

زندگی این جهان نشان می‌دهد که نمی‌تواند هدف نهایی، آفرینش انسان باشد؛ انسان چند روزی بیايد، در میان انبوه مشکلات زندگی کند و بعد همه چیز پایان گیرد و در عالم نیستی فرو رود؛ زیرا قرآن می‌فرماید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵)؛ آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریده‌ایم و به سوی ما باز نمی‌گردید. همچنین عدل الهی ایجاب می‌کند که نیکوکاران و بدکاران، که غالباً در این جهان در یک صف قرار می‌گیرند و گاه بدکاران از لحاظ رفاه مادی جلوترند، از هم جدا شوند و هر کدام به سزای اعمالشان برسند: «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ» (جاثیه: ۲۱)؛ آیا آنها که مرتکب گناهان شدند، گمان کردند که ما آنها را همچون کسانی قرار می‌دهیم که ایمان آورده‌اند و عمل صالح انجام داده‌اند؟ که حیات و مرگشان یکسان باشد؟ چه بد داوری می‌کنند! از سوی دیگر، رحمت بی‌پایان الهی ایجاب می‌کند که فیض و نعمت او با مرگ از انسان قطع نشود: «كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ...» (انعام: ۱۲)؛ خدا رحمت را بر خود فرض کرده و همه شما را در روز رستاخیز که شکی در آن نیست جمع خواهد کرد. از سوی دیگر، غریزه حب به بقا و جاودانگی که در فطرت انسان به ودیعت نهاده شده، او را به سوی ابدیت سوق می‌دهد. وجود چنین میلی، هنگامی با حکمت الهی سازگار است که زندگی انسان محکوم به فنا و نیستی نبوده و زندگی دیگری و رای زندگی محدود دنیوی وجود داشته باشد.

از سوی دیگر، اوامر و نواهی و بیان تکالیف الهی توسط پیامبران و ابلاغ آن به مردم، نیاز به سرای جاودانه‌ای دارد تا وعد و وعیدهایی که بر نتایج اعمال مترتب است، در آن محقق شود و عدالت خداوند تحقق عینی یابد. قرآن، ضمن صدها آیه، معاد را به مردم تذکر می‌دهد و این آموزه را در کنار آموزه‌های دیگر بیان می‌کند.

ولی در اسفار پنج‌گانه، هیچ نشانی از قیامت نیست، از این‌رو، اندیشه‌های متفاوت در مورد معاد و گاه متناقض، به دلیل نبود آیات مربوط به قیامت است. مفاهیم معادشناسانه با توجه به ترکیب چندلایه نظام دینی یهودیت، تحولات گوناگونی را پشت سر گذاشته است. در این تحولات، مفاهیم حلولی و قدیمی آخرت کنار گذاشته نشده، بلکه مفاهیم جدید به آنها افزوده شده است. در نتیجه، مفاهیم یادشده، در کنار یکدیگر قرار گرفته یا بر روی یکدیگر انباشته شده است. بدین ترتیب، معادشناسی یهودی در طول تاریخ یک اندیشه روشن و مشخص نبوده است و مسائل مورد اختلاف، بدون آنکه حل و فصل شوند، رها شدند.

بررسی دشواره قیامت در آیین یهود و بیان آیات متناظر آن از قرآن کریم

agharebsaeedeh@yahoo.com

azamparcham@gmail.com

فاطمه‌سعیده اقارب‌پرست / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان

اعظم پرچم / دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان

دریافت: ۱۳۹۲/۹/۲۹ - پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۱۱

چکیده

اندیشه معاد در آیین یهود دارای تعبیر متعددی است. برخی از این تعبیر، برخاسته از اندیشه حلول‌گرایی و برتری قوم یهود است که ثواب به قوم برتر و عقاب به اقوام ستمگر مربوط است. دسته دیگری، بدون در نظر گرفتن مسئله قومیت، پاداش و عقاب را فردی می‌دانند. آنچه مسلم است، عقاید مختلف پیرامون معاد، دین یهود را با سؤالاتی مواجه کرده است؛ اینکه چگونه فرد یهودی با وجود مسئله برگزیدگی و قومیت برتر، به دلیل ظلم‌ها و خطاهایش عذاب می‌شود؟ اگر عذاب مربوط به اقوام ستمگر نسبت به یهود باشد، ضمانت اجرایی شریعت و احکام الهی که در عهد قدیم مطرح شده، مورد سؤال قرار می‌گیرد.

این پژوهش به طرح دیدگاه‌های متفاوت یهود، پیرامون معاد و بررسی آن در آموزه‌های قرآن می‌پردازد. حاصل آنکه، اندیشه قوم‌گرایی یهود در مسئله معاد و سردرگمی در عمل به آموزه‌های دینی، از جمله زهد و تقوا، ساختار بنیادی احکام اجتماعی، نظیر قصاص را در این دین دچار ابهام می‌کند؛ زیرا از نظر یهودیان، تنها قوم یهود، رستگاری را برای افراد رقم می‌زنند. درحالی‌که بر اساس تعالیم قرآن، «هر کس در گرو اعمال و دستاوردهای خویش است» (مدثر: ۳۸).

کلیدواژه‌ها: معاد، قرآن، یهود، آخرالزمان، ثواب و عقاب، حلول‌گرایی، رستاخیز.

با توجه به ضرورت بحث معاد در ادیان مختلف، این مقاله درصدد تحلیل و بازخوانی دیدگاه‌های مختلف و متفاوت، در مسئله معاد از منظر یهود است. در این زمینه، نگاهی اجمالی به آیات قرآن خواهیم داشت.

پیشینه بحث معاد در یهود

در اسفار پنج‌گانه و کتاب یوشع و داوود، هیچ نشانه‌ای از مفاهیم مشخص و واقعی اخروی نیست. با این حال، در اندیشه دینی یهود قبل از رانده شدن به بابل، افکار معادشناسانه وجود داشته است. از نکات مورد اختلاف فریسیان و صادقان، ایمان به رستاخیز بود؛ صادقان چنین تعلیم می‌دادند که با مردن جسم، روح معدوم می‌شود و مرگ، پایان موجودیت انسان است (کهن، ۱۳۸۲، ص ۳۶۲). انکار وجود جهان آینده، با انکار اصل پاداش و مجازات، که فریسیان برای آن اهمیت بسیاری قائل بودند، توأم بود. علت ظاهری این امر برای صادقان این بود که ذکر از این موضوع در اسفار پنج‌گانه تورات نیامده است (همان، ۱۳۸۲، ص ۲۶۲-۲۶۳). نشانه‌هایی از اندیشه رستاخیز در کتاب اشعیا وجود دارد (۱۹:۲۶)، اما این اندیشه در کتاب دانیال نبی ﷺ، بدون ابهام و کاملاً روشن مطرح می‌شود: «و بسیاری از آنانی که در خاک زمین خوابیده‌اند، بیدار خواهند شد، اما اینان به جهت حیات جاودانی و آنان به جهت خجالت و حقارت جاودانی» (دانیال ۱۲:۲).

اندیشمندان یهودی، همچون ابن‌کمون در مورد اشاره نکردن تورات به قیامت معتقدند:

انبیا به راهنمایی خداوند، پزشکان و طبیب دل‌ها هستند. دردی که در جان مریض هست، مداوا می‌کند. مردم زمان موسی از منکرین قیامت و عقاب آن نبودند، بلکه مرضشان پرستش بت‌ها و ستارگان و... بود، و معتقد بودند که پرستش غیرخدا، موجب آبادانی زمین و افزایش میوه‌ها است. خداوند می‌خواست این افکار غلط را از اذهان آنان بردارد و به وسیله موسی، به آنها خبر داد که اگر ستارگان و بت‌ها را پرستش کنند، باران قطع می‌شود و زمین خراب می‌گردد و میوه‌ها و محصولات از بین می‌رود و امراض روی می‌آورند و عمرها کوتاه می‌گردد. اگر به عبادت خدای روی آورند، حاصل‌خیزی زمین، صحت، سلامتی و طول عمر خواهند داشت. به همین دلیل، وعده و وعیدهایی در همین مورد، در جای جای تورات تکرار شده است. اگر مرض آنان انکار قیامت و ثواب و عقاب اخروی بود، این مسئله نسل در نسل به دیگران منتقل می‌شد و آنان بر مردگان نشان ترحم می‌ورزیدند و به توبه قبل از مرگ اعتقاد داشتند و کسانی را که می‌توانستند به دلیل قصاص بکشند از خدا درخواست می‌کردند که به واسطه این قتل، او را از عذاب اخروی نجات دهد (ابن‌کمون، ۱۳۸۳، ص ۴۱-۴۲).

درحالی‌که شوق آگاهی از سرنوشت در سرشت آدمی نهاده شده و از دغدغه‌های همیشگی

انسان، حیات پس از مرگ بوده است و یکی از تعالیم مهم انبیا، مسئله معاد بوده و قرآن مجید به روشنی بیان می‌کند که مسئله قیامت و پاداش و کیفر در نخستین پیام حضرت موسی ﷺ وجود داشته است (طه: ۱۶۱).

همچنین وان در پلوگ محقق کلیسا معتقد است: تصور دنیای پس از مرگ در آثار قدیم دین یهود وجود نداشته است و ابتدا در مزامیر و بخصوص در کتاب حکمت (حدود ۱۰۰ ق. م)، که از کتاب‌های *اپوکریفای* است، به‌طور برجسته خودنمایی کرده است. اعتقاد به روح و جاودانی بودن آن نیز در دین بنی‌اسرائیل وجود نداشته است. روح در نظر یهودیان اولیه، متشکل است از روآح (پنوما) به معنی باد است. نقش یا نفس، که دم انسان است در آغاز خلقت از روح خداوند بر انسان مسلط گشته و همان روح انسان را رهبری می‌کند. این روح خدا در پیامبران، قضات، مردان خدا و برخی از شاهان وارد می‌شود که آنها را آماده‌سازی برای پیش‌گویی می‌کند.

پس از تبعید بنی‌اسرائیل، تماس با فرهنگ بابلی، و بخصوص ایرانی کم‌کم اعتقاد به بقای روح، پاداش و کیفر، بهشت و جهنم و رستاخیز مردگان در یهودیان تقویت می‌گردد. اصولاً آنچه در کتاب مقدس، در مراحل اولیه مورد توجه است، اجرای دستورات و تعلیمات دینی و شعائر معبدی است و به اعمال اخلاقی اجتماعی و فضایل انسانی کمتر توجه شده است. به همین دلیل، پاداش و کیفر فردی مورد توجه قرار نگرفته است. در دوران پس از تبعید نیز ابتدا به پاداش و کیفر اخروی توجه نشده و برای بخشش گناهان و خطاها تقدیم قربانی و انجام تشریفات شعائری دستور داده شده است.

حتی زمانی که رفته‌رفته اعتقاد به روح و رستاخیز، پاداش و کیفر فردی و قضاوت درباره اعمال گذشته مورد توجه قرار می‌گیرد باز هم این اعتقاد، به‌صورت قاطع و مشخص از روح و اعتقاد به پاداش و کیفر و حیات پس از مرگ مطرح نشده است (آشتیانی، ۱۳۶۸، ص ۲۵۴-۲۵۶).

لازم به یادآوری است آنچه در این پژوهش از معادشناسی یهود مطرح می‌گردد، دیدگاهی بر اساس مطالعات کتاب مقدس است. درحالی‌که طبق آموزه‌های قرآن، تمام پیامبران از ابتدا مسئله معاد را یادآور شده و مردم را به آن بیم می‌دادند.

معادشناسی در یهود

آخرت‌شناسی (فرجام‌شناسی) در زبان انگلیسی، معادل Eschatology و از واژه یونانی، «اسکاتوس» گرفته شده است. معنای آن «آخر» یا «بعد» است. این اصطلاح، به آموزه‌های مربوط به حوادث

آخرالزمان، بازگشت ماشیح، مشکلات فراوری انسان‌ها به دلیل بدی‌هایشان، مبارزه نهایی میان نیروهای خیر و شر (نبرد یاجوج و ماجوج، باب‌های ۳۸ و ۳۹ کتاب حزقیال)، رهایی نهایی، بازگشت یهودیان تبعیدی به سرزمین موعود، روز رستاخیز، جاودانگی روح و برانگیخته شدن اشاره دارد. این موضوعات، به‌طور کلی در کتاب‌های آخرالزمانی مطرح شده است. برخی بر این باورند که از فرهنگ بابلی، مصری، کنعانی، به‌ویژه ایرانی زردشتی ریشه گرفته است (دورانت، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۸۳).

دیدگاه حلول‌گرایانه

در بررسی آموزه‌های یهود پیرامون معاد، با تعبیر متعددی روبه‌رو می‌شویم که پیش از پرداختن به بازشناسی اندیشه‌های حلول‌گرایانه، در مقابل معادشناسی نظام توحیدی در یهود است. اندیشه حلول خداوند در تاریخ، طبیعت و انسان مبنای این دیدگاه است. «حلول» در لغت به‌معنای فرود آمدن و نازل شدن در محلی است (طالقانی، ۱۳۶۷، ج ۱۴، ص ۳۵). اصطلاح «حلول‌گرایی» بدین معناست که خدا و هستی و یا خدا و قدرت داخلی مؤثر در جهان یکی شوند. این اصطلاح، در بعضی منابع به (Infusion) ترجمه شده است. اما فرهنگ عربی - انگلیسی، آن را به «تجسم» معنا کرده است. این اندیشه در اکثر متون کلامی و فلسفی ادیان توحیدی، مردود بوده و ساحت خداوند منزّه از حلول مکان و محل دانسته شده است؛ زیرا باید میان حلول‌کننده و محل حلول، سنخیت وجود داشته باشد. درحالی‌که رب‌الارباب را با ساخته تراب هیچ سنخیتی نیست (روحانی، ۱۳۶۰، ج ۶، ص ۵۰۵). بر اساس عقاید حلولی، خدا و هستی (انسان و طبیعت) از یک گوهر و سرشت مشترک برخوردارند. پیوستگی بین آنها به‌گونه‌ای است که هیچ شکاف و انقطاعی در آن راه ندارد. حلول‌گرایی می‌تواند به‌صورت خاص یا عام متصور شود. در حلول خاص، خدا در یک فرد مشخص حلول می‌کند، همانند مسیحیانی که باور دارند لاهوت (خداوند) در ناسوت (جسم عیسی) حلول نموده است. اما در حلول عام، باور بر این است که خداوند با ذات خودش در همه اجزای عالم حلول کرده است، به‌گونه‌ای که هیچ قلمرویی خالی از وجود او نیست (هراس، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۶۰). همانند اسپینوزای یهودی، که تمام طبیعت را خدا می‌دانست و استعمال واژه «خدا» یا «طبیعت» را به‌جای هم، یکسان می‌پنداشت.

پیامد نظریه حلول و رسیدن به وجود واحد، از میان رفتن رابطه‌ای به‌عنوان عبد و معبود و برداشته شدن حقوق شرعی است که منجر به اندیشه اباحه‌گری می‌شود. در معادشناسی حلول‌گرایانه، به دلیل از بین رفتن همه دوگانگی‌ها و یا کاملاً محدود شدن آن، قیامت در پایان تاریخ واقع می‌شود و حادثه‌ای

تاریخی به‌شمار می‌آید که حوادث آن به یک قوم برگزیده مربوط می‌شود (عاموس، ۳:۲). همچنین هیچ ارتباطی با ارزش‌های اخلاقی و ثواب و عقاب ندارد؛ زیرا اباحه‌گری ربطی به ارزش‌های اخلاقی ندارد. در حقیقت، اندیشه حلول‌گرایی درک مستقیم و بدون واسطه خداوند است. در این نظام، عقل و وحی که عامل ارتباط میان آفریدگار و آفریننده است، نفی می‌شود و مشکل ارتباط میان کل و جزء از راه تجسم حل می‌گردد. در چنین اندیشه‌ای، تعالی و تقدس آفریدگار آن‌قدر کمرنگ می‌شود تا در یکی یا برخی یا همه آفریدگانش حلول نماید. بدین ترتیب، با هستی یکی می‌شود و انسان می‌تواند به‌طور مستقیم و حتی از طریق حواس پنج‌گانه او را درک کند. در این نظام، وقوع قیامت و پاداش اخروی، معنایی ندارد. اعتقاد به حلول خداوند در هستی، با اصل توحید و معاد در تضاد است.

دیدگاه توحیدی

اندیشه دینی توحیدی در عهد عتیق برای خداوند، حضوری در خارج از زمان، طبیعت و فراتر از آنها قائل است و به همین دلیل، به تفاوت‌های گوناگون و وسیع اعتقاد دارد. براساس چنین اندیشه‌ای، قیامت در آخرالزمان واقع نمی‌شود، بلکه در خارج از آن به وقوع می‌پیوندد و منحصر به عده خاصی نیست؛ شامل تمام بشریت و بر ثواب و عقاب فردی و نه گروهی مبتنی است.

صحبت از فضائل و رذائل اخلاقی در حوزه مسئولیت‌های فردی در آموزه‌های یهود به وفور به چشم می‌خورد. نبوغ نویسندگان تلمود در پی بردن به‌معنای ژرف کتاب مقدس و کشف اندیشه‌های جدیدی در آن، که دارای اهمیت زیادی هستند، در هیچ جا آشکارتر از حوزه اخلاقیات نیست (اپستاین، ۱۳۸۸، ص ۱۷۵). تلمود در تعلق‌خاطر به حقوق فرد، به زحمت، توضیح می‌دهد که چه نوع اعمالی بی‌حرمتی علیه حقوق اساسی انسان است (همان، ص ۱۷۷). با تأیید حق فرد برای زیستن، عدالت و حس وظیفه‌شناسی انسان را منع می‌کنند و از اینکه هنگام ریختن خون همنوعش، خودسرانه در کناری بایستند (سفر لاویان، ۱۶:۱۹)، نه تنها وظیفه دارد او را نجات دهد، بلکه اگر شخصاً قادر نباشد چنین کند، باید به هزینه خود او را نجات دهد.

اساس همه اخلاقیات یهودی، در مفهوم پاکی و تقدس فردی نهفته است و تقدس فردی شامل این دستورهای بزرگ است: «همنوعت را مانند خود دوست بدار»، «به برادرت کینه نورز»، «انتقام مگیر»، «دشمنی مورز» و «بیگانگان را دوست بدار» (اپستاین، ۱۳۸۸، ص ۱۸۷).

می‌توان گفت: معادشناسی یهودی، ابتدا کاملاً در ساختاری حلول‌گرا بود، ولی بعدها به‌تدریج در کتاب‌های پیامبران از این ساختار بیرون آمد. البته بار دیگر با رواج اسفار آخرالزمانی، اندک اندک به

دامن حلول‌گرایی فرو غلتید. این حلول‌گرایی در تلمود، بسیار نمایان و فراوان و با قبلا به اوج خود رسید؛ زیرا قبلا ما را به سوی وحدت وجود معنوی می‌برد که در دوران جدید، به حلول‌گرایی بدون خدا، یا همان وحدت وجود مادی تبدیل شد (همان، ص ۲۹۹).

مفاهیم معادشناسانه

در آیین یهود، واژگان «معاد» با نام‌های متعدد و تعبیر متفاوتی از قبیل، عولام هبا (آخرت)، احریث هیامیم (آخرالزمان)، یوم هدین (روز جزا)، تحیت همیتیم (رستاخیز) و (روز پروردگار) به کار رفته است که به توضیح و تبیین آن خواهد آمد. در قرآن کریم، برای قیامت نام‌های متعددی بیان شده. که معروف‌ترین آنها «قیامت» و برخی دیگر عبارتند از: «یوم تبلی السرائر»، «یوم الموعود»، «یوم الفصل»، «یوم لاینطقون»، «یوم عسیر»، «یوم التغابن»، «یوم الجمع»، «یوم معلوم»، «یوم الوعید»، «یوم الخلود»، «یوم الخروج»، «یوم لاریب فیه»، «یوم عصیب...» (سبحانی، ۱۳۷۰، ص ۱۱-۱۰).

«آخرت» یا «جهان دیگر»

مفهوم آخرت یا جهان دیگر، مفهومی معادشناسانه، که پس از بابل به تدریج ساخته و پرداخته شد و به یک اندیشه اصلی دینی در «تلمود» مبدل گشت. یهودیان، این عقیده را پس از آزادیشان از اسارت بابل به دست کوروش، از زرتشتیان فرا گرفته‌اند (مشکور، ۱۳۶۸، ص ۱۳۴ و ۱۴۲؛ توفیقی، بی‌تا، ص ۱۱۰). آخرت یا جهان دیگر، معادل اصطلاح عبری «عولام هبا» در مقابل «عولام هازیه» یعنی این جهان قرار دارد که به امور متعددی اشاره دارد: ۱. گاهی اشاره به آینده، ۲. گاهی به دوران مشیحانی (هزاره‌گرایی) قبل یا بعد از روز حساب و قبل یا بعد از قیامت (کهن، ۱۳۸۲، ص ۳۷۰)، در این عصر نزاع در زمین پایان می‌آید و بهشت زمینی محقق می‌شود، ۳. گاهی به آخرت به‌عنوان نقطه‌ای در خارج از زمان.

درحالی‌که آخرت در اسلام، به دوران پس از مرگ اشاره دارد که قرآن آن را به دو دوره برزخ و قیامت معرفی می‌کند: «وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مومنون: ۱۰۰). همچنین در سوره غافر آیه ۱۱ می‌خوانیم: «قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأُحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ...»؛ می‌گویند: پروردگارا! دو بار ما را به مرگ رسانیدی و دو بار ما را زنده گردانیدی. در تفسیر این آیه آمده است: انسان دو مردن اصلی دارد و دو حیات اصلی. اما مرگ و حیات، یک امر نسبی و قیاسی است، یعنی وقتی انسان از دنیا به برزخ می‌رود، نسبت به دنیا می‌میرد و نسبت به برزخ زنده می‌شود. وقتی از برزخ وارد عالم قیامت می‌شود، نسبت به عالم برزخ

می‌میرد و نسبت به عالم آخرت زنده می‌گردد. پس، مجموع این دو حالت، به‌صورت دو مردن و دو زنده شدن تبیین می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۸۹).

آخرالزمان (روز آخر)

«آخرالزمان» یا «روز آخر»، معادل اصطلاح عبری «احریث هیامیم» می‌باشد که دارای دو معناست: الف. «در آینده» یا در «روزهای آینده»؛ یعنی دوره زمانی در آینده که به دنبال آن، روزها و دوره‌های دیگر خواهد آمد. ب. «آخرالزمان»؛ یعنی آخرین مرحله زمانی که پس از آن مرحله‌ای دیگر نخواهد آمد، با این حال، این مرحله در همین زمان واقع شده است.

این دو معنا، هرچند با یکدیگر متفاوت است، ولی هر دو در قلمرو زمان واقع شده‌اند. البته مفهوم این اصطلاح در قرن اول پیش از میلاد اندکی تغییر یافت و به آخرالزمان به‌عنوان، مرحله بیرون از فرایند تاریخ اشاره نمود که طی این فرایند، مردگان برانگیخته شده و به حساب آنان رسیدگی می‌شود. در تومارهای بحرالमित، که متعلق به فرقه اسنپان در قرن اول میلادی است، «روز داوری» و «روز خداوند» بسیار نزدیک تصور شده است. نویسندگان این تومارها، از پیروان خود می‌خواهند تا هر لحظه منتظر فرارسیدن آن روز باشند. یکی از این تومارها، «جنگ فرزندان نور با فرزندان ظلمت» نام دارد. این تومار، جنگ بزرگی را شرح می‌دهد که در آخرالزمان میان نیروهای خیر و شر در خواهد گرفت. سرانجام، پس از چهل سال فرزندان نور به یاری خداوند و فرشتگان، بر فرزندان ظلمت و نیروهای شیطانی پیروز خواهند شد. تومار دیگری به نام «سرود شکرگزاری» از داوری بزرگ و پاک شدن جهان از گناه، فساد، مرگ و نو شدن هستی سخن می‌گوید (دانلیو، ۱۳۸۳، ص ۸۶-۱۰۳).

اختلاف مبانی یهود در تعیین زمان در بحث معاد، با توجه به تعاریف فوق، دشواره‌ای است که در این بحث وجود دارد. در یهودیت تصور آخرالزمان به معنی پایان دوره جهان و پیوستن آن به قیامت کبری است. اما در دیدگاه مسلمانان، آخرالزمان، دوره نبوت پیامبر اکرم ﷺ تا ظهور امام زمان (عج) است. شیعیان به خصوص، دوران غیبت را آخرالزمان می‌خوانند و معتقدند: حتی اگر یک روز از عمر دنیا باقی مانده باشد، خداوند آن روز را طولانی نموده و منجی آخرالزمان ظهور می‌کند (صدوق، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۱۷). طبق این اعتقاد، مبحث آخرالزمان در اسلام با قیامت متفاوت است. اما در یهود، آخرالزمان با قیامت یکی است.

روز پروردگار

۱. روز پروردگار، یکی دیگر از مفاهیم و اصلاحات معادشناسی، حلول گرایانه یهودی است که در آموزه‌های یهود با ویژگی‌های متعددی از آن یاد شده است:

الف. اختصاص آخرت به جامعه نه افراد؛

ب. روز درهم شکستن دشمنان اسرائیل توسط خداوند؛

ج. روز برتری قوم اسرائیل بر جهانیان؛ د. روز انتقام اسرائیل از دشمنانشان؛ ه. روز تأسیس پادشاهی قوم اسرائیل (کهن، ۱۳۸۲، ص ۳۷۳).

عاموس پیامبر، روز پروردگار را به روز «یهوه» تغییر داد (عاموس، ۷: ۴) و نام‌های دیگری بر آن قرار داده، همچنین افکار برتری قومی و حلول گرایانه در بحث معاد را رد نمود (سفر خروج، ۲۵: ۱۶)، این «مهم‌ترین تحول در مفاهیم معادشناسی یهودی» به‌شمار می‌رود.

در اسلام نیز تأکید بر مسئولیت‌ها و وظایف فردی، از مهم‌ترین شاخصه‌های پاداش و عقاب در قیامت است. چنانچه در چهار آیه قرآن، قیامت را به‌عنوان «یوم الحساب» معرفی می‌کند. ۱. در سوره ابراهیم آیه ۴۱: «رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ»، یعنی روزی که وقت حساب ظاهر می‌شود (طبرسی، ۱۳۸۲، ج ۱۳، ص ۱۴۵). روزی که حساب خلایق ثابت گردد (همان، ج ۵، ص ۱۴۶). ۲. در سوره ص آیه ۱۶: «وَقَالُوا رَبَّنَا عَجَلْ لَنَا قِطْنًا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ». ۳. «هَذَا مَا تُوْعَدُونَ لِيَوْمِ الْحِسَابِ» (ص: ۵۳)؛ ۴. در سوره غافر آیه ۲۷: «وَقَالَ مُوسَى إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِّنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ»، اشاره قرآن به معاد به‌عنوان روز حساب و رسیدگی به اعمال انسان‌ها، نشانگر تأکید اسلام بر مسئولیت‌های فردی است.

روز جزا

«روز جزا»، معادل اصطلاح عبری «یوم هדיن»، به‌معنای روزی در آخرالزمان است که خداوند در آن، به‌حساب تمامی انسان‌ها رسیدگی خواهد کرد (میشنا، ۴: ۲۹؛ مزامیر داود، ۷: ۸۴؛ براخوت، ۵۸؛ ب؛ کهن، ۱۳۸۲، ص ۳۷۷). در قرآن روز جزا، تعبیر به «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» شده است (حمد: ۳). مراد از یوم الدین، روز قیامت است؛ چون دین به‌معنای جزاء است، و جزاء در روز قیامت مخصوص به انسان و جن است. پس معلوم می‌شود که مراد از عالمین در آیه اول سوره حمد، همه عوالم انس و جن، و جماعت‌های آنان است (طباطبائی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۴).

مقایسه روز جزا و روز پروردگار

اصطلاح «روز جزا» در یهود، نقطه مقابل اصطلاح «روز پروردگار» است. «روز پروردگار»، دارای ویژگی‌های حلولی قومی افراطی و به‌معنای تحقق‌رایی از مسئولیت‌های فردی و رسیدن به رستگاری در چارچوب قومی است. اما این روز، توسط عاموس و سایر پیامبران «روز جزا» یا «روز داوری و حکم» برای انسان‌ها تغییر ماهیت یافت (کهن، ۱۳۸۲، ص ۳۷۷). اینکه قومیت دلیلی بر رستگاری نیست و حتی خداوند قوم اسرائیل را به دلیل تبهکاری‌اش از بین خواهد برد (عاموس، ۵: ۱۸)، به دنبال آن ارمیا و حزقیال، بر مسئولیت فردی اشخاص تأکید کردند (ارمیا ۲۹: ۳۱ و ۳۰؛ حزقیال ۱۸). نخستین کسی که رستاخیز را به شکل عقیده بیان کرد، اشعیا بود: «مردگان تو زنده خواهند شد و جسد‌های من خواهند برخاست... و زمین مردگان خود را بیرون خواهد افکند (اشعیا، ۲۶: ۱۹). این پیشگویی در هر زمانی که نوشته شده باشد، بالاترین تحول در عبارات کتاب مقدس در مورد موضوع رستاخیز است. اینجا برای نخستین بار (حزقیال ۳۷؛ هوشع ۲: ۶)، پیرامون رستاخیز به‌معنای حقیقی پیشگویی شده است، آن هم نه رستاخیز همه اقوام، بلکه تنها قوم اسرائیل. از این قوم، تنها پارسایانی که با ایمان به خدا مرده‌اند، برخوانند خاست (اشعیا ۱۴: ۲۶). برای اولین بار در کتاب اشعیا، به ثواب و عقاب پس از برانگیخته شدن اشاره شد. این اعتقاد در کتاب دانیال آمده است؛ با این تفاوت که می‌گوید: نیکان برای گرفتن مزد و بدان برای دیدن مجازات خواهند برخاست: بسیاری از آنان که در خاک زمین خوابیده‌اند، بیدار خواهند شد. اما اینان به جهت حیات جاودانی و آنان به جهت حقارت و خجالت جاودانی (سفر دانیال، ۱۲: ۲).

ربانیون در مورد برانگیخته شدن مردگان در آخرالزمان تأکید می‌کردند. هرچند اندیشه روشن و مشخصی پیرامون جزئیات این پدیده نداشتند؛ برخی از ربانیون همه مردگان (حزقیال ۳۷؛ هوشع، ۲: ۶) و برخی تنها اسرائیل (اشعیا، ۱۹: ۲۶) را شایسته رستاخیز می‌دانستند، برخی هم تنها افراد زیر را لایق آن می‌شمردند: کسانی از بنی اسرائیل که درستکار بوده یا شریعت را آموخته، یا به علمای شریعت کمک کرده و یا به عقیده بعضی، دست‌کم به یکی از فرمان‌های تورات عمل کرده باشند. در میشنا آمده است: «کسانی که منکر وجود وعده رستاخیز در کتاب مقدس باشند، از جهان آینده بهره‌ای ندارند (کریستون، ۱۳۷۷، ص ۶۹). این اعتقاد در یهودیت وجود دارد که خداوند به هرکاری که انسان انجام می‌دهد، آگاه است و در روز داوری، همه این اعمال محاسبه خواهند شد (امثال سلیمان، ۱۸: ۲۱؛ مزامیر، ۱۴۱: ۳) و داوری را خداوند متعال به عهده دارد (پیدایش، ۱۸: ۲۵؛ سموئیل، ۲: ۱۰؛ مزامیر ۹: ۷).

قرآن نیز داوری اعمال در روز قیامت را توسط خداوند متعال، در آیات متعددی خاطرنشان می‌کند:

«إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ» (نمل: ۷۸)؛ در حقیقت پروردگار تو طبق حکم خود میان آنان داوری می‌کند و اوست شکست‌ناپذیر دانا. «... إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (جاثیه: ۱۷)؛ ... قطعاً پروردگارت روز قیامت میانشان درباره آنچه در آن اختلاف می‌کردند داوری خواهد کرد.

رستاخیز

رستاخیز معادل واژه عبری «تحتیت همیتیم» است. برای درک اندیشه رستاخیز دو چارچوب وجود دارد:

۱. دیدگاه حلول گرایانه

الف. ایمان به تناسخ ارواح؛
ب. اعتقاد به جاودانگی روح بدون برانگیخته شدن؛
ج. ایمان به اینکه تنها برخی از ارواح برانگیخته می‌شوند؛

۲. دیدگاه توحیدی

الف. اعتقاد به قیامت؛
ب. بازگشت روح به تن برای پاداش و کیفر (کهن، ۱۳۸۲، ص ۳۷۷).

از آنجاکه رستاخیز در اورشلیم صورت خواهد گرفت (اشعیا ۲۴: ۲۳)، کسانی که در جاهای دیگر به خاک سپرده شده‌اند، مجبور خواهند بود از طریق گذرگاه زیرزمینی، که برای آنان پدید خواهد آمد، روانه سرزمین مقدس شوند. دلیل اینکه یعقوب و یوسف آرزو داشتند در فلسطین به خاک سپرده شوند، این بود که دوست نداشتند هنگام رستاخیز، زحمت یک سفر طولانی را متحمل شوند. از این‌رو، بسیاری از یهودیان هنگام سالخوردگی به فلسطین مهاجرت می‌کنند (کریستون، ۱۳۷۷، ص ۶۹).

مفهوم «رستاخیز نهایی» در کتاب **مکاشفه باروک** جالب توجه است. این کتاب را شاید نویسنده‌ای یهودی بلافاصله پس از سقوط اورشلیم نوشته باشد. براساس کتاب **مکاشفه باروک**، بدن‌های نیکان در رستاخیز به موجودی روحانی، که «دارای جاودانگی و شکوه بی‌پایان» است، تبدیل، و بدن‌های بدکاران نحیف و زشت‌تر از پیش مجازات خواهند شد (باروک، ۵۱: ۵۰؛ ۱۲-۱).

آن‌گاه که برای وی تردید پدید آمد که مردگان به همان‌سان که به خاک رفته‌اند، برخوانند خاست، یا به‌گونه‌ای دیگر، خداوند پاسخ داد: آن روز زمین، مردگانی را که اکنون دریافت می‌کند و نگه می‌دارد، بدون هیچ تغییری در وضع آنها، به راستی و درستی همه را پس خواهد داد؛ زمین آنها را به همان شکل که دریافت کرده، تحویل خواهد داد. و من آن‌گونه که به زمین تحویل دادم، آنها را برخوانم انگیخت؛

زیرا در آن زمان لازم است نشان دهم که مردگان به زندگی برگشته‌اند و آنان که رفته بودند، باز آمده‌اند. چنین خواهد شد که آنان تمام کسانی را که اکنون می‌شناسند، یک یک باز خواهند شناخت، و بدین وسیله، داوری استوار خواهد گردید و هر آنچه قبلاً پیرامون آن سخن گفته شده، رخ خواهد داد (کریستون، ۱۳۷۷، ص ۵۸).

پس از این شناسایی، بدن‌های نیکان به موجودی روحانی که دارای جاودانگی و شکوه بی‌پایان است، تبدیل و بدن‌های بدکاران نحیف و زشت‌تر از پیش به مجازات سپرده خواهد شد (رساله اول به قرتیان ۱۵: ۳۵-۵۰). این اندیشه که مردگان به همان وضعی که به خاک رفته‌اند، برخوانند خاست، بعدها به‌طور مبسوط در یهودیت و مسیحیت توسعه یافت. این عقیده در **تلمود** وجود دارد که رستاخیز مردگان نیکوکار در همان پوششی خواهد بود که با آن به خاک سپرده شده‌اند. این عقیده موجب شد که **ربانی گم‌شیل دوم**، استفاده از کفن‌های پنبه‌ای را معمول کند؛ زیرا قبل از آن رسم بود که مردم برای تهیه جامه خاک‌سپاری، مبالغ هنگفتی صرف کنند (کریستون، ۱۳۷۷، ص ۵۸).

در متون اسلامی آمده است: خداوند در پاسخ افرادی که می‌گویند استخوان‌های پوسیده چطور زنده خواهند شد، می‌فرماید: «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (یس: ۷۸-۷۹)؛ و برای ما مثلی آورد و آفرینش خود را فراموش کرد، گفت: چه کسی این استخوان‌ها را که چنین پوسیده است زندگی می‌بخشد، بگو همان کسی که نخستین‌بار آن را پدید آورد و اوست که به هر [گونه] آفرینشی داناست.

سخنان ابن‌میمون پیرامون رستاخیز چندان روشن نیست. وی به رستاخیز معتقد بود و آن را جزو اصول دین دانست. او تا بدانجا پیش رفت که منکر رستاخیز را خارج از یهودیت می‌شمرد. با این حال، هنگامیکه یکی از معاصران وی یعنی حسدای هیلوی از وی خواست که این عقیده را توضیح دهد، او از این کار طفره رفت و گفت: این معجزه را تنها از راه ایمان و نه تعقل می‌توان بیان کرد. هنگامی که مخالفت با کتاب **دلالة الحائرین** وی در بغداد بیداد می‌کرد، او لازم دانست موضع خود را درباره رستاخیز در رساله جداگانه توضیح دهد. وی در این رساله، مکرر بیان کرد که نظریه او در باب عدم جاودانگی نفس، با اعتقاد به رستاخیز تضادی ندارد؛ رستاخیز با آنکه با ادله عقلی قابل اثبات نیست، یک اصل اساسی یهودیت به‌شمار می‌رود (کریستون، ۱۳۷۷، ص ۹۸).

تناقض‌ها در چگونگی رستاخیز

در معادشناسی یهود و اعتقاد به رستاخیز اولاً ارتباط رستاخیز با روز جزا و جهنم و بهشت تبیین نشده

اعتقاد به رستاخیز و اندیشه قیامت، با دشواره‌ها و اختلاف نظر گوناگون روبروست:

۱. عنصر زمانی (دوران مشیحاتی)؛
۲. عنصر غیر زمانی (آخر زمانی).

۱. ارتباط رستاخیز با روز جزا و بهشت و جهنم تبیین نشده است؛
۲. بسیاری از عناصر حلولی، را در خود نگه داشت.

۱. مبعوث شدن فقط نیکان؛
۲. مبعوث شدن قوم اسرائیل؛
۳. مبعوث شدن تمام انسان‌ها.

از سوی دیگر، یهودیان اصلاح طلب و خاخامی در اعتقاد به جاودانگی روح دارای عقاید متفاوتی می باشند:

در قرن‌های اخیر، یکی از موادی که ربانیون یهودی در سال ۱۸۶۹م. در کنفرانس فیلادلفیا تدوین کردند و در کنفرانس پیتسبورگ در سال ۱۸۸۵م. تأیید شد، این موضوع بود: «ایمان به رستخیز جسم، هیچ اصل و مبنای دینی ندارد و اعتقاد به جاودانگی تنها به فناپذیری روح دلالت می‌کند» (کریستون، ۱۳۷۷، ص ۱۶۳). حدود نیمهٔ قرن نوزدهم میلادی، مطالب مربوط به آمدن ماشیح و رستخیز مردگان از نمازنامهٔ یهودیان، معبد اصلاحی هامبورگ حذف شد (همان، ص ۱۵۴-۱۵۵).

نتیجه اعتقادات یهودیان اصلاح طلب، انکار رستاخیز، مسئولیت های فردی و روی آوری به حلول گرایی است. حلول گرایی به نوعی انکار رستاخیز است؛ زیرا در این عقیده، مسئولیت های فردی و وجدان شخصی انکار و اعتقاد به اخلاقیات حلول گرایانه و عدم تفاوت بین خیر و شر وجود دارد.

تضاد عقیده پیرامون جاودانگی روح در ادوار مختلف تاریخ یهود

جاودانگی روح و چگونگی آن، از مسائلی است که در اعصار گذشته در تاریخ یهود، به اشکال گوناگون مطرح شده است. می‌توان آن را به دوران تبعید به بابل و دوره پس از آن، تقسیم نمود که در هر دوره نیز این موضوع متفاوت بیان شده است:

الف. عدم اعتقاد به جاودانگی روح؛
ب. اعتقاد به حلول گرایی؛
ج. از میان بردن همه دوگانگی ها؛
د. فانی شدن روح به عنوان بخشی از جسم؛
ه. مرگ: از دست دادن ماده زندگی؛
و. زندگی اخروی (رفتن روح پس از مرگ، به محل تاریک به نام شئول بدون ثواب و عقاب)؛ (یونس: ۲/۲؛ کهن، ۱۳۸۲، ص ۳۶۲).

۲. در قرن اول و دوم قبل از میلاد

الف. فریسی‌ها ← اندیشه جاودانگی روح انسان؛

ب. هلنیستی‌ها ← اندیشه جاودانگی روح انسان.

۳. قبالایان — تناسخ ارواح (که مبتنی بر جاودانگی ارواح است).

۴. آمیختگی معادشناسی یهودی با افکار متناقض دوران مشیحانی — سبب انکار قیامت:

در گذشته (موسی بن میمون)، ۲. دوران معاصر (برخی اندیشمندان یهودی). (کریستون، ۱۳۷۷، ص ۹۹-۱۱۵).

در دوران تبعید یهود به بابل، در مورد معاد عده‌ای اعتقاد به جاودانگی روح نداشته و گروهی اعتقاد به حلول گرای به معنای از میان رفتن همه دوگانگی‌ها داشته، و معتقد بودند که مرگ از دست دادن ماده زندگی است و روح پس از مرگ بدون ثواب و عقاب به محل تاریکی به نام شئول می‌رود. همچنین گروه‌هایی مانند فریسی‌ها، هلنیستی‌ها و قبالایان، اعتقاد به جاودانگی روح داشتند. درحالی‌که برخی اندیشمندان یهود، در گذشته و دوران معاصر به نوعی، جاودانگی روح را انکار نموده‌اند.

حیات دائمی و بقای روح در اسلام، امری مسلم تلقی شده و در قرآن به صورت‌های گوناگون درباره آن تذکر داده شده است:

الف. بهشت و جهنم برزخی: روح انسان قبل از برپایی قیامت و استقرار در جایگاه ابدی خویش، در عالم دیگری پس از دنیا و قبل از قیامت قرار دارد. قرآن در مورد بهشت برزخی چنین می‌گوید: «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ» (یس: ۲۶)؛ (مؤمن آل فرعون حبیب نجار، وقتی که به دست ستمگران به شهادت رسید) از طرف خداوند به او گفته شد وارد بهشت شو، او گفت: ای کاش قوم من می‌دانستند که پروردگارم مرا آمرزیده و از گرامی‌داشتگان قرار داده است.

ب. بهشت و جهنم موعود: اما درباره خلود در بهشت و جهنم موعود، که پس از برپایی قیامت محقق خواهد شد، آیات فراوانی در قرآن کریم وجود دارد. قرآن همواره این حقیقت را یادآور می‌شود و به انسان‌ها بشارت می‌دهد که الطاف بی‌کران الهی در بهشت جاودانی است، شاد بمانید و شاد زندگی کنید، و از آن بهره‌گیری نمایید: «إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغْلٍ فَاكِهِونَ» (یس: ۵۵)؛ بهشتیان آن روز به شادمانی مشغول باشند. در جای دیگر می‌فرماید: «أَكْلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا» (رعد: ۵۵)؛ میوه‌های آن همیشگی و سایه‌هایش جاودانی است.

ثواب و عقاب

تأکید بر مسئولیت‌های فردی و ایجاد جامعه و محیطی سالم، توأم با اخلاقیات و اصول زندگی نیاز به

پاداش برای افرادی که پایبند و متعهد بوده و کیفر و بازخواست کسانی که سرپیچی نموده، از بدیهیات است. ثواب و عقاب، وعده و وعید از لوازم عدل الهی به‌شمار می‌آید. اما در آئین یهود ثواب و عقاب دارای لایه‌های گوناگون است:

الف: لایه حلول گرا } وجه قومی ثواب و عقاب (اشعیا، ۲۴: ۲۳)؛

عدم اعتقاد به پاداش و کیفر (کتاب دوم مکابیان، ۷: ۱۴)؛

ب: لایه توحیدی — اعتقاد به پاداش و کیفر (دانیال، ۱۲: ۲؛ دانیال، ۷: ۱۰-۹؛ جامعه، ۱۱: ۹-۱۰).

در لایه حلول گرا، وجه قومی ثواب و عقاب، به معنای اختصاص آخرت به جامعه بوده، نه افراد. در این صورت، چگونگی پایبندی به اخلاقیات و مسئولیت‌های فردی را می‌توان تضمین نمود؟ قرآن کریم در مورد ثواب و عقاب، آموزه‌های بسیاری مطرح کرده که سبب پایبندی انسان‌ها به اصول اخلاقی در زندگی فردی و اجتماعی می‌شود: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال: ۸-۷)؛ پس هر که هم وزن ذره‌ای نیکی کند [نتیجه] آن را خواهد دید و هر کس هم وزن ذره‌ای بدی کند [نتیجه] آن را خواهد دید. همچنین پیرامون سؤال از نعمت‌هایی که به انسان داده شده: «ثُمَّ لَتَسْتَلْنَ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ» (تکواثر: ۸)؛ سپس در همان روز است که از نعمت [روی زمین] پرسیده خواهید شد. در زمینه ثبت اعمال در دنیا و در نتیجه، تعلق گرفتن ثواب و عقاب به آنها، آیات بسیاری به چشم می‌خورد: (یونس: ۲۱؛ انبیاء: ۹۲؛ یس: ۱۲؛ زخرف: ۸۰؛ قمر: ۵۲؛ قمر: ۵۳؛ مجادله: ۶).

بهشت

«بهشت» معادل واژه عبری «جن عیدن» (کهن، ۱۳۸۲، ص ۳۸۷) و «پردیس» است که در اصل، فارسی بوده و به معنای محلی است که در اطراف آن دیوار باشد. در عهد عتیق از بهشت نامی به میان نیامده است. اما در تلمود به‌طور مفصل از آن بحث شده است: بهشت دارای هفت طبقه است که هفت دسته از نیکوکاران در آن سکنی دارند (همان، ص ۳۸۸). همچنین عالی‌ترین لذتی که ارواح عادلان و نیکوکاران در «جن عیدن» از آن بهره‌مند می‌شوند، بودن آنها در حضور خداوند است (همان، ۱۳۸۲، ص ۳۸۹).

در آیین یهود، مفهوم «بهشت» در دوران اخیر، به یکی از مفاهیم معادشناسی تبدیل شد. این مفهوم نیز با دشواره‌هایی روبه‌روست که در عهد عتیق و جدید، به‌طور متفاوت مطرح گردیده و نشان‌دهنده عدم وجود معنای دقیق از بهشت می‌باشد:

۱. عهد عتیق: خداوند بهشت عدن را به منظور اقامت آدم و حوا آفرید، این بهشت به‌عنوان (زمینی در دور دست مشرق زمین) در این جهان است (پیدایش ۲: ۱۵)؛

۲. مفهوم بهشت تغییر یافت و مفاهیمی چون جهان آخر، آینده و دوران مشیحانی پدیدار شد (اف ائی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۴۷۷-۴۷۹)؛

۳. با پیدایش ایده رستاخیز، بهشت عدن به باغی در جهان دیگر مبدل شد (همان)؛

۴. اندیشه قبالبی: بهشت مخصوص افراد عارف و آگاه به قبلاست که به بطن معنای تورات می‌رسند (Jews, 1190, p. 822)؛

۵. دوران معاصر: عدم اعتقاد به بهشت (کریستون، ۱۳۷۷، ص ۹۹-۹۸ و ۱۱۵).

در اسلام نیز یکی از لذت‌های بهشت برای عاشقان لقاءالله، وعده دیدار است: «لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ» (انعام: ۱۲۷)؛ برای آنان نزد پروردگارشان بهشت خانه آرامش خواهد بود. در قرآن از بهشت با نام‌های مختلفی یاد شده است، از جمله: جنات عدن (رعد: ۲۳)؛ دارالسلام (انعام: ۱۲۷)؛ فردوس (مؤمنون: ۱۱)؛ جنات النعیم (یونس: ۹) و جنت (فجر: ۳۰). بهشت دارای درهای متعددی است که غالباً تعداد آن را هشت عدد بیان کرده‌اند. در بعضی روایات، نام درهای بهشت ذکر شده است (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۸، ص ۱۸۶؛ حسینی، ۱۳۶۴، ص ۸۱). در مورد اوصاف بهشتیان، قرآن به روشنی سخن رانده است: شادابی صورت بهشتیان (عبس: ۳۸؛ قیامت: ۲۲ و ۲۳؛ غاشیه: ۸؛ عبس: ۳۹)، تهنیت فرشتگان بر بهشتیان (رعد: ۲۳ و ۲۴)، نبودن کینه و کدورت (اعراف: ۴۳)، نبودن هیچ‌گونه سخن بیهوده (مریم: ۶۲؛ واقعه: ۲۵؛ نبأ: ۳۵) و آیات فراوانی که در مورد بهشت و بهشتیان تصریح دارند.

جهنم

«جهنم» از کلمه آرامی «جیهنیوم» و معادل عبری «جی بین هنوم» یعنی «سرزمین نسل هنوم» می‌باشد (کهن، ۱۳۸۲، ص ۳۸۳). این واژه نیز دستخوش تعاریف و افکار متفاوت شده است.

۱. در آغاز واژه «شئول» (یونس ۲: ۲؛ کهن، ۱۳۸۲، ص ۳۸۴)؛ یعنی سرزمین مردگان بدون حسابرسی و ثواب و عقاب در دیدگاه حلول‌گرایی مطرح گردید.

۲. با پیدایش اندیشه توحیدی، (جاودانگی روح فردی، قیامت و بازخواست)، مفهوم سرزمین مردگان تغییر یافت و به جهنم؛ یعنی محلی که اشرار در آن مجازات می‌شوند، تبدیل شد. در چارچوب زمان (سرزمین نفرین‌شده) و چارچوب مکان، (گناهکاران پس از قیامت در آن مجازات خواهند شد)، مطرح گردید (امثال سلیمان ۱: ۱۲؛ لاویان ۱۸: ۲۱؛ دوم پادشاهان ۲۳: ۱۰؛ ارمیا ۷: ۳۰-۳۳ و ۳۲: ۳۵).

همان‌طورکه گذشت، در عهد عتیق در مورد ثواب و عقاب پس از مرگ سخنی گفته نشده است، اما در تلمود مطالبی در اوصاف جهنم و عذاب گناهکاران آمده است: جهنم دارای سه در است، یکی در

بیابان، دیگری در دریا و یکی در اورشلیم می‌باشد (ظفرالاسلام، ۱۹۷۲، ص ۷۹). اما بر اساس آیات قرآن، جهنم دارای هفت در است که دوزخیان به تناسب گناه خود، گروه گروه در آن وارد خواهند شد (حجر: ۴۴). در قرآن از جهنم با نام‌های متعددی یاد شده است: هاویه، حطمه، سقر، جحیم، سعیر، لظى. آنچه از آیات قرآن به دست می‌آید این است که ابتدا همه انسان‌ها بدون استثنا وارد جهنم می‌شوند. سپس، نیکوکاران به سلامت از آن خارج شده، به جایگاه خود یعنی بهشت می‌روند و بدکاران در آن باقی می‌مانند (مریم: ۷۱-۷۲؛ تکوین: ۶-۷). در تلمود مساحت بهشت شصت برابر زمین و مساحت جهنم نیز شصت برابر بزرگتر از بهشت بیان شده (ظفرالاسلام، ۱۹۷۲، ص ۷۸)، اما قرآن، وسعت بهشت را به مقدار پهنه آسمان‌ها و زمین می‌داند (آل عمران: ۱۳۳).

ابهامات مفهوم جهنم در آیین یهود

با اندیشه‌های متفاوت، سؤالات ابهام‌هایی پیرامون جهنم مطرح می‌شود:

۱. ورود به جهنم پس از مرگ یا پس از برانگیخته شدن است؟

۲. عدم تعیین مجازات: الف. یک سال مجازات برای گناهکاران قوم اسرائیل و سپس، از بین رفتن ارواح. ب. پس از گذراندن دوره مجازات به بهشت می‌روند (اعتقاد حاخام‌ها).

۳. انکار وجود جهنم توسط برخی خاخام‌های فلسطین (Jews, 1990, p. 822).

نتیجه‌گیری

آموزه «معاد» در دین یهود دچار اختلاف‌ها، تناقض‌ها و ابهام‌هایی است. در اسفار پنج‌گانه، نص صریحی در مورد معاد وجود ندارد. آنچه در منابع اصلی این دین، در کتب عهد عتیق و تلمود آمده است، مفاهیم مربوط به قیامت، ثواب و عقاب، نحوه وقوع آن، بهشت و جهنم، دوران پس از مرگ، دچار اختلاف مبانی است. یک بار این آموزه در جهان آخرت، جدای از زمان دنیا مطرح می‌شود. بار دیگر در پایان دنیا و بار دیگر در دوره مشیحا آمده است. علاوه بر اینکه، از آموزه‌های مهم این دین، برتری قوم یهود است که مسئله جزا و کیفر تک‌تک افراد این قوم را دچار مشکل و تناقض می‌کند؛ زیرا یهودیان همان‌طورکه در تاریخ‌شان آمده است: پس از تبعید به بابل، پنجاه سال از تورات محروم بوده و بحثی از شریعت، از جمله معاد و اعتقاد به رستاخیز در آن وجود نداشته است. این عامل، موجب اختلاف‌ها و تناقض‌ها شده است. این امر پیامدهای مختلفی داشته، از جمله اینکه تکامل انسان به دنیا

منابع

- ابن کمونه، سعد بن منصور، ۱۳۸۳، *تنقیح الابحاث للملل الثلاث*، تهران، دانشگاه تهران و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن میمون، موسی، ۱۹۷۴، *دلالة الحائرین*، تحقیق حسین آتای آنکارا، دانشگاه آنکارا.
- اپستاین، ایزودر، ۱۳۸۸، *یهودیت بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- اپوکریفای عهد عتیق*، ۱۳۸۷، ترجمه عباس رسولزاده و جواد باغبانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- اف. ئی. پیترز، ۱۳۸۴، *یهودیت، مسیحیت و اسلام*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
- آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۶۸، *تحقیقی در دین یهود*، چ دوم، تهران، دانش.
- توفیقی، حسین، بی تا، *آشنایی با ادیان بزرگ*، قم، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البیت.
- جواد آملی، عبدالله، ۱۳۶۶، *تفسیر موضوعی قرآن مجید*، تهران، رجاء.
- حسینی، سیدعلی اکبر، ۱۳۶۴، *معاد جسمانی یا سیر المنازل*، تهران، چاپخانه سپهر.
- دانلیو، ژان، ۱۳۸۳، *ریشه های مسیحیت در اسناد بحر المیت*، ترجمه علی مهدوی نژاد، قم، ادیان.
- دورانت، ویلیام جیمز، ۱۳۷۸، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، علمی و فرهنگی.
- روحانی، محمدحسین، ۱۳۶۰، *حلولیه، دائرة المعارف تشیع*، تهران، حکمت.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۰، *معادشناسی در پرتو کتاب، سنت و عقل*، ترجمه علی شیروانی، تهران، الزهراء.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۸۰، *کمال الدین و تمام النعمة*، ترجمه منصور پهلوان، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- طالقانی، سیدعلی، ۱۳۶۷، «حلول و اتحاد»، *دانشنامه جهان اسلام*، تهران، مؤسسه دائرة المعارف.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۷، *المیزان*، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، ج اول، تهران، رجاء.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۸۲، *تفسیر مجمع البیان*، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- ظفرالاسلام خان، ۱۹۷۲، *التلمود تاریخی و تعالیمه*، بیروت، دارالفنائس.
- کریستون، جولوس، ۱۳۷۷، *انتظار مسیحا در آیین یهود*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- لیون دوفور، ۱۹۹۱، *معجم اللاهوت الکتابی*، بیروت، دارالمشرق.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۲، *بحارالانوار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مشکور، محمدجواد، ۱۳۳۸، *خلاصه ادیان در تاریخ دین های بزرگ*، تهران، شرق.
- هراس، محمدخلیل، ۱۹۶۰، *شرح و تعلیق قصیده النونیه*، بی جا، مطبعة الامام.