

درخت ممنوعه در متون یهودی و اسلامی

منصور پهلوان^۱، سید عبدالمجید حسینی زاده^{۲*}

^۱استاد دانشگاه تهران، ^۲استادیار دانشگاه پیام نور مرکز مهریز
(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۸/۸/۴ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۹/۷/۲۶)

چکیده

یکی از معارفی که نقش مهمی را در عقاید پیروان سه دین یهودیت، مسیحیت و اسلام ایفا کرده موضوع باغ عدن (بهشت آدم) و درخت معروفی است که در این باغ قرار داشت (در اسلام یک درخت و در یهودیت و مسیحیت دو درخت، یعنی درخت حیات و درخت معرفت). در این مقاله پژوهشی تطبیقی در مورد درخت ممنوعه در دو دین یهودیت و اسلام صورت گرفته است، و بدین منظور تعدادی از متون قدیم و جدید یهودی و اسلامی با هم مقایسه شده‌اند، تا مشخص شود این متون چه شباهتها و تفاوتهایی با هم دارند، کدام مفاهیم منحصر به متون اسلامی یا منحصر به متون یهودی است و احياناً کدام اندیشه‌ها از متون یا فولکلور یهود به روایات و ادبیات اسلامی منتقل شده است. نتیجه این پژوهش رفع ابهام از پاره‌ای از روایات هر دو دین و کشف اسرائیلی بودن برخی از روایات ظاهراً اسلامی است.

کلید واژه‌ها باغ عدن - درخت حیات - درخت معرفت - درخت ممنوعه - متون یهودی - متون اسلامی.

درآمد

بنابر *تورات* (پیدایش، ۲: ۸-۹) باغ عدن از تعدادی درخت تشکیل یافته بود که خداوند شخصاً آنها را غرس کرده بود. این درختان هم چشم نواز و زیبا بودند و هم میوه‌های آن از لحاظ غذایی ارزشمند. ظاهر این جمله این است که این درختان ماهیتی مادی داشتند. اما در میان آنها دو درخت - با توجه به نامشان - ماهیتی معنوی داشتند. درخت

حیات و درخت معرفت. در قرآن فقط سخن از یک درخت به میان آمده؛ درختی که به سبب مبهم ماندن چیستی آن در قرآن حالتی اسرار آمیز دارد. در بیشتر روایات اسلامی و برخی از روایات یهودی سخن از یک درخت در میان است که خداوند از آن منع کرده است و ماهیتی غذایی با میوه‌ای مشخص دارد. اما در تورات دو درخت ذکر شده که کاملاً از هم متمایزند و به مسائل معنوی مربوط می‌شوند. اسحاق آراما می‌نویسد: «درختان معمولی باغ عدن برای تأمین غذای آدم بودند. پس آنها نماینده بخش خاکی وجود او بودند. اما دو درخت حیات و معرفت با نیازهای روحی و عقلی آدم ارتباط داشتند» (Arama, 31).

بنابر تورات، هر دو درخت (حیات و معرفت) در وسط باغ قرار داشتند (پیدایش، ۲: ۹). برخلاف سایر درختان باغ (که آمده که خداوند آنها را رویانید)، در تورات هیچ ذکری نشده که این دو درخت چگونه به وجود آمدند (Arama, ibid).

دو درخت حیات و معرفت در یهودیت

اینک دو درخت شاخص باغ عدن - یعنی درخت حیات و درخت معرفت - مورد بررسی قرار می‌گیرند، و این کار را از درخت حیات شروع می‌کنیم.^۱

درخت حیات

درخت حیات بر حسب فرض درختی بوده که خوردن از آن باعث زندگی جاودان (چنان که از کتاب پیدایش، ۳: ۲۲ هم برداشت می‌شود) یا طولانی شدن عمر می‌شده است. دانشمندان یهود در مورد این «زندگانی جاوید» دو نوع نگاه داشته‌اند: نگاه مادی و نگاه معنوی. البته در بیشتر اوقات ترکیبی از این دو نگاه در کار بوده است.

نگاه مادی

از برخی از سخنان منقول از علمای یهودی این طرز نگاه برداشت می‌شود. سعدیا گائون عبارت «درخت حیات» را در متن عبری تورات، «درخت شفا» ترجمه می‌کند. زیرا شفا یافتن از بیماری نیز «حیات» نامیده می‌شود (Saadia, tr. Linetsky, 126). داوود قیچی معتقد بوده است اثر این درخت آن بوده که نیروهای طبیعی را تجدید کند و بر

۱. چون در قرآن فقط از یک درخت سخن به میان آمده، نخست مباحث مربوط به دو درخت حیات و معرفت پی در پی ذکر می‌شوند و سپس مباحث متناظر اسلامی آنها تحت عنوان «درخت ممنوعه» می‌آید.

عمر بیافزاید، نه این که زندگی ابدی ببخشد. به نظر او عبارت ללאולם (l-'olām) در کتاب پیدایش (۳: ۲۲) به معنای «تا ابد» نیست، بلکه منظور از آن «یک مدت طولانی از زمان» است (Munk, 139). در تفسیر جی. پی. اس. نیز آمده: «از کتاب پیدایش، ۳: ۲۲، معلوم می‌شود میوه این درخت به خورنده جاودانگی می‌داده است. آنچه معلوم نیست آن است که آیا تنها یک بار خوردن برای این منظور کافی بوده یا نیاز بوده که دائماً از آن بخورند تا به طور پیوسته، دوباره جوان شوند» (Sarna, 18,19).

نگاه معنوی

این دیدگاه بر اندیشه یهود غالبتر است و می‌توان سرچشمه آن را در متون بسیار قدیم از جمله خود کتاب مقدس یافت. در کتاب امثال سلیمان (۳: ۱۸ و جاهای دیگر) درخت حیات با «عقل» یکی دانسته شده است. این اندیشه به عهد جدید نیز راه یافته (مثلاً نک : کتاب مکاشفه یوحنا رسول ۲: ۷). در برخی از کتابهای قدیم نیز درخت حیات با «شریعت» یکی دانسته شده، به عنوان مثال در همه ترگومهای فلسطینی در ترجمه کتاب پیدایش (۳: ۲۴) آمده است که شرع برای هر کس که در راه آن رنج ببرد یک درخت حیات است، و چنین کسی در جهان آینده [برای همیشه] زنده می‌ماند (Targum Neofiti, 63,64; McNamara, notes, in ibid; Targum Pseudo-Jonathan, 31). چنان که مشاهده می‌شود در همه این ترگومها «حیات» به معنای زندگی ابدی در جهان آخرت دانسته شده است. همچنین در لویتیکوس رباہ درخت حیات و شرع یک چیز تلقی شده‌اند (Leviticus Rabbah 9:3,35,6). اسحاق آراما (Arama, 31) و موشه الشیخ (Alshich, 30) نیز اظهارات مشابهی دارند.

درخت حیات نماینده «عقل نظری» است، در حالی که درخت معرفت نماینده «عقل عملی» است که خواهان مصلحت و لذت فوری است (Arama, ibid). چنان که می‌دانیم عقل نظری در مرتبه والاتری نسبت به عقل عملی قرار دارد. از اینجا معلوم می‌شود درخت حیات در نزد علمای یهود شریفتر از درخت معرفت بوده است.^۱

در قبلا «درخت حیات» (ל'עץ חיים) (eṣ hayīm)، سمبلی عرفانی است که برای فهم

۱. به این موضوع بعداً بیشتر پرداخته خواهد شد.

طبیعت خدا^۱ و روشی به کار می‌رود که با آن خدا جهان را از عدم آفرید. این اصطلاح البته از درخت حیات مذکور در تورات انتزاع شده ولی ارتباطی عملی با درخت حیات تورات ندارد. ربی اسحاق لوریا اشکنازی مشهور به آری^۲ که از بزرگان مکتب قبلاست کتابی به همین نام (عص حییم) دارد.^۳ در قبلا درخت حیات به صورت یک نمودار (دیاگرام) ترسیم می‌شود تا تجسم مفاهیم مندرج در آن آسان شود. این نمودار در واقع نقشه [جهان] خلقت^۴ است.^۵ در یکی از قدیمترین رساله‌های عرفانی یهود به نام سفر یسیرا^۶ که احتمالاً در قرن دوم میلادی نوشته شده (کوهن شرباک، ۴۷) از ارتباط عرفانی حروف الفبای عبری با اجزاء تشکیل دهنده درخت حیات سخن گفته شده است (Kalisch, preface, 7, in *Sepher Yezirah*).

دو نکته دیگر لازم است در اینجا ذکر شود:

ویژگیهای فیزیکی درخت حیات

در ترگوم سودوجاناتان در ترجمه کتاب پیدایش (۲: ۹) آمده است که درخت حیات به اندازه پانصد سال سفر ارتفاع داشت (Tg. Pseudo-Jonathan, 23). در جنسیس رّباه اندازه درخت حیات از این حد نیز بیشتر ذکر شده: قطر [تنه] درخت حیات پانصد سال راه بوده است، نه ارتفاع آن و نه پهنای شاخ و برگ آن، و همه آبهای جهان از زیر این درخت می‌جوشند (Genesis Rabbah 15:6). رادق (از مفسران یهودی تورات در قرون وسطی) این مضمون را تمثیلی دانسته و پهنای درخت را کنایه از دانش طبیعی و شاخ و برگ آن را کنایه از دانش آسمانی انگاشته است. زیرا به اعتقاد قدما فاصله زمین تا آسمان (که دانش طبیعی به این محدوده مربوط می‌شود) پانصد سال راه بوده است (Talmage, 158).^۷ بلر^۸ درخت طوبی در بهشت توصیف شده در اسلام را مطابق با

1. the nature of God.

2. Ari

۳. برای اطلاع از زندگی و مطالعات اری، نک: کلاپرمن، ۱۶۵/۳ - ۱۶۶.

4. map of creation.

۵. برای مشاهده دیاگرام درخت حیات، نک: Klein, 300-301.

6. *Sefer Yetsirah*.

۷. اشکال سخن رادق این است که «درخت حیات» را به «دانش» ربط داده، در صورتی که بهتر بود «درخت معرفت» را به دانش ارتباط دهد. هر چند می‌توان سخن او را نشانه‌ای از آن دانست که درختان حیات و معرفت در واقع یک درخت بودند، چنان که به این موضوع بعداً پرداخته خواهد شد.

8. Blair.

درخت حیات در کتاب پیدایش دانسته، می‌نویسد: «روایات اسلامی در وصف این درخت آشکارا از افسانه‌های یهودی وام گرفته‌اند». سپس به ارتفاع پانصد ساله درخت حیات مطابق متون یهود اشاره کرده از کتابهای قصص الأنبياء مسلمانان مضمون مشابهی نقل می‌کند (Blair, 96). می‌توان اجمالاً با ارتباط درخت حیات و درخت طوبی موافقت کرد.^۱ اما در قرآن از درختی به ارتفاع پانصد سال راه سخنی به میان نیامده است. در مورد زمان آفریده شدن درخت حیات، به نظر ابن میمون این درخت در روز ششم خلقت آفریده شده است (Maimonides, 216).

عدم ممنوعیت خوردن از درخت حیات

در کتاب پیدایش (۲: ۱۷)، هنگامی که خداوند آدم را از خوردن از درخت معرفت نهی می‌کند، سخنی از ممنوعیت درخت حیات به میان نمی‌آید. اما پس از خوردن آدم از درخت معرفت، در پیدایش (۳: ۲۲) خدا ابراز نگرانی می‌کند که آدم از درخت حیات نیز بخورد و جاودانه شود. دانشمندان یهود این موضوع را اتّفاقی نمی‌دانند و معتقدند خوردن از درخت حیات از آغاز بر آدم ممنوع نبود. داوود قیمحی می‌گوید: «آدم در آغاز از خوردن از درخت حیات منع نشده بود، بلکه بر عکس این درخت نیز مانند بقیه درختان باغ [غیر از درخت معرفت] بود که آدم به خوردن از آنها امر شده بود. اما وقتی که آدم معصیت کرد خدا دیگر نمی‌خواست او از درخت حیات بخورد تا عمرش تمدید شود، زیرا مجازات او مرگ زودتر از موعد بود» (Munk, 138-139). این اظهار نظر برای رفع اشکال موجود در کتاب پیدایش (۳: ۲۲) است؛ زیرا در این آیه خداوند مانند شخصی حسود و بخیل توصیف شده که نگران است آدم مانند خود او جاودانه شود. قیمحی می‌خواهد بگوید عدالت خدا اقتضا داشت که مجازات تعیین شده برای آدم از قبل، به مرحله اجرا درآید، وگرنه خداوند هیچ حسادتی نسبت به آدم نداشت که به خاطر آن آدم را از باغ عدن اخراج کند. یعقوب بن آشر نیز می‌نویسد: «آدم پیش از خوردن از درخت معرفت و [در نتیجه] فناپذیر شدن، وسوسه‌ای نداشت که از درخت حیات بخورد [و بنابراین خدا هم او را از خوردن از آن منع نکرد]» (Yaakov ben Asher, 36). این دو بیان اندکی با هم متفاوتند، و در عین حال هر دو در این نکته که

۱. به این موضوع بعداً خواهیم پرداخت.

در آغاز نهی‌ای از درخت حیات در کار نبود متفقند. در تفسیر جی. پی. اس. (از تفاسیر مدرن) هم آمده است: «درخت حیات داخل در ممنوعیت آیه ۱۷ از فصل ۲ کتاب پیدایش نیست» (Sarna, 19).

درخت معرفت

درخت معرفت نیک و بد (که آن را به اختصار درخت معرفت می‌نامیم) بر حسب فرض درختی بوده است که خوردن از میوه آن باعث آگاهی یافتن از نیک و بد می‌شده است. دانشمندان یهودی به این درخت - برخلاف درخت حیات که به آن نگاهی مثبت دارند - نگاهی منفی دارند و معتقدند معرفت نهفته در این درخت، معرفت ستوده‌ای نبوده است. در زهر درخت معرفت «درخت مرگ» نامیده شده است^۱ (Simeon ben Jochai, 171). یافث بن علی در ترجمه عربی خود از کتاب پیدایش (۲: ۹) این درخت را درخت معرفت زیبایی و زشتی («شجر المعرفة حسن و سمج»)^۲ نامیده (Polliack, 305). یسوعا بن یهودا نیز در ترجمه عربی خود از همین آیه، این درخت را درخت معرفت خوب و بد یا زیبا و زشت («شجرة المعرفة بالجد و الردیء أو بالحسن و القبیح») نامیده است (ibid, 307).^۳

به نظر ابن‌میمون این درخت در روزششم خلقت آفریده شده است (Maimonides, 216). در میان یهودیان کسانی معتقد بوده‌اند که تعبیر درخت معرفت یک تمثیل است، و لا ۲۲ ۶۷۶ (eṣ hada'at) (درخت دانش) در واقع درخت نبوده بلکه جوهر یا شیئی بوده که از آن نهی شده است («عین من العیون المنهی عنها»). سعدیا این نظر را مورد انتقاد قرار داده است (Saadiyah, ed. Zucker, 69; tr. Linetsky, 148).

چرا خدا آدم را از خوردن از درخت معرفت نهی کرد؟

این که در تورات آمده که خداوند آدم را از خوردن از درخت معرفت نهی کرد، و عملاً هم چشمان آدم و حوّا با خوردن از آن باز شد و دانستند که برهنه‌اند (پیدایش، ۳: ۷)، هر خواننده‌ای حتی دانشمندان یهود را به تعجب و سؤال برمی‌انگیزد. چگونه ممکن

۱. زیرا مطابق تورات (پیدایش، ۲: ۱۷) خدا به آدم گفت اگر از آن بخورد خواهد مُرد.

۲. کذا.

۳. بدون تردید به کار بردن اصطلاح حسن و قبح در ترجمه این دو دانشمند یهودی که در قرون اولیه اسلامی می‌زیستند، تحت تأثیر اندیشه معتزله قرار داشته است. این دو دانشمند از فرقه «قرائیم» بوده‌اند.

است خداوند بخواهد که آدم نادان بماند و معرفت او زیاد نشود؟^۱ از طرفی مطابق فرض، آدم با خوردن از آن به تشخیص نیک و بد قادر می‌شد، پس پیش از خوردن از آن آدم قادر به تشخیص نیک و بد نبود. چطور ممکن است خدا کسی را که فاقد قوه تمییز است به فرمانی (نخوردن از درخت) مکلف سازد؟

پاسخهای نویسندگان یهودی به پرسش اول همه حول و حوش این نکات دور می‌زنند که معرفت ناشی از درخت معرفتی خالص و حقیقی نبود، بلکه معرفتی مربوط به سودجویی، لذات حسی و شهوانی و بیدار کننده تمایل به شر بود که آمیخته به خطا بود و به اندوه و بدبختی منجر می‌شد و پاسخ آنها به پرسش دوم این است که آدم برای مکلف شدن معرفت لازم را - حتی در سطحی بالا - داشت، معرفتی که با خوردن از درخت حاصل شد از نوعی دیگر بود. اینک پاسخهای داده شده به پرسش اول دقیقتر بررسی می‌شوند و به پاسخ پرسش دوم نیز در خلال این بررسی اشاره خواهد شد.

۱- خوردن از درخت باعث بیدار شدن تمایل به شر در آدم می‌شد: حییم بن

عطار (Chayim ben Attar, 78)، راشی (Rashi, Gen.2:25)، و موشه الشیخ (Alshich, 30) این رأی را برگزیده‌اند.

۲- معرفت ناشی از درخت، معرفت به امور نازل حسی بوده است: دیدگاه زهر

(Simeon ben Jochai, 134) و سفورنو^۲ (Munk, 89) چنین است. اکثر نویسندگان یهودی هنگام بیان این مسأله به موضوع میل جنسی نیز اشاره کرده‌اند. بلکه از سخن بسیاری از آنان برمی‌آید که نکته منفی اصلی نهفته در درخت این بوده که این درخت بیدار کننده غریزه جنسی در آدم بوده، و آدم پیش از خوردن از آن این غریزه را نمی‌شناخته (ibid). اما این نظریه از جانب برخی از نویسندگان یهودی مورد انتقاد قرار گرفته است (Sarna, 19).

۳- معرفت نیک و بد عبارت است از عقل عملی، که مادون عقل نظری است:

این پاسخ نزدیک به پاسخ قبلی است. ابن میمون می‌نویسد باید میان «حق و باطل» و

۱. به قول سعدیا، اگر این درخت بر عقل می‌افزود، خدا نه تنها می‌بایست آن را برای آدم مجاز می‌کرد بلکه می‌بایست او را به خوردن از آن امر می‌کرد (Saadia, ed. Zucker, 63; tr. Linetsky, 135). این «واجب دانستن بر خدا» بی شک رگه‌هایی از افکار معتزله را در بر دارد.

2. Seforno (از مفسران معروف تورات).

«حَسَن و قَبِيح» تفاوت گذاشت. تمییز میان حق و باطل کار عقل است اما زشت و زیبا از «مشهورات» (مسائل اخلاقی) هستند نه «معقولات». آدم قبل از معصیت دارای «عقل» بود، وگرنه خدا او را به چیزی امر نمی کرد، زیرا به کسی که فاقد درک است امر [و نهی] نمی شود. درک آدم از حق و باطل کامل بود، اما حسن و قبیح در علم اخلاق به کار می روند نه در مورد حقایق ضروری. آدم قبل از معصیت قادر به درک «مشهورات» نبود و حتی برهنه بودن خود را نامناسب نمی دانست. وقتی او به شهوت و لذت بدن مجال داد به این نحو کیفر دید که ادراک عقلی از او سلب شد، و به جای آن ادراک مشهورات را به دست آورد [و این ضرر بزرگی بود] (ابن میمون، ۲۶-۲۵؛ Maimonides, 14-16).

به طور خلاصه، سطح درک آدم از عقل نظری به عقل عملی تقلیل یافت. او از تفکر در حقایق الهی بازماند و به تمییز نیک و بد و سود و زیان مشغول شد. ابن میمون در خلال سخن خود کوشیده پرسش دومی را هم که در آغاز این قسمت مطرح شده جواب دهد. اما سخن او اشکال موجود در تورات را رفع نمی کند. «باطل» نمی تواند متعلق نهی واقع شود. آنچه مورد نهی قرار می گیرد «قبیح» است نه «باطل»، و بنابر فرض ابن میمون آدم قادر به درک قبیح نبود. پس چگونه خدا او را از خوردن از درخت نهی کرد؟ در تفسیر جی. پی. اس نیز مطلبی شبیه سخن ابن میمون آمده است (Sarna, 19).

۴- خوردن از درخت باعث رنج و اندوه بود: فیلون می نویسد: «آدم و حوا به درخت حیات ابدی - که می توانست به آنها کمال تقوا را بدهد و با این تقوا آنها به زندگی طولانی و شاد دست می یافتند- بی توجهی کردند و [از درخت معرفت خوردند و] زمان کوتاهی پر از غصه را بر آن ترجیح دادند» (Philo 55: 156). درک تفاوت خوب و بد - که کار عقل است - سبب گناه می شود و گناه به رنج و اندوه می انجامد. در میدراش *Tanhuma* (Mid. Tanhuma) یلامدنو نیز بر اندوه آور بودن درخت ممنوعه تأکید شده است (Yelammedenu, 136). این وجه، وجه مستقلی نیست و به سایر وجوه باز می گردد.

۵- معرفت حاصل از درخت آمیخته به خطا بود: به عقیده اسحاق آرامبا، سه سطح از معرفت میان خوب و بد وجود دارد: ۱- کاملاً درست، ۲- کاملاً غلط و ۳- مخلوطی از این دو. آدم به نحوی از درخت استفاده کرد که معرفت نوع سوم را برای او به ارمغان آورد، یعنی به دیدن زیبایی آن اکتفا نکرد بلکه از آن خورد (Arama, 31-32).

۶- محرومیت از تعلیم الهی: سعدیا گائون می‌نویسد: «برای آدم افضل و اصلح^۱ بود که از خوردن از درخت دست بکشد، زیرا خداوند حاضر بود سهم معین آدم را از دانش [حتی بدون خوردن از درخت] به او بیاموزد، اما با خوردن از درخت آدم دو فایده را از دست داد: ۱- این که خداوند معلّم او باشد نه ذهن خود او و ۲- این که به خاطر زحمت در راه کسب علم ثواب ببرد» (Saadiah, ed. Zucker, 63; tr. Linetsky,) (Alshich, 30).

۷- لزوم تعبّد محض: این وجه متمایل به این است که درخت ممنوعه را درختی مادّی با میوه‌ای مشخص تلقی کند. این دیدگاه به دیدگاه مسلمانان نزدیک است، زیرا اکثر مسلمانان درخت ممنوعه را مادّه غذایی مشخصی می‌دانند که آدم می‌بایست تعبّداً از آن پرهیز کند، و با مفهوم «درخت معرفت» آشنا نیستند. سعدیا می‌نویسد: «نهی از درخت - حتی اگر درخت معرفت نیک و بد هم نام نداشته باشد - جنبه‌های مختلفی از حکمت را در بردارد، از جمله این که با صبر از آن، آدم مستحق ثواب می‌شود» (Saadiah, ibid.). در تفسیر حی/پی/اس نیز آمده: «خداوند از آدم خواست اشتهای خود را مهار کند. این نهی، الگویی برای تشریح آینده تورات درباره قوانین راجع به رژیم غذایی است» (Sarna, 21).

آیا درخت ممنوعه میوه‌ای مشخص داشت؟

چنان که در پایان قسمت پیش اشاره شد، در میان بخشی از یهود این تفکر وجود داشته که درخت ممنوعه میوه‌ای مشخص داشته است، هر چند این نظر با تورات بیگانه است و در تورات سخن از درخت معرفت به میان آمده نه میوه‌ای مشخص. در میدراش *Tanhuma Yelammedenu* (Mid. Tanhuma Yelammedenu,) دانسته شده (336). پلاوت^۲ می‌نویسد: «روایات یهودی این میوه‌ها را به عنوان میوه ممنوعه پیشنهاد می‌کنند: گندم، انگور، انجیر و لیمو، که همه اینها محصولات مهمّ خاور نزدیکند. در روایات مسیحی عموماً فکر می‌شود که این میوه "سیب" بوده است. هم به خاطر این که سیب یک میوه مردم پسند در اروپا بوده، و هم به سبب این که ترجمه لاتینی واژه *ἄβρα*

۱. لیتسکی واژه *πῦλλον* (اصلح) را *easier* ترجمه کرده که نادرست است و ناشی از اشتباه کردن «اصلح» با «اسهل» است (کتاب سعدیا به عرب یهود است یعنی زبان عربی که به خطّ عبری نوشته شده است).

2. Plaut.

(ra' (بَد)، "malum" است، که سیب هم معنی می‌دهد» (Plaut, 29,30).^۱

ارتباط میان درخت حیات و درخت معرفت

آیا درخت حیات و درخت معرفت یک چیز بودند یا دو درخت متمایز؟ و در فرض اخیر چه رابطه‌ای میان این دو درخت وجود داشت؟

مقدمتاً باید گفت ظاهر تورات می‌گوید این دو درخت متمایز بودند. نکته دیگر آن که مطابق تورات هر دو درخت در وسط باغ عدن واقع شده بودند، زیرا تورات می‌گوید: «و خداوند خدا هر درخت خوشنما و خوش خوراک را از زمین رویانید، و درخت حیات را در وسط باغ و درخت معرفت نیک و بد را» (پیدایش، ۲: ۹). بیشتر نویسندگان یهودی به پیروی از تورات این دو درخت را متمایز دانسته‌اند. در زهر آمده که حکیمی غیبی در مجلس درس ربی شیمعون ظاهر شده گفت: «درخت [معرفت] نیک و بد، درخت حیات نیست»، و پس از سخنانی دیگر ناپدید شد. سپس ربی شیمعون او را ستود (Simeon ben Jochai, 138). با این حال، این موضوع که هر دو درخت دقیقاً در وسط باغ بودند متمایز دانستن آنها را با اشکال مواجه کرده است. یعقوب بن آشر در رفع این اشکال از ربی موشه بن نحمان^۲ نقل می‌کند: «اشکالی وجود ندارد. در وسط باغ یک شیار [شخم] وجود داشت و هر دو درخت در این شیار بودند. برخی دیگر می‌گویند هر دو درخت دقیقاً در وسط باغ بودند. درخت حیات به طور کاملاً دقیق و درخت معرفت به این صورت که با شاخ و برگ خود درخت حیات را احاطه کرده بود». با وجود این برخی از دانشمندان یهود به این توجیهات قانع نشده دو درخت را یک چیز دانسته‌اند. بن‌آشر ادامه می‌دهد: «ربی یوسف قیمحی^۳ می‌گوید درختان حیات و معرفت یک درخت بودند. همین‌طور که می‌گوییم فلان شخص ۱- دانا و ۲- درستکار است، می‌توانیم یک درخت را هم به اعتبارات گوناگون به نامهای مختلف بنامیم». سپس بن‌آشر با استدلال به پیدایش (۳: ۲۳) سخن او را رد می‌کند (Yaakov ben Asher, 27-28).

به هر حال با فرض متمایز بودن این دو درخت نیز، مفسران آن دو را به هم مرتبط

۱. در *والگیت* (ترجمه کتاب مقدس به زبان لاتین) در ترجمه کتاب پیدایش (۲: ۱۷) چنین آمده:

"de lingo autem scientiae boni et mali he comedas..."

۲. ربی موشه بن نحمان معروف به «ارامیان»، فیلسوف، پزشک، قبالیایی و مفسر شهیر تورات در قرن سیزدهم میلادی که اهل اسپانیا بود ("Nahmanides", in Wikipedia).

۳. با داوود قیمحی اشتباه نشود.

دانسته‌اند. اسحاق آراما از مفسران قدیم با توجه به این که درخت حیات نماینده عقل نظری و درخت معرفت نماینده عقلی عملی است می‌کوشد این دو درخت را به هم ربط دهد (Arama, 31). پلاوت از مفسران جدید نیز با ذکر سه تفسیر اخلاقی، عقلانی و جنسی^۱ برای داستان عدن ذیل تفسیر جنسی می‌نویسد: «در این دیدگاه ما ارتباطی میان درخت معرفت [جنسی] و درخت حیات می‌بینیم. با خوردن از درخت معرفت، جاودانگی حاصل از درخت حیات از دسترس انسان خارج می‌شود. انسان اکنون باید جاودانگی "نوع" خود را از طریق تولیدمثل فراهم کند، همان‌طور که سایر مخلوقات چنین می‌کنند» (Plaut, 35).

انتقاد خاورشناسان از یکی بودن درخت در اسلام

چنان که می‌دانیم در قرآن در داستان آدم به یک درخت بیشتر اشاره نشده و تفکیکی میان درخت معرفت و حیات صورت نگرفته است. این موضوع خاورشناسان را به انتقاد و داشته، زیرا الگوی فکری آنها این طور است که مطالب قرآن فقط در صورتی صحیح است که با تورات منطبق باشد. گایگر می‌نویسد: «محمد [ص] [درخت حیات و درخت معرفت را با هم خلط کرده است. محمد [ص] در جایی از قول شیطان می‌گوید اگر از این درخت بخورید فرشته یا جاودان می‌شوید^۲، اما در جایی دیگر^۳ فقط درخت ابدیت را ذکر می‌کند» (Geiger, 79). بلر هم یکی دانستن درخت طیوبی (که در نظر او معادل درخت حیات تورات است) و درخت ممنوعه را در برخی از قصه‌های اسلامی «خلط» می‌داند (Blair, 96).

قرآن خود را وحی مستقلی می‌داند و خود را ملزم نمی‌بیند که داستانها را مطابق تورات نقل کند. با این حال، باید گفت خود یهودیان نیز در مورد تمایز این دو درخت متفق القول نیستند، و حتی برخی از آنان تمایز دو درخت را تحریف در پیام اصلی تورات می‌دانند. در تفسیر جی. پی. اس. آمده: «در تورات نخست درخت حیات ذکر شده و بعد درخت معرفت. فقط اولی در باغ برتری دارد در حالی که دومی به صورت یک الحاق یا قسمت تکمیلی ظاهر می‌شود. اما در ادامه داستان این روند بر عکس می‌شود. درخت

1. sexual

۲. «و قَالَ مَا نَهَيْكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَکَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ» (اعراف/۲۰).

۳. «قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدَّبَكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مَلَکٍ لَا بَيْلِي» (طه/۱۲۰).

معرفت اهمیت می‌یابد و ادامه داستان بر اساس آن است. این تغییر در تأکید نشان می‌دهد فکر بت‌پرستانه جستجوی انسان برای حیات ابدی^۱ به تورات راه یافته، مانند حماسه گیل گمش و داستان آداپا^۲. آنچه در اینجا مهم است رابطه خدا و انسان است نه جستجوی اسطوره‌ای برای حیات ابدی» (Sarna, 18). بهترین شاهد بر درستی سخن سارنا این است که کتاب پیدایش (۳: ۲۲) می‌گوید: «و خداوند خدا گفت: "همانا انسان مثل یکی از ما [خدایان] شده است که عارف نیک و بد گردیده. اینک مبادا دست خود را دراز کند و از درخت حیات نیز گرفته بخورد و تا به ابد زنده ماند"». در این آیه رگه‌های بت‌پرستانه کاملاً مشهود است: «خدایان» از روی حسادت نمی‌خواهند آدم مانند خودشان به زندگی ابدی دست یابد.

این داستان بت‌پرستانه در قرآن حذف و پالایش و پیام اصلی حفظ شده است. در مورد سخن گایگر هم باید گفت آن که سخن از درخت جاودانگی به میان آورده (طه/۱۲۰) شیطان است نه خداوند و بدیهی است که شیطان دروغ می‌گفته است. آدم با خوردن از درخت جاودانه نشد بلکه دچار زیان شد، و نقل سخن شیطان در قرآن به معنی تأیید آن نیست. و اما منظور گایگر از تناقض میان اعراف/۲۰ و طه/۱۲۰ معلوم نشد، زیرا در هر دو آیه به جاودانگی اشاره شده و عبارتهای «أَنْ تَكُونَ مَلَکَیْنِ» و «مَلْکِ لَأَ یَبْلُی» هم کاملاً متناظرند، خصوصاً بر اساس قرائت «مَلَکَیْنِ» (به کسر لام). بر فرض تناقض این دو آیه نیز معلوم نیست چرا باید در قرآن درخت معرفت - که کوچکترین اشاره‌ای به آن نشده - با درخت حیات اشتباه شده باشد.

پیش از این دیدیم موضوع قرار داشتن دقیق هر دو درخت در وسط باغ، مفسران یهودی را در متمایز دانستن دو درخت به اشکال و داشته و توجیهاات آنان در این مورد تکلف آمیز است. همچنین سخن ربی یوسف قیمحی در مورد یکی دانستن دو درخت نقل شد. شگفت‌آور آن که در برخی از متون یهودی به جای یک یا دو درخت، به سه درخت اشاره شده و سخن از درخت سومی به نام «درخت رحمت»^۳ نیز در باغ عدن به میان آمده است (Vita Adae 41:3) همه این مسائل علامت سردرگمی نویسندگان

۱. در مورد دسیسه خدایان برای نرسیدن انسان به حیات ابدی و نقش مار در این مسأله در اساطیر کهن و توجیه فناپذیری انسان بر اساس یک رویداد پوچ و مسخره در همه این اساطیر، نک: توکلی، ۴۶-۴۹.

2. Adapa.

3. The tree of mercy.

یهودی در مورد این مسأله است. شاید بتوان گفت آنچه ریشه وحیانی داشته فقط یک درخت (یک درخت نامشخص یا حداکثر همان درخت معرفت) بوده و درخت حیات ریشه در اساطیر مشرکان داشته، یا سخن شیطان (در وعده دروغ حیات جاودانی به آدم) در *تورات* به شکل درخت حیات منعکس شده است.

درخت ممنوعه در اسلام

چنان که گفتیم، در *قرآن* (بقره/ ۳۵؛ اعراف/ ۱۹-۲۰، ۲۲) در داستان آدم به یک درخت بیشتر اشاره نشده است. این درخت در *قرآن* حالتی اسرار آمیز دارد و مشخص نشده که آیا ماهیتی مادی دارد یا معنوی، و اگر مادی است چه درختی بوده است. در روایات و تفاسیر اسلامی، درست بر عکس متون یهودی، دیدگاه غالب این است که «درخت ممنوعه» ماهیتی مادی و میوه‌ای مشخص داشته که آدم از این میوه از باب تعبّد محض منع شده است. با این حال این اندیشه که این درخت ماهیتی معنوی داشته نیز به کلی در متون اسلامی مفقود نیست. اینک این دو فرض (ماهیت مادی و معنوی) جداگانه بررسی می‌شوند.

ماهیت معنوی برای درخت ممنوعه

ما در روایات اسلامی ندیده‌ایم که در یک روایت واحد از دو درخت معنوی متمایز یاد شده باشد اما برخی از روایات به این باور ناظرند که «درخت ممنوعه»، درخت معرفت بوده و برخی دیگر متمایل به درخت حیاتند. برخی از روایات هم به هیچ یک از این دو درخت متمایل نیستند.

طبری نقل می‌کند که آن درخت درختی بوده که فرشتگان برای جاودانه شدن، پر و بال خود را به آن می‌مالند (طبری، ۳۳۲/۱). از وهب بن منبّه نیز نقل شده که این درخت میوه‌ای داشت که فرشتگان برای جاودانگی خویش آن را می‌خوردند (ابن کثیر، ۸۳/۱). بدون تردید این روایات ریشه غیر اسلامی دارند، و نقل این مضمون از «وهب» مؤید این موضوع است. همچنین این روایات با *قرآن* متناقضند، زیرا از نظر *قرآن* نه فرشتگان جاودانه‌اند و نه هیچ موجود دیگری (قصص/ ۸۸). آری در *قرآن* از شیطان نقل شده که ادّعا کرد این درخت به آدم جاودانگی می‌بخشد (اعراف/ ۲۰؛ طه/ ۱۲۰)، اما

سخن شیطان دروغ بود. از ابوهیریه از پیامبر (ص) نقل شده که: «در بهشت درختی است که اگر اسب سوار در سایه آن صد سال راه سپارد آن را طی نمی‌کند، و آن درخت جاودانگی (شجرة الخلد) است» (سیوطی، ۳۱۰/۴). وضع ابوهیریه نیز مانند وضع وهب است. سیوطی این روایت را ذیل طه/۱۲۰ آورده، اما در روایت تصریحی به ارتباط درخت جاودانگی با داستان آدم نشده است. به هر حال مضمون این روایت یادآور روایات یهودی است که می‌گویند قطر درخت حیات یا پهنای شاخ و برگ آن (با «سایه آن» در روایت منسوب به پیامبر (ص) مقایسه شود) پانصد سال راه بوده است.^۱

روایات فوق با «درخت حیات» در تورات قابل تطبیق بودند. دسته دیگری از روایات با «درخت معرفت» قابل تطبیقند. از کلبی نقل شده که درخت ممنوعه «درخت دانش (شجرة العلم)، دانش به خیر و شر» بوده است (طبرسی، ۱۶۹/۱؛ ابوالفتوح، ۲۲۰/۱). در تفاسیر امامیه، به این «علم» رنگ و بویی شیعی داده شده و درخت ممنوعه، درخت علم محمد و آل محمد (ص) دانسته شده است. علمی که مخصوص آن خاندان است و دیگران حق طمع ورزی به آن را ندارند (تفسیر [منسوب به] امام عسکری (ع)، ۲۲۱، ۲۲۲؛ فیض کاشانی، ۱۱۶/۱؛ مجلسی، ۱۸۹/۱۱).

در روایتی دیگر ریشه یهودی کاملاً آشکار است: از «شعیب حیائی» نقل شده که درختی که خدا آدم و همسرش را از آن نهی کرد شبیه گندم بود و رعه (الرّعة) نام داشت (سیوطی، ۵۳/۱). با این حال در معجم لغت عربی درختی به نام «رعه» شناخته نشده است. بنابراین به احتمال زیاد این کلمه همان لآ (lā) عبری است به معنای «بد» که در نام «درخت معرفت نیک و بد» به کار رفته است. این کلمه عبری در قرآن نیز استعمال شده (بقره/۱۰۴؛ نساء/۴۶).^۲

در روایتی از ابوالعالیه آمده که درخت [ممنوعه] به گونه‌ای بود که کسی که از آن می‌خورد حدّث از او سر می‌زد^۳، در حالی که سزاوار نیست در بهشت حدّثی باشد (سیوطی، همان جا). این بیان به سخنان یهود در مورد این که توجه به درخت معرفت

۱. فاصله پانصد ساله میان زمین و آسمان که در سخن رادق آمده بود، از ابن عباس و حسن و ضحاک و قتاده نیز نقل شده است (طبرسی، ۹۹/۸).

۲. در مورد استعمال این کلمه در قرآن، نک: جفری، ۲۱۱. در مورد اشتباهات مترجمان در برگرداندن این واژه، نک: یزدان پرست، چهل و یک - چهل و چهار.

۳. یعنی به قضای حاجت نیازمند می‌شد.

موجب فرو رفتن در امور نازل حسی و مسائل مربوط به عالم طبیعت می‌شد شباهت دارد. امام خمینی نیز درخت ممنوعه را به طبیعت و مادیات تفسیر می‌کند، که توجه به آن به منزله توجه به دنیاست که سرچشمه همه گناهان است (خمینی، ۴۱).

اما برخی از نویسندگان مسلمان ماجرای درخت معرفت در تورات را به شدت مورد انتقاد قرار داده آن را امری خرافی دانسته‌اند. این نویسندگان گفته‌اند اگر این درخت مایه معرفت بود چرا خدا می‌بایست آدم را از آن نهی کند؟ (خوئی، ۵۲/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۹۰/۱)، با این حال طباطبایی در بیانی ارزشمند میان دو نظر (این که درخت ممنوعه گندم باشد و این که درخت حسد یا درخت علم محمد و آل محمد (ص) باشد) جمع کرده است، که از سخن او نتیجه می‌شود مفهوم درخت معرفت می‌تواند جنبه عقلایی داشته باشد (طباطبایی، ۱۴۴/۱).

در برخی از روایات شیعی هم از «درخت حسد» سخن به میان آمده (عیاشی، ۹/۲؛ صدوق، ۱۲۴؛ مجلسی، ۱۶۴/۱۱)، که آن نیز قابل تطبیق با درخت معرفت است، زیرا مطابق این روایات آدم به منزلت آل محمد (ص) حسد (یعنی غبطه) برد، که علم آن خاندان نیز داخل در این منزلت بوده است.

موضوع دیگر درخت طوبی و درخت سدره المنتهی است. به سدره المنتهی در قرآن اشاره شده (نجم/۱۴، ۱۶)، اما هر چند لفظ «طوبی» در قرآن به کار رفته (رعد/۲۹) ظاهر قرآن آن را به عنوان یک درخت معرفی نمی‌کند. با این حال برخی از مفسران آیه فوق را به درختی به نام طوبی در بهشت ارتباط داده‌اند. برخی از نویسندگان غربی درخت طوبی را با درخت حیات در تورات منطبق دانسته‌اند (Blair, 96). در واقع، قرائنی بر ارتباط درخت طوبی با درخت حیات وجود دارد. قبل از اشاره به این قرائن باید این نکته تذکر داده شود که مطابق برخی از اخبار، سدره المنتهی و درخت طوبی یک چیزند (نک: ابوالفتوح، ۱۷۳/۱۸). برخی از قرائن ارتباط درخت طوبی (یا سدره المنتهی) و درخت حیات عبارتند از: ابعاد فوق العاده درخت طوبی (یا سدره المنتهی) به طوری که یک سوار در هفتاد یا صد سال عرض آن را طی می‌کند، یا برگهای آن مانند گوش فیلند، یا دنیا را می‌پوشانند (طبری، ۱۹۴/۱۳ (از وهب)؛ ۷۱-۷۳؛ ابوالفتوح، ۲۱۹/۱۱-۲۲۱، ۱۷۲/۱۸؛ بخاری، ۲۴۹/۴؛ مسلم، ۱۰۱/۱؛ نسائی، ۲۲۰/۱)؛ جوشیدن رودخانه‌های بهشت (در برخی موارد تصریح شده که تعداد آنها چهار رود است) از زیر این درخت (طبری، ۱۹۳/۱۳؛ ۷۲/۲۷؛ ابوالفتوح، ۲۲۰/۱۱، ۲۲۱، ۱۷۲/۱۸) که با رودهای چهارگانه

باغ عدن در *تورات* در ارتباط است (در برخی از روایات نام دو تا از این رودها نیل و فرات ذکر شده (طبری، ۷۳/۲۷؛ بخاری، همان جا)، که چنان که می‌دانیم نام فرات در *تورات* (پیدایش، ۲: ۱۴)، به عنوان یکی از رودهای باغ عدن ذکر شده و برخی از نویسندگان یهودی رود پیشون (پیدایش، ۲: ۱۱) را منطبق با نیل دانسته‌اند، و معتقدند این رودها از زیر درخت حیات سرچشمه می‌گیرند؛ غرس طوبی به دست خدا (که با پیدایش، ۲: ۹-۸ در ارتباط است) و دمیدن «روح» خدا در آن (که با مفهوم بخشیدن «جاودانگی» به توسط درخت حیات در ارتباط است) (طبری، ۱۳/۱۹۳، ۱۹۶؛ ابوالفتوح، ۲۲۰/۱۱؛ همچنین نک: مفید، ۴۵، که نصب درخت طوبی به دست خداوند با خلق آدم در یک روایت ذکر شده)؛ و وجود همه میوه‌ها در درخت طوبی (ابوالفتوح، همان جا) که چنان که خواهیم دید این ویژگی در مورد درخت ممنوعه هم ذکر شده است. مفسران همچنین ذیل آیه ۲۴ سوره ابراهیم («... كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ...») از خلق درخت خرما از زیادی گل آدم سخن گفته‌اند (ابوالفتوح، ۲۷۳/۱۱) که با توجه به تصریح برخی از مفسران به شکل دادن به گل (برای ساختن درخت) و غرس درخت «به دست خدا در باغ عدن» (قرطبی، ۳۶۰/۹)، این داستان بی شک با مفهوم درخت طوبی در ارتباط است.

باید گفت وجود «سدره المنتهی» که در *قرآن* ذکر شده از اعتقادات مسلمانان است، و شاید درخت طوبی نیز همان سدره المنتهی باشد، هر چند در *قرآن* نام درختی به نام طوبی صریحاً به کار نرفته است. اما جزئیات ذکر شده در مورد ابعاد و ویژگیهای این درخت در *قرآن* یافته نمی‌شود، و عموماً این جزئیات هستند که در برخی از موارد منشأ اسرائیلی دارند نه حقیقت قرآنی وجود سدره المنتهی.

ماهیت مادی برای درخت ممنوعه

در اکثر روایات و تفاسیر اسلامی، درخت ممنوعه «گندم» دانسته شده است. سید حسین نصر پژوهشگر معاصر مسلمان، که با وجود نوآوری در شیوه نگارش متعهد است دیدگاههای سنتی اسلامی را مطرح کند، می‌نویسد: «بر اساس تفسیرهای سنتی اسلامی میوه ممنوع گندم بوده و برخلاف باورهای مسیحیت و یهودیت سیب نبوده است» (نصر، ۳۴). با این حال گزینه‌های دیگری نیز در مورد این که درخت ممنوعه چه بود ذکر شده است، که تنوع حیرت‌انگیزی را نشان می‌دهند. اینک این گزینه‌ها - در حدی که ما یافته‌ایم - ذکر می‌شوند:

۱- گندم - سنبله (خوشه گندم) (طبری، ۳۳۰/۱؛ طوسی، ۱۵۸/۱؛ ابوالفتوح،

۲۲۰/۱؛ طبرسی، ۱۶۹/۱؛ ابن کثیر، ۸۳/۱؛ مجلسی، ۱۶۵/۱۱). در روایتی از وهب بن منبه ویژگی‌هایی غیر طبیعی برای این «گندم» ذکر شده، مثل این که اندازه حبه این گندم به قدر قلوه گاو بوده است (طبری، ۳۳۱/۱). نقل روایت از وهب و بیان اندازه فوق العاده برای درخت، نشان دهنده منشأ غیر اسلامی این روایت است. در روایتی آمده درخت ممنوعه سنبله و درختی که آدم در کنار آن توبه کرد زیتون بوده است (همان جا). در این روایت می‌بینیم که مانند *تورات* از دو درخت سخن به میان آمده، البته نه درخت حیات و معرفت^۱. احتمالاً احترام گندم و نان نزد مسلمانان، تحت تأثیر این داستان قرار دارد.

۲- انگور (طبری، ۳۳۲/۱؛ ابوالفتوح، همان جا؛ مجلسی، همان جا). انگیزه پیدایش این تفسیر بی‌شک گرفته‌شدن شراب از انگور است. مؤید این معنی آن است که در برخی از روایات از درخت ممنوعه با عنوان «شجرة الخمر» یاد شده است (طبری، همان جا).

۳- انجیر (طبری، ۳۳۳/۱؛ ابوالفتوح، همان جا؛ مجلسی، همان جا). این قول تحت تأثیر *تورات* است. زیرا بنابر *تورات* پس از این که آدم و حوا از درخت خورده به برهنگی خود پی‌بردند برگ درختان انجیر را به هم دوخته وسیله ستر عورت برای خود ساختند (نک: پیدایش، ۳: ۷). درخت انجیر برگ‌های بزرگی دارد که آن را برای تهیه لباس مناسب می‌سازد. این طور تصور شده که آدم و حوا از درخت انجیر خوردند و همان جا عریان شده از همان درخت هم برای خود لباس دوختند.

۴- خرما (سیوطی، ۵۳/۱؛ ابن کثیر، همان جا). ذکر نام این درخت در *قرآن* و این که خرما میوه متداول عربستان است، می‌توانسته عاملی برای پیدایش این تفسیر باشد.

۵- ترنج (سیوطی، همان جا).

۶- کافور (ابوالفتوح، همان جا؛ مجلسی، همان جا). این مورد از علی (ع) نقل شده است. نکته قابل توجه این که نام همه گیاهانی که در بالا ذکر شدند در *قرآن* (البته نه در داستان آدم) آمده است: سنبله، زیتون، انگور، انجیر، خرما، ترنج (بنا به قرائتی در یوسف/ ۳۱) و کافور؛ خصوصاً این که برخی از این گیاهان در *قرآن* نوعی تقدس و احترام

۱. «درختی که آدم در کنار آن توبه کرد» احتمالاً با کتاب پیدایش (۳: ۸) در ارتباط است، که مطابق آن آدم و زنش پس از معصیت در میان درختی در باغ عدن پنهان شدند.

دارند (زیتون، انجیر، کافور). این مسأله می‌توانسته در پیدایش اقوال فوق مؤثر باشد.

۷- عَنَاب (تفسیر [منسوب به] امام عسکری (ع)، ۲۲۲؛ مجلسی، ۱۹۰/۱۱).

۸- گردو (جوز). ما درجایی ندیده‌ایم که گردو به عنوان میوه ممنوعه ذکر شده باشد، اما در برخی از روایات درخت طوبی یا درخت مورد بحث در آیه ۲۴ سوره ابراهیم به این- درخت تشبیه یاباآن یکسان دانسته شده است (نک: ابوالفتوح، ۲۲۱/۱۱؛ قرطبی، ۳۶۰/۹).

۹- جمع میان چند قول. در روایتی از حضرت رضا (ع) نقل شده که چند وجه مختلف که در مورد درخت ممنوعه ذکر شده‌اند همگی درستند، زیرا درختان بهشت انواع مختلفی از میوه را (در یک درخت) حمل می‌کنند. در این روایت حتی وجه «درخت حسد» نیز درست دانسته شده، زیرا وقتی آدم به چشم حسد بر آل محمد (ص) نگریست شیطان بر او مسلط شد تا این که از این درخت خورد (نک: صدوق، ۱۲۴؛ مجلسی، ۱۶۴/۱۱-۱۶۵). مجلسی این روایت را پذیرفته است (نک: همان‌جا).

۱۰- ابهام. طبری معتقد است از آنجا که در قرآن و سنت صحیح نام این درخت ذکر نشده، نمی‌توان آن را مشخص کرد، و اگر دانستن نام آن فایده‌ای داشت خداوند نام آن را در قرآن ذکر می‌کرد (طبری، ۳۳۳/۱). همچنین فخررازی و ابن کثیر ابهام را ترجیح داده‌اند (نک: ابن کثیر، ۸۳/۱).

در گزینه‌هایی که ذکر شد، گندم، انگور و انجیر با برخی از روایات یهودی متناظرند (چنان که از پلاوت نقل شد). ترنج نیز بی‌تردید با لیمو در روایات یهودی متناظر است، زیرا هر دوی این میوه‌ها از مرگباتند. اما متناظر صریحی برای سیب یافته نشد.^۱ همچنین متناظری برای خرما و کافور در روایات یهودی یافته نشد. خرما میوه‌ای است که در عربستان اهمیت دارد نه فلسطین، و کافور به علت ذکر نامش در قرآن در میان مسلمانان اهمیت یافته است.

نتیجه

مقایسه میان متون یهودی و اسلامی نشان می‌دهد که در یهودیت از دو درخت (حیات

۱. در روایتی از پیامبر (ص) نقل شده که وقتی خدا آدم را خلق و در بدن او روح داخل کرد، جبرئیل به امر خدا سیبی از بهشت برگرفت و در حلق آدم فشرد و خدا محمد (ص) را از نخستین قطره آن آفرید. این روایت کذب و موضوع دانسته شده است (عجلونی، ۲۴۹/۱؛ امینی، ۲۹۹/۷). همچنین روایتی در مورد خلق حضرت فاطمه (س) از سیبی در بهشت نقل شده که در آن به آدم هم اشاره شده (مجلسی، ۴/۴۳)، اما پیوند این روایات با ماجرای درخت ممنوعه آن قدر قوی نیست که متناظری برای روایات یهودی شمرده شوند.

و معرفت) و در قرآن و غالب روایات اسلامی از یک درخت سخن به میان آمده (گرچه در میان یهودیان نیز کسانی بوده‌اند که به وجود بیشتر از یک درخت قائل نبوده‌اند، و ظهور دو درخت در متون یهودی ممکن است در اثر تحریف یا اشتباه در نقل باشد). این درخت در قرآن به صورتی مبهم و اسرارآمیز ظاهر شده که مجال را برای تفسیرهای گوناگون ظاهری و باطنی باز می‌گذارد. در تورات از طرفی برای دو درخت خواصی معنوی ذکر شده و از طرفی به «میوه‌دار بودن» درخت معرفت تصریح شده (پیدایش، ۳: ۱۲، ۶، ۳) که راه را بر تأویل باطنی می‌بندد.

در غالب روایات اسلامی به تبع قرآن فقط یک درخت ذکر شده، که برخی از روایات از آن توصیفی معنوی ارائه کرده‌اند و برخی توصیفی مادی، همان طور که در یهودیت نیز این دو توصیف (مادی و معنوی) وجود دارد. اما بیشتر متون یهودی، بر عکس متون اسلامی، توصیف معنوی را برگزیده‌اند. در توصیف معنوی، روایات اسلامی کاملاً به روایات یهودی شبیه‌اند و درخت ذکر شده در آنها غالباً با یکی از دو درخت حیات و معرفت قابل تطبیق است، هر چند نام «حیات» و «معرفت» در همه آنها صریحاً نیامده است و این دو درخت در کنار هم و به طور متمایز در یک روایت ذکر نمی‌شوند. خصوصیات افسانه‌آمیز درخت حیات از متون و فولکلور یهود به روایات اسلامی راه یافته است. در توصیف مادی، برخی از میوه‌ها میان متون دو دین مشترکند (گندم، انجیر، انگور و لیمو یا ترنج)، برخی مختص متون یهودیند (سیب) و برخی مختص متون اسلامی (خرما، کافور، عناب و گردو). اختلاف در تعیین این میوه‌ها به سبب اختلاف شرایط جغرافیایی و فرهنگی و متون مقدس پیروان دو دین بوده است. روی هم‌رفته بحث وجود میوه‌ای مشخص برای درخت ممنوعه در میان مسلمانان بسیار مفصل‌تر از یهودیان مطرح شده، و در این زمینه اقوال متعددی در روایات اسلامی ذکر شده که برای برخی از آنها نمی‌توان ریشه‌ای در ادیان پیش از اسلام یافت. اما در موارد مشترک میان دو دین، روایات یهودی قطعاً بر روایات اسلامی تأثیرگذار بوده‌اند.

مبحث «دلیل نهی از درخت معرفت» که در یهودیت به نحو بسیار دامنه‌داری مطرح شده، در اسلام مورد اعتنا نبوده است. دلیل این امر آن است که در متن مقدس اصلی اسلام یعنی قرآن (برخلاف تورات و برخی از روایات اسلامی) سخنی از «درخت معرفت» به میان نیامده است. بنابراین در قرآن اصلاً اشکالی از این جهت وجود ندارد که نیاز به پاسخگویی به آن باشد. با این حال بعضی از توجیهات ذکر شده در آثار دانشمندان یهود

در این باره، به سخنان موجود در کتابهای اسلامی شباهت دارند. به عنوان مثال سخن فیلون در مورد منجر شدن خوردن از درخت به «رنج و اندوه» به آیه‌های «فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى» (طه/۱۱۷) و «وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» (بقره/۳۵)؛ اعراف/۱۹) شبیه است. همچنین توجیه «لزوم تعبّد محض در برابر خدا» که در متون یهودی آمده، وجهه غالب تفاسیر و کتابهای روایی اسلامی (نه خود قرآن) است.

فهرست منابع

۱. قرآن مجید؛
۲. ابن کثیر، أبو الفداء إسماعیل الدمشقی، تفسیر القرآن العظیم، با مقدمه دکتر یوسف عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۲ هـ ق؛
۳. ابن میمون، موسی القرطبی الاندلسی، دلالة الحائرين، تحقیق دکتر حسین آتای، مکتبه-الثقافة الدینیة؛
۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق دکتر محمد جعفر یاحقی و دکتر محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ هـ ق؛
۵. امینی، عبدالحسین، الغدیر: فی الکتاب و السنّة و الأدب، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۳۸۷ هـ ق؛
۶. بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ هـ ق؛
۷. التفسیر المنسوب إلى الإمام ابی محمد الحسن بن علی العسکری (ع)، قم، مدرسه الإمام المهدی، ۱۴۰۹ هـ ق؛
۸. توکلی، مهران، سرگذشت عالم و آدم، تهران، نشر نی، ۱۳۸۳؛
۹. جفری، آرتور، واژه‌های دخیل در قرآن مجید (ویرایش جدید)، ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای، تهران، توس، ۱۳۸۵؛
۱۰. خمینی، امام) روح‌الله، سرالصلوة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۸۱؛
۱۱. خوئی، السید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالزهراء، ۱۳۹۵ هـ ق؛
۱۲. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، بیروت، دار الفکر؛
۱۳. صدوق (ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی)، معانی الأخبار، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱؛
۱۴. الطباطبایی، (العلامة) السید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرّسين؛

۱۵. طبرسی، الفضل بن الحسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ هـ ق؛
۱۶. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، با مقدمه شیخ خلیل المیس، تحقیق صدقی جمیل العطار، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ هـ ق؛
۱۷. طوسی، شیخ الطائفة ابوجعفر محمد بن الحسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی، مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۴۰۹ هـ ق؛
۱۸. عجلونی الجراحی، اسماعیل بن محمد، *كشف الخفاء و مزیل الالباس*، بیروت، دارالکتب-العلمیة، ۱۴۰۸ هـ ق؛
۱۹. عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، المکتبة العلمیة الإسلامیة.
۲۰. فیض کاشانی، المولی محمد محسن، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین الاعلمی، تهران، مکتبة الصدر، ۱۴۱۶ هـ ق؛
۲۱. قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن (تفسیر القرطبی)*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ هـ ق؛
۲۲. کتاب مقدس *توراه*، ترجمه ماشاءالله رحمان پور داوود و موسی زرگری، تهران، انجمن فرهنگی اوتصر هتورا، ۱۳۶۴؛
۲۳. کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن و هنری مرتن، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰؛
۲۴. کلاپرمن، ژیلبرت ولیبی، *تاریخ قوم یهود*، ترجمه مسعود همتی، تهران، انجمن فرهنگی اوتصر هتورا، ۱۳۴۷؛
۲۵. کوهن شرباک، دن، *فلسفه یهودی در قرون وسطی*، ترجمه علی رضا نقد علی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳؛
۲۶. مجلسی، الشیخ محمد باقر، *بحار الأنوار*، بیروت، الوفاء، ۱۴۰۳ هـ ق؛
۲۷. مسلم بن الحجاج القشیری النیسابوری، *الجامع الصحیح (صحیح مسلم)*، بیروت، دار-الفکر؛
۲۸. مفید (ابوعبدالله محمد بن النعمان العکبری البغدادی)، *الإختصاص*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جماعة المدرّسین فی الحوزة العلمیة؛
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۴؛
۳۰. نسائی، احمد بن شعیب، *سنن النسائی*، بیروت، دارالفکر، ۱۳۴۸ هـ ق؛

۳۱. نصر، سیدحسین، *قلب/سلام*، ترجمه سید محمد صادق خرازی، تهران، نشرنی، ۱۳۸۸؛
۳۲. یزدان پرست، حمید، *داستان پیامبران: در تورات، تلمود، انجیل و قرآن و بازتاب آن در ادبیات فارسی*، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۴؛

33. Alshich, R. Moshe, *Midrash of Rabbi Moshe Alshich*, v1, tr. Eliyahu Munk, New York, Lambda Publishers, Inc., 2000;
34. Arama, R. Yitzchak, *Akeydat Yitzchak*, v1, tr. Eliyahu Munk, New York, Lambda Publishers, 2001;
35. Blair, John C., *The Sources of Islam: an inquiry into the sources of the faith and practice of the Muhammadan religion*, Madras, India, The Christian Literature Society for India, 1925;
36. Charles, R. H. (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* (v1: Apocrypha, v2: Pseudepigrapha), Oxford, Clarendon Press, 1968;
37. Chayim ben Attar, *Or Hachayim: commentary on the Torah by Rabbi Chayim ben Attar*, v1, tr. Eliyahu Munk, New York, Lambda Publishers, 1999;
38. Geiger, Abraham, *Judaism and Islam*, tr. F. M. Young, Delhi, Cambridge Mission at Delhi, 1896;
39. *Genesis Rabbah*, in: *Midrash Rabbah*;
40. St. Jerome, *The Vulgate*, 1598 Version, in: www.sacred-texts.com;
41. Kalisch, Isidor, see: *Sepher Yezirah*;
42. Klein, Eliaho, *Kabbalah of Creation: Isaac Luria's earlier mysticism*, Northvale, New Jersey, U.S.A., Jason Aronson Inc., 2000;
43. *Leviticus Rabbah*, in: *Midrash Rabbah*;
44. Maimonides, Moses, *The Guide for the Perplexed*, tr. M. Friedländer, London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1904;
- 45- McNamara, Martin, see: *Targum Neofiti 1*;
46. *Midrash Rabbah*, tr. H. Freedman and Simon Maurice, London, Soncino Press, 1939;
47. *Midrash Tanhuma Yelammedenu*, tr. Samuel A. Berman, Hoboken, New Jersey, U.S.A., KTAV Publishing House Inc., 1996;
48. Munk, Eliyahu, *Hachut Hameshulash: commentaries on the Torah by Rabbeinu Chananel, Rashbam, Radak, Seforno*, New York, Lambda Publishers, 2003;
49. *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary*, v1, tr. M. Rosenbaum and A. M. Silbermann, Jerusalem, Routledge & Kegan Paul Ltd., 5733 (Jewish date);
50. Philo of Alexandria, *On the Creation*, in: www.earlyjewishwritings.com;
51. Plaut, W. Gunther, *The Torah: a modern commentary*, v1, New York,

- Union of American Hebrew Congregations, 1974;
52. Polliack, Meria, *The Karaite Tradition of Arabic Bible: a linguistic and exegetical study of Karaite translation of the Pentateuch from the tenth and eleventh centuries C.E.*, Leiden, Brill, 1997;
53. Rashi, see: *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary*;
54. Saadiah ben Joseph, *Rabbi Saadiah Gaon's Commentary on the Book of Creation*, tr. Michael Linetsky, Northvale, New Jersey, U.S.A., Jason Aronson Inc., 2002;
55. _____, *Saadiya's Commentary on Genesis*, ed. Moshe Zucker, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1984;
56. Sarna, Nahum M., *The J.P.S. Torah Commentary: Genesis*, Philadelphia, U.S.A., The Jewish Publication Society, 1989;
57. *Sepher Yezirah: a book on creation: or the Jewish metaphysics of remote antiquity*, tr. and preface by Isidor Kalisch, New York, L. H. Frank & Co., 1877, in: www.sacred-texts.com;
58. Simeon ben Jochai, *The Sepher Ha-Zohar: or the book of light: Bereshith to Lekh Lekha*, tr. Nurho de Manhar, San diego, Wisard's Bookshelf, 1980;
59. Talmage, Frank Ephraim, *David Kimhi: the man and the commentaries*, Cambridge, Massachusetts, U.S.A., Harvard University Press, 1975;
60. *Targum Neofiti 1: Genesis*, The Aramic Bible, The Targums, 1A, tr. and notes by Martin McNamara, Collegeville, Minnesota, U.S.A., Liturgical Press, 1992;
61. *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, The Aramic Bible, The Targums, 1B, tr. Michael Maher, Collegeville, Minnesota, U.S.A., Liturgical Press, 1992;
62. *Vita Adae et Evae*, tr. R. H. Charles, in: Charles, R. H. (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, v2;
63. *Wikipedia, The Free Encyclopedia*, in <http://en.wikipedia.org>;
64. Yaakov ben Asher, *Tur on the Torah*, v1, tr. Eliyahu Munk, New York, Lambda Publishers, 2005.