



زند عهد عشق

شروین وکیلی



عنوان: تکامل عهد عتیق

نویسنده: شروین وکیلی

تاریخ نگارش: زمستان ۱۴۰۱

موسسه‌ی فرهنگی هنری خورشید راگا

نقل قول از این کتاب با ذکر مرجع آزاد است

شیوه‌نامه

کتابی که در دست دارید هدیه‌ایست از نویسنده به مخاطب. هدف غایی از نوشته شدن و انتشار این اثر آن است که محتوایش خوانده و اندیشیده شود. این نسخه هدیه‌ای رایگان است، بازپخش آن هیچ ایرادی ندارد و هر نوع استفاده‌ی غیرسودجویانه از محتوای آن با ارجاع به متن آزاد است. در صورتی که تمایل دارید از روند تولید و انتشار کتابهای این نویسنده پشتیبانی کنید، یا به انتشار کاغذی این کتاب و پخش غیرانتفاعی آن یاری رسانید، مبلغ مورد نظرتان را حساب زیر واریز کنید و در پیامی تلگرامی (به نشانی @sherwin_vakili) اعلام نمایید که مایل هستید این سرمایه صرف انتشار (کاغذی یا الکترونیکی) چه کتاب یا چه رده‌ای از کتابها شود.

شماره کارت: 6104 3378 9449 8383

شماره حساب نزد بانک ملت شعبه دانشگاه تهران: 4027460349

شماره شبا: IR30 0120 0100 0000 4027 4603 49

به نام: شروین وکیلی

همچنین برای دریافت نوشتارهای دیگر این نویسنده و فایل صوتی و تصویری کلاسها و سخنرانی‌هایشان

می‌توانید تارنمای شخصی یا کانال تلگرام‌شان را در این نشانی‌ها دنبال کنید:

www.soshians.ir

(https://telegram.me/sherwin_vakili)

بخش نخست	رویکردها به متن
گفتار نخست	تاریخ‌مند شدن عهد عتیق
گفتار دوم	پرسش از نویسنده
بخش دوم	تاریخ قوم یهود
گفتار نخست	چارچوب کلی
گفتار دوم	دولت اسرائیل
گفتار سوم	قلمرو یهودیه
گفتار چهارم	قبایل بنی اسرائیل
گفتار پنجم	قبایل کنعانی
گفتار ششم	امیران قبیله‌ی یهودا
گفتار هفتم	عصر تبعید
بخش سوم	لایه‌بندی متن عهد عتیق
گفتار نخست	متن‌های الوهیم-یهوه
گفتار دوم	تواریخ تننیه
گفتار سوم	متن پرستاری
بخش چهارم	گردآوری و تدوین تورات
گفتار نخست	نوشته شدن عهد عتیق

گزارش تاریخی عهد عتیق

گفتار دوم

پارس و یهود

بخش پنجم

کوروش

گفتار نخست

هیكل اول یا دوم؟

گفتار دوم

زند روایت

بخش ششم

داستان آفرینش

گفتار نخست

دیباجه

تمدن ایرانی کانون مهمترین زایش دین در سراسر تاریخ بشر بوده است. بخش عمده‌ی جمعیت کره‌ی زمین امروز به نظام‌هایی از عقاید و مناسک و باورها پایبند و وفادارند که زمانی در قلمرو جغرافیایی و فرهنگی تمدن ایرانی زاده شده‌اند، و همچنان محتوایی باستانی را حمل می‌کنند که در شرایط دیرینه‌ی شکل‌گیری‌شان در این قلمرو ریشه دارد. دو تمدن همسایه‌ی ایران، یعنی اروپا در باختر و چین در خاور نیز شالوده‌ی اصلی باورها و عقاید دینی خود را از ایران وامگیری کرده‌اند.

در چین کیش بودایی و مانوی و اسلام وامگیری شد و در اروپا دین مسیحی و مهرپرستی و یهودی. این دین‌ها در هردو قلمرو دست بالا را پیدا کرده‌اند و ادیان بومی را کم‌کم زیر فشار ساختار سازمان یافته‌تر خود به حاشیه رانده‌اند. در اروپا ساخت دین و بافت تمدنی به ایران زمین نزدیک‌تر بود و به همین خاطر ادیان کهن بومی در رقابت با تعصب مسیحیان ریشه‌کن شدند. اما در چین دو روایت شبه‌دینی بومی به بقای خود ادامه دادند، که عبارت بودند از آیین شمینی تائو و آیین دیوانی و مدنی کنفوسیوس، که هردو از نظر ساختار با دین‌های پدید آمده در قلمرو ایران زمین متفاوت بودند و محتوای فلسفی و چارچوب پیچیده‌ی معنایی‌اش را نداشتند.

در هردو قلمرو، وامگیری از ادیان ایرانی به ویژه با جریان‌های جمعیتی گره خورده بود. راه ابریشم که در سراسر تاریخ پیشامدرن گسترده‌ترین شبکه‌ی بازرگانی جهان محسوب می‌شد، در ایران زمین شکل گرفته بود و بازوهایش را به شرق و غرب دراز کرده بود. در چین سغدی‌ها کارگزاران این تجارت بودند و

در غرب یهودیان، و هردوی ایشان باورها و سبک زندگی و و خط و کتاب‌های مقدس خویش را به زمینه‌ی میزبان خود وارد کردند.

در میان این ادیان و متون، عهد عتیق جایگاهی برجسته دارد. نخست از آن رو که خاستگاه و متن مرجع ادیان سامی نیرومند امروزمند است. مسیحیان آن را به عنوان متن مقدس می‌پذیرند و مسلمانان هرچند اعتباری مینویسی برایش قایل نیستند، اما همواره در تاریخ تفسیر قرآن به آن رجوع کرده‌اند. خودِ یهودیان هم همواره در میهن اصلی‌شان یعنی ایران مستقر بوده‌اند و بازگشت زورمدارانه‌ی شاخه‌ی مهاجر اروپایی‌شان به فلسطین - که در پیوند با استعمار و سیاست جهانی مدرن تحقق یافت - امروز یکی از مهمترین دلایل تنش و ناآرامی در قلمرو ایران زمین و کل جهان شده است.

فهم کتاب مقدس قوم یهود از این رو اهمیتی چشمگیر دارد و کلیدی است که فهم تحول کل ادیان سامی بعدی را ممکن می‌سازد. این متن به خاطر قدمت شگفت‌انگیزش، به خاطر حجم چشمگیرش و به خاطر انبوهی از داده‌های تاریخی و اسطوره‌شناختی که در اختیارمان می‌گذارد، یکی از ارجمندترین و مهمترین متونی است که در حوزه‌ی تمدن ایرانی تدوین شده و پدید آمده است.

از قرن نوزدهم میلادی بررسی علمی عهد عتیق و واری‌روشن‌مندی محتوای آن با شیوه‌ای مدرن در اروپا آغاز شد و دستاوردهایش به تدریج به عهد جدید هم تعمیم یافت. پس از جنگ جهانی دوم و شکست و تا حدودی ریشه‌کنی فرهنگ آلمانی، سرمشق‌های نظری حاکم بر این دانش به سمت بافت آنگلو ساکسون چرخش کرد، که رویکردی تجربه‌گرا، عملیاتی، و عینی‌تر را دنبال می‌کرد، و در ضمن نسبت به نیا و رقیب ژرمنی‌اش قدری سطحی و ساده‌انگارانه هم بود و با استعمار پیوندی نزدیک‌تر داشت. در نهایت در دهه‌ی

۵۳۵۰ تاریخی^۱ (۱۳۵۰خ / ۱۹۷۰م) بود که نسل قدیمی از دانشوران کتاب مقدس به تدریج منقرض شدند و نسلی نو و جوان جایشان را گرفت که به نص تورات وفاداری کمتری داشتند و به جای آن که در اسناد باستان‌شناسانه به دنبال تاییدی برای متن مقدس بگردند، از آن همچون محلی برای سنجش اعتبارش بهره جستند.

نگارنده پس از تکمیل تحصیلات دانشگاهی رسمی در دانشگاه‌های ایران، با بهره‌مندی از موهبت آموزش مجازی بر اینترنت و گشوده شدن دانشگاه‌ها بر فضای مجازی، طی سال‌های ۱۳۹۰ تا ۱۳۹۵ خورشیدی دانشجوی رشته‌ی «مطالعات کتاب مقدس»^۲ بوده و محتوای چند دانشگاه مهم و مطرح در این زمینه را مرور کرده است. آنچه در این دوران شاگردی شگفت می‌نمود، بی‌توجهی چشمگیر و گاه عمدی نظریه‌پردازان به بافت تاریخی پیدایش کتاب مقدس بود. یعنی تقریباً در همه‌ی متون اشاره‌ها به زمینه‌ی تاریخی قوم یهود طوری است که گویی فلسطین و یهودیه در برهوتی غیرمسکونی قرار داشته و در میانه‌ی تهیایی جدای از ایران شناور بوده است.

^۱ مبدأ تاریخ قاعدتاً نقطه‌ایست که تاریخ شروع می‌شود، و آغازگاه تاریخ، همان آغازگاه خط است. بر این مبنا مبدأ تاریخ مفهومی عینی، رسیدگی‌پذیر، مستند و جهانی است که با ظهور اولین نشانه‌های خط در جنوب غربی ایران زمین (ایلام و سومر) همزمان است و حدود ۵۴۰۰ سال قدمت دارد. هرچند گاهشماری‌های مبتنی بر زایش عیسی مسیح (که حتا سالی هم دانسته نیست) در متون علمی رواج یافته، اما در این کتاب بر اساس گاهشماری پیشنهادی‌ام مبدأ تاریخ را همزمان با ظهور خط قرار می‌دهم و سالشمارها را به شکلی که درست و عقلانی است ذکر می‌کنم، و نه بر مبنای قراردادهایی دلبخواه یا وابسته به ایمان‌های دینی، هرچند که دومی رواجی عالمگیر پیدا کرده است. برای خو گرفتن خواننده با این گاهشماری پیشنهادی در همه‌ی موارد تاریخ میلادی و گاه خورشیدی را هم قید کرده‌ام. با این توضیح که سال ۱۴۰۰ خورشیدی را با سال ۵۴۰۰ تاریخی برابر گرفته‌ام، چرا که نخستین نشانه‌های خط در همین حدود زمانی (۳۴۰۰-۳۳۵۰ پ.م) در اسناد تاریخی نمایان می‌شود، یعنی قرار دادن آغازگاه تاریخ در ۵۴۰۰ سال پیش (۳۳۸۰ پ.م) دقیق و درست است و در ضمن گاهشماری‌های میلادی و هجری خورشیدی را هم به شکلی سراسر بر محور تاریخی راستین قرار می‌دهد.

^۲ Biblical Studies

این در حالی است که هر دانشجوی تاریخی این را می‌داند که فلسطین در زمان شکل‌گیری متون عهد عتیق بخشی از موزائیک پیچیده‌ی آسورستان و میانرودان بوده است، و اینها البته در برش‌های تاریخی خاصی (در زمان حمله‌ی آشور و بابل به دولتهای اسرائیل و یهودیه) به شکلی گذرا موضوع بحث هستند. اگر آن دانشجو از حدی هوشمندتر باشد و به تکرار روایت‌های برساخته‌ی استعمار بسنده نکند، این را هم در می‌یابد که خود منطقه‌ی آسورستان و میانرودان هم زیرسیستم‌هایی از ایران غربی بوده‌اند که تاریخ‌شان تنها در پیوند با بقیه‌ی بخش‌های این قلمرو تمدنی معنی پیدا می‌کند. از این رو خواندن کتاب مقدس بدون آشنایی با زبان‌های دیگر جاری در ایران زمین آن دوران، و بی توجه به تاریخ عمومی حوزه‌ی تمدن ایرانی، کاری ناقص و ابتر است و به لحاظ روش‌شناختی، نادرست.

طرح پژوهشی‌ای که نگارنده در دوران دانشجویی در این زمینه دنبال می‌کرد، بازنشاندن تاریخ شکل‌گیری عهد عتیق در بستر تاریخ تمدن ایرانی بود. تنها در این حالت است که معنای بسیاری از بخش‌های متن آشکار می‌شود و با این ترفند است که می‌توان به زمان‌بندی دقیق‌تری درباره‌ی بسیاری از عناصر مفهومی تورات رسید. تحصیل در این رشته به شکلی مجازی و فارغ از سودای دریافت مدرک و بی دفتر و دستک انجام می‌پذیرفت، اما در ضمن این برکت را داشت که ارتباطی با برخی از نامدارترین پژوهندگان این رشته برقرار سازد و تشویق‌ها و تاییدهای ایشان نیز عاملی بود که پیگیری این روند را ایجاب کرد.

دریافتهایی که در این کتاب می‌خوانید را نگارنده از سال ۱۳۹۳ به تدریج در سمینارها و کلاس‌هایی با دانشجویان و یاران خود شریک شد، و به این ترتیب نخستین نسخه از این متن با همت خانم مهشید ابوالحسنی پدید آمد، که زحمت پیاده کردن و ویرایش درسگفتارها را بر عهده گرفتند. پس از آن دوران دیگری از پژوهش متنی آغاز شد که همچنان ادامه دارد و بدنه‌ی متن کنونی را برساخته است.

بخش تحت: رویکرد به متن

کفتار تحت: تاریخ من شدن عهد عتیق

عهد عتیق^۳ متنی است که بخش عمده‌ی کتاب مقدس^۴ مسیحیان^۵ و یهودیان^۶ را برمی‌سازد. بخش اصلی و دیرینه‌ی عهد عتیق از پنج کتاب پیاپی تشکیل یافته که آنها را اسفار^۷ یا کتاب‌های پنج‌گانه^۸ می‌نامند. نگاه سنتی در مورد کتاب‌های پنج‌گانه آن است که تمام این متون را شخص موسی پدید آورده است. با این حال از دیرباز آشکار بوده که موسی نمی‌توانسته مؤلف بخشی از محتوا و مضمون این پنج کتاب باشد.

^۳ عهد عتیق یا عهد قدیم Old Testament کتاب مقدس یهودیان است که مسیحیان نیز آن را پذیرفته و به عنوان بخش اول از دو بخش کتاب مقدس قرار داده‌اند. عهد عتیق نامی است که مسیحیان در مقابل عهد جدید به این کتاب داده‌اند؛ اما یهودیان به کتاب مقدس خود تنخ Tanakh و مسلمانان به آن تورات می‌گویند.

^۴ کتاب مقدس The Bible به مجموعه کتب الهی مسیحیت اطلاق می‌گردد. کتاب مقدس خود به دو بخش «عهد عتیق» و «عهد جدید» تقسیم می‌شود که شامل ۶۶ کتاب است. عهد عتیق از ۳۹ کتاب و عهد جدید از ۲۷ کتاب تشکیل شده است. هر بخش از تورات عهد عتیق را یک سفر و برخی دیگر از کتب عهد عتیق را صحیفه می‌نامند. عهد جدید نیز چهار انجیل کانون، رسالات حواریون مسیح و کتاب مکاشفه را تشکیل می‌دهد.

5 Christians

6 Jews

7 Pentateuch

8 Five Books Of Moses

به عنوان مثال در بند ۳۶ از سفر پیدایش^۹ می‌خوانیم که به مرگ موسی و رخدادهای پس از آن اشاره رفته است و در جای دیگری می‌خوانیم که موسی، فروتن‌ترین انسان دنیا بود. در شرایطی که به راستی موسی نویسنده این متن بوده باشد و فروتن هم باشد، قاعدتاً خود او چنین جمله‌ای را در درون متن خویش، ذکر نمی‌کند. مواردی این چنین، از دیرباز شک و تردیدی درباره‌ی هویت نویسنده ایجاد کرده بود و برخی از اندیشمندان و مفسران کتاب مقدس را وا می‌داشت تا در مورد سیر پیدایش اسفار خمسه پرسش‌هایی روش‌مند طرح کنند.

این پرسش‌ها در نهایت طی قرن نوزدهم میلادی به بار نشستند و چندین نظریه‌ی رقیب کوشیدند تا خاستگاه عهد عتیق را توضیح دهند.^{۱۰} امروز نگرش‌های موجود درباره این که چه کسی کتاب‌های پنج‌گانه عهد عتیق را نگاشته است، به سه رده‌ی اصلی تقسیم می‌شود:

دیدگاه نخست که باور سنتی یهودیان و مسیحیان را برمی‌سازد، آن است که کتاب‌های یاد شده توسط پیامبری به نام موسی نوشته شده‌اند و حاصل وحی خداوندی هستند و هیچ‌گونه تردیدی در این مورد جایز نیست. بر اساس این نگرش، مؤلف بودن موسی و ارجاع این متون به این پیامبر باستانی، یکی از ارکان نگرش دینی ارتودوکس یهودیان و مسیحیان محسوب می‌شود؛ چرا که تنها در این حالت است که محتوای این پنج کتاب، خصلتی مقدس و آسمانی می‌یابند و به وحی الهی منسوب می‌گردند. با این حال از دیرباز در درون زمینه دینی راست‌کیش نیز چون و چراهایی در این مورد وجود داشته است.

^۹ سفر پیدایش یا برشیت یا Genesis نخستین بخش از کتاب مقدس و اولین کتاب از «اسفار پنجگانه» یا تورات است.
^{۱۰} Whybray, 1987.

در قرن ۴۵ تاریخی (ق ۱۱ م.)، «اسحاق ابن یاشوش^{۱۱}» که پزشک دربار خلفای اندلس^{۱۲} بود، به این نکته اشاره کرد که در پنج کتاب نخست عهد عتیق اشاره‌هایی به پس از مرگ موسی نیز وجود دارد. به عنوان مثال او فهرست شاهان ادونی^{۱۳} را در عهد عتیق به دورانی پس از مرگ موسی منسوب می‌کرد. اشاره‌ی به رخدادهای پس از مرگ موسی در سفر پیدایش^{۱۴} را هم او برای نخستین بار مورد پرسش قرار داد.

در قرن ۴۶ (ق ۱۲ م.) ابراهیم ابن عذرا^{۱۵} که یک خاخام یهودی متعصب و تندرو بود، اسحاق را به دلیل باورهایش، با لقب «اسحاق کفرگو» مشخص کرد و گفت که با وجود تعارض درونی میان برخی از مضمون‌های اسفار پنج‌گانه، باید در این مورد سکوت کرد و کار را به ایمان دینی وانهاد. در قرن ۴۸ (ق ۱۴ م.) کاهنی به نام بمفیلس^{۱۶} که در دمشق^{۱۷} زندگی می‌کرد، گفت آیاتی در اسفار پنج‌گانه وجود دارند که به دورانی پس از مرگ موسی مربوط می‌شوند؛ با این همه این آیات نیز توسط انبیای بعدی نوشته شده‌اند و خاستگاهی وحیانه دارند و از این رو در اعتبار کلیت اسفار پنج‌گانه، اختلالی وارد نمی‌کنند.

11 Isaac ibn Yashush
 12 Andalusia
 13 Edonai

¹⁴ سفر پیدایش، باب ۳۶.

¹⁵ ابراهیم بن عزرا (1089-1164) Abraham Ibn Ezra؛ فیلسوف، شاعر، اخترشناس، مفسر، طالع‌بین، پزشک و خاخام یهودی اهل تودلا بود که در قرن یازدهم میلادی می‌زیست. او تا سال ۱۱۴۰ در اسپانیا زیست و در آن‌جا با یوسف بن صدیق، ابراهیم بن دائود، موسی بن عزرا و یهودا هلوی آشنا شد. او به مصر، فلسطین، بغداد و هند سفر کرد. بیشتر آثارش را در بین سال‌های ۱۱۴۰ و ۱۱۴۶ نگاشت؛ در طی این دوره سفرهایی به لوکا، ماتتوآ، ورونا داشته‌است. وی سپس به پروانس و پس از آن به دروکس و روئن سفر کرد و در فرانسه با ربی‌تام نواده راشی، دیدار نمود. او در سال ۱۱۶۴ در رم درگذشت. پسر او اسحاق بن ابراهیم، به اسلام گروید و آثاری در تفسیر قرآن نوشت. نوشته‌های ابن‌عزرا، عموماً تفاسیر کتاب مقدس است؛ ابن‌عزرا رساله‌هایی در مورد دستور زبان، نجوم و علم حساب نیز نوشته‌است.

16 Bomfils
 17 Damascus

نگرش دومی که در مورد تشخیص مولف اسفار پنج‌گانه عهد عتیق اهمیت دارد، در قرن ۵۰ (ق ۱۶م). آغاز شد. در آن قرن، یک اندیشمند هلندی^{۱۸} کاتولیک به نام آندراس وانمیس^{۱۹} در نوشتاری اعلام کرد که تفکیک بخش‌های گوناگون اسفار پنج‌گانه بر مبنای اسم مکان‌ها و اشاره به مراسم گوناگون، ممکن است. از دید او، بخش‌هایی از اسفار پنج‌گانه که توسط خود موسی نوشته شده بودند، از نظر بافت زبانی و اشاره‌هایشان به عناصر آیینی و جغرافیایی، از بقیه بخش‌های افزوده متمایز بودند و به این ترتیب می‌شد قسمت‌های اصلی و غیراصولی اسفار پنج‌گانه را از هم تفکیک کرد. بدیهی است که این نگرش با برداشت کلاسیک و ارتودوکس دین‌داران مسیحی و یهودی تعارض داشت و از این رو کتاب وانمیس در فهرست کتب ممنوعه کلیسایی قرار گرفت. اما ایده‌ی تفکیک پاره‌متن‌های کهن و جدید را برای نخستین بار مطرح کرد.

نگرش سومی که در مورد مولف اسفار پنج‌گانه به وجود آمد، به همان دوران نوزایی^{۲۰} مربوط می‌شود و نویسنده اصلی در این زمینه، هابز^{۲۱} است. هابز به صراحت در رساله‌ای که به طور خاص در مورد تاریخ انجیل نوشته است، اعلام کرد که اسفار پنج‌گانه توسط موسی نوشته نشده‌اند. چهار سال پس از هابز، ایساک

18 The Netherlands

19 Andreas Vanmees

20 Renaissance period

21 توماس هابز Thomas Hobbes (۵ آوریل ۱۵۸۸ - ۴ دسامبر ۱۶۷۹) از فیلسوفان سیاسی برجسته انگلستان بود که به سبب کارهایش در فلسفه سیاسی و کتاب لویاتان (Leviathan) شهرت دارد. این کتاب در سال ۱۶۵۱ نوشته شده و بنیان بسیاری از نظریه‌های «قراداد اجتماعی» را در رشته فلسفه سیاسی به وجود آورده است.

دو لاپیره^{۲۲} که نویسنده‌ای کالوینیست^{۲۳} و فرانسوی بود، با اشاره به عناصری زبانی در عهد عتیق، اعلام کرد که بخش‌هایی از کتاب، بی‌تردید توسط کسی جز موسی نوشته شده است. به گمان او عبارت‌هایی مانند «تا به امروز» و «تا کنون» نشانه آن است که نویسنده این بخش‌های عهد عتیق، موسی نبوده است. هم‌چنین دو دو لاپیره به بندهایی از اسفار پنج‌گانه اشاره کرد که در آن عبارت «در آن سوی رود اردن»^{۲۴} به کار گرفته شده است. با توجه به آن که طبق روایت‌های کلاسیک، موسی در کرانه شرقی رود اردن زندگی می‌کرد و هرگز به کرانه غربی گام ننهاد، این بندها بی‌تردید توسط موسی نوشته نشده‌اند. آشکار است که عبارت «در آن سوی رود اردن» توسط کسی نوشته شده که در سرزمین اسرائیل^{۲۵} می‌زیسته است و موسی نمی‌توانسته چنین شخصی باشد. دو لاپیره با وجود دقتی که در بازخوانش کتب پنج‌گانه به خرج داده بود، به کفر و ارتداد متهم شد و او را به زور به آیین کاتولیک گروانند و کتابش نیز توسط کلیسا، سوزانده شد.

شخصیت دیگری که هم‌چون هابز در این دوران ابراز نظر کرد، اسپینوزا^{۲۶} فیلسوف مشهور هلندی بود که با توجه به ساختار زبانی و عناصر روایی اسفار پنج‌گانه، نویسنده آنها را کسی به جز موسی دانست. در تنها شش سالی که پس از انتشار اثر اسپینوزا گذشت، سی و هفت رساله برای رد سخنان او نوشته شد.

22 Isaac De La Peyrere

²³ کالوینیسم Calvinism نام فلسفه و مکتب سیاسی و مذهبی منسوب به جان کالوین، تئولوژیست و رفورمر پروتستان فرانسوی در قرن ۱۶ م. که در ۱۵۴۱ م. وی را برای اصلاحات مذهبی به ژنو دعوت نموده و در آنجا اصلاحاتی انجام داد و انطباق شدیدی در کلیسای ژنو برقرار کرد.

²⁴ رود اردن The Jordan River رودخانه‌ای است در جنوب غرب آسیا که به دریای مرده می‌ریزد. گروهی از پیروان دین‌های ابراهیمی این رودخانه را مقدس می‌دانند. درازای آن ۲۵۱ کیلومتر است.

25 Israel

²⁶ باروخ اسپینوزا Baruch Spinoza November (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷ میلادی) فیلسوف مشهور هلندی است. عقیده همه خدایی او منجر به صدور حکم تکفیر وی از سوی روحانیون یهودی شد.

یکی از کسانی که در رد سخن اسپینوزا قلم می‌زد، ریشارد سیمون^{۲۷} نام داشت. ریشارد سیمون، کشیشی پروتستان بود که تاحدی منصفانه سخن اسپینوزا را نقد کرد و مانند بُمفیس که شرحش گذشت، ادعا کرد که آن چه بعد از دوران موسی به کتاب‌های پنج‌گانه اضافه شده، هم‌چنان خاستگاهی آسمانی دارد و توسط انبیا و پیامبران بعدی به این کتاب‌ها افزوده شده است؛ از این رو به اعتبار و تقدس کتاب عهد عتیق، خدشه‌ای وارد نمی‌کند. با آن که ریشارد سیمون موضعی هوادار کلیسای کاتولیک و مخالف اسپینوزا داشت، این اظهار نظر او با برخورد و لعن و نفرین مسیحیان روبرو شد؛ کتاب او هم گردآوری و سوزانده شد و خود وی نیز، زیر فشار و اجبار اطرافیان به کیش کاتولیک گروید. از آن سو هم تنها پروتستان‌ها چهل کتاب در رد کتاب سیمون نگاشتند.

از قرن ۵۲ (ق ۱۸م.)، سه نگرش یاد شده که چارچوب کهن و کلاسیک نقد کتاب مقدس را تشکیل می‌دهند، با یکدیگر درآمیختند و دیدگاهی مدرن و جدید را رقم زدند. در سال ۵۰۹۰ تاریخی (۱۰۹۰خ/ ۱۷۱۱ میلادی) هنینگ برنهارد ویت^{۲۸} که یک وزیر خوش‌نام و بانفوذ در آلمان^{۲۹} آن روزگار بود، برای نخستین بار ادعا کرد که بخش‌هایی از کتاب مقدس که در آن یک داستان دو بار پیاپی نقل شده است، به دو نگارش متفاوت از این روایت تعلق دارد. از دید او بخش‌هایی از متن که در آن خداوند با نام الوهیم^{۳۰} یعنی نام عمومی خدا در زبان عبری^{۳۱} مورد اشاره واقع شده با بخش‌های دیگری از اسفار خمسه که در آن نام خاص

²⁷ ریشارد سیمون Richard Simon منتقد فرانسوی انجیل (۱۶۳۸-۱۷۱۲م.).

28 Henning Bernhard Witter

29 Germany

30 Elohim

³¹ زبان عبری Hebrew language عضوی از شاخه زبان‌های سامی است. و با زبان‌های عربی و آرامی هم خانواده است. حدود هفت میلیون نفر که به طور عمده در کشور اسرائیل، در ایالات متحده آمریکا و جوامع یهودی در سراسر جهان به زبان عبری جدید تکلم می‌کنند. به علت اینکه بیشتر ساکنین اسرائیل را مهاجرین تشکیل می‌دهند، زبان عبری جدید برای بخش قابل

یهوه^{۳۲} به کار گرفته شده، متمایز است و بنابراین باید پذیرفت که در عهد عتیق با دست کم دو نگارش متفاوت از داستان‌ها، روبرو هستیم.

اثر ویتِر برای مدت‌های طولانی گمنام ماند تا آن که در سال ۵۳۰۳ (۱۳۰۳خ / ۱۹۲۴م) بار دیگر کشف شد و نام او را به عنوان یکی از پیشگامان پژوهش در زمینه تاریخ کتاب مقدس، به کرسی نشاند. چهل و دو سال پس از انتشار کتاب ویتِر، در سال ۵۱۳۲ (۱۱۳۲خ / ۱۷۵۳م)، ژان آستروک^{۳۳} که پزشک لویی پانزدهم^{۳۴} بود، در هفتاد سالگی کتابی با نام مستعار در همین زمینه نوشت و سخنانی نزدیک به آن چه که ویتِر گفته بود را تکرار کرد؛ هرچند شواهد نشان می‌دهد که آستروک در مورد دست‌یافته‌های ویتِر اطلاعاتی نداشت و به طور مستقل داستان‌های دوتایی اسرار خمسه را به نویسندگانی متمایز منسوب می‌ساخت.

این ایده برای مدت‌ها مسکوت ماند، تا آن که در سال ۵۱۱۵۹ (۱۱۵۹خ / ۱۷۸۰م)، جان گوتفرد آیشهورن^{۳۵} که نویسنده‌ای آلمانی بود، بار دیگر بحث در این زمینه را پیش کشید و با تفکیک کردن متونی که در آن نام الوهیم یا نام یهوه به کار گرفته شده، آنان را به نام بخش‌های E یا J نام‌گذاری کرد. E در زبان

توجهی از ساکنین این کشور زبان دوم بشمار می‌آید. این زبان در کنار زبان عربی، یکی از زبانهای رسمی کشور اسرائیل است. همچنین بسیاری از دعاها و نیایشهای یهودیان در سراسر دنیا به زبان عبری کلاسیک است.

³² یهوه Tetragrammaton نام اختصاصی خدا در زبان عبری است. نامی که بر اساس تورات خدا در میقات موسی خود را بدان نام خواند. ابن نام ۵۴۱۰ بار در عهد عتیق آمده است. اسم ذات احدیت است و دلالت بر سرمدیت آن ذات مقدس نماید. از نظر معنی به لفظ اهیه به معنای (هستم آنکه هستم) شباهت دارد که غالباً به رب (ادونای) ترجمه می‌شود. پیش از موسی پیامبران بنی اسرائیل در دعوت به سوی خدای واحد از خدا به اسامی دیگری غیر از یهوه یاد می‌کردند و نام یهوه از زمان موسی رایج گردید. چنان که در سفر خروج فصل ۶ آیه ۳ چنین آمده است 'و خدا به موسی متکلم شده به او گفت که خداوند منم و به ابراهیم و اسحاق و یعقوب به اسم خدای قدیر (شادای) نمودار گشتم اما به اسم خود یهوه به ایشان معروف نشدم' و یهوه اسم جدیدی بود که عبریان در زمان موسی به خدای ابراهیم، اسحاق و یعقوب دادند.

33 Jean Astruc (1684-1766)

34 Louis XV of France (1710 – 1774)

35 John Jottfried Eichhorn (1752-1827)

آلمانی حرف نخست واژه الوهیم را تشکیل می‌دهد و **J** در آن زبان، حرف نخست واژه **Jehova** یا همان یهوه است.

آیسهورن معتقد بود متن اسفار خمسه سخنان موسی را در خود گرد آورده است، اما شکل نهایی آن مدت‌ها پس از درگذشت وی و بر اساس دست کم دو متن متمایز شکل گرفته است. کتاب آیسهورن، سروصدای فراوانی را در میان پژوهشگران کتاب مقدس برانگیخت و برای نخستین بار، تلاش برای تفکیک بخش‌های متفاوت کتاب مقدس را که در دوران‌های گوناگون نگاشته شده‌اند، رسمیت بخشید.

در سال ۵۲۱۲ (۱۲۱۲خ / ۱۸۳۳م) میلادی، ادموند رویس^{۳۶} در سخنرانی‌ای که در دانشگاه استراسبورگ^{۳۷} انجام داد، ادعا کرد که بخشی از کتاب مقدس توسط افرادی به نام «نبی‌ها»^{۳۸} نوشته شده است. او این بخش را **P** نامید که مخفف «پریستار» (**Priest**) است، و حجم بزرگی از کتاب مقدس را در این زمینه گنجانده است. از دید او بخشی به نام بخش **P** در اسفار خمسه وجود دارد که به طور عمده قوانین و عناصر مربوط به شریعت را در بر می‌گیرد و توسط نبی‌های یهودی نوشته شده است.

یکی از دلایلی که او برای این موضوع ذکر می‌کرد، آن بود که در این بخش به خود نبی‌ها اشاره‌ای وجود ندارد و معلوم است که نویسندگان بعدی، تدوین‌کنندگان متن **P** را به عنوان نبی‌ها، نام‌گذاری کرده‌اند.

36 Edmund Reuss

37 University of Strasbourg بزرگترین دانشگاه فرانسه

³⁸ پیامبران یا نویم (**Nevi'im: The Prophets**) دومین قسمت تنخ (عهد عتیق) است. نویم داستان به قدرت رسیدن سلاطین عبری و تقسیم‌بندی آنها به دو پادشاهی و همچنین پیامبرانی که از جانب خداوند با این پادشاهان در ارتباط بوده‌اند و تاریخ قوم بنی‌اسرائیل را بیان می‌کند. در پایان این کتاب داستان فتح پادشاهی اسرائیل توسط آشوریان، فتح پادشاهی یهودا توسط بابلیان و تخریب معبد اورشلیم ذکر شده است. طبق عقاید یهودیان نویم شامل هشت کتاب است.

از دید او مجموعه قوانین یاد شده به دیرتر از زمان نبی‌ها و زمانی که معبد هیکل دوم^{۳۹} در شهر اورشلیم^{۴۰} تاسیس شد، مربوط می‌شوند. هیکل دوم دومین معبد ساخته شده در شهر اورشلیم بود که با پشتیبانی دربار هخامنشی سروسامان گرفت و شالوده و نقشه‌اش را کوروش بزرگ تدوین کرده بود.

آنگاه در اواخر قرن ۵۳ (ق ۱۹م.) کارل هاینریش گراف^{۴۱} و ویلهلم واتکه^{۴۲} آرای خود در مورد تاریخ کتاب مقدس را منتشر کردند. از میان این دو، گراف شهرتی فراگیرتر به دست آورد. کارل هاینریش گراف یک فیلسوف هگلی^{۴۳} و مورخی علاقمند به نگرش تکاملی بود. او با توجه به سیر تحول آیین یهود و بدون در نظر گرفتن ارجاعاتی که در متن وجود داشت، ترتیبی را برای بخش‌های متفاوت کتاب مقدس پیشنهاد کرد.

پیش از او، و. ام. ال. دوویت^{۴۴} در سال ۵۱۸۴ (۱۸۴/خ / ۱۸۰۵م.) به طور مستقل به این نتیجه رسیده بود که کتاب‌های پنج‌گانه عهد عتیق در واقع از چهار متن متمایز تشکیل شده‌اند. او کتاب‌های E و J را که پیشاپیش توسط آیشهورن نام‌گذاری شده بود، از هم تفکیک کرد. متن P را که توسط ادموند ریس متمایز شده بود، به رسمیت شناخت و ادعا کرد که متن سفر تثنیه^{۴۵} نیز، نویسنده‌ای متمایز دارد و آن را به نام متن D نامید.

39 The Second Temple

40 Jerusalem

41 Carl Heinrich Graf

42 Wilhelm Vatke

43 Georg Wilhelm Friedrich Hegel

44 W. M. L. Dewitte

45 تثنیه Deuteronomy or Devarim (در عبری: به معنی سخنان) نام آخرین کتاب تورات و از بخش‌های عهد عتیق است. در این کتاب حوادث بدون رعایت ترتیب تاریخی آن بیان شده است. در پایان این کتاب سه خطابه از موسی نقل شده است و کتاب با مرگ موسی پایان یافته است.

گراف این چارچوب نظری را پذیرفت و ترتیب نگارش بخش‌های متفاوت کتاب مقدس را به این ترتیب مرتب کرد: از دید او در ابتدای کار، در زمانی که آیین باروری و مراسم و مناسک طبیعی در میان قوم یهود رواج داشته‌اند، متون E و J یعنی منابعی که به نام خداوند هم‌چون یهوه یا الوهیم اشاره می‌کنند، نوشته شده‌اند. اما در زمان انبیا که دین به عنصری تاریخی تبدیل می‌شد، متن D (سفر تثنیه) نوشته شده است و این برمبنای چارچوبی هگلی بود که با تحول گام به گام اندیشه و به ویژه تاریخ دین، هم‌خوانی داشت. از دید گراف در نهایت متن P که به شریعت و قوانین حقوقی جامعه یهود مربوط می‌شود، در دوران پسین و احتمالاً در زمان هخامنشیان، نگاشته شده است.

پژوهش‌های مربوط به تاریخ کتاب مقدس در روزگار ما وامدار آرا و اندیشه‌های تمام این نویسندگان است. اما کسی که توانست به خوبی این مجموعه را در یک نظریه یک‌پارچه ترکیب کند، یولیوس ولهاوزن^{۴۶} نام داشت. ولهاوزن تمام برداشت‌ها و آرای یاد شده را به دقت گردآوری و با یکدیگر ترکیب کرد. او متن کتاب مقدس را با توجه به تمام متغیرهای قابل تشخیص، بازخوانی و تحویل نمود. نام مکان‌های جغرافیایی، اسامی خاص، نوع قربانی‌های پیشکش شده، نقش‌های اجتماعی، تمایز میان موقعیت‌ها و جایگاه‌های کاهنان و تمام متغیرهای قابل تفکیک دیگر در درون متن اسفار پنج‌گانه را استخراج کرد و همه را در مدلی یک‌پارچه با هم ترکیب کرد، به شکلی که یک چارچوب تکاملی واحد برای فهم نگاشته شدن اسفار پنج‌گانه، پدید آمد. ولهاوزن برای تاریخ نگارش عهد عتیق، سه دوره زمانی متمایز را در نظر گرفت. یعنی به گمان او سه رده متفاوت از متون در دوران‌هایی پیاپی نوشته شده‌اند. این در واقع بازگویی همان نظریه‌ی گراف بود که به سه دوره متمایز، یعنی دوره نگاشته شدن متن E و J، متن D و متن P قائل بود. این نظریه، از آن پس

نفوذی بسیار فراوان و گسترده به دست آورد و تقریباً تمام آنچه که امروز در مورد تاریخ کتاب مقدس نوشته می‌شود، به شکلی با ارجاع و تکیه به دست‌یافته‌های ولهاوزن، صورت‌بندی شده است. دیدگاه ولهاوزن امروزه به نام نظریه متنی یا سندی^{۴۷} شناسایی می‌شود.

یکی از از آشنایان و کسانی که تحت تاثیر نظریه ولهاوزن بود، ویلیام رابرتسون اسمیت^{۴۸} نام داشت که ویراستار فرهنگ‌نامه بریتانیکا^{۴۹} بود. او در مقاله‌ای که به تاریخ کتاب مقدس اختصاص یافته بود، آرا و دست‌یافته‌های ولهاوزن را گنجانده و به این ترتیب با ترجمه و تبلیغ آرای او در جهان انگلیسی زبان، به گسترش و همه‌گیر شدنش یاری رساند. جالب است که اسمیت با توجه به علاقه‌ای که به این مباحث نشان می‌داد، با فشار عوامل کلیسایی از مقام خود به عنوان ویراستار بریتانیکا عزل شد و حتی محاکمه هم شد؛ اما توانست از برجسب بدعت‌گذار^{۵۰} که می‌توانست آینده شغلی او را ویران کند، بگریزد.

نظریه‌ی متنی در عمل در نیمه‌ی نخست قرن بیستم میلادی تنها چارچوب مفهومی برای تبارشناسی تورات بود و تا به امروز همچنان نظریه‌ی غالب در این زمینه محسوب می‌شود. با این حال طی دهه‌های گذشته با تمرکز علم باستان‌شناسی بر منطقه‌ی فلسطین و انباشته شدن اطلاعاتی بیشتر، رویکردی تجدیدنظرطلب در این زمینه شکل گرفته است که زمان‌بندی بخش‌های گوناگون تورات را بیش از پیش به زمان‌هایی جدیدتر منسوب می‌کند. این رویکرد به ویژه از دهه‌ی ۵۳۵۰ (۱۳۵۰ خ / ۱۹۷۰ م.) رونق بیشتری پیدا

47 Documentary Hypothesis

48 William Robertson Smith (1846-1894 م.) فیلسوف، باستان‌شناس و متقد انجیل.

49 Encyclopaedia Britannica

50 Heretic

کرده و به بازبینی نظریه‌ی متنی انجامیده است. بر اساس این نگرش متن الوهیم (E) نسخه‌ای موازی و مشتقی از متن یهوه (J) بوده و متن پرستاری نقدی و بازنویسی‌ای از آن محسوب می‌شود.^{۵۱}

نمونه‌ای از مباحث جاری که بازننگری در تاریخ‌نگاری سنتی قوم یهود را ضروری ساخته، به زمان‌بندی عصر ابراهیم نبی مربوط می‌شود. درباره‌ی زمان زندگی ابراهیم تخمین مرسوم آن است که دوران بردگی عبرانیان در مصر پیش از خروج (۴۳۰ سال)^{۵۲} را با فاصله‌ی خروج و ساخت معبد سلیمان (۴۸۰ سال)^{۵۳} و زمان اقامت فرزندان ابراهیم در کنعان (حدود دویست سال) را جمع بزنند و با این فرض که معبد سلیمان در سال ۲۴۰۰ تاریخی (۱۰۰۰ پ.م) ساخته شده، برای دوران زندگی ابراهیم به حدود سال ۱۳۰۰ تاریخی (۲۱۰۰ پ.م) برسند.^{۵۴}

آلبرایت که در میانه‌ی قرن بیستم مهمترین مدافع این شیوه از تاریخ‌گذاری ابراهیم بود، فرض می‌کرد که در همین حدود زمانی مهاجرتی بزرگ از میانرودان به کنعان انجام پذیرفته و ظهور فرهنگ آموری را نتیجه‌ی آن می‌دانست. اما بعدتر معلوم شد که چنین مهاجرتی در کار نبوده و تصویری که آلبرایت از کوچ گروهی سامیان غربی به کنعان در ذهن داشته تخیلی و غیرواقعی بوده است.

در واقع در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۰۰-۱۴۰۰ تاریخی (۲۰۰۰-۲۱۰۰ پ.م) که مورد نظر آلبرایت است، هیچ اتفاق مستندی در کنعان رخ نداده که با داستان ابراهیم سازگاری داشته باشد. پژوهشگران بعدی به تدریج

⁵¹ Van Seters, 2004: 30-86.

⁵² سفر خروج، باب ۱۲، آیه ۴۰.

⁵³ کتاب اول پادشاهان، باب ۶، آیه ۱.

⁵⁴ Finkelstein and Silberman, 2001: 34-35.

دوران زندگی ابراهیم را به زمانی جلوتر منتقل کردند. رولان دُوو^{۵۵} عصر برنز میانی یعنی فاصله‌ی سال‌های ۱۴۰۰ تا ۱۸۳۰ تاریخی (۲۰۰۰-۱۵۵۰ پ.م) را با توصیف‌های داستان ابراهیم همسان انگاشت و اسپایزر و گوردون^{۵۶} شهرهای ماری و نوزی قرن نوزدهم تاریخی (ق ۱۵ پ.م) را زمینه‌ی شکل‌گیری این داستان دانستند.

بنیامین مزار در سال‌های اخیر این تاریخ را تا ابتدای عصر آهن جلو آورد. اما اسرائیل فینکلشتین که منتقد تاریخ‌گذاری‌های نامستند بوده، به درستی اشاره کرده که تمام این زمان‌گذاری‌ها در نهایت به پیش‌داستی مذهبی درباره‌ی تاریخی بودن ابراهیم و ضرورت جای دادن‌اش در زمانی مشخص آغشته بوده‌اند.^{۵۷} حقیقت آن است که شرایط توصیف شده در داستان ابراهیم با سبک زندگی همه‌ی جوامع کوچگرد و گله‌دار در ایران زمین همخوانی دارد و به همان منطقی که می‌تواند در زمان‌های مورد نظر این پژوهشگران قرار گیرد، در قرن‌های بعدتر هم می‌تواند جای گیرد.

اگر بخواهیم به شمارش نسل‌ها در گزارش عهد عتیق اکتفا کنیم و تاریخ‌گذاری‌ها را بر آن مبنا انجام دهیم، به ناهمخوانی‌های دیگری هم برخوردیم خورد. مثلاً موسی و هارون نسل چهارم پس از لاوی بن یعقوب دانسته شده‌اند. در حالی که یوشع که هم‌دوره‌ی این دو برادر است، نسل دوازدهم یوسف بن یعقوب دانسته شده است، و نمونه‌هایی از این دست بسیار است.

55 Roland de Vaux
56 Speiser and Gordon
57 Finkelstein and Silberman, 2001: 34-36.

همین نکات باعث شده تا گرانیگاه داده‌ها در این زمینه از خودِ متن به شواهد عینی بیرونی مثل گواهان باستان‌شناسانه یا گزارش‌های تاریخی مکتوب سایر اقوام چرخش کند. یکی از پژوهشگران اثرگذار در این زمینه فیلیپ دیویس نام دارد که از باستان‌شناسان نامدار و متخصصان پر سر و صدای کتاب مقدس است، استاد دانشگاه شفیلد و مدیر مرکز پژوهشی تومارهای بحرالمیت هم هست. او در سال ۵۳۷۱ (۱۳۷۱خ/ ۱۹۹۲م) با انتشار کتاب «در جستجوی اسرائیل باستان»^{۵۸} بحثی پردامنه را گشود و در عمل مکتبی را تاسیس کرد که امروز نگرش کمینه‌گرای کتاب مقدس^{۵۹} یا مکتب کپنهاگ^{۶۰} نامیده می‌شود.

بحث دیویس آن است که عهد عتیق متنی متاخر است که زیر تاثیر نظم جهانی هخامنشیان و در اواخر دوران زمامداری پارسیان تدوین شده و دلیل پیدایش‌اش این بوده که هویت ملی نوظهور یهودیان به ویژه پس از فروپاشی دولت پارس دچار مخاطره شده بود و نیاز داشت تا با افسانه‌هایی تاریخی مستحکم شود. از دید او عهد عتیق در فاصله‌ی قرون ۳۰ تا ۳۲ تاریخی (ق ۴-۲ پ.م) تدوین شده و هیچ یک از شخصیت‌ها و رخداد‌های قید شده در آن حقیقت تاریخی ندارد.

مکتب کپنهاگ در واقع یک دبستان منسجم و مجزای فکری نیست و بدنه‌اش از پژوهشگرانی تشکیل یافته که بسیاری‌شان در دانشگاه کپنهاگ تدریس می‌کنند. آغازگر این جریان چنان که گفتیم دیویس است. اما شخصیت‌های اثرگذار دیگری مانند توماس ل. تامپسون و کیت وایتلم و نیلز پیتر لمک در آن جبهه قرار می‌گیرند. نقطه‌ی اشتراک‌شان هم آن است که همه‌ی این پژوهشگران با نگاهی انتقادی به واقعیت تاریخی

⁵⁸ Davies, 1992.

⁵⁹ Biblical minimalism

⁶⁰ The Copenhagen School

روایت‌های عهد عتیق و حتا عهد جدید می‌نگرند و در نتیجه درباره‌ی وجود هویتی جمعی به نام یهودی یا اسرائیلی در جهان باستان، و تفسیرهای تاریخی مرسوم از تورات شک و تردید دارند.

نگاه انتقادی ایشان و نقدهای گاه ویرانگر و تند و تیزشان به پیش‌داشتهای نویسندگانی که با تکیه به تورات شواهد باستانشناختی را برای تایید تورات تفسیر می‌کنند، واکنش تندی در میان جریان اصلی محققان کتاب مقدس برانگیخت^{۶۱} و عنوان کمینه‌گرا را نیز همین مخالفان به آنها دادند. نتیجه‌اش هم آن شد که خودِ هواداران جریان اصلی با نام «بیشینه‌گرایان»^{۶۲} مشهور شوند، و البته هیچ یک از این دو گروه چنین برجستگی را بر خود روا نمی‌دارند.

نخستین کسی که از موضع کمینه‌گرا به تورات نگریست، تامپسون بود که در دهه‌ی ۵۳۵۰ (۱۳۵۰خ/ ۱۹۷۰م) مجموعه‌ای از متون دانشگاهی را در نقد تاریخی شمردن عهد عتیق منتشر کرد. تامپسون پژوهشگری برجسته بود که در آکسفورد و توبینگن و پنسیلوانیا تحصیل کرده بود و چون در پایان‌نامه‌ی دکترایش روایت اسفار خمسه را اسطوره‌ای غیرتاریخی نامیده بود، از مقام استادی محروم شد و به شغل‌هایی مثل رنگرزی خانه و معلمی مدرسه روی آورد و همچنان به انتشار آثار خود ادامه داد. تا آن که دوباره نخست در دانشگاهی در اورشلیم و بعد در دانشگاه کپنهاگ به مقام استادی رسید.

در میان آثارش مشهورتر از همه «تاریخی بودنِ روایت آباء: در جستجوی ابراهیم تاریخی» است^{۶۳} که در سال ۵۳۵۳ (۱۳۵۳خ ۱۹۷۴م) انتشار یافت و به سرعت به کانون بحث و جدل تبدیل شد. یک سال

⁶¹ Provan, 1995: 585-606.

⁶² Maximalist

⁶³ Thompson, 1974.

بعد کتاب «تاریخ و سنت ابراهیم»^{۶۴} نوشته‌ی جان وان سترز استاد دانشگاه ییل انتشار یافت که مضمونی مشابه داشت. این دو کتاب به شکلی مستند و مستدل به پیش‌فرض رایج آن روزگار درباره‌ی حضور تاریخی ابراهیم در هزاره‌ی دوم تاریخی (هزاره‌ی دوم پیش از میلاد) و سازگاری روایت عهد عتیق با شواهد باستان‌شناسانه حمله کردند و استحکام بحث‌شان چندان بود که عملاً این پیش‌فرض پس از آن دوام نیاورد و در حلقه‌های جدی دانشگاهی طرد شد.

آثار تامپسون و وان سترز در واقع با حمله به تاریخی بودن ابراهیم در برابر سه مکتب مهم و مسلط مطالعات کتاب مقدس جبهه گرفته بودند. یکی سنت قدیمی و جا افتاده‌ی نظریه‌ی اسنادی بود که یولیوس ولهاوزن موسس آن بود و می‌گفت اسفار خمسه از چهار متن متفاوت تشکیل یافته که در دوران‌های تاریخی متفاوتی (در فاصله‌ی پایان عصر برنز تا دوره‌ی هخامنشی) شکل گرفته‌اند. دیگری رویکرد باستان‌شناسی کتاب مقدس^{۶۵} بود که ویلیام فاکسول آلبرایت^{۶۶} و شاگردانش آن را تبلیغ می‌کردند و بر مبنای آن داده‌های باستان‌شناختی را در پرتو کتاب مقدس تفسیر می‌کردند و اولی را گواهی برای تایید دومی قلمداد می‌کردند. سومی نظریه‌ی سنت^{۶۷} بود که توسط هرمان گونکل^{۶۸} و مارتین ناث^{۶۹} پیشنهاد شده بود و به یک دوران طولانی سنت شفاهی برای روایت‌های عهد عتیق قایل بود و می‌گفت هسته‌ی مرکزی آن توصیفی دقیق و درست از شرایط اجتماعی قبایل یهودی قدیم به دست می‌دهد.

⁶⁴ Van Seters, 1975.

⁶⁵ Biblical archaeology

⁶⁶ William Foxwell Albright

⁶⁷ Tradition history

⁶⁸ Hermann Gunkel

⁶⁹ Martin Noth

وان سترز بر خلاف هواداران نظریه‌ی سنت معتقد بود عهد عتیق از ابتدای کار متنی مکتوب بوده و از انباشت روایت‌های شفاهی در زمانی طولانی پدید نیامده است. همچنین معتقد بود روند ویرایش و بازسازی تدریجی آن پیش‌رونده بوده و افزوده شدن متن‌هایی تازه به یک هسته‌ی مرکزی را در پی داشته است، و نه گردآوری متون قدیمی و گنجاندن‌اش در یک بافت متنی نوساز، چنان که نظریه‌ی اسنادی ادعا می‌کرد. او همچنین با نقش کلیدی «ویراستار» بدان شکلی که در نظریه‌ی اسنادی مطرح می‌شد مخالف بود و می‌گفت بدنه‌ی متن (J) را کاهنی از رده‌ی پرستانان «یهوه» در دوران تبعید بابل در مقام مقدمه‌ای بر هسته‌ی مرکزی متن یعنی سفر تثنیه و دو کتاب شاهان نوشته است.

وان سترز در زمینه‌ی باستانشناسی بینشی عمیق و پیامبرگونه دارد. او در سال ۵۳۴۵ (۱۳۴۵خ/ ۱۹۶۶م) کتاب «هیکسوس‌ها: ارزیابی‌ای نو»^{۷۰} را منتشر کرد و در آن همه‌ی پیش‌داشته‌های آن روزگار درباره‌ی این سلسله‌ی بیگانه در مصر را مورد حمله قرار داد. در آن زمان می‌پنداشتند که هیکسوس‌ها مردمی با قومیت هوری بوده‌اند که از شمال سوریه با اسب و گردونه به مصر حمله کرده و عصر فترت اول را در فاصله‌ی سال‌های ۱۱۰۰-۱۲۰۰ تاریخی (۲۳۰۰-۲۲۰۰ پ.م) رقم زده و دولتی بیگانه در این سرزمین ایجاد کرده‌اند. وان سترز می‌گفت هیکسوس‌ها سامی‌هایی بوده‌اند که در جریان آشوب‌های عصر فترت دوم (۱۷۰۰-۱۸۰۰ تاریخی / ۱۶۰۰-۱۷۰۰ پ.م) از جنوب فلسطین به مصر کوچیده‌اند، و حرکتشان هم در ابتدای کار تهاجمی نبوده و تنها پس از چند نسل استقرار در مصر به تدریج قدرت سیاسی گرفته‌اند. پایتختشان آواریس هم از دید او بر خلاف نظر رایج، در نزدیکی شهر باستانی تانیس نبوده است. یافته‌های باستانشناسان طی

⁷⁰ Van Seters, 1966.

دهه‌های گذشته نشان داده که تمام گزاره‌های مورد نظر وان‌سترز درست بوده و همه‌ی پنداشته‌های جا افتاده‌ی آن دوران غلط بوده است.

یکی دیگر از پژوهشگرانی که رویکرد روش‌شناسانه‌ی هواداران نگرش کمینه‌گرا را صورتبندی کرده،⁷¹ نیلز پیتر لمک است که سنت مطالعات کتاب مقدس طی دو قرن گذشته را رسوبی از پیش‌داشته‌های مذهبی و تعصب‌های عقیدتی می‌داند که سرمشق نظری ساختگی و تخیلی‌ای را پدید آورده که در غیاب شواهد و گواهان بیرونی تنها به تایید خودش مشغول است.

لمک معتقد است که بدنه‌ی تورات در نیمه‌ی دوم دوران هخامنشیان و عصر هلنی تدوین شده و از این رو روایت‌های تاریخی‌اش ارتباطی با تاریخ قدیم اسرائیل ندارند. او تاریخ فلسطین را تنها بر اساس شواهد باستان‌شناسانه بازسازی کرده و در سازگاری با آرای فینکلشتاین بر این باور است که در حدود قرن بیستم تاریخی (ق ۱۴ پ.م) سرزمین‌های کوهستانی این منطقه توسط رعیت فراری از دولت‌شهرهای قدیم آسورستان مسکونی شد و این گروه که به صورت مزدور یا راهزن در این منطقه مستقر شده بودند همان «آپیرو»هایی هستند که در منابع مصری می‌بینیم و نامشان همتای عبری دانسته شده است. در ابتدای عصر آهن اول، نوآمدگانی به این جمعیت پیوستند و با رونق کشاورزی و رواج یکجانشینی ساختاری قبیله‌ای در میان این مردمان شکل گرفت که در نهایت به شکل‌گیری دولت اسرائیل انجامید. با این همه این دولت اسرائیل -که در منابع آشوری هم نامش قید شده- ارتباطی سراسر با آنچه در کتاب مقدس وصف شده ندارد.

⁷¹ Lemche, 2000.

در عهد عتیق تصویری ایدئولوژیک، آرمانی، لاهوتی و تخیلی از اسرائیل می‌بینیم که تار و پودش با مداخله‌ی پی‌پی خداوند و معجزه‌ها و کردارهای قهرمانی بزرگ درآمیخته است. از دید لملک این تصویر توراتی از اسرائیل به کلی غیرتاریخی و گمراه‌کننده است و در دورانی خاص و دیرآیند به دلایلی سیاسی برساخته شده و باید هنگام بازسازی تاریخ اسرائیل واقعی نادیده‌اش گرفت.^{۷۲} به این ترتیب او اسرائیل تاریخی را از اسرائیل توراتی متمایز دانسته، و آن را تا حدودی واژگونه و ضد توصیف کتاب مقدس می‌داند. دیویس در کتاب «در جستجوی اسرائیل» علاوه بر این دو به یک اسرائیل سوم هم قایل است که طی دو قرن گذشته از دل جریان دانشگاهی مطالعات کتاب مقدس برخاسته است.

بخشی از واکنش تندی که در برابر آرای این پژوهشگران نمایان شد، به این حقیقت باز می‌گشت که بحث درباره‌ی تاریخ قوم یهود برای اروپاییان دلالتی اعتقادی و دینی دارد و به خصوص در سیاست روز دنیای کنونی با مدارهای قدرت گوناگونی تداخل می‌کند. تمدن مدرن غربی که همچنان در بافتی مسیحی-یهودی می‌اندیشد و بدنه‌ی شهروندانش عهد عتیق را مقدس می‌شمارند، نیاز دارند تا تاریخی دیرینه و باشکوه برای این متن تصور کنند و این نکته برایشان دردناک و ناپذیرفتنی است که با متنی دیرآیند سر و کار دارند که در حاشیه‌ی دولت عظیم پارسی و با وامگیری از مفاهیم برآمده در آن پدید آمده است.

از سوی دیگر مطالعات کتاب مقدس با دولت کنونی اسرائیل و کشمکش نیم‌قرنی‌اش با اعراب و فلسطینی‌ها هم گره خورده است. این حقیقت هم به جای خود باقی است که مطالعات کتاب مقدس در عمل نگاه خود را بر قوم یهود و دولت‌شهر اسرائیل خیره داشته و به این ترتیب از نگرستن به اقوام و دولت‌شهرهای

⁷² Lemche, 2000: 165-166.

متنوع - و معمولاً مهمتری - که همزمان در همان جغرافیا وجود داشته، غفلت کرده است. یعنی به تعبیر کیت وایتلم با خاموش کردن صدای فلسطینی‌ها توانسته تاریخی ساختگی برای اسرائیل تولید کند.⁷³ به همین خاطر است که آنچه دیدگاه کمینه‌گرا نامیده می‌شود، با وجود فربه بودن شواهد و مستحکم‌تر بودن چارچوب نظری‌اش، همچنان در حاشیه‌ی بحث‌های دانشگاهی جای دارد.

⁷³ Whitlam, 1996.

کفتار دوم: پرسش از نویسنده

رویکرد کمینه‌گرا همچون وزنه‌ای متعادل‌کننده در کنار نظریه‌ی متنی ارزشمند است و امکان نقد و طرد پیش‌داشته‌ها و تعصب‌های درتینده با تفسیر کتاب مقدس را به دست می‌دهد. از این رو در این کتاب استخوان‌بندی نظریه‌ی متنی را فرض گرفته‌ام و در آن بستر از رویکرد کمینه‌گرا برای چون و چرا و دقیق‌تر کردن پرسش‌ها و پاسخ‌ها بهره‌جسته‌ام. با این حال باید به این نکته توجه داشت که رویکرد کمینه‌گرا هم ایرادهای روش‌شناسانه‌ی خاص خود را دارد.

مهمترین ایراد آن است که بیشتر نظریه‌پردازان این نحله به نوعی یونان‌مداری ضمنی دچارند، و گاه تعصب یونانی را جایگزین تعصبی عبرانی کرده‌اند. متن تورات از نظر پیوند با سراینندگان در رده‌ی سایر متون جهان باستان قرار می‌گیرد. متونی که هویت نویسنده و سراینده‌شان هم نامعلوم است و هم نامهم. انومالیش بابلی، نبرد بعل و موت کنعانی، گیلگمش سومری-اکدی، داستان مصری دریانورد کشتی شکسته و ماجرای سومری آدایا همگی متونی مهم و اثرگذار هستند که برای مدتی دراز به صورت روایت شفاهی وجود داشته‌اند و بعد به تدریج صورتی نوشتاری به خود گرفته‌اند و پرسش درباره‌ی مولف‌شان در جهان باستان مطرح نبوده است.

تورات هم در همین رده از متون جای می‌گیرد. در جهان باستان اصولاً شمار متن‌هایی که مولف‌شان معلوم باشد بسیار اندک بوده و همواره به فتح‌نامه‌های شاهانه مربوط می‌شده است. البته دو استثنای جالب

توجه «سرودی در ستایش خورشید» مصری و «دعای ایزد ماه» اکدی را هم داریم، اما این دو نیز به ترتیب توسط آخناتون فرعون مصر و انهدوانا دختر شروکین شاه مقتدر اکد و رهبر معبد سین در حران سروده شده‌اند و متونی دینی-سیاسی هستند که در توسط خاندان شاهی تدوین شده‌اند.

نویسندگانی که درباره‌ی تاریخ متون مقدس قلم زده‌اند، اغلب بدون پژوهش کافی و دانش عمیق درباره‌ی متون جهان باستان این پیش‌فرض را قطعی انگاشته‌اند که مفهوم تالیف و پیوند خوردن متن با شخصی خاص خاستگاهی یونانی داشته و پس از فروپاشی دولت هخامنشی و سیطره‌ی هلنیسم در جهان پراکنده شده است.^{۷۴} از دید این نویسندگان آثار عبرانی نوشته شده در دوران موسوم به هلنیستی به خاطر تاثیر فرهنگ یونانی است که ارجاعاتی روشن به مولف‌شان را در خود دارند. به عنوان مثال وقتی در نخستین آیه از کتاب یوبال^{۷۵} از قول خداوند می‌خوانیم که «این دو لوح سنگی احکام و شرایع است که من نوشته‌ام»؛ یا آنجا که در آیه‌ی پنجم می‌گوید که این متن را خدا به موسی وحی کرده و او بی‌خطا و لغزش آن را نوشته است. اشاره‌های مشابهی را در متونی مثل «مکاشفات موسی» و «داستان آدم و حوا» و «کتاب خنوخ» هم می‌بینیم.^{۷۶} این اشاره‌ها از دید برخی از هواداران کمینه‌گرایی نشان می‌دهد که متن مورد نظر در دوران هلنی و زیر نفوذ حکمت یونانی نگاشته شده است.

این برداشت البته آشکارا نادرست است. چون تاریخ مفهوم «نویسندگی» برای متن‌های مهم، بسیار کهن‌تر از عصر هلنی است و جغرافیای زادگاهش هم یونانی نیست و ایرانی است. یعنی خط زمانی‌ای که

⁷⁴ Schniedewind, 2005: 7.

⁷⁵ Book of Jubilees

⁷⁶ Schniedewind, 2005: 9.

متون عبرانی دارای ارجاع به نویسنده را از متون فاقد و فارغ از نویسنده جدا می‌کند در ابتدای عصر هلنی قرار نمی‌گیرد و چنین گذاری را در ابتدای عصر هخامنشی می‌بینیم. تعبیر عصر هلنی هم اصولاً تعبیری نادرست است، چون موج فرهنگی هلنیسم را که به هویت یونانیان دریای اژه مربوط می‌شد و از رقابت سیاسی مصر بطلمیوسی و مقدونیه بر سر این منطقه برخاسته بود، به دورانی جهانگیر و تعیین کننده ارتقا می‌دهد. حقیقت تاریخی آن است که هلنیسم یک جریان سیاسی محدود و کم‌دامنه و زودگذر در دولت‌شهرهای یونانی بالکان و دریای اژه بوده که تنها دو قرن بین فروپاشی هخامنشیان و گسترش روم به سمت بالکان رواج داشته است، و تاثیر و نوآوری فرهنگی یا تمدنی‌ای هم در آن رخ ننموده است. آنچه هلنیسم خوانده می‌شود نه به لحاظ زمانی و نه از نظر پهنه‌ی جغرافیایی گستردگی و اهمیتی نداشته و تاثیرش هم جهانگیر نبوده است. آن گذار و گسست تمدنی مهمی هم که به ظهور مفهوم نویسنده و باب شدن اشاره به مولف در متون دامن زد، پیش از هرجا در ایران زمین رخ نمود و تنها از ابتدای عصر هخامنشی بود که فراگیر شد، و متونی که نامشان را بردیم در ادامه‌ی آن و در کنار متونی مثل کتاب نهمیا و کتاب عزرا قرار می‌گیرند. ورود مفهوم مولف به تفسیرهای عهد عتیق پیش از آشوب و انحطاط برخاسته از غارتگری مقدونیان آغاز شد و کاملاً زیر تاثیر تمدن ایرانی رخ داد. نخستین نمودهایش را هم در متون عبرانی در کتاب عزرا و نهمیا می‌بینیم که کارگزاران دربار هخامنشی بوده‌اند و نیرومندترین گزارش عهد عتیق درباره‌ی تالیف درباره‌شان دیده می‌شود. در نخستین آیه از کتاب اشعیا هم درست مثل کتاب یوبال اشاره به مولف را می‌بینیم^{۷۷} و در کتاب ارمیا می‌خوانیم که نه تنها مولف متن معلوم است، که کاتبی هم دارد و نام نویسنده و ثبت کننده‌ی متن (باروخ)

^{۷۴} کتاب اشعیا، باب اول، آیه ۱.

هم مشخص است.^{۷۸} تمام این متن‌ها در دوران هخامنشی و پیش از دوران مشهور به هلنی تدوین شده‌اند و بنابراین گذار مورد نظرمان ربطی به یونانیان ندارد. ارجاع یونانیان به نویسندگان متون کلاسیک‌شان موازی با ارجاع‌های عبرانی قرار می‌گیرد و از نظر تاریخی با آن همزمان است و درست همانند آن زیر تاثیر نفوذ تمدن ایرانی و سیطره‌ی سیاسی هخامنشیان قرار گرفته است.

اما خاستگاه تاریخی این مفهوم به چندین قرن پیشتر از عزرا و نهمیا باز می‌گردد. در واقع کهن‌ترین متن دینی‌ای که سراینده‌اش مشخص است و به خاندانی شاهی وابستگی ندارد، گاهان زرتشت است. تا پیش از گاهان در موارد انگشت‌شماری که — به ویژه در مصر — اسمی از نویسنده‌ای در جایی نقل می‌شود، منظور کاتبی است که متنی از پیش موجود را که گفتار خداوند یا شاهی مقتدر قلمداد می‌شده، ثبت کرده است. پیوند خوردن متن به هویت شخصی انسانی یکتا تنها زمانی ممکن می‌شود که هویت تشخیص یافته‌ی انسانی پذیرفته شده باشد و تا پیش از ظهور دستگاه فلسفی زرتشت چنین امری تحقق نیافته بود.

به همین خاطر «متن‌های جدی» ای مانند گفتارهای مقدس دینی یا بیانیه‌های سیاسی تا پیش از زرتشت آفریده‌ی نیرویی فراطبیعی قلمداد می‌شدند که بر زبان شاهی یا ایزدی جاری شده‌اند و سایر کاتبان تنها نقشی فنی و اجرایی درباره‌اش بر عهده دارند، نه نقشی ویرایشی و اثرگذار بر متن. جالب آن است که در زبان‌های باستانی اصولاً کلمه‌ای که «نویسنده» یا «مؤلف» معنی بدهید نداشته‌ایم. تمام کلماتی که امروز به این شکل ترجمه می‌شوند — از جمله «سوفر» عبری — تنها بر «کاتب، مامور نگارش» دلالت می‌کنند و نه پدید آورنده‌ی متن.

⁷⁸ کتاب ارمیاء، باب ۳۶، آیه ۳۲.

اولین اشاره به مفهوم نویسندگی و پدید آوردن متن توسط انسانی منفرد در گاهان دیده می‌شود و حتا در آنجا هم کلمه‌ای مستقل برای این مفهوم نداریم. با این همه زرتشت در دو جا تاکید می‌کند که متنی که در دست داریم آفریده‌ی اوست و نه کسی دیگر. یک بار تاکید دارد که آنچه می‌گوید سخنی منظوم است، متفاوت (با سخن دیگران) که نامنظوم است، و این احتمالاً به سبک شاعرانه‌ی آن و پیوند شعر با سراینده‌اش که خود زرتشت باشد اشاره می‌کرده است. جالب آن که در اینجا نه تنها سراینده که زرتشت است معلوم است، مخاطب شعر هم هویتی معلوم و شخصی دارد:

«ای جاماسپ هوگوی فرزانه! اینک سخنانی پیوسته به تو می‌آموزم، نه گسسته. تا تو آنها را به دل نیوشا و پرستار باشی. اهورامزدا در پرتو اشه، نگاهبان کسی شود که دانا را از نادان باز شناسد».^{۷۹}

دیگری که جالب‌تر و صریح‌تر است و مفهوم نویسندگی را اثبات می‌کند، آنجاست که زرتشت می‌گوید:

«ای مزدا اهورا! تو و اشه و بهمن را سرودی نوآیین می‌گویم تا شهریاری مینوی پایدار و آرمیتی در من افزونی گیرد. هر آنگاه که تو را به یاری خوانم، به سوی من آی و مرا بهروزی و آرامش بخش».^{۸۰}

آنچه در این جمله اهمیت دارد، صفتی است که زرتشت به سرودهای خویش در ستایش اهورامزدا و بهمن و اشه نسبت داده است. واژه‌ای که دکتر جلیل دوستخواه در ترجمه‌ی روانش از اوستا به «نوآیین»

۷۶- گاهان، هات ۴۶، بند ۱۷.

۷۷- گاهان، هات ۲۸، بند ۳.

برگردانده است، در اصل اوستایی «آپتورویم» است. این واژه از پیشوند نفی «آ» به همراه «پتورو» به معنای پیشین، ازلی و سابقه ساخته شده است. میلز آن را به «بی‌همتا» ترجمه کرده است که جای بحث زیاد دارد و چندان درست نمی‌نماید. کانگا آن را با توجه به تکرار واژه‌ی پتورو (ازلی) در جاهای دیگر اوستا، بی‌آغاز و ازلی ترجمه کرده و آن را صفت اهورامزدا دانسته است. این در حالی است که چنین ترجمه‌ای هم پیشوند نفی ابتدای واژه را نادیده می‌گیرد و هم این تفسیر روان‌تر را که اپتورویم صفت سرود است، نه اهورامزدا. دوستخواه به همراه بیشتر مترجمان دیگر — از جمله تاراپوروالا و موبد آذرگشسپ — به پیروی از بارتلمه آن را بی‌سابقه و نوآیین تفسیر کرده‌اند. خود بارتلمه آن را شکل خلاصه‌شده‌ی این عبارت دانسته است: (سرودی که) نه پیش از این (کسی سروده است).

تفسیری که به دست دادم با بررسی سایر کارکردهای این کلمه در گاهان تایید می‌شود. نکته‌ی مهم آن که زرتشت همین مفهوم را در جاهایی دیگر با واژگان دیگری نیز تکرار کرده است.

«بدان هنگام مرا فرمان دادی: «به سوی اشته روی آور و آن را فراشناس.» سخنی هرگز ناشنیده

به من گفتی. «بکوش تا سروش به اندرون تو راه یابد و پرتو دهش ایزدی را دریابی که به هر

دو گروه، پاداش (و جزا) می‌بخشد.»^{۸۱}

در اینجا هم زرتشت پیامی را که از اهورامزدا دریافت کرده است با صفت «هرگز (تا به حال) شنیده نشده» توصیف می‌کند. عبارت اوستایی وصفی در این جمله «نوئیت آسروشتا» است. «نوئیت» به معنای هرگز است و «اسروشتا» از پیشوند نفی «آ» به همراه بن «سرو» ساخته شده است که شنیده‌شدن و اطاعت‌شدن معنا

۷۸- گاهان، هات ۴۳، بند ۱۲.

می‌دهد. نام سروش — فرشته‌ی زرتشتی پیام‌رسان — نیز از همین ریشه گرفته شده است. در جای دیگری نیز زرتشت خطاب به پیروانش می‌گوید: «ای هوشمندان! شما را از آموزه‌هایی ناشنوده می‌آگاهانم»^{۸۲}.

بنابراین آشکار است که زرتشت ادعا می‌کرده الهامی بی‌سابقه و خردی ناشنوده را از خداوند دریافت کرده و به همین خاطر شعر خود را گفتاری نوآیین و گسسته از گذشته می‌دانسته است، و این به معنای قلاب شدن متن به خود زرتشت و خداوندی است که معرفی می‌کرده، که آن نیز ایزدی نوظهور و ناآشنا برای مردم بوده و باز مرجعی بیرونی جز پیامبرش یعنی خود زرتشت نداشته است.

تمام مولفان جهان باستان — از همر و هسیود و افلاطون گرفته تا بودا و کنفوسیوس و لائوتسه — همگی قرن‌ها پس از زرتشت شهرت یافتند و حدس من آن است که ایده‌ی «اهمیت مولف انسانی» خاستگاهی ایرانی داشته باشد. چرا که: (۱) پیش‌داشت فلسفی آن که حضور یک انسان تشخیص یافته‌ی آفریدگار متن است در جهان باستان ناشناخته بوده و می‌توان نشان داد که طی دورانی دراز از ایران زمین به تمدن‌های همسایه انتقال یافته، و (۲) این مفهومی هم نیست که به سادگی پدید آید و در چین و یونان و هند باستان که این نامداران را پرورده، همچنان غایب بوده، و (۳) مقطع تاریخی ظهور این نام‌ها همزمان است با نفوذ فرهنگی آرای زرتشتی در آن مناطق.

از این زاویه، اصولاً این که متن تورات به مؤلفی به نام موسی یا انبیای دیگر منسوب شده، نشانه‌ی تاثیرپذیری‌اش از فرهنگ ایرانی است و متن را در بافت متون دینی قلمرو تمدنی ایرانی قرار می‌دهد که پس از گسترش تدریجی دین زرتشتی در بافت سیاسی دولت پارسی پدیدار شده‌اند. مطرح بودن بحث نویسندگی

۷۹- گاهان، هات ۳۱، بند ۱.

و اهمیت ارجاع به مؤلف در این متون نشانگر بافت فرهنگی خاصی است که با گاهان در ایران شرقی آغاز می‌شود و پس از هفت قرن در عصر هخامنشی به صورت چارچوبی فراگیر و نظامی جهانگیر معرفی می‌شود. هردوی این رخدادها هم بر فرهنگ هلنی تقدم تاریخی دارند و هم از آن اثرگذارتر و مهمتر هستند، و مهم‌تر آن که اصولاً جغرافیای ظهور متن عهد عتیق هم با آنها همپوشانی دارد. از این رو هنگام بهره‌گیری از رویکرد کمینه‌گرا باید به این نکته توجه داشت که قدری هلنی‌زدایی از آرای اندیشمندان این مکتب ضرورت دارد.

بخش دوم: تاریخ قوم یهود

کفتار تخت: چارچوب کلی

نگرش سنتی، ظهور آیین یهود را بر مبنای سفر پیدایش، به خروج اقوام یهودی از سرزمین مصر منسوب می‌دارد. بر مبنای این روایت قبایل یهودی که در سرزمین مصر زیر ظلم و ستم فرعون می‌زیستند، توسط یک پیامبر فرهمند و یکتاپرست به نام موسی سازمان‌دهی شدند و پس از مقابله و رویارویی با قدرت مصریان، از این سرزمین بیرون آمدند و وارد منطقه‌ی آسورستان⁸³ شدند. روایت عبری سفر پیدایش توسط شواهد تاریخی مصری و تمدن‌های همسایه نیز پشتیبانی می‌شود. آنچه که در روایت تورات و تاریخ‌های

⁸³ آسورستان یا شام (Levant) اصطلاحی تاریخی جغرافیایی است که به منطقه نسبتاً گسترده‌ای از غرب ایران زمین اطلاق می‌شود که در جنوب رشته‌کوه‌های توروس، شمال صحرای عرب، غرب میان‌رودان و در جوار کرانه شرقی دریای مدیترانه قرار دارد. این منطقه دربرگیرنده سرزمین‌هایی است که کشورهای کنونی سوریه، اردن، لبنان، فلسطین و اسرائیل بر آن بنا شده هستند. گاهی بخش‌هایی از غرب عراق را نیز جزو سرزمین شام به شمار می‌آورند.

مصری مشترک است، آن است که در حدود قرن دوازدهم پیش از میلاد نشانه‌ای از خروج اقوام سامی ساکن در مصر در هر دو منبع دیده می‌شود. عناصر مشترک در میان دو روایت، عبارت است از:

۱. هم در روایت مصری و هم در نسخه تورات، خروج اقوام عبری به ظهور یک دین یکتاپرستانه ضد بت‌پرست در میان این مردم منسوب شده است. کسی که مبلغ و راهبر دینی اقوام سامی در مصر بود، موسی خوانده می‌شود.

۲. در هر دو مورد اقوام سامی خارج از مصر، اقلیتی فرودست و ستم‌دیده محسوب شده‌اند.

۳. مرزبندی میان این مردم و مصریان، توسط عواملی کالبدشناختی و به ویژه با تاکید بر مفهوم بیماری انجام پذیرفته است؛ به این معنی که بسیاری از منابع مصری، یهودیان را مبتلا به نوعی بیماری پوستی مانند جُدام^{۸۴} یا بَرَص^{۸۵} می‌دانند. در حالی که منابع تورات، عکس همین ادعا را طرح می‌کنند به این معنی که یکی از نفرین‌ها و عذاب‌های الهی نازل شده بر مصریان، بیماری برص و جدام بوده است.

۴. چهارمین نکته مشترک در میان هر دو روایت آن است که در هر دو شکل، موسی مشروعیت خود را توسط مقابله با قوانین بت‌پرستانه مصری به دست می‌آورد. به عبارت دیگر، شکلی از واژگونی قوانین و آیین‌های مصری در هر دو روایت به یهودیان منسوب شده است.

84 Leprosy

⁸⁵ بَرَص، پیسی، لک و پیس (Vitiligo) یک اختلال تولید رنگدانه است که در آن ملانوسیت‌ها (سلولهایی که رنگدانه تولید می‌کنند) در قسمتهایی از پوست، غشاهای مخاطی و شبکیه تخریب شده‌اند. در نتیجه لکه‌های سفید پوست در نواحی مختلف بدن ظاهر می‌شوند. مویی که در نواحی مبتلا به برص رشد می‌کند معمولاً سفید می‌شود.

مری داگلاس^{۸۶} در تحلیل روابط سفر خروج، به این نتیجه رسیده که دو عنصر جذام و بت پرستی به عنوان دو نماد عمده فساد در چارچوب دینی یهود، مطرح شده‌اند. چنین می‌نماید که یهودیان دو عامل اصلی منحط یعنی فساد بدن که در قالب جذام تبلور یافته و فساد روح که در قالب بت پرستی نمود می‌یابد را به عنوان عوامل اصلی مهارکننده حضور خداوند در میان قوم خود، تلقی می‌کرده‌اند. در نتیجه زمانی که موسی ظهور کرد و قبایل یهودی از این دو فساد بدن و روح رهایی پیدا کردند، زمینه برای حضور خداوند یعنی یهوه در میان قوم بنی‌اسرائیل فراهم آمد و به این ترتیب این مردم، قوم برگزیده خداوند محسوب شدند.

جالب آن است که در نگاه مصریان نیز، یهودیان دقیقاً به همین ترتیب منحط و فاسد پنداشته شده‌اند. در منابع مصری، جذام و برص بیماری‌ای است که به یهودیان منسوب شده و ایشان به دلیل نفی کردن تابوها و قوانین مقدس دین مصری، شماتت شده‌اند. به عبارت دیگر، چنین می‌نماید که در کشمکش میان آیین‌های مصری و یهودی، با دو شکل از صورت‌بندی امر مقدس روبرو باشیم.

بی‌تردید یکی از این صورت‌بندی‌ها، بازمانده‌ای از آیین نوآوران و یکتاپرستانه آخن‌آتون^{۸۷} است که با نفی تمام مناسک و عناصر دینی سنتی مصر همراه بود. عناصری مانند تقدس جانوران، بازنمایی خداوند و عناصر قدسی در قالب انسان و پیکره‌های ملموس و مشاهده شدنی و اجرای قوانین و مراسمی که از ابراز خشونت نسبت به جانواران، پرهیز می‌کرد. در مقابل در آیین یهود، با منع و انکار تجلی خداوند در قالبی

86 Mary Douglas

⁸⁷ آخن‌آتون یا آخن‌آتِن Akhenaten (به معنای کسی که برای آتون سودمند است) نام آغازینش آمن‌حوتپ چهارم Amenhotep IV (آمن‌حوتپ به معنای آمون خرسند است) فرعون مصر باستان میان سال‌های ۱۳۵۲-۱۳۳۶ (پیش از میلاد) یا ۱۳۵۱-۱۳۳۴ (پیش از میلاد) بود. وی که از دودمان هیجدهم بود آیینی یکتاپرستانه را بنیاد نهاد که خدای آن آتون نام داشت.

انسانی روپرو هستیم؛ جانوران تقدس خود را از دست داده‌اند و برعکس، برای یهوه قربانی می‌شوند و شکلی از آیین تطهیر که با ساختارهای مصری تفاوت دارد، ارج گذاشته می‌شوند.

در تاریخ اروپا پیوند میان جذام و بت‌پرستی، یا به عبارت دیگر ارتباط تنگاتنگ میان فساد بدن و فساد روح، هم‌چنان باقی ماند و جالب آن است که نگرش مصری که این دو را به یهودیان منسوب می‌کرد، هم‌چنان در دلِ زمینه‌ی مسیحی به اهمیت خود ادامه داد. در سال حدود سال ۴۷۰۰ تاریخی (۷۰۰ هجری/ ۱۳۲۱ م) حاکم عرب گرانادا^{۸۸} وقتی مبتلا به بیماری جذام شد، یهودیان را در قلمرو خود مقصر دانست. پس از آن مجموعه‌ای از رخداد‌های سیاسی بروز کرد که در طی آن، یهودیان دچار پیگرد و آزار و شکنجه شدند و تلاشی صورت گرفت تا برخی از آنها، مسیحی شوند. اتهام اصلی‌ای که در آن زمان به یهودیان منسوب شد آن بود که چشمه‌های آب آشامیدنی را با پودری که بیماری جذام را ایجاد می‌کند، آلوده‌اند.

در اروپای دهه‌ی ۴۷۳۰ تاریخی (۷۳۰ خ/ ۱۳۵۰ میلادی) یعنی تنها سی سال بعد، بار دیگر وقتی بیماری طاعون فراگیر شد، باز این یهودیان بودند که به ایجاد این بیماری متهم شدند و شمار زیادی از ایشان در این جریان به قتل رسیدند. بنابراین می‌بینیم که سفر پیدایش، یکی از روایت‌های خاص تفکیک دو جماعت دینی را بیان می‌کند؛ تفکیکی که بر مبنای رمزگذاری مفهوم فساد و انحطاط در قالب فساد بدن و فساد روح، استوار شده است.

هرچند بحث خروج قوم بنی اسرائیل از مصر هم‌چنان جای تحلیل و کنکاش بیشتری دارد اما به لحاظ داده‌های تاریخی این را می‌دانیم که در قرن ۲۲ تاریخی (ق ۱۲ پ.م) یعنی بلافاصله بعد از خروج اقوام

سامی نژاد از شمال مصر، شکلی از سکنی گزیدن این قبایل در منطقه‌ی آسورستان یعنی فلسطین^{۸۹}، اردن^{۹۰} و اسرائیل صورت پذیرفت و این مهاجرانی که از جنوب و از ناحیه‌ی مصر به این منطقه کوچیده بودند، در ارتباط با اقوام فلسطینی قرار گرفتند که کوچندگان دیگری بودند که از بالکان^{۹۱} و به ویژه یونان^{۹۲} به این منطقه سفر کرده بودند. بنابراین پس از فروپاشی عصر برنز و تثبیت قبایل یهودی در منطقه آسورستان، شاهد این هستیم که این قبایل آرایشی ناهم‌تراز و نامتقارن را به خود گرفتند.

در میان چهارده قبیله‌ی یهودی که از سرزمین مصر خارج شدند، یکی از آنها یعنی قبیله لای^{۹۳} نسبت به دیگران از نظر فرهنگی پیشرفته‌تر بود و اینان همان یهودیانی بودند که شهرنشینی پیشه کردند و به دلیل فراگیری خط و کتابت، به تدریج به طبقه کاهن و دانشمند یهودیان تبدیل شدند. دوازده قبیله اسرائیلی دیگر در قلمرویی به نسبت محدود میان دریای مدیترانه^{۹۴} و آن سوی رود اردن سکنی گزیدند. بزرگ‌ترین این قبایل، یهودا^{۹۵} بود که جمعیت آن با بقیه‌ی دوازده قبیله یهودی کوس برابری می‌کرد. یکی از کوچک‌ترین این گروه‌ها قبیله بنیامین^{۹۶} بود که با وجود نفوذ سیاسی به نسبت زیادی که در میان قوم یهود داشت، اما از جمعیتی اندک و قدرت نظامی ناچیزی برخوردار بود.

در فاصله‌ی قرون ۲۲-۲۴ تاریخی (ق ۱۰-۱۲ پ.م) رهبران سیاسی و فرهنگی قبایل یهود، از سه طبقه متفاوت تشکیل می‌شدند. یک گروه از ایشان داوران یا قاضیان نامیده می‌شدند و اینان کسانی بودند که

89 Palestine

90 Jordan

91 Balkans

92 Greece

93 The Tribe of Levi

94 The Mediterranean Sea

95 The Tribe of Judah

96 The Tribe of Benjamin

سازمان‌دهی اجتماعی و به ویژه حقوقی جامعه را بر عهده داشتند. واژه عبری منسوب به این افراد در واقع قاضی یا داور حقوقی معنا می‌دهد.

گروه دیگری که در کنار ایشان به فعالیت مشغول بودند، کاهنان بودند که نقش اجتماعی رسمی بر عهده داشتند و چنان که گفتیم بیشتر ایشان به قبیله لاوی تعلق داشتند. گروه دیگری به نام نبی‌ها هم در میان قبایل یهود فعال بودند و ایشان بدون این که نقش رسمی و سلسله مراتبی در میان خود داشته باشند، آیین یهود و نسخه‌های گوناگونی از یکتاپرستی منسوب به موسی را تبلیغ می‌کردند. نبی‌ها در واقع شَمَن‌هایی^{۹۷} قبیله‌ای بودند که در نظام غیرنویسا، شفاهی و استوار بر شور و شوق عارفانه، آیین خود را پراکنده می‌کردند. در قرن ۲۴ تاریخی (ق ۱۰ پ.م) این قبایل یهودی پراکنده زیر فشار فلسطینی‌های مهاجری که به تدریج شهرنشینی پیشه می‌کردند و سازمان‌دهی سیاسی مشخصی به خود می‌گرفتند، ناگزیر به تغییر موضع شدند و در این هنگام بود که شخصی به نام شموئیل^{۹۸} نقش داوری، کهنات و نبی‌بودن را بر عهده گرفت و مرکز دینی آن هنگام قبایل بنی‌اسرائیل یعنی شهر شیلوه^{۹۹} را به عنوان پایتخت خود انتخاب کرد. شموئیل در واقع سرداری لایق بود که در مقابل هجوم فلسطینی‌ها، واکنش نشان داد و موفق شد جنگاوران یهودی را بسیج نماید. با این وجود شموئیل زیر فشار حمله فلسطینی‌ها از پا درآمد و خود در جریان جنگی، کشته شد. پس از او، جانشین وی به نام شائلول^{۱۰۰} که از قبیله بنیامین برخاسته بود، رهبری اقوام یهودی را بر عهده گرفت و او نخستین شاه یهودی محسوب می‌شود. در دوران او است که عصر داوران به پایان می‌رسد و دوران تکثر و تنوع فرهنگی و دینی رایج در میان قبایل یهودی جای خود را به سلطنتی متمرکز و متکی به

97 Shaman
98 Samuel
99 Shiloh
100 Saul

دیوان‌سالاری دولتی می‌دهد. به عبارت دیگر از دوران شائول است که برای نخستین بار با چیزی شبیه به یک دولت یهودی روبرو هستیم، هرچند این مفهوم همچنان بافتی قبیله‌ای دارد.

تا پیش از شائول، هر آنچه که از تاریخ یهود می‌دانیم مجموعه‌ای از حرکت‌ها و رخداد‌های درون قبیله‌ای است که وضعیتی نوشته شده، مدون یا دیوان‌سالارانه ندارند و در واقع تاریخچه‌ی شفاهی قبایلی متحرک و در حال زدوخورد با یکدیگر و با همسایگان‌شان هستند. شائول با آن که جانشین دین مردان شهر شیلوه بود، اقتداری سیاسی و سلطنتی را بر مشروعیت دینی ترجیح داد و تمام کاهنان شهر شیلوه را کشتار کرد. چنین روایت شده که از میان کل کاهنان این شهر، تنها یک نفر زنده ماند که بعدها در تاریخ یهود نقشی به سزا ایفا کرد. شائول دو شخصیت نیرومند در دربار خود داشت: یکی پسرش ایشی‌بعل^{۱۰۱} که قلمرو شمالی یعنی منطقه موسوم به اسرائیل کنونی را در اختیار داشت و دیگری سردار و دامادش داود^{۱۰۲}، که رئیس قبیله بزرگ یهودا در بخش‌های جنوبی آسورستان محسوب می‌شد. چنان که گفتیم قبیله یهودا بزرگ‌ترین قبیله یهودی این زمان بود و خود نام یهودی لقبی است که از تعمیم نام این قبیله ناشی شده است.

به این ترتیب، سرزمین اسرائیل در شمال و سرزمین یهودیه در جنوب تمایزی جدی را از خود نشان می‌دادند. ناحیه یهودیه در جنوب، در واقع قلمرو بزرگ و گسترده‌ای بود که سراسر آن توسط یک قبیله پرجمعیت اشغال شده بود و این قبیله رهبر دینی و نظامی مشخصی داشت که در زمان مورد نظر ما، داود نامیده می‌شد.

در مقابل ناحیه‌ی شمالی در واقع زیستگاه قبایل دیگری بود که وضعیتی متکثر و پراکنده داشتند و تنها زیر فشار سیاست‌های شموئیل و شائول به طور موقت با هم جوش خورده بودند. این نکته که اولین شاه یهودیان یعنی شائول از قبیله‌ی به نسبت کوچک بنیامین برخاسته بود، نشانگر آن است که سران قبیله‌ای یهودی - که در این زمان در مقابل فلسطینیان با هم متحد شده بودند - از این که قدرت توسط قبیله‌ی بزرگ یهودا قبضه شود، بیم داشته‌اند و ترجیح می‌دادند رهبر اصلی خود را از میان قبیله‌ای کوچک انتخاب کنند. با این همه این نظم چندان دوام نیاورد و داود پس از مرگ شائول، بر پسرش ایشی‌بعل غلبه کرد و او را به قتل رساند و قلمرو یهودیه و اسرائیل را با یکدیگر ترکیب کرد و به این ترتیب نخستین پادشاهی رسمی یهودی شکل گرفت.

دوران کوتاه حکومت شائول در واقع مقدمه‌ای بر ظهور دولت متحد یهودی زیر نظر داود محسوب می‌شود. در کتاب مقدس، داود مهم‌ترین شاهی است که داستان زندگیش با شرح و بسط زیادی نقل شده است. زندگی او و دستاوردهای سیاسیش به نسبت پیچیده‌اند و در تورات با آب و تاب فراوان نقل شده‌اند. او در متون دینی، موقعیتی نزدیک به موسی را اشغال می‌کند و علاوه بر آن که موسس نخستین دولت یهودیه محسوب می‌شود، بنیان‌گذار دودمانی با دوام و دیرپایی فراوان نیز شناخته می‌شود. این دودمان که یک شاخه‌ی کوچک از آن در مقام سرکرده‌های قبیله‌ای برای زمانی طولانی دوام آورد، در نهایت به ظهور اسطوره‌ای در میان قوم یهود دامن زد که از وام‌گیری مفهوم ناجی یا سوشیانس^{۱۰۳} ایرانی ناشی شده بود. بر مبنای این روایت،

¹⁰³ سوشینت یا سوشیانس (سودرسان، نجات‌بخش) به عنوان رهایی بخش است که در دین زرتشت یا مزدیسنا، منجی نهائی زمین بشمار می‌رود. کلمه «سوشیانس» که از ریشه «سو» به معنی سودمندی و نجات است، در اوستا سوشینت (Saoshyant) آمده و در پهلوی به اشکال گوناگونی چون: سوشیانس، سوشیانس، سوشانس، سوشیوس یا سیوشوس آمده است.

در نهایت در پایان زمان یک نفر از نسل داود ظهور خواهد کرد و قوم یهود را در برابر دولت‌های ستمگر و چیره بر آن - به طور مشخص، دولت روم- یاری خواهد رساند.

داود پس از متحد کردن یهودیه و اسرائیل، یعنی یکپارچه کردن قلمرو شمالی و جنوبی یهودی‌نشین، پایتخت خود را به شهر حبرون^{۱۰۴} منتقل کرد. چنان که گفتیم پایتخت نخستین قبایل متحد یهودی، شهر دینی شیلوه بود که معبد و کاهنان آن شهرت زیادی داشتند و به عنوان یکی از مراکز تجمع کاهنان لاوی محسوب می‌شد. در واقع دور از حقیقت نیست اگر این شهر را نخستین مرکز یکجانشینی قبایل یهود بدانیم و نخستین قبیله ساکن در آن را لاویان فرض کنیم.

شهر حبرون که امروز الخلیل نامیده می‌شود، شهری بزرگ در کرانه غربی رود اردن است. این شهر با اورشلیم سه کیلومتر فاصله دارد و در حال حاضر جمعیت آن به ۱۶۳ هزار نفر بالغ می‌شود. نام حبرون در زبان عبری از ریشه «حبر» گرفته شده است که «رفیق و دوست» معنی می‌دهد و نام الخلیل ترجمه عربی همین کلمه محسوب می‌شود. در دورانی که داود این شهر را به عنوان پایتخت خود انتخاب می‌کرد، قبیله‌ای از تبار کنیت‌ها^{۱۰۵} به نام قبیله هبر وجود داشتند که این شهر به نام ایشان نام‌گذاری شده است. در ابتدای کار، این شهر یک مرکز تجمع مردم کنعانی^{۱۰۶} محسوب می‌شد.

¹⁰⁴ حبرون Hebron (به عربی: الخلیل) بزرگترین شهر در کرانه باختری رود اردن در منطقه حبرون (محافظة الخلیل) در ۳۰ کیلومتری جنوب اورشلیم قرار گرفته است و توسط دولت خودگردان فلسطین اداره می‌شود. ارتفاع آن از سطح دریا ۹۳۰ متر است. نام حبرون ریشه در زبان سامی غربی دارد. حبر که در عبری، عربی و اموری در معنایی چون همراه، متحد و دوست به کار می‌رود و در نام حبرون مفهوم رفاقت را می‌رساند. الخلیل نام شهر در عربی نیز از لقب ابراهیم (خلیل الله) گرفته شده که خود به معنای دوست است.

105 Kenite

¹⁰⁶ کنعان Canaan پسر چهارمین حام است (سفر پیدایش ۶: ۱۰) (اول تواریخ ایام ۱: ۸) وی جد قبایل و طوایفی است که در اراضی غربی اردن سکونت می‌داشتند و حضرت نوح، حام را که جد کنعانیان است لعنت نمود زیرا که هتک احترام پدر خود

در واقع مردم کنعانی مجموعه‌ای از قبایل سامی نژاد بودند که از نظر نژاد، زبان، مناسک و آیین‌ها تفاوت چندانی با مردم یهودی نداشتند. تمایز تنها در آن است که قبایل یهودی آیین یکتاپرستانه‌ی برخاسته از مصر را که توسط موسی و پیروانش تبلیغ می‌شد، پذیرفته بودند. بنابراین در ابتدای کار شهر حبرون یک شهر کنعانی‌نشین بود که به تدریج با کوچ مردم قبیله یهودا به آن منطقه، به مرکز تجمع و هسته مرکزی قبیله یهودا دگرذیسی یافت.

داود پس از مرکز قرار دادن شهر حبرون، به شهر همسایه یعنی اورشلیم حمله برد و آن را فتح کرد. اولین اشاره به نام این شهر در اسناد مصری مربوط به دوران آل‌عمرنه^{۱۰۷} دیده می‌شود. جالب است که این همان اسنادی است که در دربار فرعون آخن‌آتون یعنی نخستین فرعون یکتاپرست نگاشته شده است. در این اسناد نام این شهر به صورت روشالیمون و اوروشالیمون ثبت شده است. یعنی بخش مهمی از کلیدواژه‌ها و نام‌های خاص و آرای مذهبی یهودی در تاریخ مصر تبارنامه‌ای دارند که به دوران آخن‌آتون باز می‌گردد.

در متون یهودی برای نخستین بار در کتاب یوشع^{۱۰۸} با اسم این شهر به صورت یروشالائیم آشنا می‌شویم و بر این مبنا عده‌ای معتقدند که این نام از ترکیب یروشا به معنی میراث و شلوم به صلح و کمال ساخته شده است. در ضمن این را هم بگوییم که در زبان عبری باستان، یروشا می‌تواند از ریشه یرو به معنای دژ گرفته شده باشد؛ یعنی یروشالائیم می‌تواند معنای دژ کمال و سلامت یا میراث سلامت و کمال را برساند. پژوهشگران دیگری بر این باورند که شهر اورشلیم نام خود را از ریشه «یره» و «سَلَم» گرفته که در زبان

را نموده و از وی حیا نکرد (سفر پیدایش ۹:۰۲ - ۵۲) از این روی تمام قوم کنعانیان این لعنت را بر خود برداشت نمودند؛ چه که در ایام افتتاح فلسطین، اسرائیلیان اکثر ایشان را به قتل رسانیدند و مابقی را طوق عبودیت بر گردن نهادند. (از قاموس کتاب مقدس).

107 Tell El-Amarna

108 The Book of Joshua

عبری، ریشه یره به معنای دیدن و نمودن است و ریشه سلّم به معنای سلامت، صلح و کمال به کار می‌رود. بنابراین نظر واژه اورشلیم یا یرهشلم در ابتدای کار به معنای «حکم کامل» یا «جایگاه صلح و سلامت» به کار می‌رفته است.

نظریه‌ی دیگری که در مورد این نام وجود دارد آن است که به نام شالیم که خدای غروب و یک ایزد نیکوکار در شهر اوگاریت^{۱۰۹} است، مربوط می‌شود. در منابع اوگاریت، نام شالیم^{۱۱۰} با لقب زیباترین خدایان با شکوه مورد اشاره واقع شده است. در اساطیر کهن اوگاریتی، خدای بزرگ یا ال^{۱۱۱} با دو زن ازدواج می‌کند که یکی از آنها شالیم و دیگری شاهار^{۱۱۲} نام دارد. هر دو ایشان موجوداتی مادینه هستند و یکی از آنها یعنی شالیم، غروب و دیگری که شاهار باشد، بامداد را مجسم می‌کنند. شاهار همان واژه سحر است که هم‌چنان در زبان فارسی به عنوان نام دختران کاربرد دارد. در واقع شالیم و شاهار (به پارسی امروز: سلیم و سحر) در اساطیر اوگاریتی نماینده ستاره بامدادی و ستاره شامگاهی هستند و هر دو به ایزدبانوی ناهید یا اباختر زهره^{۱۱۳} اشاره می‌کنند.

داده‌های باستان‌شناختی تا حدودی روشن می‌سازند که اورشلیم در زمان داود چه مقیاس و اندازه‌ای داشته است. نخستین نشانه‌های استقرار کشاورزان در شهر اورشلیم به آغازگاه تاریخ و شش هزاره پیش

-
- 109 Ugarit
 - 110 Shalim
 - 111 El
 - 112 Shahr

¹¹³ ناهید شکل پارسی امروزی از نام «آناهید» [Anāhid] در پارسی میانه و «آناهیتا» [An-āhita] از پارسی باستان است. این نام از پیشوند نفی «-an»، یعنی «نا-» و واژه اوستایی «-āhita»، یعنی «آلوده» پدید آمده و معنی آن «نا آلوده»، یعنی پاک و بی گناه، است. واژه پارسی «آهو» به معنی «عیب و گناه» نیز از همین ریشه است. در فرهنگ ایران باستان آناهیتا ایزدبانوی آب‌ها است. همچنین در منظومه شمسی، ناهید یکی از نام‌های سیاره دوم از خورشید است. نام دیگر این سیاره زهره (مأخوذ از زبان عربی) و نام اروپایی آن «ونوس» (Venus) (برگرفته از ایزدبانوی رومی، ونوس) است.

بازمی‌گردد. آنگاه در فاصله‌ی سال‌های ۴۰۰ تا ۶۰۰ تاریخی (۳۰۰۰-۲۸۰۰ پ.م) عصر مفرغ^{۱۱۴} در این منطقه آغاز می‌شود. در اسناد هیراتیک^{۱۱۵} مصری که به قرن پانزدهم تاریخی (ق ۱۹ پ.م) مربوط می‌شوند، تفرنامه‌هایی^{۱۱۶} وجود دارد که نام این شهر را در فهرست مناطق دشمن مصریان جای داده است و آن را به شکل روشلامان و روشلامین ثبت کرده، که معنای آن درست مشخص نیست.

کتلین کنیون^{۱۱۷} معتقد است که این شهر در حدود سال ۸۰۰ تاریخی (۲۶۰۰ پ.م) به دست سامیان غربی تاسیس شده است. در تورات نیز تاسیس این شهر به سام^{۱۱۸} و عبر جد بنی‌اسرائیل^{۱۱۹} منسوب شده و اولین اشاره به آن در زمان سلطنت ملکی صدق^{۱۲۰} مربوط می‌شود. ملکی صدق یکی از پادشاهان توراتی است

¹¹⁴ عصر مفرغ (Bronze Age) دومین قسمت از عصر فلزات است که پس از دوره مس قرار می‌گیرد. این تقسیم‌بندی به این جهت است که مصنوعات فلزی این دوره از زندگی بشر بیشتر ترکیبی از مس و قلع است به طوری که کاوش‌های دیرین‌شناسی نشان داده ساکنان ایران از پنج هزار سال قبل از میلاد مسیح نیز آلیاژ مفرغ را می‌شناخته‌اند و از آن برای ساختن مصنوعات فلزی خود استفاده می‌کرده‌اند و مصنوعات مفرغی نیز که در سایر نقاط دنیا ضمن حفاری‌ها به دست آمده قدیمی‌تر از این تاریخ نیست. بنابراین می‌توانیم شروع دوره مفرغ را از پنج هزار سال پیش از میلاد مسیح که شروع دوره آهن است بدانیم. مفرغ ترکیبی است از مس و روی به رنگ‌های مختلف سرخ، سرخ کم رنگ و نارنجی، که زودتر از مس ذوب می‌شود و در مجسمه‌سازی و ساختن ادوات دیگر مورد استفاده قرار می‌گیرد.

115 Heritic

¹¹⁶ Execration Texts: متون نفرت، که به عنوان سیاه‌هی تخطئه (Proscription Lists) نیز شناخته می‌شوند، متون کاهنی باستانی مصری هستند که دشمنان فرعون را فهرست کرده‌اند.

117 Cathleen Kenyon

¹¹⁸ در شخصیت‌های سامی، سام Shem پسر نوح است که همراه برادرانش حام و یافث و همسرانشان از توسط کشتی نوح از توفان مجازات خدا رسته‌اند.

¹¹⁹ کتاب تواریخ، باب اول و باب دهم، آیه‌ی ۱۱.

¹²⁰ Melchizedeq

که هم‌زمان با ابراهیم^{۱۲۱} حکومت می‌کرد بنابراین از نظر تاریخی او را می‌توان با دوران مهاجرت سامیان غربی به آسورستان هم‌زمان پنداشت.

در زمانی که داود به شهر اورشلیم حمله می‌کرد یک قبیله کنعانی به نام جبوسیت^{۱۲۲} در آن ساکن بودند. این قبیله نام خود را اسم کهن این منطقه یعنی جبوس^{۱۲۳} گرفته‌اند. این مردم برای مدتی طولانی در این سرزمین حاکم بودند و به شکلی مسالمت‌آمیز در کنار مهاجران یهودی که بیشتر ایشان به قبیله بنیامین تعلق داشتند، زندگی می‌کردند. در کتاب نخست پادشاهان^{۱۲۴} می‌خوانیم که این مردم توسط سلیمان^{۱۲۵} نبی مطیع شدند و به گروهی از بردگان فروکاسته گشتند. جالب آن است که این مردم با آن که زیر سلطه‌ی یهودیان قرار گرفتند، در ایشان حل نشدند و هم‌چنان هویت و ماهیت متمایز خود را حفظ کردند.

در این بافت تاریخی باید به نظریه‌ای در مورد تاریخ آیین یهود اشاره کنیم که دیدگاه جبوسیتی^{۱۲۶} نامیده می‌شود. بر مبنای آن شخصیت‌هایی مانند بت‌شباع^{۱۲۷} مادر سلیمان، ناتان^{۱۲۸} یکی از نبیان یهودی و صدوق^{۱۲۹} که یکی از پرستاران اعظم آیین یهود است، در واقع از طایفه جبوسیت برخاسته بودند.

¹²¹ ابراهیم Abraham (به معنی پدر یا رهبر امت‌های بسیار در زبان عبری) شاه‌پدر یهودیت، مسیحیت و اسلام است. داستان او در کتاب پیدایش تورات و پی‌آیند آن در قرآن آمده است. بر اساس روایت تورات، نام ابراهیم در ابتدا ابرام بوده‌است و در قرآن نیز از دو رسم الخط ابراهیم و ابراهم برای ذکر نام وی استفاده شده است.

Jebusites

123 Jebus

¹²⁴ The First Book of Kings دارای ۲۲ باب است که دوران فرمان‌روایی شاهان اسرائیل بعد از دوران ۴۰ ساله فرمان‌روایی داوود را بیان می‌کند.

125 Solomon

126 Jebusite Hypothesis

¹²⁷ بتسابه Bathsheba. به روایت تورات، همسر عوریه و سپس همسر داوود و مادر سلیمان بود.

128 Nathan the Prophet

129 Zadok

به هر روی بنا بر روایت توراتی داود در اوایل دوران پادشاهی خود شهر اورشلیم را فتح کرد و توانست بر قبیله جبوسیت غلبه کند. در زمان یاد شده، اورشلیم در زمینه سپهر سیاسی قبایل یهودی قرار نداشت و تنها گروه اندکی از قبیله بنیامین به آن کوچیده بودند؛ اما پس از آن که داود این شهر را تسخیر کرد، دو کاهن اعظم از شهر حبرون برگزیده شدند و اورشلیم را نیز به زمینه دینی یهودیان ملحق ساختند.

هویت این دو کاهن اعظم اهمیت دارد. یکی از آنها زابوک یا صدوق نامیده می‌شد که از منطقه جنوبی یعنی یهودیه برمی‌خاست و از خاندان هارون^{۱۳۰} بود. دیگری آبی‌آثر بود که تنها بازمانده کشتار کاهنان شیلوه محسوب می‌شد. این نکته اهمیت دارد که در مناطق شمالی یعنی اسرائیل، کاهنان لاوی خود را از تبار موسی می‌دانستند و چنان که گفتیم پایتخت دینی ایشان شهر شیلوه محسوب می‌شد. در ناحیه‌ی جنوبی که حبرون پایتخت دینی آن بود، کاهنان لاوی خود را به هارون منسوب می‌کردند. بنابراین ما با دو طایفه متفاوت در درون قبیله لاوی روبرو هستیم که اعتبار و مشروعیت کهنات خود را به موسی و برادرش هارون منسوب می‌ساختند. در زمان داود صدوق و آبی‌آثر نماینده این دو تیره به حساب می‌آمدند.

داود موفق شد یک ارتش حرفه‌ای منظم بسیج کند و برخی از مردم غیریهودی را نیز در این زمینه نظامی به کار بگیرد. گفته شده که از پلست‌ها^{۱۳۱} خریدت‌ها، پلیتی‌ها و هیتی‌ها^{۱۳۲} کسانی در این سپاه حضور داشته‌اند. هرچند این فهرست تخیلی به نظر می‌رسد و به اقوامی نیرومند و گاه دشمن با یهودیان اشاره می‌کند.

¹³⁰ هارون Aaron به معنای کوه‌نشین نام فرزند عمران و یوکابد و برادر موسی و مریم یاغی بود که همراه با موسی به مصر رفت. یهودیان، مسیحیان و مسلمانان معتقد به پیامبری او هستند. هارون فصیح سخن می‌گفت و وزیر و همراه موسی در پیامبریش بود. هارون در کوه هور در سرزمین فلسطین مُرد.

¹³¹ نیای فلسطینی‌ها

¹³² هیتیان Hittites تمدنی باستانی بودند که به زبانی در شاخه آناتولی خانواده هندواروپایی صحبت می‌کردند و یک پادشاهی در آناتولی و میان‌رودان شمالی و سوریه در سده‌ی ۱۸ پ.م. تا ۱۲ پ.م. تأسیس کردند.

سپاه یاد شده، تنها به شاه وفادار بودند و به این ترتیب، راه بر اعمال نفوذ سران قبایل یهودی بسته شد. داود با سازماندهی چنین نیروی نظامی متمرکزی، منطقه ادون^{۱۳۳}، موآب^{۱۳۴} آمون^{۱۳۵} و بخشی از فینیقیه^{۱۳۶} را فتح کرد و روایت‌های یهودی حاکی از آن است که فاصله میان رود فرات^{۱۳۷} و وادی قریش در مرز مصر را تسخیر کرده بود.

در دربار داود، چندین شخصیت نیرومند می‌زیستند که برای فهم ادامه تاریخ یهودیان، معرفی ایشان الزامی است. پسر بزرگ داود آمون^{۱۳۸} نام داشت که ولیعهد او نیز محسوب می‌شد. خواهر ناتنی آمون، دختری بود به نام تامار^{۱۳۹} که ملکه گشوریت‌ها^{۱۴۰} بود و در جریانی مشکوک و مساله‌برانگیز، مورد دست‌درازی آمون قرار گرفت. تامار که ملکه‌ای مقتدر و بانفوذ بود و برادر ناتنی‌اش به او تجاوز کرده بود، با برادر تنی خود یعنی پسر کوچک‌تر داود که آپشالوم^{۱۴۱} نام داشت، دست به یکی کرد و بر ضد ولیعهد (آمون) دسیسه‌ای چید. به این ترتیب آپشالوم با سربازان وفادار به خود سر به شورش برداشت و موفق شد آمون را شکست

133 Edon

¹³⁴ موآب Moab ناحیه‌ای تاریخی که در شرق دریای مرده و در جنوب غربی اردن امروزی قرار گرفته‌است. بر اساس عهد عتیق ساکنان آن از نسل لوط بوده‌اند.

135 Ammon

¹³⁶ فنیقیان Phoenicia یکی از اقوام حامی تبار بودند که در حوزه دریای مدیترانه می‌زیستند. فنیقیان پیشه بازرگانی داشتند و مردمی آرام و با فرهنگ بودند. خط فنیقی که اینان با آن می‌نوشتند را مادر خط‌های کنونی، البته به جز شرق آسیا می‌دانند.

¹³⁷ فرات (Euphrates) یکی از دو رود بزرگ منطقه‌ی میانرودان است که از کوهستان ارمنستان سرچشمه گرفته و به سوی آشور، سوریه، بابل و خلیج فارس روان است. این رود به همراه دجله دو رودی هستند که منطقه میانرودان را مشخص و محدود می‌کنند. فرات در غرب دجله قرار دارد. نام این رودخانه از زبان اوستایی و از واژه «هوپرتوئه» به معنی «پایاب خوب» گرفته شده‌است. پایاب به محل کم‌ژرفای رودخانه گفته می‌شود.

138 Amnon

139 Tamar

140 Geshurite

¹⁴¹ Absalom

داده و در جنگ به قتل برساند. اما ارتش حرفه‌ای داود به خود پادشاه وابسته بود، پس در مقابل شورش شاهزاده‌ی کهتر واکنش نشان داد. داود با پسر خود آپشالوم جنگید و او را در نبرد از پای درآورد. به این ترتیب، تاج و تخت داود نصیب پسران کوچک‌ترش شد که پس از آمنون و آپشالوم زاده شده بودند.

پس از فرونشاندن شورش آپشالوم، دو پسر برای داود باقی‌مانده بود که یکی از آنها یعنی آدونیا^{۱۴۲} (آدونی + یاه: یعنی یهوه سرورم است) بزرگ‌تر بود و در میان سایر شاهزادگان یهودی مقبولیت و مشروعیت بیشتری داشت. ارتش قبیله‌ای و سران قبایلی که پیش از این با آپشالوم متحد شده بودند، پشتیبان آدونیا محسوب می‌شدند. سپهسالار یهودیان یعنی یوآب^{۱۴۳} نیز با آدونیا متحد بود.

از سوی دیگر پسر کوچک‌تر داود که سلیمان نام داشت و مادر او ملکه بت‌شباع احتمالاً یک زن اشرافی جبوسیت بود، با یکی از نیاان به نام ناتان متحد شد و پس از آن که داود درگذشت، برای تصاحب تاج و تخت به جنبش در آمد. سلیمان در نبردی با ارتش حرفه‌ای بازمانده از داود متحد شد و بر ارتش قبیله‌ای یوآب و آدونی چیره گشت.

به این ترتیب سلیمان جانشین داود شد و به عنوان شاهی سیاست‌مدار و جنگاور شهرت یافت. سلیمان سیاست خود را از راه گسترش بازرگانی و ازدواج با دختران سرزمین‌های همسایه پیش می‌برد. از این رو در مقابل رویکرد تهاجمی داود که با تاخت و تاز در سرزمین‌های همسایه همراه بود، رفتاری خردمندانه‌تر و سیاست‌مدارانه‌تر در پیش گرفت و موفق شد با بخش عمده‌ای از مردم سرزمین‌های خود روابطی دوستانه برقرار کند.

142 Adonijah
143 Joab

این روابط دوستانه به معنای آن بود که سلیمان از سیاست توسعه‌طلبی خشونت‌آمیز رایج در میان قبایل یهودی چشم‌پوشی کند و یهودی ساختن و مبارزه با بت‌پرستی قبایل کنعانی را موقوف سازد. با آن که سلیمان سیاستی ملایم و آرام را برگزیده بود، در ترویج و تثبیت آیین یهود در قلمرو خویش کوشا بود. بنا به روایت‌های سنتی او همان کسی بود که معبد بزرگ اورشلیم را ساخت و این همان ساختمانی است که به نام هیکل شهرت یافته است. با ساخته شدن هیکل در شهر اورشلیم، این شهر به عنوان مرکز دینی یهودیان تثبیت شد. معبدی که سلیمان ساخت، با معیارهای امروزی چندان عظیم و بزرگ نمی‌نماید.

این معبد شصت در بیست کوبیت^{۱۴۴} مساحت داشت. هر کوبیت که یک واحد طول کهن عبری است، به اندازه حدود یک آرش یا حدود ۴۵ سانتیمتر. بنابراین معبد سلیمان بنای به نسبت کوچکی بوده با ابعاد ۲۷ متر در ۹ متر، که با یک خانه‌ی عادی در آن دوران هم‌اندازه است. در درون همین معبد کوچک یک جایگاه بسیار مقدس ساخته شده بود که مساحت آن حدود ده متر مکعب بود یعنی یک مربع ده متر در ده متر با ارتفاع ده متر، و این همان جایی بود که بعدها قدس‌الاقداص نامیده شد و صندوق عهد و مقدس‌ترین میراث دینی یهودیان را در آن می‌نهادند. دو تندیس از کروبیان که مجسمه‌های چوبی شبیه به ابوالهول بودند و ایزد نرگال یا خدای مرگ و انتقام میان‌رودان را باز می‌نمودند، در این قدس‌الاقداص قرار داشتند و نگهبان گنجینه دینی یهودیان منسوب می‌شدند. به این ترتیب شاید بتوان هیکل اول یا معبد سلیمان را گنج‌خانه‌ای به نسبت کوچک دانست که خزانه‌ی سلطنتی در آن نگهداری می‌شده و این خزانه‌ی به نسبت کوچک اشیایی با اهمیت دینی را هم در بر می‌گرفته است.

¹⁴⁴ Cubite

در مورد سیاست سلیمان و تأثیری که در جامعه یهودی تازه تمرکز یافته به جای گذاشت، بحث و نظریه‌پردازی فراوانی انجام شده است. یکی از نخستین نظریه‌پردازانی که در این مورد کار تحلیلی و عمیقی انجام داد باروخ هالپرن^{۱۴۵} نام داشت که در سال ۵۳۵۱ (۱۳۵۱ خ / ۱۹۷۲ م) میلادی در زمانی که تنها بیست سال داشتن و دانشجوی دوره‌ی کارشناسی در دانشگاه هاروارد بود، تحلیل جامع و دقیقی از متن کتاب مقدس به دست داد و ساختار سیاسی دولت اسرائیل در زمان زمام‌داری سلیمان را بازسازی کرد.

هالپرن با تحلیل فهرست مکان‌ها و بررسی طرح‌های عمرانی انجام شده در دوران سلیمان، نشان داد که مرکز و گرانیگاه جغرافیایی فعالیت‌های ساختمانی وی نواحی جنوبی کشور یعنی قلمرو قبیله یهودیه بوده است. بخش مهمی از این ساخت و سازها که ساخت هیکل مقدس در شهر اورشلیم نمونه‌ای از آن است، با کمک اقتصادی و پشتیبانی‌های شاه صور^{۱۴۶} - هیرام،^{۱۴۷} پدر زن سلیمان - انجام شده است. مثلاً بر مبنای تصریح کتاب مقدس می‌دانیم که هیرام شاه صور همان کسی بود که تیرهای سرو و چوب را برای ساخت سقف معبد سلیمان به او هدیه داد. هم‌چنین از یک کمک مالی ۱۲۰ تالانی^{۱۴۸} طلا خبر داریم که شاه صور به شاه یهودیه پرداخته است. سلیمان برای ارج نهادن و جبران یاری‌های پدر زن خود، بیست شهر از مناطق شمالی قلمرو خویش را به شاه صور اهدا کرد.

¹⁴⁵ Baruch Halpern

¹⁴⁶ صور Tyre (یعنی صخره) از شهرهای باستانی فنیقیان که در نزدیکی کرانه دریای مدیترانه قرار گرفته است و امروزه چهارمین شهر بزرگ لبنان است.

¹⁴⁷ Hiram

¹⁴⁸ تالان در قدیم واحدی برای پول طلا و نقره بوده. یک تالان در تعریف کلی معادل جرم آب در حجم یک آمفورا (کوزه‌ای ته باریک در یونان باستان) بوده که تقریباً برابر با یک پای مکعب است. در یونان باستان یک تالان حدوداً ۲۶ کیلو بوده. تالان طلا ده برابر تالان نقره بوده است.

آشکار است که مجموعه این فعالیت‌ها، اعتراض قبایل شمالی را که خراج می‌پرداختند اما از فعالیت‌های عمرانی سلیمان برخوردار نمی‌شدند، برانگیخته است. شاهد دیگری که در این زمینه وجود دارد آن است که سلیمان کشور خود را به دوازده منطقه تقسیم کرد که حد و مرز و قلمروبندی آن با مناطق زیر اختیار قبایل یهودی یکسان نبود. هر یک از این بخش‌ها وظیفه داشتند که برای یک ماه غذا و امکانات زیست برای مردم اورشلیم را فراهم کنند. به این ترتیب شکلی ابتدایی از پرداخت خراج در دولت تازه تاسیس اسرائیل بنیان نهاده شد با این تفاوت که این مناطق به خاطر نامنطبق بودن بر قلمروهای سرزمینی قبایل یهودی، مردمی متفاوت و نامتحد را در خود جای می‌دادند. گذشته از این، هر کدام از این بخش‌ها موظف بودند که یک ماه در سال برای پادشاه (سلیمان) بیگاری کنند و در فعالیت‌های عمرانی و ساخت‌وسازهای دربار سهم گرفتند. این قانون بیگاری عمومی در زبان عبری میسیم^{۱۴۹} نامیده می‌شود.

اما ایراد چنین قاعده‌ای در آن بود که بیگاری یهودیان برای سلیمان، از نظر ساختاری با بردگی قوم یهود برای فرعون در مصر تفاوتی نداشت. در واقع آنچه که در مصر بردگی قوم یهود تعبیر شده است، بیگاری اجباری‌ای است که کل مردم مصر ناگزیر بودند برای فرعون انجام دهند و شکلی از مشارکت عمومی در فعالیت‌های کلان ساخت و ساز فراغنه محسوب می‌شده، و البته ناقض این حقیقت نیست که گماشتگان به آن -از جمله مصریان- در مرتبه‌ای نزدیک به بردگان قرار داشته‌اند.

سلیمان آشکارا با پیروی از سرمشق مصری تلاش کرد تا ساز و کارهای عمرانی کشور نوپای خود را بر مبنای مشارکت عمومی مردم سامان بخشد. اما این مشارکت امری اجباری بود و در قالب بیگاری ماهانه تجلی می‌یافت. مفهوم میسیم یا بیگاری در خاطره‌ی جمعی یهودیان مفهومی حقارت‌آمیز بود، چنان که در

متن J یعنی در آن بخشی از تورات که خداوند با نام یهوه مورد اشاره واقع شده است، کلمه میسیم برای اشاره به بردگی گرفتن از یهودیان در مصر مورد استفاده واقع شده است. در متن E که در آن خداوند با نام الوهیم مورد اشاره واقع شده، مصریانی که مسئولیت بردگی گرفتن از یهودیان را بر عهده داشتند با نام «کارگزاران میسیم» نامیده شده‌اند و به همین ترتیب در متن J ایشان با نام «ناظران میسیم» مورد اشاره واقع شده‌اند و در سفر خروج این عبارتی است که روسای مصری ناظر بر بیگاری عمومی را مشخص می‌کند.

آشکار است که سلیمان با طرح‌ها و برنامه‌های جاه‌طلبانه خود با تمایزی که میان ناحیه شمالی و جنوبی قائل بود و با توجه به این که قبیله‌ی یهودا یعنی بزرگترین قبیله بخش جنوبی قلمرو خود را هم از پرداخت خراج و هم از انجام بیگاری معاف کرده بود، مورد نفرت و نارضایتی قبایل شمالی واقع شد. وقتی سلیمان درگذشت و فرزند او رهوبوآم^{۱۵۰} به قدرت رسید، قبایل یهودی در آستانه شورش بودند.

بنا به روایت‌های دینی رهوبوآم مراسم تاج‌گذاری خود را در یکی از شهرهای قلمرو شمالی یعنی در شهر شِخِم انجام داد. هرچند مفهوم شهر را باید با قدری احتیاط درباره‌ی این دوره‌ی تاریخی به کار گرفت و نام‌های یاد شده بیشتر مرکز استقرار قبایل بیابانگرد بوده‌اند. در هر حال در این زمان اورشلیم به مرکز دینی یهودیان تبدیل شده بود اما شهرهای دیگر قلمرو یهودیه و اسرائیل هم چنان کوس برابری و رقابت با هم را می‌نواختند. در میان قبایل یهودی تنها قبیله یهودا و بنیامین بود که نسبت به رهوبوآم وفادار بودند. به این ترتیب وقتی رهوبوآم در مراسم تاج‌گذاری خود ادعا کرد که از سیاست‌های سلیمان پیروی خواهد کرد و هم چنان به فرق نهادن میان قبایل شمالی و جنوبی ادامه می‌دهد، شورش روسای قبایل شمالی را برانگیخت.

اولین کنش رهبران شورش آن بود که افسر مسئول بیماری یعنی همان ناظر میسیم را سنگسار کردند و به قتل رساندند. پس از آن رهبرشان که شخصی بود به نام یروبوآم،^{۱۵۱} پایتخت خود را شهر شِخِم^{۱۵۲} در شمال اسرائیل قرار داد و کشور اسرائیل را به عنوان یک واحد سیاسی مستقل از یهودیه بنا نهاد. شورش قبایل شمالی در نهایت به تجزیه شدن کشور نوپای اسرائیل انجامید. رَهوبوآم که وارث سلیمان محسوب می‌شد و هم‌چنان شهر اورشلیم یعنی مرکز دینی یهودیان را در اختیار داشت، تنها بر نیمه‌ی جنوبی این قلمرو یعنی منطقه‌ی تحت نفوذ قبیله‌ی یهودا و بنیامین حکم می‌راند. این همان قلمرویی بود که با نام دولت یهودیه شهرت یافت.

ناحیه‌ی شمالی که با نام کشور اسرائیل رسمیت یافت، قبایل دیگر یهودی یعنی ده قبیله‌ی شمالی را در خود جای می‌داد و در آن یروبوآم پادشاهی می‌کرد. یروبوآم برای مشروعیت بخشیدن به تاج و تخت خود تلاش می‌کرد تا علائمی دینی را همچون نمادهایی ملی برای دولت نوپای اسرائیل به کار بگیرد. برای این کار او ناگزیر بود تا یک مرکز دینی در مقابل اورشلیم پدید آورد و ادعای مشروعیت سیاسی خود را مشروعیتی دینی ترکیب نماید. از این رو بود که در دو ناحیه‌ی شمالی و جنوبی قلمرو خود معابدی بزرگ ساخت و به این ترتیب دو مرکز دینی متمایز را در شمال و جنوب کشور نوپای خود پدید آورد.

در ناحیه شمالی قبیله‌ی دان^{۱۵۳} ساکن بودند و این همان منطقه‌ای بود که در شهر دان معبدی در نزدیکی مرز اورشلیم تاسیس شد. در منطقه جنوبی این سرزمین شهر دیگری به نام بیت‌ال^{۱۵۴} قرار داشته که آن نیز با معبدی بزرگ و آراسته، محوریتی دینی یافت. به این ترتیب یروبوآم در کشوری که از یهودیه مستقل

151 Jeroboam

152 Shechem

153 The Tribe of Dan/Daan

154 Beit El

شده بود، دو مرکز دینی تازه تاسیس پدید آورد: یکی بیت‌ال و دیگری دان. این دو شهر جشن اصلی خود را در ماه نخست پس از جشن پاییزی یهودیان سنتی برقرار می‌کردند. هم یروبوآم و هم رهوبوآم که پادشاهان یهودیه و اسرائیل محسوب می‌شدند، به لقب خود دعای «مردم فراوان شوند» را افزودند و این بدان معنا بود که هر دوی آنان پادشاهانی جاه‌طلب و هوادار توسعه بودند.

یروبوآم که ساختارهای دینی جدیدی را در مقابل قلمرو دیرپاتر حبرون و اورشلیم تاسیس کرده بود، به گزارش تورات به جای کروبیانی که قدس‌الاقدس اورشلیم نهاده شده بودند، گوساله‌هایی زرین ساخت و آنان را در شهرهای دان و بیت‌ال نهاد. به احتمال زیاد گوساله‌های یاد شده در واقع گاو نر جوانی را نمایش می‌دادند که در سرزمین کنعان نماد قدرت و باروری بود. در میان مردم کنعانی گاو نر نماد خدای بزرگ آسمان یعنی ال بود. شواهدی در دست داریم که نشان می‌دهد یهودیان یهوه را با خدای بزرگ کنعانیان یعنی ال هم‌تا می‌انگاشته‌اند. نام شهر بیت‌ال هم از همین جا آمده و کنعانی است، به معنای «خانه خداوند ال» که می‌توان با «خانه یهوه» مترادفش گرفت.

باید به این نکته توجه کرد که ناحیه شمالی یعنی کشور اسرائیل جمعیت بزرگی از کنعانیان را در خود جای می‌داد که هم‌چنان به دین چندخدایی و کهن مردم سامی این منطقه پایبند بودند و خدای بزرگ خود را ال می‌دانستند؛ از این رو، این که در مراکز دینی عمده این سرزمین نماد گاو نر احیا شد و هم‌چون نگهبان قلمرو یهوه در معابد دو شهر اصلی مقدسشان جای گرفت، دور از انتظار نیست.

این که یروبوآم دو شهر را در ناحیه شمالی و جنوبی قلمرو خود به عنوان شهرهای دینی و مقدس تاسیس کرد، تاحدودی بدان معنا است که از مرزبندی سرزمین زیر فرمان خود اطمینان خاطر نداشت و به این ترتیب به دنبال راهی برای تثبیت جایگاه خویش در میان سرزمین‌های همسایه می‌گشت. در واقع یروبوآم با تاسیس شهرهای دینی بیت‌ال و دان ادعا می‌کرد که فاصله میان این دو یعنی فاصله میان مرزهای جنوبی و

شمالی اسرائیل، زیر فرمان خداوند یگانه‌ایست که همان یهوه‌ی یهودیان یا ال کنعانیان باشد. این با آن نظم دینی که در سرزمین‌های جنوبی یعنی در یهودیه شاهد آن هستیم، کاملاً متفاوت بود. در یهودیه تنها یک مرکز دینی وجود داشت و آن شهر اورشلیم بود که تقریباً در مرکز این قلمرو قرار گرفته بود و بنابراین به موقعیت جافتاده‌تر و مطمئن‌تر ساختار سیاسی حاکم در این منطقه اشاره می‌کرد. موقعیتی که در اصل از استقرار یک قبیله‌ی بزرگ در این سرزمین ناشی می‌شد.

قبیله‌ی لاوی که از دیرباز مسئولیت کهنات و اجرای مراسم دینی را بر عهده داشتند، در زمان زمام‌داری سلیمان بسیار آسیب دیدند. چنان که گفتیم، مرکز اصلی تجمع قبیله لاوی شهر شیلوه بود و در دوران داود و سلیمان، کاهنان این شهر قتل عام شدند و زمانی که سلیمان به قدرت رسید، بزرگترین کاهن بازمانده از این شهر که اَبی‌آثر نام داشت با رقیب سلیمان یعنی آدونیا و سپه‌سالار او یوآب متحد شد و کوشید تا از به قدرت رسیدن سلیمان جلوگیری کند. وقتی سلیمان به اورنگ سلطنت دست یافت، برادر خود آدونیا و یوآب را به قتل رساند. اما از ترس واکنش پیروان آیین یهوه، نتوانست به اَبی‌آثر آسیبی برساند؛ از این رو وی را به شهر آناتوس^{۱۵۵} که در سرزمین‌های شمالی یعنی قلمرو اسرائیل قرار داشت، تبعید کرد. نتیجه‌ی فروپاشی نظم سازمانی در قبیله لاوی و خارج شدن انحصار امور دینی و مناصب کهنات از این قبیله آن بود که گروهی نوپا و تازه از کاهنان و رهبران دینی در هر دو قلمرو شمالی و جنوبی ظهور کنند.

در زمانی که شیلوه هنوز مرکز تجمع قبیله‌ی لاوی بود و رهبری دینی یهودیان را بر عهده داشت، رییس کاهنانش شموئیل^{۱۵۶} نام داشت. این همان کاهنی بود که شائول و داود را تطهیر کرده و به حکومتشان

155 Anathoth
156 Samuel

مشروعیت بخشیده بود. آبی اثر شاگرد بزرگ و جانشین وی محسوب می شد. در زمانی که انشقاق میان اسرائیل و یهودیه وضعیتی نهایی به خود گرفت و رهوبوآم و یروبوآم در نواحی جنوبی و شمالی به رقابت با یکدیگر پرداختند، شاگرد و جانشین آبی اثر که آخیا^{۱۵۷} (آخی + یاه: یعنی یهوه برادرم است) نام داشت و از ساکنان شهر شیلوه بود، اعلام کرد که یروبوآم پادشاه مشروع است. به این ترتیب یکی از نبی های سنتی یهودی که از شهر شیلوه برخاسته بود، از تاسیس کشور اسرائیل پشتیبانی کرد.

از آن سو شهر اورشلیم به خاطر انتقال اشیای مقدس کاهنان یهودی به هیکل سلیمان مشروعیت دینی پیدا کرده بود. این اشیا در ابتدای کار در شهر شیلوه قرار داشتند و چیزهایی مثل صندوق عهد و عصای موسی و هارون را شامل می شدند. پس طبیعی بود که کاهنان شیلوه که توسط قبیله یی هودا کشتار شده و خزانه شان به تاراج رفته بود، در برابر مرکز دینی این قبیله که به تازگی در اورشلیم احداث شده بود، موضعی منفی بگیرند.

به این ترتیب یروبوآم با پشتیبانی کاهنان سنتی شیلوه به قدرت رسید و قاعدتاً می بایست قدرت و مشروعیت خود را وام دار قبیله لاوی و بقایای کهنات سنتی ایشان باشد. با این همه او نیز مثل داود عمل کرد و به سرعت از زیر قید دین لاوی ها خارج شد و کاهنان شیلوه را طرد کرد. این کار قاعدتاً واکنشی بوده در مقابل قدرت طلبی و نفوذ رو به رشد کاهنان لاوی. در نهایت کار به آنجا کشید که یروبوآم نظامی جدید از کاهنان را پدید آورد. پس دو شهر دان و بیت ال به مرکز تجمع دو طیف متمایز از کاهنان یهودی تبدیل شد. شهر دان در شمال اسرائیل از همان نظام کهنات سنتی یهودیان بهره مند بود که خود را نواده موسی می دانستند. در مقابل بیت ال که در مرز جنوبی این سرزمین قرار داشت، یک نظام نوظهور از کهنات را بنیان نهاد و این

شکلی از سلسله مراتب دینی بود که توسط دربار یروبوآم پشتیبانی می‌شد. در بیت‌ال طبقه‌ای تازه از کاهنان پدید آمدند که اصولاً به قبیله لاوی تعلق نداشتند و توسط شاه انتخاب شده بودند. آخیا که رهبری کاهنان سنتی قبیله لاوی را بر عهده داشت از این خیانت یروبوآم برآشفته شد و یکی از کسانی بود که بابت این بدعت او را تکفیر کرد و گفت به خاطر این کار نفرینی مهیب خود او و خاندانش را نابود خواهد کرد.

دولت کوچک اسرائیل که پس از مرگ سلیمان در شمال به دست یروبوآم تاسیس شده بود، در نهایت نظام سیاسی ناکارآمد و ناپایداری از آب درآمد. این دولت حدود دویست سال دوام آورد و میزبان شمار زیادی از دودمان‌های سلطنتی گوناگون بود که هر یک برای زمانی بسیار کوتاه بر آن حکومت می‌کردند. آخرین دودمان حاکم بر اسرائیل در سال ۲۶۶۸ تاریخی (۷۲۲ پ.م) توسط پادشاه آشور^{۱۵۸} از میان رفت و ده قبیله یهودی که در ناحیه شمالی آسورستان زندگی می‌کردند، به تبعید فرستاده شدند.

دولت جنوب که که یهودیه نامیده می‌شد و توسط رهوبوآم تاسیس شده بود، واحد سیاسی پایدارتری بود. امروز گرایش بر آن است که این ناحیه را به نام دولت یهودیه بنامند و این از آن رو است که در این منطقه با یک ساخت سیاسی پایدار برای مدتی بسیار طولانی روبرو هستیم و گرایش نویسندگان آن است که چنین واحدهای سیاسی مستقری را به یک دولت دارای دیوان‌سالاری منسوب بدانند. اما واقعیت آن است که

158 آشور (Assyria) نام سرزمینی قدیمی است که در بخش میانی رود دجله و کوهستان‌های مجاور آن قرار داشته‌است. اسم آشور از نام یک رب‌النوع گرفته شده و پایتخت آن نخست شهر آشور بود که در ساحل رود دجله در جنوب موصل امروزی قرار داشت و سپس شروکین و بعداً کالچ و پس از آن نینوا (موصل امروزی) بوده‌است. آشوری‌ها اصولاً از نژاد سامی بودند. دولت آشوری به سه دوره قدیم، میانه و نو تقسیم می‌شود. کشور قدرتمند آشور در ۶۱۲ پ.م با هجوم ماد سقوط کرد و برای همیشه از صفحه تاریخ محو گردید.

در ناحیه جنوبی تنها یک قبیله یعنی یهودا مستقر بود و آنچه ما به عنوان ساختار سیاسی در این ناحیه می‌بینیم، در واقع همان نظام رهبری قبیله‌ای کوچ‌گرد است، و نه دولتی یکجانشین..

به عبارت دیگر، قلمرو یهودیه که در ناحیه جنوبی به بقای خود ادامه می‌داد و گرانیگاه دینی‌اش در اورشلیم قرار داشت، در حقیقت یک قلمرو قبیله‌ای بود. شواهد باستان‌شناختی نشان می‌دهد که اورشلیم در این زمان هنوز به معنای واقعی کلمه شهر نبوده و بنابراین نمی‌توانسته دولتی با دیوانسالاری منظم را در خود جای دهد.

روایتی که تا اینجای کار به دست دادیم، همان است که در عهد عتیق آمده و برای دیرزمانی همچون تاریخی خدشه‌ناپذیر و بدیهی در نظر گرفته می‌شد. داده‌های دقیق‌تر درباره‌ی باستان‌شناسی شهرهای باستانی و اسنادی بیرونی که به رخدادهای مشابهی اشاره می‌کنند، به تازگی طی دهه‌های گذشته برجستگی یافته و برای محک زدن این روایت غالب اعتبار یافته‌اند. هرچند متن عهد عتیق خود سندی ارزشمند و مهم است و بی‌شک بخش‌هایی از آن در فهم تاریخ آسورستان راهگشاست، اما تنها با مرور این داده‌های بیرونی است که می‌توانیم از تاریخ حاشیه‌ی غربی ایران زمین در قرون پیش از ظهور هخامنشیان برداشتی درست و روشن پیدا کنیم.

کفتار دوم: دولت اسرائیل

هرچند در عهد عتیق بر قلمرو یهودیه و شهر اورشلیم تأکیدی نمایان دیده می‌شود، اما چنین می‌نماید که قلمرو شمالی یعنی اسرائیل منطقه‌ای مهمتر و اثرگذارتر بوده باشد. نام این ناحیه هم زودتر در اسناد تاریخی پدیدار می‌شود و هم با شواهد باستان‌شناسانه‌ی گسترده‌تری پیوند خورده است. جالب آن که نخستین اشاره‌ها به اسرائیل را در متنی مصری می‌بینیم و این با پیوندهایی که یهودیان میان قوم خویش و مصر قایل بودند، سازگاری دارد.

مصریان از دوران پادشاهی میانه و به ویژه عصر سلسله‌ی هجدهم گسترشی سیاسی را به سمت شمال آغاز کردند و نفوذی چشمگیر در منطقه‌ی آسورستان به دست آوردند. از این دوران کتیبه‌هایی هم از مصر و هم از آسورستان در دست داریم که به هردو قلمرو اشاره می‌کنند. این آثار از قرن بیستم تاریخی (ق ۱۴ پ.م) آغاز می‌شوند و حدود سه قرن تداوم پیدا می‌کنند. به شکلی که واپسین نشانه از حضور سیاسی مصریان در آسورستان نبشته‌ایست بر پایه‌ی مجسمه‌ای با اسم رامسس ششم (حکومت: ۱۳۳۹ تا ۱۳۴۷/۱۱۳۳-۱۱۴۱ پ.م) که در مجیدو کشف شده است.^{۱۵۹}

مفصل‌ترین سند در این مورد را مرن‌پتاح فرعون مصر نویسانده که در فاصله‌ی سال‌های ۱۱۶۷ تا ۱۱۷۷ تاریخی (۱۲۱۳ تا ۱۲۰۳ پ.م) سلطنت می‌کرد. او در معبد شهر تب در میانه‌ی نیل متنی از خود به جا گذاشته و در آن نبردهای خود را شرح داده است. کل متن ۲۸ سطر دارد و بدنه‌اش به جنگ وی با مردم لیبی در تابستان سال ۱۱۷۲ (۱۲۰۸ پ.م) مربوط می‌شود. اما در سه سطر آخر به لشکرکشی‌اش به کنعان پرداخته و در آن در میان دشمنانی که شکست داده، از اسرائیل نام برده است. اگر این اشاره به واقع به اسرائیل مربوط باشد، کهن‌ترین ارجاع تاریخی به این نام محسوب می‌شود.^{۱۶۰} سه سطر مورد نظر چنین است:

«امیران [کنعانی] گفتند الامان، حتا یکی از میان نه کمان (شورشیان) هم سرش را بلند نکرد. حالا که تهنو (لیبی) ویران شده و هاتی آرام گشته، [سرزمین] کنعان یکسره و از هر سو غارت شده است. [شهر] اشکلون تسخیر شد، [شهر] گزر فتح شد، [شهر] ینوعام نابود شد، [قوم] اسرائیل تباه شد و بذرش نابود گشت، [قوم] هوری به خاطر مصریان بیوه‌زن شد».^{۱۶۱}

جمله‌ای که در متن به اسرائیل اشاره می‌کند چنین است:



160 Hasel, 1998: 194.

161 Sparks, 1998: 96–97.

این بخش از چپ به راست چنین خوانده شده است:^{۱۶۲}

«یسرئیر (اسرائیل) [شناسه‌ی جمع برای مردم بیگانه] ف.ک.ت (تباه) بن (نه) پ.رت (بذر) ف (مال او)»

یعنی «اسرائیل تباه شد و تبارش نابود گشت».

شناسه‌ای که برای کلمه‌ی اسرائیل به کار گرفته شده عصایی را نشان می‌دهد که علامت بیگانگان است، به همراه نماد زن و مرد که «مردم یا قبیله» را می‌رساند و بالای سه کوه به علامت جمع کشیده شده است. این شناسه در متون مصری برای اشاره به مردمی کوچگرد که شهری مشخص نداشته‌اند به کار گرفته می‌شود.^{۱۶۳} تعبیر «نابود شدن بذر» هم در متون مصری به معنای آن است که منابع غذایی و کشتزارها یا سیلوهای دشمن نابود شده و به این ترتیب قحطی در سرزمین‌شان ایجاد شده است.

ناگفته نماند که علایم هیروگلیف متن مرن‌پتاح که اغلب اسرائیل خوانده شده را برخی از متخصصان به شکلی دیگر خوانده‌اند. اوتنیل مارگالیت آن را یزرئیل خوانده که نام دره‌ای در شمال سرزمین کنعان بوده و به منابع سومری و کنعانی اشاره کرده که نام مشابهی را ذکر کرده‌اند.^{۱۶۴} توماس تامپسون هم چنین خوانشی را ترجیح داده است.^{۱۶۵}

¹⁶² Sparks, 1998: 96–97.

¹⁶³ Redmount, 2001: 97.

¹⁶⁴ Margalith, 1990: 225–237.

¹⁶⁵ Thompson, 2002: 14.

حتا اگر این کلمه اسرائیل خوانده شود، همچنان این پرسش به جای خود باقی است که منظور از آن چه مردمی بوده‌اند؟ مورخان کلاسیک که به اعتبار تاریخی تورات قایل هستند، آن را با سازندگان دولت اسرائیل یکی گرفته‌اند و می‌گویند این متن در زمانی نوشته شده که قوم اسرائیل هنوز یکجانشین و مستقر نشده بودند.

اما نقدی که بر این سخن وارد است آن است که در کتیبه‌ی مرن‌پتاح تصویر این اقوام هم کشیده شده و اگر آنچه می‌بینیم به اسرائیل مربوط باشد، در واقع همان کنعانی‌ها را نشان می‌دهد، چون تمایزی میان اسرائیلی‌ها و کنعانی‌ها در نگاره‌ی کتیبه نمایان نیست. در این معنا اسرائیل از دید مرن‌پتاح ظاهراً یکی از اقوام کنعانی بوده و نه چیزی بیشتر، و آن هم طایفه‌ای کوچگرد و رمه‌دار و نه متمدن و یکجانشین، همچون قومی موسوم به شاشو در متون دیگر، و احتمالاً مترادف با آن.^{۱۶۶}

با این زمینه بعید است که قوم کوچگرد اسرائیل در متن مرن‌پتاح که در پایان قرن بیست و یکم تاریخی (ق ۱۳ پ.م) نوشته شده، با دولت یکجانشین و مستقری که چهارصد سال بعد نامی مشترک دارد همسان بوده باشد.^{۱۶۷} البته هازل این پیشنهاد را مطرح کرده که «پرت» در متن به جای بذر، «غله» خوانده شود و بر این مبنا فرض کرده که اسرائیلی‌ها مردمی یکجانشین بوده‌اند که همچون تولید کننده‌ی غله برای

166 Killebrew, 2005: 154.

167 Sparks, 1998: 95.

مصریان عمل می‌کرده‌اند. این البته خوانشی نامعمول است و وی نیز می‌پذیرد که کشاورز بودن اسرائیلی‌ها به معنای شهرنشین بودن‌شان نیست.^{۱۶۸}

برداشت هازل اگر با شواهد تاریخی محک بخورد، آشکارا نادرست می‌نماید. مصریان تولید کننده‌ی بزرگ غله و از این نظر خودکفا بودند و در صورتی که چنین می‌بود می‌بایست به جای شناسه‌ی قوم، شناسه‌ی سرزمین در کنار نام اسرائیل می‌داشتیم. از این گذشته تردید هست که تمایز امروزی بین کوچگردان و یکجانشینان در ذهنیت مصریان باستانی که تمدنی کاملاً روستایی بوده‌اند نیز وجود داشته باشد.^{۱۶۹}

نبشته‌ی مرن‌پتاح در گورستان شهر تب در کرانه‌ی باختری نیل یافت شده است. روبروی محل یافته شدن آن در معبد کارنک که در کرانه‌ی خاوری قرار گرفته، نگاره‌ای کشف شده که تا مدت‌ها به رامسس دوم منسوب بود، اما به احتمال زیاد این هم در دوران پدرش مرن‌پتاح ساخته شده است. در این تصویر فرعون را می‌بینیم که سه شهر کنعانی را ویران می‌کند و بر یکی از شهرها نام اشکلون نوشته شده است. از این رو حدس زده‌اند که دو تای دیگر گزر و ینوعام باشند. در کنار اینها صحنه‌ی پیروزی فرعون بر دشمنانی در فضایی باز و دارای تپه بازنموده شده است و حدس فرانک یورکو^{۱۷۰} آن است که این تصویر همان اسرائیلی‌ها را نشان می‌دهد.^{۱۷۱} درباره‌ی این تفسیر جای بحث و تردید هست،^{۱۷۲} اما به هر روی این دشمنان هم دقیقاً مانند کنعانی‌ها نموده شده‌اند.

¹⁶⁸ Hasel, 1994: 54, 56.

¹⁶⁹ Lipinski, 2006: 60.

¹⁷⁰ Frank Yurco

¹⁷¹ Yurco, 1986: 189–215.

Killebrew, 2005: 155.

مکانی که مرن‌پتاح بدان اشاره می‌کند، به شکل جالب توجهی با خاستگاه جغرافیایی کیش یهوه در تورات همپوشانی دارد. در تورات دو اشاره داریم که می‌گوید یهوه از سرزمین سعیر ظهور کرده است.^{۱۷۳} سعیر جایی در شمال قلمرو ادوم است. شواهدی هست که نام ایزد اصلی مردم این منطقه از جمله میدیانی‌ها و ادومی‌ها، یهوه بوده، و این پیش از آن است که در قلمرو اسرائیل بزرگداشت این ایزد باب شود.^{۱۷۴} نامه‌های مصری العمرنه هم چنین بافت دینی‌ای را نشان می‌دهد.^{۱۷۵} از این رو حدس زده‌اند که اسرائیل در اصل یک قوم منسجم نبوده و مجموعه‌ای از طوایف بوده که در این منطقه می‌زیسته‌اند و احتمالاً در میانشان موآبی‌ها از همه مهم‌تر بوده‌اند.^{۱۷۶}

مرکز آیینی مهم دیگری که در همان نزدیکی قرار دارد و در تورات نامش را می‌بینیم، بئر سبع (بئر شبا: به عبری یعنی چاه هفتم یا چاه سوگند) است که یکی از کهن‌ترین مراکز استقراری منسوب به اسرائیلی‌ها بوده است. پژوهش‌های باستان‌شناختی نشان می‌دهد که این منطقه تا قرن ۲۳ تاریخی (ق ۱۱ پ.م) تنها محدود بوده به چند خانه که در اطراف یک چاه قرار داشته‌اند. تازه در قرن ۲۶ تاریخی (ق ۸ پ.م) است که بئر شبا به شهر تبدیل می‌شود و دروازه و حصاری پیدا می‌کند. این شهر دوام و تاثیر چندانی نداشته، چون در همین حدود زمان ویران می‌شود و این شاید به حمله‌ی سناخریب شاه آشور به آسورستان مربوط باشد که در سال ۲۶۸۰ (۷۰۱ پ.م) رخ داد. این شهر در آن زمان همچنان بسیار کوچک بوده و جمعیتش را دویست

¹⁷³ سفر تثنیه، باب ۳۳، آیه ۲؛ کتاب داوران، باب ۵، آیه ۴.

174 Van Der Toorn, 1996: 282-283.

175 Rainey, 2008.

176 Redford, 1992: 272-3,275.

تا سیصد و پنجاه تن برآورد کرده‌اند.^{۱۷۷} یعنی کاربرد کلمه‌ی شهر برایش بیش از حد سخاوتمندانه است و چیزی جز روستایی بزرگ نبوده است.

پس تا اینجای کار بر اساس سندهای مصری روشن می‌شود که در اواخر قرن ۲۱ تاریخی (ق ۱۳ پ.م) گروهی از مردم کنعانی که در تماس با مصری‌ها قرار داشته‌اند، احتمالاً اسرائیلی نامیده می‌شده‌اند. هرچند در این هنگام کوچگرد و بدوی بوده‌اند و از کنعانی‌ها متمایز شمرده نمی‌شدند، و احتمالاً آمیخته‌ای از ادومی‌ها و موآبی و میدیانی‌ها بوده‌اند. این را از اسناد بومی می‌دانیم که این مردم ایزدی به نام یهوه را هم بزرگ می‌داشته‌اند. با این حال روشن است که شهرنشینی نداشته‌اند و واحدهای یکجانشینی‌شان جمعیت‌هایی بسیار کوچک داشته است.^{۱۷۸}

سند بعدی‌ای که درباره‌ی اسرائیل در دست داریم، صریح‌تر و روشنتر به این مردم اشاره می‌کند، اما به چهار قرن پس از کتیبه‌ی مرن‌پتاح مربوط می‌شود. این سند را شلمناصر سوم شاه آشور در نبشته‌ی گُرخ (یافته شده در دیاربکر) نویسانده است. او شرحی از نبرد قَرقر به دست داده که در سال ۲۵۲۷ تاریخی (۸۵۳ پ.م) میان آشور و امیران محلی آسورستان در گرفت. این نبرد زمانی در گرفت که دوازده دولت‌شهر در فلسطین و سوریه‌ی امروزی در برابر گسترش دایره‌ی قدرت آشوری‌ها به شرق با هم متحد شدند و در شهر باستانی قرقر (احتمالاً تل قرقور امروزی در شمال غربی سوریه) در برابر ارتش شلمناصر صف‌آرایی کردند.

¹⁷⁷ Herzog, 1997: 246.

¹⁷⁸ Na'aman, 2005.

رهبر این اتحادیه عداد ایدری شاه دمشق بود. این بزرگترین نیروی جنگی‌ای بود که آشوری‌ها در جریان فتح فلسطین در فاصله‌ی سال‌های ۲۵۲۶ تا ۲۵۳۴ تاریخی (۸۴۶ تا ۸۵۴ پ.م) با آن رویارو شدند. این جنگ در تاریخ از این رو اهمیت دارد که در میان متحدان دمشق برای نخستین بار از اقوامی مثل عرب‌ها در تاریخ ذکری به میان رفته است. عرب‌ها در این هنگام قبیله‌ای ربه‌دار و متحرک بودند که زیر فرمان کسی به نام گیندیبو در قالب هزار جمازه‌سوار با آشوری‌ها می‌جنگیدند. این نبرد با تلفات سنگین هردو طرف خاتمه یافت، اما در عمل جلوی پیشروی آشوری‌ها را گرفت که برای دمشق‌ی‌ها و متحدانشان پیروزی بزرگی محسوب می‌شد.

یکی از شاهان متحد عداد ایدری که در کتیبه‌ی کرخ به اسمش اشاره شده، آحاب شاه اسرائیل است. پس در این اتحادیه‌ی نظامی کسی به اسم آحاب پسر عُمَری رهبری مردمی را بر عهده داشته که اسرائیل خوانده می‌شده‌اند. در بخش پایانی این متن طولانی شرحی کوتاه از نبرد قرقر آمده و در آنجا می‌خوانیم که کسی به نام «آهابو» از جایی به نام «سیرئالا» هم در میان متحدان دمشق‌ی‌ها بوده است. کلمه‌ی سیرئالا پیشوند مکان (مَت) دارد و بنابراین به دولتشهری یا سرزمینی اشاره می‌کند. در متن کرخ آمده که این شخص نیروی قابل توجهی مشتمل بر ده هزار سرباز و دو هزار ارابه را به میدان فرستاده بود و این برابر بود با نیمی از قوای دمشق که رهبری جنگ را در دست داشتند.

اما از یافته‌های باستان‌شناسانه چنین بر می‌آید که این شمار از ارابه‌های جنگی بی‌شک در قلمرو اسرائیل آن روزگار وجود نداشته^{۱۷۹} و بنابراین نیروهای بزرگ منسوب به آحاب احتمالاً مجموعه‌ی سپاه‌یانی

¹⁷⁹ Coogan, 2009: 243.

بوده‌اند که از دولت‌شهرهای موآب و صور و یهودیه و ادوم به اسرائیل پیوسته بودند و زیر فرمان او می‌جنگیده‌اند.

اولین کسی که آهابو از سیرثالا در کتیبه‌ی کرخ را با آحاب شاه اسرائیل یکی گرفت، یولیوس اوپرت بود که در قرن نوزدهم در کتاب خود چنین خوانشی را مطرح کرد.¹⁸⁰ کمی بعدتر جرج اسمیت این تفسیر را مورد انتقاد قرار داد و اشاره کرد که خواندن این جاینام به صورت سوهالا یا ساولاها درست‌تر می‌نماید و این نام امیرنشینی بوده در نزدیکی دمشق. طی سال‌های پس از جنگ جهانی دوم ترجمه‌های سازگار با تورات رواج و اعتبار بیشتری پیدا کرد و برداشت اوپرت از متن کرخ فراگیر شد. اما حقیقت آن است که اسم سیرثالا تنها در همین یک جا به خط میخی یافت شده و بنابراین درباره‌ی معنایش و حتا شیوه‌ی خواندن‌اش جای بحث هست.¹⁸¹ این نکته هم جای توجه دارد که در این متن نام اسرائیل با شناسه‌ی مربوط به قوم آمده و بر خلاف شناسه‌های مشابه در متون مصری که اغلب مادینه است، شکل نرینه‌ی اسم را نشان می‌دهد.

با این حال جدای از کتیبه‌ی جنگ قرقر، اسناد آشوری به حضور هویتی قومی در این ناحیه گواهی می‌دهند که می‌تواند با اسرائیل همسان انگاشته شود. در متون آشوری این قلمرو اغلب به صورت بیت خومری (قلمرو خاندان عُمری) اشاره شده است. خود شلمناصر سوم که شاید در کتیبه‌ی کُرش به «آحاب اسرائیلی»

¹⁸⁰ Oppert, 1865: 140.

¹⁸¹ Kelle, 2002: 642.

اشاره کرده باشد، در ستون سنگی سیاه‌اش نام حاکم این قلمرو را به صورت «یهو پسر عمری» قید کرده و تصویرش را هم کشیده است.^{۱۸۲}

در کتیبه‌ی عداد نیراری سوم در نمرود هم که لشکرکشی‌اش به کنعان را در سال ۲۵۷۷ (۸۰۳ پ.م) شرح می‌دهد، به سرزمین هیتی و آمورو، و شهرهای صور و صیدا، فیلیستیا (فلسطین)، ادوم و خومری (سرزمین عُمری، اسرائیل) اشاره شده است. اما از یهودیه نامی نمی‌بینیم و به جایش سرزمین آرام را داریم.^{۱۸۳} او همچنین در ستون ریماح نام حاکم اسرائیل را به صورت «یعاش سامری» آورده است. تیگلت پیلسر سوم که بین سال‌های ۲۶۳۶ تا ۲۶۴۸ (۷۴۳-۷۳۲ پ.م) حکومت می‌کرد هم در سیاهه‌ای که از امیران فلسطینی و کنعانی به دست داده، از کسی به اسم «مناخیم سامری» یاد کرده است. در نهایت شروکین دوم هم هنگام شرح فتح سامریه به دست آشوریان می‌گوید که خاندان عمری را برانداخته است.^{۱۸۴}

پس نکته‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد آن است که منابع آشوری همواره برای اشاره به دولت اسرائیل از عبارت قبیلہ‌ی عُمری (بیت خومری) استفاده می‌کنند. اسم اسرائیل با این شکل بحث برانگیز تنها در شرح نبرد قرقر در کتیبه‌ی کرخ آمده است.^{۱۸۵} از این رو این احتمال نیرومند را باید در نظر داشت که شاید

¹⁸² Grabbe, 2010: 56.

¹⁸³ Grabbe, 2010: 56.

¹⁸⁴ Grabbe, 2010: 56.

¹⁸⁵ Davis, 1982: 6.

سرداری که با سواران و گردونه‌های زیاد در نبرد قرقر جنگیده است، اصولاً ربطی به اسرائیلی‌ها نداشته باشد و نماینده‌ی دولت‌شهر سوهالا در مرکز سوریه‌ی امروز بوده باشد.

گذشته از متون آشوری، چند کتیبه‌ی بومی در آسورستان کشف شده که در آنها هم اشاره‌هایی به اسرائیل یافته‌اند. یکی‌شان کتیبه‌ی ستون مشا^{۱۸۶} است که بیشتر با نام سنگ موآبی^{۱۸۷} شهرت پیدا کرده، و ستونی از سنگ بازالت است با بلندای یک متر. این ستون را گویا مشا شاه موآب -واقع در اردن امروزی- در حدود سال ۸۴۰ پ.م (یا به روایتی ۸۱۰ پ.م)^{۱۸۸} برافراشته و کتیبه‌ای با ۳۴ سطر بر آن نوشته باشد.^{۱۸۹} این ستون سنگی در قرن نوزدهم میلادی توسط یک کشیش فرانسوی کشف شد و کمی بعد بنا به روایت اروپاییان به دست قبیله‌ای عرب خرد شد و از بین رفت. اما کپی‌ای از متن آن برداشته شده بود و قطعاتی از سنگ‌های شکسته‌اش که بعدتر یافته شد مبنای پژوهش‌های بعدی قرار گرفت.^{۱۹۰}

با توجه به غیاب اصل سند، برخی از پژوهشگران کل این کتیبه را جعلی دانسته‌اند، و گزارش‌ها درباره‌ی ساختگی بودن متن به همان قرن نوزدهم و آغازگاه یافته شدن این اثر باز می‌گردد. به ویژه طی سال‌های گذشته شماری بیشتر از باستان‌شناسان در اصیل بودن این اثر چون و چرا کرده و آن را جعلی دانسته‌اند.^{۱۹۱} در میان ایشان به ویژه تامپسون به شدت بر اصالت متن تاخته و آن را جعلی سیاسی-مذهبی

183 MeshaStele

184 MoabiteStone

¹⁸⁸ Lemaire, 2007.

186 Mykytiuk, 2004: 95.

¹⁹⁰ Bordreuil, 2001: 158-167.

191 Yahuda, 1944: 139-164.

دانسته و دلیل حمله‌اش هم آن است که تعبیر «بت.همری» (بیت عُمری) که در متن آمده کلیدواژه‌ای دینی و برخاسته از تورات است و در اسناد سیاسی آن دوران به این شکل به کار نمی‌رفته است.^{۱۹۲}

با این همه در زمان کشف شدن این کتیبه متن مفصلی از زبان و خط کنعانی در دست نبود و از این رو بعید است کل آن جعلی بوده باشد. امروز روی هم رفته متخصصان بیشتر این کتیبه را اصل می‌دانند. هرچند چندان جدی‌اش نمی‌گیرند. در حدی که هنوز ترجمه‌ی دقیق و روزآمدی از کل این متن در دست نداریم و اغلب منابع به همان ترجمه‌های بحث برانگیز قرن نوزدهمی ارجاع می‌دهند.

این متن به خط فنیقی کنعانی نوشته شده که نزد علاقمندان به کتاب مقدس عبری باستانی نامیده می‌شود، اما در واقع به عبری ارتباطی ندارد و محتوای همین نبشته نشان می‌دهد که نویسندگانش با عبرانیان متفاوت و دشمن بوده‌اند، و ناگفته نماند که آثار به جا مانده از اسرائیلی‌ها هم نشان می‌دهد که آنان نیز با همین خط می‌نوشته‌اند و بنابراین باید آن را خطی عام دانست که از تغییر شکل فنیقی برآمده و کل مردم فلسطین طی قرون ۲۵ تا ۲۸ (ق ۹-۶ پ.م) از آن استفاده می‌کرده‌اند. این نبشته مفصل‌ترین متنی است که از عصر آهن در فلسطین یافت شده است و نشان می‌دهد که آبادانی و نویسایی در میان قومی به نسبت کوچک مثل موآب از همسایگانش -از جمله اسرائیل- پیشرفته‌تر بوده است.

مشا در این متن شرح می‌دهد که چَموش خدای بزرگ موآب‌ها بر این مردم خشم گرفت و گذاشت که مردم اسرائیل به رهبری شاهی به نام عُمری بر ایشان غلبه کنند. اما کمی بعد بر سر مهر آمد و یاری‌شان

¹⁹² Thompson, 2000: 323-326.

داد تا یوغ بندگی اسرائیل را از دوش خود براندازند.^{۱۹۳} همچنین اشاره‌ی جالب توجهی به «سرزمین عطارد» می‌بینیم که یکی از کهن‌ترین ثبت‌های این کلمه‌ی هنوز رایج در پارسی امروزمین را به دست می‌دهد. عطارد (عَطَارُث) در این متن اسم قلمروی در موآب است که اسرائیلی‌ها آن را گرفته و در آن دژی ساخته بودند.

مشا می‌گوید که چگونه این سرزمین را پس گرفت و اموال اسرائیلی‌ها را غارت کرد. همچنین شرح داده که به جایی به نام نابو در اسرائیل حمله کرده و هفت هزار مرد را کشته و زنان بسیاری را به بردگی گرفته و ظرف‌ها و آرایه‌های معبد یهوه را برگرفته و آنها را به معبد چموش پیشکش کرده است. همچنین درباره‌ی دژ و دروازه و بناهایی که در جایی به نام کرخه در سرزمین موآب ساخته توضیح زیادی داده است.^{۱۹۴}

محتوای این نوشته با بخشی از عهد عتیق که درگیری میان یهودیان و موآبی‌ها را شرح می‌دهد، سازگاری دارد. بر مبنای این متن یهورام شاه اسرائیل و یهوشافت شاه یهودیه و شاه ادوم متحد شدند تا شورش مشا رهبر موآبی‌ها که پیشتر مطیع اسرائیل بودند را فرو بنشانند. اما مشا وقتی در آستانه‌ی شکست قرار گرفت پسر بزرگش (یا بنا به تفسیری پسر مهتر شاه ادوم) را برای چموش قربانی کرد و در نتیجه این ایزد جنگاور به یاری موآبی‌ها آمد و اسرائیلی‌ها و متحدانشان شکست خوردند.^{۱۹۵} هرچند درباره‌ی همتا شمردن این دو واقعه باید احتیاط کرد. چون یکی از زمان‌سنجی‌ها تاریخ این کتیبه را در دهه‌ی ۲۵۷۰ تاریخی (۸۱۰ پ.م) قرار می‌دهد^{۱۹۶} که در این حال با تاریخ برآمده از تورات یعنی ۲۵۴۰ (۸۴۰ پ.م) ناسازگار است.

¹⁹³ Rollston, 2010: 53–54.
¹⁹⁴ King, 1878: 55–58.

¹⁹⁵ کتاب دوم پادشاهان، باب سوم، آیات ۴–۸

¹⁹⁶ Lemaire, 2007.

در سال ۵۳۷۳ (۱۳۷۳خ / ۱۹۹۴م) آندره لومر کلمه‌ای مخدوش از سطر ۳۱ این کتیبه را «خانندان

داود» خواند و ادعا کرد که این کهن‌ترین اشاره به دولت یهودیه خارج از تورات محسوب می‌شود. البته این

خوانش جای چون و چرای فراوان دارد. کلمه‌ی مورد نظر لومر «بت.[.]ود» است و وی آن را «بت.دود» (بیت

داود) خوانده است.^{۱۹۷} هرچند خوانش دیگر بت.[د]ود[ه] (بیت دئودوه) است که از منابع دیگر می‌دانیم یکی

از خاندان‌های حاکم در آن منطقه بوده‌اند.^{۱۹۸} خوانش محتمل‌تری هم که در سال ۵۳۸۰ (۱۳۸۰خ / ۲۰۰۱م)

پیشنهاد شد، به شواهد درون متنی مبتنی است و آن را به بیت داود نامربوط می‌داند.



کتیبه‌ی مشا و بخشی که از گرفتن سرزمین نابو از اسرائیل سخن می‌گوید

متن کتیبه‌ی دان چنین است:^{۱۹۹}

¹⁹⁷ Lemaire, 1994.

¹⁹⁸ Green, 2010: 118.

¹⁹⁹ Athas, 2003.

[] 1. [א]מר.ען [וגזר]

[] 2. [אבי.יסקן.עלוה.בה]תלחמה.בא]

3. [וישכב.אבי.יהך.אלן.אבהון.ה.ויעל.מלכין יש]

4. [ראל.קדם.בארק.אבין.ו]יהלך.הדדן. [א]נ יתי]

5. [אנה.ויהך.הדד.קדמין.ו]אפק.מן.שבע]ת]

6. [מלכי.ואקתל.מלן.כן.שב]ען.אסרי.אן לפי.ר]

7. [כב.ואלפי.פרש.קתלת.אית.יהו]רם.ברן אחאב].

8. [מלך.ישראל.וקתלן.ת.אית.אחז]יהו.ברן יהורם.מל]

9. [ביתדוד.ואשמ.אית.קרית.הם.חרבת.ואהפך.א]

10. [ית.ארק.הם.לן ישמן]

11. [אחרן.ולה]... ויהוא.מ]

12. [לך.על.ישן.ראל... ואשמ].

13. [מצר.ען] .

ترجمه:

(۱) [...] و بریدند [...]

(۲) [...] پدرم سراغشان رفت، با آنها جنگید در [...]

(۳) و پدرم بر خاک افتاد، او نزد [پدرانش] رفت که شاهان اسرائیل بودند

(۴) که پیشتر به سرزمین پدرم وارد شده بودند. حداد مرا به شاهی برگزید

(۵) و حداد پیشاپیش من حرکت کرد. من از هفت [...]

۶) پادشاهی ام جدا شدم و و هف [تاد] شاه را کشتم. [شاهانی که] بر هز [اران گرد] و نه

۷) و هزاران سوارکار فرمان می راندند. [من یهو] رام پسر [آحاب] را کشتم

۸) که شاه اسرائیل بود، و [آحاز] یهو پسر [یهورام شاه] ه را کشتم

۹) که به بیت داود تعلق داشت. و من [شهرهایشان را ویران] کردم و

۱۰) سرزمینشان را به [برهوت] تبدیل کردم

۱۱) بقیه ی [...] و [یهو]..

۱۲) بر اس /ار [رائیل / رال دوده] تاخت و [من آنجا را]

۱۳) محاصره کردم...

در سطر دوازدهم این کتیبه عبارت «ارال دوده» را می بینیم که به شرح فتح شهر عطارد مربوط می شود. مشا می گوید که از عطارد «ارال» که «دوده» ی آنجا بوده را به اسارت برده و به چموش در قریوت پیشکش کرده است. از این رو احتمالاً «دوده» اسم خاص داود نیست و «مدافع، پاسبان» معنی می دهد، و «ارال» (یعنی نور خدا) اسم خاص کسی است که دفاع از شهر عطارد را بر عهده داشته، و به دست مشا اسیر و احتمالاً در پیشگاه چموش قربانی شده است.^{۲۰۰} البته این عبارت «دوده» را می توان به صورت های دیگر - مثلاً همچون ظرفی آیینی - هم خواند اما به هر روی آشکار است که در متن احتمالاً به معنای داود نبوده است.

متن دیگری که به همین ترتیب خاستگاهی بحث برانگیز دارد، کتیبه ی تل دان است که در سال ۵۳۷۳ (۱۳۷۳خ / ۱۹۹۴م) در یک تپه ی باستانی دست خورده کشف شد و هنوز درباره ی اصالتش بحث هایی در

میان است. این اثر از سه پاره متن تشکیل یافته که درباره‌ی چگونگی چیدن‌شان کنار هم و اصولاً این که بخش‌هایی پیوسته از یک متن باشند یا نه، تردیدهایی وجود دارد.^{۲۰۱} در این متن از قول شاهی آرامی که احتمالاً حزائیل امیر دمشق است، می‌خوانیم که قلمروش برای مدتی توسط اسرائیلی‌ها تسخیر شده بوده و بعدتر آزاد شده است. این متن احتمالاً به میانه‌ی قرن ۲۵ تاریخی (ق ۹ پ.م) باز می‌گردد و این مقطعی است که بنا به شواهد باستان‌شناسانه می‌دانیم که این شهر به قلمرو آرامی‌ها پیوسته و ساخت و سازهایی در آن انجام گرفته است.^{۲۰۲} در متن عبارت «بت‌دود» دیده می‌شود که اغلب «بیت داود» خوانده شده و یکی از چهار ارجاع بیرون تورات به خاندان حاکم بر قلمرو یهودیه به شمار می‌آید.^{۲۰۳}

درباره‌ی اصیل بودن کتیبه‌ی تل دان و درست بودن خواندن عبارت بیت داود در آن جای تردید هست. از سویی نبشته توسط باستان‌شناسان و طی حفاری علمی کشف نشده و در بافت زمینی دست خورده پیدا شده است. از سوی دیگر زبان آن پاکیزه و سره نیست و بیشتر به آمیخته‌ای از زبان آرامی و فنیقی شبیه است و جالب آن که کتیبه‌ی مشا و نبشته‌ی ذکور که در نزدیکی حلب یافت شده نیز چنین بافت زبانی‌ای دارند.

همه‌ی این متن‌ها در شرایطی پرسش‌برانگیز و خارج از روند حفاری علمی کشف شده‌اند و مشابه‌شان به لحاظ زبانی در هیچ متن باستانی دیگری یافت نشده است. از این رو دست کم یک متخصص همه را جعلی قلمداد کرده و بسیاری دیگر نیز در این مورد تردیدهایی را مطرح کرده‌اند.^{۲۰۴} امروز در بیشتر کتاب‌های

²⁰¹ Davis, 1982.

²⁰² Athas, 2003.

²⁰³ Kitchen, 1997: 29–44.

²⁰⁴ Lemche, 1998: 41.

درسی دانشگاهی این تاکید را می‌بینیم که توافقی میان باستان‌شناسان شکل گرفته و همگی این کتیبه‌ها را اصیل و اشاره‌ها را به بیت داود درست می‌دانند.^{۲۰۵} هرچند اعلام این توافق به نظرم قدری شتابزده است و همواره از طرف جبهه‌ی هواداران اصالت این متن‌ها انجام می‌پذیرند. وگرنه صداهای نیرومندی که این نبشته‌ها را جعلی یا خوانش بیت داود در آن را نادرست بدانند، همچنان وجود دارند.^{۲۰۶} به ویژه که به تازگی لمک و کرایر لبه‌های میکروسکوپی رد خراش‌هایی که متن را تولید کرده را بررسی کرده و آن را قاطعانه جعلی دانسته‌اند.^{۲۰۷}

اگر در خوش‌بینانه‌ترین حالت همه‌ی این اسناد را با قوم اسرائیل مربوط بدانیم، باز هم تصویری منسجم و یکپارچه از هویتی یکدست و یکتاپرست را پیش‌رویمان نخواهیم یافت. آن آحاب اسرائیلی که شاید نامش در کتیبه‌ی گُرش آمده باشد و با فرض غیرجعلی بودن، در کتیبه‌ی مشا هم به سیطره‌اش بر قلمرو موآب اشاره رفته، در تورات هم حضور دارد و شخصیتی مهم است. اما جالب آن که بر خلاف تصویری که از اسرائیلی‌های اصیل آغازین داریم، یکتاپرست به تعبیری یهودی نبوده است.

در تورات می‌خوانیم که آحاب شاه اسرائیل با ایزابل (ایزه-بعل) دختر شاه صور ازدواج کرد و زیر تاثیر این زن به پرستش بعل روی آورد.^{۲۰۸} و در سامره که پایتختش بود معبدی برای این خدای فنیقی بنا نهاد.^{۲۰۹} بعل ایزد مهم و مشهور فنیقی‌ها بود و خود نام ایزابل نشانگر رواج کیش اوست. چون اسم او در اصل

²⁰⁵ Clines, 1999.

²⁰⁶ Davis, 1994.

²⁰⁷ Lemche, 2004: 61.

²⁰⁸ کتاب اول پادشاهان، باب ۱۸، آیات ۴-۱۹.

²⁰⁹ کتاب اول پادشاهان، باب ۱۶، آیات ۳۱ و ۳۲.

یعنی «(شاهزاده) بعل کجاست؟» و این شعاری و فریادی بوده که مردم دسته‌جمعی هنگام اجرای مراسم بعل سر می‌داده‌اند.²¹⁰ یعنی اگر بخواهیم نص تورات را هم در نظر بگیریم، و آن را کنار خط آمیخته‌ی فنیقی کنعانی متون دان و مشا بگذاریم، به این نتیجه می‌رسیم که اسرائیل در قرن ۲۵ تاریخی (ق ۹ پ.م) یکی از مراکز کوچک جمعیتی در قلمرو کنعان بوده و مردمش هم فرهنگی فنیقی-کنعانی داشته و خدایان بومی همین منطقه را پرستش می‌کرده‌اند.

در این بافت بوده که یهودیان اقامتگاه یازده قبیله‌ی خود را در شمال و مرکز تنها قبیله‌ی بزرگ خود را در جنوب و یهودیه قرار می‌داده‌اند. یعنی ایده‌ی اسباط دوازده‌گانه‌ی قوم یهود، احتمالاً صورتبندی‌ای اساطیری شده و نظم یافته از تنوع قومی چشمگیری است که در قلمرو باستانی اسرائیل وجود داشته است. زمان ظهور و فعالیت این قبایل و سازماندهی‌شان در قالب یک واحد سیاسی منسجم ظاهراً به قرن ۲۶-۲۵ (ق ۸-۹ پ.م) محدود می‌شود و چنین می‌نماید که فشار حمله‌های آشوری‌ها نیرویی بوده که ضمن ثبت نام و نشان این مردم، احتمالاً عاملی برای سازماندهی و اتحادشان نیز محسوب می‌شده است.

نیروی نظامی مهاجم و غارتگر آشور در این دوران عاملی مهم و اثرگذار بود که هم دولت‌شهرهای آسورستان و اقوام کنعانی و فنیقی و فلسطینی را تهدید می‌کرد، و هم از سوی دیگر مانند فشاری و ضرورتی برای سازمان یافتگی سیاسی و نظامی‌شان عمل می‌کرد. سیاست آشوریان البته بسیار خشن و بدوی بود و بر قاعده‌ی قدیمی غارت تکیه می‌کرد. به همین خاطر نوآوری‌های فنی‌ای که آریایی‌ها از میانه‌ی هزاره‌ی دوم تاریخی (ابتدای هزاره‌ی اول پیش از میلاد) به منطقه‌ی ایران غربی وارد کرده بودند، در آشور تنها جلوه‌هایی

²¹⁰ Hackett, 2004: 150-151.

نظامی گرانه به خود گرفت و خشونت جنگی را سازماندهی کرد، بی آن که در لایه‌هایی عمیق‌تر مثل دین، تعریف انسان، یا حقوق اثری به جای گذارد.

با این همه سیاست غارت آشوریان پیامدهایی در پی داشت که می‌توان همچون بسترسازی‌هایی ناخواسته برای ظهور قدرت پارس‌ها و مادها در نظرشان گرفت. مهم‌ترین این پیامدها گسترش شهرنشینی بود که الگویی به کلی متفاوت با عصر هخامنشی را نشان می‌داد. در عصر هخامنشی روند شهرنشین شدن جمعیت و رونق فضاهای شهری از تثبیت بازی‌های برنده/برنده و گسترش بازرگانی ناشی شده بود. در دوران آشوریان نیروی پیش‌ران شهرنشینی بازی‌های برنده/بازنده‌ی غارتگران آشوری بود که باعث می‌شد جمعیت روستایی به درون شهرها بگریزند تا از سویی قدرت دفاعی شهرها را تقویت کنند و از سوی دیگر زیر سایه‌ی امنیتی حصار شهرها از دستبرد آشوریان ایمن باشند.

عکرون در این میان نمونه‌ی خوبی است که تاثیر سیاست آشوری‌ها در منطقه را نشان می‌دهد. پس از آن که آشوری‌ها شهر قدیمی‌تر گات در همسایگی عکرون را نابود کردند، این شهرک کوچک را به عنوان پایگاه اداری خود برگزیدند و آنجا را به مرکزی برای تولید روغن زیتون و ارسالش به سرزمین اصلی آشور بدل ساختند. در نتیجه جمعیت عکرون به سرعت افزایش یافت و یک ناحیه‌ی صنعتی بزرگ در آن شکل گرفت که کارش روغن‌گیری از زیتون بود.^{۲۱۱} به این ترتیب بذری از پیچیدگی که از نظر فنی و سطح نویسایی با سرزمین آشور قیاس‌پذیر بود، در جریان استثمار نواحی پیرامونی در میانه‌ی آن کاشته شد و شهری مثل عکرون را پدید آورد.

211 Schniedewind, 2005: 94.

از آنجا که فرار جمعیت به شهرها زیر فشار لشکریان غارتگر آشور امری ناگهانی و اجباری بود، به جوش خوردن فرهنگ روستایی و شهری منتهی نشد و بر خلاف الگویی که در دوران هخامنشی می‌بینیم، شهرهای پیچیده‌ی ایرانی با زیرسیستم‌های جمعیتی متمایز و هم‌افزا و محله‌های متفاوت اما هم‌نشین را نتیجه نداد. بلکه به کشمکش میان دو گروه دامن زد. چنان که مثلا در تورات می‌خوانیم که ملکه آتالیا که با دسیسه‌هایی درباری به قدرت رسیده بود، در اثر شورش «مردم زمین [کشتزارها]» (عام هه-آرص) به قتل رسید و در نتیجه مردم مزرعه‌نشین شادمانی کردند، اما اهالی شهر خموشی پیشه کردند و آشکار است که ساکنان قدیمی شهر با روی کار آمدن ملکه همدل نبوده‌اند.²¹²

داده‌هایی که در تورات داریم هم نشان می‌دهد که احتمالا آغازگاه سازمان یافتگی قبایل عبرانی به چنین تاریخی باز می‌گردد و تصور کلاسیکی که این دوران را تا قرن ۲۲-۲۳ تاریخی (۱۱-۱۲ پ.م) عقب می‌برد، غیرعلمی است. شاهدی که معمولا در این مورد مهم شمرده می‌شود، داستان آبای یهود است که در آن از فلسطینی‌ها یاد شده است. مثلا گفته شده ابراهیم در شهر جرار با ابی‌ملک شاه فلسطینی‌ها دیدار کرد.²¹³ در اسناد العمرنه اشاره‌ای به نام ابی‌ملک (אֲבִי מֶלֶךְ: یعنی پدرم شاه است) داریم که به قرن بیستم تاریخی (ق ۱۴ پ.م) بازمی‌گردد، اما او حاکم شهر صور است و تابع مصریان و توصیفش در مقام یک امیر سامی تبار با آنچه که در سفر پیدایش می‌بینیم، سازگار نیست. در سفر پیدایش ابی‌ملک شاهی فلسطینی است که سپهسالاری به نام فیکول دارد و بر منطقه‌ی جرار (בְּרַר: یعنی اقامتگاه) حکومت می‌کند که احتمالا همان وادی الشریعه در دره‌ی نَهالِ گِرار امروز است.

²¹² کتاب دوم پادشاهان، باب ۲: آیه‌ی ۲۰.

²¹³ سفر پیدایش، باب ۲۶، آیه‌ی ۱.

ورود فلسطینی‌ها به منطقه‌ی آسورستان پیامد فروپاشی عصر برنز است و از حدود سال ۲۲۰۰ تاریخی (۱۲۰۰ پ.م) آغاز می‌شود. شهرهای فلسطینی از قرن ۲۳-۲۴ تاریخی (ق ۱۰-۱۱ پ.م) تا دوران آشوری‌ها در منطقه‌ی کنعان فعال بوده‌اند. به ویژه درباره‌ی شهر جرار این داده‌ی جالب توجه را در دست داریم که احتمالاً این‌جا همان تل حرور امروزمین در شمال غربی بئر شبا است که در عصر آهن ۱ روستایی کوچک و بی‌اهمیت بیش نبوده، اما در ابتدای قرن ۲۷ تاریخی (ق ۷ پ.م) به شهر تبدیل می‌شود و مرکز دیوانی آشوری‌ها در منطقه به شمار می‌آید.^{۲۱۴} بنابراین ماجرای توراتی دیدار ابراهیم و ابی‌ملک در تاریخی پس از این مقطع باید رخ داده باشد و این برداشت‌های ارتدوکسی که دوران زندگی ابراهیم را در حدود ۱۸۰۰ تاریخی (۱۶۰۰ پ.م) قرار می‌دهند را مردود می‌دارد.

این نکته در کنار اهمیتی که دوازده قبیله‌ی یهودی^{۲۱۵} - و در نتیجه جمعیت‌های شمالی اسرائیلی - در متن تورات دارند، نشان می‌دهد که بدنه‌ی این روایت‌ها در زمان حضور دولت اسرائیل و کمی پس از نابودی آن شکل گرفته است. دولت اسرائیل در قرن ۲۶ تاریخی (ق ۸ پ.م) زیر فشار آشور فروپاشید و بعد از قرن ۲۷ (ق ۷ پ.م) دیگر روشن بود که احیا نخواهد شد. بدنه‌ی قدیمی‌ترین لایه از تورات احتمالاً در همین حدود شکل گرفته است. چون از طرفی به ویرانی اسرائیل اشاره می‌کند و از طرف دیگر قبایل مستقر در آنجا را هنوز قدرتمند و مهم به شمار می‌آورد، به شکلی که در ابتدای سفر اعداد از آمار «کل مردان اسرائیل» سخن به میان رفته است.

214 Finkelstein and Silberman, 2001: 38.

²¹⁵ سفر خروج، باب اول، آیات ۱ تا ۴.

به طور خاص سفر تثنیه ردپای سنت شمالی دولت اسرائیل را بیشتر حفظ کرده است. مثلا در آن کوه سینا با نام هورب خوانده شده، که در ضمن اسم کوهی هم هست که الیاس برای دیدار با خداوند از آن بالا می‌رود و بی‌شک در قلمرو شمالی قرار داشته است. از این رو انگار سنت اسرائیلی کوهی که ده فرمان بر آن نازل شده را هورب می‌نامیده و اسم کوه سینا به سنت جنوبی یهودیه مربوط باشد.^{۲۱۶} برخی از روایت‌های تورات اصولا به قلمرو شمال تعلق دارند و چنان که به زودی خواهیم دید، داده‌های روشنی در دست داریم که نشان می‌دهد بخش E از عهد عتیق در قلمرو اسرائیل تدوین شده است. نمونه‌ی این داستان‌های شمالی روایت یوشع است که آشکارا خاستگاهی شمالی دارد. یوشع بن نون مردی از قبیله‌ی افرائیم است که در قلمرو اسرائیل مستقر است. او برای عهد بستن با یهوه سرکردگان قبایل را در شکیم گرد می‌آورد^{۲۱۷} که از مراکز قدیمی دولت شمالی بوده است.

کتاب تثنیه را شاید بتوان متنی دانست که با تأمل قبیله‌ی جنوبی یهودا بر فروپاشی دولت اسرائیل نوشته شده است. چون کتاب اول پادشاهان با آن ختم می‌شود، و در کتاب دوم به فتح سامریه که پایتخت این قلمرو بوده هم اشاره شده است.^{۲۱۸} بخش عمده‌ی تواریخ تثنیه از زاویه‌ی عضوی از قبیله‌ی یهودا به تاریخ منطقه می‌نگرد و نگاهی منفی به پادشاهی اسرائیل دارد.^{۲۱۹} هرچند اشاره‌هایی آمیخته با ستایش و دلتنگی

216 Schniedewind, 2005:83 .

217 کتاب یوشع، باب ۲۴.

218 کتاب دوم پادشاهان، باب ۱۷.

219 مثلا: کتاب اول پادشاهان، باب ۱۸ و باب ۲۱.

نیز به ویژه در گفتمان اشعیاء و الیجاه (الیاس) دیده می‌شود.^{۲۲۰} به همین ترتیب اشاره‌هایی مثبت به دولت اسرائیل^{۲۲۱} و تأکیدی بر قدرت نظامی شاه اسرائیل^{۲۲۲} را در این متن می‌بینیم.

این متن‌ها احتمالاً پس از فروپاشی اسرائیل و توسط کاتبان حزقیاه، زیر تأثیر مهاجرانی نوشته شده‌اند که از شمال می‌آمدند. داده‌هایی که مثلاً در روایت اشعیاء و الیاس نقل شده احتمالاً از سنتی شفاهی و پیامبرانه بر می‌خاسته. هرچند بخش‌هایی دیگر که شمار سال سلطنت و ریزه‌کاری‌های عملیات عمرانی شاهان را گوشزد می‌کند، شاید از بایگانی‌های دولت اسرائیل برگرفته شده، یا بر مبنای خاطرات دیوانسالاران فراری به جنوب تدوین شده باشد.

احتمالاً رخنه کردن روایت‌های مسیحایی در ادبیات یهودی را نیز بتوان با فروپاشی دولت اسرائیل مربوط دانست. ایده‌ی شاهی جنگاور و فرهمند که در آینده ظهور خواهد کرد و همه را نجات خواهد داد، برای نخستین بار در بافتی فلسفی و تاریخ‌مند در گاهان زرتشت مطرح شد و تا قرن‌ها بعد تنها در همین بافت اوستایی نقل می‌شد. کوروش بزرگ در همین بافت خیزش سیاسی و نظامی سرنوشت‌سازش را آغاز کرد و او را باید شخصیتی مهم دانست که این ایده را از ایران شرقی به ایران غربی منتقل کرد و از باوری دینی و آخرالزمانی به گفتمانی سیاسی و معاصر تبدیلش کرد.

220 کتاب اول پادشاهان، باب ۱۷ تا کتاب دوم پادشاهان، باب ۹.

221 کتاب اول پادشاهان، باب ۲۲؛ کتاب دوم پادشاهان، باب ۶، ۷، ۱۳، ۱۴ تا ۲۱.

222 کتاب اول پادشاهان، باب ۲۲؛ کتاب دوم پادشاهان، باب ۶، ۷، ۱۳، ۱۴ تا ۲۱.

ردپای چنین فکری را در کتاب اشعیا نیز می‌بینیم که بنا به تاریخ‌گذاری سنتی بین ۲۶۵۰ تا ۱۶۶۵ تاریخی (۷۳۰ تا ۷۱۵ پ.م) تدوین شده است و این چند سال پس از فتح منطقه‌ی جلیله به دست تیگلت پیلسر است. در این متن نوید ظهور مسیحایی داده می‌شود که سلطنت داود را احیا خواهد کرد و ستم‌دیدگان را رهایی خواهد بخشید.^{۲۲۳} به احتمال زیاد این بخش از متن بخشی از تبلیغات سیاسی قلمرو یهودیه بوده که جمعیت مهاجر از اسرائیل و بازماندگان غارت و کشتار آشوری‌ها را در خود جای داده و آنان را در نظم سیاسی ابتدایی‌تر خویش می‌گنجانده است.

باید توجه کرد که شکل امروزی این متن بی‌شک پس از دوران هخامنشی تدوین شده و از این رو به احتمال زیاد نوعی آمیختگی میان تبلیغات سیاسی احیاگرانه‌ی امیران یهودیه با دستگاه نظری زرتشتی و چشمداشت آن برای ظهور سوشیالیست صورت پذیرفته است. متن تاریخ زایش این مسیح موعود را در فاصله‌ی ۷۱۵-۷۳۰ پ.م قرار می‌دهد، اما چنان که شنیده‌ویند نشان داده، از خود متن اشعیا بر می‌آید که منظور از این ناجی حزقیاه بوده^{۲۲۴} و باید متن را تبلیغی سیاسی برای دستگاه سیاسی او قلمداد کرد.^{۲۲۵}

تا جایی که از شواهد تاریخی بر می‌آید، در دوران پیشا هخامنشی تنها واحد سیاسی منسجمی که یهودیان پدید آوردند، همین دولت اسرائیل بوده است. به همین خاطر این مفهوم تا دیرزمانی همچون مرجع و قلابی مفهومی برای تعریف هویت این مردم کاربرد داشت. دیویس در مقاله‌ای متون بازمانده از یهودیان مقیم دمشق و تومارهای بحرالمیت را مقایسه کرده و با استحکام خوبی نشان داده که در دوران هیکل دوم که

223 کتاب اشعیا، باب ۹، آیات ۱-۷.

224 کتاب اشعیا، باب ۷، آیه‌ی ۱۴.

با احیای اورشلیم به دست کوروش آغاز می‌شود، عبرانیان یک هویت منسجم و یکتای یهودی نداشته‌اند و خویشتن را در سنن و چارچوب‌های متفاوتی تعریف می‌کرده‌اند. از دید او سنت قمران در کرانه‌ی بحرالمیت که بسیار نویسا هم بوده، هرگز به الهیاتی منسجم و مدون منتهی نشد و در مقابل سنت یهودیان دمشق توانست تاریخی پیوسته و یکپارچه درباره‌ی پیشینه‌ی یهودیان پدید آورد.

هویت یهودی شکل گرفته در دمشق بر سه محور دولت قدیم اسرائیل، متن تورات و معبد سلیمان خود را تعریف می‌کرد و به این ترتیب شالوده‌اش بر گفتمانی استوار بود که در دوران کوروش تا داریوش پدید آمده و در مرتبه‌ی نخست جمعیت رها شدگان از بابل را روانه‌ی جنوب آسورستان کرده بود و در مرتبه‌ی بعد شریعت را به شکلی نویسا به ایشان عرضه کرده بود. در مقابل فرقه‌ی مستقر در قمران تومارهایی را پدید آورده که انگار ارتباط چندانی با هم ندارند و همه‌شان را نمی‌توان زیر چتر یک هویت مشترک یا یک روایت اعتقادی منسجم جمع کرد.^{۲۲۶}

بر مبنای تومارهای کشف شده در غارهای نزدیک دمشق، یهودیان مقیم این شهر خود را اسرائیلی می‌نامیده‌اند، و نه یهودی؛ و نسب خود را به بازماندگان دولت اسرائیل می‌رسانده‌اند. یعنی در اینجا با فرقه‌ای سر و کار داریم که خود را ادامه‌ی مستقیم دولتی می‌دانند که در قرن ۲۶ تاریخی (ق ۸ پ.م) به دست آشوریان نابود شد. با این حال نکته‌ی جالب آنجاست که اعضای این فرقه مردم قلمرو اسرائیل را بیگانه می‌دانستند و معتقد بودند دولت اسرائیل به خاطر گناه و نافرمانی در برابر خداوند دچار انقراض شد و احیای شریعت و دین در ابتدای دوران هخامنشی دورانی تازه را آغاز کرده که مردم اسرائیل آن دوران هنوز در آن شریک نشده

و بنابراین از میراث گناه‌آمیز اجدادشان رهایی نیافته‌اند. یعنی یهودیان دمشق نه تنها خود را ادامه‌ی اسرائیلی‌های قدیمی می‌دانستند، که خود را تنها وارثان پرهیزگار شریعتی قلمداد می‌کردند که در قلمرو زادگاهش منسوخ شده و از یاد رفته است.

کفتار سوم: قلمرو یهودیه

با واریسی کوزه‌های بازمانده از منطقه‌ی یهودیه می‌توان گفت که تا قرن ۲۶ تاریخی (ق ۸ پ.م) این منطقه به نسبت منزوی بوده و اقتصادی بسته و منفک از باقی نقاط داشته است. اما از قرن ۲۷ (ق ۷ پ.م) به بعد نمودهایی از نفوذ فرهنگ‌های همسایه در آنجا نمایان می‌شود و این پیامد دست‌اندازی آشوریان به این

منطقه است^{۲۲۷} و ادغام شدن آنجا در شبکه‌ی سیاسی زیر سیطره‌ی آشور که دولتی چندقومی و به نسبت بزرگ را زیر فرمان داشت.

یهودیه که در میانه‌ی قرن ۲۶ (ق ۸ پ.م) حدود ۶۰٪ جمعیت یهودیان را در خود جای می‌داد، طی دو نسل به اندازه‌ی ۳۰٪ گسترش جمعیتی پیدا کرد. این بدان معنا بود که در دوران حزقیاه قلمرو پیرامون قلمرو یهودیه نوعی انقباض جمعیتی را تجربه کرد و در مقابل اورشلیم با افزایش جمعیت رویارو گشت. شهری شدن اورشلیم - که برای نخستین بار رخ می‌داد - مقدمه و پیامد تمرکز سیاسی در این قلمرو بود،^{۲۲۸} که تا دوران کوروش تحقق نیافت.

دوران مورد نظرمان با عصر زمامداری حزقیاه مصادف می‌شود و زمانی است که جامعه‌ی روستایی یهودیه نخستین نشانه‌های شهرنشینی را در خود نمایان می‌سازد. در این دوره خانه‌های چهار اتاقه کوچکتر شده و خمره‌های ذخیره‌ی خوراک و اندازه‌ی دیگ‌ها و ظرف‌های پخت خوراک جمعی نیز آب رفتند و این بدان معنا بود که در برخی نقاط زندگی عشیره‌ای کوچگردانه - روستایی جای خود را به زندگی مستقر خانواده‌های هسته‌ای در شهرها داده بود.

نشانه‌های دیگر زندگی شهری نیز در همین زمان نمایان شد: نویسایی و خط رواج یافت، استفاده از اشیای تزئینی باب شد و نخستین نشانه‌ها از کالاهای وارداتی گرانها مثل عود و مرّ در خانه‌های اشرافی

227 Schniedewind, 2005: 67.

228 Schniedewind, 2005: 73.

پدیدار شد.^{۲۲۹} حزیاه هم در همین حدود زمانی تونلی به درازای حدود چهارصد متر کشید تا آب را به آبگیر سیلوآم در اورشلیم برساند. دو آیه از عهد عتیق به این عملیات عمرانی اشاره کرده‌اند.^{۲۳۰}

مهم‌ترین مرکز شهری که در این دوران توسعه یافت، اورشلیم بود که کانون مقاومت در برابر حمله‌ی آشوریان محسوب می‌شد. اغلب نویسندگان تمایل دارند با استناد به تورات تاریخی دیرینه برای اورشلیم فرض کنند. اما داده‌های باستان‌شناسانه در این مورد صریح و قاطع است و می‌دانیم که این منطقه تا پیش از دوران هخامنشی فاقد شهرنشینی گسترده بوده است.

نخستین نشانه‌ها از استقرار دائمی در منطقه‌ی اورشلیم به ابتدای عصر مفرغ (۴۰۰-۶۰۰ تاریخی / ۲۸۰۰-۳۰۰۰ پ.م.) مربوط می‌شود و به دهکده‌ای کوچک محدود می‌شده است.^{۲۳۱} نخستین اشاره به نام این شهر احتمالاً به اسناد مصری‌العمرنه (قرن ۲۰ تاریخی / ق ۱۴ پ.م.) مربوط می‌شوند. شش تا از این نامه‌ها به اورشلیم مربوط می‌شوند و در این شهر نوشته شده‌اند. و در آن هنگام اورشلیم به شهرکی با حدود دو هزار تن جمعیت تبدیل شده بود.^{۲۳۲}

اگر اشاره‌های العمرنه به راستی اورشلیم را در نظر داشته باشد، این شهر در زمان یادشده از ساکنانی کنعانی تشکیل می‌شده که ربطی به قبیله‌های عبرانی نداشته‌اند.

کهن‌ترین نشانه‌ی عینی بازمانده از این شهر به حدود ۲۴۳۰ (۹۵۰ پ.م.) مربوط می‌شود و پلکانی سنگی است که برخی از باستان‌شناسان بر مبنای پیش‌دآوری‌های‌شان آن را به کاخ داوود مربوط دانسته‌اند.

229 Schniedewind, 2005: 67.

230 کتاب اشعیاء، باب ۲۲، آیات ۹-۱۱؛ کتاب دوم پادشاهان، باب ۲۰، آیه‌ی ۲۰.

231 Freedman, 2000: 694-95.

232 Vaughn and Killebrew, 2003: 32-33.

از همین دوران بقایای دیواری به دست آمده که کاشف آن - ایلات مازار - معتقد است بخشی از دیوار شهر اورشلیم بوده است.^{۲۳۳} زمان این آثار با دوران ورود عبرانیان به این منطقه همخوانی دارد و پس از آن بوده که این منطقه به تدریج به مرکز جمعیتی و دینی قبیله‌ی یهودا تبدیل شده است.

با این حال اورشلیم تا چهار قرن بعد همچنان توسعه نیافته بود و ابعادش از روستایی بزرگ یا شهرکی کوچک تجاوز نمی‌کرد. در قرن ۲۵ تاریخی (ق ۹ پ.م) جمعیت اورشلیم تنها هشت هزار نفر بود و مساحتش به ۳۲ آکر بالغ می‌شد. برخی از باستان‌شناسان گفته‌اند که در سال ۲۶۸۰ تاریخی (۷۰۰ پ.م) بلافاصله پس از حمله‌ی سناخریب به قلمرو اسرائیل در شمال، جمعیت این شهر به سی هزار تن و مساحتش به ۱۳۰ آکر افزایش یافت و این روند با شیبی ملایم تا سال ۲۷۸۰ (۶۰۰ پ.م) ادامه پیدا کرد. در این هنگام جمعیت شهر چهل هزار تن و مساحتش ۱۵۰ آکر بود.^{۲۳۴} اما داده‌هایی که در این مورد در دست داریم به چند دهه بعد از این تاریخ مربوط می‌شود و با عصر زمامداری کوروش همزمان است. یعنی تعمیمی نابه‌جا رخ داده و اغلب نویسندگان داده‌های مربوط به مساحت و جمعیت اورشلیم در دوران کوروش تا داریوش را به دو قرن پیشتر هم تعمیم داده‌اند. اما فینکلشتین با قاطعیت نشان داده که این اعداد با یافته‌های باستان‌شناختی سازگاری ندارد و به سازه‌ها و بقایایی اشاره می‌کند که در ابتدای دوران هخامنشی ساخته شده‌اند. یعنی جمعیت و مساحت دوران کوروش به بعد را به یکی دو قرن پیشتر فرامی‌افکنند.

با این حال توسعه‌ی اورشلیم قدری پیش از ظهور کوروش آغاز شده بود، و با این حال در دایره‌ی همان روستای بزرگ-شهرکی کوچک نوسان می‌کرد. در دوران مادها و همزمان با فرسوده شدن نظام سیاسی

²³³ Mazar, 2009: 52-3.

²³⁴ Schniedewind, 2005: 68.

آشوریان و فروپاشی این دولت، اورشلیم نیز توسعه یافت و بزرگ شد. داده‌های باستان‌شناختی نشان می‌دهد که مساحت این شهر در حدود سال ۲۷۰۰ تاریخی (اواخر ق ۸ و اوایل ق ۷ پ.م) چهار برابر شده است. دیوار بزرگی که نَحمان اویگاد در دهه‌ی ۱۳۵۰ (م. ۱۹۷۰) در تپه‌ای در غرب اورشلیم از خاک بیرون آورد نیز به همین دوران مربوط می‌شود. اگر بخواهیم یافته‌های باستان‌شناختی را مبنا بگیریم، به این نتیجه می‌رسیم که اورشلیم تا زمان هخامنشیان شهرکی کوچک با جمعیتی اندک بوده است و رونق و توسعه‌ی شهری آن تازه در دوران هخامنشی آغاز شده و این قاعدتاً پیامد کوچ اسیران از بابل بوده است.

می‌توان پذیرفت که پیامد مستقیم مداخله‌ی نظامی آشور در آسورستان، توسعه‌ی اورشلیم بوده باشد. و محتمل است فراریانی که از ایلغار آشوریان می‌گریختند و از شمال به قلمرو یهودیه وارد می‌شدند، در این منطقه مستقر شده و رونقی پدید آورده باشند. با این همه باید به این نکته توجه داشت که یهودیه در اصل یک قلمرو قبیله‌ای بود و نه سرزمینی با دولت و نظم سیاسی مستقر. شواهد باستان‌شناختی نشان می‌دهد تصویری که بیشتر نویسندگان از اورشلیم در مقام پایتخت یک دولت یهودیه‌ی شکوفا ترسیم کرده‌اند، تخیلی است. هسته‌ی مرکزی ظهور شهرنشینی و نویسایی در میان قبایل عبرانی در شمال و قلمرو اسرائیل قرار داشته و اتفاقاً این همان جایی است که سنت یهودی کمرنگ‌تر و بافت دینی کنعانی نمایان‌تر است.

به خاطر همین مرکزیت اسرائیل بوده که آشوری‌ها در سال ۲۶۵۹ تاریخی (۷۲۱ پ.م) به اسرائیل حمله بردند و نه به یهودیه. ورود مهاجران شمالی به قلمرو یهودیه از این رو بازگشت گروهی از بندگان خطاکار یهوه نبود که تازه با تنبیه خداوند به مشروعیت خاندان سلیمان پی برده باشند. اینها گروهی جنگ‌زده بودند که تجربه‌ی مدنی پیچیده‌تری از مردم قبیله‌ی یهودا داشتند و در جنوب ردپای فرهنگی چشمگیری از خود به جا گذاشتند.

اگر به اسناد برون‌توراتی بنگریم، می‌بینیم که تشدید حمله‌های آشوریان با سازمان‌یافتگی و هویت‌یابی اقوام مستقر در یهودیه همزمان و موازی است. نام و نشان یهودیان هم برای نخستین بار در همین دوران در منابع تاریخی پدیدار می‌شود. سناخریب در کتیبه‌ای می‌گوید که در سال ۲۶۷۹ (۷۰۱ پ.م) برای سرکوب سرکشی «حزقیاه، آن یهودی» به قلمرو وی لشکر کشیده و ۴۶ شهر حصاردار و روستاهای بسیار را ویران ساخته و ۲۰۰۱۵۰ نفر را به بردگی گرفته و قلمرو یهودیه را میان میتیتی شاه اشدود و پادی شاه عکرون و سیلی‌بعل شاه غزه تقسیم کرده است. داده‌های باستان‌شناختی هم نشان می‌دهد که در این حدود زمانی افت چشمگیری در حد ۸۵٪ در شمار شهرها و شهرک‌های غرب اورشلیم رخ نموده و جمعیت هم ۷۰٪ کاهش یافته است.^{۲۳۵} با این همه حزقیاه از این حمله جان به در برد و تاج و تخت خود را حفظ کرد.

در کتاب میکاه اشاره‌ای هست که نشان می‌دهد اصولاً شکل‌گیری اورشلیم در مقام شهر تا حدودی پیامد همین حمله‌ها و مدیون همین پناهندگان شمالی بوده است. در باب سوم کتاب میکاه می‌خوانیم: «این را بشنوید ای سران خانمان‌های یعقوب و رئیسان خاندان‌های اسرائیل، (شما که) از عدل نفرت دارید و هر تساوی را منحرف می‌سازید، (شما که) صهیون را با خون و اورشلیم را با خطا بنا کرده‌اید. (شهری که) فرمانروایش با رشوه داوری می‌کنند و کاهنانش در مقابل دستمزد تعلیم می‌دهند، انبیايش در برابر دریافت پول پیشگویی می‌کنند. با این حال به سوی یهوه خم می‌شوند و می‌گویند: به راستی که یهوه با ماست. هیچ بلایی بر ما نازل نخواهد شد».^{۲۳۶} آشکار است که میکاه که یک رهبر دینی روستایی بوده و از منطقه‌ی بدوی

235 Schniedewind, 2005: 70.

236 کتاب میکاه، باب ۳، آیات ۹-۱۱.

مورثت گات برخاسته، پیچیدگی‌های شهرنشینانه‌ی نوظهور در اورشلیم را که مهاجران شمالی بنیاد کرده بودند نکوهش می‌کرده و نظم نوین اجتماعی‌شان را بر نمی‌تابیده است.

تمایز میان بافت اجتماعی قبیله‌ای جنوب و یکجانشینی شمالی را در عهد عتیق هم می‌توان ردیابی کرد. دیویس به درستی به این نکته اشاره کرده که در تمام بیست و پنج موردی که نام بیت داود در تورات آمده، سلسله‌ی حاکمان بر یهودیه منظور بوده است و نه سرزمین یهودیه. یعنی بیت داود در تورات به یک خاندان از رهبران قبیله‌ای که شاهان فرضی قلمرو یهودا شمرده شده‌اند اشاره می‌کند و هیچگاه جاینام نیست، و این با توجه به استفاده از کلمه‌ی «بیت» غیرعادی است. در مقابل در متون آشوری اشاره به خاندان‌ها که با پیشوند «بیت» (خاندان/خانه) همراه است، معمولاً به قلمروهای سیاسی اشاره می‌کند. درک این موضوع هم آسان است. چون آشوری‌ها هنگام حمله به قلمروهای سیاسی همسایه با خاندان‌های حاکم بر آنها روبرو و درگیر می‌شده‌اند و از این رو این دو را هم‌تا قلمداد می‌کرده‌اند.

از اینجا بر می‌آید که تعبیر کتیبه‌های تل دان و مشا که در آن بدون پیشوند به عُمری یا (احتمالاً) خاندان داود اشاره شده، ممکن است اصولاً به معنای سرزمین و واحد سیاسی نباشند و فقط دودمانی شاهی را نمایندگی کنند. به ویژه درباره‌ی کاربرد اسم عُمری در نبشته‌ی مشا چنین چیزی را می‌بینیم و بیشتر چنین می‌نماید که عُمری همچون برچسبی برای امیرانی مهاجم به قلمرو موآب به کار گرفته شده باشد تا برچسبی برای یک کشور یا قلمرو جغرافیایی.^{۲۳۷}

²³⁷ Davis, 1992: 7-52.

تقابل میان توسعه‌یافتگی و شهرنشینی در این دو قلمرو نفوذ چشمگیر فرهنگ شمالی‌ها در یهودیه را توجیه می‌کند. اسرائیل نوهل در کتاب «پرستشگاه سکوت» بحث کرده که در اسرائیل باستان دو سنت گفتمانی متمایز وجود داشته که او آنها را مکتب تقدس^{۲۳۸} و مکتب پرستاری^{۲۳۹} می‌نامد. از دید او ارکان مفهومی مکتب تقدس عبارتند از تاکید بر بت‌پرستانه بودن سنت شمالی، تقابل اقتصادی و اجتماعی روستاییان و قشر نوظهور شهرنشین و جدایی اخلاق از مناسک مذهبی. از دید نوهل این سنت تقدس پس از فروپاشی اسرائیل همچنان باقی ماند و در یهودیه شکوفا شد و در دوران تبعید در بابل هم استخوان‌بندی دین یهود را بر می‌ساخت.^{۲۴۰}

هرچند یهودیه به دنبال ویرانی قلمرو اسرائیل دورانی از شکوفایی و افزایش جمعیت را تجربه کرد، اما به زودی خود هم به سرنوشتی مشابه گرفتار شد. پس از حمله‌ی ویرانگر بابلی‌ها به این قلمرو که دوران تبعید را موجب شد، افت چشمگیری در جمعیت یهودیه رخ نمود. ساختارهای شهری پیش از آن هم در این منطقه توسعه نیافته بودند، اما حمله‌ی بابلی‌ها همان ساختارهای ابتدایی یکجانشینی قبیله‌ی یهودا را هم بر هم زد. شواهدی هست که نشان می‌دهد این وضعیت در بخش آغازین دوران هخامنشی نیز تداوم داشته است.^{۲۴۱} یعنی سرزمینی که نحمیا و عزرا برای تبلیغ آیین یهود بدان سو اعزام شدند، قلمرو وحشی و از نظر شهری توسعه نیافته بوده است.

²³⁸ Holiness School
²³⁹ Priestly School
²⁴⁰ Knohl, 1995.
²⁴¹ Hoglund, 1992.

درباره‌ی عصر تبعید و انعکاسش در شکل‌گیری متون عهد قدیم در گفتاری دیگر مفصل بحث خواهم کرد. اما پیش از ورود به آن باید در نظر داشته باشیم که در دوران نوبابلی اورشلیم شهرکی بسیار کوچک بوده است. تخمین زده‌اند که در حدود زمان ورود عزرا و نحمیا به اورشلیم و در اواخر قرن ۲۸ تاریخی (ق ۶ پ.م) جمعیت این منطقه تنها هزار و پانصد تن بوده باشد و این با توجه به مساحت اندک شهر پذیرفتنی است. آثار باستان‌شناختی نشان می‌دهند که اورشلیم در دوران هخامنشی به شکلی پیوسته رشد کرده و از این نقطه به جمعیت ۳۵ هزار نفر در ابتدای عصر اشکانی (حدود ۱۵۰ پ.م) رسیده باشد.

اغلب نویسندگان جمعیت اورشلیم پیش از حمله‌ی بابلی‌ها (حدود ۶۰۰ پ.م) را به چهل هزار نفر تخمین زده‌اند.^{۲۴۲} اما این عدد ساختگی به نظر می‌رسد. این نویسندگان اعدادی که در تورات برای تبعیدی‌ها ذکر شده را جدی گرفته و همه را ساکن اورشلیم فرض کرده و آنها را با این جمعیت اندک جمع بسته‌اند. در حالی که شواهد باستان‌شناسانه نشان می‌دهد که هیچ دورانی از رونق و گسترش چشمگیر در دوران‌های پیشین این شهر وجود نداشته است. تخمین زده‌اند که در زمان نحمیا یعنی در ابتدای عصر هخامنشی مساحت اورشلیم حدود سی آکر بوده باشد و این با روستایی بزرگ برابر است.

اما این که اورشلیم یکی دو قرن پیشتر ۱۵۰ آکر بوده باشد،^{۲۴۳} جای چون و چرا دارد. چون شواهدی باستان‌شناسانه در این مورد در دست نیست و این هم باز نتیجه‌ایست که از همان فرض چهل هزار نفره‌ی توراتی برخاسته است. یعنی داده‌های عینی و تجربی نشان می‌دهد که اورشلیم اصولاً در دوران پیشاهخامنشی روستایی بیش نبوده است. بی‌شک این روستا با جمعیت چند هزار نفره‌اش برای قبیله‌ی کوچگرد یهودا که

²⁴² Schniedewind, 2005: 170.

²⁴³ Schniedewind, 2005: 169.

رهبران در این محل مستقر بوده‌اند، مکانی پرجمعیت و پررونق می‌نموده است. اما این تصور که شهری بزرگ و باشکوه در آنجا وجود داشته که بابلی‌ها چنین مهیب خالی از سکنه‌اش کرده باشند، بعید به نظر می‌رسد.

جمعیت اندک و توسعه نیافتگی اورشلیم در دوران هخامنشی برخی از نویسندگان را به این نتیجه رسانده که تدوین نهایی تورات نمی‌توانسته در این عصر انجام شده باشد. چرا که جمعیتی یکی دو هزار نفره برای پشتیبانی از یک طبقه‌ی کاهن نویسا که بخواهند تورات را گردآوری و تدوین کنند، بسنده نیست. راه حلی که برای رویارویی با این معنا پیشنهاد شده، دو شاخه است: یکی آن که فرض کنیم این تدوین در قرن ۳۲ تاریخی (ق ۲ پ.م) و دوران حاکمیت خاندان حسمونی در عصر اشکانی انجام پذیرفته، و بسیاری این را محتمل دانسته‌اند. فرض دیگر آن است که تدوینش را به قبل از عصر هخامنشی ببریم، به دوران شاهانی افسانه‌ای مثل یوشع و حزقیاه.

هردوی این فرض‌ها ایرادهای روشنی دارند. نخست آن که زبان عبری قرن ۳۲ تاریخی (ق ۲ پ.م) تفاوت‌هایی چشمگیر با زبان توراتی دارد، و آشکار است که تدوین تورات چند قرن پیشتر صورت پذیرفته است. دیگر آن که در تورات اشاره‌های روشن و شفافی هست که نشان می‌دهد این تدوین در دوران هخامنشی و در پیوند با سیاست پارس‌ها انجام پذیرفته، و بنابراین نمی‌تواند در دوران رهبران قدیمی قبیله‌ی یهودا انجام پذیرفته باشد.

راه حل البته به نظر من بسیار ساده‌تر و سراسرتر است و از نص صریح خود تورات بر می‌آید. فرضی که همه‌ی این نویسندگان دارند آن است که این طبقه‌ی کاهن باید در اورشلیم مستقر بوده باشند و در این شهر بوده که تدوین نهایی تورات انجام شده است. در حالی که خواندن دقیق متن نشان می‌دهد که این

فرض نادرست است. بدنه‌ی تورات اورشلیم را که مرکز باستانی قبیله‌ی یهودا بوده تقدیس می‌کند، اما آشکارا متن در شهری پرجمعیت و نویسا نوشته شده و هویت این شهر هم کاملاً روشن است، چون توصیف‌هایی از آن هر از چندی در متن نمایان می‌شود. این شهر بابل است و پذیرفتنی است که طبقه‌ی نخبه‌ی قبیله‌ی یهودا که در بابل به اسارت افتاده بودند، پس از رهایی در دوران هخامنشی در همان منطقه دست به تدوین آثار دینی قوم خود زده باشند. البته که برخی از رهبران‌شان هر از چندی از شهر قدیمی و مرکز قبیله‌ای‌شان بازدید می‌کرده‌اند. اما نص صریح متن نشان می‌دهد که این دیدارها بسامدی اندک داشته و با سفارش و دستور دربار پارسی انجام می‌پذیرفته است.

نام منطقه‌ی یهودیه در اسناد دیوانی هخامنشی به صورت «یهود» ثبت شده، و فهرستی که برای حاکمان محلی یهودیه در دوران هخامنشی ذکر شده، این نام‌ها را در بر می‌گیرد: شش‌بصر (۲۸۴۲/۵۳۸ پ.م)، زروبابل (۲۸۶۰/۵۲۰ پ.م)، ال‌ناتان (آخر قرن ۲۸ تاریخی/۶ پ.م)، نحمیا (۲۹۳۵ تا ۲۹۴۷/۴۴۵-۴۳۳ پ.م)، بگوهی (۲۹۷۲/۴۰۸ پ.م)، یهزقیاه (قرن سی‌ام تاریخی/۴ پ.م)، یهزار و آهزای (نامعلوم،^{۲۴۴} احتمالاً میانه‌ی قرن سی‌ام/۴ پ.م). نکته‌ی مهم آن است که همه‌ی این افراد کاهن هستند. یعنی هخامنشیان طبقه‌ای از کاهنان را به عنوان کارگزاران حکومتی خود در آن منطقه به قدرت رسانده‌اند.

آغازگران این زنجیره (شش‌بصر و زروبابل، اگر که دو تن جدا بوده باشند) به خاندان داود تعلق دارند. اما در بقیه چنین قاعده‌ای دیده نمی‌شود و روشن است که در اینجا سازماندهی اجتماعی عمیقی انجام پذیرفته و یک قبیله با رهبران موروثی قدیمی، در بافتی شایسته‌سالار و مبتنی بر نویسایی و آشنایی با متون

دینی جای گرفته‌اند. به شکلی که امیران دودمانی پیشین کنار رفته و کاهنان جایگزین‌شان شده‌اند. این روند احتمالاً با گذار اورشلیم به منطقه‌ای شهری همزمان است و پیامدی از آن محسوب می‌شود. در حدی که در میانه‌ی قرن سی‌ام (ق ۴ پ.م) وقتی حاکم یهودیه سکه ضرب کرد، بر آن نوشت «یوحنان کاهن»^{۲۴۵} و این در کنار سکه‌های مشابهی بود که بر آن «یهزقیاه فرماندار» ضرب شده است و نقش دوگانه‌ی حاکمان این منطقه را نشان می‌دهد.

اینان از دید مردم زیر فرمان‌شان کاهن اعظم، و از دید دیوانسالاری پارسی فرماندار منطقه‌ی یهودیه بوده‌اند. جالب آن که بر این سکه‌ها با خط کنعانی متن نوشته شده است. در حالی که می‌دانیم خط رایج در منطقه‌ی یهودیه و فلسطین در عصر هخامنشی آرامی بوده و اصولاً نویسا شدن مردم این ناحیه در این زمان و با این خط ممکن شده است. در واقع به جز این سکه‌ها هیچ سند دیگری به خط عبری-کنعانی نداریم که طی دوران هخامنشی در این منطقه نوشته شده باشد. در حالی که شمار چشمگیری از متون به خط آرامی یافته شده که گسترش آشکار نویسایی را نشان می‌دهد. در حدی که وقتی یهودیان مستقر در الفانتین در جنوب مصر از معبد اورشلیم مجوزی برای ساخت معبد درخواست کردند، نامه‌شان را به آرامی نوشتند.^{۲۴۶} حتا زبان عبری قدیم که تورات با آن روایت می‌شد هم در دوران هخامنشی با خط آرامی نوشته شد و این همان است که امروز خط عبری نامیده می‌شود، و این تنها صورت از خط آرامی رسمی عصر هخامنشی است که در سراسر این هزاره‌ها زنده باقی مانده است.

245 Schniedewind, 2005: 173.

246 Schniedewind, 2005: 169.

کفتار چهارم: قبایل بنی اسرائیل

سنت توراتی نیای مشترک یهودیان را پیامبری به نام یعقوب می‌داند و همه‌ی قبایل وابسته به این قوم را از پشت دوازده پسر او مشتق می‌داند.^{۲۴۷} این قبایل چنین فهرست شده‌اند:

نخست: سبط روبن

سبط روبن (שִׁבְטֵי רְאוּבֵן: רְאוּבֵן) نسب خود را به پسر مهتر یعقوب یعنی روبن می‌رسانند که نامش به معنای «بنگر، پسر» است و اشاره می‌کند به خبری که درباره‌ی پسر بودن نوزاد به پدری می‌داده‌اند. بنا به تورات، روبن چهار پسر داشت به نام‌های حَنُوخ، پالو، حَضْرُون و کارمی،^{۲۴۸} و به همراه ایشان به اتفاق برادرانش به مصر رفت و در آنجا برای ۴۳۰ سال ماندگار شد. پس از آن نوادگان این برادران با رهبری موسی از مصر خروج کردند. در تورات سیمایی ناخوشایند از روبن تصویر شده و یعقوب در زمانی که در بستر مرگ افتاد و می‌خواهد به پسرانش برکت بدهد، او را نکوهش می‌کند و این به خاطر آن است که با نامادری‌اش بیله‌ها زن یعقوب ارتباط جنسی داشته است.^{۲۴۹}

247 سفر اعداد، باب ۳۳، آیات ۶-۲۵.

248 سفر پیدایش، باب ۴۶، آیه‌ی ۵؛ سفر اعداد، باب ۲۶، آیه‌ی ۵.

249 سفر پیدایش، باب ۴۹، آیه‌ی ۴.

در داستان خروج، فرزندان روبن از موسی می‌خواهند تا قلمروی در شرق رود اردن به ایشان واگذار شود و موسی می‌پذیرد. جایگاه ایشان با محل دولت‌شهر سیهون یکی انگاشته شده که به قوم آموری تعلق داشته است. قبیله‌ی روبن انگار چندان در عملیات نظامی سایر قبایل یهودی مشارکت نمی‌کرده و به خاطر تن‌آسانی و آشتی‌جویی در کتاب داوران شماتت شده است.^{۲۵۰} هرچند بعدتر در دوران داود می‌خوانیم که با هاجری‌ها می‌جنگند و بر ایشان پیروز می‌شوند.^{۲۵۱} قبیله‌ی روبن یکی از طایفه‌هایی بود که دولت اسرائیل را بر ساخت و بعد از شکست خوردن از آشوری‌ها از قلمرو خود تبعید شد.

در سفر اعداد می‌خوانیم پس از آن که یهودیان به کنعان حمله کردند و شکست خوردند، رهبران قبیله روبین به همراه ۲۵۰ شاهزاده از میان این قبیله سر به شورش برداشتند و از موسی نافرمانی کردند. در میان روسای این قبایل از کوراه^{۲۵۲}، داسان^{۲۵۳} و ابیرام^{۲۵۴} نام برده‌اند. آن‌گاه موسی در مورد ایشان از یهوه طلب عذاب الهی کرد و همه‌ی این قوم در خیمه‌هایشان محبوس شدند و به درون زمین فرورفتند. آن ۲۵۰ شاهزاده نیز در آتشی که از آسمان آمده بود، سوزانده شدند. یهودیان پس از کشتار رهبران روبین، موسی را سرزنش کردند اما خشم خداوند گریبان خودشان را هم گرفت و ۴۰۷۰۰ تن از ایشان به دلیل طاعون از میان رفتند.

خارج از متن تورات از قبیله‌ی روبن و سایر قبایل یهودی (جز یهودا) هیچ نشانی نمی‌بینیم و بعد از فروپاشی دولت اسرائیل هم دیگر از ایشان نامی نمی‌شنویم. نقد فینکلشتین در این مورد که شواهد

250 کتاب داوران، باب ۵، آیات ۱۵ و ۱۶.

251 کتاب اول ایام، باب ۵، آیه ۱۰.

252 Korah
253 Dathan
254 Abiram

باستان‌شناسانه به کلی فتوحات قوم یهود در کنعان را مردود می‌دارد امروز در مجامع علمی پذیرفته شده است. بنابراین به احتمال زیاد روبن یکی از عناصر قومی‌ای بوده که -شاید همچون شاخه‌ای از آموری‌ها- در شرق رود اردن مستقر بوده و در زمان شکل‌گیری دولت اسرائیل و عمر کوتاه آن بخشی از آن قلمرو محسوب می‌شده است.

دوم: سبط شمعون

شمعون (שִׁמְעוֹן) دومین پسر بزرگ یعقوب بود و نامش به معنای «شنیده شده» است. قلمرو قبیله‌ی شمعون در جنوب غربی سرزمین کنعان قرار داشته و از این رو با قلمرو یهودیه همسایه بوده است.²⁵⁵ در تورات دو گزارش از مراکز تجمع این قبیله هست²⁵⁶ که کمی بعد همان را منسوب به قبیله‌ی یهودا می‌بینیم.²⁵⁷ در کل هم دو مکتب در این مورد داریم و برخی فهرست شهرها در کتاب یوشع را معتبر می‌دانند و برخی دیگر فهرست دیگر (در کتاب اول ایام) را مهمتر می‌شمارند. این دو گروه فهرست‌های یاد شده را به ترتیب به زمان پادشاهی یوشع و داود منسوب می‌کنند. هرچند احتمالاً هر دو غیرتاریخی باشند و بیشتر گزارشی کمابیش آشفته از آمیختگی میان دو قبیله را در دست داشته باشیم.²⁵⁸ در واقع مارتین ناث استدلال کرده که ارتباط میان شش سبطی که از ازدواج یعقوب و لیا زاده شدند و قلمروشان کنار هم بوده، بیشتر با موقعیت اتحادیه‌ای از قبایل همسایه شباهت دارد تا شاخه‌هایی خویشاوند با نیایی مشترک.²⁵⁹

255 کتاب یوشع، باب ۱۹: آیات ۱-۹.

256 کتاب اول ایام، باب ۴، آیات ۲۸-۳۲.

257 کتاب یوشع، باب ۱۵، آیات ۲۰-۳۰.

258 Na'aman, 1980: 143.

259 Hayes, 2013: 116.

در سرودهای دبوراه که یکی از قدیمی‌ترین بخش‌های تورات است، نامی از قبیله‌ی شمعون در میان نیست، در حالی که در آنجا به سبط روبن اشاره شده است. در سفر اعداد هم می‌بینیم که در دو گزارش پیاپی که فاصله‌ی زمانی اندکی دارند، جمعیت این قبیله نصف شده است و از ۵۹۳۰۰ نفر^{۲۶۰} به ۲۲۲۰۰ نفر کاهش می‌یابد.^{۲۶۱} در بخش مربوط به «برکت دادن موسی» که به نسبت جدید است هم باز اشاره‌ای به این قبیله نمی‌بینیم.

این نکته هم جالب است که این قبیله بسیار متحرک و مهاجم و خشن بوده‌اند و بنابراین باید آنان را رمه‌دارانی دانست که مدام به قبایل دیگر دستبرد می‌زده‌اند. در جایی می‌خوانیم که این گروه در نزدیکی منطقه‌ی گدور برای یافتن چراگاهی مناسب برای گوسفندان‌شان خیمه زدند،^{۲۶۲} بلافاصله بعدش می‌خوانیم که در دوران حزقیال به سرزمین قومی به نام مئونیم حمله بردند و ایشان را کشتار کردند و جایگزین‌شان شدند.^{۲۶۳} کمی جلوتر هم آمده که پانصد تن از مردان این قوم به سرزمین سعیر رفتند و عمالیق را که در آنجا ساکن بودند، قتل عام کردند.^{۲۶۴}

260 سفر اعداد، باب اول، آیه‌ی ۲۳.

261 سفر اعداد، باب ۲۶، آیه‌ی ۱۴.

262 کتاب اول ایام، باب ۴، آیات ۳۸-۴۰.

263 کتاب اول ایام، باب ۴، آیه ۴۱.

264 کتاب اول ایام، باب ۴، آیه ۴۲-۴۳.

سوم: سبط لاوی

موسی و عمران هر دو به قبیله لاوی^{۲۶۵} تعلق داشتند. چنین می‌نماید که لاوی خود از سه قبیله متحد تشکیل شده باشد و گفته‌اند این قبیله نیای یگانه‌ای به نام لاوی داشته است، در لایه‌ی پرستاری (P) از عهد عتیق می‌خوانیم که مردی به نام لاوی که از فرزندان یعقوب^{۲۶۶} بود، سه پسر داشت به نام‌های گرشون و مراری و کوهات:^{۲۶۷}

نخستین شاخه از قبیله‌ی لاوی گرشونی^{۲۶۸} نام داشتند و از گرشون ابن لاوی فرزند ارشد لاوی مشتق می‌شدند. نوادگان گرشون نگهبانان پرده‌های معبد و مسئولان نگهداری از طناب‌ها و آویختنی‌ها در پرستش‌گاه

265 The Tribe of Levi

²⁶⁶ یعقوب (Jacob) پسر اسحاق، نوه ابراهیم و برادر همزاد عیسو، از پیامبران توحیدی و سومین تن از آبای اولیه در کتاب مقدس است که نقش مهمی را در وقایع پایانی کتاب سفر پیدایش بازی می‌کند. یهودیان، مسیحیان، مسلمانان به پیامبری او اعتقاد دارند. در نزد یهودیان با لقب اسرائیل یا «کشتی گیرنده با خدا(الوهیم)» معروف است و در قرآن هم در چند جا، با این نام از او یاد می‌شود. بنا به تورات، یعقوب از دو همسر خود: راحیل و لیه و دو متعه یا همسران فرعی‌اش: بلهه و زلفاه، صاحب دوازده فرزند شد که نام‌هایشان: رئوبن، شمعون، لاوی، یهودا، یساکار، زبولون، دان، نفتالی، عاشر، گاد، یوسف و بنیامین است که به بنی‌اسرائیل معروفند. یعقوب توسط پدر خود اسحاق نسبت به همه برادران خود و نیز خاندان اسحاق، برتری یافت و برکت گرفت و جانشین وی و ابراهیم گردید. اسحاق به او دستور داد تنها با دختران بین‌النهرین (که در آن زمان ازباز ماندگان طوفان نوح بودند) ازدواج کند و یعقوب نیز چنین کرد. قرآن هم فرزندان یعقوب یا بنی‌اسرائیل را «باقی‌مانده کسانی که با نوح بر کشتی سوار شده‌اند»، خوانده‌است. هم‌چنین یعقوب و پدرش اسحاق در قرآن امام خوانده شده‌اند. یعقوب در مصر درگذشت ولی از آنجا که به یوسف وصیت کرده بود تا او را در کنعان در مقبره خانوادگی در کنار ابراهیم و همسرش سارا و اسحاق و همسرش ربکا و همسر خود یعقوب لیه خاک کنند، یوسف از فرعون وقت مصر اجازه گرفت و به کنعان رفته و او را در آنجا دفن کرد.

²⁶⁷ سفر پیدایش، باب ۴۶، آیه ۱۱.

268 Gershonite

یهُوه^{۲۶۹} بودند. بر مبنای کتاب یوشع^{۲۷۰} درمی یابیم که گرشونی ها قلمرویی پیوسته، متمرکز و مشخص نداشتند و بیشتر در چند شهر متعلق به قبایل دیگر پراکنده بودند. شهرهای ایشان در قلمرو منسه^{۲۷۱} عبارتند از گلان^{۲۷۲}، بیش تره^{۲۷۳}؛ در قلمرو ایساکار در شهرهای کیشون^{۲۷۴}، دَبوره^{۲۷۵}، یرموت^{۲۷۶} و انگانیم^{۲۷۷} متمرکز شده بودند. ایشان هم چنین در قلمرو عاشر^{۲۷۸} در شهرهای میشال^{۲۷۹}، آبدون^{۲۸۰}، رهوب^{۲۸۱} و هِلکات^{۲۸۲} زندگی می کردند. در قلمرو نفتالی^{۲۸۳} نیز اقامت گاه ایشان در شهرهای کدش^{۲۸۴}، کارتان^{۲۸۵} و هاموت دور^{۲۸۶} متمرکز بودند.

²⁶⁹ Tetragrammaton: به معنای «چهار حرفی» (اشاره به اسم یهوه) نام اختصاصی خدا در زبان عبری است. نامی که بر اساس تورات خدا در میقات موسی خود را بدان نام خواند. ابن نام ۵۴۱۰ بار در عهد عتیق آمده است. اسم ذات احدیت است و دلالت بر سرمدیت آن ذات مقدس نماید. از نظر معنی به لفظ اهیبه به معنای (هستم آنکه هستم) شباهت دارد که غالباً به رب (ادونای) ترجمه می شود. پیش از موسی پیامبران بنی اسرائیل در دعوت به سوی خدای واحد از خدا به اسامی دیگری غیر از یهوه یاد می کردند و نام یهوه از زمان موسی رایج گردید. چنان که در سفر خروج فصل ۶ آیه ۳ چنین آمده است 'و خدا به موسی متکلم شده به او گفت که خداوند منم و به ابراهیم و اسحاق و یعقوب به اسم خدای قدیر (شادای) نمودار گشتم اما به اسم خود یهوه به ایشان معروف نشدم' و یهوه اسم جدیدی بود که عبریان در زمان موسی به خدای ابراهیم، اسحاق و یعقوب دادند.

270 The Book of Joshua

271 Manasseh

Golan

273 Beeshterah

274 Kishon

275 Dabareh

276 Jarmut

277 En-Gannim

278 Asher

279 Mishal

280 Abdon

281 Rehob

282 Helkath

283 Naphtali

284 Kedesh

285 Kartan

286 Hammoth-Dor

بر مبنای کتاب یوشع پس از آن که این نبی و رهبر یهود سرزمین کنعان^{۲۸۷} را فتح کرد، گرشونی‌ها در شهرهای یاد شده سکنا گزینند. با وجود این بر مبنای داده‌های باستان‌شناسی می‌دانیم که چنین نبوده است و مردم شهرهای یاد شده تا دیرزمانی خدایان کنعانی را می‌پرستیدند و یهودی نشده بودند. چنین می‌نماید که داستان گرشون و اقامت او در شهرهای گوناگون قلمروهای منسه، ایساکار، عاشر و نفتالی از آنجا برخاسته است که بخش مهمی از مردم لاوی در مراکز دینی کهن کنعانیان یعنی در شهرهایی که نامشان گذشت، مستقر شده بودند و به این ترتیب آشکار می‌شود که دست کم این شاخه از قبیله لاوی گروهی بسته و جدا از قبایل کنعانی نبوده بلکه با ایشان مراوده و آمیزش داشتند و زیرسیستمی جمعیتی و گشوده بر روی جمعیت‌های کنعانی محسوب می‌شدند.

دومین زیرشاخه قبیله لاوی، کُهاتی^{۲۸۸} نامیده می‌شود. این قبیله از کُهاث ابن لاوی فرزند دوم لاوی مشتق شده‌اند. اینان نگهبان ظروف و اشیاء در معبد بودند و هم‌چنین پاس‌داری از صندوق عهد و منوره^{۲۸۹} و میز مقدس را نیز بر عهده داشتند. جمعیت ایشان برخلاف گرشونی‌ها، بیشتر در دره جزرئیل^{۲۹۰} و جلیله^{۲۹۱} متمرکز بود. با وجود این گروهی از ایشان در شهرهای قبایل منسه، دان^{۲۹۲} و افرائیم^{۲۹۳} نیز زندگی می‌کردند.

287 کنعان (Canaan) چهارمین پسر حام است (سفر پیدایش، ۶، ۱۰ و اول تواریخ ایام ۱، ۸) وی جد قبایل و طوایفی است که در اراضی غربی اردن سکونت می‌داشتند و حضرت نوح، حام را که جد کنعانیان است لعنت نمود زیرا که هتک احترام پدر خود را نموده و از وی حیا نکرد (سفر پیدایش، ۹، ۲۰-۲۵) از این روی تمام قوم کنعانیان این لعنت را بر خود برداشت نمودند؛ چه که در ایام افتتاح فلسطین، اسرایلیان اکثر ایشان را به قتل رسانیدند و مابقی را طوق عبودیت بر گردن نهادند. (از قاموس کتاب مقدس).

288 Kohathite

289 Menorah: شمع‌دان هفت شاخه‌ی مخصوص که در مراسم اعیاد یهودی کاربرد دارد.

290 Jezreel

291 Galilee

292 Dan

293 Ephraim

در قلمرو افرائیم، شهرهای مشهور ایشان شکم^{۲۹۴}، گزر^{۲۹۵}، بت هورون^{۲۹۶} و کیبزائیم^{۲۹۷} بود. در قلمرو منسه، شهرهای ایشان تاناخ^{۲۹۸} و گت ریمون^{۲۹۹} نام داشت. در قلمرو دان، بیشتر ایشان در شهرهای گیبتون^{۳۰۰}، ال تکه^{۳۰۱} و آی جلون^{۳۰۲} زندگی می کردند. ناگفته نماند که در میان این شهرها، شهر شکم پایتخت دینی کهن یهودیان و شهر گزر مرکز مهم پرستش عشتاروت^{۳۰۳} در سرزمین کنعان محسوب می شد و تا پیش از آن که توسط بابلیان گشوده شود، یکی از شهرهای مهم و از مراکز سیاسی سوریه و فلسطین قلمداد می شد. عمران که پدر موسی و هارون و مریم بود، به این طایفه تعلق داشت.

سومین شاخه قبیله لاوی، مراری^{۳۰۴} نام داشت. این شاخه از مراری بن لاوی، سومین فرزند لاوی مشتق شده بود و نوادگانش نگهبانی حیاط و دیرگ خیمه و اتاقها و مراکز پرستش هیکل سلیمان^{۳۰۵} را بر عهده داشتند. مراکز جمعیتشان بیشتر در جنوب جلیله و در جل عاد^{۳۰۶} قرار داشت.

از میان این سه شاخه، مهمترین گروه هارونیها^{۳۰۷} بودند که نوادگان هارون پسر عمران هستند و در اساطیر یهودی موقعیتی مرکزی و انحصاری را در اختیار گرفته اند. هارونیها در شهرهای قبایل روبن^{۳۰۸}،

-
- 294 Schechem
 - 295 Gezer
 - 296 Beth-Horon
 - 297 Kibzaim
 - 298 Tanaach
 - 299 Gath-Rimmon
 - 300 Gibbethon
 - 301 Eltekeh
 - 302 Aijalon
 - 303 Ashtaroth
 - 304 Merarite
 - 305 Solomon's Temple
 - 306 Jilead
 - 307 Aaronids
 - 308 Reuben

گاد^{۳۰۹} و زبولون^{۳۱۰} زندگی می‌کردند. در قلمرو روبن شهرهای مهم ایشان بز^{۳۱۱}، یهازا^{۳۱۲}، کدموت^{۳۱۳}، مفاآت^{۳۱۴}؛ در قلمرو جاد شهرهایشان راموت^{۳۱۵}، مهنائیم^{۳۱۶}، جازر^{۳۱۷} و هسبن^{۳۱۸} و در قلمرو زبولون شهرهای یکنام^{۳۱۹}، نهلال^{۳۲۰}، دیم‌ناه^{۳۲۱} و کارتاه^{۳۲۲} محسوب می‌شد. همین شاخه‌ی هارونی بود که پس از کشتار یهودیان مرتد در جریان پرستش گوساله سامری، نقشی مهم ایفا کرد و انحصار اجرای مراسم دینی در میان قبایل یهود را بر عهده گرفت. ایشان همان کسانی بودند که بعد از کشتار یاد شده، برافراشتن خیمه مقدس را در انحصار گرفته و توسط قوانین موسی تقدیس شدند و به صورت مردم مقدس قوم یهود درآمدند.^{۳۲۳}

در ماجرای درگیری قوم روبن و موسی، روایتی داریم که مقام والای هارون را نشان می‌دهد و به این ترتیب بر ارجمندی لاوی‌ها تاکید دارد. هارون برادر موسی برای آن که این خطر را از سر بنی اسرائیل دفع کند، همه روسای قبایل را گرد آورد و از هر یک عصایی گرفت و عصاها را در چادر عهد نهادند تا دریابند که نظر یهوه پشتیبان کدام یک از ایشان است. در میان تمام عصاها، تنها عصای هارون بود که شکوفه زد و

-
- 309 Gad
 - 310 Zebulun
 - 311 Bezer
 - 312 Jahazah
 - 313 Kedemoth
 - 314 Mephaath
 - 315 Ramoth
 - 316 Mahanaim
 - 317 Jaazer
 - 318 Heshbon
 - 319 Jokneam
 - 320 Nahalal
 - 321 Dimnah
 - 322 kartah

³²³ سفر اعداد، باب ۱۸، آیات ۲-۶.

گل بادام از آن به بار نشست؛ در نتیجه رهبران یهود قانع شدند که خداوند پشتیبان هارون و موسی است و بدین ترتیب اختلاف داخلی میان روبین و موسی، فرونشانده شد.

موسی پس از این درگیری ماری مفرغین ساخت و آن را در زمانی که بنی اسرائیل از قلمرو آدوم عبور می‌کردند به عنوان شیئی مقدس به خزانه اشیای دینی یهودیان افزود.^{۳۲۴} به روایتی دیگر، ساخته شدن مار مفرغی زمانی انجام گرفت که یهودیان بابت خوردن مداوم «مَن و سلوی» شکایت کردند و یهوه بر ایشان خشم گرفت و مارهایی را برای گزیدن ایشان فرو فرستاد که شمار زیادی از ایشان را به قتل رساند. اما این عذاب الهی با دعای موسی فرو نشانده شد. بعدها یهودیان اعتقاد داشتند که نذر کردن و اجرای مراسم در برابر این مار مفرغی، درمانی برای مارگزیدگی محسوب می‌شود.^{۳۲۵}

ناگفته نماند که «مَن» که خوراک اصلی بنی اسرائیل در زمان عبور از صحرای سینا محسوب می‌شود، به چند طریق مورد تفسیر و بررسی قرار گرفته است. روایت‌های قدیمی بر این باورند که واژه مَن در عبری از کلمه مَنهو در آرامی مشتق شده و به معنای آن است که «این چیست؟» نظریه دیگری آن را از ریشه مَن در عربی مشتق می‌داند که به نوعی ساس گیاهی و شته منسوب می‌شود. چنان که می‌دانیم شته‌ها مدفوع و ترشحات شیرین دارند که در اثر مرور زمان روی شاخ و برگ درختان می‌مانند و خشک می‌شوند و هم‌چون رسوبی سفید بر جا می‌مانند. با این حال ماده یاد شده به قدری نیست که از آن بتوان تغذیه کرد یا مورد استفاده‌ی غذایی انسانی قرار داد.

324 سفر اعداد، باب ۱۶.

325 سفر اعداد، باب ۲۴، آیه‌های ۴-۹.

برخی از توصیف‌های که در مورد مَن وجود دارد آن را به نوعی قارچ با نام علمی پسیلوسیپ کوبنسیس^{۳۲۶} شبیه می‌سازد. نظریه‌ای که امروز بیشتر مورد توجه است آن است که واژه مَن یا مَنّه از کلمه مصری مَنو گرفته شده که «غذا» معنی می‌دهد.^{۳۲۷} تفسیر دیگر آن است که مَن در واقع صمغ شیرین ترشح شده از درختانی بوده که به شکل خشک شده ارزش غذایی داشته است. شکلی مشابه از این صمغ در ایران به صورت «گزانگبین» استفاده غذایی داشته است.

درخت گز^{۳۲۸} ترشحاتی شیرین و صمغ‌گونه دارد که برای پخت نوعی شیرینی در ایران زمین مورد استفاده قرار می‌گیرد. ماده‌ی یاد شده به زبان علمی تاماریسک^{۳۲۹} نامیده می‌شود. اعرابی که در صحرای سینا زندگی می‌کردند تا ابتدای قرن بیستم میلادی همچنان رزینی که از درختان گز ترشح می‌شد را برای مصارف غذایی به رهگذران می‌فروختند و برخی از توصیف‌هایی که در تورات وجود دارد و مشابه آن در مَن‌السماء در عربی دیده می‌شود شباهتی به ترشحات گز دارد. اما با آن که این ترشحات شیرین است، اما مقدار و اندازه آن به قدری نیست که قومی یا حتی جمعیتی کوچک از مردم بتوانند از آن تغذیه کنند.

اما گذشته از این اشارت کوتاه درباره‌ی مفهوم خوراک آسمانی، در کنار این روایت‌ها که تبارنامه‌ی دو شاخه‌ی هارونی و موسوی از قبیله‌ی لاوی را به دست می‌دهد و برای بزرگداشت رقابت جویانه‌ی این دو بنیانگذار تدوین شده، چنین می‌نماید که موقعیت قبیله‌ی لاوی به راستی در میان طایفه‌های دیگر یهودی ویژه و منحصر به فرد بوده باشد. مهمترین نکته درباره‌ی این مردم آن است که قبیله لاوی در سرزمین فلسطین و

Psilocybe Cubensis
³²⁷ Ebers, 2012: 236.
Tamarix Gallica
Tamarisk

سوریه قلمرو مشخصی نداشت^{۳۳۰} و این بدان معناست که دیرتر از سایر قبایل به این منطقه وارد شده بود. این نکته هم معنادار است که در سرود دبورا که کهن‌ترین بخش از تورات است، اسم این قبیله دیده نمی‌شود. در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی برخی از پژوهشگرانی که در چارچوب مکتب اسنادی به تاریخ تورات می‌نگریستند، این نکته را دریافتند که اشاره‌های اصلی به لاوی‌ها در منبع E (لایه‌ی الوهیم) دیده می‌شود. این متن در ضمن انگار موسی و هارون را بخشی از قبیله‌ی یوسف قلمداد می‌کند. یعنی انگار در ابتدای کار کلمه‌ی لاوی برای افرادی که پارسا و خوشنام بوده‌اند به کار گرفته می‌شده و شایستگی‌شان برای بر عهده گرفتن رهبری اجرای مناسک دینی را نشان می‌داده است.

در منبع J (لایه‌ی یهوه) هرچند ارجاع به لاوی‌ها کمتر و ابهام بیشتر است، اما الگویی مشابه دیده می‌شود. یعنی در بیشتر جاها انگار کسی با نام لاوی موضوع بحث است، و در جاهایی دیگر انگار به جایگاهی اجتماعی و نقشی دینی اشاره می‌شود که لاوی نام داشته است. بنابراین شاید داستان ظهور دین یهود در فلسطین و اسرائیل چنین بوده باشد که گروهی از اعضای قبایل سامی مستقر در مصر که به بردگی نیز گرفته شده و پیروان دین مردی به نام موسی بوده‌اند، از سرزمین مصر خارج شده و یکتاپرستی دیرینه‌ی آخن‌آتون را همراه خود به آسورستان حمل کرده باشند.

در مورد خروج قوم بنی‌اسرائیل از مصر این نظریه وجود دارد که به احتمال زیاد شمار کلی یهودیانی که در مصر به بردگی گرفته شده بودند، اندک بوده است و چهارده قبیله یهودی مورد اشاره در سفر خروج تخمینی اغراق‌آمیز از جمعیتشان به دست می‌دهد. به نظر می‌رسد که در ابتدای کار تنها قبیله لاوی در مصر

330 کتاب یوشع، بند ۱۳، آیه ۳۳.

به بردگی گرفته شده بود و این را از آنجا می‌توان دریافت که قبیله لاوی بیشترین بسامد اسامی مصری را در خود نشان می‌دهد. نام‌های موسی، فینخاس، هوفنی و مریم اسامی‌ای هستند که در میان اعضای قبیله لاوی دیده می‌شوند و همگی تباری مصری دارند.

احتمالاً این افراد به این خاطر که ساخت قبیله‌ای نداشته‌اند و در واقع فرقه‌ای فراری به شمار می‌رفته‌اند، سرزمین و قلمروی هم در اختیار نداشته‌اند. این گروه به تدریج در سراسر فلسطین و اسرائیل پراکنده شده و آیین خود را در میان دیگر قبایل سامی این منطقه تبلیغ کرده‌اند. گویا برخی از قبایل دیگر کنعانی به تدریج یکتاپرستی این گروه لاوی را پذیرفته‌اند و ایشان را به عنوان قبیله‌ای فاقد قلمرو اما دارای انحصار کهانت یهوه به رسمیت پذیرفته‌اند. کنعانی‌ها هم باقی جمعیت منطقه بوده‌اند که خویشاوندان یهودیان محسوب می‌شدند، اما دین چندخدایی باستانی خود را حفظ کردند و زیر تاثیر یکتاپرستی برخاسته از لاوی‌ها قرار نگرفتند.

جایگاه لاوی‌ها به این ترتیب بیشتر دینی بوده و بر مبنای سرسپردگی به آیین موسی تعریف می‌شده و نه بر اساس روابط خونی و عشیره‌ای. با این حال در بخش «برکت دادن موسی» نام لاوی به مثابه قبیله‌ای در میان سایر قبایل یهودی آمده، اما جالب آن که موسی از این شکایت می‌کند که چرا این مردم تا این اندازه در میان سایر قبایل پراکنده شده‌اند. این تا حدودی نشان می‌دهد که در ابتدای کار ما با یک قبیله‌ی واقعی سر و کار نداشته‌ایم و لاوی‌ها مبلغانی دینی بوده‌اند که از هر قبیله‌ای به این جرگه وارد می‌شده یا همچون دین‌مردانی به هر قبیله‌ای وارد می‌شده‌اند. اینان از این نظر به سایه‌ای از مغان پارسی شباهت دارند که پراکندگی جغرافیایی اعجاب‌انگیز و هویت‌های قومی متفاوتی داشته‌اند، اما همگی در چارچوب نظری اندیشه‌ی زرتشتی فعالیت می‌کرده و به خاطر دانش و مهارت‌های جادویی‌شان نامدار بوده‌اند.

با آن که لاوی فاقد سرزمین و قلمرو مشخص تلقی می‌شد اما انحصار انجام مراسم دینی را در اختیار داشت و مهم‌ترین این مراسم، آیین قربانی چارپایان بود که کاهنان لاوی در مقابل انجام آن یک دهم گوشت قربانی را دریافت می‌کردند و به این ترتیب می‌توان این مردم را به یک طبقه‌ای از کاهنان حرفه‌ای شبیه دانست. متمرکز شدن آیین قربانی در هیکل اورشلیم، بدان معنا بود که شکلی دولتی و سازمان یافته از نظارت بر امر قربانی و بنابراین دریافت ده درصدهای مالیات‌گونه در زیر نظارت پادشاهی از قبیله یهودا، ممکن گردید. با این همه انجام عمل قربانی در معبد بزرگ اورشلیم هم‌چون سایر معابد یهوّه در سراسر قلمرو اسرائیل و یهودیه انجام می‌گرفت و تا دیرزمانی بعد انحصاری برای معبد اورشلیم وجود نداشت. چنان که به زودی خواهیم دید، در دوران حزقیال^{۳۳۱} پادشاه یهودیه بود که برای نخستین بار چنین انحصاری پدید آمد.

برخی از نویسندگان مانند اشنیده‌ویند فرض کرده‌اند که لاویان به واقع طبقه‌ای کاهنانی بوده‌اند که پس از خروج قوم بنی اسرائیل از مصر وظیفه‌ی نگهداری از شریعت را بر عهده داشته‌اند. بر این مبنا این طبقه بعد از فروپاشی دولت اسرائیل و کوچیدن نخبگان مناطق شمالی به یهودیه به حاشیه رانده شدند و به همین

³³¹ حزقیال (Ezekiel): به معنی خداوند نیرومندی می‌بخشد)، کاهنی از خانواده صادوقو از پیامبران بنی اسرائیل بود. حزقیال در سال ۶۲۷ قبل از میلاد ولادت یافت و در سن سی‌سالگی، کاهن اورشلیم شد. او به سال ۵۹۲ قبل از میلاد، به پیغمبری بنی اسرائیل رسید و بیست و دو سال بنی اسرائیل را از بت‌پرستی بازداشت و به سوی خدا دعوت می‌کرد. او ابیهود (به معنی پدر یهود)، پسر انسان و تسلی‌دهنده اسرائیل نامیده شده‌است. در زمان حمله بابلی‌ها، حزقیال در بابل سکونت داشت و بعد از محاصره اورشلیم در سال هشتم پادشاهی نبوکدنصر همراه با یهوئاکین به اسارت برده شد. کتاب نبوتی حزقیال شعرگونه‌است، و در آن وزن و آهنگ وجود دارد. این کتاب شامل چهار روایا و پنج پیغام اصلی کتاب به شکل مثل ارائه شده‌است. حزقیال در روستای کفل در میان‌رودان مدفون شد.

خاطر به مخالفت با خاندان داود برخاستند، و همان کسانی بودند که پشتیبان کودتاهای درباری و طرد قدرت

شمالی‌ها در اورشلیم بودند.^{۳۳۲}

³³² Schniedewind, 2005: 111.

چهارم: سبط یهودا

قبیله‌ی یهودا (سبت یهودا: יְהוּדָה) در میان این دوازده قبیله از همه مهم‌تر هستند. چون چنین می‌نماید که اینها اصلی‌ترین و بزرگترین قبیله باشند و اصولاً وقتی از قوم یهود سخن به میان می‌آید، وابستگان به قبیله‌ی یهودا مورد نظر هستند. این قبیله سرزمین‌هایی جنوبی که بعدتر یهودیه نامیده شد را در اختیار داشته‌اند.^{۳۳۳} اما قلمروشان برهوت و ناآباد بوده و تنها مرکز جمعیتی‌اش اورشلیم بوده که گفتیم بنا به یافته‌های باستان‌شناختی تا عصر هخامنشی بیشتر روستایی بزرگ بوده تا شهری باشکوه.

در روایت فتوحات فلسطین که مبنای تاریخی ندارد و انعکاسی حماسی و افسانه‌آمیز از سازمان‌یافتگی پیروان موسی در این قلمرو است،^{۳۳۴} گویا قبیله‌ی یهودا پیشگام بوده‌اند. چون در سفر داوران می‌خوانیم که پس از مرگ یوشع خداوند فرمان داد تا ایشان نخستین قومی باشند که در سرزمین موعود مستقر می‌شوند.^{۳۳۵} ایشان قوم شمعون را هم با خود همراه کردند و اینان نخستین شاخه‌های بنی اسرائیل بودند که در فلسطین قلمروی مشخص به دست آوردند. با این حال چنین می‌نماید که اهمیت یافتن‌شان دیرآیند باشد و از ابتدای شکل‌گیری دین یهود در فلسطین این گروه اهمیت چندانی نداشته باشند. چون در سرود دبوراه اشاره‌ای به آنها نشده است. فینکلشتاین که دقیق‌ترین تحلیل باستان‌شناسانه‌ی معاصر را درباره‌ی فلسطین قدیم به دست

³³³ کتاب یوشع، باب ۱۵.

³³⁴ Finkelstein, 2013: 24.

³³⁵ سفر داوران، باب نخست، آیه‌ی ۱-۲.

داده، می‌گوید که اصولاً قلمرو یهودیه تا عصر هخامنشی و اهمیت یافت معبد اورشلیم منطقه‌ای برهوت و حاشیه‌ای بوده و به همین خاطر قبیله‌ی یهودا هم که در آن مستقر بوده‌اند، اهمیتی نداشته‌اند.³³⁶

با این حال در زمانی که تورات تدوین می‌شد قبیله‌ی یهودا مهمترین واحد جمعیتی در میان عبرانیان محسوب می‌شد و در زمان کوروش بزرگ پایدارترین نیروی سیاسی را هم پدید آورد. هرچند این نیرو ماهیتی قبیله‌ای داشت و به مرتبه‌ی دولتشهری ارتقا نیافته بود. کتاب سموئیل در تورات متنی است که دلیل مهتری سیاسی این قبیله را شرح می‌دهد و داستان‌هایی بازگو می‌کند تا اقتدار خاندان داود بر کل قوم یهود را توجیه و تثبیت کند. به همین ترتیب کتاب پادشاهان داستان فر و شکوه پادشاهی یهود با رهبری سلیمان است که رئیس قبیله‌ی یهودا بوده است.

یعنی بخش مهمی از عهد عتیق به گفتمان سیاسی این قبیله مربوط می‌شود و نظیرش را درباره‌ی هیچ قبیله‌ی دیگری جز لاوی‌ها نمی‌بینیم، که آنها هم انگار قبیله نبوده و طبقه‌ای از کاهنان بوده باشند. جالب آن که برخی از داوران و انبیای بنی اسرائیل از قبیله‌ی یهودا بر می‌خیزند و این بدان معناست که ایشان نیز طبقه‌ی مرشدان معنوی خاص خود را داشته‌اند. اشعیا، میکاه، حبقوق، عاموس، جوئل و عبادیاه، زاخاریاه و زفانیا که جایگاهی مهم دارند و به نام برخی‌شان کتاب‌هایی در تورات گنجانده شده، همگی به قوم یهودا تعلق داشته‌اند.

این نکته را هم باید در نظر داشت که در میان قبایل یهودی، تنها این یکی است که با دربار هخامنشی پیوندی اندام‌وار و تعریف شده دارد، و زروبابل و شش‌بصر که واپسین نمایندگان خاندان داود در تاریخ هستند، فرماندارانی هستند که از سوی دربار پارسیان به رهبری قوم یهود انتخاب می‌شوند. پیامبران یاد شده

³³⁶ Finkelstein, 2002: 138–140.

هم در دوران قدرت گرفتن پارس‌ها یا عصر هخامنشی می‌زیسته‌اند و متون‌شان یکسره به ستایش از نظم پارسی اختصاص یافته است. این نکته‌ی فرعی هم جای توجه دارد که در میان قبایل یهودی تنها یهوداست که نمادی جانوری دارد و جالب آن که این نماد شیر است، که نماد ملی پارس‌ها بوده و از قدیم به عنوان نشان ایزد مهر ارج و اعتبار داشته است. باز این نکته هم جای توجه دارد که شیر جانور بومی قلمرو فلسطین نیست و دامنه‌ی گسترش جغرافیایی‌اش در قدیم به مناطق سرسبز و دشت‌های جنوب ایران زمین -از میان‌رودان تا سیستان- محدود بوده است.

پنجم: سبط ایساخار

قبیله‌ی ایساخار (אִישַׁאֲחַר) در تاریخ ردپای چندانی از خود به نگذاشته‌اند و در تورات هم با بسامدی اندک مورد اشاره واقع شده‌اند. جایگاه این قبیله در دره‌ی مرج بن عامر امروزمین بوده که در قدیم دره‌ی مجیدو خوانده می‌شده است.

ششم: سبط زبولون

قبیله‌ی زبولون (זְבוּלוֹן) هم در اسناد تاریخی هم هیچ نشانی از خود به جا نگذاشته است. نام این مردم به معنای «محل اقامت، خانه» است و در کتاب یوشع می‌خوانیم که قلمروشان در جنوب دریایچه‌ی جلیله بوده است. این قبیله با قوم ایساخار خویشاوندی و همدستی داشته‌اند. در سرود دبوراه نامشان آمده و گفته شده که جوانانشان هنگام رفتن به جنگ نماد قومی خود را که «سوفرِ شبت» بوده، حمل می‌کرده‌اند،^{۳۳۷} و این

³³⁷ کتاب داوران، باب ۵، آیه‌ی ۱۴.

احتمالا قلم نی عادی است که نزد قبایل نانویسا و بدوی نماد قانون‌گذاری و تمدن شمرده می‌شده است. در عهد عتیق می‌خوانیم که در ابتدای کار این قبیله بسیار نیرومند و اثرگذار بوده‌اند، و وقتی یهودیان بعد از خروج از مصر به صحرای سینا می‌رسند، زبولون ۵۷۴۰۰ مرد جنگی در اختیار داشت،^{۳۳۸} و بعدتر هم که پس از کشتار شتیم در سرزمین موآب سرشماری‌ای از قوم یهود کردند، باز این قبیله نیرومند بود و ۶۰۵۰۰ نفر مرد جنگی داشت.^{۳۳۹} موسی هم برای جاسوسی از کنعانی‌ها گادیئل پسر سودی را به میانشان فرستاد که از این قبیله برخاسته بود.^{۳۴۰} بنابراین زبولون قبیله‌ای مهم بوده که در ابتدای کار اقتداری نظامی داشته، اما بعدتر به تدریج در جمعیت‌های دیگر حل شده است. در تورات پس از غلبه‌ی آشوریان بر قلمرو اسرائیل دیگر نامی از ایشان نمی‌شنویم.

هفتم: سبط دان

نام این قبیله (دان: ۱۶) به معنای داور و قاضی است. بر خلاف شش سبط پیشین که از بطن لیا زن اول یعقوب زاده شده بودند، دان و نفتالی پسران او از بیلهاه -کنیز زن دومش راخِل- بودند. قلمرو این دو قبیله هم در شمالی‌ترین ناحیه‌ی اسرائیل و درون سرزمین کنعان -در نزدیکی یافا- قرار داشت.^{۳۴۱} بنابراین به احتمال زیاد این دو قبیله خویشاوندی نزدیکی با بقیه‌ی یهودیان نداشته‌اند و به همین خاطر نوادگان کنیزی پنداشته می‌شده‌اند.

338 سفر اعداد، باب نخست، آیه‌ی ۳۱.

339 سفر اعداد، باب ۲۶، آیه‌ی ۲۷.

340 سفر اعداد، باب ۱۳، آیه‌ی ۱۰.

³⁴¹ Yadin, 1968.

با این حال دان قبیله‌ای نیرومند بوده و در سرشماری قوم یهود پس از قبیله‌ی یهودا پرجمعیت‌ترین محسوب می‌شده است.^{۳۴۲} بخش مهمی از روایت‌های کتاب داوران به شخصیت‌های برخاسته از این قوم مربوط می‌شود که در میانشان پهلوان مشهور سامسون شهرت بیشتری دارد. ناگفته نماند که مشابه داستان سامسون را در میان قوم دِنِین هم می‌بینیم که یکی از شاخه‌های مردم دریایی بوده‌اند.^{۳۴۳} به این ترتیب بعید نیست که دان در اصل تباری غیرسامی داشته و گروهی از فلسطینی‌هایی بوده باشند که بعدتر به جرگه‌ی اتحادیه‌ی قبایل یهودی وارد شده‌اند.^{۳۴۴} شاهد دیگری که این حدس را تایید می‌کند آن است که در سرود دیورا این قبیله دریانورد دانسته شده‌اند و گفته شده که «با اموالشان در کشتی‌هایشان می‌ماندند»^{۳۴۵} و این به کلی با تصویری که از قبایل رمه‌دار یهودی در دست داریم متفاوت است.

قبیله‌ی دان هم پس از غلبه‌ی آشور بر اسرائیل از میان رفت. با این حال برخی از مورخان بعدی مردم سامریه و به ویژه شمعون مغ که پیشوای دینی ایشان بود را از سبط دان دانسته‌اند. این سنت هم هست که یهودیان اتیوپی خود را به این قبیله متعلق می‌دانند.

هشتم: سبط نَفْتالی

نام این قبیله به معنای «دعوای من / کشمکش من» است. این قوم در منطقه‌ای سرسبز در شرق دریاچه‌ی جلیله مستقر بوده‌اند و شهر اصلی‌شان جایی به اسم هازور (تل القداح امروزمین) بوده است.^{۳۴۶}

³⁴² سفر اعداد، باب اول، آیه ۳۹.

³⁴³ Galpaz-Feller, 2006: 278-282.

³⁴⁴ Greenberg, 2000: 171-172.

³⁴⁵ Patai, 1999: 59.

³⁴⁶ کتاب یوشع، باب ۱۹، آیه‌های ۳۲-۳۹.

مردان این قبیله هم در سرود دبوراه به خاطر جنگاوری‌شان و نبرد با سپسرا ستوده شده‌اند^{۳۴۷} با این حال وقتی آشوری‌ها به اسرائیل حمله بردند این قوم زودتر از بقیه آسیب دیدند و کشتار شدند و از صحنه‌ی تاریخ ناپدید شدند.^{۳۴۸} هرچند بعدها یهودیان بخارا خود را به سبط نفتالی منسوب می‌کردند.

نهم: سبط گاد

نام این قبیله (גַּד) به معنای بخت است و مقرشان در شرق رود اردن بوده است.^{۳۴۹} مادر این قبیله بنا به روایت‌های عهد عتیق کنیزی به نام زیلپاه بوده که از یعقوب باردار شده است. این قبیله در گفتمان توراتی چندان اهمیتی نداشته و برخی از شهرهایشان (راموث، دیبون، آرور، جائزر)^{۳۵۰} گاه به قبیله‌ی روبن منسوب شده است.^{۳۵۱} این قبیله به خصوص با موآبی‌ها و آرامی‌های دمشق درگیری زیادی داشته‌اند. احتمالاً این قبیله هم در اصل یهودی نبوده‌اند، و بخشی از بافت جمعیتی کنعانی منطقه محسوب شوند. چون جاد نام ایزد بخت در اساطیر کنعانی است و قدری غریب است که قبیله‌ای یهودی و یکتاپرست که دشمنی دینی با کنعانی‌ها دارد، چنین نامی را بر خود بگذارد. کتیبه‌ی موآبی هم میان اسرائیلی‌ها و قوم جاد تمایز قایل شده و این بدان معناست که احتمالاً این مردم پیش از رواج دین یهود در قلمرو خود می‌زیسته‌اند.

347 کتاب داوران، باب ۵، آیه‌ی ۱۸.

348 کتاب اول پادشاهان، باب ۱۵، آیه‌ی ۲۰.

349 کتاب یوشع، باب ۱۳، آیه‌های ۲۴-۲۸.

350 سفر اعداد، باب ۳۲، آیه‌ی ۳۴.

351 کتاب یوشع، باب ۱۳، آیه‌های ۱۵-۱۶.

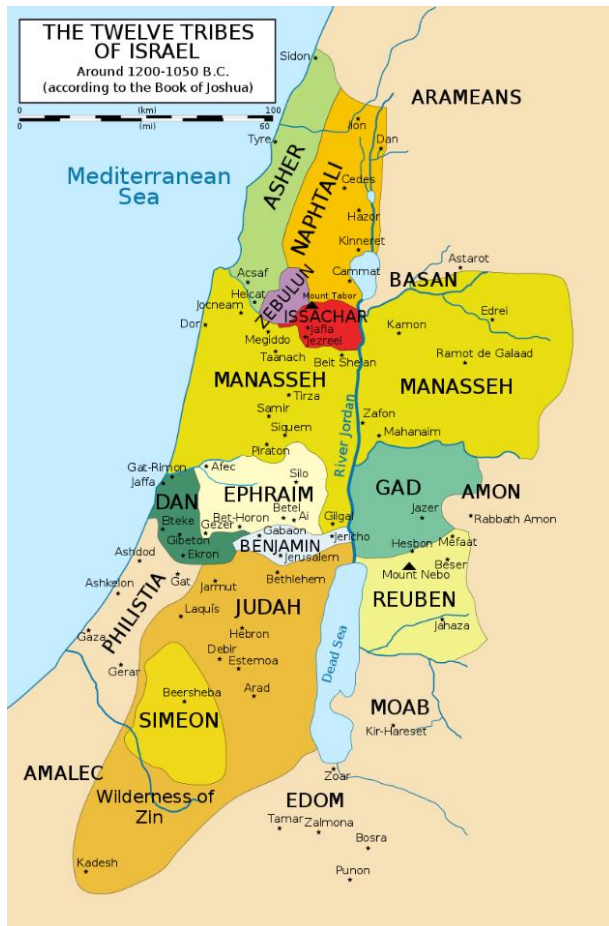
دهم: سبط آشر

این قبیله نام خود را از کلمه‌ای کنعانی-عبرانی (آشر: אֲשֵׁר) به معنای شادمان گرفته است و بنا به روایت تورات نیای آن آشر فرزند زیلیپاه کنیز لیا و یعقوب بوده است. در کتاب یوشع جایگاهشان سرزمین‌های غربی دریاچه‌ی جلیله دانسته شده،^{۳۵۲} که سرزمینی پرباران و حاصلخیز بوده است. جالب آن که در اسناد مصری قرن بیستم تاریخی (ق ۱۴ پ.م) به گروهی به نام «آسرو» اشاره شده که تقریباً در همین منطقه ساکن بوده‌اند. از این رو این گروه احتمالاً شاخه‌ای از هیکسوس‌های قدیمی بوده‌اند که در قلمرو قدیمی خود باقی مانده‌اند و بعدتر جزء قبایل یهودی قلمداد شده‌اند.

یازدهم: سبط یوسف

این قبیله در واقع به شکل واحدی جمعیتی وجود نداشته و در تورات هم اتحادیه‌ی دو قبیله‌ی (سبط) مَنَسَه و افرائیم با عنوان بیت یوسف (خانان یوسف) شناخته شده و این دو بنیانگذار فرزندان وی پنداشته شده‌اند. با توجه به این که یوسف ساکن مصر بوده، به احتمال زیاد اینها قبایلی بوده‌اند که با فرهنگ مصری پیوندی داشته و زیر تاثیر فنیقی‌های ساحلی قرار داشته‌اند. دست کم یک شاهد داریم که نشان می‌دهد گویش یا زبان‌شان هم با بقیه‌ی یهودیان تفاوت داشته است. در جریان نبرد ی که نوبتی در گیلئاد بین قبیله‌ی افرائیم و بنی‌اسرائیل رخ داد، کلمه‌ای که یهودیان «شیبولت» تلفظ می‌کردند در زبان افرائیمی‌ها «سیبولت» گفته می‌شده و یهودیان بر مبنای این تمایز اعضای قبیله‌ی دشمن را شناسایی می‌کرده‌اند.

³⁵² کتاب یوشع، باب ۱۹، آیه‌های ۲۴-۳۱.



قلمرو بیت یوسف در کرانه‌ی رود اردن قرار داشته و قلمرو سامریه نیمه‌ی غربی‌اش محسوب می‌شده است. جالب آن که مراکز دینی کهن قوم یهود یعنی شکیم و شیلوه در قلمرو یوسف قرار داشته است. داستان یوسف در سفر پیدایش هم یکی از کهن‌ترین روایت‌هایی است که هویت یهودیان را از دیگران متمایز می‌سازد و در ضمن بر پیوندهایشان با مصریان تاکید می‌کند. این داستان که با ماجرای زن گرفتن یعقوب از لابان پیوند خورده، احتمالاً به موجی جمعیتی مربوط می‌شود که زمانی

در این ناحیه به جنبش درآمد و قبایل منسوب به یوسف را نتیجه داده است.

جالب آن که بسیاری از قبایل پراکنده در سراسر ایران سنتی داشته‌اند که خود را نوادگان این قوم به شمار آورند. در میان پشتون‌ها طایفه‌ی یوسف‌زای چنین ادعایی دارند و برخی از جمعیت‌های یهودی ساکن همدان و اصفهان نیز چنین سنتی داشته‌اند. جالب آن که سامری‌ها هم چنین روایت‌هایی داشته‌اند و اینان کسانی‌اند که در همان قلمرو قدیمی بیت یوسف زندگی می‌کرده‌اند.

دوازدهم: سبط بنیامین

بنا به گزارش تورات، بنیامین (به معنای پسر دست راست)^{۳۵۳} و یوسف دو برادر تنی بودند که از بطن راخل و پشت یعقوب زاده شدند. قلمرو بنیامین در جنوب اسرائیل و مرز یهودیه واقع بوده و کوچکترین سبط بنی اسرائیل محسوب می‌شده. اما در سرود دبوراه می‌خوانیم که مردانش بسیار دلیر و رزم‌آورانی نیرومند بوده‌اند و از کودکی تعلیم می‌دیدند تا با دست چپ هم بجنگند.^{۳۵۴} شاید به این خاطر است که با وجود کوچک بودن این طایفه، بسیاری از رهبران نظامی یهود از ایشان برخاسته‌اند. شائول که اولین شاه یهودیان بود از این سبط بود.^{۳۵۵}

نکته‌ی جالب دیگر این که انگار دشمنی‌ای میان این قوم و لاوی‌ها برقرار بوده است. در عهد عتیق می‌خوانیم که دسته‌ای از جوانان بنیامین به عروس قبیله‌ی لاوی تجاوز کردند. در نتیجه مردان لاوی به قلمرو بنیامین حمله کردند و طی جنگ گیئاه (تل الفور امروزین، نزدیک اورشلیم) همه‌ی وابستگان به این قوم -از جمله زنان و کودکان- را قتل عام کردند. در این تنها ششصد مرد از سبط بنیامین موفق شدند چهار ماه در غاری پنهان شوند و جان سالم به در ببرند. این ششصد مرد وقتی بیرون آمدند، دریافتند که قبایل دیگر عهد بسته‌اند به آنان زن ندهند. در نتیجه به قبیله‌ی دیگری به اسم ماخیر حمله بردند و مردانشان را کشتند و چهارصد زن را از آنجا اسیر گرفتند. دویست نفر باقیمانده هم یواشکی به محل برگزاری جشنی رفتند و هر زن تنهایی که از آنجا می‌گذشت را ربودند و به این ترتیب بازماندگان بنیامین بار دیگر قبیله‌شان را تاسیس

353 سفر پیدایش، باب ۳۵، آیه‌های ۱۶-۱۸.

354 کتاب داوران، باب ۳، آیه‌های ۱۵-۲۱.

355 کتاب اول سموئیل، باب ۹، آیه‌های ۱-۲.

کردند.^{۳۵۶} این قبیله هم در جریان حمله‌ی آشوری‌ها از بین رفتند اما در میان شخصیت‌های دیرآیندتر، مردخای

قهرمان کتاب استر و همچنین پولس رسول خود را به این قبیله متعلق می‌دانستند.^{۳۵۷}

³⁵⁶ کتاب داوران، بابهای ۱۹-۲۱.

³⁵⁷ نامه به فیلیپیان، باب ۳، آیه‌های ۴-۶.

کتاب پنجم: قبایل کنعانی

هرچند داده‌های تاریخی عهد عتیق قابل اعتماد نیست، اما به هر روی متنی دیرینه است که تصویری از بافت قومی و جمعیتی حاشیه‌ی غربی تمدن ایرانی به دست می‌دهد. چنان که دیدیم روایت‌های سیاسی عهد عتیق در اصل رخدادهای اندرون قبایلی رمه‌دار را گزارش می‌کرده و به خاطر گرفتن بارِ زمانِ تدوین‌شان، آنها را در زمینه‌ی باشکوه‌تر و کلان‌تر در قالب نظم نوین سیاسی پارس‌ها شرح می‌دهد. یعنی این روایت‌ها را باید به کمک داده‌های عینی باستان‌شناسانه «دولت‌زدایی» و «شهرزدایی» کرد تا به تصویری واقع‌گرایانه از پویایی قدرت در میان شبکه‌ای از قبایل رمه‌دار و بدوی دست یافت.

با آن که گزارش‌های سیاسی تورات دقت چندانی ندارد و با زمان‌پریشی گزارش شده، اما اشاره‌هایش به اقوام و قبایل و جمعیت‌ها ارزشمند است و تصویری از بافت هویت‌های محلی در آن روزگار به دست می‌دهد. این اشاره‌ها بر خلاف داستان‌هایی که درباره‌ی دولت‌های باشکوه یهودیه و اسرائیل می‌خوانیم، با داده‌های بیرونی پیوند اندام‌واری برقرار می‌کنند و بیشتر با پشتوانه‌شان تایید می‌شوند.

با این حال تکیه کردن به داده‌های بیرونی برای فهم اشاره‌های قوم‌شناسانه‌ی تورات ضرورت دارد. به ویژه در آنجا که از خود قوم یهود همچون یک واحد یکپارچه‌ی جمعیتی سخن در میان است، نیاز به محک زدن گزاره‌ها با شواهد بیرونی برجسته‌تر می‌شود. در میان متون بازمانده از نیمه‌ی دوم هزاره‌ی سوم

تاریخی (نیمه‌ی نخست هزاره‌ی اول پ.م) که با دوران عهد عتیق همپوشانی دارد، به ویژه گزارش‌های اکدی آشوری-بابلی‌ها و اسناد مصری کارگشا هستند.

دو متن از دوران آمن حوتپ سوم و رامسس دوم در دست داریم که در آن عبارت «یهو در سرزمین صحراگردان شاشو» (t3 š3šw yhw) اشاره شده است. با توجه به نام یهوه در این عبارت، حدس زده‌اند که شاید قوم شاشو همان یهودیان یا قومی نزدیک به آنها باشند که مانندشان ایزدی به نام یهوه را می‌پرستیده‌اند. هرچند تاریخ این سند به قرن‌ها پیش از خروج موسی باز می‌گردد و بافت جمعیتی کنعان در عصر پیشایهودی را نشان می‌دهد.

بر مبنای این سند دونالد ردفورد پیشنهاد کرده که شاشو را نیای اسرائیلی‌های بعدی بدانیم که در مرحله‌ی آغازین ظهورشان در تاریخ رمه‌گردانی در بخش‌های کوهستانی کنعان بوده‌اند و بعدتر دولت‌شهر اسرائیل را تاسیس کردند. چرا که نام شاشو اغلب با شناسه‌ی تپه و کوهستان آمده و معلوم است که به مردمی کوه‌نشین اشاره می‌کرده است.^{۳۵۸} و این در تقابل با کنعانی‌هاست که معمولاً شهرنشین هستند و به شهرهایشان اشاره می‌بینیم.

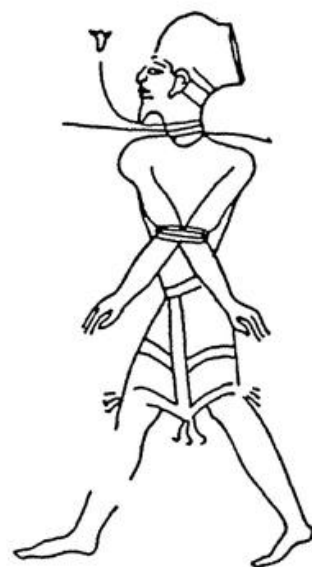
البته به این همسان‌نگاری نقدهایی هم وارد است. پژوهشگرانی مانند یورکو و هازل به چند دلیل این دو را همسان نمی‌دانند. یکی آن که کلمه‌ی شاشو در متن مصری با شناسه‌ی سرزمین آمده، و نه قوم، و به هر روی شاشو و اسرائیل دو نام متفاوت هستند که در بافتی همسان قید شده‌اند.^{۳۵۹} هرچند از سوی دیگر

358 Hasel, 2003: 32–33.
359 Nestor, 2010: 185.

این را هم می‌دانیم که مصریان گاهی برای یک سرزمین چند کلمه را به کار می‌گرفته‌اند و کاربرد شناسه‌ها هم در متن‌های این دوران‌شان چندان دقیق و قاعده‌مند نبوده است.^{۳۶۰} با این همه این حقیقت را داریم که بازنمایی شاشو بر نگاره‌های مصری از نظر جامه و آرایش مو با کنعانی‌ها - و احتمالاً اسرائیلی‌ها - تفاوت دارد.

از سوی دیگر شواهدی هست که مصریان ادومی‌ها - و نه یهودی‌ها - را با نام «شاشو» (š3sw) مورد اشاره قرار می‌داده‌اند. اسنادی هم در دست داریم که نشان می‌دهد این مردم پیش از شکل‌گیری قوم یهود خدایی به نام یهوه را می‌پرستیده‌اند. سند جالب توجهی که در قرن بیستم تاریخی (ق ۱۴ پ.م) توسط آمون حوتپ سوم فرعون مصر نویسانده و یک قرن بعدتر توسط رامسس دوم رونویسی شده اشاره می‌کند که مردمی با این لقب در منطقه‌ی اردن امروزمین زندگی می‌کرده‌اند. شاشو در زبان مصری کمابیش «پابره‌نه، سرگردان» معنی می‌دهد. در این متن تمایزی بین شش طایفه از شاشو دیده می‌شود که هر یک با نام مکانی ایزدی مشخص شده‌اند: شاشوهای سحر، ربن، سمعت، وربر، یهو و پیسپس. در میان این نام‌ها به ویژه شاشو یهو جلب توجه می‌کند که حاوی اسم یهوه است. جالب آن که کلمه‌ی یهوه در این اسم شناسه‌ی مکان دارد و معلوم است به جایی اشاره می‌کند:^{۳۶۱}

360 Miller, 2012: 94.
361 Astour, 1979: 18.



شکنجه‌ی جاسوسان شاشو، در شرح نبرد قادش

اسیر شاشو بر دیوارنگاره‌ی رامسس سوم در مدینه حَبو

عبارت دیگری که در اسناد مصری تکرار می‌شود و آن را برچسبی قومی برای یهودیان شمرده‌اند، کلیدواژه‌ی «هابیرو» است. این کلمه به ویژه در نامه‌های العمرنه‌ی مصر زیاد تکرار می‌شود و به مردمی در آسورستان اشاره می‌کند. به همین خاطر در ابتدا آن را همتای عبری‌ها در تورات می‌گرفتند. این کلمه در منابع مصری در معنایی نزدیک به «کتیف، خاکی» به کار گرفته شده است. امروز می‌دانیم که تلفظ اصلی آن بیشتر به «آپیرو» نزدیک بوده و صدها بار در اسناد میانرودان و آسورستان و آناتولی و مصر در فاصله‌ی قرن‌های ۱۶ تا ۲۲ تاریخی (ق ۱۲-۱۸ پ.م) تکرار شده است.

برابرنهاد این واژه در سومری «سا.گاز» و در اکدی «ساگاسو» بوده که «قاتل، دزد» معنی می‌دهد.^{۳۶۲} با انتشار اسناد تازه‌ی حاوی این نام، امروز می‌دانیم که این برجسب به قومیتی اشاره نمی‌کرده و ارتباطی هم به عبری‌ها ندارد. مشهورترین کس در میان آپيروها مردی به نام ایدریمی (۱۹۲۰ تا ۱۹۸۰ تاریخی / ۱۴۶۰-۱۴۰۰ پ.م) است که شاهزاده‌ای در شهر آلاخ (در نزدیکی انتاکیه‌ی امروزی) بود که پدرش ایلیم ایلیم‌شاه حلب بود و بعد از حمله‌ی میتانی‌ها به قلمروش از قدرت فرو افتاد.^{۳۶۳}

ایدریمی بعدتر «دسته‌ای از آپيروها» را دور خود جمع کرد و با یاری آنها به حکومت آلاخ رسید.^{۳۶۴} همچنین گزارشی از ایرباکتوم شاه یمحاد در دست داریم که می‌گوید در حدود سال ۱۶۴۰ (۱۷۴۰ پ.م) با امیر دیگری به اسم شمویا و «آپيروهای او» صلح کرده است.^{۳۶۵} از این جا برمی‌آید که آپيرو در قلمرو میانرودان و آسورستان به طبقه‌ای اجتماعی از جنگاوران مزدور اشاره می‌کرده که در خدمت این و آن در می‌آمده‌اند و احتمالاً به خاطر خلق و خوی‌شان این برجسب دلالتی همتای دزد و غارتگر و قاتل پیدا کرده است. در متون العمرنه که نامه‌های فرعون مصر به امیران دست‌نشانده‌اش در فلسطین را شامل می‌شود، اشاره‌های زیادی به این کلمه داریم و چنین می‌نماید که مفهومی نزدیک به «برده‌ی سرکش» یا «یاغی» داشته باشد.

ارتباط کلمه‌ی آپيرو در منابع باستانی با «عبری» توراتی درست معلوم نیست. بلنکینسپ می‌گوید که «عبری» توراتی هم معنای قومی نداشته و به همین ترتیب به طبقه‌ای از بردگان اشاره می‌کرده است.^{۳۶۶} این

362 Youngblood, 2005: 134-135.

363 Kuhrt, 1995: 290.

364 Na'aman, 2005: 112.

365 Mendenhall et al., 1983: 200.

366 Blenkinsopp, 2009: 19.

پیشنهاد را هم داریم که گروهی از وابستگان به همین طبقه به همراه میدیانی‌ها و عمالیک‌ها و شاشوها و کنعانی‌ها موزائیکی جمعیتی را پدید آوردند که بعدتر در متن تورات یهودی-عبرانی خوانده شد.^{۳۶۷}

نام‌هایی مانند آپيرو یا شاشو از نظر زمانی با دوران خروج عبریان از مصر فاصله دارند و قرن‌ها پیش از آن به کار گرفته شده‌اند. با این همه به موزائیکی جمعیتی اشاره می‌کنند که در قلمرو آسورستان جای داشته و به خاطر نانویسا بودن مردمش اطلاعاتی اندک درباره‌اش در دست داریم. مهم‌ترین نیروی قومی در این قلمرو که یهودیان در میانه‌شان زاده شدند، کنعانی‌ها بودند.

در قرن ۱۹ تاریخی (ق ۱۵ پ.م) اشاره‌هایی جسته و گریخته به سرزمین کنعان را در متون کشف شده در ماری و آلاخ می‌بینیم و فرعون آمنوفیس دوم هم در نوشتاری به این اسم اشاره کرده است. در این میان مفصل‌ترین و روشن‌ترین اشاره در زندگینامه‌ی امیری محلی به نام ایدریمی دیده می‌شود. اما متون اصلی‌ای که به سرزمین کنعان اشاره می‌کنند و ابهامی ندارند به حدود یک قرن بعد مربوط می‌شود و به ویژه در بایگانی مصری العمرنه حفظ شده است.

با این همه جغرافیای کنعان همچنان در متون العمرنه مبهم است و تنها معلوم است که سرزمینی بوده در میان مصر و قلمرو آموروها، که ساحلی به دریای مدیترانه داشته و بخشی از قلمرو سیاسی مصر به حساب می‌آمده است. اما درباره‌ی این که کدام شهرها در این قلمرو قرار می‌گرفته‌اند چون و چراهایی در کار است. مثلاً برخی شهر مهم اوگاریت را بر مبنای نامه‌ی آبی میلکو شاه صور بخشی از کنعان دانسته‌اند، در حالی که برخی دیگر به متنی اوگاریتی استناد می‌کنند که از تعیین خون‌بهای بازرگانی کنعانی که در این شهر کشته

367 Moore and Kelle, 2011: 125.

شده حکایت می‌کند و بنابراین معلوم می‌شود که اوگاریت خارج از این قلمرو بوده^{۳۶۸} و کنعان قلمروی سیاسی و مشخص به حساب می‌آمده است.

حتا درباره‌ی ارتباط آمورو و کنعان هم جای بحث هست. چنان که هلک سرزمین آمورو را مانند کنعان استانی مصری دانسته که در شمال آسورستان و بالای کنعان قرار داشته، در حالی که برخی آن را جزئی از کنعان در نظر گرفته‌اند. نعمان، نوران و ردفورد هم اصولاً در نفوذ مستقیم دیوانسالاری مصر در کنعان تردید روا داشته‌اند و گفته‌اند که کنعان تابعیتی ضمنی از مصری‌ها داشته اما استانی مصری محسوب نمی‌شده است.^{۳۶۹}

چنین می‌نماید که یهودی‌ها در میانه‌ی این بافت جمعیتی هویت خود را بر اساس پایبندی‌شان به دینی یکتاپرستانه مرزبندی کرده باشند و این در آن روزگار ترتیبی غیرعادی محسوب می‌شده است. چون آشکار است که یهودیان از نظر نژادی و زبانی و خویشاوندی بخشی از کنعانی‌ها محسوب می‌شده‌اند. به همین دلیل مقطع زمانی‌ای که مرزبندی یاد شده صورت می‌گیرد، جای چون و چرا دارد. دست کم در اسناد بیرونی شاهی نداریم که یهودی‌های تا عصر هخامنشی جمعیتی مستقل و جدای از همسایگان‌شان دانسته شده باشند.

³⁶⁸ Sparks, 1998: 98–99.

³⁶⁹ Sparks, 1998: 100–102.

عقاید دینی البته تنها معیار مرزبندی نبوده و محور اصلی به سبک زندگی و سازماندهی اجتماعی این مردم بازمی‌گشته است. در این راستا دیوید جیمیسون دریک^{۳۷۰} در کتاب نامدارش بحث کرده که اسرائیلی‌های اولیه قبیله‌ای بیابانگرد بوده‌اند که با نهادهای شهری و مدنی کنعانی‌ها دشمنی می‌ورزیدند و از این جا نتیجه گرفته که سنت کاتبان و شیوهی دبیران کنعانی به یهودیان منتقل نشده و در تدوین تورات اثر نگذاشته است.^{۳۷۱}

این نکته درست است که در زمان تدوین تورات -که احتمالاً دیرآیند است- تقابلی میان هویت عبرانی و کنعانی وجود داشته است. اما چنین مرزبندی‌ای را به گذشته نمی‌توان تعمیم داد. جدای آن که سبک نگارش و محتوای تورات شباهتی چشمگیر با متون کنعانی و اوگاریتی دارد، این نکته را باید در نظر گرفت که شواهد باستان‌شناسانه نشان می‌دهد اسرائیلی‌های اولیه در اصل زیرسیستمی از کنعانی‌ها بوده‌اند، و نه قومی مستقل و مجزا. یعنی تقابل میان این دو که در تورات مورد تاکید است، سنتی دیرآیند بوده که بر پاکدینی و اصالت یکتاپرستی یهودی پافشاری داشته و شکلی از تعصب مذهبی را از دوران یوشع به بعد صورتبندی می‌کرده است، بی آن که لزوماً ریشه‌ای در واقعیت‌های پیشین تاریخی داشته باشد.^{۳۷۲}

ویلیام مارو در پژوهش مشهوری که در این مورد انجام داده، کوشیده وضعیت یهودیه و فلسطین دوران شکل‌گیری تورات را با آنچه در جریان عصر استعمار رخ داد، نظیره‌سازی کند. او از مفهوم «دورگه‌گیری»^{۳۷۳} برای توضیح دادن ارتباط کاتبان اولیه‌ی کتاب مقدس و بستر فرهنگی اکدی پیرامونشان استفاده کرده است. این مفهوم در مطالعات عصر استعمار به شرایط مربوط می‌شود که فرهنگی بومی در برابر

³⁷⁰ David Jamieson-Drake

³⁷¹ Jamieson-Drake, 1991.

³⁷² Schniedewind, 2005: 56-57.

³⁷³ hybridity

استیلای استعمارگران مقاومت می‌ورزد، اما همزمان بخش‌هایی از فرهنگ غالب ایشان را وامگیری می‌کند و به این ترتیب به گفت‌وگوها و پیکره‌های معنایی دورگه‌ای دست می‌یابد.

مارو با پژوهشی استوار نشان داده که متون مرجع اکدی که به خط میخی نوشته می‌شده‌اند، مرجع کاتبان اولیه‌ی کتاب مقدس نبوده‌اند. یعنی با نظریه‌ی مهم و جا افتاده‌ای مخالفت می‌کند که متن عهد عتیق را ادامه‌ی متون دینی و اساطیری میان‌رودانی در نظر می‌گیرد.^{۳۷۴} او بحث خود را بر دو کانون -اورشلیم و اوگاریت- متمرکز کرده و ارتباط میان متون فنیقی اولیه در اوگاریت و شکل اولیه‌ی عهد عتیق را با اسناد میان‌رودانی واریسی کرده است.

ویلیام اشنیده‌ویند به تفصیل بحث مارو را نقد کرده و به استواری نشان داده که دست کم در سه حوزه نتیجه‌گیری‌های او نادرست می‌نماید.^{۳۷۵} بحث اشنیده‌ویند را می‌توان با افزودن چند نکته به شکلی تازه از نو به این ترتیب صورتبندی کرد: نخست آن که پایان عصر برنز -که از دید مارو و اشنیده‌ویند زمان شکل‌گیری روایت‌های توراتی است- دولت‌های میان‌رودانی در جنوب آسورستان و فلسطین برتری سیاسی و فرهنگی نداشته‌اند. یعنی رابطه‌ی بابلی‌ها و آشوری‌ها با کنعانی-عبرانی‌ها را در قرون ۲۲-۲۴ تاریخی (ق ۱۰-۱۲ پ.م) نمی‌توان استعماری دانست. در شمال آسورستان یعنی منطقه‌ی فنیقیه و اوگاریت هم که نفوذ سیاسی آشوری‌ها و هوری‌ها وجود داشته، اکدی زبان رسمی ایشان نبوده و تنها یکی از زبان‌هایی محسوب می‌شده که در محیط چندزبانه‌ی آن منطقه رواج داشته، و احتمالاً مرجع طبقه‌ی کاتبان و بستر اصلی سوادآموزی ایشان بوده است. زبان اصلی طبقه‌ی نخبه‌ی سیاسی و نظامی منطقه در آن دوران هوری بوده که نه اکدی

³⁷⁴ Morrow, 2008: 321-339.

³⁷⁵ Schnidewind, 2019: 11-12.

است و نه کنعانی. در مقابل در جنوب آسورستان و فلسطین چنین جنب و جوش فرهنگی و غنای زبانی‌ای وجود نداشته و اکدی بیگانه محسوب می‌شده که علامت اعتبار و سواد نخبگان بوده است.

دوم آن که در فلسطین نیروی اثرگذار اصلی مصر بود و زبان اکدی و خط میخی بیشتر همچون نوعی ابزار هویت‌بخش در برابر مصریان به کار گرفته می‌شد، نه آن که خود نماد استیلای قومی بیگانه باشد. به همین خاطر در روایت توراتی هم تبارنامه‌ها و عناصر هویتی به شکلی سازمان یافته به میانرودان منسوب شده‌اند و تلاش شده بند ناف جمعیتی و هویتی سامیان فلسطینی با مصریان گسسته شود. به عنوان مثال ابراهیم و یعقوب و حتا موسی هویت پایه‌ی خود را در میانرودان و خارج از خاک مصر تعریف می‌کنند و مصر همیشه همچون «دیگری» دغدغه‌برانگیزی برایشان مطرح است.

سومین نکته آن که دست کم در اوگاریت شواهد باستان‌شناسانه‌ی روشنی در دست داریم که نشان می‌دهد کاتبان تعلیم عمومی خود را با زبان اکدی و خط میخی اکدی آغاز می‌کرده‌اند و درست مثل کاتبان بابلی فهرست‌هایی طولانی از کلمات به خط میخی اکدی را حفظ می‌کرده‌اند. با این تفاوت که اینجا برابر نهادهای اوگاریتی‌اش هم مطرح بوده است. این درهم تنیدگی سنت کاتبان اوگاریتی و اکدی البته با یافته‌ی اصلی مارو تعارضی ندارد. او می‌گوید ادبیات اوگاریتی - مثل حماسه‌ی بعل و یم - از ادبیات اکدی تاثیر چندانی نپذیرفته، و درست هم می‌گوید. اما ادبیات که بازتاب اساطیر رایج در میان مردم است، با سنت کاتبان که ویژه‌ی طبقه‌ی فرهیخته و نخبه است تفاوت دارد.

اشنیده‌ویند در نهایت - به نظرم به درستی - نتیجه گرفته که هرچند روایت‌های توراتی رونویسی مستقیم و وامگیری سراسر است از ادبیات میانرودانی نیستند، اما بی‌شک زیر تاثیر آن تدوین شده‌اند و روایتگران اولیه‌اش از داستان‌های کهن‌تر و بانفوذتر سومری و اکدی‌اش آگاهی داشته‌اند. نمونه‌هایی از این متون - مثل

داستان آدایا یا گیلگمش - هم بر الواح یافته شده از آسورستان کشف شده که نشان می‌دهد بی‌تردید چنین آگاهی‌ای در میان کاتبان و دبیران وجود داشته است.

در نهایت داده‌های اصلی ما درباره‌ی مرزبندی میان عبرانیان و کنعانیان به خود عهد عتیق باز می‌گردد. در این متن است که اصرار و پافشاری تندخویانه‌ای بر تفکیک کردن قبایل بنی‌اسرائیل از همسایگان‌شان به چشم می‌خورد. زمان دقیق شکل‌گیری این حصاربندی قومی درست روشن نیست و هیچ بعید نیست که دیرآیند باشد و پس از تاسیس هیکل دوم آغاز شده باشد. با این حال با مرور این مرزبندی می‌توان به تصویری دقیق‌تر درباره‌ی جایگیری یهودیان در میانه‌ی بستر قومیتی اطرافشان دست یافت.

در واقع اگر به بافت تاریخی و مدارهای قدرت منطقه‌ی آسورستان بنگریم، به روشنی معلوم می‌شود که مرزبندی مورد نظر باید در زمان کوروش بزرگ رخ داده باشد. در این دوران بوده که اورشلیم جایگاه مرکزی‌ای که در تورات می‌بینیم را به دست آورده و به احتمال زیاد معبد آن برای نخستین بار با پشتیبانی پارسیان ساخته شده است. هدف کوروش از نوسازی اورشلیم ایجاد سدی در برابر نفوذ مصریان بوده و به همین دلیل از کوچ یهودیان به آن منطقه پشتیبانی کرده است. گفتمان ضد‌مصری تورات و هویت عبرانی که در تقابل با مصریان تعریف شده در همین بافت معنا دار است. چون در حالت پایه قبایل آسورستان روابطی دوستانه و ستایشگرانه با فرعون مصر داشته‌اند و این موضع سیاسی تورات غیرعادی است و نیازمند توضیح. مرزبندی میان عبرانی‌ها و کنعانی‌ها هم در همین بافت توجیه می‌شود. کنعانی‌ها که در این هنگام با فنیقی‌ها در پیوند بودند، هوادار پرشور سیاست پارسیان بودند. اما همچنان تجارتی پرسود با مصر را حفظ کرده بودند و زیر نفوذ نمادهای سیاسی فراعنه قرار داشتند. کوروش در واقع شاخه‌ای جنوبی از این مردم را با گفتمانی نو و ضد‌مصری تجهیز کرد و از ایشان همچون ایستگاهی برای فتح مصر بهره برد. در نهایت هم

یهودیان ستون فقرات نیروهای هخامنشی در مصر شدند و پادگان مشهور یهودیان در الفانتین نشان می‌دهد که بدنه‌ی سربازان وفادار به شاهنشاه که تا جنوبی‌ترین نواحی مصر مستقر شده بودند، یهودی بوده‌اند. این ماجرا تا پایان عصر هخامنشی و بعد از آن هم ادامه داشت و وقتی شهر اسکندریه گسترش یافت، جمعیت یهودی آن جبهه‌ی هوادار ایران و مقاوم در برابر نفوذ روم محسوب می‌شد، و به همین خاطر هم در جریان مسیحی شدن مصر رومی این مردم به شدت کشتار شدند.

به بیان دیگر شکل‌گیری هویت یهودی اگر در بافت مدارهای قدرت نگریسته شود، تنها با دوران کوروش بزرگ سازگاری دارد. در این هنگام بوده که هم مرزبندی با کنعان دوستدار مصر و هم گفت‌وگو ضدمصری دلایل سیاسی پذیرفتنی پیدا می‌کند. اسناد باستان‌شناختی به توسعه و شهری شدن اورشلیم در این دوران گواهی می‌دهد و خود تورات هم گزارش روشن و صریحی درباره‌ی تدوین این متن در این دوران به دست داده است.

با در نظر گرفتن این نکته، می‌توان پیوندهای پیشین میان عبرانی‌ها و اقوام دیگر آسورستان را بهتر درک کرد. یکی از اقوام بسیار مهمی که در همین قرن‌ها در منطقه‌ی آسورستان می‌زیستند و نامشان در اسناد آشوری و بابلی فراوان تکرار می‌شود، آرامی‌ها هستند. نام آرامی‌ها برای نخستین بار در حدود سال ۲۳۰۰ تاریخی (۱۱۰۰ پ.م) در اسناد میانرودانی نمایان می‌شود. قوم آرام در آن هنگام قبیله‌ای نوآمده و نیرومند هستند که به تدریج در آسورستان استقرار می‌یابند و شهر مرکزی‌شان دمشق است. آرامی‌ها چندان نیرومند بودند که پیشروی آشور به سمت غرب را مهار کردند و زبانشان در دولت آشور فراگیر شد و بعدتر پارسیان هم خط رسمی دیوانسالاری هخامنشی را بر مبنای خط آرامی بازتعریف کردند.

در متن الوهیم (E) آشکار است که یهودیان و آرامیان تبار مشترکی داشته‌اند، و در ضمن رقابتی هم میانشان بوده است. یعقوب که نیای یهودیان است در جایی «آرامی سرگردان» توصیف شده^{۳۷۶} و لابان که نیای آرامی‌هاست در ابتدای کار عضوی از خاندان یعقوب است و پس از اختلاف افتادن میانشان و جدایی از او قرار می‌شود مرزی میان قلمروهایشان بکشند^{۳۷۷} و این احتمالاً بازتابی است از درگیری‌های دولت اسرائیل و آرامی‌های دمشق در قرن ۲۵ و ۲۶ تاریخی (ق ۸-۹ پ.م).^{۳۷۸}

قبایل مهم دیگری که در همسایگی یهودیان می‌زیستند و خویشاوندشان محسوب می‌شدند، موآبی‌ها و آمونی‌ها هستند. دشمنی نویسندگان تورات و قلمروهای همسایه‌ی موآب و آمون را از اینجا می‌توان دریافت که داستانی شرم‌آور درباره‌ی خاستگاه این مردم ابداع کرده‌اند. بر مبنای گزارش تورات دو دختر لوط که پس از ویرانی سودوم و گومورا همراه با پدرشان به بیابانی گریخته و در انزوا می‌زیستند، چون دسترسی به مرد نداشتند، دسیسه‌ای چیدند و لوط را مست کردند و با او همبستر شدند و از پدرشان باردار شدند و از این زنای با محارم آمون و موآب به دنیا آمدند.^{۳۷۹}

قوم دیگری که وضعیتی همسان داشتند، آدومی‌ها هستند که باید آنان را هم مانند موآبی‌ها و یهودی‌ها همچون شاخه‌ای از جمعیت کنعانی در نظر گرفت. در متن یهوه (J) کشمکشی همسان میان قبیله‌ی جنوبی یهودا و آدومی‌ها در قالب داستانی متین‌تر روایت شده است. در اینجا می‌بینیم که ربکا از اسحاق بار می‌گیرد

³⁷⁶ سفر تثنیه، باب ۲۶، آیه‌ی ۵.

³⁷⁷ سفر پیدایش، باب ۳۱، آیه‌های ۵۱-۵۴.

378 Finkelstein and Silberman, 2001.

³⁷⁹ سفر پیدایش، باب ۱۹، آیات ۳۱-۳۶.

و دوقلویی از او زاده می‌شوند. یهوه در زمانی که ربکا باردار است به او می‌گوید که «دو ملت از بطن او زاده خواهند شد که مهتر کهنتر را خدمت خواهد کرد».^{۳۸۰}

پس از زایمان معلوم می‌شود که مهتر عیسو و کهنتر یعقوب است که به ترتیب نیای ادومی‌ها و یهودی‌ها محسوب می‌شوند. این اشاره در ضمن حدی زمانی برای تدوین متن به دست می‌دهد. نخستین اشاره به ادومی‌ها در مقام واحدی سیاسی به منابع آشوری قرن ۲۶ تاریخی (ق ۸ پ.م) باز می‌گردد. با این همه داده‌های باستان‌شناختی نشان می‌دهد که قلمرو ادوم تا میانه‌ی قرن ۲۷ (ق ۷ پ.م) جمعیتی پراکنده و نامنسجم داشت و تازه در این هنگام بود که شهرنشینی در آن شکل گرفت. شهر مرکزی این قلمرو که بُزْرَح نامیده شده هم کشف شده و حفاری‌ها نشانگر آن است که این شهر در اواخر عصر آهن ۲ شکل گرفته و تازه در دوران آشوری نو فعال شده است.^{۳۸۱} در نتیجه متن یاد شده باید در فاصله‌ی اواخر قرن ۲۷ تا اوایل قرن ۲۸ (ق ۶-۷ پ.م) نوشته شده باشد، یعنی زمانی که ادومی‌ها در مقام بازیگری نیرومند در منطقه فعال بوده‌اند.

گروهی قومی مشابه دیگری که در تورات اشاره‌های زیادی درباره‌شان می‌بینیم، میدیانی‌ها^{۳۸۲} هستند. یکی از داستان‌هایی که به این مردم مربوط می‌شود، از رده‌ی روایت‌هایی است که برای تثبیت اهمیت هارونی‌ها در قبیله‌ی لاوی تدوین شده و در سفر اعداد ثبت شده است. بر مبنای این روایت سیهون^{۳۸۳} که رهبر قبایل

³⁸⁰ سفر پیدایش، باب ۲۵، آیه ۲۳.

381 Finkelstein and Silberman, 2001.

382 Midian

383 Sihon

آموری^{۳۸۴} بود به قلمرو موآبی‌ها^{۳۸۵} و ادمومی‌ها^{۳۸۶} و آمونی‌ها^{۳۸۷} حمله کرد و بخش‌هایی از سرزمین ایشان را تصرف کرد.

در این میان آمونی‌ها و ادمومی‌ها به دلیل آن که لوط^{۳۸۸} از سرزمین آمون و از قبیله آمون برخاسته بود، خویشاوند یهودیان محسوب می‌شدند. به همین دلیل یهودیان هنگام فتح کنعان از حمله به قلمرو ادون، آمون و موآب خودداری کرده بودند اما پس از آن که اموری‌ها به این قلمرو تاختند، تصمیم گرفتند مداخله کنند و سرزمین‌هایی را برای خود به چنگ آورند. به این ترتیب یهودیان به شمال سرزمین آمون حمله کردند و شهر باشان^{۳۸۹} را در آن جا فتح کردند و این قلمرویی بود که به دلیل جنگل‌های بلوط بارورش شهرت داشت.

شاه شهر باشان در این زمان اُگ^{۳۹۰} نامیده می‌شد که به همراه همه‌ی مردمش به دست یهودیان کشته شد. در جریان توسعه‌طلبی یهودیان شاه موآبی‌ها که بالاک^{۳۹۱} نامیده می‌شد سفیری نزد قبیله میدیانی فرستاد و از ایشان خواست تا پیامبرشان بلعام ابن بعور^{۳۹۲} را به نزد وی بفرستند. بلعام یکی از پیامبران مشهور

384 Amorites

385 Moab

386 Edomite

387 Amon or Arnon

388 لوط (Lot) نام پیغمبری از بنی‌اسرائیل است که از موفکات و او پسر خواهر ابراهیم (یعنی لوط‌بن‌هاران‌بن‌تارخ) می‌باشد. هم‌چنین برادر سارا همسر ابراهیم است. قوم او در سودوم زندگی می‌کردند و شهرهای قوم، به نفرین او به زمین فرو شدند.

389 Bashan

390 Og: در عربی؛ عوج

391 Balak

392 بلعام بعور (Balaam son of Beor) شخصیتی در داستان‌ها و روایت‌های یهودی و اسلامی است. او را داننده اسم اعظم دانسته‌اند که از این دانش خود سوء استفاده کرد. برخی او را با بلعام بن بعور که داستان آن در فصل ۲۲ سفر اعداد آمده‌است یکی دانسته‌اند. در قرآن در آیات ۱۷۵ و ۱۷۶ سوره اعراف چنین آمده‌است: «و خبر آن کس را که آیات خود را به او داده بودیم برای آنان بخوان که از آن عاری گشت آن‌گاه شیطان، او را دنبال کرد و از گمراهان شد. (۱۷۵) و اگر می‌خواستیم، قدر او را به وسیله آن [آیات] بالا می‌بردیم، اما او به زمین [دنیا] گرایید و از هوای نفس خود پیروی کرد. از این رو داستانش

فلسطینی بود که به خاطر کرامات و معجزات شگفت‌انگیز خود، آوازه‌ای بلند داشت. بلعام ابتدا با تردید بسیار درخواست میدیانی‌ها را شنید و به بالاک گفت که فرشتگان خداوند به او امر کرده‌اند که یهودیان را نفرین نکند، اما از سوی دیگر در مال تعجب می‌بینیم که خداوند از او خواست تا به قلمرو موآبی‌ها برود و در برابر قوم یهود به ایشان کمک کند.

در نتیجه بلعام به همراه گروهی از میدیانی‌ها به سرزمین موآبی رفت و برای بعل^{۳۹۳} خدای محلی کنعانی‌ها در هفت مذبح سه بار قربانی گذارد. اما نفرین او برای از میان بردن یهودیان کارساز نیفتاد چرا که یهوه با ایشان همراه بود. در همین میان زنانی از قبیله میدیان با مردانی یهودی ازدواج کردند و در نتیجه گروه زیادی از یهودیان به بت‌پرستی و پرستش یعل یعنی خدای میدیانی‌ها روی آوردند. موسی که از این آمیختگی دین خود با عقاید کهن کنعانی خشمگین بود، دستور داد تا تمام زنان میدیانی و تمام مردانی که دین خود را تغییر داده بودند، کشتار شوند. در نتیجه خون‌ریزی بزرگی در میان یهودیان برخاست و پیروان راستین موسی،

چون داستان سگ است [که] اگر بر آن حمله‌ور شوی زبان از کام برآورد، و اگر آن را رها کنی [باز هم] زبان از کام برآورد. این، مثل آن گروهی است که آیات ما را تکذیب کردند. پس این داستان را [برای آنان] حکایت کن، شاید که آنان ببندیشند. (۱۷۶)» غالب مفسرین از جمله طباطبایی، شخصیت این داستان را بلعم باعورا دانسته‌اند.

³⁹³ بعل (Baal) نام خدایی است که جوامع باستانی بسیاری در سرزمین میان‌رودان، آنرا می‌پرستیدند. به ویژه کنعانیان که او را خدای «باروری» و «حاصل‌خیزی» و از مهم‌ترین خدایان پرستش‌گاه می‌دانستند. گرچه واژه بعل که یک اسم عام سامی به معنای «مالک» یا «سرور» است و می‌توانست به هر خدا یا انسان صاحب‌مقام و یا مخلوقی نسبت داده شود، لیکن این بی‌ثباتی در به‌کار بردن واژه بعل، مانع اطلاق آن به خدایی با صفات متمایز نمی‌شد. بعل، فی‌نفسه در مقام خداوند باروری گماشته شده بود و در آن حیطة، «شاهزاده، ارباب زمین» خوانده می‌شد. او را هم‌چنین خدای باران و شب‌نم خطاب می‌کردند، دو قالبی از رطوبت که برای باروری و حاصل‌خیزی خاک سرزمین کنعان، لازم و حیاتی بود. در زبان اوگاریتی و در کتاب عهد عتیق بعل که خدای طوفان لقب گرفته، بر ابرها سوار است. هم‌چنین در قرآن و در آیه‌ای از عهد عتیق، بعل به عنوان خدای کاذب یاد شده است. بعل یکی از سه خدای بزرگ مورد پرستش همه سومریان، همان خدای زمین است که صورت اکدی بعل سامی‌های عربی است. دو خدای دیگر آنو و ائا به ترتیب آقای آسمان و صاحب دره عمیق هستند.

زنان میدیانی و مردان یهودی را کشتار کردند، هرچند در آغاز کار مایل به این کار نبودند و از این فرمان سرپیچی می‌کردند. این کشتار همچون ترکیه‌ای برای گناه بت‌پرستی‌شان عمل کرد. چون یهوه که به خاطر سرپیچی یهودیان از پرستش خویش خشمگین شده بود، طاعونی را بر این مردم فرو فرستاده بود. تا آن که بیست و چهار هزار تن از یهودیان به خاطر طاعون کشته شدند، و در نهایت قوم بنی‌اسرائیل ناگزیر شد دستور موسی را اجرا کند و چنین کشتاری به انجام رسید.

برداشته شدن نفرین خداوند از قوم یهود بدان دلیل بود که یکی از نوه‌های هارون که فینحاس^{۳۹۴} نامیده می‌شد، در کشتار یهودیان بت‌پرست کوششی فراوان به خرج داد و یکی از زنان میدیانی را هنگامی که شوهرش می‌کوشید از او دفاع کند با یک نیزه به هم دوخت و به این ترتیب هر دو را به قتل رساند. یهوه با دیدن این حرکت شادمان شد و به این ترتیب طاعون از قوم یهود برداشته شد.^{۳۹۵} آنگاه یهوه فرمان داد تا به پاس خشونت و صلابتی که فینحاس در دفاع از قوم یهود انجام داده بود، انحصار اجرای مراسم دینی از آن به بعد در خاندان هارون باقی بماند و به این ترتیب شاخه‌ی هارونی قبیله لاوی به صورت طبقه متمایز و انحصاری کاهنان یهودی درآمد.^{۳۹۶}

ادامه ماجرای درگیری یهودیان و مردم میدیان آن است که موسی سپاهی را برای کشتار میدیانی‌ها گسیل کرد. ایشان تمام مردم میدیان را کشتار کردند و تنها دختران باکره را به عنوان کنیز، زنده نگه داشتند.

³⁹⁵ سفر اعداد، باب ۲۵، آیه‌های ۱-۱۳.

³⁹⁶ سفر اعداد، باب ۳۱، آیه‌های ۱۷-۱۸.

پنج تن از شاهان و امیران میدیانی که اوی^{۳۹۷}، رِکِم^{۳۹۸}، زور^{۳۹۹}، هور^{۴۰۰} و رِبا^{۴۰۱} نام داشتند به همراه بلعام بن بعور در این میان به قتل رسیدند. این درست پیش از درگذشت موسی بود و پس از آن بود که یوشع بن نون به عنوان جانشین موسی برگزیده شد. موسی در صد و سی سالگی درگذشت و پیش از مردن، اسفار سفر تنبیه را به روسای قبایل یهودی اهدا کرد.

آشکار است که روایت خشن و خونین یاد شده به مردمی تعلق دارد که هنوز دستگاه اخلاقی منظمی ندارند و از این رو نادرست است اگر امروز با معیارهای جهانی پسازرتشتی رفتارهای موسی و یهوه را نکوهش کنیم. این روایت و داستان‌های مشابه نشان می‌دهند که در زمان تدوین شدن‌شان، هرچند قرن‌ها از دوران ظهور زرتشت می‌گذشته، اما هنوز این کهن‌ترین نظام اخلاقی جهان از ایران شرقی به ایران غربی انتقال پیدا نکرده بوده و یهودیان مثل یونانیان و هندیان و اکدیای باستانی در فضایی پیشااخلاقی قهرمانان و ایزدان خویش را تصویر می‌کرده‌اند.

این روایت وحشتناک در ضمن نشانگر اصرار و سرسختی کاهنان یهودی است که بر مرزبندی نژادی‌شان با میدیانی‌ها تاکید می‌کرده‌اند، و در ضمن بر خویشاوندی نزدیک و درآمیختگی تاریخی‌شان هم آگاهی داشته‌اند. روایت‌های مشابه دیگری هم داریم که درگیری میان یهودیان و سایر قبایل سامی ساکن

397 Evi
398 Rekem
399 Zur
400 Hur
401 Reba

فلسطین و سوریه را نشان می‌دهد. یکی از مهم‌ترین قبایلی که درگیری آن‌ها با اقوام عبرانی شهرت بسیار دارد، عمالیق^{۴۰۲} هستند.

طبق تبارشناسی تورات، الیفاز^{۴۰۳} فرزند اساو^{۴۰۴} با زنی هوری^{۴۰۵} به نام تیمناه^{۴۰۶} ازدواج کرد و فرزند او عمالِق یا عمالیق^{۴۰۷} نامیده شد. چنان که از مرور منابع یهودی برمی‌آید عمالیق مهم‌ترین شاخه از قبایل ادومی^{۴۰۸} بودند که در جنگ‌ها رهبری این مردمان را بر عهده داشتند. از سفر پیدایش چنین برمی‌آید که سرزمین ایشان در قلمروی بعدی پترا^{۴۰۹} قرار داشت که در دوران امپراتوری روم برای خود دولتی مستقل تشکیل داد.

402 عمالیق، (Amalekites) نام تباری از کنعانیان و اموریان بوده است. نام ایشان در سفر تثنیه (۳:۱۱) از کتاب مقدس آمده است: مانند غول‌ها بلند و دراز هستند، در خاور و باختر رود اردن می‌زیند. واژه عملاق بالا و بلند و دراز معنی می‌دهد.

403 Eliphaz

404 Esau

405 Horites or Horim

406 Timna

407 Amalek

408 Edomite

409 پترا (به عربی: البتراء) شهری تاریخی در اردن امروزی است که در اصل رقمو نام داشته و پایتخت حکومت باستانی نبطی‌ها بوده است. این شهر باستانی در ۲۶۲ کیلومتری جنوب شهر عمان پایتخت اردن و در غرب راه اصلی بین این شهر و بندر عقبه واقع شده است. پترا شهری است کامل که همه آن در کوه و در تخته سنگهایی به رنگ گُل سرخ یا رنگ صورتی تراشیده شده است. از اینجاست که نام این شهر زیبا پترا نهاده شده است. کلمه پترا به زبان یونانی به معنی صخره است و چون این شهر باستانی تماماً در سنگ (صخره) کنده شده است آنرا پترا نامیده‌اند. همچنین این شهر تاریخی و زیبا را به خاطر گل سرخ گون بودنش به نام المدینه الوردیه نیز نامیده شده است. نام قدیم این شهر سلع بود، یعنی صخره، رومیان نامش را به زبان خودشان ترجمه نموده‌اند. پترا در قرن اول قبل از میلاد و در عهد شاه غسانی حارث سوم درخشید.

مسعودی در تاریخ خود می‌نویسد که خاستگاه اصلی این مردمان شهر مکه بود، اما از زمان نبوت ابراهیم^{۴۱۰} به قلمرو جنوبی فلسطین کوچیدند و در سرزمینی که بعدها پترا نام گرفت، ساکن شدند. بیشتر منابع کهن در مورد قدمت زیاد عمالیق و این که بومی این منطقه بوده‌اند، اشاراتی دارند. مثلاً در سفر اعداد می‌خوانیم که این مردم یکی از کهن‌ترین اقوام دنیا هستند و در میان قبایل جهان باستان، نخستین و پیش‌قدم محسوب می‌شوند.^{۴۱۱} ناخمانیدس در شرحی که بر تورات نوشته، اشاره کرده که تبارشناسی عمالیق که ایشان را به عیسو منسوب می‌دارد نادرست است و ایشان قومی بوده‌اند که قبل از عیسو نیز وجود داشته‌اند.^{۴۱۲}

بر مبنای توصیفی که از ایشان در سفر خروج وجود دارد می‌توان حدس زد که ایشان قبیله‌ای کوچ‌گرد بودند که به یهودیان مستقر شده در ناحیه رفیدیم^{۴۱۳} در شمال صحرای سینا حمله می‌کردند.^{۴۱۴} در مورد قلمرو جغرافیایی ایشان این را می‌دانیم که شهر رَقمو (پترا) یکی از مراکز جمعیتی اولیه ایشان محسوب می‌شده است. همچنین به نظر می‌رسد که قلمرو ایشان از منطقه شور^{۴۱۵} تا هاویلاه^{۴۱۶} را در بر می‌گرفته^{۴۱۷} و شاه این مردم با لقب آگاگ^{۴۱۸} شناخته می‌شده است.^{۴۱۹}

410 ابراهیم (به معنی پدر یا رهبر امت‌های بسیار در زبان عبری) شاه‌پدر یهودیت، مسیحیت و اسلام است. داستان او در کتاب پیدایش تورات و پی‌آیند آن در قرآن آمده است. بر اساس روایت تورات، نام ابراهیم در ابتدا ابرام بوده است و در قرآن نیز از دو رسم الخط ابراهیم و ابراهم برای ذکر نام وی استفاده شده است.

411 سفر اعداد، باب ۲۴.

412 Nachmanides

413 Rephidim

414 سفر خروج، باب ۱۷، آیه‌های ۸-۱۰.

415 Shur

416 Havilah

417 سفر اعداد، باب ۱۳، آیه ۲۹؛ کتاب اول شموئیل، باب ۱۵، آیه ۷.

418 Agag

419 سفر اعداد، باب ۲۴، آیه ۷؛ باب ۱۵، آیه ۸.

درگیری میان عمالیق و یهودیان بسیار ریشه‌دار و خونین بود. زمانی که شائول^{۴۲۰} به رهبری قبایل یهودی برگزیده شد، به عمالیق حمله کرد و بخش عمده‌ای از ایشان را به قتل رساند، اما همه آنها را نابود نکرد. تا آن که شموئیل^{۴۲۱} بعدتر به فرمان یهوه تمام عمالیق را از روی زمین برداشت و تاکید کرد که شائول به دلیل کوتاهی در کشتن مردم غیرنظامی عمالیق، دست‌خوش نفرین یهوه شده است.^{۴۲۲}

چنین می‌نماید که در دوران داود^{۴۲۳} که نخستین دولت متمرکز یهودی در منطقه فلسطین تشکیل شد، عمالیق به عنوان یک قومیت مستقل مضمحل شده و از میان رفته باشند. با این حال گویا بخشی از ایشان از کشتار یهودیان جان سالم به در برده و به کوه سعیر^{۴۲۴} گریخته باشند. از کتاب حزقیال چنین برمی‌آید که یکی از پسران ایشی^{۴۲۵} رهبری پانصد تن از جوانان شمعونی^{۴۲۶} را بر عهده گرفت و به کوه سعیر تاخت و بقایای ایشان را نیز کشتار کرد.

420 Saul
421 Samuel

⁴²² سفر اعداد، باب ۳۳، آیه ۱۵.

423 David
424 Seir
425 Ishi
426 Simeonites

در سده‌های نوزدهم و بیستم میلادی این عقیده وجود داشت که مردم عمالیک از تبار ارمنی بوده‌اند.

در کتاب استر^{۴۲۷} چنین می‌خوانیم که هامان^{۴۲۸} وزیر خشایارشا که توطئه کشتار همه یهودیان را در سر می‌پخت، از تبار عمالیک بوده است. در منابع یهودی اشاره‌های فراوانی به دشمنی ریشه‌دار میان یهودیان و عمالیک دیده می‌شود. یهودیان ارتودوکس باید ۶۱۳ قانون دینی^{۴۲۹} را رعایت کنند که سه تا از آن‌ها به عمالیک

427 کتاب استر (Megillah / Book of Esther) یکی از بخش‌های عهد عتیق و تنخ یهودی است. شخصیت‌های محوری کتاب، اخشورش، ملکه استر، مردخای و هامان است. کتاب استر به ملکه شدن یک دختر یهودی و تلاش او برای جلوگیری از کشتار یهودیان به دستور هامان وزیر اخشورش اشاره دارد. مطابق کتاب استر، با لغو شدن حکم اعدام یهودیان، هامان وزیر به دار آویخته شد، و دشمنان یهود کشتار شدند. هر ساله عید پوریم توسط یهودیان به یادآوری این واقعه، گرامی داشته می‌شود. نویسنده و تاریخ نگارش این کتاب معلوم نیست اما از تأکید نویسنده بر منشأ اعیاد یهودی و پیوندش با نوروز می‌توان دریافت که او نماینده‌ی یهودیانی بوده که بر هویت مشترک با ایرانیان تأکید داشته‌اند. وقوع داستان در تختگاه شوش و اشاره نکردن به یهودیه یا اورشلیم بیانگر این است که او ساکن یکی از شهرهای ایران بوده‌است. زودترین تاریخ پیشنهاد شده برای کتاب کمی پس از مرگ خشایارشا است که آن را ۴۶۰ قبل از میلاد دانسته‌اند. برخی نیز تاریخ نگارش کتاب را به پیش از بازگشت عزرا به اورشلیم و بازسازی آن توسط نحمیا دانسته‌اند. کتاب استر بیانگر این است که عید پوریم مدتی پیش از نگارش کتاب نیز برگزار می‌شد. بعضی محققین کتاب مقدس تاریخ نگارش کتاب را به دوران سلوکی‌ها مربوط می‌سازند ولی از دید عده‌ای غیاب کلمات یونانی و زبان محلی عبری نویسنده بیانگر این است که کتاب قبل از شکست ایران از سپاه اسکندر نوشته شده‌است. در این کتاب نویسنده به دعا و قربانی و عقاید یهودی به طور آشکار نپرداخته‌است، با این حال بعضی محققین داستان استر را با وقایع تاریخی در تضاد دانسته‌اند و در صحت آن تردید کرده‌اند. امروزه نظر غالب آن است که منظور از اخشورش در کتاب استر، خشایارشا است، اما بر اساس تاریخ خشایارشا پس از جنگ با یونانی‌ها در سال ۴۸۰ قبل از میلاد، با آرتامیس ازدواج کرد. تأکید نویسنده کتاب استر بر صد و بیست ایالت شاهنشاهی ایران با واقعیت تاریخی بیست ساتراپی در تضاد است. بیشتر نام‌هایی که در این کتاب به کار رفته‌است، نام‌های سامی و عبری است و نه آریایی.

428 هامان (در عبری به معنی شکوهمند) شخصیتی در کتاب استر در عهد عتیق است. او پسر همداتای اجاجی و وزیر آخشورش (خشایارشا) پادشاه ایران بود. از آنجایی که اجاج لقب شاهان عمالیقی بود، علمای یهودی تصور کرده‌اند که هامان از نسل خاندان سلطنتی عمالیقی باشد و او یا پدرش به صورت اسیر وارد سرزمین پارس شده باشد. سجده نکردن مردخای در برابر او، باعث بدبینی او به یهودیان شد و توانست رضایت اخشورش را برای قتل یهودیان جلب کند. ملکه استر که همسر پادشاه و یهودی بود، پادرمیانی کرده و نقشه هامان خنثی شده و در نهایت هامان به دستور پادشاه اعدام شد. یهودیان سالروز اعدام هامان را (بر اساس کتاب استر) در عید پوریم جشن می‌گیرند.

مربوط می‌شوند. این قوانین عبارتند از: نخست، عمالیق را به یاد بیاور؛ دوم، از یاد نبر که عمالیق با یهودیان چه کردند؛ و سوم، همه عمالیق را نابود کن.

انعکاس این دشمنی تا دوران جدید نیز باقی مانده بود چنان که در سال ۵۲۷۷ (۱۲۷۷ خ / ۱۸۹۸ م) وقتی قیصر ویلهلم^{۴۳۰} از فلسطین بازدید کرد، یوسف خیم زونن فلد^{۴۳۱} اعلام کرد که مردم آلمانی از تبار عمالیق هستند و این عبارتی بود که کمی بعدتر برای اشاره به نازیان در میان محافل یهودی کاربرد یافت.

⁴³⁰ ویلهلم دوم (Kaiser Wilhelm II) واپسین قیصر آلمان و پادشاه پروس (از ۱۸۸۸ تا ۱۹۱۸) بود که با پایان جنگ جهانی یکم و شکست آلمان، از پادشاهی کنار گذاشته شد و به دربار هلند پناه برد.

431 Yosef Chaim Sonnenfeld

کفتار ششم: امیران قبیله‌ی یهودا

در عهد عتیق باشکوه‌ترین و مقتدرترین شاه یهودیه، سلیمان است. توصیفی که از دربار او در دست داریم، گواهی گرانبهاست که می‌تواند درجه‌ی توسعه‌یافتگی سیاسی دولت یهودیه را ارزیابی کرد. بر مبنای فهرستی که در تورات از درباریان داود و سلیمان آمده، می‌توان تا حدودی پیچیدگی این نظام سیاسی را استنتاج کرد. در کتاب سموئیل می‌خوانیم^{۴۳۲} که در دربار داود درباریان عبارت بودند از: یوآب سپهسالار اسرائیل، بنایاه پسر یهودایا رئیس خریتیان و فلیتیان، ادورام رئیس بیگاری و باجگیران، یهوشافات پسر آخیلود وقایع نگار، شبا کاتب و صدوق، ابی‌اتار و عیرای یائیری کاهن.

در کتاب اول پادشاهان به فهرست مشابهی از درباریان سلیمان بر می‌خوریم^{۴۳۳} که عبارتند از: عزریاه پسر صدوق کاهن، الیهورف و آهیجاه پسران شیشا کاتب، یهوشافات پسر آخیلود وقایع نگار، بنایاه پسر یهویدا سپهدار، صدوق و ابی‌اتار کاهن، عزریاهو پسر ناتان رئیس کارگزاران دیوانی، زبود پسر ناتان کاهن و ندیم پادشاه، آخیشار مدیر کاخ، و آدوریرام پسر عبدا رئیس بیگاری.

بر مبنای این داده‌ها می‌توان تا حدودی این ساختار سیاسی را بازسازی کرد. روشن است که در واقع تنها سه نهاد نظامی، دینی و دربار در این دولت وجود داشته که نقش‌های مربوط به هر یک در قالب سپهسالار،

432 کتاب دوم سموئیل، باب ۲۰، آیات ۲۳-۲۶.

433 کتاب اول پادشاهان، باب ۴، آیات ۱-۶.

کاهن و کاتب-وقایع‌نگار تعریف می‌شده است. مرور نام‌ها و تعدادشان نشان می‌دهد که همچنان با ساختاری قبیله‌ای و کوچک روبرو هستیم. تعداد کاهنان انگشت‌شمار است و بخشی از درباریان دوران سلیمان فرزندان کسانی هستند که در دوران داود همین نقش را بر عهده داشته‌اند.

از نقش‌های مربوط به ساخت و ساز، عمران، روابط خارجی، اقتصاد و سیستم مالیاتی نشانی در میان نیست و چنین می‌نماید که مداخله‌ی دربار در اقتصاد و مدیریت مادی جامعه تنها به بیگاری گرفتن و باج‌گیری از مردم محدود می‌شده که در واقع مشتقی نظامی یافته از کارکرد ارتش است. به بیان دیگر، در دوران داود و سلیمان با یک لایه‌ی فرماندهی قبیله‌ای سر و کار داریم که تنها سپاهیان را و شیوه‌ی دست‌اندازی‌شان به اموال ستانده شده از مردم را ساماندهی می‌کرده و با پشتیبانی کاهنان مشروعیت می‌یافته است.

پیشرفته‌ترین نقشی که در این میان می‌بینیم و دولت داود-سلیمان را از یک نظام سرکردگی قبیله‌ای عادی متمایز می‌کند، حضور کاتب و وقایع‌نگار است که نشان می‌دهد با درباری نویسا سر و کار داریم. هرچند درباره‌ی معنای دقیق وقایع‌نگار (به عبری: مذکیر) ابهامی در کار است. چرا که بن سامی کهن «ذکر» معنای به یاد آوردن یا گوشزد کردن را می‌رساند و همیشه به کنشی شفاهی دلالت می‌کند و نه کتبی. با این همه این کلمه پس از دوران هخامنشی در ترجمه‌های تورات به آرامی و یونانی به «وقایع‌نگار» برگردانده شده و مفهومی کتبی را حمل می‌کرده است. به احتمال زیاد کلمه‌ی مذکیر در دوران پیشاهخامنشی در میان رهبران یهودا بر چیزی شبیه به مشاور یا اندرزگو دلالت می‌کرده که تاریخ گذشته را می‌دانسته و می‌توانسته آن را به امیر قبیله تذکر دهد.

در دوران سلیمان می‌بینیم که کسی به عنوان ناظر کاخ تعیین شده و این را اغلب نشانگر یکجانشین شدن شاه دانسته‌اند. با این همه قدری شتابزده است که چنین گروه کوچکی از درباریان با کارکردهای ساده

را یک دولت به معنای دقیق کلمه در نظر بگیریم. ساخت سیاسی زیر فرمان داود و سلیمان بر اساس این توصیف شکلی ساده از یک دولت‌شهر باستانی بوده است، در همان سطحی از پیچیدگی که در دولت‌شهرهای سومری و ایلامی در هزاره‌ی نخست تاریخی می‌بینیم.

نکته‌ی جالب توجه دیگر در این فهرست آن است که نشان می‌دهد درباریان داود و سلیمان یکتاپرست نبوده و برخی‌شان پیروان خدایان کنعانی بوده‌اند. این را از روی نام‌هایشان می‌توان دریافت. در مقابل نام‌های یهودی مثل عزریاهو و الیجاه و یهوشافات، نام‌هایی مثل ادورام (عداد بلندمرتبه است)، اخیلود (لود برادرم است)، و حتا ابی‌اتار (اتار پدرم است) را داریم که این آخری به شکلی غریب در تفسیرهای بعدی، کاهن یهوه دانسته شده است.

حضور این نام‌های غیریهودی در فهرست یاد شده نشان می‌دهند که احتمالاً متن اصیل است و بخشی از سندی است که به پیش از تثبیت دین یهود در میان بنی اسرائیل مربوط می‌شود. این را از آنجا می‌توان دریافت که نویسندگان دیرآیندتر درباره‌ی این نام‌های مشرکانه حساسیتی داشته‌اند و اغلب آن را به شکلی سازگار با کیش پرستش یهوه تحریف کرده‌اند. مثلاً شیشا که دو پسرش کاتب سلیمان هستند، احتمالاً مردی مصری و نویسا بوده است. چون این کلمه در زبان مصری قدیم یعنی کاتب. همین نام در جای دیگری از کتاب شموئیل به صورت سرایاه تحریف شده^{۴۳۴} و یک یهوه (یاه) از دل آن استخراج کرده‌اند.

ادورام هم که در فهرست درباریان داود هست در فهرست درباریان سلیمان به ادونی‌رام تحریف شده که در اصل همان نام است اما اسم عداد را با لقب مبهم‌ترش یعنی ادونی (یعنی سرورم) جایگزین کرده است.

434 کتاب دوم شموئیل، باب ۸، آیه‌ی ۴.

از اینجا می‌توان دریافت که حتی اگر بخش مهمی از جمعیت بنی‌اسرائیل در دوران داود و سلیمان یکتاپرست و یهودی بود باشند (که با توجه به ادامه‌ی جمله بسیار نامحتمل است)، دست کم درباریان و طبقه‌ی نخبگان سیاسی و فرهنگی‌شان چنین نبوده‌اند و بخشی از سپهر فرهنگی هنجارین مردم کنعانی محسوب می‌شده‌اند. این را باید در نظر داشت که در تورات یهودیان تنها به دلیل یکتاپرستی از اهالی سرزمین‌های اطراف متمایز شمرده می‌شوند. این داده‌ها نشان می‌دهد که دولت یکتاپرست و یهودی خاندان داود، نه دولت بوده و نه یکتاپرست. یعنی در اینجا ما به سادگی با قبیله‌ای سر و کار داریم و خاندانی از روسای عشیره‌ای که به تازگی نیروی نظامی مهاجمی تشکیل داده و درباری ساده پدید آورده‌اند. بی آن که درباریان‌شان و مردمشان به لحاظ دینی تمایز خاصی با قبایل دیگر منطقه پیدا کرده باشند.

از این رو نمی‌توان یهودیه را همچون واحد سیاسی مستقری در نظر گرفت که مثلاً با دولت‌هایی مانند آشور و مصر رقیب بوده باشد. حمله‌های گاه و بیگاه آشوریان و مصریان به ایشان از نوع حمله‌های مشابهی بود که به قبایل آرامی و فلسطینی می‌کردند، و آنها نیز مانند یهودیان در پیچیده‌ترین حالت به نظامی سیاسی در حد یک دولت‌شهر باستانی دست یافته بودند که از یک یا چند شهر کوچک چند هزار نفره و یک شبکه از قبیله‌های متحد تشکیل می‌یافت.

اگر بخواهیم گاهشماری تورات را مبنا بگیریم، بعد از رحوبوآم پسر سلیمان که در زمانش جدایی اسرائیل و یهودیه رخ داد، پسرش آبی‌یم (یعنی: پدرم یم است) به ریاست قبیله‌ی یهودا رسید. نام او در کتاب ایام به صورت اسم آبیجاه/ آبی‌یاه (یعنی: پدرم یهوه است) ثبت شده^{۴۳۵} و این جای توجه دارد. چون اسم

435 کتاب دوم ایام، باب ۱۳، آیات ۱-۲۲.

اصلی‌اش به خدای دریای کنعانیان یعنی یم اشاره دارد و جالب است که پسر سلیمان چنین اسمی بر فرزند خود گذاشته است.

بر اساس روایت عهد عتیق ابی‌یاه دو سال در فاصله‌ی ۲۴۶۷ تا ۲۴۶۹ (۹۱۳-۹۱۱ پ.م) زمامداری کرد و بعد جای خود را به پسرش آسا داد که تا سال ۲۵۱۰ (۸۷۰ پ.م) نزدیک به چهل سال حکومت کرد. او بتکده‌ها را ویران کرد و کوشید تا یکتاپرستی را ترویج کند. بعد از او پسرش یهوشافات دو دهه بر قبیله‌ی یهودا حکم راند و با دولت اسرائیل در شمال ارتباطی دوستانه برقرار کرد. او در سال ۲۵۳۱ (۸۴۹ پ.م) جای خود را به پسرش یهورام داد که هشت سال بر سریر قدرت باقی ماند، اما چنین می‌نماید که داستان زندگی او با کسی که همانامش بوده و در اسرائیل حکومت می‌کرده مخلوط شده باشد.^{۴۳۶}

پس از یهورام پسرش آحازیا رهبر یهودیه شد و نزدیک به بیست سال اقتدار خود را حفظ کرد. او حاصل پیوند میان خاندان‌های فرمانروای یهودیه و اسرائیل بود. چون مادرش آتالیا دختر یا خواهر آحاب شاه اسرائیل بوده است. او با شاه اسرائیل متحد شد و با شاه دمشق جنگید، اما در سال ۲۵۳۹ (۸۴۱ پ.م) در جریان شورش در سامره به قتل رسید.

پس از او مادرش آتالیا به قدرت رسید که در تورات دختر عمری خوانده شده،^{۴۳۷} اما احتمالاً منظور از این عبارت دختری از خاندان عمری است و در اصل فرزند آحاب شاه اسرائیل بوده است. اما بنیان‌های اقتدارش سست بود و در سال ۲۵۴۵ (۸۳۵ پ.م) سرکرده‌ای قبیله‌ای به نام یوعاش بر ملکه آتالیا شورید و او را پس از شش سال زمامداری از قدرت کنار زد و به قتل رساند.

⁴³⁶ کتاب دوم ایام، باب ۲۲، آیات ۵، ۶؛ کتاب دوم پادشاهان، باب ۸، آیات ۲۰ و ۲۱؛ و باب ۲۱، آیات ۸ و ۹.

⁴³⁷ کتاب دوم پادشاهان، باب ۸، آیه ۲۶.

پس از آتالیاه فهرستی از نام امیران را در کتاب ایام و کتاب پادشاهان داریم که اغلب خیلی کوتاه (یکی دوسال) یا خیلی طولانی (سی چهار سال) رهبری قبیله‌ی یهودا را بر عهده داشته‌اند. با این حال اینها به زنجیره‌ای از رهبران قبیله‌ای شباهت دارند که در ابتدای کار تابع و متحد دولت شمالی اسرائیل هستند و بعد از نابودی آن به نیرویی محلی و سرگردان شبیه می‌شوند و بخشی کوچک از موزائیک آشوب‌زده‌ی آسورستان در قرون پیشاهخامنشی را تشکیل می‌دهند.

احتمالاً در همین هرج و مرج بوده که رقابت میان رهبر قبیله و شمن‌های قوم نیز خاتمه یافته است. تا پیش از این پیشگویی‌های نبیان یهودی را داریم که اغلب شاه یهودیه را مردی دست‌نشانده، خائن و ناسپاس در برابر یهوه می‌دانند. اما از اینجا به بعد به تدریج شاه یهودیه تنها مرجع سیاسی پشتیبان دین یهود دانسته می‌شود. مهم‌ترین و بزرگ‌ترین فرد در میان این شاهان یهودا، حزقیال نام دارد. حزقیال در فاصله سال‌های ۲۶۶۵ تا ۲۶۹۷ تاریخی (۷۱۵ تا ۶۸۷ پ.م) بر یهودیه حکم می‌راند. در ابتدای کار نیروی زورآور آشوریان، حزقیال را نیز به تسلیم واداشت و او را به مرتبه امیری فرودست و دست‌نشانده تنزل مقام داد. حزقیال هرچند زمامداری‌اش را به عنوان امیر دست‌نشانده آشور آغاز کرد، اما به سرعت دست به اصلاحاتی اساسی زد و کوشید تا از فرصت برآمده از نابودی اسرائیل و خلأ قدرت در آن ناحیه بهره‌برداری کند.

در این هنگام قلمرو او پهنه‌ای برهوت را در بر می‌گرفت که جمعیتی به نسبت بزرگ اما رمة‌دار و فقیر در آن ساکن بود. تنها شهر این قلمرو اورشلیم بود که در این تاریخ شهرکی بسیار کوچک و کم جمعیت بود و ساختار دیوان‌سالارانه و قواعد حکومتی در آن وجود نداشت. از این رو تعبیر شاه یهودیه که برای رهبران قبایل یهودا به کار گرفته می‌شود می‌توان غلط‌انداز باشد. به همین ترتیب استفاده از این تعبیر برای داود و سلیمان و همچنین پادشاه نامیدن حاکم اتحادیه‌ی قبایل اسرائیلی نادرست است. در اینجا از این کلیدواژه‌ها تنها به خاطر رواج و عمومی شدن‌اش بهره می‌گیریم و گرنه به معنای دقیق سیاسی کلمه دولتی با

سلسله مراتب اقتدار عمومی و اقتصاد پولی و زندگی شهری پیشرفته در این منطقه وجود نداشته و نظم سیاسی‌ای که می‌بینیم نزدیک به چیزی است که در دولت‌شهرهای سومری و ایلامی باستان در دو هزاره پیش از این می‌دیدیم. یعنی قبیله‌ای کوچگرد و شهرکی یا روستایی کوچک در میانه‌اش که بیشتر در مناسک دینی نقش ایفا می‌کند.

با این چشم‌انداز می‌توان به زندگی حزقیال نگرست و دریافت که او چگونه به عنوان یک امیر قبیله که قلمرویی مشخص را در اختیار داشت، دست به اصلاحاتی سیاسی زد تا در حد امکان استقلال خود را از قدرت‌های نیرومند همسایه خود تضمین کند. راهبردش هم چنین بود که کوشید تا در حوزه سیاسی از نفوذ کشور مقتدر آشور مستقل شود و بخش‌هایی از اسرائیل یعنی قلمرو شمالی سرزمین خویش را فتح کند. او هم‌چنین به مناطق فلسطینی‌نشین نیز حمله کرد و بخش‌هایی از آن را اشغال کرد.

اما مهم‌ترین فعالیت حزقیال اصلاحاتی است که در حوزه دین انجام داد. او نخستین پادشاهی است که اجرای مراسم دینی در سراسر قلمرو یهود را ممنوع اعلام کرد و کلیه آیین‌ها و مناسک را در هیکل اورشلیم متمرکز ساخت. ستون فقرات این مراسم از قربانی کردن جانوران تشکیل می‌شد که در واقع کشتن رمه است برای استفاده از گوشت آن. با تمرکز مراسم قربانی در معبد اورشلیم یک هسته مرکزی اقتصادی برای این شهر پدید آمد و این در ادامه سنتی بود که داود و سلیمان بنا نهاده بودند. هرچند درباره‌ی معمارانه بودن سنت این دوجای چون و چرا هست. یعنی چه بسا که مانند خیمه‌ی عهد در شیلوه، پرستشگاه آغازینی که این دو در اورشلیم بر پا داشته‌اند، خیمه‌ای یا مذبحی ساده بوده باشد. چرا که هیچ نشانی از بناهای پیچیده که به این دوران قدیم مربوط باشد، در اورشلیم یافت نشده است. گزارش توراتی از معماری هیکل سلیمان بازتابی از معبد ساخته شده به دست کوروش است، که به گذشته منسوب شده.

به احتمال زیاد معبد یهوه در اورشلیم در اصل خیمه‌ای بیش نبوده است. قانون منع قربانی در سایر نقاط آشکارا با هدف مرکزیت یافتن این شهر و جاری شدن سیلی از قربانی‌ها و هبه‌های مردم انجام پذیرفته است. به عبارت دیگر، چشم‌داشت سلیمان از تاسیس هیکل اورشلیم آن بوده که قبایل یهودی وقتی برای قربانی جانوران و پیشکش کردن حیوانات خود به این شهر می‌آیند، بخشی از چرخ اقتصادی اورشلیم را به گردش درآورند و این به ویژه با دریافت کردن یک دهم گوشت قربانی شده ممکن می‌شد.

حزقیال به همین خاطر اجرای این مراسم در تمامی مراکز دیگر قلمروش را ممنوع اعلام کرد. او تمام معابد دیگر یهوه در سرزمین‌های یهودی‌نشین را ویران کرد و تمرکز شدید و زورمدارانه را در هیکل اورشلیم ایجاد نمود. به گزارش تورات او در مقام یک مدافع سرسخت و متعصب آیین یهود ظاهر شد و خدایان دیگر را طرد کرد و معابد ایشان را از بین برد. به این ترتیب با متمرکز شدن مراسم قربانی چارپایان در اورشلیم، جمعیت افزون شده این شهر که بخش عمده‌ای از آنان از سرزمین‌های شمالی بدانجا کوچیده بودند پشتوانه‌ای اقتصادی برای گذران عمر پیدا کردند.

در کتاب دوم پادشاهان می‌خوانیم که در شهر اورشلیم ماری مفرغی در معبد سلیمان نهاده بودند که یهودیان باور داشتند توسط خود موسی ساخته شده است. این تندیس مفرغین از مار به احتمال زیاد نمادی از یک ماجرای توراتی بوده است. چنان که در سفر خروج می‌بینیم زمانی که یهودیان در بیابان سرگردان بودند و دریافتند که موسی از هدایت کردن ایشان به سرزمین موعود ناتوان است، لب به بدگویی گشودند و او را برای سرگردان شدن در بیابان شماتت کردند. آنگاه یهوه فرمان داد تا مارها از زیر زمین خارج شوند و بدگویان را بگزیند. به این ترتیب شمار زیادی از یهودیان مارگزیده شدند اما با دعای موسی یهوه بر ایشان رحم آورد و مسمومیت آنها شفا یافت و پس از آن بود که موسی تندیس مفرغین از یک مار بزرگ را بر ساخت. سنت جاری در شهر اورشلیم چنان بود که این تندیس نهاده شده در هیکل همان مجسمه‌ای است که موسی درست

کرده است. حَزَقِیال در راستای تمرکز دینی یهود، این مار را هم‌چون نمادی از بت‌پرستی در نظر گرفت و آن را از میان برد. دلیل این امر چنین اعلام شده که مردم در برابر این مار عود می‌سوزاندند و این بدان معنا است که آن را هم‌چون خدایی می‌پرستیدند و برای او عود و پیشکش هبه می‌کردند.

ناگفته نماند که در سرزمین میدیان یک مار مفرغی کشف شده که مربوط به خدایی بومی و کنعانی است. از این رو بعید نیست آن ماری که در معبد سلیمان نهاده بودند نیز در اصل بت یکی از خدایان کهن کنعانی بوده باشد که بعدتر با افسانه‌های مربوط به خروج قوم یهود از مصر پیوند خورده. حَزَقِیال با وجود نبود کردن این مار و شماتت شدن توسط کاهنان سنتی، سلسله مراتبی پیچیده و استوار در میان کاهنان یهوه پدید آورد و شمار زیادی از لاویان کوچیده به اورشلیم را خدمت گرفت. او هم‌چنین قدرت کاهن اعظم را بسیار افزایش داد و برای نخستین بار به کاهن اعظم جایگاهی سیاسی اهدا کرد.

با این همه اقتدار حَزَقِیال سخت لرزان بود و آشوریان که از توسعه‌طلبی او دل خوشی نداشتند به سرعت دست به واکنش زدند. سَنَاحَرِیب پادشاه مهیب آشور (۲۶۳۵ تا ۱۶۹۹ تاریخی / ۷۴۵ - ۶۸۱ پیش از میلاد) در حمله‌ای ناگهانی دژ لاکیش^{۴۳۸} را در سرزمین یهودیه فتح کرد و سپاه خود را تا پشت دیوارهای اورشلیم پیش برد؛ اما طبق اسناد به جای مانده از آن دوران می‌دانیم که سَنَاحَرِیب به اورشلیم وارد نشد و حَزَقِیال تا پایان دوران طولانی زمام‌داری خود که حدود سی سال طول کشید، در مقام امیر قبیله‌ی یهودا استوار باقی ماند.

روایت یهودیان از دلیل دفع شدن خطر آشوریان آن است که خداوند به سپاه آشور حمله کرد و صد و هشتاد و پنج هزار تن از سربازان آشوری را طی یک شب در اردوی سَنَاحَرِیب کشت، و برخی از نویسندگان

معاصر همین گزارش را بی‌کم و کاست و اندیشه تکرار کرده‌اند.^{۴۳۹} روایت دیگری که در اسناد آشوری وجود دارد بافت تاریخی ماجرا را دقیق‌تر بیان می‌کند. بر اساس این سند، آشوریان در واقع در حملات خود به یهودیه کامیاب بودند. سَنَخَرِیب ادعا می‌کند که ۶۶ شهر و ۲۰۰۱۵۰ برده را در حملات خود به یهودیه به چنگ آورده است. به این ترتیب مراکز جمعیتی یهودیه فرمانبردار آشوریان شدند و جمعیت بزرگی از مردم قبیله‌ی یهودا به بردگی کشیده شدند. هم‌چنین سَنَخَرِیب برخی از این شهرها را به متحدش پادشاه آشورود واگذار کرد.

روایت آشوری از فرجام ماجرا آن است که سپاهیان سناخریب در جریان حملات خود به دیوارهای اورشلیم رسیدند. اما به آنجا هجوم نبردند. چون حَزَقِیَال با دادن باجی کلان و ابراز بندگی خشم شاه آشور را فرو خواباند. هم‌چنین در اسناد آشوری اشاره شده که حَزَقِیَال دختر خود را همچون عروسی به اردوگاه آشوری‌ها فرستاد و به این ترتیب گروگانی هم به مهاجمان داد. بنا به تفسیر گروهی، شواهد باستان‌شناسانه هم نشان می‌دهد که محاصره‌ی اورشلیم در واقع رخ داده، اما به ویرانی شهر منتهی نشده است. چون آثاری از چاهی مربوط به همین دوران در این شهر یافت شده که گفته‌اند مردم شهر هنگام محاصره برای دستیابی به آب در زمین حفر کرده بودند.

به این ترتیب حَزَقِیَال با اصلاحات دینی خود دوام آورد و مدتی طولانی رهبر قبیله‌ی یهودا باقی ماند. پس از او پسرانی جایگزینش شدند که زیر نظر آشوریان قرار داشتند و احتمالاً با تصمیم ایشان انتخاب می‌شدند. ایشان افرادی ضعیف و ناتوان بودند که همچون امیرانی گوش به فرمان و دست‌نشانده‌ی آشوریان عمل می‌کردند. پس از حَزَقِیَال پسر او مَنَسَه به امارت یهودا رسید که مدتی در بابل زندانی آشوریان بود.

⁴³⁹ Thiele, 1983: 217.

این نکته جالب است که حزقیال اسم پسر خود را منسه گذاشته بود. چون این نام یکی از قبیله‌های شمالی بوده است. وقتی منسه در سال ۲۶۹۳ (۶۸۷ پ.م) به قدرت رسید، کیش و آیین رایج در مناطق شمالی را بر یکتاپرستی پدرش ترجیح داد، و این همان آیین‌های رایج در سایر سرزمین‌های کنعانی بود. منسه ۴۵ سال رهبری قبیله‌ی یهودا را بر عهده داشت. در این مدت طولانی ساختار قدرت وضعیتی متمرکز به خود گرفت و نارضایتی و مخالفت سنت‌گرایانی مثل میکاه را برانگیخت. در کتاب میکاه و یوشع و عاموس این تنش میان شهرنشینان نوپای تابع آشور و بیابانگردان آشکار است و احتمالاً همین عاملی بوده که در نهایت به درگیری‌های درباری انجامیده است.

پس از درگذشت منسه، آمون^{۴۴۰} جانشینش شد که از یکتاپرستی یهودیان روی‌گردان گشت و پرستش خدایان دیگر را در یهودیه آزاد دانست. او در هیکل سلیمان بت‌های خدایان کهن کنعانی را نهاد و معابد یهوه در شهرهای دیگر را بازگشود. اما دوران زمامداری این نوه‌ی حزقیال کوتاه بود. در سال ۲۷۴۰ تاریخی (۶۴۰ پ.م) آمون تنها پس از دو سال سلطنت در ۲۴ سالگی به دست گروهی به قتل رسید که خود را «مردم ارض» (عام هه اَرْتص: عوام ارض) می‌نامیدند.

در شرح ماجرای قتل ملکه آتالیاه نیز بار دیگر به همین اسم برمی‌خوریم و می‌بینیم که این گروه از برافتادن او شادمان شدند، در حالی که اهالی شهر (اورشلیم) غمگین بودند و سکوت پیشه کردند.^{۴۴۱} این گروه که از رهبران قبیله‌ای قدیمی تشکیل شده بود، یوشع هشت ساله را به پادشاهی برگزیدند که از خانواده‌ای

حاشیه‌نشین در روستای بوزکات برخاسته بود. آشکار است که به این ترتیب با نوعی غلبه‌ی بیابانگردان بر شهرنشینان روبرو هستیم.

پس از قتل آمون کودک هشت ساله‌ای به نام یوشع^{۴۴۲} را به رهبری یهودا برگزیدند و کاهن اعظم اورشلیم همچون نایب حکومت در کنار او برگماشته شد. از اینجا روشن می‌شود که در دوران حزقیال کاهنان به جایگاهی سیاسی دست یافته بودند و در این زمان عملاً رهبری قبیله را قبضه کرده بودند. آن گروه عوام ارض که از کشتن رهبر قبیله نیز پروایی نداشته‌اند، احتمالاً ستون فقرات پیروان کاهن اعظم محسوب می‌شده‌اند.

یوشع تا زمانی که به سن بلوغ برسد، فعالیت چندانی نداشت. اما پس از آن کوشید تا سیاست دینی پدربزرگش حزقیال را دنبال کند. به این ترتیب بود که در سال ۲۷۵۸ (۶۲۲ پ.م) کاهنی به نام هیلکیاه^{۴۴۳} الواحی را در معبد یهوه در اورشلیم یافت. یکی از کسانی که با او همکار بود و در یافتن این الواح او را یاری داد، کاتب یوشع بود که استفان^{۴۴۴} نام داشت. استفان الواح نویافته را در برابر امیر جوان خواند و یوشع با خواندن آنها پیراهن خود را درید و مراسمی باشکوه و بزرگ برگزار کرد تا بر تکرار عهد قوم یهود با یهوه پافشاری کند. آنگاه بار دیگر اعلام کرد که تمام قربانیان باید در معبد اورشلیم گذارده شوند و تمام معابد دیگر را از میان برد. او همچنین بت‌های خدایان دیگر را شکست و چندخدایی کنعانیان را ممنوع ساخت.

قبیله‌ی یهودا بعد از آن به قلمرو شمالی اسرائیل تاخت و معبد بیت‌ال را ویران ساخت. به این ترتیب یوشع نشان داد که علاوه بر پیگیری سیاست دینی حزقیال، مانند او به توسعه‌طلبی به سوی شمال گرایش

⁴⁴² Josiah / Yoshiyahu

⁴⁴³ Hilkiyah

⁴⁴⁴ Shaphan

دارد. در این حال و هواست که هیلکیاه کاهن و شافان دبیر ادعا می‌کنند که تومارهایی از گفتارهای دینی پیشینیان را در معبد یهوه یافته‌اند. آشکار است که این ماجرا با هماهنگی دربار صورت گرفته است. چون شاه با شنیدن این خبر جامه بر تن می‌درد و سران همه‌ی قبایل و اهالی شهر را فرا می‌خواند و تومار را در معبد یهوه برایشان می‌خواند و عهد قوم با خداوند را تجدید می‌کند.^{۴۴۵}

این آشکارا تدبیری بوده برای ایجاد هیجانی دینی و متحد کردن مردمی که شکاف‌هایی قومی و طبقاتی و اعتقادی داشته‌اند. او همچنین از این تومار همچون بهانه‌ای برای تصفیه‌ای سیاسی و دستگیری مخالفانش بهره می‌برد. این که تومار نوشته شده در این دوران تا این حد مرجعیت و حجیت سیاسی داشته جای توجه دارد و از سویی دیریاب و نادر بودن نویسایی و از سوی دیگر آشنایی دوردور توده‌ی مردم با آن را نشان می‌دهد. نوسازی سیاسی یوشع همان است که در سفر تثنیه وصف شده است. احتمالاً بخش‌هایی از سفر تثنیه در این هنگام تدوین شده و قسمت‌های تازه‌ترش هم در دوران‌های بعدی به این عصر ارجاع می‌داده است. این نکته جای توجه دارد که در سفر تثنیه بر خلاف باقی بخش‌های عهد عتیق تأکید بر سنت نوشتاری هست و به ویژه اشاره شده که خداوند بر فراز کوه سینا فرمان‌های خود را به شکل نوشتاری به موسی منتقل کرد.^{۴۴۶}

445 کتاب دوم پادشاهان، باب ۲۲، آیات ۸-۲۳.

446 سفر تثنیه، باب ۴، آیه‌ی ۱۳؛ باب ۵، آیه‌ی ۱۹؛ باب ۹، آیه‌ی ۱۰؛ باب ۱۰، آیه‌ی ۴؛ باب ۲۷ آیه‌های ۳ و ۸، باب ۳۱، آیه‌ی ۲۴.

در این کتاب همچنن به نویسا بودن موسی دیده می‌شود و می‌خوانیم که پس از عبور از دریا فرمان‌های خداوند را بازنویسی کرد.^{۴۴۷} در همین متن ارجاع‌هایی فراوان به رسم نوشتن آیه‌ای از تورات بر سردر خانه‌ها هم می‌بینیم. ناگفته نماند که رسم نوشتن دعا بر سردر خانه‌ها سنتی ایرانی است که نخستین نشانه‌هایش را در اسناد میانرودانی باستانی می‌توان دید. در میان ادیان جدیدتر، یهودیان از دوران هخامنشی چنین رسمی (مِزوزت) را داشته‌اند، چنان که در کتاب تثنیه اشاره شده که باید این آیات را بر دست و پیشانی نقش کرد و بر درگاه خانه‌ها نویساند.^{۴۴۸}

جالب آن که در همین متن نمودهایی از محدود شدن قدرت رهبر یهودیه توسط متن نوشتاری را هم می‌بینیم. شاه باید در زمان تاجگذاری نسخه‌ای مکتوب از متن مقدس را دریافت کند و احکام آن را رعایت کند و گروهی از «کاهنان لاوی» باید در این مورد مورد مشورت و مرجع نظارت بر وی باشند.^{۴۴۹} اشاره‌هایی هم به پراکنده شدن مردان قبیله‌ی لاوی در سراسر قلمرو یهودیه دیده می‌شود و این که زمین را به ارث نمی‌برند.^{۴۵۰} یعنی اصلاحات سیاسی این دوران با قدرت گرفتن طبقه‌ای از کاهنان لاوی همزمان بوده که نویسا بوده‌اند و همچون طبقه‌ای روحانی در یهودیه موقعیت خود را تثبیت کرده‌اند.

در همین زمان بود که دولت آشور زیر فشار مادی‌ها فروپاشید و برای همیشه اقتدار آشوریان از صحنه تاریخ جهان رخت بر بست. یعنی سرکشی یهودیان در برابر آشوریان دقیقاً در همان زمانی صورت گرفت که

447 سفر تثنیه، باب ۲۷، آیه ۳.

448 سفر تثنیه، باب ۶، آیات ۸ و ۹.

449 سفر تثنیه، باب ۱۷، آیات ۱۸-۲۰.

450 سفر تثنیه، باب ۱۸، آیه ۱.

مادها و بابلی‌ها برای ریشه‌کن کردن این دولت خونریز و مهیب متحد شده بودند و آشوریان در سایر بخش‌های قلمرو خود نیز با شورش قبایل و دولت‌شهرها دست و پنجه نرم می‌کردند.

در همین گیرودار بود که مصریان سپاهی بزرگ را برای یاری به آشوریان و مقابله با ظهور قدرت مادها گسیل کردند. مصری‌ها پیشتر در جریان حمله‌ی آشور به کشورشان آسیب زیادی دیده بودند، اما در این هنگام با درایت ظهور نیروی بی‌رقیب آریایی‌ها را پیش‌بینی می‌کردند و نگران بودند که دولتی مقتدرتر از آشور جایگزینشان شود. در عمل چنین هم شد و نیروی برخاسته از جمعیت آریایی‌های قلمرو ایلام که از حدود یک هزاره پیشتر در سراسر ایران زمین جایگیر شده بود، نخست با لبه‌ی تیزش یعنی مادها درخت دولت آشوری را برگند و دو نسل بعدتر با رهبری کوروش بزرگ نخستین دولت جهانی را تاسیس کرد که در زمان فرزندش کمبوجیه مصر را هم فتح کرد. از این رو یاری‌رسانی مصریان به آشوریان با آن که پیشینه‌ی دشمنی‌ای در میان‌شان بود، معقول و آینده‌نگرانه بود.

سپاهیان مصری پیش از آن که بتوانند کاری برای آشوریان بکنند در فلسطین زمینگیر شدند. آنان در این منطقه خبر سقوط نینوا و نابود شدن دولت آشور را شنیدند و همان جا گوش به فرمان فرعون باقی ماندند. یوشع که آشکارا با سیاست مادها همراه بود سپاهی را برای یاری به ایشان بسیج کرد و به نمایندگی از ایشان در شهر مجیدو با مصریانی که آماده یاری رساندن به آشور بودند وارد جنگ شد. او در این نبرد و در چهل سالگی به ضرب تیری که مصریان رها کرده بودند، به قتل رسید. به این ترتیب در زمان فروپاشی دولت آشور و اتحاد مادها و بابلی‌ها، یهودیان نیز به این سپهر سیاسی نوظهور پیوستند و جبهه مشترکی را با مادها در برابر آشور و مصر ایجاد کردند.

پس از یوشع پسر او یهوآحاز^{۴۵۱} بر تخت نشست و او برای مدت سه ماه زندانی مصریان بود. سپس برادر وی یهوایقیم^{۴۵۲} تاج و تخت را به دست آورد که برای مدتی تابع مصریان باقی ماند اما بعد کوشید تا خود را به بابلیان نزدیک کند. یهوایقیم یازده سال سلطنت کرد و در نهایت به دست بابلیان کشته شد. پس از او پسرش یهوایخیم^{۴۵۳} به قدرت رسید که پس از سه ماه توسط شاه بابل عزل شد و در این هنگام بود که نبوکدنصر به یهودیه حمله کرد و مردم را تار و مار کرد.

پس از یهوایخیم یکی دیگر از پسران یوشع به نام صدقیاه^{۴۵۴} بر تخت نشست و او نیز یازده سال ریاست قبیله‌ی یهودا را بر عهده داشت. او نه سال از این دوران را در حال انقلاب و جنگ با نبوکدنصر^{۴۵۵} گذراند و در نهایت این پادشاه بابلی بر او چیره شد. نبوکدنصر در سال ۲۷۹۳ تاریخی (۵۸۷ پ.م) اورشلیم را گشود و آن را ویران کرد. هیکل سلیمان سوخته و ویران شد و صندوق عهد که مرکز تقدس این معبد را تشکیل می‌داد، از آن پس گم شد. صدقیاه هم اسیر شد و شاه بابل همه فرزندان او را جلوی چشمان وی کشت و بعد خودش را هم کور کرد و به همراه چند ده هزار یهودی به شهر بابل تبعید کرد. به این ترتیب ستون‌های اقتدار قبیله‌ی یهودا نابود شد. تا دیرزمانی بعدتر که کورش بزرگ و داریوش آن را در قالب استانی به صورت یک واحد سرزمینی احیا کردند.

437 Jehoahaz

452 Jehoiakim

453 Jehoiachin/ Jeconiah

454 Zedekiah

455 بُخْتُالنَّصْر یا نبوکدنصر (Nebuchadnezzar) نام چند تن از پادشاهان بابل است که هر یک شهرتی افسانه‌ای بر هم زده‌اند. از جمله اولین حمله به هیکل یهودیان در اورشلیم و نابودی آن و اسارت قوم یهود به یکی از آنان (بخت النصر دوم) نسبت داده می‌شود. همچنین گفته می‌شود دانیال نبی هم دوره یکی از این پادشاهان بوده‌است.

در مورد فرآیند فروپاشی یهودیه و نابود شدن دودمان پادشاهی قبیله‌ی یهودا این نکته اهمیت دارد که ارمیای^{۴۵۶} نبی در زمان درگیری‌های یاد شده به عنوان یکی از هواداران بابل در شهر یهودیه شهرت داشت و به همین دلیل نیز به زندان افتاده بود. شاهد دیگری که ذکر نام او اهمیت دارد استفان یعنی همان کاتبی است که در زمان یوشع الواح نویافته سفر تثنیه را برای پادشاه خوانده بود. وقتی نبوکدنصر بر یهودیه چیره شد تمام اعضای خاندان داود را از میان برد و استانداری را برای این سرزمین انتخاب کرد که گدالیاہ بن آهیکام بن شافان^{۴۵۷} نام داشت.

به یاد داشتن این نکته بسیار مهم است که این گدالیاہ در واقع همان پسر همان استفان بود که الواح را یافته و تبلیغ کرده بود. در کتاب دوم پادشاه می‌خوانیم که پس از حمله بابلیان تقریباً همه جمعیت یهودی از ترس بابل به مصر کوشیدند و در آن سرزمین ساکن شدند. در مورد گدالیاہ نیز می‌دانیم که پس از دو ماه توسط یکی از اعضای خاندان داود به قتل رسید و بنابراین دور از انتظار نیست که افراد دیگری از خانواده داود در گوشه و کنار باقی مانده و مدعی سلطنت بوده باشند.

⁴⁵⁶ ارمیا (Jeremiah) در کتاب ارمیا که یکی از کتاب‌های توریات است به شرح زندگانی خود و وقایعی که در بین سال‌های ۶۲۵ و ۵۸۰ پیش از میلاد در سرزمین یهود (هم‌زمان با پادشاهی بخت نصر) رخ داده‌است، می‌پردازد.

⁴⁵⁷ Ahikam the son of Shaphan

گفتار، مضمون: عصر تبعید

برای فهم روایت‌های تبعید باید نخست تبارشناسی‌ای سیاسی از یهو یاخین به دست دهیم، و برای این کار باید به رخدادهای سال ۲۷۷۱ تاریخی (۶۰۹ پ.م) بازگردیم. در این سال فرعون مصر برای تثبیت نفوذ و اقتدار خود در منطقه‌ی ساحلی فنیقیه به این سمت لشکر کشید و نبوکدنصر دوم شاه مقتدر بابل که آسورستان را بخشی از قلمرو خود می‌دانست، برای مقابله با او پیش شتافت.

در بسیاری از کتاب‌ها طوری وانمود شده که انگار یهودیه موضوع اصلی درگیری مصر و بابل بوده است، و همچنین این انگاره را فراوان می‌بینیم که گویی یهودیه در این هنگام دولتی مستقر و شکوفا و نیرومند بوده است. اما هردوی این گزاره‌ها نادرست است. برای افسانه‌زدایی از تاریخ، باید به این نکته توجه کرد که جایی که مورد توجه فرعون بود و برای غلبه بر آن پیش می‌تاخت، دولت‌شهرهای ساحلی فنیقیه بود که پایانه‌ی تجارتخانه‌های مصری و نقطه‌ی مفصل‌بندی تمدن ایرانی و مصری محسوب می‌شدند. آسورستان و این شهرها بخشی از قلمرو جغرافیایی و تمدنی ایران زمین بودند، اما به خاطر بازرگانی دیرپایشان با مصر سخت زیر تاثیر اقتدار فرعون قرار داشتند و اسناد العمرنه که هفتصد سال پیش از تاریخ مورد نظرمان نوشته شده، نشان می‌دهد که امیران دولت‌شهرهای فنیقی و کنعانی به فرعون مصر همچون ولی‌نعمتی سیاسی نیز می‌نگریسته‌اند.

در محاسبات سیاسی مصریان و بابلی‌ها، دولت‌شهرهای فنیقیه اهمیت داشتند و یهودیه در این میان بخشی وحشی و حاشیه‌ای محسوب می‌شد که نه بندرگاه مهمی بود و نه در راه‌های تجاری اصلی نقشی تعیین‌کننده ایفا می‌کرد. اصولاً سطح شهرنشینی و نویسایی در یهودیه بسیار پایین بود و این منطقه را در قرن ۲۷ تاریخی (ق ۷ پ.م) باید یک قلمرو قبیله‌ای دانست و نه دولتی مستقر و یکجانشین. مرور کتاب مقدس هم به روشنی نشان می‌دهد که چنین بوده و این منطقه قلمرو قبیله‌ی یهودا بوده و کسی که شاه یهودیه قلمداد شده، در اصل رئیس قبیله‌ی یهودا بوده است، که چند روستا و شهرک از جمله اورشلیم زیر فرمانش بوده‌اند. در این بافت می‌توان بهتر رخدادهای این سال را تحلیل کرد. فرعون در جریان پیشروی‌اش با استقبال برخی از دولت‌شهرهای فنیقی روبرو شد، که بابلی‌ها را جایگزینی برای دشمنان غارتگر قدیمی‌شان یعنی آشوری‌ها می‌دانستند و از گسترش اقتدار نبوکدنصر به سمت ساحل مدیترانه نگران بودند. در مقابل مناطق داخلی آسورستان و قبایلی که پیوند تجاری خاصی با مصر نداشتند، نسبت به بابل وفادار بودند و قبیله‌ی یهودا یکی از ایشان بود. در این هنگام رئیس قبیله‌ی یهودا -یا به تعبیر رایج اما زمان‌پریشانه‌ی «شاه» یهودیه- یوشع بود که به بابلی‌ها پیوست و با مردانش در نبرد مجیدو با مصری‌ها جنگید. فرعونِ نخبو در این نبرد پیروز شد و یوشع در میدان نبرد جان سپرد.

یهودیان به جای سرکرده‌ی شهیدشان، پسرش یهوآحاز را برگزیدند^{۴۵۸} که همان سیاست‌تابعیت از بابلی‌ها را ادامه داد، اما مصریان قلمروش را -که بر سر راه لشکرکشی‌هایشان بود- درنوردیدند و او را دستگیر کردند و با خود بردند و به جایش کسی به نام یهوایقیم را به رهبری قبیله‌ی یهودا برکشیدند که دوستدار

458 کتاب دوم پادشاهان، باب ۲۳، آیه‌ی ۳۰.

مصریان بود. در غیاب یهوآحاز جایگاه یهوایقیم در قلمرو یهودیه تثبیت شد و توانست تا یازده سال (تا ۵۹۷ پ.م) موقعیت خود را حفظ کند. این حکمرانی طولانی تا حدودی مدیون چرخش‌های سیاسی پیاپی وی بود. چون وقتی نبوکدنصر در سال ۲۷۷۵ (۶۰۵ پ.م) در نبرد کرکمیش فرعون را شکست داد، یهودیه به سمت بابل چرخید و تابع نبوکدنصر شد. چند سال بعد که نبوکدنصر پیر و غیرفعال شد، باز نیروی مصری‌ها وسوسه‌انگیز شد و یهوایقیم در ازای دریافت پول به سمت مصریان چرخید، اما این بار قماری خطرناک را آغاز کرده بود و به سرعت با حمله‌ی بابلی‌هایی روبرو شد که باز نه یهودیه، که در اصل دولت‌شهرهای فنیقی را هدف گرفته بودند و نگران چرخش ایشان به سوی فرعون بودند.

یهوایقیم در سال ۲۷۸۳ (۵۹۷ پ.م) در شرایطی درگذشت که اورشلیم زیر فشار حمله‌ی بابلی‌ها قرار داشت. قبیله‌ی یهودا پسرش یهوایخین را به جای او به رهبری برگزیدند، اما او یارای مقابله با نبوکدنصر را نداشت. در نتیجه تسلیم او شد و از مقاومت دست کشید. شاه بابل او را به همراه خانواده و درباریانش به بابل تبعید کرد و عمویش صدقیاه را به جایش به رهبری قوم یهودا برکشید.^{۴۵۹}

یهوایخین در زمان رفتن به تبعید سن و سال چندانی نداشت، به همین خاطر وقتی سی و هفت سال بعد نبوکدنصر درگذشت، هنوز زنده و فعال بود. شاه نوخاسته‌ی بابل که امل مردوک نام داشت، او را از تبعید و بندگی رها کرد و در میان درباریان خویش جای داد، و این احتمالاً از آن رو بوده که در این هنگام امیر دست‌نشانده‌ی بابلی‌ها در یهودیه یعنی صدقیاه هم با مصریان ارتباط‌هایی پیدا کرده بود و بابلی‌ها در فکر جایگزین کردن او با گروگان‌شان بودند.

⁴⁵⁹ کتاب دوم پادشاهان، باب ۲۵، آیه‌های ۱۲-۱۵.

در این لحظه سه تن زنده بودند که در متون با نام «شاه یهودیه» مورد اشاره واقع شده‌اند: یهو یاخین که در بابل همچنان زندانی بود، اما در وضعیتی محترمانه و رهیده از فلاکت برده‌گونه‌ی پیشین می‌زیست، صدقیاه که در یهودیه مستقر بود و امیر حقیقی آنجا محسوب می‌شد، و در نهایت یهو آحاز که هنوز در مصر در وضعیت تبعید می‌زیست و اندکی بعد درگذشت.^{۴۶۰} با مرور محل اقامت ایشان، روشن است که مدارهای قدرت در آن روزگار چگونه بوده است. قلمرو قبیله‌ی یهودا پیشتر چند بار بین دو قطب مصر و بابل نوسان کرده بوده و به همین خاطر هر دو یک رئیس قبیله را همچون گروگانی نزد خود نگه داشته بودند، تا در صورتی که شرایط ایجاب کرد، او را جایگزین رئیس مستقر کنند.

در واقع کمی بعد چنین شرایطی هم پیش آمد. یهودیه بخشی از قلمرو تمدنی ایران زمین بود و از این رو به شکلی پیشینی دولت بابل در آن دست بالا را داشت. کمی بعدتر که صدقیاه به سرکشی پرداخت، بابلی‌ها به آن سو تاختند و او را دستگیر کردند و همه‌ی پسرانش را جلوی چشمش سر بریدند و بعد چشمانش را از حدقه بیرون آوردند و امیر نابینا و فلک‌زده را همراه خود به بابل بردند.^{۴۶۱} بعد هم یهو یاخین را آزاد کردند و او را به جای عمویش به رهبری قبیله‌اش گماردند.

وضعیت این سه تن ماهیت اقتدار سیاسی در یهودیه را به خوبی نشان می‌دهد. بدیهی است که یک دولت نمی‌تواند سه شاه زنده داشته باشد. در دولت‌شهرهای باستانی و هر نظام سیاسی‌ای که پیچیدگی‌ای بیشتر داشته باشد، با فرو افتادن هر شاهی موقعیت سیاسی‌اش از بین می‌رود. اما برای رهبران قبیله‌ای اوضاع چنین

460 کتاب دوم پادشاهان، باب ۲۳، آیه‌های ۳۳-۳۴.

461 کتاب دوم پادشاهان، باب ۲۵، آیه‌ی ۷.

نیست و یهو آحاز و یهو یاخین که در تبعیدگاه می زیستند، با خویشاوندان و خاندانی همراه بودند که همچون شاخه‌ای والامقام در سلسله مراتب قبیله‌ی یهودا، همچنان مدعی قدرت بودند و رئیس قبیله‌ی خود را داشتند. پس وقتی به دوران تبعید می‌اندیشیم، باید توجه داشته باشیم که قبیله‌ی یهودا در این دوران سه مدعی قدرت و سه گرانیگاه مشروعیت سیاسی داشته است. اما نکته‌ی مهم آن است که تنها بخشی از گفتمان سیاسی این قبیله برای ما به یادگار مانده که به تبعیدیان بابل مربوط می‌شود. یعنی در عین حال که امیر اصلی یهودیه در این هنگام صدقیاه بوده، در کتاب پادشاهان همچنان یهو یاخین شاه یهودیه دانسته شده است، هر چند که او در عمل هرگز بر این قلمرو فرمان نراند.

از همین جا می‌توان حدس زد که انگار قلمرو یهودیه در این هنگام همچنان نانویسا بوده و به سطحی از پیچیدگی نرسیده بوده که روایت سیاسی نوشتاری خاص خود را پدید آورد. به همین خاطر گفتمان سیاسی‌ای که بر یهودیه استیلای واقعی داشته و اقتدار سیاسی را در اصل اعمال می‌کرده، از یادها رفته و تنها آن بخشی از این روایت‌ها باقی مانده که در بابل، در یکی از نویساترین شهرهای جهان باستان پدید آمده است.

پس چنین می‌نماید که روایت کتاب مقدس از شاهان یهودیه در قرن ۲۷-۲۸ تاریخی (ق ۶-۷ پ.م) در اصل بخشی از ادبیات بابلی باشند. یعنی در این دوران هنوز روایت مستقل عبرانی وجود نداشته و ما با قومی سر و کار داریم که تازه در مجاورت شهری بزرگ، در زیر چتر گفتمان‌های جاری در آنجا، نویسا می‌شوند و خود را همچون زیرشاخه‌ای از بستر بابلی روایت می‌کنند. داده‌ی بیرونی جالب توجهی که در این مورد در دست داریم، به الواحی باز می‌گردد که در دهه‌ی ۵۳۱۰ (۱۳۱۰ خ / ۱۹۳۰ م) در بابل کشف شدند. در

این دوران انگلیسی‌ها بر میانرودان غلبه داشتند و شهرهای باستانی را حفاری می‌کردند و به غارت آثار کهن مشغول بودند.

یکی از یافته‌های ایشان که در پای دروازه‌ی ایشتار کشف شد، مجموعه‌ای از ۲۹۰ لوح سفالی بود که به سال‌های ۲۷۸۳ تا ۲۸۱۰ تاریخی (۵۹۷ تا ۵۷۰ پ.م) مربوط می‌شد و بخشی از آن سیاهه‌ی خوراک و هدایایی بود که دربار بابل به امیران و تبعیدیان بلندپایه پرداخت کرده بود. یکی از این سهمیه‌ها برای «یهویاخین شاه یهودیه» (به اکدی: آنه یئوکینو شری شه یخودو) بود. یعنی تعبیر «شاه» (به اکدی: شرو) که در کتاب مقدس درباره‌ی امیران یهودیه و رهبران قبیله‌ی یهودا می‌بینیم، لقبی درباری بوده که دیوانسالاری بابل به ایشان داده است.

از همین الواح می‌توان تا حدودی به اندازه‌ی دار و دسته‌ی یهویاخین در بابل نیز پی برد. در الواح سهمیه‌ی پرداختی به تبعیدیان بر حسب لیتر روغن ذکر شده و این کالایی بوده که در آن دوران پیش از ظهور پول استاندارد، می‌شده با کالاهای دیگر معاوضه‌اش کرد. میانگین پرداختی به تبعیدیان در این فهرست ماهانه نیم لیتر به هر نفر است. در این فهرست می‌خوانیم که یهویاخین شش لیتر و پنج شاهزاده‌ی یهودیه دو و نیم لیتر و هشت مرد یهودی دیگر چهار لیتر دریافت می‌کرده‌اند.^{۴۶۲} بنابراین احتمالاً خاندان یهویاخین در این هنگام دوازده نفر را در خود جای می‌داده است و روی هم رفته با بقیه‌ی اشرافی که بخشودگی گرفته بودند، جمعیتشان به ۲۵ نفر بالغ می‌شده است. این بدان معناست که همچنان کل یهودیان تبعیدی در همان وضعیت

462 Schniedewind, 2005: 152.

بردگی باقی مانده بوده‌اند و تنها گروهی کوچک از خاندان رهبران قوم یهودا مشمول لطف شاه بابل قرار گرفته بودند.

اگر بخواهیم به تصویری دقیق از تاریخ قوم یهود در دوران تبعید دست پیدا کنیم، باید به سرنوشت سه گروه از یهودیان بنگریم. نخست یهودیان تبعیدی به بابل، که دیدیم طبقه‌ی اشرافی و مدعیان قدرت‌شان به صورت گروگانی محترم در بابل می‌زیستند و پس از گذر چند سال وضعیت چندان اسفباری هم نداشته‌اند. اما این گروه اندک چند ده نفره با جمعیت بزرگتری از قوم یهود همراه بودند که بختشان به قدر ایشان بلند نبود و در بابل به بیگاری گرفته شده بودند. دوم یهودیانی که همراه صدقیاه با دستور فرعون به تبعید مصر فرستاده شده بودند، و سوم بازماندگان یهودیانی که همچنان در قلمرو یهودیه ساکن بودند.

در مورد تعداد یهودیان تبعیدی به شهر بابل داده‌های ضد و نقیضی در دست است. کتاب آرمیا شمار ایشان را ۴۶۰۰ تن می‌داند. کتاب دوم پادشاهان ایشان را ۱۱۶۰۰ تن قلمداد می‌کند و کتاب عزرا می‌گوید که ۴۲۳۶۰ تن پس از پنجاه سال به اورشلیم بازگشتند. چنین می‌نماید که داده چشم‌گیر کتاب عزرا به کل یهودیانی که در بابل و مصر دربره‌در شده بودند، اشاره کند و به احتمال زیاد اعداد نخستین یعنی بین چهار تا پنج هزار تن، معقول‌تر از همه می‌نماید. احتمالاً آخرین نسل از کاهنانی که هم‌چنان در بابل فعال بودند کسانی بودند که از نسل هارون برخاسته بودند. این را از آن جا می‌توانیم بفهمیم که کتاب حزقیال که به احتمال زیاد در این دوران و در بابل نوشته شده، تاکید زیادی بر ارجمند بودن کاهنان نسل هارون دارد. اینان همان کاهنانی بودند که در نهایت با هخامنشیان متحد شدند و بازگشت یهودیان به اورشلیم را سازمان‌دهی کردند.

درباره‌ی شرایط زیست تبعیدیان یهودی به بابل، اسنادی که در دست داریم به روشنی نشان می‌دهد که به بردگی گرفته شده بوده‌اند. اسناد بابلی نشان می‌دهد که دست کم بخشی از این جمعیت به مناطق مرکزی

فرات کوچانده شده و در «روستاهای یهودی» کوچک و پراکنده‌ای به کار گمارده می‌شده‌اند و از نظر حقوقی شهروند دولت بابل محسوب نمی‌شدند. یعنی در مرتبه‌ی بردگان قرار داشته‌اند. پژوهش رابرت مک‌کورمیک آدامز هم نشان داده که همزمان با فتوحات بابلی‌ها بخش‌هایی به نسبت پرت و خالی از سکنه از قلمرو بابل ناگهان پر از جمعیت شده و حدس غالب آن است که این جمعیت به اجبار به آن مناطق کوچانده می‌شده‌اند تا زمین‌های بابلی‌ها را آباد کنند.^{۴۶۳}

گزارش عهد عتیق هم با این چشم‌انداز سازگار است. در تورات برای توصیف دوران تبعید بابل از کلماتی مثل «قید و بند» (موشِرَه)^{۴۶۴} و «غل و زنجیر» (زِیقِیم)^{۴۶۵} استفاده شده است. در مزامیر هم این آیه‌ی مشهور را داریم «کنار رودهای بابل نشستیم و وقتی به یاد صهیون افتادیم، گریستیم»^{۴۶۶} و این در کنار توصیفی از دوران تبعید آمده که آشکارا به بردگی و وضعیتی فرودست و اسفبار دلالت می‌کند.^{۴۶۷} کتاب مراثی هم یکسره به توصیف رنج و خاکساری یهودیان در تبعید می‌پردازد و وضعیت یهودیان را «رنج و مشقت ناشی از بردگی سخت» می‌داند.^{۴۶۸}

یهودییانی که در مصر ماندگار شدند سرگذشتی کاملاً متفاوت پیدا کردند. ایشان به سمت آبشار چهارم در جنوب مصر کوچیدند و در آن جا معبد بزرگی را در شهر الفانتین بنا نهادند که بعدتر در دوران هخامنشی

463 سفر خروج، باب ۱۹، آیه‌های ۵-۸.

464 کتاب نحمیا، باب اول، آیه‌ی ۱۳؛ کتاب اشعیا، باب ۵۲، آیه‌ی ۲.

465 کتاب نحمیا، باب سوم، آیه‌ی ۱۰؛ کتاب ارمیا، باب ۴۰، آیه‌ی ۱.

466 مزامیر، ۱۳۷، ۱.

467 مزامیر، ۷۹.

468 کتاب مراثی، باب ۲، آیه‌ی ۱۱.

به یکی از پادگان‌های مهم هوادار پارسیان تبدیل شد. ساخت معبد در این منطقه نشان‌گر آن است که یهودیان مصری قانون مورد تأکید سفرتنیه یعنی تمرکز قدرت و انحصار قربانی در معبد اورشلیم را نادیده می‌انگاشتند و به قواعد دینی متفاوتی با آنچه در عهد عتیق آمده پایبند بوده‌اند.

از جمله منابعی که به معبد الفانتین مربوط می‌شود سندی است که نشان می‌دهد یهوه در این معبد همراه با دو خدای دیگر پرستیده می‌شده که یکی از ایشان نرینه و دیگری مادینه بوده است. بنابراین چنین می‌نماید که یهودیان گریخته به مصر اصولاً یگانه‌پرست نبوده و به نسخه‌ای از کیش کهن کنعانیان باور داشته‌اند که خدای بزرگش یهوه نام داشته است. این شاهی است که نشان می‌دهد قوانین فقهی سفرتنیه و یکتاپرستی یهودی احتمالاً دیرآیندتر بوده و در دوران هخامنشی آغاز شده‌اند.

از سوی دیگر چنین می‌نماید که فراریان به مصر بیشتر زیر سلطه کاهنانی بودند که از خاندان موسی برخاسته بودند. خاندان هارونی دار قبیله‌ی لاوی که شاخه‌ی بابلی کاهنان یهود بودند، همان مبلغانی بودند که با بابلیان دشمنی می‌ورزیدند و یکی از گروه‌هایی بودند که با کورش هخامنشی و پارسیانی که به سمت بابل پیش‌روی می‌گردند، متحد شدند.

چنان که گفتیم، گفتمانی که ما امروز از تبعید در اختیار داریم به تبعیدیان بابلی مربوط می‌شود، که احتمالاً بین چهار تا پنج هزار تن جمعیت داشته‌اند. تبعیدیان مصر هم احتمالاً شماری کمتر از این داشته‌اند. بنابراین وقتی از وضعیت قوم یهود در دوران تبعید سخن می‌گوییم، در اصل باید به خود قلمرو یهودیه و مردمی که در آنجا ساکن بودند بنگریم. خطای رایج در میان مورخان آن است که اغلب گمان می‌کنند یهودیه پس از حمله‌ی بابلی‌ها خالی از سکنه شده بوده و بنابراین داستان تاریخ قوم یهود را با عزل نظر از سرزمین فلسطین، تنها بر تبعیدیان بابل متمرکز می‌کنند، که دست‌بالا چند هزار تن جمعیت داشته‌اند.

داده‌های فراوانی در دست داریم که نشان می‌دهد بافت جمعیتی یهودیه قبل و بعد از حمله‌ی بابلی‌ها تغییر چندانی نکرده. هرچند ساخت سیاسی‌اش دگرگون شده و اصولاً در این دوران با نوعی انقباض جمعیتی هم سر و کار داریم. پس از سال ۲۷۹۳ (۵۸۷ پ.م) که بابلیان یهودیه را گرفتند و بنا به روایتی معبد اورشلیم را ویران کردند، بخش‌های یهودی‌نشین سرزمین آسورستان به دو بخش متمایز تقسیم شد. ناحیه شمالی که کشور قدیمی اسرائیل را در بر می‌گرفت، نصیب سامریان شد و قلمرو یهودا و نواحی پیرامون اورشلیم به مردم آدونی بخشیده شد. داده‌ها در مورد تبعیدیان یهودی در بابل و آنان که به مصر گریختند، انگشت‌شمار و پراکنده است. با این حال چنین می‌نماید که یهودیان در دوران تبعید و در به‌دری هم‌چنان به سنن فرهنگی و عقاید دینی خود وفادار بوده‌اند.

در سرودی^{۴۶۹} که در عهد عتیق می‌خوانیم، شعری آمده که در آن مردم آدون منفور و خیانت‌کار دانسته شده‌اند چرا که با بابلیان دست به یکی کرده و قلمرو یهودیه را نصیب خود ساخته‌اند. در همین بند می‌خوانیم که شاعر که مردی یهودی است، دلتنگی خود بابت دور افتادن از شهر اورشلیم را بازگو می‌کند و این عبارت جالب توجه را بر زبان می‌آورد که: چطور در سرزمینی غریبه در ستایش یهوه سرود بخوانم؟ از این جهت آشکار می‌شود که یهوه هم‌چنان در زمان تبعید یهودیان و فرار گروهی از ایشان به مصر ایزدی محلی و وابسته به سرزمین و خاکی خاص، تلقی می‌شده است.

ادبیات تبعیدی یهودیان گذشته از سرود ۱۳۷، کتاب مراثی آرمیا را نیز در بر می‌گیرد که توسط یهودیانی که به مصر گریختند، نوشته شده است. بر مبنای این کتاب، چنین می‌نماید که رهبری این فراریان

را افسران ارتشی دولت یهودیه بر عهده داشتند. پس چنین می‌نماید که ما دو کتاب ارمیای متمایز داشته باشیم. یکی‌اش، متن پیشگویی‌های ارمیای نبی است که در حدود سال ۲۷۹۸ تاریخی (۵۸۲ پ.م) نوشته شده و مصیبت‌هایی که قرار است بر سر ملت‌ها بیاید را شرح می‌دهد.^{۴۷۰} اما نسخه‌ی متفاوت و کوتاه‌تری از پیشگویی‌های ارمیاء هم وجود داشته که در مصر باقی مانده و بعدتر در ترجمه‌ی تورات هفتاد تنی به یونانی، در این متن وارد شده است. یعنی تورات عبرانی که در بابل و دوران هخامنشی ویرایش شده و تورات یونانی هفتاد تنی که در عصر بطلمیوسی‌ها در مصر تدوین شده از دو منبع متفاوت برای کتاب ارمیاء بهره برده‌اند.

متن یونانی کوتاه‌تر است و از نظر حجم پنج ششم متن عبرانی است و بسیاری از آیات^{۴۷۱} را ندارد. جالب آن‌که از باب ۲۵ به بعد سامان مطالب و ترتیب رخدادها و بندها نیز در متن یونانی و عبرانی با هم تفاوت دارد.^{۴۷۲} همین مطلب نشان می‌دهد که احتمالاً نیمه‌ی دوم این کتاب دیرتر -قاعدتا پس از زمان تبعید- نوشته و تدوین شده است. فصل آخر کتاب ارمیاء، کتاب حزقیال و به احتمال زیاد فصل کتاب ایسایاه نیز در زمان تبعید نگاشته شده‌اند.

پس از نابودی دولت یهودیه، صندوق عهد که هسته مرکزی تقدس هیکل اورشلیم بود، بدون توضیحی ناپدید شد و در زمانی که کورش بزرگ یهودیان را از بابل رها کرد و ایشان را به اورشلیم منتقل کرد،

470 کتاب ارمیاء نبی، باب ۲۵، آیه‌ی ۱۳.

471 کتاب ارمیاء، باب ۲، آیه‌ی اول؛ باب ۷، آیه‌ی اول؛ باب ۸، آیات ۱۱ و ۱۲؛ باب ۱۰، آیات ۶-۸؛ باب ۱۱، آیه‌ی ۷؛ باب ۱۷، آیات ۱-۴؛ باب ۲۵، آیات ۱۴ و نیمه‌ی دوم ۱۳؛ باب ۲۷، آیات ۱، ۷، ۱۳، ۱۷، ۲۱؛ باب ۲۹، آیه‌های ۶ و ۱۶ تا ۲۰؛ باب ۳۰، آیات ۱۰ و ۱۱ و ۲۲؛ باب ۳۳، آیات ۱۴-۲۶؛ باب ۳۹، آیات ۴-۱۳؛ باب ۴۶، آیه‌ی اول؛ باب ۴۹، آیه‌ی ۶؛ باب ۵۲، آیات ۴-۱۶.

472 Schniedewind, 2005: 154.

دیگر نشانی از آن به چشم نمی‌خورد. کورش به رهبران بازگشت یهودی یعنی زَرُوبابِل و شِش بَصَر گنجینه‌ی معبد را بازپس داد تا هیکل سلیمان را با آن بازسازی و آراسته سازند اما در میان اشیای این گنجینه اشاره‌ای به صندوق عهد دیده نمی‌شود.

همچنین آشکار است که تندیس ابوالهول‌های هیکل سلیمان -اگر به واقع وجود داشته باشد- تا این هنگام از میان رفته بودند. چون پس از بازسازی این معبد، نشانی از کروبیان دیده نمی‌شود. زَرُوبابِل و شیش بَصَر که رهبران بازگشت یهودیان به اورشلیم بودند، از نسل یهوایاقیم برخاسته بودند ولی از فصل پنجم کتاب عزرا به بعد دیگر اشاره‌ای به ایشان دیده نمی‌شود. در نتیجه چنین می‌نماید که خاندان داود منقرض شده بودند و نبی‌هایی هم که پیش‌گویی‌های مربوط به بازگشت قدرت به ایشان را انجام می‌دادند، از میان رفته بودند.

اهمیت تبعید به ویژه با این گواه تایید می‌شود که شواهد باستان‌شناختی ویرانی پردامنه و انقباضی در یکجانشینی را در دوره‌ی مربوط به سیطره‌ی بابلی‌ها نمایان ساخته است. ویرانی‌ای که از تاثیر آشوری‌ها نیز شدیدتر بوده است، هرچند اسناد بابلی به اندازه‌ی منابع آشوری به قوم یهود و حمله به یهودیه اشاره نمی‌کنند.^{۴۷۳} با این حال روشن است که فلسطین در دوران حاکمیت بابلی‌ها به برهوت تبدیل نشده بوده و همچنان جمعیتی چشمگیر در آنجا زندگی می‌کرده است.

در واقع فراگیر بودن این ویرانی به ویژه به چشم طبقه‌ی اشراف یهودی بزرگ جلوه می‌کرده که از قدرت برکنار شده و آواره شده بودند. این را می‌دانیم که بابلی‌ها قلمرو یهودیه را به استانی تبدیل می‌کنند و

473 Schniedewind, 2005: 141-142.

شهر میزپاه در شمال اورشلیم را به عنوان مرکز آن قرار می‌دهند. این شهر در دوران بابلی‌ها شکوفا بوده و نمایندگان کنعانی تابع بابل -از جمله گدالیاه بن آهیکام- در آنجا مستقر بوده است. حتا پس از دوران هخامنشی‌ها هم این منطقه اهمیت خود را حفظ کرد و نخستین موج از یهودیانی که به بابل باز می‌گشتند در همین منطقه در شمال اورشلیم مقیم شدند و نه در خود اورشلیم.^{۴۷۴}

برخی از پژوهندگان کتاب مقدس مانند دانیل اسمیت کریستوفر^{۴۷۵} و اشنیده‌ویند^{۴۷۶} تمایلی به قبول توصیف کتاب مقدس از وقایع تبعید دارند و معتقدند در جریان این واقعه شیرازه‌ی امور در سرزمین یهودیه از هم گسست و نظام دینی و اجتماعی مردم یکسره دستخوش دگرگونی شد. شواهدی اصلی‌ای که این نویسندگان بدان استناد کرده‌اند، دو شاخه‌ی متمایز دارد. از سویی بر توصیف توراتی از تبعید و فاجعه‌بار بودن آن تأکیدی هست، و از سوی دیگر داده‌های تاریخی و جمعیت‌شناختی مورد توجه قرار گرفته است.

این را می‌دانیم که در دوران بابلی نو انقباضی جمعیتی در منطقه‌ی یهودیه داشته‌ایم. این انقباض چشمگیر و مهم بوده است. طوری که از ۱۱۶ مرکز استقرار (روستا، شهر و شهرک) که در قرن ۲۷ تاریخی (ق ۷ پ.م) در یهودیه وجود داشته، تنها ۴۱ مرکز تا پایان قرن ۲۸ (ق ۶ پ.م) باقی مانده و ۹۲ تایشان در دوران حاکمیت بابلی‌ها متروک شده است. این تخلیه‌ی جمعیتی به ویژه در شهرها -یا در واقع شهرک‌ها- نمود داشته است. چنان که اندازه‌ی متوسطشان از ۴/۴ هکتار به ۱/۴ هکتار کاهش یافته و تخلیه‌ی جمعیت شهری در روستاها را داشته‌ایم.^{۴۷۷}

⁴⁷⁴ کتاب نهمیا، باب ۳، آیه‌ی ۷؛ و کتاب عزرا، باب ۲، آیه‌های ۲۱-۲۸.

475 Daniel Smith-Christopher
476 Schniedewind, 2005: 143.
477 Schniedewind, 2005: 144.

این تحول جمعیت شناختی بی شک در منطقه‌ی یهودیه‌ی دوران نوبابلی رخ داده است. اما درباره‌ی منسوب کردن‌اش به امور سیاسی و غارتگری بابلی‌ها باید قدری احتیاط کرد. قبض و بسطهایی مشابه با آن را در سراسر هزاره‌ی سوم تاریخی (هزاره‌ی اول پ.م) داریم و این بیش از آن که به هجوم‌های بیرونی یا امور سیاسی مربوط باشد، پیامد عوامل بوم‌شناختی و خشکسالی یا پرآبی فصل‌ها بوده که جمعیت رهمدار منطقه را به پس و پیش رفتن در قلمرو آسورستان وا می‌داشته است. به ویژه باید به این نکته توجه داشت که اصولاً شهرنشینی در این دوران هنوز در یهودیه ریشه‌دار نبوده و مهمترین مراکز استقراری روستاهایی بزرگ یا شهرک‌هایی کوچک هستند. این بدان معناست که بدنه‌ی جمعیت همچنان با شیوه‌ی رهمداری زندگی می‌کرده و متحرک بوده‌اند و این تحول سریع و پیاپی جمعیتی در مراکز استقراری کوچک را توضیح می‌دهد.

اشاره‌ی اشنیده‌ویند که در این دوران تبعید زبان مردم یهودیه از عبری به آرامی دگرگون شد هم درست نمی‌نماید. چون زبان عمومی این منطقه پیش و پس از این دوران کنعانی بوده که عبری و آرامی دو صورت نوشتاری متفاوتش محسوب می‌شوند. به بیان دیگر، شاهدی نداریم که نشان دهد بدنه‌ی جمعیتی که در یهودیه‌ی دوران نوبابلی زندگی می‌کردند، از تبعید تاثیری خاص پذیرفته باشند. به ویژه که بخش بزرگی از این مردم به احتمال زیاد یهودی هم نبوده‌اند و این نکته‌ی مهمی است که از مرور کتاب مقدس و اشاره‌های فراوانش به کفر و ارتداد و آمیختگی ادیان در این منطقه.

به احتمال زیاد مردم در سرزمین فلسطین پیش و پس از هجوم بابلی‌ها تغییر محسوسی در سبک زندگی خود نداده‌اند. اما طبقه‌ی کاهنان و دولتمردان و خاندان شاهی داودی که آماج دشمنی بابلی‌ها قرار گرفته بودند، چنین وضعیتی نداشتند. بحران و فاجعه‌ی دوران تبعید و گسست فرهنگی ناشی شده از آن به همین طبقه‌ی نخبه باز می‌گردد، و باز هم نه همه‌شان، بلکه تنها آنان که به تبعیدگاه فرستاده شدند و ناگزیر

طی دو نسل با سبک زندگی پیچیده‌تر و شهرنشینی شکوفایی تماس پیدا کردند و به این ترتیب آرای دینی خود را از سویی در تقابل با الگوی بابلی تعریف کردند و از سوی دیگر ساختار اجتماعی کهانت و رسانه‌های نوشتاری و بسیاری از روایت‌هایش را وامگیری کردند. یعنی وخیم بودن تبعید بابلی، ارتباط چندانی با مردم ساکن فلسطین و اهالی قبیله‌ی یهودا ندارد، بلکه بیشتر افول جایگاه اجتماعی نخبگان این قبیله بوده و شوک فرهنگی‌شان که از برخورد با شهرنشینی بابلی ناشی شده است.

دوران تبعید در تاریخ تدوین تورات مقطعی سرنوشت‌ساز و تعیین کننده محسوب می‌شود. در کل این قاعده را می‌توان پذیرفت که اگر نام شخصیتی سیاسی در متنی زیاد تکرار می‌شود، احتمالاً آن متن در زمانی نزدیک به آن شخصیت پدید آمده، و احتمالاً ارتباطی مستقیم با وی داشته است. چنین قاعده‌ای به ویژه درباره‌ی روایت‌هایی از کتاب مقدس که به دوران تبعید مربوط می‌شود، کارگشاست. این روایت‌ها در متونی متفاوت پراکنده‌اند و خاتمه‌ی کتاب پادشاهان، شعری در مزامیر، و گزارش‌هایی در کتاب ارمیاء و حزقیال را در بر می‌گیرد، اما همه‌شان شخصیتی کانونی را در مرکز روایت خود دارند و او یهو یا خین است. به همین خاطر شنیده‌ویند حدس زده که روایت‌های مربوط به دوران تبعید که امروز ما در دست داریم، با دستور یهو یا خین و توسط اطرافیان او تولید شده باشد.^{۴۷۸}

با مرور دقیق متن تورات می‌توان پاره‌هایی از متن را تشخیص داد که به شرح رخدادهای دوران تبعید می‌پردازند و بنابراین نزدیک به این زمان تدوین شده‌اند. باب‌های ۲۴ و ۲۵ کتاب دوم پادشاهان که ختم این متن هم هست، دیرتر از باقی متن نوشته شده و افزوده‌ای متأخر است که سرنوشت یهو یا خین و صدقیاه را

478 Schniedewind, 2005: 149-153.

شرح می‌دهد. متن کتاب پادشاهان در واقع با به قدرت رسیدن یوشع به پایان می‌رسد و بافت کلیشه‌ای و قالب تکرار شونده‌ای که به قدرت رسیدن و تدفین امیران را شرح می‌دهد، در این نقطه ختم می‌شود. داستان مرگ یوشع نقطه‌ی شروع افزوده‌ایست که آشکارا در زمانی دیرتر و در بافتی متفاوت روایت شده است و از ساختار روایی متمایزی هم برخوردار است.

جالب آن که بدنه‌ی همین بخش (یعنی کتاب دوم پادشاهان، از باب ۲۴ آیه‌ی ۱۸ تا باب ۲۵ آیه‌ی ۲۱) بعدتر در باب ۵۲ کتاب ارمیاء هم نقل شده و در تورات امروزین گنجانده شده است. یکی از ارکان آنچه که در اینجا نقل و تکرار شده، توجیه تبعید یهودیان به بابل است. هر دو منبع تاکید دارند که غلبه‌ی بابلی‌ها و تبعید به اراده‌ی یهوه انجام پذیرفته و کفاره‌ای بوده بابت گناهی که منسه چند نسل پیش مرتکب شده بود.^{۴۷۹} اما این توجیه قدری غیرعادی به نظر می‌رسد. چرا یهوه اینقدر درنگ کرده و پس از مرگ منسه و گذر زمانی چنین طولانی به فکر انتقام‌جویی افتاده است؟

اگر به متن بنگریم می‌بینیم که تاکید می‌بندیم بر بی‌گناهی یوشع و پاکدینی‌اش نمایان است. یعنی انگار پس از غلبه‌ی بابلی‌ها بر یهودیان و به فلاکت افتادن بخشی از اشراف یهودی، این نگرش وجود داشته که این بلاها نتیجه‌ی خطای سیاسی یوشع و خبط محاسباتی‌اش در پیوستن و گسستن به دولت‌های قدرت‌مند همسایه بوده است. متن افزوده به کتاب دوم پادشاهان و کتاب ارمیاء گویی در صدد پاسخگویی به این ایراد است و می‌کوشند یوشع را از این گناه پاکیزه بدانند.

⁴⁷⁹ کتاب دوم پادشاهان، باب ۲۴، آیه‌ی ۳.

برای همین متن بر این نکته پافشاری دارد که یوشع با اجرای درست آیین‌ها و اصلاح دین کوشید تا نفرین منسه را از قوم یهود بازگرداند،^{۴۸۰} اما موفق نشد، چون خداوند بسیار خشمگین بود و حتا میانجیگری موسی و هارون را نیز قبول نمی‌کرد.^{۴۸۱} اما چرا متن اینقدر اصرار دارد که یوشع را مبری بداند و تقصیرها را به گردن شخصیت دوردستی مثل منسه بیندازد؟

احتمالا به این خاطر که نویسنده‌ی متن با یوشع پیوندی دارد و به این خاطر حدس اشنیده‌ویند در این مورد که دار و دسته‌ی یهوایخین پسر یوشع در بابل این متن‌ها را تولید کرده باشند، پذیرفتنی می‌نماید.^{۴۸۲} در واقع با مرور متن کتاب ارمیاء این حدس تایید می‌شود که ارمیاء گویا سخنگوی خاندان یهوایخین تبعیدی بوده باشد. گفتمان ارمیاء بر محور ضدیت با صدقیاه سازمان یافته که رقیب نیرومند و کامیاب یهوایخین بوده و بر قبیله‌ی یهودا فرمان می‌رانده است. موقعیت ارمیاء از این نظر به حزقیال شباهت دارد. او نیز در میان تبعیدیانی بوده که به بابل منتقل شده بوده‌اند^{۴۸۳} اما از احترام و جایگاه نزدیکان یهوایخین برخوردار نبوده و در جایی در شمال بابل به بیگاری اشتغال داشته است.

او نیز مانند ارمیاء وقتی از شاه یهودیه سخن می‌گوید، یهوایخین را در نظر دارد و حتا سال‌ها را هم بر مبنای زمان به قدرت رسیدن وی می‌شمارد،^{۴۸۴} در حالی که دوران استیلای وی بر یهودیه بسیار کوتاه بوده

480 کتاب دوم پادشاهان، باب ۲۳، آیه‌ی ۲۶.

481 کتاب ارمیاء، باب ۱۵، آیه‌ی اول.

482 Schniedewind, 2005: 156.

483 کتاب حزقیال، باب اول، آیه‌ی ۲.

484 کتاب حزقیال، باب اول، آیه‌ی ۲.

است. او هم مانند ارمیاء با صدقیاه دشمنی می‌ورزد و او را «شاهزاده‌ی پلید اسرائیل» می‌نامد.^{۴۸۵} در کتاب حزقیال هم به همان شکلی که در پیشگویی‌های ارمیاء دیدیم، تبعید به بابل نتیجه‌ی خشم یهوه و پیامد گناهان منسه دانسته شده است. یعنی در این متون ما با یک پیکره‌ی در هم تنیده‌ی گفتمانی سر و کار داریم که احتمالا در فاصله‌ی سال‌های ۲۷۸۳ تا ۲۷۹۷ تاریخی (۵۹۷-۵۸۳ پ.م) یعنی زمان فعالیت حزقیال شکل گرفته است. بخشی دیگر از این گفتمان تبعید را در بخش پایانی کتاب اشعیاء نبی می‌بینیم. تکه‌ی آغازین این کتاب که از ابتدا تا باب چهارم ادامه می‌یابد، قدیمی‌تر است و در حال و هوایی متفاوت تدوین شده و فرض بر آن است که پیشگویی‌های کاهنی به نام اشعیاء را در اواخر قرن ۲۶ تاریخی (ق ۸ پ.م) شرح می‌دهد. از باب چهارم به بعد با متنی نو سر و کار داریم که در بافتی نو به دست مؤلفی دیگر پدید آمده است. باب‌های ۴۰ تا ۵۵ احتمالا به دوران تبعید مربوط می‌شوند و بخشی از همان گفتمان خاندان یهو یاخین هستند که مشابهش را نزد حزقیال و ارمیاء هم دیدیم. بخش پایانی متن که باب‌های ۵۵ تا ۶۶ را شامل می‌شود، احتمالا در دوران کوروش بزرگ تدوین شده و به دوران ساخت هیکل مربوط می‌شود. پژوهشگران بر همین مبنا سه مؤلف برای این سه بخش در نظر گرفته‌اند و متون یاد شده را به اشعیای اول و دوم و سوم منسوب می‌کنند. اشعیاء نیز در بافتی که با سیاست حزقیال سازگار است از حمله‌ی امیران آرامی و اسرائیلی (رزین و پِکاه) به «بیت داود» یعنی آحاز پدر حزقیال سخن می‌گوید و آشکار است که مشروعیت را تنها به خاندان داود منحصر می‌داند.^{۴۸۶} او پیشگویی می‌کند که پس از نابودی سامریه - که به امر یهوه به کیفر سرکشی‌اش

485 کتاب حزقیال، باب ۲۱، آیه‌ی ۲۵.

486 کتاب اشعیاء، باب ۷، آیه‌ی ۲.

در برابر خاندان داود آماج کینه‌ی آشوری‌ها قرار گرفت- بار دیگر پادشاهی متحد یهود محقق گردد.^{۴۸۷} یوشع هم در همین بافت سخن می‌گوید و از این که اسرائیلی‌ها از ترس یهوه و با پند گرفتن از بلایی که سرکشی به سرشان آورده، به سوی یهوه باز خواهند گشت و سروری خاندان داود را جستجو خواهند کرد.^{۴۸۸}

بخشی از این متن آشکارا مثبتی است از تبلیغات سیاسی هواداران کوروش در زمانی که در صدد فتح بابل بود.^{۴۸۹} در این متن از مسیح خداوند (که لقب کوروش بوده) یاد می‌شود و از زبان او می‌شنویم که روح یهوه بر او فرود آمده و او را تدهین و مسح کرده و گسیل داشته تا خبری نیک به ستم‌دیدگان و اسیران بدهد و ایشان را به رهایی و آزادی بشارت دهد. نکته‌ی مهم آن است که این بخش از کتاب اشعیا که به صورت اول شخص هم بیان شده، بی‌شک از زبان اشعیا نبی ابراز نشده است. چون تدهین و مسح شدن توسط خداوند به مراسم تاجگذاری شاهان مربوط می‌شده و به ویژه فرود آمدن روح خداوند ویژه‌ی شاهان بزرگ بوده و نه انبیا.^{۴۹۰}

بنابراین در اینجا کسی که سخن می‌گوید، پادشاهی است که کسی جز کوروش نمی‌تواند باشد. گفتمان سیاسی جاری در این متن به روشنی همان است که در گاهان و متون اوستایی کهن‌تر و منابع پهلوی بعدی می‌بینیم و خویشکاری سوشیانس یا نجات‌بخش را شرح می‌دهد. یعنی در اینجا بخشی از تورات را

487 کتاب اشعیا، باب ۹، آیه ۷.

488 کتاب یوشع، باب ۳، آیه ۵.

489 کتاب اشعیا، باب ۶۱، آیه‌های ۱-۴.

490 نمونه‌هایی از فرود آمدن روح یهوه بر افراد، که همواره به شاهان بزرگ مربوط می‌شود: سفر تثنیه، باب ۳۴، آیه ۹؛ کتاب داوران، باب ۳، آیه ۱۰؛ باب ۶، آیه ۳۴؛ باب ۱۱، آیه ۲۹؛ کتاب اول سموئیل، باب ۱۱، آیه ۶.

داریم که از زبان کوروش بیان شده و او را در نقطه‌ی تقاطع سنت سیاسی خاندان داود و جهان‌بینی آخرالزمانی زرتشتی قرار می‌دهد.

آنچه که این گفتمان تبعیدیان را حفظ کرد و تداومش تا روزگار ما را تضمین کرد، بی‌شک ظهور کوروش بزرگ بوده است. در غیر این صورت خاندان یهو یاخین هم مانند بسیاری از تبعیدیان دیگر در قلمرو دشمنان مقتدر خود می‌ماندند و در زمینه‌ی پیرامونشان حل می‌شدند و این درگیری‌های جزئی میان خاندان‌های قبیله‌ای هم در هیاهوی رخدادهای مشابه گم می‌شد و از یادها می‌رفت. اما با فراز آمدن کوروش بزرگ، خاندان یهو یاخین بار دیگر اهمیت گذشته‌ی خود را بازیافت و از سوی کوروش به عنوان کارگزار ایجاد هویت یهودی برگزیده شد.

چنان که در کتیبه‌های بابلی دوران تبعید می‌بینیم، از پنج شاهزاده‌ی یهودیه سخن در میان است که همراه با یهو یاخین در تبعید می‌زیستند. اشاره‌های عهد عتیق می‌تواند این فهرست را کامل‌تر کند. با جمع بستن همه‌ی داده‌ها روشن می‌شود که یهو یاخین هفت پسر داشته است.⁴⁹¹ یکی از آنها شئالتیل نام داشته که هوادار پارسها بوده و فرزندش زروبابل همان کسی است که کوروش پولی کلان را به دستش می‌سپارد و برای بازسازی -یا ساخت- هیکل سلیمان به اورشلیم می‌فرستد. یعنی خاندان یهو یاخین یکی از رهبران قبیله‌ای مستقر در بابل بوده که در زمان نبردهای کوروش و نبونید بابلی، به هواداری از پارسیان برخاسته و پس از پیروزی ایشان بر بابلی‌ها از لطف و مهربانی‌شان برخوردار شده‌اند. گفتمانی که امروز در کتاب ارمیاء

⁴⁹¹ کتاب عزرا، باب ۳، آیه ۲؛ نحمیا، باب ۱۲، آیه ۱؛ کتاب اول ایام، باب ۳، آیه ۱۷؛ کتاب حجی، باب ۱، آیه ۱.

و حزقیال می‌بینیم به این خاطر برای ما باقی مانده که بازسازی شریعت یهودی و به تعبیری زایش دین یهود به شکل امروزی‌اش، با پشتیبانی دربار پارس و با کارگزاری همین افراد به انجام رسیده است.

با این زمینه، وقتی به گفتمان تبعید می‌نگریم باید این نکته را دریابیم که به گرانیگاهی خاص در تکوین سیاست قوم یهود در پیوند با دولت نوظهور هخامنشی سر و کار داریم، و این عاملی است که این گفتمان را شکل داده و بقایش را تضمین کرده است. درک این نکته از سویی کمک می‌کند تا این روایت را با شرح حال کل قوم یهود اشتباه نگیریم، که در سراسر دوران تبعید همچنان در یهودیه ساکن بوده و احتمالاً با یکتاپرستی سرسختانه‌ی کاهنان هم پیوند چندانی نداشته است.

در سال‌های اخیر توجه به برساخته بودن گفتمان تبعیدیان و پیوندهای سیاسی‌اش باعث شده تا سراسر محتوای آن مشکوک و شکننده جلوه کند. یکی از نخستین پژوهشگرانی که در غرب اهمیت تبعید در شکل‌گیری دین یهود را زیر سؤال برد، چارلز کاتلر توری^{۴۹۲} بود که در سال ۵۲۹۰ (۱۲۹۰خ / ۱۹۱۰م) کتاب اثرگذار «مطالعات عزرا»^{۴۹۳} را به چاپ رساند. این کتاب که در سنت قرن نوزدهمی پژوهندگان کتاب مقدس نوشته شده بود، کل گفتمان مربوط به تبعید در بابل و تقسیم تاریخ یهود به پیش و پس از آن را ابداعی سیاسی می‌دید که در دوران هخامنشی و زیر تاثیر دربار ایران پدید آمده است.

آرای توری در دوران ما در چند اثر بازتاب یافته و ارکان نظری‌اش در پرتو یافته‌ها تازه بازتولید شده است. یکی از هواداران تند و تیز این دیدگاه روبرت کارول^{۴۹۴} تورات‌پژوه ایرلندی بود که به تازگی در سال

492 Charles Cutler Torrey

493 Ezra Studies

494 "https://www.sheffieldphoenix.com/browse.asp?auth=54" Robert P. Carroll

۵۳۷۹ (۱۳۷۹خ / م.۲۰۰۰) درگذشت. او گفتمان تبعید و برجستگی‌اش در تاریخ دین یهود را امری سیاسی می‌دید و اهمیت یافتن‌اش در دوران معاصر را نیز مقدمه و نتیجه‌ی تاسیس کشور اسرائیل در سرزمین فلسطین می‌دانست. کارول می‌گفت این شیوه از فهم تاریخ دین یهود برای نادیده انگاشتن اقوام غیریهودی و بومیان سرزمین فلسطین تدوین و طراحی شده است. نمونه‌ی دیگری از آرای نزدیک به این جریان فکری را می‌توان در کتاب «اسطوره‌ی سرزمین خالی» نوشته‌ی هانس بارستد یافت.^{۴۹۵}

هرچند درباره‌ی خوانش کلاسیک از داستان تبعید جای چون و چرای فراوان هست، اما خود همین حقیقت که تاریخ یهودیان برای خود قوم یهود به پیش و پس از دوران تبعید تقسیم می‌شود، احتمالاً بدان معناست که خودآگاهی تاریخی و سنت دینی یهودیان در جریان تبعید دستخوش دگردیسی عمیقی شده و تغییر ساختاری عمیقی پیدا کرده است. نخستین اشاره‌ها به کاهنان نویسای یهودی که در مقام یک طبقه و به صورت گروهی عمل کنند، به پس از دوران تبعید باز می‌گردد و این در برابر کاتبان منفرد و تک افتاده‌ای قرار می‌گیرد که در پیش از این دوران نامشان در اسناد تاریخی آمده و معلوم است که مقامی بلندپایه و انحصاری در دربارهای یهودی داشته‌اند.

یعنی هرچند نویسایی از قرن ۲۵-۲۶ تاریخی (ق ۸-۹ پ.م) در منطقه‌ی یهودیه و فلسطین وارد شده بوده، چنین می‌نماید که تا زمان حمله‌ی بابلی‌ها یک طبقه‌ی نویسای تخصص یافته در امور دینی در این سرزمین تکامل نیافته باشد. جوانه‌های این طبقه احتمالاً در زمان تبعید در بابل شکل گرفته است. این روندی منطقی هم هست، چون بابل در آن زمان احتمالاً نویساترین شهرهای دنیا و یکی از چهار پادشاهی ایران زمین

²⁷³ Barstad, 1996.

و پس از ماد و مصر بزرگترین دولت جهان بوده است. با این حال در شرایطی که یهودیان تبعیدی جز چند ده تن از اشراف در وضعیت بردگی به سر می‌برده‌اند، ظهور چنین طبقه‌ای ممکن نبوده است. پس زمان پیدایش این طبقه را باید بعد از فتح بابل به دست کوروش و آزادسازی بردگان دانست.

چنان که ولهاوزن نخست نشان داد، تبعید حتا بر زبان عبری نیز تاثیر گذاشت و ساخت زبانی کهن‌تر -عبری کلاسیک- را به زبان عبری رایج بعدی -عبری استاندهی توراتی- تبدیل کرد. از این نظر متونی مثل کتاب نهمیا و عزرا و دانیال که در عصر هخامنشی یا کمی پیش از دوران کوروش تدوین شده‌اند، از نظر ساخت زبانی نیز با زبان عبری باستانی تفاوت دارند و این را می‌توان به نویسا شدن زبان مربوط دانست.

پیتر آکروید هم در کتاب «تبعید و احیا» این نکته را نشان داده که در دوران پس از تبعید حرکتی جهشی در گردآوری و نگارش متون دینی عبرانی دیده می‌شود که با خلاقیت ادبی و ظهور سبک‌های روایی نو همراه بوده و پیامد نویسا شدن ناگهانی طبقه‌ی کاهنان بوده است. از دید او اصولا نویسا شدن کاهنان واکنشی دفاعی به فاجعه‌ی تبعید بوده و تدبیری برای پیشگیری از حل شدن در جامعه‌ی میزبان محسوب می‌شده است.⁴⁹⁶

در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت تعبیر تبعید که در متون پژوهشی و دینی بسیار به کار گرفته می‌شود، بیش از آن که به خود دوران تبعید در پایان عمر دولت بابل اشاره کند، به ابتدای عصر هخامنشی در شهر بابل مربوط می‌شود. گفتمانی که هویت یهودیان را بر ساخته و تمایزشان از سایر جمعیت‌های کنعانی را در پی داشته، نتیجه‌ی تبعید بوده، اما دیرآیندتر از دوران ستم بابلی‌ها بر اسیران عبرانی‌شان است. این گفتمان را

⁴⁹⁶ Ackroyd, 1968.

یهودیانی که در بابل مقیم شده بودند بر ساختند، اما تنها پس از آن که به دست کوروش آزاد شدند و از پشتیبانی او برای خلق هویتی نو و ضد مصری بهره گرفتند و عناصری از باورهای زرتشتی را به یکتاپرستی مصری آخن‌آتونی خویش افزودند.

بخش سوم: لایه‌بندی متن عهد عشق

گفتار نخست: تنهای الوهیم - یوه

بنا به نظریه‌ی متنی بخش نخست تورات در زمانی تدوین شده که درگیری‌ها میان دولت اسرائیل و یهودیه به اوج خود رسیده بود. در سفر پیدایش و در سایر اسفار تورات، با برخی از داستان‌های دوتایی روبرو هستیم که نزد متخصصان کتاب مقدس به نام «دوگانه‌ها»^{۴۹۷} شهرت یافته‌اند. اولین پژوهشگری که دوگانه‌ها را کشف کرد، هنینگ برنهارد ویتِر نام داشت که در سال ۵۰۹۰ تاریخی (۱۰۹۰/خ / ۱۷۱۱ م) در دستگاه حقوقی دولت آلمان مقامی داشت.

دوگانه‌ها عبارتند از دو روایت متضاد که به یک موضوع یا یک رخداد دینی یا تاریخی اشاره می‌کنند. به عنوان مثال در باب اول سفر پیدایش می‌خوانیم که ترتیب آفرینش چیزها به این ترتیب بود: در ابتدای کار

خداوند گیاهان، سپس جانوران، آنگاه مرد و آنگاه زن را آفرید و این نسخه‌ای است که در روایت E یعنی در متنی که در آن واژه الوهیم برای اشاره به خداوند به کار رفته، دیده می‌شود. در باب دوم سفر پیدایش درباره همین موضوع ترتیبی یکسره متفاوت را می‌بینیم. در این باب که جزو متون J یعنی متون اشاره کننده به نام یهوه محسوب می‌شود، خداوند ابتدا مرد را می‌آفریند، آنگاه به ترتیب گیاهان، جانوران و زن آفریده می‌شوند.

به همین ترتیب در مورد داستان نوح، در نسخه J می‌خوانیم که باران چهل روز طول کشید و در این روایت توصیف رنگین و خیال‌انگیزی در مورد گناهان مردمان و خشم یهوه در دست داریم؛ در حالی که در نسخه P می‌خوانیم بارانی که طوفان نوح را پدید آورد، ۳۷۰ روز طول کشید و بیشتر توصیف‌ها در این مورد به جانوران و ابعاد کشتی اختصاص یافته است. در نسخه J کبوتری است که فرونشستن طوفان را به نوح اطلاع می‌دهد؛ اما در روایت P این یک کلاغ است که برای یافتن خشکی فرستاده می‌شود.

با بررسی نسخه‌های متفاوت کتاب مقدس آشکار می‌شود که هر کدام از این روایت‌ها، مراجع و نکات تاکید خاصی را شامل می‌شوند. به عنوان مثال نسخه P در سن و تاریخ‌ها و عناصر مربوط به سنجش زمان و ابعاد وسواس دارد و شمار زیادی از اعداد، مقیاس‌ها و واحدهای زمانی و مکانی در آن به کار گرفته شده است. این در حالی است که در نسخه J چنین تاکیدی دیده نمی‌شود و اشاره‌های بسیار نادری به اعداد و ارقام در این متن می‌بینیم. از سوی دیگر در متن J خداوند با نام یهوه مورد اشاره قرار گرفته و موجودی انسان‌ریخت تلقی شده است. به عنوان مثال به این نکته اشاره شده که یهوه از بوی قربانی‌ای که برای او بر آتش می‌نهند لذت می‌برد؛ همچنین یهوه پس از طوفان نوح و نابود کردن همه جانوران از عمل خود پشیمان می‌شود و این‌ها همه او را به موجودی انسان‌ریخت و آدم‌وار تبدیل می‌کند. در نسخه E که خداوند با نام عام الوهیم مورد اشاره قرار گرفته، چنین تاکیدی دیده نمی‌شود و خداوند به مفهومی انتزاعی و دور از دسترس

و غیر انسان ریخت می ماند. در مورد این که هر یک از این نسخه‌ها در چه شرایط و در چه سرزمینی تدوین شده‌اند، حدس‌های خوبی می‌توان زد.

می‌دانیم که متن J در سرزمین یهودیه یعنی در دولت جنوبی تدوین شده است. در این متن می‌خوانیم که ابراهیم از شهر حبرون یعنی از شهر مقدس سنتی قبیله یهودا برخاسته است. زمانی که خداوند پیمان آغازین را با ابراهیم می‌بندد، به او اعلام می‌کند که قلمرو سرزمین وی از مرز مصر تا فرات ادامه دارد و این مرزهای اساطیری سرزمین اسرائیل در زمان داود محسوب می‌شود. در مقابل در متن E که به احتمال زیاد در قلمرو دولت اسرائیل نوشته شده است، مکانی که یعقوب در آن با خداوند گشتی می‌گیرد در پنی‌ال⁴⁹⁸ قرار گرفته که شهری است در قلمرو شمالی و توسط یروبوآم ساخته شد.

در متن E مدام به ناحیه شمالی و ده قبیله کوچک‌تر یهودی اشاره شده است. این قبایل عبارتند از: دان، نفتالی، جاد، آشر، ایساخار، زبولون، آفراییم، منسه و بنیامین که همگی به قلمرو شمالی یا دولت اسرائیل تعلق دارند. در مقابل در متن J تنها به چهار قبیله روبین، شمعون، لوی و یهودا اشاره شده است. شایان ذکر است که از میان این چهار قبیله، تنها قبیله یهودا است که قلمرو جغرافیایی مشخصی را در اختیار دارد که سراسر دولت یهودیه در ناحیه جنوبی را در بر می‌گیرد. قبایل روبین، شمعون و لوی در واقع قلمرو جغرافیایی مشخصی نداشتند و به تدریج در درون قبیله یهودا ادغام شدند و به صورت زیرشاخه‌هایی از آن درآمدند.

⁴⁹⁸ با املای پنیئل Peniel به معنی «من یک امر مقدس را چهره به چهره دیده‌ام و هنوز زندگی‌ام را حفظ کرده‌ام» و یا پنوئل Penuel یا فانوئل Phanuel به معنی «چهره خدا» نیز شهرت دارد و به گشتی‌گیری یعقوب با یهوه اشاره می‌کند.

در متن J که احتمالا در یهودیه نوشته شده، صحنه مرگ یعقوب به این ترتیب ترسیم شده که این بنیان‌گذار قبایل یهودی، حق و میراث خود را به قبیله یهودا می‌سپارد اما در متن E چنین اتفاقی نمی‌افتد؛ یعنی یعقوب در بستر مرگ تمام فرزندان خود را فرا می‌خواند و به فرزندان یوسف می‌گوید که افرائیم و مَنَسَه که بزرگ‌ترین پسران او بودند، میراث‌بر او خواهند شد. برمبنای این متن، یعقوب در بستر مرگ دست راست خود را ابتدا بر سر مَنَسَه نهاد، اما بعد نظر خود را تغییر داد و افرائیم را که برادر بزرگ‌تر بود به عنوان وارث خود برگزید. ناگفته نماند که یروبوآم یعنی بنیان‌گذار دولت اسرائیل در ناحیه شمالی، خود به قبیله افرائیم تعلق داشت و نام دیگر دولت اسرائیل در میان یهودیان آن دوران، افرائیم بود.

باز به همین ترتیب می‌بینیم که در داستان یوسف در متن E روبین که بنیان‌گذار قبیله روبین است، همان کسی است که یوسف را از چنگ برادرانش نجات می‌دهد و بنیان‌گذار قبیله‌ای است که در سرزمین اسرائیل زندگی می‌کردند. در مقابل در متن J می‌بینیم که یهودا چنین نقشی را بر عهده دارد و جالب است که در این متن تمام اسم مکان‌ها و نقاط و شهرهایی که روایت‌ها در آن اجرا می‌شود به منطقه جنوبی و دولت یهودیه وابسته هستند. در متن E یعقوب به یوسف می‌گوید که من به تو یک بهره بیش از برادرانت می‌دهم و این در حالی است که در متن J یهودا سهم‌بر کل میراث یعقوب تلقی می‌شود.

شاید در میان این دو متن آنچه بهتر از هر عنصر دیگری کشمکش میان قبایل شمالی و جنوبی را نمایش دهد و به نشت کردن این اختلاف به درون متن کتاب مقدس دلالت کند، ماجرای شهر شکم⁴⁹⁹ است.

⁴⁹⁹ شکم یا شکیم (Shechem) (به معنی شانه و کتف) یکی از شهرهای کنعانی است که در نامه‌های العمرنه بدان اشاره شده است. این شهر به سبط منسه تعلق داشته و نخستین پایتخت پادشاهی اسرائیل بوده است.

بر مبنای متن J شهر شکم توسط شاهزاده‌ای از همین قبیله ساخته شد و این شاهزاده با دیناه⁵⁰⁰ دختر یعقوب ازدواج کرد. برادران دیناه که پسران یعقوب و برادران یوسف بودند این ازدواج را مجاز ندانستند. از آن رو که مردم قبیله شکم و به همین ترتیب شاهزاده مذکور که حالا شوهر خواهر ایشان محسوب می‌شد، تبار یهودی نداشتند و ختنه نشده بودند. شاهزاده شکم و پدرش هامور⁵⁰¹ که حاکم شکم محسوب می‌شد برای آن که نظر مساعد برادران یوسف را به دست آورد، هم خود ختنه کرد و هم همه مردم قبیله خود را وادار به این کار نمود.

آن‌گاه این روایت غیرعادی را در دست داریم که دو تن از پسران یعقوب یعنی شمعون و لاوی در زمانی که مردم شهر شکم به دلیل ختنه شدن رنجور و زخمی بودند، به ایشان حمله کردند و همه‌ی مردان را کشتار نمودند و خواهرشان را به قبیله خود بازآوردند. سخن ایشان این بود که کردار مردان شهر شکم و شاهزاده این قبیله با خواهرشان به رفتار مردی با زنی روسپی شبیه بود و احترام خواهر ایشان را نگه نداشته بودند. اگر به سلسله مراتب سنی پسران یعقوب بنگریم درمی‌یابیم که این فرزندان که به این کشتار غیرعادی دست می‌یازند همان کسانی هستند که در قلمرو یهودیه زندگی می‌کنند. بزرگ‌ترین فرزند یعقوب روبین و پس از او شمعون و لاوی و پس از آن‌ها یهودا قرار می‌گیرد.

طبق آنچه در متن J نوشته شده است روبین به دلیل آن‌که با زنی از صیغه‌های پدرش آمیزش جنسی کرد از حق پسری ارشد محروم شد و پس از او شمعون و لاوی به دلیل آن‌که مردان شکم را کشتند مبتلا به

500 دینه یا دیناه Dinah از شخصیت‌های اساطیری عبرانی است که نامش در عهد عتیق کتاب مقدس آمده است. او دختر یعقوب از همسر نخستش لیه بود.

نفرین شدند به این دلیل از حق ارث محروم ماندند. آشکار است که روایت یاد شده برای توجیه بی‌سرزمین بودن این سه قبیله در قلمرو یهودیه ابداع شده است. یعنی کسانی که این متن را می‌نوشتند گذشته از این که در سرزمین یهودیه زندگی می‌کردند، با این تفسیرها ساختار قبیله‌ای این منطقه را نیز توجیه می‌کردند. از دید ایشان قبایل روبین، شمعون و لاوی به این دلیل صاحب قلمرویی مستقل نیستند و ناچارند در سرزمین یهودیه زندگی کنند که حق پسری ارشد را به دلیل گناهان گوناگون از دست داده‌اند. جالب است که در متن E چگونگی دست یافتن یهودیان به شهر شکم با روایتی یک‌سره متفاوت و بسیار متمدانه‌تر بازگو شده است. در این متن می‌خوانیم که یهودیان سرزمین شکم را از صاحبان اصلی‌شان خریدند. در این روایت یعقوب بخشی از مزارع خود را به هامور پادشاه شکم بخشید و این منطقه را از وی دریافت کرد. آشکار است که این روایت دیگر که از تب و تاب و روایت‌های خونین متن J بی‌بهره مانده در شرایطی نوشته شده که دلیلی برای توجیه محروم ماندن شمعون و لاوی از میراثشان وجود نداشته است.

شهر شکم که در این دو متن J و E واگرایی آشکار و شدیدی را در میان روایت‌های منسوب بدان می‌بینیم، از این نظر اهمیت دارد که یکی از شهرهای مهم و مقدس در قلمرو شمالی یعنی اسرائیل محسوب می‌شده است. در متن E می‌خوانیم که یعقوب در بستر مرگ به یوسف می‌گوید که من به تو یک بهره بیش از برادرانت می‌بخشم و به این ترتیب ارثیه‌ی یوسف از برادرانش بیشتر می‌شود. واژه‌ای که در زبان عبری برای اشاره به این بهره و سهم به کار گرفته شده «شکم» است که دقیقاً نام همان سرزمینی است که مورد معارضه متن J و E محسوب می‌شود. در واقع متن را می‌توان چنین ترجمه کرد که یعقوب به یوسف می‌گوید که علاوه بر میراثی که به طور مساوی میان او و برادرانش تقسیم شده است، شکم را به طور خاص به یوسف بخشیده است.

در متن E این روایت وجود دارد که یوسف در سرزمین مصر درگذشت اما وصیت کرد که در نهایت استخوان‌ها و جسد وی در سرزمین زادگاه او یعنی اسرائیل دفن شود. آن‌گاه این روایت را می‌بینیم که در زمان خروج قوم یهود از سرزمین مصر، یهودیان به راهنمایی موسی تابوت یوسف را یافتند و آن را همراه خود به سرزمین آسورستان بردند. برای مدت‌ها تلقی یهودیان بر این بود که گور یوسف در شهر شکم در اسرائیل یعنی در نیمه شمالی قلمرو یهودی‌نشین قرار دارد. از سوی دیگر متن J چنین روایتی را ندارد. چرا که شهر شکم برای یهودیانی که در نیمه جنوبی این قلمرو می‌زیستند، تقدس و اهمیتی نداشته است.

برای کسانی که این متن را نگاشته‌اند پادشاهان یهودیه مهم تلقی می‌شدند؛ چنان که به عنوان مثال در متن J شش بار بُن «رَحَب یا رَهَب» به کار گرفته شده که معنای آن توسعه ارضی و گسترش کشور است. نام رَهوبوآم نخستین شاه یهودیه نیز از همین ریشه مشتق شده است اما در متن E هیچ اشاره‌ای به واژه‌ای با این بُن نمی‌بینیم.

به همین ترتیب تمایزهای دیگری که میان متن J و متن E وجود دارند، نشان‌گر آن هستند که خاستگاه این دو متن قلمرو اسرائیل و یهودیه بوده است. در کتاب نخست پادشاهان می‌خوانیم که سلیمان با دختر فرعون مصر ازدواج کرد و این دختر به سوگلی حرمسرای او تبدیل شد. البته چنین روایتی از نظر تاریخی نادرست است چرا که چنین امری در تاریخ مصر سابقه ندارد و فراعنه مصر دختران به پادشاهان سرزمین‌های غریبه نمی‌دادند.

با این حال برون‌همسری سلیمان که در کتاب اول پادشاهان مورد تاکید است، نشان می‌دهد که در دورانی که اسرائیل و یهودیه یکپارچه بوده‌اند، نفوذ سرزمین‌های همسایه و اقوام غیریهودی در میان ایشان تا چه پایه زیاد بوده است. در متن E می‌خوانیم که صادق‌ترین و وفادارترین یاور موسی شخصی است به نام

یوشع.^{۵۰۲} یوشع همان کسی است که در زمان گمراه شدن یهودیان از مشارکت در مراسم گوساله‌پرستی خودداری کرد و به یکتاپرستی سرسختانه‌ی موسی وفادار باقی ماند. هم‌چنین یوشع نگهبان چادر خداوند است و در زمان نبرد یهودیان با عمالیق^{۵۰۳} رئیس سپاه یهودی نیز محسوب می‌شود. یوشع به قبیله افرائیم تعلق داشت که در قلمرو اسرائیل می‌زیستند. گورش هم در همین قلمرو و در شهر شکم قرار دارد و هنوز در این شهر هر سال مراسم مشهوری برایش برگزار می‌شود.

متن J از هر نوع اشاره‌ای به یوشع و داستان‌های او تهی است. اما در این متن می‌بینیم زمانی که موسی برای شناسایی سرزمین موعود^{۵۰۴} جاسوسانی را به این قلمرو گسیل کرد، این جاسوسان تنها به شهرها و مناطقی نگریستند و از جاهایی خبر آوردند که در قلمرو یهودیه قرار داشته است. قلمرو مورد نظر ایشان

⁵⁰² یوشع Joshua (به معنی یهوه رستگار است) از شخصیت‌های تنخ است. بنا به کتاب مقدس وی از پیامبران بنی اسرائیل و جانشین موسی بود. عبور بنی اسرائیل از رود اردن تحت فرماندهی وی انجام گردید. صحیفه یوشع نیز منسوب به اوست. او از نسل افرائیم فرزند یوسف بود و جزء ۱۲ نفری بود که موسی برای بازرسی سرزمین موعود فرستاد و پس از بازگشت به همراه کالیب Caleb تنها کسانی در میان بنی اسرائیل بودند که آماده جنگ برای فتح سرزمین موعود بودند. ولی چون قوم از جنگ برای خدا ترسیدند و از دستور خدا سر باز زدند و قصد سنگسار آنها و موسی را کردند خدا آنها را چهل سال در صحرا سرگردان کرد و پس از آن از میان ۶۰۰ هزار مرد بالای بیست سال بنی اسرائیل، کالیب و یوشع، تنها کسانی بودند که به کنعان وارد شدند.

⁵⁰³ عمالیق (Amalekites)، نام تباری از کنعانیان و آموریان بوده است. نام ایشان در سفر تثنیه (۳:۱۱) از کتاب مقدس آمده است: مانند غول‌ها بلند و دراز هستند، در خاور و باختر رود اردن می‌زیند.

⁵⁰⁴ سرزمین اسرائیل که کنعان، سرزمین موعود و یا سرزمین مقدس نیز خوانده شده است، ناحیه‌ای تاریخی در شرق دریای مدیترانه است. این سرزمین بنا به اعتقاد یهودیان و چنانکه از کتب مقدس آنان برمی‌آید، نقشی سرنوشت ساز در زندگی و اعتقاد قوم اسرائیل داشته است. ابراهیم به قصد رسیدن این سرزمین که خداوند آنرا موعود خویش قرار داده، زادگاه خود را ترک می‌کند. سرزمین اسرائیل بهشتی است برای آنانکه از بردگی مصریان نجات یافته و به قصد آن عزیمت نموده‌اند و امیدی است برای تبعیدیان در بابل. از واژه سرزمین مقدس یا سرزمین موعود به غیر از عهد عتیق و عهد جدید، در قرآن نیز به کرات استفاده شده است. مسیحیان این سرزمین را مقدس می‌خوانند و گفته می‌شود منظور آنان یادآوری روزگاری است که عیسی در آنجا می‌زیسته است.

که سرزمین موعود از منظر متن J را تشکیل می‌دهد، مناطق جنوبی آسورستان تا شهر حبرون بوده که در این زمان هنوز در دست بومیان کنعانی قرار داشته و یهودی‌نشین نشده بود.

بر مبنای این روایت تمام جاسوسانی که به این سرزمین گسیل شده بودند، هراسیدند و ماموریت خود را نیمه‌کاره رها کردند. در این میان تنها یک نفر که مردی دلیر و شجاع به نام کالب^{۵۰۵} بود موفق شد ماموریت را به انجام برساند و به دیگران دل دهد. این کالب موسس قبیله کالبی^{۵۰۶} محسوب می‌شود که یکی از قبایل مقیم یهودیه بودند و در نزدیکی شهر حبرون می‌زیستند. بنا بر شواهد تاریخی شهر حبرون را باید مقر این قبیله کالبی دانست.

به همین ترتیب در مورد روایت‌های مربوط به ابراهیم نیز نسخه‌های متفاوتی در متون J و E دیده می‌شود. در متن J می‌خوانیم که ابراهیم پسری را به نام اسحاق^{۵۰۷} داشت که با دختری به نام ربکا^{۵۰۸} ازدواج کرد. ربکا با الهامی دریافت که پسر کوچک‌تر او بر پسر بزرگ‌تر چیره خواهد شد و این بدان معنا بود که وصیت یعقوب در مورد فرزندانش خطا نبوده است. دلیل این که ربکا -یعنی یک شخصیت حاشیه‌ای تورات-

505 Caleb

⁵⁰⁶ Calebites

⁵⁰⁷ اسحاق (Isaac) به معنی خندان تنها فرزند ابراهیم از سارا و همچنین برادر اسماعیل است که بر اساس کتاب پیدایش تورات، هنگامی که ابراهیم ۱۰۰ ساله و سارا ۹۰ ساله بود به دنیا آمد. اسحاق به دستور پدرش ابراهیم و با همراهی خدمتکار او به میانرودان (که در آن زمان از بازماندگان طوفان نوح بودند) رفت و با ربه‌کا ازدواج کرد. پسران او یعقوب و عیسو بودند. در قرآن، از اسحاق به‌عنوان «نبی» (پیامبر) و امام یاد شده است. همچنین خدا وعده نیل تا فرات را به عنوان سرزمین موعود در تورات به فرزندان ابراهیم، یعنی بنی اسماعیل (عرب‌ها) و بنی اسحاق (بنی اسرائیل و یهود) داده است: «در آن روز، خداوند با ابراهیم عهد بست و گفت: این زمین را از نهر مصر (نیل) تا به نهر عظیم، یعنی نهر فرات، به نسل تو بخشیده‌ام.»

⁵⁰⁸ ربه‌کا (Rebecca) در عبری امروزی یا ربه‌قا یا رفقه در عهد عتیق نام همسر اسحاق و عروس ابراهیم، نوه ناحور برادر ابراهیم و خواهر لابان بود. ابراهیم العاذر را برای خواستگاری از او فرستاد و رفقه عروس ابراهیم شد. رفقه مادر یعقوب و عیسو بود.

ناگهان با سروش الهی مربوط شده و پیامی از طرف خداوند دریافت می‌کند آن است که متن J تمایل دارد حق بزرگ‌زادگی را غیرقطعی و مشکوک بداند. چون یهودا فرزند مهتر یعقوب نبوده و موقعیتش در مقام بزرگترین قبیله‌ی بنی‌اسرائیل با اساطیر بنیانگذارانش سازگاری نداشته است.

از دید متن J پادشاهی داود که دولتی نوپا و نوظهور محسوب می‌شد حق و مشروعیتی بیش از دولت کهن‌تر ادون⁵⁰⁹ دارد که در همسایگی آن می‌زیست. یعنی وقتی ربکا در مورد چیرگی پسر کهنترش بر مهترش الهام دریافت کرد، بر مشروعیت الهی پادشاهی داود و برتری‌اش بر پادشاه ادون گواهی داد. چنان که می‌دانیم اسحاق و ربکا با یکدیگر ازدواج کردند و دو فرزند از ایشان زاده شد که یکی از آنان عیسو⁵¹⁰ نام داشت و دیگری یعقوب.

عیسو که فرزند بزرگ‌تر و پسر ارشد اسحاق محسوب می‌شد در نهایت با نیرنگی ناگزیر شد حق نخست‌زادگی خویش را به برادر کهنتر واگذار کند. بر اساس یکی از روایت‌ها یعقوب عدسی قرمز رنگی پخت ولی خوردن عیسو از آن را بدان مشروط دانست که در مقابل حق بزرگ‌زادگی خود را به یعقوب واگذار کند. عیسو این شرط را نپذیرفت ولی در نهایت با ترفند و مکر دیگری این حق را از کف داد. این نکته شایان توجه است که عدسی‌ای که یعقوب برای خانواده خود می‌پزد و از آن برای غصب حق نخست‌زادگی عیسو

509 Edon

⁵¹⁰ عیسو Esau (به معنی مودار) پسر بزرگ اسحاق و ربکا و برادر یعقوب است. او نخست‌زادگی خود را به آش سرخ فروخت و از آنجا به ادوم (به معنی سرخ) معروف گردید. او به شکار اسب و غزال بسیار علاقه‌مند بود. هنگامی که برای شکار رفت تا برگشته غذایی برای پدرش بپزد تا پدرش اسحاق او را برکت دهد، یعقوب آمده و به فریب از اسحاق برکت گرفت. فرزندان عیسو در کوه سعیر زندگی می‌کردند و جامه سرخ بر تن می‌کردند. در عهد عتیق به دشمنی ادومیان با بنی‌اسرائیل اشاره رفته است.

استفاده می‌کند، با رنگ قرمز مورد اشاره واقع شده است. لقب عیسو در عبری ادون بوده که یعنی قرمز و عیسو در واقع نیای قبایل ادونی محسوب می‌شود.

یهودیان و ادونی‌ها مردمی خویشاوند بودند که از نظر زبانی و قومی تفاوت چندانی با هم نداشتند. اما طبق گزارش تورات یکتاپرستی سرسختانه‌ی یهودیان در میان مردم ادون دیده نمی‌شود. در واقع ادونی‌ها یکی از قبایل کنعانی سامی‌نژادی بودند که از نظر زبان، مراسم و تبار با یهودیان یکسان بودند اما از نظر دینی به آیین چندخدایی کهن‌سال‌تر کنعانیان پایبند مانده بودند. به این ترتیب کشمکش میان یهودیان که پادشاه ایشان داود به تازگی به قدرت دست یافته بود و ادونی‌ها که دولتی کهن‌تر و جاافتاده‌تر را داشتند در درون متن تورات به کشمکش میان عیسو و یعقوب تعبیر شده است. این نکته نیز باید مورد توجه قرار گیرد که یهودیان نیز به خویشاوندی خود با ادون اذعان داشتند و ایشان را از فلسطینی‌ها و یا مصری‌ها که مردمی غریبه قلمداد می‌شدند، متمایز می‌دانستند.

در نهایت عیسو و یعقوب برای دریافت حق نخست‌زادگی به رقابت پرداختند و یعقوب با پوشیدن پوستینی، خود را به جای عیسو به پدر خویش وانمود و به این ترتیب اسحاق دعای خیر اصلی خود را برای یعقوب انجام داد. اما وقتی که معلوم شد یعقوب به مکر روی آورده و حق عیسو را غصب کرده است پدرشان برای عیسو دعای دیگری کرد و این بود که در نهایت فرزندان عیسو از یوغ سلطه فرزندان یعقوب رها خواهند شد. این اشاره متن J نیز به استقلال مجدد ادونی‌ها در زمان شاهی یهورام^{۵۱۱} بازمی‌گردد.

به گزارش تورات زمان حکومت یهورام بر یهودیه بین سال‌های ۲۶۴۲ تا ۲۶۴۸ (۸۴۲ تا ۸۴۸ پ.م) قرار می‌گیرد. در این دوران بود که مردم ادونی بار دیگر مستقل شدند و از زیر یوغ سلطه یهودیان رهایی یافتند. این سلطه از دوران داود یعنی حدود دو نسل پیش بر این مردم اعمال شده بود. چنان که از این تاریخ کوتاه می‌بینیم تنها سرزمین یهودیه است که با مردم ادونی مرز مشترک دارد و هر از چندی بر سرزمین‌های ایشان استیلا می‌یابد. در متن E هیچ اشاره‌ای به کشمکش میان عیسو و یعقوب دیده نمی‌شود و بحثی در مورد غصب شدن حق نخست‌زادگی عیسو یا کشمکش میان ادونی‌ها و یهودی‌ها وجود ندارد. یکی از دلایل این ماجرا آن است که اصولاً دولت اسرائیل مرزی با ادونی‌ها نداشته و بنابراین سرنوشت مردم و دعوی سیاسی ایشان در مقابل یهودیه برای دولت شمالی اسرائیل، جذاب یا تعیین‌کننده نبوده است.

روایت دیگری که تنها در یکی از این دو نسخه می‌بینیم داستان گوساله‌پرستی یهودیان است که به منابع اسلامی نیز راه یافته است. در متن E می‌خوانیم که موسی و یوشع برای دریافت پیام یهوه به کوهی رفتند. در این گزارش یوشع همراه با موسی یکی از قهرمانان بزرگ و برجسته محسوب می‌شود. در غیاب موسی، هارون برادر او رهبری قوم یهود را بر عهده گرفت و در این هنگام بود که بدعتی بزرگ رخ داد و یهودیان بار دیگر به بت‌پرستی روی آوردند. مردم یهودی به رهبری یک سامری گوساله‌ای زرین^{۵۱۲} ساختند و از یکتاپرستی موسی سر برتافتند. موسی پس از بازگشت بسیار خشمگین شد و با همدستی قبیله‌ی لاوی مردان را کشتار کرد. اما با میانجی‌گری یهوه بقیه قوم یهود از خشم و کین موسی نجات یافتند.

⁵¹² گوساله‌ی سامری تندبسی از طلا بوده است که سامری (به روایت قرآن) یا هارون (به روایت تورات) آنگاه که موسی به کوه طور رفته بود از زر ساخت و بنی اسرائیل را به پرستش آن دعوت کرد.

جالب آن که در این روایت، هارون یکی از کسانی است که به گناه بت‌پرستی آلوده شده و در واقع رییس بدعت‌گذاران و گوساله‌پرستان قلمداد می‌شود. موسی پس از بازگشت به هارون صدمه‌ای نرساند و شاید این از آن روی بوده باشد که هارون نیای کاهنان قبیله لای محسوب می‌شد و به ویژه در قلمرو یهودیه به عنوان بنیان‌گذار نظام کهنات یهودیان اعتبار و رسمیت داشت. از آن سو در روایت E از داستان گوساله‌پرستی می‌خوانیم که هارون پس از ساخته شدن گوساله این جمله غریب را می‌گوید: «این خدایان شماست که از مصر رهاوندان. از این روی فردا برای یهوه جشن بگیرید» و در واقع همین یک روز گوساله‌پرستی منجر به گمراهی قوم یهود می‌شود.

داستان گوساله‌پرستی که کشمکش میان موسی و هارون را شرح می‌دهد، از دیرباز به عنوان یکی از گره‌ها و نکات تاریک و مرموز تورات مورد تحلیل قرار گرفته است. به راستی چرا یهودیان روایتی چنین غیرعادی در مورد گمراهی نیاکان خود پرداخته بودند. به ویژه چرا هارون که مؤسس نظام کهنات یهودی است، چنین منفی تصویر شده و کاهنی بت‌پرست و گمراه‌کننده پنداشته شده است؟ کلید ماجرا در جمله‌ای است که هارون پس از ساختن گوساله می‌گوید. این عبارت که این خدایان شما هستند که از مصر رهایتان داده‌اند، عین جمله‌ای است که در کتاب نخست پادشاهان به یروبوآم منسوب شده است.

چنان که گفتیم یروبوآم برای رقابت با شهر اورشلیم و کروبیان ابوالهول‌گونه‌ی ساخته شده در آن، دو معبد در شمال و جنوب قلمرو خود تاسیس کرد و بر در هر یک از آنان، گوساله‌ای زرین نهاد. در زمانی که یروبوآم گوساله‌های زرین این معابد را به یهودیان معرفی می‌کرد دقیقاً عین همین جمله را بر زبان آورد. بنابراین آشکار است که داستان گوساله‌پرستی در متن E توسط کاهنی نوشته شده که با سیاست یهودیه

مخالف بوده و به این ترتیب با نظام کهنات منسوب به هارون سر سازگاری نداشته است. او در ضمن با جنبش دینی یروبوآم که در سرزمین اسرائیل رایج بود، مخالفت داشته است.

به احتمال زیاد این کاهن که به تیره‌ی لاوی تعلق داشته، از نسل هارون نبوده و بنابراین می‌بایست از نسل موسی بوده باشد. به این ترتیب می‌توان فرض کردن که داستان گوساله‌پرستی در متن E توسط یکی از کاهنان نواده موسی که در شهر شیلوه می‌زیسته، نوشته است. چون این را می‌دانیم که شهر شیلوه مرکز کاهنان نواده موسی بوده که با نوادگان هارون در یهودیه و شهر حبرون رقابتی دیرپا داشته‌اند.

از سوی دیگر راوی این داستان با آن که در سرزمین اسرائیل می‌زیسته، انگار با جریان‌های دینی و سیاسی این قلمرو سر سازگاری نداشته است. یروبوآم تلاش کرد تا یهوه و ال خدای کهن کنعانیان را یکسان قلمداد کند و به همین ترتیب نماد ال یعنی گوساله را برای رمزگذاری مکان مقدس یهوه نیز به کار گرفت. به این ترتیب بسیاری از کاهنان ال که بومی بودند و طبقه‌ای نوظهور را در میان کاهنان پادشاهی اسرائیل تشکیل می‌دادند در مراکز قدرت نفوذ کردند و کاهنان قدیمی شهر شیلوه را از مسند قدرت برکنار کردند.

در این فضا و زمینه است که در متن E می‌خوانیم موسی پس از بازگشت از کوه و دیدن بدعتی که هارون نهاده است، با خشم الواح دارای ده فرمان⁵¹³ را شکست. شکسته شدن این الواح در واقع بدان معنا

⁵¹³ ده فرمان (Decalogue) فهرستی از دستورات مذهبی است که طبق کتب پیدایش و تثنیه از جانب خدا، بر موسی در محلی به نام کوه سینا وحی شد. به باور یهودیان و مسیحیان، این احکام بر دو لوح سنگی حک شدند و موسی آنها را برای قوم بنی اسرائیل خواند. این فرمان‌ها محور شریعت یهودند و تمام احکام شریعت در همین فرمان‌ها ریشه دارد. قوم اسرائیل با پذیرفتن این فرمان‌ها با خدا هم پیمان می‌شود. در قرآن نیز به «الواح» اشاره شده است (سوره اعراف، آیه ۱۴۵) که اشاره است به دو لوح ده فرمان. ده فرمان مذکور عبارتند از: ۱- من خداوند خالق تو هستم که تو را از اسارت و بندگی مصر آزاد ساختم. ۲- تو را معبود دیگری جز من نباشد. هیچ تصویری از آنچه در آسمان و یا بر روی زمین و یا در آب است، نساخ و آنها را

است که ادعای معبد اورشلیم مبنی بر آن که الواح مقدس به همراه صندوق عهد در معبد اورشلیم نهاده شده‌اند، از پایه دروغ است. بنابراین در متن E یک داستان بسیار پیچیده را می‌بینیم که از سویی به مقاومت کاهنان سنتی و قدیمی یهودی در برابر نوآوری‌های دینی یروبوآم اشاره می‌کند و از سوی دیگر کشمکش دینی و طرد مشروعیت قلمرو یهودیه و شهر اورشلیم را نشان می‌دهد.

از سوی دیگر در متن J پاتکی نسبت به این داستان را می‌بینیم. در متن ده فرمان چنین آمده که: «تو نباید صورت خدای خود را با ریخته‌گری بسازی». این نکته بسیار مهم است که چرا فرآیند بت‌سازی در متن J تنها با تاکید بر ریخته‌گری مشخص شده است. واژه‌ای که در این فرمان به کار گرفته شده به ریختن فلز مذاب در قالب مربوط می‌شود و آشکارا به ساخته شدن گوساله‌های زرین در قلمرو شمالی اشاره می‌کند و این واژه به ساختن ابوالهول‌های چوبی درون معبد اورشلیم قابل تعمیم نیست؛ هرچند این ابوالهول‌ها پوششی زرین داشتند.

بنابراین آشکار است که متن ده فرمان به شکلی که در نسخه J دیده می‌شود در کشور یهودیه و در زمانی نوشته شده که معبد اورشلیم رواج و اعتباری داشته است. هم‌چنین در این ده فرمان می‌خوانیم که تو نباید صورتی یا مجسمه‌ای از جنس طلا یا نقره بسازی. این که چرا ساخته شدن مجسمه به طور خاص از طلا یا نقره، مورد انکار واقع شده بار دیگر می‌تواند به گوساله‌های زرین قلمرو شمالی اشاره کند؛ هرچند

پرستش ننما. ۳- نام خدای خالقت را بیهوده بر زبان نیاور (از آن سوءاستفاده نکن). ۴- روز شنبه را به یاد داشته باش تا آن را مقدس بداری. ۵- پدر و مادرت را احترام بگذار. ۶- قتل نکن و به مردم ظلم نکن. کودکان را نکشید. ۷- زنا نکن. ۸- دزدی نکن. ۹- در مورد هم‌نوعت شهادت دروغ نده. ۱۰- چشم طمع به مال و ناموس دیگران نداشته باش.

یکی از نویسندگان مورخ تورات فرض کرده که احتمالاً این اشاره به کشمکشی درونی در درون قلمرو یهودیه نیز مربوط می‌شود؛ یعنی این عبارت را به روکش زرین کروبیان معبد اورشلیم نیز می‌توان تعمیم داد.

در متن J مرتباً بر اهمیت و مشروعیت صندوق عهد که در هیکل اورشلیم نهاده شده، تاکید شده است. این صندوق عهد است که هنگام سرگردانی قوم یهود در بیابان، ایشان را تغذیه می‌کند و در زمان جنگ با اقوام همسایه این صندوق عهد است که پیروزی قوم یهود را تضمین می‌نماید. هنگامی که یهودیان در بیابان سرگردان شدند به کمک این شیء راه خود را پیدا کردند و می‌دانیم مقدس‌ترین چیزی که در معبد اورشلیم نهاده شده بود و محیط اطراف خود را با نام قدس‌الاقداص تطهیر می‌کرد، همین صندوق عهد بوده است. صندوقی که اگر در شرایطی شکسته شدن الواح در متن E را بپذیریم، اصولاً خالی از هر شیء مقدس و دیرینه دانسته می‌شود.

پس صندوق عهد یادگاری از دوران رمه‌داری قوم یهود بوده و به زمان پیش از استقرار کشاورزانه ایشان بازمی‌گردد. قاعدتاً در چنین شرایطی محل مقدس و کانون نگهداری اشیای مقدس یهودی خیمه یا چادری بوده است مانند سایر خیمه‌های مردم یهود که در آن زندگی می‌کردند. در متن E می‌بینیم که اشاره‌های فراوانی به خیمه‌ی پرستش وجود دارد و چنین آمده که یهوه در این خیمه بر بندگانش ظاهر می‌شود و کنش متقابل وی و نبیان در آن انجام می‌پذیرد. به عبارت دیگر در کتاب شموئیل^{۱۴} و کتاب پادشاهان که در رده‌ی متن E می‌گنجد، اشاره‌های منظم و فراوانی به خیمه‌پرستی می‌بینیم. یعنی چنین می‌نماید که این جایگاه هم‌چون مکان مقدسی در رقابت با هیکل سلیمان شکل گرفته باشد.

در متن J حتی یک اشاره به خیمه پرستش دیده نمی‌شود و در جاهایی که انتظار رویارویی با مکان مقدس را داریم تنها به معبد مقدس شهر اورشلیم یا همان هیکل سلیمان اشاره شده است. بنابراین آشکار است که یکی از این منابع یعنی متن E به سنت کهن‌تر شهر شیلوه و خیمه پرستشی که اشیاء مقدس یهودی در آن نهاده شده بودند، اشاره می‌کند در حالی که دیگری یعنی متن J به سنتی جنوبی‌تر بازمی‌گردد که وام‌دار روش کهن دربار پادشاهان یهودیه برای بزرگداشت اورشلیم است.

به همین ترتیب در متن E هیچ اشاره‌ای به فرشتگان آسمانی بالدار یا کروبیان دیده نمی‌شود. در حالی که متن J کروبیان را موجوداتی مقدس و فرازین در نظر می‌گیرد که در بهشت ساکن هستند. در سفر پیدایش در بخشی که به J مربوط می‌شود همین کروبیان نگهبانان درخت زندگی در باغ عدن دانسته شده‌اند. این در حالی است که می‌دانیم کروبیان یاد شده تندیس‌هایی در شهر اورشلیم بوده‌اند و به دلیل تقدس این تندیس‌ها نزد قبیله یهودا است که در متن J چنین برجسته ظاهر شده‌اند.

داستان دیگری که کشمکش میان کاهنان شمالی و جنوبی را نشان می‌دهد، به روایت غیرعادی و تقریباً گمنامی مربوط می‌شود که در نسخه J می‌توان آن را یافت. بر مبنای این داستان، موسی با زنی کوشی⁵¹⁵ ازدواج می‌کند و به این خاطر مخالفت و بدگویی خواهرش مریم⁵¹⁶ و برادرش هارون را به جان می‌خورد. مریم و هارون که از وصلت موسی با زنی غیریهودی و بیگانه ناخرسند بودند، درباره‌اش بدگویی کردند. در

⁵¹⁵ Cushite

⁵¹⁶ میریام (Miriam) معروف به مریم یاغی یا مریم تندخو نام یکی از شخصیت‌های نام‌برده در انجیل، کتاب مقدس مسیحیان است. مریم یاغی خواهر موسی و هارون، دو تن از پیامبران نام‌برده در کتاب‌های دینی سامی بود. مریم از موسی بزرگ‌تر و از هارون کوچک‌تر بود. مریم در قادش مرد و در همان‌جا مدفون گشت.

این میان هارون سخنی کفرآمیز بر زبان آورد و گفت: «از کجا معلوم که خداوند تنها با موسی سخن می‌گوید و نه با ما» و این نشان دهنده آن است که دست کم در یکی از سنن کهن یهودی هارون نیز طرف مکالمه با یهوه محسوب می‌شده است. پس از آن خدا هر سه نفر را در درون خیمه وحی صدا زد و بر ایشان ظاهر شد و تاکید کرد که تنها با موسی است که روبرو و دهان به دهان سخن می‌گوید. احتمالاً تاکید بر این که موسی به هنگام دیدار با خداوند بر کوه طور تنها به آنجا رفت نیز به همین موضوع مربوط باشد. عبارت «کلیم الله» که به موسی در سنت اسلامی منسوب شده است، از این انحصار گفتگو با خداوند برخاسته که در اختیار موسی بوده است.

در اینجا باز می‌بینیم که از میان دو کسی که بدگویی کردند و با موسی مخالفت نمودند هارون که گوینده اصلی سخن کفرآمیز محسوب می‌شود، آسیب چندانی ندید اما خواهر او مریم از ترس دچار بیماری برص شد و پس از مدت کوتاهی به دلیل سپیدی بیمارگونه پوستش، به سفیدبرفی شهرت یافت. سفیدبرفی که در روزگار ما با واسطه‌ی کارتون والت دیسنی^{۵۱۷} به داستانی عامیانه و یک‌سره متفاوت تبدیل شده، از همین جا سرچشمه گرفته و دیرزمانی تنها برای اشاره به مریم خواهر موسی کاربرد داشت. طبق این داستان پس از هفت روز مریم با شفاعت موسی که برای سلامت خواهر خویش دعا کرده بود، شفا یافت و از این بیماری خلاص شد.

در مورد این که این داستان بر مبنای چه رخدادی ساخته شده، تحلیل‌ها و نقدهای گوناگونی وجود دارد. این نکته آشکار است که نسخه‌ی E تمام عناصر این روایت را در خود جمع کرده است. از یک سو

موسی شخصیتی عزیز و کاملاً برتر از هارون و خواهرش پنداشته شده و از سوی دیگر بیمار شدن خواهر موسی و شفا یافتن مجدد او تنها با وساطت موسی ممکن شده است. این که در این میان هارون صدمه‌ای ندید - با توجه به سنت کهناتی که هارون را در راس خود فرض می‌کرد - چندان غیرعادی نیست. با این همه می‌بینیم که هم‌چنان به خیمه‌ی وحی اشاره رفته و گفتگوی رویاروی خداوند با موسی مورد تاکید است.

در مورد مفهوم سفیدبرفی می‌توان این حدس را زد که احتمالاً زن نوعروس موسی سیاه‌پوست بوده است. در مورد این زن موسی چند نکته را می‌توان دریافت. در یک بند دیگر از تورات می‌بینیم که موسی با زنی به نام زیپوره (دبورا) ازدواج می‌کند و این زنی بیگانه و غیریهودی است. احتمالاً کسی که در این داستان مطرح شده، همین زیپوره باشد. هم‌چنین در مورد لقب کوشی که برای او به کار رفته، احتمال دارد که به سرزمین کوشان^{۵۱۸} که جایی در منطقه‌ی میدیان^{۵۱۹} فلسطین واقع بوده اشاره کند؛ اما حدس نیرومندتر این است که اشاره کوشی به نام باستانی کشور اتیوپی^{۵۲۰} مربوط شود. در چنین شرایطی زن تازه‌ی موسی سیاه-پوست بوده و مریم خواهر موسی به این دلیل که به او زخم زبان زده، به حالت واژگونه‌اش یعنی سپیدی بیش از حد پوست مبتلا شده است.

518 The Kushans

⁵¹⁹ در داستان‌های قرآن، میدیان شهری است که شعیب پیامبر به آنجا از طرف خدا مبعوث گشت. مردم شعیب ظلم ستم می‌کردند، گران فروش بودند و نیز کم فروشی می‌کردند. شعیب آنان را نصیحت می‌کرد اما فقط تعداد اندکی از مردم به او و خدایش ایمان آورده و دست از کارهای خویش برداشتند. سرانجام بارانی از آتش از آسمان بر سرشان بارید و گناهکاران هلاک شدند.

520 Ethiopia

البته خوانش دیگری هم از متن می‌توان داشت و آن هم این که کوشی را با کاشی برابر بگیریم. اشتباه گرفته شدن این دو کلمه در جهان باستان باب بوده و هم هرودوت و هم متون عبرانی گاه سرزمین کوشی (که در جنوب مصر واقع شده و با اتیوپی برابر است) را با قلمرو کاشی بابل (که در اختیار قوم آریایی کاشی / کاسی قرار داشته) اشتباه می‌گیرند. این را می‌دانیم که در منابع میانرودانی کلمه‌ی کاشی / کاسی اغلب با سفیدپوست و بور بودن مترادف شمرده می‌شده است و هنوز هم در زبان مازنی و گیلکی چنین تعبیری باقی مانده است. از این رو احتمالاً کاسی‌ها – که چه بسا همان نوادگان مردم باستانی منطقه‌ی کاشان- قزوین بوده‌اند- آمیخته با آریایی‌ها و سپیدرو بوده‌اند و در میانرودان به این خاطر شهرتی داشته‌اند. یعنی خوانش واژگونه‌ای از داستان هم می‌توان کرد و زخم زبان مریم به زن موسی را به سپید بودنش مربوط دانست که وی را نیز به شکلی وخیم‌تر از همین سپیدی مبتلا می‌کند. احتمال این که موسی در فلسطین از کاسی‌ها زنی گرفته باشد هم بیشتر است تا آن که کسی از سرزمین دوردست اتیوپی را برای وصلت یافته باشد.

به هر روی این داستان نشان می‌دهد که سنن J و E تصاویری متفاوت از موسی را ترسیم می‌کنند. متن E همواره تصویری پیچیده‌تر و باشکوه‌تر از موسی را پیش چشم مخاطبان نمایان می‌سازد. موسی در این متن شخصیت‌پردازی پیچیده‌تر و کنش متقابل صمیمانه‌تری با خداوند دارد؛ در حالی که در متن J چنین تأکیدی دیده نمی‌شود. در متن E می‌بینیم که خروج قوم بنی‌اسرائیل از مصر و رهایی ایشان از ستم فرعون، تنها با راهبری و درایت موسی ممکن شده است. هم‌چنین تأکید شده که تنها موسی است که با یهوه پیمان بسته. اما در متن J می‌بینیم که مرجع اصلی خروج و رهایی قوم بنی‌اسرائیل خود یهوه دانسته شده و ابراهیم نیز با یهوه پیمان دارد.

چنان که گفتیم متن J هرگز برای اشاره به خداوند از عبارتهای عمومی الوهیم یا ال استفاده نمی‌کند و این آشکارا بدان معنا است که این متن می‌کوشد تا خداوند یگانه‌ی مورد نظر یهودیان را از خدای بزرگ کنعانیان که آن هم ال یا الوهیم نامیده می‌شده، متمایز کند. جالب است که در نسخه E با آن که همواره از خداوند با نام ال یا الوهیم یاد شده، اما در دو جا اشاره به نام یهوه را هم می‌بینیم. این دو اشاره به اولین ارتباط مستقیم موسی و خداوند مربوط می‌شوند. در زمانی که موسی در بیابان صدای یهوه را شنید و او از ورائی بته‌ای سوزان مشاهده‌اش کرد، از خداوند پرسید اسم تو چیست و خداوند به این ترتیب به او پاسخ داد که: «منم آن که منم.» یا به عبارت دیگر «من هستم آن که هستم» و بعد گفت «به من بگو یهوه که اسم همیشگی من است.»

بنابراین مشخص می‌شود که در متن E وسواسی برای هم‌تا پنداشتن یهوه خدای کهن قبیله‌ی یهودا با ال خدای بزرگ کنعانیان وجود دارد. این وسواس بدان معنا است که یهودیان مستقر در سرزمین اسرائیل که جمعیت بزرگی از مردم کنعانی پرستنده‌ی ال را در خود جای می‌داد، نیاز به آن داشتند تا یهوه و ال را موجوداتی یکسان و نام‌هایشان را مترادف قلمداد کنند. چنین کاری با ارجاع مدام به الوهیم یا ال در تورات E و تاکید در اولین ارتباط موسی و خداوند انجام شده است.

در مورد متون J و E چند نکته آشکار و روشن است. با توجه به اشاراتی که در این دو متن وجود دارد می‌توان اطلاعاتی را در مورد نویسندگان این دو روایت دینی و زمان و مکان زندگی ایشان به دست آورد. چنان که تا اینجای کار نشان دادیم، تردیدی وجود ندارد که متن J در بافت قبیله‌ی یهودا و متن E در قلمرو دولت اسرائیل نوشته شده است. با این حال روایت الوهیم متنی دولتی و رسمی نیست و مخالفت‌هایش با سیاست پادشاهان اسرائیل نشان می‌دهد که نویسنده‌اش کاهنی لاوی بوده است. به عبارت دیگر، مردی از

قبیله لاوی که نگاهی مردسالارانه نیز داشته است در دولت اسرائیل می‌زیسته و متن E را به تنهایی یا به کمک دستیارانی تهیه کرده است. لحن متون E و J یکدست و یک‌نواخت است، بنابراین بعید نیست که هر یک از آنها را یک نفر به تنهایی نوشته باشد. اغلب فرض کرده‌اند که متن J در «دربار دولت یهودیه» نوشته شده است. اگر چنین باشد، تدوین این متن به دوران هخامنشی بازمی‌گردد. چون تا پیش از آن دولتی مستقر و نهادی درباری در میان قبیله‌ی یهودا وجود نداشته است.

علایمی که درباری بودن متن J را نشان می‌دهد عبارت است از اشاره‌های بسیار بیشتر آن به زنان و اشاره‌هایی که به لوازم زندگی شهری دارد. در متن J توجه و شرح زیادی درباره زنان پادشاهان و زنان پیامبران به چشم می‌خورد نقش اجتماعی زنان نیز از آن چه که در متن E می‌بینیم، بیشتر است. به عبارت دیگر متن E را کسی در حال و هوای رمه‌داری و زندگی قبیله‌ای نگاشته است اما متن J متنی درباری و شهرنشینانه است. این در حالی است که متن J به قبیله‌ی کوچگرد یهودا و متن E به قلمرو یکجانشین اسرائیل تعلق دارد. در نتیجه متن J نمی‌تواند پیش از دوران تبعید پدید آمده باشد. تنها بعد از عصر تبعید است که اشراف یهودا در بافتی شهری قرار می‌گیرند و با ساختارهای درباری آشنا می‌شوند.

متون E و J با آن که سبک، دیدگاه و موضع‌گیری متمایزی دارند اما در شرح نکات اصلی و استخوان‌بندی عقیدنی آیین یهود یک‌دست و منسجم می‌نمایند. بافت زبانی و ساختار بیانی و روایی این دو متن یکسان هستند و آشکار است که یک شخص واحد آن را ویراسته و بازنویسی کرده است؛ هرچند شکل اصلی اشاره به نام خداوند یعنی یهوه و الوهیم را دست نخورده باقی گذاشته و روایت‌های متعارض مربوط به دو نسخه را نیز هم‌چنان حفظ کرده است. در مورد شباهت میان متن J و E چند نظر متفاوت وجود دارد.

بیشتر پژوهندگان امروزی بر این باورند که متن J نسخه‌ی کهن‌تر و سرمشق اولیه این متون بوده است. این امر از فرضی همان‌گویانه برخاسته است. یعنی تاریخ ظهور دولت یهود و پیدایش نخستین معبد در شهر اورشلیم را بر اساس روایت تورات پذیرفته‌اند و بر مبنای آن فرض کرده‌اند که متن پدید آمده در میان طایفه‌ی یهودا نیز باید کهن‌تر بوده باشد.

اما پیشتر گفتیم که این روایت نادرست است و سازمان‌یافتگی عصر هخامنشی قبیله‌ی یهودا را به گذشته‌های دور منعکس می‌کند. داود و سلیمان به احتمال زیاد رهبران قبیله‌ای مهاجمی بیش نبوده‌اند و شواهد باستان‌شناسانه و اسناد برون‌متنی با قاطعیت نشان می‌دهند که قبیله‌ی یهودا تا پیش از عصر هخامنشی از سازمان دولتی برخوردار نبوده، نویسایی گسترده را تجربه نکرده، و اورشلیم هم شهرکی کوچک بیش نبوده است.

بر اساس داده‌های موجود در دوران کوروش تا داریوش بود که شهر اورشلیم گسترش پیدا کرد و به عنوان پایتخت ناحیه‌ی یهودیه مرکزیتی یافت. در همین دوران بود که برای نخستین بار معبدی از جنس سنگ برای خدای یهوه در آن ساخته شد، و پیش از آن شاهی در کار نیست که وجود هیکل اول را نشان دهد.⁵²¹ بنابراین متن J روایتی است برای تثبیت مشروعیت اورشلیم و معبد نوخاسته، و متمایز ساختن هویت قومی و دینی یهودیان از سایر مردم کنعان. بی‌شک این روایت بر اساطیر گذشته و روایت‌های قومی کهن‌تر متکی شده است. اما به نظرم روشن است که تدوین و پیکربندی‌اش به شکلی که امروز می‌بینیم، در ابتدای عصر هخامنشی تحقق یافته است.

⁵²¹ Langmead and Garnaut, 2001.

با توجه به زنجیره‌ی واگرایی‌های متنی که فهرست کردیم، تا حدودی می‌توان تشخیص داد که هریک از داستان‌های یاد شده در چه حدود زمانی پدید آمده است. در متن J¹ به کوچ قبیله‌های لاوی و شمعون به شمال اشاره شده و این باید پیش از هجوم آشوریان در سال ۲۶۵۸ (۷۲۲ پ.م) بوده باشد. اشاره‌ی متن به صندوق عهد و منع پرستش خدای فلزی هم باید به دورانی مربوط باشد که معبدی محلی در اورشلیم با معابد دوگانه‌ی قلمرو اسرائیل رقابت می‌کرده است. پس زمان این متن باید پس از شکل‌گیری دولت اسرائیل (یا به روایت توراتی، جدایی اسرائیل از یهودیه) قرار بگیرد، که در سال ۲۵۳۲ (۸۴۸ پ.م) رخ داد.

اشاره به چیرگی یعقوب بر برادر مهترش عیسو هم داستانی است برای توجیه جدایی مردم ادون از یهودیه، که در همین سال ۲۵۳۲ (۸۴۸ پ.م) رخ داده و بنابراین به همین لایه‌ی زمانی از روایت‌ها مربوط است. نتیجه آن که بر اساس رخداد‌های زمان‌مند و مشخص، می‌توان گفت قدیمی‌ترین لایه‌ی روایت‌های نقل شده در متن J¹ بین سال‌های ۲۵۳۲ تا ۲۶۵۸ تاریخی (۸۴۸ تا ۷۲۲ پ.م) شکل گرفته و با زمینه‌ی اجتماعی قبیله‌ی یهودا پیوند داشته است. توجه به این نکته لازم است که این تاریخ ظهور روایت‌های J¹ است، و نه زمان تدوین و نوشته شدن این بخش از متن. یعنی داستان‌های مزبور در این برش زمانی شکل گرفته‌اند. اما چنان که درباره‌ی متون جهان باستان مرسوم است، وقفه‌ای زمانی میان پیدایش روایت و تثبیت‌اش در قالب نوشتار در کار بوده است. زمان تدوین و پیدایش متن J¹ به شکل امروزی چنان که گفتیم، احتمالاً در فاصله‌ی دوران کوروش و داریوش انجام پذیرفته است.

آنان که روایت تورات از اقتدار دولت فراگیر داود و سلیمان را جدی می‌گیرند، بر این باورند که متن E بر مبنای سرمشق متن J¹ و پس از جدا شدن دولت اسرائیل از یهودیه نگاشته شده است. یعنی E از J¹ جدیدتر می‌دانند. چنان که دیدیم، تاریخ‌گذاری E با توجه به پیوندش با دولت اسرائیل به نسبت ساده‌تر است.

با توجه به درآمیختگی دو لایه‌ی متن و این حقیقت که هر دو ماجراهای مشابهی را روایت می‌کنند، بخشی از داستان‌ها همان‌هایی هستند که در متن J می‌بینیم و بنابراین خاستگاه تاریخی‌شان یکسان است.

درباره‌ی تاریخ تدوین و نوشته شدن متن E حدس‌های دقیق‌تری می‌توان زد. این امر نمی‌تواند پیشتر از سال ۲۵۵۸ تاریخی (۸۲۲ پ.م) رخ داده باشد. چرا که در این تاریخ آشوریان به شمال آسورستان حمله کردند و دولت محلی اسرائیل از میان رفت. در این تاریخ بود که شمار زیادی از مردم یهودی به مناطق جنوبی کوچیدند و اورشلیم که میزبان این فراریان بود، از روستایی کوچک به شهرکی کوچک تبدیل شد. قاعدتاً در میان این کوچندگان، لایوانی هم بوده‌اند که حامل نسخه‌ای شمالی از داستان‌های مورد نظرمان محسوب می‌شدند. برداشت فریمان در کتاب «چه کسی کتاب مقدس را نوشت؟» آن است که متن J و E در همین مقطع زمانی نوشته شده‌اند. از دید او شمار و نیروی این وزنه جمعیتی نوظهور چندان بوده که وقتی کاهنان رسمی دولت یهودیه تصمیم به ویرایش و بازنویسی متن J گرفتند، ناگزیر شدند متن E را نیز در کنار آن بگنجانند.

این برداشت البته سه پیش‌فرض بحث‌برانگیز دارد. نخست آن که فرض می‌کند در یهودیه دولتی مستقر وجود داشته که طبقه‌ی متشکلی از کاهنان داشته است. دوم آن که فرض می‌کند لایوان گریزان از شمال هم نسخه‌ی مدون و درباری‌ای از این داستان‌ها داشته‌اند. سوم آن که فرض می‌کند این ترکیب و ویرایش متنی در یهودیه انجام پذیرفته و بنابراین یهودیه را قلمروی نویسا می‌داند. چنان که پیشتر شرح دادیم، هر سه پیش‌فرض نادرست است.

بازسازی پیشنهادی‌ام در این مورد چنین است که قبایل و طایفه‌های کنعانی که عبریان بخشی تمایز نیافته از آن بودند، مجموعه‌ای از داستان‌ها و روایت‌های محلی را پدید آورده بودند که مرزبندی میان قبایل

را شرح می‌داده یا داستان‌های اساطیری ایزدان و پیامبرشان را از چشم‌اندازهایی گوناگون شرح می‌داده است. این ایده که مفهوم «پیامبر» در این هنگام وجود داشته و موسی پیامبر یهوه – و نه رئیس قبیله‌ای خاص – دانسته می‌شده، اهمیتی چشمگیر دارد و نشان می‌دهد که سرمشق معنایی حاکم بر این روایت‌ها زرتشتی بوده است. نکته‌ای که پژوهشگران به کلی نادیده گرفته‌اند آن است که مفهوم «پیامبر» خاستگاهی زرتشتی دارد و در این دوران تنها نسخه‌ی رایج از آن از همین جا سرچشمه می‌گرفته است. زرتشت اولین کسی بود که خود را در مقام شخص و «من»‌ای مشخص حامل پیام راستگویانه‌ی خداوندی یکتا دانست. چنین الگویی نه در میان‌رودان و ایلام باستان سابقه داشته و نه در مصر مشابهش را می‌بینیم. موسی دقیقاً در چنین چارچوبی می‌گنجد و بنابراین بدنه‌ی داستانش نمی‌تواند خاستگاهی مصری یا کنعانی داشته باشد.

کنعانی‌ها بی‌تردید در زمان حکمرانی آشوریان با عناصری از آرای ایران شرقی آشنا شده بودند. با این حال روایت موسی و ضدیت او با مصر و نقش هویت‌بخشی که درباره‌ی یهودیان ایفا می‌کند، تنها در بافت سیاست عصر کوروش به بعد معنا پیدا می‌کند. یعنی روایت E و J هرچند به رخدادهایی با پیشینه‌ی چند قرنی اشاره می‌کرده‌اند و دو نقطه‌ی عطف تاریخی (حمله‌ی آشور به اسرائیل و بابل به یهودیه) هم داشته‌اند، اما احتمالاً در شکل اولیه‌شان مفهوم «پیامبر خداوندی یکتا» را فاقد بوده‌اند. کشمکش هارون و موسی در این دو متن بنابراین به سادگی در شکل آغازینش رقابت بین دو خاندان از کاهنان بوده است. همچنان که رقابت میان معبد اورشلیم (که بنای باشکوه هیکل سلیمان نبوده) و معبد‌های محلی شمالی، در رده‌ی رقابت‌های عادی دولت‌شهرهای باستانی می‌گنجد است.

ترکیبی که فریمن بدان اشاره کرده و به دوران پس از فروپاشی دولت اسرائیل مربوط دانسته، تا پیش از تبعید و تماس نزدیک یهودیان با سرمشق زرتشتی نمی‌توانسته پدید آمده باشد. بنابراین حدسم آن است که رخدادهایی با زمان‌بندی‌ای که گفتیم در تاریخ رخ داده، و داستان‌هایی بر مبنای آن ساخته شده که برای

پیروان معبدها یا اعضای قبایل و اقوام کنعانی هویت‌بخش و مهم بوده است. با این حال درهم گره خوردن این روایت‌ها و تبدیل شدن‌شان به یک متن مقدس در زمان هخامنشیان انجام پذیرفته و زیر سیطره‌ی کامل برنامه‌ی کوروش و کمبوجیه برای فتح مصر و همچنین انقلاب نویسایی هخامنشی قرار داشته است.

فریمن به درستی حدس زده که متن کنونی عهد عتیق که J و E را در کنار هم و به شکلی درآمیخته در بر می‌گیرد، باید زمانی تدوین شده باشد که دولت اسرائیل از بین رفته و E و J توسط یک مرکز تقدس یگانه با یکدیگر ترکیب شده‌اند. همچنین به درستی می‌گوید ادغام این دو متن از آن رو ضرورت داشت که مردم اسرائیلی یعنی قبایل ده گانه‌ی شمالی روایت E را مهم می‌دانسته‌اند. خطای او در آنجاست که فرض کرده تورات پیش از دوران هخامنشی در اورشلیم توسط کاهنانی در دربار یهودیه نوشته شده است. در حالی که بنا به شواهدی فراوان که در خود تورات هم انعکاس یافته، احتمالاً این تدوین در بابل انجام پذیرفته و اورشلیم عصر هخامنشی در پیوند با فرهنگ بابلی و سیاست هخامنشیان چنین ترکیبی را به دست داده است.

فریمن فرض کرده که فرار قبایل شمالی به جنوب که پیامد فروپاشی دولت اسرائیل بوده، باعث شده ایشان در قلمرو یهودیه وزنه جمعیتی مهمی تشکیل دهند. در نتیجه کسی که دو متن E و J را کنار هم نهاده و آن را به شکلی آمیخته بازنویسی و تثبیت کرده، می‌کوشیده تا در قالب یک روایت مقدس دوپارگی جمعیتی قلمرو یهود در فاصله‌ی سال‌های حمله‌ی آشوریان به اسرائیل تا حمله‌ی بابلی‌ها به یهودیه را از یادها بزدايد.

یعنی فریمن فرض کرده که چیزی یکپارچه به اسم قوم یهود پیشاپیش وجود داشته که دوپاره شده و متن تورات تلاشی بوده برای اتحاد مجدد قبایل یهودی در قلمرو متن و روایت.

اما نکته در اینجاست که اصولاً قومیت یهودی انگار در زمان کوروش بزرگ پدید آمده و با سایر اقوام کنعانی مرزبندی روشنی پیدا کرده باشد. پیش از آن هم بی‌شک عبرانیانی وجود داشته‌اند. اما چنان که

دیدیم قبایل موسوم به بنی اسرائیل شبکه‌ای گسترده از طایفه‌های ناهمگن را در بر می‌گرفته‌اند، که از چشم‌انداز قبیله‌ی یهودا نگریده می‌شده‌اند.

فریمن از این نظر درست می‌گوید که پس از فروپاشی دولت اسرائیل (که متن E را پشتیبانی می‌کرد) گرانیگاه روابط و هویت به جنوب چرخید و یهودیه و قبیله‌ی یهودا در این میان اهمیت یافت. اما نکته اینجاست که اینها دو واحد جغرافیایی و دو ماهیت قومی مجزا بودند و اصولاً دوپارگی‌ای در کار نبوده که بخواهد ترمیم شود. دو روایت E و J در اصل دو نسخه از داستان‌های مربوط به خدایان و نیاکان در قلمرو جنوب کنعان هستند که برخی‌شان (J) به قبیله‌ی یهودا مربوط می‌شوند و برخی دیگر (E) برآیند گفت‌وگوهای هویت‌بخش در میان قبایل شمالی و دولت اسرائیل هستند.

این نکته را باید در نظر داشت که پس از نابودی دولت اسرائیل به دست آشوری‌ها، تازه یهودیه در اسناد تاریخی نمایان می‌شود و اهمیت پیدا می‌کند. این واژگونی روایت تاریخی مرسوم است که یهودیه را دولتی مقتدر و مقدم بر اسرائیل در نظر می‌گیرد. در واقع چنین می‌نماید که دوران کوتاه و زودگذر پادشاهی متحد یهود در دوران داود و سلیمان، شکلی اساطیری شده از دوران حکمرانی رهبرانی قبیله‌ای و کوچگرد باشد که به سمت شمال تاخت و تازهایی موفق انجام می‌داده‌اند، بی آن که دولتی پایدار تشکیل دهند. در واقع انگاره‌ی سلیمان بازنمایی مستقیم از تصویر کوروش است و چنین می‌نماید که قبیله‌ی یهودا پس از رهایی از تبعید و بازسازی اورشلیم با حمایت کوروش، سیمای او را بر رهبران قبیله‌ای قدیمی خویش منعکس کرده و نظم اداری دوران هخامنشی را به گذشته‌های دور تعمیم داده باشند.

در این فضا بوده که روایت قبیله‌ی یهودا در بابل (J) که کوچندگان به اورشلیم حملش می‌کردند، می‌بایست با روایت بومیان مستقر در آن ناحیه (E) ترکیب شود. بنابراین ترکیب این دو روایت و تدوین

نسخه‌ی کنونی در دوران کوروش و کمبوجیه انجام پذیرفته است. هرچند روایت‌هایی دیرینه را همچون خشت‌های معنایی‌اش به کار می‌گرفته، و وضعیت کنونی آن مقطع را به گذشته‌های دور تعمیم می‌داده است.

کفتار دوم: تواریخ تثییه

بنابر نگرش سنتی یهودیان، واپسین بخش از اسفار پنج‌گانه سفر تثییه بود که در سال ۲۷۵۸ تاریخی (۶۲۲ پ.م) در اورشلیم یافته یا ساخته شد و به منابع مقدس و رسمی آیین یهود افزوده گردید. گفتیم کاهنی که متن سفر تثییه را یافت، هیلکیاه نام داشت و آن را به پادشاهی به نام یوشع ارائه نمود و به این ترتیب در زمان این پادشاه سفر تثییه به منابع رسمی اسفار پیوند خورد.

با توجه به مشخص بودن تاریخ کشف سفر تثییه، درباره‌ی زمان نگارش آن و جای‌گیری تاریخی آن در مجموعه منابع دینی یهود اطلاعات بیشتری در دست داریم. سفر تثییه متنی است که به ظاهر وصیت‌نامه موسی در دشت موآب را در بر می‌گیرد. یعنی نویسندگان تثییه طوری وانمود کرده‌اند که گویا آخرین اندرزها و وصیت‌های موسی به قوم خویش را در آستانه مرگاش ثبت و مدون ساخته‌اند.

باب‌های چهارم و پنجم سفر تثییه را می‌توان همچون ادامه‌ای و شرحی بر باب‌های ۱۹ و ۲۰ سفر خروج خواند. بدنه‌ی آن سخنرانی‌ایست که موسی پیش از ورود قوم بنی‌اسرائیل به سرزمین کنعان برایشان ایراد می‌کند و طی آن سرگذشت یهود را مرور می‌کند. تاکید بر گفته شدن این سخن‌ها نشان می‌دهد که از ابتدای کار روایت‌هایی داشته‌ایم که با سنتی شفاهی منتقل می‌شده و گفتارهای موسی را سینه به سینه منتقل می‌کرده، یا دست کم چنین ادعایی داشته است. یعنی به لحاظ تاریخ پیدایش روایت و داستان، سفر تثییه

بی‌شک بعد از متن J و E پدیدار شده و گزارش عهد عتیق آن است که نگارش آن یک نسل پیش از کوروش به انجام رسیده است.

برای فهم شرایط شکل‌گیری این متن، باید نخست به بافت تاریخی یهودیه در این دوران بنگریم. چنان که گفتیم، آمون نوهی حزقیاه پس از دو سال سلطنت در سال ۲۷۴۰ (۶۴۰ پ.م) به دست گروهی به قتل رسید که خود را «عوام ارض» (عام هه آرتص: عوام ارض) می‌نامیدند و اشراف استخوان‌دار و سنت‌گرای قبیله رهبری‌اش را بر عهده داشتند.^{۵۲۲} پس در این تاریخ قبایل بیابانگرد بر مراکز شهری ابتدایی یهودیه چیره شده و کودکی هشت ساله (یوشع) را همچون شاهی دست‌نشانده بر اورنگ برکشیدند. پس از آن است که سفر تثنیه یافت می‌شود و به همین خاطر اغلب نویسندگان گفتمان تثنیه را برخاسته از همین نیروی سیاسی جدید یعنی «مردم ارض» دانسته‌اند.

اما چنین برداشتی دو ایراد اصلی دارد. اول آن که قوانین سفر تثنیه با زندگی بادیه‌نشینی و بدوی کسانی که این کشتارهای درباری را انجام می‌دادند، سازگار نیست. یعنی «عوام ارض» که جبهه‌ی واپس‌گرای یهودیه بودند و از رهبران قبایل محلی تشکیل می‌شدند، در بافتی بدوی و بیابانگرد به سبک زندگی شهرنشینانه‌ی مهاجران اسرائیلی اعتراض داشتند و این به خوبی در کتاب‌های میکاه و عاموس بازتاب یافته است.

با این همه آنچه که در سفر تثنیه می‌خوانیم بسیار با این بافت بدوی تفاوت دارد و حتا از آنچه در دوران حزقیاه در قالب تاریخ قوم یهود گردآوری شده بود هم پیچیده‌تر و مترقی‌تر است. بافت متنی سفر تثنیه

⁵²² کتاب دوم پادشاهان، باب ۱۱، آیه‌ی ۲۰.

شباهتی با کتیبه‌های بازمانده از اسرحدون شاه آشور دارد. به ویژه این نکته که در متن تثنیه کل قوم برای عهد با یهوه گرد می‌آیند و در مراسم شرکت می‌کنند، با گزارش اسرحدون از پیمان بستن با اقوام تابع شباهت دارد که به همین ترتیب گرد می‌آمدند و مراسمی مشابه را اجرا می‌کردند.

خود این حقیقت که متنی نوشته شده و سستی نویسا مبنای مشروعیت‌بخشی قرار گرفته و کشف توماری نقطه عطف این انقلاب دینی بوده، جای توجه دارد. چون نویسایی اصولاً از همان مناطق شمالی وارد یهودیه شده بوده و هنوز در این ناحیه نوپا بوده است. یعنی بسیار بعید است که رهبران قبیله‌ای هوادار سبک زندگی بدوی بر نویسایی مسلط شده و از آن برای مشروعیت‌یابی استفاده کرده باشند.

علاوه بر این طبقه‌ی پرستاران لاوی که حاملان این اقتدار معنوی هستند و در پیوندشان با متن نوشته شده‌ی تثنیه شناخته می‌شوند، آشکارا در سرزمین یهودیه ریشه ندارند و از دل قبایل بومی این منطقه بر نخاسته‌اند. برای همین است که زمینی در مالکیت خود ندارند و در سراسر منطقه همچون طبقه‌ای روحانی اما بی‌ریشه پراکنده‌اند.

یعنی محتوای سفر تثنیه و تکیه‌اش بر نوشتار از سویی و ماهیت طایفه‌ی لاوی‌ها نشان می‌دهد که در اینجا با لایه‌ای وارداتی و غیربومی سر و کار داریم. شنیده‌ویند معتقد است همان قبایل بومی نویسایی را از شمالی‌ها وام ستاندند و آن را همچون سلاحی بر ضد ایشان به کار گرفتند.^{۵۲۳} اما شواهد متنی و تبارنامه‌ی لاوی‌ها چنین چیزی را نشان نمی‌دهد. علاوه بر این یافته شدن تومارها و این انقلاب دینی در زمانی صورت

523 Schniedewind, 2005: 111.

می‌گیرد که شاهی دست‌نشانده‌ی «عوام ارض» بر اورنگ یهودیه نشسته و محتوای این تومار اقتدار او را محدود می‌سازد و طبقه‌ای از کاهنان نویسا را که غیربومی هم بوده‌اند، بر وی برتر می‌شمارد.^{۵۲۴}

این محدودسازی قدرت شاهانه در ضمن با طعن و کنایه‌هایی تند به سلیمان و سیاست وی درآمیخته است و در سفر تثبیه مدام سلیمان به خاطر و لخرجی^{۵۲۵} و غرور و ازدواجش با زنان پرشمار و کافر نکوهش می‌شود. چنین گفتمانی قاعدتا در اسرائیل رواج داشته و نه در یهودیه که خود را ادامه‌ی مستقیم دودمان سلیمان و داود می‌دانسته است. یعنی در اینجا بیشتر چنین می‌نماید که با پاتکی از طرف طبقه‌ی نخبه‌ی فرهنگی متأثر از شمال روبرو باشیم، تا ادامه‌ای از غضب قدرت خشن قبایل نانویسای جنوب. نشانه‌ی دیگری که در اینجا به کارمان می‌آید آن است که یوشع به طور فعال می‌کوشیده تا نقش باستانی کاهن-شاه‌های قدیمی یهودیه را -که سلیمان نمادی برایش بوده- بار دیگر به دست بگیرد. چنان که وقتی به هجده سالگی رسید و بالغ شد کوشید تا بار دیگر در مقام سرور معبد یهوه به رسمیت شمرده شود.^{۵۲۶}

به هر روی انقلاب دینی یوشع تحولی در تاریخ دین یهود محسوب می‌شود و عنصری است که به نویسا شدن اولیه‌ی این دین دامن می‌زند. چنان که خواهیم دید نویسا شدن نهایی دین یهود در فاصله‌ی دوران کوروش و اردشیر اول هخامنشی تحقق یافت و پیامد مستقیم مداخله‌ی دولت هخامنشی در بازسازماندهی ادیان قلمرو عظیم پارسی بود. با این همه بخش عمده‌ی ادیان در این هنگام پیشاپیش ارتباطی با نویسایی

524 سفر تثبیه، باب ۱۷، آیات ۱۶-۱۸.

525 کتاب اول پادشاهان، باب ۱۰، آیه‌ی ۲۱.

526 کتاب دوم پادشاهان، باب ۲۲، آیه‌ی ۳.

برقرار می‌کردند و درباره‌ی دین یهود این اتصال خیلی دیر و دو نسل پیش از استیلای کوروش بر منطقه با اصلاحات دینی یوشع ممکن شده است.

در سفر تثنیه تاکید بر نوشته شدن احکام یهوه کاملاً آشکار است و جالب آن که همواره پس از توصیف وحی به مثابه امری شفاهی آن را می‌بینیم. یعنی انگار برای نویسندگان این متون روشن بوده که مخاطبان‌شان از ابلاغ احکام الاهی امری شفاهی و وابسته به گفتار را مراد می‌کنند، و از این رو طبق انتظار آنها اصل روایت را تعریف کرده و بعد با افزودن جمله‌ای تاکید کرده که در ضمن این فرمان‌های آسمانی به صورت نوشته هم وجود داشته‌اند.^{۵۲۷} در بیشتر جاها هم اشاره به دو لوح سنگی دیده می‌شود.^{۵۲۸}

تاثیر این تحول دینی را در تغییر لحن انبیای یهود می‌توان دید. مثلاً ارمیاء نبی تقریباً همزمان با کشف تومار تثنیه به پیامبری برانگیخته می‌شود^{۵۲۹} و کاتبی نویسا به نام باروخ را در کنار خود دارد که پیشگویی‌هایش را می‌نویسد.^{۵۳۰} امری به کلی نوظهور که برای انبیای پیشین تصورناپذیر جلوه می‌کرد. در کتاب ارمیاء اشاره‌ای به یافته شدن این الواح نیز می‌بینیم و روشن است که وی هم تحت تاثیر این جریان قرار گرفته و هم موافق محتوای خوانده شده در تومارها بوده و آن را مقدس می‌شمرده است.^{۵۳۱}

527 سفر تثنیه، باب ۵، آیه ۲۲.

528 سفر تثنیه، باب ۴، آیه ۱۳.

529 کتاب دوم پادشاهان، باب ۲۲، آیه ۲.

530 کتاب ارمیاء، باب ۳۶، آیات ۱-۴.

531 کتاب ارمیاء، باب ۱۵، آیات ۹-۱۶.

از دیرباز شیوه کشف بحث‌برانگیز این متن و جایگاه سیاسی‌ای که در دولت یهودیه پیدا کرد، باعث شده تا پژوهندگان و ناقدان کتاب مقدس عهد عتیق در اصالت آن به دیده تردید بنگرند. هابز برخلاف روش نقادانه مرسوم خود اعتقاد داشت که سفر تثنیه به راستی آراء و اندرزهای موسی را در بر می‌گیرد، اما در زمانی بسیار کهن گم شده و در زمان یوشع بار دیگر بازیافت شده است.

با این حال رویکردهای انتقادی هم به متن تثنیه خیلی زود در اروپا شکل گرفت. در سال ۵۱۸۴ (۱۱۸۴خ/ ۱۸۰۵م.) دوویت^{۵۳۲} چنین اظهار نظر کرد که این متن در همان سال ۲۷۵۸ (۶۲۲ پ.م) نوشته شده و منسوب دانستن آن به موسی نادرست است. شواهدی که دوویت برای سخن خود آورد، قانع کننده بود. به عنوان مثال در فرمان اول در میان ده فرمان سفر تثنیه می‌خوانیم که: «برای یهوه تنها در یک جا قربانی کنید» و آشکار است که چنین قاعده‌ای در پادشاهان پیش از دوران یوشع وجود نداشته است. چنان که در کتاب پادشاهان و کتاب سموئیل می‌بینیم که تمرکزگرایی در مراسم دینی به چشم نمی‌خورد و حتا تسخیرکنندگان شهر اورشلیم و سازندگان معبد هیکل یعنی داود و سلیمان نیز در نقاط گوناگونی مراسم قربانی برگزار می‌کنند.

در زمانه‌ی ما اثرگذارترین پژوهش در این زمینه را مارتین ناث^{۵۳۳} انجام داده که در سال ۵۳۲۲ (۱۳۲۲خ/ ۱۹۴۳م.) نظریه‌اش را منتشر کرد است. او با تحلیل دقیق متن نشان داده که ایدئولوژی تاریخ‌گرای یکسانی بر بخشی از عهد عتیق حاکم است، که هسته‌ی مرکزی‌اش از کتاب تثنیه تشکیل شده و افزوده‌هایی تا کتاب دوم پادشاهان را نیز در خود می‌گنجانند. ناث معتقد است یک ویراستار در فاصله‌ی تبعید یهودیان به

⁵³² ویلهلم مارتین لبرشت دوویت Wilhelm Martin Leberecht de Wette نظریه‌پرداز آلمانی (1780-1849)
533 Martin Noth

بابل (۲۷۹۴/۵۸۶ پ.م) تا ورود کوروش به بابل و آزادی یهودیان (۲۸۴۱/۵۳۹ پ.م) این مواد اولیه را گرد هم آورده و تاریخی از قوم یهود را تدوین کرده است.

از دید ناث سفر تثنیه مقدمه و چارچوبی را برمی‌سازد که شش کتاب انبیای قدیم را باید بر اساس آن فهمید و ادراک کرد. ناث این شش کتاب انبیای قدیم یعنی کتاب اول و دوم پادشاهان^{۵۳۴}، کتاب اول و دوم سموئیل^{۵۳۵}، کتاب داوران^{۵۳۶} و کتاب یوشع^{۵۳۷} را مجموعه‌ای از متون دانست که در زمان نگاشته شدن سفر تثنیه در سال ۲۷۵۸ (۶۲۲ پ.م) ویراسته و بازنویسی شده‌اند و مجموعه آنها به همراه سفر تثنیه یک چارچوب دینی نوظهور را به دست می‌دهد. آشکار است که شش کتاب انبیای قدیم از منابع کهن گوناگونی برگرفته شده‌اند. ولی ناث می‌گفت در شکل کنونی و بافت متنی امروزشان در زمان یوشع ویراسته و شرح‌نویسی شده‌اند. به عبارت دیگر چنین می‌نماید همان نویسنده‌ای که سفر تثنیه را نگاشته، کتاب‌های شش‌گانه انبیای قدیم را نیز ویرایش و بازنویسی کرده باشد و این همه باید قاعدتاً در زمان پادشاهی یوشع رخ داده باشد. نظریه‌ی ناث پیروان زیادی پیدا کرد و به نام «دیدگاه تاریخ تثنیه^{۵۳۸}» شهرت یافت.

به این ترتیب مجموعه‌ی تاریخ تثنیه که از هفت کتاب یاد شده تشکیل شده است تاریخ قوم یهود از زمان موسی تا هنگام نابودی یهودیه به دست بابلی‌ها را شرح می‌دهد. هسته مرکزی این تاریخ نوظهور، عهدی است که خداوند با آدمیان بسته است و این عهد و پیمان میان انسان و خدا همان چیزی است که رخدادهای

⁵³⁴ Books of Kings

⁵³⁵ Books of Samuel

⁵³⁶ Book of Judges

⁵³⁷ Book of Joshua

538 Deuteronomistic History

تاریخی و توالی تجربیات قوم یهود را معنادار می‌سازد. چنان که دیدیم در متن J خدا با ابراهیم نیز پیمان می‌بندند. در متن E و هم‌چنین در متن J به پیمان خداوند و موسی در کوه سینا اشاره شده است. در سفر تثنیه مضمون مشابهی را می‌بینیم با این تفاوت که این بار خداوند و موسی در صحرای موآب با یکدیگر پیمان می‌بندند.

ناگفته نماند که در درون این مجموعه در کتاب دوم پادشاهان می‌خوانیم که پیمان مشابهی میان خداوند و داود نیز برقرار شده است. کتاب دوم پادشاهان آشکارا به بافت سیاسی یهودیه با نظری موافق می‌نگریسته است. بر مبنای پیمان میان خداوند و داود قرار بر این می‌شود که پادشاهی سرزمین یهودیه همواره در خاندان داود باقی بماند. به عبارت دیگر، قرار گرفتن قدرت سیاسی در خاندان داود به تقدیر الهی منسوب می‌شود که با عهدی باستانی و مقدس تضمین شده است. در این چارچوب در شرایطی که شاه یهودیه مردی گناه‌کار و کافر نیز باشد، خود وی و قوم یهود تنبیه می‌شوند، ولی اقتدار سیاسی در یهودیه از خاندان داود خارج نمی‌گردد.

طی دهه‌های گذشته آرای که ناث مطرح کرد به چند جریان برای تاریخ‌گذاری تواریخ تثنیه دامن زده است. برخی همان چارچوب ناث را پذیرفته و بر آن مبنا متن کنونی را نتیجه‌ی کار یک ویراستار یکتا در فاصله‌ی تبعید و رهاسازی کوروش می‌دانند. گروهی دیگر معتقدند دو افزوده از جنس قوانین فقهی و الهامات پیامبرانه بعدتر به این بدنه افزوده شده‌اند. سومین نگرش آن است که دو دوره‌ی متفاوت و دو ویراستار مجزا متن تثنیه را شکل داده‌اند، و چهارمین رویکرد آن است که روایتی از تاریخ یهود در دوران پیشاتبعید هم وجود داشته است.

مهمترین نماینده‌ی دیدگاه سوم فرانک مور کراس^{۵۳۹} است که در سال ۵۳۵۲ (۱۳۵۲خ / ۱۹۷۳.م) نشان داد عبارت مربوط به عهد خداوند و خاندان داود از کتاب دوم پادشاهان باید قبل از سال ۲۷۹۳ (۵۸۷ پ.م) نگاشته شده باشد چون در این سال نبوکدنصر قلمرو یهودیه را فتح کرد و قدرت سیاسی به راستی از خاندان داود ستانده شد. هم‌چنین در این متون چندین بار به عبارتی مانند این که «فلان چیز تا زمان ما باقی مانده است» یا «در زمان ما چنین رسمی دیده شده» اشاره شده است در حالی که با زوال دولت یهودیه، بسیاری از امور و مراسم یاد شده کارکرد خود را از دست دادند، و رسوم مورد نظر از سال ۲۷۹۳ (۵۸۷ پ.م) به بعد دیگر رواج نداشته‌اند.

مهم‌ترین سخنگویان دیدگاه چهارم هلگا وایپرت^{۵۴۰}، باروخ هالپرن و آندره لومر^{۵۴۱} هستند که می‌گویند در دوران پیش از تبعید و زمان سلطنت حزقیاه و یوشع دو روایت تاریخی از سرگذشت قوم یهود در سرزمین یهودیه پدید آمده که بعدتر در تواریخ تشبیه جذب شده و کهن‌ترین بخش از این متن را تشکیل می‌دهند. این نویسندگان شاخص‌هایی مانند صورتبندی‌های تکرار شونده‌ی مراسم تاجگذاری، جانشینی، قضاوت الهی، و تاکید بر عهد خدا با داود و مکان‌های پرستش «بر بلندا» را نشانه‌ی این لایه‌ی متنی می‌دانند که به دوران حزقیاه مربوط می‌شود.

اما پیشنهاد دهنده‌ی دیدگاه دوم که بحث‌برانگیزتر هم هست، همان فرانک مور کراس است. او بر مبنای تحلیل کتاب‌های تاریخ تشبیه نشان داد که احتمالاً در ابتدای کار دو نسخه متفاوت از این تاریخ وجود

داشته است. یک نسخه که از دید او «تثیه‌ی نخست» (Dtr1) نامیده می‌شد، نسخه اصلی و اولیه این متن بوده است. این متن پیش از نابودی قلمرو یهودیه و احتمالاً در زمان پادشاهی یوشع (حدود سال‌های ۲۸۴۰ تا ۲۸۷۱/۶۴۰-۶۰۹ پ.م) نوشته شده و ۹۵٪ حجم کنونی تواریخ تثیه را در بر می‌گیرد. چنین می‌نماید که دو فصل آخر کتاب پادشاهان و مجموعه‌ای از جملات ویرایشی کمی دیرتر، پس از زوال خاندان داود و در تاریخی بعد از حمله‌ی بابلی‌ها به متن اصلی افزوده شده باشد. کراس این افزوده‌های متاخرتر را «تثیه‌ی دوم»^{۵۴۲} (Dtr2) نامیده و می‌گوید در حدود سال ۲۸۳۰ (۵۵۰ پ.م) به شکل امروزی ویرایش شده‌اند.

تثیه‌ی نخست در میان منابع عهد عتیق از این نظر اهمیت دارد که بیشترین حجم و طول و تفسیر را در مورد شرح حال یوشع به دست می‌دهد، و این غریب هم نیست چون یوشع همان پادشاهی بوده که سفر تثیه در زمان او یافته یا نویسانده شده است. با وجود برجستگی یوشع در سفر تثیه این نکته به قوت خود باقی است که او از نظر تاثیر سیاسی یا زمامداری، حتا در قلمرو یهودیه رهبر سیاسی مهمی محسوب نمی‌شود. این در حالی است که در سفر تثیه، انگاره‌ای بسیار برجسته و مبالغه‌آمیز از وی ارائه شده است، در حدی که گاه چهره‌ی او را درخشان‌تر و نمایان‌تر از داود می‌بینیم. مثلاً در شرح تاسیس معبد بیت‌ال در کشور اسرائیل می‌خوانیم که گاو زرینی که در این معبد ساخته شده بود، خشم و عصیان نبی‌های یکتاپرست یهودی را برانگیخت و یکی از این نبی‌ها پیشگویی کرد که پادشاهی به نام یوشع آن را ویران خواهد کرد.^{۵۴۳} جالب است که در زمان شرح ویرانی معبد بیت‌ال به دست یوشع، بار دیگر به گور این نبی اشاره شده است. بنابراین

⁵⁴² Dtr2

⁵⁴³ کتاب نخست پادشاهان، باب ۱۳.

روشن است که روایت‌هایی از این دست در زمان زمام‌داری خود یوشع و توسط نویسندگان این متن تدوین گشته‌اند.

نگرش کراس البته بی‌معارض باقی نمانده است. ارنست رایت⁵⁴⁴ معتقد است که تفکیک کردن Dtr1 و Dtr2 کار نادرستی است. از دید او عهدی که خداوند با خاندان داود می‌بندد، همیشگی و بی‌قید و شرط نیست و بنابراین نکته‌ای که در کتاب دوم پادشاه نقل شده، لزوماً به زمانی بعد از حمله‌ی بابلی‌ها مربوط نمی‌شود. از دید رایت دو متن Dtr1 و Dtr2 از یک‌دیگر تفکیک‌پذیر نیستند، اما بحث کراس از نظر او نیز پذیرفتنی است که متن تواریخ تثنیه در زمان پادشاهی یوشع نوشته شده است.

دلایلی که رایت برای تایید این نظر می‌آورد آن است که تنها موسی و یوشع همتای یوشع دانسته شده‌اند و به جز ایشان کس دیگری از نظر ارج و قُرب و دین‌داری همتای او نیست. این در حالی است که موسی مؤسس شریعت و یوشع بنیان‌گذار اساطیری پادشاهی یهود محسوب می‌شود. از سوی دیگر این عبارت را در بخش‌های دیگر عهد عتیق داریم که موسی می‌گوید «با همه قلب و روح و قوت خود به یهوه رو کنید» و بعد چنین آمده که تنها یوشع چنین کاری را انجام داد در حالی که در بقیه منابع چیزی شبیه به این دیده نمی‌شود. همچنین نام تورات در سفر تثنیه تنها دوبار به کار برده شده است. در بار اول موسی کسی است که آن را می‌نویسد و بار دوم یوشع کسی است که آن را می‌یابد.

اصطلاحات و کنش‌هایی که در سفر تثنیه به موسی منسوب شده است همان است که به یوشع نیز منسوب است. به عنوان مثال هر دوی ایشان گوساله‌زیرینی را نابود می‌کنند و آن را می‌سوزانند و خاکستر آن

⁵⁴⁴ G. Ernest Wright

را به باد می دهند و به این ترتیب یکتاپرستی را در میان قوم یهود احیا می کنند. به همان ترتیب که در کتاب سفر تثنیه می بینیم، در کتاب دوم پادشاهان نیز زبان ها و روایت هایی مشابه نقل شده اند. این در حالی است که کتاب دوم پادشاهان به یوشع و کتاب تثنیه به شرح ماجراهای دوران موسی می پردازند. اشتراک زبانی و بافت روایتی این دو متن لزوماً به رخدادهای تاریخی که روایت می کنند یا داستان های اساطیری مربوط به محتوایشان محدود نمی شود چون روایت هایی مشابه را در مورد پادشاهان دیگری مانند حزقیال هم می بینیم. حزقیال هم برای احیای آیین یهود و تمرکز یکتاپرستی تلاش های زیادی کرد اما وصفی که در مورد وی می خوانیم با آنچه درباره یوشع و موسی در کتاب دوم پادشاهان و سفر تثنیه می بینیم، کاملاً متفاوت است.

نکته دیگری در مورد تواریخ تثنیه اهمیت دارد آن است که تمام پادشاهان اسرائیلی در این متن گناه کار تلقی شده اند. بنابراین تردیدی نیست که نویسندگان آن به قلمرو یهودیه تعلق داشته اند. جالب آن است که در میان شاهان یهودیه نیز آنان که معبدی در خارج از شهر اورشلیم ساخته اند، گناه کار و شایسته ی سرزنش قلمداد می شوند. چنین می نماید که شکل اولیه تواریخ تثنیه در پایان دوران پادشاهی یوشع نوشته شده باشند و بخش هایی پس از آن بدان افزوده شده اند که معیار اصلی برای بررسی آنها همین ماجرای تمرکزگرایی است.

در منابعی که در دوران یوشع پدید آمده اند و کراس آنها را با **Dtr1** نام گذاری کرده، معیار اصلی برای ارزیابی اهمیت و دین داری یک پادشاه آن است که تمرکزگرایی دینی در معبد اورشلیم را رعایت کند و از انجام قربانی و اجرای مراسم دینی در سایر شهرهای قلمرو یهود جلوگیری نماید. اما در بخش های افزوده شده و در بندهای متاخرتری که **Dtr2** نامیده شده اند، چنین تمرکزگرایی ای دیده نمی شود.

در این بخش متاخر است که سبک نوشتار تاحدودی تفاوت می‌کند و اشاره‌های بسیار زیادی به داود و عهد میان خداوند با او دیده می‌شود. در سفر تثنیه پانصد بار به نام داود اشاره شده است در حالی که این ترکیب و مقایسه مداوم با داود را در بخش‌های متاخر نمی‌بینیم. از این رو چنین می‌نماید که Dtr² به راستی پس از حمله‌ی بابل به یهودیه و در نزدیکی دوران کوروش بزرگ نوشته شده باشد.

سفر تثنیه به طور عمده از مجموعه‌ای از قواعد فقهی و چارچوب‌های مربوط به اجرای مراسم و مناسک تشکیل شده است. تقریباً نیمی از این کتاب به اجرای قوانین و شرح قواعد تطهیر اختصاص یافته است. به عنوان مثال می‌خوانیم که خوردن گوشت چهارپایان تنها در زمانی مجاز است که به شکلی شایسته قربانی شده باشند و این قربانی شدن تنها در زمانی به شکل دینی و درست انجام می‌پذیرد که در شهر اورشلیم انجام پذیرد^{۵۴۵} و تنها استثنا در این مورد به شهرهایی مربوط می‌شود که مانند اسکندریه یا روم، فاصله زیادی از اورشلیم دارند. در چنین شرایطی قربانی کردن برای یهودیان مجاز است اما باید خون جانور کشته شده را به سوی شرق بپاشند تا آیین تمرکز قدرت در اورشلیم تثبیت گردد.

همچنین در این متن می‌خوانیم که شرایط مشروعیت پادشاه آن است که خارجی نباشد و توسط یهوه برگزیده شده باشد. این برگزیده شدن توسط یهوه با تایید نبیان و حمایت طبقه لای‌ها مشخص می‌شود. به این ترتیب آشکار است که لایوان نگهبانان قانون و پاس‌داران سنت دینی تلقی می‌شوند. در عین حال خود شاه باید مرتب قانون ثبت شده در تثنیه را بنویسد و بر اجرای آن مراقبت و کوشش داشته باشد و در ضمن آن را طور مداوم بخواند. جالب آن است که در سفر تثنیه مجموعه‌ای از محدودیت‌ها و حصرها برای قدرت

⁵⁴⁵ سفر تثنیه، باب ۱۲۰، آیه ۲۶.

پادشاه وضع شده است. به عنوان مثال پادشاه نباید طلا و نقره زیادی در مالکیت خود داشته باشد. شمار اسبان و شمار زنان شاه نباید خیلی زیاد باشد و از این رو روشن است که نویسندگان سفرتنیه کسی مربوط به دربار شاه یهودیه نبوده هرچند که در این قلمرو می زیسته است.

از سوی دیگر برخی از قوانین در سفرتنیه ساختار و بافتی کهن دارند. به عنوان مثال چنین آمده که در هنگام جنگ هر کسی که تازه زن گرفته یا خانه‌ای تازه ساخته یا می‌ترسد، لزومی ندارد به جنگ برود. چنین قاعده‌ای آشکارا به دورانی مربوط می‌شود که سربازگیری از میان قبایل یهودی انجام می‌پذیرفته و بنابراین کسانی که تازه داماد یا تازه اقامت گزیده در سرزمینی بودند، از رفتن به خدمت سربازی معاف دانسته می‌شدند. برخی از نویسندگان ادعا کرده‌اند که با توجه به این قاعده باید زمان نگارش آن را به دورانی کهن منسوب دانست چرا که ارتشی حرفه‌ای در شهر یهودیه وجود داشته و شیوه سربازگیری بدین ترتیب رایج نبوده است.

به گمان من وجود این قانون در سفرتنیه نشان می‌دهد که اتفاقاً نظر مورخان یاد شده نادرست است. چنان که پیش از این نیز اشاره کردم، دولت یهودیه چیزی بیش از یک با قلمروی برهوت نبوده و پادشاه یهودیه در واقع همین رهبر قبیله محسوب می‌شده است. شیوه سربازگیری یاد شده اگر به زمان مورد نظر در سفرتنیه منسوب شود نشان می‌دهد که دولت یهودیه حتی تا پایان عمر خود همچنان دولتی در معنای واقعی کلمه نبوده و سربازگیری خود را به شیوه کوچ‌گردانه از طایفه‌های گوناگون یهودی انجام می‌داده است.

همچنین در سفرتنیه قوانین فراوانی وجود دارد که در آن بر نقش و اهمیت لاوی‌ها تاکید شده است اما نکته عمده آن که در میان خاندان هارون که مقر ایشان در شهر اورشلیم قرار داشته و بقیه لاوی‌ها، تمایزی وجود دارد. در این متن خاندان موسی مهم تلقی شده‌اند و خاندان هارون چندان اهمیت و نقشی مرکزی،

ندارند. هم‌چنین به صندوق عهد و کروی‌بان نیز ارجاعی دیده نمی‌شود. بنابراین آشکار است که متن یاد شده به دست لاوی‌ها نوشته شده اما جایگاه نگارش آن شهر اورشلیم نبوده است.

در مورد نویسندگان سفر تثنیه و کسانی که کتاب‌های شش‌گانه انبیای قدیم را ویرایش کرده‌اند، چند حدس دیگر می‌توان زد. آشکار است که این متن توسط کاهنان بیت‌ال نوشته نشده است، چون هم از سوی اشاره‌های منفی فراوان به معبد این شهر وجود دارد و از سوی دیگر، کاهنان این معبد از تیره‌ی لاوی نبوده‌اند. هم‌چنین آشکار است که نویسندگان این متن کاهنان لاوی پراکنده در شهرهای گوناگون نبوده‌اند. چون اگر چنین می‌بود، تاکید بر تمرکزگرایی دینی به ضرر ایشان تمام می‌شد. در واقع پس از آن که تمرکز عمل قربانی در شهر اورشلیم و هیکل سلیمان انجام پذیرفت لاوی‌هایی که در سایر نقاط و سایر شهرهای یهودی‌نشین پراکنده بودند، بخش مهمی از شغل خود و امکان امرار معاش خویش را از دست دادند چرا که دیگر نمی‌توانستند ۱۰٪ گوشت قربانی را از مردم قربانی‌کننده دریافت کنند.

احتمالاً متن تثنیه توسط یکی از کاهنان شهر شیلوه نوشته شده باشد. چون اینان همان کسانی بودند که احتمالاً نسخه‌های مادر متن E را نیز تدوین کردند. از سوی دیگر تمرکزگرایی‌ای که در متن یاد شده به چشم می‌خورد با سنت شیلوه هم‌خوانی دارد چرا که از دیرباز شهر شیلوه نخستین گرانیگاهی بود که انحصار انجام عمل قربانی را در اختیار داشت. هم‌چنین خاندان موسی در سفر تثنیه مهم تلقی شده‌اند و خود موسی در این میان شخصیتی محوری دارد و این نیز با آنچه در میان کاهنان شیلوه می‌بینیم، هم‌خوانی دارد.

اگر متن یاد شده در اورشلیم نوشته می‌شد قاعدتاً خاندان هارون و شخصیت هارون نمایان‌تر بازنموده می‌شدند. از دیگر سو نویسندگی یاد شده باید هوادار شاه نبوده نباشد چرا که اختیارات شاه و توانایی برخوردارگی وی از تجمل درباری را محدود ساخته است. این به احتمال زیاد به خاطر طرد کاهنان شیلوه

توسط یروبوآم برمی‌گردد و هراسی که این کاهنان از قدرت گرفتن مجدد شاهی عرفی مسلک داشتند. به احتمال زیاد کلیت سفرتثنیه و تواریخ تثنیه توسط چنین کاهنانی نوشته نشده اما بخش مربوط به قوانین و شریعت تثنیه، نویسندگانی از این دست داشته است.

در کل چنین می‌نماید که کتاب تواریخ تثنیه را بتوان به این بخش‌ها تقسیم کرد: در باب‌های یکم تا یازدهم با مقدمه‌ای روبرو می‌شویم که در آن وصیت‌نامه موسی و سرگذشت قوم یهود که چهل سال در بیابان سرگردان شده بودند، شرح داده شده است. در باب‌های دوازدهم تا بیست و ششم مجموعه‌ای از قوانین را می‌بینیم که بدنه اصلی تشریحی این کتاب را برمی‌سازند. این بخش قاعدتاً در سرزمین اسرائیل و توسط کاهنان شیلوه نوشته شده است. بافت آن کهن‌تر و قدیمی‌تر از بقیه بخش‌های سفرتثنیه است و هیچ اشاره‌ای به صندوق عهد و سایر عناصر مقدس در یهودیه در آن نمی‌توان یافت.

بنابراین چنین می‌نماید که بدنه اصلی سفر تثنیه توسط کاهنانی که در شیلوه یعنی در سرزمین اسرائیل حاکم بوده‌اند، نوشته شده است. به احتمال زیاد باب‌های دوازدهم تا بیست و ششم یعنی بدنه شریعت سفرتثنیه در حدود سال ۲۶۵۸ (۷۲۲ پ.م) در آن هنگام که آشوریان اسرائیل را فتح کردند، به اورشلیم منتقل شده است. بنابراین تاریخ نگارش آن را باید به زمانی پیش از این مقطع تاریخی منسوب دانست. باب‌های بیست و هفتم و بیست و هشتم سفرتثنیه مجموعه‌ای از دعاها و نفرین‌ها را در بر می‌گیرند که توسط کاهنی برای بزرگداشت مومنان و سرزنش و آسیب رساندن به کافران، نگاشته شده است.

این مجموعه یعنی باب‌های نخست تا بیست و هشتم سفرتثنیه در کنار شش کتاب انبیای قدیم می‌نشیند و چنان که گفتیم همگی آنها توسط یک مورخ یکسان ویراسته و پردازش شده‌اند. قاعدتاً مورخ یاد شده اهل اورشلیم نبوده، چرا که در متون یاد شده آشکارا ساختار قواعد و امور قدسی‌ای که در سرزمین

اسرائیل رایج بوده، دیده می‌شود. اما با این حقیقت نیز روبرو هستیم که در سراسر سفر تثنیه تنها دو ارجاع به هارون وجود دارد: یکی در باب یازدهم که به مرگ هارون اشاره شده و دیگری در باب بیست و هشتم که در آن گفته شده خداوند از هارون ناراضی بود چرا که جلوی پرستش گوساله سامری را نگرفت.

به عبارت دیگر تنها اشاره‌هایی که در سفر تثنیه به هارون وجود دارد به گناه کار بودن او اشاره می‌کنند. در همین اشاره به هارون می‌بینیم که به صندوق عهد نیز اشاره شده است. این در حالی است که بخش تشریحی سفر تثنیه هیچ اشاره‌ای به این صندوق دیده نمی‌شود. با توجه به این برگه‌ها چنین می‌نماید که باب‌های یازدهم تا بیست و هشتم در اورشلیم یا در بابل به دست کاهنان دلبسته به این شهر نوشته شده باشند چرا که اشاره به گوساله سامری و صندوق عهد ویژه کاهنان قبیله‌ی یهوداست که با معبد این شهر پیوند داشته‌اند.

از سوی دیگر می‌بینیم که در سفر تثنیه سلیمان شخصیتی گناه‌کار قلمداد می‌شود که به پرستش ایزدان بیگانه مانند چَموش، مَلْکُم و عَشْتاروت دامن زده است. این با نوشته شدن بدنه اصلی این سفر در اورشلیم تضاد دارد چرا که نویسندگان اورشلیمی وارث یک سنت سیاسی و دینی بودند که سلیمان و پدر او داود بنیان‌گذار آن شمرده می‌شدند. در مقابل می‌بینیم که حتی یروبوآم نیز به دلیل ساختن معبدی که گوساله‌هایی در آن نهاده شده‌اند، سرزنش شده است و معبد بیت‌ال فاقد ارج و قُرب دانسته شده و همچون کانونی بت‌پرستانه ارزیابی گشته است.

بنابراین آشکار است که متن یاد شده در رده‌ی همان متونی می‌گنجد که در دوران یوشع نوشته شده‌اند. در ضمن این نکته قابل توجه است که یوشع در این متن همان پادشاه مقدسی است که معابد بتان را

از بین می‌برد و پرستش‌گاه بیت‌ال و گوساله درون آن را نابود می‌کند و جلوی اجرای مراسم بت‌پرستانه‌ی عشتاروت و ملکم را می‌گیرد.

در یک جمع‌بندی نهایی چنین می‌نماید که بندهای یکم تا یازدهم متن یاد شده به همراه یک پیوستی که باب‌های بیست و هفتم و بیست و هشتم را در بر می‌گیرد، به دست کاهنان اورشلیمی نوشته شده باشد. اما بدنه‌ی اصلی متن سفر تثنیه که باب‌های دوازدهم تا بیست و ششم را شامل می‌شود، در اسرائیل و احتمالاً در شهر شیلوه تدوین شده است. با این همه آشکار است که ویراسته شدن این متن و ترکیب آن با شش کتاب انبیای قدیم پدید آمدن کتاب تواریخ تثنیه به دست یک ویراستار منفرد به انجام رسیده است. ویراستار یاد شده بی‌تردید از وارثان سنت اورشلیمی نبوده است/ چرا که فقدان اشاره به صندوق عهد و گناه‌کار شمردن سلیمان و هم‌چنین بدنه اصلی مربوط به سفر تثنیه با این فرض ناسازگار است. آشکار است که این ویراستار نگرش و جهان‌بینی شبیه به نویسندگان متن E داشته است. به عبارت دیگر باید او را یکی از ساکنان و وارثان سنت کهنات شهر شیلوه در نظر گرفت.

یکی از شخصیت‌هایی که برای این مورد نامزد خوبی است، آرمیای نبی است. آرمیا یک کاهن یا نبی است که در دوران یوشع زندگی می‌کرد و یکی از هواداران سرسخت سیاست‌های یوشع و تلاش‌های وی برای پالایش دین بود. در حدی که وقتی یوشع درگذشت، مرثیه‌ای در سوگ وی سرود که در کتاب ایام باقی مانده است. آرمیا در ضمن همکار مشاوران یوشع در بازنویسی تورات بوده و همان کسی است که نامه‌ای به تبعیدیان بابل نوشت. کسی که این نامه را به تبعیدگاه منتقل کرد گماریاه بن هیلکاه نام داشت و او پسر همان هیلکاه مشهور است که تثنیه را یافت. گماریاه با یک کاهن یهودی دیگر به نام الاساه بن شافان همراه بود و اینان کسانی بودند که نامه آرمیا به یهودیان بابل را به دست ایشان رساندند.

آرمیا هم‌چنین کسی است که پیش‌گویی مشهوری برای یهوایقیم نگاشت و آن را در خانه گماریاه بن شافان که برادر همان الاساه بود، خواند. در مورد این گماریاه بن شافان این را می‌دانیم که وی حامی و دوست آرمیا بوده است و زمانی که آرمیا به دلیل نوشتن این پیشگویی مورد غضب شاه قرار گرفت و قرار بود سنگسار شود، این گماریاه بود که او را از مجازات مرگ رها کرد و یهوایقیم را واداشت تا به زندانی کردن آرمیا بسنده کند. در ضمن این نکته را نیز می‌دانیم که زمانی که آرمیا پیش‌گویی خود را در خانه گماریاه بن شافان می‌خواند، پسر وی گدالیاه و برادر گماریاه یعنی آهیگام نیز در آن مجلس حضور داشتند. این نکته اهمیت دارد که گدالیاه بن شافان یعنی برادرزاده گماریاه نیز از دوستان و حامیان آرمیا بوده است. باز این نکته معنادار است که این گدالیاه بن شافان همان کسی است که پس از فتح یهودیه توسط نبوکدنصر، از سوی وی به حکومت یهودیه برگزیده شد.

از سوی دیگر این را می‌دانیم که آرمیاه از کاهنان شهر شیلوه بوده است. در تورات تنها چهار بار به نام شیلوه اشاره شده و با این همه در متن مربوط به آرمیا می‌خوانیم که یهوَه شهر شیلوه را هم‌چون مکانی که نام او قرار است در آن‌جا استقرار یابد، برگزیده است. به عبارت دیگر معلوم است که آرمیا شیلوه را مرکز قربانی و عبادتی می‌دانسته که ارشلیم جای آن را غضب کرده است. این نکته را می‌دانیم که رییس کاهنان شهر شیلوه مردی بود به نام آبی‌آثار که چنان که گفتیم توسط سلیمان تبعید شد و در شهر آنموت در نزدیکی اورشلیم سکنی گزید. آنموت شهری بود که کاهنان خاندان هارون در آن فراوان بودند.

در نخستین بند کتاب آرمیا می‌خوانیم که آرمیا پسر هیلکیاه از کاهنان آنموت است و این نکته نیز قابل توجه است که بعید نیست این هیلکیاه که پدر آرمیا است، همان کسی باشد که متن D را چندی پیش در معبد یافته است، چرا که از نظر زمانی نیز هیلکیاه پدر آرمیا با یابنده‌ی متن D (سفرتنیه) شباهت دارد. در ضمن

آرمیا تنها نبی ایست که به مار مفرغی و نکات دیگر مربوط به آن اشاره می‌کند و بنابراین مربوط به سنتی می‌شود که متن E را نیز تولید کرده‌اند.

از جمع بستن همه این اطلاعات، آشکار می‌شود که آرمیا به همراه گروهی دیگر از کاهنان یهودی که همگی به سنت شیلوه تعلق داشتند و در قلمرو یهودیه مورد بی‌مهری کاهنان اورشلیمی واقع شده بودند، همان حلقه‌ای از دوستان را برمی‌ساختند که به نفع مداخله بابل در یهودیه فعالیت می‌کردند. با توجه به نام‌هایی که ذکر شد می‌توان برخی از اشخاص عضو این حلقه را شناسایی کرد. بی‌تردید یکی از ایشان خود یوشع رهبر قبیله‌ی یهودا بوده است. چرا که به احتمال زیاد کشمکش او با قدرت‌های بیگانه به شکلی از مصالحه با بابلیان انجامیده است. دیگران عبارت بودند از آرمیا و گماریاه بن هیلکاه و الاسا بن شافان و برادرش گماریاه بن شافان و پسرش آهیکام بن گماریاه. شاه دست‌نشانده‌ی یهودیه که توسط نبوکدنصر بابلی بر این قلمرو نهاده شد پسر فرد اخیر یعنی گدالیاه بن آهیکام بوده است که می‌تواند عضوی جوان از این حلقه تلقی شود.

اشاره به مار مفرغی از آن‌جا اهمیت دارد که آرمیا را با نویسندگان متن E پیوند می‌دهد. آرمیا تنها نبی‌ای است که کاهن نیز هست اما قربانی نمی‌کند و این ویژگی‌ای است که در کاهنان شیلوه نیز می‌بینیم. هم‌چنین او هوادار سرسخت یوشع است که در میان کاهنان شیلوه اهمیت و محبوبیت فراوانی داشت. در مورد مار مفرغی می‌دانیم که نام آن «نَهوشتان» بوده است و به ویژه در سنتی که موسی را بزرگ می‌داشتند و کاهنان لاوی وابسته به وی را ارج‌مند قلمداد می‌کردند، اهمیت داشته است. این سنتی است که در میان کاهنان شیلوه می‌بینیم و چنان که گفتیم حَزقیال این سنت را از میان برد. یوشع را می‌توان احیاگر این سنت قلمداد

کرد. چرا که پسر وی با زنی به نام «نهوشتا» ازدواج کرد که شاید نام خود را از همین مار مفرغین نماینده سنت موسایی وام گرفته باشد.

بخش‌هایی از متن تثنیه که به بزرگداشت پادشاهی اسرائیل می‌پردازد قاعدتاً بازمانده‌ای از روایت درباری عصر حزقیال است. هرچند بازنویسی اعمال شده بر آن در عصر هخامنشی چندان شدید بوده که عناصر پایدار متنی چندان از آن سنت کهن باقی نمانده، اما برخی از نویسندگان اشاره‌هایی مانند «و مردم اسرائیل بر خاندان داود شوریدند و این تا روزگار ما ادامه یافته»^{۵۴۶} که درباره‌ی سلطنت یروبوآم آمده را بازتابی از این لایه‌ی متنی دانسته‌اند.^{۵۴۷} دربار حزقیال که تاریخ این دوران را می‌نوشت و وی را همچون تناسخی از داود معرفی می‌کرد، شکست و فروپاشی دولت اسرائیل را نتیجه‌ی سرکشی در برابر خاندان داود می‌دانست و خشم یهوه را نتیجه‌ی جدا شدن این قبایل از استیلای قبیله‌ی یهودا قلمداد می‌کرد.

تمام منابع یاد شده شموئیل را مهم‌ترین عضو از کاهنان شیلوه می‌دانند. بر مبنای این متون شموئیل شخصیتی برجسته، مقدس و تقریباً همتای موسی است. از نظر زمانی، سفر تثنیه شباهت زیادی به کتاب شموئیل دارد و محتوای متن آرمیا نیز با آن سازگار است. این شبکه از متون استعاره‌ها و تشبیه‌های فراوانی را در برمی‌گیرند که در میان هر سه متن تثنیه، آرمیا و شموئیل مشترک هستند و موارد مشابه و تکراری فراوانی را شامل می‌شوند. بنابراین چنین می‌نماید کاهنان شیلوه که در زمان زمامداری داود و جانشینان وی سرکوب شدند و در دوران استقلال دولت اسرائیل توسط پادشاهان اسرائیلی به ویژه یروبوآم طرد گشتند، هم‌چنان در

⁵⁴⁶ کتاب اول پادشاهان، باب ۱۲، آیه ۱۹.

547 Schniedewind, 2005: 79.

حاشیه، قدرت و نفوذ خود را حفظ کرده بودند و در دوران یوشع بار دیگر به قدرت سیاسی دست یافتند. قاعدتاً همین کاهنان بودند که متون مربوط به تواریخ تشنیه را ویرایش و گردآوری کردند.

متن تشنیه هم‌چون متن E عناصر زیادی از سنت اسرائیلی را از خود نشان می‌دهد. مثلاً می‌بینیم که موسی در کوه هورب^{۵۴۸} با خداوند هم‌سخن می‌شود. در متن‌های P و J می‌بینیم که این کوه همان قله سینا است. البته متن‌های تشنیه و E تفاوت‌هایی هم دارند. متن E به عبارت «جایی که یهوه نام خود را نشانده» اشاره می‌کند و منظور از این عبارت شهر شیلوه است؛ اما سفر تشنیه به این شهر اشاره‌ای به این شکل ندارد. هم‌چنین در متن E موسی بسیار وصف شده و گرانیگاه نگاه تاریخی روایت را تشکیل می‌دهد، در حالی که در متن D با وجود بزرگداشت موسی، شرح چندانی در این مورد دیده نمی‌شود.

واگرایی پیشین که بین متن یهوه و الوهیم دیدیم، بین تواریخ تشنیه و متن یهوه (J) نیز دیده می‌شود. در متن الوهیم (E) اشاره‌های فراوانی به نبی‌ها شده و آنان افرادی خوب، مهم و مقدس دانسته شده‌اند. در میان این نبی‌ها به ویژه آرمیا، شموئیل، آخیا و موسی اهمیت دارند. در حالی که در متن J چنین اشاراتی دیده نمی‌شود و تنها در متن P است که یک اشاره به نبی‌ها وجود دارد. در متن‌های E و D می‌بینیم که لاوی‌ها حامل اصلی دین تلقی می‌شوند در حالی که در متن J لاویان پراکنده هستند و به دلیل کشتاری که انجام می‌دهند، فاقد مشروعیت سیاسی قلمداد می‌شوند. در متن P نیز به شکلی مشابه می‌بینیم که لاوی‌ها از اعضای خاندان هارون موقعیتی فرودست‌تر را اشغال می‌کنند.

در متن‌های J و P اشاره‌ای به داستان مریم خواهر موسی که به دلیل کفرگویی به سفیدبرفی تبدیل شد، دیده نمی‌شود و همچنین اشاره‌ای به گناه هارون و گوساله سامری وجود ندارد؛ در حالی که در متن D یعنی در سفر تثنیه و تواریخ تثنیه هم‌چون متن E اشاره‌هایی به این موضوع دیده می‌شود و در کل انگاره‌ای منفی از هارون ترسیم شده است. بنابراین آشکار است که ویراستار تواریخ تثنیه مجموعه‌ای از گزاره‌ها را در میان متونی که در اختیار داشته، گنجانده و این متن‌ها را در یک روایت یکپارچه به هم دوخته است.

ویراستار تثنیه همان کسی بوده که کلیت منابع یاد شده در داخل یک سرمشق یگانه و منسجم با یک‌دیگر ترکیب شده‌اند. در اینجا است که یهوه به عنوان خدای یگانه اهمیت می‌یابد، با خاندان داود عهدی سیاسی می‌بندد و مردم و پادشاهان بر مبنای حفظ یا شکستن این عهد مورد داوری اخلاقی قرار می‌گیرند. به این ترتیب تاریخ یهود در یک چارچوب معنادار کلام مینویی بازنویسی می‌شود و بلاها یا نعمت‌های روی آورده به این قوم به صورت پیامد و پادافره حفظ یا شکستن پیمان با یهوه بازخوانی می‌گردد.

بر مبنای متن تواریخ تثنیه چنین می‌نماید که پادشاهی در خاندان داود امری مشروط است. یعنی در صورتی که عهد و پیمان با یهوه به درستی رعایت نشود، تاج و تخت از خاندان داود ستانده خواهد شد. البته چنان که گفتیم گروهی از پژوهشگران به عام بودن و نامشروط بودن این عهد و پیمان باور دارند. در نتیجه می‌توان چنین فرض کرد که بخشی از این عهد و پیمان که به کل یهودیان مربوط می‌شود در آن زمانی نوشته شده که اسرائیل یعنی ده قبیله قلمرو شمالی، متحد یهودیه بوده‌اند و این احتمالاً در زمان داود و سلیمان انجام پذیرفته است. چنین می‌نماید که در این دوران پایبندی عهد یهوه امری مشروط بوده و با توجه به رخدادهای تاریخی درباره‌اش داوری می‌شده است.

این را هم باید در نظر داشت که خود مفهوم عهد میان انسان و خداوند تبارنامه‌ای آریایی دارد و از کیش مهر برخاسته و در بافت زرتشتی تدوین و جهانگیر شده است. در ادیان جهان باستان تا پیش از زرتشت خدایان با آدمیان پیمانی نمی‌بستند و ارتباطشان مبتنی بر اندرکنشی دوطرفه شبیه به عهد نبوده است. بنابراین محوریت مفهوم عهد در سفر تثنیه و سراسر تورات را نیز باید مثل انگاره‌ی پیامبرانه‌ی موسی امری وام‌گیری شده از ایران شرقی دانست که زیر نفوذ کیش زرتشتی تحول یافته است. وگرنه در سنت کنعانی کهن یا باورهای میانرودانی و ایلامی باستانی یا در آیین‌های مصری هیچ اشاره‌ای به این که خدایی با انسانی عهد ببندد نمی‌بینیم.

پس از آن که اسرائیل از یهودیه جدا شد و سرزمین یهودیه در واقع مسکن یک قبیله یگانه یعنی قبیله یهودا بود، ساختار قدرت سیاسی تمرکز و ثبات بیشتری به خود گرفت و احتمالاً در این زمان بود که عهد شاه با یهوه به امری نامشروط و قطعی تبدیل شد. دلیلش هم آن بود که در سرزمین یهودیه، تقریباً تمام جمعیت کوچ‌گرد یا شهرنشین را اعضای قبیله یهودا تشکیل می‌دادند که یک رهبر قبیله و سرکرده اصلی داشتند و او همان شاه یهودیه تلقی می‌شد. به عبارت دیگر، در دولت یهودیه ما با یک قبیله‌ی کوچ‌گرد روبرو هستیم که قلمروی جغرافیایی را در اختیار دارد و شیوه‌ی زمامداری و اقتدار سیاسی خود را عهدی که پدرانشان با خداوند بسته‌اند، مربوط می‌سازد.

گذشته از ویراستار نخستین که شرح اعمال او تا اینجا گذشت، چنین می‌نماید که ویراستار دیگری نیز برای تواریخ تثنیه وجود داشته باشد. در تواریخ تثنیه زمانی که آخیا، یروبوآم را به پادشاهی انتخاب می‌کند، می‌گوید که «اسرائیل را به تو دادم و خانواده داود را نزد خاک‌سار کردم، اما نه برای همیشه.» آشکار است

که این عبارت «نه برای همیشه» به تلاش یوشع برای پس‌گیری اسراییل و قلمرو باستانی قبایل شمالی یهود اشاره دارد.

از این رو چنین می‌نماید که سنتی سیاسی که عهد خداوند و داود را پیش‌فرض می‌گیرد، قدمتی بسیار داشته باشد و ویراستار اول آن را از پیش خود ابداع نکرده باشد. به عبارت دیگر چنین می‌نماید که پیش از سال ۲۷۵۸ (۶۲۲ پ.م) یعنی زمانی که متن تواریخ تثنیه برای نخستین بار ویراسته شد، سنتی سیاس وجود داشته که مشروعیت رئیس قبیله‌ی یهودا را به عهد و پیمان او با یهوه وابسته می‌دانسته است. ورود آرای زرتشتی به قلمرو میانرودان و آسورستان از قرن ۲۵ و ۲۶ تاریخی (ق ۸-۹ پ.م) آغاز شده بود و بنابراین هیچ دور از انتظار نیست که توسط ویراستاران عهد عتیق هم وامگیری شده باشد.

این ویراستاران البته نسل‌هایی متفاوت داشته‌اند. چون مثلاً علاوه بر ویرایشی که به عصر یوشع مربوط می‌شد، ویراستار دیگری اشاره‌هایی به مرگ یوشع و ویرانی هیکل اورشلیم را نیز در متن گنجانده که قاعدتاً به بعد از حمله‌ی بابلی‌ها مربوط می‌شود. در تواریخ تثنیه اشاره‌های دیگری هم به رخداد‌های پس از حمله‌ی بابلی‌ها دیده می‌شود که تاکید بر فلسفه تبعید و معنادار بودن بلاهایی که بر سر قوم یهود آمده، گرانگاه آن را تشکیل می‌دهد.

بنابراین چنین می‌نماید که کلیت نظریه‌ی کراس درست باشد و به راستی دو ویرایش در تواریخ تثنیه انجام پذیرفته است. این همان است که در بیشتر پژوهش‌ها به صورت **Dtr1** و **Dtr2** برچسب‌گذاری می‌شود. ویراستار دومی که متن تواریخ تثنیه را پرداخته، پس از مرگ یوشع و ویرانی هیکل می‌زیسته است. تلاش او برای بازنویسی کل این تواریخ و دمیدن امید و خوش‌بینی نسبت به قوم یهود، در مداخله‌هایی که در متن کرده است کاملاً آشکار است.

برخلاف ویراستار نخست، ویراستار دوم گرانگه نگاه خود بر موضوع تبعید قرار داده است. او مجموعه‌ای از اشاره‌ها را در جای‌جای سفرتنیه گنجانده تا نشان دهد که تبعید یهودیان به بابل از مشیت الهی برمی‌خیزد و به نقشه‌ای که خداوند برای قوم یهود پرداخته، دلالت می‌کند.^{۵۴۹} از سوی دیگر، تبعید تهدیدی مستمر در کل تاریخ یهود دانسته شده و ویرانی معبد اورشلیم همچون نمودی از آن برجستگی دارد.

ترفند ویراستار دوم برای معنادار کردن تاریخ یهودیان آن بوده که شکست یهودیه و ویرانی معبد اورشلیم را با عهد و پیمان یهوه و خاندان داود پیوند دهد و پرستش خدایان بیگانه را هم‌چون گناهی بزرگ قلمداد کند که به پنهان شدن یهوه و قهر و ناخرسندی وی انجامیده است. این ویراستار دوم مرکز نگاه خود را بر منسه یعنی پدربزرگ یوشع متمرکز کرده است. او همان کسی بود که در خارج از شهر اورشلیم معابدی را ساخت و مذبح‌هایی را برای ایزدی به نامه آشراه که همان خدای باستانی کنعانیان بود، وقف کرد.

منسه در واقع یک رئیس قبیله‌ی صلح‌جو بود که می‌کوشید با رواداری دینی دل ساکنان غیریهودی قلمرو خود را نیز به دست آورد. اصلاحات دینی یوشع در واقع بازگشتی از سیاست منسه محسوب می‌شود. او با تمرکزگرایی دینی در اورشلیم می‌کوشید تا گناهان پدربزرگ خود را رفع و رجوع کند. در همین بخش از روایت تاریخی دولت یهودیه، می‌بینیم که ویراستار دوم پیش‌گویی‌هایی را درباره نابودی یهودیه گنجانده و آن را به گناهان منسه منسوب ساخته است.

⁵⁴⁹ سفرتنیه، باب چهارم، آیه‌های ۲۶ و ۲۷؛ باب بیست و هشتم، آیه‌های ۳۶، ۶۳، ۶۴؛ باب سی‌ام، آیه‌ی ۱۸؛ کتاب نخست پادشاهان، باب نهم، آیه‌ی ۷.

همین ویراستار دوم است که بر عهد یهوه و موسی در کوه سینا تاکید می‌کند و آن را امری مشروط می‌داند که تا زمانی که یهوه در میان یهودیان پرستیده می‌شود، به قوت خود باقی است. در مقابل عهد یهوه با داود قرار می‌گیرد که وضعیتی نامشروط دارد و امری سیاسی است که باقی ماندن تاج و تخت در خاندان داود را تضمین می‌کند. از سوی دیگر، تاکید دیگری بر عهد یهوه با قوم بنی‌اسرائیل یعنی پیمان میان مردمان یهودی و خدای یکتا به چشم می‌خورد که شباهت زیادی به الگوی زرتشتی پیمان میان اهورامزدا و مزدیسنان را به خود می‌گیرد.

احتمالاً همین ویراستار هنگامی که داستان ساخته شدن هیکل سلیمان را شرح می‌داده، چهار گزاره به انتهای سخن یهوه افزوده و در آن اشاره کرده که خداوند به سلیمان گفت که من تا آخر زمان در این معبد اقامت خواهم گزید. از نفرین‌هایی که در سفر تثنیه و ویراست اول می‌بینیم، آشکار است که شکستن عهد یهوه بدترین گناه است و شوم‌ترین فرجام‌ها را به دنبال دارد.

بر مبنای Dtr1 یعنی ویراست نخست تواریخ تثنیه چنین می‌نماید که برگردانده شدن به مصر، بدترین فرجام ممکن است و چیزی همتای بازگشت دورانی تاریخ یهود به نقطه آغازین آن محسوب می‌شود. آشکار است که این عبارت‌ها باید پس از فروپاشی دولت یهودیه و گریختن گروهی از یهودیان به مصر نوشته شده باشد. در پایان تواریخ تثنیه توصیف ساده حمله بابلیان به یهودیه و فرار یهودیان به مصر آورده شده و چنین می‌نماید که نوعی نگرش فراگیر تاریخی نزد ویراستار وجود داشته که تاریخ یهود را از مصر تا مصر روایت می‌کند.

در این جا شرح چندانی در مورد گناهان قوم یهود یا پیامدهای فتح یهودیه نمی‌بینیم چرا که اشاره‌های پیشین در این مورد به قدر کافی گویا هستند اما چند بند اضافه شده که در آنها یهوه خداوندی بخشنده و

مهربان تلقی شده است و این از آن روست که یهودیان نسبت به آینده خود امیدوار باشند و فلک‌زدگی‌شان که کیفر گناهانشان است را بازگشت‌ناپذیر ندانند.

بنابراین تا این جای کار روشن است که دو ویراستار متفاوت تواریخ تثنیه را ویرایش کرده‌اند. کراس و پیروانش تخمین زده‌اند که گردآوری سفر تثنیه و افزودن کتاب‌های نبیان پیشین به آن در حدود سال ۲۷۷۹ (۶۰۱ پ.م) به پایان رسیده باشد و در نتیجه این دو ویرایش حدود بیست سال با هم فاصله‌ی زمانی داشته‌اند. این تاریخ‌گذاری بر اساس سال پیدا شدن سفر تثنیه در هیکل اورشلیم تعیین شده است.^{۵۵۰} از سوی دیگر اشاره‌های ویراستار دوم نشان می‌دهد که از تبعید خبردار بوده و بنابراین کار خود را بر متن پس از سال ۲۷۹۳ (۵۸۷ پ.م) به انجام رسانده است.

چنین می‌نماید که با توجه به فاصله زمانی کوتاه میان این دو ویرایش و مجموعه‌ای از داده‌های جانبی بتوان ویراستار اول و دوم را یک شخص دانست. آن چه که انجام هر دو ویرایش توسط یک نفر را محتمل می‌سازد، داده‌هایی است که از تحلیل زبان‌شناسانه متن به دست می‌آید. سبک، زبان، لحن، جبهه‌گیری در مورد رخدادها و الگوی داوری در مورد اشخاص در ویراست اول و دوم کاملاً یکسان است. در حدی که اغلب موارد محتوایی که در ویراست اول و دوم متن گنجانده شده از هم تفکیک‌شدنی نیست و چنین می‌نماید که از یک ذهن تراوش کرده باشند.

گذشته از آن، ویراستار دوم مداخله‌ای استادانه و تمام و کمال در متن انجام داده و آشکار است که تسلط چشم‌گیری بر ساختار تواریخ تثنیه داشته است. با توجه به این که زمان نگاشته شدن ویراست دوم

⁵⁵⁰ Cross, 2005.

خیلی با پایان ویرایش اول فاصله ندارد، بعید است کسی غیر از خود ویراستاری که متن نخستین را تولید کرده، توانسته باشد به چنین تسلط و احاطه‌ای بر متن دست یابد. گذشته از این چنین می‌نماید که ویراستار دوم نسخه‌ای کامل از ویراست نخست را در اختیار داشته و به نقاط افزوده و عبارت‌های پیوند خورده میان روایت‌های گوناگون، اشراف کامل داشته است. از این روست که دست او برای تغییر ساختار و بازآرایی متن باز بوده و توانسته متن را در نهایت به روایتی یک‌پارچه و منسجم تبدیل نماید.

بر مبنای تمام این داده‌ها، ریچارد فریدمن در «چه کسی تورات را نوشت؟» حدس می‌زند که ویراستار اول و دوم یک نفر بوده باشند و با این همه دو دوره متفاوت برای ویرایش تواریخ تثنیه را می‌پذیرد. تا این جای کار می‌توان پذیرفت که تواریخ تثنیه مجموعه‌ای از متون هستند که در حدود سال ۶۱۰-۶۰۹ پیش از میلاد ویراسته شده است. اما پس از نابودی دولت یهودیه و فرار یهودیان به مصر، بازبینی و بازآرایی مفاهیم در آن ضرورت یافته و از این رو احتمالاً همان ویراستار اولی در زمان تبعید دوباره آن را بازنویسی کرده است.

این‌جا این پرسش پیش می‌آید که آیا می‌توان با ارجاع به شواهد تاریخی، هویت این ویراستار را حدس زد؟ در تلمود می‌خوانیم که کتاب نخست پادشاهان توسط آرمیای نبی نوشته شده است. هم‌چنین در کتاب آرمیا می‌بینیم که اشعار و داستان‌های زیادی وجود دارد که به زندگی خود آرمیا اشاره می‌کند. از این رو می‌توان حدس زد که کتاب نخست پادشاهان و کتاب آرمیا توسط خود آرمیا نوشته شده باشد.

چنین حدسی با این گواه تقویت می‌شود که نثر این دو کتاب و ساختار استعاره‌ها و تشبیه‌های به کار رفته در آن کاملاً یکسان است. اما نکته اینجاست که سبک و نثر این دو کتاب به بقیه‌ی بخش‌های تواریخ تثنیه نیز شبیه است. شواهدی وجود دارد که کتاب آرمیا که در مورد زندگی آرمیا نوشته شده، توسط خود وی

نگاشته نشده باشد بلکه به احتمال زیاد، کاتبی به نام باروخ ابن نریاه نویسنده آن است. نام باروخ چند بار در متون گوناگون مورد اشاره واقع شده و هر بار به او هم‌چون کاتب آرمیا اشاره شده است. از این رو چنین می‌نماید که آرمیا گردآورنده و تولید کننده اصلی متون بوده ولی کسی که آن را نگاشته و احتمالاً ویراسته، باروخ ابن نریاه نام داشته است. در مورد وی این را می‌دانیم که در زمان فروپاشی دولت یهودیه همراه فراریان به مصر کوچید و بنابراین می‌توان او را نویسنده متن تثنیه دانست.

در سال ۱۳۵۹ (۱۹۸۰ م.) ناخمن آویگارد^{۵۵۱} یک سند تاریخی چشمگیر را منتشر کرد که از مهر و موم نهاده شده بر تومارهای پاپیروسی تشکیل شده بود. این مهر و موم به حدود سال ۲۸۰۰ تاریخی (اواخر ق ۷ و ابتدای ق ۶ پ.م) مربوط می‌شد. این اثر نقش مهری بود بر سفالی که تومارهای پاپیروس را با آن می‌بسته‌اند. بر مهر نام باروخ ابن نریاه نوشته شده و این تنها سند باستانی است که به کسی اشاره می‌کند که نامش در عهد عتیق آمده است. بر روی این مهر نوشته شده «ای برکیهو بن نریهو هسپر» یعنی «متعلق است به باروخ ابن نریاه کاتب».

بنابراین می‌توان در مورد هویت کسی که سفر تثنیه را نگاشته و بعد کتاب نبی‌های متقدم را بازنویسی کرده و بدان افزوده، حدس دقیقی زد. به احتمال زیاد کسی که این کار را انجام داده خود باروخ ابن نریاه بوده که با نظارت استاد خود آرمیا این کار را به انجام رسانده است. باید این نکته را در نظر داشت که باروخ به احتمال زیاد محتوای اولیه‌ی سفر تثنیه را در اختیار داشته و این متن همان بخش تشریحی در برگزیده قوانین

⁵⁵¹ Nachman Avigard

فقهی است که گفتیم به احتمال زیاد در دوران قدیم در شهر شیلوه نوشته شده بود. یعنی یافته شدن تثنیه در قلمرو یهودا را نباید به جعل و حقه‌بازی سیاسی فروکاست.

قاعدتاً نسخه‌هایی قدیمی از قوانین شرعی معبد شیلوه در میان مهاجران اسرائیلی وجود داشته است. باروخ در اطراف این قوانین مرکزی، مجموعه‌ای از باب‌های مقدماتی و انتهایی را افزوده و در نهایت با راهنمایی آرمیا آن را به نوعی از تاریخ جدید قوم یهود تبدیل کرده است. به این ترتیب لایه‌ای از متن عهد عتیق شکل گرفت که سرچشمه‌اش از اساطیر دیرینه‌ی متن E و J جدیدتر است، اما احتمالاً یک نسل پیشتر از ادغام این دو تدوین شده است. در پیوستن متن تثنیه با بقیه‌ی بخش‌های عهد عتیق ولی به نص صریح خود تورات در زمان هخامنشیان و در پی دستور کوروش برای تاسیس هیکل اورشلیم انجام پذیرفته است.

گفتار سوم: متن پرستاری

چهارمین و حجیم‌ترین بخش از عهد عتیق متنی است که آن را به نام نسخه P یا متن پرستاری می‌شناسند. اندازه‌ی این بخش از سایر نسخه‌ها یعنی J، E و D یا تشنیه بیشتر است و تقریباً به قدر مجموع این سه نسخه حجم دارد. در متن P به داستان آفرینش، ماجرای ابراهیم، داستان توفان نوح، ماجرای خروج موسی از مصر و سرگردانی چهل ساله‌ی قوم یهود در صحرا اشاره شده است. در ضمن همین متن است که تمام قوانین و احکام شریعت یهود را نیز شرح می‌دهد.

در سال ۵۲۱۲ (۱۲۱۲خ/۱۸۳۳م) ادموند روس^{۵۵۲} در دانشگاه استراسبورگ سخنرانی مشهوری انجام داد و در آن اعلام کرد که متن P قاعدتاً دیرتر از دوران نبی‌ها نوشته شده است. استدلال او بر این مبنا بود که نبی‌ها در کتاب‌های خود به متن P و محتوای آن اشاره‌ای نمی‌کنند. از این رو از دید روس متن پرستاری در زمان احداث معبد دوم یعنی عصر هخامنشی نوشته شده و به همان دورانی مربوط می‌شود که عزرا در اورشلیم فعال بوده است.

کارل گراف همین نظریه را پرورد و فرض کرد که متن‌های J و E قبل از زمان یوشع یعنی قبل از یافته شدن سفر تشنیه نوشته شده‌اند، اما متن P به بعد از دوران تشنیه مربوط می‌شود. ایرادی که در این مورد

⁵⁵² Edmund Reuss

مطرح است آن است که در متن P حتی یک اشاره به معبد اورشلیم و تمرکز دینی جاری در آن دیده نمی‌شود و این برای متنی چنین متاخر، بسیار غیرعادی است. پاسخی که گراف به این غیاب داشت آن بود که غیاب معبد در متن P توهمی بیش نیست. در متن P اشاره‌ای به خیمه عهد وجود دارد. از نظر قیاس مفهوم خیمه‌ی عهد^{۵۵۳} در واقع جایگزینی برای هیکل اورشلیم است. در متن P به کروبیان، صندوق عهد و مذبح اشاره شده که همه آن‌ها به معبد اورشلیم تعلق داشتند.

از دید گراف در متن P مفهوم خیمه عهد جایگزین هیکل اورشلیم شده و این روشی است که نویسندگان این متن مفهوم معبد مرکزی اورشلیم را به دوران دیرینه موسی منعکس کرده‌اند و جامعه کوچ‌گردانه‌ی آن دوران را نیز با پرستش‌گاهی متمرکز و دارای مراسم مربوط دانسته‌اند. توجه به این نکته نیز اهمیت دارد که واسطه‌ی مشروعیت بخشی به قوانین عزرا همین خیمه است و چنین می‌نماید که به دورانی نزدیک به عزرا و پس از او مربوط باشد.

از نظر بسامد تکرار کلمه‌ی خیمه نیز الگویی معنادار وجود دارد. خیمه‌ی عهد در متن‌های D و J دیده نمی‌شود و تنها سه بار در متن بدان E اشاره شده است. به عبارت دیگر حضور آن در سه نسخه قدیمی‌تری که از آن‌ها یاد کردیم، محدود و بسیار انگشت‌شمار است. این در حالی است که در متن P بیش از دویست بار به این کلمه اشاره شده است. هم‌چنین در متن P به دو نوع قربانی برای بخشایش گناهان و تقصیر در اجرای مراسم اشاره شده که احتمالاً به زمان تبعید در بابل مربوط می‌شود. متون D، E و J فاقد تمایز میان این دو نوع قربانی هستند. به همین ترتیب در متن P روز تعطیل ابتدای سال جدید در پاییز نهاده

⁵⁵³ Tabernacle

شده و ده روز پس از آن روز بخشایش^{۵۵۴} است. چنین اشاره‌ای به تعطیلی اول سال نیز در سه نسخه کهن‌تر عهد عتیق دیده نمی‌شود و چنین می‌نماید که وامگیری‌ای از جشن مهرگان باشد که بر مبنای کتیبه‌ی بیستون می‌دانیم احتمالاً در دهم ماه بگه‌یادی (هفتم مهرماه) برگزار می‌شده است، و دست کم این گزارش را داریم که بردیا-گئوماتا در این روز برای مراسمی دینی در دژی دور افتاده حضور یافته بود که به دست داریوش و یارانش به قتل رسید.

بر مبنای این داده‌ها یولیوس و لهاوزن معتقد بود که تمرکزگرایی مراسم که در معبد اورشلیم شاهد آن بودیم، در متن‌های J و E دیده نمی‌شود، چون هنوز به لحاظ سیاسی امکان آن وجود نداشته است. چنان که دیدیم این تمرکزگرایی در متن D یعنی در تواریخ تثنیه به این دلیل پررنگ است که تازه در این هنگام ابداع شده است. در متن P اشاره چندانی به این تمرکزگرایی دیده نمی‌شود، اما گویا دلیل این امر آن باشد که تمرکز اجرای مراسم در معبد اورشلیم نوعی پیش‌فرض انگاشته شده است.

این را با توجه به ابعاد هیکل نیز می‌توان دریافت. در کتاب نخست پادشاهان باب ششم می‌خوانیم که: «ابعاد هیکل سلیمان ۳۰ در ۲۰ در ۶۰ کوبیت^{۵۵۵} بوده است». در سفر خروج باب بیست و ششم این ابعاد به صورت ۱۰ در ۱۰ در ۳۰ کوبیت ذکر شده‌اند و این دو با یکدیگر سازگار نیست. از سوی دیگر ابعادی که در سفر خروج عنوان شده چندان اندک است که با مقیاس یک معبد شهری تفاوت دارد؛ از این رو بعید نیست که واقعاً محل پرستش یهوه در دوران کوچ‌گردی قوم یهود خیمه‌ای در همین ابعاد بوده باشد که در میانه

⁵⁵⁴ Day of Atonement

⁵⁵⁵ هر کوبیت حدود نیم متر است.

محل استقرار قبیله برافراشته می شده است، هرچند در مورد ابعاد یاد شده، فریدمن نظریه جالبی دارد که به زودی بدان اشاره می کنیم.

شواهد دیگری هم درباره‌ی دیرآیند بودن متن P داریم. مثلاً می دانیم که کتاب حزقیال توسط نوادگان هارون نگاشته که به بابل تبعید شده بودند. این متن از نظر لحن با نسخه‌ی P شباهت بسیاری دارد و از سوی دیگر با کتاب‌های آرمیا و تواریخ تثبیه نیز همانند است. در کتاب حزقیال می خوانیم که در دوران متاخرتر تاریخ یهود تنها لاویانی حق اجرای مراسم را دارند که از نسل صدوق برخاسته باشند و اینان کاهنان هارونی هستند. چنین قانونی تنها در متن P دیده می شود. از این رو پیوند میان کتاب حزقیال و متن P آشکار است.

ایرادی که به تمام این چارچوب استدلالی می توان وارد کرد آن است که نبی‌ها در واقع از متن P خبر داشته‌اند. در کتاب آرمیا توصیفی از قیامت وجود دارد که دقیقاً با اولین جمله‌های نسخه P در مورد آفرینش هم‌سان است. هم‌چنین در متن P این عبارت را می خوانیم که: «پر ثمر باشید و تکثیر شوید» و این دقیقاً عبارتی است که در متن آرمیا نیز تکرار شده است. در برخی از جاها در متن آرمیا واژگونه‌سازی و مخالفتی با متن P می بینیم. از این رو چنین می نماید که دست کم بخشی از متن P نسبت به کتاب آرمیا کهن‌تر بوده است. هم‌چنین در کتاب حزقیال پیش‌گویی‌ای را می خوانیم که گویا از متن P وام‌گیری شده است. در سفر لاویان باب بیست و ششم یک پیش‌گویی وجود دارد که در متن P می‌گنجد و همانند آن در باب‌های پنجم و ششم کتاب حزقیال تکرار شده است.

در سفر لاویان دعا و نفرینی در مورد کسانی که عهد با یهوه را نگه می‌دارند یا می‌شکنند وجود دارد و در کتاب حزقیال تحقق این نفرین را در شرایط مشابه می بینیم. کتاب حزقیال در مورد داستان خروج از متن P پیروی می‌کند و طرحی از بازسازی هیکل سلیمان را به دست می‌دهد که با آنچه در متن P می بینیم،

متفاوت است. چنین می‌نماید که متن P به راستای توصیفی کاملاً مستقل در مورد خیمه پرستش یهوه را در دوران کوچ‌گردی به دست دهد.

در کنار این شواهد این داده را هم از آوی هورویتس^{۵۵۶} داریم که در سال ۵۳۶۱ (۱۳۶۱خ / ۱۹۸۲م) تحلیلی زبان‌شناختی از متن P و کتاب حزقیال به دست داد و به این نتیجه رسید که متن P از نظر شکل واژگان و بافت دستوری، کهن‌تر از کتاب حزقیال است. او معتقد بود متن P به زمانی پیش از تبعید به بابل مربوط می‌شود. برداشتی که البته جای چون و چرا بسیار دارد.

این فرض که تمرکزگرایی معبد در متن P پیش‌فرض انگاشته شده نیز جای بحث دارد. تبلیغ پرشوری که در مورد تمرکزگرایی در متن تثنیه می‌بینیم قاعداً باید انعکاسی در متون دیرآیندتر نیز داشته باشد، اما چنین نیست. در عین حال حس گناه در متن P چندان مهم نیست و نقشی تعیین‌کننده در تاریخ قوم یهود ندارد، در حالی که در متون پس از تبعید بابل، بارها و بارها به گناه جمعی یهودیان اشاره شده و مشیت الهی برخاسته از خشم یهوه مورد تاکید است. پس نظر ولهاوزن در مورد این که متن P تمرکزگرایی قربانی را پیش‌فرض گرفته، جای تردید دارد.

از سوی دیگر هم‌تا انگاشتن خیمه‌ی عهد با معبد اورشلیم، چندان پذیرفتنی نیست. چنین می‌نماید که در متن P خیمه عهد نمادی برای کوه سینا باشد، و نه معبد. خیمه جایی است که صندوق عهد و لوح حاوی ده فرمان در آن نگه‌داری می‌شود. موسی در آن جا با خداوند وارد کنش متقابل می‌شود و تنها کاهنان مجاز به ورود بدان هستند. چنین ویژگی‌هایی در مورد هیکل دوم مصداق ندارد.

⁵⁵⁶ Avi Hurvitz

علاوه بر این در برخی از منابع اشاره شده که ابعاد خیمه و هیکل دوم مشابه هستند، اما با دقت در متن معلوم می‌شود که چنین سخنی نادرست است. ابعاد هیکل دوم در عهد عتیق اصلاً مورد اشاره واقع نشده و بنابراین چیزی در مورد آن نمی‌دانیم. گذشته از این پذیرش این که خیمه تنها امری موهوم و افسانه‌ای بوده و انعکاس معبدی موجود و ملموس به تاریخی دوردست محسوب می‌شده هم معقول نیست. توصیف خیمه در متن P چندان دقیق و روشن است که با چیزهای افسانه‌ای و دوردست شباهتی ندارد.

به عنوان مثال گفته شده که چوب‌هایی با درازای یک و نیم کوبیت محورهای خیمه را تشکیل می‌داده و این قطعات با چوب‌های دیگر نیم کوبیتی به یک‌دیگر متصل می‌شده‌اند. ابعاد خیمه شش تا هشت کوبیت در بیست کوبیت عنوان شده و ارتفاع آن معادل ده کوبیت بوده است. روی آن پارچه‌ای دو لایه می‌انداخته‌اند که نقاشی کروبیان با ابعادی سازگار با چارچوب یاد شده روی آن ترسیم شده‌اند. آشکار است که در این جا ما با توصیفی از یک خیمه واقعی روبرو هستیم و این حد از ریزه‌کاری و دقت برای اشاره به امری افسانه‌آمیز و تخیلی، معقول نمی‌نماید. علاوه بر این، چنین توصیفی به خیمه‌ای محقر و کوچک مربوط می‌شود که با شرایط فقیرانه و بدوی زندگی عبرانیان باستان همخوانی دارد. جایگاه‌های اساطیری اغلب ابعادی عظیم و شکوهی خیره‌کننده دارند و به این شکل وصف نمی‌شوند.

این اطلاعات در مورد ابعاد خیمه فریدمن را به حدسی جالب توجه سوق داده که با گزارش یوسفوس نیز پیوندی دارد. یوسفوس که مورخ یهودی‌ای بوده در دوران رومی‌ها، در «تاریخ یهودیت» می‌نویسد که وقتی هیکل نخست را در اورشلیم می‌ساختند، ابعاد آن را بر اساس خیمه‌ی عهد انتخاب کردند. بر مبنای گزارش او معبد سلیمان طول و عرض و ارتفاعی همسان با خیمه‌ی قدیم مقدس یهودیان داشته است. در کتاب نخست پادشاهان و کتاب دوم ایام می‌خوانیم که سلیمان در زمان افتتاح هیکل اورشلیم، خیمه‌ی مقدس

را درون آن نهاد. این گزارش تورات را هم در دست داریم که ابعاد هیکل سلیمان ۶۰ در ۲۰ در ۱۰ کوبیت بوده است. یعنی طول و عرض این معبد ۶۰ در ۲۰ کوبیت و ارتفاع آن ۱۰ کوبیت بوده است.

همچنین یوسفوس گزارش کرده که در درون مقدس‌ترین نقطه‌ی معبد -قدس‌الاقداس که ۲۰ متر درازا و ۲۰ متر پهنا داشته- دو کروی ساخته بودند که بال‌های خود را به هوا افراشته و از اتصال آن‌ها به یک‌دیگر، سقفی کاذب پدید آمده بود. به این ترتیب چنین به نظر می‌رسد که فضای با ابعاد ۱۰ در ۲۰ در ۲۰ در درون هیکل سلیمان وجود داشته و این تقریباً برابر است با همان ابعاد ۶ در ۱۰ در ۲۰ کوبیت است که در مورد خیمه دیدیم. اشاره‌ی مکرر به کرویانی که بال‌های خود را گشوده‌اند، آن را به بال‌های گشوده کروییان نقش شده بر روی خیمه شبیه می‌سازد.

سیگموند مووینکل^{۵۵۷} بر مبنای مقایسه ابعاد هیکل و خیمه، به این نتیجه رسیده که متن P در زمان برپایی خیمه نوشته شده است. از این رو زمان نگاشته شدن آن به پیش از حمله‌ی بابلی‌ها و سال ۲۷۹۳ (۵۸۷ پ.م) بازمی‌گردد. از دید او نویسنده‌ی P یکی از اعضای خاندان هارونیان بوده که در شهر اورشلیم می‌زیسته است. او می‌بایست کسی باشد که به قدس‌الاقداس یعنی محل نصب شدن خیمه دسترسی داشته باشد و در ضمن متون کهنی که قوانین و شریعت یهودی در آن ثبت شده‌اند را نیز در دسترس داشته باشد. چنین کسی قاعدتاً باید کاهن یا کاهن اعظمی از خاندان هارون و در زمانی بوده باشد که هیکل هنوز پابرجا بوده و خیمه در درون آن برافراشته بوده است.

⁵⁵⁷ Sigmund Mowinckel

این توصیف از معبد اورشلیم به نسبت واقع‌بینانه است و با شرایط اورشلیم باستانی همخوانی دارد. اورشلیم در دوران پیشاهخامنشی چند هزار نفر جمعیت داشته و چیزی بین شهرکی کوچک یا روستایی بزرگ بوده است. این که معبد این شعر بنایی بسیار کوچک باشد و هسته‌ی مرکزی آن خیمه‌ی بازمانده از کوچگردان باشد، معقول می‌نماید. این که نویسنده یا ویراستار بخش‌های کهن عهد عتیق باید پیوندی با این معبد داشته باشد هم پذیرفتنی است.

از دید مووینکل نویسنده‌ی مورد نظرش متون E و J را خوانده و هر دو را در متن P گنجانده است. او همچنین بخش‌هایی از آن را تکرار کرده و شاخ و برگ‌ی بدان افزوده، هرچند که در نظم رخدادها دستکاری نکرده و همان نظم J و E را حفظ کرده است. چنین می‌نماید که شرایط اجتماعی‌ای که نوشته شدن متن P را رقم زده است، ورود کاهنان اسرائیلی به یهودیه بوده باشد. از این قاعدتاً زمان یاد شده را باید با نابودی دولت اسرائیل و کوچ طبقات نخبه آن به سرزمین یهودیه مقارن دانست. این کاهنان همان کسانی بودند که متن E را نوشتند و هارون را شخصیتی گناه‌کار می‌دانستند و در مقابل بر اهمیت و تقدس نبی‌ها تاکید می‌کردند. این در حالی است که هارون در یهودیه موسس نظام کهنات دانسته می‌شد. از این رو کاهنان اسرائیلی مهاجرت کرده به اورشلیم، نسخه ویژه خود را در مورد تاریخ به وجود آوردند و این همان است که امروزه در قالب متن P برای ما باقی مانده است.

کاهنان اورشلیمی که خود را از نسل هارون می‌دانستند، در نسخه‌های خود بر اهمیت هارون تاکید دارند. در متن J می‌بینیم که سرآغاز داستان‌ها با عبارت «و یهوه به موسی و هارون گفت...» آغاز می‌شود. تثبیت مشروعیت موسی در قبایل بنی اسرائیل زمانی تحقق یافت که عصای هارون در صندوق عهد جوانه زد

و از آن بادام رویید. بارها و بارها در این متن تاکید شده که هارون برادر موسی بوده و پدر و مادری مشترک با او داشته است. هم‌چنین بارها بر این نکته که هارون برادر بزرگ‌تر بوده، پافشاری شده است.

اولین اشاره به قربانی در زمان خروج از مصر نیز به زمانی مربوط می‌شود که هارون نقش کاهن اعظم را برعهده گرفته است و به همین دلیل هم از آن پس قرار است که تمام قربانی‌ها توسط نوادگان هارون انجام پذیرد. در مقابل در متن‌های **E** و **J** داستان‌ها با عبارت «یهُوه به موسی گفت...» آغاز می‌شود. موسی در این جا بیشتر مورد تاکید است و هم‌چون کسی است که عصای او به مار تبدیل می‌شود و چه بسا که عصای معجزه‌گر هارون نسخه‌ای رونویسی شده از معجزه‌ی موسی بوده باشد.

در متون **J** و **E** موسی و هارون هم‌چون برادرانی در میان لاوی مورد اشاره واقع شده‌اند. یعنی بر هم‌قبیله بودن آن‌ها بیش از آن که پدر و مادر مشترک داشته باشند، تاکید هست. گذشته از این بارها به قربانی‌هایی اشاره شده که کسان دیگری مانند قابیل و ابراهیم و دیگران برای یهُوه گذارده‌اند و در این مورد هارون از انحصاری برخوردار نیست.

در متن **J** می‌خوانیم که نوح از هر جانور پاک هفت جفت و از هر جانور ناپاک یک جفت را کشتی خود برد و پس از آن که کشتی به سلامت بر کوه جودی به زمین نشست، از جانوران پاک برای یهُوه قربانی کرد. در متن **P** چنین اشاره‌ای به قربانی وجود ندارد و نوح تنها یک جفت از هر جانور را به کشتی خود می‌برد بی آن که در میان موجودات پاک و ناپاک تمایزی قائل شود.

در اسطوره‌ی آفرینش متن **P** یهُوه به ترتیب آسمان و زمین می‌آفریند، در حالی در متن‌های **J** و **E** زمین و آسمان هستند که آفریده می‌شوند. در متن **P** توفان هم‌چون گشوده شدن پنجره‌های آسمان و جاری

شدن چشمه‌هایی از آن تلقی شده است در حالی که در متن‌های J و E توفان عبارت است فروریختن باران بر زمین. در متن P خداوند همچون ناظم و سازمان‌دهنده کیهانی هستی و تنظیم‌کننده کنش متقابل جانداران ساکن در آن است در حالی که در متون J و E خداوند همچون موجودی شخصی و انسان‌وار بازنموده می‌شود که به کمک معجزه و مکاشفه می‌توان با او ارتباط برقرار کرد. از سوی دیگر در متن P تنها راه ارتباط برقرار کردن با خدا، اجرای درست مناسک است.

در تورات داستانی وجود دارد که طی آن سه تن به نام‌های ایبرام و داتان و آن بر ضد موسی شورش می‌کنند. ایشان همگی به خاندان هارون تعلق دارند و بابت این که موسی ایشان را از سرزمین آباد و ثروتمند مصر بیرون آورده از او ناخشنود هستند. موسی در پاسخ دعایی می‌کند و در نتیجه زلزله‌ای برپا می‌شود که مخالفان وی را به همراه خیمه‌هایشان در زیر زمین مدفون می‌سازد. این روایتی است که در متن‌های E و J می‌بینیم، اما در متن P مخالفانی که بر موسی می‌شورند، کسانی هستند از قبیله لاوی که رئیس ایشان کسی به نام کوراه است.

این کوراه پسر عموی موسی و هارون است و همان کسی است که در متون اسلامی به نام قارون نام‌دار شده است. او به خاطر خروج از مصر اعتراضی ندارد بلکه از این ناراحت است که کهانت در قوم یهود به خاندان هارون منحصر شده است. در مقابل موسی به او پیشنهاد می‌کند که «آیین وَر» برگزار کنند، یعنی عود را برای یَهُوَه پیش‌کش کنند و از آن جا که قارون مجاز نیست چنین کند و انحصار این کار در نوادگان هارون قرار گرفته، با انجام این کار آماج خشم الاهی می‌شود و در پی زمین‌لرزه‌ای در خاک بلعیده می‌شود.

در سفرخروج که بخشی از متن E را تشکیل می‌دهد موسی با عصای خود به سنگی در منطقه مریهاب می‌کوبد و در نتیجه چشمه‌ای جاری می‌کند که قوم یهود در زمان تشنگی از آن می‌نوشند.^{۵۵۸} در حالی که در نسخه موازی از این ماجرا در متن P یعنی در سفر اعداد می‌خوانیم که معجزه یاد شده کار موسی نیست، بلکه به دست هارون انجام می‌پذیرد.^{۵۵۹} در این جا موسی در امکان تحقق این معجزه شک می‌کند و یهوه به همین دلیل او را از رسیدن به سرزمین موعود محروم می‌کند و می‌گوید مجازات تو آن است که سرزمین موعود را به چشم نبینی. بنابراین متن J به جماعتی از یهودیان اشاره می‌کند که اعتقاد داشتند موسی و هارون می‌توانند با یهوه رودررو سخن بگویند.

در متن P می‌خوانیم که موسی وقتی از کوه سینا بازگشت صورتی ترسناک داشت و به همین دلیل ناگزیر شد نقابی بر چهره بزند. این روایت بعدها به این نکته تعبیر شد که در کوه سینا بعد از دیدن یهوه بر سر موسی شاخ‌هایی روییده بود و به همین دلیل تا پایان عمر نقابی به چهره می‌زد. وقتی میکلائیل در دوران نوزایی تندیس موسی را تراشید، بر همین مبنا او را به صورت مردی شاخ‌دار نشان داد. ویلیام پراپ این روایت P را چنین تفسیر کرده که در کوه سینا آتشی که نماینده یهوه بود صورت او را سوزاند و چهره‌ی او را از ریخت انداخت و به خاطر مردم از موسی ترسیدند. اینها همه روایت‌هایی که آشکارا برای خوارداشت موسی و تمجید و ستایش از هارون ابداع شده‌اند، و ارکان متن P را بر می‌سازند.

558 سفر خروج، باب ۷، آیه‌های ۲-۷.

559 سفر اعداد، باب ۲۰، آیه‌های ۲-۱۳.

در سفر اعداد باب بیست و پنجم ترکیبی از متون J و E در کنار هم دیده می‌شوند.^{۵۶۰} در متن J می‌خوانیم یهودیان با زنانی از سرزمین موآب ازدواج کردند و به پرستیدن خدای ایشان که بعل بود، روی آوردند؛ در نتیجه یهوه خشمگین شد و بر ایشان عذابی نازل کرد. آن‌گاه موسی فرمان داد همه کافران و کسانی که با زنان موآب ازدواج کرده‌اند کشته شوند و داستان در این جا ختم می‌شود. اما متن P افزوده‌ای بر این داستان دارد. در آنجا مردی به نام فینحاس بن العازار بن هارون یعنی نوهی هارون که یکی از کاهنان یهودی است، زن و مردی را که از کشتار پیروان موسی گریخته و در خیمه‌ای پنهان شده‌اند، با نیزه‌ای به هم می‌دوزد. به این ترتیب خشم یهوه برطرف می‌شود و طاعونی که بر مردم نازل شده بود، برطرف می‌گردد.

در این روایت می‌خوانیم مردی که به همراه زنی میدیانی در حال گریختن بود، در جلوی چشم موسی به درون خیمه رفت ولی موسی برای تعقیب کردن و کشتن وی عملی انجام نداد. در حالی که نوهی هارون این مسئولیت را بر عهده گرفت و با کشتن وی، خطر را از بنی اسرائیل دور کرد. متن P می‌گوید به این خاطر انحصار اجرای مناسک دینی به خاندان هارون واگذار شد.

به این ترتیب روشن است که متن پرستاری دیرتر از متون الوهیم و یهوه تدوین شده و در بافت جامعه‌شناختی متفاوتی تنظیم شده‌اند. در بافتی که رقابتی میان دو رده از کاهنان یهودی وجود داشته است. گروهی خود را نواده‌ی موسی می‌دانسته‌اند و گروهی دیگر نوادگان هارون قلمداد می‌شدند. آشکار است که متن پرستاری را گروه اخیر نوشته‌اند. با این حال فاصله‌ی زمانی نمایانی میان این متن و نسخه‌های J و E

⁵⁶⁰ سفر اعداد، باب ۲۵.

به چشم می‌خورد. متن پرستاری رخدادهای تعیین کننده در سیاست قوم یهود را بازنویسی کرده و بسط داده و در بافتی یکسره نو روابط میان رهبران قبیله‌ای باستانی را شرح داده است.

برخی از این روایت‌ها کارکردی مشروعیت‌بخش دارند. در متن‌های J و E این داستان را داریم که موسی دوازده جاسوس را به سمت سرزمین موعود گسیل می‌کند. این خبرچین‌ها زمانی که به آن سوی رود اردن رفتند، برای موسی خبر آوردند که مردم این سرزمین نیرومند و شکست‌ناپذیرند. تنها یک نفر در میان ایشان بود که دلیر و شجاع بود و کالب نام داشت. زمانی که مردم گزارش جاسوسان موسی را شنیدند بر او شوریدند و از حمله به قلمرو پیشارویشان خودداری کردند. به گناه همین کار هم تا چهل سال در بیابان سرگردان شدند و قرار بر این شد که هیچ یک از آنان سرزمین موعود را به چشم نبینند.

گوشزد کردن این نکته هم سودمند است که «چهل سال» در فرهنگ عبرانی به معنای عمر یک نسل است. یعنی عمر متوسط یک نفر چهل سال در نظر گرفته شده است. از این رو مردمی که به مدت چهل سال در صحرا سرگردان بودند، هیچ یک تا دوران یوشع و فتح سرزمین موعود زنده نماندند و تنها فرزندان ایشان به این هدف دست یافتند. کالب تنها کسی است که در میان مردم شورش‌ی هم‌چنان به فرمان‌های موسی وفادار ماند و تنها او از نفرین یهوه بر بنی اسرائیل معاف شد. او همان کسی است که با یوشع هم‌کاری کرد و در زمان حمله‌ی بنی اسرائیل به فلسطین نقشی برجسته ایفا کرد. متن P داستان کالب و همکاری و همراهی او با یوشع را مورد تاکید قرار داده، هرچند اهمیت این نام درست معلوم نیست.

برخی دیگر به بافت اجتماعی و اقتصادی پیشرفته‌تری اشاره می‌کنند که در دوران استقرار کاهنان در سرزمین یهودیه نشانی از آن نمی‌بینیم. مثلا در متن P داستان مفصلی داریم در این مورد که ابراهیم چگونه زمینی را از پادشاه هیتی خرید. بر مبنای این داستان ابراهیم پس از جنگ چشمگیری که در آن بر شاهان متحد

تحت فرمان ایلامیان چیره شد، غاری را از پادشاه هیتی خرید و گور خود و خاندان خویش را در آن قرار داد. این گور تا به امروز در شهر حبرون باقی است و از دیرباز یکی از گرانیگاه‌های اقتدار و تقدس دین یهود بوده است. نگهداری و نگهداری از این غار و اجرای مراسم آن در اختیار خاندان هارونی‌ها قرار داشته و حبرون به همین دلیل به یکی از شهرهای زیارتی باستانی یهودیان تبدیل شد. پافشاری متن P بر این داستان نشانگر آن است که نویسندگان به مراسم و مناسک مربوط به شهر حبرون و به ویژه تقدس غار پدران بهای فراوانی می‌داده است. یعنی احتمالاً به جرگه‌ی هارونی‌ها تعلق داشته است.

با توجه به روابط معنایی حاکم در میان محتوای تشبیه و متن P یعنی متون D و P می‌توان حدس‌هایی در مورد زمان نگاشته شدن متن P زد. می‌دانیم که در متن D یعنی تواریخ تشبیه اشاره‌ای به محتوای P وجود ندارد. تنها در یک مورد چنین ارجاعی دیده می‌شود و آن هم زمانی است که در متن Dt1 داستان فرستاده شدن جاسوس‌های موسی به سرزمین موعود را می‌خوانیم. نسخه اول تشبیه این روایت را کلمه به کلمه از P نقل کرده است. تمایز و دوشاخگی میان محتوای متون D و P نشانگر آن است که مرجع اصلی متن D، نسخه‌های J و E بوده است. به عبارت دیگر، کسی که تواریخ تشبیه را ویرایش و گردآوری کرده، به منابع کهن‌تر J و E نظر داشته است. یعنی روایت‌هایی که در سرزمین‌های شمالی و جنوبی ریشه داشته‌اند. قاعدتاً این شخص آرمیا یا شاگرد او بوده که علاقه‌ای آشکار به متن‌های J و E را از خود نشان می‌دهد.

در یکی از بخش‌های کتاب آرمیا این عبارت تامل‌برانگیز وجود دارد: «چطور می‌گویید که عاقلید و تورات و یهوه با شماست در حالی که این دروغ است. نتیجه قلم دروغ‌گوی کاتبان». این عبارت آشکارا به نادرست پنداشتن بخشی از تورات اشاره می‌کند. گروهی آن را به معنای نادرست فرض کردن متن تشبیه قلمداد کرده‌اند اما با توجه به تحلیلی که کردیم، آرمیا یا شاگرد او نویسندگان یا گردآورنده متن تشبیه بوده‌اند. از

این رو بیشتر پژوهشگران بر این اعتقادند که اشاره یاد شده حمله‌ای مستقیم به متن P تلقی می‌شود. با توجه به واگرایی محتوای P و D این تفسیر درست می‌نماید چرا که آرمیا یا شاگرد او که متن تثنیه را گردآوری کرده‌اند، لابد به دلیلی از اشاره به محتوای P خودداری می‌کرده‌اند؛ این در شرایطی است که بی‌تردید از متن P خبردار بوده‌اند چرا که چنان که گفتیم در Dt1 نقل بخشی از آن را به آشکارگی می‌بینیم.

نظر غالب آن است که متن P در فاصله سال‌های ۲۶۵۸ تا ۲۷۷۱ تاریخی (۶۰۹ تا ۷۲۲ پ.م) نوشته شده است. این را از آن‌جا نتیجه گرفته‌اند که متن P تنها سندی در اسفار پنج‌گانه است که تمایز روشنی میان خاندان هارونی‌ها و بقیه لاوی‌ها را از خود نشان می‌دهد. تنها شرایط تاریخی‌ای که در آن تمرکزگرایی دینی را با چیرگی خاندان هارونی بر فضای شریعت یهودی شاهد هستیم، به فاصله زمانی یاد شده بازمی‌گردد. در این دوران بود که حزقیال حاکم یهودیه شد و در شرایطی بحرانی که از فروپاشی دولت اسرائیل و مهاجرت کاهنان و عده‌ای از اهالی اسرائیل و یهودیه ناشی شده بود امر به تدوین و گردآوری منابع دینی داد. حزقیال همان پادشاهی بود که تمایز میان لاویان و کاهنان عادی را تاسیس کرد و سیاست دینی سلیمان یعنی چیرگی بر سنت دینی شیلوه و نابود کردن خاندان موسی را پیگیری کرد.

این که روایت پرستاری در این دوران ریشه داشته باشد پذیرفتنی است. اما این که در همین دوران نوشته شده و به صورت امروزش در آمده باشد، بسیار بعید به نظر می‌رسد. چنان که گفتیم قلمرو یهودیه هنوز در این دوران نویسا نبوده و پدید آوردن متنی دشوار و پیچیده مثل روایت P به زیربنایی شهری و زمینه‌ای نویسا نیاز دارد. از این رو حدسم آن است که این متن هم در عصر هخامنشی به شکل کنونی تدوین شده باشد. هرچند روایت‌هایش به زمانی پیشتر بازمی‌گردد و کشمکش میان دو طبقه از کاهنان که در آن منعکس شده احتمالاً مربوط به دوران حزقیال است.

کتاب ایام به روشنی اشاره می‌کند که تمایز میان کاهنان و لایوان امری بوده که از زمان حزقیال آغاز شده است؛ از این رو وقتی می‌بینیم که متن تثنیه لایوان و کاهنان را همتای هم و یکسان فرض می‌کند اما متن P در میان این دو تمایز قائل می‌شود می‌توانیم فرض کنیم که روایت‌های متن P در دوران زمام‌داری حزقیال ریشه دارند. متن P از این نظر به کتاب‌های اول و دوم ایام شباهت دارد که در این منبع اخیر نیز خاندان هارونی به طوری مجزا و مستقل مورد اشاره واقع شده‌اند با این تفاوت که کتاب اول و دوم ایام تاریخ یهودیان را به روایت خاندان هارونی و کاهنان نواده هارون نشان می‌دهد و این در مقابل تاریخ خاندان موسی قرار می‌گیرد که در سفر تثنیه تثبیت شده است.

در متن P می‌بینیم که نهوشتان یعنی همان مار مفرغی هم‌چون گرانیگاهی برای تقدس مورد پذیرش و اشاره واقع شده است. در مورد نابودی قربان‌گاه‌های خارج از شهر اورشلیم به صراحت سخن گفته شده و آن قربان‌گاه‌هایی که توسط سلیمان ساخته شده بودند از این قاعده مستثنی فرض شده‌اند و این استثنا توسط یوشع رعایت نشد و نادیده انگاشته شد.

در کتاب اول و دوم ایام قهرمانان تاریخی عبارتند از حزقیال و سلیمان. در این کتاب‌ها نسبت به کتاب اول و دوم پادشاهان هشتاد آیه‌ی اضافی در مدح حزقیال می‌بینیم و این در حالی است که در متن تثنیه قهرمان اصلی یوشع است و یک فصل در مورد گناهان سلیمان در این منبع دیده می‌شود. در متن تثنیه سلیمان پادشاهی ندانم‌کار و گناه‌کار تلقی شده که بابت تقسیم کشور به دو ناحیه شمالی و جنوبی و اختلاف میان اسرائیل و یهودیه مقصر دانسته شده است. هم‌چنین در اینجا می‌بینیم که ایسایاه پسر حزقیال به دلیل گناهانی که حزقیال مرتکب شده بود اسیر شد و در بابل به بردگی و خواجگی افتاد در حالی که چنین اشاره‌ای در کتاب‌های تواریخ و ایام دیده نمی‌شود.

از این روست که باروخ هالپرن معتقد است که ابتدای کار کتاب تاریخی وجود داشته که ماجرای رخدادهای دولت یهودیه را از دوران سلیمان تا حزقیال روایت می‌کرده است.⁵⁶¹ از دید هالپرن این متن هم برای نگاشته شدن سفر تثنیه و هم برای پیدایش کتاب تواریخ ایام مورد اشاره واقع شده است اما کاربرست آن در کتاب ایام بسیار بیش از تثنیه بوده است. دوران سلیمان تا حزقیال هم چون واحدی معنادار در زمان قابل پذیرش است چرا که هم سلیمان و هم حزقیال حامیان کاهنان هارونی بوده‌اند و ایشان را بر رقیبانشان که در شهر شیلوه متمرکز بوده‌اند، برتری دادند.

از دید فریدمن در زمان پادشاهی حزقیال بود که متن‌های J و E هم چون کتابی یگانه ویراسته شد و کاهنان هارونی به قدرت سیاسی دست یافتند. بر اساس نظر او کتاب ایام و متن P نیز در همین زمان توسط طبقه‌ای از کاهنان که از قدرت کنار زده شده بودند، نوشته شده است. دوران حزقیال با وجود آشوب سیاسی‌ای که تجربه کرد از نظر فرهنگی و متنی دورانی بارور و خلاق محسوب می‌شد چرا که به احتمال زیاد کتاب‌های ایسایاه، یوشع، نیکایاه و کتاب زبانزدها نیز در همین دوران پدید آمده باشد.

دلیل پیدایش این مجموعه‌ی متنوع از متون در دوران وی، از آن رو بود که تمرکزگرایی دینی و سیاسی حزقیال نیاز به توجیهی شرعی داشت که قاعداً می‌بایست به زمانی در گذشته و سنتی تاریخی و جاافتاده اشاره کند. شاید به این دلیل است که خیمه‌ی مقدس که از سنت کهن رمه‌داری قبایل یهودی برخاسته، در این متون این چنین مورد تاکید است. این در حالی است که اگر متن یاد شده در دورانی متاخر مانند عصر

⁵⁶¹ Halpern, 1995: 26 - 35.

هیكل دوم نوشته می‌شد، قاعدتاً می‌بایست به رخدادها و آنچه که در هیكل اول اتفاق افتاده نیز اشاره داشته باشد.

به این ترتیب متن P از دو رده کاملاً متفاوت از خرده‌روایت‌ها تشکیل شده است. بدنه‌ی آن از مجموعه‌ای از قوانین تشکیل یافته که یک‌دست نیستند و توسط مجموعه‌ای از نویسندگان در دوران‌های تاریخی متفاوت تدوین شده‌اند. به احتمال زیاد این قوانین توسط انجمنی از کاهنان گردآوری شده و در کنار یکدیگر در یک متن یگانه جای داده شده‌اند.

در عین حال مجموعه قوانین یاد شده توسط داستان‌هایی به هم دوخته و تکمیل شده‌اند که کاملاً یک‌دست و منسجم هستند و علائق ثابت و پایداری را نمایش می‌دهند و از داوری و موضع‌گیری ویژه‌ای حکایت می‌کنند. از این رو احتمالاً داستان‌های یاد شده نوشته یک شخص واحد هستند که در عین حال ویراستار قوانین نیز محسوب می‌شده است.

ناگفته نماند که برای تمام متون یاد شده سبک ادبی و طبقه‌بندی منش‌هایی که امروز برای ما چنین آشناس‌ت هنوز مطرح نبوده است. یعنی مثلاً در متن P ساختارهای ادبی، روایت‌های تاریخی، مجموعه قوانین، اشاره‌های فلسفی و نکات مربوط به الهیات هنوز از یک‌دیگر تفکیک نشده‌اند و همگی در یک مجموعه در هم تنیده روایت شده‌اند. شاخه‌زایی و تفکیک شدن سبک‌های ادبی از روایت‌های تاریخی و منابع حقوقی از متون دینی در دوران هخامنشیان و زیر تاثیر فرهنگ ایرانی صورت تحقق به خود گرفت.

بر مبنای تمام داده‌های یاد شده می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که متون J، E و D توسط گروهی از کاهنان هارونی نوشته شده‌اند. این در حالی است که متن P که احتمالاً در ابتدای کار هم‌چون جوابیه‌ای بر

ضد متون E و J پدید آمده توسط عده‌ای از کاهنان نواده موسی نگاشته شده است. بنابراین ترتیب قرارگیری روایت این متون را می‌توان چنین عنوان کرد: ابتدا متن J و E متن در دو قلمرو شمالی و جنوبی یهودی‌نشین پدید آمدند، آن‌گاه متن P توسط گروه کاهنان رقیب در پاسخ به J و E شکل گرفت و در نهایت متن D هم‌چون جوابیه‌ای بر متن P به صحنه وارد شد. همه‌ی این روایت‌ها در دوران پشاهخامنشی ریشه دارند. اما احتمالاً طی دوران تبعید تا عصر اردشیر اول هخامنشی برای نخستین بار گردآوری و نوشته شده‌اند. برداشت مرسوم‌ی که پدید آمدن روایت‌ها را همزمان با نوشته شدن‌شان می‌داند، با توجه به درجه‌ی توسعه یافتگی اورشلیم و قلمرو یهودیه و اسرائیل نامحتمل به نظر می‌رسد.

مجموعه‌ی این متون یعنی J، E و D و P که چهار نسخه اصلی تشکیل دهنده اسفار پنج‌گانه هستند در نهایت توسط یک نفر - که او را ویراستار می‌نامیم - با یک‌دیگر ترکیب شده و به صورت یک متن یگانه درآمده است. ویراستار قاعدتاً نویسنده این متون نبوده است و احتمالاً به حلقه هارونی‌ها تعلق داشته است و این را از این‌جا می‌توان دریافت که همواره فصل‌ها را با روایت P آغاز کرده و با روایت D پایان داده است؛ در حالی که روایت D که نتیجه و فرجام بحث را برمی‌سازد و زیر تاثیر کاهنان هارونی نوشته شده، در بسیاری از موارد آشکارا در موقعیت پیش‌درآمد و مقدمه قرار داشته و توسط این ویراستار به انتهای متن منتقل شده است. چارچوب و سرمشقی که توسط ویراستار به متن تحمیل شده آن است که مجموعه P که قوانین و شریعت را در بر می‌گرفته و غیر قابل حذف بوده توسط J، E و D تکمیل شده و در قالب مفهومی این سه نسخه گنجانده شده است.

تا این‌جای کار چنین به نظر می‌رسد که متن پریشتری زاده‌ی دربار حزقیال بوده باشد. اما این را هم باید در نظر داشت ساختار معنایی متن P پیشرفته‌تر و انتزاعی‌تر است و چنین می‌نماید که بیش از بقیه‌ی

بخش‌های تورات زیر تاثیر جهان‌بینی زرتشتی قرار گرفته باشد. اشاره‌ای به فرشتگان، جانوران سخن‌گو، رویاهای صادقه و رخداد‌های متافیزیکی دیده نمی‌شود. تنها واسطه‌ای که میان آدمیان و خدای یکتا وجود دارد، کاهنی است که از نسل هارون باشد. کلمه نبی در متن P تکرار نشده و تنها یک بار این واژه را می‌بینیم که به هارون منسوب شده است. خدای انسان‌ریخت و صاحب دست و پا و خشم و کردارهای انسانی در P غایب است در حالی که در متن‌های J و E می‌بینیم که خداوند با یعقوب گشتی می‌گیرد، از رسیدن بوی قربانی به مشامش لذت می‌برد و رودررو با موسی سخن می‌گوید.

در متن P خدای مهربان و بخشنده‌ای در کار نیست. خداوند عادل است و همگان را بر مبنای کردار ایشان داوری می‌کند، اما موجودی چندان مهربان به نظر نمی‌رسد و سخنی از دوست‌داشتن او در میان نیست. اشاره‌ای به ایمان، توبه، شکایت و رابطه‌ی عاطفی میان انسان و خداوند در این متن دیده نمی‌شود و به همین ترتیب گوساله‌ی زرین و مریم سفیدبرفی نیز در داستان‌های آن غایب هستند.

در متن P می‌بینیم که داستان‌های سفر پیدایش بریده و خلاصه شده‌اند. به عنوان مثال متن داستان مربوط به یوسف که در متون J و E ده فصل را به خود اختصاص داده، تنها به چند جمله در متن P فروکاسته شده است. در متن P عناصر متافیزیکی مانند فرشته و معجزه حذف شده‌اند و بنابراین اشاره‌ای هم به آدم و حوا و مار عدن وجود ندارد. داستان قربانی شدن اسحاق توسط پدرش ابراهیم در این جا دیده نمی‌شود و آشکار است که این متن با عجله و برای اهدافی خاص به شکلی عمل‌گرایانه نوشته شده است. تنها چهار داستان طولانی در آن به چشم می‌خورند و ساختار زبانی آن فاقد بلاغت ادبی و کنایه است.

تنها تاکید‌ی که آشکارا در آن به چشم می‌خورد، پافشاری بر اجرای درست قوانین و مناسک است و به همین دلیل بیشتر به متنی فقهی می‌ماند. شخصیت‌های کهنی که در آن مورد اشاره واقع شده‌اند، معمولاً

افراد جالب و مهمی نیستند و داستان‌های هیجان‌انگیزی ندارند. بسیار به ندرت در متن P داستانی را می‌بینیم که در متون J و E به آن اشاره نشده باشد. یکی از این نمونه‌ها ماجرای مرگ آداب و آیهو پسران هارون است هنگامی که صندوق عهد را حمل می‌کردند، و به خاطر لمس کردن‌اش مورد غضب خداوند قرار گرفتند. اما آشکار است که در تمام این موارد باز تاکید بر قانونی دینی و پافشاری بر اجرای درست شریعت است که اولویت اول را دارد.

فرانک مور کراس⁵⁶² در کتاب «پیدایش مردمان» می‌گوید که در ابتدای کار متن P روایتی مستقل نبوده بلکه توسط همین ویراستار در متن گنجانده شده است. او بر این نکته تاکید کرده که بخشی که نسب‌نامه شخصیت‌های عبرانی را شرح می‌دهد، در ابتدای کار متنی جدا و بریده بوده که به تدریج در میان داستان‌های مربوط به سفر پیدایش گنجانده شده است. این متن لحنی شبیه به P دارد اما در آن با نام الوهیم به خداوند اشاره شده است.

همچنین کراس بر این نکته تاکید دارد که در سفر خروج استخوان‌بندی روایت‌ها از متن P گرفته شده است و بخش‌های افزوده شده توسط ویراستار لحن و ساختاری شبیه به متن P دارد. نتیجه‌گیری کراس آن است که متن P تنها چارچوب عمومی داستان را تشکیل نمی‌دهد بلکه مجموعه‌ای از افزوده‌هاست که در میان نسخه‌های دیگر گنجانده شده تا تعارض‌های درونی‌شان را حل کند و چارچوبی یگانه و یکدست پدید آورد. به عبارت دیگر از دید کراس متن P متنی مستقل و جدا نیست که توسط حلقه‌ای مجزا از کاهنان نوشته

⁵⁶² Frank Moore Cross

شده باشد بلکه اصولاً فرآیند نوشته شدن **P** همان فرآیند ویرایش متون یاد شده و ترکیب شدن آن‌ها در قالب یک نسخه یگانه بوده است.

فریدمن در کتاب «چه کسی کتاب مقدس را نوشت؟»⁵⁶³ نظر استاد خود کراس را مردود دانسته است. از دید او داستان‌های **P** روایت‌هایی مستقل و منسجم را تشکیل می‌دهند و در شرایطی که حدس کراس درست می‌بود، نمی‌بایست پاره‌روایت‌هایی چنین دقیق و دارای ریزه‌کاری را در **P** می‌داشتیم. وجود این روایت‌های غنی و پیچیده نشان‌گر آن است که **P** در ابتدای کار متنی مستقل و خودمختار بوده است. وگرنه در شرایطی که آن را هم‌چون افزوده‌ای در **J** و **E** در نظر بگیریم، دلیلی نمی‌داشت که ویراستار چنین جزئیاتی را به بدنه اصلی داستان بیفزاید.

به عنوان مثال در سفر اعداد باب پانزدهم یکی از همین بخش‌های افزوده را می‌بینیم که در مورد شرایط انجام قربانی قواعدی را بیان می‌کند. این بخش تکراری است و در میان داستان شورش یهودیان و گسیل شدن جاسوسان به سرزمین موعود گنجانده شده است در حالی که نه ارتباطی معنایی با این دو داستان برقرار می‌کند و نه آوردن آن در این جا لزومی دارد. آشکار است که در این جا با بخشی از **P** سروکار داریم که ویراستار ناگزیر آن را در میان متن گنجانده است.

در سفر لاویان باب بیست و سوم در مورد روزهای تعطیل و جشن سخن گفته شده است. این باب با این عبارت آغاز و ختم می‌شود: «اینهاست روزهای مقدس یهوه». در همین متن دو آیه در جایی دیگر

⁵⁶³ Friedman, 1987.

وجود دارند که در آن از یک جشن دیگر به نام سُکُوت^{۵۶۴} سخن رفته است. جشن سُکُوت مراسمی است که به یادبود دوران رمه‌داری و کوچ‌گردی یهودیان تاسیس شده و مراسم آن با یک هفته زیستن در خیمه همراه است. لحن، محتوا و جای شرح جشن سُکُوت با آنچه که در مورد تعطیلات و جشن‌های دیگر یهودی می‌بینیم، متفاوت است و از کتاب نهمیا می‌دانیم که قانون مربوط به این جشن در میان قوم یهود نوظهور بوده و یهودیان برای نخستین بار هنگامی با آن آشنا شدند که عزرا تورات را برایشان خواند. از این رو آشکار است که این آیه‌های اخیر در زمان عزرا به یهودیان معرفی شده و چه بسا که خاستگاه اولیه‌اش رسمی بابلی بوده باشد.

این نکته هم ناگفته نماند که اولین بار، اشاره به تورات در مقام یک متن مستقل و یگانه به عصر هخامنشی و دوران عزرا مربوط می‌شود. به این ترتیب می‌توان حدس زد که ویراستار یاد شده که تمام متون را با یکدیگر ترکیب کرده است کسی غیر از خود عزرا نبوده است. این از آن رو پذیرفتنی است که عزرا آشکارا مجموعه‌ای از روایات متعارض را در یک متن یگانه گنجانده تا بر هویت ملی و انسجام قومی یهودیان تاکید کنند. تا پیش از عزرا نه ضرورتی برای انجام چنین کاری وجود داشت و نه امکانی.

در دوران عزرا بود که سیاست کلان هخامنشیان برای تثبیت هویت‌های فرهنگی اقوام تحت سلطه‌ی ایشان به ویژه در مرز میان سوریه و مصر به ایجاد پایگاه‌هایی فرهنگی و قومیت‌هایی مشخص و مرزبندی شده انجامید که هوادار ایرانیان بودند و بخشی از پیکره فرهنگی ایران‌زمین محسوب می‌شدند. عزرا که در متون یهودی هم‌چون موسای دوم مورد احترام است، همان کسی بوده که این هویت ملی و یگانه را پدیدآورده

⁵⁶⁴ Sokkut

است و آن را با ترکیب کردن نسخه‌های J، E، D و P و ویراستن آنها در یک قالب یک متن یگانه که تورات امروزین باشد، ممکن ساخته است. متون یاد شده قاعدتاً در زمان عزرا به طور مستقل وجود داشته‌اند و به اندازه‌ی کافی مشهور و معتبر بوده‌اند. به طوری که بسنده کردن به یکی از آنها و چشم‌پوشی از تعارض‌های موجود در میانشان آسان نبوده است. به احتمال زیاد در زمان تدوین متن نهایی عهد عتیق هر یک از این نسخه‌ها هواداران، کاهنان، مبلغان و پشتیبانان خاص خود را داشته است. از این رو عزرا برای آن که توافق و همگرایی در میانشان ایجاد کند، همه را با یکدیگر ترکیب کرده و به یک سرمشق عمومی و فراگیر در مورد تاریخ و دیانت یهودی دست یافته است.

توراتی که به این ترتیب در زمان عزرا تدوین شد توسط بسیاری از مورخان هم‌چون نخستین تاریخ‌منظم یک قوم و یک دین در دنیا قلمداد شده است. با این حال می‌دانیم که در زمان یاد شده مجموعه‌ای از متون دیگر نیز دقیقاً با همین هدف و با همین کارکرد پدید آمدند که مهم‌ترین ایشان اوستا است که دینی فراگیر و از نظر سیاسی بسیار نیرومند از آب درآمد. یعنی پیدایش تورات فرایندی منفک از محیط و درون‌زاد و یگانه در تاریخ نبوده. بلکه بخشی از تحول عمیق هویت قومی و دینی در عصر هخامنشی بوده و تنها وقتی فهمیده می‌شود که در کنار تحول هویت زرتشتی و بلخی و هندی (نه هندوستانی) و مصری نو نگریسته شود. و این نکته درک گردد که فلسفه‌ی تاریخ و سرمشق مفهومی زرتشتی و سیاست ایران‌شهری و ظهور هویت جمعی پارسی بستری بوده که چنین تکاپویی را ممکن ساخته است.

گزارش جالب توجه دیگری درباره‌ی شکل‌گیری تورات در دست داریم که در کتاب چهارم عزرا ثبت شده و در رده‌ی حاشیه‌نویسی‌های دروغین^{۵۶۵} قرار می‌گیرد. متون حاشیه‌ی دروغین مجموعه‌ای از متون یهودی و مسیحی هستند که میان سال‌های ۳۲۰۰ تا ۳۶۰۰ تاریخی (۲۰۰ پ.م تا ۲۰۰ م.) نوشته شده‌اند. این متون در میان حلقه‌ها و فرقه‌هایی متفاوت مقدس شمرده می‌شده‌اند، اما در نهایت در رده‌ی منابع رسمی کلیسایی و یهودی گنجانده نشدند.

کتاب چهارم عزرا در حدود سال ۳۵۰۰ تاریخی (۱۰۰ م.) نوشته شده و بی‌تردید به خود عزرا ارتباطی ندارد اما در این متن می‌خوانیم که در سال ۲۷۹۳ تاریخی (۵۸۷ پ.م) تورات اصلی توسط بابلی‌ها سوزانده شد و بنابراین قوم یهود از دست‌یابی به منابع کتبی دین خود بازماند. تا آن که عزرا آن را بازیافت و از نو تدوین کرد. در همین متن اشاره شده که بازیافته شدن تورات توسط عزرا با الهامی از سوی یهوه همراه بود و عزرا با یهوه که در قالب بته‌ای تجلی پیدا کرده بود، سخن گفت و تورات را از او دریافت کرد.

این آشکارا تکراری از داستان موسی است و نشان می‌دهد که یهودیان و مسیحیان در این مقطع تاریخی عزرا را هم‌چون نویسنده و آورنده‌ی تورات در نظر می‌گرفته‌اند، و نه ویراستار آن. در میان دین‌مردان مسیحی هم سنت جروم جمله‌ی مشهوری دارد به این تعبیر که «چه موسی را نویسنده‌ی اسفار پنج‌گانه بدانیم یا عزرا را، من در مورد هیچ‌یک اعتراضی ندارم».

سبک ویژه عزرا در به هم دوختن داستان‌ها از آن‌جا چشمگیر می‌نماید که مثلاً داستان قربانی شدن اسحاق را با روایت خریدن غار ابراهیم و ایجاد مقبره خانوادگی پیوند می‌زند. در این‌جا گفته شده که سارا

⁵⁶⁵ Pseudepigraphia

پس از آن که ابراهیم تصمیم گرفت اسحاق را قربانی کند، از غم دق کرد و درگذشت و به همین دلیل بود که ابراهیم غار پدران را از شاه هیتی خرید و آن را به آرامگاه خانوادگی خود تبدیل کرد. قیمت غاری که ابراهیم در حبرون برای دفن کردن جسد زنش سارا از هیتی‌ها (بنی حِت) خرید، چهارصد مثقال نقره قیمت داشت.⁵⁶⁶ رواج نقره برای خرید و چنین قیمتی و اصولاً این که جایگاهی در غاری طبیعی خریداری شود، به تاریخی دیرآیند دلالت می‌کند و بیشتر با شرایط دوران هخامنشی سازگار است، تا پیشتر که پول نقره و طلا در آسورستان رواج چندانی نداشته است. بنابراین چنین می‌نماید که عزرا هنگام به هم دوختن متون کهن، افزوده‌هایی را هم بسته به حال و هوای زمانه‌اش به متن اضافه می‌کرده است.

به همین ترتیب در سفرپیدایش باب نخست و باب سوم تعارضی معنایی را می‌بینیم. در نسخه J می‌خوانیم که در باغ عدن ماری سخنگو انسان را فریفت و در همین متن اشاره شده که انسان هم‌چون خدا آفریده شده بود و مار سخنگو بر شباهت میان انسان و خدا تاکید کرد و به این ترتیب آدم و حوا را به خوردن میوه‌ی ممنوعه برانگیزاند. در متن P اشاره‌ای به مار سخن‌گو دیده نمی‌شود و در داستان آفرینش این نکته که انسان به خداوند شبیه است از ترکیب منابع یاد شده، استنتاج شده است.

اگر بخواهیم به یک شخصیت تاریخی اشاره کنیم و او را نویسنده‌ی اصلی عهد عتیق بدانیم، او بی‌تردید عزراست و این نکته‌ایست که در خود تورات هم با تاکید و تصریح بیان شده است. با این حال بحثی که کردیم نشان داد که ما عهد عتیق در واقع ترکیبی از سه موج متفاوت از روایت‌هاست. از سویی داستان‌ها و اساطیری کهن را داریم که با دقتی تقریبی می‌توان زمان و مکان ظهورشان را نزد قبایل کنعانی-عبرانی

⁵⁶⁶ سفر پیدایش، باب ۲۳، آیه‌های ۱۵ و ۱۶.

مشخص کرد. از سوی دیگر روایت‌هایی دقیق‌تر و سنجیده را داریم که به کشمکش‌های سیاسی و رخداد‌های تاریخی مربوط می‌شود، و در نهایت ویراستارانی مثل ارمیا و کاتبش را داریم که نخستین نمونه‌های نوشتاری یا مدون از این متن را پدید آورده‌اند و مهترشان عزراست که همه را در قالب تورات امروزی با هم ترکیب کرده است.

بخش چهارم: کردآوری و تدوین تورات

گفتار تحت: نوشته شدن عهد عشق

ایران و مصر کهن‌ترین تمدن‌هایی هستند که بر زمین پدیدار شدند. تمدن اصولاً با نویسایی و ثبت داده‌های تاریخی پیوند خورده است و به همین خاطر هر دو تمدن به موازات هم در حدود پنج هزار سال پیش نظام‌هایی برای رمزنگاری زبان ابداع کردند و تا حدود قرن هشتم تاریخی (میان‌ه‌ی هزاره‌ی سوم پ.م) نخستین متن‌های طولانی خود را پدید آوردند. هر دو از خاستگاهی همسان، یعنی خط اندیشه‌نگار آغاز کردند که ساختاری ابتدایی و ساده داشت و بر اساس نقاشی کردن تصویر موضوع مورد نظر استوار شده بود، و این احتمالاً شکل آغازین در همه‌ی خط‌های پدید آمده در همه‌ی فرهنگ‌ها بوده است.

با این حال سیر تحول خط در تمدن ایرانی و مصری دو جاده‌ی متفاوت را پیمود. در مصر خط در انحصار دربار و معبد درآمد و کاربرد روزمره‌ی چندانی پیدا نکرد. مهم‌ترین گرانیگاه نویسایی مصری عبارت بود از مقبره‌ها و متونی جادویی که مخاطبانش مردگان یا خدایان بودند. در مقابل در ایران زمین از همان

ابتدای کار خط کاربردی مردمی داشت و برای اموری پیش پا افتاده و غیرجادویی مثل ثبت دادوستدها به کار گرفته می‌شد. از این رو خط در مصر باستان ساختار بدوی خود را حفظ کرد و با سرعتی بسیار اندک تغییر کرد و دامنه و حجمی بسیار اندک از متون را پدید آورد.

بدوی بودن مفهوم خط در مصر را از اینجا می‌توان دریافت که خط اندیشه‌نگار هیروگلیف تا پایان عمر تمدن مصری دوام آورد و کارکرد آن همچنان بر اسکلتی از باورهای جادویی سوار بود. در مقابل کنده شدن خط از تصویر و ظهور نمادهایی که آواها یا واج‌ها را نمایش دهد، در اواخر اولین هزاره‌ی تاریخی (میان‌ه‌ی هزاره‌ی سوم پ.م) در ایران زمین به انجام رسید و از آن به بعد با اشکالی متفاوت از رمزگذاری زبان در قالب نمادهای انتزاعی سر و کار داریم، که با سرعت تا هزار سال بعد به ظهور خط الفبایی فنیقی منتهی شد.

در مصر باستان پیوند میان آواها و تصویرهای بینایی تا پایان باقی ماند و حتا حرکت از اندیشه‌نگار خام اولیه به شکلی از آوانگاری نیز همچنان با واسطه‌ی نمادهایی صورت می‌گرفت که تصویری بود و به این ترتیب بر اساس شباهت میان نام «چیزی بازنموده شده» و نه «نمادی قراردادی» حضور آوایی را به مخاطب اعلام می‌کرد. به همین دلیل نوشتن خطی و سطری و ساخت منطقی خط که در میان‌رودان و ایلام باستان شش هفت قرن پس از ظهور خط شکل گرفت و تثبیت شد، در مصر هرگز تحقق نیافت و حتا نوشتن یک واژه‌ی منفرد هم با همنشینی نمادهایی تصویری ممکن می‌شد که گاه بنا به دلایل زیبایی‌شناسانه یا محدودیت فضای ترسیم، با ترتیب‌ها و نسبت‌های متفاوت کنار هم قرار می‌گرفتند.

اما مهم‌تر از این ویژگی‌های ریختی، کارکرد خط است. خط در ایران زمین از همان ابتدای کار همچون نوعی ابزار کمکی حافظه عمل می‌کرد و به همین خاطر حجم عظیمی از لوح‌های یافت شده از ایران

غربی به اموری پیش پا افتاده مثل اسناد حسابداری و مدارک خرید و فروش و اموری از این دست مربوط می‌شد. در مصر اما کارکرد خط یکسره در انحصار دربار و معبد قرار داشت و بدنه‌ی آنچه که در قالب نوشتار تجسم می‌یافت به آیین‌های جادویی یا مناسک دینی مربوط می‌شد. در واقع بدنه‌ی ادبیات نوشته شده‌ی مصری عبارتند از متون اهرام و متون تابوت و کتاب مردگان که در توالی منطقی‌ای دنبال هم قرار می‌گیرند و کارکرد خط به عنوان ابزاری جادویی برای احیای مردگان را نشان می‌دهند. همه‌ی این متون بلافاصله پس از نوشته شدن در گورها مهر و موم می‌شده‌اند و از دیدرس مردمان دور می‌مانده‌اند. یعنی خط در مصر باستان راهی برای ارتباط با ارواح مردگان و خدایان بود، و نه رسانه‌ای برای پشتیبانی حافظه و ثبت امور زنده‌ی انسانی.

خط در این معنا نه مخاطبی در میان آدمیان زنده داشته و نه قرار بوده پس از نوشته شدن توسط چشمی جز دیدگان ایزدان و مردگان لمس شود. به همین خاطر باور به تاثیر جادویی خط در مصر چنین نیرومند بوده است. کارکرد اصلی خط در مصر در واقع به اجرای مناسکی جادویی مربوط می‌شده است. مثلاً فرعون مصر نام و نشان دشمنانش را با خطی تصویری بر کف دمپایی‌اش نقش می‌کرده تا با هر قدمی که بر زمین می‌گذارد، آنها را بفشارد و خرد سازد. انبوهی از کاسه‌ها و آوندهای آیینی یافت شده که نام شخصی یا شهری که دشمن فرعون بوده بر آن نویسانده شده و بعد آن را طی مراسمی شکسته‌اند، با این تصور که محمول آن اسم هم به این ترتیب درهم خواهد شکست. این مراسم شباهتی چشمگیر به جادوی وودو داشته و در واقع شکلی روشنفکرانه‌تر و بسیار کهن‌تر از همان بوده که عروسک مومی سوزن خورده را با کاسه‌ی شکسته‌ی منقش به نام جایگزین می‌کرده است.

گذشته از حجم چشمگیر متون جادویی که برای لعن و نفرین و نابود کردن دشمنان فرعون تولید می‌شده، هراسی از اثرات ناشناخته‌ی خط هم در میان بوده که باعث می‌شده متون اهرام ناقص تصویر شوند، چرا که گمان می‌شده ترسیم نقش کامل آدمیان و جانوران در هیروگلیف مصری باعث می‌شود نیروی رام ناشدنی به دست بیاورند و در خلوت آرامگاه‌ها به فرعون در گذشته آسیب بزنند. بر همین مبناست که در سفر خروج وقتی قرار می‌شود آماری از قوم یهود گرفته شود، ثبت شدن نامها در سیاهه امری خطرناک قلمداد می‌شود و یهوه امر می‌کند که پس از ثبت نامها فدیهای گذاشته شود تا نامهای نوشته شده از گزند طاعون در امان بمانند،⁵⁶⁷ و این بافت فرهنگی تورات را به مصر نزدیک می‌سازد.

واژه‌ی مهم دیگری که اغلب درباره‌ی زمان نوشته شدن عهد عتیق مایه‌ی بدفهمی می‌شود، خود واژه‌ی «سِفْر» است که اغلب در ترجمه‌های امروزی به کتاب برگردانده شده، که زمان‌پیشانه است. در زمان تدوین تورات کتاب به شکل امروزی وجود نداشته و دقیق‌تر است اگر این کلمه را تومار یا نامه ترجمه کنیم. یاشار (یَشَر) هم اغلب اسم خاص پنداشته می‌شود اما می‌توان آن را به معنایش «راست‌قامت» بازگرداند. یعنی اسم دقیق این متن احتمالاً «نامه‌ی آن راست‌قامت» بوده است.

معنای دیگری که برای یاشار می‌توان به دست داد، «سرودخوان» است، و این در حالتی است که این کلمه از ریشه‌ی «یاشیر» به معنای شعر یا آواز خواندن مشتق شده باشد، که «شیر» عبری و «شعر» عربی خویشاوندش هستند و در پارسی هم شکل اخیر رواج دارد. گواهی در تایید این تفسیر اخیر آن که در

⁵⁶⁷ سفر خروج، باب ۳۰، آیات ۱۱-۱۶.

ترجمه‌ی یونانی تورات هم اشاره‌ای به «کتاب سرود» (βιβλιω της ωδης) هست^{۵۶۸} که احتمالاً به همین متن ارجاع می‌دهد.

در تورات دو اشاره به «کتاب یاشار» (سفر هه‌یاشار) هست^{۵۶۹} که نیازمند توضیح است. یکی در ماجرای ایستادن خورشید در آسمان هنگام غلبه بر شهر اریحا^{۵۷۰} و دیگری در شرح سوگواری داود بر شاول که در آن میان می‌خواهد سرود کمان که در سفر هه‌یاشار هست به مردم یهودیه آموزانده شود.^{۵۷۱}

با تکیه بر بدفهمی این واژگان است که تصویر نادرست اما رایج امروزی آن شکل گرفته و به این گمان دامن زده که تورات از ابتدای کار متنی نوشته شده بوده و آغازگاه دین یهود با نویسایی گره خورده است. این تصور تا حدودی زیر تاثیر بازنمایی‌هایی هالیوودی از نزول ده فرمان پدید آمده است. بر اساس این برداشت ده فرمان از ابتدای کار حالتی نوشتاری داشته و بنابراین به مردمانی نویسا فرو فرستاده شده است. اما اگر قدری دقیق‌تر به تورات و تاریخ آن دوران بنگریم، این توهم از میان می‌رود.

نیکوست اگر با خود نام کتاب مقدس شروع کنیم. کلمه‌ی تورات از ریشه‌ی «تره» سامی مشتق شده که «آموزاندن» و «تعلیم» معنا می‌دهد و از این رو به سنتی شفاهی دلالت می‌کند. در پنج کتاب آغازین عهد عتیق هم این کلمه و فعل مشتق از آن به تعالیمی اشاره می‌کند که از سوی خداوند به آدمیان داده شده است

568 در برگردان کتاب اول پادشاهان، باب ۸، آیات ۱۲-۱۳.

569 کتاب یوشع، باب ۱۰، آیات ۱۲-۱۳.

570 کتاب یوشع، باب ۱۰، آیات ۱۲-۱۳.

571 کتاب دوم سموئیل، باب اول، آیات ۱۹-۲۷ و آیات ۱۷-۱۸.

و اغلب همراه با دو کلمه‌ی دیگر - قانون و فرمان الاهی - می‌آید.^{۵۷۲} با این همه معنای عام «آموزه» هم از آن بر می‌آید و مثلاً در امثال سلیمان می‌خوانیم که پسری به رعایت احکام پدر و تعالیم (توراه) مادر سفارش شده،^{۵۷۳} و باز هم کلمه‌ی تعالیم را در کنار احکام می‌بینیم، که دلالتی شفاهی دارد.^{۵۷۴}

اشنیده‌ویند به درستی اشاره کرده که کلمه‌ی سنت (میشقات) در تورات برای توصیف احکام شفاهی در جامعه‌ای نانویسا کاربرد داشته است. یعنی هنجارها و قوانینی را وصف می‌کرده که مثل رسم تاجگذاری شاه یا مراسم درباری بنا به آدابی کهن و نانوشته انجام می‌شده^{۵۷۵} و یا به داوری قاضیانی فرهمند وابسته بوده که فارغ از متون نوشته شده حکمی صادر می‌کرده‌اند.^{۵۷۶}

اشاره‌های اسفار خمسه به نوشته شدن احکام خداوند و اغتشاش در تعیین زمان متن‌ها، به همراه قدری ساده‌لوحی باعث شده تا بیشتر نویسندگان فرض کنند که سنت کاتبان یهودی امری درون‌زاد و مربوط به قلمرو یهودیه بوده که پس از دوران تبعید به بابل انتقال یافته است. با این همه نشانه‌های جسته و گریخته‌ی نویسایی در یهودیه‌ی پیشاهخامنشی نشان نمی‌دهد که چنین سنتی در اورشلیم یا جاهای دیگر وجود داشته باشد.

572 مثلاً در: سفر پیدایش، باب ۲۶، آیه‌ی ۵.

573 امثال سلیمان، باب ۶، آیه‌ی ۲۰.

574 امثال سلیمان، باب سوم، آیه‌ی اول.

575 کتاب دوم پادشاهان، باب ۱۱، آیه‌ی ۱۴؛ کتاب اول شموئیل، باب ۸، آیه‌ی ۹.

576 سفر پیدایش، باب ۱۸، آیه‌ی ۲۵؛ سفر لاویان، باب ۱۹، آیه‌ی ۱۵.

در چهار کتاب آغازین اسفار خمسه هیچ نشانی از خط و نویسایی نمی‌بینیم. تازه در سفر تثنیه است که نخستین اشاره‌ها به ابزار نوشتن و متن نوشتاری آغاز می‌شود. غیاب این عنصر در پنج کتاب نخست تورات به ویژه آنجا برجسته می‌شود که آن را با بازخوانی و روایت مجددش در بافتی یونانی - کتاب جویلی - مقایسه کنیم، که انبوهی از ارجاع‌ها به خط و نویسایی را به اصل متن افزوده است.

در میان متون برسازنده‌ی عهد عتیق، متن پرستاری که سفر لاویان و اعداد بدنه‌اش را می‌سازند، دیرآیندتر از بقیه هستند و توافقی هست که بدنه‌شان به عصر هخامنشی مربوط می‌شوند. با این همه شگفت‌انگیز است که کلمه‌ی تورا در این متون نیز همواره به همان تعالیم شفاهی اشاره می‌کند و نه متن نوشته شده‌ی کتاب مقدس.

از سوی دیگر تردیدی نیست که کلمه‌ی تورات در مقام برچسبی برای متن عهد عتیق در دوران هخامنشی باب شده و در متونی که وابستگی تاریخی و سیاسی به دربار پارسیان دارند (مثل کتاب نحما و عزرا) این دلالت از کلمه‌ی تورات را صریحتر و پربسامدتر از باقی جاها می‌بینیم. در همین بخش‌ها توصیفی دقیق و روشن وجود دارد در این باره که تورات چگونه به صورت یک متن نوشته شده در آمد و بر مردم اورشلیم عرضه شد. یعنی روایتی روشن و صریح در خود متن عهد عتیق وجود دارد که نشان می‌دهد این متن در دوران شاهان هخامنشی و با پشتیبانی دربار به صورت مجموعه‌ای کتبی درآمده و تدوین شده است. به این ترتیب اشاره‌های سفر تثنیه درباره‌ی کتبی بودن کلام مقدس و برچسب تورات برای متن تثنیه کاربردی به نسبت متاخر است که با آنچه در کتاب عزرا و نحما می‌بینیم شباهت دارد. اشاره‌های مشابهی به

لفظ «توراه» در معنای «متن و نوشتار» را در کتاب‌های ایام نیز می‌بینیم^{۵۷۷} که لزوماً به عهد عتیق اشاره نمی‌کند و در کل متنی نوشته شده را در نظر دارد.

نام مرسوم برای عهد عتیق عبرانیان در اواخر دوران هخامنشی وضع شد و بر نوشتاری بودن این متن تاکید داشت. در فاصله‌ی اواخر دوران هخامنشی تا ابتدای عصر اشکانی مردمی یونانی‌زبان که در موج جمعیتی هجوم مقدونیان به شمال مصر و آسورستان وارد شده بودند، زیر تاثیر این متن قرار گرفتند و آن را «کتاب» (βιβλία / بیبلیا) یا «نوشتارها» (های گرافیا / αἱ γραφια) نامیدند، که اولی (Bible) اسم رایج این کتاب مقدس در زبان‌های اروپایی شده است. روشن است که همه‌ی این نام‌ها به نوشتاری بودن متن گواهی می‌دهند و این با گزارش خود عهد عتیق در کتاب عزرا و نهمیا سازگار است که می‌گوید گردآوری و نگارش این متن مقدس در قالب کتاب با فرمان شاهنشاهان پارسی و کارگزاری درباریان ایشان انجام پذیرفته است.

خود عبرانیان اما کتاب مقدس‌شان را بسته به محتوا رده‌بندی می‌کنند و به سه متن قایل هستند که عبارتند از قوانین (توراه) و احوال پیامبران (نبییم) نوشتارهای دیگر (کتوبیم). از نظر ساختاری اما عهد عتیق از بیست و چهار متن مجزا تشکیل شده که چهارتایش (شموئیل، پادشاهان، ایام و عزرا-نحمیا) دوجلدی است. بی‌شک علاوه بر این‌ها متون دیگری هم برای عبرانیان باستانی مقدس و مهم بوده، که در گذر ایام فراموش شده و از دست رفته‌اند. در خود تورات به برخی از این متون اشاره شده است. مثلاً می‌دانیم که متنی حماسی به اسم «نبردهای یهوه» داشته‌ایم،^{۵۷۸} یا شموئیل به سبک شاهان میانرودانی «سالنامه»‌ای داشته است.^{۵۷۹}

577 کتاب اول ایام، باب ۱۶، آیه ۴۰؛ کتاب دوم ایام، باب ۱۵، آیه ۳.

578 سفر اعداد، باب ۲۱، آیه ۱۴.

579 کتاب ایام، باب ۲۹، آیه ۲۹.

بخش اصلی این متون در دوران هخامنشی و اشکانی نوشته یا تدوین شده‌اند، که شمارشان به شصت عنوان بالغ می‌شود. همه‌ی این متن‌ها در دورانی برای گروهی از یهودیان مقدس قلمداد می‌شده و بخشی از آن تا به امروز باقی مانده است، هرچند بخشی از تورات به حساب نمی‌آید.

پس آشکارا با گذاری از سنت شفاهی به کتبی روبرو هستیم که در عصر هخامنشی رخ داده و در آن روایت‌های کهن و پراکنده‌ی عبرانیان که نشانی از نویسایی نداشته، با هم جمع شده و با چسبی از افزوده‌های متنی به هم متصل شده و اینها روی هم رفته تورات امروزی را پدید آورده‌اند. برخی از این افزوده‌ها ارجاع‌هایی به نویسایی داشته‌اند. اما روشن است که بدنه‌ی متن بافتی شفاهی داشته است.

از سنت شفاهی و باستانی قوم یهود که مثل باقی فرهنگ‌ها منظوم بوده، تنها پاره‌هایی کوچک در تورات باقی مانده است. از میان این بخش‌ها مهم‌تر از همه سرود موسی در باب پانزدهم سفر خروج است که در مراسم عبادی کنیسه‌ها به طور منظم خوانده می‌شود. دیگری سرود دبورا است که در باب پنجم از کتاب داوران ثبت شده و احتمالاً از نظر تاریخی قدیمی‌ترین بخش از تورات است.

هم سرود موسی و هم سرود دبورا در عهد عتیق مقدمه‌ای منثور دارند که همان داستان شفاهی بیان شده به شعر را به شکلی نوشتاری و با پیکربندی متفاوتی بازگو می‌کند. باب چهاردهم سفر خروج داستان عبور بنی‌اسرائیل از دریای سرخ را بازگو می‌کند و این همان است که سرود موسی نیز از زاویه‌ای دیگر وصفش می‌کند. در باب چهارم سفر داوران هم ماجرای کشمکش دبورا و باراک به نثر آمده که همان مضمون بیان شده در سرود دبورا است. یعنی نویسنده‌ی تورات هنگام گنجاندن این سرودها روایت خویش را نیز در این زمینه به متن افزوده و آن را همچون مقدمه‌ای یا شرحی پیش از بخش کهن‌تر منظوم قرار داده است.

تعمیم این مفهوم از «آموزه‌های شفاهی یهوه» به «مجموعه متون عهد عتیق» گذاری مهم و کلیدی بوده که باید درباره‌ی زمان و شرایط تحقیق‌اش پرسش‌هایی طرح کرد. بیشتر نویسندگان عصر یوشع و زمان کشف متون تثنیه را با این تعمیم معنایی مصادف دانسته‌اند.^{۵۸۰} با این همه با مرور متن عهد عتیق روشن می‌شود که ماجرا قدری پیچیده‌تر از این است که گذاری سراسر است و ساده صورت گرفته باشد.

در اسفار کهن تورات ارتباط میان یهوه و آدمیان کاملاً شفاهی است و نشانی از نوشتار در این میان دیده نمی‌شود. تصویر مشهور و سینمایی موسایی که الواح نوشته شده‌ی ده فرمان را در دست گرفته، با توصیف سفر خروج متفاوت است و تحریفی در متن کتاب مقدس محسوب می‌شود. در روایت سفر خروج، خداوند در کوه سینا با موسی «سخن می‌گوید» و چیزی را به او دیکته نمی‌کند یا متنی را به او تحویل نمی‌دهد.^{۵۸۱}

جالب آن که ایهامی در این بخش از تورات هست و از کلمه‌ی «قول» برای ارتباط میان موسی و خدا استفاده شده. این کلمه در عبری قدیم هم چنان که هنوز در عربی و پارسی می‌بینیم، سخن گفتن را می‌رسانده، اما معنای دیگرش غریدن تندر و صدای توفان بوده است. در متن می‌بینیم که همزمان با صعود موسی از قله‌ی کوه سینا مردم آذرخش و درخشش برق را می‌بینند^{۵۸۲} و به این ترتیب خداوند با صدای تندر با پیامبرش سخن می‌گوید.

⁵⁸⁰ Weinfeld, 1992: 158–170.

⁵⁸¹ سفر خروج، باب ۱۹.

⁵⁸² سفر خروج، باب ۱۹، آیه‌ی ۱۶.

یعنی حتا کلامی بودن ارتباط هم جای بحث دارد، ولی در شنیداری بودنش تردیدی نیست. از سوی دیگر موسی هم به شکلی شفاهی پیام خداوند را به پیروانش منتقل می‌کند و پس از سخن گفتن برایشان می‌گوید که «همه‌ی اینها کلامی است که خداوند بر زبان رانده است».^{۵۸۳} عبرانیان هم چون از «گفتگو»ی مستقیم با خدا می‌هراسیدند، از موسی می‌خواهند با او «صحبت کند» و برایشان «بگویند» که چه «شنیده»، و موسی چنین می‌کند و خدا با او حرف می‌زند.^{۵۸۴}

نه تنها بر فراز کوه سینا، که در سایر ارتباطهای موسی با یهوه در سفر خروج هم هیچ جایی از نوشتن و نویسایی سخنی نمی‌شنویم. یهوه ده فرمان را به طور شفاهی به موسی منتقل می‌کند و عهد و پیمان با عبرانیان هم امری شفاهی است و نه کتبی.^{۵۸۵} اشاره به نوشته شدن ده فرمان بر الواح سنگی نه در این بخش‌ها، که تنها در افزوده‌ای در پایان این داستان به طور حاشیه‌ای و فرعی دیده می‌شود، و در آنجا هم موسی است که فرمان‌ها را می‌نویسد و در این تبدیل حکم خدا به متن فرمانی الهی در کار نیست و انگار خود موسی است که سرخود چنین می‌کند.^{۵۸۶}

تا اینجا کار دیدیم که بخش عمده‌ی تصویر رایج درباره‌ی نوشتاری بودن تورات و احکام خداوند در عصر موسی، از تحریف متن یا بازنمایی‌های تخیلی آن برخاسته است. اما در کنار این غیاب شواهد، شواهد غیابی هم داریم که نشان می‌دهد خط و نویسایی در میان عبرانیان رایج نبوده و مفهومی جادویی پنداشته

583 سفر خروج، باب ۲۰، آیه‌ی ۱.

584 سفر خروج، باب ۲۰، آیات ۱۹-۲۲.

585 سفر خروج، بابهای ۲۱ تا ۲۳.

586 سفر خروج، باب ۲۴، آیه‌ی ۴.

همین مفهوم در جدیدترین بخش از عهد عتیق یعنی کتاب دانیال نبی شاخ و برگ پیدا کرده و اشاره‌ای می‌بینیم به شخصیتی مینویی به نام «قدیم ایام» که با نگرستن به توماری درباره‌ی مردمان داوری می‌کند.^{۵۸۹} در وقایع آخرالزمانی هم تومار مشابهی را در دست میکائیل می‌بینیم، هنگامی که به نام وابستگان به قوم خداوند در آن می‌نگرد.^{۵۹۰} همچنین در مکاشفات می‌خوانیم که نام هرکس در کتاب حیات خداوند نباشد، در قیامت به دریاچه‌ی آتشین پرتابش خواهند کرد.^{۵۹۱}

این اشاره‌های تورات به تاثیر مرگبار نوشته‌ای به خط خداوند بیشتر با سنت مصری شباهت دارد. در میانرودان الواح به سادگی نوشته و دستکاری و بایگانی می‌شده و لوح دارای نوشتار چیزی از چیزهای مربوط به زندگی روزمره‌ی کاتبان و دیوانیان بوده است. در مقابل در مصر نوشتار امری دور از دسترس و مهیب قلمداد می‌شده که بیش از هر جا بر دیواره‌ی سنگی آرامگاه‌ها یا در نوشتارهای نهاده شده در مقبره‌ها و معبد‌های دور از دسترس انباشته می‌شده است و بارها به خطرناک بودن‌اش اشاره شده است.

شاید از این روست که در تورات می‌خوانیم که لوح‌های حاوی فرمان خداوند اشیایی مرگبار بوده‌اند و به همین خاطر در صندوق عهد حمل می‌شده‌اند و چندان خطرناک بوده‌اند که به غنیمت گرفتن‌شان توسط کنعانی‌ها به بروز طاعون و لمس صندوق توسط یهودیان به مرگ فوری‌شان می‌انجامیده است.^{۵۹۲} به همین خاطر هم تنها با یاری چوب‌ها و محورهایی که به صندوق متصل بوده آن را جا به جا می‌کرده‌اند.^{۵۹۳} این

589 کتاب دانیال، باب ۷، آیه ۱۰.

590 کتاب دانیال، باب ۱۲، آیه ۱.

591 کتاب مکاشفات، باب ۲۰، آیه ۱۵؛ باب ۲۱، آیه ۱۷.

592 کتاب دوم سموئیل، باب ۶، آیات ۶-۷.

593 کتاب دوم سموئیل، باب ۶.

لوح‌ها در ضمن برکتی هم در خود داشته‌اند. چون وقتی خیمه‌ی مقدس را بر افراشتند و صندوق عهد را در آن نهادند، تقدس خداوند (: کُود) بر آن فرود آمد.^{۵۹۴}

ردپای مفهوم نوشتار نزد عبرانیان کهن را در جاهای دیگر تورات هم می‌توان بازجست و در بیشتر موارد با همین انگاره‌ی بدوی و جادویی از خط سر و کار داریم که بیشتر مصری است تا ایرانی. در مواردی مثل داستان شوهر حسود حتا مراسمی را می‌بینیم که عینا در مصر وجود داشته است. در این بخش می‌خوانیم که اگر مردی «غیور» به زناکاری زنش مشکوک شد، باید او را نزد کاهن ببرد و «کاهن آب مقدس در ظرف سفالین بگیرد و کاهن قدری از غباری که بر زمین مسکن گرفته بگیرد و بر آب پاشد و کاهن زن را به حضور خداوند بر پا داشته موی سر او را باز کند و هدیه‌ی یادگار را که هدیه‌ی غیرت باشد بر دست آن زن بگذارد و آب تلخ لعنت بر دست کاهن باشد. و کاهن به زن قسم داده به وی بگوید اگر کسی با تو همیستر نشده و اگر به سوی نجاست یکی غیر از شوهر خود برگشته نجس شده‌ای و کسی از غیر از شوهرت با تو همبستر شده است.

آنگاه کاهن زن را قسم لعنت بدهد و کاهن به زن بگوید خداوند تو را در میان قومت مورد لعنت و قسم بسازد به این که خداوند ران تو را ساقط و شکم تو را متورم سازد، و این آب لعنت در احشای تو وارد شده شکم تو را متورم و ران تو را ساقط سازد و آن زن بگوید آمین آمین. و کاهن این لعنت‌ها را در توماری

⁵⁹⁴ سفر خروج، باب ۴۰، آیات ۲۰-۲۱؛ کتاب اول پادشاهان، باب ۸، آیات ۶-۱۱.

بنویسد و آن‌ها را در آب تلخ محو کند. و آن آب لعنت را به زن بنوشاند و آن آب لعنت در او داخل شده تلخ خواهد شد.^{۵۹۵}

آنچه در اینجا می‌بینیم آشکارا نوعی آیین ور است، اما از نوعی که در ایران زمین چندان رایج نبوده و نسخه‌ی مشهورش را در مصر سراغ داریم. یعنی در ایران زمین هرچند کاربرد نوشتار رواج بیشتری داشته، اما معمولاً خط و متن کتبی چندان خطرناک و جادویی قلمداد نمی‌شده که برای تفکیک مجرم و بیگناه، خوراندن‌اش مورد استفاده قرار گیرد. به همین خاطر در ایران نمودهایی عینی‌تر مانند گذر کردن از آتش یا نوشیدن آب سوگند (محلول گوگرد) تمایز مورد نظر را ایجاد می‌کرده است.

نمود دیگری از این باور به جادوی نام‌ها را در وسواس نسبت به ریشه‌شناسی نام‌ها می‌بینیم. مثلاً اسم یعقوب یعنی فریبکار و این پیشاپیش غلبه‌ی فریبکارانه‌اش بر برادر مهترش عیسو غصب میراث وی را پیشگویی می‌کند. هم او وقتی با خداوند کشتی می‌گیرد و خدا از غلبه بر او باز می‌ماند، در مقابل رها شدن از چنگش می‌پذیرد که او را برکت دهد و هنگام برکت دادن نامش را می‌پرسد و بعد به او می‌گوید «نام تو دیگر یعقوب نیست، بلکه اسرائیل است. چون که با انسان و خدا مجاهده کردی و پیروز شدی».^{۵۹۶}

این ریشه‌شناسی عامیانه که در تورات آمده فرض را بر این می‌گیرد که نام اسرائیل از بن «سرح» به معنای «کشتی گرفتن و کشمکش کردن» گرفته شده است. اما به احتمال زیاد این تعبیر درست نیست و ریشه‌ی اصلی «یسر» است به معنای «جنگیدن» و «فرمان راندن»، و در نتیجه اسرائیل یعنی «خداوند می‌جنگد/ فرمان

595 سفر اعداد، باب ۵، آیات ۱۶-۲۵.

596 سفر پیدایش، باب ۳۲، آیات ۲۴-۳۰.

می‌راند»، و نه «کسی که با خدا کشتی گرفته».^{۵۹۷} تبارشناسی عامیانه و نادرست مشابهی را درباره‌ی اسم موسی نیز می‌بینیم که بی‌شک اسمی مصری و پریسامد به معنای «فرزند/ زاده‌ی...» بوده، و در تورات به بن عبری برگردانده شده و «از آب گرفته شده» ترجمه شده است.^{۵۹۸}

بنابراین در تورات نشانه‌هایی هست که انگاره‌ی غالب از خط و نویسایی بیشتر با قالب مصری شباهت داشته تا ایرانی. ده فرمانی که با دست خداوند بر لوح نوشته شده و به موسی بخشیده شده، تصویری از یهوه به دست می‌دهد که بیشتر به توت مصری شبیه است تا نیدابا یا نابو در میانرودان. باور به تقدس نام خداوند و هراس از نوشتن آن هم تا عصر مسیحی همچنان در میان یهودیان وجود داشت. این را می‌توان از شیوه‌ی ذکر نام خداوند در تومارهای بحرالمت در یافت که در حدود زمان مسیح نوشته شده‌اند. در اینجا گاه نام یهوه با چهار نقطه نمایش داده شده و گاهی با الفبای فنیقی آن را نوشته‌اند. همین رسم در انجیل هفتاد تنی هم باقی ماند و در آنجا می‌بینیم که اسم یهوه با الفبای آرامی در میانه‌ی متنی یونانی آمده است.

این بدوی بودن مفهوم نویسایی در تورات و شباهتش با مصر البته دور از انتظار هم نیست. قلمرو یهودیه در سرزمینی به نسبت برهوت و فاقد نظام شهرنشینی قرار داشته و مراکز شهری پیرامونش هم که اهالی اش کنعانی و فلسطینی بودند، زیر تاثیر فرهنگ مصری قرار داشته‌اند. به همین خاطر نویسا شدن قوم یهود امری دیرآیند است که احتمالاً در شکل واقعی‌اش تازه در دوران هخامنشی تحقق یافته است.

597 Schniedewind, 2005: 29.

598 سفر خروج، باب دوم.

در کنار داده‌های درون‌متنی، باید به شواهد باستان‌شناسانه نیز بنگریم و ببینیم داده‌های بیرونی چه سطحی از نویسایی را در فلسطین عصر پیشاهخامنشی نشان می‌دهند. در جوامع باستانی اولیه ساده‌ترین زمینه‌ی نوشتن «تيله»^{۵۹۹} بوده است. تيله اصطلاحی است که باستان‌شناسان برای اشاره به تکه‌های سفال شکسته به کار می‌برند، و این تکه‌ها با سطح صاف خود در جهان باستان زمینه‌ای ارزان و دم دستی برای نوشتن به حساب می‌آمده‌اند. تيله‌ها اغلب متونی کوتاه و شخصی و گذرا را در بر می‌گیرند که با مرکب بر سطح سفال نوشته می‌شوند. برابر نهاد فرنگی این کلمه (Ostrakon) از زبان یونانی گرفته شده و در اصل صدف یا تکه‌ی شکسته‌ی کوزه معنی می‌داده است.

کهن‌ترین نوشته‌های تيله‌ای در قلمرو فلسطین به قرن ۲۴-۲۵ تاریخی (ق ۹-۱۰ پ.م) تعلق دارند و قدمت چند اثر نادر از آن تا قرن ۲۲ تاریخی (ق ۱۲ پ.م) هم عقب می‌رود. با این همه از قرن ۲۶ تا ۲۸ تاریخی (ق ۸ تا ۶ پ.م) است که استفاده از این رسانه رونق می‌گیرد و این را می‌توان نشانه‌ی ورود نویسایی به منطقه دانست. یکی از مراکز تيله‌های نوشته‌دار در آن یافت شده، تل آراد در حدود پنجاه کیلومتری جنوب اورشلیم است. این تپه‌ی باستانی در دوران‌های قدیم دژی کوچک بوده بر آستانه‌ی صحرا که شوشنک فرعون مصر به سال ۲۴۶۵ تاریخی (۹۲۵ پ.م) در گزارش فتوحاتش می‌گوید آنجا را ویران کرده است.

متن‌های باز مانده بر تيله‌های این شهر که به قرن ۲۴ تاریخی (ق ۱۰ پ.م) تعلق دارند، از وام‌واژه‌های مصری برای نمایش وزن و حجم کالاها استفاده می‌کنند و نفوذ فرهنگ مصری در منطقه را نشان می‌دهند.^{۶۰۰} در کتاب اول پادشاهان هم گزارشی درباره‌ی حمله‌ی شوشنک فرعون مصر به اورشلیم و غارت معبد سلیمان

599 Ostrakon
600 Schniedewind, 2005: 62.

آمده است.⁶⁰¹ در کتاب ایام همان گزارش را می‌بینیم که در میانه‌اش داستانی درباره‌ی دلیل حمله‌ی فرعون و خشم گرفتن یهوه بر مردم اورشلیم افزوده شده است.⁶⁰² یعنی بر اساس تیله‌نوشت‌ها می‌توان حکم کرد که منطقه‌ی فلسطین بسیار دیرتر از زمان مورد علاقه‌ی خوانندگان ارتدوکسِ تورات، تنها یکی دو قرن پیش از عصر هخامنشی به شکلی محدود و نوپا نویسا شده است، و در ضمن در همین هنگام زیر فشار سیاسی و نفوذ فرهنگی مصر هم قرار داشته است.

تیله‌ها از این نظر ارزشمندند که گستردگی استفاده از خط و دامنه‌ی تقریبی نویسایی را نشان می‌دهند، اما به خاطر کوچک بودن‌شان فاقد متن هستند و روایتی را نمی‌توان از آنها بیرون کشید. برای استوارتر ساختن تاریخ نویسایی در نهایت باید به متن‌هایی مراجعه کرد که رخدادی را در پیوند با کسانی ثبت کرده‌اند. این متن‌ها در نیمه‌ی غربی ایران زمین به فراوانی وجود داشته و به صورت لوح‌نوشته ثبت می‌شده است.

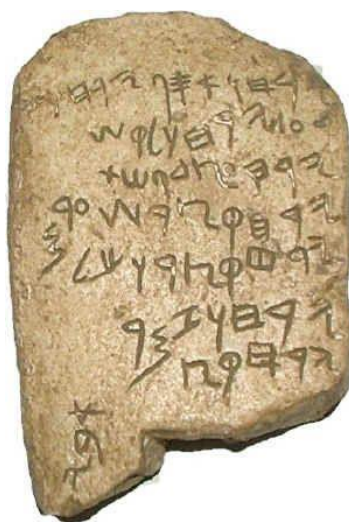
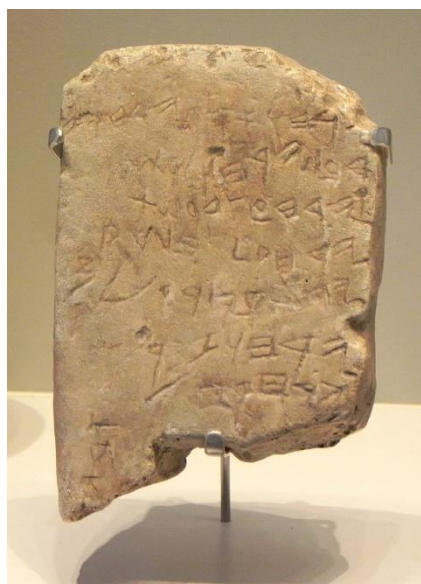
قدیمی‌ترین متنی که از مرکز جغرافیایی سرزمین‌های مورد اشاره‌ی تورات باقی مانده، متنی است که تقویم گزر خوانده می‌شود و در جایی به همین نام (در سی کیلومتری اورشلیم) در سال ۵۲۸۷ (۱۲۸۷/م. ۱۹۰۸) کشف شده است. یابندگان این اثر داده‌های باستان‌شناسی و لایه‌ی خاک مربوط به آن را ثبت نکرده‌اند، از این رو قدمت آن جای بحث دارد. اما معمول است که آن را به قرن ۲۴ تاریخی (ق ۱۰ پ.م) متعلق می‌دانند. اما این زمان‌گذاری مبنایی ندارد و تا حدودی به این خاطر است که معتقدان به حقانیت

601 کتاب اول پادشاهان، باب ۱۴، آیات ۲۵-۲۸.

602 کتاب دوم ایام، باب ۱۲، آیات ۲-۹.

تاریخی تورات این زمان را مصادف با دوران زمامداری داود و سلیمان می‌پندارند. تاریخ واقعی متن احتمالاً جدیدتر است و به قرون ۲۶ و ۲۷ تاریخی (ق ۷-۸ پ.م) مربوط می‌شود.

تقویم گزر متنی ساده و کوتاه است که بر سنگ آهک حک شده و کارکرد کشاورزانه‌ی ماه‌ها را برمی‌شمارد. متن به خط و زبان فنیقی - کنعانی قدیم نوشته شده و این نکته‌ای مهم است. چون نشان می‌دهد مردم این منطقه تا دیر زمانی در همان عصری که تورات توصیف‌اش می‌کند، به کنعانی سخن می‌گفته و با خط فنیقی می‌نوشته‌اند.



آوانگار متن چنین است:

yrḥw 'sp yrḥw
z
r' yrḥw lqš
yrḥ 'šd pšt
yrḥ qšr š'rm
yrḥ qšrw kl
yrḥw zmr
yrḥ qš
'by (h)

و آن را چنین ترجمه کرده‌اند:

دو ماه گردآوری

دو ماه کاشتن

دو ماه شخم آخر

یک ماه هرس گیاه هرز

یک ماه دروی جو

یک ماه دروی (گندم) و سنجیدن‌اش

دو ماه دروی انگور

یک ماه دروی میوه‌های تابستانه

ابی‌ج [اه]

درباره‌ی این که متن یاد شده دقیقاً چه بوده بحث زیادی بین متخصصان در گرفته است. برخی آن را شعری دبیرانه برای حفظ کردن کلمات می‌دانند و برخی دیگر آن را سرودی کودکانه یا سرودی مربوط به کار دسته‌جمعی کشاورزان قلمداد کرده‌اند. نکته‌ی مهم درباره‌ی متن آن است که نویسنده‌اش آن را امضا کرده است. کلمه‌ی آخری که نام نویسنده فرض شده، اغلب به صورت آبی‌جاه خوانده شده است. این نام یعنی «یهوه پدر من است» و در تورات بارها تکرار شده و نام یکی از شاهان یهودیه هم بوده است.⁶⁰³ یعنی متن در زمانی نوشته شده که پرستش یهوه در این منطقه رایج بوده و با این همه زبان و خط مردم، عبرانی نبوده است.

⁶⁰³ کتاب اول پادشاهان، باب ۱۴، آیه‌ی ۳۱.

سند دیگری که از این دوران در دست داریم سفال‌نوشته‌ایست به اسم «مَسَدِ هَشَاوِيَهَو» که در دژی به همین نام یافت شده است. در این تیله‌نوشته کشاورزی به خان روستا شکایت می‌برد که کسی به اسم هوشایهَو بن شوبای جامه‌ی او را دزدیده است و درخواست می‌کند که لباس را از او بگیرند و پس بدهند. متن از نظر ادبی بسیار بدوی است و یک مضمون را بارها تکرار کرده^{۶۰۴} و از این رو نشان می‌دهد نویسایی حتا نزد کاتبی که دعوی کشاورز را برایش نوشته، نوپا و ناپخته بوده است. اما از این نظر جالب توجه است که مضمون مشابهی را در تورات می‌بینیم. یعنی در چند جا در عهد عتیق تاکید شده که اگر کسی جامه‌ی کس دیگری را بردارد باید آن را پس بدهد.^{۶۰۵}

سند مهم دیگری که در این مورد در دست داریم تیله‌نوشته‌های لاقش است که نزدیک به سی نامه را در بر می‌گیرد که از طرف یک سرباز یا بنده خطاب به اربابش یا افسر بالادستی‌اش نوشته شده است. اسم نویسنده هوشایاه و اسم دریافت‌کننده یائوش بوده و از آنجا که متون در لاقش کشف شده، یائوش در این شهر مستقر بوده است. نویسنده قاعدتا در خارج لاقش، اما در همان حوالی (احتمالاً مرشاه در همان نزدیکی) مقیم بوده است. لاقش (تل الدویر) دومین شهر بزرگ در یهودیه‌ی باستان بوده و در پای تپه‌های جنوب غربی اورشلیم واقع شده است. مرشاه هم همان شهری است که در تورات نامش آمده و میکاه نبی در آن می‌زیسته است. در این نامه‌ها نام یهوه چندین بار تکرار شده است. بنابراین در یهودی بودن نویسنده و مخاطبش

⁶⁰⁴ Schniedewind, 2005: 103.

⁶⁰⁵ سفر تثنیه، باب ۲۴، آیه ۱۰؛ سفر خروج، باب ۲۲، آیات ۲۶ و ۲۷؛ کتاب عاموس، باب ۲، آیه ۸.

تردیدی نیست. همه‌ی این متون بر تکه‌های یک خمره‌ی یگانه نوشته شده‌اند و بنابراین قاعدتا در زمانی بسیار کوتاه نویسانده و فرستاده شده‌اند.⁶⁰⁶

در میان این نامه‌ها که بیشترشان چند سطر بیشتر نیستند، به ویژه نامه‌ی سوم به بحث ما مربوط می‌شود. چون از طرفی طولانی است (۲۱ سطر) و از طرف دیگر در آن به نوپا بودن نویسایی در منطقه اشاره‌ای دیده می‌شود. سراسر این نامه بر این موضوع تمرکز یافته که آن افسر چیزی نوشته و برای سرباز فرستاده بوده، و بر این باور بوده که او سواد خواندنش را ندارد. اما سرباز با فخر فروشی اعلام می‌کند که می‌توانسته خطوط نوشته شده را بخواند و بفهمد. با این همه نامه‌ها انباشته از غلطهای املائی و دستوری است و روشن است که نویسنده آشنایی مقدماتی‌ای با فن نوشتن داشته است. این هم جای توجه دارد که این نامه پاسخ به متنی است که افسر در آن باسواد بودن سربازش را زیر سوال برده و به او توصیه کرده از کاتبی برای خواندن و نوشتن نامه‌ها کمک بگیرد.⁶⁰⁷

تردیدی نیست که این متن درست پیش از حمله‌ی نبوکدنصر به این شهر و ویران ساختن‌اش در فاصله‌ی سال‌های ۲۷۹۲ تا ۲۷۹۴ (۵۸۶-۵۸۸ پ.م) نوشته شده است. در نتیجه در آن هنگام سروری و بنده‌ای (یا افسری و سربازی) در لاقش توانایی خواندن و نوشتن داشته و به هم نامه می‌نوشته‌اند. اما جالب است که با این حال یکی از دو طرف در باسواد بودن دیگری شک داشته و این طرف دوم این شک را غیرعادی نمی‌دیده است و به خاطر آن که خواندن می‌داند به خود می‌بالیده است. از این جا بر می‌آید که درست پیش

⁶⁰⁶ Torczyner, 1938.

⁶⁰⁷ Schniedewind, 2005:101-102 .

از فروپاشی دولت یهودیه و دوران حکومت صدقیاه نویسایی در قلمرو یهودیه وجود داشته، اما هنوز امری حاشیه‌ای و کمیاب محسوب می‌شده است. چند نامه و خمره‌نوشته برای تایید نویسا بودن اورشلیم بسنده نیست و قدری بعید است در غیاب الواح مفصلی که در سایر شهرهای همزمان وجود داشته‌اند، بتوان سنتی کاتبانه را به طبقه‌ی کاهنان یهودی منسوب کرد.

متون یاد شده احتمالاً توسط کسانی نوشته شده‌اند که پیوندی با عبرانیان داشته‌اند، چون اسم‌های یهودی در میانشان دیده می‌شود. اما زبان و خطی که متن بدان نوشته شده کنعانی است، و یهوه هم یکی از ایزدان مشهور کنعانی بوده و تنها نزد یهودیان بوده که خدای یکتا دانسته می‌شده است. در متن‌ها اشاره‌ای به یکتاپرستی یا حتا برجستگی و تقدیس یهوه دیده نمی‌شود و از این رو می‌شود به سادگی آنها را بخشی از سپهر فرهنگی کنعانی دانست که به ویژه در مناطق غربی‌تر و شمالی‌تر در سرزمین فنیقیه بسیار نویسا هم بوده و خط الفبایی را ابداع کرده است.

در این میان قدیمی‌ترین نسخه‌ای که اشاره‌ای به عهد عتیق داشته باشد، بسیار دیرآیندتر است. کهن‌ترین نشانه از جملات تورات در جایی به نام دره‌ی کتف حینوم یافت شده که بر سر راه اورشلیم به بیت لحم قرار دارد. در این مکان گوری کشف شده که در آن دو لوح نقره‌ای تعویذ با بیش از بیست سطر نوشته نهاده بوده‌اند. این گور به اواخر قرن ۲۷ تاریخی (ق ۷ پ.م) تعلق دارند و بنابراین به چند دهه پیش از عصر کوروش بزرگ مربوط می‌شوند. متنی که بر لوح‌ها نوشته شده دو دعای مشهور عهد عتیق است: «یهوه تو را پیامرزد و نگهدارد، رخسار یهوه بر تو بتابد و سلامتات بدارد، بادا که بر تو لطف آورد، بادا که یهوه رخسارش

را بر تو برافزاد»⁶⁰⁸ و «پس بدان که تنها یهوه خدای تو، خداست. ایزدی که با پایمردی و صمیمیت تا هزار نسل پیمان خود را با کسانی نگه می دارد که او را دوست دارند و فرمانبرش هستند».⁶⁰⁹

در اینجا نخستین اشاره‌ها به یکتاپرستی یهودی و مفهوم عهد را می‌بینیم. یعنی تازه با عناصر متمایز کننده‌ی یهودیت از دین کهن کنعانی روبرو می‌شویم. با این حال جای توجه دارد که این الواح تقریباً همزمان با دوران زندگی کوروش بزرگ نویسانده شده‌اند و خطشان همچنان کنعانی است. بر مبنای این اسناد می‌توان حدس زد که در اواخر عصر مدها و ابتدای عصر هخامنشی جمعیتی از عبرانیان در فلسطین زندگی می‌کرده‌اند که به بخشی از ارکان دیانت یهودی پایبندی داشته‌اند. هرچند هنوز خط و زبان مستقل و جداگانه‌ای در زمینه‌ی کنعانی‌شان پیدا نکرده بودند.

با مرور این داده‌های باستان‌شناختی چنین به نظر می‌رسد که زبان عبری در دوران پیشاهخامنشی در میان یهودیان رواج چندانی نداشته باشد. یا اگر هم چنین بوده، این زبان نویسا نبوده است. چون هیچ سند نوشتاری از دوران نوبابلی و عصر پیشاهخامنشی در دست نداریم که به زبان عبری نوشته شده باشد. یهودیان در این دوران از خط و زبان کنعانی یا آرامی بهره می‌بردند و شواهد نشان می‌دهد که زبان‌شان هم چنین بوده است. یعنی زبان عبری انگار صورتی دینی و رسمی از همین کنعانی بوده که برای مدتی کوتاه در میان نخبگان سیاسی و مذهبی یهودیه و اسرائیل رواج داشته و پس از فروپاشی این امپرنشین‌ها زیر فشار بابلی‌ها و آشوری‌ها منقرض شده باشد.

608 سفر اعداد، باب ۶، آیات ۲۴-۲۶.

609 سفر تثنیه، باب ۷، آیات ۹ و ۱۰.

یک گواه محکم در این مورد مُهرهایی است که در شهرک کوچک موزاه در نزدیکی اورشلیم و شمال غرب آن واقع بوده است. این منطقه از نظر منابع خاک رس غنی است و احتمالاً مرکزی برای سفالگری بوده است. بر سفال‌های این شهرک کلمه‌ی موزاه با خط و زبان آرامی نوشته شده است. برخی از پژوهشگران تاریخ سفال‌های موزاه را به عصر نوبابلی مربوط دانسته‌اند، اما نظر رقیب که آن را مربوط به عصر پارسیان می‌داند استوارتر می‌نماید.⁶¹⁰ به هر صورت روشن است که مردم این منطقه در قلب قلمرو یهودی‌نشین تا اوایل قرن ۲۹ تاریخی (ق ۵ پ.م) یعنی تا اواخر دوران داریوش بزرگ به زبان آرامی سخن می‌گفته و خطشان آرامی بوده است.

داده‌های دیگری که در این مورد در دست داریم، به اسناد دیوانی یافته شده در فلسطین مربوط می‌شود که رواج استفاده از الفبا را نشان می‌دهد. این نکته را باید در نظر داشت که استفاده از خط برای ثبت داده‌های حسابداری یا مهر زدن بر اسناد حکومتی هم از نظر تاریخی کهن‌تر از «متن نوشتاری» است، و هم گسترش جغرافیایی بیشتری داشته است. کاربرد علایم نمادین برای اشاره به افراد و اشیای تحت مالکیت و شاهان و خدایان، در اواخر هزاره‌ی چهارم پ.م در اسناد تاریخی نمایان می‌شود و کهن‌ترین کارکرد خط را نشان می‌دهد. با این حال نزدیک به هفت قرن طول کشید تا هم در ایران و هم در مصر کهن‌ترین متون نوشته شوند. اینها زنجیره‌هایی به نسبت طولانی از نمادهای نوشتاری بودند که چیزی را روایت می‌کردند و با نشانه‌گذاری چیزها یا رخدادها تفاوت داشتند. پس از پیدایش متن‌های دینی و درباری و ادبی در حدود سال ۸۰۰ تاریخی (۲۶۰۰ پ.م) همچنان کارکرد اولیه و ساده‌تر خط برای نشانه‌گذاری مالکیت بر چیزها به جای

⁶¹⁰ سفر خروج، باب ۱۹، آیه‌های ۵-۸.

خود باقی بود و همیشه پیشتاز و امگیری نویسایی هم همین بوده است. یعنی نخست در جوامع نانیسا استفاده از علایم نشانگر مالکیت و قدرت سیاسی را می بینیم و بعدتر - گاه با فاصله‌ی چندین قرن - نویسایی کامل و نوشتن متن رواج می یابد.

در قلمرو فلسطین هم ماجرا به همین شکل بوده است. مهم ترین نمود تمرکز دیوانی در دوران حزقیاه مهرهایی است که بر خمره‌های ذخیره‌ی غلبه (هریک با حدود ۱۰/۵ لیتر گنجایش) می زده‌اند و بر آن نشان سلطنتی اش که احتمالاً خورشیدی با چهار بال بوده را حک می کرده‌اند. روی این مهرها عبارت «لملک» (متعلق به شاه) دیده می شده و نام یکی از چهار شهر اداری مهم قلمروش بر آن حک می شده است. نام این شهرها عبارت بوده از حبرون، سوسوح، زیف و جایی ناشناخته به نام «ممشت». چند صد خمره با این مهرها تا به حال کشف شده که اغلب در قلمرو یهودیه قرار دارند اما برخی شان در مناطق شمالی اسرائیل هم یافت شده‌اند و گسترش نفوذ سیاسی قبیله‌ی یهودا به سمت سرزمین‌های ویران شده به دست آشوری‌ها را نشان می دهد.

کانون مرکزی این مراکز اداری هم احتمالاً رمت راحل بوده که اواخر قرن ۲۶ تاریخی (ق ۸ پ.م) ساخته شده است.⁶¹¹ در داخل تونل آبی اورشلیم هم دو کتیبه‌ی حک شده بر دیوارها یافته‌اند که در یکی اش اشاره شده که درازای آن کاریز ۱۲۰۰ کوبیت بوده و در عمق صد کوبیتی قرار داشته است. کتیبه‌ی دیگر ۵۰ در ۶۶ سانتی متر اندازه دارد و جداگانه تهیه شده و بر دیواره نصب شده است. کتیبه البته چندان فاخر و

⁶¹¹ Schniedewind, 2005: 71.

سنجیده نیست و متنی به نسبت شلخته است که بر سنگ حک شده و در آن هیچ اشاره‌ای به شاهی یا ایزدی دیده نمی‌شود.^{۶۱۲}

با در نظر گرفتن همه‌ی منابع نوشتاری، از جمله مُهرها، تیل‌نوشته‌ها^{۶۱۳} و دیوارنوشته‌ها و کتیبه‌های نوشته شده بر کوزه‌ها، می‌توان پذیرفت که برای نخستین بار در اواخر قرن ۲۶ تاریخی (ق ۸ پ.م) نویسایی به سرزمین یهودیه راه یافته و تا دو قرن بعد و زمان حمله‌ی بابلی‌ها رشدی تدریجی داشته است.^{۶۱۴} به طور خاص مُهرها و اسناد مالی که شاخص اصلی نویسایی در جوامع باستانی هستند، در میانه‌ی قرن ۲۷ تاریخی (ق ۷ پ.م) در اورشلیم نمایان شدند^{۶۱۵} و این بخشی به نسبت حاشیه‌ای از رشد نویسایی در جمعیت‌های کنعانی مقیم آسورستان بود که با زبان‌های سامی غربی سخن می‌گفتند.

با آنکه برخی از پژوهشگران کتاب مقدس بر نویسایی قوم یهود در این تاریخ تاکید فراوان کرده‌اند، اما باید دو نکته را در نظر داشت. نخست آن که زبان و خط بخش عمده‌ی نویسندگان در این هنگام نه یهودی و نه عبرانی بوده است. ایشان مردمی کنعانی بودند که با زبان کنعانی و خط فنیقی یا آرامی اسناد خود را می‌نوشته‌اند و نشانی در دست نداریم که دینی متمایز با کنعانیان داشته باشند.

دوم آن که در گستره‌ی این جمعیت خاص هم قلمرو یهودیه همچنان از نظر نویسایی توسعه نیافته‌تر از نواحی همسایه (مثلاً دمشق یا شهرهای ساحلی فنیقیه) بوده است. در واقع تنها متن نوشته شده بر پاپیروس

⁶¹² Schniedewind, 2005: 72–73.

⁶¹³ ostraca

⁶¹⁴ Schniedewind, 2005: 98–99.

⁶¹⁵ Avigad and Sass, 1997.

که از این قلمرو در دست داریم و به پیش از حمله‌ی بابلی‌ها مربوط می‌شود، سندی است به نام papMur17 که تنها بخش‌هایی بسیار گسیخته و تکه پاره از آن باقی مانده و در نزدیکی بحرالْمیت یافت شده است. متن‌های نوشتاری یافت شده در این منطقه نیز ابتدایی و پرخطا و کوتاه هستند و نشان می‌دهند که جامعه تازه وارد مرحله‌ی نویسایی شده است.⁶¹⁶

پس شکل‌های مقدماتی نویسایی که به آشنایی درباریان و کاهنان با خط باز می‌گردد، در فلسطین تازه دو قرن پیش از عصر هخامنشی نمایان می‌شود و بازمانده‌هایش همچنان از ابتدایی بودن این فن نشان دارد. با این حال همین آشنایی مقدماتی هم اثرگذار و سرنوشت‌ساز بوده است. یعنی همین نکته که نویسایی -هرچند به شکلی محدود- به منطقه وارد شده، بر بافت باورهای دینی مردمان آن خطه اثرگذار بوده است.

دعوی نوشته شدن احکام خداوند که در چند جای تورات آمده، نشانگر تداخلی است میان سبک زندگی کوچگردانه و بافت اجتماعی پیشانویسایی‌اش، با فناوری نوآمده‌ی خط. چنان که گفتیم، داده‌های درون‌متنی عهد عتیق در ترکیب با شواهد باستان‌شناسانه این نکته را نشان می‌دهد که در دوران مورد نظر بسیاری از نویسندگان ارتدوکس (یعنی عصر سلیمان و داود که در قرن ۲۴/ق ۱۰ پ.م نهاده شده)، نویسایی در سرزمین یهودیه رواج نداشته است. با این حال گویا سنتی شفاهی از آن دوران باقی بوده که بعدتر به صورت نوشتاری ثبت شده و به این خاطر معتبر شمرده می‌شده است.

در داستان سلیمان ردپایی دیگر از این جریان را می‌بینیم. سلیمان حقیقی احتمالاً یکی از رهبران باستانی قبیله‌ی یهودا بوده که پایبندی چندانی به دین یهود و یکتاپرستی نشان نمی‌داده و به خاطر اشتیاقش

⁶¹⁶ Avigad, 1986: 121.

در پیوند با زنان، شهرتی داشته است. روایت او در دوران‌های بعدی با دو رده‌ی متمایز از روایت‌های آریایی ترکیب می‌شود، یکی داستان جمشید شاه و دیگری تاریخ کوروش بزرگ، که البته این دو نیز با هم تداخل‌ها و همگرایی‌هایی داشته‌اند. به این خاطر در سنت سیاسی کتاب مقدس شکوه‌مندترین دوران حیات یهودیان به عصر سلیمان مربوط می‌شود که کمابیش با عصر زرین جمشیدی هم‌تاست.

یکی از کهن‌ترین نشانه‌های این آرمانی کردن عصر سلیمانی را در زبانزدهای کتاب مقدس می‌بینیم و آشکار است که این جریان در دوران حزقیاه شدت داشته و «مردان [کاتبان] حزقیاه شاه یهودیه این زبانزدهای سلیمانی را نوشته‌اند».⁶¹⁷ یعنی قاعدتا پیشتر تنها زبانزدهایی شفاهی را داشته‌ایم که در این دوران به صورتی نوشتاری درآمده‌اند. این با شواهد دیگری سازگار است که نشان می‌دهد تثبیت نویسایی و آغاز تمرکز دیوانی و ساخت دولتی در یهودیه کمابیش هم‌زمان با حزقیاه آغاز شده است. احتمالاً عناصر متنی دیگری مثل غزل غزل‌های سلیمان و جامعه‌ی سلیمان و همچنین احتمالاً زبور داود نیز در همین مقطع زمانی گردآوری یا تولید شده‌اند و روی هم رفته «گفتمانی سلیمانی» را ایجاد می‌کرده‌اند که سرمشق سیاسی مشروعیت‌بخش به دربار حزقیاه را بر می‌ساخته است. این مشروعیت البته در زمان بازسازی اورشلیم با فرمان کوروش نیز سخت مورد نیاز بوده است و به همین خاطر یک زمان‌گذاری بدیل آن است که به چند نسل بعد و زمان کوروش مربوطش بدانیم.

در تورات اشاره‌هایی هست که نشان می‌دهد نوسازی شریعت و جنبش‌های اصلاح دینی با نوعی نویسا شدن متون دینی همراه بوده‌اند. دو احیاگر شریعت موسوی در عهد عتیق حضور دارند که هر دو از راه

⁶¹⁷ کتاب امثال سلیمان، باب ۲۵، آیه‌ی نخست.

تکیه کردن به متن نوشته شده چنین می‌کنند. از یک سو یوشع پس از بازیافتن (یا نمایش بازیافتن) متن سفر تثئیه در معبد جامه بر تن می‌درد و عهد خود را با یهوه تجدید می‌کند و به شوری دینی دامن می‌زند که به پاک‌سازی آیین‌های دینی از مناسک مشرکانه و احیای یکتاپرستی موسی منتهی می‌شود.⁶¹⁸

دومین کسی که دین یهود را احیا می‌کند و با لقب موسای دوم شهرت یافته، عزراست که گزارش تورات درباره‌اش بافت تاریخی شفاف‌تر و رسیدگی‌پذیری دارد. عزرا از دیوانسالاران دولت هخامنشی است که با فرمان شاهنشاه پارسی به اورشلیم می‌رود و برای نخستین بار تورات را به شکل کتابی منسجم و یگانه به یهودیان عرضه می‌کند و به این ترتیب شریعت را در میان‌شان احیا می‌کند. در تورات توصیف زیبایی از گرد آمدن مردم در میدان و تماشای عزرا که از روی کتاب برایشان به زبان خودشان می‌خوانده، آمده است.⁶¹⁹

این دو از نظر ارتباطی که با نویسایی و خط پیدا می‌کنند، با بستر اجتماعی عصر هخامنشی سازگارند و از آنچه که در سنت توراتی کهن‌تر می‌بینیم، فاصله دارند. اشاره‌های سفر خروج به نوشته شدن احکام به دست خداوند همگی به بخش‌های تازه‌تر متن تعلق دارند و افزوده‌هایی هستند که به لایه‌ای کهن‌تر پیوند خورده‌اند. لایه‌ای که در جامعه‌ی یهودی به کلی نانویساست و یهوه هم فرمانهایش را «می‌گوید» و پیروانش آن را «می‌شنوند».

تاکید بر نوشته بودن عهد میان موسی و یهوه به سنتی دیرینه در ایران زمین باز می‌گردد که در آن خط تقدسی داشته و از این رو عهدنامه‌های میان شاهان با نوشته شدن ماهیتی جادویی پیدا می‌کرده و دو

⁶¹⁸ کتاب دوم پادشاهان، باب ۲۲ آیه‌ی ۱۱ تا باب ۲۳ آیه‌ی ۳.

⁶¹⁹ کتاب نهمیا، باب ۸، آیات ۱-۸.

طرف را از عهدشکنی باز می‌داشته است. از مرور عهدنامه‌هایی که در سومر و ایلام و اکد و بعدتر در قلمرو میتانی و هیتی و بابل نوشته شده آشکار است که نوشتن عهد همچون نوعی جادوی برانگیختن توجه خدایان عمل می‌کرده است. یعنی با قید کردن نام خدایان و گواه گرفتن‌شان بر محتوای قرار و مدارها، مضمون عهد زیر نظر نیروهای برتر قرار می‌گرفت و در کانون توجه خدایان واقع می‌شد و به همین خاطر عدول از آن کاری خطرناک و مهیب قلمداد می‌شد.

در متن سفر خروج آشکارا آشفتگی‌ای درباره‌ی ورود نویسایی به میدان نمایان است. یک بار خداوند خود احکامش را نوشته شده بر سنگ به موسی تحویل می‌دهد و بار دیگر می‌بینیم که موسی کلام خداوند را می‌شنود و بعد آن را خود می‌نویسد. چنین می‌نماید که درباره‌ی ورود نویسایی به متن داستان‌ها و گرایش‌های متفاوتی در کار بوده باشد، و تا حدودی می‌توان حدس زد که مدارهایی از اقتدار و منافع هم در این میان بر متن فشار وارد می‌آورده‌اند.

بدیهی است که اگر موسی نویسنده‌ی احکام خدا باشد، کاهنان نویسایی که به رونویسی از آن مشغول‌اند در واقع دارند کار اساطیری موسی را تکرار می‌کنند و در زنجیره‌ای مستقیم به او متصل می‌شوند. در مقابل اگر خداوند همچون باستانی احکام خود را بر سنگ حک کرده باشد، بیشتر به شاهان و امیران باستانی شباهت پیدا می‌کند. یعنی چه بسا این دو روایت با دو مرجع متفاوت و برای بزرگداشت دو طبقه‌ی اجتماعی ناهم‌سازگار (کاتبان-کاهنان در برابر دیوانسالاران-شاهان) شکل گرفته باشد. همین دو قطبی را در داستان یوشع و هیلکیاه هم می‌بینیم. یعنی هیلکیاه که کاهن است متن را پیدا می‌کند و یوشع که شاه است آن را عیان می‌سازد. بنابراین در اینجا با روایتی دیرآیند سر و کار داریم که احتمالاً در زمان تدوین متن تنبیه در سفر خروج داخل شده است.

این اشاره‌ها به نویسایی احتمالاً افزوده‌ای هستند که در عصر هخامنشی به متن وارد شده‌اند و این از آنجا معلوم می‌شود که در پایان سفر تثنیه (از این دوران) است که تأکیدی مفصل درباره‌ی نقش موسی در مقام مؤلف را می‌بینیم. در آنجا وقتی سخن از انتخاب یوشع به جانشینی‌اش می‌خوانیم که موسی «این قوانین» یعنی تورات را نوشت و آن را به کاهنان و پسران لای و همه‌ی مشایخ داد، که حاملان صندوق عهد یهوه بودند.^{۶۲۰}

این بند که مثل همان بند مهم سفر خروج^{۶۲۱} موسی را نویسنده‌ی تورات می‌داند، پیوندگاهی است که پایان سفر تثنیه را به ابتدای کتاب یوشع متصل می‌سازد و هسته‌ی مرکزی کلیتی را بر می‌سازد که متون تثنیه خوانده می‌شوند. نکته‌ی مهم در این اتصال اینجاست که آن متنی که هیلکیاه در معبد یافت و به یوشع عرضه کرد نیز «تومار عهد» (سفر هَه بُریت) نامیده می‌شد. یعنی ادعایی در کار است که هیلکیاه همان متن نوشته شده به دست موسی را بازیافته است. در نتیجه آشکار است که آن افزوده‌ها به متن آغازین سفر خروج در زمان تدوین سفر تثنیه انجام پذیرفته است.

اما قدری ساده‌اندیشانه است اگر روایت عهد عتیق را شتاب‌زده بپذیریم و فرض کنیم که سفر تثنیه لزوماً در زمان یوشع بازیافته و عیان شده است. کاملاً احتمال دارد ویراستاری دیرآیندتر که آفریننده‌ی متون تثنیه بوده، انقلابی دینی که در زمان یوشع رخ داده و مخاطبان‌ش خاطره‌ای از آن در ذهن داشته‌اند را نشان کرده باشد و آن را گواهی برای نویسا بودن موسی و اعتباربخشی به متون تثنیه قرار داده باشد. شاهده‌ی که

620 سفر تثنیه، باب ۳۱، آیه‌ی ۹.

621 سفر خروج، باب ۲۴، آیه‌ی ۴.

دیرآیندتر بودن این رخداد را نشان می‌دهد آن که در همین بخش از روایت می‌بینیم که آن تومارهای عهد (سفر هه بریت)، همان تورات (سفر هه توراه) هستند. این تعمیم مفهوم تورات به کل عهد عتیق امری است که در عهد هخامنشی انجام پذیرفت و اصولاً خود داستان یوشع که تومارهای عهد را بر مردم فرو می‌خواند، به تقلیدی از کردار عزرا می‌ماند که با پشتیبانی دربار پارس نسخه‌ای نوشته شده از تورات را برای مردم عبرانی به اورشلیم برد و بر ایشان فرو خواند.

یک گواه متنی جالب توجه دیگر هم داریم که تاریخ دقیق‌تری برای تدوین این متن را به دست می‌دهد. این نکته از این پرسش بر می‌خیزد که چرا ویراستار و تدوین‌گر متن تنبیه، توصیفی به این شکل از الواح احکام به دست داده است؟ این پرسش به سرعت به اینجا می‌انجامد که بر الواح سنگی‌ای که موسی از خداوند گرفته بود، چه نوشته شده است؟

این پرسش را باید با مراجعه به احکامی پاسخ گفت که در متن پس از این بخش آمده است. در باب ۲۵ سفر خروج که بلافاصله پس از داستان دیدار موسی و یهوه آمده و احکام او را بیان می‌کند، توصیفی دقیق و ریزبینانه از برافراشتن خیمه‌ی خداوند را می‌بینیم. یعنی یهوه نه احکامی سیاسی و اخلاقی، که توصیفی از اقامتگاه زمینی‌اش در معبدی کوچگردانه را به موسی ابلاغ کرده و این مطلبی بوده که بر الواح سنگی نوشته شده است. یعنی در اینجا انگار با تقلیدی از یک فرمان سلطنتی سر و کار داریم که شیوه‌ی ساخته شدن کاخی برای شاهی را مشخص می‌کرده است.

سنت ادبی‌ای که فرمان‌ها و احکام را با استعاره‌ی دستوری نوشته شده و دقیق صورتبندی می‌کند، به کلی با سنت‌های قدیمی‌تری که دریافت‌های شهودی شمن‌ها را در قالب شعر روایت می‌کند، تفاوت دارد. به همین خاطر تثبیت اولی در تورات به طرد و سرکوب دومی انجامیده است. طرد شعرهایی مانند سرود دبوراه

و دگرذیسی آموزه‌های شفاهی تورات به متن منشور از سوی یزدان‌شناسانه داشته و احتمالا با قصد فاصله‌گیری از سنت ادبی حاکم بر متون دینی کنعانی انجام می‌پذیرفته است.

این را هم باید در نظر داشت که در سراسر این دوران مقاومت کاهنان سنتی در برابر نویسایی همچنان پا برجا بود و در متونی بسیار دیرآیند همچنان خود را نشان می‌دهد. مثلا کتاب ارمیاء تمایزی میان سنت شفاهی و کتبی را نشان می‌دهد و آشکارا جانب سنت شفاهی را می‌گیرد. ارمیاء به توراتی که «از قلم بر کاغذ نهادن کاتبان» پدید آمده با دیده‌ی شک می‌نگرد^{۶۲۲} و در مقابل سنت شفاهی (میشپات)^{۶۲۳} و کلام انبیا (داور) را با خرد حقیقی قرین می‌بیند.^{۶۲۴}

در تورات اشاره‌های دیگری هم دیده می‌شود که حمله‌ی رهبران معنوی سنتی به نویسایی و مرکزیت متن نوشتاری را نشان می‌دهد.^{۶۲۵} این الگویی عام و آشناست که در تمام فرهنگ‌هایی که به نسبت دیر نویسا شده‌اند، دیده می‌شود. مشابه همین حمله به نوشتن و نویسایی را در آثار افلاطون می‌بینیم^{۶۲۶} و در اروپای اواخر قرون وسطا نیز همزمان با ظهور صنعت چاپ مشابه همین مقاومت‌ها و حمله‌ها را شاهد هستیم. این نكوهش خواندن و نوشتن از آنجا بر می‌خیزد که نویسایی در ذات خود امری سنت‌شکن است. یعنی مرجعیت دانایی را به فرد باسوادی که توانایی خواندن متن را دارد منتقل می‌کند و به این ترتیب فهمیدن و دانستن را به امری فردی و شخصی بدل می‌سازد که ذهنی یگانه برای انجامش بسنده می‌کند. نوشتن به خاطر حذف

622 کتاب ارمیاء، باب ۸، آیه‌ی ۸.

623 کتاب ارمیاء، باب ۸، آیه‌ی ۷.

624 کتاب ارمیاء، باب ۸، آیه‌ی ۹.

625 مثلا: کتاب ارمیاء، باب ۸، آیه‌ی ۸.

⁶²⁶ Plato, Phaedrus, 275a.

صدای گوینده، مرجعیت رهبران دینی سنتی را از بین می‌برد و با برکشیدن مفهوم تفسیر شخصی، هنجارهای جمعی و پیروی کورکورانه از سنت‌های نهادی را در هم می‌شکند.

به همین خاطر تمام جوامعی که گذار به نویسایی را تجربه کرده‌اند و در زمانه‌ای متاخر و در بافت سرزمین‌هایی نویسا حضور داشته‌اند، واکنش‌هایی از این دست را نشان داده‌اند. قاعدتا این الگویی عمومی است و همواره نمایندگان نظم پیشین و سنت‌گرایانی که اقتدار و موقعیت خود را وابسته به نانویسایی می‌دیده‌اند، با ترویج آن مخالفت می‌ورزیده‌اند. اگر متون عصر هخامنشی را تحلیل کنیم می‌بینیم سریع‌ترین و شتابزده‌ترین دوره‌ی گسترش نویسایی دنیای باستان در این دوران و در قلمرو پارس‌ها رخ نموده و واکنشی از همین دست را موجب شده که در آثار افلاطون و بسیاری از انبیای یهود انعکاس یافته است.

ریچارد فریدمن از آنجا که ارمیای نبی را نویسنده‌ی متن تثنیه فرض کرده، آیه‌ی هشتم از باب هشتم کتاب ارمیاء - که در آن حمله‌ای به نویسایی دیده می‌شود- را به نقد متن پرستاری مربوط دانسته است. شنیده‌ویند معتقد است که انقلاب دینی یوشع بوده که متن تثنیه را پدید آورده و از این رو با این نظر مخالفت می‌کند. او به این نکته تاکید دارد که متن پرستاری بر خلاف تثنیه تاکید زیادی بر نوشتن احکام و نویسایی ندارد. یعنی متن پرستاری در جهان باستان بر خلاف متن تثنیه انگاره‌ای نوشتاری از خود نداشته و بنابراین نقد ارمیاء نمی‌توانسته به آن مربوط شود.^{۶۲۷}

در مقابل این اشاره‌ی روشنگر را دارد که در کتاب ارمیاء از یوشع به بدی یاد شده و کلمه‌ی دروغ (شقر) که در آیه‌ی یاد شده برای نکوهش نویسندگان فریبکار تورات به کار گرفته شده، در جای دیگری برای

⁶²⁷ Schniedewind, 2005: 115-116.

توصیف کیفیت عبادت خواهر یوشع تکرار شده است.⁶²⁸ یعنی از دید او ارمیاء با نسخه‌ی خاصی از متون دینی مثل سفر تثنیه مخالفت نمی‌کرده، بلکه اصولاً با خود مرجعیت نوشتار و اعتباریابی نویسایی مشکل داشته و آن را که پیامد انقلاب دینی یوشع بوده مورد حمله قرار می‌داده و آن را در تقابل با سنت (میشقات) و گفتار (دور) یهوه می‌دانسته⁶²⁹ که آشکارا سنت دینی پیشانیوسا و شفاهی را نشان می‌دهند.

در قرون بعدی اما در نهایت نویسایی بر سنت شفاهی چیره شد و به همین خاطر بیشتر و بیشتر در متون یهودی به بزرگداشت صورت نوشته شده‌ی احکام بر می‌خوریم. تا جایی که موسی در سنت یهودی مهم‌ترین کاتب تورات دانسته می‌شود و او را نویسنده‌ی اولیه‌ی سخنان یهوه دانسته‌اند. دست کم در فاصله‌ی سال‌های ۳۱۰۰ تا ۳۷۰۰ تاریخی (حدود ۳۰۰ پ.م تا ۳۰۰ م) که سنت شفاهی جویلی گردآوری و نوشته شد، چنین باوری در میان یهودیان رواج داشته است. چون پس از تدوین این مطالب آنان را به موسی منسوب ساختند و وی را نویسنده‌ی این کتاب‌های جعلی دانستند.

با این همه شواهدی هست که در ابتدای کار چنین تأکیدی بر نویسایی موسی و نوشته شدن سخن یهوه وجود نداشته است. در واقع در سفر خروج اشاره‌ها در این مورد بسیار اندک است و مهم‌ترین جایی که به نوشته شدن گفتار خدا اشاره هست، ماجرای دریافت الواح احکام الاهی بر فراز کوه سیناست که گویی پیشاپیش بر سنگ نویسانده شده و موسی با نابود کردن‌شان انگار سستی شفاهی را بر کتبی ترجیح می‌دهد.

628 کتاب ارمیاء، باب ۳، آیه ۱۰.

629 مثلاً: کتاب ارمیاء، باب ۸، آیه‌های ۷-۹.

تمام متون دینی مهم بازمانده از کنعان مانند منظومه‌های مشهور گیلگمش و انومالیش به شعر هستند و قاعدتا روایت نخستین داستان‌های توراتی هم چنین وضعیتی داشته است. اما این شکل از تدوین متن دین در سنت چندخدا باورانه‌ی کهن کنعانی ریشه داشته و احتمالاً رها کردن و جایگزین ساختن‌اش با متنی مفصل به نثر همزمان با تثبیت یکتاپرستی در میان یهودیان انجام گرفته و شیوه‌ای برای نفی و طرد پیشینه‌ی مشرکانه‌ی این مردم بوده است.

این گذار در ضمن تاریخی نسبی و متأخر برای تدوین تورات را نیز به دست می‌دهد. چون تولید متنی منثور با این اندازه در زمان‌های قدیم سابقه نداشته و چنین می‌نماید که تنها از دوران هخامنشی به بعد است که نوشتن کتاب به نثر در قلمرو کنعان ممکن می‌شود. اشاره به این نکته هم جا دارد که در جهان باستان جدای ایران، تنها سنت مصریان است که متن‌های منثور به نسبت حجیمی را مجاز می‌داشته و این تا حدودی بدان دلیل است که ظاهراً شعر در این فرهنگ آن تقدس و اهمیتی که در ایران زمین می‌بینیم را نداشته است. با مرور آنچه گفتیم روشن می‌شود که گذار از فرهنگ شفاهی به کتبی در قوم یهود در عصر هخامنشی انجام پذیرفته و به طور مستقیم زیر تاثیر برنامه‌ی پارسیان برای گسترش نویسایی بوده است. شرحی که تورات درباره‌ی نویسا شدن خود به دست داده، به صراحت همین نکته را بیان می‌کند و زمان گردآوری و تدوین و نوشته شدن تورات را در ابتدای دوران هخامنشی و عصر عزرا و نهمیا قرار می‌دهد. این توصیف با شواهد بیرونی هم تایید می‌شود.

مهم‌ترین این شواهد آن که خطی که تورات تا به امروز با آن نوشته می‌شود همان خط آرامی است که در دوران هخامنشیان تحول یافته و نویسه‌ی دیوانی دولت پارس بوده است. به همین خاطر این حدس را می‌توان زد که روایت یوشع نیز با منعکس کردن ماجرای عزرا بر گذشته پدید آمده باشد. چرا که یوشع شاهی

مهم یا اثرگذار در تاریخ نبوده و احتمالاً نامش به این خاطر در تورات باقی مانده که سفر تثنیه در دوران او و در دربار او گردآوری و تدوین شده است.

با این همه جای شک و شبهه دارد که متن یاد شده چقدر جنبه‌ی نوشتاری داشته و تا چه اندازه با تعریف امروزی ما از کتاب/ دفتر (سفر) همخوانی دارد. چه بسا در دوران یوشع که شاهی حاشیه‌ای و نامقتدر اما پرهیزگار بوده، متن تثنیه به شکلی آغازین و در قالب روایت‌هایی شفاهی پدید آمده باشد و شاید بخش‌هایی از آن نوشته شده باشد. اما برکشیده شدن او تا مرتبه‌ی احیاگری که کتابی باستانی را در معبد پیدا می‌کند و مردم را برای تجدید عهد با یهوه فرا می‌خواند، بیشتر به رونوشتی از داستان عزرا می‌ماند.

آنچه که در هر دو این روایت‌ها جلب توجه می‌کند اهمیت متن نوشتاری است. یعنی این داستان‌ها گذار از روایت شفاهی دین به شریعت کتبی را نشان می‌دهند و این روندی است که احتمالاً در نیمه‌ی نخست دوران هخامنشی و گسترش نویسایی در قلمرو زیر سلطه‌ی پارس‌ها تحقق یافته است. کتبی شدن شریعت بدان معنا بوده که مرجعی ثابت برای آیین‌ها و قوانین جماعت یهود رایج شده که در جریان گذر نسل‌ها و دگرگونی شرایط اجتماعی تغییرناپذیر باقی می‌مانده و هویت جمعی مشترکی را برای قوم یهود ساماندهی می‌کرده است.

هویتی که با این انسجام و دقت و پایداری با پشتوانه‌ی سنت شفاهی نبی‌هایی که هر یک بنا به خلق و خو و باورهای خود در منطقه‌ای تبلیغ می‌کردند، ناممکن می‌نمود. این برتری یافتن متن نوشتاری تنها به دین یهود منحصر نیست و در دوران هخامنشی الگوی مشابهی را در همه‌ی ادیان می‌بینیم. اوستا به صورت امروزی‌اش به احتمال زیاد در همین دوران تدوین شده و خاستگاه متون بودایی آغازین و رساله‌های افلاطونی

هم در این دوران قرار می‌گیرد. هرچند نسخه‌هایی که امروز از آنها به دستمان رسیده به قرون بعدی تعلق دارد.

تحولی که دین زیر سیطره‌ی فراگیر شدن نوشتار تجربه کرد، کمابیش با دگردیسی دین مسیح زیر فشار فناوری چاپ همسان بود. در عصر هخامنشیان ظهور دولت فراگیر و مقتدر ایران و گسترش دیوانسالاری و بازرگانی بود که نویسایی را باب کرد، و در پایان قرون وسطا در غیاب این نظم‌های اجتماعی ورود فناوری چاپ از چین بود که این تاثیر را به جا گذاشت. شعار لوتر که می‌گفت «فقط متن» (sola scriptura) در این زمینه به کردار عزرا شباهت دارد، که با هزار سال وقفه در بافت جغرافیایی و اجتماعی متفاوتی تکرار شده باشد.

گزارش تورات درباره‌ی عزرا و تاثیر چشمگیر دربار پارسی در نویسا شدن دین یهود با داده‌های بیرونی گوناگون تایید می‌شود. در واقع شکل‌گیری دولت هخامنشی با تحولی در سطح پیچیدگی جوامع انسانی همراه بود و پیامد آن گسترش ناگهانی و شتابزده‌ی نویسایی و ابداع خطهای نو بود. گواهان فراوانی داریم که نشان می‌دهد این موج نویسایی -جدای از ماموریت‌های درباری کارگزارانی مثل عزرا- در بدنه‌ی جمعیت هم تاثیر چشمگیری به جا می‌گذاشته است.

یکی از نکات جالب توجه در این زمینه، وامگیری توجه و وسواس پارسیان درباره‌ی عدد است، که به عهد عتیق هم راه یافته است. در بخش‌های قدیمی‌تر تورات نشان چندانی از توجه به اعداد دیده نمی‌شود. عددها در بخش‌های قدیمی J و E یا مانند هفت و دوازده و چهل دلالت اساطیری دارند و با ابهام و قیده‌های کلی بیان شده‌اند. اما در تورات چند بار می‌بینیم که به آمارگیری و سرشماری از جمعیت اشاره شده و اصولاً

سفر اعداد بر این مبنا سازمان یافته است.^{۳۰} چنین قاعده‌ای برای سرشماری در جهان باستان رایج نبوده و از دورانی به بعد رایج می‌شود. از این رو با مرور تاریخ سرشماری می‌توان زمان تقریبی بیشینه برای تدوین متن را به دست آورد.

در باب ۲۴ کتاب شموئیل داود دستور می‌دهد اتباعش را سرشماری کنند و بر خلاف اندرز سپهسالاران موآب چنین می‌کند. اما بعد دچار گرفتاری می‌شود و نزد یهوه زاری می‌کند و از گناه خود پوزش می‌خواهد. این گناه بر خلاف آنچه در دوران‌های بعدی تفسیر شده، امری روانشناختی مانند بی‌اعتمادی به خداوند نبوده، و به سادگی همان کنش آمارگیری بوده که کاری جادویی محسوب می‌شده و آن را مداخله در امور الهی می‌دانسته‌اند. اما تاثیر جادویی نوشته شدن نام‌های کسان در یک سیاهه به این سادگی برطرف نشد و هفتاد هزار اسرائیلی که نامشان در فهرست آمده بود مردند تا این اثر گناه زایل شد.

به احتمال زیاد برای نخستین بار در دوران هخامنشی فراگیر شدن نویسایی و شکل‌گیری نخستین نظام عقلانی و منسجم از دیوانسالاری دولتی مایه‌ی منسوخ شدن تصویر قدیمی و جادویی از خط و نوشتار شده باشد. این را درباره‌ی دیوانسالاری هخامنشی می‌دانیم که جهشی را در دقت و حجم نوشتارها نشان می‌دهد. یعنی نسبت به دیوانسالاری دولت آشور و مصر حجمی بسیار بیشتر از بایگانی‌های دولتی را با دقتی بسیار بالا پدید می‌آورده است. در این متن‌ها نوعی شیفتگی نسبت به عدد و سیاهه‌برداری دیده می‌شود. این

630 سفر خروج، باب ۳۰، آیات ۱۱-۱۸؛ سفر اعداد، باب ۱، آیه ۲.

تمرکز بر محاسبه کردن و فهرست‌برداری از هرچیز از ابتدای شکل‌گیری دولت هخامنشی قاعده‌ای عمومی است و چنین می‌نماید که سوبه‌ای از فرهنگ غالب پارسیان را بازنمایی کند.⁶³¹

چنین تأکیدی را در سراسر گستره‌ی نوشتار می‌بینیم؛ از متون عادی حقوقی که به خرید و فروش زمین و اموال مربوط می‌شود گرفته تا متون دیوانی محلی که به پرداخت دستمزد کارگران ارتباط می‌یابد، و از آنجا تا متن‌های مهم و تاریخ‌سازی مثل نبشته‌ی بیستون. در همه جا با ذکر دقیق زمان و مکان، استانده شدن ثبت نام افراد و جاینام‌ها، و ارجاع مداوم به اعداد و شمارش چیزها روبرو هستیم که حاکم شدن نظم عقلانی نوظهوری را بر زندگی اجتماعی نشان می‌دهد. چنین الگویی از اندیشیدن به سازمان اجتماعی و مدیریت امور از سویی شکوفا شدن نویسایی و فراگیر شدن این فن در سراسر قلمرو هخامنشی را به دنبال داشت و از سوی دیگر به تدوین متون دینی متنوعی انجامید که بسیاری‌شان احتمالاً تا آن هنگام تنها به شکل شفاهی وجود داشتند. بی‌شک تدوین نهایی تورات و نوشته شدن‌اش به شکل کنونی در همین زمینه انجام پذیرفته و چه بسا که این نخستین تدوین نوشتاری متن و گردآوری کلی آن نیز بوده باشد.

این شیوه از برخورد با خط و نویسایی به کلی با آنچه که در بافت تمدن مصری و در حاشیه‌ی بدوی اطرافش می‌بینیم، تفاوت دارد. وقتی دستگاهی دولتی مدام در کار آمارگیری و فهرست‌برداری از روندهای اجتماعی باشد و شاهان و مغان و رهبران دینی بانفوذ در نوشتن نام خودشان و خداپانشان گشاده‌دست و صریح باشند، آن تصور باستانی و جادویی از تاثیر مرموز خط دیگر مجالی برای تکثیر پیدا نمی‌کند. احتمالاً برداشت مصری از تقدس خط و تهدید جادویی نوشته شدن نام در این هنگام منقرض شده است، هرچند

⁶³¹ در شرح این عددمداری هخامنشیان بنگرید به کتاب «داریوش دادگر» (وکیلی، ۱۳۹۰).

بازتاب‌هایی از آن در مصر و فرهنگ‌های متأثر از آن -از جمله در میان یونانیان و عبرانیان- همچنان تا چند قرن بعد باقی بوده و در همین زمان است که تورات به صورت نهایی خود دست یافته است.

از دوران هخامنشی اسناد زیادی باقی مانده که نویسا شدن شتابنده‌ی سرزمین فلسطین را نشان می‌دهد. تیله‌نوشته‌های یافت شده در خربت القوم ۱۷۰۰ متن کوتاه را در بر می‌گیرند که در دوران هخامنشی به خط آرامی نوشته شده‌اند و گذار ناگهانی و گسترده به نویسایی را در منطقه نشان می‌دهند. در عصر هخامنشی این منطقه مَقَدَه نامیده می‌شده و بخشی از شهرستانی بوده به اسم ادومیه که اهالی اش ترکیبی از ادومی‌ها، یهودیان و اعراب بوده‌اند.^{۶۳۲}

این مکان احتمالاً همان مَکَدَه در تورات است که هفت بار در کتاب یوشع اسمش آمده^{۶۳۳} و پیوند این متن با نام‌جای‌های عصر هخامنشی را نیز نشان می‌دهد. در این مکان دو گور از دوران پیشاهخامنشی (احتمالاً قرن ۲۷/ق ۷ پ.م) کشف شده که بر یکی شان سنگ‌تراشی که گور را نوشته، نام خود را ثبت کرده و طلب دعا کرده است، و این نشانگر رسوخ نویسایی تا سطوح پایین جامعه است.^{۶۳۴}

این نکته هم جای توجه دارد که بر مبنای این تیله‌نوشته‌ها می‌توان دریافت که آیین یهود بسیار دیرتر از آنچه پنداشته می‌شود تکامل یافته و در این منطقه نهادینه شده است. خربت القوم امروزی یا همان مقده‌ی عصر هخامنشی در قلب سرزمین یهودیه قرار داشته و با حبرون که مرکز دینی یهودیان است تنها چهارده کیلومتر فاصله دارد. با این همه در این متن‌ها اشاره‌های روشنی به یهوه می‌بینیم که ایزدبانویی به نام آشراه

⁶³² Lemaire, 2010: 243.

⁶³³ کتاب یوشع، باب ۱۰، آیه‌های ۱۰، ۱۶، ۱۷، ۲۱، ۲۸؛ و باب ۱۲، آیه ۱۶؛ باب ۱۵، آیه ۴۱.

⁶³⁴ Schniedewind, 2005: 104.

(عشتاروت فنیقی) با او همراه است.⁶³⁵ بر یکی از این گورها که نقش «دست جادویی» را هم بر خود دارد، کسی با نام یهودی اوریا هو دفن شده که در کتیبه‌ی مقبره‌اش بیش از یهوه به «آشراه او» اشاره کرده و از او یاری طلبیده است.⁶³⁶

داده‌های جالب توجه دیگری را از شهر بابل داریم که نشانگر نویسا شدن یهودیان مقیم این شهر است. مهم‌تر از همه بایگانی اسناد موراشو است که به خاندانی با همین نام مربوط می‌شود. این خانواده در شهر نیپور بنگاهی مالی داشته‌اند. در این اسناد به حدود هشتاد نام یهودی (مثل مین‌یامین، شبتای، هگائی) اشاره شده که کسب و کاری در میانرودان داشته‌اند. این اسناد را اغلب به شکل‌های عجیب و غریبی تفسیر کرده‌اند. مثلاً برخی آن را نشانه‌ی آن گرفته‌اند که یهودیان تبعید شده به بابل برده نبوده و زندگی آرام و مرفهی داشته‌اند. اما این اسناد به دوران هخامنشی و اواخر قرن ۲۹ تاریخی (ق ۵ پ.م) مربوط می‌شود و بنابراین با همزمان با نحمیا و عزرا قرار می‌گیرد. بدیهی است که این اسناد نشانگر اوضاع این مردم در صد سال قبلش نیست. در ضمن به جز نام‌ها نشانی از سنت یهودی در این اسناد نمایان نیست. تمام این اسناد به خط و زبان اکدی نوشته شده و تا جایی که از محتوایشان بر می‌آید دارندگان این نام‌ها که قاعدتاً یهودی‌تبار بوده‌اند، از هیچ نظری با ساکنان دیگر میانرودان مثل آرامی‌ها و کلدانی‌ها و بابلی‌ها تفاوت نداشته‌اند.

⁶³⁵ Dijkstra, 2001: 32-34.

⁶³⁶ Keel and Uehlinger, 1998: 239.

گفتار دوم: گزارش تاریخی عهد عتیق

نکته‌ی مهم درباره‌ی عهد عتیق آن است که ساختار روایت در آن تاریخی است. یعنی داستان‌هایی که تبارنامه‌ها و اسطوره‌های تاسیس متفاوتی را شامل می‌شوند، بر حسب نظم‌ی زمانی در کنار هم چیده شده‌اند و زنجیره‌ای از رخدادها را بر می‌سازند که از آفرینش جهان آغاز شده و به شرح حال نسل‌های پیاپی آدم می‌پردازد و در نهایت به موسی و خروج از مصر و دوران فتح کنعان و ظهور دولت یهودیه و اسرائیل منتهی می‌شود، و به همین خاطر اغلب همچون گزارشی تاریخی پذیرفته شده است.⁶³⁷

این شیوه از وفاداری به تاریخ خطی و گنجاندن روایت‌ها بر محور زمان امروز برای ما بدیهی و عادی می‌نماید، اما در جهان باستان مرسوم نبوده است. در واقع تا پیش از شکل‌گیری دولت هخامنشی متنی که تاریخ را به این شکل خطی روایت کند، نداریم. متون تاریخی مصری و میانرودانی خواه فتح‌نامه باشند و خواه متون مربوط به پیشکش کردن بنا یا اعلام دستاوردی بزرگ، همواره به یک رخداد مهم و اصلی اشاره می‌کنند و در مواردی هم که رخدادهایی دیگر در کار است – مثل گزارش بسیار دقیق مصریان از نبرد کرکمیش – آن رخدادها را دیگر همچون حاشیه‌ای بی‌نظم و ترتیب در لابه‌لای توصیف واقعه‌ی اصلی گنجانده شده‌اند، و خط سیر زمانی مشخصی را بر نمی‌سازند، چنان که رخداد اصلی پیامد علی‌شان محسوب می‌شود.

⁶³⁷ Hoffmeier, 1999.

اما در عهد عتیق چنین الگویی را می‌بینیم. جالب آن است که چنین ساختی را در متون دینی جهان باستان از جمله اوستا نیز نمی‌بینیم. در آبان‌یشت و فروردین‌یشت انبوهی از نام‌های شاهان و پهلوانان باستانی را می‌بینیم، اما اغلب به خاطر کرداری محوری و یگانه (مثل قربانی گزاردن برای آناهیتا) داستانشان روایت شده است. در متنی مثل آبان‌یشت نشانه‌هایی از ترتیب زمانی در کار است. اما باز شرح رخدادهایی پیاپی هدف گرفته نشده و تنها تکرار یک کنش محوری مثل قربانی کردن و پیروزی خواستن است که محور روایت را بر می‌سازد.

در واقع مهم‌ترین متنی که چرخشی چشمگیر در شیوه‌ی روایت را نشان می‌دهد، کتیبه‌ی بیستون است. داریوش در این متن رخدادهای یک سال را شرح می‌دهد، اما به رخدادهایی مثل مرگ کمبوجیه و نقشه‌ی قتل بردیا نیز اشاره می‌کند و در این کار از منطق خاصی پیروی می‌کند که در متون پیش از او بی‌سابقه بوده است. یک نشانه‌ی ساده از نوآورانه بودن این منطق آن که تمام رخدادهای آن سال سرنوشت‌ساز با ذکر روز و ماه و مکان نقل شده است. یعنی نه تنها راوی نقشه‌ای روشن و شفاف از سیر رخدادهای جغرافیای تحقیق‌شان را در ذهن داشته، که آن را با زبانی روشن و دقیق و منظم ذکر کرده است. طوری که بازسازی نبردهای جانشینی دوران داریوش که بزرگ‌ترین جنگ جهان باستان هم محسوب می‌شده، با دقت و استنادی بیش از جنگ‌های رومیان و چینیان باستان ممکن است، که چهار پنج قرن بعدتر گزارش‌های خود را تنظیم می‌کردند و همگی تابع منطق بیستونی بوده‌اند. این بدان معناست که گذشته از داده‌های باستان‌شناختی، خود متن عهد عتیق هم برگه‌هایی به دست می‌دهد که بر مبنایشان می‌توان درباره‌ی تاریخ نگارش اش حدس‌هایی زد. منطقی که در عهد عتیق می‌بینیم و تصویری که از تاریخ خطی و سیر علی رخدادهای وجود دارد، تا پیش از دوران داریوش وجود نداشته است.

تامپسون در کتاب «گذشته‌ی اساطیری» بحث کرده که اصولاً روایت تورات از جنس تاریخ نیست و سودای بازگو کردن رخدادهای واقع شده در گذشته را ندارد. بلکه به رده‌ی متون ادبی و اندرزنامه‌ها تعلق دارد و از این رو باید همچون متنی تهی از ادعای صدق تاریخی خوانده شود.⁶³⁸ او به ویژه در این کتاب به آرای کسانی که داستان آبابی یهود (از ابراهیم تا یوسف) را تاریخی می‌دانند به سختی تاخته است.

این نکته را بسیاری از پژوهشگران گوشزد کرده‌اند که اشاره‌هایی که به شهرها و اقوام در نیمه‌ی دوم سفر پیدایش می‌بینیم به شرایط آسورستان و کنعان در اواخر هزاره‌ی سوم تاریخی (میانه‌ی هزاره‌ی اول پ.م) مربوط می‌شود/ با این همه مورخان پیشینه‌گرا معتقدند داستان ابراهیم و یعقوب و یوسف سرگذشت نیاکان قوم یهود را در بافتی تاریخی بازگو می‌کند و به اوایل هزاره‌ی سوم تاریخی (اواخر هزاره‌ی دوم پ.م) مربوط می‌شود. از این منظر اشاره‌های نشانگر دیرآیندی متن افزوده‌هایی هستند که تدوین‌گران و ویراستاران هزار سال بعد در متن وارد کرده‌اند.

نقد تامپسون آن است که این افزوده‌ها را نمی‌توان حواشی‌ای بر متنی اصلی در نظر گرفت. چون اتفاقاً همین بخش‌ها برای ارزیابی زمان روایت کارآمد هستند و همگی شان هم به زمانی ناسازگار با دورانی چنین قدیمی اشاره می‌کنند. از این رو او کل روایت‌های آبا را ساختگی و اساطیری خوانده است. چرا که با آن ارجاع‌ها به نام اقوام و شهرها متن در عصر آشوری‌ها به بعد قرار می‌گیرد و بی آن اشاره‌ها به سادگی به روایتی اساطیری و غیرتاریخی بدل می‌شود. در واقع شبکه‌ی ارجاع‌های سفر پیدایش به جای نام‌ها، اسم‌های

⁶³⁸ Thompson, 1999.

خاص، نام اقوام و اشاره‌ها به سبک زندگی و دین یک بافت سازگار و منسجم را تشکیل می‌دهد که به دوران نوبابلی و قرن‌ها دیرتر از زمان مورد ادعا برای آبای یهود اشاره می‌کند.^{۶۳۹}

اگر قدری دقیق‌تر متن عهد عتیق را بخوانیم، به نشانه‌هایی دست خواهیم یافت که تاریخ‌گذاری نسبی روایت‌ها و نادرستی انتساب‌شان به هزاره‌ی دوم تاریخی (هزاره‌ی دوم پ.م) را نشان می‌دهد. مثلاً اشاره‌های فراوان به شتر در داستان آبای قوم یهود نشان می‌دهد که این روایت‌ها به دورانی بسیار دیرتر از زمان‌گذاری سنتی تعلق دارند.

شتر در اوایل هزاره‌ی سوم تاریخی (اواخر هزاره‌ی دوم پ.م) در شمال شرقی ایران زمین اهلی شد و نخستین متونی که نام شتر در آن آمده، روایت‌های اوستایی هستند که قدیمی‌ترین‌شان به قرن ۲۱-۲۲ تاریخی (ق ۱۲-۱۳ پ.م) تعلق دارند. استفاده از شتر در ایران غربی و آسورستان تازه در حدود سال ۲۴۰۰ تاریخی (۱۰۰۰ پ.م) باب شد و کاروان‌هایی که جانور بارکش‌شان شتر باشد پس از گسترش دولت آشور در قرون ۲۶ و ۲۷ تاریخی (ق ۷-۸ پ.م) در این منطقه شکل گرفتند.

پس «کاروانی از شتران حامل کتیرا و بلسان و لادن» که در داستان یوسف و برادرانش در راه تجاری عربستان به فلسطین حرکت می‌کرده،^{۶۴۰} بی‌شک به زمانی پس از این دوران تعلق دارد. چنان که از کاوش‌های تل جمح - یکی از ایستگاه‌های مهم تجارت با عربستان در سواحل جنوبی اسرائیل - آشکار شده، توده‌های استخوان‌های شتر بالغ (که نشانگر کاروان است، و نه رمه‌داری) تازه از قرن ۲۷ تاریخی (ق ۷ پ.م) به بعد

⁶³⁹ Finkelstein and Silberman, 2001: 3.

⁶⁴⁰ سفر پیدایش، باب ۳۷، آیه‌ی ۲۵.

در این منطقه فراوان می‌شوند. و منابع آشوری هم از همین دوران نخستین اشاره‌هایشان به ارتباط شتر و صحراگردان را آغاز می‌کنند.⁶⁴¹ بنابراین اگر بخواهیم برای این شخصیت‌ها جایگاهی تاریخی قایل شویم، باید بر این اساس آنها را در قرن ۲۷ تاریخی (ق ۷ پ.م) و حدود صد سال پیش از کوروش بزرگ جای دهیم.

نگرشی که بر مبنای این داده‌ها روایت‌های مربوط به آبای قوم یهود را غیرتاریخی فرض می‌کند، طی دهه‌های گذشته در محافل دانشگاهی پذیرشی بیشتر و بیشتر پیدا کرده است. یعنی اندکاند کسانی که فرض کنند داستان ابراهیم یا یوسف یا موسی به شخصیت‌هایی تاریخی اشاره می‌کنند که دقیقاً با همین شرح زمانی کردارهایی را انجام داده‌اند. با این حال کنار گذاشتن یکسره و تام و تمام این متون به بهانه‌ی غیرتاریخی بودن هم خردمندانه نیست. این روایت‌ها به خاطراتی جمعی اشاره می‌کنند که صرف نظر از واقعی بودن یا نبودن‌شان، برای قوم یهود هویت‌بخش و معنادار بوده‌اند. یعنی این روایت‌ها را باید نمونه‌ای از روندی دانست که در مدل سیستمی مورد نظرمان «خاطره‌ی هویت‌ساز» نامیده می‌شود.

خاطرات هویت‌ساز در موقعیت‌های آیینی و در کنش‌های ارتباطی کلان «دسته‌جمعی» به یاد آورده می‌شوند و بر نقاطی درخشان و افتخار برانگیز و مهم از گذشته‌ی مشترک تاکید می‌کنند، و با جای دادن این خاطره‌ی مشترک در جهان‌بینی خاصی یک «ما»ی منسجم را بر می‌سازند. محتوای این خاطرات البته ضرورتاً واقعیتی تجربه شده نیستند، و ممکن است روایتی خیالی اما مشهور جایگزین خاطره‌ای واقعی شود. به این ترتیب ساز و کاری در کار است که آینده‌های تحقق نیافته‌ی دلخواه را به گذشته‌های تحریف شده‌ی هویت‌بخش تبدیل می‌کند.

⁶⁴¹ Finkelstein and Silberman, 2001: 37-36.

بنابراین درباره‌ی تاریخ‌مندی بخش‌های دیرینه‌ی عهد عتیق می‌توان به این جمع‌بندی رسید که اینها رخدادهای تاریخی دقیقی را توصیف نمی‌کند، اما سندی است که ردپای خاطرات هویت‌بخش قوم یهود را در دوران شکل‌گیری این قومیت نشان می‌دهد. تاریخ مورد نظرمان قرن‌ها دیرتر از رخدادهای وصف شده در داستان ابراهیم و موسی و یوسف است، و این به خودی خود ایرادی ندارد چون داستان آبای قوم یهود چنان که گفتیم به ساحت اساطیر تعلق دارند و از این رو از زمان‌بندی و مکان‌مندی تاریخی فارغ‌اند.

با این حال بخش‌هایی از عهد عتیق است که به دوران‌هایی نزدیکتر تعلق دارد و چنان که دیدیم شواهد بیرونی هم برای رخدادهای مورد اشاره‌اش در دست داریم. مثلاً داده‌های بیرونی نشان می‌دهد که آشوری‌ها واقعا به قلمرو اسرائیل حمله کرده و بابل‌ها را به راستی گروهی از اشراف یهودی را در اسارت خود داشته‌اند. روایت‌های مربوط به این ماجرا هم در رده‌ی رخدادهای هویت‌بخش می‌گنجد، اما با روایت آبا از این نظر تفاوت دارد که به دورانی تازه و رخدادهایی با دلالت تاریخی اشاره می‌کند.

جای‌دهی روایت‌های مربوط به این رخدادهای بر مبنای جداسازی لایه‌های متفاوت متن ممکن می‌شود. چنان که دیدیم بر مبنای نگرش رایج عهد عتیق به چهار کتاب یهوه و الوهیم و پرستاری و تشبیه تقسیم می‌شود و از دید نگارنده یک لایه‌ی دیگر از اشارات اساطیری و دینی زرتشتی هم داریم که تاریخ‌نهایی ویراست کتاب را نشان می‌دهد و احتمالا همزمان با متن تشبیه تدوین شده، ولی در جای‌جای متن‌های الوهیم و یهوه گنجانده شده است.

درباره‌ی تاریخ‌پیدایش این لایه‌های متنی کمابیش توافقی در میان صاحب‌نظران وجود دارد. کسانی که به نگرش ارتدوکس یهودی باور داشته باشند و فکر کنند متن الوهیم یا یهوه به هزاره‌ی دوم پ.م مربوط می‌شوند، امروز در فضای دانشگاهی جایگاه استواری ندارند و تردیدی نیست که تدوین‌نهایی تورات در

دوران هخامنشی انجام پذیرفته است. اما بحث بر سر آن است که بخش‌هایی از آن کهن‌تر از عصر پارسیان هستند، یا نه.

اشنیده‌ویند معتقد است بدنه‌ی عهد عتیق در فاصله‌ی قرن ۲۶ تا ۲۸ تاریخی (ق ۸ تا ۶ پ.م) نوشته شده، که فاصله‌ی اشعیا تا ارمیاء را در بر می‌گیرد. از دید او این دورانی است که اورشلیم زیر فرمان شاهانی مثل حزقیاه (۲۶۶۵ تا ۲۶۹۳ تاریخی / ۷۱۵-۶۸۷ پ.م) و یوشع (۲۷۴۰ تا ۲۷۷۱ تاریخی / ۶۴۰-۶۰۹ پ.م) آباد شده و به شهری واقعی بدل گشته است.^{۶۴۲} با این حال چنان که نشان دادیم، نویسایی هنوز در این دوران در یهودیه رایج نبوده و اورشلیم هنوز شهر نبوده و بعید است متن‌هایی مفصل و دقیق مثل متون یهوه و الوهیم در این زمان به شکل نوشتاری وجود داشته باشند.

ریچارد فریدمن و شالوم پاول زمان کتاب عاموس نبی را در میانه‌ی قرن ۲۶ تاریخی (ق ۸ پ.م) قرار داده‌اند و این مقطعی است که بنا به روایت‌های مذهبی عاموس در آن می‌زیسته است. برخی از اشاره‌های متن هم به همین قرن مربوط می‌شوند. چنان که در آن به ویرانی و نابودی جاد اشاره‌ای می‌بینیم^{۶۴۳} و این در جریان حمله‌ی شروکین دوم آشوری در سال ۲۶۶۸ تاریخی (۷۱۲ پ.م) رخ داد. اما داده‌هایی دیگر در متن داریم که نشان می‌دهد که در زمانی بعدتر تدوین شده است. مثلا اشاره‌ای به ویرانی «خیمه‌ی داود» و نابودی شهری داریم که قاعدتا باید اورشلیم باشد^{۶۴۴} و این تنها می‌تواند به حمله‌ی نبوکدنصر دوم به این شهر مربوط باشد. اشنیده‌ویند می‌گوید که این بند به ویرانی قلمرو اسرائیل و حمله‌ی آشوری‌ها اشاره می‌کند،^{۶۴۵} اما

⁶⁴² Schniedewind, 2005: 17-18.

⁶⁴³ کتاب عاموس، باب ۶، آیه‌ی ۲.

⁶⁴⁴ کتاب عاموس، باب ۹، آیه‌ی ۱۱.

⁶⁴⁵ Schniedewind, 2005: 88.

تفسیرش جای بحث دارد و بیشتر چنین می‌نماید که با ارجاعی به ویرانی قلمرو یهودیه سر و کار داشته باشیم و نه بحرانی سیاسی که به جدایی اسرائیل از یهودیه منتهی شد و یا فروپاشی قلمرو شمالی.

اگر بخواهیم به داده‌های عینی پایبند باشیم، باید تاریخ نویسا شدن نمایندگان دین یهود را بیشتر بیاوریم. بیشتر پژوهشگران اشعیا و عاموس و میکاه و یوشع را «انبیای نویسا» نامیده‌اند و این بدان خاطر است که برخلاف پیشینیان‌شان اینان کتاب‌هایی مستقل و ویژه خود دارند. با این همه با مرور متن‌هایشان روشن می‌شود که حتا این افراد هم در فضایی پیشانویسایی زندگی می‌کرده‌اند و خط و نویسایی در جامعه‌شان رواج نداشته است. هیچ ارجاعی به کتاب در کتاب‌های ایشان وجود ندارد و یهوه از ایشان می‌خواهد تا پیامش را «بشنوند» و به مردم «بگویند»، نه آن که آن را «بنویسند» تا پیروان «بخوانند»ش. این پیامبران از نظر تاریخی در اوایل قرن ۲۷ تاریخی (نیمه‌ی دوم ق ۸ پ.م) قرار می‌گیرند،^{۶۴۶} هرچند شکل‌گیری این متون و تدوین‌شان قرن‌ها بعدتر انجام پذیرفته است.

مضمون اصلی اندرزها و پیشگویی‌های این انبیای نویسا حمله‌ی آشوری‌ها به قلمرو یهودیه و بازگشت ایشان از آن سامان است. در متن به هیچ شاهی پس از حزقیال اشاره نشده و تأکیدی بر مشروعیت سیاسی خاندان داود در آن دیده می‌شود. بنابراین حدس دیوید نوئل فریدمن پذیرشی عام پیدا کرده که می‌گوید این متون را کاتبان دربار حزقیال گردآوری و تدوین کرده‌اند. یعنی در طیف قرن ۲۶ تا ۲۸ (ق ۸ تا ۶ پ.م) که مورد نظر شنیده‌ویند است، باید نگاه خود را بر اواخر این دوران متمرکز سازیم.

⁶⁴⁶ Schniedewind, 2005: 84–85.

این نکته پذیرفتنی است که نخستین گردآوری‌های کتاب‌های انبیای نوپسا در عصر حزقیال صورت پذیرفته باشد، با این همه شکل‌گیری نهایی متن و نوشته شدنش احتمالاً به زمانی دیرتر مربوط می‌شود. چون هنوز عنصر نویسایی در متن خصلتی جادویی و غریبه دارد^{۶۴۷} و بنابراین نگاشته شدن متن باید به دورانی پس از تدوین و گردآوری‌اش مربوط باشد. در کتاب اشعیا نوشتن امری اداری و حکومتی است که درباره‌ی اعلان‌های حکومتی به کار گرفته می‌شود^{۶۴۸} یا اشاره‌هایی منفی به کارگزاران دولت را در بر می‌گیرد که با نوشته‌هایشان اموال تنگدستان را غارت می‌کنند.

اشاره‌ی تقریباً منفی دیگری را در این مورد می‌بینیم که نوشته شدن اسم (مثلاً درباره‌ی سامری‌ها یا شهر دمشق) با کنش جادویی مهر و موم کردن سرنوشتی (معمولاً شوم) پیوند خورده است.^{۶۴۹} با این همه هیچ نشانی نیست که فرض کنیم پیشگویی‌های خود اشعیا نوشته شده یا قرار بوده مکتوب شود. پس می‌توان پذیرفت که نوعی گردآوری و تدوین در دوران حزقیال رخ داده، اما این که چنین روندی به شکل‌گیری یک کتاب مدون نوشته شده انجامیده باشد، جای چون و چرا دارد و بعید به نظر می‌رسد.

در مقابل متن آشتی‌جویانه و ادغام‌گرایانه‌ای که در زمان حزقیال تدوین شده بود، در متن‌هایی مثل کتاب داوران و پادشاهان و یوشع و شموئیل با روایتی تاریخی سر و کار داریم که می‌کوشد هویتی نو را تنها بر اساس قبیله‌ی یهودا تعریف کند و پادشاهی اسرائیل را گناهکار و سرکش در برابر خداوند معرفی می‌کند. این متن به نظر برخی از نویسندگان یکی دو قرن پس از تدوین حزقیال، در اواخر دوران آشوری‌ها شکل

647 کتاب اشعیا، باب اول، آیه‌ی ۳۹.

648 کتاب اشعیا، باب ۳۰، آیه‌ی ۸.

649 کتاب اشعیا، باب ۸.

گرفته است و این دورانی بوده که خطر آشور و خاطره‌ی مهاجران شمالی به گذشته‌ها تعلق داشت. بر مبنای این دیدگاه یهودیان در قلمرو یهودیه محدود ماندند و نواحی شمالی اسرائیل را دیگر از حیطة‌ی هویت خویش بیرون دانستند و این قاعده همچنان تا قرن سی و دوم تاریخی (ق ۲ پ.م) و شورش خاندان حسمونی بر ضد مقدونیان و دست‌اندازی‌شان به شمال همچنان برقرار بود. در نهایت هم این کوشش‌ها به جایی نرسید و شمالی‌ها که مدعی هویتی محکم‌تر و دیرینه‌تر هم بودند، در قالب سامری‌ها همچنان به بقای خود ادامه دادند تا به امروز که به اقلیتی کم‌جمعیت تبدیل شده‌اند.^{۶۵۰}

تاریخ‌گذاری این متن‌ها البته جای بحث دارد و با توجه به ارجاع‌های روشنی که به سیاست پارسیان می‌بینیم، به نظرم تاریخ آن را باید تا اوایل عصر هخامنشی جلو آورد. این زمانی بوده که هویت یهودی با پشتوانه‌ی دربار هخامنشی بازتعریف می‌شده است. در خود متن عهد عتیق هم ارجاع‌های روشنی داریم که این تاریخ‌گذاری را تایید می‌کند. باب‌های ۶۶-۵۶ از کتاب اشعیا نبی و شاید باب‌های ۵۵-۴۰ آن، کتاب ملاکی نبی، و احتمالاً کتاب یوئیل و زکریای نبی در زمان قدرت گرفتن کوروش و دوران زمام‌داری او تدوین شده‌اند.^{۶۵۱} هم‌چنین کتاب تواریخ ایام که تاریخ جهان را از دوران حضرت آدم تا عصر کوروش شرح می‌دهد نیز قاعدتاً در نزدیک به همین زمان نوشته شده است.^{۶۵۲} این نکته هم جای توجه دارد که نخستین اشاره‌های برون‌متنی به یهودیان و دین یهود به عصر هخامنشی مربوط می‌شوند و تا پیش از آن تنها یکی دو اشاره‌ی پراکنده به قلمرو اسرائیل و قبیله‌ی یهودا داریم که پیوندشان با دین یهود و کیش موسی جای بحث دارد.

⁶⁵⁰ Schniedewind, 2005: 81.

⁶⁵¹ اکروید، ۱۳۸۸، ج. ۳: ۶۵-۶۶.

⁶⁵² اکروید، ۱۳۸۸، ج. ۳: ۶۶.

در دوران هخامنشی برای نخستین بار اسنادی خارج از عهد عتیق پدید می‌آیند که نشان می‌دهند دینی مستقل به نام یهودیت وجود داشته و قومی سامی بدان پایبند بوده‌اند. برخی از این اشاره‌ها به انگاره‌ی یهودیان نزد اقوامی دیگر –مثلاً یونانیان– باز می‌گردد. در این اشاره‌ها هم اما نوساز بودن این هویت نمایان است و پیشینه‌ای سیاسی و دولتی برایشان انکار شده است. چنان که هکاتئوس آبدرابی در اواخر دوران هخامنشی در قرن سی‌ام تاریخی (ق ۴ پ.م) می‌گوید که طبقه‌ی کاهنان قوم یهود را خودِ موسی پدید آورد و ایشان نقش داوران و رهبران قوم را ایفا می‌کردند و «به این خاطر است که یهودیان هرگز شاه نداشته‌اند».⁶⁵³

اگر بخواهیم نص خود تورات را محترم بشماریم، به این نتیجه‌ی روشن می‌رسیم که گردآوری و تدوین و نوشته شدن نهایی تورات به شکل کنونی در ابتدای دوران هخامنشی تحقق یافته و پیامد مستقیم سیاست پارسیان بوده است. در گفتاری دیگر مفصل در این مورد بحث کرده‌ام. اما اشارتی از آن که بحثمان مربوط شود، آن است که عزرا در سال ۲۹۲۶ (۴۵۴ پ.م) و نحمیا در سال ۲۹۳۴ (۴۴۶ پ.م) به ماموریت خود فرستاده شده‌اند.⁶⁵⁴ این تاریخ‌ها به میانه‌ی عصر هخامنشی مربوط می‌شوند و با زمان شکوفایی ادیان گوناگون و نویسا شدنشان مصادف‌اند. این شاخه‌زایی ناگهانی در حوزه‌ی دین، از سویی به درآمیختن فرهنگ‌ها و آرای گوناگون در بستر آرام و آشتی‌جوی دولت هخامنشی مربوط می‌شده، و از سوی دیگر پیامد نویسا شدن اقوام و زبان‌های گوناگون بوده که باعث شده متون دینی متفاوت ثبت شوند و تا روزگار ما دوام بیاورند. به ویژه در فاصله‌ی دوران داریوش بزرگ تا اردشیر دوم با رونق خیره‌کننده‌ی ادیان و نظام‌های

⁶⁵³ Schniedewind, 2005: 175.

⁶⁵⁴ Wills, 2008: 82.

فکری نو روبرو هستیم. نه تنها تدوین تورات، که ظهور دین بودایی و جینی در ایران شرقی و شکل‌گیری آیین افلاطونی و کیش آناهیتا در ایران غربی و مصر از نمودهایش هستند.

در این میان برخی از نویسندگان کوشیده‌اند تفسیرهایی سیاسی از این جریان به دست دهند. مثلاً شنیده‌ویند معتقد است اعزام نحمیا به یهودیه و فرمانی که برای ساماندهی عبرانیان گرفته، پیامدی بوده از شورش‌های مصریان در سال‌های ۲۸۹۲ و ۲۹۲۱ تاریخی (۴۸۸ و ۴۵۹ پ.م.) و در چارچوبی شرق‌شناسانه و اغراق‌آمیز معتقد است پارس‌ها برای مقابله با «خطر مصر و همچنین یونان» دژهایی در فلسطین در برابر این دو نیرو ساختند، و داستان نحمیا را در این بافت تفسیر کرده است.^{۶۵۵}

این برداشت البته نادرست است. شورش‌های مصر عمومی نبود و هرگز حاکمیت پارس‌ها بر این سرزمین را تهدید نکرد، چه رسد که پاتکی یا حصارهای دفاعی در سرزمینی دوردست یعنی یهودیه را ایجاب کند. این شورش محدود به سرکشی شهرستان‌هایی دور افتاده در شمال مصر بود که در بخش‌های مردابی قرار داشت و اینها مراکزی بودند که در دوران فراعنه هم مدام در برابر قدرت مرکزی مصر سرکشی می‌کردند. فرعون‌هایی که امروز فرض می‌شود در دودمان‌های پساخامنشی به قدرت رسیدند، در واقع امیران محلی این مناطق در دلتای نیل بودند و اغلبشان هم پس از سرکشی‌های اولیه تابع دربار پارسی می‌شدند و از ایشان دستور می‌گرفتند. بدنه‌ی جمعیت یونانی هم در این هنگام اصولاً شهروند دولت هخامنشی محسوب می‌شدند و آتن که معمولاً به اشتباه قلب فرهنگ یونانی شمرده می‌شود، دولت‌شهری کوچک و حاشیه‌نشین در مرزهای قلمرو هخامنشی بوده که بعد از هر سرکشی به سادگی با قوای محلی شاهنشاهی فتح می‌شده است.

⁶⁵⁵ Schniedewind, 2005: 169.

در همین بستر تفسیر دیگری داریم که می‌گوید خود یهودیان قصد سرکشی داشته‌اند. این نظر بر اساس این تفسیر شکل گرفته که در کتاب حَجّی اشاره‌ای به نیت زروبابل برای شورش دیده می‌شود. این نبی یهودی از مبلغانی بود که به حکومت زروبابل بر شهرستان «یهود» در استان بابل مشروعیت می‌بخشید. با این همه او از پیشگویی‌هایی یاد می‌کند که بر مبنای آن یهوه «سلطنت ملل» را بر می‌اندازد و گردونه‌رانان و سوارکاران را سرنگون می‌کند، چون زروبابل را به سلطنت برگزیده است.⁶⁵⁶

این می‌تواند بازتابی از همان گفتمان آخرالزمانی‌ای باشد که کوروش بزرگ بنیان نهاده بود، ولی این امکان هم هست که به سرکشی زروبابل اشاره کند، و این حدسی است که اشنیده‌ویند جدی‌اش گرفته و فرض کرده که لابد دولت پارس این امیر محلی یاغی را زندانی یا اعدام کرده باشد.⁶⁵⁷ دلیلی که او برای این حدس آورده، آن است که نام زروبابل در بقیه‌ی روایت‌های توراتی دیده نمی‌شود و خاندان سلطنتی یهود با او پایان می‌پذیرد.

حدس نیرومندتر البته آن است که زروبابل یک کارگزار دربار هخامنشی بوده که ماموریتی مشخص در گوشه‌ای به نسبت پرت و دور افتاده از قلمرو پارسیان بر عهده داشته و آن را با موفقیت به انجام رسانده است. گذار از مرجعیت خاندان داود به کاهنان یک تحول جامعه‌شناختی بوده که مشابهش را در سایر سرزمین‌های پارسی نیز می‌بینیم. بعید است شورشی یا سرکشی‌ای در کار بوده باشد و دربار هخامنشی همچنان پشتیبانی کاملی از رشد و توسعه‌ی یهودیه کرده باشد و هیچ اشاره‌ای هم به آن در هیچ سندی دیده نشود.

⁶⁵⁶ کتاب حجی، باب دوم، آیات ۲۰-۲۳.

⁶⁵⁷ Schniedewind, 2005: 163-164.

زروبابل بر این مبنا اشراف‌زاده‌ای مقیم بابل بوده که ماموریتش از طرف شاهنشاه ایجاد همین طبقه‌ی کاهن مرجع بوده است. کارهای او در راستای شکل‌گیری یک طبقه‌ی کاهن یهودی و تثبیت معبد سلیمان و تدوین متون دینی بوده و اینها همه با گذاری که گفتیم سازگاری دارد. بعد از آن هم احتمالا به شهر خود بابل بازگشته، و آشنیده‌ویند هم به چنین امکانی اشاره کرده است.⁶⁵⁸

بنابراین درست‌تر است اگر مقطع زمانی ماموریت نحمیا و عزرا را در بافت تاریخی مهم‌تر و اثرگذارتری قرار دهیم، و آن هم اصلاحات دینی اردشیر اول است. در دوران اردشیر جنبشی برای سازماندهی دینی اقوام آغاز شد که به تثبیت معبدها و رونق گرفتن مراسم جمعی، تثبیت سلسله مراتب کهنات و همچنین نویسا شدن ادیان منتهی شد. این الگو را در سراسر قلمرو شاهنشاهی می‌بینیم و ظهور رهبرانی فکری مثل افلاطون و بودا که در حاشیه‌ی قلمرو هخامنشی اما در پیوند با آن می‌زیستند را باید در این بافت تحلیل کرد.

شکل کنونی تورات که در این هنگام تدوین شد، بی‌شک با حذف و اضافه‌های فراوان و ویراست‌هایی پیاپی همراه بوده است. در ادامه‌ی بحث به برخی از روایت‌ها دقیق‌تر خواهیم نگریست و لایه‌های افزوده شده به متن در عصر هخامنشی را نشان خواهیم داد. این‌ها البته یافته‌هایی شخصی است که شاید چون و چرای مفسران راست‌کیش تورات را برانگیزد. اما در این که اصولا ویراستی صورت گرفته جای بحث نیست. در برخی جاها آشکار است که ویراستار یا کاتبی جمله‌ای را در توضیح کلمه‌ای در متن وارد کرده است. مثلا در کتاب اول سموئیل می‌خوانیم که: «پیش از این در اسرائیل هرکس برای رایزنی با خداوند می‌رفت، می‌گفت: بیا، بگذار به نزد بیننده برویم». و پس از آن این جمله را می‌بینیم: «... چون کسی که امروز نبی خوانده می‌شود

⁶⁵⁸ Schniedewind, 2005: 164.

را در آن روزگار بیننده می‌نامیدند».⁶⁵⁹ روشن است که نیمه‌ی نخست این جمله به دورانی کهن‌تر مربوط می‌شود و کاتبی که در زمانی تازه‌تر آن را رونویسی می‌کرده لازم دیده کلمه‌ای منسوخ را در جمله توضیح دهد.

پس ظهور دولت هخامنشی هم به گردآوری و تدوین تورات منتهی شد و هم در توالی متونی که در آن گرد آمده‌اند، گسستی را نمایان ساخت. طبقه‌ی رهبر یهودیان پس از زروبابل از خاندان داود مستقل شد و در کاهنان تمرکز یافت، و روابط قبیله‌ای و عشیره‌ای که در قبیله‌ی یهودا و رئیس موروثی‌اش خلاصه می‌شد، به نظامی پیچیده‌تر و گسترده‌تر از ساماندهی هویت تحول یافت که در آن متن تورات و طبقه‌ی کاهنان نویسا نقشی تعیین کننده ایفا می‌کردند.

این همان سیاستی است که هخامنشیان درباره‌ی همه‌ی اقوام و ادیان در پیش گرفته بودند، و تدوین کتاب‌های مقدس، نویسا شدن زبان، و شکل‌گیری طبقه‌ای از فرهیختگان و رهبران معنوی را در سراسر قلمرو دولت جهانی‌شان تشویق می‌کردند. ظهور جریان‌های فرهنگی و دینی بزرگی مثل دین بودایی و دین جین در ایران شرقی و آیین افلاطونی و پوتاگوراسی و خرد ایونی در ایران غربی را باید در کنار تدوین نهایی متون اوستایی و شکل‌گیری تورات نگریست و دریافت که همه‌ی اینها پیامد سیاستی حساب شده است که پیگیرانه دنبال می‌شده و به ویژه در دوران فرمانروایی طولانی اردشیر اول و دوم به بار نشست است.

به طور سنتی قدیمی‌ترین لایه‌ی تورات سفر پیدایش پنداشته می‌شود که در ابتدای متن قرار گرفته و جدیدترین بخش آن کتاب عزرا-نحمیا فرض می‌شود. این همان بخشی است که می‌گوید شاهنشاه هخامنشی

⁶⁵⁹ کتاب اول شموئیل، باب ۹، آیه ۹.

امر به گردآوری تورات داد و متن نوشته شده به دست کارگزارانش به اورشلیم منتقل شد و برای پرستندگان یهوه خوانده شد. یعنی تورات اولین کتاب مقدسی است که روند نگاشته شدن خود را در خود توصیف کرده و به صراحت ثبت کرده که این کار با برنامه‌ریزی و راهبری دولت پارسی انجام پذیرفته است. بر اساس همین گزارش درون‌متنی باید در ترتیب و چینه‌بندی متن تجدید نظر کرد و عهد عتیق را همچون سیستمی تکاملی در نظر گرفت، و نه چیزی یکپارچه که یکباره خلق شده باشد.

یک مثال آن که انتظار می‌رود پس از متن عزرا-نحمیا، یعنی بعد از گردآوری و تدوین تورات، دیگر لایه‌ی جدیدتری نداشته باشیم. اما در کتاب دانیال اشاره‌هایی تاریخی هست که به آنتیوخوس پنجم سلوکی مربوط می‌شود^{۶۶۰} و بنابراین این بخش را باید جدیدترین لایه‌ی تورات امروزی دانست. اصل این متن البته به دوران کوروش مربوط می‌شود و بیانیه‌ای تبلیغاتی است که در هواداری از او در زمان فتح بابل پدید آمده و محورش مخالفت با شاهان کلدانی بابل است که در برابر کوروش مقاومت می‌ورزیدند.

در دو باب پایانی کتاب دانیال پیشگویی‌هایی آمده که شرایط ایران غربی پس از فروپاشی دولت هخامنشی را با دقت توصیف می‌کند و قاعدتا پس از آشوب اسکندری نوشته شده است. به ویژه بخشی که به جنگ‌های آنتیوخوس پنجم ایفانوس اشاره می‌کند^{۶۶۱} باید بعد از دوران وی (سال ۳۲۰۵-۳۲۱۶ / ۱۶۴-۱۷۵ پ.م) پدید آمده باشد.

⁶⁶⁰ کتاب دانیال، باب ۲۹، آیه ۲۹.

⁶⁶¹ کتاب دانیال، باب ۲۱، آیه‌های ۲۱-۳۵.

پس تدوین تورات روندی نبوده که در تاریخ مشخصی منقطع شود. هرچند عهد عتیقی که ما امروز در دست داریم در میانه‌ی عصر هخامنشی به شکل نهایی‌اش دست یافته، اما شرح نویسی و تفسیر آن تا به امروز ادامه داشته و حتا رونویسی‌هایی که از آن انجام شده نیز در بافت‌های اجتماعی و سیاسی قرون آینده دستخوش تغییر شده است.

اشنیده‌ویند به این نکته توجه داده که لحن نگارش سفر تثئیه در تومارهای بحرال‌میت دگرگونی چشمگیری پیدا کرده است. فرقه‌ی اسنی که در قرن ۳۳ تاریخی (ق ۱ پ.م) در کرانه‌ی بحرال‌میت استقرار داشت، شاخه‌ای از یهودیان زاهد بود که امروز به خاطر رونویسی‌های پرشمارش از متون مقدس عبرانی شهرت دارد. یکی از متون مورد توجه این فرقه سفر تثئیه بوده و نسخه‌های زیادی از این متن تولید کرده‌اند. اما آنچه جالب توجه است دگر‌دسی‌ایست که در راوی متن می‌بینیم. چنان که کاتبان این فرقه گوینده‌ی متن را از سوم شخص به اول شخصی که خداوند است دگرگون ساخته‌اند. در عهد عتیق می‌خوانیم: «وقتی به سرزمینی آمدی که یهوه خداوندت به تو داده بود، و آن را تصاحب کردی و در آن استقرار یافتی، و گفتی: «شاهی را بر خود خواهم گمارد، همچون همه‌ی امت‌هایی که پیرامون من است».^{۶۶۲} * تو می‌توانی شاهی را برگماری که یهوه خداوندت او را برگزیند. از میان یکی از برادرانت می‌بایست شاهی بر خویش برگماری...»^{۶۶۳}

این متن را باید مقایسه کرد با کتابت‌اش نزد زاهدان منطقه‌ی بحرال‌میت: «وقتی به سرزمینی آمدی که من آن را به تو داده بودم، و آن را تصاحب کردی و در آن استقرار یافتی، و گفتی: «شاهی را بر خود خواهم گمارد،

⁶⁶² Schniedewind, 2005: 8.

⁶⁶³ سفر تثئیه، باب ۱۷، آیات ۱۴ و ۱۵.

همچون همه‌ی امت‌هایی که پیرامون من است» * تو می‌توانی شاهی را برگماری که من او را برگزینم. از میان یکی از برادرانت می‌بایست شاهی بر خویش برگماری...»^{۶۶۴}

این بدان معناست که در این متن مولف سفر تثنیه که در نگاه سنتی موسی دانسته می‌شد، عزل شده و خود خداوند مولف متن قلمداد شده است.

نمونه‌ی دیگری از این افزود و کاست‌ها رادر متنی می‌بینیم که با نام «تومار معبد» مشهور شده و در میان اسناد بحرالامیت یافت شده است. این سندی دینی است که روایت خاص جماعت یهودیان مستقر در قُمران را به دست می‌دهد. این جماعت زاهد که در نیمه‌ی قرن ۳۲ تاریخی (ق ۲ پ.م) در این منطقه استقرار یافتند، سنت دینی خاصی پدید آوردند که نمودش را در این تومار می‌توان دید.

این متن تقریباً همان محتوای سفر تثنیه را تکرار می‌کند. با این تفاوت که لحن و سبک بیانی متفاوت را در پیش می‌گیرد. سفر تثنیه به صورت سوم شخص نوشته شده و به ظاهر سخنرانی موسی را ثبت کرده که ماجرای خروج قوم بنی اسرائیل از مصر و ورودشان به سرزمین موعود را گزارش می‌کند. فرض بر آن است که سفر تثنیه الهامی خداوندی بوده که بر زبان موسی صادر شده، اما لحن سوم شخص متن فاصله‌ای با این مرجع را نشان می‌دهد و سفر تثنیه را به گزارشی بیرونی تبدیل می‌کند. تومار معبد این شکاف را پر می‌کند و گویی اصل متنی است که توسط خداوند به موسی ابلاغ شده بود.

⁶⁶⁴ Temple Scroll (IIQT^a) 56, 12-14.

به همین ترتیب در قرن ۳۷ تاریخی (ق ۳ م.) متن میشناه نوشته شد که سنت شفاهی قوم یهود را به قالب نوشتار در می‌آورد. در اولین جمله‌ی میشناه می‌خوانیم که این متن ثبت «گفتارهای نیاکان» است که بر مبنای آن موسی تورات را بر کوه سینا از خداوند دریافت کرد و آن را به یوشع داد و آن با گذار از شیوخ و انبیاء در نهایت به دست شورای کاهنان رسید.

افزوده شدن لایه‌های تازه‌ی متنی به سنت یهود در قرون میانه نیز تداوم یافت و برای نخستین بار از قلمرو ایران زمین خارج شد. نمونه‌اش متن زوهار است که بند ناف خود را با عهد عتیق حفظ کرده، اما روایتی اروپایی از آن را به دست می‌دهد. گرهارد شولم معتقد است که زوهار در سال ۶۶۶۴ تاریخی (۱۲۸۴ م.) در اسپانیا نوشته شده و در کاستیل ویرایش‌اش انجام پذیرفته و اصولاً خاستگاه فلسطینی ندارد. هرچند در تاریخ یاد شده اندلس ادامه‌ای از تمدن ایرانی محسوب می‌شد و سلسله‌هایی اموی با بافت فرهنگی و سیاسی ایرانی بر آن حکومت می‌کردند.

این متن که طولانی‌ترین بخش از منابع قبالیی است، بر محور مفهوم توبه (تשובا) سازمان یافته که راه بازگشت مجدد به راه رستگاری و پیوند با خدا دانسته شده است. اهمیت این مفهوم از دید شولم به فشارهای مسیحیان باز می‌گردد که در این دوران بسیاری از یهودیان را به اجبار به تغییر دین واداشته و مسیحی کرده بودند.^{۶۶۵} بر مبنای زوهار شرط ظهور مسیحی‌ای آخرالزمان آن است که شمار توبه‌گران در میان مومنان یهودی از آستانه‌ای گذر کند. نشانه‌ی برآورده شدن این توبه دعا (شماه) و ورد (اُوخاد: به معنای احد و یگانه) است که ظهور فره ایزدی (شخینا) در ملکوت را ممکن می‌سازد. این تصویر تقریباً همان است که در دین

⁶⁶⁵ Ruiz, 2002.

زرتشتی درباره‌ی بازگشت سوشیانس می‌بینیم و به خاطر آن که به نقش کیهانی آدمی و پیوندش با قیامت تاکید دارد، شکلی از تقدیس انسان در آن دیده می‌شود که شالوده‌ی اولیه‌ی جنبش اومانیسم در اروپا را بر ساخته است.

بنا به عرف قدیم خواندن زوهار تنها برای مردان یهودی‌ای که چهل سال را رد کرده باشند مجاز است. در این متن بخش مربوط به اورنگ خداوند و عرض در عهد عتیق بسط داده شده است. در مقابل از عناصر عرفانی مربوط به اتحاد خداوند نشانی در کار نیست و سویه‌ی زنانه‌ای که در عرفان مسیحی نمایان است نیز در آن یافت نمی‌شود. زوهار در واقع ده فرمان مثبت است که در برابر ده فرمان قدیمی‌ای قرار می‌گیرد که پس از کفر بنی‌اسرائیل و پرستش گوساله نازل شد و بخشی از آن مثبت و برخی منفی است. این ده فرمان زوهار را «راز» (سوت) می‌نامند که سلسله‌مراتبی از سفاروت‌ها را پدید می‌آورد و این‌ها با ده لایه‌ی صدور جهان توسط خداوند یکی شمرده می‌شود. عدد ده در این متن تقدسی دارد و آستانه‌ی شمار یهودیانی که می‌توانند یک جماعت دینی را تشکیل دهند ده تا دانسته شده است.

بنا به آموزه‌های زوهار روح چهل روز پیش از زایش تن به صحرای سینا می‌رود و در آنجا با جلوه‌ی یهوه رویارو می‌شود. جغرافیای اساطیری زوهار هم از روایت‌های ایرانی برگرفته شده و هفت سرزمین را همسان با خونیرث و شش سرزمین پیرامون‌اش در بندهش در برمی‌گیرد. با این تفاوت که این سرزمین‌ها از هم گسسته‌اند و میان هردوتایشان یک بهشت و یک دوزخ حایل شده است. این همان نقشه‌ای از جهان است که دانتی بعدتر در کمدی الهی به کارش گرفت. آفرینش بر مبنای این متن از فشرده و متراکم شدن (صیمصوم) خداوندی سیال در همه جا ناشی شده است، و این است که ماده را پدید می‌آورد.

اغلب پژوهشگرانی که زوهار را تحلیل کرده‌اند با منابع اوستایی و سایر متون ایرانی آشنا نبوده‌اند و به همین خاطر این نکته را در نیافته‌اند که بند ناف این متن نیز همچنان با خاستگاه ایرانی‌اش برقرار است. با

این حال زوهار و باورهای قبلائی که از آن مشتق شده نمونه‌هایی است که شاخه‌زایی کیش یهود در فضایی بیرونی را در قرونی بسیار دیرآیندتر نشان می‌دهد، و گوشزدی است برای آن که عهد عتیق و معنای نهفته در آن را همچون معنایی جامد و مومیایی شده در گذشته‌ای دور در نظر نگیریم.

بخش پنجم: پارس و یهود

گفتار نخست: کوروش⁶⁶⁶

ارتباط میان کوروش و دین یهود مشهورتر از پیوند او با ادیان میان‌رودانی یا یونانی است، و این تا حدودی از آن‌جا ناشی شده که نام و نشان کوروش و شرحی مفصل درباره‌ی او در کتاب مقدس یهودیان وجود دارد و بخش بزرگی از جمعیت زمین پیرو ادیان ابراهیمی هستند که کهن‌ترین شکل زنده‌اش، همین دین یهود است. یهودیان به دو دلیل کوروش را بزرگ می‌دانند. نخست آن که تبعیدیان و بردگان یهودی بابل را رهاند و ایشان را یاری داد تا به سرزمین خود بازگردند، و دوم آن که در ساخت معبد سلیمان نقشی مهم ایفا کرد و مرکزیت دینی شهر اورشلیم را ممکن ساخت.

تحلیل کردارهای کوروش در زمینه‌ی اجتماعی آن دوران نشان می‌دهد که این دو کردار مهم به هم متصل

⁶⁶⁶ این گفتار پیشتر همچون فصلی از کتاب «کوروش رهایی‌بخش» به چاپ رسیده است، اما برای کامل بودن بحث‌مان درباره‌ی تاریخ تکوین تورات آن را اینجا هم نقل می‌کنم.

بوده و بخش‌هایی از یک کلیت منسجم را تشکیل می‌داده‌اند. برای فهم این کلیت، و روشن ساختن موضع کوروش در قبایل یهودیان و نقشی که در تاریخ این دین ایفا کرده، نیازمندیم تا تورات را با دقتی بیشتر بخوانیم و داده‌های برآمده از آن را با شواهد بیرونی مقایسه کنیم. بخشی از تحلیلی را که این‌جا می‌آورم پیش‌تر در فصلی از کتاب «داریوش دادگر» و «کوروش رهایی‌بخش»، هنگام بررسی تاریخ دین یهود در دوران هخامنشی، آورده بودم و برای آن که فهمی عمیق‌تر از مسأله به دست آید بخش مربوط به کوروش را این‌جا بازگو می‌کنم.

با خواندن تورات روشن می‌شود که برجسته‌ترین نکته درباره‌ی کوروش، آن است که بسیار بسیار ستوده شده است. هیچ پادشاه غیریهودی‌ای به قدر کوروش در عهد عتیق ستوده نشده و بزرگداشت او با روایت‌های مربوط به سلیمان و داوود که بنیان‌گذاران دولت یهودیه هستند، هم‌تاست. در واقع، کوروش شاهی پرهیزگارتر از ایشان تصویر شده است و از گناهان ایشان که از پیوند غیرمجاز با زنان برمی‌خاسته، پاکیزه دانسته شده است. چنان که دیدیم، بخشی از تورات به شرح آرزوی یهودیان برای ظهور شاهی قدرتمند و چیرگی‌اش بر بابل اختصاص یافته و این متون احتمالاً بخشی از تبلیغات هواداران کوروش در بابل، در آستانه‌ی ورود پارس‌ها به قلمرو نبونید، بوده است.

کوروش پس از ورود به بابل هواداری و پشتیبانی یهودیان از خویش را بی‌پاسخ نگذاشت و چنان که وعده کرده بود و در پیشگویی‌های هوادارانش انعکاس یافته بود، ایشان را رهاوند و ترتیبی داد تا به اورشلیم بازگردند. پیش‌تر شرح دادیم که نبوکدنصر شاه بابل در تلاطم سیاست آسورستان به یهودیه حمله کرد و با ویران کردن اورشلیم و گروهی از یهودیان را به تبعید فرستاد که از آن پس تا یک نسل در بابل مقیم شدند. شمار این تبعیدیان در تورات صد هزار (یا به روایتی شصت هزار) قید شده که اغراق‌آمیز است و بیشتر به پیش‌گویی

پیامبرانه‌ی ارمیای نبی درباره‌ی فاجعه‌ای مهیب مربوط می‌شود،^{۶۶۷} تا وقایعی تاریخی.

زمانی که کوروش در سال ۲۸۴۱ تاریخی (۵۳۹ پ.م.) بابل را گشود، این یهودیان نسل جدیدی را در تبعید پدید آورده بودند. قدرت فرهنگ باستانی میانرودان چندان بود که حدود نیمی از این تعداد در همین یک نسل هویت بابلی یافته بودند و میل چندانی به بازگشت به وطن‌شان نداشتند. با این همه، هنوز یاد وطن در خاطر سالخورده‌گان و رهبران دینی این قوم باقی مانده بود. یهودیان به دلیل دینی یا سیاسی شورمندانه پیروزی کوروش را آرزو می‌کردند، و چه بسا به صورت ستون پنجم او در شهر بابل عمل کرده باشند.

هم‌زمان با ظهور کوروش، اندیشه‌ی مسیحایی هم برای نخستین بار در متن‌های یهودی پدیدار شد. کوروش نخستین کسی بود که یهودیان با عنوان برگزیده‌ای از سوی خداوند که قرار است مردمش را نجات دهد با او روبه‌رو شدند. تبلیغات شدید و موفقی که در مورد کوروش در قلمرو بابل انجام می‌شد در میان یهودیان به پیش‌گویی‌ها و زنده‌های پیامبرانی مانند اشعیای نبی تبدیل شد که آشکارا هوادار پارسیان بودند و مردم را به یاری کوروش فرا می‌خواندند.

با به قدرت رسیدن کوروش یهودیان هم، مانند سایر مردمی که در تبعید به سر می‌بردند، اجازه یافتند تا به سرزمین‌های مادری خود بازگردند. چنین می‌نماید که کوروش به دو دلیل چنین سیاستی را در پیش گرفته باشد. نخستین دلیل، آن است که احتمالاً هنگام مقدمه‌چینی برای حمله به بابل، و احتمالاً سایر سرزمین‌ها، خود را هم‌چون نجات‌بخش معرفی می‌کرده و با هواداری از مردم مظلوم و تبعیدی که در این دوران شمار زیادی از اهالی بابل را تشکیل می‌داده‌اند پشتیبانی ایشان را جلب می‌کرده است. قاعدتاً او پس از پیروزی و به دست آوردن حکومت بابل می‌بایست به وعده‌های خویش عمل کند و انتظار مردم را برآورد. به همین

667. Mallowan, 1985: 392-419.

دلیل هم آزادسازی قوم‌های تبعیدی و چشم‌پوشی از دیون قبیله‌های شکست‌خورده و مردم مغلوبِ تبعیدی یا برده‌شده ادامه‌ی سیاست عمومی او به عنوان ناجی محسوب می‌شده است.

دومین دلیل آن بود که با این کار، یعنی نجات دادن مردم تبعیدی و فرستادن‌شان به سرزمین‌های اصلی خودشان، هم سازمان جمعیتی و اداری شاهنشاهی‌اش را تقویت می‌کرد و هم ستون فقراتی از مردم مطیع و هواداران پرشور را در نقاط مرزی قلمرو پهناورش جای‌گزین می‌ساخت. به طور خاص در مورد یهودیان می‌دانیم که خاستگاه ایشان یعنی یهودیه در مرزهای بابل و مصر قرار داشته و بنابراین در هنگام حمله‌ی بعدی پارس‌ها به مصر می‌توانست بسیار سودمند باشد. با مرور منابع تاریخ آشکار می‌شود که کوروش برای دستیابی به مصر نقشه‌هایی در سر داشته است. چون در همان زمان کوروش خود را در دشت مرغاب با تاجی مصری بازنمود و این می‌توانست همچون دعوی ارضی بر مصر قلمداد شود. هرودوت ثبت کرده که در ضمن شایعه‌هایی ساخته شده بود بر این مبنا که کوروش دختر فرعون پیشین را به زنی گرفته، و این که فرعونِ حاکم بر مصر در برابر این داماد فرهمند، فردی غاصب است،

حدس معقول آن است که کوروش به هنگام رها کردن قبیله‌های عبرانی و تشویقشان برای بازگشت به فلسطین، مصر را در نظر داشته باشد. جایگیر کردن یک امیرنشین یهودی در میانه‌ی آسورستان که برای سده‌ها زیر نفوذ فرهنگی مصر قرار داشت، ترفندی بود برای ایجاد یک جبهه‌ی انسانی نیرومند در برابر نفوذ مصریان. کوروش البته خردمندتر و پخته‌تر از آن بود که شتابزده به مصر بتازد و آگاه بود که در برابرش تمدنی متفاوت با دولتی نیرومند و مستقر قرار گرفته است. به ویژه در آن هنگام که فرعون مصر مردی نیرومند و باتجربه بود و نظم جهانی هخامنشی تازه شکل گرفته بود.^{۶۶۸}

668 داندامایف، ۱۳۷۳.

این دو متغیر آشکارا تعیین کننده‌ی سیاست خارجی پارسیان بوده است. چون کمبوجیه نیز پس از آن که به قدرت رسید، صبر کرد تا آهموسه که فرعون هم‌نسلِ کوروش بود، در اثر کهولت از پا درآید و وقتی فرعون تازه بر تخت نشست به مصر لشگر کشید. گذشته از این، سازماندهی دولتی که در مدت یک دهه شکل گرفته بود و تمام سرزمین‌های شهرنشینِ قلمرو میانی جز مصر را در بر می‌گرفت کاری دشوار بود که بی‌تردید در حال و هوای جنگی نمی‌شد به درستی انجامش داد.

هرچند این شواهد روشن و صریح است و رفتار کوروش را به خوبی توضیح می‌دهد، همچنان نظریه‌ی محبوب بسیاری از تاریخ‌نویسان آن است که یکتاپرستی یهودیان دلیل اصلی پشتیبانی کوروش از این مردم بوده است. این همان چارچوبی است که از سوی کوروش را یکتاپرستی پرشور یا زرتشتی‌ای معتقد معرفی می‌کند و از سوی دیگر فرض می‌کند که یهودیان در این تاریخ با همان شدت زرتشتیان یگانه‌پرست بوده‌اند. هر دوی این فرض‌ها به گمان من غلط است. کوروش، زرتشتی مومن یا یکتاپرستی معتقد نبوده است و گرنه نمی‌توانست با چنین رویه‌ی یکسانی با پیروان خدایان متفاوت برخورد کند. این برخورد مشابه، بدان معناست که کوروش یا به تمام این خدایان به یک اندازه ایمان قلبی داشته، یا به هیچ یک معتقد نبوده است. از آنجا که احتمال اول خیلی بعید است، گمان می‌کنم امکان دوم درست باشد. یعنی فکر نمی‌کنم کوروش به دین خاصی پای‌بند بوده باشد. هرچند آشکارا نظام فلسفی زرتشتی را پذیرفته بود و انقلاب سیاسی جهانگیر خود را در پیوند با آن به انجام رساند.

گذشته از این، یهودیان هم، به گواهی متن‌های دینی خودشان در آن تاریخ، یکتاپرست نبوده‌اند. دین ایشان از ابتدای کار تا این لحظه با دین‌های شرک‌آمیز رایج در میان کنعانیان یکسان بود و آیین‌هایشان با آداب آموری و کلدانی به شدت در هم آمیخته بود. در واقع یکتاپرستی یهودیان پیامد ظهور دولت هخامنشی و نتیجه‌ی سیاست‌های کوروش بود، نه مقدمه و دلیل آن.

متن *تورات* نشان می‌دهد که به کرسی نشاندن این عقاید یکتاپرستانه در میان مهاجران یهودی بسیار دشوار بوده است. مردم محلی از تعصب نوظهور این مردم رنجیده می‌شدند و یهودیان نیز به سختی زیر بار وظایف جدیدی می‌رفتند که توسط کاهنان لاوی با سخت‌گیری پی‌گیری می‌شدند. از جمله‌ی این وظایف، پرهیز از ازدواج با زنان و مردان غیریهودی بود و منع سختی که بر پرستش خدایان بیگانه نهاده شده بود.⁶⁶⁹ با این حال تثبیت همین عناصر بود که در نهایت یهودیت را به مرتبه‌ی دینی یکتاپرست برکشید و مرزبندی ایشان با کنعانی‌ها را ممکنساخت و هویت تاریخی این قوم را در ترکیب با تصویر حماسی نجات‌بخش پدید آورد. این فرآیند در طول دوران هخامنشی و با راهبری دربار پارسیان انجام پذیرفت و نه پیش از آن، و به همین دلیل هم یهودیان را، با وجود قلمرو جغرافیایی متمایزشان، باید هم‌چون یکی از قوم‌های ایرانی به خانواده‌ی بزرگ تمدن و فرهنگ ایرانی متعلق دانست.

نکته‌ی طنزآمیز در این جاست که احتمالاً نقش کوروش بر دین یهود، درست معکوس آن چیزی بود که در میان زرتشتیان اتفاق افتاد. چنان که از توصیف منابع یونانی و اشاره‌های اوستای نو برمی‌آید، زرتشتیان در زمان ظهور کوروش، مردمی پاک‌دین و یکتاپرستانی سرسخت بودند. کوروش نظمی را بنیان نهاد که رواداری دینی‌اش به اندرکنش زرتشتیان با پیروان دین‌های دیگر ایرانی انجامید و به این ترتیب، راه بر ادغام اسطوره‌های کهن آریایی در چارچوب فلسفی کیش زرتشت گشوده شد.

در مورد یهودیان، روندی واژگونه تحقق یافت. یهودیانی روادار و سست‌دین که از خود بیگانه شده و با بابلیان و آدومی‌ها و فنیقی‌ها درآمیخته بودند، بار دیگر سازمان یافتند و پیامبرانی با سخنانی مشابه و هم‌خوان با نظم جدید در میان‌شان ظهور کرد که بازگشتی تاریخی به آسورستان را رهبری کردند. این یهودیان، به

669. Ahlström, Rollefson and Edelman, 1993.

متعصبانی سرسخت تبدیل شدند که گاه از ابراز خشونت برای حفظ حد و مرزشان با اقوام دیگر رویگردان نبودند. ناگفته پیداست که برای کوروش، ایرانیانی نرم‌خو، روادار و ملایم ارزشمند بودند که بتوانند راه‌های تجاری‌اش را امن نگه دارند و با وام‌گیری از فرهنگ‌های همسایه اقتدار معنوی خویش را در شاهنشاهی اثبات کنند. اما در آن مرزهای دوردست نزدیک مصر به یهودیانی متعصب و سرسخت احتیاج داشت که جامعه‌هایی بسته داشته باشند و هم‌چون مرزبانانی وفادار در برابر نفوذ مصریان مقاومت کنند.

کوروش پس از فتح بابل کمبوجیه را به عنوان شاه بابل در این شهر مستقر کرد و تا شهریور سال ۲۸۴۳ تاریخی (۵۳۷ پ.م.) در هگمتانه ماند. چنین به نظر می‌رسد که در همین دوران، فرمان آزادی یهودیان را صادر کرده باشد. چون وقتی در زمان داریوش بزرگ دیوان‌سالاران هخامنشی به دنبال فرمان کوروش می‌گشتند تا بر مبنای آن به یهودیان امتیازاتی بدهند آن را در بایگانی هگمتانه یافتند. وجود این سندها در بایگانی این شهر نشان می‌دهد که ماجرا یک حرکت نمایشی و تبلیغاتی نبوده و در گیرودار هیجان ناشی از سقوط بابل انجام نشده است. بلکه سیاستی فراگیر و عمومی وجود داشته که به آرامی و به شکلی سنجیده عمل می‌کرده و فرمان آزادی قوم‌های تبعیدی قلمرو پارس را با نظمی مشخص صادر می‌کرده است.

در تورات بقایای برخی از این فرمان‌ها باقی مانده است. در «کتاب دوم تواریخ» می‌خوانیم که کوروش فرمانی صادر کرده بود به این شرح: «کوروش، شاه پارس، چنین می‌گوید: یهوه، خدای آسمان‌ها، همه‌ی پادشاهی‌های زمین را به من داده است. و او مرا برانگیخته تا برایش خانه‌ای در اورشلیم بسازم، که در سرزمین یهودیه واقع است. در میان شما هر آن‌کس که از قوم اوست، یهوه پشتیبانش باد و به آن‌جا برود».^{۶۷۰}

کتاب عزرای نبی ریزه‌کاری‌های جریان بازگشت یهودیان را دقیق‌تر شرح می‌دهد. از لحن این کتاب چنین

670 کتاب دوم تواریخ ایام، باب ۳۶، بند ۲۳.

برمی آید که خودِ یهودیان چندان مشتاقِ بازگشت نبوده‌اند و جریان بازگشت ایشان و احیای اورشلیم برنامه‌ای بوده که توسط کوروش و به تشویق وی انجام گرفته است. در عهد عتیق دو فرمان از کوروش درباره‌ی تأسیس معبد اورشلیم به جا مانده است. یکی از آنها به زبان عبری است و در ابتدای کتاب عزرا قرار دارد:⁶⁷¹

2. זֶה אָמַר כְּרוֹשׁ מֶלֶךְ פָּרַס כָּל מַמְלָכוֹת הָאָרֶץ גָּמַל לִי יְהוָה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וְהוּא־פָקַד עָלַי לִבְנוֹת-לָוּ
בַּיִת בִּירוּשָׁלַם אֲשֶׁר בֵּיהוּדָה:

3. מִי-בְכֶם מְכַל-עַמּוֹ יְהִי אֱלֹהֵיוֹ עִמּוֹ וְיַעַל לִירוּשָׁלַם אֲשֶׁר בֵּיהוּדָה וְיִבְנוּ אֶת-בַּיִת יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל
הוּא הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בִּירוּשָׁלַם:

4. וְכָל-הַנְּשָׂאָר מִכָּל-הַמְּקוֹמוֹת אֲשֶׁר הוּא גָר-שָׁם יִנְשְׂאוּהוּ אֲנֹשֵׁי מְקוֹמוֹ בְּכֶסֶף וּבְזָהָב וּבְכֶרֶם וּבְבַהֲמָה
עִם-הַנְּדָכָה לְבַיִת הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בִּירוּשָׁלַם:

«۲. کوروش شاه پارس چنین گفت: یهوه خدای آسمان همه‌ی پادشاهی‌های زمین را به من داده است و مرا برانگیخته تا برایش خانه‌ای در اورشلیم، که در یهودیه قرار دارد، بسازم.

۳. در میان شما، هر آن کس که از قوم اوست، یهوه پشتیبانش باد، به آنجا، به اورشلیم در یهودیه برود و خانه‌ی یهوه، خداوندگار اسرائیل و خداوند حقیقی را در اورشلیم بسازد.

۴. و هر کس که در هر جا از جاهایی که در آن غریب است باقی مانده باشد، [چنین باد که] اهالی محل او را به زر و سیم و اموال و رمه مساعدت نمایند، علاوه بر هدایایی دلخواه که برای خانه‌ی خداوند در اورشلیم نذر کرده‌اند».⁶⁷²

671 کتاب عزرا، باب نخست، آیه‌های ۲-۴.

672 ترجمه‌ی این بند از متن عبری تورات بسیار دشوار است و مترجمان گوناگون به اشکال متفاوت آن را تفسیر کرده‌اند. تفسیر رایج که از شرح‌های یونانی و ترجمه‌ی لاتین از کتاب مقدس ناشی شده، این جمله را طوری تفسیر می‌کند که انگار

از این بندها دو نکته معلوم می‌شود. نخست آن که فرمان کوروش به تمام قلمرو شاهنشاهی مربوط می‌شده و یهودیان در این میان حقی انحصاری نداشته‌اند، و دوم آن که کوروش آشکارا یهودیان را به مهاجرت به یهودیه و احیای معبد اورشلیم تشویق کرده است.

دنباله‌ی همین متن نشان می‌دهد که کوروش برای تحقق این برنامه از خرج کردن پول و صرف مال هم دریغ نداشته است. این را از دومین نسخه از این فرمان در می‌یابیم که به زبان آرامی در باب ششم از کتاب عزرا ثبت شده است. متن شرح می‌دهد که مردم محل از بازسازی اورشلیم و نیرو گرفتن برج و باروی آن ناراضی بودند و با نامه‌نگاری به دربار هخامنشی و شکایت از یهودیان نوآمده در کار ایشان اختلال ایجاد کردند.

در نهایت، فرماندار ابرنهر که تئتایی نام داشت، به همراه مردی به نام شترَبوزنای از معبد نیم‌ساخته دیدن کردند و توضیح یهودیان را در مورد این که کوروش فرمان ساخت این بنا را به ایشان داده بوده، شنیدند. آن‌گاه نامه‌ای به داریوش نوشتند و از او در این مورد کسب تکلیف کردند. داریوش فرمان داد تا در «کتابخانه‌ی بابل که بایگانی‌ها در آن قرار داشت» به دنبال فرمان کوروش بگردند و چون آن را نیافتند، در سایر بایگانی‌ها جستجو کردند تا آن را در کتابخانه‌ی هگمتانه یافتند.⁶⁷³ نویسنده‌ی کتاب عزرا متن این فرمان را به زبان آرامی در متن عبری کتاب عزرا گنجانده است:⁶⁷⁴

کوروش به اتباع غیریهودی‌اش فرمان داده تا هزینه‌های معبد اورشلیم و یهودیان را بپردازند. بیکرمان نشان داده که این ترجمه نادرست است و در این جا من از تفسیر او پیروی کرده‌ام (Bickerman, 1946: 259-260). نکته‌ی جالب آن که در ترجمه‌ی عهد عتیق به پارسی، که در ۱۹۰۷م. توسط راهبان کارملیتی انجام پذیرفته، این جمله به درستی و مطابق آنچه در این جا آورده‌ام ترجمه شده است.

⁶⁷³ کتاب عزرا، باب ۶، آیه‌ی ۱.

⁶⁷⁴ کتاب عزرا، باب ۶، آیه‌های ۳-۵.

3. בשנת חזיה לכורש מלכא כורש מלכא שם טעם בית-אלהא בירוושלם ביתא יתבנא אתר דיי-דבתיז

דבתיז ואשוהי מסובלין רומה אמין שתין פתיה אמין שתין:

4. נדבכין די-אבו גל'תלתא ונדבד' די-אע חדת ונפקתא מן-בית מלכא תתיקב:

5. ואף מאני בית-אלהא די דהבה וכספא די נבוכדנצר הנפק מן-היכלא די-בירוושלם והיכל לבבל

נתתיבון ויהו להיכלא די-בירוושלם לאתרה ומתת בבית אלהא: 8

«3. در سال نخست کوروش، همانا کوروش پادشاه درباره‌ی خانه‌ی خدا در اورشلیم فرمان داد که سرایی

که در آن قربانی می‌گزارند، بنا شود و بنیادش بازسازی گردد و بلندایش شصت ذراع و پهنایش شصت ذراع

باشد.

4. با سه رج سنگ‌های بزرگ و یک رج از چوب نو (ساخته شود) و هزینه‌اش از دربار پادشاه پرداخت

گردد.

5. و نیز ظرف‌های زرین و سیمین خانه‌ی خدا را که نبوکدنصر از هیکل اورشلیم گرفته و به بابل آورده بود،

پس بدهند و آنها را به جای خود در هیکل اورشلیم باز برند و آنها را در خانه‌ی خدا بگذارند».

مستقل از دقت و امانتی که در ثبت این فرمان‌ها به کار گرفته شده، اصولاً این که فرمان‌های درباری

هخامنشیان برای برخی از اقوام تابع مقدس محسوب می‌شده و به صورت بخشی از کتاب دینی‌شان درآمده،

جالب توجه است. پژوهش‌گران درباره‌ی اصالت و اعتبار این دو گزارش موضع‌گیری‌های متفاوتی دارند. این

توافق نسبی وجود دارد که روایت عبری جعلی است و شکلی بازگوشده از فرمانی هخامنشی است و به

شکلی که دیدیم از سوی دربار کوروش اعلام نشده است. درباره‌ی فرمان آرامی دو دستگی وجود دارد. برخی از نویسندگان آن را اصیل می‌دانند. اما به تازگی این تمایل قوت گرفته که آن را نیز شکلی بازنویسه شده و متعلق به دوران‌های بعد بدانند. به هر صورت، روشن است که روایت آرامی همان فرمان عبری نیست و در این جا به دو روایت از یک حکم حکومتی روبه‌رو هستیم. درباره‌ی اصل قضیه، یعنی صدور فرمان کوروش برای بازسازی معبد، تردیدی وجود ندارد. چون تمام شواهد بیرونی نیز آن را تأیید می‌کنند.

یکی از دلایلی که برای جعلی بودن این روایت‌ها پیش کشیده شده، آن است که کوروش در اسناد بابلی همواره خود را شاه انشان می‌خواند و نه شاه پارس. این تعبیر شاه پارس به نظر متأخرتر می‌رسد و انگار بعد از عصر داریوش باب شده باشد. با وجود این، نام پارس از دیرباز وجود داشته و شاهدی نداریم که کوروش از چنین لقبی استفاده نمی‌کرده است. در واقع، بعید هم نیست که خبرگزاران درباری لقب شاه را در هر زمینه و بستر به شکلی اعلام کرده باشند. چنان که نویسندگان استوانه‌ی حقوق بشر او را شاه انشان و «شاه چهار گوشه‌ی جهان» خوانده‌اند که این دومی بی‌شک تباری سومری - اکدی دارد. بعید هم نیست که کوروش در میان یهودیان تبعیدی با نام شاه پارس شهرت داشته باشد و این دلیلی بر جعلی بودن این گزارش نمی‌شود.

انعطاف دربار هخامنشی در استفاده از القاب گوناگون و آشنا برای مردم را در مورد سایر شاهان هم می‌بینیم. چنان که داریوش در متن پارسی باستان افتتاح آبراهه‌ی سوئز خود را «شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه سرزمین‌های دور و دراز و مردم بسیار» می‌خواند و در متن مصری همان سند خود را به رسم بومی «شاه مصر پایین و بالا، سرور دو سرزمین» می‌نامد. در ضمن، همین شاه در متون بازرگانی دموتیک خود را به سادگی «داریوش شاه» می‌خواند، در حالی که در اسناد بازرگانی بابلی و فنیقی همان دوران با نام «شاه بابل، شاه

سرزمین‌ها» شناخته می‌شود.^{۶۷۰} بنابراین این تصور که هر یک از شاهان هخامنشی تنها یک لقب منفرد داشته‌اند و همیشه از همان استفاده می‌کرده‌اند، نادرست است. استفاده از لقب شاه پارس برای کوروش بر این مبنا دور از ذهن نیست. می‌دانیم که در اسناد خود به زبان اکدی از این لقب استفاده نکرده، اما هم یهودیان او را با این لقب می‌شناخته‌اند و هم یونانیان، و بنابراین بعید نیست در برخی از سرزمین‌ها و زبان‌ها این لقب کاربرد داشته باشد.

از سوی دیگر، این نکته که دو روایت عبری و آرامی از این فرمان در دست است و دومی مفصل‌تر هم هست، لزوماً به معنای جعلی بودن یکی از آنها نیست. هیچ بعید نیست که فرمان اصلی کوروش به رسم دیوان‌سالاران آشوری و بابلی به زبان و خط آرامی صادر شده باشد، و بعد جارچیان به طور شفاهی آن را به زبان عبری که برای توده‌ی اهالی یهودیه‌ی آن روزگار مفهوم بوده، به اطلاع عموم رسانده باشند و روایت عبری ثبتي از این خبر شفاهی باشد. باید این نکته را در نظر داشت که در دوران کوروش و تا دیرزمانی بعد از او، توانایی خواندن و نوشتن به بخش بسیار کوچکی از جمعیت اختصاص داشته و تقریباً تمام اخبار و اطلاعات منتقل شده بین مردم شکل شنیداری داشته است.

مهمترین مدافع این دیدگاه بیکرمان است که به حضور شبکه‌ای گسترده از بریدان در دوران هخامنشی اشاره کرده و به درستی این نکته را گوشزد کرده که فرمان‌های رسمی حکومتی که در بایگانی‌های دولتی باقی می‌مانده، از دورانی به بعد به زبان آرامی ثبت می‌شده، اما بریدان و جارچیان در هر منطقه خبر را به طور شفاهی و به زبان مردم آن ناحیه اعلام می‌کرده‌اند. او بر این مبنا حدس زده که نسخه‌ی آرامی فرمان کوروش در کتاب عزرا رونوشتی از متن دولتی باشد و روایت عبرانی مضمون خبری باشد که جارچیان شاهنشاهی به

675. Bickerman, 1946: 255-254.

در متن *تورات* هم نشانه‌هایی هست که این پیوند فرمان‌های کتبی و کارکردهای شفاهی را تأیید می‌کند. عبارت «شاه... چنین می‌گوید» که به خاطر کاربردش در کتیبه‌ی بیستون شهرتی یافته، در اصل در دوران کوروش رواج داشته است. بیکرمان با تحلیل فرمان‌های منسوب به کوروش در *تورات* نشان داده که این قالب زبانی به خصوص برای فرمان‌هایی که قرار بوده توسط جارچیان و پیک‌ها به شکل شفاهی ابلاغ شوند، کاربرد داشته است. دقیقاً همین قالب را در فرمان‌ها و حکم‌های رومی هم می‌بینیم و ایشان یا آن را به طور مستقیم از هخامنشیان وام‌گیری کرده‌اند، و یا با واسطه‌ی دولت‌های کوچک آناتولی از همین منبع دریافتش کرده‌اند. به هر صورت، رواج و عمومیت یافتن آن به دوران هخامنشی باز می‌گردد و نخستین استفاده‌ی نمایان از آن را از همان دوران کوروش می‌بینیم.

این قالب به خصوص در حکم‌های منسوب به کوروش در *تورات* نمود دارد و احتمالاً کلیشه‌ی زبانی رایج بین پیشگویان یهودی که «خداوند/ یهوه چنین می‌گوید» نیز از همین جا سرچشمه گرفته است. چون بخش‌هایی از *تورات* که پیشگویی‌هایی با این صورت‌بندی را دارند، همان متونی هستند که در دوران هخامنشی نوشته شده‌اند. این کلیشه قدمتی بسیار دارد و در دوران کوروش ابداع نشده است، اما خاستگاهش آریایی است. نخستین جایی که این تعبیر «شاه... چنین می‌گوید» به چشم می‌خورد، پادشاهی هیتی است که شش قرن پیش از کوروش به چنین قالبی دست می‌یابد. در آن‌جا هم احتمالاً شکل اولیه، ابلاغ فرمان به جارچیان بوده که کم‌کم در متن‌های رسمی درباری نیز تثبیت شده است.^{۶۷۷}

676. Bickerman, 1946: 253-254.

677. Sturtvenant and Bechtel, 1935: 84.

به ویژه در متن آرامی عناصر دیگری هست که اصالت آن را نشان می‌دهد. مثلاً لقبی که در فرمان عزرا برای یهوه قید شده، «خدای آسمان» و «خداوند اسرائیل» است. این دو نام با آنچه از دیوان سالاری هخامنشیان انتظار داریم هم‌خوانی دارد. بیکرمان به درستی اشاره کرده که دیوان سالاران پارسی خدایان هر قوم را به همان شکلی که نزد ایشان مرسوم بوده می‌نامیده‌اند. مثلاً در استوانه‌ی حقوق بشر مردوک به رسم اهالی بابل «شاه خدایان» نامیده شده و سین را به شیوه‌ی اهالی حران «سرور آسمان و زمین» می‌نامیدند.^{۶۷۸} نئیت مطابق دین اهالی دلتای نیل، «بانوی سائیس» خوانده می‌شد^{۶۷۹} و خنوم را «سرور الفانتین» می‌نامیدند. جالب آن که همین اسناد یافت‌شده از الفانتین نشان می‌دهد که لقب یهوه نزد یهودیان این منطقه «خدای آسمان» بوده و بنابراین دور نیست که دیوان سالاران هخامنشی هم همین لقب را برای نامیدنش به کار گرفته باشند.

در کل، این لقب «خدای آسمان» تعبیری عمومی بوده که در آن دوران در اسناد هخامنشیان برای اشاره به بزرگترین خدا نزد هر یک از تیره‌های سامی به کار گرفته می‌شده است و دلیلش هم این بوده که نزد این قوم خدای بزرگ معمولاً خدای توفان است. این لقب را درباره‌ی بعل شمش و مردوک هم می‌بینیم^{۶۸۰} و بنابراین خواننده شدن یهوه بدان دور از انتظار نیست. از سایر بخش‌های تورات هم چنین برمی‌آید که در دوران هخامنشی لقب یهوه نزد یهودیان همین «خدای آسمان» بوده است. چنان که در باب پنجم کتاب عزرا می‌خوانیم که حاکمان اورشلیم در حکم‌هایشان او را به این لقب (خدای آسمان و زمین) می‌خواندند، که در بخش‌های کهن تر تورات نیز پیشینه دارد.^{۶۸۱} داریوش نیز در فرمانش او را به همین ترتیب «خدای آسمان» نامیده است.^{۶۸۲}

678. Gadd and Legrain, 1928: No.48, No.307.

679. Posener, 1963: No.8.

680. Albright, 1942: 160.

681 سفر تثنیه، باب ۴، آیه ۳۹.

682 کتاب عزرا، باب ۶، آیه ۱۹.

لقب «خدای اسرائیل» هم با بافت تاریخی عصر هخامنشی سازگار است. در بیشتر اسناد این دوران جمعیت یهودیان بازمانده در اورشلیم و هم‌چنین تبعیدیان با نام اسرائیل و بنی‌اسرائیل مورد اشاره واقع شده‌اند. لقب «خدای اسرائیل» هم در جاهای دیگر *تورات* برای نامیدن یهوه به کار گرفته شده^{۶۸۳} و این بخش‌ها اتفاقاً همان‌هایی هستند که در دوران هخامنشی نوشته یا ویراسته شده‌اند. لحن و ساخت دستوری «اورشلیم که در یهودیه است» و «خدایی که در اورشلیم است» هم اتفاقاً با اسناد اداری شاهنشاهی هخامنشی هم‌خوانی دارد. در اسناد الفانتین می‌خوانیم که «خنوم، خدایی که در دژِ یب است» و «معبد خدای یئو، که در دژِ یب است».^{۶۸۴} بنابراین دو فرمان ثبت‌شده در *تورات* به احتمال زیاد نسبت به اصل فرمان کوروش وفادار هستند و دو شکل نوشتاری و شنیداری آن را بازگو می‌کنند. احتمالاً این فرمان‌ها در جریان ثبت و تدوین *تورات* دستخوش ساده‌سازی و تحریف شده‌اند، اما چارچوب کلی‌شان درست می‌نماید و نشان می‌دهد که کوروش فرمان‌هایی از این دست را برای ساماندهی دینی اقوام صادر می‌کرده و دست‌کم درباره‌ی یهودیان چنین کرده است. چند نکته در این دو فرمان هست که باید مورد توجه قرار گیرد. نخست آن که کوروش در سال نخست سلطنتش این فرمان را صادر کرده و منظور از سال نخست همان زمانی است که بابل را فتح کرده است. بنابراین، یکی از نخستین کارهای کوروش بعد از فتح بابل، کوچاندن تبعیدیان به اورشلیم و بازسازی این شهر و معبدش بوده است. در عهد عتیق تصریح شده که کوروش دستور ساخته شدن معبد اورشلیم را صادر کرد و این یهودیان نبودند که خواستار چنین چیزی بودند. به عبارت دیگر، چنین می‌نماید که ساخته شدن معبد اورشلیم ناشی از فرمان کوروش بوده باشد نه فعالیت مردمی که از پادشاه برای کاری مجوزی گرفته

683 کتاب اشعیا، باب ۴۵، آیه ۱۵.

684. Cowley, 1923: No. 30.

باشند. از لحن *تورات* آشکار است که کوروش نه تنها یهودیان را به بازگشت به اورشلیم تشویق می‌کرده، بلکه به عنوان نماینده‌ی یهوه با ایشان سخن می‌گفته است.

کتاب *عزرا* با این آیه‌ها آغاز می‌شود:

ובשנת אחת לכורש מלך פרס לכלות דבר-יהנה מפי ירמיה העיר יהנה את-רום פרש מלך-פרס ויעבר-קול בכל-מלכותו וגם-במכתב לאמר:

זה אמר פרש מלך פרס כל ממלכות הארץ נתן לי יהנה אלהי השמים והוא-פקד עלי לבנות-לו בית בירושלם אשר ביהודה:

מיי-בכם מפל-עמו יהי אלהיו עמו ויעל לירושלם אשר ביהודה ויבן את-בית יהנה אלהי ישראל הוא האלהים אשר בירושלם:

וכל-הנשאָר מפל-המקמות אשר הוא גר-שם ונשא-והו אנשי מקמו בכסף ובזהב וברכוש ובבהמה עם-הנזקה לבית האלהים אשר בירושלם:

« ۱) و در سال نخست (پادشاهی) کوروش پادشاه پارس، برای آن که کلام خداوند بر زبان ارمیا کامل گردد، خداوند روح کوروش پادشاه پارس را برانگیخت تا در تمامی سرزمین‌های خود فرمانی نافذ کند و آن را بنوشت و گفت:

۲) کوروش پادشاه پارس چنین فرماید که یهوه خدای آسمان‌ها همه‌ی ممالک زمین را به من داده و به من امر کرده که در اورشلیم، که در یهودیه است، برایش خانه‌ای بسازم.

۳) پس از میان شما، قوم او، کیست که خدایش با او باشد؟ او به اورشلیم در یهودیه برود و خانه‌ی یهوه را که خدای اسرائیل و خدای حقیقی است در اورشلیم بنا نماید.

۴) و هر که باقی مانده باشد در هر جا از جاهایی که در آن جا غریب است، اهل آن مکان او را به زر و سیم و اموال و چارپایان یاری می‌نمایند.»^{۶۸۵}

در ادامه می‌خوانیم که کوروش حتا ابعاد معبد را نیز به یهودیان اعلام کرده و گفته که خداوند او را برانگیخته تا خانه‌ای برایش در اورشلیم بنا کند. بنابراین در این جا با یک برنامه‌ی درباری روبه‌رو هستیم که خود کوروش در رأس آن قرار دارد. کوروش هم فرمان کوچ مردم به اورشلیم را صادر کرده، هم هزینه‌ی بازسازی شهر و معبد را پرداخت کرده، هم نقشه‌ی معبد را به آنها داده و هم اراده‌ی یهوه را به ایشان ابلاغ کرده است. او در این جا دقیقاً نقش یک شاه - پیامبر عبرانی هم چون سلیمان را بر عهده گرفته است و واسطه‌ای است که مردمان را از اراده‌ی یهوه آگاه می‌سازد و ابزارهای لازم برای تحقق این خواست را در اختیارشان قرار می‌دهد.

در کتاب مقدس فهرست دهش کوروش به یهودیان برای آراستن معبد شرح داده شده است. این سیاهه مجموعه‌ای از ظروف زر و سیم را در بر می‌گیرد که شمارشان روی هم رفته به پنج هزار و چهارصد تا می‌رسید: «و کوروش، پادشاه فارس، آنها را از دست متردات (مهرداد) خزانه‌دار خود بیرون آورده به شیش‌بصر رئیس یهودیان سپرد و عدد آنها این است: سی تاس طلا و هزار تاس نقره و بیست و نه کارد و سی جام طلا و چهار صد و ده جام نقره از قسم دوم و هزار ظرف دیگر، تمام ظروف طلا و نقره پنج هزار و چهارصد بود و شیش‌بصر همه‌ی آنها را با اسیرانی که از بابل به اورشلیم می‌رفتند برد.»^{۶۸۶}

گفته شده که این اموال را نبوکدنصر بابلی هنگام غارت اورشلیم از معبد سلیمان برداشته بود و به «خانه‌ی

کتاب عزرا، باب نخست، آیه‌های ۱-۴.

⁶⁸⁶ کتاب عزرا، باب نخست، بندهای ۷-۱۱.

خدایان خود» یعنی معبدهای بابل سپرده بود.⁶⁸⁷ اما شواهد تاریخی نشان می‌دهد که اورشلیم در دوران منسوب به سلیمان تا زمان ویران شدنش به دست نبوکدنصر شهر چندان ثروتمندی نبوده و این مقدار عظیم از زر و سیم بی‌تردید از آن‌جا نیامده است. گذشته از این، تصریح شده که کوروش این اموال را از خزانه‌دارش مهرداد تحویل گرفت و آنها را به رهبر یهودیان که شش‌بصر نام داشت تحویل داد.⁶⁸⁸ بنابراین چنین می‌نماید که این هزینه را خزانه‌ی کوروش پرداخته باشد و احتمالاً برابر دانستن‌اش با اموال ربوده‌شده از معبد قدیم اورشلیم راهی بوده برای مشروع نمودن این کمک مالی.

یعنی کوروش مجموعه‌ای از ظروف طلا و نقره را از معبد مردوک برداشته و به یهودیان داده تا برنامه‌ی بازگشت را اجرا کنند. این کار از شاهی که در نیشته‌ی حقوق بشر خود را بنده‌ی خاکسار و تحت حمایت مردوک می‌داند بعید است. تردیدی در درستی این گزارش وجود ندارد و می‌دانیم که یهودیان به راستی با کمک‌های مالی کوروش به یهودیه بازگشته‌اند. پس، باید نتیجه بگیریم که کوروش هنگام ابراز ارادت به خدایان ملل گوناگون بیشتر اهدافی سیاسی را در برابر چشم داشته است تا انتظار اجر معنوی و حمایت خدایان رنگارنگ را.

بنابراین، بر مبنای روایت صریح *تورات* بازگشت یهودیان، بیش از آن که حرکتی خودجوش و درون‌زاد باشد، اجرای برنامه‌ای کلان در سیاست و کشورداری هخامنشیان بوده است که هزینه‌هایی دولتی، برنامه‌ای دولتی و مدیریتی دولتی بر آن حاکم بوده‌اند. یعنی بازگشت یهودیان به اورشلیم و بازسازی معبد سلیمان برنامه‌ای دولتی بوده که با برنامه و سرمایه‌ی پارسیان و به دست یهودیان تبعیدی در بابل تحقق یافته است.

687 کتاب عزرا، باب نخست، آیه‌ی ۷.

688 کتاب عزرا، باب نخست، آیه‌ی ۸.

این نکته را باید با داده‌هایی جمع بست که درباره‌ی بافت جمعیتی یهودیان بازگشته به فلسطین در دست داریم. در تورات سیاهه‌ای دقیق از یهودیانی که به اورشلیم بازگشتند، ثبت شده است. بنا بر این گزارش، شمار تمام ایشان به ۴۲۳۶۰ نفر می‌رسید^{۶۸۹} که این دام‌ها را به همراه می‌بردند: ۷۳۶ اسب، ۲۴۵ قاطر، ۴۳۵ شتر و ۶۷۲۰ خر. عزرا، به سبک کشورگشایان آشوری و بابلی، شمار بردگان و کنیزها را هم در میان دام‌ها ذکر کرده است که عبارت‌اند از ۷۳۳۷ کنیز و دویست مغنی و مغنیه (یعنی نوازنده‌ی زن و مرد).^{۶۹۰}

پس، از متن تورات برمی‌آید که بین چهل تا پنجاه هزار نفر از تبعیدیان یهودی خواستار بازگشت به سرزمین‌شان بوده باشند. باقی این مردم، به زندگی در بابل و شهرهای پیرامون آن خو گرفته بودند و تمایلی برای بازگشت از خود نشان نمی‌دادند. درجه‌ی نفوذ فرهنگ بابلی و شدت جذب یهودیان در این زمینه‌ی فرهنگی به قدری زیاد بود که رهبران جنبش بازگشت یهودیان به سرزمین‌شان نام‌هایی بابلی داشته‌اند.

در ادامه‌ی این سیاهه‌ی دوم اسامی مهاجران به تفکیک قبیله و خاندان‌شان ذکر شده و کل متن به فهرستی دیوان‌سالارانه شباهت دارد و چه بسا که تا حدودی ترکیب مهاجران را به درستی ثبت کرده باشد. از این سیاهه دو نکته روشن می‌شود. نخست آن که در کل ۴۲۳۶۰ نفر به اورشلیم کوچ کردند که بیشترشان تهیدست بودند. چون در کل ۷۳۰ اسب و ۲۴۵ قاطر و ۴۳۵ شتر و ۶۷۲۰ خر به همراه داشتند.^{۶۹۱} اگر شمار نامنتظره‌ی خرها را ناشی از خطای کاتب بدانیم، به این نتیجه می‌رسیم که این جماعت فاقد رمه‌ی ارزشمند بوده‌اند و اسباب و اثاثیه‌شان به قدری کم بوده که بار هر ده خانوار ده نفره بر یک شتر و دو اسب و شاید یکی دو خر

689 کتاب عزرا، باب ۲، بند ۶۴.

690 کتاب عزرا، باب ۲، بندهای ۶۵-۶۷.

691 کتاب عزرا، باب نخست، باب دوم.

بار می شده است. از این جا برمی آید که این مهاجران بسیار فقیر بوده اند.

نکته ی دیگر در این فهرست این که، بر خلاف انتظار، همه شان یهودی نیستند. شمار بزرگی از آنها — ۱۲۵۴ نفر — ایلامی هستند. این عدد دو بار ذکر شده و هر دو بار هم به ایلامی ها منسوب است.^{۶۹۲} بنابراین از ۴۲ هزار نفر، بسته به این که هر مهاجر ایلامی را مردی با زنش بدانیم یا خانواده ای، بین ۲۵۰۰ تا پنج هزار نفرشان ایلامی بوده اند که رقم بزرگی است. این عده یا گروهی از مردم عبرانی مقیم قلمرو ایلام بوده اند و یا ایلامی های بابلی بوده اند که به مهاجران پیوسته بودند.

تا پیش از عصر هخامنشی در مورد حضور یهودیان در شرق زاگرس داده ای در دست نداریم و از این رو بعید است زروبابل یهودیانی زاده شده در ایلام را به همراه برده باشد. به خصوص که در این حالت زیستن ایشان در بابل هم توجیه ناپذیر می نماید. اما معقول است فرض کنیم که گروهی از ایلامی ها — که انگار اسیر و برده هم بوده اند — در بابل می زیسته اند. ایشان احتمالاً بقایای سربازان و اسیرانی بوده اند که در جریان آخرین حمله ی آشوربانیپال به شوش به اسارت گرفته شده و به آشور و بابل تبعید شده بودند.

آنها قاعدتاً فرصت فراهم آمده توسط کوروش را غنیمت شمرده و همراه زروبابل به اورشلیم رفته اند. در دوران عزرا، یعنی یک قرن بعد، کسانی در میان این بنی ایلام، نام های عبری دارند^{۶۹۳} و بنابراین می توان پذیرفت که این یک یا دو هزار ایلامی کوچیده به اورشلیم به تدریج در میان همراهان عبرانی خود حل شده و هویت ایشان را به خود گرفته اند.

⁶⁹² کتاب عزرا، باب دوم، آیه های ۸ و ۳۳.

⁶⁹³ کتاب عزرا، باب ۱۰، آیه ی ۲۶.

هم‌چنین گفته شده که گروهی از تل مَلُح و تل حَرِشا آمدند که پیوندشان با بنی‌اسرائیل روشن نبود.^{۶۹۴} جالب آن که گروهی از ایشان که بنی‌حبایا و بنی‌هَقُوص و بنی‌بَرزَلاَی خوانده می‌شدند، ادعای کهنانت داشتند و چون نتوانستند نشان دهند تبارشان به کاهنان یهودی باستانی می‌رسد، از این مرتبه عزل شدند.^{۶۹۵} با این همه هیچ گروهی از این سیاهه‌ی طولانی به اقوام ساکن خود بابل و قبایل کلدانی تعلق ندارد. یعنی تمام کوچندگان از سرزمین‌های پیرامون میان‌رودان برخاسته‌اند، بی آن که یک بومی بابلی در میان‌شان باشد. در فاصله‌ی دو سیاهه، یعنی پس از ذکر خزانه‌ی بخشیده شده به مهاجران و پیش از اشاره به تبار و

شمارشان، عبارتی مهم آمده است: הַכֹּל הַעֵלָה נִשְׁבְּצָר עִם הַעֲלוֹת הַגּוֹלָה מִבָּבֶל לִירוּשָׁלַם: פ

«...و شش‌بصر همه‌ی آنها را با اسیرانی که به اورشلیم می‌رفتند (به آنجا) برد».^{۶۹۶}

کلمه‌ای که در این بند به «اسیر» ترجمه شده، גּוֹלָה (گُلاه) است، به معنای «تبعیدی، کسی که به بردگی برده شده» و در تورات برای اشاره به یهودیان تبعیدی در بابل به کار گرفته می‌شود.^{۶۹۷} در ترجمه‌ی لاتین تورات این کلمه را به ascendebant برگردانده‌اند که معنی «اسیر و تبعیدی» را می‌رساند. این کلمه بعدتر در تاریخ قوم یهود اهمیت زیادی پیدا می‌کند. یعنی مهاجرانی که در این موج نخست به اورشلیم می‌روند، خود را با نام گُلاه می‌شناسند و خویشان را از کسانی که بعدتر به این منطقه می‌روند متمایز می‌دانند. این که کوروش بیش از چهل هزار تن از فرودستان و تبعیدیان را از بابل آزاد کرده و به فلسطین فرستاده باشد، زمانی مهم‌تر می‌نماید که دریابیم شمار یهودیان تبعیدی اصلی در واقع بسیار کمتر از این شمار بوده

⁶⁹⁴ کتاب عزرا، باب دوم، آیه‌ی ۵۹.

⁶⁹⁵ کتاب عزرا، باب دوم، آیه‌های ۶۱-۶۲.

⁶⁹⁶ کتاب عزرا، باب نخست، آیه‌ی ۱۱.

⁶⁹⁷ کتاب ارمیای نبی، باب ۲۸، آیه‌ی ۶.

است. تبعید یهودیان به بابل بر خلاف تصور مرسوم یک موج انسانی بزرگ نبوده، بلکه چند موج پیاپی را در بر می گرفته است. بلنکیسوپ با تحلیل کتاب مقدس به این نتیجه رسیده که شمار تبعیدشدگان به بابل در زمان نبوکدنصر (۵۹۷ پ.م.) ۶۰۰ تن بوده که همه مرد و از خویشاوندان روسای قبیله یهودا بوده‌اند.^{۶۹۸} او این عدد را با افزودن شمار اسیران در گزارش کتاب *ارمیا* به دست آورده است.

طبق این روایت در موج نخست ۳۰۲۳ نفر به بابل تبعید شدند. موج دوم این تبعید به سال ۲۷۹۴ تاریخی (۵۸۶ پ.م.) مربوط می شود و ۸۳۲ نفر جلای وطن کردند^{۷۰۰۶۹۹} و سومی در ۲۷۹۸ تاریخی (۵۸۲ پ.م.) واقع شد و ۷۵۴ نفر را به بابل کشاند.^{۷۰۲۷۰۱} اگر بپذیریم که گزارش کتاب *ارمیا* به سنت آن روزگار تنها جمعیت مردان تبعیدشده را به شمار آورده، به این نتیجه می رسیم که بین چهارده تا هجده هزار نفر یهودی به بابل تبعید شده بودند. این عدد با تبعیدهای بزرگ جهان باستان هم خوانی دارد و پذیرفتنی تر از گزارش های دیگر کتاب مقدس (مثلاً در کتاب دوم پادشاهان) است که شمار تبعیدیان به ۴۸ هزار نفر می رساند.

بنابراین، شمار کسانی که از سوی کوروش به فلسطین گسیل شدند دو تا سه برابر کل یهودی های تبعیدی به بابل بوده است. این را هم می دانیم که کوروش برای کوچاندن این مردم به زور متوسل نشده و تنها فرمانی صادر کرده که برخی از یهودیان آن را پذیرفته اند و برخی دیگر در بابل باقی مانده اند. یعنی از دست بالا هجده هزار نفر یهودی تبعیدی، تنها بخشی از آنها بازگشته بودند و بخش باقی مانده در بابل چندان بزرگ

698. Blenkinsopp, 2009: 46.

699. کتاب دوم پادشاهان، ۲۴، ۱۶-۱۴ و ۲۵، ۱۲-۱۱.

700 در شرح این عددمداری هخامنشیان بنگرید به کتاب «داریوش دادگر» (وکیلی، ۱۳۹۲).

701. کتاب ارمیای نبی، باب ۵۲، آیه ۲۸-۳۰.

702 در شرح این عددمداری هخامنشیان بنگرید به کتاب «داریوش دادگر» (وکیلی، ۱۳۹۲).

بوده‌اند که رهبری فرهنگی یهودیان همچنان تا دوران عباسی در بابل-تیسفون-بغداد قرار داشت. می‌توان حدس زد که از میان تبعیدیان یهودی بیش از نیمی به دعوت کوروش پاسخ مثبت داده‌اند و بنابراین تخمینی محتاطانه آن است که حدود ده هزار نفر به یهودیه بازگشته باشند.

این را می‌دانیم که شمار کوچندگان به نزدیک پنجاه هزار نفر می‌رسید. این بدان معناست که انگار بخش عمده‌ی جمعیتی که از دعوت کوروش برای رفتن به اورشلیم استقبال کردند و فراخوان دینی او را پذیرفتند، اصلاً از تبار یهودیان تبعیدی نبوده‌اند. به تصریح کتاب مقدس می‌دانیم برخی از آنها ایلامی بوده‌اند، و چه بسا تبعیدیان دیگری از اقوام دیگر نیز در میان‌شان وجود داشته باشند.

آنچه می‌تواند ماهیت این کوچ سرنوشت‌ساز را روشن کند، موقعیت و شرایط زندگی تبعیدیان یهودی و غیریهودی در بابل است. منابع بعدی عبرانی شرایط زندگی یهودیان در بابل را هم‌چون نوعی مهمانی مجلل و محترمانه توصیف کرده‌اند که طی آن با تبعیدیانی که به خاندان اشرافی قبیله‌ی یهودا تعلق داشتند، رفتاری شایسته و مهربانانه شده است. با این حال چنین برداشتی پذیرفتنی نیست. این بیشتر به تلاشی برای فراموش کردن شرایط سخت و دشوار تبعیدیان شباهت دارد.

شاهان بابل و آشور در آن دوران همواره از تبعیده‌های پردامنه به قصد سرکوب شورش و در هم شکستن اقتدار اقوام تابع بهره می‌جستند. در مورد یهودیان هم دقیقاً شرایط چنین بود. پس از آن که شورش در اورشلیم بروز کرد، بابلی‌ها این قلمرو را فتح کردند و طبقه‌ی نخبه‌ی قبیله‌ی یهودا را برای درهم شکستن سرکشی یهود هدف گرفتند. قاعدتاً یهودیان تبعیدی در بابل به بردگی و بیگاری گرفته شده بودند و این همان موقعیتی است که سایر تبعیدیان در جهان باستان نیز با آن روبه‌رو می‌شدند. به همین دلیل هم بوده که خود را گُلاه (اسیر، برده) می‌نامیدند.

این که یهودیانِ بابلی در زمان حرکت کوروش به سوی میان‌رودان هم‌چون مبلغان و هواداران او عمل کرده‌اند با توجه به مضمون سخن نبی‌های یهودی می‌توان دریافت. در بندی از کتاب مقدس، شرح وحی نازل‌شده بر اشعیا بن عاموس آمده که در آن سقوط بابل و فراز آمدن مادها پیشگویی شده است. محتوای این الهام، پیشگویی نابودی بابلی‌های گناهکار و رهایی یهودیانی است که به این شهر تبعید شده بودند.

این بخش از *تورات* احتمالاً در حدود زمان فتح بابل اما پیش از آن نوشته شده، چون آرزوی قلبی یهودیان برای بازگشت به اورشلیم و کین و نفرت‌شان از بابل شکوهمند و نیرومند را به خوبی باز می‌نمایاند. با این حال نیروهای آریایی مهاجم را هم‌چون قدرتی ویرانگر و قهار باز می‌نمایاند؛ تصویری که با تسلیم بابل به کوروش، استقبال بابلی‌ها از وی، انتخاب کمبوجیه به پادشاهی این شهر، و موقعیت ممتاز و مرکزی بابل در مقام پایتخت هخامنشیان در تضاد است.

به عبارت دیگر، این آیات احتمالاً در زمانی نوشته شده‌اند که جنگ میان کوروش و نبونید بابلی شروع شده، اما نتیجه هنوز معلوم نبوده و یهودیان که هوادار پارس‌ها بودند، سقوط خونین بابل را انتظار می‌کشیده‌اند. مقطع زمانی دیگری را نمی‌شناسیم که بابل با آریایی‌های مرزهای شرقی‌اش در حال جنگ باشد و تا پیش از کوروش دو خاندان سلطنتی ماد و بابل با ازدواج‌هایی با هم پیوند داشتند و حدود یک قرن بود که متحد سیاسی و نظامی هم محسوب می‌شدند. بنابراین پیشگویی یادشده نمی‌تواند به پیش از ظهور کوروش و لمس خطرش در بابل مربوط باشد. شرح ویرانی بابل چنین است:

«... و هر که یافته شود با نیزه زده خواهد شد و هر که گرفته شود به ضرب شمشیر از پای درخواهد آمد. کودکان‌شان در برابر چشمان‌شان بر زمین افکنده می‌شوند و خانه‌های‌شان غارت می‌گردد و زنان‌شان بی‌عصمت خواهند گشت. اینک من مادها را در برابرشان برخواهم انگینخت. (مادهایی که) نقره را به حساب نمی‌آورند و زر را دوست نمی‌دارند. و کمان‌های ایشان جوانان را خرد خواهد کرد و بر بارِ رحم‌ها ترحم

نخواهند کرد و چشمانشان بر کودکان شفقت نخواهد نمود. و بابل که جلال ممالک و زینت فخر کلدانیان است، همانند سدوم و عموره وازگون خواهد شد. و تا ابد آباد نخواهد شد و نسل در پی نسل مسکون نخواهد گشت».^{۷۰۳}

آنچه ارتباط این بندها با حمله‌ی کوروش به بابل را نشان می‌دهد، چند باب جلوتر دیده می‌شود. در این جا در ادامه‌ی این پیشگویی آمده که «ای ایلام! فراز آی و ای ماد! محاصره نما».^{۷۰۴}

تصویری که در الهام اشعیا آمده، همان است که ارمیای نبی هم بدان اشاره کرده است:

«تیرها را تیز کنید و سپرها را به دست بگیرید، زیرا خداوند روح پادشاه مادها را برانگیخته است و اندیشه‌ی او بر ضد بابل است تا آن را هلاک سازد، زیرا که این انتقام خداوند و انتقام هیکل او می‌باشد.... درفش‌ها را بر زمین برافرازید و در میان امت‌ها کرنای بنوازید. امت‌ها را بر ضد او حاضر سازید و سرزمین آرات (اورارتو) و منی (مانا) و اشکناز (سکاه) را بر وی جمع کنید. سرداران را بر ضد وی نصب کنید و اسبان را هم چون ملخ مودار برآورید. امت‌ها را بر ضد وی مهیا سازید. پادشاه مادها و حاکمانشان و تمام والیانش و تمامی اهل زمین که سلطنت او را پذیرفته‌اند».^{۷۰۵}

تنها پادشاهی که بر ماد فرمان راند و به بابل حمله کرد، کوروش بزرگ است و زمان نوشته شدن این بخش از تورات به فاصله‌ی میان آغاز جنگ با بابل تا ورود صلح‌جویانه‌ی کوروش به این شهر مربوط می‌شود. حد پایینی این زمان را می‌توان بر اساس اشاره به نبرد میان مادها و بابل تعیین کرد که قاعدتاً باید در حدود

703 کتاب اشعیا نبی، باب ۱۳، آیه‌های ۱۵-۲۰.

704 کتاب اشعیا نبی، باب ۲۱، آیه ۲.

705 کتاب ارمیای نبی، باب ۵۱، آیه‌های ۱۱ و ۲۷-۲۸.

۲۸۴۰ تاریخی (۵۴۰ پ.م) قرار بگیرد و این زمانی است که تهدید کوروش برای بابل علنی شد. حد بالایی آن باید خود سال ۲۸۴۱ (۵۳۹ پ.م) باشد، چون در این هنگام مردم بابل و چندین شهر دیگر به پارس‌ها پیوستند و کوروش بدون خونریزی و هم‌چون نجات‌بخشی محبوب به بابل وارد شد. نویسنده‌ی بندهای کتاب اشعیا و ارمیا که ویرانی و سقوط بابل را پیشگویی کرده، آشکارا از این رخداد خبر نداشته، و گرنه این چنین بر خونین بودن سقوط بابل و ترمیم‌ناپذیر بودن ویرانی‌اش تأکید نمی‌کرده است.

کوروش، به این شکل، با پشتیبانی و فعالیت تبلیغاتی شدید جمعیت‌هایی که به بابل تبعید شده بودند، توانست افکار عمومی را در این شهر با خود همراه کند. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که طبقات نخبیه‌ی نظامی و رهبران دینی بابل نیز به او پیوسته بودند و بر ضد شاه پیشین، نبونید، روایت‌پردازی می‌کرده‌اند. می‌توان پذیرفت که ماشه‌ی اصلی تسلیم بابل با انگشت این تبعیدیان برده‌شده کشیده شده باشد. نقش ایشان و پیشگویی‌هایی از جنس متن اشعیا و ارمیا باید چندان مهم بوده باشد که کوروش را به آزاد کردن ایشان متعهد ساخته است.

منابع عبرانی نشان می‌دهند که کوروش پس از ورود به بابل هم‌چون پیامبری که با یهوه سخن می‌گوید و به او باور دارد، با قوم یهود سخن گفت و بر عهده گرفت که پرستشگاهی برای او درست کند. او برای انجام این کار از یهودیان یاری خواست و ایشان را با کمک‌های مالی‌اش دلگرم ساخت. اشاره‌های او به اورشلیم که در سرزمین یهودیه است و این که باید برای یهوه خانه‌ای در آن‌جا بسازند تا حدودی نشان می‌دهد که شهر و معبد آن برای یهودیان و همراهان‌شان که قرار بوده به آن‌جا کوچ کنند، تقریباً ناشناخته بوده است. بعید است شاهی فرمان بازسازی مرکزی دینی را به پیروان آن دین بدهد و بعد ناگزیر شود نشانی شهر و سرزمین این مکان مقدس را برای‌شان شرح دهد و با پرداخت پول برای انجام این کار خدایسندانه راضی‌شان

نماید. این‌ها تا حدودی نشان می‌دهد که اورشلیم، تا پیش از فرمان کوروش، موقعیت دینی مهمی نداشته و تنها یک مرکز آیینی محلی در فلسطین بوده است.

بر این مبنا نوعی آمیختگی و چسبندگی میان رخداد‌های تاریخی دوران کوروش و روایت‌های اساطیری مربوط به سفر خروج نمایان است. وقتی کوروش به بابل وارد شد یهودیان را «آزاد کرد». این دقیقاً همان روایت بردگی قوم یهود در مصر است و آزاد شدن‌شان به دست موسای پیامبر. با توجه به دشواری شرایط زندگی و اجباری بودن اقامت در بابل، بعید است که جمعیت یهودیان در بابل طی دو نسلی که شرایط پرآشوب منتهی به ظهور کوروش را تجربه کردند، چندان افزایش یافته باشد. به این ترتیب، احتمالاً در زمانی که کوروش به بابل وارد می‌شد حدود پانزده هزار یهودی در این شهر و حومه‌اش ساکن بوده‌اند.

رقم چند ده هزار تن برای کسانی که به اورشلیم بازگشتند زیاد می‌نماید، اما با توجه به تغییر جمعیتی و تحول دینی چشمگیری که در این شهر پدید آورده، محتمل می‌نماید. اگر اعداد کتاب *ارمیا* و کتاب *عزرا* را بپذیریم، به این نتیجه می‌رسیم که در کل — و نه در یک موج — حدود ۴۵ هزار تن از بابل به اورشلیم کوچ کردند. بیشتر این مردم بردگانی بوده‌اند که در روستاها و مناطق اطراف بابل ساکن بوده‌اند، و نه در خود شهر بابل. با توجه به تراکم جمعیت بالای میان‌رودان و این که خود شهر بابل در آن هنگام حدود دویست هزار نفر را در خود جای می‌داده، و قلمرو اقتدارش احتمالاً دو میلیون نفر جمعیت داشته، این اعداد معقول می‌نماید. اگر این اعداد درست باشد، کوروش تمام بردگان خانگی و کشاورزی شهر بابل را به ازای رفتن‌شان به اورشلیم آزاد کرده است. این که چرا چنین کرده، با برخی از گزارش‌های مربوط به فتح بابل پاسخی در خور می‌یابد. می‌دانیم که وقتی کوروش به بابل حمله کرد مردم شهرها به هواداری از او برخاستند و به ویژه در بابل دروازه‌ها را بر رویش گشودند و ورودش را خیرمقدم گفتند. این گزارش را از منابع عبرانی و یونانی در دست داریم که تبعیدیان و اسیران و یهودیان در میان هواداران او به شمار بوده‌اند. از این رو، چنین می‌نماید

که ورود پیروزمندانه‌ی کوروش به بابل با هواداری جمعیت بزرگی از فرودستان و تبعیدیان ساکن این شهر ممکن شده و کوروش هم به پاداش این کار همه‌ی ایشان را آزاد کرده است.

می‌دانیم که بخشی از یهودیان هم‌چنان در بابل باقی ماندند و این شهر تا قرن‌ها بعد یک مرکز یهودی‌نشین باقی ماند. از این رو، باید پذیرفت که شمار کوچندگان هر قدر بوده باشد تنها بخشی از ایشان یهودی‌تبار محسوب می‌شده‌اند. پس، انگار بدنه‌ی جمعیتی کوچندگان به اورشلیم از اسیران و تبعیدیان و بردگان آزادشده‌ی بابلی تشکیل می‌شده‌اند که در جریان لیبک گفتن به فراخوان کوروش یهودی «شده‌اند». کوروش پیشنهاد کرده که با تامین پشتوانه‌ای مالی به منطقه‌ای مرزی یعنی اورشلیم بروند و آنجا استقرار پیدا کنند. این جمعیت با رهبرانی هدایت می‌شدند که مبلغ دینی یکتاپرستانه با رنگ و بوی ایرانی بودند و با کمک مالی او به اورشلیم می‌رفتند تا شهر مقدس خود را در مرز مصر تأسیس کنند. به این ترتیب، کوروش، هم در بابل بردگان را آزاد کرده، هم از بروز بحرانی اجتماعی و طبقاتی در این شهر جلوگیری کرده، و هم در مرز مصر جمعیتی از هواداران خود را مستقر ساخته است.

به این ترتیب، مشکل فقر این گروه هم‌زمان با تبار آمیخته‌شان حل می‌شود. ایشان بردگان شهر بابل بوده‌اند که پذیرفته‌اند در ازای اقامت در اورشلیم و بازسازی معبد یهوه و گرویدن به دین یکتاپرستانه‌ی یهود، آزاد شوند و از حمایت مالی کوروش برخوردار گردند. گروه مهاجران از اسیرانی تشکیل شده بودند که داوطلب انجام این کار شده بودند. چنین می‌نماید که کوروش پس از فتح بابل «در سال نخست»، قانونی برای آزاد کردن بردگان بابلی وضع کرده باشد و این باید بلافاصله پس از ورود به بابل و آزاد کردن بت‌های زندانی و بازگرداندن اموال مردم به ایشان بوده باشد که در متن اکدی حقوق بشر هم بدان اشاره کرده است.

کوروش مشکل ساماندهی این جمعیت انسانی بزرگ و فقیر تازه آزادشده را چنین حل کرده که پولی به آنها بدهد و به شهری مرزی گسیل‌شان کند. چون بدنه‌ی اصلی ایشان به قوم بنی‌اسرائیل تعلق داشته و نوادگان

تبعیدی‌های دوران نبوکدنصر بودند، این موقعیت طلایی وجود داشته که این جماعت به اورشلیم فرستاده شوند. جایی که هم می‌توانسته هم‌چون دژی استوار در برابر مصریان عمل کند و راه را برای حمله‌ی بعدی به این سرزمین هموار نماید، و هم مانند کانونی دینی برای ترویج یکتاپرستی و دینی متأثر از ادیان ایرانی عمل نماید.

فهم آنچه در جریان بازگشت یهودیان به اورشلیم رخ داد، تنها با شناخت نقش آفرینان اصلی این جریان و پیشینه‌شان ممکن می‌شود. کسی که از سوی کوروش برای سازماندهی این روند برگزیده شد یک یهودی خوشنام بود که بر پایه‌ی کتاب اشعیا *ثانی* رئیس یهودیان شمرده شده است. او به ظاهر از یهودیان ایرانی شده بود چون در جایی با نام فارسی «تیرشاته» (تیرشاد؟، یعنی مایه‌ی شادی تیشتر؟) به وی اشاره شده است. کتاب اشعیا او را با لقب «پها» مشخص می‌سازد و این در زبان عبری «والی یا شاهزاده» معنا می‌دهد و بدان معناست که دارنده‌ی این نام از خاندان شاهی یهودیان، یعنی از پشت داوود پیامبر، بوده است. نام دیگر این فرد، که مشهورتر هم هست و در کتاب ارمیای نبی آمده، «شِشْبَصْر» (שִׁשְׁבַצַר) است. به همراه این شاهزاده یکی دیگر از بلندپایگان یهودی نیز رهبری یهودیان مهاجر را به عهده گرفت که «زروبابل» (זְרוּבָבֶל) نام داشت. امروز بیشتر نویسندگان توافق دارند که هر دو این نام‌ها شکلی بابلی دارند و تأثیر و نفوذ فرهنگ بابلی بر تبعیدیان یهودی را نشان می‌دهد.

کتاب عزرا می‌گوید که رهبر کوچندگان با دو نام زروبابل و ششْبَصْر شناخته می‌شده است. در باب نخست کتاب عزرا، ابتدا از شِشْبَصْر نام برده شده است. از او تنها در همین باب نام برده شده و بعد از آن این اسم ناپدید می‌شود و جای خود را به زروبابل می‌دهد. صاحبان این دو نام نقش‌هایی مشابه بر عهده دارند و هر دو شان رئیس یهودیان (הַיְהוּדִים לְיְהוּדָה) بوده‌اند. هر دو این نام‌ها به کسی تعلق دارد که از سوی کوروش به مقام فرمانداری یهودیه رسیده است. از این رو، در مورد این نام مرموز در کل سه نظر وجود دارد. برخی

معتقدند شش‌بصر رهبر پیروی بوده که زود مرده و جای خود را به زروبابل داده است. برخی دیگر معتقدند این نام همان شِناصار است که در کتاب *تواریخ ایام* نامش آمده و عموی زروبابل بوده است. سومین نظر که امروز هوادار بیشتری دارد، آن است که زروبابل و شش‌بصر در اصل یک نفر بوده‌اند.^{۷۰۶} اگر این فرض را بپذیریم، شخصیت کلیدی در کوچی که کوروش به راه انداخت، زروبابل پسر شِئالتیل پسر یکونیا پسر یهوایقیم نام داشته و احتمالاً همان شش‌بصر بوده است.

با هم‌تا دانستن زروبابل و شش‌بصر، دو امکان پیش‌روی ما قرار می‌گیرد. یکی آن است که شش‌بصر لقب، و زروبابل نام اصلی این فرد بوده باشد. قاموس کتاب مقدس که در ایران هم ترجمه و منتشر شده، این فرض را در نظر گرفته و گفته که شش‌بصر لقبی به معنای «آتش پرست» یا «پرستار آتش» (هم‌تای آتوربان) است که کوروش آن را به زروبابل نامی داده است.^{۷۰۷} این برداشت احتمالاً از آن‌جا ناشی شده که نام شش‌بصر را «شمش ایل اوسور» بابلی دانسته‌اند. این نامی کاملاً بابلی است و با نام خدای خورشید اکدی‌ان باستانی — شمش — آغاز می‌شود و از این رو نشانی از یکتاپرستی والدین وی ندارد.

اما نام زروبابل در میان مردم عبرانی غیرعادی و غریب است. پژوهندگان گوناگون ریشه‌شناسی این اسم را به اشکال متفاوت به دست داده‌اند. نظر غالب آن است که این اسم همان زروع – بابل (Zərûa‘ Bāvel) بوده که یعنی «بذر کاشته شده در بابل»، یا به تعبیری دیگر، «زاده شده در بابل». کلمه‌ای به همین شکل در زبان بابلی هم وجود داشته و بنابراین ممکن است پدر این شخص نامی بابلی بر او نهاده باشد. احتمال دیگر آن است که این کلمه را زروی – بابل^{۷۰۸} (זְרוּי בָבֶל / Zərûy Bāvel) بخوانیم که یعنی «بر باد رفته به بابل»،

706. Graham, 1998: 206.

707 هاکس، ۱۳۸۲: ۵۴۴.

708 زروی (זְרוּי) در عبری قدیم یعنی بر باد دادن خرمن برای جدا کردن دانه از کاه.

در اشاره به تبعید یهودیان به این شهر.

مگی این نام را با خورشید و فعل «نجات بخشیدن» هم‌تا گرفته است و زروبابل را به معنای «کسی که مردم را از بابل نجات می‌دهد» ترجمه کرده است، که برگردان بحث‌برانگیزی است. او برای تأیید حرف خود به بخش مشابهی از نام عزرای نبی اشاره کرده است که او نیز نقشی نجات‌بخش بر عهده داشت و عنصر «زر» در نامش تکرار می‌شود. مگی با همین روش شش‌بصر را «ستون پادشاه» یا «قدرت پادشاه» ترجمه کرده است.^{۷۰۹}

بخش دوم این نام بی‌تردید نام شهر بابل است و «دروازه‌ی خدا» معنا می‌دهد اما نیمه‌ی نخست آن، زر، در نام‌های بابلی یا عبرانی کمیاب است. این جزو را می‌توان با بخش اول نام زرتشت همسان گرفت و ریشه‌ای پارسی برایش قایل شد که در کلمات دیگری مانند دَریک (زَریک) نیز باقی مانده است. در این حالت، باید این نام را «زِرِ بابلی» ترجمه کرد. اگر این کلمه لقب بوده باشد، نشان می‌دهد که رهبر یهودیان شهر بابل در زمان ورود کوروش شش‌بصر نام داشته، و پس از آن که رهبری کوچ به اورشلیم را بر عهده گرفته، با لقب زروبابل نواخته شده است. نقشی که او بر عهده گرفته، هدایت گروهی از مردم یکتاپرست است که برای تأسیس معبدی کهنسال به سرزمینی موعود باز می‌گردند و این تا حدودی با نقش پیامبر یکتاپرست ایرانی که در بلخ به دعوت پرداخت شبیه است. به عبارت دیگر، گویی در بندهای آخرِ بابِ نخست کتاب عزرا نوعی شبیه‌سازی میان شش‌بصر و زرتشت برقرار شده باشد، که هردو از مهربانی و پشتیبانی شاهی مقدس و نیکوکار (کوروش و گشتاسپ) برخوردار شده بودند.

ناگفته نماند که خود مفهوم سرزمین موعود در فرهنگ کنعانی-عبرانی پیشینه نداشته و احتمالاً از اساطیر

709. Magee, 2005.

آریایی وامگیری شده باشد. کهن‌ترین متونی که به مضمونی شبیه به سرزمین موعود اشاره می‌کنند، منابع اوستایی هستند که قدیمی‌ترین لایه‌شان (یشت‌های قدیم) احتمالاً در اواخر هزاره‌ی دوم تاریخی (میان‌ه‌ی هزاره‌ی دوم پ.م) پدید آمده‌اند و بنابراین هزار سال پیش‌تر از تورات شکل گرفته‌اند.

در این سرودهای اوستایی برای نخستین بار به این ایده برمی‌خوریم که سرزمینی باستانی و مقدس (ایرانویج) ولی ناخوشایند و فرو افتاده به چنگ اهریمن وجود داشته که قومی برگزیده (آریایی‌ها) با رهبری شخصیتی فرهمند (جمشید) از آن به سرزمینی موعود (خونیرث: ایرانشهر) کوچیده‌اند. این روایت به احتمال زیاد مبنایی تاریخی داشته و گزارشی اساطیری از کوچ آریایی‌ها به دست می‌داده که از سرزمین‌های شمالی و شرقی به بخش‌های جنوبی و غربی ایران زمین کوچیدند و دولت‌شهرهایی مثل بلخ و دولت‌هایی مثل هیتی و میتانی را پدید آوردند.

نکته‌ای که اغلب درباره‌ی داستان سفر خروج نادیده انگاشته شده، غرابت این روایت است. چون عبرانیان مانند کنعانیان بومی آسورستان بوده‌اند و شاهدهی وجود ندارد که مدتی را در مصر زیسته باشند یا اصولاً از جایی دیگر به این منطقه کوچیده باشند. در واقع عبرانیان شاخه‌ای از همان کنعانیان هستند که از عصر برنز به بعد در این ناحیه استقرار داشته‌اند. با آن که کنعانیان نقطه‌ی اتصال تماس تمدن ایرانی با مصر بوده‌اند، روایتی نداشته‌اند که خاستگاهی مصری برایشان قایل باشد یا به کوچی و خروجی از آن ناحیه اشاره کند. به همین ترتیب در اساطیر فنیقی که دریانورد و بسیار متحرک بودند، نشانی از داستان سرزمین موعود و کوچ به قلمروی مقدس در آسورستان نمی‌بینم.

بنابراین داستان سفر خروج بسیار غیرعادی است. این روایت به قدری تکرار شده که به امری بدیهی بدل گشته است. با این حال باید پرسید چرا مردمی که از ابتدای کار در فلسطین و یهودیه می‌زیسته‌اند، یکباره روایتی پدید آوردند که ایشان را مهاجر قلمداد می‌کرد و مصر را خاستگاهشان می‌دانست؟

در واقع داستان سفر خروج از نظر ساختاری شباهتی نمایان با داستان کوچ آریایی‌ها در اوستا دارد. حدسم آن است که این نیز بخشی از تاثیرگذاری روایت‌های پارسیان بر متن مقدس عبرانیان در لحظه‌ی شکل‌گیری اش بوده باشد. یعنی در دوران کوروش (که خود به نسخه‌ای تاریخی شده از جمشید شباهت داشته) احتمالاً تکاپوی اقوام آریایی برای فتح جهان و تاسیس دولتی جهانگیر همچون بازسازی کوچ آریاییان تفسیر می‌شده است. در این حال و هوا احتمالاً تدوین‌گران تورات - که پیوندهایشان با دربار پارسی نمایان است - داستان «مصر به مثابه ویرانشهر» را با داستان «سرزمین‌های سرد شمالی فرو افتاده به دست اهریمن» همسان انگاشته‌اند. داستان سفر خروج چه بسا بر این اساس تدوین شده باشد. روایتی که یک رئیس قبیله‌ی کوچگرد باستانی یعنی موسی را که پیشاپیش نزد قبایل عبرانی شهرت داشته، در بافتی سیاسی به مصر مربوط می‌کند و سازمان‌یابی بنی‌اسرائیل را به تقابل با مصر و خروج از بندگی همسان می‌انگارد. در این معنا کوچ بردگانی که کوروش رهایشان کرد و به اورشلیم گسیل کرد، احتمالاً همچون تکرار کوچی باستانی تعبیر شده و در بافت سیاسی آن دوران در میانه‌ی دو ویرانشهر آلوده به بردگی (بابل و مصر) جای گرفته است.

بر این مبنا احتمالاً نقش گفتمان‌های سیاسی پارسیان در شکل‌گیری تورات بیش از چیزی بوده که اغلب گمان می‌برند. اشاره‌های عهد عتیق به روند کوچ آزاد شدگان به اورشلیم نیز همین حدس را تقویت می‌کند. چنان که در این بندها که گذشت این اشاره‌ی مهم را داریم که کوروش گنجینه‌ی زرین خویش را از مهرداد تحویل گرفت و به شش‌بصر داد، و درست پس از این لحظه است که دیگر از شش‌بصر نامی نمی‌بینیم و تنها از زروبابل سخن می‌شنویم. در ادامه‌ی کتاب عزرا یک بار دیگر نیز به شش‌بصر اشاره شده و آن زمانی است که یهودیان تاریخچه‌ی ساخت هیکل دوم را برای حاکم ابرنهر باز می‌گویند و باز در آن‌جا اشاره می‌کنند که

این شش‌بصر بود که در بابل خزانه‌ی زرین را از کوروش دریافت کرد.^{۷۱۰} یعنی نام شش‌بصر همواره در ارتباط با دریافت خزانه و پیش از گرفتن آن ذکر شده و در سایر موارد زروبابل آمده که انگار لقب ناشی از این داد و دهش بوده است. به گمانم روشن است که زروبابل لقبی بوده که هم‌زمان با بخشیده شدن زر بابل به شش‌بصر داده شده و پس از آن هم روی وی باقی مانده است.

زروبابل، یا همان شش‌بصر دریافت‌کننده‌ی زر بابل، تبارنامه‌ای ارجمند و بلندآوازه دارد. جد او، حزقیاه^{۷۱۱} است که بین سال‌های ۲۶۶۵ تا ۲۶۹۴ تاریخی (۶۸۶-۷۱۵ پ.م.) شاه یهودیه بود و همان امیری بود که مراسم دینی را در اورشلیم متمرکز ساخت. او معابد یهوه را در سایر شهرهای قلمروش ویران کرد و کوشید به این شکل این شهرک چند هزار نفره را به مرکزی دینی تبدیل کند. بنابراین شش‌بصر یا زروبابل همان مأموریتی را از سوی کوروش بر عهده گرفته که جد نامدارش در اجرای آن کوشیده و شکست خورده بود.

نیای دیگر زروبابل یعنی یهویاکیم همان امیر قبیله‌ی یهودا بود که در سال ۲۷۸۲ تاریخی (۵۹۸ پ.م.) هنگام حمله‌ی نبوکدنصر بابل کشته شد. پسرش یکونیا^{۷۱۲} تنها سه ماه سلطنت کرد و بعد بابل‌ها در ماه آدار سال ۲۷۸۳ (۵۹۷ پ.م.) عزلش کردند و خاک اورشلیم را به توبره کشیدند و هزاران تن را به بابل به اسیری بردند. گفتیم که در این جماعت یک پیامبر یهودی نیز حضور داشت که همان ارمیای نبی باشد. یکونیا در بابل به نخستین رهبر یهودیان تبعیدی^{۷۱۳} تبدیل شد و به این ترتیب با از دست دادن مقام دنیوی، نوعی مقام دینی به دست آورد. از آن سو عمومی او صدقیاه در همین سال ۲۷۹۳ (۵۹۷ پ.م.) با پشتیبانی بابل‌ها

⁷¹⁰ کتاب عزرا، باب ۵، آیه‌ی ۱۴.

711. Hezkiah

⁷¹² Jeconiah

⁷¹³ exilarch

جانشین وی شد و تا مدتی در یهودیه فرمان راند اما همان خطای همیشگی را مرتکب شد و ارمیای نبی را که نماینده‌ی بابلی‌ها در اورشلیم بود، به سیاهچالی انداخت و برای فرعون پیام دوستی فرستاد. نبوکدنصر بار دیگر به اورشلیم برگشت و همه‌ی پسران صدقیه را جلوی سر برید و بعد هم چشمش را کور کرد و شهرش را با خاک یکسان کرد.

از آن سو، یهو یاکیم در بابل درگذشت و جای خود را به پسرش شئلتیل داد که اسمش یعنی «از خداوند سوال کردم». او دومین رهبر یهودیان تبعیدی شد و فرزندش همین زروبابل مشهور است. به این ترتیب، زروبابل یک رهبر عادی نبود. او سومین «رئیس جلای وطن کردگان» (رؤش گلوت / שאר גלות) بود و پدر بزرگش واپسین شاه یهودیه محسوب می‌شد. از این روست که پذیرش این که نام اصلی او زروبابل بوده باشد دشوار است. بسیار بعید است رهبر دینی یهودیان تبعیدی و کسی که پدرش شاه یهودیه بوده، در تبعیدگاهش چندان از خود بیگانه شود که اسمی بابلی را برای پسرش برگزیند یا به زاده شدنش در آن جا افتخار کند.

گواه دیگری که پیوند نزدیک میان زروبابل و سرمایه‌گذاری و برنامه‌ریزی دربار هخامنشی را نشان می‌دهد، زمان بندی بازگشت یهودیان به اورشلیم است. این جریان بسیار سریع و بلافاصله بعد از گشوده شدن بابل انجام پذیرفته است و انگار برنامه‌ی روشن و مدونی برای آن پیشاپیش وجود داشته است. در کتاب عزرا/ زمان این کوچ، سال نخست حکومت کوروش بر بابل ۲۸۴۲ تاریخی (۵۳۸ پ.م.) دانسته شده است. اما برخی از مورخان امروزی این زمان را تا ۲۸۶۰ (۵۲۰ پ.م.) جلو آورده‌اند و آن را با کوچ دیگری که در زمان داریوش انجام پذیرفت یکی می‌گیرند.^{۷۱۴} این کار دلیلی ندارد، چون از نظر بافت تاریخی، هم بازگشت یهودیان با

714. Tollington, 1993: 132.

فرمان کوروش محتمل و معقول است و هم اسناد عبری چنین محتوایی دارند. بیشتر پژوهش‌گران معاصر هم مانند فرید^{۷۱۵} معتقدند که دستاورد این کوچ، یعنی بنای هیکل دوم، در زمان کوروش و به فرمان او انجام پذیرفته است.

به این ترتیب، می‌توان پذیرفت که در حدود سال ۲۸۴۲ (۵۳۸ پ.م) یک موج از اسیران آزادشده با رهبری زروبابل به اورشلیم رفتند. کتاب مقدس در این مورد صراحت دارد که زروبابل یک مقام دیوانی هخامنشی بوده و حاکم منطقه‌ی یهودیه محسوب می‌شده است. در مورد دایره‌ی اقتدار او اطلاعات کمی داریم، اما می‌دانیم که چندان زیاد نبوده است. چون بعدتر مردم سرزمین‌های همسایه وقتی از بازسازی اورشلیم احساس خطر کردند، به سادگی مانع کار وی شدند. امروز بیشتر مورخان یهودیه‌ی عصر کوروش را سرزمینی کوچک می‌دانند که مرکزش اورشلیم بوده و تنها تا شعاع بیست و پنج کیلومتری اطراف این شهر را شامل می‌شده است.^{۷۱۶}

این نکته باقی می‌ماند که نام شش‌بصر در روایت مربوط به کوروش، و نام زروبابل بیشتر در پیوند با داریوش دیده می‌شود. این یکی از دلایلی است که برخی از نویسندگان ایشان را دو فرد متمایز دانسته‌اند. اما به نظر من این پیوند میان زروبابل و داریوش چندان تعیین‌کننده نیست. در باب نخست کتاب عزرا بعد از شرح گنجینه‌ها تا لحظه‌ی بخشش زر‌ها سخن از شش‌بصر است. بلافاصله بعد از آن وقتی از سیاه‌ی مهاجران یاد می‌شود، می‌بینیم که زروبابل رهبرشان است. بنابراین زروبابل در زمان کوچ اولیه‌ی دوران کوروش حضور داشته و چنان که دیدیم همان نقش و موقعیت شش‌بصر را هم داشته است.

715. Fried, 2003.

716. Edelman, 2005: 2.

نقش مهم زروبابل در دوران داریوش با این که این موقعیت را از کوروش دریافت کرده باشد تعارضی ندارد. پدربزرگش یهویاکیم در سال ۲۷۶۵ یا ۲۷۷۵ تاریخی (۶۰۵ یا ۶۱۵ پ.م) به دنیا آمده بود و احتمالاً شتالتیل که پسر بزرگ و جانشینش بوده در حدود ۲۷۹۵-۲۸۰۰ (۵۸۰-۵۸۵ پ.م) زاده شده است. به این ترتیب زروبابل نمی‌توانسته پیش از ۲۸۱۵-۲۸۲۰ تاریخی (۵۶۰-۵۶۵ پ.م) زاده شده باشد و بنابراین در زمان ورود کوروش به بابل جوانی بیست و چند ساله بوده است. بر این مبنا هیچ عجب نیست که تا حدود بیست سال بعد در زمان داریوش (۲۸۶۰ تاریخی / ۵۲۰ پ.م) همچنان فعال بوده باشد و روند بازسازی شهر را رهبری کرده باشد. جوان بودن او در زمان ورود کوروش به بابل نشان می‌دهد که نسب بردنش از واپسین رهبران قبیله‌ی یهودا باعث شده تا کوروش او را برگزیند. به این ترتیب، روایت کتاب عزرا تأیید می‌شود که این شاه پارسی بوده که بازگشت را برنامه‌ریزی کرده، و زروبابل جوان در آن نقشی نداشته است.

زروبابل در کار ساختن معبد یهوه از همکاری چند تن برخوردار بود که یکی از ایشان مردی بود به نام یسوع بن یوصاداق که به همراه برادرانش در انجام این وظیفه او را همراهی می‌کرد.^{۷۱۷} کوروش انگار بر مراحل ساخت این معبد نظارت داشته است و مثلاً بهای سروهای حمل شده از لبنان را او به مردم صور و صیدا پرداخت کرده است.^{۷۱۸} هم‌چنین نقشه‌ی معبد را کوروش برای ایشان ترسیم کرده بود و زروبابل به رهبران قبیله‌ای محلی که می‌خواستند در کار ساخت معبد مشارکت کنند گفت که: «شما را با ما در بنا کردن خانه‌ی خدای ما کاری نیست. بلکه ما آن را بدان شکلی که کوروش شاه، فرمانروای پارس، به ما امر کرده

717 کتاب عزرا، باب ۳، آیه‌ی ۲.

718 کتاب عزرا، باب ۳، آیه‌ی ۷.

تنها برای یهوه خدای اسرائیل خواهیم ساخت».^{۷۱۹} وقتی سال‌ها بعد داریوش به فرمان کوروش در این مورد مراجعه کرد، اطلاعات دقیقی را در مورد اندازه و ساختار هیکل دوم یافت: «...کوروش پادشاه درباره‌ی خانه‌ی خدا در اورشلیم فرمان داد که آن خانه که قربانی‌ها در آن می‌گزارند، بنا شود و تعمیر گردد. بلندایش شصت ذراع و عرضش شصت ذراع باشد. با سه صف سنگ‌های بزرگ و یک صف چوب نو [ساخته شود] و خرجش از خانه‌ی پادشاه داده شود».^{۷۲۰}

با این همه، بازسازی هیکل سلیمان در دوران کوروش به پایان نرسید و در دوران شاهان بعدی بود که فرجام یافت. این فاصله‌ی زمانی میان مهاجرت و احیای معبد باعث شده نویسنده‌ای مانند الیاس بیکرمان^{۷۲۱} شرایط اجتماعی آشفته را عامل اصلی قلمداد کند. از دید او، جنگ‌های سال ۲۸۵۸ تاریخی (۵۲۲ پ.م) در دل ایرانشهر باعث شد تا شهربانان و حاکمان هخامنشی از نظارت بر کار اقوام تابع غافل شوند و زروبابل در این هنگام بود که فرصت را غنیمت شمرد و بازسازی هیکل را آغاز کرد.^{۷۲۲} این برداشت به نظر نادرست است.

از سویی خود زروبابل طی بیست سال پیش از آن حکمران هخامنشیان در یهودیه بوده و با توجه به آن که جایگاه و حتا استخوان‌بندی فلسفی دین خود را از ایشان دریافت کرده بود، بعید است نسبت به ایشان وفادار نبوده باشد. گذشته از این، از پیوند او با کوروش و بعدتر ارتباط صمیمانه‌اش با داریوش خبر داریم. بنابراین بعید است فعالیت ساختمانی اورشلیم در ابتدای دوران داریوش - چنان که مخالفان یهود در نامه‌شان

719 کتاب عزرا، باب ۴، آیه‌ی ۳.

720 کتاب عزرا، باب ۶، آیه‌های ۲-۵.

721 Elias Bickerman

722 Edelman, 2005: 6.

به شاهنشاه گزارش دادند^{۷۲۳} - نشانه‌ی سرکشی بوده باشد. به هر صورت، این نکته روشن است که زروبابل کار ساخت هیکل اورشلیم را در روز ۲۴ از ماه ششم از سال دوم سلطنت داریوش بزرگ آغاز کرد.^{۷۲۴}

پیوند میان زروبابل و تدوین شریعت یهودی ناشی از درآمیختن روایت‌های مربوط به زروبابل و عزراست و نادرست است. هرچند چنین تداخلی در تواریخ قدیم هم دیده می‌شود. مثلاً برخی از نویسندگان ایرانیِ مسلمان مانند مسعودی نوشته‌اند که این مرد در ضمن گردآورنده‌ی تورات هم بوده است و برخی از نویسندگان معاصر با ارجاع به ایشان او را به جای عزرا تدوین‌کننده‌ی کتاب مقدس دانسته‌اند.^{۷۲۵}

با این حال انگار پیوندی میان زروبابل و نبی‌های یهودی، یعنی رهبران دینی فعال در میان قبایل، برقرار بوده است. متن کوتاهی در تورات هست که کتاب حجی نبی نامیده می‌شود و در آن سخنان یکی از نبی‌های یهودی نقل شده که گویی مبلغ زروبابل در فلسطین بوده و مردم را به یاری رساندن برای بازسازی هیکل اورشلیم دعوت می‌کرده است.^{۷۲۶}

نبی دیگری به نام زکریا هم‌زمان با او وجود داشته که نقشی مشابه را ایفا می‌کرده است و شرح مکاشفات او در کتاب زکریای نبی در تورات باقی مانده است. در باب نهم از این کتاب، نابودی شهرهای صور و صیدا و آشفته‌گی در فنیقیه شرح داده شده و شرایطی مجسم شده که بعید نیست از خاطره‌ی تاخت‌وتاز اسکندر در این منطقه متأثر شده باشد. آن‌گاه از بازگشت شاه بزرگ توصیفی آمده که به روایتی بومی از بازگشت سوشیانس می‌ماند. این روایت همان است که بعدها پیروان عیسی بن مریم آن را هم‌چون پیشگویی

⁷²³ کتاب عزرا، باب ۴، آیه‌های ۶-۱۷.

⁷²⁴ کتاب حجی نبی، باب اول، آیه ۱۵.

⁷²⁵ Reeves, 2005.

⁷²⁶ کتاب حجی نبی، باب دوم.

ظهور مسیح در نظر گرفتند: «ای دختر صهیون! بسیار شادی نما و ای دختر اورشلیم! آواز شادمانی سر بده.

اینک پادشاه تو نزد تو می آید. او دادگر و نجات بخش و بردبار است و بر الاغ و کره الاغ سوار است».^{۷۲۷}

از کتاب عزرا برمی آید مهاجرانی که با رهبری زروبابل در اورشلیم ساکن شدند هم از نظر دینی با همسایگان خود تفاوت داشته اند و هم خودشان خودانگاره ای متمایز از خویشان داشته اند، هر چند این تمایز بر محور اقامت ایشان در بابل و بازگشتن شان از آنجا استوار بوده و نه شریعت و قوانینی متمایز. از همان ابتدای کار، ایشان یاری و همکاری اقوام دیگر ساکن در منطقه را رد کردند^{۷۲۸} و احتمالاً بسیاری از ایشان به قبیله ی اصلی یهودا تعلق داشته اند. به همین دلیل هم مردم محلی در مورد تأسیس معبد دوم و حصاربندی شهر اورشلیم احساس خطر می کردند و با نوشتن نامه به نمایندگان شاهنشاه حرکت کوچندگان را نوعی سرکشی و امی نمودند.

اما سیاست دربار هخامنشی تا پایان کار و بعد از سقوط مصر، هم چنان بر اساس هواداری از توسعه ی دین یهود باقی ماند. به شکلی که در دوران داریوش با مراجعه به فرمان کوروش بار دیگر بر ضرورت ساخته شدن معبد تأکید شد و داریوش فرمان داد تا امکانات حقوقی و مالی لازم برای این کار انجام شود. به این ترتیب، در ششمین سال سلطنت وی در ۲۸۸۵ تاریخی (۵۱۵ پ.م.) هیکل دوم به پایان رسید.^{۷۲۹}

بعد از زروبابل، شخصیت دیگری که در بازسازی دین یهود نقشی بسیار مهم ایفا کرد، عزرا بن سراپا نام داشت. این مرد پس از زروبابل به صحنه آمد ولی نقشی مهم تر بر عهده گرفت و تأثیری پر دامنه تر بر جای

727 کتاب زکریای نبی، باب ۹، آیه ی ۹.

728 کتاب عزرا، باب ۴، آیه ی ۳.

729 کتاب عزرا، باب ۶، آیه ی ۱۵.

نهاد، در حدی که او را موسای دوم و احیاگر شریعت دانسته‌اند. نامش در عبری אֶזְרָא (عزراء) است که یعنی «خداوند یاری می‌کند». این اسم در زبان یونانی به صورت Ἐσδραῖος (اسدراس) و در لاتین به شکل Esdras درآمده و در برخی از متن‌های فارسی و عربی دوران اسلامی به همین شکل «اسدراس بابلی» ثبت شده است و کتاب‌های زیادی در فن کیمیا و جادو به او منسوب است.

در قرآن نام او به صورت «عزیر» در آیه‌ی ۳۰ از سوره‌ی توبه آمده است و به این موضوع که یهودیان او را پسر خدا می‌دانند اعتراض شده است. هم‌چنین مفسران، نبی یهودی مورد بحث در آیه‌ی ۲۵۹ سوره‌ی بقره را عزیر دانسته‌اند که مانند اصحاب کهف پس از مرگ به امر خداوند همراه با خرش زنده شد.^{۷۳۰} سورآبادی نیز در شرح این آیه همین نظر را ذکر کرده و به این نکته اشاره کرده که این عزیر بود که تورات را برای یهودیان آورد، چرا که نبوکدنصر در زمان فتح اورشلیم آن را از میان برده بود.^{۷۳۱} امروز مسلمانان و یهودیان عراق مقبره‌ی عزرا را در جایی به نام العزیر در نزدیکی بصره می‌دانند.

این شخص در منابع عبری بیشتر به نام אֶזְרָא הַסּוֹפֵר (عزراء هه‌سوفر) شهرت دارد که یعنی عزرای کاتب.^{۷۳۲} در دین یهود او را یکی از بزرگ‌ترین پیامبران و شخصیت‌های دینی پس از موسی دانسته‌اند. پدرش سرایا نیز کاهن اعظم یهود در بابل بود و خودش در همین شهر زاده و پرورده شد و در دانش‌های مرسوم در روزگار خویش سرآمد گشت و بر شریعت دین یهود تسلطی کامل یافت.^{۷۳۳} او را אֶרְתַּחְשֶׁסְטָא (ارتخشستا)،

⁷³⁰ طبری، ۱۳۵۴ (ج. ۱): ۱۶۴-۱۶۷.

⁷³¹ سورآبادی، ۱۳۸۱ (ج. ۱): ۲۲۶-۲۲۸.

⁷³² Kessler and Wenborn, 2005: 398.

⁷³³ کتاب عزرا، باب ۷، آیه‌ی ۶.

که همان اردشیر هخامنشی باشد، به اورشلیم فرستاد تا آیین یهود را بازسازی کند.^{۷۳۴} عزرا در سال هفتم پادشاهی اردشیر به اورشلیم وارد شد.^{۷۳۵} از متن کتاب مقدس روشن نمی‌شود که منظور اردشیر اول است یا دوم. بیشتر تاریخ‌نویسان امروزی این پادشاه را اردشیر اول می‌دانند، در این حالت زمان ورود او به اورشلیم با سال ۲۸۳۳ تاریخی (۴۵۷ پ.م) مصادف می‌شود.

در کتاب عزرا چنین آمده که اردشیر در سال هفتم سلطنت خویش او را مأمور کرد تا به اورشلیم برود و شریعت یهود را از آلودگی‌ها پاک کند. عزرا، به همراه هزار و پانصد زن و مرد یهودی که تا آن هنگام در بابل مقیم بودند، به اورشلیم رفت و چون دید بنی‌اسرائیل با زنانی غیریهودی ازدواج کرده و قوانین یکتاپرستی را از یاد برده‌اند در مجمع کاهنان پیراهن درید^{۷۳۶} و گناهان قوم خویش را نزد یهوه اعتراف کرد و به پاکسازی شریعت یهود از بدعت‌ها همت گماشت. او تمام ازدواج‌ها با زنان بیگانه را فسخ کرد و همه را به توبه و تطهیر خانه‌ها و غذاهای‌شان وا داشت.

اگر روند بازسازی اورشلیم و بنای هیکل دوم را بر مبنای گزارش *تورات* بازسازی کنیم، درمی‌یابیم که ترتیب رخدادها در باب‌های هفتم تا دهم کاملاً معنادار است. ابتدا می‌بینیم که کوچندگان به اورشلیم، که قاعدتاً در زمان کوروش و با رهبری زروبابل نخستین هسته‌ی قومیت یهود در این شهر را پدید آورده بودند، آزادانه با مردم اقوام همسایه درآمیخته و با ایشان ازدواج کرده‌اند. فهرستی که از این اقوام در دست است این موارد را در بر می‌گیرد: مصری، هیتی، کنعانی، فرزی، یبوسی، موآبی و آموری.^{۷۳۷} این‌ها تمام اقوامی هستند

734 کتاب عزرا، باب ۷، آیه ۱۱.

735 کتاب عزرا، باب ۷، آیه ۷.

736 کتاب عزرا، باب ۹، آیه‌های ۲-۳.

737 کتاب عزرا، باب ۹، آیه ۹.

که در فلسطین آن روزگار زندگی می‌کردند و پیداست که کوچندگان موج نخست که شمارشان بیش از چهل هزار تن قید شده، آزادانه با مردم بومی و محلی آمیزش و مراوده داشته‌اند، هرچند همسایگان‌شان را در امور دینی و فرآیند ساخت معبد دوم شرکت نداده‌اند.

نکته‌ی مهم آن است که گویی این مهاجران موج نخست که به امر کوروش به اورشلیم رفتند، جز یکتاپرستی و تأکید بر یگانگی یهوه و فرمانی دقیق برای ساختن معبدی باشکوه برای وی، قواعد آیینی دیگری نداشته‌اند. اشاره‌هایی که به قربانی گزاردن زرو بابل و یارانش وجود دارد، نشان می‌دهد که گویی روش پرستش یهوه تفاوت چندانی با سایر خدایان نداشته و این که اقوام همسایه می‌خواسته‌اند در ساختن معبد یهوه شرکت کنند و حتی انگار پیشنهادهایی برای معماری‌اش هم داشته‌اند، نشان می‌دهد که یهوه را ایزدی بیگانه و نوظهور نمی‌دانسته‌اند.

مرزبندی میان قوم یهود و سایر اقوام، در زمانی دیرتر انجام پذیرفت و با منع ازدواج بین کوچندگان به اورشلیم و قبایل بومی همسایه همراه بود. یعنی پیوند میان گُلاه و فرمان‌های پارسیان چندان نبود که هویتی مستقل را برای‌شان ایجاد کند و مرزبندی‌شان را با قبایل دیگر تضمین نماید. به همین دلیل در زمانی دیرتر قاعده‌ی منع ازدواج با دیگران هم در این زمینه وضع شده و این هم‌زمان است با خوانده شدن نسخه‌ی تدوین‌شده‌ای از تورات بر قوم یهود. بدنه‌ی جمعیتی آنان که به اورشلیم کوچیدند، یهودی بودند و کل این جمعیت مشروعیت حضور خود در اورشلیم را از ارتباط رسمی‌اش با معبد این شهر و باورهای یکتاپرستانه‌اش دریافت می‌کرد. این مردم در اورشلیم ادبیات تاریخی گذشته‌ی خویش را — که قاعدتاً باید شفاهی بوده باشد — بازخوانی و بازنویسی کردند و در این میان مضمون‌های درباری و تجربه‌شان از شکوه و عظمت شاهان هخامنشی را در بازپردازی خاطره‌ی رؤسای قبیله‌ای باستانی‌شان دخالت دادند. از این روست که سلیمان و داوود تا این حد به شاهان هخامنشی شباهت دارند و آداب درباری و یکتاپرستی و توجه‌شان به خداوندی

نادیدنی و یگانه و انتزاعی تا این پایه شاهنشاهان زرتشتی هخامنشی را به یاد می آورد.

کفتار دوم؛ هیکل تحت یادوم؟

چنان که گفتیم، یکی از دو رکن اهمیت کوروش در عهد عتیق آن است که معبد هیکل را او بنا کرده، یا بازسازی کرده است. در فاصله‌ی دوران کوروش تا داریوش، رهبری این گروه از خاندان داود و رؤسای سنتی قبیله‌ی یهودا به سمت کاهنان و کارگزارانی فرهنگی چرخش کرد، که موازی بود با چرخش از اشراف و شاهزادگان به رهبران دینی و مغان در ساخت عمومی قدرت اجتماعی.

نمود این چرخش در این دوران جایگزینی عزار به جای زروبابل است. در سال ۲۸۶۴ تاریخی (۵۱۶ پ.م) مراسم جشن پسخ در هیکل اورشلیم انجام پذیرفت و کاهنی اعظم از خاندان هارون بر این شهر حاکم شد. او تمام کاهنان دیگر را از لایوانی برگزید که به خاندان هارون تعلق داشتند و سایر لایوان به روحانیانی فروپایه و یاور این کاهنان تبدیل شدند.

یکی از این کاهنان خاندان هارون، عزرا بود که تنها قانون‌گذار عهد عتیق است و از نظر ارج و قرب و اهمیت در دین یهود، با موسی مقایسه شده است. عزرا کاهن و کاتبی بود که در بابل زیسته بود و سخت زیر تاثیر فرهنگ پارسیان قرار داشت. همچنین روشن است که مسلطترین فرد بر روایت‌های عبرانی کهن داشته است. او در سال ۲۹۲۲ تاریخی (۴۵۸ پ.م) به اورشلیم رفت و این هشتاد سال پس از اولین موج بازگشت یهودیان به سرزمینشان بود. او همان کسی بود که متن تورات را که به روایتی توسط خود موسی نوشته شده بود به اورشلیم بازبرد و به این ترتیب احیای دینی قوم یهود در این شهر را ممکن ساخت.

نخستین موج مهاجران یهودی که زیر نظر کورش بزرگ به این سرزمین بازگشتند، کتاب تورات را به همراه نداشتند. بازگشت ایشان نوعی کوچ و مربوط به قبیله یهودا تلقی می‌شده است. اما عزرا امر بازگشت را پس از هشتاد سال به فرآیندی دینی تبدیل کرد و همراه با موج دوم مهاجران یهودی، نامه‌ی شاهنشاه اردشیر را به اورشلیم برد و در آن‌جا خواند و این نامه‌ای است که حق زندانی کردن، اعدام کردن و تبلیغ دین را به وی می‌بخشید. به عبارت دیگر عزرا استانداری در دستگاه حکومتی هخامنشیان بود که از سوی اردشیر برای حکومت بر یهودیه و تبلیغ دین یکتاپرستانه، انتخاب شده بود.

بعد از ورود عزرا به صحنه است که تمایز میان بنی‌اسرائیل و دیگران نمایان می‌شود. او هم مانند زروبابل با پول و پشتیبانی سیاسی شاه هخامنشی و با فرمان مستقیم او به این منطقه وارد می‌شود، اما سیاستی متفاوت با زروبابل را در پیش می‌گیرد. او از سویی ازدواج‌های بیناقومی را فسخ کرده و آمیزش با بیگانگان را منع می‌کند و از سوی دیگر شریعت یهودی را برای مردم برمی‌خواند و تورات را، که گم شده بود، برای ایشان می‌آورد. به عبارت دیگر، انگار با عزراست که دین یهودی به شریعتی مسلح می‌شود و بنی‌اسرائیل هویتی متمایز از همسایگانش به دست می‌آورد. از این‌جا به بعد است که کلمه‌ی اسیران (گُلاه) هم چون برجسبی برای مشخص ساختن هویت جدید یهود نمایان می‌شود.

متن عزرا- نحمیا روند بازگشت به اورشلیم (شوو) را هم‌چون نوعی تطهیر در نظر می‌گیرد. قوم بنی‌اسرائیل، که به خاطر بت‌پرستی و کفر شاهان اسرائیل و یهودیه به خشم خداوند دچار آمده بود، پس از پنجاه سال در اسارت از این گناه تطهیر شد و با تأسیس مجدد قومیت یهود در اورشلیم عهد این مردم با یهوه را تجدید کرد. این بافتی معنایی بود که گُلاه در اندرون آن به بازگشت می‌اندیشیدند و بر این مبنا خود را نسبت به دیگران متمایز و برتر می‌شمردند.

البته تردیدی در این نکته نیست که پیش از تبعید نیز دین یهود و قومیت بنی اسرائیل وجود داشته است. با این حال این واحدهای سیاسی به شدت ناپایدار و زودگذر بوده‌اند. از نظر سطح پیچیدگی هرآنچه درباره‌ی دولت اسرائیل یا پادشاهی باشکوه سلیمان و داود می‌خوانیم، در مرتبه‌ی دولت‌شهر یا اتحادیه‌ی قبیله‌ای جای می‌گیرد. هویت جمعی یهودی، به تعبیری که از عصر هخامنشی به بعد می‌بینیم، در این دوران دیده نمی‌شود. تنها پس از بازگشت ۴۲ هزار تن در زمان زروبابل-کوروش و اهدای شریعت توسط عزرا-اردشیر است که قومیت یهودی راستین بر صحنه‌ی تاریخ ظاهر می‌شود. عناصر اصلی این قومیت، یعنی درون‌همسری و پایبندی به شریعتی یگانه‌پرست با محوریت آیین‌های تطهیر (به جای قربانی)، توسط عزرا به این مجموعه افزوده شده است.

در این جامعه‌ی نوپا و در بستر این هویت نوپاست که روایت‌ها و خاطره‌ی تاریخی بازمانده از قبایل بنی اسرائیل بازخوانی شد و با شرایط عصر هخامنشی وفق داده شد. تا پیش از دوران تبعید، ابراهیم تنها یک نیای قبیله‌ای بود که همراه با شخصیت‌های دیگری مانند اسحاق و یعقوب در سیاهه‌ی اجداد مشترک قبایلی هم‌تبار به یاد آورده می‌شد. این را می‌توان از این‌جا دریافت که این قبایل خود را بنی اسرائیل می‌نامیدند که نسب‌شان را به یعقوب^{۷۳۸} می‌رساند و نه ابراهیم.

تنها بعد از جنبش بازگشت به اورشلیم بود که ابراهیم به عنوان پیامبری مهم و بزرگ مطرح شد و به ویژه نماد یکتاپرستی دانسته شد. این شاید بدان دلیل باشد که او نخستین نیای این قبایل بود که از میان‌رودان به فلسطین کوچید؛ یعنی مردمی که از بابل به اورشلیم کوچیده بودند و نسخه‌ای زرتشتی-موسایی از یگانه‌پرستی را به همراه می‌بردند، در میان روایت‌های باستانی خود ابراهیم را از یعقوب به خود نزدیک‌تر

738 اسرائیل، به معنای «کشتی‌گیرنده با خداوند» در کتاب مقدس لقب یعقوب است.

می‌دیدند و از این رو وی را هم‌چون بنیادگذاری مهم و هویت‌بخش ستودند. این بدان دلیل بود که ابراهیم از اور (در نزدیکی بابل) به اورشلیم کوچ کرده بود. این حقیقت که نام ابراهیم در میان منابع عبرانی دوران نوبابلی دیده نمی‌شود و تنها از عصر هخامنشی به بعد در منابع مقدس یهودی پدیدار می‌شود، می‌تواند بدان معنا باشد که اصولاً شخصیت‌پردازی وی به دوران هخامنشی تعلق دارد^{۷۳۹} و تا پیش از این تاریخ یعقوب (اسرائیل) بوده که نیای هویت‌بخش این قبایل محسوب می‌شده است.

نام ابراهیم در پیشگویی‌های انبیای یهودی که در قرون پیش از هخامنشیان می‌زیستند ذکر نشده است. تنها این اسم را در یک جا^{۷۴۰} می‌بینیم که آن هم در دوران پس از تبعید به دعایی کهن‌تر^{۷۴۱} افزوده شده است. در کتاب تثنیه به ابراهیم اشاره شده اما همواره نامش به همراه اسحاق و یعقوب آمده و هیچ اشاره‌ای به داستان زندگی‌اش وجود ندارد. در یک نیایش اشاره‌ای به اسم او وجود دارد،^{۷۴۲} این متن هم در زمان هیکل دوم و عصر هخامنشیان تدوین شده است. هم‌چنین این نکته هم معنادار است که سرزمین وعده داده‌شده به ابراهیم در سفر پیدایش^{۷۴۳} دقیقاً همان استان بابل - ابرنهر (بایروش - ابرناری) در دیوان‌سالاری هخامنشی است؛ یعنی همان جایی که کوروش و داریوش و اردشیر برای اسکان قوم یهود در نظر گرفته بودند.

اسیران آزادشده‌ای که به اورشلیم کوچیده بودند، تبار فرودست و دوران بردگی خویش در بابل را به امری افتخارآمیز تعبیر نمودند و آن را کفاره‌ای برای گناهان گذشته‌ی قوم یهود قلمداد کردند. تصویری که بیشتر تاریخ‌نویسان امروزی در مورد این مهاجرت دارند، سخت از تبلیغات سیاسی بابلی‌ها تأثیر پذیرفته

⁷³⁹ Blenkinsopp, 2009: 38.

⁷⁴⁰ Isa, 29, 22.

⁷⁴¹ Isa, 29, 17-24.

⁷⁴² Psalm 47 / 105.

⁷⁴³ سفر پیدایش، ۱۵، ۱۸-۱۹.

است. بر این مبنای، این روایت شاهان بابل که خاک اورشلیم را به توبره کشیدند و همه‌ی ساکنان این شهر را تارومار کردند، جدی گرفته شده است. این باور تا حدودی با اشاره‌های کتاب مقدس تأیید می‌شود. مثلاً در کتاب دوم تواریخ/ایام می‌خوانیم که بعد از حمله‌ی بابل‌ها سرزمین یهودیه خالی از سکنه شد و این هم‌چون استراحتی برای زمین بود که به «سبت» و استراحتی هفتاد ساله برای خاک تعبیر شده^{۷۴۴} و در سفر لایوان هم از ویرانی اورشلیم هم‌چون سبت زمین یاد شده است.^{۷۴۵}

این عبارت‌ها با اغراقی شاعرانه درباره‌ی میزان ویرانی به بار آمده توسط مهاجمان درآمیخته‌اند. دقیقاً همین تعبیرها را در فتح‌نامه‌های شاهان آشوری و بابل نیز می‌بینیم که با همان بافت و قالب در کتاب مقدس نیز وام‌گیری شده است. به عنوان مثال وقتی تیگلت پیلسر سوم می‌گوید پس از تسخیر پادشاهی سامره تمام مردان (پوهور نیشتو) بنی عمری را به تبعید فرستاده، تصویری را ترسیم می‌کند که گویی از این قبیله هیچ کسی در قلمرو اشغال‌شده باقی نمانده است. همین ساختار و مضمون در تورات هم بارها تکرار شده^{۷۴۶} و آشکارا از سنتی ادبی از میان‌رودان وام‌گیری شده است.^{۷۴۷} بر مبنای تمام این اشاره‌ها چنین فرض شده که کوچندگان به یهودیه و اورشلیمی وارد شده‌اند که خالی از سکنه بوده و هیچ کس در آن زندگی نمی‌کرده است.

این باور که حمله‌ها و ویرانی‌های ناشی از جنگ در جهان باستان به نابودی کامل شهرها و خالی از سکنه شدن سرزمین‌ها منتهی می‌شده، در کل تصویری عامیانه و نادرست است که از جدی گرفتن استعاره‌های

744 کتاب دوم تواریخ ایام، ۳۶، ۲۰-۲۱.

745 سفر لایوان، ۲۶، ۳۴-۳۵.

746 کتاب دوم پادشاهان، ۱۷، ۲۳؛ ۲۵، ۲۱؛ کتاب ارمیای نبی، ۵۲، ۲۷؛ ۱۳، ۱۹.

⁷⁴⁷ Blenkinsopp, 2009: 44.

ادبی و عبارت‌پردازی‌های تبلیغاتی و بلاغی جهان باستان برمی‌خیزد. در خودِ *تورات* شواهد زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد اسیرانِ آزادشده (گَلاه) هنگام بازگشت به اورشلیم با مردمی روبه‌رو شدند که در این شهر می‌زیستند. گروه‌های دیگر اسیرانِ بازگشته نیز وقتی در شهرهای یهودیه پراکنده شدند، از ساکنان این شهرها هراس داشتند.^{۷۴۸}

کسانی که پس از حمله‌ی بابل در یهودیه باقی مانده بودند، نه تنها پرشمار بودند که شاهی به نام گدالیاه هم داشتند که دست‌نشانده‌ی بابلیان بود، و انبوه مردمی که هنگام حمله‌ی بابل به آن‌سوی اردن و قلمرو مصر گریخته بودند نیز به تدریج بعد از رفع خطر به شهرشان بازگشتند.^{۷۴۹} از این‌جا معلوم می‌شود که این ساکنان بومی منطقه یهودی هم بوده‌اند، یعنی هم به بنی‌اسرائیل تعلق قومی داشتند و هم یهوه را می‌پرستیدند. به همین دلیل هم مشارکت در ساخت هیکل دوم را وظیفه و حق خود می‌دانستند^{۷۵۰} و وقتی توسط نوآمدگان طرد شدند در کار ایشان کارشکنی کردند، در حدی که ساخت‌وساز هیکل دوم را برای چند سال تا دوران داریوش متوقف نمودند. با این حال به ظاهر دین ایشان با یهودیتِ بازآمدگان از بابل متفاوت بوده است، و دست‌کم در مورد معماری و فرمان ساخت هیکل، اسیرانِ آزادشده به خود می‌بالیده‌اند که به طور مستقیم فرمان کوروش بزرگ را اجرا می‌کنند. به عبارت دیگر، گلاه حامل شکلی ایرانی شده از دین یهود بوده‌اند که با شکل سنتی‌اش تفاوت و تضاد داشته و به خاطر پشتیبانی دولت هخامنشی از آن، نسخه‌ای برتر

748 کتاب عزرا، ۳، ۳.

749 کتاب عزرا، ۳، ۳.

750 کتاب عزرا، باب ۴، آیه‌ی ۳.

و ارجمندتر پنداشته می شده است. این شکل سنتی احتمالاً همان است که در قالب دینی سامری^{۷۵۱} هم چنان در روستاهای گوشه و کنار سوریه و فلسطین باقی مانده است.

تنش میان ساکنان بومی منطقه‌ی اورشلیم و این موج‌های جمعیتی یهودیان ایرانی شده که با حمایت دربار هخامنشی به این شهر می کوچیدند، باعث شده تا برخی از نویسندگان این موضوع را به رابطه‌ی میان پارسیان و یهودیان نیز تعمیم دهند و ردپای تنش و نشانه‌هایی از نارضایتی از شاهنشاه هخامنشی را در کتاب مقدس بجویند. نمونه‌ای از جدیدترین این تلاش‌ها به مقاله‌ی اکروید تعلق دارد که با فهرست کردن اشاره‌هایی مبهم و چند استعاره‌ی ادبی جسته و گریخته و گسسته از هم، کوشیده تا نشان دهد که یهودیان در اصل شاهنشاهان هخامنشی را غاصب و زورمدار می دانستند و مشروعیت ایشان را قبول نداشته‌اند.^{۷۵۲} استدلال‌های اکروید سراپا تخیلی است و دستمایه‌ی مستند و مستدلی ندارد، اما نشانگر گرایش ایران‌زدایانه در مطالعات معاصر کتاب مقدس است.

اگر به نص صریح کتاب مقدس بازگردیم، می بینیم که به روشنی تدوین شریعت یهود دستاورد عزرا دانسته شده و او نیز به روشنی خود را مأمور و کارگزار دربار هخامنشی می داند. عزرا، گذشته از آن که تورات مدون و «کتاب مقدس» را برای یهودیان آورد، نخستین کسی دانسته شده که شورای ریش سپیدان و دانشمندان و نبیان یهودی را تشکیل داد و این همان است که بعدتر به سنهدرین^{۷۵۳} یا شورای دینی یهود تبدیل شد. او هم چنین وضع کننده‌ی جشن پوریم هم هست و این آیینی است که پیوند خوردن قومیت یهود با ملیت ایرانی

⁷⁵¹ Samerite

⁷⁵² اکروید، ۱۳۸۸: ج. ۵: ۱۵-۳۹.

⁷⁵³ Sanhedrin

را بزرگ می‌دارد که جایی دیگر درباره‌اش شرحی نوشته‌ام.⁷⁵⁴ بنابراین تا پیش از عزرا، نه سنهدرینی وجود داشته و نه متن یکپارچه‌ای به نام تورات، و در این فضا معلوم نیست یهودیان متعصب مورد نظر آکروید برای دفاع از چه چیزی و با چه بنیادی هخامنشیان را غاصب می‌دانسته‌اند.

کتاب عزرا به روشنی تأکید کرده که پشتوانه‌ی قانونی عزرا برای انجام این کارها، فرمان اردشیر هخامنشی بوده است. این فرمان چندان اهمیت داشته که به همان ترتیب به زبان آرامی در کتاب عزرا حفظ شده است. این تنها موردی است که می‌بینیم حکمی حکومتی، که توسط شاهی با دینی متفاوت صادر شده، بخشی از کتاب مقدس یک دین دیگر محسوب می‌شود. این فرمان چنین است:

12. אֲרַתְמִשְׁסָתָא מְלִךְ מַלְכֵיָא לְעִזְרָא כְהֵנָּא סֵפֶר דְתָא דִי־אַלְהָ שְׁמִיָּא גְמִיר וְכַעֲנָת:

13. מְנִי שִׁים טַעַם דִּי כָל־מְתַנַּב בְּמַלְכוּתִי מִן־עַמָּה יִשְׂרָאֵל וְכַהֲנֹהִי וְלוֹנֵא לְמַהֲדָה לִירוּשָׁלַם עַמָּה יְהֹדָה:

14. כָּל־קְבָל דִּי מִן־קְדָם מַלְכָּא וְשִׁבְעַת יַעֲטָהִי שְׁלִיחַ לְבַקְרָא עַל־יְהוּד וְלִירוּשָׁלַם בְּדַת אֱלֹהֵהּ דִּי בִידָהּ:

15. וְלַהֲיָבְלָה כְּסָף וְדָהָב דִּי־מַלְכָּא וְיַעֲטָהִי הַתְּנַדְבוּ לְאַלְהָ יִשְׂרָאֵל דִּי בִירוּשָׁלַם מִשְׁכַּנָּה:

16. וְכָל כְּסָף וְדָהָב דִּי תַהֲשִׁכַח בְּכָל מְדִינַת בְּכָל עַם הַתְּנַדְבוּת עַמָּא וְכַהֲנֵיָא מְתַנַּבְבִּין לְבֵית אֱלֹהֵהֶם דִּי בִירוּשָׁלַם:

17. כָּל־קְבָל דְנָה אֶסְפְּרָנָא תְקַנָּא בְּכַסְפָּא דְנָה תּוֹרִין וְדָרִין אֶמְרִין וּמְנַחְתָּהוֹן וְנִסְפִּיהוֹן וְתִקְרַב הַמוֹ עַל־מְדַבְחָה דִּי בֵית

אֱלֹהֵהֶם דִּי בִירוּשָׁלַם:

⁷⁵⁴ وکیلی، ۱۳۸۹.

18. ומה די עליך עֲלֶיךָ וְעַל־אֲחִיךָ אָחִיךָ יִיטֵב בְּשָׂאֵר כִּסְפָא וְנִהְבָּה לְמַעַבְד כְּרַעוּת אֱלֹהֵכֶם תַּעֲבֹדוּן:

19. וּמֵאֲנִי דִי־מִתְיַבֵּין לָךְ לְפָלְחֵן בֵּית אֱלֹהֵיךָ הַשְּׁלֵם קָדָם אֱלֹהֵי יְרוּשָׁלַם:

20. וּשְׂאֵר חֲשָׁחוֹת בֵּית אֱלֹהֵיךָ דִי יִפְלִלְךָ לְמַנְתָּן תַּנְתָּן מִן־בֵּית גִּנְזֵי מַלְכָא:

21. וּמִנִּי אָנֹה אֲרַתְחֶשְׁתָּא מַלְכָא שִׁים טַעַם לְכָל גִּזְבְּרֵיָא דִי בַעֲבַר נִהְרָה דִי כְל־דִי יִשְׁאֲלִנְכוּן עֲזָרָא כְּהִנֵּה סֵפֶר דְּתָא

דִי־אֱלֹהֵי שְׂמִיָא אֲסַפְרָנָא יַתְעַבְד:

22. עַד־כְּסָף כְּרִינ מָאָה וְעַד־חֲנֻטִין כְּרִינ מָאָה וְעַד־חֲמֵר בַּתִּין מָאָה וְעַד־בַּתִּין מִשַׁח מָאָה וּמְלַח דִי־לֹא כְּתָב:

23. כְּל־דִי מִן־טַעַם אֱלֹהֵי שְׂמִיָא יַתְעַבְד אֲדַרְזִנְדָא לְבֵית אֱלֹהֵי שְׂמִיָא דִי־לְמָה לְהֹנָא קַצָּף עַל־מַלְכוּת מַלְכָא וּבְנֹהֵי:

24. וְלִכֶּם מֵהוֹדְעִין דִי כְל־כְּהִנֵּיָא וְלִנְיָא זְמַרֵיָא תְּרַעֲיָא נְתִיבֵיָא וּפְלַחֵי בֵּית אֱלֹהֵי דְנָה מְנַדָּה בְּלוֹ וְהָלֹךְ לָא שְׁלִיט לְמַרְמָא

עֲלֵיהֶם:

25. וְאִנְתָּ עֲזָרָא כְּחֻמַּת אֱלֹהֵיךָ דִי־בִידָךְ מְנִי שְׁפִטִין וְדִנְיִין דִי־לְהֹן דְּאִנְיִין דְּאִנְיִין לְכְל־עַמָּה דִי בַעֲבַר נִהְרָה לְכְל־יַדְעֵי

דְּתֵי אֱלֹהֵיךָ וְדִי לָא יָדַע תְּהוֹדְעוּן:

26. וְכְל־דִי־לֹא לְהֹנָא עַבְד דְּתָא דִי־אֱלֹהֵיךָ וְדְתָא דִי מַלְכָא אֲסַפְרָנָא דִינָה לְהֹנָא מִתְעַבְד מִנָּה הֵן לְמוֹת הֵן לְשִׁרְשׁוֹ לְשִׁרְשֵׁי

הוֹלְעֵנְשׁ נְכֻסִין וְלֹאֲסוּרִין: פ

یعنی:

(12) از جانب ارتخشستا شاهنشاه به عزرای کاهن و کاتب کامل شریعت خدای آسمان. اما بعد، 13) فرمانی

از من صادر شد که هر کدام از قوم اسرائیل و کاهنان و لاویان ایشان که در قلمرو من هستند و راضی اند تا

همراه تو به اورشلیم کوچ کنند، بروند. 14) چون که تو از جانب پادشاه و هفت مشاور او فرستاده شده‌ای تا

درباره‌ی یهودا و اورشلیم بر وفق شریعت خدایت که در دست توست تفحص نمایی (۱۵) و نقره و طلایی را که پادشاه و مشاورانش برای خدای اسرائیل، که مسکن او در اورشلیم است، بذل کرده‌اند ببری. (۱۶) و نیز تمام نقره و طلایی را که در تمامی استان بابل بیابی و با هدایای پیشکشی که قوم و کاهنان برای خانه‌ی خدای خود، که در اورشلیم است، داده‌اند [ببری]. (۱۷) پس با این نقره گاوان و قوچ‌ها و بره‌ها و هدایای آردی و هدایای ریختنی، آنها را به اهتمام بخر و آنها را بر مذبح خدای خودتان که در اورشلیم است وقف کن. (۱۸) و هر چه که به نظر تو و برادرانت پسندیده آید که با بقیه‌ی طلا و نقره بکنید، بر حسب اراده‌ی خود بدان عمل کنید. (۱۹) و ظرف‌هایی را که برای خدمت خانه‌ی خدایت به تو داده شده است به حضور خدای اورشلیم تسلیم نما. (۲۰) و اما چیزهای دیگری که برای خانه‌ی خدایت لازم باشد و هر چه برای تو اتفاق افتد که بدهی، آن را از خزانه‌ی پادشاه بده. (۲۱) و از من ارتخشستا پادشاه فرمانی به تمامی خزانه‌داران در ابرنهر صادر شده است که هر چه عزرای کاهن و کاتب شریعت خدای آسمان از شما بخواهد، با عجله انجام شود. (۲۲) تا صد وزنه‌ی نقره و تا صد کر گندم و تا صد بت شراب و تا صد بت روغن و از نمک هر چقدر که بخواهد. (۲۳) هر چه خدای آسمان فرموده باشد برای خانه‌ی خدای آسمان بی تأخیر انجام گردد، چرا که مبادا خشم او بر سرزمین شاه و پسرانش فرود آید. (۲۴) و به شما اطلاع می‌دهیم که بر همه‌ی کاهنان و لایوان و رامش‌گران و دربانان و خادمان این خانه‌ی خدا جزیه و خراج و باج نهادن مجاز نیست. (۲۵) و تو ای عزرا، حکمت خداوند که در دست توست، از همه‌ی کسانی که شریعت خداوند را می‌دانند، قاضیان و داورانی نصب نما تا بر همه‌ی اهل ابرنهر دآوری نمایند و آنان را که نمی‌دانند آموزش دهند. (۲۶) و هر کس به شریعت خدایت

و به فرمان پادشاه عمل ننماید بر او بی محابا حکم شود، خواه به اعدام، یا به تبعید و یا به مصادره‌ی اموال یا زندان».^{۷۵۵}

آنچه در مورد این فرمان جلب نظر می‌کند، زبان آرامی آن است که بین کاتبان پارسی رایج بوده و زبان واسطه‌ی دستگاه دیوانی هخامنشیان در عصر اردشیر محسوب می‌شده است. هم‌چنین کلیدواژگان پارسی باستان درون متن آن را به متن‌های دیوانی هخامنشیان شبیه می‌سازد. مثلاً عبارت *𐎧𐎠𐎧𐎡𐎴* (ملک ملک‌یاء) در بند دوازدهم همان «شاهنشاه» است که در متن‌های آرامی به عنوان لقب اردشیر ذکر شده و بعدها هم تا عصر شاهان آل بویه به همین ترتیب در زبان پارتی و پهلوی و پارسی دری باقی می‌ماند. هم‌چنین *𐎧𐎠𐎧𐎡𐎴* (داتاء)^{۷۵۶} به معنای «داد و قانون» و *𐎧𐎠𐎧𐎡𐎴* (بیت گینزی ملکاء)^{۷۵۷} همان «خانه‌ی گنج شاه» یا خزانه‌داری است که در سایر منابع آرامی هخامنشی نیز بارها نظیرش را می‌بینیم.

نلدکه متن این نامه را با توجه به حال و هوای یهودی‌اش جعلی دانسته و به کوتاهی نوشته که ناممکن است شاهنشاه چنین هوادارانه و متعصبانه در مورد دین یهودیان فرمان داده باشد. بعد از او کوسترس^{۷۵۸} و ولهاوزن^{۷۵۹} و کونن^{۷۶۰} نیز همین نظر را پذیرفتند. نامعتبر بودن این فرمان هم‌چنان مورد توافق بود تا آن که میر کتاب تأثیرگذارش - «پیدایش یهودیت» - را نوشت و در آن با قدرت تمام از تاریخی بودن این فرمان دفاع کرد.^{۷۶۱} میر چند دلیل برای تاریخی شمردن این فرمان پیش کشید. مهم‌تر از همه، هم‌خوانی بافت این

755 کتاب عزرا، باب ۷، آیه‌های ۱۲-۲۶.

756 کتاب عزرا، باب ۷، آیه ۲۶.

757 کتاب عزرا، باب ۷، آیه ۲۰.

758 Kusters, 1893: 114.

759 Wellhausen, 1894: 126.

760 Kuenen, 1890: 165.

761 Meyer, 1896: 60-69.

متن با فرمان‌های دیگر هخامنشیان بود که گردآوری و ثبت و نگهداری قوانین باستانی را در استان‌های شاهنشاهی ضروری می‌ساخت.

دیگری، وام‌واژه‌های پارسی فراوانی بود که در متن فرمان عزرا دیده می‌شود و آن را به ترجمه یا رونوشتی از یک فرمان آرامی نوشته‌شده توسط مردی متأثر از پارس‌ها شبیه می‌سازد. این شخص از دید میر، خود عزرا بوده و هم او بوده که قوانین شفاهی کهن جاری در میان قبایل عبرانی را گرد آورده و همه را در قالب شریعت یهود برای مردم اورشلیم برخوانده است. به این شکل، پیشنهاد میر آن بود که عزرا دیانت یهود را خلق - و نه بازسازی - کرده است. با این همه استدلال او یک آجر لقمه مهم داشت و آن هم این که از دید او اردشیر به قدرت و مهابت یهوه باور داشته و برای این که خطر خشم او را از سرزمین‌های شاهنشاهی بازگرداند از عزرا پشتیبانی کرده است. این برداشت تنها از یک اشاره‌ی کوچک کتاب عزرا^{۷۶۲} نتیجه شده است. در واقع، بعید است که اردشیر به راستی اهمیتی برای دین یهودیان یا خدای‌شان قایل بوده باشد و با پیشینه‌ای از یکتاپرستی زرتشتی به خاطر ترس از یهوه عزرا را به این مأموریت گسیل کرده باشد.^{۷۶۳}

مهم‌ترین ایرادی که بر تاریخی بودن عزرا گرفته‌اند این است که او قاعدتاً یک قرن پس از بازگشت یهودیان به اورشلیم نمی‌توانسته آورنده‌ی تورات و شریعت یهودی بوده باشد. این باور از آنجا برخاسته که نویسندگان به این پیش‌فرض پایبندند که شریعت یهود و تورات پیش از عزرا و از دیرباز وجود داشته و به همین ترتیب هم از چند قرن پیش وجود داشته است.^{۷۶۴} در حالی که اگر منظورمان از «شریعت یهود» آنچه

762 کتاب عزرا، باب ۷، آیه ۲۳.

763 لبرام، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۱۹۰.

764 لبرام، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۲۲۵-۲۲۷.

امروز در شکل کنونی داریم باشد، نص صریح متن زمان و شرایط پیدایشش را شرح داده است و روشن است که آفریده‌ای از عصر هخامنشی است. کتاب *عزرا- نحمایا* هم گزارشی ارزشمند در تبیین چگونگی تکوین این شریعت محسوب می‌شود.

اسمیتن در ادامه‌ی همین خط از استدلال فرض کرده که فرمان اردشیر هسته‌ی تاریخی روایت عزرا را برمی‌سازد و نویسندگانی در دوران سلوکی داستان عزرا و شخصیت وی را بر اساس این سند تاریخی آفریده‌اند،^{۷۶۵} چون بخش‌های پس از فرمان به روشنی در زمانی دیرتر نگاشته شده‌اند. کتاب *عزرا* از متن نامه‌ی اردشیر به بعد بافت روایی متفاوتی پیدا می‌کند و به صورت گزارشی با زبان اول شخص درمی‌آید که گویی توسط خود عزرا نوشته شده است. شاهد اصلی اسمیتن برای مستند دانستن فرمان اردشیر وجود وام‌واژه‌های پارسی در آن است. با این همه، چنان که لبرام با قوت تمام نشان داده، این واژگان پارسی در کل منابع یهودی دیده می‌شوند و اختصاص به فرمان یادشده ندارند. یعنی کلاً در زبان عبری باستان کلیدواژگانی مانند قانون، شاهنشاه، خزانه‌دار با وام‌واژگانی پارسی بیان می‌شده‌اند و بنابراین وجودشان در یک متن عبری نشانگر خاستگاه درباری یا هخامنشی آن نیست.^{۷۶۶}

شیوه‌ی اجرای فرمان اردشیر نیز در *تورات* شرح داده شده و این بخش به نظرم اهمیتی بیش از خود نامه‌ی شاهنشاه دارد. با مرور این بخش به ریزه‌کاری‌هایی معنادار برمی‌خوریم. عزرا وقتی می‌خواست قانون ازدواج‌های میان بنی‌اسرائیل و دیگران را فسخ کند، از پشتیبانی مردی از بنی‌ایلام برخوردار شد که شکینا بن یحییئیل نام داشت. این مرد، که احتمالاً ایلامی بوده، نامی جالب توجه هم دارد، چون نامش شکینا همان مفهوم

⁷⁶⁵ Smitten, 1972: 13-21.

⁷⁶⁶ لبرام، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۲۰۴-۲۰۶.

فره ایزدی را در عبری می‌رساند^{۷۶۷} و می‌دانیم که یکی از کهن‌ترین سرچشمه‌های این مفهوم در ایلام قرار داشته و در آن‌جا آن را کیتن می‌نامیده‌اند. به همین ترتیب، نام یحیی‌یل یعنی «خدای زنده» یا «خدا زنده است»، نامی که به لقب ایلامی ایزدانی مانند هوتران شباهت دارد.

این را در کنار این حقیقت باید دید که باور به فره ایزدی و حمایت خدای یگانه از شاهنشاه، شالوده‌ی ایدئولوژی سیاسی هخامنشیان را برمی‌ساخته است. شواهدی هست که این فره و نور ایزدی از شاه به کارگزاران مهمش نیز منتقل می‌شده است. چنان که وقتی اردشیر عزرا را به سرزمین یهودیه گسیل کرد، این جمله‌ی شگفت را به او گفت که اکنون «حکمت خداوند در دست توست» (בְּחָכְמַת אֱלֹהִים בְּיַדְךָ).^{۷۶۸}

عزرای که به این ترتیب فرهمند دانسته می‌شد، برای اعلام هویت جدید یهودیان و مرزبندی ایشان از سایرین فراخوانی برای تمام اسیران (گُلاه) به شهرهای گوناگون یهودیه فرستاد و از همه خواست تا در اورشلیم گرد هم آیند و گفت که «هر کسی که تا روز سوم بر حسب مشورت سوران و مشایخ حاضر نشود اموالش مصادره می‌گردد و خودش از جماعت اسیران رانده خواهد شد».^{۷۶۹}

عزرا در این گردهمایی ازدواج میان بنی‌اسرائیل و بیگانگان را فسخ کرد و به این ترتیب، مرزبندی قومیت یهود را کامل ساخت. باقی ماجرا احتمالاً همان است که در باب‌های هشتم و نهم کتاب نحمیا می‌خوانیم. عزرا در حضور جمیع قوم بنی‌اسرائیل، شریعت یهودی را اعلام کرد و همه با شنیدن آن گریستند و بعد شادی کردند و تا هفت روز برای شنیدن تورات گرد می‌آمدند. این، در واقع، همان لحظه‌ای است که

⁷⁶⁷ Cross, 2005.

⁷⁶⁸ کتاب عزرا، باب ۷، آیه‌ی ۲۵.

⁷⁶⁹ کتاب عزرا، باب ۱۰، آیه‌های ۸.

تورات با قوم یهود پیوند می‌خورد. یعنی هم‌زمان با مرزبندی بنی اسرائیل و ظهور قوم یهود، تورات نیز به ایشان داده می‌شود. توصیف کتاب مقدس از این ماجرا جالب توجه است:

(۱) و تمامی قوم مانند یک مرد یکپارچه در برابر دروازه‌ی آب گرد آمدند و به عزرای کاتب گفتند که کتاب تورات موسا را که خداوند به اسرائیل فرموده، بیاورد. (۲) و عزرای کاهن تورات را در روز اول ماه هفتم به حضور جماعت از مردان و زنان و همه‌ی آنان که می‌توانستند بشنوند و بفهمند آورد... (۵) و عزرا کتاب را در نظر تمامی قوم گشود، زیرا که او در بالای تمام قوم بود و چون آن را گشود تمام قوم ایستادند... (۸) پس کتاب تورات خدا را به صدای روشن خواندند و تفسیر کردند تا آنچه را که می‌خواندند بفهمند. (۹) و نحمیا که ترشاتا باشد و عزرای کاهن و کاتب و لایوانی که قوم را می‌فهمانیدند، به تمامی قوم گفتند که امروز برای یهوه - خدای شما - روزی مقدس است. پس نوحه‌گری ننمایید و گریه نکنید. زیرا تمامی قوم چون کلام تورات را شنیدند، گریستند... (۱۲) پس تمامی قوم رفته آشامیدنی و خوراک خوردند و پیشکش‌ها فرستادند و شادی عظیم نمودند. زیرا کلامی را که به ایشان تعلیم داده می‌شد، فهمیدند.^{۷۷۰}

از این جا چند نکته برمی‌آید. نخست آن که تورات کتابی واقعی و نوشته‌شده بوده و مردم می‌توانسته‌اند آن را ببینند. دوم آن که به احتمال زیاد این جریان رونمایی از کتاب مقدس و برخواندن آن در جریان گردهم‌آیی بزرگ قوم یهود به فراخوان عزرا صورت گرفته که منع زناشویی با بیگانگان هم به آن مربوط بوده و در کتاب عزرا شرحش آمده است.

دیگر این که عزرا و همکارانش تورات را طی هفت روز بر مردم خواندند و تفسیر کردند و بنابراین حجم آن از کتاب عهد قدیم که امروز در دست داریم بسیار کوچک‌تر بوده است. همچنین انگار مراسم و

770 کتاب عزرا، باب ۸، آیه‌های ۱-۱۲.

آیین‌های قید شده در آن با آنچه در میان یهودیان رسم بوده تفاوت داشته باشد. مردم هنگامی که تورات را می‌شنیدند می‌گریستند، اما عزرا و همراهانش به ایشان تعلیم دادند که باید با شنیدن کلام خداوند شادمانی کنند. آیین‌هایی مانند شادخواری و بر پا کردن سایبان‌هایی با برگ و گیاه را نیز به مردم آموزش دادند. این‌ها از سویی با بافت دینی زرتشتی که مخالف نوحه و سوگواری و گریه است شباهت دارد و از سوی دیگر نشان می‌دهد که یهودیان تا پیش از ورود عزرا و نمایش تورات، سنت متفاوتی در برخورد با کلام مقدس داشته‌اند. عنصر دیگر تکرار عدد هفت در روایت‌های مربوط به عزراست که تبار مهرپرستانه‌اش روشن است، اما در کتاب عزرا به شکلی دیوان‌سالارانه (هفت مشاور شاهنشاه) یا آیینی (جشن‌های هفت روزه) تبلور یافته است. به عبارت دیگر، هفت در عزرا-نحمیا از وضعیتی اساطیری (هفت جفت جانور برای کشتی نوح و هفت روز آفرینش) بیرون آمده و به امری اجتماعی بدل شده است.

نکته‌ی بسیار مهم دیگر این که گویا اصل تورات به زبانی دیگر بوده، طوری که مردم آن را نمی‌فهمیده‌اند. مردم تا وقتی تورات تفسیر نمی‌شد، آن را نمی‌فهمیدند و شادمانی مردم بابت آن بود که آنچه را می‌شنیدند، می‌فهمیدند. در باب هشتم کتاب نحمیا که بندهای یاد شده را از آن نقل کرده‌ام، همه جا از مردمی که می‌توانستند بشنوند و بفهمند سخن به میان رفته است.

וַיְבִיא עֶזְרָא הַכֹּהֵן אֶת־הַתּוֹרָה לְפָנֵי הַקָּהָל מֵאִשׁ וְעַד־אֶשָׁה וְכָל מִבֵּין לְשִׁמְעַ

«و عزرای کاهن تورات را برای مردمی که می‌توانستند بشنوند و بفهمند آورد...»⁷⁷¹

پس انگار تأکیدی خاص بر قابل‌فهم بودن تورات در میان است.

771 کتاب عزرا، باب ۸، آیه‌ی ۲.

شرح رخداد یادشده در تورات در دو متن گنجانده شده که کتاب عزرا و کتاب نحما خوانده می‌شوند. این دو متن را امروز یک مجموعه‌ی روایی یگانه در نظر می‌گیرند و بخش‌های مربوط به اعلام تورات توسط عزرا را بخشی از کتاب عزرای اصلی می‌دانند که از جای خود کنده شده و در میانه‌ی کتاب نحما گنجانده شده است. دلیل پیوند درونی چشمگیر میان این دو کتاب آن است که سرگذشت شخصیت‌هایی همسان را بازگو می‌کنند.

با خواندن کتاب نحما در می‌یابیم که اردشیر، شاهنشاه هخامنشی، بعد از ماجراهایی که گذشت، در سال بیستم سلطنتش (۴۴۵ پ.م.) مردی به نام نحما را که ساقی دربارش بود، به فرمانداری یهودیه گماشته است. در روایت این مرد عناصری وجود دارد که باعث شده تا تاریخ‌نویسان درباره‌ی واقعیت داشتن او یا عزرا شک کنند. دلایل آن است که او شباهتی چشمگیر به عزرا دارد. او کسی بود که کتاب تورات را برای مردم اورشلیم برد و آن را بر ایشان برخواند و به این ترتیب، بنی‌اسرائیل بار دیگر با یهوه پیمان بستند و عهد جدیدی در میان‌شان جاری گشت.

همچنین در کتاب نحما ماجرای بازسازی حصار شهر اورشلیم را شرح می‌دهد. بدنه‌ی متن از زبان خودِ نحما بازگو شده و صمیمیت و واقع‌گرایی‌ای دارد که آن را به گزارشی راستین شبیه می‌سازد. به عنوان مثال در این متن نحما شرح بگومگوهایش با مخالفانش را نوشته و حتا مضمونی را که رقیبانش او را بدان ریشخند می‌کردند نیز ذکر کرده است.^{۷۷۲}

⁷⁷² کتاب نحما، باب ۳، آیه‌ی ۳.

داستان به این ترتیب آغاز می‌شود که مردی به نام نحمیا که مقیم شوش است،^{۷۳} از ویرانی حصار اورشلیم و سوخته شدن دروازه‌ی شهر خبردار می‌شود. او ساقی شاه است و اردشیر وقتی می‌بیند غمگین است، از او دلیلش را می‌پرسد. نحمیا با شرح ماجرا از شاه اجازه می‌گیرد که به اورشلیم برود و حصار و دروازه را ترمیم کند.^{۷۴} اردشیر او را به سمت فرماندار یهودیه منصوب کرد،^{۷۵} اما گویا او از پشتیبانی استوار و همه‌جانبه‌ی عزرا برخوردار نبود و کارش بیشتر به مأموریتی اداری می‌ماند که با ترمیم بناهایی در شهر ارتباط داشت. از متن کتاب مقدس معلوم می‌شود که خود یهودیان ساکن در شهر، و به ویژه قوم سامری که یهودیان پیشاهخامنشی هستند، از بازسازی دیوارها دل خوشی نداشتند و حتا برای باز داشتن یهودیان از این کار آماده شدند تا به ایشان حمله کنند. رهبران این مخالفان عبارت‌اند از: سنبلط حرونی (رهبر سامری‌ها)، طویبای عمونی (رهبر یهودیان مخالف نحمیا) و جشم عربی.^{۷۶} ایشان وقتی نحمیا با فرمان پادشاه به مرکز اداری ابرنهر (فلسطین) رفت از مأموریت او آگاه شدند و به مخالفت با او پرداختند. از این رو، معلوم است که ایشان نیز موقعیتی سیاسی در نظام مدیریتی استان ابرنهر داشته‌اند.^{۷۷}

از پیام‌هایی که میان طرف‌های دعوا رد و بدل می‌شود درمی‌یابیم که به ویژه جشم عربی نگران بود که یهودیان با دستیابی به شهری حصاردار و محکم به ایشان تاخت آورند و فتنه‌ای پدید آورند.^{۷۸} با این حال نحمیا موفق شد مردم شهر را بسیج کند و در حالی که گروهی برای جلوگیری از حمله‌ی مخالفان نگهبانی

773 کتاب نحمیا، باب ۱، آیه ۱.

774 کتاب نحمیا، باب ۲، آیه ۱-۸.

775 کتاب نحمیا، باب ۵، آیه ۱۴.

776 کتاب نحمیا، باب ۲، آیه ۱۰.

777 کتاب نحمیا، باب ۲، آیه ۱۹.

778 کتاب نحمیا، باب ۶، آیه ۶-۷.

می‌دادند، حصارها و دروازه‌ی شهر را ترمیم کند.^{۷۷۹} بعد از پایان بازسازی دیوار شهر، تلاش‌هایی از سوی رؤسای قبایل دیگر انجام پذیرفت تا نحمیا و طوییا با هم آشتی کنند، و از اشاره‌ها برمی‌آید که طوییا در میان رهبران بنی‌اسرائیل نفوذ و محبوبیتی داشته است.^{۷۸۰} اما در نهایت نحمیا بر رقیب خویش چیره شد و اعلام کرد که قوم موآب و عمونی‌ها بخشی از قوم یهود نیستند و به این ترتیب، طوییا را که رهبر این قبایل بود از معبد دوم بیرون راند و حجره‌های مربوط به وی را خراب کرد و جایگاه‌شان را تطهیر کرد.^{۷۸۱} از این‌جا برمی‌آید که تا دوران نحمیا هنوز حد و مرز یهودیان روشن نبوده و گذشته از قبایل بنی‌اسرائیل قبایل دیگری نیز یهودی محسوب می‌شده‌اند، در حدی که در معبد اورشلیم برای خود جایگاه و موقعیتی داشته‌اند.

باب سوم کتاب نحمیا با ساختار و مضمونی که کتیبه‌ی ساخت کاخ آپادانا توسط داریوش را به یاد می‌آورد، به ذکر گروه‌ها و دسته‌هایی پرداخته که در ساختن دروازه و بازسازی دیوار شهر وی را یاری رساندند و حدس من آن است که نحمیا این شیوه از گزارش رویدادها را بر مبنای سرمشق داریوش پرداخته، که قطعاً در دربار شوش در دسترس‌اش بوده است.

باب هفتم کتاب نحمیا تقریباً بازنویسی سیاهه‌ی مهاجرانی است که همراه زروبابل به اورشلیم کوچیدند، و باب هشتم شرح چگونگی برخوانده شدن تورات بر بنی‌اسرائیل در زمان عزراست. این باب با توبه‌نامه‌ای دنبال می‌شود که گویا پس از مراسم جشنِ اعلام قوانین تورات تدوین شده است. امروز توافقی

779 کتاب نحمیا، باب ۴، آیه‌ی ۱۶-۲۳.

780 کتاب نحمیا، باب ۶، آیه‌ی ۱۷-۱۹.

781 کتاب نحمیا، باب ۱۳، آیه‌ی ۴-۱۰.

در این مورد وجود دارد که باب‌های هشتم و نهم در ابتدای کار بخشی از کتاب عزرا/ بوده‌اند و بعدتر جابه‌جا شده و به متن نحمیا پیوسته‌اند و این را نخستین بار شدر پیشنهاد کرد.^{۷۸۲}

کتاب عزرا/ - نحمیا بی‌تردید بارها ویراسته شده است. ردپای این ماجرا را در متن وقتی می‌بینیم که مثلاً فهرستی از کاهنان اعظم اورشلیم تا دوران داریوش سوم و پایان عصر هخامنشی ذکر شده است.^{۷۸۳} این نکته معنادار است که فهرست یادشده با فروپاشی هخامنشیان پایان می‌پذیرد. گویا عصر تأسیس و مجوز ویرایش این متن تنها در نظم پارسی ممکن بوده و بعد از نابودی این سیستم سیاسی دیگر در آن دست نبرده‌اند.

از این کتاب برمی‌آید که کار تفکیک یهودیان از اقوام دیگر تا دوران نحمیا به سرانجام نرسید. هنوز در زمان نحمیا مردم یهودی با قبایل اشدود و عمونی و موآبی خویشاوندی داشتند و به هم دختر می‌دادند و حتا زبان‌هایشان هم درآمیخته بود. این آمیختگی از نظر دینی مشکلی نداشت چون نوهی کاهن اعظم معبد اورشلیم دختر سنبلط حورونی بود^{۷۸۴} و طوبیا و پسرش نیز با دختران بزرگان یهودی ازدواج کرده بودند.^{۷۸۵} نحمیا تا حدودی با زور و خشونت این پیوندها را گسست و برخی از قبایل را که بعداً یهودی نام گرفتند از بقیه متمایز ساخت.^{۷۸۶} از متن این نکته هم معلوم می‌شود که تا دوران نحمیا هنوز یهودیان و حتا لایوان مراسم سبت را اجرا نمی‌کرده‌اند و این رسم تنها پس از عصر نحمیا در میان‌شان تثبیت شده است.^{۷۸۷}

⁷⁸² Schaeder, 1930: 193.

⁷⁸³ کتاب نحمیا، باب ۱۲، آیه ۱۱.

⁷⁸⁴ کتاب نحمیا، باب ۱۳، آیه ۲۸.

⁷⁸⁵ کتاب نحمیا، باب ۶، آیه ۱۸.

⁷⁸⁶ کتاب نحمیا، باب ۲، آیه ۱۹.

⁷⁸⁷ کتاب نحمیا، باب ۱۳، آیه ۱۵-۲۲.

از سوی دیگر شباهت‌های میان کتاب عزرا و تواریخ ایام چندان زیاد است که پژوهندگان، از اواخر قرن نوزدهم، نویسندگان این دو متن را یک تن می‌دانستند. در سال ۵۲۶۸ (۱۲۶۸خ / ۱۸۸۹ م.) شارل بلانیه^{۷۸۸} نخستین نقد جدی بر تاریخی بودن عزرا را نیز بر همین مبنا وارد آورد و این شخصیت را عنصری اساطیری دانست. ارنست رنان نیز در سال ۵۲۷۲ (۱۲۷۲خ / ۱۸۹۳ م.) این برداشت را پذیرفت و داستان عزرا را روایتی جعلی دانست که بر مبنای کتاب نحمیا ساخته شده بود. کمی بعدتر چارلز کاتلر توری^{۷۸۹} حجم عظیمی از نوشتارها را در مورد کتاب عزرا و کتاب نحمیا تولید کرد که نفوذی فراگیر در میان روشنفکران اروپایی پیدا کرد. از دید او نویسنده‌ی کتاب تواریخ ایام متن عزرا را نوشته بود و او را بر مبنای شخصیت‌پردازی مربوط به موسی از تخیل خود بر ساخته بود.^{۷۹۰} او در مقابل عقیده داشت که نحمیا شخصیتی واقعی بوده است و این را از رخدادهای تاریخی و بافت واقع‌گرای این متن استنتاج می‌کرد.^{۷۹۱}

شرایطی که نحمیا با آن روبه‌رو بوده، شباهت زیادی با موقعیت مورد اعتراض عزرا دارد. یعنی هر دو این رهبران دینی با شهر اورشلیمی روبه‌رو هستند که دیوارهایش فرو ریخته، زیر نفوذ قبایل و قومیت‌های بیگانه است، شریعت یهود در آن درست اجرا نمی‌شود، و پیوندهای خویشاوندی و ازدواج‌های بیناقومی انسجام و هویت بنی اسرائیل را تهدید می‌کند. هم عزرا و هم نحمیا با این شرایط مبارزه می‌کنند و بر آن چیره می‌شوند. اما مشکل در این جاست که انگار این شرایط بعد از ظهور عزرا و تطهیر اورشلیم هم چنان پا برجاست و از این روست که حضور نحمیا ضرورت می‌یابد. این حقیقت را که در کتاب عزرا هیچ نامی از نحمیا برده نشده می‌توان به قدمت بیشتر عزرا منسوب کرد، اما این که در نحمیا هم گذشته از باب افزوده‌ای که در اصل

⁷⁸⁸ Charles Bellange

⁷⁸⁹ Charles Cultler Torrey (1986-1945)

⁷⁹⁰ Torrey, 1896.

⁷⁹¹ Blenkisopp, 2009: 54-55.

به کتاب عزرا تعلق داشته، هیچ اشاره‌ای به عزرا وجود ندارد، محل پرسش است. در واقع، چنین می‌نماید که این دو در زمانی نزدیک به هم در یک شهر یک کار را انجام داده‌اند و با این همه، از وجود همدیگر خبر ندارند.

هانس هایدریش شدر به پیروی از توری^{۷۹۲} بخش‌های مربوط به عزرا در کتاب *نحمیا* را نیز بخشی از کتاب *عزرا* در نظر گرفت و با مرور کل متن به این نتیجه رسید که به راستی کسی به نام عزرا وجود داشته و کتاب *عزرا* را هم‌چون گزارشی از فعالیت‌هایش در فاصله‌ی ماه نیشان سال ۲۹۲۲ تا نیشان ۲۹۲۳ تاریخی (۴۵۸ تا ۴۵۷ پ.م.) از خود به یادگار گذاشته است.^{۷۹۳} ترتیب زمانی عزرا و *نحمیا* از دید وی واژگونه است. چرا که عزرا در زمانی به اورشلیم می‌رود که حصارهای شهر سالم و استوار شده‌اند و این وضعیت تازه در زمان *نحمیا* و با کوشش‌های وی تحقق می‌پذیرد. از این رو، باید پذیرفت که *نحمیا* از نظر تاریخی پیش از عزرا بوده است. شدر به ویژه بر لقب کاتب که به عزرا منسوب شده تأکید کرده^{۷۹۴} و نشان داده که عنوان «دبیر دیوان» یا «کاتب حکومت» تا دوران ساسانی و پس از آن در عصر اسلامی نیز باقی بوده و مقامی بلندپایه در دیوان‌سالاری پارس‌ها محسوب می‌شده است.^{۷۹۵}

بر این مبنا شدر به اصیل بودن فرمان اردشیر باور دارد. او برای تأیید این سخن به کتیبه‌ی *جواهرسنه‌ی مصری* در گاداتا استناد می‌کند. در این کتیبه گفته شده که داریوش آخرین قانون‌گذار مصری است و این مرد را در مقام گردآورنده و تدوین‌کننده‌ی قوانین پزشکی مصری گماشته است؛ کارکردی که با نقش اردشیر در فرمان عزرا شباهتی نمایان دارد.

⁷⁹² Torrey, 1896: 29-34.

⁷⁹³ Shaeder, 1968: 170-200.

⁷⁹⁴ Shaeder, 1968: 211.

⁷⁹⁵ Shaeder, 1968: 203-215.

پژوهشگر دیگری که موضوع ارتباط عزرا و نحμία را بررسی کرده، کلرمان است. او از پیروان مکتب بانفوذ مارتین ناث^{۷۹۶} در تفسیر تاریخی کتاب مقدس است. بررسی ژرف و درون‌کاوانه‌ای او در متن عزرا-نحμία تلاشی است برای تشخیص گرایش ویراستار یا نویسنده‌ای که این متن‌ها را در نهایت به شکل کنونی درآورده است. بر این مبنا او به این نتیجه رسیده که عزرا هم‌چون شخصیتی تخیلی است که از روی نحμία و با اغراقی نمایان ساخته شده باشد. این بدان معناست که نویسنده‌ی این رساله به خوار شمردن نحμία و برجسته ساختن عزرا گرایش داشته است. بر این اساس، کردارهای مهم منسوب به نحμία - مثلاً منع ازدواج با بیگانگان و اعلام قوانین شریعت - به شکلی رنگین‌تر و آشکارتر - ابطال ازدواج‌های پیشین با بیگانگان و آوردن کتاب تورات - بازنموده شده است. ارتباط این دو با دربار ایران و سایر دیوان‌سالاران هخامنشی هم به همین ترتیب دو سویه‌ی ستودنی و خوارشده از این دو شخصیت را نشان می‌دهد. چنان که مثلاً عزرا پشتیبانی نظامی شاهنشاه را رد می‌کند در حالی که نحμία آن را می‌پذیرد و مقام‌های ابرنهر عزرا را محترم می‌دارند در حالی که با نحμία مخالفت می‌کنند.^{۷۹۷}

از دید او، تقابل این دو شخصیت نماد کشمکش میان دو نظام اقتدار رقیب در اورشلیم پس از فروپاشی هخامنشیان است. یک نظام که در قالب نحμία تبلور یافته، برپایی یک دولت عرفی و دنیوی را هدف گرفته بود و با سازوکاری دیوانی و سیاسی گره خورده بود. دیگری که عزرا قهرمانش محسوب می‌شد، از نوعی دولت دینی و روحانی‌سالارانه دفاع می‌کرد. هر دو این نظام‌های سیاسی برای مشروعیت یافتن به دوران هخامنشی نگریسته و قهرمانی یهودی را از میان شخصیت‌های آن دوران برگزیده بودند. از این رو، رقابت

⁷⁹⁶ Martin Noth

⁷⁹⁷ Kellermann, 1967: 58-68.

روایت‌های شاخ و برگ یافته پیرامون این دو باعث شده که عناصری چنین مشترک داشته باشند و روشن است که نویسنده‌ی نهایی عزرا-نحمیا به هواداران جناح دولت دینی تعلق داشته است.^{۷۹۸}

جالب آن است که در دوران شورش یهودای مکابی در برابر سلطه‌ی رومیان - که با توجه به گرم بودن بازار جنگ‌های ایران و روم در آن هنگام، حرکتی ایران‌گرایانه بود - این نحمیا بود که اهمیت بیشتری یافت و این احتمالاً به خاستگاه نظامی و غیردینی برادران مکابی مربوط می‌شود. در دوران این زمامداران بود که عیسی بن سیرا فهرستی از مهم‌ترین شخصیت‌های تاریخ یهود تهیه کرد و در آن نام عزرا را از قلم انداخت، در حالی که بر اهمیت و برجستگی نحمیا بسیار تأکید کرد و او را به جای زروبابل رهبر بازگشت به اورشلیم دانست. جالب است که متن یادشده نام شش‌بصر را نیز نادیده انگاشته است.^{۷۹۹} لبرام بر این باور است که در زمان یادشده هنوز عزرا وجود نداشته و تنها پس از درگیری فریسی‌ها با مکابی‌ها در اواسط قرن ۳۲ تاریخی (ق ۲ پ.م) بود که شخصیت عزرا به عنوان نیای فریسی‌ها توسط این گروه آفریده شد و به تدریج اهمیت یافت.^{۸۰۰}

به هر صورت، شباهت‌های این دو شخصیت از دید لبرام به قدری زیاد است که نمی‌توان هر دو را واقعی دانست. از این رو، برداشت کلرمان چنین است که عزرا واقعیت تاریخی نداشته و به دلیل گرایش‌های دینی ویراستار و نویسنده، از روی شخصیت نحمیا بر ساخته شده است. او تاریخ نگارش کتاب عزرا را نیز تا قرن ۳۲ تاریخی (ق ۲ پ.م) جلو می‌کشد. این تاریخ‌گذاری امروز به اصلی پذیرفته‌شده تبدیل شده است.

⁷⁹⁸ Kellermann, 1967: 89-97.

⁷⁹⁹ لبرام، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۲۱۴-۲۱۶.

⁸⁰⁰ لبرام، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۲۱۹-۲۲۴.

یعنی تحلیل متن کتاب عزرا نشان می‌دهد که این متن در یکی دو قرن پس از نابودی هخامنشیان نوشته شده است.^{۸۰۱}

هر چند متن نحμία صمیمانه‌تر و گزارش‌اش واقع‌گرایانه‌تر می‌نماید، اما سنت یهودی نام عزرا را بزرگ‌تر دانسته و او را هم‌چون آورنده‌ی شریعت به رسمیت شناخته است. تا دیرزمانی متن‌های متأثر از دیانت زرتشتی به این شخصیت منسوب می‌شدند و نفوذ این نام در زمینه‌ی منش‌های خویشاوند با یهودیت سخت فراگیر بود. متنی به زبان یونانی وجود دارد که کتاب *اول اسدرا* نامیده می‌شود و به حدود سال ۳۳۰۰ تاریخی (اواخر قرن دوم یا ابتدای قرن نخست پ.م.) تعلق دارد. این متن همان روایت عزرای توراتی است، اما چهار فصل و ۹۹ آیه بیشتر دارد و داستان زندگی عزرا را به شکلی متفاوت روایت می‌کند. در این کتاب نحμία در کل حذف شده و کارهایش به عزرا منسوب شده است.

بیشتر تاریخ‌نویسان عقیده دارند که این متن در همین حدود زمانی در میان یهودیانی نوشته شده که زبان ادبی یونانی در میان‌شان رواج داشته است. اقلیتی هم هستند که گمان می‌کنند این متن ترجمه‌ای از یک متن عبری یا آرامی کهن‌تر است که شکلی قدیمی‌تر از داستان عزرا را در خود حفظ کرده است. در قرون نخست مسیحی بسیاری از آبای کلیسا به این نظر اخیر پایبند بودند و اسدرا اول را بخشی از منابع مقدس دیانت یهود و مسیح می‌دانستند.

یوسفوس که یک تاریخ‌نویس یهودی رومی شده است نیز روایت اول اسدرا را اصیل‌تر می‌داند و آن را مستندتر از کتاب عزرا و نحμία در تورات دانسته است. از دید او عزرا در زمان خشایارشا زندگی

801 لبرام، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۱۹۹.

می‌کرده است، نه اردشیر. با این همه خودِ یهودیان همیشه روایت عبری عزرا- نحمیا را اصیل‌تر دانسته‌اند و در کلیسای شرقی نیز اعتقاد عمومی چنین است.

کتاب اول اسدراس با جهشی روایی به دوران اردشیر هخامنشی پایان می‌یابد. این بخش^{۸۰۲} با روایت کتاب عزرا^{۸۰۳} و داده‌های تاریخی ما در مورد دوران کوروش تا اردشیر نخست هخامنشی هم‌خوانی دارد. پس از آن است که هسته‌ی مرکزی متن که بزرگداشت بازگشت عزرا و همراهانش به اورشلیم است، شرح داده می‌شود. بخش‌های افزوده در اسدراس اول این عناصر را در بر می‌گیرند: شرح مهمانی باشکوه داریوش بزرگ که در آن شاهنشاه سوگند می‌خورد قوم یهود را در بازگشت به شریعت یهود یاری کند،^{۸۰۴} و شرح مهمانی مشابهی که مهاجران به اورشلیم برگزار کردند.^{۸۰۵}

در مورد نویسنده‌ی کتاب *اسدراس اول* چند حدس می‌توان زد. نخست آن که از پاره پاره بودن متن روشن است که نویسنده بیش از یک تن بوده و احتمالاً اعضای یک مکتب فکری آن را نوشته‌اند. دیگر آن که سبک نگارش و بافت زبانی آن با کتاب *دانیال نبی* شباهت چشمگیری دارد و از این رو برخی از پژوهشگران نویسندگان این دو متن را وابسته یا حتا یکی می‌دانند. با این فرض، نویسنده‌ی *اسدراس اول* مردی یهودی بوده که برای مدتی در مصر می‌زیسته است. هم‌چنین در این متن خطاهای تاریخی چشمگیری وجود دارد. مثلاً دوران حکومت اردشیر پیش از داریوش بزرگ فرض شده که خطای فاحشی است و نشان می‌دهد

⁸⁰² 1 Esdras, 2:15-30a.

⁸⁰³ کتاب عزرا، باب ۴، آیه‌های ۷-۱۴.

⁸⁰⁴ 1 Esdras, 3-4.

⁸⁰⁵ 1 Esdras, 5:1-6.

نویسنده قرن‌ها پس از عصر هخامنشیان می‌زیسته است. یوسفوس برای آن که این خطاها را رفع و رجوع کند، در کتاب *یهودیان عهد عتیق* نام اردشیر را به کمبوجیه اصلاح کرده است.^{۸۰۶}

کتاب دیگری نیز به عزرا منسوب است که *اسدراس دوم* یا *کتاب چهارم عزرا* نام دارد. این متن مهم‌ترین مرجع دینی یهودیان در قرن دوم میلادی است و احتمالاً در حدود سال ۳۵۰۰ تاریخی (۱۰۰ م.) به آرامی نوشته شده است. *اسدراس دوم* روایتی آخرالزمانی است که سه مکالمه‌ی عزرا با فرشته‌ی خداوند و چهار رویای پیشگویانه‌ی وی را در بر می‌گیرد. زمان این پیشگویی در سال سی‌ام بعد از تبعید به بابل (۳۸۲۳/۵۵۷ پ.م.) و در آستانه‌ی ظهور قدرت پارس‌ها قرار گرفته است،^{۸۰۷} که حدود یک قرن از عزرای دوران اردشیر پیش‌تر است. مضمون اصلی این نوشتار بافتی زرتشتی دارد و به مسأله‌ی وجود شر و توجیه عدل الاهی می‌پردازد. عزرا در جریان گفت‌وگویش با فرشته و دیدن فرجام جهان درمی‌یابد که چیرگی نیروهای بد بر نیک بخشی از نقشه‌ی آفریدگار است و در نهایت با پیروزی خداوند بر شیطان پایان می‌یابد. جزئیات کار دقیقاً همان عناصر زرتشتی مربوط به فرشگرد و ظهور سوشیانس و شکست اهریمن در آخرالزمان است که با تعبیرهایی عبرانی و در قالبی مسیحایی بازگو شده است.

با مرور این متون می‌توان به درهم‌تنیدگی سنت یهودی و پارسی آگاه شد و این را دریافت که عهد عتیق و معنایی که حمل می‌کرده در جریان تغذیه‌ی مستمر و همه‌جانبه از بستری زرتشتی تعیین یافته است. بنابراین در دوران کوروش تا اردشیر نه با احیای دینی کهن، که با تدوین متونی باستانی و ایجاد آیینی نو سروکار داریم. با مرور دقیق متن‌های تدوین شده در دوران کوروش و داریوش روشن می‌شود که در ابتدای

⁸⁰⁶ Josephus, *Antiquities of the Jews*, XI, 2.

⁸⁰⁷ کتاب عزرا، باب ۳، آیه ۱؛ اسدراس، باب ۱، آیه ۱.

کار ساخت هیکل سلیمان کاری پرسش برانگیز بوده که نیازمند جلب مشروعیت و توضیح بوده است. از همین جا می‌توان حدس زد که در ابتدای کار در آن جای خاص معبد مستقر و مهمی وجود نداشته است، و گرنه بازسازی معبدی ویران شده خود به خود مشروعیت‌زا بوده و نیازی به توضیح دادن و گواه‌انگیختن نداشته است.

در روایت‌های قدیمی یهودی مهمترین شاهانی که برای یهوه معبد ساخت، داود و سلیمان هستند که ایزدی خیمه‌نشین و وابسته به کوچگردان را به فضایی شهری و ساختمانی مستقر بر زمین منتقل کردند. این روند با نخستین دوره‌ی یکجانشین شدن قبایل یهودی و استقرار تدریجی طبقه‌ی اشراف‌شان در اورشلیم و حبرون مصادف است. اما انگار به ساخت بنایی پایدار و ماندگار منتهی نشده باشد. چون در دوران کوروش تنها ارجاع‌های متنی به این واقعه می‌بینیم و نشانی از بنا یا نقشه‌اش در کار نیست.

اگر ویرانه‌های معبدی که داود و سلیمان ساخته بودند در آن هنگام وجود داشت یا مکانش مشخص بود، بازسازی آن با توجه به پشتیبانی کوروش و داریوش و فعالیت نمایندگان پارسیان که وابسته به خاندان یهو یاخین بودند، بی‌هیچ مانع و چون و چرایی پیش می‌رفت. اما مرور متن تورات نشان می‌دهد که کشمکش‌هایی در کار بوده است و مردم محلی مخالفت‌هایی با ساخت معبد داشته‌اند. در این بافت ارجاع‌های مداوم تورات به داستان داود و سلیمان در واقع پشتوانه‌ای جدلی و مشروعیت‌بخش هستند. نمونه‌ی خوبی از آن در کتاب حجی نبی به جای مانده که اغلب نادیده انگاشته شده است.

حجی نبی برای برانگیختن سرکرده‌ی یهودیان که در کوشک پنجره‌داری زندگی می‌کرده، رفتار شاه داود را گوشزد می‌کند که چون در کاخی باشکوه مستقر شد، دریافت که باید برای یهوه هم خانه‌ای زیبا بسازد. این سرکرده‌ای که در کوشکی مستقر بوده، آشکارا زروبابل است و آنچه از آن سخن در میان است،

ماموریتی است که زروبابل برای ساخت معبد اورشلیم داشته است. اما جالب است که تردیدی در مشروعیت این کار نمایان است، که باید با ارجاع به داود رفع و رجوع شود.

نسخه‌ی دیگری از این روایت‌های مشروعیت‌بخش به داستان خیمه‌ی عهد مربوط می‌شود و به دوران موسی باز می‌گردد. برافراشتن این خیمه شباهتی چشمگیر با بنا کردن بتکده‌ای برای خدایان باستانی دارد. وقتی موسی پرستشگاه کوچگردانه‌ی یهوه را طبق دستورهای او همچون خیمه‌ای بر می‌افزاید، دو لوح سنگی را در صندوقی در میانه‌ی آن قرار می‌دهد و تنها در آن هنگام است که یهوه بر خیمه‌ی عهد نزول می‌کند و بر فراز صندوق عهد و در میان دو تندیس کروبیان بر اورنگ خود جلوس می‌کند.^{۸۰۸}

یهوه پیشتر هم می‌گوید که تنها در آن موقعیت است که با موسی دیدار خواهد کرد و با وی سخن خواهد گفت و احکامش درباره‌ی قوم اسرائیل را به وی ابلاغ خواهد کرد.^{۸۰۹} یعنی رویارویی موسی با الواح سنگی در معبد چادرنشینان رونوشتی دقیق از رویارویی کاهنان باستانی با بت خدایان‌شان است. با این تفاوت که در اینجا الواحی سنگی و تقدیس شده با نوشتار جانشین تندیس خداوند شده‌اند. در ضمن از همین آیات سفر پیدایش چنین بر می‌آید که تورات - یعنی احکام و قواعد دینی قوم یهود - پس از برافراشته شدن خیمه‌ی عهد در رویارویی یهوه و موسی شکل می‌گیرد و ابلاغ می‌شود. پس از برافراشتن خیمه الواح کارکرد خود را از دست می‌دهند و در صندوقی مهر و موم می‌شوند. این هم دلیلی دیگر است بر این که محتوای دو لوح

808 سفر خروج، باب ۴۰، آیات ۲۰-۲۱.

809 سفر خروج، باب ۲۵، آیه ۲۲.

سنگی ده فرمان یا احکام دینی نبوده و چیزی دیگر -قاعدتا همین قواعد مربوط به ساخت پرستشگاه- بوده است.⁸¹⁰

در تورات یک گزارش دیگر هم در کتاب ایام داریم که به رخدادی مشابه اشاره می‌کند. در آنجا هم داود به پسرش سلیمان فرمان می‌دهد تا برای پوشش صندوق حجره‌ای بسازد و نقشه‌ی خانه‌ای که می‌بایست برای یهوه ساخته شود و به روح او الهام شده بود را به پسرش ابلاغ می‌کند. در آنجا هم باز مثل خیمه‌ی عهد به معماری بنا و گنچینه‌هایی که می‌بایست درونش قرار بگیرند اشاره شده است.⁸¹¹ جالب‌تر آن که دو اشاره داریم که نشان می‌دهد جایگاه خداوند طی مراسمی از خیمه به معبد سلیمان انتقال یافته است.⁸¹²

روند دریافت وحی برای برافراشتن خیمه‌ی خداوند در سفر خروج شباهتی چشمگیر دارد با روندی مشابه که به ساخته شدن معبد سلیمان منتهی می‌شود. درباره‌ی این روند دوم تاریخ دقیقی در دست داریم می‌بینیم که عزرا و شیش‌بصر با دریافت اموال و هدایایی از کوروش بزرگ به اورشلیم می‌روند و در آنجا هیکل دوم را بنا می‌کنند. در آنجا هم توصیفی روشن و دقیق می‌بینیم از ابعاد معبد و اشیای گرانبهایی که باید درون آن نهاده می‌شدند. با این تفاوت که این بار یهوه نیست که بر فراز کوه احکامش را به موسی ابلاغ می‌کند، بلکه کوروش است که در کاخش برای عزرا همین کار را انجام می‌دهد.

⁸¹⁰ Schniedewind, 2005: 130-131.

⁸¹¹ کتاب اول ایام، باب ۲۸، آیات ۱۰-۱۲.

⁸¹² کتاب دوم ایام، باب ۵، آیه ۵؛ کتاب اول پادشاهان، باب ۸، آیه ۴.

عزرا را موسای دوم می دانسته‌اند و او را تجدید کننده‌ی عهد بنی اسرائیل به شمار می‌آوردند و بی‌شک بخشی از آن به همین ماجرای دریافت حکم برای ساخت معبد خداوند مربوط می‌شده است. این دو لایه‌ی متنی به قدری با هم شباهت دارند که به سادگی می‌توان حدس زد کل باب ۲۵ بر مبنای هیکل سلیمانی که در عصر کوروش ساخته شد، تدوین شده باشد. شاید به این خاطر بوده که در پایان همین بخش می‌خوانیم که شمار این الواح دوتا بوده و خداوند خود با انگشت خویش آن را نوشته است.^{۸۱۳} توصیفی که شاید از دو لوحی که کوروش به عزرا داده برخاسته باشد، و این باور یهودیان که شخص شاهنشاه این الواح را برای راهنمایی قوم یهود نویسانده است.

به این ترتیب به الگویی معنادار می‌رسیم. در تورات سه بار خداوند خانه‌ای برای خود بر زمین اختیار می‌کند و هر سه بار شخصیتی نامدار انجام این کار را بر عهده می‌گیرد. نخست موسی چنین می‌کند و بعد داود و در نهایت کوروش پارس. تصویر این سه در تورات شباهت‌های چشمگیری به هم دارد و سیر تحول آن را می‌توان با مسیر تکاملی قالب اساطیری شاه-پیامبر در بافت اجتماعی عبرانیان یکی گرفت.

در هر سه مورد این سه تن به دیگران نقشه‌ای و دستوراتی دقیق درباره‌ی شکل و آرایه‌های خانه‌ی یهوه می‌دهند، و درباره‌ی هر سه اشاره‌ای هست که خدا با ایشان سخن گفته و خود این دستورها را ابلاغ کرده است. هرچه پیشتر می‌آییم تاکید بر نوشتاری بودن این دستورها بیشتر است و با توجه به غیاب نویسایی در روایت‌های کهن مربوط به کوه سینا، چنین می‌نماید که بخش‌های مربوط به نوشتاری بودن این احکام

⁸¹³ سفر خروج، باب ۳۱، آیه ۱۸.

دیرآیند بوده و از عصر هخامنشی و متون تاریخ‌مندِ تنبیه به بخشهای کهن‌تر و اساطیریِ پیشین منعکس شده باشد.

از اینجا این حدس شکل می‌گیرد که شاید کل این اشاره‌ها تعمیمی و افزوده‌ای به فرمان کوروش برای بازسازی معبد اورشلیم باشد، و همچون روایت‌هایی تاریخ‌تراش و هویت‌ساز برای آن عمل کند. داده‌های تاریخی نشان می‌دهد که اورشلیم در زمان موسی روستایی کوچک بیش نبوده و نشانی از معبد سلیمان در اسناد باستان‌شناختی یافت نشده است. یعنی چنین می‌نماید که نخستین معبد مهم در شهر اورشلیم همان بوده که به فرمان کوروش ساخته شده است. احتمالاً در سنت مردم محلی مکانی مقدس وجود داشته که کارگزاران دربار هخامنشی بر آن انگشت گذاشته و روایت‌های مربوط به سلیمان و داود را به آن بند کرده‌اند. اما این معبد پیشاهخامنشی ردپایی در تاریخ از خود به جا نگذاشته و احتمالاً مذبحی ساده یا مکانی در بلندا بوده که مردم شهرک هزار و پانصد نفره‌ی اورشلیم در آنجا آیین‌هایشان را برگزار می‌کرده‌اند. مخالفت مردم محلی با این که هیکل با نقشه‌ی کوروش در آنجا ساخته شود، احتمالاً به این خاطر بوده که این کار را دخل و تصرف در مکانی مقدس می‌دانسته‌اند که اصولاً پیش‌تر بنایی نداشته است.

بر این مبنا می‌توان دریافت که ویراستاران تورات ناگزیر بوده‌اند با تکرار داستان احیای معبد اورشلیم در دوران‌هایی دورتر و دورتر در گذشته، مشروعیتی برای معبد نوساز فراهم آورند. این معبد بر خلاف پرستشگاه‌های میانرودانی و کنعانی که به خدایان رقیب یهوه تعلق داشت، نه قدمتی داشت و نه اسطوره‌های بنیان‌گذاری چشمگیر و جا افتاده‌ای. آن معبدی که کوروش ساخت و با نام هیکل سلیمان برچسب زد، نه مثل اسائیل بابلی اسطوره‌ای مثل انومالیش را پشت سر داشت و نه مانند آن از قدمتی هزار ساله برخوردار بود.

در نتیجه تنها عامل مشروعیت بخش به تاسیس معبد که ماهیتی سیاسی، ابلاغ شده و نویسا داشت، در بافت روایت های عهد عتیق انعکاس یافت و در زمان هایی دوردست بازتولید شد. از این رو می توان حدس زد که همان فرمان کوروش که حقیقت تاریخی اش حتمی است، در یک مرتبه در داستان داود و سلیمان گنجانده شده و بار دیگر در داستان دیدار موسی و یهوه جای گرفته. داستان داود و سلیمان اصولاً بر مبنای تجربه های تاریخی متصل با برآمدن هخامنشیان شکل گرفته اند و سلیمان و داود رهبران قبیله ای و بدوی هستند که در این حال و هوا به شاهانی باشکوه و شوکت مند تبدیل شده اند. از این رو در بازسازی حکم کوروش در زمانه ی ایشان گره ی خاصی ایجاد نمی شده است.

اما افزودن همین روایت به داستان موسی در سفر خروج کاری جسورانه بوده است، چون در آنجا با داستانی بسیار قدیمی و بسیار ابتدایی سر و کار داریم. با این همه ضرورت مشروعیت بخشیدن به معبد اورشلیم چنان بوده که چنین دستکاری ای انجام شده و نتیجه باب ۲۴ سفر خروج از آب درآمد که لایه های کهن و جدید داستان را کنار هم حفظ کرده است. مثلاً این که یهوه در میانه ی دستورها درباره ی ابعاد و شکل خانه اش ناگهان از نگه داشتن سبت یاد می کند^{۸۱۴} معنادار است. چون این تکرار کنش خلاقانه ی خداوند در ازل است و پیام خدا به موسی و حکم معبدسازی را به مناسکی با تبارنامه ای ازلی و آسمانی گره می زند.

اینجا می توان به معمایی دیگر نیز پرداخت، و آن ماجرای صندوق عهد است. بر اساس گزارش سفر خروج این صندوق بخشی مرکزی از معماری خیمه ی عهد بوده و خداوند با واسطه ی آن بر خیمه نزول می کند. محتوای صندوق هم چنان که دیدیم دو لوح سنگی ای بوده که طرح خیمه در آن ثبت شده، و نه

⁸¹⁴ سفر خروج، باب ۳۱، آیات ۱۲-۱۷.

دستگاهی بیوشیمیایی و ساخته‌ی موجودات فضایی برای تولید من و سلوی، چنان که اریک فون دنیکن می‌گوید.

اما نکته‌ی شگفت آن است که از صندوق عهد دیگر نشانی در تورات نمی‌بینیم. یعنی چنین می‌نماید که صندوق عهد بلافاصله پس از تاکید چشمگیر اولیه بر آن، گم شده و هیچ کس توجهی به گم شدنش ندارد و در جستجویش نیست. غیاب صندوق عهد در روایت‌های عهد عتیق این حدس را ایجاد می‌کند که شاید کل داستان صندوق عهد به همراه الواح سنگی افزوده‌ای متاخر باشد.

این فرض منطقی است چون محتوای اصلی صندوق که دو لوح سنگی باشد، احتمالا بر مبنای فرمان کوروش و در دوران هخامنشی به متن افزوده شده‌اند. بنابراین احتمالا در اصل دو لوح سنگی در کار بوده که فرمان کوروش برای بازسازی معبد سلیمان را بر آن نوشته بوده‌اند، و در همان گرماگرم بنا کردن پرستشگاه الواح چندان در چشم ویراستاران و مردم اهمیت داشته که ضرورت دیده‌اند آن را ادامه‌ی وحی دیرینه‌ای قلمداد کنند و اشاره‌ای به آن را در داستان سفر خروج بگنجانند. اما آن الواح خارج از آن بافت تاریخی اهمیتی نداشته و بنابراین نه بعدتر به آن اشاره‌ای شده، و نه طبعا پیشتر، که اصولا چنین بحثی خارج از افزوده‌های ویراستاران عصر هخامنشی مطرح نبوده است. در این بستر شاید درخواست یهودیان از دیوانسالاران داریوش تا اصل فرمان کوروش را در بایگانی هگمتانه بیابند، ادامه‌ی این ماجرا بوده باشد. یعنی در جریان تلاطم‌های سیاست محلی در اورشلیم آن دو لوح اصلی که مشروعیت معبد را تامین می‌کرده از بین رفته، و مخالفان تاسیس معبد دست بالا را پیدا کرده‌اند، و نیاز افتاده تا بار دیگر نسخه‌ای از این فرمان از بایگانی دیوانی پارسیان دریافت شود. فرمانی که احتمالا نسخه‌ی اصلی‌اش همان بوده که داستان صندوق عهد را پدید آورده

است. معنای عهد هم در این نام‌گذاری به این شکل روشن می‌شود، چون به عهد قوم نوساخته‌ی یهود اشاره می‌کند، با کوروش شاه که مانند موسی ایشان را رهانده و مانند سلیمان برایشان معبدی بنا کرده است.

در سفر خروج ۲۶ بار به صندوق عهد (آرون) اشاره شده و در گفتمان مربوط به سرگردانی در بیابان و فتح کنعان همچنان موقیتی برجسته دارد. همچنین می‌بینیم که واسطه‌ی انتقال تقدس به معبد سلیمان است^{۸۱۵} و بنابراین کارکرد مشروعیت‌بخشی که مورد نظر دربار هخامنشی بوده را برآورده می‌کند. اما بعد از آغاز داستان سلیمان دیگر نامی از آن نمی‌بینیم. این غیاب ناگهانی نشان می‌دهد که ما در اینجا با امری تاریخی و جسمی واقعی سر و کار نداریم، بلکه تنها عنصری گفتمانی را داریم که قرار بوده وحی یهوه به موسی را به تاسیس هیکل سلیمان متصل سازد و دومی را ادامه‌ی تقدس ظهور کرده در اولی بداند.

جالب آن که در یکی از پارسی‌ترین بخش‌های تورات یعنی کتاب ارمیاء نبی می‌خوانیم که در زمان تکثیر قوم بنی‌اسرائیل و پراکنده شدن‌شان بر زمین، دیگر کسی صندوق عهد را به یاد نخواهد آورد و فقدانش را حس نخواهد کرد و مشابهش را نخواهد ساخت، چون اورشلیم در این هنگام اورنگ یهوه است و همه باید برای حضور در برابر یهوه در این شهر گرد هم آیند.^{۸۱۶}

یعنی روشن است که افزودن مفهوم صندوق عهد به متن سفر خروج پرسش‌هایی را بر می‌انگیزد و به کنجکاوی‌هایی درباره‌ی سرنوشت آن دامن می‌زده که ارمیاء کوشیده با این جملات آن را رفع و رجوع کند. بدیهی است که اگر به واقع خیمه‌ی عهدی در کار بود و معبد سلیمان با اشیای آن زینت می‌شد، می‌بایست

815 کتاب دوم سموئیل، باب ۶، آیه ۱۵؛ کتاب اول پادشاهان، باب ۸، آیه ۱-۲۱.

816 کتاب ارمیاء، باب ۳، آیات ۱۶-۱۷.

صندوق عهد در مرکز این چیزها در هیکل سلیمان جای گیرد. اما روشن است که سازندگان معبد به چنین شیئی مقدس باستانی ای دسترسی نداشته‌اند و جای آن در هیکل خالی بوده است. بنابراین به سادگی گفته‌اند که خود شهر اورشلیم جایگزین صندوق عهد است و خداوند بر آن فرود می‌آید.

با مرور تمام این داده‌ها معلوم می‌شود که دین یهود، به شکل کنونی‌اش، محصول درهم آمیختن آیین یکتاپرستانه - اما در حال انقراض - بقایای آیین مصری آتون قبایل عبرانی، و شکلی خاص و «بابلی‌شده» از آیین زرتشت بوده است که با نظارت و سازماندهی پارسیان پدید آمده است. ناگفته نماند که تأثیر باورهای ایرانی بر متن‌های مقدس یهودی تنها به دین زرتشت محدود نمی‌شود. جهانگیر کویاجی به خوبی نشان داده که مزمو نوزدهم در *مزامیر داوود* که به ستایش عدل و داد اختصاص یافته، از نظر محتوا به رونوشتی از مهریشت می‌ماند. این مضمون در *امثال سلیمان نبی* نیز دیده می‌شود و به ویژه این متن با آموزه‌های آمنوفیس مصری شباهت دارد. تأثیر مصر بر منابع یهودی را نیز باید جدی گرفت، چون مثلاً مزمو ر ۱۰۴ نیز به رونوشتی از سرود آخن‌آتون در ستایش خورشید شباهت دارد.^{۸۱۷}

آنچه در منابع اوستایی و عبری آمده شباهت‌هایی چشمگیر با هم دارد. این شواهد نشان می‌دهد که در دین زرتشتی و یهودی این دگرگونی‌ها بروز کرده است: مرزبندی میان نسخه‌ی قدیمی و نوی دین، تلاش برای جذب عناصری از ادیان کهن ایرانی و ترکیب آن با چارچوبی یکتاپرستانه، پذیرش و محور گرفتن فلسفه‌ی انسان‌گرا، یگانه‌انگار و اراده‌مدار زرتشتی و افزودن دست و دلبازانه‌ی اساطیر آفرینش و روایت‌های تاریخی (مهرپرستانه یا کنعانی) به آن، دخالت دربار هخامنشی و انعکاس نظم اجتماعی سلسله‌مراتبی این دوران در احکام و قواعد شریعت، و ظهور مفهوم هویت دینی در ارتباط با قلمروی سرزمینی. تمام این

817 کویاجی، ۱۳۸۴: ۲۳۳-۲۵۱.

شبهات‌ها به آن‌جا رسید که دین زرتشتی و یهودی با الگویی کمابیش یکسان در زمینه‌ی ادیان دیگر بازتعریف شدند، تمام منش‌ها و عناصر معنایی کارآمد را از ایشان ستاندند، هویتی نو را به عنوان زرتشتی یا یهودی در پیوند با ملیت نوظهور عصر هخامنشی پدید آوردند، و در نهایت متنی مقدس را به صورت کتابی منسجم و یک‌دست (اوستا و تورات) ویراستند و استانده ساختند.

تفاوت در این میان آن بود که چارچوب زرتشتی در ادبیاتی اوستایی ریشه داشت که به هفت قرن پیش مربوط می‌شد و سرمشقی معنایی را برمی‌ساخت که برآمدن دولت جهانگیر پارس را ممکن ساخته بود. به همین خاطر سنت زرتشتی از سیاست هخامنشی استقلال داشت و در منابع اوستایی هیچ ارجاع مستقیمی به این شاهنشاهان نمی‌بینیم. در حالی که روایت‌های عبرانی در زمان ظهور هخامنشیان تازه پدیدار شده بودند و دیدیم که تا چه اندازه با سیاست پرسیان پیوند داشته‌اند. به همین خاطر است که ردپای تاریخ سیاسی هخامنشیان در عهد عتیق چنین نمایان و در اوستا چندان ناپیداست.

با این حال هر دو دین این دین‌ها در دوران هخامنشی تدوین و بازآرایی شدند و حدسم آن است که تاریخ کتبی شدن هر دو به انقلاب دینی عصر اردشیر اول و دوم بازگردد. مرکز انجام این کارها شهرهایی نامدار بوده است. دین جدید یهود در اورشلیم و دین زرتشتی به احتمال زیاد در ری صورت‌بندی شدند و با توجه به ارجاع‌های فراوانی که به مکتوب بودن کتاب‌های مقدس این دو دین در عصر هخامنشی وجود دارد، به احتمال خیلی زیاد در همین دوران نوشته شده بودند. رهبرانی که این کار را به انجام رساندند، یا مانند عزرا و نحمیا کارگزار مستقیم شاهنشاه بودند و یا مانند مغان گمنامی که در ری اوستا را ویرایش کردند، الگوی دولت هخامنشی را هم‌چون شکلی آرمانی در پیش چشم داشتند.

به سه دلیل گمان می‌کنم این دو رخداد مهم در دوران اردشیر یکم آغاز شده باشد. نخست آن که الگوی پویایی و محتوای هر دو جریان یکسان است و در مورد عزرا تقریباً تردیدی نیست که به دوران همین

اردشیر مربوط می‌شده است. بنابراین می‌توان پذیرفت که رخدادی مشابه که برای دینی متفاوت در اقلیم دوردستی نسبت به اورشلیم رخ داده هم به سازماندهی دولتی همسانی ارتباط داشته باشد. دلیل دوم آن که این تحول همسان در دو دین متفاوتِ یکتاپرست، به مرحله‌ای از توسعه و تکامل ادیان و نظام‌های معنایی می‌ماند که قاعدتاً باید در دوران آرامش اجتماعی و تثبیت نظم‌های هنجارین و اندرکنش گسترده‌ی باورهای همسایه انجام پذیرفته باشد. چنین دورانی را درست بعد از تثبیت ارزش‌های اخلاقی و تکمیل صورت‌بندی من آرمانی پارسی در دوران داریوش و خشایارشا می‌بینیم. این دوران دو نسل به طول می‌انجامد و سراسر زیر چتر سیاست عصر اردشیر یکم قرار دارد. بنابراین معقول است که بعد از دوران تلفیق دو جناح مهری و اهورایی در دین زرتشتی‌گری نوسازی‌شده‌ی دوران داریوش و خشایارشا، انتظار داشته باشیم که دستاوردها در قالب متن‌های صورت‌بندی‌شده و به شکلی سازمان‌یافته به نوگرویدگان منتقل شده و مؤمنان پیشین را تجدید سازمان کرده باشد.

سومین شاهدی که تاریخ تدوین متن‌های اوستایی را در این عصر قرار می‌دهد، ظهور گاه‌شماری پارسی و زرتشتی است. این کهن‌ترین تقویمی است که نام ماه‌های رایج در ایران امروز را بر خود دارد و به خاطر گنجاندن امشاسپندان (شهریور، بهمن، اردیبهشت، اسفند، مرداد و خرداد) در میان ایزدان باستانی ایرانی (مهر، آبان، تیر و...) ترکیب سنت زرتشتی با ادیان کهن آریایی را به خوبی نمایش می‌دهد. کهن‌ترین نشانه‌هایی که از این نظام گاه‌شماری در دست داریم به سرزمین کاپادوکیه در آناتولی مربوط می‌شود که جمعیت بزرگی از قبایل ایرانی‌زبان را در خود جای می‌داد. شواهد نشان می‌دهد که این تقویم در زمان اردشیر نخست تدوین شده بود.^{۸۱۸}

⁸¹⁸ زنر، ۱۳۷۵: ۲۲۸.

بر اساس این سه شاهد - هم‌سانی روند تحول زرتشتی و یهودی، هم‌خوانی با بافت تاریخی، و تحول تقویم - حدس می‌زنم موج بزرگی از سازماندهی این ادیان یکتاپرست در میانه‌ی قرن ۲۹ (ق ۵ پ.م) به فرجام رسیده باشد. در عین حال، باید پذیرفت که الگوی واقعی توسعه‌ی این ادیان هنوز برای ما درست مشخص نیست و تنها سنگ‌واره‌هایی از شواهد جسته و گریخته را در منابع تاریخی و به ویژه متن‌های دینی داریم. مثلاً نقش دربار هخامنشی در صورت‌بندی *اوستا* درست معلوم نیست و غیاب کامل اشاره به نام شاهان هخامنشی در این متن تا حدودی نشان می‌دهد که این فرآیند بدون دخالت مستقیم دربار انجام پذیرفته است، هر چند بی‌تردید با توجه به الگوی مشابهش با آنچه در دین یهود می‌بینیم، از سیاست دولت پارسی متأثر بوده است. هم‌چنین دیدیم که در مورد هویت عزرا و نحمیا و واقعی بودن ایشان تردیدهایی وجود دارد، هر چند تا استوارتر شدن دلایل هر یک از جبهه‌های نظری در این زمینه، ایمن‌تر است که همان دید غالب مکتب تنبیه‌ای را با چند اصلاح بپذیریم.

بخش ششم: زدر روایت‌ها

کفارتخت: داستان آفرینش

سفر پیدایش دو بخش متمایز دارد. آغازگاه آن از باب نخست تا یازدهم به داستان خلقت اختصاص یافته و بعد از آب باب دوازدهم تا پنجاهم را داریم که به تاریخ نیاکان قوم عبرانی می‌پردازد. این متن در شکل اصلی‌اش با نخستین واژه‌ی آغازگر متن یعنی «برشیت» (בְּרֵאשִׁית: در آغاز) شناخته می‌شده است، که در یونانی به اشتباه به «گنسیس» (Γενεσις: زادگاه) ترجمه شد و در لاتین و زبان‌های اروپایی هم به همین شکل (Genesis) باقی‌مانده است. این بخش را در پارسی «سفر پیدایش» می‌نامند که برچسبی دقیق و درست است، هرچند ترجمه‌ی هیچ‌یک از این نسخه‌ها نیست.

سفر پیدایش به طور سنتی قدیمی‌ترین بخش از تورات دانسته می‌شد، اما این نکته که محتوای بخش آغازین (باب‌های ۱-۱۱) در هیچ جای باقی متن تکرار نمی‌شود، برخی از پژوهشگران را به این نتیجه سوق داده که شاید این بخش متنی مستقل و جداگانه بوده و بسیار دیرتر به اصل کتاب مقدس افزوده شده باشد.^{۸۱۹}

آغازگاه سفر پیدایش دو روایت از آفرینش را به دست می‌دهد که خاستگاه و بافتی متفاوت دارند. متن قدیمی‌تر آن است که در باب دوم می‌خوانیم و بدنه‌اش متن یهوه (J) است. این متن از نظر بافت و توصیف شباهتی به اساطیر آفرینش کهن میانرودانی دارد. مثلاً آغازگاهش با این وصف شروع می‌شود که در ابتدای کار علف و گیاهی در صحرا نبود و بارانی به زمین نمی‌بارید و آدمی نبود که کشاورزی کند^{۸۲۰} و این به ابتدای انومالیش - اسطوره‌ی آفرینش بابلی - می‌ماند که می‌گوید در آغاز آسمان نامی نداشت و خدایان زمین و گیاهان را نیافریده بودند.^{۸۲۱}

روایت آفرینش انسان در متن J هم که از آیه‌ی ۴ تا ۲۵ باب دوم سفر پیدایش را در بر می‌گیرد، آشکارا کهن‌تر است. در اینجا خداوند با نام یهوه مورد اشاره قرار گرفته ولی لقب خداوند (الوهیم: אלהים) را هم درباره‌اش می‌بینیم. در این روایت خداوند به کوزه‌گر-دهقانی شبیه است که آدم را از خاک همچون تندیس می‌سازد و با دمیدن در دماغش او را زنده می‌کند، و بعد باغی را برایش غرس می‌کند و گیاهان گوناگونی در آن می‌کارد و بعد وظیفه‌ی خدمت کردن و نگهداری از باغ را به آدم واگذار می‌کند.

⁸¹⁹ Gmirkin, 2006: 240-241.

⁸²⁰ سفر پیدایش، باب دوم، آیه‌ی ۵.

⁸²¹ وکیلی، ۱۳۹۳: ۲۴.

پس در باب دوم با تصویری ابتدایی از خدا و انسان سر و کار داریم. خداوند سقف آسمان را می‌سازد و برپای می‌دارد (یعش: ۲۷، از مصدر عاشاه: ۲۷) و به کشاورز و کوزه‌گری شبیه است که آدم را همچون خدمتکاری از خاک «شکل می‌دهد و نقش می‌زند» (یبصر: ۲۷) و با دمیدن (ینفخ: ۲۷) در بینی‌اش او را زنده می‌کند.^{۸۲۲}

در ادامه‌ی همین نسخه‌ی J روایت جالبی درباره‌ی خلق حوا آمده که آن را دنباله‌ای از ماجرای نام نهادن آدم بر مخلوقات می‌داند. بر اساس این روایت خدا تصمیم گرفت همدم و همراهی برای آدم قرار دهد، پس جانوران صحرا و پرندگان آسمان را از خاک سرشت و بر او عرضه کرد و آدم همه را نام نهاد. اما همدمی برایش پیدا نشد. در نتیجه خداوند آدم را به خواب فرو برد و از دنده‌اش حوا را آفرید. این روایت بسیار جالب توجه است. چون نشان می‌دهد که بر خلاف متن پریستاری (P) که سفر آفرینش با آن آغاز می‌شود، خلقت با جانوران و ماهیان و پرندگان شروع نشده و خاستگاهش آدم بوده است.

بعد می‌بینیم که اصولاً خلقت همه‌ی جانداران به قصد برآوردن نیاز آدم بوده است، و آدم با نام نهادن بر آنها این خلقت را تمام می‌کرده است. در نهایت چنین می‌نماید که زن هم مرتبه‌ای نزدیک به همان‌ها داشته باشد، چون با همان هدف خلق می‌شود و آدم او را نیز مانند بقیه‌ی مخلوقات نامگذاری می‌کند. تنها تفاوت در آنجاست که خدا بقیه را از خاک و زن را از دنده‌ی آدم آفریده بود، و این نکته در متن هم مورد تاکید است که تفاوت اصلی که سرنوشت مشترک زن و مرد را رقم می‌زند همین است که ماده‌ی خام ساخت زن و جانوران تفاوت داشته است.

822 سفر پیدایش، باب دوم، آیه‌ی ۷.

آشکارا در این جا تقابلی مفهومی درباره‌ی آفرینش داریم و دو تصویر متمایز از خلق انسان و جهان در کنار هم آورده شده است. در باب اول تصویری پیشرفته‌تر و انتزاعی‌تر از آفرینش داریم که آشکارا زیر تاثیر مغان آریایی قرار دارد. باب نخست سفر پیدایش و سه آیه‌ی اول باب دوم متن پرستاری (P) هستند. یعنی توسط کاهنی از لاویان در زمانی نزدیک به دوران تبعید بابل و پس از آن نوشته شده است. این متن به دورانی تعلق دارد که تدوین‌کنندگان تورات زیر نفوذ فرهنگی پارسیان قرار گرفته بودند. جالب آن که در همین جاست که ارکان اصلی اندیشه‌ی زرتشتی –هم‌سرشتی انسان و خداوند، اهمیت عدد هفت، و انتزاعی بودن جلوه‌ی خدا- نمایان‌ترین انعکاس خود را نشان می‌دهند.

این را از آنجا می‌توان دریافت که در این روایت آفرینش که در آغازگاه تورات و پیشتر از روایت کهن‌تر دومی نشانده شده، خداوند بیشتر به نیرویی خلاق شبیه است که با نور پیوند دارد و بر فراز ظلمت جنبش می‌کند و با زنجیره‌ای از جداسازی‌ها (روز از شب، آسمان از زمین، خشکی از دریا، ماه از خورشید، جانداران از گیتی، آدم از جانوران) آفرینش را به انجام می‌رساند.

شیوه‌ی آفرینش یهوه در این جا به کردار مغانه‌ی مانتره خواندن شباهت دارد و با آنچه در اساطیر میانرودانی و همچنین باب دوم- می‌بینیم به کلی متفاوت است. یهوه برای خلق کردن امر می‌کند- یا امر: אֱמַר - و انسان را او را در دو شکل زن و مرد «به صورت خویش» (بدموثنو: $\text{בְּצַלְמֵי אֱלֹהִים}$) می‌آفریند.^{۸۲۳}

823 سفر پیدایش، باب اول، آیه‌ی ۲۶-۲۷.

همچنین تاکید می‌کند که مجازند از همهی آفریده‌ها استفاده کنند و از همهی گیاهان و جانوران بخورند و هیچ اشاره‌ای به تابوی میوه‌ی درخت معرفت و جاودانگی در میان نیست.^{۸۲۴} این تصویر از آفرینش آشکارا در تضاد با روایت کهن‌تری قرار دارد که یهوه را آفریدگاری دهقان-کوزه‌گر می‌داند که آدم را از خاک می‌سازد و بعد از آن که در میان جانوران همدمی برایش نمی‌یابد، از دنده‌ی آدم حوا را برمی‌سازد.

شکاف میان خدا و انسان که روایت غالب سفر پیدایش است و با منع از خوردن میوه‌ی ممنوع مشخص می‌شود، و همچنین شکاف میان زن و مرد که با خلق زن از مرد و نام دادن آدم به حوا و گناه نخستین مشخص می‌شود، همگی در باب اول غایب هستند و با تاکید‌ی روشن واژگونی آنها ابراز شده است. در باب نخست تصویری اوستایی از خداوند می‌بینیم که هم‌سرشت انسان است، و با سخن گفتن و جداسازی و پسندیدن امور نیک و معقول آفرینش را پیش می‌برد. تصویر انسان هم یکسره اوستایی است.

مهم‌تر از همه آن که ذاتی همسان میان انسان و خدا فرض شده که خارج از دایره‌ی اندیشه‌ی زرتشتی برای مردم جهان باستان ناشناخته و غریب می‌نموده، و برابری‌ای میان زن و مرد فرض شده که همتایش را در مفهوم اشونان زن و مرد در گاهان و یسنه‌ها می‌بینیم. این تاکید در حدی است که پس از این جمله که خدا انسان را به صورت خود ساخت، این تصریح را می‌بینیم که خدا گفت انسان شبیه (בְּדִמוּתוֹ: בְּדִמוּתוֹ) اوست.^{۸۲۵}

824 سفر پیدایش، باب اول، آیه‌های ۲۸-۳۰.

825 سفر پیدایش، باب اول، آیه‌ی ۲۶.

نشانه‌های دیگری که پیوند باب اول سفر آفرینش را با سنت مغانه نشان می‌دهد، تقدس عدد هفت است که به این شکل در متون کهن میانرودان و آسورستان رایج نبوده است. تاکید نمایان بر عدد هفت به ویژه در همنشینی با اشاره‌های اخترشناسانه معنادارتر می‌شوند. چون چنین بافتی را در آن دوران تنها در یشت‌های قدیمی - به ویژه مهریشت - می‌بینیم.

کنش آفرینشگری خداوند در باب اول بر خلاف باب دوم دهقانی نیست و بر کاشتن گیاه و ایجاد جانوران تمرکز نکرده، بلکه ماهیتی کیهان‌شناسانه دارد و به خصوص بر ایجاد ماه و خورشید و پیوندشان با روز و شب و ایجاد اختران تاکید می‌کند. دقیقاً همین عناصر در باب دوم و روایت [نامهم پنداشته شده و غایب هستند. به نظرم شاهدهی دیگر هم در باب اول هست که اتصال بی‌چون و چرای متن به سنت مغانه را نشان می‌دهد. این گواه به روز چهارم خلقت مربوط می‌شود که طولانی‌ترین بخش از هفت روز آفرینش است. اصل عبارت تورات چنین است: ^{۸۲۶}

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מְאֹרֶת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה וְהַיּוֹם לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וּשְׁנָיִם

καὶ εἶπεν ὁ θεός γενηθήτωσαν φωστῆρες ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ εἰς φαῦσιν τῆς γῆς τοῦ διαχωρίζειν ἀνὰ μέσον τῆς ἡμέρας καὶ ἀνὰ μέσον τῆς νυκτὸς καὶ ἔστωσαν εἰς σημεῖα καὶ εἰς καιροὺς καὶ εἰς ἡμέρας καὶ εἰς ἔνιαυτοὺς

Dixit autem Deus: Fiant luminaria in firmamento caeli, et dividant diem ac noctem, et sint in signa et tempora, et dies et annos:

826 سفر پیدایش، باب اول، آیه‌ی ۱۴.

«و خدا (الوهیم) گفت که بگذار نورهای (اختران) فلک آسمان روز را از شب جدا کند، و بگذار نشانه‌هایی باشند برای فصل‌ها و روزها و سال‌ها».

پس از آن چهار آیه‌ی دیگر داریم که وضعیت ستارگان و برتری ماه و خورشید بر سایر اختران و پیوندشان با روز و شب را شرح می‌دهد، و چنین توضیحی در میانه‌ی شرح روزهای آفرینش که اغلب بسیار مختصر است، غیرعادی است. غیرعادی‌تر آن که در این متن اختران نشانه‌ی فصل‌ها و روزها و سال‌ها هستند، و اسم ماه‌ها در این بین از قلم افتاده است.

غیاب اسم ماه در این میان از آن رو اهمیت دارد که در جامعه‌ای که تورات را پدید آورده، نظام گاهشماری قمری بوده و دستگاه گاهشماری خورشیدی که در مصر و ایران شرقی مستقل از هم تکامل یافته بود تا دیرزمانی در این قلمرو رواج نیافت. یعنی عبرانیان باستانی وقتی به آسمان و نورهای برنشسته در طاق فلک می‌نگریستند، بیش از هرچیز آن را با فربه و لاغر شدن ماه و چرخه‌های ماهیانه و بنابراین ماه قمری مربوط می‌دانستند.

در این آیه به روز - که بدیهی است - و فصل - که کشاورزانه است - و سال - که در پیوند با اختران، دیریاب و محاسباتی است - اشاره شده و اسم ماه از قلم افتاده است. در آن دوران تنها نظام گاهشماری‌ای که به ماه قمری بی‌اعتنا بود و حتا اهمیت آن را انکار می‌کرد، دستگاه مغانه‌ی ایران شرقی بود که به صراحت یک ماه را سی روزه می‌دانست، در حدی که در اوستا در تاکید بر سی روزه بودن ماه در سالشمار خورشیدی می‌خوانیم که ماه پانزده روز افزوده و پانزده روز کاسته می‌شود، در حالی که در واقع و در آسمان هرگز فزون و کاست ماه این قدر طول نمی‌کشد و هر چرخه‌اش چهارده روزه است و نه پانزده روزه.

این هم جالب است که در این آیه پیوندی میان ستارگان و جشن‌های فصلی برقرار شده است. در واقع کلمه‌ای که در ترجمه‌های جدید به فصل برگردانده شده (موعِدیم: מועדֵימ) در اصل به معنای وقت و زمان برگزاری جشن است و همان است که در پارسی امروز هم به صورت موعِد باقی مانده است. در ترجمه‌ی تورات هفتادتنی هم آن را به *καιρούς* (کایروس) برگردانده‌اند که همین معنا را می‌رساند. هرچند در ترجمه‌ی لاتین عهد عتیق به *tempora* تبدیل شده که این معنی را از دست داده و به سادگی یعنی «وقت/ زمان».

در برابر این تصویر مغانه از آفرینش، در روایت باب دوم خداوندی داریم به نام یهوه که خالق ماده نیست و نیرویی صنعتگر است که از ماده‌ی خامی اولیه جهان را می‌آفریند. از این رو بر خلاف اهورامزدا ماهیتی وجودی ندارد و بیشتر در قالب ایزدان جهان باستان می‌گنجد که تغییری را در جهانی پیشاپیش موجود پدید می‌آوردند. با این همه روشن است که وسواسی درباره‌ی ماهیت اخلاقی او و یکتایی‌اش در میان بوده است. این را از دو الگوی معنایی حاکم بر متن می‌توان دریافت.

نخست آن که در روایت نخست از آفرینش جهان (باب اول سفر پیدایش) تلاش شده تا ماده‌ی خام اولیه که ماهیتی پلید دارد از خداوند صانع که نیک قلمداد شده، تفکیک شود. ماده‌ی خام برساننده‌ی جهان آب و ظلمت و ژرفاست که همگی به ایزدان بدخواه و مهیب باستانی مثل تیامت اشاره دارند. خداوند در مقابل از جنس باد و نور است و جنبش خلقت را در دل این دریای اولیه بر می‌انگیزد. تاکید شده که پس از خلق هر چیزی، خدا می‌بیند که آن چیز «نیکو است» و به این ترتیب آن روز (مرحله) از آفرینش به پایان می‌رسد.

این که خداوند تنها چیزهای نیکو را می‌آفریند هم مضمونی اوستایی است. در اسطوره‌های آفرینش دیگر اصولاً تمایزی میان چیزهای نیک و بد نمی‌بینیم و خدایان بی‌تمیز همه چیز را خلق می‌کنند. تنها اهورامزداست که از خلق شر ناتوان است و تنها چیزهای نیکو را می‌آفریند، و تنها در سنت مغانه است که گیتی اهوراداد است و در اثر کنش خداوندگاری یکسره نیک آفریده شده است.

با این همه آمیزشی میان این روایت مغانه با سنت میانرودانی-کنعانی نمایان است و این را درباره‌ی پلید پنداشتن آب می‌بینیم. تنها درباره‌ی روز دوم است که اشاره‌ای به نیکو بودن آفریده‌ی خداوند دیده نمی‌شود. آن هم بدان خاطر است که در این روز آب‌های زمین آفریده شده که در اساطیر کنعانی هم مانند میانرودان نیرویی منفی و ظلمانی قلمداد می‌شده است. چنین می‌نماید که این تاکید برای تفکیک یهوه از ماده‌ی خام آفرینش‌اش، به ویژه آب که دشمن باستانی خدای باد محسوب می‌شده، حل کردن مسئله‌ی شر باشد. مسئله‌ی فلسفی که تا پیش از ظهور زرتشت اصولاً وجود نداشته و در جهانی انباشته از خدایان انسان‌ریخت معنا نداشته است.

اما با این فرض زرتشتی که عرصه‌ای به نام مینو وجود دارد و محتوایش به لحاظ اخلاقی خالص است، خدایان هم به دو رده‌ی نیک و بد تفکیک شدند. به این ترتیب رگه‌ای از جهان‌بینی اخلاقی زرتشتی در این روایت دیده می‌شود. اما این رگه‌ای بسیار محو و نامحسوس است و حضورش به ویرایش جزئیات محدود می‌شود. به طور خاص جداسازی آب از یهوه و تاکید بر نیکو بودن همه‌ی آفرینش‌های او و غیاب این ارجاع به آب است که این ارجاع اخلاقی را تایید می‌کند.

شاهد دیگر به کوشش نویسنده‌ی متن J¹ برای پرهیز از اشاره به نام خدایانی جز یهوه مربوط می‌شود. در باب اول سفر پیدایش ساختاری تکرار شونده داریم که آفرینش را در دو مرحله‌ی سه روزه صورتبندی

می‌کند. در سه روز نخست زمینه‌ی مادی (نور، آسمان-دریا، خشکی‌ها) پدید می‌آیند و در سه روز بعدی سه نیروی جاندار منسوب به آنها (خورشید-ماه-ستارگان، ماهی-پرنندگان، جانوران) خلق می‌شوند.

جالب است که در این فهرست از آفریده‌ها از اشاره به نام‌های مرسوم می‌که در آن هنگام برای عناصر طبیعی رایج بوده پرهیز شده است. شاید به این خاطر که این نام‌ها در زبان کنعانی-عبرانی با اسم خاص خدایان نماینده‌شان هم‌تا شمرده می‌شده است. به عنوان مثال در آیه‌ی اول می‌بینیم که یهوه «دریاها» (یامیم) را می‌آفریند، و این برای آن است که از اشاره به کلمه‌ی «دریا» (یام/یم) که اسم خدای آب‌ها و هم‌تای تیامت بوده، خودداری شود.

به همین ترتیب در شرح روز چهارم می‌خوانیم که یهوه نور بزرگ و نور کوچک را در آسمان آفرید و این برای پرهیز از اشاره به نام خورشید و ماه بوده که در آن هنگام خدایانی مقتدر (هم‌تای شمش و سین اکدی) قلمداد می‌شده‌اند. بنابراین نشانه‌هایی از یکتانگاری در متن وجود دارد که البته مثل همان اشاره‌های اخلاقی جسته و گریخته و محدود است و بر خلاف گاهان و یسنه‌ها به دستگاهی منسجم و یگانه‌انگار نمی‌انجامد.

در مقابل در سایر بخش‌های تورات ارجاع‌های فراوانی وجود دارد که نشان می‌دهد یهوه تنها خدای موجود نبوده، هرچند تنها او سزاوار تکریم و پرستش شمرده می‌شده است. یعنی متن یکتاپرستانه است بی‌آن که یگانه‌انگار باشد. یکی از ارجاع‌های آغازگاه سفر پیدایش که در این بافت بحث‌برانگیز است، به لحظه‌ی آفرینش انسان مربوط می‌شود.

26 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ וַיְרַדּוּ בְדִגְלַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְבְהֵמָה וּבְכָל-

הָאָרֶץ וּבְכָל-הַרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל-הָאָרֶץ

27 וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם:

26 καὶ εἶπεν ὁ θεὸς ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἔρπετων τῶν ἐρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς

27 καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς

26 et ait: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram: et præsit piscibus maris, et volatilibus cæli, et bestiis, universæque terræ, omnique reptili, quod movetur in terra.

27 Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos.

«(26) و خدا گفت [بگذار] آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بهایم و بر تمامی زمین و همه‌ی حشراتی که بر زمین می‌خزند حکومت نماید. (27) پس خدا آدم را به صورت خود آفرید. او را به صورت خدا آفرید. ایشان را نر و ماده آفرید.»⁸²⁷

827 سفر پیدایش، باب اول، آیات 26-27.

جمله‌ای که به آفرینش انسان اشاره می‌کند جمع است. یعنی یهوه می‌گوید «بگذار ما انسان را به شکل خودمان بسازیم». این جمع بودن اسم‌ها و فعل‌ها در جمله‌ای به این اهمیت جای تامل دارد. برخی از مفسران معاصر حدس زده‌اند که چنین جمله‌ای به نوعی اغراق محترمانه مربوط باشد، از آن نوعی که در دربارها رایج بوده و شاهان از روی احترام به صورت جمع مورد اشاره قرار می‌گرفته‌اند. در تورات جمله‌ی یاد شده نخستین بار است که خداوند درباره‌ی خودش سخن می‌گوید و بنابر آن حدس یهوه داشته در این نخستین اشاره به خود، بر سروری و پادشاهی‌اش بر خدایان دیگر تاکید می‌کرده است.

اما این تفسیر به نظرم پذیرفتنی نیست. چون نه در متون عبرانی و کنعانی و نه در هیچ متن دیگری که در ایران زمین یا مصر باستان نوشته شده باشد، اشاره‌ای به این رسم آوردن حالت جمع برای احترام را نداشته‌ایم و این ابداعی در دستور زبان بوده که احتمالاً قرن‌ها بعد تحول یافته است. این تفسیر هم که خدا در این جمله خود را با خدایان دیگر یا فرشتگان جمع می‌بسته پذیرفتنی نیست.

دیدیم که یهوه با دقت از خدایان دیگر تفکیک شده و دقیقاً در همین بخش نویسنده از متن در حد امکان از آوردن نام ایزدان دیگر خودداری کرده است. بنابراین ارجاع به ایزدان دیگر بعید می‌نماید. فرشتگان هم که ابداعی زرتشتی هستند و تنها در یک نظام یکتاپرست با سلسله مراتبی اخلاقی معنا دارند هنوز در این مرحله به تورات راه نیافته‌اند و نشانه‌ی دیگری از آنها در سفر پیدایش نمی‌بینیم. این تفسیر مسیحی که این جمله به تثلیث اشاره دارد هم بی‌شک نادرست است و از منعکس شدن تعصب دینی دیرآیندی بر متنی کهن ناشی شده است.

تنها حدسی که به نظرم در این مورد می‌توان زد آن است که در اینجا به نوعی با یهوه و جفت مادینه‌اش سر و کار داریم. این شکل از جمع بستن درباره‌ی زوج خدایان در متون باستانی رواج داشته و در

بیشتر این متون روند آفرینش انسان یا از جنس ساختن و یا از جنس زادن بوده که در هر دو معمولاً دو ایزد نر و ماده با همکاری هم کار را به انجام می‌رسانده‌اند. حدس من آن است که در اینجا هم با چنین الگویی سر و کار داریم و احتمالاً حالت جمع ضمیرها و فعل‌ها به یهوه و همسرش باز می‌گردد که بنا به شواهد آشره (همتای کنعانی ایشتار) بوده است.

گواهی که درستی این خوانش را تایید می‌کند، همتای همین آیات در باب دوم است که در آن تقریباً همین جمله بازگو شده، اما فعل جمع حذف شده و تاکید بر فراغت یافتن و آرام گرفتن یهوه دیده می‌شود که غیرعادی است. گویی برای پر کردن جای خالی کارکرد دو ایزد، یک جمله دوبار تکرار شده و هر دو بار به یک نفر (یهوه) منسوب شده باشد:

٢) וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבַּח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְכַל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה:

٣) וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־יְוָם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדְּשׁ אֹתוֹ כִּי בּוֹ שָׁבַח מְכַל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר־בְּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת:

2 και συνετέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ ἃ ἐποίησεν καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν ἐποίησεν

3 και ηὐλόγησεν ὁ θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτὴν ὅτι ἐν αὐτῇ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι

2 Complevitque Deus die septimo opus suum quod fecerat: et requievit die septimo ab universo opere quod patrarat.

3 Et benedixit diei septimo, et sanctificavit illum, quia in ipso cessaverat ab omni opere suo quod creavit Deus ut faceret.

«(۲) و در روز هفتم خدا از همه‌ی کار خود که ساخته بود فارغ شد و در روز هفتم از همه‌ی کار خود که ساخته بود آرام گرفت (۳) پس خدا روز هفتم را مبارک خواند و آن را تقدیس نمود زیرا که در آن آرام گرفت از همه کار خود که خدا آفرید و ساخت».^{۸۲۸}

سفر پیدایش بر این مبنا بخشی کلیدی و مهم از عهد عتیق است که به خاطر موقعیت آغازگرانه‌اش در روایت، آمیختگی‌های معنایی و تقاطع‌های متنی گوناگونی را به نمایش می‌گذرد. برای واگشودن گره‌ی این متن آشنایی با متونی ضرورت دارد که در قرون منتهی به ظهور هخامنشیان پدید آمده بودند و سنت‌هایی فکری که به ویژه در بابل باستان رواج داشته‌اند.

ناگفته نماند که پیشنهاد من در این کتاب که تاریخ تدوین نهایی عهد عتیق و شکل‌گیری متن کنونی را در دوران کوروش تا اردشیرها قرار می‌دهم، نسبت به پیشنهاد‌های برخی از پژوهشگران معاصر محافظه‌کارانه قلمداد می‌شود. در میان ایشان باید از راسل میرکین یاد کرد که تاریخ نگارش اسفار خمسه را تا قرن ۳۱ تاریخی (ق ۳ پ.م) جلو می‌آورد و می‌گوید حلقه‌ای از کاهنان یهودی در این تاریخ در بابل آن را نوشته‌اند و اینان زیر تاثیر دو مورخ مشهور بابلی بروسوس و مانتو قرار داشته‌اند که برای شاه سلوکی تاریخ جهان را نگاشت. او تاریخی دقیق برای این نگارش استخراج کرده و آن را به سال ۳۱۰۷-۳۱۰۸ تاریخی (۲۷۲-۲۷۳ پ.م) مربوط می‌داند.^{۸۲۹} این تقریباً همان زمانی است که عهد عتیق به یونانی ترجمه می‌شود و شالوده‌ی تورات هفتاد تنی را برمی‌سازد.

828 سفر پیدایش، باب دوم، آیات ۲ و ۳.

829 Gmirkin, 2006: 1-4.

میرکین تا دقت نشان داده که باب‌های اول تا یازدهم سفر پیدایش به شدت از «تاریخ بابل» بروسوس تأثیر پذیرفته است.^{۸۳۰} در حدی که به وامگیری مستقیم و نقل قول سفر پیدایش از بروسوس اشاره می‌کند^{۸۳۱} و بر این مبنا عهد عتیق را برآمده از روایت‌های دیرآیند بابلی می‌داند، و نه متون کهن‌تر میانرودانی. با این حال برداشت او جای نقد دارد. چون بسیاری از گواہانی که برای وامگیری مستقیم نقل می‌کند، در متون کهن‌تر میانرودانی مثل انومالیش هم وجود دارند. مثلاً مار باغ عدن که میوه‌ی جاودانگی و خرد را به آدم وعده می‌دهد، ادامه‌ی مستقیم مار در افسانه‌ی گیلگمش است که گیاه جاودانگی را از او می‌دزدد. با این حال درباره‌ی برخی دیگر مثل تیرگی آب‌های اولیه و ترتیب آفرینش جانوران در سفر پیدایش سخنش جای تامل دارد، چون این موارد در بروسوس وجود دارند و در انومالیش دیده نمی‌شوند.^{۸۳۲} میرکین به همین ترتیب معتقد است بدنه‌ی سفر خروج از داستان مانتو درباره‌ی درگیری هیکسوس‌ها و مصریان برگرفته شده است.^{۸۳۳}

⁸³⁰ Gmirkin, 2006: 139–89.

⁸³¹ Gmirkin, 2006: 91.

⁸³² Gmirkin, 2006: 100–93.

⁸³³ Gmirkin, 2006: 188–173.

کفتار دوم: بهشت عدن

جایگاه جغرافیایی آفرینش در باب دوم سفر پیدایش به نسبت با دقت تعریف شده و باغ عدم جایی در میانه‌ی چهار رود دانسته شده که عبارتند از گیّهون، فیشون حدقل (دجله) و فرات. در این میان جالب است که تنها درباره‌ی فرات (سومری: بورانونا، اکدی: پوراتو، ایلامی: اوپراتوش، پارسی باستان: اوفراتو، عبری: پرات) توضیحی نیامده و این می‌تواند توضیح دهد که نویسنده‌ی متن خود در نزدیکی این رود، ولی نه در نزدیکی دجله زندگی می‌کرده است. چون دجله و فرات دو رود موازی و نزدیک هستند، و نویسنده درباره‌ی دجله در کرانه‌ی شرقی فرات توضیح داده که «[رودی است] که در شرق آشور جاری است»، اما درباره‌ی فرات به آوردن نامش بسنده کرده است. پس قاعدتا نویسنده‌ی متن جایی در کرانه‌ی غربی فرات و در نواحی شمالی (موازی با آشور، و نه بابل در جنوب) این متن را تدوین کرده است.

فرات و دجله دو شاه‌رگ اصلی سرزمین میانرودان هستند. دجله که به خاطر جریان تندترش در پارسی باستان تیگره یعنی تیز یا اروند یعنی نیرومند نامیده شده، در تورات به شکل معناداری کمتر از فرات مورد اشاره است. نامی که در تورات به آن داده شده حدقل است که شکلی تحریف شده از نام اکدی آن (ایدیقلت) است که خود از زبان سومری (ایدیگنا) وامگیری شده است و کلمه‌ی امروزی دجله هم شکلی تغییر یافته از همان است. دو رود دیگر اما هویتی چنین شفاف ندارند.

اولین رودی که در متن نامش آمده فیشون است که گفته شده سرزمینی به نام حویله را که دارای طلاست احاطه کرده است. اسم این سرزمین کلید شناسایی محل رود فیشون است. در عهد عتیق اسم حویله چند بار آمده است. آن را در مقام یکی از نوادگان نوح در دو جا می‌بینیم که یک بار پسر یقطان بن سام^{۸۳۴} و بار دیگر پسر کوش بن حام^{۸۳۵} دانسته شده است. اما از اشاره‌های دیگر چنین بر می‌آید که نسبت یقطان بن سام درست‌تر باشد. چون می‌خوانیم که از حویله تا شور در مقابل مصر، به سوی قلمرو آشور قرار دارد^{۸۳۶} و این قاعدتا با شمال عربستان و جنوب فلسطین برابر می‌افتد و با سرزمین کوش بن حام (اتیوپی) فاصله دارد. به خصوص که در همین آیه گفته شده که سرزمین اسماعیلی‌هاست و اعراب حجاز در صدر اسلام خود را فرزندان اسماعیل و یقطانی می‌دانستند.

در کتاب شموئیل هم نام حویله آمده و گفته شده که قلمرو عمالیق و میدان جنگ شائول با ایشان بوده است،^{۸۳۷} که همین حدس را تایید می‌کند. گذشته از این در منطقه‌ی حجاز در قدیم معادن طلائی کوچکی وجود داشته و رودی بزرگ هم که به تدریج در هزاره‌ی سوم پ.م خشک شده در فاصله‌ی مدینه تا کویت جاری بوده که بسترش هنوز در وادی باطن باقی مانده و احتمالا خاطره‌اش در قالب رود فیشون نزد مردم منطقه حفظ شده است.^{۸۳۸}

⁸³⁴ تواریخ ایام اول، باب اول، آیات ۹-۲۳.

⁸³⁵ سفر پیدایش، باب دهم، آیات ۷-۲۹.

⁸³⁶ سفر پیدایش، باب ۲۵، آیه‌ی ۱۸.

⁸³⁷ کتاب اول شموئیل، باب ۱۵، آیه‌ی ۷.

⁸³⁸ Sauer, 1996: 52-54, 57, 64.

چهارمین رود پیرامون باغ عدن گیّهون (11776) است که به نادرست در ترجمه‌ی پارسی عهد عتیق که توسط انجمن پخش کتب مقدسه به چاپ رسیده، جیحون ترجمه شده است. گیّهون در عبری به معنای «تازان، پویان» است. در سفر آفرینش می‌خوانیم که این رود سرزمین کوش را احاطه کرده است، و از اشاره‌های دیگر دیگر می‌دانیم که کوش اسم مشهور اتیوپی در تورات است. به همین خاطر برخی از مفسران گیّهون - مشهورتر از همه فلاویوس یوسفوس^{۸۳۹} - این رود را با نیل آبی (یعنی بخش جنوبی نیل) برابر دانسته‌اند. اما این جایگاه با جغرافیایی که در این بخش از متن می‌بینیم سازگار نیست. چون فاصله‌ی نیل جنوبی نسبت به فواصل میان دجله و فرات (و احتمالاً فیشون) بسیار زیاد است. به همین خاطر بیشتر پژوهشگران انتساب گیّهون به نیل را نادرست می‌دانند، هرچند هنوز کسانی به این خوانش باور دارند.^{۸۴۰}

تفسیر دیگر آن است که گیّهون را با ارس در مرز آران و آذربایجان برابر بدانیم و این نظریه‌ایست که هوادارانی هم دارد. باید در نظر داشت که جایگاهی شمالی‌تر هم برای رود فیشون پیشنهاد شده و آن هم سفیدرود است که به دریای مازندران می‌ریزد و به معادل طلای کوه سهند نزدیک بوده است. بر اساس این دیدگاه فیشون با سفیدرود و گیّهون با ارس برابر است و بنابراین باغ عدن تقریباً با ماد قدیم یا آذربایجان و کردستان امروز برابر می‌افتد.

بر همین مبنا در دوران اسلامی نویسندگان ایرانی و مسلمانان دیگر کوش را با هندوکوش یکی می‌گرفتند و به این ترتیب فیشون و گیّهون را با سیحون و جیحون برابر می‌دانستند. نویسندگان اروپایی هم

⁸³⁹ Jewish Antiquities, 1.39.

⁸⁴⁰ Ullendorff, 1968: 2.

به پیروی از ایشان تا پایان قرن نوزدهم میلادی اغلب چنین تفسیری را پذیرفته بودند و ترجمه‌ی نادرست کتاب مقدس هم که گفتیم بر همین اساس انجام شده است. هرچند این تفسیر یک زوج رود نزدیک به هم دیگر را نشان می‌کند، اما باز هم به خاطر فاصله زیاد این دو زوج قدری بعید به نظر می‌رسد. امروز بسیاری از نویسندگان - به ویژه سنت‌گرایان مسیحی و یهودی - همچنان به این خوانش باور دارند. اگر چنین فرضی را بپذیریم آیات مربوط به باغ عدن در تورات دلالتی سیاسی پیدا می‌کند، چون رودهای دوقلوی سیحون و جیحون در شمال شرقی و دجله و فرات در جنوب غربی مرزهای سنتی ایران زمین را نشان می‌دهند و این آیات تورات در عمل تکرار همان اسطوره‌ی کهن اوستایی است که ایران زمین را با نام خونیرث نخستین سرزمین آفریده شده و نیکوترین و اهورایی‌ترین بخش از ربع مسکون می‌داند.

هرچند ردپای جهان‌بینی ایرانی و تاثیر متون اوستایی در سراسر تورات نمایان است، به نظرم بعید می‌رسد که فیشون و گیّهون با سیحون و جیحون برابر باشند. به سه دلیل گمان می‌کنم در همان گوشه‌ی جنوب غربی ایران زمین باید به دنبال دو رود دیگر گشت، و آمودریا و سیردریا را به همراه نیل و سفیدرود و ارس باید از فهرست گزینه‌ها بیرون گذاشت.

دلیل نخست به لحن متن مربوط می‌شود. تصویری که نویسنده‌ی این آیات به دست می‌دهد آشکارا باغی کوچک است که در میانه‌اش دو درخت کاشته شده، و فاصله‌ها به قدری است که وقتی از دجله یاد می‌کند درباره‌اش شرحی می‌دهد، اما درباره‌ی فرات نیازی به این شرح نمی‌بیند. یعنی از دید نویسنده فاصله‌ی دجله و فرات مسافتی «زیاد» محسوب می‌شده که نیاز به توضیح داشته است. بعید است در چنین چشم‌اندازی از فواصل به نقاط دوردستی مثل نیل یا آمودریا و سیردریا - و حتا ارس و سفیدرود - اشاره شده باشد.

دومین دلیل آن که جمله‌ای در توصیف فیثون آمده که به طور خاص تنها به یک نقطه می‌تواند مربوط باشد، و آن هم خلیج فارس است. در وصف سرزمین حویله می‌خوانیم که «طلای آن سرزمین نیکوست و در آنجا مروارید و سنگ جزع است». چنان که گفتیم اشاره به معدن سنگ لاجورد برخی از مفسران را واداشته تا در حوالی کوه سهند به دنبال این رود بگردند. هرچند می‌توان فرض کرد که این اشاره به راه‌های تجاری‌ای مربوط باشد که سنگ لاجورد را از ایران شرقی به ایران غربی منتقل می‌کرده است.

یعنی احتمالاً حویله مانند شهرسوخته و ری و جیرفت در جهان باستان ایستگاهی برای داد و ستد سنگ و طلا بوده و لزومی نداشته معدن‌اش هم در همان جا بوده باشد. اگر بخواهیم وجود معدن را فرض بگیریم، تنها در بیابان سینا و ایران شرقی است که معادن مشهور سنگ لاجورد و فیروزه داشته‌ایم و احتمال نیرومندتر آن است که منظور از این اشاره جایی در حوالی بیابان سینا بوده باشد. از سوی دیگر اشاره به مروارید بسیار مهم است. چون در دوران باستان مروارید تنها از خلیج پارس به دست می‌آمده و مبتکر این کار هم ایرانیان بوده‌اند. بنابراین نیرومندترین احتمال آن است که همان رود خشک شده‌ی حجاز منظور باشد، که از سویی به بیابان سینا و مرکز فیروزه و طلا و از سوی دیگر به خلیج پارس و معدن مروارید راه داشته است.

دلیل سوم این که اشاره‌ای در کتاب حزقیال درباره‌ی باغ عدن وجود دارد که در این مورد روشنگر است. مفهوم باغ عدن (گنِ عدن: ۱۷: ۱۶) در تورات علاوه بر سفر پیدایش در یک جای دیگر هم زیاد به کار گرفته شده و آن کتاب حزقیال است. در این کتاب محل باغ عدن جایی در نزدیکی لبنان دانسته شده، چون

اشاره‌ای هست مبنی بر این که درختان سر به فلک کشیده‌ی لبنان - که مفهومی استعاری هم در متن دارند - چندان بلندند که درختان باغ عدن نمی‌توانند از آنها بالا بگیرند.^{۸۴۱}

اگر چنین باشد، سه رود در همسایگی هم در گوشه‌ی خلیج پارس جای می‌گیرند، و به احتمال زیاد چهارمی هم باید در همان حوالی باشد. با این منطق مهمترین رودی که می‌بینیم با توصیف گیهون سازگاری دارد، کارون است. اگر کارون مورد نظر باشد معمای اسم کوش هم حل می‌شود. چون احتمالاً اسم هندوکوش دیرتر از زمان تدوین این متن در ایران شرقی شکل گرفته و اشاره به کوش نمی‌تواند به آن منطقه ارجاع دهد. ارجاع به اتیوپی هم چنان که گفتیم بسیار دور از ذهن است. در نتیجه این احتمال رخ می‌نماید که منظور از کوش، قوم کاش/کاسی‌ها باشند که دقیقاً در همان جغرافیای سه رود دیگر زندگی می‌کرده‌اند و کارون سرزمین‌شان را احاطه می‌کرده است.

این پیشنهادی است که یوریس زارینس^{۸۴۲} در مقاله‌اش مطرح کرده و به نظرم درست است. نکته‌ی برجسته در تحلیل او آن است که در پژوهش‌اش از تصویرهای ماهواره‌ای استفاده کرده و نشان داده که محل تقاطع چهار رود دجله و فرات و کارون و سیستم وادی باطن همگرایی دارند. یعنی این گزاره‌ی تورات که خداوند اول آبی را در مرکز عدن جاری کرد و بعد آن را چهار شاخه کرد و در چهار جهت گستراند، تنها درباره‌ی این چهار رود و در مصب خلیج پارس درست از آب در می‌آید.^{۸۴۳}

841 کتاب حزقیال، باب ۳۱.

842 Juris Zarins

843 Hamblin, 1987.

پس باغ عدن جایی قرار داشته که سرزمین ایلام، گوتیوم و سومر باستان را در بر می‌گرفته است. نکته‌ی جالب این که در متون باستانی سومری آدینا (𒀭𒀯𒂗𒍪) بیشه و مرتع معنی می‌داده که در اکدی هم به صورت ایتینوم (𒀭𒀯𒂗𒍪) و امگیری شده است. البته ناگفته نماند که کوهن به تازگی اشتقاق دیگری هم برای عدن پیشنهاد کرده و آن را از عدن آرامی به معنای «بارور و پرآب» مشتق دانسته است.^{۸۴۴}

به هر روی با توجه به قدرت شهرنشینی در این منطقه و ظهور کهنترین شهرهای جهان در این قلمرو هیچ بعید نیست مردمان باستانی اینجا را زادگاه آدم و محل زیست آغازین‌اش قلمداد کرده باشند. جالب آن که در پایان باب سوم سفر پیدایش می‌خوانیم که دو درخت جاودانگی و معرفت همچنان در میانه‌ی باغ عدن قرار دارند و کروبیان با شمشیرهای آتشین از آن پاسداری می‌کنند. یعنی جغرافیایی که بر شمردیم سرزمینی بوده که از دید نویسندگان متن J کانون معرفت و جاودانگی قلمداد می‌شده است.

یک نکته‌ی جغرافیایی دیگر آن که جهت گسترش آدم و فرزندانش به سمت شرق باغ عدن است، و این دقیقاً با ایران مرکزی برابر می‌افتد. یعنی آشکار است که داستانهای مربوط به فرزندان آدم در بافت جغرافیای اساطیری‌ای ترسیم شده‌اند که ایران زمین در مرکز آن قرار داشته و با تصویر خونیرث در اوستا همسان است. وقتی خداوند آدم و حوا را از بهشت بیرون می‌کند، آنان به جایی در شرق باغ عدن فرستاده می‌شوند و کروبیانی با شمشیر آتشین در مرزهای شرقی بهشت مستقر می‌شوند تا از بازگشت ایشان جلوگیری

⁸⁴⁴ Cohen 2011: 228–229.

کنند.^{۸۴۵} یعنی با توجه به جغرافیایی که برشمردیم آدم و حوا در بخش‌های غربی ایلام باستان و استان‌های فارس و اصفهان و سیستان امروزی بر زمین فرود می‌آیند.

در قرون باستان و نیمه‌ی نخست قرون میانه که تقریباً همه‌ی مفسران مهم یهودی و مسلمان کتاب مقدس در ایران زمین ساکن بودند، این فرض که خودِ باغِ عدن با خونیرث همتاست اعتبار و رواجی کامل داشت. چنان که خروج آدم به شرق باغ بهشت را به هبوط کردنش در سرزمین سرانندیب (سریلانکای امروزی) تعبیر می‌کردند. با این همه به احتمال زیاد جایابی محدودتری که برای باغ عدن در گوشه‌ی ایران غربی انجام دادیم درست‌تر باشد و مخاطبان تورات در قرون پیش از میلاد همان منطقه‌ی کوچک سومر و ایلام باستان را در نظر داشته‌اند.

به همین خاطر هم شرق باغ عدن برایشان بخشهای جنوبی ایران مرکزی را می‌رسانده و نه سرزمین‌هایی در شرق پهنه‌ی ایران زمین را. این نکته هم جای توجه دارد که بعد از توفان کشتی نوح بر کوه آرات (اورارتو) به خاک می‌نشینند^{۸۴۶} و این در صورتی که هبوط و ماجراهای فرزندان آدم در اندرون ایران زمین جای گرفته باشند بیشتر همخوانی دارد. تا آن که بخواهیم فرض کنیم فرزندان آدم در قلمرو هندوچین پراکنده بوده‌اند و بعد از توفان ناگهان از قفقاز سر در آورده‌اند.

845 سفر پیدایش، باب سوم، آیه‌ی ۲۰.

846 سفر پیدایش، باب هشتم، آیه‌ی ۴.

برگه‌ی دیگری که در این مورد داریم آن است که قایل هم پس از کشتن برادرش در شرق باغ عدن در سرزمینی به نام نود (נוד: یعنی سرگردانی) سرگردان شد.^{۸۴۷} قایل نماد شهرنشینی و زندگی کشاورزانه است و مانند آدم به گناهکاری شهرت دارد، و فرزند قایل یعنی خونخ در همان جا نخستین شهر را می‌سازد.^{۸۴۸}

بنابراین آشکار است که تدوین کنندگان تورات که نمایندگان قبایلی رومه‌دار و متحرک بوده‌اند، به همان ترتیبی که بعدتر بابل را نماد فساد و تباهی تمدن انسانی دانستند، مناطق شرقی باغ عدن را از سوی شهرنشین و از سوی دیگر غریبه و خطرناک و گناهکار می‌دانسته‌اند، و این دقیقاً با شهرهای ایران مرکزی که در افق شناسایی یهودیان آسورستان قرار داشته همخوانی دارد. در مقابل اگر باغ عدن را با کل ایران زمین همتا بگیریم، این آیات بی‌معنا می‌شوند. چون در شرق ایران زمین و سرانندیب یا هندوچین باستان تمدنی جداگانه یا شهرنشینی‌ای پیشرفته وجود نداشته است.

847 سفر پیدایش، باب چهارم، آیه‌ی ۱۶.

848 سفر پیدایش، باب چهارم، آیه‌ی ۱۷.

کفتار سوم: هموطن انسان

در پایان داستان آفرینش آدم در متن J، این جمله‌ی جالب را می‌خوانیم که «...و [یهوه] درخت حیات را در وسط باغ [کاشت] و درخت معرفت نیک و بد را... و خداوند خدا آدم را امر فرموده گفت از همه‌ی درختان باغ بی‌ممانعت بخور/ اما از درخت معرفت نیک و بد زنه‌ار نخوری زیرا روزی که از آن خوردی هرآینه خواهی مرد».^{۸۴۹} این گزاره‌ی مهم به نظرم هم برگه‌ای برای تعیین زمان تدوین نهایی متن J به دست می‌دهد، و هم اثرپذیری متن تورات از اندیشه‌ی زرتشتی را نشان می‌دهد.

درباره‌ی زمان تدوین متن J دو برگه‌ی فرعی در باب سوم سفر پیدایش در دست داریم که بر مبنایش حدس‌هایی می‌توان زد. این باب به رانده شدن آدم از بهشت اشاره می‌کند و بدنه‌اش آشکارا بسیار قدیمی است. در این متن خداوند کاملاً انسان‌ریخت است، طوری که وقتی آدم و حوا از چشم او پنهان می‌شوند ایشان را نمی‌بیند و تنها پس از دیدن شرم ایشان از عریانی‌شان در می‌یابد که از میوه‌ی درخت معرفت خورده‌اند:

וַיִּקְרָא יְהוָה אֱלֹהִים אֶל-הָאָדָם וַיֹּאמֶר לוֹ אֵיכָּה

καὶ ἐκάλεσεν κύριος ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἀδὰμ ποῦ εἶ

849 سفر پیدایش، باب دوم، آیه‌های ۹ و ۱۶ و ۱۷.

Vocavitque Dominus Deus Adam, et dixit ei: Ubi es?

«و خداوند یهوه بانگ برداشت بر آدم و به او گفت: کجا هستی؟»^{۸۵۰}

در ضمن خداوند با باد (نسیمی که در باغ عدن می‌وزد)^{۸۵۱} نسبتی دارد و بیشتر به جادوگری تنگ‌نظر شباهت دارد که نگران است مبدا آدم و حوا از میوه‌ی درخت جاودانگی هم بخورند و مانند آفریدگارشان نیرومند شوند. این تصویر بدوی از خداوند با این نکته که معارض او و فریبنده‌ی حوا مار است – و نه شیطان – تکمیل می‌شود. صفت مار هم هوشیاری است و به این خاطر خواص درخت معرفت را می‌داند.^{۸۵۲}

این نکته هم جالب است که پس از خوردن میوه‌ی درخت خرد دو اتفاق درونی و دو امر بیرونی برای آدم و حوا رخ می‌دهد. مهم آنجاست که آدم و حوا پس از خوردن از درخت خرد از چشم خداوند پنهان می‌شوند. یعنی انگار به خاطر به دست آوردن توانایی تفکیک نیک و بد، اراده و خواست و داوری مستقلی از یهوه پیدا می‌کنند و به همین خاطر از چشم او ناپیدا می‌گردند و به همین خاطر خداوند ناگزیر می‌شود برای یافتن آدم بانگ بردارد و او را صدا بزند.

دیگر آن که همین خرد است که جلوه‌ی بیرونی آدم و حوا را انسانی می‌کند. یعنی نخستین اشاره به پیدایش خودانگاره و ظهور ادراک از خویشتن و شرم و غرور درباره‌ی خود را همین جا می‌بینیم، که به آراستن تن و پوشاندن عورت منتهی می‌شود. یعنی خرد در کل با نوعی حجاب و پوشیدگی همراه است. از

850 سفر پیدایش، باب سوم، آیه‌ی ۹.

851 سفر پیدایش، باب سوم، آیه‌ی ۸.

852 سفر پیدایش، باب سوم، آیه‌ی ۱.

سویی دارنده‌اش را از چشم خدا پنهان می‌کند و از سوئی او را می‌دارد تا نقاط شرم‌آور پیکر خود را با جامه پنهان سازد. آگاهی بر عریانی و شرمگین شدن از آن و ساختن لباس با برگ انجیر به شکلی خودجوش نتیجه‌ی خوردن میوه‌ی ممنوع است، و نفرین خداوند (درد زایمان و زحمت کار مردانه و بی‌دست و پا شدن مار) و طرد کردن‌شان از بهشت دو عقوبت بیرونی است.

این دو کیفر متمایز هستند و انگیزه‌هایشان هم جداست. یعنی خدا به خاطر سرپیچی از فرمان خویش آدم و حوا و مار را نفرین می‌کند و بعد از ترس این که مبادا از درخت جاودانگی هم بخورند، از بهشت می‌رانندشان. کل داستان هبوط هم پیوندی با پوشاک و جامه دارد. یعنی با پوشیدن جامه‌ی برگ‌ی خودساخته‌ی آدم و حوا آغاز می‌شود و زمانی پایان می‌یابد که خداوند به قصد راندن این دو از بهشت برایشان لباسی از پوست درست می‌کند.^{۸۵۳}

نفرین خداوند هم جالب توجه است و ماهیتی یکسره گیتیانه و بدنی دارد. خدا برای هر یک از سه ملعون (مار، آدم، حوا) دو نفرین می‌کند که یکی‌اش به بدن بستگی دارد و دیگری ارتباط با یکی دیگر از ملعونان را صورتبندی می‌کند.^{۸۵۴} مار محکوم می‌شود بر شکمش راه برود (یعنی پیشتر دست و پا داشته)، آدم می‌بایست با کار و زحمت بر زمین خوراک به دست بیاورد (یعنی پیشتر بی‌زحمت می‌زیسته) و حوا هنگام زایمان درد خواهد کشید (یعنی پیشتر نمی‌زاییده یا درد نمی‌کشیده). بنابراین یهوه در اینجا خالق رنج و دشمنی است و از این نظر شباهت عجیبی با اهریمن زرتشتی دارد.

853 سفر پیدایش، باب سوم، آیه‌های ۱۴-۲۰.

854 سفر پیدایش، باب سوم، آیه‌ی ۲۱.

بخش دوم این نفرین که ارتباطها را بر می‌گیرد بر کانون حوا تمرکز یافته است. حوا از سویی با مار دشمن می‌شود و از سوی دیگر کام خود را به مرد وابسته می‌داند. از آن سو مار هم با زن دشمنی می‌ورزد و آدم در مقام زنی زاینده با حوا ارتباط برقرار می‌کند و به همین خاطر نامش را که پیشتر نساء بود،^{۸۵۵} به حوا تغییر می‌دهد^{۸۵۶} که یعنی «زندگی‌بخش» و به زایمان‌اش اشاره دارد چون توضیح داده شده که مناسبت این اسم از آنجاست که او مادر همه‌ی زندگان است.

کل این داستان بسیار باستانی می‌نماید و از نظر سطح پیچیدگی رمزگان و درجه‌ی انتزاعی که در صورتبندی مفاهیم به کار گرفته شده با بدوی‌ترین قالب اسطوره‌های آفرینش همسان است. با این همه یک عنصر ناجور در میانه‌اش دیده می‌شود و آن هم دو درخت میانه‌ی باغ عدن است. این که ایزدان یا مردمانی در روز ازل از فرمان ایزدی سرپیچی کردند و به این خاطر جهان به شکل امروزش در آمده، مضمونی مشترک است که در بسیاری از داستان‌ها و روایت‌های باستانی وجود دارد. اما این که در میانه‌ی داستانی با این سطح از سادگی نماد شگفت‌انگیز مثل درخت خرد و جاودانگی را ببینیم، غیرعادی است.

هشدار ایزدان درباره‌ی تابو بودن خوراک و خوردن آن توسط انسان آغازین یا ایزدی سرکش در بسیاری از داستانها دیده می‌شود، اما این داستان‌ها اغلب به قدری بدوی و کهن‌اند که میدانی برای اشاره به مفاهیم انتزاعی و عناصر نمادین پیچیده درشان گشوده نیست. در باب‌های آغازین سفر پیدایش عنصر ناجوری که با بافت متن ناهمخوان است، این نکته است که آن خوراک تابو میوه‌ی درخت خرد و جاودانگی است و

855 سفر پیدایش، باب اول، آیه‌ی ۲۳.

856 سفر پیدایش، باب سوم، آیه‌ی ۲۱.

آدمیزاد می‌تواند با بهره‌مندی از این دو ویژگی به مرتبه‌ی خدایان دست یابد. علاوه بر این خوراک تابو همواره یک چیز است. اما در متن ما با دو درخت سروکار داریم که ممنوع شده‌اند. با توجه به این که خوردن از میوه‌ی اولی به هبوط و طرد از عدن منتهی می‌شود، دومی حشو و اضافی می‌نماید و به همین خاطر هم در سایر اسطوره‌های مشابه نظیرش را نمی‌بینیم.

از همین جا می‌توان حدس‌هایی درباره‌ی خاستگاه این داستان زد. درخت زندگی (عص خیم: لا ۲) و درخت معرفت نیک و بد (عص هه. داعت طوف و اراع : لا ۲ הדעת טוב ורע) در تورات تعبیری کمیاب است و تنها در همین داستان هبوط در سفر پیدایش آمده است. در بخش‌هایی دیرآیندتر مثل زبانزدها هم اشاره‌هایی بدان هست، اما این جملات کارکردی اساطیری و روایی ندارند و از این تعبیر برای اشاره به خود شریعت یهود یا دستاوردهای مردم پارسا استفاده می‌کنند.

همین کارکرد اخیر ما را به کارکرد مشابهی رهنمون می‌کند و آن هم تعبیر گاهانیِ امرداد و خرداد است که در سروده‌های زرتشت همچون برترین خواسته‌ها و مهم‌ترین غایت‌های انسانی مورد ستایش قرار گرفته است. امروز امرداد و خرداد چندان آشنا نیستند و در گوش مردم در حد نام دو ماه سال معنا می‌دهند. اما برای دیرزمانی این دو آرمان‌های غایی کیش زرتشتی بوده‌اند و جالب آن که به ترتیب جاودانگی و رسائی - کمال معنا می‌دهند. یعنی تقریباً مترادف استعاره‌های عهد عتیق هستند.

جاودانگی و کمال خرد در دوران اسلامی به تدریج اهمیت خود را از دست دادند و به حاشیه رانده شدند. چرا که همسان انگاشتن خدا و انسان بیش از پیش در زمینه‌ای اسلامی کافرانه قلمداد می‌شد. اما اهمیت نمادین آن باقی ماند. در سراسر سه هزار سالی که بر تاریخ دین زرتشت گذشته، خرداد و امرداد دو تا از شش نیروی مقدس برتر و فرشتگان مقرب اهورامزدا بوده‌اند و اهمیت‌شان چندان بوده که نامشان بر دو ماه از سال

خرد را به دست بیاورند و به کمال و نامیرایی ایزدی دست یابند. جمله‌ی مار در سفر پیدایش در واقع صورتبندی دقیق و کوتاهی از آموزه‌های زرتشتی است:

וְכָל־שִׂיחַ הַשָּׂדֶה טָרֵם יְהוָה בְּאָרְץ וְכָל־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרֵם יִצְמַח כִּי לֹא הִמְטִיר יְהוָה אֱלֹהִים
עַל־הָאָרֶץ וְאָדָם אֵינוֹ לְעֹבֵד אֶת־הָאֱדָמָה

«... بلکه خدا می‌داند در روزی که از آن (درخت معرفت) بخورید چشمان شما باز شود و مانند خدا

عارف نیک و بد خواهید بود.»^{۸۵۸}

یعنی چنین می‌نماید که در اینجا مار – که همچون مغان هوشیارترین است – حوا را با بیان نسخه‌ای از هسته‌ی مرکزی دین زرتشتی می‌فریبد، و آن هم این حقیقت است که انسان و خداوند همسان و هم‌سرشت هستند و اگر انسان به امرداد و خرداد دست پیدا کند، همچون خدایان خواهد شد. یعنی مار زمانی که حوا را اغوا می‌کرد سخنش راست بود، و خدا زمانی که آدم را از خوردن میوه‌ی این درخت باز می‌داشت و می‌گفت زهرآگین است، دروغ می‌گفت.

به چند دلیل به نظرم داستان دو درخت میانه‌ی باغ عدن افزوده‌ای به متنی قدیمی‌تر بوده‌اند، و تاثیری ایرانی را نشان می‌دهند. نخست آن که درجه‌ی پیچیدگی نمادها و سطح انتزاع و غنای نمادین این دو با باقی متن تفاوت دارند. دوم آن که در روایت‌های اساطیری مربوط به تابوی خوراکی همواره با یک تابوی مهم سر و کار داریم که شکسته شدن‌اش به تغییر سرنوشت جهان می‌انجامد.

⁸⁵⁸ سفر پیدایش، باب سوم، آیه‌ی ۵.

من اسطوره‌ی دیگری را سراغ ندارم که به این ترتیب دو تابوی خوراکی موازی را مطرح کرده باشند، که تنها یکی‌شان در داستان کارکرد داشته باشد. یعنی اگر در سه باب ابتدای سفر پیدایش درخت جاودانگی را به حل حذف کنیم هم به داستان لطمه‌ای وارد نمی‌شود و نفرین خداوند و هبوط به سادگی در هم ادغام می‌شوند و کیفری یکتا را تشکیل می‌دهند. حضور این درخت دومی تاثیر خاصی در داستان ندارد و باعث شده نفرین و هبوط از هم تفکیک شوند و خداوند با ارجاع به آن موجودی حسود و تنگ‌نظر قلمداد شود. سومین دلیل آن که دقیقا همین دو مفهوم را با کارکردی مشابه –البته در جهان‌بینی‌ای واژگونه– در دین زرتشتی می‌بینیم، و گواهان فراوانی داریم که از وامگیری‌های مفهومی مشابه میان تورات و متون اوستایی حکایت می‌کنند.

اگر این حدس درست باشد، تاریخ تدوین متن J باید دیرتر از تخمین رایج باشد. قرن (ق ۱۰-۱۲ پ.م) که برای متن J ذکر کرده‌اند می‌تواند بدنه‌ی قدیمی و کنعانی داستان آفرینش را در بر بگیرد، اما عناصری مانند دو درخت ممنوع احتمالا در زمانی دیرتر به متن افزوده شده است. حدس من آن است که همزمان با تدوین نهایی تورات که در زمان هخامنشیان رخ داده، این مفهوم نیز در داستان باغ عدن گنجانده شده است. ادغام مشابهی را هم درست پیش از همین بخش در ابتدای سفر پیدایش می‌بینیم و آن روایت بدوی آفرینش در باب دوم است که پس از روایتی پیچیده‌تر و نمادین‌تر از آن (در باب اول) آمده. این داستان اخیر متنی پرستاری (P) است و بنابراین ویرایشی متاخر را نشان می‌دهد، و جالب آن که در آن هم نمادهای ایرانی –به ویژه تاکید مهرپرستانه بر عدد هفت– زیاد دیده می‌شود.

نکته‌ی مهم آن که ویراستاری که این بخش را به متن افزوده نمی‌توانسته عزرا یا یکی دیگر کارگزاران دیگر نظام پارسی باشد. چون سرمشق نظری ایشان با ارکان دین زرتشتی سازگاری داشته است. کسی که داستان دو درخت را به متن افزوده آشکارا با کیش زرتشتی مخالفت داشته و این برداشت که انسان می‌تواند با خداوند یگانه شود و این دو سرشتی همسان دارند، برایش کفرآمیز بوده است.

پس به احتمال زیاد یکی از کاتبانی که بعد از تدوین تورات و آمیختگی متون کهن باب اول سفر پیدایش را تدوین می‌کرده، روایت قدیمی‌تر ^۱ را در ادامه‌ی آن آورده و با سه آیه‌ی نخست باب دوم این دو را به هم متصل کرده. او قاعدتا همان کسی بوده که در روایت قدیمی هبوط هم دست برده و مفهوم امرداد و خرداد را جایگزین تابوی خوراکی اصلی در متن کرده است. دلیلش هم قابل درک است. در بافت دینی پیشازرتشتی شکافی عبورناپذیر انسان و خداوند را از هم جدا می‌کند. آدمیان نه سرشتی همسان با خدایان دارند و نه می‌توانند به صفات ایشان موصوف شوند. به همین خاطر هم تلاش‌هایشان برای دستیابی به جاودانگی - که ساده‌ترین ویژگی خدایان است - همواره با شکست روبرو می‌شود.

در ایران شرقی و آیین مهر برای نخستین بار نقضی بر این قاعده را می‌بینیم. یعنی در مهریشت و بعدتر در گاهان است که برای نخستین بار صفات‌های انسانی و الهی همسان انگاشته می‌شوند و انسان و خداوند هم جوهر فرض می‌شوند. تنها در این حالت است که ارتباط این دو از راه عشق و مهر ممکن می‌شود و این مقدمه‌ای بر زایش عرفان ایرانی است. یعنی مهر تنها در زمانی جریان می‌یابد که دو نیروی همسان و هم‌سرشت با هم روبرو شوند، و در پیوند میان دو موجودی که خیلی تفاوت مرتبه داشته باشند، عشقی پدید نمی‌آید. همچنان که پیمان نیز میان دو شخص هم‌تراز بسته می‌شود و مثلاً نه میان اربابی قدرقدرت و بنده‌ای بی‌اراده.

بر همین اساس است که ایده‌ی عشق میان انسان و خداوند برای نخستین بار در گاهان با صراحت بیان می‌شود، و در متون اوستایی ارتباط اصلی میان انسان و خدا از جنس پیمان بستن است که از سوی اراده‌ی آزاد انسانی و از سوی دیگر هم‌جوهر بودن با خدا را پیش‌فرض می‌گیرد. در میان شش امشاسپندی که فروزه‌ها و جلوه‌های اهورامزدا دانسته می‌شوند، همگی در ضمن صفت‌های انسانی هم هستند. تنها کمال و جاودانگی به نظر بیشتر الاهی می‌رسند تا انسانی، و زرتشت در گاهان تاکید و تصریح دارد که این دو را نیز با پارسایی و رعایت قانون طبیعت می‌توان به دست آورد و تصاحبش را از اهورامزدا درخواست می‌کند.

کسی که احتمالاً در عصر هخامنشی سفر پیدایش را تدوین کرده، در تصویرپردازی از خداوندی یکتا و انتزاعی زیر تاثیر نگرش اوستایی بوده است. این را به ویژه از اینجا می‌توان دریافت که خدای باب اول با تفکیک کردن جفت‌های متضاد معنایی و جداسازی دوقطبی‌هایی انتزاعی مثل روز و شب است که آفرینش را به انجام می‌رساند و این به کلی با نگره‌ی مرسوم در میانرودان و ایلام باستان متفاوت است، که در آن خدایان با ساختن یا کاشتن یا زاییدن یا کشتن چیزها را خلق می‌کنند. همچنین تکرار پربسامد فعل «گفت» در باب اول نشان می‌دهد که آفرینش با زبان پیوند داشته و این با مفهوم کلام قدسی اوستایی یعنی مانتره همسان است و نظیری در روایت‌های سومری و اکدی و کنعانی کهن ندارد.

ویراستار سفر پیدایش که در ضمن نویسنده‌ی باب اول هم بوده، این تصویر انتزاعی از خدای یکتای زرتشتی را دریافته و پسندیده و در متن خود آورده، و در عمل هر بند از باب اول را همچون مخالفتی و اصلاحی بر بندهای باب کهنتر دوم تنظیم کرده است. با این همه روشن است که هبوط آدم در روایت کهن J با شکستن تابویی همراه بوده و ویراستار P برای حذف کردن این تصویر بدوی، و در ضمن مخالفت با ایده‌ی انسان-خداگرایانه‌ی زرتشتی، همان کمال و جاودانگی را آن حرمت‌شکنی اولیه کرده است. او به قدری

به زرتشت نزدیک بوده که تصویر خدای او را وامگیری کند، ولی نه آنقدر که تصویر انسان خودمختار و خدای گونه را نیز بپذیرد و از این رو باب دوم را همچون مخالفتی با ایده‌ی اوستایی امرداد-خرداد سازمان داده، که دستیابی کمال و جاودانگی برای بشر را ناممکن می‌داند.

در همین بافت می‌توان پرسید که آن تابوی اصلی‌ای که در متن J وجود داشته و با دو درخت جایگزین شده، چه بوده است؟ فکر می‌کنم با توجه به متن بتوان ساختار معنایی متن اصلی را بازسازی کرد. نخست آن که باید به پیامد تابوشکنی نگریست: به دنبال این ماجرا زن و مرد از داشتن اندام تناسلی‌شان شرمگین هستند، و تاوانی که می‌دهند آن است که زن زایمان می‌کند و مرد باید برای فراهم آوردن خوراک خانواده‌اش زحمت بکشد. از همین جا روشن است که احتمالاً تابوی اصلی باغ عدن، هماغوشی جنسی بوده است. این حدس از آنجا تایید می‌شود که چهره‌ی فریبکار در داستان مار است، که خود نمادی جنسی است، و کشمکش‌های هم که پس از هبوط داریم، به فرودستی زن در برابر مرد در خانواده مربوط می‌شود و درگیری زن و مرد با مار که نماد نره است.

پس به احتمال زیاد شکل اصلی باب دوم سفر آفرینش آن بوده که یهوه آدم و حوا را از همبستری منع می‌کند، که در سیر داستان پس از خلق حوا منطقی هم به نظر می‌رسد. جالب آن که نام حوا به معنای زاینده و زندگی‌بخش تازه پس از تابوشکنی به او داده می‌شود و قبلش به سادگی «زن/ نساء» نام دارد.

برجسته شدن تابوهای جنسیتی در روایت‌های زاینده‌ی عهد عتیق احتمالاً قدمتی بسیار داشته و از ابتدای کار وجود داشته است. با این حال باید توجه داشت که دگردیسی آن به صورت گناهی آغازین که به هبوط بینجامد، خود زیر نفوذ دستگامی اخلاقی ممکن شده است. شواهد زیادی هست که در روایت‌های

باستانی کنعانی هرچند آمیزش جنسی مثل همه‌ی جوامع مهم و تابو قلمداد می‌شده، اما در چارچوبی اخلاقی قرار نمی‌گرفته که بخواهد همچون سرکشی در برابر خداوند تفسیر شود.

یکی از مهم‌ترین گواہانی که در این مورد داریم به زنجیره داستان‌هایی مربوط می‌شود که در آن پیامبری همسر خود را به عنوان خواهر خویش معرفی می‌کند تا امکان همبستری او با شاهی فراهم گردد. این مضمونی غیرعادی است که سه بار در سفر پیدایش تکرار شده و در همه‌ی موارد به ابراهیم و پسرش مربوط است. در دو مورد داستان به ابراهیم و همسرش سارا مربوط می‌شود. نخست می‌خوانیم که ابراهیم و سارا در زمان قحطی به سرزمین مصر کوچ کردند، و در آنجا به حکم ابراهیم به همه می‌گفتند که خواهر و برادر هستند، چون ابراهیم می‌ترسید او را برای به دست آوردن سارا به قتل برسانند.

در نتیجه فرعون که فکر می‌کرد سارا خواهر اوست وی را به همسری برگزید، اما طاعونی رخ نمود و خداوند این راز را بر فرعون فاش کرد و فرعون بی آن که سارا را لمس کند او را نزد شوهرش پس فرستاد و وی را بابت دروغی که گفته بود شماتت کرد.^{۸۵۹} بار دوم هم دقیقاً همین داستان در ارتباط با ابی‌ملک شاه شهر فلسطینی جزار تکرار می‌شود. باز بردن سارا به کاخ ابی‌ملک به نازا شدن زنان فلسطینی منتهی می‌شود که با افشاگری یهوه به شاه از همه جا بی‌خبر، ختم به خیر می‌شود.^{۸۶۰}

859 سفر پیدایش، باب ۱۲، آیات ۱۰ تا ۲۰.

860 سفر پیدایش، باب ۲۰، آیات ۱ تا ۱۶.

در نوبت سوم اسحاق پسر ابراهیم را داریم که باز با همان ابی ملک شاه جرار روبرو می‌شود و دروغی مشابه را درباره‌ی همسرش ربکا می‌افتد و این بار وقتی ابی ملک می‌بیند سارا و ابراهیم با هم تفریح می‌کنند (به عبری: میصاحق) پی می‌برد که این دو زن و شوهر هستند و سارا را طرد می‌کند.^{۸۶۱}

ساختار همه‌ی این روایت‌ها همسان است: مردی همسرش را به اسم خواهرش معرفی می‌کند و اجازه می‌دهد که او همچون عروسی به دربار شاهی مقتدر برود، و در مقابل هدایایی دریافت می‌کند. خداوند پیش از آن آمیزشی جنسی رخ دهد مداخله می‌کند و شاه را از ماجرا خبردار می‌کند و شاه که مردی پرهیزگار و شریف است، زن را با هدایایی بیشتر نزد شوهرش پس می‌فرستد و او را بابت پنهانکاری در این مورد نکوهش می‌کند. در پاسخ ابراهیم درباره‌ی سارا می‌گوید که دروغ نگفته و او از طرف پدر شوهر ناتنی اوست، هرچند مادری جدا داشته است.

روایت ابراهیم و فرعون و اسحاق و ابی ملک به نسخه‌ی J و روایت ابراهیم و ابی ملک به نسخه‌ی E تعلق دارند. بنابراین به احتمال زیاد یک داستان اصلی را داشته‌ایم که کهن‌ترین بیانش را در ماجرای ابراهیم و فرعون می‌بینیم. همین روایت در یهودیه دوباره درباره‌ی پسر ابراهیم تکرار شده، و در منطقه‌ی اسرائیل (زادگاه نسخه‌ی الوهیم) به صورت ماجرای ابراهیم و ابی ملک در آمده است. یعنی احتمالا همه‌ی اینها را باید وامگیری‌ها و اشتقاق‌هایی از یک نسخه‌ی مادر کهن دانست.^{۸۶۲}

مفسران کتاب مقدس در شرح این سه روایت کوشش زیادی به خرج داده‌اند و مثلا گفته‌اند که این داستان‌ها ماهیتی تاریخی نداشته و داستانی عامیانه بوده که اهمیت پیوند زناشویی و ضرورت پرهیز از زناکاری

⁸⁶¹ سفر پیدایش، باب ۲۶، آیات ۱ تا ۳۳.

⁸⁶² Alexander, 1992: 145-153.

را نشان می‌دهد است.^{۸۶۳} اما چنین تفسیری درست نمی‌نماید. چون با داستان‌هایی دیگر و صریح‌تر می‌شد چنین مضمونی را منتقل کرد. این سه داستان اتفاقاً کرداری گناهکارانه را به شخصیتی مقدس نسبت می‌دهند. هم دروغگویی درباره‌ی پیوند زناشویی، هم رها کردن همسر در دست کسی که قاعدتا قصد همبستری با او را دارد، و هم دریافت هدیه و پول بابت این کار.

یعنی در اینجا آشکارا با رفتار کسی سر و کار داریم که زنش را به روسپی‌گری واداشته است. در هر مورد هم مداخله‌ی خداوند و شرافت شاه است که از شکسته شدن تابوی جنسی جلوگیری می‌کند. یعنی درست بر خلاف نظر این مفسران، چنین داستانی سرمشق مناسبی برای تعلیم حرمت زناشویی نیست و بیشتر واژگونی آن را به نیاکان فرهمند و مقدس نسبت می‌دهد. از این نظر باید این روایت‌ها را به داستان قربانی کردن اسحاق مربوط دانست. چون در آنجا هم نزدیک است فاجعه‌ای به دست ابراهیم رخ دهد، که با مداخله‌ی خداوند جلوگیری می‌شود.

اما از طرف دیگر این روایت مشکلی بزرگتر هم داراست و آن هم به همخون بودن ابراهیم و سارا مربوط می‌شود. اگر این دو به واقع برادر و خواهر ناتنی باشند، پیوندشان هم زنا‌ی با محارم است که در سفر لایوان به روشنی تصریح شده و این مورد هم در آن بافت جای می‌گیرد.^{۸۶۴} یعنی حتا اگر گناه دروغگویی را هم از دوش ابراهیم و اسحاق برداریم، باز ماجرای زنا‌ی با محارم به جای خود باقی است. بماند که حتا اگر این رابطه‌ی خونی برقرار هم بوده باشد، باز پنهانکاری درباره‌ی پیوند همسری نوعی فریبکاری است.

⁸⁶³ Niditch, 1987: 23–50.

⁸⁶⁴ Hepner, 2003: 144–155.

شبهه همین فریبکاری را در داستان قربانی شدن اسحاق هم می‌بینیم که درست پس از ماجرای ابراهیم و ابی‌ملک آمده است. ابراهیم وقتی اسحاق را برای قربانی کردن همراه می‌برد، باید مسیری طولانی تا کوه موری را بپیماید و در این مسیر علاوه بر اسحاق با دو تن از خادمانش همراه است که از ماجرا خبر ندارند. وقتی به پای کوه می‌رسند، ابراهیم به ایشان می‌گوید که «شما در اینجا نزد الاغ بمانید تا من با پسر بدان جا رویم و عبادت کرده نزد شما بازآییم.»^{۸۶۵}

مهم آن است که حتا اسحاق هم از حقیقت چیزی نمی‌داند و ابراهیم او را نیز می‌فریبد. چون اسحاق از پدر می‌پرسد که چرا بره برای قربانی کردن همراه نمی‌برند؟ و ابراهیم پاسخ می‌دهد که «خداوند بره‌ی قربانی را برای خود فراهم خواهد ساخت.»^{۸۶۶} یعنی به روشنی می‌گوید که قرار است بره‌ای قربانی شود، و نه پسرش. بعد هم به که بالای کوه می‌رسند ابراهیم پیش از قربانی دستان اسحاق را می‌بندد،^{۸۶۷} قاعدتا به این خاطر که او پس از فهمیدن واقعیت قصد مقاومت داشته است.

این داده‌ها نشان می‌دهد که اموری مثل قتل یا رفتار جنسی غیرعادی در روایت‌های کهن کنعانی و عبرانی وجود داشته، اما لزوماً دلالتی اخلاقی را حمل نمی‌کرده و در همین بافت همچون لایه‌ای دیرینه و زیرینی در بسیاری از داستان‌های توراتی باقی مانده است.

865 سفر پیدایش، باب ۲۲، آیه ۵.

866 سفر پیدایش، باب ۲۲، آیه‌های ۷ و ۸.

867 سفر پیدایش، باب ۲۲، آیه ۹.

کفتار چهارم: برج بابل

نه آیه‌ی اول باب یازدهم سفر پیدایش داستان برج بابل را شرح داده است. این بخشی از متن یهوه (J) است و از چند نظر اهمیت دارد. نخست آن که تصویری از خداوند به دست می‌دهد که به خاطر حسد و تنگ‌نظری‌اش و نگرانی‌اش درباره‌ی نیرومند شدن انسان، به داستان درخت معرفت و دروغ‌گویی خدا درباره‌ی ماهیت‌اش^{۸۶۸} و به ویژه طرد آدم از بهشت از ترس خوردن‌اش از درخت حیات^{۸۶۹} شباهت دارد.

دومین نکته آن که تصویری از جغرافیای اساطیری تورات به دست می‌دهد. در این بخش می‌خوانیم که مردمان پس از توفان نوح «سوی شرق» کوچیدند. تعبیر توراتی در این مورد «بِقَدَمِ» (בְּרַגְלֵי) است از ریشه‌ی «قدم» که پیشاروی و جلو معنی می‌دهد و استعاره‌ای برای شرق هم هست. این حرکت به شرق در نهایت ایشان را به سرزمینی به نام شنعار (שֵׁנְעָר) رساند^{۸۷۰} که همان جایگاه شهر بابل بود.^{۸۷۱} این نام را پیشتر در داستان نمرود هم داشتیم و به همراه بابل خاستگاه قدرت وی قلمداد شده بود. درباره‌ی معنای شنعار چند نظر وجود دارد. یکی آن که این را تحریف شده‌ی «شومرو» بدانیم که همان کلمه‌ی سومر در زبان اکدی بوده است. دیگری آن که بخش اول آن را «شن» را به معنای «دو» (خویشاوند با ثانی در عربی) بدانیم و بخش

868 سفر پیدایش، باب دوم، آیه‌های ۹ و ۱۶ و ۱۷.

869 سفر پیدایش، باب سوم، آیه‌های ۱۴-۲۰.

870 سفر پیدایش، باب ۱۱، آیه‌ی ۲.

871 سفر پیدایش، باب ۱۱، آیه‌ی ۹.

دوم آن را «عاریم» (یعنی شهرها) یا «نهاروت» (یعنی نهرها) بگیریم. در این حالت شنعار معنای دو رود، دو شهر یا سومر را حمل خواهد کرد. نکته‌ی سوم آن که در متن تأکید شده کل زمین در آن هنگام زبانی یکسان (سافاه آخات: שַׁפְּהָא אַחַת) و گفتار یکسان (دباریم اخادیم: דְּבָרֵיִם אַחַדִּים) دارند.^{۸۷۲}

داستان برج بابل نمونه‌ای مشهور از اساطیر توضیح دهنده‌ی خاستگاه است. یعنی دلیل اختلاف میان اقوام و ناهمسانی زبان‌ها را شرح می‌دهد. اما کارکرد آن به همین جا محدود نیست. این مردمی که به خاطر وحدت زبانی متحد بودند، در سرزمین شنعار شهری و برجی ساختند و انگیزه‌شان این بود که «تا نامی برای خود پیدا کنیم و مبادا که بر زمین پراکنده شویم».^{۸۷۳}

این اشاره مهم است، چون نام دادن به چیزها که کنش ارجمند آدم بود و به تکمیل خلقت جانداران -از جمله همسرش حوا- منتهی شد، در امتداد کنش آفرینندگی خداوند قرار داشت. از این رو مردمی که می‌کوشیدند با ساختن برجی انسجام و یگانگی خود را حفظ کنند و نامی برای خود بیافرینند، به نوعی پس از پالایش توفان نوح دست اندرکار بازیینی خلقت خویش و تکمیل مجدد آفرینش خود بودند. این که خدا در این روند مداخله می‌کند و آن را با فرو ریختن برج بابل و ناهمگون ساختن زبان‌ها مختل می‌سازد، جای توجه دارد.

پس برج بابل در اصل نشانه‌ای برای تکمیل خلقت و یافتن نام است، که می‌تواند به قدرت یافتن‌شان و همسان شدن‌شان با خدا منتهی شود. این دقیقا همان است که خدا نیز هنگام دیدن روند ساخت برج و شهر

872 سفر پیدایش، باب ۱۱، آیه‌ی ۱.

873 سفر پیدایش، باب ۱۱، آیه‌ی ۴.

در می‌یابد و می‌گوید «همانا قومی است یگانه و همگی‌شان زبانی یکتا دارند، و این کار را آغاز کرده‌اند و اکنون هیچ کاری که قصدش را بکنند برایشان ناممکن نیست».

به این ترتیب گفتمان یهوه در برخورد با برج بابل کمابیش همسان است با آنچه که در برخورد با درخت معرفت و حیات دیدیم. برج بابل به درخت حیات شباهت دارد که دستیابی به آن انسان را به پایگاهی خداگونه می‌رساند و از این رو یهوه که خداوندی حسود و تنگ‌نظر است می‌کوشد ایشان را از دستیابی بدان باز دارد. در این معنا فرو ریختن برج بابل و واگرایی زبان‌ها همسان است با هبوط آدم از بهشت و مسدود شدن راه دستیابی‌اش به درخت حیات. به همین ترتیب اقتداری که در مینو از ترکیب معرفت و حیات جاویدان حاصل می‌شد، با قدرتی که در گیتی از یگانگی زبان‌ها بر می‌خیزد یکسان است و یهوه در همه‌ی این موارد نیرویی کمابیش شر است که آدمیان را از تعالی و پیشرفت باز می‌دارد.

بعده‌تر که آیین یهود در زبان یونانی صورتبندی شد و به ویژه در عصر مسیحیت که کل این اساطیر به دست کسانی مثل فلاویوس یوسفوس در بافتی یونانی-لاتینی بازنویسی شد، خوردن از میوه‌ی ممنوعه و کوشش برای ساخت برج بابل همچون نمودی از «غرور و سرکشی» (هوبریس: ὕβρις) تفسیر شد که در اساطیر یونانی پیشینه و ریشه‌ای تنومند داشت. اما باید توجه داشت که مفهوم هوبریس ریشه و میوه‌ای یکسره یونانی دارد. یعنی مفهومی است که از دل نظام اجتماعی ویژه‌ی دولت‌شهرهای یونانی زاده شده و بدان وابستگی دارد.

مفهوم هوبریس یونانی از سویی جبرگرایانه است و آدمیان را عروسک‌هایی در دست خدایان می‌داند که سزاوار اراده‌ی آزاد نیستند و از این رو طلب حق تعیین سرنوشت‌شان چنین تفسیر می‌شود که پا را از گلیم خود درازتر کرده‌اند. از سوی دیگر این مفهوم سخت با نظام برده‌داری یونانی گره خورده و در اصل نافرمانی

بردگان در برابر اربابانشان را نشان می‌داده و همان را بر آسمان منعکس می‌کرده است. این عناصر در جامعه‌ی قبیله‌ای ساده‌ای که متن تورات را پدید آورد وجود نداشته، و با زمینه‌ی کلان‌تر و گسترده‌تر تمدن ایرانی که نوشته شدن تورات در بسترش انجام پذیرفته، تعارض دارد.

بافت تمدن ایرانی دقیقا بر واژگونی این پیش‌داشته‌ها تاکید دارد و این برای نخستین بار توسط زرتشت صورتبندی و تدوین شده است. بر این مبنا انسان سرشتی همسان با خداوند دارد و اصولا هدفش آن است که همچون خدایان شود. از این روست که اصولا درخت معرفت و حیات در بهشت وجود دارد، و مار که حوا را به خوردن میوه‌اش بر می‌انگیزد، «هوشیارترین جانوران» است. یعنی هرچند دو داستان مورد نظرمان بر شکلی از جبرگرایی و گسست میان ذات خدا و انسان تاکید می‌کنند، اما این کار را در بافتی عبرانی-مصری انجام می‌دهند و نه یونانی-رومی.

مداخله‌ی خداوندی حسود در تعالی انسان به مرتبه‌ی خدایان از جنس انتقامجویی (نمسیس) ایزدان یونانی نیست، که بیشتر به دسیسه‌چینی فرعون‌ی خدایگونه برای مطیع کردن رعیت سرکش‌اش شباهت دارد. به همان ترتیبی که ارتباط مردم با یهوه بیشتر به تبعیت برده‌وار مردم از قدرت سیاسی متمرکز و سلطه‌گر مصری شباهت دارد، تا روابط کمابیش آشفته‌ی طبقه‌ی بردگان و طبقه‌ی برده‌داران در دولت‌شهرهای آشوبزده‌ی یونانی، که جایگاه ظهور مفهوم هوبریس بوده است.

گذشته از این دلالت اساطیری، احتمالا اشاره‌هایی تاریخی نیز در این داستان می‌توان یافت. باید توجه داشت که ترکیب مشهور «برج بابل» (میگدل بابل: מִגְדַּל בָּבֶל) در خود تورات نیامده و به جای آن همواره «شهر و برج» (אֶת-הָעִיר וְהַבְּרֶךְ) را می‌بینیم. یعنی آنچه در این بخش مورد حمله بوده و نمود سرپیچی آدمیان شمرده شده، خود مفهوم شهر است و نه لزوماً برج. بعدتر برج به خاطر آن که سازه‌ای بلند برای گذار

به آسمان می‌نماید، همچون نمادی برای این جریان به کار گرفته شده است. اما در متن ساخته شدن «شهر و برج» با خشت و قیر را می‌بینیم و نه فقط برج را.

تاکید بر شهر زمانی روشن‌تر می‌شود که به بازی‌های زبانی متن توجه کنیم. نویسنده‌ی این متن آشکارا با شهر بابل دشمنی‌ای داشته است. چون اسم بابل که در اصل باب‌ایلانی (یعنی دروازه‌ی خداوند) بوده را با مفهوم بَلْبَلَه زبانی همنشین کرده و به این ترتیب طعنی به این نام وارد آورده است.^{۸۷۴} در متن می‌خوانیم «از آن رو آنجا را بابل (بَبْلَل) نامیدند، چون یهوه آنجا زبان همه‌ی اهل زمین را مشوش (بَابَل: بَبْلَل) ساخت».^{۸۷۵}

از اینجا بر می‌آید که نویسنده‌ی متن دشمنی‌ای با اهالی بابل داشته است. چنین کشمکش‌ی میان بابل و یهودیان تنها پس از فروپاشی دولت آشور و حمله‌ی نبوکدنصر دوم به فلسطین نمایان شد. اشاره به برج بابل هم در این معنا می‌تواند تاریخ‌مند باشد. چون در قرن ۲۸ تاریخی (ق ۶ پ.م) و درست پیش از آن که بابل زیر فرمان کوروش قرار بگیرد، نبوپولسر و نبوکدنصر دوم که واپسین شاهان بزرگ دولت نوبابلی بودند زیگوراتی بزرگ و پرابهت در این شهر ساختند که اِئِمَنانکی نام داشت و توصیف تورات از برج ساخته شده با خشت و قیر با آن سازگاری دارد.^{۸۷۶} به تازگی کهن‌ترین نسخه از بازنمایی و توصیف این برج کشف شده

⁸⁷⁴ Coogan, 2009: 15.

⁸⁷⁵ سفر پیدایش، باب ۱۱، آیه ۹.

⁸⁷⁶ Harris, 2002: 50–51.

که مربوط به دوران نبوکدنصر دوم (۶۰۴-۵۶۲ پ.م) می‌شود و حدود سی سال پیش از ورود کوروش به بابل نوشته شده است.^{۸۷۷}

این برج در سراسر دوران هخامنشی بر پای بود و شکوه و جلالش چندان بود که هرودوت توصیفی اغراق‌آمیز از ابعاد عظیمش به دست داده و آن را معبد زئوس-بعل نامیده است. این معبد پس از ورود اسکندر به بابل به کلی نابود شد. منابع امروز اروپایی نوشته‌اند که اسکندر چون قصد داشت با خشتها و کاشی‌هایش معبدی دیگر درست کند، آن را کاملاً متلاشی کرد، اما پیش از ساختن معبد تازه درگذشت.^{۸۷۸} شواهد تاریخی اما نشان می‌دهد که اسکندر به سادگی در پی غارت گنجینه‌های گرد آمده در این معبد بوده و چنان که مقدونیان در موارد دیگری هم عمل می‌کردند، معبد را غارت کرده و ساختمانش را ویران کرده است.

داستان برج بابل در بافت ادبیات جهان باستان نیز ریشه دارد و می‌توان روایت‌های کهن‌تری را تشخیص داد که این داستان از درآمیختن آنها حاصل آمده است. داستان برج بابل در واقع ترکیبی از دو روایت است. یکی ماجرای ساخته شدن برجی بزرگ و ویرانی آن و تاثیر آن بر زبان، و دیگری سرکشی بشر و تلاش‌اش برای ایزدگونه شدن و شکست خوردن این کوشش مغرورانه.

⁸⁷⁷ Lorenzi, 2011.

⁸⁷⁸ این شرح نامعقول و ساده‌لوحانه از ویرانی معبد به دست اسکندر در تارنمای ویکی‌پدیا در سرفصل مربوط به برج بابل آمده است. (https://en.wikipedia.org/wiki/Tower_of_Babel)

خاستگاه روایت اولی احتمالاً داستان «انمرکار و سرور آراتا» بوده است.⁸⁷⁹ این متن که از داستان‌های بسیار کهن سومری است، احتمالاً در نخستین قرون تاریخی (ابتدای هزاره‌ی سوم پیش از میلاد) شکل گرفته، اما نسخه‌ای که ما امروز در دست داریم به قرن ۱۳ تاریخی (ق ۲۱ پ.م) باز می‌گردد و ماجرای انمرکار شاه سومری اونوگ کولابا (اوروک) را بازگو می‌کند که برجی بزرگ (معبد ائانا) را برای ایزدبانوی باروری اینانا می‌سازد. از سوی دیگر شاه دولت‌شهر آراتا (جایی در شمال ایلام) هم معبدی برای همین ایزدبانو می‌سازد.

انمرکار که برجی باشکوه‌تر ساخته از اینانا درخواست می‌کند تا او را بر آراتا چیره گرداند و مردم این شهر را وادار کند تا خراجی مشتمل بر سنگ‌ها و فلزات قیمتی برایش بیاورند تا با آنها معبدی برای انکی در شهر اریدو بسازد. اینانا به او اندرز می‌دهد که نمایندگان را به همراه سپاهی برای گرفتن باج به آراتا بفرستد. انمرکار چنین می‌کند و به سربازانش می‌گوید مردم آراتا را -اگر باج ندادند- نابود کنند. بعد انمرکار دعایی می‌کند و می‌خواهد که زبان سرزمین‌های گوناگون یگانه شود تا همگان با زبانی یکتا انلیل و انکی را ستایش کنند. باقی متن به درگیری دو شهر آراتا و اوروک مربوط می‌شود و تبادل پیام و هدایا از طرف دو شاه.

نسخه‌ی دیگری از داستان برج‌سازی و برخورداری از قدرت الهی بر آن مبنا را در روایتی آشوری می‌بینیم که در قرن هشتم پ.م پدید آمده و به ساخته شدن ساختمان‌ی پراقتدار (تازیمتو) در بابل اشاره می‌کند که در روز ساخته شد و شبانگاه به خاطر خشم خدایان ویران گشت. این متن گسیخته و پر شکاف است. اما

⁸⁷⁹ Kramer, 1968: 108–111.

معلوم است که در دوران کشمکش بابل و آشور نوشته شده و از این نظر که به برج بابل و ویران شدن‌اش در اثر خشم خدایان اشاره می‌کند جالب توجه است.⁸⁸⁰

از سوی دیگر روایت مربوط به سرکشی انسان و کوشش برای همسان شدن با خدایان را داریم که گویا مضمونی ایرانی باشد. این مضمون را در داستان جم و کیکاووس می‌بینیم که نسخه‌ی اوستایی هردو از قرن ۲۲ تاریخی (ق ۱۲ پ.م) در ایران شرقی وجود داشته است. در گاهان که سروده‌های زرتشت است از گناه جمشید یاد شده و می‌دانیم که این گناه ادعای خدایی بوده است. داستان کیکاووس که کوشید با گردونه‌ای بسته شده به عقابان به آسمان برود و خدایان را مطیع خود سازد بعدتر در منابع عبرانی و اسلامی با داستان نمرود بابلی ترکیب شده و به این ترتیب چنین می‌نماید که نمرود علاوه بر نقشی که همچون نماد دولت آشور بازی می‌کرده، نمادی از اقتدار انسانی هم به شمار می‌آمده و به این شکل با ایده‌ی شاه-پهلوان طغیانگری که خواهان غلبه بر خدایان است آمیخته شده باشد. واکنش یهوه در برابر ساخته شدن برج بابل تنها در کنار توجه به این آمیختگی قابل درک است.

⁸⁸⁰ Smith, 2005.

کتاب پنجم: موسی و خداوند

موسی چنان که در منابع عبری دیده می‌شود، موشه نام دارد. نام او در منابع یونانی به صورت Μωϋσης (موسس) ثبت شده است و او را فرزند عمّرام یا عمران می‌دانند که با دختر عموی خود یوخبِد ازدواج کرده بود. بر مبنای این روایت‌ها موسی و خاندانش به قبیله‌ی لاوی تعلق داشتند که نسبت خود را به لاوی بن یعقوب می‌رساند.

موسی در منابع عبری نام‌های بسیار متنوعی دارد. معمولاً یهودیان او را به نام «موشه رب‌نو» می‌شناسند که یعنی «موسی استاد ما». با وجود این در تورات این نام‌ها را برایش می‌بینیم: می‌گویند پدرش او را حبر نام نهاد. هم‌چنین از قول مادرش گفته‌اند که او را یکوتیل نام‌گذاری کرد. گفته شده که دایه‌اش دو نام آوی و سوکو را به او داده بود. هم‌چنین می‌گویند خواهرش مریم که از او هفت سال بزرگ‌تر بود، او را یرد می‌نامید. برادرش هارون که سه سال از او مهتر بود، او را آوه و زانوآه می‌نامید. هم‌چنین به نقل از یالکوت شیمونی⁸⁸¹، نام او را آوی و گدور⁸⁸² نامیده‌اند و این نامی بود که مردم کُهاث⁸⁸³ به او داده بودند. هم‌چنین می‌گویند مردم اسرائیل او را شمایاه بن نتانل⁸⁸⁴ می‌نامیدند. همین فراوان بودن نام‌هایی که برای موسی برشمرده‌اند، یکی از شواهدی است که برخی از پژوهشگران معاصر را درباره‌ی شخصیت یگانه‌ی موسای تاریخی به تردید در

881 Yalkut Shimoni

882 Avi – Gedor

883 Kohath

884 Shemaiah ben Nethanel

انداخته و این حدس را ایجاد کرده که شاید در اینجا با زنجیره‌ای از رهبران دینی و سیاسی و شبکه‌ای از افراد سر و کار داشته باشیم که پس از گذر قرن‌ها همگی با یک برچسب یگانه شناسایی شده‌اند و در قالب یک زندگینامه‌ی اساطیری تبلور یافته‌اند.

درباره‌ی معنای نام موسی هم چنین ابهامی باقیست. در سفر خروج می‌خوانیم که نام موسی از ریشه مشترک سامی کهن «مَشَخ» گرفته شده و مسح کردن و غرقه کردن در آب معنی می‌دهد.⁸⁸⁵ از این ریشه فعل مَسَح در عربی را داریم و هم‌چنین در متون آیینی می‌بینیم که از این بُن فعلی در ریشه سه حرفی مَسَح ساخته شده که همین معنی را می‌رساند. با این حال، یوسفوس در تاریخ خود می‌نویسد که نام موسی ریشه‌ای قبطی دارد و از دو بخش «مو» به معنی آب و «اوسس» به معنی «آوردن و رهیده شده» گرفته شده است و روی هم رفته کسی که توسط آب رهانده شد یا کسی که از آب رهانده شد، معنی می‌دهد.

تعبیر یوسفوس همان است که در منابع اسلامی نیز راه یافته است. در تفسیرهای قرآن نام موسی را از دو بُن «مو» به معنای آب و همان ماء عربی و «شا» به معنی نی گرفته‌اند و می‌گویند نام وی از آن‌جا ناشی شد که مادرش او را در سبیدی از نی نهاد و به رود نیل، یعنی به آب، افکند. با همه‌ی این حرف‌ها، تفسیر امروزی آن است که ریشه نام موسه، از بُن مس (MS) مصری مشتق شده است که زاده شدن و به شکلی تعمیم یافته، کودک معنا می‌دهد و در نام‌های مصری گوناگون مانند آم‌موسه (فرزند آمون)، توت‌موس (فرزند توت) و رع‌موسه (زاده‌ی رع) دیده می‌شود.

علاوه بر مصری بودن نام موسی، نام خواهرش مریم (محبوبه، از ریشه‌ی مصری «مر» به معنای دوست داشتن) هم مصری است. به همین خاطر حدس زده‌اند که موسی از اصل تباری مصری داشته و

⁸⁸⁵ سفر خروج، باب دوم، آیه ۱۰.

سامی نژاد نبوده است. هرچند رهبری مردمی سامی را بر عهده می‌گیرد و پیشوای دینی ایشان می‌شود. بر مبنای منابع عبری، خاندان موسی دو نسل پیش از زایش او از فلسطین به مصر مهاجرت کرده بودند. می‌گویند که کهات^{۸۸۶} پدربزرگ موسی و پدر عمران به همراه هفتاد خانوار از خویشاوندانش از ورارود و سوریه به مصر کوچیدند.^{۸۸۷} بنابراین سنت یهودی در سامی شمردن او صراحتی دارد. اگر بخواهیم دو روایت را با هم جمع کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که خاندان موسی طی زمان کوتاه دو نسل به کلی در فرهنگ مصری حل شده و نام‌های مصری بر فرزندانسان می‌گذاشته‌اند، و این قدری نامحتمل می‌نماید و این حدس را تقویت می‌کند که او از ابتدا مصری بوده و بعدتر در روایت‌های یهودی تباری فلسطینی برایش تراشیده‌اند.

این بازگرداندن تبار موسی به مردم جنوب غربی حوزه‌ی تمدن ایرانی با شواهد دیگری تقویت می‌شود، و آن هم زندگینامه‌ی اوست که آشکارا بر اساس زندگینامه‌های اساطیری رایج در میانرودان و آسورستان شکل گرفته است، و به ویژه از فرهنگ هخامنشی اثرپذیری چشمگیری دارد. طبق نسخه توراتی، موسی توسط مادرش به رود نیل افکنده شد و این در زمانی بود که فرعون مصر ستمگرانه تصمیم گرفته بود تا یک سال در میان فرزندان پسر قوم بنی‌اسرائیل را از میان ببرد. هارون در سالی به دنیا آمد که پسران یهود از خطر کشتار مصریان مصون بودند اما موسی در سالی خطرناک زاده شد و از این رو مادرش او را به رود نیل افکند. آن‌گاه زنی از شبستان فرعون که در کنار رود نیل به استحمام مشغول بود، سبد حاوی این کودک

886 Kehath

887 سفر پیدایش، باب ۴۶، آیه ۱۱.

را یافت و او را به فرزندی پذیرفت. نام این زن در منابع اسلامی به صورت آسیه ثبت شده است اما نام او در منابع عبری، بیتیا^{۸۸۸} است. منابع یونانی نام او را به صورت ترموتیس^{۸۸۹} ثبت کرده‌اند.

تهدید مرگ در دوران نوزادی موسی، افکنده شدنش به رودخانه، پرورده شدنش توسط زنی مهربان که مادرش نبوده، و بازگشت پیروزمندانه و اثرگذارش در مقام یک شورشی و رهبر سیاسی نیرومند برای نخستین بار در زندگینامه‌ی شروکین اکدی در حدود سال ۱۰۵۰ تاریخی (۲۳۵۰ پ.م) نمایان می‌شود و مشهورترین روایتش را در داستان زندگی کوروش بزرگ در حدود ۲۸۳۰ تاریخی (۵۵۰ پ.م) پیدا می‌کند. بنابراین روایت زایش و زیست موسی یکسره در بافت فرهنگی ایرانی جای می‌گیرد، هرچند که خودش احتمالاً نژاد و تباری مصری داشته است.

در این میان داستان افکنده شدن موسی به رود نیل جای توجه دارد. روایت‌های گوناگونی در این مورد داریم که کهن‌ترین نسخه‌اش را در کتیبه شروکین اول، نخستین پادشاه اکد می‌بینیم. این داستان که درباره‌ی کوروش و عیسی مسیح هم تکرار شده، احتمالاً استعاره‌ای اساطیری از «زایش قهرمان» بوده است. نوزادی که با خطر مرگ روبروست، بذری شکننده از زندگی و قدرت است که به رودخانه -یعنی نماد حیات - سپرده می‌شود و به این ترتیب از شهر و تمدن که خطرناک‌اند دور می‌گردد. نوزاد در طبیعت وحشی پرورده می‌شود و بعد برای انتقام‌گیری از ستمگران و بنیاد کردنِ نظمی نو دوباره باز می‌گردد. این داستان استخوان‌بندی زندگینامه‌هایی بسیار پرشمار را در اساطیر ایرانی بر می‌سازد.

888 Bithiah

889 Thermuthis

در برخی از روایت‌ها البته رودخانه با کوهستان جایگزین شده است. زال که به دست سام به کوهستان البرز نهاده می‌شود (و همتای یونانی‌اش، اودیپ) یا سیمرخ سرپرستی‌اش را بر عهده می‌گیرد، یا فریدون که توسط گاوی در کوه پرورده می‌شود، و همچنین کیخسرو که در بیشه و جنگل بزرگ می‌شود، همگی نمونه‌هایی از این نوزادان تهدید شده با مرگ هستند که پس از بازگشت با اقتدار کامل آن نیرویی که سرکشتن‌شان داشت (ضحاک، افراسیاب) را از پای در می‌آورند.

در بیشتر این روایت‌ها که در ایران غربی هم ریشه دارند، سپرده شدن به روح و غوطه خوردن در آب است که اهمیت دارد و این همچون لمس شدن تن قهرمان توسط نیروی نگهبان طبیعت تفسیر می‌شود. به همین خاطر است که در تورات و همچنین متون اسلامی تأکیدی هست بر این که نام موسی را با این امر پیوند بزنند. جالب آن که صفت مسیح / مسح شده که همین معنی را می‌رساند، در عهد عتیق برای اشاره به کوروش بزرگ به کار گرفته شده است و چنین می‌نماید که این لمس شدن توسط نیروی مقدس کیهانی از عصر او به بعد در بافتی زرتشتی با روایت سوشیانس گره خورده و نجات‌بخش آخرالزمان را نشان داده باشد. ناگفته نماند که لقب مسیح لقب عیسی ناصری نیز از همین ریشه مَسَح گرفته شده و بر این باور کهن ایرانی استوار است که پیامبر ابتدای زمان -یعنی زرتشت- در پایان زمان نیز ظهور خواهد کرد و در قالب سوشیانس مردم را از نیروهای اهریمنی خواهد رهانید. در منابع عبرانی این تصویر به صورت بازگشت جانشینی برای موسی قلمداد شده که نامی برگرفته از وی و لقبی ناشی از مفهوم مَسَح شدن دارد و از این رو او را در منابع ترسا، مسیح می‌نامند.

روایت موسی از یک نظر دیگر هم با داستان‌های مصری تفاوت دارد و با روایت‌های ایرانی پیوند می‌خورد، و آن به عهد خداوند با او باز می‌گردد. یکی از محورهای اصلی عهد عتیق همین پیمان بستن یهوه با موسی است، که مشابهش را درباره‌ی ابراهیم و نوح هم می‌بینیم، اما درباره‌ی موسی است که برجستگی

بیشتری دارد و تاریخ قوم یهود را آغاز می‌کند. این عهد چندان مهم بوده که تورات را عهد عتیق می‌نامند و مسیحیان چون به تجدید عهد خدا با عیسی باور دارند (که این هم برگرفته از روایت‌های آخرالزمانی زرتشتی است) انجیل و ملحقاتش را عهد جدید می‌نامند.

درباره‌ی عهد، به ویژه باب ۲۴ سفر خروج اهمیت دارد. چون آشکارا در اینجا با متنی چند لایه سر و کار داریم و آمیختگی چند روایت را با هم می‌بینیم. این چند لایه بودن متن و تمرکز نویسندگان و ویراستاران گوناگون بر بازنویسی این بخش دور از ذهن هم نیست. چون شرح یکی از مهمترین رخدادهای دین یهود یعنی عهد خداوند و موسی در این بخش آمده است. این متن را به شیوه‌هایی بسیار متفاوت تحلیل کرده‌اند توافقاً درباره‌ی لایه‌بندی و زیرسیستم‌های روایی آن وجود ندارد.

نخست یک بار باب ۲۴ را به شکلی که امروز در عهد عتیق هست می‌خوانیم:

«(۱) آنگاه او به موسی گفت: به سوی یهوه فراز بیا، تو و هارون و ناداب و آبهو و هفتاد ریش‌سپید اسرائیل، و از دور سجده کنید.

(۲) موسی به تنهایی باید نزدیک یهوه برود، ولی ایشان نباید نزدیک شوند. و قوم نباید همراه با او فراز روند.

(۳) موسی آمد و همه‌ی کلام یهوه را و همه‌ی احکام را به مردم گفت، و همه‌ی مردم یکصدا پاسخ دادند و گفتند: مطابق با همه‌ی کلماتی که یهوه بر زبان رانده است عمل خواهیم کرد.

(۴) و موسی همه‌ی کلمات یهوه را نوشت. او صبح زود برخاست و مذبحی در پای کوه ساخت، و دوازده ستون به نشانه‌ی دوازده قبیله‌ی اسرائیل برافراشت.

(۵) او مردان جوان قوم اسرائیل را فرستاد، که قربانی سوختنی بگزارند و گاوان نر برای سلامت یهوه قربانی کردند.

(۶) موسی نیمی از خون را برگرفت و آن را در آوندها ریخت و نیمی از خون را بر مذبح پاشید.

(۷) آنگاه او تومار عهد را برگرفت و آن را به گوش قوم برخواند. (۷) و آنان گفتند: هرچه یهوه بر زبان رانده را عمل خواهیم کرد و مطیع خواهیم بود.

(۸) موسی خون را برگرفت و آن را بر قوم پاشید و گفت: به خون عهد بنگرید که یهوه با شما مستقر ساخته است، در تطابق با همه‌ی این کلمات.

(۹) آنگاه موسی و هارون، ناداب و ابیهو و هفتاد تن از ریش سفیدان اسرائیل فراز رفتند.

(۱۰) و آنان خداوند اسرائیل را دیدند. زیر پاهایش چیزی شبیه فرشی از یاقوت کبود بود، صاف همچون آسمان

(۱۱) خداوند بر رؤسای قوم اسرائیل دست نهاد، نیز ایشان خداوند را دیدند و آنان خوردند و آشامیدند.

(۱۲) یهوه به موسی گفت: به نزد کوه فراز بیا و آنجا در انتظار بمان، و من به تو الواح سنگی و قانون (تورات) و احکام (میصواه) را خواهم داد که برای احکام نوشته‌ام، تا ایشان را تعلیم دهی

(۱۳) پس موسی با خادمش یوشع بیرون رفت و از کوه خداوند بالا رفت

۱۴) و به ریش سفیدان گفت برای ما در اینجا توقف کنید تا نزدتان بازگردیم. همانا هارون و حور با شما هستند. پس هرکه کاری دارد نزد ایشان برود.

۱۵) و چون موسی به کوه فراز رفت، ابر کوه را فرو گرفت

۱۶) و جلال خداوند بر کوه سینا قرار گرفت و شش روز ابر آن را پوشانید و روز هفتمین موسی را از میان ابر ندا در داد

۱۷) و منظره‌ی جلال خداوند مثل آتش سوزنده در نظر بنی اسرائیل بر قله‌ی کوه بود

۱۸) و موسی به میان ابر داخل شده به فراز کوه برآمد و موسی چهل روز و چهل شب در کوه ماند.

از دید من می‌شود متن را چنین صورتبندی کرد:

نخست: چنین می‌نماید که هسته‌ی کهن و اولیه‌ی متن از این بخش‌ها تشکیل یافته باشد:

«۱) آنگاه او به موسی گفت: به سوی یهوه فراز بیا، تو و هارون و ناداب و آبهو و هفتاد ریش‌سپید اسرائیل، و از دور سجده کنید.

۳) موسی آمد و همه‌ی کلام یهوه را و همه‌ی احکام را به مردم گفت، و همه‌ی مردم یکصدا پاسخ دادند و گفتند: مطابق با همه‌ی کلماتی که یهوه بر زبان رانده است عمل خواهیم کرد.

دومین جمله‌ی ۴) او صبح زود برخاست و مذبحی در پای کوه ساخت، و دوازده ستون به نشانه‌ی دوازده قبیله‌ی اسرائیل برافراشت.

۵) او مردان جوان قوم اسرائیل را فرستاد، که قربانی سوختنی بگزارند و گاو نر برای سلامت یهوه قربانی کردند.

۶) موسی نیمی از خون را برگرفت و آن را در آوندها ریخت و نیمی از خون را بر مذبح پاشید.

بخش دوم (۷) و آنان گفتند: هرچه یهوه بر زبان رانده را عمل خواهیم کرد و مطیع خواهیم بود.

۸) موسی خون را برگرفت و آن را بر قوم پاشید و گفت: به خون عهد بنگرید که یهوه با شما مستقر ساخته است، در تطابق با همه‌ی این کلمات.

۹) آنگاه موسی و هارون، ناداب و ابیهو و هفتاد تن از ریش سفیدان اسرائیل فراز رفتند.

۱۰) و آنان خداوند اسرائیل را دیدند. زیر پاهایش چیزی شبیه فرشی از یاقوت کبود بود، صاف

همچون آسمان

۱۱) خداوند بر رؤسای قوم اسرائیل دست نهاد، نیز ایشان خداوند را دیدند و آنان خوردند و

آشامیدند».

این بخش‌ها روایتی به نسبت روشن و سراسر از رویارویی قوم بنی اسرائیل و یهوه را به دست می‌دهند. در این روایت موسی تنها پیام‌رسانی است که دعوت یهوه برای دیدار با مشایخ بنی اسرائیل را به ایشان ابلاغ می‌کند. این پیام شفاهی است و هیچ نشانی از نوشتار و نویسایی در متن دیده نمی‌شود، و تأکیدی هم هست که قوم سخنی که یهوه گفته را می‌شنوند و به آن با زبانی گفتاری پاسخ می‌دهند. بعد مراسمی

کمابیش شمعی برقرار می‌شود و قبایلی که ریش سفیدان نماینده‌شان هستند به شکلی نمادین با خون قربانی تطهیر می‌شوند و خود مردم هم چنین می‌شوند.

آنگاه موسی و مشایخ دسته جمعی از کوه بالا می‌روند و با یهوه در قالبی مادی و ملموس روبرو می‌شوند و در حضور او می‌خورند و می‌آشامند. یعنی در اینجا با تصویری بدوی و دیرینه از خداوند روبرو می‌شویم که به بتی و تندیس شباهت دارد و مراسمی هم که وصف می‌شود نوعی بزم بغ است. یعنی رهبران قبایلی که قرار است در حضور خداوند با هم خویشاوند شوند، با آیینی خونین و خشن و با خون گناهان خود را می‌شویند و (برای سلامت‌اش) به خداوند خوراک می‌دهند و بعد در حضورش دسته جمعی در خوراکی شریک می‌شوند. در اینجا عهد یهوه آشکارا آیینی برای متحد کردن قبایل است و این مراسم شیوه‌ایست برای آن که مشایخ قوم در پیشگاه یهوه با هم پیوند دوستی و خویشاوندی ببندند. در کنار این روایت که کهنسال‌تر می‌نماید، روایتی متفاوت از همین قضیه را می‌بینیم.

دوم: در میانه‌ی این متن، روایتی دیگر را داریم که با این ترکیب بازیگران ناسازگار است و تصویری به کلی متفاوت از خداوند و مراسم را به دست می‌دهد:

۲) موسی به تنهایی باید نزدیک یهوه برود، ولی ایشان نباید نزدیک شوند. و قوم نباید همراه با او فراز روند.

اول ۴) و موسی همه‌ی کلمات یهوه را نوشت.

اول ۷) آنگاه او تومار عهد (سَفَر هَه بُریت) را برگرفت و آن را به گوش قوم برخواند.

۱۲) یهوه به موسی گفت: به نزدم بر کوه فراز بیا و آنجا در انتظار بمان، و من به تو الواح سنگی و قانون (تورات) و احکام (میصواه) را خواهم داد که برای احکام نوشته‌ام، تا ایشان را تعلیم دهی

۱۳) پس موسی با خادمش یوشع بیرون رفت و از کوه خداوند بالا رفت

۱۴) و به ریش سفیدان گفت برای ما در اینجا توقف کنید تا نزدتان بازگردیم. همانا هارون و حور با شما هستند. پس هرکه کاری دارد نزد ایشان برود.

۱۵) و چون موسی به کوه فراز رفت، ابر کوه را فرو گرفت

۱۶) و جلال خداوند بر کوه سینا قرار گرفت و شش روز ابر آن را پوشانید و روز هفتمین موسی را از میان ابر ندا در داد

۱۷) و منظره‌ی جلال خداوند مثل آتش سوزنده در نظر بنی اسرائیل بر قله‌ی کوه بود

۱۸) و موسی به میان ابر داخل شده به فراز کوه برآمد و موسی چهل روز و چهل شب در کوه ماند.

در اینجا با روایتی به کلی متفاوت سر و کار داریم. یهوه تنها با موسی سخن می‌گوید و مشایخ از دیدار او محروم شده‌اند و اصولاً نقشی ایفا نمی‌کنند. حضورشان در این بخش از متن نشان می‌دهد که آن بخش پیشین کهن‌تر است و در ابتدای کار موسی و مشایخ با هم به دیدار یهوه می‌رفته‌اند، از این رو ویراستاری که متن دوم را افزوده، ناگزیر شده از ریش سفیدان یاد کند و تاکید کند که ایشان به کوه فراز نرفته‌اند.

دیدار موسی با یهوه هم به کلی متفاوت است و نه آیین تطهیر و قربانی در آن می‌بینیم و نه بزم بغی در کار است و کسی در حضور خداوند چیزی می‌خورد. در مقابل ارتباطی سخت نوشتاری در کار است و

تاکیدی هست بر این که همه‌ی گام‌های ارتباط با خداوند در قالبی نوشته شده ثبت می‌شود. در ضمن تصویر خداوند نیز به کلی متفاوت است و آتشی است که در میانه‌ی ابری بر فراز کوهی نمایان می‌شود. همچنین در این بخش اشاره‌های بسیار به اعدادی مثل هفت و چهل را می‌بینیم که با عدد دوازده که کلید بخش آغازین بود تفاوت دارد و نظام عددی متفاوتی را شامل می‌شود. عدد دوازده در این قالب یا از اخترشناسی ایران شرقی و شمار ماه‌ها در سال خورشیدی آمده، و یا از گاهشماری خورشیدی مصری که دوازده ماه داشته است.

اما قالب عمومی آیین‌ها و تصویر خداوند در روایت نخستین شباهتی به آنچه در ایران شرقی می‌بینیم ندارد، و در مقابل کاملاً با جلوه‌ی خدایان مصری شبیه است. از این رو چنین می‌نماید که داستان نخست در بافتی کنعانی-مصری روایت شده باشد. در مقابل تصویر پیامبری که به تنهایی به سمت خداوند عروج می‌کند و به شکلی نوشتاری با او ارتباط برقرار می‌کند به روایت‌های دینی زرتشتی (به ویژه در دوران‌های بعدی که زرتشتیان نویسا شدند) شباهتی چشمگیر دارد و به خاطر برجسته بودن مفهوم قانون و نوشتار و الواح سنگی با بافت تاریخی عصر هخامنشی شباهت دارد.

به ویژه اشاره به تومار نشانگر دیرآیند بودن متن است و چنین اشاره‌ای را در کتاب پادشاهان هم داریم.^{۸۹۰} تصویر خداوند هم در این چارچوب سخت زرتشتی به نظر می‌رسد. چون خداوند گویی امری انتزاعی است که بدنی نمایان و زمینه‌ای همچون بت‌کده ندارد و نیرویی طبیعی است که در قالب آتشی مقدس نمود پیدا می‌کند.

کتاب دوم پادشاهان، باب ۲۳، آیه‌ی ۲.

تعارض میان این دو شیوه از تصویر کردن خداوند و این دو الگوی ارتباط با وی را به خوبی می‌توان در تفسیرهای دیرآیندتر عبرانی دید. در نهایت یهودیان در ابتدای عصر هخامنشی با استواری تمام در بافت تمدن ایرانی جای گرفتند و با آن یکی شدند. در نتیجه تصویر انتزاعی و غیرشخصی از یهوه بر انگاره‌ی کهن‌تر و بت‌واره‌ی مصری‌اش غلبه کرد. به همین خاطر بود که وقتی بعدها ترگوم فلسطینی نوشته می‌شد، جملات مربوط به بزم بگ را در قرن ۳۵ یا ۳۸ تاریخی (ق ۸۹۱ یا ۸۹۲) به این شکل به آرامی برگردانده شد که «آنان شکوه فره (سکینه / سخینا) یهوه را دیدند و از قربانی‌های خویش شادمان شدند، گویی که خورده و آشامیده باشند».^{۸۹۳}

آغازگاه باب ۲۴ سفر خروج چنان که اشنیده‌ویند تاکید کرده، معماگون می‌نماید. جمله با فاعلی نامعلوم شروع می‌شود و از این رو این حدس معقول می‌نماید که با پاره‌متنی سر و کار داریم که بخش اول‌اش از دست رفته و تنها بخشی از آن نقل شده است. اما باز این نکته شگفت است که گوینده‌ی جمله‌ی اول این متن کیست. گوینده یهوه نمی‌تواند باشد چون در ادامه‌اش یهوه را به صورت سوم شخص می‌بینیم. یعنی «او گفت: به سوی یهوه فراز آی» و نه «او گفت: به سوی من فراز آی».^{۸۹۴}

این نکته هم شایان توجه است که پاسخ جماعت به موسی - که گویی در مراسمی تکرار می‌شده: «هرچه یهوه بر زبان رانده را عمل خواهیم کرد» - اشاره‌ایست به نخستین باری که قوم یهود با واسطه‌ی موسی

⁸⁹¹ D'iez Macho, 1959: 222-245.

⁸⁹² McNamara, 1992: 45.

⁸⁹³ Targum Neophiti, 1970.

⁸⁹⁴ Schniedewind, 2005: 146.

پیام یهوه را می‌شنوند و همین جمله را می‌گویند.^{۸۹۵} اما در باب نوزدهم سفر خروج که مشابه این عبارت‌ها تکرار شده، رویارویی موسی با یهوه با بخش دوم سازگار است. یعنی در آنجا هم موسی به تنهایی از کوه بالا می‌رود و قوم از نزدیک شدن به خداوند منع می‌شوند و جلوه‌ی خدا همچون ابری بر فراز کوه است. یعنی چنین می‌نماید که آیه‌ی سوم و بخش دوم آیه‌ی هفتم در اصل بخشهایی از روایت دوم بوده‌اند، که از آن برگزیده شده و در میانه‌ی روایت اول گنجانده شده‌اند. شاید به این خاطر که بافت مناسک خونین قربانی را تلطیف کرده و آن را به قالبی نزدیک به مراسم روشنفکرانه و نویسای دومی نزدیک می‌ساخته‌اند.

بیشتر نویسندگان کل بخش مربوط به مراسم قربانی (آیات ۴ تا ۸) را افزوده‌ای از رده‌ی متن تشبیه دانسته‌اند.^{۸۹۶} اما این برداشت نادرست می‌نماید. بخش‌های مربوط به قربانی در این متن کهن‌تر هستند و با تصویر کنعانی و ابتدایی‌تر خداوند همخوان هستند. در حالی که عبارات مربوط به نویسای آشکارا به دورانی دیرآیندتر تعلق دارند و با زمانه‌ی هخامنشی و تصویر زرتشتی از خداوند سازگاری بیشتری دارند.

کهن‌تر بودن لایه‌ی آغازین از داستان عهد موسی را می‌توان با مقایسه‌اش با عهدی دیگر دریافت و این یکی به پیمان یهوه و ابراهیم مربوط می‌شود. یکی از عهدهای ابراهیم با خداوند که شاید به خاطر قالب جادویی‌اش کمتر مورد توجه قرار گرفته، در باب پانزدهم سفر پیدایش آمده است. در اینجا می‌خوانیم که ابراهیم از نداشتن فرزند نزد خداوند شکایت می‌کند و نگران است که بی‌وارث بمیرد و العازار دمشقی که پسرخوانده و نوکر خانه‌زادش (بن-مَشِق: בן-משק) است اموالش را به ارث ببرد. اما خدا می‌گوید فرزندان

⁸⁹⁵ سفر خروج، باب ۱۹، آیه‌های ۵-۸.

⁸⁹⁶ Schniedewind, 2005: 147-148.

ابراهیم به شمار ستارگان افزون خواهند شد.^{۸۹۷} آنگاه برای اثبات سخن خود دستوری به ابراهیم می‌دهد که گویی به مراسمی جادویی تعلق دارد. ابراهیم با راهنمایی خدا گوساله‌ی ماده‌ی سه ساله و قوچ سه ساله و قمری و کبوتری را قربانی می‌کند و چهارپایان را دوشقه کرده و پرندگان را یکپارچه باقی می‌گذارد. این مراسم احتمالاً عصرگاهی نزدیک به شبانگاه اجرا شده است. چون بعد لاشخوران بر لاشه‌ها فرود می‌آیند و ابراهیم آنها را می‌راند و بعد غروب می‌شود.^{۸۹۸}

مراسم در فضای آزاد و زیر سقف آسمان انجام شده چون یهوه هنگام صحبت با ابراهیم «او را [از خیمه] بیرون می‌آورد» از او می‌خواهد تا به ستارگان بنگرد.^{۸۹۹} آنگاه خوابی گران (خلسه، تَرَدِیْمَاه: 727-728) با تاریکی ترسناک بر او چیره می‌شود و خداوند چیزهایی می‌گوید که پیشگویی دقیق ماجراهای سفر خروج است. یعنی از چهارصد سال بندگی بنی اسرائیل و غلبه‌شان بر ارض موعود سخن می‌گوید.^{۹۰۰}

این مراسم احتمالاً نوعی مناسک شمنی بوده که ابراهیم با اجرای آن و انجام قربانی‌ای خونین به خلسه فرو می‌رود و آینده را می‌بیند. در ابتدای این باب تصریح شده که خداوند در «تجلی‌ای» (به عبری: מַחְזֶה: 727-728، به یونانی: ὄραματι، به لاتین: visionem) بر ابراهیم ظاهر شد.^{۹۰۱} شکل این رویارویی با آینده هم چنین جلوه‌گر شده که گویی در ظلمت شبانه تنوری پردود و چراغی مشتعل از میان قربانی‌های

897 سفر پیدایش، باب ۱۵، آیات ۲-۵.

898 سفر پیدایش، باب ۱۵، آیات ۸-۱۲.

899 سفر پیدایش، باب ۱۵، آیه ۵.

900 سفر پیدایش، باب ۱۵، آیات ۱۳-۱۸.

901 سفر پیدایش، باب ۱۵، آیات ۱۳-۱۸.

دوپاره شده گذر می‌کند.^{۹۰۲} جالب آن است که اولین عهد یهوه و ابراهیم در این هنگام بسته می‌شود^{۹۰۳} و خداوند در برابر اقرار ابراهیم به عدالت او و ایمان آوردن‌اش به وی، تعهد می‌کند که قلمرو میان نیل و فرات را به فرزندان وی ببخشد و قید شده که این قلمرو در آن هنگام در اختیار قینیان و قَنَزیان و قدمونیان و هیتی‌ها و قَرَزیان و رفائیان و اموری‌ها و کنعانی‌ها بوده است.^{۹۰۴}

در اینجا هم آمیختگی میان دو سنت شمنی و انتزاعی زرتشتی-مهری را می‌بینیم که آشکارا به دو دوره‌ی متفاوت زمانی و دو لایه‌ی متمایز از متن عهد عتیق اشاره می‌کند.

902 سفر پیدایش، باب ۱۵، آیه‌ی ۱.
903 سفر پیدایش، باب ۱۵، آیه‌ی ۱۸.
904 سفر پیدایش، باب ۱۵، آیات ۱۹-۲۰.

کفتار ششم: خدایان دیگر

دین یهود در اطراف محوری کانونی سازمان یافته و آن پرستش یهوه است، و طرد بزرگداشت خدایان دیگر. از همین جا روشن می شود که یکتاپرستی یهودی ادامه‌ی دین آتون مصری است که اصراری بر انحصار تقدس بر آتون داشت و تنها او را خدای بزرگ می دانست، اما وجود خدایان دیگر را مردود نمی دانست. در تورات هم چنین وضعیتی را می بینیم و هیچ جا خدایان دیگر را به صورت اموری عدمی و دروغین مورد اشاره واقع نشده‌اند، و تنها تاکید بر آن است که باید از پرستیدن شان پرهیز کرد.

به همین خاطر بافت عمومی یکتاپرستی دین یهود با یکتاپرستی زرتشتی متفاوت است. یکتاپرستی زرتشتی به پشتوانه‌ی فلسفی پیچیده‌ای مسلح است که یک دستگاه اخلاقی منسجم و یک نظام فلسفی دقیق و کیهان‌شناسی‌ای دوقطبی را در خود گنجانده است. یکتاپرستی در دین زرتشتی پیامد کفری فلسفی است که اصولاً وجود خدایان سنتی را انکار می کند و همه‌شان را دروغ می شمارد و خداوندی یکتا را جایگزین اش می کند که به جلوه‌ای اخلاقی از انسان کامل می ماند. یعنی در آیین یهود یکتاپرستی در زمینه‌ای از شرک باستانی ظهور یافته و تثبیت شده است. در حالی که زرتشت یکتاپرستی اش را بر یکتانگاری فلسفی بنیاد نهاد و گسستی کامل از ادیان پیشین را رقم زد.

بر مبنای این دو خاستگاه دیرینه‌ی مصری و ایرانی برای یکتاپرستی، می توان به موقعیت دین یهود در این میانه پی برد. عهد عتیق متنی دینی است که در فلسطین یعنی قلمرو نفوذ فرهنگی و سیاسی مصر تدوین شده و در پیوند با سنت مصری شکل گرفته است. با این حال قوم یهود بر بافت جمعیتی مردم ایران

زمین برخاسته‌اند و قلمروشان هم بخشی از جغرافیای ایران غربی است. ما در این دین در واقع یک شاخه از سامیان کنعانی را داریم که در دورانی به لحاظ دینی مصری‌زده شده و به ویژه به آیین یکتاپرستی مصری اقبال نشان داده‌اند. بعدتر این دین که از نظر تکینگی امر قدسی با کیش زرتشتی شباهتی دارد، همچون رکنی برای پیوند قوم یهود و دربار هخامنشی عمل کرده و یهودیان را در عصر کوروش به مرتبه‌ی مرزبانان ایران در برابر مصر برکشید. آن هم در شرایطی تاریخی که پارسیان خود را برای حمله به مصر آماده می‌کردند تا آخرین بخش از جهان متمدن را که خارج از شهریاری جهانگیرشان باقی مانده بود، فتح کنند.

برخی از نویسندگان معاصر ارتباط میان متن عهد عتیق و دولت پارسی را دریافته‌اند، اما افزوده‌هایی سیاسی برایش فرض کرده‌اند که نامستند و تخیلی است. مثلاً گفته‌اند شاهنشاهان به این خاطر از گردآوری و تدوین تورات حمایت می‌کرده‌اند و بدان فرمان داده‌اند که می‌خواسته‌اند یک واحد سیاسی خودمختار در اورشلیم درست کنند. یا این که شرط خودمختاری سیاسی بنی اسرائیل را تدوین نظامی حقوقی و اساطیری مشترک قرار داده بودند.⁹⁰⁵

این برداشت اما حشو و زوائد فراوان دارد. یهودیه و اورشلیم در دوران هخامنشی نه تنها یک واحد سیاسی خودمختار و مهم نبوده، که حتا استانی مستقل هم محسوب نمی‌شده و بخشی از استان آسورستان محسوب می‌شده است. روند تدوین تورات هم امری تک و استثنایی نیست و در عصر هخامنشی با گردآوری و تدوین متون کهن و نویسا شدن اساطیر در دامنه‌ای بسیار گسترده سر و کار داریم. آثار همری، کنعانی، مصری، و به احتمال زیاد ودایی و اوستایی در این دوران گردآوری و نوشته می‌شوند و زایش پیامبرانی مثل

⁹⁰⁵ Ska, 2006: 217-218.

بودا و مهاویره و افلاطون و پوتاگوراس پیامد چنین جنب و جوشی است. تدوین تورات هم در این میان یکی از بسیاری است و نیاز به فرض‌های اضافی ندارد. روند یاد شده به سادگی بخشی از پویایی طبیعی پیچیدگی در دولت نوظهور هخامنشی بوده و راهبردی بوده برای منسجم ساختن قومیت‌های تابع شاهنشاهی پارس و هم‌ریخت ساختن سطح پیچیدگی‌شان به کمک نویسایی و اساطیر مشترک.

در این بافت است که سیمای ویژه‌ی یهوه در تورات صورتبندی شد. اگر ارجاع‌ها و اشاره‌ها به خداوند را در عهد عتیق تحلیل کنیم، علاوه بر لایه‌های چهارگانه‌ی متن و انگاره‌های متفاوتی که از خدا در هریک می‌بینیم، یک دوقطبی نمایان را هم خواهیم یافت و آن به تصویر عینی و انسان‌ریخت یهوه در برابر انگاره‌ی انتزاعی خداوند مربوط می‌شود. تصویر انسان‌ریخت و ابتدایی‌تر همان است که از دل دین کنعانی برآمده و تاثیر یکتاپرستی مصری را نشان می‌دهد، و در مقابل انگاره‌ی انتزاعی خداوند که بسامدی بسیار کمتر و اشاراتی جسته و گریخته دارد، آشکارا از جریان اندیشه‌ی زرتشتی وامگیری شده است.

به عنوان مثال، در کتاب اشعیا، که نزدیک به عصر هخامنشی نوشته شده،^{۹۰۶} یهوه خود را چنین توصیف می‌کند: « من او هستم، من اول هستم و من آخر هستم، به راستی که دست من زمین را بنیاد نهاد و دست راست من آسمان‌ها را گسترانید.»^{۹۰۷} این توصیف با وصف اهورامزدا در یسنه‌ها و گاهان یکی است، و در مقابل یک‌سره با توصیف کهن‌تر اسفار پنج‌گانه از یهوه - که از دوران اسارت در بابل به یادگار مانده - تفاوت دارد. در آن هنگام که تقدس خداوند در قالب بوته‌ای برافروخته بر موسی ظاهر شد، « موسی گفت اکنون بدان سو برو و این امر شگفت را ببینم که چرا بوته (ی افروخته) سوخته نمی‌شود. چون خداوند دید

⁹⁰⁶ Smith, 1963: 415-421.

⁹⁰⁷ کتاب اشعیا نبی، باب ۴۸، آیه‌های ۱۲-۱۳.

که برای دیدنش به آن سو می‌گراید، خدا از میان بوته آواز در داد و گفت: ای موسی، ای موسی. گفت: لبیک. گفت: بدین جا نزدیک نیا، کفش‌های خود را از پاهایت بیرون کن. زیرا مکانی که در آن ایستاده‌ای زمین مقدس است.^{۹۰۸}

شبهات‌های میان کتاب اشعیاء با گاهان را می‌توان به بندهای دیگر نیز تعمیم داد. مثلاً در کتاب اشعیاء از کوروش در مقام نجات‌بخش نام برده شده^{۹۰۹} که همان سوشیانس زرتشتی^{۹۱۰} است و بعدها در قالب مسیح برای ادیان یهودی و مسیحی به ارث ماند. به همین شکل، اشعیاء از یهودیان می‌خواهد تا به آسمان بنگرند و در نظم و شمار حاکم بر آن اندیشه کنند،^{۹۱۱} و این تکرار پرسشی است که زرتشت در گاهان از اهورامزدا می‌پرسد.^{۹۱۲} هم‌چنین است در مورد اشاره به گستردن آسمان و زمین به دست خداوند،^{۹۱۳} و پشتیبانی خداوند از پیامبرش^{۹۱۴} و اشاره به خدای یکتا هم‌چون آفریننده‌ی نور و تاریکی.^{۹۱۵}

پس نخستین دوقطبی درباره‌ی مفهوم خداوند، به دو تصویر به کلی متفاوت از امر قدسی باز می‌گردد. یکی به بت‌های مصری و کنعانی شباهت دارد و خدایی است در میان خدایان دیگر، اما مقتدر و حسود و انحصارجو که اصرار دارد قوم برگزیده‌اش تنها او را پرستند. دیگری انگاره‌ای دوردست و فلسفی و انتزاعی

908 سفر خروج، باب سوم، آیه‌های ۳-۵.

909 کتاب اشعیاء نبی، باب ۴۵، آیه‌ی ۸.

910 یسنه ۴۴.

911 کتاب اشعیاء نبی، باب ۴۰، آیه‌ی ۲۶.

912 یسنه‌ی ۴۴، ۳، ۵-۳.

913 کتاب اشعیاء نبی، باب ۴۴، آیه‌ی ۲۴ را بسنجید با یسنه‌ی ۴۴، ۴، ۱-۴.

914 کتاب اشعیاء نبی، باب ۴۰، آیه‌ی ۱۳ را بسنجید با یسنه‌ی ۴۴، ۴-۵.

915 کتاب اشعیاء نبی، باب ۴۵، آیه‌ی ۷.

از خداوند که گهگاه بر صحنه حاضر می‌شود و نشانه‌ی نفوذ اندیشه‌ی زرتشتی در عصر هخامنشی و یکی دو قرن پیش از آن است. این دو قطبی فاصله‌ای چشمگیر با هم دارند و دو پیکربندی مفهومی به کلی متفاوت از امر قدسی را نشان می‌دهند که پیشازرتشتی و زرتشتی است.

با این که دو قطبی یاد شده بسیار اهمیت دارد، اما بدنه‌ی اشاره‌ها به یهوه در بافت پیشازرتشتی قرار دارد. اگر قدری دقیق‌تر به این بخش بنگریم، می‌بینیم که یکتاپرستی یهودیان که در سراسر متن مورد تأکید است، ظاهراً امری مشکوک و شکننده بوده و چندان که انتظار می‌رود در میان قوم یهود نهادینه نشده است. یعنی به رغم اصرار انبیای خداوند بر این که تنها یهوه انحصار مناسک پرستش را در دست دارد، چنین می‌نماید که قوم یهود آمادگی چشمگیری برای روی آوردن به خدایان دیگر داشته و از هر فرصتی برای سرپیچی از این قواعد یکتاپرستانه استفاده می‌کرده است.

اگر به شواهد باستان‌شناختی بنگریم، می‌بینیم که احتمالاً این اصرار امری گفتمانی بوده و تنها در حلقه‌ای خاص از پیروان راست‌کیش مکتب مصری رواج داشته است. یعنی تا پیش از عصر هخامنشی در اسناد باستان‌شناختی منطقه‌ی فلسطین هیچ نشانی از نهادینه شدن یکتاپرستی یهودی نمی‌بینیم. هر چند نام یهوه هر از چندی تکرار می‌شود و بر بزرگی و اقتدارش هم گاه تأکید شده است. با این حال یهوه اغلب با خدایان دیگر همراه است و گاه حتا با ایشان هم‌تا انگاشته می‌شود. جالبتر از همه آن که انگار یهوه به خانواده‌ای آسمانی تعلق داشته و همسری مقتدر هم در کنار خود داشته است که عاشره نامیده می‌شده و همتای عشتاروت فنیقی و ایشتار بابلی بوده است.

نمونه‌هایی چشمگیر از مذبح‌ها و جایگاه‌های قربانی در ویرانه‌ی خربط القوم یافت شده که همان مَقَدَه باستانی در قلمرو یهودیه و احتمالاً ماکده در تورات بوده است. ۱۷۰۰ لوح بازمانده از این شهر که اغلب

به دوران هخامنشی مربوط می‌شود نشان می‌دهد که این شهر جایگاه قوم توراتی ادومی و مرکز استان هخامنشی ادومیه بوده است.^{۹۱۶} این مذبح‌ها کاملاً با آنچه که نزد کنعانی‌ها می‌بینیم همسان است و از بقایای پیکرک‌های یافته شده در آن تردیدی نیست که آیین چندخدایی و به ویژه پرستش ایزدبانوی عاشره در آن رواج داشته است. ویلیام دیور در سال ۱۳۴۶ (م. ۱۹۶۷) یافته‌های مقبره‌ای در این شهر را گزارش کرد و کتیبه‌ی آن را خواند که چنین متن جالب توجهی داشت:^{۹۱۷}

«اوریاھوی ارجمند این را نوشته است:

اوریاھو را یهوه آمرزیده است

و عاشره او، [چرا که] از دست ستمکاران رهایی‌اش بخشید

این را اوریاھو [نوشته]:

[...] با عاشره او

[...] و عاشره او»

نکته‌ی مهم آن است که اوریاھو نامی یهودی است و «جنگاور یهوه» معنی می‌دهد. از بند نخست آشکار است که صاحب آرامگاه پیرو کیش یهوه بوده است و در ضمن ایزدبانوی عاشره را نیز -با بسامد و

⁹¹⁶ Graf, 2013: 35-55.

⁹¹⁷ Keel and Uehlinger, 1998: 239.

شوقی بیش از یهوه- ستوده است. این کتیبه در نیمه‌ی دوم قرن هشتم پ.م نوشته شده و تقریباً همزمان است با نبشته‌ی دیگری که در کونتیه عجرود در شمال شرق صحرائ سینا کشف شده است.

در این منطقه بنایی بزرگ از اواخر قرن ۲۵ تاریخی (ق ۹-۸ پ.م) یافت شده که یک تالار بزرگ و یک اتاق کوچک دارد و احتمالاً معبد بوده است. در هر اتاق یک کوزه‌ی بزرگ و نقش‌دار کشف شده و دیوارهای هر دو اتاق هم به نقاشی‌هایی پیچیده آراسته بوده است. هنر یافته شده در این بنا کاملاً کنعانی-فنیقی است و هیچ نشانی از تاثیر فرهنگ مصری در آن دیده نمی‌شود.^{۹۱۸} نوشتارهایی هم در این مکان یافت شده که همگی به خط فنیقی و شکل تغییر یافته‌ی آن -که عبری باستانی خوانده می‌شود- نوشته شده‌اند.^{۹۱۹} این نوشتارها ایزدانی مثل یهوه، بعل و ال را می‌ستایند و در دوتا از آنها به یهوه‌ی سامریه و یهوه‌ی تمان اشاره شده است، که به ترتیب مرکز دولت اسرائیل و دولت ادومی‌ها بوده است.

تمان که نامش در تورات به عنوان نوه‌ی عیسو آمده، احتمالاً شهر کنونی معان در اردن بوده است. اما جالب آن که در هر دو مورد به یهوه و عاشره‌اش اشاره شده است. درباره‌ی معنی این عبارت بحث‌های زیادی در گرفته و گروهی عاشره را همسر یهوه دانسته‌اند و برخی دیگر آن را نمادی برای نخل تزئینی سردر معابد قدیمی و بنابراین رمزی برای معبد یهوه قلمداد کرده‌اند.^{۹۲۰} این نکته که ایزد تمان هم یهوه نامیده شده نیز جای توجه دارد. چون خدای بزرگ ادومی‌ها که همتای یهوه است غوث نام داشته و در مواردی دیده‌ایم که بن غوث و بن یاهو مترادف گرفته شده‌اند. پس چنین می‌نماید که خدای بزرگ ادومی‌ها نیز در سرزمین‌های

⁹¹⁸ Keel and Uehlinger, 1998: 210.

⁹¹⁹ Bonanno, 1986: 238.

⁹²⁰ Keel and Uehlinger, 1998: 232-233.

دیگر با نام یهوه شهرت داشته است. اشاره به نظر ناوف^{۹۲۱} هم سودمند است که می‌گوید اسم یهوه و غوث هر دو از ریشه‌ی گویش‌های عربی شمالی گرفته شده‌اند. ریشه‌ی هوی در این زبان به معنای «دمیدن» است.

در خربط التنور در اردن هم معبدی با کتیبه‌های نبطی یافت شده که از قرن ۲۷ (ق ۷ پ.م) تا قرن ۳۶ تاریخی (ق ۲ م.) فعال بوده و وقف پرستش غوث بوده است. در این معبد نقشی از غوث می‌بینیم که بر اورنگی نشسته و آذرخشی را در دست دارد و در کنارش گاوهای نری دیده می‌شوند.^{۹۲۲}

چنین می‌نماید که غوث در حدود قرن ۲۶ تاریخی (ق ۸ پ.م) به منطقه‌ی ادومی‌ها وارد شده باشد. در این دوران ناگهان در میان رهبران قبیله‌های ادومی به نام‌هایی با این عنصر بر می‌خوریم. چنان که گزارش آشوری‌ها نشان می‌دهد که کسی به نام غوث ملکو (یعنی غوث شاه است) که رهبر ادومی‌ها بوده به تیگلت پیلسر سوم ابراز اطاعت می‌کند،^{۹۲۳} یا در دهه‌ی ۲۷۰۰ تاریخی (۶۸۰ پ.م) از یک رهبر ادومی دیگر به اسم غوث گبار (یعنی جبار/ مرد جنگی غوث) نام برده شده که سرسپرده‌ی اسرحدون بوده است.^{۹۲۴} غوث در دوران هخامنشی همچنان اعتبار و اهمیتی چشمگیر داشت و ایزدی انتقامجو، نیرومند، انتخابگر و مربوط با آذرخش و نور دانسته می‌شد^{۹۲۵} و اینها دقیقا همان توصیفی است که از یهوه در تورات داریم.

غوث تا دیرزمانی بعد همچنان پرستیده می‌شد. در دوران ظهور مسیح رهبر سیاسی ادومی‌ها که با هیروود حاکم یهودیه متحد شد و دخترش سالومه را به عقد خود در آورد، مردی بود که نامش در منابع رومی

⁹²¹ Knauf

⁹²² Teixido, 2015: 90.

⁹²³ Young, 1989: 41.

⁹²⁴ Edelman, 1995: 180.

⁹²⁵ Smith, 1984: 240.

به صورت کوستوباروس (Costobarus) ثبت شده^{۹۲۶} و تردیدی نیست که بخش نخست اسمش غوث و احتمالاً بخش دوم آن توبال (شاید به معنی نیرومند؟) بوده است. این ایزد در میان اعراب صدر اسلام هم محترم شمرده می‌شد و چنان که گفتیم نامش در قالب قوس قزح در خزانه‌ی واژگان پارسی باقی مانده است. ردپای دیگری هم از این ایزد در متون ایرانی باقی مانده و آن در قالب اسم عبدالغوث است که در میان اعراب رایج بوده و مثلاً در دفتر ششم مثنوی معنوی می‌بینیم که مولانا داستان پریانی درباره‌ی کسی با این نام تعریف می‌کند.

درباره‌ی معنای غوث ابهامی وجود دارد اما توافقی هست که با قوس برابر بوده و به همین خاطر «کمان» ترجمه‌اش کرده‌اند.^{۹۲۷} در این حالت غوث و قوس مترادف بوده و واژه‌ی تازی کهن قُزَح (به معنای کمانگیر) هم از همان ریشه آمده است. شگفت آن که این کلمه‌ها در پیوند با هم در تعبیر قوس قزح (رنگین کمان) در پارسی باقی مانده‌اند و از همین تعبیر روشن است که قزح تنها معنای کمانگیر را نمی‌داده، و به کمانگیری آسمانی و ایزدی تیرافکن اشاره می‌کرده است. چون بیرونی همتای این کلمه را کمان رستم دانسته است و در تورات هم رنگین کمان عهد یهوه با نوح دانسته شده است.

بنابراین غوث ایزدی کمانگیر و آسمانی بوده و از این نظر با یهوه شباهتی چشمگیر داشته است. به ویژه که همان مفهوم قوس قزح را در داستان نوح در تورات هم می‌بینیم. باید توجه داشت که اصولاً عهدهای یهوه با پیامبران ماهیتی جنگاورانه دارد. ختنه که عهد ابراهیم است به بریدن بخشی از نره منحصر است و همتای قربانی نره‌ایست که جنگاوران فنیقی برای ایزد شهیدشان آدونی می‌گزاردند و بخشی یا کل آلت خود

Josephus, "Antiquities" xv: 255 , xv:255.
Dicou, 1994: 167-181.

را در مراسم او زخم می‌زدند و می‌بریدند. عهد با موسی هم با آن که بافتی جادوگرانه دارد اما جنگاورانه است و به تبدیل شدن عصا به مار و بلعیدن مارهای جادوگران دیگر مربوط می‌شود. درباره‌ی عهد با نوح هم در سفر پیدایش می‌خوانیم که یهوه می‌گوید:^{۹۲۸}

۱۲: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים זֶאת אֹתֵּהֶֽבְרִית אֲשֶׁר־אֶנִּי נֹתֵן בֵּינִי וּבֵינֶיכֶם וּבֵין כָּל־נַפְשׁ תַּיָּה אֲשֶׁר אֶתְקַח

לְדַרְת עֹלָם

۱۳: אֶת־מִשְׁתֵּי נְתַתִּי בְּעַבְדְּךָ וְהִיָּתְהָ לְאֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵין הָאָרֶץ

«(۱۲) و خدا گفت: این است نشانه‌ی عهد من که میان من و تو و همه‌ی نفوس زنده بسته شده است و برای همیشه در نسلاها نزد تو خواهد ماند. (۱۳) من کمان خود را در ابر خواهم نهاد و این نشانه‌ی عهد من و زمین خواهد بود.»

در این آیات کلمه‌ای که اغلب به رنگین کمان ترجمه شده، در اصل متن «کمان» (قِشْت: קִשְׁתָּ) است که شکل دیگری از همان کلمه‌ی غوث/ قوس است و در ترجمه‌ی هفتاد تنی هم به کمان برگردانده شده است. گذشته از زبان پارسی امروزی، این را هم می‌دانیم که در میان قبایل عرب باستانی ایزدی به نام قُرح پرستیده می‌شده که کمانگیر بوده و رنگین کمان سلاح او شمرده می‌شده است.^{۹۲۹} خاستگاه این ایزد احتمالاً جایی در جنوب اردن و شمال عربستان بوده است. چون گویا اسم جبل قوس در این ناحیه برای بزرگداشت او نهاده شده باشد.^{۹۳۰}

⁹²⁸ سفر پیدایش، باب ۹، آیات ۱۲-۱۳.

⁹²⁹ Teixido, 2015: 90.

⁹³⁰ Knauf, 1999: 674-677.

بسیاری از پژوهشگران معتقدند که غوث در میان ادومی‌ها لقبی برای یهوه بوده است و این دو اسم به خدایی همسان اشاره می‌کنند. یک شاهد در این مورد آن که در اسفار خمسه بر خلاف ایزدانی مثل حداد و بل و ال، از غوث اسمی برده نشده و نفرین و لعنتی نثارش نشده، و این احتمالا به خاطر شباهت زیاد غوث و یهوه بوده است.^{۹۳۱} همچنین این را می‌دانیم که آیین و مراسم پرستش یهوه و غوث تقریباً یکی بوده و ابزار و اشیای به کار گرفته شده در معبد هردو نیز همسان بوده‌اند.^{۹۳۲} به تازگی این نظر هم مطرح شده که یهوه در اصل خدای آهنگری در میان قوم ادومی بوده و غوث لقب وی محسوب می‌شده است.^{۹۳۳}

ادومی‌ها در دوران هخامنشی نوعی جنبش بازگشت به پرستش غوث را به راه انداختند. این جریان آشکارا بخشی از تکاپوی دینی دوران هخامنشی بوده که از نويسا شدن اقوام نانویسای قدیمی و لمس کردن جهان‌بینی پیچیده و فلسفی زرتشتی ناشی می‌شده است. از این رو این نظر که ادومی‌ها «استقلال ملی»شان را در اثر سیطره‌ی پارس‌ها از دست دادند و برای جبران این فقدان هویتی به دین غوث روی آوردند،^{۹۳۴} به کلی نادرست می‌نماید. چون شاهدهی نداریم که ادومی‌ها تا پیش از ظهور هخامنشیان هویت ملی مستقلی از باقی کنعانی‌ها داشته باشند، یا پس از آن - که نویساتر، شهرنشین‌تر، و پرجمعیت‌تر شدند- هویت جمعی‌شان لطمه‌ای دیده باشد که جبرانی مذهبی راه‌چاره‌اش بوده باشد.

این که در تورات قوم ادومی خویشاوند نزدیک یهودیان شمرده شده‌اند نیز احتمالا از همین جا ناشی شده است. چون یعقوب نیای یهودیان برادر مهتری به نام عیسو داشته که نیای ادومی‌ها شمرده می‌شده است.

⁹³¹ Knauf, 1999: 674-677.

⁹³² Anderson, 2015 :101.

⁹³³ Amzallag, 2009: 387-404.

⁹³⁴ Smith, 1984: 219-277.

همچنین این اشاره‌ی جالب را داریم که دائق (دوئیگ: ۱۶۱۶) چوپان شائول که به قوم ادومی تعلق داشت و با افشای گرایش کاهنان به داود باعث کشته شدن‌شان شد، یهوه را می‌پرستید.^{۹۳۵}

نه تنها هویت یهوه با خدایان محلی کنعانی مثل غوث همسان انگاشته می‌شده، که مانند ایشان صاحب همسر هم بوده است و این به کلی خارج از بافت یکتاپرستانه‌ایست که در متن تورات می‌بینیم. ویلیام دیور در کتاب مشهور خود با شواهدی فراوان نشان داده که پرستش ایزدبانوی عاشره در دوران ظهور قوم یهود و عصر استیلای دولت اسرائیل رواجی کامل داشته است.^{۹۳۶}

عاشره به همراه آنات و آستارته یکی از سه خدای مادینه‌ی مهم کنعانی بوده که اغلب در معبدهای یافت شده در قلمرو اسرائیل پیوند با شیر و ماه بازنموده می‌شده و پیکرک‌های فراوانی از آن نیز در مراکز آیینی یافت شده که اوج ساخته شدن‌شان به قرن ۲۴ تاریخی (ق ۱۰ پ.م) باز می‌گردد و این دقیقاً همان زمانی است که وفاداران به روایت کتاب مقدس گمان می‌کنند دولت یکتاپرست داود و سلیمان در این منطقه مستقر بوده است.

در سرزمین فلسطین از سه چهار قرن پیش از عصر کوروش نزدیک به سه هزار پیکرک زن کشف شده که نمادپردازی به کار رفته در آن تردیدی باقی نمی‌گذارد که توسط پیروان کیش عاشره ساخته شده‌اند. مثلاً در بسیاری نماد شیر یا کبوتر تکرار شده که جانوران منسوب به عاشره هستند، همچنین برخی از این پیکرک‌ها کلاه‌گیسی دو شاخ شبیه به سردیس هاتور بر سر دارند که همتای مصری این ایزدبانو بوده است.

⁹³⁵ کتاب اول سموئیل، باب ۲۱ و ۲۲.

⁹³⁶ Dever, 2008: 314.

بر این مبنا آشکار است که آنچه تورات روایت می‌کند با آیینی که به واقع در میان مردم رواج داشته فاصله دارد. به همین خاطر از دید دیور متن تورات یک «گزارش اقلیت» است که گروه کوچکی از نخبگان مذهبی متأثر از یکتاپرستی مصری در اورشلیم تولیدش کرده‌اند،^{۹۳۷} و ارتباطی با دین عمومی مردم اورشلیم و مناطق اطراف در قرون ۲۲ تا ۲۶ تاریخی (ق ۱۲-۸ پ.م) ندارد، که همان آیین چندخدایی مرسوم در سراسر آسورستان و میانرودان و ایلام بوده است.^{۹۳۸}

⁹³⁷ Dever, 2008: 90.

⁹³⁸ Dever, 2008: 110-175.

کفتار، مهم: اسطوره‌ی توفان

در سفر پیدایش دو داستان مجزا درباره‌ی توفان نوح داریم که از متن یهوه (J) و پرستاری (P) بر می‌خیزند و در باب‌های ۷ و ۸ و ۹ با آیه‌هایی در هم آمیخته روایت شده‌اند. روایت یهوه که قاعدتا کهن‌تر است تصویری ابتدایی‌تر و وصفی بدوی‌تر از خداوند به دست می‌دهد. در این روایت جانوران به دو رده‌ی پاک و ناپاک تقسیم می‌شوند،^{۹۳۹} خداوند در ساخت کشتی و رهاندن مردمان نقشی فعال ایفا می‌کند (مثلاً در کشتی را موقع باران خودش می‌بندد)،^{۹۴۰} و در نهایت هم با استثمام بوی خوش قربانی که نوح برایش گذاشته راضی و خوشنود می‌شود.^{۹۴۱}

در متن پرستاری تصویری متین‌تر و دقیق‌تر از توفان داریم و آن را بیشتر به رخدادی طبیعی نزدیک می‌بینیم. جانورانی که همراه نوح به کشتی می‌روند جفت‌های نر و ماده هستند،^{۹۴۲} اشاره‌هایی دقیق در کار است (ابعاد کشتی،^{۹۴۳} شمار روزهایی که زمین زیر آب بود،^{۹۴۴} سالی که توفان فرو نشست،^{۹۴۵} روز و ماه رخدادهای مهم).^{۹۴۶} در این روایت پرستاری اشاره‌هایی هست که نشان می‌دهد داستان میانروانی توفان زیر

939 سفر خروج، باب هفتم، آیات ۱-۷.

940 سفر خروج، هفتم، آیه‌ی ۱۸-۲۰.

941 سفر خروج، باب هشتم، آیه‌ی ۲۰-۲۲.

942 سفر خروج، باب هفتم، آیات ۱۳-۱۶.

943 سفر خروج، باب ششم، آیه‌ی ۱۵.

944 سفر خروج، باب هفتم، آیه‌ی ۲۴؛ باب هشتم آیه‌های ۳-۴.

945 سفر خروج، باب هشتم، آیه‌ی ۱۳.

946 سفر خروج، باب هشتم، آیات ۳-۱۳.

تأثیر اسطوره‌ی آریایی جمشید بازنویسی شده است. داستان توفان نوح از نظر ساختار با داستان ورجمکرد جمشید همسان است. با این تفاوت که روایت میانرودانی و کنعانی بلای ویرانگر را توفان و باران شدید و چاره‌ی کار را ساخت کشتی می‌داند، در حالی که در روایت آریایی سرمای شدید و نابودی گیاهان توصیف شده و راه‌حل هم ساختن شهری در زیرزمین است.

به نظر من چهار گواه در متن پریستاری هست که نشان می‌دهد بازنویسی‌ای زیر تأثیر داستان جمشید رخ نموده است. یکی آن که تأکیدی بر شمار روزهایی که توفان ادامه داشته می‌بینیم، و دو بار تکرار شده که ۱۵۰ روز زمین زیر آب قرار داشت^{۹۴۷} و این عدد با شمار روزهای زمستان که دوران تاخت و تاز ملکوس بر زمین است برابری می‌کند. هرچند در اوستا دوران سیطره‌ی ملکوس به زمان‌هایی طولانی‌تر مثل سه سال تعمیم یافته است.

گواه دوم که صریحتر است آن که زمان‌بندی‌هایی برای رخداد توفان ارائه شده که از طرفی با چارچوب تقویم قمری عبرانیان آن دوران نمی‌خواند و از طرف دیگر اگر خورشیدی دانسته شود، ترتیب زمانی رخدادهای زندگی جمشید در چارچوبی مهرپرستانه را به دست می‌دهد. در باب هشتم تأکید شده که آب در روز هفدهم از ماه هفتم فرو نشست.^{۹۴۸} این عدد ارتباطی با ۱۵۰ روز پیدا نمی‌کند، چون به حساب ماه قمری، هفت ماه و هفده روز با ۲۱۳ روز برابر می‌شود هیچ‌جا مورد اشاره نیست و با تقویم رخدادهای

947 سفر خروج، باب هفتم، آیه‌ی ۲۴؛ باب هشتم آیه‌های ۳-۴.

948 سفر خروج، باب هشتم، آیه‌ی ۴.

توفان سازگاری ندارد. این اشاره وقتی معنادارتر می‌شود که آن را کنار تاریخ خشک شدن زمین پس از توفان بنگریم، که روز اول از ماه اول دانسته شده است.

این دو مقطع گاهشمارانه آشکارا خاستگاهی ایرانی دارند. در بندهشن روایتی از داستان جمشید آمده که بر مبنای آن دیوان جام یا پیمان را ربودند و به زیر زمین بردند و زمستان سخت از آن رو آغاز شد و جمشید به دنیای دیوها رفت و جام را یافت و در روز اول ماه اول سال خورشیدی آن را به میان مردم بازگرداند و این روز را از آن پس نوروز نامیدند. به این ترتیب زمان برطرف شدن بلای سرمای و بلای توفان یکی است و احتمالاً روز اول از ماه اول به نوروز اشاره می‌کند.

باید توجه داشت که روایت جمشید در کل بخشی از سنت مهرپرستانه‌ی ایران شرقی بوده است. آن پیمان‌های که جمشید از جهان دیوان باز می‌آورد همان جام جم و نماد پیمانی است که مهر ایزد نگهبانش محسوب می‌شده است. در واقع جمشید صورت زمینی مهر است و پیوندش با نوروز و گاهشماری اخترشناسانه‌ی مغانه را نیز باید در همین چارچوب تفسیر کرد. با این مقدمه هفدهم روز از هفتمین ماه هم معنادار می‌شود، چون تقریباً با جشن مهرگان برابر می‌افتد که در شانزدهمین روز از هفتمین ماه قرار دارد و احتمالاً در دوران داریوش بزرگ در روز هفتم از ماه هفتم مراسمی برایش اجرا می‌شده است که ردپایش را در کتیبه‌ی بیستون می‌بینیم.

دو اشاره‌ی گاهشمارانه‌ی دیگر هم در متن پرستاری داریم که معنایشان مبهم است و تنها می‌شود درباره‌شان حدس‌هایی زد. یکی آن که برای خشک شدن زمین بلافاصله پس از مهرگان به روز ۲۷ از ماه دوم

هم اشاره شده^{۹۴۹} که به نوعی یادآور همان ماجرای درگیری زمین و آسمان است. چون در تقویم زرتشتی قدیم روز ۲۷ ماه با آسمان و روز ۲۸ با زمین پیوند داشته است. دومین ماه سال خورشیدی یعنی اردیبهشت هم نماد ارته یا اشه یعنی قانون حاکم بر طبیعت است و بنابراین اگر روز «۲۷ از ماه ۲» را در چارچوبی زرتشتی بخوانیم به «ماه قانون طبیعت، روز آسمان/زمین» می‌رسیم که می‌تواند نمادی برای دوباره زنده شدن طبیعت پس از فرو نشستن توفان باشد.

دیگری آن که گفته شده در روز اول از ماه دهم بود که پس از توفان نخستین قله‌ی کوه‌ها از زیر آب‌ها بیرون زد. این را هم اگر در بافت تقویم زرتشتی بنگریم، با روز هرمنز از ماه دی برابر می‌شود. زرتشتیان نخستین روز ماه را با هرمنز (اهورامزدا) یکی می‌دانستند، و تنها ماهی از سال که با اسم دیوی نامگذاری شده، ماه دهم یعنی دی است که اصولاً یعنی دیو. بنابراین روز اول ماه دی به تعبیری برابر است با روز اهورامزدا در ماه دیو. که شاید به این خاطر نقطه‌ی شکست خوردن بلای جهانگیر آبی از نیروی نیکوکار آسمانی قلمداد شده باشد. هرچند تفسیرمان درباره‌ی دو تاریخ اخیر حدسی سردستی بیش نیست و گشودن گره‌ی این ارجاع‌ها نیازمند داده‌هایی بیشتر است.

در کنار این داده‌ها یک برگه‌ی اضافی هم داریم که روایت پرستاری را به داستان‌های مهرآینی نزدیک می‌سازد و آن هم جایگزین شدن پرنده‌ی خبررسان روایت قدیمی با کلاغ است. در متن قدیمی‌تر یهوه نوح کبوتری را رها می‌کند و اوست که پس از یافتن زمین خشک برگ زیتونی را باز می‌آورد و برطرف شدن توفان را به نوح خبر می‌دهد. جالب است که در متن پرستاری همین داستان درباره‌ی کلاغ تکرار

⁹⁴⁹ سفر خروج، باب هشتم، آیه‌ی ۱۴.

شده،^{۹۵۰} بی آن که ضرورتی برای آن در کار باشد یا اشاره به کلاغ تأثیری در روند داستان داشته باشد. این گره وقتی گشوده می‌شود که دریابیم در سنت مهری کلاغ پرنده‌ی خبررسان و مقدس بوده و کنش آغازین مهر یعنی یافتن گاو نخستین و قربانی کردن‌اش و آفریدن زمین با یاری او ممکن می‌شود. چون اوست که جایگاه گاو را به مهر خبر می‌دهد و به همین خاطر همواره بر بالای تندیس‌های مهرگاوکش یا حتا بر سکه‌ها و مهرهای نشانگر مهر در قالب شیر گاوکش کلاغی می‌کشیده‌اند.

ردپاهای دیگری هم در روایت پرستاری هست که اثرپذیری‌اش از روایت‌های ایرانی را نشان می‌دهد. یکی که از همه مهمتر است آن که در این روایت خدا پس از پایان توفان با نوح عهد می‌بندد و رنگین‌کمان را نشانه‌ی عهد خویش قرار می‌دهد.^{۹۵۱} در همان جا تأکیدی هست بر این که کشتن انسان تابو است، چون انسان در صورت خداوند آفریده شده است. در اینجا گویی خود کنش یهوه در به قتل رساندن همه‌ی مردمان (جز هشت تن: نوح و سه پسرش و زنانشان) است که مورد نقد است. چون تا اینجا داستان آفرینش بزرگ‌ترین آدمکشی همان بوده که با توفان تحقق پیدا کرده است. این که بلافاصله پس از پایان آن خدا به نوح درباره‌ی منع کشتن انسان فرمانی می‌دهد، جالب توجه است. به ویژه که بار دیگر تأکید پرستاری بر هم‌سرشتی انسان و خداوند را می‌بینیم،^{۹۵۲} که گفتیم یکسره ماهیتی زرتشتی دارد.

950 سفر خروج، باب هشتم، آیه‌ی ۷.

951 سفر خروج، باب نهم، آیات ۱-۱۷..

952 سفر خروج، باب نهم، آیه‌ی ۶.

خدا پس از تاکید بر این هم‌سرشتی، رنگین‌کمان را نشانه‌ی عهدش با آدمیان قرار می‌دهد تا مبادا فراموش کند و پس از این باز با توفان جهان را ویران سازد.^{۹۵۳} خود عهد بستن خداوند و انسان هم با بافت سخن متون کهن‌تر J و E بیگانه است و احتمالاً خاستگاهی ایرانی دارد. در زمان تدوین این متن در همه‌ی فرهنگ‌های انسانی شکافی گذرناپذیر میان انسان و خدایان فرض می‌شد و از این رو شاهانی مانند فرعون که به خدایان نزدیک شمرده می‌شدند تبارنامه‌ای آسمانی هم پیدا می‌کردند و از صورت انسانی‌شان خلع می‌شدند. به همین خاطر پیمان بستن میان انسان و خدا که کنشی میان دو شخص هم‌پایه است اصولاً تصورپذیر نبوده است.

تنها در سنت مهرپرستانه‌ی ایران شرقی است که مهر یعنی ایزد عهد و پیمان با پهلوانانی مثل جمشید پیمان می‌بندد. جالب آن است که درست در کنار آن بخش از متن پرستاری که این اشاره‌ی مهری-زرتشتی به هم‌سرشتی انسان و خداوند و پیمان خدا با انسان را می‌خوانیم، در متن یهوه (J) ماجرای مست شدن نوح و عریان شدن‌اش در برابر پسرانش آمده و نفرین حام که تفاوت جهان‌بینی‌اش با بخش پیشین برجسته است. خلاصه آن که جمع این داده‌ها نشان می‌دهد که داستان توفان در سفر پیدایش دو خاستگاه متفاوت دارد که یکی‌اش کهن‌تر است و کمابیش با روایت‌های توفان سومری و اکدی و کنعانی همسان است. دیگری که متن پرستاری را بر می‌سازد به خاطر ارجاع‌های پیاپی‌اش به نشانه‌ها و نمادهای آیین مهر و پیوند ضمنی‌اش با داستان جمشید و تکیه کردن‌اش به بنیادهای هستی‌شناختی آیین زرتشتی احتمالاً زیر تاثیر آرای ایرانی بوده

⁹⁵³ سفر خروج، باب باب نهم، آیات ۱۳-۱۸.

و تاریخ تدوین آن هم باید جدیدتر باشد و به احتمال زیاد در دوران هخامنشی قرار بگیرد. چون نفوذ آرای
یاد شده در آسورستان به این دوران مربوط می‌شود.

کفتار، شتم: فرزندان آدم

تبارنامه‌ی فرزندان آدم و نوح اغلب همچون فهرستی از نام‌های افسانه‌ای نادیده انگاشته شده و هم از نظر تاریخی و هم در پژوهش‌های مربوط به تاریخ کتاب مقدس مورد غفلت واقع شده‌اند. در حالی که در این بخش‌های متن قوم یهود تبارنامه‌ی خویش را به دست می‌دهد و می‌کوشد خود را در میان اقوام و جمعیت‌های همسایه‌اش تعریف کند و جایگیری‌اش را مشخص سازد. از این رو این بخش‌های متن برگه‌ای ارزشمند برای شناسایی زمینه و زمانه‌ی شکل‌گیری متن هستند. به همان ترتیبی که در اوستا بخش‌هایی مانند فهرست نام‌ها در فروردین یشت یا فهرست سرزمین‌ها در مهریشت و وندیداد تصویری از جغرافیای تاریخی و بافت جمعیتی شکل‌گیری متن به دست می‌دهند، در سفر پیدایش هم می‌توان به فهرست فرزندان نوح و آدم نگریست و پرسید که هریک از این نام‌ها چه قومیت و چه موقعیت مکانی‌ای را نمایندگی می‌کنند و از کجا آمده‌اند و در کدام دوران تاریخی چنین قومیت‌هایی در آن مکان‌ها قرار داشته است؟

نخستین فهرستی که از این دست داریم، به فرزندان آدم مربوط می‌شود. داستان فرزندان آدم نمونه‌ای از اساطیر مربوط به ظهور تمدن است که در میانرودان و کنعان نمونه‌های فراوان و مشابهی از آن را سراغ داریم. اما جالب آن است که در این داستان‌ها اغلب چوپان است که بر کشاورز غلبه می‌کند و در تورات روایتی واژگونه را می‌بینیم. شاید به آن خاطر که روایت تورات بر خلاف روایت‌های میانرودانی در جوامعی یکجانشین و شهری پدید نیامده و تصویری معکوس را از دید رمداران بازگو می‌کند.

در سومر باستان داستان دوموزی چوپان و انکیدو را داریم که نماد کشاورزی است. این دو بر سر دستیابی به ایزدبانوی اینانا با هم رقابت می‌کنند. داستان دیگر به داوری انکیدو میان انتن چوپان و امش کشاورز مربوط می‌شود که باز به برتری انتن می‌انجامد. دامنه‌ی این متون تا قرن‌ها بعد تداوم می‌یابد و شاید بتوان درخت آسوریگ را جدیدترین متن از این رده دانست. محور مرکزی این روایت‌ها به کشمکش میان رمه‌داران و کشاورزان مربوط می‌شود، و تفاخری که هریک برای زندگی متحرک شبانی یا استقرار شهری و روستایی قایل بوده‌اند.

در تورات هم دو برادر که نماینده‌ی زندگی کشاورزانه (قابیل) و کوچگردانه (هابیل) هستند با هم درگیر می‌شوند، و در نهایت قایل کشاورز بر هابیل رمه‌دار غلبه می‌کند و پسرش خنوخ نخستین شهر را تاسیس می‌کند.^{۹۵۴} نام این دو در این میان بیانگر است. برای اسم هابیل چند ریشه پیشنهاد شده که یکی‌اش ریشه‌ی سامی «*ایبیل» به معنای چوپان است که واژه‌ی عربی ابل در معنی شتر از آن باقی مانده است. پیشنهاد دیگر آن است که با آبلو در اکدی خویشاوندش بدانیم که پسر و فرزند معنی می‌دهد. از سوی دیگر نام قابیل از ریشه‌ی کهن سامی قین گرفته شده که «با سرعت حرکت کردن، ساختن» معنی می‌دهد و بعدتر معنایش به «نیزه» و (در عربی) «آهنگر» نیز تعمیم یافته است.

سیمای قابیل در تورات به نسبت رنگین و دقیق ترسیم شده است. او کشاورزی است که برادر مهتر و نخست‌زاد آدم و حواست. وقتی خداوند پیشکش برادر کهترش را بر او ترجیح می‌دهد شرمزده می‌شود و

954 سفر پیدایش، باب چهارم، آیه‌ی ۱۷.

سر را به زیر می‌اندازد و خشمگین می‌شود،^{۹۵۵} بعد حسد می‌ورزد و بدخواهی و فریبکاری پیشه می‌کند و هابیل را برای قتل به صحرا می‌برد.^{۹۵۶} در نهایت هم وقتی خدا درباره‌ی برادرش از او پرسش می‌کند، دروغ می‌گوید و از سرنوشت او ابراز بی‌اطلاعی می‌کند.^{۹۵۷}

ناگفته نماند که در روایت‌های اسلامی دعوی قایل و هابیل بر سر زن بوده است و این با روایت سومری درگیری دوموزی چوپان و انکیمدوی کشاورز شباهت دارد. در روایت سومری دو ایزد برای به دست آوردن دل اینانا ایزدبانوی باروری با هم رقابت می‌کنند که در نهایت دوموزی که نماد رمه‌داری است بر رقیبش انکیمدو که دهقان است غلبه می‌کند.^{۹۵۸}

به گزارش «تاریخ گزیده» هابیل و قایل به همین شکل برای به دست آوردن زنی به نام اقلیمیا با هم رقابت می‌کنند، که خواهر دوقلوی قایل است و از خواهر دوقلوی هابیل زیباتر است. در نهایت ولی اقلیمیا نصیب هابیل می‌شود و دعوی دو برادر و مراسم داوری خواستن از خداوند و قربانی پیشکش کردن به او از این جا شروع می‌شود. حمدالله مستوفی که این روایت را ثبت کرده از فرصت استفاده کرده و گفته کسی که قایل را گول زد تا برادرش را به قتل برساند شیطان بود و هم او بود که آیین آتش‌پرستی را هم به او یاد داد. در نهایت داستان چنین ادامه می‌یابد که شیث بی‌خواهر زاده می‌شود و با اقلیمیا ازدواج می‌کند.^{۹۵۹} با توجه به این که کلمه‌ی اقلیمیا در سریانی و پارسی و عربی وام‌واژه‌ای بیگانه است و از «کلیما» در یونانی به معنای

955 سفر پیدایش، باب چهارم، آیه‌ی ۵.

956 سفر پیدایش، باب چهارم، آیه‌ی ۸.

957 سفر پیدایش، باب چهارم، آیه‌ی ۹.

958 Kramer, 1961: 101.

959 مستوفی، ۱۳۶۲: ۲۲.

اقلیم و سرزمین آمده، می‌توان چنین تفسیر کرد که داستان به کشمکش رمه‌داران و کشاورزان بر سر زمین مربوط می‌شده است.

در همین مرور کوتاه روشن است که قابیل نماینده‌ی گناهان بزرگی بوده که در متون اوستایی مهم و پلید قلمداد می‌شوند. در منابع زرتشتی و به ویژه در گاهان و یسنه‌ها که آموزه‌های فلسفی زرتشت را بازنمایی می‌کنند، حالات روانی منفی و زیانبار در قالب دیوهای بازنموده شده‌اند که نیرومندترین‌هایشان عبارتند از خشم، بدخواهی (آکومن)، خشونت و کشتار، فریبکاری و دروغ. یعنی آنچه در باب سوم سفر پیدایش درباره‌ی گناه قابیل می‌خوانیم نسبت به متون مشابه میانرودانی افزوده‌ای مهم و معنادار دارد و آن هم توصیف حالات روانی قابیل و برشمردن گناهانی است که همچون یک شخص انتخابگر مرتکب می‌شود. این بخش که در اساطیر برادرکشی مشابه سومری و کنعانی و یونانی غایب است، دقیقاً همان است که در منابع زرتشتی نکوهیده می‌شده است.

اما بافت داستان قابیل یکسره با بستر فلسفی اوستا ناسازگار است. یعنی انگار که داستان کهن کلاسیکی درباره‌ی برادرکشی و کشمکش کشاورزان و رمه‌داران را داشته باشیم، که عناصری مفهومی از اوستا نیز در آن رخنه کرده باشد. یک زیربنای فلسفی مهم در منابع زرتشتی مفهوم اراده‌ی آزاد و انتخاب انسانی است. این مضمون که شالوده‌ی صورتبندی فلسفی مفهوم «من» و بنیاد هم‌سرشت پنداشتن‌اش با خداوند محسوب می‌شود، در تورات یکسره غایب است.

تورات کاملاً در بافت رایج متون میانرودانی و کنعانی و مصری و یونانی باستان داستان‌های خود را روایت می‌کند و انسان‌ها را به عروس‌کهای بی‌اراده و مهره‌هایی در دست ایزدان و نیروهای برتر شبیه می‌بیند. به همین خاطر است که درست بلافاصله پس از این بخش «زرتشتی‌وار» از وصف گناهان قابیل، می‌بینیم که

قابیل به یهوه اعتراض می‌کند و از این که لعنت شده ابراز ناخوشنودی می‌کند.^{۹۶۰} گویی که مشیتی الاهی و جبری او را به کشتن برادرش وادار کرده باشد.

جالب آن که یهوه هم بر خلاف چارچوب زرتشتی و همسازگار با بافت جبرگرایانه‌ی باستانی شکایتش را می‌پذیرد و مقدر می‌کند که کسی برای تاوان قتل هابیل به او لطمه نزند. شگفت آن که یهوه اعلام می‌کند هرکس به قابیل آسیب بزند هفت برابر مجازات خواهد شد، و بعد نشانه‌ای (اوٹ: אֵיִם) به قابیل می‌دهد تا او را از کیفر مصون دارد.^{۹۶۱}

این کلمه‌ی «نشانه» از آن رو اهمیت دارد که در تورات همواره درباره‌ی اموری مثبت به کار رفته و به خصوص به ارتباط نزدیک و صمیمانه‌ی یهوه و آدمیان دلالت می‌کند. نخستین بار آن را در باب اول سفر پیدایش هنگام آفریدن اختران می‌بینیم، که خدا آنان را «نشانه»ی فصل و سال و روز قرار داد. بعدتر هم همین کلمه را برای توصیف عهدهای سه‌گانه‌ی یهوه و ابراهیم و نوح و موسی می‌بینیم که عبارتند از ختنه و رنگین‌کمان و معجزه‌ی مار شدن عصا.

پس نکته‌ی مهم درباره‌ی داستان برادرکشی آغازین در تورات آن است که جابجایی شدگی‌هایی در آن دیده می‌شود. چنان که گفتیم، در بسیاری از روایت‌ها رمه‌داران هستند که بر کشاورزان غلبه می‌کنند، و این که متنی تولید شده در میان قبیله‌های کوچگرد یهودی کشاورزان را پسر مهتر و نیرومندتر می‌دانند، جای توجه دارد. این برتری البته با گناهی گره خورده است. یعنی کشاورزان هم به عنوان برادر نیرومندتر به رسمیت

⁹⁶⁰ سفر پیدایش، باب چهارم، آیه‌های ۱۰-۱۵.

⁹⁶¹ سفر پیدایش، باب چهارم، آیه‌ی ۱۵.

شمرده می‌شوند و هم بابت گناهی آغازین سرزنش می‌شوند. شگفت آن که مهمترین ویژگی قبایل کوچگرد یعنی سرگردانی همچون عقوبتی برای قبایل کشاورز تثبیت می‌شود. در باب چهارم سفر پیدایش بارها و بارها از کلمه‌ی سرگردان برای توصیف قبایل استفاده شده است. سرگردانی هم از زبان خودش و هم از زبان خدا عقوبت برادرکشی دانسته می‌شود، و زمانی که پس از این جنایت از خانواده‌اش می‌گریزد، به سرزمینی به نام نود می‌رود که در عبری سرگردانی معنی می‌دهد.

ترسیم نسب‌نامه‌ی اقوام و جمعیت‌ها در تورات پس از شرح برادرکشی قبایل آغاز می‌شود. قبایل آشکارا با شهرنشینی و کشاورزی پیوند خورده است. پسرش خونخ شهری برای پسرش عیراد بنا می‌کند،^{۹۶۲} و این احتمالاً همان شهر اریدو در سومر باستان است که در روایت‌های سومری اولین شهر جهان دانسته می‌شد. فلاوینوس یوسفوس هم درباره‌ی خونخ نوشته که او بنیانگذار شهر و مرز بین زمین‌های تحت مالکیت خانواده‌ها بود و اصولاً مالکیت را او ابداع کرد.

درباره‌ی خونخ داستان مهمی وجود دارد که پیوندهای او با سنت زرتشتی را نشان می‌دهد و به این ترتیب به دیرآیند بودن روایتش گواهی می‌دهد. در تورات می‌خوانیم که خونخ «سیصد سال (سنه) با خدا راه می‌رفت و نایاب شد چون خدا او را بر گرفت». این بدان معناست که نزد خدا رفت و هرگز مرگ او را در نیافت. اشاره به این سرنوشت غیرعادی باعث شده که در قرون ۳۵-۳۶ تاریخی (ق ۱-۲م.) مجموعه‌ای از متون یهودی-مسیحی درباره‌ی خونخ پدید آید که در میان‌شان کتاب خونخ که در قمران کشف شده از همه

⁹⁶² سفر پیدایش، باب چهارم، آیه‌ی ۱۷.

مهم‌تر است. بعدتر در دوران اسلامی هم مجموعه‌ی بزرگی از متون درباره‌ی او پدید آمد که این بار بیشتر با نام انوخ یا ادریس شهرت داشت.

همه‌ی این متون خونخ را در بافت داستان سفر مینویی قرار می‌دهند که مشابهش را در ایران زمین از دیرباز داشته‌ایم. زرتشت، بودا، مانی، ارداویراز و پیامبر اسلام نمونه‌ی شخصیت‌هایی دینی هستند که در بخشی تعیین‌کننده از زندگی خویش به آسمان رفتند و دنیای مینویی را سیاحت کردند. بافت این داستان‌ها اصولاً با آنچه در سومر و کنعان باستان (مثلاً در داستان آدایا) سراغ داشته‌ایم متفاوت است. در بافت سومری-اکدی-کنعانی هم اشاره‌هایی به انسانی که به آسمان رفت دیده می‌شود، اما در این روایت‌ها قهرمان همیشه مردی گناهکار است و خاتمه‌ی کارش هم نافرجام است. چنان که درباره‌ی آدایا و نمرود می‌بینیم و نسخه‌ی ایرانی شده‌ی بعدی‌اش در داستان کیکاووس تکرار می‌شود.

چنین می‌نماید که روایتی ایرانی در مقابل این داستان وجود داشته باشد که کهن‌ترین نسخه‌اش به زرتشت مربوط می‌شود. داستان ایرانی تفاوتی بنیادی با روایت‌های میان‌رودانی-آسورستانی دارد و آن هم این که به تمایزی هستی‌شناسانه میان گیتی و مینو قایل است و معیارهایی اخلاقی برای سفر به آسمان بر می‌شمارد و به همین خاطر تنها مقدسان می‌توانند به چنین کاری اقدام کنند و پیامد کارشان هم ارجمند و ارزشمند است و به آوردن خردی نو و دانشی ناب منتهی می‌شود.

سنت زرتشتی سفر مینویی به نظر من اصولاً زاده‌ی منطقه‌ی ایران شرقی است و در تار و پود اندیشه‌ی زرتشتی درتنبیده شده است. چون تمایز گیتی و مینو را نخستین بار زرتشت وضع کرد و شرط امکان سفر مینویی که هم‌سرشتی انسان و خداوند است نخستین بار در این چارچوب نظری مطرح شد. سنت ایران غربی که استخوان‌بندی‌اش سومری-اکدی است بر تمایز افراطی آدمیان و خدایان استوار شده و ورود انسان به

آسمان را تخطی به حریم خدایان و نوعی گناه می‌داند، و در ضمن تمایز هستی‌شناختی خاصی هم میان زمین و آسمان قایل نیست. به ویژه عنصر تکرار شونده در سنت زرتشتی که دیدن آینده و نگریستن به زمان‌های دیگر است در آن به کلی غایب است، و در مقابل معمولاً استعاره‌هایی رزمی یا بزمی در کار است. یعنی مثلاً آدایا به خوراک خوردن با خدایان دعوت می‌شود و نمرود همچون کمانگیری و کیکاووس مانند گردونه‌سواری تصویر شده‌اند.

در مقابل سنت زرتشتی از سوئی جوهری اهورایی برای انسان قایل است و روح انسان را مینویی می‌داند و بنابراین سفر به آسمان را امری عادی و طبیعی می‌داند که همواره پس از مرگ رخ می‌دهد، یعنی سفر کردن پیش از مرگ است که اهمیت دارد، و (بر خلاف میانرودان) نه خود سفر. از سوی دیگر شیوه‌ی سفر مینویی با مناسک شمنی کهن ایران شرقی پیوند خورده است و با نوشیدن داروی روانگردان (هوم یا بنگ یا شراب) و خواندن سرود و مانتره همراه است. معمولاً هم راهنمایی در قالب فرشته‌ای یا اسبی روان پیامبر را همراهی می‌کند و اینها عناصری است که در سنت میانرودانی به کلی غایب است.

چنان که در نوشتارهای دیگر نشان داده‌ام، تمام روایت‌های مربوط به سفر مینویی پیامبران قالبی همسان با داستان زرتشت دارند. زرتشت در بندهش نه تنها خود به سفر مینویی می‌رود، که چنین امکانی را برای گشتاسپ هم فراهم می‌کند و پس از آن است که این شاه بلخ به او ایمان می‌آورد. به همین ترتیب دستیابی بودا به نیروانه در واقع با عروج او به سپهری مینویی ممکن می‌شود. مانی هم برای تبلیغ دین خویش ترتیبی می‌دهد که شاهزاده‌ای ساسانی به سفر مینویی برود، و متن ارداویراف‌نامه هم همین الگو را نشان می‌دهد.

داستان عروج خنوخ به آسمان که در تورات می‌بینیم، با سنت زرتشتی ایران شرقی همسان است و ارتباطی با قالب سنتی ایران غربی ندارد. خنوخ «با خدا راه می‌رفت» و «خدا او را برگرفت» و این‌ها اشاره‌هایی مثبت است. چنان که شبیهش را درباره‌ی نوح هم می‌بینیم و درباره‌ی او نیز گفته شده که «با خدا راه می‌رفت و در زمانه‌اش کامل بود».^{۹۶۳}

متن‌هایی که یهودیان و مسلمانان و مسیحیان هم بعدتر در شرح سفر مینویی او نوشته‌اند، همگی در همین سنت ایران شرقی می‌گنجد و بافتی زرتشتی دارد. از این رو این اشاره‌ی باب پنجم سفر پیدایش هم چه بسا گواهی باشد برای تاثیر پذیرفتن متن *J* از سنت‌های آریایی که قاعدتا در آن هنگام مادها و پارس‌ها حاملانش بوده‌اند. جالب آن که عمر خنوخ ۳۶۵ سال دانسته شده^{۹۶۴} و این عدد هم که به کلی با دامنه‌ی عمر پدران و پسران خنوخ متفاوت است، طینی ایرانی دارد، چون قرار گرفتن سال خورشیدی در ۳۶۵ روز سنتی ایرانی است که با نفوذ پارسیان در ایران غربی جایگیر شد و تنها گاهشماری خورشیدی دیگری که در آن هنگام در مصر وجود داشت، سال را ۳۶۰ روز می‌دانست.

بیگانگی زندگینامه‌ی خنوخ با این اعداد و ارقام و فرجام غیرعادی‌اش وقتی بهتر آشکار می‌شود که آن را با روایت پسرش لمک مقایسه کنیم. لمک چنان که گفتیم نامی مشترک در دو تبارنامه‌ی شیث و قابیل است و احتمالاً شخصیتی مهم و اثرگذار در روایت‌های باستانی از دست رفته بوده است. در باب پنجم می‌خوانیم که در ۱۸۲ سالگی از پشت او نوح زاده شد و خودش هم ۷۷ سال عمر کرد و درست پیش از

963 سفر پیدایش، باب ۶، آیه ۹.

964 سفر پیدایش، باب ۵، آیه ۲۴.

توفان بزرگ درگذشت. این روایت او را به اوباراتوتو در سیاهه‌ی شاهان سومری شبیه می‌سازد که برای ۱۸۶۰۰ سال در شوروپاک پادشاهی کرد و «توفان را دید».

نام پدر اوباراتوتو، ان‌من‌دور-آن‌کی است، که برای ۴۳۲۰۰ سال شاه سپیبار بوده است. درباره‌ی این پدر تاجدار نکته‌ی خاصی در فهرست شاهان سومری قید نشده و به سادگی یکی از نام‌هایی است که دوران اغراق‌آمیز چند هزار ساله‌ای به سلطنت‌اش منسوب شده است. اما نکته‌ی جالب درباره‌اش اسم اوست، به سومری نام او «سرور (ان) نیروی (من) جایگاه (دور) آسمان (آن) و زمین (کی)» معنی می‌دهد. اسمی که در بافت سومری‌اش به کاهن معبد دوگانه‌ی ایزدان آسمان و زمین (آن و کی) اشاره می‌کرده که جفتی آغازین و آفریننده‌ی سایر خدایان بوده‌اند.

با این همه متن تورات در زمانی تدوین شده که آن و کی دیگر پرستیده نمی‌شده‌اند و چه بسا اگر خاطره‌ای از این نام در ذهن‌ها باقی مانده باشد، بیشتر معنای پیوند آسمان و زمین را حمل می‌کرده است. یعنی چه بسا باب پنجم تورات تبارنامه‌ای برای یک نیای اساطیری مردم قفقازی-کنعانی به نام شیث بوده باشد که تبارنامه‌ی نیای قبیله‌ای دیگری (قایل) ترکیب شده و با خاطره‌ی کمرنگ بازمانده از فهرست شاهان سومری درآمیخته و نقطه‌ی این درآمیختگی (خنوخ-ان‌من‌دورآن‌کی) به کمک داستان سفر مینویی زرتشتی که تازه در آن منطقه رواج می‌یافته، بسط یافته و شاخ و برگ پیدا کرده باشد.

گذشته از بحث خنوخ، آنچه درباره‌ی سرگردانی قایل گفتیم درباره‌ی فرزندان‌ش هم تکرار می‌شود. چون اسم عیراد نوه‌ای او هم فراری و متواری معنی می‌دهد. سه نسل بعدتر از عیراد کسی به نام لِمک را داریم که دو زن به نام عاده (یعنی آرایه و زیور) و ظلّه (یعنی سایه) می‌گیرد و از هر یک دو فرزند زاده می‌شود. فرزندان عاده یوبال و یابال هستند که به ترتیب نیای رامشگران و نوازندگان و نیای رمه‌داران و خیمه‌نشینان

هستند. ظلّه هم دختری به نام نَعْمَه (یعنی زیبایی و لذت) و پسری به نام توֹבֵל قَائِن را می‌زاید که دومی نیای فلزکاران است. در اینجا هم آشکار است که با نوعی اسطوره‌ی بنیانگذاری سر و کار داریم. یعنی نیایی که با روز (عاده) و شب (ظلّه) پیوند می‌خورد و فعالیت‌های رسمی و غیررسمی روزانه (چراندن جانوران و آواز و سرود خواندن) و شبانه (فلزکاری و هم‌آغوشی) را پدید می‌آورد.

بنابراین در باب چهارم تورات در اصل دو داستان مجزا داریم که با چسبی تبارشناسانه به هم متصل شده است. یکی ماجرای برادرکشی است و غلبه‌ی گناه‌آمیز کشاورزان بر کوچگردان، و دیگری اسطوره‌ی تاسیس نخستین شهرها و نخستین فعالیت‌های مربوط به تمدن. از خواندن اصل متن تورات روشن می‌شود که این دو بخش در دوران‌هایی متفاوت و توسط افرادی گوناگون نوشته شده‌اند. داستان قابیل چنان که گفتیم تنشی درون‌متنی دارد و پیچیده‌تر است و گویا تاثیری هم از آرای زرتشتی پذیرفته باشد.

اما داستان لمک و فرزندانش ساده‌تر و بدوی‌تر است. جالب آن که شاهده‌ی داریم که این روایت لمک به واقع قدیمی و مجزا بوده است. آن هم دو آیه‌ی آخری باب چهارم سفر پیدایش است که در واقع شعری باستانی است که از زبان لمک خطاب به زنانش گفته شده است. شعر در بافت کنونی تورات بی‌معناست و به همین خاطر مفسران بعدی کوشیده‌اند با افزودن داستان‌هایی تازه آن را در بدنه‌ی متن تورات بنشانند. این بخش چنین است:^{۹۶۵}

۲۳: וַיֹּאמֶר לְמֶךָ לְנִשְׁיֹי עֲדָה וַצִּלָּה שְׂמֵעוֹן קוֹלִי נִשְׁיִי לְמֶךָ הַאֲזִינָה אֶמְרָתִי כִּי אֵישׁ הָרָגְתִּי לְפָעֻעִי וַיִּלְד
לְחַבְרָתִי

⁹⁶⁵ سفر پیدایش، باب چهارم، آیه‌های ۲۳ و ۲۴.

۲۴: כִּי שִׁבְעָתַיִם יִקְרָאוּ וְלִמָּחָד שִׁבְעִים וְשִׁבְעָה

به نظرم این بخش را باید به این ترتیب تقطیع کرد و خواند:

וַיֹּאמֶר לְמָחָד לְנִשְׂי

עֲדָה וְצִלָּה שְׁמַעוּ קוֹלִי

נִשְׂי לְמָחָד הָאֲזָנָה אִמְרָתִי

כִּי אִישׁ הָרִגְתִּי לְפִצְעִי

וַיֵּלֶד לְסִבְרָתִי

כִּי שִׁבְעָתַיִם יִקְרָאוּ

וְלִמָּחָד שִׁבְעִים וְשִׁבְעָה

آوانگاری این بخش به پارسی چنین می شود:

وَيَأْمُرُ لِمَكِّ لِنَاشِئِو

عاداه وصاله شمعو قولى

نشى لِمَكِّ هَآذِنَه اَمْرَاتِى

كى اِيش هَالْكَتِى لِبْصَعِى

ويِلد لِلْخَبْرَاتِى

كى شِيبَعَاتِىم يَقَم قايين

«و لمک به زنانش گفت: / عاده و زله، گفتارم را بشنوید / ای زنان لمک به سخنم گوش سپارید / چون مردی را برای (به کیفر) زخم خویش هلاک کردم / و جوانی را (به کیفر) لطمه‌ام [کشتم] / اگر انتقام قابیل هفت برابر باشد / و [انتقام] برای لمک هفتاد و هفت برابر است».

این متن چنان که آشکارا نمایان است، شعری است کهن که موازین شعر قدیم عبرانی و قافیه‌ای هم دارد. شعر کمابیش حماسی است و در آن لمک می‌گوید که به انتقام ستمی که بر او رفته بود، مردی و جوانی را به قتل رسانده است و در پایان ابراز امیدواری می‌کند که همانطور که نیایش قابیل از کیفر قتل برادر مصون ماند، او نیز بادافره نیابد.

در قرون میانه مفسران در تلمود و میدرش داستان‌هایی را برای مفهوم کردن این بیت‌ها ابداع کرده‌اند. مثلاً گفته‌اند لمک در پیری نابینا شده بود و پسرش توبل قاین برایش شمشیری ساخته بود که روی نادانسته و بی‌خبر آن را به جنبش در آورد و قابیل را به قتل رساند. بعد هم از سر اندوه و غم دستانش را به هم کوفت و به این ترتیب توبل قاین هم کشته شد و بعد از آن زنانش از او کناره جستند و این شعر را به این خاطر گفته است. اما این داستان‌ها ربطی به اصل متن ندارد و ایرادهای فراوانی هم می‌توان به منطقی بودن مسیرش گرفت.

آنچه از اصل متن بر می‌آید آن است که در روزگار گردآوری سفر پیدایش داستان‌هایی درباره‌ی لمک وجود داشته که او را همچون جمشید و کیومرث و آدم نیای تمدن قلمداد می‌کرده است. آن کسی که باب چهارم سفر پیدایش را تدوین کرده داستان ملک را و شعری منسوب به او را پشت سر هم در متن گنجانده،

و احتمالاً در آن هنگام داستان مردی و جوانی که به دست لمک کشته شده بودند برای همه‌ی مخاطبان معلوم بوده است و نیازی به توضیح بیشتر وجود نداشته. امروز برای ما این داستان معلوم نیست و به نظر نمی‌رسید افزوده‌های مفسران بعدی ارتباطی با روایت قدیمی اصلی داشته باشد. به همین خاطر باید آن را همچنان پرسش‌برانگیز و داستان پشت‌اش را نامعلوم دانست، تا آن که شاید بختی به پژوهشگران روی آورد و متنی درباره‌ی اسطوره‌ی لمک کشف شود.

دومین شاخه‌ی دودمانی مشتق از آدم هم شباهتی چشمگیر به تبارنامه‌ی فرزندان قابیل دارد. در باب پنجم سفر پیدایش می‌خوانیم که فرزندان شیث ده نسل تا نوح تداوم یافتند و هریک‌شان عمری نزدیک به هزار سال داشتند. سرسلسله‌ی این خاندان شیث پسر آدم بود که پس از کشته شدن هابیل زاده شد و نیای مشترک همه‌ی مردمان محسوب می‌شود. چون فرزندان قابیل در جریان توفان نوح از میان رفتند.

شیث که نامش به معنای «نهاده، قرار گرفته» است، احتمالاً در اساطیر دودمانی مردم حاشیه‌ی غربی ایران زمین نقشی مهم ایفا می‌کرده است. چون به ویژه در روایت‌های عصر ساسانی نقشی مهم ایفا می‌کند و متونی مانند «زندگی آدم و حوا» و «مکاشفات موسی» را در دست داریم که بی‌شک در شکل آغازین‌اش به مردمی سامی‌زبان تعلق داشته و در فاصله‌ی قرن ۳۷ تا ۳۹ تاریخی (ق ۳-۵ م.) نسخه‌های کهن ارمنی و آرامی و یونانی و گرجی‌اش نویسانده شده و اینها زبان‌هایی است که در نیمه‌ی غربی قلمرو ساسانیان رواج داشته است. بنا به سنتی کهن گور شیث هم در همین منطقه و در شهر موصل قرار داشته و مکانی مقدس بوده که تاریخی دیرپا و جالب توجه دارد. این آرامگاه را اشموغان داعش طی سال‌های اخیر ویران کردند و سزاوار است که به شکلی شایسته بازسازی شود.

تبارنامه‌ی فرزندان شیث هم مانند زنجیره‌ی قابیلی‌ها به اسم لمک ختم می‌شود. لمک در این روایت پسر متوشالاح پسر خنوخ پسر یارد پسر مهلئیل پسر قینان پسر انوش پسر شیث است. گذشته از نامش، حتا نام پدرش متوشالاح هم با متوشائیل پدر لمک قابیلی شباهتی دارد. به همان ترتیبی که لمک در آن خط تباری شخصیتی مهم قلمداد می‌شده و فرزندان‌ش تحولی مهم مثل ابداع فنون شهرنشینانه را ایجاد کردند، لمک بن متوشالاح هم موقعیتی سرنوشت‌ساز دارد و فرزندش نوح با توفانی کل جهان را تطهیر می‌کند. البته آشکار است که در اینجا با نقشی واژگونه‌ی لمک قابیلی روبرو هستیم. چون در آنجا فرزندان‌ی تمدن را بنا نهادند و تخمه‌ی لمک در آمیختگی با شب و روز عناصر شهرنشینانه را ایجاد کردند، اما در این سو می‌بینیم که نوح پیامبری ویرانگر از آب در می‌آید و همه‌ی جمعیت‌های انسانی را نابود می‌سازد.

تبارنامه‌ی فرزندان شیث در باب پنجم بر خلاف شجره‌نامه‌ی قابیل (که J بود)، از رده‌ی متون تثبیه (D) است. به همین خاطر اصراری و تاکید‌ی بر ذکر سن‌های بعید برای فرزندان شیث دارد که با سنت کهن سومری درباره‌ی سال‌های سلطنت شاهان باستانی سومر نزدیکی دارد. در ده نسلی که میان آدم و نوح فاصله است پسر مهتر در فاصله‌ی ۶۵ تا ۵۰۰ سالگی افراد زاده می‌شود و زمانی مرگشان سر می‌رسد که ۷۷۷ تا ۹۶۹ سال سن دارند.

در سیاهه‌ی شاهان سومری هم می‌بینیم که هریک هزاران سال بر زمین سلطنت کردند و بعد جای خود را به شاه بعدی سپردند. درباره‌ی این سال‌های اغراق‌آمیز البته حدسی در کار است و آن هم این که در اصل این اعداد عمر افراد بر حسب ماه قمری را نشان می‌دهد. چرا که در آن دوران هنوز سال خورشیدی در میان مردم سومری و کنعانی باب نبوده است. سال خورشیدی مفهومی است که تقریباً همزمان در مصر باستان و ایران شرقی شکل گرفت و چنان که در کتاب «اسطوره‌شناسی آسمان شبانه» نشان داده‌ام، در نهایت در قالب

مهرپرستانه‌ی ایران شرقی‌اش به نظامی محاسباتی و عقلانی تبدیل شد و شالوده‌ی همه‌ی گاهشماری‌های امروزی و همچنین نقش‌های صورت‌های فلکی و اساطیر اختری را پدید آورد.

اما ایران زمین در هزاره‌ی اول و دوم تاریخی (هزاره‌ی ۲-۳ پ.م) از یک نظام گاهشماری جا افتاده‌ی خورشیدی محروم بود و تقریباً همه‌ی فرهنگ‌های این قلمرو زمان را بر حسب ماه قمری می‌شمردند و سال بر حسب چرخه‌هایی از ماه قمری تعیین می‌شد که مدام برای عقب نماندن از اول بهار به شکلی کمابیش دلخواهی دستکاری می‌شد. بنابراین واحد زمانی مرسوم‌ی که عبرانیان و کنعانیان قدیم و همچنین سومریان باستان- می‌شناخته‌اند، ماه قمری بوده است. سال خورشیدی بعدتر کمی زیر تاثیر مصر در آسورستان رواج یافت، اما چون ساختارش یکسره با چرخه‌های کشاورزی نیل گره خورده بود و قالب اساطیری‌اش هم به شکلی افراطی مصری بود، در این قلمرو ریشه نداشت. گاهشماری خورشیدی تازه در میانه‌ی هزاره‌ی سوم تاریخی (ابتدای هزاره‌ی اول پ.م) زیر تاثیر نفوذ پارسیها و مادها در این منطقه رواج یافت، که خود حامل فرهنگ ایران شرقی بودند.

بنابراین این حدس معقول می‌نماید که منظور از سال (شانه: שָׁנָה به معنای «سن و دوره») در شجره‌نامه‌ی فرزندان آدم، همان ماه قمری بوده که بعدتر در زمان تدوین تورات و نفوذ یافتن سال خورشیدی مفهومی سالیانه به خود گرفته است. در این حالت متوشالح که طولانی‌ترین عمر را پیش از نوح دارد، ۹۶۹ ماه قمری یعنی ۷۸/۵ سال عمر کرده که منطقی می‌نماید. در این میان البته یک استثنا داریم و آن هم خنوخ است که با این حساب در پنج سالگی بچه‌دار شده و در حدود سی سالگی از چشم‌ها ناپدید شده است. در واقع چنین می‌نماید که داستان خنوخ روایتی مستقل و مجزا بوده که بعدتر در زمان تدوین باب پنجم در این

بخش گنجانده شده است. چون داستان خونخ با بقیه‌ی نوادگان شیث تفاوتی چشمگیر دارد و سالشمار عمرش هم انگار متفاوت باشد.

کفتار نم: فرزندان نوح

اغلب پژوهشگران برای تعیین تاریخ تدوین عهد عتیق به بخش‌هایی از متن نگریسته‌اند که به عصر پادشاهی داود و سلیمان و پس از آن مربوط می‌شود و به همین خاطر امکان محک زدن‌اش با منابع بیرونی آشوری و مصری وجود دارد. هرچند این بخش‌ها بسیار اهمیت دارند، اما باید سراسر اسفار خمسه را همچون سیستم متنی یکپارچه‌ای در نظر گرفت که از زیرسیستم‌ها و پاره‌متن‌هایی همنشین تشکیل یافته است. گفتمان‌ها، تصویرها، پیش‌داشته‌های فرهنگی و مفاهیم جامعه‌شناختی به آن شکلی که در پنج کتاب می‌بینیم در مقطع خاصی در تاریخ پدیدار شده‌اند و از این رو با مرور این عناصر می‌توان به برش‌هایی زمانی دست یافت که کف تاریخ تدوین‌شان - یعنی قدیمی‌ترین زمان ممکن - را به دست می‌دهند.

یکی از این بخش‌ها که اغلب نادیده انگاشته می‌شود، شجره‌نامه‌ی فرزندان نوح است. نوح نیای همه‌ی انسان‌ها دانسته شده و از این رو انتظار داریم همه‌ی اقوام و نژادهای آشنا برای عبرانیان آن روز را در میان فرزندان‌ش ببینیم. باب دهم سفر پیدایش این انتظار را بر آورده می‌کند و تصویری از اقوام به دست می‌دهد که در دوره‌ی خاصی در صحنه‌ی تاریخ حاضر بوده و پیش و پس از آن با چنین ترکیبی نمود نداشته است. شجره‌نامه‌ی نوح دو متن متداخل است که از دو بخش اصلی تشکیل یافته است. بخش آغازین باب دهم که تبارنامه‌ی فرزندان یافت و حام را شرح می‌دهد از متن‌های پرستاری (P) است و بنابراین دیرتر

تدوین شده است. اما بخش مربوط به فرزندان سام که ساختار نیاکان عبرانیان را شرح می‌دهد کهن‌تر است و از متون یهوه (J) است.

در میان سه پسر نوح، آن کسی که کمتر از همه توصیف شده یافت است. به همین خاطر می‌توان او را نماینده‌ی اقوامی نوآمده دانست که در زمان شکل‌گیری این روایت تازه به میدان آمده بودند. یافت در میان سه پسر نوح موقعیتی ویژه دارد. یعنی درباره‌اش سخن زیادی نیست و نه مانند سام در مرکز توجه قرار گرفته و نه همچون حام نکوهش شده است. در قرون میانه در بیشتر تفسیرها یافت را با ترکان برابر می‌گرفتند و بعد از عصر نوزایی مفسران اروپایی تورات سام و حام و یافت را با نژادهای سپید و زرد و سیاه همسان انگاشتند. با این همه چنین تصویری از نژادها و اقوام در دوران تدوین تورات وجود نداشته است. در آن دوران هنوز سیاهپوستان پایین صحرای آفریقا تماس چندانی با مردم آسورستان نداشتند و ناشناخته بودند. ترکان هم قومی هستند که دست کم هزار سال بعد در اواخر دوران ساسانی پدید آمدند و جستجوی ردپایشان در عهد عتیق زمان‌پریشانه است. از این رو باید به متن قدری دقیق‌تر نگریست و دریافت که نویسندگان و مخاطبان سفر پیدایش هنگام سخن گفتن از یافت چه کسانی را در نظر داشته‌اند.

به نظر من این نکته به روشنی از باب دهم بر می‌آید که منظور از یافت نیای آریایی‌ها بوده است. خود کلمه‌ی یافت (יָפֶת) هم در آرامی «گسترده و پهناور/ دارنده‌ی قلمرو گسترده» و در عبری «زیبا و اصیل» معنا می‌دهد و هردو را می‌توان ترجمه‌هایی از کلیدواژه‌ی «آریایی» دانست. عنوان «آریایی» از قرن ۱۷ تاریخی (ق ۱۷ پ.م) با شکل‌گیری دولت هیتی و میتانی در ایران غربی و ظهور ادبیات اوستایی و ودایی در ایران شرقی همچون برچسبی نژادی کاربرد پیدا کرد. تا آن که بعدتر در دوران ایلامی نو و هخامنشی به تعبیری جا افتاده و فراگیر بدل شد و دلالتی ملی و سیاسی پیدا کرد.

حدسی که درباره‌ی نماد قومی یافت دارم را می‌توان به سادگی با نگریستن به فرزندان یافت محک زد. یافت هفت پسر داشت که عبارت بودند از: گومر (גומר) که در کتاب حزقیال فرمانروای سرزمین ماگوگ و متحد با قوم گوگ دانسته شده است.^{۹۶۶} این نام به احتمال زیاد به قوم کیمری اشاره می‌کند که ایرانی و خویشاوند با پارس‌ها و مادها بوده‌اند و در آناتولی استقرار داشتند. دومین پسر یافت ماگوگ (מגוג) نام داشت که اغلب آن را به پیروی از فلاویوس یوسفوس با سکاها هم‌تا شمرده‌اند.^{۹۶۷} سومین پسر یافت مادی (מדי) نام دارد و توافقی هست که به مادها اشاره می‌کند،

چهارمی یاوان (יאון) است که به احتمال بسیار زیاد تحریفی از ایونی است که شاخه‌ی شرقی قبایل یونانی بوده که از ابتدای عصر آهن در جنوب و غرب آناتولی مستقر بوده‌اند. اشاره‌ها به یاوان معمولا او را در جایی در ساحل شمالی دریای مدیترانه قرار می‌دهد که با این شناسایی سازگاری دارد. با نگریستن به نام فرزندان یاوان نیز می‌توان پیوندش با یونانی‌ها را دریافت. یاوان چهار پسر داشت به نام‌های آلیشه (אלישע): اسم بندری در قبرس)، ترشیش (תרשיש: طرسوس، بندری در فنیقیه)، کتیم (קטימ: منطقه‌ی لارناکا در قبرس) و دودانیم (דודנים: جزیره‌ی رودس در دریای اژه). یونانی‌ها آریایی نبودند اما جمعیت‌های یاد شده از ایشان در قلمرو دولت‌های آریایی هیتی و میتانی می‌زیستند و شاید به خاطر تفاوت‌شان با سامی‌ها با ایشان در یک طبقه رده‌بندی شده‌اند.

966 کتاب حزقیال، باب ۳۶، آیه ۶.

967 Josephus, Antiquities of the Jews, I, 6.

پنجمین فرزند یافت توبال (תובל) بود که به احتمال زیاد به قلمرو تابال در جنوب شرقی آناتولی اشاره می‌کند. پسر ششمِ مَشِک (מִשְׁכַּח) نام داشت و توافقی هست که این نام به موشکی‌ها (در منابع یونانی، موسخی‌ها: Μόσχοι) اشاره می‌کند که طایفه‌ای مقتدر از مردم فریگی بودند و در کاپادوکیه در جنوب آناتولی می‌زیستند و نوادگان‌شان امروز در گرجستان با نام مَسَخْتِ باقی مانده‌اند. آخرین پسر یافت هم تیراس نام داشت که دو نظریه درباره‌اش هست. اغلب نویسندگان او را با تورشَه (در کتیبه‌ی رامسس سوم) یا تَرِش (در نبشته‌ی مرن‌پتاح) یکی گرفته‌اند که در منابع مصری نام یکی از تیره‌های تشکیل دهنده‌ی مردم دریایی است. البته حدسی سنتی هم در کار است که جای توجه دارد و آنها را با مردم اتروسک یکی می‌انگارد. مردمی با قومیت پیشا ایتالی که با عناصر فرهنگ سامی تبار درآمیخته بودند و در شمال ایتالیا دولت‌شهرهای اتروسک را برمی‌ساختند. شواهدی هست که شاخه‌ای از ایشان در ابتدای کار در آناتولی مقیم بوده‌اند و هرودوت می‌گوید که نام اصلی‌شان تورسنی‌ها (Τυρσηνοί) بوده^{۹۶۸} که در منابع رومی به شکل تیرسن‌ها^{۹۶۹} باقی مانده است. پیشنهاد دیگری که آنها را با مردم تراکیه یکی می‌گیرد به احتمال زیاد نادرست است.

مرور همین نام‌ها نشان می‌دهد که نویسنده‌ی باب دهم سفر پیدایش در جغرافیای خاص و بافت جمعیتی خاصی متن خود را پدید آورده است. همنشینی این اقوام تنها در زمانی خاص در تاریخ تحقق یافت و تا زمانی مشخص دوام آورد. یعنی با نگرستن به این بافت قومی می‌توان دریافت که نویسنده‌ی باب دهم در بخش‌های نویسای ایران غربی می‌زیسته و زمان زندگی‌اش قرن ۲۶ تا ۲۹ تاریخی (ق ۸-۵ پ.م) بوده است. چون ترکیب یاد شده در دوران آشوری نو شکل گرفت و تا میانه‌ی دوران هخامنشی با این قالب دوام

968 تواریخ هرودوت، کتاب اول، بند ۹۴.

⁹⁶⁹ Tyrsenian

آورد. با مرور این فهرست آشکار است که یافت و فرزندانش در تورات در اصل به قبایل ایرانی تبار و برخی از همسایگان‌شان اشاره می‌کنند، که احتمالاً با آنها درآمیخته و در چشم ناظری بیرونی از ایشان تفکیک‌پذیر نبوده‌اند.

این جالب توجه است که پسر مهتر یافت، گومر است. یعنی قاعدتا متن در زمانی تدوین شده که کیمری‌ها مهم و نیرومند قلمداد می‌شده‌اند. کیمری‌ها قومی آریایی، متحرک و جنگاور بودند که در حدود سال ۲۴۰۰ تاریخی (۱۰۰۰ پ.م) بر صحنه نمایان شدند و بنابراین به همان موجی از کوچ آریاییان تعلق دارند که مادها و پارس‌ها هم بخشی از آن بوده‌اند. از معدود نام‌های شخصی بازمانده از آنها بر می‌آید که زبان‌شان با پارسی باستان همسان بوده باشد.

کیمری‌ها در اسناد آشوری همچون دشمنی مهیب و ویرانگر تصویر شده‌اند و اسمشان به صورت «گیمیری» ثبت شده که کمابیش همان نام عبری‌شان است و به «کامل و خاتمه یافته» ترجمه شده است. کیمری‌ها احتمالاً بومی منطقه‌ی قفقاز و سرزمین‌های شمالی‌تر بین دریای سیاه و دریاچه‌ی خزر بوده‌اند. جایی که در منابع آشوری به صورت «گمیر» یا «اوئیش‌دیش» ثبت شده است که قلمروی گسترده از قفقاز تا دریاچه‌ی اورمیه را در بر می‌گیرد.

کیمری‌ها در قرن ۲۵ تاریخی (ق ۹ پ.م) در آناتولی و شمال سوریه تاخت و تاز کردند و آشوریان را به وحشت انداختند. بعد در ابتدای قرن ۲۶ تاریخی (ق ۸ پ.م) با شروکین دوم شاه آشور متحد شدند و دولت قفقازی اورارتو را شکست دادند. در ۲۶۸۵ (۶۹۵ پ.م) فریگیه را گرفتند و بنا به روایت‌های یونانی میداس شاه مشهور فریگی پس از شکست از آنها بود که خودکشی کرد. حدود بیست سال بعد شاهشان تئوشپا (توئیش‌پایه: در پارسی باستان یعنی: توان پاینده) با اسرحدون شاه خونریز آشور جنگید و شکست

خورد. با این همه از توش و توان ایشان کاسته نشد، چون در ۲۷۲۶ یا ۲۷۲۸ (۶۵۲ یا ۶۵۴ پ.م) سارد را فتح کردند و گوگس شاه لودیه را به قتل رساندند. کیمری‌ها در دوران هخامنشی نیز باقی بودند و احتمالاً در آن هنگام بدنه‌ی جمعیت کاپادوکیه در جنوب آناتولی را تشکیل می‌دادند. داریوش بزرگ در نبشته‌ی بیستون نامشان را در متن اکدی کتیبه آورده و در متن پارسی باستان این اسم را به «سکا» ترجمه کرده است. قدیمی‌ترین تقویم جهان که ماه‌هایی مانند ایران امروز داشته و نام امشاسپندان (بهمن، خرداد، اسفند و...) را با نام ایزدان اوستایی (مهر، تیر، آذر و...) ترکیب می‌کرده، در دوران هخامنشیان در قلمرو ایشان (کاپادوکیه) پدید آمده است.

در باب دهم سفر پیدایش می‌خوانیم که گومر سه پسر داشت که عبارت بودند از ریفات، اشکناز و توگرمه. درباره‌ی اشکناز (אַשְׁכְּנַז) روشن است که همان آشکوزای در منابع آشوری است و صورتی تغییر یافته از نام سکاها محسوب می‌شود. در جای دیگری از تورات هم می‌خوانیم که اشکناز با مینی و آرارات بر ضد بابلی‌ها متحد شد^{۹۷۰} و این بی‌شک به اتحاد سکاها با دو دولت اورارتو و مانا و جنگیدنشان با آشوریان مربوط می‌شود.

ریفات (רִיפַּת) به قبیله‌ای ناشناخته اشاره می‌کند که به احتمال زیاد شاخه‌ای از سکاها بوده است. فلاویوس یوسفوس می‌گوید که ریفاتی‌ها نیای مردم پافلاگونیه در آناتولی بوده‌اند. بر مبنای منابع تاریخی می‌دانیم که این مردم از کوچندگان آریایی شمالی بودند و احتمالاً تبار سکایی داشته‌اند. گزارش جالب توجه

970 کتاب ارمیاء، باب ۵۱، آیه‌ی ۲۷.

هیپولیت رمی را هم داریم که می‌گوید ریفات نیای سَرَمَت‌ها بوده است، که شاخه‌ای جنگاور و نیرومند از سکاها بوده‌اند و در بالکان و شمال آناتولی مستقر بوده‌اند.

درباره‌ی توگرمه (Togarm) هم دو حدس وجود دارد. برخی آن را همتای مردم گرجستان و ارمنستان دانسته‌اند. اما حدس نیرومندتر آن است که این واژه از نام شهر تاگارمه برگرفته شده باشد که شهری هیتی در آناتولی بوده است.^{۹۷۱} جایگاه این شهر با چندین اگر و اما، احتمالاً در نزدیکی سیواس امروزی بوده است.^{۹۷۲} به این ترتیب گومر و فرزندانش در واقع شاخه‌های قبایل آریایی سکایی یا پیشاسکایی (هیتی و نوهیتی) را مشخص می‌سازد که در قرن‌های ۲۵ تا ۲۹ تاریخی (ق ۹-۶ پ.م) در شمال آسورستان و آناتولی مستقر بوده‌اند.

درباره‌ی دومین فرزند یافت ابهام بیشتری وجود دارد. در کتاب حزقیال می‌خوانیم که در آخرالزمان «گوگ از قلمرو ماگوگ» خروج خواهد کرد و او شاهزاده‌ی مِشِخ و توبال است.^{۹۷۳} در متون بعدی گوگ و ماگوگ به همین ترتیب به هم مربوط دانسته شده‌اند و در عهد جدید می‌خوانیم که این تعبیر همچون نمادی برای دشمنان خداوند به کار گرفته شده است.^{۹۷۴}

در اینجا هم ترتیب قید شدن نام ماگوگ او را در جایی بین کاپادوکیه و ماد قرار می‌دهد و اینها نشان می‌دهد که این تعبیر به سکاها هم مستقر در شمال آناتولی و حوالی اطراف سیاه اشاره می‌کرده است. این عبارت

971 Burney, 2004.

972 Bajramovic, 2011: 312.

973 کتاب حزقیال، باب ۳۸، آیه‌ی ۲.

974 کتاب مکاشفات، باب ۲۰، آیه‌ی ۸

به همین شکل به قرآن هم راه یافته و در سوره‌ی کهف در پیوند با کوروش (ذوالقرنین) و همچون دشمنی مهاجم به ایران زمین تصویر شده^{۹۷۵} که می‌تواند بازمانده‌ی خاطره‌ای از جنگ‌های شاهنشاهان هخامنشی با سکاها باشد. در منابع قرون میانه‌ی ایرانی تعبیر یا جوج و مأجوج بیشتر برای اشاره به تصویری اساطیری، تهدید کننده و آخرالزمانی از مغول‌ها کاربرد داشته است. اما بی‌شک چنین مفهومی در ذهن نویسندگان تورات نبوده است. چون قوم مغول تازه در پایان عصر ساسانی شکل گرفت و تا پیش از آن به صورت یک واحد جمعیتی منسجم وجود نداشت.

درباره‌ی مادها این را می‌دانیم که برای نخستین بار در منابع آشوری قرن ۲۵ تاریخی (ق ۹ پ.م) اشاره‌ای به نامشان وجود دارد. این مردم جنگاور تا قرن ۲۶ (ق ۸ پ.م) به نیرویی مقتدر تبدیل شدند و در نهایت در میانه‌ی قرن ۲۷ (ق ۷ پ.م) دولت مهیب آشور را از میان بردند. مادها همراه با پارس‌ها و ایلامی‌ها یکی از سه رکن برساننده‌ی دولت هخامنشی بودند و نامشان از آن به بعد مدام در منابع گوناگون تکرار می‌شود و کمابیش «ایرانی» معنی می‌دهد.

یاوان و فرزندان‌شان که اقوام یونانی و به ویژه ایونی‌ها را نمایندگی می‌کنند، از حدود سال ۲۲۰۰ تاریخی (۱۲۰۰ پ.م) به منطقه‌ی آناتولی و بالکان وارد شدند. در این هنگام قومی بدوی و وحشی بودند که شهرهای منطقه را ویران کردند و تا قرن ۲۶ تاریخی (ق ۸ پ.م) عصر ظلمتی فراگیر را پدید آوردند. نخستین اسناد بازمانده از زبان‌شان آثار همر است که در قرن ۲۶ تاریخی (ق ۸ پ.م) در مرکز آناتولی سروده شده است. ایونی‌ها بعدتر اهمیت بیشتری یافتند و زمانی که کوروش بزرگ با دولت لودیه وارد جنگ شد با

975 سوره‌ی کهف، آیات ۸۳-۹۸.

پارس‌ها متحد شدند و به همین خاطر استانی مستقل به نام ایونیه را پدید آوردند که بعدتر در سراسر عصر هخامنشی مدام گسترش یافت و به بخش‌هایی نو تقسیم شد و برچسب ایونی بر رویش ماند. چنان که امروز هم در زبان فارسی همچنان مردم ایونی و آخائی و دُری و آیولی و مقدونی را «یونانی» می‌خوانیم که شکلی دگرگون شده از همین ایونی است.

دولت تابال هم به همین ترتیب تاریخی متأخر دارد. پس از فروپاشی دولت هیتی یک امیرنشین کوچک در این منطقه شکل گرفت در منابع باستانی ردپایشان باقی مانده است. شلمناصر سوم در سال ۲۵۴۳ تاریخی (۸۳۷ پ.م) گزارش کرده که بیست و چهار امیر از منطقه‌ی تابال برایش باج و خراج آورده‌اند و صد سال بعد تیگلت پیلسر سوم شاه آشور در متنی اشاره کرده که شاه تابال در این هنگام مردی به نام بوروتاش بوده است. یعنی در فاصله‌ی قرن ۲۵ تا ۲۶ تاریخی (ق ۹-۸ پ.م) تمرکزی سیاسی در این منطقه پدید آمده است.

از این منطقه چندین متن به خط هیروگلیف لوویایی کشف شده که نشان می‌دهد مردم این قلمرو زبان لوویایی داشته‌اند و بنابراین مثل هیتی‌ها آریایی بوده‌اند. نام ده تن از شاهان تابال را می‌توان بر مبنای این متن‌ها بازسازی کرد که در فاصله‌ی ۲۵۴۳ تا ۲۷۴۰ تاریخی (۸۳۷ تا ۶۴۰ پ.م) در این قلمرو فرمان می‌رانده‌اند. این قلمرو کمی بعدتر احتمالاً تابع دولت لودیه یا ماد شد و یک قرن پس از آن به دست کوروش در دولت ایران ادغام شد.

درباره‌ی مشک ولی ابهام بیشتری در کار است. دیاکونوف اشاره کرده که دو قوم به نام موشکی در منابع آشوری مورد اشاره قرار گرفته‌اند. یک گروه شرقی به این اسم داریم که در قرن ۲۲ تا ۲۵ تاریخی (ق ۹-۱۲ پ.م) در منابع آشوری نمایان هستند و در نزدیکی فرات می‌زیستند. یک گروه غربی هم داریم که مقیم

کاپادوکیه‌اند و اشاره به آنها از قرن ۲۶ تاریخی (ق ۸ پ.م) شروع می‌شود.^{۹۷۶} اشاره‌های جغرافیایی تورات و جایگیری مشک در میان توبال و تیراس نشان می‌دهد که همین شاخه‌ی غربی مورد نظر نویسندگان سفر پیدایش بوده است.

به این ترتیب روشن است که شاخه‌ی فرزندان یافت به آریایی‌ها و اقوام همسایه و درآمیخته با ایشان اشاره می‌کرده است. هسته‌ی مرکزی فرزندان یافت به معنای دقیق کلمه آریایی، یعنی قبایل ایرانی‌زبانی مثل کیمری‌ها و سکاها و مادها بوده‌اند. اما جمعیت‌هایی از یونانیان و لووی‌ها و فریگی‌ها هم با ایشان جمع بسته شده‌اند. همه‌ی این اقوام در ربع شمال غربی ایران زمین می‌زیسته‌اند و همه‌شان در قرن ۲۵ تاریخی (ق ۹ پ.م) بر صحنه‌ی تاریخ نمایان شدند و در حدود قرن ۲۶ تاریخی (ق ۸ پ.م) اهمیت یافتند و در زمان تاسیس دولت هخامنشی استان‌های لودیه و ماد و ایونیه را بر ساختند. یعنی فرزندان یافت با دقت به نسبت خوبی تبارنامه‌ی اقوام ساکن در سه استان هخامنشی را تا حدود دویست سال پیش از تاسیس این دولت دنبال می‌کند.

پسر دوم نوح حام (חַם) نام داشت. درباره‌ی ریشه و معنای این نام چندین پیشنهاد مطرح شده است. برخی آن را با کلمه‌ی مشابه عبری به معنای «سیاه، سوخته، داغ» برابر می‌گیرند و برخی دیگر آن را از «خم» در مصری مشتق می‌دانند که آن هم «سیاه» و گاه «برده» معنی می‌دهد. با این همه به تازگی دیوید گولدنبرگ – تا حدودی با انگیزه‌ی پیراستن دامن یهودیت از نژادپرستی – کتابی نوشته و دلایلی آورده که این ریشه‌شناسی

976 Diakonoff, 1984:115.

درست نیست و حام ارتباطی با رنگ سیاه ندارد و خاستگاهش نامعلوم است.^{۹۷۷} دلایل او ولی بیشتر به قصد تطهیر ابراز شده و نه تحقیق و چندان پذیرفتنی نیست. در سفر پیدایش چهار پسر برای حام برشمرده شده است: کوش، مصرائیم، فوط (۱۵۱۵) و کنعان. این نامها به قوم‌هایی مشهور اشاره می‌کنند: کوشی‌ها همان مردم اتیوپی هستند و مصری‌ها و کنعانی‌ها هم که شهرت کافی دارند. بنابراین این نام به نیای سیاهپوستان و مصری‌ها و کنعانی‌هایی اشاره می‌کرده که زیر تاثیر تمدن مصری قرار داشته‌اند.

در این میان فوط از همه گمنام‌تر است و اغلب به پیروی از فلاویوس یوسفوس با مردم لیبی هم‌تا انگاشته شده است. هرچند این پیشنهاد را هم داریم که می‌توان وی را با اهالی پونت یکسان دانست،^{۹۷۸} و این نام مصری سرزمینی بوده در جنوب مصر که احتمالاً با اتیوپی و سودان و سومالی امروزی برابر بوده است. اما احتمالاً عبرانیان باستان انگاره‌ای از مردم آفریقای سیاه در ذهن نداشته‌اند و این نام به همان اهالی لیبی و مغرب اشاره می‌کند. به ویژه که در جغرافیای بطلمیوس می‌خوانیم که شهری به نام پوتیا در لیبی وجود داشته^{۹۷۹} و هم او^{۹۸۰} و هم پلینی^{۹۸۱} از رودی به نام فوث در غرب موریتانی (مراکش و غرب لیبی) یاد کرده‌اند.

⁹⁷⁷ Goldenberg, 2003.

⁹⁷⁸ Sadler, 2009: 691–692.

⁹⁷⁹ Ptolemy, *Geographia*, iv.3.39.

⁹⁸⁰ Ptolemy, *Geographia*, iv.1.3.

⁹⁸¹ Pliny the Elder, *Historia Natura*, 5.1.

در عهد عتیق در چند جا از نوادگان فوط یاد شده در همه‌ی این موارد می‌بینیم که اینان مردمی جنگاور هستند که با مصریان^{۹۸۲} یا مردم صور^{۹۸۳} متحد هستند و باز این هم نشان می‌دهد که قاعدتا در ساحل دریای مدیترانه زندگی می‌کرده‌اند و از این رو می‌توانند با لیبیایی‌ها همسان باشند. در نهایت در کتاب ناحوم اسم فوط همراه با لوبیم (لیبی) آمده و در تورات هفتاد تنی هم اشاره‌ی حزقیال به فوط به صورت لیوئس (لیبیایی) ثبت شده است. همه‌ی اینها نشان می‌دهد که این برابری به احتمال زیاد درست است.^{۹۸۴} اما برابری این کلمه با مردم لیبی تاریخی دارد که در منابع مصری می‌توان ردیابی‌اش کرد و به این ترتیب به زمان تقریبی نوشته شدن این بخش از تورات پی برد.

منابع مصری برای اولین بار در اواخر دودمان بیست و دوم فراغنه (۲۴۳۵ تا ۲۶۶۰ تاریخی / ۹۴۵-۷۲۰ پ.م) به قومی در لیبی اشاره می‌کنند که «پیدو» نام دارد. این همان دودمانی است که فرعون شوشنک که نامش در تورات آمده هم در آن قرار می‌گیرد. در یک متن متاخر مربوط به دوران بطلمیوسی که در ادفو کشف شده هم می‌بینیم که اسم «سرزمین پیتو» برای اشاره به لیبی به کار رفته و در خط دموتیک هم لیبی را «پیت» می‌نوشتند که در قبطنی به «فایات» تبدیل شده است. از همه جالب‌تر کتیبه‌ی نبوکدنصر دوم است که می‌گوید در سال ۲۸۱۳ تاریخی (۵۶۷ پ.م) با مصر جنگیده و بر سپاهیان «پوتو یاوان» یعنی یونانی‌های لیبی غلبه کرده است و این به مردم شهر یونانی‌نشین کورنه در شمال لیبی اشاره می‌کند که تابع فرعون مصر بوده‌اند.

982 کتاب ناحوم، باب ۳، آیه ۹.

983 کتاب ارمیاء، باب ۴۶، آیه ۹؛ کتاب حزقیال، باب ۳۰، آیه ۵.

984 کتاب ناحوم، باب ۳، آیه ۹.

همچنین کتیبه‌ی داریوش بزرگ در الکبیر مصر را داریم که در روایت پارسی باستان به جای «تع تم خو» در متن مصری - که یعنی لیبی - کلمه‌ی «پوتیه» را نوشته، که آشکارا وامگیری‌ای از همان «پوتی» نوبابلی است که در کتیبه‌ی نبوکدنصر هم می‌بینیم. از اینجا بر می‌آید که در فاصله‌ی قرن ۲۶ تا ۲۸ تاریخی (ق ۸ تا ۶ پ.م) مردم لیبی در میان اهالی ایران زمین و به ویژه بابلی‌ها و پارسیان به نام پوت مشهور شده بودند و احتمالاً این همان است که به تورات نیز راه یافته است.

اما بزرگترین پسر حام کوش بود که بی‌شک به یکی از اقوام ساکن آفریقا اشاره می‌کند. نام کوش در دوران باستان به پادشاهی کهنی دلالت می‌کرد که در سودان امروزی قرار داشت و نوبه نیز خوانده می‌شود. اسم کوش برای نخستین بار در دوران سلطنت متوحتوپ دوم (۱۳۱۹ تا ۱۳۹۰ تاریخی / ۲۰۶۱-۲۰۱۰ پ.م) در اسناد مصری پدیدار شد. اما همچنان تا هزار سال بعد به سرزمینی دوردست در جنوب اشاره می‌کرد و در منابع غرب ایران زمین (میانرودان و آسورستان و آناتولی) نشانی از آن نمی‌بینیم.

از قرن ۱۸ تاریخی (ق ۱۶ پ.م) مصریان بخشی از این سرزمین را تصرف کردند و یک استان کوش در آنجا تاسیس کردند و از آن به بعد بسامد اشاره به این اسم در مصر افزایش یافت. یکی از نخستین نمودهای شهرت این کلمه را در نام اولین شاه مقتدر کوشی می‌بینیم که گشته نامیده می‌شده که یعنی «اهل کوش»، و او همان شاهی بود که در حدود سال ۲۶۳۰ تاریخی (۷۵۰ پ.م) نفوذ کوش را تا جنوب مصر و شهر تب گسترش داد.

دولت کوش پس از فروپاشی عصر برنز و زوال اقتدار مصر شکل گرفت و پایتخت خود را در نپتا قرار داد که در اصل یک ساخلوی نیروهای مصری بود که فرعون توتموس سوم در قرن ۱۹ تاریخی (ق ۱۵ پ.م) تاسیس کرده بود. پادشاهی کوش در سال ۲۳۰۵ تاریخی (۱۰۷۵ پ.م) پس از فروپاشی قدرت مرکزی

مصر شکل گرفت و در قرن ۲۶ تاریخی (ق ۸ پ.م) به قدری مقتدر شد که به مصر تاخت و سلسله‌ای از شاهان‌شان در قالب فراعنه‌ی دودمان بیست و پنجم بر این کشور فرمان راندند. زمانی که آشوری‌ها با رهبری اسرحدون به مصر حمله کردند، فرعون‌هایی که رهبری سپاه مصری را بر عهده داشتند در اصل کوشی بودند. به همین خاطر هم در منابع آشوری این دوران نام «کوسی» زیاد به چشم می‌خورد.

چنان که در کتاب «داریوش دادگر» شرح داده‌ام، قلمرو کوش در دوران کمبوجیه به دولت هخامنشی پیوست و مرکز تازه‌ی قدرت در این سرزمین که مروئه نام داشت به احتمال زیاد توسط خود کمبوجیه تاسیس شده است. نام کوش پس از آن تا دویست سال در فهرست استان‌های ایرانی وجود دارد و در تخت جمشید می‌بینیم که اهالی‌اش سیاهپوست هستند و عاج فیل برای شاهنشاه هدیه آورده‌اند. در انجیل هفتاد تنی کلمه‌ی کوش عبری به اتیوپی (Αἰθιοπία) برگردانده شده و بنابراین قلمرو آن را در جهان باستان باید در جایی دانست که امروز کشورهای اتیوپی و سودان قرار دارند.

در باب دهم سفر آفرینش می‌خوانیم که کوش شش پسر داشت که عبارت بودند از سبا، حویله، سبتّه، رعمه و سبتکا. سبا و سبتکه به احتمال زیاد به جایی در جنوب و شمال عربستان اشاره می‌کنند و حویله چنان که پیشتر هم بحث کردیم در داستان میوه‌ی ممنوع آمده و احتمالاً به حجاز اشاره می‌کند. هویت رعمه را از نام دو پسرش می‌توان دریافت که ددان و شبا است و اسم دو شهر در عربستان بوده است. ددان نام دیگر لحيان در شمال غرب شبه‌جزیره است و شبا همان شهر سبا در یمن بوده است.

به این ترتیب چنین می‌نماید که کوش در تورات بیش از آن که به مردم دولت باستانی کوش اشاره کند، به شبه جزیره‌ی عربستان ارجاع می‌داده است. این نکته هم ناگفته نماند که جمعیت عربستان و اتیوپی تنها با باریکه‌ای از آب از هم جدا می‌شوند و از قدیم درهم آمیختگی فراوان داشته‌اند. یعنی اگر از زاویه‌ی

کسی که در دوران باستان در آسورستان نشسته به جغرافیای قدیم بنگریم، عربستان و اتیوپی را یک واحد سرزمینی و جمعیتی یکپارچه خواهیم دید که آبراه باب‌المندب در میانه‌اش دهان گشوده است.

آخرین پسر کوش نمرود است که در میانه‌ی شجره‌نامه‌ی فرزندان نوح توضیحی از متن J¹ درباره‌اش آمده است. در این بخش می‌خوانیم که او «صیادی جبار» بود و شهرهای میانرودان (اکد، بابل، اوروک، شنعار) را در اختیار داشت. او همچنین سازنده‌ی شهرهایی مثل نینوا و کالح دانسته شده و از این جا روشن می‌شود که از دید نویسنده‌ی متن نیای آشوری‌ها بوده است. چون این شهرها مراکز قدرت آشور بودند، و شاهان این قلمرو خود را به اکدی‌های باستان منسوب می‌کردند و مدعی سروری بر بابل هم بودند.

رونالد هندل^{۹۸۵} بر این مبنا حدس زده که نام نمرود از تحریف نینورتا حاصل آمده باشد که نام ایزدی جنگاور در اکد و آشور قدیم بوده و به همین خاطر بسیاری از شاهان قدیم آشوری توکولتی نینورتا (یعنی: به نینورتا توکل می‌کنم) نام داشته‌اند. حتا جولین جینز او را با توکولتی نینورتای اول یکی گرفته است.^{۹۸۶} روایت‌های مربوط به فتوحات نمرود و نقش‌اش در ساخت شهرهای نو نیز با آنچه از توکولتی نینورتای اول سراغ داریم سازگاری‌هایی دارد. این پیشنهاد هم هست که نمرود را با تصویری آمیخته از شروکین اکدی و نواده‌اش نرام‌سین برابر بدانیم، که در این چارچوب اسم نمرود تحریفی از نرام‌سین قلمداد می‌شود.^{۹۸۷}

985 Ronald Hendel

986 Jaynes, 2000.

987 Levin, 2002: 350–356.

ایراد همهی این تعبیرها آن است که نمرود را با شخصیت‌هایی یکی می‌گیرند که بیش از هزار سال پیش از برآمدن قدرت آشور در میانرودان می‌زیسته‌اند، و قدری بعید است که نقطه‌ی ارجاع متن تورات چنین دوردست باشد. علاوه بر این همهی فرزندان نوح اسم قوم یا شهر هستند و هیچ یک به شخصیتی تاریخی اشاره نمی‌کنند. نمرود هم احتمالاً چنین است و تاکید و شرح و بسطی که درباره‌اش می‌بینیم به اهمیت آشور و اقتدارش در جهان باستان مربوط باشد، که نمرود نماد آن دانسته می‌شد. اشاره به این نکته هم جالب است که مورخان مسلمان برخی از خرابه‌های بازمانده از آشوری‌ها را نمرود می‌نامیدند، که مهمترین‌اش شهر کلحو در نزدیکی موصل است که در تورات هم اسمش به صورت کالخ در پیوند با نمرود آمده است.

نام دومین پسر حام مصرائیم (מִצְרַיִם) است. این اسم از اسم سرزمین مصر در زبانه‌ای سامی قدیمی گرفته شده که به همین ترتیب در زبان پارسی باقی مانده است. نکته‌ی جالب درباره‌ی نام مصرائیم بن حام آن است که این اسم صورت جمع دارد و از این نظر به گفتمان مصریان نزدیک است که اغلب در متن‌های رسمی کشور خود را مصرها (مجموعه‌ی مصر بالا و پایین) می‌نامیدند. مصریان سرزمین خود را کمت یا خمت می‌نامیدند که سیاه معنی می‌دهد و به خاک بارور حاشیه‌ی نیل در برابر خاک سترون سرخ بیابان‌های اطراف اشاره می‌کند. نام مصر برای این سرزمین برای نخستین بار در متون اوگاریتی پدیدار می‌شود که آن را

به صورت «مصرم» می‌نوشتند.^{۹۸۸} در نامه‌های العمرنه می‌بینیم که امیران فنیقی و کنعانی از کلمه‌ی «میسری» برای اشاره به مصر اشاره می‌کنند.^{۹۸۹} و در متون آشوری همین کلمه را به صورت «موصور» می‌بینیم.^{۹۹۰}

باز در اینجا هم مرور نام پسران مصرائیم برای درک تصویری که نویسنده‌ی تورات از قوم مصری داشته کارگشاست. در باب دهم سفر پیدایش می‌خوانیم که این پسر حام هفت پسر داشته است. لودیم که از همه بزرگتر بود نامی مناقشه برانگیز دارد. نامش به این شکل در اصل برابر است با اسم کشور پادشاهی لودیه که در آناتولی قرار داشته و در قرن ۲۷ و ۲۸ تاریخی (ق ۷ و ۶ پ.م) اقتداری پیدا کرده بود. برخی از پژوهشگران به خاطر همین شباهت چنین فرضی را پذیرفته‌اند و لودیم را نیای مردم لودیه دانسته‌اند.^{۹۹۱}

اما این برابری نادرست به نظر می‌رسد و از بافت همنشینی اقوام در متن خارج است. حدس دیگر آن است که خطایی در کتابت متن رخ داده باشد و اصل این نام لوبیم بوده باشد، که در این حالت به مردم لیبی اشاره می‌کند و این معقول‌تر می‌نماید. به ویژه که مفسران باستانی هم همگی لودیم را به لیبی منسوب دانسته‌اند. فلاویوس یوسفوس می‌گوید سرزمین لودیم در نزدیک قلمرو فوط در لیبی قرار داشته^{۹۹۲} و پلینی می‌گوید رودی به نام لود در کنار رود لوف در حوالی کوههای اطلس وجود داشته است.^{۹۹۳}

⁹⁸⁸ del Olmo Letem and Sanmartín, 2015: 580–581.

⁹⁸⁹ Block, 1998: 166.

⁹⁹⁰ Evans, 1883: 49.

⁹⁹¹ Hamilton, 1990: 264.

⁹⁹² Josephus Antiquities of the Jews, book 1.6.

⁹⁹³ Pliny, Historia Natura, book 5.

دومین پسر مصرائیم به اسم عَنَامِیم (עֲנַמִּים) شناخته می‌شد که داده‌ای درباره‌ی هویتش در دست نداریم، اما اغلب مورخان بنا به شواهد درون‌متنی وی را قومی از مردم مصر دانسته‌اند. سومی لهابیم است که آن نیز احتمالاً ثبتي دیگر از اسم سرزمین لیبی است^{۹۹۴} و چهارمی نَفْتُوهِیم است که درباره‌اش داده‌ای در دست نداریم.

پنجمی فْتُرُوسِیم نام داشته که نامش از «پاتارسی» (p³ t³-rsy) مصری به معنای «سرزمین جنوبی» گرفته شده و به مصر بالا اطلاق می‌شده است.^{۹۹۵} این اسم به ویژه به سرزمین اطراف شهر تب اشاره می‌کرده و در طبان قبطی به صورت πατοῦρης باقی مانده است. این واژه در دوران باستان در زبان‌های دیگر هم وامگیری شده بود. چنان که اسرحدون در خط هشتم کتیبه‌ی اکدی‌اش آن را به صورت «پاتورسی» وامگیری کرده است.^{۹۹۶} در یونانی هم همین اسم را به صورت «پاثورس» (Παθούρης) داریم. فرزند بعدی مصرائیم کَسَلُوئِیم (כסללום) نام داشت و توافقی هست که این نام به مردم یونانی تبار کورنه در لیبی امروزمین مربوط می‌شود. این نام از کلمه‌ی مصری «کاس لوخت» وامگیری شده که به مردم پتتاپولیس و کورنه اشاره می‌کرده است.^{۹۹۷}

⁹⁹⁴ Douglas, Merrill and Silva, Moises, 2011: 842.

⁹⁹⁵ Douglas, Merrill and Silva, Moises, 2011: 1082.

311 Esarhaddon

⁹⁹⁷ Sayce, 2009: 91.

آخرین پسر مصرائیم هم کفتوریم (כפתור) بود که بر مبنای متون مصری و میانرودانی می‌دانیم که اسم جایی در منطقه‌ی پلوسیوم در مرز صحرای سینا و مصر بوده است. فلاویوس یوسفوس می‌گوید کفتوریم نام قومی مصری بوده که در جریان شورش مردم نوبه و فتح مصر به دست این مردم شهرشان ویران شد و در نتیجه به فلسطین کوچیدند.^{۹۹۸}

گزارش او با کتیبه‌هایی از شهر باستانی ماری تایید می‌شود که در فاصله‌ی سال‌های ۱۶۰۰ تا ۱۶۲۰ ات تاریخی (۱۷۸۰-۱۷۶۰ پ.م) نوشته شده‌اند و از «مردی اهل کپتر» (آنا کپتریم)، «سلاح کپتری» (کاکو کپترو) و «اشیایی از کپتر» (کپتریتوم) سخن می‌گویند. از همان دوران اشاره‌ای هم به یک ظرف ساخته شده در کپتر (گال- کپتریتوم) داریم. همچنین در منابع اوگاریتی هم اشاره‌ای به اسم جایی به نام «کبتوری» می‌بینیم که ممکن است با این اسم یکی باشد.

با این همه جالب است که در اسناد مصری این نام متاخر است و در دوران بطلمیوسی هاست که این منطقه کپتر (k-p-t-3-r) نامیده می‌شود که ممکن است با نام قدیمی جایی به نام «کفتیو» یکی باشد.^{۹۹۹} این نام اخیر در سندی از دوران آمن‌حوتپ سوم (قرن ۲۰ تاریخی / ق ۱۴ پ.م) آمده است و احتمالاً به جایی در ساحل دریای اژه اشاره می‌کند. درباره‌ی مکان دقیق این جاینام ابهامی در کار است و طی صد سال گذشته متخصصان به کرت، کیلیکیه، قبرس و فنیقیه اشاره کرده‌اند.

312 Josephus Jewish Antiquities I, vi.

⁹⁹⁹ Roemer, 2003: 10.

پس روشن است که فرزندان مصرائیم به اقوام عضو قلمرو تمدنی مصر اشاره می‌کنند که شهروندان کشور باستانی مصر به علاوه‌ی اقوام همسایه و تاثیر پذیرفته از آن را در جنوب فلسطین و لیبی شامل می‌شده است. این نکته جای توجه دارد که کنعانیان که از نظر زبانی و قومی با عبرانیان یکسان بوده‌اند، در شجره‌نامه‌ی نوح فرزند حام دانسته شده‌اند، و نه سام.

کنعان (כְּנַעַן) در این متن پدر یبوسیان، اموریان، جرجاشیان، حویان، عرقیان، سینیان، اروادیان، حماطیان و صماریان دانسته شده است و این‌ها همه اقوامی هستند که در همسایگی عبرانیان در سرزمین آسورستان می‌زیستند. از دو پسر کنعان هم نام برده شده که عبارتند از صیدون و حت و آشکار است که منظور فنیقی‌ها و هیتی‌ها یا حتی‌ها هستند. صیدون (צִידוֹן) که پسر مهتر کنعان دانسته شده، همان شهر صیدا در ساحل دریای مدیترانه و لبنان امروزی است و در اصل «جای ماهیگیران» معنی می‌داده است. این شهر از حدود سال ۲۴۰۰ تاریخی (۱۰۰۰ پ.م) رونق گرفت و به ویژه در قرن‌های ۲۸ و ۲۹ تاریخی (ق ۶ و ۵ پ.م) پس از آن که به شاهنشاهی هخامنشی پیوست به خاطر تمرکز راه‌های تجاری در آن آباد و پرجمعیت شد.

خِت (חֵת) که دومین پسر کنعان است هم احتمالاً به قوم هیتی اشاره می‌کند که یکی از شاخه‌های دومین موج کوچ آریایی‌ها بودند و از قرن ۲۷۲-۲۸ تاریخی (ق ۱۷-۱۶ پ.م) به گوشه‌ی شمال غربی ایران زمین وارد شدند و دولت مقتدری در آناتولی و شمال سوریه تشکیل دادند. دولت هیتی به همراه دولت‌های آریایی دیگر (میتانی و کاسی) که در ایران غربی پدید آمده بودند چهارصد سال پایید و در حدود ۲۲۰۰ تاریخی (۱۲۰۰ پ.م) در جریان آشوب فروپاشی عصر برنز منقرض شد. در این مدت هم به همراه پادشاهی میتانی و کاسی و ایلام و مصر یکی از پنج دولت مقتدر کره‌ی زمین محسوب می‌شد.

هیتی‌ها به قدری نامبردار بودند که بیشتر امیرنشین‌های کوچک بازمانده از تجزیه‌اش همچنان خود را هیتی می‌نامیدند و نفوذ فرهنگی و دینی‌شان تا مدت‌ها در منطقه باقی بود. چندان که احتمالاً نام کوه مقدس صهیون و سنت تقدیس آن در آیین‌های هیتی ریشه داشته باشد.^{۱۰۰۰} هرچند فاصله‌ی زمانی میان اقتدار دولت هیتی و روایت تورات زیاد است و همین باعث شده برخی از پژوهشگران شباهت این نام‌ها را تصادفی بدانند و «خت» در تورات را به قومی دیگر مربوط بدانند.^{۱۰۰۱} به ویژه از این رو که در داستان ابراهیم نام برخی از کسانی که «فرزندان خت» نامیده شده‌اند، (مثل عفرون،^{۱۰۰۲} یودیت،^{۱۰۰۳} ذوگر^{۱۰۰۴}) ریشه‌ی سامی دارد و با اسم هیتی‌ها که آریایی تبار بوده متفاوت است.

این برداشت درست به نظر می‌رسد، یعنی به احتمال زیاد آنچه در داستان ابراهیم زیر این عنوان می‌خوانیم ارتباطی با هیتی‌های باستانی پیدا نمی‌کند. با این همه در شجره‌نامه‌ی نوح که نام واحدهای سیاسی و جمعیتی بزرگ آمده، این نام احتمالاً به هیتی‌های باستانی اشاره می‌کند. اشاره‌ی مشابهی در بخشی از کتاب پادشاهان دیده می‌شود، در آنجا که نام پادشاهان خت در کنار فرعون مصر و در پیوند با اسب‌ها و گردونه‌های جنگی آمده است،^{۱۰۰۵} و می‌دانیم که هیتی‌ها نخستین کسانی بودند که این دو عنصر اخیر را به ایران غربی

¹⁰⁰⁰ Mendenhall, 1973.

¹⁰⁰¹ Speiser, 1964: 172.

319 سفر پیدایش، باب ۲۳، آیات ۷-۱۸.

1003 سفر پیدایش، باب ۲۶، آیه ۳۴.

1004 سفر پیدایش، باب ۲۳، آیه ۸.

1005 کتاب دوم پادشاهان، باب ۷، آیه ۶؛ کتاب دوم ایام، باب اول، آیه ۱۷.

وارد کردند. البته در این موارد هم اشاره‌ها به امیران نوهیتی سوریه و جنوب آناتولی اشاره می‌کند و بعید است که دولت باستانی هیتی مورد نظر باشد.^{۱۰۰۶}

اقوامی که نامشان همچون نوادگان کنعان آمده نیز در بافت جغرافیایی همسانی قرار دارند. درباره‌ی یبوسیان (יְבוּסִי) در خارج از تورات هیچ سندی در دست نداریم. برخی از نویسندگان با تکیه بر آیاتی از تورات^{۱۰۰۷} این قوم را با ساکنان اولیه‌ی اورشلیم یکی دانسته‌اند و می‌گویند اینان هنگام فتح این شهر به دست داود -بنا به این تفسیر در سال ۱۰۰۳ پ.م!- تابع وی شدند.^{۱۰۰۸}

اما نقد لمک درست به نظر می‌رسد که می‌گوید همه‌ی اشاره‌های متون کهن به اورشلیم صورتی از همین اسم را نشان می‌دهد و ارتباطی با کلمه‌ی «یبوس» ندارد. سومری‌های باستان هم این منطقه را «اورو-شالیم» می‌نامیدند که از ریشه‌ی «یری» و «شلم» سامی گرفته شده که اولی یعنی «بنا نهاد، تاسیس کرد» و دومی در معنای «سالم» نام ایزد خورشید غروب کننده‌ی کنعانیان بوده است. پیشنهاد دیگری که درباره‌ی هویت این قوم در دست داریم به سندی از شهر باستانی ماری مربوط می‌شود که در آن از گروهی به نام یبوسیعیم یاد شده است.^{۱۰۰۹} هرچند این شباهت در نام‌ها برای یکی پنداشتن این دو قوم کافی نیست. از این رو درباره‌ی یبوسیان به سادگی باید بگوییم که هویت‌شان معلوم نیست و این همسان‌سازی تخیلی می‌نماید.

¹⁰⁰⁶ Bryce, 1998: 389–391.

1007 کتاب یوشع، باب ۱۱، آیه ۳: سفر اعداد، باب ۱۳، آیه ۲۹.

1008 Gunn, 2003: 262.

¹⁰⁰⁹ Lipinski, 2004: 502.

با این همه اشاره‌های تورات نشان می‌دهد که یبوسی‌ها ساکن کوهستانی در نزدیکی اورشلیم بوده‌اند.^{۱۰۱۰} و قلمروشان بخشی از سرزمین موعود بوده است.^{۱۰۱۱} از منابع بیرونی خبر داریم که جمعیت این منطقه پیش از ورود قبایل عبرانی به قوم هوری تعلق داشته است. اسم برخی از امیران و شاهان مستقر در فلسطین که در جریان فتح سرزمین موعود نامشان را می‌شنویم، هوری است و بنابراین بخشی از این جمعیت تبار هوری داشته است. پیرام شاه یرموث و هوام شاه حبرون،^{۱۰۱۲} و ششای و تالمای پسران آناک،^{۱۰۱۳} همگی اسمهای هوری دارند.^{۱۰۱۴}

در نام شاهان «یبوسی» اورشلیم پیش از آن که توسط یهودیان فتح شود نیز طنینی هوری داشته است. در نامه‌های العمرنه می‌خوانیم که نام یکی از این شاهان عبدی هبا بوده که یعنی «بنده‌ی هبات» که بخش دوم آن نام ایزدبانوی باروری هوری‌ها بوده است.^{۱۰۱۵} آخرین شاه پیشاعبرانی اورشلیم هم آراونا نام داشته که احتمالاً شکلی تغییر یافته از «اویر» هوری است.^{۱۰۱۶} بنابراین هرچند درباره‌ی موقعیت جغرافیایی یبوسی‌ها جای بحث هست، اما جمعیتشان احتمالاً با هوری‌ها برابر بوده‌اند. با این همه آمیختگی‌ای هم میان این مردم و سامی‌ها در کار بوده، چون رهبر اتحادیه‌ی یبوسی‌ها در تورات که با یوشع جنگید و کشته شد آدونی صدق

1010 کتاب یوشع، باب ۱۵، آیه ۸؛ کتاب داوران، باب ۱۹، آیه ۱۰.

1011 سفر خروج، باب ۳، آیه ۸.

1012 کتاب یوشع، باب ۱۰، آیه ۳.

1013 کتاب یوشع، باب ۱۵، آیه ۱۴.

¹⁰¹⁴ Hess, 1997: 34-36.

¹⁰¹⁵ Groddek et al, 2007: 155.

¹⁰¹⁶ Safren, 1990.

(یعنی: خداوند/ سرورم راستگوست) نام داشته که اسمی سامی است،^{۱۰۱۷} و نام ملکی صدق شاه اورشلیم هم چنین تباری دارد.

اسم توراتی اموری‌ها (𐤀𐤌𐤎𐤏𐤍) در سومری «مارتو» و در اکدی «تیدنوم» یا «آموروم» و در مصری «آمر» در یونانی «آمورائیوی» (Ἀμορραῖοι) خوانده می‌شدند و قومی سامی بودند که در فاصله‌ی قرن‌های ۱۰ تا ۱۷ تاریخی (ق ۲۴ تا ۱۷ پ.م) به تدریج از جنوب وارد میانرودان و آسورستان شدند و شهرهایی را بنا نهادند که مشهورترین‌اش بابل است. نام آمورو تا جایی که از منابع سومری و اکدی بر می‌آید در اصل اسم خدای این قوم بوده و کم‌کم به مردم پرستنده‌اش تعمیم یافته است. همچنین این اسم را با «آبورو» (به معنای چوپان) و «مَرتو» (یعنی غربی) هم هم‌ریشه دانسته‌اند.^{۱۰۱۸}

زبان آموری‌ها در اصل گویشی از همان زبان کنعانی بود و به شاخه‌ی شمال غربی زبان‌های سامی تعلق داشت. از این رو خاستگاه این جمعیت باید در اردن و جنوب سوریه‌ی امروزیین بوده باشد. نام آموری‌ها در حدود سال ۲۲۰۰ تاریخی (۱۲۰۰ پ.م) از صفحه‌ی تاریخ ناپدید شد و سرزمینشان با ورود قبایل سامی نوآمده و مرکزیت دمشق به قلمرو آرام تغییر نام یافت.

در تورات آموری‌ها همچون موجوداتی اساطیری و غول‌هایی با قدی به بلندای درخت سرو توصیف شده‌اند^{۱۰۱۹} و از این رو متن در زمانی تدوین شده که خاطره‌ای دوردست از آن‌ها در ذهن‌ها باقی بوده است.

¹⁰¹⁷ کتاب یوشع، باب ۱۰، آیه‌های ۱-۳.

¹⁰¹⁸ Issar and Zohar, 2013: 148.

¹⁰¹⁹ کتاب عاموس نبی، باب ۲، آیه‌ی ۹.

شاهشان که نامش در تورات به صورت عوگ (لاآگ) ثبت شده،^{۱۰۲۰} همان است که در روایت‌های اساطیری ایرانی و به ویژه تفسیرهای قرآن در قالب عوج بن عنق همچون غولی عظیم توصیف شده است.

در میان سایر نوادگان کنعان، حویان تبارنامه‌ای نامعلوم دارند، و برابر دانستن‌شان با اشاره‌ای که در یک متن دو زبانه‌ی لووی-فنیقی به «هیوی» هست،^{۱۰۲۱} جای تردید دارد. به گزارش تورات سرزمین‌شان جایی بین کوه حرمون^{۱۰۲۲} و لبو حَمات^{۱۰۲۳} بوده و بنابراین با لبنان امروزی همپوشانی داشته است.

عرقی‌ها هم احتمالاً مردمی بوده‌اند که در شمال لبنان امروزی و در منطقه‌ای که امروز هم عرقا نامیده می‌شود زندگی می‌کرده‌اند. نام این منطقه در نامه‌های العمرنه به صورت عِرقات آمده و یکی از شهرهایی دانسته شده که در حدود سال ۲۰۳۰ تاریخی (۱۳۵۰ پ.م) قربانی هجوم آپيروها شد و نابود گشت. مردم این شهر احتمالاً سامی‌تبار بوده‌اند چون نام شاه‌شان در منابع مصری آدونی است و او همان است که در جریان حمله‌ی آپيرو به قتل می‌رسد.

اروادی‌ها هم احتمالاً ساکنان جزیره‌ی ارواد در سوریه‌ی امروزی بوده‌اند. این جزیره در میانه‌ی هزاره‌ی دوم تاریخی (اوایل هزاره‌ی دوم پ.م) توسط فنیقی‌ها مسکونی شد و به زودی به دولت‌شهری کوچک

1020 سفر تثنیه، باب ۳، آیه ۱۱.

¹⁰²¹ Bryce, 2012: 65.

1022 کتاب یوشع، باب ۱۱، آیه ۳.

1023 کتاب داوران، باب ۳، آیه ۳.

تبدیل شد که یکی از قدیمی‌ترین جمهوری‌های تاریخ و نظام‌های سیاسی اشتراکی را بنا نهاد. نام این جزیره در فنیقی آینوک و در یونانی آرادوس و در برخی از منابع آرپاد بوده است.^{۱۰۲۴}

صماری‌ها هم احتمالاً ساکنان سرزمین صومور (در مصری: سمر و در اکدی: سومورو) بوده‌اند که در ساحل سوریه قرار داشته و نامش در نامه‌های العمرنه آمده است. نام حماتی‌ها هم قاعدتا به شهر حمات در نزدیکی دمشق اشاره می‌کند که نامش در منابع مصری و آشوری آمده است. درباره‌ی جرجاشی‌ها و سینی‌ها هم شواهد بیرونی محکمی در دست نداریم و تنها حدس می‌زنیم که به اقوامی در سرزمین کنعان اشاره دارند. در کتاب یوشع می‌خوانیم که وقتی عبرانیان به ارض موعود وارد شدند هفت قوم کنعانی در آنجا می‌زیستند که عبارت بودند از خت‌ها و یبوسی‌ها و حیوی‌ها و جرجاشی‌ها و کنعانی‌ها و آموری‌ها و پریزی‌ها.^{۱۰۲۵}

سام آن پسر نوح بوده که یهودیان خود را به او منسوب می‌کردند. نام این شخص در تورات به صورت «شَم» (שֵׁם) آمده و در زبان پارسی و عربی به سام دگردیسی یافته و به همین شکل به زبان‌های اروپایی نیز راه یافته است. در باب دهم سفر پیدایش می‌خوانیم که سام پنج پسر داشت به نامهای ایلام (יֵלָם)، آشور (אַשּׁוּר)، ارفخشد، لود (לֹד) و آرام (אַרָם). آشکار است که بیشتر این نام‌ها به دولت‌های بزرگی اشاره می‌کنند که در قرن ۲۷-۲۸ تاریخی (ق ۷-۶ پ.م) در گرداگرد قلمرو عبرانی‌ها وجود داشته‌اند. آشور و آرام در غرب، و لودیه در شمال قرار داشته است.

1024 Hazlitt, 1851: 53.

1025 کتاب یوشع، باب ۳، آیه ۱۰؛ سفر خروج، باب ۳۴، آیه ۱۱ و باب ۲۳، آیه ۲۳؛ سفر تثنیه، باب ۷، آیات ۱-۳.

در این میان ارفخشد تنها نامی است که در جهان باستان دلالت سیاسی نداشته و دولتی یا قومی بزرگ را نمایندگی نمی‌کرده است. نویسندگان تورات یهودیان را نواده‌ی این پسر گمنام نوح دانسته‌اند و جالب اینجاست که یک پسر دیگر نوح را ایلام دانسته‌اند، که در فاصله‌ای به نسبت زیاد نسبت به آسورستان قرار داشته و دولت بابل میان آن و قلمرو عبرانی حایل بوده است. این از سویی درهم تنیدگی هویتی اقوام ایران زمین در دوران پیشاکوروشی را نشان می‌دهد و هم از طرف دیگر نشانگر نفوذ ایلامی‌ها در فراسوی زاگرس و قلمرو میانرودان و آسورستان است. این نکته هم جای توجه دارد که ترتیب آمدن نام‌های فرزندان در شجره‌نامه‌ی نوح، ترتیب زاده شدن را هم نشان می‌دهد، و بنابراین بنا به گزارش تورات بزرگترین فرزند سام ایلام بوده است و پس از او آشور زاده شده است.

جالب است که درباره‌ی ایلام و آشور و لود شجره‌نامه‌ی دقیق‌تری به دست داده نشده و چنین می‌نماید که نویسندگان تورات اشاره به این نام‌ها را بس می‌دانسته‌اند و مخاطبانشان تصویری روشن از بافت جمعیتی و ساخت خویشاوندی برساننده‌ی این دولت‌ها را در ذهن داشته‌اند، که نویسنده را از شجره‌تراشی و توضیح معاف می‌داشته است. این غیاب شجره‌نامه برای این سه دولت معنای دیگری هم دارد و آن هم گذار کامل بافت اجتماعی‌شان از کوچگردی به یکجانشینی است که ساخت هویتی قبیله‌مدار و مبتنی بر خون و تبار را به بافت فرهنگی کشاورزانه و متکی بر خاک تبدیل می‌کند. به همین خاطر ایلام و آشور و لود که دولت‌هایی گسترده و پیچیده داشته‌اند شجره‌نامه‌ی دقیق‌تری ندارند، اما آرام و ارفخشد که قلمروهای قبیله‌ای آرامیان و عبرانیان را نشان می‌دهد سیاهه‌ای از فرزندان را در پی خود دارد.

به گزارش سفر پیدایش آرام چهار پسر داشته به نامهای عوص و حول و جثر و ماش. عوص (266) به گفته‌ی فلاویوس یوسفوس در جایی نزدیک دمشق مستقر بوده¹⁰²⁶ و ابن کثیر می‌گوید که نیای قوم عاد بوده است. از دید یوسفوس حول (767) نیای ارمنی‌ها و جثر (767) جد بلخی‌ها بوده¹⁰²⁷ و فرد اخیر در سنت اسلامی نیای قوم ثمود دانسته می‌شود. درباره‌ی ماش هم اطلاعاتی در دست نداریم.

اما پیچیده‌ترین تبارنامه را در میان فرزندان سام، ارفخشد دارد. پسر او صالح (شلاخ: 777) نام دارد که خود پسری به نام عبر (777) داشت که نام عبری از آن آمده است و ریشه‌اش به معنای «گذر کردن، عبور از مرز» است و واژه‌ی پارسی «عبور» از آن باقی مانده است. عبر دو پسر به نام یقطان (777) و فلگ (777) داشت که از پشت اولی چندین پسر زاده شد که نام‌های همه‌شان به مردم بومی عربستان و فلسطین اشاره می‌کند: الموداد (777: یعنی سنجش‌ناپذیر) و شالف و حضرموت (خصرماوت: 777) نام جایی در یمن، یعنی مقر مرگ) و یارح و هدورام و اوزال (همتای صنعا در یمن)¹⁰²⁸ و دقله و عوبال و آیمائیل (یعنی: خدا پدر است) و شبارا و آوفیر و حویله و یوباب.

تمام شجره‌نامه‌های عهد عتیق را می‌توان به همین ترتیب خواند و به دامنه‌هایی زمانی دست یافت که چنین ترکیبی از نام‌ها در آن محتمل و ممکن می‌نموده‌اند. یک نسب‌نامه‌ی جالب دیگر در همین بستر، به فرزندان ابراهیم مربوط می‌شود و برای ارزیابی جایگاه تاریخی این شخصیت ارزشی چشمگیر دارد. اگر

1026 Flavius Josephus, Antquit. 1.6.4.

1027 Flavius Josephus, Antquit. 1.6.4.

1028 Chisholm, 1911: 125–126.

بخواهیم به گاهشماری تورات وفادار بمانیم، باید فرض کنیم که ابراهیم در حدود سال ۱۳۰۰ تاریخی (۲۱۰۰ پ.م) می‌زیسته است. چون ساخته شدن معبد هیکل در چهارمین سال سلطنت سلیمان، ۴۸۰ سال پس از خروج بنی‌اسرائیل از مصر واقع شد، و قوم یهود پیش از ظهور موسی و خروجشان از مصر هم ۴۳۰ سال در آنجا در وضعیت بردگی قرار داشتند. با جمع بستن عمر نسل‌هایی که میان ابراهیم و فرزندان یعقوب (کوچندگان به مصر) قرار می‌گیرند، به دو‌یست سال فاصله می‌رسیم و به این ترتیب زمان زندگی ابراهیم در واپسین قرن هزاره‌ی سوم پ.م جای می‌گیرد.

اما چنان که فینکلشتین و دیگران نشان داده‌اند، چنین تاریخ‌گذاری‌ای نادرست است. امروز می‌دانیم کوچ بزرگ آموری‌ها از میانرودان به کنعان که آلبرایت آن را با حرکت ابراهیم یکی می‌دانست، هرگز به آن شکل و کیفیت رخ نداده است. حتا تاریخ‌گذاری‌های دیرآیندتر هم دردی را درمان نمی‌کنند. رولان و دو-وو که فرض می‌کردند ابراهیم به حال و هوای نیمه‌ی نخست عصر مفرغ تعلق داشته هم شواهد پشتیبانی پیدا نکرد و اسپیسر و گوردون هم که او را با بایگانی شهر نوزی در قرن ۱۹ تاریخی (ق ۱۵ پ.م) مربوط می‌دیدند نیز گواه محکمی بر این اعتقادشان پیشنهاد نکردند. حتا پیشنهاد بنجامین ماتسار که او را در ابتدای عصر آهن یعنی در حدود سال ۲۴۰۰ تاریخی (۱۰۰۰ پ.م) قرار می‌داد هم پشتوانه‌ی پذیرفتنی‌ای پیدا نکرد.^{۱۰۲۹}

در کنار این پیشنهادها در عهد عتیق شاهی برای تعیین زمان روایت ابراهیم داریم، و آن به فهرست فرزندان او مربوط می‌شود که در باب ۲۴ سفر پیدایش ثبت شده و بخشی از متن J محسوب می‌شود. در این باب می‌خوانیم که ابراهیم علاوه بر ساره و هاجر، با زنی به نام قَطُوراه (קַטּוּרָה: به معنای عود و صمغ)

¹⁰²⁹ فینکلشتاین و سیلبرمن، ۱۳۹۵: ۱۴۱-۱۴۲.

ازدواج کرد که شش فرزند برایش آورد. این زن با آن که فرزندان بسیار مهم دارد به شکلی عجیب نادیده انگاشته شده و تنها در این بخش و در کتاب اول ایام اشاره‌ای به نامش هست و گفته شده که صیغه (پیلگش):

פִּילְגִּישׁ) ابراهیم بوده است.^{۱۰۳۰}

در این متن کلمه‌ی صیغه به صورت مفرد آمده و تنها زن دیگری که به عنوان صیغه‌ی ابراهیم می‌شناسیم، هاجر بوده است. به همین خاطر در میدراش و ترگوم فلسطینی فرض کرده‌اند که قطوراه لقبی برای هاجر بوده و این دو یک نفر بوده‌اند. در قرن ۴۵ تاریخی (ق ۱۱ م.) راشی مفسر نامدار یهودی هم چنین نظری داشت و این دو را یکی می‌دانست. با این حال در متن اصلی تورات اشاره‌ای در تایید چنین فرضی وجود ندارد و باید آن را افزوده‌ای دیرآیندتر دانست.^{۱۰۳۱}

ناگفته نماند که این شخصیت با روایت‌های یونانی هم آمیخته شده و یوسفوس هم در کتاب «یهودیان باستان» اشاره‌ای به او دارد و در بافتی یونانی می‌گوید که یکی از نوه‌های قطوره با هراکلس پهلوان یونانی وصلت کرد و از او بچه آورد.^{۱۰۳۲} قطوراه در ضمن برای بهائی‌ها هم شخصیت مهمی است و بهاءالله خود را از سویی نواده‌ی پیوند ابراهیم و سارا و از سوی دیگر نتیجه‌ی وصلت ابراهیم و قطوراه می‌دانسته است.^{۱۰۳۳} گذشته از این افزوده‌ها، بندهای مربوط به قطوراه در تورات از این رو اهمیت دارد که با تحلیل نام فرزندانش می‌توان به زمان‌گذاری به نسبت دقیقی درباره‌ی عصر ابراهیم دست یافت. در سفر پیدایش و کتاب اول ایام نام شش پسر و هفت نوه‌ی قطوراه از پشت ابراهیم ذکر شده است:

¹⁰³⁰ سفر پیدایش، باب ۲۴، آیه‌های ۱-۴؛ کتاب اول ایام، باب نخست، آیات ۳۲-۳۳.

¹⁰³¹ Friedman, 2001: 85.

¹⁰³² Feldman, 1998: 134.

¹⁰³³ Able, 2011: 219.

نخست زمران (אֲרָבִיָּה: یعنی نامدار) که به گزارش یوسفوس نوادگانش در یمن (Arabia Felix)

زندگی می کرده‌اند. برخی مرکزشان را با شهر باستانی زبران (جدّه‌ی امروزین) برابر دانسته‌اند.

دوم یقشان (יָקִישָׁן) که او هم به گزارش یوسفوس مثل برادرانش مقیم یمن بوده است.¹⁰³⁴ او دو پسر

داشت به نام ددان (דָּדָן: یعنی جای پست) و شبا (שְׁבָא). شبا همان دولت‌شهر مشهور سبا با مرکزیت شهر

مأرب در یمن است که ملکه‌اش با سلیمان ارتباطی دوستانه برقرار می‌کند. ددان اما نام ناحیه‌ای در شمال

غربی عربستان است که با بندر فنیقی صور اتحاد تجاری داشته است،¹⁰³⁵ و کتاب اشعیاء هم بر اهمیت تجارت

در میان این قوم تاکید دارد.¹⁰³⁶ این توصیف با موقعیت فرزندانش هم سازگاری دارد. چون در تورات

می‌خوانیم که ددان سه پسر داشت به نام‌های آشوریم و لطوشیم و لئومیم¹⁰³⁷ که اولی قاعدتا همان همان

آشور¹⁰³⁸ بوده است. امروز ددان را با منطقه‌ی العلاء در شمال مدینه برابر می‌گیرند که در دوران باستانی هجره

نام داشته و یکی از ایستگاه‌های مسیر جنوبی راه ابریشم برای انتقال ادویه از هند به ایران غربی بوده است.

در روایت‌های اسلامی بنی‌ددان را با قوم ثمود یکی می‌گیرند.

سوم: مدان (מְדָן: یعنی پیچ خوردن و درگیر شدن) که درباره‌اش چیز زیادی نمی‌دانیم و برخی او را

نیای مادها دانسته‌اند. گرچه شاهی در تایید این فرض وجود ندارد.

¹⁰³⁴ Josephus, Flavius, Antiquities, 1.15.1

¹⁰³⁵ کتاب حزقیال، باب ۲۷، آیه ۳۸.

¹⁰³⁶ کتاب اشعیاء، باب ۲۱، آیه ۱۳.

¹⁰³⁷ سفر پیدایش، باب ۲۴، آیه ۳.

¹⁰³⁸ Waltke, 2016: 325–326.

چهارم: میدیان (𐎢𐎠𐎧𐎡) که در تورات و متونی دیرآیندتر هم جای ناحیه‌ای در کرانه‌ی دریای سرخ و غرب شبه جزیره‌ی عربستان است و هم به قبایل مقیم این منطقه اطلاق می‌شود. این نام در اصل احتمالا یک اتحادیه‌ی قبیله‌ای اشاره می‌کرده که تباری غیرسامی داشته‌اند و از بخشهای شمالی به این سو کوچیده بوده‌اند.¹⁰³⁹ یعنی باید آنها را شاخه‌ای از مردم دریایی دانست که در عصر فروپاشی فرهنگ برنز از جزایر دریای اژه به شرق و جنوب هجوم بردند و بخشی‌شان در این ناحیه مستقر شدند. این حدس با یافته شدن سفالهایی با سبک موکنای در جریان حفاری‌های قُرَّیه تقویت شده است.¹⁰⁴⁰

میدیان پنج پسر داشت: نخست عیغاه (𐎢𐎠𐎧𐎡: 𐎢𐎠𐎧𐎡) یعنی سنجه و وزنه) که در سرزمین شترها (عربستان) ساکن شد، دوم عیفر (𐎢𐎠𐎧𐎡: 𐎢𐎠𐎧𐎡) که یوسفوس می‌گوید نام قاره‌ی آفریقا از او گرفته شده و فرزندانش در لیبی ساکن شدند و دخترش با هراکلس ازدواج کرد، سوم حَنوک، چهارم آیداع و پنجم الداعه.

پنجم: ایشباق (𐎢𐎠𐎧𐎡: 𐎢𐎠𐎧𐎡) یعنی او ترک خواهد کرد، برابر با یسبوق در عربی)، که احتمالا مقیم یمن بوده است.

ششم: شوعا یا شوآخ (𐎢𐎠𐎧𐎡: 𐎢𐎠𐎧𐎡) یعنی غرقه شده) نام قومی است که در شمال سوریه و بخشهای جنوبی قلمرو هیتی‌ها می‌زیستند و نامشان در اسناد نوهیتی ذکر شده است.

ترکیب این نام‌ها آشکارا به بعد از فروپاشی عصر برنز و نظم سیاسی و قومی عصر آهن تعلق دارند، و بنابراین برداشت سنتی‌ای که ابراهیم را پیش از آن قرار می‌دهد، نادرست است. به ویژه فهرست فرزندان

¹⁰³⁹ Dumbrell, 1975: 32.

¹⁰⁴⁰ Parr, 1996: 213–218.

قطوره هرچند مورد توجه چندانی قرار نگرفته، اما در این مورد بسیار روشنگر است. چون این نام‌ها همه به چهار پنج قرن منتهی به دوران هخامنشیان باز می‌گردند و این زمانی است که اغلب با سلیمان و داود همزمان دانسته می‌شود، و نه ابراهیم. گذشته از این در متن اشاره‌هایی دیگر هم داریم که دیرآیند بودن داستان ابراهیم را نشان می‌دهد. مثلاً چنان که فینکلشتین و سیلبرمن اشاره کرده‌اند، بسامد بالای کلمه‌ی شتر در داستان ابراهیم نشان می‌دهد که روایت او به دورانی پس از سال ۲۴۰۰ تاریخی (۱۰۰۰ پ.م) مربوط می‌شده، چون گفتیم که شتر تازه در این هنگام در این منطقه اهلی شده است.^{۱۰۴۱}

در کل، می‌توان چنین گفت که با تحلیل شجره‌نامه‌های عهد عتیق دیرآیند بودن متن نمایان می‌شود و این حدس که شخصیت‌هایی مثل ابراهیم و موسی و داود در شکل کنونی‌شان برساخته‌هایی از دوران هخامنشی آغازین باشند، قوت می‌گیرد. شواهد متنی فراوان دیگری هم البته در این مورد وجود دارد که در گفتارهای پیشین مفصل درباره‌شان بحث کردیم.

¹⁰⁴¹ فینکلشتاین و سیلبرمن، ۱۳۹۵: ۱۴۳.

گفتار نهم: پیکار ابراهیم

در میان آبای قوم یهود، آن که بیشترین جنجال را در بحث تاریخی بودن یا نبودن‌اش برانگیخته، ابراهیم است. نگرش کلاسیک و مقبول نزد باورمندان به حقانیت تورات آن است که ابراهیم مردی بوده از اهالی شهر اور که در حدود سال ۱۷۰۰ تاریخی (۱۶۰۰ پ.م) از میانرودان به سمت آسورستان کوچیده و بنیانگذار خط دودمانی یهودیان شده است. با این همه داستان‌های منسوب به او ماهیتی اساطیری دارند و در بافت تاریخی این دوران جای نمی‌گیرند.

تاریخی‌ترین اشاره‌ای که برای ارزیابی زمان زندگی ابراهیم در دست داریم به باب چهاردهم سفر پیدایش مربوط می‌شود که از رده‌ی متن J است. در این بخش می‌خوانیم که کدورلائومر شاه ایلام وقتی با سرکشی اتباعش در کنعان روبرو شد با امرافل شاه شنعار، اریوک شاه آلاسِر و تدعال شاه «امت‌ها» متحد شد و در منطقه‌ی وادی سدیم بر پنج امیر کنعانی غلبه کرد. اینان عبارت بودند از برع (בְּרַע) شاه سودوم، برشاع (בְּרַשָׁא) شاه عموره، شَنَاب (שְׁנַאב) شاه آدَمَه، شَمئِبیر (שְׁמַאבֶּר) شاه صیوئیم (צְבוּאִים) و صوعَر (צוּעַר) شاه بلع (בְּלַע).^{۱۰۴۲}

1042 سفر پیدایش، باب ۱۴، آیات ۱-۴.

متن تورات اطلاعاتی به نسبت دقیق درباره‌ی این نبرد به دست می‌دهد. مثلاً اشاره می‌کند که کدور لائومر برای دوازده سال بر کنعان حاکم بود و پس از آن در سال سیزدهم بود که پنج امیر در برابرش سرکشی کردند.^{۱۰۴۳} همچنین درباره‌ی محل نبرد آمده که وادی سدیم جایی در نزدیک بحرالملاح بوده و چاه‌های قیر در آن اطراف وجود داشته است. نتیجه‌ی نبرد به سود شاه ایلام بود و امیران سرکش هنگام فرار در چاه‌های قیر گرفتار آمدند و کشته شدند. همچنین می‌خوانیم که کدور لائومر بر قبایل دیگر منطقه هم غلبه کرد و اینها عبارت بودند از رفائیان در عَشْتروت قَرْنین، زوزیان در هام، ایمیان در شاوه قَریتین، عمالقه، آموری‌ها در قادش و حصون تamar و صوریان در سَعیر که تا ایل فاران نزدیک صحرا ادامه دارد.

درباره‌ی نام این امیران و محل اقامت‌شان حدس‌هایی می‌توان زد. رهبر ارتش مهاجم آشکارا شاه ایلام است و این که نامش در فهرست مهاجمان در میانه و در مرتبه‌ی سوم آمده احتمالاً از آن روست که نام‌ها به ترتیب الفبایی آمده^{۱۰۴۵} و یا نویسنده فاصله‌ی قلمرو شاهان مهاجم با یهودیه را در نظر داشته است.

نام کودور لائومر (כְּדֹר לַאֲוֹמֵר) باید شکلی تحریف شده از «کودور لاگامار» باشد که یعنی «خدمتگزار [ایزدبانو] لاگامار». نام‌هایی با قالب مشابه در میان‌رودان باستان وجود داشته‌اند و به ویژه در سومر و ایلام قدیم با اسم‌هایی مانند کودور ناخونته و کودور مَبوک روبرو می‌شویم که اولی شاه غاصب شوش در سال ۲۶۸۷ - ۲۶۸۸ تاریخی (۶۹۳-۶۹۲ پ.م) و دومی شاه دولت‌شهر لارسا (از سال ۱۶۱۰ تا ۱۶۲۶ تاریخی / ۱۷۷۰ تا ۱۷۵۴

1043 سفر پیدایش، باب ۱۴، آیه ۹.

¹⁰⁴⁴ در شرح این عددمداری هخامنشیان بنگرید به کتاب «داریوش دادگر» (وکیلی، ۱۳۹۲).

¹⁰⁴⁵ Granerød, 2010: 112.

بر همین مبنا و با تکیه بر متونی که در اوگاریت یافت شده، اوتنیل مارگالیت^{۱۰۵۰} موفق‌ترین تفسیر تاریخی از متن را به دست داده است. او تدعال را با توده‌الیاس سوم (حکومت: ۲۱۱۵ تا ۲۱۴۰ تاریخی / ۱۲۴۰-۱۲۶۵ پ.م) هم‌تا انگاشته است. او همچنین امرافل را همان حمورابی / عمورابی دانسته که نامی رایج در میان حاکمان محلی اوگاریت بوده است. پیشنهاد سوم او آن است که امت‌ها (گوییم: אַמְתֵּי) با مردم دریایی هم‌تا انگاشته شود که در حدود سال ۲۲۰۰ تاریخی (۱۲۰۰ پ.م) در کرانه‌ی خاوری مدیترانه نمایان شدند و شهرهای بسیاری را ویران ساختند. مارگالیت همچنین معتقد است آریوک همان زیمیری‌لیم شاه ماری است و الاسار هم با شهر اولاسا در لبنان امروزی یا آلاشیه (قبرس) که متحد هیتی‌ها بوده همسان است. مارگالیت البته این را می‌پذیرد که باب چهاردهم سفر پیدایش گزارش تاریخی دقیق نیست و آن را خاطره‌ای تحریف شده و تکه پاره می‌داند که به نوعی شبه‌اسطوره دگردیسی یافته است. با این همه بر انعکاس رخدادی تاریخی در آن پافشاری دارد و از این رو همسانی‌هایی از این دست را جستجو می‌کند.

سند دیگری که برای شفاف شدن محتوای باب چهاردهم باید مورد توجه قرار گیرد، مجموعه‌ای از کتیبه‌هاست که «متون به اصطلاح کودور لائومری»^{۱۰۵۱} نامیده می‌شوند. اینها الواحی هستند که در موزه‌ی بریتانیا نگهداری می‌شوند و از ایران زمین به این کشور قاچاق شده‌اند. الواح به دوران پارسی تعلق دارند، اما فرض بر آن است که رونوشت افسانه‌ای قدیمی‌تر هستند که درباره‌ی قدمت‌اش اختلاف نظر هست. برخی قرن ۲۲ تاریخی (ق ۱۲ پ.م) را دورترین زمان ممکن برای شکل‌گیری آن می‌دانند و برخی دیگر میانه‌ی قرن ۲۷ (ق ۷ پ.م) را ترجیح می‌دهند.

¹⁰⁵⁰ Othniel Margalith

¹⁰⁵¹ So called Kudur Laomer texts

محتوای این کتیبه‌ها شباهتی به داستان تورات دارد و داستان حمله‌ی چهار شاه به میانرودان را شرح می‌دهد که زیر فرمان پادشاه ایلام می‌جنگیدند. اینان میانرودان را فتح کرده و غارت نمودند، اما بعد با خشم خدایان روبرو شدند و سرنوشتی شوم پیدا کردند. برخی از پژوهشگران در نام این چهار شاه انعکاسی از نام‌های سفر پیدایش را یافته‌اند. مثلاً نام شاه ایلام که در متن کوکوکومال آمده را با کودور لائومار یکی گرفته‌اند. یا فرض کرده‌اند که دو اسم دیگر – ایراکو و تودهولا – با آریوک و تدعال برابر است، هرچند ایراکو در متن نام یکی از چهار شاه نیست و پدر یکی از ایشان محسوب می‌شود.^{۱۰۵۲}

مایکل آستور^{۱۰۵۳} که از خاستگاه مشترک روایت تورات و متن یاد شده دفاع می‌کند، معتقد است باب چهاردهم سفر پیدایش اقتباسی آزاد از روایتی مشابه بوده که با سوگیری ضدبابلی یهودیان ترکیب شده و در قالب غلبه‌ی ابراهیم بر میانرودانی‌ها تبلور یافته است. البته ایرادهای چندی هم به ارتباط این دو متن می‌توان گرفت. مهم‌تر از همه این که الواح به اصطلاح کودور لائومری اصولاً یک متن پیوسته و منسجم نیستند و مجموعه‌ای از الواح هستند که وقتی روی هم رفته خواننده و ترجمه شوند به چنین روایتی ختم می‌شوند. در حالی که در تورات با روایتی یکپارچه از همدستی چهار شاه و حمله‌شان به کنعان سر و کار داریم.

ایراد دیگر آن است که برابری نام‌هایی مثل کوکوکومال با کودور لائومر جای تردید دارد و دست کم یکی از شاهان مورد نظرمان (ایراکو) بر خلاف تورات به نسل قبلی تعلق دارد. همچنین مسئله‌ی نابرابری

¹⁰⁵² Granerød, 2010: 113-115.

¹⁰⁵³ Michael C. Astour

مکان‌ها و این که آن چهار شاه به میانرودان و این چهار شاه به کنعان حمله کرده‌اند هم به جای خود باقی است.^{۱۰۵۴}

تقریباً تردیدی نیست که داستان نبرد وادی سدیم اعتبار تاریخی ندارد. چون شاهانی با این نام و نشان در منابع بیرونی یافت نمی‌شوند و خلأ داده‌هایی هم نداریم که احتمال چنین رخدادی را در میانه‌ی خود بگنجاند. داستان در واقع متنی حماسی است که جنگاوری و شجاعت ابراهیم را نشان می‌دهد. چون اصل ماجرا آن است که در گرماگرم این جنگ سپاهیان فاتح ایلامی قوم لوط که خویشاوند ابراهیم هستند را غارت و کسانش را اسیر می‌کنند و ابراهیم با ۳۱۸ تن به جنگشان می‌رود و در حوبه واقع در شمال دمشق بر ایشان غلبه کرده و همه‌ی بندیان را می‌رهاند و به این خاطر مورد تکریم ملکی صدق شاه سلیم (اورشلیم بعدی) قرار می‌گیرد.

گذشته از این ماهیت حماسی و افسانه‌آمیز متن، ترکیب نام‌ها و جاینام‌ها تا حدودی می‌تواند به شناسایی زمان پیدایش این متن یاری رساند و جدید بودن باب چهاردهم سفر پیدایش را نشان دهد. مهم‌ترین شاهد در این مورد آن که در روایت به نشانه‌هایی از بزرگداشت اورشلیم بر می‌خوریم. در بخش پایانی این باب، می‌خوانیم که ملکی صدق شاه سلیم (اورشلیم) - که کاهن خدای متعال بود - به استقبال ابراهیم پیروزمند رفت و برایش نان و شراب برد و او را مبارک دانست. ابراهیم هم در مقابل اسیران آزاد شده و اموالشان را به او تحویل داد و سهمی از غنایم را برای خود بر نداشت.^{۱۰۵۵} اورشلیم در تاریخ‌های دوردست مورد نظر اصولاً

¹⁰⁵⁴ Granerød, 2010: 115.

1055 سفر پیدایش، باب ۱۴، آیات ۱۸-۲۴.

وجود نداشته و گفتیم که تا عصر هخامنشی هم جز شهرکی کوچک یا روستایی بزرگ نبوده است. بنابراین بافت تاریخی شکل‌گیری این متن باید بسیار دیرتر از دوران منسوب به ابراهیم بوده باشد.

شاهد دیگری که برای تاریخ‌گذاری داستان ابراهیم داریم، به ماجرای لوط و نابودی شهر سدوم و گومورا مربوط می‌شود. چون این روایت با داستان ابراهیم ترکیب شده است و احتمالاً هر دو همزمان شکل گرفته‌اند. پنج شهری که در جریان حمله‌ی کدورائومر ایلامی به آسورستان در برابر او با هم متحد شدند عبارتند از سدوم و گومورا و آدَمَه و زَبوئیم و بِلَاع (ܒܠܐܝܠ).^{۱۰۵۶} در داستان لوط بار دیگر نام سه تا از این شهرها را می‌شنویم، با این تفاوت که این بار بلاع به نام شاه قدیمی‌اش صوعر نامیده شده است. این شهرها بر کرانه‌ی رود اردن قرار داشتند و بخشی از دشت‌های جنوبی سرزمین کنعان را در شمال بحرالمت در اختیار خود گرفته بودند.

نام گومورا احتمالاً از ریشه‌ی سامی «مر» به معنای عمیق و ژرف بودن آب گرفته شده است.^{۱۰۵۷} درباره‌ی گناه مردم سدوم و گومورا در قرون میانه توافقی وجود داشته که ماجرا به همجنس‌بازی مربوط می‌شده و بر همین مبنا کلمه‌ی sodomy در زبان‌های اروپایی با همین دلالت ساخته شده است. با این همه برخی از پژوهشگران در این موضوع شک روا داشته‌اند و مثلاً جردن معتقد است که این گناه خاص در سنت مسیحی به مردم سدوم منسوب شده و در کتاب مقدس صراحتی درباره‌اش وجود ندارد.^{۱۰۵۸}

1056 سفر پیدایش، باب ۱۴، آیات ۱-۴.

¹⁰⁵⁷ Wood, 1999.

¹⁰⁵⁸ Jordan, 1999: 89-95.

برگه‌ای باستان‌شناختی درباره‌ی تاریخی بودن هیچ یک از این شهرها در دست نداریم. مگر بلاع/ صوعر که امروز زوعر نامیده می‌شود و یک مرکز قدیمی جمعیتی در این منطقه بوده است. با این همه سنتی محلی وجود داشته که به وجود و نابودی شهرهایی همسان گواهی می‌داده است. استرابو نوشته که مردم موعسده (روبروی دژ مشهور مسده) می‌گفتند، در این منطقه زمانی سیزده شهر وجود داشته که گومورا مرکزش محسوب می‌شده است.^{۱۰۵۹} از قرن نوزدهم میلادی این حدس وجود داشته که این منطقه احتمالاً با جایی که امروز هم جبل سُدوم یا خربت السُدوم نامیده می‌شود برابر است.^{۱۰۶۰}

در سال ۵۳۵۵ (۱۳۵۵ خ/ ۱۹۷۶ م) جیووانی پتینالو^{۱۰۶۱} به فهرست شهرها در لوحی اشاره کرد که در شهر باستانی ابلا در سوریه کشف شده بود. به گمان او در این لوح نام پنج شهر یاد شده با همان ترتیب توراتی‌اش آمده بود. با این همه با توجه به نام باقی شهرها چنین می‌نماید که این تفسیر نادرست باشد. «سیدامو» که با سودوم برابر فرض شده احتمالاً در شمال سوریه و نه مناطق جنوبی حوالی بحرالمت قرار داشته و «ایمار» که همتای عموره/ گومورا دانسته شده احتمالاً همان عمار در نزدیکی حلب و همسایگی ابلا باشد و ربطی به منطقه‌ی مورد نظرمان نداشته باشد.^{۱۰۶۲}

اگر داستان نابودی سودوم و گومورا انعکاسی از رخدادی تاریخی بوده باشد، قاعدتاً با فاجعه‌ای طبیعی روبرو هستیم که شهرهای این منطقه را از میان برده است. پژوهشگران در این زمینه به چند رخداد اشاره کرده‌اند که شاید چنین ردپایی بر خاطره‌ی اهالی فلسطین باقی گذاشته باشد. قدیمی‌تر از همه آن که بر

¹⁰⁵⁹ Strabo, 1903.

¹⁰⁶⁰ de Saulcy, 1853.

¹⁰⁶¹ Giovanni Pettinato

¹⁰⁶² Chavalas and Younger, 2003: 41.

اساس شواهد زمین‌شناختی در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۰۰ تا ۱۵۰۰ تاریخی (۲۱۰۰ تا ۱۹۰۰ پ.م) زلزله‌ای ویرانگر در کرانه‌های بحرالمیت رخ نموده است، و برخی خرابی‌های ناشی از آن را خاستگاه داستان سودوم و گومورا دانسته‌اند.^{۱۰۶۳} هرچند این تاریخ از چشم‌انداز توراتی درباره‌ی زمانه‌ی فرضی ابراهیم (میانه‌ی هزاره‌ی دوم پ.م) پانصد سال قدیمی‌تر است و بعید است خاطره‌اش تا زمان شکل‌گیری داستان‌های ابراهیم و لوط، یعنی قرون منتهی به عصر هخامنشی، باقی مانده باشد.

پژوهشگران همچنین یکی از لوح‌های اخترشمارانه‌ی کشف شده در کتابخانه‌ی آشور بانیپال را به این واقعه مربوط دانسته‌اند. این لوح در حدود سال ۲۷۰۰ تاریخی (۷۰۰ پ.م) نوشته شده و در آن نقشه‌ای از آسمان ترسیم شده که با توجه به موقعیت ستارگان رویش تخمین زده‌اند که هشتم تیرماه سال ۲۵۷ تاریخی (۳۱۲۳ پ.م) (۲۹ ژوئن) اشاره می‌کند. متن به ظهور جسمی آتشین در آسمان و ویرانی‌های به بار آمده پس از آن اشاره می‌کند و این شاید به فرو افتادن شهابسنگی مربوط باشد.

بر مبنای توصیفی که از این شیء در دست داریم احتمالاً با شهابسنگی با قطر یک کیلومتر سر و کار داریم و اینها شهاب‌هایی هستند که در مدار زمین می‌گردند و هنگام سقوط با زاویه‌ای نزدیک به شش درجه به زمین برخورد می‌کنند و به همین خاطر دهانه‌ی شبیه آتشفشان از خودشان به جا نمی‌گذارند. از همان حدود زمانی آثار سقوط شهاب بزرگی را در کوه آلپ در منطقه‌ی کافلس اتریش داریم که سازه‌ای با عمق پانصد متر و عرض پنج کیلومتر را شامل می‌شود و شاید نتیجه‌ی سقوط همین شهاب بوده باشد. در این حالت موج گرما و دودی که از سقوط شهاب برخاسته بر مدیترانه کشیده می‌شده و می‌توانسته مایه‌ی ویرانی

¹⁰⁶³ Isbouts, 2007: 71.

روستاهای نوپای منطقه‌ی بحرالمیت بوده باشد.^{۱۰۶۴} با این حال همچنان فاصله‌ی زمانی چشمگیر میان رخداد و روایت عبور ناپذیر جلوه می‌کند.

از جمع‌بندی این داده‌ها می‌توان به این نتیجه رسید که داستان ابراهیم و لوط احتمالاً در قرن ۲۷ تاریخی (ق ۷ پ.م) در فلسطین شکل گرفته و این دورانی بوده که ایلامی‌ها در جریان از غلبه بر آشور با بابلی‌ها متحد شده و در قلمرو بابل و آسورستان نفوذ و اقتداری چشمگیر داشته‌اند. این داستان احتمالاً روایت‌هایی کهنتر مثل ماجرای ویرانی شهرها با آتشفشان و توفان یا نبرد دلیرانه‌ی یک پهلوان با چندین مهاجم نیرومند را با هم ترکیب کرده و شخصیت نمادین ابراهیم را در کانون آن قرار داده است. بحث درباره‌ی تاریخی بودن یا نبودن ابراهیم بر این مبنا بیهوده است و با مرور متن و اشاره‌هایش نمایان می‌شود که اصولاً روایت رخدادهایی در دوران نوآشوری را گزارش می‌کند. هرچند بافت و گفتمان‌ش اساطیری است و نه تاریخی.

¹⁰⁶⁴ Atkinson, 2008.

سوت تخت: فهرست شاهان کتاب مقدس ۱۰۶۵

پادشاهی متحد:

شائول ۱۰۲۵-۱۰۰۵ پ.م

داوود ۱۰۰۵-۹۷۰ پ.م

سلیمان ۹۷۰-۹۳۱ پ.م

اسرائیل

یهودا

۹۳۱-۹۰۹ پ.م

یربعام اول

۹۳۱-۹۱۴ پ.م

رحبعام

۹۰۹-۹۰۸ پ.م

ناداب

۹۱۴-۹۱۱ پ.م

ایبجام

۹۰۸-۸۸۵ پ.م

بعشا

۹۱۱-۸۷۰ پ.م

آسا

۸۸۵-۸۸۴ پ.م

ایله

۸۷۰-۸۴۶ پ.م

یهوشافاط

۸۸۴ پ.م

زمری

۸۴۱-۸۴۳ پ.م

یهورام

۸۸۴-۸۸۰ پ.م

تینی

۸۴۳-۸۴۲ پ.م

اخزیا

1065 فینگلشتاین و سیلبرمن، ۱۳۹۵: ۱۲۳.

م.پ ۸۸۴-۸۷۳	عمری	م.پ ۸۴۲-۸۳۶	عتلیا
م.پ ۸۷۳-۸۵۲	آحاب	م.پ ۸۳۶-۷۹۸	یهوعاش
م.پ ۸۵۲-۸۵۱	اخزیا	م.پ ۷۹۸-۷۶۹	امصیا
م.پ ۸۵۱-۸۴۲	یورام	م.پ ۷۸۵-۷۳۳	عزریا
م.پ ۸۴۲-۸۱۴	ایهو	م.پ ۷۴۳-۷۲۹	یوتام
م.پ ۸۱۷-۸۰۰	یهوآحاز	م.پ ۷۴۳-۷۲۷	آحاز
م.پ ۸۰۰-۷۸۴	یوعاش	م.پ ۷۲۷-۶۹۸	حزقیا
م.پ ۷۸۸-۷۴۷	یربعام دوم	م.پ ۶۹۸-۶۴۲	منشه
م.پ ۷۴۷	زکریا	م.پ ۶۴۱-۶۴۰	عامون
م.پ ۷۴۷	شلوم	م.پ ۶۳۹-۶۰۹	یوشع
م.پ ۷۴۷-۷۳۷	مناخیم	م.پ ۶۰۹	یهوآحاز
م.پ ۷۳۷-۷۳۵	فقحیا	م.پ ۶۰۸-۵۹۸	یهویاقیم
م.پ ۷۳۵-۷۳۲	فقح	م.پ ۵۹۷	یهویاکین
م.پ ۷۳۲-۷۲۴	هوشع	م.پ ۵۸۶-۵۹۶	صدقیا

پیوست دوم: تفسیر بخش‌های چهارم انجیل الوهیم، یهوه، پرستاری و تشریح

سفریدایش

متن یهوه (J)

باب دوم آیات (ب) ۴ تا ۲۵؛ باب سوم آیات ۱ تا ۲۴؛ باب چهارم آیات ۱ تا ۲۶؛ باب پنجم آیه‌ی ۲۹؛ باب ششم آیات ۱ تا ۸؛ باب هفتم آیات ۱ تا ۵، ۷، ۱۰، ۱۲، (ب) ۱۶ تا ۲۰، ۲۲-۲۳؛ باب هشتم آیات (ب) ۲ تا (آ) ۳، ۶، ۸ تا ۱۲، (ب) ۱۳، ۲۲-۲۳؛ باب نهم آیات ۱۸ تا ۲۷؛ باب دهم آیات ۸ تا ۱۹، ۲۱، ۲۴ تا ۳۰؛ باب یازدهم آیات ۱ تا ۹؛ باب دوازدهم آیات ۱ تا (آ) ۴، ۶ تا ۲۰؛ باب سیزدهم آیات ۱ تا ۵، ۷ تا (آ) ۱۱، (ب) ۱۲ تا ۱۸؛ [باب چهاردهم آیات ۱ تا ۲۴]؛ باب پانزدهم آیات ۱ تا ۲۱؛ باب شانزدهم آیات ۱، ۲، ۴ تا ۱۴؛ باب هجدهم آیات ۱ تا ۳۳؛ باب نوزدهم آیات ۱ تا ۲۸، ۳۰ تا ۳۸؛ باب بیست و یکم آیات (آ) ۱، (آ) ۲، ۷؛ باب بیست و دوم آیات ۲۰ تا ۲۴؛ باب بیست و چهارم آیات ۱ تا ۶۷؛ باب بیست و پنجم آیات (آ) ۸، (ب) ۱۱، ۲۱ تا ۳۴؛ باب بیست و ششم آیات ۱ تا ۳۳؛ باب بیست و هفتم آیات ۱ تا ۴۵؛ باب بیست و هشتم آیات ۱۰، (آ) ۱۱، ۱۳ تا ۱۶، ۱۹؛ باب بیست و نهم آیات ۱ تا ۳۵؛ باب سی‌ام آیات (آ) ۱، (آ) ۴، (ب) ۲۴، ۲۵ تا ۴۳؛ باب سی‌ و یکم آیات ۳، ۱۷، (آ) ۱۸، ۴۹؛ باب سی‌ و دوم آیات ۴ تا ۱۳؛ باب سی‌ و چهارم آیات ۱ تا ۳۱؛ باب سی‌ و پنجم آیات ۲۱ و ۲۲؛ باب سی‌ و ششم آیات ۳۱ تا ۴۳؛ باب سی‌ و هفتم آیات (ب) ۲، (ب) ۳، ۵ تا ۱۱، ۱۹، ۲۰، ۲۳، (ب) ۲۵ تا ۲۷، (ب) ۲۸، ۳۱ تا ۳۵؛ باب سی‌ و هشتم آیات ۱ تا ۳۰؛ باب سی‌ و نهم

آیات ۱ تا ۲۳، باب چهل و دوم آیات ۱ تا ۴، ۸ تا ۲۰، ۲۶ تا ۳۴، ۳۸؛ باب چهل و سوم آیات ۱ تا ۱۳، ۱۵ تا ۱۷، ۲۴ تا ۳۴؛ باب چهل و چهارم آیات ۱ تا ۳۴؛ باب چهل و پنجم آیات ۱، ۲، ۴ تا ۲۸؛ باب چهل و ششم آیات (ب) ۵، ۲۸ تا ۳۴؛ باب چهل و هفتم آیات ۱ تا ۶، ۱۱ تا (آ) ۲۷، ۲۹ تا ۳۱؛ باب چهل و نهم آیات ۱ تا ۲۷؛ باب پنجاهم آیات ۱ تا ۱۱، ۱۴ تا ۲۳.

متن الوهیم (E)

باب بیستم آیات ۱-۱۸؛ باب بیست و یکم آیات ۶، ۸ تا ۳۴؛ باب بیست و دوم آیات ۱ تا ۱۰، (ب) ۱۶ تا ۱۹؛ باب بیست و پنجم آیات ۱ تا ۴؛ باب بیست و هشتم آیات (ب) ۱۱ تا ۱۲، ۱۷-۱۸، ۲۰ تا ۲۲؛ باب سیام آیات (ب) ۱ تا ۳، (ب) ۴ تا (آ) ۲۴؛ باب سی و یکم آیات ۱-۲، ۴ تا ۱۶، ۱۹ تا ۴۸، ۵۰ تا ۵۴؛ باب سی و دوم آیات ۱ تا ۳، ۱۴ تا ۳۳؛ باب سی و سوم آیات ۱ تا ۲۰؛ باب سی و پنجم آیات ۱ تا ۸، ۱۶ تا ۲۰؛ باب سی و هفتم آیات (آ) ۳، ۴، ۱۲ تا ۱۸، ۲۱-۲۲، ۲۴، (آ) ۲۵، (آ) ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۶؛ باب چهلم آیات ۱-۲۳؛ باب چهل و یکم آیات ۱ تا (آ) ۴۵، (ب) ۴۶ تا ۵۷؛ باب چهل و دوم آیات ۵ تا ۷، ۲۱ تا ۲۵، ۳۵ تا ۳۷؛ باب چهل و سوم آیات ۱۴، ۱۸ تا ۲۳؛ باب چهل و پنجم آیه ۳؛ باب چهل و ششم آیات ۱ تا (آ) ۵؛ باب چهل و هفتم آیات ۷ تا ۱۰؛ باب چهل و هشتم آیات ۱-۲، ۸ تا ۲۲؛ باب پنجاهم آیات ۲۳ تا ۲۶.

متن پرستاری (P)

باب اول آیه اول تا باب دوم آیه سوم؛ باب ششم آیه ۹ تا ۲۲؛ باب هفتم آیات ۸، ۹، ۱۱، ۱۳ تا (آ) ۱۶، ۲۱، ۲۴؛ باب هشتم آیات ۱ تا (آ) ۲، (ب) ۳ تا ۵، ۷، (آ) ۱۳، ۱۴ تا ۱۹؛ باب نهم آیات ۱ تا ۱۷؛ باب دهم آیات (ب) ۱ تا ۷، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۳۱، ۳۲؛ باب یازدهم آیات (ب) ۲۷ تا ۳۱؛ باب دوازدهم آیات (ب) ۴ تا ۶؛ باب سیزدهم آیات ۶، (ب) ۱۱ تا (آ) ۱۲؛ باب شانزدهم آیات ۳، ۱۶-۱۶؛ باب هفدهم آیات ۱ تا ۲۷؛ باب نوزدهم آیه ۲۹؛ باب بیست و یکم آیات (ب) ۱، (ب) ۲ تا ۵؛ باب بیست و سوم آیات ۱ تا ۲۰؛ باب بیست

و پنجم آیات ۷، (ب) ۸ تا ۱۱، ۱۳ تا ۱۸، ۲۰؛ باب بیست و ششم آیات ۳۴ و ۳۵؛ باب بیست و هفتم آیهی ۴۶؛ باب بیست و هشتم آیات ۱ تا ۹؛ باب سی و یکم: آیهی (ب) ۱۸؛ باب سی و پنجم آیات ۹ تا ۱۵، ۲۳ تا ۲۶، ۲۷؛ باب سی و ششم آیات ۲ تا ۳۰؛ باب سی و هفتم آیهی ۱؛ باب چهل و یکم آیات (ب) ۴۵ تا (آ) ۴۶؛ باب چهل و ششم آیات ۶ تا ۲۷؛ باب چهل و هفتم آیات (ب) ۲۷، ۲۸؛ باب چهل و هشتم آیات ۳ تا ۶؛ باب چهل و نهم آیات ۲۹-۳۳؛ باب پنجاهم آیات ۱۲-۱۳.

متن قانون‌گذاری (R)

باب دوم آیهی (آ) ۴؛ باب پنجم آیات ۱ تا ۲۸، ۳۰ تا ۳۲؛ باب هفتم آیهی ۶؛ باب نهم آیات ۲۸-۲۹؛ باب دهم آیهی (آ) ۱؛ باب یازدهم آیات (آ) ۱۰، (ب) ۱۰ تا ۲۶، (آ) ۲۷، ۳۲؛ باب بیست و دوم آیات ۱۱ تا (آ) ۱۶؛ باب بیست و پنجم آیات ۵، ۶، ۱۲، ۱۹؛ باب سی و سوم آیهی ۱۸؛ باب سی و ششم آیهی ۱؛ باب سی و هفتم آیهی (آ) ۲؛ باب چهل و هشتم آیهی ۷؛ باب چهل و نهم آیهی ۲۸.

سفر خروج

متن یهوه (J)

باب اول آیات ۶، ۲۲؛ باب دوم آیات ۱ تا (آ) ۲۳؛ باب سوم آیات ۲ تا (آ) ۴، ۵، ۷، ۸، ۱۹ تا ۲۲؛ باب چهارم آیات ۱۹ تا (آ) ۲۰، ۲۴ تا ۲۶؛ باب پنجم آیات ۱، ۲؛ باب سیزدهم آیات ۲۱، ۲۲؛ باب چهاردهم آیات ۵ تا ۷، (آ) ۹، (ب) ۱۰، ۱۳، ۱۴، (ب) ۱۹، (ب) ۲۰، (ب) ۲۱، ۲۴، (ب) ۲۵، (ب) ۲۷، ۳۰، ۳۱؛ باب پانزدهم آیات ۱ تا ۱۸، (ب) ۲۲ تا (آ) ۲۵؛ باب شانزدهم آیات ۴، ۵، (ب) ۳۵؛ باب نوزدهم آیات ۱ تا (آ) ۱۶، ۱۸، ۲۰ تا ۲۵؛ باب سی و چهارم آیات (آ) ۱، ۲ تا ۱۳، ۱۴ تا ۲۸؛

متن الوهیم (E)

باب اول آیات ۸-۱۲، ۱۵ تا ۲۱؛ باب سوم آیات ۱، (ب) ۴، ۶، ۹ تا ۱۸؛ باب چهاردهم آیات ۱ تا ۱۸، (ب) ۲۰، ۲۱(آ)، ۲۲، ۲۳، ۲۷ تا ۳۱؛ باب پنجم آیه ۳؛ باب ششم آیه ۱، باب هفتم آیات ۱۴-۱۸، (ب) ۲۰ تا ۲۱(آ)، ۲۳ تا ۲۹؛ باب هشتم آیات (ب) ۳ تا ۱۱(آ)، ۱۶ تا ۲۸؛ باب نهم آیات ۱ تا ۹، ۱۳ تا ۳۴؛ باب دهم آیات ۱ تا ۱۹، ۲۱ تا ۲۶، ۲۸، ۲۹؛ باب یازدهم آیات ۱ تا ۸؛ باب دوازدهم آیات ۲۱ تا ۲۳، ۲۴ تا ۲۷، ۲۹ تا ۳۶، (ب) ۳۷ تا ۳۹؛ باب سیزدهم آیات ۱ تا ۱۹؛ باب چهاردهم آیات ۱۱، ۱۲، (آ) ۱۹، (آ) ۲۰، (آ) ۲۵؛ باب پانزدهم آیات ۲۰، ۲۱، (ب) ۲۵ تا ۲۶؛ باب هفدهم آیات ۲ تا ۲۶؛ باب هجدهم آیات ۱ تا ۲۷؛ باب نوزدهم آیات (ب) ۲ تا ۹، (ب) ۱۶ تا ۱۷، ۱۹؛ باب بیستم آیات ۱۸ تا ۲۶؛ باب بیست و یکم آیات ۱ تا ۲۷؛ باب بیست و دوم آیات ۱ تا ۳۰؛ باب بیست و سوم آیات ۱ تا ۳۳؛ باب بیست و چهارم آیات ۱ تا (آ) ۱۵، (ب) ۱۸؛ باب سی و دوم آیه ۱؛ باب سی و سوم آیات ۱۱ تا ۲۳؛

متن پرستاری (P)

باب اول آیات ۷، ۱۳، ۱۴؛ باب دوم آیات (ب) ۲۳ تا ۲۵، باب ششم آیات ۲ تا ۱۲، ۱۴ تا ۲۵؛ باب هفتم آیات ۱ تا ۱۳، ۱۹ تا (آ) ۲۰، (ب) ۲۱، ۲۲؛ باب هشتم آیات ۱ تا (آ) ۳، ۱۲ تا ۱۵؛ باب نهم آیات ۸ تا ۱۲؛ باب دوازدهم آیات ۱ تا ۲۰، ۲۸، ۴۰ تا ۴۹؛ باب چهاردهم آیات ۱ تا ۴، ۸، (ب) ۹، (آ) ۱۰، (ج) ۱۰، ۱۵ تا ۱۸، (آ) ۲۱، (ج) ۲۱، ۲۲، ۲۳ تا ۲۶، (آ) ۲۷، ۲۸، ۲۹؛ باب شانزدهم آیات ۲، ۳، ۶ تا (آ) ۳۵، ۳۶؛ باب نوزدهم آیه ۱؛ باب بیستم آیات ۱ تا ۱۷؛ باب بیست و چهارم آیات (ب) ۱۵ تا ۱۸؛ باب بیست و پنجم آیه ۱؛ باب سی و یکم آیات ۱۱ تا ۱۸؛ باب سی و چهارم آیات ۲۹ تا ۴۰.

متن قانون‌گذاری (R)

باب اول آیات ۱ تا ۵؛ باب چهارم آیه‌ی (ب) ۲۱؛ باب ششم آیات ۱۳، ۲۶ تا ۳۰؛ باب هشتم آیه‌ی (ب) ۱۱؛ باب نهم آیه‌ی ۳۵؛ باب دهم آیات ۲۰، ۲۷؛ باب یازدهم آیات ۹، ۱۰؛ باب دوازدهم آیات (آ) ۳۷، ۵۰، ۵۱؛ باب سیزدهم آیه‌ی ۲۰؛ باب پانزدهم آیات ۱۹، (آ) ۲۲، ۲۷؛ باب شانزدهم آیه‌ی ۱؛ باب هفدهم آیه‌ی ۱؛ باب نوزدهم آیه‌ی (آ) ۲؛ باب سی و چهارم آیه‌ی (ب) ۱؛

سفر لایمان

متن پرستاری (P)

کل باب اول تا بیست و هفتم به استثنای:

متن قانون‌گذاری (R)

باب بیست و سوم آیات ۳۹ تا ۴۳؛ باب بیست و ششم آیات ۳۹ تا ۴۵؛

سفر اعدا

متن یهوه (J)

باب دهم آیات ۲۹ تا ۳۶

متن الوهیم (E)

باب یازدهم آیات ۱ تا ۳۵؛ باب دوازدهم آیات ۱ تا ۱۶

متن پرستاری (P)

باب اول آیهی ۱؛ باب دوم آیهی ۳۴؛ باب سوم آیهی ۲؛ باب نهم آیهی ۱۴؛ باب دهم آیات ۱ تا ۱۲،

۱۴ تا ۲۷

متن قانون‌گذاری (R)

باب سوم آیهی ۱؛ باب نهم آیات ۱۵ تا ۲۳؛ باب دهم آیات ۱۳ و ۲۸.

سفر سیمه

متن تثبیهی نخست (Dt1)

باب اول آیهی ۱؛ باب چهارم آیات ۲۴، ۳۲ تا ۴۹؛ باب پنجم آیهی ۱؛ باب هشتم آیهی ۱۸؛ باب نهم

آیهی ۱؛ باب یازدهم آیهی ۳۲؛ باب بیست و ششم آیات ۱۶ تا ۱۹؛ باب بیست و هفتم آیات ۱ تا ۲۶؛ باب

بیست و هشتم آیات ۱ تا ۳۵، ۳۸ تا ۶۲، ۶۹؛ باب بیست و نهم آیات ۱ تا ۲۰، ۲۸؛ باب سی‌ام آیات ۱۱ تا

۱۳؛ باب سی و یکم آیات ۱ تا ۱۲، ۲۴ تا ۲۷؛ باب سی و دوم آیات ۴۵ تا ۴۷؛ باب سی و چهارم آیات ۱۰ تا ۱۲.

متن تثنیه‌ی دوم (Dt2)

باب چهارم آیات ۲۵ تا ۳۱؛ باب هشتم آیات ۱۹، ۲۰؛ باب بیست و هشتم آیات ۳۶، ۳۷، ۶۳ تا ۶۸؛
باب بیست و نهم آیات ۲۱ تا ۲۷؛ باب سی‌ام آیات ۱ تا ۱۰، ۱۴ تا ۲۰؛ باب سی و یکم آیات ۱۶ تا ۲۲، ۲۸
تا ۳۰؛ باب سی و دوم آیه‌ی ۴۴؛

متن الوهیم (E)

باب سی و یکم آیات ۱۴، ۱۵، ۲۳؛ باب سی و سوم آیه‌ی ۱؛ باب سی و چهارم آیات ۱ تا ۶.

متن پرستاری (P)

باب سی و چهارم آیات ۷ تا ۹

منابع دیگر

باب دوازدهم آیه‌ی ۱؛ باب بیست و ششم آیه‌ی ۱۵؛ باب سی و دوم آیات ۱ تا ۴۳؛ باب سی و سوم
آیات ۲ تا ۲۷، ۴۸ تا ۵۲.

کتابنامه

فینکلشتین، اسرائیل و سیلبرمن، نیل آشر، باستانشناسی کتاب مقدس، ترجمه‌ی سعید کریمپور،

انتشارات سبزان، ۱۳۹۵.

وکیلی، شروین، اسطوره‌ی آفرینش بابلی، (همراه با متن انومالیش با ترجمه‌ی آزاده دهقانی)، نشر

علم، ۱۳۹۳.

وکیلی، شروین، پوریم و پورپیرار، تارنمای سوشیانس، ۱۳۸۹.

وکیلی، شروین، داریوش دادگر، نشر شورآفرین، ۱۳۹۰.

وکیلی، شروین، کوروش رهایی‌بخش، نشر شورآفرین، ۱۳۹۱.

Able, John, *Apocalypse Secrets: Baha'i Interpretation of the Book of Revelation*. McLean, Virginia: John Able Books Ltd., 2011.

Ackroyd, Peter R., *Exile and restoration: a study of Hebrew thought of the sixth century B.C*. London: SCM-Canterbury Press, 1968.

Ahlström, Gösta Werner; Rollefson, Gary O.; and Edelman, Diana, *The history of ancient Palestine*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Alexander, T. D., *Are the Wife/Sister Incidents of Genesis Literary Compositional Variants?*, *Vetus Testamentum*, Vol. 45, 1992.

Amzallag, Nissim, *Yahweh, the Canaanite God of Metallurgy?*, *Journal for the Study of the Old Testament*, 33 (4), 2009: 387-404.

Anderson, James S. *Monotheism and Yahweh's Appropriation of Baal*, Bloomsbury Publishing, 2015 :101.

Astour, Michael C. "Yahweh in Egyptian Topographic Lists." In: *Festschrift Elmar Edel*, eds. M. Gorg & E. Pusch, Bamberg, 1979.

Athas, G., *The Tel Dan Inscription: A Reappraisal and a New Interpretation*, *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield Academic Press, 2003.

Atkinson, Nancy, *Evidence of Asteroid Impact For Sodom and Gomorrah?*, *Universe Today*, April 10, 2008.

Avigad, Nahman and Sass, Benjamin *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, Institute of Archaeology, the Hebrew University of Jerusalem, 1997.

Avigad, Nahman, *Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah*, Jerusalem: Magnes, 1986.

Bajramovic, Gojko *Historical Geography of Anatolia in the Old Assyrian Colony Period* p.133, Museum Tusculanum Press, 2011.

Barstad, Hans M., *The Myth of the Empty Land: A Study in the History and Archaeology of Judah During the "Exilic" Period*, Scandinavian University Press, 1996.

Blenkinsopp, Joseph, *Judaism, the First Phase: The Place of Ezra and Nehemiah in the Origins of Judaism*, Eerdmans, 2009.

Block, Daniel I. *The Book of Ezekiel*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1998.

Bonanno, Anthony, "Archaeology and fertility cult in the ancient Mediterranean", University of Malta, 1986.

Bordreuil, Pierre, "A propos de l'inscription de Mesha': deux notes," in: P. M. Michele Daviau, John W. Wevers and Michael Weigl [Eds.], *The World of the Aramaeans III*, Sheffield Academic Press, 2001.

Bryce, Trevor, *The Kingdom of the Hittites*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

Bryce, Trevor, *The World of the Neo-Hittite Kingdoms: A Political and Military history*, Oxford University Press, 2012.

Burney, Charles. *Historical Dictionary of the Hittites*. Scarecrow Press, 2004.

Chavalas, Mark W., and Younger, K. Lawson, Jr. (eds.) *Mesopotamia and the Bible: Comparative Explorations*. 2003.

Chisholm, Hugh, ed. "Sana". *Encyclopædia Britannica*, Vol. 24 (11th ed.), Cambridge University Press, 1911: 125–126.

Clines, David J. A., *The Theme of the Pentateuch*, Jsof Supplement Series, 10, Sheffield Academic Press, 1999.

Cohen, Chaim, "Eden", In: Berlin, Adele; Grossman, Maxine. *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford University Press, 2011.

Coogan, Michael D. A Brief Introduction to the Old Testament, New York: Oxford, 2009.

Cross, F. L. (ed.), "Tabernacle", The Oxford dictionary of the Christian church. New York: Oxford University Press. 2005.

D'iez Macho, A., "The Recently Discovered Palestinian Targum: Its Antiquity and Relationship with the Other Targums," VTSup. 7. 1959: 222–245.

Davies, Philip, R., In Search Of "Ancient Israel", T. & T. Clark Publishers, Ltd. 1992.

Davies, Philip, The Damascus Document, Sheffield: JSOT Press, 1982.

de Saulcy, Ferdinand, Voyage autour de la mer Morte et dans les terres bibliques. Paris: Gide et J. Baudry, 1853.

del Olmo Letem, Gregorio, and Sanmartín, Joaquín, A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition, BRILL, 2015.

Dever, William G., Did God Have a Wife ? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel, Cambridge: Eerdmans, 2008.

Diakonoff, I. M., The Pre-History of the Armenian People, trans. By: Lori Jennings, Caravan Books, New York, 1984.

Dicou, Bert, Edom, Israel's Brother and Antagonist: The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story, Journal for the study of the Old Testament Press, 1994: 167-181.

Dijkstra, Meindert, I Have Blessed you by YHWH of Samaria and his Asherah: Texts With Religious Elements from the Soil Archive of Ancient Israel,

In: "Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah", Bob Becking, (ed.), Sheffield Academic Press, 2001.

Douglas, J. D., Tenney, Merrill C. and Silva, Moises, Zondervan Illustrated Bible Dictionary, Harper Collins, 2011.

Drews, Robert, The End of the Bronze Age, Princeton University Press, 1995.

Dumbrell, William J., Midian: A Land or a League?, *Vetus Testamentum*, Vol. 25, Fasc. 2, No. 2a. Jubilee Number, May, 1975.

Ebers, George, *Durch Gosen zum Sinai*, Nabu Press, 2012.

Edelman, Diana V., and ZVI, Ehud Ben (eds.), *The Production of Prophecy Constructing Prophecy and Prophets in Yehud*, 2005.

Edelman, Diana V., Solomon's Adversaries Hadad, Rezon and Jeroboam: A trio of 'bad guy' characters illustrating the theology of immediate retribution, In: Steven W. Holloway, Lowell K. Handy [eds.] *The Pitcher is Broken: Memorial Essays for Gösta W. Ahlstrom*, Sheffield Academic Press, 1995.

Esarhaddon 060, *The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period. Open Richly Annotated Cuneiform Corpus*, 2014.

Evans, George, *An Essay on Assyriology*, Williams and Norgate: Hibbert trustees Publication, 1883.

Feldman, Louis, H., *Josephus's Interpretation of the Bible*, University of California Press, 1998.

Finkelstein, Israel and Silberman, Neil Asher, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts*, The Free Press, 2001.

Finkelstein, Israel, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Sacred Texts*, Simon and Schuster, 2002.

Finkelstein, Israel, *The Forgotten Kingdom: The Archaeology and History of Northern Israel*, Society of Biblical Literature, 2013.

Friedman, Richard Elliott , *Who Wrote the Bible?*, Perennial Library, 1987.

Friedman, Richard Elliott, *Commentary on the Torah*, HarperCollins, 2001.

Galpaz-Feller, Pnina. *Samson: the hero and the man*, Peter Lang, 2006.

Gmirkin, Russell E., *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus*, Bloomsbury, 2006.

Goldenberg, David, M., *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity and Islam*, Princeton University Press, 2003.

Grabbe, Lester L., *Israel in Transition 2: From Late Bronze II to Iron IIA (c. 1250-850 BCE): The Texts*, Bloomsbury Publishing, 2010.

Graf, David F. 'Petra and the Nabataeans in the Early Hellenistic Period: the literary and archaeological evidence,' In: Michel Mouton, Stephan G. Schmid (eds.), *Men on the Rocks: The Formation of Nabataean Petra*, Logos Verlag Berlin GmbH, 2013.

Granerød, Gard, *Abraham and Melchizedek: Scribal Activity of Second Temple Times in Genesis 14 and Psalm 110*, Walter de Gruyter, 2010.

Green, Douglas J. "I Undertook Great Works": *The Ideology of Domestic Achievements in West Semitic Royal Inscriptions*, Mohr Siebeck, 2010.

- Greenberg, Gary, 101 Myths of the Bible, Sourcebooks, Inc, 2000.
- Groddek, Detlev; Košak, Silvin and Zorman, Marina, *Tabularia Hethaeorum*, Harrassowitz Verlag, 2007: 155.
- Hackett, Jo Ann, Metzger, Bruce M; Coogan, Michael D, eds. *The Oxford Guide to People & Places of the Bible*, Oxford University Press, 2004.
- Halpern, Baruch, "Erasing History: The Minimalist Assault on Ancient Israel", BRill, 1995: 26 - 35.
- Hamblin, Dora Jane, "Has the Garden of Eden been located at last?", *Smithsonian Magazine*. 18 (2), May 1987.
- Hamilton, Victor P., *The Book of Genesis*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1990.
- Harris, Stephen L., *Understanding the Bible*. McGraw-Hill, 2002.
- Hasel, Michael G. "Merenptah's Inscription and Reliefs and the Origin of Israel", In: Beth Alpert Nakhai (ed.) *The Near East in the Southwest: Essays in Honor of William G. Dever*, 2003: 19–44.
- Hasel, Michael G., "Israel in the Merneptah Stela", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 296 (12), 1994: 54, 56.
- Hasel, Michael G., *Domination and Resistance: Egyptian Military Activity in the Southern Levant, 1300–1185 BC.*, Brill, 1998.
- Hayes, John H., *Interpreting Ancient Israelite History, Prophecy, and Law*, Wipf and Stock Publishers, 2013.
- Hazlitt, C, William, *Classical Gazetteer: A Dictionary of Ancient Geography, Sacred and Profane*, Whittaker & co. 1851.
- Hepner, Gershon, *Abraham's Incestuous Marriage with Sarah a Violation of the Holiness Code*, Koninklijke Brill NV, 2003.

Herzog, Ze'ev, *Archaeology of the City: Urban Planning in Ancient Israel and Its Social Implications*, Tel Aviv: Emery and Claire Yass Archaeology Press, 1997.

Hess, Richard S., "Getting Personal: What Names in the Bible Teach Us," *Bible Review* 13/6, Dec 1997: 30-36.

Hoffmeier, James Karl, *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, Oxford University Press, 1999.

Hoglund, Kenneth G., *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah*, Scholars Press, 1992.

Isbouts, Jean-Pierre, *The Biblical World: An Illustrated Atlas*. National Geographic Books, 2007.

Issar, Arie S. and Zohar, Mattanyah, "Dark Age, Renaissance, and Decay". *Climate Change: Environment and History of the Near East*, Springer Science and Business Media, 2013.

Jamieson-Drake, David W., *Scribes and Schools in Monarchic Judah: A Socio-Archaeological Approach*, Library of Hebrew Bible-Old Testament Studies, 1991.

Jaynes, Julian, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Mariner Books, 2000.

Jordan, Mark, *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, University of Chicago Press, 1999.

Keel, Othmar, and Uehlinger, Christoph, "Gods, goddesses, and images of God in ancient Israel", Fortress Press, 1998.

Kelle, Brad, "What's in a Name? Neo-Assyrian Designations for the Northern Kingdom and Their Implications for Israelite History and Biblical Interpretation", *Journal of Biblical Literature*, 121 (4), 2002: 639–646.

Killebrew, Ann E., *Biblical Peoples and Ethnicity*, Society for Biblical Literature, 2005.

King, James, *Moab's Patriarchal Stone: being an account of the Moabite stone, its story and teaching*, Bickers and Son, 1878.

Kitchen, K. A., "A Possible Mention of David in the Late Tenth Century BC, and Deity *Dod as Dead as the Dodo?", *Journal for the Study of the Old Testament*, 76, 1997: 29–44.

Knauf, E. A., Qos, In: Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter Willem van der Horst [eds.], *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999: 674-677.

Knohl, Israel, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis: Fortress, 1995.

Kramer, Samuel Noah, "The "Babel of Tongues": A Sumerian Version". *Journal of the American Oriental Society*. 88 (1), 1968: 108–111.

Kramer, Samuel Noah, *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.: Revised Edition*, Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1961.

Kuhrt, Amélie, *The Ancient Near East (Routledge History of the Ancient World)*, New York and London: Routledge, 1995.

Langmead, Donald and Garnaut, Christine). *Encyclopedia of architectural and engineering feats*, ABC-CLIO, 2001.

Lemaire, André, "'House of David' Restored in Moabite Inscription", *Biblical Archaeology Review*, May/June 1994.

Lemaire, André, 'Edom and the Edomites,' In: *The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception*, André Lemaire and Baruch Halpern (eds.), BRILL, 2010.

Lemaire, André, *The Mesha Stele and the Omri Dynasty in Ahab Agonistes: The Rise and Fall of the Omri Dynasty*, Continuum International Publishing Group. 2007.

Lemche, Niels Peter, "On the Problem of Reconstructing Pre-Hellenistic Israelite (Palestinian) History". *Journal of Hebrew Studies*, 2000.

Lemche, Niels Peter, *The Israelites in History and Tradition*, Westminster John Knox Press, 1998.

Lemche, Niels Peter, *The Old Testament between Theology and History: A Critical Survey*, Westminster John Knox Press, 2008.

Levin, Yigal, "Nimrod the Mighty, King of Kish, King of Sumer and Akkad". *Vetus Testamentum*, Vol. 52, 2002: 350–356.

Lipinski, Edward, *Itineraria Phoenicia*, *Studia Phoenicia* 18, *Orientalia Lovaniensia Analecta* Book 127, Peeters, 2004.

Lipinski, Edward, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age: Historical and Topographical Researches*, Peeters Publication, 2006.

Lorenzi, Rossella, "Ancient Texts Part of Earliest Known Documents", *Discovery Channel News*, 27 December 2011.

Margalith, Othniel, "On the Origin and Antiquity of the Name Israel". *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 102 (2), 1990: 225–237.

McNamara, Martin, Targum Neofiti 1: Genesis, The Aramaic Bible, Volume 1A, Collegeville, MN: Michael Glazier, 1992.

Mendenhall, George E.; Huffmon, Herbert Bardwell; Spina, Frank A.; Ravinell, Alberto and Green, Whitney, The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of George E. Mendenhall, 1983.

Mendenhall, George, The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition, The Johns Hopkins University Press, 1973.

Miller (II.), Robert D. Chieftains of the Highland Clans: A History of Israel in the 12th and 11th Centuries B.C., Wipf and Stock Publishers, 2012.

Morrow, William S. "Resistance and Hybridity in Late Bronze Age Canaan", Revue Biblique, No. 115, 2008: 321–339.

Mykytiuk, Lawrence J., Identifying Biblical Persons in Northwest Semitic Inscriptions of 1200–539 B.C.E., Society of Biblical Literature, 2004.

Na'aman, Nadav, Canaan in the Second Millennium B.C.E. Eisenbrauns, 2005.

Na'aman, Nadav. "The Inheritance of the Sons of Simeon." Zeitschrift Des Deutschen Palästina-Vereins, vol. 96, no. 2, 1980.

Nestor, Dermot Anthony, Cognitive Perspectives on Israelite Identity, Continuum International Publishing Group, 2010.

Niditch, Susan, Underdogs and tricksters: a prelude to biblical folklore, Harper and Row, 1987.

Oppert, Julius, Histoire des Empires de Chaldée et d'Assyrie, Beau jeune, 1865.

Parr, Peter J., "Further Reflections on Late Second Millennium Settlement in North West Arabia," in *Retrieving the Past: Essays on Archaeological Research and Methodology*, ed. J. D. Seger, Winona Lake: Eisenbrauns, 1996.

Patai, Raphael, "The Children of Noah: Jewish Seafaring in Ancient Times", Princeton University Press, 1999.

Provan, Iain W., "Ideologies, Literary and Critical Reflections on Recent Writing on the History of Israel", *Journal of Biblical Literature*, 114, 4, 1995.

Redford, Donald B., *Egypt, Canaan and Israel In Ancient Times*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Redmount, Carol A., "Bitter lives: Israel in and out of Egypt". In: Coogan, Michael D. *The Oxford History of the Biblical World*, Oxford University Press, 2001.

Roemer, *Ancient perspectives on Egypt*, Routledge-Cavendish, 2003.

Ruiz, Teofilo, F. *The Terror of History: On the Uncertainties of Life in Western Civilization*, Princeton University Press, 2002.

Sadler, Jr., Rodney, "Put", In: Katharine Sakenfeld, *The New Interpreter's Dictionary of the Bible (Vol.4)*, Nashville: Abingdon Press, 2009.

Safren, Jonathan D., *Nathan Narratives*, JSOT Supplement, Jan 1990.

Sayce, Archibald Henry, *The "Higher Criticism" and the Verdict of the Monuments*, General Books LLC, 2009.

Schniedewind, W. M. *How the Bible Became a Book*, Cambridge University Press, 2005.

Ska, Jean-Louis, Introduction to Reading the Pentateuch, Eisenbrauns, 2006.

Smith, George, Assyrian Eponym Canon, , London: S. Bagster and Sons Publication, 1875.

Smith, George. The Chaldean Account of Genesis . London: Elibron Classics, 2005.

Smith, Morton, Jewish Religious Life in the Persian Period, In: W. D. Davies, and Louis Finkelstein [eds.], The Cambridge History of Judaism: Volume 1, Introduction: The Persian Period, Cambridge University Press, 1984.

Sparks, Kenton L., Ethnicity and Identity in Ancient Israel: Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible, Eisenbrauns, 1998.

Speiser, E. A. Genesis: Introduction, Translation and Notes. The Anchor Bible 1, Doubleday & Co., 1964.

Strabo, The Geography of Strabo, Translated by H.C. Hamilton and W. Falconer, George Bell & Sons. 1903.

Targum Neophiti: Targum Palestinese Ms de la Biblioteca Vaticana A. D¹iez Macho (ed.), Madrid, 1970.

Teixido, Javier, The Pagan God: Popular Religion in the Greco-Roman Near East, Princeton University Press, 2015.

Thiele, Edwin R., The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings Grand Rapids, MI: Zondervan/Kregel, 1983.

Thompson, Thomas L., "Problems of Genre and Historicity with Palestine's Descriptions", In: André Lemaire, Magne Saebo. Supplements to Vetus Testamentum, Brill, Volume 80, 2000: 323–326.

Thompson, Thomas L., *Historicity of the Patriarchal Narratives*, Walter de Gruyter, 1974.

Thompson, Thomas L., *The Mythic Past: Biblical Archaeology And The Myth Of Israel*. Basic Book, 1999.

Thompson, Thomas, *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*, Trinity Press International, 2002.

Torczyner, Harry, *Lachish I: The Lachish Letters*. London and New York: Oxford University Press, 1938.

van der Toorn, K., *Family Religion in Babylonia, Ugarit and Israel: Continuity and Changes in the Forms of Religious Life*, BRILL, 1996.

van der Woude, Adam Simon and van Selms, Adrianus, *Adhuc Loquitur*, E. J. Brill, 1968.

Van Seters, John, *Abraham in history and tradition*, New Haven, Conn: Yale University Press, 1975.

Van Seters, John, *The Hyksos: A New Investigation*, Yale University Press, 1966.

Van Seters, John, *The Pentateuch: A Social-science Commentary*, Continuum International Publishing Group, 2004.

Waltke, Bruce K., *Genesis: A Commentary*, Zondervan, 2016.

Weinfeld, M., *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1992.

Whitelam, Keith W., *The Invention of Ancient Israel*. Routledge, 1996.

Whybray, Roger Norman, *The making of the Pentateuch: a methodological study*, Sheffield: JSOT Press, 1987.

Wills, Lawrence M., *Not God's People: Insiders and Outsiders in the Biblical World*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2008.

Wood, Bryant G., "The Discovery of the Sin Cities of Sodom and Gomorrah", *Bible and Spade*, 12 (3), Summer 1999.

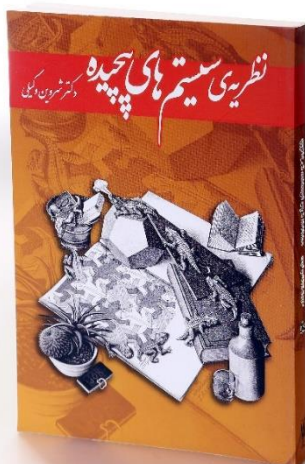
Yadin, Yigael, "And Dan, Why Did He Remain in Ships?", *Australian Journal of Biblical Archaeology*, 1968.

Yahuda, A. S., "The Story of a Forgery and the Mēša Inscription", *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 35, No. 2, October 1944: 139–164.

Young, Ian Mark, *Diversity in Pre-exilic Hebrew*, Mohr Siebeck, 1989.

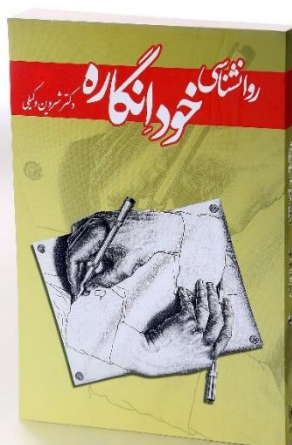
Youngblood, Ronald, "The Amarna Letters and the "Habiru", In: Carnagey, Glenn A.; Schoville, Keith N. (eds.) *Beyond the Jordan: Studies in Honor of W. Harold Mare*. Wipf and Stock Publishers, 2005.

Yurco, Frank J., "Merenptah's Canaanite Campaign." *Journal of the American Research Center in Egypt* 23, 1986:189–215.



فهرست کتابهای دیگر شروین وکیلی

رده‌ی نخست: دیدگاه زروان

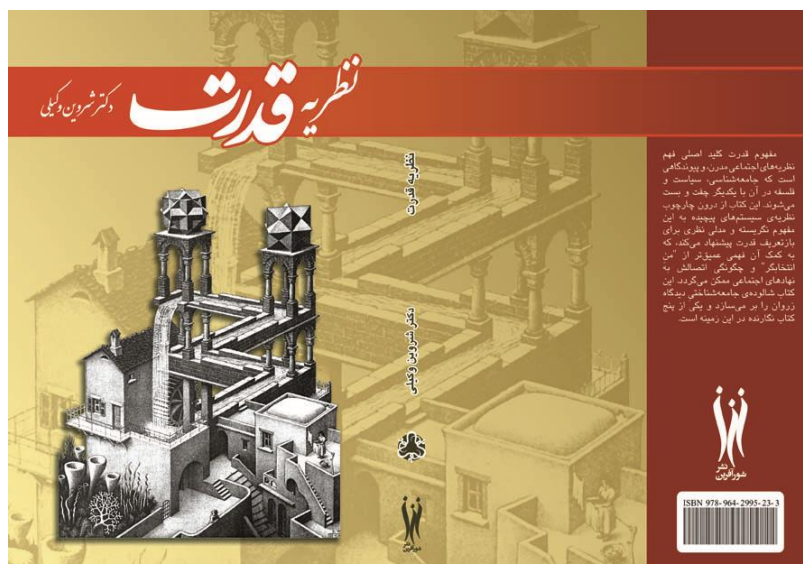
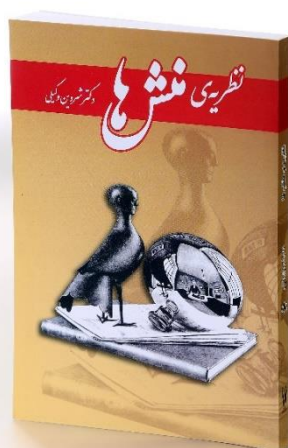


۱) نظریه‌ی سیستمهای پیچیده، شورآفرین، ۱۳۸۹

۲) روانشناسی خودانگاره، شورآفرین، ۱۳۸۹

۳) نظریه‌ی قدرت، شورآفرین، ۱۳۸۹

۴) نظریه‌ی منش‌ها، شورآفرین، ۱۳۸۹



۵) درباره‌ی زمان؛ زروان کرانمند، شورآفرین، ۱۳۹۱

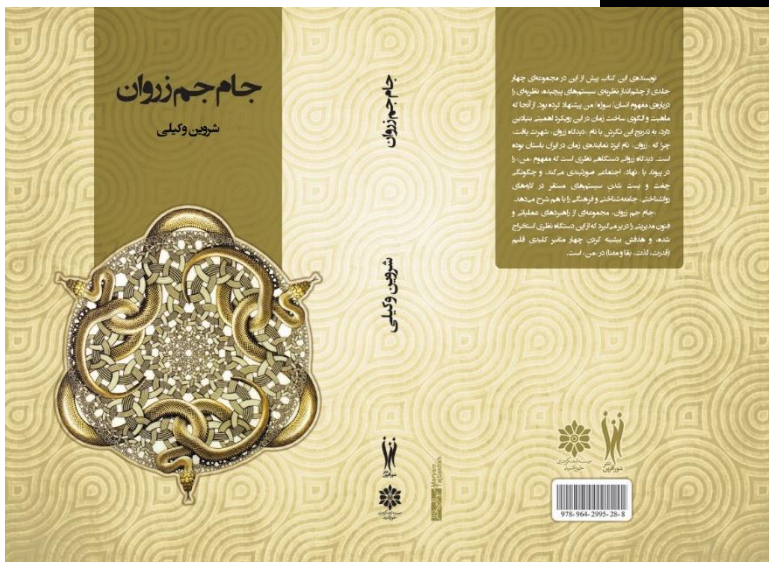
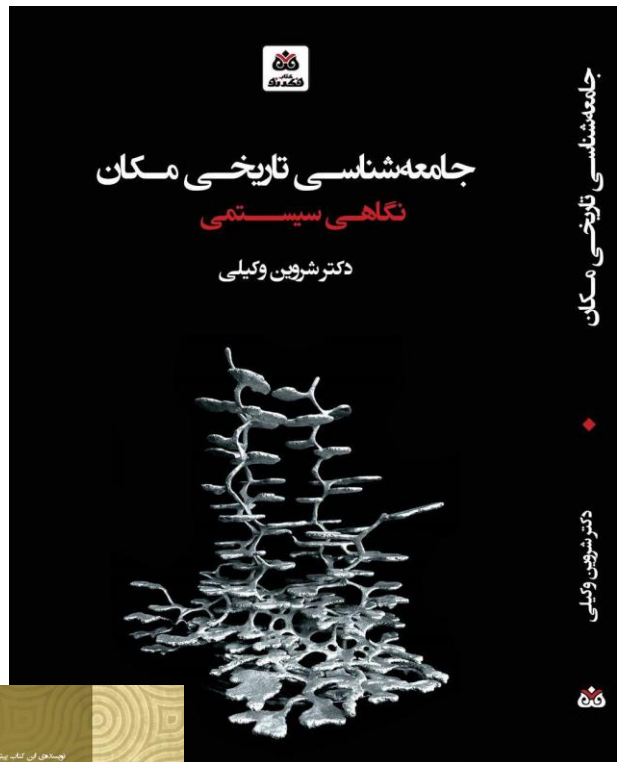
۶) زبان، زمان، زنان، شورآفرین، ۱۳۹۱

۷) جام جم زروان، شورآفرین، ۱۳۹۳

۸) جامعه‌شناسی تاریخی مکان، نشر فکر نو، ۱۳۹۷

۹) مهرنسک، خورشید، ۱۳۹۹

۱۰) خردنامه-۱: زروان (مجموعه مقاله)، خورشید، ۱۳۹۷



رده‌ی دوم: فلسفه

مجموعه‌ی تاریخ خرد ایرانی

(۱) زند گاهان، شوراآفرین، ۱۳۹۴

(۲) تاریخ خرد ایونی، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵

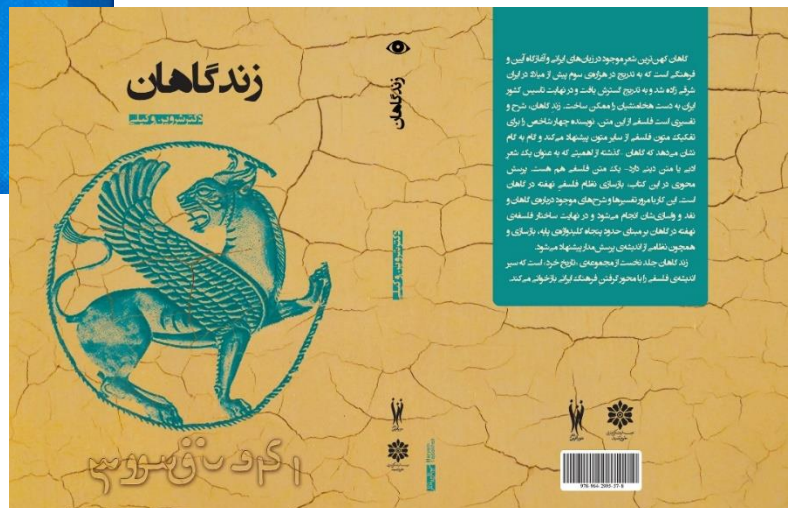
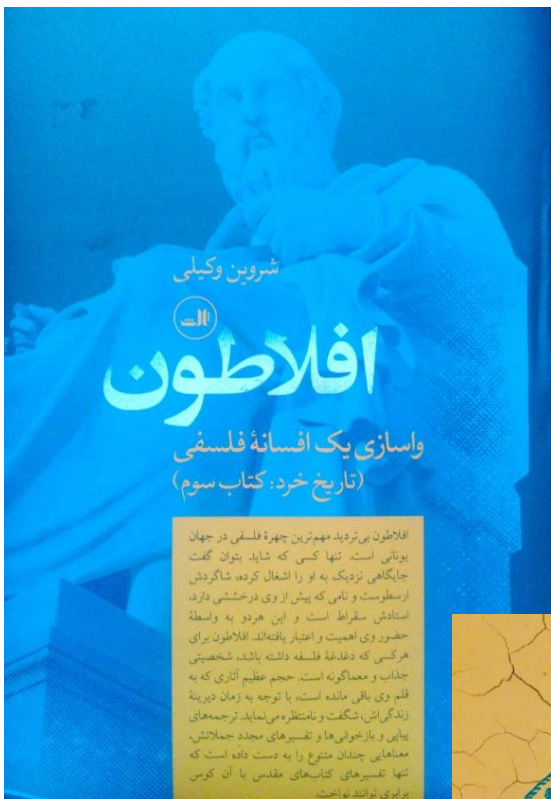
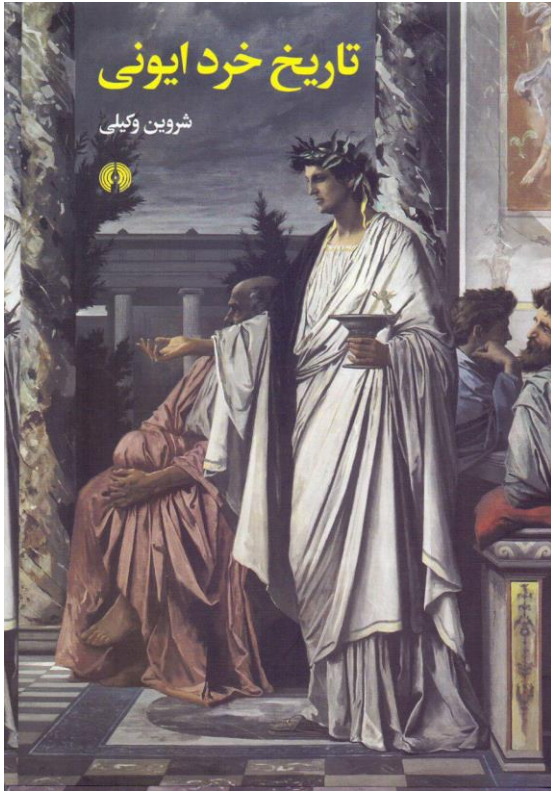
(۳) افلاطون: واسازی افسانه‌ای فلسفی، ثالث، ۱۳۹۵

(۴) خرد بودایی، خورشید، ۱۳۹۵

(۵) برگردان و زند دائو ده جینگ، خورشید، ۱۴۰۰

(۶) ارسطو: اسطوره‌ای استوار، خورشید، ۱۴۰۰

(۷) شرح گلشن راز، خورشید، ۱۴۰۰



مباحث فلسفی

۸) درباره‌ی آفرینش پدیدارها، شوراآفرین و خورشید، ۱۳۸۰



۹) پالایش‌های امیدوکلس، خورشید، ۱۳۹۵

۱۰) گفتگوهای جنگل، خورشید، ۱۳۹۸

۱۱) پوتاگوراس، خورشید، ۱۳۹۹

۱۲) کرانه‌های ذن، خورشید، ۱۳۷۶

۱۳) خردنامه-۵: فلسفه (مجموعه مقاله)،

خورشید، ۱۳۹۵



رده‌ی سوم: تاریخ

مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی

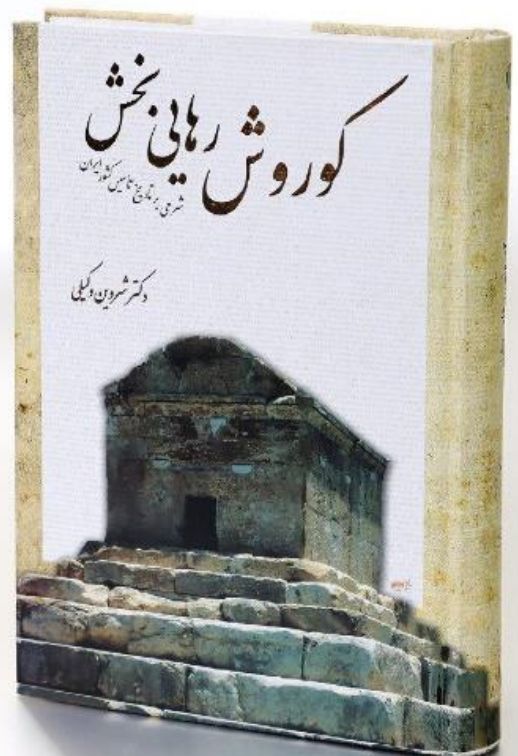
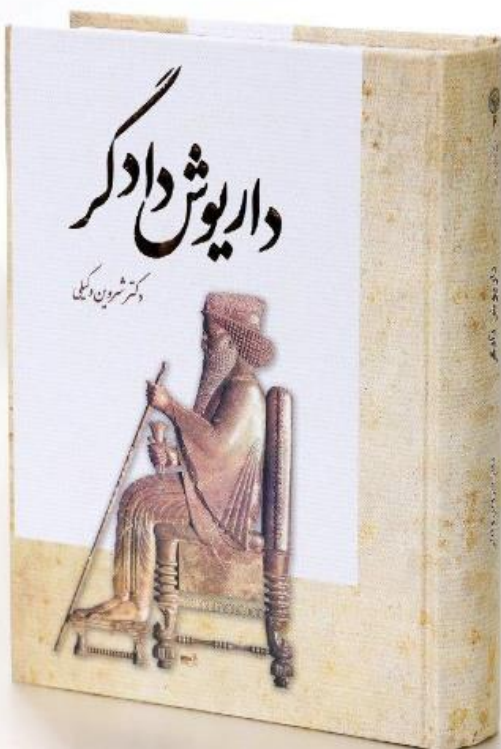
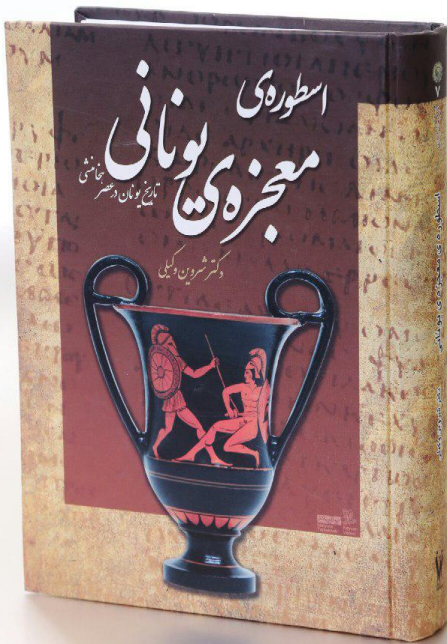
(۱) کوروش رهایی‌بخش، شورآفرین، ۱۳۸۹-۱۳۹۱

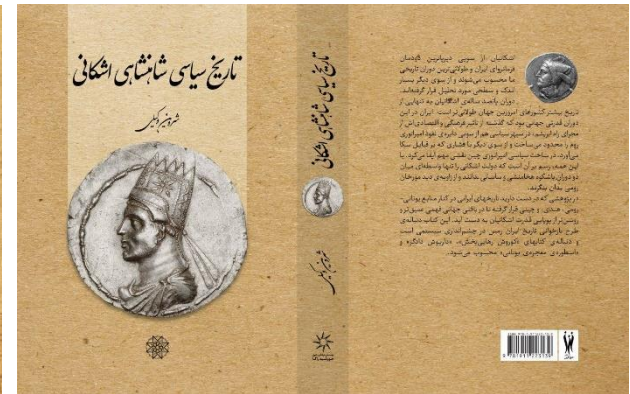
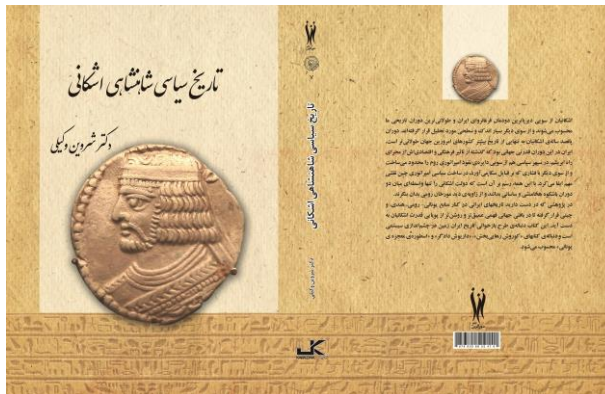
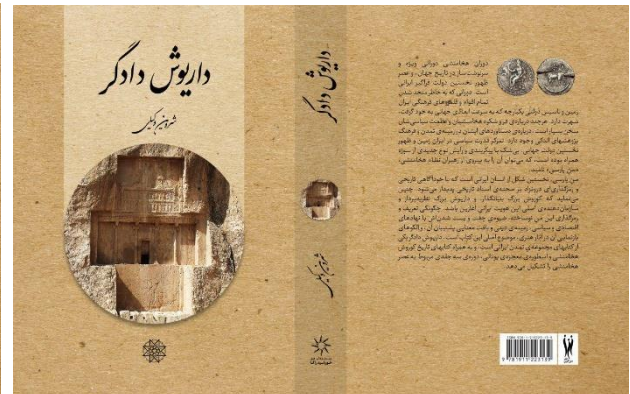
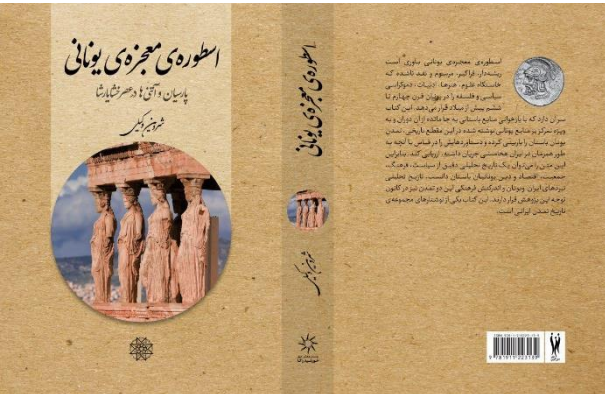
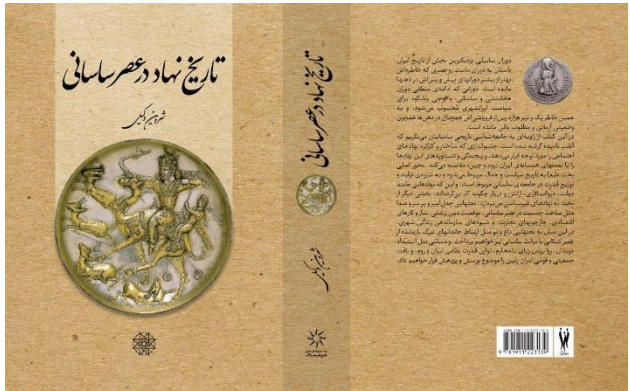
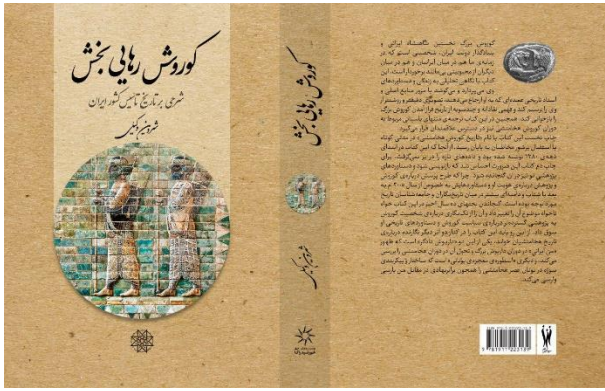
(۲) اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی، شورآفرین، ۱۳۸۹

(۳) داریوش دادگر، شورآفرین، ۱۳۹۰

(۴) تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، شورآفرین، ۱۳۹۳

(۵) تاریخ نهاد در عصر ساسانی، شورآفرین، ۱۳۹۸





مجموعه‌ی گاهشماری و تاریخ تمدن

۶) سرخ، سپید، سبز: شرحی بر رمانتیسیم ایرانی، خورشید، ۱۳۷۹

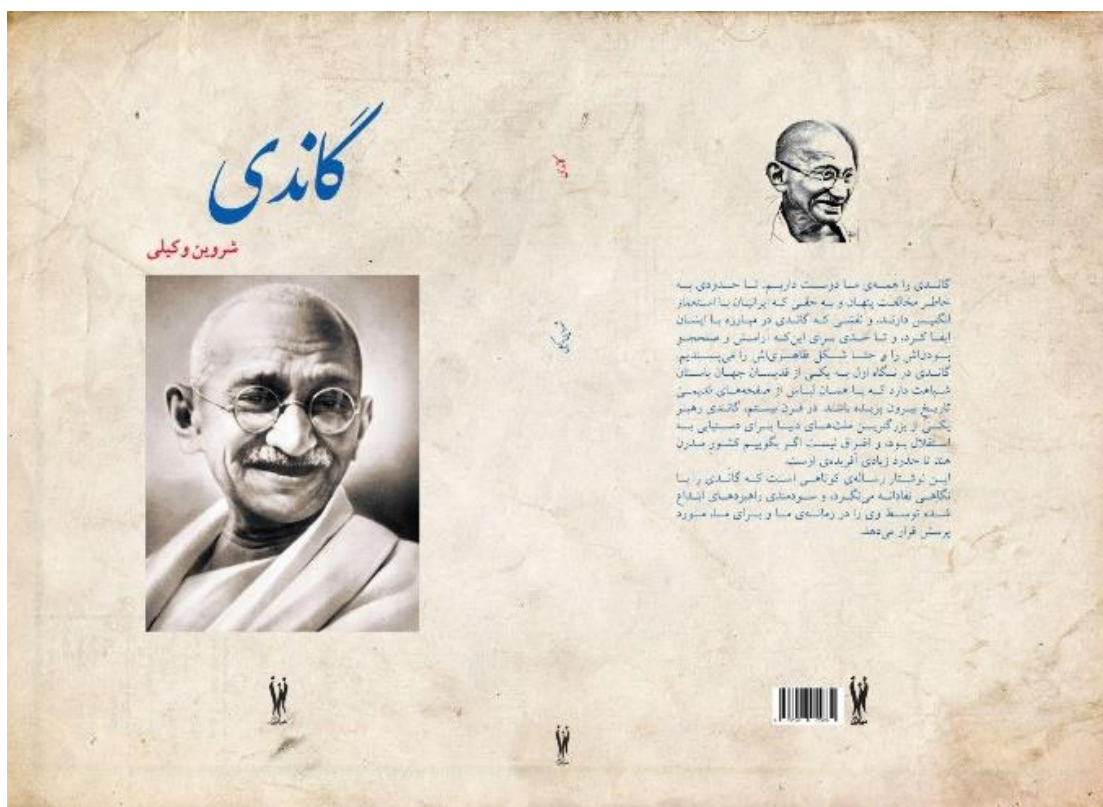
۷) گاندی، نشر شورآفرین، ۱۳۹۴

۸) تاریخ همزمانی؛ عصر مظفری، خورشید، ۱۳۹۸

۹) رام: روزشمار معنادار ایرانی (۴ جلد)، خورشید، ۱۳۹۸-۱۴۰۰

۱۰) ایران؛ تمدن راهها، خوش‌بین، ۱۳۹۸

۱۱) خردنامه-۳: تاریخ (مجموعه مقاله)، خورشید، ۱۳۹۷



رده‌ی چهارم: اسطوره‌شناسی

مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی

(۱) اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، پازینه، ۱۳۸۹

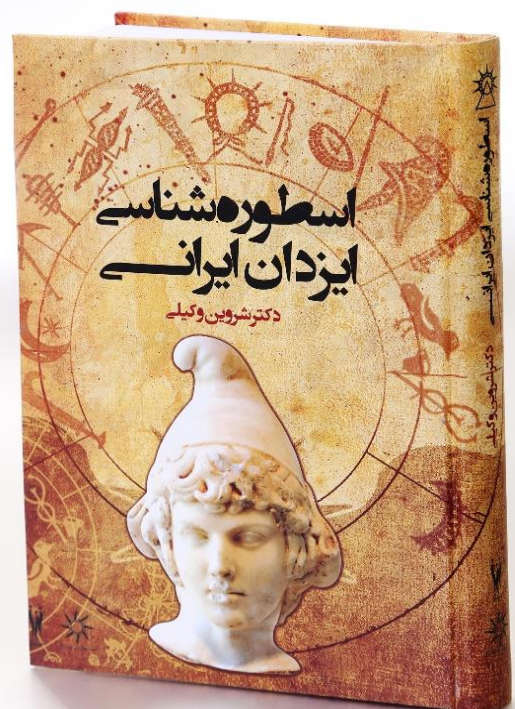
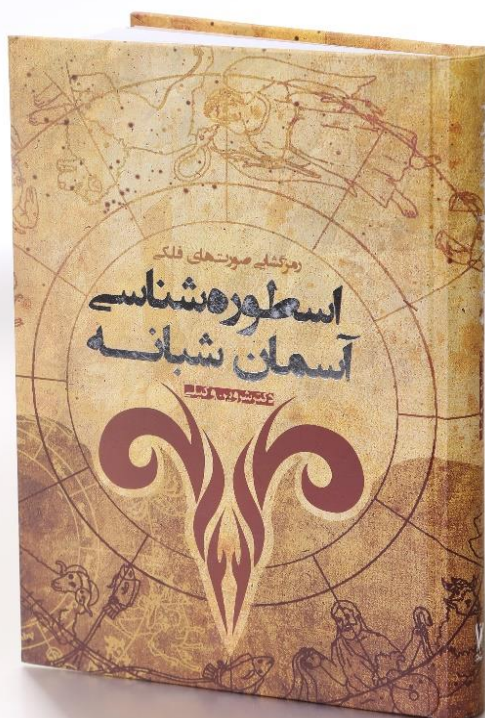
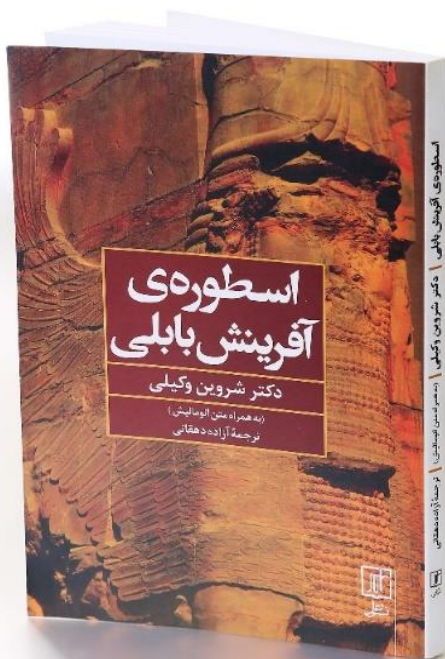
(۲) اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، شورآفرین، ۱۳۹۵

(۳) اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، شورآفرین، ۱۳۹۱

(۴) اسطوره‌ی آفرینش بابلی، علم، ۱۳۹۲

(۵) اسطوره‌ی یوسف و افسانه‌ی زلیخا، شورآفرین

و خورشید، ۱۳۹۰

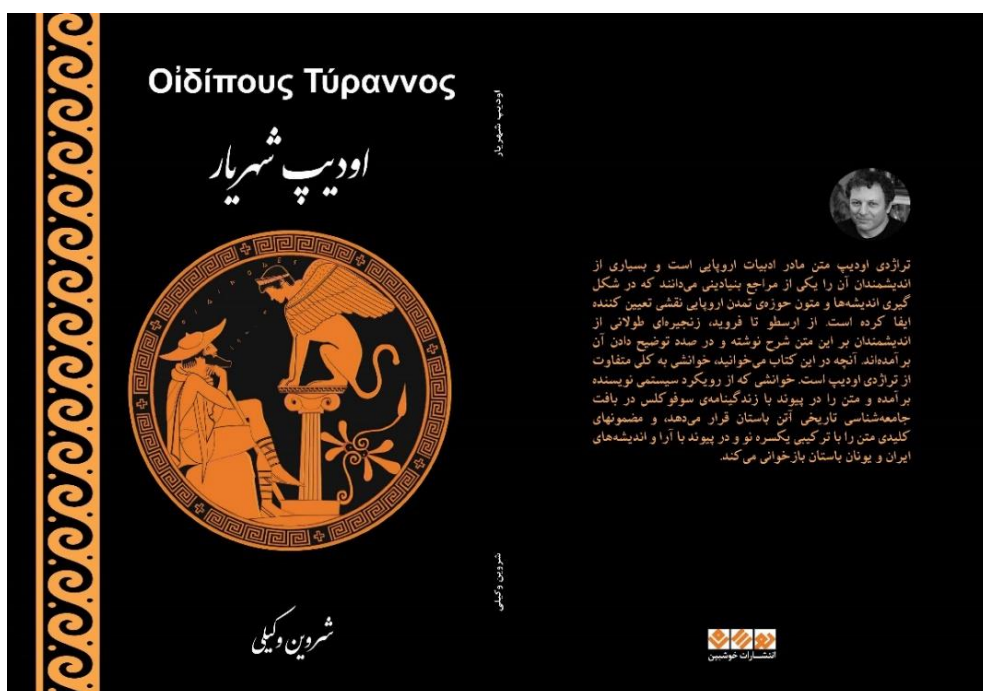
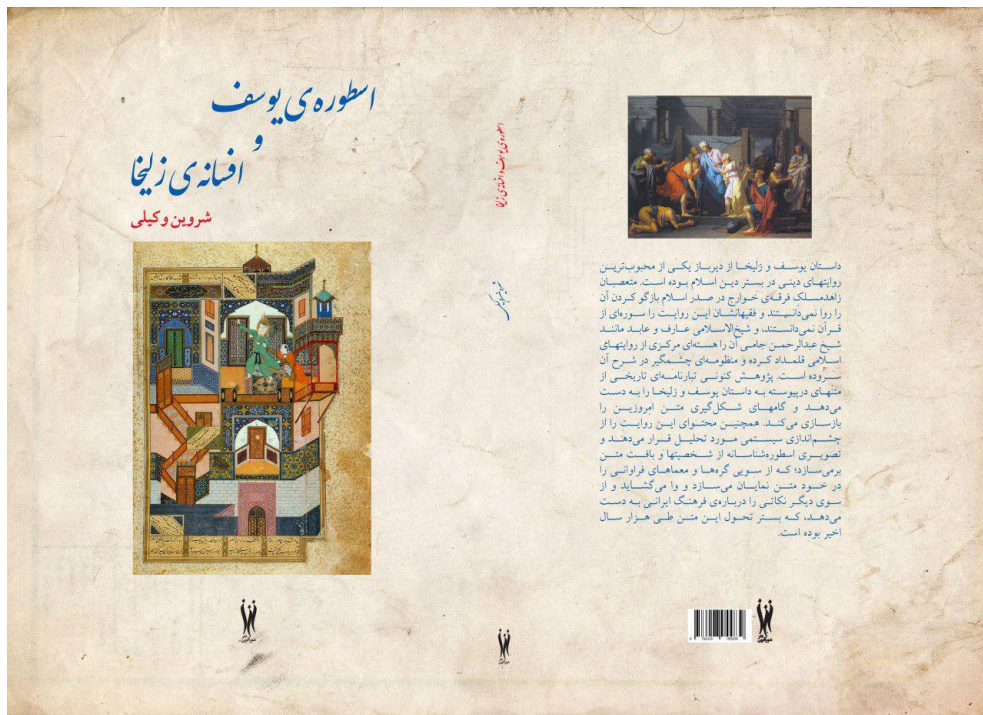


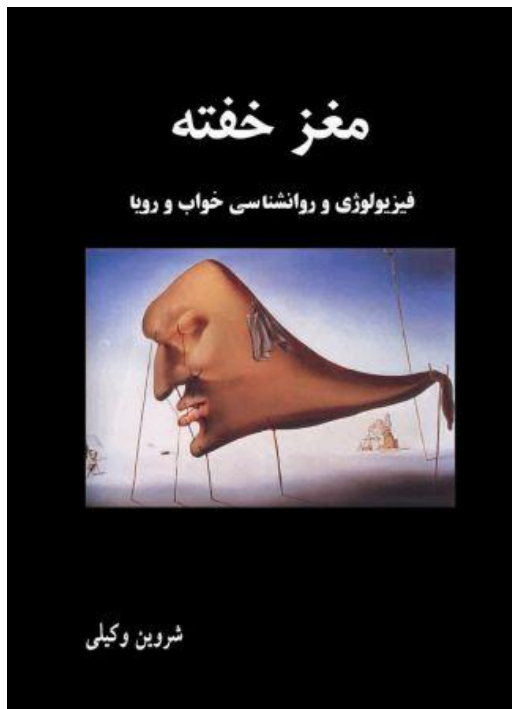
۶) اودیپ شهریار، خوش‌بین، ۱۳۹۸

۷) رویای دوموزی، خورشید، ۱۳۷۹

۸) سفر مغان، خورشید، ۱۳۹۹

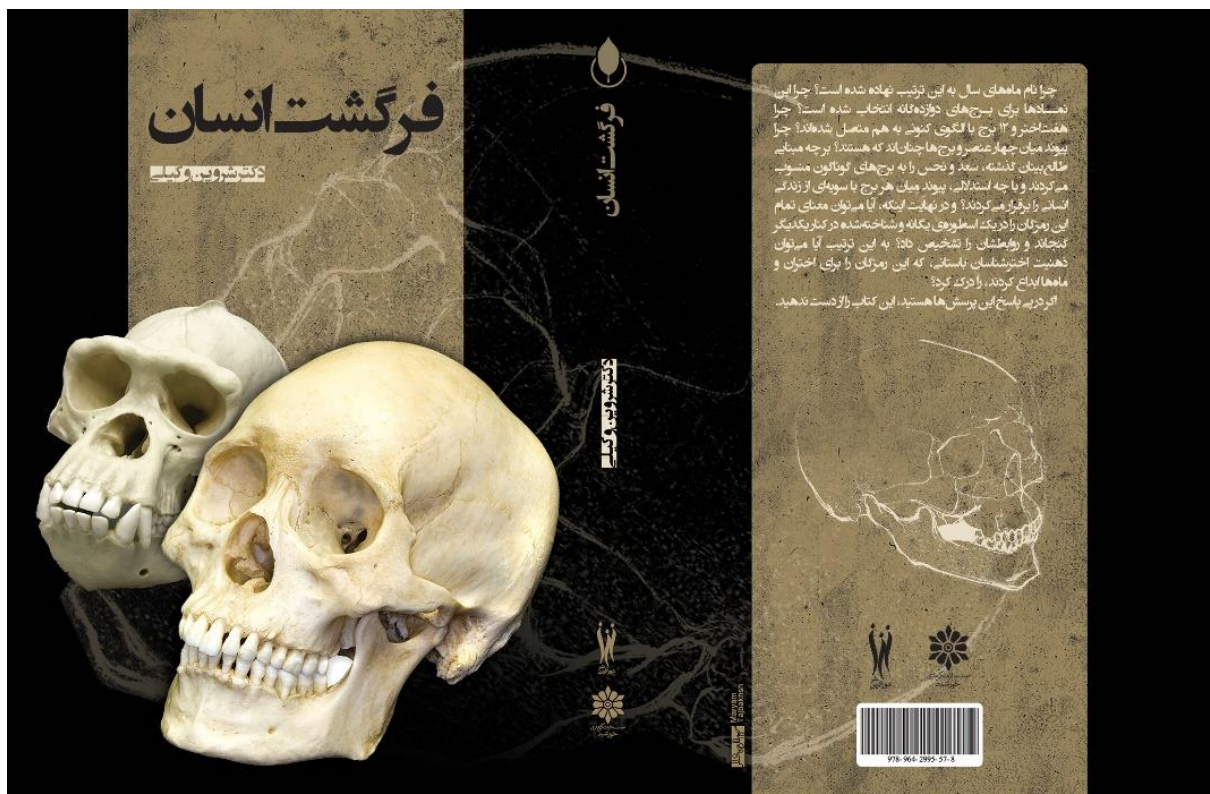
۹) خردنامه-۴: اسطوره‌شناسی (مجموعه مقاله)، خورشید، ۱۳۹۵





رده‌ی پنجم: زیست‌شناسی

- (۱) کلبدشناسی آگاهی، خورشید، ۱۳۷۷
- (۲) رساله‌ی هم‌افزایی، خورشید، ۱۳۷۷
- (۳) مغز خفته: عصب‌شناسی خواب و رویا، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵
- (۴) عصب‌شناسی لذت، خورشید، ۱۳۹۱
- (۵) فرگشت انسان، بی‌نا، ۱۳۹۴
- (۶) همجنس‌گرایی: نگاهی سوسیوبیولوژیک، خورشید، ۱۳۹۵
- (۷) خلاقیت، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵



۸) ژنتیک جمعیت‌های انسانی (جلد نخست تبار اقوام ایرانی)، خورشید، ۱۳۹۷

۹) رساله‌ی تقارن، خورشید، ۱۳۷۶

۱۰) خردنامه ۸- زیست‌شناسی (مجموعه مقاله)، خورشید، ۱۳۹۷



رده‌ی ششم: جامعه‌شناسی

- (۱) جامعه‌شناسی جوک و خنده، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵
- (۲) مدل‌سازی تغییرات فرهنگی با نظریه‌ی سیستمها، انتشارات جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۸۰
- (۳) جامعه‌شناسی سیستمی لومان، خوش‌بین، ۱۴۰۰
- (۴) بازی‌نامک، خورشید و شورآفرین، ۱۳۹۳
- (۵) کشتن مرگ‌ارزان، خورشید، ۱۳۹۵
- (۶) بافت‌شناسی قدرت، خورشید، ۱۴۰۰
- (۷) سرخ، سپید، سبز، خورشید، ۱۳۷۸



نظریه سیستم های اجتماعی لومان
شروین وکیلی

نیکلاس لومان، جامعه‌شناس نامدار معاصر، از پژوهشگرانی است که آثارش طی دهه‌های گذشته اهمیتی روزافزون پیدا کرده است. او با تکیه بر نظریه‌ی پیچیدگی، نیرومندترین روایت کلاسیک از جامعه‌شناسی سیستمی را به دست داده، که هم دقیق و استوار و میان رشته‌ایست، و هم به پیامدهایی جالب‌برانگیز و بینش‌هایی درخشان منتهی می‌گردد. این کتاب گزارشی است از مهمترین کتاب لومان، «سیستم‌های اجتماعی / ۱۹۹۱ م.» به روایت دکتر شروین وکیلی، که خود پیشنهاد دهنده‌ی سرمشقی نو و متفاوت (دیدگاه زروان) در جامعه‌شناسی سیستمی است.

انتشارات خوشبین

۸) مکان ایرانی: نگاهی سیستمی، کتاب فکر نو، ۱۳۹۸

۹) تیره‌های ایرانی (۲): از آغاز تا پایان عصر هخامنشی، خورشید، ۱۳۹۸

۱۰) تیره‌های ایرانی (۳): از ظهور اسلام تا دوران معاصر، خورشید، ۱۳۹۸

۱۱) تاریخ من پارسی (بحث‌های کلاسی بر فضای مجازی - ۱۳۹۷ و ۱۳۹۸)، سه جلد، خورشید، ۱۳۹۸

۱۲) خردنامه (۹) - آموزش (مجموعه مقاله)، خورشید، ۱۳۹۵

۱۳) خردنامه (۲) - جامعه‌شناسی (مجموعه مقاله)، خورشید، ۱۳۹۵

جامعه‌شناسی جوک و خنده



شروین وکیلی



رده‌ی هفتم: هنر

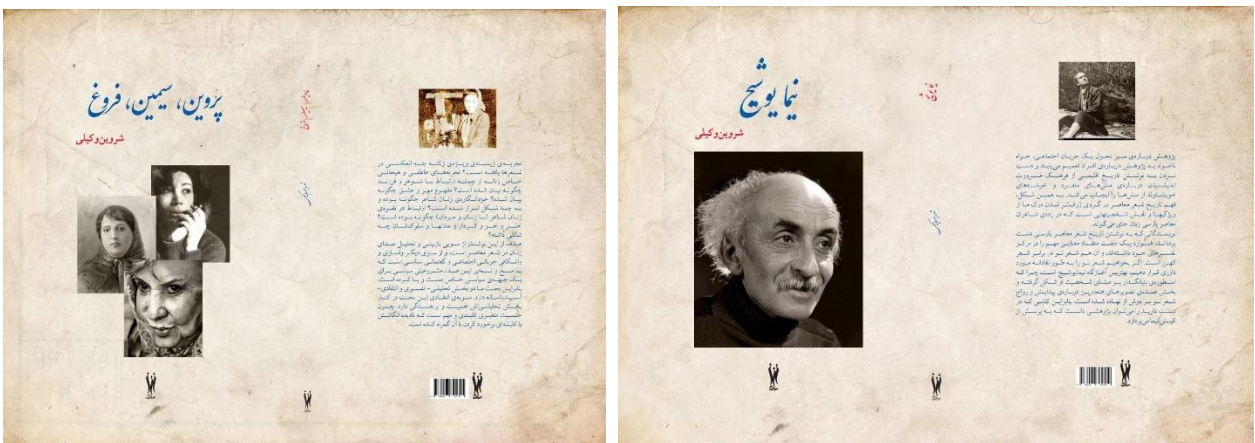
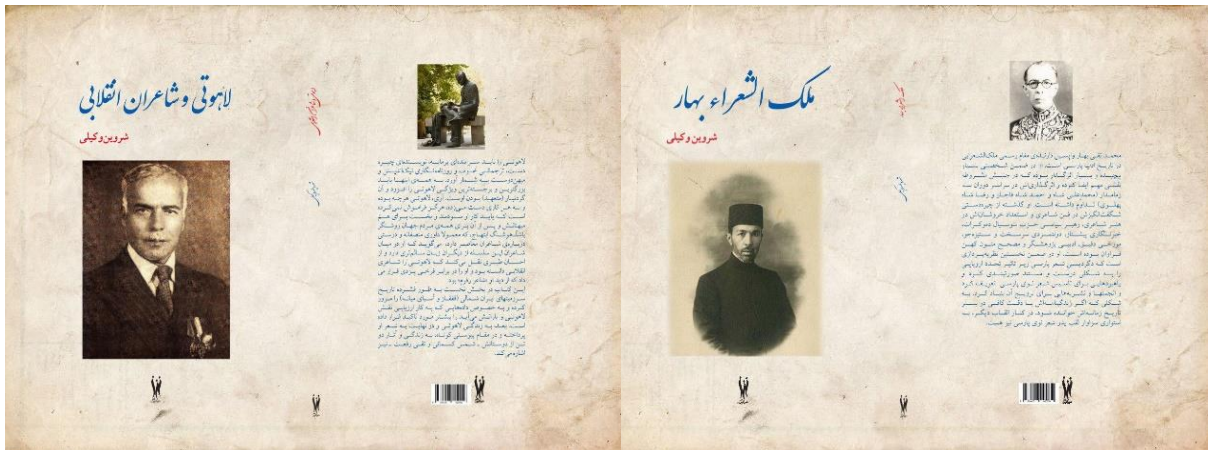
- ۱) هنر پیشاتاریخی: ۴۰۰۰۰-۳۰۰۰ پ.م، خورشید، ۱۳۹۸
- ۲) تاریخ هنر عصر برنز: ۳۰۰۰-۱۲۰۰ پ.م، خورشید، ۱۳۹۸
- ۳) تاریخ هنر عصر آهن: ۱۲۰۰-۵۵۰ پ.م خورشید، ۱۴۰۰
- ۴) تاریخ هنر عصر هخامنشی: ۵۵۰-۳۳۰ پ.م خورشید، ۱۴۰۰
- ۵) نقاشی دو دشمن (مقایسه‌ی نقاشی‌های هیتلر و چرچیل)، خورشید، ۱۳۹۸
- ۶) رمزشناسی حرکات دست و انگشتان، خورشید، ۱۳۹۷



رده‌ی هفتم: ادبیات

مجموعه‌ی داد سخن:

- ۱) ملک الشعرای بهار، ۲۵۰ ص، نشر شورآفرین، ۱۳۹۲.
- ۲) لاهوتی و شاعران انقلابی، ۲۹۰ ص، نشر شورآفرین، ۱۳۹۲.
- ۳) نیما یوشیج، ۷۹۰ ص، نشر شورآفرین، ۱۳۹۲.
- ۴) پروین، فروغ، سیمین، ۳۷۰ ص، نشر شورآفرین، ۱۳۹۲.
- ۵) احمد شاملو، ۶۰۰ ص، انتشارات داخلی موسسه‌ی خورشید، ۱۴۰۰.



- (۶) خویشتنِ پارسی: تبارشناسی «من» در ادب پارسی، شورآفرین، ۱۳۹۶
- (۷) خرد، عشق و عبید زاکانی: شرحی بر مثنوی عشاق‌نامه، خورشید، ۱۳۹۰
- (۸) فنون مناظره: درسگفتارهای کارگاه مناظره در دانشگاه تهران ۱۳۹۰-۱۳۹۳، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران،

۱۳۹۳

(۹) نام‌شناخت: ریشه‌شناسی سه هزار نام شخصی از سیزده زبان گوناگون، خورشید، ۱۳۸۲

(۱۰) رخ‌نامه-۱: مجموعه یادداشت‌های فیس‌بوک ۱۳۹۰-۱۳۹۴، خورشید، ۱۳۹۵

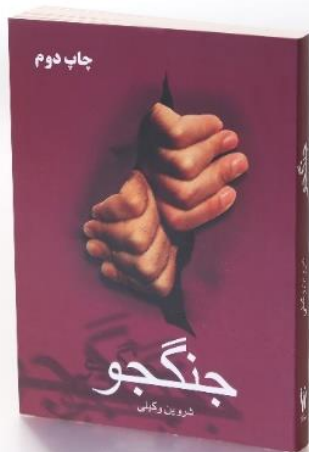
(۱۱) اعترافات، خورشید، ۱۴۰۰

(۱۲) گلچین بیدل: برگزیده‌ی اشعار بیدل دهلوی، خورشید، ۱۴۰۰

(۱۳) تپ‌اختر -۱: گلچین شعر کهن پارسی، خورشید، ۱۴۰۰

(۱۴) تپ‌اختر -۲: گلچین شعر معاصر پارسی، خورشید، ۱۴۰۰

(۱۵) خردنامه (۵)- ادبیات (مجموعه مقاله)، خورشید، ۱۳۹۵



رده‌ی نهم: داستان و قطعه‌ی ادبی

مجموعه‌ی داستان، رمان و شعر

۱) ماردوش، خورشید، ۱۳۷۹

۲) جنگجو، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۱

۳) سوشیانس، تمدن - شورآفرین، ۱۳۸۳

۴) جام جمشید، خورشید، ۱۳۸۶

۵) حکیم فارابی، خورشید، ۱۳۸۷

۶) راه جنگجو، شورآفرین، ۱۳۸۹

۷) نفرین صندلی (مبل جادویی)، فرهی، ۱۳۹۱

۸) دازیمدا، بی‌نا، ۱۳۹۳

۹) فرشگرد، خورشید، ۱۳۹۵

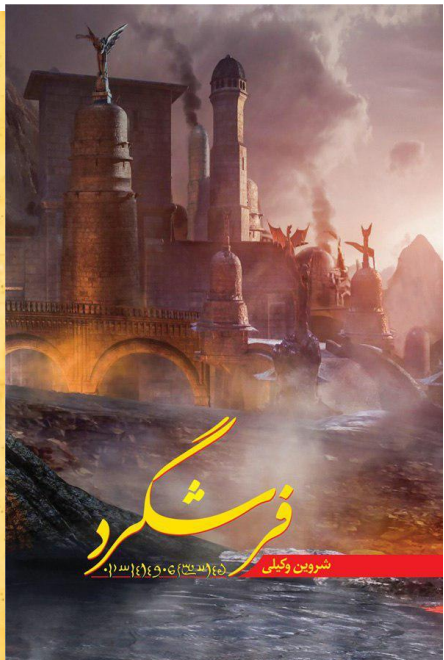
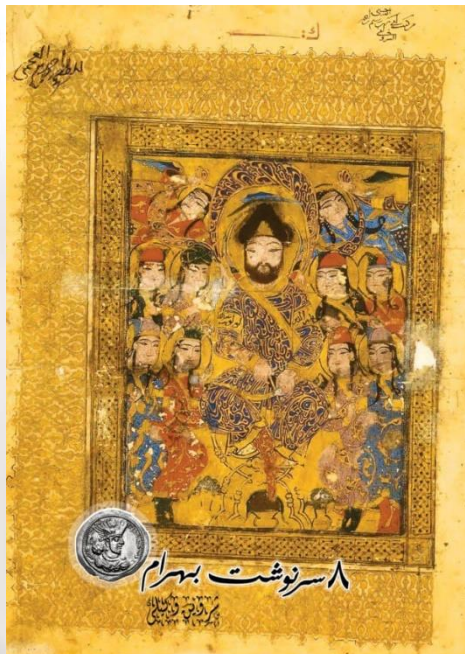
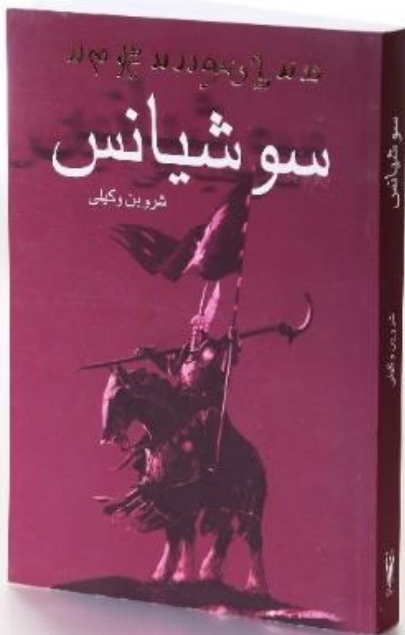
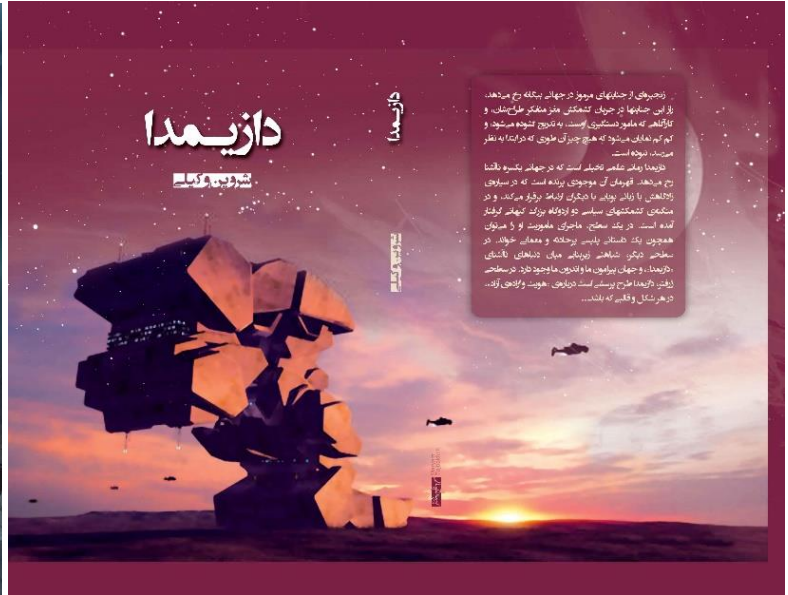
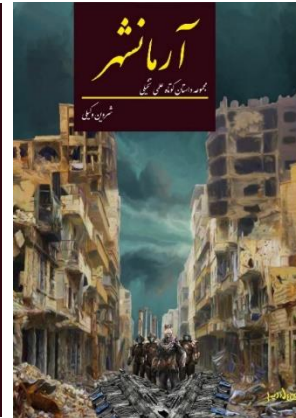
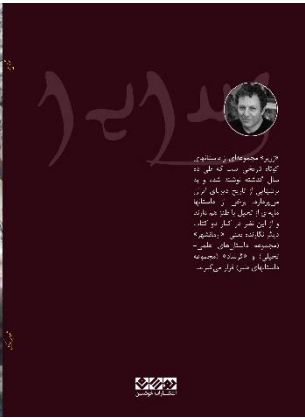
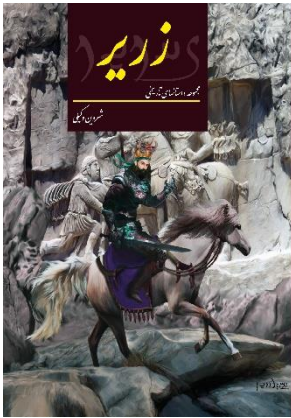
۱۰) جم، شورآفرین، ۱۳۹۵

۱۱) زریر؛ مجموعه داستان کوتاه تاریخی، خوش‌بین، ۱۳۹۵

۱۲) گرشاد؛ مجموعه داستان کوتاه طنز، خوش‌بین، ۱۳۹۵

۱۳) آرمانشهر؛ مجموعه‌ی داستان کوتاه علمی-تخیلی، خوش‌بین، ۱۳۹۸

۱۴) هشت سرنوشت بهرام، خورشید، ۱۳۹۸



رده‌ی دهم: سفرنامه‌ها



سفرنامه‌ی سغد و خوارزم



دکتر شروین ویلی
مهندس پویان مقدم
دکتر علیرضا (درام) نرفی

۱) سفرنامه‌ی سغد و خوارزم، خورشید، ۱۳۸۸

۲) سفرنامه‌ی چین و ماچین، خورشید، ۱۳۸۹

۳) سفرنامه‌ی ختا و ختن، خورشید، ۱۳۹۷

۴) سفرنامه‌ی مسکو و سن پترزبورگ، خورشید، ۱۳۹۷

۵) سفرنامه‌ی هند شمالی، خورشید، ۱۳۹۸



سفرنامه چین و ماچین

نویسنده: شروین ویلی

انتشارات خوارزم

