

تاریخ پیامبران بنی اسرائیل و شکل‌گیری قوم یهود

از آدم تا ملاکی — رویکردی تطبیقی: روایت تورات
در کنار یافته‌های تاریخی، باستان‌شناختی و برخی
منابع دینی.

نه بخش — از آفرینش تا پایان دوران نبوت
کلاسیک

بقلم: ابراهیم روشندل
شهریور ماه 1305

فهرست مطالب

15	بخش اول: پدران قوم — از آدم تا یوسف
15	درباره‌ی این بخش و روش پژوهش
16	منابع اصلی این بخش
17	بحث گاه‌شماری: کمینه‌گرایان و بیشینه‌گرایان
19	فصل یکم: آفرینش، آدم و حوا
19	روایت تورات
20	زمینه‌ی تاریخی و باستان‌شناختی
21	بازتاب در قرآن و سنت‌های تفسیری دیگر
23	فصل دوم: از آدم تا نوح — نسل‌ها و مقدمه‌ی طوفان
23	روایت تورات
23	زمینه‌ی تاریخی و باستان‌شناختی
24	خنوخ در ادبیات بین‌عهدینی و سنت اسلامی
26	فصل سوم: نوح و طوفان بزرگ
26	روایت تورات
27	زمینه‌ی تاریخی و باستان‌شناختی
28	نوح در قرآن و روایات اسلامی
30	فصل چهارم: از نوح تا ابراهیم — برج بابل و تبار سام
30	روایت تورات
30	زمینه‌ی تاریخی و باستان‌شناختی
31	نمرود: پادشاه اسطوره‌ای پس از طوفان
33	فصل پنجم: ابراهیم — پدر قوم و بنیان‌گذار عهد
33	روایت تورات — فراخوانی و مهاجرت
33	عهد ابراهیمی و دو پسر: اسماعیل و اسحاق
34	سدوم و عموره، اسحاق، و آزمایش بزرگ

35	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
37	ابراهیم در قرآن: بت‌شکن، حنیف، و بنای کعبه
38	بحث ذبیح: اسحاق یا اسماعیل؟
40	فصل ششم: اسحاق — پیوند نسل‌ها
40	روایت تورات
41	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
41	اسحاق در سنت اسلامی
43	فصل هفتم: یعقوب — از فریب تا نام اسرائیل
43	روایت تورات — فرار به حران
43	کشتی با فرشته و بازگشت به کنعان
44	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
46	یعقوب و اسرائیل در قرآن
47	فصل هشتم: یوسف — از چاه تا کاخ مصر
47	روایت تورات — فروخته شدن به مصر
47	صعود به قدرت و نجات مصر و خانواده
48	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
50	یوسف در قرآن: «أَحْسَنُ الْقَصَصِ»
52	پیوست: جدول نسل‌ها از آدم تا اسباط دوازده‌گانه
52	شجره‌نامه خلاصه بر پایه سفر پیدایش
52	از آدم تا نوح (پیدایش باب پنجم)
52	از نوح تا ابراهیم (پیدایش باب یازدهم، تبار سام)
52	از ابراهیم تا یوسف
52	دوازده پسر یعقوب (اسباط اسرائیل) به ترتیب تولد
54	جمع‌بندی بخش اول و پیوند به بخش دوم
54	از خانواده تا قوم
56	بخش دوم: موسی — از بردگی مصر تا آستانه سرزمین موعود

56	درباره‌ی این بخش.....
57	منابع اصلی این بخش
57	بحث گاه‌شماری خروج: تاریخ زودهنگام یا دیرهنگام؟
58	فرعونِ خروج کیست؟ و روایت مصری رقیب
61	فصل نخست: بردگی در مصر و تولد موسی
61	روایت تورات
62	زمینهٔ تاریخی و باستان‌شناختی
63	موسی در قرآن: کودکی و فرار به مدیان
64	مریم: خواهر و پیامبر
66	فصل دوم: بوتهٔ سوزان و فراخوانی موسی
66	روایت تورات
66	زمینهٔ تاریخی و باستان‌شناختی
67	بازتاب در قرآن: وادی مقدس طوی
69	فصل سوم: رویارویی با فرعون و ده بلا
69	روایت تورات
69	زمینهٔ تاریخی و باستان‌شناختی
70	موسی و فرعون در قرآن: نشانه‌ها و سحر ساحران
72	فصل چهارم: خروج و عبور از دریای سرخ
72	روایت تورات
72	سرود دریا: کهن‌ترین لایهٔ شعری تورات
73	زمینهٔ تاریخی و باستان‌شناختی
74	عبور از دریا در قرآن
76	فصل پنجم: کوه سینا و ده فرمان
76	روایت تورات
76	زمینهٔ تاریخی و باستان‌شناختی
77	کوه طور در قرآن

78	شریعت مکتوب و شریعت شفاهی در سنت یهودی
80	فصل ششم: گوساله طلائی، خیمه اجتماع و کاهنان
80	روایت تورات
81	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
82	گوساله سامری در قرآن
83	فصل هفتم: جاسوسان کنعان و چهل سال سرگردانی
83	روایت تورات
84	شورش قورح: رقابت کاهنی و لاویان
84	مار برنزی: از بیابان تا اصلاحات حزقیا
85	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
86	داستان جاسوسان و سرکشی در قرآن
87	فصل هشتم: پایان زندگی موسی و آستانه سرزمین موعود
87	روایت تورات
88	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
88	مرگ موسی و جانشینی در قرآن
90	جمع‌بندی بخش دوم و پیوند به بخش سوم
90	از بردگی تا آستانه سرزمین
92	بخش سوم: فتح کنعان و دوران داوران
92	درباره‌ی این بخش
92	منابع اصلی این بخش
93	سه مدل رقیب برای تبیین استقرار اسرائیل در کنعان
94	سکوت نسبی قرآن درباره دوران فتح و داوران
96	فصل نخست: یوشع، عبور از اردن و سقوط اریحا
96	روایت تورات
97	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
99	فصل دوم: عای، جلعاد و فتح باقی کنعان

99	روایت تورات
99	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
101	فصل سوم: تقسیم سرزمین و وداع یوشع
101	روایت تورات
102	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
103	فصل چهارم: آغاز دوران داوران — چرخه گناه و رهایی
103	روایت تورات
103	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
106	فصل پنجم: دبوره، باراق و یاعیل
106	روایت تورات
106	سرود دبوره: سند شعری کهن
107	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
108	فصل ششم: جدعون و آزمایش پادشاهی زودهنگام
108	روایت تورات
108	یادداشتی تطبیقی: آزمون آب جدعون و آزمون رود طالوت
109	ابیملک: نخستین آزمایش ناکام پادشاهی
110	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
111	فصل هفتم: یفتاح و سامسون
111	یفتاح: نذری ناسنجیده
111	سامسون: قدرت، ضعف و فلسطیان
112	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
114	فصل هشتم: سموئیل — آخرین داور و گذار به پادشاهی
114	روایت تورات
114	صندوق عهد در سرزمین فلسطیان و بازگشت آن
115	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
117	جمع‌بندی بخش سوم و پیوند به بخش چهارم

از اتحادیهٔ قبیله‌ای تا آستانهٔ پادشاهی	117
بخش چهارم: پادشاهی متحد — شائول، داوود و سلیمان	119
درباره‌ی این بخش	119
منابع اصلی این بخش	119
بحث «حداقل گرایی داوودی»: پادشاهی بزرگ یا شیخ‌نشین کوچک؟	120
فصل نخست: شائول — نخستین پادشاه اسرائیل	122
روایت تورات	122
زمینهٔ تاریخی و باستان‌شناختی	123
طالوت و جالوت در قرآن	123
فصل دوم: داوود و جالوت	125
روایت تورات	125
زمینهٔ تاریخی و باستان‌شناختی	125
داوود و جالوت در قرآن	126
فصل سوم: شائول و داوود — رقابت و فرار	127
روایت تورات	127
زمینهٔ تاریخی و باستان‌شناختی	128
فصل چهارم: مرگ شائول و پادشاهی داوود	129
روایت تورات	129
زن جادوگر عین‌دور	129
زمینهٔ تاریخی و باستان‌شناختی	130
فصل پنجم: اورشلیم، صندوق عهد و عهد داوودی	131
روایت تورات	131
زمینهٔ تاریخی و باستان‌شناختی	131
عهد داوودی و مفهوم مسیحا	132
فصل ششم: داوود، بت‌شبع و شورش آبشالوم	134

134	روایت تورات
134	شورش آبشالوم
135	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
137	فصل هفتم: سلیمان — حکمت و بنای معبد
137	روایت تورات
137	بنای معبد اورشلیم
138	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
138	سلیمان و ادبیات حکمت: امثال، جامعه و غزل غزل‌ها
139	سلیمان در قرآن: حکمت، جن و باد
140	فصل هشتم: ملکه سبا، افول سلیمان و زمینه تجزیه
140	روایت تورات: ملکه سبا
140	افول: زنان بیگانه و مالیات سنگین
141	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
141	سلیمان در قرآن: ملکه سبا (بلقیس) و مرگ او
144	جمع‌بندی بخش چهارم و پیوند به بخش پنجم
144	از اتحاد به تجزیه
146	بخش پنجم: پادشاهی تجزیه‌شده و دوران ایلیا و الیشع
146	درباره‌ی این بخش
146	منابع اصلی این بخش
	نخستین هم‌پوشانی کامل میان تورات و تاریخ خاور نزدیک باستان
147	
148	فصل نخست: تجزیه پادشاهی — رُحْبعام و یِرْبعام
148	روایت تورات
148	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
150	فصل دوم: خاندان اُمّری و ظهور آخاب
150	روایت تورات

150	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
152	فصل سوم: ایلیا و کوه گرمل
152	روایت تورات
152	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
153	ایلیاس در قرآن
155	فصل چهارم: ایلیا در حوریب و صعود به آسمان
155	روایت تورات
155	جانشینی الیشع و صعود ایلیا
156	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
157	فصل پنجم: الیشع — معجزات و سیاست
157	روایت تورات
157	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
157	الیسع در قرآن
159	فصل ششم: سقوط خاندان امری و انقلاب یهو
159	روایت تورات
159	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
160	کتیبه میشح: تأیید مستقل یک فصل کامل تورات
162	فصل هفتم: یهودای هم‌زمان — از آسا تا عزیا
162	روایت تورات
162	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
164	فصل هشتم: زمینه‌سازی سقوط اسرائیل شمالی
164	روایت تورات
164	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
166	جمع‌بندی بخش پنجم و پیوند به بخش ششم
166	دو پادشاهی، دو سرنوشت
168	بخش ششم: پیامبران کلاسیک نوشتاری و بحران آشور

168	درباره‌ی این بخش.....
168	منابع اصلی این بخش
169	عصر آشور: زمینه‌ی سیاسی مشترک این بخش
170	فصل نخست: عاموس — عدالت اجتماعی در اوج شکوه ظاهری.....
170	پیام و متن
170	زمینه‌ی تاریخی و باستان‌شناختی
172	فصل دوم: هوشع — عشق، خیانت و استعاره‌ی ازدواج
172	پیام و متن
172	زمینه‌ی تاریخی و باستان‌شناختی
174	فصل سوم: اشعیای اورشلمی — دعوت و بحران آشور
174	دعوت اشعیا
174	بحران سوری-افرایمی و آیه‌ی عِمانوئیل
175	محاصره‌ی سنحاریب: ۷۰۱ پیش از میلاد
175	زمینه‌ی تاریخی و باستان‌شناختی
176	نقب حزقیا و کتیبه‌ی سیلوام
177	فصل چهارم: اشعیای دوم — تسلی در تبعید و بنده‌ی رنج‌دیده
177	مسئله‌ی نقد متن: یک اشعیا یا چند اشعیا؟
177	سرودهای بنده‌ی رنج‌دیده
178	زمینه‌ی تاریخی و باستان‌شناختی
179	فصل پنجم: میکاه — عدالت، تواضع و بشارت بیت‌لحم
179	پیام و متن
179	بشارت بیت‌لحم
180	زمینه‌ی تاریخی و باستان‌شناختی
181	فصل ششم: صفنیا، ناحوم و حبقوق — سه صدای کوچک‌تر همین بحران
181	صفنیا: روز خداوند

181	ناحوم: سقوط نینوا
181	حقوق: چرا خدا سکوت می‌کند؟
183	فصل هفتم: بحران آشور از منظر باستان‌شناسی مقایسه‌ای
183	امپراتوری آشور در آینه سه منبع
184	جمع‌بندی بخش ششم و پیوند به بخش هفتم
184	از هشدار به تحقق
186	بخش هفتم: یوشیا، ارمیا و سقوط یهودا
186	درباره‌ی این بخش
186	منابع اصلی این بخش
186	یوشیا و کشف «کتاب شریعت»
188	فصل نخست: یوشیا — اصلاحات و مرگ زودهنگام
188	روایت تورات
188	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
190	فصل دوم: ارمیا — دعوت و پیام آغازین
190	روایت تورات
190	انزوا و رنج شخصی
191	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
192	فصل سوم: ارمیا در برابر پادشاهان و کاهنان
192	روایت تورات
192	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
194	فصل چهارم: سقوط اورشلیم و ویرانی معبد
194	روایت تورات
195	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
196	فصل پنجم: عهد جدید ارمیا — امید در دل فاجعه
196	روایت تورات
196	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

فصل ششم: ارمیا در مصر — فرار اجباری و سرنوشت نهایی	198
روایت تورات	198
زمینه تاریخی و باستان‌شناختی	198
فصل هفتم: مراثی ارمیا — شعر سوگ بر ویرانی	200
متن و ساختار	200
زمینه تاریخی و باستان‌شناختی	200
جمع‌بندی بخش هفتم و پیوند به بخش هشتم	202
پایان یک دنیا	202
بخش هشتم: حزقیال و دانیال — ادبیات دوران تبعید	204
درباره‌ی این بخش	204
منابع اصلی این بخش	204
فصل نخست: حزقیال — رؤیای ارا به الهی	205
روایت تورات	205
زمینه تاریخی و باستان‌شناختی	205
فصل دوم: نمادهای کنشی حزقیال	207
روایت تورات	207
زمینه تاریخی و باستان‌شناختی	208
فصل سوم: مسئولیت فردی و دره استخوان‌های خشک	209
روایت تورات	209
دره استخوان‌های خشک	209
زمینه تاریخی و باستان‌شناختی	210
فصل چهارم: معبد آرمانی حزقیال	211
روایت تورات	211
زمینه تاریخی و باستان‌شناختی	211
فصل پنجم: دانیال — کودکی در دربار بابل	213
روایت تورات	213

213	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
215	فصل ششم: خواب نبوکدنصر و کوره آتش
215	روایت تورات
215	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
217	فصل هفتم: نوشته بر دیوار و گودال شیران
217	روایت تورات
217	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
219	فصل هشتم: رؤیاهای آخرالزمانی دانیال و بحث تاریخ‌گذاری
219	روایت تورات
219	بحث تاریخ‌گذاری کتاب دانیال
220	سکوت قرآن درباره دانیال
221	جمع‌بندی بخش هشتم و پیوند به بخش نهم
221	الهیات تبعید
223	بخش نهم (پایانی): بازگشت از تبعید و پایان دوران نبوت
223	درباره‌ی این بخش
223	منابع اصلی این بخش
224	فصل نخست: فرمان کوروش و استوانه کوروش
224	روایت تورات
224	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
226	فصل دوم: بازسازی معبد — حجی و زکریا
226	روایت تورات
226	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
228	فصل سوم: عزرا — بازگشت دوم و بازسازی شریعت
228	روایت تورات
228	زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
230	فصل چهارم: نحμία — بازسازی حصارهای اورشلیم

230		روایت تورات
230		زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
232		فصل پنجم: بحران هویت — ازدواج مختلط و مرزهای قومی
232		روایت تورات
232		زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
234		فصل ششم: ملاکی — واپسین پیامبر
234		روایت تورات
234		پایان نبوت و نگاه به آینده
235		زمینه تاریخی و باستان‌شناختی
236		جمع‌بندی نهایی: از آدم تا ملاکی
236		یک هزار و دویست سال روایت

بخش اول: پدران قوم — از آدم تا یوسف

رویکردی تطبیقی: روایت تورات در کنار یافته‌های تاریخی و باستان‌شناختی

درباره‌ی این بخش و روش پژوهش

این نوشتار نخستین بخش از مجموعه‌ای جامع درباره‌ی تاریخ پیامبران بنی اسرائیل و سیر شکل‌گیری قوم یهود است. هدف این مجموعه، ارائه‌ی روایتی پیوسته و مستند از دوران پدران قوم (Patriarchs) تا واپسین پیامبران دوران بازگشت از تبعید بابل است؛ روایتی که در آن، به‌جای بسنده‌کردن به بازگویی صرف متن مقدس، هر رویداد و شخصیت در کنار یافته‌های باستان‌شناسی، اسناد خاور نزدیک باستان، و نتایج پژوهش‌های تاریخی-انتقادی مدرن سنجیده می‌شود.

این رویکرد تطبیقی از آن‌رو ضروری است که دوران پدران قوم — از آدم تا یوسف — عمدتاً در قلمرو «پیشاتاریخ روایی» یا در بهترین حالت در مرز میان اسطوره، حافظه‌ی قومی و تاریخ مکتوب قرار دارد. متن اصلی مرجع برای این بخش، سفر پیدایش (برِشیت، Genesis) از تورات است که در سنت یهودی به موسی نسبت داده می‌شود، اما پژوهش‌های نقادانه‌ی متن (Higher Criticism) و به‌ویژه «فرضیه‌ی اسنادی» (Documentary Hypothesis) که یولیوس ولهاوزن در سده‌ی نوزدهم صورت‌بندی کرد، نشان می‌دهند که سفر پیدایش حاصل تدوین چند سنت روایی مجزا (که به‌طور قراردادی P، E، J و گاه D نامیده می‌شوند) در بازه‌ای طولانی، احتمالاً از سده‌ی دهم تا پنجم پیش از میلاد است.

در هر فصل، پس از بازگویی روایت تورات، بخشی جداگانه با عنوان «زمینه‌ی تاریخی و باستان‌شناختی» می‌آید که یافته‌های علوم باستان‌شناسی، تاریخ خاور

نزدیک باستان، زبان‌شناسی تطبیقی و مطالعات تطبیقی ادیان را در کنار روایت دینی قرار می‌دهد. هدف از این کار نه انکار متن مقدس و نه اثبات قطعی آن، بلکه فهم دقیق‌تر بافتاری است که این روایات در آن شکل گرفته‌اند.

منابع اصلی این بخش

- سفر پیدایش (تکوین/برشیت) از تورات — متن اصلی روایی
 - متون میان‌رودانی: حماسه گیلگمش، اسطوره آترحسیس، فهرست شاهان سومری (برای مقایسه با روایات آفرینش و طوفان)
 - الواح نوزی (Nuzi Tablets، سده پانزدهم پ.م) — برای فهم آداب و رسوم اجتماعی دوران پدران
 - الواح ماری (Mari Letters) و اسناد ابلا — برای شناخت نام‌ها و ساختارهای اجتماعی سامی غربی در هزاره دوم پ.م
 - پژوهش‌های باستان‌شناسی سرزمین کنعان و مصر در عصر مفرغ میانه و متأخر (Middle/Late Bronze Age)
 - آثار پژوهشگران نقاد متن مانند یولیوس ولهاوزن، ویلیام دور (William Dever)، اسرائیل فینکلشتاین و نیل اش‌ر سیلبرمن
- لازم به تأکید است که اجماع گسترده باستان‌شناسی و تاریخ‌نگاری امروز، وجود شواهد مستقیم و مستقل غیرکتاب مقدس برای شخصیت‌های تاریخی ابراهیم، اسحاق، یعقوب یا یوسف را تأیید نمی‌کند؛ این شخصیت‌ها در هیچ سند غیرعبری از هزاره دوم یا اوایل هزاره اول پیش از میلاد نام برده نشده‌اند. آنچه باستان‌شناسی می‌تواند ارائه دهد، بازسازی «بافت محتمل» (plausible)

context) زندگی کوچ‌نشینان سامی در کنعان و مصر آن دوران است، نه اثبات یا نفی رویدادهای فردی.

بحث گاه‌شماری: کمینه‌گرایان و بیشینه‌گرایان

در تاریخ‌نگاری علمی کتاب مقدس، از دهه‌های پایانی سده بیستم میان دو رویکرد کلی رقابت جدی وجود دارد. «بیشینه‌گرایان» (Maximalists) یا مکتب سنتی‌تر، که ویلیام فاکسول آلبرایت (W. F. Albright) در نیمه نخست سده بیستم پیشگام آن بود، بر این باورند که روایات تورات، هرچند در جزئیات با افزوده‌های ادبی همراه شده‌اند، هسته تاریخی معتبری دارند که با یافته‌های باستان‌شناسی عصر مفرغ قابل تطبیق است. در برابر، «کمینه‌گرایان» (Minimalists) — از جمله پژوهشگرانی مانند توماس تامپسون، فیلیپ دیویس و نیلز پتر لمخه (عمدتاً از «مکتب کپنهاگ») — معتقدند که روایات پدران و حتی بخش عمده تاریخ اولیه اسرائیل، ساخته و پرداخته نویسندگان دوران پادشاهی متأخر یا حتی دوران پس از تبعید بابل (سده‌های هفتم تا پنجم پ.م) است و ارزش تاریخی مستقیم اندکی برای بازسازی رویدادهای هزاره دوم پیش از میلاد دارد.

اسرائیل فینکلشتاین، باستان‌شناس برجسته دانشگاه تل‌آویو، در آثار خود (از جمله کتاب مشترکش با نیل اش‌سیلبرمن، «کتاب مقدس کشف‌شده») موضعی میانه اما نزدیک به کمینه‌گرایی اتخاذ می‌کند: او دوران پدران را به‌طور خاص، فاقد هرگونه تاریخت مستقل قابل اثبات می‌داند، اما برای دوران متأخرتر (مانند پادشاهی متحد و پادشاهی‌های تجزیه‌شده) شواهد باستان‌شناختی محکم‌تری

قائل است. این کتاب حاضر، در سنجش هر رویداد، تلاش می‌کند طیف این دیدگاه‌ها را منعکس کند، بی‌آنکه جانب هیچ‌یک را به‌طور قطعی بگیرد.

فصل یکم: آفرینش، آدم و حوا

بازه زمانی: روایتی، خارج از چارچوب گاه‌شماری تاریخی

روایت تورات

سفر پیدایش با دو روایت متوالی و از نظر سبک متفاوت درباره آفرینش آغاز می‌شود. روایت نخست (پیدایش ۱:۱ تا ۲:۳)، که پژوهشگران متن آن را به سنت موسوم به «کاهنی» (P — Priestly source) نسبت می‌دهند، آفرینش را در قالب شش «روز» و به ترتیبی نظام‌مند شرح می‌دهد: نور، آسمان و آب‌ها، خشکی و گیاهان، اجرام آسمانی، جانوران دریایی و پرندگان، جانوران خشکی و سرانجام انسان — «به صورت و شباهت خدا»، مرد و زن با هم. روز هفتم، روز آرامش (شَبَات) است که بنیاد نهادی برای قانون شَبَات در شریعت یهود می‌شود.

روایت دوم (پیدایش ۲:۴ به بعد)، منسوب به سنت «یهوهی» (J) — Yahwist)، با سبکی داستانی‌تر و انسان‌انگارانه‌تر (Anthropomorphic) از خداوند سخن می‌گوید. در این روایت، «آدم» (که در عبری به معنای «انسان» یا «از خاک») از «عفر» (خاک) باغ عدن آفریده می‌شود و خداوند نَفَس حیات را در بینی او می‌دمد. سپس باغ عدن با درختان میوه، از جمله «درخت شناخت نیک و بد» و «درخت حیات» توصیف می‌شود. حوا (חַוָּה، «مادر همه زندگان») از دنده یا پهلوی آدم آفریده می‌شود تا «یار» او باشد.

داستان مرکزی این فصل، سرپیچی آدم و حوا از فرمان الهی به واسطه فریب مار و خوردن از میوه درخت ممنوعه است. پیامد این عمل، اخراج از باغ عدن، محکومیت به رنج، کار سخت، درد زایمان و مرگ‌پذیری است — روایتی که در سنت‌های بعدی یهودی و به‌ویژه در الهیات مسیحی به عنوان «سقوط انسان»

(Fall) و بنیاد آموزه «گناه نخستین» تفسیر شده، هرچند این تفسیر اخیر در سنت یهودی کلاسیک برجستگی کمتری دارد.

پس از اخراج از باغ، آدم و حوا صاحب دو پسر می‌شوند: قابیل (کاین) کشاورز و هابیل (آبل) گله‌دار. قابیل از حسادت بر برگزیده شدن قربانی هابیل نزد خداوند، برادر خود را می‌کشد — نخستین قتل در تاریخ روایی کتاب مقدس — و به مجازات آوارگی محکوم می‌شود. فرزند سوم آدم، شت، جایگزین هابیل می‌شود و بنا بر سفر پیدایش، نسل او تا نوح ادامه می‌یابد.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

روایت آفرینش در پیدایش را باید در بستر گسترده اسطوره‌های آفرینش خاور نزدیک باستان خواند. حماسه بابلی «انوما ایش» (Enuma Elish)، اواخر هزاره دوم پ.م) آفرینش جهان را از طریق نبرد میان خدایان و شکل‌گیری نظم از آشوب اولیه (تیامت) روایت می‌کند؛ شباهت‌های ساختاری با پیدایش ۱ — به‌ویژه توالی آفرینش نور، آسمان، خشکی و در نهایت انسان — نشان‌دهنده تعلق هر دو متن به یک افق فرهنگی مشترک میان‌رودانی-سامی است، هرچند پیدایش با حذف عنصر چندخدایی و نبرد اساطیری، آن را در چارچوبی یکتاپرستانه بازنویسی کرده است.

داستان باغ عدن و درخت حیات نیز موازی‌های شناخته‌شده‌ای در ادبیات میان‌رودان دارد، از جمله در بخش‌هایی از حماسه گیلگمش که گیلگمش در جست‌وجوی گیاه جاودانگی است. نام «عدن» احتمالاً از واژه سومری/آکدی edin به معنای «دشت» یا «استپ» گرفته شده است. باستان‌شناسان و

زبان‌شناسان تطبیقی، این عناصر را نه دلیلی بر وام‌گیری مستقیم، بلکه نشانه‌ی ریشه‌های مشترک در اساطیر باروری و آفرینش خاور نزدیک باستان می‌دانند.

از منظر تاریخ نقادانه‌ی متن، وجود دو روایت متفاوت و گاه ناسازگار آفرینش در همان آغاز پیدایش (مثلاً ترتیب متفاوت آفرینش جانوران و انسان در دو روایت) از نخستین و مستحکم‌ترین شواهد فرضیه‌ی اسنادی است: این دو روایت در دو دوره‌ی متفاوت و برای دو مخاطب متفاوت نوشته شده و بعدها توسط ویراستاری‌هایی (که اغلب به دوران پس از تبعید بابل، سده‌ی پنجم پ.م نسبت داده می‌شود) در کنار هم قرار گرفته‌اند.

طبیعتاً، روایت آدم و حوا در چارچوب علم امروزی — زیست‌شناسی تکاملی، ژنتیک جمعیت و باستان‌شناسی دیرینه‌سنگی — به عنوان گزارشی نمادین و الهیاتی از جایگاه انسان در آفرینش خوانده می‌شود، نه گزارشی تاریخی از منشأ زیستی گونه‌ی انسان؛ این خوانش نمادین در سنت‌های تفسیری یهودی، از جمله در آثار فیلسوفانی چون مایمونیدس (موسی بن میمون) در سده‌های میانه نیز پیشینه دارد.

بازتاب در قرآن و سنت‌های تفسیری دیگر

داستان آدم (آدم) و همسرش در قرآن نیز حضوری برجسته دارد، با تفاوت‌های قابل‌توجه نسبت به روایت تورات. در قرآن، پیش از آفرینش آدم، خداوند فرشتگان را از تصمیم به خلق «جانشین» (خلیفه) در زمین آگاه می‌کند و فرشتگان نگرانی خود را از فسادانگیزی و خون‌ریزی این موجود ابراز می‌دارند (سوره بقره، آیه ۳۰) — صحنه‌ای که در تورات معادلی ندارد. آدم در قرآن «اسماء» را از خداوند می‌آموزد و به همین اعتبار بر فرشتگان برتری می‌یابد؛ سپس خداوند به

فرشتگان فرمان سجده بر آدم می‌دهد که همگی اطاعت می‌کنند جز ابلیس، که از سرکشی خویش به سبب برتری جویی (برتر دانستن آتش بر خاک) سر باز می‌زند — روایتی که در تورات غایب است و در عوض در قرآن نقش محوری در توضیح دشمنی دیرینه شیطان با انسان ایفا می‌کند.

در روایت قرآنی، برخلاف تورات که تنها حوا را فریب‌خورده و سپس اغواگر آدم معرفی می‌کند، هر دو («فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ»، سوره بقره ۳۶) به طور مشترک فریب می‌خورند و هر دو مسئول شمرده می‌شوند — تفاوتی که برخی محققان تطبیقی ادیان آن را نشانه نبود آموزه «گناه نخستین» (که در الهیات مسیحی بر پایه نقش ویژه حوا بنا شده) در چارچوب قرآنی می‌دانند. در سنت اسلامی، فرود آدم و حوا به زمین نه صرفاً مجازات، بلکه بخشی از برنامه از پیش مقدر الهی برای خلافت انسان بر زمین تفسیر می‌شود.

در ادبیات تفسیری یهودی (میدراش) نیز داستان آدم و حوا بسیار بسط یافته است؛ برای نمونه، در سنت میدراشی از همسر نخستین آدم به نام «لیلیت» (Lilith) یاد می‌شود که پیش از آفرینش حوا، هم‌سنگ و نافرمان از آدم بود و از باغ‌گریخت — روایتی که در متن تورات نیامده و ریشه در ادبیات یهودی متأخرتر (مانند «الفبای بن سیرا»، حدود سده هشتم تا دهم میلادی) دارد؛ نمونه‌ای گویا از این که چگونه سنت‌های تفسیری شفاهی و مکتوب، حجمی به مراتب بزرگ‌تر از خودِ متن تورات را درباره همان چند آیه کوتاه پدید آورده‌اند.

فصل دوم: از آدم تا نوح — نسل‌ها و مقدمه طوفان

بازه زمانی: روایتی؛ در سنت یهودی گاه با تقویم عبری «آنو مُندی» بازسازی می‌شود

روایت تورات

پیدایش باب پنجم فهرستی شجره‌نامه‌ای از ده نسل، از آدم تا نوح، ارائه می‌دهد: شت، انوش، قینان، مه‌للئیل، یارد، خَنوخ (انوخ)، متوشالِح، لَمک و سرانجام نوح. ویژگی برجسته این فهرست، طول عمرهای فوق‌العاده این شخصیت‌ها است — برای نمونه، متوشالِح ۹۶۹ سال زندگی می‌کند که طولانی‌ترین عمر ثبت‌شده در کتاب مقدس عبری است. خَنوخ نیز به طرزی استثنایی «با خدا راه رفت و ناپدید شد؛ زیرا خدا او را برگرفت» — بیانی که در سنت‌های بعدی یهودی، به‌ویژه در ادبیات آخرالزمانی خارج از قانون رسمی (مانند سفر خَنوخ)، دستمایه روایات گسترده درباره صعود او به آسمان شده است.

پیدایش باب ششم با توصیفی مبهم و پرابهام از افزایش فساد بر روی زمین آغاز می‌شود: «پسران خدا» (بنی الوهیم) با «دختران انسان» ازدواج می‌کنند و از آن‌ها موجوداتی به نام «نِفیلیم» زاده می‌شوند — عبارتی که مفسران یهودی و مسیحی از دیرباز در تفسیر آن اختلاف دارند (فرشتگان سرکش، پادشاهان مستبد، یا نسل قابیل). این فساد گسترده، زمینه‌ساز تصمیم خداوند به نابودی بشر از طریق طوفان می‌شود، با استثنای نوح که «در نسل خود کامل و با خدا همراه بود».

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

فهرست‌های شجره‌نامه‌ای با اعداد عمر غیرعادی، الگویی شناخته‌شده در ادبیات میان‌رودان است. «فهرست شاهان سومری» (Sumerian King List) نیز فهرستی از پادشاهان پیش از طوفان بزرگ ارائه می‌دهد که برخی از آن‌ها هزاران

سال حکومت کرده‌اند — عددی که به مراتب از ارقام پیدایش نیز فراتر می‌رود. پژوهشگران این را نشانه سنت مشترک ادبی خاور نزدیک باستان برای بیان تقدس و اهمیت دوران «پیشاتاریخی» می‌دانند، نه گزارش دقیق جمعیت شناختی.

برخی محققان یهودی سده‌های میانه و برخی پژوهشگران مدرن تلاش کرده‌اند اعداد عمر پیدایش را با نظام‌های تقویمی متفاوت (مثلاً محاسبه ماه به جای سال در برخی دوره‌ها) توجیه کنند، اما این نظریه در میان زبان‌شناسان و متن‌پژوهان اجماع گسترده ندارد و بیشتر به عنوان یک ژانر ادبی نمادین (نشان‌دهنده برکت الهی یا تقدس نسل‌های نخستین) خوانده می‌شود.

داستان «پسران خدا» و نیفیلیم را باید در چارچوب باورهای رایج خاور نزدیک باستان درباره آمیزش موجودات آسمانی و زمینی خواند — بن‌مایه‌ای که در اساطیر یونانی (نیمه‌خدایان) و میان‌رودانی نیز دیده می‌شود. این بخش کوتاه، در ادبیات یهودی دوران بین‌عهدی (Second Temple period) بسیار بسط یافت و به یکی از منابع اصلی روایات فرشتگان سرکش در سنت‌های آخرازمایی یهودی و مسیحی نخستین تبدیل شد.

خَنوخ در ادبیات بین‌عهدی و سنت اسلامی

اشاره کوتاه و مرموز تورات به خَنوخ («با خدا راه رفت و ناپدید شد») در دوران بین‌عهدی (سده سوم پ.م تا سده اول میلادی) به یکی از پربارترین سنت‌های ادبی یهودی بدل شد. «سفر خَنوخ حبشی» (۱ خَنوخ)، که بخش‌هایی از آن در میان طومارهای دریای مرده (قمران) یافت شده، خَنوخ را به آسمان‌ها می‌برد، از او بازدیدکننده اسرار کیهانی، داور فرشتگان سرکش (که همان «پسران خدا»ی پیدایش ۶ دانسته می‌شوند)، و پیشگوی سرنوشت نهایی جهان می‌سازد. این

کتاب، اگرچه در قانون رسمی تورات یهودی و در بیشتر کلیساهای مسیحی جای نگرفت، تأثیر عمیقی بر شکل‌گیری ادبیات آخرالزمانی یهودی و مسیحی نخستین (از جمله بر مضامین رساله یهودا در عهد جدید) گذاشت.

در سنت اسلامی، شخصیت خنوخ معمولاً با «ادریس» پیامبر یکی دانسته می‌شود؛ قرآن درباره او می‌گوید: «وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا» («و او را به مقامی بلند برکشیدیم»، سوره مریم، آیه ۵۷) — عبارتی که با «ناپدیدشدن» خنوخ در تورات و صعود او به آسمان در ادبیات بین‌عهدینی هم‌خوانی موضوعی روشنی دارد و نشان‌دهنده تداوم این سنت روایی از یهودیت دوران بین‌عهدینی تا قرآن است.

فصل سوم: نوح و طوفان بزرگ

بازۀ زمانی: روایتی؛ برخی سنت‌های تاریخ‌گذاری یهودی آن را نزدیک به ۲۱۰۵ پ.م. برآورد می‌کنند

روایت تورات

خداوند به نوح فرمان می‌دهد کشتی‌ای عظیم (توا) از چوب گوفر بسازد و از هر نوع جانور، جفتی (و از حیوانات پاک، هفت جفت) را همراه با خانواده‌اش — همسر، سه پسر (سام، حام، یافث) و همسرانشان — در آن جای دهد. طوفانی چهل‌شبهانه‌روزه سراسر زمین را می‌پوشاند و همه موجودات زنده جز آنانی که در کشتی‌اند نابود می‌شوند. پس از فروکش کردن آب، کشتی برکوه آرارات می‌نشیند. نوح کبوتری رها می‌کند که در پرواز سوم با شاخۀ زیتون بازمی‌گردد — نشانه کاهش آب.

پس از فرود از کشتی، نوح قربانی‌ای تقدیم می‌کند و خداوند عهدی نو با او و «همه موجودات زنده» می‌بندد و رنگین‌کمان را نشانه این عهد قرار می‌دهد: هرگز دیگر زمین را با طوفان نابود نخواهد کرد. همچنین در این‌جا نخستین بار مجموعه‌ای از قوانین اخلاقی جهان‌شمول — که در سنت یهودی بعدها به «هفت فرمان بنی‌نوح» (Noahide Laws) تدوین شد و بر همه بشریت (نه فقط بنی‌اسرائیل) واجب دانسته شد — پایه‌گذاری می‌شود؛ از جمله ممنوعیت قتل، ممنوعیت خوردن گوشت با خون حیوان زنده، و الزام به برپایی نظام دادگستری.

سرگذشت نوح با روایتی دربارهٔ مستی او از شراب و برهنگی‌اش در خیمه پایان می‌یابد؛ حام او را در این حال می‌بیند و به برادرانش خبر می‌دهد، در حالی که سام و یافث با احترام او را می‌پوشانند. نوح پس از بیداری، کنعان (پسر حام) را نفرین

می‌کند — بندی که در تاریخ تفسیر، متأسفانه و به نادرست، گاه دستاویز توجیهات نژادپرستانه (از جمله در برخی خوانش‌های تاریخی از بردگی) قرار گرفته است، در حالی که متن اصلی نفرین را متوجه کنعان و نه نژاد یا رنگ پوست می‌داند.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

روایت طوفان نوح یکی از روشن‌ترین نمونه‌های همانندی میان کتاب مقدس عبری و ادبیات میان‌رودان باستان است. لوح یازدهم حماسه گیلگمش (که خود بازمانده از روایت کهن‌تر آترحسیس، Atrahasis، حدود سده هجدهم پ.م است) داستان اوتنایشتم را روایت می‌کند: مردی که به فرمان خدای انا کشتی می‌سازد، خانواده و جانوران را نجات می‌دهد، پس از فروکش طوفان پرندگانی (کلاغ و کبوتر) رها می‌کند تا خشکی را بیابد، و کشتی‌اش بر کوهی (نیموش) می‌نشیند. این شباهت‌های ساختاری — تا حد جزئیاتی مانند رهاسازی پرندگان — به قدری نزدیک است که اکثر قریب به اتفاق پژوهشگران کتاب مقدس، وابستگی ادبی روایت پیدایش را به یک یا چند سنت میان‌رودانی کهن‌تر می‌پذیرند.

از نظر زمین‌شناسی و باستان‌شناسی، هیچ شاهی بر وقوع طوفانی جهانی و هم‌زمان که تمام کره زمین را در دورانی نزدیک به هزاره سوم پیش از میلاد پوشانده باشد، وجود ندارد. اما کاوش‌های باستان‌شناسی در بین‌النهرین (به‌ویژه در اور، توسط لئونارد وولی در دهه ۱۹۲۰) لایه‌های رسوبی ضخیم ناشی از سیلاب‌های محلی بزرگ رودخانه‌های دجله و فرات را آشکار کرده‌اند که می‌توانند هسته تاریخی این خاطره جمعی از یک فاجعه طبیعی محلی، اما به شدت ویرانگر برای تمدن‌های اولیه آن منطقه، بوده باشند — رویدادی که به مرور در حافظه روایی

به فاجعه‌ای «جهانی» (از منظر مردمی که جهانشان همان دشت میان‌رودان بود) تعمیم یافته است.

کوه آرارات در روایت پیدایش به‌طور دقیق به قله کنونی در شرق ترکیه اشاره نمی‌کند، بلکه به «کوهستان اورارتو» (Urartu)، منطقه‌ای کوهستانی در شمال بین‌النهرین اشاره دارد؛ تطبیق آن با قله مشخص آرارات کنونی، سنتی متأخرتر (احتمالاً قرون وسطایی) است. جست‌وجوهای مکرر برای یافتن بقایای «کشتی نوح» بر این قله، تاکنون هیچ شاهد علمی معتبری به‌دست نداده‌اند.

نوح در قرآن و روایات اسلامی

نوح (نُوح) در قرآن جایگاهی بسیار برجسته دارد و یک سوره کامل (سوره هفتادویکم) به نام او نام‌گذاری شده است. برخلاف تورات که تمرکز اصلی‌اش بر جزئیات فنی کشتی و روند فروکش آب است، قرآن بیشتر بر بعد دعوت‌گرانه نوح تأکید می‌کند: نوح به مدت «نهمصد و پنجاه سال» (سوره عنکبوت، آیه ۱۴) قوم خود را به یکتاپرستی فرامی‌خواند، اما جز اندکی ایمان نمی‌آوردند. یکی از تفاوت‌های روایی برجسته، سرنوشت یکی از پسران نوح است: در قرآن (سوره هود، آیات ۴۲-۴۶)، پسر از نوح از سوار شدن به کشتی و از دعوت پدر سر باز می‌زند و در طوفان غرق می‌شود — شخصیتی که در تورات معادل ندارد، چراکه هر سه پسر نوح (سام، حام، یافث) در روایت تورات همگی نجات می‌یابند.

در قرآن، محل فرود کشتی نه کوه آرارات بلکه «کوه جودی» (سوره هود، آیه ۴۴) ذکر شده است — کوهی که سنت‌های تفسیری اسلامی آن را عموماً در نزدیکی جزیره ابن عمر در شمال بین‌النهرین (استان شرناق کنونی ترکیه، در نزدیکی مرز عراق) قرار می‌دهند؛ محلی که در جغرافیای تاریخی، به مراتب به بین‌النهرین

نزدیک‌تر از قلهٔ آراءات کنونی است و از این‌رو برخی محققان آن را با خاطرهٔ اصلی‌تر و کهن‌تر طوفان محلی میان‌رودان سازگارتر می‌دانند.

فصل چهارم: از نوح تا ابراهیم — برج بابل و تبار سام

بازه زمانی: روایتی؛ پل میان تاریخ جهانی (پیدایش ۱-۱۱) و تاریخ قومی (پیدایش ۱۲ به بعد)

روایت تورات

پس از طوفان، پیدایش باب دهم آنچه را که در سنت یهودی «جدول اقوام» (Table of Nations) نامیده می‌شود ارائه می‌دهد: فهرستی از هفتاد قوم که از سه پسر نوح — سام، حام و یافث — نسب می‌برند و در سنت تفسیری بعدی، اساس تقسیم‌بندی جغرافیایی-قومی جهان شناخته شده خاور نزدیک باستان قرار گرفت. از تبار سام، از طریق آرفکشاد، شالح، عابر (که نام «عبری» به گفته برخی مفسران از او مشتق می‌شود)، فالج، رعو، سروج، ناحور و تارح، به ابرام (ابراهیم) می‌رسیم.

در همین بخش، داستان برج بابل (پیدایش ۱۱) آمده است: بشریت که هنوز به یک زبان سخن می‌گفت، تصمیم می‌گیرد در سرزمین شنعار (بین‌النهرین) شهر و برجی بسازد «که سرش به آسمان برسد» تا نامی برای خود کسب کند و پراکنده نشود. خداوند این اقدام را نشانه غرور و یکپارچگی خطرناک بشر می‌بیند، زبان‌ها را درهم می‌ریزد و مردم را بر سطح زمین پراکنده می‌کند — روایتی سبب‌شناختی (etiological) برای توضیح تنوع زبان‌ها و اقوام.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

«جدول اقوام» در پیدایش ۱۰ اگرچه روایتی دینی و نه سندی مردم‌شناختی مدرن است، اما بازتاب شناختی واقعی نویسندگان اسرائیلی از قوم‌ها، سرزمین‌ها و روابط سیاسی-تجاری خاور نزدیک باستان در حدود هزاره اول پیش از میلاد است؛

نام‌های آن با نام قوم‌ها و سرزمین‌های شناخته‌شده از منابع میان‌رودانی و مصری (مانند میتصرایم=مصر، کنعان، آشور، عیلام) تا حد زیادی مطابقت دارد.

برج بابل معمولاً با «زیگورات»های میان‌رودانی، به‌ویژه اِتمِنکی (Etemenanki)، زیگورات بزرگ معبد مردوک در شهر بابل، مرتبط دانسته می‌شود. این بنا که در دوران نبوکدنصر دوم (سدهٔ ششم پ.م) بازسازی و به‌شدت بزرگ شد، بعدها الهام‌بخش گزارش هرودوت مورخ یونانی نیز قرار گرفت. برخی پژوهشگران معتقدند این روایت، بازتاب خاطرهٔ اسرائیلیانِ دوران تبعید بابل (سدهٔ ششم پ.م) از این بنای عظیم است، همراه با نقدی الهیاتی-سیاسی از غرور امپراتوری بابل که خودِ همین قوم را به تبعید برده بود.

از نظر زبان‌شناسی تاریخی، تنوع زبان‌های بشری نتیجهٔ فرایندی تدریجی و طولانی‌مدت (هزاران سال) تفرق و تحول زبانی از جمعیت‌های مهاجر است، نه رویدادی ناگهانی در یک نقطهٔ جغرافیایی؛ این روایت نیز، همچون داستان‌های پیشین باب‌های آغازین پیدایش، عمدتاً در ژانر سبب‌شناسی اسطوره‌ای خوانده می‌شود تا گزارش تاریخی.

نمرود: پادشاه اسطوره‌ای پس از طوفان

در همین بخش شجره‌نامه‌ای، پیدایش ۸: ۱۰-۱۰ از شخصیتی به نام نمرود، نوهٔ حام و «نخستین زورمند روی زمین» و «شکارچی بزرگ در برابر خداوند» یاد می‌کند که پادشاهی‌اش با شهرهای بابل، اِرِک (اوروک) و آگد در سرزمین شنعار آغاز می‌شود. متن تورات به همین اشارهٔ کوتاه بسنده می‌کند، اما در سنت‌های تفسیری بعدی یهودی و اسلامی، نمرود به شخصیتی محوری و ضدقهرمانی بزرگ بدل می‌شود که هم مسئول بنای برج بابل دانسته می‌شود و هم — در روایتی که

مستقیماً در متن تورات نیامده اما در میدراش و در قرآن بازتاب یافته — به دشمن و آزارگر ابراهیم تبدیل می‌شود.

در قرآن، اگرچه نام «نمرود» به صراحت ذکر نشده، مفسران کلاسیک اسلامی مناظره ابراهیم با پادشاهی که «درباره پروردگارش با او محاجّه کرد... زیرا خدا به او پادشاهی داده بود» (سوره بقره، آیه ۲۵۸) را به همین نمرود نسبت می‌دهند؛ در این روایت، نمرود مدعی می‌شود که خود قدرت «زنده کردن و میراندن» دارد، و ابراهیم با استدلالی درباره طلوع خورشید از مشرق او را وامی‌دارد که پاسخی نیابد. برخی محققان تاریخ ادیان، شخصیت نمرود را با پادشاهان قدرتمند تاریخی میان‌رودان مانند نینورتا (خدای جنگ‌آور سومری-آکدی) یا برخی پادشاهان آشوری چون تئوکولتی-نینورتای یکم پیوند می‌دهند، هرچند این پیوندها بیشتر در سطح نمادین و اسطوره‌ای است تا تاریخی مستند.

فصل پنجم: ابراهیم — پدر قوم و بنیان‌گذار عهد

بازه زمانی: در سنت یهودی سنتی، حدود ۱۸۱۳-۱۶۳۸ پ.م؛ در پژوهش مدرن، بازه محتمل عصر مفرغ میانه، حدود سده ۲۰-۱۸ یا ۱۵-۱۳ پ.م، محل مناقشه است

روایت تورات — فراخوانی و مهاجرت

داستان ابراهیم، که تا پیدایش باب ۱۱ با نام «ابرام» (آب رام، «پدر بلندمرتبه») خوانده می‌شود، با فراخوانی الهی در اور کلدانیان آغاز می‌شود؛ اگرچه پیدایش ۱۱:۳۱ نشان می‌دهد خانواده ابتدا از اور به حَران (در شمال بین‌النهرین، در مسیر رودخانه بالیخ) کوچ کرده بودند. در حَران، خداوند به ابرام فرمان می‌دهد: «از سرزمین و خویشاوندان و خانه پدرت به سرزمینی که به تو نشان خواهم داد برو» و وعده می‌دهد او را به قومی بزرگ تبدیل کند و برکتش دهد، به گونه‌ای که «همه طوایف زمین از تو برکت خواهند یافت» (پیدایش ۱: ۱۲-۳) — وعده‌ای که بنیاد کل روایت بعدی تورات و هویت قومی بنی اسرائیل بر آن استوار می‌شود.

ابرام در هفتاد و پنج سالگی همراه همسرش سارای (سارا)، برادرزاده‌اش لوط، و اموال و بردگان‌شان راهی کنعان می‌شود. در طول سفرها، در دو مقطع (نزد فرعون مصر و نزد آبیملیک، پادشاه جرار)، ابرام از ترس جان‌ش سارا را «خواهر» خود معرفی می‌کند — روایتی که دوبار با تفاوت‌های جزئی تکرار می‌شود (پیدایش ۱۲ و ۲۰) و از نمونه‌های کلاسیک همپوشانی روایات موازی در تحلیل منابع تورات است.

عهد ابراهیمی و دو پسر: اسماعیل و اسحاق

در پی جدایی ابرام و لوط (که به سدوم می‌رود) به دلیل ناکافی بودن چراگاه برای گله‌های هر دو، و پس از نجات لوط توسط ابرام در نبردی با پادشاهان

بین‌النهرینی (پیدایش ۱۴ — که در آن ابرام برای نخستین بار «عبری» خوانده می‌شود)، خداوند در «عهد میان قطعات» (Covenant of the Pieces)، پیدایش ۱۵) با ابرام عهد می‌بندد و به او وعده سرزمین کنعان برای نسلش می‌دهد، همراه با پیشگویی ۴۰۰ سال بردگی نسلش در سرزمینی بیگانه (که در سنت یهودی به بردگی در مصر تفسیر می‌شود).

چون سارا نازا بود، بنا بر رسم رایج منطقه، کنیزش هاجر مصری را به ابرام می‌دهد تا از او فرزندی داشته باشد؛ اسماعیل زاده می‌شود. سیزده سال بعد، در نودونه‌سالگی ابرام، خداوند عهد ختنه (بریت میلا) را بنیاد می‌نهد — نشانه جسمانی عهد که تا امروز در سنت یهودی برای هر نوزاد پسر در روز هشتم زندگی اجرا می‌شود — و نام ابرام و سارای به ابراهیم («پدر امت‌های بسیار») و سارا تغییر می‌یابد. خداوند وعده می‌دهد که سارا با وجود سالخوردگی صاحب پسری به نام اسحاق (יִשְׁחָק، «او خواهد خندید») خواهد شد.

سدوم و عموره، اسحاق، و آزمایش بزرگ

در ادامه، ابراهیم میزبان سه فرشته (یا تجلی الهی) می‌شود که خبر تولد اسحاق را می‌دهند و سپس به‌سوی سدوم می‌روند تا آن شهر و عموره را به دلیل فساد اخلاقی نابود کنند؛ ابراهیم در گفت‌وگویی معروف با خداوند بر سر عدد افراد صالح چانه می‌زند تا شاید شهر نجات یابد — لوط و دو دخترش تنها بازماندگان‌اند، در حالی که همسر لوط به هنگام فرار، برخلاف فرمان، به پشت سر می‌نگرد و به ستون نمک بدل می‌شود.

اسحاق سرانجام زاده می‌شود؛ اندکی بعد، به اصرار سارا، هاجر و اسماعیل به بیابان رانده می‌شوند (که در سنت اسلامی، این بخش پیوند مستقیم با روایت

اسماعیل و مکه می‌یابد، هرچند در متن تورات مقصد به‌روشنی بیابان فاران در جنوب کنعان ذکر شده است). اوج روایت ابراهیم، «عَقِدَه» یا آزمایش بزرگ در پیدایش ۲۲ است: خداوند از ابراهیم می‌خواهد اسحاق را در کوه موريا به‌عنوان قربانی سوختنی تقدیم کند. ابراهیم بی‌درنگ اطاعت می‌کند و در آخرین لحظه، فرشته‌ای دست او را باز می‌دارد و قوچی جایگزین اسحاق می‌شود — روایتی که در سنت یهودی، عهد و ایمان بی‌قیدوشرط ابراهیم را تثبیت می‌کند و کوه موريا بعدها با محل معبد سلیمان در اورشلیم یکی دانسته می‌شود.

ابراهیم پس از مرگ سارا، غاری در مکفيله نزدیک حبرون از عفرون حَتّی می‌خرد — نخستین مالکیت رسمی و مستند خانواده او بر زمینی در کنعان، که بعدها آرامگاه ابراهیم، سارا، اسحاق، ربکا، یعقوب و لیه می‌شود. سپس همسرش الیعازر را مأمور می‌کند تا از میان خویشاوندان در حَران، همسری (ربکا) برای اسحاق بیابد. ابراهیم در ۱۷۵ سالگی درمی‌گذرد و توسط اسحاق و اسماعیل در مکفيله به خاک سپرده می‌شود.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

موضع غالب در باستان‌شناسی و تاریخ‌نگاری آکادمیک امروز (نمایندگانی چون اسرائیل فینکلشتاین و ویلیام دور) این است که هیچ شاهد باستان‌شناختی مستقلی برای وجود تاریخی ابراهیم به‌عنوان یک فرد وجود ندارد و روایات پدران احتمالاً بازتابی از سنت‌های شفاهی قبیله‌ای هستند که در دوره‌ای بسیار متأخرتر — احتمالاً اواخر دوران پادشاهی یا حتی دوران پس از تبعید بابل — به‌صورت مکتوب تدوین و به گذشته‌ای دور نسبت داده شده‌اند.

با این حال، برخی جزئیات فرهنگی و اجتماعی روایات ابراهیم — مانند رسم به‌فرزندخواندگی کنیز برای تولید وارث، اهمیت حقوق نخست‌زادگی، یا شیوه عقد قراردادها — با آداب و رسوم شناخته‌شده از الواح نوزی (سدهٔ پانزدهم پ.م، شمال بین‌النهرین) و الواح ماری (سدهٔ هجدهم پ.م) هم‌خوانی نسبی دارد؛ این هم‌خوانی در دهه‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۷۰ (به‌ویژه در آثار پژوهشگرانی چون ای. آ. اسپایزر) دستاویز نظریه‌ای شد که دوران پدران را واقعیتی تاریخی در عصر مفرغ میانه (حدود ۲۰۰۰-۱۵۵۰ پ.م) می‌دانست. اما نقدهای بعدی (به‌ویژه توسط توماس تامپسون و جان ون سیتزر در دههٔ ۱۹۷۰) نشان دادند این آداب و رسوم آن قدر در سراسر خاور نزدیک باستان و در بازه‌های زمانی طولانی رایج بوده‌اند که نمی‌توانند برای تاریخ‌گذاری دقیق روایات به کار روند.

نام «اور کلدانیان» نیز محل بحث است: برخی آن را با شهر باستانی اور در جنوب بین‌النهرین (نزدیک بصره کنونی) یکی می‌دانند، اما پسوند «کلدانیان» (Kasdim) به قومی اشاره دارد که تنها از سدهٔ نهم-هشتم پیش از میلاد به بعد در منابع تاریخی شناخته می‌شود — ناهم‌زمانی‌ای که برخی پژوهشگران را به این نتیجه رسانده که یا نام در تدوین متأخرتر متن افزوده شده، یا منظور شهر دیگری در شمال (نزدیک حران) بوده است.

سفر ابراهیم به مصر در روزگار قحطی، با آنچه از تاریخ مصر دربارهٔ ورود گروه‌های کوچ‌نشین سامی (به‌ویژه در دوران آشوب «دورهٔ میانهٔ دوم» و ظهور حاکمان هیکسوس با ریشهٔ آسیایی-غربی در دلتای نیل، سدهٔ هفدهم پ.م) دانسته می‌شود، هم‌خوانی کلی دارد، هرچند این هم‌خوانی نیز نمی‌تواند رویداد فردی و مشخصی را اثبات کند.

سرانجام، غار مکفيله در حبرون امروزی (که به «حرم ابراهیمی» یا «غار پدران» شناخته می‌شود) مکانی است که هم در سنت یهودی و هم در سنت اسلامی تا امروز به عنوان آرامگاه ابراهیم مورد احترام است و یکی از پیوسته‌ترین مکان‌های زیارتی مشترک میان دو سنت به شمار می‌رود؛ بنای کنونی روی آن به دوران هرود کبیر (سده اول پ.م) بازمی‌گردد.

«و به ابرام گفت: از سرزمین خود و از میان خویشاوندانت و از خانه پدرت به سرزمینی که به تو نشان خواهم داد برو.» (پیدایش ۱۲: ۱)

ابراهیم در قرآن: بت‌شکن، حنیف، و بنای کعبه

ابراهیم (ابراهیم یا خلیل‌الله) در قرآن، پس از حضرت محمد، از پرتکرارترین شخصیت‌های یادشده است و نام او در بیش از بیست‌وپنج سوره آمده است. برخلاف تورات که ابراهیم را در سکوت و بدون شرح دوران کودکی و پیش از فراخوانی معرفی می‌کند، قرآن بخش قابل‌توجهی به روایتی می‌پردازد که در تورات کاملاً غایب است: ابراهیم جوان، در ستیز با پدر بت‌تراش خود (آزر در قرآن، که با تارح پدر ابرام در تورات یکی دانسته می‌شود) و قوم بت‌پرستش، بت‌های معبد را جز بزرگ‌ترین آن‌ها درهم می‌شکند و وقتی از او بازخواست می‌شود، با کنایه پاسخ می‌دهد که «بزرگشان این کار را کرده؛ از خودشان پرسید اگر سخن می‌گویند» (سوره انبیاء، آیات ۵۱-۶۳). قوم او را به کیفر این کار در آتش می‌افکنند، اما خداوند به آتش فرمان می‌دهد: «ای آتش، بر ابراهیم سرد و سلامت باش» (سوره انبیاء، آیه ۶۹) و او بی‌آسیب از آتش بیرون می‌آید.

قرآن ابراهیم را با عنوان «حنیف» (یکتاپرست راستین، پیش از هر شریعت مدوّن) توصیف می‌کند که «نه یهودی بود و نه نصرانی، بلکه حنیفی مسلمان [تسلیم‌شده در برابر خدا] بود» (سوره آل عمران، آیه ۶۷) — بیانی که در

گفتمان اسلامی، ابراهیم را پیش از انشعاب یهودیت و مسیحیت، به‌عنوان بنیان‌گذار مشترک و بی‌طرف یکتاپرستی معرفی می‌کند و بنیاد نظری برای رابطهٔ اسلام با دو دین پیشین می‌سازد. در همین راستا، قرآن به ابراهیم و پسرش اسماعیل نقش بنای مجدد یا بازسازی کعبه در مکه را نسبت می‌دهد: «و چون ابراهیم و اسماعیل پایه‌های خانه [کعبه] را برمی‌افراشتند...» (سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۲۷) — روایتی که به‌کلی در تورات غایب است، چرا که در روایت تورات، ابراهیم هرگز به شبه‌جزیرهٔ عربستان یا مکه سفر نمی‌کند.

بحث ذبیح: اسحاق یا اسماعیل؟

یکی از برجسته‌ترین نقاط اختلاف میان سنت یهودی-تورات و سنت اسلامی، هویت پسری است که قرار بود قربانی شود. تورات به‌صراحت اسحاق را نام می‌برد (پیدایش ۲۲) و این رویداد («عَقْدَه») در قلب هویت دینی یهودی، به‌ویژه در نیایش‌های روزانه و در تفسیر ادبیات ربانی، جایگاهی محوری دارد. قرآن، در مقابل، در روایت آزمایش بزرگ (سورهٔ صافات، آیات ۱۰۰-۱۰۷)، نام پسر را ذکر نمی‌کند — تنها او را «غلامی بردبار» می‌خواند که ابراهیم پیش از رؤیای قربانی، بشارت تولدش را دریافت کرده بود.

در سده‌های نخست اسلامی، میان مفسران بر سر هویت این «ذبیح» (قربانی‌شده) اختلاف بود و روایات کهن‌تر (از جمله برخی منسوب به ابن عباس) اسحاق را ترجیح می‌دادند؛ اما از حدود سدهٔ دوم و سوم هجری به بعد، دیدگاه غالب در سنت تفسیری اهل سنت به‌سوی اسماعیل چرخید — استدلالی که عمدتاً بر پیوند این رویداد با مکه، کعبه، و مناسک قربانی در عید قربان (عیدالاضحی) استوار است. این اختلاف تاریخی-تفسیری نمونه‌ای گویا از این

است که چگونه یک روایت مشترک ابراهیمی، در طول سده‌ها، در دو سنت دینی به دو مسیر متفاوت هویت‌بخشی (یهودیت حول اسحاق و نسل او؛ اسلام حول اسماعیل، مکه، و اعراب) تحول یافته است — تحولی که نه صرفاً الهیاتی، بلکه با پیامدهای هویتی و سیاسی گسترده در روابط تاریخی میان دو قوم همراه بوده است.

فصل ششم: اسحاق — پیوند نسل‌ها

بازه زمانی: روایتی؛ در ادامه بازه زمانی عصر مفرغ میانه در سنت‌های تاریخ‌گذاری سنتی

روایت تورات

اسحاق در میان پدران قوم، کوتاه‌ترین و کم‌رنگ‌ترین روایت مستقل را دارد و بیشتر نقشی پیونددهنده میان ابراهیم و یعقوب ایفا می‌کند. مهم‌ترین رویداد مستقل زندگی او، ازدواج با ربکا (رفقه) است که الیعازر، خادم ابراهیم، از میان خویشاوندان خانواده در حَران برایش می‌یابد — داستانی که با جزئیات نمادین (ربکا نزد چاه آب به شتران الیعازر آب می‌دهد) روایت شده و الگویی برای صحنه‌های بعدی «ملاقات کنار چاه» در روایات یعقوب و موسی می‌شود.

ربکا پس از سال‌ها نازایی، دوقلوهایی به دنیا می‌آورد: عیسو (که موی سرخ داشت و شکارچی می‌شود) و یعقوب (که «پاشنه» برادرش را گرفته بود و نامش از همین ریشه گرفته می‌شود). خداوند از پیش به ربکا می‌گوید که «بزرگ‌تر، کوچک‌تر را خدمت خواهد کرد» — پیش‌درآمدی بر واژگونی سنت نخست‌زادگی که محور اصلی داستان یعقوب خواهد شد.

اسحاق، همچون پدرش، در دوران قحطی به سرزمین فلسطیان (جِرار) می‌رود و همسرش را «خواهر» معرفی می‌کند — تکرار الگوی روایی پدرش. او بر سر چاه‌های آب با شبانان جِرار درگیر می‌شود، اما سرانجام با آبیمیلک پادشاه پیمان صلح می‌بندد. مهم‌ترین رویداد پایانی زندگی اسحاق، فریب‌خوردنش توسط ربکا و یعقوب برای دادن برکت نخست‌زادگی به یعقوب به‌جای عیسو است — رویدادی که بذر دشمنی میان دو برادر و کوچ اجباری یعقوب به حَران را می‌کارد.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

کم‌رنگی نسبی شخصیت اسحاق در روایت، از دیدگاه نقد ادبی متن، گاه به‌عنوان نشانه‌ای از نقش او به‌عنوان «حلقه اتصال» روایی میان دو چرخه داستانی مستقل‌تر و پرجزئیات‌تر (ابراهیم و یعقوب) تفسیر می‌شود که احتمالاً در سنت‌های شفاهی جداگانه شکل گرفته و بعدها در توالی نسل‌ها به هم پیوند خورده‌اند. برخی پژوهشگران معتقدند نام اسحاق ممکن است در اصل با عبادتگاهی خاص در جنوب کنعان (بئر شبع) پیوند داشته باشد، همان‌گونه که ابراهیم با حبرون و یعقوب با بیت‌ئیل و شِخَم پیوند دارند — الگوی که نشان می‌دهد روایات پدران شاید در اصل روایات مستقل قبیله‌ای مرتبط با زیارتگاه‌های محلی مختلف کنعان بوده‌اند که بعدها در یک شجره‌نامه واحد گرد هم آمدند.

تکرار الگوی «همسر به‌عنوان خواهر» در سه نوبت (دوبار برای ابراهیم، یک‌بار برای اسحاق) از منظر نقد منابع، شاهی محکم برای وجود سنت‌های روایی موازی (به‌ویژه L و E) است که هرکدام نسخه خود از یک الگوی روایی مشترک و کهن را حفظ کرده و ویراستار نهایی تورات، به‌جای حذف تکرار، هر سه را نگاه داشته است.

اسحاق در سنت اسلامی

اسحاق (إسحاق) در قرآن نیز، همچون در تورات، عمدتاً نقشی فرعی و پیونددهنده دارد؛ او معمولاً در کنار یعقوب به‌عنوان «فرزند و نوه‌ای» به ابراهیم بشارت داده می‌شود («و او را به اسحاق، و بعد از اسحاق به یعقوب مژده دادیم»، سوره هود، آیه ۷۱) و در چند آیه در فهرست پیامبرانی که وحی به آنان نازل شده نام می‌برد. برخلاف اسماعیل که در سنت اسلامی پیوندی مستقیم و پررنگ با مکه، کعبه و مناسک حج دارد، اسحاق در روایت اسلامی عمدتاً در

امتداد همان نقش تورایی‌اش — یعنی حلقهٔ انتقال نسل نبوت از ابراهیم به یعقوب و اسباط بنی اسرائیل — باقی می‌ماند، بی‌آنکه داستان مستقل و پر جزئیاتی مشابه یوسف یا موسی دربارهٔ او در قرآن نقل شود.

فصل هفتم: یعقوب — از فریب تا نام اسرائیل

بازه زمانی: روایتی؛ استمرار سنتی عصر مفرغ میانه

روایت تورات — فرار به حران

یعقوب، پس از فریب پدر نابینایش اسحاق برای ربودن برکت نخست‌زادگی از عیسو (به یاری ربکا)، از خشم برادرش می‌گریزد و به حران، نزد دایی‌اش لابان، پناه می‌برد. در مسیر، در بیت‌ئیل خوابی می‌بیند: نردبانی از زمین تا آسمان که فرشتگان بر آن بالا و پایین می‌روند، و خداوند همان عهد ابراهیم و اسحاق را با او تجدید می‌کند. یعقوب آن مکان را «بیت‌ئیل» («خانه خدا») می‌نامد.

در حران، یعقوب عاشق راحیل، دختر کوچک‌تر لابان، می‌شود و هفت سال برای او کار می‌کند؛ اما لابان با نیرنگ، لیه (خواهر بزرگ‌تر) را در شب عروسی جایگزین می‌کند. یعقوب برای ازدواج با راحیل نیز باید هفت سال دیگر خدمت کند. در سال‌های بعد، از لیه، راحیل، و کنیزان آن دو (زیلپا و بلهه)، یعقوب صاحب دوازده پسر و دست‌کم یک دختر (دینه) می‌شود — پس‌رانی که نام‌هایشان بنیاد «دوازده سبط اسرائیل» را تشکیل می‌دهد: رثوبن، شمعون، لوی، یهوذا (از لیه)، دان، نفتالی (از بلهه)، جاد، آشِر (از زیلپا)، یساکار، زبولون (از لیه)، یوسف و بنیامین (از راحیل، که در زایمان بنیامین درمی‌گذرد).

کشتی با فرشته و بازگشت به کنعان

پس از بیست سال، یعقوب با خانواده و ثروت فراوان (که با ترفندی هوشمندانه در پرورش گله‌ها به دست آورده بود) مخفیانه از لابان می‌گریزد و راهی کنعان می‌شود. لابان تعقیبش می‌کند اما سرانجام پیمانی صلح‌آمیز میان آن دو بسته می‌شود. در آستانه رویارویی دوباره با عیسو، یعقوب در کنار رودخانه یَبوق تنها

می‌ماند و تا سپیده‌دم با «مردی» (که در تفسیر بعدی فرشته یا خودِ خداوند دانسته شده) کشتی می‌گیرد. آن موجود لگن یعقوب را آسیب می‌زند اما نمی‌تواند بر او چیره شود و در پایان، نام او را به «اسرائیل» (אִשְׂרָאֵל، به معنای «او با خدا [یا: با موجودات الهی] کشتی گرفت» یا «خدا مبارزه می‌کند») تغییر می‌دهد — نامی که از این پس هویت جمعی کل قوم را رقم می‌زند. دیدار یعقوب و عیسو، برخلاف انتظار، با آشتی و در آغوش‌گیری پایان می‌یابد.

یعقوب در کنعان اقامت می‌گزیند؛ رویدادهای این دوره شامل تجاوز به دینه توسط شِخَم (پسر حاکم شهر شِخَم) و انتقام خونین برادرانش شمعون و لوی، مرگ راحیل هنگام زایمان بنیامین نزدیک بیت‌لحم، و درگذشت اسحاق در سنین بالا در حبرون است که با حضور مشترک یعقوب و عیسو به خاک سپرده می‌شود.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

چرخه داستانی یعقوب، به‌ویژه رویدادهایی که در بیت‌ئیل، شِخَم و مَحْنایم رخ می‌دهند، از دیرباز توسط پژوهشگران به عنوان بازتاب سنت‌های محلی مرتبط با زیارتگاه‌های باستانی شمال کنعان (سرزمینی که بعدها هسته پادشاهی شمالی اسرائیل شد) خوانده شده است؛ این نکته با اهمیت ویژه یعقوب (در مقایسه با ابراهیم که بیشتر با جنوب/یهودا پیوند دارد) در سنت‌های پادشاهی شمالی هم‌خوانی دارد.

نام «اسرائیل» به‌طور مستقل و خارج از متون کتاب مقدسی، نخستین بار در یک سند مصر باستان — «سنگ‌نبشته مرنپتاح» (Merneptah Stele)، مربوط به حدود ۱۲۰۸ پیش از میلاد، در دوران فرعون مرنپتاح — ظاهر می‌شود، جایی که در فهرست سرزمین‌ها و اقوام مغلوب در کنعان آمده: «اسرائیل ویران شد،

بذرش نیست». این کهن‌ترین سند غیرکتاب مقدسی شناخته شده است که نام «اسرائیل» را به عنوان یک گروه قومی (نه لزوماً دولت شهر) در کنعان ثبت می‌کند و از این رو سنگ بنای مهمی در تاریخ‌نگاری علمی شکل‌گیری قوم اسرائیل به شمار می‌رود — هرچند این سند دربارهٔ شخص یعقوب یا صحت رویداد کشتی بافرشته سخنی نمی‌گوید.

دوازده‌گانگی اسباط اسرائیل نیز موضوع بحث گسترده در باستان‌شناسی و تاریخ اجتماعی است: بسیاری از پژوهشگران معتقدند ساختار «دوازده سبط» یک نظام نمادین-اتحادیه‌ای (شبیه به آنچه در انسان‌شناسی «آمفیکتیونی» یا اتحادیهٔ قبیله‌ای خوانده می‌شود) است که در دوران داوران یا حتی متأخرتر شکل گرفته و سپس با نظمی شجره‌نامه‌ای به یک پدر مشترک (یعقوب) نسبت داده شده تا انسجام سیاسی-مذهبی میان قبایل گوناگون و پراکندهٔ کنعان کوهستانی توجیه شود.

کاوش‌های باستان‌شناسی در محل احتمالی بیت‌ئیل (تل بیتین کنونی، در شمال اورشلیم) و شِخِم (تل بلاطه، نزدیک نابلس امروزی) نشان از استقرار انسانی در عصر مفرغ میانه و متأخر دارند، اما همچون دیگر مکان‌های مرتبط با پدران، هیچ کتیبه یا یافتهٔ مستقیمی که به روشنی «یعقوب» را نام ببرد به دست نیامده است. با این حال، نام «یعقوب» (به صورت‌هایی مانند Ya'qub-il) در چند سند مستقل غیرکتاب مقدسی از هزارهٔ دوم پیش از میلاد — از جمله در برخی اسناد اداری مصر باستان و در الواح ماری — به عنوان یک نام شخصی سامی رایج دیده می‌شود؛ این یافته نشان می‌دهد نام یعقوب در آن دوران نامی شناخته شده و متداول در میان اقوام سامی غربی بوده، بی‌آنکه لزوماً به شخص خاص روایت پیدایش اشاره داشته باشد.

یعقوب و اسرائیل در قرآن

یعقوب (یعقوب) در قرآن، همچون در تورات، پدر دوازده فرزند و جدّ بنی اسرائیل معرفی می‌شود؛ نام «اسرائیل» در قرآن نیز به‌طور مکرر — عمدتاً در ترکیب «بنی اسرائیل» — به کار رفته، اما برخلاف تورات، قرآن داستان مستقل و مفصلی از کشتی گرفتن یعقوب با فرشته و تغییر نامش نقل نمی‌کند؛ نام «اسرائیل» در قرآن بیشتر به‌عنوان یک نام شناخته‌شده و پیشینی برای یعقوب و نسلش به کار می‌رود تا رویدادی روایت‌شده. قرآن در عوض بر ابعاد اخلاقی و خانوادگی زندگی یعقوب — به‌ویژه اندوه او در فراق یوسف و ایمان استوارش به بازگشت او — تأکید بیشتری دارد، موضوعی که در فصل بعد در کنار داستان یوسف بررسی خواهد شد.

«از این پس نام تو دیگر یعقوب خوانده نخواهد شد، بلکه اسرائیل؛ زیرا با خدا و با انسان‌ها کشتی گرفتی و چیره شدی.» (پیدایش ۳۲: ۲۸)

فصل هشتم: یوسف — از چاه تا کاخ مصر

بازه زمانی: روایتی؛ در نظریات سنتی، حدود سده ۱۷ پ.م، هم‌زمان با دوران هیکسوس در مصر

روایت تورات — فروخته شدن به مصر

یوسف، فرزند محبوب یعقوب از راحیل، به دلیل جامه رنگارنگی که پدرش به او بخشیده و رؤیاهایی که برتری آینده او بر برادران را نوید می‌داد، مورد حسادت شدید برادرانش قرار می‌گیرد. برادران او را در چاهی در دوتان می‌اندازند و سپس، به پیشنهاد یهودا، او را به کاروانی از تاجران اسماعیلی/مِدیانی به بردگی می‌فروشند؛ به یعقوب می‌گویند که جانوری درنده یوسف را دریده است. یوسف در مصر به عنوان برده به فوطیفار، یکی از درباریان فرعون و رئیس نگهبانان، فروخته می‌شود. در خانه فوطیفار، یوسف به دلیل کاردانی به مباشرت کل خانه گمارده می‌شود، اما همسر فوطیفار که به او دل می‌بازد و با امتناع یوسف روبه‌رو می‌شود، به دروغ او را متهم به تجاوز می‌کند و یوسف به زندان افکنده می‌شود. حتی در زندان، یوسف با تعبیر خواب دو زندانی هم‌بند (ساقی و نان‌وای فرعون) توانایی خدادادی خود در تفسیر رؤیا را نشان می‌دهد.

صعود به قدرت و نجات مصر و خانواده

دو سال بعد، هنگامی که فرعون خوابی پریشان می‌بیند (هفت گاو لاغر که هفت گاو فربه را می‌بلعند، و هفت خوشه لاغر که هفت خوشه پُر را)، ساقی یوسف را به یاد می‌آورد. یوسف خواب را به هفت سال فراوانی و پس از آن هفت سال قحطی شدید تعبیر می‌کند و پیشنهاد می‌دهد فردی کاردان بر ذخیره غله در سال‌های فراوانی گمارده شود. فرعون تحت تأثیر خرد یوسف، او را در سی‌سالگی

به مقام دستیار اول خود (وزیر اعظم) می‌گمارد و نام مصری «صَفْنَت فَعْنِیح» و همسری مصری به نام آسِنْت به او می‌دهد.

قحطی، همان‌گونه که یوسف پیش‌بینی کرده بود، کنعان را نیز فرا می‌گیرد و برادران یوسف برای خرید غله به مصر می‌آیند، بی‌آنکه او را بشناسند. پس از چند رفت‌وآمد و آزمایش‌هایی که یوسف برای سنجش تغییر برادرانش (به‌ویژه نسبت به بنیامین، برادر تنی کوچک‌ترش) ترتیب می‌دهد، یوسف سرانجام خود را آشکار می‌کند، برادران را می‌بخشد و در سخنی معروف می‌گوید: «شما برای آسیب‌رساندن به من قصد بد داشتید، اما خدا آن را به نیکی بدل کرد، تا کاری کند که امروز می‌بینید — نجات جان مردمی بسیار.» یعقوب و کل خانواده (هفتاد نفر) به مصر مهاجرت می‌کنند و در سرزمین جوشن، منطقه‌ای حاصلخیز در دلتای شرقی نیل، ساکن می‌شوند.

یعقوب پیش از مرگ، پسرانش را برکت می‌دهد — برکتی که در آن، پیشگویی‌های سرنوشت هر سبط، از جمله برتری آینده یهودا («عصای سلطنت از یهودا دور نخواهد شد») نهفته است. یوسف در ۱۱۰ سالگی در مصر درمی‌گذرد اما پیش از مرگ از بنی اسرائیل عهد می‌گیرد که استخوان‌هایش را هنگام بازگشت به کنعان با خود ببرند — عهدی که سفر پیدایش را با نگاهی رو به آینده، به‌سوی روایت خروج، به پایان می‌برد.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

داستان یوسف، از نظر ژانر ادبی، با روایات پدران پیشین تفاوت آشکار دارد: ساختاری منسجم، رمان‌گونه و پرداخته‌شده دارد، بدون مداخله مستقیم و مکرر الهی (خداوند در این داستان بیشتر در پس‌زمینه و از طریق رویدادها عمل می‌کند،

نه با ظهور مستقیم) — ویژگی‌ای که برخی محققان آن را به ژانر «داستان درباری» یا «حکمت روایی» نزدیک‌تر می‌دانند تا اسطوره یا حماسهٔ قومی، و گاه آن را با متونی مانند داستان مصری «دو برادر» (سدهٔ سیزدهم پ.م) مقایسه می‌کنند که موضوعی مشابه (تهمت جنسی زن به مردی پاکدامن) دارد.

عنوان‌ها و نهادهای مصری ذکرشده در داستان یوسف — مانند مقام «وزیر اعظم» (تجاتی)، رسم دادن حلقهٔ مهر و جامهٔ کتان به مقامات بلندپایه، و نظام دیوان‌سالارانهٔ ذخیرهٔ غله — با آنچه از منابع مصرشناسی دربارهٔ ادارهٔ دولت مصر باستان شناخته شده، هم‌خوانی قابل‌توجهی دارد و نشان می‌دهد نویسنده(های) این بخش، شناخت نسبتاً دقیقی از فرهنگ اداری مصر داشته‌اند — چه این شناخت از دورانی کهن به یادگار مانده باشد و چه محصول آشنایی نویسندگان با مصر در دوره‌ای متأخرتر (مثلاً از طریق روابط تجاری و سیاسی پادشاهی یهودا با مصر در سده‌های هشتم تا ششم پ.م) باشد.

سکونت گروه‌های سامی-آسیایی در دلتای شرقی نیل (منطقهٔ جوشن/آواریس) در باستان‌شناسی مصر به‌خوبی مستند است، به‌ویژه در ارتباط با دودمان هیکسوس — حاکمانی با ریشهٔ کنعانی/آسیایی غربی که در «دورهٔ میانهٔ دوم» مصر (حدود ۱۶۵۰-۱۵۵۰ پ.م) بر بخش‌هایی از دلتای نیل، با پایتخت آواریس، حکومت کردند. برخی پژوهشگران روایت یوسف را بازتاب دورانی می‌دانند که یک سامی می‌توانست در دستگاه حکومتی مصر (به‌ویژه در دوران سلطهٔ هیکسوس یا اندکی پس از آن) به مقامات عالی برسد؛ نمونه‌های باستان‌شناختی مشخصی نیز از افراد با نام‌های سامی در مناصب اداری مصر آن دوران (مانند یک مهرداد به نام یعقوب-هر) شناسایی شده‌اند، هرچند اتصال این موارد به شخص یوسف کاملاً فرضی است.

با این حال، هیچ سند مصری‌ای که صراحتاً از یوسف، هفت سال قحطی بزرگ، یا مهاجرت خانواده یعقوب نام ببرد شناخته نشده است؛ و بسیاری از مصرشناسان بر این نکته تأکید دارند که دیوان‌سالاری دقیق و مستندنگار مصر باستان، به‌طور معمول رویدادهای مربوط به گروه‌های بیگانه یا رده‌پایین‌تر اجتماعی را ثبت نمی‌کرد، مگر آنکه با منافع مستقیم فرعون یا معابد بزرگ گره می‌خورد.

«اما اکنون غمگین نباشید و از این که مرا بدین جا فروختید بر خود خشم نگیرید؛ زیرا خدا مرا پیش از شما فرستاد تا جان‌ها را حفظ کند.» (پیدایش ۴۵:۵)

یوسف در قرآن: «أَحْسَنُ الْقَصَصِ»

داستان یوسف (یوسف) در قرآن جایگاهی کاملاً استثنایی دارد: تنها سوره قرآنی است که به‌طور کامل و پیوسته به یک روایت واحد اختصاص یافته (سوره دوازدهم)، و قرآن خود آن را «أَحْسَنُ الْقَصَصِ» («نیکوترین داستان‌ها»، سوره یوسف، آیه ۳) می‌نامد. ساختار کلی روایت — رؤیای کودکی یوسف، حسادت برادران، افکندن در چاه، فروش به مصر، اتهام ناروا، زندان، تعبیر خواب فرعون، صعود به قدرت، و سرانجام گردهم‌آیی خانواده در مصر — تا حد زیادی با روایت پیدایش یکسان است، اما با تفاوت‌های روایی و الهیاتی قابل‌توجه.

در قرآن، نام همسر عزیز مصر (که در تفاسیر بعدی به «زُلَیخا» شهرت یافت، هرچند این نام در متن قرآن نیامده) و صحنه مشهور «بریدن دستان زنان مصری» به‌هنگام دیدن زیبایی یوسف (سوره یوسف، آیه ۳۱) از افزوده‌های روایی قرآن است که در تورات معادلی ندارد و نشان‌دهنده سنت روایی مستقل و پرورش‌یافته‌ای است، جدا از روایت عبری، که در محیط عربستان دوران نزول

قرآن (و پیش از آن، در ادبیات یهودی-میدراشی و مسیحی-سریانی که پیش‌تر همین داستان را با آب‌وتاب فراوان بازگفته بودند) در گردش بوده است. برخلاف روایت پیدایش که یوسف، هرچند در باطن پاکدامن، در متن مستقیماً «دل‌باخته» زن فوطیفار توصیف نمی‌شود، قرآن به کشمکش درونی یوسف نیز اشاره می‌کند: «و آن زن قصد او کرد و او نیز — اگر برهان پروردگارش را ندیده بود — قصد آن زن می‌کرد» (سوره یوسف، آیه ۲۴) — بیانی که هم بر پاکدامنی نهایی و هم بر طبیعت بشری یوسف تأکید دوگانه دارد.

در سراسر سوره یوسف، برخلاف پراکندگی نام الهی در پیدایش، تکیه کلام مکرر «إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (خداوند دانا و حکیم است) و تأکید پیوسته بر اینکه همه رویدادها، از حسادت برادران تا زندان، بخشی از تدبیر و علم الهی بوده‌اند، این داستان را به یکی از روشن‌ترین نمونه‌های آموزه «توکل» و «صبر در برابر تقدیر» در قرآن بدل کرده است — تفسیری که با پیام پایانی خود یوسف در پیدایش («شما قصد بد داشتید، اما خدا آن را به نیکی بدل کرد») هم‌راستا است و نشان می‌دهد این پیام مرکزی داستان، از عبری به عربی، در هسته اصلی خود دست‌نخورده منتقل شده است.

پیوست: جدول نسل‌ها از آدم تا اسباط دوازده‌گانه

شجره‌نامه خلاصه بر پایه سفر پیدایش

برای مرور سریع توالی نسل‌ها که در این بخش پیموده شد، فهرست زیر خط مستقیم نسبی از آدم تا یعقوب (اسرائیل) و سپس دوازده پسر او را نشان می‌دهد. این فهرست بر پایه متن تورات تنظیم شده و بازتاب‌دهنده توالی روایی است، نه لزوماً توالی تاریخی مستند.

از آدم تا نوح (پیدایش باب پنجم)

• آدم ← شت ← انوش ← قینان ← مهللئیل ← یارد ← خنوخ ← متوشالچ
← لمک ← نوح

از نوح تا ابراهیم (پیدایش باب یازدهم، تبار سام)

• نوح ← سام ← آرفکشاد ← شالح ← عابر ← فالج ← رعو ← سروج ←
ناحور ← تارح ← ابراهیم

از ابراهیم تا یوسف

• ابراهیم و سارا ← اسحاق و ربکا ← یعقوب (اسرائیل) با لیه، راحیل، زیلپا و بلهه

• ابراهیم و هاجر ← اسماعیل (جد اقوام عرب شمالی در سنت‌های تفسیری بعدی)

دوازده پسر یعقوب (اسباط اسرائیل) به ترتیب تولد

- رئوبن، شمعون، لوی، یهودا — از لیه
- دان، نفتالی — از بلهه (کنیز راحیل)

- جاد، آشر — از زیلپا (کنیز لیه)
- یساحار، زبولون — از لیه
- یوسف، بنیامین — از راحیل
- (دینه، دختر لیه، تنها فرزند مؤنث یعقوب که در روایت پیدایش نام برده شده است)

این دوازده پسر، بنیاد نام‌گذاری دوازده سبط اسرائیل را تشکیل می‌دهند که در سفر خروج و کتاب‌های بعدی تورات، ساختار قومی و سرزمینی بنی اسرائیل بر پایه آن‌ها سازمان می‌یابد؛ موضوعی که در بخش دوم این کتاب، هم‌زمان با روایت خروج از مصر، به تفصیل بازخواهیم گشت.

جمع‌بندی بخش اول و پیوند به بخش دوم

از خانواده تا قوم

بخش اول این کتاب، سیر تحول روایی از آفرینش جهان و انسان (آدم و حوا)، از طریق تبار سام و نوح، تا شکل‌گیری هستهٔ خانوادگی‌ای را دنبال کرد که در پایان سفر پیدایش، به یک گروه هفتاد نفرهٔ خویشاوندی در سرزمین جوشن مصر بدل شده است. این مسیر، از نظر ساختار روایی تورات، حرکتی است از تاریخ «جهانی» (آدم تا برج بابل، مربوط به کل بشریت) به سوی تاریخ «قومی» (ابراهیم تا یوسف، مربوط به یک خانوادهٔ گزیده).

از منظر تاریخی-انتقادی، آنچه در این بخش بررسی شد نشان می‌دهد که روایات پدران، ترکیبی است از سه لایه: نخست، بن‌مایه‌های اسطوره‌ای مشترک با تمدن‌های میان‌رودان و مصر باستان (آفرینش، طوفان، برج بابل)؛ دوم، سنت‌های شفاهی قبیله‌ای مرتبط با زیارتگاه‌های محلی کنعان (ابراهیم-جبرون، اسحاق-بئر شبع، یعقوب-بیت‌ئیل/شِخِم)؛ و سوم، داستان‌های ادبی پرداخته‌شده با آگاهی از فرهنگ اداری مصر (یوسف). نخستین سند مستقل و غیرکتاب مقدسی که نامی مرتبط با این روایات — «اسرائیل» — را ثبت می‌کند (سنگ‌نبشتهٔ مرنپتاح، ۱۲۰۸ پ.م)، به دوره‌ای اشاره دارد که به مراتب پس از دورانی است که سنت به پدران قوم نسبت می‌دهد، و نشان می‌دهد که تا آن زمان، «اسرائیل» به عنوان یک هویت قومی در کنعان شناخته‌شده بوده است — مستقل از این که چگونه و کی داستان‌های پدران به شکل کنونی خود تدوین شده باشند.

بخش دوم این کتاب، با شخصیت موسی آغاز خواهد شد: دورانی که در آن، بنا بر روایت تورات، بنی اسرائیل که در مصر به بردگی افتاده‌اند، از طریق مجموعه‌ای از معجزات و رهبری موسی، از مصر خارج می‌شوند، در کوه سینا شریعت را دریافت می‌کنند، و پس از چهل سال سرگردانی در بیابان، آمادهٔ فتح سرزمین موعود کنعان می‌شوند — رویدادی که در سنت یهودی، بنیادی‌ترین رخداد شکل‌دهنده به هویت دینی و ملی قوم اسرائیل به شمار می‌آید و هستهٔ اصلی جشن پسخ (عید فصح) را تشکیل می‌دهد.

بخش دوم: موسی — از بردگی مصر تا آستانه سرزمین موعود

رویکردی تطبیقی: روایت تورات در کنار یافته‌های تاریخی، باستان‌شناختی و قرآنی

درباره‌ی این بخش

بخش دوم این کتاب، بنیادی‌ترین رخداد شکل‌دهنده به هویت دینی و ملی قوم اسرائیل را دنبال می‌کند: بردگی بنی اسرائیل در مصر، ظهور موسی به عنوان رهبر و پیامبر، خروج از مصر، دریافت شریعت در کوه سینا، و چهل سال سرگردانی در بیابان پیش از رسیدن به آستانه سرزمین موعود. این مجموعه رویدادها، که در سنت یهودی هسته اصلی جشن پسخ (عید فصیح) و بنیاد نظری کل شریعت (تورا) را تشکیل می‌دهد، متن اصلی مرجعش چهار سفر از پنج سفر تورات است: خروج (شموت)، لاویان (وِیِیْقرا)، اعداد (بمیدبار) و بخش بزرگی از تثنیه (دواریم).

موسی، برخلاف پدران قوم که هر یک عمدتاً در یک یا دو سفر محدود روایت می‌شوند، محور روایی چهار سفر پیاپی است و در سنت یهودی به عنوان بزرگ‌ترین پیامبر («موشه ربنو»، موسای معلم ما) شناخته می‌شود که خداوند «رو در رو» با او سخن گفت (تثنیه ۱۰: ۳۴) — مرتبه‌ای که در سنت یهودی به هیچ پیامبر دیگری نسبت داده نمی‌شود. موسی هم‌زمان در سه سنت ابراهیمی جایگاهی محوری دارد: در یهودیت به عنوان واسطه شریعت، در مسیحیت به عنوان پیش‌گوینده نجات‌بخشی و نمونه رهبری الهی، و در اسلام به عنوان یکی از «اولوالعزم» (پیامبران صاحب شریعت مستقل) و پرتکرارترین شخصیت یادشده در قرآن پس از خودِ خداوند.

منابع اصلی این بخش

- سفرهای خروج، لاویان، اعداد و تثنیه از تورات
- قرآن کریم: به‌ویژه سوره‌های اعراف، طه، شعراء، قصص و بقره که روایت مفصل موسی را دربردارند
- اسناد مصر باستان درباره‌ی گروه‌های سامی در دلتای نیل و دوران رامسسین (سده‌ی سیزدهم پ.م)
- سنگ‌نبشته‌ی مرنپتاح (۱۲۰۸ پ.م) — کهن‌ترین سند غیرکتاب مقدسی نام «اسرائیل»
- پژوهش‌های باستان‌شناسی شبه‌جزیره‌ی سینا و منطقه‌ی نِگب درباره‌ی الگوهای اسکان عصر آهن اول
- آثار مصرشناسانی چون کنت کیچن (Kenneth Kitchen) و باستان‌شناسانی چون اسرائیل فینکلشتاین درباره‌ی گاه‌شماری خروج

بحث گاه‌شماری خروج: تاریخ زودهنگام یا دیرهنگام؟

برخلاف پدران قوم که هیچ چارچوب گاه‌شماری مستقلی برایشان در دست نیست، برای خروج دست‌کم یک عدد صریح در خودِ تورات آمده: کتاب اول پادشاهان (۶:۱) می‌گوید بنای معبد سلیمان در سال چهارصد و هشتادم پس از خروج آغاز شد. با تاریخ‌گذاری معمول بنای معبد (حدود ۹۶۷ پ.م)، این محاسبه خروج را در حدود ۱۴۴۶ پیش از میلاد قرار می‌دهد — «نظریه‌ی تاریخ زودهنگام» (Early Date)، که هم‌زمان با دوران فرعون تحوتمس سوم یا آمنحوتپ دوم از دودمان هجدهم مصر می‌شود.

در برابر، اکثریت مصرشناسان و باستان‌شناسان کتاب مقدس امروز به «نظریه تاریخ دیر هنگام» (Late Date) گرایش دارند که خروج را در سده سیزدهم پیش از میلاد، احتمالاً در دوران فرعون رامسس دوم (حدود ۱۲۷۹-۱۲۱۳ پ.م) یا جانشینش مرنپتاح قرار می‌دهد. این نظریه بر چند شاهد استوار است: نام «رَعَمسیس» به عنوان یکی از دو شهر انباری که بنی اسرائیل برای فرعون ساختند (خروج ۱:۱۱) با پایتخت رامسس دوم، پی-رامسس، هم‌خوانی دارد؛ و سنگ‌نبشته مرنپتاح (۱۲۰۸ پ.م) که از «اسرائیل» در کنعان یاد می‌کند، سقفی زمانی برای وقوع خروج و استقرار در کنعان تعیین می‌کند. هیچ‌یک از این دو نظریه در میان پژوهشگران اجماع کامل ندارد و این کتاب هر دو را، در کنار یکدیگر، به عنوان چارچوب‌های رقیب معرفی می‌کند.

لازم به ذکر است که، برخلاف چند شخصیت پدران قوم که هیچ نامی از آنان در اسناد مصری نیامده، خود فرعون یا فرعون‌های دوران بردگی و خروج در متن تورات هرگز با نام شخصی ذکر نمی‌شوند (تنها عنوان «فرعون» به کار می‌رود) — که این خود شناسایی قطعی فرعون تاریخی مرتبط با روایت را دشوارتر می‌کند.

فرعون خروج کیست؟ و روایت مصری رقیب

در چارچوب نظریه تاریخ دیر هنگام، «فرعون ستم‌گر» که بردگی را تشدید کرد معمولاً با رامسس دوم (ستی یکم پدرش نیز نامزد محتمل دیگری است) یکسان دانسته می‌شود و «فرعون خروج» که در دریا غرق شد، با پسر و جانشین او مرنپتاح — که خود در سنگ‌نبشته معروفش از سرکوب «اسرائیل» در کنعان (نه مصر) یاد می‌کند، نکته‌ای که اگر خروج در همان دوران رخ داده باشد، فاصله

زمانی نسبتاً کوتاهی میان خروج، چهل سال بیابان‌گردی، و استقرار در کنعان را ایجاب می‌کند و برخی محققان را به تردید دربارهٔ این تطبیق واداشته است.

در سدهٔ اول میلادی، مورخ یهودی-رومی فلاویوس یوسفوس، در ردّ اتهامات ضدیهودی رایج زمانهٔ خود، به روایتی از مورخ مصری مانتون (سدهٔ سوم پ.م) اشاره می‌کند که در آن، اجداد بنی اسرائیل نه قومی رهاشده به‌دست خدا، بلکه گروهی از «جذامیان» و عناصر نامطلوب هستند که از مصر اخراج شدند — روایتی که به‌احتمال زیاد بازتاب واژگون و تحقیرآمیز مصری همان خاطرهٔ تاریخی است (شاید مرتبط با اخراج حاکمان هیکسوس در سدهٔ شانزدهم پ.م، یا با گروه‌های آسیایی رانده‌شده در دوران بعد). این نمونه، گواهی گویا از پدیده‌ای است که در مطالعات حافظهٔ جمعی و تبلیغات سیاسی «روایت‌های رقیب» (competing narratives) خوانده می‌شود: دو قوم همسایه، یک خاطرهٔ تاریخی مشترک را از دو زاویهٔ کاملاً متضاد (رهایی در برابر اخراج ننگین) بازگو می‌کنند — الگویی که در تاریخ درگیری‌های قومی و ملی، از جمله در دوران معاصر، بارها تکرار شده است.

سند دیگری که گاه (به‌نادرستی و با مناقشهٔ گسترده) به خروج مرتبط دانسته می‌شود، «پاپیروس ایپور» (Ipuwer Papyrus)، احتمالاً سدهٔ ۱۹-۱۳ پ.م) است — مرثیه‌ای ادبی مصری دربارهٔ آشوب اجتماعی و طبیعی («رود به خون بدل شده»، «فقیران ثروتمند شده‌اند») که در سدهٔ بیستم برخی نویسندگان غیرتخصصی آن را «تأیید مصری» ده بلا خواندند. اکثر مصرشناسان امروز این سند را متعلق به دوره‌ای پیش از دوران محتمل خروج می‌دانند و آن را ژانر ادبی شناخته‌شدهٔ «مرثیهٔ آشوب» می‌خوانند که نمونه‌های مشابه دیگری نیز در ادبیات مصری دارد، نه گزارشی تاریخی از یک رویداد مشخص.

فصل نخست: بردگی در مصر و تولد موسی

بازه زمانی: روایتی؛ در نظریه تاریخ دیر هنگام، اواخر دودمان نوزدهم مصر، حدود سده ۱۳ پ.م

روایت تورات

سفر خروج با توصیف افزایش شگفت‌انگیز جمعیت بنی اسرائیل در مصر، چند نسل پس از مرگ یوسف، آغاز می‌شود. فرعون نو بر مصر حکومت می‌کند که «یوسف را نمی‌شناخت» و از فزونی این قوم بیگانه هراسان می‌شود؛ او بنی اسرائیل را به بیگاری در ساخت شهرهای انباری فیتوم و رعمسیس وامی‌دارد، اما چون سرکوب و کار سخت مانع افزایش جمعیتشان نمی‌شود، به قابله‌های عبرانی (شفره و پوعه) فرمان می‌دهد نوزادان پسر را در هنگام تولد بکشند؛ قابله‌ها از ترس خدا نافرمانی می‌کنند. سرانجام فرعون فرمان می‌دهد هر نوزاد پسر عبرانی به رود نیل افکنده شود.

در همین بستر، موسی از خانواده‌ای از سبط لاوی زاده می‌شود. مادرش برای سه ماه او را پنهان می‌کند و سپس در سبدي از نی، اندوده به قیر، در حاشیه نیل رها می‌کند. دختر فرعون هنگام شست‌وشو در رود، سبد را می‌یابد، بر نوزاد دل می‌سوزاند و او را به فرزندی می‌پذیرد؛ خواهر موسی، مریم، که از دور مراقب بود، مادر واقعی کودک را به عنوان دایه به دختر فرعون معرفی می‌کند — به این ترتیب موسی در دربار فرعون، اما زیر نظر مادر زیستی‌اش، پرورش می‌یابد. نام «موسی» (מֹשֶׁה) در تورات با ریشه عبری «مَشا» («بیرون کشیدن [از آب]») توضیح داده می‌شود.

موسی در بزرگ‌سالی، پس از دیدن مصری‌ای که کارگری عبرانی را می‌زند، آن مصری را می‌کشد و پنهان می‌کند؛ اما وقتی درمی‌یابد ماجرا برملا شده، از ترس قصاص فرعون به سرزمین مدیان می‌گریزد.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

الگوی روایی «نوزاد رهاشده در آب که به مقامی بزرگ می‌رسد» یکی از شناخته‌شده‌ترین بن‌مایه‌های ادبی خاور نزدیک باستان است. نمونه کهن‌تر و مشهور آن «افسانه تولد سارگون آکدی» (پادشاه امپراتوری آکد، حدود سده ۲۳ پ.م) است که در آن نیز مادر نوزاد را در سبدي قیراندود در رود می‌افکند و فردی از طبقه فرودست او را می‌یابد و پرورش می‌دهد. این هم‌سانی ساختاری، از دید نقد ادبی تطبیقی، نشان می‌دهد روایت تولد موسی از یک الگوی ادبی کهن و شناخته‌شده در سنت روایت‌گری خاور نزدیک باستان برای مشروعیت‌بخشی به رهبران بزرگ بهره برده است، بی‌آنکه این امر لزوماً به معنای انکار هسته تاریخی رویداد باشد.

سکونت گروه‌های سامی-آسیایی در دلتای شرقی نیل و به‌کارگیری آنان در کارهای ساختمانی، به‌ویژه در دوران دودمان نوزدهم مصر (سده‌های ۱۳ پ.م) و در ارتباط با پروژه‌های عمرانی بزرگ رامسس دوم، به‌خوبی در اسناد مصری مستند است؛ کارگران بیگاری و اسیران جنگی از مناطق آسیای غربی (که مصریان آنان را «عَپِرو» یا Apiru می‌خواندند — اصطلاحی که برخی زبان‌شناسان آن را با واژه «عبری» (Ivri) مرتبط می‌دانند، هرچند این پیوند زبان‌شناختی هنوز محل مناقشه است) در ساخت شهرهای بزرگ آن دوران به کار گرفته می‌شدند.

نام موسی، برخلاف ریشه‌یابی عبری ارائه‌شده در متن تورات، از نظر بسیاری از زبان‌شناسان و مصرشناسان ریشه‌ای مصری محتمل‌تر دارد: پسوند «-میس» یا «-موسه» (به معنای «زاده» یا «فرزند») در نام فرعون‌های مصری مانند تحوتمس («زاده تحوت») و رامسس («زاده رع») رایج بوده است؛ این نکته با پرورش یافتن موسی در دربار مصری هم‌خوانی دارد و نشان می‌دهد نامش احتمالاً در اصل مصری بوده و بعدها در روایت عبری، ریشه‌یابی‌ای عبرانی (بازی زبانی با فعل «مشاه») برایش ساخته شده است.

موسی در قرآن: کودکی و فرار به مدیان

موسی (موسی بن عمران) پرتکرارترین پیامبر یادشده در قرآن است؛ نامش در بیش از صد وسی و شش آیه آمده و داستان او، با جزئیاتی مشابه و گاه متفاوت از تورات، در سوره‌های متعددی (به‌ویژه اعراف، طه، شعراء، قصص) بازگو می‌شود. روایت قرآنی تولد موسی با روایت تورات بسیار نزدیک است: فرعون (که در قرآن نیز، همچون تورات، بدون نام شخصی باقی می‌ماند) به سبب رؤیا یا پیشگویی درباره زوال حکومتش به دست پسر از بنی اسرائیل، فرمان کشتار نوزادان پسر عبرانی را صادر می‌کند؛ مادر موسی به الهام الهی («وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ»، سوره قصص، آیه ۷) نوزاد را در صندوقی به رود می‌افکند، همسر فرعون (که در قرآن، برخلاف تورات، نه دختر بلکه همسر فرعون است و نامش در تفاسیر بعدی «آسیه» ذکر شده) بر او دل می‌سوزاند و نگه‌داشتنش را از فرعون می‌خواهد: «شاید سودی به ما رساند یا او را به فرزندی گیریم» (سوره قصص، آیه ۹).

قرآن نیز، همچون تورات، به کشتن مصری توسط موسی و فرار او به مدیان اشاره می‌کند (سوره قصص، آیات ۱۵-۲۱)، با این افزوده که در مدیان، موسی به دو

دختر شعیب (که در تفاسیر اسلامی، برخلاف تورات که پدرزن موسی را «رعوئیل» یا «پترون» می‌نامد، با پیامبر شعیب یکی دانسته می‌شود، هرچند این یکی انگاری در متن قرآن تصریح نشده) در آب‌دادن به گله کمک می‌کند و سرانجام با یکی از آن دو دختر ازدواج می‌کند و ده سال برای شعیب کار می‌کند — روایتی که با ازدواج موسی و صیپوره، دختر «کاهن مدیان»، در تورات (خروج ۲) به طور کلی هم‌سو است.

مریم: خواهر و پیامبر

خواهر بزرگ‌تر موسی، مریم (מִרְיָם)، که در آغاز سفر خروج در پاسداری از سبد نوزاد نقشی کلیدی ایفا می‌کند، بعدها در خروج ۱۵:۲۰ صراحتاً «مریم پیامبر» (הַנְּבִיאָה) خوانده می‌شود — یکی از معدود زنانی در تورات که عنوان «نبیّه» به طور مستقیم به آنان اطلاق شده (در کنار دبوره و حوله). او پس از عبور از دریای سرخ، دف به‌دست، سرودی از پیروزی رهبری می‌کند که در سنت یهودی، نمونه‌ی اولیه‌ی رهبری دینی زنانه در تاریخ قوم دانسته می‌شود. در فصل‌های بعدی سفر اعداد (باب ۱۲)، مریم و هارون به سبب ازدواج موسی با زنی کوشی (حبشی) بر او خرده می‌گیرند و ادعا می‌کنند که خداوند نه فقط با موسی، بلکه با آنان نیز سخن گفته است؛ در پاسخ، خداوند برتری منحصر به فرد موسی را تصریح می‌کند و مریم به طور موقت به بیماری پوستی (صَّرَعَت) مبتلا و از اردوگاه بیرون رانده می‌شود — روایتی که برخی محققان فمینیستی کتاب مقدس آن را نشانه‌ای از منازعه تاریخی بر سر انحصار رهبری دینی در دست موسی، به‌بهای به‌حاشیه‌راندن اقتدار زنانه و برادرانه‌ای می‌دانند که در ابتدای روایت خروج به‌روشنی حضور داشت.

فصل دوم: بوته سوزان و فراخوانی موسی

بازه زمانی: روایتی

روایت تورات

پس از سال‌ها زندگی در مدیان به عنوان شبان گله پدرزنش یثرون (که کاهن مدیان بود)، موسی گله را به دامنه کوه حوریب (که در سنت بعدی با کوه سینا یکی دانسته می‌شود) می‌برد. در آنجا فرشته خداوند در شعله آتشی که از میان بوته‌ای می‌سوزد بر او ظاهر می‌شود؛ بوته می‌سوزد اما خاکستر نمی‌شود. خداوند از میان بوته موسی را ندا می‌دهد، خود را «خداوند پدرت، خدای ابراهیم، خدای اسحاق و خدای یعقوب» معرفی می‌کند، و به موسی می‌گوید که رنج قومش را دیده و او را برای رها کردن بنی اسرائیل از مصر و بردن آنان به سرزمینی که «شیر و عسل در آن جاری است» برمی‌گزیند.

موسی با تردید فراوان پاسخ می‌دهد: «من کیستم که نزد فرعون بروم؟» و در ادامه، هنگامی که از خداوند نامش را می‌پرسد تا به بنی اسرائیل بگوید، پاسخ مشهور و مبهم «ایهیه آشِر ایهیه» (אֶהְיֶה אֲנִי אֶהְיֶה، معمولاً به «من همانم که هستم» یا «من خواهم بود آنچه خواهم بود» ترجمه می‌شود) را دریافت می‌کند — عبارتی که ریشه نام مقدس چهارحرفی خداوند در عبری، «یهوه» (YHWH)، دانسته می‌شود. موسی همچنان مقاومت می‌کند، از کندزبانی خود سخن می‌گوید، و خداوند برادرش هارون را به عنوان سخنگوی او تعیین می‌کند. خداوند دو نشانه به موسی می‌دهد — عصایی که به مار بدل می‌شود و دستی که به برص مبتلا و سپس شفا می‌یابد — تا در برابر بنی اسرائیل و فرعون از او پشتیبانی کنند.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

نام مقدس «یهوه» و ریشه‌شناسی آن یکی از پیچیده‌ترین مسائل زبان‌شناسی کتاب مقدس است. برخی پژوهشگران این نام را با فعل عبری «هایاه» («بودن») مرتبط می‌دانند (هم‌سو با تفسیر خودِ متن)، در حالی که برخی دیگر ریشه‌ای میان‌رودانی یا حتی جنوب‌عربی/مدیانی برای آن پیشنهاد کرده‌اند — نظریه‌ای موسوم به «فرضیه قنی-مدیانی» (Kenite-Midianite Hypothesis) که بر پایه ارتباط موسی با کاهن مدیانی و اسناد مصری متأخرتر (که از سرزمینی به نام «یَهو» در جنوب سرزمین آدوم/سِعی‌ر یاد می‌کنند) شکل گرفته و پرستش یهوه را در اصل رسمی مدیانی-قنی می‌داند که موسی آن را به بنی اسرائیل منتقل کرد.

انتخاب کوه حوریب/سینا به عنوان محل تجلی الهی، مکانی است که موقعیت جغرافیایی دقیقش نیز محل مناقشه است؛ سنت مسیحی از سده چهارم میلادی به بعد (با تأسیس صومعه سنت کاترین) آن را با جبل موسی در جنوب شبه جزیره سینای کنونی یکی دانسته، اما برخی پژوهشگران مدرن، بر پایه شواهد جغرافیایی متن تورات (که سینا را نزدیک‌تر به مدیان، یعنی شمال غرب عربستان کنونی، توصیف می‌کند)، مکان‌های دیگری از جمله کوهی در شمال غرب عربستان سعودی را پیشنهاد کرده‌اند — بحثی که همچنان باز است.

بازتاب در قرآن: وادی مقدس طوی

روایت بوته سوزان در قرآن نیز با جزئیات مشابه بازگو می‌شود (سوره طه، آیات ۹-۲۴؛ سوره نمل، آیات ۷-۱۲؛ سوره قصص، آیات ۲۹-۳۵)، با نام‌گذاری ویژه مکان تجلی به «وادی مقدس طوی» و فرمان الهی «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ» («کفش‌هایت را درآور»، سوره طه، آیه ۱۲) که در تورات نیز معادلی مشابه دارد («کفش از پایت درآور، زیرا مکانی که در آن ایستاده‌ای زمین مقدس است»)،

خروج ۵: ۳) — یکی از نزدیک‌ترین همانندی‌های واژگانی میان دو متن در کل روایت موسی. قرآن، همچون تورات، به دو معجزه عصا و دست درخشان به عنوان دو «آیت» (نشانه) برای اثبات رسالت موسی نزد فرعون اشاره می‌کند و به همراه آن، درخواست موسی برای گشوده شدن زبانش و کمک برادرش هارون را نیز ذکر می‌کند: «وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي * وَاجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي» («و گره از زبانم بگشای، تا سخنم را دریابند، و برایم دستیاری از خاندانم، برادرم هارون قرار ده»، سوره طه، آیات ۲۷-۳۰).

فصل سوم: رویارویی با فرعون و ده بلا

بازه زمانی: روایتی؛ در نظریه تاریخ دیرهنگام، حدود سده ۱۳ پ.م

روایت تورات

موسی و هارون نزد فرعون می‌روند و به نام «یهوه، خدای اسرائیل» درخواست می‌کنند قومش را برای برگزاری جشنی در بیابان رها کند. فرعون سرباز می‌زند و در پاسخ، بار کار بنی اسرائیل را سنگین‌تر می‌کند (اکنون باید بدون دریافت گاه برای خشت‌زنی، خود گاه گردآورند). در پی این سرکشی، خداوند رشته‌ای از ده بلا بر مصر نازل می‌کند: خون‌شدن آب نیل، وفور غوک، پشه، مگس، مرگ دام‌های مصری، دمل بر بدن مردم و جانوران، تگرگ ویرانگر، هجوم ملخ، تاریکی سه‌روزه، و سرانجام مرگ همه نخست‌زادگان مصر — انسان و دام — در یک شب.

پیش از بلای دهم، خداوند به بنی اسرائیل فرمان می‌دهد بره‌ای قربانی کنند، خونس را بر سردر خانه‌هایشان بمالند تا فرشته مرگ از آن خانه‌ها «عبور کند» (پسح، ریشه نام جشن پسح) و گوشتش را با نان فطیر و سبزی تلخ در شبی که آماده برای کوچ‌اند بخورند — بنیادگذاری آیینی که تا امروز در هر پسح یهودی تکرار می‌شود. پس از مرگ نخست‌زادگان — از جمله پسر فرعون — فرعون سرانجام تسلیم می‌شود و بنی اسرائیل را رها می‌کند؛ آنان با «غنیمت» طلا و نقره‌ای که از مصریان می‌گیرند (بازپرداختی نمادین برای سال‌ها بیگاری، بنا بر تفسیر یهودی سنتی) از مصر خارج می‌شوند.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

بسیاری از پژوهشگران، از جمله برخی که همدلی محتاطانه با هسته تاریخی روایت خروج دارند (مانند مصرشناس کنت کیچن)، ده بلا را نه رویدادهای

مستقل معجزه‌آسا در انزوا، بلکه توالی تشدید یابنده فجایع طبیعی به هم پیوسته توصیف کرده‌اند که می‌تواند بازتاب خاطره‌ای از یک فاجعه اکولوژیک واقعی زنجیره‌ای در دلتای نیل باشد: طغیان غیرعادی نیل که رسوب سرخ‌رنگ (احتمالاً از جلبک‌های قرمز یا رسوبات آهن‌دار) به آب می‌آورد و ماهیان را می‌کشد، به دنبال آن مهاجرت انبوه قورباغه‌ها از رود آلوده، سپس شیوع حشرات و بیماری‌های ناشی از تجزیه اجساد ماهی و قورباغه، و در نهایت بیماری‌های واگیر دام و انسان. با این حال، این بازسازی طبیعت‌گرایانه نمی‌تواند بلای دهم (مرگ گزینشی و دقیق نخست‌زادگان) را در همان چارچوب علی توضیح دهد و از این رو در سطح روایت نهایی، هسته الهیاتی متن به عنوان یک مداخله مستقیم فراطبیعی باقی می‌ماند.

هیچ سند مستقیم مصری‌ای که به رویدادهای ده بلا یا خروج دسته‌جمعی بردگان عبرانی اشاره کند شناخته نشده است — نکته‌ای که بیشینه‌گرایان آن را با سکوت معمول دیوان‌سالاری مصر درباره شکست‌ها و رویدادهای ننگین توجیه می‌کنند (مصر باستان به ندرت وقایع تحقیرآمیز را در کتیبه‌های رسمی ثبت می‌کرد)، در حالی که کمینه‌گرایان همین سکوت را نشانه‌ای بر عدم وقوع رویدادی به این بزرگی می‌دانند.

موسی و فرعون در قرآن: نشانه‌ها و سحر ساحران

قرآن نیز رویارویی موسی و فرعون را با تفصیل روایت می‌کند، اما با تأکیدی متفاوت: به جای فهرست کامل و پی‌پی ده بلا، قرآن عمدتاً بر پنج «آیت» (نشانه) تصریح می‌کند — طوفان، ملخ، شپش (یا سن)، غوک، و خون (سوره اعراف، آیه ۱۳۳) — و در عوض، بخش قابل‌توجهی از روایت را به رقابت موسی با

ساحران دربار فرعون اختصاص می‌دهد: فرعون برای مقابله با معجزه عصای موسی، بزرگ‌ترین ساحران مصر را فرامی‌خواند؛ ساحران طناب‌ها و عصاهایشان را می‌افکنند که به چشم مار می‌آیند، اما عصای موسی همه را می‌بلعد. ساحران، به جای پیروزی برای فرعون، در برابر این معجزه به سجده می‌افتند و ایمان می‌آورند («آمَنَّا بِرَبِّ هَازُونَ وَمُوسَى»، سوره طه، آیه ۷۰) — رویدادی که در تورات معادل ندارد و در قرآن، نمونه‌ای برجسته از پیروزی حق بر باطل و نیز از خشم انتقام‌جویانه فرعون (که ساحران ایمان آورده را به مرگ تهدید می‌کند) به شمار می‌رود.

در قرآن، برخلاف تورات که بلای دهم (مرگ نخست‌زادگان) را نقطه اوج و تعیین‌کننده تسلیم فرعون می‌داند، تمرکز اصلی بر لجاجت مستمر فرعون و مشاورانش، ادعای الوهیت او («أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى»، «من پروردگار برتر شمایم»، سوره نازعات، آیه ۲۴) و سرانجام غرق شدنش در دریا به عنوان کیفر نهایی است — که در فصل بعد بررسی خواهد شد.

فصل چهارم: خروج و عبور از دریای سرخ

بازه زمانی: روایتی؛ در نظریه تاریخ دیرهنگام، حدود ۱۲۵۰ پ.م

روایت تورات

بنی اسرائیل، به گفته سفر خروج نزدیک به ششصد هزار مرد جنگی به همراه زنان و کودکان (رقمی که در تفسیر واقع‌بینانه به کل جمعیتی نزدیک به دو تا سه میلیون نفر می‌رسد)، از رَعْمِسیس به سوی صحرا حرکت می‌کنند و خداوند در روز به صورت ستونی از ابرو در شب به صورت ستونی از آتش راهنمایان می‌شود. فرعون، پس از رهاکردن اولیه آنان، پشیمان می‌شود و با ارابه‌ها و سپاهش آنان را تعقیب می‌کند؛ بنی اسرائیل خود را میان دریای سرخ (به عبری «یَم سوف»، به معنای «دریای نی‌زار») و سپاه فرعون گرفتار می‌بینند.

موسی به فرمان خداوند عصایش را بر آب دراز می‌کند؛ خداوند با بادی شرقی شدید تمام شب، آب را می‌شکافد و کف دریا را خشک می‌کند، به گونه‌ای که بنی اسرائیل از میان دیوارهای آب در دو سو عبور می‌کنند. سپاه فرعون در تعقیب آنان وارد بستر دریا می‌شود؛ موسی دوباره دستش را دراز می‌کند و آب بازمی‌گردد و کل سپاه مصر را غرق می‌کند. بنی اسرائیل، پس از این نجات معجزه‌آسا، «سرود دریا» (خروج ۱۵) را می‌سرایند — یکی از کهن‌ترین بخش‌های شعری تورات که بسیاری از زبان‌شناسان کتاب مقدس، بر پایه ویژگی‌های باستانی زبانش، آن را از قدیمی‌ترین لایه‌های متنی تورات می‌دانند، حتی قدیمی‌تر از روایت نثری پیرامونش.

سرود دریا: کهن‌ترین لایه شعری تورات

«سرود دریا» یا «سرود موسی» (خروج ۱: ۱۵-۱۸)، از منظر زبان‌شناسی تاریخی عبری، جایگاهی استثنایی دارد. ویژگی‌های صرفی و نحوی این سرود — از جمله

برخی صورت‌های فعلی باستانی و واژگانی که در نثر کلاسیک عبری کتاب مقدس دیگر رایج نیست — بسیاری از زبان‌شناسان (از جمله فرانک مورکراس و دیوید نول فریدمن در پژوهش کلاسیک‌شان از دهه ۱۹۵۰) را به این نتیجه رسانده که این سرود می‌تواند به مراتب کهن‌تر از شکل نهایی روایت نثری سفر خروج باشد و شاید به‌واقع از میان کهن‌ترین بخش‌های کل تورات، شاید حتی نزدیک به بازه زمانی مورد ادعای خودِ رویداد (سده ۱۲-۱۳ پ.م) باشد — گمانه‌ای که اگر درست باشد، اهمیت ویژه‌ای در بحث تاریخت خروج می‌یابد، چرا که به معنای وجود سنتی شعری کهن و نزدیک به رویداد، پیش از تدوین نهایی روایت نثری قرن‌ها بعد، است.

نسخه کوتاه‌تری از همین سرود، دو آیه، مستقیماً به مریم و همراهانش نسبت داده می‌شود (خروج ۲۰: ۱۵-۲۱) و برخی محققان معتقدند این «سرود مریم» ممکن است در واقع صورت اصلی و کهن‌تر باشد که سرود بلندتر منسوب به موسی، در تدوین‌های بعدی، بر پایه آن بسط یافته است — نمونه دیگری از بحث‌های نقد منابع درباره لایه‌های متنی درهم‌تنیده تورات.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

محل دقیق عبور از «یم سوف» موضوع بحث طولانی است. عبارت عبری «یم سوف» به معنای تحت‌اللفظی «دریای نی/جلبک» است و لزوماً به دریای سرخ کنونی اشاره ندارد؛ بسیاری از پژوهشگران آن را با یکی از دریاچه‌های کم‌عمق و نی‌زار در شرق دلتای نیل — مانند دریاچه باردویل، دریاچه یمساح، یا «دریاچه‌های تلخ» (Bitter Lakes) در مسیر کنونی کانال سوئز — مرتبط می‌دانند، مکان‌هایی که با پدیده طبیعی «بادِ برگشتِ آب» (wind setdown)،

که در آن باد شدید و پایدار می‌تواند آب کم عمق را موقتاً کنار بزند و بستر را نمایان کند، به مراتب سازگارتر از دریای سرخ عمیق کنونی است.

رقم ششصد هزار مرد جنگی (که با احتساب خانواده‌ها به میلیون‌ها نفر می‌رسد) از دیدگاه جمعیت‌شناسی تاریخی مصر باستان، که کل جمعیت مصر آن دوران را در حدود سه تا پنج میلیون نفر برآورد می‌کند، به شدت غیرمحمّل ارزیابی می‌شود؛ برخی محققان کتاب مقدس پیشنهاد کرده‌اند واژه عبری «إِلَف» که معمولاً «هزار» ترجمه می‌شود، در برخی بافت‌های کهن‌تر می‌تواند به معنای «طایفه» یا «واحد نظامی کوچک» باشد، که در آن صورت رقم واقعی به مراتب کوچک‌تر (شاید چند هزار نفر) خواهد بود — پیشنهادی که هنوز در میان زبان‌شناسان کتاب مقدس محل مناقشه است.

عبور از دریا در قرآن

قرآن نیز صحنه شکافته شدن دریا و غرق فرعون را با جزئیاتی مشابه روایت می‌کند (سوره شعراء، آیات ۵۲-۶۶؛ سوره بقره، آیه ۵۰) و همچون تورات، آن را عبوری معجزه‌آسا و غرق کامل سپاه تعقیب‌کننده می‌داند: «فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ» («پس آنان را در دریا غرق کردیم»، سوره زخرف، آیه ۵۵). نکته ویژه قرآنی که در تورات غایب است، صحنه لحظه غرق شدن خود فرعون است: در آستانه مرگ، فرعون فریاد ایمان سر می‌دهد («آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ»، «ایمان آوردم که هیچ خدایی جز آن که بنی اسرائیل بدو ایمان آوردند نیست»، سوره یونس، آیه ۹۰)، اما این ایمان در واپسین دم پذیرفته نمی‌شود. قرآن سپس نکته‌ای می‌افزاید که در تورات نیست: بدن فرعون از آب بیرون نگاه داشته می‌شود تا «عبرتی برای آیندگان» باشد (سوره یونس، آیه ۹۲) — بیتی که برخی مفسران

معاصر آن را با کشف اجساد موم‌شدهٔ فرعون‌های مصری در دوران مدرن (که در موزهٔ قاهره نگهداری می‌شوند) مرتبط دانسته‌اند، هرچند این پیوند تفسیری است و نه ادعایی تاریخی از سوی خودِ متن.

فصل پنجم: کوه سینا و ده فرمان

بازه زمانی: روایتی؛ سه ماه پس از خروج، بنا بر گاه‌شماری درونی تورات

روایت تورات

بنی اسرائیل، سه ماه پس از خروج، به دامنه کوه سینا می‌رسند و در آنجا اردو می‌زنند. خداوند به موسی می‌گوید که اگر قوم عهدش را نگاه دارند، «قومی خاص از میان همه اقوام» و «مملکتی از کاهنان و امتی مقدس» خواهند شد (خروج ۱۹:۵-۶) — بیانی که هویت جمعی و مأموریت دینی بنی اسرائیل را در بستری عهدی-مشروط تعریف می‌کند. قوم پیش از دریافت شریعت باید خود را تطهیر کنند؛ کوه در میان رعد و برق، ابر غلیظ و صدای شیپور در آتش و دود فرو می‌رود و کل کوه به‌لرزه درمی‌آید — صحنه‌ای که شکوه و هراس‌آور بودن تجلی الهی را به نمایش می‌گذارد.

موسی به قله کوه بالا می‌رود و ده فرمان (עשרת הדיברות، «ده کلام») را مستقیماً از خداوند دریافت می‌کند: پرستش تنها یک خدا، پرهیز از ساختن بت، پرهیز از یادکردن بیهوده نام خداوند، نگاه‌داشتن شَبات، احترام به پدر و مادر، پرهیز از قتل، زنا، دزدی، شهادت دروغ، و طمع به مال دیگران. این ده فرمان، به‌همراه مجموعه گسترده‌تری از قوانین مدنی، اخلاقی و آیینی (موسوم به «کتاب عهد»، خروج ۲۰-۲۳)، بنیاد نظام شریعت یهودی را می‌سازند. متن تورات این فرمان‌ها را بر دو لوح سنگی «به‌انگشت خدا نوشته‌شده» توصیف می‌کند که موسی از کوه فرود می‌آورد.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

پژوهشگران تاریخ حقوق باستان، ساختار عهد سینایی را با الگوی شناخته‌شده «معاهدات سوزرن-وَسال» (Suzerain-Vassal Treaties) خاور نزدیک باستان — به‌ویژه معاهدات پادشاهان هیتی (حدود سده ۱۴-۱۳ پ.م) — مقایسه کرده‌اند: این معاهدات معمولاً با معرفی پادشاه بزرگ (سوزرن) آغاز می‌شدند، سپس تاریخچه روابط پیشین (احسان‌های سوزرن) را بازمی‌گفتند، فهرستی از تعهدات وَسال ارائه می‌دادند، و با فهرست برکت‌ها (برای وفاداری) و نفرین‌ها (برای سرکشی) پایان می‌یافتند. ساختار کلی سفر تثنیه (که در فصل‌های بعدی این بخش بررسی می‌شود) با این الگو هم‌خوانی چشمگیری دارد و برخی محققان (مانند جورج مندنهاال در دهه ۱۹۵۰) این را نشانه‌ای بر خاستگاه کهن (عصر مفرغ متأخر) ساختار عهد سینایی دانسته‌اند، هرچند دیگران معتقدند این الگو (که در معاهدات آشوری سده‌های بعدی نیز دیده می‌شود) می‌تواند از دوره‌ای متأخرتر نیز وام گرفته شده باشد.

از منظر تاریخ حقوق تطبیقی، بسیاری از فرمان‌های اخلاقی و مدنی «کتاب عهد» (مانند قوانین مربوط به غرامت آسیب بدنی، مسئولیت مالکان دام، یا رهن) با مجموعه قوانین‌های کهن‌تر میان‌رودان — به‌ویژه قانون حمورابی (سده ۱۸ پ.م بابل) و قوانین کهن‌تر اِشنونا و لیپیت‌عشتار — همانندی‌های ساختاری چشمگیری دارند (مانند اصل «چشم به‌جای چشم»، لَکس تالیونیس)، هرچند شریعت تورات با تأکید انحصاری و مکرر بر یکتاپرستی و ممنوعیت تصویرسازی از خدا، از این متون هم‌عصر خود متمایز می‌شود.

کوه طور در قرآن

قرآن نیز به کرات از دریافت شریعت موسی در «طور» (کوه سینا) یاد می‌کند و آن را با تعبیر «میقات» (وعده‌گاه، چهل‌شبی که موسی برای مناجات با خدا در کوه ماند، سورة اعراف، آیه ۱۴۲) توصیف می‌کند. قرآن به موسی الواحی می‌دهد که در آن‌ها «از هر چیز پندی و شرح هر چیزی» نوشته شده (سورة اعراف، آیه ۱۴۵)، بی‌آنکه فهرست دقیق و شماره‌گذاری شده‌ی ده فرمان را به همان شکل تورات بازگو کند؛ در عوض، فهرستی مشابه از احکام اخلاقی بنیادین (پرهیز از شرک، نیکی به والدین، پرهیز از قتل فرزندان، زنا، قتل نفس و مال یتیم) در سورة اسراء (آیات ۲۲-۳۹) آمده که از نظر محتوایی با روح ده فرمان تورات هم‌خوانی دارد، هرچند در قالبی متفاوت و نه لزوماً منتسب مستقیم به رویداد کوه طور.

شریعت مکتوب و شریعت شفاهی در سنت یهودی

در سنت ربانی یهودی (که از دوران بین‌عهدینی و به‌ویژه پس از ویرانی معبد دوم در ۷۰ میلادی تدوین یافت)، آنچه در کوه سینا دریافت شد نه فقط ده فرمان یا حتی کل «کتاب عهد»، بلکه بنا بر باور سنتی، مجموعه‌ای کامل‌تر شامل «تورای مکتوب» (پنج سفر) و «تورای شفاهی» (تفسیرها و احکام تکمیلی که سینه‌به‌سینه منتقل و سرانجام در سده‌های دوم تا ششم میلادی در میشنا و تلمود مکتوب شد) بود. از دل شریعت مکتوب تورات، سنت ربانی مجموعاً ۶۱۳ فرمان («تریگ میتصوت») استخراج کرده — ۲۴۸ فرمان ایجابی («انجام بده») به تعداد اعضای بدن انسان در تصور کهن، و ۳۶۵ فرمان سلبی («انجام نده») به تعداد روزهای سال — نظامی که در سده‌های میانه توسط عالمانی چون مایمونیدس (در کتاب «سفر همیتصوت») به‌طور نظام‌مند فهرست و طبقه‌بندی شد و امروز نیز چارچوب اصلی شریعت عملی یهودی (هالاخا) را تشکیل می‌دهد.

فصل ششم: گوساله طلایی، خیمه اجتماع و کاهنان

بازه زمانی: روایتی

روایت تورات

در غیبت طولانی موسی بر کوه (چهل روز)، بنی اسرائیل که نگران بازنگشتن او شدند، از هارون می‌خواهند خدایی بسازد که پیش‌رویشان حرکت کند. هارون گوشواره‌های طلای مردم را گرد می‌آورد و گوساله‌ای طلایی می‌ریزد؛ قوم پیش آن قربانی می‌کنند و می‌رقصند و می‌گویند: «این است خدای تو، ای اسرائیل، که تو را از مصر بیرون آورد!» خداوند موسی را از این ارتداد آگاه می‌کند و تهدید به نابودی کامل قوم می‌کند؛ موسی با شفاعتی پرشور، خداوند را از این تصمیم بازمی‌دارد.

موسی از کوه فرود می‌آید، الواح شریعت را از خشم بر زمین می‌کوبد و می‌شکند، گوساله را می‌سوزاند، خاکسترش را در آب می‌ریزد و به قوم می‌نوشاند، و به فرمان او، سبط لاوی که به فراخوانش پاسخ داده بودند، حدود سه هزار نفر از عاملان اصلی این ارتداد را می‌کشند — رویدادی که سبط لاوی را به عنوان سبط کاهنی و وفادار به خداوند ممتاز می‌کند. موسی دوباره به کوه بازمی‌گردد و الواح دوم را دریافت می‌کند.

در ادامه سفر خروج و در سفر لاویان، دستورالعمل‌های بسیار مفصلی برای ساخت «خیمه اجتماع» (מִזְבֵּחַ، میشکان) — عبادتگاه سیار بنی اسرائیل در بیابان — و برای تدشین هارون و پسرانش به عنوان کاهنان (کوهانیم) آمده است. خیمه شامل صندوق عهد (حاوی الواح شریعت)، میز نان تقدیمه، مناره هفت شاخه (منوره)، و مذبح قربانی بود؛ نظام قربانی‌ها (سوختنی، آرامش، گناه، جبران) و قوانین طهارت آیینی، محور اصلی سفر لاویان را تشکیل می‌دهند.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

پرستش گوساله در این روایت را باید در پیوند با نمادپردازی گاونر در ادیان خاور نزدیک باستان خواند: گاونر نماد قدرت، باروری و اغلب نمایانگر پایگاه یا مرکب خدایان بزرگ (مانند بعل در ادیان کنعانی، یا حتی به‌طور نمادین در برخی سنت‌های پرستش ال) بود، نه لزوماً خدای مستقل به‌خودی‌خود. برخی محققان این روایت را بازتاب نقد و جدال درون‌دینی تاریخی‌تری می‌دانند: کتاب اول پادشاهان (۲۸:۱۲-۲۹) گزارش می‌دهد که یربعام، پادشاه اسرائیل شمالی (سدهٔ دهم پ.م)، دو گوسالهٔ طلایی در بیت‌ئیل و دان نصب کرد و به قوم گفت: «این است خدایان تو، ای اسرائیل، که تو را از مصر بیرون آوردند» — عبارتی تقریباً یکسان با روایت خروج ۳۲. بسیاری از پژوهشگران متن معتقدند روایت گوسالهٔ طلایی در بیابان، در شکل نهایی خود، بازتاب و محکومیت الهیاتی-سیاسی روایت پیدایش متأخرتر یربعام است که توسط ویراستاران یهودای جنوبی (که خود را رقیب دینی-سیاسی پادشاهی شمالی می‌دیدند) نوشته یا بازنویسی شده است.

ساختار و تجهیزات خیمهٔ اجتماع، از نظر معماری و نمادشناسی، با معابد و خیمه‌های عبادی سیار شناخته‌شده در مصر باستان و میان‌رودان (که پادشاهان و خدایانشان را در سفرها و مراسم در خیمه‌های تشریفاتی مجلل حمل می‌کردند) قابل مقایسه است؛ برخی جزئیات فنی مانند استفاده از پارچه‌های ارغوانی و طلاکاری، با فناوری‌ها و مواد اولیهٔ شناخته‌شده در تجارت خاور نزدیک باستان (طلا و رنگ ارغوانی از صور و صیدون فنیقی) هم‌خوانی دارد، هرچند هیچ بقایای باستان‌شناختی مستقیمی از خودِ خیمه (که به طبیعت فسادپذیر بود) امکان بازیابی ندارد.

گوساله سامری در قرآن

قرآن نیز داستان گوساله طلایی را روایت می‌کند (سوره اعراف، آیات ۱۴۸-۱۵۶؛ سوره طه، آیات ۸۵-۹۸)، اما با یک تفاوت روایی برجسته: در قرآن، سازنده گوساله نه هارون، بلکه شخصی به نام «سامری» است — شخصیتی که هارون را به شدت از این کار باز می‌داشت اما قوم به او گوش نسپردند؛ در این روایت، هارون نه مسئول، بلکه خود از معدود مخالفان اولیه این ارتداد است، که موسی در بازگشت از او بازخواست می‌کند («يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا»، سوره طه، آیه ۹۲) و هارون پاسخ می‌دهد که از تفرقه‌افکنی میان قوم واهمه داشته است. این جابه‌جایی مسئولیت از هارون (پیامبری که در قرآن از مقام والای نبوت برخوردار است) به شخصیتی جانبی به نام سامری، از تفاوت‌های الهیاتی مهم میان دو روایت است که مفسران آن را با جایگاه ویژه عصمت پیامبران در چارچوب کلامی اسلامی توضیح می‌دهند.

فصل هفتم: جاسوسان کنعان و چهل سال سرگردانی

بازۀ زمانی: روایتی؛ سال دوم تا چهل‌م پس از خروج

روایت تورات

در سال دوم پس از خروج، بنی اسرائیل به مرزهای جنوبی کنعان، در قادیش‌برنیع، می‌رسند. موسی به فرمان خداوند دوازده جاسوس، یک نفر از هر سبط، برای شناسایی سرزمین می‌فرستد. پس از چهل روز، جاسوسان بازمی‌گردند: همگی گزارش می‌دهند سرزمین «شیر و عسل» جاری است و میوه‌های آن (از جمله خوشه انگوری غول‌آسا که دو نفر باید حملش می‌کردند) را نشان می‌دهند؛ اما ده تن از دوازده جاسوس، از دیدن شهرهای حصاردار و ساکنان تنومند (که به گزافه آنان را «غول» یا «عناقیان» توصیف می‌کنند)، قوم را از حمله می‌ترسانند. تنها دو جاسوس — یوشع بن نون از سبط افرایم و کالب بن یفنه از سبط یهودا — با اطمینان به یاری الهی، بر فتح سرزمین اصرار می‌ورزند.

قوم از ترس، شبی گریه می‌کنند، بر موسی و هارون غرولند می‌کنند و حتی می‌خواهند رهبری تازه برای بازگشت به مصر برگزینند. خداوند از این بی‌ایمانی به شدت خشمگین می‌شود و اعلام می‌کند که هیچ‌یک از نسل بالغ آن زمان (به جز یوشع و کالب) اجازه ورود به سرزمین موعود را نخواهد داشت؛ آنان باید چهل سال — به تعداد چهل روزی که جاسوسان در کنعان بودند — در بیابان سرگردان بمانند تا آن نسل به کلی از میان برود و نسل بعدی، در سرزمین موعود ساکن شود.

سال‌های سرگردانی در بیابان با رشته‌ای از سرکشی‌ها همراه است: شورش قورح، داتان و ابیرام علیه رهبری موسی و هارون (که به مجازاتی معجزه‌آسا — شکافتن زمین — پایان می‌یابد)؛ کمبود آب و شکایت قوم در مریبه (که در آن موسی،

برخلاف فرمان خداوند برای سخن گفتن با صخره، آن را با عصای می‌زند — گناهی که بنا بر متن تورات، خود موسی و هارون را نیز از ورود به سرزمین موعود محروم می‌کند؛ و هجوم مارهای سمی که با نگاه کردن به ماری برنزی بر عصا شفا می‌یابند. در همین دوران، مریم و هارون هر دو در بیابان درمی‌گذرند.

شورش قورح: رقابت کاهنی و لاویان

شورش قورح (سفر اعداد، باب ۱۶)، از منظر تاریخ اجتماعی متن، اهمیتی فراتر از یک سرکشی ساده فردی دارد. قورح، خود از سبط لاوی و از تبار قهات (هم‌تبار موسی و هارون)، به همراه ۲۵۰ تن از «سران جماعت»، رهبری انحصاری موسی و کهنات انحصاری هارون را به چالش می‌کشد و می‌گوید: «تمام جماعت، همگی، مقدس‌اند... چرا خود را بر جماعت خداوند برتر می‌شمارید؟» — اعتراضی که، به‌ویژه با مشارکت داتان و ابیرام از سبط رثوبن (نخست‌زاده یعقوب که به سبب گناهی در پیدایش ۳۵ از حق نخست‌زادگی محروم شده بود)، بازتاب‌دهنده کشمکشی کهن‌تر بر سر مشروعیت رهبری میان شاخه‌های مختلف بنی اسرائیل خوانده می‌شود. بسیاری از محققان متن این روایت را انعکاس منازعات تاریخی‌تر میان گروه‌های کاهنی رقیب — به‌ویژه میان کاهنان «آرونی» (منسوب به هارون، که سرانجام در تاریخ اسرائیل کهنات انحصاری معبد را به دست گرفتند) و سایر گروه‌های لاوی غیرکاهنی که به نقشی فرودست‌تر (خدمت‌گزاری معبد، نه قربانی‌گزاری) محدود شدند — در دوران‌های بعدی تاریخ اسرائیل می‌دانند که در قالب روایتی از دوران بیابان بازگو شده است.

مار برنزی: از بیابان تا اصلاحات حزقیا

داستان ماربرنزی (نحوشتان، سفر اعداد ۴: ۲۱-۹) سرنوشتی تاریخی جالب‌توجه در ادامه تاریخ اسرائیل می‌یابد: بنا بر کتاب دوم پادشاهان (۴: ۱۸)، همین مار برنزی که موسی ساخته بود، قرن‌ها بعد در معبد اورشلیم نگه‌داری می‌شد و بنی اسرائیل برایش بخور می‌سوزاندند — یعنی به خود شیء، به عنوان یک بت، پرستشی مستقل یافته بود. پادشاه حزقیای یهودا (اواخر سده هشتم پ.م)، در چارچوب اصلاحات دینی گسترده‌اش برای تمرکز پرستش بر یهوه بدون واسطه، دستور داد این مار برنزی را که «بنی اسرائیل تا آن زمان برایش بخور می‌سوزاندند» بشکنند. این روایت نمونه‌ای گویا از تنش دیرینه در تاریخ دینی اسرائیل میان عناصر آیینی کهن‌تر (که گاه ریشه در نمادپردازی گسترده‌تر خاور نزدیک باستان داشتند، از جمله نماد مار به عنوان نشانه شفا در بسیاری تمدن‌های باستانی) و جنبش‌های اصلاح طلب یکتاپرستانه متأخرتر است که تلاش می‌کردند هرگونه واسطه نمادین میان قوم و خداوند را حذف کنند.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

باستان‌شناسی شبه‌جزیره سینا و منطقه نِگب، با وجود کاوش‌های گسترده در سده بیستم و بیست‌ویکم، تاکنون هیچ نشانه باستان‌شناختی قابل‌توجهی — نه اردوگاه، نه سفال، نه گورستان — از حضور جمعیتی بزرگ (میلیونی) در طول چهل سال در این منطقه به دست نداده است؛ این «سکوت باستان‌شناختی» یکی از قوی‌ترین استدلال‌های کمینه‌گرایان علیه خوانش کاملاً واقع‌گرایانه از روایت بیابان‌گردی است. بیشینه‌گرایان، در پاسخ، به کوچ‌نشین بودن و سبک زندگی چادرنشینی گروه (که به طبیعت آثار باستان‌شناختی ماندگار اندکی برجای می‌گذارد) و کوچک‌تر بودن احتمالی جمعیت واقعی (در برابر رقم ادعا شده متن) اشاره می‌کنند.

نام «قادیش‌برنیع»، محل اصلی اردوگاه بنی اسرائیل در بیشتر دوران سرگردانی، با واحه‌ای در مرز جنوبی کنعان و شمال صحرای سینا (نزدیک مرز کنونی مصر و اسرائیل/فلسطین) شناسایی شده و کاوش‌های باستان‌شناسی در آن‌جا آثار استقراری را نشان می‌دهند، هرچند این آثار عمدتاً به دوران متأخرتر (عصر آهن، پادشاهی یهودا) تعلق دارند تا به دوران ادعاشده بیابان‌گردی.

داستان جاسوسان و سرکشی در قرآن

قرآن به‌طور خلاصه‌تر به داستان جاسوسان و سرکشی بنی اسرائیل از ورود به سرزمین مقدس اشاره می‌کند (سوره مائده، آیات ۲۰-۲۶): موسی قوم را به ورود به «سرزمین مقدس» (أرض مقدّسه) که خدا برایشان مقرر کرده فرامی‌خواند، اما آنان به سبب حضور «قومی زورمند» در آن سرزمین امتناع می‌کنند و می‌گویند: «تو و پروردگارت بروید و بجنگید، ما همین‌جا نشستیم» — سخنی که در قرآن با صراحت و تندی بیشتری از تورات نقل شده و خشم موسی را برمی‌انگیزد. خداوند در پاسخ به این سرکشی اعلام می‌کند: «آن سرزمین چهل سال بر آنان حرام است؛ در زمین سرگردان خواهند بود» (آیه ۲۶) — که با دوره چهل‌ساله روایت تورات کاملاً هم‌خوانی دارد، هرچند قرآن جزئیات دوازده جاسوس یا نام‌های یوشع و کالب را به همان تفصیل تورات ذکر نمی‌کند.

فصل هشتم: پایان زندگی موسی و آستانه سرزمین موعود

بازه زمانی: روایتی؛ پایان سال چهل‌م پس از خروج

روایت تورات

در واپسین سال بیابان‌گردی، موسی سفر تثنیه را — که در ساختار روایی تورات به صورت مجموعه‌ای از خطبه‌های وداعی موسی خطاب به نسل تازه، در دشت‌های موآب، پیش از عبور از رود اردن، ارائه شده — بیان می‌کند: بازخوانی تاریخ چهل‌ساله خروج و بیابان، تکرار و بسط شریعت (از جمله نسخه دوم ده فرمان در تثنیه ۵)، و مجموعه‌ای طولانی از برکت‌ها (برای وفاداری به عهد) و نفرین‌ها (برای سرکشی) که در صورت اسکان در سرزمین موعود در انتظار قوم خواهد بود — بخشی که در تاریخ‌نگاری بعدی، توسط بسیاری از پیامبران (به‌ویژه در دوران تبعید بابل) به عنوان تفسیر الهیاتی از سرنوشت تاریخی قوم (تبعید به عنوان کیفر سرکشی از عهد) به کار گرفته شد.

موسی، پیش از مرگ، یوشع بن نون را به عنوان جانشین خود برای رهبری فتح کنعان برمی‌گزیند و او را در برابر قوم منصوب می‌کند. خداوند به موسی اجازه می‌دهد از قلعه کوه نبو، سرزمین موعود را از دور ببیند، اما به سبب گنااهش در مریبه (زدن صخره به جای سخن گفتن با آن)، اجازه ورود به آن را به او نمی‌دهد. موسی در ۱۲۰ سالگی، «با چشمانی که تار نشده و توانش کاسته نشده بود»، در کوه نبو درمی‌گذرد؛ متن تورات می‌گوید خداوند خود او را در دره‌ای در سرزمین موآب دفن کرد و «تا امروز کسی محل قبر او را نمی‌داند» — جزئیاتی که از تبدیل شدن آرامگاه موسی به کانون بت‌پرستی احتمالی جلوگیری کرده است. سفر تثنیه، و به همراه آن کل تورات، با این جمله درباره موسی به پایان می‌رسد: «و در

اسرائیل پیامبری چون موسی دیگر برنخاست، که خداوند او را رو در رو شناخت.»

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

سفر تثنیه، از نظر نقد ادبی و تاریخی، جایگاهی ویژه دارد: بسیاری از پژوهشگران، بر پایه شباهت‌های سبکی و محتوایی نزدیک آن با «کتاب شریعتی» که بنا بر کتاب دوم پادشاهان (باب ۲۲-۲۳) در سال ۶۲۲ پیش از میلاد، در دوران اصلاحات دینی یوشیای پادشاه یهودا، در معبد اورشلیم «کشف» شد، معتقدند هسته اصلی سفر تثنیه (یا دست‌کم بازنویسی نهایی آن) به همین دوران یا اندکی پیش از آن تعلق دارد — نظریه‌ای که سنت «Deuteronomist» (D) را در فرضیه اسنادی شکل می‌دهد و اهمیت مرکزیت عبادت در یک مکان واحد (اورشلیم)، که در تثنیه به شدت تأکید شده، را با سیاست‌های متمرکزسازی دینی یوشیا مرتبط می‌داند.

مکان دقیق کوه نبو، در شرق رود اردن (در قلمرو کشور کنونی اردن، مشرف بر دریای مرده و دشت اریحا)، شناسایی و امروزه محل زیارت مسیحی و یهودی است؛ اما همچون آرامگاه موسی که به عمد در متن تورات ناشناخته باقی می‌ماند، هیچ یافته باستان‌شناختی مستقلی که مرگ موسی در این نقطه خاص را تأیید کند وجود ندارد.

مرگ موسی و جانشینی در قرآن

قرآن، برخلاف تورات، وارد جزئیات مرگ موسی، محل دقیق آن، یا انتصاب رسمی یوشع به عنوان جانشین نمی‌شود؛ این سکوت نسبی با تمرکز کلی تر قرآن بر ابعاد اخلاقی و توحیدی روایت موسی، به جای جزئیات جغرافیایی-تاریخی پایان

زندگی او، هم‌خوانی دارد. با این حال، قرآن در سوره مائده (آیه ۲۱) از زبان موسی، وعده الهی سرزمین مقدس را دوباره یادآوری می‌کند و بر تداوم مأموریت الهی بنی اسرائیل، فارغ از سرنوشت شخصی موسی، تأکید دارد. در سنت تفسیری اسلامی، یوشع (که با نام «یوشع بن نون» یا در برخی روایات با عنوان همراه ناشناس موسی در سوره کهف مرتبط دانسته می‌شود) به عنوان جانشین موسی و فرمانده فتح سرزمین مقدس شناخته می‌شود، هرچند این هویت‌گذاری بیشتر بر پایه تفاسیر و روایات پس از قرآن استوار است تا نص صریح قرآنی.

«و در اسرائیل پیامبری چون موسی دیگر برنخاست، که خداوند او را رودر رو شناخت.» (تثنیه ۳۴: ۱۰)

جمع‌بندی بخش دوم و پیوند به بخش سوم

از بردگی تا آستانه سرزمین

بخش دوم این کتاب، مسیر دگرگونی بنی اسرائیل را از گروهی برده در دلتای مصر، به قومی صاحب شریعت، عبادتگاه، نظام کاهنی و هویت جمعی مستقل، در آستانه ورود به سرزمین موعود دنبال کرد. موسی، به عنوان رهبر این دگرگونی، در سه سنت ابراهیمی — یهودیت، مسیحیت و اسلام — جایگاهی بی‌همتا یافته است؛ مقایسه روایت تورات و قرآن در این بخش نشان داد که هرچند خط اصلی روایی (بردگی، فراخوانی، رویارویی با فرعون، خروج، شریعت در سینا، سرکشی و بیابان‌گردی) در هر دو متن مشترک است، هر سنت با افزودن، حذف یا تغییر تأکید برخی جزئیات (نقش هارون در گوساله طلایی، هویت همسر فرعون، سرنوشت جسد فرعون، ساختار دقیق شریعت)، پیام الهیاتی خاص خود را برجسته کرده است.

از منظر تاریخی-انتقادی، بحث گاه‌شماری خروج (نظریه زودهنگام در برابر دیرهنگام) و نبود شواهد باستان‌شناختی مستقل برای رویدادهای معجزه‌آسای بزرگ (ده بلا، عبور از دریا، بیابان‌گردی میلیونی)، همچنان از چالش‌برانگیزترین مسائل باستان‌شناسی کتاب مقدس است. آنچه با اطمینان بیشتری می‌توان گفت این است که تا سال ۱۲۰۸ پیش از میلاد (سنگ‌نبشته مرنپتاح)، گروهی به نام «اسرائیل» در کنعان به عنوان یک هویت قومی مستقر شناخته می‌شد — و روایت خروج، صرف‌نظر از جزئیات دقیق تاریخی‌اش، به عنوان خاطره بنیادین این قوم از منشأ آزادی و پیوند عهدی خود با خداوند، در قلب هویت دینی یهودی باقی مانده است.

بخش سوم این کتاب، با فتح کنعان به رهبری یوشع بن نون آغاز خواهد شد و دوران داوران — از دبوره تا سموئیل — را دنبال می‌کند: دورانی آشفته و غیرمتمرکز که در آن بنی اسرائیل، پیش از تشکیل نهاد پادشاهی، تلاش می‌کند در سرزمین کنعان جای پای خود را استوار سازد، دورانی که باستان‌شناسی، برخلاف دوران پدران و حتی خروج، شواهد به مراتب محکم‌تر و مستقل‌تری برای سنجش روایت تورات در اختیار می‌گذارد.

بخش سوم: فتح کنعان و دوران داوران

رویکردی تطبیقی: روایت تورات در کنار یافته‌های تاریخی و باستان‌شناختی

درباره‌ی این بخش

بخش سوم این کتاب، دورانی را دنبال می‌کند که در آن بنی‌اسرائیل، به رهبری یوشع بن نون، از رود اردن عبور کرده و وارد کنعان می‌شود، سرزمین را میان دوازده سبط تقسیم می‌کند، و سپس — پیش از تشکیل نهاد پادشاهی — حدود دو سده (بنا بر گاه‌شماری درونی تورات) را در دورانی غیرمتمرکز و اغلب آشفته زیر رهبری متناوب «داوران» (شوفِطیم) سپری می‌کند. متن اصلی مرجع این بخش، سفر یوشع و سفر داوران است، و در پایان، سفر اول سموئیل که گذار از دوران داوران به دوران پادشاهی را روایت می‌کند.

این بخش، از منظر تاریخ‌نگاری علمی، جایگاهی متفاوت از دو بخش پیشین دارد: برخلاف دوران پدران و حتی خروج که باستان‌شناسی عملاً هیچ داده‌ای مستقل در اختیار نمی‌گذارد، برای دوران استقرار در کنعان (اواخر عصر مفرغ متأخر تا عصر آهن یکم، حدود ۱۲۰۰-۱۰۰۰ پ.م) حجم قابل‌توجهی از یافته‌های باستان‌شناسی — الگوهای استقراری، تخریب شهرها، تحول فرهنگ مادی — در دست است که امکان سنجش دقیق‌تر روایت تورات را فراهم می‌کند، هرچند نتیجه این سنجش، همان‌گونه که در ادامه خواهیم دید، اغلب با روایت کتاب یوشع همخوانی کامل ندارد.

منابع اصلی این بخش

- سفر یوشع و سفر داوران از تورات؛ آغاز سفر اول سموئیل

- سنگ‌نبشته مرنپتاح (۱۲۰۸ پ.م) — تثبیت حضور «اسرائیل» در کنعان
- کاوش‌های باستان‌شناسی اریحا (تل السلطان) به‌سرپرستی کاتلین کنیون (دهه ۱۹۵۰) و بازیابی‌های بعدی
- کاوش‌های عای (ات-تل) و شواهد الگوی استقرار فلات مرکزی کنعان در عصر آهن یکم
- آثار سه مکتب رقیب تبیین استقرار اسرائیل: ویلیام آلبرایت (فتح نظامی)، مارتین نوت و آلبرشت آلت (نفوذ مسالمت‌آمیز)، جرج مندنهال و نورمن گاتوالد (قیام اجتماعی داخلی)
- پژوهش‌های اسرائیل فینکلشتاین درباره الگوهای اسکان روستایی فلات کوهستانی کنعان در عصر آهن یکم

سه مدل رقیب برای تبیین استقرار اسرائیل در کنعان

در باستان‌شناسی و تاریخ‌نگاری کتاب مقدس، سه مدل کلی و رقیب برای توضیح چگونگی ظهور اسرائیل در کنعان مطرح شده‌اند. «مدل فتح نظامی» (Conquest Model)، که ویلیام فاکسول آلبرایت و شاگردانش (از جمله جورج رایت) در نیمه سده بیستم مطرح کردند، روایت کتاب یوشع را تا حد زیادی واقع‌گرایانه می‌خواند: هجومی نظامی و نسبتاً سریع که شهرهای کلیدی کنعان را ویران کرد. «مدل نفوذ مسالمت‌آمیز» (Peaceful Infiltration Model)، که آلبرشت آلت و مارتین نوت (مکتب آلمانی) پیشنهاد کردند، استقرار را فرایندی تدریجی و عمدتاً غیرخشونت‌آمیز از سوی گروه‌های کوچ‌نشین دامداری داند که به آرامی در فلات کوهستانی کم‌جمعیت کنعان ساکن شدند و تنها به‌مرور با شهرهای کنعانی درگیر شدند. «مدل قیام اجتماعی داخلی» (Peasant Revolt / Social Revolution Model)، که جورج مندنهال و به‌ویژه نورمن گاتوالد

(دهه ۱۹۷۰) مطرح کردند، رادیکال‌تر است: بر این باور که «اسرائیل» نه گروهی از بیرون آمده، بلکه عمدتاً از دهقانان و طبقات فرودست خود کنعان تشکیل شد که علیه نظام شهر-دولتی فتودالی کنعانی شوریدند و هویت جدیدی یافتند — نظریه‌ای که بر مبنای آن، خروج از مصر بازتاب نمادین یک «خروج» اجتماعی-طبقاتی داخلی است، نه لزوماً مهاجرتی جغرافیایی از مصر.

باستان‌شناسی امروز، به‌ویژه از طریق کاوش‌های گسترده اسرائیل فینکلشتاین در فلات کوهستانی مرکزی کنعان، ترکیبی از این مدل‌ها را ترجیح می‌دهد: شواهد نشان می‌دهند که در فاصله حدود ۱۲۰۰ تا ۱۰۰۰ پیش از میلاد، صدها روستای کوچک و تازه‌بنیاد، بدون آثار حصار دفاعی یا ویرانی خشونت‌آمیز، در فلات کوهستانی کنعان (که پیش از آن کم‌جمعیت بود) پدیدار شدند — الگویی که با «فتح نظامی سریع» هم‌خوانی ندارد، اما با روایت کتاب داوران (که خود، برخلاف کتاب یوشع، تصویری تدریجی‌تر و ناتمام‌تر از استقرار ارائه می‌دهد) سازگارتر است.

سکوت نسبی قرآن درباره دوران فتح و داوران

برخلاف روایت‌های مفصل و مکرر موسی، ابراهیم، یوسف و نوح، قرآن درباره دوران فتح کنعان و داوران — یوشع، دبوره، جدعون، یفتاح، سامسون — به‌طور مشخص و با نام‌بردن، سکوت می‌کند؛ هیچ‌یک از این شخصیت‌ها با نام در قرآن ذکر نشده‌اند (تنها اشاره نسبتاً نزدیک، داستان طالوت و جالوت در سوره بقره است که، همان‌گونه که در بخش بعدی این کتاب خواهیم دید، از نظر جزئیات با شخصیت شائول، نخستین پادشاه اسرائیل، پیوند دارد، نه با شخصیتی از دوران داوران). این سکوت را می‌توان با تمرکز کلی قرآن بر خط اصلی

نبوت (پیامبران دارای کتاب یا رسالت مستقیم الهی) توضیح داد؛ داوران تورات، برخلاف موسی یا نوح، عمدتاً رهبران نظامی-قومی موقت معرفی می‌شوند، نه لزوماً «نبی» به معنای اصطلاحی قرآنی، و از این رو در چارچوب روایی قرآن که عمدتاً حول محور پیامبران سازمان یافته، جایگاهی نمی‌یابند. این نکته، به نوبه خود، تفاوتی ساختاری میان دو متن را آشکار می‌کند: تورات، تاریخ قومی پیوسته‌ای (از جمله رهبران غیرنبی) روایت می‌کند، در حالی که قرآن عمدتاً حول زنجیره پیامبران و پیام‌های الهی‌شان سازمان یافته است.

فصل نخست: یوشع، عبور از اردن و سقوط اریحا

بازه زمانی: روایتی؛ در نظریه تاریخ دیرهنگام، حدود ۱۲۱۰ پ.م

روایت تورات

پس از مرگ موسی، خداوند به یوشع بن نون، دستیار پیشین موسی و یکی از دو جاسوس باایمان، فرمان می‌دهد رهبری قوم را برای عبور از رود اردن و فتح کنعان به دست گیرد، با وعده همراهی الهی: «هرجا پا نهی، به تو داده‌ام... قوی و دلیر باش.» یوشع دو جاسوس به شهر اریحا می‌فرستد که در خانه زنی به نام راحاب، فاحشه‌ای که آنان را از دیده مأموران شهر پنهان می‌کند و در ازای آن، امان برای خود و خانواده‌اش می‌گیرد، پناه می‌یابند — نخستین نمونه مشهور یک کنعانی غیر اسرائیلی که با ایمان به خدای اسرائیل، در تاریخ روایی بعدی قوم (و در سنت یهودی و مسیحی به عنوان نمونه ایمان تعمیم یافته به بیگانگان) جای می‌گیرد.

بنی اسرائیل، در روزهای عید پسخ، از رود اردن که کاهنان با صندوق عهد بر دوش وارد آبش می‌شوند و آب به طرزی معجزه‌آسا از حرکت بازمی‌ایستد، خشک عبور می‌کنند — رویدادی که آشکارا در ساختار روایی، بازتاب و تکرار عبور از دریای سرخ در بخش دوم است. در گیلگال، نخستین اردوگاه در کنعان، یوشع همه مردان را که در بیابان ختنه نشده بودند ختنه می‌کند و قوم پس از ورود به سرزمین، برای نخستین بار از «مَنّا»ی معجزه‌آسا (خوراک آسمانی دوران بیابان) دست می‌کشد و از محصول زمین کنعان تغذیه می‌کند.

فتح اریحا با یکی از نمادین‌ترین صحنه‌های تورات همراه است: بنی اسرائیل، به فرمان الهی، به مدت شش روز یک بار در روز و در روز هفتم هفت بار، در سکوت گرداگرد شهر می‌گردند، کاهنان شیپور می‌نوازند، و در پایان دور هفتم، با فریاد

جمعی قوم، دیوارهای شهر فرومی‌ریزد. بنی اسرائیل شهر را به کلی نابود می‌کنند (جرم — تخریب کامل به عنوان تقدیم به خداوند)، به جز راحاب و خانواده‌اش.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

اریحا (تل السلطان)، از قدیمی‌ترین شهرهای مسکونی جهان، یکی از پرکاوش‌ترین محوطه‌های باستان‌شناسی خاور نزدیک است. کاوش‌های کلاسیک کاتلین کنیون، باستان‌شناس بریتانیایی، در دهه ۱۹۵۰، نتیجه‌ای گرفت که برای بیشینه‌گرایان دشوار بود: در بازه زمانی محتمل برای فتح یوشع (سده ۱۳ پ.م، بر پایه نظریه تاریخ دیر هنگام)، اریحا اساساً غیرمسکونی یا دست‌کم فاقد هرگونه حصار قابل‌توجه بوده است؛ آخرین دوران مستحکم‌سازی و ویرانی بزرگ شهر که آثار دیوارهای فرو ریخته در آن یافت شد، به عصر مفرغ میانه (حدود سده ۱۶ پ.م) بازمی‌گردد — یعنی حدود سه‌ونیم سده پیش از تاریخ محتمل یوشع.

این یافته یکی از تندترین چالش‌ها میان باستان‌شناسی و خوانش تحت‌اللفظی روایت فتح کنعان به شمار می‌رود و از دلایل اصلی چرخش گسترده پژوهشگران به سوی مدل‌های نفوذ تدریجی یا قیام داخلی است. برخی بیشینه‌گرایان (مانند برایانت وود در دهه ۱۹۹۰) کوشیده‌اند با بازخوانی و تاریخ‌گذاری مجدد لایه‌های کاوش کنیون (با ادعای جابه‌جایی تاریخ ویرانی به سده ۱۵-۱۴ پ.م به جای ۱۶ پ.م)، هم‌خوانی را بازیابند، اما این بازخوانی در میان اکثریت مصرشناسان و باستان‌شناسان کتاب مقدس پذیرش گسترده نیافته است.

سنت شفاهی گردیدن گرداگرد شهر همراه با شیپور، در ادبیات مقایسه‌ای، با آیین‌های جنگی-آیینی شناخته‌شده در خاور نزدیک باستان (که در آن‌ها پیروزی نظامی پیش از نبرد، از طریق آیین‌های دینی به خدایان نسبت داده می‌شد)

هم‌خوانی دارد؛ چنین روایاتی معمولاً کارکردی الهیاتی دارند: تأکید بر این که پیروزی محصول قدرت نظامی بنی اسرائیل نیست، بلکه به‌طور کامل به مداخله الهی وابسته است.

فصل دوم: عای، جلعاد و فتح باقی کنعان

بازۀ زمانی: روایتی؛ ادامه همان دوران

روایت تورات

پس از اریحا، یوشع نیرویی کوچک به سوی شهر عای می‌فرستد، اما به سبب گناه پنهانی عاخان (سربازی که از غنائم حرم‌شده اریحا، برخلاف فرمان الهی، برای خود برداشته بود)، بنی اسرائیل شکست می‌خورند. پس از افشا و مجازات عاخان (سنگسار)، یوشع با نیرویی بزرگ‌تر و کمینی هوشمندانه، عای را فتح و ویران می‌کند. اهالی جبعون، از ترس سرنوشت مشابه، با نیرنگ (خود را مسافرانی از سرزمینی دور جا می‌زنند) با یوشع پیمان صلح می‌بندند؛ وقتی نیرنگ آشکار می‌شود، یوشع به سبب سوگندش پیمان را نقض نمی‌کند، اما جبعونیان را به «هیزم‌شکن و آب‌کش» خدمتگزار قوم تنزل می‌دهد.

پیمان با جبعون، پنج پادشاه اموری جنوب کنعان را به اتحاد و حمله بر جبعون وامی‌دارد؛ یوشع به یاری جبعون می‌شتابد و در نبردی که با تگرگ معجزه‌آسا و توقف خورشید (در آسمان، به فرمان یوشع، «آفتاب در جبعون بایست») همراه است، پنج پادشاه را شکست می‌دهد. یوشع سپس در یک کارزار جنوبی و یک کارزار شمالی (که در آن ائتلافی به رهبری یابین، پادشاه حاصور، شکست می‌خورد و حاصور به آتش کشیده می‌شود)، بخش بزرگی از کنعان را زیر سلطه درمی‌آورد؛ متن، فهرستی از سی‌ویک پادشاه شکست‌خورده ارائه می‌دهد.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

عای (که به طور گسترده با محوطهٔ ایت-تل، نزدیک بیت‌ئیل، شناسایی می‌شود) دشواری باستان‌شناختی مشابه اریحا، بلکه شدیدتر، ایجاد می‌کند: کاوش‌ها نشان

می‌دهند این محوطه در عصر مفرغ متأخر (دوران محتمل یوشع) اساساً غیرمسکونی بوده و آخرین شهر بزرگ آن در همان هزاره سوم پیش از میلاد (عصر مفرغ آغازین) ویران شده بود — یعنی هزاران سال پیش از دوران یوشع. نام عبری «لایا» (عای) به معنای «خرابه» است، که برخی محققان رابه این فرضیه رسانده که روایت فتح عای ممکن است در اصل، توضیحی سبب‌شناختی (etiological) برای خرابه‌های باستانی‌تر و ازپیش‌شناخته‌شده در آن منطقه باشد، نه گزارش مستقیم از فتح یک شهر مسکون در زمان یوشع.

در برابر، حاصور (تِل حاصور در جلیل) یکی از معدود محوطه‌هایی است که شواهد ویرانی گسترده و آتش‌سوزی عمدی در اواخر عصر مفرغ متأخر (حدود سده ۱۳ پ.م) در آن یافت شده — هم‌خوانی نسبی‌ای که برخی بیشینه‌گرایان آن را نشانه‌ای بر هسته تاریخی روایت فتح شمالی می‌دانند؛ با این حال، حتی در این مورد، عامل ویرانی (اسرائیلیان، مصریان، «مردمان دریا»، یا درگیری داخلی کنعانی) از خودِ شواهد باستان‌شناختی به‌روشنی قابل تعیین نیست.

توقف خورشید در جبعون، از دیرباز موضوع بحث الهیاتی و تفسیری بوده است؛ در سنت تفسیری یهودی و مسیحی، این پدیده معمولاً نه توقف واقعی چرخش زمین، بلکه پدیده‌ای نوری غیرمعمول (مانند انکسار نور در ابرهای تگرگ همراه) یا بیانی شاعرانه-ادبی از طولانی‌شدن ادراکی روز نبرد تفسیر شده است؛ متن خود این بخش را از «کتاب یاشار»، اثری شعری گمشده که ظاهراً منبع مستقی برای این توصیف بوده، نقل قول می‌کند — یکی از معدود مواردی که تورات به‌صراحت به یک منبع مکتوب پیش از خود ارجاع می‌دهد.

فصل سوم: تقسیم سرزمین و وداع یوشع

بازه زمانی: روایتی

روایت تورات

پس از فتوحات اصلی، یوشع سرزمین کنعان را — که هنوز به طور کامل زیر سلطه اسرائیل نبود — میان دوازده سبط قرعه‌کشی و تقسیم می‌کند؛ سبط لاوی، به سبب وظیفه کاهنی‌اش، زمینی مستقل دریافت نمی‌کند و در عوض، در ۴۸ «شهر لاویان» پراکنده در سراسر قلمرو سایر اسباط ساکن می‌شود. شش «شهر پناهگاه» (عري مِقلات) نیز تعیین می‌شوند تا کسی که ناخواسته مرتکب قتل شده، پیش از محاکمه از انتقام خون‌خواهان در امان بماند — نهادی حقوقی که در تاریخ حقوق باستان، از نمونه‌های اولیه محدودسازی رسمی خون‌خواهی قبیله‌ای به شمار می‌رود.

دو سبط و نیم — رثوبن، جاد، و نیمی از سبط منسه — پیش از عبور از اردن، از موسی زمین‌های شرق رود اردن (جلعاد و باشان) را که در جنگ با پادشاهان اموری سیحون و عوج فتح شده بود، درخواست کرده بودند؛ سرزمین اصلی کنعان (غرب اردن) میان بقیه اسباط تقسیم شد. کالب، دیگر جاسوس باایمان، در سن هشتاد و پنج سالگی، سرزمین جبرون را به پاداش ایمانش دریافت می‌کند.

یوشع در پایان عمر، در گرده‌مایی بزرگ در شِخِم — همان مکانی که ابراهیم نخستین مذبح خود را در کنعان بنا کرده بود — عهد را با قوم تجدید می‌کند و خطبه معروفش را ایراد می‌کند: «من و خانه من، خداوند را خدمت خواهیم کرد.» او در ۱۱۰ سالگی درمی‌گذرد؛ سفر یوشع با این تصریح پایان می‌یابد که «اسرائیل تمام روزهای یوشع، و تمام روزهای پیرانی که پس از یوشع زنده ماندند و کارهای خداوند را برای اسرائیل دیده بودند، خداوند را خدمت کردند» —

جمله‌ای که پل مستقیمی به آغاز آشفته سفر داوران می‌سازد، جایی که همین وفاداری به سرعت رو به افول می‌رود.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

فهرست دقیق مرزهای اسباط در سفر یوشع (باب‌های ۱۳-۲۱)، از دیدگاه بسیاری از محققان، بازتاب واقعیت اداری-جغرافیایی دوره‌ای متأخرتر از خود دوران فتح است — به احتمال زیاد نظام مرزبندی‌ای که در دوران پادشاهی متحد یا حتی پادشاهی‌های تجزیه‌شده (سده‌های ۱۰-۸ پ.م) رسمیت یافته و سپس به گونه‌ای واپس‌نگر به دوران یوشع نسبت داده شده است؛ این نکته با شواهد باستان‌شناختی همسو است که نشان می‌دهند مرزهای قبیله‌ای در عصر آهن یکم (۱۲۰۰-۱۰۰۰ پ.م) به مراتب سیال‌تر و کمتر رسمی از تصویر دقیق و نظام‌مند ارائه‌شده در متن بوده‌اند.

شِخَم، محل تجدید عهد یوشع، از نظر باستان‌شناختی و از منظر اهمیت نمادین در چرخه روایات پدران (ابراهیم و یعقوب) نیز، جایگاهی محوری در تاریخ دینی اسرائیل شمالی دارد — نکته‌ای که با اهمیت بعدی این شهر به عنوان نخستین پایتخت پادشاهی تجزیه‌شده اسرائیل شمالی (پس از مرگ سلیمان) همخوانی معناداری دارد.

فصل چهارم: آغاز دوران داوران — چرخه گناه و رهایی

بازه زمانی: روایتی؛ درگاه شماری سنتی، حدود ۱۲۰۰-۱۰۵۰ پ.م

روایت تورات

سفر داوران با تصویری به مراتب کمتر خوش‌بینانه از استقرار در کنعان آغاز می‌شود، برخلاف تصویر تقریباً کامل و پیروزمندانه سفر یوشع: فهرستی از شهرها و مناطقی که اسباط گوناگون نتوانستند از ساکنان کنعانی‌شان پاکسازی کنند ارائه می‌شود، و نتیجه، هم‌زیستی طولانی‌مدت و آمیزش فرهنگی-دینی میان اسرائیلیان و کنعانیان است — پدیده‌ای که به گفته متن، ریشه اصلی رشته ارتدادهای دوره داوران را تشکیل می‌دهد. آیه کلیدی این دوران، که در پایان سفر داوران تکرار می‌شود، وضعیت را چنین خلاصه می‌کند: «در آن روزها اسرائیل پادشاهی نداشت؛ هر کس آنچه در نظرش درست بود انجام می‌داد.»

سفر داوران بر پایه الگوی چرخه‌ای و تکرارشونده سازمان یافته: (۱) بنی اسرائیل از خداوند روی گردان می‌شوند و خدایان کنعانی (بعل و عشتاروت) را می‌پرستند؛ (۲) خداوند آنان را به دست قدرتی بیگانه (میدانیان، موآبیان، فلسطیان، و دیگران) به ستم می‌سپارد؛ (۳) قوم در رنج، نزد خداوند فریاد برمی‌آورند؛ (۴) خداوند «داوری» (شوفط) — رهبر نظامی-کارزماتیک موقت، نه پادشاه موروثی — برمی‌انگیزد که قوم را نجات می‌دهد؛ (۵) دورانی از آرامش برقرار می‌شود، تا نسل بعد دوباره به گناه بازگردد و چرخه از نو آغاز شود. این الگو در طول سفر، دست کم شش بار با جزئیات کامل (عُتْنِیئیل، اهود، دبوره/باراق، جدعون، یفتاح، سامسون) و چند بار به اختصار (شَمَجَر و دیگر «داوران کوچک») تکرار می‌شود.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

نهاد «داور» (شوفِط)، از نظر تاریخ نهادهای سیاسی، نه پادشاهی موروثی و نه یک نظام اداری متمرکز، بلکه رهبری موقت و منطقه‌ای بود که معمولاً تنها بخشی از اسباط را دربرمی‌گرفت، نه کل بنی اسرائیل هم‌زمان — نکته‌ای که از خودِ متن نیز قابل استنتاج است، چرا که هیچ‌یک از داوران به‌روشنی بر تمام دوازده سبط هم‌زمان حکومت نمی‌کند. عنوان «شوفِط» با عنوانی مشابه در اسناد فنیقی و پونیک (شهر کارتاژ، که رهبران سالانه‌اش را «سوفتیم» می‌خواند) هم‌ریشه است و به معنای وسیع‌تر «داور/رهبر قضایی-اجرایی» نزدیک است تا صرفاً «قاضی» به معنای محدود امروزی.

از منظر باستان‌شناسی، این دوران (عصر آهن یکم، ۱۲۰۰-۱۰۰۰ پ.م) بارشد انفجاری روستاهای کوچک و ساده در فلات کوهستانی کنعان مشخص می‌شود — روستاهایی بدون حصار، با خانه‌های موسوم به «خانهٔ چهارفضایی» (Four-Room House، الگوی معماری که بعدها به نماد فرهنگ مادی اسرائیلی بدل شد) و بدون استخوان خوک در زیاله‌های آشپزخانه (برخلاف محوطه‌های فلسطی هم‌زمان) — که بسیاری از باستان‌شناسان آن را نشانهٔ ظهور تدریجی و از-درون یک هویت قومی متمایز (پرهیز غذایی به عنوان مرز قومی) در همین دوره می‌دانند، مستقل از این که این جمعیت از بیرون مهاجرت کرده یا از میان خودِ جمعیت کنعانی برخاسته باشد.

نکتهٔ تاریخی مهم دیگر این دوران، ظهور «فلسطیان» (پِلِشتیم) به عنوان دشمن اصلی راجع اسرائیلیان در بخش پایانی سفر داوران و در سفر اول سموئیل است. فلسطیان بخشی از موج بزرگ‌تر «مردمان دریا» (Sea Peoples) بودند — گروه‌های دریانورد با خاستگاه احتمالی اژه‌ای/آناتولیایی که در حدود ۱۲۰۰ پیش از میلاد نظم سیاسی خاور نزدیک باستان (از جمله امپراتوری هیتی و بسیاری از

شهرهای کنعانی ساحلی) را برهم زدند و سرانجام در سواحل جنوبی کنعان (پنتاپولیس فلسطی: غزه، أَشْقِلُون، أَشْدُود، جَت، عِقْرُون) مستقر شدند. مصرشناسی و باستان‌شناسی این موج مهاجرت و استقرار را به‌روشنی مستند کرده‌اند، از جمله در کتیبه‌های معبد رامسس سوم در مدینت هابو که از نبرد مصریان با «مردمان دریا» یاد می‌کند.

فصل پنجم: دبوره، باراق و یاعیل

بازه زمانی: روایتی؛ در سنت‌های تاریخ‌گذاری داخلی، پیش از میانه دوران داوران

روایت تورات

پس از دورانی از ستم یابین، پادشاه کنعانی حاصور (که فرمانده سپاهش، سیسرا، نهصد اربه آهنین در اختیار داشت)، دبوره — که متن او را «نبیّه» و «داور اسرائیل» می‌خواند و تنها زن در فهرست داوران بزرگ است — زیر درخت خرمايي میان رامه و بیت‌ئیل به داوری قوم می‌نشیند. دبوره باراق بن آبینوعم را فرامی‌خواند تا سپاهی گرد آورد و علیه سیسرا بجنگد؛ باراق تنها به شرط همراهی خود دبوره می‌پذیرد، و دبوره پیشگویی می‌کند که در این صورت افتخار پیروزی نهایی نه نصیب باراق، بلکه نصیب زنی دیگر خواهد شد.

سپاه اسرائیل، در دامنه کوه تابور، سپاه سیسرا را — که اربه‌های آهنینش در گل‌ولای ناشی از سیلاب ناگهانی رود قیشون به کلی درمانده می‌شود — شکست می‌دهد. سیسرا پیاده می‌گریزد و به خیمه یاعیل، همسر حابر قنی (از خویشاوندان یثرون، پدرزن موسی) پناه می‌برد؛ یاعیل او را با شیر می‌نوازد و به خواب فرومی‌برد، سپس در یکی از تکان‌دهنده‌ترین صحنه‌های تورات، میخ خیمه را بر شقیقه او می‌کوبد و او را می‌کشد — به این ترتیب، همان‌گونه که دبوره پیشگویی کرده بود، افتخار نهایی نصیب یک زن دیگر می‌شود.

سرود دبوره: سند شعری کهن

«سرود دبوره» (داوران، باب پنجم)، که همان رویداد را در قالبی شعری بازمی‌گوید، از نظر زبان‌شناسی تاریخی عبری، همچون سرود دریا در خروج ۱۵، جایگاهی استثنایی دارد و توسط اکثر زبان‌شناسان کتاب مقدس، از جمله فرانک

مورکراس، به‌عنوان یکی از کهن‌ترین — شاید کهن‌ترین — قطعات کل تورات شناخته می‌شود، احتمالاً نزدیک به دوران خودِ رویداد (سده ۱۲ پ.م) سروده شده است. این سرود نه فقط از نظر ادبی، بلکه از نظر تاریخی نیز باارزش است، چرا که فهرستی از اسباط شرکت‌کننده و اسباط غایب در این نبرد ارائه می‌دهد (رتوبن، دان، و آش‌شرکت نکردند) — تصویری از یک اتحادیهٔ قبیله‌ای سیال و غیرمتمرکز، بسیار دور از تصویر متحد و یکپارچهٔ دوازده سبط که در برخی بخش‌های دیگر تورات ارائه می‌شود، و از این رو سندی باارزش برای بازسازی واقعیت سیاسی-اجتماعی واقعی دوران داوران به شمار می‌رود.

زمینهٔ تاریخی و باستان‌شناختی

«ارابه‌های آهنین» سیسرا، نمادی از برتری فناوریانهٔ نظامی کنعانیان شهرنشین بر اسرائیلیان کوهستانی کم‌امکانات این دوران است؛ عصر آهن، که فناوری ذوب و کاربرد آهن به تدریج جایگزین برنز می‌شد، در این دوران هنوز در آغاز راه بود و دسترسی به فلز و فناوری پیشرفتهٔ نظامی، عمدتاً در انحصار قدرت‌های شهری کنعانی و بعدها فلسطی باقی ماند — عدم توازن که بخشی از دشواری‌های نظامی مکرر اسرائیلیان در طول دوران داوران را توضیح می‌دهد.

نقش برجستهٔ دبوره، هم به‌عنوان داور و هم به‌عنوان نبیّه، در کنار مریم در بخش پیشین، الگویی از رهبری دینی-سیاسی زنانه در دوره‌های کهن‌تر تاریخ اسرائیل ارائه می‌دهد که در دوره‌های متأخرتر (پادشاهی متمرکز و کهنات آرونی) به مراتب کمیاب‌تر می‌شود — روندی که برخی محققان تاریخ اجتماعی آن را با فرایند کلی‌تر تمرکز و رسمی‌شدن نهادهای دینی-سیاسی اسرائیل مرتبط می‌دانند.

فصل ششم: جدعون و آزمایش پادشاهی زودهنگام

بازه زمانی: روایتی

روایت تورات

در پی هفت سال غارت مکرر مدیانیان و اقوام بادیه‌نشین شرقی، خداوند جدعون — که خود را «کوچک‌ترین در خانه پدرم» می‌خواند — از سبط منّسه برمی‌انگیزد. جدعون، پس از نشانه‌های الهی مکرر (از جمله آزمایش مشهور «پشم گوسفند» برای اطمینان از فرمان خدا) و پس از تخریب شبانه مذبح بعل پدرش، سپاهی ۳۲ هزارنفره گرد می‌آورد؛ اما خداوند، برای آنکه پیروزی به قدرت الهی و نه کثرت سپاه نسبت داده شود، تعداد را ابتدا به ده‌هزار و سپس، از طریق آزمونی عجیب (نحوه آب خوردن سربازان از رودخانه)، به تنها سیصد نفر کاهش می‌دهد.

جدعون، با این سپاه اندک و ترفندی نمادین (شکستن کوزه‌ها، مشعل‌های پنهان، و شیپورها در دل شب، برای القای توهم سپاهی عظیم به دشمن)، مدیانیان را غافلگیر و شکست می‌دهد. پس از پیروزی، مردم اسرائیل از جدعون می‌خواهند بر آنان و نسلش «سلطنت» کند؛ او صراحتاً می‌گوید: «نه من و نه پسر من بر شما سلطنت نخواهیم کرد؛ خداوند بر شما سلطنت خواهد کرد» — بیانی که در تاریخ‌نگاری الهیاتی تورات، اصل «تئوکراسی» (حکومت مستقیم الهی، بدون واسطه پادشاه بشری) را در برابر نهاد پادشاهی متعارف قرار می‌دهد.

یادداشتی تطبیقی: آزمون آب جدعون و آزمون رود طالوت

آزمون کاهش سپاه جدعون از طریق نحوه آب نوشیدن سربازان از رودخانه (کسانی که با دست، آب را به دهان می‌لیسند، در برابر کسانی که زانو می‌زنند و

مستقیم می‌نوشتند) یکی از جالب‌ترین نمونه‌های همانندی ساختاری با روایتی از دوران بعد، در قرآن، است: در سوره بقره (آیه ۲۴۹)، طالوت (که مفسران آن را با شائول، نخستین پادشاه اسرائیل، یکی می‌دانند) سپاهش را با آزمونی تقریباً مشابه در کنار رودخانه محک می‌زند — کسانی که از آن می‌نوشتند از او نیستند، جز آنان که فقط کفی به دست برمی‌دارند. اگرچه این دو روایت به دو شخصیت متفاوت (جدعون در دوران داوران، و شائول/طالوت در آغاز دوران پادشاهی) در دو متن مختلف نسبت داده شده‌اند، شباهت ساختاری آزمون آب-رودخانه برای گزینش سپاهی کوچک و برگزیده، نمونه‌ای گویا از گردش بن‌مایه‌های روایی مشترک میان سنت‌های اسرائیلی و سنت‌های بعدتر خاور نزدیک است — موضوعی که در آغاز بخش چهارم این کتاب، هم‌زمان با بررسی داستان طالوت و جالوت، دوباره بدان بازخواهیم گشت.

ابیملک: نخستین آزمایش ناکام پادشاهی

با این حال، پسر جدعون از یک کنیز شِخْمی، آبیملک، پس از مرگ پدر، با کشتار هفتادتن از برادران ناتنی‌اش (به‌جز یوتام که می‌گریزد)، خود را به یاری خویشاوندان مادری‌اش در شِخْم به «پادشاهی» برمی‌گزیند — نخستین کوشش برای برپایی سلطنت موروئی در تاریخ اسرائیل، هرچند محدود به یک شهر و نه پذیرفته‌شده در سطح ملی. یوتام، تنها بازمانده خانواده، از دامنه کوه جِریزیم، مَثَل معروف «درختان که به‌دنبال پادشاه بودند» را برای مردم شِخْم بازمی‌گوید — یکی از کهن‌ترین و پیچیده‌ترین مَثَل‌های سیاسی تورات، که در آن درختان بارور (زیتون، انجیر، مو) از پادشاه‌شدن سر باز می‌زنند و تنها بوته خار، بی‌ارزش‌ترین گیاه، می‌پذیرد — هجوی تلخ بر ماهیت آبیملک و بر خود ایده پادشاهی بشری.

حکومت ابیمیلک سه سال بعد، در شورشی داخلی و مرگی شرم‌آور (زنی سنگ آسیابی از بالای برج بر سرش می‌افکند)، به پایان می‌رسد.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

داستان ابیمیلک، از منظر تاریخ سیاسی، اهمیت ویژه‌ای دارد: نخستین نمونه آزمایش‌شده سلطنت موروثی محلی در اسرائیل، که با کشتار خانوادگی، محدودیت جغرافیایی (تنها شخم و پیرامونش)، و فروپاشی سریع همراه بود — الگویی که در روایت نهایی تورات، به عنوان هشدار الهیاتی-سیاسی از خطرات پادشاهی بشری بدون رضایت و مشروعیت الهی گسترده، در برابر مدل داوری برانگیخته‌شده الهی قرار می‌گیرد. این کشمکش میان مدل تئوکراتیک-داوری و مدل پادشاهی موروثی، درون‌مایه‌ای است که در فصل پایانی این بخش (سموئیل) به اوج خود می‌رسد و سرانجام، در آغاز بخش چهارم این کتاب، به تشکیل رسمی نهاد پادشاهی اسرائیل می‌انجامد.

فصل هفتم: یفتاح و سامسون

بازه زمانی: روایتی؛ اواخر دوران داوران

یفتاح: نذری ناسنجیده

یفتاح، پسر نامشروع رانده‌شده از خانواده خود که در سرزمین طوب به رهبری گروهی از یاغیان درآمد، در پی هجوم عمّونیان، توسط ریش سفیدان جلعاد بازخوانده و به فرماندهی برگزیده می‌شود. پیش از نبرد، یفتاح نذری خطرناک می‌کند: اگر پیروز شود، هر آنچه نخست از در خانه‌اش برای استقبالش بیرون آید را قربانی خداوند خواهد کرد. او پیروز می‌شود، اما نخستین کسی که برای استقبال از او بیرون می‌آید، دختر یگانه‌اش است، که با دف و رقص به پیشوازش می‌رود. یفتاح، پس از دو ماه مهلتی که به دخترش برای سوگواری بر دوشیزگی‌اش می‌دهد، نذرش را — بنا به قرائت غالب متن — به‌جا می‌آورد؛ رویدادی که در سنت تفسیری یهودی، از دیرباز به‌عنوان یکی از تاریک‌ترین و بحث‌برانگیزترین متون تورات، هم به‌سبب محتوای هولناکش و هم به‌سبب سکوت نسبی متن دربارهٔ محکومیت صریح عمل یفتاح، مورد بحث فراوان بوده است.

سامسون: قدرت، ضعف و فلسطیان

سامسون (שמשון، «شمشون»)، از سبط دان، پیش از تولد به مادرش (که نازا بود) توسط فرشته بشارت داده می‌شود و از رحم مادر «نذیره» خدا می‌شود — نذری که شامل پرهیز از شراب، ناپاکی آیینی، و نتراشیدن موی سر بود؛ قدرت خارق‌العاده جسمانی سامسون، بنا بر متن، در همین موی نتراشیده نهفته است. سامسون، برخلاف داوران پیشین که عمدتاً رهبران نظامی جمعی بودند، بیشتر شخصیتی فردی و حماسی است که به‌تنهایی رشته‌ای از زورآزمایی‌ها و کارهای

شگفت‌انگیز علیه فلسطیان انجام می‌دهد: کشتن شیر با دست خالی، شکست هزار فلسطی با استخوان فک الاغ، حمل دروازه‌های غزه بر دوش تا بالای کوه.

ضعف سامسون در برابر زنان، به‌ویژه دلیله، که فلسطیان او را برای کشف راز قدرتش اجیر می‌کنند، سرانجام به سقوطش می‌انجامد: دلیله پس از سه بار فریب ناموفق، سرانجام راز مو را از سامسون بیرون می‌کشد، موی او را در خواب می‌تراشد، و فلسطیان چشمانش را کور کرده، به بردگی و آسیاب‌گردانی در زندان می‌گمارند. در پایانی حماسی، سامسون، در جشنی که فلسطیان برای شکرگزاری از خدای خود دَجون برپا کرده‌اند، با موی بازرس‌ته‌اش، دو ستون اصلی معبد را می‌شکند و خود را همراه با هزاران فلسطی حاضر زیر آوار می‌کشد؛ آخرین سخنش دعایی است: «بگذار جانم با فلسطیان بمیرد.»

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

نذر نذیره (Nazirite Vow)، که سامسون نمونه آن است، نهادی دینی مستقل و مستند در سفر اعداد (باب ۶) است که فراتر از داستان سامسون نیز در سنت اسرائیل باستان کاربرد داشت (نمونه دیگر آن، سموئیل، در فصل بعد بررسی می‌شود)؛ این نهاد، همراه با ممنوعیت تراشیدن مو، در آیین‌های نذر و تقدیس شخصی خاور نزدیک باستان به‌طور گسترده‌تر نیز شناخته شده است.

داستان‌های سامسون، از نظر ژانر ادبی، به‌روشنی رنگ‌وبویی حماسی-فولکلوریک دارند، نزدیک‌تر به روایات قهرمانان تنومند در فرهنگ‌های دیگر (مانند هراکلس یونانی، که هر دو موضوعات مشترکی چون نبرد با شیر و قدرت خارق‌العاده دارند) تا روایت تاریخی-سیاسی مانند دبوره یا جدعون. برخی محققان معتقدند این داستان‌ها، در اصل، فولکلور محلی منطقه مرزی میان قلمرو سبط دان و

پنتاپولیس فلسطی بوده‌اند که بعدها در چارچوب کلی‌تر سفر داوران گنجانده شدند؛ نام «شمشون» نیز از ریشه «شِمِش» (خورشید) گرفته شده، که برخی آن را با عناصر اسطوره‌ای خورشیدی باستانی‌تر منطقه مرتبط می‌دانند، هرچند این پیوند اسطوره‌شناختی در حد گمانه باقی می‌ماند.

فصل هشتم: سموئیل — آخرین داور و گذار به پادشاهی

بازه زمانی: روایتی؛ حدود ۱۱۰۰-۱۰۵۰ پ.م

روایت تورات

سفر اول سموئیل با روایت حَنّا، زنی نازا و همسر القانه، آغاز می‌شود که در معبد شیلوه (که در آن دوران، پیش از بنای معبد اورشلیم، صندوق عهد و خیمه اجتماع نگهداری می‌شد) با گریه و نذر، از خداوند فرزندی می‌خواهد و نذر می‌کند اگر پسری بیابد، او را همه ايام عمرش وقف خدمت خداوند کند. سموئیل زاده می‌شود؛ حَنّا، پس از از شیرگرفتنش، او را به عِلی، کاهن اعظم شیلوه، می‌سپارد تا در معبد پرورش یابد و خدمت کند.

عِلی، در آن دوران، از سرکشی و فساد پسرانش، حُفنی و فینحاس — که مقام کاهنی خود را برای طمع مالی و بی‌بندوباری جنسی سوءاستفاده می‌کردند — رنج می‌برد، بی‌آنکه بتواند یا بخواهد آنان را مهار کند. سموئیل، در کودکی، ندای مستقیم الهی را در شب می‌شنود و پیامی هولناک درباره سرنوشت محتوم خاندان عِلی دریافت می‌کند. اندکی بعد، در نبردی سرنوشت‌ساز با فلسطیان که در آن اسرائیلیان صندوق عهد را از شیلوه برای تضمین پیروزی به میدان می‌آورند، سپاه اسرائیل شکست سختی می‌خورد، حُفنی و فینحاس هر دو کشته می‌شوند، و — تکان‌دهنده‌تر از همه — خود صندوق عهد به دست فلسطیان اسیر می‌شود؛ عِلی، با شنیدن این خبر، از صندلی‌اش به پشت می‌افتد، گردنش می‌شکند و می‌میرد.

صندوق عهد در سرزمین فلسطیان و بازگشت آن

صندوق عهد، در معابد فلسطی، بلای برای اسیرکنندگان می‌شود: در معبد آشدود، مجسمه خدای دَجون هر صبح به روی زمین افتاده می‌یابد؛ ساکنان

شهرهای فلسطی که صندوق نزدشان نگه‌داری می‌شود، به بیماری دردناکی (که متن آن را با واژه‌ای مبهم، احتمالاً به معنای غده یا بواسیر، توصیف می‌کند، همراه با هجوم موش) دچار می‌شوند. سرانجام، پس از هفت ماه، کاهنان فلسطی به فرمانروایانشان توصیه می‌کنند صندوق را، همراه با هدایای کفاره (مجسمه‌های طلایی غده و موش)، بر گاری‌ای که دو گاو شیرده — بدون راهنما — آن را می‌کشند، به اسرائیل بازگردانند؛ گاوها، بدون هدایت انسانی، مستقیماً به سوی بیت‌شمش اسرائیلی می‌روند — که در متن، نشانه‌ای قاطع بر این که این بلایا از یهود، نه تصادف، بوده است تلقی می‌شود.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

شیلوه، محل استقرار خیمه اجتماع پیش از اورشلیم، در باستان‌شناسی با محوطه خربت سیلون در فلات کوهستانی سامره شناسایی شده و کاوش‌ها نشان می‌دهند این محل در حدود اواسط سده ۱۱ پیش از میلاد (هم‌زمان با بازه محتمل این روایت) به طرزی خشونت‌آمیز ویران شده است — هم‌خوانی چشمگیری با پیامد ضمنی این باب‌ها از تورات (اگرچه خود متن، ویرانی مستقیم شیلوه را در این نقطه توصیف نمی‌کند، ارمیای نبی بعدها، در سده ۷-۶ پ.م، به ویرانی شیلوه به عنوان یک رویداد تاریخی شناخته شده و عبرت‌آموز اشاره می‌کند: «به شیلوه بروید... و ببینید به سبب شرارت قوم من اسرائیل با آن‌جا چه کردم»، ارمیا ۷:۱۲).

این رویدادها — مرگ علی و پسرانش، ویرانی شیلوه، اسارت صندوق عهد — در مجموع، نقطه پایانی نمادین بر نظام غیرمتمرکز دوران داوران رقم می‌زنند و زمینه را برای بحرانی مهیا می‌کنند که در فصل‌های پایانی اول سموئیل، به درخواست

صریح قوم از سموئیل برای «پادشاهی مانند سایر ملت‌ها» می‌انجامد — درخواستی که سموئیل، با یادآوری هشدار جدعون‌گونه خود دربارهٔ خطرات پادشاهی بشری (که «پسرانتان و دخترانتان و بهترین زمین‌هایتان را خواهد گرفت»)، ابتدا با اکراه می‌پذیرد، اما سرانجام، به فرمان الهی، نخستین پادشاه اسرائیل — شائول — را مسح می‌کند.

«در آن روزها اسرائیل پادشاهی نداشت؛ هر کس آنچه در نظرش درست بود انجام می‌داد.» (داوران ۲۵: ۲۱)

جمع‌بندی بخش سوم و پیوند به بخش چهارم

از اتحادیهٔ قبیله‌ای تا آستانهٔ پادشاهی

بخش سوم این کتاب، سیر پرفرازونشیب استقرار بنی اسرائیل در کنعان را دنبال کرد: از فتوحات پیروزمندانه و به‌ظاهر قاطع سفر یوشع، تا واقعیت به‌مراتب آشفته‌تر، غیرمتمرکز و تدریجی‌تر سفر داوران — دورانی که در آن، به‌جای یک رهبری مرکزی پایدار، اتحادیه‌ای سیال از اسباط، هر بار پیرامون یک رهبر کاریزماتیک موقت («داور») گرد می‌آمدند تا با یک تهدید مشخص مقابله کنند، و سپس دوباره به پراکندگی بازمی‌گشتند. مقایسهٔ روایت متن با یافته‌های باستان‌شناسی (به‌ویژه پیرامون اریحا و عای) نشان داد که تصویر «فتح سریع و کامل» سفر یوشع، با شواهد مادی دشوار قابل تطبیق است، در حالی که تصویر تدریجی‌تر، ناتمام و پر از هم‌زیستی قومی سفر داوران، هم‌خوانی به‌مراتب بیشتری با الگوهای استقرار کشف‌شده در فلات کوهستانی کنعان دارد.

از منظر ساختار روایی کل تورات و «تاریخ دیوترونومستی» (کتاب‌های یوشع تا دوم پادشاهان، که بسیاری از محققان معتقدند در چارچوب الهیاتی واحدی، احتمالاً در دوران یوشیای پادشاه یا در دوران تبعید بابل، ویرایش نهایی یافته‌اند)، دوران داوران کارکردی تفسیری روشن دارد: نمایش مکرر این اصل که وفاداری به عهد سینایی به برکت و رهایی می‌انجامد، و سرکشی از آن به ستم و رنج — الگویی که همان چارچوب تفسیری بعدها برای توضیح فرازونشیب کل تاریخ پادشاهی اسرائیل و یهودا، تا سرانجام تبعید بابل، به کار گرفته خواهد شد.

بخش چهارم این کتاب با شائول، نخستین پادشاه اسرائیل، آغاز خواهد شد و دوران پادشاهی متحد — شائول، داوود و سلیمان — را دنبال می‌کند: دورانی که

در آن، برای نخستین بار، اسرائیل به یک دولت متمرکز با پایتخت، ارتش دائمی، و سرانجام معبدی مرکزی در اورشلیم بدل می‌شود؛ و هم‌زمان، دورانی که پیامبرانی چون سموئیل، ناتان و جاد، در کنار پادشاهان، نهاد تازه «نبوت دربار» را بنیاد می‌نهند که در بخش‌های بعدی این کتاب، به اوج تاریخی خود در دوران پیامبران بزرگ کلاسیک خواهد رسید.

بخش چهارم: پادشاهی متحد — شائول، داوود و سلیمان

رویکردی تطبیقی: روایت تورات در کنار یافته‌های تاریخی، باستان‌شناختی و قرآنی

درباره‌ی این بخش

بخش چهارم این کتاب، دورانی را دنبال می‌کند که در تاریخ‌نگاری سنتی یهودی، اوج شکوه سیاسی و دینی بنی اسرائیل به شمار می‌رود: تشکیل نخستین پادشاهی متمرکز به رهبری شائول، تثبیت و گسترش آن به دست داوود — که پایتختی تازه (اورشلیم) بنیاد می‌نهد و عهدی دریافت می‌کند که سلسله‌اش را تا ابد بر تخت می‌نشاند — و اوج مادی و معماری آن در دوران سلیمان، با ساخت معبد اورشلیم. متن اصلی مرجع این بخش، سفرهای اول و دوم سموئیل و آغاز سفر اول پادشاهان است.

این دوران، از منظر تاریخی-انتقادی، همچنان بحث‌برانگیز اما، برخلاف دوران پدران، دیگر یکسره در قلمرو «پیشاتاریخ روایی» نیست: از اواخر سده بیستم، شواهد باستان‌شناختی مستقلی — از جمله نخستین سند غیرکتاب مقدسی که نام «خاندان داوود» را ذکر می‌کند — به دست آمده‌اند که بحث تاریختی داوود و سلیمان را از سطح کاملاً نظری به سطح شواهد قابل بحث و سنجش انتقالی داده‌اند.

منابع اصلی این بخش

- سفر اول و دوم سموئیل؛ سفر اول پادشاهان (باب‌های ۱-۱۱)؛ کتاب اول تواریخ ایام

- قرآن کریم: به‌ویژه سوره‌های بقره (طالوت و جالوت)، ص (داوود و سلیمان)، سبأ، نمل (ملکه سبأ) و انبیاء
- کتیبه تل دان (سده نهم پ.م) — کهن‌ترین سند غیرکتاب مقدسی نام «خاندان داوود»
- کاوش‌های باستان‌شناسی اورشلیم (شهر داوود)، مگیدو، حصور و جزیر — محل مناقشه گاه‌شماری «دوره سلیمانی»
- آثار اسرائیل فینکلشتاین درباره محدودیت‌های باستان‌شناختی پادشاهی داوود و سلیمان، در برابر دیدگاه‌های سنتی‌تر بیشینه‌گرایانه

بحث «حداقل‌گرایی داوودی»: پادشاهی بزرگ یا شیخ‌نشین کوچک؟

از دهه ۱۹۹۰ به بعد، در پی کاوش‌های باستان‌شناختی گسترده اورشلیم که نتوانستند آثار معماری چشمگیری از سده دهم پیش از میلاد (دورانی که سنتاً به داوود و سلیمان نسبت داده می‌شود) در آن شهر بیابند، جریانی موسوم به «حداقل‌گرایی داوودی» (Davidic Minimalism) شکل گرفت که استدلال می‌کند پادشاهی داوود و سلیمان، اگر اصلاً وجود داشته، نه امپراتوری بزرگ و باشکوهی که سفر پادشاهان توصیف می‌کند، بلکه شیخ‌نشین کوچک و محلی‌ای در فلات کوهستانی یهودا بوده است — نظری که اسرائیل فینکلشتاین و همکارانش (از جمله در کتاب «کتاب مقدس کشف‌شده») بر پایه کمبود شواهد معماری بزرگ در اورشلیم آن دوران ترویج کردند. در برابر، باستان‌شناسانی چون ایلات مَزَر (که در دهه ۲۰۱۰ بقایای سازه‌ای بزرگ در «شهر داوود» را کشف و آن را با «قصر داوود» مرتبط دانست) و عمیحای مَزَر، شواهد بیشتری برای وجود ساختار سیاسی متمرکزتر در همان دوران ارائه کرده‌اند.

نقطهٔ عطف این بحث، کشف «کتیبهٔ تل دان» در سال ۱۹۹۳ بود: قطعه‌سنگی حک شده به زبان آرامی، احتمالاً از سدهٔ نهم پیش از میلاد (کمتر از یک سده پس از دوران سنتی داوود)، که در آن پادشاهی آرامی از پیروزی بر «پادشاه اسرائیل» و «پادشاه بیت‌داوید» (خاندان داوود) یاد می‌کند. این کتیبه، نخستین و تنها سند غیرکتاب مقدسی شناخته‌شده است که نام «داوود» را (در قالب نام سلسله) تأیید می‌کند و اکثر باستان‌شناسان امروز آن را دلیلی قاطع بر وجود تاریخی داوود، دست‌کم به عنوان بنیان‌گذار یک سلسلهٔ سلطنتی واقعی در یهودا، می‌دانند — هرچند این کتیبه به‌خودی‌خود دربارهٔ وسعت واقعی قلمرو داوود یا سلیمان چیزی نمی‌گوید.

فصل نخست: شائول — نخستین پادشاه اسرائیل

بازه زمانی: روایتی؛ درگاه شماری سنتی، حدود ۱۰۵۰-۱۰۱۰ پ.م

روایت تورات

ریش سفیدان اسرائیل، در پی ناکارآمدی پسران فاسد سموئیل به عنوان جانشین او، و در پی تهدید مستمر فلسطیان و عَمّونیان، از سموئیل می‌خواهند «پادشاهی مانند همه ملت‌ها» بر آنان بگمارد. سموئیل، که این درخواست را رد ضمنی حاکمیت مستقیم الهی می‌بیند، با اکراه و پس از هشدار مفصل درباره عوارض پادشاهی (سربازگیری اجباری، مالیات، مصادره زمین)، به فرمان خداوند تسلیم می‌شود. شائول، جوانی تنومند از سبط کوچک بنیامین که در جست‌وجوی الاغ‌های گم‌شده پدرش به سموئیل مراجعه کرده بود، به‌طور خصوصی مسح و سپس در قرعه‌کشی عمومی در مصف، در برابر قوم، به عنوان نخستین پادشاه اسرائیل معرفی می‌شود.

شائول نخستین پیروزی نظامی‌اش را با نجات یابیش جلعاد از محاصره عَمّونیان به دست می‌آورد و مقبولیت عمومی می‌یابد. اما رابطه‌اش با سموئیل به‌زودی رو به وخامت می‌گذارد: نخست، شائول در چلگال، بی‌صبرانه پیش از رسیدن سموئیل، خود قربانی می‌گزارد — تخطی‌ای که سموئیل آن را نافرمانی از فرمان کاهنی می‌داند و پیشگویی می‌کند سلطنتش پایدار نخواهد ماند. سپس، در نبرد با عمالیقیان، شائول برخلاف فرمان صریح «حَرِم» (نابودی کامل) خداوند، پادشاه عمالیق (آجاگ) و بهترین گله‌ها را زنده نگه می‌دارد؛ سموئیل، در واکنشی قاطع، اعلام می‌کند «خداوند تو را از پادشاهی رد کرده است» و پیش از قطع کامل رابطه، خود آجاگ را با شمشیر می‌کشد.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

گِبعه، پایتخت شائول (که با تل الفول در نزدیکی اورشلیم شناسایی شده)، در کاوش‌های باستان‌شناسی، ساختاری نسبتاً ساده و کوچک — نه کاخی باشکوه، بلکه سازه‌ای مستحکم اما متواضع — را آشکار کرده که با تصویر یک رهبری نظامی-قبیله‌ای نوپا، بیشتر از یک دولت متمرکز و بزرگ، هم‌خوانی دارد؛ این یافته با روایت تورات که شائول را بیشتر یک فرمانده نظامی کاریزماتیک، ادامه سنت داوران، تا یک پادشاه به معنای کامل دیوان‌سالارانه توصیف می‌کند، سازگار است.

طالوت و جالوت در قرآن

داستان انتخاب نخستین پادشاه اسرائیل در قرآن (سوره بقره، آیات ۲۴۶-۲۵۱) با جزئیاتی حضور دارد که در تورات معادل مستقیم ندارند: بنی اسرائیل از پیامبر زمانه خود (که در قرآن نام او ذکر نشده، اما مفسران آن را با سموئیل یکی می‌دانند) پادشاهی می‌خواهند تا زیر پرچمش بجنگند؛ وقتی طالوت (که مفسران او را با شائول یکی می‌دانند) به پادشاهی برگزیده می‌شود، بنی اسرائیل به فقر مالی و پایین بودن نسب او (که او را از سبط بزرگ و ثروتمندی نمی‌دانستند) اعتراض می‌کنند؛ پیامبرشان پاسخ می‌دهد که خداوند «او را بر شما برتری داد در دانش و نیرومندی» و نشانه پادشاهی‌اش را بازگشت «تابوت» (که مفسران آن را با صندوق عهد یکی می‌دانند) حمل شده به دست فرشتگان معرفی می‌کند — جزئیاتی که با روایت تورات (که شائول رانه به سبب فقر بلکه به سبب تواضعش توصیف می‌کند، و بازگشت صندوق عهد را در ماجرای کاملاً مجزا، سال‌ها پیش‌تر، بازمی‌گوید) تفاوت‌های روایی محسوسی دارد.

سپس آزمون رودخانه (که در فصل پیشین این کتاب، در پیوند با آزمون آب جدعون بررسی شد) رخ می‌دهد، و سرانجام سپاه کوچک و باایمانِ باقی‌مانده، با

جوانی به نام داوود در میانشان، در برابر سپاه جالوت (که با جُلّیات، غول فلسطی مبارز داوود در تورات، یکی دانسته می‌شود) صف‌آرایی می‌کند — پلی مستقیم به داستان داوود که در فصل بعد این کتاب بررسی خواهد شد.

فصل دوم: داوود و جالوت

بازۀ زمانی: روایتی؛ اوایل سلطنت شائول

روایت تورات

داوود، کوچک‌ترین از هشت پسر یسای بیت‌لحمی، در کودکی و نوجوانی شبان گله‌های پدرش بود. سموئیل، به فرمان خداوند و بدون اطلاع علنی شائول، به بیت‌لحم می‌رود و داوود را — که خداوند به سموئیل یادآوری می‌کند «نه بدان‌گونه که انسان می‌بیند... انسان به ظاهر می‌نگرد، اما خداوند به دل می‌نگرد» — به عنوان پادشاه آینده اسرائیل مسح می‌کند، هرچند سلطنت رسمی او سال‌ها به تعویق می‌افتد. هم‌زمان، داوود، به سبب مهارتش در نواختن چنگ، به دربار شائول — که از روحی پریشان‌کننده رنج می‌برد — فراخوانده می‌شود تا با نوازندگی‌اش او را آرام کند.

در جنگ با فلسطیان در درۀ ایلَه، جُلّیات، مبارز غول‌پیکر جَتّی (که قدش، بنا بر متن عبری سنتی، نزدیک به سه متر توصیف شده، هرچند برخی نسخه‌های کهن‌تر مانند ترجمۀ هفتادگانی و طومار قمرانی قد کوچک‌تری نزدیک به دو متر ذکر می‌کنند)، چهل روز اسرائیلیان را به مبارزۀ تن‌به‌تن فرامی‌خواند، بی‌آنکه کسی، از جمله شائول، جرأت رویارویی داشته باشد. داوود، که برای رساندن غذا به برادرانش در اردوگاه حضور دارد، داوطلب مبارزه می‌شود؛ شائول ابتدا زره خود را به او می‌پوشاند، اما داوود که به آن عادت ندارد، تنها با فلاخن و پنج سنگ صاف از رودخانه به میدان می‌رود، جُلّیات را با یک پرتاب سنگ بر پیشانی از پا درمی‌آورد و با شمشیر خود او سرش را می‌برد.

زمینۀ تاریخی و باستان‌شناختی

مبارزه تن‌به‌تن پیش از نبرد اصلی (Champion Combat)، برای تعیین نتیجه جنگ یا دست‌کم بالابردن روحیه، الگویی شناخته‌شده در ادبیات حماسی خاور نزدیک باستان و یونان (مانند مبارزه پاریس و منلائوس در ایللیاد) است؛ فناوری و تجهیزات جلیات که در متن با جزئیات دقیق توصیف شده (زره فلس، نیزه‌ای با سرنیزه آهنی سنگین، سپر بزرگ) با تجهیزات جنگی شناخته‌شده فلسطیان و مردمان دریای هم‌عصر، که از فناوری آهن (که هنوز عمدتاً در انحصار فلسطیان بود، همان‌گونه که در فصل داوران دیدیم) بهره‌می‌بردند، هم‌خوانی مستند دارد.

داوود و جالوت در قرآن

قرآن نیز به نبرد داوود و جالوت اشاره می‌کند (سوره بقره، آیه ۲۵۱)، اما به اختصار بسیار بیشتری نسبت به روایت مفصل تورات: «فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ» («پس آنان را به فرمان خدا شکست دادند و داوود جالوت را کشت، و خدا به او پادشاهی و حکمت داد») — آیه‌ای که برخلاف تورات (که میان کشته‌شدن جالوت به دست داوود جوان شبان و پادشاه‌شدن او سال‌ها فاصله می‌اندازد)، این دو رویداد را در توالی نزدیک‌تری کنار هم می‌گذارد، تفاوتی که مفسران آن را با سبک فشرده و غیرخطی روایت‌گری قرآنی، در برابر سبک روایی گسترده و زمان‌مند تورات، توضیح می‌دهند.

فصل سوم: شائول و داوود — رقابت و فرار

بازه زمانی: روایتی

روایت تورات

پس از پیروزی بر جلیات، محبوبیت فزاینده داوود — که با سرود پیروزی زنان اسرائیل («شائول هزاران را کشت، و داوود ده‌ها هزار را») به اوج می‌رسد — حسادت و سپس هراس شائول را برمی‌انگیزد؛ روحی پریشان‌کننده بارها شائول را به تلاش برای کشتن داوود با نیزه، حتی در حضور خودش، وامی‌دارد. یوناتان، پسر شائول و ولیعهد طبیعی تخت، با داوود پیمانی عمیق دوستی می‌بندد و بارها جان او را از خشم پدرش نجات می‌دهد — رابطه‌ای که در سنت تفسیری یهودی، الگوی برجسته دوستی بی‌شائبه و از خود گذشته دانسته می‌شود، به‌ویژه از آن‌رو که یوناتان، با وجود آگاهی از این که داوود، نه او، وارث تخت خواهد بود، هرگز رشکی نمی‌ورزد.

داوود، پس از چند تلاش ناموفق شائول برای کشتنش، به بیابان می‌گریزد و سال‌ها به‌عنوان رهبر گروهی از یاغیان و ناراضیان، در حاشیه جامعه و گاه در همکاری موقت با دشمنان اسرائیل (از جمله پادشاه فلسطی جت، آخیش) زندگی می‌کند. در این دوران، داوود دست‌کم دوبار فرصت کشتن شائول را — یک‌بار در غار عین‌گدی، بار دیگر در اردوگاه شبانه — به‌دست می‌آورد اما از آن سر باز می‌زند، با این استدلال که نمی‌خواهد دست بر «مسیح خداوند» (پادشاه مسح‌شده) دراز کند — اصلی که در سنت سیاسی-دینی بعدی یهودی، به‌عنوان پایه‌ای برای احترام به مشروعیت نهاد پادشاهی، حتی در برابر یک پادشاه ناشایست، به کار رفته است.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

دوران فرار داوود، از منظر تاریخ اجتماعی، الگوی شناخته‌شده «هَیپرو/عَیپرو» (که پیش‌تر در بخش دوم این کتاب، در پیوند با بردگان مصر، بدان اشاره شد) را در قالبی تازه بازمی‌تاباند: گروهی از افراد بی‌زمین، بدهکار، یا رانده‌شده از جامعه رسمی، که زیر رهبری یک فرمانده کاریزماتیک، گاه به عنوان راهزن و گاه به عنوان مزدور برای قدرت‌های همسایه (در این‌جا، فلسطیان) عمل می‌کردند — پدیده‌ای که در اسناد اداری خاور نزدیک باستان (از جمله نامه‌های آمارنه، سده ۱۴ پ.م) به کرات ثبت شده و نشان می‌دهد داستان داوودِ یاغی، در بافت اجتماعی-سیاسی واقعی آن دوران، الگویی کاملاً باورپذیر است.

فصل چهارم: مرگ شائول و پادشاهی داوود

بازه زمانی: روایتی؛ حدود ۱۰۱۰-۱۰۰۳ پ.م

روایت تورات

در نبرد نهایی با فلسطیان در کوه جلبوع، اسرائیلیان شکست سختی می‌خورند؛ سه پسر شائول، از جمله یوناتان، کشته می‌شوند و شائول، سخت مجروح، برای پرهیز از اسارت و تحقیر به دست دشمن، بر شمشیر خود می‌افتد و خودکشی می‌کند — پایانی تراژیک برای نخستین پادشاه اسرائیل. داوود، با شنیدن این خبر، به جای شادی، مرثیه‌ای پرشور و صمیمانه («غزال تو، ای اسرائیل، بر بلندی‌های کشته افتاده! چگونه جنگاوران افتاده‌اند!») برای شائول و یوناتان می‌سراید — یکی از عاطفی‌ترین قطعات شعری تورات که هرگونه اتهام رقابت‌طلبی شخصی داوود را، دست کم در سطح روایت، رد می‌کند.

زن جادوگر عین‌دور

شب پیش از نبرد نهایی، شائول — که سموئیل درگذشته و خداوند دیگر نه از طریق رؤیا، نه اوریم (قرعه‌کاهنی)، و نه پیامبران به او پاسخ نمی‌دهد — در اقدامی که با فرمان‌های خودش (که پیش‌تر احضارکنندگان ارواح را از سرزمین رانده بود) در تناقض آشکار است، ناشناس به عین‌دور می‌رود و از زنی که «صاحب اوب» (احضارکننده روح مردگان) بود می‌خواهد روح سموئیل را برایش احضار کند. روح سموئیل، بنا بر متن، به واقع ظاهر می‌شود و شائول را با سرزنشی تلخ («چرا مرا آشفته کردی و بالا آوردی؟») مواجه می‌کند و شکست قطعی و مرگ او و پسرانش را در روز بعد پیشگویی می‌کند. این صحنه، از دیرباز در تاریخ تفسیر یهودی و مسیحی محل بحث الهیاتی بوده: آیا این ظهوری واقعی از روح سموئیل بود، یا فریبی شیطانی؟ — بحثی که بازتاب‌دهنده کشمکش گسترده‌تر سنت کتاب

مقدس با پدیدهٔ احضار ارواح و پیشگویی غیرمجاز (که شریعت موسی صریحاً آن را ممنوع اعلام کرده بود) است.

داوود، ابتدا تنها به عنوان پادشاه سبط یهودا، با پایتخت جبرون، تاجگذاری می‌کند؛ در شمال، ایشبوشث، پسر بازماندهٔ شائول، به یاری آبیر، فرماندهٔ سپاه، به عنوان پادشاه باقی اسباط اعلام می‌شود — دوره‌ای از جنگ داخلی میان دو خاندان که هفت سال به طول می‌انجامد. سرانجام، پس از قتل آبیر و ایشبوشث (که داوود صراحتاً از هر دو قتل اظهار برائت و خشم می‌کند)، ریش سفیدان همهٔ اسباط نزد داوود در جبرون گرد می‌آیند و او را به عنوان پادشاه کل اسرائیل مسح می‌کنند.

زمینهٔ تاریخی و باستان‌شناختی

دورهٔ هفت‌سالهٔ جنگ داخلی میان خاندان شائول (بنیامین و اسباط شمالی) و داوود (یهودا)، از منظر تاریخ سیاسی، بازتاب شکافی کهن و پایدار میان دو بلوک جغرافیایی-قبیله‌ای کنعان کوهستانی — شمال (اسرائیل) و جنوب (یهودا) — است که حتی پس از اتحاد موقت زیر داوود و سلیمان، دوباره و به‌طور قطعی، پس از مرگ سلیمان، به دو پادشاهی مجزا تجزیه خواهد شد؛ بسیاری از مورخان این شکاف را نه پدیده‌ای تصادفی، بلکه واقعیتی جغرافیایی-اقتصادی-قبیله‌ای عمیق و دیرینه در کنعان کوهستانی می‌دانند که اتحاد داوودی-سلیمانی تنها وقفه‌ای موقت در آن ایجاد کرد.

فصل پنجم: اورشلیم، صندوق عهد و عهد داوودی

بازه زمانی: روایتی؛ حدود ۱۰۰۳-۹۷۰ پ.م

روایت تورات

یکی از نخستین اقدامات داوود پس از تاجگذاری بر کل اسرائیل، فتح اورشلیم — شهر-دژ کنعانی پیوسی که تا آن زمان، در دل قلمرو اسرائیل، همچنان مستقل باقی مانده بود — و انتخاب آن به عنوان پایتخت تازه بود؛ انتخابی هوشمندانه از منظر سیاسی، چرا که اورشلیم نه به یهودا (جنوب) و نه به اسباط شمالی تعلق پیشین داشت و از این رو می‌توانست پایتختی بی‌طرف و مشترک برای پادشاهی تازه متحد باشد. داوود سپس صندوق عهد را، که سال‌ها در قریه‌ی عاریم مانده بود، با جشن و شادمانی بزرگ (که در آن داوود، به‌رغم انتقاد همسرش میکال، با شور و رقص در برابر صندوق حرکت می‌کند) به اورشلیم می‌آورد.

داوود، که آرزوی ساختن معبدی دائمی برای خداوند دارد، از ناتان نبی — که در این‌جا برای نخستین بار نهاد «نبوت دربار» به‌روشنی در کنار پادشاهی ظاهر می‌شود — اجازه می‌خواهد؛ خداوند، از طریق ناتان، به داوود می‌گوید که نه او، بلکه پسرش، معبد را خواهد ساخت، اما در عوض، عهدی بی‌سابقه با او می‌بندد که در تاریخ الهیات یهودی و مسیحی به «عهد داوودی» شهرت یافته: «خانه‌ات و پادشاهی‌ات تا ابد در برابر تو استوار خواهد ماند؛ تخت تا ابد پایدار خواهد بود» (دوم سموئیل ۷:۱۶) — وعده‌ای بی‌قید و شرط که بنیاد نظری امید مسیحایی بعدی یهودی (و در ادامه، الهیات مسیحی درباره‌ی عیسی به عنوان «پسر داوود») را می‌سازد.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

انتخاب اورشلیم به عنوان پایتخت، از منظر تاریخ سیاسی تطبیقی، الگویی شناخته شده در بنیان‌گذاری امپراتوری‌ها و پادشاهی‌های تازه متحد است: انتخاب یک مکان «خنثی» یا تازه‌فتح شده، فارغ از وابستگی پیشین به یکی از بلوک‌های داخلی رقیب، برای کاهش حسادت‌های منطقه‌ای — الگویی که نمونه‌های مشابه آن را می‌توان در بنیان‌گذاری پایتخت‌های دیگر تاریخ (از جمله برخی پایتخت‌های تازه‌ساز باستانی و مدرن) یافت.

همان‌گونه که در بحث «حداقل‌گرایی داوودی» در مقدمه این بخش اشاره شد، وسعت و شکوه واقعی اورشلیم داوودی، در باستان‌شناسی، محل مناقشه فعال است؛ کاوش‌های ایلات مَزَر در «شهر داوود» (بخش جنوبی اورشلیم کنونی) بقایای سازه‌ای سنگی بزرگ، موسوم به «سازه سنگی پلکانی» و مجموعه‌ای مرتبط با آن که او آن را احتمالاً بخشی از مجموعه کاخ داوودی می‌داند، آشکار کرده‌اند، هرچند تاریخ‌گذاری دقیق و کارکرد این سازه‌ها همچنان میان باستان‌شناسان محل بحث است.

عهد داوودی و مفهوم مسیحا

عهد بی‌قید و شرط داوودی، از نظر تاریخ الهیات، نقطه عطفی است: برخلاف عهد سینایی که مشروط به وفاداری کل قوم بود، عهد داوودی تداوم سلسله را، فارغ از رفتار تک‌تک پادشاهانش (هرچند با احتمال تنبیه فردی)، تضمین می‌کند. این وعده، پس از فروپاشی پادشاهی یهودا و پایان عملی سلسله داوودی در تبعید بابل (که در بخش‌های بعدی این کتاب بررسی خواهد شد)، به یکی از منابع اصلی امید «مسیحایی» (از «ماشیح»، مسح شده) در یهودیت دوران بعد بدل شد: انتظار بازگشت یک پادشاه از تبار داوود که سلطنت را احیا کند — مفهومی که

بعدها در مسیحیت، با معرفی عیسای ناصری به عنوان «مسیح، پسر داوود»، در مسیری الهیاتی تازه بسط یافت، و در اسلام نیز، هرچند با چارچوبی متفاوت، تداوم نبوت در تبار داوود (سلیمان) به رسمیت شناخته می‌شود.

فصل ششم: داوود، بَتَشَبَع و شورش آبشالوم

بازۀ زمانی: روایتی

روایت تورات

در اوج قدرت داوود، در فصلی که تورات با صراحتی نادر به گناه پادشاهش می‌پردازد، داوود از بام کاخ خود بَتَشَبَع، همسر اوریای حَتّی (یکی از سرداران وفادار سپاهش که در آن هنگام در جبهه می‌جنگید)، را در حال شست‌وشو می‌بیند، او را فرامی‌خواند و با او هم‌بستر می‌شود؛ وقتی بَتَشَبَع باردار می‌شود، داوود، برای پوشاندن گناه، نخست می‌کوشد اوريا را از جبهه به خانه بازگرداند تا نسبت فرزند به او داده شود، و چون اوريا — به سبب وفاداری نظامی‌اش — از رفتن به خانه خود در حالی که سپاه در میدان است سر باز می‌زند، داوود نامه‌ای به فرمانده سپاه می‌فرستد و دستور می‌دهد اوريا را در خط مقدم و بی‌پشتیبانی رها کنند تا کشته شود — نقشه‌ای که به مرگ اوريا می‌انجامد.

ناتان نبی، با شهادتی که در تاریخ نبوت درباره کم‌نظیر است، نزد داوود می‌رود و با مثلی نمادین (مردی ثروتمند که میش یگانه همسایه فقیرش را می‌رباید) خشم داوود را برمی‌انگیزد، سپس با جمله کوبنده «آن مرد تویی!» گناه او را افشامی‌کند. داوود، برخلاف بسیاری از پادشاهان مستبد تاریخ، بی‌درنگ توبه می‌کند («نزد خداوند گناه کرده‌ام»); اما ناتان پیامد اجتناب‌ناپذیری اعلام می‌کند: «شمشیر هرگز از خاندانت دور نخواهد شد» — پیشگویی‌ای که سایه‌اش بر باقی زندگی داوود، از جمله بر مرگ نوزاد حاصل از این پیوند، سنگینی می‌کند.

شورش آبشالوم

سایه این پیشگویی در نسل بعد به طرزی تراژیک تحقق می‌یابد: آمنون، پسر ارشد داوود، به خواهر ناتنی‌اش تamar تجاوز می‌کند؛ آبشالوم، برادر تنی تamar، دو سال کینه به دل می‌گیرد و سرانجام آمنون را می‌کشد و به تبعید می‌گریزد. پس از بازگشت (با میانجیگری یوآب، فرمانده سپاه)، آبشالوم به تدریج دل مردم را با وعده‌های عدالت‌گستری در دروازه شهر می‌رباید و سرانجام در حبرون — همان‌جایی که داوود نخستین بار تاجگذاری کرده بود — شورش گسترده علیه پدرش برپا می‌کند که داوود را ناگزیر به فرار از اورشلیم می‌کند. در نبرد نهایی در جنگل افرایم، سپاه داوود پیروز می‌شود؛ آبشالوم، هنگام فرار، موی بلندش (که نشانه زیبایی‌اش بود) در شاخه‌های بلوطی گیر می‌کند و یوآب، برخلاف فرمان صریح داوود برای رحم کردن بر پسرش، او را می‌کشد. مرثیه داوود بر مرگ پسر شورش‌اش («ای پسر آبشالوم! کاش من به جای تو مرده بودم!») یکی از تکان‌دهنده‌ترین صحنه‌های عاطفی کل تورات به شمار می‌رود.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

صراحت بی‌پروای این روایات — که پادشاه بنیان‌گذار سلسله مقدس را به زنا، توطئه قتل، و ناتوانی در اداره خانواده خود متهم می‌کند — از منظر نقد ادبی، یکی از قوی‌ترین استدلال‌ها برای اصالت تاریخی نسبی این بخش از تورات (موسوم به «روایت جانشینی» یا Succession Narrative، دوم سموئیل ۹-۲۰ و آغاز اول پادشاهان) به شمار می‌رود: تبلیغات درباری معمولاً پادشاهان بنیان‌گذار را ایده‌آل و بی‌عیب می‌سازند، نه با چنین جزئیات شرم‌آوری. بسیاری از محققان کتاب مقدس این بخش را از نظر ادبی، یکی از پیچیده‌ترین و روان‌شناختی‌ترین آثار روایی کل خاور نزدیک باستان می‌دانند و برخی (مانند رابرت آلتز) آن را با آثار کلاسیک ادبیات جهانی مقایسه کرده‌اند.

فصل هفتم: سلیمان — حکمت و بنای معبد

بازه زمانی: روایتی؛ حدود ۹۷۰-۹۳۱ پ.م

روایت تورات

سلیمان، دومین پسر داوود از بَتشَبَع، پس از کشمکشی کوتاه بر سر جانشینی (که در آن آدونیا، برادر ناتنی بزرگ‌تر، ابتدا خود را پادشاه می‌خواند اما با مداخله ناتان نبی و بَتشَبَع، سلیمان به تخت می‌نشیند)، در آغاز سلطنتش، در رؤیایی در جَبْعون، از خداوند نه ثروت و نه طول عمر، بلکه «دلی شنوا» برای داوری عادلانه قوم درخواست می‌کند؛ خداوند، خشنود از این درخواست، هم حکمت بی‌مانند و هم ثروت و عزتی که هیچ پادشاهی نداشته را به او وعده می‌دهد. حکمت سلیمان بلافاصله در داوری مشهورش میان دو زن که هر دو مدعی مادری یک نوزاد بودند به نمایش درمی‌آید: سلیمان دستور می‌دهد نوزاد به دو نیم شود، و از واکنش مادر واقعی (که حاضر است حق خود را واگذارد تا کودک زنده بماند) هویت او را آشکار می‌کند.

بنای معبد اورشلیم

مهم‌ترین دستاورد سلیمان، بنای معبد اورشلیم (بیت هَمیقداش) بود — پروژه‌ای هفت‌ساله که با همکاری حیرام، پادشاه صور فنیقی (که چوب سرو لبنان و صنعتگران ماهر فراهم کرد)، و با نیروی کار اجباری (که بر جمعیت غیراسرائیلی ساکن قلمرو تحمیل شد) به انجام رسید. معبد، بر فراز کوه موريا (همان مکانی که در سنت یهودی، محل آزمایش بزرگ ابراهیم و اسحاق دانسته می‌شود) بنا شد و صندوق عهد را در «قُدس‌الاقداس» درونی‌ترین و مقدس‌ترین بخش خود جای داد؛ سلیمان، در مراسم تدشین باشکوه معبد، دعایی طولانی ایراد می‌کند

که در آن، به طرزی قابل توجه، حتی از بیگانگانی که برای دعا به این معبد می‌آیند نیز یاد می‌کند — نشانه‌ای از افقی جهان‌شمول‌تر در الهیات این دوران.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

هیچ بقایای باستان‌شناختی مستقیمی از معبد سلیمان باقی نمانده است، چرا که محل آن (کوه معبد در اورشلیم، امروزه محل مسجدالاقصی و گنبدالصخره) به دلایل دینی و سیاسی هرگز مورد کاوش باستان‌شناسی گسترده قرار نگرفته است. با این حال، طرح معماری توصیف‌شده در متن تورات — معبدی سه‌بخشی (رواق، مکان مقدس، قدس‌الاقداص) با شمایل کروبیان بالدار در ورودی — با طرح معابد شناخته‌شده سوری-فنیقی هم‌عصر (مانند معبد کشف‌شده در عین‌دارا، شمال سوریه) هم‌خوانی معماری چشمگیری دارد و اعتبار نسبی توصیف متن را، دست‌کم در سطح سنت معماری منطقه‌ای، تقویت می‌کند.

سلیمان و ادبیات حکمت: امثال، جامعه و غزل‌ها

سنت یهودی، در کنار روایت‌های تاریخی، سه اثر مهم از «ادبیات حکمت» تورات را نیز به سلیمان نسبت می‌دهد: سفر امثال (مجموعه‌ای از پندهای عملی و اخلاقی)، سفر جامعه (فُهِلِت، تأملی بدبینانه و فلسفی دربارهٔ بیهودگی و گذرا بودن دستاوردهای بشری — «بطالت بطالت‌ها، همه بطالت است»)، و غزل غزل‌ها (مجموعه‌ای از اشعار عاشقانه و حسی که تفسیر تمثیلی آن، به عنوان استعاره‌ای از عشق میان خدا و اسرائیل، در سنت ربانی رایج شد). پژوهش زبان‌شناسی مدرن، بر پایهٔ ویژگی‌های زبانی متأخرتر این متون (به‌ویژه جامعه، که واژگان و ساختارهایی نزدیک به عبری متأخر یا حتی متأثر از آرامی دارد)، اغلب

تألیف نهایی این آثار را به سده‌های بسیار بعدتر از دوران سلیمان (شاید سده ۵-۳ پ.م) نسبت می‌دهد و انتساب آن‌ها به سلیمان را، همچون انتساب مزامیر به داوود، نمونه‌ای از سنت ادبی رایج در خاور نزدیک باستان برای نسبت‌دادن آثار حکمت به شخصیتی نمادین و مشهور به حکمت می‌داند، نه لزوماً تألیف مستقیم تاریخی.

سلیمان در قرآن: حکمت، جن و باد

سلیمان (سوره ص، آیات ۳۰-۴۰؛ سوره نمل، آیات ۱۵-۴۴؛ سوره انبیاء، آیات ۷۸-۸۲) در قرآن، همچون در تورات، نماد حکمت الهی است، اما با بُعدی اضافه که در تورات غایب است: تسخیر نیروهای فراطبیعی. قرآن به سلیمان تسلط بر باد («فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ»)، توانایی فهم زبان پرندگان («عَلَّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ»، سوره نمل، آیه ۱۶)، و فرمانروایی بر گروهی از جنیان که برایش کارهای عظیم (بناهای بلند، تندیس‌ها، حوض‌های بزرگ، دیگ‌های ثابت) انجام می‌دادند، نسبت می‌دهد — تصویری که سلیمان را به شخصیتی با ابعاد اسطوره‌ای-جادویی، فراتر از پادشاه-حکیم صرف تورات، بدل می‌کند و در ادبیات عامیانه اسلامی و خاورمیانه‌ای بعدی (از جمله در هزار و یک شب، با انگشت جادویی سلیمان) به شدت بسط یافت.

فصل هشتم: ملکه سبا، افول سلیمان و زمینه تجزیه

بازه زمانی: روایتی؛ اواخر سلطنت سلیمان

روایت تورات: ملکه سبا

شهرت حکمت و ثروت سلیمان، بنا بر روایت اول پادشاهان (باب ۱۰)، ملکه سبا (سرزمینی که معمولاً با یمن کنونی یا شمال اتیوپی/اریتره مرتبط دانسته می‌شود) را به اورشلیم می‌کشاند تا حکمتش را با معماهایی دشوار بیازماید؛ ملکه، مبهوت از پاسخ‌های سلیمان و از شکوه دربارش، اعتراف می‌کند «نیمی از آن به من گفته نشده بود» و هدایای گران‌بها (طلا، عطریات، سنگ‌های قیمتی) به او تقدیم می‌کند. متن تورات به رابطه‌ای فراتر از این دیدار رسمی اشاره نمی‌کند، اما در سنت‌های تفسیری بعدی — به‌ویژه در سنت اتیوپیایی «کِبرِه نِگِست» (سده چهاردهم میلادی) — این دیدار به رابطه‌ای عاشقانه بسط یافت که، بنا بر آن سنت، به تولد مِلیک یکم، بنیان‌گذار افسانه‌ای سلسله سلطنتی اتیوپی، انجامید.

افول: زنان بیگانه و مالیات سنگین

سلیمان، بنا بر متن، هفتصد همسر و سیصد کنیز داشت، بسیاری از آنان دختران پادشاهان بیگانه (مصری، مؤابی، عَمّونی، آدومی، صیدونی، حِثّی) که ازدواج با آنان، در چارچوب دیپلماسی رایج آن دوران، پیمان‌های سیاسی را تحکیم می‌کرد. اما متن به‌صراحت این ازدواج‌ها را علت اصلی افول دینی سلیمان می‌داند: در سالخوردگی، همسرانش دل او را به‌سوی خدایان بیگانه (عَشْتَوِرت صیدونی، مِلکوم عَمّونی، کِموش موآبی) برگرداندند و سلیمان، برخلاف پدرش داوود، برای این خدایان نیز عبادتگاه بنا کرد — گناهی که خداوند به‌سبب آن اعلام می‌کند

پادشاهی از دست خاندانش (به‌جز یک سبط، به‌خاطر داوود) خارج خواهد شد، هرچند این مجازات، به‌احترام داوود، تا زمان پسر سلیمان به تعویق می‌افتد.

هم‌زمان، فشار اقتصادی ناشی از پروژه‌های ساختمانی عظیم سلیمان (معبد، کاخ، استحکامات شهرهای مگیدو، حاصور و جزر) و نظام مالیاتی سنگینی که برای تأمین هزینه‌های آن بر اسباط تحمیل شد، نارضایتی گسترده‌ای در میان اسباط شمالی، به‌ویژه افرایم، برانگیخت؛ یزبعام، مسئول جوان کارهای اجباری از سبط افرایم، توسط پیامبری به‌نام آخیای شیلونی به شورش و پادشاهی آینده ده سبط شمالی بشارت داده می‌شود — پیش‌درآمد مستقیم تجزیه پادشاهی که بلافاصله پس از مرگ سلیمان رخ خواهد داد.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

استحکامات دروازه‌ای مشابه در سه شهر مگیدو، حاصور و جزر — که اول پادشاهان (۹:۱۵) صریحاً آن‌ها را به پروژه‌های ساختمانی سلیمان نسبت می‌دهد — در باستان‌شناسی شناسایی شده‌اند و شباهت معماری‌شان (دروازه‌های شش‌اتاقه) از دیرباز به‌عنوان یکی از قوی‌ترین شواهد باستان‌شناختی برای فعالیت ساختمانی متمرکز در دوران سلیمانی ارائه شده است؛ با این حال، بحث گاه‌شماری این لایه‌ها (موسوم به «مسئله گاه‌شماری پایین» که اسرائیل فینکلشتاین مطرح کرد) شدید است: فینکلشتاین استدلال می‌کند این لایه‌های معماری ممکن است متعلق به نیم‌سده بعد (دوران امّری، پادشاهان اسرائیل شمالی در سده نهم پ.م) باشند، نه دوران سلیمان — بحثی که همچنان در کانون مناقشات باستان‌شناسی کتاب مقدس باقی مانده است.

سلیمان در قرآن: ملکه سبا (بلقیس) و مرگ او

داستان ملکه سبا در قرآن (سوره نمل، آیات ۲۰-۴۴) با تفصیل و جزئیات به مراتب بیشتری نسبت به تورات روایت می‌شود: هدهد، پرنده‌ای در سپاه سلیمان، خبر پادشاهی زنی (که در تفاسیر بعدی «بلقیس» نامیده شده) در سبا را که خورشید را می‌پرستد به سلیمان می‌رساند؛ سلیمان نامه‌ای برایش می‌فرستد، و پیش از رسیدن ملکه به دربار، یکی از یاران سلیمان که «دانشی از کتاب» داشت، تخت ملکه را در چشم‌به‌هم‌زدنی از سبا به اورشلیم می‌آورد — معجزه‌ای که در تورات کاملاً غایب است. سلیمان تخت را دگرگون می‌کند تا آزمایش کند آیا ملکه آن را می‌شناسد؛ ملکه، هنگام ورود به کاخ شیشه‌ای سلیمان که کف آن را دریاچه‌ای می‌پندارد و دامنش را بالا می‌زند، درمی‌یابد در برابر قدرتی الهی ایستاده و ایمان می‌آورد: «پروردگارا، من بر خود ستم کردم و با سلیمان تسلیم پروردگار جهانیان شدم» — پایانی که، برخلاف تورات که به سرنوشت دینی نهایی ملکه اشاره‌ای نمی‌کند، او را صریحاً به یکتاپرستی می‌رساند.

قرآن همچنین روایتی از مرگ سلیمان ارائه می‌دهد که در تورات معادل ندارد (سوره سبا، آیه ۱۴): سلیمان، تکیه‌داده بر عصایش، درمی‌گذرد، اما جتّیانی که برایش کار می‌کردند، از مرگش آگاه نمی‌شوند تا زمانی که موریانه‌ای عصایش را می‌خورد و پیکرش فرومی‌افتد — نشانه‌ای که به گفته قرآن، خود جتّیان را متوجه می‌کند که اگر از «غیب» آگاه بودند، این‌همه در عذاب کار طولانی برای فرمانروایی که دیگر زنده نبود باقی نمی‌ماندند؛ روایتی که در سنت تفسیری اسلامی، هم به عنوان معجزه‌ای نمادین و هم به عنوان ردی ضمنی بر ادعای آگاهی جتّیان از غیب خوانده شده است.

«و به داوود سلیمان را بخشیدیم؛ نیکو بنده‌ای بود، بسیار بازگشت‌کننده [به سوی خدا]». (سوره ص، آیه ۳۰)

جمع‌بندی بخش چهارم و پیوند به بخش پنجم

از اتحاد به تجزیه

بخش چهارم این کتاب، اوج و آغاز افول نخستین و تنها دوران پادشاهی متحد اسرائیل را دنبال کرد: از انتخاب اضطراری و ناپایدار شاول، به عنوان راه‌حلی برای بحران امنیتی دوران داوران، تا تثبیت قدرت و بنیان‌گذاری سلسله به‌دست داوود، و اوج مادی و معماری آن در دوران سلیمان. بررسی تطبیقی نشان داد که در این دوران، برخلاف بخش‌های پیشین این کتاب، باستان‌شناسی برای نخستین‌بار شاهی مستقل و غیرقابل‌انکار (کتیبه تل دان) برای وجود تاریخی دست‌کم خودِ خاندان داوود ارائه می‌دهد، هرچند وسعت و شکوه واقعی پادشاهی او و پسرش، در مقایسه با تصویر باشکوه متن تورات، همچنان محل مناقشه فعال باستان‌شناسی باقی مانده است.

از منظر الهیاتی، این دوران دو میراث ماندگار برای تاریخ بعدی اسرائیل بر جای گذاشت: نهاد پادشاهی موروثی (که با تمام کاستی‌ها و گناهان فردی پادشاهانش، در چارچوب عهد بی‌قید و شرط داوودی مشروعیت یافت) و معبد اورشلیم (که با تمرکز عبادت در یک مکان واحد، الگوی دینی مرکزگرایانه‌ای بنیاد نهاد که تا ویرانی نهایی آن در سال ۷۰ میلادی، محور اصلی هویت دینی یهودی باقی ماند). هم‌زمان، بذره‌ای تجزیه — نارضایتی اسباط شمالی، فشار مالیاتی، و شکاف کهن میان یهودا و اسرائیل — که در پایان سلطنت سلیمان آشکار شدند، بلافاصله پس از مرگ او به ثمر نشستند.

بخش پنجم این کتاب، با تجزیه پادشاهی متحد به دو پادشاهی رقیب — اسرائیل در شمال (با پایتخت‌های متغیر، سرانجام سامره) و یهودا در جنوب (با پایتخت

پایدار اورشلیم) — آغاز خواهد شد؛ دورانی که در آن، برای نخستین بار، پیامبرانی چون ایلیا و الیشع، مستقل از و اغلب در تقابل مستقیم با نهاد پادشاهی، ظهور می‌کنند و الگوی «پیامبر منتقد قدرت» را بنیاد می‌نهند که در ادامه این کتاب، در پیامبران کلاسیک بزرگ (اشعیا، ارمیا، حزقیال)، به اوج تاریخی و ادبی خود خواهد رسید.

بخش پنجم: پادشاهی تجزیه‌شده و دوران ایلیا و الیشع

رویکردی تطبیقی: روایت تورات در کنار یافته‌های تاریخی، باستان‌شناختی و قرآنی

درباره‌ی این بخش

بخش پنجم این کتاب، دورانی را دنبال می‌کند که در آن، بلافاصله پس از مرگ سلیمان (حدود ۹۳۱ پیش از میلاد)، پادشاهی متحد اسرائیل به دو کشور رقیب و اغلب متخاصم تجزیه شد: پادشاهی اسرائیل در شمال (ده سبط، با پایتخت‌های متغیر و سرانجام سامره) و پادشاهی یهودا در جنوب (دو سبط، با پایتخت پایدار اورشلیم و سلسله داوودی). این بخش هم‌زمان، ظهور دو تن از تأثیرگذارترین پیامبران تاریخ اسرائیل — ایلیا (الیاهو) و شاگردش الیشع (الیشع) — را در پادشاهی شمالی دنبال می‌کند: پیامبرانی که برخلاف ناتان یا جاد که در دربار داوود و سلیمان با نظام سیاسی همسو بودند، اغلب در تقابل مستقیم و بی‌پروا با پادشاهان زمانه خود ایستادند.

منابع اصلی این بخش

- سفر اول پادشاهان (باب ۱۲ به بعد) و سفر دوم پادشاهان (باب‌های ۱-۱۳)
- قرآن کریم: سوره انعام (نام الیاس)، سوره صافات (روایت الیاس)، سوره انعام و ص (نام الیسع)
- کتیبه می‌شع (سنگ‌نبشته موآب، حدود ۸۴۰ پ.م) — تأیید مستقل رویدادهای دوم پادشاهان ۳

- کتیبه‌های آشوری: مُنشورِ سیاه شَلْمَنَسِر سوم (که از آخاب اسرائیلی و بعدها ییهو یاد می‌کند)

- کاوش‌های باستان‌شناسی سامره (پایتخت اُمری-آخاب) و یزرعیل

نخستین هم‌پوشانی کامل میان تورات و تاریخ خاور نزدیک باستان

این بخش، از منظر تاریخی-انتقادی، جایگاهی ممتاز در کل این کتاب دارد: برای نخستین بار، رویدادها و شخصیت‌های تورات — به‌ویژه آخاب پادشاه اسرائیل و ییهو، بنیان‌گذار سلسلهٔ بعدی — در چندین سند مستقل و هم‌زمان غیرکتاب مقدسی (کتیبهٔ میشح، سالنامه‌های آشوری) با نام صریح ذکر شده‌اند. از این نقطه به بعد در تاریخ اسرائیل، بحث «آیا این پادشاه وجود داشت؟» تقریباً به کلی جای خود را به بحث «روایت تورات از این پادشاه تا چه حد و با چه انگیزه‌ای گزینشی یا جانب‌دارانه است؟» می‌دهد — تغییری بنیادین در نوع پرسش‌های تاریخی‌ای که می‌توان دربارهٔ متن مطرح کرد.

فصل نخست: تجزیه پادشاهی — رُبعام و یُربعام

بازه زمانی: روایتی؛ حدود ۹۳۱ پ.م

روایت تورات

پس از مرگ سلیمان، پسرش رُبعام برای تاجگذاری به شِخَم می‌رود، جایی که نمایندگان اسباط شمالی از او می‌خواهند بار مالیاتی و بیگاری سنگین دوران پدرش را سبک کند. رُبعام، با نادیده گرفتن مشورت ریش‌سفیدان باتجربه و پیروی از مشاوران جوان و تندروی خود، پاسخ می‌دهد: «پدرم بار شما را با تازیانه سنگین کرد، من با عقرب سنگین خواهم کرد» — پاسخی که شورش قطعی ده سبط شمالی را برمی‌انگیزد. یُربعام، همان مسئول کارهای اجباری که پیش‌تر توسط آخیای نبی به پادشاهی آینده بشارت داده شده بود، به‌عنوان پادشاه پادشاهی تازه اسرائیل (شمال) برگزیده می‌شود؛ رُبعام تنها بر یهودا (و سبط کوچک بنیامین) فرمان می‌راند.

یُربعام، از بیم آنکه زیارت مستمر مردمش به معبد اورشلیم (در قلمرو رقیب) وفاداری سیاسی‌شان را به‌سوی خاندان داوود بازگرداند، دو‌گوساله طلایی در بیت‌ئیل و دان — دو کرانه جنوبی و شمالی قلمرو تازه‌اش — نصب می‌کند و به قوم می‌گوید: «این است خدایان تو، ای اسرائیل، که تو را از سرزمین مصر بیرون آوردند» — عبارتی که همان‌گونه که در بخش دوم این کتاب دیدیم، تقریباً کلمه‌به‌کلمه با روایت گوساله طلایی هارون در بیابان یکسان است و این پرسش تاریخی-ادبی را برمی‌انگیزد که کدام روایت الگوی اصلی و کدام بازتاب متأخرتر آن است.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

تاریخ‌نگاران دیوترونومیستی تورات (نویسندگان/ویراستاران نهایی کتاب‌های یوشع تا دوم پادشاهان)، که عمدتاً از دیدگاه یهودای جنوبی و طرفدار سلسله داوودی می‌نویسند، یربعام و اقدام گوساله‌سازی‌اش را نقطه آغاز «گناه یربعام» می‌خوانند — عبارتی که با آن، تقریباً هر پادشاه بعدی اسرائیل شمالی (بدون استثنا) محکوم می‌شود. این جانب‌داری آشکار، از منظر نقد تاریخ‌نگاری، هشدار مهمی است: تصویری که تورات از پادشاهی شمالی ارائه می‌دهد، عمدتاً از دریچه رقیب جنوبی‌اش نوشته شده و می‌باید با احتیاط نسبت به سوگیری روایی خوانده شود.

از منظر باستان‌شناسی، شکاف میان دو پادشاهی، بازتاب واقعیتی جغرافیایی-اقتصادی دیرینه است که پیش‌تر در این کتاب (پیوند با جنگ داخلی شاول-داوود) بدان اشاره شد: پادشاهی شمالی، با زمین‌های کشاورزی حاصلخیزتر (دشت یزرعیل) و دسترسی به مسیرهای تجاری بین‌المللی، از همان آغاز پرجمعیت‌تر، ثروتمندتر و از نظر سیاسی-نظامی نیرومندتر از یهودای کوچک و کوهستانی جنوبی بود — نکته‌ای که در فصل‌های بعدی این بخش، در بررسی برخورد اسرائیل با امپراتوری‌های بزرگ منطقه، اهمیت خود را نشان خواهد داد.

فصل دوم: خاندان اُمری و ظهور آخاب

بازه زمانی: روایتی؛ حدود ۱۱۵-۱۵۳ پ.م

روایت تورات

پس از حدود نیم‌سده آشوب سیاسی در پادشاهی شمالی (که در آن چند سلسله کوتاه‌عمر یکی پس از دیگری از طریق کودتای نظامی سرنگون شدند)، اُمری، فرمانده سپاه، قدرت را در دست می‌گیرد و سلسله‌ای تازه بنیاد می‌نهد؛ او پایتخت را به شهر تازه‌بنایش، سامره، منتقل می‌کند — شهری که تا سقوط نهایی پادشاهی شمالی به‌دست آشور، مرکز سیاسی اسرائیل باقی می‌ماند. متن تورات، به‌رغم اهمیت تاریخی-سیاسی آشکار اُمری (که حتی سالیان پس از سقوط سلسله‌اش، آشوریان همچنان اسرائیل را «سرزمین خاندان اُمری» می‌خواندند)، تنها چند آیه کوتاه به او اختصاص می‌دهد — یکی از نمونه‌های بارز اختلاف میان اهمیت سیاسی-تاریخی یک پادشاه و میزان توجه الهیاتی متن به او.

آخاب، پسر اُمری، با ازدواج سیاسی با ایزابل، شاهدخت صیدونی (فنیقی) و دختر پادشاه-کاهن بَعْل، پیوندی راهبردی با قدرت تجاری بزرگ ساحلی می‌بندد؛ اما ایزابل، در دربار سامره، پرستش بَعْل و آشیره را با شور و قدرت تمام ترویج می‌دهد، معبدی برای بَعْل در سامره می‌سازد، و پیامبران یهوه را به‌طور نظام‌مند سرکوب و اعدام می‌کند — بستری که ظهور و مبارزه ایلینا نبی را می‌سازد.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

اُمری و آخاب، برخلاف بسیاری از شخصیت‌های پیشین این کتاب، به‌روشنی در اسناد مستقل غیرکتاب مقدسی تأیید شده‌اند. «مُنشور سیاه شَلْمَنَسِر سوم» پادشاه آشور (حدود ۸۵۳ پ.م) از «آخاب اسرائیلی» به‌عنوان یکی از اعضای

ائتلافی از پادشاهان سوری-فلسطینی یاد می‌کند که در نبرد قَرقر با سپاه آشور رویارو شدند — و رقم دوهزار ارابه جنگی که این کتیبه به آخاب نسبت می‌دهد، بزرگ‌ترین نیروی ارابه‌ای در کل این ائتلاف است، شاهی بر قدرت نظامی واقعی و چشمگیر پادشاهی اسرائیل شمالی در این دوره — نکته‌ای که با تصویر عمدتاً منفی و مختصر تورات از آخاب (که تمرکزش تقریباً به کلی بر گناهان دینی اوست، نه دستاوردهای سیاسی-نظامی‌اش) در تضاد قابل‌توجهی است.

کاوش‌های باستان‌شناسی سامره، بقایای کاخی بزرگ و مجموعه‌ای از عاج‌های تزئینی ظریف (که با «کاخ عاج» آخاب که کتاب اول پادشاهان ۲۲:۳۹ به آن اشاره می‌کند هم‌خوانی دارد) را آشکار کرده‌اند — شاهی مادی بر ثروت و پیچیدگی هنری دربار اُمری-آخابی که با اتهامات الهیاتی متن درباره فساد اخلاقی این خاندان، همزمان و در کنار هم قابل‌فهم است.

فصل سوم: ایلیا و کوه گرمل

بازۀ زمانی: روایتی؛ دوران سلطنت آخاب

روایت تورات

ایلیای تیشبی، بدون هیچ مقدمه‌ای درباره‌ی نسب یا خاستگاهش، ناگهان در متن ظاهر می‌شود و به آخاب اعلام می‌کند که به فرمان یهوه، خشک‌سالی‌ای طولانی سرزمین را فرا خواهد گرفت — نبردی مستقیم و نمادین علیه بعل، خدای کنعانی باروری و باران، در قلمرو تخصصی خودش. ایلیا، پس از دورانی اختفا (که در آن غرابان او را در کنار نهری خوراک می‌دهند، و سپس بیوه‌زنی در صَرفَند فنیقی، در دل سرزمین بعل‌پرستان، از او و پسرش با آردی که هرگز تمام نمی‌شود پذیرایی می‌کند)، سرانجام علنی به میدان می‌آید.

در صحنه‌ای نمایشی در کوه گرمل، ایلیا تمام قوم را فرامی‌خواند تا شاهد آزمونی قاطع باشند: چهارصد و پنجاه پیامبر بعل قربانی‌ای بر مذبح خود می‌گذارند و از سپیده تا ظهر، با فریاد و خودآزاری، خدایشان را برای فروفرستادن آتش می‌خوانند — بی‌نتیجه. ایلیا، با طنزی گزنده («شاید او مشغول اندیشیدن است، یا در سفر، یا خفته و باید بیدارش کنید!»)، سپس مذبح خود را می‌سازد، آن را سه‌بار با آب خیس می‌کند (برای نشان دادن دشواری بیشتر معجزه)، و با یک دعای کوتاه، آتش الهی از آسمان فرود می‌آید و قربانی، هیزم، سنگ‌ها و حتی آب گرداگرد را می‌سوزاند. قوم به رو درمی‌افتند و فریاد می‌زنند: «یهوه، او خداست!» و ایلیا دستور می‌دهد همه‌ی پیامبران بعل در وادی قیشون کشته شوند.

زمینه‌ی تاریخی و باستان‌شناختی

کوه گرمل، از نظر جغرافیای دینی خاور نزدیک باستان، انتخابی نمادین و هوشمندانه بود: این کوه، مُشرف به دریای مدیترانه، در سنت کنعانی-فنیقی، از دیرباز محل عبادت بَعْل، خدای طوفان و باران، دانسته می‌شد — از این‌رو، شکست بَعْل در «خانه» خودش، پیامی الهیاتی به مراتب قوی‌تر از یک پیروزی در سرزمینی خنثی داشت. نبرد میان یهوه و بَعْل بر سر کنترل باران و باروری، بازتاب دقیق کارکرد اصلی بَعْل در اساطیر اوگاریتی (کشف‌شده در شمال سوریه، سده ۱۴ پ.م) است، جایی که بَعْل دقیقاً به عنوان خدای باران فصلی و باروری کشاورزی ستوده می‌شود — این هم‌خوانی نشان می‌دهد نویسنده روایت ایلیا، آگاهی دقیقی از الهیات رقیب کنعانی داشته و داستان را دقیقاً حول محور اصلی آن الهیات (کنترل باران) سازمان داده است.

ایلیاس در قرآن

ایلیاس (سوره انعام، آیه ۸۵؛ سوره صافات، آیات ۱۲۳-۱۳۲) در قرآن، در فهرست پیامبران، در کنار زکریا، یحیی و عیسی ذکر می‌شود و دعوتش خلاصه در یک عبارت کوبنده آمده: «أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ» («آیا بَعْل را می‌خوانید و بهترین آفرینندگان را رها می‌کنید؟») — تأییدی صریح قرآنی بر همان مبارزه محوری علیه پرستش بَعْل که در تورات با تفصیل به مراتب بیشتری (صحنه کوه گرمل) روایت شده است. قرآن به جزئیات نمایشی صحنه گرمل یا نبرد با ایزابل نمی‌پردازد، بلکه بر هسته پیام توحیدی ایلیاس، به عنوان یکی از «صالحان» (سوره انعام، آیه ۸۵)، تمرکز می‌کند — الگویی که، همان‌گونه که در بخش‌های پیشین این کتاب دیدیم، در بسیاری از روایات مشترک تورات و قرآن تکرار می‌شود: قرآن جزئیات روایی را فشرده می‌کند و بر پیام اخلاقی-توحیدی تمرکز می‌ورزد.

فصل چهارم: ایلیا در حوریب و صعود به آسمان

بازۀ زمانی: روایتی

روایت تورات

پس از پیروزی نمایشی در گرمِل، ایلیا، در برابر تهدید انتقام‌جویانه ایزابل، دچار فروپاشی روحی عمیقی می‌شود؛ به بیابان می‌گریزد و زیر درخت آرزی از خدا می‌خواهد جان‌ش را بگیرد: «کافی است! اکنون، ای خداوند، جانم را بگیر، زیرا من از پدرانم بهتر نیستم.» فرشته‌ای دوبار او را با خوراک و آب بیدار می‌کند و او، با نیروی همان خوراک، چهل روز و چهل شب راه می‌رود تا به کوه حوریب (سینا) — همان کوهی که موسی در آن شریعت را دریافت کرده بود — می‌رسد.

در حوریب، خداوند نه در باد شدید که کوه‌ها را می‌شکافد، نه در زمین لرزه، و نه در آتش — که همگی پیش از صدای الهی می‌گذرند — بلکه در «صدای آرام و لطیف» (קוֹל יְדִמָּמָה יִדְקֶה) بر ایلیا ظاهر می‌شود؛ این توصیف، از نظر تاریخ الهیات، یکی از ظریف‌ترین و غیرمنتظره‌ترین تصاویر تجلی الهی در کل تورات به شمار می‌رود — تجلی‌ای که برخلاف صحنه‌های پرشکوه و ترسناک کوه سینا در دوران موسی، بر حضوری آرام، درونی و غیرنمایشی تأکید دارد. خداوند از ایلیای دلسرد و تنها می‌پرسد «اینجا چه می‌کنی؟» و او را به مأموریت‌های تازه (مسح خزائیل به پادشاهی آرام، ییهو به پادشاهی اسرائیل، و الیشع به جانشینی خودش) می‌گمارد و به او اطمینان می‌دهد که برخلاف احساسش، تنها نیست: هفت هزار نفر در اسرائیل هنوز زانو در برابر بَعْل خم نکرده‌اند.

جانشینی الیشع و صعود ایلیا

ایللیا الیشع بن شافاط را، در حال شخم‌زدن با دوازده جفت گاو، با انداختن ردای خود بر او به جانشینی برمی‌گزیند؛ الیشع بی‌درنگ گاوهایش را قربانی و خانواده را ترک می‌کند. سال‌ها بعد، در پایان مأموریت زمینی ایللیا، او و الیشع از رود اردن (که با ردای ایللیا، همچون دریای سرخ و اردن در روزگار موسی و یوشع، شکافته می‌شود) عبور می‌کنند؛ ایللیا از الیشع می‌پرسد چه می‌خواهد، و الیشع «دو برابر روح» او را طلب می‌کند. ناگهان اربه‌ای آتشین با اسبان آتشین ظاهر می‌شود و ایللیا را در گردبادی به آسمان می‌برد — بی‌آنکه بمیرد، تنها شخصیت دیگر تورات (پس از خَنوخ در بخش نخست این کتاب) که بدون مرگ عادی از صحنه زمینی خارج می‌شود؛ ویژگی‌ای که در سنت یهودی بعدی، ایللیا را به شخصیتی محوری در انتظارات آخرالزمانی (بازگشت ایللیا پیش از ظهور مسیحا، بنیاد رسم گذاشتن جای خالی برای ایللیا در سفرهٔ پسخ) بدل کرد.

زمینهٔ تاریخی و باستان‌شناختی

بازگشت ایللیا به کوه حوریب/سینا، از نظر ساختار ادبی، آشکارا با هدف ایجاد پیوندی نمادین میان ایللیا و موسی طراحی شده است: هر دو در همان کوه با خدا سخن می‌گویند، هر دو چهل روز/شب روزه یا سفر می‌کنند، و هر دو با تجربه‌ای شخصی و بحرانی از رهبری روبه‌رو می‌شوند. این پیوند ادبی عمدی، در سنت تفسیری یهودی و مسیحی بعدی (از جمله در صحنهٔ «تجلی» عیسی در عهد جدید، که در آن موسی و ایللیا هر دو کنار عیسی ظاهر می‌شوند) تداوم یافته و ایللیا را، در کنار موسی، به یکی از دو نماد اصلی «شریعت و نبوت» در کل سنت کتاب مقدسی بدل کرده است.

فصل پنجم: الیشع — معجزات و سیاست

بازۀ زمانی: روایتی؛ دوران سلطنت ییهورام تا ییهو

روایت تورات

الیشع، برخلاف ایلای عزلت‌گزین و نمایشی، پیامبری است که عمیقاً در بافت اجتماعی روزمرۀ مردم و در سیاست دربار حضور دارد؛ روایات او مجموعه‌ای غنی از معجزات کوچک و شخصی را دربرمی‌گیرد که اغلب به نیازهای طبقات فرودست و آسیب‌پذیر پاسخ می‌دهند: پاک کردن آب مسموم شهر اریحا، افزایش معجزه‌آسای روغن بیوه‌زنی بدهکار (تا او بتواند بدهی‌اش را بپردازد و فرزندانش را از بردگی نجات دهد)، زنده کردن پسر زن ثروتمند شونیمی که به الیشع مهمان‌نوازی کرده بود، و پاک کردن جذام نُعمان، فرمانده سپاه آرام (سوریه) — دشمن خارجی اسرائیل — که پس از شفا، ایمان به یهوه می‌آورد؛ نمونه‌ای دیگر، در کنار راحاب کنعانی و ملکه سبا، از بیگانه‌ای که در روایت تورات به شناخت خدای اسرائیل می‌رسد.

زمینۀ تاریخی و باستان‌شناختی

داستان نُعمان، از منظر تاریخ سیاسی-نظامی، پنجره‌ای به روابط پیچیده و نوسانی میان اسرائیل و آرام (پادشاهی سوریه باستان، با پایتخت دمشق) در این دوره می‌گشاید — دورانی که در آن جنگ و صلح، دشمنی و همکاری دیپلماتیک محدود، در کنار هم و به‌طور متناوب رخ می‌دادند؛ الگویی که در کتیبه‌های آشوری هم‌عصر (که هم اسرائیل و هم آرام را گاه متحد در برابر آشور و گاه در جنگ با یکدیگر نشان می‌دهند) نیز بازتاب یافته است.

الیسَع در قرآن

الْيَسَعَ (سورة انعام، آیه ۸۶؛ سورة ص، آیه ۴۸)، که مفسران کلاسیک اسلامی به اتفاق او را با الیشع تورات یکی می‌دانند، در قرآن تنها با نام، در فهرست کوتاهی از پیامبران («وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكَانَ اللَّهُ فَضْلَنَا عَلَى الْعَالَمِينَ») ذکر می‌شود، بی‌آنکه هیچ‌یک از داستان‌های فردی و متعدد معجزات او که در دوم پادشاهان آمده، در قرآن بازگو شود — نمونه دیگری، همچون داوران پیشین، از شخصیتی که در تورات نقشی گسترده و پرجزئیات دارد اما در قرآن تنها به عنوان نامی در فهرست کلی پیامبران صالح حضور می‌یابد.

فصل ششم: سقوط خاندان اُمری و انقلاب ییهو

بازه زمانی: روایتی؛ حدود ۱۴۱ پ.م

روایت تورات

پیش از پایان خاندان اُمری، رسوایی دیگری چهره آخاب و ایزابل را برای همیشه در تاریخ‌نگاری تورات تیره می‌کند: نابوت یزرعیلی از فروش تاکستان موروثی‌اش به آخاب سر باز می‌زند (چرا که شریعت، فروش دائمی زمین موروثی را بر نمی‌تافت)؛ ایزابل، با نیرنگ، دو شاهد دروغین علیه نابوت ترتیب می‌دهد که او را به کفرگویی متهم می‌کنند، نابوت سنگسار می‌شود، و آخاب تاکستان را تصرف می‌کند. ایلیا، بی‌درنگ، آخاب را در همان تاکستان غافلگیر می‌کند و نابودی کامل خاندانش را پیشگویی می‌کند — پیشگویی‌ای که، هرچند با اندکی تأخیر (به سبب توبه موقت آخاب)، در نسل بعد به‌طور کامل و خونین تحقق می‌یابد.

الیشع، در اجرای مأموریتی که خداوند به ایلیا در حوریب سپرده بود، یکی از شاگردان انبیا را مأمور می‌کند تا مخفیانه ییهو، فرمانده نظامی، را به پادشاهی اسرائیل مسح کند؛ ییهو بلافاصله کودتایی خونین برپا می‌کند: پادشاه ییهورام (پسر آخاب) و آخزیا (پادشاه یهودای هم‌پیمان) را می‌کشد، ایزابل را به فرمانش از پنجره به بیرون می‌افکنند و سگ‌ها جسدش را می‌خورند (تحقق دقیق پیشگویی پیشین ایلیا)، و در نهایت، هفتاد پسر باقی‌مانده خاندان آخاب را در سامره سر می‌برد و سرهایشان را به دو توده گرد می‌آورد — پاک‌سازی کاملی که با کشتار همه پرستندگان و کاهنان بعل در معبد سامره (که ییهو با نیرنگی مشابه گردهم می‌آورد و سپس قتل عام می‌کند) به اوج خود می‌رسد.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

کودتای ییهو، برخلاف بسیاری از رویدادهای این کتاب، در دو سند مستقل غیرکتاب مقدسی تأیید شده است: «مُنشور سیاه شَلَمَنَسِر سوم»، که تصویری از ییهو (یا سفیرش) را در حال تعظیم و تقدیم خراج به پادشاه آشور نشان می‌دهد و او را «پسر اُمری» می‌خواند (لقبی که نشان می‌دهد آشوریان، حتی پس از کودتای ییهو علیه همان خاندان، همچنان اسرائیل را به نام سلسله اُمری می‌شناختند)؛ و کتیبه تل دان (که پیش‌تر در این کتاب، در پیوند با «خاندان داوود»، بدان اشاره شد) که ظاهراً از کشته‌شدن پادشاهان اسرائیل و یهودا (احتمالاً همان ییهورام و اَحْزِیا) به دست یک پادشاه آرامی یاد می‌کند — روایتی که با نسخه تورات (که خود ییهو، نه پادشاه آرام، را قاتل مستقیم می‌داند) در تنش جالب توجهی قرار می‌گیرد و نمونه‌ای گویا از پدیده «روایت‌های رقیب» است که پیش‌تر در این کتاب (در پیوند با خروج از مصر) بررسی شد: دو منبع هم‌عصر، یک رویداد را با دو نسبت‌دهی علی متفاوت روایت می‌کنند.

کتیبه میشح: تأیید مستقل یک فصل کامل تورات

کتیبه میشح، پادشاه موآب (کشف‌شده در سال ۱۸۶۸، امروزه در موزه لوور)، رویدادهایی را که در دوم پادشاهان باب سوم (شورش موآب علیه اسرائیل پس از مرگ آخاب) روایت شده، از دیدگاه طرف مقابل — یعنی از زاویه خود میشح، پادشاه موآبی — بازمی‌گوید؛ میشح مدعی می‌شود با یاری خدای موآبی‌اش، کِموش، بر اسرائیل پیروز شده و شهرهایی را که «اُمری، پادشاه اسرائیل» فتح کرده بود بازپس گرفته است. این کتیبه، یکی از معدود مواردی در کل تاریخ باستان خاور نزدیک است که در آن، یک رویداد از دو دیدگاه کاملاً مستقل و رقیب (تورات از دید اسرائیلی، و کتیبه میشح از دید موآبی) در دسترس

پژوهشگران قرار دارد — فرصتی نادر برای سنجش دقیق شیوه گزینش و روایت‌پردازی هر دو طرف.

فصل هفتم: یهودای هم‌زمان — از آساتا عِزیا

بازهٔ زمانی: روایتی؛ حدود ۹۱۱-۷۴۰ پ.م.

روایت تورات

هم‌زمان با رویدادهای پرتلاطم پادشاهی شمالی که محور اصلی این بخش بوده، پادشاهی یهودای جنوبی، با سلسلهٔ پیوستهٔ داوودی‌اش، مسیری نسبتاً باثبات‌تر — اگرچه نه بدون بحران — را پیمود. آسا و پسرش یهوشافاط، هر دو با ارزیابی نسبتاً مثبت متن (که آنان را با معیار «آنچه در نظر خداوند راست بود» می‌سنجد)، اصلاحات دینی محدودی انجام دادند، هرچند حتی این پادشاهان «خوب» نیز، بنا بر انتقاد مکرر متن، هرگز موفق به برچیدن کامل «مکان‌های بلند» (بامّه، عبادتگاه‌های محلی غیرمتمرکز که قربانی در آن‌ها، حتی برای یهوه، خارج از چارچوب رسمی معبد اورشلیم انجام می‌شد) نشدند.

پیوند خطرناک میان دو پادشاهی از طریق ازدواج سیاسی نیز تکرار شد: عَتلیا، دختر آخاب و ایزابل، با یهورام پادشاه یهودا ازدواج کرد؛ پس از مرگ شوهر و سپس پسرش آخِزیا (که در همان کودتای ییهو کشته شد)، عَتلیا، در اقدامی بی‌سابقه در تاریخ خاندان داوودی، تمام نوادگان سلطنتی را (به‌جز نوزادی به‌نام یوآش که خواهرش پنهانی نجاتش داد) قتل‌عام کرد و خود، به‌عنوان تنه‌زنی که مستقیماً بر تخت یهودا نشست، شش سال حکومت کرد — پیش از آنکه یهویاداع کاهن، در کودتایی متقابل، یوآش هفت‌ساله را بر تخت بنشانند و عَتلیا را اعدام کند.

زمینهٔ تاریخی و باستان‌شناختی

ثبات نسبی سلسله داوودی در یهودا، در طول بیش از سه سده (تا سقوط نهایی در ۵۸۶ پ.م)، در تضاد چشمگیر با بی‌ثباتی سیاسی مزمن پادشاهی شمالی قرار دارد که در طول تنها حدود دو سده، نه سلسله متفاوت (اغلب از طریق کودتای خونین) را به خود دید. بسیاری از مورخان این تضاد را با عامل عهد بی‌قید و شرط داوودی (بررسی شده در بخش پیشین این کتاب) که مشروعیت دینی پایداری برای یک خاندان واحد فراهم می‌کرد، در برابر نبود چنین عهد تثبیت‌شده‌ای برای هیچ خاندان شمالی، توضیح می‌دهند — عاملی الهیاتی که هم‌زمان کارکردی سیاسی-تثبیت‌کننده در عمل داشت.

فصل هشتم: زمینه‌سازی سقوط اسرائیل شمالی

بازه زمانی: روایتی؛ حدود ۷۵۰-۷۲۲ پ.م

روایت تورات

در دوران یازبعام دوم (اوایل سده هشتم پ.م)، پادشاهی اسرائیل شمالی به اوج قدرت و رفاه مادی خود بازمی‌گردد — دورانی که، به طرزی قابل توجه، هم‌زمان است با ظهور نخستین «پیامبران نویسنده» یا «پیامبران کلاسیک» (عاموس و هوشع)، که برخلاف ایلیا و الیشع این بخش (که اثری مکتوب از خود به جا نگذاشتند و صرفاً از طریق روایت‌های دیگران درباره اعمالشان شناخته می‌شوند)، خود کتاب‌هایی مستقل به نام خود در تورات دارند — پدیده‌ای که در بخش ششم این کتاب به تفصیل بررسی خواهد شد. عاموس، از یهودای جنوبی اما در حال موعظه در پادشاهی شمالی، دقیقاً در اوج همین شکوه ظاهری، از فساد اجتماعی، شکاف طبقاتی فزاینده، و ظلم به فقرا هشدار می‌دهد و سقوطی قریب‌الوقوع را پیشگویی می‌کند.

پس از مرگ یازبعام دوم، پادشاهی شمالی وارد دورانی از بی‌ثباتی شتابان می‌شود: در کمتر از سه دهه، شش پادشاه، اغلب از طریق ترور و کودتای پیاپی، جانشین یکدیگر می‌شوند — درست هم‌زمان با ظهور امپراتوری نو-آشوری به عنوان قدرتی توسعه‌طلب و بی‌رقیب در خاور نزدیک باستان. هوشع، آخرین پادشاه اسرائیل، در آغاز خراج‌گزار آشور بود، اما با تکیه بر وعده کمک مصر، از پرداخت خراج سر باز زد؛ شَلْمَنْسِر پنجم و سپس سارگون دوم آشوری، سامره را محاصره و پس از سه سال، در ۷۲۲ پیش از میلاد، فتح کردند.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

سقوط سامره و پیامدش — تبعید گسترده جمعیت اسرائیلی به مناطق دوردست امپراتوری آشور (بین‌النهرین و ماد) و اسکان جمعیت‌های بیگانه از سایر نقاط امپراتوری در سرزمین اسرائیل سابق — به‌خوبی در سالنامه‌های رسمی آشوری (به‌ویژه کتیبه‌های سارگون دوم که رقم دقیق ۲۷,۲۹۰ تبعیدی را ذکر می‌کنند) مستند شده و با روایت دوم پادشاهان (باب ۱۷) هم‌خوانی نزدیکی دارد. این رویداد، خاستگاه تاریخی افسانه «ده سبط گمشده اسرائیل» است: برخلاف تبعید یهودا به بابل یک‌وونیم سده بعد (که، همان‌گونه که در بخش‌های بعدی این کتاب خواهیم دید، هویت قومی-دینی خود را در تبعید حفظ کرد و سرانجام بازگشت)، تبعیدیان اسرائیل شمالی، پراکنده در سرزمین‌های دوردست امپراتوری و بدون تمرکز نهادی-دینی مشابه، به‌تدریج در جمعیت‌های میزبان ذوب و از صحنه تاریخ ثبت‌شده ناپدید شدند — سرنوشتی که در طول سده‌ها، دستمایه افسانه‌ها و نظریه‌های گوناگون (از جمله برخی نظریه‌های نسب‌شناسی خیالی درباره اقوام دوردست) درباره سرنوشت نهایی آنان شده است.

«و پادشاه آشور بنی اسرائیل را به آشور تبعید کرد... زیرا به فرمان‌های خداوند خدای خود گوش ندادند و از عهد او، از هر آنچه موسی بنده خداوند فرمان داده بود، تخطی کردند.» (دوم پادشاهان ۱۸:۱۱-۱۲)

جمع‌بندی بخش پنجم و پیوند به بخش ششم

دو پادشاهی، دو سرنوشت

بخش پنجم این کتاب، سیر جداگانه اما درهم‌تنیده دو پادشاهی خواهرخوانده — اسرائیل شمالی و یهودای جنوبی — را در قرن‌های نهم و هشتم پیش از میلاد دنبال کرد. برای نخستین بار در این کتاب، روایت تورات با شبکه‌ای گسترده از اسناد مستقل خاور نزدیک باستان (کتیبه میشح، مَنشور شَلَمَنَسِر، سالنامه‌های سارگون دوم) قابل تطبیق مستقیم شد؛ این تطبیق، در عین تأیید هسته تاریخی رویدادهای اصلی، جهت‌گیری الهیاتی و گزینشی روایت تورات — به‌ویژه در ارزیابی یکسره منفی پادشاهی شمالی، به‌رغم قدرت و ثروت واقعی‌اش — را نیز به‌روشنی آشکار کرد.

در همین دوران، الگوی نبوت اسرائیلی نیز دگرگونی مهمی را آغاز کرد: ایلیا و الیشع، پیامبرانی «کنشگر» بودند که عمدتاً از طریق معجزه و رویارویی مستقیم با پادشاهان عمل می‌کردند؛ اما هم‌زمان با افول پادشاهی شمالی، نسل تازه‌ای از پیامبران — که آثار مکتوب و مستقلى از خود بر جای گذاشتند — آغاز به ظهور کرد: پیامبرانی که کلامشان، نه صرفاً کنش معجزه‌آسا، ابزار اصلی رسالتشان بود.

بخش ششم این کتاب، به این نسل تازه — «پیامبران کلاسیک نوشتاری» — می‌پردازد: عاموس و هوشع در پادشاهی شمالی رو به زوال، و اشعیا و میکاه در یهودای جنوبی که هم‌زمان با سقوط برادر شمالی‌اش، خود را در برابر همان امپراتوری آشوری، در آستانه بحرانی وجودی می‌یابد — بحرانی که بنیاد ادبیات نبوی کلاسیک عبری، با تمام غنای اخلاقی، اجتماعی و الهیاتی‌اش، بر پایه همان بحران بنا خواهد شد.

بخش ششم: پیامبران کلاسیک نوشتاری و بحران آشور

عاموس، هوشع، اشعیا و میکاه — رویکردی تطبیقی: روایت تورات در کنار یافته‌های تاریخی، باستان‌شناختی و قرآنی

درباره‌ی این بخش

بخش ششم این کتاب، ظهور پدیده‌ای تازه در تاریخ دینی اسرائیل را دنبال می‌کند: «پیامبران نویسنده» یا «پیامبران کلاسیک» — کسانی که، برخلاف ایلیا و الیشع در بخش پیشین، آثاری مکتوب و مستقل به نام خود در تورات دارند. این پیامبران، از میانه سده هشتم پیش از میلاد به بعد، در بستر بحرانی عظیم ظاهر شدند: گسترش امپراتوری نو-آشوری، بزرگ‌ترین و بی‌رحم‌ترین قدرت نظامی خاور نزدیک باستان تا آن زمان، که هم پادشاهی شمالی اسرائیل را یکسره از میان برد و هم یهودای جنوبی را به آستانه نابودی کشاند.

این بخش چهار پیامبر اصلی این دوران — عاموس، هوشع، اشعیا و میکاه — را دنبال می‌کند و با نگاهی کوتاه‌تر به سه پیامبر کوچک هم‌دوره (صفنیا، ناحوم، حبقوق) به پایان می‌رسد. متن اصلی مرجع، کتاب‌های مستقل هریک از این پیامبران در بخش «نویم» (پیامبران) کتاب مقدس عبری است.

منابع اصلی این بخش

- کتاب‌های عاموس، هوشع، اشعیا، میکاه، صفنیا، ناحوم و حبقوق
- سالنامه‌های سارگون دوم و سنحاریب آشوری — گزارش رسمی محاصره اورشلیم (۷۰۱ پ.م)

- منشور سنحاریب (استوانهٔ تیلور) — تأیید مستقل محاصرهٔ اورشلیم از دیدگاه آشوری
- کتیبهٔ سیلوام — سند مهندسی حفر نقب حزقیا در اورشلیم
- پژوهش‌های نقد متن دربارهٔ چندگانگی نویسندگی کتاب اشعیا (اشعیای اول، دوم و سوم)

عصر آشور: زمینهٔ سیاسی مشترک این بخش

امپراتوری نو-آشوری، از میانهٔ سدهٔ نهم تا پایان سدهٔ هفتم پیش از میلاد، بر بخش عمدهٔ خاور نزدیک باستان — از بین‌النهرین تا مصر — سیطره یافت و سیاست محدودی از سرکوب را با ابزارهایی که در آن زمان بی‌سابقه بود (تبعید گستردهٔ جمعیت‌های مغلوب، مالیات‌های سنگین، و ارتشی به‌شدت منظم و مجهز به آهن) به کار بست. برای پادشاهی‌های کوچک سوریه-فلسطین، از جمله اسرائیل و یهودا، این امپراتوری نه یک تهدید دور، بلکه واقعیتی روزمره و وجودی بود؛ چهار پیامبر این بخش، هرکدام به شیوهٔ خود، این بحران را نه صرفاً به‌عنوان رویدادی سیاسی، بلکه به‌عنوان داوری الهی بر سرکشی اخلاقی و دینی قومشان تفسیر کردند — چارچوب تفسیری‌ای که از این پس، الگوی غالب کل ادبیات نبوی کلاسیک عبری خواهد بود.

فصل نخست: عاموس — عدالت اجتماعی در اوج شکوه ظاهری

بازه زمانی: روایتی؛ حدود ۷۶۰-۷۵۰ پ.م، دوران یازبعام دوم

پیام و متن

عاموس، چوپان و پرورش‌دهنده درختان انجیر از روستای تقووع یهودا، نخستین پیامبری است که کتابی مستقل و منسجم به نام خود در تورات دارد؛ او خود را «نه پیامبر و نه پسر پیامبر» می‌خواند — یعنی نه عضو رسمی گروه‌های حرفه‌ای انبیا، بلکه فردی عادی که به‌طور مستقیم فراخوانده شده است. عاموس، از یهودای جنوبی، به پادشاهی شمالی می‌رود تا در اوج شکوه ظاهری دوران یازبعام دوم — دورانی از رونق اقتصادی، گسترش قلمرو و اطمینان ملی — پیام هشدارآمیزی بگوید که با روحیه غالب زمانه‌اش کاملاً ناهم‌خوان بود.

محور اصلی پیام عاموس، نه بت‌پرستی (که دغدغه اصلی ایلیا بود)، بلکه بی‌عدالتی اجتماعی است: ظلم به فقرا، فروختن نیازمندان به بردگی برای بدهی‌ای ناچیز («به‌خاطر یک جفت کفش»)، رشوه‌خواری قضات، و تجمل‌گرایی طبقه مرفه («کسانی که بر تخت‌های عاج دراز می‌کشند... و از رنج یوسف [قوم] غم نمی‌خورند») در کنار انجام دقیق و پرشور آیین‌های دینی رسمی. عاموس، در یکی از تندترین گفته‌های کل تورات درباره آیین‌گرایی توخالی، از زبان خداوند می‌گوید: «از عیدهای شما بیزارم و آن‌ها را خوار می‌شمارم... بگذار عدالت مانند آب جاری شود، و درستکاری مانند نهری همیشگی.»

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

توصیف عاموس از شکاف طبقاتی فزاینده در پادشاهی شمالی، با شواهد باستان‌شناختی دوره یازبعام دوم هم‌خوانی دارد: کاوش‌های سامره خانه‌های

بزرگ و مجلل را در کنار محله‌های فشرده و ساده آشکار کرده‌اند که نشان‌دهنده نابرابری اقتصادی فزاینده در این دوره است — پدیده‌ای که برخی مورخان اقتصادی آن را با گذار از اقتصاد کشاورزی خرد و روستایی به اقتصادی متمرکزتر و تجاری‌تر، با تمرکز ثروت در دست نخبگان شهری، مرتبط می‌دانند.

عاموس، به عنوان نخستین پیامبر «نویسنده»، الگویی ادبی-الهیاتی بنیاد نهاد که پیامبران بعدی این بخش (هوشع، اشعیا، میکاه) نیز، هر کدام با تأکیدهای خاص خود، ادامه دادند: پیوند مستقیم میان سرنوشت سیاسی-نظامی یک قوم و رفتار اخلاقی-اجتماعی‌اش، به جای صرفاً آیینی-دینی‌اش.

فصل دوم: هوشع — عشق، خیانت و استعاره ازدواج

بازه زمانی: روایتی؛ حدود ۷۵۰-۷۲۵ پ.م، اواخر پادشاهی شمالی

پیام و متن

هوشع، تنها پیامبر کلاسیک بومی پادشاهی شمالی (برخلاف عاموس که از یهودا آمده بود)، پیامش را با نمادی شخصی و تکان‌دهنده آغاز می‌کند: خداوند به او فرمان می‌دهد با زنی زناکار (یا فاحشه) به نام گومر ازدواج کند، تا زندگی زناشویی خودش، به‌طور نمادین، رابطه میان یهوه (شوهر وفادار) و اسرائیل (همسر خیانتکار که به‌سوی بعل و خدایان دیگر روی گردانده) را تجسم بخشد. فرزندان این ازدواج، نام‌های نمادین تلخی می‌گیرند (یزریل، یادآور خونریزی ییهو؛ لوروحامه، «رحمت‌نیافته»؛ لوعمی، «قوم من نیست») که هرکدام پیام داوری را در خود حمل می‌کنند.

با این حال، برخلاف قساوت اسمی این نام‌ها، هسته عاطفی پیام هوشع، نه خشم صرف، بلکه عشقی رنجور و پایدار است: در یکی از عاطفی‌ترین قطعات تورات (باب ۱۱)، خداوند، همچون پدری که فرزند نوپایش را به یاد می‌آورد، می‌گوید: «چون اسرائیل کودک بود، او را دوست داشتم... من بودم که به افرایم راه رفتن آموختم» و سرانجام، به‌رغم تمام خیانت، اعلام می‌کند: «چگونه تو را رها کنم، ای افرایم؟... دلم در درونم واژگون شده، تمام رحمت‌هایم به‌هم برانگیخته شده.» هوشع همچنین به فرمان الهی، گومر را — پس از آنکه او را ترک کرده بود — بار دیگر با پول می‌خرد و بازمی‌گرداند، نمادی از وفاداری الهی که فراتر از منطق معمول عدالت متقابل عمل می‌کند.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

استعاره ازدواج میان خدا و قوم که هوشع بنیاد نهاد، بعدها به یکی از پرکاربردترین تصاویر کل ادبیات نبوی عبری (در ارمیا، حزقیال و دیگران) و همچنین در تفسیر تمثیلی غزل غزل‌های سلیمان (که در بخش پیشین این کتاب بدان اشاره شد) بدل شد. برخی محققان زبان و ادیان تطبیقی، این انتخاب استعاری را واکنشی هوشمندانه به الهیات باروری کنعانی (که در آن، رابطه خدایان با زمین اغلب در قالب صریحاً جنسی و آیین‌های باروری آیینی بیان می‌شد) می‌دانند: هوشع همان زبان رابطه عاشقانه/زناشویی را وام می‌گیرد، اما آن را کاملاً از بستر آیینی-جنسی کنعانی جدا کرده و به رابطه‌ای اخلاقی-عهدی میان یک خدای یکتا و قومش بدل می‌کند.

فصل سوم: اشعیا اورشلیمی — دعوت و بحران آشور

بازه زمانی: روایتی؛ حدود ۷۴۰-۷۰۱ پ.م

دعوت اشعیا

اشعیا، که در سنت یهودی از تبار سلطنتی و از نزدیک‌ترین پیامبران به دربار اورشلیم دانسته می‌شود، دعوتش را در «سالی که پادشاه عُزیا درگذشت» (حدود ۷۴۰ پ.م) در رؤیایی باشکوه از تخت آسمانی خداوند، محاط با سرافیم (موجودات بالدار آتشین) که «قدوس، قدوس، قدوس است یهوه صبايوت» می‌سرایند، تجربه می‌کند. اشعیا، آگاه از ناپاکی خود، فریاد برمی‌آورد و یکی از سرافیم زغالی افروخته بر لبانش می‌نهد تا او را پاک کند؛ سپس، در پاسخ به ندای خداوند «چه کسی را بفرستم؟»، اشعیا داوطلبانه پاسخ می‌دهد: «اینک من، مرا بفرست» — یکی از معروف‌ترین صحنه‌های دعوت پیامبرانه در کل تورات.

بحران سوری-افرایمی و آیه عِمانوئیل

در آغاز خدمتش، اشعیا در بحرانی سیاسی به نام «جنگ سوری-افرایمی» (حدود ۷۳۴ پ.م) درگیر می‌شود: پادشاهان آرام (دمشق) و اسرائیل شمالی متحد می‌شوند تا آحاز، پادشاه جوان یهودا، را به پیوستن به ائتلافشان علیه آشور مجبور کنند؛ آحاز، به جای اعتماد به وعده حمایت الهی که اشعیا به او می‌دهد، به آشور روی می‌آورد و باج‌گزار آن می‌شود — تصمیمی که اشعیا آن را نشانه بی‌ایمانی می‌داند. در همین بستر، اشعیا نشانه‌ای معروف به آحاز می‌دهد: دوشیزه‌ای (یا زن جوانی، بسته به ترجمه واژه عبری «عَلْمَه») باردار خواهد شد و پسری خواهد زایید که او را «عِمانوئیل» («خدا با ماست») خواهند نامید، و پیش از آنکه آن کودک به سن تشخیص خیر از شر برسد، هر دو پادشاهی متخاصم (آرام و اسرائیل) ویران خواهند شد — پیشگویی‌ای که در بافت تاریخی

اصلی‌اش، به رویدادی نزدیک (احتمالاً تولد پسر خود اشعیا یا وارث آحاز، حزقیا) اشاره دارد، اما در سنت تفسیری مسیحی بعدی، از طریق ترجمه یونانی هفتادگانی (که «عَلَمَه» را به «پارتنوس»، دوشیزه باکره، ترجمه کرد)، به یکی از مهم‌ترین پیشگویی‌های مسیحایی درباره تولد عیسی از مریم باکره تفسیر شد — نمونه‌ای گویا از چگونگی بازخوانی متون کهن عبری در چارچوب‌های الهیاتی کاملاً متفاوت بعدی.

محاصره سنحاریب: ۷۰۱ پیش از میلاد

در دوران حزقیا، پسر آحاز، یهودا، برخلاف توصیه مکرر اشعیا برای اتکا به یهوه به جای اتحاد‌های نظامی، به شورشی منطقه‌ای علیه آشور، با امید حمایت مصر، می‌پیوندد. سنحاریب آشوری با سپاهی عظیم به یهودا یورش می‌برد، به گفته خودش (در منشور معروفش، استوانه تیلور) چهل‌وشش شهر مستحکم یهودا را فتح می‌کند و حزقیا را «مانند پرنده‌ای در قفس» در اورشلیم محاصره می‌کند. در این بحران وجودی، اشعیا به حزقیا اطمینان می‌دهد که اورشلیم سقوط نخواهد کرد؛ متن تورات گزارش می‌دهد که فرشته خداوند در یک شب، ۱۸۵,۰۰۰ سرباز آشوری را در اردوگاهشان می‌کشد و سنحاریب ناگزیر به بازگشت به نینوا می‌شود، جایی که سرانجام به دست پسران خودش ترور می‌شود.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

محاصره سنحاریب یکی از معدود رویدادهای کتاب مقدس است که به طور مستقیم و مفصل، از هر دو سوی درگیری، مستند شده است: استوانه تیلور (سالنامه رسمی سنحاریب، محفوظ در موزه بریتانیا) دقیقاً به همان محاصره اشاره می‌کند و ادعا می‌کند حزقیا را «مانند پرنده‌ای در قفس» محبوس کرده —

عبارتی که تقریباً کلمه به کلمه با توصیف نمادین شکست‌خورده متون آشوری از پادشاهان محاصره شده هم‌خوانی دارد. نکته برجسته این است که سنحاریب، برخلاف رسم رایج کتیبه‌های پیروزی‌اش، هرگز مدعی فتح خود اورشلیم نمی‌شود — سکوتی معنادار که بسیاری از مورخان آن را هم‌خوان با روایت تورات (که سقوط نهایی اورشلیم را روایت نمی‌کند) می‌دانند، هرچند علت واقعی عقب‌نشینی آشور (بیماری همه‌گیر، شورش داخلی در جای دیگر امپراتوری، یا دریافت باج‌سنگین که خود تورات نیز در بخشی دیگر بدان اشاره می‌کند) همچنان محل بحث است.

نقب حزقیا و کتیبه سیلوام

در آماده‌سازی برای این محاصره، حزقیا دستور حفر نقبی زیرزمینی به طول نزدیک به ۵۳۳ متر داد تا آب چشمه گیحون را، بدون قرارگرفتن در معرض دید دشمن، به داخل حصار شهر (به برکه سیلوام) منتقل کند — پروژه‌ای مهندسی چشمگیر که دوم پادشاهان ۲۰:۲۰ نیز به آن اشاره می‌کند. این نقب، در سال ۱۸۸۰ کشف شد و کتیبه‌ای به خط عبری کهن در دیوار آن یافت شد که لحظه به‌هم‌رسیدن دو گروه حفار را که از دو سوی مخالف کار می‌کردند توصیف می‌کند — یکی از نادرترین و باارزش‌ترین اسناد باستان‌شناختی مستقیم و هم‌زمان با متن تورات که تاکنون کشف شده است.

فصل چهارم: اشعیاى دوم — تسلى در تبعید و بنده رنج‌دیده

بازهٔ زمانی: روایتی؛ بخش مورد بحث، بازتاب‌دهندهٔ دوران تبعید بابل، حدود ۵۳۹-۵۵۰ پ.م

مسئلهٔ نقد متن: یک اشعیا یا چند اشعیا؟

از سدهٔ نوزدهم، اکثریت قریب به اتفاق محققان نقد متن کتاب مقدس معتقدند کتاب اشعیا، در شکل کنونی‌اش، حاصل تألیف دست‌کم دو (و شاید سه) نویسندۀ متفاوت در دوره‌های زمانی کاملاً جدا از هم است. «اشعیاى اول» (باب‌های ۱-۳۹)، که در فصل پیشین بررسی شد، به‌روشنی در بستر بحران آشوری سدهٔ هشتم پ.م قرار دارد. اما «اشعیاى دوم» (باب‌های ۴۰-۵۵)، بی‌هیچ اشاره‌ای به آشور، حزقیا یا بحران سدهٔ هشتم، مستقیماً و مکرراً از بابل، از تبعید، و حتی از کوروش کبیر پادشاه پارس — به نام صریح، به‌عنوان «مسیح» (مسح‌شده) خداوند که اورشلیم را بازخواهد ساخت — سخن می‌گوید؛ سبک ادبی، واژگان، و لحن الهیاتی این بخش (که با «ای قوم من، تسلى یابید، تسلى یابید» آغاز می‌شود) نیز به‌روشنی متفاوت از بخش اول است. از این‌رو، اکثر محققان معتقدند این بخش توسط پیامبری ناشناس، حدود یک‌ونیم سده پس از اشعیاى تاریخی، در پایان دوران تبعید بابل، سروده و بعدها به مجموعهٔ کتاب اشعیا ملحق شده است.

سرودهای بنده رنج‌دیده

مهم‌ترین میراث ادبی-الهیاتی اشعیاى دوم، چهار «سرود بنده [یهوه]» (Servant Songs) است که در آن‌ها، شخصیتی مبهم به‌نام «بنده یهوه» توصیف می‌شود — گاه به‌نظر می‌رسد نمادی جمعی برای کل قوم اسرائیل تبعیدی است، و گاه، به‌ویژه در چهارمین و مشهورترین سرود (باب ۵۳)، توصیفی از یک فرد رنج‌دیده

خاص: «او خوار و رها شده از انسان‌ها بود... اما او مجروح به سبب عصیان ما بود، و کوفته به سبب گناهان ما؛ تنبیهی که سلامتی ما را برایمان به ارمغان آورد، بر او بود.» این متن، از دیرباز در تفسیر یهودی (که عمدتاً آن را به قوم اسرائیل تبعیدی، رنج‌کشیده به خاطر گناهان ملل، یا به شخصیت‌هایی مانند حزقیا یا خود اشعیا تفسیر می‌کند) و در تفسیر مسیحی (که آن را پیشگویی مستقیم رنج و مرگ کفاره‌آمیز عیسی می‌داند) به دو مسیر تفسیری کاملاً متفاوت و تأثیرگذار انجامیده است.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

نام‌بردن صریح از کوروش کبیر (که در ۵۳۹ پ.م بابل را فتح کرد و بازگشت تبعیدیان یهودی را مجاز دانست، موضوعی که در بخش‌های بعدی این کتاب به تفصیل بررسی خواهد شد) به عنوان «مسیح» یهوه — لقبی که در جای دیگر تورات تنها به پادشاهان داوودی اطلاق می‌شود — از نظر الهیاتی نکته‌ای چشمگیر است: نویسندۀ اشعیا دوم، بدون تناقض آشکار، یک پادشاه بیگانه و غیراسرائیلی را ابزار مستقیم ارادۀ نجات‌بخش یهوه معرفی می‌کند، گسترشی چشمگیر در افق الهیات اسرائیلی که خداوند اسرائیل را نه فقط خدای یک قوم، بلکه حاکم مطلق بر تاریخ همه ملت‌ها، از جمله ابزار قرارداددن پادشاهان بیگانه برای اهداف خود، معرفی می‌کند.

فصل پنجم: میکاه — عدالت، تواضع و بشارت بیت لحم

بازه زمانی: روایتی؛ حدود ۷۳۰-۷۰۰ پ.م، هم‌زمان با اشعیا

پیام و متن

میکاه، از روستای موراثت یهودا (نزدیک مرز فلسطی)، هم‌زمان با اشعیا و در همان بحران آشوری فعالیت می‌کرد، اما برخلاف اشعیا دربارپسند، صدایی روستایی و تندتر علیه فساد نخبگان شهری اورشلیم بلند کرد. میکاه، در یکی از فشرده‌ترین و مؤثرترین خلاصه‌های اخلاق نبوی در کل تورات، پیام خود را چنین جمع‌بندی می‌کند: «ای انسان، به تو گفته شده چه چیز نیکوست؛ و خداوند از تو چه می‌خواهد جز اینکه عدالت را به‌جا آوری، رحمت را دوست بداری، و با فروتنی با خدایت گام برداری؟» (باب ۸:۶) — آیه‌ای که در سنت تفسیری یهودی، گاه به‌عنوان خلاصه کل ۶۱۳ فرمان شریعت در سه اصل بنیادین ستوده شده است.

میکاه همچنین، برخلاف اطمینان اشعیا به نجات نهایی اورشلیم، صراحتاً پیشگویی می‌کند که «صهیون مانند مزرعه‌ای شخم زده خواهد شد... و کوه خانه [خداوند] به بیشه‌زاری بدل خواهد شد» — پیشگویی‌ای که، به گفته خود کتاب ارمیا (باب ۲۶)، یک سده بعد، در دفاع از حق ارمیا برای پیشگویی سقوط اورشلیم، به‌عنوان سابقه معتبر یک پیامبر پیشین که با وجود پیشگویی هولناکش اعدام نشد، به کار رفت — یکی از معدود مواردی که تورات به‌صراحت شاهی درون‌متنی از نحوه ارجاع پیامبران بعدی به آثار پیشینیان خود ارائه می‌دهد.

بشارت بیت لحم

میکاه (باب ۲: ۵) پیشگویی معروفی درباره‌ی خاستگاه یک حاکم آینده‌ی اسرائیل ارائه می‌دهد: «و تو، ای بیت‌لحمِ افراته، هرچند در میان هزاره‌های یهودا کوچکی، از تو کسی برای من بیرون خواهد آمد که بر اسرائیل حکمرانی کند؛ خاستگاه او از قدیم، از ایام ازل بوده است» — نبوتی که به سبب پیوندش با زادگاه داوود، در سنت یهودی به امید احیای سلسله‌ی داوودی مرتبط دانسته شد، و در عهد جدید مسیحی (انجیل متی، باب ۲) به طور مستقیم به عنوان پیشگویی محل تولد عیسی مسیح در بیت‌لحم استناد شد.

زمینه‌ی تاریخی و باستان‌شناختی

خاستگاه روستایی میکاه، در تضاد آشکار با پیشینه‌ی دربارپسند اشعیا، الگویی است که در سراسر ادبیات نبوی کلاسیک تکرار می‌شود: بسیاری از پیامبران بزرگ (عاموس، میکاه، بعدها ارمیا) از حاشیه‌های اجتماعی-جغرافیایی برخاستند و دقیقاً همین جایگاه حاشیه‌ای، به آنان امکان نقد بی‌پروای نخبگان مرکز قدرت را می‌داد — الگویی جامعه‌شناختی که در تاریخ نهضت‌های اصلاح طلب دینی و اجتماعی در بسیاری از فرهنگ‌ها، از جمله در دوره‌های بعدی تاریخ خاورمیانه، بارها تکرار شده است.

فصل ششم: صفنیا، ناحوم و حبقوق — سه صدای کوچک‌تر همین بحران

بازه زمانی: روایتی؛ حدود ۶۴۰-۶۰۰ پ.م

صفنیا: روز خداوند

صفنیا، که نسبش را تا چهار نسل، احتمالاً تا خود پادشاه حزقیا، ردیابی می‌کند، در دوران یوشیای پادشاه (پیش از اصلاحات دینی بزرگ او که در بخش بعدی این کتاب بررسی خواهد شد) فعالیت می‌کرد و پیامش را حول مفهوم «روز خداوند» — روزی از داوری جهانی و ویرانگر، نه فقط بر اسرائیل، بلکه بر همه ملل — سازمان داد: «روز خشم آن روز است، روزی از تنگی و ضیق، روزی از ویرانی و خرابی.»

ناحوم: سقوط نینوا

ناحوم، برخلاف بیشتر پیامبران این بخش که عمدتاً بر گناهان داخلی اسرائیل و یهودا متمرکزند، کتابش را به‌طور کامل به پیشگویی و جشن گرفتن سقوط نینوا، پایتخت همان امپراتوری آشوری که یک سده تمام بر اسرائیل و یهودا سایه افکنده بود، اختصاص می‌دهد — با شعری پرشور و تصویری («ارابه‌ها در کوچه‌ها دیوانه‌وار می‌تازند») که خشم انباشته قربانیان ستم آشوری را به نمایش می‌گذارد. نینوا سرانجام در ۶۱۲ پیش از میلاد، به‌دست ائتلاف بابلیان و مادها، سقوط کرد — رویدادی که در سالنامه‌های بابلی (موسوم به «سالنامه سقوط نینوا») نیز به تفصیل ثبت شده و پیشگویی ناحوم را از نظر تاریخی تأیید می‌کند.

حبقوق: چرا خدا سکوت می‌کند؟

حبقوق، در ساختاری منحصربه‌فرد در میان کتب نبوی، نه با پیام مستقیم الهی، بلکه با گفت‌وگوی چالش‌برانگیز خود پیامبر با خدا آغاز می‌شود: حبقوق از

خشونت و بی‌عدالتی در یهودا می‌نالد و می‌پرسد چرا خدا سکوت می‌کند؛ پاسخ خدا (که کلدانیان/بابلیان را به عنوان ابزار مجازات برخواهد انگیزد) پرسشی دشوارتر برمی‌انگیزد: چگونه خدای عادل می‌تواند از قومی حتی ستمگرتر (بابل) برای مجازات یهودا استفاده کند؟ کتاب با اعلام ایمانی معروف پایان می‌یابد، فارغ از پاسخ به این معضل: «هرچند درخت انجیر شکوفه نکند... من همچنان در خداوند شادی خواهم کرد» — یکی از عمیق‌ترین بیانات ایمان در برابر ابهام الهیاتی در کل تورات.

فصل هفتم: بحران آشور از منظر باستان‌شناسی مقایسه‌ای

امپراتوری آشور در آینه سه منبع

بحران آشوری این بخش، فرصتی کم‌نظیر برای مقایسه سه گانه منابع فراهم می‌کند: روایت تورات (از منظر قربانیان، با تفسیری الهیاتی از رویدادها)، سالنامه‌های رسمی آشوری (از منظر فاتحان، با اغراق سیستماتیک در پیروزی‌ها و سکوت درباره شکست‌ها)، و شواهد باستان‌شناختی مستقل (لایه‌های ویرانی، کتیبه‌های مهندسی مانند سیلوام، بقایای معماری دفاعی). این سه گانه، الگویی روش‌شناختی ارائه می‌دهد که برای تمام بخش‌های بعدی این کتاب — به‌ویژه در پیوند با امپراتوری‌های بعدی بابل و پارس — همچنان کاربرد خواهد داشت: هیچ‌یک از این سه منبع به‌تنهایی «عینی» نیست؛ هرکدام روایتی گزینشی از منظر خاص خود ارائه می‌دهند، و تنها از طریق مقایسه دقیق و انتقادی هر سه، می‌توان به بازسازی محتاطانه‌تری از واقعیت تاریخی نزدیک شد.

لشکرکشی‌های مکرر آشور به سوریه-فلسطین (سارگون دوم علیه سامره در ۷۲۲ پ.م، سنحاریب علیه یهودا در ۷۰۱ پ.م) بخشی از سیاست کلی‌تر امپراتوری نو-آشوری برای کنترل مسیرهای تجاری میان بین‌النهرین و مصر بود؛ اسرائیل و یهودا، به سبب موقعیت جغرافیایی‌شان دقیقاً در همین مسیر، به‌طور مزمن در معرض توجه استراتژیک قدرت‌های بزرگ منطقه (نخست آشور، سپس بابل، سپس پارس) قرار داشتند — واقعیت ژئوپلیتیکی‌ای که، بیش از هر عامل دیگری، سرنوشت سیاسی این دو پادشاهی کوچک را در قرون بعد رقم زد.

جمع‌بندی بخش ششم و پیوند به بخش هفتم

از هشدار به تحقق

بخش ششم این کتاب، ظهور «پیامبران نویسنده» کلاسیک را در بستر عظیم‌ترین بحران ژئوپلیتیکی‌ای که اسرائیل و یهودا تا آن زمان با آن روبه‌رو شده بودند دنبال کرد. عاموس و هوشع، هردو در پادشاهی شمالی، هشدار دادند و شاهد تحقق دقیق پیشگویی‌هایشان در سقوط سامره (۷۲۲ پ.م) در همان نسل خود بودند. اشعیا و میکاه، در یهودای جنوبی، بحران مشابهی را — که یک‌بار (۷۰۱ پ.م) از آن گریختند — پیش‌بینی کردند، اما پیشگویی‌های دقیق‌تر و نهایی‌ترشان دربارهٔ سرنوشت اورشلیم، تنها یک سده بعد، به‌طرزی به‌مراتب کامل‌تر و ویرانگرتر، تحقق خواهد یافت.

این بخش هم‌زمان، از منظر تاریخی-انتقادی، نشان داد که چگونه متن تورات، در طبقات مختلف خود (اشعیای اول در برابر اشعیای دوم)، می‌تواند حاصل تألیف در دوره‌های کاملاً متفاوت باشد که بعدها در سنت ویرایشی واحدی گرد هم آمده‌اند — پدیده‌ای که فهم دقیق‌تر تحول تاریخی و الهیاتی متن را ممکن می‌سازد، بی‌آنکه از ارزش ادبی و معنوی یکپارچهٔ آن در شکل نهایی‌اش بکاهد.

بخش هفتم این کتاب، با آخرین سدهٔ حیات پادشاهی یهودا آغاز خواهد شد: اصلاحات دینی بزرگ یوشیای پادشاه، و سپس ظهور ارمیای نبی — پیامبری که، برخلاف اشعیا که نجات اورشلیم را دید، ناگزیر شد سقوط قطعی و نهایی شهر، ویرانی معبد سلیمان، و آغاز تبعید بابل را، در حالی که خود شاهد زندهٔ آن بود، پیشگویی و سپس تجربه کند — رویدادی که به تعبیر بسیاری از مورخان دین،

تروماتیک‌ترین و درعین حال بارورترین بحران در کل تاریخ شکل‌گیری هویت دینی
یهودی به شمار می‌رود.

بخش هفتم: یوشیا، ارمیا و سقوط یهودا

رویکردی تطبیقی: روایت تورات در کنار یافته‌های تاریخی و باستان‌شناختی

درباره‌ی این بخش

بخش هفتم این کتاب، آخرین سدهٔ حیات پادشاهی یهودا را دنبال می‌کند: از اصلاحات دینی بزرگ یوشیای پادشاه، که بسیاری از محققان آن را نقطهٔ عطف نهایی در تدوین تورات به شکل نزدیک به شکل کنونی‌اش می‌دانند، تا فاجعهٔ نهایی — سقوط اورشلیم، ویرانی معبد سلیمان، و آغاز تبعید بابل در ۵۸۶ پیش از میلاد. محور اصلی این بخش، ارمیای نبی است: پیامبری که برخلاف اشعیا که نجات اورشلیم را در ۷۰۱ پ.م به چشم دید، ناگزیر شد نه فقط پیشگویی سقوط قطعی شهر را بر زبان آورد، بلکه شخصاً شاهد زندهٔ تحقق آن باشد.

منابع اصلی این بخش

- سفر دوم پادشاهان (باب‌های ۲۲-۲۵)؛ کتاب ارمیا؛ کتاب مراثی ارمیا (ایخا)
- الواح لاخلیش — نامه‌های نظامی عبری از آخرین روزهای یهودا، هم‌زمان با حملهٔ بابل
- سالنامه‌های بابلی نبوکدنصر دوم — تأیید مستقل تاریخ دقیق سقوط اورشلیم
- کتیبهٔ آرد و دیگر اسناد اداری یهودای متأخر

یوشیا و کشف «کتاب شریعت»

در سال ۶۲۲ پیش از میلاد، در جریان تعمیرات معبد اورشلیم به دستور یوشیای پادشاه (که در هشت‌سالگی، پس از قتل پدرش آمون، بر تخت نشسته بود)،

کاهن اعظم حلقیا «کتاب شریعت» را می‌یابد و آن را نزد پادشاه می‌برد. یوشیا، پس از شنیدن محتوای کتاب — که به گفته اکثر محققان امروز، نسخه اولیه یا هسته سفر تثنیه (یا بخش بزرگی از آن) بوده است — جامه‌اش را از اندوه می‌درد و اصلاحات دینی گسترده‌ای آغاز می‌کند: نابودی تمامی «مکان‌های بلند» (بامّه) در سراسر یهودا، تمرکز کامل عبادت یهوه در معبد اورشلیم، و پاک‌سازی هرگونه عنصر بت‌پرستانه که در دوران پادشاهان پیشین (به‌ویژه مَنَسه، پدر بزرگ یوشیا) در معبد راه یافته بود.

این «کشف»، از منظر نقد تاریخی متن، اهمیتی بنیادین دارد: بسیاری از محققان (که سنت «D» یا Deuteronomist را در فرضیه اسنادی تشکیل می‌دهند) معتقدند این کتاب در واقع اثری بود که احتمالاً توسط حلقه‌ای از کاهنان یا کاتبان اصلاح‌طلب، شاید نه چندان پیش از «کشف»‌اش، نوشته یا تدوین شده بود، و ارائه آن به عنوان سندی «یافته‌شده» و باستانی، مشروعیت الهی-تاریخی لازم برای اجرای اصلاحات رادیکال یوشیا را فراهم می‌کرد — الگویی که در تاریخ نهضت‌های اصلاح دینی و سیاسی، از جمله در دوره‌های بعدی تاریخ خاورمیانه، نمونه‌های مشابه فراوان دارد: توسل به یک «سند اصیل کهن» برای مشروعیت‌بخشی به برنامه‌ای اصلاحی نوین.

فصل نخست: یوشیا — اصلاحات و مرگ زودهنگام

بازه زمانی: روایتی؛ حدود ۶۴۰-۶۰۹ پ.م.

روایت تورات

یوشیا، که متن تورات او را با ستایشی بی‌قید و شرط توصیف می‌کند («پیش از او پادشاهی مانند او نبود که با تمام دل و تمام جان و تمام قوت خود به‌سوی خداوند بازگردد») به‌سبب اصلاحاتش، جشن پسخ را — که به‌گفته متن، از دوران داوران چنین باشکوه برگزار نشده بود — با تمام تفصیل شریعت تازه کشف‌شده احیا می‌کند. او همچنین از فروپاشی تدریجی امپراتوری آشور (که در همین دهه‌ها، تحت فشار بابلیان و مادها، رو به زوال می‌رفت) بهره می‌جوید تا نفوذ سیاسی-دینی یهودا را حتی به بخش‌هایی از قلمرو پیشین پادشاهی شمالی (از جمله بیت‌ئیل، جایی که او مذبح گوساله طلایی پُر‌بعم را به‌طور نمادین ویران می‌کند) گسترش دهد.

مرگ یوشیا، اما، ناگهانی و تراژیک بود: در ۶۰۹ پیش از میلاد، در نبرد مِگیدو، او کوشید مانع عبور سپاه مصری فرعون نِخو (که برای یاری بقایای آشور علیه بابل رهسپار شمال بود) شود؛ یوشیا در همان نبرد کشته شد — مرگی که برای متن تورات، که او را نمونه‌ی اعلای وفاداری می‌داند، توضیحی الهیاتی ساده ندارد و تنها با مرثیه‌ای عمومی (که به‌گفته دوم تواریخ، ارمیا خود نیز مرثیه‌ای برای او سرود، هرچند آن مرثیه در تورات کنونی محفوظ نمانده) بازتاب می‌یابد.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

نبرد مِگیدو (که محل آن، تِل مِگیدو، بعدها در ادبیات آخرالزمانی یهودی-مسیحی، تحت نام یونانی «آرماگدون» (ἡ ῥ μάχη، «کوه مِگیدو»)، به نماد نبرد

نهایی آخرالزمان بدل شد) بخشی از بازاری گسترده قدرت در خاور نزدیک باستان در پی فروپاشی آشور بود؛ نینوا در ۶۱۲ پ.م سقوط کرده بود (همان‌گونه که ناحوم پیشگویی کرده بود)، و بقایای ارتش آشور، با کمک مصر، می‌کوشیدند در حران مقاومت کنند — تلاشی که سرانجام ناکام ماند و راه را برای سلطه کامل بابلیان نو-بابلی بر خاور نزدیک باستان گشود.

فصل دوم: ارمیا — دعوت و پیام آغازین

بازه زمانی: روایتی؛ دعوت حدود ۶۲۷ پ.م

روایت تورات

ارمیا، پسر خانواده‌ای کاهنی از عناتوت نزدیک اورشلیم، در نوجوانی، در سیزدهمین سال یوشیا، فراخوانده می‌شود؛ او، همچون موسی، ابتدا از جوانی و بی‌تجربگی خود عذر می‌آورد («من نمی‌دانم چگونه سخن گویم، زیرا کودکم»)، اما خداوند به او اطمینان می‌دهد که «پیش از آنکه تو را در رحم شکل دهم، تو را شناختم؛ و پیش از آنکه از رحم بیرون آیی، تو را تقدیس کردم و تو را پیامبر برای ملت‌ها قرار دادم» — یکی از قوی‌ترین بیانات پیشین‌بودگی الهی در کل تورات. خداوند دهان ارمیا را لمس می‌کند و او را مأمور می‌کند تا «ریشه‌کن کند و ویران کند... و بنا کند و بکارد» — رسالتی دوگانه از ویرانی و امید که در سراسر کتاب ارمیا تکرار می‌شود.

انزوا و رنج شخصی

ارمیا، برخلاف بسیاری از پیامبران پیشین این کتاب، شخصیتی است که تورات دنیای درونی و رنج شخصی‌اش را با صراحتی بی‌سابقه آشکار می‌کند: در مجموعه‌ای از قطعات موسوم به «اعترافات ارمیا» (Confessions)، او آشکارا از خداوند شکایت می‌کند، روز تولد خود را نفرین می‌کند («ملعون باد روزی که در آن زاده شدم!»)، و از بی‌عدالتی مأموریتی که او را به انزوای اجتماعی کامل (خداوند به او فرمان می‌دهد ازدواج نکند و در جشن‌ها یا عزاداری‌ها شرکت نجوید، تا خود نمادی زنده از ویرانی پیش‌رو باشد) محکوم کرده، گلایه می‌کند. این صراحت روان‌شناختی، ارمیا را به یکی از «انسانی‌ترین» و از نظر ادبی پیچیده‌ترین شخصیت‌های کل تورات بدل کرده است.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

ژانر «اعترافات» یا شکواییه‌های شخصی ارمیا، از نظر ادبی، با سنت گسترده «مزامیر شکایت فردی» (که در سفر مزامیر به وفور یافت می‌شود) هم‌خانواده است، اما در ارمیا، این ژانر برای نخستین بار، مستقیماً به شخص و مأموریت خود پیامبر — و نه یک نمازگزار ناشناس — نسبت داده می‌شود؛ ویژگی‌ای که برخی محققان ادبیات نبوی آن را نشانه گذاری تاریخی به‌سوی فردگرایی ادبی-الهیاتی بیشتر در اواخر دوران پادشاهی یهودا می‌دانند.

فصل سوم: ارمیا در برابر پادشاهان و کاهنان

بازه زمانی: روایتی؛ حدود ۶۰۹-۵۱۷ پ.م

روایت تورات

پس از مرگ یوشیا، جانشینانش — یهوآحاز (که پس از سه ماه توسط مصر خلع شد)، یهوایاقیم، یهوایکین و صدقیا — هریک، به گفته متن، در مسیر بازگشت به همان بی‌عدالتی و بت‌پرستی‌ای گام نهادند که یوشیا کوشیده بود ریشه کن کند. ارمیا، در تقابلی مکرر و خطرناک با این پادشاهان، هرگز از پیام هشدارش کوتاه نیامد: در یکی از دراماتیک‌ترین صحنه‌ها (باب ۳۶)، وقتی طومار پیشگویی‌های ارمیا، که کاتبش باروخ نوشته بود، برای یهوایاقیم پادشاه خوانده می‌شود، پادشاه، ستون‌به‌ستون که خوانده می‌شد، آن‌ها را با چاقوی کاتب می‌برد و در آتش منقل می‌انداخت — واکنشی که ارمیا، بی‌هراس، با دیکته کردن دوباره همان طومار به باروخ، همراه با تهدیدهای تازه علیه پادشاه، پاسخ داد.

ارمیا بارها به سبب پیام‌های «شکست طلبانه» اش (توصیه به تسلیم در برابر بابل به جای مقاومت نظامی) به خیانت متهم شد: او را زندانی کردند، در چوب‌بند (فَلَك) نگاه داشتند، و سرانجام، در بحرانی‌ترین لحظه محاصره نهایی اورشلیم، شاهزادگان یهودا او را به چاهی گلی در حیاط زندان انداختند تا از گرسنگی بمیرد — تا آنکه اِبْدَمِلِک، خواجه‌ای کوشی (حبشی) در دربار، با شهامتی نمایان، از صدقیای پادشاه اجازه نجات او را می‌گیرد؛ نمونه دیگری، در کنار راحاب، نُعمان و ملکه سبا، از بیگانه‌ای نیک‌کردار در روایت تورات.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

توصیهٔ سیاسی ارمیا — تسلیم به بابل به‌جای مقاومت — که در زمانهٔ خود او را در معرض اتهام خیانت قرار داد، از منظر تاریخ ژئوپلیتیک، ارزیابی واقع‌بینانه‌ای از توازن قدرت منطقه‌ای بود: یهودا، پادشاهی کوچکی محصور میان دو امپراتوری بزرگ (بابل و مصر)، هیچ شانس واقعی مقاومت نظامی مستقل نداشت، و اتکای دائمی حزب «طرفدار مصر» در دربار اورشلیم به وعده‌های کمک مصری که هرگز به‌طور کامل محقق نمی‌شد (الگویی که در فصل پیشین، در سقوط سامره نیز دیدیم)، از منظر ارمیا، سیاستی به‌شدت پرمخاطره و درنهایت خودویرانگر بود.

فصل چهارم: سقوط اورشلیم و ویرانی معبد

بازه زمانی: روایتی؛ ۵۸۶ پ.م

روایت تورات

نبوکدنصر دوم، پادشاه نو-بابل، پس از سرکوب نخستین شورش یهودا (که به تبعید نخستین گروه از نخبگان، از جمله یهوایکین پادشاه و جوانی به نام دانیال که در بخش بعدی این کتاب بررسی خواهد شد، در ۵۹۷ پ.م انجامید)، در پی شورش دوم صدقیا (که با وجود هشدارهای مکرر ارمیا، بار دیگر به مصر روی آورد)، اورشلیم را برای دومین و آخرین بار محاصره کرد. محاصره نزدیک به دو سال به طول انجامید و به قحطی شدیدی در شهر انجامید که کتاب مراثی ارمیا با تصاویر هولناکی از آن یاد می‌کند. سرانجام در تابستان ۵۸۶ پیش از میلاد، حصار شهر رخنه شد؛ صدقیا کوشید بگریزد اما دستگیر شد، پسرانش را در برابر چشمانش کشتند و سپس چشمانش را کور کردند — آخرین تصویری که او از جهان دید، مرگ فرزندانش بود.

یک ماه بعد، نبوزرآدان، فرمانده گارد بابل، معبد سلیمان، کاخ سلطنتی و تمام خانه‌های بزرگ اورشلیم را به آتش کشید و حصارهای شهر را ویران کرد؛ بخش بزرگی از جمعیت باقی‌مانده — به‌ویژه نخبگان، صنعتگران و رهبران دینی — به بابل تبعید شدند، و تنها فقیرترین اقشار، برای کار در تاکستان‌ها و مزارع، در سرزمین باقی ماندند. با این رویداد، سلسله داوودی، پس از نزدیک به چهار سده حکومت پیوسته، عملاً به پایان رسید؛ صندوق عهد، از این نقطه به بعد، برای همیشه از صفحات تاریخ ثبت‌شده ناپدید می‌شود — سرنوشتش، تا امروز، یکی از بزرگ‌ترین رازهای حل‌نشده باستان‌شناسی کتاب مقدس باقی مانده است.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

«الواح لاخیش» — مجموعه‌ای از نامه‌های نظامی نوشته‌شده بر سفال (اُستراکا) به خط عبری کهن، کشف‌شده در ویرانه‌های قلعه لاخیش، دومین شهر مهم یهودا — از دراماتیک‌ترین اسناد باستان‌شناختی مرتبط با این رویداد به شمار می‌روند: این نامه‌ها، نوشته‌شده در همان هفته‌های پایانی پیش از سقوط، از فرمانده‌ای محلی به فرمانده ارشدش در اورشلیم، وضعیت نظامی وخیم را گزارش می‌دهند و در یکی از تکان‌دهنده‌ترین جملات، می‌نویسد: «ما آتش‌های عَزَقه را دیگر نمی‌بینیم» — به این معنا که آخرین شهر مستحکم یهودا پیش از خود لاخیش، احتمالاً سقوط کرده یا رها شده بود. این جمله، با پیشگویی مستقیم ارمیا (باب ۳۴:۷) که از همان دو شهر — لاخیش و عَزَقه — به عنوان آخرین دژهای مقاومت‌کننده یهودا نام می‌برد، هم‌خوانی مستند و موبه‌مو دارد.

سالنامه‌های بابلی نبوکدنصر (که در «سالنامه بابلی» رسمی محفوظ در موزه بریتانیا ثبت شده‌اند) نیز محاصره نخست اورشلیم در ۵۹۷ پ.م و تبعید یهوایکین را با تاریخ دقیق تأیید می‌کنند — یکی از معدود مواردی که تاریخ یک رویداد تورات با دقتی روزشمار، از یک سند مستقل بابلی، قابل تطبیق است. لایه‌های سوختگی گسترده که باستان‌شناسان در کاوش‌های اورشلیم (به‌ویژه در «شهر داوود») از همین دوره یافته‌اند، شواهد مادی مستقیمی بر شدت ویرانی توصیف‌شده در تورات و مراثی ارمیا به دست می‌دهند.

فصل پنجم: عهد جدید ارمیا — امید در دل فاجعه

بازه زمانی: روایتی

روایت تورات

در میان تیره‌ترین فصل‌های کتاب ارمیا — که عمدتاً به هشدار و محکومیت اختصاص دارند — بخشی موسوم به «کتاب تسلی» (باب‌های ۳۰-۳۳) قرار دارد که در آن، درست در بحبوحه محاصره نهایی اورشلیم، ارمیا، به فرمان الهی، مزرعه‌ای در عناتوت (که در آن هنگام، در اشغال نظامی بابل بود) می‌خرد — کنش نمادین و پارادوکسیکالی از امید به بازگشت آینده، درست در لحظه‌ای که هرگونه آینده‌ای برای یهودا ناممکن به نظر می‌رسید.

مهم‌ترین میراث الهیاتی این بخش، پیشگویی «عهد جدید» (بریت خدا، باب ۳۱:۳۱-۳۴) است: ارمیا اعلام می‌کند روزی خواهد آمد که خداوند عهدی تازه با اسرائیل و یهودا خواهد بست — نه مانند عهد سینایی که بر لوح سنگی نوشته شد و قوم آن را شکست، بلکه عهدی که «آن را بر دل‌هایشان خواهم نوشت»، به گونه‌ای که دیگر نیازی به آموزش شریعت از بیرون نباشد، چرا که «همه مرا خواهند شناخت، از کوچک‌ترینشان تا بزرگ‌ترین». این مفهوم، در سنت یهودی بعدی به شیوه‌های گوناگون تفسیر شد (از جمله در ارتباط با تجدید تعهد پس از بازگشت از تبعید)، و در مسیحیت، به یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم الهیاتی بدل شد — خود نام «عهد جدید» (New Testament) برای مجموعه نوشته‌های مسیحی، مستقیماً از همین عبارت ارمیا گرفته شده است.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

مفهوم عهدی «درونی‌شده» که نیازی به واسطه بیرونی (لوح سنگی، معبد، حتی کاهن) ندارد، از منظر تاریخ الهیات، واکنشی عمیق به فروپاشی دقیقاً همان نهادهای بیرونی (معبد، پادشاهی، سرزمین) بود که پیش از این، هویت دینی اسرائیل به طور کامل بر آن‌ها استوار بود؛ این بازاندیشی الهیاتی، که ارمیا آغازگر آن بود، در بخش بعدی این کتاب، در تفکر حزقیال (که تجربه مشابهی از تبعید داشت) و در نهایت در بازسازی کامل یهودیت پس از ویرانی معبد دوم (۷۰ میلادی، خارج از محدوده زمانی این کتاب) به بار خواهد نشست: یهودیتی که آموخت بدون معبد، بدون پادشاه، و بدون سرزمین، هویت و ایمانش را از طریق متن، دعا و جماعت حفظ کند.

فصل ششم: ارمیاد در مصر — فرار اجباری و سرنوشت نهایی

بازه زمانی: روایتی؛ پس از ۵۱۶ پ.م

روایت تورات

پس از سقوط اورشلیم، بابلیان جدلیا، اداری میانه‌رو یهودی، را به فرمانداری بازماندگان در سرزمین یهودا گماردند؛ ارمیا، که بابلیان با ملایمت با او رفتار کرده بودند (به سبب مواضع سیاسی‌اش که، از دید آنان، به نفعشان بود)، آزادانه نزد جدلیا در مصفه ماند. اما ایشماعیل، از تبار سلطنتی، جدلیا را در توطئه‌ای ترور کرد؛ بازماندگان یهودی، از ترس انتقام بابل، برخلاف هشدار صریح ارمیا که آنان را از این کار برحذر می‌داشت، تصمیم به فرار به مصر گرفتند و ارمیای پیر را — که اکنون دیگر رأیش را نمی‌خواستند بشنوند اما همچنان می‌خواستند نامش را برای مشروعیت بخشی به تصمیم از پیش گرفته‌شان به کار برند — به زور با خود بردند.

در مصر، در تحفنجیس، ارمیا آخرین پیام‌های ثبت شده‌اش را ایراد می‌کند: هشداری تازه علیه بت پرستی جماعت یهودی مهاجر (که برخی از آنان، به ویژه زنان، همچنان برای «ملکه آسمان» — احتمالاً الهه‌ای بابلی یا کنعانی — بخور می‌سوزاندند) و پیشگویی هجوم بابل حتی به مصر. متن تورات، برخلاف بسیاری از پیامبران دیگر، هرگز مرگ ارمیا را روایت نمی‌کند؛ سرنوشت نهایی او، بنا بر متن رسمی، ناشناخته باقی می‌ماند، هرچند سنت‌های بعدی (یهودی و مسیحی) روایاتی افزوده‌اند که او را در مصر، به دست هم‌وطنان خشمگینش، سنگسار می‌کنند.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

پرستش «ملکه آسمان» که زنان یهودی مهاجر در مصر بدان متهم شدند، از نظر تاریخ ادیان تطبیقی، احتمالاً به الهه بابلی ایشتار یا الهه کنعانی عشتورت اشاره دارد — نمونه دیگری از دین‌ورزی مردمی و غیررسمی که، در کنار یکتاپرستی رسمی و متمرکز که پیامبران و اصلاح‌طلبان (از ایل‌ها تا یوشیا تا ارمیا) بدان دعوت می‌کردند، در سراسر تاریخ اسرائیل باستان، به‌ویژه در میان زنان و در سطح خانوار، تداوم داشت — واقعیتی که باستان‌شناسی (از طریق کشف مجسمه‌های کوچک زنانه موسوم به «فیگورین‌های یهود»، به‌وفور در خانه‌های عادی یهودای عصر آهن) به‌روشنی تأیید می‌کند و تصویر یکتاپرستی کاملاً یکدست و بی‌چون‌وچرا را که گاه از متن رسمی تورات برداشت می‌شود، پیچیده‌تر می‌سازد.

فصل هفتم: مراثی ارمیا — شعر سوگ بر ویرانی

بازه زمانی: روایتی؛ پس از ۵۸۶ پ.م

متن و ساختار

کتاب مراثی (ایخا، به معنای «چگونه!» — واژه آغازین کتاب)، مجموعه‌ای از پنج سرود سوگ درباره ویرانی اورشلیم است که در سنت یهودی، در روز نهم ماه آو (تیشع‌باو) — روز روزه سالانه یادبود ویرانی هر دو معبد اورشلیم — خوانده می‌شود. چهار سرود نخست این کتاب، از نظر ساختار زبانی، «آکروستیک الفبایی» هستند — یعنی هر بند یا هر مصرع، با حرفی متوالی از الفبای عبری آغاز می‌شود، ساختاری نظام‌مند و هنرمندانه که، به گفته برخی محققان، شاید در تضاد عمدی با آشوب و بی‌نظمی محتوای توصیف‌شده (گرسنگی شدید، مرگ کودکان، تحقیر شهر) طراحی شده تا نظمی صوری بر تجربه‌ای کاملاً آشفته تحمیل کند.

سنت یهودی سنتی، تألیف مراثی را به ارمیا نسبت می‌دهد — انتساب که با شخصیت ارمیا، به عنوان «پیامبر گریان» که پیش‌تر در این کتاب دیدیم، کاملاً هم‌خوان است. با این حال، بسیاری از محققان مدرن، بر پایه تفاوت‌های ظریف زبانی و الهیاتی میان مراثی و کتاب ارمیا (از جمله فقدان تأکید معمول ارمیا بر گناه به عنوان تنها توضیح رنج، در برابر پرسش‌های تندتر و گاه چالش‌برانگیزتر مراثی درباره عدالت الهی)، در این انتساب مستقیم تردید دارند و ترجیح می‌دهند مراثی را اثر شاعر یا شاعران ناشناس، احتمالاً شاهدان مستقیم رویداد، بدانند.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

توصیفات هولناک مرثی از قحطی در حین محاصره — از جمله اشاره‌ای صریح و تکان‌دهنده به مادرانی که از شدت گرسنگی، فرزندان خود را می‌خورند (باب ۴:۱۰) — اگرچه به شدت تراژیک است، اما از نظر تاریخی، الگویی است که در گزارش‌های محاصره‌های طولانی باستان دیگر (از جمله در برخی گزارش‌های آشوری از محاصره‌های مشابه) نیز، هرچند به ندرت، ثبت شده و نشان‌دهنده شدت واقعی بحران انسانی محاصره طولانی مدت یک شهر محصور، بدون امکان تدارک بیرونی، است.

جمع‌بندی بخش هفتم و پیوند به بخش هشتم

پایان یک دنیا

بخش هفتم این کتاب، فروپاشی نهایی جهانی را دنبال کرد که تا این نقطه، ستون فقرات هویت دینی-سیاسی اسرائیل را تشکیل می‌داد: پادشاهی داوودی، معبد سلیمانی، و سکونت مستقل در سرزمین موعود. ارمیا، به‌عنوان شاهد و راوی اصلی این فروپاشی، الگویی تازه از نبوت را نمایندگی کرد: پیامبری که رنج شخصی عمیقش را از رنج جمعی قومش جدا نمی‌کرد، و که در اوج ویرانی، نه فقط پیام محکومیت، بلکه بذر تازه‌ای از امید الهیاتی — عهدی نوشته‌شده بر دل، فراتر از هر نهاد بیرونی — کاشت که سرنوشت یهودیت را برای سده‌های آینده رقم خواهد زد.

از منظر تاریخی، این بخش نشان داد که چگونه، از این نقطه به بعد در تاریخ اسرائیل، شبکه‌ای اسناد مستقل خاور نزدیک باستان (الواح لاخلیش، سالنامه‌های بابلی) به‌طرزی فزاینده متراکم و دقیق می‌شود — روندی که در بخش‌های بعدی این کتاب، در دوران تبعید بابل و بازگشت، حتی متراکم‌تر خواهد شد، تا جایی که تاریخ‌نگاری این دوره‌ها دیگر، برخلاف دوران پدران، عمدتاً مسئله تفسیر و زاویه دید است، نه اثبات یا نفی وجود پایه‌ای رویدادها.

بخش هشتم این کتاب، با حزقیال نبی آغاز خواهد شد — کاهنی که خود در میان نخستین گروه تبعیدیان به بابل برده شد و در آن‌جا، دور از معبد ویران‌شده و سرزمین ازدست‌رفته، تجربه‌های عرفانی و نمادین خیره‌کننده‌ای را تجربه کرد که، در کنار کتاب دانیال، ادبیات نبوی و آخرالزمانی یهودی را وارد مرحله‌ای کاملاً تازه — مرحله‌ی الهیات تبعید — خواهد کرد.

بخش هشتم: حزقیال و دانیال — ادبیات دوران تبعید

رویکردی تطبیقی: روایت تورات در کنار یافته‌های تاریخی، باستان‌شناختی و قرآنی

درباره‌ی این بخش

بخش هشتم این کتاب، به دو شخصیت محوری ادبیات دوران تبعید بابل می‌پردازد: حزقیال، کاهن-پیامبری که خود در نخستین موج تبعیدیان (۵۹۷ پ.م) به بابل برده شد و در آن‌جا، دور از معبد و سرزمین، رؤیاهای عرفانی خیره‌کننده‌ای تجربه کرد؛ و دانیال، که به گفته کتاب منسوب به او، در دربار بابلی و سپس پارسی، هم به عنوان مشاور دانا و هم به عنوان بیننده رؤیاهای آخرالزمانی، شناخته شد. این دو کتاب، هرکدام به شیوه خود، الگوی نبوت اسرائیلی را برای پاسخ به تجربه‌ای کاملاً تازه — از دست دادن سرزمین، معبد و پادشاهی، همه هم‌زمان — بازتعریف کردند.

منابع اصلی این بخش

- کتاب حزقیال؛ کتاب دانیال
- قرآن کریم: سکوت قابل توجه درباره دانیال، در برابر اشارات پراکنده به موضوعات مشابه
- سالنامه‌های بابلی و پارسی دوران نبوکدنصر، نبونیدوس و کوروش
- پژوهش‌های نقد متن درباره تاریخ‌گذاری کتاب دانیال (سده ششم در برابر سده دوم پ.م)

فصل نخست: حزقیال — رؤیای ارابه الهی

بازه زمانی: روایتی؛ دعوت حدود ۵۹۳ پ.م، در تبعید بابل

روایت تورات

حزقیال، کاهنی از نسل صادوق که در موج نخست تبعیدیان (همراه با یهوایکین پادشاه، در ۵۹۷ پ.م) به بابل برده شده بود، در کنار رود کبار — یکی از کانال‌های آبیاری بزرگ بابل — دعوتش را در رؤیایی از پیچیدگی و غرابت بی‌سابقه تجربه می‌کند: طوفانی از شمال، ابری درخشان، و از میان آن، چهار موجود زنده، هرکدام با چهار چهره (انسان، شیر، گاو، عقاب) و چهار بال، در کنار چرخ‌هایی درهم‌تنیده که «چرخ در میان چرخ» بودند و «چشمانی» بر تمام محیط خود داشتند — و بر فراز همه این‌ها، تختی از یاقوت کبود و بر آن، شباهتی «مانند ظاهر انسان»، محاط در نوری همچون رنگین‌کمان. حزقیال، غرق در این رؤیای هولناک، به رو درمی‌افتد؛ روح او را برمی‌خیزاند و طوماری به او می‌دهد که باید بخورد — طوماری پر از «سوگ‌واری، ناله و وای» که در دهانش، به‌رغم محتوایش، «شیرین همچون عسل» است.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

رؤیای «ارابه الهی» (مِرکاو) حزقیال، از نظر تاریخ ادیان و عرفان یهودی، اهمیتی استثنایی دارد: این متن، بذر اصلی یک سنت کامل و پایدار عرفان یهودی موسوم به «عرفان مِرکاو» (Merkabah Mysticism) شد که در سده‌های نخست میلادی تا قرون وسطا، نسل‌های متمادی از عارفان یهودی را به تأمل و مراقبه خطرناک (که سنت ربانی آن را تنها برای مردان بالای چهل سال با آمادگی روحانی کامل مجاز می‌دانست) درباره ماهیت تخت و حضور الهی واداشت. تصویر موجودات چهارچهره نیز، در ادبیات آخرالزمانی مسیحی بعدی (کتاب مکاشفه

یوحنا، باب ۴)، با تغییراتی، بازتاب یافت و به نمادهای چهار انجیل‌نویس در هنر مسیحی سده‌های میانه بدل شد.

از منظر روان‌شناسی دین، برخی محققان مدرن، شدت و غرابت رؤیاهای حزقیال (که در سراسر کتابش تکرار می‌شوند و شامل تجربه‌های نمادین کنشی افراطی نیز هستند، که در فصل بعد بررسی خواهد شد) را در پرتو ترومای عمیق تبعید — ازدست‌دادن ناگهانی معبد، سرزمین و هویت جمعی — تفسیر کرده‌اند؛ بدون آنکه این تفسیر روان‌شناختی، لزوماً از اعتبار یا صداقت تجربه دینی گزارش‌شده بکاهد.

فصل دوم: نمادهای کنشی حزقیال

بازۀ زمانی: روایتی

روایت تورات

حزقیال، بیش از هر پیامبر دیگر تورات، از «نمادهای کنشی» (Sign-Acts) — کنش‌های نمادین بدنی و اغلب افراطی که پیام کلامی را در قالب جسمانی و دیداری منتقل می‌کنند — بهره می‌گیرد. خداوند به او فرمان می‌دهد آجری بردارد و بر آن نقشه محاصره اورشلیم را حک کند و سیصدونود روز بر پهلوی چپش (برای گناه اسرائیل) و چهل روز بر پهلوی راستش (برای گناه یهودا) دراز بکشد، در حالی که با طنابی بسته شده تا نتواند بچرخد؛ در این دوران، جیره‌ای اندک و ناپاک (نان پخته‌شده بر سرگین انسان، که به شفاعت حزقیال به سرگین گاو تخفیف می‌یابد) می‌خورد — نمادی از قحطی و ناپاکی آیینی‌ای که تبعیدیان در سرزمین بیگانه تجربه خواهند کرد.

در نمادی تکان‌دهنده‌تر، خداوند به حزقیال فرمان می‌دهد شمشیری تیز، موی سر و ریشش را بتراشد، آن را به سه بخش تقسیم کند: یک‌سوم را در میان شهر بسوزاند، یک‌سوم را با شمشیر در اطراف شهر بزند، و یک‌سوم را در باد پراکنده کند — نمادی از سرنوشت سه‌گانه جمعیت اورشلیم (مرگ در محاصره، مرگ در جنگ، و پراکندگی در تبعید). و در شاید دردناک‌ترین نمونه، وقتی همسر حزقیال ناگهان می‌میرد، خداوند به او فرمان می‌دهد برخلاف رسم سوگواری، هیچ نشانه عزاداری آشکار نکند — نمادی زنده از شوکی که تبعیدیان، هنگام شنیدن خبر ویرانی نهایی معبد، بدون امکان مراسم سوگواری متعارف، تجربه خواهند کرد.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

نمادهای کنشی، به‌عنوان ژانر ادبی-نبوی، در پیامبران پیشین نیز حضور داشتند (مانند یوغ چوبی ارمیا)، اما در حزقیال، به بسامد و شدتی بی‌سابقه می‌رسند — پدیده‌ای که برخی محققان آن را با ضرورت ارتباط مؤثر در شرایط تبعید مرتبط می‌دانند: حزقیال، در جماعتی از تبعیدیان که به گفته خود متن، اغلب نسبت به پیامش «سرسخت‌دل» و ناشنوا بودند، به ابزارهای دیداری و نمایشی شدیدتری برای رساندن پیامش نیاز داشت که کلام تنها نمی‌توانست فراهم کند.

فصل سوم: مسئولیت فردی و دره استخوان‌های خشک

بازه زمانی: روایتی؛ پس از ۵۱۶ پ.م

روایت تورات

حزقیال، در واکنش به ضرب‌المثلی رایج میان تبعیدیان («پدران انگور ترش خوردند و دندان‌های پسران کند شد» — یعنی نسل کنونی به ناحق در حال تحمل مجازات گناهان نیاکانشان است)، اصلی الهیاتی تازه و صریح اعلام می‌کند: «جانی که گناه می‌کند، او خواهد مرد... عدالت پدر بر او خواهد بود و شرارت پسر بر او.» این تأکید بر مسئولیت اخلاقی فردی، در برابر مسئولیت جمعی-نسلی که در بخش‌های پیشین تورات (مانند «مجازات گناه پدران تا نسل سوم و چهارم» در ده فرمان) غالب بود، از منظر تاریخ الهیات، گامی چشمگیر به سوی فردگرایی اخلاقی-دینی به شمار می‌رود که با نیاز تبعیدیان — که دیگر نمی‌توانستند صرفاً بر تقصیر جمعی نسل‌های پیشین تکیه کنند و باید مسیر تازه‌ای برای امید فردی می‌یافتند — کاملاً هم‌خوان بود.

دره استخوان‌های خشک

مشهورترین رؤیای حزقیال (باب ۳۷)، که پیام امید را در اوج ناامیدی جمعی تبعیدیان بیان می‌کند، اوست: خداوند حزقیال را به دره‌ای پر از استخوان‌های خشک انسانی می‌برد و می‌پرسد «آیا این استخوان‌ها می‌توانند زنده شوند؟» به فرمان الهی، حزقیال بر استخوان‌ها نبوت می‌کند؛ صدایی برمی‌خیزد، استخوان‌ها به هم می‌پیوندند، پی و گوشت بر آن‌ها می‌روید، و سرانجام، با دمیدن روح، به لشکری عظیم و زنده برمی‌خیزند. خداوند تفسیر روشنی ارائه می‌دهد: «این استخوان‌ها تمام خاندان اسرائیل‌اند» که می‌گویند «استخوان‌های ما خشکیده و امیدمان بر باد رفته»؛ اما خداوند وعده می‌دهد قبرهایشان (تبعید) را خواهد

گشود و آنان را به سرزمین اسرائیل بازخواهد گرداند — یکی از قوی‌ترین و ماندگارترین تصاویر امید و احیای ملی در کل ادبیات نبوی، که در تاریخ بعدی یهودیت، از جمله در جنبش صهیونیسم مدرن، بارها به‌عنوان نماد احیای ملی مورد استناد قرار گرفته است.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

این رؤیا، اگرچه در سنت تفسیری بعدی یهودی و مسیحی، گاه به رستاخیز فردی مردگان در آخرالزمان تفسیر شده، در بافت تاریخی اصلی‌اش، به‌روشنی استعاره‌ای ملی-جمعی است: نه درباره زندگی پس از مرگ فردی، بلکه درباره احیای سیاسی-ملی قوم اسرائیل تبعیدی، به‌عنوان یک کل، در سرزمین موعود — تمایزی مهم که در خوانش تاریخی-انتقادی متن، از خوانش‌های الهیاتی بعدی جدا نگاه داشته می‌شود.

فصل چهارم: معبد آرمانی حزقیال

بازه زمانی: روایتی؛ حدود ۵۷۳ پ.م

روایت تورات

بخش پایانی کتاب حزقیال (باب‌های ۴۰-۴۸)، در قالب رؤیایی مفصل و با جزئیات معماری دقیق (اندازه‌های دقیق دیوارها، دروازه‌ها، اتاق‌ها به ذراع)، معبدی آرمانی و آینده اورشلیم را توصیف می‌کند که در آن، حضور باشکوه الهی («جلال خداوند») که پیش‌تر، در فصل‌های آغازین کتاب، به طرزی دردناک از معبد آلوده و محکوم به ویرانی خارج شده بود، اکنون، در چشم‌اندازی آرمانی از بازسازی، دوباره به معبد بازمی‌گردد. این بخش همچنین شامل تقسیم‌بندی آرمانی و بازتوزیع شده سرزمین میان دوازده سبط، با نظمی متقارن و آرمانی که آشکارا با مرزهای واقعی و تاریخی اسباط (که در بخش سوم این کتاب بررسی شد) تفاوت دارد، است.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

این چشم‌انداز آرمانی و به‌شدت نظام‌مند، از نظر ژانر ادبی، نمونه اولیه‌ای از آنچه بعدها «ادبیات آرمان‌شهری» (Utopian Literature) خوانده می‌شود به شمار می‌رود: طرحی برای بازسازی کامل و اصلاح‌شده، نه صرفاً بازگشت به وضعیت پیشین. برخی محققان معتقدند این طرح آرمانی، تأثیر مستقیمی بر ساختار و مقررات دقیق‌تر و متمرکزتر عبادت در دوران معبد دوم (که در بخش بعدی این کتاب بررسی خواهد شد) داشت، هرچند معبد واقعی که پس از بازگشت از تبعید بازسازی شد، از نظر وسعت و شکوه، به مراتب متواضع‌تر از چشم‌انداز باشکوه حزقیال بود — شکافی میان آرمان نبوی و واقعیت تاریخی که خود بخشی از الگوی تکرارشونده کل ادبیات نبوی این کتاب است.

فصل پنجم: دانیال — کودکی در دربار بابل

بازه زمانی: روایتی؛ حدود ۶۰۵-۵۶۲ پ.م، دوران نبوکدنصر

روایت تورات

کتاب دانیال، برخلاف کتاب‌های نبوی پیشین این بخش که در سنت یهودی در مجموعه «نویم» (پیامبران) جای می‌گیرند، در قانون کتاب مقدس عبری، در بخش سوم و متأخرتر، «کتوویم» (نوشته‌ها)، طبقه‌بندی می‌شود — جایگاهی که خود اشاره‌ای ظریف به ماهیت متفاوت این کتاب دارد. روایت با دانیال و سه همراهش (حَنَنیا، می‌شائیل و عَزَرِیا — که با نام‌های بابلی بِلطشصر، شَدْرک، می‌شَک و عِبْدِنِغو شناخته می‌شوند)، جوانانی اشرافی از تبعیدیان یهودی که برای خدمت در دربار نبوکدنصر برگزیده شده‌اند، آغاز می‌شود. آنان، برای پرهیز از ناپاکی آیینی، از خوردن غذای شاهانه (که احتمالاً شامل گوشت غیرکاشریا قربانی‌شده به بت‌ها بود) امتناع می‌کنند و با رژیم گیاهی ساده‌ای، سالم‌تر و نیرومندتر از سایر جوانان دربار ظاهر می‌شوند — نخستین نمونه از الگوی تکرارشونده در کل کتاب: وفاداری به هویت دینی یهودی، حتی در دل دربار بیگانه، نه فقط تضادی با موفقیت دنیوی ایجاد نمی‌کند، بلکه زمینه‌ساز آن می‌شود.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

عمل «تربیت» جوانان اشرافی از میان جمعیت‌های مغلوب در دربار امپراتوری، برای خدمت اداری و در عین حال به‌عنوان نوعی گروگان سیاسی، رسمی شناخته‌شده در امپراتوری‌های باستانی (از جمله در دربارهای آشوری و بابلی) بود؛ این سیاست، هم به بهره‌برداری امپراتوری از استعدادهای جمعیت‌های

تابعه کمک می‌کرد و هم وفاداری خانواده‌های اشرافی مغلوب را (از طریق حضور
فرزندانشان در دربار مرکزی) تضمین می‌کرد.

فصل ششم: خواب نبوکدنصر و کوره آتش

بازۀ زمانی: روایتی

روایت تورات

نبوکدنصر، آزرده از خوابی که به یاد نمی‌آورد اما می‌خواهد هم محتوا و هم تعبیرش را از حکیمان دربارش بشنود، دستور قتل همه آنان (که از انجام این کار ناممکن عاجزند) را صادر می‌کند؛ دانیال، پس از دعا، هم خواب (تندیسی عظیم با سری از طلا، سینه و بازوانی از نقره، شکمی از برنز، ساق‌هایی از آهن، و پاهایی از آهن و گل — که سنگی، بدون دست بریده‌شده، آن را خرد می‌کند و خودش به کوهی عظیم بدل می‌شود که تمام زمین را پر می‌کند) و هم تعبیرش (توالی امپراتوری‌های جهانی، از بابل تا امپراتوری نهایی و ابدی خدا) را بازمی‌گوید و بدین‌سان، جان‌ش و جان دیگر حکیمان را نجات می‌دهد.

در ماجرای دیگر، سه همراه دانیال، به سبب امتناع از سجده بر تندیس طلایی غول‌آسایی که نبوکدنصر برافراشته بود، به کوره آتشی که هفت برابر داغ‌تر شده بود انداخته می‌شوند؛ اما نه فقط نمی‌سوزند، بلکه نبوکدنصر، وحشت‌زده، موجودی چهارم را در میان آتش، همراه آنان، می‌بیند که «شبه پسر خدایان» است — رویدادی که پادشاه بابلی را وادار می‌کند خدای اسرائیل را ستایش کند، بی‌آنکه لزوماً به طور کامل به یکتاپرستی بگردد.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

توالی چهارگانه فلزات در رؤیای تندیس (طلا-نقره-برنز-آهن)، از نظر تاریخ‌نگاری ادبیات آخرالزمانی خاور نزدیک باستان، با الگوی مشابهی در سنت یونانی-رومی (بهترین نمونه، «چهار عصر بشریت» در اثر هزیود، شاعر یونانی) قابل مقایسه

است؛ هر دو سنت، تاریخ را در قالب توالی رو به افول کیفیت فلزات (و ضمناً کیفیت اخلاقی دوران‌ها) می‌بینند، الگویی که نشان‌دهنده‌ی گردش گسترده‌تر این طرح‌واره‌ی ادبی-اسطوره‌ای در سراسر جهان باستان مدیترانه‌ای-خاور نزدیک است.

فصل هفتم: نوشته بر دیوار و گودال شیران

بازه زمانی: روایتی؛ حدود ۵۳۹ پ.م به بعد

روایت تورات

در ضیافتی باشکوه، بِلْشَصَّر (که متن او را پسر نبوکدنصر می‌خواند، هرچند شواهد تاریخی، همان‌گونه که در ادامه خواهیم دید، رابطه دقیق‌تری را روشن می‌کنند)، در حالی که از ظروف طلایی غارت‌شده از معبد اورشلیم شراب می‌نوشد، ناگهان دستی مرموز بر دیوار کاخ پدیدار می‌شود و جمله‌ای مبهم می‌نویسد: «مِنه، مِنه، تَقِل و فَرَسین.» دانیال، تنها کسی که می‌تواند آن را تعبیر کند، پیام را چنین می‌خواند: پادشاهی بِلْشَصَّر شمرده و به پایان رسیده (مِنه)، در ترازو سنجیده و کم‌وزن یافته شده (تَقِل)، و میان مادها و پارس‌ها تقسیم خواهد شد (فَرَس). همان شب، بابل سقوط می‌کند و بِلْشَصَّر کشته می‌شود.

در دوران بعد، تحت پادشاهی داریوش ماد (که هویت تاریخی دقیقش، همچون بِلْشَصَّر، محل بحث است)، دانیال، اکنون سالخورده، به سبب حسادت دیگر درباریان که با ترفندی قانونی (فرمانی که هرگونه دعا به جز به پادشاه را برای سی روز ممنوع می‌کرد) او را به دام می‌اندازند، به سبب ادامه دعای منظمش به یهوه، به گودال شیران انداخته می‌شود؛ اما فرشته‌ای دهان شیران را می‌بندد و دانیال بی‌آسیب بیرون می‌آید — یکی از مشهورترین صحنه‌های کل کتاب، که در ژانر ادبی «داستان نجات دربار» (Court Tale)، همچون داستان یوسف در بخش نخست این کتاب، الگوی وفاداری دینی که به رستگاری دنیوی می‌انجامد را تکرار می‌کند.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

کاوش‌های باستان‌شناسی و متون میخی بابلی، هویت بِلَشَصَّر را روشن کرده‌اند: او در واقع نه پسر، بلکه پسرِ نبونیدوس، آخرین پادشاه مستقل بابل بود (که خودِ نبونیدوس، نه از تبار نبوکدنصر، بلکه غاصبی بود که سال‌های طولانی در واحهٔ تیما، در عربستان، اقامت داشت و پسرش بِلَشَصَّر را به عنوان نایب السلطنه در بابل گذاشته بود) — نکته‌ای که واژهٔ «پسر» در متن دانیال (که در زبان‌های سامی می‌تواند به معنای گسترده‌تر «جانشین» یا «نوادهٔ دور» نیز باشد) را توضیح می‌دهد. «داریوش ماد»، در مقابل، شخصیتی است که هیچ همتای مستقلی در اسناد تاریخی شناخته‌شدهٔ این دوره ندارد و از دیرباز محل بحث شدید مورخان بوده؛ برخی او را با گوبارو، فرماندار بابل زیر حکومت کوروش، یا با خودِ کوروش با لقبی دیگر، یکی می‌دانند، اما هیچ‌کدام از این نظریه‌ها اجماع کامل نیافته‌اند.

فصل هشتم: رؤیاهای آخرالزمانی دانیال و بحث تاریخ‌گذاری

روایت تورات

نیمه دوم کتاب دانیال (باب‌های ۷-۱۲)، برخلاف داستان‌های دربار نیمه نخست، از زبان اول‌شخص خود دانیال، رشته‌ای از رؤیاهای آخرالزمانی پیچیده و رمزآلود را روایت می‌کند: چهار جانور غول‌آسا که نماینده توالی امپراتوری‌ها هستند (که اکثر مفسران آن‌ها را با بابل، ماد-پارس، یونان و روم، یا در برخی خوانش‌ها، بابل، پارس، یونان و امپراتوری‌های جانشین اسکندر، تطبیق می‌دهند)، رؤیایی از «پسر انسان» که بر ابرهای آسمان می‌آید و سلطنتی ابدی دریافت می‌کند (عبارتی که در ادبیات آخرالزمانی یهودی بعدی و در عهد جدید مسیحی، به لقبی محوری برای عیسی بدل شد)، و پیشگویی‌های بسیار مفصل و رمزگونه درباره جنگ‌های «پادشاه شمال» و «پادشاه جنوب» — که اکثر محققان امروز آن‌ها را با جزئیات دقیق تاریخ درگیری‌های سلوکیان (سوریه) و بطلمیان (مصر) در سده‌های سوم و دوم پیش از میلاد، پس از فروپاشی امپراتوری اسکندر، تطبیق می‌دهند.

بحث تاریخ‌گذاری کتاب دانیال

این هم‌خوانی شگفت‌آور و بسیار دقیق (تا حد ذکر جزئیات رویدادهای بسیار خاص سیاسی-نظامی) میان رؤیاهای «پیشگویانه» دانیال و تاریخ واقعی سده‌های سوم و دوم پیش از میلاد، یکی از قوی‌ترین شواهد نقد متن برای این نظریه گسترده و امروز غالب در میان محققان دانشگاهی است: کتاب دانیال در شکل نهایی‌اش، نه در سده ششم پیش از میلاد (دوران ادعاشده خود دانیال)، بلکه در میانه سده دوم پیش از میلاد — دقیقاً هم‌زمان با آزار دینی شدید یهودیان به دست پادشاه سلوکی آنتیوخوس چهارم اپیفانس و قیام مکابیان (۱۶۷-۱۶۰)

پ.م، خارج از محدوده زمانی این کتاب) — نوشته یا نهایی شده باشد. از این دیدگاه، بخش‌های «پیشگویانه» بسیار دقیق دانیال درباره رویدادهای پیش از آنتیوخوس، در واقع بازگویی تاریخ گذشته در قالب ادبی پیشگویی (Vaticinium ex eventu، «پیشگویی پس از رویداد») هستند، در حالی که ابهام و کلی بودن ناگهانی پیشگویی‌ها درست از نقطه‌ای که به مرگ واقعی آنتیوخوس (که در واقعیت متفاوت از توصیف دانیال رخ داد) می‌رسند، نشانه نقطه واقعی نگارش متن است — استدلالی که نخستین بار به روشنی توسط فیلسوف نوافلاطونی پورفیری (سده سوم میلادی) مطرح و در دوران مدرن توسط اکثریت محققان نقد متن پذیرفته شده است.

سکوت قرآن درباره دانیال

نکته تطبیقی قابل توجه، غیاب کامل نام دانیال در قرآن است — برخلاف تقریباً تمام شخصیت‌های محوری این کتاب که دست کم با نامی مختصر در قرآن حضور دارند (نوح، ابراهیم، موسی، داوود، سلیمان، ایلیاس، الیسع). این سکوت، در سنت تفسیری اسلامی، توضیح واحدی ندارد؛ برخی مفسران کلاسیک او را «حکیم» می‌دانند نه «نبی» به معنای اصطلاحی، و برخی روایات غیرقرآنی (اسرائیلیات) به شرح حال او پرداخته‌اند، اما جایگاه او در چارچوب رسمی نبوت قرآنی، برخلاف اکثریت پیامبران این کتاب، هرگز به روشنی تثبیت نشده است — تفاوتی که، در کنار بحث تاریخ‌گذاری دانشگاهی مدرن درباره زمان نگارش کتاب، بار دیگر نشان می‌دهد کتاب دانیال، از جهات گوناگون، جایگاهی متفاوت و حاشیه‌ای‌تر نسبت به هسته اصلی سنت نبوی مشترک میان تورات و قرآن دارد.

جمع‌بندی بخش هشتم و پیوند به بخش نهم

الهیات تبعید

بخش هشتم این کتاب، دو پاسخ متفاوت اما مکمل به بحران وجودی تبعید بابل را بررسی کرد: حزقیال، با رؤیاهای عرفانی خیره‌کننده و نمادهای کنشی افراطی‌اش، کوشید معنای الهیاتی این فاجعه را برای نسل مستقیماً آسیب‌دیده تبیین کند، و در نهایت، با تصویر دره استخوان‌های خشک، امید به احیای ملی را، حتی در اوج ناامیدی، زنده نگاه داشت. دانیال، در قالبی ادبی متفاوت (داستان‌های دربار و رؤیاهای آخرالزمانی)، الگویی از وفاداری دینی در دل امپراتوری بیگانه، و چشم‌اندازی از تاریخ جهانی که در نهایت به پیروزی قطعی و ابدی حاکمیت الهی بر تمام امپراتوری‌های بشری می‌انجامد، ارائه داد.

این بخش هم‌زمان نشان داد که چگونه تحلیل تاریخی-انتقادی متن (به‌ویژه در بحث تاریخ‌گذاری کتاب دانیال) می‌تواند فهم عمیق‌تری از کارکرد و مخاطب اصلی یک متن به دست دهد، بدون آنکه از ارزش ادبی، الهیاتی و معنوی‌اش برای خوانندگان طول تاریخ، از جمله در سنت‌های تفسیری یهودی و مسیحی که آن را در چارچوب‌های الهیاتی گوناگون (از جمله در پیوند با شخصیت مسیحا) بازخوانی کرده‌اند، بکاهد.

بخش نهم و پایانی این کتاب، با پایان تبعید و بازگشت به سرزمین موعود آغاز خواهد شد: فرمان معروف کوروش کبیر پاریسی که بازگشت تبعیدیان یهودی و بازسازی معبد اورشلیم را مجاز دانست — رویدادی که هم در تورات (سفرهای عزرا و نحمیا) و هم در یک سند باستان‌شناختی مستقل و مشهور (استوانه کوروش) ثبت شده است — و با آخرین پیامبران رسمی سنت یهودی (حجی،

زکریا و ملاکی) به پایان خواهد رسید؛ پایانی که، به گفتهٔ سنت یهودی، عصر نبوت کلاسیک را برای همیشه به پایان می‌برد و راه را برای دوران تازه‌ای در تاریخ دینی این قوم می‌گشاید.

بخش نهم (پایانی): بازگشت از تبعید و پایان دوران نبوت

کوروش، حجی، زکریا، عزرا، نحمیا و ملاکی — رویکردی تطبیقی: روایت تورات در کنار یافته‌های تاریخی و باستان‌شناختی

درباره‌ی این بخش

بخش نهم و پایانی این کتاب، دوره‌ای را دنبال می‌کند که در سنت یهودی، عصر «بایت شنی» (معبد دوم) نام گرفته: از فرمان تاریخی کوروش کبیر پارسی که به تبعید نیم‌سده بابل پایان داد، تا بازسازی معبد اورشلیم، بازسازی حصارهای شهر به دست نحمیا، اصلاحات دینی-اجتماعی عزرا، و سرانجام، با کتاب کوتاه ملاکی، آخرین پیامبر رسمی سنت یهودی، ختم عصر نبوت کلاسیک. متن اصلی مرجع این بخش، سفرهای عزرا و نحمیا، و کتاب‌های کوتاه حجی، زکریا و ملاکی است.

منابع اصلی این بخش

- سفر عزرا و سفر نحمیا؛ کتاب‌های حجی، زکریا و ملاکی
- استوانه کوروش (کشف‌شده در بابل، ۱۸۷۹) — تأیید مستقل سیاست بازگشت تبعیدیان
- کتیبه‌های اداری هخامنشی (الواح باروی تخت جمشید) — ساختار اداری امپراتوری پارس
- پاپیروس‌های الفانتین (یهودیان مصری، سده پنجم پ.م) — شواهد جامعه یهودی هم‌زمان خارج از اورشلیم

فصل نخست: فرمان کوروش و استوانه کوروش

بازه زمانی: روایتی؛ ۵۳۹-۵۳۸ پ.م

روایت تورات

در ۵۳۹ پیش از میلاد، کوروش کبیر، بنیان‌گذار امپراتوری هخامنشی پارس، بابل را — که نبونیدوس، آخرین پادشاهش، به سبب سیاست‌های دینی نامتعارفش (ترجیح خدای ماه سین بر مردوک، خدای اصلی بابل) از حمایت کاهنان و مردم بابل محروم شده بود — تقریباً بدون مقاومت فتح کرد. سفر عزرا، در آغازش، متن فرمانی از کوروش نقل می‌کند که به یهودیان تبعیدی اجازه می‌دهد به اورشلیم بازگردند و معبد یهوه را بازسازی کنند، و حتی ظروف طلایی و نقره‌ای غارت‌شده از معبد سلیمان به دست نبوکدنصر را به آنان بازمی‌گرداند. زروبابل، از تبار داوودی (نوه یهوایکین پادشاه تبعیدی)، و یشوع، کاهن اعظم، رهبری نخستین موج بازگشت‌کنندگان را برعهده می‌گیرند.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

«استوانه کوروش» — لوحی گلی به خط میخی آکدی، کشف‌شده در بابل در ۱۸۷۹ و امروزه در موزه بریتانیا — یکی از مهم‌ترین اسناد باستان‌شناختی مرتبط با کل این کتاب به شمار می‌رود: در این کتیبه، کوروش، در چارچوب سیاست عمومی و نه لزوماً اختصاصی برای یهودیان، اعلام می‌کند که خدایان اقوام گوناگونی را که نبونیدوس به بابل آورده بود، به شهرها و معابد اصلی‌شان بازگردانده و به «همه آنان» اجازه داده به سرزمین‌ها و معابدشان بازگردند. اگرچه استوانه کوروش به طور مشخص از یهودیان یا اورشلیم نام نمی‌برد، سیاست کلی توصیف‌شده در آن — احترام به هویت‌های دینی-محلی اقوام مغلوب، برخلاف سیاست تبعید اجباری و ادغام آشوریان و بابلیان — دقیقاً همان الگویی است

که سفر عزرا برای فرمان مربوط به یهودیان توصیف می‌کند، و از این رو اکثر مورخان این استوانه را تأییدی غیرمستقیم اما قوی بر اعتبار کلی روایت تورات می‌دانند.

این سیاست کوروش، از منظر تاریخ دین، نقطه عطفی است: برخلاف آشور و بابل که هویت‌های محلی مغلوبان را عمداً در هم می‌شکستند (از طریق تبعید و ادغام اجباری، همان‌گونه که در سرنوشت «ده سبط گمشده» دیدیم)، امپراتوری هخامنشی، دست کم در سیاست رسمی‌اش، تنوع دینی-فرهنگی درون امپراتوری را ابزاری برای ثبات و مشروعیت حکومتی می‌دید — رویکردی که به طور مستقیم امکان بقا و بازسازی هویت دینی-ملی یهودی، برخلاف سرنوشت اسرائیل شمالی، را فراهم آورد.

فصل دوم: بازسازی معبد — حجی و زکریا

بازه زمانی: روایتی؛ حدود ۵۲۰-۵۱۵ پ.م

روایت تورات

پروژه بازسازی معبد، پس از شروعی اولیه، به سبب مخالفت همسایگان (به ویژه جمعیت‌های مختلط سامری منطقه سابق پادشاهی شمالی) و بی‌علاقگی و دلسردی خود بازگشت‌کنندگان که بیشتر درگیر امرار معاش و ساخت خانه‌های خود بودند، برای نزدیک به شانزده سال متوقف ماند. حجی نبی، در ۵۲۰ پیش از میلاد، با پیامی کوتاه اما تند، این رخوت را به چالش می‌کشد: «آیا وقت آن است که شما در خانه‌های مسقف خود بنشینید، در حالی که این خانه [معبد] ویران است؟» و خشک‌سالی و کمبود محصول را نتیجه مستقیم همین کوتاهی می‌داند. زروبابل و یشوع، برانگیخته از این پیام، کار بازسازی را از سر می‌گیرند.

زکریا، هم‌زمان با حجی، مجموعه‌ای از هشت رؤیای نمادین شبانه (چهار ارابه، اسبان رنگارنگ، بز شاخدار، شاخه زیتون و چراغدان طلایی، طوماری پرنده، و دیگر تصاویر رمزآلود) را روایت می‌کند که عمدتاً پیام امید و بازسازی را در قالبی نمادین منتقل می‌کنند؛ او همچنین پیشگویی معروفی درباره ورود آینده یک پادشاه «فروتن، سوار بر الاغ» به اورشلیم ارائه می‌دهد — متنی که در عهد جدید مسیحی، به طور مستقیم به ورود عیسی به اورشلیم در روز «یکشنبه نخل» تطبیق داده شد.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

معبد بازسازی شده (که در سنت یهودی «معبد دوم» خوانده می‌شود)، بنا بر گزارش صریح خود متن (عزرا ۱۲: ۳)، آن قدر متواضع‌تر از شکوه معبد سلیمانی

اول بود که برخی ریش‌سفیدان سالخورده که معبد نخست را به یاد داشتند، هنگام تدشین معبد تازه، به‌جای شادی، با صدای بلند گریستند — گواهی صادقانه و از دیدگاه تاریخی با ارزش دربارهٔ محدودیت‌های واقعی منابع مالی و جمعیتی جامعهٔ کوچک بازگشت‌کننده، در تضاد آشکار با پروژه‌های عظیم و پرهزینهٔ دوران سلیمان.

فصل سوم: عزرا — بازگشت دوم و بازسازی شریعت

بازه زمانی: روایتی؛ حدود ۴۵۸ پ.م (بنا بر گاه‌شماری رایج)

روایت تورات

نزدیک به شش دهه پس از بازسازی معبد، عزرا — کاهن و «کاتبی ماهر در شریعت موسی» — با اجازه رسمی و حمایت مالی اردشیر، پادشاه پارس، گروه دیگری از تبعیدیان را به اورشلیم بازمی‌گرداند، همراه با نسخه‌ای رسمی از شریعت موسی که مأموریت دارد آن را در میان جامعه یهودی بازگشته، که به گفته متن، در طول نسل‌های تبعید و زندگی در میان اقوام گوناگون، آشنایی دقیق خود با جزئیات شریعت را تا حدی از دست داده بود، دوباره رسمیت و اجرا بخشد. عزرا، با کشف اینکه بسیاری از مردان یهودی، از جمله برخی کاهنان و لاویان، با زنان بیگانه (از اقوام همسایه که پرستش خدایان دیگر را با خود می‌آوردند) ازدواج کرده‌اند، در واکنشی شدید (جامه‌داری، کندن موی سر و ریش، و روزه عمومی)، جامعه را وادار می‌کند این ازدواج‌ها را، با وجود سختی انسانی آشکارش، منحل کنند.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

سیاست امپراتوری هخامنشی مبنی بر تفویض اختیار قانون‌گذاری محلی به نمایندگان دینی جوامع تابعه (که فرمان اردشیر به عزرا نمونه‌ای از آن است) در اسناد اداری دیگر امپراتوری هخامنشی، از جمله در پاپیروس‌های الفانتین (مجموعه‌ای از اسناد جامعه نظامی-یهودی مستقر در جزیره الفانتین، در جنوب مصر، هم‌زمان با همین دوره)، نیز مستند شده است؛ این پاپیروس‌ها، که شامل مکاتبات رسمی این جامعه یهودی با مقامات هخامنشی و حتی با کاهنان اورشلیم درباره بازسازی معبد محلی خودشان است، تصویری ارزشمند و کاملاً مستقل از

تنوع و پیچیدگی حیات دینی یهودی این دوره، فراتر از مرزهای محدود اورشلیم، ارائه می‌دهند — از جمله شواهدی از عملکردهای دینی که با شریعت رسمی اورشلیمی کاملاً هم‌خوان نبود، نشانه‌ای بر اینکه یکدست‌سازی دینی که عزرا در پی آن بود، فرایندی تدریجی و ناتمام بود، نه واقعیتی از پیش تثبیت‌شده.

فصل چهارم: نحμία — بازسازی حصارهای اورشلیم

بازۀ زمانی: روایتی؛ حدود ۴۴۵ پ.م

روایت تورات

نحμία، ساقی شخصی اردشیر پادشاه در دربار شوش (شخصیتی که نشان می‌دهد یهودیان می‌توانستند حتی به مقامات بسیار نزدیک و معتمد دربار هخامنشی برسند)، با شنیدن خبر ویرانی و بی‌دفاعی حصارهای اورشلیم، اندوهگین می‌شود و از پادشاه اجازه و منابع برای بازسازی حصار می‌گیرد. نحμία، با سازمان‌دهی دقیق (هر خانواده مسئول بازسازی بخشی مشخص از حصار نزدیک خانه خود) و در برابر مخالفت و تمسخر مداوم و حتی توطئه ترور از سوی حاکمان همسایه (سَنبَلَط حورونی و طوبیای عَمّونی)، حصار را در مدت شگفت‌آور پنجاه‌ودو روز بازمی‌سازد — نمونه‌ای برجسته از مدیریت پروژه و رهبری بحران در ادبیات تورات.

نحμία همچنین، در نقشی که او را از بسیاری از پیشینیانش متمایز می‌کند، اصلاحات اجتماعی-اقتصادی مستقیمی انجام می‌دهد: در واکنش به شکایت گسترده فقر از اینکه اشراف یهودی، در دوران قحطی، بارها آنان را به بردگی بدهی کشانده بودند، نحμία علناً اشراف را توبیخ می‌کند و آنان را وامی‌دارد بدهی‌ها را ببخشند و زمین‌های مصادره‌شده را بازگردانند — و خود، به عنوان الگو، از دریافت جیره رسمی فرمانداری که حقش بود صرف‌نظر می‌کند.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

کاوش‌های باستان‌شناسی اورشلیم، بخش‌هایی از حصار عصر پارسی (که با آنچه نحμία توصیف می‌کند هم‌خوانی معماری دارد) را در ناحیه «شهر داوود» آشکار

کرده‌اند؛ این یافته‌ها، در کنار جزئیات نام‌ها، مقامات و توپوگرافی دقیق شهر که سفر نحمیا ارائه می‌دهد (که از نظر دقت جغرافیایی، در میان بالاترین سطوح کل تورات قرار دارد)، بسیاری از محققان را به این نتیجه رسانده که بخش‌های بزرگی از سفر نحمیا، برخلاف بسیاری از متون پیشین این کتاب، ممکن است مستقیماً بر پایه یادداشت‌های شخصی یا خاطرات اداری خود نحمیا نوشته شده باشد — سندی نزدیک به «خاطرات درجه‌اول» یک مقام اداری هخامنشی، که از این حیث، ارزش تاریخی ویژه‌ای در میان کل ادبیات کتاب مقدس عبری دارد.

فصل پنجم: بحران هویت — ازدواج مختلط و مرزهای قومی

بازه زمانی: روایتی

روایت تورات

مسئله ازدواج با زنان بیگانه، که در فصل عزرا بدان اشاره شد، در سفر نحμία نیز با شدت مشابه بازمی‌گردد: نحμία گزارش می‌دهد که فرزندان برخی از این ازدواج‌ها حتی زبان یهودی (عبری) را دیگر بلد نبودند و فقط به زبان‌های همسران بیگانه پدرانشان سخن می‌گفتند — نشانه‌ای که نحμία آن را تهدیدی وجودی برای بقای زبانی و فرهنگی جامعه کوچک و آسیب‌پذیر بازگشته می‌دید. او حتی به خشونت فیزیکی متوسل می‌شود (کندن موی برخی از متخلفان) تا این عمل را متوقف کند.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

این سیاست‌گذاری سخت‌گیرانه درباره مرزهای قومی-دینی را باید در پرتو موقعیت جمعیت‌شناختی به شدت آسیب‌پذیر جامعه بازگشته خواند: پس از نزدیک به یک قرن تبعید و ویرانی، جامعه یهودی اورشلیم، جمعیتی کوچک و محاصره‌شده در میان همسایگانی (سامریان، عمونیان، آدومیان، عرب‌ها) بود که گاه به سبب نفوذ سیاسی بیشتر یا رقابت دینی، تهدیدی واقعی برای بقای هویت متمایز این جامعه نوپا به شمار می‌رفتند. با این حال، این سیاست، از منظر ادبی، در تضاد جالب توجهی با بخش‌هایی دیگر از همین دوران قرار دارد: کتاب کوتاه روت (که در سنت یهودی، در همین بازه کلی زمانی یا اندکی پیش‌تر تدوین شده و درباره زنی موآبی — از همان قومی که ازدواج با آنان در عزرا-نحμία محکوم می‌شود — که به یهوه ایمان می‌آورد و جدۀ داوود پادشاه می‌شود روایت دارد)، به روشنی صدایی متفاوت و پذیراتر را در همان سنت ادبی نمایندگی می‌کند — گواهی بر

تنوع دیدگاه‌ها و کشمکش‌های داخلی دربارهٔ مرزهای هویت قومی-دینی که در این دوران حساس تاریخ یهودی جریان داشت.

فصل ششم: ملاکی — واپسین پیامبر

بازه زمانی: روایتی؛ حدود ۴۵۰-۴۲۰ پ.م

روایت تورات

ملاکی («فرستاده من»، که برخی محققان آن را نامی مستعار می‌دانند نه نام شخصی)، در سنت یهودی، آخرین کتاب از فهرست پیامبران است. پیامش، در قالب گفت‌وگویی ساختاریافته میان خداوند و قومی که به‌طور مکرر پرسش‌های شکاکانه و اعتراضی مطرح می‌کند («چگونه ما را دوست داشته‌ای؟»، «چگونه بازگردیم؟»، «چگونه تو را دزدیده‌ایم؟»)، به فروکش کردن شور دینی و اخلاقی جامعه بازگشته، اکنون که هیجان اولیه بازگشت و بازسازی فروکش کرده، می‌پردازد: کاهنان، قربانی‌های معیوب و بیمار (که برای هدیه به فرماندار انسانی هرگز نمی‌پذیرفتند) به مذبح تقدیم می‌کنند؛ مردم از پرداخت کامل «دهیک» (عُشریه) برای نگهداری معبد کوتاهی می‌کنند؛ و ازدواج‌های مختلط و طلاق‌های آسان («خداوند، خدای اسرائیل، می‌گوید از طلاق دادن بیزارم») بار دیگر رواج یافته است.

پایان نبوت و نگاه به آینده

ملاکی، در پایان کتاب و در پایان کل مجموعه پیامبران کتاب مقدس عبری، پیشگویی نهایی و تأثیرگذاری ارائه می‌دهد: خداوند، پیش از فرارسیدن «روز بزرگ و هولناک خداوند»، ایلای نبی را (که در بخش پنجم این کتاب دیدیم بدون مرگ به آسمان صعود کرد) بازخواهد فرستاد تا «دل پدران را به‌سوی فرزندان، و دل فرزندان را به‌سوی پدران بازگرداند» — پیشگویی‌ای که در سنت یهودی، به رسمی تبدیل شد که تا امروز، در هر مراسم پسح، صندلی و جامی برای ایلایا

کنار می‌گذارند، به امید بازگشت او پیش از ظهور مسیحا؛ و در عهد جدید مسیحی، به یحیای تعمیددهنده، به‌عنوان پیش‌آهنگ عیسی، تطبیق داده شد.

زمینه تاریخی و باستان‌شناختی

پس از ملاکی، سنت یهودی رسمی معتقد است «روح‌القدس [روح نبوت] از اسرائیل رخت بربست» — باوری که، به‌رغم ظهور بعدی ادبیات آخرالزمانی و حکمت‌آمیز دیگر (از جمله بخش‌هایی که در قانون کتاب مقدس یهودی جای نگرفتند، مانند کتاب‌های موسوم به «آپوکریفا»)، نشان‌دهنده نوعی بستن رسمی و آگاهانه باب نبوت کلاسیک، دست‌کم در خودآگاهی سنت ربانی بعدی، است. این بسته‌شدن نمادین، هم‌زمان است با گذار تدریجی رهبری دینی یهودی از الگوی «پیامبر کاریزماتیک که مستقیماً از جانب خدا سخن می‌گوید» به الگوی «کاتب و حکیم که متن مقدس از پیش موجود را تفسیر می‌کند» — گذاری که در سده‌های بعدی (دوران معبد دوم متأخر و پس از آن)، به ظهور نهادهایی مانند کنیسه، فریسیان، و سرانجام یهودیت ربانی خواهد انجامید.

«اینک من ایلیای نبی را، پیش از فرارسیدن روز بزرگ و هولناک خداوند، نزد شما خواهم فرستاد.» (ملاکی ۴:۵)

جمع‌بندی نهایی: از آدم تا ملاکی

یک هزار و دو بیست سال روایت

این کتاب، در نه بخش، مسیری بیش از هزار سال را — از روایت آفرینش در سفر پیدایش تا واپسین کلمات ملاکی در دهه‌های میانی سده پنجم پیش از میلاد — دنبال کرد: از اسطوره و حافظه قومی دیرینه (پدران قوم)، از طریق رویدادی بنیان‌گذار که هویت دینی-ملی اسرائیل را برای همیشه شکل داد (خروج از مصر)، از طریق استقراری تدریجی و دشوار در سرزمینی که هرگز به طور کامل زیر سلطه قوم درنیامد (فتح و داوران)، اوج و افول یک پادشاهی متمرکز (شائول، داوود، سلیمان)، تجزیه و بحران فزاینده در برابر امپراتوری‌های بزرگ (آشور، سپس بابل)، فاجعه نهایی و تبعید، و سرانجام، بازگشتی محتاط و بازسازی‌ای ناتمام و پرچالش زیر سایه امپراتوری تازه‌ای دیگر (پارس).

در سراسر این مسیر، این کتاب کوشید سه صدا را هم‌زمان بشنود: صدای خودِ متن تورات، با غنای ادبی، اخلاقی و الهیاتی‌اش؛ صدای باستان‌شناسی و تاریخ‌نگاری علمی مدرن، که گاه این روایت را با شواهد مستقل تأیید کرد (کتیبه تل دان، منشور سنحاریب، استوانه کوروش) و گاه چالش‌های جدی در برابرش نهاد (اریحای بدون حصار، غیاب شواهد بیابان‌گردی میلیونی)؛ و صدای قرآن، که همان روایات بنیادین را، با تأکیدها، افزوده‌ها و کاستی‌های خاص خود، در چارچوبی الهیاتی متفاوت اما عمیقاً خویشاوند، بازخوانی کرد.

این سه‌گانه صداها، به جای آنکه یکدیگر را نفی کنند، هرکدام لایه‌ای از فهم را افزودند: متن، معنای الهیاتی و اخلاقی رویدادها را برای مؤمنان تبیین کرد؛ باستان‌شناسی، بافت تاریخی محتمل را روشن ساخت و سره را از ناسره در

ادعاهای تاریخی جدا کرد؛ و قرآن، نشان داد که این روایات بنیادین، چگونه در افق دینی تازه، هزار سال بعد، دوباره زنده و پرمعنا بازخوانی شدند. امیدنویسنده این است که این نگاه سه‌گانه، نه یکی از این سه صدا را بر دیگری برتری داده، بلکه خوانشی غنی‌تر، محتاط‌تر و در عین حال صادقانه‌تر از یکی از بنیادی‌ترین روایت‌های تاریخ بشریت — سرگذشت پیامبران بنی اسرائیل و شکل‌گیری قوم یهود — به دست داده باشد.

پایان #