

الگوی دینی - تاریخی متون فارسی - عبری به مثابه ادبیات عامه

حامد نوروزی * ۱

(تاریخ دریافت: ۹۴/۹/۱۴، تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۰/۲۶)

چکیده

ادبیات فارسی - یهودی یا فارسی - عبری یکی از انواع ناشناخته ادبی در ایران است و اگرچه از نظر موضوع، دینی است؛ اما به صورت کلی در حوزه ادبیات عامه قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد یکی از دلایل این امر وجود الگویی در کتاب‌های مقدس یهود، مانند *تلمود* و *میدراش*، است که بنابر آن می‌توان با استفاده از منابع شفاهی و ادبیات عامه روایات رسمی مذهبی و تاریخی را تکمیل و حتی تألیف کرد. به این ترتیب، در منابع مذکور باورهای عامه در کنار باورهای رسمی قرار می‌گیرند و الگویی مرکب از گزاره‌های رسمی و عامه را شکل می‌دهند. به همین دلیل سنت شفاهی و ادبیات عامه در منابع مذهبی عبرانی، اهمیت بسیار دارد و قابل استناد است. در این مقاله چگونگی شکل‌گیری الگوی پیش‌گفته بررسی می‌شود؛ زیرا همین الگو در متون متأخر عبرانی (یهودی)، از جمله فارسی - یهودی، نیز پی گرفته می‌شود؛ از این رو، این متون ترکیبی از گزاره‌های رسمی و عامه است. در این متون نیز روایت‌های رسمی با روایت‌های عامه ایرانی و غیرایرانی

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند (نویسنده مسئول)

* hd_noruzi@birjand.ac.ir

ترکیب می‌شود. به همین دلیل پژوهش درباره ادبیات عامه فارسی بدون بررسی این متون که حجم بسیار زیادی هم دارند، ناقص و ابتر است.
واژه‌های کلیدی: ادبیات عامه، سنت شفاهی، ادبیات مذهبی، فارسی-عبری، یهود.

۱. مقدمه

اگرچه در گفتمان ادبی امروز، اصطلاح ادبیات عامه و مفهوم مقابل آن ادبیات رسمی معنایی مجزا و متفاوت دارند؛ اما به دلایل متعدد تمایز میان این دو مفهوم کار دشواری است (ر.ک: ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۱۸-۱۹). یکی از دلایل این امر تأثیرپذیری گونه‌های مختلف متون ادبی از ادبیات عامه است. یکی از مهم‌ترین، اما ناشناخته‌ترین گونه‌های بسیار متأثر از ادب عامه، متون فارسی-یهودی^۱ است (برای توضیحات بیشتر درباره این متون ر.ک.: لازار، ۱۳۸۴: ۳۲؛ نوروزی، ۱۳۹۲: ۹۹-۱۰۲). برخی از بخش‌های متون فارسی-یهودی مانند ترجمه‌ها و تفاسیر کتاب مقدس (میدراش، تلمود)، ضمائم منسوب به کتاب مقدس (آپوکریفا و سوداپیگرافا)، کتاب‌های دعا و نماز و کتاب‌های پزشکی از نظر موضوع در حوزه ادب رسمی (ادبیات مذهبی) جای می‌گیرند؛ اما به عقیده ایران‌شناسان و متخصصان متون فارسی-یهودی «بخش عمده‌ای از این متون به‌ویژه در دوره پس از مغول به حوزه ادبیات عامیانه تعلق دارند» (Shaked, 2012) و به همین دلیل معتقدند «ادبیات فارسی-یهودی ادبیاتی است که به مراحل آغازین تکامل نیز نرسیده است. بنابراین چه از نظر صورت و چه از نظر معنا به ادبیات رسمی ایران نزدیک نمی‌شود» (تضر، ۱۳۵۲: ۶۶). در نتیجه «عامیانگی یکی از ویژگی‌های سبک‌شناختی متون فارسی-یهودی» است (همان، ۱۸). علاوه بر موارد ذکر شده که از نظر موضوع، به ادبیات رسمی نزدیک بودند، آثار فارسی-یهودی زیادی نیز وجود دارد که از نظر موضوع نیز عامه شمرده می‌شوند:

تعداد زیادی نسخه خطی درباره جادوگری، پیشگویی، اسطرلاب و درمان‌های جادویی که جز خرافات چیز دیگری نمی‌تواند باشد، خصوصاً از قرن هجدهم به بعد یافت می‌شود. سفر/حلاما (کتاب رؤیا)، پیترون حالوموت (حل رؤیا) و مفسر حلمین (تعبیر رؤیا) یهودیان را بسیار به خود مشغول می‌داشته است. سفر

الگوی دینی - تاریخی متون فارسی - عبری به مثابه ادبیات عامه _____ حامد نوروزی

پیرکوس (کتاب جنبیدن اعضای بدن) نیز به فارسی - یهودی موجود است (همان، ۳۲).

اما بی تردید مهم‌ترین دلیل بر تأثیرپذیری متون رسمی فارسی - یهودی از ادبیات عامه، وجود فراوان داستان‌ها و افسانه‌های عامه در خلال متون مذهبی - تاریخی است. برای نمونه برخی از متون فارسی - عبری را از این دیدگاه بررسی می‌کنیم.

۲. سؤال و فرضیه تحقیق

براساس آنچه تاکنون گفته شد، سؤال اصلی پژوهش حاضر را می‌توان چنین بیان کرد: چه چیز سبب می‌شود متون فارسی - یهودی بیشتر به ادبیات عامه نزدیک شوند، در حالی که بیشتر متونی تاریخی - مذهبی هستند و باید به نقل، تفسیر و تشریح دقیق و عالمانه کتاب مقدس و رویدادهای تاریخی - مذهبی مسلم به شیوه‌ای متقن و علمی پردازند؟ چرا متون مذهبی و رسمی فارسی - یهودی پر از قصه‌های عامه است؟ به عقیده نگارنده، یکی از عوامل یا شاید مهم‌ترین عامل در این زمینه، الگوبرداری مؤلفان متون فارسی - یهودی از کتاب‌های پیشین و دسته‌اول مذهبی یهود است؛ زیرا «در درون‌مایه و سیاق تفکر تلمودی، مسائل عجیب و غریب از اهمیت حیاتی برخوردارند و گاهی راضی‌کننده‌ترین راه‌حل‌ها را [برای خاخام‌ها] به همراه دارند» (اشتاین‌سالتر، ۱۳۸۳: ۳۴۲). یعنی در خلال منابع رسمی دست اول و مذهبی این قوم عقاید و باورهای عامه با گزاره‌های رسمی بیان و آمیخته شده است و از آنجا که ربی‌های متقدم، جواز ورود این نوع عقاید را به آثار رسمی یهود صادر کرده‌اند، نویسندگان متأخر نیز از همان الگو پیروی کرده‌اند. این الگوی نوشتاری که آمیزه و ترکیبی از گزاره‌های رسمی و عامه است میان ربی‌ها و خاخام‌ها که متولیان اصلی دین یهود هستند، بسیار پرطرفدار بوده است (همان، ۳۴۳ - ۳۵۲). توده‌های یهود نیز به پیروی از رهبران «از قدیم بیش از بخش‌های جدی کتب مقدس به همین روایات عامه علاقه داشته و آن‌ها را دارای ارزش اخلاقی و مذهبی بیشتری می‌دانستند» (شاهاک، ۱۳۷۸: ۹۹). بنابراین به نظر می‌رسد الگوی آمیخته متون دین یهود بعدها مورد پسند و تقلید مؤلفان

قرار گرفته است. این عوامل سبب می‌شود برخی پژوهشگران یهودیت را از پایه «دین عامه» بخوانند.

۳. نمونه‌هایی از افسانه‌های عامه در متون رسمی فارسی - یهودی

بزرگ‌ترین شاعر فارسی-یهودی، شاهین شیرازی (اواسط قرن ۸ق)، معاصر سلطان ابوسعید (۷۱۶-۷۳۶ق) است. آثار وی ادبیاتی را بازتاب می‌دهد که از درون‌مایه‌های شفاهی و عامه یهودی و غیریهودی ترجمه و الگوبرداری شده است (Marzolph, 1992: 14; Moreen, 1991: 159; id, 1994: 127). وی علاقه خاصی به افسانه‌پردازی حول روایات رسمی توراتی دارد. یکی از منظومه‌های بسیار مشهور او *شاهین تورات* است که بر اساس مندرجات تورات (سفر خروج، لایوان، اعداد و تثیبه) در ده هزار بیت سروده شده است. در این منظومه، چهره توراتی حضرت موسی به شدت متأثر از ادبیات عامه است: جنگ حضرت موسی با حیوانات درنده متعدد، دلاوری‌های او در صحنه‌های جنگ و گریز میدان نبرد، رهبری و آرایش بنی‌اسرائیل در جنگ با دشمنان، حضور یهوشع^۲ و العازار^۳ به عنوان پهلوانان قوم یهود، ازدواج عمران با خواهر پدر خود و طلاق دادن عمران همسرش (مادر موسی) را تنها بخش بسیار کوچکی از افسانه‌های موجود در این منظومه است که با واقعیات تاریخی-مذهبی هیچ‌گونه همخوانی ندارد. از سوی دیگر، در خلال *موسی‌نامه*، منظومه‌ای عاشقانه با نام «بهرام و گل‌اندام» گنجانده شده که ماجرای عشق بهرام، پسر پادشاه روم، به گل‌اندام، دختر پادشاه چین، است (نتضر، ۱۳۵۲: ۶۱). منظومه دیگر شاهین، *اردشیرنامه* در نه هزار بیت است که در آن ماجرای توراتی اردشیر (بهمن) و استر (که به شدت با افسانه آمیخته شده) با ماجرای «بهمن» در *شاهنامه* و افسانه‌هایی درباره داستان شیرویه، پسر بهممن، و عشق او به شاهزاده‌ای چینی ترکیب و افسانه‌ای جدید خلق شده است. از سوی دیگر، در منظومه *عزرائامه* شاهین، ملکه‌استر، مادر کورش شاه ایران، است و بدین ترتیب کورش «مسیح خدا» و به‌عنوان یکی از پیامبران یهود معرفی می‌شود. در منظومه *یوسف و زلیخا* نیز شاهین ابتدا و انتهای این داستان را به گونه‌ای سامان داده که با روایات تاریخی بسیار متفاوت است (همان، ۳۹).

عمرانی (۹ق)، دومین شاعر بزرگ فارسی - یهودی و پیرو شاهین شیرازی است؛ اما خلاف وی به افسانه‌پردازی حول روایات پساتوراتی، به‌ویژه دوره آدریانی^۴ و تسلط یونانیان، مشغول بوده است. قصه «هفت برادران» یکی از مشهورترین داستان‌های عامه یهود است که عمرانی آن را به نظم کشیده است. این داستان، سرنوشت افسانه‌ای مادری را بیان می‌کند که هفت پسرش به دلیل امتناع از پرستش خدایان بیگانه، به دست یونانیان کشته شدند. پس از مرگ آنان وی خود را از بام خانه به زمین افکند و خودکشی کرد (Ben-Amos, 1999: 148). نمونه دیگر «حنوک‌نامه»^۵ است که عمرانی آن را بر مبنای روایات شفاهی و عامه کهن یهودی درباره جنبش افسانه‌ای یهود علیه زورگویی‌های یونانیان سروده است (نتضر، ۱۳۵۲: ۴۳). اثر دیگر عمرانی «حکایت ده مقتول مقدس» است که به قتل افسانه‌ای ده تن از بزرگان یهود در نبرد بارکوخوا^۶ پرداخته است (Ben-Amos, 1999: 155).

الیشع بن شموئیل (۱۱ق) نیز از شعرای بزرگ یهود است که منظومه «شاهزاده و صوفی»^۷ را در ۱۶۸۴م / ۱۰۹۵ق سروده و تأثیر ادبیات عامه در آن آشکار است. این داستان که در اصل یونانی بوده و نخست به عربی و سپس عبری ترجمه شده (Baron, 1985: VIII) (برای دیدگاه‌های دیگر ر.ک: معتمدی و دیگران، ۱۳۹۳: ۸۴-۸۵)، روایتی دیگرگون از زندگی بوداست که با ادبیات عامه فارسی - عبری تطبیق داده شده است. می‌توان این نمونه‌ها را تا هزاران صفحه ادامه داد. همان‌گونه که پیداست در این آثار افسانه‌های فراوانی از اقوام سامی، آریایی و جز آن‌ها به هم آمیخته و مجموعه‌ای از متون تاریخی - مذهبی فارسی - عبری را شکل داده است.

۴. دین عامه و تکیه بر سنت شفاهی و ادبیات عامه

دین عامه^۸ به‌عنوان «باورها، شعائر و ارزش‌های فراگیر و شایع یک جامعه» (لانگ، ۱۳۹۳: ۲۹)، زمینه‌ای بسیار کلی است که در آن می‌توان از هر چیزی که در جامعه ماهیت دینی دارد، سخن گفت. یکی از مهم‌ترین اموری که هم ماهیت دینی دارد، هم به‌عنوان صورت بیانی دین عامه، شناخته می‌شود، ادبیات عامه و ژانرهای مختلف آن است؛ بنابراین ادبیات عامه و ادبیات دینی عامه ارتباطی تعاملی و دوسویه با یکدیگر دارند.

یکی از ادیانی که به گواهی تاریخ‌پژوهان دین، ادبیات رسمی آن ارتباط تنگاتنگی با ادبیات عامه داشته، دین یهود است؛ تا حدی که برخی، دین یهود را یکسره «دین عامه» (پاتای، ۱۳۹۳: ۱۳۷) می‌خوانند؛ اما برخی آن را آمیزه‌ای از باورهای دینی، اسطوره، خرافه، جادو و مانند آن می‌دانند (رستگار، ۱۳۹۴: ۱۳-۱۴). تقریباً تمامی پژوهشگران بر این امر اتفاق نظر دارند که «ادبیات رسمی دین یهود ادبیاتی آمیخته و ترکیبی است» (Ben-Amos, 1999: 140) و «مهم‌ترین ویژگی این ادبیات پیوستگی و عدم تمایز میان ادبیات رسمی و عامه است» (ibid, 176). این ویژگی ریشه در کتب مقدس و دینی یهودیان دارد؛ زیرا

در جریان گردآوری، تحول و توسعه منابع دینی یهود، اساطیر، ادبیات عامه و سنت شفاهی نقش مهمی ایفا کردند؛ این افسانه‌ها و اسطوره‌ها از همه اقوام همجوار عاریت گرفته و به منابع تاریخی و دینی یهود وارد شدند. بدین ترتیب این قوم بر مبنای همین روایات شفاهی، دین و تاریخی افسانه‌ای برای خود بنا کرد (هوک، بی تا: ۲۳۵).

روشن است که در چنین فرایندی مرز میان ادبیات رسمی و عامه کاملاً شکسته می‌شود؛ زیرا از یکسو «هنگامی که به جای منابع مکتوب بر منابع شفاهی تکیه شود، ادبیات دینی رسمی همواره در معرض گرفتن رنگ و بوی عناصر محلی است» (پاتای، ۱۳۹۳: ۱۰۷) و از سوی دیگر «خط مرز میان فرهنگ رسمی (فرهیخته) و سنت‌های شفاهی قابل تشخیص نیست» (لانگ، ۱۳۹۳: ۲۶). به همین دلیل بسیاری از باورهای مذهبی یهود، ریشه در آیین‌های همجوار آن مانند آیین‌های باستانی میترایسم (شولم، ۱۳۷۸: ۱۰۲-۱۰۳)، هلنیسم (حسینی، ۱۳۹۳: ۱۰۰) و دین زردشت (پیاده‌کوهسار، ۱۳۸۹: ۴۷) تا مسیحیت جدید آلمانی (اپستاین، ۱۳۸۵: ۲۷۸) و فرقه‌های مختلف اسلامی از جمله اسماعیلیه (حمید، ۱۳۷۶: ۲۸۶) و نیز سنت‌های شفاهی و ادبیات عامه اقوام همجوار دارد. برخی محققان با اظهارنظرهایی تند، بیان داشته‌اند: «تورات و کتاب‌های دینی هم‌عرض آن (میدراش، گمارا و تلمود) به نوعی سرهم‌بندی و کتابت سنت‌های عامه و شفاهی وقایع‌نگاران قرن نهم ق.م. و کاتبان معبد سلیمان است» (گارودی، ۱۳۷۵: ۶۰). بنابراین در خوش‌بینانه‌ترین قضاوت می‌توان گفت در همه دوران تاریخی یهود، ادبیات عامه و شفاهی، ادبیات رسمی را تکمیل می‌کرده است. با توجه به مهاجرت‌ها، تبعیدها و

آوارگی‌های فراوان این قوم نیز برخی اصولاً مدعی عدم اصالت چنین ادبیاتی هستند (Gaster, 1950: 981)؛ زیرا «یهودیان افسانه‌ها، اسطوره‌ها و به طور کلی ادبیات عامیانه و شفاهی اقوام دیگر را نیز وارد ادبیات عامیانه خود کرده، آن را مکتوب نموده‌اند» (Berger, 1938:12). بررسی ادوار تاریخی تدوین منابع دست اول مذهبی و تاریخی یهود این امر را تأیید می‌کند.

۵. ادوار تاریخی تدوین منابع یهود

بنیان اجتماعی و ساختار جهان‌بینی یهودیان در سه مرحله شکل گرفته است: ۱. دوره توراتی: در این دوره که تقریباً بین قرن سیزدهم تا چهارم پیش از میلاد را دربرمی‌گیرد، تورات عبری شکل گرفته است؛ زیرا تورات اصلی از میان رفته بود و روحانیان یهودی آنچه را در یاد و خاطر داشته‌اند و میان مردم رایج بوده است، [به تفاریق] جمع‌آوری کرده‌اند (شلی، ۱۹۸۶: ۲۵۵). سفر خروج احتمالاً در قرن ۹ ق.م. سفر تثبیه قرن ۷-۸ ق.م. و سفر لاویان احتمالاً در قرن ۶ ق.م. به نگارش درآمده‌اند (شیرزادی، ۱۳۸۳: ۱۷۰؛ مبلغی آبادانی، بی‌تا: ۶۰۰/۲). ۲. دوره تلمودی: در سال ۷۰م، پس از ویرانی معبد اورشلیم به دست رومیان، روحانیان یهودی که در اطراف و اکناف پراکنده شده بودند، «شریعت شفاهی» را تدوین کردند و کتابی به نام *میشنا* تألیف کردند. شارحان بعدی یهودی نیز با الگوبرداری از *میشنا*، بر اساس روایات شفاهی به تفسیر آن پرداختند و مجموعه عظیمی را به وجود آوردند که *تلمود* نامیده شد. ۳. در دوره سوم، بسیاری از روحانیان یهودی به پیروی از *تلمود* بر مبنای روایات شفاهی و آنچه نزد عامه مردم رایج بود، به شرح و تفسیر *تلمود* پرداختند. به همین دلیل این دوران را پساتلمودی نیز می‌خوانند (شاهاک، ۱۳۸۷: ۱۰۶-۱۰۲). از همین تاریخچه بسیار مختصر می‌توان فهمید که اساس منابع اصلی دین یهود بر سنت شفاهی و روایات عامه پراکنده است. الگوی جمع‌آوری و مستندسازی این روایات از *تورات* آغاز شده و در مجموعه ۳۷ جلدی *تلمود* به اوج خود رسیده است.

از میان دوره‌های سه‌گانه بالا در این مقاله تنها دوره دوم بررسی می‌شود؛ زیرا الگوی نگارش متون یهودی بعدی، در این دوره شکل گرفته است. البته در تورات نیز

نسبت به مستندسازی ادبیات شفاهی و عامه بسیار سفارش شده (تثنیه: ۶: ۲۱؛ خروج: ۱۳: ۸) و حتی تشریفات خاصی با عنوان «شب‌زنده‌داری»^۹ برای آن تعریف شده است (خروج: ۱۲: ۴۲). علاوه بر این در *تورات* انواع ادبی عامه نیز فراوان به کار رفته است؛ برای مثال ترانه‌های عامه (خروج: ۱۵) (داوران: ۵) (ساموئل ۲: ۱: ۱۹-۲۷) (ارمیا: ۹: ۱۶)، ضرب‌المثل‌ها (سموئیل ۱: ۲۴: ۱۴)، (حزقیال: ۱۸: ۲) و داستان‌های عامه (پیدایش: ۶: ۱-۴، ۳۱: ۱۹، ۳۱: ۳۰-۳۵) (اشعیا: ۱۴: ۱۲-۱۵) (سموئیل: ۱۹: ۱۳، ۱۹: ۱۶). مهم‌تر از همه روایت‌های مختلف و گاه متناقضی است که از یک موضوع یا داستان ارائه می‌شود. اما با وجود این به دلایل متعدد از جمله فراموشی کامل زبان عبری و جایگزینی زبان آرامی به جای آن، *تورات*، از حدود قرن ۵ قبل از میلاد، جایگاه اصلی‌اش را نزد یهودیان از دست داد و دیگر به صورت مستقیم به آن ارجاع داده نمی‌شد؛ بلکه یهودیان به واسطه شرح‌ها و تفاسیر شفاهی آن به زبان آرامی، به مطالب *تورات* دست می‌یافتند. به همین دلیل *تورات* عبری را *تورات* مکتوب و شرح‌ها و تفاسیر آن را *تورات* شفاهی می‌نامند که همان تلمود است. آنچه بر فرهنگ و ادبیات یهودی بسیار تأثیرگذار بوده، *تورات* شفاهی است و نویسندگان متأخر نیز همین *تورات* شفاهی را الگوی کار خود قرار داده‌اند؛ زیرا «برای یهودیان *تورات* شفاهی بر *تورات* مکتوب برتری بی‌چون و چرا دارد» (خان، ۱۳۶۹: ۳۴) و حتی «هنگامی که گزاره‌ای در *تورات* شفاهی و مکتوب در تعارض قرار بگیرند، مبنا *تورات* شفاهی خواهد بود» (هندی، ۱۴۰۸: ۹۲/۲).

۵-۱. تاریخ گردآوری *تورات* شفاهی

اصطلاح *تورات* شفاهی و مکتوب از قرن اول ق.م. رایج بوده است. در روایتی که در ادامه نقل می‌شود، این اصطلاحات به شمّای^{۱۰} و هَلّیل^{۱۱} آخرین ربی‌های برجسته این قرن، نسبت داده می‌شود:

روزی مردی از شمّای پرسید: «سرورم! شما چند *تورات* دارید؟» شمّای گفت: «دو تا. یکی مکتوب و یکی شفاهی». مرد گفت: «*تورات* مکتوب را می‌پذیرم؛ اما به *تورات* شفاهی اعتقادی ندارم». شمّای او را با قهر از نزد خود راند. آن مرد نزد هَلّیل رفت و به او گفت: «سرورم! شما چند *تورات* دارید؟» هَلّیل پاسخ داد: «دو تا. یکی مکتوب و یکی

شفاهی». مرد گفت: «تورات مکتوب را می‌پذیرم؛ اما به تورات شفاهی اعتقادی ندارم». هَلیل گفت: «پسرم، بنشین!» سپس چند حرف الفبا برای وی ترسیم و به یکی از آن‌ها روی کاغذ اشاره کرد و پرسید: «این چیست؟» مرد گفت: «الف». هَلیل گفت: «این الف نیست؛ بت (باء) است». سپس مجدداً از مرد پرسید: «این چیست؟» مرد گفت: «بت (باء)». هَلیل گفت: «این بت نیست؛ گِیمل (جیم) است». در پایان هَلیل به مرد گفت: «تو چطور می‌دانی که این علامت الف است و آن علامت باء و آن یکی جیم؟ تنها به دلیل اینکه اجداد ما نسل‌اندرونسل به ما گفته‌اند که این الف است، آن باء و آن یکی جیم. پس اگر این امر را با ایمان محکم پذیرفته‌ای، وجود تورات شفاهی و مکتوب را هم بپذیر» (Goldin, 1955:80).

در روایتی دیگر ربن جَملیئیل^{۱۲} (قرن ۲م.)، نواده هَلیل، در پاسخ آگنیتوس^{۱۳} می‌گوید که «یهودیان دو تورات دارند: یکی در افواه و یکی در نوشته‌ها. آگاهی از این تمایز، بر زندگی مذهبی و اجتماعی یهودیان در همه دوران‌ها مسلط بوده است. تورات شفاهی پدیده‌ای کاملاً مستقل از تورات مکتوب است که شامل همه جنبه‌های فرهنگ عامیانه یهود می‌شود. شیوه بیان آن نیز کاملاً عامیانه است» (Ben-Amos, 1999: 150). با توجه به این امر و برای جلوگیری از آمیختگی این دو، ربی‌های متقدم احکامی صریح و محکم بیان کرده‌اند؛ برای مثال: «شما نباید حکمت مکتوب را به صورت شفاهی به دیگران انتقال دهید. شما نباید حکمت شفاهی را به صورت مکتوب به دیگران انتقال دهید» (Gittin:60b:4709: T^{۱۴})؛ اما پس از مدتی، خود ربی‌ها این مرزها را شکستند، از آن‌ها تخطی کردند و درنهایت همه این روایات شفاهی را ثبت و به عنوان بخش اصلی دین یهود مطرح کردند. نگرانی اصلی آن‌ها فراموشی سنت‌ها بود. «احتمالاً آغازگر این مسیر، ربی یوحانان و راش لاقش^{۱۵} بودند که هر دوی آنان مدارس دینی طبریه^{۱۶} را در قرن سوم اداره می‌کردند. ربی‌های دیگر نیز همین راه را با هدف حفظ سنت‌های جامعه ادامه دادند» (Gerhardsson, 1961: 97). از همین‌جا تألیف کتاب‌های میدراشی و بر پایه آن **تلمود** بابلی و اورشلمی که مجموعه‌ای از گفتمان شفاهی، تصورات عامه و خرافه‌هایی درباره زندگی اجتماعی، الهیات، ماوراءالطبیعه و گزارش‌های تاریخی جعلی است، آغاز شد.

۶. ادبیات عامه به مثابه ادب رسمی: روش‌شناسی تورات شفاهی

در این مقاله بحث از عامه‌بودن داستان‌ها و روایات، اعتبار یا منشأ آن‌ها نیست؛ بلکه روش برخورد هر متن رسمی با این نوع محتوا و درنهایت شکل‌گیری نوعی الگوی آمیخته اهمیت دارد. *تورات* شفاهی همه سنت شفاهی یهود را در زمان خود جذب کرده است؛ «اما مؤلفان این کتاب‌ها تمام تلاش خود را کرده‌اند که بافت مذهبی و حقوقی به این آثار بدهند» (Ben-Amos, 1999: 151). به گفته پاتای (۱۳۹۳: ۱۴۶)

میزان توفیق ادبیات و دین عامه یهودی در اینکه مورد پذیرش مراجع دینی برجسته یهودی قرار بگیرد، بسیار جالب است. علمای یهودی با واردکردن حجم زیادی از ادبیات، باورها و آداب و رسوم عامه در قوانین خود، این عناصر عامه را به صورت بخشی از یهودیت رسمی درآوردند.

به این ترتیب «باورهای عامه به دلیل مکتوب‌شدن در لابه‌لای متون رسمی به عنوان رویدادهای تاریخی واقعی در حافظه مشترک قوم یهود نسل‌به‌نسل منتقل شده است» (Ben-Amos, 1999: 147)؛ زیرا در *تلمود*، شریعت به معنای شرعی آن مورد نظر نیست، بلکه مراد تبیین موقعیت‌های عینی و واقعی میان مردمان است. در *تلمود* تمایزی میان امر مهم و غیر مهم، مربوط و نامربوط نیست. برای مثال در *تلمود* چندین صفحه درباره موشی بحث می‌شود که در روز عید فصیح نان‌خرده به درون خانه‌ای می‌آورد. این مباحث درباره تعداد موش، نوع موش، رنگ موش، مذکر یا مؤنث بودن آن، سالم یا بیمار بودن آن و مسائلی از این دست بسط می‌یابد (اشتاین‌سالتر، ۱۳۸۳: ۳۳۸؛ برای نمونه‌های بیشتر رک: شاهاک، ۱۳۷۸: ۷۸-۸۲؛ اشتاین‌سالتر، ۱۳۸۳: ۳۳۲-۳۴۷). گاهی نیز «یک بحث حقوقی کاملاً جدی بدون هیچ نظم و دلیل مشخص به طور ناگهانی با نقل حکایت‌هایی که آمیزه‌ای از افسانه و تمثیل و ضرب‌المثل درباره ربی‌ها، مردم عادی، شخصیت‌های کتاب مقدس، فرشته‌ها، جنیان، جادوها و معجزات است، قطع می‌شود» (شاهاک، ۱۳۷۸: ۸۴). *تلمود* مشحون از توصیه‌های جادویی و قصه‌های ارواح پلید است: انسانی با سر حیوان چهارپا و چهارپایی با سر انسان (اشتاین‌سالتر، ۱۳۸۳: ۳۴۰)؛ برج معلق در هوا (همانجا)؛ جواز شرکت جنینی که از رحم یک زن به رحم زن دیگر منتقل می‌شود؛ و در عبادات جمعی (همان، ۳۳۹). در شیوه تفکر *تلمودی* این داستان‌ها، به

هیچ وجه عجیب نیستند؛ زیرا بنابر قانون تلمودی استنتاج ممکن از غیرممکن^{۱۷} نتیجه‌ای است که از روایت می‌گیریم، نه خود روایت. بنابراین هر روایتی در صورت داشتن نتیجه مطلوب می‌تواند مورد وثاق باشد. به همین دلیل تلمود بیشتر از موضوعاتی بحث می‌کند که نه تنها فاقد اعتبار شرعی و تاریخی‌اند، بلکه اصولاً در عالم واقع رخ نمی‌دهند (همان، ۲۳۹). برای مثال داستان‌های مختلفی از شیوه ختنه زنانی نقل می‌شود که برای پذیرفتن دین یهود این عمل را انجام داده‌اند و در نهایت نتیجه‌گیری می‌شود که این عمل برای پذیرفتن دین یهود الزامی است (همانجا). در این شیوه نقل، از آنجا که نتیجه مورد بحث صحیح است، مقدمات نامعتبر آن نیز صحیح پنداشته می‌شود.

در تلمود علاوه بر مسائل حقوقی، تعداد زیادی روایت و افسانه درباره شخصیت‌های پساتوراتی نقل می‌شود. این روایات معمولاً با عنوان آگادا^{۱۸} خوانده می‌شوند. در سنت یهودی، راویان تمایزی میان داستان‌های تخیلی و تاریخی قائل نمی‌شوند. از دیدگاه راویان، همه داستان‌ها، زندگی‌نامه‌ها و نیز معجزات، حقیقت دارند. مطابق الگوی روایت‌های توراتی، مؤلفان تلمود با کمک گرفتن از شخصیت‌ها و رویدادهای واقعی، امور تخیلی را با واقع‌نمایی به شخصیت‌های پساتوراتی نسبت می‌دهند؛ برای مثال همسر حنین عینا بن دسا^{۱۹} (قرن ۱ م.) که مردی فقیر ولی باتقوا بود، به وی اصرار کرد که برای رهایی‌شان از فقر و تنگدستی دعا کند. در این هنگام دستی از آسمان بیرون آمد و یک پایه میز طلایی به وی داد. او در رؤیا دید که این پایه‌ای از میز آسمانی او در بهشت بوده است که از این به بعد سه‌پایه خواهد بود. سپس او با راضی کردن همسرش، دعا کرد که پایه به میزش در بهشت بازگردد (T: Ta'anit 25a). درباره هیلل (قرن اول) نیز روایت شده است که وی به دلیل فقر از درس‌خواندن در مدرسه مذهبی محروم شد؛ اما ناامید نشد. او در حالی که برف رویش را می‌پوشاند، در بیرون کلاس می‌نشست و معلمان صبح روز بعد او را در زیر برف می‌یافتند (T: Yoma 35b). گاهی نیز داستان‌های بسیار خصوصی درباره زندگی روزمره ربی‌ها وارد تلمود و میدراش می‌شود؛ برای مثال داستان زیر را ربی یهودا^{۲۰} درباره مراسم عروسی پسرش در میدراش آورده است (Ben-Amos, 1999: 169):

ربی یهودا همه ربی‌ها را برای عروسی پسرش دعوت کرد؛ ولی فراموش کرد بار قپر^{۲۱}، شاگردش، را دعوت کند. بار قپر رفت و روی درب ورودی محل میهمانی نوشت: پس از همه این‌ها، شادی شما مرده است، پس فایده شادی چیست؟ ربی پرسید: چه کسی این کار را با ما کرده است؟ آن‌ها گفتند: بار قپر. پس ربی یهودا میهمانی دیگری ترتیب داد و بار دیگر همه ربی‌ها را همراه بار قپر دعوت کرد. در هر وعده‌ای که غذا نزد مهمانان گذاشته می‌شد، بار قپر ۳۰۰ قصه برای مهمانان تعریف می‌کرد و به همین دلیل آنان غذا را فراموش می‌کردند. ربی یهودا از پیش‌خدمت‌ها پرسید: چرا مهمانان غذا نمی‌خورند؟ آن‌ها ماجرا را تعریف کردند. ربی نزد بار قپر رفت و گفت: برای چه این‌گونه رفتار می‌کنی؟ او پاسخ داد: برای اینکه تو فکر نکنی که من برای شام تو به اینجا آمده‌ام؛ به‌علاوه برای اینکه تو مرا با همکاران و شاگردانم دعوت نکردی.

گاهی نیز برای واقع‌نمایی به رویدادهای تاریخی و زمان واقعی آن اشاره می‌شود؛ برای مثال افسانه‌های زیادی درباره محاصره و سقوط اورشلیم ساخته و پرداخته شده است. راویان منابع تلمودی-میدراشی بیش از هرچیز سعی دارند رفاه و آسایش رؤیایی قبل و دشواری‌های وحشتناک بعد از این رویداد، نظیر قحطی و گرسنگی را با هم مقایسه کنند. برای مثال در *میدراش* (ibid, 162) آمده است: نقل شده است که دوآغ بن یوسف^{۲۲} هنگامی که از دنیا رفت، از خود پسری باقی گذاشت. پیش از مرگ، دوآغ او را هر سال وزن می‌کرد و به اندازه وزن او، به معبد طلا پرداخت می‌کرد. هنگامی که مهاجمان شهر اورشلیم را محاصره کردند، مادرش این پسر را تکه‌تکه کرد و خورد.

گاهی نیز با استفاده از یک مکان واقعی جغرافیایی، سعی می‌شود داستان ظاهری باورپذیر داشته باشد، برای مثال داستان‌های زیر در کفر سکنیای مصر^{۲۳} رخ می‌دهد (T: Gittin 57a):

روزی ربی مانیومی بن حنیناعلقیا^{۲۴} و ربی حنیناعلقیا بن طوبیا^{۲۵} و ربی حونا بن حی^{۲۶} گفتند: هر کس چیزی درباره کفر سکنیا بگوید. اولی گفت: یک بار کافران زوجی را که با هم نامزد شده بودند از کفر سکنیا دزدیدند. دختر به نامزدش گفت: من خواهش می‌کنم که مرا لمس نکنی؛ زیرا من از تو کتوو^{۲۷} ندارم. پس داماد تا روزی که

مُرد، عروسش را لمس نکرد. وقتی که مُرد، عروس گفت: دردا و حسرتا از این مرد که بیش از یوسف بر امیال خود پا گذاشت؛ زیرا یوسف مدت کوتاهی در معرض وسوسه بود و این مرد هر روز؛ یوسف با آن زن در یک بستر نبود، ولی این مرد بود؛ آن زن همسر یوسف نبود، ولی من بودم. دومی گفت: زمانی در کفر سکینا قیمت چهل بوشل^{۲۸} ذرت یک دینار بود؛ اما ناگهان این قیمت اندکی گران شد. مردم آنجا تحقیق کردند و فهمیدند که علت گرانی این است که یک مرد و پسرش با یک دوشیزه نامزد کرده در روز کفاره^{۲۹} نزدیکی کرده‌اند. پس آن‌ها را گرفتند و سنگسار کردند. بدین ترتیب قیمت به حال قبل بازگشت. سومی گفت: مردی در کفر سکینا می‌خواست زنش را طلاق بدهد؛ ولی مردد بود، زیرا زن یک خانه بزرگ داشت. بنابراین مرد دوستانش را دعوت و برای آن‌ها مجلس عیش مفصلی فراهم و آن‌ها را مست کرد. سپس دوستانش و زنش را در یک بستر گذاشت و سفیده تخم‌مرغی آورد و میان آن‌ها ریخت. بعد چند مرد عاقل را آورد و از آن‌ها خواست که شاهد این صحنه باشند و پس از شکایت حرف او را تأیید کنند. قاضی دادگاه گفت: من از شمای آموخته‌ام که سفیده تخم‌مرغ هنگامی که به آتش نزدیک می‌شود، سفت می‌شود؛ اما منی از حرارت شل می‌شود. آن‌ها آزمایش کردند و فهمیدند که آن سفیده تخم‌مرغ بوده است. مرد را شلاق زدند و مجبورش کردند که به زنش کتو و پردازد.

کتاب‌های تلمودی - میدراشی علاوه بر روایت‌های مذهبی و تاریخی، شامل داستان‌های فکاهی و چیستان‌ها نیز می‌شود. مطابق اسناد، این گونه داستان‌ها رواج بسیار زیادی نیز میان علما داشته است (T: Shabbat: 30b). برای مثال حکمایی از اطینا^{۳۰} به ربی یوشع بن حنین‌عنینیا^{۳۱} گفتند (T: Bekhorot 8b):

برای ما داستانی تعریف کن. وی به آن‌ها گفت: روزی قاطری بود که وضع حمل کرد. هنگامی که کره قاطر به دنیا آمد، دور گردنش سندی بود که روی آن نوشته شده بود: دادخواستی علیه خانه صد هزار زوزی^{۳۲} پدر من موجود است. آن‌ها از ربی پرسیدند: آیا قاطر می‌تواند وضع حمل کند؟ ربی به آن‌ها پاسخ داد: این یکی از آن داستان‌هاست.

راوی بسیاری از این روایت‌های طنزآمیز ربّه باربار حنین‌عنا^{۳۳} (قرن چهارم) است. او میان بابل و فلسطین سفر می‌کرد و در همه جا درباره سفرهای خود به گزاره سخن می‌گفت. برای مثال (T: Bava Batra 74a) ربّه باربار حنین‌عنا در جایی می‌گوید:

روزی ما با یک کشتی بار سفر می‌کردیم و این کشتی ظرف سه روز و سه شب به اندازه فاصله میان یک باله ماهی تا باله دیگر آن حرکت می‌کرد. این کشتی به طرف بالا حرکت می‌کرد، اما ما به سوی اعماق غوطه می‌خوردیم و اگر شما فکر می‌کنید که این کشتی به اندازه کافی سریع حرکت نمی‌کرد، باید بگوییم هنگامی که ربی دمی^{۳۴} آمد، گفت: این کشتی شصت فرسنگ را در زمانی که یک کتری آب جوش می‌آید، طی کرده است. هنگامی که یک اسب‌سوار تیری پرتاب می‌کند، کشتی از آن پیش می‌افتد و ربی عشی^{۳۵} گفت: آن کشتی یکی از آن هیولاهای دریایی کوچکی بود که تنها دو باله داشت.

علاوه بر فکاهی، چیستان یا تمثیل^{۳۶} نیز در کتاب‌های تلمودی-میدراشی بسیار پرکاربرد است. تمثیل‌ها معمولاً با این عبارت کلیشه‌ای آغاز می‌شوند: *mashal le-mah* ... *ha-davar domeh, le* ... به معنی «این شبیه چیست؟ شبیه اینکه ...». گاهی نیز این جمله به صورت *mashal le* (این شبیه است به ...) خلاصه می‌شود (Ben-Amos, 1999: 163). برای مثال:

این شبیه چیست؟ شبیه مردی که دو زن داشته است، یکی جوان و یکی پیر. زن جوان سابقاً موهای سفید او را می‌چید و زن پیر موهای سیاهش را. او درنهایت از هر دو سو کچل شد.

تمثیل‌های زیادی نیز در حوزه گیاهان، حیوانات و گاهی درباره پادشاهی نوعی با عنوان «پادشاه گوشت و خون»^{۳۷} هستند (ibid, 164). در این گونه تمثیل، نوعی شباهت میان یک روایت توراتی و رویدادی غیرتوراتی برقرار می‌شود. بسیاری از این تشابهات بسیار توهین‌آمیز و سطحی‌نگرانه است. برای مثال در عبارت زیر میان انگیزه حضرت موسی برای شکستن الواح ده فرمان و انگیزه وزیر یک پادشاه در انجام کاری غیرعاقلانه، شباهت برقرار شده است:

آن گونه که گفته شده است، «پس دو لوح را گرفتم و از دو دست خود انداخته، در نظر شما شکستم» (تثنیه: ۹: ۱۷). ربی یوسی جلیلی^{۳۸} می گوید: این شبیه چیست؟ به یک پادشاه گوشت و خون که به پیشکار خود گفت: برو و برای من یک دوشیزه زیبا و پرهیزگار را که از نظر اخلاقی نیز شایسته باشد، نامزد کن. پیشکار دوشیزه‌ای را برای پادشاه نامزد کرد. سپس فهمید که او با مرد دیگری زنا کرده است. پیش خود این گونه استنباط کرد: اگر من اکنون دست به کار شوم و سند ازدواج^{۳۹} او را صادر کنم، [به جرم زنای محصنه] مشمول مجازات اعدام خواهد شد و با این کار من او را از سرورم جدا خواهم کرد. موسی نیز مطابق استنباط خود کاری مشابه همین را انجام داد. او گفت: چگونه می توانم این الواح را به بنی اسرائیل بدهم؟ اگر من این الواح را به آنها بدهم، آنها به دلیل گوساله پرستی، مشمول عذاب و نابودی می شوند؛ زیرا روی این الواح نوشته شده است: «هر که برای خدایی غیر از خدای واحد قربانی کند، نابود خواهد شد» (خروج: ۲۲: ۱۹). بله! من باید آن الواح را بشکنم و بنی اسرائیل را از عذاب برهانم (Goldin, 1955: 21).

علاوه بر داستان‌هایی که در بالا نقل کردیم و بر ساخته ربی‌ها بود، برخی داستان‌های دیگر نیز از منابع دست دوم یا کتاب‌های مجعول به **تلمود** راه یافته‌اند. در بخش بعد به بررسی این منابع می‌پردازیم.

۱-۶. ادبیات عامه در آپوکریفا و سوداپیگرافا

آپوکریفا^{۴۰} به مجموعه سیزده کتاب گفته می‌شود که در میان کتاب‌های **سپتوجنت**^{۴۱} یا **سبعینی** قرار دارد. **سپتوجنت** ترجمه یونانی برخی از اسفار **تورات** و جز آن است که به دست ۱۷ تن در زمان بطلمیوس انجام شده است. نسخه موجود این کتاب‌ها به یونانی است؛ اما این کتاب‌ها در اصل به عبری و احتمالاً در خلال دو قرن آخر پیش از میلاد نوشته شده‌اند (Ben-Amos, 1999: 144). سوداپیگرافا (Pseudepigrapha) کتاب‌هایی هستند که تألیف آنها به شخصیت‌های توراتی نسبت داده می‌شود؛ اما این امر صحت ندارد. نسخه‌های موجود این کتاب‌ها به زبان‌های آرامی، ارمنی، اتیوپیایی، یونانی، عبری، لاتین، اسلاوی باستان و سریانی است؛ اما زبان اصلی آنها روشن نیست

و نیاز به تحقیق بیشتری دارد. تاریخ اغلب این کتاب‌ها به ۲۰۰ قبل از میلاد تا ۲۰۰ پس از میلاد باز می‌گردد (ibid, 145).

نفوذ سنت شفاهی و ادبیات عامه در ادبیات آپوکریفایی و سوداپیگرافایی به روشنی آشکار است. در *آپوکریفا* و *سوداپیگرافا* به جای شرح دقیق کتاب مقدس، روایت‌های توراتی حول شخصیت‌های معینی گسترش می‌یابند. این گسترش با هدف تکمیل روایت‌های توراتی و هماهنگ‌نمودن آن‌ها با فرهنگ یهودی جدید و حافظه جمعی و جهان‌بینی این قوم در نقاط مختلف است. یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های این منابع، توجیه روایات عامه درباره گناهان انبیای مختلف است (توفیقی، ۱۳۸۹: ۳۳، ۵۳-۵۷)؛ برای مثال ازدواج عاشقانه یوسف^{۴۲} و اسنات^{۴۳} (که زنی بت‌پرست است) (A:) و معرفی ساره (همسر ابراهیم) به عنوان خواهر ابراهیم (پیدایش: ۱۲: ۱۱-۱۳) با هدف کلاهدرداری و دریافت مهریه سنگین ساره از فرعون (توفیقی، ۱۳۸۹: ۳۷). برخی موارد دیگر نیز شامل فریب‌دادن یعقوب عیسو را برای دزدیدن حق نخست‌زادگی (پیدایش: ۲۷)، همخوابگی رئوبین با کنیز پدر خود (پیدایش: ۳۵: ۲۲)، دروغ‌گویی یوسف به پدرش (پیدایش: ۳۷: ۲)، همخوابگی یهودا با عروسش (پیدایش: ۳۸) و گوساله‌سازی هارون (خروج: ۳۲) می‌شود. از این نوع نمونه‌ها که بسیاری از آن‌ها را نمی‌توان ذکر کرد، در کتاب‌های *آپوکریفا* بسیار است.

علاوه بر موارد بالا که شرح اسفار بیست و چهارگانه *تورات* هستند، کتاب‌هایی نیز وجود دارند که به کلی آپوکریفایی هستند. در کتاب‌های آپوکریفایی، علاوه بر ادبیات عامه عبری، افسانه‌های فراقومی نیز وارد شده است؛ البته با تغییراتی که متناسب گفتمان یهودی شود. نمونه این گونه افسانه‌ها کتاب *آپوکریفایی طوبیت*^{۴۴} است که سراسر آن روایتی دیگرگون از یک افسانه عامه بین‌المللی و کلاسیک با عنوان «مردۀ سپاسگزار»^{۴۵} است. از نظر ساختار، سبک و ریخت‌شناسی این افسانه در طبقه افسانه‌های جن و پری قرار می‌گیرد:

طوبیت^{۴۶} که مردی درستکار و فقیر است، به دلایلی کور می‌شود. وی پسرش طوبیاس^{۴۷} را برای دریافت وجهی، به نزد یکی از خویشاوندانش، رعوئیل^{۴۸}، روانه می‌کند. رافال^{۴۹} (یکی از فرشتگان خداوند) به صورت یک مرد تغییر چهره می‌دهد و

طوبیاس را در سفرش همراهی می‌کند. روزی هنگامی که طوبیاس مشغول شنا در رودخانه است، ماهی بزرگی به وی حمله می‌کند و رافال با کشتن ماهی، جان وی را نجات می‌دهد. به توصیه رافال، طوبیاس قلب، جگر سیاه و کیسه صفرا (زهره) ماهی را برای استفاده‌های جادویی نگه می‌دارد. دختر رعوئیل، ساره، بسیار افسرده و در پی خودکشی است؛ زیرا هر هفت نامزد قبلی او به واسطه طلسم یک دیو در حجله زفاف مرده‌اند. طوبیاس تصمیم می‌گیرد با وی ازدواج کند. برای این کار مطابق دستورالعمل رافال بخش‌های خاصی از قلب و جگر سیاه ماهی را می‌سوزاند. این دود، دیو را به فرار وادار می‌کند. طوبیاس پس از آن با صفرا (زهره)ی ماهی قدرت شفای جادویی به دست می‌آورد و بدین وسیله پدر خود را نیز شفا می‌دهد (A^۵: Tobit:559-567).

در منابع آپوکریفایی، افسانه‌های فراوانی نیز درباره ادوار تاریخی قوم یهود وجود دارد؛ برای مثال در کتاب آپوکریفایی *ازدرس* (A: 1 Esdras: 3:1-4:695-697) افسانه‌ای مربوط به دوران بازگشت از تبعید روایت می‌شود که واقعیت تاریخی ندارد، با این هدف که قدرت سلسله داوودیان به صورت فرض احیا شود: زربابل^{۵۱} از بازماندگان خانواده داود و یکی از سه نگهبان اصلی داریوش^{۵۲}، شاه ایران، است. در مناظره‌ای که میان سه نگهبان شاه برگزار شد، وی به پیروزی رسید. در این مناظره باید نگهبانان میان زن، شاه و شراب قوی‌ترین را انتخاب می‌کردند. زربابل به دلیل نقش‌های متعددی که زن به عنوان مادر، همسر و معشوق بازی می‌کند، «زن» را برگزید؛ در حالی که دو نگهبان دیگر، شاه و شراب را انتخاب کردند. شاه صداقت و خرد زربابل را پسندید و به همین دلیل وی را به پادشاهی اورشلیم برگزید.

۲-۶. ورود روایت‌های آپوکریفایی به منابع رسمی

به دلیل تأثیر بسیار شدید داستان‌های تخیلی در *آپوکریفا* و *سوداپیگرافا*، ربی‌های متقدم، کتاب‌های آپوکریفایی و سوداپیگرافایی را کتاب‌هایی بیرون از قانون یهودی^{۵۳} دانستند. در یک فتوای منسوب به ربی عقیبا^{۵۴} (قرن ۲ م) بیان شده است: «هر کس که این کتاب‌ها را بخواند، به دلیل مشارکت در ترویج آن‌ها، عقوبت می‌شود» (T: Sanhedrin 10:1). در این کتاب‌ها که به دست افراد باسواد، ولی فاقد مقام مذهبی، نوشته شده‌اند، کاملاً

آشکار است که سنت‌های شفاهی و ادبیات عامه در جوامع یهودی رواج کامل داشته است؛ و لو اینکه در ابتدا مورد تأیید ربی‌ها نیز نبوده باشد. در نهایت، به دلیل غلبه همین گفتمان شفاهی، ربی‌ها نیز روایت‌های آپوکریفایی فراوانی را در *میدراش* و *تلمود*، وارد و عیناً تکرار می‌کنند؛ برای مثال داستان مرده سپاسگزار که پیش‌تر نقل شد، عیناً در *تلمود* آمده و سپس در ادبیات عامه یهودی نیز بسیار تأثیر گذاشته است (Ben-Amos, 1999: 149). در نمونه‌ای دیگر در *آپوکریفا* (A: Zechriah: 549-555) قتل زکرایع پسر یهویداع^{۵۵} به فرمان یوآش^{۵۶} به‌عنوان دلیل قتل عام یهودیان در دوران محاصره اورشلیم، ذکر می‌شود که واقعیت تاریخی ندارد؛ همین داستان در *تلمود* و *میدراش* هم آمده و توضیحی نیز بر آن افزوده شده است: پس از مرگ زکرایع خون وی تازه می‌ماند و قلب وی می‌تپد تا زمانی که نبوزرادان^{۵۷}، فرمانده ارتش، انتقام وی را می‌گیرد (T, Gittin 57b). نمونه دیگر شرح وقایع تاریخی نهضت مکابیان^{۵۸} علیه امپراتوری سلوکید^{۵۹} (۱۶۰-۱۶۶ ق.م.) در کتاب *مکابیان* (A: 1 & 2 Maccabees: 647-692) است که روایت‌های مختلفی از شخصیت‌های افسانه‌ای و کاملاً غیرتاریخی را دربر می‌گیرد. برجسته‌ترین این شخصیت‌ها مادر داستان «هفت برادران» است که شرح آن پیش‌تر گذشت. این افسانه عیناً در *تلمود* آمده (T: Gittin 57b) و در ادبیات عامه یهودی بسیار رواج یافت. خلاف این افسانه‌ها که با هدف نشان دادن مظلومیت این قوم، ساخته شده‌اند، داستان‌هایی نیز وجود دارد که در آن‌ها فردی که به یهودیان ظلم کرده است، بالاخره به کیفر اعمال ناپسند خود می‌رسد. مانند داستان هالیدروس^{۶۰} که برای غارت گنج‌های معبد آمده بود؛ اما به طور معجزه‌آسایی به کیفر خود رسید (A: 2 Maccabees 3: 677-690). این الگو نیز در ادبیات عامه یهودی بسیار رواج یافت (Ben-Amos, 1999: 148). نمونه دیگر آپوکریفایی *سوسن* (A: Susana: 643-645) یا *شوشانا* است که سرشار از روایت‌های شفاهی درباره زندگی دانیال نبی در دوران کودکی است. هیچ‌یک از این افسانه‌ها در *تورات* (سفر دانیال) نیامده است. یکی از معجزاتی که در کتاب *شوشانا* به دوران کودکی دانیال نسبت داده شده، نجات این زن از مجازات زنای محصنه است. همین داستان در *تلمود* نیز دیده می‌شود (T, Sanhedrin 93a). در نمونه‌ای دیگر، یک داستان اودیپی به زندگی‌نامه افسانه‌ای

یهوشع بن نون^{۶۱} که شامل پدرکشی و زنا با محارم است، افزوده شده است (A: Joshua: 128). در مثالی دیگر سلیمان به عنوان شخصیتی خردمند توصیف می‌شود که جادوگر نیز هست (T, Gittin 68a-68b) و حتی در اسناد متأخر، یعنی داستان‌های بن‌سیرا (کتاب *سیره پسران*) (قرن ۱۰م) عاشق باهوشی معرفی شده که ملکه شبا یا صبا را اغوا می‌کند (Stern and Mirsky, 1990:180). نمونه‌های فراوان دیگری را نیز می‌توان نقل کرد که افسانه‌های آپوکریفایی و سوداپیگرافیایی به صورت روایت‌های دینی رسمی وارد *میدراش* و *تلمود* شده‌اند.

نتیجه‌گیری

ادبیات رسمی عبرانی، به دلیل آوارگی قومی و پراکندگی جغرافیایی قوم یهود، ادبیاتی آمیخته است. این ادبیات منبع اصلی خود، *تورات*، را در حمله نبوکد ناصر از دست داده بود؛ بنابراین روحانیان یهودی پس از قرن‌ها در دوره توراتی، تصمیم به جمع‌آوری مجدد آن گرفتند و این کار را بر اساس حافظه قومی، روایات رایج در افواه مردم و ادبیات عامه انجام دادند و به همین دلیل در این منبع بر گردآوری و روایت ادبیات شفاهی و عامه بسیار تأکید شده است. در ادبیات رسمی این قوم الگویی شکل گرفت که در آن جایز بود با استفاده از منابع شفاهی و عامه، منابع مکتوب و رسمی را تکمیل کرد. همین الگو بعدها در دوره *میدراشی* - *تلمودی* (که حدود هزار سال طول کشید) در کتاب *میدراش پی* گرفته شد و در *تلمود* به اوج خود رسید؛ زیرا در وارد کردن ادبیات عامه، خرافی، جادویی و قصه‌پردازی‌های تخیلی، افراط بسیار شد. فراموشی زبان عبری و جایگزینی زبان آرامی نیز عاملی بود که این آمیختگی را تشدید می‌کرد. همین دلایل سبب شد مترجمان و شارحان بعدی *تورات* نیز یک گام فراتر روند و انواعی از ادبیات عامه و شفاهی را وارد کتاب‌های آپوکریفایی و سوداپیگرافیایی کنند که در ابتدا حتی مورد قبول مؤلفان *تلمود* نیز نبود؛ اما به تدریج به دلیل غلبه و رواج ادبیات عامه و سنت شفاهی در جامعه یهودی، ادبیات آپوکریفایی نیز وارد *تلمود* شد. به همین دلیل برخی از پژوهشگران اصولاً ادبیات *میدراشی* - *تلمودی* را ادبیات رسمی نمی‌دانند و آن را در حوزه ادبیات عامه طبقه‌بندی می‌کنند؛ زیرا در این نوع، ادبیات عامه به اندازه

ادبیات رسمی و حتی بیش از آن قابل استناد است. افزون بر این، هر روایت تاریخی و مذهبی فارغ از صحت آن اصیل شناخته می‌شود و به آن استناد می‌شود، فقط به دلیل اینکه در سنت شفاهی و ادبیات عامه وجود داشته است. الگوی آمیخته و ترکیبی منابع رسمی یهودی در دوره‌های بعدی نیز پی گرفته شد و مؤلفان متون یهودی در نقاط مختلف دنیا به همین شیوه به تألیف کتاب‌های مذهبی و تاریخی پرداختند. در دوره‌های پس از تلمود نیز ادبیات یهودی چه از نظر زبانی، چه از نظر محتوایی، آمیخته بود. آمیختگی زبانی این ادبیات، سبب پیوند آن با زبان‌های دیگر و به وجود آمدن شاخه‌های محلی و دورگه‌ای شد که با نام‌های عربی-یهودی، یونانی-یهودی و مانند آن شناخته شد. آمیختگی محتوایی ادبیات عبرانی هم سبب ورود مضامین، باورها و داستان‌های اقوام دیگر به این ادبیات شده است. فارسی-یهودی یا فارسی-عبری نیز یکی از شاخه‌های ادبیات عبرانی است که هر دو ویژگی بالا را دارد. به عقیده بسیاری از پژوهشگران اغلب متون فارسی-یهودی در شاخه ادبیات عامه قرار می‌گیرد، در صورتی که متونی مذهبی هستند و باید در شاخه ادبیات رسمی قرار بگیرند؛ اما با توضیحاتی که بیان شد، روشن است با توجه به اهمیت ادبیات عامه و شفاهی در گفتمان رسمی دین یهود و وجود الگوی ترکیب رسمی-عامه در منابع دست اول، متون فارسی-یهودی نیز از همین الگو پیروی کرده است، ادبیات رسمی و عامه را به هم آمیخته و متونی را پدید آورده است که بیشتر محتوای آن از گفتمان غیررسمی و عامه برگرفته می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

1. Judeo-Persian
2. Joshua
3. Eleazar
4. Hadrianic
5. anukâ-nâma
6. Bar-Kokhva
7. Ben ha-Melek ve-ha-Nazir
8. popular religion
9. leil shimurim
10. Shammai
11. Hillel

12. Rabban Gamliel

13. Agnitus

۱۴. مقصود تلمود بابلی (The Babylonian Talmud Complete Soncino English)

(Translation) است.

15. Resh Lakish

16. Tiberia

17. efshar mi-she-i efshar

18. Haggadah

19. haninaanina ben Dosa

20. Judah

21. Bar Kappara

22. Doeg b. Joseph

23. Kefar Sekania of Egypt

احتمالاً شهری در مصر. برخی به جای مصر، ناصریه/ ناصره جلیل را پیشنهاد کرده‌اند که امروزه در

فلسطین اشغالی قرار دارد و به عنوان مولد عیسی مسیح شناخته می‌شود (Gottheil, 1912: 7/)

(464).

24. Manyumi b. aninaelkiah

25. Haninaelkiah b. Tobiah

26. Huna b. Hiyya

27. Kethubah

Kethubah یا ketubbah قبالة ازدواجی است که تعهدهای نهایی شوهر به زن را مشخص می‌کند.

مطابق قانون برای داماد ممنوع است که زندگی کند با عروسش تا زمانی که این سند را برای همسرش

ننوشته و به او تحویل نداده است.

۲۸. بوشل (bushel) یک واحد اندازه‌گیری قدیمی است. هر بوشل تقریباً معادل ۳۶ کیلو است.

29. yom kippur Day of Atonement

30. Athens

31. Joshua ben haninaanania

32. Zuz

نوعی پول عبری باستانی از جنس نقره

33. Rabba Bar Bar haninaana

34. Dimi

35. Ashi

36. mashal

37. melek basar va-dam

38. Yose the Galilean

39. ketova

40. Apocrypha

41. Septuagint

42. Joseph

43. Aseneth

44. Tobit

45. grateful dead

56. Tobit

47. Tobias

48. Raguel

49. Raphael

۵۰. مقصود کتاب‌های آپوکریفایی است: The King James Version of the Holy Bible, with Apocrypha

51. Zerubbabel

52. Darius

53. sefarim hizonim

54. Akiva

55. Jehoiada

56. Joash

57. Nebuzaradan

58. Maccabees

59. Seleucid

60. Heliodorus

61. Joshua bin-Nun

منابع

- اپستاین، ایزودور (۱۳۸۵). *یهودیت: بررسی تاریخی*. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- اشتاین سالتز، آدین (۱۳۸۳). *سیری در تلمود*. ترجمه باقر طالبی دارابی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- پاتای، رافائل (۱۳۹۳). «دین عامه». *مقدمه‌ای بر پژوهش دین عامه*. ترجمه ابراهیم موسی‌پور. تهران: جوانه توس. صص ۱۳۷-۱۵۰.
- _____ (۱۳۹۳). «اسلام عامه». *مقدمه‌ای بر پژوهش دین عامه*. ترجمه ابراهیم موسی‌پور. تهران: جوانه توس. صص ۱۰۷-۱۱۵.
- پیاده‌کوهسار، ابوالقاسم (۱۳۸۹). «نقاط تأثیرگذاری باورهای ایرانی بر دین یهود از مسیر مکاشفه‌گرایی». *پژوهشنامه ادیان*. س ۴. ش ۷. صص ۴۷-۸۱.
- توفیقی، فاطمه (۱۳۸۹). «تأویل گناهان انبیا در تفاسیر یهودی قرون وسطی». *هفت آسمان*. ش ۴۵. صص ۳۰-۵۷.
- حسینی، رضا (۱۳۹۳). «هلنیزم و تأثیر آن بر فرهنگ یهودی». *نیستان ادیان و مذاهب*. س ۳. ش ۴. صص ۹۹-۱۱۶.
- حمید، حمید (۱۳۷۶). «تأثیرات اسماعیلی بر تفکرات موسی بن میمون یهودی». *ایران-شناسی*. ش ۳۴. س ۹. صص ۲۸۵-۳۰۳.

الگوی دینی - تاریخی متون فارسی - عبری به مثابه ادبیات عامه _____ حامد نوروزی

- خان، ظفرالاسلام (۱۳۶۹). *نقد و نگرشی بر تلمود*. ترجمه محمدرضا رحمتی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
- ذوالفقاری، حسن (۱۳۹۴). *زبان و ادبیات عامه ایران*. تهران: سازمان تهیه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- رستگار، اصغر (۱۳۹۴). «عهد عتیق: تکوین تورات». ج ۱. *عهد عتیق: قصه زندگی و باور یک قوم*. تهران: نگاه.
- شاهاک، اسرائیل (۱۳۷۸). *تاریخ یهود، آیین یهود: سابقه سه هزار ساله*. ترجمه رضا آستانه‌پرست. تهران: قطره.
- شبلی، احمد (۱۹۸۶). *مقارنه الادیان (یهودیّه)*. القاهرة: مکتبه النهضة المصریة.
- شولم، گرشوم (۱۳۷۸). *جریان‌های بزرگ در عرفان یهودی*. ترجمه فریدالدین رادمهر. تهران: نیلوفر.
- شیرزادی، مهدی (۱۳۸۳). *و اینک اسرائیل*. تهران: مؤسسه فرهنگی پیوند با امام.
- گارودی، روزبه (۱۳۷۵). *تاریخ یک ارتداد*. ترجمه مجید شریف. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- لازار، ژیلبر (۱۳۸۴). *شکل‌گیری زبان فارسی*. ترجمه مهستی بحرینی. تهران: هرمس.
- لانگ، چارلز، هـ (۱۳۹۳). «دین عامه». *مقدمه‌ای بر پژوهش دین عامه*. ترجمه ابراهیم موسی‌پور. تهران: جوانه توس. صص ۱۹-۴۳.
- مبلغی آبادانی (بی‌تا). *تاریخ ادیان و مذاهب جهان*. ج ۲. تهران: حر.
- معتمدی، منصور و مریم پورصادقی (۱۳۹۳). «عناصر عرفانی در ادبیات فارسی - یهودی». *پژوهشنامه ادیان*. س ۸، ش ۱۵. صص ۷۷-۱۰۹.
- نتضر، آمنون (۱۳۵۲). *منتخب اشعار فارسی از آثار یهودیان ایران*. تهران: فرهنگ ایران-زمین.
- نوروزی، حامد (۱۳۹۲). «بجی درباره گویش‌شناسی متون فارسی - عبری: وجود لغات شرقی در برخی متون جنوب غربی». *پژوهش‌های ادبی*. س ۱۰، ش ۴۱. صص ۹۹-۱۳۲.
- هندی، رحمة‌الله بن خلیل الرحمن (۱۴۰۸ق). *اظهار الحق*. بیروت: دارالجمیل.
- هوک، ساموئل هنری (بی‌تا). *اساطیر خاورمیانه*. ترجمه علی‌اصغر بهرامی و فرنگیس مزداپور. تهران: روشنفکران.
- *The King James Version of the Holy Bible, with Apocrypha*. www.davince.com/bible.
- Baron, J. L. (1985). *A Treasury of Jewish Quotations*. New York: Rowman and Littlefield Publishers.

- Ben-Amos, Dan (1999). "Jewish Folk Literature". *Oral Tradition*. no. 14/1. pp. 140-274
- Berger. Abraham (1938). "The Literature of Jewish Folklore (Part 1)". *Journal of Jewish Bibliography*. no. 1. Pp.12-20.
- Gaster, Theodor H. (1950). "Semitic Folklore". In *The Funk and Wagnalls Standard Legend*. ed. Maria Leach and Jerome Fried. New York: Funk and Wagnalls. pp. 981-989.
- Gerhardsson. Birger (1961). *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. Tr. Eric J. Sharpe. Uppsala: C. W. K. Gleerup
- Goldin, Judah (1955). *The Fathers According to Rabbi Nathan*. New Haven: Yale University Press.
- Gottheil, R. (1912). *Jewish Encyclopedia*. vol. VII. London: Funk and Wagnalls Company.
- Marzolph. Ulrich (1992). "Judeo-Persian Narratives". *Jewish Folklore and Ethnology Review*. no. 14. Pp. i-ii.
- Moreen. Vera, B. (1994). "Dialogue Between God and Satan in Shahin's *Bereshit Nama*". *Irano-Judaica III*. ed. Shaul Shaked and Amonon Netzer. Jerusalem: Ben-Zvi Institute. pp. 127-141.
- ----- (1991). "The Legend of Adam in the Judeo- Persian Epic Bereshit [Namah] (14th Century)". *Proceedings of the American Academy for Jewish Researc*. no. 57. Pp.156-178.
- Shaked (2012). "Judaeo-Persian". second ed. [http://Encyclopaedia Judaica.com](http://EncyclopaediaJudaica.com).
- Stern, David and Mark J. Mirsky (eds.) (1990). *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- *T: The Babylonian Talmud Complete Soncino English Translation*: <https://archive.org>.