

شهرستان گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

سال دوم علوم انسانی

مقالات



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

تأویل گناهان انبیا در تفاسیر یهودی قرون وسطا

فاطمه توفیقی*

اشاره

گناهان منسوب به انبیا در کتاب مقدس توجه بسیاری را برانگیخته است. مسلمانان این گناهان را یکی از دلایل بی‌اعتباری آن کتاب دانسته‌اند. مفسران یهودی نیز به نوبه خود با متون مربوط به این خطاها دست و پنجه نرم کرده، به اشکال گوناگون درصدد برآمده‌اند که آنها را تأویل کنند. در این پژوهش، نمونه‌هایی برجسته از خطاهای منسوب به شخصیت‌های کتاب مقدس مانند ابراهیم، اسحاق، یعقوب، موسی، هارون، داوود، سلیمان و... را مطرح و تأویل این خطاها را در تفاسیر یهودی به‌ویژه در قرون وسطا بررسی خواهیم کرد. روش‌های این مفسران عبارت‌اند از: تغییر در قرائت ظاهر متون با تغییر اعراب و مرجع ضمیر و ترکیب و تقطیع جملات، توجه به ابهام در معنای کلمات، تأکید بر علم نبی، کمک گرفتن از آیات دیگری که به‌نوعی نشان‌دهنده بی‌گناهی شخص مورد نظر هستند، رجوع به شریعت نوح و یا احیاناً شریعت سام در مورد انبیای پیش از موسی و استفاده از حکایات اگادایی-میدراشی که در این تفاسیر بسیار بارز است و به تغییر بنیادین در فهم روایات کتاب مقدس می‌انجامد. این تأویلات نه لزوماً بر اساس ضرورت کلامی، بلکه به سبب ضرورت اخلاقی-تعلیمی و نیز با توجه به جایگاه والای انبیا در میان یهودیان صورت گرفته است تا در نهایت، توصیف کتاب مقدس از انبیا به تصور خوانندگان از آنان نزدیک‌تر شود.

کلیدواژه‌ها: عصمت، گناهان و خطاهای انبیا، کتاب مقدس، تفسیر یهودی

مسلمانان از آغاز در پی آن بوده‌اند که رابطه خود را با کتاب مقدس تنظیم کنند. از سویی، گزارش‌های مشابه از انبیای مشترک و تصریح قرآن مجید به تصدیق «آنچه پیش از آن نازل شده است» (بقره: ۴) و از سوی دیگر همزیستی مسالمت‌آمیز با اهل کتاب کنجکاوی مسلمانان را برمی‌انگیخت. در عین حال، مسلمانان هنگام بررسی کتاب‌های پیشین موارد بسیاری را می‌دیدند که نمی‌توانستند آنها را به‌سادگی بپذیرند یا حتی نادیده بگیرند. یکی از مشکلات این بود که کتاب مقدس رفتارهایی ناروا به انبیا نسبت می‌دهد.

رفتارهای سؤال‌برانگیز منسوب به انبیا را می‌توان در دو دسته گناه و خطا جای داد. شیعیان امامی معتقدند پیامبران و امامان و حضرت فاطمه زهرا (ع) از هر گناه و خطایی معصوم‌اند. شیخ صدوق (ره) عصمت را یکی از اعتقادات اصلی شیعه می‌داند و در کتاب *الاعتقادات* می‌گوید: «اعتقادنا فی الأنبياء و الرسل و الأئمة و الملائكة صلوات الله عليهم أنهم معصومون مطهرون من كل دنس و أنهم لا يُذنبون ذنباً لا صغيراً و لا كبيراً و لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون. و من نفى عنهم العصمة في شيء من احوالهم فقد جهلهم» (الصدوق، ۱۴۱۳: ۹۶). شیخ مفید (ره) در *تصحیح اعتقادات الامامیه* می‌گوید: «الانبياء و الائمة من بعدهم معصومون في حال نبوتهم و امامتهم من الكبائر كلها و الصغائر و العقل يجوز عليهم ترك مندوب اليه على غير التعمد للتقصير و العصيان و لا يجوز عليهم ترك مفترض، الا ان نبينا صلى الله عليه و اله و سلم و الائمة عليهم السلام من بعده كانوا سالمين من ترك المندوب و المفترض قبل حال امامتهم و بعدها» (المفيد، ۱۴۱۳: ۱۲۹). سید مرتضی (ره) در *تنزيه الانبياء* در بیان عقیده امامیه پیرامون انبیا این تعریف را ارائه می‌کند: «لا يجوز عليهم شيء من المعاصي و الذنوب كبيراً كان او صغيراً لا قبل النبوة و لا بعدها و يقولون في الائمة مثل ذلك» (المرتضى، ۱۳۸۰: ۳۴). او همچنین در کل این کتاب شبهاتی را که در قرآن و تفاسیر درباره خطاهای انبیا و امامان پیش می‌آید، بررسی می‌کند و به آنها پاسخ می‌دهد. در دوره معاصر علامه بلاغی در کتاب *الهدى الى دين المصطفى* یکی از دلایل مردود بودن کتاب مقدس را نسبت دادن گناه و خطا به انبیا می‌داند.

گرچه عموم اهل سنت به اندازه امامیه نسبت به گناهان و خطاهای منسوب به انبیا حساسیت نداشته‌اند، برخی از علمای آنان در کتاب‌هایی به شبهات مربوط به گناهان و

خطاهای انبیا پاسخ گفته‌اند. ابن حزم درباره درجه عصمت انبیا می‌گوید: «انه يقع من الانبياء السهو عن غير قصد و يقع منهم ايضا قصد الشيء يريدون به وجه الله تعالى و التقرب به منه، فيوافق خلاف مراد الله تعالى إلا أنه تعالى لا يقر على شيء من هذين الوجهين اصلاً، بل ينبههم على ذلك» (ابن حزم، ۱۴۲۲: ۲/۲۴۵). او ابتدا به بررسی خطاهای انبیا بر اساس روایت کتاب مقدس می‌پردازد و آنها را یکی از مهم‌ترین دلایل تحریف می‌داند (همان، ۱۰۲-۲۱۷)؛ اما در ادامه درباره آیاتی از قرآن بحث می‌کند که شاید شائبه نقض عصمت را داشته باشند و به اشکال گوناگونی ثابت می‌کند که انبیا از گناه دور هستند (ابن حزم، ۱۴۲۲: ۲/۲۴۴-۲۷۶). همچنین فخر رازی کتابی با عنوان *عصمه الأنبياء* دارد که در آن می‌کوشد به همه شبهات مربوط به گناهان و خطاهای انبیا با در نظر گرفتن فرض‌های گوناگون پاسخ دهد.

دانشمندان و مفسران مسلمان با توجه به پیش‌فرض‌ها و اصول مورد پذیرش خود راه‌های گوناگونی را برای تفسیر آن آیات قرآنی دارند. عمده‌ترین این روش‌ها و راه‌حل‌ها عبارت‌اند از:

۱. خطا قبل از بلوغ رخ داده است.
۲. خطا قبل از نبوت رخ داده است.
۳. عمل مندوب بوده است و نه واجب.
۴. ترک اولایی اتفاق افتاده است.
۵. اگر توبه‌ای صورت گرفته، فقط از جهت خیر بودن توبه است، نه به سبب ارتکاب گناه.
۶. در مصداق حکم اشتباه شده است.
۷. حکمی فراموش شده است.

حاخام‌های یهودی نیز نسبت به خطاهای انبیا در کتاب مقدس حساسیت نشان داده‌اند، گرچه طبعاً به جای انتقاد، به توجیه خطاها پرداخته و بدین شیوه آنها را با پیش‌داوری‌های خود نسبت به یک نبی و رهبر تطبیق داده‌اند. ما در این پژوهش به بررسی تأویل خطاهای انبیا در آثار آنان خواهیم پرداخت. این تأویل‌ها در متون تفسیری یا شبه‌تفسیری باستانی یهودیت مانند تلمود، *میدراش تنخوما*، *میدراش ربا* و یا حتی ترجمه‌های آرامی کتاب مقدس مانند *ترگوم آنفلوس* و *ترگوم یوناتان* (ولو به

صورت اجمالی) دیده می‌شود و در موارد فراوانی آن متون قدیمی اساس تفسیرهای بعدی در قرون وسطا و پس از آن بوده است. ما در این پژوهش منحصرأ به بررسی تفسیرهای قرون وسطا می‌پردازیم و در موارد اندکی منابع قدیمی‌تر را نیز ذکر می‌کنیم. باید اضافه کنیم که گرچه جهان‌بینی اسلامی عصمت را برای نبی ضروری می‌داند، بسیاری از جهان‌بینی‌ها اصولأ به این امر نمی‌پردازند. در نظر پیروان این جهان‌بینی‌ها، نبی فردی برگزیده است که پیامی را دریافت کرده است و آن را منتقل می‌کند. در حالی که مسلمانان باور دارند اگر نبی معصوم نباشد، ابلاغ پیام در معرض خدشه خواهد بود و نبی نخواهد توانست پیشوای دینی و اجتماعی و نیز الگوی اخلاقی مناسبی برای هدایت باشد، برخی ادیان دیگر ضرورتی برای این دیدگاه نمی‌بینند. نگاهی به مجموعه عقاید بسیاری از گروه‌ها نشان می‌دهد که عصمت نبی برای آنها معنایی نداشته و اصولأ مهم نبوده است. زیونی زویت (Ziony Zevit) در بررسی فرضیه نزع میان کاهنان و انبیا می‌گوید: «بر خلاف آنچه معمولأ آموزش داده می‌شود، اخلاق و رفتار اجتماعی قوم بنی‌اسرائیل از دغدغه‌های اصلی انبیا نبوده است و در نتیجه از نظر گردآورندگان ندهای (oracles) آنان و تدوین‌کنندگان کتاب‌های منسوب به ایشان اهمیت چندانی نداشته است» (Zevit, 2004:192). وی وظایف انبیای بنی‌اسرائیل را در این امور خلاصه می‌کند: ۱) سرزنش قوم در مواردی که وظایف آیینی (cultic) نقض شده است؛ ۲) دغدغه رعایت صحیح قواعد عبادت یهوه؛ ۳) مجازات آن دشمنان بنی‌اسرائیل که پیروزی نظامی داشته‌اند (Ibid).

مری میلز توصیف گناهان انبیا در کتاب مقدس را به ویژگی‌های داستانی آن کتاب نسبت می‌دهد. به عقیده او شخصیت‌هایی که گناه می‌کنند، چندبعدی هستند و بهتر ترسیم شده‌اند (Mills, 2001: 243-44). اما جیمز کوگل عقیده دارد که هنگام نگارش کتاب مقدس مجموعه‌ای از «دروس اخلاقی» در نظر نبوده، بلکه تاریخ قدیمی بنی‌اسرائیل بر اساس سنت‌های به‌جامانده از گذشته روایت شده است (Kugel, personal communication, 17 August 2009). نظر کوگل در مورد متون مربوط به گناهان انبیا پذیرفتنی‌تر است؛ زیرا می‌توان به سادگی فهمید که در متون قدیمی بسیاری از موضوعات که بعداً برای خواننده میدراشی یا مدرن اهمیت یافته، اصولأ مطرح نبوده است. بر این اساس، داستان‌هایی که قدرت، غضب، شهوت، امور آیینی یا روایات به‌جای‌مانده از گذشته و یا

امور حاصل از داد و ستد با فرهنگ‌های همسایه را منتقل می‌کنند، جزئی مهم از کتاب مقدس هستند.

گاهی نیز به تغییر و تحول این واکنش‌ها در دوره‌های گوناگون اشاره شده است. به گفته استیون فراد منابع پیش از میدراش حساسیت خاصی به گناه و توبه نداشتند و در منابع مربوط به پیش از ویرانی دوم اورشلیم مواردی مانند توجه گناه، نقل تفسیرهای متفاوت و ذکر آیاتی که به فهم یکدیگر کمک می‌کنند، رایج نبود (Fraade, 2007/114). همچنین به تأثیر کلام اسلامی و به‌ویژه اعتزال بر تأویل گناهان انبیا در تفاسیر یهودی توجه شده است؛ برای نمونه موشه تصوکر عقیده دارد که فقط در محیط اسلامی، گناهان انبیا برای یهودیان مشکل ایجاد کرد (1966, 7713). اما بر خلاف عقیده این نویسنده، در برخی متون تفسیری پیش از اسلام مانند تلمود نیز تلاش‌هایی صورت گرفته است تا به معیارهای اخلاقی و برداشت خوانندگان از شخصیت‌های کتاب مقدس تجاوز نشود.

به علاوه، جایگاه والای انبیا در میان بنی‌اسرائیل نیز مستلزم پاکی آنان است، گرچه این امر فقط برای اهداف صرفاً اخلاقی است. در اکثر متون میدراشی اخلاقیات جایگاه ویژه‌ای دارد. به گفته جانانان شوفر، در متون حاخامی‌ای که به اخلاقیات پرداخته‌اند، سه نوع ادبی می‌توان یافت: تعلیمات حکیمانه با استفاده از سخنان نغر، معرفی رفتار حکیمانه از طریق روایت، و نشان دادن جایگاه والای سنت از طریق شرح کتاب مقدس (Schofer, 2007: 333). خواهیم دید که چگونه دو مورد اخیر در تأویل خطاهای انبیا دخیل هستند.

بسیاری از تفاسیر حاخام‌های قرون وسطا حاشیه‌هایی (supercommentary) بر تفسیر راشی (ربی شلومو یتصحاقي؛ م ۱۱۰۵ در فرانسه امروزی) بر اسفار خمسه هستند. دو گروه عمده از علمای یهود که بعداً به سفاردی (یهودیان جنوب اروپا و شمال آفریقا به‌ویژه در اسپانیای امروزی) و اشکنازی (یهودیان شرق اروپا به‌ویژه فرانسه و آلمان امروزی) مشهور شدند، بر تفسیر ترتیبی راشی حاشیه زده‌اند. در پژوهش حاضر ابن‌عزرا (م حدود ۱۱۶۴) مفسر اندلسی، و ابرابنل (۱۴۳۷ لیسبون-۱۵۰۹ ونیز) نمایندگان علمای سفاردی هستند. معمولاً یهودیان سفاردی رویکردی عقلی‌تر داشته‌اند؛ مثلاً ابن‌عزرا در تفسیر خود از عرفان و تمثیل دور می‌شود و بیشتر به معنای ظاهری می‌گراید. اما از سوی دیگر حاخام‌های اشکنازی مانند راشی، ردق (ربی داوید قمحی،

م ۱۲۳۵) و رلگ (ربی لوی بن گرشون، م ۱۳۴۴) چندان نگران ظاهر نبوده‌اند، گرچه مانند سایر علمای یهود به تک تک حروف و الفاظ تورات اهمیت می‌دادند. حتی پس از عصر روشنگری که قرائت‌های عقلی در میان نواندیشان یهودی بسیار رواج یافت، می‌توان تأویل خطاهای انبیا را مشاهده کرد که اندیشه‌های ملیم (منیر لیوش بن یحیئل میخل وایزر، م ۱۸۷۹ کیف) و ربی حییم ڈو رابینویتس (۱۹۰۹ لیتوانی-۲۰۰۱) مؤلف تفسیر دعت سوفریم، دو نمونه این رهیافت هستند.

چنان‌که در این پژوهش خواهیم دید، در تفاسیر کتاب مقدس (بر خلاف متون اسلامی) نمی‌توان از عصمت به معنای الاهیاتی آن سخن گفت؛ زیرا در کتب الاهیاتی یا تفسیری، بیانی نظام‌مند از چنین عقیده‌ای نمی‌بینیم. در عین حال نمی‌توان از خطایی هم سخن گفت که باعث از دست رفتن صلاحیت انبیا شود. ظاهراً آنچه در تفاسیر یهودی به چشم می‌خورد، امر سومی است که فقط با طبیعت تعلیمی روایات کتاب مقدس قابل فهم است؛ یعنی در این آثار، حاخام‌ها می‌کوشند به گونه‌ای خطای نبی را توجیه کنند، نه به صورتی که ضرورتاً به آموزه عصمت یا چیزی شبیه آن بینجامد، بلکه به شکلی که از نظر تعلیمی معنایی مثبت را القا کند یا الگویی اخلاقی را نشان دهد. بر این اساس، یهودیان به این نتیجه رسیده بودند که هارون مشرک نشد، داوود گناهی نکرد و سلیمان موحد ماند.

پیش از اینکه خطاهای انبیا در کتاب مقدس را بررسی کنیم، به این نکته نیز توجه داشته باشیم که گرچه سنت اسلامی همه این شخصیت‌ها را نبی می‌داند، در سنت کتاب مقدس ایشان را می‌توان در پنج دسته اصلی غیر مانعة‌الجمع جای داد: آبا (مانند ابراهیم، اسحاق و یعقوب)، انبیا (مانند موسی و هارون)، پادشاهان (مانند داوود و سلیمان) و داوران (مانند سموئیل) و کاهنان (مانند عیسی). کارکرد هر یک از این گروه‌ها و جایگاه ایشان با یکدیگر متفاوت است و بسیاری از معلمان یهودی تقریباً همه آنان را از گناه تبرئه کرده‌اند.

اکنون به بررسی خطاهای منسوب به برخی شخصیت‌های کتاب مقدس می‌پردازیم. با توجه به اینکه مفسران یهودی به خطاهای منسوب به آدم، تناول میوه شجره ممنوعه، پیدایش ۳) و نوح، مست شدن، (پیدایش ۹: ۲۰-۲۹) توجه چندانی نداشته‌اند، بحث را با خطای ابراهیم آغاز می‌کنیم.

ابراهیم در مصر

هنگامی که در سفر پیدایش پیش می‌رویم، به‌خصوص با رسیدن به داستان‌های سه نیا بنی‌اسرائیل (ابراهیم، اسحاق و یعقوب) دغدغه مفسران یهودی برای تأویل رفتارهای انبیا افزایش می‌یابد. در سفر پیدایش (۱۲: ۱۱-۱۳) می‌خوانیم که ابرام در نزدیکی مصر «به زن خود سارای گفت: اینک می‌دانم که تو زنی نیکومنظر هستی. همانا چون اهل مصر تو را ببینند، گویند این زوجهٔ اوست پس مرا بکشند و تو را زنده نگه دارند. پس بگو که تو خواهر من هستی تا به خاطر تو برای من خیریت شود و جانم به سبب تو زنده ماند». راشی می‌گوید که «برای من خیریت شود» به معنای «به من هدیه دهند» است (ذیل آیهٔ ۱۲: ۱۳).^۱ اما رمبن (ربی موشه بن‌نحمان؛ م ۱۲۷۰، فلسطین) عقیده دارد که ابراهیم با در معرض خطر قرار دادن همسرش ساره، گناه بزرگی مرتکب شد. او برای نجات از آن وضعیت، فقط باید به خدا توکل می‌کرد. سزای این عمل آنان بردگی فرزندانیشان در مصر بود (ذیل همان آیه). از سوی دیگر ربی عوبدیا سفورنو (م ۱۵۵۰، بولونیا) می‌گوید که آنان با این کار می‌توانستند مهریهٔ سنگینی برای ساره دریافت کنند و سرانجام با هم بگریزند (ذیل همان آیه). ملییم هم دیدگاه مشابهی دارد. ردق می‌گوید که ابراهیم نقشه‌ای برای دریافت هدایای مصریان نداشت و فقط می‌خواست جان خود را نجات دهد. گرچه او به خدا ایمان داشت، اما می‌ترسید که گناهانش مانع از تحقق وعدهٔ خدا (پیدایش امتی عظیم از او) شود و مصریان او را بکشند؛ اگر هم هدایای فرعون را بعداً پذیرفت، فقط به دلیل ترس از غضب وی بود (ذیل همان آیه). اما در زوهر می‌خوانیم که ابراهیم می‌دانست شخینا^۲ همراه ساره است و دلیلی نداشت که نگران وی باشد. در زوهر تصور می‌شود که «برای من خیریت شود و جانم به سبب تو زنده ماند» خطاب به شخینا بیان شده است (Zohar: 1/271).^۳

۱. در این مقاله برای تفاسیر یهودی به‌ویژه در مواردی مانند تفسیر ترتیبی راشی به مجموعهٔ *Books of Bible Series* (Judaica Press) - مجموعهٔ میقرائوت گدلوت (Rabbinic Bible) - ارجاع داده می‌شود، مگر اینکه منبع دیگری ذکر شود.
۲. شخینا در ادبیات یهودی به معنای سکونت یا حضور الاهی است و این مفهوم تا امروز نقش مهمی در عبادات، الاهیات و عرفان یهودی داشته است. شخینا معادل مفهوم قرآنی «سکینه» است.
۳. در زوهر می‌خوانیم که «او خواهر من است» می‌تواند دو معنا داشته باشد: یکی همان معنای ظاهری و دیگر اینکه ضمیر مؤنث «او» به حکمت برگردد، به معنای «حکمت خواهر من است» (Zohar: 1/271).

ربی سعدیا گائون در کتاب الامانات و الاعتقادات در بحثی پیرامون «الطاعه و المعصية و الجبر و العدل» می‌گوید که امکان ندارد انسان مجبور به دروغ شود. او برای نمونه به پیدایش ۲۰ اشاره می‌کند که باز ابراهیم ساره را خواهر خود خواند. به نظر وی در مواردی از این دست می‌توان با سخن «مجازی»^۱ از دروغ دور ماند. پس در این داستان مقصود از «خواهرم» مجازاً «خویشاوندم» است، همان‌طور که در جاهای دیگر «برادر» مجازاً برای لوط به کار رفته است. اما سرانجام مصریان سخن ابراهیم را به معنای حقیقی و لفظی فهمیدند (الفیومی: ۱۵۸).

ابراهیم و قربانی اسحاق

در داستان بردن اسحاق به قربانگاه (پیدایش ۲۲) ابراهیم به اسحاق اطلاع نمی‌دهد که می‌خواهد او را قربانی کند. در واقع خوانندگان و به‌ویژه خوانندگانی که با شرح قرآنی واقعه آشنا هستند، توقع دارند که اسحاق نیز مانند پدرش تسلیم فرمان خدا باشد و ابراهیم نیز از رساندن آن فرمان به پسرش ابا نکند؛ اما در سفر پیدایش (۲۲: ۷-۸) می‌خوانیم که اسحاق پرسید: «اینک آتش و هیزم، لیکن بره قربانی کجاست؟» و ابراهیم در پاسخ به او گفت: «ای پسر من، خدا بره قربانی را برای خود مهیا خواهد ساخت» و بعد «هر دو با هم رفتند».

راشی با استفاده از ترگوم یوناتان و برشیت ربا پاسخ ابراهیم را این‌گونه تفسیر می‌کند: «خدا خودش خواهد دید و برای خود بره‌ای انتخاب خواهد کرد و اگر بره‌ای نباشد، پسر قربانی سوختنی خواهد بود. گرچه اسحاق فهمید که بناست کشته شود، "هر دو با هم رفتند" یعنی یکدل رفتند» (ذیل آیه ۸:۲۲). ربی سالامان افرایم لونشیتز (م. ۱۶۱۹، پراگ) در تفسیری به نام کلی یاقار اضافه می‌کند که اسحاق نمی‌دانست هدف پدرش از قربانی کردن او عمل به فرمان الاهی است. از این رو از پدرش می‌پرسد: «آیا هنوز مرا پدرانه دوست داری؟» ابراهیم در پاسخ می‌گوید: «پسر، همچنان مانند پدری که به پسرش علاقه دارد، به تو علاقه‌مندم». اسحاق می‌گوید: «پس بره قربانی سوختنی کجاست؟» ابراهیم پاسخ می‌دهد: «من تو را برای قربانی سوختنی

۱. مقصود وی از سخن «مجازی» همان توریه است.

انتخاب نکردم بلکه خدا چنین کرد و هر دوی ما باید به او احترام بگذاریم». در این هنگام بود که هر دو یکدل «با هم رفتند»، با یک نیت و نه مانند قبل که هر کدام دریافت متفاوتی از جریان داشتند (ذیل آیه ۸:۲۲). این داستان‌های میدراشی به مفسران یهودی کمک کرده است که با ارائه شکل مفصل‌تری از ماجرا آن را به تصویر ذهنی جامعه از نیاکان بنی اسرائیل نزدیک‌تر کنند.

برکت اسحاق به یعقوب

اما یکی از بخش‌های سؤال‌برانگیز تورات جایی است که یعقوب برکتی را که اسحاق می‌خواست به عیسو بدهد، با فریب تصاحب کرد (پیدایش ۲۷). برکتی که از یک سو حيله (از جانب یعقوب) و از سوی دیگر اشتباه (از جانب اسحاق) در آن دخیل است، چگونه حاصل می‌شود؟ پاسخ‌های گوناگونی برای این پرسش مطرح شده است. نخست اینکه در تفاسیر یهودی، عیسو فقط شکارچی بت‌پرستی است که استحقاق برکت را ندارد. ردق ذیل عبارت «اسحاق عیسو را دوست می‌داشت» می‌گوید: اسحاق در واقع یعقوب را بیشتر دوست داشت، چون وی پارساتر بود؛ اما عیسو را فقط به خاطر شکارهایش دوست داشت. همچنین اگر عیسو خدمتی به اسحاق می‌کرد، نه به خاطر فرمان خدا، بلکه فقط برای تحصیل لطف پدر بود (اور محییم^۱ ذیل پیدایش ۲۵: ۲۸). اما چرا مادر به خاطر شکار به عیسو علاقه‌مند نشد؟ چون رفته‌رفته غذایش را مدیون اسحاق بود و نه عیسو (همان). از سوی دیگر اگر یعقوب از عیسو می‌خواهد حق نخست‌زادگی‌اش را به او بفرشد، این نکته را در نظر دارد که کسی که فقط به «امروز» (پیدایش ۳۱: ۲۵) یعنی امور زودگذر مربوط به شکار می‌اندیشد، نمی‌تواند تعهدات بلندمدت نخست‌زادگی را به جای آورد (سفورنو، ذیل پیدایش ۲۸: ۲۵). عیسو چنان گناهکار و بت‌پرست است که همسرانی بت‌پرست می‌گیرد و حتی تاری چشمان اسحاق از دود بخور و قربانی‌های زنان بت‌پرست عیسو یا خشم ناشی از آن است؛ بنابراین مصلحت آن بود که این برکت به یعقوب برسد (راشی با استفاده از میدراش‌های گذشته مانند تنحوما، تولدوت و غیره). گویا اسحاق برای اصلاح عیسو چاره‌اندیشی کرد و تصمیم گرفت عیسو را برکت دهد به این امید که برکت تأثیر بگذارد و او توبه کند (اور محییم، ذیل پیدایش ۱: ۲۷).

۱. این تفسیر اثر حیییم بن موشه ابن عطار (۱۶۹۶ مراکش - ۱۷۴۳ فلسطین) است.

یعقوب با کمک رفقه شکار را آورد و در پاسخ به پدرش که پرسید «کیستی؟» گفت: «من نخست‌زاده تو عیسو هستم» (پیدایش ۱۹:۲۷). ظاهر عبارت عبری به این شکل است: $\text{אֲנִי בְּרִי יִצְחָק אֲנִי עֵשָׂו נְחֻשְׁתִּי הֵשֵׁם}$ یعنی «من عیسو نخست‌زادهات هستم». به دلیل مقدر بودن فعل رابط مبتدا و خبر در زبان‌های سامی، راشی جمله را تقطیع کرد و گفت: یعقوب در واقع گفته بود «من» و بعداً اضافه کرده بود «عیسو نخست‌زادهات است». راشی همچنین جمله بعدی یعنی «آنچه به من فرمودی، کردم» را به سراسر زندگی گوینده تعمیم می‌دهد و می‌گوید: منظور یعقوب این بود که «در تمام زندگی دستورهایت را اجرا کرده‌ام» (ذیل آیه ۱۹:۲۷). اما برخلاف راشی که سخنان یعقوب را به کمک تقطیع و تأویل صادق جلوه داده است، ابراهیم بن عزرا می‌گوید که انبیا هم تا جایی که به نبوتشان آسیبی نرسد، می‌توانند دروغ بگویند. یعقوب به پدرش اسحاق که پرسیده بود «آیا تو همان پسر من عیسو هستی»، گفت «من هستم» (پیدایش ۲۴:۲۷)، راشی (با استناد به *بمیدبار ربا*، ۲-۱۰:۶) باور دارد که او جوابی مبهم داد تا دروغ نگفته باشد و در ضمن نقشه خود را هم عملی کرده باشد. اگر در پیدایش ۲۱:۲۷ می‌بینیم که اسحاق از یعقوب می‌خواهد که نزدیک بیاید تا او را لمس کند و ببیند که آیا او عیسواست، از آن روست که شک کرده بود چگونه عیسوی بت‌پرست نام خدا (پیدایش ۲۰:۲۷) را بر زبان آورده است (راشی به نقل از *برشیت ربا*، ۱۹:۶۵). اما رمبن این تفسیر را چندان درست نمی‌داند؛ زیرا باور دارد اسحاق از شرارت عیسو بی‌خبر بود و فکر می‌کرد عیسو که در زندگی‌اش چنان در فکر شکار است که برای پرهیز از تلفظ نام خدا در مکانی ناپاک، آن را زیاد ذکر نمی‌کند، چگونه اکنون کاری بر خلاف عادت همیشگی انجام داده است (ذیل آیه ۲۱). سرانجام اسحاق یعقوب را برکت داد، زیرا هرچند از مکر یعقوب باخبر بود، او را برکت داد تا نفرینی به سراغش نیاید (سفورنو، ذیل آیه ۲۳).

اما زمانی که عیسو برگشت و ماجرا فاش شد، اسحاق گفت: یعقوب «فی الواقع مبارک خواهد بود» (۲۷:۲۳). راشی (به پیروی از *برشیت ربا*، ۲:۶۷) می‌گوید: از این جمله می‌فهمیم که نمی‌توان گفت اگر یعقوب پدرش را فریب نداده بود، برکت نمی‌یافت؛ زیرا در این آیه اسحاق عمداً به او برکت داد (ذیل همان آیه). رشیم (ربی شموئل بن میسر؛ م ۱۱۷۴ فرانسه) این عبارت را چنین قرائت می‌کند: «او مبارک خواهد بود؛ زیرا به خدمت من شتافت» (ذیل همان آیه). اما در جایی که اسحاق می‌گوید «برادرت به حيله

(מקרא) آمد و برکت را از تو گرفت» (پیدایش ۲۷:۳۵)، در ترگوم انقلوس می‌خوانیم: «با حکمت (מקרא) آمد...» و راشی بر این ترجمه تأکید می‌کند، گرچه ابن‌عزرا آن را نمی‌پذیرد. در آیه ۳۶ که عیسو از فریب یعقوب سخن می‌گوید، واژه «לַמַּקְרָא» (به معنای «مرا فریب داد») در ترگوم انقلوس به صورت «מַקְרָא» (به معنای «با زیرکی از من پیش افتاد») ترجمه شده است. راشی نیز به نوبه خود دو قرائت از این ترجمه‌ها ارائه می‌دهد: یکی بر اساس «מַקְרָא» یعنی «در کمین من بود» و دیگری بر اساس «מַקְרָא» یعنی «با زیرکی از من پیش افتاد» (ذیل همان آیه). همچنین در برخی میدراش‌ها گفته شده است که در برکت اسحاق مشکلی وجود ندارد؛ زیرا یعقوب قبلاً نخست‌زادگی عیسو را خریده بود. روشی که مفسران یهودی برای توجیه این بخش از کتاب مقدس و تبرئه اسحاق و یعقوب از گناه به کار گرفته‌اند، بیشتر بر تغییر در صفحه ظاهر مبتنی است.

گناه رئوبین

در سفر پیدایش اشاره‌ای کوتاه به گناه رئوبین دیده می‌شود: «و در حین سکونت اسرائیل در آن زمین رئوبین رفته با کنیز پدر خود بلهه همخواب شد و اسرائیل این را شنید و بنی‌یعقوب دوازده بودند» (پیدایش ۳۵:۲۲). رئوبین یکی از هفت نفری است که تلمود بابلی آنان را از گناه بری می‌داند.^۱ بحث گناه او در میان حاخام‌های تلمودی از این قرار است:

ربی شموئیل بر نعمانی می‌گوید که یوناتان می‌گوید: هر کس بگوید رئوبین گناه کرده است، قطعاً خطا می‌کند؛ زیرا گفته شده است که «بنی یعقوب دوازده بودند» یعنی همه‌شان برابر بودند. پس چگونه عبارت «و با بلهه کنیز پدرش همخواب شد» را تفسیر کنم؟ این آیه تعلیم می‌دهد که او فقط بستر (בַּמַּטָּה) پدرش را جابه‌جا کرد و بر آن نشست. کتاب مقدس او را چنان سرزنش می‌کند که گویا با آن زن خوابیده است. ربی شمعون بن‌العازار تعلیم می‌دهد: آن مرد پارسا از این گناه نجات یافت و به آن عمل دست نیازید. آیا ممکن است که او به این گناه دست یازیده باشد و در عین حال ذریه‌اش محکوم باشند که بر کوه عیب‌ال بایستند و اعلام کنند: «لعنت بر کسی که با زن پدر خود

۱. این هفت نفر عبارت‌اند از: رئوبین، دو پسر علی، دو پسر سموئیل، داوود، سلیمان و یوشیا (شبات ۵۵ب).

همبستر شود» (تثنیه ۲۷:۲۰)؟ چگونه «با بلهه کنیز پدرش همخواب شد» را تفسیر کنیم؟ او خواری مادرش را دوست نداشت. او گفت: اگر خواهر مادرم رقیب^۱ مادرم باشد، آیا باید کنیز خواهر مادرم نیز رقیب مادرم باشد؟ پس برخاست و بستر را جابه‌جا کرد. دیگران می‌گویند او دو بستر را جابه‌جا کرد، یکی بستر شخینا و دیگر بستر پدرش. از این رو نوشته شده است: «آنگاه تو آلوده کردی بستر مرا» نخوانید «بستر مرا» (۶۷:۱۶)، بلکه «بسترهای مرا» (۶۷:۱۶) (پیدایش ۴:۴۹) که شخینا «بر آن برآمد» (شبات ۵۵ب).

اینجا نیز با تغییر در فهم ظاهر آیه گناه رثوبین توجیه می‌شود.

یوسف و برادرانش

در داستان یوسف نیز با مشکلات مشابهی روبه‌رو می‌شویم، به‌خصوص هنگامی که نمی‌توان، مانند داستان برکت یعقوب، همه گناهان را بر دوش فردی مثل عیسوی بت پرست گذاشت. در این داستان، یعقوب، یوسف و برادرانش باید از خطا میرا باشند در حالی که اعمالشان متضاد است. در تفسیر با اهداف غیرتعلیمی، نمی‌توان خطاهای آنان را نادیده گرفت، در حالی که در تفسیر اخلاقی و تعلیمی اصلاً خطایی به چشم نمی‌آید. اولین مطلب منفی درباره یوسف این است که «از بدسلوکی ایشان [= برادران] پدر را خبر می‌داد» (پیدایش ۲:۳۷). راشی با رجوع به منابع گوناگون اتهام «بدسلوکی» آنان را در سه رفتار خلاصه می‌کند: (۱) کندن اعضای بدن حیوانات و خوردن آنها، (۲) تحقیر برادران کنیززاده و دادن لقب «عبد» به ایشان و (۳) داشتن روابط نامشروع (ذیل همان آیه). اکنون این سؤال پیش می‌آید که آیا برادران یوسف واقعاً مرتکب این گناهان می‌شدند یا نه؟ و اگر نه، چرا یوسف گزارش دروغ می‌داد؟ ربی اشعیا هورویتس (زاده پراگ، م. ۱۶۳۰ طبریة) در تفسیر قبلائی سِله (شنی لوحوت هبریت) پاسخ می‌دهد که پسران لیه اثر عرفانی سفر بتصیرا نوشته ابراهیم را از طریق پدران خود دریافت کرده و اسرار آن را آموخته بودند. آنان از این طریق می‌توانستند حیواناتی را بیافرینند و بدون ذبح اعضای آنها را بکنند و بخورند و زنانی را خلق کنند که بر اثر رابطه با ایشان گناهی

^۱ کلمة رقیب، به معنای دشمن، رقیب و هو است.

دامنگیرشان نشود؛ اما پسران دیگر که می‌خواستند این اسرار را بیاموزند چون کنیززاده بودند، نمی‌توانستند و از این رو فرزندان لیه که نسبی برتر داشتند، آنان را تحقیر می‌کردند (ذیل همان آیه).

سؤال دیگر این است که یعقوب با وجود آگاهی از کینه برادران یوسف، چرا پسرش را به شکیم می‌فرستد (پیدایش ۱۳:۳۷)؟ ابن‌عزرا می‌گوید: یعقوب احتمال می‌داد که برادران یوسف به او آسیبی وارد کنند، در حالی که با توجه به ماجرای دینه (پیدایش ۳۴) خطر انتقام‌گیری قوم شکیم از سایر فرزندان یعقوب که در زمین آنان چوپانی می‌کردند، قطعی بود؛ پس یعقوب وظیفه‌اش را انجام داد و بین ظن و قطع، به قطع عمل کرد و یوسف را فرستاد تا برادرانش را برگرداند (ذیل ۱۳:۳۷).

اما چرا برادران عادل یوسف خواستند او را بکشند؟ در *توسافتوت هشالم* (مجموعه‌ای از تفاسیر توسفیس‌ها) می‌خوانیم: چون یوسف از بدسلوکی ایشان خبر داده بود، می‌ترسیدند او در صدد قتلشان باشد و شریعت در چنین مواردی قتل پیشگیرانه را مجاز دانسته است (ذیل ۱۹:۳۷).

گناه یهودا

یکی دیگر از فرزندان یعقوب نیز مرتکب گناهی بزرگ می‌شود. در سفر پیدایش (فصل ۳۸) می‌خوانیم که یهودا برای پسر خود زنی به نام تamar می‌گیرد. پس از مدتی پسر یهودا می‌میرد. یهودا تamar را به ازدواج پسر دوم خود در می‌آورد، اما پسر دوم نیز می‌میرد. اما یهودا از دادن پسر سومش به تamar امتناع می‌کند. تا اینجا رفتار یهودا به سبب مخالفت با قانون ازدواج لویرات^۱ اشتباه است. اما داستان با گناهان دیگری ادامه یافت؛ زیرا تamar نقشه کشید و در لباس فاحشه‌ها بر سر راه پدرشوهرش قرار گرفت و سرانجام از او آبتن شد و پسری زایید. در این بخش یهودا خبر ندارد که با عروس (محرم) زنا کرده است، گرچه در نظر خوانندگان کتاب مقدس رابطه با یک فاحشه (که مقصود یهودا بود) نیز گناه است.

۱. ازدواج لویرات (levirate marriage) از واژه لاتینی *levir* به معنای «برادرشوهر» می‌آید. طبق این قانون، زن پس از مرگ شوهر، اگر از او فرزندی نداشته است، باید با برادر شوهرش ازدواج کند. اولین فرزند حاصل از این ازدواج فرزند شوهرِ مرده تلقی خواهد شد تا مرگ مانع از ادامه نسلش نشده باشد (رک: تثبیه ۲۵: ۱-۵).

پاسخ‌ها و توجیهاات گوناگونی برای این موارد ارائه است؛ مثلاً رمبن می‌گوید که چون پیش از نزول تورات، ازدواج لویرات با هر فردی از خانواده شوهر امکان داشت و مخصوص برادر شوهر نبود، تamar به فکر بچه‌دار شدن از پدرشوهرش افتاد (ذیل پیدایش ۸:۳۸). همچنین عبارت $\text{וַיִּבְרַח אֶת-אִשְׁתּוֹ}^{\text{1}}$ (پیدایش ۲۶:۳۸) گاهی چنین ترجمه می‌شود: «آن زن راست می‌گوید؛ (آن گروی‌ها) از من است»؛ ولی رشبم می‌گوید که عبارت باید به این شکل ترجمه شود: «او از من عادل‌تر است»؛ زیرا او در خانه پدرش ماند، اما من (یهودا) پسر سومم را به وی ندادم. به قول اور محییم چون در شریعت سام معاشرت با کافر قابل قبول نیست (عبودا زاره، ۳۶الف)، یهودا که فکر می‌کرد آن زن کافر است، مرتکب گناه شد؛ اما تamar که می‌دانست یهودا کافر نیست، عادل‌تر از یهودا بود؛ در عین حال یهودا نیز مجازات نشد، چون گرچه فکر می‌کرد تamar کافر است، آن زن چنین نبود و در عمل گناهی رخ نداد. همه این اتفاقات بخشی از برنامه‌ای بود که خدا تقدیر کرد تا خاندان داوود از یهودا و تamar حاصل شود (ذیل آیه ۲۶).

موسی و قتل مصری

سفر پیدایش با گزارش مرگ یعقوب و یوسف پایان می‌یابد و سفر خروج با داستان تولد موسی آغاز می‌شود. گناه مهم موسی قتل مصری است: «پس به هر طرف نظر افکنده، چون کسی را ندید آن مصری را کشت» (خروج ۱۲:۲). در شموت ربا (۲۸:۱) می‌خوانیم مصری به زن عبرانی طمع کرده و آن عبرانی را زده و شبانه از خانه‌اش بیرون کرده بود. صبح عبرانی به خانه برگشت و دانست که مصری شب را با زن او گذرانده است. در روز نیز مصری آن عبرانی را در بیرون از خانه می‌زد. بنابراین عبارت «به هر طرف نظر افکنند» (به این سو و آن سو رو کرد) در میدراش به این صورت تعبیر می‌شود که موسی به ظلم مصری به عبرانی هم در خانه وی و هم بیرون از خانه نگاه کرد. عبارت «و چون کسی را ندید» نیز چنین تفسیر شده است که موسی دید در نسل مصری هیچ کس ایمان نخواهد آورد (راشی ذیل ۱۲:۲، با استفاده از شموت ربا ۲۹:۱).

شک موسی

حتی معجزاتی که خدا به موسی نشان داد، مشکلاتی را برای حاخام‌ها ایجاد کرده

است. در سفر خروج می‌خوانیم: «و موسی در جواب گفت: همانا مرا تصدیق نخواهند کرد و سخن مرا نخواهند شنید، بلکه خواهند گفت یهوه بر تو ظاهر نشده است» (۱:۴). با توجه به اینکه در خروج ۱۸:۳ خدا به موسی گفته بود «و سخن تو را خواهند شنید»، سخن موسی نوعی مقابله با کلام الاهی و بی‌ایمانی به وعده خدا به شمار می‌رفت و حتی خداوند معجزات تبدیل عصا به مار و سفید شدن دست را برای اطمینان بخشی به او داد. ابن‌عزرا این آیه را چنین تأویل می‌کند: خدا وعده داده بود که بزرگان سخن او را خواهند شنید و نه دیگران؛ یا اینکه مقصود خدا آن بود که قوم سخن او را خواهند شنید، اما شاید با دودلی تصدیق خواهند کرد (ذیل آیه ۱:۴). اما رمبن می‌گوید: معنای **וְשָׁמְעוּ לְךָ לֵךְ** (خروج ۱۸:۳) این نیست که آنان سخن تو را «خواهند شنید»، بلکه این است که آنان سخن تو را «باید بشنوند» (ذیل همان آیه).

همچنین اینکه خدا از معجزات فقط سخن نمی‌گوید و آنها را عملاً به موسی نشان می‌دهد، در حالی که او کاملاً به خدا ایمان داشت، مفسران را به پاسخ واداشته است، به‌ویژه هنگامی که می‌بینیم معجزه تبدیل آب رود نیل به خون (خروج ۹:۴)، بر خلاف آن دو معجزه فوق، در آن لحظه به او نشان داده نشد. رمبن با مراجعه به شموت ربا ۱۶:۳ می‌گوید: معجزه اول برای آن بود که به موسی نشان دهد که اتهام نشنیدن کلام الاهی به قوم ناروا بوده است و معجزه دوم برای آن بود که او را به سبب این اتهام مجازات کند. به گفته وی، موسی از مار ترسید چون گمان می‌کرد آن حیوان برای مجازات او را خواهد بلعید. این معجزات ایمان موسی را قوی کرد و دیگر نیازی به اجرای معجزه سوم نبود (ذیل خروج ۳:۴).

گوساله‌سازی هارون

بر اساس فصل ۳۲ سفر خروج، هارون مسئول گمراهی بنی‌اسرائیل و عامل بدترین گناه یعنی شرک بود. حاخام‌ها تمام آیات این فصل را به اشکال گوناگونی تأویل کرده‌اند. در آغاز این فصل آمده است: «و چون قوم دیدند که موسی در فرود آمدن از کوه تأخیر نمود». رمبن این آیه را کلید فهم داستان گوساله‌پرستی بنی‌اسرائیل می‌داند و می‌گوید: بنی‌اسرائیل هیچ قدرت مستقلی را به موسی نسبت نمی‌دادند و در نتیجه تصور نمی‌کردند که او آیات و معجزات را به قدرت خود در مصر انجام داده است. پس چرا

باید در غیاب موسی برای خود خدا بسازند؟ آنان صریحاً گفتند: خدایانی که "پیش روی ما بخرامند" و نه خدایانی که به ما در این جهان یا جهان دیگر حیات ببخشند. واقعیت این است که بنی اسرائیل صرفاً موسای دیگری می‌خواستند (ذیل خروج ۱:۳۲). رمبن ادامه می‌دهد: بنی اسرائیل گفتند: «زیرا این مرد، موسی، که ما را از مصر بیرون آورد، نمی‌دانیم او را چه شده است» (خروج ۱:۳۲) و نگفتند «خدایی که ما را از مصر بیرون آورد...»، بنابراین آنان فقط جانشینی برای موسی می‌خواستند. این امر از پاسخ هارون به موسای خشمگین نیز پیداست، گرچه هارون اشتباه می‌کند که می‌گوید بنی اسرائیل خواستار ساختن بت بوده‌اند (خروج ۲۳:۳۲). چه گناهی بزرگ‌تر از این؟ بنی اسرائیل طلب خدای محیی و ممیت نکرده بودند و فقط جانشینی برای موسی می‌خواستند و هنگام بازگشت موسی هیچ غمی از سوزانده شدن گوساله توسط وی نداشتند (همان). او ذیل آیه ۴:۳۲ نیز می‌گوید: بنی اسرائیل گوساله را نماد قدرت ید قادر الاهی که دریا را پیش راهشان خشک کرده بود، می‌دانستند. اور محیم نیز ذیل همان آیه می‌گوید: قوم فقط رهبر و واسطه‌ای بین خود و خدا می‌خواستند تا از شرور در امان بمانند. در تفسیر حیزقونی (قرن سیزدهم، فرانسه) و دعت زقنیم میعلی متوسفوت (اثر شاگردان مکتب راشی از قرن دوازدهم تا چهاردهم) آمده است: نمی‌توان پذیرفت که هارون بت ساخته است. او مردی مقدس، نبی و همراه برادرش دریافت‌کننده فرمان‌ها بود. به علاوه، اگر او چنین کرده بود، مسلماً موسی او را به خاطر این گناه می‌کشت. همچنین چگونه ممکن است کاهنان نمایندگان بنی اسرائیل باشند و گناهان آنان را نسلأ بعد نسل کفاره کنند، در حالی که پدرشان هارون بت ساخته باشد؟ در تورات فقط می‌بینیم که تنها گناه هارون مربوط به آب‌های مَرَبِه (اعداد ۲۴:۲۰) است و گناه دیگری ذکر نشده است. اصلاً هیچ عاقلی نمی‌پذیرد که خدا نماینده‌ای داشته باشد که سرانجام مردم را به بت‌پرستی بکشاند. مردم از هارون نخواستند بت بسازد، بلکه آنان «الوهیم» یعنی «قاضی و رهبر» می‌خواستند، همان‌طور که در خروج ۱:۷ می‌خوانیم که «تو را بر فرعون خدا (الوهیم) ساخته‌ام». هنگامی که در مزامیر ۲۰:۱۰۶ می‌خوانیم «و جلال خود را تبدیل نمودند به مثال گاوی که علف می‌خورد» منظور از جلال، موسی است.

راشی ذیل آیه ۲:۳۲ می‌گوید: «هارون با خود گفت: زنان و اطفال علاقه‌مند به جواهرات خود هستند. شاید آوردن جواهرات طول بکشد و تا آن زمان موسی بیاید. اما

آنان منتظر [زنان و اطفال] نشدند و گوشواره‌های خودشان را درآوردند» (با رجوع به میدراش تنحوما ۲۱). در دعت زقنیم نیز آمده است: هنگامی که بنی اسرائیل رهبری را طلب کردند، هارون اندیشید که اگر پسرانش را به این کار بگمارد یا امر انتخاب رهبر را به مردم واگذارد و یا خودش رهبری را بر عهده گیرد، هنگام بازگشت موسی درگیری و خونریزی ایجاد خواهد شد. پس بهترین برنامه آن است که با ترفند جمع‌آوری جواهرات زنان، کل برنامه را به تأخیر بیندازد.

راشی ذیل عبارت «این خدایان تو می‌باشند» (خروج ۴:۳۲) با استفاده از میدراش تنحوما ۱۹ می‌گوید: هارون گفت خدایان تو و نه خدایانمان. از این سخن می‌فهمیم که آن جمعیت که همراه بنی اسرائیل از مصر آمده بودند، گوساله را ساختند، سپس قوم را منحرف کردند و هارون مرتکب این عمل نشد.

در خروج ۵:۳۲ آمده است: «و چون هارون این را بدید، مذبحی پیش آن بنا کرد و هارون ندا در داده، گفت: فردا عید یهوه می‌باشد». در این آیه نیز مفسران عمل هارون را کاملاً بی‌عیب دانسته‌اند؛ مثلاً راشی می‌گوید: هارون با مشاهده کشته شدن پسر خواهرش حور که قوم را سرزنش کرده بود،^۱ تصمیم گرفت معبدی بسازد و خودش متحمل سرزنش شود و نه آنان. به علاوه او خودش به تنهایی معبد را ساخت تا آن کار با مشارکت دیگران سرعت نگیرد و همه چیز تا بازگشت موسی به تأخیر افتد. همچنین او روز بعد را عید اعلام کرد و نه خود آن روز را به این امید که موسی تا روز بعد برسد (ذیل آیه ۵:۳۲). به طور کلی بر اساس این تفاسیر (راشی، رمبن و ...)، منظور هارون از عید و معبد خدای یگانه بوده است.

به طور کلی مفسران علاوه بر حساسیت نسبت به گناه هارون، حتی نمی‌توانستند به سادگی بپذیرند که بنی اسرائیل مرتکب گناه بزرگ بت‌پرستی شده باشند؛ مثلاً اور معییم با استفاده از میدراش تنحوما و منابع دیگر گناه را در اصل متوجه جمعیت ناهمگن می‌داند و عیب کسانی را که اصالتاً از بنی اسرائیل بودند، این می‌داند که در آن قضیه هیچ مقاومتی نشان ندادند و از آنان براءت نجستند. همچنین یکی از معانی جمله «می‌گویند که ای اسرائیل این خدایان تو می‌باشند» (خروج ۸:۳۲) می‌تواند این باشد که

۱. کشته‌شدن حور پس از سرزنش قوم به خاطر گوساله‌ زرین در سنت حاخامی آمده است.

اغیار این بت را به بنی اسرائیل معرفی کردند. اما در حالی که هیچ شاهدهی برای تأیید این جمله از سوی بنی اسرائیل وجود ندارد، می‌توان گفت که آنان با تعظیم و عبادت بت نشان دادند که آن را پذیرفته‌اند (اور محییم ۳۲:۸).

در داستان هارون ابزارهای مختلفی دست به دست هم می‌دهند تا او از گناه شرک تبرئه شود. علاوه بر قرائت ظاهری متفاوت، داستان‌های میدراشی که بیشتر به درون شخصیت‌ها مربوط می‌شود، به این فرآیند می‌کنند.

پسران عیلی

در کتاب اول سموئیل ۲:۲۲ می‌خوانیم: «و عیلی بسیار سالخورده شده بود و هر چه پسرانش با تمامی اسرائیل عمل می‌نمودند، می‌شنید و اینکه چگونه با زنانی که نزد در خیمه خدمت می‌کردند، می‌خواستند». در تلمود بابلی ربی شموئل بر نحمانی از یوناتان نقل می‌کند که «هر کس بگوید پسران عیلی گناه کرده‌اند، قطعاً خطا می‌کند» (شبات ۵۵ب). شاهد علمای یهود برای معصومیت پسران عیلی این است که در کتاب اول سموئیل، به نسل فینحاس پسر عیلی اشاره شده است (۳:۱۴)؛ اگر او گناهکار بود، سخنی از نسلش در کتاب مقدس نمی‌آمد. همچنین تصریح آن کتاب به گناه آنان این گونه تأویل می‌شود که چون فینحاس در برابر گناه برادر خود حنفی سکوت کرد، گویا در گناه او شریک بود (شبات ۵۵ب).

پسران سموئیل

در کتاب مقدس می‌خوانیم که یوئیل و ابیاه پسران سموئیل که داور بودند، «به راه او رفتار نمی‌نمودند؛ بلکه در پی سود رفته، رشوه می‌گرفتند و داوری را منحرف می‌ساختند» (اول سموئیل ۳:۸). در تلمود بابلی از زبان ربی شموئل بر نحمانی از قول یوناتان آمده است که «هر کس بگوید پسران سموئیل گناه کرده‌اند، قطعاً خطا می‌کند»؛ زیرا عیب آنان فقط این بود که به شیوه پدرشان رفتار نمی‌کردند و بر خلاف او که برای داوری به اطراف می‌رفت، در شهر می‌ماندند. با این حال، برخی معلمان تلمود بابلی تحمیل چیزهایی مانند عشریه و هدیه اضافی بر مردم را به پسران سموئیل نسبت داده‌اند (شبات ۵۶الف).

شاؤل

شاؤل پادشاه بنی اسرائیل پس از پیروزی‌های پیاپی داوود به شدت بر وی رشک می‌برد و حتی برای کشتن او نقشه‌های فراوانی می‌کشید که داوود با زیرکی از همه آنها نجات یافت. گناهان و خطاهای شاؤل نه تنها نیازی به تطهیر ندارند، بلکه می‌توانند علل برکناری وی از سلطنت بنی اسرائیل تلقی شوند. در عین حال، حتی این شخصیت که به تدریج جنبه‌ای منفی پیدا می‌کند، نباید به پیام اخلاقی کتاب مقدس ضربه زند. بر این اساس، برخی حاخام‌ها با خواندن صحنه مربوط به مراجعه شاؤل به زنی جن‌گیر در شب (اول سموئیل ۲۸: ۱۴-۸)، انجام آن را در شب قبیح دانستند و آن را برنتابیدند، حتی اگر آن شخصیت منفی چنین کرده باشد. آنان گفته‌اند که شاؤل در روز نزد زن فالگیر رفت و از شدت نگرانی تصور می‌کرد که شب است؛ زیرا امکان ندارد که او کاری خلاف آداب انجام دهد و شبانگاه نزد زنی برود (بیتصحاق گینسبرگ، عارف معاصر)؛ احضار جن نیز در شب ممکن نیست و فقط باید در روز صورت بگیرد (لوریا، عارف قرن شانزدهم).

داوود و قضیه بتشیع

یکی از گناهان بزرگ داوود در کتاب دوم سموئیل فصل ۱۱ دیده می‌شود. ابریانل (از سنت اسپانیایی) می‌گوید داوود مرتکب پنج گناه مهم شد: (۱) زنا با همسر مرد دیگر، (۲) تلاش برای تغییر منشأ فرزند خود از بتشیع که موجب می‌شد فرزند حاصل از آن زنا خود را فرزند حلال‌زاده اوریا بداند و بعداً هنگام ازدواج قوانین فرزندان حلال‌زاده را رعایت کند، (۳) ریختن خون انسان‌های بی‌گناه (اوریا و همراهانش)، (۴) بازداشتن اوریا از افتخار مردن در خاک خود و در میان قوم خود و (۵) سرانجام ازدواج با بتشیع بلافاصله پس از پایان عده وی. اما ابریانل می‌افزاید تنها توبه خالص داوود باعث شد که او بتواند دوباره به فیض خدا بازگردد. برخی مفسران مانند ملییم نیز باور دارند که سراسر این جریان نتیجه سستی داوود در رفتن به جنگی بسیار مهم بوده است (ذیل آیه ۱: ۱۱). اما حاخام‌های دیگر در دوره‌های گوناگون، چه متقدمان در تلمود و میدراش و چه متأخران در آثار تفسیری خود، گناه داوود را توجیه و از او دفاع کرده‌اند. در تلمود بابلی می‌خوانیم:

ربی شموئیل بر نحمانی می‌گوید ربی یوناتان می‌گوید: هر کس بگوید داوود گناه کرده است، قطعاً خطا می‌کند. زیرا گفته شده است که «داوود در همه رفتار خود عاقلانه حرکت می‌نمود و خداوند با وی می‌بود» (اول سموئیل ۱۴:۱۸). آیا ممکن است که او به گناه دست یازیده باشد، ولی شخصینا با وی باشد؟ پس چگونه عبارت «چرا کلام خداوند را خوار نموده عمل بد به جا آوردی» (دوم سموئیل ۹:۱۲) را تفسیر کنیم؟ او می‌خواست مرتکب عمل بد شود، اما چنین نکرد. راب می‌گوید: ربی که از نسل داوود است، می‌خواهد این آیه را به نفع او توضیح دهد.... ربی می‌گوید: «بد» در این آیه با «بد» در جاهای دیگر شریعت تفاوت دارد؛ زیرا در مورد «بد»‌های دیگر شریعت، نوشته شده است «عمل کرد» (עָשָׂה) اما اینجا نوشته است «تا عمل کند» (לַעֲשׂוֹת)، یعنی می‌خواست عمل کند، اما عمل نکرد. «و اوریای حتی را به شمشیر زدی» در حالی که باید او را در سهندرین محاکمه می‌کردی، اما او را محاکمه نکردی. «زن او را برای خود به زنی گرفتی»؛ و با او حق ازدواج داشتی. زیرا ربی شموئیل بر نحمانی می‌گوید: یوناتان می‌گوید: هر کس به جنگ‌های خاندان داوود می‌رفت، طلاق‌نامه‌ای برای زنش می‌نوشت؛ زیرا گفته شده است: «و این ده قطعه پنیر را برای سردار هزاره ایشان بپرس و از سلامتی برادرانت بپرس و عروباي آنان (עֲרוּבָאִים) را بگیر» (اول سموئیل ۱۸:۱۷). عروبا (עֲרוּבָאִים) چیست؟ ربی یوسف تعلیم داد: چیزهایی که مرد و زن را به یکدیگر متعهد می‌کند (המעורבים בינו לבניה). «و او را با شمشیر بنی‌عمون به قتل رساندی» و داوود همان‌طور که برای شمشیر بنی‌عمون مجازات نمی‌شود، برای قتل اوریای حتی نیز مجازات نمی‌شود. دلیل آن چیست؟ اوریای بر ضد پادشاه طغیان کرده بود و [در پاسخ فرمان داوود برای رفتن به خانه] گفته بود: «آقایم یوآب و بندگان آقایم بر روی بیابان خیمه‌نشین هستند» (دوم سموئیل ۱۱:۱۱). راب گفت: «هنگامی که داستان داوود را بررسی کنید، خواهید دید که او هیچ گناهی نداشت «مگر در امر اوریای حتی» (اول پادشاهان ۵:۱۵)...

(شبات ۱۵۶الف).

۱. بهترین معادل برای واژه «عروبا» گرو است. بر این اساس، حاخام‌ها می‌گفتند که پس گرفتن گرو از همسر هنگام جنگ به معنای طلاق است.

حاخام‌های قرون وسطا این بیان تلمودی را بیشتر توضیح داده‌اند. آنان می‌گویند: مردانی که به جنگی برای خاندان داوود می‌رفتند، زنانشان را طلاق می‌دادند و آن زنان در صورت مفقود شدن شوهرانشان می‌توانستند ازدواج کنند. داوود با توجه به این طلاق دربارهٔ بتشیع استفسار کرد (دوم سموئیل ۱۱:۳). وگرنه، به گفتهٔ حاخام‌ها، کسی که بخواهد زنا کند، دربارهٔ خانوادهٔ آن زن پرسشی نمی‌کند. او در آیهٔ مذکور «زن اوریا» معرفی شده است و توسفیس‌ها (ذیل کتوبت ب ۹) توضیح داده‌اند که این طلاق‌ها مخفیانه صورت می‌گرفت تا کسی از آنها سوءاستفاده نکند. ربی حییم ڈو رابینویتس مؤلف تفسیر دعت سوفریم (ذیل دوم سموئیل ۱۱:۹) نیز بازنگشتن اوریا به خانه را از آن رو می‌داند که وی می‌خواست مجبور به اجرای طلاق برای بار دوم نشود. در آیهٔ ۱۱:۲۶ می‌خوانیم: «و چون زن اوریا (אִשְׁתּוֹ אֲדָמָה) شنید که شوهرش (אִישׁיהָ) اوریا مرده است، برای شوهر خود (בְּצִלָּה) ماتم گرفت». ملییم می‌گوید: אִישׁ متضمن رابطه‌ای گرم و صمیمانه بین زن و شوهر است، در حالی که בְּצִלָּה فقط معنای شرعی دارد (با اشاره به موشع ۲:۱۶). بنابراین، زمانی که بتشیع از مردم خبر «مرگ شوهرش (אִישׁיהָ)» را شنید — هرچند مردم او را אִשְׁתּוֹ (אִשְׁתּוֹ אֲדָמָה) زن اوریا می‌دانستند اما خود وی می‌دانست اوریا طلاقش داده است — فقط برای همسر شرعی (בְּצִלָּה) خود ماتم گرفت. همچنین مفسران به دقت داوود در مورد ظاهر شدن بتشیع (دوم سموئیل ۱۱:۴) اشاره می‌کنند که خودش می‌تواند دلیلی باشد بر اینکه داوود هیچ گناهی مرتکب نشده است. به علاوه، اندرز ناتان در فصل ۱۲ نشان می‌دهد که او فقط ازدواج بلافاصله پس از مرگ اوریا را بد می‌داند و نه رابطهٔ قبل از آن را.

همان‌طور که در تلمود دیدیم و در تفاسیر یهودی هم پیوسته گفته می‌شود، گویا گناه داوود فقط قتل اوریا بود که آن هم قابل توجیه است؛ زیرا اوریا حاضر نشده بود به خانه برگردد و گفته بود که فرمانبر یوآب است و نه داوود و در نتیجه به جرم طغیان باید اعدام می‌شد. موارد گوناگونی در متن به نافرمانی اوریا اشاره می‌کنند: (۱) استفاده از عنوان «آقایم» برای یوآب (راشی) گرچه توسفوت با توجه به فرمانبرداری یوآب از داوود، اشکالی در این عمل اوریا نمی‌بیند، (۲) سرپیچی از فرمان داوود و نرفتن به خانه (ربی مئیر اهل روتنبرگ)، (۳) اشاره به نام یوآب پیش از نام پادشاه و مواردی دیگر از این دست. گویا تنها خطای داوود این بود که به جای محاکمه و سپس اعدام

رسمی اوریا، مقدمات کشته شدن او را در جنگ فراهم آورد (گرچه در این باره ملبیم می‌گوید داوود نگران بود که محاکمه در سنهدرین ماجرا را فاش سازد). اما بهترین دلیل برای بی‌گناهی داوود آن است که پادشاهی داوود از ثمره ازدواجش با بتشیع ادامه یافت. ملبیم ذیل «اما کاری که داوود کرده بود، در نظر خداوند ناپسند آمد» (دوم سموئیل ۲۷:۱۱) می‌گوید: «گرچه داوود خطایی نکرده بود، عملش نزد خدا ناپسند بود» (ذیل همان آیه). مفسران چه داوود را تبرئه کنند و چه مانند ابرابنل او را گناهگار بدانند، به اهمیت توبه خالص داوود به درگاه خدا اشاره کرده و بر آن تأکید ورزیده‌اند.

در کتاب دوم سموئیل ۱۲، خدا ناتان را نزد داوود می‌فرستد تا در قالب تمثیلی او را اندرز دهد. اما در این فصل هم مفسران یهودی کوشیده‌اند که خطای داوود را به گونه‌ای دیگر بفهمند؛ مثلاً رابینویتس می‌گوید: ناتان گفته است «یک غنی و یک فقیر» (دوم سموئیل ۱:۱۲) و نگفته است یک بدکار و یک درستکار؛ این امر نشان می‌دهد که داوود مرتکب «گناه واقعی» نشده است و تمام این سرزنش‌ها برای خطایی اخلاقی و نه شرعی بوده است. در دوم سموئیل ۵:۱۲ می‌خوانیم که داوود غنی را مستوجب قتل می‌داند. باز هم مفسران توجیحات گوناگونی را آورده‌اند. ملبیم می‌گوید که داوود به خاطر جایگاه پادشاهی حق داشت که به مجازاتی سخت‌تر از شریعت حکم کند. راشی نیز می‌گوید که این حکم درست بود؛ زیرا با استفاده از امثال ۱۹:۱ می‌فهمیم که دزدیدن از فقیر به معنای قتل اوست. ردق نیز باور دارد که این حکم بیشتر یک اغراق بود تا حکمی واقعی (ذیل دوم سموئیل ۵:۱۲). اما این سؤال پیش می‌آید که اگر داوود مرتکب خطایی نشده است، پس چرا سرزنش می‌شود. ربینو نیسیم دو پاسخ برای این سؤال دارد: اولاً خدا از پارسایان توقع بیشتری دارد به گونه‌ای که حتی خطایی از جانب داوود به معنای گناهی واقعی از جانب انسان‌های دیگر است؛ ثانیاً مقصود اصلی از این جریان نشان دادن توبه داوود و بتشیع بوده است. کتاب مقدس ابتدا ما را به این نتیجه می‌رساند که داوود مرتکب زنا و قتل شد و سپس نشان می‌دهد که توبه خالص می‌تواند بدترین گناهان را محو کند. ملبیم می‌گوید که این امر تفاوت شاول و داوود را نشان می‌دهد؛ زیرا شاول پس از ناتوانی در اجرای فرمان خدا در مورد عمالقیان (اول سموئیل ۱۹:۱۵) نپذیرفت که گناه کرده است (ذیل دوم سموئیل ۱۳:۱۲).

در عین حال حاخام‌ها بین اتفاقات ناگوار زندگی داوود و این خطای وی پیوندی

ایجاد کرده‌اند. مصایب خاندان داوود به‌ویژه مواردی که به شهوت و قتل مربوط می‌شود (تجاوز امنون به خواهرش تamar و قتل امنون به دست ابشالوم یا رابطه ابشالوم با کنیزان پدرش و کشته شدن وی) مجازات الهی برای این گناه داوود دانسته شده است که البته با توجه به دوم سموئیل ۱۱:۱۲ چندان هم دور از ذهن نیست (مثلاً ردق ذیل دوم سموئیل ۱۵:۱۳ به این امر اشاره کرده است).

در تلمود بابلی گفته شده است که داوود چهار مجازات را از طریق چهار فرزند خود (فرزند بتشیع، امنون، تamar و ابشالوم) دریافت کرد و این‌گونه به سزای عمل خود با بتشیع رسید (یوما ۲۲الف). در ادامه یهودا به نقل از راب گفته است که داوود شش ماه مبروص بود و سنهدرین از او بازداشته شده بود و شخینا از وی رخت بریسته بود، همان‌طور که نوشته شده است «رحمت تو برای تسلی من بشود» (مزامیر ۷۶:۱۱۹) و «شادی نجات خود را به من بازده» (مزامیر ۱۲:۵۱) (همان).

بت پرستی سلیمان

پس از مرگ داوود، سلیمان پادشاهی او را با شکوه بیشتری ادامه داد و معبد را کامل کرد؛ اما او هم گرفتار گناهانی از قبیل خریدن اسبان زیاد و گرفتن زنان فراوان شد. خریدن اسبان زیاد از آن جهت که مستلزم مهاجرت معکوس به مصر بود، نهی شده بود (تثنیه ۱۷:۱۷) و گرفتن زنان فراوان از آن جهت که باعث انحراف دل پادشاه بود نهی شده بود (تثنیه ۱۷:۱۷). ردق با توجه به اینکه هنگام برطرف شدن علت تشریح حکمی خاص، می‌توان بر خلاف آن حکم عمل کرد، گفته است: در این مورد سلیمان که بسیار حکیم بود، با اسبان زیادش قطعاً قوم را به مصر برنمی‌گرداند و زنان بسیاری را نیز او را گمراه نمی‌کردند (ذیل اول پادشاهان ۱:۱۱). درباره اقوامی که سلیمان با آنها وصلت کرد، تنها دختر دادن به مردان عمونی و موآبی حرام بود و ازدواج با دختران هیچ یک از این اقوام مشکلی نداشت؛ در عین حال رلبگ می‌گوید: بهتر بود سلیمان دقت می‌کرد که سلسله پادشاهی او که باید از پرهیزگاران باشند، با این زنان بستگی خونی نداشته باشند (ذیل ۲:۱۱). شاید هم سلیمان فکر می‌کرد پسرانی که از آن زنان برای وی متولد خواهند شد، مادرانشان را از گناه دور خواهند کرد (دعت سوفریم ذیل ۱:۱۱). سلیمان همچنین می‌توانست با آوردن آن زنان به زیر بال‌های شخینا، ایشان را از بت پرستی دور کند

دعت ۱ سوفریم بر اساس یروشالمی، سنهدرین ۶:۲). در کلی یاقار نیز آمده است که وصلت او با امت‌های دیگر از آن رو بود که آنان دوست داشتند افتخار وصلت با بنی‌اسرائیل نصیبشان شود. زنان سلیمان در آغاز فقط بر او تأثیر داشتند، اما نه تا حد بت‌پرستی، بلکه فقط در تقصیرات کوچک در رعایت شریعت (ذیل ۲:۱۱)؛ اما هنگامی که سلیمان پیر شد، چنان تأثیر داشتند که او حتی بت‌پرستی ایشان را نادیده گرفت (ابرنال و ملیم ذیل ۴:۱۱). ابرنال می‌گوید: اگر دل او مانند پدرش به خدا تمایل داشت، به زناش یاد نمی‌داد که قدرت‌هایی را از ارواح آسمانی ملت‌های پیشین احضار کنند، به‌ویژه در حالی که از قوم یهود هم نبودند. در کلی یاقار نیز می‌خوانیم که او زناش را از خدا بیشتر دوست داشت و بدین شیوه گناه کرد. این محبت او را به سرپیچی از فرمان‌ها به‌ویژه فرمان‌هایی که به پادشاهان بنی‌اسرائیل داده شده بود، کشاند (ذیل اول پادشاهان ۹:۱۱).

در تلمود بابلی می‌خوانیم: «هر کس بگوید سلیمان گناه کرده است، قطعاً خطا می‌کند؛ زیرا گفته شده است که "دل او مثل دل پدرش داوود با یهوه خدایش کامل نبود" (اول پادشاهان ۴:۱۱) [یعنی فقط] مثل دل پدرش کامل نبود، ولی گناه هم نکرد» (شبات ۵۶ب). بنابراین گرچه زناش گناهکار بودند، خود وی گناه نکرد. اگر هم می‌بینیم «سلیمان در کوهی که روبه‌روی اورشلیم است، مکانی بلند به جهت کموش که رجس موآبیان است و به جهت مولک رجس بنی‌عمون بنا کرد» (اول پادشاهان ۷:۱۱)، معنایش آن است که «او می‌خواست بنا کند و چنین نکرد» (شبات ۵۶ب). خود علمای تلمودی این توجیه را به چالش می‌کشند و می‌پرسند: در آنجا که آمده است «یوشع مذبحی برای یهوه خدای اسرائیل در کوه عیبیل بنا کرد» (یوشع ۳۰:۸)، آیا می‌توان به شکل مشابهی گفت که یوشع می‌خواست معبدی بنا کند و چنین نکرد؟ در نتیجه سلیمان هم مسلماً معبدی بنا کرده است. اما خود علمای تلمودی به این اشکال پاسخ داده و گفته‌اند که در داستان اصلاح دینی توسط یوشیا می‌خوانیم «و مکان‌های بلند را که مقابل اورشلیم به طرف راست کوه فساد بود و سلیمان پادشاه اسرائیل آنها را برای اشتورت، رجاست صیدونیان، و کموش، رجاست موآبیان، و برای ملکوم رجاست بنی‌عمون ساخته بود، پادشاه آنها را نجس ساخت» (دوم پادشاهان ۱۳:۲۳)؛ آیا ممکن است که آسا و یهوشافاط پادشاهان پیش از یوشیا به نابودی آن مکان‌های بلند اقدام نکرده و آنها را تحمل کرده

باشند؟ «پس امر متقدمان مانند امر متأخران است: همان طور که متأخران [یوشیا] اقدام نکردند و افتخار آن کار به ایشان نسبت داده شد، متقدمان [سلیمان] اقدام نکردند و شرمش به آنان نسبت داده شد». علمای تلمود بابلی در توضیح «سلیمان در نظر خداوند شرارت ورزید» (اول پادشاهان ۱۱:۶) گفته‌اند خطای سلیمان فقط آن بود که زنانش را از شر بازنداشت (شبات ۵۶ب). در ادامه از قول ربی یهودا به نقل از شموئل آمده است: «برای آن مرد درستکار بهتر بود که چیز دیگری [بت] را خدمت می‌کرد، اما درباره‌اش نوشته نمی‌شد "در نظر خداوند شرارت ورزید"» (همان).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

همان‌طور که خوانندگان هم متوجه می‌شوند، بسیاری از موارد فوق صرفاً تأویلاتی سطحی هستند، گرچه موارد هوشمندانه و نغز هم در میان آنها به چشم می‌خورد. اصولاً تفسیرهای گوناگون یهودی و غیریهودی از کتاب مقدس با توجه به ذهنیت خواننده نتیجه‌های گوناگونی دارد. اما آنچه در بالا دیده شد، به‌خوبی نشان می‌دهد که مفسران یهودی به‌تدریج و به‌ویژه در تفاسیر قرون وسطایی از تفسیرهای صرفاً ظاهری فاصله گرفته و کوشیده‌اند که مضامین اخلاقی داستان‌های کتاب مقدس را پررنگ‌تر کنند. برخی از روش‌هایی که آنان به کار می‌بردند، (با اشاره به برخی از منابع متن) از این قرار است:

۱. تغییر در قرائت لفظ با تغییر وقف، اعراب، مرجع ضمیر، ترکیب و تقطیع جملات؛ راشی ذیل پیدایش ۱۹:۲۷.
۲. استفاده از ابهام در معنای کلمات؛ رمبن ذیل خروج ۱:۴.
۳. تأکید بر علم نبی؛ سفورنو ذیل پیدایش ۲۵:۲۸، اورمحیم ذیل ۱:۲۷ و بسیاری از تفاسیر مربوط به خطای هارون (خروج ۳۲).
۴. کمک‌گرفتن از آیات دیگری که گویا نشان‌دهنده بی‌گناهی شخص مورد نظر هستند؛ تلمود درباره گناه پسران علی.
۵. تکیه بر ترجمه پدیدآورندگان ترگوم‌ها و فهم آنان؛ تفسیر راشی بر پیدایش ۲۷:۳۶.
۶. رجوع به شریعت نوح و یا احیاناً شریعت سام در مورد انبیای پیش از موسی؛ اورمحیم در مورد معاشرت با کافر در داستان تامار.

۷. حکایات اگادایی-میدراشی که در موارد بسیاری با تکیه بر زبان حال نبی به وجود آمده است و یکی از عمده‌ترین ابزارهای مورد استفادهٔ حاخام‌ها به شمار می‌رود. البته این بدان معنا نیست که ضرورتاً همهٔ حکایاتی که در مورد خطاهای انبیا ذکر شده است، در اگادا دیده می‌شود؛ بلکه مقصود آن است که این حکایات طبیعتی اگادایی دارند. (روشن است که سنت میدراشی به معنای عام همچنان ادامه دارد و حتی امروزه نیز میدراش‌هایی جدید به ادبیات یهودی اضافه می‌شود). این امر در تفسیر کلسی یاقار ذیل پیدایش ۲۲: ۷-۸ دیده می‌شود.

در مورد دلایل این نوع نگاه به انبیا نمی‌توان نظری قطعی داد. اما تصور می‌شود دغدغه‌های تعلیمی و اخلاقی بسیار دخیل بوده‌اند. معمولاً خوانندگان هر متنی و به‌ویژه متون مقدس توقع دارند که پس از خواندن آن متن، پیامی اخلاقی دریافت کنند، به‌خصوص اگر شخصیت‌های آن متن بزرگان دینی باشند و مفسران آن هم روحانیان و متکلمان. می‌توان گفت که در تفاسیر یهودی بی‌گناهی انبیا بیش از آنکه ضرورت کلامی داشته باشد، ضرورت اخلاقی دارد. به علاوه جایگاه والای اکثر این شخصیت‌ها در میان یهودیان پذیرفتن این خطاها را دشوار می‌ساخت. همچنین می‌توان موقعیت‌های دریافت این متون را مورد توجه قرار داد. خوانندگان این متون در دیاسپورا همواره با اقوام و ادیان دیگر و به‌ویژه مسیحیان و مسلمانان که خویشاوندی مذهبی هم با آنان داشتند داد و ستد فرهنگی می‌کردند و این امر در واکنش آنان به متن مقدسشان بی‌تأثیر نبود.

به هر حال مقصود اصلی این پژوهش آن بود که نشان دهد چگونه کتاب مقدس قابلیت‌هایی (هرچند دور از ذهن) برای تبیین رفتار اخلاقی انبیا دارد و چگونه این گونه تبیین‌ها در میان بسیاری از مفسران یهودی در غرب و شرق رایج بوده است، حتی اگر در الاهیات یهودی از عقیدهٔ عصمت چیزی گفته نشده باشد. اما قرائت ظاهری و عقلی‌تر مسلمانان که خود را موظف به پذیرفتن کتاب مقدس نمی‌دانستند، نتیجه‌ای متفاوت داشت. به عبارت دیگر، هنگامی که خوانندگان یهودی و مسلمان با مشکل خطاهای انبیا در متن کتاب مقدس روبه‌رو شدند، گروه اول به تأویل پناه بردند و گناه را پاک کردند، در حالی که گروه دوم با استناد به ظاهر، متن را دارای اشکال دانستند.

کتابنامه

- ابن حزم الظاهری، علی (۲۰۰۲/۱۴۲۲)، *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*، تحقیق یوسف البقاعی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- الصدوق، محمد بن علی بن الحسین (۱۴۱۳)، *الاعتقادات*، تحقیق عصام عبدالسید، در *مصنفات الشیخ المفید*، قم: المؤتمر العالمی لأئفیه الشیخ المفید.
- القیومی، سعید بن یوسف (المعروف بسعدیا) (۱۸۸۰)، *کتاب الامانات و الاعتقادات*، تصحیح لنداور (Landauer)، لایدن: ناشر نامشخص.
- المرتضی، علی بن الحسین (۱۳۸۰)، *تنزیه الانبیاء و الائمه علیهم السلام*، تحقیق فارس حسون کریم، قم: بوستان کتاب.
- المفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳)، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، تحقیق حسین درگاهی، در *مصنفات الشیخ المفید*، قم: المؤتمر العالمی لأئفیه الشیخ المفید.
- Books of the Bible Series* (1994), tran. A. J. Rosenberg, New York: Judaica Press.
- Fraade, Steven D. (2007), "Rabbinic Midrash and Ancient Jewish Biblical Interpretation", in *Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, ed. Charlotte Elisheva Fonrobert and Martin S. Jaffee, New York: Cambridge University Press, pp. 99-120.
- Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud* (1984), London: Soncino Press.
- Kugel, James (17 August 2009), RE: "Questions," Email to Fatima Tofghi.
- Mills, Mary E (2001), *Biblical Morality: Moral Perspectives in Old Testament Narratives*, Burlington: Ashgate.
- Schofer, Jonathan Wyn (2007), "Rabbinical Ethical Formation and the Formation of Rabbinic Ethic Compilations," in *Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, ed. Charlotte Elisheva Fonrobert and Martin S. Jaffee, New York: Cambridge University Press.
- Zevit, Ziony (2004), "The Prophet versus Priest Antagonism Hypothesis: Its History and Origin," in *The Priests in the Prophets: The Portrayal of Priests, Prophets, and Other Religious Specialists in the Latter Prophets*, ed. Lester L. Grabbe and Alice Ogden Bellis, London and New York: T&T Clarke International, pp. 189-217.
- Zohar* (1931-34), tran. Harry Sperling and Maurice Simon, New York: Rebecca Bennett Publications.
- צוקר, מושה (۱۹۶۶). "האפשר שנביא יחטא", *תרביץ לה. עמ'*, ۱۴۹-۱۷۳.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی