

## تحلیل سطوح معنایی قطعه حکمی ۱۸۴ ق م ۴ طومارهای بحرالْمیت

کتابخانه قربان علمی / دانشیار دانشگاه تهران

su.anjomerooz@ut.ac.ir

سیده سوزان انجم‌روز / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران

مجتبی زروانی / دانشیار گروه ادیان، دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۲۲

### چکیده

حکمت و شرارت در نماد «زن» در سنت یهود، به‌ویژه در موارد ارائه تصاویر زنانه در ادبیات حکمی همواره مطرح بوده است. این جستار با تمرکز بر یکی از متون قمران، یعنی ۱۸۴ ق م ۴، به تحلیل برخی کارکردهای وجوه حکمت در اندیشه قمرانیان می‌پردازد. وجود قطعه ۱۸۴ ق م ۴ در میان نسخه‌های خطی قمران، دال بر اهمیت این متن کنایی در میان انجمن قمران و بازتاب اوضاعی است که این فرقه با آن درگیر بوده‌است. این قطعه طومارهای بحرالْمیت، با شواهدی از کتاب مقدس در سه لایه معنایی واکاوی شده است: نخست، آموزه‌های اخلاقی که در سنت دیرپای یهود شکوفا شده بود. در لایه معنایی دوم، جنسیت حکمت، با در نظر داشتن ایزدانوان حکمت بین‌النهرین و پیش‌زمینه تاریخی عهد قدیم، انگیزه ادبی - الهیاتی دارد. با تحلیل زمینه تاریخی روشن می‌شود که این شعر در سطح سوم، استعاره‌ای است از کهانت اورشلیم که همچون زنی شریر در حال اغواگری پرهیزگاران است. بر اساس همین باور قمرانیان به کهانت نادرست معبد و حکمت دروغین اورشلیم، آنان از اورشلیم کناره گرفتند.

**کلیدواژه‌ها:** یهودیت، حکمت، قمران، قطعه ۱۸۴ ق م ۴، زن اغواگر، اورشلیم.

متن مورد بررسی این مقاله، از میان طومارهای بحرالْمیت برگزیده شده است. طومارهای بحرالْمیت شامل قطعات متفاوتی است که در رده‌های گوناگونی همچون قوانین، سرودها، نمازهای آیینی، نوشته‌های تاریخی و آخِر زمانی، ادبیات حکمی، تفسیرهای **کتاب مقدس** و... دسته‌بندی شده‌اند. هر کدام از این بخش‌ها نمایانگر آموزه‌های الهیاتی، اخلاقی یا اجتماعی قمرانیان است. متون حکمی طومارهای بحرالْمیت، دربردارندهٔ فرازهای مختلف حکمت است. این جستار بر قطعهٔ ۴م ۱۸۴ متمرکز شده است که می‌تواند نمایانگر سه وجه از کارکرد حکمت در میان انجمن قمران باشد. بیشتر پژوهشگران متفق‌اند که شیوهٔ نگارش طومارها بی‌تردید متعلق به سدهٔ نخست پیش از میلاد یا نیمهٔ نخست سدهٔ اول میلادی است. طومارهای مختلف، در زمان‌های مختلفی نوشته شده‌اند؛ پس باید با هر طومار برخوردی متناسب با همان داشت (یادین، ۱۳۹۰، ص ۲۰۸).

این پژوهش درصدد است معنای پنهان نمادین قطعهٔ ۴م ۱۸۴ طومارهای بحرالْمیت را کندوکاو کند و با تحلیل آن، به این پرسش مهم پاسخ دهد که چرا قمرانیان از اورشلیم کناره‌گیری کردند و یهودیت اورشلمی را نپذیرفتند.

### ۱. پیشینهٔ کتاب مقدسی

آنچه از پیشینهٔ **کتاب مقدس** به قطعهٔ حکمی ۴م ۱۸۴ مربوط می‌شود، کتاب **امثال** (فصل‌های ۱، ۲، ۵، ۷ و ۹) است. متن جلوه‌نمای شخصیت بانوی حکمت (Lady Wisdom) در این کتاب، در سه قطعه ظاهر می‌شود: ۱: ۲۰-۳۳؛ ۸: ۱-۳۶؛ ۹: ۱-۶؛ ۱۰-۱۲. قطعهٔ ۸: ۲۲-۳۱ **امثال**، «نقش واسطه‌ای حکمت میان انسان و خدا را برجسته می‌کند» (بی، ۱۹۸۲، ص ۶۰) و «حکمت را همچون میانجی غایی بین خدا و بشریت» نشان می‌دهد (همان، ص ۶۶)؛ اما «ویژگی این میانجیگری مشخص نشده است» (همان، ص ۶۰). برخی (مورفی، ۱۹۹۸، ص ۵۲) معتقدند که رابطهٔ میان حکمت زن و خداوند، به «روشی رمزی» در ۸: ۲۲-۳۱ توصیف شده است. منشأ حکمت در ۸: ۲۲-۲۳، «به‌اندازه‌ای با وضوح و نیز ابهام، وصف شده است که بیشتر یک ارجاع پیشنهادی به منشأ حکمت ارائه می‌دهد تا توصیفی روشن» (لوندِر، ۲۰۱۴، ص ۳۴۵). حکمت گرچه، انسان را مرکز توجه قرار می‌دهد، خود دارای «یک اصل الهی» (گاف، ۲۰۰۳، ص ۴۴) است که سرشتی رمزی به او می‌دهد. این وجه حکمت، «جنبهٔ آسمانی و الوهی» او را نشان می‌دهد که بر اساس سخنان خود حکمت، از ازل در کنار خداوند بوده و در هنگامهٔ آفرینش نیز در نزد او معمار بوده و موجب شادی همیشگی خداوند بوده است (۸: ۲۲-۳۰). در ۱: ۲۰-۲۳، حکمت همچون بانویی تجسم می‌یابد؛ نخست احمق‌ها را به دلیل روگردانی از گوش دادن سرزنش می‌کند و در فصل ۸، دربارهٔ همکاری با بیهوده در آفرینش جهان سخن می‌گوید و خواستار شنیدن و توجه به ارزش‌های گران‌قدرش است. از نظر **اسکات**، پشت این تجسم شخصیت، این واقعیت قرار دارد که در **کتاب مقدس** ارجاع مکرری به زنان حکیم وجود دارد (داوران ۴: ۹؛ دوم سموئیل ۱۴: ۲، ۲۰: ۱۶) و اینکه یک مادر می‌تواند پسرش را تعلیم دهد (امثال ۶: ۲۰). تشبیه حکمت به بانویی تجسم یافته (۷: ۴)، در کتاب **امثال**، در آنجا که او مانند یک پیامبر سخن می‌گوید (۱: ۲۰-۲۳)

گسترش یافته است. در *امثال* ۹، حکمت و حماقت همچون دو بانوی رقیب تشخیص یافته‌اند که مردان را به انواع مختلفی از مهمانی دعوت می‌کنند (اسکات، ۲۰۰۷، ص ۹۷). در برابر تشخیص بانوی حکمت و مخالف او، بانوی حماقت، آشکارا انسان است؛ «زن بیگانه» ای که در سنت اسرائیل، مردان را از راه راست (اسرائیلی) منحرف می‌کند. دور شدن سلیمان از خدا و سرزنش سلیمان در *اول پادشاهان* ۱۱: ۸- به این دلیل بود که همسران خارجی‌اش او را گمراه کرده بودند (کرافورد، ۱۹۹۸، ص ۳۵۶). تمرکز اصلی حکمت، بر مردان است؛ به‌شکلی که او مدام آنان را فرامی‌خواند. از طریق اوست که مردان قادرند به دانش دربارهٔ خدا و زندگی خوب (۳: ۱۳-۱۸) دست یابند. برخی معتقدند که *امثال* ۹-۱، در صدایی مردانه به مخاطبان مرد نوشته شده است؛ زنان، چه بانوی حکمت و چه بانوی حماقت، کارکردشان تنها به‌مثابهٔ دیگری است که در مقابل آنها، مردان، خودشان را می‌سنجند (نیوسام، ۱۹۸۹، ص ۱۴۳). درحالی‌که موهبت‌های حکمت تمام جنبه‌های زندگی (ثروت، بینش و زندگی آسوده) را پوشش می‌دهد، دام‌های حماقت تقریباً همگی جنسی‌اند. این نکته به‌رغم این واقعیت است که بخش‌های دیگر *امثال* ۱-۹ انواع دیگری از رفتارهای نادرست (مانند دزدی، دروغ‌گویی، قتل و غرور؛ ۱: ۱۱-۱۹؛ ۴: ۲۴؛ ۶: ۱۲-۱۹) را ذکر می‌کنند. بانوی حماقت در دو سخنرانی اصلی‌اش، ۷: ۱۰-۲۰ و ۹: ۱۳-۱۸، دارای جذابیت جنسی است؛ هرچند عواقب توجه به او کیهانی است، که به «فقر شئول» منجر می‌شود و به تاریکی و زیرزمینی بودن حماقت اشاره می‌کند (کرافورد، ۱۹۹۸، ص ۳۵۷). بنابراین، وجه دیگر حکمت، «جنبهٔ زمینی و انسانی» او را تجسم می‌کند که در حال فراخوانی مردم برای گوش سپردن به آموزه‌های اخلاقی است.

قطعهٔ ۱۸۴م، یکی از دست‌نوشته‌های غار شمارهٔ ۴ قمران است که آگرو آنها را در سال ۱۹۶۸م ویرایش کرده است. این قطعه یک متن مهم (گرچه ناقص و پاره‌شده) حکمی است که پژوهشگران، تاریخ آن را که در یک نسخه وجود دارد، از طریق علم شناخت خطوط کهن (Palaeographically)، سدهٔ اول پیش از میلاد می‌دانند (استراگل، ۱۹۷۰، ص ۱۶۳؛ ورمز، ۲۰۰۴، ص ۴۱۷). این قطعهٔ حکمی شعری است که با نام‌های متفاوتی همچون «غواگری‌های زن شریر» (Wiles of the Wicked Woman) (آگرو، ۱۹۶۴، ص ۵۳-۵۵)، «زن اغواکننده» (The Seductress) (ورمز، ۲۰۰۴، ص ۴۱۷) و «بانوی حماقت» (Lady Folly) (هرینگتون، ۲۰۰۳، ص ۳۱) شناخته می‌شود.

## ۲. قطعهٔ ۱۸۴م

(از آنجا که قطعهٔ ۱۸۴م ۱۸۴ طومارهای بحرالْمیت، اولین بار توسط این‌جانب از روی ترجمهٔ انگلیسی ورمز - که جدیدترین ویرایش (۲۰۰۴م) و کامل‌ترین نسخهٔ تصحیح‌شدهٔ طومارهاست - به فارسی ترجمه می‌شود، نخست کل متن را آورده‌ام؛ سپس تحلیل خواهیم کرد).

... با خودبینی

و... خطاها سخن می‌گوید.

او همیشه بی‌درنگ در حال رنگ کردن کلماتش است،

و با طنز مبالغه می کند  
 و با لبان تبهکار استهزا می کند.  
 قلب او به دام انداختن را برپا می کند،  
 و خُلق (عواطف) او دامی برای شکار پرندگان است.  
 چشمان او با شرارت در حال پلیدی است،  
 دست‌های او نگاهداری از جهنم را غصب کرده است.  
 پاهای او رو به سوی شرارت‌های پست می‌رود،  
 و در راه‌های خطاکاری گام می‌زند.  
 ... اش بنیان‌های تاریکی هستند،  
 و بسیاری از گناهان در دامن‌های اوست.  
 ... اش تاریکی شب هستند و جامه‌هایش ...  
 لباس‌هایش سایه‌های تاریکی مبهم است،  
 و آرایشش به‌واسطهٔ فساد، دچار بلا می‌کند.  
 تخت‌هایش بسترهای فساد هستند،  
 و ... اش مغاک‌های جهنم.  
 خانه‌های او لفافه‌های تاریکی هستند،  
 و قلمروهای سلطنتش در دل شب.  
 او اقامتگاه‌هایش را بر بنیان تاریکی برپا می‌کند  
 او در چادرهای سکوت منتظر می‌شود.  
 میراث او در میان آتش جاودانی است،  
 نه در بین آنان که به‌روشنی می‌درخشند.  
 او آغاز تمام راه‌های شرارت است.  
 وای (و) بدبختی بر تمام کسانی که دارای او هستند!  
 و ویرانی باد بر تمام آنان که او را نگاهداری می‌کنند!  
 زیرا که راه‌های او راه‌های مرگ هستند،  
 و مسیرهای او جاده‌های گناه،  
 و ردپاهای او گذرگاه‌هایی به‌سوی شرارت،  
 و کوره‌هایش خطاکاری‌های سرکش هستند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 رتال جامع علوم انسانی

دروازه‌هایش دروازه‌های مرگ است،

و از دروازه‌های ورودی این خانه

او عازم جهان زیرین [عالم اموات و دنیای تبه‌کاران] می‌شود.

هیچ یک از کسانی که بدانجا وارد شدند، هرگز باز نخواهند گشت،

و تمام کسانی که دارای او هستند، به قعر جهنم فرو خواهند رفت.

او در مکان‌های اسرارآمیز در انتظار است،

...

در میدان‌های شهر او خودش را پنهان می‌کند،

و در دروازه‌های شهرها می‌ایستد.

او هرگز از بدکارگی دست برنمی‌دارد،

چشم‌هایش اینجا و آنجا برق می‌زند.

او پلک‌هایش را با شرارت باز می‌کند

و به مرد پرهیزگار خیره نگاه می‌کند تا به او ببیند،

و مرد مهمی که او را دچار لغزش کند،

به مردان درستکار خیره می‌نگرد تا از راه راست گمراهشان سازد،

و به برگزیدگان پرهیزگار، تا آنان را از فرمان خدا باز دارد،

در پایداری استوار آنها، تا از روی عیاشی و بی‌فکری سقوط کنند،

و آنهایی که در نیکوکاری برای اصلاح کردن قانون گام برمی‌دارند؛

تا فروتنان در برابر خداوند را به تمرد وادارد،

و گام‌هایشان را دور از راه‌های عدالت بگرداند،

تا گستاخی و خودبینی را به قلب‌هایشان بیاورد،

تا آنجا که آنها دیگر در راه‌های راست پیشروی نکنند؛

برای گمراه کردن مردها به سوی راه‌های جهنم،

و با چاپلوسی هر پسر انسان را گمراه کند.

پژوهشگران، تاریخ این قطعه را سده اول پیش از میلاد تعیین کرده‌اند؛ اما برخی بر این باورند که این اثر ممکن

است قدیمی‌تر از این تاریخ باشد و گویا پیش از فرقه قمران وجود داشته است (ورمز، ۲۰۰۴، ص ۴۱۷). با این حال،

وجود این قطعه نمادین در میان طومارها بازتاب اوضاعی است که فرقه قمران با آن درگیر بوده‌اند.

### ۳. سطوح معنایی قطعهٔ ۱۸۴ق

با توجه به شبکهٔ معنایی به‌هم‌پیوستهٔ حکمت، این قطعه قابلیت تحلیل در سه سطح معنایی را داراست: ۱. ظاهری: آموزهٔ اخلاقی؛ ۲. پنهانی نمادین: ایزدبانوان بین‌النهرینی؛ ۳. استعاری - کنایی: انتقاد از یهودیت در اورشلیم و کهانت گمراه‌کنندهٔ معبد اورشلیم.

#### ۳-۱. سطح ظاهری: آموزهٔ اخلاقی

در نگاه نخست، قطعهٔ ۱۸۴ق با به‌کارگیری استعارهٔ زن بدکاره (harlot)، خطرات و جاذبهٔ آموزهٔ نادرست را به تصویر می‌کشد. پیش از آنکه این شعر تصنیف شود، تصویر حماقت و نادانی به «زن بی‌بندوبار» بخشی از سنت دیرپای حکمی اسرائیل بود. این شعر، مسلماً در یک محیط مردانه ظاهر شد. محیط و زمینهٔ زندگی، آموزش و راهنمایی شاگردان مرد، توسط معلم حکیم مرد است. کاربرد این شعر برای اثبات تنفر یا انزجار احتمالی اسنیان از زنان، از شواهدی که در تحلیل نهایی، تصویری نسبتاً متعارف از بانوی حماقت است، فراتر می‌رود (هرینگتون، ۲۰۰۳، ص ۳۳). بیشتر پژوهشگران معتقدند که قطعهٔ نمادین ۱۸۴ق، تمثیلی از حکمت نادرست و رساندن پیامی با استفاده از زبان استعاری برای اغواگری بدی است. این قطعه تقلیدی ادبی از اشاره‌های امثال ۱-۹ است که در آنجا گناهان بانوی حماقت، جنسی است. در قطعهٔ ۱۸۴ق، اعمال شریبانهٔ وی به انحراف مردان از طریق تمایلات جنسی نامشروع می‌انجامد (کراوفورد، ۱۹۹۸، ص ۳۶۰). به این ترتیب، آنها را به مرگ (اخلاقی و فیزیکی) می‌کشاند. بسیاری از ادبیات حکمی اسرائیل (مانند بن‌سیرا) دربردارندهٔ دستورالعمل‌های حکیمان باتجربه‌ای است که شاگردان خویش را که عموماً مردان جوانی بودند، در برابر جاذبه‌های بانوی حماقت هشدار می‌دهند (هرینگتون، ۲۰۰۳، ص ۳۱-۳۲).

کراوفورد دربارهٔ تصویر بانوی حکمت و بانوی حماقت در ادبیات قمران معتقد است که سیر تکاملی این تجسم‌ها در ۱۸۴ق، ۱۸۵ و ۵۲۵ در امتداد مسیری رخ می‌دهد که پیش از این در ادبیات غیرقمرانی ظاهر شده بود. این امر منحصراً دربارهٔ حکمت مهم است که هویت مستقل آن در تأکید روبه‌رشد بر تورات از بین رفته است. اگر او همواره یک تجسم زنانهٔ الهی جداگانه بوده است - چنان که می‌توان از *امثال*، ۱ *خُنُوخ* ۴۲ و *حکمت سلیمان* دلیل آورد - دیگر در *بن‌سیرا*، *باروک*، و ۵۲۵ق این‌گونه نیست. بانوی حماقت دستخوش تغییری اساسی می‌شود: از شکل انسانی (امثال ۱-۹)، به موجود نیمه‌الهی (۱ *خُنُوخ* ۴۲) و به شیطان شبانهٔ زیرزمین (۴ق ۱۸۴) (کراوفورد، ۱۹۹۸، ص ۲۶۵-۳۶۶). شعر ۱۸۴ق با کاربرد دوبارهٔ زبان *امثال* و تمرکز صرف بر بانوی حماقت، تصویری به‌شدت منفی ایجاد کرده که هدفش هشدار به خوانندگان است که میان راه حکمت و راه حماقت انتخاب کنند. پیش‌فرض فکری این متن، دوگانگی «دو راه» است که در *امثال* و در نوشته‌های فرقه‌ای قمران یافت می‌شود. راه‌هایی که در آن قربانیان بالقوهٔ بانوی حماقت توصیف می‌شوند، این متن را به‌ویژه برای کسانی معنادار می‌کرد که خودشان را پیروان راه راستی و عدالت در «عهد فیض» و «جامعهٔ خدا» می‌دانستند (هرینگتون، ۲۰۰۳، ص ۳۵). البته باید یادآور شد که

«عهد فیض» و «جامعه خدا» اصطلاحاتی‌اند که فرقه قمران به‌منظور جداسازی هویت خاص خود از دیگر یهودیان، به‌ویژه یهودیان اورشلیم، ساخته بودند و بر آنها تأکید داشتند. از نظر قمرانیان، این پیمان به‌مثابه عهدی جدید بود که اعضای آن با شیوه متمایز الهیاتی در پی تشکیل جامعه‌ای ایده‌آل بودند که حکمت راستین، بنیان اساسی آن است.

بنابراین، زن اغواگر در سطح ظاهری، تمثیلی از حکمت دروغین است که مردان جوان را اغوا می‌کند؛ اما چرا حکمت دروغین در این تصنیف، به‌شکل زن اغواگر تجسم یافته و چرا در میان نسخه‌های خطی قمران درخور توجه و نگهداری بوده است؟

برای پاسخ به مسئله نخست باید دانست «نماد» دارای معنایی نزدیک و معنایی دور است و خواننده می‌تواند یکی از این دو معنا یا هر دو را در نظر بگیرد. با در نظر داشتن شبکه معنایی به‌هم‌پیوسته حکمت و پیشینه آن در *کتاب مقدس* به‌ویژه *امثال* (دوری از زن بدکاره، فصل ۷)، زن اغواگر نمادی دور از ایزدبانوان باستانی بین‌النهرین است که در ارتباط با معنای نزدیک حکمت دروغین است و در *کتاب مقدس* نیز نشانه‌هایی از آن یافت می‌شود. تحلیل نماد دور زن اغواگر به نتیجه‌ای مهم در جامعه قمران رهنمون می‌شود؛ برای نایل شدن به نتیجه، به تحلیل دو سطح دیگر این متن پرداخته می‌شود.

## ۳-۲. سطح پنهانی: پیوند زن اغواگر با ایزدبانوان باستانی بین‌النهرین

قطعه ۴قم ۱۸۴ در لایه معنایی پنهان، درصدد محو کامل وجه زنانه الهی است که به‌لحاظ تاریخی می‌توان از رابطه ایزدبانوان باستانی با حکمت در سنت یهود تحلیل کرد. مردم اسرائیل از محیطی پدیدار شدند که وجود بسیاری از خدایان را از هر دو جنسیت قبول داشت. تصور این امر سخت است که یک چنین محیطی، دست‌کم در برخی حوزه‌ها، عناصری را به یهودیان منتقل نکرده باشد. پیامبران *عهد قدیم* و نویسندگان کتب تاریخی، تنها به ما نشان می‌دهند که چگونه اغلب اثرگذاری دیگر خدایان و الهگان بر دین «پاک» یهوه تعدی می‌کرد. به‌عبارت دیگر، خدایان و الهگان مقتدر با تأثیری که بر دین پاک یهوه می‌گذاشتند، غالباً این دین را مورد تعرض و تعدی قرار می‌دادند. با این حال، *عهد قدیم* تصویری از یهوه را منعکس می‌کند که هم در ادعایش برای یکتاپرستی محکم است و هم تقریباً به‌طور انحصاری به شکل مرد است؛ اما گاهی ردپای گونه‌ای از بُعد زنانه الوهیت را در اندیشه یهودی می‌یابیم که برجسته‌ترین یک چنین شخصیتی، نماینده حکمت خداوند در شخصیت زنانه سوفیاست (اسکات، ۱۹۹۲، ص ۳۶). زن اغواگر ۴قم ۱۸۴ نماد ایزدبانوان حکمت بین‌النهرین است که برخی نشانه‌های آنها به‌شکلی منفی بیان شده است. پیش از تحلیل رابطه حکمت دروغین با ایزدبانوان حکمت، باید تأثیر و اقتباس حکمت تشخص‌یافته یهودی را از این ایزدبانوان در نظر آورد. بسیاری از پژوهشگران، حکمت را الهه باستانی عبری در نظر می‌گیرند (اسکات، ۲۰۰۷، ص ۹۷) و چهره تاریخی حکمت را در پیش‌زمینه ایزدبانوان باستانی با نام‌ها و

ظهورات گوناگون بررسی کرده‌اند. با کشف اسطوره‌ها و الوهیت‌های شرق نزدیک باستان، برخی بر این باورند که خاستگاه‌های شخینا نیز در شماری از ایزدبانوان باستانی یافت می‌شود که در تمدن‌هایی مانند سومر، مصر و کنعان در ارتباط با حکمت بوده‌اند و از تعامل متقابل فرهنگی میان این تمدن‌ها بود که بعدها مفهوم شخینا ظهور کرد (دیسته، ۲۰۱۱، ص ۱۰). همچنین برخی (فوتین، ۱۹۹۲، ص ۱۴۷) صفات و کارکردهای حکمت را مرتبط با الهگان محافظ شرق نزدیک باستان، همچون نیسبا (Nisba) و اینانای سومری و مئث و ایزیس مصری دانسته‌اند که مقام الهی حکمت را مستحکم می‌کرد.

بنابراین، ایزدبانوانی همچون اینانای سومری، مئث مصری، ایزیس یونانی - مصری، انات و آستارته سامی‌ها و اشارته کنعانی‌ها، نشان‌دهنده منابع باستانی الهه حکمت است که در مرحله‌های رشد، بر بانوی حکمت یا سوفیای یهودی تأثیر داشته‌اند.

نیازها و تجربه‌های مردم شرق نزدیک باستان، به‌ویژه از طریق آیین‌های دینی حاصلخیزی و باروری، نیازهای فراگیر همگانی بوده‌اند. نویسندگان حکمت یهودی در شکل زنانه سوفیا، ابزار پاسخ به این نیازها را دیدند؛ درحالی‌که تلاش می‌کردند به عقیده یکتاپرستی‌شان وفادار بمانند. بنابراین، یک تمایل قابل شناسایی وجود دارد که به‌دنبال یافتن یک تجلی زنانه در خداست؛ که دست‌کم در *امثال* و *حکمت سلیمان* دیده می‌شود که تصویر زنانه سوفیا را به کار گرفته‌اند. سوفیا در زمینه دنیای شرق نزدیک باستان پدیدار شد. سنت *کتاب مقدس* این نکته را در هشدارهایش در زمینه خطرهای تسخیر در پذیرفتن بت‌ها، به‌ویژه آیین دینی اشیراه، منعکس کرده است (داوران ۳: ۷، ۶: ۲۶-۳۰؛ اول پادشاهان ۱۴: ۲۳، ۱۵: ۱۳؛ دوم پادشاهان ۲۱: ۷، ۲۳: ۴ و ۷؛ دوم تواریخ ۱۵: ۱۶). شواهدی از بررسی‌های باستان‌شناسی در سوریه و فلسطین، اطلاعاتی درباره چرخه بعل - اناث (Baal-Anath) به دست می‌دهد که در سنت‌های *کتاب مقدس* به آن اشاره شده است. سه جنبه مرتبط درباره دین‌های ایزدبانوان - که احتمالاً نسبتی مستقیم با خود سوفیا دارد - عبارت‌اند از: آیین دینی باروری، ازدواج مقدس و الهگان عشق (اسکات، ۲۰۰۷، ص ۲۴-۳۷). در اساطیر، رأس الشمر (Ras Shamra) همسر ال، خدایانوی است که عیثرات (Athirat) (در *کتاب مقدس*، اشیره) نام دارد و کارهای او بیشتر با کیش باروری و حاصلخیزی و ستیز بعل با سترونی پیوند می‌یابد. انات خدایانویی است که همانند ایشتر، خدایانوی عشق و جنگ است و با بعل پیوند نزدیک دارد (گری، ۱۳۷۸، ص ۱۲۱-۱۲۲). گرچه در ظاهر، یکی از ویژگی‌های دین یهود به روایت *کتاب مقدس* این است که از پرستش ایزدبانوان در آن اثری نیست، اما با این حال، از نظر برخی پژوهشگران (جانستون، ۱۳۹۴، ص ۲۶۰) اکنون ثابت شده است که پرستش ایزدبانو اشیره، هم در قلمرو شمالی و هم در یهودیه، رواج داشته است. محققان بر این باورند که در فرهنگ آسیای غربی، این ایزدبانوی نیرومند - که بازمانده الهه مادر قدیم است - مظهر باروری، عشق و جنگ است. ایشتر، همسر مردوخ - که جانشین اینانا در تمدن سومری گشته است - در بین‌النهرین، و آنت در تمدن کنعانی، معرف وجود این ایزدبانوی پرقدرداند (بهار، ۱۳۸۶، ص ۳۲). با در نظر داشتن تأثیرهای ادبیات حکمی مصری بر اسرائیل و



ایزدبانوان بین‌النهرین بر سیر تکاملی سوفیا، می‌توان گفت: چنین تأثیری، خواه از ایشتار (Ishtar) یا استارته، مئات یا ایزیس، در واقع تصویری از این شخصیت برای محافظت از یکتاپرستی یهودی از وسوسهٔ آیین‌های دینی الهه، به‌ویژه آیین به‌شدن تلفیقی ایزیس، پدیدار شده بود. بنابراین، منطقی است که سنت متأخر صرفاً ادامهٔ فرایندی است که قبلاً در سوفیای *امثال* شروع شده بود. مسلم است که جنسیت سوفیا مهم‌ترین دلیل اصلی برای قبول و اقتباس او به‌منظور مقابله با آیین‌های باروری بود (اسکات، ۲۰۰۷، ص ۵-۷۴). برخی معتقدند (وین لیث، ۱۹۹۳، ص ۸۰۱) در یک چرخش منحصر به فرد اسرائیلی، تصویر زن اغواکنندهٔ *امثال* احتمالاً به‌طور عمدی برای تصویر الههٔ کنعانی به کار گرفته شده است تا این الهه را از ریشه برکند. ممکن است بانوی حکمت نشان از یک اختلال در *کتاب مقدس* باشد که امری مقاوم و ماندگار است؛ اما *کتاب مقدس*، اسرائیلیان را از پرستش یک زن - که همتا و در مقابل یهوه است - بازمی‌دارد. با توجه به کتاب *امثال*، به نظر می‌رسد که هم «بانوی حکمت» و هم «بانوی حماقت»، آفرینش‌های ادبی باشد که در آن زبان، الهه به‌شکل هنرمندانه‌ای تبدیل شده و با تصویری از مؤلفه‌های دیگری از تجربهٔ زنانۀ اسرائیلی دوباره ترکیب گشته است.

بنابراین، سوفیا از آغاز در *امثال* به‌عنوان یک مواجهه با آیین‌های باروری اقتباس شد تا در برابر آیین‌های ایزدبانوان بین‌النهرین، در کنار یهوه باشد. از این‌رو، برخی کارکردهای ایزدبانوان، در سیر تاریخی با بانوی حکمت یهودی مطابقت داده شد تا بانوی حکمت، از طریق ریشه‌هایش در ایزدبانوان حکمت بین‌النهرین باستان، تجلی الوهیت زنانۀ مثبت و در برابر ایزدبانوان قدرتمند باروری و عشق و ازدواج مقدس باشد. بنابراین، حکمت ویژگی‌های یک ایزدبانو را می‌پذیرد و به‌عنوان بانوی حکمت تبدیل می‌شود به مخالف و دشمن بانوی حماقت که تجسم شخصیت دیگری بر اساس الگوی آفرودیت یا استارته است (امثال ۷: ۹-۱۳، ۹: ۱-۱۸) (رودولف، ۲۰۰۵، ص ۹۷۵).

نشانه‌های منفی که در الگوی آفرودیت یا استارته در *امثال* آمده، آن است که بانوی حماقت در تاریکی شب جوانان را اغوا می‌کند؛ لباس وسوسه‌انگیزی بر تن دارد و نقشه‌های پلیدی در سر. این نشانه‌های منفی، کاملاً منطبق با تجسم زن اغواگر در ۴قم ۱۸۴ است. در *امثال* الههٔ عشق کهن، به زن گستاخ و بی‌شرمی تبدیل شده است که اغلب در کوی و بازار پرسه می‌زند تا مردان را بفریبد و در نهایت با سخنان فریبنده‌اش جوان نادان را اغوا می‌کند. قربانی نادان با افتادن در دامی هولناک، سرنوشت شومی برای خود رقم زده است؛ زیرا خانۀ زن اغواگر راهی است به سوی مرگ و هلاکت (امثال ۷). همین سرنوشت در فرازهای ۱۶-۱۹ قطعهٔ ۴قم ۱۸۴ به‌شکلی ترسناک آمده است. نشانه‌های آشکار این شعر، همچون «جهان زیرین، عالم تاریکی و اموات» و «دروازهٔ شهرها»، الههٔ قدرتمند بین‌النهرین، (ایشتار) را یادآوری می‌کند.

گرچه تصویر زن شریر ۴قم ۱۸۴ متأثر از بخش‌هایی از *امثال* است، تجسم زنانۀ این قطعه، به نظر می‌رسد در گسترهٔ کیهانی بیش از «زن بی‌بندوبار» *امثال* است. لباس او صرفاً زرق‌وبرق‌دار نیست، چنان که در *امثال* آمده است؛

بلکه «سایه‌های تاریکی مبهم» و «آفات فساد» است. لباس او «بال‌های» خفاش مانند دارد. خانه‌اش در «دل تاریکی شب»، «پایه‌های تیرگی»، «چادرهای خفگی» و «آتش ابدی» است. یکی از موجودات الوهی گوناگونی که در ارتباط با مرگ در شرق نزدیک باستان یادآوری می‌شود، موت (Mot) خدای کنعانی است که سکونتگاهش، آلودگی است. دیگری ارشکیگال (Ereshkigal) ملکه بین‌النهرینی دنیای مردگان است که در آنجا الههٔ اینانا به تکه‌گوشتی فاسد بر یک دام آویخته شده است؛ و شاید بیشتر و به‌طور ویژه، شیطان شبانهٔ بالدار، لیلیث، است که پدیدار می‌شود. لیلیث یک مقام تماشایی در فرهنگ عامیانهٔ عبری را ادامه می‌دهد و در بیشتر داستان‌ها، گناه او جنسی است. او به هر دلیلی، از اینکه همسر شایستهٔ آدم باشد، رد می‌شود و بنابراین از بهشت رانده شده است. او اکنون مردان پاک و زنان در هنگام وضع حمل را شکار می‌کند. تمام این تجسم‌ها در اسطوره‌شناسی با بی‌نظمی و آشفتگی کیهانی مرتبط‌اند. نقطهٔ مقابل آنها (یعنی بعل، اینانا و حوا) با نظم الهی مناسب جهان ارتباط دارند. بدین ترتیب، زن شیر در ۴م ۱۸۴، تجسم شخصیت خائوس یا بی‌نظمی مخالف با نظم مقرر الهی است. ویژگی‌های زیرزمینی بانوی حماقت - که در *امثال* مورد اشاره بود - در ۴م ۱۸۴ آشکار می‌شود. همان‌طور که بومگارتن (Baumgarten) خاطر نشان می‌کند، «بیشترین بیان‌ها تأکید بر پیوستگی او با دنیای مردگان است». بانوی حماقت از اینکه به‌سادگی تنها یک انسان باشد، دست کشیده و به شیطانی تبدیل شده است (کراوفورد، ۱۹۹۸، ص ۳۶۰-۳۶۱). این شیطان اغواگر، تجسم شخصیت شاعرانه از مفهوم انتزاعی «حکمت دروغین» است. بنا بر باورهای دوگانه‌گرایی قمرانیان، «حکمت راستین» ی هم باید وجود داشته باشد. پیش از این در *سیرا* (۲۴: ۱-۷) آمده است که حکمت نزد جملهٔ اقوام سلطنت کرده و در پی آن بوده است که در کدامین میراث رحل اقامت افکند.

### ۱-۲-۳. رابطهٔ حکمت و اورشلیم

از چشم‌اندازی تاریخی کارکردهای ایزدبانوان بین‌النهرین در قالب سه اصل «باروری و حاصلخیزی»، «عشق» و «زدواج مقدس»، در لایه‌های کهن‌تر سنت، به‌گونهٔ منفی به بانوی حماقت (امثال ۲: ۱۶-۱۷) و به‌شکل مثبت به بانوی حکمت نسبت داده شد. کارکردهای مثبتی که به بانوی حکمت منتقل شده بود، در ارتباط خداوند با اورشلیم نیز نمود دارد؛ زیرا در سنت یهود، اورشلیم جایگاه حکمت راستین است. حکمت، میراث ویژهٔ قوم اسرائیل و ساکن اورشلیم بود: «ای اورشلیم! سرود بخوان و شادی کن! چون خداوند می‌فرماید: «می‌آیم تا در میان شما ساکن شوم» (زکریا ۲: ۱۰). از نظر بن‌سیرا، عبادت معبد اورشلیم، عملی حکمت‌آمیز است؛ خواه صرفاً بدان سبب که همچون نظم جهان، بیان کمال الهی است یا از آن روی که در شریعت که بیان کامل حکمت است (۲۴: ۲۳)، مدون گشته است (کتاب‌هایی از عهد عتیق). «در خیمهٔ مقدّس، در حضور او، خدمت گزارده‌ام. بدین‌سان در صهیون پا بر جای گشته‌ام و در شهر محبوب، آسودگی خویش یافته‌ام. در اورشلیم فرمانروایی می‌کنم. نزد قومی آکنده از مجد، ریشه دوانیده‌ام. میراث من در قلمرو خداوند است» (سیرا ۲۴: ۱۰-۱۲).

حکمت یا سوفیا ربه النوع «برترین شهر»، یعنی اورشلیم است. او مادر محبوب است؛ انعکاسی است از ایشتار یا الهه شهر در دوران بت پرستی؛ و در نهایت، «حکمت مانند روح القدس عطیه‌ای است که به برگزیدگان خدا عنایت می‌شود» (یونگ، ۱۳۹۱، ص ۶۶-۶۷). یونگ در تحلیل مکاشفه یوحنا، مهم‌ترین قسمت صحنه را انهدام بابل می‌داند: «بابل عظیم فاحشه مشهور است که نقطه مقابل اورشلیم آسمانی است در زمین. بابل قرینه زمینی سوفیا، زن خورشیدی، است با جنبه اخلاقی معکوس؛ در حالی که برگزیدگان به افتخار مادر بزرگ، یعنی سوفیا، خود را عقیف نگاه می‌دارند. برای جبران این وضع، یک تصور بی‌عفتی نفرت‌انگیزی در ضمیر ناخودآگاه ایجاد می‌شود». از نظر یونگ «رمزهایی از قبیل اورشلیم و بابل همیشه پرمعنا هستند؛ یعنی از لحاظ قابلیت تفسیر، جنبه‌های مختلف دارند» (همان، ص ۱۸۱). اورشلیم از آن جهت که حکمت راستین را در خود جای داده بود، دارای نشانه‌های مرتبط با حکمت و نمادهای زنانه شد. در کتاب دوم عزرا<sup>۱</sup> هفت مکاشفه ذکر شده که ظاهراً در هنگام تبعید بابلی برای عزرا رخ داده است (سلیمانی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۱). در یکی از این مکاشفه‌ها (مکاشفه چهارم)، عزرا با کوه صهیون (اورشلیم) به صورت زنی مواجه می‌شود که در مرگ فرزندش عزاداری می‌کند (۹: ۲۶-۱۰: ۵۹).<sup>۲</sup> اما نمادین تر از این جلوه زنانه اورشلیم، رابطه خداوند با اورشلیم یا اسرائیل است که همچو داماد و عروس ویژه اوست (اشعیا ۵۴: ۵-۵؛ هوشع ۲: ۱۹). در این زمینه برخی معتقدند (دیسته، ۲۰۱۱، ص ۱۲) متن‌هایی با معانی چندگانه، بستگی به این دارد که خواننده چه تفسیری از آن می‌کند. این نوشته‌ها، با تأکید بر سختگیری در مقابل الهه کنعانی اشیراه در اول پادشاهان (۹: ۶؛ ۱۱: ۱-۱۰؛ ۱۲: ۳۰؛ ۱۶: ۱۳؛ ۱۴: ۳۳؛ ۲۲: ۴۳؛ ۵۳) و دوم پادشاهان (۳: ۳؛ ۹: ۲۲؛ ۱۰: ۲۹؛ ۱۷: ۷-۱۱، ۱۵-۱۷، ۴۰-۴۱؛ ۲۱: ۲-۸؛ ۱۱: ۱۶؛ ۱۲: ۴؛ ۱۳: ۷، ۱۳، ۱۴ و ۱۵) و تنبیه (۴: ۱۶، ۲۸؛ ۶: ۱۴؛ ۸: ۱۹-۲۰؛ ۱۲: ۳-۱۳)، نشان‌دهنده تغییر جایگاه الهه کنعانی اشیراه به عنوان مصاحب یهوه است. این روند در طی سده‌ها رخ داد؛ چنان‌که با ارجاع‌های متنی و شواهد باستان‌شناختی که از کنعان کشف می‌شود، احتمالاً دیده می‌شود. در پی عزل و رفع روزافزون پرستش اشیراه از قبایل عبری، الهه حکمت بی‌نام به جای اشیراه به مثابه عروس الهی جایگزین می‌شود. در نوشته‌های سده سوم پیش از میلاد، همچون امثال و نوشته‌های حکمی یهودی هم‌زمان، که چندین قرن پس از کتاب‌های کتاب مقدس اند، دربردارنده اشاره‌هایی به اشیراه هستند که تاریخشان به سده ششم تا هفتم پیش از میلاد باز می‌گردد. الهه حکمت در آغاز بیشتر همسر و شریکی جدا برای یهوه بود که بر حکمت، بیش از قدرت‌های در حال رقابتی همچون باروری و حاصلخیزی و تمایلات جنسی که با اشیراه مرتبط بود، تأکید می‌کرد؛ اما این امر کاملاً دنبال نشد؛ چنان‌که در ماهیت عاشقانه غزل‌های سلیمان که از همان نمادگرایی صریح در آیه‌هایش آمده است و نیز توسط نمادگرایی جنسی که بعدها با شخینا در کابالا همراه شد، می‌توان دید. مفهوم شخینا تجلی الهه حکمت کابالا، عهد قدیم و عرفان مرکاوا شد. شخینا روح جهانی، شکوه آسمانی، مادر فرشتگان، الهام‌بخش نبوت و خاستگاه ارواح است؛ عروس شبات و همسر خداست. در onkelos Targum شخینا برای نشان دادن حضوری الهی که از یهوه جداست، به کار رفته است؛ چنان‌که در ترجمه و تفسیر خروج ۲۵: ۸ این مفهوم آمده است: «بنی اسرائیل باید خیمه مقدسی برایم بسازند تا در میان ایشان ساکن شوم». در نگاه نخست، قدرت و کارکرد شخینا در معنای نام او دیده می‌شود که برگرفته از ریشه عبری Shakhan به معنای «ساکن

بودن» است. این معنا اشاره‌هایی به حضور محسوس و قابل لمس به‌عنوان یک تجلی پدیدار و نمایان نور حکمت در کتاب‌های عهد عتیق دارد؛ مانند بوتۀ سوزانی که موسی دید (همان، ص ۹-۱۰). از این‌رو، سوفیا به‌مثابه یکی از جنبه‌های عمده الهه حکمت، در اورشلیم ساکن شده بود. همچنین ویژگی اخلاقی حکمت در قطعۀ مهم «در ستایش حکمت» بن‌سیرا (۳: ۲۴) کاملاً آشکار است. در آنجا، حکمت در نهایت یکی می‌شود با «شریعت موسی» که جایگاه مرجعیتش را در اورشلیم بنیاد نهاد. با وجود این، اورشلیم بیش از آنکه نشان از حکمت و اخلاق داشته باشد، به محاکمه کشیده می‌شود؛ چراکه در آن سرزمین، صداقت و مهربانی و خداشناسی وجود ندارد و پر از گناهان دروغ‌گویی، آدمکشی، دزدی، زنا، ظلم و زورگویی، و کشت‌و‌کشتار است (هوشع ۴: ۱-۳). حزقیال نیز در زمینۀ استعاره‌ها و تمثیل‌های بدمنظر اورشلیم، همچون همسری خائن (۱۶)، زنی زناکار (۲۳) و شرارت‌های اورشلیم (۲۲)، بسیار گسترده است و خود متن روشن می‌سازد که مرادش «هم‌پیمانی با مصر، این سرزمین فاسد» (۱۶: ۲۶) یا «آشوری‌ها و پرستش بت‌هایشان» (۱۶: ۲۸) یا «عبادت بت‌های بابل و قربانی برای خدایانشان» (۱۶: ۲۹-۳۶) است. در پیوند با زبان استعاری عهد عتیق، برخی معتقدند (اسکات، ۱۹۹۲، ص ۴۴-۴۶) زمانی که پیش‌زمینۀ آیین حاصلخیزی، ازدواج مقدس و بزرگ‌داشت الهه عشق را در نظر می‌گیریم، احتمالاً بتوان چشم‌انداز سنت‌های تاریخی و پیامبرانه **کتاب مقدس** در اسرائیل را درک کرد. عمل فحشای آیینی (prostitution) به تمثیلی برای ترک دین (apostasy) اسرائیلی در سنت پیامبرانه تبدیل می‌شود؛ به‌ویژه در **هوشع نبی**، این پیامبر که همسرش گرفتار فحشا بود، فحشا را تمثیلی از رابطه اسرائیل با یرهوه در نظر می‌گرفت. در **هوشع ۲: ۴** آشکار است که گومر (همسر هوشع نبی) یک بدکارۀ دینی است؛ زیرا او باید اشیا و نشانه‌های آیین دینی‌اش را از خود دور کند. آنچه سبب اقتباس این نماد ازدواج پیامبر و زن بدکاره است؛ تلاشی برای آوردن ایزدبانوان تحت کنترل یرهوه است؛ به‌شکلی که ارتباط یرهوه و پیامبر را تهدید نمی‌کند؛ یا چنان که رویتر (Ruether) تعبیر کرده، تغییر شکل ازدواج مقدس از یک رابطه الهه - پادشاه به رابطه پدرسالارانه خدا - همسری خدمتکار است. آنان برای اینکه یک قوم حقیقی خدای یگانه (یرهوه) باشند، به‌جای برای خدایان و الهگان کنعان خودفروشی کنند، باید خودشان را به نکاح خدا دریاورند. مشخص نیست که تا چه اندازه بدکارگی آیینی، بخشی از آیین باروری را در دوره‌های پیامبرانه شکل داد؛ اما اشاره به پرستش «ملکه آسمان» (Queen of Heaven) (ارمیا ۷: ۱۸ و ۴۴: ۱۵-۲۵) به نظر می‌رسد برای اشاره به پیروان آیین دینی الهه عشق و باروری بود که با ستاره و نوس شناخته می‌شد و در لوحه‌های تل‌العمارنه<sup>۳</sup> «بانوی آسمان» لقب داده شده است. اشاره به پختن نان‌های شیرینی، به‌خوبی هماهنگ با تصویر الهه مورد پرستش است و این فرضیه را تأیید می‌کند که این آیین دینی در میان مردم عوام در طول دورۀ ارمیا همه‌جا شایع شده بود. بنابراین باید تصدیق کرد که نویسندگان **کتاب مقدس** در محکومیت تمام فعالیت‌های آیینی صریح‌اند؛ به‌ویژه آیین دینی باروری و پرستش ایزدبانو، که با ادعای اقتدار خدای یگانه حقیقی، یعنی یرهوه، تخریب می‌شد.

با تحلیل سطوح معنایی به‌هم‌پیوسته حکمت، استدلال محکمی پایه‌ریزی می‌شود: الف) زن اغواگر قم ۱۸۴

نماد ایزدبانوان مقتدر بین‌النهرینی است که نشانه‌های سه کارکرد اساسی‌شان (باروری، ازدواج مقدس، و عشق) در

**عهد عتیق** آشکار است؛ ب) همین سه مقوله مهم ایزدبانوان با زبانی استعاری در چهره زانۀ اورشلیم در **عهد عتیق** نموده‌های بسیار دارد. بنابراین، زن اغواگر ۴قم ۱۸۴ در زبانی استعاری با اورشلیم مرتبط است.

## ۲-۲-۳. اورشلیم نابکار

پیش از تحلیل ارتباط زن اغواگر ۴قم ۱۸۴ با اورشلیم، باید برخی نمادهای کلیدی زانۀ از اورشلیم در **عهد عتیق** را بررسی کرد. یکی از این نمادها، در **مراثی ارمیا** است که دربارهٔ ویرانی اورشلیم و اسارت بابلی سخن می‌گوید: «اورشلیم که زمانی پر جمعیت بود، اینک متروک شده است! شهری که در بین قوم‌ها محبوب بود، اینک بیوه گشته است! او که ملکهٔ شهرها بود، اینک برده شده است» (۱: ۱) و این بدان سبب است که «اورشلیم گناهان بسیاری مرتکب شده و ناپاک گردیده است. تمام کسانی که او را تکریم می‌کردند، اینک تحقیرش می‌کنند؛ زیرا برهنگی و خواری او را دیده‌اند. او می‌نالَد و از شرم، چهرهٔ خود را می‌پوشاند» (۱: ۸). از دیدگاهی کل‌نگر، نمادهای زانۀ اورشلیم در **عهد عتیق** بیش از وجه نیک و پسندیده، نمایانگر وجوهی زشت و ناپسند است. یکی از نمادهایی که بسیار بر آن تأکید شده، زناست که به‌ویژه در کتاب‌های **حزقیال**، **ارمیا**، **هوشع** و **اشعیا** نمود فراوان دارد. این لفظ در کنار معنای ظاهری، در **کتاب مقدس** برای خیانت، بت‌پرستی و شکستن عهدهای مقدس از سوی بنی‌اسرائیل به‌کار رفته است. **امثال** زن زانیه را به‌گودال عمیق و چاه تنگ تشبیه کرده است که جوانان را از راه راست گمراه می‌سازد (۲۷: ۲۳) و به‌جوانان اندرز می‌دهد که با زن بدکاره معاشرت نکنند (۷: ۱۰-۲۷) «و چون قوم اسرائیل بر خداوند تعالی تعدی نمود، شرارت ورزید و برای شکستن عهد خود نجوا نمودند و از عبادت یزدان پاک رخ برتافته، بت پرستیدند». بدان لحاظ، در **اشعیا** ۱: ۲۱؛ **ارمیا** ۲: ۲۰، ۳: ۱؛ **حزقیال** ۱۶: ۱۵-۳۱؛ **هوشع** ۲: ۲، ۴: ۱۲-۱۵، ۵: ۳-۴، ۶: ۱۰ و **ناحوم** ۳: ۴، به اسم زانیه خطاب کرده شدند (قاموس کتاب مقدس، ۱۹۲۸، ص ۴۵۰). در **حکمت سلیمان** نیز در توضیح دوگانهٔ ریشهٔ بت‌های انسان‌گونه آمده است: «اندیشهٔ ساختن بت، منشأ زنا بود. ابداع آن زندگی را تباه ساخت» (۱۴: ۱۲). بنابراین، «زنا» باید به‌معنای خیانت دینی گرفته شود (کتابهایی از عهد عتیق، ۱۳۹۱، ص ۳۹۵). استعارهٔ اورشلیم زناکار بر اساس شواهد **کتاب مقدس** در سنت یهود وجود داشته و شناخته شده بود که معنای آن خیانت مذهبی مردم، به‌ویژه کهنات اورشلیم (هوشع ۴: ۹-۴) است. بنگسون که به‌معنا و کارکرد القاب سه‌گانهٔ کاهن شریر، کنیسهٔ شیطان و ایزابل زن شریر پرداخته است، در بررسی لقب زانۀ، برخی استعاره‌های به‌کار رفته برای زن در سبک پست و بی‌ارزش کتاب **مکاشفه** را در نظر می‌گیرد. در فصل‌های ۱۷-۱۸ زن بی‌اخلاق معادل بابل، شهر گناهکاران، است. در مجموع، «زن شریر» و «پلیدی» دو موضوع برجسته در کتاب **مکاشفه** اند. بنگسون در زمینهٔ کتاب **مکاشفه** نتیجه می‌گیرد که «جنس زانۀ ایزابل» در واقع یک مشخصهٔ واضح برای یک معارض زن است که با پس‌زمینهٔ **اول و دوم پادشاهان**، لقب بسیار پستی می‌شود. علاوه بر این، زبان استعاری فاسدی مرتبط با نام «ایزابل» است. ویژگی جدلی این لقب، بالاتر از همه، مفاهیمی در سطح نمادین یا عقیدتی دارد. نسبت دادن

القاب پست و اعمال شریانه به شخصیت، هرگونه وضعیت‌های قابل قبول برای او را زیر سؤال می‌برد. این متون، تصویری از دشمن شریر را ارائه می‌دهد؛ دشمنی که تهدیدی واقعی برای جوامع مخاطب است (بنگستون، ۲۰۰۶، ص ۲۰۶-۲۰۸).

۴۴۱۸۴ در پیوند با حکمت دروغین، ایزدبانوان باستانی و اورشلیم زناکار همچون شبکه‌ معنایی مرتبط، نیاز به رمزگشایی دارد.

### ۳-۳. سطح کنایی: زن اغواگر استعاره از اورشلیم و کهانت فریبنده آن

از چشم‌اندازی کلی، به‌هم پیوستن همسان حکمت با شریعت، در *باروک* (۴: ۱) و *چهارم مکابیان* (۱: ۱۷) ظاهر می‌شود. این مسیر اخلاقی‌تر در *خُنوخ* (۴۲: ۱، ۴۹: ۱) و غیره به‌طور کامل دنبال شد و به این نتیجه منتهی شد که حکمت را نزول یافته از آسمان به زمین مجسم کردند؛ موجودی که انسان‌ها او را نپذیرفتند و به آسمان بازگشت و در آنجا در انتظار عصر مسیحایی است؛ زمانی که او (She) در سرشاری‌اش بر فرد برگزیده جاری خواهد شد. در *حکمت* (۷: ۲۲) در نگرشی جسورانه‌تر حکمت به‌مثابه امری روحانی و غیرمادی تقدیس شده است (گوردون، ۱۹۲۲، ص ۷۴۶). حکمت از نقشی که در سطح افقی (محدودیت درک و تجربه ذهنی) به‌مثابه یک مهارت انسان‌شناختی در فهم این جهان دارد، تغییر جایگاه می‌دهد و به نقشی تعالی یافته و اوج‌یابنده و عمودی (بالا‌ترین نقطه در آسمان) پیش می‌رود تا آنکه در *حکمت سلیمان* (سده اول پ.م) و سپس به‌ویژه در *آثار فیلون یهودی* (سده اول) به ایده حکمت (سوفیای یونانی) همچون شکلی آن‌دنیایی که فقط از طریق «دانش» دست‌یافتنی است، تبدیل می‌شود. ارتباط با این حکمت آسمانی دور از دست، در فلسفه *فیلون* از طریق لوگوس (کلمه قابل فهم الهی) - که «حکمت نزدیک به ماست» - امکان‌پذیر است. بنابراین، سوفیا تنها از طریق وحی و آگاهی از لوگوس دست‌یافتنی است و دیگر در این جهان موجود نیست؛ بلکه از آن غایب شده است (نسخه حبشی مکاشفه خنوخ ۴۲: ۱-۸، کتاب چهارم عزرا ۵: ۹-۱۰، نسخه سریانی مکاشفه باروک ۴۸: ۳۶). «در این مرحله، راهی که پیش از این برای مفهوم گنوستیکی حکمت همواره شده بود، به وجود آمد» (رودولف، ۲۰۰۵، ص ۹۷۵). از دیدگاه یهودیان و مسیحیان گنوستیکی، اصل زنانه سوفیا شخصیتی با پیچیدگی بسیار و دارای اهمیتی نخستین است (وین لیث، ۱۹۹۳، ص ۸۰۱).

با توجه به یکی شدن حکمت با شریعت و بازگشت حکمت به آسمان در نتیجه نپذیرفتن اسرائیل در اندیشه یهودیت معبد دوم می‌توان گفت که از نظر بیشتر حکیمان، اورشلیم دیگر جایگاه ویژه حکمت نبود. اینکه *سیرا* حکمت را با کلمه *خلاقه خدانود* (۲۴: ۳) و *باتورات* (۲۴: ۲۳) یکی می‌انگارد، دلیل آن است که حکمت لزوماً در یک مکان خاص اقامت ندارد. تبدیل حکمت به امری روحانی و غیرمادی که از این جهان غایب شده و تنها از طریق وحی دست‌یافتنی است، سبب پدیداری مفهوم گنوستیکی حکمت و در نتیجه تألیف کتاب‌های مکاشفه‌ای آخ‌زمانی شده است.

زمینه‌های حکمت سنتی با داوری آخزمانی در قطعه ۱۸۴ قمری نیز ترکیب شده (هرینگتون، ۲۰۰۳، ص ۳۱-۳۵) و انتزاعی‌تر از نمونه اصلی کتاب مقدسی‌اش است. گرچه ارتباط بانوی حماقت با مرگ و عالم اموات، پیش از این در *امثال* برجسته بود، اما هیچ نوشته حکمی در *کتاب مقدس*، چشم‌انداز آتش ابدی را برای فرد شریر در نظر نگرفته بود. در سنت یهودی، این یک نوآوری از ادبیات آخزمانی بود. تصویر نور و تاریکی در قطعه ۱۸۴ قمری یادآور دستورالعمل درباره دو روح در اقم قانون جامعه (طومار *قانون جامعه* کشف‌شده از غار شماره ۱ قمران) ۳-۴ است. آتش ابدی در اقم قانون جامعه ۴: ۱۳، مجازات کسانی است که در تاریکی راه می‌روند (کالینز، ۱۹۹۷، ص ۲۷۱). «فاجعه‌آمیز شدن» تجسم ترسناک بانوی حماقت در اقم ۱۸۴ قمری شبیه به مبارزه کیهانی بین خیر و شر است که در برخی ادبیات فرقه‌ای قمران، به‌ویژه آموزه دو روح در *قانون جامعه* وجود دارد. روح تاریکی، در آن متن، کسانی را که به راه او می‌روند («مسیرهای تاریکی»)، به «هیجان گستاخانه، اعمال بی‌شرمانه که برای هوای نفس انجام می‌دهند و مسیرهای پلید» می‌کشاند. کسانی که روح تاریکی را پیروی می‌کنند، به پایان خواهند رسید؛ همانند کسانی که زن شریر آنان را در دنیای مردگان به‌دام می‌کشد، «با آتش دیار تاریک و با تحقیر نابود خواهند شد». بنابراین، گناه، برای جامعه قمران، به‌سادگی تنها ناشی از ضعف اخلاقی یا سستی انسان نیست؛ بلکه بخشی از مبارزه کیهانی میان خدا و شیطان است. این نکته شاید دلیلی برای کیفیت «بیش از انسان» بانوی حماقت در اقم ۱۸۴ باشد (کراوفورد، ۱۹۹۸، ص ۳۶۱-۳۶۲).

هیچ نشانه مشخصی وجود ندارد که آیا تصویر زنانه در اقم ۱۸۴ قمری زن جسمانی یا حکمت تشخیص‌یافته است؛ اما بیشتر محققان بر این باورند که استعاره‌ای (metaphor) است که حکیمان برای رساندن پیامی و برای هدف معینی به کار گرفته‌اند. برخی پژوهشگران معتقدند هدف از این تصویر در جامعه قمران روشن نیست؛ گرچه متفق‌اند که این تصویر، حکمت تشخیص‌یافته است. از نظر برخی، این متن ممکن است به هدف راهنمایی یا هشدار دادن به یاحاد (Yahad) یا جامعه<sup>۴</sup> باشد؛ اما نمی‌تواند به‌روشنی بگوید که چه هدفی دارد. روشن است که حکیمان (نویسندگان) از کلیشه‌های فرهنگی آگاه بودند و برای اجرای این تصویر یا نمادهای خود از پایگاه داده خودشان دریغ نکردند؛ زیرا این تصویر برای اهدافشان مفید بود. آنها بسیار ماهرانه به متون موجود در شالوده حافظه جامعه اشاره می‌کنند، بدون اینکه آنها را کلمه‌به‌کلمه بیان کنند. این «بانو» (حکمت یا حماقت) به‌مثابه یک استعاره در یک فرایند کلیشه‌ای فرهنگی توسعه یافت و به تصویری متعارف معیار در یهودیت تبدیل شد. حکیمان اقم ۱۸۴ از این تصویر متعارف مرسوم استفاده کردند. آنها روش تضاد دوگانه را اقتباس کردند تا تصویرهای زنانه ویژه‌ای را کلیشه کنند و در نتیجه «زن بدکاره» و «زن مقدس» به دو قطب متضاد تبدیل شدند. بنابراین، کلیشه‌های موجود فرهنگی، تصویرهای آنها یا نمادهای آنها را که برای جامعه آشنا بودند، به‌منظور رساندن یک پیام تند و تلخ و نیش‌دار به کار بردند (گیسر-فوجه، ۲۰۱۶، ص ۵-۶). برخی محققان «زن شریر» را نمادی برای مخالفان جامعه قمران در نظر می‌گیرند. هرچند که روح این قطعه به طومارهای فرقه‌ای نزدیک است، اما اینکه این تصنیف در

اصل فرقه‌ای باشد، قطعی نیست (کالینز، ۱۹۹۷، ص ۲۷۱). درهرحال، وجود این قطعه نمادین، حفظ و خوانش آن در میان قمرانیان، حاکی از اهمیت خاص آن است که با سایر نشانه‌های طومارها و آموزه‌های قمرانیان به نتیجه مهمی رهنمون می‌شود.

در روزگاران معبد دوم، معبد اورشلیم برترین مکان بود که در آن خداوند، هرچند متعالی و در عین فرابودگی، دارای بیشترین درون‌بودگی یا همه‌جاحاضر بود. معبد اورشلیم کانالی بود که از طریق آن خداوند به دنیا تجلی می‌کرد و در سرزمین اسرائیل گسترش یافته و از آنجا به تمام ملت‌های جهان بسط می‌یافت. کاهنان و لایویان برای برقراری ارتباط تقدس خداوند با مقدس‌ترین مکان روی زمین، یعنی خانه‌اش در اورشلیم، عبادت می‌کردند. با توجه به اینکه فرقه طومارهای بحرالمیت خودسرانه و مشتاقانه از پرستش معبد کنار کشیدند و عازم بیابان شدند، چگونه آنها موفق به برقراری ارتباط با الوهیت شدند؟ بالاخره آنها بدون کاهنان و قربانی‌های معبد بودند و سکونتگاه آنها در قمران، «جایی که خداوند آنجا را انتخاب کرده باشد» نبود. بنا بر دیدگاه شیفمن، فرقه قمران برای مواجه شدن با وضعیت جدیدشان، الهیات خود را دوباره شکل دادند و تنظیم کردند. آنها ارتباطی خاص با مفهوم تقدس بسط دادند که به آنان امکان داد تا جایگزینی برای معبد، که در کوتاهمدت از آن دوری گزیده بودند، معین نمایند و هم‌زمان برای استقرار دوباره و بازگرداندن آیین معبد، در پایان روزها دعا کنند که بر طبق الزامات آنها برای تمام ابدیت انجام خواهد شد. آن گاه که آن روز بیاید، آنها با شادی، مشارکتشان را در معبد اورشلیم دوباره از سر خواهند گرفت که در آن روز تحت کنترلشان خواهد بود. به‌منظور دستیابی به اهداف کوتاهمدت، آنها ایده مقدس را دوباره ترسیم کردند و بنابراین می‌توانستند مرکزشان را به قمران انتقال دهند (شیفمن، ۲۰۱۵، ص ۳۱۳).

استقرار در قمران و خودداری از شرکت نمودن در عبادات معبد اورشلیم، به‌روشنی بیانگر آن است که انجمن قمران، کهانت معبد اورشلیم را فریبده می‌دانستند و با تکیه بر آموزه‌های قوانین جامعه خود معتقد بودند که «در شهر واقعی خداوند، شهر عهدی که بر اساس قانون و پیامبران ساخته شده است، زندگی می‌کنند» (سند دمشق (4QD) ۸، ۱۳-۱۸). از نظر قمرانیان، اورشلیم نه تنها شهر واقعی خداوند نیست، بلکه شهر اشرار و پسران تاریکی است؛ از این‌رو از آموزه‌های نادرستش کناره گرفتند. بنابراین، اورشلیم گرچه پیش از این جایگاه حکمت بود، در روزگار فرقه قمران سکونتگاه حکمت دروغین شد و نمادی از زن اغواگر که در پی رباکاری است. در مقابل اورشلیم نابکار، جامعه قمران به‌مثابه جامعه حکمی، ویژگی‌های حکمت راستین را پدیدار می‌سازد.

برخی معتقدند (هرینگتون، ۲۰۰۳، ص ۳۴) شعر حکمی ۴قم ۱۸۴ تنها تأکید بر حکمت نیست و بیشتر تأکید بر اخلاق است؛ گرچه این دو نمی‌توانند از هم جدا باشند. واژه‌های «فرمان» و «قانون» می‌تواند نشان‌دهنده رابطه‌ای با رعایت تورات یا حتی قوانین این جنبش باشد. اگر این متن به‌صراحت «فرقه‌ای» نیست، دست کم محتوا و واژگان آن به فرقه‌گرایان قمران نزدیک است که به‌راحتی آن را به خود اختصاص داده‌اند. چنان که از قطعه‌های *Hodayot* و *قانون جامعه* فهمیده می‌شود، قمرانیان خودشان را به‌عنوان عادلان و ناعادلان و ستمکاران به‌شدت متمایز می‌کردند.



این ناعادلان و ستمکاران، یهودیان ساکن اورشلیم‌اند که انجمن قمران از آنجا دوری گزیدند. این نتیجه بر اساس شواهد سند دمشق به روشنی آشکار است. در این سند آمده است: پیدایش جامعه قمران در «دوره قهر و غضب»، ۳۹۰ سال پس از نابودی اورشلیم توسط نیوکنصر، پادشاه بابل، رخ داده است. در آن زمان، یک ریشه «از اسرائیل و هارون»، یعنی گروهی از یهودیان، اعم از اشخاص عادی و کاهنان، در وضعیت بی‌خدایی ظاهر شدند. آنان به مدت بیست سال «در تاریکی ره می‌سپردند» و سپس خداوند «آموزگار عدالت» برای هدایت آنها فرستاد (سند دمشق ۱، ص ۵-۱۱). اما همراهان آموزگار عدالت در برخی مسائل، از جمله طهارت آیینی، عدالت، پاکدامنی، زمان عیدها و عبادت معبد، گمراه شدند. آنها دوستداران پول و دشمنان صلح بودند. پس از درگیری‌های بعدی، آموزگار و کسانی که به وی ایمان آوردند، به «سرزمین دمشق» رفتند که در آنجا وارد «عهد جدید» ی شدند. در عین حال، شریبان و گناهکاران بر اورشلیم و معبد حاکم بودند (ورمز، ۲۰۰۴، ص ۵۴). از ادبیات **طومار جامعه** روشن است که اعضای قمران خود را اسرائیل حقیقی و مخزن سنت‌های معتبر بدنه مذهبی‌ای می‌دانستند که از آن جدا شده بودند. بنابراین، آنها جنبش خود را مؤمنانه مطابق با قوم یهود سازمان‌دهی کردند که به کاهنان و مردم عادی (یا هارون و اسرائیل) تقسیم می‌شد و مردم عادی به پیروی از الگوی **کتاب مقدس** به دوازده قبیله تقسیم شدند. این ساختار در **طومار جنگ** توصیف شده که روایتی است از بازسازی عبادت معبد، چنان‌که انتظار می‌رود در آخزمان این‌گونه باشد (همان، ص ۲۶). مجموعه متون قمران، دو طرح کلی اساسی درباره مقدس و تقدس ارائه می‌دهند. بر طبق دیدگاه فرقه‌ای، مکان مقدس و طریقه دسترسی به آن، خود این فرقه است؛ یعنی گروهی از مردم که زندگی‌های فردی خود را به تعهد و سرسپردگی به سطوح بالاتر خلوص، و از این‌رو به تلاش برای سطح بالاتر تقدس اختصاص دادند. این گروه در آرزوی کمال تقدس خود و تکمیل تلاش امروزشان در رستخیز در شرف وقوع بودند. تنها در آن هنگام است که مقدسات کامل می‌شود، نه در جایگاه مقدس معبد، بلکه در زندگی گروه و اعضای پیروزش. **طومار معبد** گرچه از منابع نزدیک به کاهنان صدوقیان ناشی شده است، بیشتر با جنبه فاصله‌ای تقدس — که از مفاهیمی همچون سرزمین مقدس، شهر مقدس و معبد مقدس در **کتاب مقدس** مشهور بود — منطبق است. در نتیجه، **طومار معبد**، مقدس و تقدس را به‌جای اصطلاحات انسانی یا گروهی، در اصطلاحات جغرافیایی ترسیم می‌کند. هر دو چهارچوب‌های مفهومی حرمت و تقدس، در **کتاب مقدس** وجود دارد و تمام یهودیان آنها را تأیید می‌کنند. آنچه در اینجا مهم است، تأکیدهای متنوع و متمایزی است که در **طومار معبد** و متون سازمانی فرقه‌ای آشکار است. این تمایز مشابه در مورد رابطه تقدس با انسان وجود دارد. تقدس آیینی و فاصله‌ای، مکانی را ترسیم می‌کند که یک شخص به‌منظور تقرب به پیشگاه همیشه‌موجود خداوند — که حضوری آماده و شاید منتظر است — وارد می‌شود. تقدس فردی یا گروهی ضرورتی است که فرد یا گروه به‌هم‌پیوسته افراد، در خودشان تقدسی را ایجاد کنند که به‌طور ظاهری و خارجی تعریف نشده است. این امر تنها از طریق کوشش بسیار برای رشد معنوی و

مذهبی است. بنابراین، خلوص گامی به سوی نزدیک شدن به خداوند است. اعضای گروه با هم در طلب آن‌اند که خودشان را برای نزدیک شدن به‌خدايي بالا برند که به‌طور مؤثري بايد به درون زندگي دنيوي و روزانه خود بياورند. براي آنها، گروه و زندگي مذهبي‌اش جايزگزين معبد و *temenos* آن بود (شيفمن، ۲۰۱۵، ص ۳۲۷). اين دو رويکرد به تقدس در متون قمران وجود داشت؛ چنان‌که در يهوديت به‌مثابهٔ يك كل وجود داشت. خداوند و حضور الهي ممکن است در يك مکان مقدس مستقر شوند؛ اما حرم غايي، قلب و روح اشخاصي است که خود را در طلب حضور خداوند، هم در اين دوران و هم در پايان روزها، متعهد ساخته‌اند (همان، ص ۳۲۸). از اين‌رو، خود فرقهٔ قمران به‌مثابهٔ يك معبد جايزگزين براي اعضای اين فرقه بوده است.

بنابراين، با در نظر داشتن اين شواهد مستند مي‌توان گفت که تأليف، حفظ و خوانش اثر حکمي ۴قم ۱۸۴ طومارهاي بحرالميت با استعارهٔ زن اغواگر، درصدد بيان نمادين فساد مذهبي در اورشليم و کهانت معبد بوده است. زن اغواگر يا حکمتِ دروغين، در حقيقت، نماد اورشليمي است که از ديدگاه انجمن قمران، با ظاهرگرابي و صرف عمل به شعائر، حقيقت باطني خود را از دست داده و با توجه به اعمال غيراخلاقي‌اي که در اورشليم رايج شده است، با شيوهٔ فريندهاش حکمتي دروغين ارائه مي‌دهد.

### نتيجه‌گيري

تصنيف ۴قم ۱۸۴ با کاربرد دوبارهٔ زبان کتاب *مثال* ۱-۹ و تمرکز صرف بر بانوي حماقت، تصويري به‌شدت منفي ايجاد کرده که هدفش در سطح ظاهري، هشدار به خوانندگان است تا در برابر اغواهاي بانوي حماقت آگاه باشند. تجسم زن اغواگر در اين قطعه از طومارها، تشبيهي از حکمتِ دروغين است که پرهيزگاران را با ظواهر فرينده اغوا مي‌کند. در سطح دوم، با توجه به تأثير حکمتِ تشخص‌يافتهٔ يهودي از ايزدبانوان حکمت بين‌النهرين، ۴قم ۱۸۴ در لايهٔ معنابي پنهان، درصدد محو کامل وجه زنانهٔ الهي است. با بررسي شواهد مستدل و تحليل ارتباط زبان نمادين طومارها با وقايع تاريخي قمرانيان، حفظ اين قطعه در نسخه‌هاي خطي قمران، با هدف کنايه از کهانت اورشليم است که به باور قمرانيان، به‌دليل خيانت ديني، همچون زني اغواگر است که بايد از آن دوري گزيده. استقرار در قمران و خودداري از شرکت نمودن در عبادات معبد اورشليم، دليل آن است که انجمن قمران کهانت معبد اورشليم را، هم گمراه‌شده و هم گمراه‌کننده و فرينده مي‌دانستند و با تکیه بر آموزه‌هاي قوانين جامعهٔ خود معتقد بودند که در شهر واقعي خداوند زندگي مي‌کنند. از نظر قمرانيان، اورشليم نه‌تنها شهر واقعي خداوند نيست، بلکه شهر اشرار و پسران تاريخي است؛ از اين‌رو از آموزه‌هاي نادرستش کناره‌گيري کردند. اورشليم، گرچه پيش از اين جايزگاه حکمت بود، در روزگار فرقهٔ قمران سکونتگاه حکمتِ دروغين شد و نمادي از زن اغواگر که در پي رباکاري است. در مقابل اورشليم نابکار، جامعهٔ قمران به‌مثابهٔ جامعهٔ حکمي، ويژگي‌هاي حکمت راستين را پديدار مي‌سازد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. در مجموع، در سه نسخه معروف عبری، سبعینیه و ولگات، چهار کتاب به نام *عزرا* (یا *اسدراس*) آمده است. در نسخه عبری کتابی به نام *عزرا* وجود دارد که همه آن را قانونی می‌دانند. برخلاف کتاب اول *عزرا*، نسخه یونانی و نیز اصل عبری یا آرامی کتاب *دوم عزرا* در دسترس نیست. بنابراین، ترجمه سبعینیه حاوی آن نیست و تنها پاره‌هایی از ترجمه یونانی آن در دسترس است؛ اما نسخه لاتین و ترجمه‌های دیگری از آن موجود است (سلیمانی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۹-۱۱۱). دو کتاب آپوکریفا (جعلی) به *عزرا* منسوب و به اسم *ازدراس* - که اسم یونانی اوست - موسوم است (هاکس، ۱۹۲۸، ص ۶۰۹-۶۱۰). بنابراین، کتاب *دوم عزرا* جزو کتاب‌های آپوکریفایی موجود در نسخه ولگات است.

2. The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament In English, ed by R. H. CHARLES, D.Litt., D.D., Oxford, The Clarendon Press, 1913, V II, PSEUDEPIGRAPHA, pp. 601-608: The Fourth Vision (ix.26-x.59).

۳. تل‌العمارنه نام شهری باستانی در کرانه رود نیل است، و لوحه‌های تل‌العمارنه اشاره به آثار مکشوفه باستانی به خط میخی از این منطقه دارد که شامل اسناد تاریخی در زمینه‌های سیاسی، دینی، ادبی و آموزشی است.

۴. **قانون جامعه** (Serekh ha-Yahad) به‌طور خاص برای یک جامعه در قمران نوشته نشده بود؛ گرچه ممکن است در میان دیگر جوامع، به آن جامعه اعمال شود. یاحاد و همچنین پیمان جدید **قانون دمشق**، یک جامعه رهبانی جدا نیست؛ بلکه بخشی از یک انجمن مذهبی بود که به‌طور وسیعی در سراسر این سرزمین گسترش یافت (کالینز، ۲۰۱۱، ص ۱۶۸). همچنین به نظر می‌رسد که این بدان معناست که یاحاد یک سکونتگاه نیست، چه در قمران و چه در جاهای دیگر؛ بلکه بیشتر یک انجمن متشکل از جوامع متعدد است (لیبم، ۲۰۱۱، ص ۶).

کتاب مقدس، بی تا، بی جا، انجمن کتاب مقدس ایران.

کتابهایی از عهد عتیق (کتابهای قانونی ثانی) براساس کتاب مقدس اورشلیم، ۱۳۹۱، ترجمه پیروز سیار، تهران، نشر نی.

بهار، مهرداد، ۱۳۸۶، *ادیان آسیایی*، تهران، چشمه.

جانستون، سارا ایلز، ۱۳۹۴، *درآمدی بر دین‌های دنیای باستان*، ترجمه جواد فیروزی، تهران، ققنوس.

سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۷۹، «کتاب اپوکریفای عهد قدیم»، *هفت آسمان*، ش ۵، ص ۸۹-۱۳۰.

گری، جان، ۱۳۷۸، *تساخنت اساطیر خاور نزدیک (بین‌النهرین)*، ترجمه باجلان فرخی، تهران، اساطیر.

هاکس، ۱۹۲۸م، *قاموس کتاب مقدس*، بیروت، مطبعة آمریکایی.

یادین، ایگال، ۱۳۹۰، *سرگذشت طومارها*، ترجمه سعید کریم‌پور، قم، نشر ادیان.

یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۹۱، *پاسخ به ایوب*، ترجمه فؤاد روحانی، چ ۴، تهران، جامی.

Allegro, J.M., 1968, *Qumrân Cave 4.I* (4Q158–4Q186) (DJD 5), Oxford: Clarendon Press.

Bengtsson, Håkan. "Three Sobriquets, *Their Meaning And Function: The Wicked Priest, Synagogue of Satan, and the Woman JEZEBEL*", *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, V 1, Ch. 9, p.183-207.

Collins, J.J., 1997, 'Wisdom reconsidered, in *light of the Scrolls*', *Dead Sea Discoveries*, Vol. 4, No. 3, Wisdom at Qumran, p.265–281.

Collins, J.J., 2011, "Sectarian Communities in the Dead Sea Scrolls", *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, ed. John J. Collins and Timothy H. Lim, Oxford University Press Inc, New York.

Crawford, S.W., 1998, 'Lady Wisdom and Dame Folly at Qumran', *Faculty Publications*, Classics and Religious Studies Department, Paper 23.

D'Este, Sorita, Rankine, David. 2011, *The Cosmic Shekinah*, London: Avalonia.

Fontaine, C.R. "Proverbs," 1992, *The Women's Bible Commentary* (eds C.A. Newsom and S.H. Ringe; London: SPCK; Louisville, KY: John Knox/Westminster) 145-52.

Geyser-Fouché, A., 2016, 'Cultural stereotyping of the lady in 4Q184 and 4Q185', *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 72(4).

Goff, M.J., 2003, *The worldly and heavenly wisdom of 4QInstruction*, Brill, Leiden.

Gordon, A. R. 1922, "Wisdom," in the *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, vol. 12, Edinburgh, T & T, Clark.

Harrington, D.J., 2003, *Wisdom texts from Qumran*, Taylor & Francis e-Library, Oxfordshire.

- Lim, Timothy H. and Collins, John J. 2011, "Introduction: Current Issues in Dead Sea Scrolls Research", *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, ed. John J. Collins and Timothy H. Lim, Oxford University Press Inc, New York.
- Loader, J.A., 2014, Proverbs 1–9. *Historical Commentary on the Old Testament*, Peeters, Leuven.
- Murphy, R.E., 1998, *Proverbs*, Vol. 22, Word, Incorporated, Dallas, TX.
- Newsom, C.A., 1989, "Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom: A Study of Proverbs 1-9," *Gender and Difference in Ancient Israel* (ed. P.L. Day; Minneapolis: Fortress Press, p.142-60.
- Rudolph, Kurt, 2005, "Wisdom", *Encyclopedia of Religion*, Vol 14, ed. Lindsay Jones, 2nd ed, Thomson Gale.
- Schiffman, Lawrence, 2015, "The Dead Sea Scrolls Sect as a Replacement Temple," in *Sanctification/ Kedushah* (eds. D. Birnbaum and B. Blech; New York: New Paradigm Matrix), p.313-32.
- Scott, Martin, 1992, *Sophia and the Johannine Jesus*, Sheffield Academic Press, the University of Sheffield, England.
- Scott, B.Y., 2007, "Wisdom", *Encyclopaedia Judaica*, Fred Skolnik (ed.), 2nd Thomson Gale, Keter Publishing House Ltd, V 21, p. 95- 98.
- The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament In English*, ed by R. H. CHARLES, D.Litt., D.D., Oxford, The Clarendon Press, 1913, V II, PSEUDEPIGRAPHA.
- Vermes, Geza., 2004, *The Complete Dead Sea Scrolls in English Translated by Revised edition*, Penguin Books Ltd, London.
- Winn Leith, Mary j., 1993, "Wisdom". *The Oxford Companion to the Bible*, oxford university press, New York, p. 801.
- Yee, G.A., 1982, 'An analysis of Prov.8, 22–31 according to style and structure', *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, p.58–66.