

تلمود چیست؟

اگر کتاب مقدس سنگ زاویه و شالوده یهودیت باشد، تلمود (1) ستون اصلی آن خواهد بود که از فراز بنیادها سربرآورده، کل بنا و عمارت معنوی و عقلانی یهودیت را پشتیبانی می‌کند. تلمود از بسیاری جهات، مهم‌ترین کتاب در فرهنگ یهودی و ستون فقرات خلاقیت و حیات ملی آن است. هیچ کتابی نمی‌توان یافت که به اندازه تلمود، بر نظریه و عمل زندگی یهودی، شکل‌دهی به محتوا و مضامین معنوی آن و ایفای نقش راهنمای رفتار، تأثیر داشته باشد. قوم یهودی همیشه به خوبی می‌دانسته است که ماندگاری و بالندگی او در مطالعه تلمود است و دشمنان یهودیت نیز این واقعیت را دریافته‌اند. این کتاب با بی‌احترامی‌ها، ناسزاها و افتراهای زیادی روبه‌رو شد و در قرون وسطی، بارها در شعله‌های آتش سوخت؛ این اواخر نیز همان توهین‌ها نسبت به آن روا داشته می‌شود. هر از چندی، مطالعه تلمود ممنوع می‌شده است؛ زیرا کاملاً آشکار بوده که اگر جامعه یهودی از مطالعه این اثر باز ایستد دیگر امیدی به ماندگاری نخواهد داشت.

تعریف رسمی تلمود عبارت است از: خلاصه‌ای از شریعت شفاهی که پس از قرن‌ها تلاش عالمانه دانشمندان مقیم فلسطین و بابل، در آغاز قرون وسطی (با تفاسیر جدید) به بار نشسته است. تلمود از دو بخش اصلی تشکیل می‌شود: میشنا (2)، کتابی حاوی هلاخا (شریعت) که به زبان عبری نوشته شده است؛ و تفسیر میشنا معروف به تلمود (یا گمارا (3))، که معنای خاص آن خلاصه‌ای از بحث و تبیین میشنا به زبان نامأنوس آرامی - عبری است.

اما این توضیح، برخلاف ظاهرش که درست به نظر می‌رسد، گمراه‌کننده و غیردقیق است. تلمود گنجینه هزاران ساله حکمت و خرد یهودی است و شریعت شفاهی که به قدمت و اهمیت شریعت نوشته (تورات) است، در آن تجلی می‌یابد. تلمود مجموعه‌ای شامل شریعت، حکایت و فلسفه است؛ آمیزه‌ای از منطق بی‌نظیر و واقع‌بینی زیرکانه، تاریخ و علم تجربی، و حکایت‌ها و فکاهی‌ها. این کتاب جُنْگی است از مطالب ضد و نقیض: چارچوب آن منظم و منطقی است؛ هر واژه و اصطلاحی در آن، مورد تدوین دقیق و موشکافانه قرار گرفته و قرن‌ها پس از کار اصلی گردآوری، به انجام رسیده است. با این حال، هم‌چنان بر تداعی آزاد، همانند رمان‌های جدید که سیلان ذهن و تسلسل خاطرات در آن موج می‌زند بر پیوند خوردن اندیشه‌های گوناگون استوار است. اگر چه موضوع اصلی تلمود تفسیر و شرح کتاب شریعت است، با این حال، اثری هنری است که از قانون‌گذاری و کاربرد عملی آن فراتر می‌رود. تلمود با آن که تا زمان حاضر، منبع اولیه شریعت یهود است، نمی‌توان آن را به تنهایی مرجعی برای صدور حکم شرعی دانست.

تلمود با مسائل انتزاعی و کاملاً غیرواقعی، با همان شیوه برخورد با معمولی‌ترین وقایع در زندگی روزمره روبه‌رو می‌شود. در عین حال، در پرهیز از اصطلاحات انتزاعی موفق است. با آن که مبتنی بر اصول سنت و انتقال حجیت از نسلی به نسل دیگر است، اشتیاق آن به طرح سؤال و بازاندیشی در عهد و دیدگاه‌های مسلم و پذیرفته شده و یافتن علل اساسی، بی‌نظیر است. در روش بحث تلاش می‌کند تا به باریک‌بینی‌های ریاضی نزدیک شود؛ با این حال از کاربرد نمادهای ریاضی یا منطقی می‌پرهیزد.

بهترین راه برای شناخت و درک تلمود، تحلیل اهداف نویسندگان و گردآورندگان آن است. هزاران دانشمندی که عمر خویش را در مجادله و گفت‌وگو در صدها مرکز کوچک و بزرگ آموزشی صرف کردند، چه هدفی داشتند؟ پاسخ این پرسش را باید در نام این اثر یافت: تلمود، یعنی مطالعه و یادگیری. تلمود تجسم مفهوم بلند میصوای تلمود تورا(4)، تکلیف شرعی یادگیری و مطالعه تورات، دانش‌اندوزی و خردورزی است، تحصیلی که خود، هدف تلمود و پاداش آن است. در این باره یکی از حکیمان تلمودی که از او چیزی جز نام و این کلمه قصار برای ما باقی نیست، گفته است:

آن را بارها و بارها زیر و رو کنید؛ چون همه چیز در تورات آمده است. آن را در زندگی لحاظ کنید و با آن، پا به سن بگذارید و هیچ‌گاه آن را به کنار ننهید؛ چون هیچ ارزش بالاتری وجود ندارد.

بی‌تردید، مطالعه تورات اهداف عملی بی‌شماری را تأمین می‌کند، ولی منظور اصلی اینها نیست. مطالعه وابسته به درجه اهمیت یا قابلیت اجرایی مسائل مورد بحث نیست. هدف اصلی و عمده آن، خود یادگیری است. هم‌چنین شناخت تورات نیز به معنای مراعات احکام آن نیست، بلکه خود غایت و هدف است. این بدان معنا نیست که تلمود به ارزش‌های نهفته در مباحث و دست‌مایه‌هایی که به مطالعه آن‌ها می‌پردازد بی‌توجه است. برعکس، با تأکید بسیار بیان شده است که آن کس که به مطالعه تورات بپردازد اما به آموخته‌های خود عمل نکند، کاش هرگز متولد نشده بود. شیوه زندگی و رفتار یک دانشمند حقیقی الگوی زنده‌ای برای دیگران است. اما این بخشی از جهان‌بینی عمومی تلمود است. برای طلبه‌ای که به تعمق در متون می‌پردازد، تحصیل پایانی جز شناخت ندارد. هر موضوعی که با تورات، یا آن نوع زندگی‌ای که در تورات ترسیم شده است، رابطه داشته باشد ارزش بررسی و تحلیل را دارد و همواره برای دست‌یابی به درون‌مایه موضوع تلاش شده است. در فرایند مطالعه، هرگز این پرسش مطرح نمی‌شود که آیا این تحلیل‌ها فایده عملی دارند یا خیر؟ ما اغلب در تلمود با مجادله‌های طولانی و پرحرارتی روبه‌رو هستیم که درباره مسائل گوناگون، به بررسی ساختار روش و تبیین نتایجی که از آن به دست می‌آید، می‌پردازد. دانشمندان تمامی این تلاش‌ها را انجام دادند با این که می‌دانستند که خود منبع مطرود شده است و از هیچ‌گونه اهمیت تشریحی‌ای برخوردار نیست. این روی‌کرد هم‌چنین روشن می‌سازد که چرا ما در تلمود بحث‌هایی را می‌بینیم که به مسائل گذشته دور مربوط می‌شوند و طرح دوباره آن‌ها بعید می‌نماید.

البته گاهی اتفاق می‌افتد که مسائل و مباحثی که زمانی بی‌اهمیت و نامربوط تلقی می‌شوند، در زمان دیگری اهمیت کاربردی پیدا می‌کنند. این امر در حیطه علوم محض، پدیده‌ای عادی است؛ اما برای طلبه

تلمود این تحول اثر چندانی ندارد؛ چرا که یگانه هدف او از همان آغاز، حل مسائل نظری و کشف حقیقت است.

در ظاهر، تلمود در امتداد مرزهای یک رساله قانونی تدوین شده است و بسیاری از مردم به خطا، ماهیت آن را شرعی می‌شمارند. تلمود موضوع‌هایی را که با آنها سروکار دارد، یعنی هلاخای اصلی، آیات کتاب مقدس یا سنت‌هایی را که از حکیمان منتقل شده‌اند، پدیده‌ای طبیعی و اجزاء واقعیتی عینی تلقی می‌کند. وقتی که کسی با طبیعت رابطه برقرار می‌سازد، نمی‌تواند ادعا کند که فلان موضوع برای او جذابیت یا ارزش دقت کردن ندارد. البته موضوع‌ها از نظر اهمیت، سلسله مراتبی دارند، اما همه آنها در این که وجود دارند و باید به آنها توجه شود، یکسانند. هنگامی که یک حکیم تلمودی به بررسی سنتی کهن می‌پرداخت، آن را بیش از هر چیز یک واقعیت می‌پنداشت و الزام‌آور بودن یا نبودن آن برایش تفاوت نمی‌کرد، بلکه این امر جزئی از دنیای او بود و نمی‌شد از آن غفلت کرد. این عالمان وقتی که از یک نظریه یا منبع مطرود بحث می‌کردند، همان موضعی را داشتند که یک دانشمند علوم تجربی به هنگام تفکر درباره جاننداری دارد که به خاطر ناتوانی‌اش در سازگاری با شرایط متغیر، منقرض شده است. به عبارت دیگر، هرچند چنین جاننداری ناکام مانده و از گردونه هستی خارج شده است، این امر از ارزش مطالعاتی آن نزد دانشمند علوم تجربی نمی‌کاهد. یکی از بزرگ‌ترین مشاجره‌های تاریخی، مشاجره‌ای است که به مدت بیش از یک قرن، میان روش «بت» (5) 1 مای، 3 شمّای (6) و هیلل (7) وجود داشته است. این نزاع، سرانجام با این گفته حکیمان مشهور که «هر دو کلمات خدای جاوید (8) هستند، ولی تصمیم مطابق با بت هیلل است»، پایان یافت. البته ترجیح مکتبی بر مکتب دیگر، به این معنا نیست که آن دیگری بر درکی نادرست استوار است؛ آن نیز تجلی خلاقیت و بیان «کلمات خدای جاوید» است. زمانی که یکی از حکیمان به خود جرأت می‌داد تا بیان کند که فلان نظریه را مطلوب نمی‌داند، همکارانش او را سرزنش نموده، چنین می‌گفتند: «شایسته نیست که درباره تورات گفته شود این خوب است و آن دیگری خوب نیست.» چنین دیدگاهی در مورد یک دانشمند علوم تجربی نیز وجود دارد؛ او نیز مجاز نیست که بگوید فلان آفریده برایش جذابیتی ندارد. این به معنای نفی مطلق ارزش‌گذاری (حتی اگر از روی علاقه باشد) نیست؛ چون ارزش‌گذاری اگر بر درک این واقعیت استوار باشد که هیچ فردی حق ندارد که از نظر عینی صرف، قضاوت و یا تعیین کند که فلان چیز فاقد زیبایی و جذابیت است، مورد قبول است.

این شبیه‌سازی میان دنیای طبیعی و تورات مسئله‌ای کهن است و حکیمان درباره آن به تفصیل بحث کرده‌اند. یکی از قدیمی‌ترین اظهارنظرها در این باره چنین است: «درست همان‌گونه که معمار با استفاده از طرح و نقشه، ساختمانی را بنا می‌کند، آن یگانه مقدس - تبارک و تعالی - نیز در آفریدن جهان، تورات را مبنا قرار داده است.» نتیجه‌ای که از این بینش به دست می‌آید این است که باید میان جهان هستی و تورات پیوندی خاص باشد؛ چون که تورات بخشی از ذات طبیعت است، نه این که صرفاً تأملی سطحی از جهان طبیعی ارائه کند. این شیوه تفکر موجب پیدایش این دیدگاه شد که هیچ موضوعی آن قدر عجیب و

غریب یا باور نکردنی نیست که نتوان در آن اندیشه کرد.

تلمود اثری یکدست از یک نویسنده نیست؛ و به همین دلیل، طیف گسترده‌ای از سلیقه‌ها را نشان می‌دهد. وقتی که چندین نفر در تدوین یک اثر [به طور هم‌زمان] همکاری می‌نمایند، در ذهن خودشان هدف خاصی را تعقیب می‌کنند که سرشت و جهت‌گیری آن اثر را مشخص می‌کند. اما تلمود نتیجه و حاصل تقریر اندیشه‌ها و بیانات تعداد زیادی از عالمان، در یک دوره طولانی است که هدف نهایی هیچ‌یک از آنها در آن زمان، خلق و کتابت یک اثر نبوده است. گفته‌ها و نظرهای آنها ملهم از زندگی بود و از پرسش‌های طرح شده برای خود آنان و تبادل آراء میان حکیمان گوناگون و شاگردانشان سربرمی‌آورد. به همین دلیل، ما نمی‌توانیم گرایش روشن یا هدفی خاص را در تلمود بیابیم. [در این کتاب] تا حد زیادی، هر بحثی نسبت به مباحث دیگر مستقل و بی‌بدیل است و در عین حال، موضوع‌های مورد بحث، به یکدیگر مربوط هستند. با این همه، تلمود دارای سرشتی غیرقابل تردید، خیره‌کننده و مخصوص به خود است که محصول کار یک فرد یا تدوین‌کنندگان آن نیست، بلکه محصولی جمعی است که اوضاع قوم یهودی را در دوره‌ای معین نشان می‌دهد. تمایز میان اشخاص نه‌تنها در آن‌جا که هزاران دیدگاه بدون ذکر نام مطرح شده‌اند، بلکه در مواردی هم که هویت نویسنده یا شارح معلوم است، کم‌رنگ و نامشخص است و روحیه عمومی حکم‌فرماست. هر اندازه هم که اختلاف میان دو حکیم شدید بوده، هر خواننده‌ای در نهایت، با ملاحظه اتحاد و یگانگی حاکم بر همه آنها، به خصوصیات مشترک و همدلی آنان، اذعان خواهد کرد.

از آن‌جا که تلمود به موضوع‌ها، عقاید و مشکلات می‌پردازد، در طول قرن‌ها، شیوه نقل دیدگاه‌های مختلف به صورت زمان حال «آیینه می‌گوید، راوا می‌گوید» در آن رشد کرده است. این ویژگی در سبک، این باور را منعکس می‌کند که اثر ذکر شده صرفاً ضابط تاریخی نظرهای حکیمان دوره‌های گذشته نیست و نباید با ملاک و معیار تاریخی درباره آن قضاوت کرد. حکیمان تلمودی خود، بین شخصیت‌ها و دوره‌ها (روشن کردن این مسائل در واقع مکمل تحقیق است) تمایز قائل می‌شدند؛ اما این تفاوت‌ها را تنها زمانی نقل می‌کردند که ارتباط نزدیکی با موضوع داشتند و در کار ارزش‌گذاری و تحقیق به کار گرفته نمی‌شدند. به عقیده این دانشمندان، زمان یک جریان پایدار نیست که در آن، زمان حال همیشه گذشته را محو و نابود کند. اساساً حال و آینده به تعبیری، رو به رشد تلقی می‌شوند؛ چرا که هر دو بر گذشته‌ای که هنوز زنده است بنا می‌گردند. در این فرایند گسترده، برخی عناصر شکل ثابت‌تری به خود می‌گیرند، درحالی‌که عناصر دیگری، به خاطر تعلق داشتن به زمان حال، انعطاف‌پذیرند و قابلیت تغییر بسیار زیادی دارند. با این همه، چنین فرایندی بر ایمان به سرزندگی و نشاط همه عناصر - گرچه ممکن است قدیمی هم باشند - و اهمیت نقش آنها در کار بی‌پایان و خودنوساز آفرینش مبتنی خواهد بود.

این فرایند نوسازی و تجدد، رابطه‌ای وثیق با محور بودن پرسش در گفت و گوهای 1 مود، 3 تلمودی دارد. سرتاسر 1 مود، 3 تلمود، تا حدودی، در قالب پرسش و پاسخ تدوین شده است. حتی آن‌جا که مسائل به درستی نوشته نشده‌اند و صورت‌بندی واضحی ندارند، این پرسش‌ها زمینه هر گفتار و تفسیری را تشکیل

می‌دهند. یکی از قدیمی‌ترین روش‌های مطالعه 1 مود، 3 تلمود تلاش برای بازسازی پرسش بر مبنای گزاره‌ای است که در حکم پاسخی برای آن به شمار می‌رود. 1 مود، 3 تلمود شمار بسیار زیادی از کلمات پرسشی را دربردارد که به ترتیب، از پرس‌وجو در جهت ارضای کنجکاوی، تا سؤال‌هایی را که در پی تخریب اعتبار موضوع‌های مورد بحث هستند، شامل می‌شوند. هم‌چنین، 1 مود، 3 تلمود بین سؤال‌های بنیادی و تحقیقات کم‌اهمیت‌تر، یعنی بین پرسش از اصول و پرسش فرعی، تفاوت قائل است. طرح ابهام‌ها نه تنها مجاز، که مطالعه و تحقیق در آن ضروری است. قاعده این است که هر نوع پرس‌وجویی تا حد معینی، مجاز و حتی مطلوب است؛ هرچه بیشتر، بهتر. هیچ پرس‌وجویی تا وقتی که به موضوع اصلی وفادار بماند و به جنبه‌ای از آن مربوط بشود، غیرمنصفانه و غلط تلقی نمی‌گردد. این امر نه تنها درباره خود 1 مود، 3 تلمود، که درباره شیوه مطالعه و پی‌جویی آن نیز صادق است. از طلبه انتظار می‌رود که پس از یافتن دست‌مایه‌های اصلی و اساسی، سؤال‌هایی برای خود و دیگران طرح کند، تردیدهایی بیان دارد، و به چون و چرا درباره آنها بپردازد. از این نظر، 1 مود، 3 تلمود شاید تنها کتاب مقدس در تمام فرهنگ‌های دنیا باشد، که به طلبه اجازه می‌دهد و حتی او را تشویق می‌کند که آن را مورد سؤال قرار دهد. این ویژگی تلمود ما را به جنبه دیگری از این اثر و مطالعه در آن رهنمون می‌شود؛ از بیرون نمی‌توان نسبت به این اثر، معرفتی اندوخت. از آن جا که تلمود دارای سرشتی یگانه است، هر گونه توصیفی از موضوع‌های آن و شیوه‌های مطالعه در آن، ناچار و به‌طورحتم، سطحی خواهد بود. معرفت و شناخت حقیقی تنها از طریق ارتباط روحانی به دست خواهد آمد و طلاب باید عاقلانه و با احساس، در بحث تلمودی مشارکت جویند؛ به گونه‌ای که خود، تا اندازه‌ای خالق آن شوند.

.....) Anotates (.....)

seyr (1

Mishnah (2

Geara (3

mitzvat seyr Torah (4

house (5

Shammai (6

Hillel (7

living God (8

قوم یهود از دیرباز، مطابق با قانون مدوّن موسوی (1) زندگی می‌کرده است. تا چندین نسل، به ویژه در دوره داوران و دوره معبد اول (حدود 950 - 586 ق.م) این احکام به طور کامل، رعایت نمی‌شد؛ اما این عدم مراعات به حدی نبود که بتوان آن را انکار قانون موسوی و جایگزینی نظام شرعی دیگری به جای آن خواند. قوم یهود با آن که گاهی از مجموعه شریعت که بواسطه وحی الهی به آنان ارزانی شده بود تخطی می‌کردند و انبیا آنها را به خاطر خطاها و گناهانشان سرزنش می‌کردند، پیوسته خویش را به این مجموعه وابسته می‌دیدند. بدین جهت است که ایشان حتی در سخت‌ترین و مصیبت‌بارترین زمان‌ها تورات را می‌خواندند و به آموزه‌های آن عمل می‌کردند و تقریباً از همان ابتدا با شریعت شفاهی یا تورا شِبَعَلِ پَه (2) و شریعت مکتوب یا تورا شِبِیخْتَاو (3) همراه بودند.

اطلاعات ما درباره خاستگاه و رشد اولیه شریعت شفاهی بسیار اندک است؛ چون به طور کلی، از زندگی فرهنگی و معنوی [یهودیان] در دوره معبد اول، تنها اطلاعات پراکنده‌ای در دست است. با این حال، از اشاره‌ها و کنایه‌های متنوع کتاب مقدس می‌توانیم دریابیم که چگونه شریعت شفاهی برای تفسیر و تکمیل شریعت مکتوب رشد کرد. اصولاً، روشن است که هر قانون نوشته‌ای از شریعت باید با سنتی شفاهی همراه باشد. در درجه اول، سنت شفاهی حتی برای انتقال کاربرد لغات [یعنی] حتی در حفظ و حراست و مطالعه یک زبان، امری ضروری است. هر عقیده یا واژه‌ای در قوانین نوشته، باید از نسلی به نسل دیگر منتقل و برای نسل جدید تشریح گردد. در آن جا که واژه‌های ساده یا روزمره در کارند، این امر خود به خود، به عنوان بخشی از تغییرات عادی یک زبان زنده به‌وقوع می‌پیوندد؛ اما همیشه واژگانی نامأنوس‌تر نیز وجود دارند که شرح و توضیح خاصی را می‌طلبند. علاوه بر این، زبان حتی در محافظه‌کارترین جامعه‌ها رشد می‌کند و دگرگون می‌شود و اسناد مکتوب یک دوره ممکن است برای نسل بعد روشن نباشند. قوم یهود تا زمانی که به عبری - زبان کتاب مقدس - سخن می‌گفت و می‌نوشت، انتقال مفاهیم در میان آن به آسانی انجام می‌پذیرفت؛ اما حتی در آن زمان نیز وجود یک سنت یا شریعت شفاهی لازم بود تا معانی واژگان را حفظ کند. واژگان اساسی و ساده در طول قرن‌ها حفظ شدند و هرگز باعث نزاع و درک اشتباه نشدند. اما معانی واژگانی که کاربرد کمتری داشتند، مثل اسامی اشیاء، گیاهان، حیوانات و مانند آن، بدون برخورداری از پشتوانه یک سنت شفاهی، هرگز قابل کشف نبودند.

تقریباً در همان اوایل، دانشمندان یهودی، به‌ناچار، به عدم شناخت خویش از برخی واژه‌های تورات (اسفار پنج‌گانه) (4) - مانند اسامی حیوانات - و ناتوانی در تشخیص آنها اعتراف کردند. در مواردی که واژگان توسط فرد بزرگ‌تری که به طور عملی شیئی را نشان داده و آن را نام می‌برد برای طلاب تبیین نمی‌شد،

طولی نمی کشید که معانی آن واژگان از یادها می رفت. بنابراین، وظیفه اصلی شریعت شفاهی انتقال معانی واژگان بود. بعضی از این معانی به آسانی فهمیده شدند و بعضی دیگر از وضوح کمتری برخوردار بودند. برای نمونه، وقتی که متن تورات به «شاخه‌های درختان پربرگ» (سفر لاویان 23:40) اشاره می کند، به لحاظ زبان شناختی این واژه می تواند بر انواع متعددی از گیاهان اطلاق گردد. بنابراین، بر پدر یا معلم لازم بود که برای طلبه [یا فرزند] توضیح دهد که منظور، درخت مَوْرَد (5) است. و باز، در جایی که متن از طُوطاُفُوت (6) (پیشانی و بازوبندها) سخن می گوید، استادان دوره‌های گذشته موظف بودند توضیح دهند که مقصود همان چیزهایی هستند که بعداً به تَفیلین (7) معروف شدند. این شرح‌ها که از نسلی به نسل دیگر انتقال یافته‌اند، در شریعت شفاهی از چنان مرتبه‌ای برخوردار شدند که برای فهمیدن و در نتیجه، برای زنده ماندن ضروری بود.

نیازهای دیگری پس از این مرحله نخست پیدا شدند. یکی از این نیازها ضرورت بیان تعریف واژه‌ها و مفاهیمی است که در تورات آمده‌اند. ارزش‌ها و رسوم به ناچار تغییر یافتند و مسائل جدیدی مطرح شدند. بنابراین، تعریف و تبیین دقیق معانی برخی واژه‌ها ضرورت پیدا کرد. مثلاً در «ده فرمان» آمده است: «اما روز هفتمین، شَبَات (8) برای یه‌ووا خدای توست؛ در آن هیچ کار مکن» (سفر خروج 20:10) در هر عصری این امر، بی‌درنگ، پرسشی کاملاً کاربردی را مطرح ساخته است: «تعریف کار چیست؟ تعریف ذکرشده جامع چه چیزها و مانع چه مواردی است؟» تورات به صراحت از کارهایی نام می برد که انجام دادن آن در روز سبت حرام است؛ مانند شخم زدن، درو کردن، آتش افروختن، و پخت و پز نان و غذا. اما هر نسلی پرسش‌های خاص خودش را درباره فعالیت‌هایی مطرح می کند که برای نسل‌های پیشین ناشناخته بودند. و باز اگر در نص بیان می شود که «هفت روز در سایه‌بان سایه‌بان باشید» (سفر لاویان 23:42) طلبه باید بی‌درنگ از خود بپرسد که معنای «سایه‌بان» چیست؟ در برخی از دوره‌ها، معانی واژگان نزد همه روشن است و چون زندگی ایستاست، هر نسل از نسل پیشین خود تقلید می کند. اما پرس وجود در قضایای فرعی و نوآوری‌ها در هر عصری مطرح می شود. تعریف دقیق مستلزم قانون‌گذاری صریح نیست، بلکه از شیوه‌های رفتاری مردم که چه چیزی را باید انجام دهند و در اوضاع و احوال گوناگون چه رفتاری باید از خود بروز دهند، به دست می آید. حکیمان هر نسلی تلاش کردند تا این سنت‌ها را در قالب معینی از تعمیم و انتزاع بریزند.

با این حال، وظیفه مهم دیگر شریعت شفاهی، که ملازم شریعت نوشتاری حرکت کرده است، به احکامی مربوط می شود که بر آداب و رسوم عامیانه یا واقعیات به رسمیت شناخته شده از سوی کلیت جامعه مبتنی‌اند، اما به تفصیل، در کتاب مقدس توضیح داده نشده‌اند و تنها راه شناخت آنها همین سنت شفاهی است. برای نمونه، تورات درباره ذبح حیوانات این گونه سخن می گوید: «از رمه و گله خود ذبح کن... چنان که به تو فرمان داده‌ام.» (سفر تثنیه 12:21) تعیین زمانی که این آیه به آن اشاره دارد به همین سنت شفاهی وابسته است. اگر نص حکم می کند مردی که همسرش را طلاق می دهد باید یک سفرِ کریتوت (9)

(طلاق‌نامه) برایش بنویسد، فرض ضمنی آن این است که [اولاً] راه‌های مختلفی برای ثبت طلاق وجود دارد و [ثانیاً] این طلاق‌نامه پدیده‌ای رایج است. تمام این وقایع در قلمرو شریعت شفاهی قرار می‌گیرد که باید از نسلی به نسل بعد منتقل و به خاطر سپرده شود تا به جامعه در رعایت احکام شریعت مکتوب، یاری رساند.

لزوم انتقال رسمی شریعت شفاهی به نسل بعد، با گذشت زمان بیشتر احساس شد. در نسل‌های اولیه پس از نزول وحی آسمانی در کوه سینا، تمامی جامعه معنا و مقصود هر عبارتی را می‌دانستند و اقدام عمدی برای ترویج برنامه‌ریزی شده چنین دانشی امری زاید بود. در موقع مقرر، زمانی فرا رسید که دیگر، تمایل طبیعی پدران به آموزش پسرانشان کفایت نمی‌کرد و تربیت، موضوع تحصیل آگاهانه و رسمی شد. جوانان وقایع اصلی و تفسیر و توضیح آنها و چگونگی به عمل در آوردن امور نظری را از بزرگ‌ترها و اساتید خویش می‌آموختند.

بنابراین، می‌بینیم که قانون مدون موسوی، همانند هر شریعت دیگر، به چارچوبی که در قالب آن بتوان مشکلات را مهار کرد، و نیز به سنتی زنده که دانشمندان فاضل و متبحر در هر دو شریعت شفاهی و مکتوب اعتبار و شایستگی انتقال آن به دیگران را داشته باشند، نیازمند بود. خود تورات یادآور می‌شود که ممکن بود مسائلی مطرح شود که نتوان تنها با بررسی نص، پاسخ‌گوی آن بود و مستلزم دانشی تخصصی‌تر باشد.

... هرگاه داوری موضوعی برای تو دشوار باشد، میان خون و خون، دعوا و دعوا و در میان ضرب و ضرب، از مرافعه‌هایی که در دروازه‌های واقع شود. آن گاه برخیز به سوی مکانی که یه‌هوا خدایت برگزیده برو و نزد کهنه و لاویان و نزد داوری که در آن روزگار باشد رفته مسألت‌نما تا تو را در مورد این داوری آگاه سازند. (سفر تثبیه 17: 8-9).

در دوره معبد اول، ما با یادآوری توفسه تورا (10) (تورات آموختگان) روبه رو می‌شویم که در مطالعه و تفسیر شریعت شرکت داشتند. در آغاز دوره معبد دوم، زمانی که عزرای کاتب (11) بخشی از تورات را برای مردم قرائت می‌کرد (445 ق.م) گروهی از لاویان کنار او می‌ایستادند تا معنای کامل متن را شرح دهند. عزرای کاهن و کاتب در میان تمامی حکیمانی که به مطالعه و شرح تورات و آموزش قوم یهود پرداختند، اولین نفری است که به نام، شناخته شده است. درباره او گفته‌اند که «بر شریعت موسی که خداوند خدای اسرائیل آن را داده بود، کاتبی همیشه آماده بود». (حزقیال 7:6). وظیفه‌ای که او به دوش کشید مأموریت تمامی اساتیدی شد که پس از او آمدند: «چون که عزرا دل خود را به طلب نمودن شریعت خداوند و به عمل آوردن آن و به تعلیم دادن فرایض و احکام به بنی اسرائیل مهیا ساخته بود». (عزرا 7:10) از این رو، او زمینه ساز و طلّیعه دوره کاتبان بی‌نام و نشان است؛ دوره‌ای که در تاریخ یهودی به دوره کِنِست گِدولا (12) (مجمع کبیر) معروف است.

این دوره که تقریباً هم‌زمان با دوره حاکمیت پارس بر سرزمین فلسطین (حدود 539 - 332 ق.م) است،

به درستی وقایع‌نگاری نشده است. ماهیت مجمع کبیر دقیقاً مشخص نیست. احتمال دارد که نهادی ثابت با اختیارات قانون‌گذاری و اجرایی، یا صرفاً نامی عام برای تمامی دانشمندان دوره‌ای معین، بوده باشد. در واقع، به استثنای تعدادی اندک، اسامی حکیمان و شخصیت‌های برجسته این دوره ناشناخته‌اند. این ابرِ ابهام بر اعمال و فعالیت‌های اعضای مجمع کبیر نیز سایه افکنده است و چیزی از رفتار و روش‌های آنها در دست نیست. اما از نظر فرهنگی و معنوی، این دوره در تاریخ قوم یهود، دوره‌ای سرنوشت‌ساز و تعیین‌کننده بود و به یهودیت، چارچوب معنوی یگانه و کاملاً معینی داد که برخلاف تغییرات و اصلاحات، طی قرن‌ها در سرزمین مقدس و در مناطق آوارگی پا برجا ماند. کار مجمع کبیر با فعالیت‌های حکیمان آن دوره پیوند خورده بود؛ حکیمانی که به لقب عمومی سُفریم (13) (کاتبان) معروف بودند و به گفته تلمود، به این نام خوانده می‌شدند؛ «زیرا آنها تمام حرف‌های تورات را شمرده بودند» (واژه سُفر در عبری، هم به معنای «نویسنده» است و هم به معنای «شمارشگر»). به این جمله نباید در قالب مفهوم محدود و لفظی آن نگاه کرد. اعضای مجمع کبیر در حقیقت، نوشته‌های مقدس را جمع‌آوری کردند و درباره این که چه کتاب‌هایی باید در کتاب مقدس، متن رسمی باشد و چه فصل‌هایی از هر یک از این کتاب‌ها گزینش شود، تصمیم گرفتند. شکل کنونی کتاب مقدس نتیجه کار آنهاست. تکمیل کتاب مقدس یکی از بزرگ‌ترین طرح‌های مجمع کبیر، و نشانه آغاز دوره حاکمیت شریعت شفاهی بود.

زمانی که کار رسمی کردن کتاب مقدس به پایان رسید و همه پذیرفتند که کتاب مقدس، مرجع اصلی برای پایه‌ریزی زندگی قوم یهود باشد، کاتبان با وظیفه برقراری نظم در [محتوای] شریعت شفاهی روبه رو شدند. مجموعه‌ای عظیم از دست‌مایه‌ها، که در طی قرن‌ها روی هم انباشته شده بودند، گوناگون بودند؛ به صورتی که تحصیل آن میسر باشد، نبودند. کاتبان ابتدا به مطالعه در سنت‌های شفاهی که حاوی تفسیرها، آداب و سابقه‌های شرعی بودند پرداختند و دست‌آورد اصلی آنها، برقراری رابطه میان این سنت‌ها و شریعت نوشته بود. همین کاتبان بودند که روش‌های اصلی میدراش هالاخا (14) (تفسیر هالاخایی) یعنی روش‌های آموختن و بیرون کشیدن هالاخا از خود متون کتاب مقدس را متحول ساختند و به رفع تناقض‌های ظاهری بین متون، تفسیر گزاره‌های مبهم، و تحلیل و حل مشکلات با تعمق در متن پرداختند. آنان هم‌چنین کوشیدند تا به راه‌های ایجاد نظم در میان انبوه موضوع‌ها دست یابند، تا انتقال روشمند آنها را تسهیل کنند. مجمع کبیر هم‌چنین، وظیفه صدور دستورعمل‌های بی‌شمار جدید را، براساس نیازی که مطرح می‌شد، برعهده داشت. باید یادآور شد که جامعه یهودیان در یهودیه (15)، در آغاز دوره معبد دوم از لحاظ ترکیب [جمعیتی] و ساختار، تفاوت فراوانی با جامعه دوره معبد اول داشت. جمعیت یهودیه از گروهی از بازگشتگان از تبعید بابلی (16) و باقی‌مانده جمعیت بومی مقیم آن‌جا تشکیل می‌شد. آثار تقسیم‌بندی‌های قدیمی و قبیله‌ای با این که هنوز باقی بود، دیگر اهمیت زیادی نداشت. املاک دیگر آن تقسیم‌بندی گذشته را نداشتند. کاهنان و لاویان نیز نمی‌توانستند در همه شهرهایی که زمانی متعلق به آنها بود، ساکن شوند. حتی معبد، دقیقاً مطابق با نقشه معبد اول ساخته نشد و بسیاری از قسمت‌های آن را نداشت. برجسته‌ترین چیزی

که در معبد جدید وجود نداشت، تابوت عهد(17) بود. در مجموع، حکومت تغییر کرده بود؛ به جای نظام پادشاهی که در دوره معبد اول حاکمیت داشت، اینک کانون قدرت سیاسی به تدریج از نجیب زاده‌های نسل پادشاهی به کاهن اعظم و شورای حکیمان(18) که بعدها به سنهدرین(19) مبدل شد، در حال جابه‌جایی بود. تمام این تحولات مستلزم صدها دستورعمل و مصوبه جدید برای تنظیم حیات فرهنگی و دینی بود. این شیوه جدید زندگی در عین حال که تغییر و پیشرفت را مورد توجه قرار داد، به قانون مدون موسوی نیز وفادار بود. عهد کبیر (نگاه کنید به نحمیا باب 9) - که می‌توان آن را اولین قانون اساسی جهان دانست - صرفاً یک اعلامیه تشریفاتی حاکی از ملزم بودن مردم به رعایت تمامی احکام تورات نبود، بلکه پذیرش بسیاری از دستورعمل‌ها و آداب دیگر را نیز اعلام می‌داشت. اعضای مجمع کبیر، اینک با وظیفه تهیه الگوهای ثابت رفتاری در بسیاری از حوزه‌ها روبه‌رو بودند، که پیش از این به تشخیص افراد، واگذار شده بود. بر این اساس، آنان آیین عبادی منظمی را به وجود آوردند. شِمُونَه عِسرَه(20) (برکت‌های هجده‌گانه) دعای اصلی آیین عبادی یهودی تا زمان حاضر، مانند دعا‌های دیگر و آداب مختلف، در اصل، ساخته مجمع کبیر است.

کاتبان به مسائل ایمانی نیز توجه داشته‌اند. می‌توان مدعی شد که در ایام باستان و حتی در دوره معبد اول، هیچ تقریر دقیقی از این موضوع‌ها وجود نداشت و آنها به عنوان بخشی از سنت عمومی، بدون تأکیدی خاص، از یک دوره به دوره‌ای دیگر منتقل می‌شدند. با وجود این، انبیا و مکاتب نبوی، یا به گفته کتاب مقدس، پسران انبیا کانون‌های مطالعه و تأمل بودند. اما در دوره مجمع کبیر، نبوت خاتمه یافت و نهاد یاد شده با وظیفه‌ای دیگر، [یعنی] انتقال میراث معنوی انبیا به نسل جدید، روبه‌رو شد. بخش‌هایی از این میراث معنوی در آیین عبادی و دعا‌هایی که کاتبان نوشته‌اند، جای گرفت و جنبه‌هایی از آن نیز در تفسیرهای شریعت مکتوب منعکس شد. بخش‌های دیگر این میراث که سرشتی عرفانی داشت، در قالب درس‌های جداگانه و تا حدی به طور سری و مخفیانه، تدریس می‌شد و بعداً در موضوع مَعَسِه برشیت(21) (قانون خلقت) و مَعَسِه مِرکاوا(22) (تدبیر الهی) که بخش آخر از آیین قبلاً را تشکیل می‌دادند، وارد شد. بنابراین، دوره معبد دوم دوره‌ای بود که پایه‌های شریعت یهودی بنا شد و چهره معنوی قوم یهود برای قرن‌های آینده قالب گرفت. گمنامی حکیمان این دوره نشان می‌دهد که آنان به اتفاق هم فعالیت می‌کردند. هدف آنها دستیابی به نتایج مورد قبول عموم، با تصویب مرجعیت عالی روحانی جامعه (مجمع کبیر یا سنهدرین، معروف به شورای هفتاد و یک نفره مهتران) بود. این دوره با این که مشکلات خاص خود را داشت، در مجموع، دوره‌ای بی‌دغدغه بود که در آن تحولات تدریجی و خوش‌ساختی واقع شد که دنیای یهود را برای خیزش‌های اجتماعی آینده آماده می‌ساخت.

.....) Anotates (.....)

- Torah she-be-al-peh (2)
- Torah she-bi-khtav (3)
- Pentateuch (4)
- myrtle tree ؛ درخچه‌ایی با برگ‌های معطر و همیشه سبز (5)
- totafot (6)
- tefilin (7)
- Sabbath (8)
- Sefer krittut (9)
- tofsei Torah (10)
- Scribe Ezra the (11)
- Kenesset Gedolah (12)
- sofrim (13)
- midrash halakhah (14)
- Judea (15)
- Babylonian Exile (16)
- The Ark of the Covenant (17)
- Sages Council of (18)
- Sanhedrin (19)
- Shemoneh Esreh (20)
- Ma'aseh Bereshit (21)
- Ma'aseh Merkavah (22)

شریعت شفاهی - عصر زوگوت (زوج‌ها)

عصر زوگوت (زوج‌ها) (1) تا حد زیادی، با دوره حاکمیت یونان بر فلسطین (332 - 140 ق.م) و به دنبال آن، دوره سلسله حشمونائیم (2) (140-37 ق.م) هم‌زمان است. از لحاظ فرهنگی، این دوره دوره مقابله بود؛ مقابله با یونانیان سلوکی (3) (که فرامین آنها یورش به دین یهودی بود)، مقابله با تأثیرهای هلنیستی (4)، و

مقابله با فرقه‌های مرتدّ مختلفی که در طول این دوره شکل گرفته بودند. آغازین روزهای این دوره، در سیطره شخصیتی بزرگ و اسطوره‌ای به نام کاهن اعظم شیمعون هَصَدِيق(5) (عادل) بود. نقش تاریخی و تاریخ دقیق حیات شیمعون در ابهامی قابل توجه فرو رفته است و به احتمال قوی، این ابهام ناشی از تشابه اسمی و لقبی دو شخص مختلف (پدربزرگ و نوه) است. هم‌چنین، ممکن است علت چنین ابهامی این باشد که نام ذکرشده برای بیان فعالیت‌های تعدادی از کاهنان اعظم در این دوره گذار از حاکمیت پارس و آغاز بیداد سلوکی‌ها، به کار می‌رفته است.

یهودیان به خاطر رهایی از سلطه حاکمان پارس، سرمست و خوشحال بودند و مدتی با حاکمان جدید یونانی‌گرا، به ویژه سلسله بطالسه(6) در مصر، در هماهنگی کامل به سر بردند. در بخش نتیجه‌گیری کتاب بن سیرا که در همین دوره نوشته شد، شیمعون به نحو اغراق‌آمیزی، مورد ستایش قرار می‌گیرد و با تمام شکوه و جلال مقام کاهنی، از او به عنوان رهبر قوم یهود و فردی قدیس یاد می‌شود. در منابع تلمودی او را یکی از «بازماندگان مجمع کبیر» می‌دانند. درباره شخصیت او افسانه‌ها بافته‌اند که در تمامی آنها بر آگاهی او از این واقعیت که نقطه عطف تاریخ یهودی به پایان خود نزدیک می‌شود، تکیه کرده‌اند. در عین حال، او طلّیعه دوره جدیدی است که حکیمان آن را به نام، می‌شناسیم و بر اساس نظرها و احکامشان آنها را تشخیص می‌دهیم. کاتبان گمنام، اینک جای خود را به گروهی کوچک از رهبران می‌دهند که بعضی بیانات حکیمانه و نوآوری‌های آنان تا به امروز، باقی است.

با این که تأثیر فرهنگ یونانی سال‌ها پیش از آن که اسکندر کبیر بر امپراتوری پارس غلبه کند در شرق نمایان بود، در فرهنگ و زندگی فلسطینیان ریشه عمیقی ندوانیده بود. حتی زمانی که اسکندریه(7) به مرکزی قدرتمند برای فرهنگ یونانی‌گرا مبدّل شده بود، عمدتاً یهودیان مصر بودند که نفوذ آن را حس کردند و یهودیان مستقر در فلسطین عموماً با جنبه دیگری از این فرهنگ یونانی، یعنی یونانی‌مآبی ظاهری، روبه رو بودند که گونه‌ای قدیمی از شرق‌گرایی بود و موجب اختلاط آرایه‌های ظاهری فرهنگ یونانی با جنبه‌های گوناگون فرهنگ خاور نزدیک شده بود. یونانی‌مآبی به آسانی با فرهنگ‌ها و ادیان پارسی و سوری درآمیخت، اما به خاطر طبیعت ایمان اعضای مجمع کبیر نتوانست با دین یهودی ترکیب شود. در آن زمان و تا چند نسل بعد، این آشتی‌ناپذیری، رویارویی‌ای میان فلسفه یونان و روح یهودیت تلقی نگردید. در محدوده رابطه میان این دو جهان که در ظاهر بسیار متفاوت به نظر می‌رسیدند، احترام متقابل در سطح بالایی وجود داشت. جلوه‌های ظاهری تمدن یونانی، بسیاری از یهودیان را مجذوب خود ساخته بود و برای جذب مردم یهودیه به یک پادشاهی یونانی مآب بزرگ‌تر، فشاری دائمی و رسمی، به ویژه از سوی اعضای طبقات برخوردارتر یهودیه، که در پی یاری رساندن به این التقاط دینی(8) بودند، وجود داشت.

با پیدایش فرقه‌های دینی که در منابع یهودی - یونانی به حَسیدیم(9) (در لغت به معنای پارسایان) معروفند، این روند تعدیل شد. رهبران روحانی این اقلیت، شاگردان و وارثان فاضل اعضای مجمع کبیر بودند. حاکمان سلوکی فشارهای سیاسی را فزونی بخشیدند که در نهایت، به تصویب اولین فرمان‌های

زورمدارانه در تاریخ یهود انجامید که دقیقاً موجودیت دین یهودی را نشانه رفته بود. در نتیجه این فرمان‌ها، فراگردی دو سویه در میان قوم یهود آغاز شد؛ از سویی آزار وحشیانه و از سوی دیگر سرپیچی سرسختانه در مقابل تجاوز به حریم تورات، که الهام گرفته از مفهوم پیهارگ و آل یَعُوور (10) (بگذارید بمیرد تا مرتکب گناه نشود) بود. این آمادگی برای تحمل رنج‌ها و حتی جان دادن به جای خیانت به ایمان حقیقی، در منابع تلمودی و در کتب مکابیان (11) منعکس شده است. هم‌زمان، صاحب‌منصبان یهودی با صدور احکام و فرمان‌هایی درصدد تضعیف دوستی و برادری یهودیان با غیریهودیان برآمدند. مردم تمامی این فرمان‌ها و مقررات خشک را به‌آسانی نمی‌پذیرفتند، اما به موقع خود، این فرمان‌ها و مقررات به بخشی از هلاخا و سنت فرهنگی یهود مبدل شدند.

این دوران، هم‌چنین سخت محتاج فعالیت و تلاشی خلاق برای وضع احکام معقول و بازدارنده، در برابر آمادگی مؤمنین پرشور و پرحرارت برای جان‌فشانی در راه انجام تکلیف دینی خویش بود. فرمانی که جنگ دفاعی را در روز شَبَّات مجاز می‌شمرد، دست‌کم در «کتاب مکابیان» به مَتِّیَّا (12)، مؤسس سلسله حَشْمُونائیم و اولین شورشی علیه سلوکی‌ها، نسبت داده شد. این فرمان، سرانجام به صورت یک حکم با پشتوانه متن کتاب مقدس درآمد و بیان‌گر آن بود که نقض [احکام] شَبَّات در زمان جنگ و بحران مجاز است. تعاریف و مصوَّبَات مشابهی نیز در طی قرن‌ها به اقتضای ضرورت دوران آشوب، اضافه شده‌اند. پیروزی شورش حَشْمُونائیم که با نام قیامی دینی و مردمی با رهبری حَسیدیم آغاز شده بود، در عمل به آزادی یهودیه و فلسطین از یوغ سلطه خارجی انجامید. تا مدتی چنین به نظر می‌رسید که حاکمان حَشْمُونائیم (اعضای یک خانواده کاهنی، که از طرف خود مقام کاهنی اعظم را برای خویش برگزیده بودند) قدرت اجرایی و سیاسی را در دست خواهند گرفت و در عین حال، حکیمان و دادگاه شرع (1 ت، 3 بیت دین) (13) ظاهراً از حِوَر هیهودیم (14) گرفته شده است، که بر روی سکه‌های حَشْمُونائیم ضرب شده بود) امور داخلی را با روش‌های جاافتاده‌ای اداره خواهند کرد. اما این وضعیت دوام نیاورد؛ چرا که حاکمان حَشْمُونائیم به دلایل سیاسی یا جز آن، به صدوقیم (صدوقیان) (15) اقبال نشان دادند و کشور بار دیگر بر اثر نزاع از هم پاشید.

اطلاع ما از خاستگاه صدوقیان بسیار ناچیز است. تعداد آنان اندک بود، اما چون در میانشان کاهنان و افراد ثروتمند زیادی وجود داشتند، از نفوذ اجتماعی گسترده‌ای برخوردار شدند. صدوقیان رسماً از محافظه‌کاری دینی طرفداری می‌کردند و شریعت شفاهی، سنت‌ها و احکام برآمده از آن را انکار می‌نمودند و تنها خواهان بازگشت دوباره شریعت نوشته بودند. در نهایت نیز، مثل قرائیم (16) که چندین نسل بعد ظهور کردند، مجبور شدند که برای حفظ رضایت‌بخشی شریعت مکتوب، سنت شفاهی خاص خودشان را ایجاد نمایند. دل‌مشغولی اصلی آنها محدود کردن اعتبار شریعت مدوّن موسوی به حوزه کارهای عملی در معانی خاص آن بود تا به این وسیله، تقلید از تمدن یونانی را تسهیل کنند. صدوقیان بخشی از اصول اعتقادی مورد قبول قوم یهود در آن ایام، مانند اعتقاد به جاودانگی روح، اجر و پاداش اخروی و رستاخیز مردگان، را نیز انکار

می کردند.

صدوقیان برخلاف فراخوانی‌شان به بازگشت به عقاید و الگوهای رفتاری گذشته، درحقیقت، فرقه‌ای بدعت‌گزار بودند. توده مردم، شامل کسانی که هوادار خاص حسیدیم نبودند، راهی را در پیش گرفته بودند که فریسیان (پروشیم) (17)، یعنی عزلت‌گزیدگان؛ ظاهراً اصطلاحی است که فقط دیگران برای فریسیان به کار می‌بردند)، پیشگامان آن راه بودند. حاکمان حشمونائیم که برخلاف نظر رهبران فریسی سنهدرین، خود را پادشاه معرفی می‌کردند، در تفکر، مجذوب فرقه صدوقیان شدند. در نتیجه، روابط میان پادشاه و سران سنهدرین به تیرگی گرایید و در روزگار اسکندر ینایی با مداخله عوامل خارجی، این وضعیت به نزاعی آشکار بین حسیدیم و مزدوران اسکندر انجامید.

اطلاعات درباره رهبران این دوره پراکنده است. ریاست عالی‌ترین نهاد روحانی سنهدرین، بر عهده زوجوت (دو انسان فرهیخته) بود که یکی از آن‌ها ناسی (18) (رئیس) و آن دیگری، قائم مقام وی یعنی او بت دین (19) (رئیس دادگاه شرع) بود. به هیچ طریقی نمی‌توان به اهمیت دقیق این زوج که ظاهراً نماینده دو مکتب فکری قانون‌گذاری بودند، پی برد؛ ولی روش‌های گوناگونی که از آنها دفاع می‌کردند، دارای موارد مشترک بسیاری بود که به استثنای چند اصل و حکم کلی، از اغلب آنها اطلاعی در دست نداریم. تنها شخصیتی که از این دوره می‌شناسیم، ناسی شیمعون بن شاطح (20) است که در دوره حاکمیت اسکندر ینایی می‌زیست.

شیمعون برادر زن اسکندر بود و از این‌رو، از جایگاهی والا و مصونیتی ویژه در مقابل اقدامات پادشاه برخوردار بود. او به عنوان یکی از جنجالی‌ترین مخالفان صدوقیان، در کشمکش دائم با اسکندر قرار داشت. تلاش جسورانه او در وارد آوردن فشار بر پادشاه برای پذیرفتن مرجعیت سنهدرین ناکام ماند و به شعله‌ور نمودن آتش آشوب در میان مردم، تعبیر شد. پس از مرگ اسکندر، بیوه او شلمونین (شلموصیون) (21) به جای او بر تخت نشست و حکومت او در تلمود به اختصار، «عصر طلایی» توصیف شد. شلمونین وضعیتی را که در ابتدای دوره حشمونائیم حاکم بود، دوباره برقرار ساخت. یعنی رسیدگی به امور دینی داخلی در اختیار سنهدرین قرار گرفت و برادرش شیمعون با بهره‌برداری از موقعیت خود به ایجاد تغییرات وسیع دست زد. او از راه‌های گوناگون و اصولاً از راه شدت بخشیدن به گفت و گوهای عقیدتی آتشین، موفق شد تا رهبران صدوقیان و حامیان آنها را از سنهدرین بیرون براند؛ از آن زمان به بعد، نهاد یاد شده در انحصار فریسیان قرار گرفت. او آخرین آثار و ریشه‌های بت پرستی و جادوگری را از میان برداشت و برای رسیدن به این مهم، معیارهای سختی را به خدمت گرفت و سرانجام موفق شد تا اصل «حکومت تورات» را (یعنی این که شریعت تورات و اراده خدا باید تعیین کننده رفتار کل امت باشد) به عموم مردم بقبولاند. پافشاری او بر اجرای ظاهر نص صریح شریعت، او را با یک مصیبت شخصی روبه‌رو ساخت؛ آن‌گاه که پسرش به انجام عمل ناروایی متهم شد، او به خاطر حفظ اصول محاکمات رسمی، با اعدام فرزندش موافقت کرد تا روش قضایی معتبری برای نسل‌های آینده ایجاد کند. 1 معون بن شاطح، 3 شیمعون بن شاطح فرمان‌هایی نیز از

خود بر جای نهاد که معروف‌ترین آنها حکمی است که برای افزایش حقوق زنان و تثبیت هر چه بیشتر خانواده صادر کرد که جانشین کتوبا(22) (عقد رسمی ازدواج) گردید.

فعالیت‌های این «زوج‌ها» و اشاعه نظام‌مند شریعت شفاهی، دانشمندان بزرگ را حتی در زمانی که قدرت و اختیارات واقعی سیاسی و کاهنی اعظم در دست دیگران بود به رهبران قوم یهود مبدل ساخت. شِمَعِیَا(23) و اَوْطَلِیُون(24) که رهبری سنهدرین را در نسل پس از 1 معون بن شاطح، 3 شیمعون بن شاطح بر عهده داشتند، از پدر و مادرهایی نوآیین به دنیا آمده بودند و از این رو، از قرار معلوم، اصالت اجتماعی سطح‌پایینی داشتند. با وجود این، قوم یهود آنها را رهبران حقیقی خویش می‌پنداشت و آنها را بر کاهن اعظم، حتی در اوج مقبولیتش، ترجیح می‌داد. این عبارت تلمود را که حکمت تورات «گران‌بهارتر از مروارید» است (به این معنا که از کاهن اعظم که به مقدس‌ترین مکان‌ها پا می‌گذارد گران‌بهارتر است) همه قوم پذیرفته بودند.

.....) Anotates (.....)

era of the zugot)pairs the (1

Hasmonean (2

Seleucid Greeks (3

Hellenistic (4

Simeon Ha-Tzadik (5

House of Ptolemy (6

Alexandria (7

syncretism (8

Hasidim (9

yehareg ve-al ya'avor (10

Maccabees Books of (11

Matatias (12

bet din (13

Hever ha-Yehudim (14

)Suddeuces(Tzedokim (15

Karaites (16

Perushim (17

. isan (18

din av bet (19

Simeon Ben Shetah (20)

(Salome) Shlomzion (21)

etubah (22)

Shema'ya (23)

Avtalyon (24)

4

تَنَائِيم (1)

شروع دوره تَنَائِيم را به طور دقیق، می‌توان هم‌زمان با هیلل (2) و شَمَای (3) در آغازین روزهای حکومت هیروودیس دانست. تَنَّا (4) به کسی گفته می‌شود که تحصیل می‌کند و آنچه را از اساتید خود آموخته، باز می‌گوید و به دیگران منتقل می‌سازد. در این دوره، سنت عمومی شریعت شفاهی، به شبکه‌ای از قوانین که به طور دقیق تقریر یافته و به طور موضوعی یا به گونه‌ای که بتوان آن را به خاطر سپرد، مرتب شده‌اند، تبدیل گردید. دانشمندان این عصر در پذیرش این عنوان بسیار تواضع می‌کردند. چون در واقع، این عنوان سرآغاز خلاقیتی مستقل و حیاتی در بسیاری از زمینه‌ها، و سرانجام، نوآوری و ابداع در شکل و محتوا بود. این دوره با کشمکش‌ها و بحران‌های داخلی و خارجی نیز همراه بود. انهدام ساختمان معبد (بیت‌المقدس) در سال 70 میلادی، توسط رومیان، تجدید بنای بافت کلی زندگی دینی را امری اجتناب‌ناپذیر ساخته بود. با آن که مینیم (5) (بدعت‌گذاران، به ویژه گنوسی‌ها) و فرقه‌های مسیحی خطر بزرگی را برای وحدت دینی داخلی به وجود آورده، و قوم بنی‌اسرائیل از شکنجه به دست ظالمان بیگانه در رنج بودند، از درون همین بحران‌ها، فرهنگ یهودی شکوفا شد.

آنچه این دوره را ممتاز ساخته است، روش‌های نوین تحقیق است؛ از نظر دانشمندان جدید، این دوره بیانگر انتقال به عصری است که به طور کامل‌تری واقعه‌نگاری شده است. در حالی که تحقیق در دوره پیش از تَنَائِيم، به استثنای چند نام که از لابه‌لای این اجماع عظیم سر بیرون آورده‌اند، به صورت جمعی و بدون ذکر نام بود، اینک با دانشمندان منفردی آشنا می‌شویم که شخصیت آنها به صورت چند بعدی و به روشنی ترسیم شده است. آنها را نه تنها براساس روش تحقیق و تدریس، که از روی رفتارها و حتی قیافه ظاهری نیز می‌توان توصیف کرد. یوحانان بن زکای (6) از چهره‌های شاخص این عصر است که تلاش کرد تا از شاگردان بارز خود، توصیفی مختصر ارائه کند:

ربی الیعرز بن هورقنس (7)، منبع مستحکم آب است که هرگز قطره‌ای از آن به هدر نمی‌رود؛ ربی یهوشوع

بن حَنَیْا، (8) رحمت بر آن مادری که او را بزاد؛ ربی یُوسِه بن کهن، (9) حاسید (انسان متقی) است؛ ربی شیمعون بن نَنّال (10) پرهیزگار و از گناه گریزان؛ ربی الیعزر بن عَراخ، (11) چشمه‌ای بی‌پایان است. داستان‌ها و حکایت‌های بی‌شماری از تَنائیم، و خصوصیات فردی و شخصیت آنان سخن می‌گویند و آنها را به درون زندگی ما وارد می‌سازند. در همین دوره فردگرایی بود که آن دسته از دانشمندان را که منصبی شرعی دریافت می‌داشتند رَبی (12) نامیدند، ولی بقیه دانشمندان که سَمیخا (13) نگرفته بودند، هم‌چنان به همان نام خودشان شناخته می‌شدند. این ابداع به افزایش شمار دانشمندان و ارتقای رتبه آنها انجامید.

هیئل و شَمّای موجب ظهور پدیده‌ای جدید در زندگی یهودی - شکل‌گیری و بروز دو مکتب که به نام خود آنهاست (بت هیئل و بت شَمّای (14)) - شدند. برخلاف تمام مشاجراتی که بین آن دو بیداد می‌کرد، هر دو مکتب در چارچوب یهودیتی که به‌طور سنتی پذیرفته شده بود، قرار داشتند. نزاع‌های هَلاخایی میان این دو مکتب تا چندین نسل ادامه یافت و سرانجام، دیدگاه‌های مکتب هیئل حاکم گردید. هر دو مکتب، تا حدودی بیانگر شخصیت پایه‌گذاران خود هستند. هیئل، ناسی سَنهدرین، در خانواده‌ای ثروتمند به دنیا آمد، اما در تنگدستی شدید، برای تحصیل به اورشلیم رفت. با این حال، او از پذیرش هرگونه کمک مالی از سوی بستگانش سر باز زد. وی به خاطر پیشرفت‌های غیرقابل انتظارش به مقام ناسی نایل آمد؛ اما برخلاف جایگاه بلندش، هرگز تماس با مردم عادی و رفتار متواضعانه و ساده‌اش را ترک نکرد. اندرزه‌های کوتاه و پرمغز او از بلند نظری، پرهیزگاری و عشق وی به انسان حکایت می‌کنند. از سوی دیگر شَمّای، معماری است که به صداقت و پایداری بیش از حد، بر آنچه انجام می‌داد، شهره بود. برخلاف هیئل خوش‌مشرّب، شَمّای زود به خشم می‌آمد و درباره خود و دیگران با موازین خشک و سخت قضاوت می‌کرد. شاگردانش نیز تا حد زیادی به او شبیه‌اند؛ آنان بذله‌گویی، حاضر جوابی و سخت‌گیری در قضاوت را از او فراگرفتند و با این که در اقلیت بودند، در شرایط مساوی، در مقابل مکتب بسیار لیبرال هیئل ایستادند. مشاجره‌های میان دو مکتب، اغلب بسیار داغ و گاهی شونت‌آمیز بود. حکایت معروفی است که می‌گوید:

روزی بت‌پرستی نزد هیئل آمد و پافشاری کرد که می‌خواهد تمام تورات را در حالی که روی یک پای خود ایستاده است بیاموزد. هیئل برای آن که شریعت یهودی را در یک جمله معرفی کرده باشد، در جواب وی یکی از مشهورترین اندرزه‌های خود را چنین بیان داشت: «آنچه را که برای خود نمی‌پسندی برای دیگران نیز روا مدار. این است تمام تورات؛ حال برو و بیاموز.»

شاگردان هیئل با صبوری و فروتنی کامل، موفق شدند که قلوب دانشمندان را مسخر خویش سازند و مقام ناسی بیش از چهارصد سال - تا زمانی که سَنهدرین از بین نرفته بود - در دست نوادگان خانواده هیئل بود. وارثان هیئل که عنوان محترم رَبّان (15) (استاد) به آنها اعطا شده بود، به استثنای چند وقفه کوتاه، هدایت و راهنمایی دانشمندان را به عهده داشتند و رهبران حقیقی قوم بودند که هم مردم و هم مراجع و نهادهای رسمی آنها را قبول داشتند.

یکی از وقفه‌هایی که در حاکمیت متوالی مکتب هیئل پدید آمد، با نام یکی از بزرگ‌ترین تَنّاهای گره خورده

است که شاید یکی از بزرگ‌ترین دانشمندان یهودی‌ای باشد که تاکنون معرفی کرده‌ایم. او کسی نیست مگر یوحانان بن زکای. این جوان‌ترین شاگرد هیلل سالیان زیادی (به نقلی، 120 سال) در جهان زیست. پس از تخریب معبد دوم در سال 70 میلادی، تجدید بنای بافت اصلی زندگی یهودی بر دوش او افتاد. ربان یوحانان بن زکای مخالف شورش علیه رومیان بود؛ چون معتقد بود که این شورش محکوم به شکست است و عواقب وخیمی خواهد داشت. او پیش از سقوط اورشلیم از این شهر گریخت و در یونیه (16) با جلب رضایت و سپاسین (17) (که بعدها امپراتور شد)، یک مرکز دینی بنا نهاد و میراث مکتب هیلل را دنبال کرد. پس از تخریب معبد، او در تأسیس مرکز جدیدی برای قوم یهود و کمک رساندن به آنها برای سازگار شدن با شرایط جدید، با چالش روبه‌رو شد؛ شرایطی که ایجاب می‌کرد، حال که معبد از گردونه خارج شده است، تب و تاب دینی به نقطه کانونی دیگری معطوف شود. یوحانان بن زکای ده دستورالعمل مهم و فوری صادر کرد تا بتواند زندگی یهودی و هلاخا را با واقعیت جدید وفق دهد و خاطره معبد را - تا زمانی که بتوان آن را تجدید بنا کرد - در یادها زنده نگه دارد. همین واقعیت که یهودیان توانستند حیات ملی و فرهنگی خویش را طی دو هزار سال گسترش دهند، گواه موفقیت‌آمیز بودن تلاش‌های زکای است.

نسل بعدی تحت اشراف سه دانشمند قرار داشت که هر کدام دارای شخصیتی برجسته بودند. ریاست سنهدرین بر عهده 1 بان گملیئل، 3 ربان گملیئل (18) بود (او به ربی گملیئل یونیه‌ای شهرت یافت تا از پدر بزرگش متمایز شود). وی سنهدرین را چون نهادی بسیار قدرتمند رسمیت داد و برای تبدیل آن به یک مرجع قانون‌گذاری و دارای صلاحیت قضایی برای قوم یهود، تلاش کرد. برخلاف فضل و کمال مورد قبول او، سخت‌گیری و قاطعیتش هرچند که دلیلی مقبول و مهم داشت، موجب رنجش خاطر هم‌قطارانش گردید و حتی تا جایی پیش رفت که مدتی از ریاست سنهدرین کنار گذاشته شد. برادر زن او ربی الیعزر بن هورقنس (19) مشهور به ربی الیعزر کبیر (20)، پسر یک خانواده بسیار ثروتمند بود و تقریباً در سنین بالا به تحصیل پرداخت؛ اما استعداد و حافظه خارق‌العاده و شخصیت پرجذبه‌اش، خیلی سریع او را تا مرتبه دانشمندان طراز اول پیش برد. معلم مخصوص او درباره‌اش گفته است: «اگر تمام دانشمندان بنی اسرائیل در یک کفه ترازو قرار گیرند و ربی الیعزر در کفه دیگر آن، او سنگین‌تر از همه آنها خواهد بود.» با آن که استاد رسمی الیعزر، ربی یوحانان بن زکای بود، وی از مکتب شمّای جانبداری می‌کرد و در احکام هلاخایی به محافظه‌کاری گرایش داشت. در یک مورد که او از پذیرش رأی اکثریت سرباز زد، حکیمان مجبور شدند پس از کشمکش غم‌انگیز، به طرد او حکم کنند، که طی آن از او به عنوان شخصی یاد شد که از نیروهای طبیعی و از قادر متعال استمداد می‌طلبد. دوست و رقیب او ربی یهوشوع (21) پس از آن واقعه، جمله مشهوری بر زبان راند به این مضمون که تورات دیگر در آسمان سکونت ندارد، بلکه به قضاوت اکثریت حکیمان روی زمین سپرده شده است. با وجود چنین برخوردهایی، ربی الیعزر نزد معاصرانش مورد احترام و تکریم بود و فرمان‌های او در زمره شالوده‌های میهنی شریعت شفاهی محسوب می‌شوند.

یهوشوع بن حنیا شخصیتی کاملاً متفاوت بود؛ فرد فقیری که از راه آهنگری گذران زندگی می‌کرد، ولی با

وجود این، بدون تردید دانشمندی سرآمد و برجسته در روزگار خویش بود. او مردی بدقیافه توصیف شده است که به واسطه خردش، تمام کسانی را که با او دیدار می‌کردند - چه دانشمند و چه مردم عادی، چه یهودی و چه اعضای خانواده حکمرانان روم، که او به هنگام دیدارش از روم به عنوان نماینده ملت یهود با آنها ملاقات کرده بود - شیفته خویش می‌ساخت. او مردی شوخ‌طبع و دوست‌داشتنی و برخوردار از عشق و احترام جهانی بود.

این سه حکیم رهبری گروه بزرگی از دانشمندان را در «باغ انگور یونیه» بر عهده داشتند. دستاوردهای علمی و گفت‌وگوهای هلاخایی آنها در پیشواها (22) (مدارس علمیه) یکی از پایه‌های مهم ادبیات میشنایی را ایجاد کرد. دلیلی که از حکیمان مختلف نقل می‌شد و تلخیص‌هایی از احکام صادره از سوی آنها، که طی یک جلسه خاص یک یا چند روزه بیان می‌شد، اغلب بدون این که ویرایش شود در رساله خاصی از میشنا با عنوان *عدیوت* (23) (شهادت) ثبت می‌شد. این گروه [از دانشمندان] شامل چند تن از سالخورگان که قبل از تخریب معبد فعال بودند و مردان جوان‌تری که نفوذ آنها تنها تا یک نسل بعد ادامه یافته بود، می‌شد. در میان شاگردان کوچک‌تر، به اسامی تعدادی از دانشمندان برمی‌خوریم که بعدها در زمان تکمیل میشنا، دانشمندانی سرشناس شدند. شخصیت‌های بسیاری از جمله حکیم ارجمند، ربی دوسا بن هرکیناس (24)، جوان تابناک و سرشناس؛ ربی العازار بن عزریا، (25) که در سن 18 سالگی، در حالی که نامزد مورد توافق همه بود، به مقام ناسی منصوب شد؛ ربی بیشماعل بن الیشاع (26) منطقی و میانه‌رو؛ و ربی طرفون (27) کاهن عجیب و غیرعادی، مردی با سخاوت و متواضع با شوخ‌طبعی خاص خود، که معمولاً شوخی‌های او علیه خودش بود. هم‌چنین در بین این گروه به ربی عقیوا برمی‌خوریم که در حال برداشتن گام‌های اولیه در مسیر رهبری نسل آینده بود.

1 ی عقیوا بن یوسف، 3 ربی عقیوا بن یوسف که نامش در تمام طول و عرض جغرافیایی جهان طنین‌انداز است، شخصیتی بزرگ و رماتیک بود که بر تمام هم‌روزگاران‌ش سایه افکنده بود. او در خانواده‌ای معمولی چشم به جهان گشود و پدرش (یا احتمالاً پدربزرگش) آهنگر بود. او خود شبانی بی‌نهایت پرهیزگار، اما بی‌سواد بود؛ یعنی یکی از عمه‌ها (28) (مردم امی) محسوب می‌شد. راحل (29) دختر یکی از ثروتمندترین مردان اورشلیم عاشق وی شد و حاضر شد که با وجود تنگدستی و بی‌سوادی عقیوا، با او ازدواج کند؛ چرا که به خصوصیات و ویژگی‌های برجسته او پی برده بود. این زوج جوان با ردّ حمایت [مالی] پدر راحل، در فقر و تنگدستی شدید زندگی کردند و عقیوا در سن 40 سالگی به فراگیری دانش مشغول شد و چون در سنین نسبتاً بالا به به این کار پرداخته بود، بینشی عمیق و ژرف داشت و به هر مسئله‌ای با رویکردی جدید نگاه می‌کرد. او به توصیه همسرش، چندین سال خانه‌زدگی‌اش را ترک کرد و در دیار غربت، زیر نظر بزرگ‌ترین دانشمندان عصر، چون ربی یهوشوع و ربی الیعزر، به تحصیل پرداخت. در طول این مدت، راحل چنان تنگدست و فقیر شد که ناگزیر برای تهیه غذا، موهای خود را تراشید و فروخت. وقتی عقیوا به همراه شمار زیادی از شاگردان خود به منزل بازگشت، همسر ژنده پوش او که قامتش زیر بار سختی

و اندوه خمیده شده بود، محجوبانه جلو آمد و به او خوشامد گفت. عقیوا رو به شاگردانش کرد و گفت: «درحقیقت، دانش من و شما از آن اوست.» او هم چنین بیان داشت که مرد ثروتمند «کسی است که همسری داشته باشد که اعمال و کردارهایش با ارزش باشد».

اگرچه عقیوا حرکت خویش را به عنوان شاگرد حکیمان یونه آغاز کرد، آنها خیلی زود به فضل و شخصیت جذاب او اعتراف کردند و از او خواستند که به عنوان یک هم درس، هم رتبه آنها و در کنار آنها قرار گیرد و در چند سفر هیأت‌های نمایندگی سیاسی به روم، آنها را همراهی کند. او از آن جا که عمری طولانی (بنا به نقلی، 120 سال) کرد، رهبر نسل بعدی حکیمان نیز شد. در سال 132 میلادی، وقتی که قیام بر کُرخبا (30) علیه روم آغاز شد، ربی عقیوا برخلاف بیشتر حکیمان هم‌روزگار خویش، نه تنها از این شورش به شدت حمایت کرد، حتی اعلان داشت که بر کُرخبا شاید همان ماشیح [منجی یهود] باشد. ظاهراً همین عقیوا بود که به رهبر شورش لقب بر کُرخبا [یعنی پسر ستاره، که اشاره دارد به آیه‌ای که می‌گوید «ستاره‌ای از یعقوب طلوع خواهد کرد»] (سفر اعداد 24:27) اعطا کرد. چنین به نظر می‌رسد که ربی عقیوا پیش از این شورش، سفرهای زیادی به سراسر دنیای یهودی از بابل تا مصر، شمال آفریقا و ولایات گل (31) انجام داد تا سرمایه‌ای جمع‌آوری کند و حمایت‌های سیاسی را فراهم آورد و شاید حتی ترتیب یک شورش مشابه را در روم بدهد؛ او در بازگشت به فلسطین، هزاران نفر از شاگردان خود را در رکاب بر کُرخبا قرار داد.

لشکریان روم مصمم بودند که شورش را در هم بکوبند و از این روی، در نتیجه تعقیب «سیاست زمین سوخته» جنگی سخت درگرفت که به نابودی سرزمین یهودا منتهی گشت. این جنگ حدود یک میلیون قربانی در پی داشت که از جمله آنها یک نسل کامل از شاگردان عقیوا بودند. پس از آن که رومیان شورش را سرکوب کردند امپراتور هادریان (32) چندین حکم سخت گیرانه و شدید صادر کرد که از جمله آنها، منع یادگیری تورات بود. عقیوا که معتقد بود یادگیری تورات اساس حیات یهودی است، با وجود خطرهایی که وی را تهدید می‌کرد، آشکارا به آموزش تورات پرداخت. هنگامی که دوستی نسبت به خطرهای این کار به وی هشدار داد، او در پاسخ، این حکایت معروف را بیان کرد:

روباهی، ماهی‌هایی را در آب می‌بیند که از تور می‌گریزند؛ به آنها پیشنهاد می‌کند که بیایند و در خشکی زندگی کنند. آنها در پاسخ می‌گویند: ای روباه، تو زیرک‌ترین حیوان روی زمین نیستی، بلکه یک احمقی. وقتی که ما در آب، که محیط زیست ماست با ترس زندگی می‌کنیم، در خشکی که با مرگ خویش مواجه هستیم این ترس و دلهره چقدر بیشتر خواهد بود!

ربی عقیوا پیش از آن که تحت تعقیب رومیان قرار گیرد، موفق شد که گروه جدیدی از شاگردان جوان را تربیت کند که بعدها رهبران نسل آینده شدند. او پس از شکنجه و آزار، چونان یک شهید و در حالی که دعای شِمَعْ بیسرائل (بیان توحید الهی) (33) بر لبانش جاری بود جان به جان آفرین تسلیم کرد. روش‌های آموزشی و نظام هلاخایی او توسط شاگردان پر شمارش ادامه یافت و اساس دوام و پویایی شریعت شفاهی گردید؛ چنان که روی کرد او به عرفان نیز در قرن‌های بعدی پایه و اساس مطالعه و تحصیل در این موضوع

شد.

شناخت ما نسبت به شاگردان عقیوا در مقایسه با دیگر نسل‌های تَنائیم‌طبیستر است. ما در میان این نسل، ربی یهودا بن العای(34) را می‌یابیم که شخصیتی معتدل و میانه‌رو بود و از مصالحه با حکمرانان رومی جانبداری می‌کرد؛ شاگردی مؤمن که تفسیری به سبک ربی خویش بر سفر لاویان با عنوان تُوْرَت کُهَنیم(35) نوشت. ربی مئیر انسانی تیزهوش و با استعداد بود که درخشش ناگهانی شکوه و عظمت او، معاصرانش را مات و مبهوت ساخت؛ «فردی که هیچ کس را توان پی بردن به لبّ وجودش نبود.» او از خانواده‌ای آهنگر بود که با امپراتوران روم نسبتی داشتند؛ به لحاظ شغلی یک کارمند دفتری بود و وجود ناکامی‌های فردی به زندگی او و همسر مشهورش پروریا(36) نمود خاصی بخشیده بود. وی مفسّری چیره‌دست و نویسنده‌ای بی‌نهایت تیزهوش و بااستعداد بود که شالوده کتابت میثنا را بنا نهاد. معاصر او ربی شیمعون بر یوحای(37) شخصیتی پرجاذبه، کم‌فروغ و رازآلود بود که به پیروی از عقیوا، به مخالفت سرسختانه با حکمرانان روم پرداخت و به همین خاطر مجبور شد که سالیانی چند، به همراه پسرش ربی العازار(38)، در درون یک غار مخفی شود. او، همانند عقیوا، در تفسیر کتاب مقدس [عبری]، سبک خاص خود را در پیش گرفت. از حوزه درس(39) 1 معون میدراش، 3 شیمعون میدراش‌های(40) مخیلتا(41) بر سفر خروج، و سیفره(42) بر سفر اعداد و سفر تثنیه عرضه شد. نسل‌های بعدی تألیف اثر اصلی قبالیی یعنی کتاب زُوهر(43) را، که شخصیت اصلی کتاب نیز خود اوست، به وی نسبت داده‌اند. ربی یُوسه بر حَلَفْتا(44) مردی کم‌سخن و میانه‌رو بود که محبوبیت همگانی داشت و سبک هلاخایی او به خاطر برخورداری از منطق قوی، قابل‌اعتمادترین سبک تلقی می‌گردد. ناسی موروثی سنهدرین 1 بان شیمعون بن گملیل ثانی، 3 ربّان شیمعون بن گملیل دوم، تربیت یافته مکتب هیلل است که خود را پایین‌تر از هم‌قطارانش می‌داند و از خود به «روباهی در میان شیران» یاد می‌کند؛ اما با وجود این، تلاش می‌کند تا اصول و روش زندگی را برای مردم بازسازی کند. آیندگان قدر و منزلت او را به عنوان یک قانون‌گذار برتر شناختند و احکام صادره او را تقریباً در تمامی زمینه‌ها پذیرفتند.

پس از مرگ 1 بان شیمعون بن گملیل ثانی، 3 ربّان شیمعون بن گملیل، پسرش ربی یهودا هَناسی که بزرگ‌ترین دانشمند زمان خود بود، به جای پدر به مقام ناسی رسید و از سوی شاگردان و نسل‌های بعدی مورد احترام و تقدیس واقع شد. در طول زمان حیاتش به رَبْنُو هَقَادُوش(45) (ربی قدیس ما) شهرت یافت و به جایی رسید که او را تنها با عنوان ربی می‌شناختند. ربی یهودا دو ویژگی نادر «تورات و بزرگی مقام» را یکجا در خود جمع کرده بود. او هم دانشمندی برجسته و هم سرشناس‌ترین چهره سیاسی زمان خود بود؛ اگرچه طبیعتی پارسا و تارک دنیا داشت، از ظاهری بسیار با جلال و شکوه برخوردار بود و با آن که انسانی رنجور و ریاضت‌کش بود، در قصری مجلل زندگی می‌کرد. بخت خوب و روابط نزدیک او با حکمرانان رومی پشتوانه خوبی برای موقعیت ویژه او بود. داستان‌های زیادی درباره رفاقت او با آنتونینوس(46) امپراتور روم، که احتمالاً مارکوس اورلیوس(47) یا اسکندر سورُوس(48) بوده است، وجود دارد.

ربی یهودا با این که در عصر صلح و آشتی زندگی می کرد و با حکمرانان و صاحب منصبان روابط بسیار خوبی داشت، احساس می کرد که این آرامش و سکوت طولی نخواهد کشید و اجرای طرح اعمال فشار برای ادامه یادگیری تورات، آن را از بین خواهد برد. از آن جا که دستگیری او موجب می شد که مردم پس از مدتی، تورات را به فراموشی بسپارند، تصمیم گرفت که علیه ممنوعیت پذیرفته شده ثبت و حفظ شریعت شفاهی برآشوبد و به نگاشتن اثری که نکات اصلی شریعت شفاهی را در برداشته باشد، پردازد. به این ترتیب، او در واقع موفق شد اثری را بیافریند که از نظر اهمیت، در درجه دوم، پس از خود تورات قرار دارد؛ یعنی میثنا.

.....) Anotates (.....)

(1 tannaim) ناملعم)

(2 Hillel

(3 Shammai

(4 tanna

(5 minim

(6 Yohanan Ben Zakkai

(7 R. Eliezer Ben Hyrcanus

(8 Hananiah R. Joshua Ben

(9 R. Yosse Ben Cohen

(10 R. Simeon Ben Nathanel

(11 Eliezer Ben Erekh .R

(12 rabbi

(13 semikhah) داهتجای هاوگ)

(14 Hillel and Bet Shammai Bet

(15 . nabbar

(16 Yavneh

(17 Vespasian

(18 Rabban Gamaliel

(19 Rabbi Eliezer ben Hyrcanus

(20 Great Rabbi Eliezer the

(21 Joshua

(22 yeshivot

Eduyot	(23)
Harcinas R. Dosa Ben	(24)
Elazar Ben Azaria	(25)
R. Ishmael Ben Elisha	(26)
Tarfon .R	(27)
ammei ha-aretz	(28)
Rachel	(29)
Bar-Kokhba	(30)
Gaul	(31)
Hadrian	(32)
Shema Yisrael	(33)
R. Judah Ben Ilai	(34)
Kohanim Torat	(35)
Berurya	(36)
Simeon Bar Yohai	(37)
Elazar	(38)
academy	(39)
midrashim	(40)
Mekhilta	(41)
Sifrei	(42)
Zohar Book of	(43)
R. Yossi Bar Halafta	(44)
rabenu ha-kadosh	(45)
Antoninus	(46)
Marcus Aurelius	(47)
Alexander Severus	(48)

از آن جا که شریعت شفاهی در طی قرن‌ها، به وسیله آموزش شفاهی از استاد به شاگرد منتقل می‌شد، ضرورت ایجاد روشی برای تنسیق و تدوین موضوع‌های آن احساس گردید. دلایل اصلی این ضرورت به مسئله به یاد سپردن باز می‌گشت. زیرا حجم زیاد شریعت شفاهی را دیگر نمی‌شد تنها از طریق تکرار و مطالعه فشرده و متمرکز به خاطر سپرد. در نسل‌های اولیه که شریعت شفاهی پیوستگی نزدیکی با شریعت مکتوب داشت، شریعت مکتوب، از جمله، ابزاری برای توجه دادن اذهان طلاب به هلاخایی بود که از هر آیه به دست می‌آمد. این استفاده از نص کتاب مقدس، نه تنها به عنوان مبنای قانونی و منطقی شریعت شفاهی، بلکه برای تقریب ذهن، به ادبیات تلمودی یا به طور کلی، ادبیات یهودی منتقل شد. این کاربرد، مفهوم *اَسْمَخْتَا* (1) (تأیید و موید) را به وجود آورد، یعنی نقل عبارتی از کتاب مقدس که نمی‌توان هلاخا را مستقیم از آن بیرون کشید اما، بوسیله برخی روش‌های تفسیری، با هلاخا معروف پیوند می‌خورد تا به کار حفظ و یادآوری آید. کاربرد این سبک چنان فراگیر و گسترده بود که گاهی تمایز بین تفسیر اصیل و آنچه صرفاً *اَسْمَخْتَا* است، ناممکن است. اما این نوع کاربرد متن تنها در مورد موضوع‌هایی مناسب به نظر می‌رسید، که متون مربوط به آنها بی‌شمار، و تعداد تفسیرها و هلاخاهایشان کمتر بود.

اما حوزه‌های بسیاری از شریعت شفاهی از این آیات محدود و مشخص که به آنها تحقق می‌بخشید، فراتر رفتند. در این حوزه‌ها، دسته‌بندی نکات جزئی بی‌شمار به قسمت‌های کلی‌تر ضروری به نظر می‌رسید. در آغاز، این عمل با ابزاری ساده و به منظور تسهیل در امر به خاطر سپردن و مطالعه صورت می‌پذیرفت؛ موضوع‌های معینی تبویب شد و در مجموعه‌های عددی مرتب گردید. به همین دلیل با فهرست‌هایی مانند «چهار سبب اصلی جراحت»، «سی‌ونه کار اصلی که انجام دادن آن در روز شَبَّات ممنوع است» و مانند آن روبه‌رو می‌شویم. بر محور این تعریف‌ها، بناهای مهمی با تفصیل بیشتر، برای هلاخا ساخته شدند. همزمان، دانشمندان مجبور بودند که در پی وضع قواعد و عمومات برآیند تا [امکان] درک و دریافت این جزئیات بی‌شمار را بیشتر کنند. این قواعد اساسی، مفاهیم یا نظریات بنیادین شرعی نبودند، بلکه تنها تلخیص‌هایی بودند که از تلاش برای تنظیم موضوع‌های جزئی با شیوه‌ای معین و یافتن وجه مشترک برای تعدادی از هلاخاهای منفرد و مجزا نشأت گرفته بودند. در واقع، احکام زیادی - برخی بسیار قدیمی - به این سبک تقریر یافته‌اند. این روی کرد گاهی با صراحت، مثلاً در «قاعده مهم روز شَبَّات» یا «قاعده مهم عُشریه»، به عنوان تلاشی برای تعمیم نکات جزئی بیان می‌شد. احکام کلی دیگر، نظیر «زنان از همه تکالیف امری که زمان در آنها دخالت دارد، معاف هستند» نام‌گذاری نشدند. گاه، اصلی به جای مطرح شدن به صورت یک قاعده، به شکل یک نمونه اصلی که چیزهای دیگر از آن استنباط می‌شود، بیان می‌شد.

ظاهراً این روش‌ها و روش‌های دیگر تنها به عنوان ابزار کمکی مطالعه به خدمت گرفته می‌شدند و ارزش خود را نیز در دوره‌ای که زندگی و فرهنگ تا حد زیادی ایستا و ثابت بود، اثبات کردند. اما با گذشت زمان،

تغییرات زیادی رخ داد و موضوع‌های جدیدی پدیدار شدند که نیازمند تحلیل بودند و در عین حال، دست‌مایه‌های اصلی تحقیق را نیز افزایش دادند. گاهی وقت‌ها ارائه تقریری نو از قواعد، یا جرح و تعدیل آنها لازم بود. نزاع با صدوقیان، حکیمان فریسی را به تأکید بر جنبه‌های معینی از هلاخا واداشت. افزایش تعداد خارجیانی که در قلمروهای مختلف زندگی در جامعه یهودی در حال فعالیت بودند نیز، مصوبات جدیدی را ایجاب می‌کرد. روابط دینی و سیاسی با سامری‌ها ثابت نداشت و یکی از آثار این بی‌ثباتی تغییر موضع هلاخایی نسبت به این فرقه بود.

موضوع‌های بسیار زیادی که در طول چندین نسل روی هم انباشته شده بود، مشکلاتی ایجاد کرد؛ آن‌هم در زمانی که نهادهای دینی و قضایی یهود سلسله مراتب مشخصی به خود گرفته و به وحدت رویه‌ای در قانون‌گذاری رسیده بودند. یعنی تمام موضوع‌های مورد بحث، به 1 هدرین کبیر، 3 سنهدرین کبیر مستقر در معبد ارجاع داده می‌شد تا درباره آن قضاوت کرده، رأی صریح و روشن بیان نماید. اما در عصر حشمونائیم در این دیوار اتحاد و یکرنگی شکاف‌هایی بروز کرد و مشاجره علنی میان مکتب هیلل و شمّای، در زمانی که موجودیت این دو مکتب فکری به رسمیت شناخته شده بود، اوج گرفت.

گسترش تعلیم و تربیت مقدماتی و سازمان دهی دوباره آن بر پایه آموزش همگانی توسط کاهن اعظم، یهووشوع (یوشع) بن گملا (2)، به همراه بازگشایی آموزشگاه‌های هیلل برای تعداد بیشتری از مردم، خیل عظیم طلاب را از یک سو و افزایش قابل توجه تعداد اساتیدی را که آموزشگاه‌های کوچک و بزرگ خاص خود را سازمان‌دهی می‌کردند، به همراه آورد. این گرایش پس از تخریب معبد - آن‌گاه که اقتدار و مرجعیت مرکزی به شکل‌های مختلفی تضعیف شده بود - نمود بیشتری پیدا کرد. تا زمانی که حکیمان در کنار هم جمع بودند و کار اصلی آموزش را گروهی از مردان انجام می‌دادند، هم‌شکل بودن سنت حفظ می‌شد؛ اما افزایش تعداد استادان و شکل‌گیری آموزشگاه‌های جداگانه، هرچند بدون تعمد، موجب فراوانی شکل‌ها و روش‌های تبیین گردید. هر معلمی سبک خاصی داشت و احکام خود را به همان سبک خاص خودش بیان می‌کرد. گاهی اختلاف، صرفاً ظاهری بود و گاهی تفاوت‌های بسیار مهمی نیز وجود داشت، که بعضی آگاهانه و برخی از روی ناآگاهی بودند. وقتی که حکیمان گرد هم می‌آمدند، دیگر نمی‌توانستند به یک سنت محدود و هم‌شکل استناد کنند. آنان مجبور بودند که شماری از سنت‌ها را با هم مقایسه کنند؛ چه سنت‌هایی که از استادان خود شنیده بودند و یا آنچه دانشمندان دیگر نقل کرده بودند. دیگر، آموختن آموزه‌های یک استاد کفایت نمی‌کرد؛ طلبه باید آثار دانشمندان دیگر در یک موضوع مشابه یا سنن مربوط به آن موضوع را نیز می‌آموخت. بنابراین، طلاب «به خاطر انفجار دانش» مجبور بودند که شمار زیادی از موضوع‌ها و مباحث را به ذهن بسپارند.

ظاهراً این پیشرفت‌ها که در دوره معبد دوم در طی چندین نسل پیدا شده بود، الهام‌بخش دانشمندان در خلق چارچوب‌هایی شد که تلمود براساس آن تدوین گردید. قوانین دسته‌بندی شدند و با عباراتی کوتاه که به راحتی می‌شد آنها را به خاطر سپرد، بیان گردیدند. همین ایجاز و اختصار گاهی موجب از دست رفتن

وضوح و روشنی کلام می‌شد. از این‌رو، این نوشته‌ها و تدوین‌ها در برگیرنده همه انواع و یا جزئیات نبود، بلکه به نکات اصلی موضوع‌های مختلف و احکام صادره‌ای می‌پرداخت که به روشنی، قانونی شده بودند. روشن است که چنین قوانینی قبلاً در دوره معبد دوم وجود داشتند و احتمالاً تاریخ آنها به اوایل دوره حشمونائیم برمی‌گردد. بی‌تردید، برخی از قوانین حتی به زمانی پیش‌تر از این نیز برمی‌گردند. هلاخای خاصی وجود دارد که خود تلمود آن را به دوره نحمیا، یعنی اوایل عصر معبد دوم، نسبت می‌دهد. سازمان‌دهی نظام‌مند مجموعه هلاخا به بخش‌های کاملاً مجزا و تعریف شده، ظاهراً به دست ربی عقیوا صورت پذیرفته است. معاصران او این کار وی را با کار پرمشقت کارگری مقایسه کردند که به دشت می‌رود و بدون هیچ‌گونه انتخابی، سبش را از هر آنچه می‌یابد، پرمی‌کند و پس از آن که به خانه برگشت به مرتب کردن آنچه جمع‌آوری کرده است، می‌پردازد. عقیوا موضوع‌های مختلف و بی‌شماری را که آموخته بود، در دسته‌های مختلف و متمایز طبقه‌بندی کرد. به نظر می‌رسد که شاگردانش روش او را با توجه به خط مشی‌های کلی‌ای که او بیان کرده بود، پی گرفتند. ربی میئر زیرکی زیادی در این کار به خرج داد و نظام او مبنای کار یهودا هناسی در تدوین تلمود شد.

ربی یهودا کارش را با طبقه‌بندی هلاخا به شش طبقه کلی به نام «بخش‌های شش‌گانه میشنا» آغاز می‌کند که هر طبقه به گروهی از موضوع‌های مربوط اختصاص دارد. در تعدادی از این سیدرها (3) (بخش‌ها) هم‌جنسی (4) بین موضوع‌ها زیاد است، در حالی که در بعضی دیگر، موضوع‌ها با وجود تفاوت‌های جزئی و سطحی باهم، گنجانده شده‌اند تا تمام طیف‌های مربوط به موضوع پوشش داده شود. این بخش‌ها به کتاب‌های کوچک‌تری تقسیم شده‌اند که موضوع‌های محدودتری را دربرمی‌گیرند؛ مانند «برکت‌ها»، «شَبَات» و جز آن. هر کتابی از این نوع، مَسِخَت (5) (رساله) نامیده می‌شود که ظاهراً از واژه مَسِخَا (6) گرفته شده است. این رساله‌ها به فصل‌هایی و فصل‌ها به قسمت‌هایی معروف به میشناویوت (جمع میشنا) تقسیم شده‌اند که هر قسمت دربردارنده هلاخاهای خاص یا چند هلاخای مربوط به هم می‌باشد. ظاهراً کار فراگیر طبقه‌بندی مدتی طول کشید و دستاورد عمده یهودا، تلخیص شریعت شفاهی و قرار دادن آن در چارچوبی کاملاً مدوّن و هرچه محدودتر بود. او از حضور بسیاری از دانشمندان برجسته آن زمان و طلاب تمامی آموزشگاه‌های تحصیلی در درس خود بهره گرفت. او کارش را با جمع‌آوری و تقریر موضوع‌هایی که مقبولیت عام داشتند آغاز کرد. از آن جا که هدف او تألیف کتابی بود که بتواند نقش متن اصلی را برای نسل‌های آینده ایفا کند، تلاش برای عبارت‌پردازی دقیق، به گونه‌ای که تمام الفاظ یک عبارت را منتقل کند، امری حیاتی و مهم بود. این متن می‌بایست کاملاً خلاصه باشد؛ چون ربی یهودا تصور می‌کرد که به این زودی‌ها روش‌های مطالعه متحول نخواهند شد و خود میشنا باید به عنوان اساس مطالعات عمیق‌تر، به طور شفاهی تعلیم داده شود. البته این تصور کاملاً پذیرفتنی بود. از این رو هر جمله یا عبارت، در واقع، چکیده‌ای بود که پس از بحث و تحقیق در حوزه درس او به دست می‌آمد. هلاخاها و میشناهای تاریخی زیادی با همان شکل اصلی در این تدوین جدید گنجانده شدند که گاه با شرح

جدیدی نیز همراهند و گاه بدون تغییر و دست‌نخورده و سالم با همان گویش محلی قدیمی ضبط شده‌اند. (در دوره تلمودی توصیه شده بود که بعضی میشناها(7) که علاوه بر روش، نوع گویش رایج در اورشلیم یا یهودیه را نیز منعکس می‌کنند با دقت بیشتری ضبط شوند.) هلاخاهایی که مورد پذیرش عمومی بودند به نحوی ثبت می‌شدند که جوهره آنها حفظ شود. با این حال، تلخیص روش‌ها و گفت‌وگوهای بی‌شمار حکیمان نیز ضروری بود. همان‌گونه که گفته شد، مبنای کار ربی یهودا گردآورده‌های ربی میسر بود. البته او تغییراتی ویرایشی، مانند اضافه کردن ضمایم، تلخیص، نقل روش‌های مختلف و یا رد نظرات یک مکتب در مقابل پذیرش گزاره‌های مکتب دیگر را در آن ایجاد کرد. بدین ترتیب، منابع زیادی، به ویژه بحث‌های قدیمی‌ای که پیش از آن توسط نسل‌های قبلی به سرانجام رسیده بودند، غربال شدند. اما میشنا چندین روش مجادله‌آمیز را در خود داشت که جزء هلاخا محسوب نمی‌شدند، ولی چون برای درک موضوع اهمیت داشتند، به عنوان منابعی برای کارهای تطبیقی ارزشمند بودند.

ربی یهودا تا حد امکان، تلاش کرد تا قواعدی را ایجاد کند که در بسیاری از زمینه‌ها منعکس‌کننده اتفاق نظر همه باشد. اگر در جایی بر این باور بود که مقصود اصلی هلاخایی را بیان می‌کند، منبع را ذکر نمی‌کرد و بدون این که از مؤلف یا مقرر آن نام ببرد، با نوشتن ستام میشنا(8) (میشنای بی‌پیرایه) آن را مشخص می‌کرد. بیشتر میشناها در بردارنده این نوع تقریرها بودند؛ با این حال، در بسیاری از موارد، دانشمندان موفق نمی‌شدند که در تعیین مراد آنها به نتیجه قطعی دست یابند. سپس ربی یهودا روش‌های اصلی‌ای را که در تبیین و توضیح میشنا به کار رفته بود، با نام بردن از مهم‌ترین ترویج‌کنندگان آنها، مشخص کرد. ربی یهودا گاهی سیاهه‌ای از دیدگاه‌های گوناگون و متعارض را ارائه کرده و گاهی نیز سبکی را به عنوان سبک مبنای بدون نام و نشان، مطرح نموده و در عین حال، شرایط و دیدگاه‌های حکیمان دیگر را به آن اضافه کرده است. [این روند بدون این که از وجود اتفاق نظر قابل ملاحظه‌ای درباره مجادلات تاریخی‌ای که سرانجام حل شده‌اند سخنی به میان آورد، ادامه می‌یابد و هرچه به عصر خود ربی یهودا نزدیک تر می‌شویم، نزاع‌ها در میشنا فزونی می‌یابد. میشنا مجموعه‌ای عظیم از موضوع‌هایی است که به دیدگاه‌های حکیمان نسلی مربوط می‌شود که درست پیش از نسل ربی یهودا می‌زیستند. اما گاهی ضبط مفصل نزاع‌های علمی نسل خود او و دیدگاه‌های شخصی‌اش به عنوان دیدگاه‌های فردی در مقابل اجماع نیز در آن یافت می‌شود.

بنابر آنچه در منابع آمده است، ربی یهودا فقط تدوین‌گر میشنا نبود، بلکه در عمل نیز در گفت‌وگوهای علمی با معاصرانش، از آن سود می‌جست. او گاهی دیدگاه خود را درباره موضوع‌هایی خاص تغییر داده، در پی آن، اصلاحاتی را بر روی میشنایوت انجام می‌داد. گاهی نیز چون حکمی از پیش پذیرفته شده بود، قادر نبود که تقریرها یا نظرهای تازه‌اش را در این کتاب وارد کند. از این‌رو، برخی از افزوده‌هایش با نظرهای پیشین او در تناقض است. به همین نحو، گاه تقریری جدید، میشنایوت پیشین را غیرضروری و نامربوط می‌ساخت، ولی از آن‌جا که قاعده این بود که «یک میشنا از جای خود حرکت نمی‌کند»، هردو اظهار نظر باقی مانده‌اند.

این وقایع هم‌شکل بودن و ثبات میشنا را در دوران حیات ربی یهودا تأیید می‌کنند. پس از مرگ او تنها اصلاحات ضروری انجام شد و طرح ربی یهودا اساساً بدون تغییر باقی ماند. او موفق شد میشنا را تکمیل کند و به آن شکل داده، هویتی منسجم و پایدار ببخشد، و با این کار باعث حسن ختام دوره تنائیم گردد. بدین ترتیب، نسل‌های آینده از رنج مطالعه تعداد زیادی هالاخا از میان صدها منبع مختلف، برای یادگیری شریعت شفاهی رهایی یافتند؛ اثری ساخته و پرداخته به عنوان منبعی برای هرگونه مطالعات جدید، در دسترس بود. هنوز دلیل روشنی وجود ندارد که نشان دهد آیا میشنا، چنان که یکی از مکاتب فکری معتقد است، به صورت مکتوب ضبط شده و در سطح وسیع توزیع گردیده است، یا بنا به دیدگاه بسیاری دیگر، به طور شفاهی تقریر شده است. به هر شکل، اکنون میشنا اثری کامل و مقدس بود که پس از کتاب مقدس، در رتبه دوم قرار داشت.

.....) Anotates (.....

- 1) asmakhta
- 2) Joshua Ben Gamala
- 3) sedarim
- 4) homogeneity
- 5) masekhet
- 6) masekha
- 7) mishnayot
- 8) mishnah stam

6

اُمورائیم (1) در بابل

تدوین میشنا و مرگ ربی یهودا از دورانی جدید به نام دوران اُمورائیم (از ریشه اُمور یا امیرا به معنای سخن گفتن یا تفسیر کردن) یعنی دوران مفسران میشنا، حکایت دارد. اعضای نسلی که پل ارتباطی میان تنائیم و اُمورائیم به شمار می‌آید، در سال‌های آخر عمر ربی یهودا و تقریباً تا یک نسل پس از او هنوز می‌زیستند. این حکیمان، یعنی هم‌قطاران جوان و شاگردان ربی یهودا، نه تنها وظیفه خود می‌دانستند که در راه مطالعه و تفسیر میشنا گام بردارند، بلکه به ادامه کار او در گردآوری و تدوین موضوع‌های اصلی برجای مانده از

نسل‌های پیشین نیز پرداختند. زیرا ربی یهودا تنها بخشی بسیار کوچک از گنجینه بسیار عظیم حکمت را که در حوزه‌های دینی مختلف آموزش داده می‌شد، گردآوری کرده بود. بیشتر این افراد با این که بر اهمیت کار تدوین مطالب توسط او اتفاق نظر داشتند، ضبط موضوع‌های فرعی را به عنوان کمکی برای مطالعه و تأمین اهداف مطالعه تطبیقی، با ارزش می‌پنداشتند.

ربی حییا (2) و ربی هوشعیا (3)، شاگردان برجسته او، مجموعه‌های دیگری از شریعت شفاهی را گردآوری کردند که از میان آنها کتابی مستقل به نام توسفتا (4) (در لغت به معنای اضافه) بیرون آمد. این کتاب نیر نسخه خلاصه شده‌ای از شریعت شفاهی است که برپایه شیوه یک حوزه درسی دیگر، متعلق به ربی نحیمیا (5) از شاگردان عقیوا، استوار است. میدراشه هلاخا (6) (تفسیرهای هلاخایی) که رابطه بین قوانین شفاهی و کتبی را تبیین می‌کند و بر آن تأکید می‌ورزد، اغلب در همین سال‌ها گردآوری و تدوین شد. بقیه دانشمندان به تنظیم مجموعه‌هایی از موضوع‌های تَنائیمی ادامه دادند که تنها آثار اندکی از آن باقی مانده است. کثرت این موضوع‌ها در تفسیری نمادین از یک آیه از کتاب غزل غزل‌ها (7) چنین بیان شده است: «شصت ملکه - یعنی شصت رساله میشنا؛ هشتاد زن صیغه‌ای - یعنی توسفتا؛ دختران باکره بی‌شمار - یعنی هلاخاها». هلاخاهای مجزا و تألیف‌هایی دربردارنده موضوع‌های تَنائیمی خارج از میشنا، به بریتوت (8) (آموزه‌های بیرونی) یعنی موضوع‌های متفرقه، معروف شدند.

کار ضبط و تدوین مجموعه عظیم شریعت شفاهی تا چندین نسل ادامه یافت؛ اما از زمانی که محور اصلی پژوهش در تورات (9) سمت و سوی دیگری یافت، از اهمیت این کار نیز کاسته شد. دانشمندی که تعداد زیادی از بریتاها را به خاطر می‌سپردند، همچنان به تَنائیم شهرت داشتند، اما این عنوان مفهوم جدیدی به خود گرفته بود. تَنائیم دیگر پدید آورندگان شریعت شفاهی نبودند، بلکه افرادی برخوردار از حافظه‌ای فوق‌العاده به شمار می‌آمدند که همیشه از معنای کامل محفوظات خود اطلاع نداشتند. تا چندین نسل آنها در مراکز علمی بزرگ‌تر حضور داشتند و حکیمان از آنها به عنوان بایگانی‌هایی زنده، برای تبیین و تشریح مسائل مختلفی که در پی مطالعه میشنا برای آنها پیش می‌آمد، استفاده می‌کردند.

در چند صدسال بعدی (از سال 200 م. تا 500 م.) این حکیمان را امورائیم می‌نامیدند. در ابتدا، این عنوان یادآور وظیفه‌ای خاص بود که در دوره تَنائیم شکل گرفته بود. دانشمندان بزرگ موظف بودند که برای توده مردم از هلاخا و آگادا (افسانه و داستان) سخن بگویند؛ مطابق سنت، حکیم بر بالای منبر به زبان عبری به ارشاد حاضران می‌پرداخت و هم‌زمان، شاگردانش سخنان او را به زبان آرامی (زبان رایج آن عصر) برای استفاده کسانی که به زبان عبری آشنایی نداشتند، تکرار می‌کردند. این مترجمان در زمانی که تورات برای مردم عادی قرائت می‌شد نیز فعال بودند و هر آیه‌ای را که قرائت می‌شد، بی‌درنگ به آرامی برمی‌گرداندند تا همه بتوانند مفهوم آن را درک کنند. بنابراین، امورائیم در اصل، مترجم بودند و گاه نیز آموزه‌های هلاخایی اصلی دانشمندان را برای عموم توضیح می‌دادند. پس از دوره میشنایی، این حکیمان خود را امورائیم میشنا نامیدند. وظیفه آنها نه خلق هلاخای مستقل، که شرح و تبیین متن هلاخا برای مردم بود. با گذشت زمان،

امورائیم به مربیان قوم تبدیل شدند و نوآوری‌های هلاخایی خود را به آنها عرضه داشتند، اما به دور از هر توافقی، هم‌چنان خود را با عنوان امورائیم معرفی می‌کردند.

دوره گردآوری میثنا به یک دلیل دیگر نیز (یعنی ظهور یک مرکز مستقل و مهم آموزشی در بابل) از اهمیت تاریخی برخوردار است. با آن که در بابل در هر نسلی دانشمندانی مطرح بودند که از میان آنها می‌توان از بزرگ‌ترین تنائیم مانند هیلل یاد کرد، زندگی یهودی در بابل - صرف‌نظر از پ‌خود اتکایی در مباحث معنوی - شعبه‌ای از فرهنگ فلسطین شمرده می‌شد. زمانی که فردی شایسته برای جانشینی ربی یهودا پیدا نشد تا رهبری دینی و سیاسی قوم را به عهده گیرد، اقتدار مرکز فلسطین رو به افول نهاد. علاوه بر این، پس از مرگ ربی یهودا اوضاع اقتصادی و سیاسی فلسطین فروپاشید و به دنبال آن، مهاجرت به کشورهای دیگر موجب افزایش مراکز آموزشی در سرزمین‌های آوارگی [دیاسپورا] شد.

به سبب کاهش اهمیت مرکز فلسطین، امورای بزرگ ربی ابا بن ایبو(10) (معروف به ابا اریخا - ابا ی قد بلند) خود را موظف به ایجاد یک مرکز روحانی در بابل دید؛ مرکزی که سرانجام بر مرکزیت فلسطین سایه افکند. ربی ابا در دوران جوانی به همراه دایی و معلم خود، ربی حییا - شاگرد و هم‌مدرسه‌ای ربی یهودا - از بابل به فلسطین سفر کرد. ابا بیشتر تحصیلاتش را در محضر ربی یهودا به انجام رساند و یکی از اعضای سنهدرین بود. او چندین سال در فلسطین زندگی کرد، هرچند که ظاهراً گاهی به بابل سفر می‌کرد؛ ولی سرانجام به دلایلی شخصی به کشور زادگاهش بازگشت. در آن‌جا، او با شماری از دانشمندان سرشناس آشنا شد، اما دریافت که نظام آموزشی دچار کاستی است و معیارها در سطحی پایین‌تر از فلسطین قرار دارد. ربی ابا یکی از دانشمندان برجسته فلسطین، برگزیده شخص ربی یهودا، گردآورنده میثنا و فردی صاحب‌نظر در سنت‌های فلسطین و بابل شناخته می‌شود. او برای پرهیز از ضربه زدن به رهبری شورایی موجود در بابل، به‌جای رفتن به یکی از مراکز اصلی آموزشی، در شهر کوچک سورا(11) مسکن گزید و در آن‌جا حوزه‌ای تأسیس کرد. به‌زودی، دانشمندان بابل جذب این مرکز جدید شدند و هزاران شاگرد برای تحصیل در آن‌جا گردآمدند. ربی ابا چنان نفوذی در جامعه بابل پیدا کرده بود که او را به‌اختصار، راو(12) می‌خواندند؛ نامی که در حال حاضر به آن شهره‌است. اعتبار مرکز سورا نزد یهودیان بابل به رسمیت شناخته شد و آموزشگاه سورا در شکل‌های گوناگون، به مدت هفتصد سال باقی ماند.

راو که به زهد و شرافت شهرت یافته بود، موفق شد به وسیله روش شخصی، و کمک‌ها و تشویق‌های خاص خود، سطح معیارهای آموزشی بابل را ارتقا بخشد. شموتل، حکیم جوان بابلی و یکی از معاصران راو، مرکز دومی را در شهر نهر دِعا(13) بنا کرد. این آموزشگاه گرچه دیرتر آغاز به کار کرد، تا زمانی که بابل به عنوان مرکز تورات شکوفا و بالنده نشده بود، هم‌چون یک شریک و رقیب صمیمی برای سورا باقی ماند.

راو و شموتل اولین نسل امورائیم بابل را پدید آوردند؛ کسانی که چارچوب و قالب آموزش تورات را در آن سرزمین، برای نسل‌های آینده پی‌ریزی کردند. آن‌دو با وجود تمام اختلافات شخصیتی، دوستانی صمیمی و نزدیک بودند. خانواده راو اصل و نسب خویش را به خاندان داوود(14) می‌رساندند. راو به‌واسطه همسرش،

با رِش گالوتا (رأس الجالوت) (15) یا رهبر موروثی یهودیان بابل) نیز پیوند سببی داشت. او به خوبی، سنت‌های آموزشی فلسطینی را تنظیم، و مجموعه‌های متعددی از میشنایوت را تدوین کرد. در آموزشگاه او بود که تفسیر نهایی سفر لاویان (معروف به سیفرا دوه راو) (16)) تألیف شد؛ هم‌چنین شماری چند از دعاهای اصلی آغاز سال نو به او نسبت داده شده است. [اما] شِمُوئِل دارای شخصیتی کاملاً متفاوت بود؛ نه تنها از نظر شکل ظاهری، بلکه به لحاظ شغلی نیز تفاوت داشت. در حالی که راو درگیر مسائل تجاری در سطح بین‌المللی بود، شِمُوئِل یکی از پزشکان برجسته روزگار خود، منجمی بزرگ و رئیس دادگاه رأس الجالوت به شمار می‌آید.

روش مطالعه و تحقیق جاری در این دو مرکز علمی، بر تفهیم و یادگیری میشنا متمرکز بود و تلاش می‌شد تا از طریق نقل منابع مشابه از میان میشناهای پراکنده، با لحاظ کردن تمام احتمالات، به تحلیلی همه‌جانبه از میشنا دست یابند. چون، بنا به گفته هلاخا، امکان نصب رسمی یک دانشمند در خارج از فلسطین وجود نداشت، حکیمان بابلی عنوان ربی نداشتند و به آنها لقب راو داده می‌شد؛ عنوانی که تنها به مقام علمی آنان، بدون توجه به جایگاه هلاخایی و رسمی‌شان، اشاره دارد. به همین دلیل، نهادی شبیه سنهدرین در بابل شکل نگرفت. از این رو هدف از آموختن در این سرزمین، در بسیاری از زمینه‌ها اساساً دست‌یابی به تصمیم‌های هلاخایی صریح و روشن نبود. این مانع، تمایل طبیعی همه اموراتیم و حتی آنهایی را که در فلسطین بودند، تشدید کرد که بر روی جنبه‌های نظری و عینی مطالعه تحقیق، متمرکز شوند. این دو آموزشگاه بزرگ در نوع نگرش به مطالعه و تحلیل میشنا تفاوت عمده‌ای داشتند. در نتیجه این تفاوت، مشاجره‌های نظری راو و شِمُوئِل ملاک مطالعه میشنا در میان این نسل و نسل‌های بعدی قرار گرفت. پیش از این توضیح داده شد که در میان پرسش‌ها و مسائل مربوط به حقوق مدنی، احکام شِمُوئِل و در زمینه‌های دیگر، آراء راو مورد قبول بود. البته این اختلاف مانع از پی‌گیری هر دو شیوه توسط شاگردان آنها نمی‌شد.

در نسل‌های بعدی، بسیاری از حکیمان بابلی به سوی فلسطین کوچ کردند و در آن‌جا ساکن شدند؛ با این حال، آموزشگاه‌های بابل به‌حدی گسترده و مهم بودند که روش‌ها و مکتب‌های فکری مستقل ویژه خود را داشتند. در سورا، راو هونا (17) شاگرد راو جانشین وی شد و راو یهودا جانشین شِمُوئِل گردید که نزد راو نیز تحصیل کرده بود و آموزشگاه را از نِهَرْدِعا به پومِیدِیتا (18)، جایی که برای همیشه در آن باقی ماند، منتقل کرد. دانشمندان این دوره عبارتند از: راو حیسدا (19) که در سنین پختگی قرار داشت؛ راو شِشِیت (20) نابینا، یکی از فاضل‌ترین مردان عصر که دارای زبانی برنده و نظرهایی صریح و قاطع و «مردی سخت‌تر از آهن» بود؛ و راو نَحمان (21)، فرزند خوانده رأس الجالوت، که قاضی برجسته‌ای در سنت شِمُوئِل بود.

نسل سوم اموراتیم بابل به دو شخصیت برجسته افتخار می‌کرد: رَّبّا (22) (نام اختصاری راو ابا) مردی خوش‌چهره و تابناک که به گفته معاصرانش «ریشه‌کن‌کننده کوه‌ها» بود و در همان ابتدای جوانی ریاست یک حوزه درسی را بر عهده گرفت؛ و [دیگری] راو یوسف، خبره‌ای بزرگ در تورات. یوسف در سن پیری

نابینا شد، اما همچنان با شاگردانش خوش خلق و دارای روابط گرم بود و سرانجام به عنوان رئیس حوزه، جانشین دوست خود، ربّا گردید. گفت‌وگوهای این دو مرد بخشی از برنامه آموزشی آموزشگاه را تشکیل می‌داد. دانشمندانی نیز بودند که نتیجه تعلیم و تربیت فلسطین را به بابل منتقل کردند و این تماس مجدد الهام بخش دو حکیم بزرگ - ارکان اصلی تعلیم و تربیت بابلی یعنی اَبیه (23) و راوا (24) - گردید. اَبیه لقبی شوخی‌آمیز بود که ربّا به برادرزاده‌اش نحماني بن کئیل (25) داده بود. (واژه یادشده در لغت به معنای «پدر کوچک» است؛ و به همین دلیل، او پس از پدرش، نحماني، به این نام خوانده شد). اَبیه یتیمی بود که در دامان عمو پرورش یافت و مانند او با تنگدستی زندگی کرد و برای گذران زندگی به کشاورزی پرداخت. او شب‌ها و در فصل‌هایی که کشاورزی از رونق می‌افتاد به مطالعه و تحقیق مشغول می‌شد. او شاگرد دوست‌داشتنی و، در عین حال، منتقد و تیزبین راو یوسف بود. او نزد هر دو استاد [= عمو و ربی یوسف] تحصیل کرد و پس از راو یوسف، ریاست حوزه را به عهده گرفت. راوا که نام او ابا بن راو حَمّا (26) است، پیرو مکتب دیگری بود که به راو نحماني و حیسدا تعلق داشت. او که تاجری بسیار ثروتمند بود و با خاندان پادشاهی پارس روابط نزدیکی داشت، در مَحْوزا (27) که یک مرکز تجاری مهم و پررونق بود، زندگی می‌کرد. ظاهراً راوا کم‌سن و سال‌تر از اَبیه بود، ولی روابط دوستانه آن دو، علی‌رغم اختلاف دیدگاه‌هایشان، ریشه در دوران جوانی داشت. صدها بحث و مشاجره علمی میان آن دو در تلمود بابلی نقل شده و گفت‌وگوهایی که میان آن دو و شاگردانشان صورت گرفته است، نمونه‌هایی کلاسیک از روش‌های تلمود بابلی‌اند. هردو دارای نظرهایی شفاف بودند، ولی اَبیه تا حدودی به شکل‌گرایی گرایش داشت، درحالی‌که هم‌قطار او اصولاً نماینده دیدگاهی واقع‌گرایانه‌تر بود. اَبیه در نظرهای نهایی و نتیجه‌گیری‌هایش، بسیار معتدل و میانه‌رو بود و راه‌حل‌های ساده را ترجیح می‌داد، درحالی‌که نظرهای راوا شفاف‌تر، اما سبک هلاخایی او پیچیده‌تر بود. در برخی زمینه‌ها هر دو نظری یکسان داشتند و بسیاری از بخش‌های مهم هلاخا، ثمره تلاش‌های مشترک آن دو است.

محصولات فکری اَبیه و راوا از لحاظ کمی بسیار زیاد و از لحاظ کیفی عمیق و ژرف بود، به گونه‌ای که دانشمندان نسل بعد - راو پاپا (28)، راو نحماني بر ییصحاق (29) و راو هونا بن راو یهوشوع (یوشع) (30) - بیشتر به تبیین نظرهای این دو حکیم و به دست آوردن نتایجی از آنها پرداختند. بعدها عصر 1 و اَبیه، 3 راو اَبیه و راوا را دوره بازگشت به فراگیری تورات خواندند. تا پیش از این دوره، سنت‌ها و روایت‌هایی که از اساتید به شاگردان منتقل شده بود، نقش اصلی را در تحصیل و مطالعه بازی می‌کرد. اما با آغاز این دوره، تحلیل نقادانه، تحقیقات فردی و پیدایش روش‌های جدید به‌طور فزاینده‌ای اهمیت پیدا کرد. در نتیجه، جمع‌بندی‌ها و نظرهای نسل بعدی که در اثر تحقیق و تفحص به دست می‌آمد، به لحاظ هلاخایی اهمیت بیشتری داشت.

در میان نسل ششم امورائیم بابل، شخصیت قابل توجه دیگری به نام راواشه (31) رئیس آموزشگاه سورا و پایه‌گذار مرکزی بزرگ برای یادگیری تورات ظهور کرد. با وجود تأثیر ژرف و عمیق فعالیت‌های او، آگاهی

ما از پیشینه خانوادگی و تبار وی اندک است. البته بر کسی پوشیده نیست که او مردی بسیار ثروتمند بود که روابطی نزدیک با حاکمان پارس و رهبر سیاسی جامعه یهودیان بابل داشت و از اعتباری به مراتب بیشتر از خود پادشاه برخوردار بود. علاوه بر همه این‌ها، او آشه را در سراسر جهان، بزرگ‌ترین دانشمند عصر خود می‌شناختند. جمع کردن «تورات و بزرگی در مکانی واحد» او را همانند 1 ی یهودا هِناسی، 3 ربی یهودا هِناسی (32) شاخص ساخت. از هم پاشیدگی مجموعه بزرگی از موضوع‌های شفاهی و غیرمکتوب، و ترس از این که مبدا این مجموعه عظیم در طول سال‌ها به فراموشی سپرده شود، آشه را بر آن داشت که وظیفه بزرگ تنظیم و انشای تلمود بابلی را بر عهده گیرد. او طی سالیان درازی (نزدیک به 60 سال) که ریاست آموزشگاه را بر عهده داشت، خود را وقف تهیه چارچوب و قالب اصلی تلمود بابلی کرد؛ کاری بس سترگ و با قلمروی گسترده‌تر از تدوین میثنا که روش‌های جدید تنظیم و تدوین را می‌طلبید. در این تلمود به اندازه‌ای که از دیگران نام برده شد، از شخص او آشه سخن گفته نشد. اما تعداد زیادی از موضوع‌هایی که بدن ذکر نام راوی نقل شده‌اند، از شخصیت کسی مثل او حکایت دارند.

کاری که او آغاز کرد در یک نسل به اتمام نمی‌رسید؛ از این‌رو، پس از آن که قالب و چارچوب اصلی کار از سوی وی تمام شد، جانشین، شاگرد و هم قطار او، راوینا (33)، کارش را ادامه داد. این دو دانشمند «باقی‌مانده معلمان»ی محسوب می‌شدند که با غروب آنها، دوره امُورائیم نیز به پایان رسید. شاگردان او آشه و سپس شاگردان آنها کار مهم تنظیم و انشای تلمود بابلی را انجام دادند و کار نهایی یک قرن پس از او آشه توسط تعدادی از حکیمان به پایان رسید. البته همکاری آنها بیشتر جنبه تکمیلی و تدوین نهایی داشت؛ کار اصلی را همان دو دانشمند بزرگ (راو آشه و راوینا) پیش از این انجام داده بودند.

تقریباً دویست سال بعد، دانشمندانی به مطالعه تلمود پرداختند و اصلاحات و اضافات اندکی بر روی آن انجام دادند. این گروه از دانشمندان را سِورائیم (34) (شارحان یا استدلالیان) می‌خواندند، که شکل نهایی تلمود [بابلی] حاصل کار آنهاست. در بیشتر موارد، تنها نام آنها ضبط شده است و از شخصیت و دستاوردهای آنها اطلاعات چندانی در دست نیست. از دانشمندی که رسماً و به تنهایی، کتابت و تدوین تلمود [بابلی] را به اتمام رسانده باشد، نام برده نشده است (چنان که در مورد میثنا نیز این گونه است). از همین‌رو، در یک مَثَل مهم و پرمغز آمده است: «تلمود هرگز تکمیل نشد.» فعالیت‌های فکری‌ای که اساس تلمود را تشکیل می‌دهد در هیچ زمانی متوقف نشده و چه بسا در شکل‌های تازه در میان بسیاری از نسل‌های آینده ادامه یابد.

.....) Anotates (.....)

Amoraim (1

Hiya (2

Oshaya (3

Tosefta	(4)
R. Nehemiah	(5)
halakhah midrashei	(6)
Song of Songs	(7)
baraitot	(8)
Torah scholarship	(9)
Abba Ben Ibo .R	(10)
Sura	(11)
Rav	(12)
Nehardea	(13)
House of David	(14)
)resh galut)exilarch	(15)
Sifra Debei Rav	(16)
Huna	(17)
Pumbedita	(18)
Hisda	(19)
Sheshet	(20)
Nahman	(21)
Rabba	(22)
Abbaye	(23)
Rava	(24)
Nahmani ben Kaylil	(25)
Abba Ben Rav Hamma	(26)
Mehoza	(27)
Papa .R	(28)
R. Nahman Bar Isaac	(29)
R. Huna Ben Rav Joshua	(30)
Ashi .R	(31)
R. Judah Ha-Nasi	(32)
Ravina	(33)

اُمُورائیم فلسطین

با مرگ 1 ی یهودا هَناسی، 3 ربی یهودا هَناسی، اگرچه عصر میسنایی پایان یافت، تحصیل میسنایی، چونان پلی ارتباطی میان دوره تَنائیم و اُمُورائیم، هم از لحاظ تاریخی و هم از نظر فکری، تا یک نسل بعد ادامه پیدا کرد. دانشمندان این نسل که به مطالعه و تفسیر میسنا پرداختند، تدوینگران مجموعه‌های فرعی و اضافی میسناها نیز بودند. به احتمال بسیار، یکی از دلایل اساسی این فعالیت، نبود رهبری شایسته برای جانشینی ربی یهودا بود.

ربی یهودا از بزرگ‌ترین فرزندان، رَبان گمیلئل بن ربی (1)، که از نظر خصوصیات اخلاقی مشهور بود، ولی مطمئناً سرآمد دانشمندان زمانه‌اش نبود، به عنوان جانشین خود برای ریاست نام برده بود. [اما] ربی حنینا (2)، یکی از شاگردان مورد علاقه ربی یهودا، به مقام ریاست آموزشگاه منصوب گردید. از آن زمان به بعد، ریاست سنهدرین، با آن که مقامی معتبر و دارای اهمیت سیاسی فراوان بود، در مجموع، به لحاظ علمی، اهمیت خود را از دست داد. در ضمن، رهبران آموزشگاه دیگر آن اعتبار سیاسی و اجتماعی را که ویژه مقام رسمی ناسی در طی حاکمیت بنی هیلل (3) بود، نداشتند. این مشکلی پیچیده بود؛ چرا که شاگردان ربی یهودا از جمله دانشمندانی بزرگ چون ربی حییاء، هُوشَعیا، یَنی و ربی لوی، خود را ملزم دیدند که آموزشگاه‌های خاصی برای خود بنا نهاده، بریتوت خاص خودشان را تألیف نمایند.

فعالیت واقعی اُمُوراها از نسل دوم آغاز شد؛ با آن که تعدادی از شاگردان یهودا از جمله دو پسر ربی حییاء، یعنی یهودا و حزقیا (4)، و نیز 1 ی یهوشوع (یوشع) بن لوی، 3 ربی یهوشوع (یوشع) بن لوی - که به لحاظ قداستش شهره بود - هنوز در قید حیات بودند. محل اقامت ناسی و مقر سنهدرین، طَبِریا (5) معروف به 1 ت وعد گادول، 3 بت وعد گادول (6) (محل اجلاس بزرگ) تنها مرکز مهم نبود؛ دانشمندان مختلف به ایجاد مراکز اختصاصی در دیگر مناطق ادامه دادند؛ مرکز لیدا (7) در یهودیه، قیصریه (8) در مرز جلیل (گالیل) سفلی و صیپوری در جلیل که رقیب سنتی طبریاس، 3 طبریاس بودند، از آن جمله‌اند.

دوران شکوفایی تلمود در فلسطین با نام مردی چون ربی یوحانان (9) (هم‌چنین معروف به بَر نَفْخا (10))، یعنی پسر آهنگر) که تجسم تربیت فلسطینی بود، پیوند خورده است. او که تا سنین پیری زیست، در جوانی با 1 ی یهودا هَناسی، 3 ربی یهودا هَناسی آشنا شده، یکی از جوان‌ترین شاگردان او بود؛ با این همه، عمدتاً نزد ربی یَنی و ربی حزقیا آموزش دید. زندگی خصوصی او سرشار از غم و اندوه، ایثار و فداکاری شایان

توجه و استقامت و پشتکار زیاد در راه علم‌آموزی است. او در خانواده‌ای ثروتمند به دنیا آمد، ولی به خاطر دغدغه فکری‌اش نسبت به تورات، مجبور شد که به تدریج، تمامی اموال خویش را بفروشد. او بیش از ده پسر خود زنده ماند (اگر چه بنا به حکایتی، یکی از پسرانش پس از مرگ او، به بابل رفت و یکی از دانشمندان بزرگ نسل چهارم آن جا شد). پرافتخارترین دوران آموزشی در فلسطین با انتصاب ربی یوحانان به ریاست آموزشگاه طبریا آغاز شد. در آن زمان، ناسی نوه ربی یهوذا بود که او رانیز ربی یهوذا می‌خواندند و برای این که نوه را از پدر بزرگش بازشناسند، وی را نسیا (11) (لفظی آرامی، به معنای رئیس) نامیدند. در بعضی منابع، از او با نام «ربی» نیز یاد شده است؛ چرا که دانشمندی بزرگ نیز بود. او به مثابه ستایشگر و پشتیبان ربی یوحانان، سال‌های زیادی در مقام ریاست آموزشگاه خدمت کرد و به تنهایی، روش تحقیق در فلسطین را متحول ساخت.

ربی یوحانان با این که خود نزد حکیمان بابلی درس خوانده بود و برای راو و شموئل (که در نامه‌هایش از آنها به عنوان «اساتید ما در بابل» یاد می‌کند) احترام قائل بود، روش [آموزشی] مخصوص به خود را در پیش گرفت؛ روشی که دانشمندان فلسطین از آن برای تبیین و توضیح مسائل استفاده می‌کردند و در مجموع، ساده‌تر از شیوه رایج و متداول بابلی بود. دانشمندان فلسطینی بر این نکته تأکید داشتند که تنها باید به شرح و بسط هلاخای اصلی بپردازند و از تفسیر میثنا با روش پیچیده و مغالطه‌آمیز پرهیز کنند. عقاید بنیادی ربی یوحانان درباره احکام هلاخایی خالی از ابهام بود؛ وی تلاش کرد تا به روشی یکسان در تفسیر میثناهای گوناگون دست یابد. او در ادبیات و سنت‌های میثنایی بسیار متبحر بود و توانایی تحلیل بالایی داشت. به خاطر همین شخصیت ارزنده و روش‌های تحقیق، بسیاری از دانشمندان بزرگ بابل او را معلم و مربی نسل خویش می‌دانستند و مرجعیت او را نیز پذیرفته بودند. بسیاری از اموراهاى مهم بابل، برای استفاده از محضر او به فلسطین سفر می‌کردند. برادران ربا - امورای بزرگ بابل - در نامه‌ای خطاب به برادرشان چنین می‌نویسند: «شما استادی هم‌چون ربی یوحانان را در فلسطین دارید»؛ که اشاره دارد به این که ربا حتی می‌تواند نزد این دانشمند بزرگ به تحصیل بپردازد. در واقع، بسیاری از برجسته‌ترین شاگردان ربی یوحانان، دانشمندان بابلی ساکن فلسطین و از طرفداران علاقه‌مند به روش تدریس این کشور بودند.

این دانشمندان بابلی عبارت بودند از: راو کهننا (12) شاگرد با استعداد و هوشمند راو، که دوست او نیز بود؛ ربی العازار بن پدات (13) شاگرد راو و شموئل، که از طلبه‌های مورد علاقه یوحانان شد؛ دو کاهن گران‌قدر ربی امه (14) و آسه؛ (15) ربی زرا (16) ی پرشور و نشاط، که علاوه بر دانشمند بودن، به راست کردارترین و زاهدترین انسان نسل خود نیز شهره بود. ربی ابّا دیان (17) و 1 ی حییا بن ابّا، 3 ربی حییا بن ابّا، شاگرد وفاداری که علاوه بر کسب عالی‌ترین مرجعیت نسبت به آموزه‌های ربی خود، در آموزه‌های دیگران نیز نظراتش حجّیت داشت. تمامی دانشمندان فلسطینی خود را شاگرد ربی یوحانان می‌دانستند؛ اما برجسته‌ترین فرد در میان آنها اشراف‌زاده‌ای بود به نام ربی یوسی بر حیننا (18) قیصریه‌ای؛ مردی عالم و شوخ طبع که

شاید مصداق این عبارت تلمود باشد که: «در فلسطین به او می‌خندیدند.» هم‌چنین از شاگرد دیگری به نام ربی آباهو (19) می‌توان نام برد؛ دانشمندی با ویژگی‌های ممتاز و اصیل که زیبایی و خوش‌قیافگی او زبانزد خاص و عام بود. وی تاجر بسیار ثروتمندی در سطح جهان آن روز بود که رابطه محکمی با نمایندگان رسمی قیصریه داشت و در میان غیریهودیان و فرقه‌های مرتد و بدعت‌گذار نیز فردی با نفوذ و فعال به شمار می‌آمد.

از میان این افراد، نزدیک‌ترین فرد به ربی یوحانان شوهرخواهر و دوست و هم‌بحث او، رش لاقیش، بود. رش لاقیش در جوانی مشغول به تحصیل شد، اما به خاطر تنگدستی مجبور شد که خود را به عنوان گلا دیاتور بفروشد؛ تجربه و آزمونی سخت که به لطف مهارت و توانایی بدنی بسیارش، از آن جان سالم به در برد. مواجهه هیجان‌انگیز او با ربی یوحانان زندگی او را دگرگون ساخت. نقل است که روزی ربی یوحانان مشغول حمام کردن در رود اردن بود که رش لاقیش را دید که به درون آب پرید. ربی یوحانان رو به او کرد و با احترام گفت: «این قدرت و توانایی تو باید در خدمت تورات قرار گیرد.» در مقابل، رش لاقیش که سخت تحت تأثیر زیبایی چهره ربی یوحانان قرار گرفته بود، با همان حالت احترام‌آمیز پاسخ داد: «زیبایی تو باید به زنان ارزانی شود.» سپس ربی یوحانان به او قول داد که اگر شیوه زندگی‌اش را تغییر دهد و دوباره مشغول به تحصیل شود، خواهرش را که در زیبایی همتای اوست به عقدش درآورد. رش لاقیش درس خواندن را از سر گرفت و به بزرگ‌ترین دانشمندان عصر خویش مبدل شد، به گونه‌ای که حتی برادر همسرش از او به احترام یاد می‌کرد. رش لاقیش در اواخر عمرش انسانی ریاضت‌پیشه و زاهد شده بود که هیچ‌گاه نمی‌خندید و در میان جمع با کسانی که اعمال و کردارشان به گونه‌ای سؤال برانگیز بود، هم‌صحبت نمی‌شد. (گفته شده است کسانی که رش لاقیش با ایشان در بازار، هم‌صحبت می‌شد می‌توانستند بدون این که ضامنی معرفی کنند، از دیگران قرض گیرند.) صدها بحث فکری که میان ربی یوحانان و ربی رش لاقیش در گرفت، در منابع نقل شده است. ربی یوحانان این گفت‌وگوها را کامل‌ترین راه برای افزایش معرفت می‌دانست و در نبود رش لاقیش، خود را به کسی تشبیه کرد که می‌کوشد تا با یک‌دست کف بزند. رش لاقیش پیش از ربی یوحانان دارفانی را وداع گفت و ربی یوحانان پس از مرگ شوهر خواهرش از این که هنوز زنده است خود را سرزنش می‌کرد و هرگز مرگ او را باور نکرد؛ سرانجام اندک زمانی پس از مرگ رش لاقیش، او نیز دیده از جهان فروبست.

در زمان حیات ربی یوحانان آموزشگاه طبریا به بزرگ‌ترین مرکز جهانی برای مطالعه شریعت شفاهی مبدل شد و ریاست آن، که هم در زمینه هلاخا و هم در آگادا مرجعیت داشت، احترام جهانی یافت. ربی یوحانان برخلاف خلق و خوی تندش، با شاگردانش هم‌چون فرزندان خویش رفتار می‌کرد. تلمود، او را این چنین توصیف می‌کند: «اگر کسی فنجانی از نقره ناب را بردارد و دانه‌های سرخ انار را در آن بیندازد و آن را به گل رز بیاراید و بین نور خورشید و سایه قرار دهد، زیبایی آن را می‌توان با زیبایی ربی یوحانان مقایسه کرد.» مرکز فلسطین حتی از زمان ربی یوحانان اعتبار بیشتری یافت و بسیاری از نزاع‌های علمی بابل به واسطه

«نامه‌ای از فلسطین» حل می‌شد. آموزه‌های ربی یوحانان چنان قدر و منزلتی یافت که احکام او حتی در صورت تعارض با دیدگاه‌های راو و شمویل، پذیرفته و مقدم شمرده می‌شد.

برای تثبیت و برقرار روابط منظم بین مکتب فلسطین و بابل، منصب نَحوتائِه (20) (فرود آیندگان) ایجاد شد. نَحوتائِه دانشمندانی بودند که از فلسطین به بابل رفتند تا نوآوری‌های آموزشگاه طبریا را به دیار خویش انتقال دهند. تعدادی از آنها تاجرانی بودند که به خاطر کسب و تجارت، ناچار، تن به چنین سفری داده بودند. اما بیشتر آنها قاصدان و فرستادگان آموزشگاه فلسطین بودند که برای تعقیب هدفی مشخص یا جمع‌آوری کمک‌های مالی برای یک نهاد علمی، که جامعه فلسطینی از نگهداری و حفظ آن ناتوان بود، به آن جا فرستاده شده بودند. مهم‌ترین افراد در میان این فرستادگان، دانشمند عولا (21) (در فلسطین، معروف به 1 لا بر بیشماعِل (اسماعیل)، 3 عولا بر بیشماعِل) و 1 با بر حنا، 3 ربا بر حنا (22) (مسافری که به واسطه داستان‌های تخیلی همراه با نمادهای سیاسی و دینی‌اش شهره بود). این دو نفر معاصر نسل سوم حکیمان بابلی، و راو دیمی (23) و راوین (24) فرستادگانی از نسل چهارم بابلی بوده‌اند. تلمود بابلی مقدار قابل توجهی از گفت‌وگوهایی را که ریشه در مباحث فلسطین دارند، در خود جای داده است که نشان می‌دهد آموزش فلسطینی به آموزشگاه‌های بابل انتقال یافته و در آن‌جا تجزیه و تحلیل و متحول شده بود. ربی یوحانان تا سنین پیری زنده ماند و از چنان شخصیت و جایگاهی برخوردار گردید که چند نسل پس از وی گفتند که او به تنهایی نظام آموزشی فلسطین را ایجاد کرده و مدون ساخته است. البته چنین چیزی غیرممکن می‌نماید، اما به هر حال، حقیقت این است که او و شاگردانش بخش بزرگی از این برنامه بر عهده داشتند.

حوزه درسی فلسطین در نسل بعد نیز به شکوفایی خویش ادامه داد. از آن‌جا که شاگردان ربی یوحانان همگی دانشمندان بزرگی بودند که به شرکت در فعالیت‌های خلاق و مستقل علاقه داشتند، پس از فوت استاد هیچ‌بحران غیرقابل پیش‌بینی‌ای به وجود نیامد. با وجود این که آموزشگاه طبریا دیگر الگو و سرمشق دانشمندان نبود، آنان به کار آموزش ادامه دادند و طلاب بابل هم‌چنان به آن‌جا می‌آمدند. مشهورترین حکیم بابلی ربی بیرمیا (ارمیا) (25) بود که روش منحصر به فرد او در طرح پرسش با هدف تبیین مسائل پراکنده و جزئی هلاخا، گاهی باعث خشم استادان فلسطینی می‌شد که با این روش خو نگرفته بودند. ربی ارمیا که خود را فلسطینی می‌خواند، یک‌بار به دانشمندان بابلی ریشخند زده، آنها را «بابلی‌های احمق» که در کشورهای گمنام و ناشناخته ساکنند و گنگ و مبهم سخن می‌گویند، خواند. در مقابل، بابلی‌ها به این خرده‌گیری روی خوش نشان دادند و تأیید کردند که «یکی از آنها (فلسطینیان) با دو نفر از ما (بابلی‌ها) برابری می‌کند».

در قرن چهارم، فرایندهای سیاسی نوظهور فشار فزاینده‌ای را بر یهودیان فلسطین تحمیل کرد که در نهایت، به ضعف بنیه مادی و معنوی آنان انجامید. قدرت مرکزی روم پس از سقوط آخرین حاکمان سوران (26) رو به ضعف نهاد و جنگ‌های مدعیان تاج و تخت به بروز کشمکش و بحرانی بزرگ منتهی شد؛ بار مالیاتی فزونی یافت و در نتیجه، بنیادهای اقتصادی در سراسر امپراتوری به سستی گرایید. جامعه یهودیان فلسطین

که پیش از این، در نتیجه شورش‌های گوناگون آسیب دیده بود، به طور ملموسی شکننده شد؛ چرا که بسیاری از یهودیان آن سرزمین به کار کشاورزی مشغول بودند و از این رو قادر نبودند که درآمدها و کسب خویش را از دید صاحبان قدرت پنهان دارند. مسیحیت که تا آن زمان عقیده‌ای در اقلیت و تحت تعقیب بود، قدرت گرفت و از آغاز قرن چهارم در تمامی شئون عملی، دین رسمی کشور فلسطین گردید. آزار یهودیان که به شدت ادامه داشت، بر جامعه یهودیان اثر گذاشته، موجی از مهاجرت را به وجود آورده بود. یهودیان راه روم، کشورهای اروپایی و بابل را در پیش گرفتند و آموزشگاه‌های فلسطین به ناچار، فعالیت‌های خود را کاهش دادند و تعداد طلبه‌ها نیز کم شد. گفته شده است که در زمان نسل چهارم امپراتورها، عامه مردم بر اثر تحت تعقیب بودن و وضعیت سخت اقتصادی، علاقه کمتری به یادگیری تورات نشان می‌دادند و آگادا را که فهم آن آسان‌تر و تسکینی بر فشارهای وارده بر آنها بود، بیشتر می‌پسندیدند.

وضعیت چنان سخت و دشوار شد که دانشمندان فلسطینی ناگزیر، کار تدوین و قانون‌مندی شریعت شفاهی را شتاب و سرعت بیشتری بخشیدند. آنان اثر هم‌تراز با تلمود بابلی خلق کردند که به تلمود یروشلمی (اورشلیمی) شهرت یافت. البته این اثر در اورشلیم (که در آن زمان شهری کافر و ملحد، مانند شهر اَتلِیا کاپیتولینا⁽²⁷⁾) بود و یهودیان از حضور در آن منع شده بودند) نگاشته نشده است؛ اورشلیم نامی بود که در طی سالها بر کل سرزمین فلسطین اطلاق می‌شد⁽²⁸⁾ و اثر نام برده، به‌طور مشخص در طبریا و بخشی از آن نیز در قیصریه به اتمام رسید.

اگرچه دست‌مایه اولیه و اصلی هر دو تلمود و روش‌های آموزشی و پژوهشی آنها یکسان است، تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای نیز میان این دو وجود دارد؛ تلمود اورشلیمی از موضوع‌هایی مانند هلاخای مربوط به فلسطین و کشاورزی آن مرز و بوم به تفصیل سخن می‌گوید، در حالی که در تلمود بابلی تقریباً هیچ سخنی از این موضوعات به میان نیامده است. از سوی دیگر، شمار حکایت‌ها در تلمود اورشلیمی بسیار اندک است. این پیامد با دل‌مشغولی شدید نسبت به آگادا در فلسطین سازگار نیست. باید گفت که خردمندان فلسطینی از آن جا که به آگادا و به ویژه در نسل‌های اخیر، به تدوین دعاها و اشعار آیینی توجه زیادی داشتند، تدوین ادبیات آگادایی را ضروری نمی‌دانستند. این مباحث دیر زمانی بعد، در آثاری با عنوان میدراشه آگادا⁽²⁹⁾ (تفسیرهای آگادایی) جمع‌آوری شدند.

علاوه بر این ناهمگونی‌ها در سازمان موضوع‌ها و روش‌های فکری و پژوهشی، دو تلمود از نظر کیفیت تدوین نیز متفاوتند. انشای تلمود بابلی با احتیاط زیاد و وقت‌شناسی دقیق انجام شد و مباحث و جزئیات بسیار آن، نسل به نسل تصحیح گردید؛ در حالی که تلمود اورشلیمی هرگز به‌طور دقیق تدوین نشد، بلکه تدوین مباحث آن بدون صرف وقت لازم و با شتاب صورت گرفت و همین باعث شد که تا مدت‌ها، تلمود اورشلیمی را ضمیمه تلمود بابلی به حساب آورند. هم‌چنین، تدوین نهایی تلمود بابلی در دوره متأخرتر صورت پذیرفت و از این رو، آن را مجموعه‌ای معتبر که در بردارنده مسائل و مباحث شریعت شفاهی است، به حساب آوردند. افزون بر این، روش‌های پژوهشی و آموزشی تلمود بابلی با توجه به قلمرو وسیع و تحلیل

عقلانی دقیق، فضای بیشتری را برای توسعه مباحث فکری و عقلانی ایجاد می‌کرد. در طول قرن‌ها، نظرها متوجه اثر بابلی بود و تنها در صد سال اخیر علاقه‌های خفته نسبت به تلمود اورشلیمی بیدار شده است. با این همه، همیشه آن را منبعی دست دوم دانسته‌اند. ساختار و بدنه نظام آموزشی فلسطین اساساً بر مبنای آنچه در تلمود بابلی و یا در انواع میدراشه آگاداهای بازتاب یافته، مورد مطالعه قرار گرفته است.

.....) Anotates (.....)

Rabban Gamaliel Ben Rabbi (1

R. Haninah (2

Hillelite (3

Hezekiah (4

Tiberias (5

Beit Va'ad Gadol (6

Lydda (7

Caesarea (8

R. Yohanan (9

Bar Naphkha (10

nesia (11

Kahana .R (12

R. Elazar Ben Pedat (13

R. Ami (14

R. Assi (15

Zira .R (16

R. Abba the dayan (17

R. Yossi Bar Haninah (18

Abahu (19

Nehutei (20

Ulla (21

Raba Bar Bar Hanna (22

Rav Dimi (23

Rabin .R (24

Jeremiah (25)

Severan (26)

Aelia Capitolina (27)

(28) از همین رو به این تلمود، تلمود فلسطینی نیز گفته می‌شود.

aggada midrashei (29)

8

نگارش تلمود بابلی

سبک نگارش تلمود [بابلی] بازتاباننده سرشت و شیوه‌های متفاوت آن با میشنا است. میشنا ماهیتاً کتاب شریعت است که بیشتر، دربردارنده احکامی در تمام قلمروهای شریعت شفاهی است. [در این کتاب، اختلاف نظر حکیمان به طور خلاصه، طرح شده و تنها شمار اندکی از نزاع‌های ریشه‌ای مورد بررسی قرار گرفته و دیگر جنبه‌ها، نظیر میدراش هالاخا و آگادا، نیز به ندرت توضیح داده شده‌اند. با این همه، تلمود به خودی خود، اثر کاملی نیست و باید آن را خلاصه‌ای از خطوط اصلی و مهم گفت‌وگوهای حکیمان دانست. اهمیت اصلی آن نه به استنتاج‌های هالاخایی، بلکه به خاطر روش‌های تحقیق و تحلیلی است که این نتیجه‌گیری‌ها از دل آن بیرون می‌آید. تلمود برخلاف تدوین و تلخیص، بازتاباننده روش‌های مطالعه آموزشگاه‌های بابلی است و باید آن را گوشه‌ای از زندگی و جوهره تجربه عقلانی نسل‌ها دانست. کاری که او آشه در تدوین تلمود انجام داد، خلاصه کردن گفت‌وگوهای همه نسل‌هاست. او ساختار پیچیده‌ای خلق کرد و دستاورد نهایی او نوعی گردهمایی دیدگاه‌ها درباره مسائل هالاخایی بود که به تمام نسل‌ها مربوط می‌شود. بخش وسیعی از جذابیت تلمود، علاوه بر ویژگی غیرقابل کشف و معمایی بودن آن، به شکل منحصر به فرد اثر نام‌برده و این واقعیت که به ضبط خطابه‌ها و گفت‌وگوها پرداخته است برمی‌گردد؛ هم‌چنین، تلمود علاوه بر نتیجه‌گیری‌های مشخص، راه‌حل‌های جایگزینی را که پیشنهاد و سپس رد شده‌اند، نیز در خود دارد.

البته جامعیت داشتن نسبت به تمامی سخنان حکیمان‌های که طی قرن‌ها در ده‌ها مرکز آموزشی بسط و توسعه یافته بود، نه تنها غیرضروری، که غیرممکن بود. تدوین‌گران تلمود در پی آن بودند که مهم‌ترین و گویاترین احکام و فرمان‌ها را از بین صدها هزار یادداشت و گزارش، استخراج نمایند و تلاش کردند که آنها را در هم تنیده، به شکل مجموعه‌ای مدون و کامل درآورند.

ساختار آموزشگاه‌های بابل با این که در طول نسل‌ها، تا حدی دچار تغییر و تحول شد، قالب و چارچوب اصلی آن کم و بیش ثابت ماند. از این رو می‌توانیم شرح‌های پس از آن را شاهدی بر بازسازی روش‌های

عالمانه تدوین و آموزش بدانیم. یاددهی و یادگیری شریعت شفاهی در چارچوبی ثابت صورت نمی‌گرفت، بلکه شکل‌های گوناگونی داشت. تلمود اصولاً به روش‌های آموزشی‌ای می‌پردازد که آموزشگاه‌ها در پر ازدحام‌ترین اوقات تحصیل، اجرا می‌کردند؛ اگرچه روش‌های دیگر را نیز ثبت می‌کند. شایع‌ترین روش آموزش بدین‌گونه بود که عالمان بزرگ، هنگام پیرقا(1) (خطابه‌های روز تعطیل) در اجتماع عمومی برای مخاطبانی که شامل طلبه‌ها و مردم عادی بودند، به ایراد درس‌گفتار(2) درباره موضوع‌های هلاخایی می‌پرداختند. این موعظه‌های عمومی گاهی با نظارت و هدایت برخی از بزرگ‌ترین دانشمندان (رؤسای آموزشگاه‌ها) و توسط حکیمانی که رابطه نزدیکی با رأس الجالوت و یا پیوند نسبی با او داشتند صورت می‌گرفت. خطابه‌های مهم‌تر از نظر موضوع و تعداد، آنهایی بودند که در کنیسه‌ها و عموماً در روز شَبَّات [شنبه] ایراد می‌شدند. در این هنگام، عالم دینی می‌بایست از آن دسته مسائل هلاخایی که موضوع روز بود، سخن بگوید و به ناچار، برای جلب توجه مخاطبان (که بسیاری از زنان نیز در میان آنها بودند) نکات آگادایی، 3 آگادایی را هم در درس‌گفتارش می‌گنجاند. بخشی از این روش ترکیب هلاخا و حکایت در خطابه‌های روز شَبَّات، در تلمود به ثبت رسیده است. میدراشه آگادا بسیاری از این گفتارها (تَنُحوما و پَسِیْقُتا)(3) را در خود دارد و آثار هلاخایی دوره گائونی نیز به همین شیوه نوشته شده‌اند. (این شیوه هنوز هم در کنیسه‌های جوامع یهودیان عراق به کار گرفته می‌شود.)(4) در این مراسم، حاضران فقط شنونده نبودند، پرسش‌هایی نیز مطرح می‌کردند و گاهی عالمان حاضر در میان آنها نیز، به بحث با سخنران می‌پرداختند. اما رسم بر این بود که این نوع گفت‌وگوها خیلی زود پایان می‌یافت و نقادی‌های شدید و تند در بحث‌های خصوصی، که در خلوت و به دور از انظار عموم صورت می‌گرفت، مطرح می‌شد.

با این که بسیاری از نوآوری‌های هلاخایی برای اولین بار در سخنرانی‌های عمومی توضیح داده می‌شد، امر یادگیری، تنها در محدوده آموزشگاه صورت می‌گرفت. قواعد شکلی آموزشی - بنا به گفته خود حکیمان تلمودی - در زمان‌های باستان در دوران انبیا، و به گمانی، پیش‌تر از آن وضع گردید. نیاز به قواعد شکلی نظام‌مند از این واقعیت ناشی شد که قشری به نام طلاب حرفه‌ای [که تمام زندگی‌شان به تحصیل اختصاص داشته باشد] وجود نداشت و عالمان نیز برای گذران زندگی، ناچار بودند که به امر تجارت یا خرید و فروش بپردازند و در اوقات فراغت تحصیل نمایند. تنها ناسی‌ها یا رؤسای آموزشگاه‌های بزرگ، به خاطر این که تمام وقت خویش را صرف علوم دینی می‌کردند، از درآمدهای عمومی استفاده می‌نمودند. با این همه، اگر فرصتی پیش می‌آمد آنان نیز به کارهای دیگری غیر از تحصیل می‌پرداختند. بیشتر عالمان، همانند اکثر مردم آن زمان، به کار کشاورزی اشتغال داشتند. بعضی از آنها صنعتگر بودند (حکیمانی رامی‌شناسیم که بنا، آهنگر، کفاش، دباغ، کارمند و طیب بودند) و بعضی دیگر تاجر یا پیلهور. اما عالمان جوانی که از حمایت خانواده‌های خویش برخوردار بودند و می‌توانستند چندین سال بدون وقفه، به تحصیل اشتغال داشته باشند و مردان ثروتمندی که از درآمد املاک خودشان ارتزاق می‌کردند، هسته مرکزی مجموعه طلبه‌های آموزشگاه را تشکیل می‌دادند و در تمامی سطوحی که رئیس آموزشگاه تدریس می‌کرد،

شرکت می‌کردند. گاهی رئیس آموزشگاه، خود مردی ثروتمند بود و یا از کمک‌های فراوان مردمی استفاده می‌کرد. در چنین مواردی، خود او برای اداره آموزشگاه، کمک هزینه‌ای به طلاب می‌پرداخت. آموزشگاه‌های بزرگ و دائمی نیز از ساختمان‌ها و یا زمین‌های موقوفه‌ای برخوردار بودند که این ساختمان‌ها را روی آن بنا می‌کردند. معمولاً طلبه‌ها در دوران تحصیل در کلبه‌ها یا حجره‌های کوچک زندگی می‌کردند. با وجود این، حتی در بهترین دوران آموزشی، طلبه‌های تمام وقت درصد اندکی از کسانی را تشکیل می‌دادند که در آموزشگاه‌ها حضور داشتند؛ چون جمع زیادی از طلاب، تنها پُرجه کلاً (5)، یعنی دو ماه از سال (در بابل دو ماه آدار (6) و الول (7)، فصول کسادی کار کشاورزی بود) برای تحصیل در آموزشگاه‌ها حاضر می‌شدند. از این‌رو در هر ماه، یک رساله می‌شنا تدریس می‌شد و رساله مربوط به فصل تحصیلی آینده نیز مشخص ورئوس کلی مطالب آن توضیح داده می‌شد. بدین ترتیب، عالمان دینی در منزل خودشان به مطالعه و تحقیق در رساله می‌شنا می‌پرداختند و مسائل و مشکلات را نزد خود حلاجی و تبیین، و موضوع‌ها و مواد مربوط به هر بحثی را مشخص می‌کردند و به هنگام فرا رسیدن فصل آموزشی، با تسلط بر پرسش‌ها و پاسخ آنها، در جلسه درس حاضر می‌شدند.

ریاست آموزشگاه پیش روی همه، بر روی یک صندلی یا حصیر مخصوص می‌نشست. در ردیف‌های جلو مقابل او، عالمان عالی‌رتبه، مرکب از هم‌قطاران تحصیلی یا شاگردان برجسته وی، و پشت سر آنها عالمان دیگر می‌نشستند. زمانی که آموزشگاه‌ها وسیع‌تر شدند، ترتیب نشستن، به ویژه در فلسطین، بر اساس سلسله مراتبی کاملاً دقیق بود؛ در ردیف اول عالمان بزرگ می‌نشستند، در ردیف دوم حکمیانی با درجه پایین‌تر، و به همین ترتیب تا آخر طلبه‌ای که از خود زیرکی و برجستگی تحصیلی خاصی بروز می‌داد، تا نزدیک‌ترین ردیف به صف اول ارتقا پیدا می‌کرد. در عین حال، افرادی که عملکرد مایوس‌کننده‌ای داشتند، کاهش رتبه پیدا می‌کردند. این شیوه نشستن به زمان سنهدرین برمی‌گشت؛ در آن‌جا کسانی که در ردیف جلو می‌نشستند عالمانی بودند که نامزد [ریاست] بت دین (دادگاه شرع) بودند تا در صورت نیاز به قاضی دیگر، یا خالی شدن یک کرسی، به کار گرفته شوند.

[به هر حال،] رئیس آموزشگاه بحث را آغاز می‌کرد و نوآوری‌ها و تفسیرهایی را که درباره می‌شنای مورد بحث در آن روز مطرح بود، به اطلاع حاضران می‌رساند. گاهی اوقات این وظیفه به عالمان ردیف جلو واگذار می‌گردید و گاهی نیز گزیده‌ای از می‌شنا خوانده می‌شد و از یکی از تنّاه (عالمان دارای حافظه قوی که نقش بایگانی زنده را ایفا می‌کردند) خواسته می‌شد که یکی از بریتاهای مربوط به موضوع مورد بحث را نقل کند. سپس درباره بریتای نام برده و رابطه آن با می‌شنا گفت‌وگو می‌شد.

درباره هر می‌شنا چندین پرسش ثابت وجود داشت که تبیین آنها ضروری بود. تنّایی که روش او در این می‌شنا منعکس شده است کیست؟ (مان تنّا؟) (8) منبع نص کجاست؟ (منالان؟) (9) و وضعیت دقیقی که می‌شنای نام برده به آن اشاره دارد چیست؟ (هخی دامه؟) (10) پرسش‌های بی‌شمار تفسیری و مربوط به نص نیز وجود داشتند که با هدف ایجاد گونه معینی از می‌شنا، طرح می‌شدند. اسامی حکیمان یا ترتیب، تلفظ

و املائی دقیق واژگان، رمز‌گشایی معنای برخی از واژگان یا جمله‌های ناقص، رفع ابهام از اصول اساسی‌ای که شالوده هلاخا را تشکیل می‌دهند، توضیح ناهماهنگی‌ها و تعارض‌های موجود بین میثنای مورد بحث و دیگر موضوع‌های میثنایی، و بیرون کشیدن نتایج هلاخایی و نظری گسترده‌تر از یک موضوع محدود مورد بحث در میثنا، و دیگر موضوعات میثنایی، همه، پرسش‌هایی بودند که مطرح می‌شدند.

رئیس آموزشگاه یا حکیمی که به ایراد درس گفتار می‌پرداخت، می‌بایست تفسیر خود را درباره مسائل بیان کند. عالمان حاضر در جلسه با تکیه بر منابع یا دیدگاه‌های مفسران دیگر و یا بر مبنای برداشت‌های منطقی خویش، خطیب را آماج پرسش‌های خویش قرار می‌دادند. گاهی بحث بسیار مختصر بود و در حد پاسخی روشن و جامع به پرسش مطرح شده، به پایان می‌رسید. اگر در مواردی راه‌حل‌های تازه دیگری از سوی عالمان حاضر در جلسه مطرح می‌شد و بحث گسترده‌ای بر سر آن در می‌گرفت، رئیس آموزشگاه که اکنون ریاست جلسه را نیز برعهده داشت، به جمع‌بندی مطالب می‌پرداخت و یا نظر خویش را در موافقت با یکی از دیدگاه‌های مطرح شده، اعلام می‌کرد. موضوع‌هایی که در جلسه‌ای خاص تبیین می‌شدند، به دیگر آموزشگاه‌ها (در هر نسلی دست‌کم دو آموزشگاه مرکزی در بابل وجود داشت) ارسال می‌شد و عالمان سراسر کشور از آن پیروی می‌کردند. این عالمان موضوع‌های ذکرشده را در طول سال تدریس می‌کردند و زمانی که با مشکلی روبه‌رو می‌شدند، بار دیگر، موضوع جدید - پیشنهادها، تفسیرها و قید و شرطها - را به احکام موجود ضمیمه می‌کردند.

بحث در آموزشگاه‌ها آزاد و علنی و اغلب با انتقال از موضوعی به موضوع دیگر همراه بود. گفت‌وگوها بر سر پرسش‌های مشخص، در بیشتر اوقات به بررسی‌های بنیادی چندین موضوع می‌انجامید و یا بحث از موضوع مورد بررسی، به تحلیل یک مسئله کاملاً متفاوت منحرف می‌شد. گاهی خود رئیس آموزشگاه می‌بایست گفته‌های گوناگونی را که نه به لحاظ موضوع، بلکه از جنبه‌های دیگری به بحث مربوط بودند، با هم ترکیب کند. در مواقعی، به ویژه به هنگام طرح مباحثاتی درباره مسائل اخلاقی یا اجتماعی، چه بسا در ضمن بحث، به اسطوره یا عرفان نیز اشاره می‌شد.

از آن‌جا که امر آموزش و یادگیری بسیار با شور و شوق انجام می‌شد و اساساً با تبادل آراء میان عالمان مهم همراه بود، طلاب نمی‌توانستند تمام آنچه را که بیان می‌شد دنبال کرده، به‌خاطر بسپارند. از این‌رو، پس از دوره عادی تحصیل، جلسه‌های دوره‌ای برگزار می‌شد. این جلسه‌ها را خود رئیس آموزشگاه اداره نمی‌کرد، بلکه یکی از استادان (یا در آموزشگاه‌های بزرگ، چند استاد) که به رش کلاً (11) یا رش ینه کلاً (12) معروف بودند، اداره آن را بر عهده داشتند و همراه با طلاب، به شرح و بسط موضوع و بررسی مفهوم آن می‌پرداختند. رش کلاً از شخصیت‌های رتبه دوم پس از رؤسای آموزشگاه‌ها به شمار می‌آمد (تعدادی از آنها تا این جایگاه نیز ارتقا یافته بودند)؛ اما در واقع، پیوند نزدیک‌تری با جمع طلبه‌ها، در مقایسه با مقامات بالاتر از خود، داشتند و از محبوبیت ویژه‌ای در بین آنان برخوردار بودند. نظریه‌ای وجود دارد مبنی بر این که برکت آرامی ویژه‌ای (يقوم پیرقام) (13) که در کتاب ادعیه اشکنازی آمده است، برگرفته از برکت و دعایی است

که طلاب در حقّ رش کلاً، بر زبان جاری می‌ساختند.

اساس مطالب تلمود ویراسته ربی‌آشه، بر خلاصه مذاکره‌هایی است که در آموزشگاه خود او صورت گرفته است؛ آموزشگاهی که چونان یک نهاد آموزشی بسیار مهم و مرکزی، عالمان بزرگی را که در بعضی آموزشگاه‌های دیگر حضور داشتند و نزد اساتید برجسته نسل پیشین، دانش‌آموخته بودند، در خود جای داده بود. شهرت آموزشگاه آشه به تعداد زیاد مباحثی بود که در نقاط دیگر تدریس شده بود و بخشی از آنها را تمامی طلاب می‌شناختند و از این‌رو بدون ذکر نام نویسنده و نشانی‌های دیگر، نقل می‌شدند. بسیاری از موضوع‌های دیگر که در تلمود بابلی بدون نام و نشان نقل شده‌اند، در حقیقت، پرسش‌هایی درباره گفت‌وگوهای مطرح شده در آموزشگاه آشه و در نهادهایی است که ریاست آنها بر عهده شاگردانی بود که کار او را سرلوحه عمل خویش ساخته بودند. آنچه را که در تلمود آمده است نباید همه آن چیزی دانست که در جلسات تدریس و آموزشی مورد اجتماع همگان قرار گرفته است؛ آنها تنها خلاصه‌ای از گفت‌وگوهای اصلی حکمیان تلمودی را تشکیل می‌دهند.

در نسل‌های بعد، کار گردآوری و تدوین، از این اصول اساسی فاصله زیادی نگرفت و شکل مباحثه و ترتیب آن تا حدودی حفظ شد. افزون بر این، چون لازم بود که موضوع‌ها گردآوری و بر همان نظم و آرایش میشنا تدوین شوند، گاه ملاحظه می‌شود که یک میشنای خاص سرآغاز برخی گفت‌وگوهای طولانی از موضوع‌های گوناگون شده است که رابطه بسیار ناچیزی با آن میشنا دارند. به همین خاطر، آرایش تلمود بر پایه همان طبقه‌بندی بسیار عام و مبهمی است که در نظم و ترتیب میشنا به کار گرفته شده و پرسش‌های زیادی در آن یافت می‌شود که به لحاظ منطقی باید در ذیل رساله‌ای مورد بحث قرار گیرند که درباره فلان موضوع خاص سخن می‌گوید، اما تنها به خاطر یک رابطه موردی، در جای دیگری مطرح شده‌اند. این نکته درباره موضوع‌هایی که در تلمود، فصل خاصی به آنها اختصاص داده نشده و به خاطر رابطه منطقی آنها، یا با توجه به مجموعه‌ای از شرایط، ضمیمه رساله‌های دیگر شده‌اند، کاملاً مشهود است. از این‌رو، احکام مربوط به عزاداری را باید در رساله موعِد قاطان (14) جست‌وجو کرد که اصولاً از هلاخای مربوط به ایام میانی اعیاد بحث می‌کند. قواعد و اصول کتابت طومارهای تورات، تفیلین، (15) 1 زوزا، 3 مزوزا (مزوزوت) (16) و مانند آن را در رساله مربوط به قربانی‌های معبد می‌توان یافت؛ نمونه‌های دیگری از این نوع طبقه‌بندی نیز وجود دارد. موضوع‌های آگادایی اغلب به دلیل نداشتن ارتباط موضوعی و یا منحرف شدن بحث اصلی و اشاره به موضوع‌های دیگر، ضمیمه رساله‌ها شده‌اند.

گواه ما بر این که تلمود سندی حاوی گفت‌وگوهای مطرح شده در آموزشگاه‌هاست، این واقعیت است که در رساله‌هایی که دارای فصل‌های زیاد هستند، در چند فصل ابتدایی، بسیاری از مباحث آموزشی مطرح شده‌اند. این امر فرصت بیشتری برای مطالعه این فصل‌ها مهیا می‌کرد و طلبه‌ها پس از گذراندن آنها تیزبین می‌شدند. در فصل‌های بعدی، بحث‌ها خلاصه‌تر و منعکس‌کننده قواعد شکلی تحصیل در آموزشگاه هستند. فهرست‌نگاری و تنظیم ناقص موضوع‌ها، نه به دلیل نبود قریحه نگارش، بلکه برخاسته از رویکردی خاص

بود. در میان تمام نوشته‌های یهودی، آثار اندکی را می‌توان یافت که دارای طرح کلی و مشخصی باشند؛ چون فرض بر این بوده است که تورات را، که تجلی نفس زندگی است، نمی‌توان به‌طور مصنوعی دسته‌بندی کرد، بلکه باید به‌طور طبیعی از موضوعی به موضوع دیگر گسترش یابد.

از سوی دیگر در [نگارش] تلمود، جزئیات نیز در نهایت دقت و امانت‌داری ضبط شدند و در راه انتقال بیانات و اظهار نظرها رنج و محنت فراوان تحمل گردید. منابع با دقت هرچه تمام‌تر ذکر، و هرگونه شبهه‌ای نسبت به اعتبار سنت‌ها، صادقانه نقل شده است. علاوه بر همه اینها، تدوین تلمود موجب شد تا دانش‌نامه‌ای دقیق، برای طبقه‌بندی نقل‌قول‌ها و گفت‌وگوها ایجاد شود؛ همچنین، حاشیه‌های خاصی برای میسنایوت، بریتوت، یا پند و اندرزهای یک امورا در آن وارد شده است. همچنین پرسش‌های گوناگون، طبقه‌بندی شده و بین تفاوت‌های ظریف گفت‌وگوها، فرق گذاشته شده است. به عنوان نمونه، بین حدسیات و فرض‌هایی که در انتهای بحث‌ها رد و یا پذیرفته شده‌اند، تمایز وجود دارد. میان نزاع‌هایی که راه‌حلی برای آن وجود نداشت و آنهایی که دارای راه‌حل بودند، فرق گذاشته شده است. ترتیب بیان موضوع‌های مختلف نیز معنادار است و از ارزش نسبی آن موضوع در ارائه راه‌حل‌ها حکایت دارد. به‌خاطر همین دقت، تلمود که حاصل تلاش چندین نسل است و در نگاه اول مجموعه‌ای ناهماهنگ و سازمان‌نیافته به نظر می‌رسد، در واقع، اثری بسیار هماهنگ، با سبکی ثابت و خاص به خود است. تلمود به خاطر برخوردارگی از کیفیت خوب تدوین، منبعی بسیار مهم و برجسته برای مباحث هلاخایی به شمار می‌آید؛ اگرچه هدف اصلی [از تدوین آن] این نبوده است. به دلایلی چون ثبات سبک و روش‌های تفکر، و نیز شیوه بیان مطالب و کتابت، خلق این اثر چندین قرن طول کشید.

.....) Anotates (.....)

pirka (1

lecture (2

Tanhuma and Psikta (3

(4 احتمالاً منظور اصلی نویسنده، کنیسه‌های جوامع یهودیان عراقی (در دیگر نقاط جهان) بوده است. زیرا از سال 1948 تقریباً جامعه یهودیان از عراق رانده شد و وضعیت امروز هم معلوم است.

yerhei kalla (5

Adar (6

Ellul (7

?man tanna (8

?mnalan (9

?hikhi dami (10

resh Kalla	(11)
rosh bnei Kalla	(12)
perkam yekum	(13)
Moed Katan	(14)
tefilin	(15)
mezuzot	(16)

تفسیر تلمودی

حتی پیش از آن که تلمود کامل شود، کاملاً روشن بود که این اثر در آینده، متن اصلی و منبع اولیه شریعت یهود خواهد شد. در حقیقت، تلمود آخرین کتاب در میان منابع اصیل و مهم ادبیات یهودی است؛ چون آثاری که پس از آن نوشته شده‌اند تا حد زیادی بر آن تکیه دارند و حجیت خود را از آن کسب می‌کنند و هر زمان که لازم باشد برای توضیح مسائل نظری و عملی به آن مراجعه می‌نمایند.

نسخه‌هایی از تلمود یا رساله‌های مجزایی از آن به تمام جوامع یهودی، از جمله دورترین مهاجرنشین‌ها در آسیا، آفریقا و اروپا رسید. اما از همان ابتدا، مطالعه تلمود حتی برای با استعدادترین عالمان، دشوار بود. تدوین غیرروشمند تلمود موجب شد که فهم هر بخش از آن مستلزم سطح خاصی از شناخت قبلی باشد و پیشینه یا ریشه مفاهیم، همیشه به روشنی تبیین نشود. مطالب این کتاب از آن جا که منعکس‌کننده یک شیوه خاص زندگی و دربردارنده مباحثی است که در آموزشگاه‌های بابل مطرح می‌شد، گاهی برای طلاب دیگر کشورها یا عصرها فاقد انسجام یا ناقص به نظر می‌رسید. زبان نیز مشکلاتی را پدید آورده بود؛ گویش نامأنوس آرامی عبری که زبان نوشتاری تلمود است تا چندین نسل، گویش یهودیان بابل باقی ماند. اما در کشورهای دیگر، یهودیان با گرایش‌های بومی خودشان سخن می‌گفتند. حتی در بابل، زبان آرامی سرانجام با زبان عربی، که فاتحان مسلمان در اواسط قرن هفتم رواج دادند، درآمیخت.

بر این اساس، عالمان مناطق مختلف یهودی، در جوامع مذهبی مناطق آوارگی (گالوت)، در زمینه مطالعات با مشکلاتی روبه‌رو شدند و احساس کردند که برای رفع مشکلات باید به تفسیرهای تلمودی مراجعه کنند. مراجع واقعی و توانا برای تبیین هرچه بهتر مسائل، رؤسای آموزشگاه‌های بابلی بزرگ سُورا و پومبیدیتا بودند. این عالمان در ابتدا به گائون (1) (که در اصل، به معنای رئیس یک آموزشگاه بزرگ بود، اما به‌خاطر کاربرد غیردقیق در طول چند صد سال، معنایش دگرگون شد) شهرت داشتند. اینان وارثان اموراتیم، و از این‌رو،

منبع اولیه برای تفسیر تلمود بودند. گائون‌ها به تدریس تلمود، مطابق با سنت اموریایی ادامه دادند. در اوج کامیابی آنان، شاگردانی از سراسر مناطق آوارگی برای شنیدن سخنان ایشان گردهم آمدند؛ اما نفوذ آنها در سراسر جهان یهودی‌نشین، در مجموعه‌های پاسخ‌های شرعی (2) تجسم یافته بود، که تنها بقایای ناچیزی از آن برجا مانده است. بیشتر سؤال‌های این جوامع درباره هلاخای عملی بود؛ با این حال، پرسش‌هایی نیز درباره مسائل نظری مطرح می‌شد. گائون‌ها در نامه‌هایی که برای پاسخ به این پرسش‌ها می‌نوشتند واژه‌ها و اصطلاح‌های دشوار را توضیح می‌دادند و به شرح کاملی از موضوع‌ها (سوگیوت) (3) می‌پرداختند. این نامه‌ها اولین تفسیرهای تلمود را پدید آوردند که تنها در پاسخ به یک نیاز تدوین شده بودند و از این‌رو، نه کامل بودند و نه روش مشخصی داشتند. تنها آخرین نفر از گائون‌ها بود که تفسیری را بر تمامی بخش‌های تلمود تألیف کرد که آن نیز عمدتاً دربردارنده تفسیر واژه‌ها یا عبارات دشوار بود. آثار مکتوب گائونی اغلب در مورد احکام هلاخایی و استنتاج‌های عملی‌ای است که می‌شد از متن تلمود استخراج کرد.

نیاز به تفسیری جامع‌تر بر تلمود هنگامی بیشتر نمایان شد که رابطه با گائون‌ها به دلایل مختلف سیاسی ضعیف گردید. امپراتوری بزرگ اسلامی به چند پادشاهی رقیب تجزیه شد که دسترسی‌شان به یکدیگر، اغلب آسان نبود. اهمیت بغداد، دارالخلافة مسلمین، (و زادگاه آموزشگاه‌های بزرگ)، رو به افول نهاد و خیزش‌های اجتماعی گوناگون، سرانجام به تعطیلی این نهادها و پایان دوره گائون‌ها منتهی شد. بعضی از جوامع یهودی، مانند یهودیان اروپا هرگز موفق نشدند که تماس منظمی با گائون‌ها برقرار سازند؛ از این‌رو مجبور بودند که از نظر فرهنگی و معنوی، مستقل عمل کنند.

از زمان رو به افول نهادن مرکز بابلی در قرن دوازدهم، دو مرکز مهم یهودی در جاهای دیگر پا گرفت؛ یکی در مغرب (شمال آفریقا و اسپانیا) و دیگری در اروپا (ایتالیا، فرانسه و آلمان). این دو مرکز، به ترتیب، هسته اصلی گسترش دو سنت سفارادی (4) و اشکنازی را بنیاد نهادند که از همان آغاز، از جهات مختلف با هم تفاوت داشتند. مرکز آفریقایی - ایبریایی (5) سنت یهودیان بابلی را پیشینه خویش ساخت. این مرکز تحت حاکمیت امپراتوری مسلمین نیز قرار داشت. زبان این مرکز، عربی و در مقابل نفوذ فرهنگ عربی، بی‌دفاع بود و روابط نزدیک خود را با گائون‌ها ادامه می‌داد. هزاران پاسخ شرعی، نامه و کتاب از بابل به کشورهای شمال آفریقا فرستاده می‌شد تا یهودیان آن سرزمین را راهنمایی کند. از سوی دیگر، یهودیان بیشتر بخش‌های اروپای غربی (از طریق یونان و ایتالیا) با فلسطین رابطه داشتند و بخش بزرگی از آیین مذهبی و نیز اصول عقاید خود را از فلسطین اقتباس کردند. یهودیان کشورهای اسلامی به شدت از فلسفه، دانش، شعر و زبان عربی، که در آن زمان در اوج شکوفایی بود، تأثیر پذیرفتند. در مقابل، اروپای آن زمان در غفلت و تاریکی «عصر ظلمت» (6) غرق بود و یهودیان آن‌جا چیزی از فرهنگ کشورهای میزبان کسب نکردند. آنها مجبور بودند که بدون کمک نهادهای آموزشی بزرگ و دوردست یهودی، تقریباً تمامی زندگی معنوی خویش را خود سامان دهند. از این‌رو، تعجبی ندارد اگر دو مکتب موازی در تفسیر تلمودی، یعنی سفارادی و اشکنازی، ظهور نمودند.

عالمان اسپانیا و شمال آفریقا، مانند گائون‌ها، در مطالعات یهودی روی کردی نظام یافته داشتند. دستاوردهای اصلی آنان در حوزه‌های هلاخا و صدور احکام هلاخایی بود، نگاهی جامع و کلی به مسائل داشتند و به نکات ریز و جزئی توجه نمی‌کردند. اولین تفسیر مهم بر تلمود که توسط این مکتب فکری ارائه شد، تفسیری است که ربی حَنَنْئِل بن حُوشی‌ئِل (7) اهل قیروان (8) در شمال آفریقا، نگاشته است. ویژگی بارز این تفسیر ایجاز بسیار زیاد، پرهیز از پرداختن به جزئیات و تلاش برای ضبط نکات مهم و اضافه کردن توضیحات ضروری برای واژه‌ها و اصطلاحات برای تلخیص هر سوگیا (9) است. ربی حَنَنْئِل گاهی از تفسیر بخش معینی، با درج عبارت «و این ساده است» یعنی نیازی به شرح آن نیست، چشم پوشیده است. معاصر، رهرو و هم‌وطن او، ربی نیسیم گائون، نیز در تدوین اثر خود، مَفْتِيحُ مَنَعُولِه هَتَلَمُود (10) (کلیدی برای قفل‌های تلمود)، همین شیوه را در پیش گرفته است که نسبت به اثر ربی حَنَنْئِل منسجم‌تر بوده، به شرح گزیده‌هایی از سوگیاها پرداخته است. هر دو اثر گنجینه آموزه‌ها و تفسیرهای گائون‌ها هستند. تا چند نسل بعد، ادبیات تفسیری سفارادی تنها همین روش را ادامه داد. اگر چه ادبیات تفسیری سفارادی تا حدودی از الگوی ادبیات اشکنازی پیروی کرده‌است و تفسیرها مفصل‌تر و برای مطالعه آسان‌تر شدند، ولی هم‌چنان به سوی استنتاج‌های هلاخایی، تبیین سوگیاها به عنوان واحدهای معنادار گرایش داشت و تلاش می‌شد تا تلفیقی از موضوع‌های تلمودی به‌دست آید. این ویژگی‌ها برای توصیف تفسیرهایی از حکیمان اسپانیایی معروف به شیطُوت (11) (تفسیرها) مانند تفسیر ابن میمون بر میشنا در قرن دوازدهم، آثار 1 ی مئیر ابوالعافیه، 3 ربی مئیر ابوالعافیه (12) و ربنو موسی بن نَحمان (13) (رَمبان) در قرن سیزدهم، و آثار شلومو بن اَدْرِت (14) (رَشبا) در قرن چهاردهم نیز به‌کار می‌آید.

تفسیرهای جوامع اروپایی، به گونه‌ای متفاوت ظاهر شدند. پس از عصر گائون‌ها، دانشمندانی بزرگ در اروپا ظهور کردند که مشهورترین آنها رَبْنو گَرشوم (15) اهل ماینِتس (16) است که به‌خاطر نفوذ زیاد و مصوبات مهمی که از خود برجای گذاشت، به مائور هَگْوُلا (17) (چراغ مناطق آوارگی) شهرت یافت. او تفسیر مختصری بر رساله‌های مختلف تلمود نوشت؛ اما بدون تردید، بزرگ‌ترین مفسر [تلمود] ربی شلومو بیصحاقي اهل تروا (18) معروف به راشی (19) است که نزد شاگردان ربی گرشوم تحصیل کرد. راشی که در قرن دوازدهم می‌زیست، در آموزشگاه‌های آلمان و فرانسه تحصیل کرد و در زمینه‌های مختلفی به فعالیت پرداخت. او آثار پرامنه‌ای در احکام هلاخایی از خود بر جای نهاد و در پاسخ به پرسش‌های هلاخایی، فتوای زیادی صادر کرد. او هم‌چنین اشعار مذهبی بسیاری سروده است که شماری از آنها در کتاب‌های دعای دوره کنونی نیز وجود دارد. بزرگ‌ترین دستاورد وی تفسیرهای مهمش بر کتاب مقدس عبرانی و اثر ماندگار او درباره تلمود بابلی است که در آن، از روش‌های تفسیری که امروزه نیز نزد مفسرین دارای ارج و اعتبارند، سخن گفته است. اثر اخیر که می‌تواند الگوی تمام تفسیرها باشد، به زبان عبری خالص و با وضوح کامل نوشته شده است و هر جا که زبان عبری نارسا بوده، ضمن خودداری از دادن توضیحات طولانی و کسالت‌آور، از واژگان مناسب بیگانه و غیرعبری استفاده شده است. تفسیر نام‌برده

چنان موجز و فشرده است که این ضرب المثل را بر سر زبان‌ها انداخت که: «در زمان راشی، هر قطره دوات یک سکه طلا می‌ارزید!» با این حال، او تقریباً به هر جمله‌ای در تلمود پرداخته، واژگان دشوار را شرح داده، و هر موضوعی را - در همان زمینه اصلی‌اش - با افزودن واژگان مورد نیاز برای تکمیل یک نظریه، یا در صورت لزوم، بیان اطلاعاتی درباره پیشینه آن توضیح می‌دهد. راشی اغلب از تلخیص و جمع‌بندی موضوع‌ها و درگیر ساختن خود با پرسش‌های هلاخایی و ارائه توضیحات طولانی برای اثبات درستی نظریه‌اش خودداری می‌کند.

دانشمندانی که قرن‌ها براساس تفسیر راشی پرورش یافته‌اند می‌توانند توضیحات منحصر به فرد او را کشف کنند و با بیان چند کلمه یا با تغییر نظم ساختاری آن کلمات در جمله، نشان دهند که او چگونه به این نتیجه روشن رسیده است. در واقع، ویژگی نادر این تفسیر قابل فهم بودن آن، هم برای دانشمندان و هم برای افراد عادی، است. راشی موفق شد که بیشتر بخش‌های تلمود بابلی را تفسیر کند و کار مهم تعیین متن اصلی و ایجاد یک نسخه معین برای اهداف آموزشی را، که تا به امروز نیز مورد پذیرش است، انجام دهد.

راشی با تکیه بر تجربه‌هایی که به همراه شاگردان بی‌شمارش به دست آورد، برای روزآمد کردن تفسیرهایی که بر بخش‌های خاصی از تلمود نوشته بود، ویرایش‌های مختلفی از آن ارائه داد. با این که در طی قرن‌ها، دانشمندان جزئیات مختلفی [از این تفسیر] را مورد نقد قرار داده و تفسیرهای خود را مطرح کرده‌اند، همگی بر این که اثر راشی تفسیری مهم و اساسی از تلمود باقی می‌ماند اتفاق نظر داشتند.

نسخه‌های بسیاری از این اثر در زمان زندگی راشی، گاهی نه به شکل کتاب، که در قالب قوئترسیم (20) (رساله‌های مستقل) انتشار یافت و به همین خاطر، تفسیر او را پرورش هقوئترس (21) (تفسیر رساله‌ای) نامیده‌اند. تفسیرهایی که او بر بخش‌های مختلف تلمود بابلی نوشت، با مرگش ناتمام ماند و پس از آن، شاگردان وی آن را تکمیل کردند. او از خویش پسری نداشت، اما سه برادرزن، و نیز نوه‌ها و نبیره‌هایش دودمان تحسین برانگیزی را در تاریخ بنیان نهادند که همگی در گردآوری اضافه‌ها و خلاصه‌های این اثر تفسیری تلمود به شکل‌های مختلف مشارکت داشتند. این اضافه‌ها را توسافوت (22) (ضمایم) می‌نامند. علت این نام‌گذاری این است که بَعْلَه توسافوت (23) (گردآورندگان ضمایم) معتقد بودند که صرفاً اضافاتی را به اثری که از قبل کامل بوده است، افزوده‌اند.

حکایت زیر روش‌شناسی بَعْلَه توسافوت، و نیروی عقلانی و بی‌اندازه فرساینده‌ای را که در کار تدوین اثرشان صرف شده است، را بیان می‌کند و با آن که واقعیت تاریخی ندارد، تصویری گویا از روش آنها ارائه می‌نماید. حکایت شده است که شصت تن از بزرگ‌ترین دانشمندان آن زمان تصمیم گرفتند که هر یک از آنان به تحقیق در بخشی از تلمود بپردازد و تا آن‌جا پیش رود که بر تمام جزئیات آن بخش تسلط کامل پیدا کند؛ و هنگامی که این تحقیق را به پایان رساندند، همگی گردهم آیند و به‌طور جمعی بررسی تلمود را از سر گیرند و هر جا به نکته‌ای برخوردند که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم به بخش خاصی از تلمود مربوط بود، عالمی

که آن بخش معین را مطالعه کرده است، درباره آن موضوع اظهار نظر کند و منبع خود را نیز نقل نماید. سپس تمامی حکیمان به بحث روی آن موضوع پرداخته، دانش خود را روی هم ریختند. در نتیجه، موضع کوچکی که با چند نکته تفسیری از تفسیر راشی آغاز شده بود، به اثری بسیار فراگیر تبدیل شد. توسافوت [ضمایم یاد شده] تا حدودی در چارچوب تفسیر تلمود قرار می‌گیرد و شامل حاشیه‌های تفسیری، پرسش‌هایی از مفسران اولیه، بحث‌هایی از عبارات‌ها و نسخه‌های گوناگون و مانند آن است. اما همه این‌ها را باید گامی به جلو، در امتداد تلمود دانست که از روش‌های عقلانی آن بهره می‌گیرد. درست همان‌گونه که حکیمان تلمودی به مطالعه می‌شنا و تبیین جنبه‌های گوناگون آن پرداختند، گردآوردندگان توسافوت نیز در مطالعه دقیق تلمود شرکت جستند و اثر آنها را می‌توان «تلمودی بر تلمود» (24) نام نهاد.

توسافوت در شکل کنونی‌اش، آثاری پراکنده از نویسندگان متعدد نیست، بلکه اثری جمعی است که دانشمندان فرانسه و آلمان، در طی دو قرن دوازدهم و سیزدهم، آفریده‌اند. بعضی از تفسیرها، پرسش‌ها و توضیحات با نام نویسنده آنها و بقیه بدون ذکر نام، به عنوان آخرین دستاورد بحث‌های آموزشگاه‌های مختلف و یا تلخیصی به دست آمده از تدوینی جدید، نقل شده‌اند. دست کم، دو نوع توسافوت اصلی وجود دارد: توسافوت سانس (25)، که پسوند آن نام شهری است که این اثر در آن‌جا به اتمام رسیده است؛ و دیگری توسافوت تاقیوس (26)، که در بیشتر نسخه‌های چاپی تلمود وجود دارد. نسخه‌های دیگر، تا همین اواخر به صورت دست‌نوشته یا به صورت بقایایی در نقل‌قول‌ها یا کتاب‌های دانشمندان دیگر، برجای ماندند. یکی از بَعْلَه توسافوت، ربی شموئل بن مئیر (27) نوه راشی، معروف به رَشْبام (28) است. او نیز تفسیری بر تورات نوشت که نسبت به تفسیر پدر بزرگش، از سرشت خردگرایانه‌تری برخوردار است. رَشْبام که به پرهیزگاری فراوان و رعایت متعصبانه امور مذهبی شهره بود، چندین بخش از تفسیر راشی بر تلمود را تکمیل کرد. برادر جوان او، یعقوب بن مئیر (29) معروف به رَبْنو تام (30)، حتی از خودش نیز نام‌دارتر بود. او در کنار پیشه بازرگانی، گاهی در چارچوب دستور زبان عبری یا به شعر - در هر دو شیوه اشکنازی و سفارادی - و نیز در احکام هلاخایی آثار مهمی از خود بر جای نهاد. اما شهرت او به خاطر کاری است که به عنوان یک بَعْلَه توسافوت بزرگ انجام داده است. تقریباً هر صفحه‌ای از تلمود شامل شرحی از رَبْنو تام است. شناخت او از نص تلمود چنان برجسته بود که حکیمان دیگر او را یکی از بزرگ‌ترین عالمان تلمودی در تمامی زمان‌ها که حتی از ابن میمون نیز پیشی گرفته است، خوانده‌اند. ذکاوت او آن قدر زیاد بود که دانشمندی اظهار داشت در قضاوت بر مبنای نظرات او مردد است؛ چرا که «او دل شیر داشت و نمی‌توان فهمید که آیا در این مسیر، واقعاً در پی تفسیر بوده یا صرفاً ذکاوت خویش را به نمایش گذاشته است.

هم‌چنین نمی‌توان اظهارات او را تکذیب کرد». رَبْنو تام، برادرزاده‌اش ربی اسحق بن شموئل (31) معروف به ری (32) را منتقد یافت؛ رَبْنو تام گاه به دفاع از راشی و آثار معتبر مفسران دیگر برمی‌خاست. با این حال، خود او روش‌های نقادانه دیگری را بنا نهاد. یکی از مهم‌ترین نویسندگان متأخر توسافوت، ربی مئیر اهل روتنبرگ است که از تدوین کنندگان مهم تلمود نیز به شمار می‌آید و می‌توان او را یکی از کسانی دانست

که دوره توسافت به آنها ختم می‌شود. او به خلاصه کردن مسائل هلاخایی گرایش داشت. با این که بَعَلَه توسافت به تفسیر تمامی بخش‌های تلمود پرداختند، مطالعه تلمود بدون در نظر گرفتن تفسیرهای آنان درباره موضوع، غیرممکن است. آنان از طریق یک کار تحلیلی پردامنه و متنوع، که به خاطر برخورداری از ویژگی غیرمعارفِ نقادانه بودن از دیگر کارها متمایز بود، درباره دیگر روش‌های تفسیر تلمود به قضاوت نشستند. حتی جدیدترین تحقیق درباره تلمود با وجود روی‌کرد علمی و روشمند آن، تنها توضیح و بسط عقایدی است که توسافت‌نویسان (33)، برای نخستین بار به آن پرداختند.

در مرکز مهم یهودی جنوب فرانسه، نظام میانه‌ای رشد کرد که می‌توان آن را حد وسط میان روش‌های تفسیری سفارادی و اشکنازی دانست. این مرکز، چنان که از اثر آن پیداست، به لحاظ معنوی و جغرافیایی، بین آن دو قرار داشت. عالی‌ترین دستاورد این مرکز کتاب *بِت هֶבְחִירָא* (34) نوشته ربی شلومو بن *مִנְחִם* (35)، معروف به *هَمִּירָא* (36) است که تفسیر دانشمندان اشکنازی را با نتایج هلاخایی نظام تربیتی سفارادی درهم آمیخت. اخراج یهودیان از فرانسه، در قرن دوازدهم، باعث نابودی این مرکز شد و دیگر، مرکزی مانند آن ظهور نکرد.

با وجود تحول در روش‌های مطالعه و تحقیق، تا قرن‌ها تفسیر جدیدی تألیف نگردید. تنها در قرن شانزدهم، این بار از سوی یک مرکز بزرگ یهودی در لهستان، تفسیری جامع خلق شد. اثر *مئیر اهل لوبلین* نمونه‌ای کلاسیک از تفسیرهایی است که توسط رؤسای آموزشگاه در آن کشور به رشته تحریر در آمدند. این تفسیر تا حد زیادی شرح و توضیح موضوع‌های دشوار در تلمود و بیش از آن، در توسافت [= ضمائم] است. روش *مئیر ساده* و تفسیر وی به راحتی قابل فهم است و با آن که این کتاب ثمره آموزش در یک آموزشگاه خاص است، تأثیر نوسانات عادی دوره‌های تحصیل و علایق گوناگونی که از سوی دانشمندان در زمان‌های مختلف بروز کرده، در آن نمایان است.

ربی سلیمان (37) (شلومو) لوریا معروف به *مه‌ارشال* (38) روش کاملاً متفاوتی را پدید آورد. تفسیرهای او معمولاً بسیار کوتاه‌اند و از مسائل مختلف و متنوعی که احکام گمراه‌کننده‌ای را مطرح می‌سازند بحث می‌کنند. او بیش از هر چیز، وقت خود را در نگارش نسخه‌ای صحیح از متن تلمود صرف کرد؛ کتاب او صدها پیشنهاد برای اصلاح متن تلمود را در خود دارد که بسیاری از آنها، بدون هیچ‌گونه دخل و تصرفی، در چاپ‌های بعدی تلمود آمده‌اند. غلطگیری‌ها و یادداشت‌های او طی چند نسل، پی گرفته و به بحث گذاشته شد.

مهم‌ترین و مؤثرترین تفسیر در میان آخرین تفسیرهای تلمود، تفسیر *حیدوشه آگادوت و هلاخوت* (داستان‌های بلند درباره آگادا و هلاخا) اثر ربی *شموئل الیعزار ادلر* (39) معروف به *مه‌ارشال* (40) است. مه‌ارشال برخلاف بسیاری از مفسران دیگر که از عنصر آگادایی در تلمود غفلت ورزیده‌اند، سنت مفسران اولیه را پی گرفت و در شرح حکایت‌های تلمودی، تفسیری پردامنه‌تر از دیگر تفسیرهای تلمود، به روش ترکیب موضوع (41)، خلق کرد. او تفسیرش را از ترکیب روش تفسیر تلمودی *پشاط* (42) (ادبی - ساده -

تحت اللفظی)، نکات فلسفی از نوع حکیمان قرون میانه، و تفسیرهایی که تا حدی مبتنی بر هلاخا بودند، پدید آورد. شرح او بر بخش هلاخایی تلمود وامدار خود متن و نیز معطوف به تفسیر راشی و توسافوت است. او از روش‌های مختلفی بهره گرفت، اما با وجود این، روی کرد ساده را ترجیح می‌داد و بیشتر پیشنهاد‌های اصلاحی مهارشال درباره متن تلمود را، به این دلیل که به قدر کافی مدلل نیستند، رد کرد. از سوی دیگر، وی جنبه‌های جدید و گوناگون دیگری برای تحلیل و تحقیق ایجاد کرد. مطابق معمول، او نیز تعدادی از تفسیرهایش را با عبارت ودوق (43) (فَتَأْمَل) به پایان می‌برد، که نشان می‌دهد که برای رسیدن به دلیلی قانع‌کننده‌تر، می‌توان بیشتر درباره آن موضوع فکر کرد. تفسیر مهارشال بی‌اندازه مشهور شد و تا چند نسل مطالعه تلمود، بر مرور دقیق منبع اصلی، تفسیرهای راشی و توسافوت، و تفسیر شموئل الیعزار ادلز، 3 ربی شموئل الیعزار ادلز مبتنی بود.

پس از اختراع دستگاه چاپ، تفسیرهای تلمود افزایش زیادی یافت. هزاران کتاب در تبیین و شرح بخش‌های مختلف تلمود، موضوع‌های خاص آن، و یا گونه‌های خاصی از مسائل تألیف شد. اما در مجموع، تا به امروز تفسیر جدیدی بر تلمود نوشته نشده است. روش معیار برای مطالعه تلمود عبارت است از بهره‌گیری از کتاب‌های تفسیری بزرگ و کلاسیک، شرح و توضیح‌هایی که بر این تفسیرها نگاشته شده، و نیز تفسیرهایی که بر همین شرح‌ها نوشته شده‌اند، (که در نسل‌های بعدی به «ملحقات کمکی» شهرت یافتند).

.....) Anotates (.....)

gaon (1

responsa (2

sugiyot (3

Sefardi (4

Iberian (5

51) غک فوی قرواپ ع . Dark Ages

R. Hananel Ben Hushiel (6

Kirouan (7

sugia (8

Mafteah Man'ulei Ha-seyr (9

shitot (10

Abulafia R. Meir (11

. namhaN neB ehsoM unebbaR (12

Shlomo Ben Adret (13

Rabbenu Gershom	(14)
Mainz	(15)
Maor Ha-Golah	(16)
Troyes R. Shlomo Yitzhaki of	(17)
Rashi	(18)
kuntresim	(19)
perush ha-kuntres	(20)
tosafot	(21)
baalei tosafot	(22)
seyr on seyr	(23)
Tosafot Sens	(24)
Tosafot Touques	(25)
R. Samuel Ben Meir	(26)
Rashbam	(27)
Meir Jacob Ben	(28)
Rabnenu Tam	(29)
R. Isaac Ben Samuel	(30)
Rey	(31)
Tosafists	(32)
Bet Ha-Behira	(33)
Shlomo Ben Menahem	(34)
Ha-Meiri	(35)
R. Soloman Luria	(36)
Maharshal	(37)
R. Samuel Eliezer Edels	(38)
Maharsha	(39)
synthesis	(40)
peshat	(41)
vadok	(42)

چاپ تلمود

پس از تدوین نهایی تلمود، وجود نسخه‌هایی از این اثر کامل، برای تأمین اهداف آموزشی، ضرورت پیدا کرد. در آن زمان، کتاب‌ها با دست نسخه‌برداری می‌شد و هر اندازه اثر بزرگ‌تر بود، به پایان رساندن آن دشوارتر می‌شد. صاحبان نسخه‌های معدود و ارزشمند، با دقت از آنها محافظت می‌کردند و گاهی حتی برای نسخه‌برداری، آنها را قرض نمی‌دادند. در تعدادی از کتاب‌ها که در قرون وسطی نوشته شدند، عبارت‌های تشکرآمیزی به چشم می‌خورد که در آنها از خدمات افرادی که در قرض دادن و نسخه‌برداری کتاب‌ها شرکت داشته‌اند، به عنوان خدمتگزاران عرصه آموزش قدردانی شده است. برای درک این که چرا حتی در زمان‌هایی که محدودیت شدیدی در راه پخش و نشر تلمود وجود نداشت، یا وضع اقتصادی یهودیان اجازه می‌داد که نسخه‌برداری وسیع‌تری از متون صورت پذیرد، نسخه‌های تلمود، اندک و با فاصله زمانی تهیه شده‌اند، کافی است در نظر بگیریم که تلمود در حدود دو میلیون و پانصد هزار واژه را در خود جای داده است. ظاهراً بسیاری از نسخه‌های تلمود را خود طلبه‌ها از روی کتاب‌های موجود در آموزشگاه‌ها نوشته‌اند؛ از آن جا که این نسخه‌ها آکنده از یادداشت‌های طلبه‌ها بودند، برای عموم مردم قابل استفاده نبودند. در دوره گائون‌ها، بسیار اتفاق افتاده است که از آموزشگاه‌های بزرگ بابلی خواسته می‌شد تا نسخه‌هایی از تلمود را تهیه کنند. ظاهراً نسخه‌های نخستین در اسپانیا از روی نسخه‌ای پدید آمد که یک گائون مهاجر، با تکیه بر محفوظات خویش (در آن زمان، به خاطر سپردن انبوه موضوع‌های شریعت شفاهی رویه دانشمندان بود) نگاشته بود. برخی از رساله‌های شخصی به دلیل دربرداشتن موضوع‌هایی که دارای اهمیت کاربردی بودند بارها تدریس می‌شدند و یا چون بخشی از برنامه اصلی آموزشی را تشکیل می‌دادند، رواج گسترده‌تری داشتند. با وجود این، نسخه‌های کامل تلمود بسیار اندک بودند. به عنوان نمونه، استاد راشی، به این دلیل که نتوانسته بود نسخه‌ای از رساله عوودا زارا (1) را به دست آورد، هرگز موفق به مطالعه آن نشد. ظاهراً این وضعیت در بسیاری از جوامع یهودی در سراسر جهان وجود داشت.

کمیاب بودن نسخه‌های تلمود را می‌شد تنها به مشکلات فنی نسبت داد، اما در قرون میانه مشکل وخیم‌تر شد. طی این قرون، تلمود چندبار توقیف شد؛ سرنوشتی که در دوران جدید نیز گاهی به آن گرفتار شده است. در دوران آوارگی و خانه به دوشی یهود، که ناشی از فرمان‌های مکرر اخراج بود، بسیاری از نسخه‌های تلمود گم شد و یا از دست رفت و دیگر، بازیافت آنها ممکن نگشت. برخی از کتاب‌ها نیز با دستور مراجع قدرت، مصادره شد؛ به‌ویژه حکم ممنوعیت خارج کردن کتاب‌ها از اسپانیا، که در زمان اخراج [یهودیان] از این

کشور صادر شد، اثر ویرانگری داشت و در همان زمان، بسیاری از نسخه‌های تلمود در شعله‌های آتش سوخت.

بنابراین، تعجبی ندارد که یهودیان از همان آغاز، علاقه زیادی به صنعت چاپ نشان دادند. یادگیری فنون چاپ و حتی ساخت حروف از مرحله طراحی تا ریخته‌گری قالب‌های سربی، برای آنها امری لازم به شمار می‌آمد. ظاهراً تاریخ اولین کتاب‌های چاپی یهودی به دهه هفتاد قرن پانزدهم برمی‌گردد. پس از به بار نشستن موفقیت‌آمیز اولین تلاش‌ها در عرصه چاپ، با چاپ تلمود به صورت یک مجموعه کامل، موافقت شد. مشکلات فنی زیاد بود و اجرای این طرح، کارهای بی‌شماری را از گردآوری و غلطگیری دست‌نوشته‌ها گرفته تا چاپ آنها، لازم داشت. اولین نسخه چاپی معروف در سال 1482 در گوآدالاجرا(2)، در کشور اسپانیا به چاپ رسید. درباره این که آیا تلمود چاپ شده در آن جا کامل بود یا خیر، اطلاعی در دست نداریم؛ چرا که تنها، بخش‌هایی از آن باقی مانده است. ده سال بعد، در طول بیرون راندن یهودیان از اسپانیا و چند سال پس از آن، در زمان اخراجشان از پرتغال، تمام کتاب‌های یهودی مصادره شد و از وجود این نسخه خاص نیز تا این اواخر، اطلاعی در دست نبود. نسخه معروف‌تری، که ظاهراً هرگز کامل نشد، در دو شهر سانچینو(3) و پیزارو(4)، و دیگر نسخه‌ها در جاهایی دیگر چاپ شدند.

در سراسر این دوره، به دلیل نگرش منفی کلیسای کاتولیک، یهودیان از چاپ تلمود می‌ترسیدند. اما در سال 1520، پاپ لئوی دهم(5) اجازه انتشار تلمود را صادر کرد و اولین نسخه کامل تلمود در ونیز(6) به زیر چاپ رفت. این کار را یک ناشر مسیحی به نام دانیال بومبرگ(7) که از آنتورپ(8) به ونیز مهاجرت کرده بود، انجام داد. وی در چاپ سال‌نامه‌های عبری نیز نقش بسیار مهمی ایفا کرد. بسیاری از آثار بنیادی، ابتدا در چاپخانه او به چاپ رسیدند و در آن جا شکل قابل قبولی یافتند؛ کامل‌ترین و صحیح‌ترین نسخه تلمود بابلی نیز نسخه چاپ این ناشر بود. در نخستین تدوین، شکل اصلی و تعداد صفحات و جای تفسیرهای اصلی در هر صفحه مشخص شد و از آن پس، تقریباً تمامی نسخه‌ها از این شیوه الگو گرفتند. البته گاهی با استثناهایی در این قاعده مواجه می‌شویم، اما در مجموع همه آنها (با علامت‌گذاری‌ها یا تقسیم‌بندی‌های خاص) ناظر به همان متن اولیه‌اند. متن تلمود در وسط هر صفحه قرار دارد و در دو سوی آن، در یک سمت تفسیر راشی و در سمت دیگر توسافوت [= ضمائم] آمده است. برای جدا کردن متن از تفسیرها، متن با حروف مربعی - شکل ساده‌تری از الفبا که طومارهای تورات با آن نوشته شده‌اند - و شرح‌ها با خط شکسته چاپ شده‌اند. یهودیان اروپای غربی چون با حروف شکسته که ریشه در [ادبیات] سفارادی دارد، آشنا نبودند، آن‌را «خط راشی» نامیدند (یعنی حروفی که تفسیر راشی، با آن به چاپ رسیده بود). انتشارات بومبرگ اولین جایی نبود که از این حروف استفاده نمود، اما کمک کرد تا این سنت تقویت شود؛ از آن پس تا صدها سال، نوشته‌های تفسیری و حاخامی با این حروف چاپ شدند. ترتیب صفحات و ورق‌ها، اهمیت کاربردی زیادی داشت. پیدایش این نسخه این امکان را فراهم آورد تا با به کارگیری نام رساله و شماره صفحه و ورق - که به یک برگ دو صفحه‌ای اطلاق می‌شود که در هر طرف آن شماره‌ای ثبت شده است - شیوه‌ای مناسب

برای اشاره به نقل قول‌ها، ایجاد شود. چاپ توسافوت در قسمت حاشیه‌ای متن، از اهمیت نظری بسیاری برخوردار بود. در قرن هفدهم ماهارال پراگی (9)، به نقد روش‌های مطالعه در زمان خود پرداخت و بخشی از ایرادهای خود را متوجه این نکته کرد که چاپ توسافوت در کنار متن تلمود باعث ایجاد گرایش به پذیرش قواعد خاصی گردید که بر نظرات بَعْلَه توسافوت استوارند.

نسخه نخست از شکل کامل فاصله داشت و نقایص، اشتباهات و موارد حذف شده بسیاری در آن راه یافته بود، که در موعد مقرر برطرف شد. نسخه‌های دیگر، به ویژه نسخه یک ناشر مسیحی به نام پوستینیان ونیزی (10) که نقش الگو را نیز داشت، نزدیک بود که بر چپ‌های قبلی پیشی بگیرند. نسخه‌های بعدی با دقت بیشتری نمونه‌خوانی شدند و در آنها نمایه‌های مفصل‌تری برای آیات کتاب مقدس [تنخ - عهد عتیق] و احکام هلاخایی آن قرار داده شد و تفسیرهای دانشمندان معاصر به آن ضمیمه شد. این فرایند تا به امروز ادامه یافته است.

اندکی پس از این دوره، پاپ جولیوس سوم (11)، با جلوگیری از انتشار تلمود و صدور فرمان سوزاندن نسخه‌های موجود، فرایند چاپ و ترویج این اثر را دچار مشکل کرد. در نتیجه، چاپ تلمود در ایتالیا ممکن نشد و بقیه کشورهای اروپایی نیز به طور غیرمستقیم، از این رویه پیروی کردند. در بیاری از کشورها چاپ تلمود تنها پس از کسب اجازه رسمی امکان‌پذیر بود و در بیشتر موارد، تنها ناشران مسیحی موفق به اخذ آن می‌شدند. به طور کلی، سانسور در نوشته‌های مقدس یهودیان و به طور خاص، در تلمود، شدت بیشتری یافته بود. نسخه شهر بال (12) (1578 به بعد) نسخه‌ای است که ابتدا و انتهای آن و همچنین بخش عوودا زارا به کلی از آن حذف شد. متأسفانه نسخه‌های دیگری که از روی این نسخه تهیه شده‌اند نیز ناقص هستند. نسخه‌های متعددی در لهستان پیش از سلطه یسوعیان (13) بر این کشور، و شماری نیز در آمستردام (بخشی از هلند اهل تسامح که تقریباً هر کتاب عبری‌ای در آن مجوز نشر می‌گرفت) و آلمان پروتستان، چاپ شدند.

دونسخه مهمی که امروزه نیز تأثیرشان محسوس است، در اسلاووتا (14) و ویلنا (15) منتشر شدند. مقامات روسی، هریک به‌دلیلی، تا آن‌جا که ممکن بود انتشار کتاب‌های یهودی را به مراکز معینی محدود کردند و اخذ اجازه انتشار نیز با موانع بی‌شماری مواجه بود. چاپ دو نسخه نام‌برده در بالا، با اجازه‌نامه رسمی انجام گرفت و نسخه‌های متعددی از روی آنها تکثیر شد.

از اواسط قرن هجدهم، چاپ هشدارهای حاخامی نسبت به انتشار هر گونه نسخه جدید تلمود، برای مدتی معین مرسوم شد. گویا تقاضا برای کتاب، بسیار محدود و هزینه‌های چاپ نیز زیاد بود و ناشران بیم آن داشتند که ناشران دیگر با عرضه نسخه‌ای جدید به رقابت با آنها برخیزند و موجب وارد آمدن خسارت مالی به آنها شوند. این هشدارها موجب وضع اولین مقررات مربوط به حق چاپ گردید و ناشران را به ادامه کار، دلگرم ساخت. اما چون در سراسر دنیای یهودیت، مرجعیت دینی متمرکز و یا اطلاعاتی نسبت به وقایع جوامع دیگر وجود نداشت، اغلب اتفاق می‌افتاد که برای تولید چندین نسخه تلمود، هَسْکامُوت (16) (در

لغت، به معنای موافقت‌ها، و مجوزها) به افراد مختلف داده می‌شد. این مسئله موجب مشاجره میان ناشران، و گاهی نیز میان حاخام‌هایی که اجازه‌نامه‌های مختلفی را امضا می‌کردند، می‌شد. به همین دلیل، نسخه‌های خاص و با کیفیت بالا، به خاطر رقابت ناشران با یکدیگر، به طور کامل چاپ نمی‌شدند. گاهی انجام این کار میان شهرهای مختلف تقسیم می‌شد.

نسخه‌های مهم اسلاووتا و ویلنا نیز موضوع مشاجره بودند. ناشران اسلاووتا نسخه زیبایی از تلمود را چاپ کردند که تمامی آنها به سرعت به فروش رفت و پس از آن، ناشران ویلنا تصمیم گرفتند نسخه خاص خود را در دوره ممنوعیت چاپ و نشر، عرضه نمایند. چون مقام و مرتبه چاپ اسلاووتا به حد کافی روشن نبود، ناشران ویلنا بر آن شدند که چند تأییدیه اجباری از حاخام‌های منطقه خویش بگیرند. با روشن شدن این قضیه، کینه شدیدی به وجود آمد؛ تقریباً تمامی حاخام‌های لهستان و گالیسیا، (17) از ناشران اسلاووتا جانبداری کردند و حاخام‌های لیتوانی به حمایت از ناشران ویلنا پرداختند. این نزاع جنبه سیاسی نیز داشت؛ چرا که ناشران اسلاووتا حاسیدی، و رقبای آنها می‌تنگ‌دیم (18) (مخالفان نهضت حاسیدی [منتقدین]) بودند، که رابطه نزدیکی نیز با نهضت روشنگری داشتند. این درگیری فرجامی غم‌انگیز داشت. چراکه در نتیجه فعالیت‌های خبرچین‌ها، ناشران اسلاووتا به زندان‌های طولانی مدت محکوم شدند و چاپخانه آنها تعطیل شد. درحقیقت، این مجازات، نه به خاطر فعالیت‌های انتشاراتی، بلکه نتیجه مستقیم رابطه آنها با حاسیدیم بود. اگرچه کار ناشران اسلاووتا، تا حدی در ژیتومیر (19) در اوکراین ادامه یافت، دیگر ابتکار عمل در دست انتشارات ویلنا بود. صاحبان این انتشارات از خانواده‌ای رومی بودند و نسخه‌های زیادی از تلمود را عرضه کردند که تعدادی از آنها هم‌چنان الگوی چاپ‌های بعدی به حساب می‌آیند. در بعضی از نقاط، به‌ویژه در میان حاسیدیم لهستان، استفاده از این نسخه‌ها مطلقاً ممنوع بود. یکی از دلایل اصلی این ممنوعیت وجود تفسیرهای دانشمندانی بود که مقبولیت جهانی نداشتند. به طور کلی، نسخه‌های ویلنا را آثاری هنری، با معیارهای نمونه‌خوانی و غلطگیری بالاتر نسبت به دیگر نسخه‌ها، می‌دانستند و داستان‌های مبالغه‌آمیز زیادی درباره دقت بالای این نسخه‌ها نقل می‌کردند.

آخرین نسخه‌های تلمود که در پایان قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم منتشر شدند، موضوع‌های جدیدی را در قالب تعدادی از تفسیرهای قدیمی که از روی نسخه‌های خطی نسخه‌برداری شده‌اند، دربرداشتند و از آن‌جا که زمینه تحلیل مقایسه‌ای را در میان طلاب به وجود آوردند، باعث گسترش افق‌های فکری و رشد بینش حوزه‌های علمی شدند. افزایش تعداد طلبه‌ها، بهبود اوضاع اقتصادی یهودیان در بعضی از کشورها، و پایین بودن هزینه چاپ کتاب باعث شد تا شمار زیادی از نسخه‌های تلمود در قرن بیستم انتشار یابند.

[امروزه] اختراع روش‌های جدید چاپ، نشر کتاب را آسان‌تر و ارزان‌تر ساخته است.

در نیمه دوم قرن بیستم، با افزایش چاپ‌های گرافیکی تلمود (غالباً مبتنی بر نسخه‌های ویلنا) در شکل‌ها و اندازه‌های گوناگون، شمار نسخه‌های کامل تلمود یا بخش‌هایی از آن، در این زمان به صدها جلد می‌رسد. اختراع صنعت چاپ افست در این دوره، موجب شد که متن تلمود دیگر مانند گذشته، مورد دقت، بررسی،

اصلاح و تجدیدنظر قرار نگیرد و اشتباهات (از جمله غلطهای چاپی) از یک چاپ به چاپ دیگر منتقل شود و باقی بماند. اما باید یادآور شد که در بعضی کشورها، به ویژه اسرائیل، تلاش‌هایی برای دستیابی به نسخه‌های کامل تلمود و اضافه کردن علائم، نقطه‌گذاری، استفاده از حروف مصوت و توضیح‌دهنده‌های گوناگون، آغاز شده است. این امر نشان‌دهنده آغاز نوعی توسعه و پیشرفت نوین در چاپ و انتشار تلمود است.

تلمود فلسطینی، در مقایسه با تلمود بابلی، همواره در رتبه‌ای پایین‌تر تلقی شده است. نسخه‌های خطی کمتری از تلمود فلسطینی عرضه شده‌اند و مفسران بزرگ، توجه چندانی به آنها نداشته‌اند. اولین نسخه چاپ شده تلمود فلسطینی، در سال 1524 توسط بومبرگ، در شهر ونیز و از روی یک نسخه خطی منحصر به فرد (نسخه خطی لیدن که هم‌اکنون در کتابخانه این شهر نگهداری می‌شود) منتشر شد. [پس از آن نیز [چاپ‌های متعددی از روی همین مأخذ، که هنوز نسخه پایه محسوب می‌شود، منتشر شد. در آمستردام، چاپ مهم دیگری انتشار یافت که ظاهراً بر نسخه‌های خطی مختلفی استوار است. در قرن نوزدهم، نسخه‌هایی در ژیتومیر و ویلنا (توسط خانواده‌ای رومی) منتشر شدند، اما به‌طور کلی، شمار اندکی از تلمود فلسطینی به بازار عرضه شد. توجه اندک دانشمندان به این اثر و نوع مسائل گنجانده شده در آن، دلیل این بی‌اقتبالی است. تا به امروز، تنها نزدیک به سی نسخه از تلمود فلسطینی عرضه شده است که البته دقت و کیفیت تفسیری که بر آن نوشته شده، با تلمود بابلی قابل مقایسه نیست. تلمود فلسطینی هم‌چنان در انتظار منجی خود به‌سر می‌برد.

.....) Anotates (.....)

Avodah Zarah (1

Guadalajara (2

Soncino (3

Pisarro (4

X Pope Leo (5

Venice (6

Daniel Bomberg (7

Antwerp (8

Maharal of Prague (9

Justinian of venice (10

Pope Julius III (11

Basel (12

Jesuits	(13)
Slavuta	(14)
Vilna	(15)
haskamot	(16)
Galicia	(17)
Mitnagdim	(18)
Zhitomir	(19)

تعقیب و توقیف تلمود

حکیمان بر این باور بودند که آنچه قوم یهود را بی‌بدیل می‌سازد، همین شریعت شفاهی - میشنا و تلمود - است. در یکی از میدراش‌ها گفته شده است که در آینده، زمانی فرا می‌رسد که تمام ملت‌ها ادعا می‌کنند که ما نیز یهودی بودیم: «پس آن یگانه مقدس، تبارک و تعالی، خواهد گفت: "اسرائیل حقیقی آن کسی است که سرّ من در دست اوست. اما این سرّ چیست؟ آن سرّ، میشنا است"». در این نقل قول و بسیاری از نقل‌های مشابه، حکیمان بر اهمیت شریعت شفاهی به عنوان حجتی بر بی‌بدیلی یهودیت و تعریف حقیقی آن، تأکید ورزیده‌اند. این دیدگاه که شریعت شفاهی دیوار دفاعی یهودیت است، در دنیای غیریهودی، به ویژه در میان مسیحیان، نیز شایع بود. از همان ابتدای قرن هفتم و هشتم تلاش‌هایی در جهت جلوگیری از مطالعه تلمود صورت گرفت، اما همگی آنها ناکام ماند. اروپای غربی تا چند نسل از مسائل درونی قوم یهود و اهمیت تأثیرات معنوی مستقیم و غیرمستقیم آن، ناآگاه ماند. اما از زمانی که کلیسای کاتولیک نسبت به دشمنانی که در بین صفوف آنها بودند، موضع شدیدتری اتخاذ کرد، بازرسی نوشته‌های یهودی و، تا حد زیادی، تلمود نیز آغاز شد.

بخش عمده مسئولیت اتخاذ چنین موضعی متوجه یهودیانی بود که به آیین مسیحیت گرویده و سعی می‌کردند تا در مناظره عمومی با عالمان یهودی شرکت کنند. آنها بر ارزش تلمود نزد یهودیان، کاملاً واقف بودند و از این‌رو، دشمنی خویش را نسبت به این کتاب ابراز می‌کردند. بعضی از این یهودیان تازه‌مسیحی، با غرور تمام تلاش می‌کردند تا از متون تلمود برای اثبات حقانیت مسیحیت، بهره‌برداری نادرست نمایند. ربی مُشه بن نحمان که اجازه یافته بود تا در یکی از این مناظره‌های عمومی، آزادانه سخن بگوید، به طعنه اعلام کرد که اگر ادعاهای مخالفان او درست باشد، حکیمان تلمودی به آیین مسیحیت خواهند گروید. بقای

آنها بر آیین یهود، دلیلی گویا بر این است که «استدلال» نوآیین‌ها تا چه اندازه از درستی و استحکام برخوردار بوده است! با وجود این، چند تن از حاکمان اروپایی و مقامات عالی رتبه کلیسا متقاعد شدند که مطالب ضد مسیحی در تلمود وجود دارد و بر مبنای اتهام‌های نفوذی‌ها دستور دادند تا تمام عبارات ضد مسیحی و برچسب‌ها علیه مسیح، از این کتاب‌ها حذف شود. این حرکت ضد تلمودی و فرمان‌های مختلف پاپ‌ها، که خود نتیجه نزاع‌های داخلی جامعه یهودی و تحریض بعضی از یهودیان تازه مسیحی بود، باعث شد تا پاپ گریگوری نهم (1) در سال 1240 دستور دهد تا در شهر پاریس، نسخه‌های تلمود را به آتش بکشند. چندین فرمان مشابه دیگر نیز در طی قرن سیزدهم صادر شد. در سال 1264 پاپ کلمنت چهارم (2) فرمانی صادر کرد که در پی آن هزاران نسخه تلمود در آتش سوخت. یهودیان نابودی تلمود را یک مصیبت ملی و تقریباً بی‌سابقه تلقی کردند. ربی مئیر اهل روتنبرگ، با الهام از این حادثه، مرثیه‌ای سروده که در میان مرثیه‌های مربوط به نهم ماه آو[روز ویرانی معبد بیت المقدس (3)] باقی مانده است. البته این فرمان‌ها در سراسر اروپا اجرا نشد؛ برای نمونه، تلمود در شبه جزیره ایبریا (4) سوزانده نشد، بلکه تنها مطالبی که نسبت به مسیحیت اهانت‌آمیز تلقی می‌شد، از آن حذف گردید.

رهبران کلیسا در این باره اتفاق نظر نداشتند؛ یک شورای کلیسایی در بازل در سال 1431 بار دیگر بر توقیف شدید تلمود تأکید کرد، اما دیدگاه‌های مخالفی نیز در آن مطرح شد. در سال 1509 یک یهودی تازه مسیحی به نام یوهانس فِرکُورن (5) تلاش کرد تا رهبران کلیسا را به سوزاندن تلمود در تمامی کشورهای تحت حاکمیت چارلز پنجم ترغیب کند. اما رقیبی در لباس مسیحی به نام روچلین (6) ظهور کرد و به دفاع از تلمود پرداخت. استدلال روچلین اگرچه به همه مجادلات پایان نداد و نسخه‌هایی از تلمود در شهرهای مختلف توسط کشیشان به آتش کشیده شد، بی‌تأثیر هم نبود. در سال 1520 پاپ لئوی دهم چاپ تلمود را مجاز شمرد و طی چند دهه بعدی چندین نسخه از آن عرضه شد. اما این وضعیت دیری نپایید و در اثر تلاش تعدادی از یهودیان تازه مسیحی و تشدید حرکت ضد نهضت اصلاح دینی، (7) پاپ ژولیوس سوم (8) در سال 1553 بار دیگر فرمان داد تا تلمود را بسوزانند. این فرمان در ایالت‌های مختلف ایتالیا به اجرا درآمد، که ظاهراً باعث نابودی ده‌ها هزار نسخه از تلمود شد. با صدور اعلامیه پاپ پیوس چهارم (9) در شورای کلیسای ترنت در سال 1564، از شدت عملی که تا آن زمان حاکم بود، کاسته شد. در آن اعلامیه پخش تلمود، مشروط بر آن که بخش‌های توهین‌آمیز نسبت به مسیحیت از آن حذف شود، بی‌اشکال دانسته شد. نتیجه مستقیم این تصمیم، چاپ نسخه‌ای از تلمود با نظارت و ممیزی راهبان کاتولیک در بال بود. این نسخه به شدت سانسور و کوتاه شده بود، اما باز هم کلیسا را راضی نمی‌ساخت. سرانجام، کلمنت دوم در یک فرمان جسورانه در سال 1592، مطالعه تلمود از روی هر نسخه و ویرایشی را ممنوع اعلام کرد. این ممنوعیت شامل همه نقاط دنیای مسیحیت نمی‌شد؛ زیرا بخش وسیعی از اروپا (کشورهای پروتستان و کشورهای تحت حاکمیت روس‌ها و حاکمان ترک) زیر بار این حکم کلیسای کاتولیک نرفتند؛ اما در بیشتر نقاط ایتالیا اجرا شد. یهودیان ایتالیا از راه‌های مختلف تلاش کردند تا از اجرای حکم توقیف

شانه خالی کنند. شایع‌ترین راه، مطالعه کتاب *عِن يَعْقُوو* (10) [چشم یعقوب]، حاوی متن آگادایی تلمود، بود (بعد از ممنوعیت مطالعه این کتاب، نام آن را به *عِن ییسرائل* (11) به معنای [چشم اسرائیل] تغییر دادند) و نیز مطالعه *سِفِر هَلاخا* اثر ربی اسحق الفاسی (12) که بیشتر مباحث هلاخایی تلمود را در برداشت. اما فرمان ضدتلمود تأثیر شدیدی بر زندگی فرهنگی یهودیان ایتالیا داشت، به گونه‌ای که هرگز آن شکوه و جلال پیشین خود را بازیافت؛ این تصویری گویا و تاریخی از این حقیقت است که هر جامعه یهودی که تلمود را مطالعه نکند، محکوم به زوال و نابودی است.

در دیگر کشورهای اروپایی هیچ فرمان مشابهی صادر نشد، اما گرایش وسیعی به سانسور مطالب تلمود وجود داشت. در زمان‌های بعد، ناشران به تدریج و مخفیانه به جمع‌آوری بخش‌های سانسور شده تلمود پرداختند. اما با وجود همه این تلاش‌ها، بهترین نسخه تهیه شده تلمود نیز، به خاطر تغییرات و «تصحیحات» سانسورکنندگان، ناقص است.

نسخه سانسور شده بال مهم‌ترین نمونه از این قبیل نسخه‌هاست؛ زیرا سانسور کننده تمامی بخش‌هایی را که توهینی به مسیحیت یا اقوام مختلف یا منعکس کننده دیدگاه‌های خرافی می‌پنداشت، حذف یا اصلاح کرد. پدر مارکو مارینو (13)، سانسور کننده نسخه بال، پیش از هر چیز نام «ممنوع» تلمود را پاک کرد و به جای آن، واژگان دیگری مانند *گمارا* یا *شَس* - (14) نام‌های عبری بخش‌های شش‌گانه - را گذاشت. او هر جای متن تلمود را که واژه *مین* (15) (به معنای مرتد، که در ابتدا بر فرقه‌های گنوسی و به‌طور بسیار نادر بر مسیحیت اطلاق می‌شد) به کار رفته بود، به گونه‌ای تغییر داد تا بر صدوقیان یا اپیکوریان اطلاق شود؛ هر جا که نامی از روم به میان آمده بود، حتی جاهایی که یقیناً مقصود، پادشاه بت پرست و کافر روم بود، به آرام (بین النهرین) یا پارس (پارس) تغییر داد. استفاده از واژگان مشوماد (16) یا مومار (17) (نوآیین - یا متمرک) نیز ممنوع شد و اصلاح گردید. مشکل اساسی تمامی سانسور کنندگان واژه *گوی* (18) (غیریهودی) بود که در همه حال آن را تغییر می‌دادند. (این مسئله گاهی اوقات، دانشمندانی را که از وظیفه سانسور کننده مطلع نیستند به اشتباه می‌اندازد.) یک بار واژه *گوی* به *عَکوم* (19) (ستاره‌پرستان) برگردانده شد، اما یک نوآیین به مراجع رسمی اطلاع داد که اصطلاح مزبور نیز توهینی به مسیحیت به شمار می‌آید؛ چون تداعی گر «پرستنده مسیح و مریم» است. از این‌رو، آنان لازم دیدند که واژه‌ای را جایگزین آن کنند و مناسب‌ترین راه، به کارگیری واژه کوتی (20) (سامری‌ها) به جای *گوی* بود. در نسخه بال، سانسور کننده فرمان داد که واژه *کوشی* (21) (آفریقایی، کوشیت (22)) به جای *گوی* به کار رود.

توصیه شده بود که هر جا تلمود اشاره‌ای توهین‌آمیز به عیسی یا، به‌طور کلی، به مسیحیت دارد، آن قسمت به کلی حذف شود. نام مسیح با برنامه‌ای حساب شده، حتی در جایی که اشاره به نام او جنبه منفی نداشت، از تلمود حذف شد. سانسور کننده نسخه بال، هم‌چنین مصمم بود تا هر چیزی را که حاکی از تجسم الوهیت است و نیز حکایت‌های مبهم و معمایی را از تلمود حذف کند. در موارد خاصی، او نظرات شخصی خودش را در حاشیه اضافه کرد. به عنوان نمونه، در جایی که تلمود می‌گوید که بشر بدون گناه پا به عرصه گیتی

می‌نهد، او [در حاشیه] افزود: «بنا به اعتقاد مسیحیت، تمامی افراد بشر در حالی به دنیا می‌آیند که در ذات و فطرت آنها گناه بشر نخستین وجود دارد». بخش‌هایی را نیز که به نظر او از حد اعتدال خارج بودند، به تیغ سانسور سپرد و تغییرات دیگری به همین ترتیب انجام داد. برای نمونه، این بیان تلمود که «مردی که همسر نداشته باشد شایسته نام مرد نیست»، با طبع و ذوق او که یک راهب مجرد بود، سازگار نیامد. از این‌رو، آن را به این شکل درآورد: «هر مرد یهودی که...». بخش عوودا زارا، به خاطر این که به روزهای مقدس غیریهودیان و روابط یهودیان با آنها مربوط می‌شد، به‌طور کلی چاپ نشد.

با این که بخشی از این حذف‌ها و سانسورها در نسخه‌های بعدی، به متن بازگردانده شد، همواره سانسورکنندگان جدیدی در کشورهای دیگر، از راه می‌رسیدند و تغییرات و تحریفات تازه‌ای انجام می‌دادند. به عنوان نمونه، حاکمان روس گفتند که نام یونان نباید در تلمود ذکر شود؛ چرا که این تصور را ایجاد می‌کند که فرهنگ روسی از فرهنگ یونانی الهام گرفته شده است؛ به همین دلیل واژه یادشده در هر جای تلمود که به کار رفته بود، حذف گردید. بعضی از سانسورکنندگان روس اعلام کردند که عبارت «زبان یونانی» ناخوشایند است و از این‌رو، آن را به «زبان عَکوم» (23) تغییر دادند. بی‌توجهی بسیاری از سانسورکنندگان موجب شد تا برخی از اسامی، نادرست تلفظ شوند و بسیاری از خطاها از نسخه‌ای به نسخه دیگر منتقل شده، باقی بمانند. بعضی از این تغییرات ناشی از محاسبه‌های سیاسی روزمره بودند. مانند فرمان یکی از سانسورکنندگان روس در زمان جنگ روسیه و ترکیه، مبنی بر به کارگیری واژه ییشماعِل به جای گوی؛ تغییری که باعث بروز یک دسته خطاهای بی‌معنی و پوچ شد.

تلمود تنها اثری نبود که مورد تعرض سانسورکنندگان قرار گرفت، اما اصلاح تحریف‌های این کتاب به خاطر گستره مباحث و اعتبارش، و نیز هزاران تغییری که طی قرن‌ها در آن به وجود آمده بود، حتی در نسخه‌هایی که در کشورهای آزاد از قید سانسور منتشر شدند، غیرممکن بود. چاپ افسست نیز با همان اشتباه‌ها و حذف‌ها همراه است؛ تنها در نسخه‌هایی که در دوره‌های اخیر چاپ شدند، تلاش شد تا به متن اصلی بازگردانده شود.

.....) Anotates (.....

Pope Gregory IX (1

Pope Clement - IV (2

.Ninth of Av (3

Peninsula Iberian (4

Johannes Pfefferkorn (5

Reuchlin (6

Counter-Reformation (7

Pope Julius III	(8)
Pope Pius IV	(9)
Yaakov Ein	(10)
Ein Israel	(11)
Isaac Alfasi	(12)
Father Marco Marino	(13)
Shas	(14)
min	(15)
meshumad	(16)
mumar	(17)
goy	(18)
akum	(19)
kuti	(20)
)Kushi)Kushit	(21)
Kushite	(22)
akum language of	(23)

بخش دوم

12

ساختار تلمود

ترتیب مطالب تلمود بابلی و فلسطینی مطابق با ترتیب میشنا است؛ کتابی که هر دو تلمود، آن را تفسیر می‌کنند. میشنا به شش بخش اصلی یا سداریم (1) (بخش‌ها) تقسیم شده است؛ این بخش‌ها که با کلمه اختصاری عبری شَس (2) شناخته می‌شد، به‌ویژه از زمانی که سانسورکنندگان مسیحی واژه تلمود را تابو خواندند، مترادف با تلمود دانسته شد. هر یک از بخش‌ها به دسته خاصی از مسائل می‌پردازد.

سِدِر زراعیم (3) (بخش بذرها) به هَلاخای مربوط به کشاورزی و محصولات سرزمین فلسطین، هدایای تقدیمی به کاهنان و لاویان، و صدقه‌های اهدایی به فقیران اختصاص دارد. ترتیب رساله‌ها در تمام نسخه‌ها

یکسان نیست، اما معمولاً بر اساس اندازه یا، برای آن که دقیق‌تر باشد، مطابق شماره فصل‌ها مرتب شده‌اند. معمولاً هر رساله به یک موضوع خاص می‌پردازد؛ مثلاً رساله شویعیت (4) درباره احکام شمیطا (5) (سال هفتم زیر کشت رفتن مزارع) یا بیکوریم (6) (درباره میوه‌های نوبرانه) است، اما برخی مسائل مرتبط با این موضوع نیز ضمیمه آن است. فصول هفتاد و چهارگانه این بخش به یازده رساله تقسیم شده است و تنها اولین رساله از میان آنها، یعنی براخوت (7)، اندکی غیرعادی است؛ چرا که رساله مزبور درباره آداب خواندن ادعیه و نمازهاست و در آن از احکام مربوط به کشاورزی سخن به میان نیامده است. در بعضی نسخه‌ها، این رساله به بخش موعده (8) انتقال یافته است. اما از آن‌جا که سِدِرِ زراعیم به نام سِدِرِ اِمونا (9) (به معنای بخش ایمان؛ گفته شده است که «چون انسان به حیات ابدی باور دارد، بذرافشانی می‌کند») نیز معروف است، قرار دادن رساله براخوت در آغاز این بخش، به درستی صورت گرفته است.

بخش دوم، سِدِرِ موعده (تعطیلات مذهبی (10)) نام دارد. دوازده رساله این بخش درباره جشن‌هایی است که در طول یک سال واقع شده‌اند و موضوع آن به ترتیب، از احکام روز شَبَّات (دو رساله) تا احکام مربوط به ایام روزه دسته‌بندی شده است. رساله شقالیم (11) از آن جهت که به خراج یک دوم شِقْل، یعنی هزینه حفظ و نگهداری معبد و راه‌های جمع‌آوری و توزیع آن پرداخته است، استثنا محسوب می‌شود. علت درج آن در بخش موعده این بوده است که خراج مزبور در یک فاصله زمانی منظم جمع‌آوری می‌شود.

سِدِرِ ناشیم (12) (زنان) سومین بخش است و درباره احکام مربوط به ازدواج، از خواستگاری گرفته تا احکام زنای با محارم، طلاق و مالکیت اموال، بحث می‌کند. پنج رساله اصلی این بخش به موضوعات بالا اختصاص دارد و دو رساله دیگر، یعنی نِداریم (13) (نذرها یا تعهدها) که تا حدودی به روابط زن و شوهر پرداخته است، و نازیِر (14) که درباره احکام نذیره‌ها (15) (زنان مؤمنی که نذرهای خاصی می‌کنند) است، ضمیمه آنها هستند. رساله سوطا (16)، شامل هلاخاهای مربوط به زنان مظنون به زنای محصنه، موضوع‌های نامربوطی را دربردارد که تنها به خاطر داشتن ارتباط موردی در آن گنجانده شده‌اند.

بخش چهارم نزیقین (17) (خسارات) به یِشوَعوت (18) (راه‌های فرار) نیز معروف است؛ چون بخش نسبتاً زیادی از آن درباره حمایت از زیان‌دیدگان در مقابل مجرمان است. در ابتدا، این بخش با رساله‌ای معروف به نزیقین که درباره حقوق مدنی بود، آغاز می‌شد؛ اما چون رساله نام‌برده طولانی و دارای سی فصل بود آن را به سه بخش، معروف به «باب» تقسیم کردند که امروزه باوا قَمَّا (19) (باب نخستین)، باوا مِصیعا (20) (باب وسطی) و باوا بَتْرَا (21) (باب آخر) نامیده می‌شوند. به طور کلی، این بخش از حقوق مدنی و جزایی، آیین دادرسی دادگاه‌های شرع، تعهدات، مجازات‌ها و جز آن سخن می‌گوید. بخشی از قانون کیفری دینی به ممنوعیت همه اشکال و انواع بت‌پرستی و رساله‌ای خاص به نام عَوُودا زارا (22) به این موضوع اختصاص یافت. رساله‌ای دیگر به نام هُورائوت (23) (آراء) به راه‌حل مشکل مهم خطای سنهدرین در تصمیم‌گیری‌ها، که چه بسا همه قوم [یهود] را به اشتباه می‌اندازد اختصاص دارد. رساله عِدویوت (24) (شهادت) مجموعه‌ای از گواهی‌ها درباره هلاخای تاریخی است که در معرض خطر فراموشی قرار گرفته بود، و درباره جنبه‌های

نامتعارف هلاخا که ظاهراً در نشستی ویژه در حوزه علمیه یونیه استنتاج شده بود، بحث می‌کند. رساله‌ای دیگر که در این بخش جایی ندارد و با بیشتر رساله‌ها تفاوت دارد، رساله آووت (25) (پدران) است، که نه از هلاخاها، بلکه از علم اخلاق و فلسفه سخن می‌گوید. این رساله حاوی بیانات و کلمات قصار حکیمان می‌شنایی است. این رساله به خاطر محتوای بی‌بدیش، در بسیاری از دعاها گنجانده، و به زبان‌های دیگر نیز ترجمه شد.

بخش قُداشیم (26) (مقدسات) به‌طور کلی، به احکام مربوط به معبد و قربانیان اختصاص دارد. از یازده رساله مندرج در این بخش، ده رساله به تفصیل، درباره آیین مذهبی معبد و انواع قربانی‌ها سخن می‌گوید. رساله یازدهم، حولین (27) (امور عرفی غیر مقدس) که در زمان‌های قدیم به شحیطت حولین (28) (ذبح عرفی) معروف بود، تنها رساله‌ای است که از قربانی‌ها سخنی به میان نیاورده و به بحث درباره احکام ذبح شرعی و بیان جزئیاتی درباره غذاهای حلال (کاشر) و حرام (غیرکاشر) و نیز احکام متفرقه‌ای که تعداد اندک آنها رساله جداگانه‌ای را تشکیل نمی‌داد، پرداخته است.

بخش ششم، طهاروت (29) (پاکی‌ها - طهارت‌ها) درباره پیچیده‌ترین موضوع هلاخایی، یعنی احکام مربوط به طهارت و نجاست شرعی است. این احکام که عمدتاً، در عصر معبد (و تا چندین نسل بعد در فلسطین) رعایت می‌شدند، فصل‌های بسیار جزئی اما موردنیاز و مبتنی بر سنت‌های قدیمی را، که گاهی رابطه منطقی میان آنها قابل فهم نیست، دربردارد. تنها یک رساله، نیدآ، (30) در آن زمان اهمیت عملی داشت؛ چرا که از احکام مربوط به ناپاکی دوران عادت زنان بحث می‌کرد. این بخش مبهم‌ترین بخش در میان تمامی بخش‌های می‌شنا است و [حتی] اموراها‌ی بزرگ در کشف رموز آن با مشکل روبه‌رو بودند.

مطابق تقسیم‌بندی جدید، در مجموع، پانصد و هفده فصل (با تفاوت‌های اندک میان نسخه‌های مختلف) در تلمود وجود دارد که در قالب شصت و سه رساله تنظیم شده‌اند. تعداد سنتی رساله‌ها شصت عدد بود و شمار فعلی ظاهراً از تقسیم چند رساله مانند نزیقین به بخش‌های مستقل به دست آمده است. رساله‌های مختلف، اینک نیز همان نام دوره تلمودی خود را که عموماً منعکس کننده درون‌مایه و مضمون اصلی آنهاست، حفظ کرده‌اند و اغلب، دست نخورده باقی مانده‌اند. فصل‌ها نیز نامی دارند که بعضاً به دوره تلمودی بر می‌گردد؛ اما این نام‌گذاری نه بر اساس محتوا، که بر پایه کلمات آغازین است. هنگامی که کلمات آغازین چندین فصل، مشابه می‌شدند، انتخاب عناوین جداگانه‌ای که آنها را متمایز سازد لازم می‌شد. اما این نام‌ها چندان مورد تأکید نبودند. ترتیب فصل‌ها در هر رساله معمولاً ثابت است؛ هر چند که همیشه منظم و منطقی به نظر نمی‌رسد. گاهی در رساله‌ای مطالب به‌طور روشمند، از عام تا خاص سازمان یافته‌اند، اما در تعدادی از رساله‌ها معیار نظم، حکم در حال بررسی است؛ موضوع مربوط به جزء اول آن حکم در ابتدا طرح می‌شود. رساله‌هایی که علاوه بر موضوع اصلی به طرح مسائل دیگری نیز می‌پردازند، معمولاً به گونه‌ای

سازمان‌دهی شده‌اند که ابتدا موضوع اصلی و پس از آن، مسائل فرعی مطرح می‌شود. گرایشی نیز وجود داشت که رساله‌های مختلف را با موضوع‌هایی آغاز می‌کرد که علایق یا حس کنجکاو خواننده را

برمی‌انگیخت؛ اگرچه لزوماً اهمیت زیادی نمی‌داشت.

فصل‌های میشنا به زیرشاخه‌هایی موسوم به میشناپوت (31) تقسیم شده‌اند که هر کدام معمولاً از یک یا چند حکم شرعی مربوط به هم بحث می‌کند. این زیرشاخه‌ها، یکدست نبوده، تفاوت‌هایی بین نقل آنها وجود دارد. با این حال، این تقسیم‌بندی تقریباً در تمام نسخه‌های چاپی میشنا یکسان است. به همین خاطر، به هنگام درج نشانی موضوعی در میشنا، نام رساله، شماره فصل در آن رساله و شماره میشنا در آن فصل ذکر می‌شود. مثلاً نشانی این روایت «تمامی افراد بنی اسرائیل در جهان دیگر سهمی دارند» رساله سنهدرین، فصل 10، میشنای شماره 1 است. در قرون میانه، از آن‌جا که فرض بر این بود که همه مردم این رساله‌ها را می‌شناسند، در اغلب موارد، تنها شماره فصل بدون ذکر نام رساله بیان می‌شد و نام و شماره میشنا نیز به خاطر آن که هنوز هیچ تقسیم‌بندی ثابتی بر اساس میشناپوت وجود نداشت، نقل نمی‌شد. با آن که امورها در تمام بخش‌های میشنا تحقیق کردند، دست‌کم در بابل، آنها بیشتر بر روی چهار بخش که با زندگی روزمره رابطه داشت متمرکز شدند؛ موضوع اصلی تلمود بابلی را همین چهار بخش تشکیل می‌دهند. بخش زراعی که درباره احکام کشاورزی است، با زندگی در بابل ارتباط بسیار اندکی داشت؛ چون اکثر هالاخاهای این بخش به سرزمین فلسطین در دوره معبد مربوط می‌شد. تنها رساله براخوت این بخش با قانون‌گذاری برای زندگی روزانه، مانند نمازها و دعاها، ارتباط دارد. بخش طهاروت نیز اهمیت عملی زیادی در بابل نداشت و تنها رساله نیدا، که در حقیقت به احکام طهارت زنان می‌پرداخت، برای تحصیل انتخاب شده بود. بیشتر رساله‌های این چهار بخش دیگر در تلمود بابلی شرح داده شدند و سی و شش رساله هم‌چنان بدون توضیح مانده‌اند. اخیراً چند تن از دانشمندان تلاش کردند تا از میان رساله‌هایی که عمیقاً مورد مطالعه قرار نگرفته‌اند، موضوع‌هایی را گلچین کرده، از این طریق، یک تلمود «ساختگی» عرضه کنند. در فلسطین، وضعیت کمی متفاوت بود. از آن‌جا که در این سرزمین احکام کشاورزی با زندگی روزمره پیوند خورده بود، تلمود فلسطین از تمام رساله‌های بخش زراعی بحث می‌کند. در قرون میانه، بخشی در تلمود اورشلیم وجود داشت که به بخش قداشیم اختصاص یافته بود، اما از زمان اولین چاپ تلمود فلسطین، این قسمت از حوزه مطالعه و یادگیری پنهان ماند. تقریباً یک قرن پیش، دانشمندی مدعی شد که نسخه خطی این قسمت را کشف کرده است، اما عموماً آن را یک جعل جدید خواندند. تلمود فلسطین از تمام بخش طهاروت، تنها تعداد اندکی از فصل‌های رساله مفید و کاربردی نیدا را برای تعمق برگزید و در مجموع، دارای سی و نه رساله است.

شصت رساله میشنا و شرح آنها در تلمود، واحدی یگانه را تشکیل می‌دهند، اما در طی قرن‌ها، چیزهایی بر آن افزوده شد که با عنوان عام و غیردقیق *مَسِخْتוֹت قִטְנוֹת* (32) (رساله‌های کوچک) معروفند. این رساله‌ها یکدست نیستند؛ بعضی از آنها قدیمی‌اند و ظاهراً بخشی از مؤلفه‌های تاریخی میشناپوت بیرونی را تشکیل می‌دهند. بیشتر این رساله‌ها خلاصه‌هایی هستند که در زمان‌های متأخر - عمدتاً در عصر گائونی - تدوین شده‌اند؛ اگرچه بعضی از منابع آنها بسیار قدیمی‌اند. این «رساله‌های کوچک» از اخلاق و رفتار

بحث می‌کنند و بعضی از دانشمندان معتقدند که احتمالاً در میشنا بخش هفتادم نیز (حتی قبل از تدوین میشنا یوت توسط 1 ی یهودا هَناسی، 3 ربی یهودا هَناسی) معروف به سِدِرِ هُنْخָمָ (33) (حکمت) وجود داشت. در میان این آثار، رساله‌هایی مانند آووت ربی ناتان (34) را می‌یابیم که نسخه بسیار مفصل رساله آووت و رساله درخِ اِרִص (35) (رفتار) است و از احکام و مقررات رفتار و کردار صحیح در تمام موقعیت‌ها و چیزهای دیگر بحث می‌کند. رساله‌هایی نیز هستند که درباره احکام تفسیر نشده در تلمود سخن می‌گویند؛ مانند رساله سُوֹפְרִים (36) (کاتبان) درباره کتابت طومارها، رساله سִמְחֻת (37) درباره احکام عزاداری و رساله‌های دیگر. این رساله‌ها اگرچه گاهی مورد مطالعه قرار گرفتند و شاخص‌های گویایی برای رفتار و جنبه‌های معینی از هَلاخاها محسوب شدند، از رساله‌های اصلی تلمود به شمار نمی‌آیند.

.....) Anotates (.....)

- 1) sedarim
- 2) shass
- 3) Seder Zeraim
- 4) Shevi'it
- 5) shemitah
- 6) Bikurin
- 7) Berakhot
- 8) Seder Moed
- 9) Seder Emunah
- 10) Holidays
- 11) Shekalim
- 12) Seder Nashim
- 13) Nedarim
- 14) Nazir
- 15) nazirite
- 16) Sotah
- 17) Nezikin
- 18) Yeshu'ot
- 19) Baba Kama
- 20) Baba Metzi'a

Baba Batra	(21)
Avodah Zarah	(22)
Horayot	(23)
Eduyot	(24)
Avot	(25)
Kodashim	(26)
Hulin	(27)
Shehitat Hulin	(28)
Teharot	(29)
Nidah	(30)
mishnayot	(31)
masakhtot ketanot	(32)
Hokhmah Seder	(33)
Avot of Rabbi Natan	(34)
Derekh Eretz	(35)
Sofrim	(36)
Semahot	(37)

موضوع تلمود

فهرست نام‌های رساله‌های تلمود برای ارائه تصویری از موضوع این کتاب کافی است، اما این فهرست تمامی آن موضوع‌های بی‌شمار را پوشش نمی‌دهد. هدف تلمود، تلمود تورا (مطالعه تورات) در فراگیرترین معنای آن، یعنی فراگیری حکمت، فهمیدن و معرفت است. زیرا در تلقی عمومی، تورات کتابی است که تمامی آنچه را که در جهان وجود دارد، پوشش داده است. حکایتی در تلمود و شرح‌هایی که بر آن نوشته شده، تورات را نوعی طرح و نقشه برای ساخت جهان توصیف می‌کند. در جایی دیگر، تلمود به این جمع‌بندی می‌رسد که قلمرو تورات چند برابر قلمرو جهان است. از این رو، تمام هستی برای عالمان، جالب و برای تلمود، موضوعی مناسب است که باید به‌طور خلاصه یا به تفصیل، به آن پرداخته شود. مفهوم تورات

بسیار گسترده‌تر از مفهوم شریعت دینی است؛ در حالی که فقه دینی (1) تمامی حوزه‌های زندگی را پوشش می‌دهد و تقریباً از هیچ چیزی غفلت نمی‌کند، قلمرو تورات از این نیز گسترده‌تر است. عادت‌ها، رسوم، توصیه‌های شغلی، دستورهای پزشکی، بررسی طبایع انسانی، مسائل زبان شناختی، مسائل اخلاقی؛ تمامی اینها تورات هستند و به همین ترتیب و گستردگی در تلمود نیز به آنها پرداخته شده است. و چون تمام هستی در تورات تجلی یافته است، حکیمان تنها معلمانی نیستند که بر کرسی آموزش (2) تکیه داده باشند، بلکه تجسم تورات هستند و بنابراین هر چیز مربوط به آنها بایسته تحقیق است.

حکیمان، خود گفته‌اند که «گفت‌وگوهای اتفاقی، شوخی‌ها یا گفته‌های خودمانی حکیمان را باید مطالعه کرد»؛ و گاهی همین اظهارات اتفاقی که بدون هیچ‌گونه قصد آموزشی بیان شده‌اند، به هلاخای مهمی تبدیل می‌شد. اهمیت استخراج رفتارهای حکیمان از این نیز بیشتر بود. هر تلاشی که یک حکیم در هر حوزه‌ای انجام می‌داد، می‌بایست بر اساس روح حقیقت و مطابق با خود تورات باشد. شاگردان اغلب، رفتار ربی خودشان را به دقت مطالعه می‌کردند تا چگونه رفتار کردن را بیاموزند. درباره یکی از شاگردان که در این کار افراط کرده بود، نقل شده است که برای آن که دریابد استادش چه رفتاری با همسر خویش دارد، زیر تخت خواب استاد پنهان شد. هنگامی که او را به خاطر این فضولی مورد بازخواست قرار دادند، پاسخ داد: «استاد تورات است و باید مورد مطالعه قرار گیرد»؛ روی کردی که هم ربی‌ها و هم شاگردان آن را پذیرفته بودند و معتبر می‌شمردند. از آن جا که موضوع‌هایی از این دست به تورات مربوط می‌شوند، جایی برای مخفی کردن یا جدا کردن قلمروهای معین از این قاعده کلی [که هر عمل حکیمان تورات است و باید مورد مطالعه قرار گیرد] وجود نداشت. ذکر این نکته بسیار جالب است که حکیمان تلمودی با آن که در زندگی جنسی و نسبت به بدن برهنه انسان روی کردی به غایت با حجب و حیا داشتند و در برابر بی‌حرمتی به مقدسات برمی‌آشفتنند، قائل هیچ مانعی برای مطالعه در ریزترین جزئیات این موضوع‌ها نبودند. بحث‌ها با حسن تعبیر همراه بود و از لطیف‌ترین عبارتها استفاده می‌شد؛ اما در عین حال، عالمان می‌توانستند به هنگام تأملات علمی و فکری به جزئیات عادی و فرعی موضوع تا آن جا که پاسخی قانع کننده بیابند، پردازند.

این علاقه‌های گسترده نه تنها ویژگی هلاخا به طور خاص، که ویژگی تورات به طور کلی نیز هست. مبادله روشنگرانه آراء و عقاید درباره این موضوع، در خود تلمود آمده است. یکی از دانشمندان برجسته از پسرش، که او نیز در یادگیری شهره است، می‌پرسد که چرا دیگر در درس گفتار رئیس فلان آموزشگاه شرکت نمی‌کند؟ پسر در پاسخ، با دلخوری اظهار می‌دارد: «چون هر زمان که در درس ایشان حاضر شدم، موضوع‌ها و مباحث پیش پا افتاده‌ای را تدریس می‌کرد» و توضیح داد که این ربی بزرگ، درباره آداب نظافت در دستشویی سخن می‌گفت. پدر گفت: «اگر چنین بود که می‌گویی، پس تو باید دوباره می‌رفتی و در جلسات او بیشتر شرکت می‌کردی؛ چرا که او درباره موضوع‌های مهم و حیاتی زندگی روزانه سخن می‌گوید». بدین ترتیب، تعجبی ندارد که تلمود، درباره توصیه‌های بهداشتی درمان و مقابله با بیماری‌ها، شرح و تبیین

گفته‌های عامیانه، و صدها حکایت و داستان درباره شخصیت‌های مشهور، سخن می‌گوید. البته این بخش‌ها جزء تقویم درسی حوزه‌های علمی به شمار نمی‌آمدند و با آن که بعضی از عالمان، تا زمانی که در درون آموزشگاه‌ها بودند به این موضوع‌های پیش پا افتاده پای‌بندی نشان می‌دادند، این بدین معنا نبود که آنان برای موضوع‌های دیگر ارزش قائل نبودند. ربی زرا،(3) حکیمی که در زهد و تقدس شهره بود، برخلاف نظر استادش، عزم فلسطین می‌کند. او قبل از ترک بابل احساس کرد که باید در آخرین لحظه، بدون آن که دیده شود، به دیدار استادش برود. پس پنهانی به حمام درآمد و به آنچه استادش برای راهنمایی حاضران در حمام، درباره تکالیفشان بیان می‌داشت، گوش فراداد. پس از آن اظهارداشت از این که موفق شد موضوع جدیدی را از ربی موردعلاقه‌اش بیاموزد، شادمان و خرسند است.

اما برای موضوع تلمود قیدوبندهایی نیز در نظر گرفتند. برخلاف گستردگی موضوع تورات، حکیمان هرگز خود را مشغول تحقیق‌های صرفاً علمی نمی‌کردند و هیچ علاقه‌ای به فلسفه، اعم از فلسفه کلاسیک یونانی، یونانی‌گرا(4) و یا قرائت‌های رومی آن، نشان نمی‌دادند. مطالعات تلمودی در موضوع‌هایی که با فلسفه عمومی همخوانی داشتند، شکلی کاملاً متفاوت دارد. هم‌چنین، حکیمان نسبت به خود علم، از جمله نجوم، طب یا ریاضیات نیز موضعی متفاوت داشتند. آنان در این علوم نیز مانند دیگر جنبه‌های علم و معرفت، تنها حد و مرزهای تورات را به رسمیت می‌شناختند و مطالعه این موضوع‌ها را فقط در دو حالت انجام می‌دادند؛ به علوم تجربی تنها زمانی می‌پرداختند که به طور مستقیم با هلاخا ارتباط پیدا می‌کرد و به علوم طبیعی تنها زمانی که برداشت‌های کلی اخلاقی یا عقیدتی مطرح بود. توجه آنها به طب بیانگر این نگرش است. چون احکام مربوط به نجاست شرعی، مستلزم آگاهی قابل توجهی به علم تشریح و فیزیولوژی حیوان بود، حکیمان تلمودی این حوزه از مطالعات را گسترش دادند و با تلاش‌های تحقیقی‌ای که مبتنی بر معرفت پیشین نظریه‌های غالب علوم تجربی نبود، به نتایج درست و شگفت‌آوری دست یافتند. در این وادی و در قلمروهای دیگر، آنان به استقبال دانش جدید رفتند، اما تلاش کردند تا بدون توسل به ساختارهای نظری، که به طور مستقیم از وقایع آزموده به دست نیامدند، روی‌کردی تجربی را به خدمت گیرند. آنان هرگز از قلمرو واقعیات به تأمل صرفاً علمی منحرف نشدند؛ زیرا این امر دل‌مشغولی آنها نبود.

همین امر درباره مطالعه مسائل مربوط به انسان نیز صادق است. در قلمروهایی از علم تشریح، دست یافتن به نتایج علمی دقیق بسیار ضروری بود و در آن موارد، حکیمان بردانش روزگار خویش اتکا نکرده، آزمون‌های خویش را نیز به کار می‌گرفتند. مثلاً در احکام مربوط به نجاست، تعیین تعداد استخوان‌های بدن انسان مهم بود و برای این منظور، شاگردان ربی بیش‌مائل اجساد زنانی را که از سوی مراجع رسمی به مجازات مرگ محکوم، و توسط مراجع رسمی اعدام شده بودند، بررسی می‌کردند. دستاوردهای درست آنها به صورت چشمگیری، هم‌چنان معتبر هستند. از سوی دیگر، حکیمان با جزییات امور پزشکی یامسایل فیزیولوژیک بدن انسان سروکار نداشتند. ملاک و معیار آنها در مؤثر یا بی‌تأثیر بودن علم پزشکی، تنها آزمایش‌های علمی بود. علم نجوم نیز در مواقع ضروری (مثل تعیین مدت زمان بین دو ماه) به کار گرفته

می‌شد و آنها با آن که در کسب اطلاعات ضروری به موفقیت‌هایی دست یافته بودند، هیچ علاقه‌ای به مباحث نظری این علم نشان نمی‌دادند. تصور آنها از جهان، چنان که از تعدادی از منابع به دست می‌آید، تصویری ناپایدار و در نگاه اول بسیار ابتدایی می‌نمود. اما چنانچه کسی در گفتار آنان تعمق کند، درخواهد یافت که آنها به کیهان‌شناسی واقعی نمی‌پرداختند، ولی ضمن پرهیز از سخنان انتزاعی، به تأمل درباره جهان مطلوب معنوی مشغول بودند. اگر آنها نوشته‌اند که زمین بر کوهها، کوهها بر دریا و دریا بر یک قطب به نام صدیق(5) فرد پرهیزگار و مؤمن) تکیه دارد، پرواضح است که مقصود، معنای لفظی نیست. البته حکیمانی که پیشه پزشکی داشتند مقید بودند که با دانش پزشکی عصر خود آشنا شوند. آنهایی که محققانی متخصص در رشته‌ای خاص، مانند هندسه و یا ریاضی بودند، همگی در کار خود، کاملاً متبحر و زبردست بودند. اما همه اینها مطالعات حرفه‌ای بود و هیچ ربطی به مطالعات تلمودی نداشت، مگر به اندازه‌ای که در احکام هلاخایی یا دیدگاه‌های اخلاقی به آنها نیاز بود.

محدودیت‌های مربوط به مطالعات علوم تجربی، اساساً در مورد روش‌ها اعمال می‌شد. دانشمندان تلمودی واقعیت‌ها را محترم می‌شمردند و تلاش می‌کردند تا مطالعات خود را به موضوع‌های آزموده واقعی محدود سازند. آنان در برابر تأمل علمی، چه آزموده و به اثبات رسیده و چه در قلمرو گمانه‌زنی‌های فلسفی، اختلافی نداشتند؛ چون از پیش به روش‌های یگانه در تفکر واندیشه مجهز شده بودند.

بر این اساس، جهان معنوی موردنظر حکمیان وابسته به تأثیرات یا معرفت بیرونی نبود. آنها می‌گفتند: «اگر به شما گفته شد که در میان ملل حکمتی هست، آن را باور کنید». با این همه، تلاش می‌کردند تا خود را در آنچه مهم می‌پنداشتند محدود سازند و به هنگام مطالعه تورات تا آن جا که ممکن است، حد و مرزهای آن را رعایت کنند. بعضی از حکیمان می‌شنایید و تلمودی، با ادبیات یونانی و کلاسیک آشنا بودند، اما این آشنایی در روش تفکر آنها در جایی که مسئله آموزش تلمودی مدنظر بود، تقریباً هیچ تأثیری نداشت. در این مورد، روش آنها با یهودیان مصری که سعی در اختلاط فرهنگ یونانی با یهودیت داشتند، بسیار متفاوت بود.

از آن جا که تقریباً تمامی دانشمندان تلمودی به حرفه‌های رایج اشتغال داشتند، در متن زندگی روزمره قرار داشتند. بسیاری از آنان به چند زبان مسلط بودند و یکی از شرایط عضویت در سنهدرین تبحر در تعدادی از علوم و زبان‌ها بود. ریشه‌های فضل و دانش آنها کاملاً در تلمود روشن است؛ هر موضوع منقولی خود در حال تبدیل شدن به تورات است.

نگاه تورات به عنوان نگاهی همه‌جانبه، باعث پدید آمدن ویژگی دیگری در ادبیات تلمودی شد؛ انتقال مداوم از موضوعی به موضوعی دیگر و از حوزه‌ای به حوزه‌ای دیگر، بدون آن که میان آنها تفاوتی گذاشته شود. بحث تلمودی، با روش‌های مربوط به هر مورد، به هلاخاها محدود نیست. هر چیزی در زیر این آسمان کبود می‌تواند به واسطه نوعی رابطه درونی و ناپیدا، با موضوعی دیگر مرتبط باشد. به عنوان مثال، گاهی در بحث از احکام ازدواج، به دلایل و شواهدی از حوزه حقوق کیفری یا احکام مربوط به قربانی‌ها استناد

می‌شود؛ و تفاوت این دو طبقه را تفاوتی جوهری نمی‌دانند. هم‌چنین، گفت و گوهای هلاخایی از موضوعی بسیار ملال‌آور، به تدریج به سمت حوزه اخلاق، حکایت‌ها یا مابعدالطبیعه کشیده می‌شود. تنها در کتاب تلمود می‌توانید گفتاری این‌چنین را بیابید: «درباره این موضوع دو حکیم فلسطینی دیدگاه‌های گوناگونی ارائه کردند و کسانی بودند که می‌گفتند این مسئله بحثی میان دو فرشته آسمانی بود»؛ بدون این که این تناقض دیدگاه‌ها را عجیب بدانند. گذشته از همه اینها، امور دنیوی، بحث‌های انتزاعی درباره هلاخا و مسائل مربوط به امور آسمانی، همه در چارچوب بینش تورات مورد بررسی قرار گرفته، بر یکدیگر اثر متقابل دارند.

.....) Anotates (.....)

jurisprudence religious (1

ex cathedra instruction (2

R. Zira (3

Hellenistic (4

tzaddik (5

14

دعاها و برکت‌ها

در دوره معبد اول [بیت المقدس]، دعا کاملاً خود جوش بود. آدمی هر گاه احساس می‌کرد که باید به درگاه خداوند استغاثه یا شکرگزاری کند، با زبان خود در همان منزل شخصی خویش این کار را انجام می‌داد؛ و یا به هنگام [روی آوردن] سختی‌ها و فشارهای خاص به معبد رفته، نیایش می‌کرد. مقررات شکلی دعا از قبل شکل گرفته بود؛ نخستین سرودهای مذهبی تدوین شد و در زمان‌های معین، توسط راویان، به آواز بلند در معبد قرائت می‌شد و بدین‌سان عامه مردم از برگزاری مراسم نیایش رسمی، که تنها در زمان‌های معینی برگزار می‌شد، آگاه می‌شدند.

ضرورت وجود یک نسخه رسمی از دعاها، در دوره معبد دوم آشکارتر شد. بیشتر کسانی که از اسارت بابلی بازگشته بودند، نسبت به زبان عبری و مفاهیم بنیادین یهودیت کم‌اطلاع بودند و هرگاه عزم دعا می‌کردند، نه زبان دعا را می‌شناختند و نه از محتوای آن چیزی سردرمی‌آوردند. بر این اساس، مجمع کبیر (1) تصمیم گرفت تا دعای مشخصی را که بازتاب تمامی آمال و آرزوهای قوم یهود باشد، تألیف کند. این دعا از هجده برکت، که هر کدام به موضوعی می‌پرداخت، تشکیل شده بود. بیشتر بخش‌های این دعا، امروزه نیز باقی

است و هنوز پایه اصلی مراسم کنیسه‌ها را تشکیل می‌دهد و از سه برکت آغازین، سه برکت پایانی و دوازده برکت میانی، که هر یک درباره نیازها و استغاثه‌های گوناگون هستند، تشکیل شده است. در دوره میسنایی سه برکت آغازین به این نام‌ها معروف بودند: آووت(2) (پدران) در پاسداشت ایمان اجداد، گوروت(3) (قدرت) در بیان قدرت قادر متعال که به رستاخیز مردگان می‌انجامد، و قدوشا(4) در تسییح و حمد قداست او؛ سه برکت پایانی عبارت بودند از: عودا(5) (عبادت) در استغاثه برای برپایی مجدد عبادت در معبد وبازگشت روح خدا، هودائا(6) در شکرگزاری برای زندگی و تمام آنچه خیر است، وشالوم(7) در تقاضای صلح و آرامش در جهان؛ و دوازده برکت میانی حاجت‌های گوناگون عمومی و خصوصی را در برمی‌گرفت: دعا برای دانش، توبه، عفوگناهان، نجات، شفای بیماران، موفقیت در کشت و زرع، گردآوری پراکندگان یهود، قضاوت عادلانه، کیفر بدکاران، پاداش پرهیزگاران، تجدیدنای اورشلیم، بازگشت حاکمیت خاندان داوود، و تقاضای برآورده شدن تمامی این حاجات. مجموع این دعاها به شِمُونِه عِسرِه(8) (برکات هجده‌گانه) یا فقط به تفیلا(9) (دعا) معروف است و از زمانی که به نگارش درآمد است، بخش اصلی تمام کتاب‌های دعای یهود را تشکیل می‌دهد.

دعا اوقات معینی داشت که بر اساس زمان‌های برگزاری مراسم عمومی قربانی در معبد تعیین شده بود. یک دعا به هنگام طلوع فجر به وقت تاملید شِل شَحَر(10) (قربانی صبحگاه)، و دومی در زمان مینحا(11) (قربانی عصر) خوانده می‌شد. مَعْرِیو(12) (دعای شامگاه) در زمان غروب آفتاب یا شب هنگام قرائت می‌شد و با زمان قربانی رابطه مستقیم نداشت. وضعیت این دعای سوم چندان روشن نبود و تا صدها سال بعد، عالمان یهودی هم‌چنان درباره این که آیا این دعا نیز مانند دو دعای دیگر الزامی است یا نه، بحث می‌کردند. این نزاع، که در ظاهر چندان مهم نمی‌نمود، به جایی رسید که باعث یک «انقلاب» در سلسله مراتب سنهدرین گردید؛ [یعنی] زمانی که رَبَّان گملیئل،(13) ناسی آهنین اراده بر سر همین مسئله، قاطعانه با بزرگ‌ترین عالم زمان یعنی ربی یهوشوع بن حَننیا(14) در افتاد، که در نهایت به برکناری وی از سمت ناسی انجامید.

از زمانی که الفاظ و زمان دعاها برای همیشه مشخص شد، نهاد مهم دیگری به نام کنیسه [بت هکنیست یا کنیسا(15)] آغاز به کار کرد. از آن جا که این دعاها بر پایه تمام نیازهای مجموعه قوم [یهود] تنظیم شده بود، مقرر شد که مراسم دعا به جماعت برگزار شود. اما یکدست‌سازی مراسم دعا، بر استغاثه‌های خصوصی‌ای که اشخاص مطابق میل خویش و براساس نیازهای شخصی‌شان با خدا سخن می‌گفتند، تأثیری نداشت. این پرسش که «جماعت» بر چه تعدادی از افراد صدق می‌کند، پرسشی قدیمی است و پاسخ آن قدیمی‌تر؛ و ما از این که ابتدا در چه زمانی مطرح، و یا به عنوان بخشی از سنت اصلی شریعت شفاهی پذیرفته شده است، اطلاع دقیقی نداریم. اما آنچه پیداست این که، حضور یک جمعیت مذکر ده نفره یا بیشتر برای برگزاری مراسمی که باید به جماعت برگزار شود لازم است. زیرا واژه مینیان(16) (عدد یا حدنصاب) به معنای دست‌کم، ده مرد بالغ است که مجازند مراسم دعا را به جماعت برگزار کنند. بنابراین،

کنیسه جایی بود که در آن جماعت دین‌دار مقیم در روستاها، شهرها و شهرک‌ها برای برگزاری دعا جمع می‌شدند و در مواقع ضروری، از آن برای گردهمایی نیز استفاده می‌کردند. بیشتر کنیسه‌ها مکتب‌خانه بچه‌های محله، یا گاهی باته میدراش (17) (حوزه‌های دینی) برای بزرگسالان تلقی می‌شدند. کنیسه در میان مردم، به گونه‌ای شاعرانه، به میقداش 1 عت، 3معت (18) (معبد کوچک) شهرت داشت؛ اما در عمل، هرگز نتوانست جای معبد را پر کند. چون اهداف این نهاد - یعنی دعای دسته‌جمعی، مطالعه و یادگیری، و گردهمایی - با اهداف معبد تفاوت داشت. با وجود پابرجا بودن معبد، در خود اورشلیم نیز کنیسه‌های زیادی وجود داشت. بعضی از این کنیسه‌ها به مناطق خاصی از شهر یا مردم یک منطقه تعلق داشتند؛ مانند کنیسه‌ای که تنها به یهودیان بازگشته از بابل اختصاص داشت که هنوز با هم در تماس بودند. کنیسه‌هایی نیز به صنوف و صاحبان حرفه‌های مختلف اختصاص داشت. یکی از حکیمان یهود درباره رابطه میان کنیسه و معبد چنین می‌نویسد:

در ساعات اولیه صبح مردم برای حضور در مراسم قربانی صبحگاهی به معبد می‌روند. سپس، از آن‌جا برای انجام مراسم دعای صبح به کنیسه می‌روند. در ایام تعطیلی یا روز شبات دوباره به معبد برمی‌گردند تا قربانی دیگری را به جای آورند و پس از آن به کنیسه باز می‌گردند تا دعای موساف (19) را بخوانند. با این توصیف، معبد محلی برای برگزاری آیین مذهبی و قربانی بود؛ جایی که افراد در صورت داشتن شور و اشتیاق، می‌توانستند در گوشه‌ای خلوت کنند و به استغاثه بپردازند. در حالی که کنیسه محلی برای برگزاری دعای دسته‌جمعی بود و افراد حاضر در آن، صرفاً تماشاچی نبودند، بلکه در متن مراسم قرار داشتند. از همان ابتدا بر روابط کنیسه با معبد تأکید می‌شد و تمام کنیسه‌ها روبه اورشلیم و کنیسه‌های خود اورشلیم رو به معبد ساخته می‌شدند. در نسل‌های بعدی، در دوره تلمودی و پس از آن، در معماری کنیسه از ساختمان معبد تقلید شد. تابوت عهد (20) مقدس (آرون هقُدش در کنیسه) که یادآور قدس الاقداس (21) در معبد است در جلو کنیسه واقع شده بود. تورات در مرکز کنیسه، تقریباً مشابه جایگاه قربانگاه بزرگ در معبد، قرائت می‌شد.

در دوره معبد دوم، دعای مستند و منقول شِمَعُ ییسرائل (22) (بشنو ای اسرائیل، خداوند خدای ما، پروردگار یکتاست) به مراسم رسمی نیایش اضافه شد. این دعا لزوم تعهد عامه مردم را در یادگیری و به خاطر سپردن آموزه‌های تورات در همه زمان‌ها، یادآور می‌شود؛ وظیفه‌ای که هر فرد خود را تا آن‌جا که شرایط زمان و مکان اجازه می‌داد، ملزم به اجرای آن می‌دانست. برای این که به این فریضه شکل مشخصی داده شود، دو قطعه از تورات که بیانگر اصول اعتقادی یهودی بود گزینش شد و یهودیان را ترغیب کردند تا آنها را به خاطر بسپارند. (سفر تثنیه 4:6-9 و 13:11-21) این قطعات در هر صبح و شام از حفظ خوانده می‌شد. برای چند نسل بعدی، ده فرمان نیز به آن اضافه شده بود، ولی چون بعضی فرقه‌های بدعت‌گذار مدعی شدند که همین چند آیه جوهره تورات را در بردارد و بقیه فرع بر اینها هستند، این رویه متوقف شد. حکیمان برای اثبات این که این آیات که روزانه از حفظ خوانده می‌شوند، سمبل و نماد تورات نیستند،

تصمیم گرفتند که ده فرمان را از دعا حذف کنند. خواندن دعای شَمَعِ یسرائیل، معمولاً به مراسم نماز جماعت مربوط بود و به شیوه‌های مختلف، از حفظ خوانده می‌شد. بر این اساس، شکل اصلی مراسم نیایش، شامل از حفظ خواندن تورات، همراه با استغاثه و شکرگزاری بود.

از آن جا که کنیسه‌ها برای مدتی طولانی باقی مانده بودند و شکل نماز نیز کاملاً تثبیت شده بود، پس از فروپاشی معبد، هیچ تغییر اساسی، در آیین دعاخوانی و نیایش رخ نداد؛ اما اصلاح عبارات بعضی از برکت‌ها و افزودن برکت‌های تجدید بنای معبد و احیای عبادت، ضرورت یافته بود. یکی از اصلاحاتی که اندکی پس از فروپاشی معبد صورت گرفت، نه به خاطر معبد، که به خاطر مشکل فرقه‌های بدعت‌گذار گنوسی (23) و مسیحی بود. در آن زمان، این فرقه‌های کوچک در حال افزایش بودند و همگی از ائتلاف متکثر ادیان (24) جانبداری می‌کردند. یهودی - مسیحی‌ها و گنوسی‌ها عقاید خودشان را با عبادت مستمر یهودی منطبق ساختند. این فرقه‌ها، چه به قصد دفاع از خودشان یا به قصد اذیت و آزار دیگران، معمولاً از ابزارهای بهره می‌گرفتند که یهودیت، همیشه آن را محکوم کرده است؛ یعنی خبرچینی از برادران دینی و معرفی آنها به حاکمان رومی. کار به جایی رسید که حکیمان سنهدرین در یونیه تصمیم گرفتند که به دعای شَمُونِه عِسِرِه، دعایی را (که در واقع نفرین بدعت‌گذاران و خبرچین‌ها بود) بیفزایند. جست‌وجو برای یافتن مؤلفی مناسب برای این «برکت»، آنها را به سوی «شِموئِل کوچک» رهنمون شد، که به خاطر تواضع فراوان و

موضع‌گیری شکوهمندش در مقابل دشمنان، شهره بود. متن تهیه شده توسط او در این دعا جای گرفت؛ که اینک این دعا با آن که از نوزده بخش تشکیل شده، نام سنتی آن [یعنی برکات هجده‌گانه] حفظ شده است. از آن جا که کتاب‌های نوشته شده در آن زمان، بسیار گران‌بها بودند و گرایش به پرهیز از ضبط موضوع‌های مربوط به شریعت شفاهی نیز وجود داشت، دعا‌های مختلف را نمی‌نوشتند، بلکه آنها را به خاطر می‌سپردند.

البته همه افراد این دعاها را از حفظ نبودند. این مسئله، به ویژه، در اولین روزهای دوره معبد دوم صادق است؛ زمانی که سنت‌ها علاوه بر خوانده و نوشته شدن، مطابق فرمان تورات از پدر به پسر منتقل می‌شد. در این زمان بود که سِمَت شَلِیْحُ صِیْبُور (25) (نماینده عامه - پیشنماز) به وجود آمد. این مبلغ با کیفیت تدوین دعاها کاملاً آشنا بود و آنها را با صدای بلند از برمی‌خواند تا جمعیت حاضر در کنیسه، هم‌صدا با او، به دعا پردازند. تا چند نسل [بعد] و به‌طور مشخص در دوره‌های میشنایی و تلمودی، انجام این وظیفه، به هیچ نوع تعزیه یا آوازخوانی‌ای نیاز نداشت. معمولاً فردی که به سِمَت شَلِیْحُ صِیْبُور انتخاب می‌شد، انسانی موجه در میان جماعت دین‌دار، و صالح برای امامت دیگران در نماز بود. تکرار دعاها با صدای بلند رویه‌ای متداول بود تا افراد ناآشنا به الفاظ دعا نیز بتوانند پس از مبلغ، آن را از بر بخوانند. (البته این رویه امروزه نیز، به رغم آن که دیگر نیازی به آن نیست، رواج دارد.)

شکل اصلی نماز جماعت به چند دلیل نتوانست سادگی اولیه‌اش را حفظ کند. اولاً، ضرورت اقتضا نمود که دعا‌های خاصی، بسته به اوقات و مواقع معینی از سال، نظیر شَبَات و روزهای تعطیل، روزه، خشک‌سالی و بلاهای مختلف، به آن اضافه شود. [دوم این که،] عبارت‌پردازی دعاها اصلاح شد و گسترش یافت؛ به

گونه‌ای که مثلاً دعای شَمُونَه عِسرِه صورت‌های مختلفی پیدا کرده بود و هر چه زمان می‌گذشت این روند تشدید می‌شد. پیوپیم (26) (اشعار مذهبی) و استغاثه‌هایی اضافه شدند که بعضی از آنها هنوز باقی‌اند و از بقیه، مشتمل بر هزاران پیوپیم که برای اوضاع و احوال خاص همان زمان و مکان سروده شده بودند، تنها بقایایی متفرق و جزئی در تألیف‌ها یا کتب خطی برجای مانده است. پرسش‌های عملی خاصی نیز با توجه به نیاز هر عصر، مطرح شدند که به مقررات و قواعد دعا نظیر زمان و مکان، عبارت‌پردازی دقیق، اصلاحات و اختصار مربوط بودند. حکیمان تلمودی بر روی این مسائل مطالعه، و هر کدام دیدگاه‌های متفاوتی را مطرح کردند. آنان هنگامی که به رواج رویه‌های گوناگون در میان جماعات دینی پی بردند، بر آن شدند تا شکل واحدی برای دعا برقرار کنند و قواعد و مقررات روشنی برای آن وضع نمایند.

علاوه بر دعاهای کوتاه و بلند روزانه، برکت‌های گوناگون دیگری نیز وجود داشت. تورات شکرگزاری برای غذا و نعمت‌های خدا را توصیه کرده بود و این مفهوم در تلمود نیز چنین شرح داده شده بود: «تمام جهان به خدا تعلق دارد و انسان بدون کسب اجازه از او حق بهره‌گیری از آن را ندارد.» برکت‌های مختلف (اصولاً، بیرهخوت هِنِهین) (27) که توسط کسانی که از نعمتی برخوردار بودند قرائت می‌شد، در واقع، تقاضای همین اذن در تصرف بود. تلمود هم‌چنین با تأکیدی بیشتر بیان می‌دارد که هر آن کس که از نعمت‌های این جهان، بدون ذکر برکت استفاده کند، قداست الهی را شکسته است. بنابراین، برکت‌های زیادی تألیف شده‌اند که پیش از استفاده از نعمت‌های گوناگون، به‌ویژه خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها، باید از حفظ خوانده شوند.

حکیمان میشنایی و تلمودی به تبیین مفهوم الفاظ این برکت‌ها پرداختند، برکت‌های جدیدی را برای همه انواع غذا تألیف کردند و به جست‌وجوی قواعدی پرداختند که این برکت‌ها را، از عمومی‌ترین تا اختصاصی‌ترین، مرتب سازد. علاوه بر این برکت‌های روزمره، ذکرهای زیادی نیز برای حوادث مختلف وجود داشت؛ دعایی برای زمان شادمانی و سرور، و در مقابل، برکتی نیز برای زمان غم و اندوه. حکیمان میشنایی گفته‌اند: «هر فردی باید همان‌گونه که بر خیرات ذکر می‌گوید، بر شرور هم ذکر بخواند و بر هر آنچه اتفاق می‌افتد با رضایت، سرتسلیم فرود آورد.» فریضه شکرگزاری به هنگام وقوع شرّ، نه تنها بخش کوچکی از یک فریضه کلی، بلکه بیانگر نوعی بینش درباره زندگی نیز بود. در حالی که دیگر مکاتب به دو گانه‌پرستی یا دو رب النوع، که یکی خالق خیر و دیگری خالق شرّ است باور داشتند، یهودیت همیشه به وجودی محیط و مطلق معتقد بود. این دیدگاه در عبارات دعاهای روزانه و برکت‌هایی که در بلايا قرائت می‌شود، وجود دارد و تداعی‌کننده کلمات یشعیا (اشعیا) است که ذکر آن در مراسم دعا نیز نقل شده است: «من پدیدآورنده نور و آفریننده ظلمت، صانع سلامتی و آفریننده بدی هستم، من خدای خالق همه این چیزها هستم.» (45:7) این برکت‌ها نه تنها با این قبیل موضوع‌های عام رابطه دارند، بلکه چون اعتقاد بر این بود که بشر باید زندگی خود و تمام آنچه را که در اطراف خود مشاهده می‌کند به یک ایمان مطلق و فراگیر ارتباط دهد، مسائل گوناگون و جزئی مربوط به زندگی روزانه و طبیعت را نیز در برمی‌گیرند. از این رو، ما با ذکرهایی مواجه می‌شویم که به هنگام مشاهده یک پدیده صرفاً طبیعی و حتی برای موقعیت‌های

به ظاهر معمولی، نظیر دیدن اولین شکوفه‌های بهاری، بارش باران و حتی مشاهده زنان زیبا، باید بر زبان جاری شوند. این موضوع‌ها، عمدتاً در رساله براخوت تلمود، که به برکت‌ها اختصاص دارد، به‌طور مفصل مورد بحث قرار گرفته‌اند.

.....) Anotates (.....

Assembly Great (1

Avot (2

Gevurot (3

Kedushah (4

Avodah (5

Hodaah (6

Shalom (7

Shemoneh Esreh (8

Tefilah (9

tamid shel shahar (10

minhah (11

maariv (12

R. Gamaliel (13

R. Joshua Ben Hananiah (14

synagogue (15

minyan (16

batei midrash (17

mikdash me'at (18

musaf (19

Holy Ark (20

Holy of Holies (21

Shema Yisrael (22

Gnostic (23

syncretistic combination of religions (24

tzibbur sheliah (25

شَبَّات (1)

مفهوم شَبَّات بخشی بنیادین از یهودیت است و اهمیت آن، از ماجرای خلقت در سفر پیدایش گرفته تا حکم صریح مبنی بر خودداری از کار در روز هفتم در ده فرمان، مورد تأکید قرار گرفته است. حکم اساسی «که روز شَبَّات [= شنبه] نباید کار کنی» چند بار در تورات تکرار شده است و انبیا بارها بدان تصریح کرده‌اند. دیدگاه اصلی درباره شَبَّات به عنوان روز استراحت، در ظاهر بسیار ساده می‌آید، ولی در مقام عمل، موجب بروز مشکلاتی می‌شود. اولین و مهم‌ترین مشکل، ضرورت بیان تعریفی از «کار» است. این واژه را می‌توان به هر عملی که تلاش زیادی را به دنبال داشته باشد، یا فعالیتی که در قبال آن مزدی دریافت می‌شود، یا به بسیاری از معانی دیگر تفسیر کرد. هر یک از این تعریف‌ها قلمرو جدیدی برای ممنوعیت کار ایجاد می‌کنند و شیوه‌های مراعات مقررات شَبَّات را دگرگون می‌سازند. سنت شفاهی که بر تحلیل جزء به جزء منابع کتاب مقدس تکیه دارد، درباره ماهیت کاری که انجام دادن آن در روز شَبَّات ممنوع است، به جمع‌بندی دیگری رسیده که تا حد زیادی بر مفهوم تقلید از خدا (2) استوار است، که در خود تورات در منابع مربوط به همین مسئله، مطرح شده است. ممنوعیت انجام کار با تعریف کار و یا پرداخت پول ارتباطی ندارد، بلکه به حکم شرعی خودداری از کارهای تولیدی عمدی در جهان مادی مربوط می‌شود. درست همان‌گونه که خدا از کار خود - یعنی آفرینش جهان - در روز شَبَّات فارغ شد، از بنی اسرائیل نیز خواسته شد تا از انجام کارهای تولیدی در این روز خودداری کنند. در تلمود، که در آن از بیان تعریف‌های کلی و انتزاعی اجتناب شده است، این تعریف انتزاعی کلی، به این شکل تقریر نشده است. وانگهی هیچ تعریف واحدی نمی‌توانست تمامی مسائل و مشکلات پیچیده‌ای را که احتمال بروز آن وجود داشت، در برگیرد. در عوض، تلمود به جای بیان چنین تعریفی، یک نمونه عینی از اعمال ممنوع در روز شَبَّات را که در تورات به ممنوعیت آن تصریح شده بود، یعنی برپا کردن سایه‌بان عهد (3) [میشکان در لفظ عبری] در بیابان، انتخاب کرده است. در تلمود، بخش گسترده‌ای از مباحث هالاخایی مربوط به اعمال ممنوع و مجاز، به شرح و بسط همین نمونه اصلی و اقتباس نتایج کاربردی از آن اختصاص دارد.

در ابتدا لازم بود که فعالیت‌های اساسی‌ای که در برپایی سایه‌بان عهد انجام گرفت تحلیل شود؛ آن‌گاه این تحلیل در فهرستی شامل «سی و نه کار اصلی» یا کارهای تولیدی، که به طور قطع در زمان برپایی سایه‌بان انجام گرفته است، جمع شد و عَوُودا [کار] یعنی نمونه‌های اولیه اعمال ممنوع و مجاز در روز شَبَّات

را پدید آورد. میشنا، که این سیاهه در آن آمده است، انواع کارها را به لحاظ هدف، از کارهای مقدماتی و کشاورزی تا پردازش چرم، فلز و پارچه، دسته‌بندی کرده است. هر یک از این سی و نه عووداً یا مقولات اصلی، زیرمجموعه‌هایی (به نام تولادوت)(4) دارد؛ نوعی کار که در جوهر، مشابه مقوله اصلی است، ولی در جزئیات با آن تفاوت دارد. خصوصیت یگانه ادبیات تلمودی را می‌توان در شیوه‌هایی جست‌وجو کرد که در آنها موضوع‌های گوناگون با هم پیوند خورده‌اند. برای نمونه، دوشیدن گاو در مقوله «خرمن کوبی» قرار گرفته است. این طبقه‌بندی در نگاه اول بی‌معنی می‌نماید، اما اگر ساختار منطقی و داخلی این دو کار تحلیل شود رابطه میان آنها روشن می‌گردد؛ خرمن کوبی کاری است برای به دست آوردن مواد خوردنی از اشیائی که خود به خود، قابل مصرف نیستند. دوشیدن شیر گاو نیز همین کارکرد را، البته در فضایی متفاوت با خرمن کوبی، دارد.

به هر حال، سنخ‌شناسی تنها یک بعد قضیه است و این بحث یک جنبه کمی نیز دارد. ممنوع دانستن کاری خاص در روز شَبَّات یعنی وضع یک ممنوعیت کلی که مشخص می‌کند چه کاری را نباید انجام داد؛ اما در عین حال، باید مشخص شود که با چه ملاکی برخی کارها از دیدگاه عملی، ناچیز خوانده می‌شوند؛ هم‌چنان که مثلاً اگر سوءنیتی در کار باشد ولی اقدامی برای تولید چیزی صورت نگیرد، آن نیت، ناچیز و قابل چشم پوشی است. مثلاً نوشتن در روز شَبَّات ممنوع است، اما پرسش این است که حدود غیرقابل گذشت نوشتن کدام است؟ در پاسخ به این سؤال، حکیمان گفته‌اند: «دو حرف یک کلمه معنادار را می‌سازد؛ پس نوشتن بیش از یک حرف به معنای نوشتن کلمه کامل است.» هر عمل تولیدی‌ای، همان‌گونه که مستلزم تعریف کیفی است، از لحاظ کمی نیز باید معین شود. روشن است که فاسد کردن، خراب کردن و نابود کردن، تا زمانی که بخشی از یک رشته کارهای ایجابی را تشکیل ندهند، کار محسوب نمی‌شوند. به کسی که ساختمانی را خراب می‌کند نمی‌گویند کاری انجام داده است؛ مگر این که هدف از تخریب، ساخت بنایی جدید با استفاده از مصالح ساختمان تخریب شده، یا به جای آن باشد.

پس از اینها، مسئله نیت (کوانا)(5) مطرح است. طبق بیان تلمود، در تورات مِلِخْت مَحْشَوْت(6) (کار ارادی) نهی شده است؛ که نشان می‌دهد که چنانچه کاری مستلزم تلاش ذهنی نباشد، کار تولیدی نیست. کسی که کاری را بدون تفکر، انجام دهد و بعد مشخص شود که چیزی را تولید کرده است، در واقع، کاری انجام نداده است؛ چرا که تلاش‌های او فاقد عنصر نیت بوده است. این موضوع را به آسانی نمی‌توان تعریف کرد؛ زیرا ماهیت نیت، که یک عمل عادی را به کار تولیدی مبدل می‌سازد، همواره محل نزاع است. برخی از حکیمان مفهوم کوانا را محدود دانسته، مدعی بودند که کار ارادی کاری است که فاعل با علم و اطلاع از نتایجش، آن را انجام دهد. عالمان دیگر بر آن بودند که نیت، مفهوم دقیق‌تری دارد و نمی‌توان شخصی را به‌خاطر ارتکاب کاری که اساساً قصد انجام آن را نداشته است، انجام دهنده کار در روز شَبَّات دانست. یک نمونه افراطی از این نگرش، دیدگاه 1 نآ ربی شیمعون بن یوحای، 3 تَنَّا ربی شیمعون بن یوحای(7) است که می‌گفت: «اگر مردی چیدن خوشه انگور معینی را قصد کند ولی خوشه دیگری را بچیند، به‌راستی کاری

انجام نداده است؛ حتی اگر در نظر او، عملاً تفاوتی بین این دو خوشه وجود نداشته باشد.» تعریف‌ها و اختلاف نظرها درباره این مسئله، اغلب بسیار ظریف هستند؛ زیرا تمایزهای دقیقی میان جنبه‌های گوناگون نیت، علم و نتایج ارادی و پیش‌بینی نشده ترسیم شده است.

با آن که سلسله نهی‌های صریحی که در تورات آمده یا مستقیماً از آن استخراج شده‌اند، بسیار گسترده است، در زمان‌های قدیم با ایجاد محدودیت‌های گوناگون، یعنی سی‌اگیم (8) (در لغت به معنای حصارها)، که به منظور حفظ چارچوب شَبَّات وضع شده‌اند، گستره آن از این نیز فراتر رفت؛ اگرچه ممنوعیت این فعالیت‌ها در تورات، همیشه صریح نبود. این محدودیت‌ها بسیار قدیمی‌اند و بعضی از آنها بدون تردید، به عصر خود تورات برمی‌گردند. تلمود یادآور شد که بعضی نسل‌ها نسبت به نهی‌های روز شَبَّات بسیار سخت‌گیر بودند و این سخت‌گیری، هم ناشی از شور و اشتیاق در رعایت قداست این روز بود و هم به خاطر این که احساس می‌کردند اکنون که عامه مردم بی‌بندوبار شده‌اند، حفظ و مراعات واژه واژه شریعت، ضروری است. به وقتی دیگر، گرایشی پدید آمد که بعضی از این محدودیت‌ها را بی‌اهمیت شمرد؛ چرا که احساس شد رعایت احکام شَبَّات مورد پذیرش عموم مردم قرار گرفته و دیگر، وضع محدودیت‌های اضافی ضرورتی ندارد. با این همه، نگاه‌ها همواره متوجه محدودیت‌هایی بود که در عصر می‌شنایی، شیوت (9) (استراحت) نام گرفته بودند و هدف از وضع آنها، برجسته ساختن تصویر شَبَّات به عنوان روز استراحت بود. یک نمونه از این نوع محدودیت‌های قدیمی، ممنوعیت داد و ستد در شَبَّات است. دادوستد خود به خود در چارچوب کلی اعمال ممنوع نمی‌گنجد؛ زیرا برای همه آنچه از دادوستد حاصل می‌آید معیار خارجی وجود ندارد. با این همه، می‌دانیم که این ممنوعیت به دوران انبیای نخستین برمی‌گردد و حتی زمانی که بخش عظیمی از مردم، بت‌پرستی پیشه کرده بودند، در روز شَبَّات تمام مغازه‌ها تعطیل بود و تجارت، عملی نابخردانه محسوب می‌شد. در آغاز دوره معبد دوم (در روزگار نَحْمِیا)، یهودیان در روز استراحت، از داد و ستد حتی با غیریهودیان خودداری می‌کردند. ممنوعیت‌های شیوت بسیار گسترده است و در زمره اولین نمونه‌های وضع محدودیت‌های اضافی، برای حفظ هسته مرکزی فریضه‌ها به شمار می‌آید. قواعد شیوت کارهای زیادی را شامل می‌شد که به خودی خود ممنوع نبودند، اما ممکن بود که به ارتکاب اعمال کاملاً ممنوع، هرچند به طور غیرارادی، منتهی شوند. به عنوان نمونه، عمل طبابت در روز شَبَّات (اگر مسئله مرگ و زندگی در میان نبود) ممنوع بود؛ همان گونه که نواختن آلات موسیقی حرام بود. ذکر این نکته خالی از لطف نیست که از زمان برقراری نهی‌های شیوت، معبد حالتی «فرازمینی» پیدا کرد. بسیاری از ممنوعیت‌ها در داخل معبد رعایت نمی‌شد؛ با این پندار که باید به کاهنان در حفظ و رعایت همه فریضه‌ها اعتماد کرد و از سوی دیگر، خادمان معبد نیز خود مقدس بودند.

ممنوعیت‌های قدیمی که قرن‌ها محور مجادله‌های طولانی و بی‌حاصل بود، منع از موقصه (10) (مستثنا یا خارج از محدوده) را نیز دربرمی‌گرفت. این ممنوعیت، اساساً نهی از دست زدن به اشیاء و وسایلی بود که به یکی از اعمال ممنوع روز شَبَّات مربوط بودند؛ با این پندار که فردی که به این اشیاء دست می‌زند، ممکن

است از روی غفلت یا عادت، [در روز شَبَّات نیز] این کار را انجام دهد. بنا به روایت تلمود، ممنوعیت دست زدن به اشیاء در اوایل دوره معبد دوّم، که با نظارت مجمع کبیر به شدت رعایت می‌شد، در نسل‌های بعدی مورد بازنگری قرار گرفت و دانشمندان تلاش کردند تا نهی‌های مختلف این حوزه را به شکل زیر، تقسیم‌بندی کنند: دسته‌ای که می‌بایست به‌طور دقیق رعایت شوند، و احکامی که تأکید کمتری بر رعایت آنها بود؛ که دسته اول جزء اعمال خلاف شئون روز شَبَّات قرار داشتند و دسته دوم به اشیائی مربوط می‌شد که برای کارهای مجاز استفاده می‌شدند. در این جا، باز عده‌ای از دانشمندان، دیدگاه ملایم‌تری داشتند و عده‌ای دیگر خواهان آن بودند که محدودیت‌ها به همان شکل اولیه‌اش باقی بماند و تمایزهای بسیار دقیق و ظریفی را میان انواع مختلف اعمال و اشیاء ترسیم کردند.

با این همه، ماهیت شَبَّات به‌گونه‌ای است که نمی‌توان آن را تنها، تداعی‌کننده ممنوعیت‌ها دانست. معنای شَبَّات، تا حدودی، مبتنی بر این حقیقت است که شَبَّات روز تیرگی، افسردگی و محصور شدن در حصار تعدادی از نواهی و ممنوعیت‌های سخت و شدید نیست. (این تصویر از روز شَبَّات آن را با آنچه در اذهان عموم جای گرفته است، متمایز می‌ازد.) عبارت «شَبَّات را خوشی بخوان» (اشعیای نبی 58: 13) الهام‌بخش آداب متعددی است که همه آنها در اصطلاح عام و کلی عُنْگ شَبَّات (11) (خوشی روز شَبَّات) جای گرفته‌اند. از میان این آداب، می‌توان مثلاً به سه وعده غذای شادمانه شَبَّات، حکم شرعی پوشیدن لباس شادی برای حرمت نهادن به این روز، و آداب دیگر اشاره کرد. افروختن شمع‌های شَبَّات نیز بخشی از عُنْگ شَبَّات بود، که هدف از آن حصول اطمینان از صرف غذای شَبَّات در زیر نور بود. توصیه تورات به این که «شَبَّات را به‌خاطر بسپارید تا آن را تقدیس کرده باشید.» گرچه اساساً یک حکم کلی درباره نشان دادن حرمت آغاز شَبَّات در گفتار و کردار است، به دلیل همراه شدن با برکت‌ها و نمازهای این روز، شکل خاصی به شَبَّات می‌دهد. یک قیدوش (12) (تقدیس) شَبَّات، یعنی ذکر خاصی که بر لیوانی از شراب قرائت می‌شود، تألیف شد. جلوه‌های عُنْگ شَبَّات (که حتی گفته شده است که «خواب روز شَبَّات مایه انبساط خاطر است») از جنبه‌های روحانی برخوردار است. حکیمان قرائت بخشی از تورات را - که به پاراشت هشاووع (13) (بخشی از هفته) معروف شده است - در صبح شَبَّات و طی مراسم نیایش مینحا (14) توصیه کردند. در دوره تلمودی، دانشمندان در عصر روز شَبَّات به موعظه می‌پرداختند. خلاصه این که تصویری که این حکیمان از روز شَبَّات ارائه کردند، تصویر یک زمان «پاکی و تقدس، استراحت و خوشی» بود. جنبه دیگر احکام شَبَّات، ایجاد شبکه کاملی از حد و مرزهای ثابت بود که در چارچوب آن، هر فردی می‌توانست اعمالی نظیر کار کردن، راه رفتن و جز آن را انجام دهد. این دیدگاه که در شَبَّات باید در محلی باقی ماند و از آن جا خارج نشد، در آیه 16 از باب 29 سفر خروج تورات آمده است: «در روز هفتم هیچ‌کس از مکانش بیرون نرود.» این حکم اولین فرمان درباره روز شَبَّات است که در واقع، حتی زودتر از ده فرمان انشا شده است. بسیاری از فرقه‌ها از جمله قرائیم، به ظاهر این حکم تمسک کرده، به هیچ منظوری از خانه خارج نمی‌شدند. سنت شفاهی مربوط به این حکم، در عین حال که از انعطاف بیشتری

برخوردار است، پیچیدگی زیادی دارد. اولین توضیح این نظریه «حد و مرز شَبّات» (تحوم شَبّات) (15) بود؛ منطقه‌ای که فرد مجاز است در روز شَبّات در آن گام نهد. این حد و مرزها، تا حدی، با در نظر گرفتن اوضاع و احوال حاکم بر زمانی که یهودیان در سرزمین خودشان زندگی می‌کردند و شهرهایی محصور از هر سو، با وسعت دو هزار ذراع مربع وجود داشت، وضع شده‌اند. اما پس از انتقال به مسکن‌های فاقد دیوار یا مهاجرت به شهرهای بزرگی که بی‌رویه ساخته شده بودند، مشکلات و مسائل زیادی به وجود آمد و این مسائل ایجاب می‌کرد که قواعد و مقررات انعطاف‌پذیرتری برای منطقه ممنوع شَبّات تعیین شود. ممنوعیت دست زدن به اشیاء در روز شَبّات نیز به لحاظ موضوعی محدودتر شد، ولی از لحاظ نظری و ارتباط آن با زندگی و دنیای روزمره، اهمیت بیشتری پیدا کرد. این ممنوعیت در دوره معبد دوم، به صورت گسترده مورد مطالعه قرار گرفت و در نتیجه، ایجاد یک الگوی نظری که انواع ساختمان‌ها، خیابان‌ها و محوطه‌ها را در یک قالب قرار دهد و نیز ارائه راه‌حل‌های بیشتر برای پرسش‌های بی‌شمار، ضروری به نظر رسید. بعضی از حد و مرزها بی‌کم و کاست در تورات بیان شده بود، و در دوره معبد دوم، حکیمان ممنوعیت‌ها و مصوبات جدیدی را برای آسان‌تر کردن زندگی اضافه کردند.

به‌طور کلی، «چهار حد و مرز - محدوده» برای شَبّات مقرر شد؛ یعنی چهار نوع منطقه که به گونه‌ای محدود و بر اساس کاربرد عملی‌شان، تعریف و به این صورت طبقه‌بندی شده بودند: ابتدا مَقُوم پاطور (16) (منطقه معاف)، جایی خارج از محدوده که در آن حمل اشیاء سنگین در روز شَبّات مجاز است؛ کَرْمِلیت (17) نواحی نیمه‌ساخت، دشت‌ها و اقیانوس‌ها که دارای محدودیت‌های معینی بودند؛ رِشوت هَیاحید (18) منطقه‌ای خصوصی که مرزهای آن کاملاً مشخص بود؛ و رِشوت هارَییم (19) منطقه عمومی. مرزبندی دقیق این مناطق و تعیین رابطه میان آنها، موضوعی پیچیده با خصوصیات خاص خود بود، که با طرح مفهوم عِرووین (20) از این نیز پیچیده‌تر شد. با استناد به کتاب حضرت سلیمان، عِرووین اساساً بسط مفهوم محدوده ثابت است. قرار دادن حد و مرزهای دائمی میان مناطق گوناگون، بی‌تردید در تعریف طبیعت این مکان‌ها و احترام گذاشتن به قوانین روز شَبّات، حقوق دارایی‌ها و مانند آن اهمیت دارد. اما در این جا، مفهوم کلی حدود، به انواعی از مرزبندی‌ها اطلاق می‌شود که گرچه تقریباً به همان اندازه واقعیت دارند، چندان واضح نیستند. این امر به نحوی نشان‌دهنده گذر از یک رویکرد عینی و ساده به یک دیدگاه انتزاعی‌تر و جدیدتر، درباره حدود مرزهای میان اشیاء (کشورها، مناطق عمومی و خصوصی و مانند آن) است که دیگر بر مرزبندی‌های مادی و فیزیکی استوار نیست، بلکه وابسته به الگوها و تشخیص مفاهیم است. رساله عِرووین تلمود که درباره تمامی این موضوع‌ها سخن می‌گوید، گفت‌وگوهای کاربردی و نظری درباره ماهیت اصلی این قبیل حد و مرزها را نیز در خود جای داده است.

به‌طور کلی، قوانین بی‌شمار روز شَبّات شبکه گسترده‌ای از جزئیاتی است که از چند مفهوم اساسی استخراج شده‌اند و در نهایت، به خلق یک ساختار مشابه با سبک گوتیک، مرکب از هزاران هزار اجزاء ریز و ظریف که بر گرد چارچوب اصلی جمع شده‌اند، می‌انجامد.

.....) Anotates (.....	
Sabbath	(1
imitatio Dei	(2
The Tabernacle	(3
toladot	(4
kavanah	(5
melekheth mahshevet	(6
Tanna R. Simeon Ben Yohai	(7
seyagim	(8
shevut	(9
.heztikum	(10
. tabbahS genO	(11
. hsuddik	(12
. a'uvahs-ah tahsarap	(13
. hahnim	(14
. tabbahS muhet	(15
. rutep mokem	(16
. tilemrak	(17
. dihay-ah tuhser	(18
. mibar-ah tuhser	(19
. nivuri	(20

بیشتر رساله‌های بخش موعده به روزهای تعطیل و مناسبت‌های ویژه در طی سال مربوط می‌شوند. عیدهای یهودی را می‌توان به عیدهایی که صریحاً در تورات ذکر شده‌اند و ایام ویژه شادمانی یا عزاداری که در

نسل‌های بعدی تعیین شده‌اند تقسیم کرد. تمام عیدهای مذکور در تورات به جز روز کفاره (2) [کیپور] که عیدی منحصر به فرد و متفاوت با همه مناسبت‌های دیگر است، دارای یک وجه اشتراک هستند که در آن، تمامی میقْرَائِه قُودش (3) (گردهمایی‌های مقدس) با احکام خاص به هم می‌رسند. حکیمان به طور کلی، بیشتر موضوع‌های مربوط به هلاخای عید را در یک رساله کوتاه، که در ابتدا به نام یوم طوو (4) و بعداً به رساله بصا (5) شهرت یافت، جای دادند.

عید نیز مانند شَبَّات، روز استراحت است، اما با روز هفتم دو تفاوت دارد: اولاً، رعایت مقررات این روز ضرورت کمتری نسبت به روز شَبَّات دارد؛ واقعیتی تا آن حد متناقض‌نما که حکیمان را بر آن داشت که برای جلوگیری از بی‌حرمت شدن روز عید، نسبت به بعضی از مقررات این روز موضعی سخت اتخاذ نمایند. دوم این که، در روز شَبَّات انجام دادن هر کاری ممنوع است، در حالی که ممنوعیت‌های روز عید تنها مِلِخت عَوُودا (6) (یعنی کار جسمانی) را دربرمی‌گیرد، ولی انجام کارهایی که به طور مستقیم به تهیه غذا مربوط می‌شوند (نظیر آتش افروختن، غذا پختن، نان پختن و مانند آن) مجاز است. هدف بعضی از بحث‌های عالمانه درباره قداست عیدها، تبیین جنبه‌های ویژه روزهای تعطیل و مقایسه آن با قوانین و مقررات روز شَبَّات بود.

مقدار زیادی از این بحث‌ها به مسئله یوم طوو شنی شل گالویوت (7) (روز دوم هر عید در مناطق آوارگی) اختصاص داشت. تعیین روز دوم و بحث‌های جانبی آن به تاریخ این دوره شور و حال دیگری بخشیده است. عیدهای یهودی (و در واقع، اکثر تقویم آنها) مطابق با ماه‌های قمری است. روش حُودش (8) (روز اول ماه) را روزی می‌دانستند که هلال ماه نو ظاهر می‌شود. حکیمان عصر می‌شنایند اطلاعات نسبتاً دقیقی درباره طول متوسط ماه (که امروزه ستاره‌شناسان آن را با دقتی در حد دو ثانیه تعیین می‌کنند) در دست داشتند، اما طبق قاعده، بر این داده‌ها و اطلاعات تکیه نمی‌کردند و در این مورد نیز مانند بقیه موارد، خواهان مشاهده تجربی هلال ماه نو بودند. شهادت دو شاهد مستقل که با چشم خود، هلال ماه را رؤیت کرده باشند مورد قبول واقع می‌شد. این دو شاهد در محضر دادگاه صالح شهادت می‌دادند و اگر پس از انجام دادن تحقیقات، شهادت آنها را قابل اعتماد می‌یافتند آن روز را روش خودش (یعنی روز اول ماه) اعلام می‌کردند. تنها دادگاه دارای صلاحیت برای رسیدگی به این موضوع و تعیین آغاز ماه نو و در نتیجه تعیین زمان تعطیلات، بت دین [= دادگاه شرعی] مرکزی مستقر در اورشلیم بود که بعداً در ایام جلالی وطن، 1 هدرین کبیر، 3 سنهدرین کبیر فلسطین جا آن را گرفت. فقط یک بار، در زمانی که فلسطین بر اثر جنگ ویران شده بود و دادگاه به خاطر دستورهای صادره از سوی فرماندهان دشمن نمی‌توانست تشکیل جلسه دهد، عقیوا تاریخ اعیاد را در همان سرزمین‌های آوارگی تعیین کرد. تلاش یکی از حکیمان مهم به نام ربی حَننیا، برادرزاده ربی - یهوشوع، برای تعیین تاریخ اعیاد در بابل، با مخالفت شدید حکیمان فلسطین مواجه شد. آنها پیک‌های ویژه‌ای به بابل گسیل داشتند تا این نقشه را نقش بر آب کنند و نزد افکار عمومی چنین وانمود کردند که تعیین زمان تعطیلات رسمی در خارج از فلسطین به نوعی انکار تورات و تلاش برای تأسیس یک معبد شبه

بت پرستی در بابل می‌باشد. رهبران یهودیان بابل فوراً، این طرح را متوقف کردند، اما این قضیه به عنوان «گناه حَنَنیا» تا چندین نسل در حافظه حکیمان باقی ماند.

از آن جا که تنها مرکز صلاحیت‌دار برای تعیین تاریخ ماه‌ها و اعیاد، بت دین کبیر مستقر در فلسطین بود، ضروری بود که در همان روزهای آغازین هرماه، این تاریخ‌ها به اطلاع یهودیان خارج از فلسطین برسد (اغلب عیدهای مهم از روز دهم ماه به بعد بودند)؛ تا وقتی که یهودیان مناطق آوارگی جمعیت قابل توجهی از مردم کشورهای همسایه فلسطین (مصر و بابل) را تشکیل می‌دادند، شکل ساده‌ای از اطلاع رسانی به کار گرفته می‌شد: آتشی مخصوص برفراز بلندی‌های فلسطین روشن می‌شد و خبر آن به مدت چند ساعت به بابل می‌رسید. اولین مانع برای این شیوه اطلاع‌رسانی سامری‌ها بودند که بیشتر در فلسطین مرکزی سکونت داشتند و از زمانی که یوحانان هیرکانوس منطقه آنها را از چنگشان درآورد و معبدشان را واقع بر کوه گریزیم (9) منهدم ساخت، روابط با آنها رو به ضعف نهاده بود. سامری‌ها با افروختن آتش در روزهایی غیر از ایام عید، در این شیوه اطلاع‌رسانی اختلال ایجاد می‌کردند. به همین خاطر، ابداع یک شیوه جدید اطلاع‌رسانی، یعنی ارسال پیک ویژه به مناطق آوارگی، ضرورت پیدا کرد. اما این پیک‌ها با این که سریع حرکت می‌کردند و نقض مقررات روز شَبّات نیز برای آنها مجاز شمرده می‌شد، همیشه نمی‌توانستند به موقع به مقصد و محل مأموریت خود برسند؛ به ویژه این که جوامع یهودی به سرعت در حال گسترش و پراکنده شدن بودند. بر این اساس، یهودیان مناطق آوارگی مراسم عیدها را در دو روز متوالی انجام می‌دادند تا به این ترتیب، از اجرای مراسم عید یقین حاصل کنند؛ چرا که میان ماه‌های قمری 29 یا 30 روزه، تنها یک روز اختلاف ممکن بود. با آن که اغلب، اطلاعات در زمان مناسب به مناطق آوارگی می‌رسید، این روش تا چند نسل ادامه داشت. در این میان، پیک‌های فلسطینی از اذیت و آزار حکمرانان رومی به ستوه آمده بودند. رومیان می‌دانستند که تا وقتی که جوامع یهودی خارج از مرزها بتوانند ارتباطشان را با بت دین مستقر در فلسطین حفظ کنند، فرمان‌بردار این مرکز فلسطینی باقی‌مانده، آن را تکیه‌گاهی برای خود قرار خواهند داد؛ از این رو، پیک‌ها را بازداشت و در مواردی، حتی زندانی می‌کردند.

سرانجام، ناسی (10) هیلل دوم در قرن چهارم ادامه این روش اطلاع‌رسانی را غیرممکن دانست و سنهدرین در نشستی، مقررات الزام‌آوری را برای تعیین تاریخ عیدها و سال‌ها وضع کرد و آنها را برای تصویب، به بت دین کبیر تسلیم نمود تا ضمانت اجرای قانونی پیدا کرده، آن را در میان یهودیان مناطق آوارگی تبلیغ کند. پس از انتشار این تقویم، جوامع یهودی در تعیین تاریخ عیدها مستقل شدند و دیگر به فلسطین وابسته نبودند. پس از آن، این پرسش مطرح شد که برپایی مراسم روز دوم عید، در زمانی که دیگر ضرورتی ندارد، چه حکمی دارد؟ آن دسته از حکیمان فلسطینی که با این پرسش روبه‌رو شده بودند، در پاسخ گفتند که اگرچه دلیل اصلی و فلسفه گرامی‌داشت روز دوم از بین رفته است، یهودیان مناطق آوارگی باید هم‌چنان به سنت‌های قدیمی پای‌بند باشند. گرامی‌داشت روز دوم عید، اگرچه خارج از سنت بود، به «عید روز دوم مناطق آوارگی» شهرت یافت. این عید شباهت دقیقی به اولین روز عید داشت، البته با تفاوت اندکی در

قرائت تورات و هَفْطَارُوت (11) و، در نسل‌های بعدی، در قرائت شعرهای آیینی. با این همه، تعیین روابط میان این دو روز و کارهای مجاز در روز دوم ضروری می‌نمود.

ظاهراً عید دو روزه رُوش هَشانا (12) (رأس السنَّة یا سال نو) در همین دسته قرار می‌گیرد، ولی در تلمود، حکیمان بین آنها تفاوت قائل شدند. برگزاری جشن سال نو در دو روز، ربطی به مشکلات ایجاد شده برای ایجاد ارتباط با یهودیان مناطق آوارگی ندارد و به مشکلات شکلی کسب شهادت بر حلول ماه، برمی‌گردد. در دوره معبد دوم، گاهی لازم بود که جشن سال نو تا دو روز ادامه یابد؛ چرا که ادای شهادت از سوی شهود به کندی صورت می‌گرفت. پس از انهدام معبد، تا زمانی که رسم قدیمی بزرگداشت معبد مجدداً احیا شد، مراسم عید سال نو در یک روز انجام می‌گرفت. درباره دیگر روزهای عید، باید گفت حتی زمانی که دو روز، به خاطر شبیه در تعیین زمان عید، جشن گرفته می‌شود، آن روزها هم‌چنان «اعیاد مشکوک» تلقی می‌شوند و تنها یک روز آن عید حقیقی است. ولی برعکس، دو روز رُوش هَشانا که به عنوان عید سال نو گرامی داشته می‌شود، از نگاه هلاخایی یک «روز طولانی» محسوب می‌شود که به خاطر برگزاری مراسم، 48 ساعت دوام دارد.

وجه مشترک تعدادی از این عیدها حُول هَمُوعِد (13) (روزهای میانی عید) است. دو عید مهم پَسَح (14) و سوکوت (15) (عید سایه‌بانها) تا هفت روز ادامه دارند، ولی تنها اولین و آخرین روز به معنای واقعی کلمه، عید است. با آن که در تورات از روزهای میانی به طور صریح یاد نشده، این روزها مبارک خوانده می‌شوند. تلمود درباره روزهای میانی به تفصیل سخن گفته است و همه اتفاق نظر دارند که این از مواردی است که تورات حکم واضحی صادر نکرده و مسئله را به حکیمان واگذار نموده است. عالمان نیز برای حُول هَمُوعِد قواعد جدیدی وضع کردند: ممنوعیت انجام دادن هر نوع کاری که به شغل یا تجارت مربوط باشد، مگر آن که کوتاهی در انجام آن کار موجب بروز خسارت قابل ملاحظه‌ای گردد یا آن کار برای صنعتگر، امری حیاتی باشد. از این تعریف کلی فصل‌ها و جزئیات زیادی استنتاج می‌شود، که رساله‌ای کوتاه از تلمود به نام موعِد قاطان (16) به این جزئیات اختصاص یافته است.

علاوه بر این جنبه‌های عام، درباره تمامی این اعیاد هلاخاهای مفصل و اختصاصی وجود دارد. حکم دمیدن در شوفار (17) (بوقی از شاخ قوچ) رُوش هَشانا را از دیگر عیدها متمایز می‌سازد. این حکم شرعی اگرچه در ظاهر ساده به نظر می‌آید، مستلزم توضیح مفصل معنای آن عبارت است. از جمله این که: معنای دقیق واژه شوفار از حیث جنس، چیست؟ معنای واژه تَقِيعا (18) (دمیدن) چیست؟ و سؤالاتی دیگر از این دست. در عصر میسنایی، سنت‌های به ظاهر متفاوتی درباره این موضوع وجود داشت و دانشمندان مجموعه‌های متفاوتی از آهنگ‌های موسیقی ساختند تا این نظریه‌ها را با هم آشتی دهند. احکام و فرامین آنان، برخلاف اصلاحات خاصی که طی قرن‌ها بر روی آنها صورت گرفته و جوامع گوناگون، سنت‌های شوفار زنی خود را تکامل بخشیده‌اند، هنوز پایه و اساس آداب و رسوم یهودیان در عیدها به شمار می‌آید.

موضوع دیگر در بحث عیدها تعیین تاریخ واقعی شروع سال بود. تورات دو تاریخ احتمالی را برای تعیین

سرآغاز سال پیشنهاد می‌کند: یکی ابتدای فصل پاییز و دیگری به هنگام آویو (19) (بهار). بنا به گفته سنت، وضعیتی که این دوگانگی را به وجود آورد، دقیقاً به تقویم عمومی مربوط می‌شد. به این معنا که شمارش ماه‌ها بر اساس نام‌گذاری قدیمی آنها (ماه اول، ماه دوم و...) با ماه نیشان (20)، ماه خروج از مصر، شروع می‌شود؛ در حالی که برای بیشتر وقایع دیگر، سال با ماه تیشری (21) (سپتامبر) آغاز می‌گردد. بر این اساس، سال‌نامه یهودی از ماه هفتم شروع، و با ماه ششم خاتمه می‌یابد؛ درست مانند تقویم عمومی که در ماه دهم، طبق شمارش قدیمی ماه‌ها که آغاز آن ماه مارس است، به پایان می‌رسد. علاوه بر این‌ها، این قضیه نشان می‌دهد که دست‌کم چهار «سال نو» وجود دارد. تقویم عادی با ماه تیشری شروع شده، مهم‌ترین سال نو در میان اقسام چهارگانه است؛ اما آغاز سال برای اسناد وعده‌دار ماه نیشان، و برای تاریخ کشت و زرع (به‌ویژه برای احکام گوناگون کشاورزی) پانزدهم ماه شواط (22) محاسبه می‌شود. این امر در بیشتر تقویم‌های دنیا که سال تقویمی، سال مالی و سال تحصیلی، هر یک با ماه خاصی شروع می‌شود، یکسان است. دعاهای روش‌هشانا که به لحاظ شکلی منحصر به فرد هستند، در تلمود به تفصیل بیان شده‌اند؛ زیرا برخلاف این واقعیت که دعاهای اصلی در زمان‌های قدیم تألیف شده بودند، تعیین یک نسخه هم‌شکل از این دعاها برای همه قوم یهود ضروری بود و حکیمان نیز همیشه با هم اتفاق نظر نداشتند. در این‌جا نیز ما شاهد اختلاف روش‌ها هستیم؛ هر جامعه‌ای در گذر زمان، چیزهای خاصی را به این دعاها اضافه کرده است.

ویژگی سوکوت (عید سایبانها) [یکی]، فریضه مسکن‌گزیدن در سایبان‌ها یا چادرها به مدت هفت روز و [دیگری]، انتخاب چهار نوع گیاه برای انجام دادن مراسم ویژه برکت دهی است. این دو، نمونه‌ای از احکامی هستند که برای بیان جزئیات مناسب در این باره، مطرح شده‌اند؛ ولی هرگز بدون یک سنت شفاهی فراگیر که حاوی تعریف‌های اضافی و دستور عمل‌های خاص باشد، رعایت این مقررات ممکن نبود. تعریف سایه‌بان، خود یک پرسش اساسی است که یک دوجین پرسش‌های جانبی در دل دارد. وسعت سایه‌بان چقدر است؟ چگونه باید سایه‌بان را برپا کرد؟ وجه تمایز آن با خانه چیست؟ چه چیزهایی در برپایی آن به کار می‌رود؟ این مسائل با پرسش‌هایی درباره حدود و مرزبندی‌ها ارتباط پیدا می‌کند: آدمی چگونه می‌تواند میان دیوار یک ساختمان، در زمانی که یک مرز واقعی ایجاد می‌کند، با زمانی که همین دیوار، یک مرز نمادین محسوب می‌شود، تمایز قائل شود؟ سپس این پرسش مطرح می‌شود که آیا تعریف محدودیت‌هایی که برای یک دسته از احکام (مثلاً احکام روز شَبَّات) معتبر است، بر هَلاخای سایه‌بان عهد نیز قابل انطباق است؟ حکیمان در پاسخ به این پرسش‌ها و مسائل دیگر، راه‌های متعددی را پیمودند؛ ابتدا و پیش از هر چیز، به سراغ سنت قدیمی و بحث‌هایی از تورات که به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم به این مسائل پرداخته بودند رفتند. سپس به تحلیل موضوع مزبور، بر اساس شکل‌های ثابت مباحثات تلمودی پرداختند و کوشیدند تا تعریف‌های کلی در این‌جا را با آنچه در حقوق شرعی و مدنی به کار گرفته شده، وفق دهند. به این ترتیب، آنان به یک اجماع عام، مانند وفاقی که درباره نکات اصلی شریعت داشتند، دست یافتند؛ اگرچه همیشه

فرصتی برای اختلاف نظر در مسائل جزئی وجود داشته است.

مشکل ارباعاً مینیم (23) (چهار نوع) نیز اساساً توسط سنت حل شده است؛ زیرا تشخیص چهار نوع گیاه ذکر شده در تورات، جز از راه مراجعه به سنت ممکن نبود. اما در این موضوع هم امکان انجام بحث‌های گسترده‌تر و آزادتر وجود دارد که به حوزه‌های دیگری نیز کشیده می‌شود. یکی از مهم‌ترین قواعد مربوط به احکام شرعی می‌گوید که این احکام باید با توجه به روح آیه «این خدای من است و من او را با عظمت یاد می‌کنم» (سفر خروج 2:15) استخراج شوند؛ به عبارت دیگر، عمل به آنها باید به گونه‌ای باشد که زیبایی و رحمت خدا را به یاد آورد. این قاعده، به ویژه نسبت به حکم شرعی سوکوت که در آن از «میوه درختان نیکو» (پری عص هادار، (24) لاویان 23:40) سخن به میان آمده است، بیشتر صدق می‌کند. در این جا نیز مجال بحث مفصل درباره معنای هیدور (25) (نیکویی) هر یک از انواع [گیاهان] وجود دارد.

آداب عید سوکوت پیوند نزدیکی با سنت دارد. به عنوان مثال، یکی از این آداب قدیمی مراسم ریختن آب بر قربانگاه در طول روزهای عید است که با دعاهای سال آینده، به ویژه با تضرع برای طلب باران در فصل‌های آن، رابطه دارد. رهبران سنتی بنی اسرائیل این رسم را با شور و شوق تقدیس کردند که به طور غیرمستقیم، به درگیری خشونت‌آمیز با حاکم حَشْمُونائیم، اسکندر ینایی، (26) انجامید. بنابر آنچه در تلمود و هم‌چنین در نوشته‌های یوسفوس فلاویوس (27) درباره این موضوع آمده است، قضیه این بود که وقتی افتخار ریختن آب بر قربانگاه به اسکندر ینایی، به عنوان کاهن اعظم، رسید، او بنا به اعتقاد صدوقیان، که خود نیز از آنان پیروی می‌کرد، این مراسم را چون در شریعت مکتوب نیامده بود باور نداشت و از این رو، آب را پیش دیدگان همه، بر روی پای خود ریخت. این عمل او موجب عصبانیت مردم شد و آنان به طور خودجوش، او را با اِتروگیم (28) (بالنگ‌ها یا ترنج‌ها) مورد حمله قرار دادند. پادشاه مزدوران خارجی ارتش خود را فراخواند و آنان در میان جمعیتی که در آن واقعه در معبد تجمع کرده بودند، حمام خون به راه انداختند. این مسئله یکی از علل اصلی جنگ داخلی میان پادشاه و حامیانش از یک سو، و رهبران سنهدرین از سوی دیگر گردید.

پِسَح (عید فطیر) احکام خاصی دارد: خوردن مصا (نان فطیر) و ممنوعیت مصرف حامص (خمیرمایه) در طول زمان عید. تمام این احکام با جدیت هرچه تمام‌تر رعایت می‌شدند. چون تورات به کسانی که طی عید پِسَح خمیرمایه مصرف کنند هشدار جدی داده که «آن شخص از اسرائیل منقطع گردد» (سفر خروج 12:15). بحث در باره این مطلب با تعریف حامص چیست و تعریف‌های دیگر شروع می‌شود. حتی امروزه هیچ تعریف بیولوژیک دقیقی برای فرآیند تخمیر به دست نداده‌اند و به‌طور قطع، این مسئله در زمان‌های قدیم یک معمای بزرگ بوده است. مقررات مربوط به روش‌هایی که برای جست‌وجوی حامص در خانه به کار می‌بستند، به قدری قدیمی‌اند که حتی در قرن اول میلادی مکتب‌های هیلل و شَمّای بحث‌های بسیاری درباره منظور دقیق میثنای قدیمی در بردارنده آن دستورات، انجام داده‌اند. در این جا نیز تلمود خود را به این موضوع محدود نساخته، دامنه بحث را به حوزه‌های دیگر، از جمله به مسائلی نظیر چه چیزی جزء اموال محسوب می‌شود، محدوده ممنوعیت مصرف حامص تا کجاست، و مباحثی از این دست کشانده است. بنابر

یک سنت کهن، یهودیان ملزم نبودند که حامص متعلق به یک غیر یهودی را از بین ببرند، حتی اگر آن خمیرمایه در خانه شخصی وی یافت می‌شد؛ به‌طور کلی، مالکیت افراد از احترام بالایی برخوردار بود. تمام این احکام شرعی باید دقیقاً رعایت می‌شدند. با این حال، تلمود فضایی برای مانور فردی باقی گذاشته بود؛ مانند فروش صوری حامص به غیر یهودی که در نتیجه آن، خمیرمایه در خلال زمان عید به ملکیت غیریهودی درمی‌آمد (البته این روش تا اواخر قرون میانه فراگیر نشده بود). روش شرعی مورد استفاده و استنباط نظری این عمل، جمع میان احکام مربوط به مسائل مالی و هلاخای عید پسح را ضروری ساخت. تلمود درباره سِدِرِ پسح نیز تأمل بسیار کرده است: خوردن یک وعده غذا در شب عید، که از مهم‌ترین و بهترین زمان‌ها برای خانواده‌های مذهبی در طی سال به شمار می‌رود و امروزه نیز همان سنت تاریخی اجرا می‌شود؛ توصیف هیجان‌انگیز ماجرای خروج از مصر و بیان احکام مربوط به حفظ خاطره آن روز و برپایی جشن، بخشی از سنتی است که تاریخش به دوره معبد اول برمی‌گردد. شکل‌گیری آداب سِدِرِ تا حدودی در حوالی دوره معبد دوم صورت گرفته است. چهار پرسشی که در خلال برگزاری این مراسم از سوی فرزندان خانواده مطرح می‌شود، کاملاً تاریخی است؛ اگرچه برخی از جزئیات پس از انهدام معبد، به دلیل ارتباط نداشتن با قضیه، حذف شده‌اند. طی قرن‌ها، مسائل زیادی از مسئله رایج ایجاد انسجام و هماهنگی در آداب و سنن گوناگون، تا مسئله تألیف یک نسخه یکدست از این آداب و سنن که پاسخ‌گوی نیازهای مبرم هلاخا باشد، مطرح شد. نظریه‌پردازان تلمودی مجبور بودند که آداب و سننی را که مردم به هنگام عبادت و قربانی در معبد اجرا می‌کردند، با دوران جدید که از این مناسک جز یاد و خاطره‌ای در اذهان نمانده است، وفق دهند و به مردم بیاموزند که چگونه سنت‌های معبد را زنده نگه دارند، بدون آن که به احیای مجدد آیین‌های تقلیدی و توخالی بپردازند.

عید پَسَح که تا حد زیادی بر مراسم عمومی تقدیم قربانی عید پسح استوار است، با تمام سلسله مراتب مقررات قربانی پیوند خورده است. نیمی از رساله‌ای که به هلاخای عید پسح (پساحیم) اختصاص دارد از قربانی، که حوزه‌ای هلاخایی است، بحث می‌کند و با مباحث هلاخاهای دیگر بسیار متفاوت است. تفاوت‌های موجود میان دو بخش رساله نامبرده، که یکی صرفاً آیینی و دیگری مختص مسائل حامص است، در نهایت، به تقسیم این رساله به دو رساله مجزا انجامید. بحث‌های مربوط به آیین قربانی عید پسح بیش از آن که به بخش موعده مربوط باشد، با بخش قداشیم پیوند دارد.

این قبیل مشکلات در رساله‌ای که به بحث درباره هلاخاهای مربوط به یوم کیپور (روز کفاره) می‌پردازد نیز یافت می‌شوند. تورات به آیین یگانه و پیچیده این روز مقدس که تقریباً، تنها در معبد و توسط کاهن اعظم اجرا می‌شود توجهی ویژه دارد. جزئیات دقیق این تشریفات پیچیده، بخش زیادی از رساله یوما (29) را (که به همین عید اختصاص دارد) تشکیل می‌دهد. این هلاخاها هزاران مسئله جزئی را که صرفاً سنت زنده و بی‌وقفه کاهنان معبد آن را تعیین می‌کند، در خود دارند. تا چندین نسل، بعضی از کاهنان اعظم عقیده صدوقیان را مورد تأیید قرار می‌دادند و از این‌رو برای اطمینان از انجام مراسم و مطابقت دقیق آن با سنت،

کاهن اعظم را موظف می‌کردند تا در پیشگاه جمعی خاص، به قدس الاقداس که تنها او مجاز بود به آن وارد شود، سوگند یاد کند که از حدود سنت منحرف نخواهد شد. کاهنان صدوقی در ظاهر به سنت احترام می‌گذاشتند؛ چون آنها نیز این حقیقت را دریافته بودند که سنت مجموعه‌ای از قوانین و مقررات است که طی نسل‌ها تکامل یافته است، نه یک رشته نوآوری‌هایی که توسط حکیمان بیان شده باشد. با آن که برخی از کاهنان تفسیرهای دیگری را از آیات کتاب مقدس ترجیح می‌دادند، آنها هیچ‌گونه تغییر عملی‌ای در آداب و سنن ریشه‌دار ایجاد نکردند.

به خاطر اهمیت نظری بسیار زیاد و پیچیدگی این تشریفات مذهبی، به دیگر جنبه‌های این روز مقدس، مانند ممنوعیت کارکردن، [وجوب] روزه گرفتن و جنبه‌های توبه و استغفار، توجه ناچیزی شده است. یوم کیپور با آن که در میان زنجیره عیدهای عادی جای گرفته است، با دیگر عیدها از این نظر که مانند روز شَبَّات، «روز استراحت» است و کار کردن در آن ممنوع می‌باشد، تفاوت دارد. به همین خاطر شمارش یکایک هَلاخاها برای چنین عیدی کاری زاید است. در مبحث مربوط به شَبَّات، در این باره به تفصیل سخن گفته شده است. با آن که از دیدگاه صرفاً هَلاخایی، تفاوت‌هایی میان ممنوعیت‌های مربوط به شَبَّات و یوم کیپور وجود دارد و از تورات و حتی از سنت به دست می‌آید که ممنوعیت‌های شَبَّات شدیدتر از ممنوعیت‌های مربوط به یوم کیپور است، این امر در عمل، هیچ مشکل عمده‌ای را به وجود نمی‌آورد. دانشمندان درباره روزه یوم کیپور نیز بحث‌های عمیقی کرده‌اند؛ چون فرازی را که تورات در این باره به کار گرفته است: «جان‌های خود را رنج دهید» (اعداد 7:29)، تفسیرهای افراطی زیادی را دربردارد. از خود متن می‌توان فراخوانی به ریاضت جسمانی را استنباط کرد. مطرح شدن خودداری از خوردن و آشامیدن (و با شدتی کمتر، خودداری از شست‌وشو، نزدیکی جنسی و پوشیدن کفش چرمی) در سنت هَلاخایی، [در واقع،] حد و مرزهایی برای ریاضت جسمانی ترسیم می‌کند. اما محور بحث تلمود تعیین تعریف‌های دقیق است که در این جا نیز همانند جاهای دیگر، بحث از تعریف‌ها ضروری است. ممنوعیت خوردن تا چه اندازه است؟ آیا وظیفه روزه گرفتن، بدون استثنا، بر همه واجب است؟ مثلاً سامری‌ها که تنها تورات را پذیرفته‌اند و سنت شفاهی را باور ندارند، حکم روزه را شامل نوزادان نیز می‌دانند؛ درحالی که سنت هَلاخایی ضمن آن که مشارکت محدود کودکان را برای اغراض تربیتی توصیه می‌کند، آنها را از این حکم معاف می‌داند. علاوه بر اینها، در پرتو این نظریه که واجبات به عنوان تُوْرَت حَییم (30) (آموزه‌هایی برای زیستن) وضع شده‌اند و آدمی «مطابق آنها باید زندگی کند نه این که بمیرد»، آیا [می‌توان گفت] بیمارانی که روزه زندگی آنها را به خطر می‌اندازد از روزه گرفتن معاف هستند؟ ملاک‌های مختلفی برای تعیین سن بلوغ و تعریف بیماری مقرر شده است. مثلاً مقرر گردیده است که اگر پزشک روزه گرفتن را برای بیمار خطرناک تشخیص دهد، حتی اگر بیمار، خود را قادر بر انجام آن ببیند، روزه گرفتن بر او حرام است. از سوی دیگر، کسی که احساس می‌کند برای روزه گرفتن بسیار ناتوان و ضعیف است، حتی بدون تأیید و تجویز پزشک، از حکم واجب بودن روزه معاف است؛ زیرا فرض بر این است که لَوْ یُوْدِعَ مَارَتَ نَفْسُوْ (31) (دل به غم و اندوه درون، آگاه است)

و هر کس خود برای قضاوت درباره احساسات درونی‌اش صلاحیت دارد. این احکام نیز پرسش‌هایی را مطرح ساخته‌اند؛ مثلاً اگر دو پزشک نظرهای مختلفی داشتند، چه باید کرد؟ [در پاسخ به این پرسش،] هر دو احتمال، به طور جداگانه مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

علاوه بر عیدهایی که در خود تورات ذکر شده‌اند، دسته دیگری از مناسبت‌ها هستند که بر مبنای دیورِه سُفریم (32) (کلمات کاتبان)، در زمان‌های مختلف شکل گرفته‌اند. هلاخا تمام مناسبت‌ها و عیدهایی را که غیر از تورات، در کتاب‌های مختلف کتاب مقدس به آنها اشاره شده است، نظیر روزه گرفتن در روز یادبود انهدام معبد (کتاب زکریا)، یا جشن پوریم (کتاب استر (33)) و عیدهایی که پس از تکمیل کتاب مقدس ایجاد شده‌اند، در این طبقه جای می‌دهد. هر کاری که حکیمان در طی قرن‌ها انجام داده‌اند یا هر تصمیمی که اتخاذ کرده‌اند، ریشه در این واقعیت دارد که تورات این اختیار را به حکیمان هر نسل - از زمان انبیا تا آخرین روزهای معبد دوم - داده‌است تا به وضع قوانین بپردازند و عدالت را درباره بنی‌اسرائیل به اجرا درآورند. فهرستی از تمام عیدها از ایام سرور و شادمانی که ریاضت و عزاداری عمومی در آن ممنوع است، تا ایام روزه یادبود - که طی زمان‌ها ایجاد شده‌اند، در مِگیلت تَعْنِیت (34) (اولین بخش از شریعت شفاهی) جای داده شد تا به صورت مکتوب ضبط شوند. این مگیلا (35) (طومار)، که بخش بسیاری از آن مصادف با پایان دوره معبد دوم (ظاهراً در آغاز قرن اول میلادی) تنظیم شده است، با آن که تلمود در بسیاری موارد از آن استفاده کرده است و می‌توان آن را نوعی بریتا محسوب کرد، در تلمود نیامده است. این طومار فهرستی از ایام یادبود است که بیشتر آنها یادآور وقایع شادی‌آفرین، مانند فتوحات نظامی (اغلب ناشی از جنگ‌های مکابیان)، رهایی از اسارت، یا مرگ فرمانروایان ستمکار، هستند. در قرن دوم میلادی، زندگی یهودیان فلسطین چنان سخت و غیرقابل تحمل شده بود که حکیمان با ناراحتی، برگزاری مراسم جشن این ایام را ممنوع اعلام کردند. زیرا رنج و محنت آن قدر عظیم بود که مردم، دیگر به این گونه مناسبت‌ها توجه نداشتند؛ بر این اساس، بیشتر ایام یادبودی را که در مگیلا ثبت شده بود، لغو کردند و از آن مجموعه، تنها دو عید پوریم و حنوکا (36) را باقی گذاشتند.

کتاب استر برای بزرگداشت عید پوریم، شماری از احکام گوناگون را بیان می‌دارد، که از جمله، حکم یادآوری وقایع (که با قرائت دسته‌جمعی طومار انجام می‌گیرد)، غذای عید، فرستادن شیرینی برای دوستان و ارسال هدایا برای فقیران را شامل می‌شود. حکیمان با بیان این نظریه که «هرکسی باید چنان مست پوریم شود که دیگر قادر نباشد میان «هامان ملعون» و «مُردخای مبارک» تفاوتی قائل شود»، در واقع، مبنای کارناوال‌های شادی‌زمان‌های بعدی را با ویژگی‌های همین عید، مقرر داشته‌اند. جنبه شاد پوریم، طی قرن‌ها حتی در زمان‌های فقر و محنت حفظ شد.

برخلاف پوریم، در تلمود رساله خاصی برای عید حنوکا وجود ندارد؛ زیرا حکیمان نسبت به اضافه کردن عیدی به تقویم عیدهای یهودی، که کار کردن در آن ممنوع است، تمایلی نشان نمی‌دادند؛ به ویژه در زمانی که یهودیان به ندرت، موفق می‌شدند که چیزی برای امرار معاش به‌دست آورند. ظاهراً مکابیان

نخستین برای این عید، نسبت به آنچه این اواخر به آن اضافه شد، ارزش بیشتری قائل بودند؛ اما از زمانی که مردم دوباره از آزادی محروم شدند، بزرگداشت گسترده روز رهایی و فتوحات تاریخی غیرممکن شد. در عوض، جنبه دیگر عید، یعنی تجلی نزاع‌های عقیدتی مورد تأکید قرار گرفت؛ چون از آن پس، مردم آن مقدار که برای آزادی معنوی مبارزه می‌کردند، برای آزادی سیاسی از سلطه بیگانه مبارزه نمی‌کردند. واقعه پیدا شدن یک ظرف روغن (مطهر) در معبدی که به آن بی‌احترامی شده بود، در حالی که به مدت هشت روز می‌سوخت، الهام‌بخش حکم‌شرعی افروختن شمع‌ها در عید حنوکا و پایه یک جهان‌بینی کلی شد. دیدگاه حنوکا و پوریم نباید لغو گردند.»

اهمیت حیاتی‌ای که به این دو عید داده می‌شد، هرگز درباره ایام عزاداری برای انهدام معبد، ابراز نمی‌شد. هم‌چون زکریای نبی، حکیمان معتقد بودند که ایام روزه تا زمانی معتبر بودند که بنی‌اسرائیل در رنج و مشقت به سر می‌برد؛ اما هنگامی که معبد تجدید بنا شد و بالاخره صلح حاکم گردید، روزه‌ها باید برداشته شوند و جای خود را به شادی و سرور بدهند. از میان چهار روزی که در کتاب مقدس برای روزه گرفتن در نظر گرفته شده‌اند، نهم ماه او مهم‌ترین روز است. روزه بقیه ایام سبک‌تر بود؛ زیرا در این ایام، خوردن و آشامیدن از سحرگاه تا غروب آفتاب ممنوع بود، در حالی که روزه روز نهم ماه او با همان شدت روزه یوم کیپور (از شامگاه تا شامگاه) و با همان مقررات سخت، انجام می‌گیرد. برعکس روز کیپور که روز شادمانی، پالایش نفس و تزکیه است، روز نهم ماه آب روز عزا و ماتم است. این امر بیشتر، نه به این خاطر که روزه نهم او یادآور روز انهدام معبد اول است، بلکه بدان سبب است که بعدها این روز «روز برگزیده برای غمگساری» شد. در همین تاریخ، معبد دوم منهدم و بتار(37)، آخرین دژ بر کُوخبا نیز درهم کوبیده‌شد. ذکر این نکته جالب است که اخراج یهودیان از انگلستان در سال 1290 و از اسپانیا در سال 1492، در روز نهم ماه او رخ داده است و رنج‌های ملی دیگری نیز در این تاریخ واقع شده‌اند.

رساله تعینیت که درباره این ایام روزه است، تنها شامل ایام عزاداری ملی نمی‌شود، بلکه درباره ایام روزه‌ای که مردم در آنها به زاداری برای حوادث و رنج‌هایی که زیاد واقع می‌شوند می‌پردازند، نیز سخن گفته است. این مصیبت‌ها، به‌ویژه با خشک‌سالی‌های مکرری که زندگی تمامی ملت یهود را تهدید می‌کرد، رابطه داشتند. ایام روزه برای قحطی و خشک‌سالی در زمان‌ها و مکان‌های دیگر نیز گرامی داشته می‌شد؛ اگرچه شیوه آن، با آنچه در تلمود توصیف شده است فرق داشت. همه اینها نشان‌دهنده ایمانی راسخ بود، و نیز این که، وقتی تمامی قوم یهود یکدل و یکصدا برای دعا اجتماع کنند، دعاهای آنها مستجاب می‌شود. در زمان‌های قدیم، تمام جماعت مذهبی در مراسم دعا حاضر می‌شدند و در تلمود حکایت‌های بی‌شماری درباره مردم عادی و حتی گاهی، درباره کسانی که از نظر دیگران گناهکار بوده‌اند، وجود دارد که حکایت از آن دارند که خداوند به هنگام سختی و محنت، دعاهای آنها را مستجاب کرده است.

- . slavitsef (1
- . tnemenotA fo yaD eht (2
- . iearkiM hsedok (3
- . voT moY (4
- . azteB (5
- . hadova tehkelem (6
- . lehs inehs vot moy toyulag (7
- . hsedoh hsor (8
- . mizireG tnuoM (9
- . learsI niE (10
- . toratfah (11
- . hanahsaH hsoR (12
- . deom-ah loh (13
- . revossaP haseP ro1 (14
- . tokkuS (15
- . nataK deoM (16
- . rafohS (17
- . ha'iket (18
- . vivA (19
- . nassiN (20
- . irhsiT (21
- . tavehS (22
- . haabra minim (23
- . radah zte irp (24
- . rudih (25
- . iannaY rednaxelA (26
- . suivalF suhpesoJ (27
- . migorte (28
- . amoY (29
- . miah taroT (30

. ohsfan taram aedoy vel (31

. mirfos iervid (32

. miruP rehtsE fo kooB) lavitseF (33

. tinaaT talligeM (34

. halligem (35

. hakkunaH (36

. rateB (37

ازدواج و طلاق

قلمرو مسائل مربوط به احکام زناشویی را با توجه به منابع، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: احکام گوناگون زنا با محارم و حرمت نزدیکی جنسی، و مقررات ازدواج و طلاق. تورات در حالی که درباره موضوع اول از بیان فرمان «زنا مکنید» گرفته تا [ارائه] فهرستی از احکام در سفر لاویان و اضافه‌هایی در سفر تثئیه، وسواس نشان می‌دهد، تقریباً به رفتار زناشویی مجاز هیچ‌گونه اشاره‌ای نمی‌کند. از نواهی زیاد در باب نقض احکام زناشویی درمی‌یابیم که چنان احکامی نیز واقعاً وجود داشته‌اند، اما تورات نه به‌طور مفصل، که به اشاره از آنها یاد کرده است. بنای بزرگی که هلاخا در باب ازدواج و طلاق آفریده است نیز بر همین سنت، که از نسل‌های بسیار رسیده و بر نتایج حاصل از ترکیب این نظریه‌ها با همین اشارات تورات و مقایسه آنها با دیگر حوزه‌های هلاخا، استوار است.

شبکه‌ای بسیار مفصل و پیچیده و در عی حال منسجم از احکام زناشویی، از میشنا و تلمود بیرون می‌آید. ازدواج در یهودیت دارای دو جنبه است: ارتباط میان زن و مرد، و ارتباط آنها با دیگران. نسبت به خود زوجین ازدواج تقریباً به طور کامل فاقد قداست است و ماهیتاً توافقی میان دو انسان برای زندگی مشترک به عنوان یک خانواده است که در ضمن آن، طرفین نسبت به رعایت اصول عقد ازدواج متعهد می‌شوند. از آن جا که این عمل یک آیین مقدس نیست، به تقدیس کاهنانه یا حاخامی نیازی ندارد. حقوق تلمودی مقرر می‌دارد که اگر مرد و زنی قصد ازدواج داشته باشند، تنها کاری که مرد باید انجام دهد آن است که در حضور دو شاهد (که مشروعیت مراسم را نه از طریق ادای شهادت، که به عنوان بخشی از عناصر اصلی مراسم، تحقق می‌بخشند) خطاب به زن بگوید که او از اکنون به وسیله یکی از راه‌های پذیرفته شده برای ازدواج - یعنی پرداخت نمادین مقداری پول، دادن ضمانت کتبی یا انجام نزدیکی جنسی - همسر او شده

است. هنگامی که این کار با توافق طرفین انجام شد، ازدواج محقق می‌شود. آیین شرعی ازدواج دارای دو مرحله است. مرحله نخست، مرحله نامزدی است که از تمام اعتبار یک ازدواج برخوردار است، ولی حقوقی [مادی مانند تأمین معاش برای زن یا در بشر بودن شوهر از زن] را برای طرفین ایجاد نمی‌کند. در مرحله دوم، در حضور ده انسان مذکر بالغ، شوهر زن را به خانه‌اش می‌برد. برای این منظور، حوفا (1) (سایبان یا حجله) به عنوان خانه‌ای نمادین برپا می‌شود تا برگزاری مراسم را در هر مکان دلخواه، ممکن سازد. از آن پس، زن همسر آن مرد خواهد بود. در زمان اجرای این مراسم، برکت‌های مخصوص مراسم نامزدی و ازدواج قرائت می‌شوند. با این حال، ازدواج اساساً عملی ماهیتاً قانونی - مدنی است. رویه مرسوم یهودی در دعوت از یک خاخم برای اجرای مراسم ازدواج، به اواخر قرون میانه برمی‌گردد و تا حدی تقلید از یک رسم مسیحی، و به کلی فاقد اهمیت دینی است. بنابراین، با آن که روابط جنسی بدون ازدواج به دلیل ملاحظات اخلاقی (و تا حدودی هلاخایی) محکوم و غیرقابل قبول است، این عمل خلاف بر فرزندان متولد از این نوع روابط جنسی [از نظر حرامزاده بودن] تأثیر نمی‌گذارد؛ چون وضعیت قانونی و شرعی آنها به ازدواج یا عدم ازدواج والدین بستگی ندارد. تا وقتی که روابط جنسی میان پدر و مادر به نقض ممنوعیت‌های زنای با محارم نینجامد، مشروعیت فرزند متولد شده خارج از عقد ازدواج، با فرزند متولد شده از ازدواج تفاوتی ندارد. جنبه‌های دیگر ازدواج به روابط زوجین با دیگران مربوط می‌شود. از لحظه‌ای که رابطه زناشویی ایجاد شد، برقراری روابط جنسی با نزدیکان همسر، زنای با محارم محسوب می‌شود. همان گونه که در مورد رابطه با زن شوهردار نیز حکم همین است. فرزند متولد شده از هر نوع زنای با محارم، صرف نظر از ازدواج یا عدم ازدواج والدین، حرامزاده است. او با آن که از بعضی جهات (نظیر پیوندهای خونی یا از نظر مالی، که از پدر طبیعی ارث می‌برد)، فرزند پدر طبیعی خود به حساب می‌آید، اما نمی‌تواند از میان جامعه یهودی، به معنای خاص کلمه، زنی را به همسری برگزیند.

از آن جا که به طور کلی، ازدواج یک قرارداد دو جانبه میان دو انسان است، عقد ازدواج که در تلمود کتوبا (2) نامیده می‌شود، اهمیت زیادی پیدا کرده است. ایده قرارداد نوشتاری میان زن و شوهر، بسیار قدیمی است و سال‌ها پیش از آن که تورات نوشته شود، در قوانین حمورابی ذکر شده است؛ اما شکل و محتوای این قرارداد در هر عصر و مکانی تغییر کرده است. حکیمان یهودی بر تنظیم چنین قراردادی پای می‌فشردند و نگهداری همسر، بدون کتوبا (قباله ازدواج) یا بدون تعیین شرایط عادلانه را فاحشه‌گری می‌دانستند. کتوبا ماهیتاً فهرستی از شرایط و ضمانت‌های مالی و مانند آن بود که شوهر، اجرای آن را در حق همسرش تضمین می‌کرد. این قرارداد حاوی حدّ معینی از شرایط الزام‌آور نیز بود (و در نتیجه، در زمانی که تدوین کتوبا ممکن نبود یا وقتی که یهودیان از نوشتن کتوبا منع شده بودند، این شرایط استاندارد مراعات می‌شد). با این همه، اضافه کردن یا تغییر بعضی از جزئیات، از طریق یک توافق خاص میان زن و شوهر نیز مجاز بود.

یکی از شرایط اساسی کتوبا تعهد شوهر به پرداخت مبلغی معین است که به هنگام طلاق، یا در صورتی که

شوهر قبل از همسر بمیرد، به زن پرداخت می‌شود. کمترین مبلغ قابل پرداخت مطابق احکام مذکور، در تورات تعیین شده است. در زمان‌های قدیم، مبلغی پول یا چیز با ارزشی برابر با آن مبلغ، برای این منظور کنار گذاشته می‌شد و استفاده شوهر از آن ممنوع بود. 1 معون بن شاطح، 3 شیمعون بن شاطح (3) بر آن بود که این مسئله باعث ترغیب شوهران به طلاق دادن همسرانشان، بدون این که عوض مناسبی بپردازند، می‌شود؛ چون کتوبا چنین قابلیت‌هایی را در هر زمان در خود داشت. بر این اساس وی این مقررات را به نحوی اصلاح کرد که مبلغ مذکور کتوبا به عنوان بخشی از دارایی شوهر به حساب آید و بر این اساس، هر مرد متقاضی طلاق ابتدا می‌بایست این مبلغ را تهیه کند. در نتیجه، فرصت می‌یافت تا در این کار تجدیدنظر نماید. این اصلاحیه جوانان را نیز قادر ساخت تا بدون این که در انتظار جمع‌آوری و تأمین مبلغ مورد نیاز بمانند، ازدواج کنند.

کتوبا حاوی توافقاتی دیگر نیز هست: ارث بردن زن از اموال شوهر بعد از فوت او، و تعهد به حمایت از هر دختر متولد از این ازدواج، و تأمین نیازهای دیگر وی تا زمانی که به سن بلوغ برسد. کتوباهای امروزی حاوی مقررات و توافقاتی دیگر است؛ بعضی از آنها لازم نیست نوشته شوند، چون جزء جدا نشدنی زناشویی هستند و شرایطی را تشکیل می‌دهند که از سوی حکیمان یهودی برای ازدواج‌های معمولی مقرر شده‌اند. این شرایط اساسی در زبان کتاب مقدس به شِیر، کِسوت، و عُونا (4) (غذا، پوشاک و حقوق زناشویی) معروفند و دربرگیرنده وظایف شوهر در قبال همسر، از قبیل تأمین غذا و پوشاک و داشتن رابطه جنسی با او در مواقع مورد توافق، هستند. جزئیات این شرایط به اوضاع و احوال و طرفین قرارداد بستگی دارد، اما همیشه حداقل معینی از شرایط لازم وجود دارد. بر اساس یک قاعده کلی، زمانی که مرد همسری برمی‌گزیند «آن زن با او صعود می‌کند نه سقوط»؛ یعنی اگر مرد همسری از طبقه پایین اجتماعی یا اقتصادی انتخاب کند، موظف است با زنش با همان آداب و رسوم رایج در طبقه خودش رفتار نماید. بر عکس، اگر زن از طبقه اجتماعی بالاتر باشد، شوهر حق ندارد بدون موافقت صریح او مرتبه زندگی وی را تنزل دهد.

درباره شرایط دیگر ازدواج، تلاش شد تا نوعی تعادل میان تعهدات طرفین ایجاد شود. از یک سو، شوهر موظف شد که از همسرش حمایت کند، هنگام بیماری درمانش نماید، او را از اسارت برهاند و هزینه‌های کفن و دفنش را بپردازد. از سوی دیگر، به شوهر حق داده شد که از حق انتفاع (نیخسه مِلوگ) (5) از جهیزیه‌ای که همسرش از خانه پدری می‌آورد، با آن که از حقوق مالکیت نسبت به آن اموال برخوردار نیست، برخوردار شود. زن موظف است که برای کمک به تأمین معاش خانواده کار کند؛ البته این کار به میزان جهیزیه‌ای که با خود آورده است بستگی دارد. این جنبه‌های ازدواج عموماً به مسئله توافق میان زن و شوهر برمی‌گردد. هر مردی حق دارد که از حقوقی که شریعت برای او مقرر داشته صرف‌نظر کند و در بسیاری از قراردادهای ازدواج، شوهر، خود را از حق اداره دارایی و اموال همسرش محروم می‌کند. در موارد دیگر، زن می‌تواند اجازه و اختیار اداره و حتی فروش اموالش را به شوهر اعطا کند. این موازنه حقوق و

تکالیف، ناتمام است. باید یادآور شویم که قوانین زناشویی تلمود بر این فرض استوار است که مرد حق دارد همسران متعددی اختیار کند، در حالی که زن فقط با یک مرد می‌تواند عقد ازدواج ببندد. صحه گذاشتن اخلاقی بر جواز تعدد زوجات، تصدیق حق شوهر در طلاق دادن همسر (اما نه برعکس) را نیز دربرمی‌گیرد. زیرا مرد در همه حال می‌تواند علاوه بر همسر اول، زن دیگری اختیار کند. ملاحظات زیست‌شناختی که تأییدی بر تعدد زوجات است نیز ابتکار عمل را در مسئله زناشویی به مرد می‌دهد. در قرون میانه، ربنو گرشوم اهل ماینس (6) معروف به چراغ مناطق آوارگی، برای تعدد زوجات و نیز برای طلاق بدون رضایت زن، حرم (ممنوعیت) قائل شد. این ممنوعیت که مورد استقبال بیشتر یهودیان نیز قرار گرفت، مدرکی شرعی برای وضعیت موجود فراهم آورد؛ چون که حتی در دوره‌های تلمودی، اختیار کردن دو همسر بسیار نامتعارف بود. در میان حکیمان میسنایی و تلمودی که درباره آنها مطالب زیادی آموخته‌ایم، تنها یک نفر را می‌یابیم که دو همسر اختیار کرده است. اما این مسئله تأثیری بر اعتبار تعدد زوجات در قوانین ازدواج و طلاق ندارد.

در مورد طلاق، با شگفتی باید گفت که گرچه این اقدام، به لحاظ اخلاقی ناپسند است، هلاخای رسمی، آن را با سهولتی نسبی، مجاز می‌شمرد. (نقل شده است که «حتی قربانگاه برای مردی که همسر اولش را طلاق می‌دهد اشک می‌ریزد»). در مواردی، جدایی اختیاری است و آن زمانی است که مرد (یا طبق هلاخای متأخر، هر دو طرف) به جدایی رضایت دهد، که در این صورت نیازی به ارائه ادله نیست. اما مواردی نیز هست که طلاق اجباری است و مرد مکلف است که زنش را طلاق دهد؛ اگر برای فرد روشن شود که همسرش مرتکب زنا شده است یا اگر زن درخواست طلاق کند، به این دلیل که مرد از لحاظ جنسی ناتوان است یا عیبی دارد که زندگی زناشویی را غیرقابل تحمل کرده است، یا در صورتی که مرد، زن را به انجام کاری وادارد که مکلف به اجرای آن نیست (مانند انتقال زن به یک مکان جدید که با منزل زمان اول ازدواجشان تفاوت زیادی دارد).

در عمل، طلاق زمانی واقع می‌شود که شوهر یک گط (7) به همسرش تسلیم کند. گط یک اصطلاح میسنایی برای چیزی است که تورات آن را سفیر کریتوت (8) (طلاق‌نامه) می‌نامد، که اساساً یک یادداشت مکتوب است. گط علاوه بر تاریخ و محل طلاق، دربردارنده این بیانیه است که فلان مرد به موجب این سند همسرش را طلاق می‌دهد و آن زن از هم‌اینک مجاز است مجدداً ازدواج کند. گط مانند کتوبا به زبان آرامی نوشته می‌شود؛ چرا که آرامی زبان رایج دوره معبد دوم و پس از آن بود. این نوع اسناد بدون هیچ دلیل هلاخایی معتبری، به طور سنتی به زبان آرامی نوشته می‌شوند. هر فردی می‌تواند شخصاً، گط را بنویسد و یا نگارش آن را به یک کاتب محول کند. از زمان‌های قدیم، توجه دقیقی به عبارت‌پردازی گط مبذول شده است و چون این سند، زن را از تمام تعهدات زناشویی آزاد می‌کند، در مواردی که اشتباه مهمی رخ دهد، اعتبار هلاخایی آن از بین می‌رود. بارها شده است که مردها برای آن که در دسرهای شرعی ایجاد کنند، از روی سوءنیت، طلاق‌نامه‌هایی به همسرانشان داده‌اند که به طور غیرقانونی نوشته شده‌اند. این قضیه به

صدور حکمی از طرف خاخام‌ها منتهی شده است که می‌گوید: «مردی که با ماهیت قوانین طلاق و ازدواج آشنایی ندارد، نباید آن را انجام دهد.» بر اساس این حکم، دستورعملی فراگیر در اکثر جوامع یهودی صادر شد که گط باید تنها از سوی دادگاه صادر شود؛ و این باعث شد که سندهای تنظیمی روشن و خالی از ابهام شوند.

حتی ساده‌ترین شکل طلاق‌نامه، چه بسا مشکلاتی نظیر مسئله تلفظ دقیق اسامی طرفین یا تعیین دقیق محل را پدید می‌آورد. یکی از اصول مهم مربوط به طلاق این است که طلاق جدایی کامل میان زن و شوهر ایجاد می‌کند و بر این اساس، قرار دادن هر نوع شرطی در گط، که زن را به هر شکلی نسبت به شوهر قبلی‌اش متعهد سازد، ممنوع است. (مثلاً مرد نمی‌تواند در گط شرط کند که زنش حق ازدواج با فلان مرد را نداشته باشد.) زمان نیز ممکن است مشکل‌آفرین باشد؛ به ویژه در جایی که مرد تصمیم می‌گیرد به زنش، گط علّ تنای (9) (طلاق‌نامه مشروط) تسلیم کند. نمونه‌ای از این حکم (که به آغاز دوره معبد اول برمی‌گردد) آن جاست که سربازی قبل از عزیمت به جبهه‌های جنگ، برای پیش‌گیری از مشکلات شخصی و قانونی ناشی از احتمال مفقودالاثر شدنش، به همسر خود، 1 ط علّ تنای، 3 گط علّ تنای می‌دهد. در این گونه موارد، عبارت‌پردازی باید بسیار دقیق باشد تا هم ضمانت اجرای قانونی برای گط باشد و هم از بهره‌برداری ناصواب یکی از طرفین از سند، جلوگیری کند.

قوانین زناشویی ترکیبی از نظام‌های مالی، اجتماعی، و قوانین مربوط به قداست و احترام عقد ازدواج است و به دلیل سرشت این مسئله، جزئیات بی‌شمار آن نیازمند توضیح و تبیین مداوم هستند. چون ازدواج و طلاق، اساساً جزء امور خصوصی هستند که میان طرفین ذینفع مقرر و معین می‌شوند، هر روزه مسائل جدیدی، به‌سان اوضاع و احوال پیش‌بینی نشده، سربرمی‌آورند. تا چندین نسل، دانشمندان تلاش کردند تا چارچوبی رسمی برای ازدواج ترسیم کنند و تا حد زیادی نیز در این کار موفق شدند؛ اما چون هالاخا ازدواج و طلاق خصوصی را مجاز می‌شمارد، همواره جا برای طرح تردید و ارائه مسائل باقی است. باید یادآور شد که دادگاه شرعی یهودی، تنها می‌تواند درباره جنبه‌های شرعی این مسائل بحث کند و حق ندارد که در روابط زناشویی مداخله کند و یا ازدواجی را لغو نماید، مگر این که آن ازدواج، صریحاً نقض شده باشد. در هالاخا، تنها، قوانین رابطه با محارم مشروعیت ازدواج را محدود می‌سازد و به ندرت اتفاق افتاده است که دادگاه‌های شرع بتوانند ازدواج‌هایی را که قبلاً واقع شده‌اند، لغو کنند.

قوانین مختلفی که ازدواج را منع می‌کند، اغلب در خود تورات یافت می‌شود و حکیمانی که به مطالعه این قوانین پرداخته‌اند، تلاش کرده‌اند تا آنها را به مقولات مختلف طبقه‌بندی نمایند. این بحث‌ها تا چندین نسل ادامه یافت و تنها در اوج دوره تلمودی، بر روی نکات مختلف توافق‌هایی به دست آمد. تا وقتی که این اختلاف نظرها وجود داشت، تنها کاری که حکیمان قادر به انجام آن بودند، تلاش برای کسب اطمینان از این بود که زوج‌های متأهل یا وارثان آنها با موانع شرعی روبه‌رو نشوند. جزئیات این بحث‌ها بی‌نهایت پیچیده‌اند، اما در مجموع، سه نوع ممنوعیت به رسمیت شناخته شد: مواردی بوده است که مرد از ازدواج با

یک زن خاص منع شده بود؛ با این حال، اگر او شریعت را نقض، و با آن زن ازدواج می‌کرد، ازدواج او به لحاظ شرعی معتبر بود و انحلال آن تنها با طلاق ممکن می‌شد. نمونه‌ای از این امر، حکایت مردی است که با همسر مطلقه‌اش، پس از آن که آن زن با مرد دیگری ازدواج کرد و سپس طلاق گرفت و یا به خاطر فوت شوهر دومش بیوه شد، ازدواج می‌کند. تورات (10) این نوع ازدواج را تُوَعُوا (مکروه) (11) می‌خواند؛ زیرا ممکن است مشوق فاحشه‌گری شرعی باشد. اگر چنین ازدواجی واقع شد، دادگاه از تمام اختیارات خود استفاده می‌کند تا مرد را وادار به طلاق دادن زنش نماید. با این حال، ازدواج ذکر شده، شرعی و الزام‌آور است و ر بیشتر موارد، فرزندان تولد یافته از این پیوند زناشویی تحت تأثیر پلیدی آن قرار نمی‌گیرند. نوع دیگر ازدواج، ازدواجی است که با زنا با محارم همراه است. حتی اگر مراسم ازدواج، مطابق آیین رسمی ازدواج صورت گرفته باشد، چنین پیوندی شرعی نیست و زوجین در عقد یکدیگر به حساب نمی‌آیند. بنابراین، برای انحلال این پیوند نیازی به صدور گط نیست. فرزندان تولد یافته از این وصلت، نامشروع محسوب می‌شوند، اما در حقوق و تکالیف از والدین خودشان تبعیت می‌کنند. نوع سوم ازدواج نه تنها معتبر نیست، بلکه همه فرزندان تولد یافته از آن نیز نسبتی با پدر خویش برقرار نمی‌سازند. نمونه این امر، حکمی است که بر ازدواج یهودی با غیریهودی جاری می‌شود. این ازدواج، چه مراسم رسمی ازدواج در آن رعایت شده باشد و چه نشده باشد، شرعی نیست و هر فرزندی که از این پیوند زناشویی متولد شود، متولد از بکرزایی تلقی می‌شود. یعنی همیشه نسب و نژاد او را با نسب مادر می‌سنجند؛ اگر مادرش یهودی باشد او نیز یهودی است و اگر غیریهودی باشد او نیز غیریهودی خواهد بود.

آنچه گفته شد، همه درباره اصول کلی قوانین زناشویی بود و در این بحث، موارد حاشیه‌ای و مقولات فرعی گوناگونی نیز وجود دارد. مجموعه‌ای ویژه از قوانین به اعضای خانواده کاهنان، به ویژه کاهن اعظم، مربوط می‌شود و محدودیت‌های گوناگونی را در ازدواج آنها مشخص می‌کند. دسته‌ای دیگر [از قوانین،] درباره غیریهودیان یا بردگان آزاد شده است. بیشتر هلاخاهای مربوط به این مسائل و جنبه‌های مالی و حقوقی آنها، در بخش ناشیم [= زنان] تلمود آمده است.

.....) Anotates (.....)

. happuh (1

. habutek (2

. hatehS neB noemiS1 (3

. ano-ev tusek re'ehs (4

. golem ieshkin (5

. unebbaR zniaM fo mohsreG (6

. teg (7

- 8 . tutirk refes
 9 . ianet la teg
 10 (تنیه 24:4
 11 (ave'ot. س'جر

وضعیت زنان

حقوق تلمودی، به شیوه‌های مختلف، زنان را از چندین حوزه مهم زندگی استثنا می‌کند. برای مثال، آنها را از آن دسته احکام شرعی که انجام دادن آنها بر زمان خاصی از روز یا سال مبتنی است، معاف دانسته است. این احکام بسیاری از آیین‌های معروف زندگی یهودی را دربرمی‌گیرند: پوشیدن صیصیت (1) (تن‌پوش لبه‌دار چهارگوشه)، بستن تِفیلین (2) (تعویذها)، قرائت دعای شِمَعْ ییسرائل (3)، دمیدن در شوفار (4)، برپا داشتن سوکا (5)، و زیارت. زنان مجاز نیستند که مینیان (حد نصاب) را برای برگزاری نماز جماعت تشکیل دهند و نیز به کارگیری زنان برای کارهای پر تحرک در جامعه مجاز نیست. به لحاظ اجتماعی، زنان برای شغل‌های اجرایی و قضایی صلاحیت ندارند و از همه مهم‌تر، از میصوای (6) مهم تحصیل تورات معاف هستند؛ مسئله‌ای که ناگزیر، آنها را از ایفای نقش در زندگی فرهنگی و معنوی یهودی باز می‌دارد.

هر کس با ملاحظه این محدودیت‌ها و معافیت‌ها انتظار خواهد داشت که همه اینها باعث ایجاد یک طبقه دون پایه شود و مقام زنان را تا حد ایفاگر نقشی کاملاً فرعی در جامعه یهودی، تنزل دهد. اما زنان هنوز در حوزه‌های بسیار گوناگونی فعال هستند و حضور خودشان را نه تنها در قلمرو عمل به وظیفه همسری و مادری به اثبات رسانده‌اند، بلکه در حوزه‌هایی که به ظاهر، تنها به جنس مذکر اختصاص دارد نیز حاضر شده‌اند. علت این امر، ظاهراً در طبیعت رویکردی نهفته است که تلمود به زندگی و به تورات دارد. به هنگام نیاز به توجیه و اثبات مسئله‌ای از طریق نظریه‌پردازی مداوم، هلاخا چیزی بیش از یک ساختار صرفاً فلسفی و عقلانی تلقی می‌شود. به بیان دقیق‌تر، هلاخا شبکه‌ای از قوانین کاربردی - و به یک معنا حقوق طبیعی - است که نگرش به آن کاملاً عمل‌گرایانه و در نتیجه، به کلی انعطاف‌پذیر است. برای مثال، علت این که زنان از مطالعه و تحصیل معاف شده‌اند این نیست که حکما زنان را قادر به آموختن نمی‌دانستند؛ برعکس، آنها معتقد بودند که «زنان از بینا (7) (درک، ذکاوت) بیشتری نسبت به مردان برخوردارند» و راه را بر آن معدود زنانی که فرصت مطالعه و تحصیل داشتند، نمی‌بستند. درست است که ربی الیعزر که به صلابت در دیدگاه‌ها معروف بود، یک بار به یک زن دانشمند نوآیین گفته است که «زن از هیچ حکمتی جز ریستن

نخ برخوردار نیست»، اما از سوی دیگر، بن عَزَى (8) معتقد بود که هر مردی باید تورات را به دخترش آموزش دهد. علاوه بر این، یکی از امُوراهای بسیار سرشناس، با نفوذ کلامش شاگردی پرادعا و متکبر را با این بیان سر جای خود نشانده: «حتی پروریا(9) که یکبارہ در یک روز 300 حکم شرعی را از 300 تنّا فراگرفت، برای این متن وقت زیادی صرف کرده است؛ چه چیزی باعث شد که فکر کنی سریع‌تر از آن زن می‌توانی به فراگیری آن پردازی؟» پروریای معروف، همسر ربی مئیر، از زیرک‌ترین عالمان عصر خود، و دختر حکیمی سرشناس است که در بسیاری از گفت‌وگوهای هلاخایی شرکت می‌کرد. علاوه بر این، معروف است که دیدگاه او در مواقع متعددی بر دیدگاه‌های هم‌روزگاران مذکرش غالب آمده است. درباره زن دانشمند دیگری نیز که از طریق شرایط ضمن عقد ازدواج به کسب دانش تورات نایل می‌آید، اطلاعاتی در دست است. این عقد ازدواج بدون شک، عقدی غیرعادی است که در آن، میان پسر عقیوا و عروس او شرط می‌شود که مرد «به او (زن) غذا داده، مراقبتش کند و تورات را به او بیاموزد». اما این علاقه‌مندی به یادگیری به همین چند زن، محدود نمی‌شد. زنان بسیاری بودند که - حتی گاهی برخلاف اذن و رضایت شوهر - به کنیسه‌ها می‌رفتند تا به تفسیرهای آگادایی و هلاخایی، که حکیمان بیان می‌کردند گوش فرا دهند. حکما از دختران خدمتکار 1 ی یهودا هَناسی، 3 ربی یهودا هَناسی، به‌عنوان منابع اطلاعاتی درباره استفاده از زبان عبری یاد کرده‌اند.

زنان اگرچه، همان‌گونه که یادآور شدیم، هیچ‌گونه موقعیت اجتماعی و رسمی نداشتند، این مسئله آنها را از تأثیرگذاری قابل ملاحظه به عنوان همسران و دختران مردان برجسته، باز نمی‌داشت. در حکایتی بسیار روشنگر از راوا(10) و همسر دومش، که عشق میان آن دو به دوران کودکی می‌رسید، سخن به میان آمده است:

«همسر راوا، دختر راو حیسدا(11)، در جلسه دادگاهی که در آن زنی قصد داشت سوگند ادا کند حضور داشت. به همسرش راوا متذکر شد که آن زن را می‌شناسد و او را دروغ‌گو می‌داند. شوهرش ارزیابی او را پذیرفت و بر اساس آن رأی داد.» این قضیه در میان حاضرین که تعدادی از آنها شاگردان راوا بودند، هیچ تعجب خاصی را برنمی‌گیخت. چندی بعد و در وضعیتی مشابه، یکی از برجسته‌ترین شاگردان راوا، امُورا راو پاپا(12)، در صداقت یک مدعی تردید می‌کند. راوا محترمانه نظر او را رد می‌کند و می‌گوید: «شما سرور من! یک شاهد هستید و من نمی‌توانم بر اساس شهادت شاهد واحد قضاوت کنم.» پاپا پرسید: «آیا به من کمتر از همسرتان اعتماد دارید؟» پاپا در پاسخ گفت: «من همسرم را خیلی خوب می‌شناسم و به قضاوت او اعتماد دارم. اما شما را سرور؟! تا این اندازه نمی‌شناسم.» شایان توجه است که راو پاپا با این اظهار نظر، مرتکب خطایی نشده بود. در واقع، او از این حادثه استفاده کرد تا یک جمع‌بندی کلی را درباره اعتبار شهادتی که از سوی یک شاهد قابل اعتماد ادا می‌شود، مطرح کند.

این که زنان موظف نبودند بسیاری از احکام شرعی را اجرا کنند، بیشتر یک معافیت محسوب می‌شد تا ممنوعیت. مردان که اصرار داشتند خویش را جنس برخوردارتر قلمداد کنند، مستحق آن بودند که شمار

زیادتری از احکام را به دوش بکشند. گواه این مسئله برکتی است که هر صبح قرائت می‌شود و در آن، مرد خدا را به خاطر این که او را زن نیافریده است، سپاس می‌گوید. به هر حال، زنانی که خالصانه خواهان آن باشند، می‌توانند میصواهای بیشتری را انجام دهند. بر این اساس، در نقل‌ها آمده است که «میخَل (13)، دختر شائول (14)، پیشانی بند تفیلین بست» یا «همسر یونا به زیارت رفت». هم‌چنین، برای خرسندی زنان، به آنها اجازه داده شد که در معبد، سَمیخا (مراسم خاصی در تقدیم قربانی) را بجای آوردند. هیچ تفاوت نظری روشنی میان احکامی که زنان از اجرای آنها معاف هستند و احکام الزام‌آور برای آنها وجود ندارد. با آن که زنان از قرائت دعای شَمَعُ معاف بودند، به طور کلی خواندن دعا برای زنان مانند مردان الزامی بود؛ چون که دعا «توسل به خدا» بود.

پیش‌بینی آن که مبادا زنان، خود را به کلی وقف خواندن دعا یا ریاضت‌کشی کنند، به ویژه، در مواردی که انگیزه‌های آنها مورد تردید بود، بعضی از حکما را اندکی ترساند. در فهرست مَوَلَه عُولام (15) (آدم‌های بیکاره، وقت‌گذران - در لفظ: نابود کننده دنیا) از بَتولا صَلْیَانِیت (16) (دختری که خود را وقف خواندن دعا کند) و اَلْمَانَا صِیْمَانِیت (17) (بیوه‌زن ریاضت‌کش) نام برده می‌شود. این بدان معنا نیست که حکیمان زنان را بی‌مقدار می‌شمردند؛ زیرا خود آنها می‌گفتند: «ما از دختران، گناه‌ترس بودن را و از بیوه‌زنان پاداش فضیلت فضیلت است، را آموخته‌ایم.» اما با این همه، حکیمان از این می‌ترسیدند که رفتار و کردار زاهدانه گاهی برای تظاهر و ریا باشد. این تصور از زن که «برای چند عدد سیب، به منظور رساندن آن به بیماران مرتکب زنا می‌شود»، آنها را نگران کرده بود. اما در مجموع، زن خداترسی که خود را وقف کارهای خیر کرده باشد، شخصیتی ناآشنا نبود. این که زنانی بسیار صالح و حتی در کمال فضیلت یافت شوند، امری پسندیده بود. فعالیت‌ها و منزلت انبیای مؤنث باستانی مسلم گرفته شده بود و به نظر نمی‌رسید که محتاج توجیه باشد. در واقع، حکایتی مشهور است که می‌گوید: «شیوخ قبیله نسبت به رؤسای زن قبیله، در نبوت، در مرتبه‌ای پایین‌تر هستند.» وضعیت برابر زنان در حقوق کیفری و مدنی، عوارض اجتماعی قابل توجهی نیز در پی داشت. حتی محدودترین قراردادهای ازدواج، استقلال اقتصادی نسبتاً وسیعی را برای همسر تجویز می‌کرد و چون زنان حتی پس از ازدواج، تاحدودی کنترل اموالشان را به عهده داشتند، بسیاری از آنان به کار تجارت پرداخته، طرف تجاری معاملات گوناگونی قرار می‌گرفتند. در بعضی از خانواده‌ها، به ویژه خانواده‌های بازرگانان ثروتمند، زنان در تدبیر منزل کاملاً مستقل عمل می‌کردند. زنی که جهیزیه زیاد و قابل ملاحظه‌ای به خانه شوهر می‌آورد، از کار کردن در خانه معاف بود؛ از این‌رو، بعضی از این زنان فارغ‌البال اوقات فراغت خود را صرف شطرنج یا بازی با سگ‌های خانگی می‌کردند. با آن که حکیمان یهودی مطالعه شعر و زبان‌آوری یونانی را جایز نمی‌دانستند، برخی از ایشان آن کارها را برای زنان، به عنوان «زیبوری برای این جنس»، مجاز می‌شمردند.

اطلاعات ما درباره آموزش دختران در دوره تلمودی، بسیار اندک است، اما [می‌دانیم که] دست‌کم در جوامع و خانواده‌های مرفه، دختران از آموزش پایه در تحصیلات یهودی برخوردار بودند. دانستن اندکی از کتاب

مقدس و هلاخا در میان دختران، گویا امری شایع بوده است و هر چه خانواده با سوادتر می‌بود، فرصت تحصیلی بیشتری برای دختران، چه از طریق تحصیلات معمول یا به واسطه حضور در کلاس درس برادرانشان، مهیا بود. این یکی از دلایلی بود که حکیمان فکر می‌کردند که اگر مردی تمام اموالش را بفروشد تا با دختر یک عالم بزرگ ازدواج کند، ارزش دارد. آنان فرض را، چنانچه از حکمت‌های تلمود بر می‌آید، بر این گذاشته بودند که چنین دختری در دامان پدر، خوب پرورش یافته است؛ پس اگر شوهر فوت کند یا به تبعید رود، او قادر خواهد بود که به تنهایی، فرزندانش را تربیت کند و آنها را با روح تورات بار بیاورد. این حکم هلاخایی که «همسر یک حاور (18) (عالم) همانند خود اوست»، بیانگر شدت وفاداری و معرفت به هلاخا است که در زنان خانواده علما سراغ داشتند. حکم یاد شده دارای اهمیت قابل ملاحظه‌ای بود؛ چرا که در نتیجه آن، همسران حکیمان از همان احترامی برخوردار شدند که شوهرانشان داشتند و از این جهت، از موقعیت اجتماعی بالاتری نسبت به مردم عادی بهره‌مند گشتند.

برای درک جنبه‌های اصلی منزلت زنان در شریعت و در زندگی روزمره، باید در موضع حکیمان تلمودی درباره ازدواج تحقیق کرد. برخلاف مسیحیت و برخی ادیان شرقی، یهودیت هرگز به ازدواج به چشم یک «شر لازم» برای تداوم نسل‌ها و، در غیر این صورت، پیوندی منفور نمی‌نگریست. حکیمان شهوت جنسی را همانند دیگر امیال، جزء غریزه‌های طبیعی می‌دانستند، نه چیزی که باید سرکوب شود. با آن که خودشان از حجب و حیا و پاک‌دامنی کامل برخوردار بودند و به بالاترین پرهیزگاری ممکن در روابط زناشویی توصیه می‌کردند، از عوارض و گرفتاری‌های این غریزه جنسی در زن و مرد غافل نبودند. راو حیدا که به دختران خود شدیداً احترام می‌گذاشت و به آنها محبت می‌ورزید (و حتی درباره آنها گفته است که «دختران من بهتر از پسرها هستند)، آنان را با امور جنسی آشنا می‌ساخت. آموزه‌های او در تلمود نقل شده و مکمل راهنمایی‌های جامع برای مردان است. در مجموع، حکیمان به قدرت غریزه جنسی واقف بودند و این دیدگاه آنها در این مثل متجلی است: «*ان اِیْطَرُوْپُوسَ لِعَرَّائِوْت*» (19)؛ (یعنی نگهبان برای عورت معنا ندارد). بر این اساس، حتی به زاهدترین و پرهیزگارترین مردان که از هر سوءظنی مصون باشد، هرگز نمی‌توان به طور کامل اعتماد کرد و او را برای نگهبانی و محافظت از یک زن، تنها گذاشت. این که حکیمان گفته‌اند: «آن کسی که بزرگ‌تر از فرد همراه خود است، در تمایلات جنسی نیز بزرگ‌تر است»، نشانه هشیاری ژرف آنهاست و داستان‌های متعددی درباره کسانی که با تمام شهرتشان در زهد و پارسایی، به انجام خلاف‌های جنسی وسوسه شدند، وجود دارد. هدف از نقل این حکایات و داستان‌ها نه تحقیر این مردان قدسی، که تأکیدی بر ضرورت پرهیزگاری و مهار نفس است.

یهودیت، زن گرفتن را فریضه مهمی می‌داند که بر هر مردی واجب است، و حتی تأکید دارد بر این که مردی هم که دیگر قادر نیست بچه‌دار شود، از زندگی مجردی بپرهیزد. بر این اساس، غریزه جنسی دیگر فقط ابزاری برای بقای نسل‌ها نیست، بلکه بخشی از هویت و شخصیت آدمی است و نقل شده است که: «مردی که همسر ندارد شایسته نام مرد نیست.» مرد مجرد در نظر حکیمان یک نیم‌تنه است و تنها زمانی

انسان کامل می‌شود که ازدواج کند. (داستان آفرینش، به گونه‌ای که در تورات آمده است، توسط اکثر علما به این معنی تفسیر شده است که آدم، در ابتدا با یک صورت دو گانه خلق شد و بعداً، به دو جسم - زن و مرد - تقسیم گردید.)

به لحاظ اجتماعی، خانواده - متشکل از زن و شوهر - هسته مرکزی زندگی است و هر بحثی در این باره، باید با ملاحظه هر دو طرف این واحد اجتماعی صورت پذیرد. روابط عاطفی و معنوی میان زن و شوهر نه تنها از لحاظ پرورش فرزند، که با توجه به خود زوجین نیز اهمیت دارد. تلمود قضیه‌ای را درباره زنی نقل می‌کند که با یک عالم ازدواج کرده بود و هر روز تفیلین به دور بازوی شوهر می‌بست؛ او پس از مرگ شوهرش با یک مأمور جمع‌آوری خراج (شغلی که حکیمان آن را با سودجویی و اخاذی همراه می‌دانستند) ازدواج کرد و هر روز صبح بازوبند مخصوص مأمور جمع‌آوری مالیات را به دور بازوی شوهر جدیدش می‌بست. و نیز مرد پرهیزگاری را مثال می‌زند که با یک زن زاهد ازدواج کرده بود. پس از جدایی آن دو، زن مجدداً ازدواج کرده و شوهر جدیدش را به راه راست هدایت نمود؛ در حالی که شوهر قبلی او با زن شرووری ازدواج کرده بود که او را به فساد و تباهی کشاند. این دو نمونه از روابط متقابل زن و شوهر، ما را به یک ارزیابی واقع‌گرایانه درباره نقش و جایگاه زن در خانواده رهنمون می‌شود. با آن که راه‌هایی که زنان بتوانند قابلیت خود را در زندگی اجتماعی نشان دهند اندک بود، آنان در عمل، از نفوذ قابل توجهی برخوردار بودند و این امر نه مورد مخالفت قرار گرفت و نه پنهان نگاه داشته شد. افسانه‌های زیادی درباره همسر با صلابت حکیم راو نحمان وجود دارد؛ زنی که نازپرورده خانواده منسوب به پادشاه بود و هیچ کوششی را برای پنهان کردن نفوذ و قدرتش به کار نمی‌بست و اصرار داشت تا با احترامی خاص با او رفتار کنند. او با این تصور که راو عولا، عالم بزرگ فلسطینی، به او توهین کرده است، پیامی زشت و اهانت‌آمیز به این عبارت برایش فرستاد: «افراد دوره‌گرد هم‌چنان که لباس‌های کهنه از کک انباشته‌اند، از کلمات پر هستند (وراج هستند).» زنان اندکی می‌توانستند اجازه چنین صراحتی را به خود بدهند، اما توهین را هرگز جایز نمی‌دانستند. این داستان تأییدی بر نفوذ شایان توجه و فراگیر زنان در دوره تلمودی است.

کتوبای رسمی، زن را از مالکیت بر اموالش محروم نمی‌ساخت؛ اگرچه اداره آن را در صورتی که راه دیگری پیش‌بینی نمی‌شد، به شوهر واگذار می‌کرد. از آن جا که زنی که ازدواج می‌کرد از حق حضور در دعاوی مدنی به عنوان خواهان، محروم نمی‌شد، تلمود دعاوی زیادی را برمی‌شمارد که در آنها زنان در دعاوی مالی، و نه ضرورتاً فقط دعاوی مربوط به حقوق زناشویی، نقش فعالی داشته‌اند. حدود فرمان‌برداری زن از شوهر به طور صریح در سلسله‌ای از احکام آمده است که اصولاً تغییری در موازنه حقوق و تکالیف پس از ازدواج ایجاد نمی‌کند. تورات به شوهر اجازه داده است که نذرهای همسرش را لغو کند، اما علما این حق را به اندازه قابل توجهی محدود کردند. شوهر حق دارد که تنها نذرهایی را که تا حدودی به روابط زناشویی مربوط می‌شوند، فسخ کند و از مداخله در هر نذر دیگری که همسرش بر عهده گرفته، منع شده است. هم‌چنین پدر می‌تواند ازدواج دخترش را فسخ کند و نذرهای او را ملغی نماید، اما این اختیارات محدود به

دختران صغیری است که هنوز به سن بلوغ جنسی (دوازده سال) نرسیده‌اند. دختران پس از رسیدن به سن بلوغ، کاملاً مستقل می‌شوند و نه پدر و نه هیچ‌کس دیگری نمی‌تواند خواست خود را بر یک دختر بالغ تحمیل کند یا تلاش کند که او را برخلاف میلش، به ازدواج مجبور سازد. والدین یهودی همیشه خود را موظف می‌دانستند که به دنبال همسری برای فرزندان خود باشند، اما این امر نشان دهنده حقوق ویژه پدر بر دختر نیست. گذشته از این، این یک رسم پذیرفته شده است که والدین پیک علایق و خواست‌های دختران و پسران خود باشند و به عنوان واسطه در پیوندهای زناشویی عمل کنند.

بنابراین، ملاحظه می‌کنیم که حکیمان تلمودی زنان را نه مخلوقاتی دون‌پایه، بلکه بنا به گفته موجز یکی از حکیمان، «ملتی جداگانه» می‌دانستند. از نظر آنها یک شبکه جداگانه از عقاید، احکام و رهنمودهای عملی زنانه وجود دارد که با آنچه برای مردان هست تفاوت دارد و زنان با آن که از بسیاری از فرایض مهم که مردان موظف به رعایت آنها هستند معاف شده‌اند، از دیدگاه ناب دینی، کم‌اهمیت‌تر از مردان به شمار نمی‌آیند. حتی گفته شده است که «بشارت آن قدّوس برای آینده زنان، بزرگ‌تر از نویدی است که به مردان داده شده است». تمایز میان دو جنس بر پایه یک تقسیم‌بندی کاربردی است که در ظاهر، جدا از هم دیده می‌شوند، اما در حقیقت مساوی‌اند.

.....) Anotates (.....

- . tiztizt (1)
- . nilifet (2)
- . learsiY amehS (3)
- . rafohs (4)
- . hakkus (5)
- . havztim (6)
- . hanib (7)
- . iazA neB (8)
- . ayrureB (9)
- . abbaR (10)
- . adsiH .vaR (11)
- . appaP .R aroma (12)
- . lahciM (13)
- . luaS (14)
- . ielavem malo (15)

. tinaylazzt haluteb1 (16)

. tinamyazt hanamla2 (17)

. revah (18)

. toyara'el soportipe niE (19)

حقوق مدنی

حقوق مدنی یا آنچه معمولاً دینه مأمونوت (1) (حقوق پولی) نامیده می‌شود، یکی از پربرترین حوزه‌های تفکر و خلاقیت تلمود است و از این‌رو، یکی از حکیمان می‌شنایی آن را چنین تعریف می‌کند: «هر کسی که در پی حکمت است باید به مطالعه دینه مأمونوت بپردازد؛ زیرا در تورات موضوعی مهم‌تر از آن وجود ندارد. این موضوع چشمه‌ای جوشان است.» برخلاف کدهای حقوقی دیگر، که عمدتاً مبتنی بر یک چارچوب تقریباً انعطاف‌ناپذیر از احکام و قواعدند، حقوق مدنی که به حوزه‌ای مهم از روابط بشری مربوط است، منعطف و همیشه در حال تغییر است. هلاخای مربوط به امور زیست‌شناختی یا آیینی، چون دارای موضوع‌های ثابتی است، ممکن است تا مدت‌ها تغییر نکند. حکیمان میان قلمروهایی که تنها با تعداد اندکی از مردم سروکار دارند و حوزه حقوق پولی که همه مردم ممکن است به نحوی درگیر آن هستند، تفاوت قائل شده‌اند.

یکی از اصولی که شالوده تمام دینه مأمونوت است و از راه‌های مختلف بر رویه هلاخایی نیز اثر گذاشته است، این فرض است که پول را می‌توان هدیه داد. این نکته به ظاهر بی‌اهمیت، مبنای کل این مجموعه است؛ مجموعه‌ای که بر رضایت عمومی به تأسیس چارچوب‌های گوناگون پولی استوار است. همه انواع دیگر قانون‌گذاری، مانند واقعیاتی طبیعی تصور شده‌اند که خاستگاهشان جامعه نیست و از این‌رو، جامعه کنترل و مدیریتی بر آنها ندارد؛ اما چون فرد می‌تواند مالک پول شود، حق دارد که با طرف دیگر به توافق رسیده، برخی از شروط قانونی لازم و اصلی را ملغی یا اصلاح نماید. «عرف زمین» (2) - یا توافق ضمنی عامه مردم بر تنظیم زندگی خود مطابق با یک قانون مدون خاص - در مقایسه با دیگر جنبه‌های قانونی، ارتباط بیشتری با موضوع مورد بحث ما دارد. فرض این است که فرد ساکن در یک مکان معین، متعهد است که قانون و عرف محلی آن جا را رعایت کند و در نتیجه، از بعضی حقوقی که تورات برای او شناخته است، صرف‌نظر کند.

نکته اساسی دیگری که حقوق پولی را انعطاف‌پذیرتر از دیگر مقولات حقوقی کرده، این شناخت است که

«پول را می‌توان جایگزین کرد». اشتباهات در دیگر حوزه‌ها اغلب جبران‌ناشدنی است، در حالی که در دعاوی مربوط به پول، همیشه این امکان وجود دارد که یک قضاوت اشتباه را جبران کنند، پول‌های دزدیده شده را بازگردانند و مانند آن. بنابراین، برخلاف تأکیدهای زیاد بر رفتار عادلانه و منصفانه و ممنوعیت شدید دزدی و راهزنی، قانون‌گذاران می‌توانستند - با وجود ترس از اشتباه - برای بعضی از اعمال چارچوب‌های قانونی وضع کنند. علاوه بر این، اختیارات دادگاه‌ها در دعاوی مدنی، در مقایسه با دیگر انواع هلاخا، وسیع‌تر بود. از لحاظ نظری، دادگاه می‌تواند فرمان‌هایی را ادر کند و مجازات‌هایی را مقرر دارد که برآمده از حقوق تورات نباشند. اما انجام چنین کاری تنها برای مصالح عمومی و بر مبنای رهنمودهای صریح خود تورات مجاز است. وسیع‌ترین قاعده، هَفْقِرِ بَت دین هَفْقِرِ(3) (حکم دادگاه می‌تواند به سلب مالکیت منتهی شود) است؛ بر مبنای این قاعده بود که دادگاه‌های یهودی اختیار داشتند قوانین و مصوبات نوینی وضع کنند و پول را از یک طرف گرفته، به طرف دیگر دعوا بدهند؛ اگرچه در تورات، به صراحت، چنین حق و اختیاری به دادگاه‌ها داده نشده است.

به این دلایل، قوانین پولی مذکور در تورات به نحو گسترده‌ای تشریح، و با نیازهای گوناگون و اوضاع و احوال متغیر، منطبق شدند. رساله قدیمی نزیقین به سه «باب» تقسیم گردید که کم و بیش، با انواع مسائل مطرح در حقوق پولی، منطبق است. قوانین مربوط به خسارت‌ها، به معنای خاص کلمه، که شامل صدماتی است که انسانی به هم نوع خود - چه مستقیم و چه غیرمستقیم - وارد می‌سازد، اغلب در باب نخست این رساله، باوا قما، آمده است. دعاوی مالی، شغلی و دیون در بخش دوم، باوا مصیعا، مورد بحث قرار گرفته‌اند و قوانین مربوط به شرکت‌های مدنی، اجناس فروشی و اسناد قانونی در بخش سوم، باوا بتر، آمده‌اند. انواع خسارت‌ها در یک میثناى قدیمی به نام «چهار او [مقولات اصلی] خسارت» شمارش شده و سرانجام به 24 مقوله افزایش یافته‌اند. میثناهای اصلی بسیار قدیمی هستند و ایجاز پیچیده آنها خیلی زود، نزاع‌هایی را بر سر مفهوم دقیق برخی اصطلاحات پدید آورد؛ اگرچه روی موضوع‌های اصلی اتفاق نظر وجود داشت. بعداً توافق شد که «چهار او» صدماتی را که به طور مستقیم وارد می‌شوند، شامل نشود، بلکه تنها خسارات ناشی از اموال فرد را که در قبال آنها مسئولیت دارد، دربرگیرد. مفاهیم میثناىی مانند «گاو» و «چاه»، «چریدن» و «حریق» را تنها باید به چشم نمادهای حرفه‌ای نگاه کرد. چنان که یکی از حکیمان گفته است: «کسی که بگوید مقصود از گاو مذکور در تلمود، گاو واقعی است، حتی در آغاز راه فهم هلاخا نیست.»

یک طبقه‌بندی نسبتاً متأخرتر که نقش پیش‌نویس نیز داشت، آسیب‌ها را به صدمات ناشی از شاخ، دندان، پا، چاه و آتش تقسیم کرد. سه مورد اول ناشی از حیوانات و دو تای دیگر، ناشی از اشیاء غیرجاندار بودند. مبنای قرن(4) (شاخ) توصیف «گاو شاخ‌زن» مذکور در کتاب مقدس است که باعث آسیب رساندن به انسان یا گاو دیگری می‌شود؛ یعنی صدمه‌ای که توسط حیوان و با قصد وارد کردن خسارت انجام می‌گیرد. بنابراین، سگی که انسانی را گاز می‌گیرد و نیز جوجه خروسی که پرنده‌ای را نوک می‌زند و می‌کشد، در

مقوله قِرْنِ جای می‌گیرند. احکام مربوط به این نوع آسیب رساندن ساده نیستند؛ زیرا میان مسئولیت مالک در مورد حیوانی که سابقه وارد کردن خسارت ندارد (معروف به تام(5)؛ یعنی حیوان رام و بی‌ضرر)، و چهارپایی که شاخ می‌زند (موعاد[اخطار گرفته یا هشدار گرفته]) (6) تفاوت قائل شده‌اند. همچنین میان حیوانی که شاخ می‌زند یا موجب وارد کردن صدمه مرگبار از جنس قِرْنِ می‌گردد و این جراحت به مرگ [آدمی] منجر می‌شود، و دعاوی مربوط به آسیب‌های سطحی و خفیف یا کشتن حیوانات دیگر تفاوت است. از سوی دیگر، شِن(7) (دندان) نوعی مسئولیت نسبتاً ساده در قبال خسارت است. اگر حیوانی با خوردن یا هر عمل دیگری که او را خرسند می‌کند خسارتی بر دیگری وارد کند، مالک آن حیوان، ضامن است. نمونه قدیمی برای شرح مفهوم شِن، حیوانی است که خود را به دیواری می‌مالد و آن را فرو می‌ریزد. رِگَل(8) (پا) خسارتی را که حیوان با لگد زدن ایجاد می‌کند، پوشش می‌دهد. با این حال، مفهومش آن قدر وسیع است که شامل خسارت ناشی از حرکات یا اعمال عادی حیوان، که هیچ‌گونه منفعت مستقیمی [برای صاحبش] در پی ندارد نیز می‌شود. دامنه مسئولیت مالک در قبال این نوع خسارت، تقریباً شامل هر اتفاقی، مگر دعاوی غیرقابل قبول - یعنی مواردی که زیان دیده خود، شدیداً غفلت کرده باشد - می‌شود. مفهوم کلی خسارات بُور (چاه)(9) اقتباسی از یک مثال کتاب مقدس درباره فردی است که گودالی حفر می‌کند و بدین وسیله موجب وارد آمدن خسارت می‌شود. در یک معنای انتزاعی‌تر، «چاه» نمادی است برای هر گونه مزاحمتی که در اماکن عمومی، چه از طریق حفر گودال یا با قرار دادن اشیاء دیگر، ایجاد می‌شود. با تکیه بر همین مفهوم انتزاعی «چاه» می‌توان از «چاه متحرک» سخن گفت؛ یعنی مزاحمتی که به نقطه‌ای خاص و معین محدود نیست و می‌تواند حرکت کند. در مقررات گوناگونی که درباره مسئولیت شخص وارد کننده صدمه وضع شده، میزان غفلت زیان دیده و دامنه مسئولیت وارد کننده خسارت، در نظر گرفته شده است. خسارات اِش(10) (آتش)، علاوه بر سوزاندن مستقیم اموال دیگران، شامل بی‌احتیاطی و بی‌مبالاتی در افروختن آتش، حتی در مکانی که جزء املاک خود شخص باشد نیز می‌شود. مطالعات عمیق هالاخا درباره اِش، به تأمل در ماهیت چنین مسئولیتی انجامید. اگر آتش سرایت کننده را دنباله همان آتش [اصلی] دانستیم که این فرد افروخته است، پس او در قبال اموال دیگر هم مسئول است. این دیدگاه خاص در این بیان خلاصه شده است که «آتشی که شخص می‌افروزد، مانند پیکان کمان اوست». به عبارت دیگر، همان طور که انسان در قبال تیرهایی که از کمان رها می‌کند، مسئول است، در مورد شعله‌های آتش نیز مسئولیت دارد. دیدگاه دیگر مسئولیت در قبال آتش را، به ویژه نسبت به اعمالی که انسان بدون واسطه و بدون تماس مستقیم انجام می‌دهد، بسیار بعید می‌داند.

گستره مسائل مربوط به این قضیه و محدودیت‌های گوناگون مسئولیت، به مسئله کلی تعیین کیفر خسارت پیوند خورده است. از این‌جا میان دو مفهوم کلی که به لحاظ نام و ماهیت، مشابه هستند، فرق گذاشته می‌شود. آن دو مفهوم، یکی گِراما بِنزِیقین(11) وضعیتی است که فرد باعث وارد کردن خسارت مستقیم می‌گردد (مثل آن‌جا که گله‌اش را در مرتع همسایه رها کند)، و دیگری دینا دِگَرِمَه(12) است که به احکام

خطاکاران در وارد کردن خسارت غیرمستقیم مربوط می‌شود. یک مثال ساده برای دومی، مردی است که سند متعلق به دیگری را می‌سوزاند. خسارت مستقیم [ناشی از این کار] از دست رفتن یک تکه کاغذ است که بدون تردید، باید آن را جبران کند؛ اما در پی آن، مالک ممکن است مبلغ زیادی پول نیز از دست بدهد. این امر مسئله میزان مسئولیت در قبال تاوان‌هایی از این دست را به میان می‌آورد. آیا باید سوزاننده را از کسانی که خسارت مستقیم وارد می‌کنند دانست که در قبال آن کار مسئولیت مستقیم دارد، یا او فقط سبب غیرمباشر خسارت (استنکاف مدیون از بازپرداخت دین، با استناد به فقدان سند) است و در قبال پیامد عمل خویش فاقد هرگونه مسؤولیتی است؟ پس از چندین نسل نزاع در این حوزه، جمع‌بندی تلمودی این شد که در مقوله دوم، اگرچه فرد هیچ‌گونه مشارکت عملی در وارد کردن خسارت ندارد، مانند مقوله اول مسئول است.

دیدگاه اقلیت این بود که این قبیل خسارات را باید نَزَقِ شِه اِنُو نیکار(13) تلقی کرد؛ یعنی خساراتی که روشن نیستند و بنابراین مسئولیت کیفری کاملی را به دنبال ندارند. نمونه‌ای از این نوع خسارت، عمل مردی است که قربانی سوختنی متعلق به دیگری را مُلُوث می‌سازد. خسارت ممکن است تنها با لمس کردن قربانی و بدون هیچ‌گونه افراط و تفریط عملی‌ای ایجاد شود، اما با این حال، این قربانی دیگر قابل خوردن نبوده، تقریباً فاقد ارزش است. در این مورد، مطابق معیار معمول، رفتار وارد کننده خسارت را، حتی اگر خسارت بسیار شدید باشد، به ندرت، عمدی تلقی می‌کنند. عالمانی که معتقدند در این نوع خسارات پرداخت تاوان الزامی نیست، از طرفی اتفاق نظر دارند که این مورد از جمله موارد بی‌شماری است که فرد وارد کننده خسارت «از قوانین بشری معاف، اما مطابق قوانین آسمانی مسئول است»؛ یعنی هیچ‌گونه مسئولیت قانونی ندارد، اما به لحاظ اخلاقی موظف است که خسارت زیان‌دیده را جبران کند. بنابراین، دادگاه حق ندارد که او را به پرداخت خسارت مجبور سازد، اما او به لحاظ اخلاقی، موظف است که به زیان‌دیده غرامت بپردازد. برای فردی که به رغم نبود الزام قانونی، این وظیفه اخلاقی را انجام می‌دهد، سلسله کاملی از احکام وجود دارد. در این جا نیز هَلاخاها کارهایی را که این فرد باید در مسیر ایفای این دین اخلاقی، حتی صرف‌نظر از وجود مسئولیت، انجام دهد، مقرر می‌دارند.

مسئله شرعی دیگری که درباره کارکردهای تمام مجموعه حقوق مدنی مطرح می‌شود، این پرسش است که در قضیه مأمون همیوطال به سافِق(14) (پول مشکوک) چه باید کرد؟ اگر برای مبلغی پول (یا شیئی واحد) دو مدعی وجود داشت، ولی هیچ‌یک از آنها قادر نبود که دلیل قانع‌کننده‌ای بر مالکیت خود ارائه کند، چه باید کرد؟ طبق یک رویه قانونی، مبلغ مورد نزاع میان هردو مدعی تقسیم می‌شود. احتجاجات مختلفی در مخالفت با این دیدگاه مطرح گردید، که در نهایت، هم به این دلیل که چنین رویه‌ای مدعی دروغین را مجازات نمی‌کند و نیز به این سبب که چنین حکمی در بسیاری از دعاوی ظلم آشکار است، رد شد؛ زیرا عدالت حکم می‌کند که هر شیء مورد نزاع، حتماً به یکی از طرفین تعلق دارد و محروم ساختن آن طرف از آن شیء منصفانه نیست. این احتجاج در مقابل گرایشی که در پی ایجاد مصالحه میان مدعی‌هاست نیز

مطرح است؛ چرا که مصالحه «صلح» می‌آورد نه «حقیقت». از سوی دیگر، دیدگاه مورد قبول هلاخا این است که «ارائه دلیل بر عهده مدعی است» و تا وقتی که مدعی نتواند صحت ادعای خود را ثابت کند، اشیاء مورد نزاع در مالکیت متصرف فعلی باقی خواهد بود. دعاوی پولی زیادی در پرتو همین قاعده اصلی حل و فصل شده‌اند. در عمل، مالکیت از آن کسی است که مال را در تصرف دارد و ارائه دلیل برعهده طرف مقابل است. دعاوی خاصی وجود دارند که نمی‌توان آنها را به این روش حل و فصل کرد. مثلاً زمانی که هر دو مدعی، شیئی را در تصرف داشته باشند یا زمانی که هیچ یک تصرفی در آن نداشته باشند. در بعضی از این دعاوی، گاهی قاعده «پول مشکوک تقسیم خواهد شد» اعمال می‌گردد، در حالی که در بقیه موارد به قضات تعلیم داده‌اند که طبق قضاوت آزاد خود و بدون هیچ‌گونه محدودیت قانونی رأی دهند. این مسائل و تمام جزئیات آن در تلمود و در بخش اعظم نوشته‌های تلمودی به طور مفصل و عمیق بحث شده‌اند. همین موضوع با یکی از معانی متعدد مفهوم کلی خَزَاقَا (15) (در لغت، به معنای به تصرف درآوردن) رابطه دارد. این اصطلاح در تلمود به سه معنی آمده است که از لحاظ منطقی تا حدودی با هم پیوند دارند؛ اگرچه در جزئیات متفاوتند. خَزَاقَا یا تصرف، اصطلاحی شرعی است که در قوانین مدون زیادی که در آنها از مسئله اثبات مالکیت سخن به میان آمده است، همراه با تفاوت‌هایی، وجود دارد. در شریعت یهود، خَزَاقَا به اموالی مربوط می‌شود که در قبال آنها قاعده «ارائه دلیل بر عهده مدعی است»، اعمال می‌شود؛ یعنی فرض بر مالک بودن است، مگر این که خلاف آن ثابت گردد. اما خَزَاقَا از جزئیات، و نیز ایجاز بیشتری [نسبت به قاعده ذکر شده] برخوردار است. اگرچه در ظاهر، مدعی و نه متصرف، موظف است که دلیل ارائه کند، اما شریعت یهودی برای خَزَاقَا، همان اعتباری را که برای دلیل حقیقی در نظر گرفته، قائل نشده است. در مسئولیت‌های مدنی این یک قاعده است که «خَزَاقایی که با دلیل همراه نباشد، خَزَاقَا نیست». به عبارت دیگر، تصرف در شیء، به خودی خود دلیل بر تعلق آن شیء به متصرف نیست. این ادعا که «من سالیان درازی است که این شیء را در تصرف دارم و هیچ‌کس در قبال آن ادعایی نداشته است»، اعتبار چندانی ندارد. خَزَاقَا تنها زمانی ارزش پیدا می‌کند که با یک ادعای مالکیت (معامله، ارث یا دریافت هدیه) همراه باشد و بر این اساس، احکام خَزَاقَا، هرگز جانشین احکام دلیل نمی‌شود. اما در جهت سلب مسئولیت از متصرف برای ارائه دلیل بر مالکیت، هم‌چون تبصره آن قاعده عمل می‌کند. پس از گذشت یک دوره زمانی معین که در هر مورد، بر اساس میزان استفاده تعیین شده است، متصرف دیگر ملزم نیست که برای اثبات مالکیت خود دلیل خاص، سند یا شاهد ارائه کند. تنها کافی است که تصرف در این شیء را به یکی از راه‌های اثبات مالکیت ثابت نماید. این قضیه در دعاوی مختلف، کاربردهای گوناگونی داشته است. بنابراین، خَزَاقَا قاعده‌ای فنی و مبتنی بر این فرض است که در خلال مدت زمان معینی، مالک شیء یا زمین که درمی‌یابد از اموال وی بهره‌برداری غیرقانونی شده است، باید اقدامات قانونی مناسبی را برای احقاق حق خود انجام دهد و اگر مالک در این مدت این کار را انجام نداد، از آن پس متصرف ملزم نیست که تا ابد، سند خود را حفظ کند.

مسئولیت فرد در قبال خسارتی که شخصاً وارد می‌سازد با خسارتی که از اموال او ناشی می‌شود کاملاً متفاوت است. در این گونه موارد، قاعده آدام موعاد لُعولام (16) (آدمی همیشه از قبل هشدار گرفته است؛ یعنی فقدان قصد، رفع مسئولیت نمی‌کند) اعمال می‌شود. هیچ کس نمی‌تواند از زیر بار مسئولیت اعمالش شانه خالی کند؛ چه عمل ارتكابی با سوءنیت همراه باشد، و چه از روی غفلت یا بر اثر بی‌توجهی به حقوق دیگران انجام گرفته باشد. تنها دلیلی که می‌تواند او را از این مسئولیت برهاند، دلیل اُنس (17) (اکراه) است که براساس آن، خواننده دعوا باید اثبات کند که او در انجام دادن چنین عملی مجبور بوده است؛ خواه عامل اجبار، درونی و خارج از کنترل او باشد، و خواه این کار به دلیل فقدان قوه تشخیص صورت گرفته باشد (مانند دعاوی مربوط به کودک و مجنون). در خسارتی که بر فرد دیگری وارد می‌آید، میان پنج مقوله هلاخایی معروف به شِوت، (18) 1 پوی، 3 ریپوی، (19) 1 شت، 3 بوشت، (20) صَعْر (21) و پِگام (22) (اتلاف وقت، هزینه درمان، لطمه به شخصیت، درد، و خسارت) تمایز وجود دارد؛ تنها در بعضی از دعاوی واردکننده خسارت موظف است که تمامی این خسارات را جبران کند، ولی در بیشتر دعاوی، جبران تنها یک یا دو مقوله اهمیت دارد. کسی که دیگری را مجروح می‌سازد، باید برای جبران از کارافتادگی و کاهش ارزش او در بازار کار یا در حوزه مربوط، خسارت بپردازد. اگر بازوی کسی را قطع کند، باید به خاطر از دست رفتن عضوی از بدن، مبلغی را، که هر چند گاه نیز تغییر می‌کند، به او بپردازد. به همین ترتیب، کسی که باعث از بین رفتن زیبایی صورت زن می‌گردد، باید به خاطر کاستن از ارزش وی، خسارت بپردازد؛ اگرچه به توانایی زن برای انجام کار آسیبی وارد نشده باشد. دسته دیگری از تاوان‌ها، تاوان درد ناشی از جراحت است. البته در مواردی، تنها پرداخت همین نوع تاوان لازم است؛ چون که تنها اثر ضرب و جرح، درد است. شِوت تاوان دوران نقاهت فرد آسیب دیده است که طی آن، او به ناچار در سرکارش حاضر نمی‌شود و ریپوی تاوان هزینه مالی درمان است. اگر بر اثر خسارتی، به شخصیت صدمه دیده لطمه وارد شود، باید غرامت جداگانه‌ای پرداخت که با توجه به زمان، مکان و جز آن، پرداخت آن، معیارهای گوناگونی دارد. تمام این پرداخت‌ها، مانند بیشتر جبران خسارت‌هایی که جزء مسئولیت‌های مدنی به شمار آمده‌اند، از لزوم جبران خسارت شخص زیان دیده حکایت می‌کنند. در تورات نیز دینه قِناسُوت (23) مطرح است که مطابق آن، هر کسی که موجب صدمه‌ای می‌شود، علاوه بر جبران خسارت وارد شده، باید جزای نقدی نیز بپردازد. هلاخای تلمودی بیان می‌کند که در هر مورد که تورات به پرداخت خسارت حکم کرده است اما مقدار پرداختی، خسارت واقعی را جبران نمی‌کند، باید آن را جزای نقدی به حساب آورد؛ حتی اگر کمتر از هزینه واقعی خسارت باشد. مجازات‌های نقدی آن دسته از احکام شرعی تورات است که دزد را موظف می‌کند تا دو برابر مبلغ دزدی به زیان دیده بپردازد، یا او را به پرداخت چهار یا پنج برابر قیمت گاو یا گوسفند ملزم می‌کند. میان قوانین مربوط به جزای نقدی تفاوت‌هایی وجود دارد. از آن جا که تمام دعاوی پولی برای اجرای عدالت و برای تنظیم زندگی عادی مهم هستند، هر دادگاه صالحی می‌تواند به آنها رسیدگی کند؛ در حالی که برای رسیدگی به مسئله جزای نقدی، قضاتی با صلاحیت و اختیارات ویژه لازم است. از اوایل

قرون میانه که نصب خاص لغو گردید، قوانین مربوط به جزای نقدی تنها در دعاوی استثنایی اعمال می‌شد. قلمرو دیگر حقوق مدنی مربوط به مسئولیت درباره موضوعی است که در اصطلاح تلمود از آن به احکام شومریم (امانت‌داران) یاد می‌شود، که مسئولیت فرد را در قبال اموال دیگران که نزد او به امانت گذاشته شده است، بیان می‌کند. شومرها به چهار نوع تقسیم می‌شوند و تلمود تمامی این انواع چهارگانه را شرح داده است: شومر حینام (24) (امانت‌دار مجانی) که دارای مسئولیت کمتری است؛ و شومر ساخار (25) (امانت‌دار مزدبگیر)، سوخر (26) (مستأجر) و شوئل (27) (قرض گیرنده) که مسئولیتشان سنگین‌تر است. از آن‌جا که متن کتاب مقدس همیشه روشن نبوده است، تلمود مسئولیت دقیق هر یک را مشخص کرده است. برای نمونه، کتاب مقدس درباره مستأجر تنها به اشاره‌ای غامض و مبهم اکتفا کرده است: «اگر آن کرایه شد، به او اجرت نباید داد.» (سفر خروج 22:15) تلمود از زمان و مکان اعمال احکام شومرها در زندگی روزمره نیز به‌طور مفصل بحث کرده است؛ چرا که تمایز نظری همیشه روشن نیست و گاهی تعیین وضعیت امانت‌دار و میزان مسئولیت او دشوار است. از باب نمونه، درباره فردی که اشیاء گم‌شده‌ای را پیدا می‌کند اختلاف نظر کاملاً بارزی وجود دارد: آیا مسئولیت این شخص مانند مسئولیت امانت‌دار مجانی است یا مانند نگهدارنده مزدبگیر؟

در تورات، احکام شومرها با احکام مربوط به قسم‌ها پیوند خورده است؛ [مثلاً] در قضایایی که امانت‌دار، چیزی را گم می‌کند و حتی از پذیرش این که آن چیز برای نگهداری در اختیار او گذاشته شده است سر باز می‌زند، یا تفسیر دیگری از مسئولیتش بیان می‌کند، یا ادعا می‌کند که شیء به گونه‌ای که مسئولیت را از وی سلب می‌کند، از او گرفته شده است (مثلاً ادعای راهزنی کند، که بیشتر مسئولیت‌ها را از بین می‌برد)، و یا این که طرفین بر روی قیمت شیء مفقود شده اختلاف نظر پیدا کنند. دعوایی نیز وجود دارد که از آنها می‌توان با ادای شهادت شهود یا ارائه دلایل کتبی، به حقیقت قضایی دست یافت. اما در بسیاری از دعاوی، با دو ادعای متعارض مواجه هستیم که نمی‌توان آن را کاملاً ارزیابی کرد و همین امر موجب می‌شود که قانون، خواننده را به انجام سوگند، مبنی بر این که «او به دسترنج همسایه‌اش دست درازی نکرده است»، ملزم سازد. پس از سوگند خوردن، متهم تبرئه می‌شود. این سوگندها یک شرط دارد و آن این که تنها در جایی انجام سوگند لازم است، که تنها یک شاهد بر مجرمیت متهم شهادت دهد (تورات بر شهادت دو شاهد تأکید دارد)، یا زمانی که خواننده بخشی از ادعا را بپذیرد؛ یعنی اصل دعوا را می‌پذیرد ولی به جزئیات آن معترض است. انجام چنین سوگندی، که بعدها برای تمایز میان آن و سوگندهایی که حکیمان وضع کرده بودند، به «سوگند تورات» شهرت یافت، با تشریفات خاص همراه بود؛ متهم در حالی که شیء مقدسی را در دست داشت، سوگند یاد می‌کرد.

در عصر تلمودی، نوع دیگری از سوگند به نام شووعت هسیت (28) (سوگند معافیت)، منسوب به امورا راو نحمان به سوگندهای دعاوی مالی اضافه شد که خواننده، حتی اگر هیچ یک از جزئیات اتهام را نمی‌پذیرفت، آن سوگند را به جا می‌آورد. ظاهراً چنین سوگندی با هدف تنظیم روابط اجتماعی موجود، پس از آن که

مردم برای پرهیز از سوگند به انکار اتهامات روی آوردند، وضع شده بود. شایان ذکر است که تأکید بر مسئولیت سنگینی که در انتظار بود و ترس از سوگند دروغ خوردن حتی از روی اشتباه، پرهیز از انجام تمامی سوگندها، و ترجیح اظهارات بدون سوگند را شدت بخشید.

هلاخاهای مربوط به اشیاء گم شده با احکام شومرها پیوند خورده است. تورات یابنده را ملزم کرده است که آن شیء را به صاحبش بازگرداند و علاوه بر منع از تصاحب آن شیء، بی تفاوتی نسبت به آن را نیز جایز ندانسته است. در مواردی که یابنده با شیء یا صاحب آن آشنا باشد، اجرای این حکم آسان است؛ اما در بسیاری موارد، این امر موجب بروز مشکلاتی می شود و بعضاً غیرقابل اجراست. هلاخا تلاش دارد تا اشیاء قابل شناسایی، که باید به صاحبش بر گردد، و اشیاء غیرقابل شناسایی را تعریف کند. برای نمونه، پول، با آن که ممکن است کاملاً نشانه دار و مشخص باشد، از اشیاء گم شده قابل بازگشت به شمار نمی آید؛ چون عرف رایج درباره پول، دست به دست شدن بین افراد است و هر کسی ممکن است ثابت کند که فلان اسکناس یا سکه، زمانی در تصرف او بوده است، اما معمولاً قادر نیست دلیلی بر این که او آخرین مالک آن بوده است، ارائه کند. کلید حل بسیاری از این هلاخاها مفهوم کلی یئوش (29) است. یعنی با گذشت مدت زمانی معین که احتمال پیدا شدن شیء گم شده کم شود، رابطه رسمی مالکیت قطع می شود و از آن پس، آن شیء هفقر (30) (بی مدعی - مجهول المالک) به شمار می آید و یابنده می تواند آن را مالک شود. مسئله یئوش بعالم (31) (یأس مالکان) درجایی که احکام دزدی و راهزنی مطرح است، مؤثر خواهد بود. با آن که از نظر دینی، دزدی حرام است، در شریعت یهودی از آن به عنوان جرمی مدنی یاد می شود، نه عملی کیفری که مستلزم مجازات بدنی باشد. دزد ملزم است مال دزدی را برگرداند و در موارد معینی، جزای نقدی (معادل دو برابر قیمت کالای مسروقه یا بیشتر) نیز به مالک بپردازد، اما هیچ گونه مجازات دیگری را متحمل نخواهد شد. مطالعه در ماهیت مال دزدی، خود مستلزم گفت و گو در باره بعضی از مباحث است: مال دزدیده شده تا چه زمانی جزء اموال مالک به حساب می آید؟ چه زمانی به ملکیت سارق درمی آید؟ چه کسی به جای استرداد آن مال، ملزم به پرداخت قیمت آن است؟ در بحث از این موضوع دو نکته روشنگر وجود دارد که در هلاخا مطرح شده اند. یکی از آنها درباره یئوش است: پس از سپری شدن مدت زمان معین، یا از زمانی که مالک اظهاراتی (نه حتماً رسمی) کرده باشد مبنی بر این که دیگر از بازگشت شیء مزبور ناامید شده است، مال دزدی جزء اموال دزد می شود. اگر سارق در اصل شیء دزدی تغییری ایجاد کند که قابل بازگشت نباشد، یا به طرز قابل ملاحظه ای آن را دگرگون سازد (مثلاً چوبی را که دزدیده به اثاثیه مبدل کند)، مالک اصلی از حق خود نسبت به اصل چوب محروم می شود؛ در عین حال که حق دارد از دزد، غرامت دریافت کند. این مسئله در عمل، مشکلاتی را پدید می آورد. مثلاً وقتی که قیمت شیء دزدیده شده افزایش می یابد، سارق باید کدام قیمت را بپردازد؟ قیمت زمان دزدی یا قیمت زمان پرداخت غرامت؟ اگر سارق مال دزدیده شده را به دیگری بفروشد چه اتفاقی می افتد؟ آیا مالک اصلی می تواند مالک جدید، شیء دزدی را طلب کند، یا تنها می تواند از دزد غرامت بگیرد؟

شایان یادآوری است که هلاخا به شیوه‌ای بسیار غیرعادی، میان دزدی و راهزنی تفاوت قائل می‌شود. دزد گاهی جزای نقدی می‌پردازد، اما راهزن که آشکارا و با به کارگیری زور، دست به سرقت می‌زند، تنها ملزم به استرداد مال دزدی یا پرداخت قیمت برابر است. توجیه تلمود جالب توجه است: راهزن برتر از دزد است؛ چون آشکارا دست به سرقت می‌زند و موضع او در برابر خدا و سرپیچی از فرمان‌های وی و ارتکاب راهزنی، عیان است و ترس و شرمندگی ندارد. اما دزد با پنهان کردن خود از دیگران، نشان می‌دهد که از آنها بیش از خدا می‌ترسد؛ از این رو، او باید جزای نقدی نیز بپردازد.

جایی که هلاخای مربوط به دزدی مطرح است، اموال و روش معامله آنها اهمیت زیادی دارد و در واقع، موضوع کلیدی در بسیاری از حوزه‌های حقوق مدنی شمرده می‌شود. درباره مسئله انتقال مالکیت، همیشه این سؤال مطرح است که دقیقاً در چه نقطه‌ای کالا انتقال یافته، در تملک خریدار قرار می‌گیرد؟ این پرسش جنبه‌های گوناگونی دارد: فسخ معامله تا چه مرحله‌ای مجاز است؟ و چه زمانی پایان معامله محسوب می‌شود؟ اگر کالایی در حال انتقال، آسیب ببیند، گم شود و یا ارزش آن بالا برود، چه کسی مسئول این پیامدهاست؟ بر اساس هلاخا، کالا از طریق یکی از چند روش معین برای معامله، منتقل می‌شود، که با توجه به نوع کالا فرق دارد. حکیمان درباره این که آیا مطرح شدن مفهوم مِشیخا(32) (قبض)، به عنوان یک روش اصلی در معامله اموال منقول در احکام مربوط به اموال اصالت دارد، یا بعداً افزوده شده است تا در مقابل نقض قانون از سوی فروشنده از خریدار حمایت کند، اختلاف نظر دارند. (فروشنده می‌توانست ادعا کند که شیء مورد معامله پس از فروش، سوخته یا آسیب‌دیده است؛ حتی اگر چنین خسارتی قبل از معامله اتفاق می‌افتاد.)

در هر حال، انتقال کالاها در عمل با گرفتن و کشیدن یا حرکت دادن، صورت می‌گرفت و این ضابطه در امور غیرعینی نیز جاری بود. به همین خاطر، در قوانین خرید و فروش تعیین شده است که اگر یکی از طرفین، یکی از کالاها را «قبض» کند، معامله منعقد می‌شود. هلاخا مفهوم کلی قینیان اگُو سودار(33) را ایجاد کرده است تا ایفای تعهدات را تضمین کند. طرف قرارداد عمل نمادین قبض کالایی مانند برداشتن سودار (سرپوش) را انجام می‌دهد و آن را از قبض دیگری بیرون می‌کشد. این عمل بیانگر انعقاد قانونی قرارداد است و زان پس، نمی‌توان آن را فسخ کرد. این عمل کسب مالکیت در حوزه‌های زیادی از هلاخا تأسیس شد تا به اعمال شرعی مختلف، نظیر گنجاندن ضمانت در عقد ازدواج، انتقال اموال از طریق هبه، توافق طرفین برای ارجاع به داوری، و مانند آن، اعتبار بخشد.

تلمود در کنار تبیین این مسائل، به مسئله نظام پولی دو فلزی(34) (طلا و نقره) نیز می‌پردازد. آیا مبنای نظام پولی، نقره است یا طلا؟ آیا نقره پول رایج اصلی و طلا «کالا» است یا به عکس؟ حکیمان تلمودی هرگز به اتفاق نظر کامل در این مسئله دست نیافتند.

احکام مربوط به خرید و فروش به پرسش‌هایی درباره تجارت منصفانه و اشتباه قابل گذشت در سود ناخالص نیز می‌پردازد. معمولاً فرض بر این است که در صد این سود باید یک ششم ارزش کالاها باشد؛ اگرچه این

مطلب اجماعی نیست. اگر یکی از طرفین در نرخ گذاری، به خطا، کمتر از این مقرر می‌کرد فرض بر این بود که او از حق خود دست کشیده است. در عین حال، اگر درصد خطا بالاتر می‌بود معامله باطل می‌شد. همین درصد برای کسب سودی منصفانه برای تاجرانی که در کار عمده فروشی مواد غذایی بودند نیز در نظر گرفته شده است؛ سود بالاتر از این مقدار، گران‌فروشی تلقی و از این‌رو، عملی غیراخلاقی و حتی از نظر قانونی قابل مجازات دانسته می‌شد. در مجموع، حقوق تجارت دارای جایگاهی دوگانه است؛ زیرا ممکن است که بعضی اعمال از نظر رسمی قانونی باشند ولی از لحاظ اخلاقی عملی ناپسند تلقی شوند. [مثلاً] از لحاظ قانونی، مردی که در قبال کالاها پولی پرداخت یا دریافت می‌کند، پیش از انعقاد قرارداد، هر زمان که خواست می‌تواند نظرش را تغییر دهد؛ اما با این کار متقلب خوانده می‌شود و حتی درباره او می‌توان گفت: «آن خدایی که قوم لوط را مجازات کرد، کسی را که بر گفتار خویش ثابت نباشد عقاب می‌کند.» در احکام بیع از تفسیر موافقت‌نامه‌ها و قراردادهای نیز بحث می‌شود. تغییر گریزناپذیر این قوانین با ملاحظه شرایط زمان و مکان، امری پذیرفته شده است. با وجود این، تلاش‌هایی برای بیان تعریف‌های جامع از مشکلات گوناگون انجام گرفته است. برای نمونه [می‌توان این سوالات را مطرح کرد]: اجاره یا فروش مسکن مستلزم چه چیزی است؟ فروشنده به عنوان یک طرف معامله چه چیزی را انتقال می‌دهد؟ فروش زمین شامل چه چیزهایی است؟

در احکام کار که درباره کارگران تمام‌وقت و پاره‌وقت، صنعتگران و مقاطعه‌کاران، مستأجران و موجران است، شرایط متغیر نیز عوامل مهمی هستند. با آن که در این موارد، حقوق سرزمینی ملاک است، احکام مفصلی نیز در قالب رهنمودهای عام بیان شده است تا در جایی که مقررات کاملاً مدونی وجود ندارد، یا حقوق محلی به اندازه کافی روشن نیست، به آنها عمل شود. چند نکته اساسی در حقوق کار وجود دارد که یکی از مهم‌ترین آنها حق کارگر در رها کردن کار است. این مسئله گرچه ریشه کلامی دارد، در این حوزه نیز به کار گرفته شده است. تورات می‌گوید: «بنی‌اسرائیل غلام من هستند.» (لاویان 25:55) از این آیه چنین نتیجه‌گیری می‌شود که بنی‌اسرائیل نمی‌توانند «غلام غلامان» باشند؛ پس یک کارگر حق دارد هر زمانی که خواست دست از کار بکشد و کار فرما نمی‌تواند او را به پایان رساندن وظیفه‌اش مجبور سازد. با وجود این، تعادل جالبی را میان این مفهوم و مفهوم کلی عدالت می‌یابیم؛ از یک سو کارگر می‌تواند از اجرای وظیفه‌ای که به او محول شده است سرباز زند و از سوی دیگر، کارفرما حق دارد که از او به خاطر واردآوردن خسارت شکایت کند. این حق شکایت دوجانبه است؛ کارفرمایی که کارگری را به کار دعوت می‌کند اما او را به کار نمی‌گیرد نیز باید خسارت بپردازد. این مجموعه احکام که هم به کارگر حق می‌دهد که دست به اعتصاب بزند و هم در عین حال، به نحو مؤثری مانع از سوءاستفاده از این حق می‌شود، وضعیتی را پدید می‌آورد که در آن، کارگر و کارفرما موظف هستند هر زمانی که شرایط کارکردن یا وضعیت دستمزدها تغییر کرد، با هم مصالحه کنند. از این‌رو، احتمال وقوع اعتصاب‌های «غیر مجاز» کم می‌شود. حکم دیگری هم درباره کار وجود دارد که آن نیز مبتنی بر مفاهیم تورات است؛ تأخیر در پرداخت دستمزد

ممنوع است. کارفرما موظف است که اندکی پس از اتمام کار، مزد کارگر را بپردازد. علاوه بر این، این مسئله از جمله موارد استثنایی و نادری دانسته شده است که در صورت تردید در پرداخت مزد، مدعی (در این جا، کارگر) سوگند یاد می کند و مبلغ ادعایی را دریافت می کند. قراردادهای کوتاه مدت کار یا سفارش دادن کار به صنعتگران، معمولاً به صورت شفاهی و بدون تعیین هر گونه شروط اضافی صورت می گرفت و فرض بر این بود که «همه چیز مطابق حقوق محلی انجام گرفته است». در این جا، تنها با یک استثنا مواجه می شویم؛ قضیه حکیمی که به پسرش توصیه کرده بود که از پیش با کارگرنش شرط کند که بابت غذایی که برای آنها تهیه می کند از مزد آنها کم خواهد کرد. استثنابودن این امر از آن جهت است که با غذا دادن در زمان هایی که خود کارفرما تعیین کرده است، وظیفه وی در قبال کارگران به عنوان «فرزندان ابراهیم، اسحاق و یعقوب» انجام نمی شود. اما این یک دیدگاه استثنایی بود و طبق هلاخا «قانون سرزمین» در همه حال حاکم است. در قراردادهای بلندمدت کار نظیر قراردادهای مربوط به اجاره زمین، توافق نامه نوشتاری، تنظیم می شد. احکام سندها پرسش های هلاخایی بی شماری را دربرداشت. یکی از آنها درباره اعتبار تضمین برای پرداخت جزای نقدی در صورت عدم اجرای تعهد بود. در قراردادهای خاصی، جزای نقدی بسیار بالایی تعیین می شد تا باعث ایجاد فشار بر روی طرف سرپیچی کننده شود و [بنابراین،] این سؤال به وجود آمد که آیا چنین سندی از لحاظ شرعی معتبر است؟ این مشکل به منازعه اصلی تلمودی درباره اَسْمَخْتَا (35) برمی گردد، که به معنای ضمانت یا موافقت با پرداخت جزای نقدی در قبال عدم اجرای قرارداد در زمانی است که ضامن به روشنی می داند که قدرت حل مشکل را ندارد. دیدگاه اکثریت در میان حکیمان نخستین این بود که این نوع ضمانت قانونی نیست و هر کسی که بر کنار گذاشتن مبلغ پرداختی برای جزای نقدی اصرار ورزد دزد شمرده می شود. معمولاً در مورد مطالبات پولی اغراق آمیز، در اسناد به اسمختا اشاره می شود؛ چون مردی که چنین تعهدی را امضا می کند، قصد واقعی پرداخت این مبلغ [= جزای نقدی] را ندارد و کاملاً مطمئن است که هیچ گاه نیازی به آن نخواهد بود. خلاصه این که، حکیمان بر این عقیده بودند که هر نوع ضمانتی که مسبوق به قصد حقیقی نباشد، معتبر نیست. جزای نقدی که به عنوان تاوان زیان واقعی پرداخت می شود، اسمختا نیست؛ اگرچه در این جا نیز دیدگاه های متفاوتی وجود دارد. هم چنین، در پرتو اسمختا ما می توانیم دریابیم که چرا حکیمان همه انواع شرط بندی را نوعی راهزنی تلقی می کردند. چون در قمار، بازنده اعتقاد راسخ دارد که برنده می شود و بنابراین، در پرداخت آن [مبلغی که در قمار می بازد] قصد جدی ندارد.

مسئله شروط مندرج در قرارداد صرفاً بخشی از بافت حقوق مدنی نیست، بلکه با احکام زناشویی (ازدواج یا طلاق که طبق شرایط خاصی انجام گرفته باشد) و احکام دیگر نیز رابطه دارد. علاوه بر مسئله شروط غیرقانونی (مانند جزای نقدی بنا به عقیده بعضی از مکاتب فکری، یا گنجاندن شرطی در طلاق نامه که زن را از ازدواج مجدد منع کند)، مشکل رابطه شرایط با پیکره قرارداد نیز مطرح است. چه زمانی بطلان شرایط

موجب بی‌اعتباری کل قرارداد می‌شود و چه شروطی به رغم الزام‌آور بودن، جزء جدایی‌ناپذیر قرارداد نیستند؟ در بعضی از قراردادهای کاملاً روشن نشده است که ملاک قابل اجرا بودن شروط چه زمانی است. آیا منظور از قابلیت اجرا زمان به اجرا درآمدن قرار داد است یا زمان امضا شدن قرارداد؟

بحث‌های دیگر به تاریخ بعضی از اسناد و قراردادهای و شیوه تصدیق سند توسط شهود، اختصاص دارند. برای نمونه، حکیمان میان دیون شفاهی و دیونی که با سند و امضای شهود تنظیم شده باشند، تفاوت قائل شده‌اند. دیون نوع اخیر، تعهدی عام ایجاد می‌کنند؛ چون در بیشتر این‌گونه اسناد، اَحْرَائُوتِ نِخاسیم (36) (مسئولیت در قبال اموال، یعنی در گرو دین بودن تمام اموال قرض گیرنده) نیز وجود دارد؛ پس قرض‌دهنده در صورتی که طلب او پرداخت نشده باشد، مجاز است که مبلغی برابر با مبلغ دین، از اموال و دارایی‌های مدیون برداشت کند. در این‌گونه موارد، در گرو بودن اموال از زمان تنظیم سند اعتبار خواهد داشت و اگر مدیون اموالش را پس از آن بفروشد، داین مجاز است که طلب خود را با توسل به زور از خریدار دریافت کند (یا به اصطلاح تلمود، لیطْرُف (37) یعنی شکار کند). و در مقابل، خریدار نیز می‌تواند از فروشنده غرامت بخواهد. تمامی این شروط درباره قراردادهای کتبی‌ای که به امضای شهود رسیده‌اند اعمال می‌شوند؛ اما توافق‌های شفاهی یا اسناد دست‌نوشته‌ای که امضای شهود در آنها نباشد (مانند دست‌نوشته مدیون)، با آن که برای خود مدیون الزام‌آور هستند، اسناد عمومی محسوب نمی‌شوند و نمی‌توان بر اساس آنها خریدار را به استرداد اموال واداشت.

از آن‌جا که هر فردی در طول زندگی‌اش، برخی تعهدات را به عهده می‌گیرد - عقد ازدواج یک نمونه از این تعهدات است - همیشه پرسش‌هایی درباره این‌که چگونه باید اموال باقی‌مانده را تقسیم کرد مطرح است. مواردی نیز پیش می‌آید که در آنها دو سند دست‌نوشته متعارض در یک تاریخ نوشته شده‌اند. در اورشلیم، رویه این بود که ساعت نوشتن سند را نیز ثبت می‌کردند؛ اما این کار در جاهای دیگر معمول نبود و در نتیجه، پیچیدگی‌هایی را به دنبال داشت. حکیمان از مشکل «اسناد متقدم» که تاریخ واقعی سند مربوط به زمانی پس از تاریخ مذکور در آن بود نیز بحث کردند، که هدف از آن، همیشه این بود که تبانی میان طرفین قرارداد علیه خریداران آینده را بی‌اثر سازد. «اسناد متأخر» به رغم بی‌دقتی‌ها، مورد قبول بودند. دو نوع سند اصلی وجود داشت: اسناد ساده [یا عادی] که در آنها، امضای شهود به متن نوشته افزوده می‌شد و برای آن دو شاهد کفایت می‌کرد، و دیگری نوع خاصی از سند بود که چون در چند برگ و به روشی خاص تنظیم می‌شد و هر برگ آن به امضای یکی از شاهدان می‌رسید، مطمئن‌تر بود. هلاخای مربوط به اسناد شرعی، پردامنه و پیچیده بوده، با بحث‌هایی درباره مورد اعتماد بودن شهود، یا احتمال جعل و مانند آن همراه است. گائون‌ها آثار متعددی را در شرح فراگیر این نوع قانون‌گذاری تلمودی تألیف کرده‌اند. احکام ارث نیز در قانون حقوق مدنی آمده است. در این‌جا نیز باید احکام اصلی را در تورات، و شرح آن را در تلمود جست‌وجو کرد. اساساً، حکیمان تلمودی معتقد بودند که مرد نباید درباره توزیع اموالش پس از مرگ، به دلخواه خود تصمیم بگیرد و شریعت همیشه بر خواست‌های فرد فوت شده حاکم است. مالک می‌تواند

برای فرار از احکام ارث اموالش را در زمان حیات خود [به دیگری] انتقال دهد. دستور عمل‌های شرعی ویژه‌ای برای تسهیل این امر وجود دارد. حکیمان انتقال اموال از یک پسر به پسر دیگر را، حتی در زمان حیات مالک و با فرض انتقال از پسر بدکردار به پسر وظیفه‌شناس، نیز نادرست می‌دانند. قوانین اصلی ارث، دعوی پیش از وفات را به وارثان فرد فوت شده منتقل کرده‌اند؛ در عین حال، پسران و فرزندان آنها بر دختران متوقاً مقدم هستند. (دخترِ پسر متوقاً نیز بر دختر متوقاً مقدم است.) اگر متوقاً فرزندی نداشت، میراث او به پدر یا جد وی می‌رسد. قاعده این است که «پدر فرد فوت شده بر تمام برادران متوقاً مقدم است». بر این اساس، اگر برادر یا عمو و نبود، در سوابق خانواده تحقیق می‌شود تا مردی را که به لحاظ پسرانش زنده است، بیابند؛ اما در عمل، تعیین این فرد چندان ساده نبود؛ چنان که کتوبا تعهدات خاصی را نسبت به زن و فرزندان وی تعیین کرده بود.

حقوق مدنی به مراتب مفصل‌تر و جامع‌تر از آن است که این تحقیق کوتاه بتواند آن را شرح دهد و بحث‌های آن، در فضای عمومی تلمود، مجموعه‌ای از راه‌حل‌ها برای مشکلات عملی، به همراه شرح‌ها و تخمین‌هاست.

(.....Anotates.....)

(1tonomam ienid.

(2dnal eht fo motsuC" eht.

(3rekfeh nid teb rekfeH.

(4nerek.

(5mat.

(6daum.

(7nehs.

(8leger.

(9rob.

(10hse.

(11nikizen-eb amarg.

(12iemrag-ed anid.

(13rakin one-ehs kezen.

(14kefas-eb latuim-ah nomam.

(15hakazah.

1 (16malo-el daum mada.

(17sseno.

(18tevehs.

(19iupir.

(20tehsob.

(21ra'azt.

(22magep.

(23tosanek ienid.

(24manih remohs.

(25rahkas remohs.

(26rehkos.

(27leohs.

(28teseh ta'uvehs.

(29hsu'ey.

(30rekfeh.

(31mila'eb hsu'ey.

(32hahkihsem.

2 (33radus vaga naynik.

(34msilatem-ib.

(35athkamsa.

(36misahken tuyarha.

(37fortil.

از نظر تلمود، بین حقوق کیفری و مدنی هیچ تفاوت بنیادینی وجود ندارد؛ درست همان گونه که میان ارتکاب جرم توسط فردی بر ضد دیگری، و گناه دینی «میان انسان و خدا» تمایز آشکاری وجود ندارد. این

کتاب تمام حوزه‌های فعالیت شرعی را تنها، وجوه گوناگون یک مجموعه فراگیر آموزش می‌بیند. در عین حال، تفاوت‌هایی چند میان احکام مربوط به امور مالی و احکام جرایم جزایی و مجازات جسمانی مقرر شده است. در عمل، نگرش به سرشت فراگیر نظام حقوقی به عنوان یک کل، تقریباً تنها درباره هلاخاهایی صادق است که در آنها از مجازات جسمانی بحث شده است.

این نظام حقوقی، در بخش اعظم دوره میهنی و نیز در دوره تلمودی، دیگر یک واحد فراگیر نبود و حتی در سراسر دوران معبد دوم نیز در تمام نسل‌ها لازم الاجرا نبود. این وضعیت تا حد زیادی، در پی استقلال داخلی قوم یهود به وجود آمد که باید به مرحله‌ای می‌رسید که علیه کسانی که نسبت به شریعت موسی تعدی می‌ورزیدند، اقدام شدیدی به عمل آید. خودمختاری نسبتاً زیادی که در بسیاری از اجتماعات یهودی در سراسر جهان وجود داشت، عموماً پس از خاتمه یافتن سمیخا (انتصاب) گسترش یافت و شریعت یهودی دیگر نتوانست حکم فرما باشد. سمیخا تشریفاتی قدیمی برای انتقال قدرت قضایی از ربی به شاگرد است. این زنجیره قدرت از نصب یوشع به دست موسی تا آغاز قرون وسطی، در تمام دوره‌ها تداوم یافت. ما دست کم یک مورد را در عصر میهنی سراغ داریم که در آن، تنها یک دانشمند منصوب می‌زیست؛ حکیمی مقدس که از قانون رومی منع سمیخا سرپیچی کرد و زندگی خویش را صرف پنج شاگرد کرد تا ایشان سنت شرعی یهودی را ادامه دهند. اما از آن جا که بر اساس تورات، انتصاب فقط در فلسطین می‌توانست انجام شود و حاکمان بیزانسی این کشور، بیش از پیش، شیوه‌های سرکوب بی‌رحمانه‌ای را در پیش گرفته بودند، این سنت به تدریج از میان رفت و تلاش‌های بعدی برای احیای آن نیز ناموفق از کار درآمد. این واقعیت را که این نظام قضایی فراگیر، تقریباً خیلی زود نابود شد، نباید به معنای ترک فرمان برداری از جانب قوم یهود تلقی کرد، بلکه آنها کوشیدند تا خودشان را با وضعیتی وفق دهند که در آن، موقتاً باید از تنظیم زندگی‌شان مطابق با احکام شرعی فراگیر دست بکشند.

حقوق مدنی دارای سه رتبه قضایی بود که تا حدی در عرض هم کار می‌کردند. عالی‌ترین آنها دادگاهی متشکل از سه قاضی منصوب بود که اختیار داشت در مورد احکام غرامت و نیز دعاوی مالی حکم صادر کند. پایین‌تر از آن، دادگاهی مرکب از سه قاضی غیرمنصوب (هَدیُوطُوت) (1) قرار داشت، که طرفین دعوا گاهی با توافق و رضایت، هر سه آنها را انتخاب می‌کردند و گاهی هر یک از طرفین یک قاضی را انتخاب می‌کرد و سپس این دو قاضی، عضو سوم دادگاه را برمی‌گزیدند. دادگاه‌های افراد غیرمنصوب، گاهی هیأت‌های داوری‌ای بودند که از طرفین دعوا درخواست می‌کردند که از پیش، بر پذیرش سازش پیشنهادی توافق کنند. ولی گاهی این دادگاه آراء مستقلی صادر می‌کرد و گرچه قضات توسط اصحاب دعوا انتخاب می‌شدند، آنها مجاز نبودند که حکم نهایی را رد کنند. وانگهی، از آن جا که نظام شرعی یهودی بر اساس سلسله مراتب نبود، دادگاه عالی استیناف وجود نداشت. در مواردی که دادگاه هدیوطوت، به این دلیل که اعضای آن به قدر کافی با هلاخا آشنا نبودند، در صدور حکم مرتکب خطا می‌شد، دوباره همان دادگاه یا دادگاه دیگر به مسئله رسیدگی می‌کرد. اگر حکم سبب خسارت جبران‌ناپذیری شده بود، قضات مکلف بودند که خسارت

طرف زیان دیده را جبران کنند. اما در دادگاه قضات خبره وضع به گونه‌ای دیگر بود؛ اینان از جبران خسارت حتی در صورت اشتباه نیز معاف بودند. دادگاهی که از قاضی واحد منصوب تشکیل می‌شد، با دادگاه مرکب از سه قاضی غیرمنصوب، هم پایه بود و آن قاضی در مواردی اختیار داشت که به تنهایی، حکم صادر کند. در برابر این اختیار، این قاعده ضروری - که به خاطر مسائل اخلاقی معتبر بود و نه از لحاظ قانونی - وجود داشت که هیچ قاضی‌ای نباید به تنهایی به قضاوت بنشیند. بنابراین، حتی وقتی که دَیَّان (2) [= قاضی باتجربه‌ای در عمل، تنها داور بود، طبق رسم، باید دو قاضی دیگر که حتی الامکان آنها نیز باتجربه بودند، تعیین می‌شدند تا باوی به داوری بنشینند و در این مسئولیت سنگین قضایی شریک شوند. دادگاه متشکل از سه متخصص دارای بیشترین اختیار بود؛ زیرا بر اساس هَلاخا، می‌توانست حتی به مجازات جسمانی، جز اعدام، حکم کند.

دادگاهی خاص که مرکب از بیست و سه قاضی و معروف به سَنَهْدِرِه قَطَّنَا (3) (سنهدرین کوچک) بود، به جرایم مستوجب اعدام رسیدگی می‌کرد. علاوه بر انتصابی بودن تمام این قاضیان، ضوابط دقیق دیگری نیز باید رعایت می‌شد. از آن جا که دستور عمل‌هایی ثابت خطاب به دادگاه‌ها وجود داشت که حتی الامکان از صدور مجازات مرگ خودداری ورزند، رسم بر این بود که هر کس را که از رعایت رفتار منصفانه نسبت به متهم ناتوان می‌یافتند، از هیأت قاضیان اخراج می‌کردند. برای نمونه، اگر اعضای دادگاه، خود عیناً شاهد وقوع جرم می‌بودند، از رسیدگی به دعوی منع می‌شدند؛ با این فرض که تنفر و خشم شخصی ایشان، شرایط صدور حکم عادلانه را از آنان سلب می‌کند. هم‌چنین مردان بی‌فرزند و سالخورده‌گان، صلاحیت خدمت در چنین دادگاهی را نداشتند؛ زیرا به گفته تلمود، «آنها که غم و غصه بچه‌دار شدن را فراموش کرده‌اند» ممکن است بیشتر علاقه‌مند به اعمال نص دقیق شریعت باشند تا آن که انگیزه‌ها و عواطف متهم را مد نظر قرار دهند.

دادگاه بیست و سه نفره اختیار داشت که در اغلب دعاوی مجازات مرگ صادر کند؛ اما برخی از موضوع‌ها که پیامدهای ملی گسترده‌ای داشت، خارج از حیطه صلاحیت آن دادگاه بود. دادگاه سنهدرین کبیر که عالی‌ترین دادگاه بود، به این گونه مسائل رسیدگی می‌کرد. این دادگاه از هفتاد و یک عضو تشکیل می‌شد و همیشه در حجره لیشکَت هَگازیت (4) [حجره ساخته شده از سنگ تراشیده] معبد بزرگ مستقر بود. تنها این دادگاه اختیار داشت که به اتهام پیامبر دروغین یا عالمی که تخطی کرده و مردم را در عمل به گمراهی انداخته بود رسیدگی کند. 1 هدرین کبیر، 3 سنهدرین کبیر کسانی را که متهم به ارتکاب جرایم سنگین علیه کاهن اعظم و یا پادشاه بودند (و استحقاق مجازات مرگ را داشتند) محاکمه می‌کرد. 1 هدرین کبیر، 3 سنهدرین کبیر، بر خلاف سنهدرین کوچک، صرفاً یک نهاد قضایی نبود، بلکه دنباله 1 ت، 3 بت دین به شمار می‌آمد که مرکب از هفتاد و یک عالم بود و موسی خود، آن را بنا کرده بود. این دادگاه عالی شریعت تجلی قدرت متعالی دین بود. حق اعلان جنگ، تشخیص مشروعیت مصوبات دادگاه‌ها و نهادهای قضایی دیگر، و صدور مصوبات جدیدی که برای همه قوم ضروری بود، در اختیار آن دادگاه قرار داشت. باید به

خاطر داشت که حوزه صلاحیت قضایی 1 هدرین کبیر، 3 سنهدرین کبیر محدود به مکانی خاص نبود و تا ورای مرزهای حکومت یهودی امتداد می‌یافت. این دادگاه قاضیان دادگاه بیست و سه نفری را در مراکز یهودی سراسر جهان تعیین می‌کرد و حکم آن بر تمام قوم یهود نافذ بود.

آیین دادرسی دادگاه‌های یهودی، چنان که در تلمود به تفصیل بیان شده، به طور چشمگیری با دادرسی به روش امروزی تفاوت دارد. دادگاه‌هایی که به دعاوی مدنی رسیدگی می‌کردند، هم در شیوه‌های بررسی و هم در طرز برخورد با ادله، بسیار انعطاف‌پذیر بودند؛ ولی با این همه، یک نظام قانونی ثابت بر آنها حاکم بود. بیشتر دانشمندان تلمودی بر این باور بودند که تمام مطالبی که در تورات از آنها سخن به میان آمده است، باید با همان درجه از دقت و نکته‌سنجی رعایت شوند، اما بعداً معلوم شد که رعایت این قاعده در عمل، فوق‌العاده سنگین است و اوقات گران‌بهایی را، بدون دستیابی به نتایج آشکار، تلف می‌کند. بر این اساس، توافق شد که دادگاه‌ها اختیار دارند اموال را در صورتی که به مصلحت عامه بدانند مصادره، و حقوق مالی را به شیوه ملایم‌تری بررسی کنند. بیشتر این ملاحظات در حیطة مجازات جسمانی آن چنان که قانون تعیین کرده بود به کار می‌رفت؛ خواه جرایمی که مجازاتشان شلاق بود (که بر کسانی که از احکام و دستورات نهی‌کننده تعدی و تجاوز می‌کردند تحمیل می‌شد) و خواه جرایمی که مستوجب اعدام بودند.

نخستین محدودیت در مورد احکام شهادت اعمال شد. بر اساس تورات، شهادت تنها هنگامی معتبر است که دو شاهد آن را ادا کنند. شهود باید مرد و بالغ بوده، هرگز به جرایم جزایی، از هیچ نوعی، متهم نشده باشند؛ هم‌چنین نباید با طرفین دعوی، قضات و همدیگر نسبت خویشاوندی داشته باشند. دادگاه‌ها شهادت مکتوب را نمی‌پذیرفتند و قاعده اصلی این بود که هر شاهدی باید برای بازجویی (5)، در دسترس باشد. در دعاوی مالی و مدنی به اسناد گوناگون استناد و گفته می‌شد که «شاهدانی که سندی را امضا کرده‌اند، مانند این است که شهادتشان در دادگاه پذیرفته شده باشد»؛ اما این مسئله درباره حقوق کیفری صادق نبود. این محدودیت‌ها بیشتر نسبت به گونه‌های شهادتی که در دادگاه قابل قبول بود اعمال می‌شد، تا نسبت به خود شهود. از شاهدان، جداگانه بازجویی می‌شد و اگر تناقض مهمی در شهادتشان یا بین شهادت‌های افراد مختلف نمایان می‌شد، آن شهادت پذیرفته نبود. در مواردی، بازپرسی چنان دقیق بود که شاهدان، تنها در صورتی می‌توانستند در برابر آن تاب بیاورند که دقیقاً وقایع را باور داشتند و به فراموش کردن برخی جزئیات اعتراف می‌کردند.

دیگر شرط مهم، مربوط به پذیرش اقرار متهم بود. اگر مدعی‌علیه در یک دعوی مدنی اتهام را بپذیرد، دیگر به تحقیق بیشتری نیاز نیست و بر اساس این اعتراف، حکم صادر می‌شود. اساس این روش دادرسی این فرض نیست که مدعی‌علیه حقیقت را می‌گوید، بلکه این باور است که هر کس حق دارد که دارایی خود را به عنوان هدیه به دیگری ببخشد. بنابراین، اگر وی می‌گوید که اتهام علیه او عادلانه و صواب است، وظیفه دادگاه نیست که اطلاعات بیشتری را جویا شود. اما در امور مربوط به حقوق جزا، وضع این گونه نیست. فرض اساسی در هالاخا این است که انسان تنها به خودش تعلق ندارد و همان گونه که حق ندارد به

دیگران آسیب جسمانی برساند، به خودش نیز نمی‌تواند گزند وارد آورد. به همین دلیل مقرر شد که [در امور جزایی،] اعتراف متهم اعتبار قانونی نداشته باشد و نباید به آن توجه شود. این قاعده که دلیل صوری [= نظری] خویش را دارد، برای قرن‌ها به عنوان سلاحی قدرتمند در مقابل تلاش‌هایی که برای گرفتن اعتراف با زور یا ترغیب و تشویق صورت می‌گرفت، به دادگاه‌ها خدمت کرد. نه تنها هیچ کس را نمی‌توان واداشت که خود را با شهادت خویش مجرم قلمداد کند، بلکه خود اتهام نیز هیچ ارزشی ندارد و در دادگاه به عنوان دلیل پذیرفته نمی‌شود.

مطالعه حوزه حقوق جزا، فهم ما را نسبت به میل شدید برای دستیابی به حقیقت مطلق که الهام‌بخش همه تحقیقات تلمودی است می‌افزاید. نخست این که، دادگاه‌ها ادله‌ی مبتنی بر اوضاع و احوال را، حتی اگر هیچ راه دیگری برای کشف واقعیت در دسترس نباشد، نمی‌پذیرند. نمونه‌ای افراطی از این رفتار احتیاط‌آمیز را تلمود، خود نقل می‌کند و بیان می‌دارد که اگر شاهدان، مردی را شمشیر در دست مشاهده کنند که دیگری را تعقیب می‌کند و هر دو به ساختمانی وارد شوند، سپس تعقیب‌کننده تنها و با اسلحه خون آلود خارج شود و شخص دیگر در داخل ساختمان کشته یافت شود، در این جا فرد دنبال‌کننده را نمی‌توان بر اساس شهادت این شاهدان عینی محکوم کرد. آنها فقط می‌توانند بر آنچه واقعاً با چشمان خویش دیده‌اند گواهی دهند، ولی دادگاه حدس‌ها و نظریه‌ها و شهادت بر شهادت را نمی‌پذیرد. شهادت درباره یک جرم تنها وقتی معتبر است که شاهد، وقوع جرم را به چشم دیده باشد.

عامل مهم دیگر، بیان قصد و نیت متهم است. بنابر تورات، کسی را نمی‌توان محکوم به مجازات (تنبیه بدنی یا اعدام) کرد، مگر این که او آن کار را با نیت مجرمانه انجام داده باشد. اما چگونه می‌توان چنین قصدی را اثبات کرد؟ قانون در بیشتر کشورها، تصمیم قبلی بزهکار را بر اساس اعمال و تمهیدات وی مسلم می‌انگارد، اما قانون یهودی چنین روشی را برای اتخاذ نتیجه تأیید نمی‌کند و بر اثبات واقعی قصد اصرار می‌ورزد. منظور از هشدار (هتראئا) (6) این است که انسانی را نمی‌توان به مرگ محکوم کرد، مگر این که شهود نه تنها به عمل وی، بلکه به این مسئله نیز گواهی دهند که به وی هشدار داده شده است؛ یعنی درست پیش از ارتکاب جرم به او گفته شده بوده که قانون، عملی را که وی در صدد انجام آن است ممنوع کرده و مجازات نقض این قانون، مرگ است. از این گذشته، کافی نیست که اخطار را بر زبان آورده باشند، بلکه باید تأیید کنند که متهم به این تذکر توجه کرد و آن را با این گفته پذیرفت که: «می‌دانم؛ اما خودم را به مخاطره می‌افکنم.» بدون این عناصر، اثبات قصد مجرمانه و در نتیجه، مجازات مجرم امکان‌پذیر نیست. عامل دیگری که به سنگین شدن کفه ترازو به نفع متهم کمک می‌کرد، این رویه دادگاه‌ها بود که تا حد امکان از متهم جانبداری می‌کردند. به این دلیل، متهم تنها با اکثریت سه نفری (یعنی سیزده نفر در برابر ده نفر) می‌توانست بزهکار قلمداد شود، حال آن که برای تبرئه وی اکثریت یک نفری کافی بود. هم‌چنین اگر دادگاه نمی‌توانست اتخاذ رأی کند، وی تبرئه می‌شد. افزون بر این، هر کسی حق داشت که از متهم در دادگاه دفاع کند، اما تنها اعضای دادگاه می‌توانستند وی را تعقیب کنند. اگر یک قاضی به نفع متهم ابراز

عقیده می‌کرد، دیگر حق نداشت که نظرش را تغییر دهد، حال آن‌که عکس آن همیشه جایز بود. می‌بینیم که به سختی می‌شد موردی را یافت که تمام مقتضیات بر اساس این شرایط و محدودیت‌ها در آن جمع شده باشد. وبی‌جهت نیست که گفته شده، اگر دادگاهی یک‌بار در طی هفت سال، حکم مرگ صادر می‌کرد، «دادگاه خونریز» نامیده می‌شد.

این محدودیت‌های سخت، دانشمندان را بر آن داشت که بپرسند اگر اعمال مجازات شدید، تا این حد برای دادگاه سخت باشد، چگونه باید از هرج و مرج در کشور پیش‌گیری کرد. با توجه به این احتیاط بیش از حد، حکومت چگونه می‌تواند مانع از سوءاستفاده مجرمان گوناگون شود؟ این مسئله هم‌زمان با دوره معبد دوم مورد بحث قرار گرفت و دو راه‌حل عملی برای آن یافت شد. یک راه مبتنی بر [افزایش] اختیارات حکومت بود. بر اساس هلاخا، پادشاه می‌توانست دادگاه‌های ویژه‌ای برای خود تأسیس کند. وظیفه اصلی این دادگاه‌ها حفظ نظم عمومی بود و محدودیت‌های گوناگون شهادت که هدایت‌کننده عملکرد دادگاه‌های عادی بود، آنها را مقید نمی‌کرد. از آن‌جا که به این دادگاه‌ها اختیارات بیشتری اعطا شده بود، آنها باید تضمین می‌کردند که علیه شهروندان، اعمال جزایی انجام ندهند و در صورت انجام چنین کاری، به شیوه‌ای مناسب مجازات شوند. اما روش دیگری نیز وجود داشت که مبتنی بر این واقعیت بود که دادگاه‌های یهودی، دادگاه قانونی به معنای خاص کلمه نیستند. بت دین نهادی بود که تا اندازه‌ای، اداره عادی امور کشور یا شهر یا ناحیه‌ای را که در حیطه صلاحیت قضایی‌اش قرار داشت، تضمین می‌کرد. بنابراین، خود این دادگاه‌ها هنگامی که متقاعد می‌شدند که نظم عمومی، شریعت دینی و اخلاقیات مورد تعرض واقع شده‌اند، اقداماتی انجام می‌دادند. هنگامی که بت دین به عنوان یک نهاد اجرایی و نه یک دادگاه قانونی، تشکیل می‌شد از اختیارات فوق‌العاده وسیعی برخوردار بود. این نهاد نه تنها اختیار داشت که جریمه‌های مالی گوناگونی را دریافت کند، بلکه (با این‌که مجازات حبس در شریعت اصلی موسی وجود ندارد) اجازه داشت که مجازات‌های سنگین حبس، و حتی حبس ابد و یا شلاق، را هر اندازه که مناسب بداند اعمال کند. مجازات حبس ابد یا شلاق، که به مَکُوتِ مَرْدُوت (7) (مجازات طغیان) معروف بود، در مورد کسانی اجرا می‌شد که از تورات نافرمانی یا تخلف می‌کردند. این دادگاه هم‌چنین اختیار داشت که سنگین‌ترین مجازات یعنی مجازات مرگ را اعمال کند. بدین سان، بت دین مسائل را تنها با توجه به جرم متهم بر اساس قانون، مورد توجه قرار نمی‌داد، بلکه گاهی این را نیز در نظر می‌گرفت که آیا اصل «و تو باید شر را از میانت یا بر کنی» باید در مورد او اعمال شود یا نه؟ بر اساس این اختیارات، دادگاه‌ها گاهی احکام شدیدی (نه مطابق با الفاظ تورات و نه خارج از موازین تورات) صادر می‌کردند. این احکام نه توسط قانون کلی شریعت، بلکه بر اساس ضرورت تعیین می‌شد. این اختیارات در زمان سنهدرین، و پس از آن (ظاهراً تا قرن چهاردهم، در اسپانیا) اعمال می‌شدند. این دادگاه هم‌چنین می‌توانست از سلاح حَرِم (8) (طرد) که درجات مختلفی داشت (از نوعی «نیدوی» (9) که نسبتاً خفیف بود تا «نیدوی» دیگری که طرد کامل را در برداشت) و تا زمان‌های اخیر به کار می‌رفت، استفاده کند.

این دادگاه قانون، چنان که در تلمود توصیف شده، آیین دادرسی خاص خود را نیز داشت. اعضای دادگاه بیست و سه نفره بت دین به صورت نیم‌دایره می‌نشستند تا بتوانند همدیگر را ببینند. در هر یک از دو سر این نیم‌دایره، یکی از دو منشی دادگاه می‌ایستاد و اظهارات قاضیان را ثبت می‌کرد. سردیف از دانشمندان، روبه‌روی هیأت قضات می‌نشستند. این ردیف‌ها بر حسب معیار دانش افراد مرتب می‌شد و در هنگام نیاز به یک قاضی یا تکمیل اعضای مورد نیاز، شخصی از ردیف جلو برگزیده می‌شد. در مواردی خاص، این دانشمندان مجاز بودند که در گفت‌وگوها شرکت، و عقیده خود را بیان کنند؛ گرچه بنابر قاعده، آراء آنها در شمارش نهایی به حساب نمی‌آمد. در تمام دادگاه‌ها بازجویی از گواهان در حضور حاضران و طرفین دعوا انجام می‌شد، اما در طول مشورت قاضیان، عامه مردم، گواهان و طرفین دعوا، ظاهراً از ورود به دادگاه منع می‌شدند. به شاگردانی که در این مذاکرات حضور داشتند، مانند مواردی که جلسات در آموزشگاه‌ها منعقد می‌گردید، اخطار داده می‌شد که نباید هیچ یک از شنیده‌های خود را افشا کنند. حتی در دعوی مدنی نظرات مختلف قضات منتشر نمی‌شد. احکام به اتفاق آراء نیز به گونه‌ای متفاوت از آراء اکثریت بیان می‌شد. اقدامات تنبیهی شدیدی علیه کسانی که اسرار جلسات غیرعلنی را فاش می‌کردند اعمال می‌شد. در تلمود نقل شده است که در یک مورد، فردی که آنچه را بیست و دو سال پیش در آموزشگاه، اتفاق افتاده بود، فاش کرد، برای همیشه از آن اخراج شد.

طرفین دعوا در دادگاه‌های دینی یهودی برای دفاع از ادعای خویش وکیل نمی‌گرفتند و مفهوم مشورت حقوقی که در آن زمان در حقوق یونانی و رومی وجود داشت، منفی تلقی می‌شد؛ زیرا عقیده بر این بود که وکلا با بیان نظر مشورتی نادرست به موکلانشان، حقیقت را وارونه می‌کنند. گاهی به ندرت، مدعی علیه اجازه می‌یافت که فردی را برگزیند تا از وی در دادگاه دفاع کند و گاهی قیّم به نفع یتیم دفاع می‌کرد. اما در دعوی جزایی، هیچ نماینده‌ای حق نداشت که وکالت یک طرف را بر عهده بگیرد. ادعای تعقیب توسط شاهدان، جرم محسوب می‌شد. شهود مجاز نبودند که به نفع یا ضرر متهم سخن بگویند، بلکه صرفاً حق داشتند که مشاهدات خود را بیان کنند. شهود شهادت می‌دادند و اعضای دادگاه از ایشان بازجویی می‌کردند و پس از آن، قاضیان ارزش و اعتبار شهادت و جنبه‌های قانونی دعوی را می‌سنجیدند. ایشان سپس تقسیم می‌شدند و بر اساس دیدگاه‌های شخصی خود درباره دعوی، برای محکومیت یا تبرئه متهم، بحث و استدلال می‌کردند. به ویژه در رسیدگی‌های جزایی، قاضیان موظف بودند که در پی یافتن دلیل به نفع متهم باشند و هر دلیل معتبری را که به نفع وی باشد، بپذیرند.

حتی اگر مجازات‌های ویژه‌ای را که جزء ضروری شریعت موسی نبودند نادیده بگیریم، باز قوانین کیفری و احتمالات اقدام کیفری بسیار گسترده بود. متهمانی که دادگاه هنوز درباره آنها اتخاذ رأی نکرده بود و از این‌رو مجبور بودند که در انتظار صدور حکم بمانند، برای مدت معینی بازداشت می‌شدند. به دادگاه‌ها، نه تنها در صورت اشتباه قضایی، بلکه در صورت عینوی دین (10) (تأخیر در حکم)، یعنی رها کردن متهم در بلاتکلیفی در خصوص فرجامش، اخطار داده می‌شد. به تأکید، از قضات خواسته می‌شد که صدور حکم را

تسریع کنند؛ به ویژه وقتی که این امکان وجود داشت که حکم، مجازات مرگ باشد. افزون بر این، کسی که باعث صدمه بدنی شدیدی به دیگری می‌گردید بازداشت می‌شد تا مشخص شود که آیا صدمه منجر به قتل می‌شود، تا مجرم متهم به قتل عمد شود، یا نه.

رایج‌ترین مجازات، تازیانه بود. تورات تعداد معینی تازیانه (سی و نه ضربه) برای مجازات کسی که عمداً احکام نهی (تو نباید...) را نقض کند تعیین کرده است. جرایم مالی (مثل سرقت، راهزنی و...) یا «جرایمی که در بردارنده هیچ فعلی نیستند»، یعنی مشتمل بر هیچ عمل جسمانی نمی‌باشند، از این قاعده مستثنا هستند. اینها نه تنها اعمالی را که تنها در اندیشه، انجام می‌شوند (مثل کینه، که گرچه جرم بزرگی است، متعلق حکم قرار نمی‌گیرد)، بلکه کلمات را نیز شامل می‌شوند. جرایم سنگین‌تر، مجازات شدیدتری داشتند. مأموران دادگاه تازیانه‌ها را با نظارت پزشکان می‌زدند و این پزشکان مشخص می‌کردند که آیا مجرم می‌تواند مجازات را تاب بیاورد یا نه. مجازات نافرمانی به اختیار دادگاه واگذار شده بود؛ گاهی برای جرایم گوناگونی که در تورات نیامده، یا برای مجبور کردن شخصی به اجرای حکم دادگاه، مجازات شلاق اعمال می‌شد. نمونه بارز آن در باره مردی است که بر خلاف دستور صریح بت دین، از طلاق دادن همسرش خودداری کرد.

کیپا(11) (حبس ابد) بر تکرار کنندگان جرم و بر متهمانی که می‌کوشیدند تا از خلأ قوانین متعارف شهادت بهره ببرند، تحمیل می‌شد. برای نمونه، اگر دادگاه متقاعد می‌شد که کسی آگاهانه مرتکب قتل عمدی شده، اما به قدر کافی پیامدهای احتمالی این کار به وی گوشزد نشده است، وی را به حبس ابد محکوم می‌کرد. تورات مجازات خاصی را بر رُصیح بیشگاگا(12) (قاتل سهوی) اعمال کرده است. تعریف قانونی شگاگا در این خصوص، عبارت از بی‌مبالاتی و فقدان احتیاط، بدون داشتن سوء نیت است. در این صورت، متهم به یکی از شهرهای پناهگاه، که به همین منظور معین شده بودند، تبعید می‌شد. او تنها پس از مرگ کاهن اعظم، می‌توانست به وطنش برگردد.

اگر مجازات جرم مرگ بود، مجازات بسته به شدت جرم، به چهار صورت مختلف اجرا می‌شد. شدیدترین نوع آن، یعنی سنگسار، درباره مرتکبان جرایم بت‌پرستی، حرمت شکنی روز شبات و جرم‌های شدیدتر از زنا با محارم، از جمله زنا با عفت با دختری که نامزد داشت، اعمال می‌شد. شهودی که علیه شخص محکوم شهادت داده بودند، حکم را اجرا می‌کردند. محکوم علیه را از جایی بلند به پایین پرتاب می‌کردند و سپس سنگ بزرگی را بر روی او می‌انداختند. با این همه، دادگاه به ندرت، دلیل کامل مجرمیت را در می‌یافت. نقض قوانین راجع به نهی زنا با محارم با شدت کمتر، مجازاتش زنده سوزانده شدن بر دار مرگ بود و اعدام زانیان همسر دار با خفه کردن انجام می‌شد و قاتلان عمد را گردن می‌زدند.

به این قوانین کیفری باید قوانین خاص مربوط به حق دفاع مشروع را اضافه کنیم. یک اصل اساسی در تورات می‌گوید: «اگر کسی آمد تا تو را بکشد، تو باید زودتر وی را بکشی.» وانگهی، هر کسی حق دارد کسانی را که در صدد ارتکاب یک جرم بزرگ (قتل عمد یا زنا با عفت) هستند، بکشد. در موارد دفاع

مشروع، هیچ مجالی برای گوشزد کردن مقررات قانونی و نیز شیوه معینی برای اجرای آن وجود ندارد. در عین حال، به تأکید بیان شده است که در دفاع مشروع، خشونت نباید بیش از حد ضرورت باشد، بلکه تنها در کمترین حدی که اوضاع و احوال ایجاب می‌کند، به کار رود. کسی که تعقیب کننده خود را می‌کشد، در حالی که می‌تواند به طریق دیگری خود را نجات دهد، ممکن است خود متهم به قتل عمد شود. قانون خاص درباره جاسوسان، مفهوم دفاع شخصی را توسعه داد. هر کس که علیه دیگران نزد مقامات بیگانه سخن چینی کند - حتی اگر دلیل و خبر او مربوط به حقوق مدنی باشد و باز هم بیشتر، اگر یک جرم مستوجب اعدام را در برگیرد - با این عمل، خود را از حمایت قانون خارج کرده است و اعضای جامعه مجازند و حتی تشویق می‌شوند که وی را بکشند. حتی زمانی که مجازات مرگ در برخی از جوامع منسوخ شد، جاسوسان باز هم به مرگ محکوم می‌شدند. توجه به این نکته جالب است که در اسپانیای قرون وسطی، دادگاه‌های یهودی جاسوسان یهودی را به مرگ محکوم می‌کردند، اما اگر این جاسوس به نفع دولت اسپانیا خبرچینی کرده بود، حکم را مقامات اسپانیایی اجرا می‌کردند. دادگاه‌ها به محکوم کردن جاسوسان به این شیوه تا قرن‌ها ادامه دادند؛ در دوران معاصر، نیز جاسوسان در روسیه و سرزمین‌های تحت اشغال نازی‌ها، به مجازات مرگ محکوم شده‌اند.

.....) Anotates (.....

. totoydeh (1

[. nayyad (2

. anateK ierdehnaS (3

. rebmahC) tizaG aH takhsiL enotS nweH fo)0 (4

. noitanimaxe-ssarC1 (5

. ha'artah (6

. tudram tokam (7

. mereh (8

. iudin (9

. 'nid iuni (10

. apik (11

. hagagehs-ib haeztor (12

بخش وسیعی از شریعت مکتوب و شفاهی به احکام قربانی اختصاص یافته است. سنت پیامبران کسانی را که تقدیم قربانی را جایگزین توبه حقیقی می‌کنند، به کلی محکوم می‌کند؛ اما با این حال، انبیا هرگز با این گونه قربانی‌ها مخالفت نمی‌کردند و آنها را که با انتخاب حیوانات معیوب قربانی را مَلُوث می‌ساختند، به باد انتقاد می‌گرفتند. در دوره معبد دوم، حکیمان اعلام داشتند که جهان بر سه چیز قرار دارد: تورات، عبادت در معبد و اعمال نوع دوستانه. پس از انهدام معبد، آن نگرش عاطفی عمیق به آیین مذهبی معبد، از شور و حرارت افتاد. یهودیان تنها به دعا برای بازسازی معبد و برپایی مجدد قربانی و عبادت در آن (در دعای شِمُونَه عِسرَه و در بخشی از دعای موساف در مناسبت‌های رسمی) اکتفا نکردند، بلکه به بحث درباره احکام قربانی و اصلاح آن نیز ادامه دادند. حکیمان بابلی، برخلاف فاصله تاریخی و جغرافیایی‌شان، توجه قابل ملاحظه‌ای را به احکام قربانی مبذول داشتند. توجیه آنها این بود که «هرکس در مطالعه احکام قربانی مشارکت جوید مانند کسی است که قربانی تقدیم می‌دارد». بر این اساس، یک بخش کامل از تلمود بابلی، یعنی بخش قُداشیم، به همین موضوع اختصاص یافت.

ما هیچ تلاش منظم دیگری را در راستای خطمشی کلی تلمود نمی‌یابیم که مبنای اعتقادی حکم شرعی قربانی را شرح دهد؛ این مسئله را می‌توان تنها از لابه‌لای متون و تفاسیر گوناگونی که به مرور زمان نوشته شده‌اند، درک کرد. به نظر می‌رسد که قربانی دارای سه عنصر اساسی باشد: بخشش، جایگزینی و تقرّب. مفهوم بخشش به طور ضمنی مبین استرداد چیزی است که عبادت کننده مالک آن است و آن را به عنوان هدیه به درگاه خالق خود پیش کش می‌کند. طبق این مفهوم، «یکی ممکن است زیاد ببخشد و دیگری کم. این بسته به آن است که قلب او تا چه اندازه به آسمان رو کرده باشد.» از آن جا که کیفیت قربانی مدنظر نیست و تلاش شخص قربانی کننده مورد عنایت است، چه بسا قربانی کوچک انسان فقیر، بیشتر از قربانی بزرگ شخص ثروتمند ارزش داشته باشد. مفهوم بنیادین دیگر، «جایگزینی» است؛ یعنی قربانی جانشین قربانی شدن خود فرد یا مرگ او می‌شود. زیرا گناهکار به خاطر گناهانش سزاوار مردن بوده، اما تورات فرصت تقدیم قربانی را به او عطا کرده است؛ مشروط بر آن که دریابد که این قربانی نماد قربانی شدن خود اوست و آنچه بر سر این قربانی آمده، می‌بایست بر سر او می‌آمد. این روی کرد میدراش‌ها کنایه‌ای است که در داستان قربانی کردن اسحق، که یک قوچ (1) به جای او در قربانگاه قرار می‌گیرد و قربانی می‌شود، ابراز شده است. حکیمان تلمودی اغلب درباره خاکستر اسحق (2) به عنوان مبنای مذبح سخن می‌گویند، که اشاره به قوچی دارد که به جای پسر ابراهیم قربانی شد. در این حوزه، همیشه تأکید شده است که تنها قربانی نمی‌تواند کفاره گناهان باشد، بلکه فقط پس از توبه است که گناهکار می‌تواند قربانی تقدیم کند؛ چه

این [توبه] در قبال گناهان علیه خداوند از طریق ابراز پشیمانی و انجام سوگند بر پرهیز از ارتکاب مجدد گناه باشد، و چه [از طریق] پرداخت تاوان دزدی، در مواردی که گناه ارتكابی علیه هم‌نوعان باشد. پس از آن که عمل توبه با توجه عمیق و بر اساس آیینی مقدس انجام گرفت، قربانی کفاره گناه تقدیم می‌گردد. تقدیم قربانی، ریختن خون قربانی در قربانگاه و سوزاندن گوشت آن، مراسم تناول القربان با خدا هستند و این جنبه از مراسم زمانی که قربانی‌کننده تکه‌ای از گوشت قربانی را می‌خورد، بیشتر قوت می‌گیرد. در این موقع، قربانی‌کننده با خدا پیوندی عاطفی برقرار می‌کند؛ چنان که گویی با او یکی شده است. کاهنان یا اشخاص دیگری که قربانی را تقدیم می‌دارند، در عمل نمادین خوردن غذا مشارکت می‌جویند.

احکام قربانی، آن‌گونه که در خود تورات بویژه در سفر لاویان آمده، پیچیده است، اما جامع نیست. بدون شک، سنت کاهنی بسیار مفصلی درباره چگونگی انجام دادن هر یک از قربانی‌ها وجود دارد که هم به جنبه عملی این مراسم توجه دارد و هم عیوب گوناگونی را که ممکن است در قربانی یافت شود، ذکر می‌کند. وقتی که خود حیوان معیوب بود و یا فکر و نیت شخص خالصانه نبود، قربانی مردود و در نتیجه، تقدیم قربانی از اعتبار ساقط می‌شد. حتی در عصر تلمودی، احکام قربانی از پیچیده‌ترین احکام تلمود محسوب می‌شدند. چنان که یکی از حکیمان تلمودی به یکی از شاگردان خود گفته است: «چنین مسئله مشکلی، با توجه به ثقیل بودنش، به احکام قربانی تعلق دارد.» این پیچیدگی، صرفاً ناشی از کثرت مسائل و ابهام در جزئیات نیست، بلکه از نظریه‌های عقلانی زیرمجموعه این نوع شریعت نیز ناشی می‌شود. به عنوان مثال، بر خلاف حقوق مدنی که در ماهیت، عقلانی است، احکام قربانی بر سنت‌ها و آداب بسیار قدیمی که هیچ شرح و توضیح روشنی از آنها وجود ندارد، استوارند. در دوره تلمودی، برعکس هلاخاهای دیگر، تأکید می‌شد که احکام قربانی باید با احتیاط زیاد مورد مطالعه و تحلیل قرار گیرند و در این جا روش‌های مطالعه‌ای که در دیگر اسفار مناسب هستند، همیشه کارایی ندارند. دانشمندان دلیل محکمی به این مضمون ارائه کرده‌اند که روش‌های هلاخایی قابل استفاده در جاهای دیگر را نمی‌توان در بررسی احکام قربانی که خود، جهانی جداگانه را پدید می‌آورند به کار گرفت. با این حال، عالمی که به طور معقول در این زمینه تبصر پیدا کرده باشد، در واقع نوعی خاص از منطق را، که می‌تواند پایه و اساس بررسی‌های ژرف‌تر باشد، درک کرده و به خدمت گرفته است.

در هلاخا انواع بسیار متنوع قربانی‌ها طبق ملاک‌های مختلفی دسته‌بندی شده‌اند. تفاوت روشنی میان قربانی‌های عمومی و خصوصی وجود دارد: قربانی‌های عمومی آنهایی‌اند که در اوقات معین تقدیم می‌شوند (مانند قربانی تامید که هر روز تقدیم می‌شد و یا قربانی موساف که تنها در روزهای شبّات و ایام تعطیلی انجام می‌گرفت)، ولی قربانی‌های خصوصی آنهایی‌اند که یا به صورت واجب توسط عبادت‌کنندگان، برای کفّاره گناهان یا به عنوان عملی برای تزکیه نفس تقدیم می‌شدند، و یا از نوع هدایای اختیاری بودند. تقسیم‌بندی فرعی دیگری نیز هست که قربانی‌ها را به زَوْح [به معنای ذبح(3)] (گاو، گوسفند یا مرغ خانگی) و مینحا(4) (پیشکشی: آرد گندم و جو) تقسیم می‌کند. افزون بر اینها، طبقه‌بندی دیگری نیز بر

اساس درجه تقدس قربانی‌ها وجود دارد که با ملاک‌های دیگری معین شده است. طبق این تقسیم، فرق است میان قربانی‌های گناه (مثل قربانی روز کفاره) که خون آنها به قدس الاقداس (5) برده می‌شود - دیگر قربانی‌ها معروف به «مقدس‌ترین مقدسات (6)»، که به شکلی خاص تقدس یافته‌اند و تنها به مقداری که کاهنان معبد مجاز بدانند، مصرف می‌شوند - و قربانی‌هایی با «تقدس کمتر»، که بیشتر قربانی‌ها را تشکیل می‌دهند و فردی که آنها را تقدیم می‌کند، می‌تواند آنها را مصرف کند.

بخش قدّاشیم تنها درباره قربانی‌ها و عیوب مختلف آنها نیست، بلکه از اصولی نیز بحث می‌کند که طبیعت گناهان مختلف را که مستلزم قربانی‌های کفاره هستند، بیان می‌کنند. این که تقدیم قربانی در ازای جرمی که با سوء نیت انجام شده، از انسان پذیرفته نیست، قاعده‌ای بنیادین است که استثناهای بسیار اندکی دارد. چنین عملی را باید بشر، یعنی دادگاه زمینی، مجازات کند و تنها در مواردی که دادگاه به خاطر فقدان ادله کافی قادر به این کار نباشد، ملکوت، گناهکار را عقاب می‌کند. تنها برای جرایم غیر عمدی قربانی تقدیم می‌شود، ولی در جرایم عمدی، صرف تقدیم قربانی کفاره محسوب نمی‌شود. از سوی دیگر، اگر مردی بر اثر اُنس (تحت تأثیر اکراه و یا به خاطر ناآگاهی) مرتکب گناهی شود، مسئولیتی نخواهد داشت. اما زمانی که به خاطر فراموشی، مرتکب خلاف و تعدی شود، مکلف است که قربانی تقدیم کند. در این مورد، فرض بر این است که انسان در قبال خطاهای غیر عمدی خود مسئولیت کامل ندارد و نمی‌توان او را محاکمه کرد، اما غفلت و فراموشی از ضعف درونی او ناشی می‌شود و جبران آن مستلزم کفاره است.

افزون بر قربانی‌ها، هدایای اختیاری دیگری نیز به معبد و نزد کاهنان آورده می‌شد. بعضی از هدایای کاهنی از محصولات مزارع گرفته می‌شد و تقریباً هیچ ارتباطی با خود معبد نداشت و از لحاظ موضوع و دسته بندی تلمودی به بخش زراعی مربوط می‌شد. هدایای دیگری نیز بود که برای منظورهای خاص به معبد آورده می‌شد. در روزگار موسی [ع] ما با اعانه 12 شِیل (نیمی از سکه‌ای نقره با وزن تقریبی 20 گرم) برای حفظ و نگهداری معبد رو به رو می‌شویم. در آن زمان، این اعانه با هدف مشخص ایجاد خیمه عهد پرداخت می‌شد، اما زمانی که تبعیدی‌های بابل به فلسطین بازگشتند و معبد دوم را ساختند، برای نگهداری معبد به مشارکت عمومی قانونمند نیاز بود. از این رو، مقرر داشتند که هر کسی اعانه ثابتی برای معبد پرداخت کند. این مبلغ از آن زمان به بعد، به «نیم شِیل» شهرت یافت و با آن که مقدارش در مناطق مختلف متفاوت بود، به یک منبع اصلی برای تأمین مالی هزینه‌های معبد مبدل گردید که قربانی‌های مردم، تعمیر بناها و یا خرید ظروف و وسایل مورد استفاده در معبد را پوشش می‌داد. بدین ترتیب پرداخت نیم شِیل، نماد نوعی مشارکت ملی در عبادت معبد شد. اعانه‌ها نه تنها در فلسطین، که از سرزمین‌های آوارگی نیز جمع‌آوری می‌شد. پس از انهدام معبد، مقامات رومی یهودیان ساکن در مناطق تحت نفوذ خود را مجبور می‌کردند که زان پس مبلغ یاد شده را به عنوان مالیات، به خزانه روم بپردازند.

مشارکت در عبادت معبد، به اعانه مالی محدود نمی‌شد: تدابیری برای ایجاد نمایندگی مناسب مردمی، به منظور عبادت معبد اتخاذ شده بود. به طور کلی، شرکت در مراسم معبد برای تمامی کاهنان فلسطین

ضروری نبود. در نتیجه، از زمان پادشاهی داوود به بعد، کاهنان و لویان به بیست و چهار می‌شمار (7) (دوره نظارتی) تقسیم شده‌اند. کاهن هر دوره نظارتی، هر شش ماه یک هفته را در معبد به سر می‌برد و افزون بر این، در سه تعطیلی اصلی، یعنی ایام زیارت عمومی و قربانی‌های جمعی، تمامی کاهنان در معبد حاضر می‌شدند. حکیمان علاوه بر تقسیم کاهنان به ناظران مختلف، تقسیم مَعَمَدَها (8) (حضار) را که تقسیم بندی عبادت‌کنندگان هم به شمار می‌رفت، نیز ایجاد کردند. بر این اساس، هر زمان که طبق نوبت، یکی از کاهنان کشیک به اورشلیم می‌رفت، تعدادی از اعضای محله‌اش با او همراه می‌شدند و به عنوان حضار و به نمایندگی از قوم، در مراسم مذهبی شرکت می‌کردند و بقیه افراد محله که در منزل مانده بودند، تمام هفته را به خواندن یک سلسله دعا‌های خاص، گرفتن روزه و شرکت در مجالس، اختصاص می‌دادند. بدین ترتیب، آیین عبادی مورد توجه تمام قوم قرار می‌گرفت و همه احساس می‌کردند که فرستادگان مخصوصی در معبد دارند.

نظارت بر چگونگی مصرف مبالغی که از طریق اعانات شَقْلی برای معبد کنار گذاشته می‌شد و نیز مبالغی که به عنوان نذور یا به منظورهای دیگر داده می‌شد، ضروری بود و این امر نه تنها ترتیبات مالی قابل اعتماد، که نگرش ویژه‌ای را نسبت به درآمدهای معبد نیز ایجاب می‌کرد. هَلاخاهای اصلی در باره این موضوع، در خود تورات آمده است؛ آن‌جا که جزای نقدی یک پنجم اضافه بر ارزش اصلی و قربانی‌های اضافی کفاره را برای کسانی که به طور غیرعمدی از اشیاء یا پولی که برای اهداف مقدسی کنار گذاشته می‌شد، سودجویی می‌کردند، در نظر گرفته است. یک رساله کامل در تلمود، معیلا (9)، به تبیین این هَلاخاها به همین روش پرداخته است: زمان دقیقی که طی آن، اعانات مالی جنبه قدسی پیدا می‌کنند، این که چه هنگام باید [استفاده از آنها را] اختلاس به شمار آورد، و مطالب دیگر در آن مشخص شده است. چون درآمدهای معبد، (تازمانی که برای اهداف خاص خودشان مصرف می‌گردیدند)، مقدس محسوب می‌شدند، بنابر قاعده دیگر ترس از دزدی و راهزنی در آن جای نداشت. در واقع، مردم گاهی برای حفظ اموال شخصی خودشان از دستبرد سارقان، روی صندوقچه‌های پولشان عنوان «جزء اموال معبد» را درج می‌کردند.

درآمدهای معبد منحصرأً برای اهداف قربانی کنار گذاشته نمی‌شد و در دوره معبد اول (و نیز تا حدودی در دوره معبد دوم)، خزانه معبد به مثابه خزانه ملی عمل می‌کرد. پول‌ها معمولاً در راه عبادت روزانه درون معبد و برای پرداخت دستمزد کارکنان معبد هزینه می‌شد. حقوق کارکنان و مقامات منصوب معمولاً از بودجه عمومی پرداخت نمی‌شد، بلکه آنها در مواردی که به صورت تمام وقت به انجام وظیفه مشغول بودند، از اجازه ویژه برای برداشت از خزانه معبد برخوردار بودند. هزینه کارهای تعمیراتی معبد نیز از همین اعانات تأمین می‌شد و [مثلاً] مبلغ خاصی برای ساخت اورشلیم، که شهری مقدس به شمار می‌رفت، جمع‌آوری می‌شد. در زمان‌های بحران که هیچ منبع دیگری در دسترس نبود، خزانه معبد به عنوان محل بودجه اضطراری به شمار می‌آمد؛ به‌ویژه زمانی که پادشاهی وجود نداشت و کاهن اعظم حاکم سیاسی نیز بود. اسناد زیادی درباره سبک معماری معبد و آیین‌ها و مراسم مذهبی آن به جای مانده است. بخشی از این

اطلاعات توسط یوسفوس فلاویوس (10) تهیه شده است. او که خود کاهن بود، جنبه‌هایی از معبد را که شخصاً با آنها آشنا بود توصیف کرده است. اما حکمیان می‌شنایبی نیز ضرورت زنده نگه داشتن جزئیات مربوط به عبادت در معبد را احساس کرده بودند. آنها رساله کوتاهی را در توصیف آیین‌های مذهبی نوشتند و رساله‌ای دیگر را به توصیف ظاهر [معبد] اختصاص دادند. معبد دوم بر اساس دو سبک ساخته شده بود: از یک سو یادآور ساختمان معبد اول بود، و از سوی دیگر، بسیاری از جزئیات آن از روی سبک معبد سوم که حزقیال نبی برای دوره استخلاص حقیقی پیش‌بینی کرده است، الگوبرداری شده بود. دوران ساخت معبد دوم از ثبات اقتصادی و سیاسی قابل توجهی برخوردار بود و حتی زمانی که پادشاه هیروودیس آن را بهبود بخشید و توسعه داد و به یکی از مجلل‌ترین ساختمان‌ها در تمام آن منطقه مبدل ساخت، چنین احساس می‌شد که هنوز زمان آن فرانسیده است که معبد را بر اساس طرح حزقیال بسازند.

طرح اصلی هر سه سبک، مشابه و تا حدودی به شکل سایه‌بان عهد که موسی در بیابان بر پا داشته بود، بود. به کوه موریبا (11) که معبد بر آن بنا شده بود اغلب، هَرهَبییت (12) (کوه معبد) گفته می‌شد. این کوه که دیواری آن را احاطه کرده بود منطقه مقدس دیگری بود و شباهتی به «خیمه‌گاه لای» (13) اصلی که در بیابان سینا بر پا شده بود، داشت. داخل دیوار کوه معبد دیوار دیگری با حیاطی کوچک‌تر قرار داشت که دیوار خود معبد بود و اساساً از یک حیاط باز بزرگ با اتاق‌های بسیار که برای اهداف گوناگونی مورد استفاده قرار می‌گرفتند تشکیل شده بود. تعدادی از این اتاق‌ها انبار و بقیه در اختیار کاهنان بودند و یا برای کارهای مقدماتی مختلف (نظیر تهیه کُندر و نان دورویه) (14) و یا برای دادگاه‌هایی که به طور منظم در معبد، دادرسی می‌کردند و ریاست آن با 1 هدرین کبیر، 3 سنهدرین کبیر بود، اختصاص داشتند. بخش عمده محوطه حیاط بزرگ، معروف به عِزْرَت، (15) برای عبادت کنندگانی که برای دعا یا تماشای مراسم قربانی می‌آمدند، اختصاص یافته بود. این قسمت به عِزْرَت ناشیم (16) (محوطه زنان) نیز معروف بود؛ چرا که هم مردان و هم زنان در آن می‌ایستادند. محوطه‌ای باریک در جلو، معروف به عِزْرَت ییسرائیل، (17) برای کسانی که قربانی می‌آوردند در نظر گرفته شده بود. در داخل معبد، قربانگاه بزرگ قربانی قرار داشت که کاهنان از طریق یک راهروی شیب دار به آن جا وارد می‌شدند. در کنار این قربانگاه، تمام ابزار و ظروف مورد نیاز مراسم قرار داشت. در انتهای غربی جلو معبد، یک ساختمان بلند پنجاه متری بر پا بود که قُدش (18) (مکان مقدس) نام داشت و قدس الاقداس درون آن واقع شده بود. در قُدش، ظروف داخلی معبد، میز طلایی برای نان دورویه، منورا (19) (شمعدان هفت شاخه) و آتشدان کندر قرار داشت. در جلو، اتاق بسته قدس الاقداس واقع بود. در دوره معبد اول، تابوت عهد (20) درون قدس الاقداس بود، ولی در زمان معبد دوم این اتاقک خالی بود. تنها کاهن اعظم مجاز بود که تنها در روز کفاره (کیپور)، (21) در گرماگرم مراسم این روز با ارزش، وارد قدس الاقداس شود. معبد، رو به غرب یعنی مقدس‌ترین سمت بود. از این رو، قدس الاقداس در انتهای غربی این ساختمان قرار می‌گرفت. دیواری که اکنون به دیوار غربی (دیوار ندبه) (22) معروف است، در آن زمان دیوار غربی کوه معبد و نزدیک‌ترین مکان به قدس الاقداس بود. جهتی

که کنیسه‌های امروزی رو به آن ساخته می‌شوند، ارتباطی به این نقشه ندارد؛ تعیین جهت آنها براساس محل قرارگرفتن اسرائیل و اورشلیم است و بنا به موقعیت جغرافیایی کنیسه در مقایسه با اسرائیل، متغیر است. مهم‌ترین و مقدس‌ترین کارها در معبد توسط کاهن اعظم انجام می‌گرفت. در زمان‌های قدیم در میان تعدادی اندک از خانواده‌های منتخب برای مقام کاهنی، با آن که قانونی که این آیین را تنظیم کند وجود نداشت، این مقام از پدر به پسر منتقل می‌شد. بعدها تلاش‌هایی صورت گرفت تا انتخاب برجسته‌ترین کاهن هر نسلی به این مقام را تضمین کند. این سنت تا حدودی، توسط حَشْمُونائیم که خود با تصاحب این مقام رفیع، کاهنی می‌کردند، تنزل پیدا کرد. پس از روی کار آمدن سلسله هیرودیس (23) و در ایام حکمرانان رومی، وقفه‌ای در انتصاب کاهنان ایجاد شد و در مواقعی، مقام کهانت اعظم به افرادی واگذار می‌شد که برای رسیدن به این افتخار، مبالغ هنگفتی خرج می‌کردند. کاهن اعظم نقش دو جانبه‌ای را بازی می‌کرد؛ از یک سو مقدس‌ترین کارهای درون معبد را انجام می‌داد و از سوی دیگر موظف بود که احکام شرعی طهارت و ریاضت را نیز دقیق‌تر از کاهنان دیگر در زندگی خصوصی‌اش رعایت کند. او علاوه بر قربانی ویژه‌ای که هر روز به عنوان بخشی از آیین عبادی روزانه تقدیم می‌کرد، حق داشت که به انتخاب خودش هر قربانی دیگری را به نمایندگی از کاهنان دیگر تقدیم کند. اما تکلیف اصلی او به روز کفاره مربوط می‌شد. در این روز او به تنهایی، مسئولیت اجرای آیین عبادی معبد را که به دقیق‌ترین شکل در رساله یوما و منابع دیگر تشریح شده است، بر دوش می‌کشید. از آن جا که اجرای مراسم روز کفاره بدون حضور کاهن اعظم غیرممکن بود، سِمَت خاصی تحت عنوان نایب کاهن اعظم (24) وجود داشت؛ او آماده بود هر زمان که کاهن اعظم، به هر دلیلی قادر به اجرای تکالیف خود نبود، به‌جای او وارد عمل شود. کاهن اعظم افزون بر تکالیف شرعی، مدیر ارشد معبد نیز بود و تمام کارکنان معبد، تحت حوزه مدیریت وی و ظاهراً منصوب او بودند. در طی دوران اشغال [سرزمین فلسطین] توسط پارس و در دوره حَشْمُونائیم، کاهن اعظم در تمامی اهداف و حوزه‌های عملی، حاکم کشور نیز به شمار می‌آمد.

کارهای روزمره در معبد، با مدیریت نایب کاهن اعظم انجام می‌گرفت که علاوه بر آن، مسئولیت حفظ نظم را نیز برعهده داشت. کارکنان خاصی از میان کاهنانی که امور گوناگون معبد را می‌گرداندند، انتخاب می‌شدند که هر کدام مسئولیت یک بخش خاص را، از قربانی‌ها گرفته تا مراقبت‌های درمانی، برعهده داشتند. امور مالی توسط زنجیره پیچیده‌ای از مقامات، که وظیفه آنها جلوگیری از اختلاس بود، اداره می‌شد. این افراد عبارت بودند از دو نفر قاتولیکی (25) (ناظر) هفت نفر امرکال (26) (متولی) و سیزده نفر گیزبار (27) (خزانه دار)؛ که همه آنها کلید خزانه را (که تنها در حضور تمامی سیزده نفر می‌توانست باز شود) در اختیار داشتند. رفتار و کردار کارکنان معبد به دقت تحت نظر بود. از آنها انتظار می‌رفت که درستکار و برخوردار از خصلت‌های غیرقابل سرزنش باشند.

در میان خودکاهنان سلسله مراتب خاصی وجود داشت: رؤسای کشیک، که نظارت بر تمام کشیک‌ها را برعهده داشتند؛ راشه بت او (28)، که هر کدام در یک ششم زمان کشیک، وظایف مربوط به آن روز خاص از

هفته را انجام می‌دادند؛ پیرمردها که در دادگاه‌های خاص کاهنان نیز خدمت می‌کردند؛ و کاهنان جوان‌تر، که ضمن کارآموزی، به همراه لاویان، نگهبانی همیشگی از ارج و احترام معبد را برعهده داشتند.

.....) Anotates (.....

. mar (1

(2 Issac's dust منظور خاکستر باقی‌مانده از قربانی است. چون قربانی‌ها پس از ذبح عموماً سوزانده می‌شدند و خاکستر آنها مشمول مراسمی می‌شد. م.

. havez (3

. hahnim (4

. seiloH fo yloH (5

. "seiloh fo tseiloh ehT (6

. ramhsim (7

. todama'am (8

. hali'eM (9

. suivalF suhpesoJ (10

. hairoM tnuoM (11

. tiyaB-ah raH (12

. pmac etiveL (13

. daerbwehS (14

. tarza (15

. mihsan tarze (16

. learsI tarze (17

. hsedok (18

. haronem (19

. tnanevoC eht fo krA (20

. tnemenotA fo yaD (21

. llaw (gniliaW) nretseW (22

. ytsanyd naidoreH (23

. tseirP hgiH ytupeD (24

. ikilotak (25

احکام خوردنی‌ها(1)

احکام خوردنی‌ها که تعیین می‌کند کدام‌یک از غذاها ممنوع، و کدام‌یک مجاز هستند، با چندین حوزه کاملاً متفاوت سروکار دارد. حرمت یک نوع غذا ممکن است به چند دلیل باشد: عدم پرداخت عَشْرِبِه، قابلیت مصرف مستقیم یا غیرمستقیم آن در پرستش بت، به دست آوردن آن از راه دزدی یا راهزنی. و نیز ممکن است به خاطر حَامِص (2) بودن غذا باشد که در طول روز عید پَسَح حرام است، یا جزئی از یک شیء ناپاک باشد، یا این که تهیه آن مطابق رهنمودهای هَلاخایی نباشد و یا به دلایل زیاد دیگر.

تمامی ممنوعیت‌های غذایی در چندین خصوصیت هَلاخایی مشترکند و تدوین احکام خوردنی‌ها (کَشْرُوت (3)) ترکیب موضوع‌های بسیار در یک مجموعه مهم را به همراه داشت. به بیان خیلی کلی، این ممنوعیت‌های گوناگون را می‌توان به دو نوع، که معمولاً (البته نه همیشه) تا حدودی با حرمت اصلی (4) در ارتباطند، تقسیم کرد. در مورد مصرف برخی چیزها، ممنوعیت‌های فراگیری وجود دارد که بر اساس آن، برخورداری از بعضی غذاها یا مصرف آنها، هر گونه بهره‌برداری از آنها و یا حتی فروش آنها به غیریهودی منع شده است. این قبیل غذاها غیرقابل تطهیرند و باید از بین بروند. یک نمونه از این نوع نهی شرعی، منع از تمام چیزهایی است که تنها در عبادت به کار می‌آیند و نیز ممنوعیت حَامِص در طول عید پَسَح؛ این موارد هرگز و تحت هیچ شرایطی حلال نمی‌شوند. در مورد مواد دیگر، هیچ منعی برای برخورداری از آنها وجود ندارد؛ یعنی معامله و مبادله آنها، مشروط بر آن که برای خوردن نباشد، مجاز است؛ مانند خون، چربی شکم (پیه) (5)، و خوراکی‌های تهیه شده از ماکیان (6) که در شیر پخته شده باشند. این مواد را می‌توان در اختیار داشت و حتی فروخت.

ماهیت و کارکردهای این ممنوعیت‌ها را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: بعضی مانند خوک، و میوه درخت در سه ساله اول پس از کاشت، به خاطر این که تورات مصرف یا بهره‌برداری از آنها را منع کرده است، حرام می‌باشند. موارد دیگر، موادی هستند که حرمتشان به خاطر آن است که طرز تهیه آنها درست نبوده است؛ مانند میوه‌ای که عَشْرِبِه آن جدا نشده باشد، یا چهارپایی که مطابق هَلاخا ذبح نشود. دسته سوم شامل موادی است که مصرف آنها مستلزم ارتکاب گناه یا عمل مکروه است و بر اساس این آیه که «هیچ مکروه

مخور...» (تثنیه 14:3) حرام شده‌اند.

بیشتر ممنوعیت‌هایی که در مورد مصرف خوراکی‌ها وارد شده است، به استثنای آن ممنوعیت‌هایی که ریشه در سرشت آنها دارد، هیچ تبیین عقلی‌ای نداشته و حکمای تلمودی نیز برای تدارک چنین تبیینی تلاش نکرده‌اند. شرح‌های نامعقول (7) زیادی طی قرن‌ها بیان شده است که اساساً بر دلایل پزشکی ساختگی بنا شده‌اند و هیچ‌کدام در میثنا و یا تلمود وجود ندارند. این نهی‌ها در مورد بعضی از اجزاء حیوانات و سبزیجات اعمال می‌شود و نسبت به مواد معدنی، به استثنای حرمت بهره‌گیری از بت‌ها، جاری نیست. اکثر احکامی که در منع سبزیجات وارد شده، با آن دسته از احکام تورات که درباره فلسطین است، ارتباط دارد و بحث از آنها در بخش زراعی، که اصولاً به کشاورزی می‌پردازد، متمرکز شده است. کاربرد این احکام در خارج از سرزمین فلسطین بسیار نادر بود. در مورد مصرف میوه درختانی که هنوز سال چهارم کاشت (یا عورلا (8)ی) آنها فرا نرسیده است و برخی از انواع کیلئیم (9) (بذرهای متفاوتی که با هم مخلوط شده باشند)، نهی‌های سخت و محکمی وجود داشت. برخی از ممنوعیت‌های دیگر، مربوط به احکام شمیطا (10) (رها شده) یعنی زمانی که باید زمین را بایر و بدون استفاده رها کرد و میوه‌های آن بر انسان و چهارپایان آن مزرعه حرام است، و یا مربوط به احکام عشریه‌ها هستند. در بیشتر موارد، لایوان یا فقیران از مصرف محصول تهیه شده از چیزی که عشریه آن به کاهن تحویل داده نشده بود، به شدت منع شده بودند. شبکه گسترده‌ای از نواهی به غذاهای حیوانی مربوط می‌شود. بی‌مهرگان معمولاً حرام هستند. تنها استثنایی که در این مورد وجود دارد، انواع مختلف ملخ‌هایی هستند که در تورات از آنها نام برده شده است. تنها یک گروه از یهودیان هنوز بر این سنت باقی‌اند و هرازگاهی ملخ مصرف می‌کنند. مطابق احکام خوراکی‌ها، تمامی خزندگان مطلقاً حرام هستند.

تورات راه‌های گوناگونی برای تمییز میان ماهی حلال و حرام برشمرده است؛ تنها ماهی‌هایی که باله و فلس، هر دو، راداشته باشند حلال هستند و تمامی انواع دیگر حرامند. این تقسیم‌بندی تا حد زیادی، مطابق با دسته‌بندی زیست‌شناختی است که ماهیان را به استخوانی و غضروفی تقسیم می‌کند؛ دسته اخیر (ماهیان غضروفی) حرام هستند. از نظر زیست‌شناسی، ماهی‌های زیادی را می‌توان برشمرد که در دسته‌ای دیگر، که حدوسط میان دو طبقه مذکور است، جای می‌گیرند که این دسته مشکلات زیادی را به وجود آورد. تلمود تلاش کرده است تا به تعریف‌های دقیق‌تری دست یابد و توضیح دهد که فلس‌هایی که برای طبقه‌بندی مهم هستند، در کجا واقع شده‌اند و مباحثی دیگر از این دست. با وجود این، برخی از انواع ماهی‌ها تا چندین نسل، موضوع مناقشات علمی مکاتب مختلف فکری بودند و تا زمانی که جامعه یهودیان ترکیه، مسئله را به طور مفصل تحقیق نکرد، نزاع به حوزه‌های دیگر و شخصی‌تر نیز کشیده شده بود.

در حالی که تورات، درباره ماهی تعاریف روشنی بیان کرده است، وضعیت در مورد پرندگان، پیچیده‌تر بود. فهرستی با بیش از بیست نوع پرنده حرام گوشت [در تورات] ارائه شده بود که در دوره تلمود، شناسایی آنها نیز با اشکال مواجه گشت. معلوم می‌شود که در آن زمان، سنت‌های مربوط به بسیاری از این گونه‌ها، دیگر

منسوخ شده بود. حکیمان [تلمودی] تلاش کردند تا به کشف ویژگی‌های زیست‌شناختی‌ای نایل آیند که می‌توانست آنها را در این مسئله یاری دهد و در این راه، در پی کشف وجوه مشترک و افتراق پرندگان حلال و حرام گوشت برآمدند. آنها ویژگی‌های ظاهری گوناگون، تفاوت‌های کالبدشناختی و تفاوت‌های رفتاری‌ای را کشف کردند که به آنها کمک کرد تا طبقات زیست‌شناختی و طبیعی معینی را ایجاد کنند. اما موارد حاشیه‌ای بسیار بود و حکیمان، نیک واقف بودند که راهی برای رسیدن به یک راه‌حل دقیق وجود ندارد. بر این اساس، آنان مصرف پرندگان را، به استثنای آن‌هایی که به طور سنتی حلال شمرده می‌شدند، حرام اعلام کردند. بدین‌سان، شمار پرندگان حلال به ماکیان و انواع هم‌خانواده آنها محدود شد.

طبقه پستانداران، روشن و خالی از ابهام است. بنا به گفته تورات، فقط مصرف حیوانات نشخوار کننده و سم شکافته مجاز است. از نظر جانورشناسی، این دسته گروهی کاملاً مشخص را تشکیل می‌دهند که شامل تمامی انواع گاو و گوسفند، آهو و قوچ و زرافه و اوکاپی (11) است. در منابع تلمودی، درباره خوردن گوشت خوک از یک موضع به‌ویژه عاطفی سخن گفته شده است. این ممنوعیت شدیدتر از ممنوع بودن مصرف گوشت اسب و شتر نیست؛ با این حال، تلمود می‌گوید: «ملعون است آن که خوک پرورش می‌دهد.» چنین به نظر می‌رسد که برای این نهی خاص، منبعی تاریخی وجود داشته است که برای ما روشن نیست. ممکن است این نهی شدید و خاص، واکنشی به تلاش سلوکیان برای وادار ساختن یهودیان به خوردن و قربانی کردن خوک بوده و یا ناشی از این واقعیت باشد که یکی از نمادهای مقبول و محبوب سپاهیان روم (به‌ویژه آن‌هایی که در فلسطین می‌جنگیدند) خوک بوده است.

علاوه بر پرندگان و حیوانات حرام گوشت، احکام خاصی نیز درباره اجزائی از حیوانات که مصرف آنها حرام است، وجود دارد: از ممنوعیت‌های مهم، مصرف خون است. تورات تأکید می‌کند که «خون جان است و جان را با گوشت مخور» (تثنیه 12:22). در حیوانات خونگرم، خون پیش از مصرف جدا می‌شود و گوشت با ملیحا (12) (نمک مالیدن) آماده طبخ می‌گردد («کاشر»، واژه‌ای که از قرار معلوم در منابع نیست). در این جا نمک نقش یک عامل رطوبت‌گیر را بازی می‌کند. برای انجام گرفتن این فرایند راه دیگری نیز به نام بریان کردن وجود دارد. دیگر عضو حرام، حِلْو (13) (پیه گوسفند و گاو) است. بسیاری از حکیمان تلمودی از این مسئله بحث و وجه تمایز درست میان چربی حلال و حرام را، که بر تفاوت‌های کالبدشناختی و فیزیولوژیک استوار باشد، جست‌وجو کرده‌اند. این دو ممنوعیت به طور غیرمستقیم، با احکام قربانی ارتباط دارند. هم خون و هم حِلْو، در تمام قربانی‌ها، به قربانگاه تقدیم و کنار گذاشته می‌شدند و مصرف آنها ممنوع بود. بعضی از حکیمان برداشت دیگری از این منع‌ها دارند که ربطی به قربانی ندارد.

نوع دیگری از منع که باز به حیوانات خونگرم مربوط می‌شود، ممنوعیت مصرف گوشت حیوانی است که توسط حیوانات وحشی دریده شده است (طِرِفاها) (14). این ممنوعیت در تورات به اختصار بیان شده است، اما نیازهای عملی، حکیمان را به بسط جوانب گوناگون آن واداشت. ممنوعیت خوردن لاشه‌ها شامل حیوانات یا پرندگانی می‌شود که ذبح آنها مطابق آداب شرعی، که موجب جواز مصرف گوشت می‌شود، انجام

نگرفته باشد. احکام شحیطا(15) (ذبح شرعی) در تورات ذکر نشده است، اما در آیه «از رمه و گله خود که خداوند به تو داده، ذبح کن؛ چنان که به تو امر فرموده‌ام» (تثنیه 12:22)، به طور تلویحی به وجود چنین احکامی اشاره شده است. ظاهر این احکام آن قدر قدیمی است که حکیمان تلمودی نتوانستند روی معانی تعدادی از مفاهیم بنیادین آنها به توافق برسند. اصلی‌ترین و رایج‌ترین معنای طرِفا حیوانی است که توسط حیوانات وحشی دریده می‌شد و نیمه‌جان رها می‌گردید. حکیمان این واژه را به گسترده‌ترین مفهوم ممکن آن حمل کرده‌اند تا شامل همه حیواناتی شود که بیماری یا مجروح شدن آنها توسط حیوانات دیگر یا انسان به حدی است که امیدی به بهبودی آنها نیست. میشنا و شرح‌های تلمود در این باب، از موارد خاصی به تفصیل بحث، و برای تعیین مقوله‌های طرِفا تعدادی قواعد مهم وضع کرده‌اند. قاعده اصلی کل ش - ان کاموها حایا طرِفا(16) (هر حیوانی که مشابه آن امکان بقا نداشته باشد طرِفا است)، دانشمندان را واداشت که به شناخت جنبه‌های فراوانی از کالبدشناسی و فیزیولوژی حیوانات و پرندگان اقدام کنند تا تعیین نمایند که چه عیب‌هایی حیوان را به طرِفا مبدل می‌سازد. شماری از حکیمان را می‌بینیم که برای آموزش شاگردانشان در این باره، به آزمایش‌های علمی گوناگونی در مورد حیوانات مشکوک دست زده‌اند و حتی بعضی از آنها شخصاً، مجموعه‌هایی از طرِفاها تهیه کرده‌اند.

در واقع، زیاد شدن مشکلات مربوط به طرِفاها بود که باعث شد در قرون وسطی منصب شُوحط(17) (ذبح‌کننده رسمی) به وجود آید. شُوحط برای اجرای حرفه خویش، آموزش دقیقی را پشت سر می‌گذاشت: از تهیه ابزار مطالعه درباره انواع گوناگون طرِفا گرفته، تا شناخت راه‌های تشخیص تغییر حالت‌هایی که برای حیوان عادی است و آن را از حوزه غذاهای مجاز خارج نمی‌کند، از تغییراتی که حیوان را غیرقابل خوردن می‌سازد. بنابراین، با آن که در عصر تلمودی هر کسی می‌توانست حیوانات را ذبح کند، در دوره‌های بعد، این وظیفه به دوش افراد ماهری افتاد که آموزش‌های ویژه دیده بودند. در بسیاری از جوامع، منزلت شُوحط در رتبه‌ای پس از حاخام قرار داشت. بر این اساس، سنت اعطای مجوزهای ویژه (قبالا)(18) به ذبح‌کنندگان، تأییدی بر تخصص و دانش آنها نیز بود. در بعضی از جوامع، زنان نیز این وظیفه را انجام می‌دادند.

دیگر ممنوعیت مربوط به گوشت پرندگان و حیوانات، حرمت مخلوط کردن گوشت و شیر است. این فراز کتاب مقدس که «بزغاله را در شیر مادرش میز» (خروج 22:19)، در زمان‌های بسیار قدیم و دست‌کم در اواسط دوره معبد دوم، بر ممنوعیت پختن گوشت هر نوع حیوانی در شیر حمل می‌شد. این نهی قرن‌ها ادامه داشت تا این که (تقریباً از زمان مکتب‌های هیلل و شَمّای) به پرندگان نیز سرایت کرد. ترس از نقض این حرمت موجب پیدایش احکام و آداب گوناگونی با هدف ایجاد فاصله میان غذاهای گوشتی و لبنی شد؛ تا آن جا که امروزه این دو، حتی در یک وعده غذا با هم نیز صرف نمی‌شوند و مدت زمان معینی باید میان خوردن شیر و گوشت یا گوشت و شیر سپری شود. آداب و رسوم زیادی درباره احکام خوردنی‌ها وجود دارد و یکی از حکیمان اظهار داشته است: «در این زمینه، من پسر تبه‌کار پدری پاک (در لغت، سرکه فرزند شراب) هستم. پس از خوردن گوشت، او می‌بایست تا بیست و چهار ساعت از لب زدن به شیر بپرهیزد، در حالی که

من تنها از یک وعده غذا تا وعده دیگر، صبر می‌کنم.» ترس از این که مبادا شیر و گوشت در یک ظرف پخته شوند، موجب شد تا سرویس‌های جداگانه‌ای از ظروف و وسایل خانه در کار آیند.

ممنوعیت‌های گوناگونی که درباره غذاها وجود دارند، به اندازه کافی مفصل هستند که تحقیق و مطالعه‌ای فراگیر درباره جزئیات را ایجاب کنند؛ جزئیاتی که مطالعه آنها نمی‌تواند به شکل انتزاعی انجام گیرد و مستلزم تجربه عملی و شرح تفصیلی است. هر عالمی که در احکام خوردنی‌ها، تخصص پیدا می‌کرد موظف بود که مدتی را در کشتارگاه، صرف یادگیری چگونگی انجام دادن موارد خاصی بکند. علاوه بر جنبه‌های فنی، مسائل دیگری نیز وجود دارد که به لحاظ نظری دارای اهمیت است. این مسائل به پرسش‌هایی درباره شک و مواد ترکیبی از چند ماده مربوط بوده، به خوردنی‌ها محدود نمی‌شود؛ در هر جای هالاخا که از نواهی سخن به میان آمده باشد، این مباحث را می‌توان یافت. مسئله اصلی ساده است: ما می‌دانیم که فلان شیء به دلایلی حرام است، اما نمی‌دانیم که در زمان وقوع شک چه باید کرد؟ اگر فردی با تکه‌ای گوشت مواجه شود که نداند از کجا آمده و یا از وضعیت دقیق آن بی‌اطلاع باشد، چه باید بکند؟ این مسئله ممکن است به شکل دیگر و پیچیده‌تری نیز مطرح شود و آن این که، در مواقع اختلاط شیء حرام با اشیاء حلال، چه باید کرد؟ تلمود وضعیتی شبیه به این را درباره چیزهایی که خطرناکند مثال می‌زند. از نگاه هالاخایی، خوردن یک شیء یا انجام دادن عملی که زندگی را به مخاطره اندازد، حرام است و تلمود درباره این قبیل اشیاء و اعمال هشدار می‌دهد. حکیمان معمولاً نسبت به احتمال خطر دیدگاهی سخت‌گیرانه اتخاذ، و به خواننده توصیه می‌کنند که از شک بپرهیزد. اما در این جا نیز پرسش‌های عملی مطرح می‌شوند و دانشمندان موظفند موقعیت‌هایی را لحاظ کنند که فلان شیء در آن موقعیت‌ها، بنابر احتمالات و شواهد اوضاع و احوال، ممنوع یا خطرناک خواهد بود. اگر ماده‌ای با مواد دیگر مخلوط شد، آیا باید ممنوعیت (یا خطر) آن را طبق محاسبه درصدی و با این فرض که مقدار کم نمی‌تواند خطرناک باشد، ملغی دانست؟

این مسائل حکیمان را واداشت تا تلقی مستقل خود را نسبت به نظریه احتمال، بهبود بخشند و به وضع کردن مجموعه‌ای از قواعد، در جهت تبیین همه صور این مسائل بپردازند. آنان به هنگام بحث از هالاخا، در موضوع‌های مشکوک، از روش‌های گوناگون تأمل بهره می‌گرفتند. فرض اصلی حاکمیت رأی اکثریت بود و در بیشتر موارد به این نظر استناد می‌شد. اما با این حال، احکام می‌بایست سنجیده باشند. در بعضی عرصه‌ها یک اکثریت ساده، هر اندازه کوچک، کافی بود، در حالی که در دیگر موارد، اکثریتی بزرگ لازم بود؛ بویژه در موضوع‌هایی که از اهمیت بسیار زیادی برخوردار بودند. مسئله دیگری که مطرح شد، به شکل دیگری در مطالعات آماری جدید، یافت می‌شود. اگر از اکثریت و اقلیت سخن می‌گوییم، الگوی خودمان را چگونه انتخاب می‌کنیم؟ طبق کدام الگو موضع خودمان را تعیین می‌کنیم؟ از همان ابتدای عصر میسنایی، یک مسئله قدیمی به عنوان الگویی برای حل مشکلات و مسائل گوناگون به کار می‌رفته است. فرض کنیم که در محله‌ای چندین مغازه قصابی هست. که اقلیتی از آنها طرّفا و اکثریتشان گوشت پاک شرعی می‌فروشند. اگر تکه‌ای گوشت در مجاورت محله مزبور یافت شود، آیا باید آن را طرّفا دانست یا کاشر؟ در این جا،

واقعیات چندی را باید مورد ملاحظه قرار داد؛ از جمله مسئله رُوُ أَوْ قَارُوُ (19) (اکثریت یا مجاورت). آیا باید شیء را با توجه به نزدیک‌ترین مکان یافت شدنش سنجید، یا این که عامل تعیین کننده، وضعیت اکثریت مغازه‌ها (فروشنندگان) است؟ مشکل دیگری که به مسئله اطمینان از نامتعیین بودن (20) موارد مربوط می‌شود، مسأله قاووع (21) است: یعنی وقتی که عناصر کاملاً مستقل نیستند و عامل خاصی مانع همگنی و تجانس تام می‌شود، اکثریت تا چه محدوده‌ای حاکم است؟ در این باره، حکیمان حکم دادند که هر زمان که روشن باشد که نمونه فرضی کاملاً نامتعیین نیست، در اینجا اکثریت آماری قابل اتکا نیست و شک باید به حوزه منطقی اولیه، یعنی عدم اطمینان یا احتمال پنجاه - پنجاه، حمل شود.

مسئله جانوران دورگه (22) به همین مقوله تعلق دارد. اگر شیء حرامی با اشیاء حلال مخلوط شد، چه ملاحظاتی حاکم است؟ در این جا نیز فرض کلی این است که باید از اکثریت پیروی کرد و اقلیت به حساب نمی‌آید. اما حتی با وجود این قاعده، باید کاملاً مواظب بود تا اطمینان حاصل شود که مخلوط به گونه‌ای است که اصلاً خوف آن نمی‌رود که بخشی از آن نماینده اکثریت لازم نباشد. بر این اساس، تفاوت‌هایی میان اختلاط مواد جامد و مایع پیدا می‌شود. در دیگر موارد، چشیدن عامل تعیین کننده است؛ هر جا که ممکن باشد، امتحانی به عمل می‌آید تا مشخص شود که آیا مخلوط، مزه شیء حرام و ممنوع می‌دهد یا خیر؟ در عمل، حکیمان پیشنهاد می‌کردند که برای انجام این کار با یک آشپز غیریهودی خبره مشورت شود. در بعضی جاها، یک اکثریت ساده کفایت می‌کرد و در دیگر موارد، حکم این بود که شیء حرام در صورتی که اکثریت بسیار بزرگ‌تری وجود داشته باشد ملغی شود؛ اکثریتی که نسبت معمول آن شصت به یک بود. در بعضی موارد، حکیمان روی درصد بالا، یعنی اکثریت صد به یک و حتی بیشتر تأکید می‌کردند. در مواردی که ممنوعیت از شدت خاصی برخوردار بود، آنها امکان الغا را نمی‌پذیرفتند و می‌گفتند که «حتی یک در هزار هم باطل نیست». آنان درباره ممنوعیت‌هایی که دارای محدودیت‌های زمانی بودند، یعنی جایی که به خاطر وجود شبهات واقعی بسیاری از قواعد و احکام الغا قابل اتکا نبودند، دیدگاه جزمی‌تری اتخاذ کرده‌اند.

به خاطر همین مشکلات بود که در میان سایر مسائل، هلاخاهای اساساً ناتمامی در عرصه احکام مختلف خوردنی‌ها مطرح بودند. هلاخای این حوزه به موضوعی تمام ناشدنی برای تحقیق مبدل گشته است. در عمل، حتی مسائل نسبتاً ساده‌ای نظیر [لزوم] تطهیر مجدد ظروفی که در آنها غذاهای ممنوعه پخته شده، می‌تواند دانشمندان را درگیر مسائل بسیار گسترده‌ای کند؛ از مسائل عملی هلاخایی، درباره نفوذ اجزاء بسیار کوچک شیء حرام به درون ظرف گرفته - که با استناد به ادله فیزیکی و شیمیایی اثبات می‌شد و تفاوت‌هایی میان مواد گوناگونی که ظروف از آنها ساخته شده بودند، قائل می‌شدند - تا مسئله مدت زمانی که یک شیء ناپاک باقی می‌ماند. اگر شیئی بر اثر فرایندهای گوناگون تغییر شکل دهد، آیا این دگرگونی موجب تغییر در ذات آن، به نحوی که دیگر نتوان آن را ممنوع دانست، نمی‌شود؟ دانشمندان مثال‌های بسیاری برای «استدلال معیوب» (23) نقل می‌کنند؛ وقتی که می‌توان فرض کرد که شیء ممنوع، نه تنها

خدشه‌ای به هتیر (حلیت) وارد نکرده که تا حدی از بین رفته است، ممنوعیت برداشته می‌شود. بنابراین، در این جا پرسش‌هایی درباره نسبت مواد مجاز و غیرمجاز در یک شیء ترکیبی، طبیعت شیء ممنوع و امکان پدید آمدن یک اختلاط کامل یا ناتمام وجود دارد.

هالاخای مربوط به مشکلات و ابهامات احکام خوردنی‌ها، در رساله حولین (24) تلمود، به طور مفصل بحث شده است، اما جنبه‌های نظری وسیع‌تری که در بسیاری از حوزه‌های هالاخا مطرح است، تقریباً در همه رساله‌های تلمود یافت می‌شود و موضوعی پیچیده و در عین حال جذاب برای مطالعه به شمار می‌آید.

.....) Anotates (.....

- 1) . swal yrateid
- 2) . ztemah
- 3) . turhsak
- 4) . noitibihorp yramirp
- 5) . taf lanimodba
- 6) . sehsid yrtiluop
- 7) . elbisualpmi
- 8) . halro
- 9) . miya'lik
- 10) . hatimehs
- 11) okapi زرافه گوزن مانند نواحی آفریقایی. م
- 12) . hahilem
- 13) . veleh
- 14) . toferet
- 15) . hatihehs
- 16) . haferet hayah ahomak nie-ehs lok
- 17) . tehohs
- 18) یعنی گواهی یا مدرک
- 19) . vorak-o vor
- 20) . noitazimodnar
- 21) . a'uvak
- 22) . dirbyh

طهارت و نجاست شرعی

بخش کاملی از میشنا به احکام طهارت و نجاست شرعی اختصاص دارد و حتی بیش از احکام قربانی، واحد مستقلی را تشکیل می‌دهد که شاید پیچیده‌ترین بخش تلمود باشد. با آن که این هالاخاها در بخش‌های مختلف تلمود بابلی و فلسطینی مطرح شده‌اند، تقریباً یقینی است که به استثنای رساله نیدا⁽¹⁾ که نیاز عملی زیادی به آن احساس می‌شد، هیچ تفسیر کاملی بر آنها نوشته نشده است. یکی از دلایل این غفلت آشکار، این است که تقریباً تمامی این احکام به سرزمین فلسطین و دوره‌هایی که معبد بر پا بود اختصاص داشت. در نبود معبد و قربانی‌ها، رعایت احکام مربوط به طهارت شرعی، توجیه ضعیفی داشت و زمانی که دیگر، قربانی‌ای تقدیم نمی‌شد، رعایت تمامی جوانب این هالاخاها غیرممکن بود.

احکام طهارت، به لحاظ محتوا، شبکه‌ای پیچیده و به هم پیوسته از احکام هستند که در یک ساختار منطقی خاص، با یکدیگر مربوطند. با آن که بخش قابل ملاحظه‌ای از تورات به این احکام اختصاص یافته، هیچ توضیحی درباره آنها بیان نشده است. چنین گفته‌اند که در دوره میشنایی ربان یوحانان بن زکای با پاسخ‌های خردمندانه‌اش موفق شد که فردی غیریهودی را به ارزش و اعتبار این احکام متقاعد سازد. اما شاگردانش به او گفتند: «تو او را با یک پاسخ مبهم گول زدی، اما برای ما چه داری که بگویی؟» ربان یوحانان پاسخ داد که این موضوع‌ها از ملاحظات عقلانی ناشی نشده‌اند و به یکی از حوزه‌هایی تعلق دارند که آن یگانه مقدس، که حمد و سپاسش باد، درباره آنها گفته است: «من احکامی وضع و فرمان‌هایی صادر کردم و شما مجاز نیستید که در آنها تأمل کنید.» در واقع، این تشریح بی‌نهایت پیچیده است و انبوهی از جزئیات را دربردارد که به نظر می‌آید تعیین آنها به صورت آنی بوده است.

با این همه، ساختار عمومی این هالاخاها را می‌توان به کمک چندین اصل بنیادین درک کرد. اولاً، باید یادآور شد که پاکی و ناپاکی مفاهیمی نیستند که مربوط به حوزه نظافت یا بهداشت باشند. به کار بستن احکام طهارت ممکن است از بعضی جهات به بهداشت کمک کند، اما این امر نه نشان‌دهنده حکمت این احکام است و نه بیانگر تعلیل موضوع آنها. ظاهراً در این جا با توجه به جهان بینی اصلی، می‌توان از دو حوزه اصلی سخن گفت: زندگی، که کامل‌ترین تعبیر درباره آن هر چیز مربوط به قداست است (که به عنوان منبع اولیه زندگی محسوب می‌شود)؛ و مرگ و نیستی، که به نظر می‌رسد نقطه مقابل زندگی و قداست باشند. به

طور کلی می‌توان گفت که هر آنچه می‌زید و سالم است، فاقد هر گونه نجاستی است و هر اندازه که شیء به مرگ نزدیک می‌شود، نجاست آن فزونی می‌یابد. بر این اساس، مطابق اصطلاح‌شناسی تلمود، ناپاک‌ترین شیء (أوی أوت هَطومئا) (2) «بزرگ‌ترین سبب نجاست»، جسد است و در مرحله بعد از آن، جذامی، زاو (3) (فردی که بی‌اختیار از آلت او مایعی مانند منی جاری باشد) و لاشه حیوانات و خزندگان قرار دارد. معمولاً شیء ناپاک، نه تنها خود ناپاک است، بلکه در تماس با دیگر اشیاء، ناپاکی خود را به آنها انتقال می‌دهد. هر اندازه که درجه ناپاکی چیزی بیشتر باشد، امکان آلوده کردن اشیاء دیگر توسط آن، به شیوه‌های گوناگون، بیشتر خواهد بود. به عنوان مثال، جسد هرچه را که با آن تماس پیدا کند، ناپاک می‌سازد و گاهی این [سرایت] نجاست به حدی زیاد است که شیء متنجس نیز خود به یک منبع مستقل نجاست و آلودگی مبدل می‌شود. آلودگی معمولاً از طریق تماس با شیء ناپاک منتقل می‌گردد؛ اما گاهی اوقات با گرد آمدن با شیء ناپاک در زیر یک سقف، یا به واسطه حمل آن شیء نجس، حتی بدون تماس با آن، نیز نجاست منتقل می‌شود.

هر چیزی قابلیت نجس شدن ندارد. هر اندازه که حساسیت فرد یا شیئی که با منشأ آلودگی تماس می‌یابد، بیشتر باشد، راحت‌تر آلوده می‌شود. بعضی از غذاها و نوشیدنی‌ها خیلی آسان نجس می‌شوند. اشیاء چوبی و پارچه‌ای، کمتر تأثیر می‌پذیرند. اشیاء فلزی نسبت به بعضی از انواع نجاست‌ها حساس‌ترند، ولی آدمی تنها با میزان معینی از نجاست آلوده می‌گردد. حیوانات زنده، گیاهان در حال رشد، و اشیای ناتمام (4)، در صورت تماس با آلودگی، نجس نمی‌شوند. طبق هلاخایی که مصوبات بعدی، تغییری جزئی در آن ایجاد کرد، احکام ناپاکی تنها برای یهودیان، مهم و با معناست. غیریهودیان نه نسبت به ناپاکی حساس هستند و نه می‌توانند ناقل نجاست باشند.

پاک شدن از آلودگی همیشه به یک شکل نیست و به طبیعت عامل نجس‌کننده و نیز به شیء نجس‌شونده بستگی دارد. به عنوان مثال، ظرف سفالی طهارت‌پذیر نیست و باید آن را شکست؛ در عین حال، بیشتر ظروف دیگر را به همان شکلی که آدمی پاک می‌شود، می‌توان پاک کرد. تمامی انواع طهارت در یک عامل مشترکند و آن فرو بردن در آب - است.

بنابه گفته تورات، غسل ارتماسی (5) در چشمه یا منبع دیگری از آب (مِیْقُوهِ مِیْم) (6) انجام می‌گیرد. بعدها این اصطلاح به مِیْقُوهِ (7) تلخیص شد و به معنای مکانی که آب کافی برای تأمین مقاصد طهارت، در آن جا جمع شده است، استعمال گردید. فرد نجس داخل مِیْقُوهِ می‌شود و خود را در آن فرو می‌برد و بدین‌سان، خود را تا حدی، از نجاست پاک می‌سازد. غسل کردن در مِیْقُوهِ ضرورتاً، مستلزم پاکیزگی نیست؛ چرا که منبع طهارت تنها یک مکان طبیعی جمع شدن آب است. در زمان‌های گذشته لازم بود که از آب‌های راکد در غارها، که همیشه هم بهداشتی و پاکیزه نبود، استفاده شود. از دوره میسنایی به این طرف، ساختمان‌های خاصی برای این منظور ساخته شد و امکانات مناسب تری برای غسل کنندگان فراهم آمد. حتی زمانی که بیشتر احکام مربوط به طهارت عملاً رعایت نمی‌شد، مِیْقُوهِ اهمیت خود را حفظ کرده بود.

زنان از میقوه برای طهارت از نجاست حیض یا نفاس، و مردان از آن برای طهارت پیش از مطالعه و نماز استفاده می‌کردند. در عصر تلمودی، مردان دیگر مکلف نبودند که غسل کنند. اگرچه فرمان انام غسل ارتماسی را به عزرا نسبت داده‌اند، عمل به آن واقعاً منسوخ شده بود. در زمان‌های بعدی و اساساً در نتیجه قوت گرفتن گرایش‌های قبالی در یهودیت، غسل ارتماسی به عنوان وسیله‌ای برای تطهیر معنوی، اهمیت تازه‌ای یافت و تاکنون نیز به صورت گسترده، در میان حَسیدیم به آن عمل می‌شود.

علاوه بر انجام غسل ارتماسی در آب، که مؤلفه اصلی تمامی مناسک طهارت است، مراسم ویژه‌ای برای انواع خاصی از نجاست وجود دارد. زاو، یعنی مرد جریان‌دار، و زن پس از وضع حمل، کاملاً پاک نمی‌شدند مگر آن که یک قربانی ویژه، نه برای کفاره، که به خاطر طهارت، تقدیم کنند. غلبه بر نجاست ناشی از اموات (شدیدترین و یکی از رایج‌ترین انواع آلودگی) تنها از طریق پاشیدن آب مخلوط با خاکستر یک ماده گاو قرمز، امکان‌پذیر بود. در تورات مراسم طهارت با تفصیل قابل‌ملاحظه‌ای بیان شده است، اما از آن جا که این مراسم خیلی مهم بود و یافتن ماده گاو قرمز نیز آسان نبود، بنا به گفته میشنا، مراسم سوزندان لاشه گاو ماده تاکنون تنها هشت بار در طول تاریخ یهود انجام گرفته است. در طی قرن‌ها، با وضع محدودیت‌ها و شرایط، که به منظور تأکید بر اهمیت حیاتی این مراسم انجام گرفته بود، این مراسم بسیار محدود شد. در دوره معبد، لاشه گوساله ماده بر بالای کوه زیتون (8)، روبه‌روی معبد سوزانده می‌شد و یکی از دلایل تقدس این مکان، همین امر است. برای این که مبدا شایبه نجاست و آلودگی در طول مسیر پیدا شود، پل مخصوصی میان کوه معبد و کوه زیتون ساختند. خاکستر گوساله قرمز (یا خاکستر همه گاوهای قبلی؛ زیرا طبق آنچه در سنت آمده، مقداری از قدیمی‌ترین خاکسترها در پایان دوره معبد دوم هنوز باقی بود) با دقت هرچه تمام‌تر، محافظت و نگهداری می‌شد و در تطهیر اشیائی که بر اثر تماس با اموات نجس می‌شدند، به کار می‌رفت. تا چندین نسل پس از انهدام معبد - به عقیده بعضی از عالمان تا سیصد سال بعد - این خاکسترها باقی بود و برای این مراسم مصرف می‌شد. وقتی که خاکسترها تمام شد، تطهیر شیء نجس شده دیگر ممکن نبود و از این روی، عمل به این احکام طهارت هیچ توجیه منطقی نداشت. از قرون وسطی به این سو، فرض بر این بود که به طور مستقیم یا غیرمستقیم «همه ما به واسطه مرده‌ها آلوده شده‌ایم»؛ بنابراین عمل به این احکام دیگر امکان‌پذیر نیست.

به طور کلی، احکام طهارت شرعی تنها در تماس مستقیم با قربانی‌ها و اشیاء مقدس اعمال می‌شود. شریعت کسی را غیر از کوهن‌ها (9) (نسل حضرت هارون) که از لمس کردن اجساد منع شده بودند، به پاک بودن مکلف نمی‌کرد. این ممنوعیت هم‌چنان باقی است و جانشینان تبار کاهنی هنوز هم از دست زدن بر جسد منع می‌شوند مگر این که - بنا به گفته تورات - آن جسد متعلق به یکی از اعضای نزدیک خانواده یا جسد میت می‌صوا (10) (فردی که جسد او بر سر راه افتاده باشد و کسی برای تدفین او یافت نشود) باشد. هیچ فرد ناپاکی مجاز نبود که وارد محدوده معبد شود یا در عبادت شرکت کند؛ سرپیچی از این حکم مجازات شدیدی را به دنبال داشت و کاهن اگر در حالت ناپاکی به سر می‌برد، از مصرف هرگونه هدایای کاهنی

ممنوع بود. بنابراین، روشن است که چرا در عصر معبد هر کسی که قربانی به معبد می‌آورد یا در موقع زیارت وارد معبد می‌شد، مکلف بود که خود را پاک سازد. کاهنان و اعضای خانواده آنان نیز مکلف بودند خود را پاک سازند تا مجاز باشند که از هدایا بخورند. ساعتی که کاهنان پس از انجام غسل ارتماسی و کسب طهارت، به خوردن اعانات خودشان مشغول می‌شدند، چنان منظم بود که به عنوان معیاری برای تنظیم وقت به کار می‌آمد!

به رغم این واقعیت که اکثر اعضای جماعت (11) مکلف نبودند که در همه حال با طهارت باشند، کسانی وجود داشتند که به شوق رسیدن به یک زندگی کامل‌تر، احکام تطهیر شرعی را مراعات می‌کردند؛ چرا که طهارت را کمال می‌دانستند. شماری از این افراد در مراعات این احکام چنان افراطی و سخت‌گیر بودند که تنها از غذاهایی می‌خوردند که پاکی آنها مانند پاکی مورد نیاز برای غذای کاهنان بود، اما بیشترشان «کسانی بودند که از حولین (12) (غذاهای رایج)، مطابق با مقررات و احکام طهارت، استفاده می‌کردند. اینان در ظاهر، بسیار فراوان بودند و نهضت دینی - اجتماعی خاص خودشان را که به حاورها (13) (رفیق‌ها) معروف بود، ایجاد کردند. این نهضت از افرادی تشکیل شده بود که تنها غذاهای پاک را می‌خوردند و احکام عُشریه را با جدیت مراعات می‌کردند.

گروه‌های حاور که درگیر در مراسم ابتدایی ویژه‌ای بودند، ترکیب‌های مختلفی داشتند و ظاهراً بیشتر شاگردان حکیمان، زمانی از اعضای آن بودند؛ گرچه تنها رؤسای مدارس علمیه، بدون نیاز به مراسم خاص صلاحیت عضویت در آن را داشتند. عضویت زنان نیز پذیرفته می‌شد و فتوایی صادر شده بود مبنی بر این که «همسر حاور، خود یک حاور است» فرقه‌های گوناگونِ اِسِنی در ظاهر، روابط نزدیکی با حاورها داشتند؛ اما آنها به ترک دنیا گرایش داشتند، در حالی که بیشتر حاورها چنین نبودند.

پس از تمام شدن خاکستر گاو قرمز، احکام شرعی طهارت دیگر به طور کامل رعایت نمی‌شد و حکم آن برای تمامی اهداف عملی، لغو گردید. با وجود این، دو نوع حکم، قابل اعمال باقی ماند؛ احکامی که به ناپاکی زن به واسطه نیداً (حیض و وضع حمل) مربوط می‌شد، و احکام آلودگی و پاکی کاهنان. ناپاکی نیداً کاربردهایی در روابط زناشویی دارد؛ چون روابط جنسی تا زمانی که زن ناپاک است، ممنوع است. بیشتر میقوه‌ها (14)، از دوره میسنایی به بعد و نیز احتمالاً در پایان خود این دوره، به این نوع طهارت اختصاص یافته‌اند. اما تعجب‌آور نیست که نیداً، تنها رساله در بخش طهارت است که هم تلمود بابلی و هم تلمود فلسطینی، در باب آن توضیحاتی ارائه کرده‌اند.

حرمت آلودگی کاهنی ناشی از تماس با اموات نیز باقی ماند. در این جا نیز باقی ماندن این ممنوعیت خاص، دلیل ویژه‌ای داشت. در زمان‌های جدید، کوهن‌ها مانند همه بنی اسرائیل به وسیله تماس با اموات، چه تماس مستقیم و چه از طریق دیگران، آلوده می‌شوند. اما ممنوعیت تورات معطوف به جایگاه کاهن نیست، بلکه به اعمال او توجه دارد؛ از این رو، رعایت این احکام، حتی پس از آن که احکام طهارت عملاً از اعتبار افتاد، ادامه یافت.

-) Anotates (.....
- 1) . hadiN
 - 2) . a'mut-ah tova iva1
 - 3) . vaz
 - 4) . stcejbo dehsinifnu
 - 5) . noisremmi
 - 6) . miyam hevkim
 - 7) . hevkiM
 - 8) . sevilO fo tnuoM
 - 9) . minahok
 - 10) . havztim tem
 - 11) . noitagernoc
 - 12) . nilluh
 - 13) . mirevah
 - 14) . toavkim

اخلاق و هَلاخا

هَلاخا به لحاظ ماهیت، قانون است، اما به واسطه ساختار، اصول معینی از علم اخلاق و نوعی جهان بینی کلی درباره زندگی را در خود دارد. و از نظر ساخت کلی و انعطاف ناپذیری اش، به دیگر مجموعه های مدوّن قانونی که قابلیت انطباق با هر حادثه یا اوضاع و احوالی را ندارند، شبیه است.

تلمود در بحث از این پرسش که چرا معبد دوم در زمانی که مردم زندگی پاک و منزهی را در پیش گرفته بودند و به مطالعه تورات می پرداختند منهدم شد، به تندی بیان می دارد: «اورشلیم نابود شد تنها به این جهت که شریعت تورات در آن جا بر زبان ها جاری بود.» در توضیح این بیان حیرت آور آمده است: «عقاب مردم اورشلیم به این خاطر بود که تنها مطابق احکام تورات حکم می کردند و هیچ گونه نرمشی را بر نمی تابیدند.» از این برمی آید که اگرچه احکام موجود برای همه آدمیان الزام آور است، اما ملاحظات

گوناگونی را، بسته به مورد، می‌توان با توسل به محبت برای تلطیف شریعت به کار برد. اگر کسانی که قضاوت به آنها واگذار شده با رحم و شفقت عمل نکنند، رفتارشان به معنای برداشتن گام نخست انهدام است. بنابراین، شریعت - به‌ویژه مقرراتی که روابط میان انسان و هم‌نوعش را تنظیم می‌کند - تنها چارچوبی ظاهری است که چارچوب‌های دیگری را نیز که باید مورد توجه قرار گیرند، شامل می‌شود. مفهوم عدالت که در یهودیت مهم است، قدرت خود را از دست نمی‌دهد، اما برای کم کردن شدت شریعت، عوامل دیگری نیز در نظر گرفته می‌شود.

این حکم تورات که «از اتهام فقیر چشم پوشی نکنید» نیز مبنایی برای شریعت یهود است و جلوگیری از عدالت را، حتی برای رعایت مصلحت فقیر، منع می‌کند. واقعیت اصلی در صدور چنین حکمی که در قانون‌گذاری دنیا بی‌نظیر است، نشان می‌دهد که گرایش به متفاوت شمردن فقیر از چنان اهمیتی نزد مردم برخوردار بود که هشدار در قبال آن را الزامی می‌ساخت. تورات درباره چگونگی رسیدگی به دعوی میان فقیر و ثروتمند، رهنمودهایی را برای قاضی عادل بیان می‌کند: او باید مطابق شریعت عمل نماید و گاهی فقیر را حتی به پرداخت دین وادار سازد، اما سپس از جیب خودش آن را جبران کند. قاعده نرمش، یعنی لیفنیم میشورت هَدین(1) (فراتر از حد شریعت) گرچه فراگیر نیست، مانند نوعی قانون درونی برای تمامی کسانی که در آرزوی معیارهای عالی‌تر هستند، الزام‌آور است. باید یادآور شد که این قانون نمی‌گوید که باید از مرز میان خیر و شر چشم پوشید یا آن را از میان برداشت، بلکه تنها به استفاده از محبت و از خودگذشتگی اشاره دارد. به طور کلی، به نظر می‌رسد که این مرتبه از هلاخای اخلاقی، میسنت حسیدیم(2) بوده و یکی از رساله‌های بخش نزیقین(3) یعنی اووت (اخلاق پدران) نیز گاهی به این نام شناخته می‌شود. اووت شرحی زنده از آموزه‌های اخلاقی است که از موعظه اخلاقی صرف فراتر رفته و در والاترین کتاب شرعی، یعنی خود میسنا، جای گرفته است. احکام شرعی این کتاب مانند قوانین عمومی برای تمامی مردم الزام‌آور نیست، اما برای کسانی که می‌خواهند از هلاخا پافراتر نهاده، به چرخه درونی، یعنی قلمرو «فراتر از حد شریعت» وارد شوند، معتبر است.

در تعریف تلمودی، حاسید(4) به مردی گفته می‌شود که رفتار و کردارش «درون شریعت» است. این تعریف را می‌توان با داستانی از تلمود که در پایان بحث از هلاخای مربوط به مسئولیت کارگران و صنعتگران در برابر اموالی که با آنها کار می‌کنند، توضیح داد. آن بحث با این عبارت جمع‌بندی شده است که در تمام موارد غفلت زیان‌آور از جانب کارگران، آنان موظف هستند که خسارات مالک را جبران کنند. سپس نقل شده است که یکی از حکیمان عده‌ای کارگر را برای انتقال کوزه‌های سفالی پر از شراب استخدام می‌کند. کارگران بر اثر بی‌احتیاطی، کوزه‌های سفالی را می‌شکنند و مالک مطابق شرع، لباس‌های بیرونی آنها را به عنوان وثیقه پرداخت خسارت، ضبط می‌کند. کارگران نزد امورای بزرگ راو شکایت می‌برند و او به آن حکیم که شاگرد و از بستگان وی بود دستور می‌دهد که لباس‌ها را باز پس دهد. حکیم به این قضاوت تن می‌دهد، اما از راو می‌پرسد: «آیا این شریعت است؟» او در پاسخ می‌گوید: «بله؛ زیرا گفته شده است که

'شما باید در مسیر عدالت گام بردارید.' کارگران سپس نزد او لب به شکایت گشودند که آنان مردمانی فقیرند که در تمام روز به سختی کار کرده‌اند و اینک چیزی ندارند که تسکین‌دهنده دردهایشان باشد. پس او به شاگردش دستور داد که مزد آنها را پرداخت کند و او بار دیگر پرسید: «آیا این شریعت است؟» او پاسخ گفت: «بلی؛ چرا که گفته شده است 'او باید روش‌های عدالت را حفظ کند.' بی‌شک، این گفت و گو را باید چنین تفسیر کرد که ربی می‌خواهد به شاگردش بگوید که برای انسان توانا و با قابلیت مثل او که قادر است خسارت را جبران کند و سودای انجام چیزی بیشتر از آنچه قانون مدون و انعطاف‌ناپذیر بیان داشته است در سر می‌پروراند، 1 شنت حسیدیم، 3 میشنت حسیدیم تنها یک انتخاب آزاد نیست، بلکه تکلیف اوست.

ماری از احکام قانون مدنی به موضوع مسئولیت اخلاقی در دعاوی مربوط می‌شود که فرد «از لحاظ قانون بشری معاف است، ولی مطابق شریعت الهی مقصر» شمرده می‌شود. یعنی گاهی دادگاه هیچ مسئولیت قانونی قابل اجرایی متوجه زیان‌رسان نمی‌داند، اما از نظر اخلاقی مکلف است که خسارت زیان‌دیده را جبران کند. احکام خسارت‌ها در بردارنده شمار زیادی از احکام اخلاقی است، تا آن جا که یکی از حکیمان گفته است: «کسی که می‌خواهد رفتاری درست داشته باشد کافی است احکامی را که در این جا مقرر شده‌اند، رعایت کند.»

کشمکش‌ها در درون حوزه شریعت و بیرون از آن، در دیدگاه اصلی درباره احکام اولویت و حق تقدم، بیانی ژرف‌تر پیدا کرد. در بسیاری از حوزه‌ها، مقرر شد که در صورت تعارض میان دو تکلیف مشابه، باید بعضی از مردم را نسبت به بعضی دیگر ترجیح داد. اما ضابطه شرعی این است که «مال تو بر مال هر انسان دیگری مقدم است»؛ یعنی هیچ انسانی مکلف نیست که با کمک کردن به هم‌نوع خویش، خود متحمل خسارت شود. اگر بازگرداندن شیء گم شده مستلزم اتلاف وقت و صرف پول از سوی یابنده باشد، او مکلف نیست که به این حکم شرعی عمل کند. مفهوم ضمنی و وسیع‌تر این قاعده در زمانی که تعارض منافع وجود دارد این است که «زندگی خودت مقدم است». در این جا نیز به خواننده، نسبت به رعایت افراطی و خارج از اعتدال شریعت، هشدار داده شده و درباره تکالیف طیف‌های گوناگون مردم دیدگاه‌های متفاوتی ارائه گردیده است. رفتاری که از یک انسان معمولی، شرعی و عادلانه تلقی می‌شود، از فردی با معیارها و درجات بالاتر قابل قبول نیست. روایتی (5) از تلمود ضمن بیان این رویکرد، مردم را بر اساس موضع‌گیری‌شان در قبال اموال، درجه بندی می‌کند: «کسی که می‌گوید مال تو مال من است و مال من برای من، آدم خبیثی است [و او که می‌گوید مال تو برای تو و مال من برای تو، انسان زاهدی است [و او که می‌گوید مال تو برای تو و مال من برای من، فردی میان‌ه‌رو است. اما هستند کسانی که می‌گویند این حکم، حکمی سدومی [منسوب به مردمان سدوم - شهر لوط (6)] [یعنی ظالمانه است.» بنابراین، کشمکش میان دیدگاه منطبق بر شریعت یعنی «مال من برای من و مال تو برای تو» و پیروی کورکورانه از ظاهر شریعت در هر واقعه‌ای، که «حکمی سدومی» است، باقی می‌ماند.

بر اساس یک سنت آگادایی، سدوم ماهیتاً مرکز تباهی وحشیانه و فاقد قوه تمییز نبود، بلکه آن جا مکانی بود که قانون گذاری در آن از بدخواهی و توجه افراطی به ظاهر شریعت ناشی می شده و اهریمنی بود. اگر شخصی از تعهد شفاهی خود پشیمان شود و از آن سر باز زند، هیچ دادگاهی نمی تواند او را به ایفای تعهدش مجبور سازد. در عین حال، او ملعون است: «او که سدومیان را عقاب کرد، آنهایی را که به وعده خویش پای بند نیستند نیز عقاب خواهد کرد.» به طور کلی، کسی که بر حق شرعی خود، به منظور جلوگیری از انتفاع دیگری اصرار می ورزد، در حالی که خود چیزی را از دست نمی دهد، متهم به میدتِ سدوم (اخلاقی سدومی) (7) است.

حتی معروف بود که دادگاه به نفع کسانی که از منفعتی محروم می شدند، مداخله می کرد؛ حتی اگر در قبال این محرومیت هیچ مسئولیتی متوجه پرداخت کننده نمی بود و او تنها بر حقوق خویش اصرار می ورزید. گاهی دادگاه به پرداخت خسارت حکم می کرد و در مواردی کسانی را که بدون هیچ گونه انعطافی عمل می کردند، در میان جمع به استهزا می گرفت. مواردی هم بود که دادگاه با کسانی که علیه آنها دعاوی اخلاقی طرح می شد، با شدت بیشتری برخورد می کرد. کسی که با استناد به شرایط صوری شریعت برخوردی ناشایست با دیگران داشت با مقابله به مثل دادگاه مواجه می شد؛ دادگاه تمامی حقوق خود را به اجرا می گذاشت و با استناد به احکام شدیدی که در شرایط عادی به آنها استناد نمی شد، او را مجازات می کرد.

یک معضل اخلاقی رنج آور در جاهایی سر بر آورد که آدمی برای فرار از تهدید یا خطر، ناگزیر از آسیب رساندن به دیگری بود. نمونه ای که در اینجا نقل شده، درباره گروهی از مردم است که تهدید می شوند به این که اگر یکی از اعضای خودشان را تحویل ندهند، همگی کشته خواهند شد. در چنین شرایطی، هالاخا حکم می دهد که تمامی افراد گروه باید به جای تحویل دادن آن فرد، خودشان را فدا کنند. آنها تنها زمانی مجازند یکی از افراد خود را تحویل دهند که او فردی معین، و در واقع مجرمی تحت تعقیب، باشد. با این همه، در این جا نیز مسئله کاملاً روشن نبوده، تصمیم گیری اخلاقی همیشه یکسان نیست. حکیمان قضیه ای را نقل کرده اند که در آن، فردی متهم به قتل یک شاهدخت رومی می گریزد و خود را در میان جمعی پنهان می کند. وقتی که مقامات رسمی از حضور او در آن جا مطلع می شوند به تمام افراد آن جمع هشدار می دهند که اگر فرد مورد نظر را تحویل ندهند، همگی کشته خواهند شد. وقتی که خطر کاملاً محرز شد، حکیم محلی آن جمع به سراغ مرد فراری رفت و اوضاع را برای او شرح داد و آن شخص راضی شد که خود را تسلیم کند. اما نقل شده است که الیاس (8) نبی [الیاهو] که پیش از آن، هر روز بر این حکیم ظاهر می شد، از آن پس دیگر به ملاقات او نیامد. وقتی که حکیم به امید بازگشت الیاس دست به دعا برداشت و دهان به روزه بست، آن نبی با او سخن گفته، فرمود: «دیگر هیچ گاه او را ملاقات نخواهد کرد؛ چرا که او سبب مرگ آن فراری شده است.» حکیم لب به اعتراض گشود که: «اما این آموزه ماست» (یعنی قانون میثنا آن را مجاز می شمارد). الیاس در جواب او گفت: «آیا این میثنت حسیدیم است؟» به بیان دیگر، انسان بزرگ

تکالیفی بالاتر از مردم عادی دارد.

همین مسئله در نمونه مشهور دیگری که حکیمان نقل کرده‌اند، مطرح شده است: «دو مرد در بیابان سفر می‌کنند؛ یکی از آنها ذخیره آبش به اندازه‌ای هست که تا رسیدن به آبادی زنده می‌ماند. اما اگر این آب میان آن دونفر تقسیم شود، هر دو در آن بیابان تلف خواهند شد. آنها چه باید بکنند؟» حکیمان می‌شنایند در این باره بحث جامعی کردند و نتیجه‌ای که به عنوان هلاخا پذیرفته شد این بود که مالک آب به تنهایی، آب را مصرف کند و خود را زنده نگه دارد؛ چرا که «زندگی هر کس در اولویت است». در عین حال، آنها متذکر شدند که این نتیجه هلاخایی تنها مربوط به مردم عادی است؛ عالمان باید آب را میان خود و فرد همراهشان تقسیم کنند، حتی اگر بدانند که این کار مرگ آنها را در پی دارد.

این مشکلات اساسی که گاهی از آنها به بحث از ارتباط میان «حقیقت» و «صلح» تعبیر شده است، هیچ‌گاه به آسانی حل نشده‌اند. آیا عدالت را (که حقیقت است) باید بر مصالحه (که صلح را به همراه می‌آورد) ترجیح داد؟ یا حقیقت مطلق هیچ‌گاه دست‌یافتنی نیست؟ بعضی از حکیمان بر این باور بودند که مفهوم مصالحه با انگاره عدالت در تعارض است و هرگز هیچ‌یک از قضات نباید به طرفین دعوا پیشنهاد مصالحه کند. این در حالی است که عالمان دیگری معتقد بودند که هر مصالحه‌ای بهتر از صدور رأی، هرچند عادلانه، است که به زیان یکی از طرفین دعوا باشد. نتیجه‌گیری هلاخایی درباره این موضوع تقریباً به این شرح است: «قاضی باید پیش از استماع خواسته‌های طرفین، یا در زمانی که در دعوی میان آنها نمی‌تواند به یک تصمیم قاطع برای اجرای عدالت دست یابد، به آنها پیشنهاد مصالحه کند؛ با وجود این، اگر خطا کار بودن یکی از طرفین برای او روشن بود، نباید مصالحه را بپذیرد.» مسئله «حقیقت» و «صلح» با نهی شدید از دروغ‌گویی از یک سو، و لزوم پرهیز از وارد کردن صدمه از دیگر سو، نیز در ارتباط است. حکیمان هم از «حقیقت، مَهر خداوند سبحان است» سخن به میان آورده‌اند و هم از صلح، با این تعبیر که «صلح، نام خداست» یاد کرده‌اند. در واقع، آنان آشکارا «دگرگون نشان دادن [حقیقت] برای رسیدن به صلح» را مجاز می‌شمارند؛ یعنی اگر روشن شود که با دروغ گفتن، صلح و آشتی میان طرفین دعوا برقرار می‌گردد، یا به واسطه دروغ‌گویی می‌توان از ورود ضرر و زیان جلوگیری کرد، آنها این کار را مجاز می‌دانند.

راه‌حل کلی برای موضوعی از شریعت که با ملاحظات اخلاقی خصوصی در تضاد باشد، به این شرح است: «آدمی در طرح مطالباتش می‌تواند تا شورت هَدین (9) (مرز شریعت) پیش رود. اما در برخوردش با دیگران باید «فراتر از حد شریعت» عمل کند». علاوه بر این حد و مرزهای هلاخایی، مفهوم کاملاً شناخته شده دیگری در حقوق مدنی، درباره مردی که در روابط خصوصی خود با دیگران، با گذشت و بردباری عمل می‌کند، وجود دارد. درباره چنین آدمی گفته شده است که خداوند به ازای این رفتار، تمامی گناهان او را می‌بخشد. انسان‌های آرمانی چنین توصیف شده‌اند: «کسانی که اگر توهین شوند توهین نکنند، اگر بی‌آبرویی بشنوند پاسخ نگویند، عملشان برآمده از عشق است و از تحمل درد و رنج لذت می‌برند.» درباره آنها نوشته شده است: «و آنهايي که به او عشق می‌ورزند، در درخشندگی همانند خورشید خواهند بود.»

-) Anotates (.....)
- 1) . nid-ah taruhs-im minf-il
 - 2) . midissah tanhsim
 - 3) . nikizeN
 - 4) . dissah
 - 5) . gniyas
 - 6) [. etimodoS
 - 7) . tadim modoS
 - 8) . hajile
 - 9) . nid-ah taruhs

درِخِ اِرِص (سلوک - ادب)(1)

اصطلاحِ درِخِ اِرِص در ادبیات تلمودی دارای معانی گوناگونی است. روی هم رفته، درِخِ اِرِص «راه جهان» است؛ یعنی روشی که آدمی مطابق با آن رفتار می‌کند؛ یعنی سلوک پذیرفته‌شده. درِخِ اِرِص در قالب یک قانون مدوّن ثابت در درون هالاخا قرار ندارد و با آن که در تلمود به طور مفصل از آن بحث شده، این هالاخاها الزام‌آور نیستند. درِخِ اِرِص را باید حتی بیش از شریعت، پایه و بنیان هر نوع تحولی دانست. احکام هر از چندگاه و از مکانی به مکانی دیگر تغییر می‌کنند، اما انتظار عمومی از یک فرد آن است که مطابق عرف رایج، رفتار کند. درِخِ اِرِص مطلوب تمامی افراد است. حکیمان به رغم تأسف خوردن به حال مردم، تصدیق می‌کنند که اینان نیز می‌توانند حتی بدون گذراندن آموزش رسمی، فردی ابرومند و محترم باشند؛ اما «کسی که از میشنا یا کتاب مقدس یا درِخِ اِرِص اطلاعی ندارد فردی متمدن نیست». به بیان دیگر، کسانی که احکام پذیرفته شده رفتاری را رعایت نمی‌کنند، زیاده‌رو و قانون‌گریز هستند. حتی گفته شده‌است که این‌گونه افراد فاقد صلاحیت برای ادای شهادت هستند.

نیاز به درِخِ اِرِص که متوجه همه افراد بود، برای عالمان به دو دلیل از تأکید بیشتری برخوردار بود. دلیل اول بیرونی است؛ عالم باید «محبوب ملکوت و خوشایند زمینیان» یعنی نزد هم‌نوعانش محترم باشد. اگر او احکام رفتاری را مراعات نکند، با ظاهر شدن در صورتی ناخوشایند، تورات را خفیف شمرده‌است؛ بنابراین،

باید چنان رفتار کند که مردم بتوانند بگویند: «مردی که تورات را مطالعه کرده باشد، درست رفتار می‌کند و برخوردارش پسندیده است.» اما حکم شرعی رعایت درخ اِریص بعد دیگری نیز دارد؛ زیرا رفتار درست، بخشی از حوزه بی‌حد و مرز رفتار و تفکر است که به دَعَت (2) (دانش، حکمت) معروف است. این حوزه، تنها اندوختن دانش نیست، بلکه ارزش قائل شدن برای عقل عرفی و رفتارهای عرفی پسندیده نیز هست. دَعَت، آدمی را به چگونگی معاشرت با خانواده و دیگران رهنمون می‌شود، شیوه سخن گفتن او را تعیین می‌کند، قدرت تصمیم‌گیری را در این که چه زمانی سماجت به خرج دهد و چه مواقعی گذشت کند بالا می‌برد، و با آن که به خودی خود جزء شریعت مکتوب نیست، از هر کسی که با تورات مأنوس شود انتظار می‌رود که تا حد معقولی از موهبت دَعَت برخوردار باشد. سنت مدرسی تا چندین نسل، به جلد پنجم شولحان عاروخ (3) -، بخشی اضافی از آن کتاب مشهور که از روابط غیرهالاخایی آدمیان سخن می‌گوید - ارجاع می‌داد. حکیمان بر این عقیده بودند که دعت مهم‌ترین نعمت است و می‌گفتند: «اگر علم‌داری چه نداری؟ و اگر علم نداری چه داری؟» عالمان سخت در تلاش بودند تا به کسب دعت نایل آیند و تلمود بر این دیدگاه خود اصرار دارد که «عالمی که بهره‌ای از دعت ندارد بدتر از مردار است».

دعت تا حد زیادی، یک ویژگی ذاتی است. چون بعضی از مردم به حکم غریزه و بدون تعلیم و تربیت، می‌دانند که چگونه در موقعیت‌های گوناگون، واکنش مناسبی از خود نشان دهند. اما از کسانی که از این موهبت برخوردار نیستند، انتظار می‌رود که به کسب این دانش نایل آیند و آن‌را از دیگران بیاموزند تا شایسته دریافت عنوان محترم عالم شوند. این روایت که «خدمت کردن به تورات از یادگیری آن مهم‌تر است» نشان‌دهنده آن است که کسی که از امتیاز خدمت‌گزاری به حکیمی بزرگ برخوردار است، حتی در مباحث سطحی و خالی از لطف، بیش از شاگردان درس‌های رسمی آن حکیم بهره می‌برد. و گاهی مهم‌ترین دستاورد دعت یادگرفتن شیوه رفتار در مواضع گوناگون و در رویارویی با انسان‌های مختلف بود. صدها حکایت در تلمود، درباره شاگردانی سخن می‌گوید که رفتارهای جزئی و ریزِ ربی خودشان را که ضرورتاً در قلمروهای مطالعه رسمی نبود، مورد توجه قرار می‌دادند.

آداب معاشرت و رسم‌های عصر تلمودی در رساله‌ای کوچک به نام درخ اِریص گردآوری شد که گنجینه‌ای از اطلاعات مربوط به اخلاقیات و رفتار آن دوره به شمار می‌آید. هالاخای مربوط به درخ اِریص حوزه‌های گوناگونی از زندگی را در برمی‌گیرد. مثلاً احکام زیادی به قواعد و آداب صرف غذاهای رسمی اختصاص دارد. اهمیت این مسئله در دوره‌ای بود که ضیافت‌های طولانی (که در آن میهمانان بر کاناپه‌ها تکیه می‌دادند) همراه با آداب و تشریفات درخور توجه، مرسوم بود. این قواعد کلمات گهرباری را که از وجدان عمومی برآمده بود، در خود داشتند. مانند: «به وقت خوردن غذا سخن گفتن ممنوع است؛ مبادا غذا وارد نای شود.» و نیز رهنمودهایی درباره چگونگی خوردن غذاهای مختلف. رساله یاد شده به زبان طنز، از حکایتی سخن می‌گوید که در آن ربی عقبیوا دو تن از شاگردان خود را به خانه‌اش دعوت کرده بود تا آگاهی آنها را از شیوه‌های رفتار اجتماعی و آداب معاشرت ارزیابی کند. او تکه گوشتی را که به قدر کافی پخته نشده بود، به

آنان تعارف کرد. یکی از آن دو نفر که رفتار شایسته‌ای داشت گوشت را امتحان کرد و چون آن را مناسب خوردن ندید، در بشقاب خویش وانهاد. در همان حال، آن دیگری سعی می‌کرد که به زور، گوشت را تکه تکه کند. ربی عقیوا به طعنه دومی را گفت: «این جوری نه، پسر! پایت را روی ظرف بگذار و بکش.» بسیاری از اصول رفتاری بر ملاحظات ناب زیباشناختی استوار بودند. مانند رهنمودهایی که به چگونگی چیدن سفره غذا یا خوردن غذاهای مختلف مربوط می‌شوند. اما قواعد دیگری نیز وجود داشتند که از اهمیت اساسی‌تری برخوردار بودند؛ مانند ممنوعیت فاسد کردن انواع مختلف غذاها. این ممنوعیت تا حدودی، از ممنوعیت عام تباه کردن بی‌دلیل نشأت می‌گیرد، که از نظر هلاخا کاملاً معتبر و بر شریعت تورات استوار است و حکیمان به طور قابل توجهی به شرح و بسط آن پرداختند. این حکم بر نگرش احترام‌آمیز نسبت به غذا به عنوان خوراک انسان، نیز استوار است. نقل شده است که مردی به ملاقات یکی از حکیمان رفت و [به هنگام صرف غذا] بشقابش را روی تکه نان قرار داد. حکیم نان را از زیر بشقاب بیرون کشید و خورد، اما آن مرد متوجه نشد و آنرا خورد. حکیم ضمن آن که او را به خاطر عدم درک این نکته که غذایی را که فاسد یا به آن بی‌احترامی شده نباید خورد، سرزنش می‌کرد، گفت: «می‌پنداشتم که چرک‌هایت با آب گرم زوده می‌شود، اما اینک به این نتیجه رسیدم که حتی آب جوش هم در تو اثر نمی‌کند.»

جنبه دیگر اصول آداب معاشرت در این بیان حکیمان منعکس است که «تا هنگامی که معبد وجود داشت، قربانگاه کفار گناهان بود، حال آن که پس از انهدام معبد، میز غذای هر کس کفار گناهان اوست.» این مفهوم با این هدف بیان شده که مردم را تشویق کند تا فقرا را به خانه‌هایشان دعوت کنند؛ چرا که سهیم شدن آنها در غذا می‌تواند توانی برای جنبه‌های مادی و نفسانی خوردن باشد و به آن بُعدی قدسی ببخشد. تلقی میز غذاخوری افراد به عنوان قربانگاه، بر احکام مربوط به آداب میز غذا نیز تأثیر گذاشت؛ زیرا به غذا خوردن، نه تنها به عنوان رفع احساس گرسنگی، که به مثابه جزئی از راه کلی زندگی و عبادت خالق نیز نگریسته شد. این دیدگاه مبنای آدابی گردید که بعدها در بسیاری از جوامع یهودی به آن عمل می‌شد؛ مانند قراردادن نمک بر روی میز غذا، که یادآور خاطره نمکی بود که بر قربانگاه قرار می‌گرفت؛ یا رسم برداشتن کاردها از روی میز غذا، به هنگام شکرگزاری پس از صرف غذا. هم‌چنین آهن را روی قربانگاه قرار نمی‌دادند؛ به این خاطر که وقتی از آن به عنوان سلاح استفاده می‌شود، موجب کوتاه شدن عمر آدمی می‌گردد و بنابراین، نباید در کنار معبد که موجب طول عمر انسان است قرار گیرد.

قواعدِ درخِ اِرضِ جنبه دیگری نیز دارد و آن تکلیفی است که در تورات درباره احترام‌گذاردن به افرادی خاص و شیوه‌های خاص رفتار با آنها، نقل شده است. توصیه‌ای عمومی درباره حفظ احترام والدین («پدر و مادر خود را محترم شمارید»)، عالمان و پادشاه وجود دارد. میان شیوه‌های رفتار با هر دسته، تفاوت‌هایی ترسیم شده است، اما حرمت نهادن به سالخوردگان و خردمندان بخشی از خود شریعت برآمده از کتاب مقدس است و در قالب قواعد رفتاری، متحول شده و شرح و بسط یافته است. پیش پای چه کسی باید برخاست؟ چه کسی به هنگام ورود و خروج، مقدم است؟ افتخار افتتاح اجرای کاری را به چه کسی باید داد؟

تمامی این موضوع‌ها که عموماً اختیاری‌اند، اما بخشی از سنت هلاخایی رسمی محسوب می‌شوند، در قانون درخ اِریص مورد بحث قرار می‌گیرند. قاعده راهنما آن است که هر جا که احترام گذاردن به یک شخص ضروری می‌نماید، ارزشمندترین کار مقدم داشتن او بر دیگران است و اگر جای احترام کردن نیست، کم‌اهمیت‌ترین عضو گروه پیش از همه اقدام می‌کند. مثلاً به هنگام ورود، مهم‌ترین عضو گروه نخستین کسی است که وارد می‌شود و به هنگام خروج، کم‌اهمیت‌ترین فرد، اول بیرون می‌رود.

هلاخاهای مربوط به حفظ احترام پدر یا ربی بی‌شمارند و بر لزوم حرمت نهادن به بزرگ‌ترها تأکید دارند. البته در زندگی روزمره خانوادگی (به‌ویژه در مورد کودکان) رعایت تمامی ظرافت‌های رفتار خوب و تشریفات شایسته ممکن نیست، و بودند کسانی که می‌گفتند به رغم موافقت پدر یا ربی با کنار نهادن احترام، باید به آنها احترام کرد. از سوی دیگر، پادشاه مجاز نیست که از احترام [نسبت به خود] چشم پوشد؛ چون بر خلاف پدر و ربی، احترام پادشاه فقط احترام به او نیست، بلکه احترام به حکومت نیز هست. ربی، که خردمندی‌اش خود - اکتسابی(4) است (یا به همین‌گونه، پدر) حق داشت که از احترام و تشریفات [نسبت به خود [جلوگیری کند؛ اما برخلاف آنچه گفته شد، فرزند نباید بر جای پدرش بنشیند، نباید او را تکذیب کند، یا کاری را بدون اجازه پدر، در حضورش انجام دهد، به‌ویژه اگر آن کار مستلزم بی‌احترامی باشد. این احکام دقیقاً عمل نمی‌شدند و، فرزندان تنها زمانی که به سن بلوغ می‌رسیدند و به دلخواه خویش، برای این که به والدین احترام بگذارند، کلیات این احکام را مراعات می‌کردند. یک تمثیل جالب درباره این نگرش، در منابع تلمودی به چشم می‌خورد. در وصیت‌نامه پدری قید شده بود که اموالش را به شرطی برای پسرش به جا می‌گذارد که پسر، بی‌خرد و احمق شود. حکیمان، ناتوان از بیان توضیحی منطقی برای این سند عجیب، به سراغ ربی یهوشوع (یوشع) بن حننیا، آن عالم بزرگ و بسیار با درایت رفتند. وقتی که به منزل یوشع رسیدند، او را دیدند که روی چهار دست و پا راه می‌رود و فرزند خردسالش بر پشت او سوار است. حکیمان با احترام، اندکی منتظر ماندند تا مبادا مزاحم بازی ربی خود شوند. وقتی که سرانجام، نظر یهوشوع را درباره آن وصیت‌نامه پرسیدند، او پاسخ داد: «شما خود معنای آن را مشاهده کردید. منظور پدر این بود که پسرش زمانی از میراث پدر ارث می‌برد که خود فرزندان داشته است.»

سلوک و رفتار صحیح، جزئی از دعتی به شمار می‌آید که کسب آن بر هر فردی واجب بود و همان گونه که خود حکیمان بارها تأکید کرده‌اند، توانایی تشخیص زمان مجاز برای کنار نهادن هلاخا و احکام حاکم بر رفتار نیز دعت است.

.....) Anotates (.....)

. tnemtroped) ztere hkered (1

. ta'aD (2

(3 Shulhan Arukh fifth؛ توضیح: شولحان عاروخ رساله چهار جلدی احکام یهود است که جلد پنجمی

تلمود معمولاً آئینه تمام نمای موضوع‌هایی است که قرن‌ها در مدارس علمی تدریس می‌شده است؛ اما بدون شک، هالاخاها و افسانه‌های زیادی را نیز دربردارد که خاستگاه آنها بحث‌های علنی آن مدارس نیست. بعضی از این مباحث حکایت‌هایی از زندگانی مردان بزرگ و بقیه، قصه‌ها و مواعظ حکیمان هستند. با وجود این مباحث استثنایی، تلمود را باید سندی حاوی تأملات حوزه‌ها و دروسی که اساتید برای شاگردان خود تدریس می‌کردند دانست؛ شاگردانی که به‌خاطر برخورداری از معیارهای بالای تحصیلی، مورد اعتماد اساتید نیز بودند. بنابراین، وجود نکات ریز بسیار عمیق از زندگانی حکیمان مختلف در تلمود، منافاتی با موضوع اصلی آن ندارد. زیرا زندگی خصوصی یک استاد نیز منبع الهام و تحصیل به حساب می‌آید؛ حتی اگر او از آگاهی یافتن عموم به آن پرهیز داشت.

در کنار اظهارات علنی که در حضور تمامی طلاب مدارس علمی بیان می‌شد، موضوع‌های متنوع دیگری نیز وجود داشت که در نشست‌های خصوصی و پشت درهای بسته به آنها پرداخته می‌شد. مثلاً ما می‌دانیم که بحث از نسب نامه برخی از خانواده‌ها معمولاً به‌طور پنهانی صورت می‌گرفت. با وجود این، با فهرستی از خانواده‌های نااهل که در امر ازدواج موازین شرعی و قانونی را رعایت نکرده‌اند و یا خانواده‌هایی که ناعادلانه آنها را نااهل شمرده‌اند، مواجه می‌شویم که عموم مردم نسبت به آنها بی‌اطلاع بودند؛ اما ربی‌ها از ترس آن که مبادا این مسائل به فراموشی سپرده شوند، آنها را به شاگردان خود منتقل می‌کردند. میدراش کتاب تواریخ ایام که ظاهراً حاوی بحثی بسیار مفصل درباره نسب‌شناسی خانواده‌هاست، در قالبی نیمه‌سری به ارث گذاشته شد و درباره آن گفته شده است که برخی از افراد فاقد اهلیت تحصیل و مطالعه آن هستند. در واقع، این اثر در عصر تلمودی از انظار عموم غایب بود.

اما علاوه بر جزئیاتی از این دست، دنیایی کامل از عرفان و رازوری نیز در مدارس وجود داشت که عموم طلاب از آن بی‌خبر بودند و تنها به تعدادی محدود از آنها منتقل می‌شد. بر این اساس، ما با نوشته‌هایی از این دست برمی‌خوریم: «کسی حق ندارد که قانون آفرینش (1) را به دو نفر یا تدبیر الهی (2) را حتی به یک نفر تعلیم دهد، مگر این که او خردمند بوده، خود به تنهایی به شناخت آن راه یابد.» بنابراین، ربی‌ها موضوع های راز آلود را تنها به یک شاگرد برگزیده خود می‌آموختند و در مواردی، استاد به بیان خطوط کلی مطالب بسنده می‌کرد و وارد مباحث جزئی نمی‌شد. اطلاعات ما درباره عرفان ناچیز است و محدود جزئیاتی که

در دسترس ماست، تلویحاً در رساله‌های مختلف تلمود مورد اشاره قرار گرفته‌اند. این رساله‌ها از حکیمان و موضوع‌های مورد بحث آنان، بدون هیچ‌گونه توضیح کافی درباره ماهیت آن مباحث، سخن می‌گویند. در این قلمروها تصورات و حدسیات بر واقعیات و یقینیات مقدم است و در مواردی دستیابی به یک پاسخ جامع غیرممکن می‌نماید. ما کتاب‌هایی را درباره عرفان می‌یابیم که در عین حال که تاریخشان به گذشته‌های دور برمی‌گردد، از این موضوع سخن گفته‌اند. تعدادی از این کتاب‌ها را به حکیمان می‌شنایی و تلمودی نسبت داده‌اند؛ اما اثبات این که واقعاً توسط همان افراد نوشته شده باشند، کاری غیرممکن است. ممنوعیت‌های شدید در عرصه تفسیر عرفانی، در طی قرون وسطی رو به سستی نهاد و از دوره گائون‌ها به این سو، با اظهارات صریح‌تری در این باره مواجه می‌شویم. در آغاز عصر جدید، قبلاً (به معنای سنت انتقال‌پذیر) عنصر مهم و حتی محوری تفکر یهودی بود. مبنای بخش زیادی از آنچه ما می‌توانیم درباره دنیای عرفان حکیمان تلمودی حدس بزنیم، برگرفته از این ادبیات و ناشی از نوری است که این اثر بر نکات مندرج در تلمود می‌افکند.

ظاهراً مشرب رازوری (3) برای اولین بار، در زمان‌های باستان آموزش داده شد. حوزه‌هایی را که انبیا («پسران انبیا») تأسیس کردند، یقیناً درباره روش‌های آماده کردن افراد برای دریافت موهبت نبوت بحث می‌کردند و با تفهیم و القای روش‌های ویژه عقلی برای درک این موضوع‌ها سروکار داشته‌اند. این گروه‌های مخفی به فعالیت‌های خود در دوره معبد دوم ادامه دادند و بنا به تأیید منابع غیرتلمودی (فیلون اسکندرانی (4)، یوسفوس (5) و مانند آنها) فرقه‌های مختلف اِسِنی (6) آشکارا، تحت تأثیر آموزه‌های این گروه‌های مخفی بوده‌اند. آن دسته از حکیمان می‌شنایی و تلمودی که در مطالعات باطنی گام برداشتند، وارثان این سنت قدیمی هستند که ریشه در روزگاران انبیا دارد و تا به امروز باقی است. در منابع آمده است که تَوْرَتِ هَسُود (7) (عرفان)، دو بخش داشت: مَعْسِه بَرشیت (8) (قانون آفرینش) و مَعْسِه مِرکاوا (9) (تدبیر الهی). اولی نظری‌تر بود و با آفرینش عالم و اولین تجلیات الهی سروکار داشت. [اما دومی، یعنی مَعْسِه مِرکاوا که بر توصیف حزقیال نبی (10) از تدبیر الهی استوار بود، تحقیقی درباره روابط موجود میان خدا و جهان به شمار می‌رفت و ظاهراً هسته‌های اولیه آنچه را که بعدها به قبلاً مَعْسیت (11) (قبالای عملی) شهرت یافت، در برداشت. چنان که بیان داشتیم، تمامی این موضوع‌ها در لفافه بیان می‌شد. ما تنها این را می‌دانیم که بیشتر عالمان بزرگ یهودی دستی در مطالعات عرفانی داشته‌اند؛ بعضی به طور کاملاً عمیق و فراگیر، و بقیه با این دید که عرفان بخشی اساسی در مطالعات دینی است، در حد کلیات به آن اشتغال می‌ورزیدند. در این میان، عالمانی نیز بودند که خود را شایسته فراگیری آموزه‌های عرفانی ندانسته، از این رو، از سر تقنن به این موضوع روی می‌آوردند.

در میان مضامین معروفی که جزء آموزه‌های عرفانی محسوب می‌شده‌اند، می‌توان از اسماء خدا نام برد. از دوره می‌شنایی به این سو، نام خدا هیچ‌گاه مگر در معبد به صراحت برده نشد. یافته‌های ما از سبعینیه (12) نشان می‌دهد که این مسئله سنتی موضوع قدیمی است. اما حتی نامی که در معبد در لابه‌لای مراسم

عبادی به صراحت بر زبان می‌آمد، همان نامی نبود که به نام صریح (13) معروف است و تنها تعداد اندکی از افراد برگزیده آن را می‌شناختند. یکی از عالمان که در دوران جوانی در منصب کاهن معبد انجام وظیفه می‌کرد، نقل کرده است که نام خدا در هنگامه شکرگزاری کاهنان، بر زبان جاری می‌شد، اما عمداً با هلهله و سرودخوانی لایوان همراه می‌گردید؛ به گونه‌ای که لایوان جوان هرگز آن را نمی‌شنیدند. بر این اساس، هیچ سنت شناخته شده‌ای (به استثنای آنچه در قبلاً آمده است) درباره شیوه بیان نام خدا (14) در دست نیست. (ظاهراً در قبلاً چند شیوه نام برده شد که آثار بعدی به شرح و بسط آن پرداختند. تلاش‌های جدید در تنظیم مجدد این شیوه‌ها حتی در حد گمانه‌زنی‌های کارآمد هم نیستند.) علاوه بر این، ما می‌دانیم که نام چهار حرفی، برخلاف تقدسش، اسم صریح نبود و می‌دانیم که نام‌های دوازده - حرفی، چهل و دو - حرفی و حتی اسمی با هفتاد و دو حرف نیز وجود داشت. تلمود بارها بدون هیچ‌گونه توجیهی، به این اسامی اشاره کرده است؛ ولی حتی مفسران قدیمی تلمود، همیشه از این اشارات سردر نمی‌آوردند. گویا در یوم کیپور، کاهن اعظم نام صریح را بر زبان جاری می‌کرد، اما به خاطر طولانی بودن و پیچیدگی‌اش، کسی قادر نبود که آن را متوجه شود. نام یاد شده موجب بروز نوعی ترس آمیخته با احترام می‌شد؛ چنان که میشنا نقل می‌کند: «زمانی که کهنه و مردم نام بزرگ و هولناک را از زبان کاهن اعظم می‌شنیدند، زانو می‌زدند و به خاک می‌افتادند و می‌گفتند: نام جلال سلطنت او برای همیشه مبارک باد.» در تلمود آمده است که اساتید این نام را به شمار اندکی از شاگردان خود که در برخورداری از ویژگی‌های معنوی و معیارهای اخلاقی ژرف، افرادی برجسته بودند می‌آموختند.

دنیای عرفان و رازوری به چند دلیل مخفی نگه داشته شده بود. یک دلیل اساسی این تلقی بود که موضوع‌های مربوط به عظمت خدا را باید در اختیار کسانی گذاشت که شایستگی مطالعه و تحصیل آن را داشته باشند؛ اما این نگرانی نیز وجود داشت که این فرد از قدرتی که در نتیجه دریافتن اسماء و اسرار خلقت عالم به دست می‌آورد، بهره برداری ناشایست کند. حکیمان، آگاهی به «حروفی که بر پایه آنها آسمان و زمین آفریده شد» را ابزاری خواندند که به آدمیان قدرت می‌بخشد تا در کار آفرینش مشارکت کنند. آنها حتی گفته‌اند: «اگر حقیقت به درستی دریافت شود، می‌توان عالمی آفرید.» و ما گاهی درباره حکیمانی می‌خوانیم که با خواندن «کتاب آفرینش» اشیاء گوناگونی را خلق کردند. نقل شده است که یکی از عالمان به واسطه برشمردن این اسامی، انسانی آفرید و این نخستین اشاره به افسانه گولم (15) است که در ادبیات عرفانی قرون وسطای یافت می‌شود. قدرت آفریدن - و حتی معدوم ساختن - که بَعْل شِم (16) دارند (اسم) از آن سود می‌جست، بدون شک، دلیل محکمی بود تا از آگاه شدن مردم عادی از این قبیل مباحث - که ممکن بود از این قدرت در رسیدن به اهداف نادرست و شرّ سوء استفاده کنند - جلوگیری به عمل آید. ملاحظه دیگری نیز وجود داشت: تحصیل آموزه‌های باطنی فقط نظری نبود؛ به نظر می‌رسد که این موارد با تجربه‌های عمیق عرفانی همراه بود که قطعاً برای کسانی که کاملاً آمادگی نداشتند خطرهایی به همراه داشت. به اعتقاد ما، این تجربه‌ها را به نام پَرِدَس (17) (ورود به بستان) می‌شناختند و داستان مشهوری در

تلمود، از چهار تن حکیم به نام‌های: ربی عقیوا(18)، 1 معون بن زوما، 3 شیمعون بن زوما(19)، 1 معون بن عزی، 3 شیمعون بن عزی(20) و الیشاع بن اوویا(21) سخن می‌گوید که وارد این «باغ» شده‌اند. هدایت آنها را عاقل‌ترین و با تجربه‌ترین فرد در میان آنها یعنی ربی عقیوا بر عهده داشت و نقل شده است که او در هشدار دادن به ایشان درباره خطراتی که در انتظارشان بود از الفاظی استفاده کرد که برای کسانی که در آن قلمروها سیر نکرده‌اند، الفاظی گنگ و بی معنا به نظر می‌رسد. اما برخلاف راهنمایی‌های او، جمع مزبور نتوانست در مقابل خطرها مقاومت کند. ربی بن عزی جان سپرد، بن زوما دچار جنون شد، و بن اوویا «گیاهان را از ریشه در می‌آورد»؛ یعنی به نظرهای بدعت‌آمیز که ظاهراً متأثر از نفوذ گنوسی(22) بود، روی آورد. تنها ربی عقیوا «به سلامت رفت و به سلامت بازگشت.» این داستان اگرچه مفصل‌ترین اثر موجود است، منحصر به فرد نیست و هدف از ذکر آن، تأکید بر خطرهایی است که در انتظار وارد شوندگان در این عرصه است.

به همین دلیل، آموزه مَعَسِه پَرشیت هیچ گاه به طور عمومی تدریس نمی‌شد و همیشه محدود به یک شاگرد بود؛ به این ترتیب که به شاگردی که صلاحیت‌های تحصیلی‌اش به دقت بررسی شده بود، خطوط کلی موضوع بدون پرداختن به جزئیات، آموزش داده می‌شد. در این راه اگر از خود لیاقت و شایستگی نشان نمی‌داد و خود به تجربه‌ای عرفانی دست نمی‌یافت، سزاوار نمی‌بود که با انتقال این دانش به وی، به او آسیب رساند. به عنوان نمونه، می‌بینیم که ربی العازار بن عَراخ درس گفتاری درباره این موضوع در محضر استادش رَبان یُوحانان بن زکای بیان کرد و استاد از درک آنچه شاگرد عرضه داشت، مات و متحیر شد. شاگردان دیگری نیز با یُوحانان از مکاشفات خود در این زمینه سخن گفتند و او پاسخ داد: «این کلمات بر فراز کوه سینا به موسی گفته شد.» اما، همان گونه که اشاره شد، تنها به واقعیات محض این داستان‌ها پرداخته شد و هیچ شرحی درباره نکات مبهم محتوای آنها در دست نیست.

اما نباید تصور شود که در اینجا دو قلمرو جداگانه از موضوع‌های «آشکار» و «نہان»، وجود داشت؛ آنها تا حدودی به این موضوع‌ها به چشم اجزاء تورات جامع‌الاطراف نگاه می‌کردند. شاگردی کاملاً روی گردان نیز اگر به تعالیم ربی‌اش عمل می‌کرد، حکمت رازوری را می‌آموخت. درباره رَبان یُوحانان بن زکای نقل شده است که او هیچ چیزی را از دست نمی‌داد و «چیزهای خرد و کلان» را از اساتیدش آموخت. توضیح این که «چیزهای کلان، مَعَسِه مرکاوا، و چیزهای خرد مسائلی است که آبیّه(23) و راوا از آنها بحث کرده‌اند»؛ و این هر دو در تورات آمده‌اند. افزون بر این، در جهان بینی تلمود تمامی عوالم، چه مادی و چه قلمروهای ماورای طبیعی بالاتر، واحدی یکدست به شمار می‌آید که هیچ مرزی میان اجزاء آن نیست. بحث تلمود درباره امور روزمره، اغلب به درون قلمروهای ماورای طبیعت پرواز می‌کند. یک نمونه از این امر، داستانی است که ربی یوسی(24)، شاگرد ربی عقیوا، نقل می‌کند. روزی او برای نیایش به یکی از بیغوله‌های اورشلیم می‌رود و به هنگام خارج شدن، الیاس نبی را مشاهده می‌کند که در ورودی آن جا به انتظار او نشسته است. الیاس از او می‌پرسد که آیا در بیغوله‌ها صدایی شنیده است. و یوسی در جواب می‌گوید:

من صدایی آسمانی مانند صدای کبوتر را شنیدم که می‌گفت: 'وای بر من که خانه‌ام را خراب کردم و کاخ خود را به آتش کشیدم. الیاس گفت که 'تنها اکنون نیست که این گونه سخن می‌گویند، بلکه خدا خود، روزی سه مرتبه برای خراب شدن معبد سوگواری می‌کند'....

ربی یوسی بی‌درنگ، با شاگردانش از استنتاجات هلاخایی‌ای که از این گفت‌وگو با الیاس به دست آورده بود، سخن گفت. صدای آسمانی و مکاشفه الیاس دو بخش اساسی گزارش احوال هر حکیمی بود که گوشه‌ای را برای نیایش اختیار می‌کرد. این دو جهان [مادی و معنوی] از هم جدا نیستند؛ انسان لایق، در آرامش کامل، در هر دو زندگی می‌کند. افسانه‌های زیادی درباره چگونگی ظاهر شدن الیاس بر حکیمان و مباحثه‌اش با آنها پیرامون موضوع‌های هلاخایی و رازورانه در تلمود رواج دارد و اغلب آنها از مباحث گوناگون هلاخایی عمیق یا سطحی نشأت گرفته‌اند.

این پیوند محکم میان موضوع‌ای ملال‌آور و موضوع‌های رازورانه از ویژگی‌های برجسته ادبیات عرفانی یهود است. عارف یهودی نسبت به هلاخا و مسائل عملی بیگانه نیست؛ در مقابل، کسی هم که در هلاخا خبره است اغلب عارف نیز هست و قبالاتیان با همان شور و اشتیاق مربوط به مطالعات عرفانی، به مطالعه و تحصیل موضوع‌های شرعی و هلاخایی می‌پردازند. در واقع، مکتوبات عرفانی به نحوی تفسیر جزئیات روزمره هلاخا و اثبات نظری آنهاست.

این جهان بینی تفاوتی میان عالم «عقلی» و عالم عرفان قائل نیست و هر دو را بخشی از یک کل می‌بیند. آن حروف مشابهی که آسمان (25) و زمین، با نیروهای آفریننده و نابود کننده بی‌شمارشان، از آنها خلق شده‌اند همان حروفی هستند که خود تورات را شکل دادند و همه موضوع‌های خرد و کلانی که هلاخای تلمودی به آنها می‌پردازد به واسطه همین حروف، ثبت و نقل شده‌اند.

جایگاه انسان در این عالم، اغلب درخشان و برجسته است و او را مایه دوام فرایند آفرینش می‌خوانند. ادبیات رازورانه به این نکته اشاره دارد که مفهوم «انسان به صورت خدا خلق شد»، یک مبناست و معنایش این است که انسان قادر است بدون اتکا به دیگری، دست به کار آفرینش بزند. یکی از بدیع‌ترین داستان‌ها در ادبیات تلمودی، بسیاری از مسائل اساسی این عرصه را منعکس می‌کند. این داستان شرحی از مشاجره میان ربی الیعزر بزرگ و بیشتر علما به سرکردگی ربی یهوشوع، بر سر مسائل مربوط به طهارت و نجاست است. منشأ نزاع، در ظاهر، پرسشی کم‌اهمیت بود؛ آیا ظرف سفالی را می‌توان در تعریف ظروف شکستنی که نجاست‌پذیر نیستند جای داد؟ وقتی که حکیمان از پذیرش نظر ربی الیعزر خودداری کردند، او برای اثبات درستی نظریه‌اش نیروهای طبیعی را به کمک طلبد و فریاد زد: «بگذارید تا درخت خرنوب از جای خود ریشه‌کن شود؛ ای آب! مسیر خود را تغییر ده.» در پاسخ، ربی یهوشوع ابراز داشت: «تو نمی‌توانی به درخت خرنوب استناد کنی.» سپس ربی الیعزر به آسمان خطاب کرد تا ثابت کند که فتوای او باید پذیرفته شود. در این لحظه، صدایی آسمانی به گوش رسید که می‌گفت: «شما از فرزندم الیعزر چه می‌خواهید؟ او کسی است که احکامش مورد پذیرش عالمیان است.» ربی یهوشوع در حالی که هم‌چنان بر دیدگاه خود اصرار

می‌ورزید، گفت: «تورات دیگر در آسمان نیست. خدا آن را به انسان داد و این انسان‌ها هستند که درباره این موضوع تصمیم خواهند گرفت.»

زان پس، بیشتر عالمان برخلاف نظر ربی الی‌عزیر فتوا دادند. این نتیجه‌گیری از این داستان، که انسان در دیدگاه تلمود خالق است، تنها تا چند نسل بعد وجود داشت؛ یعنی تا زمانی که خبر رسید که یکی از حکیمان از الیاس نبی پرسید که در آن واقعه خداوند چه فرمود و الیاس پاسخ داد: «خدا لبخندی زد و فرمود: پسران من بر من غلبه کردند. بلی، پسران من پیروز شدند.»

.....) Anotates (.....)

. tihserEB hesa'aM) noitaerC fo tcA (1

. havakreM hesa'aM) toirahC eniviD (2

. msiciretose (3

. olihP airadnaxelA fo (4

. suhpesoJ (5

. enessE (6

. dos-ah tarot (7

. hesa'aM tihserEB (8

. havakreM hesa'aM (9

. leikezeE (10

. tisa'am halabbaK (11

. Septuagint؛ ترجمه یونانی تورات به قلم هفتاد تن در زمان بطلمیوس - م.

. emaN ticilpxe (13

. emaN eniviD (14

. meloG (15

. mehS laaB (16

. sedraP (17

. avika .R (18

. amoZ neB noemiS (19

. noemiS iazA neB (20

. ayubA neB ahsileE (21

. citsonG (22

. eyabA (23

. R. issoY (24

. nevaeH (25

بخش سوم

27

میدراش (1) (تفسیرهای هَلاخایی)

میدراشِ هَلاخا (از ریشه داراش (2)، به معنای تحقیق کردن و در جست‌وجوی چیزی بودن) بخش عمده‌ای از ادبیاتی است که شریعت موسی (3) را تفسیر می‌کند و شواهدی را در لابه‌لای متن می‌جوید تا به فهم بیشتر آن نایل آید. میدراش تنها بخش کوچکی از خود میشنا را تشکیل می‌دهد، اما تلمود در تلاش‌هایش برای شرح دادن منابع میشنایی، اغلب از میدراش نقل قول می‌کند. تلمود به طور گسترده از تألیفات میدراشی که بعضی از آنها تا به امروز باقی مانده‌اند، و از مجموعه‌های دیگری از بریتانها (4) (تفسیرهای اضافی) که تنها در تلمود ضبط شده‌اند، نقل قول می‌کند.

پرسش اصلی در مورد میدراش این است که آیا بررسی متن کتاب مقدس و روش‌های منطقی گوناگون تفسیر منابع حقیقی تشریح، از آن سرچشمه می‌گیرند؟ بعضی از حکیمان بزرگ، در رأس آنها ابن میمون، (5) معتقد بودند که میدراش یا دست‌کم بخش اعظم آن، منبع موثقی برای هَلاخا نیست. در نظر آنها سرخط‌های اصلی هَلاخا بر اساس سنتی دیرپا، در شریعت شفاهی که تمام جزئیات هَلاخای میشنایی را منتقل کرده، جای داده شده است. آنها ادعا می‌کردند که میدراش چیزی نیست جز روش و کار آن، که از عصری به عصر بعد منتقل شده است. ارتباط دادن متن کتاب مقدس با هَلاخا از طریق یافتن پیوندها و مفاهیم ضمنی‌ای که این رابطه را نشان دهد، صورت می‌گیرد. بر اساس این نظریه، میدراش هَلاخایی ابزاری برای تقریب و تقویت ذهن است، اما نمی‌توان آن را دلیلی محکم و قاطع به حساب آورد. این نظریه ابن میمون نیز مانند بسیاری از بیاناتی که توسط او تقریر یافته‌اد، به خاطر برخورداری از شفافیت اندیشه، برجستگی فکری و توان پاسخ‌گویی به بسیاری از مشکلات، ممتاز است، ولی با این حال، باعث مشکلات تازه‌ای می‌شود؛ چرا که تحلیل خود میدراش‌ها (6) همیشه بیان او را تأیید نمی‌کند.

نظریه دیگر، یعنی دیدگاه مفسران کلاسیک تلمود (مانند راشی (7)، تفسیر بَعْلَه توسافوت (8) و بیشتر مفسران اسپانیایی)، میان میدراش‌های هَلاخایی حقیقی و اسمختوت (9) (پشتوانه‌ها) فرق می‌گذارد. طبق

این تمایز اساسی، بعضی از میدراش‌های تلمود از منابع موثق هلاخا هستند، در حالی که اسمخوت تنها ابزاری کمکی برای تقریب به ذهن، یا تمهیداتی برای ایجاد رابطه میان تشریح حاخامی با متون خاص هستند و دلیلی واقعی ایجاد نمی‌کنند. گاهی حکیمان، خود درباره آیاتی از کتاب مقدس که به عنوان دلیل نقل می‌کنند، گفته‌اند: «... اگر چه دلیلی بر این در کتاب مقدس نیست.» تفاوت میان این دو نوع میدراش همیشه روشن نیست. زیرا سازوکارها ممکن است تقریباً یکسان باشند؛ همان‌گونه که این مسئله مورد اشاره حکیمان و مفسران نیز قرار گرفته بود. برای تفسیر متن کتاب مقدس قواعد هرمنوتیک خاصی وجود دارد که معمولاً به همان ترتیب ربی ییشماعل، کسی که سیزده اصل تفسیری را تقریر کرده است، تنظیم شده‌اند. این فهرست جامع نیست؛ زیرا همه روش‌های ممکن را در بر نمی‌گیرد. فهرست مفصلی حاوی سی و دو روش برای تفسیر آگادایی وجود دارد که بیشتر آنها در هلاخا نیز به کار می‌آیند. اما حتی این عدد نیز تمام روش‌های تفسیری تلمود را پوشش نمی‌دهد و در سال‌های اخیر تا چند صد قاعده تخمین زده شده است. با این همه، قواعد ربی ییشماعل روش‌های بنیادینی را پوشش داده است و تعدادی از آنها در سطح گسترده‌ای مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

مهم‌ترین اصول تفسیری عبارتند از: قَلْ وَ حُومِر (10)، گِزْرَا شَاوَا (11)، بَيْنَيْنِ أَوْ، (12) 1 لالِ أَوْ - فِرَاط، 3 كِلَالِ أَوْ - فِرَاط (13)، دَاوَار هَلَامِدِ مَعِينِيَانُو (14) و شِنِه كِتْوَوِيم مَخْخِشِيم (15). قَلْ وَ حُومِر، روشی ساده برای استنباط است که در تمام روش‌های منطق وجود دارد و قیاس قضیه کوچک به قضیه بزرگ، یا یک مورد ساده به یک مورد سخت را ممکن می‌سازد. نمونه‌های زیر در تلمود نقل شده‌اند؛ اگرچه به دلایل مختلف، در مجموع رضایت بخش نیستند: بنابه حکم تورات مرد نمی‌تواند با دخترِ دختر (نوه دختری) خود ازدواج کند. با کمک قَلْ وَ حُومِر می‌توانیم از این حکم استنباط کنیم که بدون شک، ازدواج مرد با دخترش حرام است. گاهی این روش را به خاطر سادگی‌اش دین (16) (تأمل ساده منطقی) نام می‌نهند و فرض آن است که هر کسی می‌تواند از این روش بهره‌گیرد و هلاخای جدیدی را از آن بیرون بکشد. روش‌های بسیاری برای محدودتر کردن قَلْ وَ حُومِر وجود دارد، مانند به دست دادن دلیلی معتبر بر این که ساختار منطقی اصلی یا سازوکار آنها نادرست است، یا اثبات غیرموجه بودن نتیجه. نزد اکثر حکیمان قاعده محدود کننده دیگری به نام دُیُو (17) نیز وجود دارد که مطابق آن، واقعه استنباطشده مشروط به همان موردی است که از آن بیرون کشیده شده است و نگاهی فراتر یا منعطف‌تر از آن قابل استنباط نیست. شاهدی روشن بر این قاعده در خود متن کتاب مقدس آمده است؛ آن جا که حکیمان، ده اشاره صریح به قَلْ وَ حُومِر یافتند و این قاعده کمک می‌کند تا میزان معینی از منطق و نظم حفظ شود.

دیگر اصل هرمنوتیکی بنیادین گِزْرَا شَاوَا است که می‌توان آن را ضابطه فقه‌اللغه‌ای (18) نامید؛ وقتی که معنای یک واژه یا هلاخا روشن نیست، معنای آن را با تحلیل همان لفظ در یک عبارت دیگر که معنایش در آن جا روشن است، به دست می‌آوریم. گِزْرَا شَاوَا اساساً ساده است، اما در میدراش هلاخایی، که واژه‌ای معین می‌تواند کلیدی برای فهم موضوع‌های گوناگون باشد، تفصیل زیادی پیدا کرده است. این ساختار

منطقی مانند ساختاری است که در رمزگشایی متون وجود دارد، یعنی از چند واژه به عنوان پایه‌ای برای تفسیر جمله‌ها استفاده می‌کنیم. این قاعده مهم تفسیری اگر به طور نامناسب به کار گرفته شود ممکن است موجب بروز خطراتی گردد. چون جمله‌های مختلف دارای واژه‌های بسیار هستند و هر نتیجه دل‌خواهی را ممکن می‌سازند. یک شرط اساسی این است که فرد تا وقتی که گزرا شاوا را از استادش نیاموخته است، نمی‌تواند به آن استناد کند. بر این اساس، این روش نیازمند معرفتی پیشینی از واژگان کلیدی است و باید تنها در مقایسه میان دو متن برای تبیین معنای یک چیز به کار آید. قید اضافی دیگری نیز در این جا وجود دارد: گزرا شاوا تنها در صورتی مورد قبول واقع می‌شود که بتوان ثابت کرد که واژه کلیدی در هر دو فراز، واقعاً برای این منظور آمده است و نسبت به متن، حاشیه محسوب می‌شود. بنابراین، کاربرد این روش به‌سان ردّپایی است که رابطه میان متن و اشاره‌ای را که در جایی دیگر آمده است، مشخص می‌کند. بینین او در مبنا شبیه گزرا شاوا است، ولی در ساختار منطقی با آن تفاوت دارد. بینین او یک روش استقرایی اثبات است که در آن تلاش می‌شود تا نشان داده شود که یک او (قضیه) به عنوان پایه‌ای برای یک‌سری کامل از عبارتهای مشابه دیگر که در ساختار با هم شباهت دارند، به کار می‌رود. در این جا نیز روش‌ها و شرایط متعددی وجود دارد. کلال او فرطاً به شکل‌های مختلفی در می‌آید، اما جوهره آن این است که می‌توان از سبک نگارش عبارت نتیجه‌گیری کرد. یعنی در این جا تعمیم مطرح می‌شود. وقتی که یک اصل کلی بر اصل جزئی مقدم می‌شود، می‌گوییم «چیزی نیست که در اصل کلی باشد، ولی در اصل جزئی نباشد». به عبارت دیگر، اصل کلی چیزی نمی‌افزاید بلکه تنها ساختار منطقی را تدارک می‌بیند. در قضیه متضاد مثل آنچه در احکام مربوط به خسارات آمده است، که «باید با الاغ او همین گونه رفتار کنی و نیز با پوشاک او و هر چیز گم‌شده متعلق به برادرت»، اصل کلی از جزئی تبعیت می‌کند؛ به این معنا که چیزهایی که نام برده شدند، تنها نمونه هستند و حکم کلی، بدون استثنا شامل تمامی انواع خسارت‌ها می‌شود. داوار هلامد معینانو روشی نسبتاً ساده برای استنباط از متن است. مثلاً فرمان «سرقت نکنید» دو بار بیان شده است. بار اول در ده فرمان در سیاقی مهم و خطیر (در کنار فرامین مربوط به قتل و زنا)؛ و بر همین اساس، در شرح آن گفته‌اند که مراد از آن آدم‌ربایی است که مجازات آن مرگ است. و بار دوم در میان احکام مربوط به تجارت منصفانه و مانند آن؛ که در آن جا به ممنوعیت سرقت اموال تفسیر شده است. یکی دیگر از قواعد اصلی هرمنوتیک قاعده مربوط به دو عبارت متعارض، اعم از تعارض آشکار یا پنهان، است. در این جا برای رفع تعارض باید به سراغ عبارت سومی رفت و دو جمله متعارض را به نحوی توضیح داد

پیوست

نام بخش و شماره فصل شماره صفحه شماره صفحه
رساله‌های زیر در میشنا تلمود در تلمود محتوای بخش یا رساله
مجموعه آن بابلی اورشلیمی

بخش زراعییم

رساله پراخوت 9 64 68 دعاها، برکات

رساله پئا 8 - 37 احکام خوشه‌ها و خیرات

رساله دمای 7 - 34 احکام محصولی که پرداخت عشریه آن مشکوک است

رساله کیلئیم 9 - 44 احکام مربوط به انواع مختلف بذرها، درختان و حیوانات

رساله شویعیت 10 - 31 احکام سال هفتم

رساله تروموت 11 - 59 یاری رساندن به کاهنان

رساله معسو 5 - 26 عشریه محصولاتی که به لاویان و فقرا داده می‌شود

رساله معسر شنی 5 - 28 عشریه دوم و آوردن آن به اورشلیم

رساله خلا 4 - 38 درباره گرده‌نانی که از هر خمیر به کاهن بخشیده می‌شود

رساله عورلا 3 - 20 ممنوعیت برداشت محصول از درختان تا چهار سال

رساله بیکوریم 3 - 13 احکام مربوط به تقدیم نوبر میوه‌ها به معبد سلیمان

بخش موعد

رساله شبات 24 157 62 احکام مربوط به روز شبات (شنبه)

رساله عرووین 10 105 65 احکام اعمال مجاز در روز شبات

رساله پساحیم 10 121 71 احکام مربوط به خمیرمایه، خمیر و قربانی روز عید پسح

رساله شقالیم 8 - 33 مالیات و خراجی که به معبد و برای مراسم معبد پرداخت می‌شود

رساله یوما 8 88 42 احکام قربانی و روزه یوم کیپور

رساله سوکا 5 56 26 احکام برپا کردن سایبان‌ها، چهارنوع محصول و برگزاری مراسم در معبد

رساله پسا 5 40 22 احکام عمومی عید

رساله روش 4 40 22 احکام رأس السنه یا روز سال یا ماه و دمیدن هَشانا در شوفار و دعا‌های رأس السنه

رساله تغنیت 4 31 26 ایام رسمی روزه

رساله مگیلا 4 32 36 احکام مربوط به جشن پوریم

رساله موعد قاطان 3 29 19 احکام مربوط به ایام میانی عیدهای پسح و سوکوت

رساله حگیگا 3 26 22 هلاخاهای مربوط به مراسم زیارت معبد بخش ناشیم

رساله یواموت 16 122 85 احکام مربوط به ازدواج بیوه با برادر شوهر، ممنوعیت‌های ازدواج و شهادت بر

- رساله کِتووت 13 112 72 احکام عقد ازدواج و قراردادهای خاص
- رساله نداریم 11 91 40 انواع گوناگون نذرها و احکام مربوط به آنها
- رساله نازیر 9 66 47 احکام مربوط به نذیره‌ها
- رساله سُوطا 9 49 47 احکام مربوط به زن محصنه، مقتولی که قاتلش نامعلوم است و احکام جنگ
- رساله گیطین 9 90 54 احکام طلاق، کتابت و ارسال طلاق‌نامه
- رساله قیدوشین 4 82 48 قوانین ازدواج و احکام نَسَب‌شناس بخش نِزِیقین
- رساله باوا قَمّا 10 119 44 خسارت‌ها و آسیب‌های مستقیم و غیرمستقیم
- رساله باوامِصیعا 10 119 37 احکام اشیاء گمشده، نقطه، دیون و قراردادهای کار و اجاره
- باوا بترا 10 176 34 شریک شدن، خرید و فروش، سفته و برات و ارث
- رساله سنهدرین 11 113 57 انواع دادگاه‌ها، قوانین کیفری، اصول دین
- رساله مَکوت 3 24 9 مجازات با تازیانه
- رساله شوووعوت 8 49 44 سوگندها
- رساله عدویوت 8 - - مجموعه‌ای از گواهی‌ها بر فتاوی علمای
- رساله عوودا زارا 5 76 37 تحذیر از روش بت‌پرستان
- رساله اووت 5 - - اخلاق و درخ ارض
- رساله هورایوت 3 14 19 خطاهای دادرسی و اصلاح آنها
- بخش قُداشیم
- رساله زواحیم 14 120 - قوانین قربانی در بت همیقداش
- رساله مناحوت 13 110 - قربانی آردی و... ؛ صیصیت و تفیلین
- رساله حولین 12 142 - قوانین ذبح شرعی و قوانین خوراکی
- رساله بخوروت 9 61 - احکام مربوط به اولین زایمان انسان و حیوان و حیوانات معیوب
- رساله عراخین 9 33 - درباره ارزیابی هدایای تقدیمی به معبد و احکام ملوث کردن آن
- رساله تمورا 7 34 - درباره احکام تعویض هدایای حیوانی معبد
- رساله کریتوت 6 28 - درباره گناهایی که مجازاتش انقطاع است و درباره قربانی‌هایی که برای آن پرداخت می‌شود
- رساله میعلا 6 22 - درباره گناهی حرمتی کردن به مقدسات معبد و کفاره این گناهان
- رساله تامید 6 8 - درباره قربانی‌های روزانه معبد
- رساله میدوت 5 - - درباره ابعاد و اندازه‌های معبد
- رساله قینیم 3 - - درباره آنچه باید در هنگام اختلاط قربانی‌ها انجام داد بخش طهاروت

- رساله کیلئیم 30 - - انواع گوناگون ظروف آشپزی و اثرپذیری آن درمقابل نجاست
- رساله اوهالوت 18 - - احکام مربوط به نجاست و ناپاکی میت و جسد مردار
- رساله نگاعیم 14 - - احکام مربوط به بیماری برص
- رساله پارا 12 - - درباره تهیه خاکستر گاو قرمز ماده و طهارت بعد از تماس با جسد میت
- رساله طهاروت 10 - - احکام گوناگون طهارت و پاکی
- رساله میقوائوت 10 - - احکام مربوط به حوض‌هایی که برای انجام غسل ارتماسی ساخته می‌شوند
- رساله نیدا 10 73 13 ناپاکی شرعی زنان
- رساله مخشیرین 6 - - درباره راه‌هایی که غذاها از لحاظ شرعی نجس می‌شوند
- رساله زاویم 5 - - درباره احکام بیماری تسلسل بول و چگونگی پاک‌شدن از آن
- رساله طول یوم 4 - - بحث درباره انواع گوناگون نجاسات شرعی
- رساله یادیم 4 - - درباره احکام مربوط به ناپاکی شرعی دست‌ها
- رساله عوقاصین 3 - - درباره دسته‌بندی اشیائی که درمقابل نجاست آسیب‌پذیرند