

نظریه یولیوس ولهاوزن درباره تطور دین اسرائیلیان باستان^۱

مجتبی زروانی*
میلاذ اعظمی مرام**

چکیده

یولیوس ولهاوزن با تکیه بر یافته‌های پژوهشگران پیشین فرضیه اسناد، نخست به بازشناسی و تفکیک اسناد تشکیل‌دهنده اسفار سته در قالب یک فرایند پویا پرداخت، سپس بر پایه نتایج این رویکرد انتقادی مدعی شد تاریخ اسرائیل بیانگر تطور دین اسرائیلیان است. به باور او، دین اسرائیل در دوران پادشاهی شمال (مرحله اول) ماهیت طبیعی داشت، از دل زندگی روزانه مردم سر بر آورد و پیوندی استوار با آن داشت. با فروپاشی پادشاهی شمال و ظهور انبیای بعدی و اصلاحات سیاسی - عبادی پادشاه یوشیا (مرحله دوم) دین آن‌ها به توحید اخلاقی رسید. با فروپاشی پادشاهی جنوب و آغاز تبعید بابلی پیوند آن قوم با تاریخ و سنت منقطع شد و زمینه برای بازسازی اسرائیل جدید تحت رهبری عزرا و نحمیا فراهم شد (مرحله سوم). کاهن‌سالاری موسایی با لوازم و ویژگی‌های آن محصول این دوران است. قوم تاریخی اسرائیل اکنون قومی مقدس محسوب می‌شد و قداست در تمام لایه‌های حیات مردم ریشه دوانید. همیشه و همه جا یک دستور الهی هست که یهودی اصیل مکلف به انجام آن باشد. تکلیف جایگزین تجربه شد.

* دانشیار دانشگاه تهران (نویسنده مسئول). zurvani@ut.ac.ir

** دانشجوی دکتری ادیان و عرفان دانشگاه تهران. miladazamimaram@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۲/۱۲



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies).
This is an Open Access article distributed under the terms of the **Creative Commons Attribution 4.0 International**, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

صورت‌گرایی بر اصالت غلبه یافت. دین ساده اسرائیلیان باستان در قالب ساختارگرایی خشک کهناتی مستحیل گشت و رنگ و نگاه این دیانت جدید، یهودیت، در ویراست نهایی بر کل اسفار سته فراقنی شد.

کلیدواژه‌ها: اسفار سته، تطور دین، اسرائیلیان باستان، دین اسرائیل، یهودیت.

۱. مقدمه

یولیوس ولهاوزن (Julius Wellhausen) در ۱۸۴۴ در هاملن (Hamelin) آلمان به دنیا آمد. پدر او روحانی لوتری بود، و او را در محیط مسیحی بزرگ کرد. او در ۱۸ سالگی به گوتینگن (Göttingen) رفت تا الاهیات بیاموزد. او در ۱۸۷۰ لیسانس گرفت و دو سال به تدریس خصوصی پرداخت. او حیات آکادمیک خود را با استادی عهد قدیم در دانشگاه گرایسوالد (Universität Greifswald) (۱۸۷۲-۱۸۸۲) آغاز کرد، به‌عنوان سامی‌شناس در دانشگاه‌های هاله (Universität Halle) (۱۸۸۲-۱۸۸۵)، ماربورگ (Universität Marburg) (۱۸۸۵-۱۸۹۲) و گوتینگن (Universität Göttingen) (۱۸۹۲-۱۹۱۳) به تدریس پرداخت و در ۱۹۱۸ در گوتینگن از دنیا رفت. حیات علمی ولهاوزن به ترتیب از سه قلمرو موضوعی می‌گذرد: مطالعات عهد قدیم، سامی‌شناسی و مطالعات عهد جدید. شهرت او بیشتر به خاطر آثار او در دوره نخست است. او در متن کتب سموئیل (*Der Text der Bücher Samuelis*) (۱۸۷۱) کوشید با رویکرد لغت‌شناسی و نقد متون به متن اصلی برسد. ولهاوزن در فریسیان و صدوقیان (*Die Pharisäer und die Sadducäer*) (۱۸۷۴) به نقد دیدگاه‌های آبراهم گایگر (Abraham Geiger) (۱۸۱۰-۱۸۷۴) پرداخت و بر پایه اطلاعات یوسفوس مؤرخ (Josephus the historian) و داده‌های عهد جدید مدعی شد فریسیان حزبی دینی بودند و صدوقیان بیشتر ماهیت سیاسی داشتند. او در تألیف *اسفار سته* و کتب تاریخی عهد قدیم (*Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*) (۱۸۸۵) با رویکرد نقد ادبی و نقد منابع به تحلیل متون عهد قدیم پرداخت. برنامه بعدی او نگارش اثری چندجلدی در تاریخ‌نگاری اسرائیل باستان بود و آن را با نگارش جلد اول آن با عنوان *تاریخ اسرائیل* (*Geschichte Israels*) در ۱۸۷۸ آغاز نمود. ویراست دوم این اثر در ۱۸۸۳ با عنوان *درآمدی بر تاریخ اسرائیل* (*Prolegomena zur Geschichte Israels*) منتشر شد. در این اثر، ولهاوزن کوشید با تکیه بر نتایج رویکرد نقادانه سده نوزدهم و صورت‌بندی جدید و مفصل آن به بازسازی دین اسرائیل باستان

پرداخت. او در ۱۸۸۱ مدخل «اسرائیل» را برای دانشنامهٔ بریتانیکا (*Encyclopedia Britannica*) نوشت. در پایان این دوره، ولهاوزن *تاریخ اسرائیل باستان و یهودیان* (*Israelitische und jüdische Geschichte*) را، که بسط مقالهٔ «اسرائیل» بود و به نوعی مجلد دوم *تاریخ اسرائیل* محسوب می‌شد، نگاشت و در آن دیدگاه جدیدی دربارهٔ تاریخ اسرائیل ارائه داد.

۲ مبانی رویکرد ولهاوزن دربارهٔ تاریخ‌نگاری اسرائیل باستان

۲-۱ متن به‌مثابه منبع نخست تاریخ‌نگاری

به باور ولهاوزن، منابع متنی نخستین و مهم‌ترین منبع نگارش تاریخ‌اند. او به جای تکیه بر داده‌ها و اطلاعات غیر متنی، مطالعهٔ متون را اساس پژوهش می‌دانست. منابع مکتوب تاریخ اسرائیل باستان دو دسته‌اند: عهد قدیم، و برخی از اسناد غیر کتاب مقدسی (عمدتاً دست‌نوشته‌های حکومتی). «شاید تصور شود اکثر اسناد غیر کتاب مقدسی شاهد دست اول‌اند زیرا بلافاصله پس از حوادث گزارش شده نوشته شده‌اند. متأسفانه آن‌ها اشارات بریده و گهگاهی به اسرائیل دارند، و بی‌مدد کتاب مقدس عبری این اشارات اطلاعات شایان‌توجهی ارائه نمی‌کنند» (Miller, 1991: 94). بنابراین، ولهاوزن مینا را بر مطالعهٔ عهد قدیم نهاد. اما او از مارتین لبرشت دوت (Martin Leberecht de Wette)، «پیشگام دوران‌ساز نقد تاریخی» در مطالعات انتقادی عهد قدیم، آموخته بود «عزیمتگاه مرسوم تاریخ اسرائیل تا چه حد با خود آن تاریخ نامرتب است» (Wellhausen, 1961: 5). در واقع، «اسرائیل سنت ادبی، اسرائیل تاریخ نیست... در عهد قدیم باید بین اسرائیل تاریخ و اسرائیل کتاب مقدس تمییز قائل شد» (Kratz, 2005: 309). ولهاوزن متون عهد قدیم را مبنای تاریخ‌نگاری قرار داد، اما ترتیب و روایت کنونی این متون را درست نمی‌دانست و برخوردی انتقادی با آن داشت: «مساعی ولهاوزن در ترسیم تاریخ اسرائیل و دین آن به درستی مبتنی بر این فرض بود که نگارش تاریخ تنها زمانی میسر خواهد بود که اسناد اسفار خمسه تحلیل و به لحاظ تاریخی - به‌ویژه در مبادی، اصول نگارشی، جهت‌گیری الاهیاتی و مرجعیت آن‌ها - دسته‌بندی شوند» (Knight, 2006: 53). ولهاوزن برای نقد ادبی و بازسازی تاریخی ارزشی برابر قائل بود: «او هم تاریخ ادبیات اسرائیل را بازسازی کرد، هم تاریخ اسرائیل را... ولهاوزن کوشید بر پایهٔ منابع ادبی به بازسازی یک سنتز تاریخی بپردازد. او مطالعهٔ تاریخ اسرائیل را با تحلیل منبع

اسناد آغاز نمود، به نقد ادبی رسید و سرانجام به بازسازی تاریخی پرداخت» (Elrefaei, 2016: 26). بنابراین، توصیف درست عزیمتگاه ولهاوزن این است که به‌عنوان مقدمه لازم به خوانش انتقادی متون عهد قدیم پرداخت و کوشید مراحل تاریخی تألیفشان را تعیین کند و براساس این یافته‌ها به تاریخ‌نگاری بپردازد. به باور او، «تحلیل انتقادی سنت ادبی مطابق انگیزه‌ها و منابع، خواه درباره عهد قدیم و عهد جدید باشد یا اسلام اولیه، اساس هر پژوهش تاریخی است» (Kurt, 1987: 9714).

۱-۱-۲ اسناد تشکیل دهنده اسفار سته

یافته‌های ولهاوزن در این باره را می‌توان بدین نحو جمع‌بندی نمود: از منظر ادبی پنج کتاب اول عهد قدیم (تورات/ اسفار خمسه) و کتاب یوشع یک مجموعه را می‌سازند. بنابراین، تعبیر اسفار سته (Hexateuch) از اسفار خمسه (Pentateuch) درست‌تر است. این مجموعه از چهار سند تشکیل شده است: یهوه‌نگار (Yahwist: Y)، الوهیم‌نگار (Elohist: E)، تثنیه‌نگار (Deuteronomist: D) و قوانین کهناتی (Priestly Code: P/RQ). دو سند اول ماهیت روایی دارند و سرگذشت عالم و قوم اسرائیل را گزارش می‌کنند. یهوه‌نگار پیش از ادغام شدن با الوهیم‌نگار دست کم سه بار ویراست شده است. به لحاظ موضوعی، دامنه روایت الوهیم‌نگار وسیع‌تر از روایت یهوه‌نگار است. بعداً یک نویسنده کوشید تاریخ جدیدی از اسرائیل از زمان آفرینش جهان تا سکونت در کنعان با رهبری یوشع بنویسد و از دو اثر فوق به‌عنوان مهم‌ترین منابع اطلاعات خود بهره برد. برخلاف نویسندگان جدید، شیوه او چنین نبود که موضوع را از منابع بگیرد و آن‌ها را آزادانه بازسازی و روایت کند. او یهوه‌نگار را اساس قرار داد، و عبارات‌هایی از الوهیم‌نگار را در آن گنجانید. «او در برخی موارد یک نویسنده را فدای دیگری کرد، و در موارد دیگر اجازه داد دو گزارش در کنار هم روایت شوند. البته، بخش‌هایی مشخص هست که بیانگر استفاده آزادتر او از این مواد است، و در بخش‌هایی نیز خود او به‌عنوان مرجعی مستقل وارد عمل شد» (Curtiss, 1886: 87). ولهاوزن این اثر جدید را کتاب تاریخ یهوه‌نگارانه (Jehovistic history-book) می‌نامد و درباره آن می‌گوید: «برخلاف دو سند دیگر، ذاتاً مشخصه روایی دارد و با همدلی و لذت کامل مواد سنتی را بیان می‌کند. داستان مشایخ که تقریباً به نحو کامل به این سند تعلق دارد، به بهترین نحو ویژگی آن را نشان می‌دهد. عناصر تشریحی تنها یک‌جا می‌آید، به‌هنگام نزول شریعت در سینا (خروج، ۲۰-۲۳؛ ۳۴)» (Wellhausen, 1961: 7). پژوهشگران درباره این اسناد اتفاق نظر

دارند تاریخ آن به عصر طلایی ادبیات عبری، که بهترین بخش‌های *داوران*، *سموئیل* و *پادشاهان* و کهن‌ترین آثار نبوی نیز بدان تعلق دارند، بازمی‌گردد، یعنی دورهٔ پادشاهان در سده‌های نهم و هشتم ق.م. به لحاظ جغرافیایی، E به پادشاهی شمال (اسرائیل) و J به پادشاهی جنوب (یهودا) تعلق دارد. ولهاوزن این مجموعهٔ ترکیبی را با علامت اختصاری JE (J برای بخش یهوه‌ای و E برای بخش الوهیمی) نشان می‌دهد.

در *عهد قدیم* می‌خوانیم: «کاهن اعظم حلقیا به شافان منشی گفت کتاب شریعت را در معبد یهوه یافته‌ام» (*دوم پادشاهان*، ۲۲: ۱۳-۸). این کتاب شریعت مبنای اصلاحات پادشاه یوشیا (۶۴۹-۶۰۹ ق.م) شد و در اجرای آن کاهنان و انبیا مشارکت و همکاری داشتند. این همان تثنیه است که سومین سند اسفار سته می‌باشد. گزارش مذکور محتوا، تاریخ و جغرافیای آن را نشان می‌دهد: تثنیه اثری ذاتاً شرعی است که در سدهٔ هفتم ق.م در پادشاهی جنوب کشف شد و به بیان دقیق‌تر تألیف گشت. این اثر ابتدا شامل فصول ۲۶-۱۲ تثنیه کنونی بود، اما دو بار اصلاحات و اضافات دید: بار اول در فصول ۱-۴، ۲۶-۱۲، ۲۷، و بار دوم در ۵-۱۱، ۲۶-۱۲ و ۲۷. در نهایت، این دو تجدیدنظر به همراه اضافه‌شدن فصل ۳۱، در مجموعهٔ اسفار سته گنجانده شد. ولهاوزن با علامت اختصاری D به این اثر اشاره می‌کند.

ولهاوزن صورت سادهٔ قوانین کهناتی را «تنهٔ اصلی» می‌نامد. «مبنای آن *لاویان* است و بخش‌هایی از کتب همجوار: خروج، ۲۵-۴۰ بجز فصول ۳۲-۳۴، *اعداد*، ۱-۱۰، ۱۵-۱۹، ۳۶-۲۵ با استثناهایی ناچیز. بنابراین، این سند عمدتاً شامل تشریح می‌شود، و با عبادت خیمه و مسائل مرتبط آن وابسته است. تنها در فرم تاریخی است» (Wellhausen, 1961: 6-7). شریعت همان تنهٔ اصلی است و به خاطر محتوا و منشأ قوانین کهناتی نامیده می‌شود. اقتدار این مجموعه از دیگر بخش‌های تشریحی بیشتر است؛ در تمام مسائلی که اهمیت دارند، مرجع رسمی و نهایی است. اصلاحات حزقیال و عزرا در پساتبعید بر همین اساس صورت گرفت و به تأسیس کاهن‌سالاری موسایی (Mosaic theocracy) انجامید. برخلاف سه سند پیشین، دربارهٔ زمان قوانین کهناتی اختلاف‌نظر وجود دارد، زیرا این مجموعه می‌کوشد آداب و رسوم دورهٔ حضرت موسا را تقلید کند. تفاوت آرمان‌های این بخش با شرایع موجود در کتاب عهد و تثنیه را می‌توان از نه فصل پایانی *حزقیال* تشخیص داد. به هر حال، موضوع قوانین کهناتی احکام شرعی است، موقعیت جغرافیای آن یهودا است و به لحاظ تاریخی به دورهٔ پساتبعید در سده‌های پنجم و چهارم ق.م تعلق دارد. ولهاوزن برای شکل ساده و خالص تنهٔ اصلی که در پیدایش

است و «کتاب چهار عهد» (liber quattuor foederum) نامیده می‌شود از حرف اختصاری Q، و برای تنه اصلی به‌مثابه کل (با جرح و تعدیل ویراستاران) از «قوانین کهناتی» و حروف اختصاری RQ (Q و بازبین‌ها Revisers) استفاده می‌کند.

۲-۲ نقد گرایش

ولهاوزن از نقد ادبی شروع کرد و به تفکیک اسناد تشکیل‌دهنده اسفار سته پرداخت. اما تحلیل انتقادی متون و تعیین تاریخ نگارش آن‌ها به‌تنهایی نمی‌توانست ابزارهایی لازم در اختیار او قرار دهد. ولهاوزن پس از شناسایی لایه‌های ادبی اسفار سته کوشید انگیزه و گرایش نویسندگان را نیز بفهمد. به اعتقاد او، فرایند تألیف اسفار سته حاصل ترکیب صرف اسناد نبود، بلکه دخل و تصرف‌هایی هدفمند در آن صورت گرفته است. مطابق ادعای او، اسناد تشکیل‌دهنده اسفار سته بیانگر فضای تاریخی - فکری زمان نگارششان هستند: «این قول ولهاوزن که یک سند کتاب‌مقدس بازتاب‌دهنده بستر شکل‌گیری آن است نه محیط اجتماعی اشارات صریح آن به یک گذشته دور، قولی است که تمام مساعی پژوهش سنتی - تاریخی و باستان‌شناختی سده پیش به‌ندرت توانسته است آن را به چالش بکشد» (Thompson, 1991: 65). مطابق تحلیل ولهاوزن، «تحلیل منابع اسفار خمسه بیشتر درباره عصری اطلاعات مستقیم به دست می‌دهد که در آن تألیف شده‌اند، نه دوره‌ای که توصیف می‌کنند» (Knight, 2006: 53). به همین دلیل، او «روش نقد گرایش (tendency criticism) را، که فردینانت کریستیان باور (Ferdinand Christian Baur) بنیان نهاد، اتخاذ نمود» (Elrefaei, 2016: 29). باور معتقد بود به همان میزان که شناخت فرد از شرایط، کوشش‌ها و عوامل دخیل در یک دوره بیشتر باشد، درک او از آن دوره بیشتر خواهد شد. او در تاریخ کلیسا در سده نوزدهم می‌نویسد: «هر اندازه اوضاع و احوال، مساعی و آنتی‌تزه‌های فعال در یک دوره را عمیق‌تر بشناسیم، به همان اندازه شناخت ما از آن دوره بیشتر خواهد شد» (Baur, 2016: 6). برای مثال، او درباره اناجیل می‌گوید: «از شناخت آن‌ها به‌عنوان آثار گرایش‌مند، از مشخصه گرایش‌مند آن‌ها می‌توان نشان داد گزارش‌های تاریخی موثقی نیستند؛ می‌توان اناجیل را محصولات زمان خود دانست» (Köpf, 2017: 33). مطابق تحلیل او، تحلیل روشمند گرایش نویسندگان متون به تشریح وضعیت تاریخی موضوع تحقیق کمک کند. ولهاوزن نیز معتقد بود تاریخ روایت‌شده عهد قدیم همیشه از منظر نویسندگان یا ویراستاران (ان) اسناد است و تحلیل آن وضعیت دینی اسرائیل در یک برهه زمانی معین را

نشان می‌دهد: «منظر شرعی هر نویسنده در گزارش او از تاریخ تجلی می‌یابد» (Wellhausen, 1961: 12). به باور او، تحلیل ادبی صرف و شناسایی و تفکیک اسناد بنیادین کافی نیست، بلکه باید از سطح متون فراتر رفت و با روش‌شناسی درست در پی ترسیم فضای فرهنگی - تاریخی زمان نگارش اسناد بود. برای مثال، کتب *تواریخ* به دورهٔ تثبیت یهودیت برمی‌گردد و از گرایش‌های آن زمان پرده برمی‌دارند نه زمانی که روایت می‌کنند. نویسندهٔ کتب *تواریخ* می‌گوید، یهوشافاط (Jehoshaphat) مجمعی از بزرگان، کاهنان و لایوان تشکیل داد تا کتاب شریعت را به مردم تعلیم دهند (دوم *تواریخ*، ۱۷: ۹-۷)، و گروهی را به‌عنوان داور برگزید و دیوان عالی اورشلیم را بر آن‌ها گماشت (همان، ۱۹: ۱۱-۵). مطابق تحلیل ولهاوزن، «این همان سازمان قضاوت موجود زمان او [نویسندهٔ *تواریخ*] است که آن را به یهوشافاط برمی‌گرداند» (Wellhausen, 1961: 191). روایت *تواریخ* مطابق گرایش دورهٔ پساتبعد است که تنها دغدغهٔ آیین و تورات را دارد، و در نتیجه کاهنی‌سازی (clericalization) سنت قدیم را نشان می‌دهد. نقد گرایش این امکان را برای ولهاوزن فراهم ساخت تا مواد را از منظری جدید بنگرد و فرضیهٔ خود را به صورت دقیق‌تر و مستدل‌تری ترسیم نماید.

۲-۳ تطور سنت

به اعتقاد ولهاوزن، سنت دینی اسرائیلیان در گسترهٔ تاریخ دچار تغییر و تطور شده است. او می‌نویسد: «سنت‌هایی که اصالتاً از یک منبع سرچشمه گرفتند، تحت تأثیر روح هر عصر متوالی به شیوه‌هایی متفاوت فهم شد و تطور یافت؛ یک شیوه در سده‌های نهم و هشتم ق.م، یکی در سده‌های هفتم و ششم ق.م، و دیگری در سده‌های پنجم و چهارم ق.م» (Wellhausen, 1961: 171). ادوار مذکور با ادوار تألیف سه دسته اسناد اسفار سته یکسان‌اند. به اعتقاد ولهاوزن، رویدادهای مهم تاریخ اسرائیل نه تنها باعث تطور در ادبیات عبری شد، بلکه از همان مجرا سنت دینی آن قوم را نیز تغییر داد. نادیده‌گرفتن این تطور ناقص بایسته‌های پژوهش تجربی است. برای مثال، «آنچه در دیدگاه رایج ظاهراً ویژگی خاص تاریخ اسرائیل است و به‌ویژه باعث شده است آن را تاریخ مقدس بخوانند، عمدتاً بر بازنگاری (re-painting) متأخر تصویر اصلی استوار است» (Wellhausen, 1961: 193). عدم توجه به تطور سنت و تأثیرات گرایش هر عصر، نه تنها در مقام عمل علمی بودن پژوهش را زیر سؤال می‌برد، بلکه در مقام نتیجه به تحریف تاریخ اسرائیل می‌انجامد.

ولهاوزن مطالعه تاریخ تطور سنت را با تحلیل کتب تاریخی عهد قدیم آغاز می‌کند، زیرا معتقد بود با اطمینان بیشتری می‌توان درباره آن‌ها نظر داد. مطابق تحلیل او، دو مجموعه در این باره حائز اهمیت‌اند: (۱) کتب *تواریخ* به همراه *عزرا و نحمیا*، (۲) کتب *سموئیل و پادشاهان*. کتب *سموئیل و پادشاهان* در دوره تبعید بابلی ویراست شد و کتب *تواریخ* سه سده بعد در زمان سقوط امپراتوری ایران، در زمان شکوفایی یهودیت، تألیف شد. این دو مجموعه، به نحوی معنادار یک رویداد را به شیوه‌هایی متفاوت گزارش می‌دهند. برای مثال، مطابق روایت *اول تواریخ*، یهوه شائول را به واسطه نافرمانی او نابود کرد و سلطنت را به داود بخشید (*اول تواریخ*، ۱۰: ۱۳-۱۴؛ ۱۱: ۲-۳). این رویداد در *سموئیل* تکرار می‌شود، اما با تفاوتی مهم. در *تواریخ* مشیت الهی به‌مثابه امری قاهر معرفی می‌گردد، اما در *سموئیل* داود از مجاری طبیعی‌تر و انسانی‌تری به پادشاهی رسید: اثبات لیاقت، کسب حمایت بزرگان، دسیسه، قتل و... «در اینجا، با تحریف عمده سنت، و به لحاظ انگیزه‌هایش با تحریف بسیار آشکار سنت اصیل، چنان‌که در *سموئیل* می‌یابیم، مواجه‌ایم» (Wellhausen, 1961: 173). تفاوت این دو روایت را می‌توان با تفاوت دوره نگارش توضیح داد: «ظاهراً مواد سنت با یک واسط بیرونی تغییر می‌یابد: روح یهودیت پساتبعید» (Wellhausen, 1961: 187). سنت اولیه ماهیت تاریخی دارد و رویدادها را «طبیعی» و بدون مفروض‌الاهیاتی روایت می‌کند، و ازین‌رو «تنها سنت منبع قدیمی‌تر ارزش تاریخی دارد» (Wellhausen, 1961: 182). سنت در صورت پسین‌راوی تاریخ طبیعی اسرائیل نیست، مفسر دینی آن است؛ رویدادها را گزارش نمی‌دهد، آن‌ها را با معیارهای الاهیاتی یهودیت پساتبعید تفسیر می‌کند. ولهاوزن روایت طبیعی را اصیل و مقدم بر روایت دینی آن می‌داند، و ازین‌رو «کوشید تاریخ را از تفسیر دگماتیک و دینی، که به آن اضافه شده بود، رها سازد. به باور او، سنت اسرائیل اولیه آغاز بسیار طبیعی و بدون جهت‌گیری الاهیاتی را فرض می‌گیرد» (Elrefaei, 2016: 33). او کوشید در مقام گردآوری مواد به صورت اصیل آن‌ها دست یابد نه اینکه تاریخ اسرائیل را از منظر ویراستاران بعدی عهد قدیم ببیند. این رویکرد او نه تنها نافی اصول علمی نیست، بلکه از بایسته‌های روش‌شناختی است. دغدغه پیگیری سنت اصیل برای او یک دغدغه روش‌شناختی بود، نه گرایشی عقیدتی. سنت اصیل او را با واقعیت مراحل اولیه تاریخ اسرائیل آشنا می‌کرد و مواد تاریخ‌نگاری را در اختیار او قرار می‌داد. بنابراین، «طبیعی» را باید به معنی «عینی» فهمید. علاوه بر دلالت مذکور، دلالت دیگری در زبان

ولهاوزن دارد. به اعتقاد او، مناسک و باورهای اولیهٔ اسرائیل سرچشمه در رویدادهای عینی طبیعت داشتند: عبادت از دل زندگی روزانهٔ مردم سر برآورد و نزدیک‌ترین پیوند را با حیاتشان داشت. اتفاقات و رویدادهای زندگی اسرائیلیان - نظیر برداشت انگور، برداشت غله، پشم‌چینی و... - زمانی می‌شد برای انجام قربانی که اعضای خانواده را، یا اعضای هر جماعت دائم یا موقت دیگر را، جمع می‌کرد تا در حضور یهوه بخورند و بیاشامند. «موقعیت برآمده از زندگی روزانه امری جدایی‌ناپذیر از عمل مقدس است، و چیزی است که بدان معنا و مشخصه می‌بخشد» (Wellhausen, 1961: 76). هر دو دلالت فوق کلید فهم سنت اصیل از نگاه ولهاوزن است: «طبیعی» نه تنها صورت عینی و اصیل سنت اسرائیل باستان است، بلکه بیانگر ماهیت حیات دینی آن نیز هست. با اتخاذ این مبنا بود که پیگیری پیشرفت درونی حیات دینی اسرائیل برای او میسر شد.

۳ درآمدی بر تاریخ اسرائیل باستان

دغدغهٔ ولهاوزن در وهلهٔ اول تاریخ‌نگاری اسرائیل باستان بود، اما چون تاریخ اسرائیل باستان را تاریخ دینی آن می‌دانست، پژوهش خود را بر بازشناسی اسناد تشکیل‌دهندهٔ اسفار سته، تعیین ترتیب تاریخی آن‌ها و تحلیل مفادشان استوار نهاد. او این نگاه محققان را به نقد کشید که منابع اسفار سته از حیث مواد مستقل‌اند. او معتقد بود انبیا نیز، که از خدا الهام می‌گرفتند، به اثر قبل‌تر آگاه بودند و بدان اتکا می‌کردند. بنابراین، نقد با تفکیک مکانیکی منابع اسفار سته به پایان نمی‌رسد، بلکه باید اسناد مختلف، پس از اینکه بدین نحو سامان‌دهی شدند، در پیوند با هم بررسی و به عنوان مراحل فرایندی زنده مطرح شوند تا امکان پیگیری پیشرفت تدریجی سنت میسر گردد. به اعتقاد او، سه لایهٔ ادبی تشکیل‌دهندهٔ اسفار سته بیانگر سه مرحلهٔ تطور است که با سه دورهٔ تاریخی اسرائیل تطابق دارد: ۱) در مرحلهٔ اول، دین اسرائیلیان باستان صورت «اولیه» و «طبیعی» دارد. این مرحله که به دورهٔ باستان اسرائیل تا سده‌های نهم و هشتم ق.م تعلق دارد، در اسفار سته با سند کتاب تاریخ یهوه‌نگارانه (JE) مطابقت دارد. دیانت این مرحله از تاریخ اسرائیلیان باستان را می‌توان یک‌خدایی یهوه‌ای (Jehovistic monolatry) نامید؛ ۲) در مرحلهٔ دوم، مساعی انبیا و اصلاحات دینی - عبادی یوشیا دین اسرائیلیان را به توحید اخلاقی (ethical monotheism) رسانید که در اسفار سته با تشبه (D) مطابقت دارد؛ ۳) یهودیت در مرحلهٔ سوم شکل گرفت و محصول فروپاشی پادشاهی جنوب،

تبعید بابلی و مساعی یهودیان متعصب پساتبعید برای تشکیل یک اسرائیل جدید است. این مرحله به سده‌های پنجم و چهارم ق.م برمی‌گردد و در اسفار سته با سند قوانین کهناتی (P) تطابق دارد. بدین نحو، ولهاوزن بین دین، ادبیات و تاریخ اسرائیل پیوندی محکم و استوار برقرار ساخت، چنان‌که هر یک مبین، مفسر و مؤید دیگری شد. او فرضیه‌ی تطور دین اسرائیل را در چند مقوله مورد بررسی قرار داد: تاریخ عبادتگاه، قربانی‌گزاری، اعیاد مقدس، کاهنان و لاویان، عطایا به کاهنان.

۳-۱ سیر تطور تاریخ عبادتگاه

به اعتقاد ولهاوزن، وحدت و انحصار عبادتگاه به اورشلیم، که از تعالیم یهودیت است، با مطالعه تاریخ آغازین اسرائیل تأیید نمی‌شود. مطالعه *دوران* و *سموئیل* نه تنها راهنما به وحدت عبادتگاه نیست، بلکه نشان از کثرت آن دارد. عبرانیان نه تنها در قبول عبادتگاه‌های کنعانی درنگ نکردند، بلکه در ایجاد عبادتگاه‌های تازه مشکلی نمی‌دیدند. «نمی‌توان برای آن دوره نوعی تمرکزبخشی خشک را متصور شد نه در ساحت دینی نه در هیچ ساحت دیگری» (Wellhausen, 1961: 19). تغییر در وضعیت مذکور با سقوط سامره و ظهور انبیای مرتبط آغاز شد. عاموس و هوشع شدیداً علیه شعائری که مردم برای یهوه انجام می‌دادند، اعتراض کردند. با این حال، اعتراض آن‌ها معطوف به جایگاه شعائر در اندیشه قوم بود نه کثرت عبادتگاه‌ها. «اینکه باید مکان‌های مقدس نابود شوند و شعائر مانند قبل به‌عنوان دغدغه اصلی دین حفظ و عبادت به یک مکان محدود شود، هرگز خواست آن‌ها نبود. اما در عمل این امر به‌مثابه نتیجه ناخواسته تعالیشان رخ داد» (Wellhausen, 1961: 23). کشف کتاب شریعت به مرحله جدیدی در تاریخ عبادتگاه‌ها انجامید. این کتاب مبنای اصلاحات پادشاه یوشیا شد. تصور پادشاه‌گونه از خدا به طور طبیعی به اینجا انجامید که مکان سکونت و عبادت او باید یکی باشد: «تمام نویسندگان دوره کلدانی توحید را به نزدیک‌ترین نحو با وحدت عبادت ملازم می‌دانستند (ارمیا، ۲: ۲۸؛ ۱۱: ۱۳)» (Wellhausen, 1961: 27). فهم این نکته که قربانی‌گزاری و عبادت در مکان‌های مرتفع عملی مشرکانه و بدعت‌آمیز است، نیازمند گسست کامل از شیوه زیست و عبادت سنتی بود که این امر با تبعید بابلی رخ داد. در پساتبعید این اصل بخشی از وجود یهودیان شد که یک خدا تنها یک عبادتگاه دارد و از آن پس این اصل به‌عنوان امری مسلم و مفروض پذیرفته شد.

۲-۳ سیر تطور قربانی گزاری

در قوانین کهناتی، قربانی گزاری «به عنوان یک عمل باستانی، که از مجرای عمل زنده از زمان نیاکان بدین سو به دست اسرائیلیان رسیده است، ترسیم نمی گردد: حضرت موسا بود که نظریهٔ آن را - نظریه‌ای بسیار مفصل و پرداخته - برای آن‌ها به ارمغان آورد، و همو بود که دستورالعمل خود را از خدا دریافت نمود (خروج، ۲۵ به بعد؛ لاویان، ۱ به بعد)» (Wellhausen, 1961: 52). در بخش یهوه‌ای قربانی کردن برای خدا بسیار اهمیت دارد و تنها شیوهٔ عبادت خدا محسوب می‌شود. بین این اسناد دو تفاوت مهم وجود داد: (۱) سند یهوه‌ای نشانی ارائه نمی‌دهد که نظام قربانی گزاری اسرائیلیان باستان صورت متمایزی از اعمال دیگران دارد. اسرائیلیان عمل رایج قربانی گزاری را برای یهوه انجام می‌دادند و این امر آن‌ها را از دیگر مردمان باستان تمییز می‌داد. اما در قوانین کهناتی، مفصل از زمان، مکان، متولی و نحوهٔ قربانی گزاری بحث می‌شود و همین بدان ویژگی متمایزی می‌بخشد، چنان‌که اگر این مناسک برای خدایی دیگر هم انجام شود، باز عملی اساساً یهوه‌ای است؛ ۲) قوانین کهناتی از قربانی گزاری موسایی به عنوان امری نوظهور یاد می‌کند که خدا آن را در زمان و مکانی معین به حضرت موسا وحی نمود تا به مردم ابلاغ نماید، گرچه از زمان حضرت نوح به بعد ذبح کردن (slaughtering) امری مجاز تلقی می‌شود. اما مطابق روایت یهوه‌ای، قربانی گزاری عملی است به قدمت جهان. حضرت نوح پس از طوفان اولین قربانگاه را به پا داشت؛ قابیل و هابیل به همان شیوهٔ معمول و رایج زمان قربانی کردند؛ حضرت ابراهیم، اسحاق و یعقوب - مدت‌ها پیش از حضرت موسا - قربانی می‌کردند. خلاصه اینکه کتاب تاریخ یهوه‌ای از نوعی قربانی گزاری سخن می‌گوید که شکل خام‌تری دارد و عملی رایج در جهان باستان پیرامون اسرائیل بود و به دورهٔ اول تاریخ آن قوم تعلق دارد. قوانین کهناتی به دورهٔ سوم و پساتبعیدی تاریخ اسرائیل تعلق دارد و مطالعهٔ مطالب آن نشان می‌دهد نظریهٔ نویی دربارهٔ قربانی گزاری و لوازم آن ارائه می‌شود که اساساً با قربانی گزاری سنتی نیاکان آن قوم تفاوت دارد. این نظریهٔ نو توسط کاهنان یهود و در دورهٔ پساتبعید صورت‌بندی شد.

۳-۳ سیر تطور اعیاد مقدس

سه عید بزرگ عبرانیان عبارت‌اند از: عید فطیر (پسح)، عید حصاد (هفته‌ها) و عید جمع‌آوری (سایان‌ها). عید اول اصالتاً به قربانی نخست‌زاده‌ها برمی‌گردد (خروج، ۳۴: ۱۸ به بعد؛ ۱۳: ۱۲ به بعد؛ تثنیه، ۱۵: ۱۹ به بعد؛ ۱۶: ۱ به بعد). دربارهٔ دو عید دیگر

می‌خوانیم: «عید هفته‌ها را به‌هنگام اولین درو گندم و عید سایبان‌ها را در پاییز که فصل جمع‌آوری محصول است، نگاهدارید» (خروج، ۳۴: ۲۲). تحلیل گزارش یهوه‌ای - تشبیه‌ای نشان می‌دهد که این اعیاد اصالتاً به رویداد کاملاً طبیعی برمی‌گردند و با فصول معینی از سال، بعضاً به نحوی مبهم و متغیر، هماهنگ‌اند. این اعیاد بر کشاورزی استوار بودند. «کشاورزی توأمان مبنای زندگی و دین بود... یهوه زمین و محصول را می‌دهد؛ به نشان شکرگزاری، او بهترین حاصل زمین را دریافت می‌کند» (Wellhausen, 1961: 91). اسرائیلیان کشاورزی را از کنعانیان آموختند و شرایط زندگی یکجانشینی را برای خود فراهم ساختند. بنابراین، به لحاظ تاریخی برگزاری اعیاد مذکور به دوره اشغال کنعان و پس از آن بازمی‌گردد. کنعانیان زمین را مرهون بعل بودند و نوبرها را به او پیشکش می‌کردند؛ ارتباط اسرائیلیان با یهوه بر همین قیاس بود: «از حیث مواد و ذات، این عمل نه کافرکیشانه بود نه اسرائیلی. جهت عمل کیفیت آن را تعیین می‌کرد» (Wellhausen, 1961: 93). اولین علائم پوشیدن لباسی تاریخی به اعیاد در تشبیه نمودار شد (پیوند عید فطیر به واقعه خروج)، که البته این فرایند هنوز محدودیت‌هایی داشت. نکته دیگر اینکه اعیاد محلی هنوز در مناطق مختلف اجرا می‌شدند. قانون‌گذاری یهوه‌ای میان محلی و مرکزی تمیزی قائل نمی‌شد. در قوانین کهناتی «اعیاد مذکور ویژگی‌های خاصشان را، موسم‌هایی که با آن الهام می‌شدند و تمایز می‌یافتند، کاملاً از دست دادند... از فوریت طبیعی شان محروم شدند و صرفاً به 'تمارین دیانت' تنزل یافتند» (Wellhausen, 1961: 100). تغییر در فلسفه اعیاد که با تمرکزبخشی تشبیه آغاز شد، با قوانین کهناتی به اوج رسید (در پساتبعید پیوند اسرائیلیان با زمین عملاً بریده شد). عید سایبان‌ها تفسیری تاریخی یافت (لاویان، ۲۳) و یادواره سکونت قوم زیر غرفه‌های موقت در دوران آوارگی شد. عید پسخ که قبلاً در تشبیه و خروج، ۱۳: ۳ به بعد با واقعه خروج پیوند یافته بود، در قوانین کهناتی صرفاً یادواره نجات‌بخشی یهوه نبود، بلکه خود آن عملی نجات‌دهنده محسوب شد. این عید که قبلاً انگیزه‌ای تاریخی گرفته بود، اکنون اساسش را یک واقعیت تاریخی می‌ساخت. گرایش به تبیین تاریخی عید هفته‌ها بعداً در یهودیت رخ داد و یادواره نزول شریعت در سینا شد.

۳-۴ کاهنان و لاویان

مطابق قوانین کهناتی، اسرائیلیان پس از خروج و سکونت در کنعان یک مقدس‌سالاری (hierocracy) تشکیل دادند که کاهن اعظم رأس و خیمه عهد قلب آن بود. اما مطالعه آثار کهن‌تر نشان می‌دهد که در زمان داوران این سازمان دینی وجود نداشت. سران قوم اسرائیل در این زمان نه کاهنانی رسمی، بلکه داورانی بودند که به واسطه قدرت

شخصیت بدین جایگاه رسیدند و دایرهٔ نفوذشان تقریباً همیشه محدود به قبیلهٔ خود بود. در هستهٔ *داوران*، ۱۶۳ نشانی نمی‌بینیم که یک مقام تعریف‌شده مسئول انجام آیین باشد؛ هر فرد برای خود و خانواده، در قربانگاهی که بدون تعیین قبلی بر پا می‌داشت، قربانی می‌کرد. تغییرات سیاسی - اجتماعی دورهٔ پادشاهی که با تمرکزبخشی و عمومی شدن حیات همراه بود، بر روی حیات دینی قوم اسرائیل تأثیر نهاد و باعث شد کاهنان موقعیت برجسته‌تری بیابند. در این دوره، کهنات در مقایسه با دورهٔ پیشین پایگاه منسجم‌تری یافت، نیرویی مهم در حیات اجتماعی شد و جزء لاینفک امت گشت. *تثنیه*، ۳۳: ۱۱-۸ نشان می‌دهد کاهنان به صورت یک گروه تصور می‌شدند، «واحدی اورگانیک که نه تنها اعضای معاصر، بلکه نیاکانشان را نیز شامل می‌شد» (Wellhausen, 1961: 135). اصلاحات یوشیا به انحصار کهنات پادشاه در اورشلیم انجامید. تمرکزبخشی عبادت در اورشلیم باعث شد تعداد کثیری از کاهنان مناطق مختلف (آن‌ها نمی‌توانستند شخصیت روحانی‌شان را نادیده بگیرند) زیردست کاهنان معبد اورشلیم شوند، و در پایان دورهٔ پیشاتبعید تمییز کاهنان از لایوان شکل بگیرد. این تفکیک به‌دقت در قوانین کهناتی رعایت شد و لایوان قوم مقدسی شدند که وظیفهٔ آن‌ها انجام خدمات دینی در معبد اورشلیم بود. در قوانین کهناتی، کهناتی نظام‌مند و مرکزگرا ایجاد شد که مشخصهٔ یهودیت پساتبعد گشت.

۳-۵ سیر تطور عطایا به کاهنان

رسم ادوار ابتدایی‌تر عبرانیان چنین بود که بخشی از پیشکش را به خدا تقدیم کنند و بخش بیشتر در اعیاد مقدس استفاده شود. اگر کاهنان در این اعیاد حضور می‌داشتند، در آن شریک می‌گشتند، اما ظاهراً به لحاظ شرعی حق نداشتند بخشی از پیشکش را مطالبه کنند. در *اول سموئیل*، ۲: ۱۲-۱۷ پسران عیلی به خاطر دعوی ناحقشان در این باره شماتت می‌شوند. در *تثنیه* سهمی برای کاهنان تعیین می‌شود (*تثنیه*، ۱۸: ۳) که در مقایسه با قوانین کهناتی و سهم‌خواهی پسران هارون (*لایوان*، ۷: ۳۴) معتدل است. در *تثنیه*، معاش کاهنان کاملاً وابسته به قربانی‌گزاری (*تثنیه*، ۱۸: ۱) و دعوت به ضیافت‌های مقدس (*تثنیه*، ۱۲: ۱۲، ۱۸ به بعد) بود، و اگر بدان‌ها نمی‌پرداختند از گرسنگی می‌مردند (*اول سموئیل*، ۲: ۳۶). در قوانین کهناتی، پسران هارون محتاج قربانی‌گزاری نبودند، زیرا مقرری زیادی حاصل از محصولات زمین دریافت می‌کردند. به اعتقاد ولهاوزن، این بدعت‌ها تنها در صورت گسست تاریخی - فرهنگی با دوران ابتدایی‌تر میسر می‌شد

که این امر با تبعید بابلی حاصل گشت و زمینه فراهم شد تا ربی‌ها تفکراتشان را، با فرافکنی آن‌ها به زمان گذشته، طرح و تثبیت نمایند.

۴ ارزیابی دیدگاه محققان درباره مفروضات ولهاوزن

۴-۱ تکامل گرایی

به اعتقاد برخی محققان، ولهاوزن با مفروضی تکامل‌گرایانه به بازسازی تاریخ تطور دین اسرائیلیان پرداخت. برای نمونه، «دلچ در ۱۸۸۲ اظهار داشت 'فرضیه‌پردازی‌های ولهاوزن' صرفاً 'کاربست داروینیزم در ساحت الاهیات و نقد' بود» (Barton, 2007: 172). بنابراین، می‌توان مدعی شد با افول مرجعیت نظریه تکامل، فرضیه ولهاوزن نیز قدرتش را از دست می‌دهد. اما از تحلیل فرضیه او شواهدی محکم دال بر وجود مفروضی تکامل‌گرایانه استنباط نمی‌شود. ولهاوزن با این اتهام اتو زوکلر (Otto Zöckler) و فردریش دلچ (Friedrich Delitzsch) که پیروان گراف به داروینیزم معتقدند صریحاً مخالف بود و نمی‌فهمید که «چرا زوکلر و دلچ باید آن‌ها را به داروینیزم متهم کنند؟» (Wellhausen, 1961: 366). تکامل دو مفروض دارد: (۱) مراحل مختلف تکامل نوع مشترک دارند؛ (۲) هر مرحله از مرحله قبل پیشرفته‌تر است. اما ولهاوزن این دو فرض را به چالش می‌کشد. نظریه ولهاوزن درباره دین اسرائیل و یهودیت، صورت‌بندی تز علیه آنتی‌تز است نه ظهور مرحله‌ای متکامل‌تر از دل مرحله پست‌تر. «کاهن‌سالاری موسایی پسرفتی بزرگ را نشان می‌دهد» (Wellhausen, 1961: 422)؛ «قوانین کهنانته آیین (cult) را غایت قصوا می‌داند و این برابر است با انحطاط نظام‌مند در کافرکیشی که انبیای بی‌وقفه با آن مبارزه کردند اما نتوانستند آن را ریشه‌کن سازند» (Wellhausen, 1961: 423). بنابراین، (۱) ولهاوزن به وحدت نوعی دین اسرائیل با یهودیت قائل نبود، و یهودیت را استحاله می‌دانست؛ (۲) یهودیت را متکامل‌تر از دین اسرائیل نمی‌دانست؛ در نتیجه (۳) او مفروض تکامل‌گرایانه نداشت. در یک صورت می‌توان نظریه ولهاوزن را تکامل‌گرایانه دانست: اینکه مرحله سوم در تطور دین اسرائیلیان را لحاظ نکنیم. به بیان دیگر، گرچه یهودیت پساتبعید «پسرفتی بزرگ» را نشان می‌دهد، دین انبیا نسبت به یک خدایی باستان یک تکامل بود که مطابق آن دین اسرائیلیان به سطح بالاتری رسید.

۲-۴ سامی ستیزی

گاه جملات و تعابیری در اثر ولهاوزن دیده می‌شود که بوی یهودی‌ستیزی سدهٔ نوزدهم می‌دهد و برخی را بر آن داشت تا مدعی شوند نوعی سامی‌ستیزی ناخودآگاه در فرضیهٔ ولهاوزن مفروض است. مهم‌تر از نمونه‌های پراکنده، نتیجه‌گیری فرضیهٔ او است که یهودیت را یک پسرقت می‌دانست که طی آن دیانت خشک و متشرعانهٔ قوانین کهنانی جایگزین دین «اولیه»، «طبیعی» و برآمده از تجربهٔ روزانهٔ مردم شد. او معتقد بود قوانین کهنانی نوشتهٔ حضرت موسا نیست، بلکه اختراع کاهنان است. او می‌نویسد: «چنین نیست که یهودیان احترام عمیقی نسبت به تاریخ باستانشان داشته باشند... مشهور است که هرگز بدعت‌گزارانی بی‌پروا تر از ربی‌ها وجود نداشته است» (Wellhausen, 1961: 161). اما در چنین مواردی نباید به سامی‌ستیزی ولهاوزن رأی داد، دست‌کم به دو دلیل: «نخست، محور بحث ولهاوزن یهودیت زمان خود نیست... دوم، و مهم‌تر از دلیل اول، معتقد نیستم ولهاوزن واقعاً یهودیت را منظور داشته است... آنچه ولهاوزن مخالف آن در دین بود، صورت‌گرایی پوچ، شریعت‌گرایی، حرف به جای روح، ساختارهای اقتدارطلب به جای آزادی فردی بود» (Barton, 2007: 174-175). ولهاوزن محقق بود و قصد داشت به تحلیل مبادی و انگیزه‌هایی پردازد که به نگارش اسفار سته انجامید. او حتی پژوهش در اسفار سته را «هدف فی‌نفسه نمی‌دانست، این کار برای او ابزاری برای حل امر بزرگ‌تر و برای او فوری‌تر بود: تاریخ و پیشرفت دین اسرائیلیان» (Nicholson, 3: 1998). ولهاوزن محقق حق داشت یافته‌هایش از شکل‌گیری، انگیزه‌ها و اندیشه‌های لایه‌های مختلف ادبی اسفار سته را بیان کند، گرچه ظاهراً نتایج او سامی‌ستیزانه باشد. انتقادات او به صورت‌گرایی را نمی‌توان نشان یهودی‌ستیزی او دانست، زیرا در عصر حاضر مسیحیت مصداق بارزتری برای آن است تا یهودیت؛ نه تنها در آیین کاتولیک، بلکه در کلیسای لوتری نیز. «معاصران ولهاوزن به‌ندرت او را سامی‌ستیز دانستند... بلکه بی‌تردید در اثر او خطری برای دین مسیحی مستقر دیدند» (Barton, 2007: 175). بنابراین، نه در مقام ورود به موضوع و نه در مقام نتیجه‌گیری نمی‌توان فرضیهٔ ولهاوزن را دلیلی بر سامی‌ستیزی او گرفت.

۳-۴ هگل‌گرایی

یکی از تأثیرات هگل صورت‌بندی و رواج نوعی پیشرفت‌الاهیاتی در بستر تاریخ بود. «واتکه (Johann Karl Wilhelm Vatke) با استفاده از نتایج جریان نقد، به پیشگامی

آیسهورن (Johann Gottfried Eichhorn) و دوت، که البته به نحوی تکامل‌گرایانه از روح اندیشه هگل سر بر آورد، طرحی هوشمندانه از پیشرفت دین عهد قدیم به دست داد که پنجاه سال بعد ولهاوزن در ستایش آن گفت مهم‌ترین خدمت به فهم تاریخی اسرائیل باستان بود» (Kreling, 1969: 73). واتکه «یقیناً یک هگلی بود... و فرضیه‌ای در باب دین اسرائیلیان در چارچوب هگلی ارائه داد» (Thompson, 1970: 37). این گفته ولهاوزن که او «بهترین و بیشترین» نکات را از واتکه آموخته است (Wellhausen, 1961: 13)، دلیلی شد تا محققان مدعی شوند الگوی او در مطالعه دین اسرائیل از آغاز تا یهودیت پی‌رنگ هگلی دارد. پیوند ولهاوزن با واتکه سرخ را به دست محققان می‌داد، اما اثبات آن نیازمند ارجاعات درون‌متنی بود. در این باره، معمولاً به این گفته ولهاوزن درباره پیشروی تاریخ در باب دوم *داوران* ارجاع می‌دهند: «وقتی ضربانی یکنواخت که در اینجا تاریخ را پیش می‌رود یا در یک چرخه می‌گردد می‌شنویم، به یاد 'تز'، 'آنتی‌تز' و 'سنتز' در فلسفه هگل می‌افتیم. عصیان، مصیبت، بازگشت، صلح؛ عصیان، مصیبت، بازگشت، صلح. یگانه موضوع تمام آن‌ها یهوه و اسرائیل است؛ رابطه متقابل آن‌ها به تنهایی باعث حرکت امور می‌شود، سپس در جهت مخالف، و در نهایت امور همیشه به جایگاه اصلی خود برمی‌گردد» (Wellhausen, 1961: 231). همچنین، گفته‌اند «سامی‌ستیزی دلچ و تحقیر یهودیت نزد ولهاوزن اساسی مشترک در ترجیح دین یونان بر دین یهودی نزد هگل دارد. اکراه هگل نسبت به یک خدای متعال و مداخله او در تاریخ، در اندیشه درون‌بودی (immanence) و طبیعی‌گرایی (naturalism) ولهاوزن دیده می‌شود. معیاری که ولهاوزن با آن D را قدیمی‌تر از P می‌داند - این سخن او که 'ایده به‌مثابه ایده قدیمی‌تر از ایده به‌مثابه تاریخ است' - هگل‌گرایی محض است» (Thompson, 1970: 37-38). با این حال، لوتار پرلیت (Lothar Perliitt) معتقد است هگل‌گرایی در دهه ۱۸۷۰ از رواج افتاده بود و به‌هنگام تولد ولهاوزن تفکری مرده محسوب می‌شد. اتفاقاً علت عدم اقبال محققان به فرضیه واتکه درباره تأخر تاریخی P، چنان‌که ولهاوزن دریافت، این وابستگی طرح واتکه به چارچوب فلسفی هگل بود. بنابراین، «اینکه تفکر ولهاوزن در دهه ۱۸۷۰ تفکری هگلی بود، یک اشتباه نامقبول است» (Barton, 2007: 172). به اعتقاد جان بارتون، سخن مذکور ولهاوزن درباره پیشروی تاریخ طبق دیدگاه *داوران* صرفاً یک مقایسه ساده است و نمی‌تواند دلیلی بر هگلی‌بودن او باشد (Barton, 2007: 172).

۴-۴ رمانتیک‌گرایی

اگر بخواهیم منبعی برای عشق ولهاوزن به فردگرایی و رهایی از محدودیت‌ها بطلبیم، آن اندیشه‌های رمانتیک‌گرایانه یوهان گوتفریت هردر (Johann Gottfried Herder) است. این اندیشه از هردر «سرچشمه گرفت که هر عصری سبک یا مشخصهٔ خاص خود را دارد، آنچه روح زمانه (Zeitgeist) می‌نامیم؛ و روح اعصار متوالی ضرورتاً بیانگر پیشروی نیست، بلکه صرفاً تغییر را می‌رساند. این ایده نیز که ابتدایی والاترین است از هردر می‌آید. آگاهی بشر نسبت به خدا با گذر زمان بهبود نمی‌یابد؛ آنچه قدیمی‌تر است، معمولاً بهترین است، و دوران بعدی یک فرهنگ بیش از آنکه پیشروی باشند، افول‌اند... مشخصهٔ دیگر رمانتیک‌گرایی اشتیاق نسبت به قهرمانان فرد است نه نهادها» (Barton, 2007: 177). پیداست که این‌ها از مشخصات فرضیهٔ ولهاوزن‌اند. او نه تنها پیشروی تاریخی اسرائیل را در قالب مفاهیم تکامل‌گرایانه تفسیر نکرد، بلکه آن را نوعی پسرقت دانست که طی آن صورت‌گرایی تحکمی یهودیت جایگزین انگیزه‌ها و تجربه‌های اصیل شد. او وضعیت اولیهٔ اسرائیل به‌عنوان «طبیعی» و «شکوفایی حیات» را در تضاد با پیراهن تنگ شریعت‌گرایی (legalism) بعدی ترسیم کرد و «نشانی از رمانتیک (Romantics) در ترجیح بدویت بکر نزد او دیده می‌شود» (Thompson, 1970: 45). رمانتیک‌گرایی ولهاوزن بیش از آنکه تعلق به یک مکتب باشد، پایبندی به اصولی معین بود: سادگی ابتدایی، با دل‌نگرانی نسبت به گذشتهٔ ساده، عشق به طبیعی و تجربه‌های اصیل. «او تحت تأثیر طراوت، طبیعی‌بودن و بدایت آزاد خودجوش اولیه» (early) در مقابل تبعیت از هنجارهاست» (Thompson, 1970: 45).

دربارهٔ گرایشات فردگرایانهٔ ولهاوزن می‌خوانیم: «یهودیت، که قانون‌اساسی موسایی را تحقق بخشید و منطقاً آن را پیش برد، قلمرویی آزاد برای افراد باقی نگذاشت؛ اما در اسرائیل باستان حق الاهی وابسته به نهاد نبود، بلکه در روح خالق (Creator Spirit) بود، در افراد» (Wellhausen, 1961: 412). وجه دیگر آن تقدیر و تحسین ولهاوزن از شخصیت انبیا است: «تورات انبیا شبیه چشمه‌ای بود که گاه می‌خشکید، اما زمانی که می‌جوشید با شدت تمام جریان داشت... این نمایندگان همیشه تنها هستند و متکی به چیزی بیرون از خود نیستند... پس از آنکه روح قدیمی‌ترین مردان خدا، و در رأسشان حضرت موسا در قالب نهادها به سکون انجامید، در انبیا فرجی تازه جست و یافت. انبیا در طوفان تاریخ جهان، که نهادهای بشری را می‌روفت، می‌زیستند... آن‌ها از روی متون ثابت موعظه نمی‌کردند... در مفهوم نبوت وحی حقیقی است که یهوه، با غفلت از تمام وسایل احکام و نهادها، خود را با افراد در ارتباط می‌گذارد... در مقام نظر فارق از

نبی الهامی وجود نداشت؛ الهام در من الاهی - انسانی (divine-human ego) او می‌زیست» (Wellhausen, 1961: 397-398). ترجیح اولیه و طبیعی بر برساخته و مصنوعی، دین اسرائیل بر یهودیت، فرد انبیا بر ساختار کهناتی و تجربه زیسته بر تحکم عبادی از تأثیرات رمانتیک‌گرایی بر فرضیه ولهاوزن است.

۴-۵ تاریخ‌گرایی

تاریخ‌نویسی سده نوزدهم آلمان نه از مجرای تأثیر اندیشه‌های هگل، بلکه از طریق واکنش به او پیشرفت کرد. دستاورد جریان مذکور این بود که «خود را از بردگی هگل‌گرایی یا هر فلسفه آشکار دیگری آزاد ساخت، و کوشید فرهنگ‌ها و تمدن‌های باستان را در تمام ویژگی‌هایشان مطالعه کند. به‌ویژه در آثار تئودور مومسن (Theodor Mommsen) ... این تأکید را می‌یابیم که تاریخ‌نویسی درست بر گردآوری و تحلیل شواهد تجربی، که نمی‌توان به نحو پیشینی و بر اساس یک فلسفه تاریخ آن را پیش‌گویی کرد، مبتنی است» (Barton, 2007: 176). شعار مومسن پژوهش فاقد پیش‌فرض (presuppositionless) بود، اصلی که ولهاوزن بدان معتقد بود: «او به هنگام تاریخ‌نویسی اسرائیل باستان پیرو آن اصول تاریخ‌نویسی آلمان بود که رانکه و مومسن پی‌ریختند» (Elrefaei 2016, 47). درباره تاریخ‌نویسی فاقد پیش‌فرض، «ولهاوزن در اثری در ۱۹۰۱ نوشت: 'دغدغه اصلی ما، تحقیق فاقد پیش‌فرض است: تحقیقی که نتیجه آن چیزی نیست که قرار است مطابق ملاحظات مقصود (purpose) و ربط (relevance) یافت شود، بلکه چیزی است که از منظر تاریخی و منطقی به نظر محقق و وظیفه‌شناس درست می‌نماید، و در یک کلمه صداقت (truthfulness)'» (Barton, 2007: 176). اصل دیگر جنبش مذکور مطالعه تاریخی اسناد و منابع بود: «مطالعه تاریخی منابع، بینش درستی از تاریخ‌نگاری آلمان بود. ابزار اساسی تاریخ‌نویسی، منابع اصلی بود» (Elrefaei 2016, 47). ولهاوزن نیز تاریخ‌نگاری اسرائیل باستان را اولاً و بالذات بر بازشناسی منابع اصلی اسفار سته، تعیین ترتیب تاریخی آنها و در نهایت تحلیل نظام‌مند محتوای آنها استوار ساخت.

۵ نتیجه‌گیری

به باور ولهاوزن، تاریخ‌نگاری اسرائیل باستان از مجرای بررسی انتقادی متون عهد قدیم میسر می‌شد، زیرا تاریخ، ادبیات و دین اسرائیلیان باستان پیوندی لاینفک با هم دارند و هر یک مبین و مفسر دیگری می‌باشند. ولهاوزن با استمداد به نتایج فرضیه متأخر اسناد و تبیین مجدد آن مدعی شد سه سند منابع اسفار سته را می‌سازند. به اعتقاد او، این

اسناد محصول سه دورهٔ مشخص در تاریخ اسرائیلیان باستان است و تحلیل آن‌ها سه دیانت متفاوت را نشان می‌دهد. دورهٔ نخست به دوران پادشاهی شمال در سده‌های نهم و هشتم برمی‌گردد که بیانگر یک دیانت طبیعی، اولیه و برآمده از تجارب عادی حیات قوم بود. فروپاشی پادشاهی شمال باعث شد بیشتر ساکنان آن، چنان‌که رسم دوران باستان بود، دین قوم پیروز را بپذیرند و در آن مضحمل شوند. باقیمانده‌ها به پادشاهی جنوب هجرت کردند تا به هم‌دینان و هم‌خونان خود بپیوندند. فروپاشی پادشاهی شمال باعث شد انبیای بعدی رویدادهای ناگوار را به داوری خدا علیه اسرائیلیان تفسیر کنند و توحید اخلاقی را صورت ببندند. اصلاحات مرکزگرایانه یوشیا نه تنها در عرصهٔ سیاست و اجتماع، بلکه در عرصهٔ دین و آیین نیز باعث شکل‌گیری تغییرات و تحولات شد. این اصلاحات البته با واکنش‌هایی مواجه شد، اما فعالیت انبیا و تبعید بابلی تأثیر این واکنش‌ها را خنثی ساخت. در دوران پساتبعید نه تنها آرمان‌های تثبیه پیگیری شد، بلکه در جوانب و وجوه مختلف بسط یافت. قوانین کهناتی با تفصیل و جدیت فرایند وحدت عبادتگاه، وحدت قربانگاه و قربانی‌گزاری به شیوهٔ اساساً یهودی، تاریخی‌سازی اعیاد، تفکیک کاهنان از لاویان، و ایجاد یک کاهن‌سالاری را پی گرفت و تقویت نمود. عنصر اساساً انسانی و ذاتی آیین زدوده شد، و مشخصهٔ شرعی و معنایی محدود به اسرائیل گرفت. عبادت دیگر انگیزهٔ درونی نداشت، بلکه به تمرین دینداری تبدیل شد. همیشه دستوری الهی برای انجام‌دادن هست. حیات مردم در رعایت احکام الهی خلاصه شد. آیین دیگر ریشه در انگیزهٔ کودکانه نداشت؛ عملی مرده بود. کاهن‌سالاری موسایی نه تنها تاریخی مقدس گرفت، بلکه جماعت مقدسی شد که پاکی و قداست لازمهٔ آن بود. ولهاوزن به واسطهٔ گرایش رمانتیک‌گرایانهٔ خود دیانت «طبیعی» و «اولیه» اسرائیل را در مقابل دیانت صورت‌گرایانه و ساختاری یهودیت پساتبعید مطرح نمود و اولی را بر دومی ترجیح داد.

پی‌نوشت

۱. این مقاله برگرفته از رسالهٔ دکتری است.

کتاب‌نامه

Barton, John (2007), *The Old Testament: Canon, Literature and Theology: Collected Essays of John Barton*, Gower House: Ashgate Publishing Limited.

- Baur, Ferdinand Christian (2016), *Lectures on New Testament Theology*, edited by Peter C. Hodgson, translated by Robert F. Brown, New York: Oxford University Press.
- Curtiss, Samuel Ives (1886), "Professor Julius Wellhausen and His Theory of the Pentateuch," *The Expositor*, 3.2, pp. 81-98.
- Elrefaei, Aly (2016), *Wellhausen and Kaufmann: Ancient Israel and Its Religious History in the Works of Julius Wellhausen and Yehezkel Kaufmann*, Berlin & Boston: de Gruyter GmbH.
- Knight, A. Douglas (2006), *Rediscovering the Traditions of Israel*, Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Köpf, Ulrich (2017), "Ferdinand Christian Baur and David Friedrich Strauss," *Ferdinand Christian Baur and the History of Early Christianity*, edited by Martin Bauspiess, Christof Landmesser, David Lincicum, translated by Robert F. Brown & Peter C. Hodgson, New York: Oxford University Press.
- Kratz, G. Reinhard (2005), *The Composition of the Narrative Books of the Old Testament*, translated by John Bowden, London: T & T Clark.
- Kratz, G. Reinhard (2016), "The Analysis of the Pentateuch: An Attempt to Overcome Barriers of Thinking" translated by Stephen Germany, *ZAW*, 128(4), pp. 529–561.
- Kreling, G. Emil (1969), *The Old Testament since the Reformation*, New York: Schocken Press.
- Kurt, Rodolph (1987), "Wellhausen, Julius" translated by Matthew J. O'Connell, *Encyclopaedia of Religion*, edited by Lindsay Jones, New York: Thomson Gale.
- Miller, J. Maxwell (1991), "Is it Possible to Write a History of Israel without Relying on the Hebrew Bible?" *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past* edited by D. V. Edelman, Sheffield: JSOTSup 127.
- Nicholson, Ernest (1998), *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*, New York: Oxford University Press.
- Thompson R. J. (1970), *Moses and the Law in a Century of Criticism since Graf*, Leiden: Brill.
- Wellhausen, Julius (1961), *Prolegomena To The History Of Ancient Israel*, translated by Mr. Menzies & Mr. Black, New York: The World Publishing Company.