

Interaction and Conflict between Jewish and Zoroastrian Religious Authorities in Sasanian Babylonia Based on the Babylonian Talmud

Nessa Ganji^۱

Amir Hossein Davoodvandi^۲

Abstract

The Babylonian Talmud, as one of the central texts of Rabbinic Judaism, reflects significant aspects of Jewish life in Sasanian Babylonia and their encounters with Iranian culture and religion. This study examines how the Talmud represents the Iranian population of Babylonia and how such representations intersect with processes of Jewish identity formation. Focusing on the Talmud's interpretive and discursive strategies toward the Iranian "Other," it investigates to what extent these portrayals mirror historical realities and to what extent they constitute exegetical and theological reconstructions. Employing a contextual and hermeneutic methodology, and drawing on Talmudic passages, biblical traditions, and selected Pahlavi sources, the article argues that the Bavli constructs a multilayered and at times contradictory image of the Iranians: Sasanian kings are often depicted through a pragmatic lens, while Zoroastrian priests appear primarily as religious rivals. These representations, rather than offering straightforward historical evidence, serve to delineate communal boundaries and reinforce rabbinic authority. Understanding this complex discourse is essential for reassessing Jewish–Iranian relations in the Sasanian period.

Keywords: Sasanian Empire; Jewish community; Jewish religious elites; Zoroastrian priests (Magi); interreligious interaction and conflict.

Introduction

This article examines the interaction and contestation between Jewish and Zoroastrian religious elites in Sasanian Babylonia through the lens of the Babylonian Talmud. Situated in a multi-religious imperial environment, Babylonia (Āsōristān), especially under the Sasanian state centered at Ctesiphon, was a major arena of political, social,

^۱. Ph.D. Student in Ancient Iranian History, University of Tehran, Tehran, Iran. nessaganji@ut.ac.ir,

^۲. Ph.D. Student in Post-Islamic Iranian History, University of Tehran, Tehran, Iran. amir.davoodvandi@ut.ac.ir,

Received: ۲۰۲۶/۰۴/۲۲, Accepted: ۲۰۲۶/۰۷/۲۰

and intellectual exchange. The Babylonian Talmud, as the foundational text of Rabbinic Judaism, not only preserves legal and theological traditions but also offers valuable evidence for reconstructing the lived experience of Jews in Sasanian Iran. The article asks how the Iranian and Zoroastrian world is represented in the Babylonian Talmud, and to what extent these representations reflect historical realities or rabbinic processes of identity construction. Its central hypothesis is that Jewish–Zoroastrian relations were not shaped by absolute conflict, but by a complex pattern of interaction, competition, boundary-making, and mutual influence. The study’s main contribution is to move beyond simplistic models of either total conflict or unconditional tolerance and to propose “competitive coexistence” as the most suitable analytical concept for understanding these relations.

Materials & Methods

The study is based on a descriptive-analytical approach and employs contextual hermeneutics, comparative historical analysis, and content analysis. Its primary source is the Babylonian Talmud, supplemented by selected Zoroastrian Middle Persian texts, biblical traditions, and modern scholarship on Sasanian Iran, Babylonia, and interreligious relations. Particular attention is paid to rabbinic passages that refer to Persian rulers, Zoroastrian priests, legal settings, language contact, and social interaction. The article also compares Talmudic evidence with later Pahlavi traditions in order to distinguish between discursive representation and social reality. Methodologically, the study reads texts within their late antique multi-religious context, focusing on how rabbinic narratives reconstruct collective memory, define identity boundaries, and position Jewish authority in relation to Iranian religious otherness. Rather than treating the Talmud as a transparent historical record, the article reads it as a layered text in which theological, symbolic, and historical registers overlap.

Discussion & Result

The analysis shows that Sasanian Babylonia was a plural religious space in which Jews lived alongside Christians, Manichaeans, Mandaeans, Buddhists, and adherents of local traditions. Jews were not isolated from imperial structures; they interacted with Sasanian laws concerning taxation, property, land transfer, and judicial documentation. Linguistic contact also played an important role: while Jewish communities primarily used Babylonian Jewish Aramaic, evidence points to familiarity with Middle Persian among some rabbis, and Iranian loanwords in Jewish Aramaic further suggest deep cultural interaction. The Talmud depicts Sasanian kings in largely pragmatic terms, whereas Zoroastrian priests often appear as religious and institutional rivals. A notable example is the rabbinic preference for “the shadow of Rome” over priestly intervention, which indicates that the more immediate threat was not necessarily political rule itself, but the expanding authority of a competing religious establishment in everyday life. More broadly, the Babylonian Talmud presents Iranians in a multi-layered and sometimes contradictory manner: its accounts are not simple historical reports but rabbinic reworkings of experience through theological and identity-forming language.

The article therefore concludes that Jewish–Zoroastrian relations involved cooperation, legal adaptation, linguistic exchange, institutional competition, and religious boundary-making at the same time.

Conclusion

The Babylonian Talmud is an essential source for studying interreligious contact and the formation of Jewish identity under Sasanian rule. Its representation of Iranians operates on two levels: historically, it preserves traces of real social, legal, and political interaction; discursively, it reshapes those experiences to reinforce rabbinic authority and define the boundaries of the Jewish community. Reading the Talmud together with Zoroastrian sources helps avoid one-sided reconstructions and reveals a more nuanced picture of Jewish life in Sasanian Babylonia. The article's final argument is that the relationship between Jews and Zoroastrians was neither one of pure conflict nor one of pure tolerance, but rather a form of competitive coexistence. This concept best captures the dynamic coexistence of dialogue, rivalry, adaptation, and identity formation in late antique Babylonia.

Bibliography

- Ahdut, E. (۲۰۰۳). The Talmudic expression *qaqei hiwware* as an aid in understanding the making of social distinctions among Babylonian Jews. In S. Shaked & A. Netzer (Eds.), *Irano-Judaica V* (pp. ۹۱–۱۱۳). Ben-Zvi Institute.
- al-Tabari, M. ibn J. (۱۹۷۳). *Tarikh al-rusul wa al-muluk* [History of the prophets and kings] (A. Payandeh, Trans.), Bonyād-e Farhang-e Iran. [In Persian]
- Altheim, F., & Stiehl, R. (۲۰۱۲). *History of the economy of the Sasanian state* (H. Sadeqi, Trans.; ۲nd ed.). Elmī va Farhangī. [In Persian]
- Arian, S. (۲۰۰۴). *A guide to Middle Iranian inscriptions: Middle Persian–Parthian*. Ilmī. [In Persian]
- Asha, R. (Ed. & Trans.). (۲۰۰۴). *Šak-ud-gumānīh-wizār: The doubt-removing book of Mardānfarrokh*. Alain Mole.
- Becker, A. H. (۲۰۰۹). Martyrdom, religious difference, and “fear” as a category of piety in the Sasanian Empire: The case of the martyrdom of Gregory and the martyrdom of Yazdpaneh. *Journal of Late Antiquity*, ۲(۲), ۳۰۰–۳۳۶.
- Brunner, C. (۲۰۱۴). Geographical and administrative divisions: Settlements and economy. In E. Yarshater (Ed.) & H. Anousheh (Trans.), *The Cambridge history of Iran* (Vol. ۳, Pt. ۲, pp. ۱۴۹–۱۸۸; ۶th ed.). Amir Kabir. [In Persian]
- Ciancaglini, C. A. (۲۰۰۸). *Iranian loanwords in Syriac*. Reichert.
- Daryaei, T., & Rezakhani, K. (۲۰۱۸). *From the Oxus to the Euphrates: Iran and the Sasanian world* (M. Bijand, Trans.). Morvarid. [In Persian]
- de Jong, A. (۲۰۱۳). Religion in Iran: The Parthian and Sasanian periods (۴۴۷ BCE–۶۵۴ CE). In W. Adler & M. R. Salzman (Eds.), *The Cambridge history of religions in the ancient world* (Vol. ۲, pp. ۲۳–۵۳). Cambridge University Press.
- de Jong, A. (۲۰۲۴). *The rise of the Magi: The making of the Persian Empire* (V. S. Curtis & S. Stewart, Eds.; K. Firuzmand, Trans.). Nashr-e Markaz. [In Persian]
- Dēnkard III*. (۲۰۰۲). (F. Fazilat, Trans. & Ed.). Mehrāfarīn. [In Persian]

- Elman, Y. (۲۰۱۰). Marriage and marital property in rabbinic and Sasanian law. In C. Heszer (Ed.), *Rabbinic law in its Roman and Near Eastern context* (pp. ۲۲۷–۲۷۶). Mohr Siebeck.
- Ferdowsi, A. (۱۹۸۷). *Shahnameh* (D. Khaleghi-Motlagh, Ed.). Center for Iranian Studies, Columbia University. [In Persian]
- Graetz, H. (۱۸۹۳). *History of the Jews*. The Jewish Publication Society of America.
- Greenfield, J. C. (۱۹۷۴). Ratin Magosha. In S. B. Hoenig & L. D. Stitskin (Eds.), *Joshua Finkel Festschrift: In honor of Dr. Joshua Finkel* (pp. ۶۳–۶۹). Yeshiva University Press. [In Hebrew]
- Gross, S. (۲۰۲۴). *Babylonian Jews and Sasanian imperialism in late antiquity*. Cambridge University Press.
- Herman, G. (۲۰۱۲a). The Jews of Parthian Babylonia. In P. Wick & M. Zehnder (Eds.), *The Parthian Empire and its religions: Studies in the dynamics of religious diversity* (pp. ۱۴۱–۱۵۰). Computus Druck Satz & Verlag.
- Herman, G. (۲۰۱۲b). *A prince without a kingdom: The exilarch in the Sasanian era*. Mohr Siebeck.
- Herman, G. (۲۰۲۶). Zoroastrianism in the Babylonian Talmud. In J. Rose, A. de Jong, & S. Stewart (Eds.), *The Zoroastrian world*. Routledge.
- Kotwal, F. M., & Kreyenbroek, P. G. (۱۹۹۲–۲۰۰۹). *The Hērbedestān and Nērangestān* (Vols. ۱–۴). Association pour l'avancement des études Iraniennes.
- Levinson, J. (۲۰۱۰). Enchanting rabbis: Contest narratives between rabbis and magicians in late antiquity. *Jewish Quarterly Review*, ۱۰۰(۱), ۵۴–۹۴.
- Lukonin, V. (۱۹۹۳). *The civilization of Sasanian Iran* (E. Reza, Trans.). Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Mazdapur, K. (۱۹۹۰). *Šāyest nē Šāyest*. Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian]
- Mokhtarian, J. (۲۰۱۰). Rabbinic depictions of Cyrus the Great. In C. Bakhos & M. R. Shayegan (Eds.), *The Talmud in its Iranian context* (pp. ۱۱۲–۱۳۹). Mohr Siebeck.
- Mokhtarian, J. (۲۰۱۵). *Rabbis, sorcerers, kings, and priests: The culture of the Talmud in ancient Iran*. University of California Press.
- Morony, M. G. (۱۹۸۴). *Iraq after the Muslim conquest*. Princeton University Press.
- Netzer, A. (۱۹۷۲). Sasanian kings in the Talmud: Shapur I, Shapur II, and Yazdegerd I. *Journal of the Faculty of Letters and Human Sciences, University of Tehran*, ۱۹(۸), ۹–۲۴. [In Persian]
- Neusner, J. (۱۹۹۳). *Judaism and Zoroastrianism at the dusk of late antiquity: How two ancient faiths wrote down their great traditions*. Scholars Press.
- Neusner, J. (۲۰۱۴). *Jews in Iran: A history of Iran from the Seleucids to the fall of the Sasanian Empire* (H. Anousheh, Trans.; E. Yarshater, Ed.). Amir Kabir. [In Persian]
- Oppenheimer, A. (۱۹۸۳). *Babylonia Judaica in the Talmudic period*. Reichert.
- Payne, R. E. (۲۰۱۵). *A state of mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian political culture in late antiquity*. University of California Press.
- Pigulevskaya, N. (۱۹۹۳). *Cities of Iran in the Parthian and Sasanian periods* (E. Reza, Trans.). Elmi & Farhangi Publications. [In Persian]
- Secunda, S. (۲۰۱۱). The Talmudic bei abedan and the Sasanian attempt to “recover” the lost Avesta. *Jewish Studies Quarterly*, ۱۸(۴), ۳۴۳–۳۶۶.

- Secunda, S. (۲۰۱۳). *The Iranian Talmud: Reading the Bavli in its Sasanian context*. University of Pennsylvania Press.
- Secunda, S. (۲۰۲۶). The Bavli and Zoroastrianism. In C. Hayes & J. M. Harris (Eds.), *What is the Talmud? The state of the question*. Harvard University Press.
- Shaked, S. (۱۹۹۰). Zoroastrian polemics against Jews. In S. Shaked & A. Netzer (Eds.), *Irano-Judaica II* (pp. ۸۵–۱۰۴). Ben-Zvi Institute.
- Shaked, S. (۲۰۲۲). *Dualism in transformation* (A. R. Qaem-Maqami, Trans.). Mahi Publishing. [In Persian]
- Steinsaltz, A. (۱۹۸۹–۲۰۱۲). *The Steinsaltz Talmud: Translation and commentary*. Koren Publishers.
- Tafazzoli, A. (۲۰۱۴). *History of Persian literature before Islam* (Z. Amuzegar, Ed.). Sokhan. [In Persian]
- The Holy Bible: Old and New Testaments*. (۲۰۱۵). New Millennium Translation. Elam Publications. [In Persian]
- Thrope, S. (۲۰۱۹). Therefore he himself is the demon, lord of hell: On Manichaean and Zoroastrian anti-Judaism. In J. Rubanovich & G. Herman (Eds.), *Irano-Judaica VII: Studies relating to Jewish contacts with Persian culture throughout the ages* (pp. ۱۳۳–۱۴۵). Yad Izhak Ben-Zvi.
- Widengren, G. (۲۰۱۲). Āsōristān. In *Encyclopædia Iranica* (Vol. II, Fasc. ۸, pp. ۷۸۵–۷۸۶). <http://www.iranicaonline.org/articles/asoristan>
- Wiesehöfer, J. (۲۰۲۰). *Ancient Persia* (M. Sāqeb-Far, Trans.). Qoqnoos. [In Persian]

تعامل و تقابل روحانیون یهودی و زرتشتی در بابل عصر ساسانی بر پایه تلمود بابلی

نسا گنجی^۱

امیرحسین داودوندی^۲

چکیده

تلمود بابلی، به مثابه یکی از مهم‌ترین متون یهودیت ربانی، بازتاب‌دهنده بخشی از تجربه زیست یهودیان در بستر بابل ساسانی و مواجهه آنان با فرهنگ و دین ایرانی است. مسئله اصلی این پژوهش، چگونگی بازنمایی جامعه ایرانی در بابل در این متن و نسبت آن با فرایندهای هویت‌سازی یهودی است. این مقاله با هدف تحلیل سازوکارهای تفسیری و گفتمانی تلمود در مواجهه با «دیگری» ایرانی، به بررسی این بازنمایی‌ها می‌پردازد. پرسش اصلی آن است که تصویر ایرانیان در تلمود تا چه اندازه بازتاب واقعیت تاریخی و تا چه میزان محصول بازخوانی‌های هویتی و الهیاتی است. پژوهش با رویکردی هرمنوتیکی و بافت‌محور و با اتکا به تحلیل متون تلمودی، سنت‌های کتاب مقدس و برخی منابع پهلوی انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که تلمود بابلی تصویری چندلایه و گاه متناقض از ایرانیان ارائه می‌دهد؛ به گونه‌ای که شاهان ساسانی غالباً با رویکردی عمل‌گرایانه و موبدان زرتشتی به مثابه رقبای دینی بازنمایی شده‌اند. در نتیجه، این بازنمایی‌ها بیش از آنکه

^۱. دانشجوی دکتری تاریخ ایران باستان، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) nessaganji@ut.ac.ir

^۲. دانشجوی دکتری تاریخ ایران پس از اسلام، دانشگاه تهران، تهران، ایران. amir.davoodvandi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۲۹

تاریخی باشند، در خدمت تثبیت مرزهای هویتی و اقتدار ربانی قرار گرفته‌اند و فهم آن‌ها برای بازسازی مناسبات یهودی-ایرانی در دوره ساسانی اهمیت بنیادین دارد.

واژگان کلیدی: ساسانیان، جامعه یهودی، روحانیون یهودی، موبدان، تعامل و تقابل ادیان.

پیشینه پژوهش

۱. مقدمه

شاهنشاهی ساسانی که در آغاز سده سوم میلادی از دل یک دودمان محلی در منطقه فارس سر برآورد، به سرعت به یکی از قدرت‌های بزرگ و تأثیرگذار جهان باستان تبدیل شد. این شاهنشاهی، با ساختار سیاسی و فرهنگی پیچیده، بیش از چهار قرن بر قلمرویی گسترده فرمان راند که از سوریه در غرب و قفقاز در شمال، تا کناره‌های دریای کاسپی و مناطق دوردست آسیای مرکزی در شرق امتداد می‌یافت. گرچه مرزهای این شاهنشاهی در دوره‌های مختلف دستخوش تغییر می‌شد، اما منطقه میان‌رودان همواره جایگاهی ممتاز در نظم سیاسی و اقتصادی آن داشت؛ آسورستان حاصلخیز - که در منابع پهلوی به این نام شناخته می‌شد، در تلمود بابلی با عنوان «بابل» یاد می‌شود - که در منابع فارسی به‌عنوان «دل ایرانشهر» شناخته می‌شد (Widengren, ۲۰۱۲)، و افزون‌بر نقشش در تأمین منابع مالیاتی و ذخایر غله (آلتهایم و اشتیل، ۱۳۹۱: ۴۵؛ دریایی و رضاخانی، ۱۳۹۶: ۷۹)، به‌مثابه مرکز دیوان‌سالاری و دیپلماسی ساسانیان نیز ایفای نقش می‌کرد (Morony, ۱۹۸۴: ۱۸۱). شهر تیسفون به‌عنوان مرکز ساسانیان در این منطقه، بارها پذیرای هیئت‌های دیپلماتیک از امپراتوری روم و سایر قدرت‌ها بود و دستگاه حکومتی ساسانی حضوری دائمی و ملموس در آن داشت.

در چنین زمینه‌ای، برخلاف رسمیت یافتن دین زرتشتی، زیست مشترک و گاه متداخل ادیان گوناگون در بستر این امپراتوری چندقومیتی امکان‌پذیر بود. جوامع مسیحی، یهودی، مانوی، بودایی، مندایی و پیروان سنت‌های محلی در کنار یکدیگر و با درجات مختلفی از تعامل و تقابل در ساختار اجتماعی امپراتوری ساسانی حضور داشتند (Widengren, ۲۰۱۲). میان‌رودان یکی از کانون‌های اصلی تنوع دینی و فرهنگی به‌شمار می‌رفت. اقلیت‌های مذهبی گوناگون از دیرباز در این منطقه ساکن بودند و جامعه یهودی، با پیشینه‌ای که دست‌کم به سده ششم پیش از میلاد بازمی‌گشت (نیوسنر، ۱۳۹۳: ۴۴۵-۴۴۴)، حضوری دیرپا و اثرگذار در این سرزمین داشت؛ به‌گونه‌ای که بابل دوره ساسانی از نظر جمعیتی، نهادی و فکری به یکی از کانون‌های اصلی تکامل دین یهود بدل شد (شاکد، ۱۴۰۱: ۲۴).

بسیاری از خاخام‌ها و ربانیانی که در تدوین تلمود بابلی مشارکت داشتند، در همین ناحیه می‌زیستند و فعالیت می‌کردند.

تلمود بابلی در اصل به‌عنوان مهم‌ترین متن سنت ربانی یهود شناخته می‌شود، این اثر در عین حال ظرفیت قابل‌توجهی برای بازسازی جنبه‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جامعه ساسانی نیز فراهم می‌آورد. در پژوهش‌های تاریخی رایج درباره ساسانیان، تمرکز عمدتاً بر منابع پهلوی، رومی و مسیحی بوده است؛ حال آنکه تلمود بابلی - که در بستر امپراتوری ساسانی و به‌دست یهودیان آن سرزمین تدوین شده - حاوی داده‌هایی غنی و منحصر به فرد درباره ساختارهای قدرت، روابط میان‌دینی، زبان، دیوان‌سالاری، آداب اجتماعی و نیز شیوه زندگی و جهان‌بینی یهودیان آن دوره است. پرسش محوری این پژوهش آن است که تلمود بابلی چگونه تصویری از هم‌زیستی و کشاکش میان روحانیون یهودی و زرتشتی ارائه می‌دهد؟ فرضیه پژوهش آن است که تلمود بابلی روابط یهودیان و زرتشتیان را نه در قالب تقابل مطلق میان دو جامعه دینی، بلکه در چارچوب شبکه‌ای پیچیده از تعامل، رقابت، مرزبندی هویتی و تأثیرپذیری متقابل بازنمایی می‌کند. بر این اساس، این متن افزون‌بر انعکاس تنش‌های دینی و اجتماعی، شواهدی از مشارکت یهودیان در ساختارهای سیاسی و فرهنگی امپراتوری ساسانی و نیز فرایند بازتعریف هویت آنان در مواجهه با فرهنگ غالب را در خود حفظ کرده است.

متن تلمود بابلی، علاوه بر بحث‌های فقهی و روایی، واجد اشارات فراوانی به پادشاهان، کاهنان زرتشتی، ساختار اداری، آتشکده‌ها، واژگان فارسی میانه و رفتارهای روزمره است؛ داده‌هایی که نشان از تعامل عمیق و گاه ناگزیر جامعه یهودی با نظم سیاسی و فرهنگی حاکم دارد. این حضور دوسویه، از یک‌سو در آمیختگی یهودیان در ساختار امپراتوری را بازتاب می‌دهد و از سوی دیگر، روند بازتعریف هویت دینی و فرهنگی ایشان را در مواجهه با گروه‌های دیگر نمایان می‌سازد. چندزبانگی، ازدواج‌های میان‌دینی، تغییر مذهب و اقتباس‌های متقابل، همه نشانه‌هایی از روابط بین‌فرهنگی‌ای هستند که با به‌کارگیری رویکردی هرمنوتیکی و بافت‌گرا در لایه‌های مختلف تلمود قابل شناسایی‌اند. از این منظر،

تلمود بابلی نه یک متن ایستا، بلکه سندی زنده و واجد ظرفیت‌های تفسیری مداوم است که از زندگی درون یک جهان چنددینی حکایت می‌کند.

لازم به ذکر است که در این پژوهش برای بازسازی زمینه‌های فکری و اجتماعی تعامل میان روحانیون یهودی و زرتشتی، از متون هر دو سنت، یعنی تلمود بابلی و متون پهلوی زرتشتی، بهره گرفته شده است. هرچند متون پهلوی در شکل کنونی خود در برخی جزئیات یا در تدوین نهایی دستخوش بازآرایی‌های پس‌اساسانی به‌ویژه در قرون سوم و چهارم هجری شده‌اند، اما بسیاری از سنت‌ها، آموزه‌ها و مجادلات الهیاتی شکل گرفته در اواخر دوره ساسانی را بازتاب می‌دهند. افزون‌بر این، با توجه به آن‌که هر دو سنت در آغاز ماهیتی شفاهی داشته و در طی دوره ساسانی به تدریج به دست نخبگان دینی مدون و سامان‌دهی شده‌اند (Secunda, ۲۰۲۶: ۲۷۵)، مطالعه تطبیقی آن‌ها می‌تواند افق‌های تازه‌ای برای فهم زمینه‌های مشترک گفت‌وگو، رقابت و تأثیرات متقابل میان این دو جامعه دینی فراهم آورد. این پژوهش در پی آن است که با تمرکز بر بافت تاریخی متن، تصویری ژرف‌تر از ساختارهای قدرت، روابط میان جوامع مذهبی و تحولات هویتی یهودیان در دوره ساسانی در بابل ارائه دهد؛ تصویری که فراتر از روایت‌های رسمی و سلطنتی به تجربه‌های زیسته، تنش‌ها و تعاملات روزمره توجه دارد.

۲-۱. پیشینه پژوهش

طی دهه‌های اخیر، مطالعات مربوط به تلمود بابلی در دوره ساسانی شاهد تحولی بنیادین بوده است. پژوهشگران با بهره‌گیری از روش‌شناسی‌های نوین در مطالعات میان‌رشته‌ای، به بازخوانی جایگاه یهودیان، به‌ویژه روحانیون دینی ایشان، در ساختار اجتماعی و سیاسی ایران ساسانی پرداخته‌اند. این بازخوانی عمدتاً از رهگذر بررسی تلمود بابلی صورت گرفته که به مثابه متنی مرکزی در سنت ربانی، از یک سو بازتاب تجربه زیسته جامعه یهودی در بابل ساسانی و از سوی دیگر منبعی سرشار از داده‌های ارزشمند درباره مناسبات میان‌دینی در آن دوره است.

آمنون نتصر در اثر خود با عنوان شاهان ساسانی در تلمود: شاپور اول، شاپور دوم و یزدگرد اول (۱۳۵۲) به تحلیل روایت‌های تلمودی مرتبط با برخی از پادشاهان ساسانی پرداخته و با تمرکز بر چهره‌هایی چون شاپور اول، شاپور دوم و یزدگرد اول، نحوه بازنمایی آن‌ها در ادبیات ربانی بابلی را بررسی کرده است.

شای سکوندا در کتاب *The Iranian Talmud* (۲۰۱۳) زمینه‌ساز مطالعه تطبیقی تلمود بابلی و فرهنگ ساسانی بود. سکوندا با کاوش در لایه‌های زبانی، مفهومی و روایی متن تلمود، مناسباتی پیچیده میان سنت خاخامی و جهان ایرانی ترسیم می‌کند و اهمیت زمینه‌مندی تلمود در فهم دقیق آن را برجسته می‌سازد. مقاله مهم او با عنوان *The Talmudic Bei Abedan and the Sasanian Attempt to "Recover" the Lost Avesta*. (۲۰۱۱) نیز نگاهی نو به تعامل ساختاری میان نهادهای دینی ساسانی و یهودی ارائه کرده است. نویسنده نشان می‌دهد که برای فهم برخی مفاهیم و روایت‌های تلمودی، باید ادبیات پهلوی و تاریخ دینی ساسانی را نیز در نظر گرفت.

همچنین در این زمینه، اثر سیمخا گروس با عنوان *Babylonian Jews and Sasanian Imperialism in Late Antiquity* (۲۰۲۴) سهمی اساسی در تحول رویکردها نسبت به وضعیت یهودیان در دوره ساسانی ایفا کرده است. گروس با نگاهی تجدیدنظرطلبانه بر درهم‌تنیدگی یهودیان بابلی با ساختارهای قدرت ساسانی تأکید می‌کند و از تصویری منفعل و منزوی از جامعه یهودی فاصله می‌گیرد. او بر آن است که نخبگان ربانی نه در حاشیه، بلکه در تعامل و مشارکتی پویا با نظم امپراتوری حضور داشتند و از فرصت‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آن به‌خوبی بهره می‌بردند.

با وجود گسترش مطالعات مربوط به یهودیان بابل در دوره ساسانی، بررسی انتقادی این پژوهش‌ها نشان می‌دهد که دو خلأ اساسی همچنان باقی است: نخست، فقدان تحلیل تطبیقی میان تلمود بابلی و متون پهلوی زرتشتی؛ و دوم، نبود تفکیک دقیق میان سطوح مختلف نخبگان دینی یهودی و کارکردهای متفاوت آنان در ساختار قدرت ساسانی. افزون‌براین، بسیاری از پژوهش‌های پیشین یا بر یک سنت متنی متمرکز بوده‌اند، یا روابط

یهودیان و زرتشتیان را عمدتاً در قالب تقابل دینی تبیین کرده‌اند. از این رو، هنوز جای پژوهشی که با رویکردی تاریخی-تطبیقی و با تکیه بر تحلیل بافت‌مند متون، به بررسی هم‌زمانِ بازنمایی‌های متقابل، الگوهای تعامل، رقابت نهادی و مرزبندی هویتی میانِ نخبگان دینی دو جامعه بپردازد، خالی است. نوآوری پژوهش حاضر در بهره‌گیری تطبیقی از منابع ربانی و پهلوی، تفکیک تحلیلی میان خاخام‌ها و رأس‌الجالوت‌ها، و تمایز میان سطح گفتمان دینی و واقعیت اجتماعی روابط یهودیان و زرتشتیان در بابل ساسانی است.

۳-۱. روش پژوهش

این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی و بر پایه هرمنوتیک بافت‌گرا انجام شده است. در این چارچوب، تلمود بابلی در کنار برخی متون پهلوی زرتشتی به صورت تطبیقی واکاوی شده‌اند. محور اصلی تحلیل را «تلمود بابلی» به عنوان مهم‌ترین متن ربانی یهودیان بابل، در کنار برخی متون پهلوی زرتشتی تشکیل می‌دهد. این پژوهش با گردآوری داده‌ها از منابع کتابخانه‌ای، ضمن پرهیز از اتکا به روایت‌های یک‌سویه، از رویکردی تطبیقی برای بازخوانی گزارش‌های موجود در دو سنت متنی بهره می‌برد. هدف اصلی، نه صرفاً واقع‌نگاری تاریخی، بلکه کشف فرایندهای «دگرخوانی متنی»، «بازآرایی حافظه جمعی» و شناسایی الگوهای تعامل، رقابت، هم‌زیستی و مرزبندی هویتی میان خاخام‌ها، رأس‌الجالوت‌ها و موبدان زرتشتی است. در نهایت، با تحلیل محتوایی و هرمنوتیکی این متون در بستر جامعه چنددینی بابل ساسانی، تلاش شده است تا تصویری جامع و انتقادی از فرایندهای هویت‌سازی دینی و تعامل افق‌های معنایی این دو جامعه مقتدر عصر ساسانی ارائه شود.

۲. بستر تاریخی و اجتماعی: یهودیان در میان‌رودان ساسانی

میان‌رودان ساسانی منطقه‌ای با تنوع قومی و مذهبی چشمگیر بود. شواهد باستان‌شناسی، متون پهلوی میانه، سریانی و ربانی جملگی بر این واقعیت دلالت دارند که زرتشتیان، مسیحیان، یهودیان، مانویان و مندائیان در سراسر این منطقه حضور داشتند، هرچند که در برخی مناطق، تمرکز جمعیتی خاصی مشاهده می‌شد. برای مثال، تمرکز مسیحیان در شمال،

حضور مندائیان در خوزستان و اکثریت یهودی در برخی شهرهای آسورستان از این موارد است (لوکونین، ۱۳۷۲: ۵۹). زرتشتیان، هرچند در فلات ایران پرشمارتر بودند، در بابل ساسانی بیشتر به صورت اقلیتی حاکم حضور داشتند. دانش ما درباره سکونت یهودیان عمدتاً از تلمود بابلی به دست می‌آید؛ تلمود بابلی با ذکر نام‌های جغرافیایی متعدد، تصویری از پراکندگی یهودیان در منطقه به دست می‌دهد^۱ (Oppenheimer, ۱۹۸۳: ۳۶۶, ۳۷۲). این ترکیب جمعیتی متنوع، بستر تعاملات روزمره فراوانی را فراهم می‌آورد. حکایت‌های تلمودی به‌وضوح نشان می‌دهند که یهودیان در محله‌ها، بازارها و مغازه‌های مجزا از هم‌میهنان ساسانی خود سکونت نداشتند، بلکه به‌طور مداوم و پیوسته در جریان امور روزانه با یکدیگر مواجه می‌شدند (برونر، ۱۳۹۳: ۱۶۵).

سقوط حکومت اشکانیان و برآمدن دولت ساسانی موجب نگرانی اقلیت‌های مذهبی به‌ویژه یهودیان ساکن در میان‌رودان شد. بی‌تردید جوامع اقلیت از پیش با باورهای دینی و سیاست‌های مذهبی شاهان ساسانی آشنایی داشتند. حکومت اشکانی برخلاف ساختار نامنسجم و گاه غیرمتمرکز خود همواره نوعی تسامح دینی را در سیاست‌هایش اعمال می‌کرد و در اداره سرزمین‌های ناهمگون، به‌ویژه مناطقی با تنوع فرهنگی و دینی، از تجربه‌ای طولانی برخوردار بود (Herman, ۲۰۱۲a: ۱۴۸). در مقابل، دولت نوپای ساسانی که مشروعیت خود را بر پایه دین زرتشتی بنا نهاده بود، نه‌تنها فاقد تجربه مشابه در مدیریت تنوع دینی بود، بلکه با گرایشی ایدئولوژیک نسبت به دین رسمی، نگرانی‌هایی را در میان پیروان ادیان دیگر برانگیخت. بسیاری از ساکنان میان‌رودان بیم آن داشتند که ساسانیان با تکیه بر نیروی نظامی در پی واداشتن آنان به پذیرش آیین زرتشتی باشند (De Jong, ۲۰۱۳: ۳۶). این دغدغه‌ها بی‌پایه نبود، چرا که حکومت جدید در نخستین مواجهه با جوامع یهودی، تغییراتی چشمگیر در وضعیت آنان ایجاد کرد (نیوسنر، ۱۳۹۳: ۳۵۱).

پس از نخستین پیروزی ساسانیان در نواحی یهودی‌نشین میان‌رودان، نظام قضایی یهودی دچار تحول شد؛ اختیارات قضایی‌ای که در دوره اشکانیان به ربی‌ها سپرده شده بود، لغو شد و صدور حکم و اجرای مجازات از سوی مراجع دینی یهودی ممنوع اعلام شد. در

ساختار اداری نیز مقامات زرتشتی جایگزین یهودیان شدند و حتی مسئولیت نظارت بر منابع آب، به‌ویژه کانال‌های آبیاری، از دست آنان خارج شد. با افزایش نفوذ موبدان در دوره ساسانی، روابط میان نهاد دینی زرتشتی و جوامع یهودی وارد مرحله‌ای تازه شد. منابع یهودی از اقداماتی یاد می‌کنند که به باور آنان در برخی از مناسک دینی یهودیان، از جمله آیین‌های تطهیر و شیوه‌های تدفین، محدودیت ایجاد می‌کرد (Gross, ۲۰۲۴:۲۵۰). این تنش‌ها بیش از هر چیز از تفاوت نگاه دو سنت دینی به مسئله مرگ و جسد انسان ناشی می‌شد؛ زیرا در حالی که دفن مردگان در خاک بخشی جدایی‌ناپذیر از سنت یهودی بود، آموزه‌های زرتشتی جسد را منشأ آلودگی می‌دانستند و با دفن آن در زمین موافق نبودند (شاکد، ۱۴۰۱:۵۹). از این رو، اختلاف بر سر نحوه برخورد با مردگان تنها یک مسئله فقهی یا آیینی نبود، بلکه به یکی از عرصه‌های مهم تعامل، رقابت و مرزبندی هویتی میان یهودیان و زرتشتیان تبدیل شد. برخی منابع تاریخی نیز به تخریب کنیسه‌ها اشاره کرده‌اند (نیوسنر، ۱۳۹۳: ۳۵۲؛ ۵۲۵: ۱، ۱۸۹۳). Graetz. هرچند در برخی گزارش‌ها تأکید شده است که این دوره از آزارهای مذهبی کوتاه‌مدت بوده، اما نوع نگاه تلمود به تفاوت میان اشکانیان و ساسانیان در برخورد با یهودیان، بسیار قابل تأمل است.

در یکی از منابع تلمودی، ربی بارسبسی که به‌عنوان نماینده و رابط یهودیان بابل شناخته می‌شد، با مقایسه میان این دو سلسله چنین اظهار می‌دارد: «پیشینیان [اشکانیان] همچون ارتش پادشاهی داوود بودند، اما اینان [ساسانیان] شیاطین جهنم‌اند» (Kiddushin, ۷۲a). این تعبیر تند، بازتاب فضای بیم و بی‌اعتمادی‌ای است که در آغاز حکومت ساسانیان بر جامعه یهودی حاکم شد.

در مواجهه با این تغییرات ریشه‌ای، چهره‌های برجسته یهودی، به‌ویژه شموئیل اموراییم برجسته بابلی، یک اصل کلیدی را مطرح کردند: «قانون دولت، قانون است» (b. B. Bat. ۱۰b Git. ۲۷b-۲۸a; Ned. ۱۱۳a-b; B. Qam. ۵۵a; ۵۴b). این حکم، که تاریخچه‌ای طولانی در فقه یهودی دارد، در ابتدا به این معنا بود که «قانون پارسی باید در میان یهودیان رعایت شود». این بیانیه در درجه اول یک موضع‌گیری سیاسی مهم بود. در دوره اشکانی، یهودیان

تا حد زیادی تحت قوانین و دادگاه‌های خودشان اداره می‌شدند، شموئیل با این حکم به دادگاه‌های یهودی دستور داد تا با شرایط جدید منطبق شوند و «سلطه مقامات ایرانی» را بپذیرند.

این اصل همچنین به رسمیت شناختن این واقعیت بود که ایرانیان «دادگاه‌ها و قوانین عادلانه‌ای» داشتند و نباید به‌عنوان بربر تلقی شوند. این امر وضعیت قوانین ساسانی را در امور جامعه یهودی تثبیت کرد و از ادعاهای یهودیان مبنی بر حق فرار از مالیات‌ها و نافرمانی دولت جلوگیری کرد. در نتیجه، قوانین ساسانیان در زمینه‌های مالیات، مالکیت، انتقال اراضی و اسناد صادرشده از سوی دادگاه‌های ایرانی، الزام‌آور بود و یهودیان ناگزیر به تبعیت از آن‌ها بودند، حتی اگر قادر به خواندن خط پهلوی نبودند (اما فارسی میانه را می‌فهمیدند). این راهبرد به یهودیان امکان داد تا در یک محیط چالش‌برانگیز، وضعیت قانونی خود را تنظیم کرده و تا حدودی به ثبات دست یابند. این انطباق، برخلاف نارضایتی‌ها و سختی‌ها، به بقای جامعه یهودی در بابل در بلندمدت کمک کرد.

۳. زبان به‌عنوان بستر تعاملات فرهنگی

یکی از جنبه‌های کلیدی همزیستی، زبان مشترک بود. در میان‌رودان ساسانی، دو یا سه زبان اصلی با گویش‌های مختلف رواج داشت (Ciancaglini, ۲۰۰۸: ۱۴). جامعه یهودی به گویش شرقی از آرامی میانه، معروف به «آرامی یهودی بابلی» صحبت می‌کرد که زبان اصلی تلمود بابلی بود.

اما فارسی میانه، زبان رایج ایرانیان حاکم، می‌توانست یک مانع زبانی قابل توجه باشد، چرا که آرامی از خانواده زبانی سامی و فارسی هندواروپایی بود. با این حال، شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد برخی از خاخام‌ها و یهودیان بابلی قادر به درک و حتی تکلم به فارسی بوده‌اند. برای مثال، «رو پایا» از غیر یهودیان می‌خواست اسناد فارسی را برایش بخواند (B. Gittin ۱۹b)، که نشان می‌دهد برخی از یهودیان قادر به درک محتوای این قراردادها بودند. همچنین، وجود «تنوع چشمگیری از عناصر ایرانی در زبان آرامی یهودی بابلی» از جمله وام‌واژگان دیوانی، پوشاک، خوراک، حروف اضافه و حتی ترجمه‌های

مفهومی از مفاهیم حقوقی و کلامی فارسی میانه، حاکی از آشنایی و مانوس بودن ژرف‌تر ربی‌ها با زبان فارسی میانه است، با آن‌که زبان اصلی آنان ریشه در آرامی داشت. روشن‌ترین گواه بر نبود مانعی جدی در عرصه زبان، حکایت‌های تلمودی‌اند که به گفتگوهای خاخام‌ها با کسانی که صراحتاً «ایرانی» (پارسی / پارسای) یا با عنوان دینی (مگوشتا / مگوشه) معرفی شده‌اند، اشاره دارد (B. Shabbat ۷۵a). در هیچ‌جای تلمود بابلی نشانی از دشواری‌های زبانی، سوء تفاهم یا نیازی به مترجم در این دیدارها به چشم نمی‌خورد. این امر نشان می‌دهد که شماری از خاخام‌ها از توانایی برقراری ارتباط مؤثر با ایرانیان برخوردار بوده‌اند؛ ارتباطی که احتمالاً از رهگذر تسلط بر زبان آرامی، فارسی، یا به‌کارگیری هم‌زمان هر دو زبان امکان‌پذیر می‌شده است. برای درک بهتر وضعیت اقلیت‌ها نمونه‌ای دیگر قابل بررسی است. پیگولوسکایا با بررسی متون سریانی، به‌ویژه «قوانین بختیشوع»، نشان داده است که هرچند این مجموعه در سده هفتم میلادی یعنی در دوره پساساسانی تدوین شده، اما بازتاب‌دهنده تداوم سنت‌های حقوقی و اجتماعی ساسانی در میان اقلیت‌های دینی است (پیگولوسکایا، ۱۳۷۲: ۱۸۲-۱۸۰). اصل این متن به زبان پهلوی و نسخه بازمانده آن به سریانی است؛ امری که خود گواهی روشن بر گردش مفاهیم حقوقی میان دو سنت زبانی و استمرار زیست چندزبانه در میان جوامع اقلیت به شمار می‌رود. از این منظر، نبود نشانه‌ای از مانع زبانی در تلمود بابلی را می‌توان در چارچوب همین بستر گسترده‌تر تعاملات زبانی و حقوقی فهم کرد.

۴. نگاه متون زرتشتی به یهودیت

حضور و نقش یهودیان و دین یهود در نوشتارهای پهلوی به کرات قابل مشاهده است، به‌طوری که از آنان با واژه‌های *jahūd* برای اشاره به یهودی و *jahūdih* برای اشاره به آیین یهود یاد شده است. از میان متون موجود، گویاترین اشاره به دین یهود، در متن حقوقی پهلوی «شایست نشایست» دیده می‌شود. لازم به ذکر است که اغلب پژوهشگران انتساب این اثر به عصر ساسانی را رد می‌کنند و نگارش آن را پس از سال ۶۳۲ میلادی می‌دانند (تفضلی، ۱۳۹۳: ۲۸۰): «[پیرو] آیین پاکیزه و بهدین ماییم، و پوریوتکیش ماییم و [پیرو]

آیین آمیخته، [پیروان] سرکردگی سین‌اند، و [پیرو] آیین بتر زندیق و ترسا و جهود و دیگر [مردم] از این قبیل‌اند» (مزداپور، ۱۳۶۹: ۸۵).

علاوه‌بر محتوای این بخش، ساختار آن نیز شایان توجه است. مشابه با فهرست جوامع دینی که کردیر ارائه داده است: «... و جهود و شمن و برهمن و نصارا و کریستیان و مغتسله و زندیگ در شهر زده شدند...» (KKZ:۱۰)، در اینجا نیز شاهد یک تقسیم‌بندی دوگانه از ادیان هستیم. در رأس این هرم، پیروان «دین بهی» قرار دارند؛ اصطلاحی که به‌وضوح به نویسندگان و مخاطبان همین متن اشاره دارد، یعنی کسانی که خود را حافظان واقعی سنت زرتشتی می‌دانستند. در نقطه مقابل، مانویان، مسیحیان، یهودیان و سایر پیروان سنت‌هایی قرار می‌گیرند که «پیرو آیین بتر» خوانده شده‌اند. این نحوه طبقه‌بندی، بازتابی از دوگانه‌انگاری اجتماعی رایج در جامعه ساسانی است که منجر به دسته‌بندی آیین جهود و دیگر ادیان معاصر به‌عنوان «پیرو آیین بتر» شده است.

برخی از متون فارسی میانه، یهودیت را نه صرفاً دینی متفاوت، بلکه آیینی در تقابل با اصول بنیادین مزدیسنا معرفی می‌کنند. در این میان، دینکرد سوم جایگاه ویژه‌ای دارد؛ زیرا یهودیت را به دهاک (ضحاک)، یکی از شناخته‌شده‌ترین چهره‌های اهریمنی سنت ایرانی، نسبت می‌دهد و آن را در نقطه مقابل «دین نیک» قرار می‌دهد (Dēnkard, III.۲۱۱). این رویکرد نشان می‌دهد که نویسندگان زرتشتی، یهودیت را تنها یک رقیب دینی نمی‌دانستند، بلکه آن را بخشی از منظومه نیروهای مخالف نظم اهورایی تلقی می‌کردند.

این نگرش به‌ویژه در فصل ۲۲۷ کتاب سوم دینکرد آشکار است؛ جایی که مفهوم «اندازه راستین» یا «پیمان» به‌عنوان یکی از ارکان اساسی دین بهی مطرح می‌شود (Dēnkard, III.۲۲۷). نویسنده در آغاز، با ترسیم تقابل میان «دین نیک» و «دین بد»، مجموعه‌ای از ارزش‌های مطلوب همچون راستی، اعتدال و نظم را در برابر ویژگی‌های منفی دین بد قرار می‌دهد. در ادامه، روایت گفت‌وگوی جم با دیوان نقل می‌شود. جم این ادعا را که یک موجود واحد می‌تواند هم آفریننده خیر و هم منشأ شر باشد، رد می‌کند و آن را ناسازگار با نظم جهان می‌داند (همان). این استدلال را می‌توان بازتابی از یکی از مهم‌ترین اختلافات

الهیاتی میان زرتشتیان و پیروان ادیان توحیدی دانست؛ اختلافی که در آن، دوگانه‌انگاری زرتشتی در برابر باور به خدای یگانه قرار می‌گرفت.

در ادامه، دهاک به‌عنوان نقطه مقابل جم معرفی می‌شود؛ شخصیتی که نماد آشوب، افراط و برهم‌زننده «اندازه راستین» است. در همین چارچوب، دینکرد منشأ دین یهود را به دهاک نسبت می‌دهد و حتی آفرینش تورات و انتقال آن به ابراهیم و سپس موسی را به او منتسب می‌کند (همان: ۲۸۸). این روایت بیش از آنکه گزارشی تاریخی باشد، تلاشی برای بازتفسیر تاریخ مقدس یهودیان در قالب جهان‌بینی زرتشتی است. نویسنده با ترسیم زنجیره‌ای از دهاک به ابراهیم و موسی، الگویی مشابه انتقال سنت دینی در مزدیسنا ارائه می‌کند، اما منشأ آن را در قلمرو اهریمنی قرار می‌دهد. همچنین قرار گرفتن تختگاه ضحاک در بیت‌المقدس در سنت حماسی فارسی و نیز همانندی‌هایی که گاه میان او و نمرود، پادشاه جبار مخالف ابراهیم دیده شده (طبری، ۱۳۵۲: ۴۰-۳۰؛ فردوسی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۰۸)، نشان می‌دهد که این شخصیت در حافظه اسطوره‌ای ایرانی و ابراهیمی می‌توانسته با الگوی فرمانروای ضد دینی پیوند یابد. بنابراین نسبت دادن منشأ تورات به دهاک را می‌توان نه به معنای انطباق تاریخی، بلکه گونه‌ای وارونه‌سازی الهیاتی دانست که در آن یهودیت به مثابه وارونه دین بهی تصویر می‌شود؛ دینی که ساختاری مشابه دارد، اما سرچشمه و کارکردی متفاوت برای آن فرض شده است.

اهمیت این روایت در آن است که عناصر تاریخ مقدس یهود را در درون اسطوره‌شناسی ایرانی بازسازی می‌کند. شخصیت‌هایی چون ابراهیم و موسی وارد روایت زرتشتی می‌شوند، اما نقش آنان در چارچوب تقابل میان نیروهای خیر و شر تعریف می‌شود. از این رو، متن دینکرد بیش از آنکه درباره یهودیت سخن بگوید، بازتابی از تلاش نویسندگان زرتشتی برای ترسیم مرزهای هویتی و اعتقادی خود در برابر سنت‌های رقیب است (Shaked, ۱۹۹۰: ۹۰).

همین نگاه در فصل ۱۵۰ دینکرد نیز دیده می‌شود؛ جایی که یهودیت در کنار مانویت و فلسفه سوفیستی به‌عنوان سه جریان فکری نادرست معرفی شده‌اند (Dēnkard, III. ۱۵۰). در

این بخش، یهودیت به دلیل اعتقاد به وجود تنها یک موجود بی‌آغاز مورد انتقاد قرار می‌گیرد. از دید نویسنده زرتشتی، چنین برداشتی نمی‌تواند مسئله شر را به درستی توضیح دهد و در نهایت، شرور جهان را نیز به خداوند نسبت می‌دهد. این نقد در واقع بازتاب اختلاف بنیادین میان الهیات توحیدی یهود و نظام دوگانه‌باور زرتشتی است. قرار دادن یهودیت در کنار مانویت و سوفیسم نیز صرفاً یک دسته‌بندی فکری نیست، بلکه تلاشی برای بی‌اعتبار ساختن دیدگاه‌های رقیب و تأکید بر برتری آموزه‌های مزدیسنا به شمار می‌رود (Shaked, ۱۹۹۰: ۹۰). بدین ترتیب، انتقاد از یهودیت در دینکرد را باید بخشی از فرایند مرزبندی دینی و هویت‌سازی زرتشتیان در فضای چنددینی اواخر دوره ساسانی دانست.

در متن شکن‌گمانیک وزار، تورات را نه فقط یک متن مقدس، بلکه متنی می‌دانند که سراسر یاهو‌گویی است (ŠGW, XIII: ۱). نگارنده زرتشتی کتاب در جدال خود علیه یهودیت، ویژگی‌هایی را به خدای یهودی نسبت می‌دهد که از متون مقدس یهودی استخراج کرده است؛ او این خدا را «آدینو» (Adīnō) می‌نامد. این نام، تحریفی از واژه عبری رایج برای خدا یعنی «آدونای» (Adonai) به معنای «آرباب من» است و در کتاب مقدس یافت می‌شود (۸۶-۸۲: ۱۴-ŠGW). مردان فرخ نگارنده کتاب، با تحلیل این متون، ویژگی‌هایی مانند خدای یهودیان را با اهریمن، یعنی «سرور دوزخ، تاریکی و بی‌بهره از فرزاندگی» تعبیری که همگی در فصل نخست بندهشن و دیگر متون آمده‌اند یکی می‌گیرد. به تبع این تشبیه، یهودیان که «توسط شر اهریمنی منحرف شده‌اند»، در واقع پرستندگان روح پلید به‌شمار می‌آیند (Thrope, ۲۰۱۹: ۵۰۹).

می‌توان اذعان داشت در متون پهلوی، یهودیت به‌عنوان یک نظام شناختی و متنی در برابر سنت نوشتاری زرتشتی تصویر می‌شود (Becker, ۲۰۰۹: ۳۲۶)؛ گرویدن به دین دیگر، به‌معنای اتخاذ یک شیوه متفاوت از یادگیری، شناخت و درک جهان است، بدیلی که برای زرتشتیان، نه فقط نادرست، بلکه زیان‌بار و تهدیدآمیز تلقی می‌شود. افزون‌بر این، تلقی یهودیت به‌عنوان دینی بدون اعتقاد به نیروهای مستقل اهریمنی و در نتیجه، نسبت دادن ویژگی‌های اهریمنی به ذات الهی واحد، خود به یک خطای بنیادی در تبیین هستی منجر

می‌شود. به همین سبب، از منظر زرتشتی، یهودیت نه تنها کفرآمیز، بلکه نادقیق و حتی خطرناک است؛ زیرا مرز میان نیکی و بدی، نور و تاریکی، و اهورامزدا و اهریمن را از میان برمی‌دارد.

بازنمایی یهودیت در متون پهلوی، منظومه‌ای دقیق و هدفمند از تقابل میان دین مزدا و دینی است که زرتشتیان آن را منشأ اهریمنی، آموزه‌ای گمراه‌کننده و خطری برای نظم کیهانی می‌دانستند. این بازنمایی، برخلاف دیگر سنت‌های ضدیهودی که بیشتر تاریخی یا سیاسی‌اند، در متون پهلوی صیغه‌ای عمیقاً الهیاتی و هستی‌شناختی دارد و می‌کوشد تا از طریق اسطوره، اخلاق و فقه، یهودیت را به مثابه وارونه‌سازی کامل دین راستین نشان دهد.

۵. اشراف یهودی و فرهنگ ایرانی ساسانی

امپراتوری ساسانی در قالب یک نظام اداری نسبتاً فراگیر، بستری نهادی ایجاد کرده بود که در آن گروه‌های دینی مختلف از جمله یهودیان، مسیحیان و دیگر جوامع، در سطوح متنوع با سازوکارهای حقوقی و اداری امپراتوری در تعامل قرار می‌گرفتند (ویسهوفر، ۱۳۹۹: ۲۶۵). مرزهای دینی در ایران ساسانی نه به مثابه واحدهای نهادی بسته، بلکه به صورت حوزه‌های هم‌پوشان کنش اجتماعی و شبکه‌های درهم‌تنیده نخبگان دینی عمل می‌کردند؛ امری که بازاندیشی در مفروضات رایج درباره «خودمختاری نهادی» جوامع یهودی را ضروری می‌سازد. بر این مبنا، رأس‌الجالوت نه به عنوان یک منصب اداری در ساختار رسمی دولت، بلکه به مثابه جایگاهی اشرافی مبتنی بر منزلت و سرمایه اجتماعی قابل تحلیل است که اقتدار آن عمدتاً از طریق شبکه‌های نفوذ و سازوکارهای مشروعیت اجتماعی بازتولید می‌شد. فقهای یهودی (ربی‌ها) نیز نه در قالب قضات یک نظام حقوقی متمرکز، بلکه در میدان رقابت میان نخبگان دینی و اشرافی برای کسب مرجعیت دینی، اعتبار اجتماعی و نفوذ سیاسی عمل می‌کردند (Gross, ۲۰۲۴: ۸۴-۸۵).

رأس‌الجالوت‌ها به سبب موقعیت خود در دربار، به نحو برجسته‌ای در فرهنگ سیاسی و اشرافی ساسانی ادغام شده بودند. شیوه‌های زیست و رفتار آنان با الگوهای شاهزادگان

شرقی هم‌سرخ تلقی می‌شد و به‌عنوان شکلی از نمایش منزلت در هر دو حوزه یهودی و ساسانی فهم می‌گردید (Graetz, ۱۸۹۳, vol ۲: ۵۰۸). در مقابل، خاخام‌ها به‌عنوان روحانیون سنت یهودی، در سطح گفتمان الهیاتی و متنی غالباً مدافعان سنت اصیل یهودی تصور می‌شدند؛ سنتی که حیات متمایز جامعه یهودی را سازمان‌دهی می‌کرد و از این‌رو در رویکردهای سنتی، آنان عموماً فاقد نشانه‌های قابل توجه از فرهنگ‌پذیری تلقی می‌شدند (Gross, ۲۰۲۴: ۸۸). با این حال، شواهد متنی تلمود نشان می‌دهد که دوگانه ادعایی میان ادغام رأس‌الجالوت و انزوای خاخام‌ها، واجد ماهیتی سیال و غیرقطعی بوده است.

در ادبیات ربانی، رأس‌الجالوت به‌عنوان یکی از نخبگان و اشراف برجسته جامعه یهودی در ایران ساسانی معرفی می‌شود. بخش مهمی از اقتدار و منزلت او بر ادعای انتساب به خاندان داوود استوار بود (Herman, ۲۰۱۲b: ۵۴-۵۶). این ادعا در زمینه اجتماعی ساسانی که در آن مشروعیت سیاسی و منزلت اجتماعی به‌طور وثیقی با تبار و نسب خانوادگی پیوند داشت، از اهمیت مضاعفی برخوردار می‌شد. ادبیات ربانی به‌روشنی نشان می‌دهد که رأس‌الجالوت در بسیاری از موارد همچون یکی از اشراف ساسانی رفتار می‌کرد. او و اعضای خاندانش در انتظار عمومی بر کالسکه‌ای زرین سوار می‌شدند؛ وسیله‌ای که در متون عبری با وام‌واژه ایرانی (گاهوارا: میان‌پارسی: gāhwārag) ثبت شده و نماد آشکار منزلت اشرافی محسوب می‌شد (b.Git ۳۱b). در سطح نمایش اجتماعی نیز تلاش برای بازنمایی منزلت اشرافی مشهود است؛ چنان‌که در روایتی، کالسکه حامل یکی از اعضای خاندان رأس‌الجالوت با پارچه‌هایی به رنگ سبز یا ارغوانی تزئین شده بود؛ رنگ‌هایی که در فرهنگ سیاسی ساسانی با اشرافیت پیوندی ساختاری داشتند (Ahdut, ۱۷: ۲۰۰۳). رأس‌الجالوت به‌ویژه در روز شبات و اعیاد یهودی میزبان ضیافت‌هایی بود که در بسیاری موارد با الگوهای جشن‌های ایرانی هم‌خوانی داشتند (b.Suk, ۲۶a). این گردهمایی‌ها از حیث ساختار اجتماعی شباهت قابل توجهی با ضیافت‌های شاهانه ساسانی در مناسبت‌هایی چون نوروز، مهرگان و گاهنبارها داشتند (Gross, ۲۰۲۴: ۱۰۳). با این حال، این شواهد را نباید صرفاً بازتاب سبک زندگی اشراف یهودی یا تقلید محض از فرهنگ

ایرانی دانست. خوانش هرمنوتیکی این روایات نشان می‌دهد که بازنمایی نمادهای اشرافی ساسانی در تلمود، کارکردی فراتر از توصیف تاریخی داشته است. تصویر رأس‌الجالوت با عناصری چون تخت روانِ زرین، پوشش فاخر و ضیافت‌های باشکوه، در پی مشروعیت‌بخشی به منزلت و اقتدار او در درون جامعه یهودی بوده است. از این منظر، فرهنگ‌پذیری اشراف یهودی را می‌توان نه نشانه‌ای از استحاله هویتی، بلکه راهبردی برای بهره‌گیری از سرمایه نمادین فرهنگ سیاسی ساسانی در جهت تثبیت مرجعیت نخبگان یهودی دانست. بدین ترتیب، اقتباس از الگوهای اشرافی ساسانی بیش از آنکه به معنای ادغام کامل در ساختار قدرت امپراتوری باشد، نوعی «سیاست منزلت» بود که اقتدار رأس‌الجالوت را در درون جامعه یهودی بازتولید و تقویت می‌کرد.

این پویایی حتی در میان خاخام‌ها و نخبگان دینی یهودی که در سطح گفتمانی مدافع «سنت اصیل یهودی» تلقی می‌شدند نیز قابل مشاهده است. تعامل با ساختار قدرت ساسانی آنان را نیز از تأثیرات فرهنگی پیرامونی مصون نداشت. در واقع، خاخام‌ها در فرآیند تثبیت مرجعیت اجتماعی خود در میدان رقابت نخبگان، به نوعی «فرهنگ‌پذیری راهبردی» روی آوردند. آنان نه تنها برخی عناصر زبانی و اداری ساسانی را اقتباس کردند، بلکه در گفتمان تلمودی، موقعیت و اقتدار خود را در مقایسه با موبدان زرتشتی، به عنوان یکی از گروه‌های اشراف امپراتوری ساسانی، صورت‌بندی کردند (Ibid: ۱۲۵).

در کنار این فرایندهای درهم‌تنیده، نمی‌توان از جریان‌های معکوس انتقال فرهنگی نیز غفلت کرد؛ به این معنا که تعامل میان سنت‌های یهودی و زرتشتی صرفاً یک‌سویه و در قالب «اقتباس یهودیان از فرهنگ ساسانی» قابل تبیین نیست. شواهد متنی و زبانی، به‌ویژه در حوزه کیهان‌شناختی و آیینی، نشان می‌دهد که برخی مفاهیم و الگوهای فکری درون سنت زرتشتی نیز در بستر تماس مستمر با جوامع یهودی و دیگر گروه‌های دینی امپراتوری، دستخوش بازآرایی، بازتفسیر یا جابه‌جایی معنایی شده‌اند (Elman, ۲۰۱۰: ۲۲۹-۲۳۰). به اعتقاد شاکد شکل ثنویت زرتشتی ویژگی ذاتی این دین نبود، بلکه محصول بازآرایی تدریجی آن در میدان منازعات بین‌دینی بوده است (Shaked, ۱۹۹۰: ۸۷)؛ رابطه

میان هرمزد و اهریمن و تأکید بر استقلال منشأ شر، صرفاً یک تحول درون‌زرتشتی نیست، بلکه پاسخی الهیاتی به فشارهای مفهومی ناشی از الهیات توحیدی یهودی و مسیحی تلقی می‌شود (Ibid, ۹۱). به بیان دیگر، ثنویت ساسانی را می‌توان به‌مثابه یک ساختار واکنشی فهم کرد که در آن، مواجهه مستمر با الهیات یهودی در شکل‌دهی به صورت‌بندی‌های دقیق‌تر دوگانه‌انگارانه نقش داشته است. همان‌گونه که ریچارد پین تأکید می‌کند، باید به‌جای تصور «مرزهای دینی سخت و یک‌سویه»، از شبکه‌ای از کنشگران دینی سخن گفت که در آن ایده‌ها، اصطلاحات و شیوه‌های استدلالی در رفت‌وآمد دائمی قرار داشتند و از طریق نهادهای قضایی مشترک، منطق اداری امپراتوری و تعاملات روزمره نخبگان بازتولید می‌شدند (Payne, ۲۰۱۵: ۱۴, ۱۰۵). این تعاملات دوسویه نشان می‌دهد که فرهنگ‌پذیری و مرزبندی هویتی نه دو فرایند متعارض، بلکه دو روی یک پویایی تاریخی واحد بودند. خاخام‌ها و موبدان، در عین رقابت بر سر اقتدار دینی و مرجعیت معرفتی، در فضای مشترکی از تبادل مفاهیم، شیوه‌های استدلال و بازتعریف الهیاتی زیست می‌کردند. از این منظر، آنچه گروس از «فرهنگ‌پذیری راهبردی» نخبگان یهودی و آنچه شاکد از بازآرایی الهیات زرتشتی توصیف می‌کند، دو جلوه از فرایندی مشترک است که در آن، مواجهه با «دیگری» نه به تضعیف هویت، بلکه به بازتعریف و استحکام مرزهای آن می‌انجامید. بدین‌ترتیب، تلمود بابلی و متون پهلوی را می‌توان اسنادی از شکل‌گیری متقابل هویت‌های دینی در بستر اجتماعی و فرهنگی امپراتوری ساسانی دانست.

این دگرگونی در شیوه فهم مناسبات نخبگان یهودی، پیامد مهمی برای خوانش تلمود بابلی دارد. اگر مرزهای نهادی میان جامعه یهودی و ساختار سیاسی ساسانی تا این اندازه درهم‌تنیده بوده باشد، بسیاری از روایت‌های تلمودی را نمی‌توان صرفاً بازتاب اختلافات فقهی یا منازعات درون‌دینی دانست. در چنین بستری، روایت‌های مربوط به رأس‌الجالوت، ربی‌ها و حتی موبدان، افزون بر لایه‌های فقهی و الهیاتی، بازتابی از رقابت بر سر منزلت اجتماعی، مرجعیت معرفتی و دسترسی به منابع قدرت نیز هستند. بدین‌ترتیب، تلمود بابلی نه فقط متنی برای تنظیم حیات دینی، بلکه عرصه‌ای برای بازتعریف جایگاه نخبگان یهودی

در متن نظم سیاسی و فرهنگی امپراتوری ساسانی است؛ چارچوبی که در بخش بعد، مبنای تحلیل چگونگی بازنمایی ایران و ایرانیان در روایات تلمودی خواهد بود.

۶. تصویرسازی از ایرانیان در روایات تلمودی

تلمود بابلی متنی چندلایه، ناهمگون و مکرراً ویراستاری شده است که معنا در آن نه در سطح یک روایت واحد، بلکه در تعامل میان سنت‌های روایی، لایه‌های تفسیری و مداخلات تدوینی شکل می‌گیرد. در این چارچوب، تصویر ایرانیان نیز نه به صورت بازنمایی‌ای یکدست، بلکه در قالب بازنویسی‌ها، جابه‌جایی‌های تفسیری و لایه‌های متداخل روایت قابل ردیابی است. پژوهش‌های جدید درباره شیوه تدوین تلمود نشان داده‌اند که ویراستاران بابلی در مواردی سنت‌های ناهمخوان را در قالب چارچوب‌هایی روایی در کنار یکدیگر قرار می‌دادند و از این طریق نوعی انسجام ظاهری پدید می‌آوردند، بی‌آنکه لزوماً تمامی تنش‌ها و تعارض‌های درونی روایت‌ها را حذف کنند (Secunda, ۲۰۱۳: ۶۷). این بدان معناست که ما در متن تلمود با یک نگاه ثابت و استاتیک روبه‌رو نیستیم، بلکه با یک «میدان گفتمانی پویا» مواجهیم که در آن، تصویر آشکال مختلف «ایرانی بودن» متناسب با ضرورت‌های حفظ هویت اقلیت بازآفرینی می‌شود.

نمونه‌ای برجسته از این فرایند بازنویسی انتقادی و دگرخوانی فرهنگی را می‌توان در روایت منسوب به ربن گملی‌ئیل مشاهده کرد. در تحلیل این روایت، نخست باید به تفکیک ظریف متنی میان «جامعه پاریسی» (به‌مثابه یک کل قومی-فرهنگی) و «نهاد رسمی زرتشتی/مغان» توجه داشت. این روایت که ریشه در سنت ربانی فلسطین رومی دارد، در سطح نخست حاوی نگاهی مثبت به آداب مدنی و اخلاق زیستی ایرانیان است؛ اما در صورت‌بندی بابلی آن، با مداخله تفسیری لایه‌گذاری شده‌ای مواجه می‌شویم که جهت معنایی روایت را کاملاً دگرگون می‌سازد: «ربان گملی‌ئیل گفته است: من از سه خصلت پارسیان خوشم می‌آید: در خوردن باحیا هستند، در بیت‌الخلا باحیا هستند و در آمیزش جنسی باحیا هستند». در ادامه، آیه‌ای از کتاب اشعیا آورده شده است: «من مقدسان خود را

فراخوانده‌ام» (اشعیا ۱۳:۳)، و راو یوسف چنین تفسیر می‌کند: «اینها همان پارسیانی هستند که برای جهنم مقدس (مقدّر) شده‌اند» (B. Berakhot ۸b).

افزوده شدن تفسیر راو یوسف به روایت اصلی، تفاوت افق معنایی میان سنت فلسطینی و بازخوانی بابلی آن را آشکار می‌کند. این تفاوت را نمی‌توان صرفاً اختلافی در شیوه تفسیر یک متن دانست، بلکه بازتاب دگرگونی جایگاه اجتماعی و تاریخی گویندگان این دو سنت است. در حالی که خاخام‌های فلسطین، ایران ساسانی را عمدتاً از خلال روایت‌های غیرمستقیم و تصویرهای فرهنگی به ارث رسیده و از یک فاصله جغرافیایی ارزیابی می‌کردند، خاخام‌های بابل در متن جامعه ساسانی می‌زیستند و تجربه‌ای روزمره، ملموس و ساختاری از قدرت، فرهنگ و نهادهای ایرانی داشتند. در چارچوب سنت فلسطینی، می‌توان از نوعی «اوریتالیسم ربیانی» سخن گفت؛ یعنی برساختی فرهنگی و رمانتیک از ایرانیان به مثابه «دیگری دوردست» که چون هنوز درگیر تماس روزمره و تنش‌های سیاسی مستقیم با جامعه یهودی فلسطین نشده بود، خاخام‌ها فضایل مدنی و اخلاقی آن‌ها را بدون دغدغه‌های مرزبندانه ستایش می‌کردند (Secunda, ۲۰۱۳: ۶۸). در مقابل، به نظر می‌رسد بازخوانی‌های بابلی، به‌ویژه در سنت منسوب به راو یوسف، در پی آن بوده‌اند که این تصویر ستایش‌آمیز را واسازی و محدود کنند (Ibid, ۱۶۸). خاخام‌های بابل در دل ساختار سیاسی و اجتماعی شاهنشاهی ساسانی زندگی می‌کردند و رابطه آنان با جامعه ایرانی، تجربه‌ای روزمره و پیچیده بود. در این بستر، دقیقاً با پدیده «پارادوکس هویتی در متن تلمود» مواجه می‌شویم؛ یعنی همان شکاف عمیق میان لایه زیست تعاملی روزمره (که در آن ربی‌ها کارآمدی حقوقی و رفتارهای مدنی ساسانی را درک می‌کردند) و لایه تدوین ایدئولوژیک متن (که در آن ربی‌ها نگران ادغام فرهنگی جامعه در فرهنگ فرادست بودند). تفسیر راو یوسف تلاشی استراتژیک برای بازتعریف مرزهای هویتی جامعه ربانی در برابر این فرهنگ غالب است. در این بازخوانی، عبارتی که در ظاهر می‌توانست ایرانیان را به‌خاطر فضایل اخلاقی‌شان «مقدس‌ان خدا» بنامد، به تعبیری وارونه

تبدیل می‌شود: «مقدسان برای جهنم». بدین ترتیب، لحن ستایش‌آمیز اولیه، در لایه‌ای تفسیری، رنگی طنزآمیز و انتقادی به خود می‌گیرد (Mokhtarian, ۲۰۱۵: ۳۵-۳۶).

از این روایت و چرخش گفتمانی درون آن می‌توان استنباط کرد که ثبت و صیانت از گزاره ستایش‌آمیز ربان گملی‌ئیل در تلمود، تنها به شرط الصاق گزنده تفسیر راو یوسف ممکن شده است تا بحران کشش فرهنگی به سمت جامعه میزبان را مهار کند. ربی‌های بابل با پدیده‌ای مواجه بودند که در آن فضایل مدنی و اخلاقی ایرانیان (مانند حیا) می‌توانست مرزهای مذهبی اقلیت یهودی را تهدید و روند همگون‌سازی را تسریع کند. دلالت هویتی این دستکاری تفسیری، تفکیک میان «اخلاق زیستی» و «رستگاری الهیاتی» است؛ متن با مقرر کردن ایرانیان باحیا برای جهنم، به توده یهودی القا می‌کند که فضایل اخلاقی غیر یهودی، فارغ از ارزش مادی‌شان، فاقد ارزش قدسی و نجات‌بخش هستند. بدین ترتیب، طنز الهیاتی به‌عنوان ابزاری برای حفظ مرزهای هویتی اقلیت در بافتار جذاب امپراتوری عمل می‌کند.

این گرایش به بازخوانی انتقادی سنت‌های مرتبط با ایران، تنها به روایت ربّان گملی‌ئیل محدود نمی‌ماند، بلکه در مواجهه با شخصیت‌های مثبت کتاب مقدس، همچون کوروش هخامنشی نیز قابل مشاهده است:

راو نَحمان بن راو حسدا تعلیم داد: معنای این آیه چیست که می‌فرماید: «چنین گفت خداوند به مسیح خویش، کوروش؟» مگر کوروش مسیح اوست؟ بلکه خدای متبارک و تعالی به مسیح [واقعی] خود گفت: از کوروش نزد تو شکایت دارم؛ من گفتم که او خانه مرا بنا خواهد کرد و تبعیدیان مرا خواهد فرستاد، اما او (کوروش) گفت: «بنابراین، از تمام یهودیانی که در سرزمین من هستند، کسانی که بخواهند می‌توانند به آنجا بازگردند و خانه یهوه، خدای اسرائیل را در اورشلیم بنا کنند. خدا همراه ایشان باشد!» (عزرا ۱: ۳؛ B.

(Megilla ۱۲a).

این روایت تلمودی از راو نَحمان بن راو حسدا را می‌توان نمونه‌ای گویا از مواجهه نقادانه سنت ربانی با قرائت‌های متنی کتاب مقدس دانست، به‌ویژه درباره شخصیت‌های غیریهودی‌ای که در متون تنخ جایگاهی مثبت یافته‌اند. آیه‌ای که نخست مورد اشاره قرار

گرفته، در اشعیا ۴۵:۱ آمده است و در آن، کوروش، پادشاه پارس، «مسیح خداوند» خوانده می‌شود تعبیری بی‌سابقه که تا اندازه‌ای ناهنجار جلوه می‌کند، زیرا عنوان «مسیح» (ماشیح) عموماً برای پادشاهان یهودی و به‌ویژه داوودی به کار می‌رفته است (ارمیا ۲۳:۵، اشعیا ۱۱:۱). راو نَحمان با نقل این آیه، تفسیری انتقادی از آن ارائه می‌دهد. او ابتدا آن را به‌صورت استفهامی بازمی‌خواند: آیا کوروش، واقعاً مسیح خداوند است؟ سپس با نفی این تعبیر، صحنه‌ای میان‌متنی و دیالوگ‌گونه می‌آفریند که در آن، خداوند از کوروش به «مسیح واقعی» خود شکایت می‌برد. این جابه‌جایی ساختاری، چند لایه معنایی را آشکار می‌سازد.

نخست، نوعی تمایزگذاری میان نقش سیاسی و مأموریت دینی است. اگرچه در کتاب عزرا، کوروش به‌عنوان فرمانروایی نیک‌اندیش معرفی شده که فرمان بازگشت تبعیدیان و بازسازی معبد را صادر می‌کند، اما روایت تلمودی نسبت به کارنامه او نگاهی مشروط و حتی انتقادی دارد. مختاریان معتقد است آنچه برای کوروش در متن کتاب مقدس کفایت می‌کند، یعنی صدور فرمان بازگشت برای نگاه ربانی کافی نیست، چراکه کوروش خود در اجرای این مأموریت نقشی فعال بر عهده نگرفت (Mokhtarian, ۲۰۱۰: ۱۲۰-۱۲۱)، و صرفاً گفت: «کسانی که بخواهند می‌توانند به آنجا بازگردند و خانه یهوه، خدای اسرائیل را در اورشلیم بنا کنند. خدا همراه ایشان باشد» (عزرا، ۱: ۴-۱). از دیدگاه راو نَحمان، این انفعال یا کناره‌گیری از عمل، نشانه آن است که کوروش شایسته عنوان «مسیح» نیست.

در سطحی دیگر، روایت ممکن است بازتاب‌دهنده تجربه تاریخی خاص یهودیان در دوره ساسانی نیز باشد. کوروش به‌عنوان بنیان‌گذار شاهنشاهی پارس در سنت یهودی جایگاهی مثبت داشته است. اما در تلمود بابلی که در بستر امپراتوری ساسانی تدوین شده، ممکن است نگاه به کوروش و «ایرانی بودن» او در پرتو تجربه زیسته با قدرت ساسانی، رنگ و بویی انتقادی‌تر یافته باشد (Mokhtarian, ۲۰۱۰: ۱۳۰). این بازنگری را باید در پیوند با گفتمان مشروعیت سیاسی و گرایش‌های باستان‌گرایانه در ایدئولوژی شاهنشاهی ساسانی فهم کرد؛ گفتمانی که فرمانروایان ساسانی را وارثان پادشاهان کهن ایران و مظهر نظم مشروع سیاسی معرفی می‌کرد. در چنین بستری، بازسازی انتقادی سیمای کوروش

می‌توانست به منزله واکنشی غیرمستقیم به دعاوی ایدئولوژیک قدرت هم‌عصر خودشان نیز عمل کند. در واقع، روایتی که در اصل نماد رهایی و لطف الهی بود، با نگاهی انتقادی، بازسازی می‌شود تا تمایز میان اقدام مؤثر و صرف نیت یا گفتار آشکار گردد.

تحلیل ساختاری این دگرخوانی‌های هرمنوتیکی، از الگویی نظام‌مند در لایه‌های متأخر تلمود بابلی پرده برمی‌دارد؛ الگویی که در آن، سنت‌های متقدم یا روایت‌های به ارث رسیده حذف یا انکار نمی‌شوند، بلکه از طریق الحاق لایه‌های تفسیری خاخام‌های بابل، جهت معنایی آن‌ها در راستای ضرورت‌های مرزبندانه یک جامعه اقلیت بازآرایی می‌شود. این جابه‌جایی معنایی، نه تصادفی، بلکه قابل ردیابی در الگوهای تکرارشونده تدوینی است که میان روایت‌های فلسطینی و صورت‌بندی‌های بابلی دیده می‌شود. بر این اساس، تصویر ایرانیان در تلمود بابلی را نمی‌توان گزارشی مردم‌شناختی یا بازتابی منفعل از واقعیت تاریخی تلقی کرد؛ بلکه این بازنمایی‌ها را باید محصول مداخلات متنی‌ای دانست که در پاسخ به «بحران کشش فرهنگی» و خطر همگون‌سازی در بافتار امپراتوری شکل گرفته‌اند. در این چارچوب، بازنمایی انتقادی و گاه طنزآمیز «دیگری»، به مثابه یکی از سازوکارهای مرکزی بازتولید مرزهای هویتی عمل می‌کند؛ سازوکاری که از دل تجربه زیسته همزیستی بیرون آمده و به حفظ انسجام ارتدکسی و تثبیت مرجعیت ربانی در بابل ساسانی یاری رسانده است.

۷. مواجهه روحانیون یهودی و زرتشتی در تلمود

یکی از برجسته‌ترین جلوه‌های مرزبندی هویتی در تلمود بابلی، نحوه بازنمایی رابطه روحانیون یهودی و زرتشتی در بستر اجتماعی و دینی ایران ساسانی است. در بسیاری از روایت‌های تلمودی، میان نهاد پادشاهی ساسانی و طبقه روحانی زرتشتی تمایزی آشکار برقرار می‌شود. شاهان ساسانی غالباً به عنوان فرمانروایانی عمل‌گرا و نسبتاً کمتر مداخله‌گر در منازعات درون‌دینی تصویر می‌شوند که گاه آمادگی شنیدن یا درک سنت‌های مذهبی یهودیان را دارند، حتی اگر این سنت‌ها با برخی هنجارهای رسمی زرتشتی در تعارض باشد (رک. نصر، ۱۳۵۲). در مقابل، روحانیان زرتشتی که در متون تلمودی با عناوینی

چون «مغان»، «مجوسیان» یا «حَبَّارَه/ḥabārā» از آنان یاد می‌شود، اغلب به‌عنوان رقیبانی مقتدر، مداخله‌گر و تهدیدکنندهٔ مرزهای دینی جامعهٔ ربانی ترسیم شده‌اند. از منظر هرمنوتیک بافت‌گرا، این مواجهه را نمی‌توان صرفاً نوعی خصومت مذهبی ساده تلقی کرد، بلکه باید آن را بازتاب رقابتی پیچیده بر سر اقتدار دینی، مشروعیت تفسیری و نفوذ اجتماعی در فضای مشترک میان‌رودان ساسانی دانست (Mokhtarian, ۲۰۱۵: ۱۲۹; Secunda, ۲۰۱۱: ۳۴۶). چنین خوانشی نشان می‌دهد که تقابل میان خاخام‌ها و موبدان را نباید صرفاً در قالب اختلافات اعتقادی یا منازعات آیینی فهم کرد. هر دو گروه در ساختار اجتماعی ساسانی در جایگاه نخبگان دینی قرار داشتند و مدعی تفسیر معتبر از امر مقدس، تنظیم مناسک و هدایت جامعه بودند. از این‌رو، بسیاری از روایت‌های تلمودی دربارهٔ مغان را باید بازتاب رقابت میان دو گروه هم‌صنف بر سر مرجعیت دینی و اقتدار اجتماعی دانست، نه صرفاً داوری‌هایی کلامی درباره آیین زرتشتی.

این رقابت تا حدی ریشه در شباهت‌های ساختاری دو طبقهٔ روحانی داشت. ربی‌های یهودی و موبدان زرتشتی هر دو در جوامع خود نقش‌هایی مشابه ایفا می‌کردند: قضاوت دینی، تفسیر متون مقدس، هدایت آیینی و تبیین امور ماورایی و رؤیاها (Neusner, ۱۹۹۳: ۵۵-). همین هم‌پوشانی کارکردی سبب می‌شد که ربی‌ها، روحانیون زرتشتی را نه صرفاً «دیگری» دینی، بلکه رقیبانی هم‌صنف برای اقتدار کاریزماتیک و معرفتی خود تلقی کنند (Mokhtarian, ۲۰۱۵: ۱۲۵). تلمود این رقابت را در روایتی طنزآمیز بازتاب می‌دهد و روحانیون زرتشتی و دانشمندان یهودی بابل را در کنار سگ‌ها و خروس‌ها (Pesahim, ۱۱۳b)، در شمار موجوداتی قرار می‌دهد که نسبت به هم‌نوعان خود کینه و دشمنی دارند. این روایت، ضمن طنزآلود بودن، نشان‌دهندهٔ آگاهی تلمودی از رقابت درونی میان دو طبقهٔ صاحب اقتدار دینی است. قرار گرفتن ربی‌ها و موبدان در کنار یکدیگر در این روایت، خود گویای نوعی هم‌ارزی اجتماعی نیز است. اگرچه متن از زبان

طنز بهره می‌گیرد، اما همین طنز نشان می‌دهد که تلمود، موبدان را نه گروهی حاشیه‌ای، بلکه رقیبانی هم‌تراز با نخبگان ربانی تلقی می‌کرد. در واقع، شدت رقابت بازتاب‌یافته در روایت بیش از آنکه از فاصله اجتماعی ناشی شود، حاصل نزدیکی جایگاه و هم‌پوشانی کارکردهای دو گروه است.

تنش میان این دو گروه تنها به عرصه اقتدار اجتماعی محدود نمی‌شد، بلکه در حوزه آیین‌ها و قوانین طهارت نیز نمود آشکاری داشت. بخش مهمی از دگرخوانی‌های انتقادی تلمود نسبت به زرتشتیان، از تفاوت حساسیت‌های مذهبی دو سنت در فضای زیست مشترک ناشی می‌شد (Herman, ۲۰۲۶: ۵۲). یکی از مشهورترین نمونه‌ها، روایت بیماری رَبا بر بَر خَنَه است:

رَبا بر بَر خَنَه^۲ بیمار بود. راو یهودا و دیگر خاخام‌ها نزد او آمدند تا از وی پرسشی کنند... در این حین موبدی آمد و چراغی را که در برابرشان بود برداشت. رَبا بر بَر خَنَه گفت: «ای بخشنده، یا [ما را در] سایه خود پنهان دار یا در سایه پسر عیسو [یعنی روم]». آیا این بدان معناست که رَبا بر بَر خَنَه باور داشت که رومیان بر پارسیان برتری دارند؟ اما مگر نه اینکه ربی حیا آموزش داده است: «آن‌جا که نوشته شده: "خدا راه او [یعنی حکمت/تورات] را می‌داند؛ جای او را می‌شناسد" (ایوب ۲۸:۲۳)، یعنی خدا دانست که اسرائیل توان ایستادگی در برابر فرمان‌های رومیان را ندارد، پس ایشان را به بابل تبعید کرد! [پس چرا رَبا بر بَر خَنَه گفت رومیان را به بابلیان ترجیح می‌دهد؟] دشوار نیست. این [گفته ربی حیا] پیش از آمدن موبدان (حَبَّارَه) به بابل ایراد شده، و این [سخن رَبا بر بَر خَنَه] پس از آمدن موبدان به بابل گفته شده است (b. Git. ۱۶b-۱۷a).

اهمیت این روایت تنها در اشاره آن به قوانین طهارت زرتشتی نیست، بلکه در شیوه‌ای است که تجربه زیسته یهودیان را از همزیستی با دین رسمی امپراتوری بازنمایی می‌کند. ترجیح نمادین «سایه روم» بر مداخله موبدان، بیش از آنکه داوری‌ای سیاسی باشد، بیانگر آن است که تهدید اصلی از منظر خاخام‌ها نه قدرت دولت، بلکه نفوذ روزافزون اقتدار دینی رقیب در زندگی روزمره بود. موبد به‌عنوان نماینده یک حاکمیت دینی وضعیتی ایجاد کرده که حتی ستم عرفی رومیان که درکی سکولار از قدرت دارند، برای خاخام‌ها

مطلوب‌تر به نظر می‌رسد. بدین ترتیب، روایت تجربه‌ای تاریخی را به زبانی الهیاتی و نمادین بازآفرینی می‌کند.

این اصطکاک آیینی گاه به جدال‌های الهیاتی مستقیم نیز کشیده می‌شد. در روایتی از مناظره میان خاخامی به نام آممار و یک مغ زرتشتی، روحانی زرتشتی با تکیه بر ثنویت کیهانی استدلال می‌کند که نیمه بالایی بدن انسان متعلق به هرمزد و نیمه پایینی متعلق به اهریمن است. آممار در پاسخ، با لحنی طنزآلود و جدلی می‌گوید: «اگر چنین است، اهریمن چگونه اجازه می‌دهد هرمزد ادرار را از زمین او عبور دهد؟» (a. Sanhedrin ۳۹a). سکوندا در تحلیل این مواجهه توضیح می‌دهد که ادعای موبد مبنی بر تقسیم بدن به دو بخش هرمزد (بالا) و اهریمن (پایین)، ریشه در کیهان‌شناسی زرتشتی و نمادپردازی کمربند کستی (kustīg) دارد؛ کمربندی آیینی که مرز میان قلمرو پاکی و ناپاکی را در اندام مؤمن زرتشتی ترسیم می‌کند. پاسخ آممار در واقع یک «واسازی» هوشمندانه از این مرزبندی الهیاتی است؛ آممار با اشاره به فیزیولوژی بدن، مرزبندی هستی‌شناختی و ثنوی زرتشتی در تفکیک اندام‌ها را به چالش می‌کشد (Secunda, ۲۰۱۳: ۶۴، ۱۳۰). نکته قابل توجه آن است که این مناظره تنها زمانی امکان‌پذیر است که خاخام‌ها شناختی نسبتاً دقیق از مفاهیم بنیادین الهیات زرتشتی داشته باشند. بنابراین روایت را نباید تنها تفسیر آموزه‌های ثنوی تلقی کرد، بلکه باید آن را نشانه‌ای از گفت‌وگوی فکری مستمر میان دو سنت دانست؛ گفت‌وگویی که در آن، نقد دیگری مستلزم فهم دقیق دستگاه مفهومی اوست.

بازتاب این رقابت در سطح گفتمانی و ادبی نیز قابل مشاهده است. تلمود در مواردی سنت شفاهی مغان در بازخوانی اوستا را با اصطلاح «رطن» (raṭan) «توصیف می‌کند؛ واژه‌ای که معنای زمزمه نامفهوم یا گفتار بی‌معنا دارد» (Herman, ۲۰۲۶: ۵۳-۳۴)؛ همچنین ر.ک (Greenfield, ۱۹۷۴). چنین توصیفی نشان می‌دهد که ربی‌ها می‌کوشیدند اقتدار دینی رقیب را از طریق تحقیر زبان و آیین او تضعیف کنند. مغان نیز در بسیاری از متون تلمودی نه به عنوان حکیمان یا فیلسوفان، بلکه به مثابه ساحران و صاحبان نیروهای مشکوک بازنمایی

شده‌اند. این نگاه در کاربرد اصطلاح «امگوشا» (amgūšā) نیز دیده می‌شود؛ واژه‌ای آرامی که با ریشه ایرانی /magu-/ و واژه یونانی magos مرتبط دانسته شده است (دی‌یونگ، ۱۴۰۳: ۱۲۹-۱۳۰). در یکی از روایات آمده است:

راو زوترا بن توویا گفت که راو گفته است... کسی که چیزی از مجوسی بیاموزد مستحق مرگ است... حال اگر گمان کنید که منظور جادوگری است، قطعاً نوشته شده است: "یاد نگیرید که کارهای نفرت‌انگیز آن امت‌ها را انجام دهید (تثنیه ۱۸:۹)" (b. Shab. ۷۵a).

باید دانست در آن دوره، جادو نه به‌عنوان یک باور مذهبی صرف، بلکه به‌عنوان نوعی دانش فنی و درمانی نگریسته می‌شد و در بستر اجتماعی موجب نزدیکی فرهنگی در بابل ساسانی می‌شد ولی در بستر رسمی دینی مجاز نبود (Mokhtarian, ۲۰۱۵: ۱۳۲). ساختار روایت مذکور نشان می‌دهد که نگرانی تلمودی صرفاً معطوف به اعمال ممنوعه نبود، بلکه حتی برخی آموزه‌ها و معارف وابسته به سنت زرتشتی نیز به‌عنوان دانشی بالقوه گمراه‌کننده تلقی می‌شدند. از منظر هرمنوتیکی، شدت این ممنوعیت و تعیین مجازات مرگ برای آموختن از یک زرتشتی، خود نشان می‌دهد که آموزه‌های زرتشتی در محیط بابلی حضوری فعال، در دسترس و تأثیرگذار داشته‌اند. این نوع نگرش با گرایش انحصارگرایی معرفتی در یهودیت ربانی هم‌خوان است؛ رویکردی که در آن هر دانشی بیرون از منبع وحیانی می‌تواند تهدیدی برای مرزهای دینی جامعه تلقی شود و از همین رو این حکم سخت‌گیرانه را می‌توان واکنشی دفاعی در برابر نفوذ فرهنگی و دینی آیین زرتشتی در بستر بابلی نیز دانست. جالب آنکه این مرزبندی آموزشی کاملاً یک‌سویه نبود؛ چنان‌که در متن پهلوی هیربدستان نیز آموزش «مانثره» به غیرایرانیان (anērān) به «سپردن زبان به گرگ» تشبیه شده است (Hērbedestān 19.1). تقارن موجود میان ممنوعیت تلمودی آموختن از مغان و نهی متون پهلوی از آموزش مانثره به انیران، صرفاً شباهتی اتفاقی نیست. هر دو سنت دینی در مقام نظام‌های معرفتی رقیب، با محدود کردن انتقال دانش مقدس به بیرون از جامعه مؤمنان، می‌کوشیدند مرزهای اقتدار تفسیری خود را حفظ کنند. این همسانی نشان

می‌دهد که رقابت میان یهودیت ربانی و روحانیت زرتشتی، نه تنها در سطح آموزه‌ها، بلکه در شیوه مدیریت دانش دینی نیز جریان داشته است.

این بازنمایی‌های منفی در نهایت به سطحی نمادین و فرشته‌شناختی نیز راه می‌یابد. در روایتی آمده است: «ربی به لوی گفت: "پارسیان را برایم توصیف کن." او پاسخ داد: "آنان مانند لشکریان خاندان داوود هستند." [ربی گفت: "مغان را برایم توصیف کن." [لوی پاسخ داد: "آنان مانند فرشتگان ویرانگر هستند."]] در ادامه نیز دانشمندان یهودی به «فرشتگان خدمتگزار» و روحانیون زرتشتی به «فرشتگان عذاب» تشبیه شده‌اند (b. Qiddushin ۷۲a).

نوسان تلمود میان روایات تعاملی و گزاره‌های تند تقابلی را باید به‌عنوان یک «پارادوکس هویتی در متن تلمود» تبیین کرد. به بیانی دیگر، متن تلمود بابلی واجد ساختاری لایه‌ای است؛ این اثر در لایه تعاملات روزمره و عینی، ناگزیر از پذیرش، همزیستی و شناخت دقیق «دیگری زرتشتی» است، اما در لایه تدوین ایدئولوژیک، الهیاتی و نهایی متن، برای حفظ انسجام ارتدکسی جامعه یهودی و ترسیم مرزهای حاکمیت معرفتی خود، مجبور است تصویری اهریمنی، سحرآمیز و فرشته‌شناختی از مغان ارائه دهد. بر این اساس، می‌توان نوسان میان روایت‌های تعاملی و تصویرسازی‌های تقابلی را بخشی از راهبرد گفتمانی تلمود بابلی برای مدیریت تنش میان همزیستی اجتماعی و مرزبندی هویتی دانست. خاخام‌ها از یک سو، به دلیل زندگی در متن جامعه ساسانی، ناگزیر از شناخت دقیق نهاد روحانیت زرتشتی و تعامل روزمره با آن بودند و از سوی دیگر، برای حفظ انسجام جامعه ربانی، می‌بایست مرزهای الهیاتی خود را نیز بازتولید کنند. بازنمایی مغان به‌صورت ساحران، فرشتگان عذاب یا صاحبان دانشی خطرناک را می‌توان نه تنها بازتاب خصومت مذهبی، بلکه بخشی از فرایند تولید و تثبیت هویت جمعی در برابر دین رسمی امپراتوری تفسیر کرد.

رابطه روحانیون یهودی و زرتشتی را نمی‌توان در قالب دوگانه ساده «تعارض» یا «تسامح» توضیح داد. آنچه در تلمود بابلی بازتاب یافته، نوعی همزیستی رقابتی است که در آن، تعامل روزمره، آشنایی متقابل و اقتباس‌های محدود، هم‌زمان با تلاش برای حفظ مرزهای هویتی و انحصار اقتدار دینی جریان داشته است. بنابراین تصویر منفی مغان در لایه‌هایی از تلمود را باید نه انکار واقعیت تعامل، بلکه بخشی از راهبرد گفتگومانی خاخام‌ها برای بازتعریف جایگاه خود در برابر نهاد قدرتمند روحانیت زرتشتی دانست.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با تمرکز بر بازنمایی مناسبات میان روحانیون یهودی و زرتشتی در بابل عصر ساسانی بر پایه تلمود بابلی، نشان داد که متن تلمودی تصویری یکدست و ساده‌انگارانه از این مناسبات ارائه نمی‌کند، بلکه آن را در قالبی چندلایه، متناقض و در عین حال معنادار باز می‌سازد. یافته‌های پژوهش آشکار ساخت که تلمود بابلی، از یک سو ناگزیر از ثبت حضور و تأثیر «دیگری» زرتشتی در زیست‌جهان یهودی است و از سوی دیگر، همین دیگری را در چارچوبی از مرزبندی هویتی و رقابت دینی بازتولید می‌کند. بدین‌سان، رابطه یهودیان و زرتشتیان در این متن نه مبتنی بر تعارض مطلق است و نه بر تسامح کامل؛ بلکه باید آن را نوعی همزیستی رقابتی دانست که در آن تعامل، آشنایی متقابل، کشاکش نمادین و مرزبندی اعتقادی هم‌زمان حضور دارند.

از منظر تاریخی، بابل ساسانی به مثابه فضایی برای تماس مستمر میان سنت‌های دینی مختلف، بستر شکل‌گیری چنین بازنمایی‌هایی بوده است. تلمود بابلی در این زمینه، نه صرفاً گزارشی خنثی از واقعیت اجتماعی، بلکه متنی هویتی است که در آن، بازنمایی ایرانیان در خدمت تثبیت اقتدار ربانی، حفظ انسجام درونی جماعت یهودی و صورت‌بندی مرزهای اعتقادی قرار می‌گیرد. بر این اساس، تصویر ارائه‌شده از شاهان ساسانی غالباً با رویکردی عمل‌گرایانه و مبتنی بر ضرورت‌های سیاسی-اجتماعی همراه است، در حالی که موبدان زرتشتی بیشتر به‌منزله رقیبان دینی و گاه در هیئت چهره‌هایی منفی‌سازی‌شده و آمیخته با کارکردهای اهریمنی یا سحرآمیز ظاهر می‌شوند.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که تلمود بابلی افزون‌بر بازتاب برخی مناسبات واقعی میان یهودیان و زرتشتیان در بابل ساسانی، ابزار تولید و بازتولید مرزهای هویتی نیز هست. این متن در سطح تجربه زیسته، از هم‌جواری و تعامل ناگزیر با ساختار دینی رسمی امپراتوری حکایت دارد، اما در سطح گفتمانی، همین هم‌جواری را به عرصه رقابت و تمایز دینی تبدیل می‌کند. بنابراین خوانش هرمنوتیکی و بافت‌محور نشان می‌دهد که فهم روابط یهودیان و زرتشتیان در بابل ساسانی، تنها با در نظر گرفتن هم‌زمان «تعامل» و «تقابل» ممکن است. به بیان دیگر، تلمود بابلی نه آینه‌ای شفاف از تاریخ، بلکه متنی است که در آن تاریخ، هویت و الهیات درهم تنیده‌اند و تصویر ایرانی/زرتشتی در پرتو نیازهای درونی جماعت یهودی معنا یافته است.

در نهایت، این پژوهش نشان داد که مفهوم «همزیستی رقابتی» دقیق‌ترین صورت‌بندی برای توصیف رابطه یهودیان و زرتشتیان در بستر مورد مطالعه است. چنین مفهومی امکان می‌دهد تا از دوگانه‌های ساده‌ساز «تعارض محض» و «تسامح محض» فراتر رفته و پیچیدگی مناسبات دینی، اجتماعی و گفتمانی در بابل ساسانی را بهتر فهم کرد. از این منظر، تلمود بابلی نه فقط منبعی برای بازسازی تاریخ تماس ادیان، بلکه سندی مهم برای شناخت سازوکارهای هویت‌سازی دینی در مواجهه با دیگری مسلط در امپراتوری ساسانی به‌شمار می‌آید.

پی‌نوشت‌ها

۱. مناطق یهودی‌نشین شامل بابل (بابل)، حیره (نهر پانیا)؛ خسروشادقباد/ وه قباد (ماهوزا)، پیروز شاپور (پومبدیتا) و بیت‌لاپات می‌شود.

۲. Rabbah bar bar Hanah

کتابنامه

آلتهایم، فرانتس؛ و اشتیل، روت. (۱۳۹۱). تاریخ اقتصاد دولت ساسانی. ترجمه هوشنگ صادقی، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.

برونر، کریستوفر. (۱۳۹۳). تقسیمات جغرافیایی و اداری: ماندگاها و اقتصاد؛ تاریخ ایران کمبریج، گردآورنده: احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، جلد سوم_قسمت دوم، چاپ ششم، تهران: امیرکبیر: ۱۸۸ - ۱۴۹.

تفضلی، احمد. (۱۳۹۳). تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: سخن.

دریایی، تورج؛ و رضاخانی، خداداد. (۱۳۹۶). ازجیحون تا فرات: ایرانشهر و دنیای ساسانی. ترجمه مریم بیچوند، تهران: مروارید.

دینکرد سوم. (۱۳۸۱). ترجمه و تصحیح فریدون فضیلت. تهران: مهرآفرین.

دی‌یونگ، آلبرت. (۱۴۰۳). دهش مغان: پیدایش امپراتوری پارس. گردآوری و ویراسته وستا سرخوش کرتیس و سارا استوارت. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: نشر مرکز.

عریان، سعید. (۱۳۹۳). راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه (پهلوی-پارتی). تهران: علمی.

کتاب مقدس (عهد عتیق و جدید). (۲۰۱۵). ترجمه هزاره نو. لندن: انتشارات ایلام.

لوکونین، ولادیمیر. (۱۳۷۲). تمدن ایران ساسانی. ترجمه عنایت‌الله رضا. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

مزداپور، کتایون. (۱۳۶۹). شایست نشایست. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

نصر، آمنون. (۱۳۵۱). شاهان ساسانی در تلمود شاپور اول، شاپور دوم و یزدگرد اول. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال نوزدهم (۸): ۹ - ۲۴.

نیوسنر، جیکوب. (۱۳۹۳). یهودیان در ایران؛ تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی. زیر نظر احسان یارشاطر. ترجمه حسن انوشه. تهران: امیرکبیر.

ویسهوفر، یوزف. (۱۳۹۹). ایران باستان. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: ققنوس.

طبری، محمد بن جریر. (۱۳۵۲). تاریخ الرسل و الملوک یا تاریخ الامم و الملوک. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب (بنیاد فرهنگ ایران).

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۶۶). شاهنامه. تصحیح جلال خالقی مطلق. نیویورک: مرکز ایران‌شناسی دانشگاه کلمبیا.

پیگولوسکایا، نینا. (۱۳۷۲). *شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان*. ترجمه عنایت‌الله رضا. تهران: علمی و فرهنگی.

شاکد، شائول. (۱۴۰۱). *تحول ثنویت*. ترجمه احمد رضا قائم مقامی. تهران: نشر ماهی.

- Ahdut, Eliyahu. (۲۰۰۳). "The Talmudic Expression Qaqei Hiwware as an Aid in Understanding the Making of Social Distinctions among Babylonian Jews." In *Irano-Judaica V*, edited by Shaul Shaked and Amnon Netzer. Jerusalem: Ben Zvi Institute.
- Becker, Adam. (۲۰۰۹). "Martyrdom, Religious Difference, and 'Fear' as a Category of Piety in the Sasanian Empire: The Case of the Martyrdom of Gregory and the Martyrdom of Yazdpaneh." *Journal of Late Antiquity*, ۲: ۳۰۰-۳۳۶.
- Ciancaglini, Claudia A. (۲۰۰۸). *Iranian Loanwords in Syriac*. Wiesbaden: Reichert.
- De Jong, Albert. (۲۰۱۳). Religion in Iran: The Parthian and Sasanian Periods (۲۴۷ BCE-۶۵۴ CE). In *The Cambridge History of Religions in the Ancient World*, edited by William Adler and Michele Renee Salzman, ۲: ۲۳-۵۳. Cambridge: Cambridge University Press, ۲۰۱۳.
- Elman, Yaakov. (۲۰۱۰). "Marriage and Marital Property in Rabbinic and Sasanian Law." in *Rabbinic Law in Its Roman and Near Eastern Context*, ed. Catherine Heszer (Tübingen: Mohr Siebeck, ۲۰۰۳), ۲۲۷-۲۶.
- Graetz, Heinrich. (۱۸۹۳). *History of the Jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Greenfield, Jonas C. (۱۹۷۴). Ratin Magosha. In S. B. Hoenig & L. D. Stitskin (Eds.), *Joshua Finkel Festschrift: In honor of Dr. Joshua Finkel* (pp. ۶۳-۶۹). New York.
- Gross, Simcha. (۲۰۲۴). *Babylonian Jews and Sasanian Imperialism in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Herman, Geoffery. (۲۰۲۶). Zoroastrianism in the Babylonian Talmud. In J. Rose, A. de Jong, & S. Stewart (Eds.), *The Zoroastrian World*. Routledge.
- Herman, Geoffery. (۲۰۱۲a). The Jews of Parthian Babylonia", in: Peter Wick & Markus Zehnder with the assistance of Jan Schafer: *The Parthian Empire and its Religions Studies in the Dynamics of Religious Diversity*, Computus Druck Satz & Verlag, pp. ۱۴۱-۱۵۰.
- Herman, Geoffrey. (۲۰۱۲b). *A Prince without a Kingdom: The Exilarch in the Sasanian Era*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kotwal, Firoze M., & Kreyenbroek, Philip G. (۱۹۹۲-۲۰۰۹). *The Hērbedestān and Nērangestān* (Vols. ۱-۴). Association pour l'avancement des études Iraniennes.
- Levinson, Joshua. (۲۰۱۰). Enchanting rabbis: Contest narratives between rabbis and magicians in late antiquity. *Jewish Quarterly Review*, ۱۰۰, ۵۴-۹۴.
- Mokhtarian, Jason. (۲۰۱۰). "Rabbinic Depictions of Cyrus the Great." In *The Talmud in Its Iranian Context*, edited by Carol Bakhos and M. Rahim Shayegan, ۱۱۲-۳۹. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Mokhtarian, Jason. (۲۰۱۵). *Rabbis, Sorcerers, Kings, and Priests: The Culture of the Talmud in Ancient Iran*. Oakland: University of California Press.
- Morony, M. G., (۱۹۸۴). *Iraq After the Muslim Conquest*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- Neusner, Jacob. (1993). *Judaism and Zoroastrianism at the Dusk of Late Antiquity: How Two Ancient Faiths Wrote Down Their Great Traditions*. Atlanta: Scholars Press.
- Oppenheimer, Aharon. (1983). *Babylonia Judaica in the Talmudic Period*. Wiesbaden: Reichert.
- Payne, Richard E. (2010). *A state of mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian political culture in late antiquity*. University of California Press.
- Šak-ud-gumānīh-wizār: *The Doubt-removing book of Mardānfarrokh*. (2004). Introduced, translated, and edited by Raham Asha. Paris: Alain Mole.
- Secunda, Shai. (2026). The Bavli and Zoroastrianism. In C. Hayes & J. M. Harris (Eds.), *What is the Talmud? The state of the question*. Harvard University Press.
- Secunda, Shai. (2011). The Talmudic bei abedan and the Sasanian attempt to “recover” the lost Avesta. *Jewish Studies Quarterly*, 18(4), 343–366.
- Secunda, Shai. (2013). *The Iranian Talmud: Reading the Bavli in Its Sasanian Context*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Shaked, Shaul. (1990). “Zoroastrian Polemics against Jews.” In *Irano-Judaica II*, edited by Shaul Shaked and Amnon Netzer, 80–104. Jerusalem: Ben Zvi Institute.
- Steinsaltz, Adin. (1989-2012). *The Steinsaltz Talmud: Translation and Commentary*. Jerusalem: Koren Publishers.
- Thrope, Samuel. (2019). “Therefore He Himself is the Demon, Lord of Hell: On Manichaean and Zoroastrian Anti-Judaism.” In *IRANO-JUDAICA VII: Studies Relating to Jewish Contacts With Persian Culture Throughout the Ages*, edited by Julia Rubanovich and Geoffrey Herman. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi and the Hebrew University of Jerusalem, The Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East.
- Widengren, Geo. (2012). “ĀSŌRISTĀN.” *Encyclopædia Iranica*, II/8, 780-786. <http://www.iranicaonline.org/articles/asoristan> (accessed December 30, 2012).