

چگونه سرزمین اسرائیل
اختراع شد
شلوموساند

ترجمه ی بهروز عارفی

چگونه سرزمین اسرائیل اختراع شد

شلومو ساند

ترجمه بهروز عارفی

arefibeh@yahoo.fr

چاپ اول: چاپخانه مرتضوی، کلن، آلمان

پائیز ۱۳۹۲

چاپ دوم: زمستان ۱۳۹۳

شلومو ساند

چگونه سرزمین اسرائیل اختراع شد
از سرزمین مقدس تا مام وطن

ترجمه بهروز عارفی
از متن فرانسه

Shlomo Sand
Comment la terre d'Israël fut inventée

De la Terre sainte à la mère patrie

Traduit de l'hébreu par Michel Bilis
Flammarion
Paris, 2012

ویراستار
تقی تام

ژانویه ۲۰۱۵

فهرست مطالب

.....	سخن مترجم	۶
.....	سخن مترجم برای چاپ اول	۷
.....	سخن نویسنده با خوانندگان فارسی زبان	۱۲
.....	پیش در آمد	۱۶
.....	۱. وطن سازی	۵۱
.....	۲. «اسطوره زمین»	۹۳
.....	۳. به سوی صهیونیسم مسیحی	۱۵۳
.....	۴. صهیونیسم در برابر یهودیت	۲۲۱
.....	۵. پایان سخن	۳۰۹
.....	سخن آخر، روستائی برای حافظه	۳۱۵
.....	واژه نامه	۳۴۱

به یاد اهالی روستای الشیخ مونس که در گذشته، از مکانی که
محل کار و زندگی من است، ریشه کن شدند.

تل آویو، ۲۰۱۲

سخنی کوتاه با خوانندگان

پس از چاپ نخست، با باز خوانی دریافتیم که متأسفانه کتاب دارای غلط‌های چاپی و اشتباهاتی چند در سبک نگارش است. کوشش کردیم که این اشتباه‌ها را تصحیح کرده و تغییراتی جزئی برای درک بهتر محتوا بدهیم. امیدواریم کتابی که اینک در دسترس شماست تا حد امکان، بدون اشتباه و خطا باشد. در این جا، از دوستانی که بازخوانی مجدد کتاب را به عهده گرفته و رهنمودهای با ارزشی داده اند، سپاسگزاری می‌کنیم.

گرچه موضوع این کتاب، تحلیلی تاریخی است، اما، با یکی از پیچیده‌ترین کشمکش‌های قرن گذشته که هنوز دوام دارد، ارتباط دارد و ما را به درک مسائل سیاسی، اجتماعی و تاریخی فلسطین تاریخی یاری می‌رساند. همچنین به خواننده امکان می‌دهد که روند استعماری را که در طول قرون، این سرزمین را متحول و مرزهای جدیدی ترسیم و حقوق ملتی را پایمال کرده، درک کند.

با توجه به مشکلات پخش کتاب، به ویژه عرضه‌ی آن در ایران، تصمیم گرفتیم، بدون توجه به تأمین هزینه‌ی چاپ، کتاب را به صورت رایگان در اختیار خوانندگان قرار دهیم. با این امید که مفید واقع شود و در روشن شدن بخشی از مسئله‌های ژئوپولیتیک منطقه، سودمند باشد. امیدواریم که نظرات و انتقادات خود را با ما در میان بگذارید.

ژانویه ۲۰۱۵، بهروز عارفی

سخن مترجم برای چاپ اول

کتاب حاضر، مقوله‌ی «ساختار ملی» را بر اساس بنیانی اسطوره‌ای از منظر تاریخی به بحث می‌گذارد. تکیه بر «حق تاریخی» برای رسمیت دادن به حق ملی بر سرزمینی، به منطقه خاورمیانه و سرزمین اسرائیل محدود نمی‌شود. اما، ویژگی این خطه در این است که برای دفاع از این «حق» به اسطوره‌های دینی متوسل می‌شوند و این نگاه، یکی از طولانی‌ترین کشمکش‌های تاریخ معاصر را پدید آورده که هنوز راه حلی برای پایان دادن به آن نیافته‌اند.

شلومو ساند، استاد تاریخ معاصر دانشگاه تل‌آویو، معتقد است که اسرائیل، شصت سال پس از تأسیس، هنوز حاضر نیست خود را به مثابه‌ی یک جمهوری برای همه‌ی شهروندانش تلقی کند. بر اساس تلقی ساند از قوانین اسرائیل، دولت اسرائیل، خود را متعلق به یک چهارم اسرائیلیان (که غیر یهودی هستند) نمی‌داند. به ویژه که اسرائیل خود را همواره دولت کلیه یهودیان جهان به حساب می‌آورد، یهودیانی که در کشورهای خود غالباً با آسودگی و با برخورداری از کلیه حقوق شهروندی زندگی می‌کنند و اغلب آنان، تمایلی نیز ندارند که به اسرائیل کوچ کنند.

ساند این ایده را مورد نکوهش قرار می دهد که «قوم گرایی بدون مرز»، پس از تبدیل به نظریه حکومتی، موجب اعمال تبعیضات سخت بر بخشی از شهروندان آن دیار شده است. علاوه بر این، موجب آوارگی صدها هزار فلسطینی و دور شدن آنان از خانه و کاشانه شان گشته است. او با نگاهی تاریخی به گذشته ی این سرزمین و با نشان دادن راستی و کژی های تحلیل های تاریخ نگاران رسمی هوادار صهیونیسم، این نظریه را مطرح میسازد که نمی توان با تکیه به اسطوره «ملت ابدی» گرد هم آئی دوباره ی یهودیان در «سرزمین نیاکان»، دولتی ایجاد کرد که نه فقط ادامه زندگی اجتماعی و سیاسی این «ملت» را به مخاطره می اندازد، بلکه آرامش کل منطقه را نیز بر هم می زند.

شلومو ساند، با نگاهی واقع گرایانه و دور از تنگ نظری های رایج در میان گروهی از مورخان، با استناد به متون مذهبی و منشأ پیدایش نظریه های صهیونیستی در مورد «سرزمین موعود»، سیر تاریخی رشد دیدگاه های نادرست در مورد «حق تاریخی» بر یک سرزمین را مورد بحث قرار داده و مسئله پیدایش «میهن» را در تاریخ بازنویسی می کند.

این نخستین کتابی است که از شلومو ساند به فارسی ترجمه شده و به رغم انتشار چند مقاله از او، خوانندگان فارسی زبان، آشنائی کاملی با روایت های او و مبارزه ی فرهنگی او در جامعه ای که «شنا بر خلاف جریان غالب» امر بسیار دشواری است، ندارند.

همان طوری که نویسنده کتاب آرزو کرده، ما هم امیدواریم که این نوشته نقش سازنده ای در راه زدودن گرد و غبار نفرت و کینه در میان خلق های کشورهای منطقه ایفا کرده و در راه شکوفائی حقیقت و پرتو افکنی آن بر ذهن ها، تأثیراتی هر چند کوچک داشته باشد. این کتاب، ادامه منطقی دیگر نوشته های او به ویژه کتاب «چگونه خلق یهود اختراع شد؟» می باشد.

امید که این کتاب، سرآغاز ترجمه بقیه آثار این مورخ و روشنفکر متعهد و اندیشمند به زبان فارسی باشد. این کتاب، به بیست زبان ترجمه شده است و ترجمه آن به فرانسه که مورد استفاده ی ما واقع شده، با استقبال روشنفکران فرانسوی زبان قرار گرفته و البته مورد حمله ی طرفداران سیاست های دولت کنونی اسرائیل نیز واقع شده است. در ترجمه ی آن، به دلیل نا آشنائی به زبان عبری، برای زدودن ابهام ها با نویسنده کتاب مشورت کرده ایم و شایسته است که از استقبال پرفسور شلومو ساند، هم

در ارائه توضیحات لازم و هم ارسال پیامی به خوانندگان فارسی زبان، صمیمانه سپاسگزاری کنیم. این کتاب، برخلاف لحن رایج در پاره ای از نوشته های سیاسی ایرانی در مورد اسرائیل، با استناد بر پژوهش های علمی و دور از تعصب ها تألیف شده است.

در ترجمه کتاب کوشش کرده ایم که واژه های مذهبی را همان طوری بیاوریم که در کتاب مقدس، تورات و تلمود و ... آمده است. نقل قول های «کتاب مقدس» را عینا از آخرین ترجمه «عهد عتیق» و «عهد جدید» که نهادهای مسیحی منتشر کرده اند، آورده ایم. برای فهم بهتر مطالب کتاب، در پایان آن، معنی برخی از واژه ها را با استفاده از فرهنگ های معتبر بازگو کرده ایم.

شایسته است که از دوست گرامی، تقی تام که با صرف وقت زیاد و موشکافی تیز، ویراستاری، تصحیح و بازخوانی های آن، انتشار آن را ممکن ساخته، صمیمانه سپاسگزاری کنم. هم چنین از دوست گرامی، هوشنگ سپهر که با مطالعه متن فارسی ترجمه، رهنمودهای نگارشی مفیدی ارائه داد، تشکر می کنم. از دوستان دیگری که با توصیه های سودمند، راهنمای مترجم بودند، سپاسگزارم. طبیعی است که نارسائی ها و اشتباهات کتاب، متوجه خود مترجم بوده و پیشاپیش از خوانندگانی که نارسائی های این ترجمه را یادآوری کرده و انتقادات خود را برای بهبود چاپ های احتمالی بعدی، در اختیار مترجم خواهند گذاشت، سپاسگزاری می کنم.

پاریس، سپتامبر ۲۰۱۳،

بهروز عارفی.

سخنی با خوانندگان فارسی زبان

ترجمه ی کتاب حاضر به زبانی غنی چون زبان شما ، برای من افتخار بزرگی است. حتی با جرأت می گویم که به خاطر مناسبات دیپلماتیک بین اسرائیل و ایران در زمان انتشار این کتاب ، هیجان ویژه ای نیز دارم. باید دیوار بزرگ ترس و نفرت از دیگری و نیز غفلت را که نخبگان سیاسی اسرائیل و همچنین ایران برپا کرده اند، فرو ریخت! هر سهمی هر چند ناچیز، برای نزدیکی دو فرهنگ ما برای آینده مشترک مان اهمیت بسزائی دارد.

زنان و مردان خواننده درخواهند یافت که من صهیونیست دواتشه ای نیستم. بلکه بر عکس! این نوشته تحلیلی تاریخی و انتقادی از استعمار صهیونیستی است. من کاملاً واقفم که اسرائیل به ضرر اهالی عرب محلی ایجاد و بنا شد، همچنین اذعان دارم که این دولت همچنان و به طور روزمره، بر جمعیت تحت اشغال که از حقوق اساسی محرومند، تعرض می کند، در حالی که جهان غرب با سکوت خود و و دادن آزادی عمل، بر تداوم این اوضاع ستم بار می افزاید.

من در کنار نوشتن آثاری نظیر این کتاب، در دانشگاه تل آویو ، تاریخ تدریس می کنم. این امر نشان می دهد که اسرائیل بیش از آن که یک دموکراسی واقعی باشد، یک دولت قوم گرا (اسرائیل به خود می بالد که دولت یهودیان جهان است و نه دولتی متعلق به همه ی شهروندانش چه یهودی و چه غیر یهودی)، و دولتی است لیبرال که در آن کثرت گرایی (پلورالیسم) سیاسی و فرهنگی امکان پذیر می باشد. کتابی که در دست دارید، ابتدا به زبان عبری منتشر شد و در اسرائیل با موفقیت روبرو شده در فهرست «کتاب های پر فروش» قرار گرفت. درست است که این کتاب با انتقاد شدید تاریخ نگاری صهیونیستی روبرو شد، اما این امر نه مانع از پخش آن شد و نه از بحث درباره ی آن و نیز ترجمه آن به زبان های دیگر جلوگیری کرد.

در طول این جستار، من کوشیده ام روشن کنم که کنعان/یهودیه/فلسطین، هرگز سرزمین ملی یهودیان نبوده است. با وجود این، مومنان برای آن

خصلتی مقدس قائل شده و آن را به منزله ی کانون مرکزی نوستالژیک مذهبی تلقی کرده اند، اما تا ظهور صهیونیسم، هرگز به آن سرزمین به منزله ی لنگرگاه سیاسی نگاه نکرده و حتی از آن هم کمتر، میراث میهن پرستانه به شمار نیاورده اند. از زبان روایت های کتاب مقدس، سرزمین مقدس برای یهودیان به منزله ی مکانی متافیزیکی به شمار می آمد که با آمدن مسیح (منجی) همراه با مردگان به سوی آن روی خواهند آورد. تلمود، متن عمده یهودی، مهاجرت جمعی به آن سرزمین را پیش از روز رستگاری صریحا ممنوع می سازد. همچنین، از جهات گوناگونی، صهیونیسم را ضد یهودی تلقی کرده اند؛ از سوی دیگر، مگر اکثریتی از خاخام ها در آغاز ظهور صهیونیسم و اوایل مستعمره سازی ها، آن را ضد یهودی نمی شمردند؟

من فکر نمی کنم که یهودیان حقی تاریخی بر فلسطین داشته باشند، اما همچنین فکر نمی کنم که در روزگار ما، بتوان حق ملی اسرائیلیان را برای زندگی در این محل انکار کرد. به یقین و بدون تردید، روند مستعمره سازی که به راه افتاد، به اهالی بومی آسیب های وخیمی رساند؛ با این حال، امکان بازگشت به عقب و مطالبه نابودی دولت اسرائیل وجود ندارد. در این منطقه، صهیونیسم خلق جدیدی ایجاد کرده و حتی می توان گفت که دو خلق بوجود آورده است که باید برابری حقوق شان به رسمیت شناخته شود. نمی توان تراژدی کهن را با خلق تراژدی جدیدی جبران کرد. باید اسرائیل را وادار کرد که سراسر سرزمین های اشغالی را تخلیه کرده، دولت فلسطین کاملا مستقل را به رسمیت شناسد و به قربانیان غصب اموال و زمین های شان خسارت پرداخت کند. همچنین باید اسرائیلی ها را قانع کرد که کمتر نژاد پرست باشند. اما، هرگونه تهدید مستقیم زندگی یا استقلال آنان در چارچوب مرزهای سال ۱۹۴۷، نتیجه ای جز به آتش کشیده شدن شدید سراسر منطقه نخواهد داشت.

من، همیشه در آرزوی ایجاد یک کنفدراسیون اسرائیلی- فلسطینی بودم و هستم، که همه ی شهروندان با حقوق کاملا برابر در آن زندگی کنند و بدانند که محل زندگی آن ها خاورمیانه است و نه اروپا یا آمریکا. من آرزومند صلح نه فقط برای اسرائیل و فلسطین، بلکه بین اسرائیلیان و ایرانیان هستم. معتقدم که همه خلق های منطقه باید از حقوق برابر بهره مند بوده و به اراده ی هر فردی برای زندگی در صلح و امنیت، فوق العاده احترام گذاشته شود.

یکی از هدف های من برای نوشتن این کتاب، همین نکته بود و امیدوارم کتاب های دیگری نیز بنویسم. فکر می کنم که حق با من باشد که معتقدم که بسیاری از ایرانیان با مواضع و حساسیت های من توافق دارند. من دقیقا نمی دانم که آیا دست اندرکاران ترجمه و انتشار این کتاب به زبان فارسی همه مطالب این پیش درآمد و نیز ما بقی کتاب را تایید می کنند؟ ولی حتی اگر چنین نباشد، به خاطر تلاش، سرمایه گذاری و دید بازشان صمیمانه از آنان سپاسگزاری می کنم.

شلمو ساند، ۲۰۱۳

پیش درآمد

قتل عادی و دانش مکان شناسی

صهیونیسم و فرزندش، دولت اسرائیل که به زور اسلحه تا پای دیوار ندبه رسیدند و بدین ترتیب مهدویتی زمینی را به انجام رساندند، بدون انکار هسته اصلی درک شان از تاریخ نگاری یهودیت، نمی توانند از آن سرزمین چشم پوشی کرده و بخش های فتح شده سرزمین اسرائیل را رها کنند [...]. مسیح سکولار نمی تواند پا پس کشد: او به جز مرگ راهی ندارد.

باروخ کورزوویل، ۱۹۷۰

کاملاً نا حق است که آرزوی گردآوردن همه یهودیان در یک دولت سرزمینی مدرن بر روی سرزمین مقدس باستانی، با پیوندهای یهودیان با سرزمین نیاکان اسرائیل یکی دانسته شود. اریک هابزباوم، ملت و ملی گرایی پس از ۱۷۸۰، ۱۹۹۰

خرده خاطراتی که هم چون پرندگانی اسرار آمیز بر فراز این روایت چرخ می زنند، با نخستین جنگ این کشور که من در عنفوان جوانی در آن شرکت کردم، پیوندی عمیق دارند. از آن جا که نگران شفافیت و راستی کلامم، به منظور بازنمودن ریشه های عاطفی رابطه ی آگاهانه ام با افسانه های زاد بوم ملت و خاک کالبد نیاکان کهنم و صخره های کلان این زاد و بوم، لازم می دانم که در پیشگفتار این کتاب اشاره ای به آن ها بکنم.

سرزمین نیاکان را به یاد آوریم

روز پنجم ژوئن ۱۹۶۷، از تپه «جبل الرادار»، یکی از بلندی های بیت المقدس در مرز میان اسرائیل و اردن گذشتم. مرا نیز که سرباز جوانی بودم، مثل بسیاری دیگر برای دفاع از کشورم به خدمت فراخوانده بودند. در آستانه شب، بی صدا و کورمال کورمال بر روی سیم های خاردار بریده شده پیش می رفتیم. سربازان جلودار از روی مین گذشته و تکه پاره شده بودند: من از ترس می لرزیدم، دندان هایم به هم می خورد و عرق سردی پیراهنم را خیس کرده بود. در همان حال که بدنم چون عروسی کوکی تکان می خورد، و در فضای آکنده از وحشت، افکارم بی وقفه بر این نکته متمرکز شده بود که برای نخستین بار، از کشورم بیرون می رفتم تا به کشوری خارجی وارد شوم. درست است که من دو ساله بودم که وارد اسرائیل شدم، ولی به عنوان کارگر جوانی که در محله های فقیر یافا بزرگ شده بود، تا آن زمان به جز در رویا، امکان خروج از کشور برای دیدار جهان گسترده را نیافته بودم.

بسیار زود دریافتم که نخستین «خروج» من از اسرائیل، گردش دلپذیر پرماجرایی نخواهد بود: در واقع، من به معرکه نبردهای بیت المقدس پرت شده بودم. احساس از خودبیگانگی من زمانی شدت یافت که دریافتم که «همرزمان من» به این ماجرا به منزله خروج از کشور نمی نگرند. در میان سربازان دور و برم، کم نبودند کسانی که خیلی ساده می پنداشتند که از مرزهای دولت اسرائیل برای ورود به سرزمین اسرائیل گذشته اند. مگر نه این که ابراهیم، بزرگ قوم ما بین حبرون (الخلیل) و بیت لحم سفر می کرد و نه بین تل آویو و نتانیا؟ مگر حضرت داوود هم، اورشلیم واقع در شرق «خط سبز» آتش بس سال ۱۹۴۹ را فتح کرده و گسترش نداد و نه قدس عربی مدرن و پرهیاهو را؟ سربازانی که در کنار من و در جریان نبرد سخت محله ابو طور بیت المقدس پیش می رفتند در پاسخ می گفتند: «چه می گوئی! ما در خارج از کشور نیستیم، ما در سرزمین اصلی نیاکانت هستیم!»

هم قطاران من مطمئن بودند که وارد مکانی می شوند که همواره از آن آنان بوده است. برعکس، من به نوبه خود احساس می کردم که محلی را ترک کرده ام که «خانه من» بوده، که تقریباً همه عمرم را در آن بزرگ شده بودم و اگر در این نبردها مرگ به سراغم بیاید، دیگر امکان بازگشت

به آن را نخواهم داشت؛ اما بخت یارم بود و من از مهلکه زنده بیرون آمدم و البته نه بدون درد سر. با این حال، هراس من از این که نتوانم به مکانی بازگردم که آنجا را ترک کرده بودم به شکلی خودنمایی کرد که تا آن زمان تصورش را هم نکرده بودم.

فردای نبردهای ابو طُور، سربازانی که زخمی نشده بودند به سوی دیوار ندبه هدایت شدند. ما تفنگ به دست و آماده ی شلیک، با احتیاط بسیار در کوچه های باریک خلوت و خاموش پیش می رفتیم. گاهی، از پشت پنجره ای، نگاه های وحشت زده را می دیدیم. پس از یک ساعت، به کوچه باریکی رسیدیم که در یک سویش دیوار بلند سنگی قرار داشت. در آن زمان، خانه های ناحیه (محلّه قدیمی المغاربه) هنوز ویران نشده و به جایش «دیسکو کوتل» یا آن طوری که پرفسور یسعیاهو لیوویتس خوشش می آمد بنامد، «دیسکوتک حضور الهی» ساخته نشده بود. ما خسته و درمانده بودیم، لکه خون کشته ها و زخمی ها بر لباس های جنگی ما که بوی عرق و کثافت می داد، باقی بود. اما، ما به ویژه کلافه بودیم که هر چه زودتر محلی را برای قضای حاجت پیدا کنیم: امکان نداشت که بتوانیم در نادر کافه هایی که باز بودند، درنگ کنیم یا وارد منزل اهالی وحشت زده بشویم. به احترام مذهبی های گروه مان، بالاخره روی خانه های واقع در طرف مقابل «دیوار» ادرار کردیم و بدین ترتیب دیوار خارجی حائل محوطه معبد را مورد «بی حرمتی» قرار دادیم. این بنا را هیروود «سنگدل» و اخلافش از سنگ های عظیم ساخته بودند تا حکومت ستمگرشان را تثبیت کنند.

من تحت تاثیر عظمت تخته سنگ هایی قرار گرفته بودم و خود را در مقابلشان زیون و کوچک می یافتم، باریکی کوچکی که ما و نیز هراس از ساکنان خانه های اطراف که به یقین تصور هم نمی کردند که بزودی از محلّه اخراج شوند، این احساس را تقویت می کرد. آن زمان، اطلاع زیادی درباره شاه هیروود و دیوار ندبه که فقط تصاویر قدیمی اش را در کتاب های درسی دیده بودم، نداشتم و کسی را هم نمی شناختم که به بازدید از این محل تمایلی نشان داده باشد. به علاوه، من در آن هنگام نمی دانستم که این دیوار بر خلاف قله کوه معبد که ورود به آن به خاطر ناپاکی اجساد برای مومنان ممنوع بود هرگز دیوار معبد نبوده است و این

که پس از نابودی آن معبد، هرگز به عنوان مکانی مقدس^۱ تلقی نمی شده است. با وجود این، همان ماموران لائیکی که کارشان جمع و جور کردن فرهنگ است و خود را درگیر بازآفرینی و ستایش توده ای سنت ها به شکل آلبوم های پیروزی کرده بودند، بدون درنگ برای تسخیر ملی تاریخ هجوم بردند. شاهکار آنان یافتن تصویری بود که سه جنگجو را به نمایش می گذاشت: در وسط، «اشکنازی» که کلاهخود را برداشته و چون در کلیسا سربرهنه ایستاده، و نگاه هر سه به سوی دیواری دوخته شده بود و از انتظار دو هزار ساله نشان داشت، در حالی که قلب شان به خاطر «آزادی» سرزمین نیاکان از هیجان می تپید.

از آن لحظه به بعد، دمی از سر دادن مشتاقانه «اورشلیم طلایی» سرودی برای الحاق، باز نایستادیم. ناثوم شیر این سرود را اندکی پیش از نبردها سروده بود و بعد ها یکی از مبلغین موثر دیدگاهی شد که تسخیر شهر شرقی به منزله احقاق حق تاریخی طبیعی شمرده می شد. همه افرادی که در آن روزهای نمناک ژوئن ۱۹۶۷ به اورشلیم عربی (القدس) یورش بردند، بایستی این گفتار را به یاد می آوردند که جنگ را از نظر روانی تدارک می دید، گفتاری خیال پردازانه و بی اساس: «چسان، چاه ها خشک شده اند! میدان بازار خالی است، هیچ چشمی قله ی معبد را نمی پاید، در شهر کهن»^۲. کمتر کسی در آن زمان به زیانمندی و حتی

^۱ - دیوار ندبه، دیوار معبد پادشده در Midrash rabah [میدراش راباح، مجموعه ی ده جُنگ از میان پنج سفر تورات است] از سفر الشید الانشاد (غزل غزل های سلیمان) نیست. این بنا نه یک دیوار، بلکه حصاری از شهرکی است که به عبری (ها کوتل) میگویند که ابهام ایجاد می کند. شناسائی آن به عنوان محل نماز گزاری بعدها، ظاهراً از قرن هفدهم به بعد پیش آمد، و اهمیت آن به هیچ وجه با وضعیت مقدس بسیار قدیمی تر صحن الاقصی قابل مقایسه نیست (گنبد قله ی معبد). مومنان یهودی به شرطی می توانستند به کوه معبد راه یابند که خاکستر گاوی سرخ را به دست آورند.

^۲ - سرود افتخار جنگ شش روزه، نیز مانند دیوار ندبه است: من هم مثل بقیه نمی دانستم که ما ترجیع بندی را سر داه بودیم که از یک لالائی باسک به نام پلو خوکسپ Pello Joxepe اقتباس شده بود. جایی برای هیجان وجود ندارد: بسیاری سرود Hatikvah (امید)، سرود جنبش صهیونیستی را سر می دهند که بعد ها سرود ملی دولت اسرائیل شد، بدون این که بدانند آهنگ آن از قطعه موسیقی La Moldau ساخته ی بدریچ اسمتانا Bedrich Smetana اقتباس شده و خود این آهنگ نیز از شعر سنفونیک «میهن من» گرفته شده است. پرچم اسرائیل را نیز می توان به آن افزود: ستاره ی داوود وسط این پرچم، نماد یهودی باستانی نیست، بلکه از شبه قاره هند گرفته شده که در طول تاریخ مانند اغلب اختراعات سنت های ملی، کاری تقلیدی و سرقت ادبی است تا الهامی ابتکاری. درباره ی این موضوع، به کتاب زیر مراجعه کنید:

خصلت ضد یهودی آن پی برد. اما، زمانی که شکست خوردگان این چنین ضعیف اند، فاتحان سرود خوان دل نگران جزئیات نیستند. شکست خوردگان که از این پس به اشغال درآمدند، افرادی هستند «بدون صدا»؛ اینان نه فقط در مقابل ما سر خم می کردند، بلکه از نظر دور می شدند، گوئی در چشم انداز مقدس شهر ابدی یهودی اینان اصلاً وجود نداشته اند. در پایان نبردها، من همراه با ده سرباز دیگر مامور نگهبانی از هتل اینترکنتینانتال اردنی شدم که بعدها «یهودی شده» و نام «هفت کمان» را بر آن نهادند. این هتل مجلل در بالای کوه زیتون و در کنار گورستان یهودیان قرار داشت. در آن هنگام، پدر من در تل آویو زندگی می کرد و موقعی که تلفنی به او گفتم که در بالای کوه زیتون قرار دارم، او داستانی قدیمی را به یاد من آورد که در خانواده دهن به دهن می گشت و من از روی بی تفاوتی فراموشش کرده بودم.

جد بزرگ من پیش از مرگ تصمیم گرفته بود که به اورشلیم برود. او صهیونیست نبود ولی مردی با تقوا بود که به دستورات مذهبی احترام بسیار می گذاشت؛ او هنگام خرید بلیط مسافرت، گوری نیز پیش خرید کرده بود. او به مثابه یک یهودی واقعی، وصیت کرده بود که نه در صهیون بلکه در کوه زیتون به خاک سپرده شود. در واقع به موجب موعظه ای مذهبی متعلق به قرن یازدهم، رستاخیز مردگان می بایست از تپه بلندی در مقابل کوه موریاء، در محلی که معبد ساخته شده بود، آغاز شود. گوتنبرگ پیر، که نام او بود، همه دارائی اش را فروخته و دار و ندارش را برای این سفر سرمایه گذاری کرده بود، بدون این که دیناری برای فرزندانش باقی بگذارد. او مردی خودخواه از قماش کسانی بود که چنان در صف انتظار از بین افراد می لولیدند، تا از دیگران جلو بزنند. به این ترتیب، آرزویش این بود که جزو نخستین افرادی باشد که هنگام رسیدن منجی به رستاخیز فراخوانده می شوند. او به سادگی امیدوار بود که پیش از بیداری دیگران رستگار شود و بدین ترتیب او نخستین فرد خانواده اش بود که در سرزمین مقدس به خاک سپرده شد.

پدرم به من توصیه کرد به جستجوی گور او بروم، اما گرمای شدید تابستان و خستگی طاقت فرسای ناشی از نبردها بر کنجکاوی خانوادگی چیره شد و مرا متقاعد ساخت که این ایده را فراموش کنم. از طرف دیگر، شایع شده بود که در ساختمان هتل، یا دست کم برای سنگ فرش کردن راهرویی که به هتل ختم می شد، سنگ قبرهای قدیمی به کار رفته اند. به یاد می آورم شبی را که پس از صحبت با پدرم، روی تختخوابی نشسته به دیوار تکیه داده بودم که خیال مرا به پرواز درآورده بود: چه کسی می داند، شاید این دیوار با سنگ قبر جد بزرگ خودخواه من ساخته شده بود. من که با شراب گوارای هتل سرمست شده بودم، به نیرنگ های طنزآمیز تاریخ می اندیشیدم. وضعیت نزار من به عنوان یک نگهبان مسلح که با چپاول گران یهودی اسرائیلی ای روبرو شده بود که مطمئن بودند از این پس، دارائی هتل به «رهائی بخشان» اورشلیم تعلق دارد، مرا به قریب الوقع بودن رستاخیز مردگان قانع نکرد.

دو ماه پس از این کشف نه چندان هیجان آور دیوار ندبه و کوه زیتون، من کمی بیشتر در سرزمین اسرائیل پیش رفتم و این فرصت دیداری دراماتیک را به من داد که در سراسر زندگی من تاثیر تعیین کننده ای برجا گذاشت. من که پس از جنگ، برای نخستین بار به عنوان سرباز «ذخیره» احضار شده بودم، در ساختمان قدیمی پلیس در دروازه ی اریحا مامور نگهبانی شده بودم: اولین شهری که به روایت های باستانی (اگر باورش داشته باشیم) با آوای معجزه آسای شیپورها فتح شد. وضع من که دوره ی دردناکی را گذرانده بودم، با وضعیت جاسوسانی که بر پایه داستان کتاب مقدس، راحاب روسپی آنان را در منزل خود راه داده بود، تفاوت داشت. هنگامی که به آن محل رسیدم، سربازان تعریف کردند که در آن روزها، مرتبا به سوی آوارگان فلسطینی جنگ شش روزه را که شب هنگام تلاش می کردند به خانه هایشان برگردند، تیراندازی می کردند. کسانی را که روزها از رود اردن می گذشتند، دستگیر کرده به ساحل دیگر رودخانه روانه می کردند. ماموریت من نگهبانی از زندانیان در زندانی بود که شتاب زده سرهم کرده بودند.

یکی از شب های سپتامبر ۱۹۶۷ که جمعه بود و نیزشب تولد من، افسران برای تفریح به بیت المقدس رفته و ما را تنها گذاشته بودند. پیر مردی فلسطینی را که دلار فراوان همراه داشت، در جاده دستگیر کرده و به اطاق بازجویی آوردند. من در بیرون کشیک می دادم که ناگهان ضجه

های وحشت انگیزی شنیدم. با شتاب به داخل ساختمان رفتم، بر روی جعبه ای ایستادم و از پنجره صحنه دهشتناکی را دیدم. هم قطاران من زندانی را به یک صندلی بسته بودند و همه جای بدنش را زیر باران ضربه گرفته بودند و با آتش سیگار بازوانش را می سوزاندند. از روی جعبه پائین پریدم، چنان حالم به هم خورد که سخت استقراغ کردم؛ در حالی که از وحشت می لرزیدم به جای خود بر گشتم. یک ساعتی گذشت، کامیونی که جنازه «پیر مرد پولدار» را در آن نهاده بودند، به راه افتاد؛ هم لباسی های من در حال حرکت گفتند که می روند تا جنازه را به رود اردن بیندازند.

من نمی دانم که آیا «فرزندان اسرائیل» جسد پیر مرد را در همان محلی به آب انداختند که برای رفتن به سرزمینی که خدا بدون واسطه به آنان داده، از رودخانه گذشته بودند. احتمال کمی وجود دارد که او را در همان محلی به آب انداخته باشند که یوحنا نخستین «فرزندان واقعی اسرائیل» را غسل تعمید داده است: به استناد انجیل محل تعمید در محلی دورتر در جنوب اریحا قرار داشت. من هرگز نفهمیدم که آن ها چرا فلسطینی پیر را شکنجه کردند: در آن زمان هنوز عملیات تروریستی وجود نداشت، هیچ کس جرأت مقاومت نداشت. آیا به خاطر پول او بود؟ یا این که آزاده دلی مانند جمعه شب در پادگان بدون تفریح، سربازان را به شکنجه و قتل عادی واداشته بود؟

بعد ها فهمیدم که این «غسل تعمید اریحا»، به منزله خط گسست و آغاز مرحله جدیدی در زندگی من بود. من چنان تحت تاثیر ضربه ی ترس دگرگون شده بودم که نتوانستم جلو آزار و خشونت چینی مفت را بگیرم. نمیدانم که آیا توان جلوگیری از این کار را داشتم، ولی از این که حتی تلاشی برای این کار نکردم، عمیقاً متأثر شدم و سال ها طنین آن را در وجودم حس می کردم. نیاز به افشای این رویداد امروزه پس از گذشت سال ها، نشانه این است که آن قتل هنوز مرا رها نمی کند. همچنین همان طوری که لرد اکتون اشاره کرده، این واقعه به من فهماند که قرار گرفتن در موقعیت قدرت بیش از حد، نه فقط مایه فساد و سنگدلی می شود، بلکه همچنین مستی تحمل ناپذیر سلطه را نیز با خود به همراه می آورد: تسلط بر افراد و تسلط بر مکان ها. من اطمینان دارم که نیاکانم که بدون هیچ قدرتی در «ناحیه اسکان» در اروپای شرقی زندگی می کردند هزاران فرسنگ از این تصور که روزی نوادگان شان در سرزمین مقدس مرتکب

چنین اعمالی شوند، دور بودند. [ناحیه اسکان Cherta osedlosti : مناطقی در غرب روسیه و در مرز اروپای مرکزی که امپراتوری روسیه از ۱۷۹۱ تا ۱۹۱۷ به سکونت یهودیان اختصاص داده بود.]

در دوره بعدی خدمت سربازی ام، که درست مقارن با ایجاد اولین شهرک استعماری به نام نخال^۳ در میان شور و شوق بود، مرا دوباره به دره رود اردن فرستادند. در دومین روز حضورم در این منطقه، در مراسم رژه نظامی صبحگاهی با فرماندهی رحوام زئوی مشهور به گاندی شرکت کردم. او همان روزها که به درجه ژنرالی رسیده و به فرماندهی منطقه «مرکز» منصوب شده بود و چندی بعد، دوست او موشه دایان، یک قلابه شیر ماده به عنوان نماد حضور ارتش اسرائیل در کرانه باختری به وی هدیه کرد. در آن مراسم ژنرال شمشیر کشید و جلوی ما ژستی گرفت که ژنرال پاتون^۴ هم نمی گرفت و سپس سخنرانی کوتاهی کرد که مضمون دقیق آن را به یاد نمی آورم، برعکس، آن لحظه را فراموش نخواهم کرد که با تکان دادن دست به سوی کوهستان های ماورای اردن در پشت سرما، به ما فرمان داد که فراموش نکنیم که این کوه ها نیز بخشی از سرزمین اسرائیل است، نیاکان ما در آن جا، در جلعاد و باشان (الشام) می زیسته اند.

چند سرباز به علامت تایید سر تکان دادند، چند نفر پوزخند زدند ولی بیشترشان فکر و ذکر شان یک چیز بود: هر چه زودتر به درون چادرشان برگشته و کمی بخوابند. مجلس گرم گُن جوخه گفت که هیچ تردیدی ندارد که ژنرال مستقیماً از سوی نیاکان ما می آید که سه هزار سال پیش در شرق رودخانه زندگی می کردند. او پیشنهاد کرد که به نشانه ی قدرشناسی از فرمانده ارجمندمان، فوراً برای آزاد ساختن سرزمین های اشغال شده از سوی « غیر یهودیان عقب مانده» بشتابیم. من زیاد اهل طنز نیستم؛ نطق کوتاه ملال آور ژنرال برای رشد رابطه نه چندان محکم من با دستگاه حافظه جمعی که من در روی نیمکت مدرسه با آن تربیت یافته بودم، کاتالیزور با اهمیتی بود. من از پیش می دانستم که زئوی در منطق توراتی اش (و نیز شاید در جنون خود) اشتباه نمی کرد:

^۳ - سرواژه acronymy عبری واحدی از ارتش اسرائیل: «رزمندگان جوان پیشگام»

^۴ - آشکار است که منظور من نقش ژنرالی است که جورج سی اسکات در فیلم پاتون، محصول ۱۹۷۰ ایفا کرده است.

این قهرمان قدیمی پالماح^۵ و وزیر آتی دولت اسرائیل در بیان شور دو آتشه اش درمورد توسعه میهن همیشه صادق و صمیمی بوده است. کوردلی او در برابر وضعیت مردمی که بر خاک «میراث نیاکان» او زندگی می کردند، دیری نپائید که به بسیاری دیگر سرایت کند.

در حقیقت، من به جایی که در آن رشد کرده بودم دلبستگی صمیمانه ای داشتم، جایی که با مناظر شهری شکل گرفته بود، جایی که در آن برای اولین بار عاشق شده بودم. هر چند که من هرگز حقیقتاً صهیونیست نبودم، اما آموخته بودم که به این محل به دیده ی پناهگاهی اضطراری برای رانده شدگان و ستم دیدگانی بنگرم که که امکان سکونت در جای دیگری را نیافته بودند. پیرو ایزاک دویچر مورخ، من روند رویدادها تا سال ۱۹۴۹ را مانند عمل مردی تصور می کردم که در قابقی آتش گرفته قرار دارد و با پرش اضطراری خود، ناخواسته به فرد دیگری می خورد و او را زخمی می کند^۶.

آن هنگام، من نمی توانستم تحولات متعددی را پیش بینی کنم که پس از پیروزی نظامی و توسعه صورت گرفت. امری که هیچ ارتباطی با درماندگی یهودیان و یهودی ستیزی نداشت و نمی توانست به عنوان توجیه کننده به کار گرفته شود. پیامدهای درازمدت پیروزی جنگ ژوئن ۱۹۴۷، این دیدگاه آمیخته با بدبینی و تلخ کامی را تأیید کرد که به موجب آن در عرصه تاریخ کم نبوده است مواردی که قربانیان، به جلا د و ستم دیدگان و رانده شدگان، به نوبه خود به ستمکاران و سرکردگان تبدیل شوند.

به احتمال زیاد، دگرگونی در برداشت از فضای ملی در شکل گیری فرهنگ اسرائیلی پیش از ۱۹۴۷ نقش اساسی داشت، هر چند تعیین کننده نبود. باریکی و محدودیت خاک اسرائیل از همان سال ۱۹۴۸ نوعی آزردگی در زوایای ضمیر اسرائیلیان باقی گذاشته است. این آزردگی به ویژه به هنگام جنگ سال ۱۹۵۶ به شدت ظاهر شد، به این ترتیب که رئیس دولت به دنبال پیروزی نظامی اسرائیل به طور جدی به فکر الحاق صحرای سینا و نوار غزه به خاک اسرائیل افتاد.

^۵ - دقیقاً به معنی «واحد ضربتی»؛ گروه مسلح ملیشینی صهیونیستی که در سال ۱۹۴۱ در فلسطین ایجاد شد.

^۶ - Essai sur le problème juif, Paris, Payot, 1969, p. 167-168.

علاوه بر این ماجرای پر معنا ولی گذرا می توان تاکید کرد که پس از تاسیس دولت اسرائیل، فقط به مناسبت جنگ شش روزه، اسطوره سرزمین نیاکان که به مدتی به کناری نهاده شده بود، با زورمندی به صحنه سیاست بازگشت. چنین بر می آید که برای شماری از اسرائیلیان یهودی، انتقاد از فتح شهر قدیمی بیت المقدس، الخلیل (حبرون)، بیت لحم از قماش بود که تسخیر قبلی یافا، حیفا یا عکا را ناحق جلوه می داد و چنین بنظر می رسد که در تداوم تغییرات سریع رابطه صهیونیسم با گذشته اسطوره ای اش از ارزش کمتری برخوردار بوده است. بدین قرار، اگر اصل «حق تاریخی بازگشت به وطن» را بپذیریم، دشوار خواهد بود که تحقق این حق را دقیقاً در دل «وطن باستانی» رد کرد. در آن صورت، برداشت هم قطاران اسلحه به دست من که فکر میکردند از مرزی رد نشده اند، برداشت درستی نبود؟ آیا با چنین هدفی در مدارس لائیک مان، به ما نیاموخته اند که کتاب مقدس مقوله ای تاریخی است؟

آن زمان، من تصور نمی کردم که «خط سبز» آتش بس سال ۱۹۴۹، به این زودی از نقشه های جغرافیائی که وزارت آموزش و پرورش اسرائیل ترسیم کرده بود، حذف خواهد شد و نسل های آتی دیدگاه متفاوت دیگری از مرزهای میهن را خواهند آموخت. خیلی ساده، به ذهن من نمی رسید که از زمان تاسیس دولتی که محل زندگی من بود، نه مرزهای واقعا تعیین شده، بلکه ناحیه های مرزی، انعطاف پذیر و قابل تغییر وجود داشت؛ امری که همواره راه را برای گسترش کشور باز گذاشته بود.

همچنین، من با ساده لوحی سیاسی ام، تصور نمی کردم که اسرائیل جرأت کند از لحاظ حقوقی بخش شرقی بیت المقدس را ضمیمه کرده، با استناد به دعای «سفر جامعه» (کتاب مقدس) آن را مصداق «شهری است که همه اش یک است» (۳، ۱۲۱) قرار دهد و در عین حال تا کنون حق برابری شهروندی برای یک سوم از اهالی پایتختی که به زور الحاق شده قائل نشود. همچنین، چگونه من می توانستم پیش بینی کنم که روزی شاهد قتل یک نخست وزیر اسرائیلی خواهم بود که قاتل وطن پرستش در توجیه عمل خود اظهار کرده است که وی در تدارک عقب نشینی از سرزمین های «یهودیه و سامریه» بوده است؟ همین طور، تصور نمی کردم که در آینده در دولتی خوابگرد زندگی کنم که وزیر خارجه اش، که خود در سن بیست سالگی به اسرائیل مهاجرت کرده است، در مقام وزیر،

خارج از مرزهای رسمی، در یک شهرک استعماری در کرانه باختری زندگی کند.

من همین طور نمی توانستم در آن دوران پیش بینی کنم که اسرائیل قادر خواهد بود به مدت چند دهه بر چنان جمعیت زیادی از فلسطینی های بی بهره از حاکمیت آزاد تسلط داشته باشد و این استیلا با رضایت بخش بزرگی از روشنفکران اسرائیل و از جمله مورخان برجسته همراه باشد که همچنان فلسطینی ها را با لفظ «اعراب سرزمین اسرائیل» معرفی می کنند.^۷ تازه من حتی نمی توانستم تصور کنم که این تسلط بر خلق دیگر همان شکلی را که پیش از سال ۱۹۶۷ در «اسرائیل کهن و زیبا» داشت به خود نخواهد گرفت. به این معنی که تبعیض در شهروندی با پیروی از فرماندهی نظامی در دوره ای، و سلب مالکیت از زمین ها با هدف یهودی سازی صهیونیستی-سوسیالیستی همراه باشد که وجه مشخصه آن عبارتست از نفی آزادی ها و دستبرد به کلیه منابع «کشور جذاب» به سود مهاجران پیشگام «خلق یهود». من هرگز نمی توانستم تصور کنم که اسرائیل به استقرار قریب به نیم میلیون مهاجر در سرزمین های اخیرا اشغال شده موفق شود و آن ها را سنگربندی کرده و کاملاً از اهالی محلی جدا نموده و این مردم را از حقوق اساسی انسانی محروم سازد؛ اسرائیل از بدو پیدایشش با این اعمال، خصلت استعمارگرانه، قوم مدارانه و تبعیض را در همه اقدامات ملی آشکار ساخت. خلاصه، من نمی دانستم که بخش بزرگی از زندگی ام را زیر رژیم آپارتایدی سپری خواهم کرد که جهان «متمدن» به ویژه تحت تاثیر عذاب وجدان خویش، خود را ملزم به مصالحه با آن دانسته و حتی از آن پشتیبانی می کند.

در جوانی، نه فکر انتفاضه نومیدانه به مخیله ام می رسید، نه سرکوب قیام ها، و نه ترور دهشتناک و ضد تروری که کمتر از ترور نیست. من به موقع، قدرت توسل صهیونیستی به ایده ی «سرزمین اسرائیل» را در مقابل شکنندگی اسرائیلیت روزانه درک نکردم؛ زمان لازم بود تا این واقعیت ساده را بفهمم که جدائی تحمیلی در سال ۱۹۴۸ از فضاهاى «سرزمین نیاکان» امری موقتی بود.

^۷ - به عنوان مثال شاخص، آنیتا شاپیرا Anita Shapira، مورخ مشهور اسرائیلی درباره ی تحولات رویداده پس از سال ۱۹۶۷: «دیدار با اعراب سرزمین اسرائیل اضطراب آور بود»

هنوز تاریخ ایده ها و فرهنگ های سیاسی، ذهنم را مشغول نکرده بود، و همین طور ساز و کارها و وزنه اساطیری مدرن خاک و به ویژه این مسئله را که رونق اقتصادی، از مخلوطی از قدرت نظامی و ناسیونالیزاسیون مذهبی ارتزاق می کند، نیز به قدر کافی بحساب نمی آوردم.

مطالبه سرزمین نیاکان

کتاب من با عنوان «چگونه خلق یهود اختراع شد؟» در سال ۲۰۰۸ منتشر شد. هدف من تلاشی نظری برای ساختار شکنی اسطوره فراطاریخی موجودیت ملتی تبعیدی و سرگردان بود.^۸ این کتاب که به بیست زبان ترجمه شده، با انتقادات گسترده ی صهیونیست های مخالف روبرو شد. یکی از مخالفان عیب جوی من، سیمون اسکاما مورخ بریتانیایی بود که معتقد است این کتاب در « [تلاش] برای گسستن پیوند خاطره سرزمین نیاکان از تجربه زندگی یهودی^۹ » ناموفق مانده است. در نگاه اول، این نکته مرا به حیرت انداخت، ولی با تکرار این ادعا در فرصت های دیگر و با تاکید بر این نکته که کار من در درجه نخست انکار حقوق یهودیان نسبت به میهن باستانی بوده، تازه متوجه شدم که دیدگاه نام برده در آنچه که به نظر من نوعی ضدحمله به تزه های کتاب من بود، بر ملا کننده نکات دیگری است.

من هرگز تصور نمی کردم که در اوایل قرن بیست و یکم، هنوز، این همه گفتارهای توجیه کننده ی استعمار صهیونیستی و ایجاد دولت اسرائیل، بر پایه استدلالاتی نظیر: سرزمین نیاکان، حقوق تاریخی یا امیال ملی گرای هزارساله وجود داشته باشد. من بیشتر توقع داشتم که تزه های جدی تر توجیه کننده ی موجودیت اسرائیل، به گسترش تراژیک طرد مردم یهودی از اواخر قرن نوزدهم در اروپا اشاره کند، در حالی که از سال ۱۹۲۴، ایالات متحده مرزهای خود را بر روی مهاجرت یهودیان بسته بود.^{۱۰} لذا، به نظرم رسید که، متن من در چند زمینه ناکافی

^۸ - انتشارات فایار، سال ۲۰۰۸، پاریس، انتشار مجدد، فلاماریون ۲۰۱۰

^۹ - روزنامه فاینانشل تایمز، ۱۳ نوامبر ۲۰۰۹

^{۱۰} - ایجاد دولت اسرائیل و کشمکش های پیاپی با ناسیونالیسم عرب موجب ریشه کن شدن جماعت یهودی از میهن هایشان و مهاجرت چه انتخابی و چه اجباری بخشی از آنان به اسرائیل شده است.

بوده و نیاز به تصحیح دارد. هدف نوشته حاضر توضیح این مطالب است.

توضیح دقیق‌تر و محتاطانه‌ای ضروری است: کار پیشین من به هیچوجه به وابستگی به یک سرزمین یا حقوق ادعائی نسبت به آن نمی‌پرداخت، گر چه لزوماً وارد نوعی بازخوانی این مقوله می‌شد. به عقیده من، «چگونه خلق یهود / اختراع شد؟»، با تکیه بر مواد تاریخی و تاریخ نگارانه، اساساً به معنی رد مفهوم ذات گرا و قوم گرایانه غیر تاریخی از تعریف یهودیت و هویت یهودی در گذشته و حال است. تقریباً همه می‌دانند که یهودیان یک نژاد ناب را تشکیل نمی‌دهند، ولی کسانی (ضدیهودیان و نیز صهیونیست‌ها) به دیدگاهی مزورانه دل بسته‌اند که معتقد است اکثریت یهودیان گویا به یک خلق-نژاد قدیمی یا قومی *ethnos* جاودانی تعلق دارند که به میان مردم دیگر وارد شده و در زمان مشخصی، هنگامی که از سوی آن‌ها طرد شدند، تصمیم می‌گیرند که به سرزمین آبا و اجدادی خود برگردند.

مسلم است که یهودیان پس از چند قرن، که خود را «قوم برگزیده» می‌خواندند (این طرز برخورد است که ظرفیت مقاومت آنان را در مقابل تحقیر و آزار حفظ و تقویت کرده است)، و پس از دو هزار سال سماجت تمدن مسیحی که یهودیان را به دیده ی نوادگان مستقیم قاتلان مسیح رسیده از اورشلیم می‌نگریستند، و به ویژه «ظهور مجدد» دشمنی سنتی یهودستیزی نوع جدید که آنان را نژادی بیگانه و مفسد تلقی می‌کرد، نابودی این بینش قومی یهودیان که خود محصول فرهنگ اروپائی است، امری خود بخودی نبوده است.¹¹

با وجود این، به این نتیجه رسیده بودم که در چارچوب پژوهش‌های قبلی‌ام بر فرضیه‌ای از کار اصولی تکیه کنم: جمعیتی معین، با تباری از هم پاشیده، فاقد عناصر فرهنگی لائیک که حتی قادر نباشد همه اعضایش را گردهم آورد¹²، معیار مرجع هر چه باشد، به عنوان خلق

¹¹ - جمعیت بزرگ ییدیش زبان در اروپای شرقی، نطفه‌ی خلقی جدید را ریخته بود که در جریان قرن بیستم وحشیانه نابود شده یا اخراج شدند. این امر به طور غیر مستقیم به تداوم مفهوم فریبنده‌ی «خلق یهود» جهانی حیات بخشیده.

¹² - تا کنون، یگانه راه برای پیوستن به این گروه - از جمله برای یک خداناباور کامل - با گرویدن مذهبی است و نه با اشتراک در یک زبان یا فرهنگ روزانه مشترک.

به مثابه یک «گروه قومی» قابل تعریف نخواهد بود (مفهومی که از زمان بی اعتباری واژه «نژاد» شهرتی بر هم زده است). اکنون، اگر چه می توان بدون دشواری واژه های «خلق فرانسه»، «خلق آمریکا»، «خلق ویتنام» و همچنین «خلق اسرائیل» را بکار برد، بر عکس نمی توان به همان ترتیب به «خلق یهودی» استناد کرد. همان قدر عجیب خواهد بود اگر بگوئیم «خلق بودائی»، «خلق انجیلی» یا «خلق بهائی». با این همه، اشتراک سرنوشت میان پیروان یک دین، یا حتی همبستگی ویژه ای بین آن ها، معادل اشتراک تعلق به یک خلق یا یک ملت واحد نیست. به یقین، جامعه انسانی زنجیره ای از تجربه های عملی پیچیده است که علیه هر تشبثی که آن ها را در یک فرمول ریاضی محبوس کند، می شورد؛ با وجود این، ما باید در کاربرد ابزارهای مفهومی خود روشن و دقیق باشیم. از آغاز عصر جدید، هر خلقی مشهور به داشتن فرهنگ مردمی متحدکننده ای ست (زبان محاوره ای روزمره، اشکال و عادت های غذائی، موسیقائی، و غیره)؛ حال آن که، در مورد یهودیان، در تاریخ طولانی شان و با همه ویژگی های آن، می توان فقط یک زمینه مشترک را دید: فرهنگ مذهبی که خود شاخه های گوناگون دارد (از زبان مقدس غیر متداول گرفته تا اعمال و مراسم مذهبی).

پژوهشگران متعددی که همه خود را لائیک می دانند (که این هم تصادفی نیست) و به من خرده گرفتند، با «یکدنگی» به تعریف یهودیت تاریخی دلبسته اند و معتقدند که نوادگان امروزی این یهودیت خلقی را تشکیل می دهند، البته نه خلقی برگزیده، ولی خلقی جداگانه که به هیچ وجه نمی توان آن را با خلق های دیگر مقایسه کرد. همچنین، ضروری بود که تصویری اسطوره ای از خلقی تبعیدشده در قرن اول را به مردم القاء کرد، در صورتی که در همان حال، نخبگان ادیب به خوبی واقفند

۳- واضح است که افسانه ی اخراج جمعی توسط رومی ها به تبعید به بابل توراتی ربط داده شده، ولی همچنین، ظاهراً با حرکت از پیشگونی تنبیه ی منسوب به عیسی در کتاب عهد جدید، مرجعی مسیحی برای آن می یابند: «لیکن وای بر زنان آبستن و شیردهندگان در آن ایام، زیرا تنگی سخت بر روی زمین و غضب بر این قوم حادث خواهد شد. و به دم شمشیر خواهند افتاد و در میان جمیع اُمّت ها به اسیری خواهند رفت و اورشلیم پایمال اُمّت ها خواهد شد تا زمان های اُمّت ها به انجام رسد.» (سفر لوقا، ۲۱، ۲۳ و ۲۴)

که چنین رویدادی رخ نداده است؛ و درست به همین دلیل، حتی یک جلد کتاب پژوهشی به اخراج «خلق یهود» اختصاص نیافته است^{۱۳}.

به موازات اشاعه و حفظ این اسطوره تاریخی بنیان گذار، لازم بود: ۱- در مورد پویائی گرایش به آئین یهودیت از قرن دوم پیش از میلاد، دست کم تا قرن هشتم سکوت کرد؛ ۲- تعدد قلمروهای یهودی شده در مناطق جغرافیائی گوناگون را انکار کرد^{۱۴}. ۳- توده های بزرگ انسانی گرویده به یهودیت در این کشور های پادشاهی را که گهواره بیشتر جماعت های یهودی در جهان است، از حافظه ی جمعی زدود؛ ۴- درباره اظهارات رهبران صهیونیست و در راس آنان داوید بن گوریون، بنیانگذار دولت، درباره ی پوچی نظریه مهاجرت جمعی و نتیجه گیری از آن که گویا اکثریت «فلاح» های محلی نوادگان عبری های کهن اند، سکوت کرد^{۱۵}.

همان گرایش قوم مدارانه، ناشکیباترین و خطرناک ترین افراد را به سوی یافتن هویت ژنتیکی مشترکی برای همه نسل های یهودی در سراسر جهان، که آنان را از مردمانی که در بین شان زندگی می کنند، متمایز می سازد، سوق داد. چنین است که پس از شکست یهودستیزی «علمی» در تشبثات دهشتناکش در یافتن ویژگی یهودی در خون یا اندازه اعضای سر و صورت، اکنون شاهد زایش امید ملی منحرفی هستیم که بر طبق آن گویا DNA می تواند برهان محکمی بر وجود یک قوم یهودی، با منشائی واحد و سرگردان که از ارض اسرائیل برخاسته اند ارائه کند.

این سماجت، دلیلی اولیه دارد ولی نه تنها دلیل، که هنگام نگارش کتاب برایم زیاد روشن نبود؛ مسئله بسیار ساده است: هر خلقی دارای حق مالکیت جمعی بر سرزمین مشخصی است که در آن موجودیت و ادامه

^{۱۴} - در مناطق سلطان نشین حدیاب یا ادیابین در بین النهرین، مملکت حمیر در شبه جزیره عربستان، حکومت ملکه دبه یا الکاهنه در آریقای شمالی، سلطان نشین سمین Semien در شرق آفریقا، سلطان نشین کودنگلور در شبه جزیره ای در جنوب غربی هند و کشور پادشاهی بزرگ خزر در جنوب روسیه. فقدان کوچکترین نشانه ای از پژوهش تطبیقی مربوط به پدیده ی جذابی چون ممالک یهودی شده، مشاهده نشده و همچنین سرنوشت اهالی این سرزمین ها به هیچ وجه امری اتفاقی نیست.

^{۱۵} - همچنین می توان به مقاله زیر (به زبان عبری) رجوع کرد:
« Clarifier l'origine des fellahs », (1917), Nos voisins et nous, David Ben Gourion, Tel Aviv, Davar, 1931, p. 13-25.

حیاتش را سازمان میدهد؛ این اصل، هر چند نانوشته، در هر برداشت متمدانه ای از جهان با اجماع روبروست. برعکس، چنین حقوقی در مورد جماعت های مذهبی که اعضایش از مناطق گوناگون آمده و در چند قاره پراکنده اند، صادق نیست. این منطق حقوقی-تاریخی برای من به دلایل متعدد روشن نبود: آموزشی که من در جوانی و حتی پس از آن از طریق نظام آموزش ملی اسرائیل دریافت کرده بودم، مرا به این باور رسانده بود که بدون ذره ای تردید، موجودیت خلق یهودی تقریباً جاودانی را بپذیرم، به همان شکل به غلط تصور می کردم که کتاب مقدس تا حدودی یک کتاب تاریخ است و خروج از مصر یک رویداد واقعی. لذا، من به خاطر ناآگاهی ام مطمئن شده بودم که «خلق یهودی»، به همان صورتی که رسماً در بیانیه استقلال دولت اسرائیل ثبت شده، پس از ویرانی معبد از میهنش اخراج شده است.

از سوی دیگر، به برکت ارزش های جهانشمولی که از پدرم آموخته ام و مرا نسبت به عدالت تاریخی حساس کرده بود، نمی توانستم بپذیرم که «خلق های پراکنده» بر سرزمینی که به مدت بیش از «دو هزار سال» دیگر در آن ساکن نیستند، از حقوق برتر مالکیت ملی برخوردار باشند، در صورتی که جمعیتی که به طور پیوسته از چند قرن پیش در آن سکنی دارند، از همان حقوق محروم باشند. همان گونه که می دانیم، حق بر پایه مجموعه ای از ارزش ها قرار دارد که بر اساس آن ها از دیگران خواسته می شود آن را به رسمیت بشناسند: تنها قدرتی که می توانست قوت و حقانیت اخلاقی نسبت به حق تاریخی «بازگشت یهودیان» اعطا کند، پذیرش اهالی محلی است. در ساده انگاری جوانی ام، من تصور می کردم که یک سرزمین در وهله نخست، بیشتر به کسانی تعلق دارد که به طور دائمی روی آن زندگی می کنند، بر روی آن خانه هایی ساخته اند که در آن ها زندگی می کنند و در آن می میرند، تا به کسانی که از دور، به سند مالکیتی باستانی متوسل می گردند تا حق مالکیت خود را بر آن ثابت کنند.

بدین ترتیب، هنگامی که در سال ۱۹۱۷، لرد آرتور جیمز بالفور، وزیر امور خارجه بریتانیا به لرد لیونل والتر روجیلد قول «موطن ملی برای یهودیان» را می دهد، در حرکت سخاوتمندانه اش از پیش بینی ایجاد آن در وطن خود اسکاتلند خودداری می کند. در حقیقت، این «کوروش» عصر جدید همچنان در مناسباتش با یهودیان منطقی می ماند: او که در

سال ۱۹۰۵ نخست وزیر بود، با همه توان خود، در تصویب قانونی علیه مهاجرت بیگانگان کوشید و قصدش در درجه اول، جلوگیری از مهاجرت یهودیان اروپای شرقی به بریتانیا بود که از پوگروم ها و آزارها فرار می کردند.^{۱۶} صد البته در تاریخ صهیونیستی، «اعلامیه» این مسیحی پروتستان طرفدار استعمار [بالفور- م]، در کنار کتاب مقدس، به منزله حقانیت بخش سیاسی و اخلاقی تعیین کننده ای در شناسائی حقوق یهودیان بر «سرزمین اسرائیل» تلقی می شود.

حقیقت هر چه باشد، برداشت من همواره چنین بود که تجدید آرایش جهان به آن شکلی که هزاران سال یا قرن ها پیش بوده است، به بر هم زدن وضعیت روابط بین المللی منجر خواهد شد: آیا، در آینده از مطالبه عرب ها برای استقرار در شبه جزیره ایبری به منظور ایجاد دولت اسلامی به این دلیل که نیاکان آنان در زمان سقوط اندلس (قرون وسطی) از این منطقه اخراج شده اند، پشتیبانی خواهیم کرد؟ چرا نوادگان پوریتن ها [پاکدینان- لقب پروتستان های کالوینیست بریتانیایی که می خواستند کلیسا را از کاتولیسیسم پاک کنند.] که در گذشته مجبور به ترک انگلستان شدند، تلاش نکنند تا به صورت دسته جمعی به سرزمین آباء و اجدادی شان برگردند تا «سلطنت خدا» را تاسیس کنند؟ [سلطنت خدا، قلمرو خدا، حاکمیت الهی، مفهومی الهیاتی در اسلام، مسیحیت و یهودیت.] آیا یک فرد متعادل معمولی، از مطالبات سرخ پوستان بر تکه ای از زمین های مانهاتان (نیویورک) و خواست اخراج ساکنان سفید و سیاه پوست آن محل پشتیبانی خواهد کرد؟ و سرآخر، آیا باید به نام نبرد مقدس سال ۱۳۸۹ یا به این دلیل که جمعیتی مسیحی که به لهجه ای صربی تکلم می کردند و در آن سرزمین تا دو قرن پیش اکثریت مطلق داشتند، به بازگشت صربی ها و بازسازی حاکمیت آن ها بر کوسوو و یاری رساندن؟ می توان به سادگی تصور کرد که از تحقق «حقوق باستانی» چه بازار شامی روی خواهد داد، که خیلی زود ما را به قعر پرتگاهی تاریخی پرتاب و نوع انسان را دچار بلبشوی همگانی خواهد کرد.

¹⁶ - به بخش «آرتور بالفور دیگر» در کتاب زیر مراجعه کنید:

Brian Klag, Being Jewish and Doing Justice, London, Vallentine Mitchell, 2011, p. 199-221.

بنابراین، من هرگز این ایده «حقوق تاریخی یهودیان بر سرزمین موعود» را به منزله امری الزامی تلقی نکرده‌ام. در زمان دانشجویی و پس از آموختن گاه شماری تاریخی بشریت از زمان اختراع خط، به این نتیجه رسیدم که بازگشت یهودیان پس از هزار و هشتصد سال، پرشی تخیلی در زمان پدید آورد که فاقد یک بنیاد رویدادنگاری منطقی است. من در این موضوع، هیچ تفاوت اصولی با اسطوره‌هایی که کولون‌های مسیحی پوریتن را در آمریکای شمالی یا آفریقای جنوبی مسحور کرده بودند، نمی‌بینم: آنان سرزمین‌های تازه تسخیر شده را به منزله «سرزمین کنعان» تلقی می‌کردند که خدا به پسران اسرائیل داده است.¹⁷

من از این جا نتیجه گرفتم که، «بازگشت صهیونیستی» اساساً اختراعی مفید بوده که هدفش جلب همدردی جهان غرب و به ویژه مسیحیان پروتستان بوده است، اینان هنگام توجیه اقدامات استعماری جدید، خود از پیشگامان فرمول بندی این ایده بوده‌اند. منطق ملی‌گرایی که ذاتی این جریان است، اجباراً به اهالی «بومی» آسیب می‌رساند. در واقع، مهاجران صهیونیست با همان روحیه در یافا پیاده نمی‌شدند که یهودیان ستم دیده‌ای که وارد لندن یا نیویورک می‌شدند. این آخری‌ها آرزوی دیگری نداشتند مگر درهم آمیختگی با همسایگان خود به صورتی قانونی. در صورتی که، صهیونیست‌ها هنگام ورود به فلسطین، این ایده را در سر داشتند که در سرزمینی که اکثریت مطلق ساکنان آن عرب بودند، دولت یهودی مستقلی ایجاد کنند. برای تحقق چنین برنامه استعماری با ویژگی ملی، اجباراً لازم بود تا بخش قابل ملاحظه‌ای از اهالی بومی به خارج از فضای مورد ادعا رانده شوند.

قابل درک است که پس از سال‌ها بررسی تاریخی، امروز من گمان نمی‌کنم که اصولاً یک خلق یهودی وجود خارجی داشته است، یعنی خلقی که از موطن اولیه‌اش در سرزمین قدیمی یهودیه، اخراج شده باشد. یمنی‌های یهودی، به یمنی‌های مسلمان شباهت بسیار زیاد داشتند و یهودیان آفریقای شمالی به بربرهای (امازیغ) زاده‌ی همان منطقه. به دشواری می‌توان یهودیان اتیوپی را از همسایگان آفریقائی‌شان تمیز داد.

¹⁷- در مورد «سرزمین موعود» پوریتن‌ها و آفریکانرها به اثر زیر مراجعه کنید:

Anthony D. Smith, Chosen People, Sacred Sources of National Identity, Oxford, Oxford University press, 2003, p. 137-144.

در مورد مقایسه یهودیان کوچی [یهودیان مالابار، ساکن جنوب هند] با هندیان جنوب غربی شبه قاره نیز همین طور است. یهودیان اروپای شرقی به فرزندان قبایل ترک و اسلاو قفقاز و جنوب شرقی روسیه چنان شباهت داشتند که اغلب با هم اشتباه گرفته می شدند؛ هیچکدام از این ها تصادفی نیست! گر چه یهودستیزان را خوش نمی آید، ولی پیروان مذهب یهود هرگز بخشی از «قوم» مهاجم خارجی کوچ کرده از مکان های دور دست نبودند؛ برعکس، منشأ آنان در بین اهالی محلی قرار دارد که نیاکانشان پیش از ظهور مسیحیت و اسلام به یهودیت گرویده بودند.¹⁸

به همین منوال، من اطمینان دارم که صهیونیسم موفق به ایجاد یک ملیت یهودی جهانی نشده، بلکه «منحصر» یک ملیت اسرائیلی ایجاد کرده که از سوی دیگر، متأسفانه، موجودیت آن را با سماجت انکار می کند. اگر، ملت پیش از هر چیزی، آمال و آرزو یا دست کم، آمادگی و توافق گروهی از افراد برای زندگی در کنار هم تحت حاکمیت سیاسی مستقل و با مشارکت در یک فرهنگ لائیک ویژه است، به نظر می رسد که بیشتر افرادی که در سراسر جهان خود را یهودی می دانند و از جمله کسانی که اعلام همبستگی با اسرائیل می کنند، ترجیح می دهند در این کشور زندگی نکنند و هیچ تلاشی برای مهاجرت به اسرائیل و سهیم شدن در فرهنگ ملی اسرائیلی نمی کنند. حتی می توان پیروان صهیونیسم را یافت که در آسایش شهروندی این یا آن کشور جا افتاده اند و روزانه در فعالیت ها و در ثروت این کشورها سهیم اند و در عین حال، بر سرزمینی که ملک ابدی خود می دانند، حقی تاریخی مطالبه می کنند.

آیا ضروری ست که دوباره بر این موضوع تاکید کنیم تا جایی برای بدفهمی نماند؟ اولاً، من هرگز در مورد حق یهودیان ساکن اسرائیل کنونی برای زندگی در کشور اسرائیل دموکراتیک، باز و شامل همه و متعلق به همه شهروندان، هیچ تردیدی نداشته ام. در وهله دوم، من هرگز پیوند مذهبی عمیق و پایدار پیروان مذهب یهود را نسبت به صهیون و به کلام

¹⁸ - تقریباً همه ی جمعیت های مذهبی ذکر شده در سرزمین های سلطنتی یهودی شده ای توسعه یافته اند که در بالا اشاره شده است. در گذشته، شماری از مسیحیان، این رویکرد تاریخی از تبارهای گونه گون یهودیان را امری بدیهی می شمردند. در این باره به دیدگاه مارک بلوخ در «ناکامی عجیب» صفحه ی ۳۱ (Marc Bloch, Etrange Défaite, Paris, Gallimard,) و دیدگاه رمون آرون Raymon Aron در خاطرات او Mémoires (صفحه ۵۰۲ و ۵۰۳) - چاپ پاریس، انتشارات Julliard، ۱۹۸۳) مراجعه کنید.

دیگر، نسبت به شهر مقدس زیر سوال نبوده ام. میان این دو مقوله هیچ رابطه علت و معلولی یا اخلاقی که حکم اجبار را داشته باشد، وجود ندارد.

من همیشه کوشیده ام که موضعی پراگماتیک (عمل گرا) و واقعگرا داشته باشم: اگر ضروری است که بسیاری از مسائل تاریخی ترمیم گردند، و اگر الزامات اخلاقی ما را بر آن می دارند که آسیب های شدید وارد بر دیگران، از جمله پرداخت غرامتی متناسب به آواره شدگان را بپذیریم و به رسمیت بشناسیم، با این همه، نمی توان در جاده ی زمان قدمی به عقب برداشت بی آن که تراژدی جدیدی آفرید. استعمار صهیونیستی، فقط قشری برتر، مسلط و غاصب پدید نیآورده، این استعمار همچنین جامعه، فرهنگ و خلقی محلی ایجاد کرده که پس از این نابودکردنش غیرقابل تصور است. در چنین شرایطی، هرگونه انکار موجودیت یک دولت اسرائیل متکی بر برابری کامل شهروندی و سیاسی اهالی اش، چه از سوی اسلامگرایان رادیکال خواهان نابودی آن، چه به واسطه لجاجت صهیونیست ها که با نابینائی به آن به دیده دولت یهودیان جهان می نگرند، به جز حماقت واپس گرایانه ای نیست که به ویژه به وقوع فاجعه های جدیدتری در منطقه منجر خواهد شد.

سیاست، جهانی است پر از مصالحه های دردناک، ولی در مقابل، در پژوهش های تاریخی به هیچوجه نباید جایی برای آن باشد. با این وصف، می توان فهمید که عطش روحانی برای یک سرزمین موعود الهی بتواند یکی از محورهای عمده هویت وجودی برای جامعه یهودی مذهبی باشد، در همان حال این احساس داده ای پایه ای برای فهم آن فراهم می سازد. به هر حال، نوستالژی پرشور، برای اورشلیمی ملکوتی که از سوی اقلیت دینی، ستم دیده و تحقیر شده ای ابراز گشته، به ویژه بیانگر آرزوی متافیزیکی نجات و رستگاری است و نه میل به دیدن مناظر و سنگ ها. به عبارت دیگر، دلبستگی دینی (یهودی، مسیحی یا مسلمان) به یک مکان مقدس به هیچوجه ذاتا به منزله اعطای سند مالکیت جدید بر آن مکان نیست.

اصول فزاتر از همه تفاوت هاست: صلیبی ها به رغم پیوند مذهبی شدیدشان با سرزمین مقدس، و حضور طولانی در آن جا و خون های فراوانی که به خاطر آن داده اند، هیچ «حق تاریخی» برای سروری آن سرزمین ندارند. به همین منوال، برای «شوالیه های مسیحی» که با لهجه

ژرمنی سخن می گفتند و در نیمه های قرن نوزدهم خود را خلق برگزیده برای کسب میراث سرزمین موعود می دانستند، نمی توان این امتیاز را قائل شد. اما، زائران مسیحی که همان زمان به شمار زیاد و با شور و شوق فراوان به سرزمین مقدس می رسیدند، عموماً، رویای مالکیت این مکان ها را در سر نداشتند. به همین صورت، هزاران یهودی که در سال های اخیر به زیارت مزار رابی نهمان براسلاوی Rabbi Nahman de Bratslav در شهر اومان در اوکراین رفته اند، ظاهراً ادعای مالکیت محل را نداشته اند. از سوی دیگر، همین رابی نهمان یکی از موسسان جنبش یهودی حسیدی بود که در سال ۱۷۹۹، همزمان با حضور ناپلئون بناپارت در منطقه، به قصد زیارت به صهیون سفر کرد، وی شهر را میراث ملی خود به شمار نیآورد، بلکه آنرا به مثابه منبع انرژی که دمیده آفریدگار بود، ملاحظه می کرد؛ او نیز از روی منطق و فروتنی، به کشور زادگاهش برگشت و اطرافیانش با تجلیل او را به خاک سپردند. همین طور هنگامی که سیمون شاما [مورخ انگلیسی] از «پیوند خاطره ای سرزمین نیاکان و تجربه یهودی» یاد می کند، به شیوه ی دیگر مورخین طرفدار صهیونیسم، به مسئله وجدان یهودی با همه اهمیتی که شایسته آن ست، نمی پردازد. در واقع، او خود را به یادبودی صهیونیستی و احساسات بسیار شخصی محدود می سازد. بدین گونه در دیباچه رساله ی تحریک آمیزش «چشم انداز و خاطره»، تعریف می کند که چگونه، هنگامی که دانش آموز مدرسه ای یهودی در لندن بود، در یک مراسم کشت درخت در اسرائیل شرکت کرده است:

درختان، مهاجرین وکالتی ما بودند، جنگل ها کشتزارهای ما بودند. و در حالی که ما می پذیرفتیم که یک جنگل کاج زیباتر از تپه ای بی علف پس از چرای گله بزها و گوسفندان زیباتر است، ما به راستی، دقیقاً مقصد نهائی همه درخت ها بودیم. آن چه ما می دانستیم، این بود که جنگل ریشه دار، چشم اندازی است در تقابل با تپه ای شنی، با صخره های لخت و با گرد و غبار های سرخی که بادهای آن را جا به جا میسازد. یهودیان خارج به منزله شن بودند. پس، اسرائیل چه میبایست باشد بجز جنگلی ثابت، باریک و کشیده؟^{۱۹}»

لحظه ای، بی خبری (یا بی تفاوتی؟) هرچند مهربانانه سیمون شاما نسبت به ویرانه های روستاهای متعدد ویران شده عرب (با باغ های زیتون،

¹⁹ Landscape and Memory, London, Fontana Press, 1995, p. 5-6.

پرتقال و گرداگرد آن درهم آمیختگی کاکتوس ها) را که درختان کاشته شده توسط صندوق ملی یهود بر آنها سایه انداخته و مخفی کرده، کناری بنهیم. شاما بهتر از هر کسی می داند که در اروپای شرقی استعاره جنگل های عمیقاً ریشه دوانده در خاک، همواره یکی از تمثیل های اصلی در برخورد رمانتیک به مسئله هویت ملی است. نهان ساختن این واقعیت که در سنت غنی یهود، جنگل ها و ریشه دواندن هرگز به منزله پاسخی به «صحراهای شن»، بمثابة چهره های تبعید و سرگردانی، ظاهر نشده، از ویژگی های نوشته های صهیونیستی است.

البته، هم یک حافظه و هم یک مالیخولیای یهودی از عهد طولانی وجود داشت، اما این حالات هرگز به تمایلی توده ای برکسب مالکیت جمعی بر میهن ملی ابراز نشده بود. «سرزمین اسرائیل» نویسندگان صهیونیست و اسرائیلی کوچکترین شباهتی به سرزمین مقدس نیاکان نیاکان من ندارد، منظور نیاکان اصلی و نه اسطوره ای ست که منشأ و سرنوشت اینان در فرهنگ مردم ییدیش Yiddish اروپای شرقی در هم بافته شده است. آنان، نسبت به این مکان بی نهایت محترم و مقدس شنیداً احساس نگرانی می کردند و سوگوار بودند؛ چنین احساسی را یهودیان مصری، آفریقای شمالی یا هلال حاصلخیز نیز داشتند. این مکان مقدس چنان مقام والائی در جهان داشت که در طول قرن ها و قرن ها، از زمان ابتدای یهودی شدن آنان، یهودیان برای مهاجرت و سکونت دائمی به آن جا نرفتند. از نگاه آنان، دست کم به موجب روایت فضلالی خاخامی که از آنان نوشته هائی برجا مانده است، «خدا داده است، خدا پس گرفته است»، و نظم اوضاع هنگامی تغییرخواهد یافت که مسیح را بفرستد. فقط با آمدن منجی، همه، زندگان چون مردگان در اورشلیم ابدی گرد هم خواهند آمد. برای بیشتر مردم جلوانداختن رستگاری همگانی، مطلقاً ممنوع تلقی می گردد و خاطیان شنیداً مجازات خواهند شد. برای برخی دیگر، سرزمین مقدس تا حد زیادی به عنوان مفهوم نمادین خیالی و موجد روحانیتی درونی ظاهر می شود و نه به مانند یک محل مشخص زمینی. واکنش های خاخامی، همه گرایش های آن- از سنت گرای مافوق-ارتدکس گرفته تا مصلح لیبرال - در مقابل جنبش صهیونیستی نوظهور، بهترین شاهد این مدعا است.²⁰

²⁰ - مسلم است که در میان طرفداران مرکزگرایی چند مفهوم «سرزمینی» تر وجود دارد، و البته نه به طور اتفاقی. سیل تداومی زائران یا مهاجران بسیار کم شماری که از اروپا و یا خاورمیانه

آن چه را که ما بعنوان تاریخ تعریف می کنیم ، به جهان ایده ها محدود نشده بلکه همچنین به زمان و مکان عمل نیز تسری دارد. در گذشته، بسیاری از گروه های انسانی اثر ثبت شده ای از خود به یادگار نگذاشته اند. همچنین، ما در مورد آنچه اعتقادات آن ها به بار می آورده، کم می دانیم، همینطور در مورد تأثیرات عملکرد فردی یا جمعی آنان؛ با این همه، دوره های بحرانی حاد به ما امکان می دهد که در مورد آرمان ها و گزینش های آن ها بیشتر بدانیم. بدین ترتیب، هنگامی که در دوران سرکوب های مذهبی، جامعه های یهودی از محل سکونت شان رانده میشدند، آن ها برای پناهندگی به سرزمین مقدس روی نیاوردند، بلکه همه کوشش خود را بکار بردند تا سرزمینی بیابند که پذیرای آنان باشد (برای مثال، اخراج یهودیان از شبه جزیره ایبری را بنگرید). بعدها، هنگامی که سرکوب های دوران نوین، به شکل پوگروم «پروتوناسیونال – ملی گرایی ابتدائی» در امپراتوری روسیه اتفاق افتاد ، یهودیان ستم دیده که تا حدی لائیک شده بودند، به کرانه های جدیدی چشم امید دوختند. فقط یک اقلیت ناچیز حاشیه ای که دقیقاً حامل ایدئولوژی ملی گرای مدرن بود، مجدداً ایده میهن « باستانی جدید» را به تصور آورد و فلسطین را نشانه گرفت^{۲۱}.

چنین بود اوضاع، پیش و نیز پس از ارتکاب نسل کشی به دست نازی ها. در این مورد، امتناع ایالات متحده از پذیرفتن قربانیان اروپایی یهود ستیزی، با تصویب قانونی برای محدودیت مهاجرت بین سال های ۱۹۲۴ و ۱۹۴۸، موجب افزایش سیل مهاجرت به خاورمیانه شد. سوال این

می آمدند، خود تأییدی بر این است که توده های مردم و نخبگان رهبری آنان از مهاجرت به صهیون خودداری می کردند.

²¹ توده های یهودی «همگون»، از لیبرال های اسرائیلی تا سوسیالیست های انترناسیونالیست، در درک جوهر دلبستگی به اصطلاح مذهب صهیونیسم به سرزمین مقدس دچار مشکل هستند؛ از سوی دیگر، بوند، جنبش بزرگ سوسیالیستی طرفدار نیمه-ناسیونالیستارسم، که از نظر سیاسی اکثریت جماعت ییدیش زبان اروپای مرکزی را تشکیل می داد، به طرح مهاجرت به خاورمیانه با ناباوری و نیش و کنایه، برخورد می کردند.

[ناسیونالیستارسم Nationalitarisme، واژه ی نوی اسست که رنه ژوانه René Johannet در ۱۹۱۸ آن را ابداع کرد. این واژه بر اصل ملیت ها متکی است. این جهان بینی هویت گرا و فرقه گرا بوده و به ملیت گرایی متفاوت با ناسیونالیسم اکثریت یا متفاوت با دولت-ملت و یا دولت چند ملیتی گرایش دارد. م]

است که بدون این اقدامات محدود کننده بسیار شاق مهاجرت به ایالات متحده و نیز اروپای غربی، آیا دولت اسرائیل واقعا ایجاد می شد؟ کارل مارکس این ایده را پیشاپیش طرح کرده بود که رویدادهای تاریخی همواره دو بار تکرار می شوند: نخستین بار به شکل تراژدی، و دومین بار به صورت مضحکه. در اوایل سال های دهه ۱۹۸۰، رونالد ریگان، رئیس جمهوری آمریکا تصمیم گرفت تا به پناهندگانی که شوروی را ترک می کردند، اجازه مهاجرت به امریکا داده شود. خواست اکثریت بزرگی از آنان نیز همین بود. در مقابل سماجت مهاجرانی که می خواستند به هر قیمتی به کشورهای غربی بروند و نه به خاورمیانه، اسرائیل متوسل به ترفند زیرکانه ای شد: این دولت با همدستی سرویس های امنیتی نیکولا چائوشسکو [رومانی] و رژیم کمونیستی مجارستان، یک میلیون یهودی را با دوز و کلک مجبور کرد به «کشور ملی» شان مهاجرت کنند، مکانی که نه انتخاب کرده بودند و نه می خواستند در آن سکونت کنند.^{۲۲}

من نمیدانم که آیا پدر و مادر و یا پدر بزرگ و مادر بزرگ های سیمون شاما فرصت مهاجرت به «سرزمین نیاکانشان» در خاورمیانه را داشتند یا نه؛ در هر صورت، آنان نیز مانند اکثریت بزرگی، مهاجرت به غرب را برگزیدند و در عذاب «تبعید» به زندگی ادامه دادند. بر عکس، مسلم است که سیمون شاما، همواره امکان مهاجرت به «میهن باستانی» را داشت، اما او ترجیح داد که یا درختان وی را در آن سرزمین نمایندگی کنند یا یهودیانی که راه شان نه از بریتانیا میگذشت و نه از آمریکا. او با این رویه، مرا به یاد لطیفه شیرین قدیمی ییدیش می اندازد: «یک صهیونیست کیست؟ او یک یهودی است که از یهودی دیگری پول می گیرد تا مهاجرت یهودی سومی را به "سرزمین اسرائیل" ممکن سازد». در روزگار ما، این لطیفه بیش از گذشته های دور، به واقعیت نزدیک تر است! در صفحه های بعدی چند بار به این مسئله خواهم پرداخت. خلاصه: یهودیان در قرن یکم از یهودیه به اجبار تبعید نشدند و همچنین در قرن بیستم، با طیب خاطر به فلسطین و سپس به اسرائیل «باز

^{۲۲} - در مورد این صهیونیسم «گستاخ» به مصاحبه آزادهنده پاکو کدیمی، رئیس سازمان جاسوسی "ناتئو" مراجعه کنید که در آن او تایید می کند که «از دید یهودیان اتحاد شوروی، راه حل غیر اسرائیلی (برای مهاجرت) نظیر ایالات متحده آمریکا، کانادا، استرالیا و حتی آلمان همیشه بر اسرائیل ترجیح دارد» (پدیعوت آهارونوت، ۱۵ آوریل ۲۰۱۱).

نگشتند». همه می دانند که وظیفه مورخ خبر دادن گذشته است و نه از آینده، هر چند که من با مخاطره ای که رودر رو هستم، آگاهم. با این همه، من این خطر را می پذیرم و فرضیه ای طرح می کنم: اسطوره تبعید و بازگشت که در قرن بیستم به خاطر وجود یهودستیزی آغشته به جنون ملی گرائی، دیرپا بود، ممکن است در قرن بیست و یکم به سردی گراید، البته به شرطی که اسرائیل از کلیه امکاناتش برای بیداری یهودی هراسی تازه یا کهنه استفاده نکند، چرا که عاقبت این کار وقوع فاجعه های جدید است.

نامگذاری سرزمین نیاکان

هدفی که در این کار دنبال می کنم، کشف روش های اختراع «ارض اسرائیل» در اشکال استحاله شده اش می باشد. منظور از «سرزمین اسرائیل» فضای سرزمینی است که در آن اقتدار خلق یهود، که به نوبه خود اختراعی است حاصل یک روند ایدئولوژی سازی، اعمال می شود.^{۲۳}

پیش از پرداختن به این مسیر نظری (تئوریک) در اعماق این سرزمین اسرار آمیز، که جهان غرب را بی اندازه مسحور کرده است، ضروری میدانم توجه شما را به مسئله دستگاه مفهومی که این خطه را دربر گرفته، جلب کنم. مانند هر فرهنگ زبان شناسی ملی دیگری، صهیونیسم نیز در دست کاری معناشناختی سهمی دارد، که مملو از خطاهای تاریخی است که هر گفتمان انتقادی معقولی را پیچیده تر می سازد.

این مقدمه کوتاه فرصتی است تا درباره یکی از معضلات در رابطه با واژگان تاریخی توضیح دهم. همان طوری که می دانیم، واژه «ارض اسرائیل» که هرگز با سرزمین واقع در قلمرو قضائی دولت اسرائیل منطبق نبوده و در روزگار ما نیز نیست، به زبان عبری از دیر باز برای نامیدن منطقه بین رود اردن و دریا و حتی گاهی، در گذشته ی نه چندان دور، برای نامیدن سرزمین بزرگ واقع در خاور رود اردن بکار رفته

²³ - در سه نوشته به موضوع پژوهش کنونی من پرداخت شده، اما بیشتر استدلال ها و نتیجه گیری های آنان با هم تفاوت دارند: رساله جالب ژان-کریستف آتیاس و استر بن باسا با عنوان "اسرائیل خیالی"، انتشارات فلاماریون، ۱۹۹۸ و کتاب های الیزر شوید، "میهن و سرزمین موعود"، (به عبری)، تل آویو، ام اوود، ۱۹۷۹ و یوعد الیاز، "سرزمین /نوشته ها. ریشه های مسیحی صهیونیسم"، تل آویو، رسلینگ، ۲۰۰۸.

است. این واژه متغیر، تصورات سرزمینی استعمار صهیونیستی را از سرآغازش، در بیش از یک قرن پیش، سمت و سو داده است.^{۲۴}

در قفسه کتابفروشی ها و کتابخانه های دانشگاه ها می توان جلدها کتاب در باره ی «سرزمین اسرائیل در دوران پیش از تاریخ»، «سرزمین اسرائیل در دوران صلیبی ها»، «سرزمین اسرائیل در دوران فتوحات عرب» و غیره را در کنار هم یافت. هنگامی که کتاب های وارداتی از خارج را به زبان عبری منتشر می کنند، واژه «فلسطین» به طور منظم با واژه «سرزمین اسرائیل» جایگزین می شود. همین روش را در مورد نوشته های بزرگان صهیونیسم نظیر تئودور هرتسل، ماکس نوردو، بیر بورچوف و بسیاری دیگر بکار برده اند: در حالی که خود آن ها از واژه «فلسطین» متداول در آن زمان استفاده کرده اند، در ترجمه آثار نامبردگان به عبری، واژه «فلسطین» را حذف و آن را به «سرزمین اسرائیل» برگردانده اند. این زبان شناسی سیاسی موجب پرت و پلاهای مضحکی شده است: بدین گونه، به کرات، خواننده ساده لوح عبری نمی فهمد که چرا هنگام مجادله بزرگ در درون جنبش صهیونیستی در اوائل قرن بیستم درباره جایگزینی فلسطین با اوگاندا، مخالفان پر شمار این طرح را «فلسطینی» یا «فلسطین مرکزگرا» می نامیدند.

مورخان هوادار صهیونیسم حتی در زبان های دیگر، این فرمول را با خواسته خود وفق می دهند. از جمله، سیمون شاما آشنای دیرین مان، در یک هیجان شادمانه، کارزار استعماری خانواده روچیلد را با عنوان «*روچیلد و سرزمین اسرائیل*»^{۲۵} ماندگار کرده است. لذا، باید به خاطر داشت که در دوران مورد نظر، واژه «فلسطین» نه فقط به طور مرتب

²⁴- واژه ی ارتز اسرائیل (سرزمین اسرائیل) در عبری جدید نیز به عنوان صفت تفضیلی به کار می رود. به این ترتیب، در زبان رایج به صورت «موجودیت ارتز-اسرائیلی» (و نه به طور ساده «اسرائیلی»)، «شعر ارتز-اسرائیلی»، «منظره ی ارتز-اسرائیلی» و غیره ادا می شود. در دانشگاه های اسرائیل، بخش های ویژه ی «تاریخ سرزمین اسرائیل» تاسیس شده است. برای حقانیت ایدئولوژیکی این تعلیمات ویژه به کتاب یهوشوا بن آریه، «سرزمین اسرائیل به عنوان سوژه ی آموزش تاریخی و جغرافیا، سرزمین در آئینه ی گذشته» (به زبان عبری)، اورشلیم، ماگنس ۲۰۱۱، صفحه ۵ تا ۲۶. مراجعه کنید.

²⁵ Two rotchilids and the Land of Israel, London, Collins, 1978

در کلیه زبان های اروپائی بکار می رفت، بلکه حتی در کتاب او همه شخصیت های حماسه یهود از این واژه استفاده می کردند. برنارد لوئیس، مورخ مشهور انگلیسی - امریکائی و «طرفدار» وفادار اقدامات صهیونیستی، این روش زبان شناسی را تکمیل کرده است. او در مقاله ای فاضلانه مجبور شده تا حد توان استفاده منظم از واژه «فلسطین» در زمینه تاریخی را کوچک نشان دهد، او با اطمینانی علمی تاکید می کند که از زمان پیدایش کتاب مقدس «یهودیان کشور را ارتز اسرائیل [ارض اسرائیل] می نامند و نام های اسرائیل و یهودیه را برای مشخص کردن دو پادشاهی حاصل از تقسیم مملکت پس از مرگ شاه سلیمان بکار می برد»^{۲۶}.

پس حیرت آور نیست که اسرائیلیان یهودی بر این باور باشند که این نامگذاری انحصارطلبانه بدون ابهام، هیچ تردیدی در مورد هویت مالک واقعی این خطه باقی نمی گذارد: این امر تقریباً جاودانه و موجودیت آن دست کم، به زمان وعده الهی بر می گردد. من در جای دیگری به شکل متفاوتی نوشته ام: عمدتاً این سخنگویان عبرانی نیستند که با استفاده از اسطوره سرزمین اسرائیل می اندیشند، بلکه این سرزمین اسرائیل اسطوره ای است که از ورای آنان فکر کرده و بدین گونه تصور یک فضای ملی را می پروراند که پیامدهای سیاسی و اخلاقی آن به اندازه کافی درست ارزیابی نشده است^{۲۷}. این واقعیت که از سال ۱۹۴۸، قلمروی که دولت اسرائیل بر آن حاکمیت دارد، با «سرزمین اسرائیل» منطبق نیست، توانسته به شکل گیری یک طرز فکر ژئوپولیتیکی و نوعی آگاهی نسبت به مرزها یا بیشتر به عدم وجود مرزها در بین اکثریت اسرائیلیان یهودی کمک کند.

گاهی پیش می آید که تاریخ کنایه آمیز می شود، بویژه هنگامی که به زمینه اختراع سنت ها و به خصوص سنت های زبانی برخورد می کنیم. کمتر کسانی توجه می کنند یا حاضرند بپذیرند که در واقع اورشلیم، حبرون، بیت لحم و اطراف آن در متون کتاب مقدس بخشی از سرزمین

²⁶ « Palestine, On the history and geography of a name », The international History Review, II, 1, 1980, p.1.

²⁷ Les Mots et la Terre, Les intellectuels en Israel, Paris, Flammarion, « Champs », 2010, p.193-208.

اسرائیل نیستند. سرزمین اسرائیل به سامریه، و به عبارت دیگر به سرزمین پادشاهی اسرائیل شمالی محدود می شود!

با آگاهی به این امر که هرگز هیچ حکومت سلطنتی وجود نداشته است که ممالک یهودیه و اسرائیل را متحد کرده باشد، هیچ نامگذاری عبرانی برای مجموعه این سرزمین ها مشاهده نشده است. این چنین است که در داستان های کتاب مقدس، نام منطقه همانگونه که در دوره فراعنه نامیده می شده به صورت اصلی حفظ شده است: یعنی «سرزمین کنعان»^{۲۸}. خدا به ابراهیم، نخستین کسی که به آئین نو گروید وعده می دهد: «و زمینی را که همچو غریب در آن خواهی زیست، یعنی تمام زمین کنعان را، به تو و بعد از تو به ذریه تو به ملکیت ابدی دهم، و خدای ایشان خواهم بود.» (سفر آفرینش، ۱۷، ۸) بعدها، با همان آهنگ، خدا به موسی فرمان می دهد: «به این کوه عباریم بر بلندی های نبو که در زمین موآب در مقابل اریحاست برای، و به زمین کنعان نگاه کن» (سفر تثنیه، ۳۲، ۴۹). این نام که بدین ترتیب شناخته و مشهور شد، در پنجاه و هفت آیه آمده است.

در مقابل، اورشلیم همواره در سرزمین یهودیه قرار داشت؛ این نامگذاری ژئوپلیتیکی، که از پیدایش سلطنت کوچک سلسله داود ریشه گرفته، بیست و چهار بار تکرار شده است. هیچ یک از مولفان کتاب مقدس تصور نمی کرد سرزمینی که دور تا دور شهر مقدس را احاطه کرده است، «سرزمین اسرائیل» بنامد. برای مثال، در سفر دوم تواریخ ایام آمده است: «و محراب ها را منهدم ساخت و آشیره ها و تمثالها را خرد و به گرد تبدیل کرد و همه ی تندیس های وقف شده به خورشید را در تمامی زمین اسرائیل سرنگون کرده، به اورشلیم مراجعت کرد.» (۳۴، ۷). در سرزمین اسرائیل، در مقایسه با یهودیه، تعداد بیشتری ماهیگیر سکونت داشتند و نام آن در یازده آیه دیگر آمده است و اکثر آن ها بار معنایی تحقیرآمیزی دارند. بالاخره، مبنای درک مکانی نویسندگان کتاب مقدس با گواهی های دیگری از عصر باستان هم خوانی دارد: نام «سرزمین

²⁸- در مورد عدم وجود مملکت پادشاهی متحد، به اثر اسرائیل فینکلشتاین و نیل آش سلیبرمان مراجعه کنید:

در منابع بین النهرینی و به ویژه مصری، سرزمین کنعان کاملاً شناخته شده است. باید واقعیتی را به آن افزود: در سفر پیدایش، یک بار از کنعان به عنوان «سرزمین عبرانی ها» یاد شده است. (۴۰، ۱۵)

اسرائیل» نه در هيچ متن ديگري ديده مي شود و نه در آثار باستان شناسي نشانه اي از آن به عنوان مكان جغرافيايي معين و مشخص به چشم مي خورد.

در تاريخ نگاري اسرائيل، اين كليات در مورد دوران طولاني موسوم به «معبد دوم» نيز صدق مي كند. به موجب كلييه منابع نوشتاري، شورش پيروزمند حشموئي ها در سال ۱۶۷ تا ۱۶۰ پيش از ميلاد مسيح و قيام شكست خورده زلوت ها در سال هاي ۶۶ تا ۷۳ ميلادي در «سرزمين اسرائيل» رخ نداده است. تلاش براي يافتن اين واژه در كتاب هاي مكابي ها يا در ساير روايت هاي خارجي بي فايده است.^{۲۹} جستجوي اين فرمول در رساله فلسفي فيلون اسکندرايي يا نوشته هاي فلاويوس ژوزف نيز اتلاف وقت است. در سراسر موجوديت سلطنت يهوديه اي ها، چه مستقل و چه تحت قيمومت، سرزمين واقع بين دريا و کرانه خاوري رود اردن هرگز با واژه «سرزمين اسرائيل» مشخص نشده است!

در گذشته، نام منطقه ها و کشورها به دفعات تغيير کرده است. نادر نيست که کشوري بسيار قديمي با نام هائي مشخص شود که بعدها بر آن ها نهاده شده است، اما اين کارکرد زبان شناسي فقط در صورت فقدان نامگذاري قديمي شناخته شده و عموما پذيرفته شده، بکار مي رود. براي مثال همه مي دانند که ، حمورابي نه بر سرزمين جاوداني عراق، بلکه بر بابل حکم رانده است و ژول سزار سرزمين گل ها را تسخير کرده و نه سرزمين فرانسه را. برعکس، کمتر اسراييلي مي داند که شاهان کتاب مقدس، داود و يوشيا بر مکان هائي سلطنت کرده اند که کنعان يا يهوديه نام داشت و خودکشي دسته جمعي مسادا در سرزمين اسرائيل رخ نداده است.

اين گذشته ي معناشناختي «دست کاري شده» به هيچوجه پژوهشگران اسراييلي را معذب نمي كند. هر بار، آنان خطاي تاريخي زباني را بدون کوچکترين ناراحتي و ترديد ، از نو تکرار مي کنند. يهودا اليتزور Yehouda Elitzour [۱۹۱۱-۱۹۹۷]، استاد دانشگاه بار-ايلان ، کارشناس برجسته کتاب مقدس، جغرافيدان و مورخ در زمان خود با

²⁹ - «سرزمين اسرائيل» يک بار در ترجمه ي يوناني قديمي سفر توبي که به نظر ميرسد که در قرن دوم پيش از ميلاد نوشته شده، آمده است. در اين کتاب ، اين واژه به عنوان نام سرزمين پادشاهي اسرائيل شمالي درج شده است:

http://ba.21.free/septuaginta/tobie_1.html

صداقتی کمیاب موضع ملی علمی را چنین خلاصه و بیان کرده است: «برپایه درک ما، باید از این ساده انگاری پرهیز کنیم که رابطه ما با سرزمین اسرائیل را با رابطه خلق های دیگر با میهن شان، به صورت یکسان بررسی کنیم. اسرائیل، پیش از کشور شدن، اسرائیل بود. اسرائیل در طول نسل های متعدد پس از رفتن به تبعید، همچنان اسرائیل بود، و این سرزمین، هرچند غیر مسکونی، سرزمین اسرائیل باقی ماند. انگلیسی ها فقط در انگلستان زندگی میکنند و انگلستان وجود دارد چرا که انگلیسی ها در آن زندگی می کنند. انگلیسی هایی که پس از یک یا دو نسل انگلستان را ترک کرده اند، دیگر انگلیسی نخواهند بود. و اگر انگلستان از انگلیسی ها خالی می شد، دیگر انگلستان نمی بود. برای همه خلق ها چنین است»³⁰

همان قدر که خلق، یک قوم (ethnos) ابدی و تغییرناپذیر را تشکیل می دهد، سرزمین و نام آن ذاتی جامد است. در همه تفسیرهای متون باستانی یاد شده در بالا، چه اسفار کتاب مقدس و چه در روایت های دوران معبد دوم، سرزمین اسرائیل در طول تاریخ به مثابه سرزمینی کاملاً محدود، ثابت و نسل اندر نسل مشخص، شناخته شده است. در زیر چند مثال برای ملموس کردن این گفته می آید.

در ترجمه جدید کتاب اول مکابیان به عبری که در سال ۲۰۰۴ با کیفیت بالائی به چاپ رسید، «سرزمین اسرائیل» صدوپنجاه و شش بار در مقدمه جدید و یادداشت ها تکرار شده است، در حالی که حشمونی ها کاملاً بی خبر بودند که در سرزمینی به این نام شورش را رهبری کرده اند. یکی از مورخان دانشگاه عبرانی بیت المقدس از این هم فراتر رفته و اثری علمی منتشر کرده با عنوان «سرزمین اسرائیل به مثابه مفهومی سیاسی در ادبیات حشمونی»، در حالی که «مفهوم» یادشده در دوران مورد نظر وجود نداشت. اسطوره زمین-ملی در گذشته ای نزدیک

³⁰ Yehouda Elitzour, « La terre d'Israel dans la pensée biblique », Yehouda Shavivçdir.à, Une terre en héritage, Jerusalem, Centre Mondial Mizrachi, 1977, (به زبان عبری) p.22.

چنان داغ بود که ناشران نوشته های فلاویوس ژوزف ، هنگام ترجمه، به خود اجازه دادند «سرزمین اسرائیل» را به آن بچسبانند.^{۳۱}

در حقیقت، منشأ «سرزمین اسرائیل» که یکی از نام های متعدد این مکان است (می دانیم که نام های دیگری چون «سرزمین مقدس»، «سرزمین کنعان» ، «کشور صهیون» یا حتی «کشور گوزن» همان قدر در سنت یهودی پذیرفته شده اند)، اختراعی مسیحی و خاخامی است، به عبارت دیگر یک اختراع الهیاتی متاخر بوده و به هیچ وجه سیاسی نیست. با احتیاط می توان فرض کرد که این نامگذاری برای نخستین بار در «عهد جدید» در انجیل به روایت متی قدیس آمده است. در صورتی که اگر این فرض که به موجب آن، تاریخ پیدایش این کتاب مسیحی اواخر قرن اول است مورد تأیید قرارگیرد، می توان برای آن ارزشی مقدم قائل شد. در آن آمده است: «پس از مرگ هیروود، در مصر فرشته ی خداوند در خواب بر یوسف ظاهر شد و به او گفت: برخیز و کودک و مادرش را برداشته به سرزمین اسرائیل روانه شو، آنان که قصد قتل کودک را داشتند، خود مرده اند.» «پس یوسف برخاسته، کودک و مادر او را برداشت و به سرزمین اسرائیل آمد» (۱۹،۲-۲۱).

این تنها مرجع منحصر به فرد که منطقه اطراف اورشلیم را «سرزمین اسرائیل» می نامد، موردی استثنائی ست، چرا که کتاب های عهد جدید، واژه «کشور یهودیه» را ترجیح می دهند.^{۳۲} امکان دارد که دلیل ظهور این واژه جدید این باشد که مسیحیان نخستین خود را «فرزند اسرائیل» می نامیدند و نه یهودی، اما نباید نادیده گرفت که واژه «سرزمین اسرائیل» بسیار دیرتر وارد متن های باستانی گشت.

³¹ Maccabées I, introduction, traduction et commentaire par Ouriel Rappaport, Jerusalem, Ben Zvi, 2004 ; Doron Mendels, The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonean Literature, Tubingen, Mohr, 1987 ;

به کتاب زیر نیز (به زبان عبری) نگاه کنید:
تاریخ جنگ یهودیان با رومی ها، ورشو، اشنیل، ۱۹۲۳، کتاب ۲، ۴، ۱، و یا ترجمه جدیدتر ان:
Ramat-Gan, Massada, 1968, livre VII, 3, 3, p.376.

³² - برای مثال به مرقس، ۱، ۵؛ یوحنا، ۳، ۲۲؛ اعمال رسولان، ۲۶، ۲۰ و ۲۸؛ و رومیان، ۱۵، ۳۱ مراجعه کنید.

«سرزمین اسرائیل» پس از ویرانی معبد هنگامی در میان یهودیان ریشه گرفت که یکتاپرستی یهودی، پس از شکست سه شورش پیروان آن آئین علیه بت پرستی، طعم پُسروی در حوزه ی مدیترانه ای را چشیده بود. نخستین استناد، و البته به صورتی تردیدآمیز، به «سرزمین اسرائیل» را در نوشته های میشنا و تلمود زمانی می یابیم که در قرن دوم، سرزمین یهودیه به فرمان رومی ها به فلسطین تبدیل شد، یعنی هنگامی که بخش بزرگی از اهالی آن شروع به گرویدن به مسیحیت کردند. در ضمن ممکن است که این نامگذاری از هراس عمیقی ناشی شده باشد که صعود پر قدرت بابل، جایی که فرهیختگان یهودیه دسته دسته به آنجا سرازیر می شدند، ایجاد کرد.

با این همه، همان گونه که در بالا اشاره شد، سرزمین اسرائیل مسیحی یا خاخامی معنای متفاوتی با آن چه در عصر ملت ها به آن داده شده، دارد. در دوران باستان، و قرون وسطی، واژه های «خلق یهود»، «خلق» برگزیده»، «خلق مسیحی»، یا «خلق خدا» معنایی کاملاً متفاوت با آن چه که امروز به مفهوم مدرن خلق می شناسیم، داشته است؛ و همین طور است در مورد «سرزمین موعود» در کتاب مقدس یا حتی برای «سرزمین مقدس» در سنت یهودی و مسیحی که هیچ شباهتی به «میهن» صهیونیستی ندارد. سرزمین موعود الهی نزدیک به نیمی از خاورمیانه، از فرات تا رود نیل را در بر می گرفت. مرزهای مذهبی تنگ تر سرزمین اسرائیل تلمودی همیشه به سرزمین های مقدس ناپیوسته و باریکی محدود می شد که شامل درجات متفاوتی از تقدس بود، و تفکر طولانی یهودی، در همه شاخه های آن هرگز به آن به منزله مرزهای سیاسی نیاندیشیده بود.

در اوایل قرن بیستم بود که «سرزمین اسرائیل» الهیاتی (تئولوژیک) به طور قطعی شکل گرفت و آن هم پس از گذشت سال ها در برزخ پروتستان ها که آنقدر جلایش دادند تا از آن یک مفهوم ژئوپولیتیکی درخشان درست کردند. استعمار صهیونیستی این نام گذاری را از سنت خاخامی استخراج کرد و آن را در زبان جدید مهاجرنشین ها (کولون ها) به نامی انحصاری تبدیل کرد تا بتوان ادعای مالکیتش را نمود و از

جمله برای زدودن «فلسطین»، که دیدیم نه فقط در همه اروپا بلکه در میان کلیه رهبران صهیونیستی نسل اول نیز پذیرفته شده بود^{۳۳}. پیروزی این مهندسی زبان شناختی به ساختمان یک حافظه قوم مدارانه یاری رساند و بعدها این جا به جا کردن نام ها در بخش هایی از کشور، در محله ها، در خیابان ها، در دره ها و درجوبارها ادامه یافت^{۳۴}. این کار آشکارا امکان داد که از روی تاریخ طولانی غیر یهودی این مکان ها پرش شگفت انگیزی صورت گیرد. مشخص کردن منطقه ای به نام یک ملک که بخش بزرگی از اکثریت اهالی آن را در بر بگیرد، باور به گرایشی را تسهیل و تقویت کرد که بر طبق آن، این اکثریت را به عنوان مجموعه ای از مستأجران دست دوم و یا حتی ساکنان موقتی تلقی کردند که سرزمینی که بر روی آن زندگی می کنند، به آنان تعلق ندارد. استناد به «سرزمین اسرائیل»، تصویری مردمی از یک کشور خالی را جا انداخت، «سرزمینی بدون خلق» که از دیر باز برای «خلق بدون زمین» در نظر گرفته شده است. گشودن رمز این تصویر اغفال کننده مرکزی، که در حقیقت منشأ آن مسیحیان انجیلی هستند، به ما امکان خواهد داد تا رخداد مهاجرت-اخراج دوران جنگ سال ۱۹۴۸ را از سوئی و از سرگیری اقدامات استعماری پس از جنگ سال ۱۹۶۷ را از طرف دیگر، بهتر بفهمیم.

در نوشته حاضر، اساس بحث بر پایه نشان دادن اصل «حق تاریخی» و همچنین روایت های ملی همراه آن است که هدف آن ایجاد حقانیتی اخلاقی برای تصاحب این فضا است. این کتاب، همچنین تلاشی انتقادی

^{۳۳} بدین گونه، در سرودهای تیکواه (امید)، سروده ی سال ها دهه ۱۸۸۰، «سرزمین صهیون» به «سرزمین اسرائیل» ترجیح داده شده است. همه ی مکان شناسی یهودی به استثنای «سرزمین اسرائیل» کنار گذاشته شده و از زبان ملی حذف شده است.

^{۳۴} در سال ۱۹۴۹، داوید بن گوریون این نکته را به خوبی چنین فرموله کرد: «ما باید نام های عربی را به دلایل سیاسی پس بزنیم؛ همان طوری که ما مالکیت سیاسی آنان را بر این سرزمین نمی شناسیم، نه مالکیت روحانی آنان و نه نام های آن را نیز به رسمیت نمی شناسیم» (بیانات، استخراج شده از کتاب پر آموزه ی مروون بنونیستی).

Meron Benvenisti, *Dacred Landscape, The Buried History of the Holy Land since 1948*, Berkely, University of California Presse, 2000, p.14).

نسبت به تاریخ‌نگاری رسمی است و از آن طریق، به مشخصه‌های انقلاب مهم الگوواره ای (پارادigmatیک) می‌پردازد که صهیونیسم بر روی یهودی‌گرایی در حال تحلیل رفتن انجام داده است. قرن وُلند ملی یهودی در مقابل ایمان یهودی از همان ابتدا به طور فزاینده ای با استفاده ابزاری (instrumentalisation) از واژه‌های این ایمان، ارزش‌های آن، نمادهای آن، عید‌های آن و آئین آن همراه بوده است. صهیونیسم لائیک، از آغاز اقدامات استعماری‌اش، نه تنها نیازمند ردای مذهبی برای حفظ و تحکیم خطوط مرزبندی حدود آن قوم (ethnos) بوده، بلکه همچنین برای مشخص کردن محل استقرار و مرزهای «سرزمین نیاکان» به آن نیاز داشته است. با گسترش سرزمینی و از بین رفتن ایده ی سوسیالیستی ملی، این ردای تشریفاتی بیش از اندازه ضروری و حیاتی شد، و در اواخر قرن بیستم، موقعیت جریان‌های قومی-مذهبی را چه در حوزه عمومی (دولتی) و چه در حوزه قدرت و دستگاه نظامی تقویت کرد.

این روند به تاخیر افتاده، نباید ما را به اشتباه اندازد: ملی کردن خدا (بیشتر از مرگش) پرده مقدس را از آن خاک کنار زد، و آن را به شنی تبدیل کرد که ملتی جدید به لگد کوب کردن آن پرداخت و خواست بر آن کاخ‌ها بنا کند. یهودی‌گرایی اساساً پایان مهاجرت متافیزیک را در رستگاری مسیح‌گونه ای می‌بیند، که بی تردید پیوندی روحانی با این مکان برقرار می‌سازد، ولی بی آن که خصلتی ملی به آن دهد. در حالی که برای صهیونیسم، پایان تبعید تخیلی، در رستگاری زایای زمین و در ایجاد وطنی زمینی و مدرن تجلی می‌یابد که به دنبال اسطوره بنیانگذارش، با همه خطرهایی که این شرایط دربر دارد، هنوز مرزهای تعریف شده و ثابتی ندارد.

وطن سازی

ضرورت زیست شناختی و مالکیت ملی

کشور چیست ؟ خیلی ساده، تکه زمینی که از هر طرف با مرزهای عموماً قراردادی محاط شده است. انگلیسی ها حاضرند برای انگلستان بمیرند. آمریکایی ها برای آمریکا می میرند، آلمانی ها برای آلمان و روس ها برای روسیه. در حال حاضر، پنجاه یا شصت کشور در جنگ درگیرند. از این کشورها بی شک همه شایستگی ندارند که کسی برایشان بمیرد.

جوزف هلر، کچ ۲۲، ۱۹۶۲

باید [...] مرزهای خارجی کشور، پیوسته به صورت بازتاب و حمایت شخصیت جمعی درونی فرض شود که هر فردی در خود دارد و به مدد آن می تواند در زمان و مکان کشور به مثابه «خانه خود» همیشه و همه وقت زندگی کند.

اتین بالیبار،

«شکل ملت: تاریخ و ایدئولوژی، ۱۹۸۸»

مسئله ساختار میهن مدرن در بحث های نظری درگیر در اواخر قرن بیستم و آغاز قرن بیست و یکم درباره ملت و ملیت، جایگاهی عمدتاً حاشیه ای دارد. پژوهشگران برای فضای سرزمینی، به عبارت دیگر به «سخت افزار» (hardware) یعنی جایی که که حاکمیت ملت در آن تحقق می یابد، همان میزان توجهی را قائل نشده اند که برای روابط میان فرهنگ و حاکمیت سیاسی و یا نقش اسطوره های تاریخی در شکل

گیری پیکر ملی. با این حال، همان گونه که تحقق طرح ایجاد یک ملت، نیازمند یک دستگاه دولتی و یک گذشته ی تاریخی از نو ابداع شده است، به یک سرزمین ژئوفیزیکی خیالی نیز نیاز دارد تا بدان به عنوان نقطه اتکا و ابزار مطالبه دائمی متوسل شود.

آیا برای این فضا و مکان بود که هوراس Horace در زمان خود گفت: که « دلپذیر است، زیباست مردن»؟¹ در دویست سال گذشته، مبلغان مقوله ملت از این نقل قول مشهور به بسیاری از زبان ها و به شکل های گوناگون استفاده کرده اند، بدون این که همان معنای مورد نظر شاعر نامدار رومی یک قرن پیش از میلاد را به آن بدهند.

بسیاری از اصطلاح های رایج در روزگار ما از زبان های قدیمی گرفته شده اند، به همین جهت دشوار است که محتواهای ذهنی گذشته و حساسیت های زمان حال را از هم تمیز داد. خطر ناهنگامی تاریخی بر روی همه مفهوم سازی هائی که با یک فعالیت تاریخ نگاری جدی همراه نیست، بال گسترده است. مفهوم «میهن» احتمالاً در همه زبان ها وجود دارد، بدون این که حتماً معنای واحدی داشته باشند.

در گویش های یونانی قدیمی، واژه *patrida patriída* و کمی بعد، پاتریس *Patris patris* دیده می شود که در لاتین باستانی به شکل *patria* وارد شده است. بی شک، منشأ این واژه، از نظر دستوری اسم *pater* (پدر) است. این واژه شناسی «پاترنل» [پدرانه] مهرش را به چند زبان اروپائی مدرن هم زده است: *la patria* ایتالیائی، اسپانیولی و پرتغالی، *la patrie* فرانسه و چند نوع از شاخه های زبان رومی. خویشاوندی از طریق پدر در لاتین را در زبان های انگلیسی (*fatherland*)، آلمانی (*vaterland*)، هلندی (*vaderland*) می گویند. به موازات آن، واژه های مترادف، نسبت مادری را ترجیح می دهند (*motherland* در انگلیس) یا حتی همانند سازی میهن در استناد به خانه یا کانون مثل *homeland* در انگلیسی و *Heimat* به آلمانی (که در *yiddish* ییدیش *Heimland* را داده است). در زبان عربی، برعکس، میهن (وطن) به لحاظ ریشه شناختی با «میراث» نزدیکی دارد.

دانشمندان صهیونیست مخترع عبری مدرن، که زبان روسی (و/ یا ییدیش) زبان مادری اکثریت و ناقل فرهنگی آنان بود، واژه *moledet* را

¹ « Dulce et decorum est pro patria mori », Horace, Odes, livre III, 2, 13, Paris, Les Belles Lettes, 1954, p. 97.

از کتاب مقدس به عاریت گرفته اند، که به احتمال قریب به یقین از واژه روسی *rodina* Родина الهام گرفته و معنایش به زادگاه یا خاستگاه خانواده ارجاع میدهد. *Rodina* در مقیاسی گسترده تر، به *Heimat* آلمانی، و پژواک حسرت رمانتیک (و شاید همچنین جنسیتی) حامل آن، که احتمالاً با تمایل صهیونیستی به یک میهن اسطوره ای هماهنگ بوده است، شباهت دارد.^۲

به هر تقدیر، در کرانه های مدیترانه واژه «میهن» از دوران باستان تا قرون وسطای اروپا و سپس در آستانه عصر جدید، دچار سختی ها و تغییر شکل های زیادی شده است. معنی های متفاوتی به آن چسبانده اند، که عموماً شامل آن مضمونی نمیشود که از زمان پیدایش ملیت گرایی داشته است. پیش از پرداختن به اصل موضوع، شایسته است چند ایده ی نسنجیده متداول را در مورد رابطه انسان ها با فضای سرزمینی که بر روی آن زندگی میکنند، روشن کنیم.

کشور، همچون فضای حیاتی طبیعی؟

رابرت آردری Robert Ardrey، قوم شناس معتبر آمریکایی در سال ۱۹۶۶ یک بمب کوچک زیست شناختی اجتماعی (سوسیوبیولوژیک) کار گذاشت که موجب جنب و جوش حیرت آوری در بین تعدادی از خوانندگان شد. کتاب او با عنوان «الزامات سرزمینی. سرزمین، بررسی شخصی درباره منشأ حیوانی مالکیت و ملت ها»^۳ چالشی بود با کل شیوه فکری ما در مورد سرزمین، مرزها و فضای حیاتی. آردری به کلیه کسانی که تا آن زمان، دفاع از خانواده، روستا یا میهن را به مثابه محصول علاقه وجدانی و تحول فرهنگی ثبت شده در تاریخ تلقی می کردند، قاطعانه نشان می دهد که فضا و ایده مرزها عمیقاً در روند زیست شناسی تکامل (اُلوسیونست-بیولوژیک) ثبت شده است. یک کشش

^۲ - در مورد نزدیکی *rodina* و *Heimat* به نوشته ی زیر مراجعه کنید:

Peter Bickle, *Heimat, A Critical Theory of the German Idea of Homeland*, New York, Camden House, 2002, p.2-

^۳ - پاریس، انتشارات استوک، سال ۱۹۶۷.

باطنی موجود در انسان او را به سوی انتخاب سرزمینی سوق می دهد که به هر بهائی از آن دفاع خواهد کرد. این کشش، غریزه ای موروثی است که همه مخلوقات زنده را وامی دارد که چگونه در اوضاع و احوال مشخص واکنش نشان دهند.

در پی دوره ی طولانی مشاهده ی موجودات زنده گوناگون، آردری به این نتیجه رسید که گونه های جانوران، اگر نه همه، دست کم شمار بسیاری از آنان، راه و رسم زندگانی «قلمروی» را بر می گزینند. قلمروگرایی غریزه ای است که از بدو تولد در گونه های کاملاً گوناگون و تحت تاثیر انتخاب طبیعی وجهش های نا محسوس توسعه می یابد. طبق نظر آردری، کار پژوهشی تجربی موشکافانه نشان می دهد که جانوران صاحب قلمرو به هر که به محدوده آنان تخطی کند، یعنی به فضای حیاتی شان تجاوز کند، بی رحمانه حمله می کنند، به ویژه اگر مهاجمین ماده های هم نوع باشند. بدین گونه، در روی سرزمینی مشخص، نبرد بین نرها، که پژوهشگران در گذشته فکر می کردند به خاطر رقابت جهت جلب ماده هاست، در واقع درگیری های شدید برای تسلط بر اموال است. به شیوه ای حیرت آورتر، تسلط بر یک سرزمین، به صاحبان آن قدرتی می دهد که بیگانگانی را که در صدد تجاوزند غافلگیر کنند. لذا در بیشتر گونه های جانوران، «نوعی شناسائی حق محدوده ی قلمروی» می یابیم که تناسب قوا میان آن ها را مشروط و هدایت می کند.

آردری می پرسد که چرا موجودات زنده به یک سرزمین نیاز دارند؟ از مجموعه پاسخ ها، دو دلیل عمده مطرح می شود: ۱- یک ناحیه با هدف تضمین مواد لازم برای امرار معاش موجود زنده انتخاب می شود، یعنی با توجه به مواد خوراکی و منابع آبی موجود در محل؛ ۲- قلمرو به مثابه میدان بسته ای ست برای دفاع از خود و پناه گرفتن در مقابل دشمنان گوشت خوار. این نیاز ابتدائی به فضا در مدتی طولانی تحول می یابد تا این که به بخش لاینفکی از تحولات ژنتیکی «قلمروطلبان» تبدیل شود. این میراث طبیعی موجد نوعی آگاهی نسبت به مرزهاست و علاوه بر آن، پایه ای را تشکیل می دهد که بر مبنای آن دسته ها و گله ها شکل می گیرند. ضرورت حفاظت از فضای حیاتی گروه بندی های موجودات زنده را به اجتماعی شدن بر می انگیزد؛ سپس، این گروه متحد، با دسته های دیگر همونوع به کشمکش می پردازد.

اگر آردری صرفاً به توضیح رفتار موجودات زنده بسنده می‌کرد، به رغم استعداد خیره‌کننده سخنوری و سبک پراستعاره‌اش، اثر او به موضوع مجادله بین کارشناسان قوم‌شناس محدود شده و پژوهش‌چندانی نمی‌یافت.^۴ باوجود این، هدف نظری و نتیجه‌گیری‌های وی بسیار بلندپروازانه بود: دروای چند تابیدیه تجربی در زمینه جانورشناسی، او کوشید تا «قواعد بازی» رفتار انسانی را در زنجیره‌ی نسل‌ها درک کند. به عقیده‌ی وی روشن شدن بُعد سرزمینی در جهان‌زندگان امکان‌می‌دهد تا پدیده ملت‌ها و کشمکش‌های آنان در طول تاریخ قابل فهم شود، امری که او را به تنظیم فرضیه‌ای بی‌چون و چرا سوق داد: «اگر ما به چهار دیواری مان، به خاک یا به حاکمیت ملی کشورمان وابسته ایم، از گرایش‌های همان قدر فطری، همان اندازه ریشه‌کن‌نشده‌ی متعلق به جانوران پست‌تر تبعیت می‌کنیم. هنگامی که سگ شما با دیدن بیگانه‌ای که از مقابل دیوار شما می‌گذرد، واق‌واق می‌کند، انگیزه‌ی او با انگیزه شما که آن را ساخته‌اید چه تفاوتی دارد؟»^۵

تمایلات سرزمینی انسان‌ها بازتاب یک الزام زیست‌شناختی اجدادی است که اساساً رفتارها را تعیین می‌کند؛ آردری از این نیز بالا تر می‌رود: «مرد به زمینی که در آن گام بر می‌دارد بیش از زنی که شریک بسترش است، وابسته است.» برهان ابتدائی چنین تاییداتی ممکن است در پرسش زیر خلاصه شود: «شما در طول زندگی خود، چند نفر شناخته‌اید که برای میهن‌شان مرده باشند، و چند نفر که به خاطریک زن جان داده باشند؟»^۶

این اظهارات اخیر مهر نسلی را بر خود دارد که رابرت آردری به آن تعلق دارد. او به عنوان یک امریکائی متولد ۱۹۰۸، در دوران نوجوانی قربانیان جنگ جهانی اول را دیده و در سن بلوغ با بسیاری از قربانیان جنگ دوم جهانی آشنا شد؛ او حتی فرصت یافت در طول زندگی‌اش جنگ کره و ویتنام را ببیند. کتاب او که در زمان شروع جنگ ویتنام

^۴ - در این مورد به مقاله‌ی جفری گورر مراجعه کنید:

Geoffrey Gorer, «Ardrey on human nature, Animals, nations, imreatives», in Ashley Montagu (dir.), Man and aggression, London, Oxford University Press, 1973, p. 165-167.

^۵ L'Imperatif territorial, op. cit. p.17

^۶ - همانجا، صفحه ۱۸ و ۱۹.

نوشته شد، در سال های دهه ۱۹۶۰ بخش غیرقابل انکاری از فضای بین المللی را به خود جذب کرد. آغاز روند استعمارزدائی در فردای جنگ جهانی دوم، که دو دهه طول کشید، در مقایسه با سرزمین های ملی موجود در یکصد سال پیش از آن، تعداد بیشتری سرزمین های ملی ایجاد کرد. به یقین، پایان جنگ جهانی اول، شاهد پیدایش یک سلسله ملت های جدید بود، اما این روند با پیدایش دولت های جهان سوم به اوج رسید. جنگ های رهائی بخش ملی – در هندوچین، الجزایر، کنیا و غیره – جهانی از مبارزه همه با همه را ترسیم کرد که هدف آن کسب سرزمین های کاملاً مشخص و مستقل بود. گذر ایده ی ملت به فراسوی محیط غرب، کره زمین را رنگین کرد و با دویست پرچم ملی رنگارنگ آراست.

زیست شناسی اجتماعی، در بازنمایی علمی اش گرایش دارد که تاریخ را وارونه جلوه دهد. زیست شناس اجتماعی مانند بسیاری دیگر از پژوهشگران علوم اجتماعی، واژه شناسی خود را، سرانجام، براساس نمونه روندهای اجتماعی و سیاسی که در زندگی خود شاهد آن بوده است، شکل می دهد. باوجود این، بسیاری مواقع، او به این نکته آگاهی ندارد که درتاریخ، بیشتر، این پسین است که پیشین را توضیح می دهد و نه برعکس. پژوهشگر علوم طبیعی، بیشتر واژه هایش را از زمان حال اجتماعی «وام» می گیرد و سپس روی آن کار کرده، از طریق واسطه ها، تصویر جهان زنده ای را که مشاهده می کند، روشن تر ترسیم می نماید. اگر این پژوهشگر، زیست شناس اجتماعی باشد، در مرحله ی بعدی، دوباره تلاش می کند جامعه انسانی را به یاری همان واژه ها و تصاویری که پیشاپیش و عموماً به طور ناخودآگاه در بازنمایش از روند تاریخی اقتباس کرده، توضیح دهد.

بدین ترتیب برای مثال، زیست شناسان اجتماعی متعصب، جنگ های ملی برای کشورگشائی در سال های دهه ۱۹۴۰ و نیز نبردهای سخت برای دستیابی به یک میهن در اواخر سالهای دهه ۱۹۴۰ تا سال های دهه ۱۹۶۰ را به منزله روندهای تکامل گرایانه ای می دیدند که به شکلی تقریباً خصلت ژنتیکی ذاتی همه ی گونه های جاندار است.

این جبرگرایی زیست شناختی، و رای تفاوت هایش، جبرگرایی به همان اندازه مشهور جغرافیائی را تداعی می کند که دانشمندان آلمانی فریدریش راتزل Friedrich Ratzel و سپس کارل هاوس هوفر Karl Haushofer

و دیگران بعد از او توسعه داده اند. راتزل، بی تردید، اصطلاح «ژئوپولیتیک» را نساخته ولی او یکی از پیشگامان عرصه بررسی و پژوهش در این رشته است؛ او درواقع از نخستین کسانی بود که با روشی بسیار سنجیده، عناصر زیست‌شناسی را در جغرافیای سیاسی وارد کرد. او با این که تئوری‌های نژادپرستانه صرف را رد می‌کرد، اما معتقد بود که خلق‌های عقب‌مانده موظفند خود را به خلق‌های متعلق به تمدن‌های پیشرفته‌تر بسپارند که تماس با اینان به خلق‌های عقب‌مانده امکان خواهد داد تا به نوبه خود به بلوغ فرهنگی و معنوی برسند. راتزل، دانشجوی پیشین جانورشناسی و طرفدار آنتشین نظریه‌های داروین، ملت را به منزله پیکر ارگانیکی تلقی می‌کند که برای تکاملش ناگزیر شده مرتباً محدوده‌های سرزمینش را تغییر دهد. مانند هر پیکر زنده که رشد می‌کند و پوستش کش می‌آید، میهن نیز گسترش یافته، ایجاب می‌کند که مرزهایش بزرگتر شود (یا کوچک‌تر شده، حتی موجودیتش متوقف گردد). راتزل اظهار داشت: «ملت در طول نسل‌ها و در روی همان تکه خاک بی حرکت نمی‌ماند. ملت می‌بایست بزرگتر شود تا بتواند تقویت شده و رشد کند». هرچند که راتزل، گسترش ملت را به فعالیت فرهنگی آن وابسته می‌کند و نه به زور، پیشگام بیان مفهوم *Lebensraum* [فضای حیاتی] به شمار می‌رود.^۷

کارل هاوس هوفر گام دیگری در جهت استحکام نظریه فضا‌های حیاتی ملی برداشته است. به هیچ وجه اتفاقی نبود که در آلمان سرخورده‌ی بین دو جنگ جهانی، ژئوپولیتیک عرصه پژوهشی پرتعدادی شده بود. این رشته علمی که ابتدا در کشورهای اسکاندیناوی و سپس در بریتانیا و ایالات متحده هوادارانی پیدا کرده بود، تناسب قوای بین‌المللی را به یاری قوانین تغییر ناپذیر مبتنی بر تکامل طبیعت توضیح می‌دهد. حرص گسترش خاک در زیر بنای تئوری‌هایی که می‌بایست توضیحی کلی برای تنش عصبی حاکم بر جو کشورهای ملی بنیاد قرن بیستم عرضه کند، نقشی کلیدی پیدا کرد.

^۷ - به نقل از کتاب داوید توماس مورفی Davis Thomas Murphy با عنوان زیر:

The Heroic Earth, Geopolitical Thought in Weimar Germany, 1918-1933,
Ohio, Kent State University Press, 1997, p.9.

برپایه ی این منطق ژئوپولیتیک، همه ملت هایی که وزنه ی جمعیتی شان سنگین تر می شود، نیازمند فضای حیاتی وسیع تری هستند، به عبارت دیگر نیاز به گسترش عرصه اولیه میهن شان دارند. بدین ترتیب، برای مثال، آلمان به اعتبار این که نسبت جمعیتش به خاکی که در اختیار دارد، در مقایسه با کشورهای مجاور بسیار نامساعدتر است، حق طبیعی و تاریخی خود می داند که حتی با تجاوز به منافع آن ها خاک خود را گسترش دهد. هدف این توسعه طلبی مداخله در منطقه هایی است که اقتصادی عقب مانده تر داشته ، در گذشته آلمانی های «قومی»^{*} ساکن آن بودند و حتی گاهی هنوز هم هستند^۸. [* آلمانی قومی به افرادی گفته می شود که خودشان یا دیگران، آنان را از جهت قومی آلمانی حساب می کنند ولی در جمهوری فدرال آلمان زندگی نکرده و شهروندی آن را ندارند.]

تاخیر آلمان در مسابقه برای مستعمره سازی که از اواخر قرن نوزدهم شروع شده بود نیز پیشینه ای سیاسی شد که مایه ی شکوفائی نظریه هایی در مورد «فضای حیاتی» و مردم گیر شدن آن ها گردید. آلمان که در تقسیم غنائم سرزمینی قدرت های امپریالیستی سرخورده بود، و حتی فراتر از آن به خاطر شرایط صلح که در پایان جنگ جهانی اول بر آن کشور تحمیل شد، بر پایه ی این ترها گمان می برد که به نام قوانین طبیعت که همیشه در طول تاریخ مستبدانه بر مناسبات بین خلق ها حاکم بوده است، در عرصه سرزمینی به خود حق می دهد که خود را تقویت کند. در آغاز، بسیاری از جغرافیادانان غیر آلمانی شیفته این جهت گیری فکری شده بودند.

باوجود این، هنگامی که قوانین طبیعت به طور کامل بر تبار و برخاک پایه ریزی می شود، ارتباط میان ژئوپولیتیک و قوم محورگرایی وضعیت انفجاری پیدا می کند؛ و در حقیقت، چند سال بعد انفجار رخ داد. هاوس هوفر و بسیاری دیگر به طور مستقیم روی هیتلر و رژیمش نفوذی داشتند ، اما به طور غیرمستقیم به آن خدمت کردند. آن ها به پیشوا و اشتباهی سیری ناپذیر او در فتوحات، ملغمه ای از مشروعیت

⁸ - در مورد Haushore به کتاب بالا، صفحه ی ۱۰۶ تا ۱۱۰ مراجعه کنید.

ایدئولوژیکی دادند تا آن که سرانجام شکست نظامی، وزنه «علمی» بودن را از نظریه های آنان گرفت.^۹

تزهای آردری که در سال های دهه ۱۹۶۰ محبوب بود، خیلی زود به فراموشی سپرده شد. گرچه توضیحات زیست شناختی اجتماعی در این جا و آنجا با استقبال روبرو شد، ولی کاربرد آن تزاها در تشکیل میهن بی وقفه کمتر شد. بدون توجه به میزان جذابیت تحلیل های آردری، جهان کردارشناسی *éthologie* حیوانی سرانجام از قاطعیت سخت تئوری های او، ونیز از مفاهیم مشابه یا همانند برخی از همکارانش در مورد «روانشناسی قلمروی» فاصله گرفت.^{۱۰}

ابتدا، روشن شد که پستانداران اولیه تکامل یافته نزدیک به انسان، نظیر شپانزه ها، گوریل ها و حتی برخی میمون های بابونن به هیچ وجه «قلمروگرا» نیستند. شکل های رفتاری جانوران در رابطه با محیط زیست شان، بسیار متنوع تر از آن است که آردری توصیف کرده است. حتی در میان پرندگان، که قلمروگرا ترین گونه ی حیوانی بشمار می روند، رفتارهایی مشاهده می شود که بیش از آنچه نتیجه ی میل فطری باشد، نتیجه محیط زیست متحول شونده است. تجربیاتی که هنگام تغییر شرایط زیستی موجودات زنده گوناگون انجام شده، نشان میدهد که یک رفتار تهاجمی نسبت به محیط زیست فیزیکی، هنگامی که چهارچوب ژئو-بیولوژیکی نیز خود تغییر کند، ممکن است به شکل جدیدی بیان گردد.^{۱۱}

^۹ - برای ژئوپولیتیک زمان لازم بود تا پس از تجربه رژیم نازی جایی بیابد، اما از همان سال های دهه ۱۹۷۰، یکی از میدان های پژوهشی مشروع شده بود. در این باره به کتاب زیر مراجعه کنید:

David Newman, « *Geopolitics, Renaissance, Territory, sovereignty and the world political map* », Boundaries, Territory and post Modernity, London, F. Cass, 1999, p. 1-5.

^{۱۰} - همچنین به اثر مشهور کونراد لورنز نگاه کنید:

Konrad Lorenz, *L'Agression, Une histoire naturelle du mal*, Flammarion, 1977.

^{۱۱} - در این باره به مقاله ی جامعه جان هارل کروک مراجعه کنید:

John Hurrell Crook, « *The nature and function of territorial aggression* », in Ashley Montagu (dir), *Man and Aggression*, op, cit. p. 183-217.

یک انسان شناس با دانش تاریخی گسترده نمی تواند این نکته رانیز نادیده بگیرد که نوع انسانی که راه خود را از قاره آفریقا شروع کرده است، رشد و رونق جمعیت شناختی خود را هنگامی بدست آورد که دقیقاً به یک سرزمین معین وابسته نشد، بلکه برعکس، به دلیل مهاجرت و عزیمت برای فتح جهان بر روی پاهای سبک و چالاکش بود که چنین امری تحقق یافت. کره ی زمین بتدریج مسکن قبیله های چادر نشین شد که از طریق میوه چینی و شکار زندگی می کردند و در تلاش برای جستجوی غذا مجبور بودند برای یافتن زمین هائی تازه برای زنده ماندن ، با رسیدن به کرانه ی آب های پر از ماهی، همواره به پیش روند. انسان ها فقط هنگامی در یک منطقه ماندگار شده ، سکنی گزیدند که طبیعت برای کمبودهای پایه ای آنان چاره ای عرضه کرد.

باوجود این، اگر خیلی دیرتر، انسان به صورتی پایدار به یک خاک دل بست، انگیزه این کار نه کشش زیست شناختی او برای یک سرزمین ثابت، بلکه آغاز توسعه کشاورزی بود. گذار از چادرنشینی به یک جا نشینی، به طور عمده در اطراف رسوباتی که در مسیر آبراه ها ایجاد شده بود، (که بدون نیاز به دانش انسانی زمین ها را حاصلخیز کرد) صورت گرفت و به روش زندگی در حال گسترش تبدیل شد. زمین، اساسی شد که تمدن سرزمینی بر روی آن پا گرفته و امپراتوری های بزرگ برپا شدند. این سلطنت های باستانی مانند بین النهرین، مصر یا چین موجب توسعه ی وجدان همگانی که ویژگی مشترک همه ی افرادی است که زمین کشت می کنند، نشدند. در واقع، مرزهای این امپراتوری های غول پیکر نمی توانست در ذهن ها به منزله ی خطوطی که فضای زندگی کشاورز یا بردگان را معین می کرد، ثبت شود. اگر بتوان به آسانی فرض کرد که در همه ی تمدن های مبتنی بر کشاورزی، تولیدکنندگان مواد غذایی برای زمین ارزشی بزرگ قائل شده و از نظر روحی احساس وابستگی به آن می کنند، در مقابل، احتمال کمی وجود دارد که آنان با قلمروهای پادشاهی های بزرگ، گونه ای رابطه برقرار کرده باشند.

همچنین، در نظر داشتن این ایده واجد اهمیت است که در جامعه های سنتی قدیمی، چادر نشین یا کشاورزی، اغلب به زمین به دیده ی الهه ی زایش هر چه که در آن زیست و تولید می شود، می نگرستند^{۱۲}. تقدیس

¹² - در اساطیر یونانی، گایا Gaia الهه زمین است. در بت پرستی کنعانی ها، آشره Asherah این نقش را ایفا می کند.

تکه زمینی که ایل یا روستا بر روی آن سکنی گزیده، رسمی رایج و پذیرفته شده در میان بسیاری از جوامع در قاره های مختلف بود، ولی به هیچ وجه نمی توان آن را با میهن پرستی مدرن یکی دانست. زمین همواره به عنوان میراث الهی تلقی شده و نه همچون دارائی انسانی. انسان های دوران های پیشین خود را کشتگر، مستخدم یا زارع، بهره برداران موقتی زمین می دانستند و نه به عنوان مالکین آن. خدایان (یا خدای واحد پس از ظهور یکتاپرستی) از طریق روحانیان زمین را بین مومنان تقسیم می کردند و در صورت عدم اطاعت از قوانین مذهب، هرگاه به نظرشان مناسب میرسید آن را پس می گرفتند.

محل تولد یا جماعت شهروند ؟

اگر، آردری منشأ پیدایش قلمروهای ملی را جهان زندگان می داند، بر عکس، مورخان پیدایش میهن را، به آن صورتی که امروز می دانیم، به پیدایش خود این واژه در متون قدیم نسبت می دهند. پژوهشگران در کند و کاو گذشته گرایش داشتند که ملت ها را چنان در نظر بگیرند که گویی از زمانی وجود داشته که جماعت های انسانی شروع به سازماندهی خود کردند و به همین ترتیب، میهن جهانشمول و جاودانی جایگاه خود را در شمار زیادی از آثار تاریخی، چه تخصصی و چه ویژه ی همگان، بازمی یابد.

مورخ بر خلاف مردم شناس، به عنوان ماده ی اولیه، سند کتبی در اختیار دارد؛ برای مورخ، بازسازی گذشته همواره بر پایه ی «منابع دست اول» آغاز می گردد. آشکار است که برای وی دانستن این که چه کسی و در چه اوضاع و احوالی سند را نوشته، واجد اهمیت است؛ و می دانیم که یک مورخ خوب باید پیش از همه، یک متن شناس محتاط باشد. با وجود این، کمتر با پژوهشگرانی روبرو می شویم که کاملاً آگاه بوده، لحظه ای فراموش نکنند که آن چه نسل های گذاشته به ما منتقل کرده اند، به جز آثار مادی باقیمانده، از یک جمع بسیار محدود برگزیدگان با سواد می آید و بیانگر بخش بسیار کوچکی از همه ی جامعه های پیش-مدرن است.

این شهادت‌ها به یقین اهمیت دارند و بدون آن‌ها، شناخت تاریخ فوق‌العاده محدود خواهد بود. باوجود این، هر فرضیه، هر تایید و هر نتیجه‌گیری درباره‌ی دنیا‌های‌های گذشته که بخش ذهنیت و محدودیت نگاه روشنفکری شهادت‌های کتبی (ادبی، قضائی یا غیر از آن) را در نظر نگیرد، ارزشی بسیار نسبی خواهد داشت. مورخ کاملاً آگاه به فن بازسازی روایت‌ها وظیفه دارد بپذیرد که او هرگز نخواهد توانست اندیشه‌ها و یا احساسات واقعی کارگرانی را که روی زمین کار میکردند، یعنی اکثریت خاموش جامعه‌های اجدادی که نوشته‌ای از خود به یادگار نگذاشته‌اند، رمزگشائی کند. در واقع، در هر قبیله، روستا یا دره‌ای تقریباً لهجه‌ای متفاوت از دیگری خواهیم یافت. اعضای قبیله‌ها یا دهقانان، که دارای شبکه ارتباطی ضعیفی بوده، خواندن و نوشتن نمی‌دانستند، برای کار کردن، تولید و حتی برای عبادت، نیازی به واژگان غنی نداشتند. ارتباطات در جامعه‌های زراعتی بیشتر بر روی رابطه‌ی بلافاصله، ژست یا گفتار قرار داشت و نه بر روی مفاهیم مجردی که تعدادی فاضل در آن منابع کتبی یادشده فرمول‌بندی کرده‌اند و تازه فقط بخشی از آن به دست ما رسیده است.

نویسندگان درباری، فیلسوف‌ها و کشیشان، در پیوند تنگاتنگ فرهنگی و اجتماعی با اشراف زمین‌دار، قشرهای شهری ثروتمند و اعیان نظامی، ارثیه‌ای از خود باقی گذاشته‌اند که مورخان، اغلب آن‌ها را مخزن قابل دسترسی ارزیابی کرده‌اند که دارای اطلاعات فراگیر درباره‌ی ابزارهای مفهوم‌سازی و عملکرد همه‌ی اقشار جامعه است. سرچشمه‌ی استفاده متداول و همراه با ابهام واژه‌هایی نظیر «نژاد»، «قوم»، «خلق»، «ملت»، «مهاجرت خلق‌ها»، «خلق در تبعید»، «سلطنت‌های ملی» که به صورت تقریبی و فاقد بصیرت در جامعه‌های پیش‌مدرن به کار رفته‌اند، از همین جاست.

مشکل از آنجا رخ می‌نماید که هر روایت تاریخی گرفتار گردابی از ردپاهای نوشته‌شده است. باوجود این، پژوهشگر باتدبیر می‌داند که باید با هشیاری و دقت بسیار در میان آن‌ها حرکت کند، همانگونه که می‌خواهد نخ‌های را از سوراخ سوزنی رد کند. مورخ باید بدون توهم پیش رود و کاملاً آگاه باشد که نوشته‌ی او فرآورده‌های تاریخی حاصل از کارمعدودی نخبه‌را می‌پوشاند. به عبارت دیگر، او فقط قله‌ی یک کوه یخ انسانی را لمس می‌کند که خود آن کوه ذوب شده است و هرگز در

کلیت آن قابل بازسازی نیست. منابع اصلی، نوعی شعاع نورافکنی را تشکیل می دهند که به طور متناوب قسمت های محدودی را روشن می سازد، در حالی که بخش های دیگری را در تاریکی ژرف رها می کند. در این بخش از کتاب، پیش از آن که بر یک سلسله متن های بارز و مشهور اروپائی تامل کنیم، سیر سریعی در میان نوشته های قدیم مدیریتانه ای خواهیم کرد. این سیر و گذر متأسفانه، زیاده از حد اروپامرکزگرا ست، اما کوتاه بینی آن بیش از این که به دلیل حالت ایدئولوژیکی باشد، به خاطر محدودیت های نویسنده است.

بدین سان، برای مثال واژه «میهن» در آثار قدیمی تمدن مدیریتانه ای دیده می شود. هنگامی که هومر در ایلید از کشور زادگاه یک شخصیت سخن می گوید، مرتباً از واژه ی پاتریدا (πατρίδα) استفاده می کند. جنگجویان نیز از همین واژه برای نامیدن مکانی که مأموریت های جنگی یا جنگ ها آنان را از آنجا دور کرده بود، برای بیان دلالتگی خود استفاده می کردند. همیشه همسر، فرزندان، پدر و مادر و همه خانواده در میهن محبوب زندگی می کنند. قهرمانان اسطوره ای که خستگی بر دوش آنان سنگینی می کند، فراسوی شجاعت و پایداری شگفت آورشان به این کانون ایده آلیزه برمیگردند؛ میهن همواره مکان مقدسی است که نیاکان در آن آرمیده اند.^{۱۳}

حدود سیصد سال بعد، اشیل (Eschyle) که در نمایشنامه پارس ها، قدیمی ترین تراژدی موجود، نبرد سالامیس (۴۸۰ پیش از میلاد) را که در آن نیروهای متفق یونانی رودروی سپاهیان پارس قرار گرفتند با درخشندگی شرح می دهد. او شعار زیر را در دهان قهرمانانش می نهد: «آه فرزندان هلن، بشتابید! میهن را، کودکان تان، زنان تان، مکان خدایان، پدران و گور های نیاکانتان را آزاد کنید! اکنون، این نبرد نهائی است!»^{۱۴}. بازماندگان سپاه پارس نیز به پاتریدا *Patrida* برگشتند تا خانواده هایشان را باز یافته و براین شکست تلخ بگریند. اما، توجه کنید،

¹³ *Iliade*, Chant V, 212 & IX, 41, 46, Paris, GF-Flammarion, 1965, p.92 & 150.

¹⁴ http://www.histoire-fr.com/bibliographie_eschyle_les_presse.htm
Hérodote, *Histoires*, livre III, 140, Paris, Les Belles Lettres, 1958, و همچنین: p.173.

نه یونان، نه پارس میهن جنگجویان نیست: میهن آنان، خانه آنان ست، شهر (سیتِه) و خاستگاه آنان ست. میهن، سرزمین کوچکی است که در آن زاده می شوی و فرزندان، نوادگان و همسایگان نزدیک به صورت عینی و بدون واسطه همدیگر را می شناسند.

همچنین در درام های متاخرتر، میهن به عنوان مکانی با ارزش تر از طلا نقش مهمی دارد که به هیچ بهائی نباید از آن چشم پوشید: بدین سان، میهن در آنتیگون اثر سوفوکل Sophocle، مِدِه اثر اورپید Euripides و دیگر آثار قرن پنجم پیش از میلاد ظاهر می گردد. امر کننده شدن از میهن، همیشه به عنوان اخراج از کانون گرم و محافظ، مثل یک بدبختی بزرگ و اغلب مثل هجرانی دردناک تر از مرگ تلقی می شود. میهن مکانی است آشنا و مطمئن و بیرون از آن، همه چیز بیگانه است و تهدید آمیز^{۱۵}.

بعدها، هنگامی که جنگجویان سیراکوز در نبردی سخت با آتن درگیر می شوند، توسیدید Thoukudídês گزارش می دهد که آنان برای دفاع از میهن شان جنگیده اند، در حالی که مخالفان آتنی آن ها در جنگی برای تسلط بر یک کشور بیگانه درگیر شده بودند^{۱۶}. در «تاریخ جنگ پلوپونز» *Pelopónnēsos* بارها از میهن یاد شده، اما شایسته یادآوری ست که این منطقه را هرگز کشور همه ی هلنی ها به حساب نیاورده اند. علی رغم آرزوی سرسختانه منادیان ملت یونان دردوران جدید، پاتریدا *patrída* در ادبیات باستانی، به عنوان سرزمین یونان یاد نشده است؛ و در حقیقت، نمی توانست چنین تلقی گردد. برجسب «میهن» نزد مورخان دوران باستان، منحصر در مورد شهر-دولت خاصی صادق است: شهر *Polis* پóλις انتخابات. به همین دلیل هنگامی که توسیدید سخنرانی شگفت آور

¹⁵ - مراجعه شود به:

Sophocle, *Antigone*, 183, 200, Paris, GF-Flammarion, 1964, p. 73. & Euripide, *Médée*, 38, 643-651, Paris, Gallimard, 1962, p.160-161.
^{۱۶} - Histoire de la guerre du Péloponnèse, t.2, livre VI, 69, Paris, GF-Flammarion, 1966, p ; 126.

پریکلس را بازنویسی کرد، آتن در آن بصورتی والا و شایسته تحسین و تکریم ظاهر می شود.^{۱۷}

یک شکل کاملاً ویژه و گیرای سیاسی کردن فضای سرزمینی را می توان درگرایش یونانی ها نسبت به میهن دید. این واژه، و بار احساسی که بر می انگیزد، فقط به حوزه ای جغرافیائی به منزله ی یک حوزه جغرافیائی استناد نمی کند، بلکه اغلب در مورد چارچوب مشخص سیاسی مشخصی نیز بکار می رود. قلمرو سرزمینی سیاسی شده است و متقابلاً، سیاست هلنی (یونانی) نیز همواره ابعاد سرزمینی به خود گرفته است. افلاطون با تند و تیزی فوق العاده ی منطقی، می تواند در رمز گشائی این مسئله بخرنج به ما کمک کند.

فیلسوف آتنی نیز مثل توسیدید، میهن را کاملاً با یک پولیس *polis* (شهر-دولت) خاص شناسائی می کند و نه با یونان در کلیت آن. شهر-دولت خود مختار با نهادها و نظام قانونی اش، *patrida* پاتریدای اصلی را تشکیل می دهد. فیلسوف پی در پی به میهن استناد می کند، نه به عنوان زادگاه، و نه چون قلمروی فیزیکی پر از مناظری خاطره انگیز، بلکه اساساً به مثابه یک کلیت سیاسی که همه شهروندان را در بر می گیرد. بدین سان در کتاب کریتون *Criton*، از زبان سقراط گفتار سرزنش آمیز زیر را که او به مخاطبش گفته است، بیان می کند:

«خرد تو آنقدر است که هنوز نمی دانی وطن به مراتب ارجمندتر از پدر و مادر و همه ی نیاکانت بوده، در نزد خدایان و خردمندان بسی گرامی تر و مقدس تر از همه است؟ نمی دانی که اگر وطن بر تو خشم کند، باید او را محترم تر از پدر و مادر بداری و در برابرش سر فرود آوری و با بردباری بکوشی تا او را آرام سازی و اگر از این کار ناتوان بودی باید به حکم او تن دردهی و اگر تو را بزند یا به بند کشد [...] یا به میدان جنگ و به کام مرگ بفرستد، سر از فرمان او بر نتابی؟ بلی همه

¹⁷ همچنین واژه ی «میهن» را می توان در آئین رواقی یافت که گاهی به همه کیهان اطلاق میگردد. از سوی دیگر، گرچه یونان هرگز به عنوان میهن شناخته نشده، با وجود این در میان بخشی از دانشمندان هلنی آگاهی بیک هویت فرهنگی مشترک را می توان یافت که حاصل پیوند خویشی زبانی و فرهنگی است. برای مثال، نگاه کنید به کتاب تاریخ ها نوشته ی هرودت، بخش هشتم، ۱۴۴، صفحه ی ۱۶۰ و همین طور به جمله ی ایسوکرات *Isokratès* قطعه ۵۰، سخنوری Panegyrique توجه کنید:

<http://remacle.org/bloodwolf/orateurs/isocrate/panel.htm>.

این کار ها را باید انجام داد [...] : نباید زمین به دشمن سپرد، نباید عقب نشینی کرد و همین طور نباید صف خود را رها کرد، بلکه در جنگ، و در دادگاه نیز باید آن کنی که وطن ، سیئه بتو فرمان دهد؛ در غیر این صورت او را به ماهیت واقعی حق وقانون متقاعد کن ! اعمال خشونت نسبت به پدر یا مادر کفر است: اگر میهن قربانی این خشونت باشد، گناه کوچکتری است؟^{۱۸}».

در این مورد نیز، چون موارد دیگر، «میهن» افلاطونی شهر- دولتی (cité) است که در آن ارزش های والا تجسم می یابد و همه ارزش های دیگر فروتر از آنند. وضعیت محل قدرت خودمختاری که در مالکیت شهروندان مستقل است، خصلتی ویژه و قدرتی اخلاقی به آن بخشیده است. منافع عمیق اعضای این پیکره سیاسی آنان را مجبور می کند که از میهن شان که در حقیقت جماعت آنان است دفاع کنند. نیاز به تقدیس میهن و ادغام آن در آئین های مذهبی و تجلیل از آن در تشریفات از همین جا نشأت می گیرد. توقعات میهن پرستانه ای که افلاطون بی قید و شرط بیان کرده، شامل میهن- شهردولت (سیئه) شده که آن را بر فراز مجموعه امتیازات شخصی قرار می دهد و این امتیازات را تابعی از نیازمندی ها و ارزش های جمعی بحساب می آورد.

گفتگوی آنتی در مورد میهن، از چندجنبه، یادآور مناسباتی است که در این مورد در جهان امروز مورد بحث می باشد. وفاداری، از خودگذشتگی و روحیه فداکاری به خاطر مکانی ، همچون ارزش ها و فضائل مقدس ظاهر می شود که هیچ کس به آن نه اعتراض کرده ، و نه به طریق اولی ریشخندش می کند. این حالت ممکن است به جوانه های وجدان ملی تشبیه شود که در جریان دو قرن گذشته در جامعه انسانی به گل نشسته است. میهنی که در زیر نگاه های توسیدید، افلاطون و دیگر شهروندان آتن خودنمایی می کرد، آیا همان میهنی بود که بنیتو موسولینی، شارل دوگل، وینستون چرچیل و میلیون ها فرد گمنام در قرن بیستم تصور می کردند؟ پس، اگرچنین است در زیر آفتاب چیز جدیدی نخواهیم یافت!

به هر حال ، شباهت ظاهری ، تفاوت اساسی را نمی پوشاند. جامعه های هلنی باستانی [یونان باستان-م] فقط شکل های دموکراسی مستقیم و مشارکتی را به خود دیدند و نه دموکراسی نمایندگی؛ به همان ترتیب،

¹⁸ Criton, 51 (a, b, c,) in *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, Paris, Gallimard, 1950, p. 88-89.

مفهوم همه گیر و انتزاعی ملت، که مشخصه جهان نواست، برای آن ها کاملاً بیگانه بود. فرهنگ های هلنی قدیمی مجبور بودند به وفاداری میهن پرستانه به شهر-میهن کوچک ملموس رضایت دهند. هر شهروند چشم انداز واقعی و انسانی پولیس *polis* را می شناخت، همان گونه که ابعاد و مرزها را. شهروند هر روز، در میدان عمومی (آگورا)، دیگر شهروندان را ملاقات می کرد و با همدیگر در گردهم آیی خلق، جشن ها و نمایش های تأثیر شرکت می کردند. این جهان بی واسطه، جوهر و شدت احساسات میهن پرستانه ای را که جایی اصلی در وجدان شهروند داشت، مقید می کرد.

در حقیقت، سطح نازل ارتباطات و شیوه های محدود ترویج فرهنگ، نمی توانست ایجاد یک میهن بزرگ دموکراتیک را ممکن سازد. به یقین، همان طوری که ارسطو گفته، «انسان، طبعاً، جانوری سیاسی است»، اما در این صورت، سخن از شهروند یک دولت - شهر است بدون چاپخانه، بدون نقشه های دقیق، بدون روزنامه، بدون رادیو، بدون آموزش برای همه و غیره. همچنین، هنگامی که بعدها، جهان هلنی سرانجام در زیر عصای سلطنتی باشکوه اسکندر مقدونی متحد شد، بُعد میهن پرستانه قدیمی پولیس *polis* نیز منحل گشت و به همان روال، محتوای دموکراتیک زندگی فرهنگی روزانه بسیاری از یونانی ها هم ناپدید شد.

به علاوه، خطوطی که حوزه اخلاقی دموکراسی را در شهر-دولت مشخص می کند، به طور چشمگیری از محدوده های سیاسی دموکراسی نوین متمایز است. شهروندان *polis* پولیس، که به همین عنوان محترم شمرده می شوند، در میان کل ساکنان سیده (شهر) و دهقانانی که زمین های اطراف را کشت می کردند، اقلیتی به شمار می رفتند. فقط مردان آزاد که هنگام تولد، والدینشان پیشاپیش از شهروندی برخوردار بودند، بومی محسوب می شدند که حق شرکت در هیئت های انتخاباتی و نیز نهادهای منتخب داشتند. زنان، مهاجران و برده های بسیاری از حق شهروندی محروم بوده، جزء هیات حاکمه به شمار نمی آمدند. مفهوم انسان جهانشمول که بعد ها ظهور کرد و در عصر جدید مورد تأیید قرار گرفت، از جهان مدیترانه ای با فرهنگی غنی و دلچسب... ولی فوق العاده نخبه گرا، ناشناخته ماند¹⁹.

¹⁹ - در مورد مفهوم «بومی» در یونان قدیم به کتاب مارسل دتین مراجعه کنید:

وفاداری به میهن به عنوان نشانه‌ی فداکاری نسبت به انجمنی از شهروندان، که دارای حکومتی به نمایندگی آنان بود، از ویژگی‌های برخی از آثار ادبی دوران جمهوری روم نیز بشمار خواهد رفت. در آستانه ناپدیدشدن و تبدیل این جمهوری به یک امپراتوری بزرگ، تعدادی دانشمند از آن ستایشی کردند که تا دوران جدید، به عنوان میراثی لاینفک در فرهنگ اروپا حفظ شده است. در بالانقل قولی از چکامه‌های (Odes) مشهور هوراس درباره‌ی شیرینی مرگ در راه میهن آورده شد. بدین ترتیب شاعر بزرگ رومی بیش از یک سرزمین مقدس ملی، به جمهوری [امر عمومی] *res publica*، یعنی میهن جمهوری خواه، اظهار دل‌بستگی کرد و آن هم در لحظه‌ای که ژول سزار برای ابد آن را به خاک می‌سپرد.

سالوست (Caius Sallustius Crispus) مورخ رومی طرفدار سزار در «توطئه‌ی کاتیلینا»، در مقابل قدرت الیگارش‌ی (حکومت چند تن یا گروه سالاری)، میهن را به آزادی تشبیه می‌کند.²⁰ سناتور سیسرون Ciceron نیز همین نظر را دارد، کسی که به خاطر شکست دادن توطئه علیه جمهوری به لقب پرافتخار «پدر میهن» شهرت یافت، و کسی که در گفتارخشن معروفش علیه توطئه‌گر به او می‌گوید: «اگر پدر و مادرت از تو هراس و تنفر داشتند و تو هیچ وسیله‌ای برای آرام کردن آنان نداشتی، فکر می‌کنم، دنبال پناهگاهی می‌گشتی به دور از چشم

Marcel Detienne, *Comment être autochtone*, Paris, Le Seuil, 2003, p.26-29.

& *L'identité nationale, une énigme*, Paris, Gallimard, 2010, p. 26-29.

مناسبات در هم (مرکب) بومی با سیاست در آتن به مقالات کتاب زیر مراجعه کنید:

Nicole Loraux, *Né de la terre, Mythe et politique à Athènes*, Paris, Le Seuil, 1996.

درباره‌ی مفهوم حیرت آور فضا و رابطه‌ی ویژه سرزمین نیاکان نزد اسپارتی‌ها به کتاب ایراد مالکین مراجعه کنید:

Irak Malkin, *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge, Cambridge University Press, 1944.

²⁰ - «ما برای میهن و آزادی، زندگی مبارزه می‌کنیم، در حالی که برای آن‌ها بی تفاوت است که برای اقتدار چند شهروند نبرد کنند»، 58, *La Conjuraton de Catilina* در سایت زیر: http://www.mediterranees.net/histoire_romaine/catilina/salluste/salluste.html

آنان: پس این میهن، مام مشترک همه ما که از تو می ترسد و از تو تنفر دارد، چنین دآوری می کند که تو از مدت ها پیش فقط یک ایده در سر داری و آن تحمیل دستی پدرکش بر اوست. و آیا تو به اقتدار آن احترام نخواهی گذاشت و حکم او را اجرا نخواهی کرد و از قدرت او هراس به دل راه نخواهی داد؟»²¹

سرانجام، سیسرون، سیاستمدار و سخنور پرآوازه، در جریان رویدادهایی که منجر به سقوط ساختار جمهوری بسیار عزیز او شد، جان خود را از دست داد. کمی پیش از مرگ، وی دیدگاه منسجمش در باره میهن را در نوعی گفتگوی افلاطونی فرمول بندی کرد که در اروپای غربی در آستانه دوران تجدد در نوشته های بسیاری پژواک یافت. در کتاب مشهورش «رساله قوانین» *De Legibus*، دنباله منطقی همانند سازی همیشگی بین وطن و جمهوری را می توان یافت که به شکل دوگانه ی (دوآلیستی) جالبی عرضه شده است:

«آه! به مانند هرکول، فکر می کنم که برای او [کاتون]، مثل همه مردمان شهرک های رومی، دو میهن وجود داشت: یک میهن طبیعی، یک میهن شهروندی [...] به همین ترتیب ما هم جایی را که زاده شده ایم و هم جایی که ما را پذیرفته، میهن حساب می کنیم. اما ضروری است که آن مکان در عاطفه ی ما جای گیرد به طوری که نام «جمهوری» دارائی مشترک همه ی شهردولت (سپته) تلقی شود. برای اوست که ما حاضریم بمیریم؛ به اوست که باید خودمان را در دست هدیه کنیم، همه دار و ندار خودمان را نیز باید قربانی آن کنیم. اما، میهنی که ما را بوجود آورده به هیچ وجه کمتر از میهنی که ما را پذیرفته، دلبیر نیست»²².

وفاداری به جمهوری رومی، نظیر دلبستگی به شهردولت یونانی، ارزشی والا داشت؛ فضیلتی برجسته بود که حتی بر دلالتگی برای هوای زادگاه و مناظر کودکی برتری داشت. جایی که به مثابه ی عضوی برابر در یک فرمانروائی جمعی، حاکمیت بر نفس خویش اعمال می گردد، جایی پربهتر و استثنائی محسوب می شود. این عرصه ای ست که می توان ارتشی از شهروندان داوطلب و نه مزدوران را بسیج کرد، و نیز مکانی است که از یک شهروند می توان خواست که بخاطرش بمیرد.

²¹ Cicéron, « contre Catilina, discours, I, 7, 17, t, 10, Paris, Les Belles Lettres, 1969, p.15.

²² *Traité des lois*, livre II, 2, 5, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. 39-40.

فداکاری برای عامه با این واقعیت توجیه می شود که این مردم ترجمان تعلق به یک مجموعه خودمختار اند. این مفهوم از میهن سیاسی، دردنیای پیش مدرن، منحصر بفرد ماند و همان طوری که قبلاً بیان شد، در میهن دوران مدرن نیز طنین آن را به صورت ملت می بینیم.

باوجود این، در قرن هیجدهم، چند اندیشمند عصر «روشنگری» مجذوب این بیانیه های میهن پرستانه ای شدند که از حوزه مدیترانه ای باستان می رسید، و در آن ها نشانه ها و گواهی های بارزی از حکومت آزادی بی آلاش و جهانی کهن بدون مستبد و شاه را تمیز می دادند. از بخت بلند ما، یکی از این اندیشمندان درخشان، جان باتیستا ویکو Giambattista Vico به خوانندگان آثارش یادآوری کرد که اشراف رومی «به خاطر سعادت میهن، تردیدی به خود راه نمی دادند که خود و خانواده شان را، به اراده ی قوانین تسلیم کنند. قوانینی که درعین حال که رستگاری مشترک میهن شان را تامین میکرد، برای آنان نوعی رژیم سلطنتی خصوصی را در خانواده شان حفظ میکرد»^{۲۳}. و فیلسوف و مورخ ناپلی، با ذکاوتی عالی، هیچ رعایت «نیاکان لاتینی اش» را نکرد و خود را مقید دانست توضیح دهد: «زیرا، این میهن واقعی، همان طوری که بارها تکرار کرده ایم، در این جا، در خدمت منافع شمار اندکی از پدران است»^{۲۴}.

میهن جمهوریخواه سیسرون، در واقع حکومت معدودی (اولیگارشی) از یک گروه بسیار محدود شهروندان بود که رای دهندگان و انتخاب شدگان آن همیشه به لایه های اجتماعی بالا تعلق داشتند. برای درک معنای میهن، تدقیق نکته مهمی ضروری است: فقط فردی که در پایتخت روم حضور واقعی داشت، حق شرکت در انتخابات را داشت و شهروندان ساکن خارج از محدوده ی شهر از حق رای دادن و انتخاب شدن محروم بودند. این در حالی بود که در دوران سیسرون، اکثریت شهروندان در خارج از شهر زندگی می کردند، در نتیجه نمی توانستند مشارکتی فعال در امور «میهن» محبوب داشته باشند.

²³ Giambattista Vico, *La Science nouvelle*, 38, Paris, Fayard, 2001, p. 34.

²⁴ - همان جا، ۶۷۷، صفحه ی ۳۴۲.

سرانجام، تحکیم و توسعه ی روم در دوران امپراتوری، مناسبات با میهن شهروندی را به کلی خشکاند. امپراتوری بزرگ، به معنایی، اتحادی بود از شهر-دولت های فاقد هر گونه استقلال واقعی. در قرن سوم میلادی، ساکنان امپراتوری به استثنای بردگان، شهروند شناخته شدند که البته از هر گونه حق مشارکت در حاکمیت محروم بودند؛ امری که اثر آن، مغشوش شدن هر چه بیشتر بار احساسی و سیاسی موجود در مفهوم میهن جمهوری خواه است. در مقابل، این امر راه را برای پخش و توسعه ی یکتاپرستی جهانشمولی آماده کرد که پیوندهای آن با یک مکان خاص دگرگون شده بود. رابطه با اماکن مقدس بر پایه ترتیبات ذهنی دیگری قرار گرفت، و به یک ارتباط روشنفکری از نوعی کاملاً جدید انجامید. آبای کلیسای مسیحی تمایل داشتند فداکاری به ملکوت آسمان ها جای وفاداری به میهن را بگیرد. از آن جا که انسان ها در برابر خدا برابرند، فداکاری باستانی به پولیس *polis* یونانی یا جمهوری رومی برده دار، جای خود را به اخلاص به ایمان به زندگی ابدی در آن سوی [پس از مرگ] خواهد داد. البته، از نگاه اگوستین قدیس، ایده ی شهروندی به مفهوم خالص و واقعی کلمه، فقط در شهر خدا وجود دارد. اگر توجیهی در مردن برای میهن وجود داشته باشد، فقط می تواند به صورت از خودگذشتگی برای ایمان در قلمرو آسمانی خدا باشد²⁵. این مفهوم عشق به *Patria aeterna* میهن ابدی طنین نیرومندی در محافل وسیعی داشته، در خدمت مبانی مرکزی اعتقادات مسیحی قرار گرفت.

با گسترش امپراتوری، لژیون های مرکب از شهروندان جمهوری روم ناپدید شده و جایشان را به ارتش های مزدوری دادند که پرچم روم را نه فقط در پیرامون مدیترانه بلکه همچنین در قلب اروپا به اهتزاز درآوردند. این ملاقات تاریخی که محصول فتوحات بود، موجب بروز تحولات چشمگیری بر روی این قاره ی جنگلی شد که تا آن زمان نسبتاً خفته بود. سپس، ضعف و تکه پاره شدن امپراتوری به قبیله های مختلف و محل هایی در اروپا امکان داد تا از سلطه دراز مدت روم رها گردند. در این مرحله بود که حقیقتاً روند طولانی و کندی شروع شد که به تشکیل تمدنی جدید حاوی ساختار روابط اجتماعی کاملاً متفاوت منجر شد. فتودالیسم اروپائی نوظهور نه شهروندی می شناخت، نه مرگ قهرمانانه

²⁵ La cité de Dieu, t. 1, livre V, Paris, Garnier, 1947 – 1960, p. 497-498.

شهروندان را، فئودالیسم حتی وفاداری به یک میهن در معنای سرزمینی و یا سیاسی آن را بوجود نیاورد. باوجود این، جهان ذهنی مدیترانه‌ای، از راه‌های گوناگون و عمدتاً از طریق عمل و تقویت کلیسا در فرهنگ اروپائی و زبان‌های آن پراکنده شد.

ارنست کانتوروویتس Ernst Kantorowicz در «دو پیکر پادشاه»، به درستی نوشته است چگونه مفهوم میهن، که در جامعه‌هائی که وفاداری و وابستگی شخصی مسلط شد، چه آتنی و چه جمهوری خواهانه رومی، به طور کامل به تیرگی گرائید^{۲۶}. درست است که پاتریا *patria*، واژه‌ی رایجی شد، اما، آن را در مورد زادگاه، محل سکونت یا روستای فرد بکار می‌بردند. در واقع، از این پس میهن با کشور (کوچک) لهجه‌های فرانسوی و *Heimat* آلمانی مترادف می‌شود. به عبارت دیگر میهن منطقه‌ای می‌شود که خانه فرد در آن قرار دارد یا جائی که در آن بزرگ می‌شود و مکانی که خانواده به مفهوم گسترده آن دران زندگی می‌کند.

پادشاهان و شاهزادگان نیز به این مفهوم متوسل می‌شدند؛ رهبران نخبه آن را برگزیده به واحد‌های سیاسی گوناگون اطلاق می‌کردند: پادشاهی‌ها، دوک نشین‌ها، کنت نشین‌ها، و همه قلمروهائی که بر روی آن قدرت‌های قضائی و مالیاتی اعمال میشد، به «میهن» تبدیل شدند. دربار پاپ نیز از استعمال این واژه، خود را محروم نساخت و برای نجات هماهنگی مسیحی و البته حفاظت مجموعه مسیحیان هر از گاهی برای نجات میهن فراخوان می‌داد.

شوالیه‌ها نیز غالباً از خودگذشتگی را به منزله آمادگی برای فداکاری به ارباب فئودال، برای کلیسا و بعدها، برای شاه و پادشاهی می‌دانستند. از قرن سیزدهم و چهاردهم به بعد، فرمول «برای پادشاه و میهن» *pro rege et patria* رایج شد و تا وقوع انقلاب‌های جدید گسترش و دوام یافت. با این همه، حتی در پادشاهی‌هائی که خوب سازمان یافته بود، همواره میان وفاداری به میهن ملکوتی از یک سو، و وفاداری نسبت به

²⁶ *Les Deux Corps du rois*, Paris, Gallimard, 1989, p. 172-199.

همچنین به مقاله‌ی برجسته‌ی «مرگ در راه میهن در اندیشه‌ی سیاسی قرون وسطی» مراجعه کنید:

Pro Patria mori, Mourir pour la patrie et autres textes, Paris, PUF, 1984, p.105-141.

موجودات زمینی از طرف دیگر تنش وجود داشت که همه آن ها تابعی از ساختارهای سلسله مراتبی نابرابر بود. از سوی دیگر، اخلاق (اتیک) نظامی جامعه های اروپائی پیش-مدرن شاهد در هم آمیختن دلبستگی به میهن با ارزش های دیگری بود که بیشتر معنی دار بودند، نظیر افتخار و شرف ... و پول نقد در عوض آمادگی برای فداکاری به اصطلاح میهن پرستانه.

پس روی آهسته ی جامعه فئودالی و لرزه های ناشی از موقعیت کلیسا موجب نوسازی معانی مفهوم مورد مجادله واژه ی میهن *patria* شد. رشد تدریجی شهر قرون وسطانی به منزله ی عامل تعیین کننده در تقسیم منطقه ای کار و نه دیگر به مثابه مرکز بازرگانی و مالی، موجب شد که آن را به عنوان نخستین «میهن» در اروپای غربی تلقی کنیم. به قول فرنان برودل Fernand Braudel، نوعی «پیش میهن پرستی» ابتدائی، پیام آور وجدان ملی آتی در این شهرها بوجود آمد.^{۲۷} به موازات آن، علاقه خاص نخبگان دوران رنسانس به میراث کلاسیک مدیترانه، اشاعه ی کاربرد تکمیلی، ولی نه اصلی از «میهن» باستانی را باب کرد که اندیشمندان گوناگون انساندوست تلاش کردند آن را در مورد شهر-دولت های جدیدی که در جمهوری های گروه سالارانه (الیگارشی) تاسیس شده بود، به کار بندند.^{۲۸} حتی ماکیاول نیز در یک لحظه ی الهام پیامبرانه، اغوا شد تا آن را در مورد کل شبه جزیره ایتالیا به کارگیرد.^{۲۹} به هر حال، میهن در هیچ کجا از بارمعنائی ذهنی که در دوران باستان، در آتن و در جمهوری روم داشت، برخوردار نبود. روشن است که آن میهن، از بافت سرزمینی، که خصلت دولت-ملت آینده میباشد، نیز دور بود.

²⁷ *ivilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle*, j. 1, Paris, Armand Colin, 1967, p.395.

²⁸ *ivilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle*, j. 1, Paris, Armand Colin, 1967, p.395.

²⁹ « Exhortation à prendre l'Italie et la délivrer des barbares », Le prince, Paris, Le Livre de Poche, 1962, p.177-183.

باوجود این، این فصل و چند توضیح از نوشته های دیگر امکان نمی دهد ماکیاول را میهن پرست ایتالیائی به حساب آورد، آن طوری که ویلیام لاندون William J. Landon در کتابش *Politics, patriotism and Language*, New York, p.Lang, 2005. بیان میکند.

همین طور، سلطنت های مطلقه نیز در موقعیتی نبودند که در قبال میهن، اصطلاحات روشنفکری وفاداری و آمادگی به از خودگذشتگی را آنچنان که تجدد(مدرنیته) بعدی به خود دید، به وجود آورد. می توان از ولتر و Montesquieu و Voltaire مثال آورد: این دو اندیشمند بزرگ آزادی خواهی در قرن هیجدهم توانستند به خوبی این امر را درک و به خوانندگان خود منتقل کنند که چرا نمی توان کشورهای پادشاهی را به عنوان میهن تلقی کرد. منتسکیو در کتاب روح القوانين، که در سال ۱۷۴۸ منتشر شد با دانش وسیع تاریخی اش چنین توضیح می دهد: «دولت [سلطنتی] بدون عشق به میهن، بدون آرزوی افتخار واقعی، بدون گذشت از خود، بدون فدا کردن عزیزترین منافع و همه ی فضیلت های اخلاقی قهرمانانه ای که در پیشینیان می یابیم و فقط حرفش را شنیده ایم، به حیات خود ادامه میدهد»^{۳۰}.

ولترکه ژرفای دانشش درباره ی گذشته کمتر از منتسکیو نبود، در مقاله ی «میهن» در «دایرة المعارف فلسفی» خود که در سال ۱۷۶۴ منتشر کرد، می نویسد: «هر میهنی از چندخانواده تشکیل شده است؛ و چون معمولاً همه با عشق ناب از خانواده شان حمایت می کنند، در صورتی که منافع متضادی وجود نداشته باشد، فرد با همان عشق ناب از شهر یا روستایش که میهن می نامد، حمایت می کند. هر قدر این میهن بزرگتر شود، عشق به آن کمتر می شود. علاقمندی صمیمانه به خانواده ای بسیار بزرگ که به زحمت آن را می شناسی، غیرممکن است»^{۳۱}.

منطق این دو اندیشمند ریشه دار بود ولی در عین حال، کاملاً با پایان یک دوره ی تاریخی خوانائی داشت. هر دو به خوبی قادر بودند این مفهوم میهن را در مورد پیوند فرد با زادگاه و محل رشد او بکار بندند، اما آن ها نمی توانستند تصور کنند که مجموعه ی این روابط ذهنی، به نوعی

^{۳۰} - در روح القوانين *De l'esprit des lois*، کتاب سه، ۵، انتشارات گارنیه، ۱۹۵۶، صفحه ۲۷ (نسخه ی فرانسوی). در انسکلوپدیا *L'Encyclopédie* که چند سال بعد منتشر شد، تأکید شده که نمی توان با رژیم استبدادی میهن داشت و نمی توان سلطنت و میهن را مخلوط کرد به بخش «میهن» در دیدرو *Diderot* و دالامبر *d'Alembert* نگاه کنید:

L'encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, Paris, J'ai lu, 1963, p. 449-451.

^{۳۱} - فرهنگ فلسفی *Dictinnaire philosophique*، پاریس، گارنیه، ۱۹۶۷، صفحه ی ۳۳۵.

دگرگون شود که بتواند با ساختارهای وسیع سیاسی منطبق گردد. پادشاهی‌هایی که در آستانه‌ی عصر جدید به وجود آمدند، از طریق یک پویایی مرکز گرا، زبان‌های اداری را معمول کردند که به زودی به زبان‌های ملی تبدیل شدند، و این رژیم‌ها حتی بتدریج مرزهای آتی میهن را ترسیم کردند، در حالی که هنوز با حس تشخیص قلمرو، که ظهور دموکراسی باخود خواهد آورد، فاصله داشتند.

هر چند که منتسکیو وولتر پیشگامان لیبرالیسم، مدافع درخور و شجاع آزادی‌ها بودند، بی‌تردید دارای خصوصیتی غیردموکراتیک نیز بودند. آن‌ها به توده‌های بیسواد مردم به عنوان شخص (سوژه) سیاسی توجهی نداشتند، همچنین برای آنها تصور هویت جمعی توده‌ها، نه از جانب کشور پادشاهی و نه بر پایه میهن سیاسی، ممکن نبود. به هیچ وجه تصادفی نیست که نخستین فردی که در اروپای عصر روشنگری در مورد «میهن» نظریه پردازی کرد، از جنبه‌هایی نخستین دموکرات ضد لیبرال نیز بود. ژان ژاک روسو J.J. Rousseau، به طور سیستماتیک بر روی مفهوم میهن متمرکز نشد و هیچ نیازی ندید که در مورد معنای این واژه که به فراوانی به کار می‌برد، به ما توضیح دهد. با وجود این، در نوشته‌های او، بارها به روشنی از ارتقای و حفظ ارزش‌های میهن پرستانه ستایش شده است، و این را بیشتر به شکل یک فن سخنوری می‌بینیم که گاهی یادآور گفتار سیاسیون عصر تجدد است تا گفتار فیلسوف‌های قرن هیجدهم.

ژان ژاک روسو در آغاز «گفتار درباره‌ی منشأ و اساس نابرابری بین انسان‌ها» اثر هیجان‌انگیزش که به جمهوری ژنو تقدیم کرد و در سال ۱۷۵۴ نوشت، توضیح می‌دهد اگر امکان انتخاب می‌داشت، چه میهنی را ترجیح می‌داد:

«من [...] دولتی را انتخاب می‌کردم که در آن همه اشخاص ترفندهای پنهانی رذیلانه در بین خود را می‌شناختند، وفروتنی فضیلت اخلاقی نمی‌توانست از نگاه و داورى عموم پنهان بماند [...] . لذا من به عنوان میهن دنبال یک جمهوری خوشبخت و آرام می‌گشتم، که قدمتش به نوعی به زمانی بسیار دور می‌رسید [...] . من ترجیح می‌دادم دنبال میهنی باشم که به علت ناتوانی مطلوبی، از عشق بی‌رحمانه به فتوحات، رویگردان باشد [...] . در پی میهنی می‌گشتم که حق قانونگذاری از آن همه شهروندان باشد؛ زیرا چه کسی می‌تواند بهتر از خود آنان بداند که برای

زندگی در کنار هم در یک جامعه، چه شرایطی مناسب است؟ [...] اگر علاوه بر آن، مشیت الهی شرایطی دلپذیر، هوایی معتدل، کشوری حاصلخیز و شیرین‌ترین حالت ممکن موجود در زیر آسمان را به آن میافزود، آرزویی به جز این نمی‌داشتیم که برای تکمیل خوشبختی‌ام، برای بهره‌مندی از همه این نعمت‌ها، در میهنی چنین شادمان، در جامعه‌ای آرام و در کنار هم شهروندانم زندگی دلپذیری داشته باشم.^{۳۲}»

روسو با اشتیاق آرزوی دیدن جامعه‌های انسانی برابرخواه، خودمختار، مستقر بر روی سرزمینی کاملاً مشخص را داشت که به میهن طبیعی تبدیل شوند، اما در عین حال، تردید نکرد که در اثر عمده‌اش «قرارداد اجتماعی»، این سوال را طرح کند: «چگونه یک نفر، یا یک خلق، به جز از راه غصب که قابل مجازات است، می‌تواند سرزمین وسیعی را تصرف کند و همه نوع بشر را از آن محروم کند، زیرا که او حق اقامت و تغذیه‌ای را که طبیعت به طور مشترک در اختیار همه گذاشته، از بقیه انسان‌ها سلب می‌کند.^{۳۳}»

به رغم بیانیه‌های اخلاقی و «آشوب طلبانه‌ی» این سبک، روسو همچنان اندیشمند سیاسی برجسته‌ای مانده است. برداشت مساوات طلبانه او از انسان، و بینش جهانشمولی که به آن ارجاع می‌کند، او را به جستجوی آزادی، که همیشه در قلبش ارزشمند بود، در چارچوبی منحصر به سیاسی سوق داد؛ یعنی در چارچوب ایجاد جماعتی سیاسی. از نگاه پدر ایده‌ی جدید دموکراسی، آزادی مطلوب نیز نمی‌تواند تحقق یابد مگر در درون واحدهای کوچک یا دقیق‌تر به شکل دموکراسی مستقیم. به همین دلیل، در نظریه‌ی روسو، میهن مطلوب (ایده آل) برای موثر بودن باید اندازه کوچکش را حفظ کند.^{۳۴}

³² ژان ژاک روسو، قراردادهای اجتماعی یا اصول حقوق سیاسی (صفحه ۲۶-۲۹ نسخه فرانسه، گارنیه، ۱۹۵۴).

³³ همان کتاب، صفحه ۲۴۶.

³⁴ به یقین، به روال همیشه، در نزد روسو موضعی متضاد (آنتاگونیسم) می‌یابیم. بدین شکل که او به کنفدراسیون لهستان، که کوچک هم نیست، توصیه می‌کند که میهن پرستی تهاجمی نشان دهد تا توده‌ها را جلب کند. برای نمونه نگاه کنید به:

Considérations sur le gouvernement de la Pologne, Paris, Flammarion, 1990, p. 172-174.

سرزمینی کردن پیکر ملی

هنگام قیام هلند علیه پادشاهی اسپانیا در اواخر قرن شانزده و بیش از آن در اوایل قرن هفدهم، فراخوان های میهن پرستانه به نبرد در همه جا طنین انداخته بود. در میانه های همان قرن در دوران انقلاب انگلستان، «لولر ها» [Levellers] (به واژه نامه مراجعه کنید) که رزم جوترین شاخه ی جنبش بودند، میهن را با جماعت آزاد، که کلیه ی آن علیه استبداد سلطنتی بیپایسته بود، یکسان می دانستند. و اگر، در آغاز انقلاب آمریکا، شورشیان به بریتانیای کبیر، به چشم کشور اصلی خود نگاه می کردند، سرانجام مناسبات وارونه شد تا این که وجدان میهن پرستانه جدیدی شکوفا شد. «سرزمین آزادی و میهن شجاعان» به راه افتاد تا همان طور که می دانیم، تاریخ بسازد.³⁵

اما، این انقلاب فرانسه، به ویژه در مرحله جمهوری آن بود که یکی از مراحل پُراهمیت در دوره ی زندگی نوید بخش و جدید «میهن» برای آتیه محسوب می شود. اگر تا آن هنگام، میهن کانون توجه فقط نخبگان سیاسی (اداری، دیپلماتیک، اهل ادب، شاعران و فیلسوفان) به شمار میرفت، از آن پس با گام های مطمئن در کوچه های تاریخ مردمی قدم گذاشت. بدین ترتیب از سال ۱۷۹۲، مارسییز *La Marseillaise* ورد زبان مردم شد، سرودی که یک درجه دار آلمانی آن را سروده بود، و قبل از آن که بسیاری دیگر آن را سردهند، یک گردان انقلابی که از شهر مarsey آمده بود، به طور جمعی آن را می خواندند. در سپتامبر ۱۷۹۲، سربازان «وظیفه»، در حالی که لرزان در نبرد والمی *Valmy* در مقابل ارتش های مزدور جهان کهن قدم بر می داشتند، «فرزندان میهن، بیاخیزید، روز شکوه و افتخار فرا رسیده است!» را سر داده بودند. سربازانی که هنوز در زیر آتش توپ و خمپاره بر خاک نیافتاده بودند، توانستند آن را تا پایان بخوانند - «عشق مقدس میهن، بازوان انتقام گیر ما

35- با الهام از نسخه ی پرچم پرستاره، سرود میهنی ساخته ی ۱۸۱۴ که در سال ۱۹۳۱، سرود ملی ایالات متحده آمریکا شد.

را راهبر و پشتیبان باش. آزادی، آزادی گرانقدر» و غیره - سرودی که بعدها، فرانسه به عنوان سرود ملی خود برگزید.³⁶

با این همه، آن چه که در آن زمان، موجی از مطالبات میهن پرستانه در نواحی خارج از فرانسه نظیر آلمان و ایتالای آتی برمی انگیخت، فتوحات ناپلئون بود. سپس بتدریج بذرهائی پاشیده شد که اروپای کهن را به موزائیکی از ملت های متعدد و در نتیجه به همان تعداد میهن متحول ساخت.

از روزهای توفانی فرانسه در اوایل سال های دهه ۱۷۹۰ تا شورش های توده ای در جهان عرب در قرن بیست و یکم، تقریباً همه انقلابیون و شورشیان همزمان با بیان وفاداری بی حد و مرز به میهن، عشق بی اندازه خود را به آزادی بیان کرده اند. حتی در دوران «بهار خلق ها» در اروپای ۱۸۴۸، این عشق قوی تر هم جلوه می کرد و سپس در سال ۱۸۷۱ شورشیان کمون پاریس را متحد کرد. و اگر انقلاب شوروی همواره به انترناسیونالیسمش می بالید، در لحظه ی دشوار حیاتی که اتحاد شوروی برای مرگ و زندگی در برابر تجاوز نازی ها می جنگید، میهن را به عنوان موثرترین سلاح برای به شور آوردن مردم، در کانون حربه تبلیغاتی خود قرار داد.

در واقع، دو جنگ جهانی قرن بیستم به منزله رودروئی بی رحمانه ای ظاهر می گردد که به نام یک ایدئولوژی برتر، از دولت، هیئت محافظ میهن ساخته بود، یا دست کم تلاش می کرد تا برای گسترش مرزها به بهترین نحوی با آن همگام شود. همان طوری که دیدیم در همه ی مبارزات ضداستعماری و مطالبات استقلال طلبانه ملی که در طول چند دهه از سال های ۱۹۴۰ تا سال های ۱۹۷۰ بر جهان تاثیر گذاشته، کسب سرزمین نیز هدف اصلی را تشکیل می داد. سوسیالیست ها و کمونیست های جهان سوم پیش از هر چیز میهن پرست بودند؛ تفاوت ها و ویژگی های دیدگاه اجتماعی-سیاسی هر کدام از آنان در مرحله بعدی مطرح می شد.

³⁶- در مورد بیداری میهن پرستانه ی دوران انقلاب، به مقاله ی فیلیپ کونتامین نگاه کنید:

Philippe Contamine, « Mourir pour la patrie, Xe-XXe siècle », in Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, t.II : *La Nation*, Paris, Gallimard, 1986, p.35-37.

باوجود این، معضل اصلی که تا کنون حقیقتاً روشن نشده، عبارت از این است که در کلاف ذهنی انسان، این حساسیت عمیق نسبت به یک مکان فیزیکی معین کوچک، چگونه بازتاب می یابد که موجب گسترش آن به فضاهای عظیم و به قلمروهای وسیعی می شود که انسان هرگز با تجربه مستقیم قادر به شناخت آن نیست؟ پاسخ آن را شاید بتوان درگشودن رمز روند آهسته ولی تعیین کننده سرزمینی کردن سیاست در عصر ملت ها یافت.

اهمیت تاریخی میهن پرستان انقلاب انگلستان یا داوطلبانی که هنگام عزیمت برای نبرد در انقلاب فرانسه سرود مارسییز را سر می دادند، یا شورشیان ضدفتوحات ناپلئونی، انقلابیون ۱۸۴۸ در پایتخت های اروپائی، هر چه که باشد، دراین است که همگی در اقلیت بودند، این اقلیت هرچند مهم، فقط بخشی از توده های مردمی را تشکیل می دادند که در میان شان تکامل یافته بودند. هر چند، در بیان خواست آزادی و دموکراسی در پایتخت های پر جوش و خروش، میهن به یک واژه کلیدی در بیان مقتضیات آزادی و دموکراسی تبدیل شده بود، اما اکثریت اهالی را هنوز کارگران روستائی تشکیل می دادند که نخبگان سیاسی، که عمدتاً در تجدد(مدرنیته) فرهنگی و زبان شناختی غرق شده بودند، در اشتغالات ذهنی شان جای اندکی برای آنان قائل شده بودند. مصوبات قانونی که در سراسر سرزمین ها از طریق کانون های قدرت سیاسی به اجرا گذاشته می شد، این اکثریت روستائی را فرامی خواند تا به میهن های جدید وارد شوند یا به عبارت درست تر مفهوم سرزمین ملی را در وجدان خود، حک کنند. این قانون ها شمار زیادی از کشاورزان را از زیر بار رسوم، مالیات و عوارض فنودالی خلاص کرد و گاهی نیز آنان را برای همیشه مالک قطعه زمینی کرد که می کاشتند. قوانین جدید و اصلاحات ارضی نخستین ستون تبدیل سلطنت های موروثی یا پرنس نشین های بزرگ به دولت- ملت های در حال تاسیس و در نتیجه میهن های سرزمینی چند بُعدی بود.

روند بزرگ شهرسازی که به واسطه دگرگونی های اجتماعی در قرن نوزدهم و بیستم، و گسست توده ها از «میهن کوچک» شان عامل مهم دیگری شد که اذهان افراد بسیاری را برای پذیرش ادغام در یک سرزمین ملی، بزرگ و هنوز ناشناخته آماده کردند. تحرک که مشخصه هرنوع تجدیدی است، نیازمندی به تعلقات اجتماعی متمایز و جدیدی را

موجب شد که هویت ملی، از طریق وعده ی پیوند ضرورت و ریشه دواندن در فضائی وسیع تر، ارضایش می نمود.

باوجود این، این روند سیاسی، قضائی، اجتماعی و یا با ماهیتی دیگر، فقط نقش رمز عبور را بازی کردند یا دقیق تر بگوئیم مثل بلیت ورودی بودند: مهمانان هنوز مجبور بودند راه دراز و پر خطری را طی کنند تا بتوانند جائی در میان میهن بزرگ تخیلی بیابند.

باید آگاه بود که میهن نیست که ملت را پدید آورده، بلکه بیشتر ملت بود که میهن را به وجود آورده است؛ در اینجا، با یکی از اعجاب آورترین (و شاید همچنین ویران کننده ترین) ابداع های عصر نوین روبرو هستیم. بنیاد دولت-ملت ها، معنی جدیدی از یک طرف به فضاهائی داد که دولت بر آن ها قدرت خود را اعمال می کند، و از سوی دیگر به مرزهایی که آنها را محدود میسازد. روند فرهنگی و سیاسی ای که نقطه ی آغاز آن تنوع فرهنگ ها و لهجه های محلی بود، و بریتانیائی ها، فرانسوی ها، آلمانی ها، ایتالیائی ها و سپس الجزایری ها، تایلندی ها یا ویتنامی ها را به وجود آورد، ناگزیر در گویش های تعلق به یک کلیت ملی نوب شد و همواره به موازات خود، به شکل گیری مجموعه ای از احساسات و هیجانات مرتبط با فضای فیزیکی مشخصی منجر گشت. منظره به یکی از عناصر تشکیل دهنده اولیه ی هویت جمعی تبدیل شد، و حتی می توان آن را به منزله ی دیوار خانه ای تلقی کرد که ملت به سکونت در آن دعوت شده است. تونگچای وینیچاکول Thongchai Winichakul، مورخ تایلندی این روند را با ترسیم مسیر تشکیل دولت-ملت سیام، به شکل برجسته ای تحلیل کرده است. اندام جغرافیائی (geo-body) این ملت جدید، شکل گیری آن را مشروط کرده و نقشه نگاری مدرن، پیش از هر چیزی، ایجاد این پدیده سرزمینی را میسر ساخته است.³⁷ اگر چه معمول است که بگوئیم مورخان نخستین ماموران سوگندخورده ی ملت بوده اند، همچنین سزاوارست که این عنوان افتخارآمیز را برای جغرافی دانان نقشه نگار نیز قائل شویم. در واقع، اگر تاریخ نگاری به دولت ملی یاری رساند تا به گذشته ی اولیه خود معنائی بخشد، نقشه نگاری هم به وی این امکان را داد تا تخیل و قدرت خود را بر فضاهایی سرزمینی بگستراند.

³⁷ Siam Mapped, *A History of the Geo-Body of a Nation*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997.

ظهور و اشاعه تدریجی وسائل ارتباط جمعی، زیربنای مادی و فنی (تکنولوژیک) را ایجاد کرد که آن هم توسعه ی تخیلی سرزمینی را ممکن ساخت، در همان حال، که شالوده سیاسی و فرهنگی با ایجاد دستگاه ایدئولوژیکی موثر دولتی، این روند را تکمیل کرد. از انقلاب چاپ در قرن پانزدهم که با تکامل بعدیش وسیله ارتباطی پرشوری شد که همه عرصه ها را دربرگرفت و در آن ها نفوذ کرد، تا برقراری آموزش اجباری، در پایان قرن نوزدهم و قرن بیستم، همگی موجب دگرگونی روابط میان فرهنگ های نخبگان و عوام شد، و همچنین رابطه ی میان فرهنگ های مراکز شهری و فرهنگ های پیرامونی روستائی را تغییر داد.

بدون وجود چاپخانه، فقط اقلیتی ناچیز می توانستند نقشه قلمروهای پادشاهی ها و نقشه های جغرافیائی جهان واقعی را که بی وقفه تکمیل می شد، بخوانند. تعداد کسانی که می توانستند مرزهای دولت شان را شناخته، بتوانند آن را تشخیص دهند، بدون انتقال عمومی دانش از طریق آموزش همگانی، بسیار محدود می شد. نقشه و آموزش به ابزاری طبیعی برای شکل دادن فضائی مشخص و شناخته شده تبدیل شدند. حتی امروز، در همه ی کلاس های درس در بیشتر دولت-ملت ها، نقشه های جغرافیا بر دیوارها نصب شده تا مرزهای میهن را به صورتی ژرف در ذهن هر دانش آموزی حک کنند. گراورهای از مناظر میهن مرتباً در کنار نقشه ها بر دیوارها آویخته می شوند: عموماً این تصویرها و عکس ها دره ها، کوهستان ها یا روستاها را نشان می دهد؛ به ندرت تصویر شهرها نصب می شوند³⁸. تقریباً همیشه، نمایش تجسمی میهن با دورنمای رمانتیک، با بیان نوعی حسرت ریشه گرفتن در سرزمین اجدادی همراه است.

در مرحله ی ملی کردن وسیع، القای عشق به میهن لزوماً از کشف جغرافیای آن می گذرد؛ اگر نقشه نگاری فیزیکی به انسان در راه مهار کره زمین و ثروت های آن یاری رسانده، دولت نیز از نقشه نگاری سیاسی برای تسخیر قلب همه شهروندان استفاده کرده است. بدین ترتیب، همان گونه که دیدیم، آموزش تاریخ که گذشته ی پیکر ملت را ابداع کرد، با یادگیری جغرافیا بود که به نوبه ی خود، پیکر سرزمینی را ساخته و

³⁸ Paul Gilbert, *The Philosophy of Nationalism*, Boulder, Westview Press, 1998, p.97.

پرداخته است. چنین است که با یک حرکت، در زمان و در مکان، ملت تجسم و شکل گرفت.

رابطه‌ی اولیه‌ی میان قانون آموزش همگانی اجباری و قانون سربازگیری و خدمت نظام وظیفه‌ی عمومی، که آن نیز اجباری بود، از همین جا سرچشمه می‌گیرد. در واقع، تا آن دوره، سلطان نشین‌ها مجبور بودند ارتش مزدور اجاره‌ای به خدمت بگیرند که مرکب از سربازانی بود که نه سرزمین را می‌شناختند و نه مرزهای کشوری را که می‌بایست از آن حفاظت کنند یا به ضرر همسایه گسترش دهند؛ مشکل با ایجاد دولت-ملت‌ها بتدریج حل شد. سربازگیری اجباری به اراده بیشتر شهروندانی متکی است که خدمت در ارتش ملت را می‌پذیرند، بدیهی است که این امر زمانی صدق می‌کند که ملت دارای سرزمینی مشخص باشد. به این صورت بود که جنگ‌های جدید به جنگ‌های تمام عیار طولانی بدل شد. این جنگ‌ها، در مقایسه با جنگ‌های جهان پیش مدرن، تلفات بسیار زیادتری به جا گذاشت. در پایان این روند، وظیفه‌ی مردن به خاطر میهن که در جهان باستانی مدیترانه‌ای، امتیازی برای عده‌ی خاصی شمرده می‌شد، در دنیای جدید جهانی شده، به میراث جهانشمولی تبدیل شد.

باوجود این، باید از این فکر پرهیز کرد که تبدیل تعدادی چنین زیاد از افراد به میهن پرستان دواشته، فقط نتیجه‌ی تعلیم و تلقین، یا به عبارت دیگر، نتیجه‌ی دست‌کاری از سوی نخبگان صاحب قدرت می‌باشد. کاملاً بدیهی است که بدون قابلیت تجدید تولید مکانیکی، بدون روزنامه‌ها، بدون کتاب، و بعدها مجله‌های خبری سینمایی و بدون عملکرد آموزشی فشرده شبکه آموزش دولتی اجباری، در وجدان و در زندگی شهروندان، فضای ملی وزن کمتری میداشت. تردیدی نیست که برای شناخت میهن، باید قادر به خواندن و نوشتن بود تا بتوان اجزای به هم ریخته «فرهنگ ملی» را در کنار هم چید. پس، بدون ترس از اشتباه، می‌توان با اطمینان گفت که ابزارهای جدید ارتباطی و دستگاه‌های ایدئولوژیکی دولتی، به ویژه مدرسه، به طور مستقیم در ایجاد سازمند (سیستمیک) میهن‌ها و میهن پرستی نقش داشت.

باوجود این، عاملی که موجب اجماع برای اتحاد شهروندان به منظور جان دادن در راه مردم و سرزمین محل سکونت‌شان شد، پیش از هر چیزی دروند شگفت‌آور دموکراتیزاسیون اواخر قرن هیجدهم آغاز شد

و سپس سراسر کره زمین را در بر گرفت. در طول تاریخ مشاهده می شود که : امپراتوری ها، سلطان نشین ها و پرنس نشین ها ملک خصوصی مشتق از افراد بودند؛ *polis* یونانی و جمهوری رومی فقط به چند نفر تعلق داشت؛ و دولت مدرن که شکل دموکراتیک آن خواه لیبرال باشد یا خودکامه، قاعدتا از حاکمیت رسمی همه ی شهروندان نشأت می گیرد. همه ی مردان از سن معینی می توانند به شهروندی رسیده و از آن طریق فرمانروایان یا حکام قانونی دولت گردند. همچنین، قدرت جمعی هیات شهروندان بر دولت، مستلزم مالکیت جمعی بر قلمرو سرزمینی آن نیز هست³⁹.

دولت مدرن، از راه نظام قضائی مدنی و قانون مجازات عمومی اش، نخستین شرط های بنیادی مالکیت بورژوائی را تشکیل داده است. باوجود این، انحصار قهر در دست های دولت، برای تامین رونق سرمایه کافی نیست؛ برای این منظور، مالکیت حقوقی دولت و نیز اعمال قدرت مستقل و مطلق آن بر سراسر کشور نیز ضروری است. در دولت مدرن روند قانونی کردن مالکیت خصوصی، با دموکراتیزاسیون فزاینده حاکمیت تحکیم و تثبیت می شود: و به طور دقیق، این ایده که کل جامعه بر کل کشور، مالکیتی انتزاعی اعمال می کند، به طور غیرمستقیم، شناسائی سرمایه ی انباشته شده و مجرد ثروتمندان خصوصی را نیز به رسمیت می شناسد.

قلمرو، ملک مشترک همه ی «سهامداران» یک ملت است. قلمرو همچنین، ملک کسانی است که هیچ ندارند، در عین حال کسانی که کمی دارائی خصوصی دارند، هم خود را مالک دارائی های بزرگ ملی می دانند. این احساس مالکیت، رضایت عاطفی و حس ایمنی پدید می آورد که هیچ جامعه آرمانی (اتوپي) سیاسی یا هیچ نویدی برای آینده نتوانسته با آن رقابت کند. این برداشت که سوسیالیست ها و آنارشئیست های قرن نوزدهم درکش نکرده بودند، همه ی توانش را در قرن بعدی نشان داد. مبارزان، کارگران، کارمندان، پیشه وران و روستائینی که در

³⁹ در مورد رابطه ی حاکمیت مستقل و سرزمین، به کتاب شورانگیز ولی غیرتاریخی ژان گوتمان نگاه کنید:

Jean Gottman, *The Signification of Terrotiry*, Charlottesville, University of Virginia, 1973.

جنگ های خونین میان ملت ها درگیر شدند ، در تخیل سیاسی شان این اعتقاد رسوخ کرده بود که برای میهن زیر پایشان نبرد می کنند. میهنی که به آنان امکان می داد سرپا بمانند، یعنی برای دولتی که قرار بود رهبران آن وکالت مستقیم آنان را داشته باشند. به این نمایندگان دموکراتیک وظیفه مدیریت اموال مردم ، به عبارت دیگر مراقبت از سرزمینی که بدون آن دولت نمی توانست وجود داشته باشد، محول شده بود.

بدین ترتیب، یکی از منابع هیجانانگیز و نیرومند جمعی پدید آمد که بعدها موجب تهییج و تحریک مدرنیته ملی شد. هنگامی که ساموئل جانسون Samuel Johnson، در اواخر قرن هیجدهم اظهار داشت که «میهن پرستی آخرین پناهگاه رذالت است»، ماهیت فن سخنوری سیاسی ای را که قرار بود در طی دو قرن آتی غلبه پیدا کند، کاملاً پیش گوئی کرد: آن که بتواند به عنوان وفادارترین سگ نگهبان مالکیت ملی معرفی شود به پادشاهی بی تاج و تخت دموکراسی مدرن خواهد رسید.

هر مالکیتی تابع محدودیت های قانونی است؛ و این امر در مورد هر فضای ملی ، که در روزگار ما موظف است از حقوق بین المللی پیروی کند، نیز صادق است. با این همه، هر چند می توان مالکیت خصوصی (از جمله مستعلات) را دقیقاً اندازه گرفت، اما این امر در مورد مالکیت جمعی ملی عملی نیست. در نبود بازاری برای این قماش از دارائی ها، ارزیابی دقیق بهای آن دشوار است.

در آغاز قرن نوزدهم، ناپلئون هنوز قادر بود که ایالت لوئیزیانا را بدون هیچ اعتراضی از سوی ساکنان آن که همان روزها فرانسوی اعلام شده بودند، بفروشد. در سال ۱۸۶۷، روسیه آلاسکا را به بهای ناچیز هفت میلیون و دویست هزار دلار فروخت و تازه شهروندان امریکائی ای بودند که به اتلاف پول شان اعتراض می کردند. این پدیده های مربوط به تعیین ارزش و انتقال دارائی های دولتی مترادف با پایان یک دوره بود و هرگز نمی توانست در قرن بیستم دوباره تکرار شوند.

برعکس، تعداد قربانیانی که در جنگ های جدید میهن پرستانه بر خاک افتادند، کماکان افزایش یافته است. برای مثال ، یکی از خونین ترین و وحشیانه ترین نبردهای جنگ اول جهانی در وردن Verdun رخ داد. بر روی یک زمین بایر چند هکتاری، در طی چند ماه، بیش از ۳۵۰ هزار سرباز فرانسوی و آلمانی کشته و بیش از پانصد هزار نفر زخمی و علیل

شدند. مسلم است که همه ی این جنگجویان با طیب خاطر در سنگرهای پر از گل و لای و تهوع آور حضور پیدا نکرده بودند. توافق آنان با «جنگ بزرگ» نسبت به ماه اوت سال ۱۹۱۴ بسیار کمتر شده بود. به هر حال مخالفت قاطع در واگذار کردن حتی یک وجب از خاک کشور گویا تداوم دل‌بستگی به دفاع از مام میهن بود. در قرن بیستم، مردن در راه میهن در خاطره رزمندگان طعمی از جاودانگی والا بجا می‌گذاشت که هیچ مرگ دیگری از آن برخوردار نبود.

مرز: حاشیه تصاحب فضا

«سرزمین. بدون تردید، مقوله ای جغرافیائی است، ولی ابتدا مقوله ای است حقوقی-سیاسی؛ آن چه که نوع معینی از قدرت آن را کنترل می کند»^{۴۰}. این نکته ی میشل فوکو بسیار به جاست، اما باوجود این، وضعیت قانونی فضای ملی را کاملاً توضیح نمی دهد. شکل گیری نهائی سرزمین ملی با پشتیبانی پرشور رعیت هائی صورت گرفت که قرار بود به شهروندان، به عبارت دیگر، به مالکین قانونی آن تبدیل شوند. روشن است که همسایگان سیاسی سرزمین ملی نیز باید آن را به رسمیت بشناسند، و دیر یا زود، ضرورت دارد که حقوق بین المللی هم آن را به رسمیت بشناسد. مرز، نظیر هر تجلی اجتماعی-قضائی دیگری به طور اساسی پیامد تاریخی تناسب قوای است که در لحظه ی مشخصی تصویب و تثبیت شده است.

خطوط مرزی دارای خُلل و فُرَج تقریباً همواره بین سرزمین های کوچک یا بزرگ وجود داشته، اما پیش از عصر مدرن ویژگی های متفاوتی داشتند: این خطوط، نه هندسی، بلکه نوارهای پهن تثبیت نشده ای بودند. اگر اغلب، یک مکان طبیعی، کوهستان، رودخانه، دره، جنگل یا دشتی خط جدائی بین سرزمین های پادشاهی بود، در واقع هر چیزی می توانست نقش مرز را ایفا کند. در گذشته، روستائیان بی شماری واقف نبودند که به چه مقام سیاسی وابسته اند، و در حقیقت، بنظر می رسد که دانستن این موضوع نیز برایشان بی تفاوت بود. فقط، حاکمان به خاطر

^{۴۰} - پرسش از میشل فوکو درباره ی جغرافیا، در کتاب زیر:

Michel Foucault, *Dits et écrits*, 1954-1988, t.III, Paris, Galimard, 1994, p.32.

منافع‌شان، در پی شناسایی افرادی بودند که مشمول مالیات می‌شدند، گر چه همیشه هم به آنان وفادار نبودند.

بخش قابل توجهی از خطوط مرزی بین المللی کنونی پیش از ظهور ملت‌ها، به صورت من درآوردی ترسیم شده اند؛ امپراتوری‌ها، سلطان‌نشین‌ها و پرنس‌نشین‌ها هنگام امضای قراردادهای ترک مخاصمه، زمین‌های تحت سلطه خود را به ثبت می‌رساندند. باوجود این، کشمکش‌های سرزمینی بسیاری به جنگ‌های طولانی جهانی منجر نشدند و محرک اصلی شماری از رودروئی‌های مسلحانه طمع تسخیر سرزمین نبود. پیش از پیدایش ملت‌ها، خط جدائی سرزمین‌ها هرگز به معنی «بهتر است بمیرم تا بگذارم بگذرد» نبود.

روایت دقیق آموزنده‌ای در مورد این موضوع را مدیون پیتر ساهلینز Peter Sahlins هستیم⁴¹. در واقع، او ایجاد مرز میان فرانسه و اسپانیا را در کوه‌های پیرینه از قرن هفدهم به دقت بررسی کرده و نشان داده که در دوره‌ی رژیم قدیم [فرانسه بین رنسانس (پایان قرن پانزدهم و آغاز قرن شانزدهم) و انقلاب فرانسه (سال ۱۷۸۹، سال انقلاب یا ۱۷۹۲، سال اعلام جمهوری) م.]، که حاکمیت در زمینه‌ی قضائی بیشتر معطوف به اشخاص بود تا سرزمین‌ها، تثبیت آهسته و پیوسته مرزها، که در ابتدا شکل خطی فرضی داشت، و بسیار تقریبی از طریق نصب سنگ‌هایی به صورت غیرپیوسته تعیین می‌شد، در دوران انقلاب فرانسه تغییری ناگهانی یافت. در فاصله‌ی پایان قرن هیجدهم و سال ۱۸۶۸، سالی که عهدنامه‌ای به مرزها اختصاص یافت، قلمرو سرزمینی به مالکیت رسمی ملت درآمده بود. گذار از شرایط سرزمینی با مرزهای باز انعطاف‌پذیر به املاک آشکارا تحدید حدود شده، به زمانی بر می‌گردد که فضا خصلت خانه را یافته و به خاک-میهن تبدیل می‌شود⁴².

بندیکت آندرسون Benedict Anderson در کتاب مبتکرانه اش «تخیل ملی، *Imaginaire National*» دیدگاه زیر را ارائه می‌دهد: «دولت در مفهوم جدید، دارای حق حاکمیت کامل و مطلق بر هر وجه از سرزمینی است که به صورت قانونی تحدید حدود شده است. اما، در تخیل

⁴¹ *Boundaries. The Making of France and Spain in Pyrenees*, Berkeley, University of California Press, 1989.

⁴² همان‌جا، صفحات ۶ تا ۷ و ۱۹۱ و ۱۹۲.

قدیمی، که دولت‌ها با مراکز خود تعریف می‌شدند، مرزها نفوذپذیر و نامشخص بودند؛ قلمروها به طور نامحسوسی، یکی بر روی دیگر بنا نهاده می‌شد^{۴۳}.»

هر دولت-ملتی در اوائل تشکیلش، نظیر هر سرمایه‌داری در مرحله‌ی انباشت اولیه سرمایه، از طریق گسترش مرزهای خود، درصدد رفع گرسنگی‌اش نسبت به فضا برمی‌آید. برای مثال، ایالات متحده، از بدو تولدش دارای گرایش ذاتی برای الحاق سرزمین‌های جدید بود. در واقع، ایالات متحده برای خود مرزی به رسمیت نمی‌شناخت، بلکه فقط «منطقه‌های مرزی» انعطاف‌پذیر، مبهم که دیر یا زود می‌بایست تحت کنترل آن‌ها قرار گیرد، را می‌شناخت. همه‌ی کشورهای استعمارگر، در آفریقا، آسیا، یا در خاورمیانه به همین شکل عمل کرده‌اند^{۴۴}.

برعکس، با انقلاب فرانسه ایده‌ی «مرزهای طبیعی» بدنی‌آمد تا خواست انقلابیون برای گسترش دولت تا رودخانه‌های بزرگ یا کوهستان‌هایی حتی در ورای «مرزهای تصنعی» را، راهنما باشد. بدین‌گونه بود که در مخیله انقلابیون و سپس ناپلئون اول، دره‌ی راین و حتی هلند به عنوان بخشی جداناپذیر از فرانسه بزرگشان تلقی می‌گردید. در آلمان، انقلاب ناسیونال-سوسیالیست، از بدو پیدایش، ایده‌ی «فضای حیاتی»، که شامل لهستان، اوکراین و بخشی از روسیه غربی می‌شد را بر روی پرچمش نقش کرده بود؛ این ایده در به راه افتادن جنگ دوم جهانی نقش بسیاری داشت.

نخستین دولت-ملت‌ها نیز راه را بر ایجاد امپراتوری‌های استعماری باز کردند و این امری اتفاقی نبود. در واقع، اگر انگیزه‌های اقتصادی و برتری تکنولوژیکی اروپای غربی امکان‌کشورگشائی آسان در آن سوی دریاها را توضیح می‌دهد، نباید فراموش کرد که حمایت پرشور توده‌های میهن‌پرست نیز بخشی از ولع گسترش امپراتوری را تشکیل می‌داد. همچنین می‌دانیم که احساس سرخوردگی مردمان کشورهای که

⁴³ L'Imaginaire national, Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme, Paris, la Découverte, 2002, p.32.

⁴⁴ درباره‌ی تفاوت بین مرز و ناحیه‌ی مرزی به کتاب جان رابرت ویکتور پرسکات مراجعه کنید:

John Robert Victor Prescott, *political Frontiers and Boundaries*, London, Unwin Hyman, 1987, p. 12-51.

دولت های شان سر سفره تقسیم سرزمین های تسخیر شده دیر رسیده بودند، در گرایش آنان به سوی ناسیونالیسمی رادیکال تر و تهاجمی تر نقش قابل توجهی ایفا کردند.

برخی از دولت-ملت هایی که پس از مخالفت با سلطه ی استعماری در جهان سوم ایجاد شد نیز به مناسبت امکان کشمکش های سخت مرزی، پایه ی سرزمینی خود را تثبیت کردند. اختلافات میان ویتنام و کامبوج، میان ایران و عراق، و میان اتیوپی و اریتره از نقطه نظر ماهوی با درگیری های میان انگلستان و فرانسه، فرانسه و پروس یا حتی ایتالیا و اتریش صد سال پیش از آن تفاوتی ندارند. اما در مورد «اروپای فرتوت»، امواج دموکراتیک ملیت ها در شرق این قاره ، به آخرین نبردها برای «تصحیح» مرزها در یوگوسلاوی سابق منجر شد.

روندی که سرزمین را به دارائی ملی تبدیل می کند، عموماً از بالا به دست قدرت مرکزی شروع میگردد، ولی به تدریج، به عنصری از وجدان اجتماعی به معنای وسیع آن تبدیل می شود که توسط پائین، به جلو رانده شده و تکمیل می گردد. برخلاف جامعه ی پیشا مدرن، توده ها خود به مثابه کشیش و قراول سرزمین مقدس جدید به تخت می نشینند. و همانگونه که در آئین های مذهبی گذشته ، مکان مقدس لزوماً جدا از فضای لائیکی بود که آن را احاطه می کرد، در جهان جدید، هر وجب از میراث مشترک به بخش غیر قابل تفکیکی از مکان مقدس ملی مطلقاً غیر قابل واگذاری تبدیل شده است. این امر با این که فضای «لائیک بیرونی» می تواند به یک سرزمین «مقدس داخلی» تبدیل شود، منافات ندارد، به شرطی که الحاق سرزمین های افزوده به حوزه ی ملی همیشه به عنوان عملی به حد کمال میهن پرستانه تلقی شود. بر عکس، از دست دادن یک وجب خاک از میهن نیز قابل تصور نیست!

از زمانی که مرز، نه فقط به عنوان ترسیم خطی بر سطح زمین، بلکه همچنین به مثابه ی خط جدائی در اعماق زمین و فضای هوائی، نشانه ی مالکیت ملی تلقی شد، بُعدی یافت که هم موجب احترام می شد و هم هراس بر می انگیزخت. این نشانه، به مناسبتی به دورترین و طولانی ترین تاریخ ممکن استناد می کند؛ به مناسبتی دیگر، بر اسطوره شناسی محض تکیه می کند. هر خرده دانشی از گذشته که بتواند حضور یا قدرت گروهی «قومی» را بر روی تکه خاکی اثبات کند که به ظاهر بتواند خاستگاه یک ملت مدرن یا بخش قابل ملاحظه ای از آن باشد،

دستاویزی می شود برای الحاق آن سرزمین، کشور گشائی یا استعمار. هر اسطوره‌ی حاشیه‌ای یا هر افسانه‌ی فراموش شده‌ای که بتواند کوچکترین حقانیت حقوقی و تحدید حدود سرزمینی رابه زوراخذ کند توانست به عنوان یک سلاح ایدئولوژیکی و همچون سکوی پرتابی برای ساختن حافظه‌ی ملی مورد استفاده قرار گیرد⁴⁵.

میدان‌های نبرد اجدادی به زیارتگاه تبدیل شدند. گورهای فرمانروایان مستبد بنیانگذار پادشاهی‌ها یا شورشیان سنگدل به عنوان مکان تاریخی دولتی تقدیس شدند، شخصیت‌های لائیک با اهمیت و ملی‌گرایان دوانتشیه، به مناظر آرام، ارزشی عرفانی و تاحدی متعالی بخشیدند. انقلابیون دموکرات و حتی سوسیالیست‌هایی که برادری بین خلق‌ها را طرح می‌کردند، گذشته‌ی سلطنتی، امپراطوری یا مذهبی را مورد ستایش قرار دادند تا سلطه خود را بر وسیع‌ترین سرزمین‌های ممکن توجیه کنند.

فراتر از مالکیت واقعی بلافاصله، ضروری بود که فضاها‌ی ملی را با تاریخی طولانی ثبت کرد تا از این طریق برای آن هاله‌ای ابدی کسب نمود. میهن سیاسی بزرگ که همیشه خیلی مجرد (آبستره) به نظر آمده است، به نشانه‌های مادی و فضائی ملموس نیز احتیاج داشت. به همین دلیل است که همانگونه که در بالا دیدیم، جغرافیا، مانند تاریخ با یک الهیات جدید آموزشی پیوند خورد که در آن سرزمین ملی به سرکردگی (هژمونی) مشیت الهی ملکوتی دست انداخت: در عصر جدید، ریشخند خدا آسان ترست تا ریشخند سرزمین آبا و اجدادی.

در قرن‌های نوزدهم و بیستم، میهن بزرگ و انتزاعی، در صحنه‌ی سیاست ملی و بین‌المللی خود را به عنوان «سوپر استار» تحمیل کرد. میلیون‌ها نفر در راه میهن جان دادند و دیگرانی به نام میهن کشتند؛ بسیاری نمی‌خواستند به جز در قلب میهن در جای دیگر زندگی کنند. به

⁴⁵ - جهت برداشت سیاسی متفاوت با بینش اشاره شده در این جا، به فصل «ملت و قوم‌گریز» از کتاب زیر توجه کنید:

«Nation and Ethnoscape» in Anthony D. Smith, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 149-159.

هر حال، مانند هر پدیده‌ی تاریخی دیگر، قدرت میهن نیز مطلق نبود؛ آیا ضروری است یادآوری کنیم که این قدرت ابدی نیز نیست؟ اگر میهن مرزهای خارجی داشت تا قلمرو اش را محدود سازد، در درون آن هم، یک مرز داخلی وجود داشت تا قدرت حضور ذهنی آن را محدود کند. از این رو، هنگامی که مردان در زیر سنگینی سختی‌های زندگی می‌نالیدند و قادر نبودند زندگی شرافتمندانه‌ای برای خانواده‌شان مهیا سازند، به کشورهای دیگر مهاجرت می‌کردند. آنان با این مهاجرت، به همان سادگی عوض کردن کت و شلوار کهنه‌شان، سرزمین ملی‌شان را تغییر می‌دادند: به واقع، مهاجرت جمعی، مانند روند ملی‌گرایی اهالی و تاسیس میهنی به خاطر آنان، متأسفانه یکی از ویژگی‌های مدرنیته است. در دوران قحطی و بحران اقتصادی، به رغم رنج ریشه‌کن شدن و جا به جایی به مقصدی نامعلوم، چندین میلیون نفر به «فضاهای حیاتی»‌ای که نویدبخش زندگی پایدارتری برای آنان است، روی می‌آورند. این مهاجران، هم به نوبه خود در طی یک روند دشوار ریشه‌دار شدن، گر چه این روند معمولاً در نسل اول شکل نمی‌گیرد، به میهن پرست تبدیل می‌شوند؛ اما، این میهن جدید اغلب در دل نسل بعدی است که کاملاً جای می‌گیرد.

هر پدیده‌ی سیاسی که در لحظه‌ای از تاریخ ظاهر شود، سرانجام در لحظه‌ای دیگر ناپدید خواهد شد. میهن ملی در اواخر قرن هیجدهم ظهور کرد و فضای «عادی» و هنجارین انسان‌هایی را تشکیل داد که از طریق آن به مقام شهروندی رسیدند؛ نخستین نشانه‌های فرسودگی آن در پایان قرن بیستم ظاهر شد. به هر حال تا ناپدید شدن میهن هنوز بسیار فاصله داریم، و در نقاط دور افتاده‌ای از دنیا، انسان‌هایی هنوز بخاطر تکه‌ای از خاک ملی می‌میرند، در حالی که در مناطقی دیگر، مرزهای «کلاسیک» کم‌کم تحلیل می‌روند.

اقتصاد بازار پس از نابود ساختن میهن‌های کوچک در گذشته‌ای دور، و پس از مشارکت فوق‌العاده در ایجاد میهن‌های ملی و تعیین حدود آنان با مرزهای نفوذناپذیر، به متلاشی کردن آنچه که خود بر پا ساخته بود، آغاز کرد. نخبگان سیاسی و به ویژه رسانه‌های شنیداری-دیداری و اینترنت در ایجاد این وضع سهم بسزایی دارند. کاهش ارزش کار بر روی زمین به عنوان منبع خلق ثروت اقتصادی نیز به زوال قلمروهای ذهنی میهن پرستی یاری کرده است. امروز، هنگامی که یک فرانسوی،

یک آلمانی یا یک ایتالیایی از میهن شان خارج می شوند، نمایندگان دولت با سگ های نگهبان شان دیگر جلوی آن ها را در مرز نمی گیرند. اروپائی ها از این پس در میان فضاهائی سرزمینی جا بجا می شوند که به صورتی کاملاً جدید تعیین حدود شده است.

وَرَدَن، که شاید نماد حماقت میهن پرستانه قرن بیستم باشد، به یک جاذبه توریستی مردمی تبدیل شده است. طنز سرنوشت آن که امروزه این مکان نسبت به گذرنامه و هویت بازدیدکنندگان اروپائی آن بی اعتناست. به یقین، در مقیاس قاره ای، اروپا دارای مرزهای جدید انعطاف ناپذیر و اغلب همان قدر سرسخت است که در خطوط مرزی پیشین بودند، ولی سرزمین های درون آن دیگر خصوصیت های میهن های سیاسی قبلی را ندارند.

به نظر می رسد که فرانسوی ها دیگر به خاطر فرانسه نخواهند مرد، آلمانی ها به خاطر آلمان کسی را نخواهند کشت (یا بر عکس)، و تقریباً مسلم است که ایتالیائی ها هم رویکرد متهورانه پیرمرد ایتالیائی رمان شگفت انگیز جوزف هلر، کچ ۲۲، که بخشی از آن را در سرآغاز این فصل بازگو کردم، ادامه خواهند داد.

هر چند که در عصر اتم، کشتارهای دسته جمعی با سلاح های غیرهسته ای بیش از پیش مسئله ساز شده است، باید اذعان داشت که باز هم انسان ها راه های جدیدی برای کشتن و کشته شدن اختراع خواهند کرد، ولی این بار به خاطر اهداف سیاسی ای خواهد بود که نوع آن هنوز ناشناخته است.

« اسطوره-سرزمین » و خدا زمینی را وعده داد

چون تو پسران و پسران پسران را تولید نموده، و در این سرزمین مدتی ساکن باشید، اگر فاسد شده، چهره تراشیده و شبیه هرچیزی را بسازید و آنچه در نظر یهوه خدای شما بد است بجا آورده، او را غضبناک سازید، آسمان و زمین را امروز بر شما شاهد می‌آورم که از آن زمینی که برای تصرف آن از رود اَرْدُن بسوی آن عبور می‌کنید، البته هلاک خواهید شد و روزهای خود را در آن طویل نخواهید ساخت، بلکه به کلی هلاک خواهید شد.

سفر تثنیه، ۴، ۲۶ - ۲۵

این سه سوگند [شامل] چه [اعمالی] خواهند شد؟ یکی به یهودیان دستور می‌دهد که نباید یک پارچه [با زور] به سوی [صهیون] بروند؛ و یکی که بسیار مقدس است، و متبرک باد نام او، به یهودیان فرمان می‌دهد که نباید علیه ملت‌های جهان شورش کنند؛ و یکی که بسیار مقدس است، متبرک باد نام او، به بت پرستان فرمان می‌دهد یهودیان را بیش از حد نیاز منقاد نسازند.

تلمود بابل، کتوت، ۱۱۱، ۱۳.

واژه ی *Moledet* (میهن) نوزده بار در اسفار کتاب مقدس تکرار شده که نیمی از آن‌ها فقط در سفر پیدایش آمده است. این کلمه به تمام معنی، به کشور زادگاه یا محل منشأ خانواده اشاره می‌کند. بُعد شهروندی یا

همگانی حاضر در تمدن های شهری *polis* یونانی یا جمهوری روم باستان در هیچکدام از آن ها دیده نمی شود. قهرمانان کتاب مقدس برای کسب آزادی از میهنی که هرگز به هیچ شکلی نسبت به آن عشقی مدنی ابراز نداشته اند ، دفاع نکرده اند؛ آنان همچنین با مفهوم نهایت فداکاری و دلپذیری مرگ برای میهن آشنا نبودند. ایده ی میهن پرستی سیاسی که در شمال حوزه ی مدیترانه ظاهر شد، تقریباً در کرانه های جنوبی آن و حتی بیش از آن در منطقه ی «هلال حاصلخیز» ناشناخته بود.

اندیشه ی صهیونیسم در زمان تدوین آن در اواخر قرن نوزدهم، ناگزیر بود با مشکل بغرنجی دست و پنجه نرم کند. با حرکت از این اصل که کتاب مقدس بی چون و چرا سند مالکیت بر فلسطین به حساب می آید که به سرعت نام «سرزمین اسرائیل» را به خود گرفت، بلکه می بایست آن را به هر تدبیر نه تنها به منشأ تخیلی کشوری که گویا یهودیان از آنجا تبعید شده اند ، بلکه همچنین به میهن اجدادی که در گذشته ملک آبا و اجدادی اسطوره ای یهودیان نیز بوده است، تبدیل کرد.

این چنین است که کتاب مقدس شکل نوین کتابی ملی را به خود گرفت. بدین ترتیب، کتاب مقدس که جُنْگی است از نوشته های الهیاتی، که کارهای برجسته تاریخی را صرفاً به منزله معجزه های الهی، آن هم به قصد چیره گردانیدن اعتقاد و ریشه دار کردن ایمان روایت می کند، به مجموعه ای از نوشته های تاریخ نگارانه که بر یک پایه مذهبی بیهوده قرار دارد ، تبدیل می شود. برای این منظور، حتی می بایست جوهر متافیزیکی خدا را تا حد امکان پوشاند، تا بتوان به جای او شخصیتی به تمام و کمال میهن پرست را نشان داد. روشنفکران صهیونیست، که کم و بیش لائیک بودند، هیچ علاقه ای به الهیات عمیق نداشتند؛ و خدا هم که موجودیتش زیر سوال رفته بود، دیگر به « قوم برگزیده خویش» وعده ی کشوری را به عنوان پاداش دل بستگی به ایمان نمی داد. خدا به نوعی «گفتار متن» یک فیلم تاریخی تبدیل شد که ملتی در جستجوی میهنش را، راهنمایی می کند.

به یقین، رساندن طنین «سرزمین موعود» به گوش ها ، هنگامی که خود وعده دهنده در حال احتضار بود، و حتی گاهی بسیاری او را مرده به

حساب می آوردند، کار آسانی نبود.^۱ پیوندزدن نوعی تخیل میهن پرستانه بر آثار یزدان شناسانه کاملاً بیگانه با آن، امری دشوار بود. این کاری پیچیده و مشکل زا بود که آخر سر با موفقیت همراه شد. این موفقیت بیش از آنکه حاصل استعداد اندیشمندان و تبلیغاتچی های صهیونیست باشد، به برکت موقعیت تاریخی ای به دست آمد که دست کم بخشی از آن در صفحه های بعدی این کتاب توضیح داده خواهد شد.

عالمان الهیات صاحب وحی سرزمینی به خود تخصیص میدهند

اسفار «کتاب مقدس» دارای هیچ بُعد سیاسی که به یک میهن زمینی ارجاع کند، نیست.^۲ اسفار مزبور بر خلاف مسیحیت، این آموزش را نیز نمی دهند که میهن اصیل در خلد برین جای دارد. باوجود این، سرزمین در آن دارای نقشی تا حدی مرکزی است. واژه ی «کشور» «pays» بیش از هزار بار در آن تکرار شده از جمله به صورتی به ویژه معنی دار، با معلوماتی الهیاتی که به بخش اصلی روایت ها منتقل می شوند.

در حالی که در پنتاٹک [۵ کتاب اول کتاب مقدس یا ۵ کتاب موسی]^۳ حتی یک بار هم از اورشلیم نام نمی برد، سرزمین کنعان از همان سفر پیدایش ظاهر شده و بلافاصله، یک غایت، یک کانون فعالیت، یک مبادله، یک

^۱ - آمنون راز-کراکوتزکین Amnon Raz-Krakotzkin این نکته را با عبارت خوبی بیان می کند: «خدا وجود ندارد، ولی این سرزمین را به ما وعده داده است»، *میتعام*، ۲۰۰۵، ۳، صفحه ۷۱ تا ۷۶.

^۲ - سه مقاله بیرشور - به زبان عبری - به شکل تتوریک و با نتیجه گیری متفاوت با آن چه شرحش رفت، این پرسش را طرح می کند که آیا «سرزمین اسرائیل» میهن یهودیان است: Zali Gurevitch & Gidéon Aran, « Sur le lieu (anthropologie israélienne) », *Alpayim*, 4, 1991, p. 9-44 ; Daniel & Jonathan Boyarin, « Il n'y a pas une patrie pour Israël. Sur le lieu des juifs », *Théorie et Critique*, 1994, p. 79-103 ; Hagai Dagan, « Le concept de patrie et l'éthique juive. Chronique d'une dissonance », *Alpayim*, 18, 1999, p. 9-23.

^۳ - گنجاندن اورشلیم به کتاب مقدس بسیار دیرتر رخ داد. برای اولین بار در سفر یوشع به عنوان یک شهر مخالف (۱۰،۱) از آن یاد شده و در سفر داوران (۱،۸) است که پسران قبیله ی یهودیه آن را تسخیر کرده و آتشش می زنند.

میراث، یک محل گزینش و غیره می شود. در توصیف آن آمده است: «سرزمینی بسیار خوب، عالی» (اعداد، ۱۴، ۷)، «سرزمین گندم، جو، تاک، درختان انجیر و انار» (تثنیه، ۸، ۸)، و به ویژه، «سرزمینی که در آن شیر و عسل جاری است» (لاویان، ۲۰، ۲۴؛ خروج، ۳، ۸؛ تثنیه، ۲۷، ۳).

برای توده ی مردم، یهودی و غیر یهودی، تصور رایج این است که زمین تا آخر زمان، به «فرزندان اسرائیل» تفویض شده، و ظاهراً شمار غیر قابل انکاری از آیه ها می توانند آن را تایید کنند. نظیر آثار دیگر کهن الگوئی (Archetypal) در ادبیات بشری، آیه های کتاب مقدس تفاسیر متعدد دارد چیزی که از سوی دیگر نقطه ی قوت آن هاست.

به هر حال، نمی توان بطور دائمی یک مطلب و متضاد آن را اظهار داشت. برخلاف متون مسیحی، که حلول ایمان در عیسی در سرزمین یهودیه رخ می دهد، به گونه ای متناقض (پارادوکسال)، روایت های عهد عتیق، به کرات می آموزند که منشأ ایمان به یهوه، سرزمین برگزیده ی خدا برای بندگان مورد علاقه اش نیست. موجب حیرت است که دو وحی بزرگ و تعیین کننده ی الهی (ظهورها) که منشأ ایمان به خدای واحد است و در نتیجه سنگ بنای واقعی یکتاپرستی بر روی نیمی از نیم کره ی غربی (تمدن یهودی-مسیحی-اسلامی) است، در سرزمین کنعان رخ نداده است.

خدا در حران Haran ظاهر می شود، در منطقه ای واقع در ترکیه کنونی، و به ابراهیم آرامی فرمان می دهد: «از سرزمینت برو، از میهنت، و از خانه ی پدرت، به سرزمینی که من به تو نشان خواهم داد» (پیدایش، ۱۲، ۱). و نخستین ایمان آورنده به یهوه (خدا) میهنش را ترک می کند و به سوی سرزمین موعودی که هنوز ناشناخته است می رود. او به علت گرسنگی زمان زیادی در آن جا نماند و به مصر رفت.

به موجب اسطوره ی بنیانگذار [دین یهودم]، دیدار بزرگ پرشور دوم هنگام خروج از مصر در صحرا رخ داد.^۴ یهوه در بالای کوه سینا موسی

^۴ - در واقع، خدا چند صبحی پیش از آن با تواضع و در صحرای مدینه (در شبه جزیره عربستان) به موسی ظاهر شده بود؛ این روایت به نام «بوته سوزان» مشهور است. خدا به موسی می گوید: کفش هایت را از پا در آور، زمینی که بر روی آن هستی، سرزمینی مقدس است» (خروج، ۵، ۳). ظهور کوتاهی پیش از آن در کنعان رخ داده بود، اما نه در روی زمین بلکه در خواب یعقوب (پیدایش، ۲۸، ۱۲-۱۵).

را مخاطب قرار داده و تورات را به او نازل می کند. پس از ده فرمان، در میان رهنمودها، اجبارها و توصیه های فراوانی که اعطاء کرد، خدا موسی را به سرزمین موعود ارجاع می دهد: «اینک من فرشته ای پیش روی تو می فرستم تا تو را در راه محافظت نموده، بدان مکانی که مهیا کرده ام برساند. [...] زیرا فرشته ی من پیش روی تو راه می رود و ترا به اموریان و حثیان و فرزین و کنعانیان و حویان و یبوسان خواهد رسانید و ایشان را هلاک خواهم ساخت.» (سفر خروج ۲۳، ۲۳ و ۲۰). فرض بر این است که خوانندگان می دانند که سرزمین مزبور خالی از سکنه نیست، وعده ی الهی همچنین برای اولین بار با صراحت خبر از «تخلیه» ساکنان اصلی می دهد چرا که حضور آنان می تواند کسانی را که برای اقامت به این مکان ها می آیند، آزرده کند.

به عبارت دیگر، ابراهیم، «پدر ملت» همچون موسی، نخستین «پیغمبر بزرگ» او که هر دو شخصا و به طور انحصاری آفریدگار را می شناختند، زاده ی آن سرزمین نیستند، بلکه از خارج آمده اند. برخلاف یک اسطوره ی بومی که قدیمی تر بودن ساکنان این مناطق را به مثابه ی بیان تصاحب سرزمین گرامی میدارند، ایمان به یهوه بی وقفه منشأ بیگانه ی بنیانگذاران آن را نشان می دهد.

هنگامی که ابراهیم به «ائین یهودی» گروید، پس از مهاجرت از بین النهرین به کنعان، همراه با همسرش که از قبیله آرامی بود قصد می کند که پسر محبوبش را زن دهد. به برده خویش دستور داد که «برای پسر من زنی از میان کنعانی ها که در بین شان زندگی می کنم، انتخاب مکن، ولی به سرزمین من، میهن من برو، و زنی برای پسر من اسحاق اختیار کن» (پیدایش، ۲۴، ۳-۴). برده به هیچوجه به حیرت نیافتاد؛ او به میهن اربایش رفت و از خارج، ربکای زیبا را با خود آورد. این عمل «ضدِ میهن پرستانه» در نسل بعدی نیز تکرار شد. ربکای «فخر فروش» که از خارج آمده بود، به شوهرش که پیر شده بود، می گوید: «بسیب دختران جت از جان خود بیزار شده ام. اگر یعقوب زنی از دختران جت، مثل اینانی که دختران این زمینند، بگیرد. مرا از حیات چه فایده خواهد بود.» (پیدایش، ۲۷، ۴۶).

یعقوب پسر وفادار، چاره ای ندارد؛ او کنعان را ترک کرد تا به آرام-نهرائیم [بین النهرین-م]، میهن نیاکان و مادرش برود. در این «هجرت» نزدیک، او با لئا و راشل، دو زن بومی متعلق به یک خانواده ازدواج می کند؛ از این پیوندها، دوازده پسر و یک دختر زاده خواهند شد. همه ی پسران که بعدها به سرکردگی یازده قبیله ی اسرائیلی رسیدند، در خارج از آن سرزمین به دنیا آمده بودند، به استثنای یکی که در کنعان زاده شد. به عبارت دیگر، «چهار مادر ملت» بیگانه اند، دخترانی هستند از میهنی دور دست. خلاصه کنیم: به موجب افسانه، ابراهیم، همسرش، عرویش، همسران و معشوقه های نوه هایش، و تقریباً همه نوادگانش، از شمال هلال حاصلخیز بوده که به فرمان آفریدگار به کنعان مهاجرت کرده اند. حماسه ضدمیهن پرستانه ادامه می یابد و به تدریج که روایت پیش می رود، تکامل تازه ای می یابد. همان طور که می دانیم، همه ی پسران یعقوب به مصر مهاجرت کردند، در آنجا در دوره ای به مدت چهار صد سال، یعنی زمانی طولانی تر از دورانی که از انقلاب پاک دینان [پوریتان هام-] انگلستان تا اختراع بمب اتمی بدرازا کشید! اخلاف آنان، یعنی همه ی «اخلاف اسرائیل»، به دنیا آمدند. آن ها نیز نظیر نیاکان خود، تردیدی در ازدواج با بومیان به خود راه ندادند (حتی اگر که زنان کنعانی نمی بودند، مردان مجاز به ازدواج با آنان بودند). از موارد بسیار مشهور، ازدواج یوسف با آسناات است که هدیه ی فرعون به او بود. (باید یادآوری کرد که هاجر معشوقه ی ابراهیم نیز مصری بود و نه کنعانی). موسی رئیس فرهمند «اخلاف اسرائیل» صفورا را به زنی اختیار کرد که اهل مدین بود. ابدا شگفت آور نیست که با این ازدواج ها که در تضاد مطلق با قانون گذشتگان بود، «... بنی اسرائیل بارور و منتشر شدند، و کثیر و بی نهایت زورآور گردیدند و زمین از ایشان پر گشت.» (خروج، ۱، ۷).

⁵ سرجو دلا پرگولا، استاد دانشگاه عبرانی اورشلیم و جمعیت شناس مشهور اسرائیلی چند سال پیش اظهار داشت: «کتاب مقدس روایت می کند که هم زمان با یعقوب، هفتاد نفر به مصر می روند و پس از ۴۳۰ سال، ششصد هزار نفر از آن جا خارج می شوند. چنین مسئله ای از نظر جمعیت شناسی کاملاً غیر ممکن است» (هارتس، ۲۹ آوریل ۲۰۰۵). می توان سوال کرد که اگر جمعیت مصر باستان نیز در آن زمان ۸۵۰۰ برابر می شد، به چه رقمی می رسید؟ چهار یا پنج میلیارد، شاید هم بیشتر!

روشن است که آیه فوق به سرزمین مصر اشاره دارد و نه کنعان؛ و به موجب روایت کتاب مقدس، «مردم» به لحاظ جمعیت شناختی در مکانی رشد کردند که هیچ ارتباطی با سرزمینی که به او وعده داده شده بود، نداشت، بلکه محلی است که نقشه‌ی تمدن‌های باستانی، آن را عالی و معتبر نشان می‌دهند. موسی، هارون و یوشع بن نون، رهبرانی که «مردم» را به کنعان هدایت کردند، هر سه در کشور پادشاهی بزرگ فرعون بدنیا آمده، تحصیل کرده و پیرو یهوه گشته‌اند.

عدم پذیرش اهالی بومی که بخش لاینفکی است در این تصویر اسطوره‌ای از آفرینش «مقدس مهربان» در سرزمین بیگانه، امر کاملاً شناخته شده‌ای است: نویسندگان کتاب مقدس نه فقط از ساکنان اصلی سرزمین بیزارند، بلکه همچنین بارها، دشمنی آشکاری نسبت به آنان ابراز می‌دارند. بیشتر مولفان متون کتاب مقدس واقعا از قبیله‌های بومی («مردمی») کشاورز و بت پرست ساده لوح متنفرد و به لحاظ ایدئولوژیکی به شیوه‌ای روشمند عرصه را برای نابودی آنان مهیا می‌سازند. پیش از آن، در کوه سینا، درست پس از اعلام ده فرمان، یهوه وعده داده بود که ساکنان اولیه را برای جای دادن کسانی که برگزیده، کنار خواهد گذاشت.^۶

موسی، شاهزاده‌ی پیشین مصری، چندین بار وعده‌ی الهی را یادآور شد. در سفر تثئیه، پیامبر که اخلاق خدائی را به «پسران اسرائیل» انتقال داده، بی وقفه چنین پافشاری می‌کند: «وقتی که یهوه خدایت این امت‌ها را که یهوه خدایت، زمین ایشان را به تو می‌دهد منقطع سازد، و تو وارث ایشان شده، در شهرها و خانه‌های ایشان ساکن شوی،» (۱۹،۱) در مورد سرنوشتی که در انتظار ساکنان غیرکنعانی است، موسی با قاطعیت دستور می‌دهد: «اما از شهرهای این امت‌هایی که یهوه، خدایت، تو را به ملکیت می‌دهد، هیچ ذی‌نفسی را زنده نگذار.» (تثئیه، ۲۰، ۱۶).

^۶ - در همان اوضاع، خدا همچنین مهارت استراتژیکی اش را نشان داده بود: «و زنبورها پیش‌روی تو خواهم فرستاد تا حویان و کنعانیان و حثیان را از حضور برانند. ایشان را در یک سال از حضور تو نخواهم راند، مبدا زمین ویران گردد و حیوانات صحرا بر تو زیاده شوند. ایشان را از پیش روی تو به تدریج خواهم راند تا کثیر شوی و زمین را متصرف گردی.» از آن جا که این وعده، دو باب پس از اعلام ده فرمان ظاهر می‌شود، جنبه قبیله‌ای (میان گروهی) اخلاق کتاب مقدس را نشان می‌دهد که بُعدی جهان روا ندارد.

«ویران کردن»، «نابودی»، از بین بردن همه ی موجودات زنده به منزله فرمان هائی دقیق به کار رفته اند، اما رایج ترین واژه در کتاب مقدس برای نشان دادن نابودی عمومی اهالی آن سرزمین، «از حقوق قانونی محروم کردن» است. در واقع، محرومیت کامل از حقوق، که با قتل عام جسمانی بومیان مترادف است، به موجب افسانه ی کتاب مقدس، به محض عبور قبیله های اسرائیل از رود اردن برای ورود به سرزمین موعود این حکم به اجرا در می آید

کشتار پس از فتح اریحا شروع می شود. : «و هر آنچه در شهر بود از مرد و زن و جوان و پیر و حتی گاو و گوسفند و الاغ را به دم شمشیر هلاک کردند.» (یوشع، ۶، ۲۱) کشتار در جریان تسخیر هر شهری به طور منظم تکرار می شود: «پس یوشع تمامی آن زمین یعنی کوهستان و جنوب و هامون و وادی ها و جمیع ملوک آنها را زده، کسی را باقی نگذاشت و هر ذی نفس را هلاک کرده، چنانکه یهوه، خدای اسرائیل، امر فرموده بود.» (یوشع ۴۰، ۱۰). این صحنه با جشن هائی گرد نذایر جنگی و خون های ریخته پایان می یابد: «و بنی اسرائیل تمامی غنیمت آن شهرها و بهایم آنها را برای خود به غارت بردند، اما همه مردم را به دم شمشیر کشتند، به حدی که ایشان را هلاک کرده، هیچ ذی حیات را باقی نگذاشتند.» (یوشع، ۱۴، ۱۱)

پس از این قتل عام، ارتش اشغالگران کمی آرام تر شده و مستعمره سازی را آغاز کردند. «خلق» که در مصر متولد شد، دوباره به قبیله هائی تجزیه شد و زمین های این کشور را میان خود تقسیم کردند. این سرزمین بسیار گسترده تر از آن شد که خدا به موسی وعده اش را داده بود، چرا که یک باره، شامل سرزمین های ماورای رود اردن نیز گردید. ثوونیم قبیله در ساحل دیگر رودخانه مستقر شدند و بدین ترتیب، بر روی سرزمین موعود، که وسیع تر از سرزمین کنعان بود، تاریخ آغاز شد. این حکایت که با جزئیات و تخیل قوی در «عهد عتیق» روایت شده، سرشار از نکوهش گناهان بی پایانی بود که به مجازات نهائی یعنی عزیمت برای مهاجرت دوگانه ختم می شد: ابتدا، مهاجرت اهالی اسرائیل به آشور (در قرن هشتم پیش از میلاد مسیح)، سپس مهاجرت اهالی یهودیه به بابل (در قرن ششم پیش از میلاد). هدف بخش بزرگی از روایتی که حماسه ی عبرانی ها را در سرزمین کنعان نقل می کند،

توجیه و نشان دادن دلایلی است که به این دو مهاجرت آسیب رسان انجامید.

مورخان یا پژوهشگران کارشناس کتاب مقدس، که به تقدس الهی کتاب ها معتقد نیستند و به خطای تاریخی و نامحتمل بودن روایت باور ندارند، خود را با مشکلات زیر مواجه می بینند: (۱) چرا مولفان متون قدیمی لجوجانه بر این نکته پا می فشارند که وحی الهی دقیقاً در مکان هائی رخ داد که خارج از سرزمین موعود قرار داشتند؟ (۲) این نکته را که هیچکدام از قهرمانان حماسه منشأ بومی نداشتند چگونه می توان توضیح داد؟ (۳) پروراندن و تغذیه چنین تنفر شدیدی نسبت به بومیان چیست و چه هدفی را دنبال می کرد، چرا روایت به شکل داستانی طاقت فرسا نقل شده است و چرا همه توافق دارند که قتل عام دسته جمعی را عجیب تلقی کنند؟

در این مرحله، شایسته ی یادآوری است که اگر از عصر روشنگری و برآمد لائسیته به بعد، فاضلان متعددی از کتاب یوشع فاصله گرفته اند، دقیقاً به این دلیل است که ماجرای قتل عام در آن آمده است.^۷ این کتاب تا چندی پیش، روایت مورد علاقه ی کانون های بزرگ صهیونیستی بود که داوید بن گوریون از چهره های نمادینش به شمار می رفت. روایت استعمارگری و توصیف بازگشت «بنی اسرائیل» به سرزمین موعود، به شدت عاطفه بنیانگذاران دولت را برانگیخته و در آرمان آن ها مقایسه های فراوانی بین گذشته ی توراتی و حال ملی را موجب شده است.^۸ در گذشته، شاگردان مدارس تلمودی می دانستند که قرائت کتاب مقدس همواره با تفاسیری همراه بوده که ملایم کننده ی سخنان تند الهی است. بر عکس، در دولت اسرائیل، کودکان اسرائیلی کلیه ی مدارس، از نه یا ده

7- در قرن هیجدهم، در حالی که نخستین پس روی های دین مسیحی آغاز می شد، نکوهش بسیاری در مورد پیام دردناک سفر یوشع به گوش می رسید. خداپاوران انگلیسی مثل توماس چاپ، یا فیلسوف فرانسوی نظیر ژان ملیه Jean Meslier به شدت فرمان قتل عام در کتاب مقدس را تکوهش کردند. برای مثال به مقاله ی «یهودیان» در دائرة المعارف فلسفی ولتر (پاریس، انتشارات Cosse، ۱۸۳۸، صفحه ی ۶۴۳ مراجعه کنید).

⁸ برای مثال نگاه کنید به: David Ben Gourion, *Lecture de la Bible* (en hebreu), Tel-Aviv, Am Oved, 1969, et Moshé Dayan, *Vivre avec la Bible* (en hebreu), Jerusalem, Idanim, 1978_. Sur le même sujet, Gabriel Piterberg, *The Return of Zionism, Myths, Politics and Schloarchip in Israel*, London, Verso, 2008, p. 267-282.

سالگی، عملیات نظامی یوشع را فرامی گیرند، بدون این که این آموزش از صافی محافظت کننده و توجیهات بکار گرفته شده در آئین یهودی تلمودی گذشته باشد. وزارت آموزش اسرائیل، هرگز ضرورت آن را احساس نکرده که در مورد بخش های وحشتناک کتاب مقدس، که هرگز دچار هیچ سانسوری نشده، محتاطانه رفتار کند. با علم به این که، کتاب پنتاتوک (نخستین اسفار پنج گانه کتاب مقدس) و ابتدای کتاب پیامبران به منزله ی روایت های موثق تلقی می شوند که تاریخ «خلق یهود» را از ابتدای آن بازگو می کند، در طول سال ها قرار بر این شده بود که قرائت کتاب های بعدی پیامبران را، که به اندازه کافی انتزاعی است، شاید بتوان به تعویق انداخته، اما برعکس، به هیچ وجه در مورد کتاب یوشع نباید مانعی ایجاد می شد. حتی، هنگامی که خسارت های اخلاقی و آموزشی ناشی از تعلیمات آن «گذشته» آشکار شد، باز هم نظام آموزشی با فاصله نگرفتن از این روایت های دست و پاگیر قتل عام، مواضع خود را کماکان حفظ کرد⁹.

خوشخانه در طی سال های اخیر، تردید در مورد درستی آن روایت، در میان پژوهشگران صهیونیست کتاب مقدس و باستان شناسان اسرائیلی روندی رو به افزایش داشته است. تحقیقات باستان شناسی، شناخت هرچه دقیق تری از تاریخ یهودیان به دست داده، به ویژه روشن ساخته که خروج از مصر اتفاق نیافتاده و فتح ناگهانی سرزمین کنعان نیز در دوران ذکر شده در «عهد قدیم» واقعیت نداشته است؛ همچنین درستی این امر که

⁹ - درباره شکل حضور سفر یوشع به مقاله ی گالیا زالمانسون-لوی (به زبان عبری) مراجعه کنید:

Galia Zalmanson-Levi, « L'enseignement du livre de Josué et la conquête », in Hagith Dor (dir.), *Militarisme dans l'enseignement*, Tel-Aviv, Babel, 2005, p.131-145.

در سال ۱۹۶۳، ژرژ ر تمارین، مدرس رشته راوشناسی در دانشگاه تل اویو، یک بررسی پیشگامانه در مورد برداشت دانش آموزان اسرائیلی از این کتاب به عمل آورده بود. نتیجه نگران کننده این پژوهش موجب نارضایتی وزیر آموزش گردید. در آن زمان گفته شد که دلیل استعفا ی او این مسئله بوده است. درباره ی این بررسی به منابع زیر مراجعه کنید:

The Israeli Dilemma. Essays on a Warfare State, Rotterdam, Rotterdam University Press, 1973, p. 183-190.

John Hartung, « Love the neighbour. The evolution of in-group morality », *skeptical*, III, 4, 1995 : <http://www.lrainc.com/swtahoo/tabooos/lt01.html>.

Richard Dawkins, *Pour en finir avec Dieu*, Paris, Perrin, 2009, p. 324-327.

داستان کشتار وحشیانه جمعی یک اختراع محض بوده، نیز مورد قبول واقع شده است. به احتمال زیاد، در پایان یک روند طولانی تاریخی و تدریجی گذار از شیوه زندگی کوچ نشینی به یکجا نشینی از طریق کار کشاورزی، به واسطه اختلاط کنعانی ها و عبرانی ها مردمانی را شکل دادند که دو قلمرو پادشاهی اسرائیل بزرگ و یهودیه کوچک را به وجود آوردند.¹⁰

بنا بر نظریه ای که اخیراً کانون های پژوهشی اتخاذ کرده اند، تاریخ روایت های فتح به اواخر قرن هشتم پیش از میلاد و یا حتی دیرتر به دوران سلطنت یوشیا در قرن هفتم پیش از میلاد می رسد، یعنی دوران تمرکز مذهب یهود در اورشلیم و ظاهراً «کشف» کتاب پنتاتوک. بنا بر نظر این پژوهشگران هدف اصلی تالیف این داستان الهیاتی، ترویج آئین یکتاپرستی در میان ساکنان یهودیه و همچنین پناهندگان اسرائیل بود که پس از ویرانی مملکت شان در شمال، به یهودیه آمده بودند. نبردهای سنگین پادشاهان یکتاپرست علیه بت پرستان هر شیوه یا اعتقادی را توجیه می کرد: مانند موعظه های زننده و غیر قابل فهم علیه بت پرستی حاکم و فساد اخلاقی آن.¹¹

به هر حال، این فرضیه های شورانگیز و مهیج به هیچ روی قانع کننده نیستند. به یقین، این فرضیات ما را تا حدودی از داستان کابوس مانند درباره ی نسل کشی ظالمانه نیاکان تسکین خاطر می دهد، ولی پاسخی به این پرسش اساسی نمی دهد: که روایت های کتاب مقدس، چرا همه ی یکتاپرستان نخستین را در سرزمینی که بر آن پای گذاشته بودند، مهاجر، اشغالگر و کاملاً بیگانه معرفی می کنند؟ این روایت ها همچنین قادر نیستند به ما در مورد منشأ ایده ی وحشتناک کشتار بومیان که شرح آن در ادبیات باستانی بی نظیر است، توضیح دهند. البته، منابع متعددی ما را با

¹⁰ Israel Finkelstein et Neil Asher Silberman, *La Bible dévoilée, op. cit.*, p. 119 et 143

¹¹ - به صفحه ۹۱ تا ۱۱۷ همان کتاب بالا نگاه کنید. همچنین به نوشته بسیار متنوع ناداو نعمان (به زبان عبری) مراجعه کنید:

Naddav Naaman, *Le passé instaure le présent. La formation de l'historiographie biblique à la fin de l'époque du premier temple, et après sa destruction*, Jerusalem, Hass, 2002, p. 43-65, et Yairah AMit, *histoire et idéologie dans la Bible*, Tel-Aviv, Misrad Habitakhon, 1997, p. 55-61.

بیرحمی مردان دوران باستان آشنا کرده است. افسانه های باستانی آشوری و ایلیاد هومر پر از داستان های کشتار جمعی هستند و هر دانشجوی رشته ی تاریخ می داند که رومیان هنگام تسخیر کارتاژ، چه بلائی برسر دشمنان شکست خورده آوردند. خاطره برخی از این کشتارهای جمعی در قالب فیلم های مستند جاودانه شده اند، اما، تا جایی که من میدانم، هیچ یک از گروه هایی که چنین اعمالی را مرتکب شده اند، به آن افتخار نکرده ، و برای توجیه نابودی جمعیت و تصرف یک سرزمین، ملاحظات الهیاتی و اخلاقی را دست آویز قرار نداده اند.

نخست آن که، احتمال کمی وجود دارد که هسته اصلی تاریخ نگارانه کتاب مقدس پیش از نابودی پادشاهی یهودیه در قرن ششم پیش از میلاد تدوین شده باشد. در واقع، پیش از ویرانی یهودیه نمی توان از یک پادشاهی بزرگ و پرافتخار، با پایتختی پر از کاخ های باشکوه و معبد های شکوهمند روایت کرد ، در حالی که کشفیات باستان شناسی نشان می دهد که اورشلیم تاریخی حداکثر روستای بزرگی بوده که بتدریج به یک شهرک تبدیل شد.

دوم آن که، چنین توصیفی از عبودیت روشمند یک دودمان پادشاهی به حاکمیت مطلق الهی، و به پیغمبران بدگمان و ملامت جوئی ، که خود را نمایندگان خدا بر روی زمین می دانستند، که حتی این امر بی اعتبارترین جلوه می کند ، نمی توانست توسط نویسندگان درباری یا روحانیان معبد، که از هرگونه آزادی روشنفکرانه محروم بودند، نوشته شده باشد. همین طور، این ایده ی عالی که به موجب آن، دودمان سلطنتی به ابتکار مردمی بنیاد گذاشته شد که تقریباً همه شاهان آن گناه روی گناه مرتکب شدند، در هیچ دربار پادشاهی مستقل ، هر چند هم کوچک باشد، غیرقابل قبول خواهد بود. سرانجام، توضیح این مسئله دشوار است که چگونه یک انقلاب یکتاپرستانه با چنین اهمیتی ، با پیامدهای بلندپروازانه ، توانست در قلمرو کوچک روستائی خموده که با شهرهای بزرگ فرهنگی پریاهوی خاورمیانه بسیار تفاوت داشت، به جوشش در آید.

بسیار محتمل تر است که اسفار عهد عتیق عمدتاً پس از ورود مهاجران بابلی به اورشلیم و حتی بعد از آن در دوره یونانی های باستان، نوشته شده و شکل الاهیاتی بخود گرفته باشند؛ این نقطه نظری است که بوسیله بسیاری از پژوهشگران غیر اسرائیلی فرمولبندی شده، و نیز همان است که بندیکت اسپینوزا Benedict Spinoza در زمان خود با

منطق بُرنده اش استنباط کرده بود^{۱۲}. جای هیچ تردیدی نیست که نویسندگان با استعداد کتاب مقدس از معنی و رنج هجرت، شناختی مستقیم داشتند. آنان بی وقفه هیجان خود را نسبت به این موضوع ابراز داشته، دائماً تلاش می کردند توجیهی ایدئولوژیک برای آن بیابند. در سراسر اسفار پنج گانه و پیامبران، تبعید همچون داده ای آشنا و عینی، ظنین انداخته، دائماً همچون تهدیدی ظاهر میگردد: « شما را در میانمتها پراکنده خواهم ساخت، و پشت سر شما شمشیر خواهم کشید. و کشور شما ویران و شهرهای شما خراب خواهد شد. [...] و در میان ملت ها هلاک خواهید شد و زمین دشمنان شما، شما را خواهد درید. » (لاویان، ۲۶، ۳۳ و ۳۸)؛ «و خداوند شما را در میان قومها پراکنده خواهد نمود، و شما در میان طوایفی که خداوند شما را به آنجا می برد، قلیل العدد خواهید ماند.» (تثنیه، ۲۷، ۴). این جملات کاملاً با گفتارهای نقل شده از متونی که به روشنی پس از خروج نوشته شده، مانند کتاب نحیمیا، یکی است: «هنگامی که شما گناه خواهید کرد، من شما را در میان امت ها پراکنده خواهم ساخت.» (۸، ۱).

در این مرحله می توان این فرضیه را طرح کرد که در بابل، روحانیان و نویسندگان درباری و نوادگان مهاجران رسیده از یهودیه، در دوران فتح بابل به دست پارسیان، در تماسی بارور با آئین زرتشت بودند که خود در مبارزه با چندخدایی بوده و هنوز در مرحله ی دوگانگی الهی به سر می بُرد. جمله توصیفی از اشعای پیامبر در دست است که با قاطعیت بیان شده که از گسست معرفتی تعیین کننده بین دوآلیسم زرتشتی و یهوه ایسم یکتاپرستانه است: «خداوند به مسیح خویش یعنی به کورش... چنین می گوید. [...] پدیدآورنده ی نور و آفریننده ی ظلمت. صانع سلامتی و آفریننده بدی. من یهوه صانع همه این چیزها هستم.» (اشعیا ۴۵، ۱ و ۷) در نظر حقیر، این دین یکتاپرست به واسطه ی آن میزان تجریدی که خود داشت، فقط می توانست در بطن فرهنگی مادی و کشوری با سطح بالایی از تسلط فنی بر طبیعت زاده شود. چنین شرایطی، به جز در

¹² *Traité des autorités théologiques et politiques*, in *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimars, 1962, p.745.

برای مثال به اثر پیشگام، پروفسور بریتانیایی فیلیپ دیویس که بعداً با اثری کلاسیک شد، مراجعه کنید:

Phillip R. Davies, *In search of « Ancient Israel »*, London, Clark Publishers, 1992.

تمدن های متکی بر آبیاری، نظیر مصر و بین النهرین، در جای دیگر ممکن نبود. چنین بنظر می رسد که برخورد شگفت آور مهاجران و نوادگانشان با کانون فرهنگی پیشرفته تر، این تزه های ابتکاری را پایه گذاری کردند^{۱۳}.

نظیر همه ی انقلاب های روشنفکرانه مهم، اندیشمندان جسور ناگزیر شدند نظریه های رادیکال خود را در خارج از کانون های فرهنگی رسمی به کمال رسانده و تکمیل کنند. نوشتن به زبانی ناشناس و مهاجرت بخشی از آنان به کنعان، با حمایت کامل پادشاه پارس، توانست راهی موثر باشد برای خلاصی از برخورد های رودرروی غیر ضروری با روحانیان سلطه گرای مخالف و نویسندگان درباری هنوز معتقد به نوعی چند خدائی. بدین ترتیب، در رفت و آمدی بین بابل و کنعان، نخستین جنبش به سوی الهیاتی از نوع کاملاً نوبی گذاری تاریخی کرد.

اورشلیم کوچک قرن پنجم پیش از میلاد به پناهگاه و محل رشدی برای روشنفکران «در حاشیه» تبدیل شد. چنین بر می آید که چند نفری در بابل ماندند تا تدارکات مادی و معنوی را، که برای ایجاد پیکره انقلابی ارزشمند بود، برای مهاجران فراهم کنند. بدین ترتیب، کنعان نوعی خط رابط معنوی بشود از یک سو بین ایمانی که شمال هلال حاصلخیز زادگاهش بوده و از سوی دیگر فرهنگ های حوزه ی مدیترانه. در مسیر حرکت قدرتمند الهیات (یهودی- مسیحی- اسلامی) اورشلیم نخستین ایستگاه بود که سرانجام بخش بزرگی از جهان را در نوردید.

اگر این فرضیه را بپذیریم، روایت های تولد یکتاپرستی در خارج از سرزمین موعود قابل فهم تر و منطقی تر می شود. چهره های ادبی ابراهیم و موسی که با خدای واحد ایمان را به کنعان آوردند، یک جا به جاسازی اسطوره ای است از مهاجرت واقعی عوامل بابلی، که حاملین انتقال الوهیت جدید بودند. از اوایل قرن پنجم پیش از میلاد، آنان بتدریج به صهیون رسیدند. پیشگامان یکتاپرستی غربی در قرن های پنجم و ششم پیش از میلاد در اورشلیم کوچک گرد هم آمدند و از آن جا

13- ایده ی رستاخیز مردگان و خود واژه دات (مذهب) نیز از فرهنگی پارسی می آید. اما، معمای شورانگیز هنوز گشوده نشده است: آیا جرعه یکتاپرستی دقیقاً به دست تبعیدی های یهودیه شعله ور شده است؟

اعتقادات اصلی خود را رواج دادند (دورانی استثنائی که فلسفه و تئاتر یونانی متولد شد و همچنین آئین بودا و کنفوسیوس گسترش یافت). در اورشلیم، زیر نگاه‌های تیزبین ماموران امپراتوری پارس، بانیان قابل احترامی چون عزرا و نحμία، فعالیت‌های فرهنگی را توسعه دادند. هدف نهائی از گزینش استراتژی داستانی، از یک سو ایجاد جماعتی از مومنان قابل اعتماد، و از طرف دیگر، برای جلوگیری از افزایش بیش از حد تعداد این جماعت و تبدیل آن به تهدیدی برای قدرت والای امپراتوری بود. بدین شکل، در منطقه‌ی «یهود مدیناتا»^{۱۴}ی کوچک اجازه داده میشد که به نام خدا، سرزمینی را در خیال فتح کرد، از پادشاهی‌های قدرتمند گذشته سخن راند، و رویای مرزهای غیرواقعی موعودی را داشت که تا کشور خاستگاه مهاجران جدید امتداد خواهد یافت، در حالی که در واقعیت و در زمان حاضر، نمی‌بایست حاکمیت واقعی را مطالبه کرد بلکه بایستی به ساختمان معبدی کوچک رضایت داد و بارها از سران پارس تشکر کرد و جلوی گسترش بیش از حد جمعیت جدید مومنان را گرفت.

بومیان عبرانی که نیاکان شان در قلمرو یهودیه و اسرائیل زندگی کرده بودند، مانند قبیله‌های کنعانی آن حول و حوش، هرگز به آشور و بابل تبعید نشدند، برخلاف پادشاهانی که بر آنان حکم می‌راندند و جماعت فرهیختگانی که در گذشته، در خدمت حاکمان محلی بودند. بومیان همچنان کافران وفاداری مانده بودند که هیچ آموزشی ندیده بودند. این مردم کشاورز، که با لهجه‌های مختلفی سخن میگفتند، با ویژگی انحصاری یهوه آشنا نبودند، گرچه در میان سلسله‌ای طولانی از خدایان دیگر، یهوه کیش قابل رویتی را به آنان اعطا کرده بود. هدف مهاجران یکتاپرست، گرد هم آوری و اقناع نخبه‌ی بت پرستان محلی بود، که آن‌ها را از توده‌های مردمی جدا کرده و با تکیه بر آنان، هسته‌ی سخت حاملان مذهب جدید را قوام بخشند. بدین گونه، گویا، برای نخستین بار ایده‌ی ادبی «خلق برگزیده» به وجود آمد.

رویداننامه‌های سلطنتی جزء به جزء را که به صورت لوح میثع یا شبیه لوحه‌های رویدادهای معمول نزد پادشاهان بابل نوشته شده و ظاهراً در اورشلیم نگهداری می‌شده یا هنگام ویران کردن اورشلیم^{۱۵} به خارج

^{۱۴} - وجود گاه شمار رویدادها که در پادشاهی‌های اسرائیل و یهودیه حفظ شده و به عنوان ماده اولیه خام برای نگارش الهیاتی بعدی به کار رفته، در خود کتاب مقدس آمده است (اول پادشاهان): «و بقیه وقایع زحُیام و هرچه کرد، آیا در کتاب تواریخ ایام پادشاهان یهودا مکتوب نیست؟» (۱۴،

برده شده است، را با انبوهی از رساله های اسطوره ای و سنت های مسحورکننده جادویی وارداتی از شمال هلال حاصلخیز در هم آمیخته اند. کل این مجموعه به منزله ی نخستین پایه و اساس برای ساخت روایت در مورد آفرینش جهان و وحی خدای واحد به کار رفته است. *El* (خدا) یا *Elo* که از سنت کنعانی به عاریت گرفته شده به *Eloim* (خدا) بدل گشت. وزن ها، بیت ها، ساختارهای زبان شناسانه در شعر /اوگاریتیک [شهر باستانی گمشده و یا زبان باستانی سامی-م] به یغما رفت. مجموعه قوانین حقوقی سلاطین بین النهرینی به بخشی از فرمان های کتاب مقدس تبدیل شد. روایت بلند پیچیده ی تجزیه ی دوازده قبیله ی اسرائیل به طور حیرت آوری یادآور سنت یونانی است که افلاطون به آن بیان ادبی داده و به واسطه توصیفش از مستعمره سازی مطلوب و تقسیم آن به دوازده بخش معروف است.^{۱۵}

برای ستایش وضعیت مادی و سیاسی زار و درمانده کنونی لازم بود به شیوه ی اساطیر سنتی، تا گذشته ای محکم و درخشان را مورد تمجید قرار داد. و از آنجا که مسئله ی آموزش و تبلیغات یکتاپرستی مطرح بود، نوع جدید ادبی مطلوب پدیدار شد. درست هنگامی که هروودت از کنعان گذر می کرد (که او فلسطین می نامد)، در اورشلیم و بابل، اندیشمندان شروع به نگارش نظرات شان کردند، اما نوشته های آنان را نمی توان تاریخی توصیف کرد: «اسطوره-تاریخ» عنوان بسیار مناسب تری است.^{۱۶} در این گونه ی ناشناخته ی جدید، از اعمال و ژست های خدایان متعدد، نظیر آنچه که در جهان یونانی وجود داشت، خبری نیست. جستجوی رویدادها و اعمالی که از انسان ها ناشی میگردد، نیز به

(۲۹) و «و بقیه وقایع آخاب و هر چه او کرد و خانه عاجی که ساخت و تمامی شهرهایی که بنا کرد، آیا در کتاب تواریخ ایام پادشاهان اسرائیل مکتوب نیست؟»

¹⁵ - افلاطون، کتاب قوانین، جلد پنجم، ۷۴۴ تا ۷۴۶ (نسخه فرانسه، انتشارات فلاماریون پاریس، ۲۰۰۶، صفحه ۲۷۶ تا ۲۷۹).

¹⁶ - هنگامی که «پدر علم تاریخ» در قرن پنجم پیش از میلاد به منطقه سفر می کند، او از جماعت کوچک اورشلیم هیچ نمی داند و اشاره ای هم به آن نمی کند. او تعریف می کند که ساکنان سرزمین سوری ها هستند که «فلسطینی» خوانده می شوند. نگاه کنید به هروودت، تاریخ، کتاب سوم، ۵، و کتاب هفتم، ۸۹، صفحه ۴۰ و ۱۰۵.

عنوان هدف غائی خاص ظاهر نمی شود. نیاز مبرم به بازنگاری گذشته به مثابه ی برهانی بر اراده و معجزات خدای یگانه، و همچنین به نشانه ی حقارت انسان محکوم به نوسان ابدی میان گناه و مکافات، محرک اصلی نوشته را تشکیل می دهد.

برای این منظور، ضروری بود که دائما اقدام به تفکیک دانه های بد و خوب کرد؛ تعیین نمود که کدام یک از پادشاهان قدیمی برگزیده ی خدا بود و همه گناهانش بخشوده شده، و کدام یک از نگاه خدا گناهکار شمرده شده و تا آخر زمان مطرود باقی خواهد ماند. می بایست تصمیم گرفته می شد که کدام پادشاه در گذشته به یهوه وفادار بود (چهره های اصلی، بویژه کسانی که تاریخچه ی او را دنبال کرده و از واقعه نگاری های تفصیلی اقتباس کرده اند)، و کدام یک دچار نفرین ابدی شده بود. با علم به این که در همان عصر، روحانیان دیگری که در سامریه شاغل بودند خود را به شاخه ای از سلطان نشین بزرگ اسرائیل منتسب می دانستند، اسطوره ای که به آن آینده حیرت آور و پایداری وعده داه شده بود، شکل گرفت که از وجود پادشاهی متحده ی داوود و سلیمان خبر می داد که سپس به دلیل بی حرمتی های آشوب طلبانه به روشی ویرانگر تجزیه شد. بدین ترتیب، پادشاهان سرزمین شمالی به بت پرستان وحشتناکی تبدیل شدند، امری که البته مانع از آن نشد که نام معتبر آن ها یعنی «اسرائیل» غصب شده، به «خلق برگزیده» چسبانده شود.

برخلاف بینش پیشرو اسپینوزا، احتمال کمی وجود دارد که فقط یک یا دو مولف این متن های فوق العاده را نوشته باشند. تا حدودی مسلم است که مجموعه ی گسترده و گوناگونی از نویسندگان در ارتباط دائمی با مرکز بابل بودند. ماهیت این ها نشان می دهد که آن ها در طی نسل های مختلف، به دفعات نوشته و دستکاری شده اند: این است همه حشو و زوائد روایت ها، خرده دسیسه هایی که تکه به تکه، سرهم بندی شده اند. از جمله، فقدان انسجام در روایت ها، فراموشی ها، تغییرات در سبک ها، نام های مختلفی که به خدا داده شده و حتی شمار قابل ملاحظه ای تضادهای ایدئولوژیکی. بدیهی است که نویسندگان مختلف نمی دانستند که روزی همه ی این متون در یک متن شرعی گردآوری خواهد شد. اگرچه همه این متون بر اساس پایه ی وسیعی از هم گرایی های مربوط به وجود خدای واحد، اتفاق نظر دارند، باوجود این، در مورد ارزش های

اخلاقی که باید ابلاغ گردند، اختلافات چندی وجود دارد، و در مورد سیاست مناسبات با دیگری نیز آشکارا نوعی تنوع به چشم می خورد^{۱۷}. چنین بر می آید که مولفان بعدی کمتر از پیشینیان خود انحصارطلب بودند، نظیر نویسندگان سفر تثبیه که از نظر سبک و دیدگاه شان درباره شکل های حضور خدا با نویسندگان روحانی تفاوت داشتند. به هر حال، حتی اگر تحکیم هسته ی جماعتی در همان زمان هدف نوشته بوده ، شاید بیش از حال، آینده ی دورتری را نشانه گرفته بودند.

نفوذ روزافزون کسانی که از آرام-نهرائیم [نام توراتی بین النهرین] می آمدند، و تحقیر ژرف بومیان در بخش بزرگی از روایت های پنتاتوک [اسفار پنجگانه ی توراتی] و نخستین اسفار پیامبران به شکل بسیار بارزی بازتاب یافته است. میهن در خارج ، در بابل و یا در مصر، یعنی دو مرکز فرهنگی پرارج دوران باستان، قرار داشت. رهبران روحانی «بنی اسرائیل» که از سرزمینی پرآوازه می آمدند، ایمان انحصاری خود و فرمان های اصلی خدا را آوردند، در حالی که برعکس، وجه مشخصه ی ساکنان کنعان، بی فرهنگی، فساد و گرایش جدیدشان برای پذیرش کیشی بیگانه بود.

تحقیر و بی اعتنائی نسبت به اهالی بومی ، در شرح ادبی ماجرای اخراج و نابودی آنان نیز دیده می شود. اولین گروه نویسندگانی که وارد کنعان شدند، فاقد ابزار دولتی یا نیروی نظامی بودند. آنان به صلیبی ها شباهت داشتند، منتهی بدون دستگاه تفتیش عقاید. بنابراین آن ها نمی توانستند بر روی تخیلات، گفتار و ارعاب حساب کنند.

روشن است که مخاطب آنان خیل توده های مردم نبودند. فعالیت های ادبی، فقط بخش محدودی از نخبگان را دربر می گرفت که خواندن و نوشتن می دانستند ، به اضافه شمار کوچکی از شنوندگان کنجکاو که در گوشه و کنار اورشلیم کوچک پرسه می زدند. اما، این کانون بتدریج

¹⁷ - به مقاله ی تحریک آمیز موشه واینفلد با عنوان «گرایش جهان روا و انزواطلبانه در دوران بازگست به صهیون» (به زبان عبری) نگاه کنید: انتشارات Tarbiz، XXIII، ۱۹۶۴، صفحه ۲۲۸ تا ۲۴۲. در کتاب مقدس، مجازات های حیرت آوری به چشم می خورد که گرایش عمومی را نفی می کند، بدین ترتیب: «و چون غریبی با تو در زمین شما ماوا گزیند، او را میزارید. غریبی که در میان شما ماوا گزیند، مثل هم وطن از شما باشد. و او را مثل خود محبت نما، زیرا که شما در زمین مصر غریب بودید. من پیوه خدای شما هستم». (لاویان، ۱۹، ۳۳-۳۴) «پس غریبان را دوست دارید، زیرا که در زمین مصر غریب بودید». (تثبیه، ۱۰، ۱۹).

گسترش یافت و « بذراسرائیل» بارور شد تا عاقبت در قرن دوم پیش از میلاد، نخستین قدرت یکتاپرست تاریخ، کشور پادشاهی کوچک و نا پیدارحشמוنی ها امکان تاسیس یافت.

نویسندگان کتاب مقدس، پس از انکار حق مالکیت محل و حق زندگی ساکنان پیشین سرزمین برگزیده شان، آن جا را ملک خود و کسانی که آئین آن ها را می پذیرفتند، به حساب آوردند. در این مرحله یکتاپرستی هنوز اعتماد به نفس نداشته و به شدت از نفوذ پیروان آئین چندخدائی که زندگی و آینده آن را تهدید می کرد، هراس دارد. پس از شورش مکابی ها در قرن دوم پیش از میلاد مسیح هنگامی که قدرت آن تحکیم شد و پا گرفت، شروع به تبلیغ وسیع برای جذب به کیش جدید و گرویدن یک پارچه مردم کردند. پیش از آن، یکتاپرستی به شدت با توده های بت پرست که آنرا احاطه کرده بود مبارزه کرده، علیه آن مواضع سخت و تجزیه طلبانه ای اتخاذ کرد.

بدین ترتیب، ممنوعیت ازدواج با بومیان، برای یکتاپرستانی که «به صهیون باز می گشتند» حکم واجب الاجرائی بود، به طوری که مردانی که قبلاً ازدواج کرده بودند می بایست زن هایشان را طلاق می دادند (عزرا، ۱۰؛ نحما، ۱۳). مهاجران مجبور شدند که از بابل زن بیاورند. این سیاست جداسازی و بدنام کردن بومیان، ظاهراً با استراتژی کلی امپراتوری پارس، یعنی سیاست مشهور «تفرقه بینداز و حکومت کن»، هماهنگی داشت. «خلق برگزیده ی» جدیدی که در اورشلیم و حومه ی آن فعال بود، فرمان منع همانندسازی با مردم کوچک روستائی آن سرزمین را دریافت کرده بود؛ به این دلیل، در بیان ادبی تاریخ گذشته، اسحاق و یعقوب می بایست با باکره های آرامی ازدواج میکردند، در حالی که یوسف و موسی اجازه داشتند تا با مصری ها یا مدینی ها، ازدواج کنند ولی نه با کنعانی ها. و هنگامی که شاه سلیمان با عطشی سیری ناپذیر هفتصد زن و سیصد معشوقه اختیار می کند که در میان شان چند زیباروی بومی هم وجود داشت، چشمان یهوه را به درد میآورد و به این خاطر با دوپاره شدن سرزمین پادشاهی خیالی اش، او را گوشمالی می دهد. بعدها، این رویداد یکی از توجیه های الهیاتی موجودیت دو پادشاهی اسرائیل و یهودیه خواهد بود (۱ شاهان، ۱۱، ۱۳-۱).

ازدواج با کنعانیانی که دارای تبار بت پرست بومی بوده یا کم ترین نسبت خانوادگی با طایفه ها و قبیله های بزرگ داشتند، اکیدا ممنوع بود.

فقط افراد تبعیدی و نفرین شده، نظیر عیسو، پسر بزرگ اسحاق، مجاز به انجام چنین کاری بودند و به همین جهت، موقعیت اجتماعی آن‌ها به گونه غم‌انگیزی تنزل می‌کند. با استناد به روایت توراتی، از صدور احکام الهی تا اجرای عملی آن‌ها همه جذاب و گیر است: «چون یهوه، خدایت، تو را به زمینی که برای تصرفش به آنجا می‌روی در آورد، و امت‌های بسیار را که حِثیان و جِرْجاشیان و اموریان و کنعانیان و فِرْزِیان و جوّیان و یبُوسیان، هفت امت بزرگتر و عظیم‌تر از تو باشند، از پیش تو اخراج نماید. و چون یهوه خدایت، ایشان را به دست تو تسلیم نماید، و تو ایشان را مغلوب سازی، آنگاه ایشان را بالکل هلاک کن، و با ایشان عهد مبند و بر ایشان ترحم م‌نما. و با ایشان مصاهرت م‌نما؛ دختر خود را به پسر ایشان م‌ده، و دختر ایشان را برای پسر خود م‌گیر.» (تثنیه، ۷، ۳-۱) خدا پس از دادن فرمان قتل عام همه‌ی اهالی، دستور می‌دهد که با قربانیان ازدواج نکنید، پس عجیب و تشویش‌آور است. قتل عام و منع ازدواج در مخیله جدائی طلبانه‌ی نویسندگان متعصب چنان مخلوط شده که از آن ممنوعیتی گریزناپذیر می‌سازد.

نویسندگان کتاب مقدس پس از شرح عملیات قتل عام یوشع، همچنین به خواننده حیرت زده می‌فهمانند که مانند هر نسل‌کشی شناخته شده در تاریخ، در این ماجرا نیز همه کشته نشدند. بدین ترتیب بود که تعدادی بت پرست توانستند پس از «بازگشت به صهیون» به زندگی در کنعان ادامه دهند و پس از «فتوحات» افسانه‌ای یوشع نیز بایستی چنین بوده باشد. می‌دانیم که عفو شامل حال رحاب روسپی شد و جیبائونی‌ها (Gabaonites) تا حد هیزم شکن و سقا تنزل یافتند. از سوی دیگر، یوشع سردار نظامی سختگیر، پیش از مرگ پیروانش را گرد آورد و به آنان دستور داد: «اما اگر برگشته، با بقیه این طوایفی که در میان شما مانده‌اند بچسبید و با ایشان مصاهرت نمایید، و به ایشان درآیید و ایشان به شما درآیند، یقیناً بدانید که یهوه خدای شما این طوایف را از حضور شما دیگر بیرون نخواهد کرد، بلکه برای شما دام و تله و برای پهلوه‌ای شما تازیانه و در چشمان شما خار خواهند بود، تا وقتی که از این زمین نیکو که یهوه خدای شما، به شما داده‌است، هلاک شوید.» (یوشع، ۲۳، ۱۲-۱۳).

در کتاب داوران که در کتاب مقدس به مثابه‌ی ادامه‌ی مستقیم سفر یوشع می‌آید، با شگفتی در می‌یابیم که بومیان به هیچ وجه قتل عام نشده و

نگرانی از خطر همسانی با آنان چون گذشته باقی است: «پس بنی اسرائیل در میان کنعانیان و حتیان و اموریان و فرزیان و حویان و یبوسیان ساکن می‌بودند. دختران ایشان را برای خود به زنی می‌گرفتند، و دختران خود را به پسران ایشان می‌دادند، و خدایان آنها را عبادت می‌نمودند. و بنی اسرائیل آنچه در نظر خداوند ناپسند بود، کردند، و یهوه خدای خود را فراموش نموده، بعلها و بت‌ها را عبادت کردند. (داوران، ۳، ۵-۷).

بعدها، حتی شگفتی بزرگ‌تری در کتاب عزرا رخ می‌دهد، می‌بینیم که وسوسه ادغام در میان مردم پست «قدیمی» ناپود شده، کماکان ادامه دارد: «و بعد از تمام شدن این وقایع، سروران نزد من آمده، گفتند: «قوم اسرائیل و کاهنان و لاویان، خویشتن را از امت‌های کشورها جدا نکرده‌اند بلکه موافق رجاسات ایشان، یعنی کنعانیان و حتیان و فرزیان و یبوسیان و عمونیان و موآبیان و مصریان و اموریان (رفتار نموده‌اند). زیرا که از دختران ایشان برای خود و پسران خویش زنان گرفته و ذریت مقدس را با امت‌های کشورها مخلوط کرده‌اند و دست رؤسا و حاکمان در این خیانت مقدم بوده است.» (عزرا، ۹، ۱-۲).

عملیات پاک‌سازی و جداسازی میان خدا، همچون الوهیت واحد، و خانواده‌ی کهن رنگارنگ آن - یعنی همسرش آستارته (عشتروت) ایزدبانوی زمین و فرزندان درخشان‌شان بعل خدای باران، ایشتار (عشتار) الهه‌ی مطلوب، آناث شکارچی و یام «مرطوب» - به کار بی پایان و تکراری سیزیف اساطیری می‌ماند که نخستین یکتاپرستان همواره دل‌نگران آنند. می‌بایست بت‌های قدیمی از بن ریشه‌کن می‌شد تا «خدای» متعالی ریشه می‌گرفت؛ و اگر این کار عملی نمی‌شد، اگر بنی اسرائیل دوباره پرستش چند خدا را از سر می‌گرفت، مجازات می‌شد و از سرزمینی که به آنان داده شده بود، اخراج می‌شد. هر چند که یهوه به خود حسن نظر دارد، چرا که در عین «بخشنده و مهربان» بودن، خدائی است سختگیر و انتقام‌جو. مانند مالکی سرمایه دار و متعصب که کسی را که خیانت کند، نمی‌بخشد، و اگر مریدانش گناهی مرتکب شوند، بلافاصله مجازات‌شان خواهند کرد. در پایان روایت، همواره نابودی و تبعید در ابتدا به عنوان تهدیدی به کار می‌رود و سرانجام، به اجرا در می‌آیند.

در همه کتاب های اسفار پادشاهان آمده است که ساکنان اسرائیل به خاطر اعمال نفرت انگیز دودمان عُمری اخراج شدند، همان گونه که اهالی یهودیه توان گناهان پادشاه مناسه را پرداختند. تقریباً همه ی پیامبران، از ارمیا تا اشعیا و از عاموس تا میخا، گاه عَلم تهدید بدبختی را که قرار است بر سر کشور ببارد و آن را به بیابانی بدل کند، تکان می دهند و گاه خلق گناهکار را به ریشه کن کردن و اخراج خشونت بار تهدید میکنند. برای نویسندگان کتاب مقدس، این تهدیدات آخرین حربه برای هدایت و هشدار بی وقفه به جماعت مومنان در حال رشد کُندی است، که به خدای واحد ایمان بباورند.

در گفتمان الهیاتی سِفر اسفار، وعده ی سرزمین برای خلق برگزیده همیشه مشروط بوده است. هیچ چیزی ابدی نیست؛ همه چیز به میزان شدت ایمان به خدا مشروط است. سرزمین، یک باره برای همیشه اعطا نشده است؛ سرزمین عطیه ای نیست که نتوان آن را پس گرفت. سرزمین همواره به مثابه ی ملکی امانتی استنباط می شود و نه مانند سرزمینی که به مالکیت در آمده باشد. سند مالکیت جمعی سرزمین موعود به «بنی اسرائیل» داده نشده است؛ سرزمین همواره ملکی است که خدا با سخاوتمندی بی کرائش به آن ها به امانت داده است.

باری تعالی مالک عالم می گوید و تکرار می کند: «زیرا که تمامی جهان، از آن من است.» (خروج، ۱۹، ۵). او سرزمین موعود را فقط به عنوان پاداشی موقتی و مشروط اعطا کرده؛ و برای زدودن هر تردیدی در مورد ماهیت ملک، او قاطعانه تصمیم می گیرد: «و زمین به فروش ابدی نرود زیرا زمین از آن من است، و شما نزد من غریب و مهمان هستید.» (لاویان، ۲۵، ۲۳)^{۱۸}. اگر در اندیشه ی مدرن، دست کم از دوره ی جان لاک John Locke، زمین متعلق به کسانی است که بر روی آن کار می کنند، در فلسفه ی کتاب مقدس اصلاً چنین نبود. کنعانیان کهن مالک زمین نبودند، مالک زمینی نیز نبود که قبیله های عبرانی به ارث برده بودند؛ در حقیقت، همه کسانی را که بر روی این سرزمین زندگی می کنند، می توان یتیم شمرد.

¹⁸ - ویلیام دیوویس، توجه ما را به این امر جلب می کند که یهوه ایسم، مفهوم الهی ملک زمین را از سنت کنعانی کیش مالک استخراج کرده است. به کتاب او مراجعه کنید:

William D. Davies, *The Gospel and the Land. Early christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Berkely, University of California Press, 1974, p.12-13.

نوادگان «بنی اسرائیل»، بدون توجه به میزان پیوند محکم‌شان با اورشلیم، شهر مقدس، هرگز سرزمین نیاکانی نداشتند، به این دلیل روشن که اکثریت نیاکان تخیلی آنان از نقاط دیگر آمده بودند. به علاوه، قهرمانان «عهد عتیق» دارای میهن اصلی نبودند، آن هم نه فقط در مفهوم سیاسی یونانی-رومی واژه، بلکه همچنین به معنی بسیار محدود قطعه‌ای از سرزمین کاملاً معین، حفاظت‌شده و مطمئن. به استناد فلسفه‌ی نخستین یکتاپرستی، سرزمین محل پذیرائی و پناهگاهی برای اشخاص فانی عادی یا کسانی که خواهان استقرار در آن می‌باشند، نیست، بلکه برعکس، داشتن یک چنین استحقاقی، حتی بطور موقت، چالشی می‌طلبد که باید به پیشواش رفت و پاداشی است که باید سزوارش بود. به معنی دیگر، در همه‌ی اسفار کتاب مقدس، سرزمین کنعان هرگز میهن «بنی اسرائیل» نخواهد شد؛ به این دلیل، به ویژه «بنی اسرائیل» هرگز آن را «سرزمین اسرائیل» نخواهند نامید.

تاریخ یک مکان: از سرزمین کنعان تا یهودیه

در حالی که اسرائیلیان کنونی ایداً نمی‌دانند که لغت رایج برای بیان مالکیت «سرزمین اسرائیل» در اسفار عهد عتیق یافت نمی‌شود، خود مولفان تلمود و میشنا نیز آن را کاملاً شناسائی نکرده بودند، با این که آنان امکان داشتند که این کتاب‌ها را از ورای منشوری ملی نخوانند. برای مثال، در یک مدراش هلاخا Midrash Halakha، [روش خاخام‌های فاضل یهودی برای تطبیق قوانین سنتی.م] که ظاهراً به قرن سوم پیش از میلاد بر می‌گردد، به شکلی کمی نا مطلوب آمده است: «کنعان این حق را کسب کرده بود که نامش به سرزمین داده شود، و این چنین شد: کنعان فهمید که اسرائیل وارد سرزمین شده، و مخالفتی نشان نداد و رفت. خدای مقدس به او گفت: تو دور شدی و گذاشتی فرزندان من وارد شوند، نام ترا به سرزمین خواهم داد» (مخيلتا، پاسخا، ۱۸، ۶۹). در پیش در آمد کتاب اشاره کردم که نه فقط در کتاب مقدس، بلکه همینطور در دوران طولانی تا زمان نابودی معبد در سال ۷۰، نه اهالی و نه همسایگان آن، منطقه را «سرزمین اسرائیل» نمی‌نامیدند.

به هر حال، در طول تاریخ، عُمر نامگذاری مکان‌ها ابدی نیست: دگرگونی‌های اجتماعی و جمعیت‌شناختی، تغییرات نامگذاری‌ها و

عنوان ها را ایجاب می کند. بین قرن دوم پیش از میلاد و قرن دوم میلادی، ریخت شناسی سیاسی Political Morphology سرزمین کنعان آن چنان دگرگون شد که دورانی به نام سرزمین یهودیه شناخته می شد، بدون این که نام های پیشین کاملاً از بین رفته باشند. برای مثال، هنگامی که فلاویوس ژوزف در قرن اول می خواهد به گذشته ارجاع دهد، واژه ی «سرزمین کنعان» را بکار می گیرد، او در عین حال توجه خواننده را به این نکته جلب می کند که منظورش «سرزمینی است که اکنون یهودیه خوانده می شود»^{۱۹}.

افسوس که در مورد سرزمین کنعان در فاصله قرن های پنجم و دوم پیش از میلاد که اسفار کتاب مقدس نوشته و تدوین شدند، مطلب زیادی نمی دانیم. شناخت ژرف تری از اوضاع و احوال و موقعیت تالیف آن ها می توانست ما را درگشودن نکات ناروشن یاری کند. تاریخ اهالی قبیله کوچک «یهود مدیناتا» که تا فتوحات اسکندر مقدونی در این محل باقی مانده بودند، و نیز آغاز عهد یونانی مآبی، به دلیل نبود منبع، بسیار کم شناخته شده اند. برعکس، این که در همان دوران کتاب های مقدس نسل به نسل منتقل و بی وقفه نسخه برداری می شدند و آئین یهوه در آبادی های اطراف اورشلیم رواج یافت، کاملاً امر واضحی است. همان گونه که دیدیم، از همان قرن دوم پیش از میلاد هسته بزرگی از مومنان معتقد به خدای واحد، وجود داشت که توانست از آئین و اعتقاداتش دفاع کند و حتی علیه پادشاهی کافر شورش کند.

شورش حشمونی ها که در طی سال های ۱۶۷ تا ۱۶۰ پیش از میلاد مسیح رویداد در اوج یکتاپرستی در تاریخ جهان غرب نقش مهمی داشت. هر چند که شورشیان در میدان های نبرد سخت شکست خوردند، اما تضعیف امپراتوری سلوکیان شرایط ویژه ای به وجود آورد که برپایی یک رژیم روحانی خودمختار را میسر ساخت که در سال ۱۴۰ پیش از میلاد به دودمان دین سالار مستقلی تبدیل شد. با این که مملکت مستقل پادشاهی یهودیه تا قبل از شکست از ارتش پومپه [سردار رومی]، بیش از هفتاد و هفت سال دوام نیاورد، باوجود این، صرف به وجود آمدنش، شور و هیجان نیرومندی به ترویج یهودیت در جهان دمید.

¹⁹ Flavius Josèphe, *Contre Apion*, 14, 90 :

<http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Flajose/Apion1.htm>

در مورد این شورش، منابع تاریخی بسیار نادر و محدودی در دست است. مهم ترین و دست اول ترین سند، کتاب اول مکابی ها است که باید کتاب دوم مکابی ها را نیز به آن افزود و بعدها، مورخان یونانی و رومی تفسیرهای کلی بر آن رویداد نوشتند، و در تلمود هم عبارات حکیمانه ای درباره آنان آمد. در کتاب «عهد باستان یهودیت» و «جنگ یهودیان»، نوشته ی فلاویوس ژوزف، به شورش اشاره شده است، ولی مورخ یهودی اساس روایت را از نخستین کتاب مکابی ها اقتباس کرده بدون آن که نکات جدید با ارزشی به آن بیافزاید. سیفر دانیال در کتاب مقدس و همچنین چند نوشته موسوم به اسفار قانونی تثبیه Eutérocanonique یا externes بیرونی در دوره ی حشمونی ها نوشته و تدوین شد، اما وضعیت غیرتاریخی آن ها امکان نمی دهد که آنان را در بازسازی واقعیت ها شرکت داد.

هویت نویسنده (یا شاید نویسندگان) اولین کتاب مکابی ها ناشناخته مانده است. پژوهشگران حدس می زنند که او تقریباً سی سال پس از شورش در یهودیه زندگی می کرد و احتمالاً از وابستگان دودمان حشمونی در دوره ی سلطنت یوحنا هورکانوس بود. روایت به زبان عبری نوشته شده است، اما سنت یهودی نخواست آن را در قوانین خود وارد کند و ردش کرد،²⁰ نسخه اصلی، و فقط نسخه ی یونانی آن در هفتادگان [از نسخه های تورات ترجمه شده به یونانی در قرن سوم پیش از میلاد م.] که خوشبختانه به دست کلیسا حفظ شد، برای ما مانده است. طنز تاریخ این است که مسیحیت اولیه دغدغه چندان برای حفظ آثار نداشت، لذا، حفظ نوشته های فیلون اسکندرانی و فلاویوس ژوزف را مدیون سنت یونانی مسیحی در انتقال متون قدیمی هستیم. در غیر این صورت، تاریخ یهودیان از شورش حشمونی تا نابودی معبد احتمالاً ناشناخته می ماند.

مطالعه ی دقیق نخستین کتاب مکابی ها فاصله ی حیرت آور میان مفاهیم موجود در این کتاب و نیز تفسیری را که نظام آموزشی اسرائیل از شورش منتقل می کند، نشان می دهد. دستگاه صهیونیستی عید سنتی حانوکا (جشن روشنایی) را یک جشن ملی اعلام کرد و همین طور، تلاش

²⁰ عقیده ی بوآس اوروون نسبتاً درست است که می گوید کتاب های مکابی ها و روایت های فلاویوس ژوزف واقعاً «یهودی» نیستند به کتاب او به زبان عبری مراجعه کنید: Boas Evron, *Athènes et le pays d'Oz*, Benyamina, Naar, 2010, p.133.

فراوان کرد که تا حد مقدور خصلت مذهبی را کتمان کند و تفسیری نادرست از این شورش ارائه دهد.^{۲۱} روایت باستانی به هیچ روی از قیامی «ملی» که در زمینه مبارزه با فرهنگ هلنی (یونانی) بیگانه صورت گرفته باشد، سخنی نرانده، چه برسد به شورش «میهن پرستانه» که هدفش محافظت از کشور در مقابل تجاوزت بیگانگان باشد. به همین ترتیب، واژه ی «سرزمین اسرائیل»، علیرغم ناخشنودی مورخان صهیونیست که قاطعانه بر وجود آن تاکید می کنند، حتی یک بار هم در آن نیامده است.^{۲۲} واژه «میهن» نیز در کتاب نیامده است و آن هم با در نظر گرفتن این نکته که نویسنده، خود آشنائی کاملی هم با کتاب مقدس داشته و هم با ادبیات یونانی، به طوری که برخی قطعه ها را از آن اقتباس کرده است.

یهودیان مومن در طول تاریخ به زندگی تحت حاکمیت فرمانروایانی که مذهب آنان را نداشتند، عادت کرده بودند. تا زمانی که پادشاهان پارس و بعدها نخستین شاهان یونانی مداخله ای نمی کردند و یهودیان را در ادای وظایف مذهبی آزاد می گذاشتند، هیچ اعتراضی که اثری از آن در تاریخ مانده باشد، دیده نشد. سرکوب های غیرعادی آنتیوخوس چهارم اپیفانس (به معنی تجلی خدا)، و به ویژه هتک حرمت معبد موجب شورش مردم شد. دلیل شورش متتیهو بن یوحنان و پسرانش آمدن ماموران پادشاه بود: «برای این که پناهندگانی را که به شهر مودیعیان آمده بودند، به

21- بدین ترتیب، اولین بیت سرود کذائی Hanoukka «کی حقایق والای اسرائیل را خواهد گفت» (ترانه عامیانه، سروده ی Manassé Rabina، ۱۹۳۶) از سفر مزامیر گرفته شده است «کی حقایق والای خدا را خواهد گفت» (۲، ۱۰۶) سرود جشن مردمی «ما مشعل را حمل می کنیم» همچنین، ملی گرایی سنت را به خوبی توضیح می دهد: «ما معجزه ندیدیم، ما روغن دانی نیافتیم. ما تا جان در بدن داشتیم صخره ها را تراشیدیم و روشنائی پدید آمد» (ترانه مردخای زئیرا Mordechai Zeira، شعر از Aaron Zeev). یک جا بجائی قدرتی ملکوتی به قدرتی قبیله ای بدون این که آوازه خوانان از جمله نویسنده این کتاب در جوانی اش، واقعا بدان آگاهی می داشتند، رخ داده است.

22- برای مثال، پاکو شاویت، پرفسور رشته تاریخ مردم اسرائیل در دانشگاه تل آویو، با لجبازی خاصی اظهار داشت که «کتاب مکابی ها، برای مثال از سرزمین اسرائیل سخن می راند و نه از اورشلیم و یهودیه»، در حالی که چنین نامی به هیچ گونه در متن نیامده است. به کتاب زیر (به زبان عبری) نگاه کنید: یهودیت در آئینه هلنیسم و ظهور یهودی هلنی مدرن، تل آویو، انتشارات Am Oved، ۱۹۹۲، صفحه ۵۳۷.

قربانی کردن وادار کنند ، کندر سوزانده و قانون خدا را طرد کنند» (۱ مکابی ها، ۲، ۱۵)^{۲۳}. روحانی پیر حشמוنی، یکی از اهالی یهودیه را که پرستش خدایان دیگر را تبلیغ می کرد، به قتل رساند و نه یک یهودی مدعی اعتقاد به «دینی ملی» که بیگانه تحمیل کرده بود. او پیروانش را با این شعار بسیج می کرد: «هرکس که شیفته ی قانون و خواهان حفظ وحدت است، به دنبال من بیاید» (۱ مکابی ها، ۲، ۲۷).

گویا نویسنده ی کتاب مکابی ها برای درک معنای واژه ی یونانی شده (که در کلیه ی تفاسیر عامه پسند تاریخ نگاری صهیونیستی به چشم می خورد)، در مخالفت با «عبرانی ها» ی اصیل، ناگزیر مجبور می شده با ماشین زمان به دوران جدید سفر کند. از آنجا که او چنین امکانی در اختیار نداشت، بنابراین واژه ی مورد نظر در کتاب او نیامده است. از نظر او و نویسندگان کتاب مقدس فقط دو دسته انسان وجود دارد، یا مومنان و خداپرستان راست کیش یا کافران و بت پرستان ترسناک. در آن زمان در بین اهالی سرزمین یهودیه هنوز شمار زیادی از مردمان شیفته ی مذهب بیگانه بودند و یا دوباره به سوی بت پرستی کشش پیدا کرده بودند؛ لذا باید از آنها دوری کرد و فرمانبردارشان کرد. سراسر روایت شورش بر گرد محور تنش فوق العاده میان احترام به خدا و هتک حرمت تعلیمات تورات می چرخد، و نه حول نمیدانم کدام فرهنگ عبرانی که گویا دارای خودآگاهی است و خود را رو در روی فرهنگ یا زبان یونانی می بیند.

یهودا مکابی پسر متتیهو نیز پیروانش را به شورش و مبارزه برای زندگی و قوانین مذهبی دعوت می کرد و نه برای «زمین» (۱ مکابی ها، ۳، ۲۳). بعدها، هنگامی که برادرش سیمون خواست نیروهای جدیدی بسیج کند، چنین استدلال می کند: «شما می دانید که من و برادرانم و همه اعضای خانواده پدری ام چه جنگ های مهیبی در راه قانون و برای معبد کرده ایم.» (۱ مکابی ها، ۱۳، ۳) او درباره فداکاری «ملی» یا رنج در راه میهن که اصلاً در یهودیه وجود خارجی نداشت، صحبتی نمی کند.

برخلاف سپاهیان مزدور پادشاهی آینده حشمونی ها، نیروهای مکابی از داوطلبان مومن تشکیل می شد که از فساد اخلاقی روحانیان پایتخت به ستوه آمده بودند و ظاهراً از سنگینی مالیات های پرداختی به شاهان سلوکی رنج می بردند. این مخلوط خشم شدید برآمده از یکتاپرستی و

²³ <http://www.magnificat.ca/textes/bible/1maccabees.htm>.

اعتراضات اخلاقی و اجتماعی، به شورشیانی که صفوف آنان به نحو شگفت آوری در حال گسترش بود، توان ذهنی غیر عادی ای می بخشید. باوجود این، احتمال دارد که آنان فقط اقلیتی از جمعیت روستائی را تشکیل می دادند^{۲۴}. پس از درگیری های سخت، آن ها اورشلیم را متحد و معبد را فتح کردند. پاکسازی صحن معبد و بنای محرابی جدید برای خدای واحد، پیروزی آنان را کامل کرد. بنا به سنت دیرپای مذهب یهود به مناسبت افتتاح محراب یک روز جشن گرفته می شود.

شایسته ی یادآوری است که پس از تسلط یهودیان بر اورشلیم مبارزه یهودیان یکتاپرست با گوی های غیریهودی (goyim) بت پرست کماکان ادامه یافت. ارتش شورشیان از مرزها گذشت، مناطق دوردست را تصرف کرد - جلیله، سامریه، نقب و گیلعاد، در آن سوی اورشلیم - و در «کشور» آنان یهودیان خدایپرست را مستقر کرد که بتوانند با خلاص شدن از گیرائی های بت پرستانه ی موجود نزد همسایگانشان، در آرامش کامل به عبادت خدا بپردازند. در پایان نبردها، کشور یهودیه بزرگتر شده و سرزمین های مجاورش را الحاق کرد و تحت حاکمیت دودمان جدید روحانی قرار گرفتند (۱ مکابی ها، ۱۰، ۳۰ و ۴۱). الکساندر اول بالاس، پادشاه جوان، الحاق سرزمین ها را تثبیت کرد و یوحنان یکی از پسران منتهوی را به سمت کاهن اعظم تحت زعامت خویش برگزید.

در پایان درام و نبردهای طاقت فرسا، هنگامی که فرستاده ی آنتیوخوس هفتم پادشاه جدید، استرداد چند منطقه ای را می طلبید که حشمونی ها فتح کرده بودند، نویسنده ی کتاب از زبان سیمون، کاهن فرمانروا چنین سخن می گوید: «ما نه سرزمین دیگران را تسخیر کردیم و نه مال دیگران را گرفتیم، بلکه ارثیه نیاکان مان را که دشمنان ما مدتی ناعادلانه تصرف کرده بودند، پس گرفتیم.» (۱ مکابی ها، ۱۵، ۳۳). چنین استدلالی که به صورتی استثنائی در متن کتاب آمده، به مطالبه ی حق بومی کاملاً جدیدی اشاره می کند که می کوشد از مفاهیم سنتی کتاب مقدس جدا شده و بیشتر به میراث کشورگشائی یونانیان باستان نزدیک شود.

چند عنصر این روایت (لباس ها، طلا، احترامات سیمون در دربار، و روابط صمیمانه با رهبران یونانی مآب طرفدار حشمونی ها)، نشان می دهد که نویسنده ی کاملاً مذهبی دربار هیچ نفرتی نسبت به

²⁴ William D. Davies, *The territorial Dimention of Judaism*, Berkley, University of California Press, 1982, p.67

«یونانی شدن» در حال گسترش در میان قدرت جدید روحانیان ندارد. یوحنا، رهبر بزرگ که شاید ارباب نویسنده هم باشد، به یقین بی دلیل نام خانوادگی یونانی مآب هیرکان را انتخاب نکرده بود. در پرتو این سابقه، می دانیم که وارثان دودمان حشمونی ها همگی نام های غیرعبرانی برگزیده اند و رفتارشان با پادشاهان دیگر منطقه تفاوتی نداشت. سرانجام پادشاهی حشمونی با حفظ ویژگی اصلی فرهنگی بیرحمانه اش یعنی ایمان به خدای واحد، به روند یونانی شدن فرهنگی اهالی اورشلیم شتاب داد.

در عین حال، فراموش نکنیم که در این وضعیت، توسل به نسخه ی «میراث پدران» از مفهوم پاتریس *Patris* در مفهوم سیاسی ابتدائی آن فاصله ی زیادی دارد. این مفهوم قدیمی که بسیار پیش از فتوحات اسکندر مقدونی در شهر-دولت های مستقل یونانی بوجود آمد، و ترجمان مناسبات شهروندان آزاد با شهرشان بود، در دوران یونانی مابی کاملاً از محتوای میهن پرستانه ی نخستین خود تهی شده بود و به جز پثرواک گوشخراشی، از حقیقتی تاریخی که از مدت ها پیش دیگر رقیق شده، به جا نمانده بود. در یهودیه روحانیان قدرتی را به شیوه ای موروثی انتقال می دادند که منتخبان جامعه ی مدنی /انتخاب شان نکرده بودند، و بهمین ترتیب، جانشینان آن ها، پادشاهان دودمانی که تا پیروزی قطعی رومی ها در سال ۶ در یهودیه حکومت می کردند، هیچ شباهتی به رهبران برگزیده ی شهرهای یونانی دموکراتیک نداشتند.

کتاب دوم مکابی ها متنی است در عین آن که از نقطه نظر الهیات، یهودی تر و نیز یونانی ماب تر از کتاب اول بود، اما افسوس که جنبه ی تاریخی کمتری دارد.²⁵ در واقع، این کتاب از آن جهت جنبه ی «یهودی» بیشتر و تاریخی کمتری دارد که در آن، خدا نقش فعالی در رویدادها داشته و شورش را مستقیماً هدایت می کند. این کتاب به این جهت «یونانی مآب» تر است که برخلاف کتاب نخست، واژه ی میهن (*Πατρίς*) در آن، به شیوه ای شگفت انگیز نقش یکی از عوامل قیام را ایفا می کند.

²⁵ - این اثر در اصل به زبان کوینه Koiné یکی از گویش های یونانی، در مصر یا آفریقای شمالی، بعدها، یعنی پس از سال صد پیش از میلاد نگاشته شده است. در واقع، خلاصه ای از پنج جلد کتابی است که نویسنده ای به نام Jason de Cyrène نوشته و ناپدید شده است.

بر خلاف کتاب اول مکابی ها که در اورشلیم نوشته شده، در کتاب دوم، که بعدها در مصر دوران یونانی نوشته شده، می خوانیم که پس از این که یهودا فراخوان بسیج داد، طرفدارانش آماده ی «مردن در راه قوانین و میهن شان» (Πατρις) شدند» (۲، مکابی ها، ۸، ۲۱)^{۲۶}. سبک نگارش این کتاب، با میراث زبانی عبرانی کاملاً بیگانه است، و در عین حال لحن میهن پرستانه ی خاصی هم ندارد چرا که هدف اصلی شورش پاکسازی معبد بود و نه احیای یک شهر مستقل یا یک «دولت-ملت یهودی». کتاب با تقدیس معبد شروع و با گردن زنی نیکانور Nicanor، رهبر نظامی دشمن سلوکی و بزرگداشت این پیروزی با جشنی پایان می یابد که در طی آن یهودیان به خاطر پیروزی شان خدای را شکر می کنند.

روایت درباره یک رویداد تاریخی که از یک شورش صرفاً مذهبی شروع شد و به استقرار یک پادشاهی مستقل یهودی منجر گردید، روند جذابی ست، اما شهادت های تاریخی در این باره کم و حتی ناچیز است. بازسازی تاریخی معتبر بر پایه این روایت ها بسیار دشوار است. به هر حال، دید پادشاهان حشمونی در مورد فضا، کاملاً دگرگون شد: این امر را نه از روی اندیشه های آنان که کماکان اسرار آمیز باقی مانده، بلکه از ادامه ی فعالیت های نظامی و مذهبی آنان دریافت می کنیم. نخستین کتاب مکابی ها نشان می دهد که در پی هر پیروزی حرص سیمون کاهن برای تصرف سرزمین های بیشتر فزونی می گرفت. مانند مجموعه های سیاسی دیگر منطقه، سلطان نشین یهودیه تا توانست به گسترش مرزها پرداخت و در این زمینه موفق شد. در پی جنگ های طولانی و در اوج کشورگشایی پادشاهان حشمونی، «کشور» سامریه، جلیله و منطقه اُدوم را در بر می گرفت؛ بدین ترتیب وسعت پادشاهی یهودیه دوباره با اختلاف اندکی به وسعت سرزمین کنعان دوره ی فرعون ها رسید.

یهودیان جدید برای تحکیم قدرت خود بر سرزمین های فتح شده، استراتژی متفاوتی از نیاکان جدائی طلبی که «به صهیون برگشته بودند»

²⁶ - همچنین، نگاه کنید که میهن *patris* چگونه وارد این نوشته شده، و میان «قانون ان ها» و معبد گنجانده شده است: ۲ مکابی ها، ۱۳، ۱۱.

<http://www.magnificat.ca/textes/bible/2maccabees.htm> در مورد نفوذ مفاهیم یونانی در نویسنده مکابی ها^۲، به نوشته زیر (به زبان عبری) نگاه کنید: «رابطه خلق با سرزمین در ادبیات یهودی-یونانی»، Zion, XIII-XIV, 1948، صفحه ۵.

در پیش گرفتند و به احتمال قریب به یقین بر شخصیت ادبی یوشع «ویرانگر» چشم دوخته بودند. نیاکان از همسایگان بت پرست شان هراس داشتند و از آن ها دوری می جستند؛ اما رهبران یونانی مآب یهودیه با اعتماد به نفس بیش از حد هیچ توجهی به فرمان های کتاب مقدس برای نابودی آنان نکرده و ترجیح دادند با زور یا با تشویق مردمان کشورهای هم جوار را که هنگام غلبه بر آنان به انقیاد خود در آورده بودند، مجبور به گرویدن به مذهب خود کنند. ادومی ها در نقب و بطوری ها در جلیله ناگزیر شدند در زیر فشار خرد کننده حشموئی ها پوست حشفه ی آلت تناسلی خود را ببرند [خسته شوندم] تا یک یهودی تام و تمام شوند. بدین شکل، جماعت مومنان یهودی افزایش و استحکام یافت و نتیجه ی آن گسترش باز هم بیشتر یهودیه بود.

گرویدن جمعی و گسترده فقط محدود به سرزمین پادشاهی یهودیه نبود. از آن دوره به بعد، و به ویژه به یمن تلافی ثمربخش یکتاپرستی و فرهنگ یونانی، یهودیت در تبلیغ و ترویج آئین نو بطور فعال در گیر شد و پیرامون حوزه ی مدیترانه گسترش یافت^{۲۷}. اگر به احتمال قوی از قرن پنجم پیش از میلاد تنها در بابل یک جماعت یکتاپرست وجود داشت، سیصد سال بعد، مهاجران رسیده از یهودیه به طور گسترده ای در همه ی پایتخت های جهان یونانی شروع به ترویج مذهب خود کردند.

مهاجران یهودیه ای و بسیاری از تازه یهودیان، صرف نظر از تحولات کُندی که در سرزمین یهودیه در جریان بود، با سرزمین کنعان چه رابطه ای داشتند؟ برای نخستین بار، در این جا با مسئله ای روبرو هستیم که جوهر پژوهش درباره رواج دین یهودی در میان جماعت های یهودی و سلطان نشینانی را که به یهودیت گرویدند، تشکیل می دهد. و این تا دوران نوین کماکان به قدرت خود باقی مانده است. پرتوافکنی بر جنبه های گوناگون روابط مومنان یهودی با سرزمین کتاب مقدس، به دلایل و فهم گسترش ایمان یهودی کمک شایانی می کند. باوجود این، به دلیل کمبود منابع مطالعه ما ناگزیریم که فقط روی حضور سرزمین یهودیه در قلب عالمان یهودی پیشگام انگشت بگذاریم؛ و حتی دقیق تر بر

27- در این مورد، به تز عالی دکترای اوریل راپاپورت Ouriel Rappaport با عنوان «تبلیغات مذهبی یهودیان و جنبش گرویدن در دوران معبد دوم» (به زبان عبری)، بیت المقدس، دانشگاه عبرانی، ۱۹۶۵ مراجعه کنید. این تز با اهمیت هرگز منتشر نشده است.

قلب دو تا از آنان، با این توضیح که ارزیابی این که کدام یک از آنان تجسم وسیع ترین کانون هاست، دشوار است. به ویژه، درباره ی دانستن این واقعیت تردید وجود دارد که آیا سخنان آن ها روحیه ی توده ای افراد گرویده به یهودیت را، که در میانشان زندگی می کردند و هر روز در کنیسه های جدید در کنارشان نماز می گذاردند، بازتاب می دهد؟

اگر نویسندگان اسفار پیامبران یا کشیشان کتاب مقدس را جزء این دسته از اندیشمندان فلسفی به حساب نیاوریم، اما فیلون اسکندرانی را می توان نخستین فیلسوف یهودی دانست. فیلون در آغار عصر میلادی در اسکندریه کوشید تا *logos* لوگوس افلاطون را با شریعت موسی درهم آمیزد. او که زبان مادری اش یونانی بود، عبری نمیدانست اما به برکت ترجمه ی یونانی «عهد عتیق» که رابطی شد برای نزدیکی عالمان مشرک و یکتاپرست، توانست برای الهیات یک مکتب فلسفی ایجاد کند. بدین ترتیب این اندیشمند با داشتن آرزوی گرویدن همه جهان به یهودیت، دلبستگی ژرفش را به اورشلیم پنهان نمی کرد.²⁸

در بالا توضیح دادیم که لفظ «سرزمین اسرائیل» در ادبیات یونانی مآب یهودی اصلاً به چشم نمی خورد. برعکس، در حالی که «سرزمین مقدس» در آن به کرات دیده می شود، اما اصطلاح اخیر در هیچ یک از اسفار کتاب مقدس به چشم نمی خورد، فیلون آن را به دفعات بکار می برد.²⁹ واژه ی یونانی «میهن» نیز در آثار اندیشمند اسکندرانی به چشم می خورد، اما به لحاظ منطقی، ارتباطی میان «سرزمین مقدس» عزیز و میهن زمینی خود برقرار نمی کند: «آن ها [یهودیان] شهر مقدس را که معبد مقدس باری تعالی در آن قرار دارد، به مثابه ی مادرشهر تلقی می کنند، اما مناطقی را که بر حسب تقدیر محل سکونت پدران شان، پدر بزرگ شان، اجداد و نیاکان دورشان بود، یعنی جایی را که در آن به دنیا آمده و پرورش یافته اند، میهن مربوطه خود می شمارند.³⁰»

این کلمات فیلون به یک معنا، خط تقسیمی را که سیسرون چند سال پیش تر ابداع کرده بود، منعکس می کند. در اینجا نیز، میهن غیر سیاسی

²⁸Philon d'Alexandrie, De vite Mosis, II, 41-42, Paris, Cerf, 1967, p.211.

²⁹- این واژه را همچنین می توان در مکابی ها ۲، ۱، ۷، یا خرد سلیمان، ۱۲، ۳،

(<http://bible.catholic.org/livre-de-la-sagesse/4535-chapitre-12>) و همچنین

در دیگر متون یونانی یافت.

³⁰Philon d'Alexandrie, In Flaccum, 46, Paris, Cerf, 1967, p.77

که فرد در آن به دنیا می آید، رشد می کند و مستقر می شود، بنا بر میل و اشتیاق یا دلتنگی، جای خود را در مکانی «دیگر» می یابد، مکانی که طنین آن به هیچ وجه مخالف احساسی نیست که انسان نسبت به نزدیک ترین محل به خود حس می کند. اما، از نگاه سیسرون، این مکان «دیگر» فضائی شهری بود، یعنی جائی که شخص در آن عمل میکرد و مبین حاکمیت مدنی وی بر میهن بود. اما مکان «دیگر» فیلون، کانونی است معرف نوستالژی مذهبی در آن دوردست ها. سیسرون تخیل سیاسی در حال ناپدید شدنی را مجسم می کرد، در حالی که فیلون تخیل جدید مذهبی را بیان می کند که در قرن های بعدی گسترش و تحکیم یافت. شهور اورشلیم که حتی از کشور نیز مقدس تر است، برای هر مومن یهودی، که هرگز آنرا فراموش نخواهد کرد، عزیز است، چرا که منبع گسترش یهودیت است، همان گونه که شهر-دولت های یونان هم برای کولون های یونانی در مستعمره ها عزیز بود. ولی شهور اورشلیم میهن او نیست، و هرگز به ذهن یهودی پرهیزگارخطر نمی کند که به آن جا مهاجرت کند.

فیلون همه ی عمر خود را در اسکندریه گذراند، شهری که فاصله اش از شهر مقدسی که مورد الهامش بود، چندان زیاد نبود. او شاید یک بار برای زیارت به اورشلیم رفته باشد، ولی نمی توان در این مورد مطمئن بود. در زمانی که او می زیست معبد هنوز تخریب نشده بود و اگر می خواست می توانست در نزدیکی آن «کلان شهر» سکونت گزیند ولی این چنین نکرد. در آن زمان، سلطان نشین یهودیه مثل مصر تحت قیمومت رومی ها بود و رفت و آمد میان دو ناحیه آزاد و امن بود. باوجود این، فیلسوف اسکندرانی مانند صدها هزار یهودی دیگر دیار نیل که نخواستند به سرزمین مقدس مهاجرت کنند در «میهن» اصلی خود زیست و در همان جا هم از دنیا رفت.

شاید، فیلون نخستین کسی باشد که با روشنی و درایت رابطه ی یهودی مومن را از سوئی با سرزمین اش و از سوئی دیگر با اورشلیم مقدس تدوین کرده. افراد دیگری هم از طریق تعمیق، گسترش و از زوایای دیگر برای حل این مسئله درهم تابیده بغرنج و شورانگیز، راه او را دنبال کردند. باوجود این، قلب رابطه تغییر چندان نمی کرد: مکان مقدس هرگز نه برای یهودیان اولیه و نه برای خیل توده های یهودی بعدی که صفوف صدها هزار نفره «قوم برگزیده» را گسترش دادند، میهنی نشد.

در مورد درکی که فیلون از اورشلیم و سرزمین یهودیه داشت، شایسته است به جنبه‌ی دیگری اشاره کرد که بسیار بعد، در مسیحیت آن را خواهیم یافت، و همان طور که می‌دانیم مسیحیت بر خلاف یهودیت نوشته‌های فیلون یهودی را جمع و آن‌ها را حفظ کرد. در بالا دیدیم که فیلسوف بیش از آن که به یک قطعه زمین دلبسته باشد، به یک دولت شهر پایتخت روحانی دلبستگی داشت که همه‌ی یهودیان مومن دنیا شیفته‌ی تقدس آن هستند. او هنگامی که می‌نویسد شهر ملکوتی جاودان در واقع بر روی زمین قرار نداشته و «از سنگ و چوب ساخته نشده» است، در تخیل مذهبی اش دور تر ها را مد نظر دارد³¹. این تایید حیرت آور با موضع او همخوانی دارد، که به موجب آن، در ارتباط با روح دانایان نادر می‌گوید که سرانجام «میهن آنان، فضائی ملکوتی است که از همه‌ی حقوق شان بهره مند می‌گردند و [...] گستره‌ی خاکی یعنی جایی که در آن ساکن بوده اند، برایشان بیگانه است»³². چهار قرن بعد، آگوستین قدیس این گنبد بزرگ ملکوتی را به میهن همه‌ی مومنان و نه فقط میراث معنوی چند فاضل برج عاج نشین، تبدیل خواهد کرد.

تاریخ نگاری صهیونیستی کوشیده تا فیلون فیلسوف را همچون میهن پرستی یهودی معرفی کند³³، ولی در مورد فلاویوس ژوزف کار بسیار پیچیده تر بود. چرا که این مورخ بزرگ یهودی به هم‌زمانش خیانت کرد و با گذر از خطی که آنان را از رومیان جدا می‌کرد، به دشمن پیوست. با این همه، این امر مانع از آن نشد که همان تاریخ نگاران، از اثر مهم فلاویوس ژوزف برای این که قیام سال ۶۶ را به عنوان «شورش بزرگ ملی» جا زنند، با گشاده دستی بهره‌گیرند. این قیام که محاصره‌ی مسادا (یا مسعده) نقطه‌ی اوج آن بود، از یک شاخص

³¹ Philon d'Alexandrie, De Somniis, II, 250, Paris, Cerf, 1962, p.225.

³² Philon d'alexandrie, De confusione linguarum, 77-78, Paris, Cerf, 1963, p.83.

³³ Aryeh Kasher نویسنده‌ی مقاله‌ای عالمانه و جالب در مورد فیلون است، هر چند که او می‌خواست به هر قیمتی شده فیلون را فیلسوفی میهن پرست معرفی کند: «اورشلیم، به مثابه کلان شهر، در وجدان ملی فیلون» (به زبان عبری)، *Cathedra*، ۱۱، ۱۹۷۹، صفحه ۴۵ تا ۵۶. در کتاب زیر، موضعی تا حدی کمتر ملی و بیشتر «جماعت گرا» می‌گیرد. Mireille Hadas-Lebel, Philon d'Alexandrie. *Un Penseur en diasporrrra*, Paris, Fayard, 2003.

تاریخی درگرایشات مدرن به نماد استقلال یهود و نیز منبع پایان ناپذیر غرور صهیونیستی تبدیل شد.

این واقعیت که اهالی ناهمگون یهودیه باستان به چند زبان سخن می‌راندند و از شناخت حداقلی از مفهوم شهروندی، حاکمیت مستقل یا قلمرو ملی نیز بی‌بهره بودند، هرگز توجه ماموران صهیونیستی حفظ خاطره را به خود جلب نکرد. در اسرائیل، در مدارس در طول سال‌ها به کودکان می‌آموزند که «مسادا، برای بار دوم سقوط نخواهد کرد» و هنگامی که آنان به سن بلوغ می‌رسند، قرار است با راهنمایی این فرمان ملی آمادگی داشته باشند که جان خود را در این راه قربانی کنند. آن‌ها را برای تماشای نمایش نور و صدا بر روی خرابه‌های دیوارها و دژهایی می‌برند که هرود از ترس قیام اتباعش ساخته بود. سربازان اسرائیلی در بدو ورود به ارتش، باید به دولت اسرائیل، به کتاب مقدس، به قله مسادا، یعنی دقیقاً محل کاخ لذت‌ها و گرمابه‌های رومی شاه فاسد یهودا-ادومی، سوگند یاد کنند.

نه کودکان و نه سربازان نمی‌دانند که نیاکان نیاکان شان به هیچوجه با نام «مسادا» آشنائی نداشتند. در واقع، بر خلاف انهدام معبد که عمیقاً در حافظه‌ی جامعه مذهبی یهودی حک شده است، آثار فلاویوس ژوزف در سنت خاخامی ناشناخته مانده‌اند. در صورتی که فقط از طریق این آثار است که پیروان ناسیونالیسم مدرن با کشتار و خودکشی جمعی العزار بن یعیر و همراهانش در شاخه یهودی سیکاری آشنا شده‌اند [سیکاری‌ها جناحی از یهودیان مخالف افراطی بودند که می‌خواستند رومی‌ها را از یهودیه اخراج کنند]. درست نمی‌دانیم که آیا این عمل جنون‌آمیز واقعاً رخ داده یا نه ولی به موجب سنت یهودی، نه می‌توان آنرا تقلید کرد و نه بعنوان الگو مورد استفاده قرار داد، زیرا این عمل در راه تقدیس خدا صورت نگرفته است.^{۳۴}

³⁴ - برای تدقیق مطلب، شایسته است که به وجود نسخه‌ی عبری خلاصه و تحریف شده از روایت فلاویوس ژوزف در قرن دهم با عنوان *سفر تیرسی فون*، اورشلیم، بیابلیک، ۱۹۷۸ اشاره کنیم. در این روایت، خودکشی حذف شده و نام قهرمانانی که در نبرد می‌میرند تغییر یافته است. در این مورد به مقاله پیر ویدال ناکه مراجعه کنید:

Pierre Vidal-Naquet, «Flavius Joseph et Massada», in *Les Juifs, La mémoire et le présent*, Paris, Maspero, 1981, p. 43-72
ماسادا نمونه‌ای افراطی از یادمان‌سازی ملی بدون رابطه‌ای با حافظه جمعی سنتی است.

فلاویوس ژوزف یک یا دو نسل پس از فیلون زندگی می کرد. او در اورشلیم زاده شد و تا پیش از نابودی معبد در آن شهر زندگی کرد و پس از ویرانی معبد آن جا را ترک کرد. او منبع اصلی و تقریباً انحصاری در مورد شورش زلوت ها در سال ۶۶ است، همچنین موضع او درباره ی « خاک میهن» اهمیت ویژه ای دارد. البته باید این واقعیت را در نظر داشت که او به عنوان یهودی ای این آثار را نوشته که با آسودگی خاطر در روم زندگی می کرد و نه به عنوان اهل یهودیه ای که در راه اندازی شورش نقش فعالی داشته است.

اگر ترتیب زمانی را به کلی وارونه کنیم و کتاب «جنگ یهودیان» را از موخره ی تراژیک آن آغاز کنیم، با شگفتی درمی یابیم که فلاویوس ژوزف در دهان العزار بن یعیر، یهودی سیکاری که در مسادا خودکشی کرد، حرفی می گذارد که ممکن است در وهله ی اول میهن پرستانه جلوه کند. العزار هنگامی که می خواهد همراهانش را ابتدا به کشتن زنان و فرزندان شان و سپس خودکشی متقاعد کند، از جنگی برای آزادی و تصمیمی برای مردن، نه به خاطر ملکوت، بلکه برای این که در خدمت رومی ها درنیایند ستایش می کند^{۳۵}. در همان حال، فلاویوس ژوزف فراموش نمی کند یادآوری کند که افراد همان گروه سیکاری تردید نکردند که پیش از عزیمت به مسادا در محلی به نام عین گدی خونسردانه هفتصد یهودی از جمله زنان و کودکان را به قتل برسانند.

هنگامی که فلاویوس ژوزف علت و چگونگی شورش را بیان می کند و یا هنگامی که خصوصیات رهبران را تحلیل می کند، این رویدادها را به مثابه یک «قیام ملی» نمی بیند. هر چند که واژه هایی که او به کار می برد دارای اصطلاحاتی هستند که در سنت یونانی ریشه داشتند، واژه هایی نظیر «میهن» یا «سرزمین نیاکان»، و از آن جایی که آزادی (اشرافی) برایش بسیار عزیز است، به چشم او، شورشیان در صف آخر «میهن پرستان» قرار دارند.

علت نخستین شورش بروز اصطکاک بین مومنان یهودی و همسایگان بت پرست «سوری ها»، در شهرهای مختلط قدیمی بود. واضح است که اکثریت مردمان بت پرست مناطق تصرف شده به دست شاهان حشمونی که از فرهنگ یونانی غنی برخوردار بودند، در مقابل یهودی شدن

³⁵ La Guerre des Juifs, livre VII, 8, 6-7 ;

<http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Flajose/guerre7.htm>

اجباری از خود مقاومت های جدی نشان دهند. دلیل دوم قیام، رفتار ماموران رومی بود که بر خلاف روال گذشته، روشی خشن و غیر مسئولانه در قبال دین یهود اختیار کرده و به سختی تقدس معبد را مورد تعرض قرار داده بودند. به عوامل فوق، باید دریافت مالیات های سنگین را هم افزود. مجموعه این عوامل بود که موجب بروز نارضایتی و آشوب در بین مردم شد. تلاقی این عوامل اجتماعی عینی، به گروه های مذهبی زلوت پیرو مهدویت فرصتی داد تا با فراخواندن بخشی از روستائیان فقیر به شورش، و با یاری آنان اورشلیم را تسخیر کند.

در آغاز شورش، فلاویوس ژوزف شخصا در آن شرکت می کند ولی کمی بعد خویشتن داری پیشه کرده از شورشیان فاصله می گیرد و آن ها را مسئول از دست دادن میهن معرفی می کند.^{۳۶} به عقیده ی او، برای مثال، سیمون بار گیورا و ژان دو گیشالا (به عبری یوحنا می گوشت حلاو) به احکام تورات بی حرمتی کرده و به میراث نیاکان آسیب رسانده بودند.^{۳۷} نمی توان مسئولیت سقوط اورشلیم را به اتهام نادرست «خیانت» بر گردن رهبران سنتی اهالی یهودیه انداخت که تمام هم خود را در راه مصالحه با فرمانروایان «بیگانه» بکار بستند. بر عکس، دلیل آن شکست را باید درخشم و غضب افراطی ها، مذهبی های متعصب و سازش ناپذیر و ذهن های هیجان زده دید.

فلاویوس ژوزف در نوشته ای دیگر و با لحنی متفاوت به دفاع از رعایت مراسم سبات می پردازد، مراسمی که به عقیده ی ناظران خارجی موجب سقوط اورشلیم شد. او تدقیق این نکته را ضروری می بیند که یهودیان مومن «بیشتر از رستگاری و میهن شان باید نگران رعایت قوانین مذهبی و پرهیزگاری در راه خدا باشند».^{۳۸}

فلاویوس ژوزف، یهودیه را به منزله سرزمین خود تلقی می کرد و صمیمانه دوستش داشت؛ این نواده ی کاهنان، اورشلیم را شهر نیاکان خود می شمرد. باوجود این، باید دانست هنگامی که وی از خطه رویدادهای شورش یاد می کند، از سه سرزمین متمایز سخن می گوید:

³⁶ همان جا، کتاب چهار، ۵، ۳.

³⁷ - همان جا، کتاب هفت، ۸، ۱.

³⁸ Flavius Josèphe, *Contre Apion*, livre I, 212, op. cit.

جليله، سامريه و يهوديه³⁹. اين سه منطقه، سرزمين واحدی را که دارای یک صاحب باشد تشکیل نمی دادند و نزد او «سرزمين اسرائيل»، به هیچ وجه یک «مقوله» یک پارچه نبود.

به علاوه، در کتاب عمده ی دومش با عنوان «عهد باستانی يهودی» که به بازنگاری تاریخ عبرانی ها از زمان وعده خدا- به ابراهيم می پردازد، او اینجا و آنجا، اشتباهات نویسندگان کتاب مقدس را «تصحیح» کرده و جملات تخیلی بر آن می افزاید: «من استیلا بر این سرزمین را به آن ها و نوادگان شان واگذار می کنم، تا هر آن چه را که خورشید از زمین و دریا روشن می کند، پر کنند»؛ و همچنین کمی دور تر: «ای سپاهیان خوشبخت تحسین کنید که فرزندان بزرگ نیای واحدی هستید. اما، بخش کوچکی از شما، اینک سرزمین کنعان را نگه خواهد داشت؛ بدانید که همه ی جهان، در برابر شما بسان اقامتگاهی ابدی گسترده شده است. شما بیشترتان، حتی بیشتر از تعداد ستارگان آسمان، برای زندگی به جزیره ها و قاره خواهید رفت»⁴⁰.

فلاویوس ژوزف با این کلمات دل بستگی اش را به مفهوم جهان وطنی مذهبی فیلون اسکندرانی نشان می دهد؛ با این وجود، او این ها را بعدها، هنگامی می نویسد که حضور یهودیان و گرویدگان به یهودیت در سراسر حوزه ی مدیترانه و بین النهرین در اوج خود است. فلاویوس ژوزف در مورد محیط زندگی یهودیان، درست لحظه ای پیش از آن که شروع به عقب نشینی کند، ایده ی جدیدی مطرح می کند: سرزمین یهودیان مطلقاً با سرزمینی باریک و محدود خوانائی ندارد، بلکه بر عکس یک جهان-کشور است. معتقدان به دین یهود همه جا حضور دارند، نه به خاطر مکافات (فلاویوس ژوزف به خوبی می داند که اهالی یهودیه، به رغم شکست فاحش، تبعید نشده اند)، بلکه خدا از همان آغاز چنین اراده کرده بود.

البته آشکار است که در دستگاه فکری این روحانی مهاجر به روم، تلاش برای بازگشت به صهیون گامی است در مسیر رستگاری ملکوتی. اما منظور او گردآمدن همه یهودیان در یک سرزمین ملی نیست؛ در واقع،

³⁹ La Guerre des Juifs, livre III, 3. Les Edomites juifs ont aussi une patrie en propre : livre IV, 6, 9.

⁴⁰ Les antiquités judaïques, livre I, 19, et livre IV, 6, 2 :

<http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Flajose/intro.htm#JUDA0>.

این مرحله ای از چشم انداز آخرالزمانی Eschatologic برای تجدید بنای معبد بود. با وجود آن که او از مولفان مشناه و تلمود، که در یهودیه و بابل تبلیغ تورات شفاهی را آغاز کرده بودند، به لحاظ روشنفکری و ذهنی بسیار مترقی تر بود، اما در مسئله رستگاری با آن ها کاملاً هم نظر بود.

کارهای پژوهشی فلاویوس ژوزف درباره ی شورش زلوت ها بسیار با ارزش اند و کتاب او به رغم حاشیه پردازی های ایدئولوژیکی، دینی و ادبی، نوشته ی دست اولی در تاریخ نگاری است. باوجود این، درتوان او نبود که قیام سال ۶۶ را در چشم انداز تاریخی گسترده تری قرار دهد. می بایست دو قیام بعدی رخ می داد و سخت شکست می خورد تا رمز موقعیت یکتاپرستی و مهدویت که در قرن های نخستین میلادی کرانه های مدیترانه را فراگرفت، گشوده شود. بسیار شگفت آور است که پژوهشگران صهیونیست تا کنون از پذیرش این نکته که هر سه قیام رخ داده در طی هفتاد سال به یک دوره از درگیری های شدید میان یکتاپرستی و شرک مربوط بوده اند، امتناع کرده اند.

تقویت یهودیت به دنبال جنبش بزرگ گرویدن به آن، مایه ی افزایش تنش میان یهودیان یونانی زبان و همسایگان بت پرست آنان در شهرهای عمده امپراتوری روم شد. از انطاکیه، قیصریه و اسکندریه تا برقه، اختلاف و اصطکاک روز افزون شد تا این که طی سال های ۶۶ تا ۷۳ میلادی در یهودیه شاهد انفجارشان بودیم. باوجود این، سرکوب خیزش اورشلیم سرآغاز قیامی گسترده تر و بسیار خونین تری در سال های ۱۱۵ تا ۱۱۷ شد.

یهودیت در بحبویه ی اوج و خرویش، بار دیگر بدون کمترین احساس میهن پرستی، که ظاهراً در یهودیه باید وجود می داشت، قصد رودروئی با شرک رومی در شمال آفریقا، مصر و قبرس کرد. جماعت یهودی در طی این قیام، که تاریخ نگاری صهیونیستی آشکارا با هدف برجسته کردن بُعد تخیلی «ملی» آن را «شورش دیاسپورا» نامید، هیچ شور و اشتیاقی به «بازگشت» به سرزمین نیاکان از خود نشان نداد و کوچکترین احساسی حاکی از «وفاداری» یا دلبستگی نسبت به یک میهن اصلی در سرزمین های دوردست بیان نکردند. کشتارهای دو جانبه، نابودی های پی در پی معبدها و کنیسه ها در دوره ی این قیام خشن نشان دهنده قدرت ایمان به خدای واحد و در عین حال نشانه ی تعصب و

خشک اندیشی شدید آرزوهای مسیحائی است. این رویدادها، همچنین تولد توام با درد یکتاپرستی را در آستانه ی تبدیل شدن به یک پدیده ی جهانی بیان می کنند. شورش بار کوخبا که در سال های ۱۳۲ تا ۱۳۵ در یهودیه رخ داد، آخرین پرده از تلاش های مسیحا باور برای رودروئی مسلحانه با شرک است. شکست کامل این قیام سقوط یهودیت یونانی زبان اطراف مدیترانه را سرعت بخشید ، بطوری که بزودی در این مناطق، مسیحیت، برادر جوان پسا-مسیحا باورش، جای آن را گرفت. فقط زرادخانه تغییر کرد نه بینش یکتاپرستانه که مفهوم ملکوتی تک بُعدی آن شیفته و بسیج می کند.

مسیحیت در اورشلیم و به ویژه در خاور آن با اقبال کمتری مواجه شد، در همان حال شکست ایمان یهودی مسلح ، میدان را برای مذهب تفسیر پذیر ، به زبان دیگر، رشد یهودیت خاخامی صلح طلب آزاد گذاشت. میشناه، که از زمان اسفار کتاب مقدس مهم ترین متن یهودی است که به زبان عبری نوشته شده، احتمالاً در اوایل قرن سوم، در جلیله تالیف و توشیح شده است. تلمود اورشلیم و تلمود بابلی بین اواخر قرن سوم و پایان قرن پنجم در مکانی بین صهیون و بابل در منطقه هائی که زبان و فرهنگ یونانی رواج کمتری داشت، نوشته شده است (کتاب دوم، حتی احتمالاً بعد از آن به پایان رسیده).

آثار اصلی خاخامی یهودیان با سرزمینی که در آن دوره هنوز «سرزمین یهودیه» خوانده می شد، سرزمینی که پس از شورش بارکوخبا به فرمان امپراتوری روم ، نام سوریه ی فلسطین [Syria Palaestina] بر آن نهادند، چه ارتباطی دارند ؟

شاهکاری بی سابقه : سرزمین اسرائیل در "قانون شفاهی"

هیچکدام از نوشته های قانون یهودی، نه میشناه، نه تلمودها، نه مدراش ها و نه توسافوت ها ارجاعی به واژه ی «میهن» نمی دهند. این واژه که معنای امروزی آن از سنت یونانی-رومی گرفته شده و از طریق مسیحیت در اروپا رواج یافت، هیچ پژواک یکتاپرستانه ی خاخامی پیدا نکرد. عالمان میشناه و تلمود هرگز «میهن پرست» نبودند. کسانی که ساکن بابل بودند، نظیر میلیون ها یهودی و نویهودی حوزه ی مدیترانه ، با این که نزدیک به سرزمین کتاب مقدس زندگی می کردند، نیازی به

مهاجرت به آن سرزمین را احساس نکردند. اما اگر برخلاف ادبیات یهودی یونانی، در قانون شفاهی یهودی هیچ نشانی از مفهوم میهن نمی بینیم، برعکس، واژه ی «سرزمین اسرائیل» بارها در آن به کار رفته است.⁴¹

هیلل هازاکن معروف به هیلل مهتر، از بنیانگذاران تفسیر یهودی در قرن اول پیش از میلاد مسیح، از بابل به اورشلیم کوچ کرد، درحالی که از قرن دوم پیش از میلاد، مهاجرت ها عمدتاً در جهت عکس آن صورت می گرفت. یهودیان عامی (*Am ha'aretz*) کماکان روی خاک خود باقی می ماندند، اما پس از رشد مسیحیت، مهاجرت عالمان، ظاهراً محافل مذهبی یهودیه و جلیله را به شدت نگران می کند؛ به نظر میرسد که یکی از منشأهای خاخامی واژه «سرزمین اسرائیل» در همان محل قرار دارد. تعیین زمان اختراع این کلمه و دلیل بلاواسطه پیدایش آن دشوار است. توسل به این نام گذاری شاید به این امر مربوط باشد که پس از قیام بارکوخبا، رومی ها نام استان یهودیه *Provincia Judaea* را حذف کردند و در همان زمان استفاده از واژه ی قدیمی فلسطین *Palestina* را همزمان با شماری دیگر از نامها، آغاز نمودند. با توجه به این واقعیت که جلیله بخشی از یهودیه به شمار نمی رفت، خاخام های محلی این واژه ی جدید را در گفتمان های خود وارد کردند. احتمال دارد که این کلمه به منظور تحکیم وضعیت مراکز آموزشی جلیله نیز پدید آمده باشد، چرا که این منطقه به رغم فتوحات حشمونی ها هرگز واقعاً در سرزمین یهودیه ادغام نشده بود. نابودی اورشلیم و ممنوعیت ورود یهودیان به آن، به احتمال قریب به یقین موجب ارتقا موقعیت آن شده است. ایزایا گافنی استاد دانشگاه عبرانی اورشلیم که با پژوهش هایش درمورد دوران میثناه و تلمود چهره برجسته شده، فرضیه ای دارد که به موجب آن مرکزیت یافتن واژه «سرزمین» در ادبیات مربوط به قانون شفاهی (تلمود و میثنا) نسبتاً به بعدها مربوط میشده است:

⁴¹ - در این رابطه کتاب های فراوانی موجود است، برای نمونه به اثر زیر (به زبان عبری) مراجعه کنید: از Yehiel Michael Guttman، کتاب «ارض اسرائیل در میدرارش و تلمود، چاپ برلین، Ruben Mas، ۱۹۲۹، صفحه ۹ و ۱۰.

موارد استناد به سرزمین اسرائیل در میثنای تنائیم نخستین [...] بسیار اندک است [تنائیم جمع تنها به عبری یعنی معلم، به فضائی می گویند که دیدگاه شان در میثنا آمده است.م]

این امر در سخنان سه نسل اول تنائیم، و در واقع تا شورش بارکوخبا هم صدق می کند. بررسی صدها نوشته به قلم فاضلانی نظیر رابان یوحنا بن زاکائی، خاخام یوشع، خاخام العزار بن آزاریا و حتی خاخام آکتیوا، خیلی زود آشکار ساخت که هیچ نشانی از فضیلت های اسرائیل، مرکزیت آن نسبت به دیاسپورا و الزاماتی که از آن ناشی میشود، در این نوشته ها دیده نمی شود. این، درست در مخالفت آشکار با دغدغه خاطر آنان نسبت به تعالیم مذهبی در مورد سرزمین قرار دارد.⁴²

به عقیده ی گافنی، این دگرگونی فقط پس از شورش بارکوخبا در سال ۱۳۵ به وقوع پیوست. گرچه خود او چنین فرموله نمی کند، ولی از گفته او می توان استنباط کرد، که از آن دوره به بعد، واژه ی جدید «سرزمین اسرائیل»، معمولاً در کنار نام های قدیمی شناخته شده ای مثل «سرزمین یهودیه» یا «سرزمین کنعان» مورد استفاده قرار میگیرد.

چیزی که پژوهشگر اورشلیمی مزبور تأکید می کند، این است که به خاطر ارتقاء موقعیت جماعت بابلی از یک سو، و مورد تهدید قرار گرفتن موضع سلطه طلبانه ی خاخام های یهودی از سوی دیگر، «سرزمین اسرائیل» آغاز به برخورداری از صفاتی عالی شد که پیش از آن کاملاً ناشناخته بود. از آن جمله، در میثناه عبارت کلیشه ای «سرزمین اسرائیل مقدس ترین همه ی سرزمین ها ست» را می یابیم. (فرمان تهار، کیلیم، ۱، ۶) یا «سرزمین اسرائیل پاک است و آب انبارهایش خالص» (فرمان تهار، میکائوت، ۸، ۱). این اشارات در تلمود اورشلیم مورد تأکید قرار گرفته و برخی دیگر نیز به آن افزوده شده است.

تلمود بابل کیش سرزمین مقدس را تبلیغ می کند که با تأییدات جدید تحکیم شده است: «معبد برجسته تر از سرزمین اسرائیل و سرزمین اسرائیل

⁴² - به کتاب «جایگاه سرزمین اسرائیل در وجدان یهودی به دنبال شورش بار-کوخبا» (به زبان عبری)، مراجعه کنید، با این توضیح که تانائیم فرزندگان میثنا هستند:

Isaiah Gafni, « Le satatu de la terre d'Israel dans la conscience juive à la suite de la revolte de Bar-Kokhba » in Aaron Oppenheimer & Ouriel Rappaport çdir.à, *La Révolte de Bar-Kokhba. Nouvelle recherches*, Jerusalem, Ben Zvi, 1984, p. 227-228.

برجسته تر از هر سرزمینی است» (فرمان کوداشیم، زواه یم، ۵۴، ۲) «ده تدبیر فرزانی بر روی زمین فرود آمد: نه تدبیر به سرزمین اسرائیل رسید و فقط یکی به باقی جهان» (فرمان ناشیم، کیددوشین، ۴۹، ۲) و همینطور ادامه آن.

این مشاهدات مانع از شناسائی سوره هائی در تلمود بابل نیست که در آن ها آمده است: «همان طوری که ترک سرزمین اسرائیل به قصد بابل ممنوع است، ترک بابل برای عزیمت به سرزمین های دیگر نیز ممنوع است». و در ادامه می آید: «سکونت در بابل مثل اقامت در سرزمین اسرائیل است» (فرمان ناشیم، کتوبوت، ۱۱۱، ۱). در آن همچنین تفسیر تازه ای از تبعید قرن ششم پیش از میلاد می یابیم: «چرا اسرائیل به بابل مهاجرت کرد و نه سرزمین دیگر، زیرا در اصل خانه ی ابراهیم، پدرشان در آن جا بود [...] می توان این امر را با همسری مقایسه کرد که با شوهرش بد رفتاری کرده و به این جهت به منزل پدرش روانه شده است» (توسفتا، بابا کاما، ۷، ۲). قیاس «سرزمین اسرائیل» با زن مطلقه ی به خانه والدین رانده شده، از تبعید تصویری دردناک از اقامت در سرزمینی بیگانه و نا آشنا ارائه نمی دهد!

تضادهای زیادی در نوشته های تلمودی و میدراشی وجود دارد که البته ، این گونه تضادها در نوشته های مقدس، در تاریخ بسیارند؛ چیزی که آنها را قدرتمند نیز می سازد. با دانستن این واقعیت که ادبیات دینی، با شاخه های فراوانش، مجموعه ای از غیرتاریخی ترین نوشته های قابل تصورند، تخمین تاریخ نگارش هر گفتار و زمان زندگی خاخام هائی که آن ها را تفسیر کرده اند، دشوارست. می توان با احتیاط پیشنهاد کرد که هرگاه موقعیت ایمان یهودی در یهودیه تضعیف می شد و مسیحیت در حال جلو زدن از آن بود (به ویژه پس از قرن چهارم)، ارزشی که برای کانون مقدس و ستایش معنوی آن قائل می شدند نیز فزونی می یافت. در نهایت، کتاب های مقدس بطور قطع می بایست در این سرزمین نوشته شده و اصول نبوت نیز در همان جا بیان شده باشند.

وسعت این سرزمین همیشه دقیق نیست ولی عموماً منطقه ای از عکا تا عسقلان (اشکلون کنونی) دو شهر نمادین را که اهالی شان همگی مشرک بودند، دربر می گیرد. چند منطقه از سرزمین های کنعانی کتاب مقدس، واقعاً مقدس به شمار نمی روند؛ نظیر بیسان و حومه اش یا قیصریه و پیرامونش که بخشی از سرزمین مقدس شمرده نمی شدند چرا که مشرکان

زیادی در آن ها سکونت داشتند⁴³. موشه و اینفلد که کارشناس کتاب مقدس و تلمود در دانشگاه عبرانی اورشلیم است، معتقد است که «آمادگی چشم پوشی از سرزمین هائی از ارض اسرائیل بخاطر احکام نذر و صدقه به فقیران [نیازمندان می توانستند در سال هفتم بخشی از محصول را دریافت دارند به شرطی که مال سرزمین مقدس نباشد] بازتابی از این ایده بود که حفظ سرزمین را تنها به عنوان نحوه ای برای خدمت به یک هدف یعنی احترام به تورات، و نه هدفی فی نفسه تلقی می کند⁴⁴».

در همان حال، به دیده ی نگارندگان قانون شفاهی، سرزمین اسرائیل باید به مثابه قلمروی اجرای احکام ویژه حفظ شود، به عبارت دیگر، این احکام یعنی: نظارت ویژه بر قضاوت در باره فسق و فجور، اخذ نذورات شرعی، اجرای قوانین سال بخشش (ساباتی) [در سنت یهودی، کشاورز می بایست هر هفت سال یک بار، از کاشتن بر روی هر زمینی خودداری کند.م]، با این سرزمین سخت پیوند خورده اند. از آن جایی که زمین به عنوان بخشی از سرزمین اسرائیل تلقی میشد، برای یک کشاورز یهودی سخت بود که با کار بر روی آن نان بخورد. از قرن سوم بود که چون سکونت در روی سرزمین مقدس امکان پذیر نبود، شروع به انتقال مردگان برای دفن در آن سرزمین کردند. با علم به این که به استناد کتاب مقدس، اجساد یعقوب و یوسف از مصر بدانجا منتقل و به خاک سپرده شده بودند، خاکسپاری در سرزمین اسرائیل به عنوان امتیازی تلقی می شود که ورود به عرش اعلی را سرعت می بخشد. استادان مدرسه های تلمودی (پیشی وُت) و

⁴³ درباره ی مرزهای «سرزمین به استناد قانون شفاهی، به نوشته زیر (به زبان عبری) مراجعه شود:

Yaakov Sussmann, « De la vision des limites d'Eretz Israel », Tarbiz, XXXV, 3, p. 213-225.

⁴⁴ «میراث سرزمین. حق و وظیفه. مفهوم وعده بر پایه منابع دوره معبد نخست و دوم»، (به زبان عبری)، XLIX، Zion، ۲، ۱۹۶۴، صفحه ۱۳۶.
 ویلیام دیویز Davies، همچنین، در کتابش به نام *The Gospel and Land, op, cit* در بخش پایانی (صفحه ۳۳۶ تا ۳۳۸) به این موضع نزدیک بود.

اشراف قوم که قادر به تحمل هزینه‌ی مالی آن بودند، می‌توانستند در بیت شعاریم و بعدها در طبریه و جلیله به خاک سپرده شوند.^{۴۵}

اگر حسرتی بیان می‌شود، بیشتر بر روی شهر [اورشلیم] تمرکز دارد تا بر روی سرزمین. نظیر آن چه که بالاتر درباره فیلون بیان شد، در کتاب‌های تلمود و میشناه نیز صدها واژه و تفسیر در ستایش از اورشلیم و صهیون می‌یابیم. حضور این واژه‌ها و تفسیرها بسیار معنی‌دارتر است از فضای سرزمینی، اصطلاحی که به ویژه در موقعیت تدوین قوانین مربوط به آئین کشاورزی به آن ارجاع می‌شده است. موشه واینفلد سودمند دانسته بر این نکته تاکید کند که اگرچه بر خلاف مسیحیت، سرزمین در یهودیت به عنوان داده‌ی فیزیکی مهمی حفظ شده است، اما «در اواخر دوران معبد دوم بود که برای سرزمین همان معنویتی را قائل شدند که در مورد شهر اورشلیم وجود داشت. میراث سرزمین را به مثابه‌ی سهمی در آن دنیا تفسیر کردند، همان طوری که اورشلیم را، به صورتی آرمانی، قلمرو ملکوت و اورشلیم آسمانی تفسیر می‌کردند»^{۴۶}.

تلمود بابل، کتاب اصلی و غالب که نزد بیشتر جماعت‌های یهودی تقریباً نقش کتاب قانون الهی را دارد، کتاب آموزشی اصلی در مدارس تلمودی نیز است. در تعداد زیادی از کانون‌های یهودی مناسبات با زمین بیشتر بر پایه تفاسیر تلمودی تدوین می‌شدند تا متون اسفار کتاب مقدس. هر جمله آن مقدس بوده، هر آیه‌اش دارای ارزشی الزامی است. مفاهیمی مانند تبعید، رستگاری، پاداش و مکافات، گناه و کفاره که در قوانین شفاهی فراوان آمده‌اند، البته مورد تفسیرهای فراوانی نیز واقع شده‌اند.

⁴⁵ برای مثال، به داستان خاکسپاری رابی هونا Rabbi Huna در تلمود بابل (موند، کاتان، ۳، ۲۵) و نیز به مقاله‌ی ایزایا گافنی Isaiah Gafni «صعود مرده‌ها برای خاک سپاری در سرزمین. درباره منشأ و تحول یک سنت» (به عبری)، انتشارات کاتدر، ۴، ۱۹۷۷، صفحه ۱۱۳ تا ۱۲۰ مراجعه کنید. یادآوری کنیم که اعتقاد به «چرخش ثنل‌ها» که به استناد آن در روز رستاخیز مردگان، استخوان‌های همه افراد درستکار (عادل‌ها) به سوی سرزمین اسرائیل خواهند چرخید، محرز شده است.

⁴⁶ Moshe Weinfeld، «میراث سرزمین»، صفحه ۱۳۷. مورخ بزرگ یهودی، سیمون دوبنوف Simon Dubnov می‌نویسد: «چگونه امکان دارد سرزمینی که کانون مذهب مسیحی بود و خود را به انجیل معطوف کرده و پر از عبادتگاه‌های (غیریهودی)، صومعه‌ها، زائران و کشیشان بود مرکز فعالیت رهبران و عالمان تلمودی (amorra) باشد و قلمرو معنوی اسرائیل باقی بماند؟ (تاریخ خلق جهان، جلد سوم، تل‌آویو، دویل، ۱۹۶۳، صفحه ۱۴۰-۱۴۱) (به عبری).

به هر حال، اگرچه در توسفتا Tossefta، تاکید با اهمیتی وجود دارد بر این مبنا که «انسان در سرزمین اسرائیل سکونت خواهد کرد، حتی در شهری با اکثریتی ستاره پرست و نه در سرزمینی بیگانه، حتی در شهری با اکثریت یهودی، و این به ما می آموزد که سکونت در سرزمین اسرائیل هم تراز همه ی فرمان های تورات است» (فرمان نزیکین، آوداه زاراه، ۵، ۲)، با این حال در پیام تلمودی بمب ساعتی وجود دارد که اهمیت کمتری ندارد و برای مومنان ی حکمی است که رابطه ی آنان را با سرزمین مقدس تعیین می کند.

در تلمود بابل آمده است: «این سه سوگند [شامل] چه [اعمالی] خواهند شد؟ یکی به یهودیان دستور می دهد که نباید یک پارچه [با زور] به سوی [صهیون] بروند؛ و یکی که بسیار مقدس است، و متبرک باد نام او، به یهودیان فرمان می دهد که نباید علیه ملت های جهان شورش کنند؛ و یکی که بسیار مقدس است، متبرک باد نام او، به بت پرستان فرمان می دهد یهودیان را بیش از حد نیاز منقاد نسازند.» (کتووت، ۱۱۱، ۱۳). این سوگندها به سه آیه ی تکراری «غزل غزل های سلیمان» از کتاب مقدس ارجاع می دهند: «دختران اسرائیل، شما را به غزال ها و گوزن های صحرا سوگند می دهم که بیدار نکنید، بیدار نکنید عشق را بیش از آن که او بخواهد» (۲، ۷).

درواقع، این سوگندها احکام خدایند: اولی مومنان یهودی را بیش از آمدن منجی به مکان مقدس، از مهاجرت به آنجا منع می کند. دومین سوگند، درسی تاریخی است از شکست سه شورش یهودیت علیه بت پرستان. سوگند سوم فرمانی ست خطاب به صاحبان قدرت دنیوی تا نسبت به جان یهودیان ترحم کرده، آنان را عفو کنند^{۴۷}.

تا تولد ناسیونالیسم مدرن، کمتر کسی جرأت کرد از این فرمان ها فراتر رود. این موضع «ضدصهیونیستی» یهودیت خاخامی ماندگار شد؛ و در تمام نقاط عطف مهم تاریخ فرقه های مذهبی با حدت بروز کرد. نکته

47- در مورد مقام سه سوگند در سنت یهود به کتاب پرشور Aviezer Ravitzky با عنوان مسیانیتسم، صهیونیسم و رادیکالیسم مذهبی در اسرائیل (به عبری)، تل-آویو، آم اود، ۱۹۹۳، صفحه ۲۲۷ تا ۳۰۵ مراجعه کنید. همچنین می توان به مقاله موردخای پروتر «بحث بر روی سه سوگند نزد نسل های اخیر» در رهائی و دولت (به عبری)، اورشلیم، وزارت آموزش، ۱۹۷۹، صفحه ۴۹ تا ۵۷ مراجعه کرد.

یادشده، علت امتناع مداوم از مهاجرت به سرزمین مقدس نبود، اما، در میان توجیهات ایدئولوژیکی، ردیف نخست را اشغال کرد.

استقرار در «تبعید» و حسرت بر گذشته سرزمین مقدس

در مقدمه دیدیم که پس از نابودی معبد دوم، تبعید اجباری از یهودیه به یهودیان تحمیل نشده است، و در نتیجه آنان تلاشی برای «بازگشت» به آنجا بعمل نیاوردند. مومنانی که به کیش موسی گرویده بودند، چند برابر شده، در فضای تمدن یونانی- رومی و بین النهرین پراکنده شدند و این پیش از نابودی معبد بود؛ بدین ترتیب، آن ها با موفقیتی انکارناپذیر، مذهب شان را ترویج کردند. مسلم است که رابطه ی توده های گرویده به یهودیت، باسرزمین کتاب مقدس نمی توانست بر پایه ی «حسرت گذشته برای میهن»ی قرار گیرد، که نه خود آنان و نه پدران پدران شان از آن جا نیامده بودند. این وضعیت ویژه، آنان را در حالت «تبعید» معنوی نگه می داشت، در عین آن که پیوندهای متعددی را با فرهنگ ها و زادگاه های واقعی شان گسترش می دادند. بدین ترتیب در مجموع نه تنها مناسبات آنان با آن «محل»، همچون کانون آرزوهای سوزان تضعیف نشده، بلکه برعکس آن را تقویت نموده و به مثابه ی مکانی صرفا یهودی حفظ کرده است.⁴⁸

با این همه در یهودیت، اهمیت فزاینده آن محوطه با حرکتی گریز از مرکز صورت گرفته است. این رابطه بیش از پیش نمادین و سرد می شد و خود را از وابستگی مطلق نسبت به مادیت آن محوطه رها می کرد. نیاز به مکان مقدسی که نظم کیهانی کامل در آن جاری باشد هرگزمتضمن خواست زندگی دائمی در آنجا، و با خواست سکونت بی وقفه در حوالی آن هم نیست.⁴⁹ درمورد یهودیت، تنش برای آن محوطه تشدید هم شده است. با علم به این که یهودی نمی تواند از تجربه ی

⁴⁸ - هر مذهبی، به ویژه اگر کهن باشد دارای یک یا چند «مکان» است. در این مورد پژوهش های بسیار شده است. برای مثال، به کتاب میرسه آ الیاد نگاه کنید: Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 21-59.

⁴⁹ - به اصلاح جان بخشی که جوناتان اسمیت به نوشته میر سه آ الیاد وارد کرده توجه کنید: Jonathan Z. Smith, «The wobbling pivot», in *Map is Not Territory. Studies in the History of Religions*, Leyde, Brill, 1978, p. 88- 103.

تبعید، به دست خود، خلاص شود، هر اندیشه‌ی مرکزگرا بلافاصله بی اعتبار می شود.

این اوضاع تاحدی دیالکتیکی با رابطه‌ی مسیحیت با سرزمین مقدس که رابطه‌ای مستقیم تر و با بغرنجی کمتر است، کاملاً تفاوت داشته و خصلت امتناعش را مدیون متافیزیک یهودی و پذیرش این نکته است که گویا رستگاری هم اکنون در جهان ظهور کرده است. منشأ این تجربه‌ی معنوی در مخالفت یهودیت تفسیری با نزول رحمت ایزدی در عیسی پسر خدا است، اما سرانجام به نوعی موضع هستی گرایانه (اگزیستانسیالیستی) بدون ابهام نسبت به کلیه‌ی روابط بین آسمان و زمین، تحول یافت.

فرمان «روی نیاوردن به سوی [صهیون] به صورتی یک پارچه [به زور]»، که بیان مخالفت شدید آن است که انسان را عامل فعال تاریخ بدانیم، در عین حال ضعف بزرگ او را نیز بیان می کند. خداوند قادر متعال در مقام جانشین تام و تمام انسانی تلقی می شود که نباید در نظم و ترتیب چیزها شرکت کرده، یا پیش از روز رستگاری تصمیمی بگیرد. مسیحیت و اسلام، خواهران کوچک تر مذهب یهود، به برکت نرمش بیشتر و عمل گرائی فطری شان توانستند بهتر از یهودیت خود را بر قدرت های زمینی، سلطان نشین ها، پرنس نشین ها و اشرافیت زمین دار تحمیل کرده و آنان را به حرکت درآورند و بدین ترتیب، بر گسترده کره‌ی خاکی سلطه یابند. به رغم چند تجربه‌ی اعمال حاکمیت موفق موقتی در مناطق گوناگون، یهودیت پس از شکست های فاحش در مقابل مسیحیت ترجیح داد هویت مومنان خود را بر پایه‌ی وجدان شخصی به عنوان «خلق برگزیده» فاقد هر گونه حکمرانی بر فضای واقعی معینی شکل دهد. به این دلیل، دلتنگی نسبت به سرزمین مقدس در زمینه‌ی معنوی مرتباً افزایش یافت، درحالی که هرچه کمتر و کمتر به واقعیتی ملموس ارجاع می کرد؛ یهودیت از پیوند با هر سرزمینی امتناع می کرد: ستایش سرزمین مقدس، متضمن تبعیت و انقیاد از آن نبود. تورات و تفسیر آن تنها حوزه‌ای ست که یهودیت خاخامی و «علت وجودی» آن را تشکیل می داد: در این مورد، اگر ادعا کنیم که اکثریت قاطع یهودیت به لحاظ منطقی «ضدصهیونیست» هستند، اغراق نگفته ایم.

در قرن نهم، شورش علیه این یهودیت بر زمینه‌ی امتناع از پذیرش تلمود و مجموعه قانون شفاهی، سبب مهاجرتی گسترده به سوی فلسطین شد. این رویداد، نمی توانست اتفاقی باشد. از نظر «سوگواران صهیون»

فرقه ی قرائیم، سرزمینی که ساکنانش از مومنان نباشند، سرزمین مقدسی نمی تواند باشد. به همین خاطر بود که آنان با عزیمت و اقامت در اورشلیم، عشق خود به شهر داوود و اندوه بزرگی را که از ویرانی معبد داشتند ابراز می داشتند. از قرار معلوم، آنان با در دست گرفتن سرنوشت خویش در قرن دهم، اکثریت اهالی آن شهر را تشکیل میدادند. اگر فتوحات صلیبی ها در سال ۱۰۹۹ که برای همیشه جماعت آنان را از میان برد، وجود نمیداشت، آنان می توانستند نخستین پاسداران دیوارهای شهر مقدس گردند.

آنان در ادبیات خاخامی به درستی، تفکری ضد سرزمینی می دیدند که در آن تبعید تقدیس می شد و هدفش دور کردن مومنان از سرزمین کتاب مقدس بود. دانیل بن موشه القمیزی، از رهبران مهم قرائیم در اواسط قرن نهم به اورشلیم مهاجرت کرد و از پیروانش خواست که از او پیروی کنند. او یهودیان خاخامی را تحقیر کرده و در موردشان می نویسد: «و بدان که ناپاکان اسرائیل می گویند که «ما پیش از آن که اورشلیم ما را گرد بیاورد، نباید به اورشلیم بیائیم، چون ما را طرد کرده [...]». ولی شما خداترسان، باید به اورشلیم بیائید، و در آن سکونت گزینید و پاسداران آن شوید تا روز بنای اورشلیم [...]؛ و این که نگویند «چگونه به اورشلیم خواهیم رفت، از ترس تبهکاران و راهزنان و از کجا معاش من در اورشلیم خواهد رسید» [...]». همچنین، برادران اسرائیل شما باید از همه سرزمین ها بروید، شما خداترسان، پیش از این که بدبختی برسد و شورش و نومیدی در سراسر سرزمین مستولی شود، همان گونه که نوشته شده: زیرا همه ی ساکنان سرزمین دستخوش شورش های بسیاری خواهند شد.⁵⁰

سهل بن ماتسلویه هاکوهن (به عربی المعلم ابوالساری) از رهبران قرائیم نیز با هیجان به یهودیان جهان فراخوان می دهد: «برادران اسرائیل! استدعا دارد که دست تان را به خدا بدهید، به معبدی که او در جهان تقدیس کرده بیائید، زیرا خدا به شما دستور می دهد [...]». در شهر مقدس گرد هم آئید و برادران تان را گرد هم آورید، چرا که تا کنون شما

⁵⁰ Abraham Yaari, *Epitres de la terre d'Israel écrites par les juifs qui y résidaient à leurs frères en exil, de l'exil à Babylone jusqu'au retour contemporain à Sion* (en hébreu), Tel-Aviv, Gazit, 1943, p. 56-58
(<http://www.hebrewbooks.org/20677>)

غیریهودی (گوی goy) هستید که به آستان ملکوتی «پدر» طلبیده نمی شوید^{۵۱}. باوجود این، و با این که اسلام به یهودیان اجازه ی سکونت در اورشلیم را داد، نه فقط فراخوان قرائیم کسی را برنیا نگیخت، بلکه علاوه برآن سنت خاخامی نهادین همه ی توانش را برای خاموش کردن صدای کفرآمیز «سوگواران صهیون» شورشی به کار برد.

شایسته ی یادآوری ست که، سعید ابن یوسف القیومی Saadia Gaom که کتاب مقدس را به عربی برگردانده و پس از مُهر تلمود یکی از مفسران بزرگ خاخامی شمرده می شود، چهره سرشناسی در میان مخالفان قرائیم است. این خاخام مشهور که در قرن دهم زندگی می کرد، در مصر دنیا آمد و چندین سال در شهر طبریه فعالیت داشت. او، مثل بسیاری دیگر، ترجیح داد در نخستین فرصت برای ادامه ی فعالیت به کانون جوشان و جذاب بابل به پیوندد. هنگامی که به او پیشنهاد ریاست مدرسه ی تلمودی نامی سورا را کردند، بدون هیچ تردیدی خاک اسرائیل را ترک و کاملاً از فرمان صریح قانون شفاهی مبنی بر سکونت در آن سرپیچی کرد. شاید، این تردید برای سکونت در سرزمین مقدس، به دلیل گرویدن وسیع اهالی یهودی آن سرزمین به اسلام نیز باشد که خاخام از ترس حاکمان مسلمان در خفا از آن می نالید^{۵۲}.

او علاوه بر دشمنی دائمی اش نسبت به قرائیم «صهیونیست»، مبارزه ی همه جانبه ای علیه فعالیت های خاخام های «ارض اسرائیل» در مخالفت با سلطه ی بابلی ها برای تعیین سال و تدوین تقویم عبرانی به راه انداخت. در این دو زمینه، او با اقبالی غیرقابل چشم پوشی روبرو شد و فعالیتش را تا پایان زندگی در بین النهرین بزرگ ادامه داد. نزد این اندیشمندان زبان کم ترین ابراز محبت و دلتنگی نسبت به سرزمین مقدس دیده

⁵¹ - همان جا، صفحه ۶۰. همچنین در نوشته زیر از آن یاد شده است:

Yoram Erder, *Les Karaïtes endeuillés de Sion et les rouleaux de Qumrân. Pour une histoire attenative du judaïsme rabbinique* (en hebreu), Tel-Aviv, Hakibboutz Hamehoukhad, 2004, p. 107, همچنین:

Jacob Mann, « A tract by an early karaite settler in Jerusalem », *The Jewish Quarterly Review*, XII, 3, 1922, p. 257.

⁵² - در مورد این موضوع به مقاله آبراهام پولاک Abraham Polak، پایه گذار بخش خاورمیانه دانشگاه تل آویو مراجعه کنید (به زبان عبری): «منشأ عرب های کشور»، مولاد، ۲۱۳، ۱۹۶۷، صفحه ۳۰۳ و ۳۰۴.

نمی‌شود، شاید به این دلیل که آن را از نزدیک دیده بود. زندگینامه‌ی او نیز بر عدم تمایل او برای سکونت در آن سرزمین شهادت می‌دهد. موسی ابن میمون Moïse Maïmonide مهم‌ترین ادامه‌دهنده راه سعید قیومی که دویست سال پس از قیومی و مثل وی در جلیله زندگی می‌کرد، بر خلاف سلف خود فقط در دوره جوانی چند ماه در عکا زندگی کرد. والدین او اهل اسپانیا (قرطبه) بودند و برای فرار از سختی و ناشکیبایی فرمانروایان مرابطون از طریق مراکش از آن شهرگریختند ولی نتوانستند هوای جلیله را تحمل کنند و در اولین فرصت به مصر مهاجرت کردند. در آنجا، فیلسوف جوان به شهرت رسید و به یکی از نخستین مفسران تاریخ آئین یهودی در قرون وسطی و شاید در همه‌ی دوران‌ها تبدیل شد. درباره‌ی سکونت او در سرزمین مقدس، اطلاعات کمی در دست است و مثل فیلون اسکندرانی پیش از او، به رغم فاصله‌ی کم، هرگز تلاشی برای بازگشت و اقامت در آن سرزمین نکرد. در سال ۱۱۸۷، صلاح الدین ایوبی اورشلیم را فتح کرد و به یهودیان اجازه داد که در آن شهر سکونت گزینند؛ با این که موسی ابن میمون هم‌دوره‌ی این رویداد بود، اما در نوشته‌هایش هیچ اشاره‌ای به آن نمی‌کند، در حالی که به عنوان پزشک، شخصا رهبر مسلمان را می‌شناخت. باوجود این، اشاره‌ی حاشیه‌ای به «سرزمین اسرائیل» در آثار او مایه‌ی کنجکاوی ست.

موسی ابن میمون بزرگترین فیلسوف یهودی قرون وسطی شمرده می‌شود. در مورد او مثلی وجود دارد: «از موسی تا موسی، هیچکس چون موسی بر نخاست». مورخان صهیونیست نیز تلاش کردند او را شخصیت ملی قلمداد کرده و از او پیش صهیونیستی خجالتی بسازند، همان کاری که با فهرستی طولانی از شخصیت‌های دیگر سنت یهودی کردند.^{۵۳} همان‌گونه که دیدیم، هر اندیشه‌ی پیچیده‌ای با مفاهیم متعددی پخش می‌شود؛ در مورد نوشته‌های موسی ابن میمون نیز همین پدیده مشاهده می‌شود و ما با تفاسیر گوناگون و حتی متضادی از آثار او مواجهیم. از همین رو رابطه‌اش با سرزمین اسرائیل مشکلی گریزن‌پذیر مطرح می‌کند: ابن میمون که در مورد احکام اجباری سختگیر است، کوچک‌ترین

53- برای مثال، شالوم روزنبرگ Shalom Rozenberg، «پیوند سرزمین اسرائیل در اندیشه یهودی. برخورد دیدگاه‌ها» (به عبری)، کاتدر، ۴، ۱۹۷۷، صفحه ۱۵۳ و ۱۵۴.

مطلبی در مورد وظیفه اقامت در سرزمین مقدس، حتی پس از رستگاری، ندارد. دغدغه های خاطر او عمدتاً تورات و فرمان های آن، و نیز معبد و موقعیت آن در کیش آینده بودند⁵⁴.

به بهای مایوس کردن صهیونیست ها هم شده، باید گفت که برخورد ابن میمون به جایگاه سرزمین اسرائیل در جهان معنوی یهودیت منطقی ماند. به باور او، یک مومن از یک سو ملزم نیست برای اقامت در سرزمین مقدس به آن جا برود. از سوی دیگر، با وجود امتیازاتی که خاخام های غیرجودی برای سرزمین مقدس قائل شده اند، او برای این سرزمین ویژگی ای قائل نمی شود. گرچه او نیز بسان همه ی اندیشمندان قرون وسطی طرفدار نظریه اقلیمی بود، برای او، سرزمین یهودیه به رغم جاذبه هایش در مقایسه با دیار دیگر فوق العاده به نظر نمی رسید.

بر خلاف مفسرهای دیگر، او قدرت پیامبری را تابع اقامت در سرزمین اسرائیل نمی کند و نیز به خاطر اقامت در محلی دیگر این موهبت از فرد سلب نمی گردد. به عقیده ی او توان رسالت به حالت معنوی شخص مربوط است و او، برای آن که زیاد از چارچوب تلمود خارج نشود، ناپدیدي این موهبت مهم در «خلق اسرائیل» را با اندوه، محنت و تنبلی حاصل از اقامت در تبعید توجیه می کند⁵⁵.

چنین بر می آید که موسی ابن میمون فاضل می دانست که موسی نخستین پیامبر، رسالت خود را در خارج از سرزمین کنعان ریخت و استقرار یهودیان در سرزمین یهودیه از زمان شورش مکابی ها و کسب حاکمیت دولتی تا نابودی معبد، حتی برای تسلی خاطر هم که شده موجب ظهور

⁵⁴ - نگاه کنید به:

Rabbin Moïse Ben Maïmon, « Prescriptions faire », in Sefer Hamitzvot (en <http://www.daat.ac.il/daat/mashevt/hamitzvot/ase1-2.htm> hebreu),

⁵⁵ - آبراهام ملامد Abraham Melamed، «سرزمین اسرائیل و تئوری اقلیمی در اندیشه یهود»، در مجموعه ای به سرپرستی موشه هلامیش Moshé Halamish و آویزر راویتزکی Aviezer Ravitsky، سرزمین اسرائیل در تفکر یهودی در قرون وسطی (به عبری)، اورشلیم، بن زوی، ۱۹۹۱، صفحه ۵۸ و ۵۹

⁵⁶ Moïse Ben Maïmon, *Le Guide des égarés*, II, Paris, A Frank, 1861, p. 281-289.

پیغمبر جدیدی نشد. به علاوه، او در اثر مشهورش «رساله برای یمن» نوشته شده در سال ۱۱۷۲، از زبان یهودیان یمن سوگند یاد می کند که به رغم نومیدی شان، به پیامبران دروغین ایمان نیاورند، و این که به هیچ وجه آنان گره گشائی را جلو نخواهند انداخت. در پایان این نوشته مهم، او به روشنی مسئله ی سه سوگند تلمودی را طرح می کند که همان طوری که می دانیم نسبت به تصمیم مهاجرت به سرزمین مقدس هشدار می دهند.^{۵۷} عدم ربط ظهور منجی به اعمال یهودیان در تعلیمات ابن میمون، احتمالاً نقطه ی مهمی است: به موجب اندیشه ی او، رستگاری بدون هیچ پیوندی با توبه یا تحقق احکام پیش می آید؛ مسئله به طور انحصاری ناشی از معجزه ی ناب الهی مستقل از اراده انسان است که پیامد آن الزاماً رستاخیز مردگان خواهد بود.^{۵۸}

این موضع فیلسوف، در نیمه ی دوم قرن بیستم، مانع شد که مکتب خاخامی «که در خدمت اهداف ملی در می آمد»، به او متوسل شود. روند صهیونیستی کردن مذهب یهودی به بازگشت سوژه ی انسانی منتهی شد که با اعمال خود روی زمین قرار است آمدن منجی را تدارک ببندد. تقسیم رویزیونیستی مدرن بین روند رستگاری و ظهور نهائی آن عملاً مقدمات ناپدید شدن یهودیت تاریخی و تغییر شکل آن به ناسیونالیسم یهودی را میسر ساخته که هدف نهائی آن استعمار زمین به منظور تدارک رستگاری ملکوتی است.

بنابراین به دشواری می توان ابن میمون را برای تمایلات میهن پرستانه مصادره کرد؛ به این دلیل دو فاضل دیگر قرون وسطی در انقلاب ملی یهودیت در قرن بیستم نقش نقطه ی اتکا را ایفا کردند. دو «سوپر ستاره» که رابطه با سرزمین اسرائیل را عینیت بخشیدند، خاخام یهودا هلوی (که پیش از میمون زندگی می کرد) و موسی نهمانی (کمی پس از ابن میمون). اهمیت هر دو در جهان خاخامی کمتر از «عقاب بزرگ» است، ولی در جهان صهیونیستی چنین نبود. هالوی و نهمانی هر دو در دیوار ندبه ی

⁵⁷ Moïse Ben Maïmon, « L'épître au Yémén », *Epître*, Paris, Gallimard, 1993, p. 48-114.

⁵⁸ - در این مورد به توضیحات گرشوم شولم Gershom Scholem نگاه کنید: «ابن میمون هیچ ارتباطی بین آمدن مسیح و هدایت انسان نمی بیند. توبه اسرائیل موجب رسیدن رهائی نخواهد شد»، (گفتار کانون، فصل های سنت و رستاخیز [به عبری]، تل آویو، آم اسود، ۱۹۷۵، صفحه ۱۸۵).

وجدان صهیونیستی مذهبی قرار گرفته اند و تعلیمات صهیونیستی لائیک نیز آنان را جاودانه کرده است. مدت ها پس از این که خزرها شکست خوردند و این شکست در حافظه ملی به فراموشی سپرده شد، تدریس نخستین خوزاری مشهور، در مدارس اسرائیلی کماکان ادامه داشت. از قرن دوم تا سیزدهم، سکونت در سرزمین مقدس همواره به عنوان نمونه اقدام ملی پیشرو برجسته شده است.

روشن نیست که چرا یهودا هلوی که با نام عربش، ابن الحسن هلوی مشهور است، به اثرش شکل گفتگوی تخیلی میان یک یهودی پارسی و پادشاه خزرها را داده است. خبر وجود سلطان نشین یهودی شده در کرانه های دریای خزر، در جهان یهودی تا شبه جزیره ی ایبری که یهودا هلوی نیز در آن جا زندگی می کرد، پخش شده بود. هر فاضل یهودی مهمی در جریان نامه نگاری بین حسدای بن اسحاق بن شپروت، شفاعت کننده قرطبه و پادشاه خزرها در قرن دهم قرار داشت. اگر شهادت راباد (ابراهام بن داود پوسکیت) را بپذیریم، دانشجویان خزری در شهر تولو، زادگاه یهودا هلوی دیده می شدند.^{۹۰} باید بدانیم که شاعر - فیلسوف روایت خود را در سال های ۱۱۴۰ نوشته، هنگامی که پادشاهی یهودی شرق به حاشیه های تاریخ سپرده شده بود.

بالین حال، لرزه هایی که یهودیان در جریان فتح اورشلیم به دست کاتولیک ها متحمل شدند، و شاعر شخصا از آن رنج برد، انگیزه ای قوی شد برای آرمان شدید او به یک حاکمیت یهودی، با مشخصه های یک پادشاهی قدرتمند، و در سرزمین مقدس دوردست و جادویی. در کتاب خوزاری، که عنوان آن به عربی ابتدا «*کتاب استدالات برای دفاع از مذهبی تحقیر شده*» بود، یهودا هلوی با زیرکی کوشیده این دو آرزوی قوی را در کنار هم قرار دهد. بدین ترتیب شاهد برجسته کردن شایستگی ها و وضعیت کشورکنعان و سرزمین اسرائیل (دو نامی که شاعر بکار می برد)، و نیز تمایل شخصیت یهودی کتاب هستیم که تمایزش برای رفتن از خزر دوردست به آن سرزمین در گفتگوی پایان کتاب آمده است. به نظر او سرزمین مقدس همه ی امتیازات اقلیمی و

59- «کتاب کابالی از خاخام آبراهام بن داوید»، در *نظام عالمان و تاریخ* (به عبری)، بیت المقدس، نسخه کلارندون اکسفورد، ۱۹۶۷، صفحه ۷۸ و ۷۹.

جغرافیائی را در خود جمع کرده و خود به تنهایی به مومنان اجازه می دهد که به تکامل روشنفکری و معنوی برسند.

به هر حال، برخلاف نظر پژوهشگران صهیونیستی، این نکته که یهودا هلوی تبعید را رد می کرده، یا این که در نظر داشت تحقق رستگاری را تسریع و به طور جمعی متحقق سازد، به هیچ وجه صحت ندارد⁶⁰. شاعر به دلایل نیاز شخصی و برای طلب عفو و خلوص معنوی بود که می خواست به اورشلیم برود و آن را هم در شعرهای خود و هم در کتاب خوزاری بیان کرده است. او بخوبی می دانست که یهودیان قصد ویژه ای برای مهاجرت به کنعان ندارند، در عین حال او در این که نمازگزاران سربه هوا را با «ججغه و طوطی» مقایسه کند، ابا ندارد⁶¹.

شاید اشتیاق استثنائی یهودا هلوی نسبت به سرزمین اسرائیل نتیجه ی شیفتگی مسیحیان برای جنگ های صلیبی است که در آن دوره سراسر اروپا بدان مبتلا شده بود. اما شاعر بخت رسیدن به اورشلیم را نیافت و بنظر می رسد که در میان راه در گذشته باشد. برعکس او، خاخام موسی نهمانی که او هم در کاتالونی مسیحی زندگی می کرد و به فرقه کابالا (قباله) گرایش داشت در کهن سالی در اثر ستم و فشار کلیسای محل مجبور به مهاجرت به اورشلیم شد. این اندیشمند، نظیر یهودا هلوی، منتهی با هیجانی بیشتر، و با علاقه شورانگیزش به سرزمین مقدس خود را متمایز میسازد. او سرزمین را با تمجید و ستایشی بسیار بیش از آنچه مرسوم بوده، مورد خطاب قرار میدهد. از او متنی که این مناسبات را شرح دهد در دست نیست، در حالی که در شماری از نوشته های او به کرات مورد اشاره قرار گرفته و نمی توان آنها را نادیده گرفت. نهمانی در تفسیر انتقادی اش از کتاب / حکام موسی ابن میمون، بخشی از آن کتاب را نقل می کند که در آن «احکامی که خاخام فراموش کرده» آمده است و به هر قیمتی که شده، الزام اقامت در سرزمین اسرائیل را تصریح می کند. او به خوانندگانش فرمان کتاب مقدس در مورد اهالی اولیه آنجا را یادآوری می کند - «برای آشفته کردن آنان، تو ایشان را به کشتن خواهی داد» - و می افزاید: «ما برای همه ی نسل ها فرمان فتح را دریافت کرده ایم [...]». به ما حکم شده که این سرزمین را به ارث برده در آن اقامت کنیم و این حکم برای نسل ها و بر هر کسی واجب است،

⁶⁰ برای مثال نگاه کنید به: Elizer Schweid, *Patrie et terre promise*, op. cit. p. 67.

⁶¹ Juda Halevi, *Le Kuzari*, II, 24, Paris, Verdier, 2001, p.58.

حتی در دوران تبعید^{۶۲}». موضوعی چنین قاطع در تفکر یهودی در قرون وسطی غیر معمول است و نمونه دیگری را نمی یابیم.

در مقیاسی بزرگ تر، نهمانی برای زندگی در سرزمین مقدس ارزشی والا قائل بود، حتی پیش از آمدن منجی، و برای آن بُعد عرفانی کمایی قائل بود. و هر چند به نظر می رسد که او با فرمول های تکراری و همچنین با آمدن به اورشلیم، چند زمانی حرکت قرائیم را پذیرفت، سرانجام او به تلمود خاخامی وفادار ماند. او همچنین در رویای این نبود که یهودیان پیش از رستگاری redemption در مقیاس وسیع به سرزمین اسرائیل مهاجرت کنند و همان طوری که پرفسور میکائیل نهورای Michael Nehorai به روشنی نوشته است: «نهمانی حتی بیشتر از این میمون کوشید تا مانع از انتقال این ایده به خوانندگانش شود که در شرایط کنونی، آرزوی تحقق مهدویت را ممکن می سازد^{۶۳}».

نزدیکی فکری نهمانی به سنت عرفانی کابالا به معضل رابطه این ادبیات گسترده با سرزمین مقدس برمی گردد. این حقیقت که شماری از عناصر جنسیتی در کابالا وجود دارد، که با حضور الهی در مقابل سرزمین ربط می یابد، و در نتیجه سرزمین باستانی کنعان را نشان می گیرد، ماده ی خامی برای تالیف آثار بسیاری شده است. باوجود این، در میان مدافعان کابالا، نه نقطه نظری یک شکل درباره ی مسئله ی رستاخیز می یابیم، و نه در مورد مرکزیت مکان مقدس در آخر زمان. به استناد سفر زوهار *sefer Ha Zohar* («کتاب درخشندگی»)، صرف اقامت در سرزمین اسرائیل، به ارتقای ارزش های فرهنگی و عرفانی فرد می انجامد؛ شاید بتوان نهمانی را از این نقطه نظر نزدیک ترین به این مفهوم تلقی کرد. برعکس، فاضلان دیگری مثل ابراهیم برحیا، که در قرن دوازدهم در شبه جزیره ی ایبری زندگی می کرد، معتقد بود که عمل سکونت در سرزمین اسرائیل بیش از زندگی در تبعید، انسان را از رستگاری دور می کند و با چنین دیدگاهی، استقرار در سرزمین اسرائیل

62- موسی بن میمون، کتاب احکام، همراه با نقد نهمانی ها (به عبری)، حکم چهارم، بیت المقدس، ها راوکوک، ۱۹۸۱، صفحه ۲۴۵ - ۲۴۶.

63 Michel Nehrai, « La terre d'Israel dans la théorie de Maïmonide et de Nahmanide », in Moshé Halamish et Aviezer Ravitzky (dir), *La Terre d'Israel dans la pensée juive au Moyen Âge*, op, cit., p. 137.

نامطلوب است. در قرن سیزدهم، ابراهیم ابوالعفیا، به رغم گرایش های عرفانی اش، سرزمین اسرائیل را به هیچ وجه به چشم مکانی جادویی که موجب رستگاری اش شود، نمی دید. در بالا دیدیم که به موجب تفاسیر پذیرفته شده در سنت خاخامی، رسالت فقط در سرزمین اسرائیل می تواند رخ دهد؛ برعکس، به عقیده ی ابوالعفیا این امر کاملاً به پیکر انسان وابسته است، و نه به مکان جغرافیائی مشخصی. این تنها موردی است که عقیده این کابالیست با تفاسیر ابن میمون «خردگرا»، تقریباً یکی است. همان طوری که موشه ایدل، کارشناس کابالی در دانشگاه عبرانی اورشلیم طرح می کند، «مفاهیم عرفانی در مورد سرزمین اسرائیل، موجب کاهش، اگر نخواهیم بگوئیم رد باور به مرکزیت سرزمین در معنی جغرافیائی آن شد، امری که هیچکدام از حاملان این بینش آماده ی اذعان آن در ملای عام نبودند»⁶⁴. او سپس موضعش را به صورت فرضیه ای خلاصه کرد که به موجب آن، عرفان یهودی کمک چشم گیری کرد تا از مفهوم جغرافیای طبیعی سنتی «عروج»، یک مفهوم «عروج» عرفانی فرد را القا کند. او جمله معروفی دارد که می گوید: «عروج روح : خواه عروجی به عرش اعلی باشد، خواه عروجی به باطن فرد»⁶⁵.

در اواخر قرن هیجدهم، در آستانه تکان های ملی که میرفت تا چهره فرهنگی و سیاسی اروپا را دگرگون کند، در فلسطین کمتر از پنج هزار یهودی سکونت داشتند. بیشتر آن ها در اورشلیم (بیت المقدس) زندگی میکردند، در میان جمعیتی با بیش از دویست و پنجاه هزار مسلمان و مسیحی⁶⁶. در آن دوران، در سراسر دنیا دو ونیم میلیون پیرو دین یهودی

⁶⁴ Moshé Idel, « La terre d'Israel dans la pensée mystique juive du Moyen Âge », *ibid.*, p. 204

⁶⁵ - همان جا، صفحه ۲۱۴.

⁶⁶ درباره جمعیت فلسطین در آن زمان به مقاله یهوشوا بن آریه، به عبری، نگاه کنید: «جمعیت سرزمین اسرائیل و مکان های آن در آستانه استعمار صهیونیستی».

Yehusha Ben Arie, Yossi Artzi & Haïm Goren (dir), *Recherches géographiques et historiques sur l'implantation de la terre d'Israel*, Jerusalem, Ben Zvi, 1988, p.5-6.

در اوایل دهه ۱۸۷۰، در آستانه استعمار صهیونیستی، کل جمعیت فلسطین ۳۸۰ هزار نفر بود که هیجده هزار نفر آن یهودی بودند.

بودند که عمدتاً در اروپای شرقی زندگی می کردند. شمار ناچیز یهودیان فلسطینی، با احتساب همه ی مهاجران و زائران مانده در آن دیار، بهتر از هر نوشته ای ربط مذهب یهود با سرزمین مقدس را توضیح می دهد. مشکلات عینی نبود که یهودیان را از مهاجرت به صبیون در مدت هزار و شصت سال بازداشت، هر چند گاهی چنین مشکلاتی نیز وجود داشت، و همچنین، به خاطر سه سوگند تلمودی هم نبود که گویا «عطش بی پایان» فرضی رفتن به سرزمین کتاب مقدس به منظور سکونت در آن را سیراب می کرد. داستان بسیار پیش پا افتاده تر از آن است: برخلاف اسطوره ای که با مهارت در اعلامیه استقلال دولت اسرائیل گنجانیده شده، در واقعیت او هیچ تمایلی برای چنین مهاجرتی وجود نداشته است. دلتنگی شدید متافیزیکی نسبت به یک مکانی که کانون زلزله جهانی تلقی می شد و گویا از آن جا آسمان ها نیمه گشوده خواهند شد، با اراده ی انسانی ماندن در ناحیه ای آشنا و خودمانی قابل قیاس نیست.⁶⁷

پرسشی که باید طرح شود، این نیست که چرا یهودیان آرزوی «مهاجرت به سرزمین خود» را ندارند؟ بلکه بیشتر این باید باشد: چرا یهودیان می بایستی بخواهند به آن جا مهاجرت کنند؟ عموماً، مومنان ترجیح می دهند در یک معبد مقدس سکونت نکنند. محلی که در آن به کار مشغولند، روابط جنسی دارند، فرزندان شان متولد می شوند، غذا می خورند، به بیماری مبتلا می شوند یا محیط زیست شان را آلوده می کند، نباید دقیقاً همان جایی باشد، که در هنگام فرارسیدن لحظه ی رستگاری، درهای آسمان گشوده خواهند شد.

یهودیان به رغم رنج هایشان و زندگانی شان به عنوان اقلیت مذهبی در میان تمدن های مذهبی سلطه گر، و گاهی سرکوبگر، مثل همه همسایگان شان در زندگی روزانه به سرزمینی وابسته اند که در آن متولد شده اند. فیلون «اسکندرانی»، فلاویوس ژوزف «رومی»، فاضلان تلمود

⁶⁷ - حتی اگر نظام آموزشی اسرائیل خوش هم نیاید، بسیاری از اسرائیلیان کاملاً می دانند که یهودیان هرگز در آرزوی استقرار در سرزمین مقدس و اقامت در آن محل نبودند. برای مثال، نگاه کنید به مجموعه مقالات A.B. Yehoshua، با عنوان تسخیر میهن (به عبری)، تل آویو، هاکیبوتز هام هوخاد، ۲۰۰۸، نویسنده توضیح می دهد که یهودیان به خاطر گزینشی روان رنجوری (نوروتیک) ترجیح می دادند که در «تبعید» زندگی کنند.

«بابلی»، سعید قیومی «بین‌النهرینی»، ابن میمون «مصری»، و ده‌ها هزار خاخام دیگر و همچنین یهودیان «ساده» غیرفاضل همیشه مکانی را ترجیح دادند که در آن زندگی می‌کردند، در آن جا بزرگ شده و کار می‌کردند و به زبان آن محل صحبت می‌کردند. به یقین، تا دوران جدید، از نگاه آنان محل سکونت‌شان میهن سیاسی آن‌ها نبوده است؛ اما، باید در نظر داشت که در دوران طولانی قرون وسطی، هیچکس به معنی خاص دارای سرزمین ملی نبود.

اگر یهودیان تمایل مهاجرت به سرزمین کتاب مقدس نداشتند، آیا به این دلیل نبود که در قلب‌های خود ندای مذهبی عمیق سفر به سرزمین مقدس را احساس نکرده بودند، احساسی که با نیت تزکیه، توبه، ادای نذر یا حتی دلایل دیگر در بین مسیحیان وجود دارد؟ آیا از زمان نابودی معبد، نزد یهودیان زیارت این «مکان» جای مهاجرت به آن جا را نگرفته بود؟

به سوی صهیونیسم مسیحی

و بالفور زمین را وعده داد

کسانی که آتن را دیده اند، تاریخ یونان را
بهتر می فهمند؛

به همان ترتیب، کسانی که با چشمان خود یهودیه را
دیده، محل و نام های شهرهای باستانی را
می شناسند، چه آنها تغییر کرده باشند، و چه به
همان شکل مانده باشند، نوشته های مقدس را بهتر
می فهمند.

جروم قدیس، مقدمه پارالبیومن.

زیرا، پیشنهاد ما این نیست که در فلسطین به جمع
آوری تمایلات اهالی کنونی کشور مراجعه شود
[...]. صهیونیسم، خواه مُحَق باشد، خواه نباشد،
خوب باشد یا بد، در سنت های کهن، در نیازهای
کنونی، در امیدهای آینده ای ریشه دارد که اهمیت
آن ژرف تر از آرزوها و زیان های هفتصدهزار
عربی است که اکنون بروی این سرزمین کهن
زندگی می کنند.

لرد آرتور بالفور، یادداشت ۱۱ اوت ۱۹۱۹.

در سال ۷۰، تیتوس معبد خدا را در اورشلیم نابود کرد، با این امید که بر
یکتاپرستی که در مخالفت با بت پرستی رم پای می گرفت، پایان دهد. او
و نزدیکانش «تاکید کرده بودند که باید بلادرنگ معبد را ویران کرد تا

مذهب یهودیان و مسیحیان به کلی نابود گردد»^۱. امپراتور آینده و مشاوران وی، هم در کوتاه مدت و هم در دراز مدت مرتکب اشتباه شدند. دو شورش بعدی جمعیت یهودی در بخش جنوبی حوزه ی مدیترانه در سال های ۱۱۵ تا سال ۱۱۷ و شورش بارکوخبا از سال ۱۳۲ تا ۱۳۵ در یهودیه، نشان دادند که درست پس از نابودی معبد، قدرت یکتاپرستی جوان از هم نپاشید. دامنه ی گسترش مسیحیت، به رغم سرکوب سخت قیام پیشین آن، نشان داد که اعتقاد به یک خدای واحد انتزاعی پدیده ای نیست که فقط با نابودی فیزیکی یک عبادتگاه ریشه کن شود.

دقیقا روشن نیست بنائی که در سنت یهودی نام «معبد دوم» را به خود گرفت، در چه زمانی ساخته شده است. هیچ نشانه ی باستان شناختی از وجود «معبد نخست» در دست نیست، با این وجود می توان فرض کرد که پیش از پیدایش یکتاپرستی یهوه، بنائی به عنوان عبادتگاه وجود داشت. به موجب سنت، سنگ پایه ای در مرکز معبد وجود داشت که جهان بر روی آن بنا شده و درضمن هاله ای از تقدس نیز به آن مکان می بخشید.

باوجود این، گرچه معبد در اسفار کتاب مقدس ذکر شده، نویسندگان آن «فراموش» کرده اند که به وجود احکامی اشاره کنند که بر پایه آن ها باید برای زیارت مدام به آنجا رفت^۲. می توان نتیجه گرفت که «معبد دوم» فقط برای ساکنان یهودیه به صورت زیارتگاه ثابتی درآمد و سپس برای یهودیان ساکن اطراف که تعدادشان چند برابر شده بود.

در سال ۱۹ پیش از میلاد، هرود، پادشاه ستمگر معبد را به کاخ پرشکوهی تبدیل کرد که جماعت زیادی را به خود جلب می کرد. در آن زمان، یهودیت در اوج خود بود: صدها هزار یهودی و ایمان آورندگان

۱ - روایت سولپیس سور Sulpice Sévère از گفته های تاسیت. به کتاب زیر (به سرپرستی) مناخم استرن نگاه کنید:

Menahem Stern (dir.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, t. II, Jerusalem, The Israeli Academy of Sciences and Humanities, 1980, p. 64
بدیهی است که شهادت وی درست برعکس شهادت فلاویوس یوآدار روم است.

۲ - در کل اسفار کتاب مقدس، فقط یک جا و آن هم به صورت دو جمله ی جدا و مبهم و تقریبا مشابه، در سفر خروج با چنین صراحتی به وجود «پیش از معبد دوم» اشاره شده است: «در هر سال سه مرتبه همه ذکور به حضور خداوند یهوه حاضر شوند.» و «سالی سه مرتبه همه ذکور به حضور خداوند یهوه، خدای اسرائیل، حاضر شوند.» (۲۳، ۱۷ و ۲۴، ۲۳)

جدید از مناطق دور کمک مالی (نوعی مالیات) می فرستادند. صلح رومی Pax Romana که در گرداگرد مدیترانه تحکیم یافته بود، به مسافران امکان می داد تا با ایمنی در جاده های امپراتوری رفت و آمد کنند. بدین ترتیب شرایط ترویج مذهب یهود و نیز به دنبال آن گسترش دین مسیحی ایجاد شد؛ هم زمان با آن زیربنای مادی مشوق زیارت به اورشلیم توسعه یافت. تا سال ۷۰، یعنی نزدیک به نود سال، این معبد خداوند که محل تلاقی آسمان، زمین و اعماق بود، نماد مذهب یهود در اوج رشدش بود.

زیارت که برای مردان اجباری بود و نه برای زنان، بطور منظم به مناسبت سه عید در طول سال برگزار می شد: عید پساه (پاک)، سوکوت (عید سایه بان ها) و شافوعوت (عید هفته ها). علاوه بر شهادت فیلون اسکندرانی و توضیحات فلاویوس ژوزف، کتاب های خاخامی قانون مملو از استناد به این دوره ی با شکوه است و در آن ها به فعالیت های فرهنگی حول معبد به دفعات اشاره شده است. رسم بود که زائران با هدایایی به منظور قربانی کردن به اورشلیم بیایند که برخی اجباری و برخی اختیاری بود و باید نذر ها و هدایای بیشمار برای روحانیان را نیز به آن ها افزود. این جشن های مذهبی توده ای قدرت سلاطین و روحانیان را که در حقیقت سازمانده و مجری آن ها بودند، تحکیم می کرد.^۳

با تخریب معبد یهودی، زیارت اجباری حذف شد و چهره یهودیت به طور قابل ملاحظه ای تغییر کرد: خاخام های کنیسه های جریان فریسی به تدریج جای روحانیان معبد را گرفتند. تخریب عبادتگاه و کانون مقدس اورشلیم، رشد محل های کوچک پر جوش و خروش برای ملاقات را تقویت کرد که پیش از آن نیزاین مکان ها موجب شکوفائی و گسترش چشمگیر جمعیت یهودی شده بود. باوجود این، فراموش کردن اورشلیم ممنوع بود و شهر همچنان تا آخر زمان در قلب مومنان جای خواهد داشت. اما، همان طور که کنیسه عملا جای معبد را گرفته بود و نماز

^۳ - ژاکی فلدمن Jackie Feldman، «تجربه همکاری و تحکیم اقتدار: زیارت به اورشلیم در عصر معبد دوم»، در مجموعه ای به سرپرستی اورا لیمور Ora Limor و الشنان راینر Elchanan Reiner، زیارت. یهودیان، مسیحیان، مسلمانان (به عبری، دانشگاه آزاد، تل آویو، ۲۰۰۵، صفحه ۸۸ تا ۱۰۹).

جای قربانی را، به همان ترتیب هم سرزمین مقدس قانون شفاهی نیز جای سرزمین واقعی را گرفت.

زیارت: یک رسم یهودی؟

پس از سال ۷۰ میلادی، سفرهای زیارتی به اورشلیم از جمله برای برگزاری مراسم یادبود درگذشتگان صورت می گرفت، اما در پی سرکوب شورش بارکوخبا در سال ۱۳۵ به کلی قطع شد.^۴ همان طوری که می دانیم، رومی ها اورشلیم را بی رحمانه از روی نقشه محو کرده و به جای آن شهر بت پرست اثلینا کاپیتولینا Aelia Capitolina را ساختند. مردان ختنه شده اجازه ی ورود به این شهر را نداشتند و تا مسیحی شدن امپراتوری در اوایل قرن چهارم، ورود یهودیان به پایتخت مذهب یهود عموماً ممنوع یا محدود بود. با پیروزی دین عیسی مسیح در امپراتوری، اوضاع بهبودی چندانی نیافت: اورشلیم به شهر مقدس مسیحی تبدیل گشت و کلیساهای متعددی در آن بنا شد. فقط با ورود سپاهیان اسلام در اوایل قرن هفتم، عاقبت یهودیان توانستند دوباره آزادانه به شهر مقدس قدیمی شان وارد شده و حتی در آن اقامت گزینند.

با این حال، عرب ها پس از فتوحات اورشلیم، درست در محلی که در گذشته ای دور معبد یهودیان بر پا شده بود، دو مسجد با شکوه ساختند. حکایت می کنند که یهودیان مسلمان شده محل دقیق معبد را در میان زباله های انباشته شده در دوران مسیحیت به فاتحان نشان داده اند. با توجه به مناسبات خوب همزیستی میان یهودیت و اسلام، این افسانه، نباید موجب تعجب ما گردد. تغییرات فیزیکی صورت گرفته در کوه معبد، به احتمال قوی موجب کاهش جذابیت آن در چشم مومنان جریان خاخمی طرفدار قانون شفاهی گشته بود. همان طوری که در فصل پیشین دیدیم، دقیقاً قرائیم («پروتستان»های یهودیت) بودند که قانون را نپذیرفتند و به ارجاع به سرچشمه های قدیمی و بازگشت به روی سرزمین نیاکان

^۴ - شموئل سافرای Shmuel Safrai، در اثر زیر (به عبری) کوشش می کند نشان دهد که سفرهای زیارتی فردی همچنان ادامه داشت:

« Le pèlerinage à Jerusalem après la destruction du second temple », in Aaron Oppenheimer, Ouriel Rappaport et Menahem Stern (dir.) *Fragments de l'histoire de Jérusalem au temps du second temple*, Yad Zvii, 1980, p. 376-393.

فراخوانند: آنان به اورشلیم مهاجرت کرده، رسم زیارت کردن در آن جا را دوام بخشیدند.^۵

در اسلام، در بین مکان های مقدس، بیت المقدس پس از مکه و مدینه مقام سوم را دارد. با توجه به این امر که مذهب جدید بخشی از منابعش را از یهودیت الهام گرفته، شهر مقدس که در مرکز فلسطین واقع شده اولین قبله ای بود که مسلمانان به سوی آن نماز می گذاردند. و همان طوری که می دانیم عروج محمد به سوی آسمان ها نیز در بیت المقدس صورت گرفته است. گر چه سرانجام، زیارت واجب حج به سمت مکه منتقل شد، اما قلب زائران بسیاری برای بیت المقدس نیز می تپید. گرایشات گوناگون عرفانی برای مهاجرت و زیارت «شام» (سرزمین مقدس) ارزش والائی قائل شده و پیروان آنان در طول سال ها همواره به آن دیار سفر کرده اند.^۶

برعکس، از زمان قیام بارکوخبا در سال ۱۳۵ که در جریان آن شورشیان خواستار بازسازی معبد شدند، تا فتح اورشلیم به دست صلیبی ها در سال ۱۰۹۹، به عبارت دیگر در طی حدود هزار سال، نشانه ای در دست نداریم که حاکی از زیارت پیروان یهودیت خاخامی از شهر مقدس باشد. مسلم است که یهودیان اورشلیم را «فراموش» نکرده بودند و حاجت طلبی از آن از نشانه های اصلی یهودیت است، ولی این رابطه هیچ گاه در

^۵ - قرائیم همچنان برای زیارت فقط به اورشلیم می رفتند و با ستایش مزار عادل ها که در بین یهودیت خاخامی بسیار محبوب شده بود، مخالفت می کردند: در مورد این موضوع به «گزارش سفر عبرانی ها در سرزمین مقدس در دوران جنگ های صلیبی» نوشته یوشوا پراور Joshua Prawer در تاریخ یهودیان در قلمرو صلیبی ها، اورشلیم، بن زوی، ۲۰۰۰، صفحه ۱۷۷ (به زبان عبری) مراجعه کنید.

^۶ - به مقاله ی شلومو دو گویتین Shlomo Dov Goitein، تقدس سرزمین مقدس در دیانت مسلمانان» (به عبری)، اطلاعاتی درمورد جامعه پژوهشی درباره سرزمین اسرائیل و قدمت آن، دوازده، ۱۹۴۶-۱۹۴۵، صفحه ۱۲۰-۱۲۶ مراجعه کنید. در این مقاله ی قدیمی، نویسنده استفاده از واژه «شام» در کنار «سرزمین مقدس» در قرآن را توضیح می دهد. فتح اسلامی همچنین میراث دار واژه «فلسطین» بود و آن را در مورد همه منطقه مرکز دور بیت المقدس به کار می بردند (همان سند صفحه ۱۲۱). از مورخ الکلی و ابن خلدون و تا الإدریسی جغرافی دان، همه از واژه «فلسطین» استفاده می کردند. به مقاله ی ژوزف دروری Joseph Drory، «دانشمند اسلامی سرزمین اسرائیل را فرانک franque [اروپائی] معرفی می کند»، در مجموعه به سرپرستی بنیامین ز کدار Benjamin Z. Kedar، صلیبی ها در پادشاهی شان، پژوهش در تاریخ سرزمین اسرائیل، ۱۰۹۹-۱۲۹۱، اورشلیم، بن زوی، ۱۹۸۷، صفحه ۱۲۷.

شکل اشتیاق پیوستن فیزیکی و واقعی به آن سرزمین، و میل گام گذاشتن در آن، سیر در آن و تعیین حدود جغرافیائی آن شهر خود را نشان نداده است.

در نوشته های قانون شفاهی یهودی، احکام پرستش در معبد به تفصیل قید شده ولی برعکس در مورد ویژگی زیارت در اورشلیم پس از نابودی معبد کم حرف زده شده است. حتی زمانی که احکامی نظیر «تو خواهی کرد [...] و تو نخواهی کرد» که همان میثنا، تلمود و مدراش را تشکیل می دهند، که در آن دستورات آخرالزمانی در مورد رنسانس ستایش معبد هنگام رستگاری نیز وجود دارد، اما هیچ ارجاعی به ارزش مذهبی زیارت در زمان حاضر نشده است. بر خلاف مسیحیت، در یهودیت سفر به اورشلیم، عملی بعنوان کفار گناهان به منظور تطهیر مومنان نیست؛ حتی به صورت توصیه نیز به زیارت اشاره نشده است. سر انجام، واقعیت سخت تاریخی برای مدتی طولانی امکان پیوندهای فیزیکی با کانون مقدس را گسست و به ویژه مناسبات روحانی و متافیزیکی شدیدی را برانگیخت.

بنظر می رسد که فقط پس از فتح سرزمین به دست صلیبی هاست که زیارت یهودی ها در اورشلیم و به طور کلی در سرزمین مقدس دوباره از سر گرفته شد. الشانان راینر، پژوهشگر دانشگاه تل آویو که به ویژه مطالعات زیادی در مورد زیارت یهودیان کرده، آن را چنین شرح می دهد: «به نظر می رسد که نهاد زیارت که در جامعه یهودی قرون وسطی و عمدتاً در کشورهای منشأ جنگ های صلیبی توسعه یافته است، واکنشی به صلیبی ها و تحت تأثیر آنان بود. پیش از عصر جنگ های صلیبی، در کشورهای مسیحی تابع کلیسای رومی شاهد زیارت سامان یافته یهودیان و به طریق اولی آداب تشریفاتی برای زیارت سرزمین مقدس نیز نبودیم. زیارت، همچون یک نهاد در جامعه ی یهودی اولین قدم هایش را در میان جامعه های اروپای کاتولیکی در قرن دوازدهم برداشت و تنها پس از سومین جنگ صلیبی در قرن سیزدهم بود که در جهان مذهبی یهودیان فرانسه، اسپانیا و آلمان، جایگاه چشمگیری یافت.^۷»

7 - Elchanan Reiner دروغ فاحش و حقیقت پنهان، مسیحیان، یهودیان، و مکان های سرزمین مقدس واقع در سرزمین اسرائیل در قرن دوازدهم» (به عبری)، LXIII، Zion، ۲، ۱۹۹۸، صفحه ۱۵۹.

جان گرفتن صلیبی ها و توجه مسیحیان شیفته ی سرزمین مقدس چه تاثیری بر جامعه ی یهودی اروپا گذاشت؟ راینر، بر پایه ی پژوهش هائی که پیش از او صورت گرفته، فرضیه ای طرح کرد که به موجب آن علاقه یهودیان به زیارت نتیجه ی رقابت بر سر مالکیت این سرزمین است. به عبارت دیگر: مسیحیت مدعی است که وارث اصیل «عهد قدیم» می باشد و از این رو صلاحیت در اختیار داشتن میراث سرزمینی را دارد که در آن کتاب ذکر شده است، این امر که موجب نگرانی یهودیان شده بود، موج جدیدی برای زیارت اورشلیم به راه انداخت.⁸

پذیرفتن این توضیح دشوار است. گرچه درست است که در ادبیات مسیحی می توان استدلالاتی یافت که عذاب مسیح را به مثابه ی مبنای وعده ی جدیدی در مورد سرزمین (مقدس) به نفع پیروان او تلقی می کند، برعکس، استدلال متقابل جدی یهودی برای مطالبه ی مالکیت انسانی جمعی بر این مکان ها در دست نیست. متأسفانه، تفسیر الشانان راینر توضیح نمی دهد که چرا از همان آغاز قرن چهارم، هنگامی که مسیحیت با سرزمین مقدس پیوند برقرار کرد و با بنای تعداد زیادی کلیسا و بناهای مذهبی بر آنجا استیلا یافت، زیارت یهودی رونق نیافت. این تفسیر همچنین روشن نمی سازد که چرا فتح مسلمانان و ساختن مسجدهای عظیم در بیت المقدس، همان حس حسادت برای مالکیت را نزد یهودیان بر نیانگیخت و نیز موجب ایجاد نگرانی در میان جماعت یهودی مصر و بین النهرین مجاور، که می توانستند از طریق زیارت و اکنش نشان بدهند، نشد. دانیل القمیزی Daniel al-Qumisi، از قرائیم مقیم اورشلیم در قرن نهم بسیار شگفت زده شده بود که به چه علت یهودیان خاخامی نپذیرفته بودند برای زیارت صهیون بروند: «خلق ها، به جز اسرائیل از روی تقوا، هر ماه و هر سال از همه جا به اورشلیم می آیند؛ چرا شما، برادران ما از اسرائیل، که دین مردم سرزمین هاست، به این جا نمی آئید،

8- در مورد مفهوم «ملک» مسیحی از سرزمین مقدس Terra Sancta، به کتب رابرت لونی ویلکن Robert Louis Wilken مراجعه کنید:
The Land Called Holly, Palestine in Christian History and Thought, New Haven, Yale University Press, 1992.

و بدانسان که در کتاب آمده نماز نمی گزارید، و چرا مثل غیر یهودان goyim اطرافتان رفتار نکردید؟⁹»

در آن زمان، هیچ کس مانع نمی شد که یهودیان در صورت تمایل به اورشلیم بیایند و در آن جا سکونت گزینند. بخش بزرگی از تفاسیری که به موجب آن، یهودیان جریان خاخامی دارای احساسات موروئی نسبت به سرزمین اسرائیل بودند، نابهنگامی تاریخی anachronism است. درواقع، در این جا با یک جا به جایی احساس مالکیت صهیونیستی مدرن، با جهان روحانی یهودی سنتی روبرو هستیم که رابطه اش با سرزمین اسرائیل بر خصوصیات ذهنی پیشامدرن و کاملاً غیرسیاسی متکی است. در حقیقت، کسی به یقین نمیداند که چرا زیارت یهودی کاملاً قطع شد و چرا بعدها بتدریج از سر گرفته شد. فقط می توان فرضیه هائی مطرح کرد. شایسته ی یادآوری ست که پیش از ویرانی معبد، زیارت اهالی یهودیه، در خود مکان های مقدس صورت نمی گرفت، بلکه آنان در موعدهای مقرر، و نه به صورت اقدامی فردی، به سوی اورشلیم رو می کردند. نابودی معبد و بخشی از سبب یهودی در پی شورش های مسیحائی، دلیل وجودی این مراسم مذهبی را از بین برد و همان طوری که در بالا دیدیم، خصوصیت دین یهود را نیز عمیقاً دگرگون کرد. اورشلیم زمینی در وجدان مومنان پس رفت در حالیکه اورشلیم ملکوتی شعله کشید و به مشعل یهودی تخیلی بدل گشت.

دیدار با یهودیان تازه مسیحی شده و سپس اسلام آورده در آن محل نیز در میان افرادی که هنوز پیرو دین موسی باقی مانده بودند، نقشی بازدارنده ایفا کرد. اگر چه مسیحی شدن یهودیان فلسطین تا ورود سپاهیان عرب روند معتدلی داشت، برعکس روند کند اسلامی شدن که در آغاز قرن هفتم، به شکلی نه اجباراً آگاهانه، آغاز شده بود، بُعدی فراگیر و جذاب به خود گرفت. پیش از این که روند تغییر مذهب در مقیاس توده ای سیر نزولی گرفته و سپس خاموش شود، بایستی چند نسل می گذشت تا این که رفت و آمد به سرزمین مقدس بدون بر خورد به جماعتی از گرویدگان به مذهب جدید و پسران آن ها میسر گردد. اینان احتمالاً می کوشیدند مسافران یهودی را برای پیوستن به راه و رسم دین پیروزمند و آئین هایش قانع کنند.

⁹ Abraham Yaari, *Epitres de la terre d'Israel, op. cit.*, p. 58.

به علاوه، سفر برای یک زائر تنهای یهودی از اروپا تا سرزمین اسرائیل تقریباً غیرممکن بود، زیرا همواره با خطر زیر پا گذاشتن احکام دینی روبرو می شد. تا جایی که می دانیم، در مسیر راه سرائی برای پذیرائی از یهودیان وجود نداشت: خطر زیر پا گذاشتن مناسک شنبه (sabbat) به خاطر راه پیمائی بی وقفه و نا آشنائی با مسیر، عدم امکان نمازگزاری جمعی، و مشکلات متعددی که برای مصرف غذاهای «کاشر» [حلال برای یهودیان] وجود داشت، عواملی بودند که هر فردی را از قدم گذاشتن در چنین راهی پرمخاطره، دراز و مملو از موانع و خطرات باز می داشت.¹⁰ لذا، یک یهودی اگر می خواست که قلبش در سرزمین مقدس بتپد، ناگزیر بود از میزان یهودیتش کم کند.

در مقیاسی وسیع، زیارت یهودی هم چون بدل مؤخر زیارت مسیحی پدید آمد، اما نه به گستردگی آن بود و نه شکل زیارت نهادی شده مسیحی رابه خود گرفت. در طی قرن دوازدهم تا پایان قرن هیجدهم، در مقایسه با ده ها هزار زائر پیرو مسیح، شمار ناچیزی زائر یهودی به سرزمین مقدس رسیدند. درست است که تعداد یهودیان در جهان کمتر از مسیحیان بود، ولی مشاهده ی این نکته حیرت آور است که جذابیت واقعی «سرزمین اسرائیل» برای «فرزندان اصیل اسرائیل» این قدر کم باشد. به رغم همه ی تلاش های تاریخ نگاران صهیونیست برای کشف و جمع آوری کوچکترین ردی از رابطه ی واقعی یهودیان با «میهن» شان، حاصل کار واقعا ناچیز است.

چنین برمی آید که یهودا هَلَوی Juda Halevi شاعر و اندیشمند، نخستین فردی بود که خواست در سال ۱۱۴۰ به سرزمین مقدس برود؛ اما او ظاهراً به خاطر ابتلا به بیماری در بین راه درگذشت و به نیت خود نرسید. هنگامی که در سال ۱۱۶۵، خانواده ابن میمون از مراکش به قصد عکا حرکت کرد، فیلسوف جوان برای بازدید از اورشلیم و حبرون رفت

¹⁰ در مورد دلایل دیگری که از زیارت یهودیان جلوگیری کرد، به نوشته الشانان راینر Elchanan Reiner، *زیارت ارض اسرائیل*، ۱۵۱۷-۱۰۹۹، (تز دکترای به زبان عبری)، دانشگاه عبرانی بیت المقدس، ۱۹۸۸، صفحه ۱۰۸، مراجعه کنید. همچنین، از اسرائیل تا-شمالا Israel Ta-shmal، «پاسخ به یهودی اشکناز زاهد درباره عروج *alyiah* به سرزمین اسرائیل» و «مناسبات اشکنازهای قدیمی با ارزش عروج *Alyiah* به سرزمین اسرائیل» (به عبری)، شامل *shalem* پژوهش درباره تاریخ سرزمین اسرائیل و اماکن آن، I، ۱۹۷۴، صفحه ۸۲-۸۲، و IV، ۱۹۹۲، صفحه ۳۱۵ تا ۳۱۸.

ولی پس از مهاجرت خانواده اش به مصر، اشتیاق چندانی برای بازگشت به آن شهرها نشان نداد. از نیمه ی دوم قرن دوازدهم، یاکوو بن نتانل Yaakov Ben Netanel اهل منطقه ی پروانس در جنوب فرانسه ، درباره دیدارش چند نوشته از خود به جا گذاشت. بالاخره، روایت کوتاهی از آن دوره با عنوان «آرامگاه نیاکان» باقی مانده که متعلق به یهودی ناشناسی از اهالی دمشق است.

مهم ترین نویسندگان یهودی که در آن دوره از فلسطین دیدار کردند و سفرنامه های مشروحی هم نوشته اند به هیچوجه زائر نبودند. این دو جهانگرد کاشف، خاخام بنیامین تطیلی اسپانیایی و پتاخییا راتیسیون آلمانی بودند که برای شناخت جماعت یهودی جهان، ترک دیار کردند و به سرزمین مقدس رسیدند. در زمینه ی مردم شناسی جغرافیائی، مشاهدات آنان که به زبان عبری نگاشته شده، بی نظیر است.^{۱۱} شرح حال پرشور یهودیان دیار گوناگون، از فرانسه تا شبه جزیره کریمه و یا سرزمین خزرها را مدیون آنانیم. به هر حال، این دو روایت نشان می دهد که سرزمین اسرائیل دل مشغولی مهمی در تخیل یهودی آن دوره نبوده است.

توجه دو مسافر جسور بیشتر معطوف به انسان ها بود تا خود مکان فیزیکی. آن ها نسبت به اماکن مقدس و مقبره ها علاقه نشان می دهند، اما رویه ی زندگی و رفتار مذهبی یهودیان به مراتب بیشتر اذهان آن ها را به خود مشغول کرده بود. بنیامین و پتاخیا تصویر کاملی از جهان روشنفکری یهودی در قرون وسطی ارائه می دهند، به ویژه از نشانه های روحیه کنجکاوی و هوشیاری روشنفکرانه ای که در آن نهان است. مسلم است که گزارش آنان از نادرستی و بی دقتی بری نیست: آن ها بسیار چیزها را از پشت عینکی می دیدند که مدت ها پیش از سفر، از افسانه ها و معجزه ها اشباع شده بود؛ آن ها بخشی از آن چه را که بازتاب می دهند، فقط شنیده بودند و خود به چشم ندیده بودند ولی با این وجود باز هم نتیجه ی کار آنان از کیفیتی نادر برخوردارست.

^{۱۱} - مردخای بن ناتان آدلر Mordechai Ben Nathan Adler (به سرپرستی)، کتاب سفر خاخام بنیامین (به عبری)، بیت المقدس، خانه انتشاراتی انجمن دانشجویان دانشگاه عبرانی، ۱۹۶۰، و پتاخیا راتیسیون Petahia de Rarissbonne، تور خاخام (به عبری)، بیت المقدس، Grinhot، ۱۹۶۷.

بنیامین تطیلی جمعیت یهودیانی را که بین عکا و آسکلون زندگی میکردند، در مقایسه با یهودیان بابلی بسیار کم تر گزارش می دهد. چنین پیداست که تعداد مردگانی که یهودیان به سرزمین مقدس برده اند، بیش از تعداد نوادگان زنده آنان بود. او دمشق را بیش از اورشلیم تحسین می کند (که در ضمن اشاره دارد که شهر کوچکی بیش نیست). پتاخیا راتیسیون شخصا مشاهداتش را ننوشته و این کار را به پیروانش واگذار کرد. او از شمار کم جمعت یهودی در این سرزمین ابراز حیرت کرده و برعکس از تاثیر شگفت آور دمشق بر خویش یاد می کند. در این شهر، تقریباً ده هزار یهودی سکونت دارند، در حالی که حدود سیصد خانواده در سراسر سرزمین اسرائیل زندگی می کنند. جایگاه نسبتاً کم اورشلیم در روایت او موجب شگفتی نیست؛ از توضیحات وی چنین برمی آید که یهودیان، همچون نمایندگان خزری گرویده به یهودیت، بیشتر ترجیح می دهند که به زیارت آرامگاه حزقیال نبی بروند که در بابل واقع است.^{۱۲} پس از سفر بنیامین و پتاخیا، تعداد کمی گزارش از سفر یهودیان به سرزمین کتاب مقدس، بین قرن دوازدهم تا قرن هفدهم، به دست ما رسیده است: توصیف ناقص سیمون بار سیمون (۱۲۱۰) از سفریک گروه خاخام که اکثراً از پرووانس آمده بودند؛ روایت خاخام یاکوو که برای جمع آوری پول برای مدرسه تلمودی اش در پاریس (پیش از ۱۲۵۷) به بیت المقدس سفر کرد؛ مهاجرت موسی نهمانی کهن سال و گزارشی که یکی از پیروانش بعدها از آن تهیه کرد؛ شعرهای تکان دهنده ی یهودا الہریزی Yehouda Alharizi همچنین در قرن سیزدهم؛ شهادت رسای ایشتوری هافرخی Ishtori HaFarhi در اوایل قرن چهاردهم؛ و چند روایت پراکنده ی کمیاب.

در قرن پانزدهم، ورود اسحاق بن الفرا از مالاکا (۱۴۴۱)، مشولام از وُلْترا (۱۴۸۱)، اوادیدا از برتینورو، و نیز موشه بازوزلا از پاسرو (در سال ۱۵۲۱) را ثبت کرده اند. از قرن هفدهم سفرنامه های دیگری از مسافران اروپای شرقی به دست آمده است: از موشه پوریت از پراگ

¹² - همان جا، صفحه ۴۷ تا ۴۸.

(۱۶۵۰)، از شرح زیارت گروه مهدوی یهودا هه حسید در ۱۷۰۰ تا سفر شگفت آور رابی نهمان براتیسلو در ۱۷۹۸.^{۱۳}

بدین ترتیب، زیارت یهودیان در مقیاسی محدود، به وسیله فاضلان ثروتمند و اغلب خاخام یا بازرگان، با انگیزه های متفاوت انجام می شد. گاهی سفر نتیجه ی نذر یا طلب بخشش بود، و گاهی به خاطر کنجکاوی و یا ماجراجویی انجام می شد. همچنین احتمال دارد که زیارت مسیحیان، به جهت هم چشی بر مسافرت چندین یهودی، به ویژه از مبدأ ایتالیا تاثیر گذاشته باشد. چنین بود که از قرن چهاردهم، خط کشتیرانی منظمی بین ونیز و یافا دائر شد و شمار زائران مسیحی را به چهار صد یا پانصد نفر در سال رساند.^{۱۴}

توجهی که مسافران به یهودیان دیگر معطوف می داشتند و احساس همبستگی نسبت به آنان در همه ی روایت ها به چشم می خورد. مناظر باستانی الهام بخش آنان است ولی همیشه مسئله مرکزی توصیف های آنان نیست. سبک گزارش سفر بی پیرایه بود و نه شور خاصی در آن دیده می شد و نه حالت خلسه ی مذهبی؛ عدم خصومت مسلمانان محلی «اسماعیلیه» نسبت به مسافران یهودی به روشنی به چشم می خورد. نامه های مسافران، حاوی دآوری های متعدد تحسین آمیزی از اهالی است که برخلاف مسیحیان اروپا، یهودیت را دینی پست تر و تحقیرآمیز تلقی نمی کردند.^{۱۵} در آن نامه ها از هیچ مانعی در مورد اقامت، یا حتی استقرار یهودیان در سرزمین مقدس، مطلبی نیامده است. در آن سرزمین آنان به خوبی مورد استقبال قرار گرفتند، گرچه که آن را کمی بایر و بسیار بیابانی ارزیابی می کردند؛ اما، آخرسر، سرزمین از نگاه آنان

¹³ - در مورد سفرهای زیارتی یهودیان، نگاه کنید به: آبراهام یاری Abraham Yaari، سفر زائران یهودی به سرزمین اسرائیل از قرون وسطی تا آغاز دوران بازگشت به صهیون (به عبری)، رمانات گان، مسادا، ۱۹۶۷.

¹⁴ - یاکوب روزنتال Jacob Rosenthal، «سفر به سرزمین مقدس، در سال ۱۴۷۹، از هانس توخر Hans Tucher، اشراف زاده شهر نورمبرگ» (به زبان عبری)، کاتدرا، ۱۳۷، ۲۰۱۰، صفحه ۶۴.

¹⁵ - در این مورد، نگاه کنید به: abraham Yaari, Epître de la terre d'Israel, op. Cit. p. 18-20

همواره جایی خواهد بود که «شیر و عسل در آن جاری ست»، چرا که متن کتاب مقدس به مراتب برتر از آن واقعیتی است که چشم می بیند. هنگامی که مشولام دا ولترا Meshulam da Volterra به خاطر نذری که کرده بود، به اورشلیم می رود، شیفته ی زیبایی بناها می شود ولی او خود که یک توسکانی ظریف و پسر بانکداری بود، تحت تاثیر زندگی بومیان قرار نمی گیرد: «آن ها، اسماعیلیان و نیز یهودیان محلی مثل خوک در یک ظرف و با دست و بدون سفره غذا می خورند، مثل مصری ها ولی لباس های آنان تمیز است»^{۱۶}. موشه بازولا به گورها اهمیت بیشتری می دهد و فهرست کاملی از آن ها در اختیار خوانندگان آتی می گذارد تا مومنانی که پس از وی می آیند، بتوانند به راحتی آنها را پیدا کنند^{۱۷}. بیشتر مسافران یهودی عادت داشتند که بر مزار عادل ها دعا بخوانند. از مزار ریش سفیدان روحانی گرفته تا مقبره یوسف در شِچِم (یا سیکم)، و مزار یاریوخائی، هلیل و شامائی در مرون، بتدریج اماکن مقدسی برای زائران آینده ایجاد شدند.

موشه پوریت Moshe Porit، یهودی زاهد اهل پراگ که به زبان ییدیش می نوشت، یادآوری می کند که در قرن هفدهم، یهودیان نزدیک دیوار ندبه نماز می گزاردند: «ورود یهودیان به محلی که معبد قرار داشت ممنوع است. دیوار ندبه در آنجا قرار دارد و یهودیان فقط حق دارند به بخش خارجی آن بروند ولی نه به داخل آن. باوجود این، ما با حفظ فاصله ای از دیوار به عبادت پرداختیم چرا که به خاطر تقدس دیوار ندبه، به آن نزدیک نمی شویم»^{۱۸}. موسی ویتا کافسوتو Moise vita Cafsuto که در سال ۱۷۳۴ از فلورانس به بیت المقدس رفت، در

¹⁶ - Yaari (به سرپرستی)، سفر از شولام دو ولترا به سرزمین اسرائیل، در سال ۱۴۸۱، (به عبری)، بیت المقدس، بیالیک، ۱۹۴۸، صفحه ۷۵. فراتر از عنوان کتاب، در سراسر متن کتاب اشاره ای به سرزمین اسرائیل نمی شود.

¹⁷ - (به سرپرستی) اسحاق بن زوی Yitzhak Ben Zvi، سفرهای رابی موشه بازولا به سرزمین اسرائیل (به عبری)، بیت المقدس، جامعه عبرانی پژوهش درباره سرزمین اسرائیل و آثار باستانی آن، ۱۹۳۹، صفحه ۷۹ تا ۸۲. بنا به عقیده ی مدیر انتشارات، رئیس جمهور بعدی دولت اسرائیل، این مسافر «عشق فراوانی به سرزمین میهن می ورزید» (همان جا، صفحه ۱۵).

¹⁸ - آبراهام یاری، سفر زائران یهودی، صفحه ۲۸۴.

سفرنامه اش می نویسد: «یهودیان در یک گتو زندگی نکرده و می توانند به دلخواه خود در هر مکانی سکونت گزینند؛ شمار آنان دو هزار نفر است [از کل جمعیت پنجاه هزار نفری، به نوشته ی او]، و بخش مهمی از آنان را زنان تشکیل می دهند که به عنوان بیوه از جاهای مختلف به اورشلیم آمده اند تا باقی عمر را به پارسائی بگذرانند»^{۱۹}.

بدون تردید، یهودیان بسیاری به اورشلیم آمدند ولی نشانه ای از خود بر جا نگذاشتند؛ بسیاری از زوار نه خواندن میدانستند و نه نوشتن. احتمال دارد که بسیاری از شهادت نامه ها نیز در اثر گذشت زمان گم شده باشند. ولی در مجموع چنین به نظر می رسد که سفر به سرزمین اسرائیل در زندگی جامعه های یهودی، چندان مرسوم نبود. مقایسه بین شمار زوار مسیحی و یهودی نشان می دهد که مسافرت یهودیان به سرزمین مقدس از نظر کمی بی اهمیت بوده است. از سال ۱۳۵ تا میانه های قرن نوزدهم (یعنی در حدود هزار و هفتصد سال)، سی نوشته درمورد زیارت یهودیان ثبت شده است. در مقابل، تعداد سفرنامه های زوار مسیحی سرزمین مقدس، از سال ۳۳۳ تا ۱۸۷۸ (یعنی بیش از هزار و پانصد سال) به سه هزار و پانصد رسید^{۲۰}. می توان چند دلیل برای بی تفاوتی نسبی یا خودداری «بنی اسرائیل» از سفر به «سرزمین مقدس» طرح کرد: برخی در بالا آمده و می توان دلایل دیگری هم به آن ها افزود. از جمله، بیم شدید نسبت به حساسیت ها و گرایش های معتقد به ظهور منجی در درون یهودیت، که ممکن بود بتواند جمعیت های یهودی را منقلب کند و موجودیت ناپایدار آنان را که منوط به حسن نظر مذهب مسلط دیگر بود، به خطر اندازد. این امر ظاهراً جلوی انگیزه های زیارت در اورشلیم را گرفته بود. از زمان ویکتور تورنر Victor Turner، جامعه شناس [۱۹۲۰-۱۹۸۳] می دانیم که سازماندهی زیارت ها، اگر کنترل و مهار شده نباشد، می تواند برای نظم اجتماعی هر نهاد مذهبی، عاملی متزلزل کننده به حساب آید. حضور عناصر خودانگیخته حتی آثارشپیست در

19- مونیخ ویتا کافسوتو، گاه شمار سفر به سرزمین مقدس، ۱۷۳۴ (به عبری)، بیت المقدس، کاند، ۱۹۸۴، صفحه ۴۴.

20- به مجموعه درخشان مورخ آلمانی جنگ های صلیبی راینهولد روهریخت نگاه کنید:

Reinhold Röhricht, *Bibliotheca geographica Palaestinae. Chronologisches Verzeichnis der 333 bis 1878 verfassten Literatur über das heilige Land* (1890), Jerusalem, Universitas Booksellers of Jerusalem, 1963.

سفرهای فردی و جمعی به اماکن مقدس و حالت روحی ضدنهادی که این قبیل تجربه‌ها می‌توانست برآنگیزد، با حسن نظرجماعت‌های محافظه‌کار، که گاهی به فردای خویش نیز اطمینان نداشتند، نمی‌توانست همراه باشد.²¹ برخلاف کلیسا که به خاطر قدرتش می‌توانست زیارت‌ها را به سود خود سمت و سو داده، هدایت کند، نهادهای جمعی یهودی برای سازماندهی زیارت‌هایی که قادر به کنترل آنها باشد تا بتواند از آن امتیازی کسب کند، بسیار ضعیف بوده است. به همین دلیل، به استثنای چند مورد، جماعت یهودی سفر به سرزمین مقدس را به هیچ وجه تشویق نمی‌کرد. هنگامی چنین گرایش‌هایی از محبوبیتی برخوردار گشت که زیاده‌روانه ارزیابی می‌شد، حتی در مواردی، از جمله از سوی یهودیت اشکناز، با آن به صراحت مخالفت شد.²²

هریک از پیروان آئین قرائیم پس از انجام مراسم زیارت در شهر مقدس «خودش» به دریافت لقب پیروشالمی (اورشلیمی) مفتخر می‌شد، ولی هیچ نشانه‌ای از این موضوع در سنت خاخامی دیده نمی‌شود. زائر یهودی که به زیارت اورشلیم میرفت، برخلاف زائر مسیحی، از عطوفت و گذشت‌هایی که کلیسا سخاوتمندانه در مورد مسیحیانی روا می‌داشت که برای زیارت به محل مصلوب شدن مسیح می‌رفتند، بهره‌مند نمی‌شد. شایسته است بیافزاییم که برخلاف جایگاهی که زیارت کعبه برای مومنان مسلمان دارد، امکان دارد که یهودی بدون این که «آن پائین‌ها» به اورشلیم برود، همچنان مومن کاملی به حساب آید؛ به این شرط بدیهی که ویرانی آن را فراموش نکند، زیرا، آن وقت او «دست راستش» را فراموش خواهد کرد. (مزامیر، ۱۳۷، ۶-۵).

هر یهودی در روز کیپور و شب سدر پسه (عید پاک یهودیان) می‌گوید «سال بعد در اورشلیم»، اما، این بخشی از نمازی است برای رستگاری آینده و نه فراخوانی برای عمل. برای یک یهودی، شهر مقدس بیشتر به منزله‌ی لنگرگاه خاطره‌ی پر بهائی است که بی‌وقفه ایمان به دین را

²¹ Victor Turner, «Pilgrimage as social processes», in *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, 166-230.

²² به صفحه ۹۹ کتاب‌الشانان رابینز، زیارت ارض اسرائیل مراجعه کنید.

تغذیه می کند، بسیاری از یک مکان جغرافیائی جذاب، که ممکن است دیدارش به تاخیر افتد و رسیدن رهائی را به مخاطره افکند. سرانجام، روح یهودی بیش از این که نیرویش را در مسافرت به سوی مسیری ناشناس کسب کند، آن را در دعا و تعلیم پیگیر قانون می یافت.

جغرافیای مقدس و سفر به سرزمین عیسی

فراتر از اسطوره ی نزول عیسی به اورشلیم در عید پاک، به نظر می آید که مسیحیت در ابتدا فاقد مفهوم مکان مقدس مرکزی بود. در پاسخ نویسندگان کتاب مقدس که این گفته ها را در دهان خدا می گذارند: «برای من حرمی خواهند ساخت و من در میان ایشان ساکن خواهم شد.» (خروج، ۲۵، ۸) پولس قدیس، دیرتر، با لحنی معترض در «عهد جدید» چنین پاسخ داد: «خدایی که جهان و آنچه در آن است را آفرید، چون مالک آسمان و زمین است، در معبد های ساخته شده به دست انسان ساکن نمی باشد» (اعمال رسولان، ۱۷، ۲۴). با وجود این، مثل همه ی دین ها، نسل های پی در پی مسیحیان می خواهند پیام را با آن چه تحول ذهنیت ها می طلبد، منطبق سازند. این اعتقاد مسیحیان که عیسی در یهودیه زندگی کرد، راه خود را رفت و به صلیب کشیده شد، آن چنان قوی و بارور بود که نمی توانست به بزرگداشت یک مکان مقدس مرکزی منتهی نشود.^{۲۳} پس از سه شورش یهودیان، رومی ها اقداماتی کردند تا وجهه ی اورشلیم را به مثابه ی مرکز یکتاپرستی از بین ببرند، و آن را از هاله ی مقدس نورانی اش، محروم سازند. با وجود این، حتی پیش از این که مسیحیت مذهب رسمی امپراتوری شود، برخی مومنان برای زیارت به شهری که مسیح به صلیب کشیده شد، می رفتند. اولین نفر، ملیتون اسقف سارد بود که در قرن دوم به اورشلیم رفت؛ چند نفر دیگر تجربه او را تکرار کردند. در همان دوران، زائران اولیه هم به بیت لحم محل تولد پسر خدا

^{۲۳} واژه «سرزمین مقدس» در آنچه به مسیحیت مربوط میگردد، فقط پس از جنگ های صلیبی رایج شد. به مقاله کورنلیس هندریک مراجعه کنید:

Cornelis Hendrik Jan de Geus, «The fascination of the Holy Land during the centuries», in Jacques Van Ruiten & J. Cornelis De Vos (dir.), *The land of Israel in Bible. History and Theology*, Leyde, Brill, 2009, p. 405.

می رفتند و هم بر روی تپه های Golgotha جلجتا محل به صلیب کشیده شدن او.

با این همه، در سال ۳۲۶ است که با سفر هلن مادر امپراتور کنستانتین اول به فلسطین، که پیش از پسرش مسیحی شده بود، تقدیس اورشلیم آغاز شد. نظیریک هلن دیگر (مادر مونوباز دوم، پادشاه آدیابن یا حدیاب [در آشور] که پس از گرویدن به یهودیت در سال سی به اورشلیم رفته و به جلال معبد یاری رسانده بود)، مادر کنستانتین دستور ساخت نخستین کلیساها را داد که بعدها به زیاتگاه تبدیل شدند. دیدار ملکه هلن آغازگر سنتی چند قرنه بود که بخش لاینفکی از خود مسیحیت شد.

زیارت به مثابه ی نهاد در همه ی دین ها وجود دارد ولی موقعیت و نقش آن از دینی به دین دیگر تفاوت می کند. زیارت مسیحی همان قدر از برگزاری جشن ها در معبد یهودیان متفاوت است که از زیارت حج سالیانه مسلمانان در مکه که بعدها رایج شد. برخلاف دو دین دیگر، زیارت مسیحی در ارتباط با فرمانی صریح نیست، بلکه بریک پایه ی ایدئولوژی کاملاً دلخواسته و اختیاری استوار است. زیارت مسیحی از این جهت نیز که نه در یک چارچوب رسمی جمعی و نه در تاریخ های معین انجام می شود، از آن دو دیگر متمایز است. ادوارد داوید هانت Edward David hunt توضیح می دهد که شالوده ی فرهنگی زیارت مسیحی بیش از آن که از زیارت یهودی نیاکان نشأت گرفته باشد، از سنت رومی-یونانی سفرهای اکتشافی ناشی شده است.^{۲۴} در دوره ی صلح رومی Pax Romana، جهانگردی فاضلانه ثمره ی کنجکاوی و مطالعه می باشد، که میراث هرودت مورخ است. هیجان ناشی از رویارویی بلافاصله با مکان های یادشده در ادبیات باستانی، موجب سفرهای پشت سرهم به آن محل ها شد و این سیاحت ها راه را به سوی سنت های زیارت مذهبی آتی باز کرد. روشن است که آن سفرها فعالیت روشنفکرانه تمام و کمال تلقی می شد، و بیشتر سیاحان نیز افرادی تحصیلکرده، اهل

^{۲۴} - نگاه کنید به:

Holy Land Pilgrimage in the later Roman Empire, AD 312-46, Oxford, Clarendon Press, 1982. & « Travel, tourism and piety in the Roman Empire. A context for the beginnings of Christian pilgrimage », *Echos du monde classique*, 28, 1984, p. 391-417.

کتاب و ثروتمند بودند. این امر در مورد جانشینان آن ها، یکتاپرستان جدید نیز، صادق است.

جهانشمولی ژرفی نیز که دین جدید از آن سرشار بود، زیارت مسیحی را تقویت کرد. مومنان جدید، مشتاق آشنائی با اعمال هم مسلمانان نقاط دیگر، آماده بودند که به دیدار آن ها بشتابند. نخستین مقصد، رم، پایتخت و محل تمرکز همه ی آفریده های فرهنگی و دینی جهان باستان بود. رم با کشاندن نخبگان روشنفکر به سوی خود، به طور منطقی کانون مرکزی تقدس شد. سپس، چون که هدف به پایان رساندن این روند بود، زجرهای پطرس (شمعون) حواری موجب بنای بزرگترین کلیسای جهان شد که بعدها واتیکان نام گرفت.

در تاریخ مسیحیت تعداد زیادی اماکن زیارتی پدید آمد: مکان هایی که کاهنان و کشیشان استثنائی به خاک سپرده شده بودند، همچنین محل وقوع معجزات، تقدیس شده و مورد بازدید بسیاری قرار گرفتند. ولی البته این سرزمین کتاب مقدس بود، جایی که پیامبران الهام گرفته بودند و سرزمینی که عیسی پسر خدا بر آن پای گذاشته بود، که به مکانی تبدیل شد که بیشترین شور و اشتیاق را بر می انگیزد. بزودی مسیحیان جهان ایالت فلسطین را سرزمین مقدس خواندند. از زائرگمانام اهل برود در سال ۳۳۳ تا پاپ بنوا شازدهم در سال ۲۰۰۹، ده ها هزار و حتی شاید صدها هزار مسیحی مومن برای زیارت به سرزمین مقدس رفتند. گرچه یهودیت مسیح خود را به عنوان دینی جهت گیری شده به سمت کانونی فیزیکی شروع کرد که در یک روند معنوی شدن بتدریج از آن دل برگذ، ولی مسیحیت از نقطه نظر خاصی، تحولی معکوس یافت.

تعریف حدود قلمرو تقدس مسیحیت، عمدتاً به وسیله ی زیارت های پیشقراولان و قدرت معنوی و مادی همراه آنان، صورت گرفت. هر چند که پژوهش صهیونیستی در ابتدای کار، تلاش کرد تا دانش «زائر برودوی» را در سنت یهودی بگنجانده^{۲۵}، ولی محرز است که این نخستین زائر واقعی که گزارشی برای آیندگان به جا گذاشت، مسیحی مومنی بود که این سنت کاملاً جدید را واقعاً در ذهنیت اروپائی جا انداخت. این

25- برای مثال، نگاه کنید به ساموئل کلاین (پدر جغرافیای اسرائیل)، «کتاب سفر، *Itinerarium Burdigalense* در سرزمین اسرائیل» (به عبری)، *کلکسیون صهیون*، شش، ۱۹۳۴، صفحه ۲۵ تا ۲۹.

پیشگام کمی پس از مسیحی شدن و بنای نخستین کلیساها وارد «فلسطین، یعنی یهودیه» (نامی که او به آن سرزمین داد)^{۲۶} شد. او از شهرهای قیصریه، مرج ابن عامر، Scythopolis (ببسان)، نابلس (یا سیچم)، نیز مکان‌های توراتی و مسیحی واقع در اورشلیم (میدانگاه معبد، آنگیر سلوان، خانه‌ی کشیش قیفا Caiaphas، قصر داود، تپه‌ی جلتا، مقبره‌ی اشعای نبی و سلطان حزقیا) دیدن کرد. او از اورشلیم به اریحا، محل آرامگاه رهاب روسپی، و رود اردن محل غسل تعمید عیسی به دست یوحنا قدیس رفت. سپس از بیت لحم که مقبره راشل و محل تولد مسیح در آن قرار دارد، و حبرون (الخلیل) محل مقبره‌ی بزرگان قوم ابراهیم، اسحاق و یعقوب و همسران‌شان دیدن کرد. سپس از لد (Diodopolis, Lydda) گذشته دوباره به قیصریه بازگشت.

زائر بردوئی در راه فلسطین، از رم عبور کرده بود ولی هیچ اشاره‌ای به آن شهر نمی‌کند. در فلسطین، اهالی بومی، مناظر ژئوفیزیکی، کیفیت خاک، دره‌ها و رودها نیز توجه او را جلب نمی‌کند. سفرنامه‌ی او به اماکن مشخص محدود بوده و به قرائت پرشور او از کتاب مقدس Biblia بستگی دارد. به عنوان یک «فرزند اسرائیل واقعی»، عهدعتیق و عهدجدید را همچون یک قطعه‌ی داستانی واحد درک می‌کند. در واقع، او احساسات یک مسافر به یک منطقه‌ی واقعی را به ما منتقل نمی‌کند، بلکه طرح کلی ژئوپولیتیک دقتی از اماکن مقدس ارائه می‌دهد. او تلاش کرده تا به حقیقت راستینی که در پشت روایت ادبی پنهان است، احاطه پیدا کند و با این کار بی آن که بداند، گونه‌ای جغرافیای مقدس ابداع می‌کند.

دومین سفرنامه‌ای که به دست ما رسیده، پیچ و خم‌های ژئوتولوژی جدید را تحکیم می‌کند. اِجِریا، راهبه ارشد صومعه‌ای در شبه جزیره‌ی ایبری، که در نیمه‌های قرن چهارم برای زیارت آمده بود، احساسات و برداشت‌های خود را در مورد همه مکان‌های مقدس خاورمیانه، راه‌هایی را که پسران باستانی اسرائیل تا آستانه صلیب گاه مسیح در اورشلیم پیموده بودند، بازگو کرده است.^{۲۷} او فقط به «فلسطین، که

²⁶ - «مسافرت بردو»، در اورا لیمور، سفر به سرزمین مقدس، زائران مسیحی در اواخر دوران

باستان (به عبری)، بیت المقدس، بن زوی، ۱۹۹۸، صفحه ۲۷

²⁷ - «سفر اژری»، همان جا، صفحه ۷۰.

سرزمین موعود است» بسنده نکرده ، بلکه می‌خواست حران، واقع در بین النهرین، زادگاه ابراهیم و البته صحرای جادویی سینا، جایی که موسی قبائل اسرائیل را هدایت کرد، را نیز بشناسد. او سرزمین مقدس و به ویژه اورشلیم عزیزتر از همه را با جزئیات وصف می‌کند. تلاش می‌کند حتی یکی از مکان‌های کتاب مقدسش را نیز از قلم نیاندازد. به موجب شهادت خود وی (که فاعل آن در نوشته، شخص اول است) ، خود را «بسیار کنج‌کاو» معرفی می‌کند^{۲۸} و بی‌وقفه، کشفیات جغرافیائی را با متن‌ها انطباق می‌دهد. با شور و شوق، می‌کوشد با پرس و جو از اهالی محلی، اطلاعاتی را که در متون به طور ناکافی توضیح داده شده، تکمیل کند. او نیز همچون مسافراهل بر دو توجه چندانی به زمان حال ندارد، و بومیان هیچ توجه‌ای را به خود جلب نمی‌کنند، به جز هنگام برگزاری مراسم مذهبی که وی را به هیجان می‌آورند .

غناي نوشته‌ی اجراي بُعدی اساسی از زیارت مسیحی را نشان می‌دهد که در سال‌های پس از دیدار او، بی‌وقفه گسترش یافت. در واقع، منظور او، بیشتر سفری در زمان بود تا در مکان. او برای تحکیم ایمان خود و ارائه‌ی چارچوبی بیش از پیش نهادینه برای آن، به گذشته نیاز دارد. دلبستگی شدید، نگرانی و پارسامندی در او با سخت‌کوشی در کاوش به هم می‌آمیزند و چنین بر می‌آید که هدف جغرافیا، پیش از هر امری تقویت اسطوره‌تاریخ است. او کم‌ترین تردیدی در مورد معجزه‌ها و اعجاز‌های حکایت شده در روایت‌های کتاب مقدس و مسیحی ندارد، اما دیدار آن مکان‌ها ، اعتقادهای او را در مورد واقعی و دقیق بودن آن‌ها تحکیم می‌سازد. سرزمین به حقیقت الهی نیروئی می‌بخشد و به منزله‌ی تائید ابدی آن است.

از این زاویه، زیارت مسیحیان در سرزمین مقدس همچون عملی به نظر میرسد که از دو جزء روشنفکرانه ترکیب شده است: سنت یونانی آموزش و میراث الهیاتی کتاب مقدس. جروم قدیس، راهب فاضل که برای سکونت دائمی به بیت لحم کوچ کرد، این موضوع را به طور کامل در شماری از نوشته‌ها و ترجمه‌هایش توضیح می‌دهد. به رغم

تردیدهایش نسبت به ستایش مکان ها و مقبره ها آن چنان که هستند، و بیزاری اش از زیارت های انبوه مردم، وی از سفرهای آموزشی اش به «آتن مسیحیت» تحسین کرده و آن را به مثابه کمک مهمی برای کشف مفهوم مکتوم عهدقدیم و عهدجدید تلقی می کند. سرآخر، جروم قدیس ایده ای را بیان می کند که برپایه آن، موضع نگاری (توپوگرافی) به منزله ی سندانی است که دانش الهیات اصیل بر روی آن کوفته میشود. هر مکانی نامی دارد و هر نامی، مفاهیمی پوشیده در خود دارد که روشن شدنش ما را به مشیت الهی نزدیک تر می کند. و هنگامی که دوست صمیمی اش پائولا، بانوی ثروتمند رومی در مکان های مقدس پرسه می زند، او به کلی در جهان تمثیلی اعجاب آمیزی سیر می کند. فلسطین جروم قدیس و پائولا، مانند فلسطین زائر بردوئی و اجرپا، سرزمینی تخیلی است که دیدار از آن، در متن کتاب به نوعی سفر تبدیل می شود.²⁹

خواندن سفرنامه ی راهبان و کشیشان برای ما فاش میسازد که مسیحیت، نه فقط برای تایید حقیقت روایت ها بلکه جهت اثبات پیوند پادشاهی یهودیه، رهبران و پیامبران کهن آن با اعمال عیسی و حواریون وفادار وی، چقدر به موضع نگاری نیاز داشته است. ایجاد پیوستگی میان روایت های کتاب مقدس، و وحی های انجیل، که از طریق ایجاد یک تداوم جغرافیائی مقدس صورت می گیرد، گرچه برپایه گذشته بنا شده، فاقد گاه شماری واقعی است. کم نبوده اند مواردی که بناهای باستانی را در آن واحد، بدون لحظه ای تردید، به دوره های مختلف نسبت می دادند. به طوری که اگر زائری بر سر راه خود ابراهیم آرامی را دست در دست با یحیی تعمید دهنده در حال قدم زدن می دید، دچار هیجان می شد ولی به هیچ وجه شگفت زده نمی شد.

اطمینان بر این موضوع که عیسی در عین این که بذری از خانه ی داوود و نیز میراث دار روحانی پیامبران، موسی و الیاس بود، از طریق شناسائی یک سلسله مکان نیز شکل گرفته که یکی در کنار دیگری در فضائی مشخص ظهور کرده اند. تمامیت ارضی سرزمین مقدس نیز،

²⁹ سفر زروم قدیس، «سفر پائولا»، همان جا، صفحه ۱۵۴-۱۳۹. در مورد پائولا نگاه کنید به:

John Norman D. Kelly, His Life, Writings and Controversies, London, Duckworth, 1975, p. 91-103.

فراسوی دوران ها ، برهانی است بر اتحاد روایی متون کتاب مقدس (Biblia).

هر زائر جدیدی که نوشته ای در باره سفرش از خود به جای گذاشته ، صفحه ای بر کتاب دانش جغرافیائی، که طرح اولیه آن بین قرن چهارم و ششم ریخته شده بود، افزوده و آن را تقویت کرده است. همچنین، می بایست در نظر داشت که منبع کتبی، تنها تسمه نقاله این دانسته ها نبود. زائران پس از بازگشت به کشورشان، روستا به روستا را زیر پا گذاشته، غالباً در مقابل دریافت پولی ، با صدائی رسا مشاهدات خود را نقل می کردند. نقالی آن ها گاهی جمعی و گاهی فردی بود. پیش می آمد که کلیسا به آن ها ظنین میشد، اما اغلب موفق می شد که روایت ها را در جهت تحکیم نفوذ خود هدایت کند.

عصر امپراتوری روم شرقی (بیزانس) نخستین دوره ی طلانی برای تدریس جغرافیای مقدس به دانشمندان کلیسا، بدون توجه به گرایش آنان بود. از جزایر بریتانیا تا اسکاندیناوی، از نواحی ژرمنی قرون وسطایی تا مناطق روسیه، زائران برای چشیدن طعم خاک سحرآمیز عیسی خود را سازمان می دادند. آن ها برای استنشاق همان هوائی که مسیح تنفس کرده بود، آماده بودند از گرداب ها گذر کرده، ریاضت ها بکشند و حتی از جان شان مایه بگذارند. فتوحات مسلمانان این سیر را واقعا متوقف نکرد، چرا که بیشتر پادشاهان محلی عرب از سفر بی وقفه ی زائران سرزمین مقدس که اکثراً با سکه های طلا و نقره می آمدند، سود می بردند؛ علاوه بر آن، به رغم امتناع سرسختانه ی مسیحیان از گرویدن به اسلام ، دین اسلام مسیحیت را به عنوان دین برادر به رسمیت می شناخت.

حوالی سال هزار میلادی، با تاثیرپذیری از بینش هزاره باوری (میلناریستی) و آخرالزمانی که در اروپا رایج می شد (که سال هزار میلادی را سال پایان دنیا و ظهور منجی می دانست)، جریان زیارت شتاب گرفت. بیت المقدس بیش از هر زمانی به منزله ی ناف جهان ظاهر می شد که در آن، رستگاری نهائی پدیدار شده ، بال خواهد گشود. بررسی نقشه های جغرافیائی آن دوره نشان می دهد که نقشه کشان مسیحی، اورشلیم را همواره در مرکز جهان قرار داده که همه چیز از آن جا آمده و به آن جا برمیگردد. پس از سپری شدن سال مقدر [سال هزار-م]، و هر چند که پاسخی به انتظارات داده نشد، سیل زائران که در میان آنان

اسقف‌های محترم، کشیشان مشهور صومعه‌ها و اشراف عالی مقام به چشم می‌خوردند، همچنان ادامه یافت. در میان این موج همچنین به ماجراجویان گوناگون، بازرگانان و حتی جنایتکاران فراری برمی‌خوریم که در جستجوی محلی امن بوده یا برای توبه می‌رفتند. حتی در میان زائران سال ۱۰۰۳، اولاف تروگوسون، نخستین پادشاه مسیحی نروژ را می‌بینیم.

سقوط اورشلیم به دست سلجوقیان در سال ۱۰۷۸، و پیامدهای آن که به محدودیت آزادی دینی در کلیسای مقبره‌ی مقدس و عبادتگاه‌های دیگر منجر شد، برای مدتی سیر سفر زائرین را کند کرد. نخستین جنگ‌های صلیبی در سال ۱۰۹۹، دروازه‌های شهر را گشود و جریان مسافرت دوباره برقرار شد و بدون هیچ وقفه‌ای تا عصر جدید ادامه یافت.

انگیزه‌ی اصلی برای آغاز جنگ‌های صلیبی، محدودیت‌های تحمیلی از سوی سلجوقیان و آزارهایی بود که نسبت به زائران مسیحی اعمال می‌کردند. البته، بدیهی است که دلایل مهم دیگری اعم از سیاسی، اجتماعی-اقتصادی، و منحصرأ اروپائی نیز برای تهاجم مسیحیان به «سرزمین عیسی» وجود داشت. از میان عوامل عمده‌ی این پدیده‌ی تهاجم خونین می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: مسئله وضعیت اجتماعی اشراف فاقد زمین، منافعی که سلطه و گسترش کلیسای کاتولیک دربرداشت، سوداگری بازرگانان مکار و شوالیه‌های جنگجویی که در جستجوی زمینه‌های ایثار و مشاجره بودند.^{۳۰} ولی جای هیچ تردیدی نیست که کارطولانی آماده‌سازی ایدئولوژیکی جغرافیای مقدس نیز به بسیج و تقویت روحیه‌ی جنگ صلیبی یاری کرده است. به برکت پخش سفرنامه‌های زیارت به عنوان مکمل کتاب مقدس و نه به جای آن، شماری از جنگجویان صلیبی به سرزمینی آشنا و به مکانی وارد می‌شدند که از دیرباز مقدس شمرده می‌شد. برخی پژوهشگران، جنگ‌های صلیبی را به منزله‌ی زیارت مسلحانه تلقی می‌کنند.^{۳۱}

³⁰ - در مورد علل اتخاذ مشی نظامی مذهبی (میلیتاریسم مذهبی) از سوی کلیسا به تحلیل بنیادی ژان فلوری مراجعه کنید:

Jean Flori, *La Guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris, Aubier, 2001.

³¹ Alessandro Barbero, *Histoires de croisades*, Paris, Flammarion, 2010, p.

پاپ جنگجو، اوربان دوم، که چند ماه قبل از آن، شرکت در اولین جنگ صلیبی را توصیه کرده بود، در سخنرانی بسیج کننده ای در سال ۱۰۹۶ میلادی، با تجلیل از فتح سرزمینی که بنا بر کتاب مقدس به دست «پسران اسرائیل» صورت گرفته، وارثان مسیحی آنان را به قدم گذاردن در راه نیاکانشان فراخواند.^{۳۲} همچنین نقل می کنند هنگامی که «شوالیه های عیسی» (نامی که آن ها بر خود گذارده بودند)، به دروازه های اورشلیم می رسیدند، هفت بار با پای برهنه به دور حصار شهر می گشتند تا معجزه ی اریحا دوباره تکرار شود. اما، همان گونه که هر مومن جدی ای می داند، معجزه فقط یک بار رخ می دهد، بنابراین آن ها ناگزیر شدند که حصار را بدون کمک مستقیم خدا و با امکانات خاص خود بشکافند. کشتار اهالی مسلمان، قرائیم، یهودی و حتی مسیحیان ارتدکس شهر که پس از آن به دست صلیبیان صورت گرفت، یادآور وحشیگری هائی است که با جزئیات در داستان های کتاب مقدس روایت شده اند.

حکومت صلیبی ها بر بیت المقدس هشتاد و هشت سال طول کشید و سپس به اشغال سرزمین باریکی در کرانه های فلسطین تا جنوب لبنان کنونی ادامه داد تا سرانجام در سال ۱۲۹۱ به کلی نابود شد. دوران حضور صلیبی ها در شهر مقدس تقریباً با دوران سلطنت مستقل مکیابی ها در قرن اول و دوم پیش از میلاد مسیح، یکسان بود. به منظور تقویت خصلت مسیحی شهر، صلیبی ها تلاش کردند بسیاری از زائران را به اقامت در بیت المقدس متقاعد سازند. اما، بیشتر زائران هیچ حرمتی برای صلیبی ها قائل نبوده، منش زندگی آن ها را خلاف دین و مبتذل دانسته، و ارزیابی شان این بود که صلیبی ها سرزمین مقدس را آلوده می کنند و

³² - به گفتار کاردینال بالدरिक Balderic در مجموعه زیر توجه کنید:

August C. Krey, *The First Crusade. Accounts of Eyewitnesses and Participants*, Princeton, Princeton University Press, 1921, p. 33-36
 به گفته مورخ معتکف گبیر دو نوژان Guibert de Nogent، اوربن دوم Urban II به قیام مکیابی ها به عنوان الگو برای فتح مجدد سرزمین مقدس استناد می کرد (همان جا، صفحه ۴۰-۳۶).

در نتیجه ترجیح دادند، سریعاً به اروپا برگردند.^{۳۳} در اوج مستعمره سازی، شمار مهاجران [مسیحی] در این شهر به سی هزار رسید، در حالی که جمعیت صلیبی ها در کل سرزمین مقدس هرگز از صدوبیست هزار نفر تجاوز نکرد. مسلمانان، در کنار اقلیتی از مسیحیان ارتدکس، همواره اکثریت جمعیت زحمتکش را تشکیل می دادند (دویست و پنجاه تا پانصد هزار نفر). به رغم همه ی تلاش ها و کمک های لجیستیکی که گاه به گاه از اروپا می رسید، فلسطین هرگز به یک سرزمین مسیحی تبدیل نشد. در طول تاریخ طولانی از قرن هفتم تا نیمه ی دوم قرن بیستم، یعنی طی بیش از هزار و سیصد سال، فلسطین به روشنی بخشی از سرزمین اسلامی بود.^{۳۴}

ولی با این حال، سرزمین مقدس از دل مسیحیان زدوده نشد. این واقعیت که «خون مسیحی» فراوانی بر روی سرزمین عیسی ریخته شده بود، به این سرزمین، موقعیت باز هم مرکزی تر در تخیل مسیحی داده است. از میزان زیارت ها نیز کاسته نشد، هر چند که ماهیت بخشی از سفرنامه ها به طور چشمگیری تغییر یافت. به نظر می رسد که کار مبلغ دینی، که عمیقاً در مذهب تثلیث ریشه دارد، نیازمند آن ست که برای عینیت بخشیدن به حقیقت معنوی، به طور دائمی به نمودهای زمینی متوسل شود. گفتاری که برای ترویج دین به کار می رود، عمدتاً بر ایده ای تکیه می کند که معتقد است رحمت الهی بر زمین نازل شده، اما راه رستگاری نه از مکانی مجازی و انتزاعی، بلکه از مکانی کاملاً ملموس مشخص می گذرد. تکرار دلائل و برهان های عمل عیسی و یادآوری دائمی این که رستگاری آتی که دائماً در آن مکان خواهد بود، بطور موثری در خدمت کار تبلیغ دین قرار داشت. زیارت از همان آغاز، شکل یک هجوم

^{۳۳} به مقاله آریه گاربوآ Aryeh Graboïs، «از جغرافیای مقدس تا متن نوشتاری سرزمین اسرائیل. مشارکت در تدوین نظریه سرزمین اسرائیل از سوی صلیبی ها در قرن سیزدهم» (به عبری)، کانتورا، ۳۱، ۱۹۸۴، صفحه ۴۴.

^{۳۴} با وجود این داده جمعیت شناسی روشن، یوشوآ پراور Joshua Prawer، مورخ اسرائیلی جنگ های صلیبی حتی در دوران سلطه ی صلیبی ها، این مکان را «کشور ما» می نامد. برای مثال، به کتاب او مراجعه کنید (به زبان عبری): پادشاهی صلیبی اورشلیم، بیت المقدس، بیالیک، ۱۹۴۷، صفحه ۴. همچنین، در کتاب بعدی او، صلیبی ها، تصویر جامعه ی استعماری (به عبری)، بیت المقدس، بیالیک، ۱۹۷۵، نیز فصل جنگانه ای در مورد ساکنان مسلمان وجود ندارد؛ در حالی که فصل درازی در مورد «استقرار یهودی» در آن دوران وجود دارد (صفحه ۲۵۰ تا ۳۲۹).

مسیونری داشت و تلاش برای رسیدن به اورشلیم بخش لاینفکی از آرمان مسیحی کردن سراسر جهان بود.³⁵

در اواخر قرون وسطا، به زائری که از اورشلیم برمی گشت، به چشم یک قهرمان فرهنگی نگاه می کردند، البته اگر بتوان این واژه را برای آن دوره به کار برد. زائر نماد یک مومن اصیل و شجاعی بود که حتی روستائیان بیسواد هم قادر بودند وی را به خاطر لباس هایش شناسائی کنند (تصویر وی زینت بخش سفرنامه های متعددی می شد). وی حامل آخرین خبرها از مکانی بود که خدا برای تولد مسیح برگزیده بود، و او بود که خبر می داد که کافران بیگانه و غیر متمدن به اماکن مقدس هتک حرمت کرده اند.

به رغم احساس دل بستگی پرشور به سرزمین مقدس و ستایش از عبرانی های کهن، از خصومت با مومنان یهودی معاصر و تحقیر آنان کاسته نمی شد، یهودیانی که محتاطانه در سایه ی مسیحیت پیروزمند به هم نزدیک میشدند: صلیبی ها و به ویژه همراهان آنان گاه به گاه در راه اورشلیم این رویه را نشان می دادند. زائران پس از بازگشت از سرزمین مقدس، از یهودا اسخریوطی که به عیسی خیانت کرد صحبت می کردند.³⁶ به دیده ی آنان، یهودی تحقیر شده به این دلیل از سرزمین مقدس اخراج شده بود که شایستگی زندگی در آن جا را نداشت: هستی حاشیه ای و شرم آور او در گتوهای اروپا دلیل بارز آن است. این برداشت که هم صلیبی ها و هم زائران پخش می کردند در برخی محافل فقط با جنبش اصلاح طلبی در کلیسای کاتولیک به تدریج دستخوش تغییر شد.

از رفرم پوریتن تا شیوه انجیلی (اوانجلیست)

³⁵ - ناپدید شدن این فعالیت تبلیغاتی مذهبی سنت یهودی، نه عامدانه، بلکه به ویژه به خاطر وقفه ها و ممنوعیت های دو مذهب مسلط، یکی از علل انزوای نسبی زیارت یهودی شده است.

³⁶ - عموماً، زائران اطلاعی از یهودیان ساکن سرزمین مقدس که کم شمار و مشهود نبودند، نداشتند. برعکس، ادبیات زیارتی شامل نوشته های تحقیرآمیز و نفرت بار نسبت به مسلمانان محلی بود، و آن ها را «سگ»، و «بت پرست» و کافر می نامیدند. در این مورد، به مقدمه کتاب میکائیل ایش-شالوم Michael Ish-Shalom، سفرهای مسیحی در سرزمین مقدس (به عبری)، تل آویو، دویلر و آم آوود، ۱۹۶۵، صفحه ۱۲-۱۱ مراجعه کنید.

پس لرزه های رفرم که در قرن شانزدهم شروع شد، امواج زیارت مسیحیان را برای مدت کوتاهی کند کرد. انتقاد از فساد کلیسا درباره ی فروش بخشایش [کلیسا با دریافت پول گناهان را می بخشید]، به علاوه خویشتن داری نسبت به ستایش مقبره ها و دیگر مکان های سنگی، برای مدتی شعله ی سنتی زیارت را کوتاه ترکرد ولی هرگز کاملاً آن را خاموش نکرد. همانند تحولی که یهودیت خاخامی پس از نابودی معبد پیدا کرد، در شورش اولیه پروتستان ها و آغاز انشعاب آنان از کاتولیسیسم، اورشلیم ملکوتی نیز جایگاه والائتری از اورشلیم مادی زمینی پیدا کرد. در موعظه های جدید تنزه طلبانه، نجات روح بر رستگاری تن می چربد و نجات از مسیری بسیار درونی تر و شخصی تر می گذرد.

با این همه، این رویه از جنبه نمادین (سمبلیک) سرزمین مقدس برای مسیحیان جدید نکاست؛ در مقیاسی وسیع تر، سرزمین مقدس حتی شادابی و نزدیکی بیشتری در دل مسیحیان یافت. دو رویداد مرتبط به هم در این زمینه موثر بوده است: انقلاب چاپ و ترجمه ی کتاب مقدس به زبان های محلی.

رفرم مسیحیت ترجمه ی روایت های کتاب مقدس و عهدجدید را از لاتینی به زبان های متعدد شتاب بخشید. در طول چهار دهه در قرن شانزدهم، متن کامل کتاب مقدس Biblia به گویش های اداری که بعد ها به زبان های ملی تبدیل شدند، منتشر شد: به آلمانی، به انگلیسی، به فرانسه، به دانمارکی، به لهستانی، و به اسپانیایی. در جریان چند سال بعد، ترجمه های این کتاب به همه ی زبان های ادبی که در حال تکوین و استاندارد شدن بودند، انجام شد. با انقلاب چاپ، که تمام ریخت شناسی (مورفولوژی) فرهنگی اروپا را دگرگون کرد، کتاب مقدس «پرفروش ترین» کتاب در تاریخ شد. البته، شرکت کنندگان در جلسات قرائت انجیل، نخبگان بودند؛ باوجود این، نقالی افسانه های حیرت انگیز با صدای رسا به زبان های قابل فهم برای جماعتی رو زافزون، امکان پذیر شد.

در سرزمین هائی که در آنها رفرم صورت گرفت، کتاب مقدس مردمی جای اقتدار پاپ را به منزله ی منبع حقیقت الهی گرفت. جریان بزرگی که بازگشت به سرچشمه ها و تکیه بر خود و نه بر نهادهای واسطه را تشویق می کرد، هاله جدیدی از اصالت به متن نوشته ها بخشید. از این پس، مومن نه نیازی به نماد داشت و نه به تمثیل: حال او خود قادر بود به

صورتی پوست‌کنده آن را تفسیر کند. به یمن ترجمه‌ها، روایت‌های باستانی ملموس‌تر و ونیز انسانی‌تر جلوه می‌کردند. و از آن‌جا که این روایت‌ها در مکان‌های محل رشد ابراهیم بزرگ قوم، موسی پیامبر، حضرت داوود، پیغمبران، مکابی‌ها، یحیی و عیسی پسر خدا و مسیح او رخ داده، این سرزمین اعتباری والا کسب کرد و در عین حال پر رازتر و شگفت‌آورتر رخ نمود. به یاری این روند بود که کتاب مقدس و نه فقط عهد جدید (انجیل)، کتاب پرستان‌ها گردید.

باوجود این، یک سرزمین پادشاهی وجود داشت که در آن، تجلیل از بازگشت به سرچشمه‌ها نه فقط شامل سرزمین موعود می‌شد، بلکه همچنین «قوم برگزیده»ای را که وارث آن بود نیز دربر می‌گرفت: در انگلستان اواخر قرن شانزدهم، درست در کانون‌های نخبگان روشنفکر، نخستین جوانه‌های پروتوناسیونالیسم ابتدائی ظاهر شد.³⁷ گسست از کلیسای رم صورت گرفت و بنیان‌گذاری کلیسای انگلیکان Anglicanism به ساختاریک هویت محلی متمایز کمک کرد که سپس مثل هر هویت جمعی دیگری، به جستجوی الگوهائی برای تقلید از آن، پرداخت.

در بدو تولد هر ناسیونالیسمی، الگو نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کرده است، به ویژه اگر مردم و فاقد اعتماد به نفس باشد. در مورد مثال پیشگام انگلستان، گزینش الگوی تاریخی در ابتدای ایجاد هویت جدید، به هیچوجه کار ساده‌ای نبود. حساسیت پروتوناسیونال انگلیسی آغاز دوران کودکی خود را می‌گذراند و خاطر نشان کردن این که چنین پروتوناسیونالیسمی (ناسیونالیسم ابتدائی) پیش از عصر روشنگری قرن هیجدهم ظهور کرده، واجد اهمیت است. در نتیجه، مقدمات هویت جمعی مدرن، که بعدها، چارچوب ذهنی‌ای تشکیل می‌داد که کل زندگی سیاسی در سراسر جهان را در آن سامان می‌بخشید، بر زمینه‌ای عمیقاً مذهبی که هنوز با شکاکیت مواجه نشده بود، در جزیره‌ی بریتانیا

³⁷ - در مورد تشکیل این پروتوناسیونالیسم و نه لزوماً پذیرفتن دستگاه مفهومی و مرحله‌پردازی زمانی آن به کتاب زیر مراجعه کنید:

Liah Grenfeld, *Nationalism, Five Roads to Modrenity*, Cambridge, Mass., Harvard Univerdity Press 1993, P. 29-87.

جوانه زد. این داده، بعدها، در ایجاد ناسیونالیسم انگلیسی و سپس بریتانیائی نقش تعیین کننده ای ایفا کرد.

چنین بود که در این نخستین مرحله ی پیدایش پروتوناسیونالیسم، انگلیسی ها امکان نیافتند تا سلطت بودیسیا Celte Boadicea را به عنوان مام نیاکان ملت برگزینند؛ آن ها برای این منظور می بایست تا قرن نوزدهم صبر می کردند. این رئیس قبیله که در قرن اول علیه رومی ها شوریده بود، در قرن شانزدهم بت پرستی بود که همگان نادیده اش می گرفتند. همچنین غیرقابل تصور بود که جمهوری روم باستان را به عنوان مرجع هویتی برگزینند، نظیر آن چه بعدها در انقلاب فرانسه رخ داد، زیرا آن جمهوری به چند خدائی اعتقاد داشت، و نیز رم شهر مقر پاپ مدرن، منشأ اصلی دشمنی و تحقیر بود.

با وجود قبیله های «بنی اسرائیلی» فاتح یک سرزمین و برخوردار از حمایت کامل خدا، با قاضی القضاات انعطاف ناپذیر یهودیه در جنگ با همسایگان، با مکابی های جسور که برای دفاع از معبد برخاسته اند، «مردم» کتاب مقدس الگوی والائی است که باید از آن تقلید کرد و خود را با آن هم هویت دانست. همچنین در میان متون مقدس، برای عهد قدیم اهمیتی بیشتر از عهد جدید قائل شدند، چرا که کمتر جهانشمول بوده و حامل پیامی خطاب به گروهی برگزیده و ویژه بود. به علاوه، در این کتاب، از کسی نمی خواهند که [اگر سلی خورد-م] طرف دیگر صورتش را هم جلو بیاورد، و خدا در نبرد با دشمنان مُلحد، متعصب تر و سختگیرتر است. در آستانه ی عصر جدید، انگلستانی که با قدرت از حقیقت ویژه کلیسایش دفاع می کند، با انگلستانی که آماده ی فتح سرزمین های جدید می شود، تحت زعامت کتاب مقدس یهودیان در هم آمیختند.

از سال ۱۵۳۸، هنگامی که هنری هشتم فرمان داد که احکام مذهب جدید را در سراسر کشور پخش کنند و کتاب مقدس را در هر کلیسائی قرار دهند، تا زمان ترجمه ی جدید و به روز کردن کتاب مقدس در سال ۱۶۱۱ در دوران سلطنت جیمز اول (که از این رو آن را کتاب مقدس شاه جیمز نامیدند)، انگلستان، «بنی اسرائیل» باستانی را در محفل گرم سلطنتی اش وارد کرد. با همه ی این ها، این کار به این معنی نبود که یهودیان اخراجی در سال ۱۲۹۰ از قلمرو پادشاهی، اجازه می یافتند به آن کشور باز گردند؛ آنان می بایست تا انقلاب پاک دینی (پوریتن) اولیور

کرامول Oliver Cromwel در سال ۱۶۵۵ صبر کنند. عبرانی‌های مغرور گذشته به هیچوجه با یهودیان قابل تحقیر آن روزها همسان شمرده نمی‌شدند؛ این که اولی‌ها را «نجیب زاده» به حساب آورد و آخری‌ها را بندگان پست شمرده، اشکالی بوجود نمی‌آورد.^{۳۸} به علاوه، عبرانی‌های کتاب مقدس، به جای زبان لاتین قدیمی و نامناسب گذشته، شروع به سخن گفتن به انگلیسی مدرن کردند. طرد زبان لاتین، همزمان با فاصله گرفتن از کاتولیسیسم، به آنجا کشید که عبری زبان نابی تلقی گشت که می‌بایست از آن الهام گرفت. چنین بود که تدریس عبری در دانشگاه مجدداً رواج و اعتبار یافت. این روند به آرامی و با زحمت به یک یهودی-دوستی نوع جدید منجر خواهد شد.^{۳۹}

در آن دوره حتی با دانشمندانی مواجه می‌شویم که به دنبال یافتن ریشه‌های پیوند بیولوژیکی با سرزمین کنعان بودند. حتی حدس‌هایی زده شد که بر پایه‌ی آن‌ها، گویا اهالی جزایر بریتانیا نوادگان اصیل ده قبیله ناپدیدشده هستند. مُد عبرانی تقریباً به همه نخبگان سرایت کرد، و در بسیاری از کانون‌های خانوادگی، کتاب مقدس تنها وسیله مطالعه بود. کتاب کتاب‌ها (سفر آسفار) در بطن نظام آموزشی پرآوازه قرار گرفت و بسیاری از فرزندان خانواده‌های اشرافی نام قهرمانان کتاب مقدس را بهتر از نام پادشاهان قدیمی انگلستان می‌دانستند. اغلب، آن‌ها جغرافیای سرزمین مقدس را پیش از دانستن مرزهای پادشاهی انگلستان که در آن بزرگ شده بودند، می‌آموختند.

اگر بنیان‌گذاری کلیسای آنگلیکان توانست به پیدایش جو جدیدی شتاب دهد، جریان‌های اعتراضی و ناهمسازی (آنتی کونفورمیستی) که در آن هنگام توسعه می‌یافتند، نیز تأثیرات مشابهی داشتند. پاکدینی (پوریتانیسم)

38- در اواخر قرن شانزدهم، در بسیاری از محافل انگلیسی، هنوز یهودی «واقعی» را شخصیتی مشمزنکننده تلقی می‌کردند. برای مثال، به کتاب «یهودی‌ماتی» نوشته Christopher Marlowe کریستوفر مارلو و یا «تاجر ونیزی» اثر ویلیام شکسپیر مراجعه کنید. باید یادآوری کرد که هیچکدام از این دو درام نویس در طول زندگی‌شان، شاید اصلاً با یک یهودی برخورد نکرده بودند.

39- در مورد تغییر رویه نسبت به یهودیان، به اثر با ارزش داوید کاتز مراجعه کنید:

David S. Katz, *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

شورش‌هایی که در واکنش به ایزاری کردن کلیسای جدید از سوی سلطنت به وجود آمده بود، طرفداران بسیاری به دور خود گرد آورد و در نقطه‌ای اوج خود، این حساسیت مذهبی با نیروهای جدید سیاسی و اجتماعی درهم آمیخت که سرانجام به انقلاب بزرگ انجامید. در طول این دوره، کتاب مقدس عبرانی به منزله‌ای راهنمایی ایدئولوژیکی، نه فقط برای قدرت روحانی موجود، بلکه همچنین برای کسانی که معترض آن بودند، عمل کرد.⁴⁰

خوارش‌مردن هر مقام و نهاد دینی، بیشتر موجب توجه بی‌اندازه پوریتن‌ها به متن شد تا تفسیر آن فرقه‌هایی که در معرض آزار قرار داشتند، احکام اولیه موسی را به سخنان کلیسای رسمی ترجیح می‌دادند. ریاضت اخلاقی آنان، آن‌ها را بیشتر از احکام عیسای رحیم و بخشنده، به سوی پذیرش برتری فرمان‌های یهوه، خدای خشم، هدایت می‌کرد. آنان به شمشیر دولبه یهودای مکابی، بیش از عصای پولس علاقه داشتند. به این خاطر است که طی چند نسل بعدی، نام‌های عبرانی، بیش از اسامی تعمیدی مسیحی سنتی در میان آنان دیده می‌شود. و هنگامی که قدرت آنان در انگلستان درهم شکسته شد، به آمریکای شمالی مهاجرت کرده، در آن‌جا همچون سربازان وفادار یوشع فاتح، برای بدست گرفتن سرزمین جدید کنعان، همچون میراث خویش، رحل اقامت گزیدند. همچنین می‌دانیم که اولیور کرومول خود را به یکی از قهرمانان کتاب مقدس تشبیه می‌کرد. لشکریان او پیش از عزیمت به میدان جنگ، به مزامیرگوش می‌دادند و گاهی استراتژی نظامی خود را در انطباق با برخی نمونه‌های موجود در کتاب مقدس، اتخاذ می‌کردند. لذا، انگلستان را به جای یهودیه باستان می‌گرفت و اسکاتلند را به منزله کشور مجاور آن، اسرائیل. زمان حال در مقیاسی وسیع، به منزله‌ای رستاخیز عمومیت‌یافته گذشته اجدادی تلقی می‌شد که زمینه رستگاری آینده را فراهم می‌کرد.

این شیوه عبری، همچنین موجب تأمل در مورد احیای (رنسانس) سرزمین کتاب مقدس گردید. برای بخشیدن زندگی دوباره به سرزمینی

⁴⁰ - در این مورد به کتاب زیر مراجعه کنید:

Christopher Hill, *The English Bible and the Seventeenth Century Revolution*, London, Penguin, 1994.

که زیر سلطه کافران و مسلمانان قرار داشت، چه کسی دارای موقعیت بهتری بود؟ دیری نپائید تا پاسخی برسد: یهودیان. در دوران انقلاب، دو پوریتن انگلیسی تبعیدی مقیم هلند تقاضائی تقدیم دولت جدید کردند: «که ملت انگلیس با اهالی هلند، نخستین کسانی باشند که با کشتی های خود، پسران و دختران اسرائیل را به سرزمین موعود نیاکانشان ابراهیم، اسحاق، و یعقوب، که میراث ابدی آنان است، ببرند»^{۴۱}.

از عرض حال جوانا کارترایت و پسرش اینزر Ebenezer تا نقطه نظر لرد پالمستون وزیر امور خارجه در سال های دهه ۱۸۴۰، و تا نامه لرد بالفور به لرد لیونل والتر روچیلد در سال ۱۹۱۷ به سادگی تداومی می بینیم که شریان حیاتی خون رسانی به پیکر فرهنگ انگلیسی و سپس بریتانیائی را در معرض دید قرار می دهد. بدون این شریان که عناصر ایدئولوژیکی ویژه ای در آن جاری بود، احتمالاً دولت اسرائیل ایجاد نمی شد.

دیدیم که تولد نسبتاً زودرس حساسیتی پروتوناسیونال در انگلستان و همچنین گسست پادشاهی انگلیس از کلیسای واتیکان، نقش با اهمیتی در ظهور هم کوشی (سینرژی) قومی میان کتاب مقدس عبرانی و ساختار هویت های سیاسی انگلیسی مدرن ایفا کردند. این که ایده ی «صهیونیستی» برای نخستین بار نه در میان یهودیان اروپای مرکزی و شرقی (به آن صورتی که که سیصدسال بعد رخ داد) ، بلکه دقیقاً در فضای انقلاب دینی جزائر بریتانیا پدید آمد، به هیچ وجه اتفاقی نیست^{۴۲}. سال ها پیش از این که صهیونیست های یهودی ایده مطالعه ی کتاب مقدس را به عنوان کتاب تاریخ طرح کنند، پوریتن ها آن را انجام داده

41- به نقل از کتاب: Barbara W. Tuchman, Bible and Sword, London, Macmillan, 1982, p.121

این روایت یکی از کامل ترین و جذاب ترین نوشته ها در مورد روابط بریتانیای کبیر و تولد صهیونیسم است. اما، ایراد آن ، شرق گرانی [اوریانتالیسم] شدیدش یا به عبارت دیگر، بی اعتنائی و کوری کامل نویسنده نسبت به اهالی اولیه فلسطین است.

42- چنین پیداست که اولین کسی که ایده ی بازگشت یهودیان را به سرزمین مقدس مطرح کرد، سر هنری فینچ Sir Henry Finch ، نماینده پارلمان در سال ۱۶۲۱ بود. در باره این نقطه نظر به کتاب مایر ورت Meir Verete ، «ایده بازگشت به اسرائیل در اندیشه ی پروتستان ها (به عبری) ، صهیون، XXXIII، ۳-۴، ۱۹۶۸، صفحه ۱۵۸.

بودند و همین مومنان بودند که رستگاری مورد نظرشان را به طور تنگاتنگی با تولد دوباره اسرائیل پیوند زدند. ریشه های این پیوند، ناشی از دل نگرانی خاصی برای رنج های یهودیان نبود، بلکه عمدتاً از بینشی حاصل میشد که برپایه ی آن رستگاری مسیحی همه ی بشریت را به بازگشت فرزندان اسرائیل به صهیون مشروط می کرد. به موجب این بینش رستاخیزی، در درازمدت، یهودیان سرانجام به مسیحیت می گروند و فقط پس از آن است که جهان شاهد بازگشت عیسی مسیح خواهد شد^{۴۳}. این درک آخرالزمانی که به طور عمیقی در جریان های گوناگون پروتستان ها نفوذ کرده، تا قرن بیست و یکم دوام آورده است. در لحظه ی نگارش این سطور، هنوز در ایالات متحده، کانون های متعدد انجیلی وجود دارند که از یک اسرائیل بزرگ و نیرومند پشتیبانی می کنند. با این یقین که فقط چنین سیاستی، قدرت جهانشمول عیسی بر جهان را جلو خواهدانداخت (یهودیانی که به مسیحیت ایمان نیاورند – که حتماً چنین یهودیانی وجود خواهندداشت – سرانجام مجبور خواهندشد بهای آن را بپردازند، به عبارت دیگر هلاک شده و به جهنم خواهندرفت).

در این فاصله، شماری از پوریتن های قرن هفدهم معتقد بودند که جهت جلوانداختن زمان رستگاری، می بایست به یهودیانی که سیصد سال قبل ستمگرانه از انگلستان اخراج شده بودند، اجازه داد به آن کشور بازگردند. به عقیده ی آنان، پراکندگی یهودیان در پهنه جهان، شرط اولیه برای گردهمائی آینده آنان در سرزمین صهیون است. مگر سفر تنبیه آن را پیش گوئی نکرده است: «و خداوند تو را در میان جمیع امت ها از یک کران زمین تا کران دیگرش پراکنده سازد؛ و در آن جا خدایان غیر را عبادت خواهی کرد.» (۲۸، ۶۴) مخالفت پادشاهی انگلستان با بازگشت بنی اسرائیل به انتهای غربی اروپا به منزله به تاخیرانداختن نزدیکی رستگاری تلقی می شد. همچنین هنگامی که شخصیت های مختلف از کرامول خواستند تا بازگشت یهودیان به انگلستان را مجاز سازد، او موافقت کرد و پذیرش این اجازه تاریخی را به مجلس تحمیل کرد.

43- به «شعر تاریخ و سرنوشت خلق اسرائیل. یهودیان در اندیشه آخرالزمانی انگلیسی در قرن شانزدهم و هفدهم» نوشته ی آویهو زاکای AviHu Zakai (به عبری)، Zmanim، ۵۵، ۱۹۹۶، صفحه ۷۲ تا ۹۱ مراجعه کنید.

این چرخش چشمگیر به هواداری از یهودیان کاملاً بدون چشم داشت و عاری از نفع هم نبود. به دیده ی «لرد پشتیبان»، مانند لرد بالفورد دوئیست و پنجاه سال بعد، کتاب مقدس با جهان بین المللی تجارت درهم می آمیخت. شناسائی حق بازگشت یهودیان به جزایر بریتانیا دلایل صرفاً ایدئولوژیکی نداشت: دلایل اقتصادی و بازرگانی نیز احتمالاً در آن نقشی ایفا کرد⁴⁴. بی ثباتی ناشی از پس لرزه های دوره انقلابی، بازرگانی خارجی امپراتوری جوان را برای مدتی گذرا شکننده کرده بود. هلند سرسختانه رقابت می کرد و بی وقفه بازارهای جدید به ویژه در شرق را به انحصار خود درمی آورد. در اقتصاد آمستردام، یهودیان از فعال ترین گروه ها به شمار می رفتند. شمار زیادی از آنان نوادگان یهودیان مارانو بودند [این واژه که در اسپانیایی «خوک» معنی میدهد، به یهودیانی گفته میشد که اغلب به زور به مسیحیت گرویده ولی در خفا مناسک خود را اجرای میکردند. در ایران به آن ها آئوسی می گویند-] که از اسپانیا و پرتغال آمده، وارد تجارت شده بودند. نفع انگلستان در از راه بدرکردن این «کالای انسانی» به سود بازرگانی جهانی اش بود؛ درواقع، ورود تاجران یهودی به طور چشمگیری اقتصاد آن کشور را توسعه داد. پارسایان خشکه مقدس (پوریتن ها) همواره پیشه وران و بازرگانان مستعدی از آب درآمده اند: آن ها در شکوفائی مناطق بزرگی از کل یک قاره پس از تخلیه ی اهالی اصلی آن کارآمد بودند⁴⁵.

اگر در پایان دوره طلایی انقلابی، پوریتن ها به غرب رو آورده بودند، در مقابل، پادشاهی انگلستان با علاقه ای روز افزون به بهره برداری از راه های بازرگانی در شرق می پرداخت. به طور دقیق تر، کشف

44- داوید کاتز معتقد است که دلایل اقتصادی برای ادغام (انتراسیون) یهودیان در حول و حوش بریتانیا ثانوی است و در حقیقت کمی پسین است. به صفحه ۷ کتاب (اشاره شده) *Philo-Semritism and the Readmission* نگاه کنید.

45- برای آگاهی بیشتر از میزان نفوذ کتاب مقدس و اسطوره های آن بر روی پوریتان ها و دیگر مسیحیان آمریکای شمالی به مقاله موشه داویدس Moshé Davis، «سرزمین مقدس در تاریخ معنوی آمریکا»، در مجموعه ی «ملت آمریکا و سرزمین اسرائیل، بنیاد های دوجانبگی ویژه» (به عبری) به سرپرستی مناخم کوفمن Menahem Kkaufman، بیت المقدس، ۱۹۹۷، صفحه ۳ تا ۲۸، مراجعه کنید. شماری از آمریکانیان نام های کتاب مقدس را بر روی فرزندان شان و نیز محله و شهر و حتی حیوانات خانگی شان می گذاشتند. آنان عادت داشتند که از کتاب مقدس نه در زمان گذشته، بلکه در حال روایت کنند.

راه های جدید، کار بازرگانان کشور بود که در تلاش خستگی ناپذیرشان برای خرید و فروش در دیاری که در مبادله دوجانبه با انگلیس هنوز بکر بودند، همیشه مقدم بر اقدامات سیاسی بود. شبه قاره هند مقصد اصلی آن ها بود، اما مسیر راه الزاما از خاورمیانه و به عبارتی دیگر از امپراتوری عثمانی می گذشت.

در سال ۱۵۸۱، کمپانی شرق جواز تجارت با سلطان مراد سوم را از ملکه الیزابت دریافت کرد. این نخستین قدم از راهی دراز و پر پیچ و خم بود که بریتانیای کبیر را به تسلط بر شبه قاره هند و رسوخ در امپراتوری چین سوق داد، و در پایان این مسیر، هنگامی که امپریالیسم به اوج خود رسید، به دنبال فروپاشی امپراتوری عثمانی میراث خوار بخش های گسترده ای از خاورمیانه شد. از اواخر قرن شانزدهم تا میانه های قرن بیستم، امپراتوری بزرگی در تاریخ به وجود آمد که همان گونه که می دانیم، خورشید در آن غروب نمی کرد. در عین حال، اعتقاد بریتانیا به تقوای مذهبی سرزمین مقدس هرگز به طور کامل از بین نرفت.

در دوران شکوفایی بازرگانی با شرق، تاجران ماجراجو همراه با زائران وارد فلسطین می شدند. به لحاظ سودآوری اقتصادی این کشور برای آنان جذابیت چندانی نداشت، اما در مسیر سفرشان، اورشلیم که هاله نور مذهبی اش نیز انگیزه ای برای تجارت بود، کنجکاو و ویژه ای بر می انگيخت. فرهیخته ترین مسافران یادداشت هایی از بازدیدشان باقی گذاشته اند که در میهن شان به آسانی به فروش میرسید. هر چند که زائران در این سفرنامه ها به توصیف سرزمین می پرداختند، اما مطالب آن ها بیشتر اطلاعاتی بود درباره اوضاع اقتصادی تا موقعیت و جغرافیای اماکن مقدس. باوجود این، آن ها نیز مانند همسفران زاهدشان، درباره حضور اکثریت جمعیت مسلمان ساکت بودند: نگاه آن ها به طور عمده متوجه اهالی مسیحی و هر از گاهی، یهودیان بود. مسلم است که آن ها ناگزیر بودند با رهبران محلی مذاکره کنند، اما کشاورزان ساده برای آنان وجود نداشته یا نامرئی بودند. بی تفاوتی نسبت به عرب ها و تحقیر همه جانبه کافران وحشی، مقدمه بینش شرق شناسی را پایه گذاشت که در سراسر فضای روشنفکری در غرب توسعه یافت.

ورای اوج گیری تجربه گرایی متهورانه و با نفوذ بریتانیایی و به رغم تحکیم خردگرایی فیلسوفانه شک گرا، از دیوید هیوم David Hume تا

خداباوران⁴⁶، فرهنگ بریتانیایی همواره به ایمان الهی هزاره باوری آغشته بود. در محافل وسیعی، همواره میان آیه های پیامبرانه برگرفته از کتاب های مقدس و رویدادهای معاصر پیوند برقرار می شد. در مقایسه با «روشنگری» قرن هیجدهم این اعتقادات قهقرائی جلوه می کردند، اما در واقع، با فرهنگی نسبتاً فاضلانه، با صدائی آرام حول قلبی از روشنفکران نخبه ابراز می شد، در حالی که اخلاق خشک مسیحی با چهره هائی متنوع کماکان توسعه می یافت. از «سفر زائر» اثر جان بانیان John Bunyan در سال ۱۶۷۸، که از حیث اهمیت، دومین کتاب «پرفروش» پس از کتاب مقدس بود، با گذر از «سرزمین و کتاب» *The Land and Book* نوشته ی ویلیام تامسون آمریکائی William M. Thomson در سال ۱۸۵۸، تا «دانیل دروندا Daniel Deronda» رمان صهیونیستی مشهور جورج الیوت George Eliot در سال ۱۸۷۶، سرزمین مقدس به قلب اندیشه های بسیاری از بریتانیائی ها و البته به همان میزان آمریکائی ها راه یافت⁴⁷. در ابتدا، آموزش مذهبی، به ویژه در روزهای یکشنبه، که فرزندان اشراف در مدارس از آن معاف شده بودند، راه را به سوی «صهیونیسم مسیحی» بازکرد، سپس ادبیات مردمی به هموار کردن راه ادامه داد. بدین ترتیب، بررسی فهرست نویسندگانی که در قرن نوزدهم از فلسطین دیدار کردند، نشان می دهد که این سرزمین تا چه حدی تخیل ادبی بریتانیائی ها، آمریکائی ها، و نیز همه اروپائیان را بر انگیخت. خاک سرزمین کتاب مقدس، که پر از راز بود، همچنان شماری از خالقان آثار ادبی را به سوی خود جلب می کرد: ویلیام میکپیس تاکری William Makepeace Thackeray در سال ۱۸۴۵ و هرمن ملویل Herman Melville در

⁴⁶ - داورى منفى خدایاوران بی دین (دادارباوری- Deism) نسبت به کلیسای مسیحی همچنین با انتقاد تند علیه کتاب مقدس و یهودیت همراه بود، گرایش غیرمتمدولی در فرهنگ مذهبی بریتانیا که موجب می شد مورخان اسرائیلی لائیک به آن لقب آنتی سمیت بدهند. برای مثال، نگاه کنید به: ساموئل اتینگر Samuel Ettinger، «یهودیت و یهودیان از نگاه خدایاوران انگلیسی، در آنتی سمیتیسم در عصر مدرن (به زبای عبری)، تل آویو، سفیریات-پوالیم، ۱۹۷۸، صفحه ۵۷ و ۵۸.

⁴⁷ John Bunyan, *The Pilgrim's progress*, Oxford, Oxford University Press, 2008 ; William M Thoson, *The Land and the Book*, Whitefish, Kessinger Publishing, 2010 ; George Eliot, *Daniel Deronda*, Paris, Gallimard, 2010, 2 vol.

۱۸۶۷ به آن جا رفتند، و مارک تواین Marc Twain که در سال ۱۸۶۷ به آن دیار سفر کرد، برخورد ستایش آمیز پیشینیانش را به سُخره گرفت.^{۴۸}

خیال پردازی ادبی با تخیل سیاسی درهم آمیخت، و هر دو به گونه ای هماهنگ در جلال و جبروت امپراتوری نوپای مردم، ذوب شدند. به دنبال چالش گستاخانه ناپلئون بناپارت که گرانیگاه ها و مناطق زیر نفوذ بریتانیا در اروپا و جهان را نشانه گرفته بود، لندن خواست استراتژی سیاسی اندکی منسجم تر را نسبت به شرق به کار بندد. پیش از آن در سال ۱۷۹۹، در دوره لشگرکشی بناپارت به کرانه های فلسطین و هنگام محاصره عکا، ناوگان انگلستان از کمک ناوگان سلطان عثمانی برخوردار شد و بدین ترتیب در شکست ژنرال فرانسوی مشارکت کرد.^{۴۹} توسعه روابط ویژه با عثمانی ها بر پایه ی منافع بازرگانی، به نمایندگان بریتانیا امکان داد فعالیت شدیدی را در سرزمین مقدس آغاز کنند. در سال ۱۸۰۴، جامعه اکتشاف فلسطین و سپس در سال ۱۸۰۹، جامعه لندنی برای ترویج مسیحیت در میان یهودیان تأسیس شدند. این دو انجمن با توفیق چندان روبرو نشدند. تنها سفری که اولی سازماندهی کرد باشکست روبروشد، و دومی نیز فقط توانست تعداد کمی از یهودیان سرزمین کتاب مقدس را به مسیحیت در آورد. باوجود این، جامعه اکتشاف فلسطین برای دیگر سازمان های بعدی نمونه ای شد، اما یکی از بنیانگذاران جامعه لندنی برای ترویج مسیحیت، کشیش استانی فابر، استاد الهیات در دانشگاه اکسفورد بود که مقاله ها و کتاب هایش پژوهش فراوانی یافت و شمار پیروانش بسیار فراتر از اعضای انجمن رفت. فعالیت این کشیش فاضل بر تفسیر پیشگوئی های کتاب مقدس متمرکز بود، از بینش اشعیا و دانیال نبی گرفته تا دیدگاه یحیی تعمید دهنده. او در

48 - برای منتخباتی از این تجربه به مجموعه پاکو شاپیت (با سرپرستی)، شگفتی های سرزمین مقدس (به عبری)، بیت المقدس، کِتر، ۱۹۸۱ مراجعه کنید.

49 - یک فرضیه موهومی مدعی است که بناپارت به هنگام محاصره عکا، پیامی نوشته است که در آن به یهودیان وعده ی کشور را می دهد. این پیام احتمالا تقلبی تا کنون پیدا نشده است. برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به:

Henry Laurens, « Le projet d'Etat juif attribué à Bonaparte », in *Orientales*, Paris, CNRS Editions, 2007, p.123-143.

درباره نگاه بناپارت به یهودیان به مثابه عضو لاینفک ملت فرانسه و نه ملتی مجزا، به کتاب لیلی مارکو نگاه کنید:

Lilly Marcou, *Napoléon face aux juifs*, Paris, Pygmalion, 2006.

سال ۱۸۰۸، رساله مشهورش را با عنوان «رساله درباره پیشگویی های پیامبرانه ای که تحقق یافته، در حال تحقق اند یا به تحقق خواهند پیوست [...] و در باره احیای یهودیان» به چاپ رساند که در آن نتیجه می گرفت که بیشتر یهودیانی که به فلسطین رفته اند، با یاری یک ملت بزرگ دریائی واقع در اروپا در سال ۱۸۶۷ به مسیحیت ایمان خواهند آورد.⁵⁰ بسیاری از مسیحیان انجیلی بینش های مشابهی را مطرح کرده بودند، آنان خود را متعلق به نسلی می دانستند که در دوران حیات خویش، رستگاری را خواهند دید. اما، آنان می بایست ابتدا مردم دنیا را به انتقال یهودیان به «سرزمین» شان قانع می کردند.

دربین اعضای «جامعه برای ترویج مسیحیت»، در کنار فابر، همکار مُبلّغ او الکساندر مک کاول، پرفسور زبان عبری در کالج سلطنتی لندن، لوئیس وی، وکیل برجسته ثروتمند که بخش بزرگی از هزینه های انجمن را می پرداخت، و همچنین ادوارد بیکر استچ مشهور دیده می شدند. بیکراستچ هم زمان با انتشار چندین جلد از آثار خودش مبتکر برگزاری برنامه های فراوانی برای تشویق مهاجرت «بنی اسرائیل» به شرق بود. به عقیده او، تنها ایجاد پادشاهی اسرائیل به پسران خدا امکان خواهد داد تا یهودیان به آن سرزمین بازگشته و مردمان سراسر جهان را به کیش مسیحیت در آورند.⁵¹ نقش با اهمیت او در ترویج ایده ی «پروتو-صهیونیستی» (صهیونیست آغازین) با تنیدن پیوندهای دوستی او با هفتمین کُنت شفتزبری، آنتونی اشلی کوپر که مشاور نزدیک او بود، تقویت شد. کُنت شفتزبری شخصیتی کاملاً بانفوذ در انگلستان دوره ی ویکتوریا بود. او که فردی نوع دوست و محافظه کار بود، به ویژه برای تصویب قوانینی برای محدودیت کار کودکان و ممنوعیت تجارت برده

⁵⁰ G. S. Faber, *A general and Connected View of the Prophecies Relative to the Conversion, Restoration, Union and Futur Glory of The House of Judah and Israel*, London, Rivington, 1809.

در مورد این شخصیت به مقاله سارا کوخاو، «بازگشت یهودیان به سرزمین اسرائیل و جنبش انجیلی در انگلستان»، (به عبری)، کاتدرا، ۶۲، ۱۹۹۱، صفحه های ۱۸ تا ۳۶ مراجعه کنید.

⁵¹ Edward Bickersteth, *The Restoration of the Jews to their Own Land*, London, Seeley, 1841
(<http://www.archive.org/sream/restorationjews00bickgoog#page/n8/mode/2up>).

تلاش فراوان کرد. وی همچنین به ایده ی احیای یهودی- مسیحی در سرزمین مقدس معتقد بود.

به خاطر سهمی که شفتزبری در ابراز صهیونیسم مسیحی دارد، شاید بتوان او را «هرتسل انگلیکان» نامید. برخی پژوهشگران معتقدند که او نخستین کسی بود که از اصطلاح مشهور «سرزمینی بدون مردم، برای مردمی بدون سرزمین» در مورد فلسطین استفاده کرد (پاره دیگری از پژوهشگران او را مروج اصلی این ایده می دانند)⁵². از نظر لرد شفتزبری، «پسران اسرائیل» فقط پیروان کیش ویژه ای نبودند، بلکه همچنین آن ها را به مثابه اخلاف نژادی قدیمی می شمرد که پس از گرویدن به مسیحیت در آینده، دوباره مردمی مدرن شده و متحد طبیعی بریتانیای کبیر خواهند بود. دقیقاً از آن جایی که او یهودیت را در میان ادیان واقعی دینی برحق نمی دید، یهودیان را به عنوان تبعه مردمان دیگر به حساب می آورد. به هر حال، او نسبت به انتخاب یهودیان به نمایندگی پارلمان انگلستان نظر مساعدی نداشت و معتقد هم نبود که این مردم تجدیدحیات یافته، مُحق به داشتن یک دولت واقعی برای خود باشند⁵³؛ چرا که از دید او، یهودیان متواضع می بایست به قرار گرفتن در زیر چتر حمایت بریتانیای مسیحی رضایت دهند. مسلم است که فلاکت یهودیان در برابر یهودستیزی، انگیزه مرکزی فعالیت های او نبود، هر چند که او صمیمانه نسبت به تبعیض ها ئی که علیه یهودیان اعمال می شد حساس بود. او به عنوان یک مسیحی مومن، سخت به امکاناتی که «تجدید حیات» در اختیار خاورمیانه می گذاشت، و به باورش ناپدیدشدن دین یهود را در پی داشته و نشانه ای از قریب الوقوع بودن رستگاری، سخت دلبسته بود.

همان طوری که ترویج انجیل یکی از انگیزه های مسافرت زائران به سرزمین مقدس بود، هدف اصلی تبلیغاتی شفتزبری هم ترویج چشم انداز آخرزمانی نوزائی صهیون بود. این واقعیت که نه او و نه «جامعه برای

⁵² Diana Muir, A land without a people for a people without a land », *Middle East Quarterly*, XV, 2008, p. 55-62.

⁵³ - در مورد این موضوع، به مقاله مناخم کدم Menahem Kedem، «بینش رهائی خلق یهود و سرزمین اسرائیل در اخلزامانی پروتستان ها، در انگلستان میانه قرن نوزدهم (به عبری)، کاتدرا، XIX، ۱۹۸۱، صفحه ۵۵ تا ۷۱.

ترویج مسیحی»، موفق نشدند هیچ یهودی را به دین مسیحی جلب کنند، به هیچوجه نه در قاطعیت ایمان آنان خللی به وجود آورد و نه سطح فعالیت پیش-صهیونیستی آنان را تضعیف نمود^{۵۴}.

شفتربری Shaftesbury برای طرح بازگشت یهودیان بی اندازه تلاش کرد، شعاع نفوذ او فراتر از گروه های مذهبی انجیلی می رفت و تا محافل با اهمیت حکومتی می رسید. وابستگی او به گروه پارلمانی توری Tory مانع از برقراری رابطه ی دوستی نزدیک با لرد پالمرستون، وزیر امور خارجه و نخست وزیر آتی از حزب ویگ Whig نشد. او نخست وزیر را قانع کرد تا برای اولین بار در سال ۱۸۳۳ در شهر بیت المقدس، کنسولگری بریتانیا را تاسیس کند. در مقیاسی وسیع، این عمل اولین نشانه ی نفوذ انگلستان در فلسطین است. یک سال بعد، شفتزبری در مجله Quarterly Review لندن مقاله ای منتشر کرد که در آن منافع اقتصادی بریتانیا را نسبت به سرزمین مقدس به طور جامع توضیح می داد. از نگاه بسیاری از انگلیسی ها، استدلالات اقتصادی و ملاحظات مذهبی مندرج در این مقاله، متقاعدکننده و موثر بود. اندکی بعد، این بار مقاله ای با عنوان «دولت و رنسانس یهودیان» در روزنامه تایمز Times منتشر کرد که پژواک فراوانی یافته و هم در بریتانیا و هم در ایالات متحده با واکنش های مثبت فراوانی روبرو شد. اغراق نخواهد بود اگر گفته شود که انتشار این مقاله برای صهیونیسم مسیحی همان منزلتی را داشت که «دولت یهودیان» هر تسل Herzl در سال ۱۸۹۶ برای صهیونیسم یهودی.

در منشأ پیدایش ایده صهیونیسم مسیحی، سوای جایگاه دین، و نیز فراتر از واکنش ایدئولوژیکی به تکان های ناشی از انقلاب فرانسه، تحولات اوضاع و احوال سیاسی خاورمیانه نیز وجود داشت. در سال ۱۸۳۱، محمد علی پاشا، خدیو پیشین مصر، سوریه و فلسطین را به تصرف در آورد، امری که به دیده ی قدرت های بزرگ موید شکنندگی

^{۵۴} - در مورد این چهره فرهمند به روایت جامع دونالد لوئیس مراجعه کنید. نویسنده، بویژه بر روی علایق یهود دوستی philo-Semitism لرد پرتستان و مخالفتش یا مسیحی شدن یهودیان انگشت می گذارد:

Donald M. Lewis, *The Origin of Christian Zionism, Lord Shaftesbury and Evangelical Support for a Jewish Homeland*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

امپراتوری عثمانی بود، و سرانجام بریتانیا و فرانسه را به پشتیبانی از این قدرت اسلامی در حال احتضار واداشت. از این رو، در سال ۱۸۴۰، بریتانیا به یاری عثمانی ها شتافت تا ارتش محمد علی پاشا را تا مصر عقب براند. رقابت بین انگلستان، فرانسه و روسیه برای تکه پاره کردن «عضو بیمار اروپا» [لقبی که تزار نیکولای اول به امپراتوری عثمانی داده بودم]، تا حدی آغاز گر تحمیل ترفندهای دیپلماتیک بود که در اواخر قرن نوزدهم شدت یافت. چنین بود که مسئله فلسطین به صورتی آرام ولی مطمئن در دستورکار دیپلماسی بین المللی قرار گرفت.

روز ۱۱ اوت ۱۸۴۰، لرد پالمستون وزیر امور خارجه، در نامه ای به سفیرش در استانبول، جان پانسونبی نوشت: «تشویق یهودیان به بازگشت به فلسطین و اقامت در آن جا به روشنی برای سلطان اهمیت خواهد داشت، چرا که آنان با ثروتی که به همراه خواهند آورد بر منابع مالی سلطان خواهند افزود؛ و اگر قوم یهود با تصویب و دعوت سلطان، تحت حمایت برگردد، هر گونه سوءنظر آینده محمدعلی یا جانشین او را زیر نظر خواهند داشت [...]». من موظفم به عالی جناب موکدا رهنمود بدهم که [به دولت ترک] توصیه کند تا در تشویق عادلانه یهودیان اروپا برای مهاجرت به فلسطین کمال تلاش را مبذول دارند^{۵۵}.

پشت سر توصیه های وزیر امور خارجه بسیار عمل گرا (پراگماتیک)، به صورتی منطقی، شفتزبری نظریه پرداز (ایدئولوگ) قرار داشت. برای پالمستون چندان اهمیت نداشت که یهودیان پیش یا پس از مهاجرت به مسیحیت بگروند؛ اوبه ویژه رویای مالکیت استراتژیک زیر حمایت امپراتوری را در سر می پرواند. اما بر عکس، این امر برای لرد مذهبی شرط لازم بود: هدف تغیر ناپذیر او ایجاد اسرائیلی بود که باید در آخر زمان انگلیکان شود.

بریتانیا تقریباً تبعه ای در خاورمیانه نداشت و این مسئله چگونگی حضورش را زیر سوال می برد. تحت حاکمیت امپراتوری عثمانی، ایجاد

⁵⁵ - نقل قول به ترجمه از انگلیسی، از صفحه ۱۷۵ کتاب *Barbara W. Tuchman, Bible and Sword*

همچنین به مقاله الکساندر اسکولچ نگاه کنید: Alexander Schölch, « Britain in Palestine, 1838-1882, The roots of the Balfor policy », *Journal of Palestine Studies*, XXII, I, 1992, p. 39-56.

مستعمره ای با جمعیت بریتانیایی در منطقه آن چنان که در برخی نواحی آفریقا یا آسیا رخ داد، غیرقابل تصور بود. در چنین وضعیتی، ایده صهیونیستی مسیحی آغازین، برپایه ی استقرار یهودیان در فلسطین راهی ممکن جهت تقویت نفوذ امپراتوری در منطقه ارزیابی شد. علاوه براین، مگر یهودیان متفقین طبیعی انگلستان نبودند، و آن کشور در بین کشورهای اروپائی، کمترین میزان یهود ستیزی را نداشت و همیشه از عبرانی های باستانی ستایش نمی کرد؟ بدیهی است که یهودیان خارجی، از آلمان تا فرانسه نیز می توانستند به این کارزار اروپائی مشترک بپیوندند، که در آن صورت، سرمایه ثروتمندترین آنان می توانست از حمایتی مطلوب بهره مند گردد.

سر مونیژ مونته فیور Sir Moise Montefiore، بازرگان و خیر مشهور، شخصیتی نمادین از مشارکت موجه یهودیان جهان در کارزار استعماری بود. او که یهودی مذهبی متولد ایتالیا بود، لقب بارونت را از "دوستش" ملکه ویکتوریا دریافت کرده و به عنوان "نماینده شاه در لندن" منصوب شده بود؛ او با ایده ی تعیین بیت المقدس به عنوان پایتخت مذهبی یهودیان توافق بسیار داشت و برای تحقق آن کوشش فراوان کرد. او برای نخستین بار در سال ۱۸۲۷ از سرزمین مقدس دیدار کرد که این سفر اثر عمیقی بر او گذاشت. وی در سال ۱۸۳۹ سفر دیگری کرد، این بار با هدف یاری به جمعیت یهودیان شهر مقدس از طریق کمک مالی و کارهای نیکوکارانه. او با بی خبری کامل از بومیان فلسطین که زمین ها را می کاشتند، حتی به محمد علی پاشا برای تملک زمین ها در فلسطین (که تحت حاکمیت مصر بود) مراجعه کرد. او پنج بار دیگر نیز به بیت المقدس رفت و هربار برای پیشبرد یک کلونیزاسیون یهودی خودمختار، که به کمک های مالی و سخاومندی خارجی وابسته نباشد، اقدام کرد. تلاش های او با موفقیت روبرو نشد و سرانجام ناگزیر شد با نهادهای یهودی سنتی بیت المقدس سازش کند. باوجود این، او تا آخرین دم از رویای تبدیل سرزمین مقدس به سرزمینی یهودی دست نکشید. او با استفاده از مردم داری سیاسی اش در محافل دولتی بریتانیا، عثمانی و بین المللی، نفوذش را به سود جماعت های

گوناگون یهودی، و به طور غیرمستقیم در خدمت پیشبرد ایده های پیش-صهیونیستی در فرهنگ سیاسی انگلستان به کار گرفت.⁵⁶

پالمستون تنها سیاستمداری نبود که به طوری جدی مهاجرت گسترده یهودیان به فلسطین را مد نظر داشت؛ بعدها، این ایده از پشتیبانی چند شخصیت در دستگاه دولتی برخوردار شد، از جمله سرهنگ چارلز هنری چرچیل (خویشاوند دور وینستون چرچیل) که هنگام مأموریت در هیئت نظامی در دمشق، در تماس با مونته فیور که در آن زمان در محل بود، و نیز به خاطر گرایش ضد عثمانی و هواداری اش از استعمار، تمایلات پیش-صهیونیستی پیدا کرد. او در مکاتباتش با بارونت یهودی، و نیز در کتاب نیمه زندگی نامه اش به نام قله لبنان، یهودیان را فرامی خواند تا واقعا در فلسطین مستقر شوند و بر طبق بهترین سنت گسترش استعماری به انگلستان توصیه می کند تا با استقرار جدی نظامی، امنیت آن ها را تامین کند.⁵⁷

افسر دیگری، به نام سرهنگ دوم جورج گولر George Gawler نیز به صف طرفداران پر و پا قرص تجدید حیات یهودی در فلسطین پیوست. این کارمند امپراتوری که مدتی فرماندار جنوب استرالیا بود، از نزدیکان مونته فیور نیز بود و در سال ۱۸۴۹ همراه او فلسطین را در نور دیده بود. او طرحی برای «بازگشت یهودیان به سرزمین شان»، اساسا با هدف ایجاد منطقه حائل (Zone Tampon) امنیتی برای بریتانیا ما بین مصر و سوریه تدوین کرد.⁵⁸ تجربه غنی او از استعمار موفق استرالیا وی را

⁵⁶ - به مقاله ی اسرائیل بارتال Israel Bartal، «میهن پرست جلو زده یا میانجی تاخیر دارد؟ چهره موسی مونته فیور»، در تبعید به سرزمین، استقرار در سرزمین اسرائیل پیش از صهیونیسم (به عبری)، بیت المقدس، کتابخانه صهیونیست، ۱۹۹۴، صفحه ۲۱۹ تا ۲۳۵ نگاه کنید. همچنین به مقاله آبیگیل گرین، مراجعه کنید:

Abigail Green، « Rethinking Sir Mose Montefiore. Religion, nationhood and international philanthropy in the nineteenth century », *American Historical Review*, 110, 3, p. 631-658.

⁵⁷ Charles Henry Churchill, *Mount Lebanon*, London, Otley, 1853, 3 vol.
و همچنین مقاله زیر: Franz Kobler، « Charles Henry Churchill », *Herzl Yearbook*, IV, 1961-1962, p. 1-66.

⁵⁸ - مناخم کیدم Menahem Kedem، «فعالیت جورج گاولر George Gawler برای ایجاد مستعمره های یهودی در سرزمین اسرائیل، (به عبری)، کاتدر، ۳۳، ۱۹۸۵، صفحه ۹۳ تا ۱۰۶؛

به این فکر انداخت که بخشی از همان روش ها را می توان در فلسطین هم پیاده کرد. مسلم بود که باید منتظر واکنش های آشوبگرانه عرب های بادیه نشین بود، اما از آن جا که بخش بزرگی از کشور بایر بود، کارفرمایان یهودی می توانستند مطمئنآ آن را دایر سازند. باوجود آن که طرح «صهیونیستی» گولر با واژه هائی واقع گرایانه ، هرچند مغشوش، بیان شده بود، اما می شد طنین انجیلی را به گونه ای فزاینده در آن حس کرد: از نگاه او، بریتانیا فرستاده خدا برای نجات اسرائیل و باقی جهان بود.^{۵۹}

آشکار بود که عده ای در بدنه دستگاه دولتی بریتانیا ، با ایده مهاجرت یهودی به سرزمین مقدس مخالفت داشتند، و البته تعداد بیشتری از کارمندان عالی رتبه نسبت به این موضوع کاملاً بی تفاوت بودند. در میانه های قرن نوزدهم، عصر استعمارگری هنوز به اوج خود نرسیده و اشتهای سیری ناپذیر تسلط بر فضای نامحدود هنوز حکومت را فرانگرفته بود. در این جا، چهره الگوی نخستین (آرکتیپ) گذار تاریخی در جهت تداوم امپریالیسم و آغاز نفوذ عملی در خاورمیانه در رابطه با مسئله یهود مورد نظر ماست.

دو «پروتستان» و خاورمیانه

در اسرائیل، در کلان شهر تل آویو هیچ بنای یادمان یا کوچه ای به نام بنیامین دیزرائیلی Benjamin Disraeli ، نخست وزیر بریتانیا وجود ندارد. درواقع، در آن دوران، شورای شهر تصمیم گرفت تا نام افرادی را که به دین دیگری گرویده بودند، جاودان نسازد. بر عکس، شهرداری تل آویو لرد بالفور، نخست وزیر دیگر امپراتوری بریتانیا را جاودانه کرده است. نام او را به یک خیابان معتبر مرکز شهر داده اند. اسرائیل

و اسرائیل بارتال، «پروژه استقرار یهودی جورج گاولر در سال های ۱۸۴۰. از منظر جغرافیائی و مستعلائی»، در مجموعه به سرپرستی روث کارک Ruth Kark ، رهائی خاک سرزمین اسرائیل، ایده ها و عمل ها (به عبری، بیت المقدس، بن زوی، ۱۹۹۰، صفحه ۵۱ تا ۶۳.

⁵⁹ - برای تحلیل کوتاه و جالب ایده های صهیونیستی در انگلستان به جزوه زیر نگاه کنید:

Albert M. Hyamson, *British projects for the Redomption of the Jews*, Leeds, British Palestine Committee, 1917.

حتی ضروری دانست که نام او را به یک دهکده تعاونی (موشاو) واقع در دره مرج ابن عامر (به عبری اِمِک بیزرائل) Jezreel داده و آن را «بalfouria» بنامد.

بنیامین دیزرائیلی مثل مונته فیور یهودی-ایتالیائی تبار بود. اما، برخلاف بشردوست پیش-صهیونیست اخیر، میانه ی پدر دیزرائیلی با جماعت یهودی به هم خورده و فرزندانش را غسل تعمید مسیحی داده بود. لذا، رهبر آینده حزب توری از این اقبال برخوردار شد که انگلیکان مومنی بشود، زیرا به عنوان یهودی نمی توانست در سال ۱۸۳۷ (در سی و دو سالگی) به نمایندگی مجلس انتخاب شود. دیزرائیلی بسیار سریع پله های ترقی را پیموده و یکی از چهره های برجسته سیاست بریتانیا شد. او سخنوری بی نظیر بود و در ترفند سیاسی کوبنده و مکار. راه سیاست را تا قله ها پیمود و به رهبری حزب محافظه کار رسید. او در سال ۱۸۶۸ برای مدتی کوتاه نخست وزیر شد و سپس برای بار دوم سیاست بریتانیا را از سال ۱۸۷۴ تا ۱۸۸۰ رهبری کرد.

او هم چون مונته فیور پیوند دوستی شخصی با ملکه ویکتوریا برقرار کرد؛ اگر ملکه به مונته فیور لقب بارونت داد، او را نیز لقب نجیب زاده داد و کُنت نامید. او هنگامی که نخست وزیر شد، پیشنهاد کرد عنوان «ملکه هندوستان» به عناوین ملکه اضافه گردد و به این ترتیب آن را جبران کرد. او به عنوان یک سیاستمدار تمام عیار فقط به فعالیت سیاسی اکتفا نمی کرد، و حاصل علاقه آشکار او به تخیلات ادبی، نگارش داستان هایی شد که از همان سنین جوانی به انتشار آن ها پرداخت و تا آستانه مرگش ادامه یافت. برخی نوشته های وی، رابطه او با تبارش و همچنین سرزمین مقدس در شرق را آشکار میسازد.

او در سال ۱۸۳۳ و پیش از ورود به پارلمان، درباره دیوید آلروی David Alroy، منجی یهودی قرن دوازدهم، که بین شمال بین النهرین و قفقاز زندگی می کرد، رمانی منتشر کرد. درباره این شخصیت تاریخی، اطلاعات بسیار کمی در دست است و دیزرائیلی مدرک و سند دیگری به جز آن چه ما در دوره کنونی در اختیار داریم، نداشت. اما، این محدودیت مانع از این نشد که او از آلروی، رهبر اصیلی از تبار داوود بسازد که اصل و نسب یهودی-فلسطینی اش را فراموش نکرد و علیه حاکمان مسلمان سلاح به دست گرفت تا یهودیان جهان را نجات دهد. مشکل این جاست که پسران «نژاد» او از وی تبعیت نکردند، به طوری که در

تحقق آرزوی بلندپروازانه مهدویت گرائی اش شکست خورد.⁶⁰ نویسنده، در نسخه اصلی «افسانه شگفت انگیز آلروی» (Alroy (1833)، حکایت مشابهی درباره یک شاهزاده، همان قدر اسرارآمیز، به نام اسکندر افزوده بود که در کودکی به زور اسلام آورده بود، اما، همیشه از تبار یونانی و مسیحی اش یاد میکرد.

دیزرائیلی در طول زندگی اش میان مذهب روز تولد و مذهبی که به آن گرویده بود، در نوسان بود، به طوری که از دید او مسیحیت ادامه منطقی و تکمیلی یهودیت باستانی بود. اگر می توان او را فردی «معتقد» دانست، اما او در پیروی از اعتقادش هرگز سختگیر نبود. در حالی که خود را مسیحی مومنی می شمرد، اما به سبک رایج شبه علم مد روز در آن عصر، خود را متعلق به خلق-نژاد مجزائی می دانست؛ او این مطلب را هر از گاهی در ملا عام بیان می کرد. او مطمئن بود که معضل (پروبلماتیک) نژاد و نه مذهب، کلید واقعی درک تاریخ جهان را به دست می دهد. غروری که او به خاطر «نژاد عبرانی» اش از خود نشان می داد، در کانون های روشنفکری یهودی اروپای مرکزی و شرقی، در جایی که همان غرور به تحکیم هویت جدید قوم مدارانه «علمی» یاری کرده بود، پژواک می یافت.⁶¹ در روایت احساساتی درباره آلروی، ذات گرائی (اسانسیالیسم) یهودی خود را بخوبی نشان میدهد؛ خون منجی یهودی، ماموریت او را فرمان می دهد. در این اثر، اورشلیم به صورتی

⁶⁰ - این کتاب خیلی زود به عبری ترجمه شد. نگاه کنید به:

Benjamin Disraeli (Compte de Beaconsfield), *Progéniture de la race de Jessé ou David Alroy*, Varsovie, Kultur, 1883.

انتشارروایت پرارزشی که تقدیم می شود [...] زنده کردن عشق به سرزمین مقدس، میهن نیاکان مان در قلب خوانندگان است» (صفحه ۱)؛ همچنین نگاه کنید به:

Benjamin Disraeli, *The Wondrous Tale of Alroy. The Rise of Iskender, Whitefish*, Kessinger Publishing, 2009.

⁶¹ - برای مثال، نگاه کنید به: از هاینریش گرائتز Hzinrich Graetz، نخستین مورخ پروتو-صهیونیست در مشاخره اش با هاینریش فون ترایشکه Heinrich von Treitschke، در مجلد «راه های تاریخ یهودی» (به عبری)، بیت المقدس، بیالیک، صفحه ۱۰۰ و همچنین از ناتان برنباوم Nathan Birnbaum (مخترع واژه «صهیونیسم») در «ناسیونالیسم و زبان»، مقاله منتشر شده در کتاب یواکیم دورون Joachim Doron، اندیشه صهیونیستی ناتان برنباوم (به عبری)، بیت المقدس، کتابخانه صهیونیستی، ۱۹۸۸، صفحه ۱۷۷.

رمانتیک و حتی اسرار آمیز وصف شده است. دیزرائیلی در سال ۱۸۳۱، پیش از ورود به سیاست و پیوستن به حزب محافظه کار توری در جریان سفری به خاورمیانه از بیت المقدس دیدار کرده بود: شهر تاثیرمحوشدنی نامتعارفی در اوبه جای گذاشته بود.

در یکی دیگر از رمان های مشهور او، جستجوی شورانگیز وی درباره «ریشه های» خاورمیانه ای، بازهم بیشتر بیرون می زند. دیزرائیلی در سال ۱۸۴۷ هنگامی که کاملاً به سیاست پیوسته بود، کتاب تانکرد یا جنگ صلیبی جدید (Tancred, or the New Crusade) را منتشر کرد.^{۶۲} این بار قهرمان داستان، جوان اشراف زاده انگلیسی است که برای رسیدن به سرزمین مقدس، راه یک جنگجوی صلیبی قدیمی به نام تانکرد را می پیماید. هدف نخست او کشف شرق و رازگشائی اسرار آن است؛ در وهله دوم قهرمان داستان به کوه سینا می رود و طینی می شنود که به او فرمان می دهد تا یک «دین سالاری برابری طلبانه» پایه ریزی کند. متاسفانه، این بار نیز بینش او در این روایت جان نمی گیرد: همزیستی یهودیان و مسیحیان، آرزویی که ذهن خلاق نویسنده خواهان آن بود، این بار نیز تحقق نمی یابد. باوجود این، این داستان ها گواهی بود بر وزش نسیم شرق در سالن های فرهنگی لندن در آن روزها. و همچنین نشانی بود از وجود این گرایش که سرزمین باستانی را به عنوان مکانی معرفی کند که در آن دو مذهب پا گرفته است. اگر داستان های دیزرائیلی نویسنده پایان خوشی happy end ندارند، ولی سرانجام، دیزرائیلی سیاستمدار در واقعیت تاریخی موفق شد بریتانیای کبیر را کمی بیشتر «آسیائی» کند، به عبارتی دیگر، بعد استعماری آن را به طرز چشمگیری افزایش دهد.

دیزرائیلی نه صهیونیست شد و نه به طریق اولی صهیونیست مسیحی. با این همه، او به همان حزبی وابسته بود که شفتزبری. این دو تا سال ۱۸۶۰ روابط نزدیکی با هم داشتند. باوجود این، پشتیبانی از بازسازی یهودیت در فلسطین با هدف تبدیل آن به موطنی مسیحی در آینده، به طور اخص بخشی از دل مشغولی های او نبود.^{۶۳} دیزرائیلی با سیاست هایش

⁶² Tancred ou La Nouvelle Croisade, Paris, Fayard, 2004

⁶³ این امر که دیزرائیلی خود را منسوب به نژاد عبرانی ها می داند، موجب شادمانی یهودیان گشته و آن ها را به نادرست واداشت که اعلام کنند که او قلباً یک صهیونیست بود. به کتاب میکائیل جلیبر Nathan Michael Gelber، طرح دولت یهود برای لرد بیکنسفیلد (به عبری، تل آویو، Laynman، ۱۹۴۷ مراجعه کنید.

بدون تخطی و با تمام توانش به طبقه حاکم بریتانیا خدمت کرد. اما، شاید بی آن که بخواهد، به طور غیرمستقیم به ایجاد شرایط دیپلماتیکی کمک کرد که بعدها انگلستان را در موضعی قرارداد تا ایده صهیونیستی یهودی را بپذیرد. در سال ۱۸۷۵، هنگامی که نخست وزیر بود، از دوست صمیمی اش لیونل دو روجیلد خواست تا برای خرید چهل و چهار درصد از سهام کانال سوئز برای بریتانیای کبیر به وی کمک کند. و این معامله بزرگ با موفقیت انجام شد: این اولین قدم برای نفوذ عملی امپراتوری در خاورمیانه بود. راه به سوی آسیای دورتر گشوده شد و از این پس، تمام مناطقی که حول و حوش دروازه دریائی یعنی کانال سوئز قرار داشت، خواه مصر یا فلسطین، به هدف های استراتژیکی دست اول تبدیل شدند. در سال ۱۸۷۸، در مقابل قول پشتیبانی از عثمانی ها و با اعمال فشارهای سخت به بلغاری ها، دیزرائیلی موفق شد که قبرس را به مستعمره بریتانیا تبدیل سازد. او در همان حال بانی اشغال افغانستان شد تا با کنار زدن روسیه، ارتباط بین خاورمیانه و خاور دور را بهتر تامین کند. هیچ دیپلمات بریتانیائی به اندازه او به «شرقی شدن» امپراتوری و در نتیجه به گسترش مرزهای آن خدمت نکرده است.

اما، فقط توانائی های فوق العاده دیزرائیلی و همتایانش در کشورهای قدرتمند دیگر نبود که تقسیم استعماری تمام فضاهای قاره ها را در آخر قرن نوزدهم میسر ساخت، بلکه دلیل اصلی آن گام های بزرگ صنعتی اروپای غربی به جلو بود. فاصله میان اروپای غربی و جامعه های انسانی دیگر چنان زیاد شد که شتاب گرفتن سلطه امپریالیستی را امکان پذیر ساخت. در جریان آخرین ربع قرن نوزدهم، نیم کره شمال غربی بیست و پنج میلیون کیلومتر مربع را به فضاهای تحت سلطه قبلی خود افزود. در حالی که در سال ۱۸۷۵، ده درصد آفریقا تحت سلطه ی اروپائیان بود، در سال ۱۸۹۰، ۹۰ درصد سرزمین های این قاره تحت حاکمیت سفیدپوستان درآمد.

به نابرابری تجهیزات و تکنولوژی، یک گفتمان خاورشناسانه (اریانتالیست) ای اضافه می شد، که بیش از پیش آشکارا مورد حمایت قرار می گرفت. اگر در اواخر قرن هیجدهم، عده ای از اندیشمندان، اصل برابری همه انسان ها را طرح کرده بودند، در اواخر قرن نوزدهم،

کسانی که الگو یا مرجع تلقی می‌شدند، این اصل را نفی می‌کردند. هندوها، سرخپوستان آمریکا، سپاهان آفریقا یا عرب‌های خاورمیانه در مقایسه با سفیدپوستانی که از اروپا آمده بودند، پست‌تر تلقی می‌شدند. در واقع، آن‌ها در شرایط نابرابری به سر می‌بردند: آن‌ها توپ‌های چدنی، گشتی‌های بخار، راه آهن مستحکم و موثر نداشتند. علاوه بر آن، آنان به اندازه کافی سخنگویان باسواد و آزموده در میان خود نداشتند. در آن لحظاتی که گفتار سیاسی و ارتباطات، بیش از پیش در روند دموکراتیزاسیون رو به رشد در غرب صنعتی تعیین‌کننده می‌شد، غیراروپائی‌تباران تقریباً به کلی فاقد رای و نظر بودند.⁶⁴

گویا برای آنان، اهالی عرب فلسطین وجود خارجی نداشتند: در برنامه‌های جدیدی که از نیمه‌های قرن نوزدهم تدوین می‌شد، آن‌ها را تقریباً به حساب نمی‌آوردند. رخنه جدید غرب در سرزمین مقدس با هدف «علمی و روحانی»، آن‌ها را به کلی نادیده گرفته بود. گرچه بخشی از روستائیان در سال ۱۸۳۴ علیه اشغالگران مصری شورش کرده بودند، ولی آن‌ها به مثابه‌ی جنبش خودبخودی جمعیتی تلقی می‌کردند که مطالبات مشخصی نداشت، از جمله به این دلیل که در جریان این آشوب، شورشیان حملاتی کورکورانه به غیرمسلمانان کرده بودند.⁶⁵

برای مثال، در ۱۸۶۵ دانشگاه آکسفورد «صندوق اکتشاف فلسطین» را تاسیس کرد. هدف اعلام شده این صندوق، پژوهش‌های انسان‌شناختی (آنتروپولوژیک) بود، باوجود این، عمده تلاش‌های آن در زمینه کشف گذشته و جغرافیای فیزیکی آن سرزمین بکار می‌رفت. انگیزه اصلی این

⁶⁴ - حتی اگر با نظریات ادوارد سعید در مورد میزان قدرت اورینتالیسم (شرق‌گرایی) در قرن هجدهم موافقتی هم نداشته باشیم، اما تحلیل او در مورد قرون نوزدهم و بیستم دقیق و بی‌بربرگشت است. به رساله‌آموزنده او نگاه کنید:

Edward Said, *L'Orientalisme, L'Orient crée par l'Occident*, Paris, Le Seuil, 2005.

⁶⁵ - برای برداشتی جالب از مناسبات انگلستان دوران ملکه ویکتوریا با سرزمین کتاب مقدس به کتاب ای‌تان بار یوسف مراجعه کنید:

Eitan Bar-Yosef, *The Holy Land in English Culture, 1799-1917, Palestine and the Question of Orientalism*, Oxford, Clarendon Press, 2005.

موسسه بیش از این که به اهالی معاصر آن سرزمین معطوف شود، در جستجوی تقدسی بود که تاریخ باستانی و نقشه‌نگاری استعماری پرورنده بود. لذا، بسیار طبیعی بود که ملکه ویکتوریا سرپرستی صندوق را به عهده گیرد؛ که سپس مونته فیور و بسیاری دیگر نیز از این اقدام پشتیبانی کردند.⁶⁶

جان جیمز ماسکروپ John James Moscrop، مورخ «صندوق» در کتابش روشن می‌کند که چگونه پژوهش‌های علمی با هدف‌های استراتژی نظامی درهم آمیخته بود و کل این حرکت از پیش‌خبر می‌داد که بریتانیای کبیر به زودی وارث این سرزمین خواهد شد.⁶⁷ پشتیبانی گسترده از این صندوق، از جمله به خاطر رقابت با فرانسه و توجه خاص به کانال سوئز بود. به هر جهت، تا سال ۱۸۹۰، صندوق به طور گسترده‌ای به شناخت جغرافیایی و نقشه‌نگاری از فلسطین معاصر یاری رساند. بخشی از کارمندان صندوق نیز از ماموران سازمان اطلاعات بریتانیا بودند که مأموریت اصلی آنان در نخستین وهله و پیش از تملک کانال سوئز، ایجاد بانک اطلاعاتی درباره صحرای سینا بود. از میان نقشه‌برداران می‌توان به توماس الیوت لورنس اشاره کرد که همان‌گونه که می‌دانیم، بعدها به خاطر عشقش به شن‌های زرین عربستان مشهور شد.

برای پیشگامان متعصب بریتانیایی، صحرا فقط یک برهوت نبود: به استثنای اطراف بیت المقدس، آنان به فلسطین به چشم سرزمینی متروک نگاه می‌کردند که بی‌تابانه منتظر غرب مسیحی بود که از بی‌حرکی طولانی نجاتش دهد.

⁶⁶ - در مورد فعالیت‌های استعماری و فرهنگی بریتانیا و کشورهای دیگر در فلسطین، نگاه کنید به:

Yoad Eliaz, *La Terr/textes*, op. Cit. p. 27-43.

⁶⁷ *Measuring Jerusalem, The Palestine Exploration Fund and British Interests in the Holy Land*, London, Leicester University Press, 1999.

بنیاد مشابهی در سال ۱۸۷۰ در آمریکا ایجاد شد (همان‌جا، صفحه ۹۶). گیاهان و پرندگان فلسطین بیشتر از اهالی عرب این سرزمین توجه بریتانیایی‌ها را جلب می‌کرد. برای نمونه، نگاه کنید به روزنامه کشیش و جانورشناس نزدیک به بنیاد هنری تریسترام Fonds Henry Baker Tristram, *The Land of Israel. A Journal of Travels in Palestine*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1882, و ترجمه کتاب او به فرانسه: *L'Histoire naturelle de la Palestine*, Paris, F. Guy, 1893

در چنین اوضاع سیاسی و روانی، به هیچ روی شگفت آور نیست که بریتانیایی ها استعمار فلسطین را اقدامی طبیعی تلقی کنند. باوجود این، سرزمین مقدس هنوز تحت سلطه بریتانیا نبود، بلکه بخشی از امپراتوری عثمانی ای بود که روز به روز بی ثبات تر می شد. همچنین، هنگامی که در اوایل سال های دهه ۱۸۸۰، در پی پوگروم های دهشتناک در روسیه، نخستین گروه یهودیان داوطلب مهاجرت شدند، این ایده در بریتانیا طرفداران جدیدی یافت. تا آن زمان، بینش مهدویت مسیحی شقتزبری یا رویاهای مذهبی یهودی مونته فیور به این دلیل که افراد انسانی حامل آن نبودند، خیال های باطل به نظر میرسید. یهودیان ساکن بریتانیا، فرانسه، آلمان یا ایتالیا با تمام تفاوت های فرهنگی شان، در این کشورها کاملاً ادغام شده بودند و ایده ی رانده شدن آنان به سوی «سرزمین نیاکان شان»، به عبارت دیگر، به حاشیه ی جهان متمدن برای ایشان غیرقابل تحمل بود. اما اکنون، اوضاع و احوال جدید، نخستین پایه برای امکان پذیری این ایده را فراهم می ساخت.

با ظهور ملت های محلی در مرحله ابتدائی protonation در منطقه غربی امپراتوری روسیه، محلی که حوزه های اسکان یهودیان در آن قرار داشت، فشار زیادی بر بسیاری از مردم ییدیش yiddishland وارد شد. ویژگی مذهبی، فرهنگی، و زبان شناختی این جماعت وسیع، موجب بروز نارواداری در میان همسایگان شان گشت، همسایگانی که رژیم تزاری تا می توانست استثمار می کرد و اینان را به سوی یهودستیزی آشکار تهاجمی سوق می داد. به علاوه، در اثر رشد جمعیتی، اوضاع اقتصادی جامعه یهودی که امکان خروج از حوزه اسکان را نداشتند، خراب تر و شرایط زندگی آن ها نیز تا حد غیرقابل تحملی وخیم تر شد. با شروع پوگروم ها در سال ۱۸۸۱، موج بزرگ مهاجرت یهودیان به غرب آغاز شد. تا جنگ جهانی اول، تعداد یهودیانی که امپراتوری روسیه را ترک کردند، دوونیم میلیون نفر تخمین زده می شود. این مهاجرت بزرگ به دروازه دولت های اروپای مرکزی و غربی رسیده، تا قاره آمریکا ادامه یافت. رشد سطح یهودستیزی در بخشی از این کشورها با جابه جایی مهم جمعیت، ارتباط مستقیم دارد. این امر همچنین موجب آغاز استعمار فلسطین و نیز پیدایش ایده و جنبش صهیونیستی شد. مهاجرت یهودیان از امپراتوری روسیه و رومانی موجب نگرانی های چند نهاد یهودی در اروپای مرکزی و غربی شد. به دنبال ورود یهودیان

«شرق»، هراس از رشد یهودستیزی موجب تلاش برای یافتن راه هائی جهت کمک به مهاجران «خارجی» شد (... یا خلاص شدن از دست شان). اگر در آلمان، رهبران جماعت های یهودی تلاش کردند تا مهاجران را به سوی بندر هامبورگ هدایت کنند تا آن ها راه شان را مستقیماً به مقصد آمریکا ادامه دهند، شخصیت های برجسته جماعت های یهودی در فرانسه و بریتانیا به جستجوی زمینه دیگری پرداختند تا از فشار ناشی از موج پناهندگان بکاهند. برای مثال، بارون موريس دوهيرش Maurice de Hirsch شخصاً برای ایجاد مرکزی برای مهاجران در آرژانتین تلاش کرد، در حالی که بارون ادموند دو روچیلد Edmond de Rothschild همین کار را برای مهاجرت به فلسطین انجام داد.⁶⁸ این دو اقدام برای مستعمره سازی که هدفی ملی گرایانه نداشت، برای بقای خود، بطور دائمی نیازمند کمک مالی بود.

در اوایل سال های دهه ۱۸۸۰، در حالی که یهودیان در امواج صدها هزار نفری و حتی میلیونی به غرب سرازیر می شدند، در بین مهاجران ده ها جوان ایده آلیست نیز پیدا می شد که می خواستند به فلسطین عزیمت کنند. این مهاجرت پراکنده هنوز معنی دار نبود و حتی بخشی از آن ها سفر پرمخاطره و دشوار خود را در مسیر کشورهای غربی ادامه دادند، ولی این آغاز روند آهسته ی راهی دراز بود.

یادآوری این نکته لزوماً زیاد جالب نیست که در میان بانیان پرتحرک این نخستین تجربه استعماری یک مسیحی قرار داشت به نام لورنس اولیفانت Laurence Oliphant. این دیپلمات و نماینده پیشین پارلمان، به این نکته اعتقاد راسخ داشت که اعمال حاکمیت مستقل بر سرزمین مقدس، وظیفه یک نژاد یهودی مسیحی است. او قبلاً در سال ۱۸۸۰، کتابی با عنوان معنی دار «سرزمین جلعاد» منتشر کرده بود⁶⁹. او معتقد بود که به خاطر دشواری تصاحب زمین در باختر رود اردن، بهتر است که یهودیان

⁶⁸ - نگاه کنید به حبییم آونی Haïm Avni، آرژانتین، کشور مقصد. اقدامات استعماری بارون دوهيرش Baron de Hirsch در آرژانتین (به عبری) بیت المقدس، ماگنس، ۱۹۷۳.

The Land of Gilead, Edimbourg, Blackwood, 1880.

در مورد این شخصیت عجیب نگاه کنید به کتاب زیر از جمله فصل های مربوط به فلسطین، صفحه ۱۸۷ تا ۲۳۰:

Anne Taylor, Laurence Oliphant, Oxford, Oxford University Press, 1982.

را در کرانه شرقی رودخانه مستقر کرد. برای این منظور باید از بادیه‌نشینان خلع ید کرد. برعکس، در مورد عرب‌هایی که بر روی زمین کار می‌کنند، مناسب‌تر است که آن‌ها را در «رزرو»ها (منطقه‌های بسته و حفاظت شده) ای‌گردهم آورد، نظیر آن چه در گذشته در آمریکای شمالی با سرخ‌پوستان کردند و سپس از نیروی کار آنان برای کار در کولونی‌های یهودی استفاده کرد. اولیفانت با توصیه‌نامه‌ای که از بنیامین دیزرائیلی گرفته بود، با سلطان عثمانی دیدار کرد ولی نتوانست او را نسبت به اعتبار طرحش در مورد ماورای اردن متقاعد کند. او در مورد طرح تامین اعتبار از بریتانیا به منظور ایجاد راه آهن سراسری در کشور مجازی اسرائیل نیز موفقیتی به دست نیاورد. اما جا دارد که این امتیاز را برای اولیفانت «غیرعادی» قائل شویم، که برخلاف بسیاری از صهیونیست‌های مسیحی در حالی که خودشان در کلان‌کشور مسیحی راحت و متمدن زندگی می‌کردند، می‌خواستند یهودیان را به سرزمین مقدس بفرستند تا به مسیحیت ایمان آورند، او خود به فلسطین مهاجرت کرد و در حيفا سکنی گزید. از طنز روزگار، منشی خصوصی اولیفانت در فلسطین فردی به نام نفتالی هرتس ایمبر Naphtali Herz Imber، سراینده سرود «هاتیکواخ» (امید) بود که بعدها سرود ملی دولت اسرائیل شد. هرتس ایمبر مثل بسیاری از مهاجران هم‌نسلش، «صهیون» (موضوع سرودش و با آن همه حسرت و نوستالژی) را رها کرده به انگلستان و سرانجام به ایالات متحده رفت و مقیم دائمی آن جا شد.

همان طوری که می‌دانیم، تولد جنبش ملی یهودیان در اواخر سال‌های دهه ۱۸۹۰ رخ داد. تئودور هرتسل Theodor Herzl، بنیانگذار ایده و سازمانده جنبش مزبور، فرهنگ اتریشی-مجارستانی داشت و می‌توان گفت که حساسیت ملی‌اش ژرمنی بود؛ او در ابتدا تلاش کرد که از طریق تماس‌های دیپلماتیک و نه با اقدامی استعماری، برنامه‌اش را اجرا کند. کوشش‌های او در نزدیک شدن به امپراتور آلمان، سلطان عثمانی و صدراعظم اتریش-مجارستان و کسب مساعدت آنان به جایی نرسید ولی فرصت مناسبی یافت تا ایده‌های قابل انفجارش را عرضه کند.

از همان آغاز قرن بیستم، فشاری شدید و غیرعادی در انگلستان برای متوقف ساختن مهاجرت از اروپای شرقی احساس می‌شد. به این مهاجرت به چشم تهاجمی تهدیدکننده می‌نگریستند و از جنبه‌هایی، شبیه واکنش‌هایی بود که در آغاز قرن بیست و یکم، نسبت به ورود مسلمانان

مهاجر در اروپا برانگیخته می‌شود. از نگاه عموم مردم، تقریباً همه شهروندان اروپای شرقی یهودی شمرده می‌شدند و چه در محلات مردمی لندن و چه از تریبون پارلمان، اصطلاحات جدید ضدیهودی به گوش می‌رسید.^{۷۰} در حقیقت، از سال ۱۸۸۱ تا ۱۹۰۵، تقریباً صد هزار یهودی «شرقی» به بریتانیا آمده بودند. در سال ۱۹۰۲، یک کمیسیون سلطنتی برپا شد تا مسئله مهاجرت مهارنشده را بررسی کند. نهادهای یهودی در انگلستان و در راس آن‌ها بارون دو روجیلد از این اوضاع و احوال نگران شدند و تصمیم گرفتند تا زمان یافتن یک راه حل، مانع از صدمه دیدن جماعت یهودی انگلستان شوند. چنین بود که به ابتکار شخصیت‌های برجسته یهودی، از هرتسل دعوت شد تا نقطه نظرات خود را در مورد استقرار یهودیان در خارج از اروپا به اطلاع این کمیسیون برساند.

لئوپولد گرینبرگ، مدیر روزنامه «اخبار یهودی» موفق شد در روز ۲۳ اکتبر ۱۹۰۲، ملاقاتی خصوصی میان تئودور هرتسل و وزیر پر قدرت مستعمرات بریتانیا، جوزف چمبرلن ترتیب دهد. کنجکاوی چمبرلن که همچنین طرفدار پرشور استعمار بود، به طرح‌های ابتکاری رهبر صهیونیست درباره سرزمین جلب شد. در جریان این دیدار، هرتسل پیشنهاد کرد یهودیان را به قبرس و گرنه در وهله دوم، به العریش و شبه جزیره سینا منتقل کنند؛ آشکار است که هدف واقعی این عمل جلوگیری از خطر یک مهاجرت انبوه یهودیان به بریتانیا بود. این دو محل، به اندازه کافی به فلسطین، که روزی می‌بایست امکان رفتن و اقامت در آن‌جا فراهم میشد، نزدیک هستند. هرتسل امیدوار بود که با این اقدام، مخالفت صهیونیست‌ها را، که فقط به «سرزمین صهیون» سوگند می‌خورند، خنثی کرده، در عین حال پشتیبانی استراتژیکی نخستین قدرت جهانی را به دست آورد. اگر چه در آن زمان، فلسطین تحت سلطه امپراتوری عثمانی قرار داشت، ولی قبرس و العریش و شبه جزیره سینا زیر سلطه بریتانیا بود و رهبر صهیونیست ساده لوحانه تصور کرده بود که هم در راهروهای دولت بریتانیا و هم در میان جنبشی که خود بنیان گذاشته بود، از پیشنهاد‌های او به خوبی استقبال خواهند کرد.

⁷⁰ Bernard Gainer, *Alien Invasion. The Origins of the Aliens Act of 1905*, London, Heinmann Educational Books, 1972.

درست است که در قبرس جمعیت مسلمانی زندگی می کرد که تا حدی گمنام مانده بود، ولی آن چه اساسا اشکال ایجاد می کرد، وجود اهالی مسیحی «سفیدپوست» بود که بریتانیا می بایست مورد حمایت قرار می داد. چمبرلن نیز پیشنهاد اول را نپذیرفت. اما در مقابل اعلام کرد که آماده بررسی مورد شبه جزیره سینا ست به شرطی که مصر موافقت کند. اما، نمایندگان بریتانیا در سرزمین نیل بلافاصله مخالفت شدید خود را ابراز کردند. وزیر مستعمرات که گسترش و تحکیم امپراتوری در حد امکان، یکی از دلنگرانی هایش بود، دلسرد نشد: او نمی خواست چنین فرصتی را که از دو جهت ارزشمند بود، ناچیز شمرد: از یک سو، از دست یهودیان بیگانه خلاص می شد که با لباس های عجیب و غریب و زبانی نزدیک به آلمانی، نومیدانه بر دروازه های بریتانیا می کوبیدند، و از طرف دیگر، اروپائیان بالقوه طرفدار و وفادار به دربار بریتانیا را در یکی از مستعمره های کم جمعیت مستقر می کرد. در ملاقات دوم با هرتسل، در روز ۲۴ آوریل ۱۹۰۳، چمبرلن متقابلا پیشنهادی به او کرد: اوگاندا (که بیشتر با کنیا منطبق است تا اوگاندا کنونی). این مستعمره به جمعیت نیاز داشت و می شد آن را به رایگان به قوم برگزیده واگذار کرد. این پیشنهاد از اهمیت غیر قابل انکاری برخوردار بود. برای نخستین بار یک قدرت اروپایی با جنبش صهیونیستی بر سر قلمرو سرزمینی وارد بحث می شد. گرچه قصد این طرح پاسخگوئی به دل مشغولی های استعماری و حتی بیش از آن، دور کردن مهاجران خارجی از بریتانیا بود، اما چرخشی در تاریخ جوان صهیونیسم و همچنین در تاریخ روابط پیچیده نخبگان بریتانیا با «اخلاف» اهل کتاب به شمار می رفت. صهیونیسم که تا آن زمان جنبشی حاشیه ای در بین جمعیت های یهودی جهان شمرده می شد، یک باره به صورتی «برجسته» به مشروعیت دیپلماتیکی که سخت در جستجویش بود، دست یافت. در این آغاز قرن بیستم، بریتانیا به نوبه خود، به مثابه حامی محافظ یهودیان ظاهر می شد.

زیر فشارهای سخت هرتسل پس از بحث های پرهیاهو و پرشور، پیشنهاد اوگاندا در کنگره ششم صهیونیستی به تصویب رسید؛ اما، در واقع، هیچکس این پیشنهاد را حقیقتا جدی نگرفت. حتی بسیج افراد برای مهاجرت به فلسطین کار ساده ای نبود؛ به محض اینکه قضیه مربوط می شد به رفتن به منطقه ای پرت در آفریقای شرقی و عاری از زمینه اسطوره ای که قادر به بیداری حساسیت میهن پرستانه باشد،

دشواری های غیرقابل حل تری نیز پیش می آمد. باوجود این، هرتسل این نکته را خوب درک کرده بود، نفس پذیرش این ایده از سوی وزیر مستعمرات بریتانیا سابقه ای ایجاد می کرد: درست است که به معنی پذیرفتن مالکیت صهیونیست ها بر فلسطین نبود، اما دست کم حق آن ها را برای داشتن سرزمینی خاص خود به رسمیت می شناخت.

هنگام پیشنهاد طرح اوگاندا، لرد آرتور بالفور نخست وزیر بود. یکی از دلایل پشتیبانی او از پیشنهاد «نیمه صهیونیستی» چمبرلن، همخوانی آن با مقاصد وی برای گذراندن قوانین بسیار سخت برای جلوگیری از مهاجرت خارجی ها بود. اما، بالفور که نامش در تاریخ صهیونیستی به عنوان نیکوکار بزرگ «خلق یهود» ثبت شده، به روابط خود با همین «خلق» یا به گفته خود با این «نژاد»، شکل مبارزه ای سیاسی داد که هدفش جلوگیری از یافتن سر پناهی آرام برای اعضای ستم دیده آن در میهن خود (انگلستان) بود. لرد بالفور در جریان بحث های پارلمانی در سال ۱۹۰۵، تاکید داشت که یهودیان منحصرأ بین خود ازدواج می کنند و در واقع نه قادر و نه خواهان ادغام در ملت انگلیس اند. به این دلیل، بریتانیا از نظر اخلاقی حق داشت که از ورود آنان بر روی خاک انگلیس جلوگیری کند. برای نشان دادن به جهان که موضع او نسبت به خارجی ها چندان هم دور از انسانیت نیست، در یکی از سخنرانی هایش با اشاره به طرح اوگاندا می گوید: سرزمینی حاصلخیز و وسیع در مستعمرات برای مهاجران پیشنهاد شده که دیگر هیچ جایی برای گله باقی نمی ماند.⁷¹

اتخاذ چنین موضعی در اوایل قرن بیستم، اجبارا از بالفور یک ضدیهودی بدخواه نمی سازد، همان طوری که رهبران اروپایی اوایل قرن بیست و یکم را به خاطر برخورد شدیدشان در بستن مرزها به روی کارگران مهاجر، نمی توان به سادگی اسلام ستیزان دیوانه خواند. واژه عام «آنتی سمیتیسم» طیف وسیعی از گرایش ها از خویشتن داری و احتیاط، تا دشمنی با یهودیان را دربر می گیرد. بالفور نسبت به یهودیان نفرت خاصی ابراز نداشته، گرچه شواهدی در دست است که نشان میدهد،

⁷¹ در مورد این موضوع به کتاب آموزنده ویکتور کاتان مراجعه کنید:

Victor Katten, *From Coexistence to Conquest. International Law and the Origins of the Arab-Israeli Conflict, 1891-1949*, London, Pluto Oress, 2009, p. 18-20.

وی شفقت زیادی هم نسبت به آنان روا نداشت. به ویژه، او به هیچ رو مایل نبود تعداد یهودیان در بریتانیا بالا رود و همواره و از جمله در سال ۱۹۱۷ این موضع را حفظ کرد.

سیاست بالفور در سال ۱۹۰۵، نقطه عطف مهمی در روابط بریتانیا و حتی کل اروپای غربی نسبت به بیگانگان بود. هنگامی که بریتانیا با زور و بدون این که از سوی کسی دعوت شده باشد، بر چندین نقطه جهان مسلط شد، صلاح دید که سیاست سنتی اش را تغییر دهد، کشوری که برای سال ها لیبرال بود و دولتی که پذیرای پناهندگان بود، به کشوری تقریباً کاملاً بسته تبدیل شد که حتی مرزهایش را بر روی قربانیان آزار وستم نیز بست. در عصر امپریالیسم، قرار بود جابه جایی جمعیت فقط در یک جهت صورت گیرد: از متروپل (سرزمین اصلی) به سوی خارج.

شاید گزافه گوئی نباشد که بگوئیم که قانون بالفور درمورد بیگانگان در سال ۱۹۰۵، کمتر از اعلامیه بالفور در سال ۱۹۱۷ به ایجاد دولت اسرائیل کمک نکرد (مثل قانون مشابهی به نام «قانون جانسون-رید Johnson-Reed Act» است که در سال ۱۹۲۴ در آمریکا تصویب شد)^{۷۲}، و شرایط مهاجرت را باز هم سخت تر کرد... و شاید حتی بیشتر از آن! این دو قانون ضدمهاجرت بودند که شرایط تاریخی آغاز سمتگیری یهودیان به سوی خاورمیانه را به وجود آوردند. البته، نامه مشهور لرد بالفور به لرد روچیلد هم نقش مهمی داشت که در آن اعلام شده بود که بریتانیا حاضر است با نظر مساعد ایجاد موطنی ملی برای «خلق یهود» در فلسطین را بررسی کند. چطور شد که بریتانیا توانست این تصمیم را بگیرد که، پایه ای دیپلماتیک و سیاسی برای یک ایده صهیونیستی بدهد، ایده ای که از دیدگاه صهیونیست ها، امری اخلاقی شمرده می شد، و ایده آن را به یک استعمار ملی در «میهن» آن ها تعمیم دهد؟

در ابتدا باید خاطرنشان کرد که بالفور در سال ۱۹۱۷ به مدافع حقوق خلق ها تبدیل نشد. در ژانویه همان سال، با این که یک کمیسیون

⁷² - قانون سال ۱۹۲۴ که متن آئین نامه سال ۱۹۲۱ را سخت تر هم می کرد، به طور ویژه یهودیان را هدف قرار نمی داد، اما آنان به سختی اثرات سوء آن را تحمل کردند و <http://www.historicaldocuments.com/ImmigrationActof1924>

<http://web.archive.org/web/20080210025205/>

انگلیسی-یهودی از بالفور خواسته بود به نفع یهودیان روسیه که در کشور امپراتوری تزاری هلاک می شدند، مداخله کند، او از تماس با دولت روسیه که در جنگ از متحدین بریتانیا بود خودداری کرد و در یک گفتگوی خصوصی در توجیه موضع خود یک سری انگیزه را ردیف کرد: «باید به خاطر داشته باشید که آزاررسانان دلایل خاص خود را داشتند. آنان از یهودیان که قومی فوق العاده زیرک ترند، هراس داشتند [...] در اروپای شرقی به هر کجا که بروید، یهودی ها در رده های بالاتر قرار دارند، و اگر این واقعیت، یعنی تعلق وی به نژادی متمایز، و نیز ایمان یهودی به دینی که موجب نفرت موروثی مردم اطراف بود، را به آن بیافزائیم، و به علاوه، این که شمار یهودی ها [...] به میلیون ها می رسید، شاید بتوان میل به کاستن از تعدادشان را فهمید»⁷³.

با وجود این، بالفور در دامان بانوی اسکاتلندی باتقوانی پرورش یافته و شیفته ی روایت های کتاب مقدس، قهرمانان اصلی آن و خلق باستانی عبرانی شده بود. او تصور می کرد که مسیحیت به این خلق دین بزرگی دارد و همواره به رفتار سنتی کلیسا نسبت به یهودیان برخوردی انتقادی داشت. او به احتمال از مادرش آموخته بود که احیای یهودی مقدمه ضروری رستگاری آخرت مسیحیان است. برخلاف چمبرلین سیاستمدار فعال، بالفور بیشتر اهل کتاب خواندن بود، دانش تاریخی نسبتاً وسیعی داشت و بخشی از وقت خود را به مطالعه اختصاص می داد. او نه پالمستون بود و نه شفتزبری، بلکه کمی از هر دو را داشت و می توان او را وارث طبیعی آنان دانست.

بالفور همچون دیزرائیلی و اکثریت لردهای عضو مجلس اعیان، تا اندازه ای بینشی نژادپرستانه داشت. در این زمینه نیزبایستی برخوردی جدی داشت: او با نظریه های خلوص نژادی فاصله داشت. اما وی نیز مانند شمار بزرگی از هم عصرانش معتقد بود که نژادهائی وجود دارند که حامل خصلت ها و رفتارهای متفاوتند، که آمیختگی بین آنان مطلوب نیست و باید محدود بماند. در تاریخ، نژاد یهودی پدیده ای محتوم و ابدی است: این نژاد از مبدأ سرزمینی مشخص در جهان پراکنده شده و کاملاً منطقی است که هر چه زودتر به آن جا برگردد. چنین پایه ایدئولوژیکی،

⁷³ - به نقل از: Jason Tones, *Balfour and Foreign Policy. The International Thought of a Conservative Statesman*, Cambridge University Press, 1997, p: 202.

بالفور را آماده کرده بود که یکی از طرفداران داغ صهیونیسم شود، که چنین نیز شد. اگر چه او یهودیان واقعی ساکن جنوب لندن را که عمدتاً «عامی» ارزیابی می کرد، چندان دوست نداشت، ولی تا پایان زندگی ستایشگر صهیونیست ها باقی ماند. او اطمینان داشت که اگر این نژاد سرزمین باستانی اش را که به اندازه کافی از لندن فاصله دارد، باز یابد، ارزش های اصیل خود را در آن جا به نمایش خواهد گذاشت.

همه این ها می تواند آن زمینه روشنفکری، و حتی ذهنی را توضیح دهد که موضع بالفور بر آن ها بنا شده بودند، اما این خلاصه کوتاه برای روشن کردن آن منطق مرکزی که بر تلاش های دیپلماتیک و سیاست بین المللی حاکم بود، کفایت نمی کند. بالفور چون دیزرائیلی، پیش از هر چیز استعمارگری بریتانیایی، و نماد عصر خود بود که برای گسترش منافع امپراتوری بریتانیا تلاش می کرد. اگر ایجاد موطنی یهودی در فلسطین با همین منافع مغایرت می داشت، او نخستین فردی می بود که با این ایده مخالفت می کرد. در اواخر سال ۱۹۱۷ در روزهای سرنوشت ساز در جنگ جهانی اول، شرایط عملی جوش دادن ایدئولوژی و سیاست پدیدار گشت و در روز دوم نوامبر ۱۹۱۷، موضوع جوش خورده که هنوز داغ بود، بوسیله وزیر امور خارجه مستقیماً به دفتر لرد لیلونل والتر روچیلدار سال شد:

لرد روچیلد گرامی،

من خوشوقتم به نام دولت اعلیحضرت، اعلامیه دوستانه زیر، در رابطه با آرمان های صهیونیستی را که کابینه دولت بررسی و تأیید کرده، ارسال دارم: «دولت اعلیحضرت نسبت به تشکیل یک موطن ملی برای یهودیان نظری مساعد داشته و در راه تحقق این هدف از هیچ تلاشی فروگذار نخواهد کرد. آشکارا روشن است که در تحقق این هدف، هیچ اقدامی در جهت زیر پا گذاشتن حقوق مدنی و مذهبی اهالی غیر یهودی فلسطین و نیز حذف حقوق یا تغییر وضعیت سیاسی یهودیان در کشور های دیگر انجام نخواهد گرفت».

از شما سپاسگزار خواهم شد که این بیانیه را به اطلاع فدراسیون صهیونیست برسانید.

آقای لرد، خواهشمند است که احترامات فائقه مرا بپذیرید.

آرتور جیمز بالفور

این نامه مدعی نشان دادن تناسب قوای جمعیت شناختی در آن دوران نیست. هنگام صدور بیانیه بالفور، نزدیک به هفتصد هزار عرب، که در سند فوق «گروه های غیریهودی» ذکر شده، در فلسطین وجود داشت و کمتر از شصت هزار یهودی (در بریتانیا، شمار یهودیان تقریباً به دویست و پنجاه هزار نفر می رسید)^{۷۴}. ولی حتی این اقلیت کوچک نیز صهیونیست نبود و صد البته در آن هنگام یک «خلق» شمرده نمی شد. این جمعیت شامل بخش قابل توجهی از پیروان سفت و سخت آئین یهودی بود که ایده ی ایجاد یک دولت مدرن با ادعای یهودی بودن را رد می کردند، چرا که ارزش های لائیک آن را هتک حرمت سرزمین مقدسشان می دانستند. اما، هیچکدام از این داده ها موضع گیری بریتانیا را، که هدفش تشویق به مستعمره سازی زیر حاکمیت خود بود، و شاید همچنین تخلیه بخشی از یهودیانی، که علیرغم قانون محدودیت مهاجرت، به بریتانیا وارد می شدند، تغییر نداد. این رویدادها در آستانه شناسایی اصل تاریخی حق تعیین سرنوشت خلق ها صورت می گرفت که دو سال بعد به تصویب رسید. اما این اصل هرگز در مورد اهالی غیر اروپائی به اجرا در نیامد؛ اینان می بایست باز هم تا پایان جنگ جهانی دوم صبر می کردند. اعلامیه بالفور فراتر از جمله پردازی های ظریف و احتیاط مُبْهَمَش، نه فقط منافع جمعی اهالی محلی را در نظر نمی گیرد، گرچه اهمیت چندانی ندارد که در آن هنگام فقط جمعیت و نه ملت یا خلق وجود داشته است، بلکه همچنین برخلاف وعده هائی که هنری مک ماهون، فرماندار بریتانیائی مصر به حسین بن علی، امیر مکه داده بود، عمل می کند. بریتانیا برای کشاندن امیر مکه به جنگ با عثمانی ها، به صورتی دوپهلو به عرب ها قول استقلال سیاسی در تمام مناطقی که زندگی می کردند، به استثنای سوریه غربی (لبنان بعدی) که ساکنان غیر مسلمان نیز داشت، داده بود^{۷۵}. نقض تعهدات نسبت به عرب ها، که

⁷⁴ - برپایه ی سرشماری بریتانیا در سال ۱۹۲۲، جمعیت فلسطین ۷۵۴۵۴۹ نفر بود که ۷۹۲۹۳ نفر آن یهودی بودند. نگاه کنید به:

Harry Charles Luke et Edward Keith-Roach (dir.), *The Handbook of Palestine*, London, Macmillan, 1992, p. 33.

⁷⁵ - برای دیدن نامه به سند و یا سایت زیر نگاه کنید:

Victor Kattan, *From Coexistence to Conquest*, op. cit., p. 98-107;
<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourcel/History/hussmac1.html>

هرگز به صورتی جدی تصمیم نداشت به آن پایبند باشد، و نخستین تمایلات ملی آن‌ها را جز به دیده تحقیر نمی‌نگریست، چندان بریتانیای کبیر را نگران نمی‌کرد. هدف علنی کردن نامه، پیش از هر چیز، زیر سوال بردن توافق قبلی بود که در خفای کامل با فرانسه به امضا رسیده بود.

در ۱۶ مه ۱۹۱۶، در حالی که دو جانور وحشی بزرگ استعمارگر با هم تصمیم به تکه‌تکه کردن متصرفات عثمانی گرفته بودند، سر مارک سایکس، نماینده وزارت امور خارجه بریتانیا و هم‌تای فرانسوی اش فرانسوا ژرژ-پیکو با هم دیدار کرده و به طور مخفیانه بر سر تقسیم سرزمین‌های به غنیمت گرفته شده به توافق رسیده بودند. قرار شده بود که سرزمین‌های سوریه آتی (تا موصل)، لبنان، جنوب شرقی ترکیه و جلیله علیا زیر سلطه مستقیم یا غیرمستقیم فرانسه در آید. منطقه‌هائی که بعدها ماورای اردن، عراق، خلیج فارس، نقب و قطعه زمینی از طریق حيفا و عکا برای راه یابی به دریا را تشکیل می‌داد، نصیب بریتانیا می‌شد. این قرار داد همچنین به روسیه تزاری وعده داده بود که استانبول را کنترل کند. قرار بود مرکز سرزمین مقدس، فضائی باز بماند و تحت حاکمیت بین‌المللی قرار گیرد. مسئله یهودیان در دستورکار ثبت نگشته و به هیچوجه در سند از آنان نامی برده نشده بود^{۷۶}.

در دسامبر ۱۹۱۶، داوید لوید جورج به نخست‌وزیری بریتانیا رسید، در حالی که او آرتور بالفور، دست راستش را به وزارت امور خارجه منصوب کرد. هر دو آشکارا طرفدار طرح صهیونیستی بودند: لوید جورج که یک مسیحی تعمیدی دواشته بود، به ادعای خود، مکان‌های سرزمین مقدس را بهتر از میدان‌های جنگ بریتانیا می‌شناخت. دو رهبر انگلیسی به یک دلیل مضاعف پیش‌پاافتاده که در عین حال رنگی تاریخی داشت، از قرارداد با فرانسه راضی نبودند. ابتدا، بریتانیائی‌ها می‌خواستند حوزه نظامی کانال سوئز را گسترش داده و برای این منظور حتی آماده بودند فلسطین را عملاً فتح کنند. به نظر آنان، راه مدیترانه تا خلیج فارس می‌بایست به کنترل نمایندگان پادشاه انگلستان در می‌آمد. آن‌ها به هیچ وجه تمایل نداشتند که سرزمین مقدس را با فرانسویان «مُکر خدا» و شکاک تقسیم کنند، و به علاوه، پیش از هر چیزی موضوع

⁷⁶ - برای جزئیات قرار داد، نگاه کنید به: <http://unispal.un.org/unispal.ndf>

مربوط به سرزمین کتاب مقدس بود که مسلمانان بی تمدن در سال ۱۲۴۴، «شوالیه های عیسی مسیح» آمده از اروپا را از آن جا اخراج کرده بودند. و اکنون فرصت بازگشت اروپائیان متمدن فراهم شده بود! سرزمین مقدس مستعمره ساده ای مثل بقیه، مثلاً اوگاندا یا سیلان، نبود؛ آنجا مهد اصلی مسیحیت بود و لردهای پروتستان بریتانیایی امکان می یافتند که آن سرزمین و امورش را با واسطه یک آژانس کوچک یهودی مطیع از دور رهبری کنند.

در ۲۶ مارس ۱۹۱۷، نیروهای بریتانیا برای نخستین بار به فلسطین یورش برده، تلاش کردند غزه را فتح کنند. این تهاجم با شکست مواجه شد، اما در ۳۱ اکتبر، چندین گردان توانستند بئرالسبع، پایتخت نقب را به تصرف در آورند. راه بیت المقدس گشوده می شد و سرنوشت فلسطینی ها مهرمی خورد. درست در فاصله زمانی که فتح بئرالسبع را از تسلیم (بدون نبرد) بیت المقدس در ۹ دسامبر ۱۹۱۷ جدا می کند، بالفور نامه مشهورش را به لیونل والتر روچیلد فرستاد. این پیام قرارداد سایکس پیکو را در عمل لغو کرد و با عطیه ای نیکوکارانه به «خلق یهود» چشم انداز سلطه طلبانه ای (هژمونیک) نصیب بریتانیای کبیر شد.^{۷۷}

در آن هنگام، قرارداد فرانسه- بریتانیا سری بود. می بایست تا سال ۱۹۱۸ صبر می شد تا انقلابیون بلشویک در عملی شبیه به کار ویکی لیکس در روزگار ما، بایگانی دولت تزاری را منتشر کنند تا سرانجام بازی ماکیاولی بریتانیا برملا شود. توافق های سایکس-پیکو، این وقاحت عظیم، می بایست کاملاً سری می ماند. برعکس، اعلامیه بالفور، خود را به منزله حرکتی انسانی به نفع یهودیان آزاردیده نشان می دهد که می توانست به تبلیغات وسیعی منجر گردد. به همین دلیل بود که نامه خطاب به لیونل والتر روچیلد، شخصیت برجسته محافل لندن نوشته شد تا به نمایندگان ناشناخته تر سازمان کم اهمیت صهیونیستی. در واقع، این

⁷⁷ - مقاله ی آوی شلائیم شامل مرجع های گسترده کتابنامه در مورد اعلامیه بالفور است:

Avi Shla'im, «The Balfour Declaration and its Consequences» in *Israel and Palestine, Reappraisal, Revisions, Refutations*, London, Verso, 2009, p. 3-24, John Rose, *The Myths of Zionism*, London, Pluto Press, 2004, p. 118-129.

نامه می‌بایست نقش پرده استتاری را برای اقدامات استعماری پیچیده که سرنوشت خاورمیانه را در طول قرن بیستم رقم زد، ایفا کند. برخی از پژوهشگران تمایل دارند دلایل دیگری برای صدور اعلامیه بالفور از سوی دولت لوید جورج پیش بکشند: از جمله اعتقاد بخشی از کانون‌های قدرت در بریتانیا، بر وجود نفوذ یهودیان امریکائی که بتوانند دولت کشورشان را برای درگیری بیشتر در جنگ جهانی اول ترغیب کنند؛ در واقع، توافق شده بود که کشتار سازمان یافته نباید پایان یابد مگر با شکست کامل دشمن آلمانی. به موازات آن، در راهروهای پارلمان شنیده می‌شد که اعلام ایجاد موطن ملی یهودی موجب خواهد شد که یهودیان روسیه باوجود علاقه به بلشویک‌های صلح طلب و حتی گاهی به آلمانی‌ها، از ادامه نبردهای سخت در جبهه شرق از سوی روس‌ها پشتیبانی کنند.^{۷۸}

یهودی ستیزان همچون یهوددوستان همیشه گرایش داشتند که در مورد سطح همبستگی درونی یهودیان و نیز قدرت واقعی آنان اغراق کنند. برداشت مسیحیان صهیونیست از یهودیان، و رای هر نوع دلسوزی که بیان شده است، اساساً با درک ضدیهودان تفاوتی ندارد. البته، تفاوت ظریفی بین مسیحیان انجیلی و دیگر پروتستان‌ها دیده می‌شود، اما همگی در بینشی ذات باورانه و قوم‌گرایانه مملو از پیشداوری در مورد چهره یهودی و مواضع قدرت آن در جهان با هم هم‌نظرند.^{۷۹}

نوعی تاریخ‌نگاری ساده لوحانه‌تر، سخاوتمندی سرزمینی دربار بریتانیا را به یک ماده آلی حلال، نسبت می‌دهد. داستان ساده‌ای است: در جریان جنگ، بریتانیا خیلی زود با کمبود آسِن روبرو شد. استن که مواد اولیه تولید آن، الکل‌های گیاهی است برای ساخت بمب‌ها و دیگر مواد

⁷⁸ - در مورد تحولات دولت بریتانیا که منجر به ارسال بیانیه شد، به مقاله ی دُراه بارزلی، «در باره تاریخ اعلامیه بالفور» (به عبری)، صهیون، XXXIII، ۳-۴، ۱۹۶۸، صفحه ۱۹۰ تا ۲۰۲، و مقاله عالی مایر ورت Meir Verete مراجعه کنید:
 “The Balfour Declaration and its makers”, *Middle Eastern Studies*, VI, 1, 1970, p.48-76.

⁷⁹ - توم سیگو Tom Segev به ویژه این وجه از سیاست بریتانیا، از جمله از سوی لوید جورج Lloyd George نخست وزیر را نشان داده است توضیحات پراستعاره او را در اثر زیر بخوانید: *C’était en Palestine au temps des coquelicots*, Paris, Liana Levi, 2000, p. 50-51

منفجره ضروری است. خائیم وایزمن از رهبران جنبش صهیونیستی در بریتانیا و اولین رئیس جمهوری دولت آینده اسرائیل، شیمی دان مجربی نیز بود که روشی برای تولید استن از طریق تخمیر گیاهان ابداع کرده بود؛ از او یاری طلبیدند و وی مشکل را حل کرد، به طوری که به برکت دانش و استعداد او، تولید بمب و گلوله توپ به میزان قبلی خود رسید. در آن زمان، لوید جورج وزیر تسلیحات بود، و وینستون چرچیل فرمانده نیروی دریائی، که در سال ۱۹۱۵، بالفور جای او را گرفت. در آن هنگام وایزمن با این سه شخصیت مسئول گفتگو کرده بود و بعدها هنگام تصمیم گیری درباره تاسیس موطن ملی در فلسطین از آن روابط سود جست. به عبارت دیگر، اعلامیه بالفور را می توان شاید به عنوان جبران دین اخلاقی در برابر کمک های صهیونیست ها در تلاش های مربوط به جنگ دانست.

هنگامی که خلق روایت های تاریخی در میان است، شاید بتوان همه چیز را پیش بینی کرد. متأسفانه، تاریخ یک آزمایشگاه شیمی نیست که بتوان تجربه ها را تکرار کرد و کشف کرد که آیا فلان ترکیبی از مواد، تخمیر ایجاد می کند یا انفجار. پذیرفتن این نکته که رهبران دولت بریتانیا از آن بی اطلاع بودند، دشوار است. همان روزها، شاخه آلمانی جنبش صهیونیستی، بطور کامل از آلمانی ها پشتیبانی می کرد؛ از طنز تاریخ، یک شیمی دان یهودی تبار فرمولی در اختیار ارتش امپراتوری آلمان قرار داد که از روی آن گاز مُهلک خَرْدَل را ساختند. نام او فریتز هابر Fritz Haber بود که جایزه نوبل را نیز دریافت کرد. با روی کار آمدن نازی ها، هابر که میهن پرستی آلمانی بود، ناگزیر شد راه فلسطین را در پیش گیرد و در رخوت به انستیتوی علمی به ریاست وایزمن پیوست.^{۸۰}

80- نوشته زیر مسیری را که به اعلامیه بریتانیا در مورد موطن یهودی منجر شد، با جزئیات دقیق تری ترسیم می کند:

Jonathan Schneer, *The Balfour Declaration*, New York, Random House, 2010.

با این همه، نویسنده جنبه ایدئولوژیکی و انگیزه های امپریالیستی را نادیده گرفته، به طوری که گاهی به ذهن خواننده این گونه خطور می کند که بریتانیا هیچ قصدی برای پای گیری در فلسطین نداشت.

در سال ۱۹۱۷، لرد لوید جورج، لرد آرتور بالفور، لرد آلفرد میلنر، لرد رابرت سسیل، سر وینستون چرچیل و بسیاری از رهبران سیاسی بریتانیا مطمئن بودند که مستعمره سازی یهودی در فلسطین، سلطه آن ها را تا ابد بر فلسطین تامین خواهد کرد؛ و شاید فراتر از آن نیز، اگر پیش بینی های مسیحیان انجیلی درست از آب در آید. اینان نه از قیام کولون های آمریکائی [مهاجران اروپائی در آمریکا] در اواخر قرن هیجدهم و نه از شورش آفریکانرها در اواخر قرن نوزدهم [در آفریقای جنوبی] درس نگرفته بودند. شاید گمان می کردند که یهودیان با قدرت مالی بالا، ولی موضع فروتنانه در سیاست، منش متفاوتی نسبت به امپراتوری نیکوکار و حامی در پیش خواهند گرفت. صهیونیست های یهودی نیز تاحدی دچار اشتباه شدند زیرا می پنداشتند که ایدئولوژی هوادار صهیونیستی نزد خبگان بریتانیائی، امری به اندازه کافی ثابت است و همیشه بر منافع متغیر امپراتوری برتری خواهد داشت.

بنابراین، نه قوام یافتن حسرت یهودیان هزاره باور برای سرزمینی باستانی و نه موج بزرگ مهاجرتی که بر دروازه های آن می کوبید، هیچکدام جهش دیپلماتیکی به راه نیانداخت که می بایست در پایان آن، حاکمیت صهیونیستی در فلسطین استقرار یابد. همسوئی سه محور ایدئولوژیک و سیاسی در ۲ نوامبر ۱۹۱۷ یک تثلیث تعیین کننده بوجود آورد:

۱- یک حساسیت مسیحیت انجیلی، رسیده از دوردست ها، که با بینش استعماری که بریتانیا از نیمه دوم قرن نوزدهم ناقلش بود، به طور تنگاتنگی به هم تنیده شده؛

۲- تیره بختی ژرف بخش بزرگی از یهودیان خلق ییدیش که بطور گاز آنبری گرفتار دو روند سرکوبگر و تهدید کننده شده بودند: رشد پیش-ناسیونالیسم یهودستیز در اروپای شرقی، که به صورتی تهاجمی شروع به طرد آن ها به سمت خارج می کرد، و به موازات آن بسته شدن مرزهای دولت های اروپای غربی به روی مهاجران؛

۳- تبلور یک نمود ملی مدرن، به شکلی واکنشی، که از حاشیه های تکه پاره شدن و نابودی همین ملت بی شکل و ناقص ظهور می کرد، و هدف اعلام شده عمده آن استعمار کشور صهیون بود.

بدون هیچ تردید، اعلامیه بالفور بر محبوبیت صهیونیسم در محافل وسیعی افزود. از آن پس، یهودیان بیشتری آماده بودند تا با اشتیاق یهودیان دیگری را «به سرزمین اسرائیل» بفرستند (مهاجرت کنند). با وجود این، اعلام موطن ملی یهودی و تشویق مقامات دولتی بریتانیا، دست کم از سال ۱۹۱۷ تا ۱۹۲۲، برای متقاعد کردن یهودیان اروپای شرقی، و حتی کمتر از آنان یهودیان انگلیسی، برای عزیمت به سوی «میهن تاریخی شان» کفایت نکرد.^{۸۱} در پایان ماه عسل بین صهیونیسم مسیحی و صهیونیسم یهودی، حدود سی هزار صهیونیست به فلسطین تحت قیمومت تاج و تخت بریتانیا وارد شده بودند. در مدتی که ایالات متحده آمریکا درهای کشور را به روی مهاجرت باز کرده بود، چنصد هزار نفر از بی خانمان اروپای شرقی موج به موج به قاره آمریکا مهاجرت کردند. آنان سرسختانه از انتقال به سرزمین خاورمیانه که پالمرستون، شفتزبری، بالفور و دیگر نمایندگان مسیحی مجلس اعیان از اواسط قرن ۱۹ به آن ها پیشنهاد می کردند، خودداری نمودند.

از این پدیده جمعیت شناختی، نباید بیش از اندازه به شگفت آمد؛ به یقین، استعمار فلسطین در آن زمان، با مشکلات اقتصادی روبرو شده بود، ولی دلیل اصلی عدم مهاجرت کولون های یهودی، این نبود. عامل اصلی توضیح این نکته بسیار پیش پا افتاده است: در نیمه نخست قرن بیستم، بیشتر یهودیان جهان و اخلاف آنان، خواه سنتی و پیرو ساده دین، خواه لیبرال های اصلاح طلب، سوسیال دموکرات های سندیکای بوند، سوسیالیست ها و آنارشیت ها، به هیچوجه فلسطین را به منزله کشور خود تلقی نمی کردند. برخلاف اسطوره ای که در منشور استقلال دولت

81- بسیاری از افراد جامعه یهودی بریتانیا از اعلامیه بالفور فاصله گرفتند، و این فقط شامل یهودیان «جذب و همگون شده» نمی شد (برای مثال، در درون حزب کارگر). شخصیتی چون سرادوین مونتآگو، وزیر خارجه [مستعمره] هند، کلود مونته فیور، نوه برادر بشردوست یادشده در بالا و بنیان گذار یهودیت لیبرال انگلستان و حتی لوسین وولف، مشاور فرماندار برای امور یهودیان، نیز آشکارا از ایده ی صهیونیستی انتقاد کردند. برای اطلاع بیشتر به دو مقاله زیر به ترتیب از استوارت کوهن و مونتآگو مراجعه کنید:

Stuart A. Cohen, « Mobiles et motifs de l'opposition de juifs en Angletterre au sionisme politique, 1895-1920 », in Shmuel Almog, Jehuda Reinharz & Anita Shapira (dir.), Sionisme et religion (en hebreu), Jerusalem, Shazar, 1994, p.189-205.

Montagu, « Memorandum on the Anti-Semitism of the British Government », August 23, 1917,

<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/Montagumemo.html>.

اسرائیل حک شده ، چون آن ها « همواره برای بازگشت و پاگرفتن در میهن باستانی شان» آرزوی دیگری در سر نداشتند، هنگامی که این فرصت طلائی هم چون هدیه ای در سینی نقره ای بوسیله استعمارگر پروتستان به آن ها عرضه شد، به هیچ وجه درخور ندانستند که به آن سرزمین کوچ کنند.

می بایست، ضربه های وحشتناکی بر سر یهودیان فرود آید و «جهان روشن و آگاه» مرزهایش را ببندد، تا سرانجام ایجاد دولت اسرائیل میسر شود.

صهیونیسم در برابر یهودیت فتح فضای «قومی»

این قانونی جهانشمول است: اگر یک خط مرزی از میان دولت-ملت و میهن بگذرد یا شخصی آن را از میان آن دو بگذراند، این خط مصنوعی فقط از یک قانون تبعیت می کند: نا پدیدشدن مناخم بگین، ۱۹۴۸.

ویژگی این پیروزی (۱۹۶۷) فقط در استرداد دارائی های مقدس باستانی و والای ملت ، دارائی هائی که بیش از هر چیز درخاطرات و در ژرفای تاریخ آن ملت حک شده ، به یهودیان نیست. ویژگی این پیروزی در این است که تفاوت دولت اسرائیل با سرزمین اسرائیل را در واقع از میان برده است.

ناتان آلترمن، «در برابر واقعیتی بی همتا»، ۱۹۶۷.

پروتستان های بریتانیائی کتاب مقدس را بدون هیچ تفسیری خوانده اند و همواره با حضور الهی ارتباطی بی واسطه داشته اند. برعکس، یهودیان تلمودی از ایده مطالعه از ادانه سفر آسفار که بنا به اعتقاد آنان، شخص خداوند آن را بازگو کرده است، به شدت خوف داشتند. نظریه پردازان مسیحی هزاره گرا (میلناریست)، از نقطه نظر الهیات، هیچ مانعی برای مهاجرت و سکونت یهودیان در سرزمین مقدس نمی دیدند؛ از نگاه آنان، گردهم آئی یهودیان پیش شرط لازم برای رستگاری است. نه در قرون وسطی و نه در آغاز یا در طول عصر جدید ، خاخام ها چنین درکی از مسئله نداشتند. گردهم آئی یهودیان، یعنی ارواح زنده یا مرده در کنار هم، فقط می توانست با بازخرید گناهان (redemption) عملی شود. همچنین، فاصله ی الهیات

انجیلی (یکی از جریانات پروتستانتیسم) تا صهیونیسم، از جهات مختلف، کوتاه تر از شکاف ژرف متافیزیکی و ذهنی بود که یهودیت تاریخی را از ناسیونالیسم یهودی جدا می کند.^۱

در سال ۱۶۴۸، یک سال قبل از این که دو تعمید دهنده مسیحی، جوآنا و اینزر کارترایت Joanna & Ebenezer Cartwright از حکومت انقلابی لندن تقاضا کنند که یهودیان را با کشتی به سرزمین مقدس روانه کند، ساباتائی تزوی Sabbatai Tzvi، دانشمند از میری ادعا کرد که منجی اسرائیل است. اگر در همان زمان، یهودیان اروپای شرقی ضربه ی تکان دهنده ای نخورده بودند، شاید در میان خیل مدعیانی که رویای منجی شدن را در سر می پروراندند، این یهودی نیز به عنوان یک دیوانه ناشناس باقی می ماند. گشتارهایی که در جریان قیام علیه اشرافیت کاتولیک لهستانی به رهبری بوهدان خملنیتسکی Khmelnitski، قزاق مسیحی ارتدوکس به وقوع پیوست، در بین جماعت های متعددی، احساسی از وحشت ایجاد کرد که نتیجه اش آماده ساختن آنان برای پذیرش اعلام قریب الوقوعی رستگاری بود. به ویژه که به موجب محاسبه ی کابالی، سال ۵۴۰۸ (۱۶۴۸ میلادی)، سال ظهور منجی تعیین شده بود.

جنبش ساباتائی ها (راه منجی-دوئمه ها)، چونان اخگری که از فروختن بوته ها شعله برمی کشد، در میان جماعت های مذهبی یهودی با شور و اشتیاق اشاعه یافته، پیروان فراوانی پیدا کرده بودند. این جنبش پس از آن که ساباتائی تزوی در سال ۱۶۶۶ به اسلام گروید، متوقف شد؛ باوجود این، این موج مسیحیاباوری تا چند سال بعد نیز جهان مذهبی یهودی را تکان داد. گروه های طرفدار ساباتائی تا قرن هیجدهم همچنان در تلاطم بودند، و

۱- این بدان معنی نیست که بتوانیم از «نفوذ» روشنفکری مستقیم صهیونیسم مسیحی بر ظهور ناسیونالیسم یهودی در اروپای مرکزی و خاوری سخن بگوئیم. احتمال کمی وجود دارد که بتوان در میان روشنفکران پروتوناسیونال و صهیونیست یهودی تبار، نشانه ای بدون ابهام یافت. احتمالاً می توان فرض کرد که اوانجلیسم صهیونیستی، به طور غیرمستقیم فضائی ساخته که به ابراز این ایده یاری کرده باشد. درباره این مسئله به تز دکترای پرشور آمنون راز-کراکوتزکین Amnon Raz-Krakotzkin، نمایندگی ملی تبعید. تاریخ نگاری صهیونیستی و یهودیان قرون وسطی (به عبری)، دانشگاه تل آویو، ۱۹۶۶، صفحه ۲۹۷ تا ۳۰۱ مراجعه کنید. تولد ناسیونالیسم یهودی موجب تماس بین صهیونیست های مسیحی و صهیونیست های یهودی شد. برای مثال بین کشیش ویلیام هچلر William Hechler و تئودور هرتسل در وین. در این مورد نگاه کنید به: Claude Duvernoy, *Le Prince et le Prophète*, Jérusalem, Publications de l'Agence juive, 1966.

نتیجه اش این بود که، در واکنشی مستقیم، نهادهای یهودی را برانگیختند تا با توسعه ی ابزار مراقبت و احتیاط بتوانند با انفجار کنترل نشده ی تمایلات افرادی که خواهان نجات قریب الوقوع بودند، مقابله کنند.

مکتب ساباتی نه جنبشی پیشا صهیونیستی بود و نه به طریق اولی، ملی گرا، هر چند نوعی تاریخ نگاری صهیونیستی آن را بی وقفه چنین معرفی می کرد. ساباتائی تزوی بیش از این که به از جا گندن یهودیان از محل سکونت شان برای گردهم آمدن در «کشور گوزن» اعتقاد داشته باشد، طرفدار یک حکومت جهانی معنوی بود^۲. اما، شمار زیادی از خاخم ها از این هراس داشتند که ساباتانیسم، شوق رفتن به بیت المقدس را دریهودیان برانگیزد، و در اثر شتاب در این راه، یهودیان را گمراه کرده و در نتیجه حتی بقای متزلزل یهودیان در جهان را بی ثبات تر کنند.

مدرنیزاسیون اجتماعی-اقتصادی که آثارش از اواخر قرن هیجدهم نمایان شد، علاوه بر پس راندن اشکال صدها ساله زندگی فرقه ای، به سفت و سخت کردن مفاهیم مذهبی در مراکز خاخمی کمک کرد. خاخم ها بیش از هر زمانی، مراقب بودند که به یک دیدگاه آخرالزمانی مخاطره آمیزی که وعده رستگاری در آینده ای نزدیک را بدهد، دچار نشوند. با این که حسیدیسم قرن هیجدهم نیز سهم قابل ملاحظه ای برای حالت خودبه خودی قائل بود، وابستگی اش به کابالای لورائی و اعتقاد به رستاخیز شخصی، اکثریت بزرگی از آن را همیشه نسبت به صور اسرافیل های رستگاری جمعی و فرجام زودرس، بسیار محتاط می نمود.^۳

^۲ - به مقاله ی آگاهی بخش و حیرت آور ابراهام الکایم Abraham Elkayam، «کشور گوزن ها، چهره ارض اسرائیل در نوشته های ناتان غزه Nathan de Gaza در مجموعه به سرپرستی اویزر رابیتزکی Aviezer Ravitky، سرزمین اسرائیل در اندیشه یهودی عصر مدرن (به عبری)، بن زوی، ۱۹۹۸، صفحه ۱۲۸ تا ۱۹۵ مراجعه کنید. مفید است که همچنین توضیح داده شود که نزد فرانکیست ها (جنبش بزرگ ساباتی ها در لهستان در قرن هیجدهم)، مهاجرت به سرزمین مقدس هدف نهائی مسیحائی درجه اول نبود. به اثر ژاکوب فرانک Jacob Franc، سخنان خدا (به عبری) نگاه کنید: <http://pluto.huji.ac.il/~mselio/haadon-ed-5.pdf>

^۳ - یکی از محورهای مرکزی تفاوت های میان یهودیت و صهیونیسم در رابطه آن ها با مسیانیم (مهدویت) است: یهودیت در جایی از آن دور می شود که صهیونیسم به آن می چسبد. اندیشمندی چون یوسف کلاوسنر Yossef Klausner، گرشوم شولم Gershom Scholem، یهودا کوفمن Yehuda Kaufman و بسیاری دیگر، تمایلات پر اشتیاق مسیحیائی داشته و از آن پرده برداشته اند. در این مورد نگاه کنید به: یوسف سالمون Yosef Salmon، اگر بیدار شوید، ارتدکسی در محدوده های ملت (به عبری)، بیت المقدس، Shazar، ۲۰۰۶، صفحه ۳۳.

یهودیت در برابر اختراع وطن

خاخام ایزیاه هالوی هوروویتز که در نوشته‌ها با نام «شالچ مقدس» (*HaShelah kakodesh*) مشهور است، پیش از ظهور ساباتائیسزم در پراگ زندگی می‌کرد و به عنوان یکی از بزرگترین خاخام‌های اسرائیل در قرن هفدهم شناخته می‌شود. او پس از مرگ همسرش و به یمن سال فرجام که در راه بود (۵۴۰۸)، تصمیم گرفت برای سکونت به بیت المقدس برود. او مدتی در شهر مقدس زندگی کرد و سپس به صدف رفته و عاقبت در شهر طبریه اقامت گزید و در سال ۱۶۲۸ در همان جا با احترام به خاک سپرده شد. به دیده‌ی شماری از مورخان صهیونیست او نخستین پرستوی مهاجری بود که در حاشیه عصر مدرن تصمیم گرفت به «سرزمین اسرائیل عروج» (*alyiah*) کند.

به هر حال، این خاخام درست به خاطر مهاجرت به سرزمین مقدس، برخلاف هزاران خاخام دیگر که از این کار خودداری کردند، می‌تواند اختلاف ژرف و گسست معرفت‌شناختی میان یهودیت سنتی و صهیونیسم آتی را به بهترین وجهی نشان دهد. رابطه‌ی او با «خاک» و عشق پرشور او نسبت به آن مسلم است. او نه فقط در سنی بالا عازم نقطه‌ای ناشناس شد، از افراد دیگر نیز دعوت کرد که به او بپیوندند، بدون این که مهاجرت دسته جمعی همه یهودیان را مد نظر داشته باشد.

به نظر می‌رسد که وی در شهر صدف مهم‌ترین اثرش «دو لوح اتفاق» را به پایان رسانده است.^۴ این نوشته، بیان مخالفت صریح و بدون ابهام با عمل مهاجرت به اماکن مقدس، برای زندگی در آنجا همچون یک یهودی عادی است. این سرزمین به هیچ وجه برای پناه دادن به درماندگی جسمانی مقدر نشده است. اجرای احکام مذهبی در آن محل دشوارتر از هر نقطه‌ی دیگر جهان است، و فردی که علاقمند به سکونت در آن جاست باید خود را از نظر معنوی آماده کند. هر یهودی که به «سرزمین کنعان» می‌رود، این کار را برای کسب آرامش یا چشیدن میوه‌های آن محل انجام نمی‌دهد. شالچ، با تکیه بر آیه‌های کتاب مقدس، قاطعانه تاکید می‌کند که آن که به سرزمین مقدس می‌آید، نذر کرده است که تا پایان عمر در آن جا بماند.

۴ - این مطلب را می‌توان به عبری در سایت www.hebrewbooks.org/14406 خواند.

سرزمین ایدا به پسران اسرائیل تعلق ندارد و حضور آنان در این محل گذرا و پا در هوا ست. توصیفی که خاخام از استقرار در آن سرزمین به دست می‌دهد، تصویری دقیق از یک یهودی است که در تبعید زندگی می‌کند. به عقیده ی وی، آمدن به سرزمین به هیچ وجه، نشانه آغاز رستگاری نیست؛ بلکه برعکس! بار مسئولیت بیشتر و سنگین تر است و توانایی تحمل آن، در هراس و اضطراب، نشانه ی قدرت ایمان است. «آن که در سرزمین اسرائیل زندگی می‌کند باید همیشه نام کنعان را به یاد داشته باشد که ترجمان انقیاد و تسلیم است [...]». شما همان طوری که داود قول داد در سرزمین تان زندگی خواهید کرد: "من در زمین غریب هستم" (مزامیر ۱۱۹، ۱۹).

حدود یک قرن بعد، خاخام یوناتان ایبشیتز، یکی از شارحان و مفسران برجسته مکتب پراگ نسبت به وسوسه ی عزیمت به سرزمین مقدس همان تردید را بیان داشت. او که از سوی مخالفانش به طرفداری از ساباتنیسم متهم شده بود، در مورد رستگاری، از سختگیرترین پیروان قانون شفاهی [تلمود و مدراش] بود و در قبال تلاش انسان ها برای تسریع روز فرجام، از نگران ترین اشخاص بود. او بدون کوچکترین ابهامی تاکید کرد که یهودیان مایل به ترک «تبعید» شان نیستند؛ امری که به هر حال از اراده آنان خارج است. در تفسیر مشهوری در کتاب «عشق یوناتان»^۶ سوالی طرح می‌کند: «چگونه می‌توانم برگردم، اگر به گناه آلوده شوم؟» سرزمین رسالت دارد که فقط از یهودیانی استقبال کند که فاقد خلاقیت بوده و مستعد ارتکاب خطا و سرپیچی از حکمی نباشند. با توجه به این که چنین یهودیانی وجود خارجی ندارند، نه فقط نباید از عمل سکونت در این سرزمین مقدس هیچ انتظاری داشت، بلکه این کار خطر به تاخیر انداختن روز نجات را نیز

^۵ همان جا، کتاب دو، ۳، صفحه ۱۱. در مورد موقعیت شالاح در مقاله آوییزر راویتزکی، مراجعه کنید به:

Pays de la grâce et de frayer : La relation ambivalente à la terre d'Israël » dans les sources d'Israël », in Aviezer Ravitzky (dir.), *La Terre d'Israël dans la pensée juive de l'ère moderne*, op. cit., p.7-9.

^۶ نگاه کنید به: یوناتان ایبشوتز Ahvat Yehonatan, Jonathan Eybeschütz (به عبری)، هامبورگ، Shpiring، ۱۸۷۵، بخش Ekev، ۷۲ و بخش اول نوشته او. Yaarot Devash، 74 و همچنین مقاله آوییزر راویتزکی، صفحه ۲۳ و <http://www.hebrewbooks.org/32684> و همچنین «pays de la grâce et de la frayer» (سرزمین رحمت و وحشت).

دربر خواهدداشت. افزودن این نکته خالی از فایده نیست که خاخام و عالم بزرگ، یاکوب اِمدن Jacob Emden، رقیب ایشیتز، که وی را متهم به طرفداری مخفیانه از مکتب ساباتائیسیم کرده بود، در مورد رابطه با سرزمین اسرائیل با او کاملاً هماهنگ بود. انتقاد دائمی او از هر گونه گفتاری در تایید مسیحاباوری، چه آشکارا و چه در خفا، حامل ملاحظات تندى نسبت به هر نوع نیتی برای تسريع فرارسیدن روز آخرت نیز بود. اگر فردی وجود داشته باشد که از سه سوگند، خط راهنمای کل دكترین خود را درآورده باشد، همان خاخام اِمدن بوده است. وی با جدیت همان روال نابخردانه و معیوبی را که یودا هه-حسید با مهاجرت به بیت المقدس در سال ۱۷۰۰ در پیش گرفت و به عنوان پیشگام «(alyiah) مهاجرت ملی» در تاریخ نگاری صهیونیستی ثبت شد، دنبال کرد.^۷

ترس از روی اعتقاد از بابت این که از سرزمین مقدس هتک حرمت گردد، چرا که ممکن است فرمان های بیش از حدی در آن جا به اجرا در آیند، در تفکر مبتنی بر قانون شفاهی تا نخستین سال های قرن بیستم عمیقاً ریشه داشت. برخی این ترس را آشکارا بیان می کنند، در حالی که عده ای دیگر، تمایل دارند این موضوع مسئله ساز را نادیده گرفته، از بحث در باره آن اجتناب کنند. برخی دیگر حتی به حرمت گذاری و تجلیل از فضیلت خیالی سرزمین ادامه می دهند، بدون این که حتی به فکر زندگی در آن محل افتاده باشند. نهادهای مذهبی سنتی موجب پیدایش هیچ جنبشی نشده اند که قصد آمدن به بیت المقدس برای «ساختن و در آن جا ساخته شدن» را داشته باشند.

به هر حال، پیش از طرح واکنش جریان های خاخامی نسبت به ظهور چالش ملی جدید، شایسته است لحظه ای بریکی از نخستین صداهای یهودی عصر روشنگری در قرن هیجدهم تامل کنیم. موزس مندلسون Moses Mendelssohn از آشنایان ایشیتز و امدن در مدرسه تلمودی تحصیل کرده و بر ادبیات خاخامی تسلط کامل داشت. او برخلاف دو عالم دیگر، خود را از ساختار زبان قانون دور کرد تا مکتب فکری مستقلی پیروانند که به خاطر آن نخستین فیلسوف یهودی دوران مدرن شناخته شد.

^۷ - درباره مهاجرت حسیدی ها به کتاب پاکو بارنای، تاریخ نگاری و ناسیونالیسم نگاه کنید. گرایش های موجود در پژوهش های مربوط به سرزمین اسرائیل و اهالی یهودی آن، ۶۳۴-۱۸۸۱ (به عبری)، بیت المقدس، ماگنس، صفحه ۱۴۰ تا ۱۵۹.

در مقیاسی بزرگ، مندلسون همچنین یکی از نخستین فیلسوفان آلمان بود. در حالی که اکثریت اتباع پادشاهی و پرنس نشین های ژرمنی هنوز به اندازه کافی به زبان آلمانی مسلط نبودند، مندلسون مانند روشنفکران بزرگ دیگر، آثارش را با چیره دستی به این زبان می نوشت. این به این معنی نبود که او از یهودی بودن دست برداشته بود. او مومن و معتقد بود، از احکام دین تبعیت می کرد، از سرزمین مقدس ستایش می کرد و با مخلوط شدن یهودیان با فرهنگ مسیحی، حتی در چارچوب درهم آمیزی برابری طلبانه، مخالفت می کرد. در همان حال، او برای بهبود وضع اجتماعی – اقتصادی یهودیان و خروج آن ها از گتوها مداخله کرد، یعنی جایی که مقامات به نگهداری آنان اختصاص داده بودند ولی در عین حال جایی که آن ها خود را از تهاجم مدرنیته نیز در امان می دیدند. بدین ترتیب بود که او ترجمه جدیدی از کتاب مقدس به آلمانی «عالی» (با خط عبرانی) انجام داد که در آن تفسیرهای فلسفی را نیز وارد کرده بود. پیکار او برای برابری حقوق یهودیان او را به یکی از آخرین نبردهای روشنفکرانه زندگی اش کشانید.

در سال ۱۷۸۱، پنج سال پیش از مرگ مندلسون، عالم الهیات مسیحی به نام یوهان داوید میکائلیس Johann David Michaelis کارزاری علیه شناسایی برابری حقوق یهودیان به راه انداخت. این یکی از نخستین درگیری ها در این زمینه بود که موجب مجادلات تنندی در محافل بالای فرهنگی آلمان در طول نیمه اول قرن نوزدهم شد. لحن پروتوناسیونال و یهودی هراسی در همان زمان در برداشت های میکائلیس حس می شد. یکی از شکایت های او علیه یهودیان شامل این بود که می گفت آنان میهن دیگری در شرق دارند. تاکید این نکته اهمیت دارد که در کل فضای کشوری آلمان، یهودی هراسان نخستین کسانی بودند که خیلی قبل از تولد صهیونیسم، سرزمینی ملی در در دست ها برای یهودیان اختراع کردند.

مندلسون بی پروا و بدون وقت کشی واکنش نشان می داد. موضع او که بر اصول تکیه می کرد در سراسر قرن نوزدهم در میان یهودیان مومن طنین انداز بود؛ به همین دلیل بازگوئی شمه ای از آن ارزش دارد:

«انتظار بازگشت به فلسطین که این قدر مایه دل نگرانی جناب میکائلیس شده کوچکترین تاثیری بر منش مدنی ما ندارد. تجربه نشان داده که از دیرباز و در همه نقاطی که با روماداری با یهودیان رفتار شده، یعنی روبه ای که از یک سو با طبیعت انسان هائی خوانائی دارد که دچار

آشفته‌گی روان نباشند، خاکی را گرامی می‌دارند که بر رویش زندگی خوبی دارند. و اگر این احساسات مذهبی را در آن جا رد کنند، او بر آن ها غلبه کرده، به کنیسه و نمازها و اگذارشان می‌کند و سپس به آن توجهی نمی‌کند؛ و از طرف دیگر، باید آن را با پیش‌بینی آینده از سوی پیران فرزانه مان که تلمود به ما تعلیم داده است، پیوند داد. این امر ما را از شتاب به رسیدن روز آخرت ممنوع می‌کند. و این معنی دیگری ندارد به جز ممنوعیت انجام هر کاری که به سوی بازگشت در ملت (ناسیون) و تجدید حیات آن به اراده‌ی خود ما سمت‌گیری شده باشد، بدون این که وعده‌های سرخرمن، نشانه‌ها و معجزه‌های ویژه‌ای که در متون مقدس وعده داده شده، تحقق یابد. این ممنوعیت با روشی کمی مرموز ولی بسیار هیجان‌انگیز در فرازهای غزل غزل‌های سلیمان بیان شده: "من شما را قسم می‌دهم [...]".^۸

در آستانه‌ی تولد قلمروهای ملی در اروپا، فیلسوف یهودی ضروری دانست به روشنی توضیح دهد که چرا سرزمین مقدس میهن او نیست. او برای این منظور از دو استدلال کمک گرفت؛ یکی از آن‌ها را از یهودیت یونانی گرفته است: یهودیان افراد عادی هستند و در نتیجه کشوری را که در آن زندگی می‌کنند، دوست دارند. استدلال دیگر به صراحت از تلمود به عاریت گرفته شده است: دست آویز الهیاتی سه سوگند، از این به بعد در فلسفه یهودی روشنگری که خود را بخشی از ژرمنیت نوپا تلقی می‌کند، جای گرفته است. از این نقطه نظر، می‌توان مندلسون را به منزله‌ی شاخصی در نظر گرفت که فیلون اسکندرانی، نخستین فیلسوف یهودی مکتب یهودی یونانی را به فرانتس روزنواک Franz Rosenzweig پیوند می‌دهد. او شاید آخرین فیلسوف بزرگ یهودی آلمانی بود که هرگونه تلاش الحاق یهودیت به یک سرزمین را کاملاً مردود می‌شمرد.^۹ در همان

^۸ Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, t.III, Hildesheim, Gertensberg, 1972, p. 366.

^۹ هر چند که روزنسواک مثل بوبر درباره یهودیان از اصطلاح جماعت همون استفاده کرده، ولی او برخلاف بوبر Buber از ربط دادن خون و سرزمین و تلقی سرزمین مقدس به عنوان یک میهن خودداری کرده است: «فقط ما، به خون اطمینان کرده و سرزمین را ول کرده ایم [...] به همین دلیل، بر عکس خلق‌های جهان، افسانه تبارشناسی خلق جاویدان با بومی‌گری شروع نمی‌شود. تنها از زمین زاده شد [...] پدر و انسانیت؛ بر عکس، پدر که اسرائیل حاصل اوست یک مهاجر بود». Franz Rosenzweig, *L'Etoile de la rédemption*, Paris, Le Seuil, 1982, p. 354. موضع بوبر درباره ارتباط ارگانیک بین ناسیون و سرزمین در کتاب او «بین خلق و سرزمین‌ای» (به عبری)، بیت المقدس، شوکن، ۱۹۸۴ به خوبی بیان شده است.

حال، می توان مندلسون را به مثابه بشارت دهنده جنبش بزرگ اصلاحی یهودی دید، جنبشی که بعدها با ایده ی پیشا صهیونیستی و صهیونیستی نیز مخالفت کرد.

مندلسون، ایده ی یک دولت یهودی در فلسطین را نامطلوب و زیان بخش ارزیابی می کرد و از این جهت بین خود و خاخام گرائی (رابینیسیم) سنتی، از نظر اصولی تفاوتی قائل نبود. پیشرفت ایده ی ملت در اروپای قرن نوزدهم، اعتراف به این باور اساسی را دگرگون نکرد. به استثنای شمار اندکی از خاخام های غیرقابل طبقه بندی نظیر تزوی هرش کالیشیر Tzvi hirsch Kalisher و یهودا آلكالی Yehouda Alcalay که برای ادغام مسیح‌باوری مذهبی با واقعیت گرائی سرزمینی و ملی تلاش کردند، کاری که جایگاه ممتازی در تاریخ نگاری صهیونیستی برای آنان کسب کرد، در بین کلیه ی نهادهای یهودی، هیچ گشایشی به سوی نخستین احکام پیشاصهیونیستی نمی یابیم. حتی برعکس، یک دشمنی «موروثی» در قبال این تمایل (پیشاصهیونیستی) که می خواهد سرزمین مقدس را همچون یک میهن ملی ببیند، ابراز شده است.

نخستین درگیری های یهودیت سنتی تاریخی، با صهیونیسم، یعنی با طرحی برای همانندی assimilation جمعی با مدرنیته، صورت نگرفته است. در قرن نوزدهم، یهودیت سنتی، نخست ایده های سازگاری را که یهودیت اصلاح طلب مطرح می ساخت و نیز همانندی انفرادی که اساساً لائیک بود، هدف قرار داد. در واقع، این دو جلوه اخیر، به روندهای پیوستن به فرهنگ های ملی در حال تبلور ارتباط داشت. پیشرفت قانونگذاری که به یهودیان در اروپای غربی و سپس اروپای مرکزی برابری حقوقی اعطاء کرد، روند فروپاشی روپناهای جماعت های یهودی سنتی را تسریع کرد. نفوذ فلسفه روشنگری، که اساس آن بر شک استوار بود، تا اروپای شرقی، و رواج تدریجی آن در بین نسل های دانشمندان جوان، موجب فروپاشی جدی نهادهای جماعتی شد که با همه ی امکانات در صدد واکنش برآمده بودند.

در همه مکان هائی که لیبرالیسم سیاسی شکوفا می شد، یهودیت اصلاح طلب با اقبال روبرو شد و گاهی از آن هم پیشی گرفت. از همان آغاز قرن نوزدهم، در هلند، انگلستان، فرانسه و به ویژه در آلمان، جوامعی

پدیدار گشتند که در صدد تطبیق اعمال مذهبی و متون یهودی با جوهر عصر روشنگری که از طریق انقلاب فرانسه رواج می یافت، برآمدند. هر آن چه در سنت، مخالف با خرد به نظر می آمد، اصلاح شده و شکل و محتوایی نو می یافت. مقررات و نظم نمازگذاری ها در کنیسه ها تغییر کرد؛ حتی تا آن جا پیش رفتند که معابدی ایجاد شد که در آن ها مراسم مذهبی ابتکاری و سبک تری عرضه می شد. بارزترین مشخصه ی اصلاحات، اقدام به هماهنگی با ظهور ملت ها و فرهنگ های ملی در حال تاسیس در آن زمان بود. یهودیان اصلاح طلب تمایل داشتند که با این روند همراه شوند و پیش از همه، خود را بخش لاینفک هویت های جمعی جدید می دانستند. متن نمازهای عبرانی به زبان ملی هر کشوری که بیش از پیش رواج یافته، زبان غالب می گشت، ترجمه شد. در عین حال، اصلاح طلبان، اشاره به رستگاری را که به بازگشت به صهیون در آخرزمان ارجاع می داد، از نماز حذف کردند: حال هر یهودی فقط یک میهن دارد، میهنی که در آن زندگی می کند. یهودیان پیش از هر چیزی، آلمانی، هلندی، انگلیسی، فرانسوی یا آمریکائی با دین موسایی اند. اصلاح طلبان به شدت با ایده های پیش- صهیونیستی که بعدها در نیمه ی دوم قرن نوزدهم پدید آمد، به مخالفت برخاستند. آن ها هراس داشتند که پافشاری بر مطرح ساختن اختلاف فرهنگی با ماهیت غیر مذهبی، موجب تقویت یهودهراسی شده، تا از این طریق رسیدن به برابری حقوق مدنی را به تاخیر اندازد.

با این حال، این سمتگیری سیاسی از پیشرفت یهودستیزی جدید در مرکز و شرق اروپا جلوگیری نکرد. به طور کلی، ناسیونالیسم برای تعیین حدود مرزهای ملی که هنوز کاملاً تحقق نیافته بود، به یهودیان و اقلیت های دیگر نیاز داشت. آخرسر، پیشاصهیونیسیم و صهیونیسم واکنشی فوری و مستقیم به این ناسیونالیسم قومگرا بود که با تکیه بر اسطوره مذهبی، تاریخی و بزودی به یاری بیولوژی، یهودیان را طرد می کرد. باوجود این، ظهور صهیونیسم سیاسی موجب نگرانی بیشتر اصلاح طلبان لیبرال می شد که در صدها متن منتشر شده، هراس خود را از این جریان جدید بیان می کردند. آن ها، صهیونیسم را بیش از بیش نوعی تقلید وکپیه برداری از ناسیونالیسم یهود-هراس تلقی می کردند: هر دو بینش از این که یهودیان را به منزله عضو تمام عیار میهن تلقی کنند، خودداری کرده، و هر دو گرایش مظلون بودند که مبادا آن ها با هردو بیعت کنند.

اصلاح طلبان به مهم ترین جماعت یهودی آلمان تبدیل شدند. از داوید فریدلندر David Friedländer، از نزدیکان مندلسون، تا خاخام عالم آبراهام گایگر Abraham Geiger و سپس شخصیت هائی چون زیگموند مایبوم Sigmund Maybaum و هایمن فوگلشتاین Heinemann Vogelstein، شماری از روشنفکران مذهبی نوگرا در این میان شکوفا شدند. گرایش موسوم به «دانش یهودیت» (*Wissenschaft des Judentums*)، که بیش از هر گروه فرهنگی نیمه نخست قرن نوزدهم به آموزش تاریخ یهودی یاری رساند، از آن جریان زاده شده بود. اندیشه ی یهودی و ضدصهیونیستی هرمن کوهن Hermann Cohen، فیلسوف بزرگ نئوکانتی نمی توانست بدون ارجاع به تاثیر جریان اصلاح طلب، درک شود.¹⁰ این جریان، به ویژه پس از انقلاب ۱۸۴۸ شاخه هائی نیز در ایالات متحده گسترده¹¹.

یهودیت لیبرال و یهودیت سنتی، فراسوی رقابت سختی که باهم داشتند، در مردود شمردن مصمانه ی این که به فلسطین به منزله ی یک ملک یهودی، مکانی برای مهاجرت و یا یک میهن ملی نگریسته شود، با هم توافق داشتند. در اروپای غربی و مرکزی، یهودیان نظیر شهروندان دیگر، روند تبدیل شدن به ملت را طی می کردند، البته نه در جهت یک هویت سیاسی یهودی ویژه، بلکه از طریق جذب شدن در ملت محل سکونت شان. بعداً یک روزنامه مهم یهودی آن را به طور کامل چنین فرموله کرد: «درباره ی این مسئله ی عشق به امپراتور و به رایش، به دولت و به میهن، همه

¹⁰ - درباره موضوع ضد-صهیونیستی فیلسوف، نگاه کنید به مجموعه مقاله (به عبری):

Hermann Cohen, *Réflexions sur la judaïsme et les problèmes de la Religion und* *génération*, Jerusalem, Bialik, 1977, p. 87-104, *Zionismus*, Crefeld, R. C. Blätter, 1916.

¹¹ - یهودیت پیشرو در سال ۱۹۳۷، پس از رشد نازیسم و در فضای لیبرالی حاکم بر ایالات متحده در مورد مسئله ملی و پذیرش ایده ی ناسیونال یهودی شروع شد. پس از پیروزی اسرائیل در جنگ ۱۹۶۷، یهودیت به طور کامل با دولت اسرائیل هویت یافت و در سال ۱۹۷۵ به سازمان جهانی صهیونیستی پیوست. نگاه کنید به:

Michael Meyer, *Response to Modrnty. A History of the Reform Movement in Judaism*, New York, Oxford University Press, 1988, p. 326-327.
متأسفانه نویسنده جای بسیار محدودی به تخصص میان یهودیت لیبرال و صهیونیسم اختصاص داده است

جناح های یهودیت، از ارتدکس ها تا اصلاح طلبان، از طرفداران اکید پیروی از دین تا هواداران پروپاقرص روشنگری [*die Aufgeklärtesten*]، با یکدیگر هم نظرند^{۱۲}».

سامسون رافائل هرش Samuel Raphael Hirsch، چهره ی برجسته «ارتدکسی» در فرهنگ آلمان در قرن نوزدهم، مثالی نمادین ارائه می دهد: او که روحانی فاضلی بود به راحتی به آلمانی می خواند و می نوشت و حتی در روزگار ما، به عنوان مفسری نابغه شناخته می شود و در دوران خود نیز نسلی از هواداران و پیروان درخشان بی همتا داشت. از هنگامی که نخستین پژوهاک های پیش صهیونیستی از سوی خاخام هرش کالیشر Hirsch Kalisher یا کمونیست قدیمی، موزس هس Moses Hess بگوش رسید، او به جلوگیری از انحرافی مبادرت کرد که به عقیده ی وی یهودیت تاریخی را تحریف کرده و آن را با خطر جدی مواجه می ساخت. این واقعیت که برخی سرزمین مقدس را مثل یک میهن تلقی می کردند، می توانست موجب تکرار خطای بارکوخبا در دوره ی امپراتور هادریانوس شده و به یک تراژدی منجر شود، او را سخت نگران کرده بود. او همچنین به همه ی یهودیانی که احتمالاً فراموش کرده بودند، یادآوری می کرد: «تورات را در صحرا دریافت کن، بدون سرزمین، بدون ملک زمینی، ما مردمی صحرایی خواهیم بود و اندوهگین، مردمی که روحش تورات است [...]». توراتی که پر از عزم و اراده است و برای مردم، یک ملک زمینی و یک غایت برای زندگی بوده است [...]، به همین دلیل است که سرزمینی به ارث به این مردم واگذار شد و همچنین نظم و پاسداری در دولت، ولی نه به عنوان هدفی فی نفسه، بلکه فقط به عنوان وسیله و امکانی برای شکوفائی و کمال تورات^{۱۳}».

¹² - Der Israelit, 79/80, 11 octobre 1898, p. 1460

به نقل از مقاله ی یاکو تزور Yaakov Tzur : « Entre sionisme et orthodoxie en Allemagne », in Haïm Avni é Gideon Shimoni (dir.), *Le Sionisme et ses opposants dans le peuple juif* (en hébreu), Jerusalem, La Bibliothèque sioniste, 1990, p.75.

¹³ - از سامسون رافائل هرش Samson Raphael Hirsch، نامه ای از شمال، (به عبری)، ویلنیوس، Ram، ۱۸۹۰، نامه ی هشتم، صفحه ۱۱۸ تا ۱۲۰.

این ایده که نوشته مقدس کاملاً جای سرزمین را می گیرد، نزد عالمان سنتی دیگر نیز دیده می شود، و هنگامی که تنودور هرتسل در سال ۱۸۹۷، خواست از انجمن خاخام های آلمان برای شرکت در کنگره ی صهیونیستی دعوت کند، با پاسخ رد قاطعانه ای روبرو شد. تنش چنان حاد شد که جماعت یهودی مونیخ که قرار بود اولین کنگره در آن شهر برگزار شود، سرسختانه با تشکیل نشست بر روی خاک آلمان مخالفت کردند و در نتیجه هرتسل ناگزیر شد کنگره را به بال درسویس منتقل کند. از نود نماینده خاخام های آلمان، فقط دو تن فراخوان مخالفت با برگزاری کنگره صهیونیستی را امضا نکردند.

دکتر نفتالی هرمن آدلر Naftali Herman Adler، خاخام اعظم بریتانیا، که در ابتدا از مستعمره سازی یهودی در فلسطین پشتیبانی و حتی نسبت به جنبش عاشقان صهیون Amants de Sion اظهار علاقه کرده بود، بی درنگ از طرح سیاسی استقرار صهیونیستی فاصله گرفته و از هر تماسی با هرتسل خودداری کرد. زادوک کان Zadoc Kahn، خاخام اعظم فرانسه هم موضع مشابهی اتخاذ کرد. با این که او از اقدامات بشردوستانه ادموند دوروچیلد پشتیبانی کرده و صهیونیسم در آغاز کنجکاوی او را برانگیخته بود، به دیده ی او، وفاداری یهودیان فرانسه به میهن خود بی نهایت با اهمیت تر از «ماجراجوئی» جدید ملی یهودی بود. بدون تردید، جالب ترین مثال در مورد رابطه ی خاخام های اروپائی با صهیونیسم، ارتباط معروف هرتسل با موریتز گودمان moritz Güdemann، خاخام اعظم وین و کارشناس نامدار تاریخ یهودیت بود.

در سال ۱۸۹۵، هرتسل پیش از تالیف «ولت یهودیان»، از این خاخام بانفوذ کمک خواسته بود تا بتواند در شاخه ی خاندان روچیلد در شهر وین رخنه کند. کنجکاوی خاخام «آگاه» خیلی زود بر انگیزته شد. او اطمینان داشت که هرتسل می خواهد در مبارزه علیه یهودستیزی درگیر شود، و شاید روزنامه پر تیراژش (*Neue freie Presse*) را در خدمت دفاع از یهودیان ستم کشیده قرار دهد. خاخام هنگام دیدار از خانه ی هرتسل کمی نگران شد؛ او از این که هرتسل کاج کریسمس در خانه اش گذاشته بود، به حیرت افتاد^{۱۴}. همان طوری که می دانیم، هرتسل خیلی کم یهودی بود؛

14 - تنودور هرتسل، نوشته ها، (به عبری)، تل آویو، نیومن، ۱۹۶۰، جلد دو، یادداشت ها، ۲۴ دسامبر ۱۸۹۵، صفحه ۳۵.

همه می دانند که او پسرش را ختنه نکرده بود (ظاهراً او ختنه را خدشه دار کردن مردانگی می دانست). خاخام بر تردید اولیه ای که علیه این غیریهودی goy عجیب حس کرده بود، غلبه کرده و به مکاتبه دوستانه با روزنامه نگار جوان کنجکاو و مبتکر ادامه داد.

هرتسل در تخیلات گسترده و نمایشی اش، برای گودمن منصب خاخامی اعظم پایتخت دولت آتی یهودی را در نظر گرفته بود^{۱۵}. «سوءتفاهم» معنی داری نیز که بین این دو پیش آمد، به حد کافی گویا بود. اگر چه گودمن خاخامی سنت گرا بود و نه اصلاح طلب، از هر ناسیونالیسمی بیزار بود و به خاطر جهان وطنی بنیادی اش، فضای سیاسی-فرهنگی امپراتوری غیرملی a-national را به طور کامل بازتاب می داد. در سال ۱۸۹۷، در همان سال برگزاری نخستین کنگره ی صهیونیستی، خاخام هوشمند اهل وین جزوه ای با عنوان «یهودیت ملی» منتشر کرد^{۱۶}. این اثر کوچک، یکی از موفق ترین آثار انتقادی الهیاتی و سیاسی را تشکیل می دهد که تاکنون درباره بینش صهیونیستی نوشته شده است.

گودمن، در مقام یک خاخام، طبیعتاً روایت کتاب مقدس را به زیر سوال نمی برد، ولی تفسیر او از اسفار پنج گانه (پنتاتک) و سفر پیامبران مملو از اشتیاق پرشور به جهانشمولی و همبستگی انسانی است. دلهره عمیق او نسبت به یهودستیزی مدرن از او یک اندیشمند ضدملی گرای (آنتی ناسیونالیست) روشمند و معقول ساخت. به عقیده ی او یهودیان در دوران باستان، خلقی را تشکیل می دادند، اما از زمان ویرانی معبد، دیگر یک خلق نبوده، بلکه جماعت مذهبی مهمی بود که توانست پیام یکتاپرستی را به جهان داده و از جمع انسانی یک خلق بزرگ واحد بسازد. یهودیان همیشه در فرهنگ های گوناگون ادغام شده (یونانی، پارسی، عرب) و در ضمن، ایمان و قانون خود را حفظ کردند. بین گودمن، خاخام «ارتدکس»، و خاخام های اصلاح طلبی چون آدولف یلینک Adolf Jellinek، رهبر اصلی جامعه لیبرال وین، در مورد این موضع توافق اصولی وجود داشت: یهودیان آلمان، آلمانی اند، در انگلستان، یهودیان انگلیسی اند و در فرانسه،

15- همان جا، ۷ ژوئن ۱۸۹۵، صفحه ۳۵.

16- موریتس گودمان Moritz Güdemann، *یهودیت ناسیونال* (به عبری)، بیت المقدس، مرکز دینور، ۱۹۹۵.

فرانسوی و این بسیار پسندیده است چرا که «فصل‌های با اهمیت تاریخ تبعید با نام هائی چون فیلون، میمونی و مندلسون مُهر خورده است. اینان فقط پرچمدار یهودیت نبودند، آنها همچنین در فرهنگ عمومی دوران خود نیز درخشیده اند»^{۱۷}.

خودخواهی ملی که در جهان رواج می‌یابد ذاتاً با روح مذهب یهود مخالف است و برای پیروان کتاب مقدس و قانون شفاهی ممنوع است که در دام شوینیسم دلفریب و خطرناک بیافتند. این درست راهی است که در آن یهودیان نباید پا جای پای غیریهودیان *goyim* بگذارند. به عبارت دیگر، آری به همگونی با فرهنگ مدرن غیرمذهبی؛ نه به همگونی با سیاست مدرن! هر یهودی عالمی آگاه است که مفاهیم سیاسی پایه‌ای که از فرهنگ یونانی-رومی آمده است، در عبری وجود ندارد. خاخام فرهمند تشویش خاطر خود را از این پنهان نمی‌کند که روزی «یهودیتی با توپ و سرنیزه نقش داود را با گولیات جا به جا کند، عملی که فی نفسه تناقضی مضحک است»^{۱۸}. باوجود این، تهدیدهای یهودستیز، گودمان نگران را به سمتی سوق داد که با مهاجرت یهودیان به کشورهای دیگر و اقامت در آن‌جا مخالفت نکند؛ هسته اساسی سوءتفاهم بین هر تسل و خاخام فاضل در این نکته نهفته است:

اگر فرصتی به یهودیان داده شود که در صورت طاقت فرساشدن زندگی در میهن‌شان بتوانند برای سکونت به مکان دیگری بروند، باید خوشحال شد. نمی‌توان آرزویی جز این داشت که مهاجران یهودی، در هر جا که باشند یا در آینده بروند، چه در سرزمین مقدس یا جای دیگر، دوام بیآورند و با شکوفائی زندگی کنند. اما، اشتباه فاحشی خواهد بود، مغایر با روح یهودیت و تاریخ آن، که این مهاجرنشینی را که فی نفسه پسندیده است، به آمال ملی پیوند داده، آن را به منزله‌ی تحقق وعده‌ی الهی تلقی کرد^{۱۹}.

¹⁷ - همان‌جا، صفحه ۲۷.

¹⁸ - همان‌جا، صفحه ۲۸.

¹⁹ همان‌جا، گودمان در نوشته خود از واژه «سرزمین مقدس» و «فلسطین» استفاده می‌کند. در ترجمه آن به زبان عبری، واژه فلسطین، طبق معمول به «سرزمین اسرائیل» تغییر یافته است.

به عقیده ی گودمن، یهودیت هرگز به مکانی یا دوره ای وابسته نبوده و هرگز میهنی نداشته است. افراد زیادی به عمد تاریخ یهود را تحریف و پنهان کرده اند. درد فراق (نوستالژی) و سیر وتامل در باره سرزمین مقدس و خواست به خاک سپرده شدن در آنجا، به ذهنیتی ملی نسبت داده شده که حقیقت ندارد. به یک دلیل ساده: «به منظور جلوگیری از هر سوء تفاهمی که با استناد به آن، موجودیت اسرائیل را به مالکیت بر سرزمینی وابسته می کند و یا به سرزمینی بستگی خواهد داشت که به ارث رسیده است، در کتاب مقدس چنین اضافه شده است: "زیرا که نصیب یهوه قوم وی است، و یعقوب قرعه میراث اوست." (سفر تثنیه، ۳۲، ۹) این نقطه نظر که برپایه آن اسرائیل را بیش از آن که میراث صاحبانش بداند، میراث الهی می داند، نمی توان موجب پیدایش بوم گرایی (nativisme) ابدی مربوط به زمینی موروثی تلقی کرد. اسرائیل نه هرگز بر یک قبیله گرایی تکیه کرده و نه بر یک بومی مآبی، نظیر آن چه در مورد دیگر مردم دوران باستان صادق است.^{۲۰}»

جای شگفتی نیست که رساله ی گزنده هرتسل موجب نومییدی خاخام های اروپای غربی و مرکزی، از اصلاح طلب تا سنتی گردید. هرتسل همچنین می دانست که نباید هیچ انتظاری از یهودیان آمریکا داشته باشد: خاخام اسحاق میروایز، موسس کنفرانس مرکزی خاخام های آمریکایی (*Central Conference of American Rabbis*) به طور علنی و بدون ابهام، صهیونیسم را مثل مسیحاباوری دروغین ارزیابی کرده بود و آمریکا (و نه فلسطین) را پناهگاه واقعی یهودیان نامیده بود. با این اظهارات، هر گونه امکان کمک و حمایتی از سوی جامعه جدید یهودی در حال قدرت گیری روزافزون، به خاک سپرده شد.^{۲۱}

از آن به بعد، همه ی امیدهای هرتسل فقط به خاخام های اروپای شرقی، یعنی راهنمای معنوی جماعت گسترده ییدیش معطوف شد. در واقع،

²⁰ - همان جا، صفحه ۲۰. هرتسل در مقاله ای واکنش نشان می دهد: «Le judaïsme national du Dr. Güdemann», <http://benyehuda.org/herzl/herzl-009.htm>

²¹ - به مقاله آگاهی بخش خاخام ملوین واینمن نگاه کنید:

Melvin Weinman, « The attitude of Issac Mayer Wise towards Zionism and Jewish Archives, 1951, p. 3-23 Palestine », *American* (http://americanjewisharchives.org/journal/PDF/1951_03_02_00_weinman.pdf).

«سنت گرایانی» که در سال ۱۸۹۷ در نشست تاریخی جنبش ملی نوپا شرکت کردند، اعضای جناح آتی میزراهی Mizrahi بودند که اکثرا از قلمرو امپراتوری روسیه آمده بودند. در حالی که در بریتانیا، بلژیک، فرانسه، آلمان یا ایالات متحده، خاخام‌ها به زبان ملی آن کشورها می‌نوشتند یا صحبت می‌کردند، در اروپای شرقی، خاخام‌ها زبان خاص خود یعنی ییدیش را داشتند، که بخشی از آنان آن‌گاه که به زبان مقدس یعنی عبری متوسل نمی‌شدند، به آن زبان می‌نوشتند. گزینش زبان روسی یا لهستانی هنوز در سرآغاز خود بود و با امتناع شدید نهادهای خاخامی روبرو می‌شد.

همان‌طوری که می‌دانیم، وضعیت جمعیت شناختی و فرهنگی یهودیت در اروپای شرقی به کلی با غرب تفاوت داشت. در اروپای شرقی، میلیون‌ها یهودی دور از همسایگان‌شان در محله‌ها و مناطق شهری جداگانه زندگی می‌کردند؛ اشکال بیانی این جماعت بر خلاف یهودیان غربی، متعلق به فرهنگ مردمی ویژه و پرجوش و خروشی بود. همچنین بخشی از روند لائیک و سیاسی شدن در این منطقه‌ها در درون حوزه این فرهنگ ویژه انجام می‌شد و نه بیرون از آن: در این منطقه‌ها، احزاب سیاسی، مطبوعات و ادبیاتی پدیدار شد که از زبان ییدیش استفاده می‌کردند. از آن‌جا که یهودیان، برخلاف همه‌ا اهالی روسیه تزاری، شهروند امپراتوری به شمار نیامده، بلکه رعیت تلقی می‌شدند، آنان نتوانستند ملیتی محلی و غیریهودی را در میان خود پرورش دهند. اگر پیدایش یک یهودهراسی قوی را مشخصا در این منطقه‌ها به آن بیافزاییم، آنگاه می‌توان درک کرد که چرا صهیونیسم در آن مناطق تا اندازه‌ای پا گرفت و موفقیت‌هایی کسب کرد.

از اوایل سال‌های ۱۸۸۰، اقدامات حاشیه‌ای پیشقدمان برای استقرار در فلسطین که بدون مطالبات ملی، و با احترام به احکام مذهبی همراه بود، تا اندازه‌ای از خیرخواهی نهادهای یهودی سنتی برخوردار شد، در حالی که خاخام‌ها از تندروری سوسیالیستی لائیک در میان جوانان ییدیش سخت هراسناک بودند. مهاجرت عاشقان صهیون (که بخشی از آن سنت‌گرا بودند) به سرزمین مقدس، بدون این‌که اشتیاق فراوانی برانگیخته باشد، در آغاز به مثابه پدیده‌ای تلقی شد که دین یهود را آن‌چنان به مخاطره نمی‌انداخت. نخستین خبرها درباره‌ی یک سازمان سیاسی صهیونیستی نیز موجب نگرانی‌آنی نشده بود. حتی عده‌ای امیدوار بودند که احساس دلتنگی

نسبت به صهیون، به حفظ جوهر ایمان یهودی در برابر مدرنیزاسیون حامل لائیسیت‌پاری خواهد کرد.

باوجود این، دیری نپائید که خاخام‌های اعظم کشف کنند که چشمک‌زدن‌های صهیونیست‌ها برای جلب نظر آنان به ویژه بُعدی ابزاری داشته است.^{۲۲} در دوره‌ای، روحانیان یهودی قصد داشتند از پدیده ملی برای رفع نیازهای خود استفاده کنند؛ آن‌ها مشاهده کردند که آرمان صهیونیستی آنان یکسان است ولی هدفشان به کلی با هم متضاد می‌باشد. هرتسل و همراهانش در جنبش جدید، تلاش می‌کردند نظر لطف سنت‌گرایان را به خاطر نفوذشان در «افکار عمومی یهودی»، به سوی خود جلب کنند: ایشان می‌خواستند آن مردم را به ملی‌گرا تبدیل کنند و به هیچ وجه قصد نداشتند مذهبی‌ضدتجدد را که الزام‌ضد ملی بود، حفظ کنند.

در فاصله زمانی بین نخستین کنگره صهیونیستی (۱۸۹۷) و گردهم‌آنی کنگره چهارم (۱۹۰۰)، خاخام‌های اعظم اروپا علیه آن طرح صهیونیستی بسیج شدند که هدفش تبدیل سرزمین مقدس، به وطنی بود که همه‌ی یهودیان به سوی آن روی آورده و پس از گردهم‌آنی در آن مکان، دولتی به اصطلاح یهودی در آن ایجاد کنند. خاخام‌های دو جریان رقیب حسیدی و میتناگدیم (مخالفان) پس از سال‌ها مبارزه‌ی تلخ با همدیگر، موفق شدند برای مخالفت مشترک با صهیونیسم در جبهه‌ای متحد شوند: اسرائیل میر هاکوهن Israel Meir HaCohen (کاگان) از رادون مشهور به «حافظر حییم»، یهودا اریه لیب آلتر Yehouda Aryeh Leib Alter از گورا متخلص به «صِفَتِ اِمْت»، خائیم (هالوی) سولوچیچ Chaïm

Soloveitchik (Halevi) نابغه‌ی بریسک، ایزاک یاکوو رابینوویچ Yitzchak Yaacov Rabinovitch مشهور به «ایزاله‌ی پیانوژیس»، الیزر گوردون Eliezer Gordon از تلز در لیتوانی، الیا هو حییم مایزل Eliyahu Haïm Maizel از لُدز، داوید فریدمن David Friedmann از کارلین-پینسک، خائیم اوزر گُردزینسکی Chaïm Ozer Grodzinski از

²² - نخستین کتاب ضدصهیونیستی اثر دویروش تورش است تحت عنوان:

Duberush Turesh, *Bar Hadia ou le Rêve de Herzl*, Varsovie, Turesh, 1899. در مورد این کتاب و نوشته‌های خاخام‌های مخالف با صهیونیسم به مقاله اساسی و مستند یوسف سالمون Yosef Salmon، «جامعه ارتدکس در روسیه و لهستان و صهیونیسم در سال‌های ۱۸۹۸-۱۹۰۰» در مجموعه زیر مراجعه کنید: مذهب و صهیونیسم. نخستین روبروئی (به عبری)، بیت المقدس، کتابخانه صهیونیستی، ۱۹۹۰، صفحه ۲۵۲ تا ۳۱۳.

ویلینبوس، ژوزف روزن (Joseph Rosen (Rosin) از دوگاوپیلز در لتونی مشهور به «روگاچوفر گائون»، شولوم دوویر شنیرسوهن Schulom Dovber Schneersohn، خاخام مشهور حسیدی از لوباویچ... اگر می‌خواستیم از همه افرادی نام ببریم که هریک به نوبه خود می‌خواستند از تورات در مقابل کسانی که به عقیده آنان به درستی گورکنان تورات تلقی می‌شدند، دفاع کنند، این فهرست باز هم درازتر می‌شد.^{۲۳}

اینان گل‌های سرسبد یهودیت در شرق، یعنی رهبران و راهنمایان اصلی جماعت‌های بزرگ درسراسر امپراتوری گسترده روسیه بودند. در میان آن‌ها، درخشان‌ترین مفسران تورات عصر خود دیده می‌شدند که بیش از هر کسی بر روان و حساسیت صدها هزار تن از مومنین نفوذ داشتند. این نخبگان یهودی، بسیار بیشتر از مجموع بوندیست‌ها، سوسیالیست‌ها و لیبرال‌ها، راه گسترش صهیونیسم را سبک زدند و مانع شدند که این جنبش به یک عامل رهبری‌کننده در بین یهودیان اروپای شرقی بدل شود. خاخام‌های اعظم به فعالان صهیونیست اجازه ندادند تا در کنیسه‌های آن‌ها داخل شوند یا در همایش‌های مذهبی آنان ظاهر شوند؛ خواندن نوشته‌های صهیونیست‌ها مجاز نبود و هر نوع همکاری سیاسی با آنان رسماً ممنوع بود.

مطالعه‌ی آثار این خاخام‌ها، از میزان توانائی آنان در احاطه به مفهوم ملیت با آن همه روشن‌بینی، ما را به حیرت می‌اندازد. بدون تردید، گاهی دستگاه درک ساده‌لوحانه آنان، به خاطر نارسائی و تردید، دچار اشتباه می‌شود؛ با این همه، تعداد دانشمندان لائیکی که در آن دوره از چنین هوشمندی ظریف برخوردار بودند، کم بود. بدیهی است که دلیل این امر

²³ - در این جا از خاخام‌های خارج از روسیه یاد نشده است، ولی می‌توان فهرست طولانی اکثریت خاخام‌های سنت گرا و اصلاح طلب مجارستان را که به «نئولوگ néologue» معروف اند افزود. از خاخام بزرگ حسیدی Munkats de Spira Elazar Chaïm تا خاخام Isaav Breuer Lipot Kecschemeti، همه گرایش‌ها در مخالفت شدید با صهیونیسم هم عقیده بودند. در مورد سپیرا به مقاله راویتزکی مراجعه کنید: Aviezer Ravitzky, «Munkats et Jerusalem. La fraction orthodoxe radicale et la question de la terre d'Israël», in Shmuel Almog, Jehuda Reinhartz et Anita Shapira (dir.), *Sionisme et religion*, op. cit., p. 81-107. درباره کسکیتی به تز دکترای یهودا فریدلندر، (به عبری) مراجعه کنید:

Yehouda Friedländer, *Reflexion et action de sionistes et d'opposants aux sionistes parmi les rabbins de Hongrie*, Ramat Gan, Université Bar-Ilan, 2007, p. 123-143.

نیو غ ذاتی خاخام ها نیست؛ خیلی ساده، اغلب در فضای روشنفکری پایان قرن نوزدهم، آنان تنها افرادی بودند که در موقعیتی قرار داشتند که بتوانند ملیت را از خارج تحلیل کنند. آنان که در عصر مدرن به حاشیه پرتاب شدند و بسان بیگانه ای در کشوری ناشناس، با شمی قوی مشخصه ی برجسته ی هویت جدید جمعی را شناسائی کردند.

در سال ۱۹۰۰، خاخام های بانفوذ عمده گردهم آمدند تا مشترکا جزوه ای با عنوان « کتاب روشنگر برای مردم شریف، علیه نظام صهیونیستی» منتشر کنند^{۲۴}. نگارندگان در همان مقدمه توضیح می دهند: «ما مردم اهل کتابیم، ما نه در کتاب مقدس، سفراسفار، نه در میشنا، نه در تلمود، نه در آموزش های واعظانه ی توراتی بزرگان مقدس مان که یادشان متبرک باد، واژه ی «ناسیونالیسم» را نه به عنوان مشتقی از واژه ی عبری «ملت» و نه به شکل نامی دیگر یا اشاره ای در زبان فاضلان مان که حافظه ی متبرک اند، ندیدیم.»^{۲۵}

برای کسانی که آداب مذهبی را مو به مو اجرا می کنند، روشن است که در برابر پدیده ی تاریخی جدید و بی سابقه ای در جهان یهودی قرار داشتند. خاخام ها نکته ای را روشن کرده اند: مسلم است که خدا خلق یهود را برای پایه گذاری مذهب خود برگزیده، اما این خلق را فقط تورات تعریف کرده بود، و نه هیچ معیار فرامذهبی دیگری. صهیونیست های اغواگر که راهنمایان انگیزه های تاکتیکی است، مدعی اند که ملت می تواند شامل خداپاوران و بی دینان باشد و تورات نقش ثانوی دارد. این موضوع تازه ای بود، زیرا که تاکید بریک تعریف ناسیونال سیاسی، و نه مذهبی از یهودیت، تا آن زمان در سنت یهود وجود خارجی نداشت. صهیونیست ها عامدانه سرزمین مقدس را به عنوان سرزمینی برگزیدند که می بایست دولت را در آن جا تاسیس کنند، چرا که میدانستند برای یهودیان چقدر عزیزاست و نسبت به آن چه احساسات شدیدی دارند. نام «صهیون» را به عمد به انحراف کشانده بودند تا مومنان ساده دل را به طرفداری از ملیت قانع کنند. برای همه ی جناح های صهیونیستی، یهودیت ملتی است

²⁴ Shlomo Zalman Landau & Yossef Rabinovitz (dir.à, Livre éclairant pour les honnêtes gens. Contre le système sioniste (en hébreu), Varsovie, Alter ? 1900, <http://www.hebrewbooks.org/43830>

²⁵ - همان جا صفحه ۱۸.

مومیائی شده که باید به آن زندگی دوباره داد، اما این گفتمان در عمل به یک یونانی کردن مدرن و به یک مسیحاباوری دروغین نوع جدید شباهت داشت.

به نظر مایزل، خاخام اعظم اُدر، «صهیونیست ها صهیون را مطالبه نمی کنند»، آن ها این لباس دقیقاً مطابق اصل رابه تن کرده اند تا یهودیان ساده را فریب دهند.^{۲۶} خاخام خائیم سولوویتچیک و خاخام «روگاچوور گائون» (یوسف روسین) صهیونیست ها را مانند یک «فرقه (سکت)» می بینند و برای نکوهش آنان واژه هائی به حد کافی تند نمی یابند. خاخام اعظم لوباوویچ هشدار می دهد: «آنان هدفی جز متزلزل ساختن واجبات کتاب مقدس و فرمان های آن ندارند تا حدی که فقط به جنبه ی ملی آن می چسبند، این است آن چه که یهودیت آن ها خواهد بود».^{۲۷} استفاده ی گزینشی صهیونیست ها از کتاب مقدس، رهبر محبوب حسیدی را سخت آزار می داد: آنان عناصری را که دلخواه آنان نیست از کتاب مقدس کنار می گذارند و بدین ترتیب، ایمانی جدید، کتاب مقدسی در خدمت انگیزه های ملی می آفرینند که کاملاً با کتاب مقدسی که موسی در سینا دریافت، تفاوت دارد.

تمایز اساسی که یهودیت خاخامی سنت گرا، آشکارا در این کتاب جمعی، و همچنین در سایر کتب و مقالات به روی آن انگشت گذاشته، این است: صهیونیسم، همانندسازی (assimilation) لائیک فردی را جا به جا می کند تا از آن همانندی جمعی ملی بسازد. در صهیونیسم، سرزمین جای کتاب مقدس را می گیرد و گرنش در مقابل دولت آینده جای شور و شوق برای خدا را. از این جهت، ملیت یهودی برای یهودیت، خطری است بسیار بزرگ تر از همانند سازی انفرادی، و حتی خطرناک تر از جریان اصلاح مذهبی که تا این حد مورد تحقیر قرار گرفته است. در هر دو مورد اخیر، بازگشت یهودیان به ایمان اولیه شان، پس از پی بردن به اشتباه خود

²⁶ - همان جا، صفحه ۵.

²⁷ - همان جا، صفحه ۵۸. همچنین نگاه کنید به:

« Statement by the Lubavitcher Rebbe Shulem ben Schneersohn, on Zionism », in Micgael Selzer (dir.), *Zionism Reconsidered*, London, 1970, p. 11-18.

امکان‌پذیر است، در صورتی که در مورد صهیونیسم، دیگر هیچ راه بازگشتی وجود ندارد.

نگرانی‌هایی که یهودیت سنتی در مقابل قدرت بیان ملی فرموله کرد، آخرسر موجه از کار در آمد. صهیونیسم با کمک هولناک تاریخ یهودیت سنتی را شکست داد؛ بدین ترتیب، بخش‌های بزرگی از یهودیت نظیر کسانی که از قتل عام جان سالم به در برده بودند، از قضاوت اخلاقی فاتحان بلافاصله پس از پایان جنگ جهانی دوم استقبال کردند، یعنی از ایجاد دولتی به نام دولت یهودی بر روی سرزمین مقدس که بعداً به میهن ملی تبدیل گردد. به استثنای جناح کوچکی در بیت المقدس و محله‌های بزرگ حسیدی نیویورک، اکثریت مومنان یهودی، به صورتی کم و بیش صریح، به هواداران ملت جدید تبدیل شدند و حتی یک گروه از آنان آشکارا ناسیونالیسمی کاملاً تهاجمی ابراز می کردند. هنگامی که **فرمانروای جهان** نشانه‌هایی از ضعف و شاید هم احتضار از خود نشان داد، درست در میان این جماعت، و نیز در میان راست افراطی لائیک بود که انسان‌یا به عبارت دیگر ملت، قادر مطلق زمین گردید.

شاید بتوان وایوئل موشه *Vayoel Moshé*، اثر مهم خاخام یوئل تیتلباوم Joël Teitelbaum رهبر حسیدی ساتمار (مجارستان) را به مثابه‌ی آخرین هم‌نوائی و آمیزه‌ی نظری شگفت‌آور یهودیتی به حساب آورد که در حال تبدیل شدن به پیشا صهیونیسم و سپس به صهیونیسم بود^{۲۸}. این کتاب که فصل اول آن در آخر سال‌های دهه ۱۹۵۰ تدوین شده، نوآوری چندانی نکرده ولی به حقایق فراموش شده اشاره کرده و آن‌ها را زنده می‌کند: سه سوگند تلمودی که جوانی دوباره یافتند؛ مهاجرت دسته‌جمعی به سرزمین مقدس پیش از فرارسیدن رستگاری ممنوع است. سرزمین کتاب مقدس هرگز سرزمینی ملی نبوده است؛ بدون رعایت دقیق احکام صریحی که در مورد این سرزمین قابل اجرا است، ممنوعیت اکیدی بر آن سنگینی می‌کند. عبری زبان مقدسی است و به طور انحصاری برای نماز و مباحثات درباره **قانون** در نظر گرفته شده است؛ نباید از آن، زبانی غیردینی ساخت و برای پیشبرد امور، ناسزاگویی یا توهین از آن

28- نگاه کنید به: (به عبری) چاپ دوم شامل دو تکمله به مقاله اصلی:

Voyel Moshé, Brooklyn, Edition de Jerusalem, 1951 ;
http://mystamar.com/docs/shite_hakdoshe/vayoel_moshe.pdf.

استفاده کرد، و در ادامه منطق خاخام شاید بتوان افزود که، نمی توان آن را برای صدور فرمان های نظامی مورد استفاده قرار داد.

تا ظهور صهیونیسم در اواخر قرن نوزدهم، به مصلیه کمتر یهودی می رسید که سرزمین مقدس می توانست در گذشته، و یا می تواند در آینده برای یهودیان، یک سرزمین ملی باشد. صهیونیسم که به سنت، به احکام مذهبی و به عقاید خاخام ها کاری نداشت، تصمیم گرفت به نام کسانی حرف بزند که به کلی نفی شان می کرد و حتی به روشنی در ملأعام آن ها را طرد کرده بود. این تنها مورد «جایگزینی» از این نوع در تاریخ نیست: ژاکوبن ها با اعتماد به نفسی کامل به نام خلق فرانسه ای سخن می راندند که هنوز واقعا وجود نداشت، بلشویک ها با همان اطمینان خود را جایگزین تاریخی پرولتاریائی معرفی می کردند که تازه در امپراتوری روسیه پا می گرفت؛ به همان صورت، صهیونیست ها که وطن تخیلی شان را با یهودیت انطباق داده بودند، خود را به مثابه رهروان آن دیده، به منزله کسانی تصور کردند که وکالت نمایندگی موثق آن ها را کسب کرده بودند^{۲۹}.

انقلاب صهیونیستی سرانجام موفق شد که به بخش عمده ی زبان یهودی مذهبی، جنبه ای ملی اعطا کند. از آن پس، سرزمین مقدس به فضائی کم و بیش مشخص تبدیل شد که رسالت آن درآمدن به مالکیت ملتی ابدی بود. به عبارت دیگر، در قرن بیستم بود که سرزمین مقدس، شروع به تبدیل شدن به «سرزمین اسرائیل» کرد.

حقوق تاریخی و مالکیت سرزمین

هرتسل اوضاع یهودیان اروپای مرکزی و شرقی را بسیار درست تر از رقیبانش تشخیص داده بود؛ این امر در دراز مدت نقطه ی قوت بینش او ب حساب آمد. هیچکدام از سنت گرایان، اصلا طلبان، استقلال طلبان، سوسیالیست ها و لیبرال ها، ماهیت ناسیونالیسم شکننده و تهاجمی را در این منطق ها درک نکرد بودند، و از این رو حتی به خوبی رهبران صهیونیست خطر مهیب تهدیدی را که بر حضور یهودیان سایه افکنده بود،

²⁹ - برای بررسی کامل اپوزیسیون یهودیت نسبت به ملیت به سند زیر مراجعه کنید:

Yakov Rabkin, *Au nom de la torah. Une histoire de l'opposition juive au sionisme*, Laval, Les Presse de l'Université, 2004.

تشخیص ندادند. با نگاهی به گذشته، اکنون درمی‌یابیم که مهاجران تهی‌دست بی‌سرپناه، که به‌طور دسته‌جمعی اروپای شرقی پیر و تهدیدآمیز را برای رفتن به آمریکا ترک می‌کردند، در مقایسه با کسانی که ترجیح دادند در محل سکونت‌شان بمانند، انتخاب بهتری کرده بودند. هنوز زود است بتوان گفت که آیا امتناع سرسختانه آنان از مهاجرت به فلسطین، انتخاب بهتری نسبت به پیشنهاد صهیونیست‌ها بود یا نه. در هر صورت، مهاجرت به غرب به میلیون‌ها یهودی امکان داد که جان‌شان را نجات دهند. اما در مورد طرح صهیونیستی نمی‌توان چنین گفت.³⁰

به هر حال، پایه‌گذار صهیونیسم اگر هم تشخیص درستی داده باشد، دارویی که تجویز کرد مسئله‌ساز بود و به‌طور شگفت‌آوری به معجونی شباهت داشت که در عمق دشمنی نوظهور با یهودیان غلبان می‌کرد. هدف اسطوره‌هایی که آرمان صهیونیسم را برای تعیین چارچوب ملت تخیلی یهودی و نیز برای مسئله‌ی سرزمینی که به او وعده داده شده بود، تغذیه می‌کردند، منزوی کردن این ملت «به لحاظ قومی» از خلق‌های دیگر و در نهایت اعطای زمینی به آن ملت بود که به انسان‌های دیگری تعلق داشت که با بهره‌برداری از آن، امرار معاش می‌کردند.

شاید خود هر تسل در مقایسه با رهبران دیگر جنبش جوان صهیونیستی کمتر قوم‌گرا بود و در واقع، شاید حتی کمتر از آنان «صهیونیست» بود. برخلاف بسیاری، او به‌طور جدی معتقد نبود که یهودیان خلقی را تشکیل می‌دهند، و نیز برخلاف اکثریت همراهانش در جنبش صهیونیستی، به عنوان مقصد، برای فلسطین ارزش والائی قائل نبود. لزوم فوری و شدید یافتن پناهگاه جمعی برای یهودیان ستمدیده و ناتوان، دغدغه اصلی‌اش بود. به همین جهت، او در «دولت یهودیان» از خود می‌پرسد: «بین آرژانتین یا فلسطین کدام را باید ترجیح داد؟ با توجه به آرای یهودیان در این مورد،

30 - جنبش صهیونیستی یهودیان را از جنگال نازیسم نجات نداد و واقعا نیز در صدد این کار نبود، اما رفتار او نسبت به یهودگشی مسئله‌ساز بود. در این مورد به کتاب شجاعانه و پیشقدم Shabtai Ben Tzvi, *Le Sionisme post-ougandais dans la crise de la Shoah* Tel Aviv, Bronfman, 1977 (به زبان عبری) نگاه کنید. در مورد برخورد صهیونیسم با فجایع نازی‌ها و یهودستیزی پیش از جنگ دوم جهانی به رساله فوق لیسانس هر تسل شوبرت (به عبری) نگاه کنید:

Herzl Schubert, *La Question d'Evian dans le contexte de son époque*, Université de Tel-Aviv, 1990.

جامعه آن چه را که به وی عرضه کند، خواهد پذیرفت^{۳۱}». این چنین بود که در ششمین کنگره ی صهیونیستی، در بحبوحه ی مجادلات در مورد اوگاندا، وی قبول پیشنهاد بریتانیا در مورد ایجاد یک مستعمره در شرق آفریقا را به همراهانش تحمیل کرد.

به هر حال، هرتسل به عنوان یک سیاست باز آگاه، خوب می دانست که تنها راه تسلط بر محافل یهودی اروپای شرقی منوط به جوش دادن غیرقابل گسست سنت با چشم انداز آینده است. برای ایجاد اسطوره ای معتبر و پایدار، باید اصول و ارکان آن را در زوررقی از تصویرهای پراستعاره "باستانی" پیچید. برای این منظور، حتما ضروری است که این ها را به کلی از نو شکل داد، اما این تصویرها به عنوان نقطه ی عزیمت، همان قدر مفیدند که منحصر به فرد. هر بار که در دوران مدرن، مسئله ایجاد حافظه ی ملی در میان اکثریت اجتماعات انسانی مطرح شده، چنین روندی رواج یافته است.

با این همه، در زمینه ی حقوقی، چه کسی اجازه می دهد بر روی سرزمینی که اکثریت مطلق اهالی آن به هیچ وجه یهودی نیستند، بنیاد یک ملت یهودی را پی افکند؟ در جریان مباحثات با سنت گرایان، مسئله ی حضور عرب ها در فلسطین تقریباً هرگز از سوی هیچ یک از طرفین مطرح نشد. البته، برخی افراد منزوی آن را درک کرده بودند، اما آن ها به اجبار، هم از ملیت دور شدند و هم از تورات. با این وصف، ایلیا آلونسوویچ روبانوویچ Ilya A. Rubanovich، یهودی تبار و عضو ناردونایا ولیا *Narodnaia Volia* [حزب ضد تزار روسیه] و بعدها یکی از رهبران سوسیالیست های انقلابی (اِس اِر ها) روسیه به مخالفت برمی خیزد: «فرض کنید که سلاطین پول باز هم چند قصر باشکوه برای سلطان عثمانی بنا کنند و در عوض، «وطن تاریخی» را از وی بستانند.

31 - Theodor Herzl, L'Etat des juifs, Jérusalem, Gesher, 1954, p. 55.

جالب است تاکید کنیم که لئون پینسکر، پروتوصهیونیست عصر پیش از هرتسل نیز فلسطین را به عنوان هدف منحصربه فرد نمی دید. او در رساله اش «خودرهائی» که در سال ۱۸۹۲ منتشر شد، می نویسد: «این سرزمین مقدس نیست که باید هدف کنونی تلاش های ما باشد، بلکه هدف داشتن سرزمینی از آن ما است. تکه زمین بزرگی برای جای دادن برادران فقیر مان کافی ست، تکه زمینی که مالکش باشیم و هیچ ارباب خارجی نتواند ما را اخراج کند». (Léon Pinsker, *Autoémancipation ! Avertissement d'un juif russe à ses frères*, Paris, Mille et une nuit, 2006, p. 53-54).

اما، با عرب‌ها چه باید کرد؟ آیا یهودیان خواهندپذیرفت که به مثابه خارجیانی در میان عرب‌ها باشند، یا این که می‌خواهند از عرب‌ها بیگانگانی در میان یهودیان بسازند؟ [...] عرب‌ها از همان حقوق تاریخی برخوردارند و وای به حال شما اگر تحت زعامت چپاولگران بین‌المللی و با سوءاستفاده از توطئه‌چینی و تبانی با دیپلماسی فاسد، عرب‌های صلح‌طلب را مجبور به دفاع از حقوق خود کنید!^{۳۲}»

فقط یک انقلابی با وجدانی جهانشمول، به عبارت دیگر نه یک صهیونیست و نه یک مذهبی، می‌تواند از چنین منطقی برخوردار باشد. این دوره‌ای بود که در آن، استعمار در جهان به اوج خود رسیده بود. اهالی غیرسفیدپوست کره زمین را با اروپائی‌ها برابر ندانسته و آن‌ها را آشکارا شایسته برخورداری از همان حقوق مدنی یا ملی نمی‌دانستند. درحقیقت، صهیونیست‌ها به خوبی می‌دانستند که تعداد زیادی بومی در کشور زندگی می‌کنند و حتی گه‌گاه در نوشته‌هایشان به آنان اشاره می‌کردند، اما حضور آن‌ها به این معنی نبود که نمی‌توان این سرزمین را آزادانه به زیر استعمار برد. وجدان آنان با جو عمومی پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم خوانائی داشت: از نگاه انسان سفیدپوست، جهان خارج از مرزهای اروپا محیطی تقریباً خالی از حضور انسان است، درست مثل دو قرن پیش‌تر، زمانی که گویا آمریکا پیش از ورود اروپائیان بیابان بود.

به یقین چند صهیونیست استثنائی هم وجود داشت، مثل آحاد هعام (Ahad Haam (آشر ایچ گینسبرگ (Asher H. Ginsberg)، سخنگوی صهیونیسم معنوی. او در سال ۱۸۹۱ و به دنبال بازدید از فلسطین، متاثر و ناراحت می‌نویسد:

«در روزگار کنونی، ما در خارجه عادت کرده ایم که سرزمین اسرائیل را تقریباً به کلی خالی از سکنه و چون بیابانی بدون بذر و دانه ببینداریم. گویا هر فردی که خواهان به دست آوردن زمین است، می‌تواند هر اندازه که مایل باشد در آن جا زمین بخرد. اما چنین امری حقیقت ندارد [...] در

³² - از رابینوویچ به زبان عبری

Ilya A. Rubanovitch, *Que doivent faire les juifs de Russie ?*, Jerusalem, Univerdité hébraïque. 1967 p. 30.

بعدها، اعضای بوند همان استدلال‌ها را فرموله خواهند کرد. به نوشته زیر (به زبان ییدیش) نگاه کنید:

Victor Alter, *Der Emes vegn Palestine*, Varsovie, Di Welt, 1925.

خارج، ما عادت داریم گمان کنیم که همه ی عرب ها وحشیان بادیه نشین هستند و به خر شباهت دارند، که آن چه را در اطراف شان می گذرد، نمی بینند و نمی فهمند. این خطای بزرگی ست! عرب مثل همه ی سامی ها هوشی تیز و پر نیرنگ دارد [...] اگر زمانی فرارسد که زندگی مردم ما در سرزمین اسرائیل تا آن حد توسعه یابد که اهالی کشور، کمابیش احساس کنند که به پس رانده شده اند، آن ها به سادگی جای خود را خالی نخواهند کرد [...]. لذا، ما باید در رفتارمان نسبت به مردم بیگانه ای که می خواهیم در میان شان زندگی کنیم، بسیار محتاط بوده، با آن ها بامحبت و احترام رفتار کنیم و البته نیازی به گفتن نیست که این رفتار باید همراه با عدالت و رعایت حقوق باشد. اما، برادران ما در سرزمین اسرائیل چه می کنند؟ درست بر خلاف آن! در کشوری که در تبعید بسر می بُردند، برده بودند، و ناگهان، آزادی بی حد می یابند [...] همان طوری که همیشه در مورد "برده ای که به قدرت برسد" پیش می آید، وچنین است که اکنون آن ها نسبت به عرب ها با دشمنی و سنگدلی رفتار می کنند و مرزهای خود را در بی عدالتی پی می ریزند^{۳۳}».

پیش تر از آن، در پایان قرن نوزدهم، قالب اولیه روابط استعماری تاریخی ریخته شده بود و این اندیشمند مبادی اخلاق و هوادار ایجاد مرکزی معنوی از ترس به خود می لرزید. در اردوگاه صهیونیستی، آحاد هعام چهره ای حاشیه ای نبود. او نویسنده ای سرشناس و محبوب بود. بسیاری از یهودیانی که او را ستایش می کردند، مقاله های روشن و بُرنده او را می خواندند، اما اعتراض های دردناک او در میان جنبش ملی در حال شکل گیری، هیچ بحثی جدی برنیانگیخت. بدیهی است که این امر غیرمنطقی نبود هر چند که آحاد هعام آن را خوب درک نکرد: شنیدن سخنانی چون گفتار او، در چرخش قرن، می توانست خیزوجش جنبش را خنثی کرده و مبانی اخلاقی را از بخشی از مطالبات آن ها بزداید.

از اظهارات فوق می توان نتیجه گرفت که کولون ها (مهاجران) عموماً توجه کافی به «بومیان» نمی کردند؛ نوع تربیت آن ها اجازه نمی داد که دیگری را با خود برابر بدانند. در این میان، ایزاک ایشتاین Yitzhak

³³ «Verité d'Eretz Israël», in Ahad Haam, *Œuvres complètes* (en hebreu), Tel-Aviv, Dvir, 1965, p. 23-24 & 29
(<http://www.benyehuda.org/ginzberg/Gnz019.html>)

Epstein، زبان‌شناسی که در سال ۱۸۹۵ به فلسطین مهاجرت کرد و به تدریس عبری پرداخت، یک استثناست. او در سال ۱۹۰۷، در روزنامه Hashiloach، ارگان صهیونیستی که آحاد هعام پایه‌گذاری کرده بود و دربرلین چاپ می‌شد، مقاله‌ای منتشر کرد. عنوان مقاله «پرسش پنهان» بود که چنین آغاز می‌شد: در میان مسائل دشوار، در ایده‌ی رستخیز مردم ما بر روی سرزمین خود، مسئله‌ای وجود دارد که به اندازه‌ی کل مسائل دیگر سنگینی می‌کند: و آن، رابطه‌ی ما با عرب هاست. احیای امید ملی ما به حل عادلانه این مسئله ارتباط دارد، مسئله‌ای که گرچه فراموش نشده ولی به کلی از نگاه صهیونیست‌ها پنهان مانده و تقریباً هرگز به شکل حقیقی‌اش در ادبیات جنبش ما طرح نشده است^{۳۴}. ایشتاین همچنین نگرانی خود را از خرید زمین از افندی‌های ثروتمند که با اخراج فلاح‌ها همراه بود، بیان می‌کرد و آن را عملی غیراخلاقی می‌دانست که در آینده موجد خصومت و مناقشه خواهد شد.

مقاله ایشتاین مثل هشدار آحاد هعام، مانند فریادی در کویر بود. مفهوم مالکیت و حق بر آن سرزمین، چنان بروجدان صهیونیستی مستولی بود که نمی‌توانست میزبان ناخوانده در «سرزمین موعود» را به حساب آورد. ولی، چگونه جنبشی که در اساس لائیک بود، هر چند پیچیده در شال سنت، می‌توانست بر پایه‌ی متون مذهبی که در شامگاه یک تاریخ باستانی دور تدوین شده‌اند، فلسفه حقوق نسبت به زمین را پایه‌گذاری کند؟

ملاحظه این پدیده تکان‌دهنده است که در جریان کنگره نخست صهیونیستی، آن اقلیت مذهبی که از سال ۱۹۰۲ نام میزراهی به خود گرفت، در رابطه با سرزمین کتاب مقدس دقیقاً محتاط‌تر بود. درست است که این جریان با این دستاویز که کردار انسان هاست که راه را برای رسیدن رستگاری می‌گشاید، ایده‌ی جدید ملی را پذیرفته بود. باوجود این، برخلاف صهیونیست‌ها که به باری تعالی اعتقاد نداشتند، اعضای میزراهی به خاطر نزدیکی با میراث تورات می‌دانستند که گرچه خدا به «بنی اسرائیل» وعده‌ی سرزمین را داده ولی با این همه، سند مالکیت آن را نداده است. این محل درست به خاطر خصلت مقدس آن، در گذشته،

« La question caché » (en hebreu), Hashiloach, XVII, 1907, p.193.
 La Question des question dans la colonisation du pays (en hebreu), Jaffa, Société des éducateurs du « Yishouv », 1919.

به طور مشروط داده شده است و هرگز به مالکیت تام و کامل هیچ انسانی نیز در نخواهد آمد، حتی اگر احتمالاً به قوم برگزیده نیز تعلق داشته باشد. تلقی نخستین روحانیان صهیونیست، از ایجاد یک دولت یهودی یافتن راه حلی بود برای مقابله با تیره بختی واقعی یهودیان و نه دقیقاً تحقق حقی الهی. بدین ترتیب بود که در طول جروبخت های داغ درباره ی اوگاندا، برخلاف لائیک های «فلسطین-مرکزگرا» ی مشتاق و سازش ناپذیر که از سرزمین مقدس صرف نظر نمی کردند، جنبش میزراهی از پیشنهاد هرتسل پشتیبانی کرده و به نفع تصویب طرح یک «سرپناه موقت» رای داده بود. بعدها بود که سخنگویان این جنبش باوجود تردیدها و تناقضات درونی «حق دینی بر سرزمین اسرائیل» را تایید کردند. بسیاری گرایش داشتند فراموش کنند که از زمان نخستین کنگره ی صهیونیستی در سال ۱۸۹۷ تا جنگ سال ۱۹۶۷ یعنی «معجزه» قدرت، اکثریت طرفداران روحانی صهیونیسم به استثنای چند شخصیت برجسته نظیر خاخام آبراهام ایزاک کوک در طول نزدیک به هفتاد سال، از کسانی بودند که برای مطالبه ی حاکمیت بر این سرزمین، کمترین تمایل را داشتند.^{۳۰}

در جهان مدرن، توجیه رفتار سیاسی بدون اتکا به اخلاقی جهان روا امری تقریباً غیرممکن است. با زور می توان به هر طرح سیاسی جامه ی عمل پوشاند، اما اگر این طرح از طریق ارزش ها قابل توجیه نباشد، گذرا بوده، درهوا معلق خواهد ماند. صهیونیسم این امر را از همان نخستین قدم های مُردش درک کرد و نهایت تلاش را به کارگرفت تا برای نیل به هدف های ملی اش در چارچوب حقوق عمل کند. از مؤنیز لیب لیلیین بلوم Moïse Leib Lilienblum در سال ۱۸۸۲ تا اعلامیه استقلال دولت اسرائیل، ناسیونالیسم یهودی به سیستم توجیه اخلاقی و قضائی مجهز شد که مخرج مشترک آن به «حق تاریخی» و به «حق تقدم» برمی گردد، یعنی «ما پیش تر در این مکان بوده ایم و به آن بازگشتیم».

اگر انقلاب فرانسه موجب پیدایش اصل «حقوق طبیعی» بر سرزمین ملی شد، جنگ فرانسه-پروس در سال ۱۸۷۰ مفهوم دیگری یعنی «حق تاریخی» را طرح کرد. از سال ۱۷۹۳ تا ۱۸۷۱، مفهوم میهن در سراسر

35 - یسعیاهو لیوویتز Yeshayahu Leibowitz را که پس از سال ۱۹۶۷ با اشغال سرزمین ها مبارزه کرد، ضمن این که تا آخرین روز زندگی خود را صهیونیست میدانست، شاید بتوان واقعی ترین وارث معنوی بنیان گذاران جنبش میزراهی تلقی کرد.

اروپا تحکیم شد که اغلب با خود ایده‌ی جدیدی از حقوق را حمل می‌کرد. هنگام الحاق آلزاس و لورن به پروس در سال ۱۸۷۱، مورخان آلمانی استدلال می‌کردند که این منطقه‌ها در گذشته دور به امپراتوری آلمان تعلق داشتند. برخلاف آنان، فرانسوی‌ها برای تعیین این که ایالت‌های مزبور بایستی به چه کشوری تعلق داشته باشند، به اصل «حق تعیین سرنوشت» اهالی دو منطقه متوسل شدند.

از هنگام آن دعوا به بعد در مورد تعلق سرزمین‌ها، گرایش راستگرایان ملی و غالب لیبرال‌ها تاکید بر «حقوق تاریخی» بوده، در حالی که چپ لیبرال و سوسیالیست‌ها عموماً ایده‌ی حق تعیین سرنوشت ساکنان سرزمین را پذیرفته‌اند. از این رو، فاشیسم ایتالیا ساحل کرواسی را به بهانه این که در گذشته به امپراتوری ونیز (و پیش از آن به امپراتوری رم) تعلق داشت، مطالبه می‌کرد، در صورتی که صرب‌ها با ارجاع به نبرد سال ۱۳۸۹ علیه مسلمانان عثمانی و حضور اکثریتی مسیحی که تا پایان قرن نوزدهم در کوسوو، به لهجه‌ای از زبان صربی تکلم می‌کرد، این منطقه را از آن خود می‌دانستند. در تاریخ مدرن، توسل به اصل حق تاریخی نقش سوخت را در درگیری‌های نفرت‌انگیز ایفا کرده است.^{۳۶}

پیش از هرتسل، لیلین بلوم یکی از رهبران «عاشقان صهیون» به یهودیان توصیه کرده بود که تا سرحد امکان، «اروپائی را که آنان را طرد می‌کند، رهاکرده و در سرزمین مجاور نیاکان مان، که حق تاریخی بر آن داریم، حق که با از دست دادن حکمرانی بر آن از بین نرفته است، مستقر شوید»^{۳۷}. لیلین بلوم پیش از آن که عالم لائیک شود در قانونی سنتی پرورش یافته بود. شرح مذهبی او از سرزمین مقدس، جایش را به بینش ناب سیاسی داده بود. او از نخستین یهودیانی بود که کتاب مقدس را به مثابه

³⁶ - در این مورد باید یادآوری کرد که اگر چه نازی‌ها منطقه آلزاس و لورن فرانسه را با تکیه به حقوق تاریخی مطالبه می‌کردند، اما خواست الحاق سودت Sudètes (در جمهوری چک) بر حق تعیین سرنوشت مبتنی بود. در سال ۱۹۱۹، چک‌ها متفقین پیروز را متقاعد کرده بودند که برای مجازات آلمان شکست خورده، با تکیه بر «حقوق تاریخی»، ایالت‌های ژرمنی زبان مانده از پادشاهی بوه Bohême را به چک اسلاوکی جدید ملحق نمایند. آتولف هیتلر، پیش از رسیدن به قدرت و سپس در صحنه بین‌المللی، از این موضوع به بهترین وجهی در تبلیغات ناسیونالیستی‌اش استفاده کرد. منازعه سخت میان لهستان و لیتوانی در مورد ویلنا در نیمه اول قرن بیستم نیز بر «حق تاریخی» اتکا می‌کرد.

³⁷ Moïse Leib Lilienblum, *La Renaissance d'Israël sur la terre de ses ancêtres* (en hébreu), Jérusalem, L'Organisation sioniste, 1953, p. 70.

کتاب لائیک و نه متنی الهیاتی خواند، امری که وی را واداشت بدون تردید بگوید: «ما نیازی به دیوار اورشلیم، معبد و حتی خود اورشلیم نداریم»^{۳۸}. بدین ترتیب، حقوق معطوف به قلمرو ملی می‌شود و نه به هیچ رابطه مذهبی با سرزمین مقدس.

اولین صهیونیست‌ها از حضور عرب‌ها اطلاع داشتند. مناخم اوسیشکین Menahem Ussishkin، یکی از رهبران عمده آنان در تکمیل سخنان لیلیین بلوم، چنین استدلال کرد: «عرب‌ها با زندگی مسالمت‌آمیز و برادرانه با یهودیان، حق تاریخی فرزندان اسرائیل را بر این سرزمین به رسمیت می‌شناسند»^{۳۹}. چنین سخنوری ریاکارانه‌ای، واکنش تندی برانگیخت. میخا ژوزف بردیسوسکی Micha Josef Berdyczewski، از نخستین نویسندگان به زبان عبری که بر خلاف اوسیشکین، صداقت روشنفکری والائی داشت با استدلالی ساده، گفت‌مان از خود راضی مزبور را رد می‌کند: «نیاکان ما، اکثراً در این سرزمین زاده نشده بلکه فاتحان آن بودند و حقی که ما از این طریق مدعی هستیم، فاتحان دیگری نیز با غلبه بر ما به دست آوردند [...]». عرب‌ها حق ما را به رسمیت نمی‌شناسند و برعکس آن را انکار می‌کنند. سرزمین اسرائیل پیش از ما بکر نبود، سرزمینی بود که «غیریهودیان» در آن سکونت داشته و به کشاورزی می‌پرداختند و بر این سرزمین حقی دارند»^{۴۰}.

بردیسوسکی مثل بسیاری از هم‌نسل‌هایش صادقانه معتقد بود که کتاب مقدس، کتاب تاریخی معتبری است. باوجود این، قرائت او از این کتاب، فاقد مجموعه مشروعیت‌هائی بود که صهیونیست‌ها برای توجیه منطق فتوحات خود به کار می‌بردند، بلکه منحصر به مواردی محدود می‌شد که فاتحان آن، «فرزندان اسرائیل» بوده یا هستند.

³⁸ همان جا، صفحه ۷۱.

³⁹ - به نقل از شموئل آلموگ Shmuel Almog (به زبان عبری)، در صهیونیسم و تاریخ، بیبت المقدس، Magnes، ۱۹۸۲، صفحه ۱۸۴.

⁴⁰ «De la terre d'Israël à la terre tout simplement», in *Ecrits de M. J. Berdyczewski* (en hebreu), vol. VIII, Tel-Aviv, Hakibboutz Hameoukhad. 2008, p. 270.

از آن لحظه به بعد، کتاب مقدس لائیک به عنوان روایت نخست و بنیان گذار «اخلاق یهودی» در تبیین حقوق ابدی مورد استفاده قرار گرفت. می‌بایست همچنین به عنوان دلیلی ظاهراً انکارناپذیر، واقعه‌ی تبعید اجباری در سال ۷۰ (یا چندی بعد از آن) را به آن افزود و طبعاً باور کرد که منشأ «نژادی» یا «قومی» یهودیان معاصر به عبرانی‌های قدیمی می‌رسد. تایید این سه پیش فرض، شرط اولیه لازم برای پذیرش اعتقاد به «حقوق تاریخی» و حفظ آن بود. کم‌ترین تردیدی در مورد هر یک از آن‌ها، خطر بی‌ثبات کردن یا تخریب کارکرد این مجموعه را به عنوان اسطوره‌ی برانگیزاننده و بسیج‌کننده پیش خواهد آورد.

بدین گونه، همان‌طوری که در بالا دیدیم، برای دختران و پسران دانش آموز جامعه‌ی صهیونیستی در فلسطین، و سپس در نظام آموزشی دولت اسرائیل تا کنون، کتاب مقدس نقش اولین کتاب تاریخ را ایفا می‌کند. روایت تبعید قوم یهود پس از نابودی معبد به منزله‌ی اصل بدیهی تاریخی تلقی می‌شد، اما هیچ پژوهشی در مورد آن صورت نگرفت، فقط آن را به شکل اعلامیه سیاسی و اظهارات رسمی مورد استفاده قرار می‌دادند. وجود سلسله‌های پادشاهی به یهودیت گرویده که جماعت یهودی بسیار مهمی در آن‌ها رشد کرد – از سلسله‌ی آدیابین (حدیاب) در بین النهرین تا امپراتوری خزر در جنوب روسیه – موضوعی تابو بود که کاملاً مسکوت ماند. چنین بود شرایط ایدئولوژیکی که موجب انتقال «حق تاریخی» و کاربرد آن به عنوان مانیفست پایدار اخلاقی وجدان صهیونیستی شد.

شخص تنودور هر تسل بیش از آن «استعمارگر» بود که معضل حق موجب نگرانی اش شود و یا این که خود را گرفتار مسائل تاریخی پیچیده کند. برای او در مقام یک رهبر، عصر امپریالیسم دورانی بسیار خوب بود و به عقیده او کسب میهنی در خارج از اروپا که به منزله‌ی شعبه‌ی سرزمینی جهان بورژوائی متمدن باشد، نیازی به توجیهات خاص نداشت. با این همه، او به عنوان سیاست باز خبره، سرانجام و از راه پراگماتیسم، مایل بود روایت‌های ملی‌ای را بپذیرد که حول و حوش او درهم می‌آمیختند و رونق می‌گرفتند.

باوجوداین، اولین موج اعتراض‌های لفظی چند نماینده جهان عرب در مورد پیامدهای اعلامیه بالفور، مدافعان ملت یهود را وادار ساخت که باز هم مثل همیشه سلاح اخلاقی والای «حق تاریخی» را به شکل‌های گوناگون آن علم کنند. بدین ترتیب، آن‌ها با مهارت زیاد دلبستگی آبا و اجدادی به

سرزمین مقدس را به حق مالکیت بر سرزمینی ملی تبدیل کردند. در سال ۱۹۱۹، نمایندگان سازمان صهیونیستی را به کنفرانس «صلح» پاریس دعوت کردند تا درباره ی آینده سرزمین های امپراتوری عثمانی مذاکره کنند. آنان قطع نامه زیر را به کمیسیون ویژه آن پیشنهاد کردند: «طرفین عالی مقام قرارداد، سندمالکیت تاریخی یهودیان بر فلسطین و نیز حق یهودیان برای احیای موطن ملی شان در فلسطین را به رسمیت می شناسند[...]. این سرزمین موطن ملی یهودیان است ؛ در این سرزمین بود که آن ها بزرگترین تکامل شان را به انجام رساندند. آن ها با خشونت از فلسطین رانده شدند و در طی اعصار، هرگز دمی از اندیشه امید به بازگشت باز نمانده اند.^{۴۱}»

مسلم است که منشور قیمومت [بریتانیا] که جامعه ی ملل در سال ۱۹۲۲ به تصویب رساند، اشاره ای به «حق» یهودیان بر فلسطین نمی کرد، اما در همان حال، به «پیوند تاریخی» یهودیان با این مکان ارجاع می داد^{۴۲}. از آن تاریخ، حقوق تاریخی با «حقوق بین المللی» جدید پیوندخورده ، به سنگ بنای تبلیغات صهیونیستی تبدیل شد. در اثر اصرار فزاینده ی یهودیان اروپائی و نبود کشوری که آنان را بپذیرد و پناه دهد، یهودیان و نیز غیریهودیان هر چه بیشتری را در مورد صحت این حقوق برای آن که روزی به نوعی «حقوق طبیعی» بی چون و چرا تبدیل شود، متقاعد کرد. امکان داشت به این بهانه که این جماعت از مشخصه های ملی برخوردار نیستند و هرگز حقوق ویژه ای برای تعیین حق سرنوشت خود مطالبه نکرده اند، این واقعیت آشکار را که اکثریت بزرگ ساکنان محل از نزدیک به هزاروسیصد سال پیش مسلمان بودند، نادیده گرفت. برعکس، پیرو گفتمان صهیونیستی، ملت یهود در همه دوران ها وجود داشت و نسل اندر نسل، این ملت در صدد تحقق حقوقش بوده ، ولی متأسفانه اوضاع سیاسی چنین امکانی نداده است.

⁴¹ - به نقل از گیدئون شیمونی در کتاب زیر:

Gideon Shimoni, *The Zionist Ideology*, Hanover, NH, Brandeis University Press, 1995, p. 352-353.

⁴² - به منشور قیمومت در مجموعه چن ملخ مرخاویا، خلق و میهن، گنجینه سند (به عبری)، بیت المقدس، هالوی، ۱۹۴۹، صفحه ۱۶ تا ۲۳ مراجعه کنید.

البته بودند صهیونیست هائی، عمدتاً «از جناح چپ»، که از استدلالی که مبتنی بر حق تاریخی بود، احساس ناراحتی می کردند، استدلالی که در عمل حق زندگان را به سود اولویتی که برای مردگان قائل می شدند، نفی می کرد، حال هر قدر هم قدیمی و دور بوده باشند. در بین اعضای بریت شالوم («اتحاد صلح»)، در سال های دهه ۱۹۲۰ گروه کوچک صلح طلبی در حاشیه جنبش صهیونیستی و حتی در بین صهیونیست های سوسیالیست گوناگون، بوجود آمد - عمدتاً در جنبش هاشومر هاتزئیر *Hashomer Hatzair* («گارد جوان») - که صدای مردم و حتی ناموزون شان این جا و آن جا به گوش می رسید. آن ها به خوبی می دانستند که با استناد به مفهوم لیبرالی و سوسیالیستی قرن نوزدهم، زمین مال کسی است که بر روی آن کشت می کند. به این دلیل، تلاش هائی در جهت نزدیکی و ادغام حقوق مختلف صورت گرفت؛ حق «بومی ها» برای ماندن بر روی زمین خود را با حق تاریخی مهاجرین جدید، برابر قلمداد کردند. باوجود این، هنگامی که مخالفت های بومی ها با استعمار شدت گرفت و فشار فزاینده ای بر حکومت بریتانیا جهت توقف مهاجرت اعمال شد، سلسله ای از مقاله ها، کتاب ها و نوشته های قضائی منتشر شد تا از همه راه های ممکن، اسطوره تاریخی خلق-نژاد به زور تبعید شده را که از اولین فرصت برای بازگشت به میهنش استفاده کرده است، جا بیاندازد.

در آوریل ۱۹۳۶، شورش بزرگ عرب ها شروع شد. رهبران صهیونیستی این شورش را نه به مثابه قیامی پیشا-ملی علیه سلطه ی خارجی و تهاجم بیگانه، بلکه انفجار تحریکات ضد یهودی از سوی سرکردگان متخاصم عرب تفسیر می کردند. آژانس یهودی در برابر بیداری گسترده و هراس روزافزونی که در بریتانیا برانگیخته بود، از روی نگرانی، شتاب زده یادداشتی درباره ماهیت «پیوند تاریخی قوم یهود با فلسطین» تهیه کرد^{۴۳}. این یادداشت به کمیسیون سلطنتی برای فلسطین که به نام رئیس لرد آن، به کمیسیون پیل Peel مشهور بود، تسلیم شد. این متن که با دقتی زیاد و با هزینه هنگفتی تدوین شده بود، سند خارق العاده ای به شمار می آید که درک صهیونیستی از حقوق را برای سال های دهه ۱۹۳۰ خلاصه می کند. برای درک چرایی تعلق این سرزمین به خلق اسرائیل، بدیهی است که باید از استناد به سفر پیدایش شروع کرد. قدرتی متعالی این سرزمین را به

⁴³ *The historical Connection of the Jewish People with Palestine*, Jerusalem, Jewish Agency for Palestine, 1936.

ابراهیم وعده داد، که همه آن را می شناسند و به رسمیت می شناسند. یوسف پسر یعقوب نخستین «فرزند نژاد» بود که دچار تبعید شد، در حالی که موسی، که می خواست به این سرزمین برگردد، نخستین صهیونیست بود. ملت در جریان نخستین تبعید به بابل ریشه کن شده بود، اما به برکت نیروی روح ملی توانست بسیار زود به سرزمین خود برگردد. همین نیروی روح موجب شورش مکابی ها شد که سلسله ی پادشاهی بزرگ یهودی را بنا نهادند. در دوران رومیان، سرزمین چهار میلیون جمعیت داشت و در اثر دو شورش ملی، بخشی از یهودیان از میهن شان کنده شده و در میان خلق های دیگر پراکنده شدند. اما همه ی یهودیان تبعید نشدند: بسیاری به سرزمین خود چسبیدند و فلسطین، کانون قلمروی خلق یهود در طول سال های درازی از موجودیت آن بود. این پیروزی عرب بود که موجب تبعید گسترده ی دیگری شد و قدرت خارجی یادشده به سختی یهودیان سرزمین را سرکوب کرد. باوجود این، یهودیان برای ماندن در وطن شان ایستادگی کردند و «سوگواران صهیون» به اورشلیم برگشته و به آن دل بستند. از دیرباز، دیوار ندبه مقدس ترین مکان در جهان برای یهودیان به شمار می رود؛ به همین دلیل، کلیه ی جنبش های مسیحاپاور ذاتا صهیونیست بودند، حتی اگر چنین نامیده نمی شدند.

در این متن تاریخی، جای قابل توجهی به بریتانیا اختصاص داده شده: دیزرائلی صهیونیست فعالی معرفی شده است، پالمستون و دیگر هواداران خلق اسرائیل نیز همین طور. صفحاتی که در این کتاب به لرد شفتزبری پرداخته، بیشتر از صفحاتی است که در جمع، به ابراهیم و موسی اختصاص یافته – البته بدیهی است که آرزوی پنهان «شریف» او در مورد تبدیل همه ی یهودیان به مسیحیان جدید به سکوت برگزار شده است^{۴۴}. تنها برای هرتسل و تاسیس جنبش او صفحاتی بیشتر از صهیونیسم مسیحی اختصاص یافته است. کل تاریخ یهودی به گونه ای ترسیم شده که خط راهنمای آن رسیدن به اوج بوده است، یعنی: ظهور ایده، جنبش و اقدام صهیونیستی. این

⁴⁴ همان جا، صفحه ۲۳ تا ۲۵. متن سبک شده ی متفاوتی در سال ۱۹۵۶ منتشر شده که بر روی اینترنت قابل مشاهده است:

[http://scribd.com/doc/66471/Historical-Connection-of-the-Jewish-people-With-Palestine.](http://scribd.com/doc/66471/Historical-Connection-of-the-Jewish-people-With-Palestine)

بررسی تاریخی به حقوق یا اوضاع مشخص اکثریت انسانی دیگری که در همان تکه از سرزمین زندگی می کنند، کوچکترین اشاره ای نمی کند. این سند مهم بدون امضا بوده و نویسندگان آن ناشناس مانده اند. با این همه، می توان فرض کرد که مورخان جدید دانشگاه عبرانی اورشلیم و در راس آن ها بن-زیون دینور Ben-Zion Dinur، پیش کسوت مورخان در میان جمعیت جوان صهیونیستی، در تدوین آن شرکت کرده اند. پافشاری روی مرکزیت سرزمین اسرائیل در تاریخ یهودی، تاکید بر این واقعیت که تبعید حقیقی نه در زمان باستان و به دنبال دو شورش، بلکه پس از فتوحات عرب رخ داده، و با وجود این که در همه زمان ها یهودی در این سرزمین حضور داشته، اثر این مورخ سیاسی برجسته است.

حق تاریخی را نه حقوقدانان، بلکه مورخان، پژوهشگران الهیات و جغرافی دانان شکل داده اند⁴⁵. از سال های دهه ۱۹۳۰، در بیشتر پژوهش های صهیونیستی در مورد گذشته، تلاش شده سرزمین اسرائیل را در مرکز «هستی یهودی» جا داده و نگهدارند. از آن هنگام، به صورتی موثر و مداوم، یک حافظه جمعی از نوعی جدید، برای ساختن گذشته یهودی جهت بخشیدن بُعدی سرزمینی به آن، شکل داده شده است. با آگاهی به این که از اسحاق مارکوس یوست Isaac Markus Jost، که نخستین پژوهنده ای بود که به گذشته یهودی پرداخت، تا سیمون دوبنوف Simon Dubnov، که تا آن زمان مهم ترین مورخ یهودیت بود، تاریخ نگاری یهودی نه بر روی فلسطین متمرکز شده بود و نه بر صهیونیسم، در

⁴⁵ - نوشته «قضائی» از نویسنده ای مذهبی در دست است:

Reuven Gafni, Notre droit historique sur la terre d'Israël, Jérusalem, Torah Vé-Avoda, 1993.

بر پایه این نوشته، یهودیان همواره دارای پیوند تاریخی، قضائی و اخلاقی با این محل بودند، در حالی که «هیچ رابطه ی ملی معنوی بین این سرزمین و عرب ها وجود ندارد. آن ها به عنوان شهروندان انفرادی و به خاطر منافع اقتصادی در آن محل سکونت کرده اند [...]، بدین ترتیب، تاریخ ملی عربی سرزمین اسرائیل وجود ندارد» (صفحه ۵۸). سال ها بعد، یک مورخ اسرائیلی همان منطق را به زبان دیگری آورده است: «ویژگی این سرزمین در طول نسل ها، منحصر از روح خلق اسرائیلی می آید. فقط وجود این واقعیت و وجدانی که از خلق اسرائیلی می آید، امکان می دهد که از تاریخ سرزمین اسرائیل صحبت کرد. اهالی اولیه آن هیچ ویژگی خاصی را در خلق اسرائیل تمیز نمی دادند، در حالی که برعکس، این سرزمین ویژگی اش را هنگامی به دست آورده که بنی اسرائیل وارد آن شده اند» در کتاب یاکو شاولیت (به زبان عبری):

Yaacov Shavit, « La terre d'Israël comme unité géographique-historique », in Israel Efal [dir.], Histoire de la terre d'Israël, t. I, Jérusalem, Keter, 1982, p. 17.

اورشلیم، پژوهشگران گذشته تلاش‌های فوق‌العاده عظیمی بکار بردند تا نشانه‌های خطرناک غیرملی را از بین ببرند. به موازات آن، همان عالمان اورشلیم بایستی به ساختن روایتی ادامه می‌دادند که هستی جاودانه خلق یهودی، زاده سرزمین اسرائیل را نشان دهد، و در نتیجه کلیه میراث چندصد ساله یهودی، یعنی میراثی را که نمی‌پذیرفت بازگشت به صهیون، غایت زمینی لائیک یهودیان جهان است، محو کند.

در مرحله‌ی اول، رهبران و فعالان صهیونیست مانند اسرائیل بن‌لکیند Israel Benlkind، داوید بن گوریون David Ben Gourion و اسحاق بن زوی Yitzhak Ben Zvi برای ریشه‌دار کردن ایده‌ی حق یهودیان بر این سرزمین، کوشیدند نشان دهند که عرب‌های محلی نیز از نسل (اخلاف) یهودیان کهن هستند. متأسفانه، شورش ۱۹۲۹، بسیار زود ایده‌ی «وحدت قومی-نژادی دو بخش از خلق» را از هم پاشید. در این گیرودار، بن‌زیون دینور و همکارانش اقداماتی کردند تا مردمی را که خواندن عبری می‌دانستند، قانع کنند که از زمان ویرانی معبد تا عصر نوین، همواره یهودیان عملاً در سرزمین اسرائیل حضور داشته‌اند. به نظر آنان، همیشه جماعت‌های [یهودی] نیرومندی در این سرزمین زندگی می‌کردند و مهاجرت (آلیا)، فقط آن را در طول زمان تحکیم و تشدید کرده است. اثبات این تزیه‌های پر مخاطره زیاد آسان نبود، اما با نشان دادن اعتقاد راسخ و با اراده‌ای محکم به درستی این تزیه‌ها و نیز با حمایت، به ویژه مالی، نهادهای صهیونیستی، بنای گذشته‌ی جدید راه خود را پیمود و با پیروزی آموزشی کاملی روبرو شد.

مجموعه کتاب پر حجمی با عنوان سفر هایشوو *Sefer HaYéshouv* (کتاب اهالی یهودی ساکن فلسطین) که نخستین جلد آن در سال ۱۹۳۹ منتشر شد، اثری ست که بهتر از هر نوشته‌ای، عطش غیرمعقولی را برای اثبات حضور دائمی یهودیان در «وطن»شان، برای پایه‌ریزی حق اینان بر این سرزمین، بازتاب می‌دهد.^{۴۶} ساموئل کلاین Samuel

46- ساموئل کلاین (به سرپرستی)، سفر هایشوو. گنجینه اطلاعات و برداشت‌ها. متون و خاطرات، مورد مجادله در اسرائیل، و در میان خلق‌ها، به زبان عبرانی و زبان‌های دیگر، در مورد استقرار در اسرائیل، تاریخ آن در سرزمین، از زمان ویرانی معبد دوم و تا آغاز مستعمره‌سازی جدید، در عصر عاشقان صهیون (به عبری). جلد اول: از ویرانی معبد دوم تا فتح سرزمین اسرائیل به دست اعراب، تل‌آویو، دویل، ۱۹۳۹.

Klein، نخستین جغرافی دان بزرگ دانشگاه عبرانی اورشلیم تالیف این مجموعه را سرپرستی کرده که در آن هر گواهی و خاطره ای که به حضور یهودیان از سال ۷۰ تا ۱۹۸۲ در فلسطین ارتباط داشته باشد، گنجایه شده است. بن زیون در مقدمه ی آن اعتراف می کند: «حقیقت دارد که تاریخ نگاری یهودی توجه شایسته ی لازم را به این سرزمین مبذول نداشته است، سرزمینی که سرنوشت های متغیرش منحصر با یک موجودیت واحد تاریخی، که همان ملتی پراکنده است، پیوند دارد»^{۴۷}. از آن به بعد، تاریخ نگاری جدیدی آغاز شد: تاریخ خلق و تاریخ سرزمین که باید پذیرفت که خصوصیاتش تا کنون تحول زیادی نیافته است.

دینور نویسنده ای با استعداد و در عرصه خاطرات، ماموری همه فن حریف بود. او که سرپرستی تدوین ده ها اثر را به عهده داشت، مجموعه هائی از اسناد را منتشر کرد و سردبیر چند مجله بود و سپس به نمایندگی کنست (پارلمان اسرائیل) انتخاب شد و در سال ۱۹۵۱ وزیر آموزش دولت نوپای اسرائیل گردید. مصاحبه ای از او با عنوان «حق ما بر این سرزمین» را می توان وصیت نامه ایدئولوژیک او شمرد. این اثر، عنوانی فرعی هم دارد که برای درک دکترین تئوریک و اقدام تجربی او پُر معنی است: «در سرزمین اسرائیل، عرب ها دارای همه حقوق هستند، ولی هیچ حقی بر سرزمین اسرائیل ندارند»^{۴۸}.

روایت تاریخی دینور همواره روشن و صریح بوده و او در هر فرصتی آن را تکرار کرده است: عرب ها در سال ۶۳۴، سرزمین اسرائیل را تسخیر کردند و از آن زمان در آنجا بیگانه ای اشغالگر مانده اند. برعکس، یهودیان همیشه با میهن شان پیوند داشتند و اگر گاهی از آن دور شده اند، هرگز آن را رها نکرده اند. بنیانگذار تاریخ نگاری اسرائیل و عضو جناح چپ صهیونیستی، با استفاده از منطقی تاریخی و قضائی که امروزه حیرت آور می نماید، تاکید می کند: «کشورگشائی، تعلق تاریخی ایجاد

47- همان جا، صفحه ۹.

48- بن زیون دینور، «حقوق ما بر روی زمین»، در مردخای کوهن، فصل هائی در تاریخ سرزمین اسرائیل (به عبری)، جلد اول، تل آویو، وزارت دفاع، ۱۹۸۱، صفحه ۴۱۰ تا ۴۱۴. جالب است که بیرسیم که آبا فلسطینی ها امروز نمی توانستند، فقط با عوض کردن جای «اعراب» با «یهودیان»، همان جملات را بکار ببرند.

نمی‌کند. فاتح به شرطی می‌تواند تصاحب زمین فتح شده را معتبر اعلام کند که مالک همان زمین در محل حاضر نباشد و تا مدت‌های طولانی به این دزدی اعتراض نکرده باشد. اما، اگر مالک زمین به روشنی در سرزمینش حضور داشته باشد، [...] دورماندن او به مدت چند قرن نه فقط از حقوق او نمی‌کاهد بلکه آن را افزایش می‌دهد.⁴⁹»

سازندگان یک اسطوره، عموماً جزو نخستین معتقدان به آن هستند. همکاران دینور هم طور دیگری فکر نمی‌کردند؛ آنان مورخ بودند و همگی بدون استثنا مهاجرانی بودند که از اروپا آمده بودند و بومیانی نبودند که در این سرزمین «دورنگه داشته» شده باشند. ناهوم سلوش Nahum Slouschz، یوشوا پراور Joshua Prawer، اسرائیل هلپرین Israel Halperin، گرشوم شولم Gershom Scholem، اسحاق فریتس بائر Yitzhak F. Baer و دیگران در زمینه‌ی پژوهشی خود بهترین استعدادشان را در خدمت اثبات این موضوع گذاشتند که گویا تاریخ یهودی نه مذهبی و الهیاتی بلکه ملی و غایت شناختی T             بوده است. این بدان معنی است که گویا مسئله‌ی روایت چندصدساله‌ی جماعت‌های مومن دلبسته به آئین خاصی دربین نبوده، بلکه تاریخ یک ملت است که پیوسته در صدد نیل به هدف متعالی‌اش بوده است: یعنی بازگشت به سرزمین اسرائیل. اسحاق بائر، معتبرترین مورخ در کنار دینور، جوهر روایت صهیونیستی را، هنگامی که در ابتدای زندگی حرفه‌ای‌اش نوشته‌های ماهارال پراگ (Yehouda Loew Ben Beale) را با اشتیاق تفسیر می‌کرد، این چنین فرمولبندی می‌کند: «درواقع، تبعید با نظمی که خداوند مستقر کرده است مغایرت دارد، چرا که خداوند به هر ملتی مکانی داده و برای خلق یهودی مکان طبیعی‌اش، یعنی سرزمین اسرائیل را تعیین کرده است. تبعید به معنی ترک محل طبیعی هر فرد می‌باشد، اما هر چیزی با ترک مکان طبیعی خود، ساختار طبیعی‌اش را تا زمان بازگشت دوباره به آن محل از دست می‌دهد.⁵⁰»

منظور این نیست که کارهای پژوهشگران در طول این سال‌ها فاقد ارزش بوده یا هنوز هم هست. به هر حال اکثریت دستگاه‌های مفهومی که در

49 - همان‌جا، صفحه ۴۱۰ تا ۴۱۱.

50 Yitzhak F. Baer, Galout. *L'imaginaire de l'exil dans le juda            *, Paris, Calmann-L            , 2000, p.200.

مورد سرزمین اسرائیل، پایه‌ی تحقیقات پژوهش‌گران قرار گرفته است، در درازمدت به نتایج تجربی ناقص منجر می‌شود و در مورد کیفیت نتیجه‌گیری‌های تاریخ‌نگارانه آنان تردید جدی بوجود می‌آورد. پس از یک دهه کارزار ایدئولوژیک که هدف آن رسوخ دادن این حق در وجدان‌ها بود، جای شگفتی نیست که در اعلامیه «استقلال» ۱۹۴۸، حقوق دوگانه «طبیعی و تاریخی» را برای توجیه ایجاد دولت اسرائیل امری بدیهی دانستند⁵¹. پس از استقرار و تثبیت دولت، مورخان، باستان‌شناسان، فیلسوفان و پژوهشگران کتاب مقدس و جغرافیا به تحکیم و تقویت حق تاریخی و مشتقات آن ادامه دادند تا به آن خصوصیت یک اصل بدیهی بدهد که در مقابل هر اقدام نظری جهت رد آن مصونیت داشته باشد.

روشنفکران و سیاست‌پیشگان جناح راست صهیونیستی از ولادیمیر یابوتینسکی تا دنباله‌روانش در آغاز قرن بیست و یکم این ایده‌ها را بدیهی تلقی کرده، ابدًا نسبت به روشن کردن یا ناکردن آن‌ها دغدغه‌ای به خود راه ندادند. اما به جاست که تاکید کنیم آن‌ها نیز فقط به استدلال‌های قدرت برای توجیه فتوحات اکتفا نکرده‌اند. جناح تجدیدنظرطلب[صهیونیسم] همیشه صادقانه معتقد بود که تاریخ چارچوبی موقتی است که هیچ دگرگونی اساسی در درون آن رخ نمی‌دهد. از این رو، حق را به منزله‌ی پدیده‌ای جاودانی تلقی کرده که وزنه‌ی گذشته، حال و آینده در آن به کلی یکسان است. لذا، حقوق سرزمینی در همه دوره‌ها بدون تغییر مانده و فقط با نابودی کره زمین از بین می‌رود. همچنین، مناخم بگین نخست‌وزیر اسرائیل در پایان سال‌های دهه‌ی ۱۹۷۰، این میراث را به سادگی و بدون هیچ عقده‌ای توانست چنین خلاصه کند: «ما به سرزمین اسرائیل نه با حق زور بلکه به زور حق برگشته‌ایم. و خدا را شکر که نیروی کافی برای تضمین این حق داریم»⁵².

⁵¹ - واژه‌ی «حقوق» هشت بار تکرار می‌شود: حقوق طبیعی، چرا که به نظر می‌رسد که بخشی از خلق یهود در روی سرزمینش مانده است؛ حقوق تاریخی، زیرا سرزمین قبل از این که خلق یهود هزارونه‌صد سال پیش به اجبار تبعید شود به آن تعلق داشت.

⁵² - مناخم بگین، «حقوقی که زور را ایجاد کرده است»، در مجموعه به سرپرستی ژوزف ندوا Joseph Nedava، در نبرد برای حقوق ما (به عبری)، تل آویو، انجمن جوایز Betar، ۱۹۸۶، صفحه ۲۷.

در طول سال‌ها، بر خلاف این موضع قاطع، حق تاریخی، مسئله‌ای بغرنج، و نه کاملاً حل شده در نزد جناح چپ صهیونیستی کمی متفاوت‌تر باقی مانده است. همیشه و همچنان هر نسلی خود را ملزم کرده که به یاری سخنان ظاهر فریب اخلاقی و در اقدامی ناراحت کننده خود را ترغیب کند، که آنرا توجیه نماید. بدین سان، برای مثال، از نگاه ساموئل اتینگر Samuel Ettinger، مورخ برجسته‌ی دانشگاه عبرانی اورشلیم شاید این حق کاملاً وجود نداشته باشد، اما رابطه، یا به عبارت دیگر، این واقعیت که به مدت دوهزارسال، یهودیان احتمالاً وطن خود را فراموش نکرده و تبعید را به مثابه وضعیتی غیرطبیعی تلقی کرده، همواره کوشیده اند تا به مکان منشأ خود بازگردند، به تجدید حیات این چنین، قوت و اعتبار بخشیده، آن را توجیه کرده است. هرچند اتینگر کاملاً تاریخ دین یهود را می‌شناخت، ولی برای حل و فصل علمی مسئله تردید نکرد: «در آفرینش مذهبی و در اندیشه ملی [یهودیان]، سرزمین اسرائیل همچنان مرکز مهم و قلب ملت یهودی باقی مانده است».⁵³

یهوشوا آرلی، مورخ برجسته همتای اتینگر فرضیه‌ای را تدوین کرده که برپایه‌ی آن، همان طوری که حقوق، ایجاد رابطه می‌کند، و این رابطه‌ها هم درصددند که خود را به مثابه حقوق تثبیت کنند. «نتیجه این که در اثر شناسایی همگانی بین المللی مطالبات صهیونیست‌ها [اعلامیه بالفور، قیمومت]، که قصدش حل مسئله‌ی یهود بود، رابطه تاریخی دگرگون شد».⁵⁴ هنگامی که مسئله به یافتن توجیهی اخلاقی به هربهائی، برای روند استعماری صهیونیستی مربوط میگشت، این واقعیت که «شناسایی همگانی بین المللی» به معنی به رسمیت شناختن استعمار بریتانیا و غربی،

⁵³ Samuel Ettinger, 'Le particularisme historique et la relation à la terre –

d'Israël », *L'Antisémitisme aux temps modernes, op. cit.*, p.260

⁵⁴ – یهوشوا آرلی Yehoshua Arieli، «از روابط تا حقوق تاریخی»، تاریخ و سیاست (به عبری)، تل آویو، آم آوود، صفحه ۴۰۱. داوید بن گوریون نقص اخلاقی این استدلال را درک کرده بود، چرا که می‌نویسد: ما برپایه حقوق در اینجا هستیم. ما به دلیل قدرت اعلامیه بالفور یا قیمومت بر سرزمین اسرائیل در این جا نیستیم. ما خیلی خیلی وقت پیش در این جا بودیم [...] این قدرت قیم است که با زور قیمومت در این جاست» (سخنان اسرائیل در کشورش [به عبری]، شهادت در برابر کمیسیون بررسی انگلیسی-آمریکائی، بیت المقدس، آژانس یهودی، ۱۹۴۶، صفحه ۴ تا ۵).

بدون رعایت هیچ ملاحظه‌ای در مورد اهالی بومی سرزمین بود، دیگر در نظر گرفته نمی‌شد.

شلومو آوینری، استاد علوم سیاسی در دانشگاه عبرانی همچنین ترجیح داده که بیشتر بر رابطه تاکید کند تا بر روی حق: «در این واقعیت که ما با همه‌ی نواحی سرزمین تاریخی اسرائیل، یک رابطه تاریخی داریم هیچ تردیدی نیست [...]». این سرزمین نه فقط شامل یهودیه - سامریه و غزه است بلکه سرزمین‌های واقع در خارج از محدوده قدرت ما را نیز دربر می‌گیرد (رابطه ما به کوه نبو و رباط آمون کم اهمیت تر از رابطه ما با سیچم [نابلس] است؟)، اما هر جایی که ما با آن رابطه داریم نباید الزاما تحت قدرت سیاسی ما در آید⁵⁵. شاید یک کولون مهاجر زیرک «یهودیه-سامریه» پاسخ بدهد: «این اجباری نیست، اما مطلوب است!»

مورخ مشهور دیگر، سائول فریدلندر Saul Friedländer به استدلال ذهنی تری متوسل می‌شود و تصریح می‌کند که حق یهودیان به این سرزمین، ذاتی [sui generi] است: «زیرا این خلق به شرطی خود را خلق می‌داند که به این سرزمین وابسته باشد [...]». در طول پراکندگی اش در این دوهزار سال، خلق یهود خود را نسبت به سرزمین نیاکانش، تبعیدی، رانده شده و پراکنده تلقی کرده و همیشه در آرزوی بازگشت به آن بود. این یک نمونه تاریخی منحصر به فرد است. به عقیده‌ی من، پیوندی چنین ژرف، این چنین بنیادین به این خلق حقی می‌دهد، چرا که تنها او تا حد افراط برای آن ارزش قائل شده و آن را با هیچ چیز دیگری قابل جایگزینی ندانسته است، حتی اگر به طور موقت در نقطه دیگری به سر برده - و گاهی این موقت، قرن‌ها هم به طول کشیده باشد⁵⁶.

ورای معضل موقتی یا دائمی، پژوهشگر کارشناس شوآ با صدور یک حکم تاریخ نگارانه و اسطوره‌ای از این دست، اگر مواظب گفتار خویش نباشد، ایدئولوژی کولون‌ها را تقویت می‌کند، حتی اگر چنین قصدی نداشته باشد. اینان در دوره‌ای که این گفتار فرموله شده، خود را در صف نخست کارزاری ملی تصور می‌کردند که هدفش تحقق «پیوند عمیق و اساسی» آن‌ها با قلب سرزمین تاریخی‌شان بود: پس چرا این حق شامل

⁵⁵ Shlomo Avineri, « Sur droit et affinité » (1973), in *Peuple et monde* (en hebreu), Jérusalem, Keter, 1977, p. 66

⁵⁶ Saul Friedländer et Mahmoud Hussein, *Arabes et Israéliens. Un premier dialogue*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 211.

تل آویو، یافا، حیفا و شهرهای ساحلی خارج از یهودیه می شود و نه شهر قدیمی بیت المقدس، حبرون (الخلیل) و بیت لحم؟
خانیم گانس Chaïm Gans، حقوقدان مهم دانشگاه تل آویو که مدت ها در مورد حق تاریخی بی نظر بود، سرانجام موضعی گرفت که بیش از آن که با نظام توزیع ثروت بر اساس شایستگی، که حق را به «سرزمین های تشکیل دهنده» محدود می کند خوانائی داشته باشد، با روایت صهیونیسم هماهنگ بود^{۵۷}. با توجه به این منطق، این یک فرصتی برای صهیونیسم بود تا « قلمرو تشکیل دهنده» آن، نه در قلب انگلستان و نه در مرکز فرانسه ، بلکه در منطقه تحت کنترل استعماری قرار گرفته باشد ، که جمعیت آن منحصر از اهالی عرب ناتوان تشکیل شده است.

برخلاف اجماعی که در جامعه اسرائیل ، به ویژه پس از پیروزی های ۱۹۴۷ حاصل شد و سپس تعمیق یافت ، به دیده ی روشنفکران یادشده در بالا، یهودیان به تقویت رابطه با تمامیت «این سرزمین» شهرت دارند و حتی نسبت به آن حقوق ملی احساس می کنند، ولی نه حقوقی بر همه ی «این سرزمین». این تمایز شاید به خاطر ناشی شدن از یک عذاب وجدان، درمقابل سلطه ی طولانی بر روی جمعیتی فاقد حق، اهمیت داشته باشد، اما، هرگز قادر نبود به یک سیاست موثر تبدیل شود. دلیل اول این امر، این است که اکثریت روشنفکران چپ صهیونیستی متاخر نتوانستند درک کنند که اگر روابط مذهبی الزاما نیازی به ترجمه شدن به زبان قضائی ندارد، در مورد روابط حامل داوهای میهن پرستانه چنین نیست. این داوها همواره مفهوم مالکیت بر قلمروهای وطن را دربر گرفته و در پیچ وخم های ژرف روش های آموزشی ملی ثبت شده است؛ به عبارت دیگر، در مورد فرهنگ سیاسی اسرائیل، آن چه که به عنوان سرزمین اسرائیل فرض شده، در نهایت، ملک خلق یهود بوده است. انصراف از یک بخش از این سرزمین تخیلی، به این معنی ست که مالک یک ملک خصوصی، آگاهانه از بهره مندی از بخشی از میراث خود ، چشم پوشی کند. چنین اوضاعی،

57- خانیم گانس Chaïm Gans ، «حقوق تاریخی»، در «از ریچارد واگنر تا حق بازگشت» (به عبری)، تل آویو، آم آوود، ۲۰۰۶، صفحه ۲۵۲. همچنین به فصل «حق خلق اسرائیل بر سرزمینش»، در الیگزیر شواید، *میهن و سرزمین موعود*، همان جا، صفحه ۲۰۴ تا ۲۱۶، و مقاله آویشای مارگالیت Avishai Margalit ، «حقوق تاریخی» (به عبری)، Iyyun، ۳۵، ۱۹۶۸، صفحه ۲۵۲ تا ۲۵۸.

به یقین امکان پذیر است، با وجود این، بدون تردید مسئله ساز، یا می شود گفت نادر است!

ورای گفتمانی که استعمار صهیونیستی برای توجیه خود از همان آغاز کارش به آن متوسل شد، این استعمار هرگز به تفاوت های اخلاقی که شایسته محدودکردن یا جلوگیری از تصرف زمین ها باشد، برای مدتی طولانی درنگ نکرده است. اقدامات ملی مثل هر روند استعمارگرانه دیگری، تنها ترمزی که برای حدود خود شناخته ، ناشی از تناسب قوا بوده است ، و نه از خطوط قلمروی که از انصرافی حاصل شده، یا از جستجوی مصالحه ای مسالمت جویانه با اهالی محلی بدست آمده باشد.

پس مسئله همچنان به قوت خود باقی است: «انصراف» موروثی در جهان اندیشه ی صهیونیستی چه جایگاهی دارد؟ این معضل، پرسش های زیر را مطرح می سازد: سرزمینی که تخیل صهیونیستی با اطمینان به تعلق همیشگی آن به خلق یهود حکم کرده، به چه چیزی شبیه است؟ از نگاه ملی کدام سرزمین را می توان مقدس شمرد، و آیا این سرزمین هرگز مرزهای مشخصی داشته است؟

ژئوپولیتیک صهیونیستی و «رستگاری» خاک

صهیونیسم استعمارگر که واژه ی مذهبی «سرزمین اسرائیل» را از تلمود به عاریت گرفت، در عین حال به پذیرفتن مرزهای قانون هم راضی نیست. در پیش دیدیم، سرزمینی که به معنی واقعی کلمه مقدس شمرده می شد، نواری باریک و از عکا تا اشکلون امتدادداشته و ناپیوسته بود ، چیزی که به هیچ وجه برازنده ی یک وطن ملی نمی تواند باشد. غزه، بیسان Scythopolis، تسماء، قیصریه و اماکن دیگر جزء سرزمین اسرائیل، مردمانی نبودند که بنابر سنت، «مهاجران بابل» خوانده می شدند. برعکس، محدوده های سرزمین موعود بسیار جذاب بود، و پیش بینی ایجاد یک سرزمین گسترده یهودی را اجازه می داد، سرزمینی سزاوار این نام و با وسعتی مناسب با فضای عظیم استعمار اروپائی در آستانه ی قرن بیستم. در سفر پیدایش آمده است: « در آن روز، خداوند با ابراهیم عهد بست و گفت: «این زمین را از نهر مصر تا به نهر عظیم، یعنی نهر فرات، به نسل تو بخشیده ام،» (۱۵، ۱۸). نخستین نویسندگان کتاب مقدس، که ظاهراً از بابل آمده بودند، بخشی از سرزمین مادری خود را نیز در سرزمین موعود

الهیاتی که به مرزهای طبیعی (رودها) محدود می‌شد، می‌گنجاندند. اما، در متن‌های دیگر کتاب مقدس از مرزهای دیگری سخن رفته که نویسندگان دیگری که آرزوی سرزمینی متفاوت داشتند، آن را تهیه کرده بودند. در صحرا، خدا به موسی وعده مرزهای نه‌چندان چشمگیری را داد: از رود خروشان مصر، وادی العریش، تا نقب و دریای مرده (بحرالمیت). بعد به سمت امان* و از آن شهر در دایره‌ای به سمت جبل دروز و حوزه دمشق و سپس تا شمال صور در لبنان کنونی^{۵۸}. باردیگر، در سفر یوشع، تعبیری سخاوتمندانه به چشم می‌خورد: «هر جایی که کف پای شما گذارده شود به شما داده‌ام، چنانکه به موسی گفتم. از صحرا و این لبنان تا نهر بزرگ یعنی نهر فرات، تمامی زمین جتیان و تا دریای بزرگ به سوی مغرب آفتاب، حدود شما خواهدبود.» پادشاهی تخیلی داوود و سلیمان، همچنین نزدیک به همی سرزمین موعود را تایید کرده، و تا بین‌النهرین نیز امتداد می‌یابد. (مزامیر، ۶۰، ۱)^{۵۹}.

هنگامی که هاینریش گرائتس نخستین کتاب تاریخ پیشا-ملی pre-national را نوشت، در آن خلقی یهودی با مفهوم امروزی این واژه اختراع کرد و محل آن را در کشور خاورمیانه‌ای عجیب و شگفت آور تعیین کرد: «کنعان (امروزه فلسطین نامیده میشود) باریکه زمینی بود که بر جنوب فنیقیه تکیه کرده و در کرانه مدیترانه واقع شده است»^{۶۰}. از نگاه این پژوهشگر پیشقدم مرزها مبهم و نامعین مانده و برای صهیونیست‌هایی نیز که همه ساله در کنگره‌ها شادمانه گرد هم می‌آیند، مدت‌های طولانی چنین خواهدبود. نخستین کولون‌ها، عاشقان صهیون نیز نمی‌دانستند که سرزمین مقدس آنان تا کجا کشیده شده است. باوجود این، الیزر بن یهودا یکی از مخترعان عبری مدرن، در کتاب سرزمین مقدس، منتشره در سال ۱۸۸۳ در بیت المقدس، سرزمین جدیدش را بر پایه‌ی مرزهای «کتاب مقدس موسی» تصور کرده بود، یعنی از رود العریش تا صیدا، از صیدا تا

58- این محوطه‌ها به راحتی قابل شناسایی نیست. برای مثال نگاه کنید به، اعداد، ۳۴، ۱۲-۳.

59- در مورد این موضوع، نگاه کنید به: موشه براور Moshé Brawer، *مرزهای اسرائیل، گذشته، حال، آینده* (به عبری)، تل‌آویو، یاونه، ۱۹۸۸، صفحه ۴۱ تا ۵۱.

60- زوی هاینریش گرائتس Zvi (Heinrich) Graetz، *Histoire d'Israël*، تاریخ اسرائیل (به عبری)، جلد یک، تل‌آویو، اسرائیل، ۱۹۵۵، صفحه ۵.

جبل الشیخ در شرق، از درجه ۵۲ تا درجه ۵۵ یعنی سی و سه هزار و ششصد کیلومتر مربع^{۶۱}. در سال ۱۸۹۷، اسرائیل بلکیند نقشه ای از سرزمین اسرائیل ترسیم می کند: در شمال به عکا محدود است، در شرق تا صحرای سوریه امتداد دارد، و در جنوب تا رودخانه بزرگ مصر. به هر حال، نخستین صهیونیست اهل عمل، اجرای آن را تایید می کند: «رود اردن سرزمین اسرائیل را به دو منطقه متفاوت تقسیم می کند»، و همه ی کولون های معاصر آن را دنبال خواهند کرد^{۶۲}. در سال ۱۹۰۷، برنامه ی آموزش جغرافیای سازمان معلمان صهیونیست، مدل تجربی آموزشی ای درباره میهن ارائه می دهد که دارای همان مرزهای سخاوتمندانه است. سرزمین درازتر و وسیع تر شده است؛ رود پرخروش اردن با نیرومندی در میان آن جاری است^{۶۳}. در سال ۱۹۱۸، قدم دیگری برداشته شد و مرزهای سرزمین اسرائیل به صورت کمی علمی تر ترسیم گردید. داوید بن گوریون و اسحاق بن زوی تصمیم گرفتند تا مسیر مرزهای کشورشان را به شکلی «خردمندانه و سنجیده» ترسیم کنند، که آشکار است، که با مرزهای فلسطین کوچک مطابقت ندارد.

از دیدگاه بنیان گذار دولت آتی و هم قلم او، مرزهایی که کتاب مقدس قول آن را داده، بسیار گشاد بوده و متأسفانه غیرقابل تحقق است. برعکس، مرزهای فرمان های تلمودی، زیادی باریک بوده با حالت طبیعی کشور و با نیازهای ملتی بزرگ سازگار نبود. به عقیده ی این دو مولف، بهتر است که حدود قلمروهای سرزمین اسرائیل را به طور عینی برپایه ای فیزیکی، فرهنگی، اقتصادی و قوم نگاشتی تثبیت کرد. خصوصیات خطوط مرزی مطلوب از این قرار است: «در غرب: مدیترانه، در شمال: رودخانه لیطانی، بین صور و صیدا [...] در جنوب: خط عرضی که به صورت اُریب از رفح تا خلیج عقبه کشیده می شود [...] در شرق: دشت سوریه. نیازی نیست که دقیقاً مرز شرقی سرزمین اسرائیل را تعیین کرد [...] بتدریج که

61 – Eliezer Ben Yehouda، کتاب سرزمین اسرائیل (به عبری)، بیت المقدس، یونل موشه سلیمان، ۱۸۸۳، صفحه ۱ و ۲.

62 – به نقل از یورام بار گال Yoram Bar Gal، میهن و جغرافیا در صد سال آموزش صهیونیستی (به عبری)، تل آویو، آم آوود، ۱۹۹۳، صفحه ۱۲۶.

63 – همان جا، صفحه ۳۴.

نفوذ ویران کننده صحرا تضعیف شد [...]، مرزهای شرقی کشور باز هم بیشتر به سوی شرق راه باز خواهند کرد، و قلمرو سرزمین اسرائیل همچنان گسترش خواهد یافت⁶⁴.

بنابراین، طبیعی است که سرزمین اسرائیل، کرانه خاوری رود اردن تا عراق آتی و دمشق، و نیز ناحیه ی العریش (حتی اگر به عقیده نویسندگان، این ناحیه در خارج «فلسطین [زیرسلطه ی] ترک» قرار دارد) را در برمی گیرد. مهم اینست که دو کرانه رود اردن مجموعه واحد طبیعی غیرقابل تجزیه ای را تشکیل می دهند. این مرزها نه ایده آل اند و نه حداکثر، بلکه واقع گرایانه اند و امکان می دهند که خلق یهودی که برای گردهم آئی به آن جا خواهد آمد، جذب شود؛ دست کم این مطلبی است که این دو نویسنده تایید می کنند.

بن گوریون و بن زوی انقلابیون سوسیالیستی بودند که در آن زمان نگران دیپلماسی نبودند. برعکس، رهبران جنبش صهیونیستی بسیار محتاط تر بودند و نقطه نظر خود را در مورد مرزهای دولت یهودی که می خواستند تاسیس کنند، با حداکثر احتیاط بیان می کردند. اما، در حقیقت، مرزهایی که از سوی این دو «چپ گرا» ترسیم شد، در چارچوب اجماع ملی در حال شکل گیری جای می گرفت. در همان سالی که دو مولف مزبور کتاب شان را نوشته بودند، خائیم وایزمن در نامه ای خصوصی به همسرش از ایجاد دولت یهود در دو کرانه رود اردن پشتیبانی می کند. و توضیح می دهد که این دولت، در پهنه ای به وسعت ۶۰ هزار کیلومتر مربع که مهار سرچشمه های رودخانه را امکان پذیر سازد، تنها ضامن بقای اقتصادی جماعت یهودی است⁶⁵.

64- داوید بن گوریون و اسحاق بن زوی، سرزمین اسرائیل در گذشته و حال، (به عبری)، بیت المقدس، بن زوی، ۱۹۸۰، صفحه ۴۶. بن گوریون در خاطراتش که بعدها نوشت، اظهار می دارد: «خط شمالی ماورای اردن که با قراردادهای سایکس پیکو به فرانسه داده شد، در همه دوران ها، بخش لاینفک سرزمین اسرائیل بود [...]». تشدید کلونیاسیون در سرزمین اسرائیل بستگی اهالی آن را به محصولات رسیده از ماورای اردن افزایش خواهد داد (خاطرات، جلد اول، تل آویو، ام آو، ۱۹۷۳، صفحه ۱۶۴ تا ۱۶۵).

65- نامه تاریخ ۱۷ ژوئن ۱۹۱۸ را داشته و در رساله فوق لیسانس Elizer Pney-Gil، «مفهوم مرز در سرزمین اسرائیل، از آغاز بپاری صهیونیسم سیاسی تا جنگ استقلال» (به عبری) دانشگاه تل آویو، ۱۹۸۳، صفحه ۷.

در یادداشت صهیونیستی که در بالا به آن اشاره شد و در سال ۱۹۱۹ به جامعه ملل تسلیم شد، مطالبات قلمروی تا حدود زیادی با مرزهای پیشنهادی سال قبل بن گوریون و بن زوی شباهت داشت. قلمرو یهودی مطالبه شده شامل کرانه خاوری رود اردن بود ولی فقط تا مسیر راه آهن حجاز یعنی تا خط دمشق - امان^{۶۶}. هنگامی که در کمیته اجرایی صهیونیستی به وایزمن خُرده گرفتند که به مرزهای «تنگ» راضی شده است، او که یک سال بعد به ریاست تشکیلات صهیونیستی انتخاب شد، چنین پاسخ داد: «مرزهای پیشنهادی فضای کافی در اختیار ما می‌گذارد، ابتدا در محدوده‌ی این مرزها سرزمینی را که به روی ما گشوده، پر کنیم. ما به چندنسل مهاجرنشینی یهودی نیاز داریم تا به راه آهن حجاز برسیم. و هنگامی که به آن رسیدیم، از آن گذر خواهیم کرد»^{۶۷}.

هنگامی که در سال ۱۹۳۷، ساموئل کلاین، پدر جغرافیای اسرائیل، کتاب با اهمیتش «تاریخ پژوهش سرزمین اسرائیل در ادبیات عبری و همگانی» را به نگارش درآورد، می‌توانست به عنوان نقشه نگار از یافتن «نوعی دقت علمی در تعیین مرزهای آن سرزمین» در کتاب مقدس شگفت زده شود، و برای او، نظیر خوانندگان، روشن بود که سرزمین کنعان فقط «بخش غربی سرزمین اسرائیل» بود^{۶۸}. تقریباً همه‌ی

* نام پایتخت اردن را به عربی، "عمان" می‌نویسند، اما در ایران رایج است که "امان" بنویسند.

66 - به کتاب اسحاق گالنور yitzhak Galnoor، و پسران به سرزمین خود بازگشتند. تصمیمات درباره دولت و سرزمین‌ها در جنبش صهیونیستی (به عبری)، بیت المقدس، ماگنس، ۱۹۹۴، صفحه ۵۶ تا ۵۹ مراجعه کنید. در یک راهنمای جهانگردی که در سال ۱۹۲۱ به سفارش کمپانی اکسپرس سرزمین اسرائیل انتشار یافته، راه آهن حجاز به عنوان مرز طبیعی کشور یهودیان قید شده است. نگاه کنید به:

Yeshayahu Press, *Terre d'Israël et Syrie méridionale, Guide de voyages*, Jérusalem-Berlin-Vienne, Hertz, 1921, p.19.

67 - نقل قول از مقاله ایگال لام Yigal Elam، «تاریخ سیاسی، ۱۹۲۲-۱۹۱۸»، در مجموعه به سرپرستی موشه ایساک Moshé Lissak، تاریخ استقرار یهودیان در سرزمین اسرائیل، از زمان نخستین *alyiah* (به عبری)، جلد یک، بیت المقدس، بیالیک، ۱۹۹۳، صفحه ۱۶۱.

68 - ساموئل کلاین Samuel Klein، تاریخ پژوهش درباره سرزمین اسرائیل در ادبیات عبرانی و عمومی (به عبری)، بیت المقدس، بیالیک، ۱۹۳۷، صفحه ۳. همچنین نگاه کنید به: A. I. Brawer، سرزمین. کتاب آشنایی با سرزمین اسرائیل (به عبری)، تل آویو، دویلر، ۱۹۲۷، صفحه ۴.

جغرافیادانان در دولت آتی اسرائیل همین کار را کردند. در سال ۲۰۰۰، یک پژوهشگر برجسته ی دانشگاه تل آویو و کارشناس مرزها هنوز می توانست بدون کوچکترین ناراحتی از واژه ی «علمی» استفاده کند، چرا که صحبت از اصطلاح شناسی مربوط به جغرافیای حرفه ای است، و نه بحثی مبهم درباره ی سیاست زبان شناسی^{۶۹}.

هرچند که برای خواننده اسرائیلی کنونی عجیب جلوه کند، از پایان قرن نوزدهم دست کم تا جنگ ۱۹۶۷، در سنت صهیونیستی، مفهوم «سرزمین اسرائیل» همواره ماورای اردن و جولان را در برمی گرفت. منطق، ابتدائی بود و بن گوریون به روشنی آن را فرموله کرده: «گاهی این نظر بیان می شود، از جمله از سوی صهیونیست ها که کرانه خاوری رود اردن بخشی از سرزمین اسرائیل نیست، این از عدم شناخت کامل تاریخ و طبیعت سرزمین ناشی می شود. می دانیم که استقرار عبرانی ها بر روی کرانه خاوری رود اردن پیش از فتح بخش باختری رود اردن صورت گرفته بود»^{۷۰}.

به موجب اسطوره ی کتاب مقدس، دو قبیله و نیمی از یک قبیله ی اسرائیل در شرق مستقر شده بودند، جایی که داوود و سلیمان نیز حکم راندند. همچنین، از نقطه نظر «تاریخ یهود»، این منطقه اهمیت کمتری از کرانه باختری رود و همچنین از دشت ساحلی فلسطین-کنعان ندارد و همان طوری که می دانیم، بنی اسرائیل قدیمی توجه خاصی به این بخش اخیر نداشتند. علاوه برآن، ملاحظات اقتصادی اهمیت کنترل بر منابع آب در دو سوی رود اردن را نشان داده است.

در آغاز پیدایش تخیلات سرزمینی ملت، رودخانه به منزله ی خط جدائی مرزی نبود، بلکه بر عکس، به منزله ی راهی جلوه می کرد که دو بخش یک سرزمین را متحد می کرد. بدین گونه بود که در اصطلاح شناسی

^{۶۹} Gideon Biger, *La Terre aux multiples frontières. Les cent premières années de délimitation des frontières de la terre d'Israël 1840-1947*, Sdeh Boker, Université Ben Gourion, 2001, p. 15.

^{۷۰} داوید بن گوریون، «مرزهای کشور ما و خاک آن»، (۱۹۱۸)، در مجموعه همسایگان ما و ما، صفحه ۴۱. پس از جنگ ۱۹۶۷، بنیامین آکزین، حقوقدان برجسته دانشگاه عبرانی بیت المقدس باز هم یادآوری می کرد که «ما با وجود حق مان بر کرانه خاوری سرزمین اسرائیل، از آن چشم پوشی کردیم» (در پراکندگی تبعید [به عبری]، زمستان ۱۹۷۵، صفحه ۲۱).

پذیرفته شده و همیشگی کلیه ی ادبیات صهیونیستی، چه علمی و چه سیاسی، به «سرزمین اسرائیل باختری» و «سرزمین اسرائیل خاوری» ارجاع می شود. به عبارت دیگر، اسرائیل بزرگ دوبخش را در یک موجودیت واحد جغرافیائی متحد می کرد، و از این رو هر عقب نشینی به منزله ی انصراف دردناک ملی تلقی می شد.

اگر چه تلاش های اصلی برای استعمار در بخش باختری سرزمین اسرائیل که حاصلخیز تر و نسبتاً سبزتر بود، به کار بسته شد، باوجود این، در بخش خاوری نیز چنین کوششی به عمل آمد. از لورانس اولیافانت Laurence Oliphant، صهیونیست مسیحی که در فصل گذشته از او یاد شد، سپس چارلز وارن Charles Warren فعال مسیحی صهیونیست دیگر، تا ادموند دو روچیلد، بودند کسانی که تقدم ویژه ای برای مستعمره سازی در ماورای رود اردن قائل شدند. یک پنجم زمین هائی که بارون خریده بود در کرانه خاوری رودخانه قرار داشتند، چرا که زمین ارزان تر و قابل دسترس تر و تراکم جمعیتی کمتر بود و مستعمره سازی بیگانگان توجه کمتری را جلب می کرد. پیش از آن در سال ۱۸۸۸، گروهی موسوم به فرزندان یهودیه یک مجتمع مهاجرنشین در شرق دریاچه طبریه احداث کرده بود، و در سال ۱۸۹۱ تلاش جدیدی برای استقرار یک مهاجرنشین جدید در شرق جبل دروز به عمل آمد. انجمن های رنگارنگ به خرید زمین از جمله در جنوب جولان و در منطقه واقع در شمال شرقی رود اردن پرداختند؛ فقط در سال ۱۹۲۰ با خروج فلات جولان از زیر سلطه بریتانیا بود که این تلاش استعماری متوقف شد. در سال ۱۹۲۲، با حذف ماورای اردن از مناطق تحت قیمومت بریتانیا در فلسطین، دلسردی شدیدی در اردوگاه صهیونیستی ایجاد شد. این واقعیت که از آن پس، منطقه های واقع در شرق رودخانه بخشی از موطن ملی به شمار نمی رفت، نارضایتی فراوان بوجود آورد، بدون این که اشتها برای کسب فضای سرزمین وسیع تر را از بین ببرد: حدس می زدند که آن تقسیم موقتی بوده و بعداً لغو خواهد شد. در سال ۱۹۲۷ نیروگاه بزرگ برق نهارائیم ساخته شد که تکیه گاه منطقه مهاجرنشین گردید. در جریان سال های دهه ۱۹۲۰، امید

به ایجاد مهاجرنشین‌های یهودی در «کل سرزمین اسرائیل» هنوز برپاد نرفته بود.⁷¹

در جریان درگیری‌های خشونت بار ۱۹۲۹، رویای میهن بزرگی که در کتاب مقدس آمده، ضربه سنگینی خورد و با انفجار شورش بزرگ عرب در سال ۱۹۳۶ تکانی نیرومندتر به آن وارد آمد. به دنبال قیام گسترده‌ی «بومیان»، دولت بریتانیا کمیسیون پیل را تشکیل داد. این کمیسیون در سال ۱۹۳۷ گزارشی ارائه داد که در آن تقسیم فلسطین را، آن هم به رغم همه واسطه‌تراشی‌های صهیونیست‌ها، توصیه می‌کرد.⁷² پس از انصراف از «سرزمین اسرائیل خاوری» در ۱۹۲۲، برای جنبش صهیونیستی، از دست دادن بخش بزرگی از «سرزمین اسرائیل باختری» غیرقابل تحمل شد. بلافاصله، چند شخصیت و روشنفکر مهم جماعت یهودی فلسطین طرح تقسیم پیشنهادی را رد کردند. مناخم اوسیشکین، ولادیمیر یابوتینسکی، پرل کاتزنلسون Berl Katznelson، اسحاق تابنکین Yitzhak Tabenkin، چپ صهیونیستی و روحانیان ملی، همه با هم علیه طرح متحد شدند، در حالی که برعکس، رهبران پراگماتیک‌تر، مثل داوید بن‌گوریون و خائیم وایزمن پذیرش آن را موعظه می‌کردند. گروه اخیر حتی با یادآوری شرایط اسفناک یهودیان اروپا، کنگره‌ی بیستم صهیونیستی را متقاعد کردند که با نیمی از آراء پیشنهاد بریتانیا را تصویب کنند.⁷³ منطق آن‌ها شبیه عقلانیت هرتسل بود، هنگام مجادله در باره اوگاندا: برای این که دستاوردهای روند مستعمره‌سازی به خطر نیافتد، بهتر است فعلاً

71 - جزوه جامعی درباره تلاش‌های جامع مستعمره‌سازی در خاور رود اردن و نیز رویاهای کشورگشایی که با آن ارتباط داشت، وجود دارد. مراجعه کنید به کتاب زوی ایلان، آرزوی مستعمره‌سازی یهودی آن سوی رود اردن، ۱۹۴۷-۱۸۷۱ (به عبری)، بیت المقدس. ۱۹۸۴.

72 - پیشنهاد ایجاد دو دولت عرب و یهودی، همچنین مبادله جمعیت بین دو دولت را دربر می‌گرفت: می‌بایست، ۲۵۰ هزار نفر از جمعیت عرب خانه‌هایشان را ترک کنند، همچنین ۱۲۵۰ نفر از یهودیان، می‌توان گزارش کمیسیون پیل را روی اینترنت مطالعه کرد: <http://domino.un.org/unispal.nsf/0/08e38e718201458b052565700072b358?openDocument>.

73 - در مورد مواضع «هوداران» و «مخالقان» طرح تقسیم به کتاب جامع شموئل دوتان Shmuel Dotan، مجادلات در مورد طرح تقسیم در دوران قیمومت (به عبری)، بیت المقدس، بن زوی، ۱۹۷۹ مراجعه کنید.

دولت یهودی کوچکی را پذیرفت. در واقع، جنبش صهیونیستی به راستی گزینش دیگری نداشت. در این مرحله از اقدام ملی، فقط همکاری تنگاتنگ دیپلماتیک و نظامی با حکومت بریتانیا می توانست شورش محلی را که به مدت سه سال ادامه داشت، شورشی که هم علیه استعمارگر خارجی بود و هم علیه مستعمره سازان محلی در حال تحکیم، مهار و سرکوب کند. باوجوداین، نباید چنین نتیجه گرفت که طرفداران طرح تقسیم از رویای تملک تمامی سرزمین اسرائیل صرف نظر کرده بودند. وایزمن به پرسشی در مورد سرزمین هائی که در نواحی زیر کنترل یهودی قرار نمی گیرند، با طنز خاصی پاسخ داد که آن سرزمین ها فرار نخواهندکرد. اما بن گوریون که رئیس اجرائی آژانس یهودی بود، بلافاصله پس از کنگره به مطبوعات بریتانیا اظهارداشت: «بحث بر سر موافقت یا مخالفت با غیرقابل تجزیه بودن سرزمین اسرائیل نیست. هیچ صهیونیستی نمی تواند از کوچکترین تکه ی سرزمین اسرائیل چشم پوشی کند. بحث برسر این بود که کدام یک از دو راه ما را زودتر به هدف مشترک خواهدرساند»^{۷۴}.

ده سال بعد، با طرح تقسیم سازمان ملل در ۱۹۴۷، آن معضل درست به همان شکل دوباره پدیدار گشت: در معادلات کلی موجود، فرصت کسب فرمانروائی برای یک اکثریت یهودی، جذابیت بیشتری داشت، تا تحقق اسطوره یک پارچگی این قلمرو در آینده ای بسیار دور. از اواخر سال های دهه ۱۹۳۰، رهبران جریان مرکزی صهیونیستی خط محتاطانه ای را در پیش گرفتند، چرا که معتقد بودند از آن پس بهتر است «که از نقشه ها حرفی زده نشود». بنابراین، کماکان اسطوره ی سرزمین، هادی سیاست صهیونیستی بود، اما تا سال ۱۹۶۷، جای سیاست را نگرفت. خصیصه دیگری که قدرت بسیج کننده و تعیین کنندگی کمتری نداشت، نیز جلوی آن را گرفت: بنیاد خلقی «قومی» که در چارچوب دولت مستقل خود زندگی کند و نخواهد خطر همسان سازی یا یگانه سازی با توده وسیع بومیان را

^{۷۴} - به نقل از کریستوفر سایکس:

Christopher Sykes, *Crossroads to Israel, Palestine from Balfour to Bevin*, London, New English Library, 1967, p. 212.

بن گوریون به صراحت بیان کرد که صهیونیست ها قصد دارند طرح تقسیم را لغو کرده و کشور را البته در چارچوب «پیمان عرب-یهودی» در سراسر سرزمین اسرائیل بگسترند. به پروتکل نشست در افرائیم کراش نگاه کنید:

Fabricating Israeli History. The « New Historians », London, F. Cass, 1997, p. 44.

بپذیرد. خصیصه در اقلیت قرار داشتن مهاجران (*aliyah*) در فلسطین، که در مرحله اول ناشی از مهاجرت وسیع به غرب و سپس قتل عام یهودیان اروپا بود، موقتا اشتیاق قلمروطلبانه رهبران صهیونیستی را سرد کرده، به آنان آموخته بود که سیاست متعادلی را به پیش برند. بنابراین، اراده‌ی پذیرش مرزهای «باریک»، در اساس نتیجه‌ی تاکتیکی عمل گرا و قابل انعطاف، و نیز پیامد اصول سیاست‌های «قوم‌مدارانه» بود؛ و این سیاست با گذشت زمان کارایی‌اش را نشان داد. در حقیقت، این ترندهای دیپلماسی «عالی مرتبه» ترجمان سیاسی پیچیده‌ی شعارهای استعمار بود: شعار «باز هم یک دونام، باز هم یک بز» [یک دونام معادل ده آر است]، از آغاز، فتح زمین را سمت و سو می‌داد. فعلیت بخشیدن به عمل انجام شده در محل، چراغ راهنمای سیاست صهیونیستی از بدو تولد تا روزگار ماست.

خود این استعمار که بتدریج در پایان قرن نوزدهم شروع شد،^{۷۵} در پناه ایده «رستگاری زمین» که تخیلی، پویا و بسیج‌کننده بود تکمیل شد، اما درواقع، این کارزاری بسیار محتاطانه و سنجیده بود که در مرحله‌های متعدد به تدریج به پیش برده شد. مانند دیگر اصطلاحات اسطوره‌ای، مثل «سرزمین اسرائیل» که یک یهودی می‌تواند فقط به طرف آن «عروج» کند و نه مهاجرت، همین‌طور خرید زمین‌ها و ارزشمندکردن آن از طریق کشاورزی، پاسخی برای فرمولبندی مذهبی «رستگاری» بود. در سنت یهودی، این واژه بازگوی نجات و تجدید حیات، پاکی، خلوص و بازخرید اشیا و افرادی است که از دشمنان باز پس گرفته شده‌اند. این مفهوم سه‌گانه نیازهای ذهنی مهاجران جدید را تقویت کرده است. بدین ترتیب، مهاجران صرفا کارگرانی نبودند که روی زمین کار کنند - آنان خرده‌بورژواهایی بودند که با وجود فقر و تهیدستی، هرگز نمی‌خواستند به روستائی تبدیل شوند -، آن‌ها برای خرید زمین‌های صحرائی و بایر آمده بودند، پس از آن که «پدران پدران‌شان هزارو نهصد سال پیش، به زور از آن‌جا رانده شده بودند».

⁷⁵ - در نیمه‌های سال‌های ۱۸۹۰، شمار کولون‌های یهودی ۲۰۰۰ نفر بود. تعداد کولون‌های معبد در همان زمان به ۱۴۰۰ می‌رسید: Ran Aaronsohn, « Dimension et nature de la première vague de la nouvelle colonisation juive en terre d'Israël (1882-1890) », in Yehoshua Ben Arie, Yossi Artzi et Haïm Goren (dir.), *Recherches géographiques et historiques*, op. cit., p. 9-10.

مهاجرانی که در اوایل سالهای دهه ۱۸۸۰ آمدند، مخلوطی بودند از یهودیان سنت گرا، و جوانانی که شدیداً از جو پوپولیستی رادیکال حاکم بر روسیه آن دوران الهام گرفته بودند. واژه ی «رستگاری» و تخیلی محیط بر آن، در بین این دو گروه پذیرفته شده و معمول بود. از اواخر سال های دهه ۱۸۸۰، انجمن کوچکی موسوم به «منجیان صهیون» تأسیس شد. در برنامه ی عاشقان صهیون در سال ۱۸۸۷ همچنین آمده است که «اساس رستگاری سرزمین شامل خرید زمین ها و نجات آن ها از دست بیگانگان است»^{۷۶}.

این اصطلاح همواره در بین موج مهاجران پی در پی و به ویژه آرمان گرایان جوان جا افتاده بود. آزادی دهقانان استثمارشده، که مشخصه ی رمانتیکسم پوپولیستی روسی بود، در صهیونیسم جایش را به نجات خود زمین داده بود. برای «پیشگامان»، خاک موضوع تمایلات عرفانی، حتی جنسی شده بود^{۷۷}. سرزمین را به مثابه خلأ و استعاره ای تصور می کردند، تا این که پیشقدمانی که این همه در انتظارش بودند برای نجات آن برسند. بینش تخیلی کشوری غم زده بخش لاینفک روند رستگاری بود. زمین هایی که درآیش بودند، فضای زیست محیطی نامحدود و بکری را تداعی می کردند که با اشتیاق در انتظار استعماری بود که با ورود در آن، آن را بارور می ساخت. این سرزمین متروکه، آمیخته ای از فلاکت، صحرا و مرداب بود تا آن لحظه تاریخی که پیشقدمان در آن مستقر می شدند^{۷۸}. اگر «فلاحان بیگانه» بر روی این قطعه زمین های یهودی

⁷⁶ - به نقل از مقاله شموئل آلموگ Shmuel Almog، «رهائی در سخنوری صهیونیستی»، (به سرپرستی) روت کارک Ruth Kark، رستگاری زمین در سرزمین اسرائیل (به عبری)، بیت المقدس، بن زوی، ۱۹۹۰، صفحه ۱۶.

⁷⁷ - مراجعه شود به مقاله روت کلارک Ruth Clark، «زمین و مطالعه رستگاری سرزمین در فرهنگ گرانی سنتی و در سرزمین اسرائیل» (به عبری)، کارکا، ۳۱، ۱۹۸۹، صفحه ۲۲-۳۵، و همچنین کتاب بواز نومن Boaz Neumann، اشتیاق پیشقدمان، (به عبری)، تل آویو، ام آو، ۲۰۰۹.

⁷⁸ - در مورد دیدگاه صهیونیت ها نسبت به زمین در آیش و همانندی آن با بیابان به مقاله ی یائیل زروباوئل Yael Zerubavel، «بیابان به مثابه فضای اسطوره ای و فرمان در فرهنگ عبرانی»، در کتاب/اسطوره در یهودیت (به عبری)، بیت المقدس، ۲۰۰۴، شازار، ۲۰۰۴، صفحه ۲۲۷ تا ۲۳۲. به سرپرستی موشه ایدل Moshé Idel و ایتمار گروئنوالد Itmar Gruenwald.

کار می کردند، به خاطر عقب ماندگی و محدودیت هایشان ، آنان قادر به حاصلخیز کردن صحرا نمی شدند و به علاوه، آن ها واقعا این به سرزمین علاقه نداشتند، به هر حال نه به اندازه ای که صهیونیست ها می توانستند دوست بدارند.

برای رهبران و بیشتر اندیشمندان صهیونیست مناسب تر بود که خود را نه فاتحان سرزمینی بیگانه، بلکه منجیان «سرزمین اسرائیل» بدانند که همواره متعلق به آنان بوده است. آهارون داوید گوردون Aharon David Gordon، یکی از اندیشمندان اصلی جنبش صهیونیستی نزدیک به حزب کارگر در سال ۱۹۱۲ در نامه ای این قاعده اخلاقی (اتیک) را چنین تعیین کرده است: «ما در سرزمین اسرائیل چه کار خواهیم کرد؟ سرزمین را (به مفهوم وسیع یا باریک، در آرمان ما تغییری نمی کند) آزاد کرده ، خلق را دوباره زنده خواهیم کرد. این دو نقش متفاوت نیستند بلکه دو روی یک سکه اند. بدون رستاخیز خلق، رستگاری سرزمین وجود نخواهد داشت، و رستاخیز خلق هم بدون رستگاری سرزمین نا ممکن است، خرید زمین ها با پول هنوز به معنی رستگاری آن به مفهوم ملی نیست، باید دستان یهودیان آن زمین را کشت کنند»^{۷۹}.

از سال های ۱۹۰۵، اصرار مجدد بر ارزش فی نفسه رستگاری دهنده ی کار، بازتابی است از احساس نسل جدیدی از مهاجران سوسیالیست. به طور ضمنی، این به معنی انتقاد به گرایش ساکنان شهرک مهاجرنشین ادموند دوروچیلد و برخی کولون های قبلی نسبت به استخدام کارگران غیریهودی (اغلب کارگران فصلی) است. از این به بعد، کلیه ی مستعمره های مهاجرنشین با چنین انتقادهائی اتفاق نظر دارند؛ و شاید یکی از کلیدهای موفقیت آن ها در این نکته نهفته است: با کار عرب ها، رستگاری ممکن نیست.

شکل های مختلفی از تسلط بر روی قلمروهای گوناگون، از خصلت های روند استعمار در عصر مدرن به شمار می رود. شماری از پژوهشگران، استعمار اروپائی را به رده های گوناگونی تقسیم کرده اند: اداره ی مستعمره با ارتش اشغالگر (برای مثال هند، بخش های بزرگی از آفریقا)، مستعمره های که کولون ها و بومیان را مخلوط می کند (مثال آمریکای

79 - آهارون داوید گوردون، نامه ها و نوشته ها (به عبری)، بیت المقدس، کتابفروشی صهیونیستی، ۱۹۵۴، صفحه ۵۱.

لاتین)، مستعمره‌های اقلیت‌ها (جنوب ایالات متحده آمریکا، آفریقای جنوبی، الجزایر و کنیا) و استعمار قومی ناب (شمال ایالات متحده ی پورتین، استرالیا، زلاندنو). مسلم است که این مثال‌ها، الگوی نخستین (آرکتیپ) هستند؛ در واقعیت، الگوها کامل نیستند و موقعیت‌های دورگه‌ای نیز وجود دارند.⁸⁰

استقرار یهودیان در سال‌های دهه ۱۸۸۰ به صورت آمیزه‌ای از الگوهای اقلیت‌ها و استعمار قومی ناب آغاز شد. نخستین اعضای مستعمره‌ها در آغاز با اهالی محلی جوش نمی‌خوردند، اما آنان به زودی مجبور شدند بیش از پیش به اهالی محل تکیه کنند. این روند از جوانبی، به مستعمره‌سازی در مرحله‌هایی از استقرار اروپائیان در الجزایر که در آن دوره در اوج بود، شباهت داشت؛ از همین رو، ادموند روچیلد توانست آن را در طرح‌هایش به طور کامل بگنجانند. هر چند که در آغاز، نفس موجودیت سلطه یهودیان بر این سرزمین به برکت کمک مالی بارون نجات‌یافت، اما روچیلد، ادامه‌ی کمک‌های مالی‌اش را به کارائی و بازدهی آن مشروط کرده بود. بدین ترتیب، بخش‌هایی از کشاورزی به نیروی کار ارزان «بومی‌ها» وابسته بود، و پیشقدمان مهاجر نمی‌توانستند با آن‌ها رقابت کنند. به این دلیل، شماری از آنان ناگزیر شدند که فلسطین را ترک کرده، به کشورهای غربی بازگردند.

سرانجام، ورود موج جدیدی از مهاجران جوان رادیکال که از محافل انقلابی روسیه در سال ۱۹۰۵ اخراج شده بودند، راه حل را ارائه کرد. به عقیده‌ی این جریان، رستگاری خاک را می‌بایست با «تسخیر کار» درهم آمیخت. بدین گونه، مدلی ناب از کولونی شکل گرفت که از سوئی بر اسطوره‌ی ملی قوم‌مدار تکیه می‌کرد و از سوی دیگر ترجمان نیاز اقتصادی اساسی توسعه‌ی مستعمره‌سازی بود.

گرشون شافیر، پژوهشگر اسرائیلی مقیم آمریکا، تحلیل درخشان، ژرف و دقیقی از مشخصه‌های این استعمار جدید ابتکاری ارائه داد.⁸¹ علاوه بر

80- برای مثال، نگاه کنید به:

David Kenneth Fieldhouse, *the Colonial Empires. A Comparative Survey from the Eighteenth Century*, London, Mac-millan Press, 1982.

81 Gershon Shafir, *Land, Labour and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1914*, Cambridge? Cambridge University Press, 1989.

اخلاق جمعی که مهاجران از آتش فشان انقلابی روسیه آورده بودند، مدل آلمانی، که در پروس خاوری نیز در نیمه ی دوم قرن نوزدهم به کار رفته بود، نقش مهمی ایفا کرد. کوچ روستائی و مهاجرت روستائیان آلمانی زبان به ایالات متحده آمریکا که جاییشان را بتدریج دهقانان لهستانی می گرفتند، هشداری بود به مقامات رایش دوم به طوری که آنان را مصمم ساخت به مستعمره سازی از سوی کشاورزان «آلمانی تر» در منطقه هائی که از «لحاظ قومی» تهدید می شدند، سوبسید اعطا کنند.

فرانتس اوپنهایم Franz Oppenheimer، جامعه شناس یهودی-آلمانی سرشناس از این تجربه تاریخی درس هائی گرفت. او که در سال ۱۹۱۰ از فلسطین بازدید کرده بود، با مشاهده ی «نژاد جدید سروران یهودی» که در کشور سربلند می کردند و می دانستند چگونه با عرب ها با سرسختی مقتضی برخوردکنند، به وجد آمده بود^{۸۲}. او با علم به این که سازمان صهیونیستی از امکانات دولت آلمان برخوردار نیست، به دوستان صهیونیستش توصیه می کرد تا به مدل قومی-کمونی ethno-communaliste بازگشت به زمین، که آن را راه حل کلی برای تضادهای سرمایه داری افسار گسیخته در سراسر جهان می دید، متوسل گردند.

در زمانی که جنبش صهیونیستی درجا می زد، طرح همکاری ملی پیشگام جامعه شناس مزبور با استقبال بسیار زیادی مواجه شد. ایده ی استقرار گروه های جمعی مهاجران موجب برانگیختن کنجکاو ی گشت، و خیلی زود از طرف نهادهای صهیونیستی پذیرفته شد. به رغم چند ناکامی ابتدائی، شالوده ی مستعمره سازی که بعدها جنبش کیبوتصی نامیده شد، ریخته شد. کیبوتص ها، به عنوان انجام رستگاری خاک، فقط ثمره ی آرمان مساوات طلبانه وارداتی از روسیه، که نقش سوخت روانی برای تلاش و فداکاری را ایفا می کرد، نبود، بلکه همچنین محصول تاریخی ثمره ی نیاز دوگانه ی اقتصادی نیز بود:

۱ - ایجاد یک بخش تولیدی بسته و حفاظت شده در مقابل بازار رقابتی کار (دستمزد ارزان عرب ها)؛ ۲ - استعمارکردن دسته جمعی زمین در جایی

⁸² - شموئل الموغ Shmuel Almog، «رستگاری در سخنوری صهیونیستی، صفحه ۲۹.

که مهاجرنشینی از نوع خانوادگی کاملاً مشکل ساز بود (به خاطر وجود یک جمعیت محلی نسبتاً متراکم و اغلب مخالف).

نخستین طرح کلی این‌ها پیمانه شده: در بدو امر، زمین کبیوتص ملک خصوصی نبوده، بلکه در تملک «ملت» است. این زمین جزء اموال صندوق ملی یهودی، متعلق به سازمان جهانی صهیونیستی بود؛ از این رو، نمی‌توان این ملک را به غیریهودی فروخت و فقط می‌توان به «فرزندان اسرائیل» به اجاره واگذار کرد. از سال ۱۹۰۸ به بعد، دفتر مستعمره‌سازی در فلسطین، نماینده‌ی کمیته اجرائی محدود سازمان صهیونیستی، عمده‌ی زمین‌ها را خرید. در راس آن، آرتور روپین Arthur Ruppin شخصیت با استعدادی بود که در زمینه‌های بسیار گوناگونی فعالیت داشت؛ او بیشتر از هر رهبر صهیونیستی در افزایش املاک و مستغلات «ملت» نقشی تعیین‌کننده داشت.^{۸۳}

جنبش کبیوتصی که همیشه «آوانگاردی» در اقلیت بود، پس از جنگ اول جهانی و بطور دقیق از سال ۱۹۲۰ با ایجاد کنفدراسیون عمومی کارگران عبرانی در سرزمین اسرائیل («Histadrout»)، سکوی پرتاب جامعه جوان کولون‌ها گردید. این واقعیت که کبیوتص پویاترین بازیگر «رستگاری» زمین‌ها بود به آن موقعیت مسلطی داد که تا سال‌ها، حتی پس از تأسیس دولت اسرائیل، آن را حفظ کرد. نقش امنیتی آن به عنوان قرارگاه نظامی در مناطق مرزی، بر وجهه آن افزود. تا جنگ ۱۹۶۷، بهترین نخبگان سیاسی، فرهنگی و نظامی از صفوف کبیوتص‌ها آمده بودند و با دقت مراقب حفظ منافع آن‌ها بودند. بعدها، پس از انجام مأموریت تاریخی‌اش، کم‌وبیش آن را به موزه تاریخ سپردند: از سال ۱۹۶۷، واحدهای این قرارگاه‌ها نوع دیگری از ایدئولوژی را بکار بسته و از کمک مالی دولت برخوردار شدند.

همان‌طوری که دیدیم، نه فقط نمی‌شد زمین‌های خریداری‌شده را به غیریهودی منتقل کرد، بلکه حتی کبیوتص با شکل زندگی برابری طلبانه‌اش، هیچ فرد بومی را در میان خود نمی‌پذیرفت. یک عرب به هیچ وجه نمی‌توانست عضو کبیوتص شود، و بعدها، هنگامی که زوج

83 - نگاه کنید که آرتور روپین Arthur Ruppin، چگونه اختراع ایده‌ی کبیوتص‌ها را توضیح می‌دهد: مقاله‌ی «گروه» (۱۹۲۴)، در سی سال آبادانی در سرزمین اسرائیل (به عبری)، بیت المقدس، شوکن، ۱۹۳۷، صفحه ۱۲۱ تا ۱۲۹.

های فلسطینی-اسرائیلی (از جمله دختر یا پسر از کیبوتص) تشکیل شدند، این امر عموماً برای آنها به ترک اجباری مجتمع پیشگام منتهی می شد⁸⁴. بدین ترتیب، سوسیالیسم اشتراکی صهیونیستی یکی از مؤثرترین ابزارها برای تامین بقای جامعه ای از مهاجرنشین های (کولون) «ناب» بود و نه فقط به جهت عملکرد انحصاری اش، بلکه همچنین از طریق الگوی اخلاقی اش که به سوی کل جامعه پرتو می افکند.

اقدام به صرف نظرکردن از نیروی کار عرب در بازار کار صهیونیستی فقط به واحدهای تولیدی اشتراکی محدود نمی شد؛ کلیه حوزه های تولیدی، روستائی یا شهری، منحصراً از بین یهودیان استخدام می کردند. در کلیه شاخه های تولیدی جامعه ی صهیونیستی و با شعار «کارعبرانی»، کارزار سیاسی و ایدئولوژیکی سختی به راه افتاده بود. در همه ی بخش های تولیدی، فشار سختی بر کارفرمایان اعمال گشته، به آنها دستور داده شده بود که تا عرب ها را استخدام نکنند. در همان سال هایی که در آلمان، تبلیغات برای طرد یهودیان از بازار کار و بستن مغازه های آنان شدت می گرفت، در فلسطین تحت قیمومت [بریتانیا] نیز کارزاری همگانی برای تحریم روابط اقتصادی با اهالی محلی به راه افتاده بود. در هر دو مورد، این کارزارهای تحریک آمیز با موفقیت روبرو شد: مهاجران بسیاری که از آلمان آمده بودند، در لحظه ای به فلسطین رسیدند که بر روی زمین مقدس توراتی دو نظام اقتصادی تقریباً جداگانه، یکی عربی و دیگری یهودی ایجاد شده بود⁸⁵.

عمده ی کارزار در مورد «کارعبری» را کنفدراسیون عمومی کارگران عبرانی به پیش می برد. فقط یهودیان عضو آن بودند (در های این سندیکا

⁸⁴ - جنبش هاکیبوتص هارتسی-هاشومر هاتزنیر، از جناح مارکسیست-صهیونیست که طرفدار دولتی دو ملیتی با اکثریت یهودی بود، با پذیرش اعضای عرب نیز موافق نبود.

⁸⁵ - مقایسه ای که در این جا به عمل آمده، فقط با سیاست قوم گرانی و جداسازی سال های ۱۹۳۰ مرتبط است. این توضیح هیچ گونه توازی بین اقدامات نابودسازی ناسیونال-سوسیالیست ها در سال های ۱۹۴۰ و مستعمره سازی صهیونیستی که نابودی کامل دیگری مورد نظرش نیست، برقرار نمی کند. در مورد ایده و پراتیک «کارعبری» که در سال های ۱۹۲۰ اتخاذ شد، می توان به تز دکترای مفید آنیتا شاپیرا Anita Shapira (به رغم لحن تحسین آمیزدانی اش) نبرد نومیدانه، کارعبری، ۱۹۲۹-۱۹۳۹ (به عبری) مراجعه کنید، تل آویو، Ha Kibbutz Hameoukhad، ۱۹۷۷.

تا سال ۱۹۶۶ به روی کارگران فلسطینی-اسرائیلی باز نشد!). این نهاد فقط یک سندیکای حرفه ای نبود، بلکه ساختاری بود که مجموعه با اهمیتی از موسسات، مدیریت کارهای عمرانی، سازمان های خدمات بهداشتی و بانکی و غیره را هماهنگ می کرد. این کنفدراسیون با نام «جامعه ی کارگران» ، تا پایان سال های دهه ۱۹۷۰ ، نیروی ضربتی چپ صهیونیستی را تشکیل می داد. این نهاد در طول زمان به نوعی دولت در دولت تبدیل شد. این چپ اسرائیلی که سیاسی و سندیکائی بود، برخلاف چپ اروپائی، از جدال میان سرمایه و کار زاده نشد، بلکه منشأ آن را می توان در نیاز به فتح یک سرزمین و بنای یک مستعمره ی ملی ناب دید. به همین جهت، هیچ جنبش سوسیال-دموکراتیک متکی بر پایه ی گسترده ی کارگری، هرگز نه در بین جماعت صهیونیست و نه بعدها در اسرائیل توسعه نیافت. چپ صهیونیستی همواره اصول اخلاقی گروهی بسته به روی خود را بیان کرده است و این امر به آن امکان داده تا بدون منع و سانسور خود را در چارچوب پیام کتاب مقدس جای دهد. در حقیقت، این چپ، هرگز حامل سنت های جهانشمول ریشه دار نبوده و از این رو، در حالی که سلطه تاریخی آن در اواخر قرن بیستم به پایان رسید، همچنین می توان به سرعتی که با آن به همه ارزش های برابری طلبانه اجتماعی پشت کرد، اشاره نمود.

ویژگی استعمار صهیونیستی در قیاس با دیگر روندهای استعمارگر، در این است که در آغاز به دست جنبش ملی که از نظر سیاسی و اقتصادی مستقل بود، از یک کشور متروپل امپریالیستی سامان یافت^{۸۶}. تا سال ۱۹۱۸، تصاحب حيله گرانه زمین بدون کمک قدرت های داخلی و حتی گاهی در حضور و علیرغم آن ها صورت می گرفت. فقط، قیمومت بریتانیا نقش چتر سیاسی و نظامی را داشت که امکان داد تا مهاجر نشینان صهیونیستی، البته با برخی محدودیت ها، توسعه یابد. استعمار صهیونیستی همچنین از این نظر ، که کسب منافع اقتصادی، محرک اصلی آن نبود، با استعمار های

86 - برای یک تحلیل تطبیقی جالب بین اقدامات صهیونیستی و دیگر سلطه های استعماری به مقاله ی ایلان پاپه Ilan Pappé، «صهیونیسم به مثابه استعمار. نگاه تطبیقی بر استعمار مختلط در آسیا و آفریقا» در مجموعه به سرپرستی یخیم ویتز Yéchiam Weitz ، بین نظر و تجدید نظر. صد سال تاریخ نگاری صهیونیستی (به عبری)، بیت المقدس، شازار، ۱۹۹۷، صفحه ۳۴۵ تا ۳۶۵ نگاه کنید.

دیگر تفاوت داشت. زمین در فلسطین گران بود و با افزایش خرید زمین از طرف جنبش صهیونیستی قیمت ها بالاتر می رفت. شکل خرید زمین خود یک معضل بود که با استعمارگری های دیگر تفاوت زیادی داشت. بخشی از زمین ها حالت ملک خصوصی را نداشت، اما جمعی از روستائیان آن را به شکل مشترک کشت می کردند. زمین های فروشی، بخشی از املاک بزرگ افندی های ثروتمند [عنوانی محترمانه به معنی «آقا»، «سرکار»، «جناب» که در امپراطوری عثمانی به صاحب منصبان داده میشد و امروزه به معنی آقا به کار می رود-] بود که دور از آن جا زندگی می کردند. لذا، خریداری آن زمین ها اخراج کسانی را که بر روی آن ها زراعت و سکونت می کردند، الزامی می ساخت؛ امری که در عمل انجام شد. (اسحاق ایشتاین که آن را برملا کرد، نسبت به این عمل هشدار داده بود). «اصلاحات ارضی» خزنده، که در فاصله سال های ۱۸۸۲ و ۱۹۴۷ در فلسطین انجام شد، مانند منطقه های دیگری بر روی کره زمین، به انتقال مالکیت از چند نفر به تعدادی زیاده تر منجر شد؛ ولی همچنین، این کار موجب انتقال دارائی ملکی یک جمعیت بومی به یک جماعت از کولون ها نیز گشت. بدین صورت بود که تا سال ۱۹۴۷، ۲۹۱ واحد مستعمره ی کشاورزی یهودی ایجاد شد. با این همه، باید یادآوری کرد که تا سال ۱۹۳۷، نهادهای صهیونیستی فقط پنج درصد از زمین های خصوصی قابل کشت را در سراسر فلسطین زیر قیمومت (بریتانیا) و عمدتاً در امتداد ناحیه ساحلی و در دره ها خریداری کرده بودند. هنگام اعلام طرح تقسیم فلسطین در سال ۱۹۴۷، فقط ۷ درصد زمین های کشت شده و ۱۱ درصد از کل خاک کشور در تملک آنان بود.

در آستانه ی تصویب قطع نامه ی سازمان ملل متحد، داوید بن گوریون در یادداشت های خصوصی اش نوشت: «جهان عرب، عرب های سرزمین اسرائیل، می توانند با یاری یک یا چند حتی شاید همه ی دولت های عربی [...]، به جماعت ما حمله کنند [...]». باید شهرک های کولونی و مکان های آن را حفظ کرده، کل کشور، یا بخش بزرگی از آن را فتح کنیم، و به این فتح دوام بخشیم تا این که در یک مصالحه ی سیاسی به تصویب رسد.^{۸۷}

بن گوریون، سیاستمدار پراگماتیک، بیشتر رویدادهای پس از ۱۹۶۷ را پیشگویی کرده بود تا حوادث پس از ۱۹۴۸ را، ولی جنگ ۱۹۴۸ و

87- به نقل از میکائیل بار زوهار Michael Bar Zohar، بن گوریون. زندگینامه (به عبری)، دوم، تل آویو، آم آود، ۱۹۷۵، صفحه ۶۶۳.

به ویژه سیاست سرزمینی بعدی، موجب اغتشاش کامل در تصاحب زمین شد.

مستعمره سازی در داخل، گسترش در خارج

در سال ۱۹۴۷، جامعه ی صهیونیستی با اشتیاق از قطع نامه سازمان ملل متحد درباره ی تقسیم فلسطین و ایجاد دولت یهودی استقبال کرد. دو سال ونیم پس از کشتار بزرگ یهودیان اروپا، ده ها هزار پناهنده که با مهاجرت شان مخالفت شده بود، همچنان در اردوگاه های موقت پناهندگان، عمدتاً در آلمان به سر می بردند (نویسنده ی این سطور در آن محل متولد و بزرگ شده است). از نظر کشورهای اروپائی، ساده ترین راه حل، فرستادن آنان به خاورمیانه بود. برای صهیونیسم که در محل درجا می زد، لحظه ی موعود فرا رسیده بود. از سال ۱۹۲۴، سال بسته شدن مرزهای آمریکا به روی یهودیان، تا سال ۱۹۴۷، و به رغم آزارهای سخت، فقط نیم میلیون مهاجر به فلسطین رسیده بودند، و جماعت یهودی در مجموع در آن سال به ششصدوسی هزار هزار نفر رسید، در حالی که جمعیت بومیان در همان زمان به یک میلیون و دویست و پنجاه هزار نفر می رسید.

ممانعت عرب ها از تایید تقسیم کشورشان و شناسائی دولت یهود، هم منطقی بود و هم قابل درک، گرچه با نگاهی به گذشته، این پرسش می تواند مطرح گردد که آیا این موضع گیری از نقطه نظر آنان مناسب بوده است یاخیر. کمتر مردمی در جهان می پذیرند که بیگانگان حریص زمین، بر روی کشورشان مستعمره بسازند، به مرور بخش فزاینده ای از زمین های آن ها را تصاحب کنند و حاضر نباشند حتی در کنار آن ها مشترکاً زندگی کنند و درصدد ایجاد دولت-ملت خود نیز باشند. علاوه بر آن، تقسیم مورد نظر سازمان ملل به یک میلیون ودویست و پنجاه هزار «بومی» تقریباً ۴۵ درصد کشور را اختصاص داده بود، در مقابل ۵۵درصد آن به جمعیت استعمارگر وعده داده شد. اگر چه بخشی از سرزمین یهودی بیابانی بود، به یقین، از نگاه جمعیت شناسی، و به طریق اولی از نگاه کسانی که خود را متضرر می دیدند، نمی توان این تقسیم را عادلانه ارزیابی کرد.

به عقیده ی اهالی قدیمی فلسطین، امر نامعقول دیگری نیز وجودداشت: در طرح اولیه ی تقسیم سازمان ملل متحد، پیش بینی شده بود که حدود

چهارصد هزار نفر، یعنی یک سوم اهالی عرب، با زمین های خود بر روی دولت یهود باقی بمانند. طنز سرنوشت این که بدون جنگ ۱۹۴۸، که به ابتکار رهبران عرب شروع شد، دولت اسرائیل، با اقلیت با اهمیتی در درون خود ایجاد می شد که با گذشت زمان بر تعدادشان افزوده می شد و به احتمال قوی وضعیت انزو اطلبانه ی او را نپذیرفته و حتی به موجودیت آن اعتراض می کردند. تجسم این نکته دشوار است که نهادهای دولت جدید می توانستند بدون درگیری های نظامی، ابتکار اخراج وسیع آن اقلیت را به عهده بگیرند، و همچنین، احتمال کمی وجود داشت که چندصد هزار عرب در صورتی که آن نبردهای خونین اتفاق نمی افتاد، راه فرار درپیش می گرفتند.

در طول سال ها، مبلغان صهیونیستی تلاش کرده جهانیان، و به ویژه هواداران خود را متقاعدکنند که همه ی عرب ها در اثر تبلیغات مغرضانه ی رهبران خود فرار کرده اند. از زمانی که نوشته های سیمها فلاپان، بنی موريس، ایلان پایه و دیگران^{۸۸} منتشر شدند، همه می دانند که وقایع بدین صورت رخ نداده است: رهبران اهالی محلی به آنها توصیه نکرده بودند که کاشانه خود را رها سازند و صد البته توصیه های «رهبران» نبود که نکیه (فاجعه) را آفرید. بسیاری در اثر ترس جان گریختند و نیروهای یهودی به راه های مختلف آن ها را مجبور به فرار کردند (نگاه کنید به موخره همین کتاب). بخشی دیگر را، بصورت انبوه، به زور به بالای کامیون ها سوار کردند تا به نقطه ای تا حد امکان دور منتقل شوند. بیش از چهارصد روستا را کاملاً نابود کردند و هفتصد هزار نفر از اهالی، یعنی بیشتر از مجموع جماعت یهودی در آن دوره، آوارگانی بی خانه و کاشانه شدند.

مجادلات سال های اخیر در مورد یافتن این حقیقت که آیا اکثریت [فلسطینی ها] «به میل خود» رفته اند یا در واقع اخراج شده اند، به یقین اهمیت دارد.

88 - سیمها فلاپان Simha Flapan، تولد اسرائیل، اسطوره و واقعیت (به عبری)، تل آویو، ناشر نویسنده، ۱۹۹۰، صفحه ۶۱ تا ۸۶؛ بنی موريس Benny Morris، تولد مسئله پناهندگان فلسطینی (به عبری)، تل آویو، ام اود، ۱۹۹۱؛ ایلان پایه Ilan Pappé، پاکسازی قومی در فلسطین Le Nettoyage ethnique de la Palestine، پاریس، Fayard، ۲۰۰۸؛ اوری بن الیزر Uri Ben Eliezer، درروزنه دید. ایجاد ملیتاریسم اسرائیلی، ۱۹۳۶ تا ۱۹۵۶ (به عبری)، تل آویو، ۱۹۹۵، صفحه ۲۳۲ تا ۲۷۹. البته پژوهشگران فلسطینی از مدت ها پیش توجه ها را به این رویدادها جلب کرده بودند.

اما، به عقیده ی من، تعیین کننده نیست. به همان صورت، بحث درباره این که پاکسازی «قومی» منظم بوده یا خودبه خودی و پراکنده، به درد تاریخ و پروپاگاندا (تبلیغات) می خورد، اما به هیچ وجه از نظر اصول اخلاقی معتبر نیست. خانواده های آوارگان که از آتش گلوله ها و باران توپ و خمپاره فرار می کردند، فکر می کردند که حقوق اساسی خویش را برای بازگشت به خانه های شان پس از پایان نبردها حفظ خواهند کرد. در حالی که، همه میدانند که از سال ۱۹۴۹، اسرائیل همواره با بازگشت این جماعت که اکثریت شان هیچ شرکتی در نبردها نداشتند، سرسختانه مخالفت کرده است^{۸۹}؛ در این مورد، تا امروز کوچکترین مجادله ی «علمی» وجود ندارد.

به موازات این مخالفت اکید، اسرائیل در سال ۱۹۵۰ با شتابزدگی «قانون بازگشت» را به تصویب رساند که به موجب آن، هر کسی که ثابت کند یهودی است، حتی اگر در کشورش شهروندی با حقوق کامل باشد و به هیچ وجه به خاطر تبار یا مذهبی ستم ندیده باشد، می تواند به اسرائیل مهاجرت کند و بلافاصله شهروندی کامل دریافت نماید (و بعدها به کشور اولیه اش برگردد بدون این که هیچ کدام از حقوقی را که در «میهن تاریخی» اش داشت، از دست بدهد).

در جنگ ۱۹۴۸، اسرائیل جوان موفق شد اصلاحات معنی داری در مرزهای تعیین شده در قطع نامه ی سال ۱۹۴۷ سازمان ملل بعمل آورد. سرزمین های تازه تسخیرشده هرگز باز پس داده نشد و برعکس، پس از قرارداد آتش بس به کشور الحاق شد. درست است که نهادهای صهیونیستی ایده ی تقسیم و ایجاد دولت یهود را پذیرفته بودند، ولی این که مرزهای آن دولت به هیچ وجه در اعلامیه استقلال درج نشده بود، امری تصادفی نبود. در پایان جنگ، اسرائیل بر ۷۸ درصد از خاک فلسطین تحت قیمومت، به معنی دیگر بر «سرزمین اسرائیل باختری» حاکمیت داشت^{۹۰}. اما،

89 - در مورد جلوگیری از بازگشت پناهندگان، نگاه کنید به همان کتاب بنی موریس (بند ۸۸) صفحه ۱۸۴ تا ۲۱۲. در مورد قبول مرددانه اسرائیل در زیر فشار امریکا برای پذیرش صدهزار از هفتصد هزار نفر، به همان کتاب، صفحه ۳۶۷ تا ۳۸۱ مراجعه کنید.

90 - طرح تقسیم کمیسیون پیل برای دولت یهودی وسعتی به مساحت ۵۰۰۰ کیلومتر مربع در نظر گرفته بود. در سال ۱۹۴۷، با طرح سازمان ملل متحد، به این دولت، ۱۴ هزار کیلومتر مربع اختصاص می یافت. خطوط آتش بس ۱۹۴۸، شامل ۲۱ هزار کیلومتر مربع می شد. هنگام نوشتن

معجزه واقعی بیشتر از توسعه‌ی مرزها، «ناپدید شدن» عرب‌ها، بود که، حتی اگر دولت جدید واقعا آن را برنامه‌ریزی نکرده بود، اما می‌توانست آرزویش را داشته باشد.

به‌رغم فرار و اخراج هفتصد هزار فلسطینی، صدهزار نفر از آنان به‌طور معجزه‌آسایی توانستند در طول جنگ در محل بمانند، در حالی که حدود چهل هزار نفر با اجرای قرارداد آتش‌بس به خانه‌هایشان برگشتند، یا توانستند پس از آتش‌بس رخنه‌کنند. این عرب‌های «مجاز»، از امروز به فردا، در کشور خود به اقلیتی تبدیل شدند، که به آنها تابعیت اسرائیلی داده شد: قطع‌نامه‌ی سازمان ملل متحد در مورد تقسیم به صراحت این مطلب را الزامی می‌کرد؛ با این همه، اکثریت آنان تا اواخر سال ۱۹۶۶ تحت نظام سخت مدیریت نظامی بودند. به این صورت که آن‌ها را از جمعیت یهودی مهاجر که در جوار آنان بر تعدادشان افزوده می‌شد، جدا نگه داشتند و آنان را بزودی در ناحیه‌ای مسکونی منزوی کردند که حتی بدون اجازه‌ی نظامی نمی‌توانستند از آن مکان خارج شوند. حق تردد آن‌ها محدود بوده و بخت یافتن شغلی دور از محل سکونت‌شان برابر با صفر بود. این اوضاع، به اضافه‌ی قانونی که عامدانه از دواج مدنی بین یهودی و غیریهودی را غیرممکن کرده، به دولت صهیونیستی امکان داد تا با موفقیت، سیاست استعماری «قومی» ناب را به اجرا درآورد.^{۹۱}

هنگام جنگ ۱۹۴۸، کیبوتصی‌ها، در جریان نبردها، خودسرانه مزرعه‌هائی را تصرف می‌کردند، که از همسایگان متواری، و یا از آن‌هائی که فراری داده بودند، برجای مانده بود، و کشاورزان جدید محصول فراوانی از آن زمین‌ها برداشت کردند. حتی پیش از پایان جنگ، نقاط جدید استعماری در آن سوی طرح تقسیم، ایجاد شدند: در اوت ۱۹۴۹، تعداد آن‌ها به صدوسی و سه می‌رسید. باوجود این، ملی کردن گسترده‌ی زمین‌های «غائبان» و نیز «غائبان حاضر» (پناهندگان هنوز حاضر در

این سطور، اسرائیل بر ۲۸ هزار کیلومتر مربع، یعنی بزرگتر از قلمرو فلسطین تحت قیمومت، اما هنوز کمتر از بیّنش بن‌گوریون و همراهانش در ۱۹۱۸، حکومت می‌کند.

^{۹۱} - رژیم مدیریت نظامی بر آئین‌نامه‌های دفاع اضطراری که اسرائیل از حکومت استعماری بریتانیا، پیش از ۱۹۴۸ به ارث برده بود، تکیه می‌کرد. در مورد اوضاع فلسطینی-اسرائیلیان در آن عصر نگاه کنید به: Sabri Geris, *Les Arabes en Israël*, Paris, Maspero, ۱۹۶۹ که در آستانه‌الغای رژیم نظامی در ۱۹۶۶ نوشته شده است.

سرزمین‌های تحت حاکمیت اسرائیل که دیگر اجازه بازگشت به خانه‌هایشان را نداشتند) کمی دیرتر شروع شد. در سال ۱۹۵۰، با تصویب قانونی درباره‌ی اموال غائبان، نزدیک به بیست هزار هکتار غصب شد، یعنی نزدیک به چهل درصد کل زمین‌های خصوصی عرب‌ها. به موازات آن، همه‌ی زمین‌های متعلق به دولت در زمان قیمومت بریتانیا (۱۰ درصد) به دست اسرائیلیان افتاد. در پایان این روند، دو سوم زمین‌های اهالی فلسطینی-اسرائیلی غصب شده بود و گرچه در پایان قرن بیستم، اینان بیست درصد کل شهروندان اسرائیلی را تشکیل می‌دادند، فقط سه و نیم درصد خاک اسرائیل در مرزهای ۱۹۶۷ متعلق به آن‌ها بود.^{۹۲}

شعارهای «رستگاری خاک»، «خشک کردن مرداب‌ها»، و «حاصلخیز کردن بیابان‌ها» از سال‌های پایانی دهه ۱۹۴۰، زندگی دوباره‌ای یافتند، که البته از این به بعد، اجرای آن به عهده مقامات دولتی بود. بخشی از زمین‌ها را به بهای ناچیز نمادین به آژانس یهودی و صندوق ملی یهودی، دو سازمان فرا-سرزمینی واگذار کردند که مقررات‌شان، آن‌ها را از قرار دادن زمین‌ها در اختیار افراد غیریهودی ممنوع کرده است. بدین‌گونه، بخش بزرگی از زمین‌های غصب شده نه ملک شهروندان دولت جدید، بلکه ملک رسمی یهودیان جهان می‌شود. به عنوان دلیل می‌توان گفت که امروزه، غیر یهودیان مجاز نیستند هشتاد درصد زمین‌های اسرائیل را بخرند.^{۹۳}

پس از این، «یهودی‌سازی زمین» به مثابه شعاری بر حق و مورد اجماع راست و چپ بتدریج جایگزین «رستگاری زمین» شد. کمی بعد، مفهوم «یهودی‌سازی جلیله» در برابر اکثریت عرب که مصرانه به زندگی در این منطقه ادامه می‌دادند، شتاب گرفت. دو برابر شدن جمعیت اسرائیل،

^{۹۲} - در مورد روند «یهودی‌سازی» زمین‌ها، بلافاصله پس از ایجاد دولت اسرائیل، به اثر باروخ کیمرلینگ نگاه کنید:

Bruch Kimmerling, *Zionism and Territory. The Socio-Territorial Dimensions of Zionist Politics*, Berkeley, University of California, 1938, p. 134-146.

^{۹۳} به اثر اورن ییفتاشل Oren Yiftachel نگاه کنید: (به زبان عبری) «Ethnocratie, géographie et démographie. Commentaires sur la politique de judaïsation de la terre », *Alpayim*, 19, 2000, p. 78-105.

در پی موج بزرگ مهاجرت، در طی سه سال امکان داد که ده ها هزار ساکن جدید را بر روی زمین های خالی مستقر سازند. کیبوتص ها، موشاوها (مزرعه های تعاونی) و در مقیاسی کوچک تر، شهرهای کوچک موسوم به «توسعه ای» به طور رایگان، صاحب زمین های فراوانی گشتند. تا سال ۱۹۶۴، ۴۳۲ محل از جمله ۱۰۸ کیبوتص تاسیس شد^{۹۴}. شمار قابل ملاحظه ای از این محل ها را در «مناطق مرزی» تاسیس کردند تا از نفوذ پناهندگان عرب (در آن زمان «نفوذی» خوانده می شدند) که خواهان بازگشت به روستاهای خود برای بازپس گیری بخشی از دارائی از دست رفته شان بودند، جلوگیری کنند. آوارگان بسیاری نیز بودند که از مرز رد می شدند تا از روی انتقام به کسانی که آن ها را اخراج یا مال شان را غصب کرده بودند، حمله کنند (در طول سال ۱۹۵۲، ۳۹۴ نفر از اینان و تعداد زیادی از کولون های جدید نیز کشته شدند). پناهندگان فلسطینی به سختی می توانستند وجود مرزی را بپذیرند که آنان را از خانه ها و مزرعه هایشان جدا می سازد؛ برای شماری از اسرائیلیان نیز، خط مرزی مسئله ای واضح و آشکار نبود.

به مدت نوزده سال، از سال ۱۹۴۸ تا ۱۹۶۷، به نظر می رسید که اسرائیل خطوط آتش پس سال ۱۹۴۹ را به منزله ی مرزهای قطعی پذیرفته باشد. تمایل شدید جنبش صهیونیستی برای برقراری حاکمیت یهودی ظاهرا برآورده شده بود. در سال های دهه ۱۹۵۰، اکثریت کشورهای جهان دولت اسرائیل را به رسمیت شناختند ولی نه همسایگان عرب، با این حال مهاجرت گسترده ی یهودیان بی دغدغه به آن جا ادامه داشت. اسرائیل موفق شد هم زمان، بازماندگان نسل کشی یهودی در اروپا که اجازه مهاجرت به امریکا را کسب نکرده بودند و نیز بخش بزرگی از یهودیان عرب را، که در نتیجه کشمکش [دولت های عرب] با اسرائیل و اوجگیری ناسیونالیسمی که نتوانست لائیک و رومدار شود، که خیلی سریع به خارج از کشور محل زندگی شان رانده شدند، جذب کند.

94 - برای تبیین درونی در ملت، میان «اشکنازها» و «شرقی ها» در توزیع زمین، به نوشته اورن ییفناشل با عنوان زیر نگاه کنید:

« Construction de la nation et répartition de l'espace dans l'ethnocratie israélienne. Colonisation, sols, et disparités communautaires », Iyunei Midhpat, XXI, 3, 1998, p. 637-664.

انرژی عظیمی که در سازماندهی اقتصادی و فرهنگی جامعه ی جدید صرف می شد و ضرورت تحقق مستعمره سازی هفتاد و هشت درصد از زمین های فلسطین قدیمی ، به طور موقت سیاست الحاق طلبی ای را متوقف ساخت که تصرف همه ی قلمرو خاک اجدادی را اقتضا میکرد. به استثنای جوانان بتار، جنبش جوانان راست صهیونیست، که همچنان با حرارت سرود ولادیمیر یابوتینسکی یعنی مطالبه ی « از هر دو کرانه ی رود اردن، این سو مال ماست و سوی دیگر نیز» ، را سر می دادند، آموزش و پرورش ملی گفتاری آشکارا تهاجمی ، که خواهان درهم شکستن و گسترش مرزهای دولت اسرائیل باشد ، اختیار نکرد. در طول نوزده سال نخست موجودیت دولت اسرائیل، فرهنگ جدید اسرائیلی شکل می گرفت که در آن، مبهن پرستی به ویژه بر زبان، فرهنگ و فضاهائی که پیش از آن یهودیان در آن مستقر شده بودند، متمرکز گشت.

در همان حال، آموزش کتاب مقدس در کلیه ی موسسات آموزشی دولتی محور مرکزی رسمیت دادن به تخیل سرزمینی ملی همه ی کودکان اسرائیلی بود (به استثنای عرب ها و مذهبیون ارتدکس). هر دانش آموزی می دانست که اورشلیم، شهر داوود به دست عرب ها فتح شده بود، هر تحصیلکرده نظام آموزشی اسرائیل می دانست که ما-آرات هامخپلاه Ma-arat Hamakhpelah (غار گورها)، محلی که گور بزرگان قوم [حرم ابراهیم] در آن واقع است، به یک مسجد تبدیل شده است. در کتاب های درسی جغرافیا، گرایش غالب بر این بود که خطوط آتش بس را کم اهمیت جلوه داده، بر روی مرزهای «فیزیکی وسیع» مبهن تاریخی تاکید گذارند^{۹۰}. «سرزمین اسرائیل» اسطوره ای همچنان در سکوت، در صندوق خانه وجدان صهیونیستی باقی می ماند، بدون این که به تبلیغات سیاسی روزانه تبدیل شود.

در واقع، همه مردم اسرائیل خطوط آتش بس را به منزله مرزهای قطعی تلقی نمی کردند. گرایش راست صهیونیستی همیشه رویای اسرائیل بزرگ را زنده نگه میداشت، و حزب احدثوت آودا Ahdout Avoda («اتحاد

Yoram Bar Gal, *Patrie et géographie en cent ans d'éducation sioniste*, ⁹⁵
op. cit., p. 133-136.

کار») از چپ صهیونیستی «تشنه ی فتوحات سرزمینی» بود^{۹۶}. همچنین، بین نسل ها وجه مشترکی بود که قبلا از سوی آدریانا کمپ Adriana Kemp، جامعه شناس اسرائیلی بیان شده است^{۹۷}. در میان نسلی که در محل چشم بدنیا گشوده اند، و در فضای استقرار دائمی در فلسطین تحت قیمومت سال های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ پرورش یافته اند، یک پویائی روانی برای عبور از مانع ها و محدودیت های سرزمینی بوجود آمده بود. جوانان که برجسته ترین چهره هایشان موشه دایان و ایگال آلون بودند، حامل ناسیونالیسمی بودند که می توان آن را «قومی-مکانی» «ethno-spatial» نامید. در هنگامه جنگ ۱۹۴۸، این فرماندهان نظامی با عزمی راسخ و بدون عذاب وجدان برای تخلیه ی روستاهای عرب، به شهرت رسیدند. پیمان های آتش بس این نسل از جنگجویان را راضی نمی کرد، که می پنداشتند اگر به «ارتش دفاع جوان اسرائیل» (تساها) امکان می دادند می توانست در سینا پیشروی کند، و به سادگی، کرانه باختری رود اردن را نیز تصرف کند^{۹۸}. از این رو، در سال های دهه ۱۹۵۰، رزمندگان قدیمی عادت کرده بودند که از مرزها ردا شده و دست به عملیات ماجراجویانه بزنند که خطوط سرحدی «باریک و مصنوعی» را به خطر می اندخت. همه می دانند که شب ها به پترا (پایتخت باستانی نیطی ها) که برای جوانان به شکل شمایل بنا شده بود، شبیخون می زدند و قربانیان

۹۶ – برای شناخت رابطه ی این جناح با سرزمین اسرائیل می توان به مجموعه ای که به یاد اسحاق تابنکین، رهبر جنبش تدوین یافته مراجعه کرد:
Arieh Polakov (dir.), La Colonisation et les frontières de l'Etat d'Israël, Eyal, Yad Tabenkin, 1975, و بویژه شهادت پرارزش ژنرال پیشین رهاوم (گاندی) زئو در همان مجموعه، صفحه ۲۵ تا ۳۱.

۹۷ – Adriana Kemp, *Nationalisme spatial. Le discours sur territoires et frontières dans le mouvement travailliste* (en hébreu), mémoire de maîtrise, Université de Tel-Aviv, 1991.

۹۸ – روز ۲۴ مارس ۱۹۴۹، ایگال آلون Ygal Allon در نامه ای به بن گوریون به خطوط آتش بس اعتراض کرده و مرزهای دیگری پیشنهاد می کرد: «نمی توان خط مرزی مستحکم تری از رود اردن در کل طول کشور ترسیم کرد». او در مصاحبه ای در سال ۱۹۷۹ با نوشتارهای تایید کرد: «در اواخر جنگ آزادی بخش، اوضاعی وجود داشت، که احتمالا پیش نخواهد آمد، تا بدون واهمه سراسر سرزمین اسرائیل باختری را بدست بیاوریم» (زئو تزور Zeev Tzur، درباره مجادله در مورد تقسیم طبق طرح آلون (به عبری)، ایفال، پادمان تابنکین، ۱۹۸۲، صفحه ۷۴).

اسرائیلی را روز بعد قهرمانان فرهنگی می خواندند^{۹۹}. در واکنش به «نفوذ» فلسطینی ها، یکان ۱۰۱ با فرماندهی آریل شارون ایجاد شد؛ این یکان در عبور از مرزها برای ضربه زدن به روستاها و اردوگاه هائی که گمان می بردند پایگاه مبداء «نفوذی ها»ست، تردیدی به خود راه نمی دادند. بسیاری از اسرائیلیان جدید، مرزها را بیشتر به منزله ی ناحیه های مرزی مبهم و قابل انعطاف فرض می کردند تا همچون خطوط تحدید حدود معنی دار و ثابت^{۱۰۰}.

با این حال، این جنگ سینا در سال ۱۹۵۶ بود که لایه بندی عجیب صور خیال سرزمینی، را که در زمان آرامش در زمینه سیاسی بروز نکرده بود، آشکار ساخت. ملی کردن کانال سوئز از سوی جمال عبدالناصر، رهبر مصر، بریتانیا، فرانسه و اسرائیل را به ائتلافی نظامی سوق داد که هدفش اشغال مصر و سرنگونی رژیم ناصر بود. اروپا مطابق واکنش های استعماری قدیمی عمل می کرد و طبیعتا اسرائیل، به بهانه جلوگیری از رخنه ی «نفوذی ها» به خاک کشور، موقع را مناسب دید تا به آن ها بپیوندد.

بن گوریون نخست وزیر اسرائیل در سال ۱۹۵۶ در شهر سبور (حومه پاریس) در نشست مخفی تدارکاتی با حضور گی موله، رئیس حکومت فرانسه و سلوین لوید، وزیر امور خارجه بریتانیا شرکت کرد. در طول گفتگوها، بن گوریون طرح بلندپروازانه ای برای تجدید سازماندهی خاورمیانه ارائه داد. به عقیده ی او، پیروزی نظامی تقسیم پادشاهی اردن را به دو کشور توجیه می کند: در مقابل قول استقرار پناهندگان فلسطینی، کرانه خاوری رود اردن به عراق که در آن زمان، طرفدار بریتانیا بود،

۹۹- نزیه شافران Nesia Shafran، «صخره سرخ، نگاهی به گذشته»، در مجموعه به سرپرستی Aharon Amir آهارون امیر، کمان شهادت، سرزمین اسرائیل آن زمان ها (به عبری)، رامات گان، مسادا، ۱۹۷۹، صفحه ۱۶۹-۱۸۹

<http://www.202.org.il/pages/moreshet/petra/shfran.php>

۱۰۰- در مورد امتناع دولت جوان اسرائیل از شناسائی خطوط آتش بس به عنوان مرزهای قطعی، به اثر بااهمیت آدریانا کمپ Adriana Kemp، سخن از مرز است، ایجاد قلمرو سیاسی در اسرائیل، ۱۹۴۹-۱۹۵۷ (به عبری)، تز دکتر، دانشگاه تل آویو، ۱۹۷۷، و همچنین مقاله او «مرز چون خدای دوسر (Janus) فضا و وجدان ملی در اسرائیل»، در مجموعه به سرپرستی یهودا شینهاو، فضا، سرزمین، خانه (به عبری)، هاکیبوتص هامه اوخاد، ۲۰۰۳، صفحه ۵۲ تا ۸۳.

ضمیمه شده و کرانه باختری رود اردن نیز به اسرائیل ملحق و منطقه نیمه خودمختار شناخته شود. به همین صورت، مرزهای شمالی اسرائیل نیز تا رودخانه لیتانی پیش رود و سرانجام، تنگه ی تیران و خلیج عقبه زیر کنترل اسرائیل در می آید.¹⁰¹

بنیان گذار دولت اسرائیل همان برداشت سال ۱۹۱۸ را از مسئله مفهوم سرزمین نداشت، این بار او صمیمانه آماده بود از کرانه خاوری رود اردن چشم پوشی کند. عنصر جدید دیدگاه او به جنوب سینا مربوط می شد: هنگامی که او فقط یک جوان سوسیالیست ملی گرا بود، سرزمین واقع در جنوب وادی العریش را بخشی از سرزمین اسرائیل نمی دانست. اما در طی پروازی که وی را به پاریس می برد، او نه برحسب اتفاق، کتاب های تاریخی را که بر اساس کارهای جغرافیادان بیزانسی، پروکوپه دو سزاره تدوین شده بود، مطالعه کرد. او در کتاب هایش به پادشاهی یهودی اشاره می کند که با نام یوتوات yotvat در جزیره ی تیران قرار داشت.

پیروزی سریع نظامی در شبه جزیره سینا شادابی و جان تازه ای به رهبر هفتاد ساله داد به طوری که آشکارا اشتباهی تسخیر سرزمین را، که پیری ابد آن را تضعیف نکرده بود، به نمایش گذاشت. او خطاب به گردانی از ارتش که شرم الشیخ را فتح کرده بود، چنین پیام داد: «ایلات، به بندر عبرانی اصلی جنوب تبدیل خواهد شد و یوتوات که به تیران مشهور است، دوباره بخشی از سومین سلسله ی اسرائیل خواهد شد»¹⁰². مثل سال ۱۹۴۸ که او الحاق سرزمین های فتح شده واقع در آن سوی طرح تقسیم را به عنوان اقدامی ملی، «طبیعی» می شمرد، نخست وزیر با خوشنودی فتح سینا را عمل رهائی بخش راستین بخش هائی از میهن می شمرد. هربار که اوضاع بین المللی رویا و زور را وارد صحنه می کرد، چهره ی «سرزمین اسرائیل»، لرزان، در میان عمل پراگماتیک دوباره پدیدار می گشت.

¹⁰¹ Avi Shlaïm, Le Mur de fer. Israël et le monde arabe, Paris, Buchet-Chastel, 2008, p. 206.

¹⁰² - داوید شاهام David Shaham، اسرائیل. ۴۰ سال (به عبری)، تل آویو، آم آود، ۱۹۹۱، صفحه ۱۳

در همان روز، بن گوریون در یک سخنرانی در پارلمان از پروکوپوس قیصریه ای یاد کرده بود. [پروکوپوس، مورخ و حقوقدان بیزانسی سده ششم پیش از میلاد، در خدمت سردار بلیستر (تحت امپراتوری ژوستینین) در آمد و در جنگ ها او را همراهی می کرد. از او تصاویری از قیصریه، فلسطین بجا مانده است م]

در ۱۴ دسامبر ۱۹۵۶، کمتر از دوماه پس از پایان نبردها، نخستین واحد مستعمره اسرائیلی در شرم الشیخ که به استناد زبان عبری کتاب مقدس، نام «اوفیر» به آن داده بودند، برپا شد.^{۱۰۳} پیش از آن، «ارتش دفاعی اسرائیل»، تخلیه بخش‌های خاصی از سینا را آغاز کرده بود، در حالی که موشه دایان، رئیس ستاد ارتش و بانی عملیات نظامی همچنان به امکان ایجاد مستعمره‌هائی در کرانه باختری دریای سرخ اطمینان داشت. نخست وزیر از یک روستای ماهیگیری جدید بازدید کرد و در آن‌جا درباره‌ی چشم‌انداز مستعمره‌سازی یهودی سخنرانی کرد: امید به استقرار مستعمره‌های دیگری در امتداد ساحل زاده می‌شد.

پس از آن، دومین کولونی در رَفَح، جنوب نوار غزه ساخته شد. سربازان نخال («جوانان رزمنده پیشقدم») در اردوگاه نظامی متروکی مستقر شده، به کشت صد هکتار زمین آن پرداختند. هدف، ایجاد سریع نقاط استقرار پی‌در پی برای جدا کردن غزه از سینا و تبدیل آن به قلمروی اسرائیلی بود. پیش‌بینی شده بود که گروهی از جوانان جنبش هاشومر هاتزئیر («گارد جوان») بر روی کرانه‌های شنی سفید آن، روستای ماهیگیری بسازند. موشه دایان، آغازگر برپائی بساط مستعمره‌سازی بود و در این زمینه از پشتیبانی کامل رقیب تاریخی‌اش، ایگال آلون، برخوردار بود. این رهبر جوان نوید بخش چپ صهیونیستی با اطمینان خاطر اعلام کرد: «اگر ما تصمیم جدی برای دفاع از غزه بگیریم [...]، من مطمئنم که شهر سامسون، شهری اسرائیلی و بخشی از میراث دولت اسرائیل باقی خواهد ماند. این سیاست مطابق حق تاریخی ما بر نوار غزه است و با منافع بقای ما و اصل راهنمای ما، یعنی اصل یکپارچگی کشور، سازگار است».^{۱۰۴}

این نخستین برنامه‌ی مستعمره‌سازی در آن سوی خط آتش بس سال ۱۹۴۹ با شکست سختی روبرو شد. قطع‌نامه سازمان ملل درباره‌ی عقب‌نشینی از شبه جزیره‌ی سینا و فشارهای مضاعف آمریکا-شوروی به

¹⁰³ - به مقاله شوفاور میرون راپاپورت، «اقدامات کولونیزاسیون از سال ۱۹۵۶، از مغز موشه

دایان تراوش کرد»، روزنامه هارتص، ۱۰ ژوئیه ۲۰۱۰،

<http://www.haaretz.co.il/hasite/spages/1178603.html>

¹⁰⁴ - ایگال آلون، «مجاز کردن باند» (به عبری)، لاهواو، ۲۱ دسامبر ۱۹۵۶.

آرزوهای بن‌گوریون و همکاران جوان او برای ایجاد سلسله‌ی سوم اسرائیل پایان داد. به علاوه، این عقب‌نشینی سریع و تحمیلی شعله‌ی الحاق طلبی را خاموش کرد؛ و اسرائیل که به نظر می‌رسید درس گرفته باشد، بر غریزه استعمارگری خود، که تا آن زمان مشخصه‌ی پیدایش و اساس آن بود، لگام زد. در طول «دهه‌ی طلایی»، از سال ۱۹۵۷ تا سال ۱۹۶۷، هرچند که مرزها از آرامش مطلق برخوردار نبود، اسرائیل به رژیم نظامی که بر شهروندان عربش تحمیل کرده بود، پایان داد، در حالی که فضای نسبی عادی‌سازی در مورد حضور آن کشور در خاورمیانه به وجود می‌آمد. ورود اسرائیل به «باشگاه هسته‌ای» در آن زمان، همچنین توانست احساسی از امنیت و اعتماد به نفس در میان نخبگان سیاسی و نظامی آن بدمد.

«جنگ ژوئن ۱۹۶۷، در بین جنگ‌های اسرائیل و اعراب، تنها جنگی است که هیچ‌کدام از طرفین خواهان آن نبود. این جنگ، حاصل وخامت بحرانی بود که هم از کنترل اسرائیل خارج بود و هم دشمنانش^{۱۰۵}». این تعریف تاریخی دقیق و فشرده را آوی شلائیم Avi Shla'im، پژوهشگر و کارشناس کشمکش‌های اسرائیل و اعراب فرمول بندی کرده است. فقط می‌توان این کلمات را به آن افزود: به رغم دیدگاهی که امروز غالب است و گویا به استناد آن ناصر خواهان جنگ نبود، در حالی که ژنرال‌های اسرائیلی غیرمستقیم به آغاز آن دامن زدند، به دشواری می‌توان این جمع بندی را نادیده گرفت که رهبر مصر در مقیاسی گسترده، مسئولیت اصلی آن را به عهده دارد. این واقعیت که در پایان جنگ ۱۹۵۶، مصر به طور غیرعادلانه «مجازات» شد و غیرنظامی شدن سینا و حضور نیروی میانجی بین‌المللی بر روی خاک مصر را بر او تحمیل کردند، کافی نیست شور جنگ افروزانه‌ی تهدیدآمیز و نیز میان‌تهی هماهنگ شده بوسیله رسانه‌های مصری را از نظر تاریخی توجیه کرد. رهبر مصر در دام تله‌ی خود افتاد و ارتش اسرائیل به بهترین نحوی از آن بهره‌برداری کرد^{۱۰۶}.

105 - صفحات ۲۷۱ و ۲۷۲ کتاب آوی شلائیم، دیوار آهنی. اسرائیل و جهان عرب

106 - سرهنگ الی زیرای Eli Zeira، که بعدها به ریاست بخش اطلاعات رسید، چند روز پیش از جنگ به زیر دستانش، افسران سایرت ماتکال Sayeret Matkal (واحد عمده نیروهای ویژه ارتش) اظهار داشت: «یک هفته دیگر جنگ سر می‌گیرد، دو یا سه ارتش عرب در آن شرکت

اسرائیل در نوزده سالگی پیروزی مبهوت کننده ای به دست آورد ولی در دامی بزرگتر افتاد. این کشور نه از پیش تدارک دیده بود و نه برنامه ریزی کرده بود که بی درنگ به تسخیر « قلمروهای سرزمین اسرائیل که در سال ۱۹۴۸ از دست داده بود» اقدام کند (حتی اگر همیشه چنین امکانی را برای خود حفظ کرده بود)، اما نمی توان این واقعیت را فقط محصول تصادف دانست که این سرزمین ها بالاخره بر اسرائیل کاملاً سایه افکند.

شعف ناشی از پیروزی بسیاری از اسرائیلی ها را دچار سرگیجه کرد، و نیز این احساس عمیق را بوجود آورد که گویا از این به بعد، همه چیز امکان پذیر است. احساس زندگی زیر حکومت نظامی که مرتبط با خطوط آتش بس بود و یا برپایه ی اصطلاحی منتسب به آبا إبان، وزیر خارجه اسرائیل، «مرزهای آشویتز»، جایش را به رویای فضاها، بازگشت به مناظر باستانی، به ستایش روح کتاب مقدس، به تصاویر امپراتوری یهودی که یادآور پادشاهی داوود و سلیمان است، واگذار کرد. بخش های حاشیه ای با اهمیتی از جامعه ی اسرائیل این احساس را داشتند که عاقبت سرزمین وطنی را باز پس گرفته اند که طرح صهیونیستی از زمان پیدایش آن، تخیل ملی وی را تغذیه کرده بود. از سال ۱۹۶۷، حکومت اسرائیل به مرکز نقشه نگاری اسرائیل دستور داد تا خطوط آتش بس را، که به «خط سبز» معروف بود، از روی نقشه های دولت حذف کند. دانش آموزان مدارس از آن به بعد، دیگر با مرزهای «موقتی» قدیمی آشنا نمی شدند.

بلافاصله پس از فتح بخش خاوری شهر بیت المقدس و در حالی که هنوز جنگ به پایان نرسیده بود، موشه دایان اعلام کرد: «ما به مقدس ترین مکان های مان بازگشته ایم، ما برگشته ایم که دیگر هرگز از آن جدا نشویم. به همسایگان عرب مان، در این لحظه و با قدرت هر چه بیشتر در این لحظه، دست صلح دراز می کنیم.^{۱۰۷}». جای حیرت نیست که در این شور و هیجان رخوت آور، در روز ۲۸ ژوئن ۱۹۶۷، مجلس اسرائیل انضمام

می کنند ولی ما در یک هفته همه را نابود می کنیم [...] و کار زار صهیونیسم قدمی بیشتر به سوی تحقق خود برخواد داشت. (به نقل از کتاب ران ادلیست Ran Edelist، سرزمین کجاست؟ (به عبری)، بیت المقدس، کتاب های نوامبر، ۲۰۱۱، صفحه ۲۵-۲۶).

107- سخنان دایان از رادیو کول اسرائیل («صدای اسرائیل»)، در روز ۷ ژوئن ۱۹۶۷ پخش شد و در کتاب آریه ناوور Arieh Naor، اسرائیل بزرگ، ایمان و سیاست (به عبری)، حيفا، انتشارات دانشگاه حيفا و زامورا بیتان، ۲۰۰۱، صفحه ۳۴ نقل شده است.

بیت المقدس شرقی و اطراف آن را تصویب کرد و در همان حال اعلام کرد که آماده ی صلح و مذاکرات مستقیم با همه ی دشمنانش در مقابل استرداد سرزمین های سینا و جولان است. امروز، تصور این نکته دشوار است که شخصیت های اسرائیلی معقول توانسته باشند در آن زمان گمان کنند که رهبران عرب، پس از حقارت شکست، آماده باشند که به گفتگوی صمیمانه با اسرائیل در مورد صلح بپردازند، و آن هم در مقابل الحاق حقوقی فوری «القدس» عربی و مسلمان از سوی دولت یهودیان. اما، منطق اسرائیل صهیونیستی در تابستان ۱۹۶۷ چنین بود، و از شواهد پیداست که در لحظاتی که این سطور نوشته می شود، برای بسیاری هنوز این منطق همچنان به قوت خود باقی است.^{۱۰۸}

«مانیفست برای اسرائیل بزرگ» در سپتامبر ۱۹۶۷ منتشر شد. امضاکنندگان آن عمدتاً شخصیت هایی بودند که از جنبش وابسته به حزب کارگر می آمدند ولی در میان آن ها اعضای جناح راست صهیونیستی نیز دیده می شد. تعدادی از میان برجسته ترین روشنفکران آن نسل رسماً اعلام کردند: «سرزمین اسرائیل اکنون در دستان خلق یهود است [...] ما وفادارانه به تمامیت سرزمین مان مدیونیم [...] و هیچ حکومتی در اسرائیل حق ندارد این تمامیت را انکار کند».^{۱۰۹} شاعران برای اسرائیل بزرگ متحد شدند: ناتان آلترمن Nathan Alterman، حییم گوری Haïm Gouri، یاکوو اورلاند Yaacov Orland، اوری زوی گرینبرگ Uri Zvi Greenberg. تعدادی از نویسندگان بزرگ چون ساموئل ژوزف آگنون Samuel Joseph Agnon، حییم هزاز Haïm Hazaz، یهودا بورلا Yehouda Burla و موشه شامیر Moshé Shamir با فرماندهان نظامی و روسای دستگاه های امنیتی مانند ایسار هارل Issar Harel، رئیس سابق سازمان امنیت یا ژنرال آبراهام یوف Abraham Yoffe هم صدا

108- کمی پس از جنگ ۱۹۶۷، سرود میهنی تکان دهنده ای به نام شرم الشیخ، این روحیه متناقض و خیالی را بیان می کرد. در آن آمده است: «تو، شرم الشیخ، ما به تو برگشته ایم برای بار دوم، تو در قلب های مانی، بر روی امواج آرزوی صلح را بیر» (ترانه از آموس اتینگر، اهنگ از رافی گابای)

109- این مانیفست در روزنامه های پدیعوت آهارونوت، معاریو، هآرتص و داور در همان روز (۲۲ سپتامبر ۱۹۶۷) با تیراژ بالا منتشر شد. به تحلیل جالب دان میرون Dan Miron، «سند اسرائیلی»، (به عبری)، پولیتیکا، ۱۶، اوت ۱۹۸۷، صفحه ۳۷ تا ۴۵ مراجعه کنید.

شدند تا سیاستمداران را وادار کنند که هرگز نباید از آن سرزمین ها عقب نشینی کنند. همین طور، پرفسورهای پرافتخاری چون دوو سادان Aaron Fisch Harel (هارولد)، با Dov Sadan، آرون فیش هارل Yitzhak زرمندگان قدیمی گتوی ورشو مثل اسحاق زوکرمن Zuckerman و زیویا لوبتکین Zivia Lubetkin متفق شدند تا مستعمره سازی را بر روی سراسر سرزمین اسرائیل تشویق کنند. بسیاری دیگر با این دیدگاه هم نظر بودند ولی ترجیح می دادند تا از امضای بیانه هائی که غیرضروری و امری بدیهی ارزیابی می کردند، پرهیز کنند. اکثریت نخبگان سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، این سنت طولانی را که براساس آن در ملأ عام «نبايد از نقشه حرفی زد» پذیرفته بودند. همان گونه که میدانیم با این پیروزی، اسرائیل شبه جزیره ی سینا، غزه، بلندی های جولان و کرانه باختری از جمله بیت المقدس را تصرف کرد. در پایان یک دهه، پس از جنگ مرگبار ۱۹۷۳ و با دخالت موثر جیمی کارتر، رئیس جمهوری آمریکا، اسرائیل خود را از سینا «خلاص» کرد. هنوز یک منجی خارجی که بتواند اسرائیل را از جولان، کرانه باختری و بیت المقدس عربی خلاص کند، پیدا نشده است. به علاوه، نهادهای یهودی هوادار صهیونیسم که تا جنگ برق آسای ۱۹۴۷، با اسرائیل کوچک و ضعیف، روابطی نه چندان گرم داشتند، بعد از آن تاریخ، به حامیان دوآتشه و بی قیدوشرط اسرائیل بزرگ و قوی بدل گشتند^{۱۱۰}. در نتیجه، با پشتیبانی مالی و سیاسی «یهودیان دیاسپورا [خارج از اسرائیل]» که به میراث آن سوی دریاهای خود می بالیدند، ولی واقعا حاضر به سکونت در آن جا نبودند، دولت اسرائیل به صورتی مستمر در جهت فرورفتن در باتلاق اشغال و سرکوب قدم گذاشت. کولونی های در حال گسترش، و رژیمی نظامی که نوعی آپارتاید اعمال می کند، بدون این که جرأت کنند نامش را ببرند، و در نتیجه رمزگشائی منطق تاریخی آن دشوار است، بخش لاینفک تار و پود زندگی روزانه اسرائیل شده است.

در سال ۱۹۶۷، اسرائیل از همان فرصت های طلایی سال ۱۹۴۸ بهره مند نشد. در اوضاع و احوال بلافاصله پس از جنگ جهانی، نقل و انتقال

110 - این روند پرمعنی را نمی توان فقط با پرستش قدرت توضیح داد. بلکه باید آن را به افول ایده ی ملی سنتی ربط داد که وفاداری بی ابهام را به یک مام مبین اقتضا میکرد و همزمان، یک فوق هویت اتحادیه ای فراملی در جهان غرب را تحکیم میکرد.

جمعیتی کامل، هنوز ممکن بود، درحالیکه در جهان پسااستعماری سال‌های دهه ۱۹۶۰ این امر بسیار کمتر امکان‌پذیر بود. اگر بخش بزرگی از اهالی بلندی‌های جولان در طول جنگ یا پس از نبردها فرار کرده یا اخراج شدند و اگر سه روستای فلسطینی محصور در لطرון، نزدیک بیت المقدس و نیز اردوگاه پناهندگان نزدیک اریحا ویران شدند، اما اکثریت اهالی کرانه باختری و غزه در محل ماندند. صحت دارد که چندین صدای پراکنده خواستار انتقال اهالی به آن سوی مرز شدند^{۱۱۱}، ولی اسرائیل می‌دانست که قدرت انجام چنین کاری را ندارد. بدین ترتیب، به هیچ وجه اتفاقی نبود که اولین کولونی یک ماه پس از پایان نبردها در جولان، پس از «تخلیه» آن ساخته شد؛ از آن زمان تا کنون، سی و دو مجتمع مسکونی به آن‌ها اضافه شده است. جمعیت بسیار اندک محل، در سال ۱۹۸۱ اسرائیل را به الحاق رسمی جولان برانگیخت، بدون این که به امکان جستجوی قرارداد صلح با سوریه توجهی داشته باشد. این اقدام مبتنی بر پیش فرض زیر بود: همان طوری که جهان ناگزیر شد فتوحات ۱۹۴۸ را بپذیرد، کم‌کم عادت خواهد کرد که تسخیر سرزمین‌های اشغالی در ۱۹۶۷ را نیز بپذیرد.

بسیار زود، نخستین کولونی در نخال نیز در شبه جزیره ی سینا ساخته شد: در دسامبر ۱۹۶۷ کولونی نائوت سینای در شمال خاوری العریش ایجاد شد. بدنبال آن، بیست شهرک دیگر به این اقدام پیشگام افزوده شد که پس از پیمان‌های صلح با مصر، در چارچوب اجرای عقب‌نشینی نظامی، همه ی آن‌ها در ۱۹۸۲ تخلیه شدند. برعکس در باریکه ی غزه، اولین مستعمره در سال ۱۹۷۰ ساخته شد که بزودی با ۱۷ آبادی دیگر تکمیل شد و بعد مجبور شدند همه آن‌ها را در سال ۲۰۰۵ تخلیه کنند.

باوجوداین، در قلب «وطن تاریخی»، اوضاع بلافاصله بر اساس استراتژی‌ها و با باراحساسی متفاوتی جریان یافت. در طول دهه نخست پس از جنگ، جناح چپ صهیونیستی قدیمی هنوز در قدرت بود. در بالا

¹¹¹ - به گفتار عمومی حیییم هزاراز Haïm Hazaz، نویسنده، برنده جایزه ادبیات اسرائیل و شخصیت رده اول محیط روشنفکری اسرائیلی مراجعه کنید: «مسئله یهودیه و افرا نیم مطرح است، با جمعیتی بسیار که باید جایشان را واگذار کنند و به کشورهای عربی مجاور بروند [...]» (حیییم هزار، «سخنان حقیقی» در مجموعه به سرپرستی آهارون بن آمی Aharon Ben Ami، کتاب اسرائیل بزرگ (به عبری) تل آویو، فریدمن، ۱۹۷۷، صفحه ۲۰).

دیدیم که همواره، این جناح کمتر از جناح راست صهیونیستی خواهان توسعه طلبی سرزمینی نبوده است. با این همه، و بر خلاف راست صهیونیستی، پراگماتیسمی که در مقاطع تعیین کننده در سال ۱۹۳۷، ۱۹۴۷، ۱۹۵۷، آن را متوقف کرده بود، در ۱۹۶۷ به رغم همه چیز، باقی مانده بود و همین پراگماتیسم گاهی آن ها را به تردید و پرسش از خود وامیداشت.

آن ها پیش از هر چیز از این می ترسیدند که دو ابر قدرت بار دیگر و مشترکاً به اقدامات دیپلماتیک مشترک دست زده، اسرائیل را وادار کنند که همه ی مناطق تسخیر شده را تخلیه کند. اما، سال ۱۹۶۷، دیگر سال ۱۹۵۶ نبود و از بخت بد اسرائیل، هیچ فشار بین المللی جدی بر آن کشور اعمال نشد. به علاوه، به صورتی دست و پاگیرتر، کرانه باختری در زمان تصرف آن از سوی اسرائیل، دارای ۶۷۰ هزار جمعیت فلسطینی بود که بالقوه توان رشد جمعیتی کاملاً بالائی داشت. ایجاد یک شهرک مهاجرنشین (کولونیزاسیون) یهودی در آن محل، اصل کولونی ناب را که جنبش صهیونیستی از نخستین قدم هایش در فلسطین تبلیغ کرده بود، به زیر سوال می برد. اعطای شهروندی به اهالی مناطق تازه اشغال شده، با دید دولت عبرانی به هیچ وجه خوانائی نداشت، بویژه به خاطر آهنگ زادوولد بالای اهالی عرب که در ۱۹۴۸ ضمیمه شده بودند. حفظ کرانه باختری به عنوان منطقه ی خودمختار، بدون ایجاد مستعمره ولی زیر نظارت اسرائیل، همان گونه که مسئولان سازمان های امنیتی و اطلاعاتی پیشنهاد می کردند، احتمالاً با منافع دولتی اسرائیل همسوئی بیشتری داشت. اما سرانجام ماهیت دیرینه صهیونیسم برنده شد.

نخستین کولونی (مستعمره) در کرانه باختری رود اردن با توسل به آئین مردگان، اسطوره سرزمین تاراج شده و ترمیم اهانت ملی تاسیس شد. کفرازیون در سپتامبر ۱۹۶۷، بر روی ویرانه های مستعمره ای که در جریان جنگ ۱۹۴۸، تخلیه و ویران شده بود، تاسیس شد (همین طور در مورد کفردارمون در باریکه ی غزه). با الهام از همان منطق، گروهی که هتلی را در حبرون (الخلیل) تصرف کرده بود، اعلام کرد که درصدد بازسازی آن کولونی یهودی قدیمی اند که در سال ۱۹۲۹ به سختی آسیب

دیده و در ۱۹۳۶ مجبور به تخلیه اش شده بودند^{۱۱۲}. اما، در حالی که در مورد اول، کولونی را در ناحیه ی مجاور خط آتس بس سال ۱۹۴۹ بنا کردند و به همین دلیل از پشتیبانی استوار حکومتی برخوردارگشت، در مورد دوم، مستعمره سازی در قلب جمعیت فلسطینی انجام شد، که این امر چرخشی با اهمیت در تاریخ کشمکش اسرائیل-فلسطین به شمار می رود. با نگاهی به گذشته، شاهد بروز سه لحظه ی مهم در تاریخ طولانی فتح و کولونی سازی هستیم: لحظاتی که ظاهراً حتی برای آینده اسرائیل و همسایگانش در منطقه تعیین کننده بوده اند. اولی، انضمام یک جانبه بیت المقدس شرقی و حومه اش بود بدون این که خواسته اهالی اصلی در نظر گرفته شده باشد، وبدون این که به آنان شهروندی کامل داده شود. شهر، هرگز متحد نشد، تصمیم گرفتند که مفهوم «وحدت» را دست کم برخلاف معنای معمول کلمه، نه برای گروه های انسانی، بلکه برای سنگ ها، خاکستر، ساختمان ها و گورها قائل شوند. این الحاق ویژه که در زمان خود با پشتیبانی صلح طلبان صادقی مثل اوری آویری نیز روبرو شد، فی نفسه پیروزی مطلق اسطوره بر منطق تاریخی، و پیروزی سرزمین مقدس بر اصل دموکراتیک را متجلی می سازد.

دو لحظه ی دیگر دقیقاً به حبرون (الخلیل)، شهر گوربزرگان قوم [محل حرم ابراهیم] مربوط است و این امر تصادفی نیست. هنگامی که پیشقدمان جدید اسرائیلی این شهر را در سال ۱۹۶۸ به تصرف درآوردند، در روز عید پناه، لوی اشکول نخست وزیر میانه رو دستور تخلیه فوری آن را داد. اما، اسطوره ی قدیمی که پشت سرش نفس تازه می کرد و فشار روزافزون عمومی که موشه دایان و ایگال آلون - با وقاحت زیاد- توانستند به سرمایه ای سیاسی برای خود تبدیل کنند، نخست وزیر را به مصالحه ای سوق داد که پیامدش ایجاد محله ای یهودی چسبیده به شهر عربی بود، یعنی کیریات اربا. از آن لحظه، سد را شکسته بودند و اسرائیل به کندی ولی به صورتی دائمی «لبریز می شد».

سومین لحظه ی تعیین کننده در تکوین کل این روند به سال ۱۹۹۴ بر می گردد، درست پس از کشتاری که باروخ گلدشتاین Baruch

112 - در مورد اهمیت کولونی سازی در حبرون (الخلیل) به کتاب میکائیل فژ Michael Feige (به عبری) نگاه کنید: دو نقشه برای کرانه باختری. «بلوک ایمان»، «صلح اکنون»، و ساختار فضا در اسرائیل، بیت المقدس، ماگنِس، ۲۰۰۲، صفحه ۱۰۱ تا ۱۲۵.

Goldstein، پزشک اسرائیلی-آمریکائی به راه انداخت و بیست و نه نمازگزار مسلمان را به قتل رساند. این موضوع فرصتی به اسحاق رابین نخست وزیر وقت، می داد تا با تکیه به موج احساسات عمومی، کولون های حبرون و حتی کریات آربا را تخلیه کند. چنین تصمیمی می توانست گرایش های ملموسی را که هدف آن ترک کل یا بخش های اشغال شده کرانه باختری بود، تایید کند، امری که می توانست در میان فلسطینیان، اردوگاه آشتی طلبان را به طور چشمگیری تقویت کند. اما، بار دیگر، اسطوره سرزمین نیاکان و هراس از اعتراضات عمومی، یک شخصیت سیاسی متمایل به میانه روی را به تسلیم واداشت (رابین، برنده جایزه نوبل صلح، از مستعمره سازی «امنیتی» ای حمایت کرده بود که در طول زمامداری اش با آهنگی تقریباً منظم ادامه یافت). رابین در حالی به قتل رسید که جرأت نکرده بود حتی یک شهرک مهاجرنشین (کولونی) را تخلیه کند^{۱۱۳}.

حزب کارگر، که برای اولین بار در سال ۱۹۷۷ حاکمیت را از دست داد، دوباره در سال های ۱۹۹۲ و سپس در سال ۱۹۹۹ به قدرت رسید و در قبال مستعمره سازی در ماورای اردن مثل گاوی رفتار می کرد که منتظر دوشیدن شیرش است. او نه فقط کسی را که می دوشید تنبیه نکرد، حتی اگر گاهی هم به روش های غیرقانونی دست یازیده بود، بلکه شیرش را هم گاهی با رنج، گاهی با آشتی و عشق به او می داد. در طرح حکومت چپ میانه رو، کولونی های «مثبت» (از واژه های طرح ایگال آلون) ناگزیر بود امنیتی باشد و به طور اساسی در ناحیه های کم جمعیت فلسطینی مثل دره رود اردن بنا شوند، برخلاف محله های یهودی که هدف شان احاطه و محاصره بیت المقدس عربی، برای همیشه بود. در آن روزها بود که شور و هیجان شهرک سازی، اقلیتی فعال، پر از جنب و جوش ناشی از کنش گرائی پویا، را فرا گرفت و حاکمیت مردد را

¹¹³ - در پیمان های اسلو، در برابر قول نمایندگی فلسطین برای خاتمه دادن به خشونت، اسرائیل تعهد نکرد که کولونی سازی را کند کند. اسحاق رابین در یک سخنرانی در مجلس در روز ۶ اکتبر ۱۹۹۵ اصول خود را اعلام کرد: بیت المقدس متحد (شامل کولونی معال آدمیم) زیر حاکمیت اسرائیل خواهد ماند؛ موجودیت فلسطینی که ایجاد خواهد شد، به مثابه دولت نخواهد بود؛ به خطوط [مرزی] ۱۹۴۷ باز نخواهیم گشت و مرزهای امنیتی اسرائیل از دره رود اردن خواهد گذشت. برای مطالعه این سخنرانی:

http://knesset.gov.il/rabin/heb/Rab_RabinSpeech6.html.

نیز با خود همراه کرد. در ابتدای این فصل دیدیم که جریان کوچک ملی - مذهبی که در سال ۱۸۹۷ به جنبش صهیونیستی پیوسته بود، ایمان راسخ به قدرت خدا، و ضعف بنده یهودی را که به او ایمان داشت، به نمایش می گذاشت. با وجود این، هر مرحله ای از تصرف زمین تقدس آن را تحکیم می کرد و تشعشع آن را در میان ملی گرایان معتقد افزایش می داد. اهمیت سرزمین جای مرکزیت خدا را گرفت، انتظار انفعالی برای فرارسیدن منجی، جایش را به کنش گری زمینی داد که هدف آن، تدارک آمدن او بود: همه ی این ها پیش از ۱۹۶۷ به غلیان آمده ، ولی فقط به جناح اقلیت افراطی ناسیونالیسم مذهبی محدود مانده بود. پیروزی نظامی، کلیه ی شاخه های حزب ملی مذهبی را که در قدرت مشارکت داشت ، مجذوب ساخته بود^{۱۱۴}.

گفرتزیون در سال ۱۹۶۷ و بیش از آن، حبرون در سال ۱۹۶۸، شاهد پیدایش آوانگاردی از نوع جدید بود که به تدریج آهنگ مستعمره سازی را تحمیل کرد. شاگردان ممتاز مدارس مذهبی و دانشجویان پیشیوت ملی *Yeshivot* که تا آن زمان در حاشیه فرهنگ اسرائیل مانده بودند، ناگهان به قهرمانان جدید تبدیل شدند. از آغاز قرن بیستم، کولون ها را عمدتاً از میان صهیونیست های سوسیالیست و لائیک برگزیده بودند، اما پس از این، پویا ترین فاتحان زمین شال نماز با خود داشتند، و کیپائی تریکو بر سر که با نشان های ملی زینت شده بود. آنان نفرت خود را از «صلح طلبان اومانیت» که نسبت به وعده ی الهی در مورد سرزمین تردید از خود نشان می دادند، پنهان نمی کردند، به همان صورتی که نیاکان مومن شان ناسیونالیسم مدرن را، که سرزمین را در مرکز آئین قرار می داد، مردود می دانستند. بدین ترتیب، در سال ۱۹۷۴، جنبش پیشگامی به نام بلوک ایمان به وجود آمد که به توسعه ی مستعمره سازی و گسترش چشمگیر جمعیتی آن یاری فراوان کرد.

در حالی که این جنبش در جامعه ی اسرائیل اقلیتی کوچک بود، یعنی جنبشی که بر تایید بی چون وچرای مالکیت خلق اسرائیل بر سرزمینش

114- در مورد تحول مفهوم «میهن یهودی» در درون این گرایش، به مجموعه زیر به سرپرستی یهودا شایو Yehuda Shaviv نگاه کنید: سرزمینی میراثی، مقاله ای درباره سرزمین اسرائیل. حق ما بر آن، رابطه ما با آن، وظیفه ما نسبت به آن (به عبری)، بیت المقدس، کانون جهانی میزراهی، ۱۹۶۷

تاکید می‌کند، هیچ جریان سیاسی موفق نشد علیه گفتارهای ناسیونالیستی آن موضع بگیرد. با نگاهی به گذشته‌ی ایدئولوژیکی ناسیونالیسم یهودی، دور از انتظار نبود که اردوگاه صهیونیستی تسلیم خواسته‌های این اقلیت شود؛ با این همه، این وضعیت از نقطه نظر سیاسی، دیپلماتیک و اقتصادی، به طور مطلق با منطق دولت پایدار مستقلاً که در هر موردی باید امتیازها و نقاط منفی را سبک و سنگین کند، منافات دارد^{۱۱۵}. اما، در برابر گفتار میهن پرستانه پیروزمند که به عنوان حافظ میراث ملی خود را نشان می‌دهد، حتی میانه‌روترین افراد برای مخالفت دائمی با آن خود را خلع سلاح شده می‌یابند.

به قدرت رسیدن راست صهیونیستی در سال ۱۹۷۷ باعث تسریع چشمگیر آهنگ مستعمره سازی شد. مناخم بگین پس از تصدی مقام نخست وزیری، در مقابل قرارداد صلح با مصر از شبه جزیره سینا چشم پوشید، ولی به موازات آن همه قدرت خود را برای پیشبرد مستعمره سازی در کرانه باختری به کار برد. پس از کفرازیون در سال ۱۹۶۷، بیش از صدوپنجاه مجتمع - شامل شهر، روستا و اشکال دیگر تسلط - به صورت مستعمره‌های خزنده از طریق قرارداد در مقابل عمل انجام شده، در آن منطقه ایجاد شد^{۱۱۶}. امروز، جمعیت اسرائیلی ساکن این شهرک‌ها به حدود نیم میلیون نفر می‌رسد. مسلم است که همه‌ی آن‌ها به خاطر ایدئولوژی برای «آزادساختن» سرزمین اسرائیل از دست اشغالگران بیگانه به آن‌جا نیامده‌اند؛ کولون‌های «اقتصادی» نیز وجود دارند که با بهائی مناسب، خانه‌ای با باغچه‌ای کوچک با چشم اندازی کوهستانی به دست آورده‌اند. باید این واقعیت را هم افزود که به برکت سوبسیدهای سخاوتمندانه دولتی، سطح ساختارهای آموزشی، بهداشتی و اجتماعی در این مجموعه‌های پیشقدم بمراتب از امکانات اسرائیل کوچک بهتر است. در حالی که در

115- به غیر از سیاست مربوط به آب در کرانه باختری، بهره برداری از منابع آبی سود سرشاری نصیب کولونی‌ها و دولت اسرائیل می‌کند.

116- در مورد جهان کولون‌ها، آهنگ رشد آنان و رفتار حکومت‌ها نسبت به آن به اثر جامع آکیوا الدار و ایدیت زرتال نگاه کنید:

Akiva Eldar & Idith Zertal, *Lords of the Land. The War over Israel's settlements in the Occupied Territories*, 1967- 2007, New York, Nation books, 2009.

سرزمین های قدیمی، جامعه ی رفاه به سرعت از هم می پاشد، برعکس در سرزمین های جدید، در حال شکوفائی است. حتی کسانی وجود دارند که در این نقاط خانه خریده اند که در صورتی که « خدای ناکرده»! مجبور شوند آنها تخلیه کنند، با احتساب خسارت قابل ملاحظه ای که دریافت خواهند کرد ، باز هم به نفع شان خواهد بود.

بخش بزرگی از کولونی ها را کارگرانی می ساختند که زندگی شان در زیر اشغال نظامی می گذشت. آن ها، روزها در این مجموعه ها کار می کردند و حتی گاهی حصارهای امنیتی را می ساختند، و غروب به روستاهایشان بازمی گشتند. پیش از آغاز انتفاضه اول در اواخر سال ۱۹۸۷، نیروی کار فلسطینی به مراکز شهری، کیبوتص ها و موشاوهای واقع در منطقه زیر حاکمیت اسرائیل نیز وارد می شد.

اسرائیل، از روی غفلت یا منافع اقتصادی صرف، می خواست به صورت کولونی کشتکاران نمونه ای درآید که در آن رعیت های فاقد حق شهروندی و حق حاکمیت، آرام و مطیع در خدمت اربابانی کار می کردند که شهروندانی والا بوده، دارای حساسیتی حمایتگرانه و پدرسالار می باشند. این دقیقاً، رویای شکفته پدرمآب موشه دایان بود که بر استقرار «اشغال عاقلانه»، ریاست می کرد که به هر ترتیب به مدت بیست سال دوام آورد تا این که در سال ۱۹۸۷ کاملاً از هم فروپاشید. شاید، این سیاست اشغال «ملایم»، قیام فلسطینیان را یک دهه به تأخیر انداخته باشد و از این طریق موفق به خواب کردن افکار عمومی جهان هم شده باشد، همچنین شاید تداوم مستعمره سازی خزنده را هم امکان پذیر کرده باشد؛ اما، احتمال دارد که این روند به سرگیری شورش بی نظیر بسیار گسترده ای نیز یاری رسانده باشد.

انتفاضه توده ای، که با اقدامات تروریستی دردناکی هم همراه شد، تناسب سلطه آرام را برهم زد و به این مناسبت، اصل دولت «قومی-دموکراتیک» مجدداً نیرو گرفت: اسرائیل «مهاجمان» فلسطینی را به محله های خود در کرانه باختری و غزه فرستاد و به هم زیستی اقتصادی پایان داد و به نیروی کار ارزان قیمت وارداتی از شرق آسیا روکرد. در همان زمان، موج مهاجرت از اتحاد شوروی در حال فروپاشی، یک نیروی کار اضافی

در اختیار اسرائیل گذاشت^{۱۱۷}. در مورد اخیر، این که این «بازو» واقعاً یهودی باشد دغدغه خاطر اسرائیل نبود؛ به صرف این که انسان هائی که مهاجرت می کنند، «سفید» پوست باشد، این کشور را راضی می کرد (خشم ملی گرایان ارتدکس به کنار).

در طول دوده از سال ۱۹۶۷ تا سال ۱۹۸۷، سطح زندگی فلسطینی ها رشد کرده و به همان نسبت، زاد و ولد جمعیت زیاد شد. در سال ۲۰۰۵، جمعیت در کرانه باختری نزدیک به دوونیم میلیون (و بیشتر از ۴ میلیون با احتساب باریکه ی غزه) رسید، و تازه این حرف آخر آنان نیست. کودکانی که در اواخر سال های دهه ۱۹۶۰ چشم به جهان گشوده اند، در سال ۱۹۸۰ و آغاز سال های دهه ۱۹۹۰ در راس قیام بودند و صف های مقاومت مسلحانه توده ای را پر می کردند. این جوانان رژیم دیگری را ندیده بودند، ولی زود آموختند که در پایان قرن بیستم، کمتر انسان هائی در روی کره ی زمین در شرایطی چنین غیرعادی، نظیر وضعیت آنان زندگی می کنند. به این معنی که به طور رسمی افرادی غیرشهروند (non-citoyen)، محروم از حاکمیت مستقل و میهن بوده، و آن هم در جهانی که چنین وضعیتی تقریباً غیرممکن و از دید همگان به اتفاق آراء غیرقابل تحمل ارزیابی می شود.

اکثریت اسرائیلی ها غافلگیر و دستپاچه شدند. یکی از فرمول هائی که اغلب در گفتمان سروران اسرائیلی، برای توجیه خود، شنیده میشد، چنین بود: «به هر حال، زندگی آن ها از زندگی همه عرب های دیگر منطقه بهتر است». روشنفکران چپ صهیونیستی، که از همراهی با رژیم آپارتاید مستتر همواره ناراحت بودند، به ارتباطات باهم ادامه داده و برای بیان اعتراضات شان، درباره ی «سرزمین های ضبط شده» از واژگان طفره آمیز استفاده می کردند. به ویژه آن ها از آسیب رسیدن به خصلت «یهودی» دولت نگران بودند. آنان برای راحتی خیال، به ایده موقتی بودن شرائط می چسبیدند، گرچه این اوضاع تاکنون نیز بیش از دوران موجودیت اسرائیل «کوچک» پیش از سال ۱۹۶۷ طول کشیده است. بدین ترتیب، یک بی تفاوتی اخلاقی نسبت به وضعیت سلطه استعماری ریشه دواند که از

117 - یووال پورتوگالی، Yuval Portugali، گزارش های ضمیمه شده، جامعه و فاصله در کشمکش اسرائیل و فلسطین (به عبری)، تل آویو Hakibboutz Hameoukhad، ۱۹۹۶، صفحه ۲۰۴ تا ۲۰۶.

بسیاری لحاظ، یادآور رفتار اکثریت روشنفکران غربی در قبال استعماردر دوران پیش از جنگ دوم جهانی است^{۱۱۸}.

دو انتفاضه سال های ۱۹۸۷ و ۲۰۰۰ واقعیت فضا را چندان دگرگون نکرد. انتفاضه اول، به قراردادهای اسلو منتهی شد که گرچه به ایجاد «تشکیلات خودگردان فلسطینی» انجامید و به برکت کمک های اروپائی و امریکائی موجب کاهش هزینه اشغال شد، اما، به هیچ وجه روند مستعمره سازی را کند نکرد. از زمان امضای پیمان های اسلو در سال ۱۹۹۳، جمعیت شهرک نشین ها دوبرابر و حتی تقریباً سه برابر شده است. برعکس، انتفاضه دوم به برجیده شدن مستعمره ها در باریکه ی غزه انجامید. با این حال، همه می دانند که با ایجاد یک «رزر و سرخ پوستان» خصومت آمیز و با ممنوع کردن کوچکترین ارتباط با جهان خارج^{۱۱۹}، هدف ابتکار عمل آریل شارون نخست وزیر، از میان بردن امکان هرگونه مصالحه ی کلی با رهبران فلسطینی بود. در حقیقت، دو عقب نشینی یک جانبه ی اسرائیل – از لبنان در سال ۲۰۰۰ و از غزه در سال ۲۰۰۵ – عامدانه بدون مذاکره انجام پذیرفت، با این نیت است که اسرائیل که فضاهای دیگر (جولان و کرانه باختری) را همچنان حفظ می کند. به همین شکل، دیوار امنیتی که اسرائیل برای کاهش سوء قصد های انتحاری برهم سوار کرده، در امتداد خط مرزی سال ۱۹۶۷ ساخته نشده، بلکه بخش عمده ای از مستعمره (کولونی) ها را نیز دربر می گیرد؛ در حالی که کولونی های واقع در آن سوی دیوار را نیز همچنان مستحکم کرده و مراکز جدید استعماری نیز بنا شده است.

از مناخم بگین، نخست وزیر سال های پایانی دهه ۱۹۷۰، تا اسحاق رابین و اهود باراک در سال های دهه ۱۹۹۰، و تا رهبران اوایل قرن بیست و یکم، همه در زیر فشار پذیرفته اند که به فلسطینی ها خودمختاری محدود و تکه تکه شده ای واگذار کنند، که بوسیله قلمروهای دریائی، هوائی

118 – کامل ترین روایت از سیستم کنترل نظامی و قضائی خلق فلسطین و درباره اراده فرهنگ سیاسی اسرائیل برای زندگی با او، اثر آریلا آزولی Ariella Azoulay و آدی اوفیر Adi Ophir است با عنوان «رژیمی که رژیم نیست. اشغال و دموکراسی بین دریا و شط» (به عبری)، تل آویو، رسلینگ، ۲۰۰۹.

119 – من درباره کرانه غزه از واژه «رزر و» استفاده میکنم، زیرا اکثریت غالب جمعیت آن اخلاف پناهندگان ۱۹۴۸ هستند. آریل شارون به عنوان یکی از پدران مستعمره سازی در کرانه باختری به شمار می رود.

و زمینی تحت سلطه ی اسرائیل احاطه شده است. آن ها همگی آماده بودند تا حداکثر ایجاد دو یا سه بانوستان مطیع که فرامین «دولت یهود» را بپذیرند، به تصویب رسانند.^{۱۲۰} در توجیه آن در طول این سال ها، همواره به دستاویز مسئله امنیت متوسل شده اند؛ در همه حال، اساس هویت وجدان یهودی-اسرائیلی بر گفتمان جنگ دفاعی ساخته شده است. باوجوداین، واقعیت تاریخی ژرفی در پشت این گفتار پنهان است: تا کنون، نخبگان سیاسی در اسرائیل، از هر دو جناح راست و چپ، همواره برای شناسائی حق مشروع فلسطینی ها به داشتن حاکمیت ملی کامل بر سرنوشت شان، در قلمروئی فضائی که آنان به نام «سرزمین اسرائیل» می شناسند، دچار مشکل بوده اند. برای آن ها، این سرزمین، همان طوری که از نامش پیداست، میراثی است که همیشه به «خلق یهودی جهانی» تعلق داشته است.

در ظاهر امر، اشغال که وارد پنجمین دهه شده است، در زمینه کشوری، تشکیل دولتی دو ملیتی را تدارک می بیند. رخنه ی فزاینده ی کولون ها در میان نواحی مسکونی فلسطینی بسیار پرجمعیت مانند روندی به نظر میرسد که هرگونه تلاشی برای جدائی سیاسی در آینده را غیرممکن می سازد. از سوی دیگر، سلطه ستمگرانه و انتقاد بین المللی ناشی از آن و به ویژه مقاومت خشونت بار و نومیدانه ای را که حاصل آن است، از نظر ذهنی در اسرائیل وجدان «خلق که خانه ای جداگانه دارد» (سفر اعداد، ۲۳، ۹) را بی وقفه بارور می سازد. این قوم اسرائیلی تخیلی به علت توهمی که ایجاد کرده و نیز بی اطمینانی به هویت فرهنگی ملی خود (به ویژه در فضای خاورمیانه ای)، همیشه یک رابطه ی تحقیرآمیز و آغشته به ترس با همسایگانش داشته و تا امروز از زندگی در برابری و ادغام با «دیگری»، که در میان و یا در کنار وی حضور دارد، امتناع کرده است.

این تضاد اساسی ممکن است اسرائیل را به چنان وضعیتی افراطی بکشاند که همسایگانی را که زیر قدرت او زندگی می کنند، باخشونت به گوشه ای

120 - اسرائیل کوشش می کند که با خانه سازی های گسترده در منطقه واقع بین بیت المقدس و اریحا، تا حد اکثر ممکن کرانه باختری را به دو قسمت تقسیم کند.

پس زند: یعنی کسانی که جدا از آنان، هم چون شهروندان درجه دوم اسرائیلی زندگی می کنند و کسانی که به عنوان رعیت های فاقد شهروندی در یک رژیم آپارتاید ویژه احاطه شده اند. هر کدام از ما می تواند تصور کند که اگر روزی یک قیام مدنی گسترده توده ای همه ی غیریهودیان «اسرائیل بزرگ» را فراگیرد، این سیاست خطرناک قومی-سرزمینی بی نتیجه، در چه مسیری می افتد.

مصالحه ی نویدبخش بزرگ، مبتنی بر بازگشت اسرائیل به مرزهای سال ۱۹۴۷، ایجاد دولت فلسطین همسایه (با بیت المقدس به عنوان پایتخت مشترک)، تاسیس کنفدراسیونی از دو جمهوری مستقل و دموکراتیک متعلق به همه ی شهروندانی که در این دو کشور زندگی می کنند، مانند رویایی است که دور می شود و در سیاهی زمان محو میگردد.^{۱۲۱}

پس از دو انتفاضه طاقت فرسا، بخش های بزرگی از جامعه ی اسرائیل از اسطوره شناسی سرزمین به ستوه آمده اند، اما هنوز خیلی مانده است تا این نشانه های هشداردهنده و این دلزدگی ایدئولوژیک، که تحت تاثیر لذت طلبی و فردگرایی نیز قرار دارد، به صورت نتیجه ی انتخاباتی قطعی و معنی دار بازتاب یابد. هنوز هیچ نقطه ی عطف تعیین کننده ای در افکار عمومی حاصل نشده که گرایشی موافق با عقب نشینی گسترده کولون ها و مصالحه ای صادقانه در مورد بیت المقدس را نوید دهد. هرچند که حساسیت اسرائیل به جان باختن سربازانش در جریان هر رودروئی حادثه می شود، اما هنوز هیچ جنبش صلح طلب وسیع و بانفوذی ظهور نکرده و اخلاق درون-جماعتی صهیونیستی کاملاً غالب باقی مانده است. هیچ تغییر جبهتی در تعادل نیروهای سیاسی در اسرائیل به چشم نمی خورد؛ برعکس، شاهد تحکیم جریان های قومی مذهبی و نژادپرست لائیک هستیم. نظرسنجی های افکار عمومی اخیر نشان داده است که هفتاد درصد از یهودیان اسرائیلی صمیمانه فکر میکنند که به قوم برگزیده تعلق دارند.^{۱۲۲}

121- در سال ۲۰۱۱، شمار فلسطینیان و فلسطینی-اسرائیلیانی که بین دریا و رود اردن زندگی می کردند، بالغ بر ۵ میلیون و شصدهزار نفر بود، و در این فضا ۵ میلیون و نهصد هزار نفر یهودی-اسرائیلی زیست میکنند. تعادل جمعیتی بین دو بخش در زمان کمی حاصل خواهد شد. به مقاله راوید باراک Ravid Barak، «شیخ جمعیتی بیش از هر زمانی زنده است، حتی اگر، جناح راست می خواهد آن را دفن کند» هآرتص، سوم ژانویه ۲۰۱۲.

122- به مقاله نیر هاسون Nir Harson، «۸۰٪ یهودیان کشور به خدا معتقدند» هآرتص، ۲۷ ژانویه ۲۰۱۲.

انزوای دیپلماتیک فزاینده‌ی اسرائیل، چه در منطقه و چه در جهان، نخبگان سیاسی و نظامی را آن چنان که باید متأثر نمی‌سازد: تداوم احساس زندگی در دژی در محاصره، حضور ایشان را در قدرت مشروط می‌سازد. تا زمانی که ایالات متحده آمریکا، زیر فشار لابی هوادار صهیونیست (یهودی و مسیحیان انجیلی "اوانجلیست") و مجتمع نظامی-صنعتی^{۱۲۳}، به پشتیبانی از "وضعیت موجود" statut quo کنونی ادامه داده و این احساس را به اسرائیل بدهد که سیاستش برحق و نیرویش نامحدود است، هرگونه پیشرفتی به سوی سازشی چشمگیر، بی‌نهایت پیچیده و دشوار، باقی خواهد ماند.

در چنین شرایط تاریخی، پیوند دادن منافع منطقی، با نگاهی متکی بر اخلاق جهانشمول، به عرصه آرمان گرایی (اتوپی) برمیگردد و همه می‌دانند که در این آغاز قرن بیست و یکم، قدرت اتوپی‌ها بسیار کاهش یافته است.

¹²³ - بخش مهمی از کمک‌های سخاوتمندانه آمریکا به اسرائیل، در دست تولیدکنندگان امریکائی اسلحه و مهمات است. در مورد ائتلاف هوادار صهیونیستی به کتاب زیر مراجعه کنید: John J Mearsheimer & Stephen M. Walt, *Le Lobby pro-israélien et la politique étrangère américaine*, Paris, La Découverte, 2007

پایان سخن داستان غم انگیز عقرب و قورباغه

فقط همکاری مستقیم با اعراب می تواند زندگانی معتبر و امنی را تامین کند[...]. این که یهودیان به حد کافی هوشمند نباشند که این نکته را درک کنند، کمتر از این واقعیت مرا متاثر می کند که می بینم آنان حس عدالت خواهی کافی نیز برای تمایل به این کار ندارند.

آلبرت اینشتن، نامه ۱۹ ژوئن ۱۹۳۰

روزی عقربی خواست از رودخانه عبور کند. او برای این کار از قورباغه خواش کرد که وی را سوار بر پشتش ، به آن سوی رودخانه ببرد. قورباغه کوچک به شگفت افتاد: «تو هر که تکان میخوره، نیشش می زنی! – جانور پاسخ داد: اما تو را نیش نخواهم زد ، چرا که در غیر این صورت، خودم هم غرق خواهم شد». قورباغه این استدلال سلیم را پذیرفت. در میان آب، عقرب قورباغه شناگر را نیش زد. قورباغه شکوه کنان گفت «چرا این کار را کردی؟ حالا هر دو می میریم». عقرب پیش از غرق شدن در ته آب، آهی کشید و گفت: «اقتضای طبیعت من این است».

نویسنده ناشناس در زمانی نامعلوم.

داستان عقرب و قورباغه و نتیجه اخلاقی آن را همه می دانند: اغلب، چگونگی اعمال ما را نه عقل سلیم بلکه خصلت و طبیعت هدایت می کند. در مورد جنبش ها و روندهای تاریخی دقیقاً به خصلت کم اشاره می شود ، به طبیعت و ماهیت از آن هم کمتر. با این همه، این جنبش ها و روندها حامل یا

همراه اسطوره هائی بی حرکت اند که همیشه با منطق سازگار نیستند و خود منطق نیز به اقتضای اوضاع و احوال دگرگون می شود. انگلیسی ها ضرب المثلی دارند که می گوید: « عقل سلیم همیشه متعارف نیست^۱»: عقل سلیم چیزی نیست که در دنیا به تساوی بین همه تقسیم شده باشد! به نظر می رسد که در اوضاع کنونی، اقدامات صهیونیستی در مرحله ای قرار دارد که خصوصیات آن درستی این کلمات قصار را تایید می کند.

افسانه ی خلق یهودی سرگردان که دو هزار سال پیش از میهن خود تبعید شده و در آرزوی بازگشت به آنجا در نخستین فرصت است، از منطقی واقعی برخوردار بود، هرچند که کاملاً بر افسانه های تاریخی استوار بود: کتاب مقدس اثری میهن پرستانه نیست، همان طوری که *ایلیاد* و *ادیسه* را نیز نمی توان کتاب الهیات بکتایرستانه شمرد. روستائیان ساکن کنعان میهن سیاسی نداشتند، به این دلیل ساده که چنین وطنی در دوران باستان در خاورمیانه وجود خارجی نداشت.

اهالی بومی که بتدریج پرستش خدای واحد را می پذیرفتند، هرگز از محل سکونت شان رانده نشدند ولی شکل های اعتقادی شان دگرگون شد. قوم برگزیده ای در گوشه و کنار جهان پراکنده نشد، بلکه مذهب جدید پویائی گسترش یافت که پیروان بسیاری به دست آورد.

کسانی که به یهودیت میگرویدند و فرزندان آنان، نسبت به مکان مقدسی که قرار بود در آنجا رستگاری پدیدار شود، حسرت پر شور و تمایلی قوی ابراز می داشتند؛ آن ها هرگز به طور جدی درصدد مهاجرت برنیامده بودند و چنین راهی را هم انتخاب نکردند. صهیونیسم به هیچ وجه تداوم یهودیت نبود بلکه نافی آن است و به این جهت، یهودیت کاملاً آن را رد می کند. با این همه، نوعی منطق تاریخی به بهترین وجهی اسطوره را دربر گرفته و به تحقق بخشی از آن کمک کرد.

ظهور ملی گرایی های آغشته به یهودستیزی در نیمه دوم قرن نوزدهم در اروپای مرکزی و خاوری، بر بخش کوچکی از ستمدیدگان سرایت کرد، و اصول قوم-محوری را از آن ها گرفت. این پیشگام کوچک، از آن جا که پیشاپیش خطری که یهودیان را تهدید می کرد، حس کرده بود، به شکل دادن نمایش یک ملت مدرن برای آنان اقدام نمود. این پیشگام در همان حال که مرکز مقدسی را برای آن شناسائی می کرد، مکان نیاکان آن ها را که در آن قبیله ی «قومی» پدیدارگشته و رشد کرده بود، مجسم کرد. دادن بُعد

¹ - Common sense is not always common.

سرزمینی ملی به صورت مذهبی، یکی از موفقیت های برجسته صهیونیسم است که البته امری کاملاً ابداعی نبود. در واقع، ارزیابی نقش مسیحیت و به ویژه پوریتانیسم (پاک دینان) در شکوفائی آرمان الگوواره میهن پرستانه جدید دشوار است، اما حضور آن در پشت صحنه «وعده دیدار» تاریخی در بینش «بنی اسرائیل»، به شکل ملتی مشهود است که دارای طرحی استعماری است.

ترویج ایده ی به استعمار در آوردن مناطق بیابانی در شرایط سیاسی اواخر قرن نوزدهم و آغاز سده ی بیستم از منطق خاصی پیروی می کرد. عصر امپریالیسم که در آن هنگام در اوج خود بود، این طرح را عملی می ساخت، چرا که اهالی کشورهای مورد نظر را بومیان گمنام بدون هویت ملی تشکیل میدادند. اگر طرح و جنبش پیش تر از آن یعنی در زمانی که شغرتزبری ایده اش را فرموله می کرد مطرح شده بود، شاید روند مستعمره سازی پیچیدگی کمتری پیدا می کرد و اخراج بومیان، همان طوری که در دیگر منطقه های مستعمره رخ داد، «آسان تر» و با دردسر کمتری انجام می شد. اما، مشکل این بود که یهودیان مومن میانه قرن نوزدهم نه میخواستند مهاجرت کنند و نه نسبت به سرزمین مقدس مرتکب بی حرمتی شوند. یهودیان دیگری که در غرب زندگی می کردند، بیش از آن لائیک شده بودند که در تله ای ملی و یا مذهبی من درآوردی بیافتند که می توانست آن ها را به منطقه ای بکشاند که از نگاه آنان فاقد اهمیت فرهنگی و اقتصادی بود. به علاوه، تظاهرات موحش یهودستیزی در اروپای مرکزی و خاوری هنوز در سرآغازش بود و جمعیت زیاد ییدیش لند *yiddishland* بسیار دیر بیدار شد تا بتواند مکان های نامناسبی را که چندی بعد آنها را طرد کرد، به موقع ترک کند.

اگر مرزهای غرب به رویشان بسته نمی شد، ایجاد قومی *ethnos* خیالی و نشانه گیری بخشی از نوادگان یهودیان به سوی فلسطین، احتمالاً رخ نمی داد. اما بسته شدن راه های دیگر، اقلیتی از ریشه کن شده ها را سرانجام وادار کرد به سرزمینی بروند که در ابتدا به هیچوجه به منزله ی سرزمین موعود تلقی نمی کردند. در آن جا، آنان ناگزیر شدند جمعیت محلی ای را «جا به جا کنند» که تازه و با تعلل و تاخیر به پوشیدن لباس های ملی اقدام می کرد [اشاره به شکل گرفتن ملت است]. بروز کشمکش های استعماری گریزناپذیر بود، و کسانی که گمان می بردند که در آینده آن را دور می زنند، دچار توهم بودند؛ باوجود این، جنگ جهانی دوم با نابودی یهودیان اروپا

موقعیتی ایجاد کرد که به قدرت های غربی امکان داد تا تاسیس دولتی از مهاجران را بر روی زمین اهالی محلی، به آنان تحمیل کنند. بدین ترتیب می توان گفت که دولت اسرائیل به عنوان محل پناه یهودیان آزاردیده، در لحظه آخر یا به طور دقیق، در زمان پایان عصر استعمار در حال احتضار، تاسیس شد.

عملیات فتح حاکمیت احتمالا نمی توانست بدون توسل به اسطوره بسیج کننده ی قومی-استعماری با موفقیت به سرانجام رسد، اما در لحظه ی مشخصی، منطقی که بنیان گذاری ملت اسرائیل را همراهی کرده بود، ناپدیدشد. در آن هنگام بود که تکبر و گستاخی گولم («golem») سرزمینی-اسطوره ای از حد گذشت، و علیه آفریدگار و خلقت او طغیان کرد. از همان آغاز ماجرا زهر در دُم حضور داشت: ثبت مفهوم میهنی که مرزهای تخیلی اش، بسیار فراخ تر از سرزمینی است که زندگی روزانه اهالی در آن جریان دارد، موجب شد که در وجدان های ملت یک میهن، تمایل عظمت طلبانه و به بیان دیگر، آرزوی داشتن فضاها ی نامحدود، زاده شود. به علاوه، امتناع عرب های فلسطین از پذیرفتن حقانیت تصاحب زمین شان بوسیله بیگانگان، و مخالفت خشونت آمیز آن ها نسبت به این روند، همواره دستاویزی برای دنبال کردن این توسعه [طلبی] شده است. هنگامی که در سال ۲۰۰۲، اتحادیه کشورهای عربی با صدور قطعنامه ای آمادگی مجموعه جامعه ی خاورمیانه را برای شناسائی رسمی اسرائیل اعلام و از آن کشور دعوت کرد که به این منطقه ملحق شود، اسرائیل گستاخانه پاسخ نداد، چرا که کاملاً می دانست که چشم پوشی از «سرزمین اسرائیل»، از مکان های مربوط به کتاب مقدس اجدادی و محدودشدن به اسرائیلی «کوچک»، بهائی است که باید برای صلح پرداخت.

به مناسبت هر واقعه مهمی که در این طولانی ترین کشمکش ملی در دوران معاصر رخ داده، صهیونیسم اقدام به بلعیدن زمین های جدیدی کرده است، و می دانیم هرگاه که گفتار ملی به این زمین ها خصلتی مقدس می دهد، برای رها شدن از آن، تلاش های فوق العاده ای لازم خواهد شد. آن گاه که جنگ ۱۹۶۷ رخ داد و اسرائیل نتوانست در مقابل وسوسه ها مقاومت کند، در تله ای افتاد که با امکانات خود قادر به خروج از آن نیست. در حالی که حتی میهن مدرن و مرزهایش هنوز بخشی از یک ساختمان فرهنگی است، عقب نشینی از سرزمین هائی که بخش لاینفک ناسیون (ملت) اعلام شده، تقریباً غیرممکن است. حتی اگر بتوانیم خود را و همه جهان را متقاعد کنیم که

جوهر اصلی صهیونیسم یافتن پناهگاهی برای یهودیان ستمدیده بوده و نه اقدام به تسخیر خیالی «سرزمین نیاکان»، آن اسطوره قومی-سرزمینی که این اقدامات را به جنبش واداشت و زمینه ذهنی و نیروی محرکه آن بود، نه می تواند عقب نشینی کند و نه مایل به این کار است.

این اسطوره نیز مانند همه ی اساطیر ملی، آشکار است که عاقبت خواهدمرد؛ و اگر تقدیرگرایی مطلق را رد کنیم، نخواهیم توانست از طرح این پرسش خطیر سرباززنیم: آیا مرگ اسطوره، در احتضار خویش، مجموعه جامعه اسرائیلی و همسایگانش را نیز باخود خواهدبرد یا در پشت سرش حیاتی باقی خواهدگذاشت؟

خلاصه، آیا اسطوره صهیونیستی، و فقط او، عقب است؟ یا این که آثار ملی و فرهنگی را که ایجاد کرده، ذاتا ازگرایشات انزواگرانه و پارانویائی به ارث برده است و بدین جهت، محکوم است موضوعی تاریخی باشد، که با اطمینان، به ضرر خود گام بر می دارد؟

برعکس، سرنوشت دردناک قورباغه فقط مشکل آینده نیست، بلکه طی سال های طولانی دردناک و ماندگاری، چه در گذشته و چه در حال، ثبت شده و برلحن نگارش این کتاب مُهر خود را زده و مرا به افزودن موخره ی زیر برانگیخته است.

سخن آخر روستائی برای یادبود

ما با روستاهائی که دوستان بدون نبرد [...] ترک کرده اند، چه باید بکنیم [...]؟ آیا آماده ایم که این روستاها را حفظ کنیم تا ساکنان شان بتوانند به آنجا برگردند، یا که می خواهیم هر نشانه ای از وجود یک روستا را در این محل از بین ببریم؟

گولدا مایرسون، مرکز مایای

۱۱ مه ۱۹۴۸

ما نیز، سوار کامیون ها شدیم. درخشش زمرد در شب باغ های زیتون ما، و عو عو سگان در زیر ماه گذرا، بر فراز ناقوس کلیسا، همراهان شب بیداری ما بودند، ولی ما نمی ترسیدیم. چرا که کودکی ما، ما را همراهی نمی کرد. و ما به خواندن ترانه ای بسنده کردیم. ما بزودی به خانه مان برمی گردیم [...] هنگامی که کامیون ها اضافه ی بارشان را خالی کرده باشند.

محمود درویش

«روستائی بی شیطنت»، ۱۹۹۵

پس از سفری پُر دام و تله در «سرزمین [گسترده] نیاکان»، اکنون از محل کوچکی یاد میکنم که یادآوری اش می تواند شیوه های تولید حافظه و فراموشی در اسرائیل را روشن کند. پیش از بستن این کتاب، خواستم بر روی فضای ویژه ای مکث کنم که چون زخمی در درونم نهفته است. من در دانشگاه تل اوویو تاریخ تدریس می کنم و خانه ام نیز در مجاورت دانشگاه است. محل کار و نیز محل سکونت من بر روی ویرانه ها و زمین های دهکده ای عربی ساخته شده که در سی مارس ۱۹۴۸ زندگی آن به خاموشی گرائید. در آن روز بهاری، آخرین اهالی وحشت زده با حمل آن

چه در توان داشتند، بر روی جاده غبارآلود به سوی شمال قدم بر می داشتند؛ آنان به آهستگی از دید محاصره کنندگانی که روستای آن ها را احاطه کرده بودند، ناپدید می شدند. زنان نوزادان را به آغوش گرفته بودند، کودکان کوچکی که در سن راه رفتن بودند، دنبال مادران کشان کشان می رفتند، جوانان زیر بغل پیران را گرفته بودند و به بیماران کمک می کردند و معلولان بر پشت الاغ ها سوار بودند. آن ها در اثر هراس، اسباب و اثاثیه، ظرف ها، چمدان ها و بسته های پاره شده، و حتی خُل دهکده را که فراموش کرده بودند و البته وی نمی دانست که چرا هنوز در آن جاست، پشت سر خود رها کرده بودند.¹

محاصره گران، پس از آن که مدت ها به آن چشم طمع دوخته بودند، با سروصدای زیاد در چند ساعت روستا را تصاحب کردند. به این ترتیب بود که اهالی الشیخ مؤنس، به پرتگاه فراموشی سپرده شده، از صفحات تاریخ «سرزمین اسرائیل» محو شدند.

اهالی روستا و باغ های مرکبات آن دیگر وجود ندارند؛ فقط دو یا سه خرابه در گوشه ای در آستانه فروریزی، چند گور تخریب و رها شده و هنوز چند درخت خرما، بی آن که برای پارکینگ ساخته شده در محل مزاحمتی ایجاد کنند، مقاومت می کنند. دانشگاهی که من در آن تدریس می کنم، به عنوان بزرگترین کاخ دانش اسرائیل مجاور خرابه های اخیر قرار گرفته و بر روی زمین های روستای ویران شده ساخته شده است. بخشی از کتابی که اکنون آخرین سطرهای آن را می خوانید، در یکی از کلاس های این موسسه نوشته شده است. الهام اخلاقی بخشی از استراتژی های داستانی که من انتخاب کرده ام، ریشه ی خود را در این قرابت شگفت میان ویرانی و آبادانی، و در این اصطکاک غیرقابل تحمل بین گذشته ای رבוته شده و زمان حالی که می تازد و منقلب می کند، در می یابد.

به عنوان یک مورخ، یعنی ماموری تحصیلکرده در امرحافظه که از طریق نقل «دیروز» امرار معاش می کنم، نمی توانستم این روایت را به پایان برسانم بدون این که با گذشته ی این محل که آهنگی به زندگی روزانه ام

¹ - در گزارشی از هاگانا Hagana (سازمان مخفی یهودی که در زمان قیمومت بریتانیا در فلسطین ایجاد شد)، آمده است: «عرب پیری، ظاهرا عقب مانده، در خانه ای که مخفی شده بودرا یافتند [...]». وضعیت اثاثه برجای مانده حکایت از ترک ناگهانی ده می کند» (نقل قول از تز دکترای حییم فیربرگ Haim Fireberg، تل اوویر. تغییرات، تداوم، و اشکال مرکب جامعه و فرهنگ شهری در دوران جنگ (۱۹۴۸-۱۹۳۶) [به عبری]، دانشگاه تل آویو، ۲۰۰۳، صفحه ۶۲).

می دهد، رودرو نشوم. به یقین، دست انسان ها نهایت کوشش را بکار برده تا بقایای آن را از بین ببرد، اما، زمین، آسمان و افق دریا، که در باختر قابل رویت است، همان هائی اند که در گذشته ای نه چندان دور، چشم هائی دیگر، موشکافانه می دیدند.

فراموشی خاک

کسی نمی داند که نخستین سنگ بنای دهکده ی الشیخ مؤنس چه زمانی ریخته شده است؛ تاریخ جماعت های روستائی همیشه کمتر از تاریخ مراکز قدرت، معبد های مالی و مراکز دادوستد شناخته شده است. با این همه، بر روی نقشه ی پیپر ژاکوتن، رئیس گروه مهندسی و طراح که همراه ارتش بناپارت در زمان فتح این منطقه در سال ۱۷۹۹ بود، به روشنی در این نقطه، مکانی مشخص شده است. هرچند که بر روی نقشه فرانسوی نخستین، هیچ نامی برای این روستا قید نشده، طراح، در جای این محل واژه عربی دهر را نوشته است؛ او به احتمال قوی از «پشت تپه» بر این محل ناظر بوده^۲. روستا در پشت تپه بزرگی، در کرانه شمالی نهرالعوجا واقع شده بود که امروز به آن نام یارکون را داده اند. از تعداد اهالی و وسعت ناحیه، چنین بر می آید که بزرگترین مجتمع واقع در شمال شهر یافا بود. از قرار معلوم، این محل، پس از یافا، که پایتخت دشت ساحلی فلسطین بوده است، طولانی ترین تاریخ پیوسته را در منطقه دارد.

در سال های پایانی دهه ۱۹۴۰، در ابتدای زمین های شیخ مؤنس در نزدیکی رودخانه، ویرانه های مجتمع باشکوه به نام تل قصیل کشف شد (در عهد باستان، رودخانه کمی بالاتر در شمال محل کنونی جاری بود). از همان اکتبر ۱۹۴۸، شش ماه پس از این که روستائیان عرب وحشت زده ناگزیر به ترک خانه هایشان شدند، بر روی تپه آهکی واقع در هشتصد متری جنوب خانه های رهاشده، حفاری های باستان شناسی شروع شد. در سطح زمین، به طور اتفاقی دو ظرف سفالی شکسته پیدا شد که نوشته های عبری بر آن نقش بسته بود که ظاهراً به قرن هفتم پیش از میلاد مسیح

^۲ - در مورد نقشه ی ژاکوتن Jacotin به کتاب یهوشوا بن آریه Yehoshua Ben Arieه نگاه کنید. سرزمین اسرائیل در قرن نوزدهم. بازایی ان ها (به عبری)، اورشلیم، کارتا، ۱۹۷۰، صفحه ۲۱ تا ۲۳.

متعلق بود؛ باستان شناسان فکر کردند که اینجا یک محوطه یهودی باستانی مربوط به "دوره شاه سلیمان" است^۳»

اکتشافات به مانند بسیاری از حفاری های باستان شناسی بعدی در «سرزمین اسرائیل» بسیار ارزشمند بود، اما یهودی نبود. آشکار شد که در قرن دوازدهم پیش از میلاد، فلسطین ها philistins (در اسناد فرعون ها موسوم به «کسانی که از ژرفای سبز آمدند») بندرگاهی کنار رودخانه ایجاد کرده بودند. این مکان بر روی زمینی به وسعت تقریباً شانزده دونام (حدود صد و شصت آر) پیرامون بارانداز ساخته شده بود. در مرکز این تپه معبدی قرار داشت؛ در کنار این بنا، ساختمان های همگانی و خصوصی دیگری نیز پیدا شدند. در قرن یازدهم پیش از میلاد، سالن عبادت بزرگتر شد و برای آن دیوار های سنگی ساختند. در نزدیکی ساختمان ها، تعداد زیادی ظروف سفالی از وسائل غذاخوری گرفته تا لوازم عبادت پیدا شد. کوچه های این مکان که بشکل موازی است، بیش از این که نماد ساختار روستائی خود جوش باشد، حاکی از نوعی برنامه ریزی شهری است. در اواخر قرن دهم پیش از میلاد، فرعون ها محل را به تصرف درآوردند؛ آنرا به آتش کشیدند و فعالیتهایش به طرز چشمگیری کاهش یافت ولی به طور کامل قطع نشد.

ویرانه های قرون پنجم و ششم پیش از میلاد تا لحظه ی پیروزی اسکندر مقدونی حکایت از آبادانی تا حدودی با ثبات و مداوم در این منطقه دارد. همچنین از فعالیت های بازرگانی گسترده، و نیز بازاری پررونق در مرکز این محل، در دوران یونانی و رومی نشانه هایی به دست ما رسیده است. بنائی از دوره ی بیزانس حفظ شده که به کنیسه ای سامری شبیه است، در حالی که پیروزی کوتاه پارسیان ساسانی در اوایل قرن هفتم سکه ی نقره ای بسیار نادری از خود به جا گذاشته است. در آغاز دوره ی فتح اعراب (در اواخر سلسله بنی امیه و فاطمیه) سردابه ای ساخته شد که بر روی

^۳ - روزنامه داور Davar در ۲۴ دسامبر ۱۹۴۸ به خواندگانش اعلام کرد: «شهر اسرائیلی باستانی در کرانه یارکون کشف شده است. روزنامه، در کنار خبر، شعرهایی را که ناتان آلترمن، حماسه سرای جنبش «کارگر» به مناسبت این کشف سروده بود، منتشر کرد: «و اینجا معجزه، کف موزائیک اطافی نیست که پیش از این از دولت اسرائیل بر روی تپه آمده باشد... نه! معجزه این است که این کف با این خانه حاصل حفاری های مجازاز سوی دولت اسرائیل است [...]». آبا ایان نیرد یهودی را با تقبل هزینه آن به ملل گرد هم آمده توضیح می دهد. اما، خوشبختانه میهن نیز از ورای زمان با سنگ هایش از همان موضوع صحبت می کند». زمانی که روشن شد که «میهن با سنگ هایش» به هیچ وجه یهودی نبود، خوشحالی دیری نپایید.

ستون هائی قرار داشت و به منزله ی مهمانسرا برای پذیرائی از مسافران گذری بکار می رفت. روستائیان به خاطر حاصلخیزی زمین های این ناحیه به احتمال زیاد در سراسر دوره اسلامی در آنجا ماندند، اما احتمالا به دلیل خارج شدن رودخانه از بسترش در زمستان های بسیار بارانی، مرکز محله ی آنان به شمال شرقی انتقال یافت. بر روی تپه ی مجاور کمی بلندتر از تل قصیل روستائی ساخته شد. در طول سال ها، اهالی اسلام آوردند و نام یکی از مقدسان محلی را که در آن جا به خاک سپرده شد، به محل دادند. نام الشیخ مؤتس در روایت سفر یاکوب برگرن، کشیش عالم سفارت سوئد در استانبول که از فلسطین دیدار می کرد، آمده است. در سال ۱۸۲۱، او در راه سفر از بیت المقدس تا عکا از طریق رامله از نزدیکی این روستا گذشته است. او می نویسد که این محل در دامنه تپه ای است که به رغم ملایمت هوا، در زمستان، در پائین آن تپه زمین گسترده پر گل ولایی قرار دارد.^۴ شمار اهالی آن زمان در دست نیست؛ به احتمال قوی تعداد آنان کمتر از سیصدوپانزده نبوده است. این رقم نتیجه ی سرشماری صندوق اکتشاف فلسطین (Palestine Exploration Fund) در سال ۱۸۷۹ است.^۵ پیش از آخرین ثلث قرن نوزدهم و حتی پیش از قرن بیستم، انقلاب جمعیتی چشمگیری در نواحی مختلف خاورمیانه صورت نگرفت. بر پایه ی نخستین سرشماری بریتانیا در سال ۱۹۲۲، این روستا ۶۶۴ نفر جمعیت داشت؛ سپس در سرشماری های سال های ۱۹۳۱، ۱۹۴۵ و ۱۹۴۸ در آستانه «ریشه کن شدن»، به ترتیب ۱۱۴۵، ۱۹۳۰ و ۲۱۶۰ زن و مرد و کودک در این روستا زندگی می کردند.^۶ شتاب گیری رشد جمعیتی مشخصه ی نخستین مراحل مدرنیزاسیون روند کشت کشاورزی است: بذرافشانی، کود، آبیاری با بهبود همزمان شرایط بهداشتی. روند افزایش جمعیت در فلسطین،

^۴ Jacob Berggren, *Resor i Europa och osterlanderne* (V.VIII), Stockholm, S. Rumstedt, 1828, p.61.

^۵ - من در آخر فصل ۳ اشاره کرده ام. مشخصات دهکده را بر روی نقشه بریتانیایی که در ۱۸۸۰ ترسیم شده ببینید: <http://nla.gov.au/nla.map-rm1949>

^۶ Walid Khalidi (dir.), *All that remains. The Palestinian Village Occupied and Depopulated by Israel in 1948*, Washington Institute for Palestine Studies, 1992, p.259-260. در مورد رشد جمعیتی در طول ساحل به کتاب زیر مراجعه کنید Baruch Kimmerling & Joel S. Migdal, *Palestinians. The Making of a People*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, p. 44-51.

از جمله به خاطر قیمومت بریتانیا، به پدیده هائی موازی با آن چه یک قرن پیش در غرب ثبت شده بود، شباهت دارد: افزایش تولید مواد غذائی موجب کاهش مرگ و میر کودکان شد، در حالی که عوامل مهار زاد و ولد نظیر توسعه آموزش، بهبود وضعیت زن و به ویژه، سکوهای پرتاب تحرک اجتماعی نسل بعدی، هنوز ظاهر نشده بودند. کاملاً می شود حدس زد که در جریان سی سال آخر عمر این روستا، آبادانی آن، موجب تشویق فلاحان منطقه های کوهستانی کمتر حاصلخیز برای مهاجرت به آن جا گشت. اگر چنین مهاجرتی رخ داده باشد، کاملاً جذب اهالی محلی شده و بخشی لاینفک از آن شده اند.

الشیخ مؤسس همچنان بزرگ ترشد و بخشی از خانه های آن که ابتدا از خاک رُس ساخته شده بودند، جایشان را به ساختمان های سنگی و حتی سیمانی دادند. موشه سملانسکی، نویسنده پُرآوازه و کشاورز درکولونی های صهیونیستی که انتشار صفحات بسیاری در مورد زندگی اعراب فلسطین را به او مدیونیم، از الشیخ مؤسس سال های دهه ۱۹۲۰ با ستایش یاد می کند: «همه ی روستائیان به استثنای چند نفر از خیش اروپائی استفاده می کنند. چهار ماشین دروگر وجود دارد و یک دستگاه بزرگ خرمن کوب. باغ های میوه از روش های آرایش مدرن برخوردارند و مثل کشاورزان یهودی از کود مصنوعی استفاده می کنند»^۷. این دهکده از نخستین روستاهائی بود که برای فروش مرکبات یک تعاونی ایجاد کرد. سعید بیدس، از اعضای روستا، ریاست کمیته ی کشتکاران فلسطین را به عهده داشت (او همچنین یکی از مخالفان مفتی نیز بود)^۸. یک دبستان پسرانه منطقه ای در سال ۱۹۳۲ تأسیس شده بود و یازده سال بعد، دبستان دخترانه ای از همان نوع نیز ایجاد شد. به احتمال، اقتصاد شکوفا و رفاه روستا موجب شد که روستائیان با استقرار در حال گسترش صهیونیست ها رفتاری معتدل و رومدارانه داشته باشند. در

⁷ Moshé Smelansky, *Jewish Colonization and the Fellah*, Tel Aviv, Mischar w'Tasia, 1930.

⁸ - از Dan Yaav، زندگی فرهنگی و اقتصادی یافا پیش از نکیه (به عبری)، Azour, Tcherikover, 2007، صفحه ۶۳. سعید بیدس در سال ۱۹۴۹ یکی از دوازده تبعیدی بود که به نام شورای یافا و اطراف آن، از دولت ایالات متحده تقاضا کردند که از حق پناهندگان برای حفظ اموال و زمین شان حمایت کند.

Journal of Palestine Studies, XVIII, 3, 1989, p.96-109.

آن زمان، تل آویو آهنگ رشد حیرت آوری در جنوب دهکده داشت و معمولاً روابط دوستانه ای با همسایگان جدید برقرار شده بود. هرازگاهی، کودکان روستا با دوچرخه به محل موسوم به سومیل در جنوب رودخانه، که خانه ها در مجاورت خانه های یهودیان بود، می رفتند. یهودیان عادت کرده بودند که از دهقانان موفق سبزی و میوه بخرند. با این حال، هنگامی که شهرداری تل آویو درصدد برآمد که بر روی بخشی از زمین ها عوارض ببندد، کشاورزان شیخ المُوئس ناخشنودی خود را ابراز داشتند، ولی شکایت آنان بیشتر شبیه اعتراض شدید مالیات دهندگان بود تا اعتراضی ملی. حتی برخی از زمین داران ثروتمند دهکده پذیرفتند که بیش از سه هزار دونام از زمین های واقع در شمال محل را به یهودیان بفروشند. پس از این معامله، هنوز یازده هزارونیم دونام زمین حاصلخیز در مالکیت شان بود که بر روی آن ها باغ های پر بار میوه، کشتزارهای موز، مزرعه های گندم و مراتع قرار داشت.

بخش بزرگی از محصول کشاورزی پس از عبور از پل رودخانه موسوم به الحَصْر به بندر یافا منتقل می شد. در جریان جنگ اول جهانی، عثمانی ها هنگام عقب نشینی با دینامیت آن را منفجر کردند؛ بریتانیایی ها در همان محل، با استفاده از بشکه ها گذرگاهی ساخته بودند که بعدها در سال ۱۹۲۵، «جوخه ی کار» پیشقدمان اولین پل بتونی فلسطین را به جای آن ساختند. هدف آنان اتصال تل آویو به هرتزلیه، شهرک مهاجرنشین جدید واقع در شمال بود که یک سال پیش از آن ساخته شده بود. بدین ترتیب، این روستای عرب از جاده سنگفرش شده پایدارتری برای صدور محصولاتش برخوردار شد.

از روحیه این روستا در دوران شورش بزرگ عرب در سال های ۱۹۳۰ اطلاعی در دست نیست. نبود هر نشانه ای از جوش و خروش ما را محتاطانه به این فکر وا می دارد که اعتراض شدید ضداستعماری که سراسر کشور را تکان داد، در آن جا بازتابی نداشت و آگاهی ملی هنوز در آن منطقه به طور واقعی جوانه نزده بود.^۹ در طول جنگ دوم جهانی، بسیاری از سربازان بریتانیایی در حوالی دهکده اردو زده بودند و ابراهیم بیدس، عضو

۹- حدس زده می شود که با این حال، یکی از اعضای دهکده به نام عبد القادر بیدس، منشی اتحادیه کشاورزی عربی مرکزی یافا، عضو حزب عربی فلسطینی بود. من این اطلاعات را از تدریس اسعد زوایی با عنوان «الشیخ موئس، تاریخ یک مکان»، سال ۲۰۱۲ کسب کردم.

یک خانواده ثروتمند الشیخ المُوْتَس با شراکت رزمندگان آزادشده ای که از تل آویو می آمدند، در کنار پل کافه بزرگی باز کرد. این کافه با جلب مشتریان عرب و یهودی موفقیت زیادی کسب کرد؛ در آن جا نمایش های کاباره ای به اجرا در می آمد و سایه ی آلاچیق های آن در کنار آب به «باغ هاوایی» مشهور شده بود. به زودی، اهالی اطراف نام کافه را به پُل هم دادند.^{۱۰} ظاهراً شیرینی زندگی جزیره استوائی اقیانوس آرام در دسترس بنظر می رسید.

نمی دانیم که مشتریان عرب و یهودی کافه دور استکان جای یا قهوه از چه موضوع هائی صحبت می کردند و به احتمال زیاد، هرگز آن را نخواهیم دانست. اما، اولین ضربه به تفاهم دوستانه محلی نه به دلیل کشمکش ملی بلکه در پی حادثه ای جنائی وارد شد. شب دهم اوت سال ۱۹۴۷، گروهی از جوانان قبیله بدوی ابوکشک واقع در هرتزیلیه ناگهان اسلحه بدست برای غارت یورش بردند و صاحب کافه الشیخ مُوْتَس را به همراه چند مهمان رسیده از تل آویو کشتند. این تهاجم خشونت بار پیش درآمدی بر تکان های سیاسی بود که چند ماه بعد، دهکده را به لرزه درآورد.

بلافاصله پس از تصویب طرح تقسیم فلسطین در مجمع عمومی سازمان ملل متحد در ۲۹ نوامبر ۱۹۴۷ بر تنش ها افزوده شد. از پیامدهای این تصمیم، قرار گرفتن الشیخ مُوْتَس، همچون دیگر روستاهای ساحلی، در درون مرزهای دولت یهودی آینده بود. نگرانی فراوانی فلسطینیان ناحیه ی تل آویو را فراگرفت. پرسش این بود که عرب ها از چه نوع زندگی در دولت جدید کولون ها که روز به روز بر تعدادشان افزوده می شد، برخوردار خواهند شد؟ آیا می توان از حکومتی بیگانه انتظار داشت که روابط منصفانه با اهالی محل برقرار کند؟ احتمالاً، اکثریت روستائیان آسوده خاطر، از مطالبات تاریخی صهیونیسم در مورد مالکیت «سرزمین نیاکان» بی خبر بودند، گرچه می توان حدس زد که گرایش همسایگان نامطلوب، به گسترش قلمرو خود، کاملاً محسوس بود.

¹⁰ - بریتانیایی ها به این پل، العلمین نام داده بودند. همچنین به نوشته لحظه ی مکان (به عبری) نگاه کنید:

Yehouda Ziv, *Le Moment du lieu, Récits derrière les noms de lieux*, Jerusalem, Tsivonim, 2005 ; p.143-144.

در همان زمان، در حالی که خط حائل بین تل آویو و یافا (که منطقه ای محصور در ناحیه یهودی باقی می ماند)، بی درنگ با آتش درگیری های خشونت بار شعله ور شد و از هر دو سو ده ها تن قربانی شدند، در شمال شهر یهودی نشین آرامشی مستقر بود که از طوفان خبر می داد.

نخستین حرکت هاگانا اعمال فشار بر اهالی سه دهکده ی مجاور در جنوب رودخانه العوجا (یارکون) و در نزدیکی محله های مسکونی شمال تل آویو بود تا آنان را به ترک خانه هایشان وادار کنند. از اواخر دسامبر، اهالی مجبور شده بودند سومیل را ترک کرده و به جماسین پناهنده شوند. در طول ماه ژانویه، اهالی جماسین و پناهندگانش و نیز روستائیان جریشه به طور موقتی در زمین های وسیع الشیخ مؤنس مستقر شدند. در این محل، به خاطر سیل آوارگان دهکده های مجاور، جو بیش از اندازه سنگین می شد و پژواک نبردهای سخت یافا و سلامه در نزدیکی محل بر هراس عمومی می افزود. روز ۲۸ ژانویه ۱۹۴۸، ابراهیم ابو خیل، «دیپلمات» دهکده و چند نفر از معتمدان روستاهای اطراف تصمیم گرفتند برای مذاکره با هاگانا در مورد اوضاع به پَنخ-تیکوا بروند. محل ملاقات را خانه ی آبراهام شاپیرا تعیین کردند؛ او از چهره های افسانه ای استعمار صهیونیستی و مورد اعتماد اهالی بومی فلسطین بود.

یوسف اولیتزکی، عضو و وقایع نگار هاگانا با این که آشکارا مخالف دهکده بزرگ بود، از روحیه مسالمت آمیز نمایندگان فلسطینی گزارش داده است. او می نویسد که سخنگوی دهکده از «تمایل خود برای روابط دوستانه صحبت کرده و اعلام کرد که ورود عرب های بیگانه و هر عنصر آشوب طلب را به روستاهای خود ممنوع خواهند کرد و اگر از پس آن برنیایند از هاگانا کمک خواهند خواست»^{۱۱}

پس از این دیدار، ابو خیل رابطه نزدیکی با نیروی مرکزی یهودی حفظ کرده و برای از بین بردن و خنثی کردن اصطکاک و سوء تفاهات حاصل از تنش های روبه افزایش مداخله می کرد. در طول ماه فوریه، چند تیر به

¹¹ Yosef Olitzky, *Des événements à la guerre, Morceaux d'histoire de la Hagana à propos de Tel-Aviv* (en hébreu), Tel-Aviv, Service Culturel de l'Armée de défense d'Israël, 1950, p.62.

Yehouda Slutsky, *De la lutte à la guerre 2. Livre d'histoire de la Hagana* (en hébreu) (کتاب تاریخ هاگانا به زبان عبری), t.III, Tel-Aviv, Aam Oved, 1972, p.1375.

سوی دهکده شلیک شد و گاهی نیز در پاسخ شلیک ها، چند تیراندازی پراکنده، از طرف دهکده صورت می گرفت. این حوادث که قربانی نداد، به میانجیگری و توضیحات روشن‌گرانه کشید، در حالی که طرفین تلاش می کردند جو خصومت آمیز را آرام کنند. درست است که جوانان روستا سنگرهای دفاعی می ساختند، اما دهکده بر روی همه نیروهای جنگجوی خارجی بسته بود؛ میانه روهای طرفدار مصالحه بر اوضاع مسلط بودند.

به هر حال، این آرامش برای متقاعدکردن رهبران هاگانا کافی نبود. آنان از این نگران بودند که دهکده ای عربی، با چنین اهمیتی، به رغم آرامشی که در آن جا حاکم است، به بندر تل آویو نزدیک بوده و درست در کنار نیروگاه برق و فرودگاه در ساحل دریا واقع است. به ویژه که دقیقا در همان زمان هاگانا طرح دالت Daleth را تنظیم کرده بود که هدفش به صراحت ایجاد پیوستگی سرزمینی تحت حاکمیت صهیونیستی بود. بدین گونه، این ایده تقویت میشد که حضور جمعیت زیاد فلسطینی، تهدیدی برای موجودیت دولت-ملتی پایدار خواهد بود (و در نظرگرفتن این واقعیت که بیش از چهارصد هزار نفر یعنی چهل درصد از شهروندانی که در محدوده دولت یهودی می ماندند، عرب بودند، واجد اهمیت است). هر چند که شخصیت هائی مثل اسرئیل روکاخ، شهردار لیبرال تل آویو و گاد ماخنس نماینده ی میانه رو تولیدکنندگان مرکبات از همه قدرت خود برای جلوگیری از وخامت اوضاع استفاده کردند، اما ابتکار صلح آمیز آنان که با سیاست هاگانا خوانائی نداشت با شکست مواجه شد.^{۱۲} به استناد برخی شهادت ها، هر چند کاملاً تاییدنشده، گویا سازمان هاگانا با پخش پول بین همدستان عرب خود، از طریق آنان شایعه می پراکند که بزودی به دهکده حمله خواهد شد تا روستائیان را وادار به فرار کنند.^{۱۳}

بنابراین، اصلاً شگفت آور نیست که تحریکات و شایعه پراکنی های گول زنده علیه الشیخ مؤنس روز به روز چند برابر و بیشتر می شد. مدعی بودند که رزمندگان خارجی، «باندھا» در دهکده نفوذ کرده و مقادیر زیادی اسلحه به آنجا وارد کرده اند. حتی از حضور افسران مسلح نازی روایت

¹² Arnon Golan, *Changement spatial, L'issue de la guerre* (en hébreu), Sdeh Boker, Université Ben Gourion, 2001, p.83.

¹³ Hillel Cohen, *L'Armée des ombres. Les colloborateurs palestiniens au service du sionisme, 1917-1948* (en hébreu), Jerusalem, Ivrie, 2004, p.253.

می کردند^{۱۴}. سرویس اطلاعاتی موثر هاگانا و نیز پروازهای اکتشافی بر فراز دهکده بارها پوچی این ادعاها را ثابت کرده بود ولی کاری نمیشد از پیش برد. آبراهام کرینیتزی، شهردار رامات-گان که به زمین های روستا در نزدیکی شهرش چشم طمع دوخته بود، از محرکان اصلی به شمار می رفت. سازمان لهی Lehi («رزمندگان آزادی اسرائیل»)، که در نبردهای سخت جنوب تل آویو شرکت نسبتاً کمتری داشت، در شمال شهر به کارزار هراس افکنی پیوست که هدفش فراری دادن اهالی بود. یعقوب بنائی، یکی از فرماندهان این «سازمان منشعب» [از هاگانا] در خاطراتش می نویسد:

این دهکده بین تل آویو، رمات گان و بتح تکفا قرار دارد. این موقعیت گرایشی معقول و مسالمت آمیز به آن می دهد، با این حال، این روستا در تماس دائمی با مراکز تراکم عرب هاست. شموئل هالوی [کارمند شهرداری تل آویو] توصیه می کند که روستا را اشغال کنیم. ما در حال تدارک هستیم. یک گشت برای قدرت نمائی انجام دادیم. شصت نفر در آن شرکت داشتند. ما از جلو روستا رد شدیم و کاری کردیم که آن ها بفهمند که از «گروه استرن» Stern هستیم. آن ها به وحشت افتادند. مرحله ی بعدی چنین بود: از مختار [شهرداری روستا] دعوت کردیم که در روی پل مصراره، در دروازه تل آویو به ملاقات ما بیاید. دو مختار در این ملاقات حضور یافتند: یکی از شهرداری الشیخ موئس و دیگری از روستای جلیل [امروز، گلیوت]. آن ها با لباس رسمی و سوار بر خر به دیدار ما آمدند. شموئل هالوی به آن ها ابلاغ کرد که ۲۴ ساعت مهلت دارند که کلیه ی اسلحه ی موجود در ده را جمع آوری و به نقطه ی تعیین کننده بیاورند. آن ها وانمود کردند که جز تپانچه شخصی [که در مراسم ازدواج استفاده می کنند] سلاح دیگری ندارند. این دو رویداد، گشت نزدیک روستا و دیدار، کافی بود تا آنان را بترساند. روستائیان شروع به ترک محل کردند. ما به اعمال فشار بر روستاهای عرب ادامه دادیم^{۱۵}.

«فشار» بعدی عملیات واقعی ترور بود. الیشا ایوازوف (آبراهام گون) یکی از جنگجویان لهی هنگامی که با کامیونی پر از مواد منفجره، که قرار بود آن را در مقابل قرارگاه عرب های شهر منفجر کند، به سوی نابلس حرکت

¹⁴ Nechemia Ben Tor, *Livre d'histoire des combattants de la liberté d'Israël (Lehi)* (en hébreu), t. IV, Jerusalem, Ya'ir, 2012, p. 414.

¹⁵ Yaakov Banai (Mazal), *Soldat anonymes, le livre des opérations du Lehi* (en hébreu), Tel-Aviv, Khoug Yédidim, 1958, p.652.

می کرد، به دام افتاد. روز ۱۲ مارس، در عملی تلافی جویانه، چهارنفر از اهالی الشیخ موئس را به همراه نوجوان صغیری که برای تهیه ی مواد غذایی و بنزین به جلیل می رفتند ربودند. این پنج گروگان هیچ ارتباطی با دستگیری ایوازوف در نابلس نداشتند، اما گروگان گیران لهی تهدید کردند که اگر دوست شان آزاد نشود، گروگان ها را خواهند کُشت. در دهکده شایع شد که گروگان ها را کشته اند و در نتیجه هول و هراس بالا گرفت. سرانجام، به دنبال تلاش های متقاعدکننده، پیشگیرنده و میانجیگری هاگانا، هر پنج تن آزاد شدند (در این میان معلوم شد که ایوازوف را درست پس از دستگیری اعدام کرده اند). اما، این وحشت آفرینی ها تاثیری را که عاملانش به دنبالش بودند، بر جای گذاشته بود. بنائی با خشنودی ادامه می دهد: «باز هم شمار بیشتری از روستائیان دهکده را ترک می کنند. ما برای آن ها راه خروجی را باز گذاشتیم. بیشتر آن ها با بارهای شان بر روی شترها به سوی قفلیه و طولکرم فرار می کردند»^{۱۶}

قهرمانان افراطی سازمان لهی برای تامین کنترل «راه خروج» برای فرار اهالی دهکده الشیخ موئس به سوی شمال، تنها نبودند؛ افراد میانه رو هاگانا نیز به آن ها پیوستند. به رغم تردیدها و دغدغه ها و همچنین پیمان غیر رسمی قبلی، فرماندهی منطقه ی تل آویو هاگانا تصمیم گرفت برای بستن همه راه های ورود به دهکده، به «سازمان مخالف منشعب» بپیوندند. بجاست یادآوری شود که هنوز قیمومت بریتانیا به قوت خود باقی بود و سربازان اعلیحضرت در این منطقه حضور داشتند. باوجود این، حضور این سربازان مانع نشد که گردان ۳۳ از تیپ الکساندرونی در روز ۲۰ مارس دهکده را محاصره و چند خانه را در حاشیه آن به تصرف درآورند. از این پس هیچ عبورومروری بدون اجازه ی محاصره کنندگان امکان نداشت و هر محموله غذایی یا تدارکاتی که وارد ده می شد مورد بازرسی جدی قرار می گرفت. دسترسی روستائیان به مزرعه های شان غیرممکن شده بود و برداشت محصولات رسیده کشاورزی نیز میسر نبود. به هر روستائی که ده را ترک

¹⁶ - همان جا. همچنین به گزارش ناتان یالین مور Nathan Yalin-Mor در کتاب رزمندگان آزادی اسرائیل (به عبری) انتشارات Shekmona، ۱۹۷۵، صفحات ۴۷۸ و ۴۷۹ مراجعه کنید. فرمانده پیشین لهی با اندوه می گوید: «من بیش از یک بار از خود پرسیده ام که آیا مختارهای شیخ موئس و جلیل که در اواخر سال ۱۹۴۳ در مذاکره با گاد مخنس پیشنهاد پناهگاه و سرپناه برای افراد لهی کردند، آیا از میان معتمدان نبودند. در آن موقع اوضاع فرق می کرد.»

می کرد، اجازه ی بازگشت نمی دادند. در اثر خفقان اقتصادی و قحطی بنزین برای راه انداختن موتور برق، با کمبود مواد غذایی و حتی آب روبرو شدند. چند روستائی باقی مانده به نوبه خود همراه ابراهیم ابو خیل که تا آخرین لحظه، ساده لوحانه به «دوستان» یهودی اش اعتماد کرده بود، مجبور به ترک دهکده شدند.

بلافاصله پس از عزیمت آخرین نفر از اهالی ده، به استثنای «خُل روستا» که بالاتراز وی سخن به میان آمد، و هیچ اطلاعی از سرنوشتش در دست نیست، میلیشیای لهی با شتاب ساختمان های اصلی را به اشغال درآوردند. آن ها ستاد مرکزی خود را در آن جا مستقر کرده، آن را به احترام آبراهام استرن، فرمانده متوفی شان «رامات ینیر» نامیدند. «ینیر» اسم مستعار عبری وی بود^{۱۷}. از همین محل بود که چند روز بعد به رزمندگان سازمان دستور دادند تا در اشغال روستای دیر یاسین در نزدیکی بیت المقدس شرکت کنند و همان گونه که می دانیم، این نبرد کوتاه در ۹ آوریل با قتل عام بیش از صدویست تن از اهالی ده و تحقیر بازماندگان آنان در معرض عام، پایان یافت. «رامات ینیر» تا ۲۹ ماه مه پا برجا بود و بعد پیروان و ورثه استرن در «ارتش دفاع اسرائیل» ادغام شدند و مقر آن ها به پایگاه ارتش جدید اسرائیل تبدیل شد. بسیار سریع، اقداماتی در جهت تبدیل محل به شهرک مهاجران جدید یهودی به عمل آمد، چرا که می ترسیدند آوارگان فراری از ده، بکوشند دوباره به خانه هایشان برگردند.

در طول این زمان، اهالی وحشت زده الشیخ موئس، محل را ترک کرده و راه تبعید اجباری را درپیش گرفته بودند. بخشی از آن ها به قلقلیه و طولکرم، دوشهری که پس ازجنگ به کنترل اردن در آمد، رسیدند، در حالی که برخی در روستاهای «مثلث» مانند طیره و جلولیه، که بخشی از قلمرو اسرائیل شده بود، پراکنده می شدند. گروهی دیگر در اردوگاه های آوارگان در باریکه ی غزه مستقرشدند. در اسرائیل، ابتدا آن ها را بدون هیچ گونه منبع مالی در زیر چادرها جا دادند و محدودیت رفت وآمد را برآن ها تحمیل کردند. عده ای نیز کرانه باختری رود اردن و دولت اسرائیل را ترک کرده، در خاورمیانه سرگردان شدند؛ تعداد کمی نیز موفق شدند به آمریکا و کانادا بروند. اسرائیلی ها اموال قابل ملاحظه ای را که از اهالی الشیخ موئس به جا مانده بود، غصب کردند. عده ای از اهالی آن جا که در اسرائیل مانده بودند،

¹⁷ Miki Banai, *Marcher sur les souvenirs*. Sheykh Muwannis, Tel-Aviv (en hebreu), Ashkelon, Banai, 1995, p.30-33

«غائبان حاضر» اعلام شده، حق مالکیت آن‌ها بر دارائی هایشان سلب شد. هیچ یک از اهالی دهکده، کوچکترین خسارتی دریافت نکرد. سال‌ها بعد، شاید برای تماشای خانه‌هایشان از دور، مخفیانه برگشته باشند. پیش از ۱۹۶۷، این «زیارت» نصیب پناهندگانی شد که شهروند اسرائیل شده بودند؛ آن‌هایی که در کرانه باختری رود اردن سکونت گزیده بودند، پس از جنگ شش روزه بود که توانستند با چشمانی گریان به روی تپه آهکی قدیمی عزیزشان برگردند.

سرزمین فراموشی

سرنوشت اهالی الشیخ مؤس به دهشتناکی سرنوشت اهالی دیرپاسین، عین الزیتون، بلدالشیخ و دیگر روستاهائی نبود که از جان‌شان برای حمایت از مقاومت مسلحانه در برابر ایجاد دولت یهودی بر روی زمین‌شان، مایه گذاشتند. باوجود این، تقدیر اهالی الشیخ مؤس، بدون هیچ تردیدی، دردناک‌تر از سرنوشت مردم عین حوض بود.

ساکنان عین حوض آرام واقع در شمال دشت ساحلی، مثل اهالی الشیخ مؤس تصمیم گرفتند با نیروهای نظامی صهیونیستی درگیر نشوند، ولی با این همه، از کاشانه‌شان رانده شدند. به صورتی شگفت‌آور، به بخشی از آنان اجازه دادند تا بر روی تپه‌ی مجاور دهکده‌شان اقامت گزینند، و در نتیجه بتوانند در طول باقی عمر، از دور ده خود را نظاره کنند. محل «قدیمی» آن‌ها را به دهکده‌ی هنرمندان اسرائیلی یهودی تبدیل کردند، در حالی که عین حوض «جدید» از جمله نقاطی بود که از سوی مقامات دولتی به رسمیت شناخته نشد. اما، بالاخره بخت به آنان لبخند زد و پس از پنجاه و دو سال، آن‌را به رسمیت شناختند و سپس در سال ۲۰۰۶ حتی به شبکه برق اسرائیل وصل شدند.^{۱۸} برعکس، اهالی الشیخ مؤس نتوانستند به صورت یک جماعت به زندگی ادامه دهند: بخش بزرگی از آن‌ها در سراسر جهان پراکنده شدند.

18- در مورد این دهکده و نیز درباره یادمان روبروی چشم انداز، به اثر مرجع سوزان سلیومویچ مراجعه کنید:

Susan Slyomovics, *The Object of Memory. Arab and Jew Narrate the Palestinian Village*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998.

داستان رویدادهای الشیخ موّس استثنائی نیست. در فصل ۴ یادآوری کردیم که در دوره ی جنگ سال ۱۹۴۸ و حتی گاهی پس از پایان نبردها، علاوه بر محله های عربی در چند شهر، بیش از چهارصد روستا در هم کوبیده شده و از «سرزمین اسرائیل» محو شدند^{۱۹}. تقریباً هفتصد هزار نفر در جریان نکبه (فاجعه) ریشه کن شده و خانه ها و زمین هایشان غصب شد، بدون این که کوچکترین عوض یا خسارتی دریافت کنند. بسیاری از این مردم و نوادگان آن ها هنوز به صورتی پراکنده در اردوگاه های پناهندگان در خاورمیانه زندگی می کنند. پس در چنین شرایطی، دقیقاً، چرا به ویژه داستان چنین روستائی را روایت می کنیم؟

در آغاز این «سخن آخر» بیان کردم که در مورد این محل، به هیچ وجه نمی توانم خود را از احساس ستمی خلاص کنم، که فکر میکنم به یقین باید همه ی مورخانی که در دانشگاه تل آویو کار می کنند، در آن سهیم باشند. من می گویم با احتیاط، با استفاده از باقیمانده ی اسناد در مورد گذشته ای به فراموشی سپرده شده، مسیر خاطرات را ترسیم کنم؛ و تدریس تاریخ شغل من است. دانشجویان من انتظار دارند که درس من دارای سطح قابل قبولی از صداقت علمی و بی طرفی باشد. به همین دلیل، در آغاز هر کلاسی، کوشش می کنم که آنان را نسبت به این مسئله حساس کنم که هر حافظه ی جمعی به صورتی محصول ساختار فرهنگی است که در اغلب موارد حامل دل نگرانی ها و جریان های فکری زمان حاضر است. من همچنین مراقبم که در مورد تاریخ ملت ها، تاکید کنم که درست است که زمان حال از گذشته نشئت می گیرد، ولی این حاضر نیز تا اندازه ای آزادانه، گذشته را شکل می دهد؛ و این گذشته ی بازسازی شده همواره پر از سوراخ های وسیعی است که به دست فراموشی سپرده شده است.

من در بین ملتی و بر روی سرزمینی زندگی می کنم که هر دو به صورتی آشکار بیان کننده ی ساختاری است که با حافظه سَرُوکار دارد، و منشأ تدوین آن حوزه ای واقع در چهارهزار سال پیش است. حافظه بازبینی و بازسازی شده یهودی، مدد حیات جنبش صهیونیستی و مهم ترین برهان حقانیت اقدامات استعماری گردید. در این جا، یکی از مبانی ذهنیت سیاسی

¹⁹ - اثر درخشان نوگا کادمن Noga Kadman، در کنارجاده و در حاشیه وجدان (به عبری)، بیت المقدس، انتشارات سیفری نوامبر، ۲۰۰۸، چشم انداز گسترده ای از چگونگی جعل فراموشی در اسرائیل، و از منظره انسانی که قبلاً در فلسطین موجود بوده، به دست می دهد.

اسرائیلی قرارداد که بر پایه ی آن، وزن «زمان کوتاه» فلسطینی به اندازه وزن « زمان طولانی» یهودی سنگینی نمی کند: تبعید شصت یا هفتاد ساله در برابر تبعید دوهزار ساله چه معنایی دارد؟ آیا می توان نوستالژی کشاورز ساده و نوادگان او را با امیدها و آرزوهای یهودیان جاودانه به بازگشت ، مقایسه کرد؟ مالکیتی که پناهندگان بدون کاشانه مطالبه می کنند، در مقایسه با وعده الهی چه معنایی دارد، حتی اگر واقعا خدا وجود ندارد؟

برای من، داستان کوتاه الشیخ مؤنس با شگفتی کودک از دیدار پادشاه برهنه در قصه ی آندرسون موسوم به *لیاس های نو امپراتور* ارتباط دارد. برای توجیه این پافشاری صرفا رنج آور ، ضروری است که توجه خواننده را به سیاست معطوف به حافظه جلب کنم که کامل ترین بیان آن در قلب زمین های قدیمی دهکده یافت میگردد.

اکنون در این زمین ها، که به محله های مسکونی اسرائیلی های کله گنده تبدیل شده²⁰، تمرکزی عجیب و استثنائی از ژانر های عالی یادمان را می توان دید: موزه ی ارض اسرائیل، موزه پالماخ، موزه ی اسرائیلی کانون رابین و البته، خانه ی دیاسپورا Diaspora-موزه ی خلق یهود. وظیفه ی این چهار معبد یادبود، حفظ و برجسته کردن گذشته ی یهودی، صهیونیستی و اسرائیلی است.

موزه ی سرزمین اسرائیل قدیمی ترین آن ها ست: این موزه در سال ۱۹۵۸ در انتهای جنوبی دهکده ، دور حفاری های تل قصیل که ده سال پیش از آن شروع شده بود، ساخته شد. هدف موزه معرفی همه ی «تاریخ کشور و فرهنگ آن» است که، به روایت جزوه ی راهنما، اکتشافات باستان شناسی متعلق به «دوران کتاب مقدس» به آن افزوده میگردد. در این محل، نمایشگاهی دائمی وجود دارد به نام «کشور بارون» که جزئیات فعالیت های آدموند دوروچیلد را برای « تحکیم کولونیزاسیون یهودی در سرزمین اسرائیل » به نمایش می گذارد. ساختمان قوم نگاری و فولکلور را که به یادآوری «شیوه های زندگی یهودی در جماعت های گوناگون جهانی» اختصاص دارد، به صورتی بسیار نمادین در یکی از بناهای الشیخ مؤنس قدیمی قرار داده اند، البته بدون این که کوچکترین ارجاعی به منشأ ساختمان یا «به شیوه های زندگی» ساکنان پیشین آن شده باشد.

20- سه نخست وزیر اسرائیل، گولدا مایر، اسحاق رابین و شیمون پرز به انتخاب خود در زمین های پیشین الشیخ مؤنس سکونت کردند.

نام این محل در ابتدا «موزه ی کشور» بود ولی با انتصاب ژنرال ذخیره رهوام زئوی Rehavam Zeevi به ریاست هیئت مدیره آن در سال ۱۹۸۱ به «موزه سرزمین اسرائیل» تغییر نام یافت. موسسه از هیجان زدگی و عشق والای زئوی برای میهن در حال گسترش سودبرد، و سوژه های نمایشگاه آن خواست ها را برآورده کردند. با این که ژنرال بازنشسته در سال ۱۹۸۸ حزب سیاسی میهن را تاسیس کرد که خواستش «انتقال» عرب های اسرائیل بود، ولی او همچنان تا سال ۱۹۹۱ مدیریت موزه را به عهده داشت و سپس به مقام وزارت در حکومت اسرائیل رسید. در هنگام نوشتن این سطور، ژنرال پیشین دُو تاماری Dov Tamari که دکترای تاریخ هم دارد، مدیر موزه است.

موزه پالماخ Palmakh (به معنی «یکان ضربتی»)، مثل دژی آهنین کمی دورتر بر بلندی های تپه آهکی قرار دارد. بر سر در آن به خط بزرگ شعاری نوشته اند که از شعر مشهور ناتان آلترمن استخراج شده است: «درستی راه». این شاعر در سال ۱۹۴۸ با کشف تل قصیل «یهودی» از خوشحالی در پوستش نمی گنجید و در سال ۱۹۶۷ یکی از بنیان گذاران جنبش برای اسرائیل بزرگ بود. اکنون، ریاست کمیته ای که این محل را اداره می کند بعهده ژنرال پیشین پشاپاهو گاویش Yeshayahou Gavish است که وابسته به وزارت دفاع می باشد. موزه در سال ۲۰۰۰، برای انتقال موفقیت های نظامی گروه های ضربتی هاگانا به آیندگان تاسیس شد. همان گونه که می دانیم، هاگانا در جنگ پیروزمند ۱۹۴۸ در «جبهه» الشیخ مؤنس نقش مرکزی داشت و این امر تصادفی نبود. تقریباً، همه فرماندهان عالی ارتش اسرائیل به مدت بیست سال از صفوف این گروه بیرون آمده اند. مشهورترین آنان در عرصه ی بین المللی، اسحاق رابین بود.

مرکز رابین ، واقع در پشت موزه پالماخ در سال ۱۹۹۷ برای زنده نگهداشتن خاطره ی نخست وزیر مقتول ایجاد شد. در مرکز موسسه، موزه اسرائیل قرار دارد که به گفته موسسانش، هدف آن، به ویژه، نمایاندن «تصویر طرح صهیونیستی به منزله ی یک نمونه موفق *success story*»، می باشد. یکی از پایه گذاران موزه، و مسئول محتوای آن پرفسور آنیتا شاپیرا است که مدیریت مرکز پژوهش درباره صهیونیسم دانشگاه تل اوئو را نیز به عهده دارد. رئیس شورای عمومی که مبتکر مرکز است و چهره ی برجسته ی آن یاکوو پری Yaakov Perri، رئیس پیشین سرویس های امنیّت عمومی بود که چندسال بعد، به ریاست هیئت مدیره ی خانه ی

دیاسپورا در دانشگاه تل آویو، که بسیار نزدیک موزه است، برگزیده شد: او با این مسئولیت، از قطب فعالیت های پیشینش دور نمی شد. خانه ی دیاسپورا- موزه خلق یهود در سال ۱۹۷۸ در قلب محوطه دانشگاه تل آویو ساخته شد. یاکوو پری از سال ۲۰۰۹، ریاست هیئت مدیره آن را به عهده دارد، در حالی که ریاست کمیته مدیریت بین المللی آن به لئونید بوریسوویچ نوزلین Leonid Borisovitch Nevzlin واگذار شده است. مقامات روسیه مظنون اند که این بازرگان موفق روسی مرتکب قتل و نیز تقلب مالیاتی به ارزش چندمیلیارد دلار شده است. او در سال ۲۰۰۳ به اسرائیل پناهنده شد و دوستش آریل شارون از او برای نجات معبد یادمان یهودی از بحران مالی، یاری طلبید: او به برکت اندوخته هایش که از روسیه آورده بود، این مأموریت را بخوبی انجام داد^{۲۱}.

هدف رسمی موزه چنین بیان شده است: «معرفی و عرضه ی تاریخ خلق یهود که از چهارهزار سال پیش ادامه دارد»، «ایجاد احساس تعلق در بازدیدکنندگان یهودی و تقویت هویت یهودی»، و همچنین «واداشتن بازدیدکنندگان غیریهودی به درک و شناخت خلق یهود و برای پشتیبانی از اسرائیل به عنوان دولت یهودی». در این موزه، همچنین کانون تبارشناسی یهودی وجود دارد که نسب سه میلیون یهودی در آن ثبت شده است. این مرکز نه فقط به بازدیدکنندگان امکان می دهد که «شجره نامه خانواده های یهودی را بررسی» و نام خانوادگی دلخواه را جستجو کنند، همچنین از راه آزمایش DNA به آن ها کمک می کند. بانک ژنتیک این مرکز، سیصد هزار نمونه گرد آورده و همچنان دست یاری آنان دراز است زیرا که «تبارشناسی ژنتیک از اهمیت بسزائی برای خلق یهود برخوردارست».

در کانون مدیریت بین المللی و هیئت مدیره موزه، در کنار بازرگانان مهم و نظامیان قدیمی، مورخان ارجمند دانشگاه تل آویو و دانشگاه عبرانی بیت المقدس را می بینیم؛ هنگام نگارش این کتاب، می توان از اسرائیل

²¹ - درباره ی شخصیت میلیارد روسی «نجات دهنده ی خانه دیاسپورا» و مناسبات او با رهبران سیاسی و اقتصادی اسرائیل به مقاله مایا سینشتاین مراجعه کنید: Maya Zinschtein, « On t'aimme! Le professeur Rabinovitch remercie l'oligarque en fête, Leonid Nevzlin »

Haaretz, 25 september 2009

(<http://www.haaretz.co.il/hasite/spages/1117010.html>)

همچنین به: BBC News, 1 august 2008 « Yukos figure « guilty of murders » », <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/7537444.stm>

بارتال Israel Bartal ، جرمی کهن Jeremy Cohen ، ایتامار رابینوویچ Itamar Rabinovich و رعانان راین Raanan Rein نام برد. مانند دیگر موزه‌هایی که در بالا به آن اشاره شد، چنین مجموعه‌ای از شخصیت‌های برجسته اجتماعی ، از مشخصات هر نهاد فرهنگی با اهمیت در اسرائیل است.

سیلی از حافظه‌ی یهودی، زمین‌های الشیخ مؤسس قدیمی را تصرف و غرق کرد. این سیل به مثابه‌ی موج نیرومندی از بستر یک رودخانه بالا آمد، بر سینه‌ی تپه بالا رفت و با قدرت تمام تا قلب دهکده محو شده پیش رفت. این سیل هزاران نکته، ضmann و ملحقات، نوشته و تصویر را با خود می‌برد. سرمایه‌گذاری هنگفتی صورت گرفت تا سرگذشت، رنج و موفقیت یهودیان را ابدی کند. هر روز، صدها نفر از کودکان مدارس، سربازان ارتش، شهروندان عادی و همچنین توریست‌ها برای آشنائی با آن، از محل بازدید می‌کنند. آنان با احساسی ژرف از رضایت، با اعتقاد به این که وجدان گذشته‌ی ملی‌شان از این به بعد استحکام یافته و تثبیت شده است، آن جا را ترک می‌کنند.

آیا ضروری است یادآوری شود که هیچ کدام از محافظان بزرگ و برجسته‌ی معبد یادمان که نامشان در بالا آمد، هرگز کوچکترین ارجاعی به تاریخ محلی که این بناها در آنجا ساخته شده، نکرده اند؟ با حرکت از این اصل که دهکده‌ای عربی ، جایی در گذشته‌ی یهودی، صهیونیستی و اسرائیلی ندارد، دلیلی هم نداشت که کوچکترین نشانه و یا یادی از آن در پیچاپیچ این محله حریص و وسیع موزه‌ها به چشم آید.

مجمع دانشگاهی تل آویو بر روی بلندی‌های تپه‌ی آهکی، پا به پای نابودی تدریجی الشیخ مؤسس، ساخته شد. زمان تاسیس رسمی مجمع سال ۱۹۶۴ است، اما از سال ۱۹۵۵ اولین «سنگ بنای» ساختمان دانشگاهی گذاشته شده بود که نمای عظیم آن بر بناهای حقیر روستا سایه افکنده است. ساختمان‌های دهکده از همان سال ۱۹۴۸ برای سکونت یهودیان ریشه کن شده‌ی بدون درآمد مورد استفاده قرار گرفت. در سال‌های بعد، بین دانشگاه و اهالی جدید از لایه‌های مستمند، جنگ فرسایشی کوچکی در گرفت. سرانجام در سال ۲۰۰۴، در مقابل پرداخت ۱۰۸ میلیون شکیل غرامت، اکثریت ساکنان، محل را تخلیه کردند؛ آنگاه، کاخ دانش توانست به قدرتش افزوده، با درهم شکستن منظم بقیه خانه‌ها مرتباً به سوی جنوب

گسترش یابد^{۲۲}. آشکار است که پرداخت خسارت به صاحبان اصلی غیریهودی زمین هرگز در دستور روز نبوده است.

در دانشگاه تل آویو، شصت مورخ در سه گروه مختلف به تدریس تاریخ اشتغال دارند؛ اکنون، به همین تعداد هم استادان بازنشسته وجود دارد. در جهان دانشگاهی اسرائیل، گروه حفظ یادمان دیگری تا این حد پرجمعیت و پُرکار وجود ندارد. این پژوهشگران ده ها جلد اثر در زمینه ی تاریخ بین المللی، خاورمیانه، یهودی و اسرائیلی منتشر کرده اند. شهرت علمی آن ها به دورست ها رسیده و برخی از آنان پیوسته در دانشگاه های معتبر خارجی مهمان علمی بوده اند. باوجود این، هیچکدام از آن ها برای نوشتن یک کتاب یا حتی یک مقاله ی علمی در مورد تاریخ زمینی که زیر آسفالت و بتونی قرار دارد که سرمایه ی اعتبار آنان در آنجا متراکم گشته، احساس تکلیف نکرده اند. هیچکدام از آن ها حتی یک پژوهش دانشجویی برای کسب فوق لیسانس یا دکترا در مورد تراژدی روستاهای بی صدائی که در این محل ریشه کن و نابود شده، سرپرستی نکرده اند. چون همیشه، هر زمان که صحبت از تاریخ ملی است، بخش تاریک آن پس زده شده، تا در بهترین حالت، بوسیله نسل های بعدی به خاک سپرده شود. فرض است که بارون های یادمان دارای روحیه ی علمی باشند، کسی از آن ها توقع ندارد که برداشتی اخلاقی نیز داشته باشند^{۲۳}.

در سال ۲۰۰۳، گروهی از فعالان اسرائیلی موسوم به زُورخوت («به یاد می آورند»)، که هدف شان جاودانه کردن خاطره ی نکبه است، در نامه ای به پرفسور ایتمار رابینوویچ، رئیس وقت دانشگاه تل آویو، از او خواستند که در مورد الشیخ موئس، «به سادگی این گذشته محوشده» را ذکر کند^{۲۴}. بیست استاد دانشگاه و نیز ده ها دانشجو و نوادگان اهالی دهکده از این درخواست پشتیبانی کردند. رابینوویچ، سرهنگ سابق سرویس های اطلاعاتی ارتش و سفیر پیشین اسرائیل در واشینگتن، همچنین مورخ کارشناس خاورمیانه است

^{۲۲} Haaretz, The Marker, 30 june 2004

^{۲۳} -رساله پایان تحصیل نوریت مسکوویتز Nourrit Moscovitz در مدرسه هنرهای زیبای دانشگاه، به وجود دهکده ارجاع می کند.

^{۲۴} -اصل نامه و نام امضا کنندگان به زبان های عبری، انگلیسی و عربی در جزوه ای موجود است:

Elles se souviennent d'al-Sheikh Muwannis, réalisé par Umar al-Ghubri :
http://www.zochrot.org/sites/default/files/zoc_muwannis_final.pdf

که به خاطر پژوهش های علمی اش جایزه ی کتاب یهودی را در آمریکا دریافت کرده است. به رغم عنوان های وی در مقام مامور عالی رتبه یادمان و نیز عضو هیئت مدیره خانه ی دیاسپورا- موزه خلق یهود، درخواست دانشگاهیان و دانشجویان جهت جاودانه کردن گذشته ی نزدیک، از جانب وی بدون پاسخ مانده است؛ او ظاهراً عامدانه نامه را نادیده گرفته است. در برابر پرسش های پی در پی روزنامه نگاران، سخنگوی دانشگاه چنین پاسخ داد: «در این روزها، طرح تاریخ دانشگاه در حال تدوین است، و در آن به الشیخ مؤسس اشاره خواهد شد. آخرسر، درخواست شما در نظر گرفته خواهد شد»^{۲۵}. تا امروز در سال ۲۰۱۲، طرح مزبور هنوز تحقق نیافته است: دانشگاه تل آویو و سرزمینی که بر روی آن بنا شده، هنوز تاریخ نوشته ندارد.

باوجود این، حقیقت این است که یک نشانی یادآور بقایای این گذشته واپس رانده و نامطلوب وجود دارد: در کناره جنوبی دانشگاه، ساختمان عربی نوسازی شده ای به نام خانه سبز وجود دارد، که به طور رسمی محل دیدار کارمندان دانشگاه است. باوجود این، کارکنان به خاطر قیمت های بالائی که در آنجا معمول است، کمتر به آن جا می روند. به این جهت، ساختمان به فضائی تبدیل شده که در آن مراسم و رویدادهای انتفاعی برگزار می شود، با رستورانی که برای پذیرائی از مهمانان متشخص به مناسبت تشکیل کنگره ها یا جشن های سالانه برای جمع آوری کمک های مالی مورد استفاده قرار می گیرد. بر روی تابلویی نوشته شده است:

«این خانه نمونه معماری منحصر به فردی است که از روستای الشیخ مؤسس باقی مانده است. دهکده الشیخ مؤسس در کنار محل باستانی فلیستن مربوط به قرن دوازدهم پیش از میلاد (تل قصیل) قرار دارد. در نیمه اول قرن نوزدهم، روستا توسعه و گسترش یافت؛ در کنار بناهای سنگی ساده، خانه های وسیع از سنگ تراشیده ظاهر شدند. در پایان جنگ اول جهانی، بریتانیایی ها به حاشیه روستا که زیر کنترل حکومت ترک قرار داشت، رسیدند. بریتانیا در حمله ای غافلگیرانه در ۲ دسامبر ۱۹۱۹، دهکده را تسخیر کرد. در دوران انتقالی قیمومت بریتانیا، همه ناحیه از جمله تل آویو، یافا و همچنین روستای الشیخ مؤسس توسعه یافت. خانه ی سبز به خاطر رنگ و نیز تاق های عظیم که نمای آن را می آراست، از دور جلب نظر می کرد. در آن دوره،

²⁵<http://www.ynet.co.il/articles/0.7340.L-2814759.00.html>

دوطبقه‌ی بالای آن مسکونی بود و طبقه‌ی پائین به تجارت و کسب و کار اختصاص داشت.

از سال ۱۹۲۴، اوضاع دهکده دگرگون شد: بخشی از زمین‌های آن به فروش رسید و مذاکراتی برای خرید بقیه زمین‌ها شروع شد. در مارس ۱۹۴۸، اردوگاه لهی با نام «رامات بیئر» در ده برپا شد. گردهم‌آئی بزرگ سربازان لهی در آن جا برگزار می‌شد و در طول آن دستور روز در مورد پیوستن نیروهای لهی به *ارتش دفاع اسرائیل* خوانده می‌شد. پس از ایجاد دولت (ژوئن ۱۹۴۸) پرسنل نیروی هوایی و افراد ماخل (داوطلبان آمده از خارج) در شیخ موتس سکونت کردند. از سال ۱۹۴۹، مهاجران و در کنار آن‌ها، پناهندگان قربانی جنگ را درخانه‌های روستا اسکان دادند؛ همین‌طور، به جنگجویان بازگشته از نبردهای جنگ استقلال نیز که راه حلی برای سکونت نیافته بودند، در آن جا مسکن دادند. در سال ۱۹۶۴، محوطه دانشگاه در رامات-آویو افتتاح شد. با توسعه‌ی دانشگاه، خانه سبز به باشگاه کارکنان تبدیل شد.^{۲۶}

نام مورخ پژوهشگر اسرائیلی و نویسنده متنی که تقریباً همه آن را نقل کردیم، نمی‌دانیم، اما این نوشته، وجدان اسرائیل از گذشته را وفادارانه بازتاب می‌دهد: زمین را خریده بودند و اصلاً به زور نگرفته بودند. دهکده عربی که به طرز معجزه آسائی تخلیه شده بود، به پناهگاه قربانیان یهودی تبدیل شد. دهکده‌ای که بخشی از آن در سال‌های دهه ۱۹۲۰ فروخته شد، به طور اتفاقی در اواخر سال‌های دهه ۱۹۴۰ به پایگاه لهی تبدیل شد تا سرانجام به صورت دانشگاه معتبری درآید. کوچکترین اثری از بلائی که در مارس ۱۹۴۸ برسر ساکنان آن آمد و نه محاصره و خفقان اقتصادی، نه مردم ربائی و تداوم تهدیدها، از هیچکدام خبری در متن نیست. فراتر از توجیهات فراوان، بی‌تفاوتی نسبت به رنج بومیان یکی از مشخصه‌های قابل توجه استعمار صهیونیستی است. پنهان کردن موجودیت دیگری، شرط درستی راه تاریخی است.

آخرین طعنه در داستان خانه سبز، این است که این بنا خانه‌ی ابراهیم ابوخیل از آشنایان هاگانا بود و او آخرین نفری بود که دهکده را ترک کرد، زیرا که به دوستانش اعتماد کرده بود. سرمایه‌گذاری سنگینی برای ساختمان این بنای خوش ریخت به عمل آمده بود: و این به احتمال قوی دلیل اطمینان ساکنان آن بر این واقعیت بود که مدت زیادی در آن زندگی خواهند کرد.

²⁶ ac.il/university-club/description.html

دیپلماسی آشتی جویانه ابوخیل با چنین روحیه ای خوانائی داشت. او به طرز ناشیانه ای اشتباه کرده بود؛ او نمی دانست که خود وی، نیاکان و فرزندانش در «سرزمین اسرائیل» به دنیا آمده اند، و در نتیجه فقط می توانستند به طور موقتی بر روی آن زندگی کنند.

«چه آسان بود که شیفته شویم، آگاهانه ناپدید شویم و به خیل توده های بزرگ عمومی دروغگویان بپیوندیم – توده ای که از نادانی شیرانه، بی تفاوتی سودجویانه و منافع خودخواهانه بی شرمانه تشکیل شده است»^{۲۷}. این نوشته ی س ایزهار S. Izhar، نویسنده بزرگ اسرائیلی در هیربات-هیزا *hirbat-Hiza* که به طور مستقیم به اوضاع تراژیک پناهندگان در سال ۱۹۴۸ ارجاع می کند، در طول سال ها همراه من بوده است، ولی درست نمی دانم چگونه می توانم در این رابطه غروری خاص داشته باشم. به یقین، من یکی از امضا کنندگان نامه سال ۲۰۰۳ خطاب به رئیس دانشگاه تل آویو بودم، اما تا کنون احساس نکرده بودم که بیان واقعی تاریخ دهکده ای که در زمین های قدیمی محل کار من قرار داشت، ضرورت دارد. من با مسائل دیگری مشغول بودم، موضوعاتی دور در زمان و مکان؛ اما در تدارک این کتاب، این بار فهمیدم که نمی توانم محلی تا این اندازه نزدیک را نادیده بگیرم و این زخم التیام نیافته را از سر بازکنم.

در سفرهای پی در پی فرهنگی و پژوهش ها، مطالبی یاد گرفتم که یکی از آنها به ویژه برایم اهمیت بسیار دارد: به یاد آوردن و شناخت قربانیانی که ما مسبب آن هستیم، سازش میان انسان ها و زندگی ای را که ارزش ها راهنمایش هستند، بیشتر میسر می سازد تا این که پی در پی و مدام تکرار کنیم که ما نوادگان قربانیان دیگری در گذشته هستیم. حافظه ی سخاوتمند و شجاع، حتی آغشته به اندکی تزویر، شرط تعیین کننده ی هر تمدن روشن بینی ست. به علاوه، چقدر زمان لازم است تا این نکته را دریابیم که، در صورتی که ستمگر حاضر به پذیرش بی عدالتی صورت گرفته نباشد، و نیز از جبران خسارت امتناع کند، قربانی هرگز وی را نخواهد بخشید؟

S.Izhar, « Hirbat-Hiza » (1949), in *Sept histoires (en hebreu)*, Tel-Aviv, ⁻²⁷
Hakibboutz Hameoukhad, 1971, P. 37.

در اواخر سال ۲۰۰۳، شاهد ویران کردن خانه‌ی منحصر به فرد محمود بیدس واقع در دامنه تپه‌ی آهکی و روبروی موزه‌ی سرزمین اسرائیل بودم. من با فاصله‌ی کمی از ماگدولین صباخی بیدس، نوه‌ی محمود که از شهر لد آمده بود، ایستاده بودم. هنگامی که بولدزرها آخرین تکه‌های دیوار ویران شده را جمع کردند تا در آن جا ناحیه شیک مسکونی «تل آویو» بسازند، او تحت تأثیر اندوه لرزید و سپس به گریه افتاد. من که هرگز در چنین شرایطی به سر نبرده بودم، مشکل می‌توانستم هیجاناتی را که او احساس میکرد، درک کنم. پدر من که در گذشته است، شاید می‌توانست او را بهتر بفهمد: در سال ۱۹۴۵، او در سفری به لدز در لهستان، چندی در مقابل خانه ویران شده مادرش ایستاده بود. سال‌ها بعد، در بازگشت از زادگاهش برای من تعریف کرد که در محله‌ی پیشین آن‌ها که اکنون ویران و محو شده است، پلاک‌های یادمانی در مورد حضور جماعت یهودی در آن جا نصب شده است. با این همه، این کار حسرت‌باری او نسبت به گذشته‌ای را که با یک ضربه نابود شده بود، کاهش نداد.

من از بیست و شش سال پیش در دانشگاه تل آویو کار می‌کنم و دلبسته کارم هستم. دوست دارم تدریس کنم و به برکت آن، از جمله، می‌توانستم این کتاب را بنویسم. آشکار است که من فکر نمی‌کنم و توصیه نیز نمی‌کنم که باید دانشگاهی را ویران کرد و به جای آن روستا و باغ میوه ساخت. به علاوه، گمان نمی‌کنم که در این صورت نیز، زمین‌ها را به نوادگان پناهندگان فلسطینی پس دهند، تا به طور جمعی به محل زندگی پدران و مادران و اجدادشان برگردند. با این همه، همان طوری که دولت اسرائیل باید آن سیه روزی را که تاسیس این دولت برای دیگری، یعنی فلسطینیان موجب شده است، به رسمیت بشناسد، و در چارچوب روند صلحی مورد انتظار، بهای آن را نیزپردازد، درست این است که دانشگاه من هم بر روی ستون در ورودی، پلاک یادمانی را خطاب به مردمان اخراج شده از الشیخ مونس، روستای آرامی که نابود و دفن کرده و به پس رانده اند، نصب کند.

همچنین، می‌بایست بنای یادبود دیگری که گواهی باشد به سرنوشت پناهندگان ناحیه‌ی یافای قدیمی در رامات-آویو، در محله‌ی یادمان‌ها، بین چهار موزه که «تاریخ طولانی سرزمین اسرائیل» و نیز «گذشته و حال خلق ابدی یهود» را جاودانه می‌کند، بر پا گردد.

آیا برای این منظور، محلی مناسب‌تر از خانه‌ی سبز وجود دارد؟ سود معنوی که دانشگاه از این حرکت خواهدبرد، کاملاً ضرر مالی ناشی از بستن

سالن جشن ها را جبران خواهد کرد. بدین ترتیب، دانشگاه من نقش یخ شکن فراموشی، این سیمان ذهنی تداوم کشمکش را ایفا خواهد کرد. شاید محاسبه من به کلی اشتباه باشد؟ شاید اهداکنندگان سخاوتمند صهیونیست سراسر جهان که ساختمان های دانشگاه، و نیز موزه های واقع در محله، با حمایت مالی آنان ساخته شده است، وجود پادمان فلسطینی را در قلب «سرزمین اسرائیل» شان نپسندند. آیا، یادآوری نکهه، و مبارزه با «نفی گرایان» آن، صدمه ای بر احساس مالکیت آن ها بر سرزمین نیاکان شان خواهد زد؟ آیا، با این عمل، کمک های آن ها کاهش یافته و از دولت یهودی شان آزرده خاطر خواهند شد؟

هر گونه تغییری درسیاست معطوف به حافظه، حاصل رودروئی ها، در میدان قدرت های مسلطی است که با گزینش فرهنگ جامعه، دست آخر، هویت جمعی آن را تعریف می کنند. خصوصیات حافظه و هویت، همواره تابعی از شکل وجدان ملی است که آن ها در آن جای دارد. آیا اسرائیلیان یهودی قادرند که به خاطر آینده شان در خاورمیانه، حاکمیت خود را از نو تعریف کرده، در نتیجه، مناسبات شان را با این محل، تاریخ آن و به ویژه کسانی که از آن ریشه کن شده اند، اصلاح کنند؟

مورخ از پاسخ به این پرسش سخت، ناتوان است؛ او باید به این امید قناعت کند که این کتاب، سهمی، هرچند ناچیز، در شروع این دگرگونی داشته باشد.

واژه نامه

با توجه به استناد نویسنده ی کتاب در بخش هایی از آن به متون مذهبی و از جمله به کتاب مقدس، کوشش کرده ایم که در گزینش واژه های فارسی، با درنظر گرفتن این ویژگی، لغت های معمول در ادبیات دینی را برگزینیم. در مورد لغات ویژه و مبهم کوشش کرده ایم به یک منبع قناعت نکنیم.

با این حال، شایسته است که در مورد برخی واژه ها توضیحات بیشتری بدهیم تا فهم مطالب را ساده تر کند. واژه ها را به همان ترتیبی که در متن آمده است، آورده ایم.

واژه های کولونیزاسیون Colonisation و کولون Colon بارها در متن کتاب آمده است (صفحه های ۲۹۰، ۲۹۴، ۳۲۸ و واژه کولون ۵۶ بار از صفحه ۳۲ تا ۳۲۸). این واژه ها همیشه به معنی معمول آن ها به کار نرفته اند. گرچه روند مهاجرت سازمان یافته ی یهودیان به فلسطین، درچارچوب سلطه ی استعماری صورت گرفته ولی امروز واژه کولونیزاسیون به معنی شهرک سازی های یهودی نشین نیز بکار می رود که به یقین بار استعماری دارد. به ساکنان چنین مجتمع ها کولون می گویند. در ترجمه این واژه ها، با توجه به متن، از معنی های مختلف آن استفاده شده است. در زیر به خلاصه معنی برخی واژه ها را می آوریم:

در اسرائیل، با استناد به کتاب مقدس، به سرزمین های کرانه باختری رود اردن، یهودیه و سامریه، Judaea & Samarie می گویند. سامریه نام کوه های شمالی کرانه باختری رود اردن نیز هست. نام بیت المقدس را با توجه به زمان روایت، اورشلیم، قدس و یا بیت المقدس آورده ایم.

حشمونی ها Hasmonéen سلسه ای که در جریان قیام مکابی ها در یهودیه به قدرت رسیدند و از سال ۱۶۴ تا ۶۳ پیش از میلاد حکومت کردند. در کتاب هایی که فقط در سنت مسیحی حفظ شده اند، این سلسله را مکابی یا مکابیان نیز نامیده اند. بنا بر نوشته های فلاویوس ژوزف، ماتیا هو بانی شورش نکابی ها از نواده های حشمونی بود ولی نام او در کتاب های مکابی ها نیامده است.

مکابی ها خاندان یهودی بودند که در برابر سیاست یونانی سلوکیان در قرن دوم پیش از میلاد مقاومت کردند. شورش مکابی ها، شورشی علیه سلسله یونانی سلوکیان بود که در آن سنت گرایان مخالف با تحول سنت یهودی در ارتباط با فرهنگ یونانی با یهودیان یونانی دارای فرهنگ مختلط درگیر شدند (بین ۱۷۵ تا ۱۴۰ پیش از میلاد). ماجرای این شورش در دو کتاب نخس مکابی ها شرح داده شده است.

Archetype..... کهن الگو، نمونه ازلی

Anhistorique..... غیرتاریخی، بدون پیوند با تاریخ

Anachronisme..... خطای تاریخی

هفتادگانی [سبعینیه]، یکی از نسخه های تورات که در قرن سوم پیش از میلاد در مصر به زبان یونانی ترجمه شد.

بانتوستان Bantoustan : در آفریقای جنوبی دوران آپارتاید، به سرزمینی محدود و بسته که به سیاهان (بانتوها) اختصاص یافته بود و عنوان «کانون ملی» homeland به آن داده بودند، گفته می شد. بانتو به معنی خلق است که پسوند فارسی ستان را به آن افزودند.

این شکل از تبعیض نژادی از سال ۱۹۵۴ برقرار شد و در اجرای آن دو شکل از «کانون ملی» به وجود آوردند. سرزمین های خودمختار به تعداد ۶، و دولت های «مستقل» به تعداد ۴ که در سال ۱۹۷۶ ایجاد شدند ولی جامعه بین المللی به رسمیت نشناخت. با سقوط دولت آپارتاید در آفریقای جنوبی این شیوه برچیده شد. اما، واژه وارد فرهنگ سیاسی شد و هنگامی که آزادیخواهان آفریقای جنوبی سرزمین های اشغالی فلسطین دیدار کردند، اعلام کردند که آپارتاید و بانتوستان هائی که اسرائیل موجب شده، شاید وخیم تر از آفریقای جنوبی باشد. (صفحه ۳۰۳)

"خلق" (Demos) در یونانی دو معنی دارد و ریشه ی واژه دموکراسی است. به مجموعه اعضای جامعه ی مدنی در سینه (شهر-دولت) یونانی که دارای مجلس هم بود، گفته می شد.

در بیشتر سینه های یونان، دموس شامل زمین داران، هنرمندان و بازرگانان می شد.

لولرها Levellers: اعضای گروه سیاسی جمهوری خواه و دموکرات در انگلستان دوران جنگ داخلی و مشترک المنافع. دشمنان این گروه برای تحقیر آنان نام فوق را به آن ها دادند تا نشان دهند که هواداران این گروه

خواستار «همتراز کردن وضعیت اجتماعی مردم» و از بین بردن «رده بندی اجتماعی» هستند.

در سال های ۴۶-۱۶۴۵، لولر ها از هواداران رادیکال پارلمان در لندن و حومه بودند و هنگام جنگ داخلی خواهان انتقال حاکمیت به مجلس عوام و کوتاهی دست پادشاه و لرد ها از قدرت شدند.

این واژه انگلیسی در فرهنگ معاصر هزاره، «طرفدار برابری، نابرابری ستیز، مساوات طلب» و در فرهنگ حمیم «طراز بردار، امتیاز برانداز، طرفدار برابری معنی شده است.

معادل فرانسوی این واژه Niveleur، در فرهنگ معاصر «هموارکنندگان، تراز کنندگان، تعدیل کنندگان» و در فرهنگ نفیسی «طراز کننده، خواهان برقراری مطلق مشاغل» معنی شده است. (صفحه ۷۵ کتاب)

واژه ی سیکار در ادبیات روم باستانی، به قاتل مزدور گفته می شد. سیکاری ها Sicares در ادبیات یهودی به افرادی می گفتند که وظیفه داشتند رومی ها را از یهودیه اخراج کنند. آن ها یهودیان افراطی بودند که از یهودیت سنتی انشعاب کرده بودند.

زلوت ها گروه هائی بودند که مسلحانه با رومیان می جنگیدند.

Eschatologique.... مبحث معاد، مبحث آخرت و اخرالزمان

Paganisme..... بت پرستی شرک و کافری

توسفوت از تفسیرهای تلمود است.

شمعون بارکوخبا، میهن پرستی یهودی بود که شورشی را رهبری کرد که نام او را گرفت.

یهود مدیناتا Yehoud Medinata، نام آرامی یکی از ایالت های زیر سلطه امپراتوری هخامنشی در پادشاهی یهودیه بود. پس از فتح بابل به دست کوروش در سال ۵۳۸ پیش از میلاد، هخامنشیان به یهودیان اجازه دادند که به به سرزمین یهودیه مهاجرت کنند. هخامنشیان دو قرن بر این منطقه حکومت کردند. این یهودیان هسته اصلی جمعیت یهودی یهودیه در دوران معبد دوم بودند.

تنائیم (واژه ای یهودی-آرامی)، جمع تنّا به فاضلانی گفته می شد که دیدگاه شان در میشنا توضیح داده شده است.

قرائیم (جمع قرائی) از فرقه هائی که با اکثر یهودیان در تضاد بودند. آن ها معتقد بودند که فرمان های خدا مستقیماً به موسی رسیده و نیازی به قانون شفاهی نظیر تلمود نیست.

Milenarisme معتقدان به هزاره و مهدویت

تثلیث..... خدای واحد در سه فرد (پدر، پسر و روح القدس)
پروتوناسیونالیسم به معنی ناسیونالیسم اولیه یا ابتدائی است که فلسفه آن نه میهن پرستی نسبت به حکومت یا محل زندگی بلکه به فرقه، قبیله نیاکان است.

ساباتئی ها (دونمه)، گروهی از یهودیان مخفی در امپراتوری عثمانی بودند که به صورتی اسرارآمیز اسلام آوردند ولی درواقع یهودی ماندند و از کابالا پیروی می کردند.

Judeophobe آن طوری که رایج است، یهودهراسی ترجمه شده، اما معنی درست آن نفرت و بیزاری از یهودیان است.

Messianisme مسیحیائی و مسیحا باوری ترجمه شده که معنی های دیگر آن موعودگرایی و اندیشه ی انتظار است. مهدویت هم ترجمه شده است. در یهودیت ریشه ی آن واژه عبری ماشیح است و مشیحا، به منجی می گویند که روزی ظهور خواهد کرد. نباید این واژه را با لقب عیسی یعنی مسیح به اشتباه گرفت.

قانون شفاهی، عبارت است از تلمود و میشنا که تورات شفاهی هم گفته می شود. میشنا یا مشنه [به معنی تکرار و تلقین]، کتاب خاخام یهوداها ناسی است که با گردآوری مکتوبات متفرق هلاحائی در یک جا، آن را به صورت «تورات شفاهی» درآورده است.

Pogrom از ریشه ی روسی به معنی تهاجم همراه با قتل و چپاول بخشی از جمعیت از سوی بخشی دیگر از اهالی. به کشتار یهودیان در روسیه تزاری گفته می شد. این واژه در اروپا رایج شده و یهودکشی و آزار جمعی یهودیان معنی می دهد.

Goy واژه توراتی به معنی قوم یا ملت است. به صورت جمع، به غیریهودیان گفته می شود.

Golem گولم واژه ای عبری به معنی نطفه ای ناقص است که اعضایش کامل نشده است. در افسانه های یهودی، موجودی ساختگی است که غالباً از گل رُس ساخته میشد. نه قدرت حرف زدن داشت و نه قادر به

دفاع از خالق خود. در ادبیات تلمودی اروپای شرقی محبوبیت زیادی پیدا کرد. گویا فرانکشتاین را نیز از ان الهام گرفته اند. معروف است که شعور گولم در وضع ابتدائی اولیه باقی مانده است.

کابالا یا قبالا، تفسیر رمزداری از کتاب های مذهبی عبری می دهد. نامی است که بر تصوف یهودی اطلاق می شود.

دیاسپورا.....واژه ای است یونانی که به پراکندگی قومی در پهنه جهان گفته می شود. در این کتاب منظور یهودیانی اند که در خارج از اسرائیل زندگی می کنند.

هلال حاصلخیز The Fertile Crescent، نامی است که باستان شناس دانشگاه شیکاگو، جیمز هنری بریستد در اوایل سده ی بیستم به کار برد و به منطقه ای از خاورمیانه گفته می شود که شکل یک هلال را دارد. هلال حاصلخیز شامل سرزمین های کنونی لبنان، قبرس، کویت، فلسطین، اسرائیل، اردن، بخش هائی از ایران و مصر و ترکیه می شود.

فهرست کتاب های شلومو ساند

- «خلق یهود»، انتشارات رنان، سال ۲۰۰۹
- چگونه خلق یهود اختراع شد، از کتاب مقدس تا صهیونیسم، انتشارات
فایار، ۲۰۰۸
- کلمات و زمین. روشنفکران در اسرائیل، انتشارات فایار، ۲۰۰۶
- قرن بیستم در صحنه (به سرپرستی شلومو ساند و ژ. ژولیار، انتشارات
لوسوی، ۱۹۸۵)
- توهم سیاست، ژرژ سورل و بحث روشنفکری ۱۹۰۰، انتشارات لا
دکوورت.
- در مارس ۲۰۱۳، کتاب جدیدی با عنوان «چگونه از یهودی بودن دست
کشیدم»، از سوی انتشارات فلاماریون در پاریس منتشر شده است.
- همان طوری که در مقدمه اشاره شد، اغلب این کتاب ها به زبان های
دیگر ترجمه شده اند.

