

انقلابهای سکولار و ضد انقلابات دینی

تناقض آشکار صهیونیسم در مقابل یهودیت

I

صهیونیسم یکی از روایت های موفقیت آمیز جنبش رهایی بخش ملی قرن بیستم است. نسل اول رهبران صهیونیست راه حلی برای «مسئله یهود» پیشنهاد کردند که برای تقریباً برای هر یهودی و غیریهودی واقع گرا (realistic) در جهان، تحقق آن غیرممکن به نظر می‌رسید. اما نسل بعدی آن راه حل را درک کرد. این درک برای اکثر یهودیان اروپا خیلی دیر و همراه با بزرگترین فاجعه در تاریخ یهود حاصل شد. با این وجود، صهیونیسم به هدف دست نیافتنی که تئودور هرتزل برای آن در مدت معین پنجاه سال که پیش‌بینی کرده بود، رسید.

از منظر تاریخی، اسرائیل نقش شگفت آور بسیار بزرگتری نسبت به هند یا الجزایر که ملت‌هایشان به اصطلاح در همان سرزمین به آزادی رسیدند، ایفا کرد. جنبش صهیونیستی که در تبعید متولد شده بود توانست یک کشور مستقل را در آنچه هرتزل «سرزمین قدیم- جدید» (old-new land) می‌نامید، تأسیس کند، سرزمینی که اعراب در آن ساکن بودند، اعرابی که توسط ترک‌های عثمانی و بریتانیایی‌ها استعمار شده بودند. امروزه، خودمختاری یهودیان، که تقریباً در مدت دو هزار سال غیرممکن بود، یک واقعیت روزمره است. پس چرا این پایان روایت نیست؟ همه چیز پس از استقلال «پسا صهیونیسم» (post-Zionist) شروع می‌شود. چیزی که اکنون باید در مورد آن صحبت کنیم، جنبش آزاد سازی ملت فلسطین است.

اما پیروزی صهیونیست‌ها پیچیده تر از آن چیزی است که این روایت مختصر نشان می‌دهد، و تقریباً به همان اندازه پیچیده که پیروزی‌های کنگره ملی هند و جبهه آزادی بخش ملی الجزایر بودند. امروزه هنوز جنبش صهیونیسم کاملاً موفق نشده است زیرا پروژه آزادیخواهانه آن تکمیل نگردیده. آنچه در فصل اول تناقض جنبش‌ها یا انقلابات آزادی بخش ملی نامیدم، در مورد جنبش یهود روایت خاص خودش را دارد که موضوع بحث من در اینجا است.

تصور کنید که گروهی از «بنیانگذاران» صهیونیست در اسرائیل معاصر، خود را در یک کنگره‌ی شیخ مانند پیدا کنند تا در مورد تاریخ این جنبش بحث و گفتگو کنند. در این گردهمایی تعدادی از بیلونیم¹

¹ بیلو (Bilu) یا پیشگامان فلسطین، یک جنبش یهودی در اواخر قرن نوزدهم بود که عمدتاً با مهاجرت یهودیان روسی که هدفشان اسکان کشاورزی در سرزمین فلسطین بود، تقویت شد. اعضای آن با نام بیلونیم شناخته می‌شدند و این جنبش در پی الهام بخشیدن به یهودیان برای مهاجرت به فلسطین عثمانی بود.

(Bilu'im)، برخی از صهیونیست‌های فرهنگی پیروان آحاد هعام² (Ahad Ha'am)، نمایندگان هرترلیان (Herzlian) یا صهیونیست‌های سیاسی³، هیئتی از جناح دموکراتیک حییم وایزمن⁴ (Chaim Weizmann)، سوسیالیست‌های اولیه، صهیونیست‌های کارگری از دومین آلیا⁵ (Second Aliyah)، گروه هژمونیک آینده (future hegemonic)، تعدادی از خاخام‌های میزراحی⁶ (Mizrahi rabbis) و اقلیت ارتدکس که از پروژه صهیونیستی حمایت می‌کنند در آن کنگره، شرکت داشته باشند.⁷

به گمان من، اکثر این افراد فکر نمی‌کردند که امیدهایشان به طور کامل محقق شود. بدون تردید دولتی که به شکل امروز در اسرائیل وجود دارد، با دیدگاه آنها مطابقت نخواهد داشت، حتی صهیونیست‌های سیاسی، که اغلب گفته می‌شد چیزی جز یک دولت ویژه نمی‌خواهند، نیز دولت (کنونی) اسرائیل آن نوع دولتی نیست که آنها می‌خواستند. همچنین این دولت آن نوع دولتی نیست که خاخام‌های میزراحی در نظر داشتند، اما من در این مورد می‌خواهم بر انتظارات و ناامیدی‌های دیگران تمرکز کنم، زیرا جنبش صهیونیسم، در اصل و در سال‌های بزرگترین دستاوردهایش، یک پروژه سکولار بود. این چیزی است که رابطه آن با یهودیت را بسیار جالب و بحث‌انگیز می‌کند. من پیشنهاد می‌کنم که به دقت به این رابطه نگاه کنیم و آن را به عنوان یک مورد خاص از تنش یا تضاد داخلی که در تاریخ جنبش‌های آزادی بخش ملی در هند و الجزایر و حتی در فلسطین نیز نشان داده شده است، در نظر بگیریم. این بطور قطع دگر بار (در فلسطین) مطرح خواهد شد، زیرا فلسطین، حتی قبل از تشکیل دولت، دارای یک تاریخ ملی‌گرایی-سکولار و احیای مذهبی می‌باشد.

II

شرح یهودی این روایت جنبش صهیونیستی با تبعید آغاز می‌شود. در طول تقریباً دو هزار سال خیالپردازی ذهنی ما (یهودیان)، مردم بی دولت و فرهنگ محور پراکنده اسرائیل توانستند برای نخستین بار یک مذهب سیاسی را توسعه دهند که با بی دولتی و آوارگی آنان هماهنگ و سازگار باشد. نمی‌دانم چقدر طول می‌کشد تا فرهنگی از این نوع توسعه یابد. ما می‌توانیم نشانه‌هایی از این انطباق را خیلی زود پیدا کنیم. همانطور که در نامه معروف ارمیای نبی (Jeremiah's letter) به تبعیدیان در بابل، حدود سال ۵۸۷ پیش از میلاد (پیامبر، مثل همیشه، با خدا صحبت می‌کند): «خانه‌ها بسازید و در آنها زندگی کنید، باغ‌ها

² آحاد هعام: (۱۸ اوت ۱۸۵۶ – ۲ ژانویه ۱۹۲۷) یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان صهیونیست پیش از تأسیس دولت اسرائیل و مهم‌ترین نویسنده و اندیشمند ادبیات عبری اولیه صهیونیسم بود. او مکتبی از اندیشه‌های ملی گرایانه یهودی پدیدآورد که به «صهیونیسم فرهنگی» یا «صهیونیسم روحی» شناخته می‌شود.

³ هرترلیان: صهیونیست‌هایی می‌باشند که از وجود یک سرزمین و دولت یهودی در سرزمین (اسرائیل)، که قرن‌ها سرزمین اجدادی قوم یهود بوده است، حمایت می‌کنند.

⁴ حییم عزرائیل وایزمن (۲۷ نوامبر ۱۸۷۴ / ۹ نوامبر ۱۹۵۲): بیوشیمی‌دان و استاد دانشگاه اسرائیلی متولد روسیه بود که به‌عنوان رئیس سازمان جهانی صهیونیسم و اولین رئیس‌جمهور اسرائیل برگزیده شد. او نقش مهمی در صدور بیانیه بالفور داشت.

⁵ دومین مهاجرت یهودیان به فلسطین عثمانی بین سال‌های ۱۹۰۴ تا ۱۹۱۴ بود که تقریباً ۳۵۰۰۰ مهاجر، عمدتاً از امپراتوری روسیه که از یهودستیزی و کشتارهای دسته‌جمعی گریختند.

⁶ میزراحی یا میزراحی: به یهودیانی گفته می‌شود که از تبار جوامع یهودی مقیم خاورمیانه هستند. اصطلاح میزراحی در اسرائیل بیشتر برای اشاره به گروهی از یهودیان استفاده می‌شود که از کشورهای با اکثریت مسلمان به اسرائیل آمده‌اند.

⁷ For the early Zionists, see David Vital, *The Origins of Zionism* (Oxford, U.K.: Clarendon Press, 1975).

بکارید و از میوه‌های آنها بخورید... و به دنبال رفاه شهری باشید که شما را به آن تبعید کرده‌ام و از جانب خداوند برای آن دعا کنید. زیرا در رفاه آن، شما موفق خواهید شد.»⁸

اما ساختار اجتماعی یهودیان در تبعید، قرن‌ها طول کشید تا قدرتمند گردد. این معماری و ساختار عمیق زندگی یهودیان است. یهودیت در اواخر قرن نوزدهم، زمانی که صهیونیسم متولد شد، دین تبعید بود. آرزوی بازگشت به سرزمین مادری که مدت‌ها از دست رفته بود. صهیونیسم نقش مهمی در آن دین داشت که ایده استقلال سیاسی نداشت. لئو پینسکر (Leo Pinsker) در کتاب «رهایی خود به خودی» (Auto-Emancipation) نوشت⁹ که قوم یهود فراموش کرده بودند که استقلال سیاسی به چه معناست.¹⁰

سیاست تبعید یهودیان دو جنبه داشت. اول، آنها تسلیم حکومت غیریهودیان شدند و سیاست تسلیم را پیشه کردند. دوم، آنها صبورانه منتظر رستگاری الهی شدند. به سخن دیگر یهودیان از سیاست امید به تعویق افتاده پیروی کردند. البته موارد دیگری نیز در این مورد وجود دارد و چیزهای بیشتری می‌توان در باره تجربه سیاسی یهودیان گفت، اما این دوگانه گرایی (dualism) آنان است که در قانون و ادبیات یهودیان منعکس شده است. تسلیم یهودیان تا زمان آمدن مسیح ادامه پیدا می‌کند و آمدن مسیح که به امید خدا بود به نظر می‌رسید که به طور نامحدود به تعویق افتاده است.¹¹ تسلیم و تعویق، کلمات و اعمالی که این سیاست (یا ضد سیاست) ایجاب می‌کرد که یهودیان پراکنده (Diaspora) در هر محیط دست به نوآفرینی زنند. اما این نوآفرینی به هیچ وجه موقتی نبودند، و همچنین درست نیست که بگوییم سیاست تبعید با اکراه پذیرفته شده است. این سیاست طبیعی یهودیان در نظر خود آنها بود و همانطور که معمولاً تصور می‌شد، نتیجه ضروری جایگاهی بود که خدا در تاریخ جهان به آنها اختصاص داده بود.

بنابراین، نتیجه آن می‌شود که هرگونه تلاش سیاسی برای فرار از تبعید، هرگونه ناسیونالیسمی که هدفش تشکیل دولت باشد، باید کار افرادی باشد که این تکلیف الهی را پذیرفته اند و از فرهنگ تسلیم و تعویق پیروی نکرده اند. اما از آنجایی که این فرهنگ بخش مرکزی یهودیت موجود در قرن نوزدهم بود، صهیونیسم ساخته و پرداخته افرادی شد که با یهودیت دشمنی داشتند. اگر مجبور باشم، این جمله را به طرق مختلف تفسیر می‌کنم، اما در شکل عریان و بدون قید و شرط، این واژه به توضیح یک هدف صهیونیستی بسیار مهم کمک می‌کند و آن «نفی تبعید» است. اما این موارد با پایان تبعید یکسان نیست. البته صهیونیست‌ها می‌خواستند به تبعید پایان دهند، اما آنها همچنین معتقد بودند، یا بسیاری از آنها معتقد بودند که پایان دادن به آن بدون «نفی» گرایش‌ها و عادات فرهنگی، یعنی ذهنیت تبعید، غیرممکن خواهد بود. آلبرت ممی می‌نویسد که: «همه چیز توسط این ذهنیت فلج، به زنجیر کشیده و مهار شده است.»¹² برای فرار از تبعید، یهودیان

⁸ Jeremiah 29:4-7. This is the New Jewish Publication Society translation; the King James Version has "seek the peace of the city ... for in the peace thereof shall ye have peace." A very early but prescient account of exilic politics can be found in the book of Esther.

⁹ رهایی خودبخودی» جزوه‌ای است که در سال ۱۸۸۲ توسط پزشک و فعال یهودی روسی-لهستانی، لئون پینسکر، به زبان آلمانی نوشته شده است. این جزوه، سندی بنیادین برای ناسیونالیسم یهودی مدرن، به‌ویژه صهیونیسم، محسوب می‌شود.

¹⁰ Leo Pinsker, *Road to Freedom: Writings and Addresses*, ed. B. Netanyahu (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1975), 76.

¹¹ On the deferment of hope, see Gershom Sholem, *The Messianic Idea in Judaism* (New York: Schocken, 1971), chap. 1.

¹² Albert Memmi, *The Liberation of the Jew*, trans. Judy Hyun (New York: Viking Press, 1973), 297-98.

لازم بود بر سازگاری طولانی مدت خود با اسارت در میان غریبه‌دیان غلبه کنند. نام این سازگاری «یهودیت» بود.

غلبه بر ذهنیت تبعید، پروژه‌ای بود که می‌توانست در جهان یهود از آن حمایت شود، اما برجسته‌ترین و موفق‌ترین مدافعان آن احتمالاً یهودیانی بودند که در دنیای سرکوب‌کنندگان خود جذب شده و به مردم خود با نگاهی بیگانه می‌نگریستند. هر تزل، دقیقاً همان رهبر ملی گرا بود که می‌خواست یهودیان، دولتی مانند هر دولت دیگر اروپایی داشته باشند. این رویای صهیونیستی عادی بودن، که به درخواست بزرگان کتاب مقدس به «اول سموئیل نبی» در تورات بازمی‌گردد مبنی بر اینکه: «ما پادشاهی بر خود خواهیم داشت تا ما نیز مانند همه ملت‌ها باشیم»¹³ پادشاهی که از آزار و اذیت و ترس زاده نشده باشد. این موضوع دو منبع فکری نیز دارد که هر دو با فرهنگ تبعید در تضاد می‌باشند. اولی، شناخت نزدیک از ملت‌های دیگر است و دومی، این باور که تقلید از این ملت‌های دیگر هم ممکن و هم مطلوب است. در واقع، هر تزل از مترقی‌ترین ایده‌های اروپایی، به ویژه در مورد جایگاه زنان، تقلید کرد. او در آرمان‌شهر صهیونیستی، که در «سرزمین قدیم-جدید» خود آورده است می‌نویسد که: «زنان حقوق برابر با مردان دارند و مانند مردان موظف به انجام دو سال خدمت ملی (سربازی) هستند».¹⁴ هر تزل صریحاً این برابری را در برابر محرومیت سنتی زنان از تمام نقش‌های عمومی در یهودیت قرار نمی‌دهد، که یک چالش آشکار در برابر سنت باشد.

رهبرانی مانند هر تزل و ماکس نوردو (Max Nordau) که از برجسته‌ترین حامی فکری او بود هیچ تردیدی و هیچ نگرانی، در مورد نفی تبعید نداشتند، زیرا هیچ چیز در تجربه آنها نشان نمی‌داد که آنچه آنها موافق نفی می‌باشند، ارزش زیادی داشته باشد، آنها پیوندهای عاطفی کمی با شیوه زندگی قدیمی داشتند، چیزی که هر تزل آن را «بیماری ارثی هزار ساله» می‌نامید.¹⁵ این ممکن است کلید تصمیم آنها در پیگیری اهداف شان باشد (اشغال فلسطین و تاسیس اسرائیل. م.)

اما همین بیگانگی با افکار عمومی مردمی که قصد رهایی آنها را دارند، می‌تواند موجب شکست رهبران جنبش‌های آزادی بخش ملی را فراهم سازد. همانطور که هر تزل در ماجرای اوگاندا نشان می‌دهد ماجرای است که بتوانم به طور خلاصه در مورد آن صحبت کنم».¹⁶ این ماجرا در سال ۱۹۰۳ آغاز شد، زمانی که یک مقام استعماری بریتانیا پیشنهاد داد که میتوان بخش بزرگی از خاک اوگاندا را برای اسکان یهودیان به جای فلسطین در نظر گرفت.

هر تزل مشتاق پذیرش این پیشنهاد بود، پیشنهادی که نمایانگر برسمیت شناختن رسمی جنبش صهیونیستی به مثابه یک مدعی ارضی می‌باشد. او ظاهراً درک کمی از مخالفتی داشت که این پیشنهاد برمی‌انگیزد. رهبران صهیونیستی نزدیک تر به افکار عمومی مردم خود به طور غریزی فهمیدند که هر چقدر هم که

¹³ کتاب اول سموئیل نبی باب هشتم

¹⁴ Theodor Herzl, *Old-New Land ("Altneuland")*, trans. Lotta Levensohn (New York: Bloch, 1941), 79.

¹⁵ Shmuel Almog, *Zionism and History: The Rise of a New Jewish Consciousness*, trans. Ina Friedman (New York: St. Martin's Press, 1987), 98, quoting from an article that Herzl wrote in 1899.

¹⁶ In discussing the Uganda controversy, I rely heavily on Ehud Luz, *Parallels Meet: Religion and Nationalism in the Early Zionist Movement (1882–1904)*, trans. Lenn J. Schramm (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1988), chap. 10 and, on Almog, *Zionism and History*, chap. 4.

وضعیت یهودیان ناامید کننده باشد این پیشنهاد یک قدم فراتر از حد نفی تبعید است. (بحث اوگاندا بلافاصله پس از کشتار کیشینف¹⁷ (Kishinev massacre) در روسیه آغاز شد)، در نتیجه یک ناسیونالیسم خاص یهودی فقط می‌توانست تنها یک سرزمین را به عنوان هدف نهایی خود داشته باشد و آن سرزمین اسرائیل (Eretz Yisrael) بود. این رهبران، که اکثر آنها یهودیان روسی بودند، می‌خواستند پیشنهاد بریتانیا را با قدرانی بپذیرند و سپس آن را رد کنند که این همان چیزی شد که سه یا چهار سال بعد از مرگ هرتزل، اتفاق افتاد.

به طرز عجیبی، پیشنهاد اسکان یهودیان در اوگاندا تحت حکومت بریتانیا، توامان بیش از حد رادیکال و بیش از حد محافظه‌کارانه بود. این پیشنهاد برای برخی صهیونیست‌های رادیکال، سکولار و سوسیالیست جذاب بود، که نگران بودند رمز و راز سرزمین اسرائیل، کار تحول فرهنگی را دشوارتر کند یا شاید آن را به کلی شکست دهد. سال‌ها پیش، یهودا لیب لوین (Yehudah Leib Levin) یکی از مدافعان برجسته روشنگری یهودی که آمریکا را بجای فلسطین ترجیح می‌داد در مورد مخالفت خود با اسکان یهودیان در فلسطین می‌گوید که: «من نگران ارتدوکس‌ها (مذهبی‌های افراطی سنت گرا) بودم و از خاخام‌ها، می‌ترسیدم، به دلیل حال و هوای سرزمین موعود (اسرائیل)، جایی که هاسکالا¹⁸ (Haskalah) قادر به اعمال نفوذ خود نبودند.¹⁹ هیلل زایتلین (Hillel Zeitlin) در جریان موضوع اوگاندا این نظریه را با قدرت بیشتری مطرح کرد، نظریه ای که به شیوه‌ای که امروز نیز طنین‌انداز است مبنی بر اینکه: «همان سنتی که در آوارگی یهودیان بر ما سنگینی می‌کند، در سرزمین اسرائیل نیز هزاران بار بیشتر بر ما سنگینی خواهد کرد زیرا آنجا خانه‌ی آنها (سنت گرایان مذهبی) است. سلطه‌ی خاخام‌ها بر توده‌ها در آنجا تضعیف نخواهد شد، آنطور که صهیونیست‌های آزاداندیش امیدوارند، بلکه بر عکس قوی‌تر و قوی‌تر خواهد شد.»²⁰ اوگاندا (یا حداقل ایده‌ی اوگاندا) آغازی جدید و فرصتی برای ایجاد زندگی ملی بر پایه‌ی مدرنیسم ارائه داد. اما با این وجود ایده اوگاندایی نیز در ادامه تبعید و انقیاد ناشی از تبعید بود. زیرا سلطه گران جدید گرچه مهربان‌تر از سلطه گران قدیمی بودند یعنی پادشاه انگلستان به مراتب بهتر از تزار روسیه یا سلطان ترکیه بود، اما پادشاه انگلستان، داوود پادشاه (King David) نبود و نماینده حاکمیت یهودی محسوب نمی‌شد. شاید به همین دلیل باشد که خاخام‌های میزراحی با طرح هرتزل موافق بودند زیرا آنها مجبور نبودند با چالش حق حاکمیت (sovereignty) روبرو شوند.²¹

در اولین جلسات صهیونیستی کنفرانس کاتوویتز (Kattowitz conference) در سال ۱۸۸۴، سخنان یک نماینده ارتدکس از رومانی به دلایلی که ممکن است برای یهودیان سکولار معاصر (و غیر یهودیان)

¹⁷ قتل عام کیشینف یک شورش ضد یهودی بود که در کیشینف (کیشینو امروزی، مولداوی)، که در آن زمان پایتخت استان بessarabia در امپراتوری روسیه بود، در 19 تا 21 آوریل 1903 رخ داد. در طول این قتل عام که در روز عید پاک آغاز شد، بین 40 تا 49 یهودی کشته شدند. این حادثه توجه جهانی را به آزار و انیت یهودیان در امپراتوری روسیه معطوف کرد و تنودور هرتزل را بر آن داشت تا طرح اوگاندا را به عنوان پناهگاه موقت برای یهودیان پیشنهاد دهد.

¹⁸ هاسکالا (نو اندیشان دینی): به نوزایش فرهنگی یهودیان اشکنازی در مرکز و شرق اروپا گفته می‌شود، که در سده‌های ۱۸ و ۱۹ میلادی و در اثر روشن‌گری در اروپا پدید آمد.

¹⁹ Vital, *Origins of Zionism*, 138; see also Luz, *Parallels Meet*, 38.

²⁰ Luz, *Parallels Meet*, 271–72.

²¹ This was commonly asserted at the time by critics of Mizrahi. Luz thinks it plausible but doesn't find enough evidence to say it himself—see *Parallels Meet*, 267–68.

بی‌اهمیت به نظر برسد، اما در واقع به اصل درگیری بین صهیونیسم و یهودیت علیه استقلال سیاسی اشاره کرده است. او در این مورد می‌گوید که: «هیچ دولتی نمی‌تواند بدون خدمات پستی، راه‌آهن و تلگراف خود موجودیت خود را حفظ کند و این خدمات باید شبانه روز در طول هفته فعال و ادامه داشته باشند. اما اگر مقامات اسرائیل طبق قوانین موسی در روز سبت²² (Sabbath) استراحت کنند، سایر کشورها... اعتراض خواهند کرد، در حالی که اگر به مقامات خود اجازه دهیم سبت و اعیاد را نقض کنند، برادران ما... قیام کرده و ما را نابود خواهند کرد.²³»

«نمونه‌های دیگری از این دست فراوانند برای مثال، خدمات گاز و برق، کار پلیس و آتش‌نشانی، خدمات عادی بیمارستان‌ها، درمانگاه‌ها، جمع‌آوری زباله، نظافت خیابان‌ها و غیره. در سرزمین‌های تبعید، غیر یهودیان تمام این کارهای ضروری را در روز سبت انجام می‌دادند و در اوگاندا احتمالاً به عهده (افریقایی‌های تحت سلطه) بریتانیا بود. یهودیان مذهبی هنوز نمی‌توانستند تصور کنند که خودشان این کار را انجام دهند. در زندگی خصوصی خود، آنها به «شَبِت گوی» (Shabbos goy)، یک دوست، همسایه یا خدمتکار غیریهودی، برای انجام تمام کارهای ضروری که برای یهودیان در روز سبت ممنوع بود، متکی بودند. در نتیجه دولت در دوران پیش از مسیح چه دولتی بود و (در آینده چه دولتی باید باشد) به جز یک دولت شَبِت گوی در مقیاس بزرگ؟ شک دارم که هر تزل نگران ناسازگاری احتمالی قوانین موسی و یک دولت یهودی بوده باشد. توصیف رؤیایی او از دولتی که در آن ارتش در پادگان‌های خود و خاخام‌ها در کنیسه‌هایشان می‌مانند، شامل این قوانین نمی‌شد.»²⁴ از دیدگاه سیاسی، جغرافیای مقدس یهودیان باید او را بیشتر نگران می‌کرد تا ناسازگاری قوانین تورات با یک دولت یهود. اما او تا زمانی که جنجال اوگاندا بالا گرفت، درک کمی از این موضوع داشت. روایت‌های مکالمات او با مقامات بریتانیایی نشان می‌دهد که او تا حد امکان از خودمختاری و استقلال داخلی (autonomy) در یک محیط اوگاندایی دفاع می‌کرد، برای او خود محیط اهمیت کمتری داشت. با این حال، باید توجه داشت که جغرافیای مقدس، یکی از ویژگی‌های فرهنگ تبعید بود که نه او و نه هیچ یک از اوگاندایی‌های دیگر که بعدها خود را «قلمرو گرایان»²⁵ (Territorialists) نامیدند، قابل نفی نبود.

صهیونیست‌های فرهنگ محور، پیروان احاد همام با طرح اوگاندا مخالفت کردند و به شدت از فقدان فرهنگ و دانش یهودی هر تزل و حتی بیشتر از آن، بی‌تفاوتی او نسبت به علایق و دلبستگی‌های عاطفی یهودیان انتقاد کردند. آنها پیوسته بر لزوم تداوم یهودیان با گذشته خود اصرار می‌ورزیدند و تعدادی از آنها، مانند حییم نحمان بیالیک (Hayim Nahman Bialik) شاعر عبری زبان، آگاهانه به جای نفی تبعید، به دنبال تعامل انتقادی با آن بودند. فراخوان بیالیک برای «گردآوری» جمعیتی فرهنگ محور، نشان دهنده مسیری

²² سبت: در دین یهود، روز استراحت و عبادت است. بر اساس کتاب سفر خروج، روز سبت، روز استراحت در روز هفتم است و همان‌طور که خداوند بعد از خلقت بر اساس روایت آفرینش در این روز آرام گرفت. به دستور خداوند به عنوان روز تعطیل و استراحت می‌باشد.

²³ Vital, Origins of Zionism, 169.

²⁴ For the army and the rabbis, see Theodor Herzl, The Jewish State, with an introduction by Louis Lipsky (New York: American Zionist Emergency Council, 1946), 146

²⁵ سازمان سرزمینی یهود (Jewish Territorial Organization) یک جنبش سیاسی یهودی بود که ابتدا در سال ۱۹۰۳ در پاسخ به طرح اوگاندای بریتانیا تاسیس شد. هدف اصلی این سازمان یافتن سرزمینی جایگزین برای فلسطین بود که توسط جنبش صهیونیستی ترجیح داده می‌شد. این سازمان برای ایجاد یک سرزمین یهودی چیزی را پذیرفت که به عنوان سرزمین‌گرایی یهودی شناخته می‌شود.

است که طی نشده است، مسیری که بعداً از آن به عنوان مسیری مناسب و بهتر دفاع خواهم کرد.²⁶ خود احاد هعام به نویسندگان صهیونیستی حمله می کرد که آنها کل تاریخ یهود را «یک اشتباه طولانی که نیاز به اصلاح فوری و کامل دارد» می دانستند. اگرچه او در نامه‌ای خصوصی اذعان کرد که صهیونیسم ممکن است «تضاد پنهانی [با یهودیت] در اعماق روح» داشته باشد، اما پیوسته با آنچه که او آنرا «یهودی که به قوانین یهود اعتقاد ندارد و یا تردید دارد» (apikorsut le-hakhis)، مخالف بود.²⁷ با این وجود، ایده‌های خود او در مورد پیوستگی و استمرار گزینشی بود و عمدتاً بر «اخلاق نبوی» متمرکز می شد و ایده‌های بسیاری از پیروان و تحسین کنندگانش از این هم گزینشی تر بود.

لئو موتزکین (Leo Motzkin) می نویسد که: «صهیونیسم به هیچ وجه «ادامه مستقیم فرهنگ باستانی» یهود نمی باشد و جوزف کلاوسنر (Joseph Klausner) اعتقاد داشت که: «اگرچه آن به معنای بازسازی و نه خلق چیزی از هیچ می باشد در واقع یک جنبش یهودی بسیار رادیکال است... این جنبش آرزوی یک انقلاب کامل در زندگی یهودیان را دارد و یا به سخنی دیگر انقلابی است علیه پراکندگی یهودیان»، یک انقلاب کامل در زندگی و فرهنگ یهودیان چیزی که از ادبخواهان یهودی بوسیله آن در امان بماند. مقاله آیزایا برلین (Isaiah Berlin) در مورد حییم و ایزمن (Chaim Weizmann) به زیبایی این نکته متناقض را نشان می‌دهد. برلین می‌گوید و ایزمن با مردم خود همدل بود: «زبان او زبان آنها بود و دیدگاه آنها نسبت به زندگی دیدگاه او بود.» با این حال، او مردم را به عنوان «جمعیتی نیمه برده، که به جایگاهی پست و وابسته تنزل یافته‌اند و فضایل و رذایل بردگان را دارند» می‌شناخت. و ایزمن فکر می‌کرد برای این وضعیت «هیچ درمانی جز یک انقلاب و یک دگرگونی اجتماعی کامل وجود ندارد.» مردانی مانند موتزکین، کلاوسنر و ایزمن احتمالاً با سیمون برنفلد (Simon Bernfeld) موافق بودند که: «تضمین آینده یک ملت با نابودی گذشته آن غیرممکن است»، با این حال، چیزهای زیادی وجود داشت که آنها می‌خواستند از میان بردارند.²⁸

موضوع اصلی انتقاد آنها خود دین بود، نکته‌ای که به شدت توسط حییم هزار (Haim Hazaz) در داستان کوتاهی به نام «موعظه» (Sermon) که در دهه 1940 نوشته بود، منعکس شده است مبنی بر اینکه: «صهیونیسم و یهودیت به هیچ وجه یکسان نیستند، نه تنها دو چیز کاملاً متفاوت از یکدیگر بلکه حتی دو چیز کاملاً متضاد میباشد... وقتی کسی دیگر نمی‌تواند یهودی باشد، صهیونیست می‌شود.»²⁹ مارتین بوبر (Martin Buber)، در مخالفت نسبی با این موضع رادیکال، اصرار داشت که او فقط با اشکال منحط تبعیدی یهودیت و «معنویت مطیع و سنت [تحمیلی]... که از معنای آن تهی شده است.» مخالف می باشد.³⁰

²⁶ Some of Bialik's poems help explain why the road was not taken; they express something close to despair about the relevance or value of the tradition. See, for example, "The Talmud Student" in Selected Poems of Hayyim Nachman Bialik, ed. Israel Efros (New York: Bloch, 1948; revised ed. 1999), 29–50. The great early effort at cultural ingathering is The Book of Legends (Sefer Ha-Aggadah), ed. Hayim Nahman Bialik and Yehoshua Hana Ravnitsky, trans. William J. Braude (New York: Schocken, 1992); the book was originally published in Hebrew in Odessa in 1908–11.

²⁷ Almog, Zionism and History, 121, 199; Ahad Ha'am, "The Transvaluation of Values," in Nationalism and the Jewish Ethic: Basic Writings of Ahad[...] Ha'am, ed. Hans Kohn, trans. Leon Simon (New York: Schocken, 1962), 165; Luz, Parallels Meet, 88.

²⁸ Almog, Zionism and History, 132, 140, 270; Isaiah Berlin, Personal Impressions, ed. Henry Hardy (New York: Viking, 1981), 42–44.

²⁹ Haim Hazaz, "The Sermon," in Israeli Stories, ed. Joel Blocker (New York: Schocken, 1962), 65.

³⁰ Almog, Zionism and History, 134–35

مانند او، بسیاری از صهیونیست‌های فرهنگ‌محور و بعدها سوسیالیست‌ها جهت الهام گرفتن به اسرائیل کتاب مقدس نگاه می‌کردند، به فرهنگی از پادشاهان، جنگجویان و پیامبران که می‌توانستند امیدوار به ادامه آن باشند. اما قهرمانان کتاب مقدس که در ادبیات و تبلیغات صهیونیستی توصیف شده‌اند، نقطه مقابل عقاید یهودیان و یهودیت معاصر بود. این مذهب (صهیونیسم)، مردان و زنان قوی را تربیت و پرورش می‌داد، در حالی که دین (یهودیت) تبعید، تسلیم، انفعال سیاسی و ذهنیتی برده وار که قادر به مقاومت یا کمک به خود نبود را ترویج می‌کرد. روی آوردن به کتاب مقدس به معنای اذعان به یک گسست و شکاف فرهنگی بشمار می‌رفت.

گویی در مثالی از بیان صهیونیستی، اسرائیل کاگان (Israel Kagan)، یک خاخام برجسته ارتدکس، که اصرار داشت بگوید: «ما قدرت اصلاح وضعیت مردم خود را نداریم، زیرا ما تحت سلطه دشمنان خود هستیم.»³¹ نویسندگان صهیونیست اظهاراتی از این دست را به عنوان «فقدان اعتماد به نفس ملی، ابتکار عمل و وحدت سیاسی» ناشی از سال‌ها تبعید و کنارگیری مذهبی تلقی می‌کردند.³² اما کاگان می‌گفت که سلطه (دشمنان) حکم خداست و قدرت سیاسی (دولت) تنها منبع عزت نفس نمی‌باشد. شکاف بین این دیدگاه‌ها بسیار زیاد بود و یافتن پیوستگی و وحدت آسان نبود.

گاهی اوقات نقد صهیونیستی کمتر اعتقادی و بیشتر ناشی از ضرورت بود، مانند زمانی که نویسندگان، که اکثراً بسیار جوان بودند، به رویگردانی از فعالیت بدنی و دنیای طبیعی که مشخصه زندگی تبعیدی بود، حمله می‌کردند. همانطور که دیوید هارتمن (David Hartman) می‌گوید: «صهیونیسم سکولار» با «اشتیاق برای مدل‌های انسان‌شناسی، قدرت فیزیکی را ستایش می‌کرد»³³ و در مقابل از «انحطاط فیزیکی» یهودیان اروپای شرقی نفرت داشت. در واقع، کلیشه یهود ستیزانه از یهودی رنگ پریده، خمیده و ترسناک، یک کلیشه صهیونیستی نیز هست. در مدح پرشوری که در سال ۱۹۰۶ برای هرترزل نوشته شده است، زئو جابوتینسکی (Ze'ev Jabotinsky) جوان نمونه بارزی را ارائه می‌دهد و می‌پرسد: «چگونه باید یهودی آینده را به تصویر درآوریم؟» و پاسخ می‌دهد:

نقطه شروع ما این است که بید³⁴ (یهود) معمولی امروزی را در نظر بگیریم و نقطه مقابل او را تصور کنیم... از آنجا که بید زشت، بیمارگونه و فاقد ادب ترسیم شده است، ما به آن تصویر ایده‌آل و زیبایی از یهودی خواهیم بخشید. بید لگدمال می‌شود و به راحتی می‌ترسد اما یهودی باید مغرور و مستقل باشد... بید

³¹ Luz, Parallels Meet, 49.

³² Pinsker, Road to Freedom, 105.

³³ David Hartman, A Living Covenant: The Innovative Spirit in Traditional Judaism (New York: Free Press, 1985), 286.

22. Amnon Rubinstein, The Zionist Dream Revisited: From Herzl to Gush Emunim and Back (New York: Schocken, 1984), 4.

³⁴ بید: نام قومی یهودی با ریشه بیدیش است. این کلمه به عنوان یک نام مستقل در جامعه یهودیان اشکنازی استفاده می‌شود. یهودستیزان از این کلمه به عنوان یک لقب تحقیرآمیز در کنار کلمه انگلیسی «Jew» و به عنوان جایگزینی برای آن استفاده می‌کنند.

تسلیم را پذیرفته است و یهودی باید فرمانروایی را بیاموزد. بید می‌خواهد هویت خود را از غریبه‌ها پنهان کند و یهودی باید مستقیماً در چشمان جهان نگاه کند و اعلام کند که: «من یک یهودی هستم!»³⁵

زیو ژابوتینسکی (Jabotinsky) اینجا زیبایی، غرور و قدرت، آینده‌ی را به عنوان یک صهیونیست راست‌گرا نشان می‌دهد. در مقابل، احاد هعام بیشتر نگران ویژگی‌های فکری خاص ناشی از قرن‌ها سلطه بود: «فقدان وحدت و نظم... فقدان عقل سلیم و انسجام اجتماعی... خودشیفتگی که چنین سلطه‌ی وحشتناکی بر اعضای برجسته‌ی مردم دارد... هیجان خودنمایی و تکبر... تمایل همیشگی به زیادی باهوش بودن.» این نوع انتقاد تند، مشابه‌های زیادی در دیگر جنبش‌های ملی‌گرایانه و انقلابی دارد. نمی‌توانم از مقایسه‌ای، ناعادلانه احاد هعام، با انتقاد لنین از روشنفکران روسی خودداری کنم: او آنها را به «شلختگی... بی‌دقتی، بی‌نظمی، بی‌وقت بودن، عصبی، تمایل به جایگزینی بحث به جای عمل، صحبت به جای کار، تمایل به انجام همه چیز زیر آفتاب بدون تمام کردن چیزی» متهم می‌کند.³⁶ فهرست شکایات متفاوت است، اما لحن (آنان) بسیار یکسان می‌باشد، و من فکر نمی‌کنم که این دو مرد، با وجود تمام تفاوت‌هایشان، در توافق بر سر آنچه در معاصران خود دوست نداشتند، مشکل زیادی داشته باشند.

بنابراین صهیونیسم همزمان با تعهد عمیق به قوم یهود و به همان اندازه تعهد به دگرگونی وضعیت یهودیان مشخص می‌شد. هارون آیزنبرگ (Aharon Eisenberg)، یک ملی‌گرای مذهبی میانه رو، می‌نویسد که: «این جوانان به شدت با سنت‌های ما که توسط مردم تقدیس و ستایش شده‌اند، مخالفند، با این حال ادعا می‌کنند آنها هر کاری که انجام می‌دهند برای نجات مردم می‌باشد... و برخی حتی می‌گویند که مردم نمی‌توانند نجات یابند مگر اینکه آنها [جوانان] ابتدا هر آنچه را که مردم با خون خود ساخته‌اند، نابود کنند.»³⁷ تخریب و نجات، اجازه دهید دگرگونی‌ای را که این ستیزه جویان (سنت‌گرا مذهبی) به آن امیدوار بودند با فهرستی از ارزش‌ها و نگرش‌های فرهنگی متضاد نشان دهم. ستون‌ها در اینجا با برچسب‌های «از» و «به» مشخص شده‌اند و اصطلاحات برابر یک ارتباط منطقی، منسجم و کمابیش خود توضیح‌دهنده را تشکیل می‌دهند.

«از»	«به»
بی‌کنشی (منفعل)	با کنشی (فعال)
ترس و وحشت	شجاعت و دلیری
تسلیم و تمکین.	عزت نفس و مباهات
اطاعت و فرمانبری.	طغیان و نافرمانی
ضعف	قدرت
درون‌گرا	برون‌گرا
دستفروشان/ مغازه داران	کشاورزان/ کارگران

³⁵ For Ahad Ha'am, see Almog, *Zionism and History*, 87, quoting from an essay written in 1891; the Lenin quotation is from a pamphlet, *How to Organize Competition*, written in 1917 (Moscow: Progress Publishers, 1951), 63.

³⁶ For Ahad Ha'am, see Almog, *Zionism and History*, 87, quoting from an essay written in 1891; the Lenin quotation is from a pamphlet, *How to Organize Competition*, written in 1917 (Moscow: Progress Publishers, 1951), 63.

³⁷ Luz, *Parallels Meet*, 104.

برابری جنسیتی	فروستی زنان
استقلال	وابستگی
شهروند	فرمانبر
مرتبط با جهان	منزوی از جهان
برابری و دوستی با غیر یهودیان	ترس و نفرت از غیر یهودیان

بسیاری از روشنفکران و متخصصان یهودی در غرب معتقد بودند که تحول و دگرگونی که از «از» به «به» رخ داده است، تنها مستلزم رهایی و برابری مدنی در سرزمین‌های تبعید است. یهودیان، شهروند بریتانیا یا فرانسه یا آلمان می‌شوند و سپس زندگی «عادی» خود را سپری می‌کنند. آنها در محل خود آزاد می‌شوند، آنها محله‌های (Ghetto) خود را ترک می‌کنند اما آوارگی و پراکندگی را نه و سپس آنها فعال، مغرور، قوی و درگیر با دنیای اطراف خود خواهند شد. اگر اینطور نباشد، دلایل آنها در واقع دلایل فردی خواهد بود، همانطور که با همسایگان غیریهودی خود رفتار می‌کنند.

صهیونیست‌های فرهنگ محور این باور را یک توهم و مهمتر از آن، به یک توهم تبعیدی و نشانه دیگری از عدم عزت نفس می‌دانستند. رهایی صرفاً آخرین نسخه از انقیاد و اسارت بود، راهی جدید برای تمکین به غیریهودیان. این رهایی نیازی به نقد باورهای مذهبی نداشت زیرا آنطور که خاخام‌ها تعریف کرده بودند، کاملاً با ایمان موسی سازگار بود با توجه به آنکه مستلزم تسلیم هرگونه ادعایی برای خودمختاری ملی نیز بود. مقاله احاد هعام با عنوان «بردگی در آزادی» (Slavery in Freedom) (1891) انتقادی تلخ از یهودیان غربی است که از نظر او، میراث خود را به خاطر منافع ناچیز و صرفاً خصوصی فروخته بودند.³⁸

در عین حال، دنیای بسته، تنگ، آسیب‌پذیر و وحشت‌زده‌ی ارتدکس در شرق، جایی که میراث گذشته آشکارترین شکل را به خود گرفته بود نیز بهتر از این نبود. آن دنیای برده‌داری را در درون برده‌داری نمایندگی می‌کرد. صهیونیسم با هدف فرار از هر دو این حالت که مستلزم اقدام جمعی، فرهنگی و سیاسی بود، تلاش می‌کرد. اما از طرفی یهودیان جذب شده دیگر به مشارکت باور نداشتند و از طرف دیگر نیز یهودیان مذهبی تا ابد منتظر مانده بودند تا خدا عمل کند. از دید صهیونیسم هر دو شکل وابسته به تبعید، باید نفی می‌شدند.

موفقیت صهیونیست‌ها حاصل کار «یهودیان جدید» بود که این نفی تبعید را تجسم بخشیدند. شکی در مورد جدید بودن آنها وجود ندارد، اگرچه یهودیان قدیمی زیادی در درون و اطراف جنبش صهیونیستی ظاهر شدند و مرز بین جدید و قدیمی به هیچ وجه به آن روشنی که من وانمود می‌کنم، نبود. اما همه یهودیان جدید نیز پیشگامانی قهرمان نبودند که مانند افسانه‌های صهیونیستی روی زمین کار می‌کردند و نیز تعداد آنها هم آقدر زیاد نبود. صهیونیسم یک جنبش توده‌ای نبود، همیشه یک ویژگی نخبه‌گرایانه خاص داشت، ترجیح کیفیت بر کمیت، زیرا به هر حال، نفی یک فرهنگ باستانی یک آرمان مردمی نیست. پیشگامان یهودیان جدید شامل فعالان سیاسی و حتی سیاستمدارانی از نوعی عادی در جوامع سکولار مدرن اما نادر

³⁸ Ahad Ha'am, Nationalism and the Jewish Ethic, 44-65.

در جوامع یهودی قدیمی بودند همچنین سربازان، بوروکرات‌ها، مدیران، متخصصان، روشنفکران - و کشاورزان و کارگران. چیزی که آنها را جدید می‌کرد این بود که آنها اقتدار خاخام‌ها را نمی‌پذیرفتند، نسبت به حاکمان غیر یهودی (ترک و بریتانیایی) خود احترامی قائل نبودند و از به تعویق انداختن امید خود برای استقلال ملی خودداری می‌کردند.

احاد هعام تصویر دقیقی از چگونگی ایجاد تغییر توسط این افراد بدست می‌دهد. او می‌گوید که آنها ابتدا خودشان را متحول می‌کردند، سپس یک «مرکز معنوی» در فلسطین ایجاد می‌کردند و با حرکت به سمت بیرون از مرکز، به آرامی سعی در دگرگونی فرهنگ عمومی یهودیان تبعیدی می‌کردند و دوباره به آرامی، یک مرکز سیاسی و در نهایت قصد خود را از ایجاد یک دولت مستقل بیان می‌کردند «³⁹ اما این چشم‌انداز تدریجی به دلیل فوریت‌های زندگی یهودیان قرن بیستم از بین رفت. در این صورت، پیشگامان، دولت را ایجاد کردند و مدت‌ها قبل از تکمیل روند تحول فرهنگی، در جنگ‌هایی که برای تشکیل دولت لازم بود، پیروز شدند.

پس از تأسیس دولت (در سرزمین‌های فلسطیان. م) اولین وظیفه آن جمع‌آوری تبعیدیان بود. ابتدا یهودیان بازمانده از اروپای مرکزی و شرقی، آوارگانی که به شدت به دنبال جایی برای زندگی بودند را جمع کردند. سپس به دنبال یهودیان شمال آفریقا و بین‌النهرین که به دلیل افول امپراتوری و ظهور ناسیونالیسم‌های محلی در معرض تهدید زندگی می‌کردند، رفتند. این جمع‌آوری موفقیت بزرگی بود، صدها هزار مهاجر از طریق دولت جدید (به اراضی فلسطینیان. م) سرازیر شدند. با این حال، چشمگیرترین تأثیر آن، بازگرداندن فرهنگ نفی نشده تبعید به خانه بود. بنابراین، آنچه صهیونیسم در آوارگی به انجام نرسانده بود، دولت جدید صهیونیستی قصد انجام آن را داشت. جذب مهاجران به عنوان یک فرآیند دگرگونی فرهنگی طراحی شده بود، این امر نشان دهنده ادامه جنگ فرهنگی قبلی با ابزارهای دیگر بود. توصیف بن گوریون از آنچه باید انجام می‌شد، که قبل از تأسیس دولت نوشته شده بود در این مورد آموزنده است:

*[جذب] به معنای جذب توده‌های یهودی ریشه‌کن شده، فقیر و عقیم است که به صورت انگلی از یک بدن اقتصادی بیگانه زندگی می‌کنند و به دیگران وابسته‌اند. معرفی آنها به زندگی مولد و خلاق، کاشت آنها در زمین، ادغام آنها در تولید اولیه در کشاورزی، صنعت و صنایع دستی، و تبدیل آنها به افراد مستقل و خود بسنده از نظر اقتصادی است.*⁴⁰

جذب مهاجران نوعی اقدام دولتی بود و بدن‌بال آن کار کارمندان دولت، معلمان، مددکاران اجتماعی، مربیان ارتش. همانطور که عملکرد بن گوریون نشان می‌دهد، این فرآیند بیش از آنکه اقناعی باشد، قهری بود که با نوعی اقتدارگرایی مشخص می‌شد. همانطور که بعداً مشخص شد، بسیاری از مهاجران نیز به شدت از

³⁹ On Ahad Ha'am's gradualism, see Steven Zipperstein, *Elusive Prophet: Ahad Ha'am and the Origins of Zionism* (Berkeley: University of California Press, 1993), 77-80, 157.

⁴⁰ David Ben-Gurion, *From Class to Nation* (1933), quoted in Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State* (New York: Basic Books, 1981), 200. It is worth noting that Ben-Gurion is speaking here about immigrants from Europe, not from North Africa or Iraq.

آن رنجیدند و با موفقیت در پنهانی در برابر آن مقاومت کردند. تحول فرهنگی مورد نظر بن گوریون اکنون توسط یهودیت احیا شده و ستیزه جو به چالش کشیده شده است.

III

اگرچه شایستگی و صلاحیت شریط مهم و لازم است، می‌توانم داستان مشابهی را در مورد آزادی مردم فلسطین تعریف کنم. همانطور که می‌نویسم، مبارزان آزادیخواه (فلسطین) در نبرد خود پیروز نشده‌اند، آنها قهرمانان یک جنبش سیاسی شکست خورده، اما نه کاملاً شکست خورده، می‌باشند. امیدوارم روزی یک دولت فلسطینی تشکیل شود، اما مواجهه ملی گرای سکولار با احیای مذهبی از مدتها پیش در آنجا آغاز شده است. غافلگیری سکولارها از قدرت نیروهای مذهبی تفاوت چندانی با غافلگیری ابراز شده در موارد دیگر من ندارد. ناتوانی در تأسیس یک دولت فلسطینی بدون شک نیروی مذهبی را تقویت می‌کند، اما آن را توضیح نمی‌دهد. اگر سکولارها موفق می‌شدند، باز هم با خشونت اسلامی که پیش‌بینی نمی‌کردند، به چالش کشیده می‌شدند.⁴¹

آزادی خواهان فلسطینی هرگز با مخالفان امپریالیستی خود هم شاگرد و هم مدرسه‌ای نبودند. آنها در انگلستان درس نخواندند و هرگز در دانشگاه‌های اسرائیل تحصیل نکردند. اما بسیاری از رهبران اولیه جنبش فلسطین، به دلیل مسیحی بودن و سپس مارکسیست شدن، با دید انتقادی قابل توجهی به مردم خود برخورد می‌کردند. مبارزانی مانند جورج حبش (George Habash) و ودیع حداد (Waddie Haddad)، بنیانگذاران جبهه مردمی برای آزادی فلسطین، در دانشگاه آمریکایی بیروت تحصیل کردند و خود را مارکسیست-لنینیست می‌نامیدند. آنان به طرز وحشیانه‌ای از سیاست‌های سنتی عرب انتقاد می‌کردند. به سختی دیگر می‌توان اهمیت فلسطینی‌های مسیحی مانند این دو نفر را در جنبش آزادی فلسطین به ویژه در رادیکال‌ترین جناح سکولار آن بیش از حد ارزیابی کرد.

شناخت یاسر عرفات از شبه نظامیان مارکسیست جبهه خلق دشوارتر است، اما از بسیاری جهات با تصویر رهبران ملی گرای که در فصل اول ترسیم کردم، مطابقت دارد. او که در مصر از والدینی متولد شد که در سال ۱۹۲۷، مدت‌ها قبل از نکت⁴² (Nakba) فلسطین در سال ۱۹۴۸، فلسطین را ترک کردند. او رهبری مردمی را بر عهده گرفت که در تجربه شکل‌گیری جنبش آنها سهیم نبود. همانطور که یکی از زندگینامه نویسان در باره عرفات می‌نویسد، «او در سرزمین گمشده مادری، خانه کودکی نداشت، قطعه زمینی که به تملک شخص دیگری درآمده باشد و یا خویشاوند نزدیکی که به پناهندگان بی بضاعت تبدیل شده باشد، نداشت.»⁴³ عرفات سال‌ها به عنوان مهندس در کویت کار کرد و در آنجا بود که فتح را تأسیس نمود. فتح، مخفف معکوس حَرَكَة التَّحْرِیر الفِلَسطِیْنِی است و به معنای «پیروزی» می‌باشد و اغلب این واژه برای

⁴¹ On the secularism of the early Palestinian militants, see Edward W. Said, *The Question of Palestine* (New York: Vintage, 1989), 164.

⁴² نکت: آواره‌کردن و سلب مالکیت خشونت‌بار فلسطینیان و نابود کردن جامعه، فرهنگ، هویت، حقوق سیاسی و آمل ملی آنها است. این لفظ در وصف وقایع سال ۱۹۴۸، و همچنین اشغال در جریان سرزمین‌های فلسطینی (کرانه باختری و نوار غزه) و آزار و آواره‌سازی فلسطینیان در سراسر این منطقه به کار رفته است.

⁴³ Danny Rubinstein, *The Mystery of Arafat*, trans. Dan Leon (South Royalton, Vt.: Steerforth Press, 1995), 20.

توصیف سال‌های اولیه گسترش اسلام استفاده می‌شد. عرفات، به گفته همه زندگینامه نویسان، یک مسلمان معتقد بود و به هیچ وجه به مارکسیست-لنینیست باور نداشت. با این حال، سازمانی که او تأسیس کرد، سکولار و ملی‌گرا بود که از جبهه آزادی‌بخش ملی الجزایر که نوشته‌های فرانتس قانون را به جای قرآن می‌خواندند، الهام گرفته شده بود.⁴⁴ برای مؤمنان واقعی، عرفات یک سکولاریست نمونه بود که به تأسیس یک دولت ملی و نه اسلامی متعهد شده بود. جانشینان عرفات نیز با او تفاوت چندانی ندارند و از دید مذهبی‌های سنت گرا، دشمنان خدا بشمار می‌آید که باید جایگزین شوند.

IV

اجازه دهید لحظه‌ای به روایت کلی داستان برگردم. بسیاری از جنبش‌های آزادی ملی موفق، بدون اینکه قصدی داشته باشند، یک فرهنگ زیرزمینی و سنت گرای پنهانی که توسط حافظه جمعی در خانواده‌های مذهبی، در کلیساها و مراسم چرخه زندگی حفظ می‌شود را تولید می‌کنند. قهرمانان این فرهنگ، مانند مارانو⁴⁵ (Marrano)، خود را به عنوان شهروندان دولت جدید جا می‌زنند: این افراد در مدارس آنان درس می‌خوانند و حتی بعضی از آنها در ارتش خدمت می‌کنند، در انتخابات رأی می‌دهند و مزایایی را که دلت ارائه می‌دهد می‌پذیرند. بدیهی است آنها به مردان و زنان جدیدی که بن‌گوریون و قانون از آنها تجلیل می‌کردند به شهروندان مدرن، سکولار، لیبرال و دموکراتیک تبدیل نمی‌شوند. بلکه، اولین وفاداری آنها نه گفتن به دولت-ملت است و خواستن چیزی شبیه به جامعه سنتی و پیش از دولت می‌باشد. پس از مدتی، وقتی جنبش و یا انقلاب برای آزادسازی ملی در خاطره‌ها محو می‌شود، این سنت‌گرایان یک جنبش ضدانقلاب را به راه می‌اندازند. بنابراین، ظهور رادیکالیسم اسلامی در الجزایر، در فلسطین، هندوتوا در هند، تعصب یهودی در اسرائیل و بطور کلی تجدید حیات مذهبی، شوکی می‌باشد برای نخبگان جنبش‌های آزادی‌بخش ملی که از پیروزی بدست آمده انقلاب خشنود شده بودند.

با این حال، سنت‌گرایان مذهبی آنطور که دوست دارند و می‌خواهند از اجداد خود پیروی کنند با انقلاب و یا جنبش همدلی نشان نمی‌دهند، آنها ممکن است محدوده ذهنیت خود همچنان گرفتار باشند، اما با تجربه آزادی که اغلب به شیوه‌هایی که خودشان هم نمی‌فهمند تغییر می‌کنند. در اینجا موضوع (سنت‌گرایان مذهبی) ضد انقلاب نامشخص و فراتر از دسترس من است، زیرا داستان‌های هند، اسرائیل و الجزایر هنوز ناتمام مانده‌اند.

بازگشت نفی‌شده‌ها، ناسیونالیسم مذهبی ستیزه‌جو را به همراه داشته است که سیاست هر سه کشور و همچنین فلسطین را به طور اساسی تغییر داده است، اما هنوز پروژه آزادیخواهی را تحت الشعاع قرار نداده و آنرا یا شکست نداده است.

⁴⁴ 30. But see Said's warning: "There are numerous possible analogies between Algerian and Palestinian resistance, but ultimately they break down." Question of Palestine, 183–84. Some of the analogies, it seems to me, don't break down.

⁴⁵ مارانو: یهودیانی بودند که در سرزمین اسپانیا و پرتغال کنونی می‌زیستند کسانی که مجبور شدند تحت فشار به مسیحیت بگردند ولیکن در خفا به پیروی از تعالیم دین یهود ادامه دادند. این اصطلاح بعد از اجرای دستور الحمیرا و لغو شدن پیمان گرانادا که در آن به یهودیان مصونیت داده شده بود رایج شد. این افراد همچنین به نو مسیحیان یا جدید مسیحیان نیز معروف شدند (مانند اصطلاح جدیدالاسلام که در ایران به یهودیانی که مسلمان شده بودند گفته می‌شد).

بازگشت یک امر نفی‌شده (مانند دین) و یا سنت گرایان مذهبی، پدیده‌ای عمومی است، اما در هر مورد نیز ویژگی خاص خود را دارد. من می‌خواهم دوباره بر اسرائیل تمرکز کنم. وقتی یهودیان تبعیدی به «خانه» باز می‌گردند، سیاست مشخصی را با خود می‌آورند، این سیاست ممکن است برای مدتی پشت ظاهر رفتار شهروندی پنهان شود، اما با این وجود می‌توان ویژگی‌های اساسی آن را توصیف کرد. (من در اینجا در مورد ورود یهودیان شوروی که توسط کمونیسم مدرن و سکولار شدند، نه توسط صهیونیسم، و کسانی که به طور کامل در روایت های نمونه ای من جای نمی‌گیرند، بحث نمی‌کنم.) سیاست یهودیان مذهبی در اسرائیل بیشتر از تجربه تبعید ناشی می‌شود تا صهیونیسمی که به آن پیوست. یهودیان فوق ارتدکس اسرائیل، حریدی‌ها⁴⁶ (Haredi Judaism)، که سریع‌ترین بخش در حال رشد جمعیت هستند، واقعاً دولت را متعلق به خود نمی‌دانند.

اما بعضی از آنها ملی گرایان سرسختی هستند و بسیار نزدیک به تعریف لغت ملی گرایی که در فصل اول بیان کردم، با این تفاوت که آن حس مسئولیت پذیری که شهروندان باید در قبال کل جامعه داشته باشند را ندارند، آنها «خیر» مشترک بین خود و سایر اسرائیلی‌ها را تشخیص نمی‌دهند، دیدگاهی از دولت دارند که مختص مردمی بدون دولت است، مردمی که همیشه بیگانه و آسیب پذیرند. در واقع فوق ارتدکس های اسرائیل فرصت طلبان سیاسی هستند که به دنبال تصاحب هر مزایایی که دولت ارائه می‌دهد بدون پذیرفتن مسئولیت می‌گردند. ارتباط با شهروندان و بحث‌های آزاد سیاست‌های دموکراتیک تا حد زیادی برای آنها بیگانه است، آنها ترجیح می‌دهند که یک ارتباط قدیمی تر داشته باشند. یهودیان فوق ارتدکس و یا حریدی ها احکام خاخام‌های خود را به عنوان مرجع می‌پذیرند و به آنها عمل می‌کنند.

صهیونیسم برای آنها، همانطور که امنون روبینشتاین (Amnon Rubinstein) نوشته است، «بازگشت به مام ملت نیست، بلکه کاملاً بر عکس می‌باشد و آن ایجاد دو قطب جدید (متضاد) بین یهودیان و غیر یهودیان زمین است.» درگیری اعراب و اسرائیل به این قطبی شدن؛ نیروی ویژه‌ای می‌بخشد، اما این دیدگاه یک دیدگاه کلی است مبنی بر اینکه همه «دیگران» حالت خصمانه و تهدیدآمیزی با آنها دارند. یک خاخام ارتدکس در دهه 1970 در یک تحریف شگفت انگیز از وضعیت کشورش نوشت: «تمام جهان در یک طرف و ما در طرف دیگر هستیم».⁴⁷ او با این گفتار در واقع منظور روبینشتاین را تأیید می‌کند. «دیگری بودن» بنابراین دیدگاه، دنیای روشنگری سکولار یهودی و همچنین دنیای غیریهودیان می‌باشد که همواره برای آنها یک تهدید خطرناک بشمار می‌رود.

می‌توان گفت بازگشت نفی‌شدگان یا سنت گرایان مذهبی، صرفاً تحقق پیش بینی هیلل زایتلین (Hillel Zeitlin) است که در سرزمین اسرائیل، سلطه خاخام‌ها «آنطور که صهیونیست‌های آزاداندیش امیدوارند، تضعیف نخواهد شد، بلکه ... قوی‌تر و قوی‌تر خواهد شد.» صهیونیست‌های آزاداندیش بر خلاف تصور شان از تجدید حیات (و شکوفایی جمعیت) یهودیت ارتدکس و فوق ارتدکس شگفت‌زده شدند. این حتی در مورد بن گوریون نیز صادق بود، که همیشه نگران میراث بی دولتی تبعیدی بود: «مردمی که هزاران سال در

⁴⁶ حریدی‌ها یا یهودیان فوق ارتدکس، بنیادگرایان شاخه یهودیت ارتدکس هستند که باورهایشان را به‌طور مستقیم برگرفته از موسی و تورات نازل شده بر او در طور سینا می‌دانند. حدود یازده درصد جمعیت اسرائیل حریدی‌اند که اغلب در محله‌ها و شهرک‌های تماماً ارتدوکس‌نشین زندگی می‌کنند.

⁴⁷ Rubinstein, *Zionist Dream Revisited*, 111, 116.

تبعید، ستم‌دیده و فاقد استقلال بوده‌اند، یک شبه و با حکم ... به مردمی مستقل و دارای دولت تبدیل نمی‌شوند که با عشق و میل و وظایف و بارهای استقلال را به دوش می‌کشند.»⁴⁸ با این حال، بن گوریون (مانند نهری) یک خوشبین سکولار بود و وقتی معامله معروف خود را با حریدی‌ها انجام داد و با معافیت دانشجویان حوزه های دینی (yeshiva) از خدمت سربازی آنان موافقت کرد، مطمئن بود که دانشجویان معاف شده تعداد کمی خواهند داشت. در دولت جدید یهودی، حریدی‌ها مانند منونی‌ها⁴⁹ (Mennonites) و آمیش‌ها⁵⁰ (Amish) در ایالات متحده خواهند بود. او می‌توانست با خیال راحت با خاخام‌ها سازش کند زیرا آینده متعلق به او و شهروندان آزاداندیش دیگرش بود.

بن گوریون اشتباه کرد، اما این اشتباه تنها بخشی از داستان است. زیرا احیای ارتدکس سنتی تنها یک روی سکه آگاهی سیاسی تبعیدی است؛ روی احترام، ترس و خشم را نشان می‌دهد. روی دیگر سکه با شخصیت مسیح نشان داده می‌شود که آمدنش، در سال‌های طولانی تبعید، به طور نامحدود به تعویق افتاده بود. اصرار بر انتظار برای مسیح و ممنوعیت خاخام‌ها از «تحمیل پایان» (forcing the end) یا تسریع روز داوری (Millennium) از فرهنگ سیاسی انفعال حمایت می‌کند. از سوی دیگر، یقین محکم و پایدار به اینکه او روزی خواهد آمد، تشدیدهای متناوب، پیش‌بینی نشده و غیرقابل توضیح انتظار، ظهور پیامبران دروغین و مدعیان مسیحایی همه اینها نشان دهنده نارضایتی عمیق از آن فرهنگ است. موعود گرایی همزمان یک خیال‌پردازی آرامش بخش و یک نیروی مخرب است.

صهیونیست‌های سکولار از این نیرو سوءاستفاده کردند، حتی گاهی ادعا کردند که مظهر آن هستند، اما در واقع آن را طبیعی و رام کردند. آنها مسیحایی را به کار سخت و رستگاری را به فرآیندی تدریجی از کسب مالکیت به شیوه: «یک دونام (dunam) دیگر [حدود یک چهارم هکتار زمین]، یک بز دیگر.»⁵¹ تبدیل کردند. اما هنگامی که کار دنیوی انجام شد و یهودیان مذهبی دولت را دیدند، به ویژه دولتی که در لحظه شوم جادویی سال ۱۹۶۷، بر دشمنانش پیروز بود، بسیاری از آنها تصمیم گرفتند که واقعاً در دوران مسیحایی یا بهتر بگوییم، در آستانه دوران مسیحایی زندگی می‌کنند.⁵²

انقلاب و یا جنبش آزادی بخش ملی آنها را تا اینجا رسانده بود، اما نمی‌توانست آنها را فراتر ببرد. اکنون مسیح تنها منتظر شور و شوق مؤمنان بود تا خود را در زندگی سیاسی تعریف کند. مؤمنان، مانند پیشگامان

48. Avineri, Making of Modern Zionism, 214, quoting from a speech that Ben-Gurion delivered in 1954.

49 منونی یا منونیت ها گروهی از مسیحیانی هستند که از کلیسای فرقه آناباپتیست (باز تعمیدیها) پیروی می‌کنند. رهبری این دسته از آناباپتیستها را که بعدها منونایت نامیده شدند، منو سیمونز هلندی به عهده داشت. آنها معتقد بودند که مارتین لوتر و اولریش تسوینگلی به اندازه کافی به اندیشه‌های اصلاحگرانه خود پایبند نیستند و در عملی کردن اندیشه‌های اصلاحی خود فاقد ابتکار و سرعت عمل هستند.

50 آمیش یک مذهب مسیحی آناباپتیست است که در سال ۱۶۹۳ به وسیله رهبر منونی‌های سوئیس، یاکوب آمان بنیان نهاده شد. بیشتر آن‌ها در ایالات متحده آمریکا و کانادا زندگی می‌کنند و به چند گروه اصلی تقسیم شده‌اند. پیروان مذهب آمیش کمکان بر اساس روش‌های قدیمی نیاکان‌شان مانند استفاده از اسب برای کشاورزی و حمل و نقل، روش پوشش سنتی و ممنوعیت استفاده از برق و تلفن در خانه زندگی می‌کنند.

51 دونم دیگر، بز دیگر: شعار و استراتژی اولیه جنبش صهیونیستی بود که از تصاحب تدریجی قطعات کوچک زمین (دونم) و اختلال در دامداری فلسطینیان (که اغلب با بز نمادگذاری می‌شد) برای آواره کردن فلسطینیان و تثبیت زمین برای استعمار یهودیان در اوایل قرن بیستم استفاده می‌کرد. این عبارت، استراتژی استعمار تدریجی، پنهانی و در نهایت اجباری را توصیف می‌کند.

52 The best account of what happened in Israeli religious circles after 1967 is Aviezer Ravitsky, Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism, trans. Michael Swirsky and Jonathan Chipman (Chicago: University of Chicago Press, "1996); see also Gadi Taub, The Settlers and the Struggle over the Meaning of Zionism (New Haven: Yale University Press, 2010); and Gershon Gorenberg, The Accidental Empire: Israel and the Birth of the Settlements, 1967–1977 (New York: Henry Holt, 2006).

صهیونیست، مایلند که سرزمین را با قوانین الهی و در راستای اجرای فرمان خدا آباد کنند و نه یک با ایدئولوژی و قوانین سکولار.

این دیدگاه چیزی شبیه به ناسیونالیسم رمانتیک خون و خاک⁵³ است، اما با آن یکسان نیست. همچنین در راستای ستایش از دولت اسرائیل نیز نمی باشد. برای شبه نظامیان شهرک نشین اسرائیلی، دولت-ملت آنطور که امروز وجود دارد، صرفاً ابزاری برای ترویج سیاست الهی است اما ابزاری قابل اعتماد برای آنها نمی باشد. آنها مشتاقانه منتظر زمانی هستند، همانطور که سردبیر مجله شهرک نشینان نکودا (Nekudah) بیش از یک دهه پیش بیان کرد، زمانی که دموکراسی (یک شکل بیگانه از حکومت غربی) با یک رژیم مذهبی اصیل یهودی جایگزین شود که یهودیان را به زندگی مبتنی بر تورات بازگرداند.⁵⁴ با این حال، به نظر نمی رسد که شور و شوق مسیحایی توسط اخلاق یهودی محدود شود. جنبش شهرک نشینان مشهودترین و ترسناکترین نسخه ضدانقلاب است. این جنبش کاملاً مسئول اشغال سرزمین های فلسطینیان پس از سال 1967 کرانه باختری و غزه و یا ظلم های همراه آن نیست، اما سهم بزرگی در هر دو آنها دارد.

موعود گرایی معاصر دو چهره دارد: این باور قدیمی تبعیدی را تکرار می کند که رستگاری تنها جایگزین تبعید است. دوم از یک سیاست کاملاً جدید و خشن حمایت می کند. پیشگامان آن به دنبال معافیت از خدمت سربازی نیستند (و دانشجویان یشیوا را، تقبیح می کنند). آنها برای پیشبرد نسخه خود از فرامین خدا، بیش از پیش آماده استفاده از نیروی نظامی هستند، نیرویی که یهودیان تبعیدی همیشه آن را با «دیگری» یکی می دانستند، همانطور که بسیاری از یهودیان ارتدکس افراطی هنوز هم این کار را می کنند. نوعی از زورگویی در حاشیه جنبش مهاجران وجود دارد که توسط برخی از چهره های اصلی آن تحمیل و حتی تشویق می شود و هیچ چیز به روشنی یهودیت احیا شده را از یهودیت تبعید متمایز نمی کند.

اما در اسرائیل مدرن، مانند، موعود گرایی (Messianism) احتمالاً عمر کوتاهی خواهد داشت. زیرا بی نهایت ناامید کننده است. موعود گرایی یهودی پس از ۱۹۶۷، با وجود شور و شوق مبارزانش، دیگر محو شده است. چالش واقعی جنبش آزادیبخش صهیونیستی از ادغام عجیب ستیزه جویی مسیحایی و افزایش جسارت یهودیان ارتدکس افراطی آغاز می گردد. صهیونیسم مهاجر و ارتدکس افراطی از نظر الهیاتی متفاوت هستند، اما ظهور آنها در کنار هم و حتی ادغام جزئی آنها ممکن است از ویژگی های احیای سنت گرای مذهبی در اسرائیل، باشد. یک جنبش مذهبی راست گرای ستیزه جو، بسیار سیاسی شده، با احیای گسترده تر دینداری سنتی و اعمال ارتدکس همراه شده و از آن انرژی و قدرت می گیرد. چیزی شبیه به این در هند و الجزایر نیز اتفاق افتاده است.

⁵³ خاک و خون (به آلمانی) Blut und Boden: ایدئولوژی ست که بر اساس دو عامل تبار (خون یک ملت) و وطن (خاک) بر قومیت تأکید می کند. این ایدئولوژی رابطه یک مردم با خاکی که اشغال کرده و در آن زراعت می کنند را تجلیل کرده، ارزش بسیاری برای فضیلت زندگی روستایی قائل است. خاک و خون در کنار نژاد برتر، طی دوره زمامداری آدولف هیتلر تبدیل به عصای پروپاگاندا شده بود.

⁵⁴ Gadi Taub, "Can Democracy and Nationalism Be Understood Apart? The Case of Zionism and Its Critics," *Journal of Israeli History* 26:2 (September 2007), 166–67. Taub is reporting on a book by Motti Karpel, *The Revolution of Faith: The Decline of Zionism and the Rise of the Religious Alternative* (Hebrew), published in 2002.

از آنجایی که هر دوی این نسخه‌های یهودیت در بی‌دولتی متولد شده‌اند، اجرای رفتارسیاسی آنها در یک دولت واقعی اغلب گستاخانه، گیج‌کننده و متناقض است. شخصیت‌های اصلی آنها همزمان از جهان غیر یهودی می‌ترسند و با آن دشمنی می‌کنند و همواره مضطرب و پرخاشگرند. آنها به طور فرصت طلبانه‌ای به دولت متعهد می‌باشند، به قدرت نظامی آن متکی و مشتاق استفاده از قدرت قهری آن به نفع خود هستند. اما هر زمان که سیاست‌های رسمی را دوست نداشته باشند، به سرعت مشروعیت نمایندگان منتخب دولت و (حتی بیشتر) نمایندگان قضایی آن را انکار می‌کنند. آنها بیشتر به دین خود متعهد هستند تا به ملت خود. آنان همزمان ملی‌گرا و کوتاه‌بین؛ متعصب و ستیزه‌جو می‌باشند.

اینک چه کسی از این نوع سیاست سود می‌برد؟ تحلیل مارکسیستی در این مورد کمک زیادی نمی‌کند. سرمایه‌داران اسرائیلی از تعصب مذهبی سودی نمی‌برند، بورژوازی تل‌آویو در برابر آن گرچه مصون می‌باشد اما همواره در معرض تهدید نیز قرار دارد. در این میان فقط خاخام‌ها سود می‌برند، اقتدار آنها افزایش می‌یابد، و با توجه به پیروانشان، آنها یک نیروی اجتماعی بدون پایگاه طبقاتی خاصی تشکیل می‌دهند. همچنین سیاستمداران پوپولیست راست‌گرا فرصت‌های جدیدی پیدا می‌کنند. شهرک نشینان پس از ۱۹۶۷، حداقل در کوتاه مدت، سود زیادی می‌برند، اما آنها معلول تعصب هستند، نه علت آن. بعید است که موقعیت هیچ‌کس دیگری بهبود یابد یا تقویت شود. آیا متعصبان و سنت‌گرایان یهودی می‌توانند قدرت مؤثری را در دنیای مدرن اعمال کنند، یا اقتصاد مدرن را حفظ کنند، یا با همسایگان اسرائیل مذاکره کنند، یا راهی برای صلح با فلسطینیان پیدا کنند؟ آیا می‌توانند اقتدار خاخامی را با مشورت و اختلاف دموکراتیک آشتی دهند؟ آیا می‌توانند در کشوری که شامل تعداد زیادی از غیر یهودیان و تعداد بیشتری از یهودیان غیر معتقد می‌باشد، به طور عادلانه حکومت کنند؟

دیدگاه خود من این است که از موضع ستیزه‌جویی مذهبی نمی‌توان به این پرسش‌ها پاسخ مناسبی داد، در نهایت، سنت‌گرایان ضد انقلاب شکست خواهد خورد، اگرچه آنان و پیروان متعصب آنها ممکن است نقش‌های مهمی در دولت‌های ائتلافی ایفا کنند، و یک دولت مدرن با وزرای ضد مدرن دستوری که مایه دردسر است ایجاد کنند. با توجه به موفقیت جنبش آزادسازی ملی، چنین چیزی چگونه ممکن است؟ در واقع، واکنش‌های صهیونیستی به فوران موعودگرایی و بازگشت سنت‌گرایی مذهبی به طرز شگفت‌آوری ضعیف بوده است. گذشته از دلایل سیاسی، دلیل اصلی فکری این ضعف، شکست مضاعف نفی فرهنگ مداری است. از یک سو، فرهنگ مذهبی قدیمی مغلوب نشد، از سوی دیگر، فرهنگ سکولار جدید به اندازه کافی قوی نگردید که بتواند خود را به تنهایی حفظ کند.

برای توضیح «بازگشت به روزهای پیش از رهایی»، هارون مگد (Aharon Megged)، منتقد ادبی و اجتماعی، به سادگی می‌گوید: «هر خلأی... باید پر شود.»⁵⁵ این کاملاً منصفانه نیست، زیرا نویسندگان و فعالان صهیونیستی تلاش زیادی برای پر کردن فضای فرهنگی به جا مانده از نفی تبعید انجام دادند. فرهنگ جدید تا حدودی بازتابی از تاریخ خود جنبش و تجربه پیشگامان آن بود، اما به کتاب مقدس و ایدئولوژی‌های رهایی بخش قرن نوزدهم و بیستم نیز بازمی‌گشت. آرتور هرترزبرگ (Arthur Hertzberg) در مورد صهیونیسم گفته است که «ارزش‌های نهایی آن از محیط عمومی [اروپایی] ناشی می‌شود»، اما با این وجود،

⁵⁵ Rubinstein, *Zionist Dream Revisited*, 97.

ایده‌ها و نهادها، قهرمانان و تعطیلات، مراسم و جشن‌ها، آهنگ‌ها و رقص‌های خاص خود را تولید کرد. همه اینها در کنار هم برای چند نسل بر فرهنگ اسرائیل تسلط داشتند.⁵⁶ با این حال، بازتولید صهیونیسم سکولار در چند دهه گذشته به شدت متزلزل شده است و ادعای هارون مگد مبنی بر اینکه هیچ چیز دیگری وجود ندارد، بیش از آنچه شایسته آن است، رواج یافته است.

اما حتی اگر خلأیی وجود نداشته باشد، همانطور که در فصل اول اشاره کردم، فضای فرهنگی چیزی کم دارد، یک فقدان تاریخی وجود دارد. به اعتقاد من، ارتباط قوی بین آن فقدان و نفی رادیکالی که صهیونیسم با آن آغاز شد، وجود دارد. ام. جی. بردیچفسکی (M. J. Berdichevsky)، یکی از سرسخت‌ترین مدافعان نفی تبعید و یک نیچه‌ای یهودی، پیوند علی را به وضوح مشاهده کرد. او که زمانی قبل از سال ۱۹۰۰ قلم می‌زد، در مورد ایده‌های انتقادی خود نوشت که: «آنها قدرتمند هستند، آنها قدرت تضعیف همه چیز، تغییر همه چیز... و زیر سوال بردن تمام ارزش‌های باستانی را دارند.» اما، او در ادامه گفت، «اگر آنها فاتح هستند، من مغلوب هستم... گاهی اوقات احساس می‌کنم که دارم خودم را می‌کشم.»⁵⁷

سکولارها خودکشی نکردند، آنها هنوز بر بخش بزرگی از فرهنگ اسرائیل، اگر نگوییم بر سیاست اسرائیل، حکومت می‌کنند. اما هژمونی آنها این روزها متزلزل شده است. آنها دیگر نمی‌توانند بین دوگانگی سکولار/مذهبی که از اثرات اصلی نفی رادیکال است، پل بزنند. «سکولار» افرادی را توصیف می‌کند که تبعید برایشان واقعاً نفی شده است، «مذهبی»، کسانی را توصیف می‌کند که قطعاً تبعید برایشان نفی نشده است، کسانی که فرهنگ قدیمی را در دولت جدید حفظ و اکنون به طور فعال ترویج می‌کنند. هیچ اصطلاح میان‌ی از آن نوعی که روشنفکران هژمونیک باید بتوانند اختراع کنند، هیچ نسخه سازش یافته‌ای از نفی، هیچ نسخه لیبرال شده‌ای از دین وجود ندارد.

شاید کتاب مقدس گرایی صهیونیستی به عنوان ترکیبی از دین بنی اسرائیل با ایدئولوژی سکولاریستی مدرن در نظر گرفته شده باشد، ارتباطی که از طریق مطالعه تاریخی، باستان‌شناسی، کاوش در سرزمین، اقتباس‌های سکولار از تعطیلات کتاب مقدس (عید فصح به عنوان اولین آزادی اسرائیل،חנוکا به عنوان جشن آزادی مذهبی) و غیره ایجاد شده است. اما با توجه به تاریخ یهودیان، همه اینها مصنوعی بودند. گرشوم شولم (Gershom Scholem) در مصاحبه‌ای در سال ۱۹۷۰ بر این باور بود که: «توسل به کتاب مقدس کاملاً ساختگی است، کتاب مقدس واقعیتی است که امروز وجود ندارد.»⁵⁸ در هر صورت، این جهش فقط به مفیدترین متون کتاب مقدس از نظر سیاسی (در مورد حنوکا، اوایل پس از کتاب مقدس) بود و توسل‌های متقابل به متون مختلف را دعوت می‌کرد. جمله‌ای در نمایشنامه تاجر ونیزی شکسپیر با تجربه اخیر اسرائیل طنین‌انداز می‌باشد که: «شیطان می‌تواند برای هدف خود به کتاب مقدس استناد کند.»

⁵⁶ Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea* (New York: Harper Torchbooks, 1966), 17–18.

⁵⁷ Luz, *Parallels Meet*, 170. See also the discussion of Berdichevsky in David Biale, *Not in the Heavens: The Tradition of Jewish Secular Thought* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2011), 152–54.

⁵⁸ Interview with Gershom Scholem, "Zionism—Dialectic of Continuity and Rebellion," in *Unease in Zion*, ed. Ehud Ben Ezer (New York: Quadrangle, 1974), 277. For David Ben-Gurion's biblical essays and lectures, see *Ben-Gurion Looks at the Bible*, trans. Jonathan Kolatch (Middle Village, N.Y.: Jonathan David, 1972). Biale points out, rightly, that Ben-Gurion is a "militantly secular" interpreter of the Bible: *Not in the Heavens*, 88.

کتاب مقدس یک متن یهودی است و تعامل انتقادی با آن می‌تواند، و گاهی اوقات، استدلال‌های جالبی را ایجاد کند. اما من می‌خواهم جایگزینی برای این جستجوی صهیونیستی برای گذشته‌ای مفید پیشنهاد کنم. شاید این جایگزین نمی‌توانست در تاریخی که من توصیف کردم، محقق شود، اما هنوز هم می‌تواند برای آینده مرتبط باشد. آنچه جنبش آزاد سازی ملی نیاز داشت، تعامل انتقادی با سنت یهودی پس از کتاب مقدس بود، یعنی با خود یهودیت. شولم استدلال کرد که «دیالکتیک» تمرد، عصیان و تداوم، صهیونیسم را از ابتدا مشخص می‌کرد.⁵⁹

این شورش به شکل نفی سکولار (در توسل به کتاب مقدس) نمود پیدا می‌کند، این تداوم در یهودیت سنتی تجسم یافته است. این دو قطعاً متناقض هستند، اما در یک رابطه دیالکتیکی قرار نگرفته‌اند، که در آن هر یک بر دیگری تأثیر بگذارد و آن دو به شکلی تعاملی دگرگون شوند. چه نوع اقداماتی از هر یک از دو طرف ممکن است تعامل آنها را ممکن سازد؟ من فقط می‌توانم از جانب تمرد سکولار صحبت کنم و سعی کنم به نیمی از آن سؤال پاسخ دهم: چگونه تعامل انتقادی با سنت می‌تواند فرهنگ آزادیخواهی یعنی صهیونیستی را تقویت کند؟ در فصل ۴، یک پاسخ آزمایشی ارائه خواهم داد و همچنین پیشنهاد خواهم کرد که این سؤال مشابهت نزدیکی در بحث‌های اخیر هند در مورد آینده سکولاریسم نهر و دارد.

اما ابتدا باید با منتقدان مارکسیست و پسااستعماری که وجود پارادوکس‌هایی بخش ملی را انکار می‌کنند و اصرار دارند که پرسشی که من تازه به آن رسیده‌ام، پرسش درستی نیست، و دلیل می‌آورند که تقویت فرهنگ صهیونیستی یا سکولاریسم نهر و گرایانه هدف مطلوبی نمی‌باشد، مقابله کنم. من در فصل بعدی به این موضع انتقادی خواهم پرداخت.

⁵⁹ Interview with Scholem, "Zionism," 273."