

تاریخ مختصر جنگ در عهد عتیق و سنت تفسیر یهود*

روون فایرستون

ترجمه مصطفی مقدسی**

اشاره: فایرستون در این نوشتار، با رویکرد تاریخی، دیدگاه یهودیت را درباره خشونت به بحث گرفته است. در ابتدای دوره عهد عتیق، جنگ و خشونت ابزار مهمی برای سیاست اسرائیل محسوب می‌شد، زیرا جنگ جزء عادی و گاه ضروری برای زندگی در دنیای باستان بود. اما بعد از مدتی روشن شد که آنچه بسیاری آن را نبرد مشروع الهی علیه دشمنان اسرائیل می‌شمردند، دیگر منفعتی ندارد. شورش ناموفق اسرائیل علیه رومی‌ها بسیار فاجعه‌بار بود و منجر به ظهور برنامه تفسیری جدیدی بین بازماندگان شد که معنای جنگ مشروع را بازتعریف کرد. بدین‌سان خاخام‌های تلمود و میشنا، با ارائه تفسیری جدید، جلوی امکان استفاده از جنگ مشروع را در زمان خود گرفتند. این برنامه تفسیری تقریباً تا دو هزار سال بعد باقی ماند. اما پس از استقرار مجدد دولت یهود در قرن بیستم، تفسیر جدیدی از ناحیه برخی یهودیان مسئله جنگ مشروع را مجدداً احیا نمود.

* این نوشتار ترجمه‌ای است از:

Firestone, Reuven. "A Brief History of War in the Hebrew Bible and the Jewish Interpretive Tradition." In *Fighting words: Religion, violence, and the interpretation of sacred texts*, Edited by John Renard, pp. 29-54. Univ of California Press, 2012.

** کاندید دکتری فلسفه غرب، اصفهان: دانشگاه اصفهان

Email: M.m.hajiabad64@gmail.com

مقدمه

عهد عتیق مجموعه‌ای از آثار مختلف است که ابعاد گسترده‌ای از جامعه و فرهنگ آدمی را به ما نشان می‌دهد. پهنای این ادبیات به اندازه هزار سال تجربه بشری است.^۱ در این گلچین می‌توان حکایات متعددی را یافت که خشونت، درگیری و جنگ بین افراد، خانواده‌ها، قبایل و ملت‌ها را توصیف می‌کند. همچنین می‌توان قوانینی را یافت که درباره نحوه رفتارهای جنگی می‌باشند. کل این مجموعه می‌تواند تصویری از واقعیت اجتماعی و سیاسی خاور نزدیک در زمان باستان به دست دهد. از نظر سیاسی، در این زمان، جنگ و خشونت ابزاری عادی، مؤثر و قابل قبول برای خانواده‌ها و رهبران قبایل و ملل محسوب می‌شد. اسرائیل به عنوان یک جامعه زمانی در خاور نزدیک به وجود آمد که امپراتوری‌ها ضعیف شده بودند و این امر موجب شده بود که در اوایل عصر آهن، یعنی قرون ۱۲ و ۱۳ قبل از میلاد، مردم آنچه امروزه شامل فلسطین، اسرائیل، اردن و لبنان می‌شود با همدیگر به شکل نسبتاً مساوی به رقابت بپردازند.^۲ در آن زمان، جنگ تنها برای بقا ضروری قلمداد نمی‌شد، بلکه حتی در برخی شرایط، به خاطر کسب منافع بیشتر برای جامعه مجاز دانسته می‌شد.

جهان‌بینی بیان شده در عهد عتیق مبتنی بر این فرض است که یک خدای بزرگ، به عنوان خالق جهان، هدایت کامل جهان یا حداقل مراقبت از آن را به عهده دارد. او هم خدای اسرائیل است (پیدایش ۳۳: ۲۰؛ خروج ۳۲: ۲۷؛ و غیره) و هم خدای کل جهان (پیدایش ۱۴: ۲۲؛ مزامیر ۱۱۵: ۱۵؛ و غیره). او بر جهان نظارت می‌کند و بسیاری از اوقات انسان‌ها را هدایت نموده یا از افراد و گروه‌ها انتظار رفتارهای خاصی را دارد. عهد عتیق این پیام کلی را می‌رساند که اگرچه جنگ تحسین نمی‌شود و صلح هدف بلندمدت اسرائیل و کل جهان است، جایگاه خودش را دارد؛ گاه می‌تواند تکلیف الهی باشد و برای جامعه اسرائیل منفعت داشته باشد. در عهد عتیق، هنگام صحبت از جنگ‌ها و خشونت‌ها بین فرقه‌های جامعه بزرگ‌تر اسرائیل و همچنین بین جامعه اسرائیل و سایر ملل، اصطلاحاتی نظیر فرمان خدا یا حداقل اجازه و تصویب خدا به کار رفته است.

علی‌رغم شکست‌هایی که جامعه اسرائیل در درگیری‌های خشونت‌بار با سایر جوامع متحمل شده بود، از جمله در ماجرای نابودی معبد اورشلیم به دست

امپراتوری بابل در سال ۵۸۶ قبل از میلاد، جنگ و خشونت همچنان ابزار محترم و بااهمیتی برای سیاست اسرائیل در دوره عهد عتیق (تقریباً بین سال‌های ۱۰۰۰ تا ۳۰۰ قبل از میلاد) محسوب می‌شد. جنگ برای جامعه اسرائیل هم فایده داشت و هم ضرر. بخواهیم ساده بگوییم، جنگ جزء اساسی، عادی و گاه ضروری برای زندگی در دنیای باستان بود و جامعه اسرائیل نیز در درون چنین دنیایی می‌زیست. حتی در مکاشفات درباره آخرالزمان، یعنی زمانی که گرگ با بره زندگی می‌کند، نیز شاهد این هستیم که خداوند «جهان را به عصای دهان خویش زده، شیران را به نفخه لب‌های خود خواهد کُشت» (اشعیا ۱۱: ۹-۱).

اما بعد از مدتی این نکته نمایان شد که آنچه بسیاری آن را نبرد مشروع الهی علیه دشمنان اسرائیل می‌شمردند، دیگر در واقع منفعتی به دنبال ندارد. در اواخر دوره معبد دوم (تقریباً بین سال ۲۰۰ قبل از میلاد تا سال ۷۰ بعد از میلاد)، دیگر دشمنان اسرائیل قبایل محلی یا امپراتوری‌های دوردست نبودند، بلکه امپراتوری‌های روم و یونان بودند، قدرت‌هایی که نه تنها به تصرف و غصب منابع می‌پرداختند، بلکه در سرزمین‌ها می‌ماندند و استعمار می‌کردند و به راحتی نیز ممکن نبود که آن‌ها را از سرزمین اسرائیل بیرون کنند. شورش علیه رومی‌ها برای اسرائیل بسیار فاجعه‌بار بود و منجر به ظهور برنامه تفسیری جدیدی بین بازماندگان شد که معنا و کاربرد جنگ مشروع را بازتعریف کرد. خاخام‌های تلمود و میشنا، با این‌گونه تفسیر، جلوی امکان استفاده از جنگ مشروع را در زمان خود گرفتند، زیرا در آن زمان، جنگ بسیار خطرناک و موجب صدمه به اسرائیل شده بود. این برنامه تفسیری تقریباً تا دو هزار سال بعد از آن باقی ماند، یعنی تا زمان استقرار مجدد دولت یهود در قرن بیستم که لایه تفسیری جدیدی از ناحیه برخی یهودیان مسئله جنگ مشروع را مجدداً احیا نمود.

بافت و زمینه جنگ در عهد عتیق

به‌استناد کتیبه‌های موجود، به نظر می‌رسد ارتباط خدایان با نبرد و پیکار بخش مهمی از زندگی همه یا دست‌کم بیشتر مردم خاور نزدیک در زمان باستان بوده است. تنها عهد عتیق نیست که از اکثر جنگ‌ها به‌عنوان جنگ مشروع الهی یاد می‌کند، بلکه بسیاری از متون دیگر مربوط به منطقه کنعان باستان، بین‌النهرین، آنتالیا، مصر و بخش‌های میانی آن‌ها نیز به همین صورت عمل می‌کنند. به‌عنوان

مثال، «کتیبه موآب» به جنگِ مِشا، پادشاه موآب‌ها علیه اسرائیلی‌ها اشاره دارد که در میانه تا انتهای قرن نهم قبل از میلاد روی داده است. این اثر که به نام پادشاه نوشته شده است، ناتوانی ابتدایی موآب‌ها را به خشم خدای آن‌ها، کموش علیه «سرزمین خود» نسبت می‌دهد. پادشاه مِشا تنها وقتی بر اسرائیلی‌ها پیروز می‌شود که کموش به او فرمان جنگ می‌دهد: «و کموش به من گفت: 'بتاز و سرزمین نبو را از اسرائیل بگیر!' سپس من شب رفتم و از سحر تا شب علیه آن‌ها جنگیدم، سرزمین نبو را گرفتم و همهٔ مردمش را از تیغ گذراندم، هفت هزار مرد، پسر، زن، دختر و برده را، چرا که من آن‌ها را به‌خاطر خداوندگار اشتر کموش نابود ساختم. و من از آنجا [...] پیهو را گرفته و پیش کموش آوردم. ... کموش [پادشاه اسرائیل] را از پیش من بیرون راند.»^۳ هویت اجتماعی مردم خاور نزدیک در زمان باستان بر اساس خویشاوندی بود؛ گروه‌های خویشاوند بزرگ مانند قبایل یا اتحادیهٔ قبایل بین خودشان و خدای قبیله ارتباط مخصوصی قائل بودند. همان طور که کموش خدای قبیله‌ای مردم موآب بود، میلکوم خدای آمونیت‌ها، داگون خدای فیلیستینی‌ها (با فلسطین متفاوت است)، آشورت خدای (مونث) فنیقی‌ها بود و سایر قبایل نیز خدایان خاص خود را داشتند.^۴ زمانی که این جوامع علیه دشمن خود عازم جنگ می‌شدند، امیدوار بودند که خدایانشان حامی آن‌ها باشند.

برخی توصیفات موجود از این‌گونه جنگ‌ها مجوز جنگ را برحسب اصطلاحاتی نظیر تأیید یا حتی دستور الهی بیان می‌کنند، همان طور که از متن دربارهٔ موآب‌ها در اینجا نقل شد. گاهی نیز در این جنگ‌ها خود خدا مستقیماً وارد عمل می‌شد. به‌عنوان مثال خدای اسرائیل ارتش بزرگ و قدرتمند مصر را بدون دخالت اسرائیلی‌ها در جنگ شکست می‌دهد (خروج ۱۴). در متون اولیه عهد عتیق که جزییات قوانین مربوط به مسائل نظامی را آورده است، روحانی دینی دستور می‌یابد تا ارتش را پیش از جنگ گرد آورده و آن‌ها را این‌گونه اطمینان دهد: «خدای شما در این جنگ همراه شما است، تا علیه دشمن شما بجنگد و برایتان پیروزی به ارمغان بیاورد» (تثنیه ۲۰:۴).

جنگ در خاور نزدیک همیشه یکی از ابزارهای رایج سیاسی بود. تمام جوامع، زمانی که به نفع آن‌ها بود یا به‌دنبال دفاع از خود بودند، به جنگ می‌پرداختند. در دوره‌های بیان‌شده در کتاب مقدس، مانند دورهٔ پاتریارک‌ها و قاضیان و پادشاهان

نخستین، اسرائیل زندگی سیاسی خود را در یک زمین بازی اساساً مساوی بین سیاست و نیروی نظامی ادامه می‌داد، زمین بازی‌ای که در آن «چیزی به دست می‌آوردی و چیزی نیز از دست می‌دهی». حال از آنجایی که خدای اسرائیل در کنار خدایان سایر قبایل جزء فراگیری از زندگی آن‌ها بود، طبیعتاً جنگ و شکست و پیروزی با الوهیت مرتبط می‌شد. در این زمان که خدایان درگیر جنگ می‌شدند، چه به صورت ورود مستقیم و چه از طریق تأیید یا دستور به جنگ، بحث «جنگ مقدس» پیش می‌آید. طبق این تعریف، تقریباً تمام جنگ‌های خاور نزدیک جنگ‌های مقدس بودند.

در این فضایی که ترسیم شد، وقتی قدرت‌های بزرگی مانند آشور، بابل یا یونان می‌آمدند و جوامع کوچک‌تر را تسخیر می‌کردند، خدایان این قدرت‌ها معمولاً یا جای خدایان محلی را می‌گرفتند یا با آن‌ها یکی شده و بر آن‌ها مسلط می‌شدند. برای اعلام وفاداری سیاسی، لازم بود تا به خدایان اقوام پیروز پیشکش‌هایی داده شود و قوم شکست‌خورده نیز ممکن بود برای کسب حمایت سیاسی یا حتی تعالی یافتن خود [با بودن تحت لوای خدای قوی‌تر] مایل به چنین کاری باشند. بنابراین در شرایط پرتنش که نیروی سیاسی قدرتمندتر و احتمالاً خدایان قوی‌تر به وجود می‌آوردند، پیشکش دادن به خدایان اقوام پیروز راهی بود برای تضمین آینده.

انتقال به دوره تک‌خدایی بنیاد اندیشه

به نظر می‌رسد در اوایل به وجود آمدن اسرائیل، خدای قبیله آن‌ها مانند خدایان سایر قبایل منطقه به اسم شخصی یاد می‌شد. با این حال، اسرائیل خدای خود را نه فقط به عنوان یک خدای قبیله‌ای محدود مانند خدایان همسایه‌های خود، بلکه به عنوان خدای واحد و تنها خدای خالق بزرگ که پروردگار کل جهان و آسمان‌های اطراف آن است، می‌شناخت. با انتقال از جهان‌بینی چندخدایی یا تک‌خدایی نوبتی به جهان‌بینی تک‌خدایی حقیقی، دیگر واضح بود که یاد کردن از خدای قادر مطلق با نام شخصی برای انسان ضعیف و شکست‌پذیر امری ناممکن و مسخره به نظر می‌رسد. بنابراین استفاده از نام‌های شخصی کنار گذاشته شد و از آن پس، خدا با عنوان «تنها خدا» (*ha'elohim*) یا عنوان رایج‌تر «خدای بزرگ ما» (*adonai*) یاد شد.

به نظر می‌رسد در این مقطع از سیر تکاملی چشم‌انداز کیهان‌شناختی و الهیاتی

اسرائیل بود که مفهوم قدیمی و محدود خدای قبیله‌ای، خدایی که به نفع قبیله خود می‌جنگید، جای خود را به خدای قادر مطلق داد که از جامعه «منتخب» خود حمایت می‌کرد.^۵ این بدان معنا است که حتی بعد از چرخش فکری به سمت خدایی که فراتر از جهان و خالق آن است، هنوز ویژگی‌های خدای قومی باقی مانده بود. بنابراین خدا، برخلاف جهان‌شمول بودن ذاتش، هنوز ارتباط مخصوصی با «قوم برگزیده‌اش اسرائیل» (داوران ۱۱: ۲۳؛ پادشاهان ۸: ۴۹؛ و غیره) داشت. اگرچه «خدای اسرائیل» (خروج ۵: ۱؛ ۲۴: ۱۰؛ اعداد ۱۶: ۹؛ و غیره) یگانه خدای تمامی جهان بود، با اسرائیل نوعی ارتباط خاص و ابدی داشت که برحسب «برگزیدگی» تعریف می‌شد؛ همه این‌ها در حالی بود که اسرائیل خدای خود را خدای تمام مخلوقات می‌دانست.

این امر، از نظر خود اسرائیلی‌ها، متناقض یا مشکل‌ساز نبود، چرا که معتقد بودند تمام انسان‌ها خدایان ساختگی نظام قبیله‌ای قدیم را می‌پرستند. تمام جوامع آن زمان، صرف‌نظر از اینکه برای مردوک قربانی می‌کردند یا برای میلکوم، همگی درگیر شرک بودند و شرک به‌عنوان نوعی جهان‌بینی و صورتی از پرستش مغضوب خدای اسرائیل بود، خدایی که هم‌زمان خدای تمام جهان محسوب می‌شد. پس از آنجایی که فقط اسرائیل خدای حقیقی یکتا را پرستش می‌کردند، منطقی بود که گمان کنند یگانه خدای حقیقی جهان به تنها قومی، که شناخت درستی از او دارند، عنایت ویژه دارد.

الهیات اسرائیل، بعد از تبدیل از حالت قبیله‌ای به نوعی الهیات جهان‌شمول، به‌طور طبیعی فرضیات فرهنگ باستانی خود را، دربارهٔ ارتباط مخصوص خدا با اسرائیل و محبت خاصش نسبت به تنها جامعه‌ای که حقیقت توحید و به تبع آن حقیقت خدا را درک کرده است، حفظ کرد. بنابراین طبیعی بود که جامعه اسرائیل فرض نماید خدا برای آن‌ها می‌جنگد، چرا که آن‌ها تنها جامعه‌ای بودند که خدا را شناخته بودند، حتی اگر گاهی بیراهه رفته و اراده خدا را کامل محقق نکرده باشند.

از آنجایی که اعتقاد بر این بود قدرت خدا جهان‌شمول است و هیچ چیزی فراتر از قدرت او نیست، یورش و پیروزی بیگانگان بر اسرائیل جزئی از طرح خدا محسوب می‌شد؛ لذا به جای اینکه نشان ضعف خدای اسرائیل (که خدای تمام جهان نیز بود) در برابر خدایان قدرتمند دیگران تلقی شود، باید به‌عنوان نشانه‌ای از

خشم خدا علیه قوم منتخب خود فهمیده می‌شد (لاویان ۲۶، تثنیه ۲۸). به این ترتیب، شکست نظامی اسرائیل مجازاتی قلمداد می‌شد که تنها خدای بزرگ جهان بر آن‌ها نازل کرده یا حداقل به آن تن داده است.

در دومین سال سلطنت فصح پادشاه اسرائیل، یوتام (پسر عزیا) پادشاه یهودیه شد. یوتام در سن بیست و پنج سالگی بر تخت سلطنت نشست و شانزده سال در اورشلیم سلطنت نمود. ... او مانند پدرش عزیا، آنچه در نظر خداوند پسندیده بود، انجام می‌داد، ولی بتخانه‌های روی تپه‌ها را که مردم در آنجا قربانی می‌کردند و بخور می‌سوزاندند، خراب نکرد. ... در آن روزها، خداوند، رصین پادشاه سوریه و فصح پادشاه اسرائیل را به ضد یهودیه برانگیخت. (دوم پادشاهان ۱۵: ۳۲-۳۷)

زمانی که آشوریان، در سال ۷۲۳ قبل از میلاد، پادشاهی شمالی اسرائیل (که هرچند سامره نیز خوانده می‌شود، کتاب مقدس اغلب از آن به افرایم یاد می‌کند) را نابود کرد، گفته شد که پیامبرانی مانند اشعیا و هوشع آن را به‌عنوان نتیجه گناهان جمعی اسرائیل پیش‌بینی کرده بودند.

اسرائیل مانند درخت انگوری است که شاخه‌های پر بار دارد. ولی چه سود؟ هرچه ثروتش زیادتر می‌شود، آن را برای قربانگاه‌های بت‌ها خرج می‌کند. ... مردم سامره می‌ترسند مبادا بت گوساله‌شکلشان در بیت‌ئیل صدمه‌ای ببیند. کاهنان و مردم برای آبروی ازدست‌رفته بتشان عزا می‌گیرند. وقتی که مثل برده به آشور برده شوند، خدای گوساله‌شکلشان را با خود خواهند برد تا به پادشاه آنجا هدیه کنند! اسرائیل به‌خاطر توکل نمودن به این بت مسخره و رسوا خواهد شد. (هوشع ۱۰: ۱۱-۶)

پادشاهی جنوبی یهودیه را نیز، یک قرن و نیم بعد از آن، امپراتوری بابل نابود کرد و شکست مزبور نیز کار خدا قلمداد شد.

صدقیا در سن بیست و یک سالگی پادشاه شد و یازده سال در اورشلیم سلطنت کرد. او نسبت به خداوند، خدای خود گناه ورزید. ... صدقیا با سرسختی به راه خود ادامه داد و نخواست فروتن شود و به‌سوی خداوند، خدای اسرائیل بازگشت کند. تمام رهبران، کاهنان و مردم یهودیه از اعمال قبیح قوم‌های بت‌پرست پیروی کردند. ... خداوند، خدای اجدادشان،

انبیای خود را یکی پس از دیگری فرستاد تا به ایشان اخطار نمایند، زیرا بر قوم و خانه خود [اورشلیم] شفقت داشت. ولی بنی اسرائیل انبیای خدا را مسخره کرده، به پیام آن‌ها گوش ندادند و به ایشان اهانت نمودند، تا اینکه خشم خداوند بر آن‌ها افروخته شد به حدی که دیگر برای قوم چاره‌ای نماند. پس خداوند پادشاه بابل را به ضد ایشان برانگیخت. ... سپاهیان او خانه خدا را سوزاندند، حصار اورشلیم را منهدم کردند، تمام قصرها را به آتش کشیدند و همهٔ اسباب قیمتی آن‌ها را از بین بردند. آنانی که زنده ماندند به بابل به اسارت برده شدند و [تا به قدرت رسیدن حکومت پارس] اسیر پادشاه بابل و پسرانش بودند. (دوم تواریخ ۳۶: ۱۱-۲۰)

با این حال، هفتادسال بعد از این نابودی و تبعید، زمانی که پارس بابل را نابود و دارایی‌هایش را تصاحب کرد، خدا به شکل دیگری توصیف شد: خدا موجب شد که پادشاه پارس یهودیان را به سرزمینشان یهودیه رجعت دهد و حتی معبد اورشلیم را نیز بازسازی کند.

خداوند کورش را بر آن داشت تا فرمانی صادر کند و آن را نوشته، به سراسر امپراتوری خود بفرستد. این فرمان کوروش امپراتور پارس است: «خداوند، خدای آسمان‌ها تمام ممالک جهان را به من بخشیده و به من امر فرموده که برای او در شهر اورشلیم، که در سرزمین یهودیه است، خانه‌ای بسازم. اکنون همهٔ کسانی که قوم خدا هستند، به آنجا بروند، خداوند خدای شما، همراهتان باشد.» (دوم تواریخ ۳۶: ۲۲-۲۳)

جنگ‌های مقدس یهود در تاریخ

بنا بر دیدگاهی که به صورت مکرر در عهد عتیق آمده است، جامعهٔ اسرائیل هرگاه از خدا اطاعت کند، در جنگ‌هایش پیروز می‌شود و هرگاه به طور جمعی سرپیچی کند، مغلوب می‌شود. به نظر می‌رسد این ملاحظه به این دلیل بسط یافته است که در آن واحد، هم اندیشهٔ توجه خدا به قوم اسرائیل را نگه دارد و هم نقش جهان‌شمول خدا به عنوان خدای بزرگ و یکتای جهان را. این قاعده، که اطاعت از خدا را عامل پیروزی و سرپیچی از او را عامل شکست اسرائیل معرفی می‌کند، یکی از فرضیات غایت‌مدارانه‌ای است که در پشت نگاه عهد عتیق به تاریخ وجود دارد. به دلیل این نگاه شدیداً غایت‌مدارانه و همین‌طور به دلیل عدم پشتیبانی منابع موجود از اکثر

توصیفات تاریخی کتاب مقدس، هنوز روشن نیست که بیشتر این جنگ‌ها به وقوع پیوسته است یا خیر. در هر صورت، در دورهٔ معبد دوم (یعنی بین سال‌های ۵۳۶ قبل از میلاد تا ۷۰ بعد از میلاد) و پس از آن، معادلهٔ بین اطاعت و پیروزی از یک طرف و سرپیچی و شکست از طرف دیگر، در میان بسیاری از یهودیان، یکی از شروط ایمان شد.

دربارهٔ تاریخ اسرائیل پس از بازسازی معبد اورشلیم، نه عهد عتیق سخن چندان می‌گوید و نه منابع فراوان دیگری وجود دارد که اطلاعات بیشتری بدهد. می‌دانیم که منطقه یهودی‌نشین یهودیه (که مردم پارس آن را جهود می‌خواندند)، به‌عنوان قسمتی از امپراتوری پارس در قرون ۶ تا ۴ قبل از میلاد، درگیر فعالیت‌های نظامی بوده است، اما از چندوچون آن‌ها اطلاع چندان نداریم. اسکندر مقدونی در سال ۳۳۰ قبل از میلاد بر خاورمیانه مسلط شد، اما امپراتوری متحدش خیلی زود به سلسله‌های یونانی متعددی تجزیه شد که دائماً در خصومت با هم بودند. مرکز عمده این سلسله‌ها در بطلمیه مصر و سلوکیه سوریه قرار داشت. دیگر نبرد بزرگ یهودیان پس از نابودی بابل، شورش حشمونی‌ها علیه یونانیان سلوکی در قرن دوم قبل از میلاد است. این رویداد تاریخی در آثاری از یهود، که جزء کتاب مقدس عبری نیستند، ثبت و ضبط شده است.^۶ مدتی پس از این، با دو شورش مهم دیگر یهودیان علیه رومی‌ها مواجه هستیم که در ادبیات خاخامی و اثر یوسفوس [مورخ یهودی سدهٔ نخست میلادی] به آن اشاره شده است. یکی از آن‌ها در قرن اول قبل از میلاد به وقوع پیوست و دیگری در حدود هفتاد سال بعد از آن. رهبران هر سه شورش (یا حداقل مبلغان آن‌ها) باور داشتند که درگیر «جنگ مقدس» هستند و لذا پرهیزگاری و تسلیم بودن آن‌ها در برابر اراده خدا پیروزی نهایی را برای آن‌ها به ارمغان خواهد آورد. شورش حشمونی‌ها، به‌رغم نامتوازن بودن جنگ، منجر به پیروزی یهودیان شد، اما دو شورش دیگر شکست کامل و نابودی فاجعه‌باری را در پی داشتند.

شورش حشمونی‌ها علیه سلوکی‌ها

شورش حشمونی‌ها در زمان حکومت انطیوخس چهارم حاکم سلوکی (۱۶۸ تا ۶۱ قبل از میلاد) به وقوع پیوست. رهبری این شورش را یک خاندان خاخام، به‌نام حشمونی، بر عهده داشت که «مکابی» هم خوانده می‌شد. نام مکابی دربارهٔ چهار

متن مستقل، که کتاب مکابی نامیده می‌شود، به کار می‌رود. دو کتاب اول درباره شورش مکابی‌ها است، اما کتاب سوم و چهارم درباره مسائل دیگر است. اولین کتاب، که نویسنده‌اش مشخص نیست، در اصل به زبان عبری نوشته شده است، اما متن کنونی آن به زبان یونانی است.^۷ در این کتاب به‌طور مکرر درباره حمایت خداوند از شورش نظامی یهود علیه یونانیان مشرک سوریه (سلوکی‌ها) سخن رفته است و در سرتاسر کتاب می‌خوانیم که چگونه خدا پیروزی را به‌سبب پرهیزگاری و پایمردی قهرمانانه خاندان حشمونی برای آن‌ها تضمین کرده است. خویشتن‌داری، شجاعت و استقامت جنگجویان موجب شد که علی‌رغم مشکلات بسیار، از جمله مرگ پسران ماتاتیاس (فرمانده شورشیان)، پیروز نهایی جنگ باشند. رهبران آن‌ها همواره پیش از هر جنگی در پیشگاه خدا نیایش کرده و کمک می‌طلبیدند و جنگشان را همانند جنگ‌های قهرمانان عهد عتیق می‌دانستند (اول مکابی‌ها ۳: ۴۶-۵۳؛ ۴: ۸-۱۱، ۳۰-۳۴؛ ۷: ۴۰-۴۲). یقیناً یک نمونه موردنظر می‌تواند کتاب اول مکابی‌ها بخش ۳: ۵۵-۵۶ باشد که موازی با قوانین جنگی بخش ۲۰ سفر تثنیه بیشتر درباره معافیت‌های جنگی است. اثر مزبور بدون شک در صد بیان این مطلب است که پیروزی نهایی کسی که خدا به او عنایت دارد تضمین شده است.

کتاب اول مکابی‌ها به‌ندرت شامل معجزه الهی به‌معنای دخالت صریح و مستقیم فراطبیعی است و ادعایی نیز در این باره ندارد که تاریخ معاصرش تحقق کامل پیش‌بینی‌های انبیای گذشته است. با این حال، وقایع را به‌شکلی توصیف می‌کند که بوی دخالت الهی از آن استشمام می‌شود، مانند توصیف مرگ زجرآور آلکیموس کاهن یهودی یونانی‌مآب بعد از آغاز به تخریب بخشی از معبد (۹: ۵۴). یهودای قهرمان را نیز این‌طور توصیف می‌کند که در جنگ نامتوازن با دشمن، کاملاً متکی به امداد الهی بود و بانگ می‌زد: «پیروزی افراد کم بر افراد بسیار کار سختی نیست. برای آسمان تفاوتی نمی‌کند که پیروزی را از طریق افراد کم محقق گرداند یا از طریق افراد بسیار، چرا که پیروزی در جنگ ارتباطی با تعداد ندارد بلکه قدرت از آسمان می‌آید.» کتاب اول مکابی‌ها این عقیده را بیان می‌کند که عنایت خدا پیروزی نهایی حشمونی‌ها را تضمین کرد؛ خاندان حشمونی علی‌رغم جنگی نامتوازن، که منطقاً باید منجر به شکست جنگجویان یهودیه می‌شد، توانسته بود در

حقیقت پیروز شود. این پیروزی در مراسمی جشن گرفته شد؛ در این مراسم معبد اورشلیم که تازه از لوٹ کفار پاکسازی شده بود، دوباره وقف اعمال مذهبی گشت (اول مکابی‌ها ۴: ۴۷-۶۰). مراسم یادبودی به نام «هنوکا» به معنای وقف، بعد از آن به عنوان یک جشن مذهبی سالانه تأسیس شد.

اما کتاب دوم مکابی‌ها اثر کاملاً متفاوتی است. این اثر را یک یهودی به زبان یونانی و به سبک مورخان یونانی نوشته است. این کتاب برخلاف کتاب اول مکابی‌ها، که دارای نثر سنگین و البته گاهی همراه اضافات منظوم است، سرتاسر احساسی است و علی‌رغم بافت فرهنگی یونانی‌اش به شدت یونانی‌سازی را محکوم می‌کند. به عنوان مثال، شهادت اثربخش معرفی می‌شود، چرا که مطابق توصیف این کتاب، شهادت تأثیر مثبتی در پیروزی حشومنی‌ها داشته است. این کتاب، برخلاف کتاب اول مکابی‌ها، شامل معجزات بسیار است و دائماً باور به رستاخیز را یادآور می‌شود.^۸ دربارهٔ یهودا و سربازانش نیز می‌گوید که آن‌ها فرمان‌های الهی را به دقت انجام می‌دادند و سائل و قابل یاری پروردگار بودند و همین یاری پروردگار را همواره به عنوان علت بسیاری از پیروزی‌های یهودا توصیف می‌کند. هردو کتاب مکابی‌ها پیروزی نظامی را به مشیت الهی نسبت داده و پرهیزگاری دینی را موجب پیروزی نظامی از سمت خدا می‌دانند، پیروزی‌ای که تطهیر معبد خدا و در نهایت استقلال ملت یهود را در پی داشت. مطابق این دو کتاب، تمام این‌ها به خاطر مبارزه پرهیزگاران قهرمانان یهود ممکن شد.^{۱۳۹۴}

با این حال، این دو کتاب از مبارزه پرهیزگاران به عنوان تنها راهبرد یهودیان یاد نمی‌کنند، بلکه به راهبردهای دیگر نیز اشاره دارند. در بین یهود، آزمایش‌گراهای متعصبی^۹ وجود داشتند که مخالف فعالیت نظامی خاندان حشومنی بودند. این گروه، به امید خلاصی از شرارت آنتیوخوس، به بیابان‌ها پناه برده و در مبارزه علیه آن‌ها شرکت نکردند (اول مکابی‌ها ۲: ۲۹؛ دوم مکابی‌ها ۶: ۱۱). برخلاف کسانی که سبک‌بار به کوه‌ها رفته بودند تا آماده اقدام علیه ارتش یونان شوند، این افراد خانواده‌ها و حتی احشام و اغنام خود را نیز همراه برده بودند. آن‌ها می‌خواستند که نه حرمت روز شنبه را هتک کنند و نه در برابر ارتش یونان، که برای نابودی آن‌ها اعزام شده بود، از خودشان دفاع کنند. این گروه سرانجام قتل‌عام شدند و کتاب اول مکابی‌ها از سرگذشت آن‌ها نتیجه می‌گیرد که یهودیان، برخلاف شیوهٔ معمول

خود، در روز شنبه باید به جنگ دفاعی بپردازند (اول مکابی‌ها ۲: ۳۹-۴۱).

شورش‌های شکست‌خورده علیه روم

یهودیان چندین بار علیه سلطه امپراتوری روم بر یهودیه شورش کردند. سرانجام پس از شورش‌های پرهزینه یهودیان، امپراتور هادریان در سال ۱۳۵ سرزمین یهودیه را به سوریه-فلسطین تغییر نام داد تا منطقه را [از لحاظ نام] یهودی‌زدایی کند. قبل از این، در سال ششم میلادی، زمانی که یهودیه اولین بار در دوره آگوستوس به امپراتوری روم ملحق شد، یک «جنبش فدایی» شکل گرفته بود.^{۱۰} شخصی به نام یهودای جلیلی، به دنبال مرگ هیروُدس در سال چهارم میلادی، با شرکت در آشوبی گسترده، توانست کنترل انبار سلاحی در صفوریه را از دست حکومت خارج سازد. از نظر یوسفوس، یهودای جلیلی و پیروانش جزو سه فرقه یا مکتب اصلی یهود، یعنی فریسیان، صدوقیان و اسنیان، نبودند. یوسفوس معمولاً از او و پیروانش با عنوان راهزنان یا افراد با خنجر و گاهی نیز با نام منتخب خودشان، فداییان یاد کرده و در نهایت آن‌ها را به‌عنوان چهارمین مکتب فکری یهود در فهرست خود آورده است.^{۱۱}

در میان یهودیان، نارضایتی و مقاومت زیادی نسبت به اشغال رومی‌ها وجود داشت؛ لذا دو شورش بزرگ توسط یهودیان به وقوع پیوست که هم برای یهودیه فاجعه به بار آورد و هم هزینه سنگینی بر روم تحمیل نمود. اولین شورش در سال ۶۶ بعد از میلاد روی داد. یهودیان، در این زمان، یک پادگان رومی در اورشلیم را نابود کردند و به مراسم قربانی، که به‌منظور بهروزی مردم و امپراتور روم انجام می‌شد، پایان بخشیدند. آن‌ها در تلاش برای یکپارچه‌سازی سرزمین سنتی اسرائیل یک دولت موقت یهودی تشکیل دادند.

پاسخ نرون، امپراتور وقت روم، بسیار شدید بود: او وسپاسین را همراه با یک ارتش بزرگ برای سرکوبی شورش اعزام نمود. اما مرگ نرون در سال ۶۸ موجب بروز برخی مشکلات داخلی در روم شد. وسپاسین برای جانشینی نرون به روم برگشت و این، جنگ را به تأخیر انداخت. با این حال تا قبل از سال ۷۰، تیتوس فرزند وسپاسین معبد اورشلیم را با خاک یکسان کرد و فقط مقاومت دژ صحرائی مسادا بود که تا سال ۷۳ تاب آورد.

جنگجویان یهود باور داشتند که برای خدا و معبد او می‌جنگند و خدا مانند

دوران باستان به آن‌ها کمک خواهد کرد.^{۱۲} اما یهودیان در این زمان دچار اختلاف دینی یا سیاسی (یا دینی-سیاسی) شده بودند و مسائل جغرافیایی و طبقاتی نیز در بروز این اختلاف تأثیرگذار بود.^{۱۳} در منابع یهودی، گاهی از تفاوت بین گروه‌هایی که موافق جنگ بودند و کسانی که تمام تلاش خود را صرف مقاومت غیرمسلحانه می‌کردند، به اختلاف بین خاخام یوخانان بن زکای و گروه فداییان یا اختلاف بین شهرهای یونه و اورشلیم یاد می‌شود.

در ادبیات خاخامی، چندین بار نقل شده است که چگونه شاگردان خاخام یوخانان بن زکای وی را داخل تابوتی مخفیانه از اورشلیم (که در محاصره رومی‌ها بود) خارج کردند.^{۱۴} مطابق این منابع، او فقط با انجام چنین حقای می‌توانست از نگهبانان دروازه شهر عبور کند و توسط فداییان، به جرم خیانت کشته نشود. زمانی که اورشلیم در حال آخرین مقاومت‌ها علیه روم بود، خاخام یوخانان با جنرال و سیاسیان مذاکره نمود و از او اجازه ساخت آکادمی در شهر یونه (یامینیا) را گرفت. در آخر، نه گروه فداییان، بلکه یوخانان و شاگردانش بودند که با فرار از چنگ مرگ، زندگی یهودیان را دوباره در سرزمین اسرائیل سروسامان دادند و بقای یهودیان را در آنجا و دیگر مناطق، هرچند به‌عنوان مردم ستم‌دیده و تحت‌سلطه دیکتاتوری روم، تضمین نمودند. آن‌گونه که از سنت خاخامی استنباط می‌شود، استراتژی یوخانان این بود که اگر تلاش‌های سیاسی و نظامی بقای مردم و نظام دینی را به خطر می‌اندازد، باید ترک شود.

ویرانی‌ای که ارتش روم در اورشلیم به بار آورد، نتوانست به مبارزه‌جویی یهود یا شورش‌های نظامی آن‌ها پایان دهد. شورش بعدی یهود، که آخرین شورش آن‌ها علیه روم بود، تقریباً هفتادسال بعد از نابودی معبد دوم رخ داد. فاصله زمانی این شورش نظیر آن چیزی است که در نابودی امپراتوری بابل توسط پارس‌ها شاهد هستیم: در آنجا نیز نزدیک به هفتادسال بعد از نابودی معبد اول توسط بابل بود که امپراتوری پارس علیه بابل دست به جنگ زد. بارکوخبا نام فرمانده مشهوری است که شورش یهود علیه روم را در بین سال‌های ۱۳۲ تا ۱۳۵ فرماندهی کرد. جزییات این شورش ارتباط چندانی به بحث ما در اینجا ندارد. فقط به این نکته باید اشاره کنم که شورش مزبور به قدری جدی بود که موجب نگرانی حاکمان روم شد. رومی‌ها، برای پیشگیری از هرگونه تلاش برای شورش در آینده، بدون درنگ به آن

پاسخ داده و تلفات سرسام‌آوری را بر یهودیانِ یهودیه تحمیل کردند.^{۱۵} هرچند آمار به‌دست‌آمده از گزارش‌های باستانی به‌شکل بارزی غیرقابل‌اتکا است، احتمال دارد که ده‌ها بلکه صدها هزار یهود در اثر خود جنگ یا گرسنگی و مریضی حاصل از هرج‌ومرج پس از جنگ کشته شده باشند.

رومی‌ها، که از سرپیچی یهود خشمگین شده بودند، مهم‌ترین نمادهای هویت آن‌ها را از بین بردند. نام یهودیه به سوریه-فلسطین (به‌معنای فلسطین سوریه) تغییر یافت و به این ترتیب، هویت ملی یهود از ارجاعات رسمی به این سرزمین حذف شد. رومی‌ها یهودیان را از اورشلیم بیرون راندند و به‌جای معبد مقدس، که قبل از این در شورش بزرگ سال‌های ۶۶ تا ۷۰ تخریب شده بود، معبد ژوپیتر را بنا نهادند. اورشلیم به مستعمره کافران رومی تبدیل شد و نام باستانی مشهورش، در زمان امپراتور تیتوس آئلیوس هادریانوس، به آئلیا کپیتولینا^{۱۶} تغییر یافت. اعمال دینی یهود مانند ختنه، مطالعه تورات و حتی عبادت نیز برای مدت کوتاهی آشکارا ممنوع شد.

بیشتر بازماندگان یهود در یهودیه به‌علت فشارهای سیاسی و نظامی رومی‌ها و فقر اقتصادی مجبور به مهاجرت شدند. مجلس سنای روم حکم داد که «هیچ فرد ختنه‌شده‌ای حق ورود و ماندن در آئلیا کاپیتولینا را ندارد و کسانی که از این قانون تخلف کنند، به مرگ محکوم می‌شوند.»^{۱۷} این عوامل موجب شد که بسیاری از یهودیان به پارس یا جلیل مهاجرت کنند و یهودیه تا همین دوره جدید نتواند هویت یهودی خود را بازیابد. شورش مزبور در منابع یهود هم در ارجاعات به رهبر نظامی آن بارکوخبا و هم در ارجاعات به آخرین منطقه مقاومت او، شهر بیتر یاد شده است. شکست نهایی شورش و نتایج فاجعه‌بارش آن‌چنان در فهم خاخام‌ها از خویش تأثیر گذاشت که آنان در میشنا [بخش اول تلمود] در کنار چهار بلای بزرگ دیگری که در روز نهم ماه آو [جزء ماه‌های اسرائیلی] بر یهود نازل آمد، از آن یاد کرده‌اند، روزی که فاجعه‌بارترین و اسفناک‌ترین روز مردم یهود قلمداد می‌شود.^{۱۸}

شورش بارکوخبا تا قبل از ظهور صهیونیسم مدرن در قرن بیستم آخرین فعالیت نظامی بزرگ یهود بود.^{۱۹} این شورش را یک فرمانده نظامی، با همکاری یا دست‌کم حمایت خاخام عقیوا، رهبری کرد. به‌جرت می‌توان گفت که عقیوا مهم‌ترین فرمانده مذهبی نسل خود بود. در خود اسم بارکوخبا، که به‌معنای «فرزند ستاره» است،

می‌توانیم نشانه‌هایی از معانی آخرالزمانی شورش را ببینیم. بنا بر تلمود فلسطینی (تعنیت ۴:۵) و مراثی میدراش ربا (۲:۴)،^{۲۰} خاخام عقیوا از بارکوخبا به‌عنوان پادشاه مسیح یاد می‌کند و دیدگاهش را با ارایه تفسیری از آیه ۲۴:۱۷ سفر اعداد توجیه می‌کند، آیه‌ای که از نظر خاخام‌ها، به‌شکل صریحی به مسائل آخرالزمانی اشاره دارد:^{۲۱}

خاخام شمعون باریوخای چنین تعلیم داد: آموزگارم عقیوا آیه ۲۴:۱۷ سفر اعداد (ستاره‌ای از یعقوب طلوع خواهد کرد) را چنین توضیح می‌داد: کوزیبا از یعقوب طلوع خواهد کرد. خاخام عقیوا وقتی بارکوزیبا را می‌دید می‌گفت «او پادشاه مسیح (ماشیح) است.» خاخام یوخانان تورتا به او گفت: «عقیوا، از گونه‌های تو علف خواهد روید (کنایه از مرگ و پوسیدن)، درحالی که هنوز فرزند داوود نیامده باشد.»^{۲۲}

مطابق نظر عقیوا، ستاره‌ای (کوخو) که قرار بود از یعقوب طلوع کند، کسی جز بارکوخبا نبود، زیرا این نام در زبان آرامی دقیقاً به همین معنا است: «پسر ستاره». علاوه بر این، واژه ادوم که در ادامه آیه‌های سفر اعداد آمده است، در تمام ادبیات خاخامی، رمزی برای اشاره به امپراتوری روم است. بنابراین طبق فهم عقیوا این تقدیر الهی بارکوخبا بود که قوم یهود را در شورش موفق علیه روم رهبری کرده و دارایی‌های رومیان را در اسرائیل مصادره کند، هرچند تقدیرش نبود که خود امپراتوری روم را سرنگون سازد. اما در این متن آمده است که دیدگاه عقیوا با مخالفت خاخام یوهانان بن تورتا مواجه شد، یکی از معاصرین عقیوا که از شهرت و اهمیت وی برخوردار نبود. از نظر یوهانان، بارکوخبا شخصیت آخرالزمانی نبود. در متن فوق، دو مرتبه از بارکوخبا به بارکوزیوا یاد شده است. اما در واقع هیچ‌کدام از این دو اسم، نام واقعی فرمانده مزبور نیست.

مطابق آنچه به ما رسیده است، نام واقعی او شمعون بارکوزوا یا بارکوزیوا بود. بسته به نوع دیدگاهی که نسبت به او وجود داشت، دو جناس مختلف از اسم او ساخته شد. کسانی که (با استناد به اعداد ۲۴:۱۷) برای او ویژگی آخرالزمانی قائل بودند، به او بارکوخبا (فرزند ستاره) گفتند و مخالفانش او را بارکوزیوا (فرزند دروغ یا دروغگو) خواندند. بعد از شکست او در جنگ، کسانی که در اثر شورش آسیب دیده بودند نیز او را بارکوزیوا خواندند. در ادبیات سنت یهود نام او به‌صورت

بارکوزیوا آمده است که به سادگی نشان دهنده نتیجه‌ای است که خاخام‌ها به آن رسیده بودند: او منجی کذابی بود که نابودی و ویرانی را برای امت یهود به بار آورد.^{۲۳} شورش بارکوخبا نقطه عطفی در تاریخ اسرائیل و تفکر یهودی است. پس از شکست مفتضحانه این شورش، یهودیانی که فعالیت‌های چریکی داشتند در ادبیات خاخامی، به جای جنگجوی آزادی‌خواه، مجرم خوانده می‌شدند.^{۲۴} از این روز به بعد، تفکر خاخامی یهود چنین تعلیم می‌داد که جنگ فیزیکی نیست که اسرائیل را در برابر دشمنانش حفاظت می‌کند، بلکه توجه معنوی به درستکاری و عبادت است که آن‌ها را حفظ می‌کند. شورش‌های آخرالزمانی و درگیری‌های نظامی که از زمان مکابی‌ها تا زمان بارکوخبا روی داده بود، جای خود را به تحرکات آرام‌تر منجی‌گرایانه‌ای داد که نماینده آن یوخانان بارنافخا اهل طبریا و مکتب فکری‌اش بود.^{۲۵} بنابراین در آن دسته از منابع خاخامی، که پس از شورش شکست‌خورده بارکوخبا به وجود آمده است، جنگجویان بزرگ نیستند که قهرمان واقعی اسرائیل به شمار می‌روند، بلکه قهرمان واقعی حکیمان باتقوا هستند؛ جانشینان این‌ها هستند که قوم اسرائیل را به سمت رستگاری رهبری می‌کنند، نه جنگجویان.

نسخ یک اصل کتاب مقدس

کاهنان با تأکید بر دو پارادایم نمادین، که نشان می‌داد نباید از جنگ مشروع الهی همیشه انتظار پیروزی داشته باشیم، موفق شدند تا پرونده جنگ‌های نظامی را ببندند. یکی از این دو پارادایم جنگ مشروع الهی («جنگ مقدس») را به شکلی تعریف کرد که در عمل به هیچ‌وجه قابل اجرا نبود. دیگری نیز ارتباط ظریفی بین تبعید و رستگاری برقرار کرد تا یهودیان هیچ انتخابی غیر از پذیرش سرنوشت خود برای زندگی تحت سلطه غیریهودیان نداشته باشند.

در اندیشه نخست، که در بخش پایانی فصل هشتم میشنا سوتاه یافت می‌شود، خاخام‌ها بیان‌های مختلف، پیچیده و مترکم عهد عتیق درباره جنگ مقدس را به دو گزاره اصلی تقلیل داده و در آن‌ها نیز دو نوع جنگ را از هم بازشناختند: جنگ جایز^{۲۶} و جنگ واجب.^{۲۷} این تفسیر پارامترهای بحث درباره جنگ در یهودیت خاخامی را بسیار تنگ و محدود می‌کند. هر قرائتی که از اضافه مختصر تلمود بر میشنا داشته باشیم، اسرائیل دیگر نمی‌تواند آغازگر «جنگ مشروع الهی» («جنگ واجب») باشد، چرا که جنگ مقدس ابتدایی،^{۲۸} مطابق تعریف تلمود، به فتح‌های

یوشع محدود می‌شود که به اذن خدا فرماندهی جنگ را در دست داشت. پس از این، تنها جنگ مقدسی که برای یهودیان ممکن است جنگ دفاعی است، اما حتی همین مورد هم فقط در تلمود فلسطین وجود دارد، نه در تلمود بابل که قانون یهود مبتنی بر آن نوشته شده است. به این ترتیب، جنگ مقدس، که نشان داده بود می‌تواند یک عامل خطرآفرین باشد، عملاً از گنجینهٔ بالفعل یهودیت خاخامی حذف شد.

اندیشهٔ دومی که از گنجینه خاخامی به ظهور رسید مسئلهٔ «سه قَسَم» بود؛ خاخام‌ها از این طریق تودهٔ مردم را از تحرکاتی، که احتمال می‌رفت واکنش شدید حکومت‌های وقت را به دنبال داشته باشد، منصرف می‌کردند. این قسم‌ها به عبارتی اشاره دارند که سه بار در کتاب غزل غزل‌های سلیمان تکرار شده است: «دختران اورشلیم، شما را به غزال‌ها و آهوان صحرا قسم می‌دهم که عشق را بیدار نکنید تا وقتی که خواسته شود.»

خاخام‌ها دربارهٔ معنای آیهٔ مزبور اجماع دارند که خداوند در آن از دختران اورشلیم، که استعاره از اسرائیل است، می‌خواهد قسم بخورد تا قبل از آنکه خواسته شود، یعنی قبل از آنکه خدا زمان درست آن را تشخیص نداده است، موجب برانگیختن عشق نشوند، یعنی برای آوردن منجی تلاش نکنند. خداوند هر زمان که اراده کند منجی را خواهد فرستاد. تلاش برای آوردن منجی از طریق کارهای انسانی مانند شورش و جنگ یا انقلاب، به جای انتظار صبورانه برای آمدن او از سمت خدا، در تنگنا قرار دادن خدا و مجبور کردن اوست. این کار در حقیقت نوعی عصیان است که فقط منجر به خشم خدا و فاجعه‌های مضاعف برای قوم یهود می‌شود.

تفکر خاخامی ترکیب این دو موضع را به این صورت فهمید که خدا به یهودیان دستور داده است تا از ورود دسته‌جمعی به اسرائیل به منظور برپایی دوباره حکومت یهودی از طریق فعالیت مسلحانه و شورش علیه حکومت‌های غیریهودی، که در موضع قوی‌تر هستند، اجتناب کنند. در عوض، خداوند نیز به کافران اجازه تعقیب یهودیان را نخواهد داد. هر زمان که از نظر خدا وقت آمدن منجی فرارسیده باشد، خودش منجی را خواهد فرستاد. یهودیان در این مدت باید زندگی در تبعید را ادامه دهند. البته این بدان معنا نیست که آن‌ها کاملاً منفعل باشند، بلکه آن‌ها می‌توانند

آمدن منجی را از طریق اطاعت خدا با اقامه مناسب مناسک دینی و فعالیت‌های انسان‌دوستانه سرعت ببخشند. اگر یهودیان به این شرایط تن ندهند، در این صورت خداوند به دست کافران آن‌ها را به شدت عذاب خواهد نمود تا «گوشت آن‌ها مانند غزال یا گوزن‌های دشت خوراک دیگران شود.»

به این ترتیب، یهودیت خاخامی این اندیشه عهد عتیق را که اطاعت از اراده خدا عامل پیروزی و نافرمانی از او عامل شکست جنگ‌های اسرائیل است، نگه داشت، اما در آن تفاوت عمده‌ای ایجاد کرد که در اصل حاصل عبرت‌آموزی از تاریخ بود. پس از نابودی معبد دوم و شکست شورش بارکوخبا، خاخام‌ها به این نتیجه رسیدند که رهبران یهودی دیگر صلاحیت تعیین زمان مناسب جنگ را ندارند. بدین‌سان جنگ که هنوز در مقام نظر ممکن بود، در مقام عمل ناممکن شد. معنای این سخن این بود که یهودیان، در حالت پیش‌فرض، نمی‌توانند بدانند آیا از نظر معنوی برای رویارویی موفقیت‌آمیز با دشمن آماده هستند یا نه. بنابراین خاخام‌ها، به صورت غیرمستقیم، فتوا دادند که دیگر تحت هیچ شرایطی جهاد ابتدایی جزو گزینه‌های یهودیان نیست. فقط خدا است که می‌تواند زمان مناسب جنگ یا حرکت دسته‌جمعی را معین کند و نشانه آن زمان نیز آمدن منجی است. اقدامات انسانی‌ای که در این جهت انجام می‌شوند، تلاشی هستند به‌منظور در تنگنا قرار دادن خدا برای آوردن منجی، اما این کار ممکن است مجازات سنگین الهی را در پی داشته باشد. به این ترتیب، جنبش‌های فعال در حوزه منجی‌گرایی محکوم شدند؛ لذا هر از گاهی که جنبش‌هایی از قبیل حرکت تحت‌رهبری شاباتای سوی^{۲۹} اتفاق می‌افتاد، پیامدهای ناگوارش رهبران خاخام را تشویق می‌کرد تا برای جلوگیری از آن سخت تلاش کنند. این صورت‌بندی مجدد خاخام‌ها از موضع کتاب عهد درباره جنگ و خشونت، نزدیک دو هزار سال، تأثیر عمیقی بر زندگی یهودیان گذاشت؛ با این حال، این صورت‌بندی نیز مانند بسیاری از ابعاد دیگر زندگی یهودیان، در برابر فشار نیرومند مدرنیته دوام نیاورد و دستخوش تغییر شد.

مدرنیته و تغییر دادن قوانین و پیش‌فرض‌ها

نیروهای چندجانبه و درهم‌بافته مدرنیته و واکنش پیچیده یهودیان به آن، موضوع مباحث بسیاری بوده است که در اینجا نمی‌توان به‌اندازه کافی به آن‌ها پرداخت.^{۳۰} بنابراین بدون پرداختن به آن‌ها، روی سه موضوع مرتبط با هم، که به شدت بر نگرش

یهودیان درباره جنگ و خشونت تأثیر گذاشته است، تمرکز خواهم کرد: (۱) موضوع بسط جنبش ملی یهود یا همان صهیونیسم، که منجر به برقراری دولت سیاسی یهودی شد؛ (۲) موضوع وحشت شدید حاصل از هولوکاست؛ و (۳) موضوع گسترش تفکرات آخرازمایی در میان بسیاری از یهودیان، از زمان دهه شصت قرن بیستم.

هویت یهودیان اروپایی، به علت آمیختگی در جوامع بزرگ‌تری که در آن‌ها (یا در کنار آن‌ها) در قرون متمادی زندگی کرده بودند، به شکل عمیقی تحت تأثیر مدرنیته قرار گرفت. یکی از مسائل آزردهنده در حوزه هویت، که یهودیان مدرن همواره با آن دست به گریبان بودند، این بود که چگونه هویت خود را به عنوان یک یهودی با بافت هویت اروپایی‌های مدرن بیامیزند. همان طور که قبلاً اشاره کردیم، هویت دینی موحدان عهد عتیق، مانند همسایگان مشرک آن‌ها در خاور نزدیک، به طرز عمیقی تحت تأثیر هویت قومی و قبیله‌ای بود. دین، در خاور نزدیک باستان، یک مسئله قومی بود و جوامع قومی به خدایان قومی خود وفادار بودند. اسرائیل در تمام این اعصار هیچ‌گاه این آگاهی قومی خود را کنار نگذاشت. اگرچه یهودیان از نظر تنوع قومی و نژادی دست‌کمی از مسلمانان و مسیحیان ندارند، همیشه با دینشان شناخته شده‌اند: مردم یهود، امت یهود، جامعه یهود یا حکومت یهود. اما یهودی بودن به عنوان یک هویت دینی جهانی هیچ‌گاه محدود به یک قوم، نژاد، ملت یا واحد خویشاوندی نبوده است و غیریهودی‌تباران نیز طی هزاران سال توانسته‌اند، با تغییر کیش خود، به امت یهود بپیوندند. بنابراین هویت یهودی کاملاً برخلاف هویت مسیحیت اروپایی هم نشانه دین بود و هم نشانه ملت یا امت.^{۳۱}

یهودیان بالاخره در قرن نوزده، با طرد یا تقلیل بُعد ملی هویت خود، با جوامع بزرگتر غربی آمیخته شدند و به عنوان پیروان یهودیت به ملت‌های فرانسوی، بریتانیایی و آلمانی پیوستند. اما فرایند رهایی یهودیان از بُعد ملی هویت یهود، در اروپای شرقی، بسیار کندتر پیش می‌رفت و تا آغاز قرن بیستم هنوز به طور کامل رخ نداده بود. وقتی یهودیان خواستند به جنبش‌های ملی‌ای بپیوندند که در راستای استقلال سیاسی از روسیه تزاری یا امپراتوری اتریش-مجارستان تلاش می‌کردند، به دلیل هویت یهودی خود، ملت بیگانه محسوب شده و طرد شدند. برای این گروه از ملی‌گرایان تصور اینکه کسی هم یهودی باشد و هم لهستانی یا اوکراینی یا ملیتی دیگر، امری ناممکن بود. در زمانی که هویت ملی در حال تبدیل شدن به عامل

مهمی در تعیین هویت مدرن بود، بعضی یهودیان، که عمیقاً از طرد شدن از جانب جنبش‌های ملی مدرن تأثیر پذیرفته بودند، مسیر دیگری را در پیش گرفتند: آن‌ها بُعد «دینی» هویت خود را ترک گفته یا کاهش دادند و با سایر یهودیان همراه شدند تا برای آینده سیاسی مستقل خود تلاش کنند. در نهایت این جنبش ملی همان صهیونیسم شد.^{۳۲}

صهیونیسم را سکولارها پایه‌گذاری کردند، یهودیانی که هویت دینی خود را ترک گفته و خودشان را ملت یهود دانستند. بیشتر یهودیان مذهبی صهیونیسم را رد کردند؛ آن‌ها نپذیرفتند که به این جنبش ملحق شوند یا از آن حمایت کنند، چرا که از نظر آن‌ها جنبش صهیونیسم تلاش خطرناکی برای شورش علیه این فرمان الهی بود که نباید قوم اسرائیل به صورت دسته‌جمعی وارد سرزمین اسرائیل شوند یا در هنگامی که در موضع ضعف قرار دارند، بر حکومت غیریهودیان شورش کند.^{۳۳} آن تعداد یهودیان مذهبی اندکی هم که از صهیونیسم حمایت کردند کوشیدند این جنبش را از هرگونه نگاه آخرالزمانی و منجی‌گرایانه جدا کنند؛ آن‌ها استدلال کردند که مهاجرت به فلسطین یک حرکت دسته‌جمعی محسوب نمی‌شود و ارتباطی با انتظار رستگاری نهایی الهی ندارد.^{۳۴} با این حال، بودند تعداد اندک اما تأثیرگذاری از صهیونیست‌های مذهبی که از همان ابتدای شکل‌گیری این ملی‌گرایی مدرن یهودی به منظور برقراری سرزمین یهودی در این جنبش شرکت کردند. در میان آن‌ها کسانی بودند که برقراری سرزمین یهود در فلسطین را دارای معنای متعالی می‌دانستند، مخصوصاً کسانی که تحت تأثیر خاخام آبراهام اسحاق کوک،^{۳۵} اولین خاخام ارشد اشکنازی^{۳۶} تحت قیمومیت بریتانیا بودند.

مسئله جنگ مشروع الهی و مسئله قسم‌ها برای یهودیان سکولار، که بیشترین جمعیت صهیونیست بودند و این جنبش را رهبری می‌کردند، معنایی نداشت. یهودیان سکولار، ابتدا در زمان قیمومیت عثمانی‌ها و پس از آن در زمان قیمومیت انگلیس بر فلسطین، تلاش کردند تعداد زیادی از مهاجران یهودی را به آنجا بیاورند. وقتی اختلاف با اعراب محلی منجر به خشونت علیه استعمارگران یهودی شد، آن‌ها به دفاع مسلحانه روی آوردند و در نهایت، زمانی که جنگ اجتناب‌ناپذیر می‌نمود، آغازگر اقدامات نظامی شدند. این مسئله بسیار متفاوت از آن خط‌مشی بود که خاخام‌های تلمود درباره جنگ ترسیم کرده بودند، اما خب اکثراً یهودیان

سکولار بودند که مبارزه می‌کردند.

ستیزه‌جویی جمعیت یهود فلسطین، در پاسخ به شورش اعراب در سال‌های ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۹ به اوج خود رسید. همین که شورش فروکش کرد، جنگ جهانی دوم و هولوکاست شروع شد. هم‌زمان با وقوع جنگ و گزارش‌های فزاینده دربارهٔ سرنوشت تلخ یهودیان اروپا، رهبران صهیونیسم به این نتیجه رسیدند که باید برای پاسخ نظامی به مسائل سیاسی کاملاً آماده باشند. علاوه بر این، با نفوذ فیلد مارشال رومل، فرمانده نیروهای آلمان به مصر و امکان تصرف فلسطین توسط آلمانی‌ها، یهودیان فلسطین برای دفاع از جوامع خود بسیج شدند. عامل همهٔ این تصمیمات و اقدامات رهبران سکولار یهود بودند. آنان به قوانین دینی اهمیت نمی‌دادند و نسبت به آن‌ها احساس وظیفه نمی‌کردند. با این حال، با تداوم افزایش جمعیت یهودی فلسطین پس از جنگ جهانی دوم و پیش از تأسیس دولت اسرائیل، یهودیان مذهبی نیز به‌عنوان پناهنده یکی پس از دیگری از اروپا، خاورمیانه و شمال آفریقا به فلسطین آمدند. آن‌ها آماده و بلکه مشتاق مبارزه برای برقراری دولت ملی یهود بودند تا از آن‌ها در مقابل خطرات حاضر و آینده حفاظت کند، مخصوصاً پس از آنکه سرنوشت میلیون‌ها یهودی، که نمی‌توانستند از خود دفاع کنند، معلوم شد. اما یهودیان مذهبی با یک معضل روبه‌رو شدند و آن حکم خاخام‌ها بود که بسیج عمومی برای جنگ را تقریباً ناممکن ساخته بود.

خاخام اسحاق هالوی هرتزوگ (متوفی ۱۹۵۹)، خاخام ارشد فلسطین تحت قیمومیت بریتانیا و اولین خاخام اشکنازی دولت اسرائیل، زمانی که جنگ اعراب و یهودیان در سال ۱۹۴۷ اجتناب‌ناپذیر می‌نمود، به این مسئله که آیا مسئلهٔ سه قسَم هنوز پابرجاست یا خیر، جوابیه‌ای نوشت. در این جوابیه آمده بود که موافقت جامعهٔ ملل با تأسیس دولت یهودی مشکل «شورش علیه ملل» را بلاموضوع می‌کند، چرا که خود ملت‌ها در حال حاضر اجازه تأسیس دولت یهود را داده‌اند.^{۳۷} به این ترتیب، هرتزوگ راهی را برای یهودیان ارتدکس باز کرد تا خواستار آموزش و مبارزه در ارتش سازمان‌یافتهٔ یهود شوند. او سپس اجازه اعزام نظامی را هم صادر کرد که شامل یهودیان ارتدکس نیز می‌شد؛ مبنای قانونی این اجازه این بود که جنگ دفاعی ذیل جنگ‌هایی دسته‌بندی می‌شود که خدا آن‌ها را واجب دانسته است. بدین‌سان جنگ‌های انجام‌گرفته برای استقلال ملی اسرائیل صرفاً جنگ‌های دفاعی

تلقی گردید. هرتزوک علاوه بر این نتیجه گرفت که دیگر تعهدی نسبت به این قسم‌ها بر گردن ملت اسرائیل نیست، چرا که ملت‌های جهان مدت‌هاست از این عهد خود که «نباید بیش از حد به اسرائیل ظلم کنند» سرپیچی کرده‌اند.^{۳۸} جوابیه هرتزوک بسیار تأثیرگذار بود، اما رهبران مذهبی ضدصهیونیست با دیدگاه‌های او به شدت مخالفت کردند.^{۳۹} توجه داشته باشید که استدلال‌های او هیچ ارجاع یا منطقی آخرالزمانی نداشتند. هنوز مرحله مهم دیگری باقی مانده بود تا جنگ مشروع دینی برای بسیاری از یهودیان مذهبی دوباره به شکل کامل احیا شود.

معجزه «جنگ شش‌روزه» و احیای منجی‌گرایی یهود

دوازده می ۱۹۶۷، در آستانه روز استقلال اسرائیل و فقط یک روز مانده به شروع بحرانی که منجر به جنگ شش‌روزه شد، تنها فرزند خاخام ابراهام اسحاق کوک، یعنی خاخام تزوی یهودا کوک خطابه‌ای ایراد نمود که در آن از تجزیه سرزمین اسرائیل عهد عتیق در زمان جنگ ۱۹۴۸ گلایه کرد، جنگی که منجر به خروج شهرهای مقدس هبرون و نابلس از دست یهودیان شده بود. او در خطابه‌اش گفت: «بلی، هبرون ما کجاست؟ آیا این را فراموش خواهیم کرد؟ نابلس و آریحای ما کجاست؟ آیا آن‌ها فراموش شده‌اند؟ دوردست‌های اردن کجاست؟ هر کلوخ، هر اینچ مربع، هر قطعه و قسمت زمینی که به سرزمین اسرائیل [باستان] تعلق دارد، از آن ماست. آیا مجازیم که از یک میلی‌متر آن دست بکشیم؟»^{۴۰} خاخام تزوی یهودا کوک رئیس مهم‌ترین یشیوای [نهاد آموزشی یهودی] صهیونیسم مذهبی در اسرائیل و جامعه بزرگ‌تر یهود در جهان بود. شاگردان او سخنانش را سه هفته پس از این خطابه به معنای حقیقی کلمه پیامبرگونه دانستند.

بخشی از دلیل اینکه چرا سخنان تزوی پیامبرانه ارزیابی شد به رویدادهای شگفت‌آور هفته‌های بعد از آن که منجر به وقوع جنگ در پنجم ژوئن شد، ارتباط داشت. اسرائیل خودش را در محاصره میلیون‌ها عرب دید که برای نابودی آن برانگیخته شده بودند. جمال عبدالناصر رئیس‌جمهور مصر، در طی یک دهه قبل از آن، تسلیحات انبوهی را از شوروی دریافت کرده بود. او به لطف کمک‌های اتحاد جماهیر شوروی، نیروهای اعزامی سازمان ملل را که پس از جنگ ۱۹۵۶ در شبه‌جزیره سینا مستقر شده بودند، بیرون کرد و بیش از صد هزار سرباز را در آنجا مستقر ساخت. او همچنین تنگه تیران را بر ناوگان دریایی اسرائیل بست و اردن و

سوریه را برای ملحق شدن به تدارکات جنگ ترغیب کرد. حتی عراق، مراکش، تونس و عربستان سعودی نیز حداقل استفادهٔ بخشی از ارتش و وسایل مخابراتی خود را در اختیار ناصر قرار دادند.^{۴۱}

برای اسرائیلی‌ها اینطور به نظر رسید که سازمان ملل به افزایش تنش نظامی و امکان شعله‌ور شدن جنگ اهمیت چندانی نمی‌دهد و اروپا نیز خیلی دل‌نگران افزایش تنش‌ها در منطقه نیست. سال ۱۹۶۷ تنها بیست و دو سال پس از جنگ جهانی دوم بود. در آن زمان، بیش از یک‌چهارم جمعیت اسرائیل یا بازماندگان مهاجر هولوکاست بودند یا خویشان نزدیک خود را در نسل‌کشی سیستماتیک نازی‌ها از دست داده بودند. این ترس به‌شکل محسوس وجود داشت که هولوکاست دیگری در راه است. در استادیوم‌های فوتبال تل‌آویو، به‌عنوان بخشی از آمادگی برای جنگ، گورهای دسته‌جمعی حفر شده بود.^{۴۲}

ناصر پشت سر هم سخنرانی می‌کرد و مردم و سربازان خود را برای حمله تشویق و آماده می‌کرد. یهودیان نابود خواهند شد. تل‌آویو خالی از سکنه خواهد شد. صهیونیسم دیگر وجود نخواهد داشت. صرف‌نظر از اینکه آیا ناصر واقعاً قصد حمله داشت یا فقط می‌کوشید تا از طریق عرض‌انداز نظامی بهرهٔ سیاسی ببرد، همه‌جوره به اسرائیل وانمود کرد که جدی است و اسرائیل نیز او را جدی گرفت. اسحاق رابین فرمانده ستاد کل نیروهای مسلح اسرائیل تا مدتی در اثر فشار زیاد درهم ریخت. نفس تمام ملت یهود در سینه حبس شد و هاله‌ای از ترس و وحشت آینده اسرائیل را فراگرفت.^{۴۳}

اما در واقع جنگ در همان روز اول تمام شد. اسرائیل توانست نیروهای هوایی تمام ملت‌های عرب همسایه را در عرض چند ساعت نابود کند. با توجه به کنترل اسرائیل بر آسمان، جنگ تمام‌شده قلمداد می‌شد، اما به‌طور رسمی شش روز بعد به پایان رسید. این پیروزی سریع و نسبتاً بی‌دردسر برای یهودیان اسرائیل و جهان، که از وقوع قتل‌عام ترسیده بودند، شبیه معجزه بود. بسیاری از صهیونیست‌های مذهبی جهان این پیروزی را واقعاً معجزه می‌دانستند. به یاد داشته باشید که خاطره هولوکاست در میان اسرائیلی‌ها و سایر یهودیان هنوز زنده و تازه بود. پس طبیعی بود که این پیروزی بسیار سریع و نسبتاً بی‌دردسر نشانه‌ای از آمدن رستگاری آخرالزمانی تلقی شود، نشانه‌ای در امتداد مسیر آخرین رستگاری الهی پس از

آن‌همه رنج و مصیبت. در آن اوضاع، حتی سکولارهای سرسخت نیز به سمت ریشه‌های مذهبی کشیده شده بودند.^{۴۴}

جدا از آنچه به نظر می‌رسید معجزه نجات یهود علی‌رغم تمامی احتمالات است، معجزه دیگری نیز رخ داده بود و آن تصرف بیشتر مناطقی بود که مطابق عهد عتیق، مقدس قلمداد می‌شدند. جنگ تقریباً تمام زمین‌های مقدس یهود را در تصرف یهودیان قرار داده بود. این سیطره سیاسی یهود بر سرزمین باستانی در طول دو هزار سال اخیر امر بی‌سابقه‌ای بود، نکته‌ای که فوراً و صریحاً به آن توجه شد. بسیاری از صهیونیست‌های مذهبی آن را سند محکمی برای تأیید الهی و ماهیت رهایی‌بخش صهیونیسم و دولت یهودی دانستند.^{۴۵} بدین‌سان صهیونیسم و اسرائیل وسایلی قلمداد شدند که خدا اکنون و نهایتاً از طریق آن‌ها رستگاری آخرالزمانی را به ارمغان می‌آورد.

جنگ ۱۹۶۷ آغاز نقطه عطف تاریخی مهم‌تری درباره تغییر برداشت‌ها از درگیری اسرائیل با عرب‌ها یا فلسطینی‌ها است. اسرائیلی‌ها و عرب‌های فلسطین که پیش از این نزاعشان را درگیری ملی می‌شمردند، پس از این جنگ، به صورت فزاینده‌ای آن را برحسب اصطلاحات مذهبی و آخرالزمانی توصیف کردند. بعد از اینکه تصرف بیشتر سرزمین اسرائیل عهد عتیق در جنگ ۱۹۶۷ به مسائل آخرالزمانی ارتباط داده شد، بسیاری از عالمان مذهبی ارتدکس، مخصوصاً فعالان و متفکران صهیونیست مذهبی، تمام هم‌وغم خود را صرف توجیه حق اسرائیل بر کنترل این قلمروها و مشروعیت‌بخشی به عموم ستیزه‌جویی‌های یهود کردند. هرچند این مسئله دلایل پیچیده‌ای دارد، این نکته روشن است که تنها پس از سال ۱۹۶۷ بود که بسیاری از متفکران ارتدکس شروع به کشف طیفی از متفکران پیشامدرن و نقل استدلال‌های آن‌ها در حمایت از ماهیت آخرالزمانی دولت اسرائیل کردند.^{۴۶} شلومو گورن (متوفی ۱۹۹۵)، خاخام ارشد نیروهای دفاعی اسرائیل که بعداً خاخام ارشد اشکنازی اسرائیل شد دلایلی را درباره ملغی شدن مسئله سه قسَم در اختیار گذاشت.^{۴۷}

ماهیت اعجازگونه جنگ ۱۹۶۷ صهیونیست‌های مذهبی را قادر ساخت تا به‌وضوح ماهیت آخرالزمانی صهیونیسم را اعلان کنند. با این حال، جنگ ۱۹۷۳ بود که به جنبش اسکان یهود جان تازه‌ای بخشید و به کنترل سیاسی قلمروهای

تصرف شده در طی جنگ ۱۹۶۷ رویکرد نظامی تر و ستیزه جویانه تری داد. این قلمروها، که خیلی زود میراثی از عهد عتیق در نظر گرفته شده بود، تقریباً در جنگ ۱۹۷۳ از دست رفت. این مسئله برای برخی یهودیان مذهبی ارتدکس نشانه وحشت آوری از این بود که دولتمردان اسرائیل حاضرند زمین های مقدس یهود را، که در ۱۹۶۷ گرفته شده بود، واگذار کنند و این کار از نظر آن ها به معنای اقدامی علیه خدا بود. بر اساس این دیدگاه سنتی یهود که مردم اسرائیل (یا امت یهود) هرگاه خدا را اطاعت کرده اند پیروز شده اند و هرگاه به شکل دسته جمعی از او سرپیچی کرده اند شکست خورده اند، نتیجه تقریباً فاجعه بار جنگ ۱۹۷۳ نشانه ای از این هشدار خداوند در نظر گرفته شد: برای کنترل مناطق مقدس و ساکن شدن در آن، یهودیان باید هرچه از دستشان برمی آید انجام دهند و در صورت لزوم باید به زور متوسل شوند. اهمیت این تکلیف از قوانین بین الملل و حتی قوانین دولت اسرائیل بیشتر است.

یکی از پیامدهای جنگ ۱۹۷۳ تشدید جنبش اسکان نامبردار به «گوش امونیم» بود، جنبشی که نهایتاً تبدیل به چیزی شد که صرفاً «جنبش اسکان» خوانده می شود.^{۴۸} با تبیینی که ملی گرایان مذهبی از پیروزی خارق العاده جنگ ۱۹۶۷ و شکست نسبتاً فاجعه بار جنگ ۱۹۷۳ به دست دادند، مفهوم «فتح»، به مثابه یکی از مفاهیم قدیمی کتاب مقدس، جان دوباره گرفت. در اواسط دهه هشتاد، مخصوصاً در میان گروه های فعال جنبش اسکان، مفهوم فتح لحن خشونت آمیزتر و نظامی تری به خود گرفت، تا جایی که تبدیل به همان مفهومی در عهد عتیق شد که به معنای فتح مقدر از سوی خدا، فتح تهاجمی و فتح نظامی بی حدود مرز سرزمین اسرائیل بود. عجیب آنکه این نوع فتح و تصرف نشانه ای از آمدن رستگاری الهی شده بود.

همچون بسیاری از مسائل دیگر در جامعه یهود، درباره اینکه آغازیدن جنگ در چه زمانی جایز یا واجب است و محدودیت های جنگ چیست، هیچ اجماعی وجود ندارد. رهبران مذهبی و عالمان دینی هنوز نیز درباره مسائلی همچون اسکان، اجبار و خشونت مواضع مختلفی دارند. در درون جامعه یهودی ارتدکس اسرائیل، برخی جنبش ها مانند عوز وی-شالوم/نتیووت شالوم [به معنای نیرو و صلح/ راه های صلح] و جنبش میماد شکل گرفت که با خشونت نظامی در حال افزایش صهیونیسم مذهبی مخالف بود.^{۴۹} بنابراین، اگرچه جامعه ارتدکس درباره این مسائل

یک صد نیست، امروزه برای اکثریت قاطع یهودیان سنتی، موانعی که خاخام‌های تلمود موفق شدند برای جنگ مشروع الهی ترسیم کنند، بلاموضوع شده است و بدین سان یک بار دیگر مسئله «جنگ مقدس» یهود اجازه یافته است تا وارد جریان تاریخ شود. ایده فتح نظامی به شکل فزاینده‌ای وارد ادبیات متفکران و معلمان و حامیان جنبش اسکان و به تبع آن، وارد کل گفتمان صهیونیسم شده است. استوارت کوهن توجه می‌دهد که چگونه نیروی دفاعی اسرائیل اصطلاحات، سمبل‌ها و اسطوره‌های دین یهود را وارد تعلیم و تربیت سربازان کرده است، تا بدین وسیله جمعیت ناهمگن مذهبی و سکولار یهود را، که پس‌زمینه‌های بسیار متفاوتی دارند، به صورت یک نیروی جنگی متحد در بیاورد، اقدامی که، به علت نقش مهم نیروی دفاعی اسرائیل در زندگی فردی شهروندان اسرائیل، تأثیر چشمگیری بر عموم شهروندان دولت اسرائیل داشته است.^{۵۰} متفکران کلیدی صهیونیسم مذهبی آثار مهمی در این باره نوشته‌اند که هرگونه جنگ یهودیان اسرائیل جنگ مقدس و مورد تأیید خدا است.^{۵۱}

با افزایش تلاش‌ها برای ربط دادن جنگ‌های اسرائیل به جنگ‌هایی که خدا آن را جایز یا حتی واجب دانسته است، این باور نیز افزایش یافت که رستگاری الهی نزدیک است و علائم رسیدن آن روزه‌روز بیشتر و آشکارتر می‌شود. از دهه هشتاد و بلکه از سال ۶۷ یا حتی پیش از آن، علائم تاریخی رستگاری به طرق عجیبی برای بعضی از ناظران قابل رؤیت شد.

ماجرا فقط این بود که زنجیره‌ای از رویدادهای تاریخی، امت یهود را در وضعیتی قرار داد که نمی‌توانستند احساس نکنند در جاده‌ای جز به سوی رستگاری گام برمی‌دارند. کافی است به بعضی از رویدادهای دوره پس از جنگ جهانی و پس از وحشت‌آفرینی آخرالزمانی اروپای نازی فکر کنیم، تا متوجه شویم که این رویدادها چقدر معنادار هستند. اگر ضرورت مهاجرت یهودیان به فلسطین پس از سال ۱۹۴۵ با خصومت ریشه‌دار عرب‌ها تلافی نکرده بود، احتمالاً در حال حاضر خبری از یک دولت یهودی نبود. اگر بریتانیا و عرب‌ها پیشنهاد ترومن رئیس‌جمهور آمریکا در سال ۱۹۴۶ برای پذیرفتن صد هزار نفر آوارگان یهود در فلسطین را قبول کرده بودند، آنگاه قطعنامه سازمان ملل نیز نمی‌بود. اگر عرب‌ها در مقابل

قطعنامه سال ۱۹۴۷ سازمان ملل مقاومت نکرده بودند، اسرائیل یک دولت کوچک، مثله شده و بی اهمیت باقی مانده بود. اگر در سال ۱۹۶۷ ملک حسین (برخلاف درخواست اسرائیل) شریک سرنوشت اتحاد ضداسرائیلی اعراب نشده بود، احتمالاً هنوز یهودا و سامره و اورشلیم خارج از نفوذ و مراقبت یهود باقی مانده بود. آیا تعجب دارد که یهودیان مؤمن پشت همه این‌ها دست خدا را می بینند؟ تاریخ به سرعت به سوی ما می آید... حتماً ما نیز اگر چشم بینا و قلب فهیم داشته باشیم تصدیق خواهیم کرد که بعد از دوهزار سال آوارگی در گوشه های تبعید به جاده اصلی تاریخ برگشته ایم، جاده ای که هرچقدر طولانی باشد بالاخره ما را به رستگاری خواهد رساند. به همین معنا است که عصر خودمان را به «آغاز شکوفه دادن رستگاری ما» توصیف می کنیم.^{۵۲}

درک نشانه های الهی و جنگ هایی که خدا آن را جایز یا حتی واجب دانسته است تا دهه هشتاد به حدی برای بسیاری از افراد به صورت یک قاعده کلی درآمده بود که تقریباً می توانست با هر تعریفی از درگیری بین اسرائیل و فلسطینی ها و کشورهای همسایه تطبیق داده شود. این مسئله نمایانگر احیای مفهوم جنگ مقدس است، مخصوصاً در میان جامعه تأثیرگذار و فعال یهودیان ارتدکس. البته تمام یهودیان (یا تمام یهودیان ارتدکس) با این نتیجه گیری ها و اظهارات فعالان و خاخام های جنبش فدایی موافق نیستند. اما تقریباً تمام یهودیانی که ذهنیت سنتی دارند و همچنین بیشتر یهودیانی که در اسرائیل زندگی می کنند با گفتمان جنگ مقدس برحسب اصطلاحات یهودی آشنا شده اند، تفاوتی هم نمی کند مسائل دینی را رعایت می کنند یا خیر. احیای پارادایم قدیمی جنگ مقدس یک برنامه آگاهانه یا هدف سیاسی نبوده است، بلکه محصول تلاش برای معنابخشی به متون مقدس و سنت در پرتو رویدادهای معاصر بوده است. این کار نتیجه یک پاسخ دینی و بشری به واقعیتی آشفته کننده و ترس آور بوده است؛ همچنین پاسخی به نیروهای اجتماعی و سیاسی منطقه ای و بین المللی بوده است که رهبران سیاسی حکومت قادر به مدیریت آن نبوده اند.

1. For a historical study of divinely authorized war in Judaism, see Reuven Firestone, *Holy War in Judaism: The Fall and Rise of a Controversial Idea* (New York: oxford University Press, 2012). Research for this essay was made possible by a grant from the national endowment for the Humanities for research in Israel during the 2000–01 academic year.
2. Ann killebrew, *Biblical Peoples and Ethnicity* (Atlanta: society of Biblical literature, 2005), 13–14, 21–92.
3. James Pritchard, ed., *The Ancient Near East* (Princeton: Princeton University Press, 1957), 1:209–210. For a biblical version of the same conflict, see 2 kings 3:4–27.
4. Judges 16:23; 1 kings 11:5–7, 33; 2 kings 1:3; 18:34; 23:13; Judges 10:6; and so on. loyalty to a tribal deity did not keep people from relating to other deities that served roles in myth or nature.
5. Reuven Firestone, *Who Are the Real Chosen People? The Meaning of Chosenness in Judaism, Christianity, and Islam* (Woodstock, vt: skylight Paths, 2008), 19–30.
6. Some biblical references are considered by scholars to reflect aspects of this war. See Uriel Rappaport, *The First Book of Maccabees: Introduction, Hebrew Translation, and Commentary* (Jerusalem, yad Ben-Zvi, 2004), 65–66; H. I. Ginzberg, “Dates and Characteristics of the Parts [of the Book of Daniel],” *Encyclopedia Judaica* 5:1281–1286. Arnaldo Momigliano supposes Daniel to refer to Antiochus iv’s desecration of the Jerusalem temple in Daniel’s “abomination of desolation” (Daniel 9:27; 11:31; 12:11 in parallel with 1 Maccabees 1:54). See Arnaldo Momigliano, “The Romans and the Maccabees,” in *Jewish History: Essays in Honour of Chimen Abramsky*, ed. ada Rapoport-alber and steven Zipperstein (london: Peter Halban), 231–44.
7. Rappaport, *The First Book of Maccabees*, 1–2, 9–10.
8. For a good comparison of the two, see Jonathan Goldstein, *1 Maccabees*, *The anchor Bible* 41 (New York: Doubleday, 1976), 3–36
9. این اصطلاح اولین بار به فرقه خاصی در مسیحیت و توسط مخالفان آن‌ها داده شده است و نزدیک به معنای صوفی یا زاهد با بار منفی است که نسبت به مسائل اجتماعی و سیاسی بی‌تفاوت است. در اینجا منظور نویسنده معنای تخصصی آن نیست و بیشتر به معنای عرفی‌شده آن توجه دارد (مترجم).
10. See Martin Hengel, *The Zealots: Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until A.D. 70*, trans. David W. smith (Edinburgh: t & t Clark, 1989).
11. On Judah the Galilean and the Fourth Philosophy, see Hengel, *The Zealots*, 76–145. on Josephus’s reference to what the zealots called themselves, see *Wars* 4:3, trans. William Whiston (Grand Rapids: kregel, 1960). Cf. Mary smallwood, “Bandits, terrorists, sicarii and Zealots,” appendix a in Josephus, *The Jewish War*, trans. G. a. Williamson (New York: Dorset, 1981), 461–62.
12. Hengel, *The Zealots*, 282–90.
13. This point is made repeatedly and demonstrated convincingly by Schwartz, *Imperialism and Jewish Society*.
14. *Avot deRabbi Natan* (aRn1 chapter 4, aRn2 chapter 6), Bt. *Gittin* 56a-b, *Lamentations Rabba* 1:5, no. 31, *Midrash Mishle* 15, which is virtually identical to aRn2.
15. For a variety of perspectives on the history of the rebellion, see Geza vermes and Fergus Millar’s revision of emil schurer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (New York: Continuum, 1987); yigal yadin, *Bar Kokhba* (New York: Random House, 1971); shimon applebaum, *Prolegomena to the Study of the Second Jewish Revolt* (oxford: British archaeological Reports, 1976); aharon oppenheimer, *Mered bar Kokhva* [The Bar kokhba Revolt] (Jerusalem: Zalman shazar Center, 1980); aharon oppenheimer and Uriel Rappaport, *The Bar Kokhba Revolt: New Studies* (Jerusalem: Zalman shazar Center, 1984); Menachem Mor, *The Bar Kokhba Revolt: Its Extent and Effect* (Jerusalem: yad Ben-tzvi, 1991); Peter

- schäfer, *The Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt Against Rome* (Tübingen: Mohr/Siebeck, 2003). on views regarding the image of Bar kokhba in Rabbinic literature, see ephraim Urbach, *The Sages* (Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1987), 593–603; Richard G. Marks, *The Image of Bar Kokhba in Traditional Jewish Literature* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1994).
16. Aelia Capitolina
17. Michael Avi-Yonah, *The Jews of Palestine: A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest* (New York: Schocken, 1976), 50.
18. Mishna ta'anit 4:6.
19. There were, of course, a few small Jewish military actions that had no historical impact, such as the uprising against the Caliphate by Abu 'Isa al-Isfahani in the eighth century. see Aaron Aescoly, *Hatenu'ot hameshichiyot beyisra'el* [Jewish messianic movements] (Jerusalem: Bialik Institute, 1956), 123–24, 139–41; Salo Baron, *A Social and Religious History of the Jews* (New York: Columbia University Press, 1952–83), 5:184–94; Steven Wasserstrom, *Between Muslim and Jew* (Princeton: Princeton University Press, 1995), 71–82. on the militant Jewish Khazar nation, the Jewishness of which is still uncertain and which had virtually no impact on Jewish history per se, see Douglas Dunlop, *The History of the Jewish Khazars* (Princeton: Princeton University Press, 1954); Peter B. Golden, *Khazar Studies* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1980).
20. on lamentations Rabba, see Galit Hasan-Rokem, *Web of Life: Folklore and Midrash in Rabbinic Literature* (Stanford: Stanford University Press, 2000), 8–9, 12–15.
21. see Targum Onkelos and Pseudo Yonatan s.v., num.24:17.
22. For a careful textual analysis of Rabbinic literature on Bar kokhba, see Peter Schäfer, “Bar kokhba and the Rabbis,” in Schäfer, *The Bar Kokhba War Reconsidered*, 1–7.
23. Yael Zerubavel, “Bar kokhba’s image in Modern Israeli Culture,” in Schäfer, *The Bar Kokhba War Reconsidered*, 281.
24. Aharon Openheimer, “Kedushat Hachayyim Vacheruf Hanefesh be'iqvot Mered Bar-Kochva” [sanctity of life and martyrdom in the wake of the Bar kokhba Revolt], in *Kedushat Hachayyim VeCheruf Hanefesh* [sanctity of life and martyrdom], ed. Yehsha'ya Gafni and Aviezer Ravitzky (Jerusalem: Zalman Shazar Center, 1993), 89.
25. Nahum Glatzer, “The attitude toward Rome in Tird-Century Judaism,” in *Essays in Jewish Thought* (Tuscaloosa: University of Alabama, 1978), 1–15. on messianism in Judaism, see Urbach, *The Sages*, 649–90; Abba Hillel Silver, *The History of Messianic Speculations in Israel* (New York: Macmillan, 1927); Joseph Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (New York: Macmillan, 1955); Aaron Aescoly, *Hatenu'ot hameshichiyot beyisra'el*; Arie Morgenstern, *Hastening Redemption: Messianism and the Settlement of the Land of Israel* (New York: Oxford University Press, 2006); Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1996); Dov Schwartz, *Meshichut: Faith at the Crossroads: A Theological Profile of Religious Zionism*, trans. Batya Stein (Leiden: Brill, 2002)
26. “discretionary war” (*milchemet reshut*)
27. commanded war” or “war of mitzvah” (*milchemet mitzvah*)
28. initiated holy war
29. Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah* (Princeton: Princeton University Press, 1973).
30. see S. Ettinger, “The Modern Period,” in *A History of the Jewish People*, ed. H. H. Ben-Sasson (Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1994), 727–1040; Paul Mendes-Flohr and Jehuda Reinharz, eds., *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 1995); Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea* (New York: Harper & Row, 1966).
31. on the nature of modern national identity, including its religious component, see Benedict Anderson, *Imagined Communities* (New York: Verso, 1991).

32. Walter laqueur, *A History of Zionism* (New York: schocken, 1976); Hertzberg, *The Zionist Idea*.
33. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*; Reuven Firestone, "Holy War in Modern Judaism? 'Mitzvah War' and the Problem of the 'Tree vows,'" *Journal of the American Academy of Religion* 74, no. 4 (December 2006): 954–82.
34. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, 11, 221. in retrospect, it is possible to see hints of messianic thinking associated with even the religious Zionist leaders that argued for the dissociation of Zionism with messianism. see also Firestone, *Holy War in Judaism*.
35. For english-language works on abraham isaac kook, see Jacob agus, *Banner of Jerusalem: The Life, Times and Thought of Abraham Isaac Kuk* (New York: Bloch, 1946); isadore epstein, *Abraham Yitzhak Hacohen Kook: His Life and Works* (Jerusalem: torah ve'avodah library, 1951); Zvi yaron, *The Philosophy of Rabbi Kook*, trans. avner tomaschoff (Jerusalem: World Zionist organization, 1991); Benjamin ish-shalom, *Rav Avraham Itzhak HaCohen Kook: Between Rationalism and Mysticism*, trans. ora Wiskind elper (albany: sUNy Press, 1993); abraham isaac kook, *Orot*, trans. Bezalel naor (northvale: Jason aaronson, 1993); lawrence kaplan and David shatz, eds., *Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spirituality* (New York: New York University Press, 1995); simcha Raz, *An Angel among Men: Impressions from the Life of Rav Avraham Yitzchak Hakohen Kook*, trans. Moshe lichtman (Jerusalem: kol Mevaser, 2003).
36. Ashkenazi Chief Rabbi
37. *Kol kitvey maran haga'on rabbi yitzhaq Isaac Halevi Hertzog* [The collected writings of Rabbi Yitzhaq isaac Halevi Herzog] (Jerusalem: Mosad HaRav kook/yad HaRav Herzog, n.d.), 1:121. Tis responsum appears in slightly different version in Herzog, "al haqamat hamedinah umilchamoteha" [on the establishment of the state and its wars], *Techumin* 4 (1983): 13; yitzhak Refael and s. Z. shragai, eds., *Sefer HaTzionut HaDatit* [The book of Religious Zionism] (Jerusalem: Mosad HaRav kook, 1977), 1:60–61.
38. Refael and shragai, *Sefer hatziyonut HaDatit*, 1:62–3.
39. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, 40–78.
40. tzvi yehudah kook, "Qedushat 'am qadosh 'al admat haqodesh" [The sanctity of the holy people on the sacred land], *Shanah Beshanah* (1976): 268 (originally delivered orally in 1967); ehud sprinzak, *The Ascendance of Israel's Radical Right* (New York: oxford University Press, 1991), 44.
41. Howard sachar, *A History of Israel: From the Rise of Zionism to Our Time*, 3rd ed. (New York: Alfred a. knopf, 2007), 622–35; segev oren and Walter lacqueur, *The Road to War 1967: The Origins of the Arab-Israeli Conflict* (london: Weidenfeld and nicolson, 1969) 136–37.
42. Michael Bar Zohar, *Hachodesh ha'arokh beyoter* [The longest month] (tel aviv: levin epstein, 1968), 153–54.
43. For the period leading up to the 1967 War, see oren and lacqueur, *The Road to War 1967*; nadav safran, *From War to War: The Arab Israeli Confrontation, 1948–1967* (New York: Pegasus, 1967).
44. Sachar, *History of Israel*, 614. "[Moshe Dayan] would even refer to the six-Day War of 1967 as an expression of the nation's yearning for the land of its forefathers, rather than as a war of survival." *Ibid.*, 479.
45. The newsletter of the Religious kibbutz Movement, a source of much Religious Zionist activism in the 1950s and '60s, was full of messianic images and speculation in the immediate aftermath of the 1967 War (no. 256; 15, no. 10 [June 1967]). see Menahem Friedman, "Jewish Zealots: Conservative versus innovative," in *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective*, ed. laurence silberstein (New York: New York University Press, 1993), 148–63.
46. shelomo aviner, *Am Kelavi* [a national like a lion cub] (Jerusalem, 1983), 2:114–15, 119–20; Meir Blumenfeld, "Bidvar hashevu'ah shelo ya'alu bachomah" [on the vow not to go up

as a wall], *Shanah BeShanah* (1974): 151–55; Menachem kasher, “Da’at torah ‘al hashevu’ah shelo ya’alu yisra’el bachomah le’eretz yisra’el” [torah position on the vow that israel not go up as a wall to the land of israel], *Shanah BeShanah* (1977): 213–28; Moshe tzvi neriah, “Zekhuteynu ‘al eretz yisra’el” [our right to the land of israel], *Torah sheBe’al-Peh* (1974): 149–80.

47. Shelomo Goren, *Torat HaMedinah* (Jerusalem: Chemed, 1996), 36–42.

48. Janet o’Dea, “Gush emunim: Roots and ambiguities: The Perspective of the sociology of Religion,” *Forum on the Jewish People, Zionism and Israel* 2, no. 25 (1976): 39–50; kevin avruch, “traditionalizing israeli nationalism: The Development of Gush emunim,” *Political Psychology* 1, no. 1 (1979): 47–57; Janet aviad, “The Contemporary israeli Pursuit of the Millennium,” *Religion* 14 (1984): 199–222; eliezer Don-yehiya, “Jewish Messianism, Religious Zionism, and israeli Politics: The impact and origins of Gush emunim,” *Middle Eastern Studies* 23, no. 2 (1987): 215–34. see also Roger Friedland and Richard D. Hecht, “The Politics of sacred Place: Jerusalem’s temple Mount/al-haram al-sharif,” in *Sacred Places and Profane Spaces*, ed. Jamie scott and Pauls simpson-Houseley (New York: Greenwood, 1991), 21–61.

49. Dov Schwartz, “Religious Zionism iii: since 1948,” in *Encyclopaedia of Judaism* (leiden: Brill, 2005), 4:2315–16; www.netivot-shalom.org.il/index.php. But while a peace movement has formed within the ranks of orthodox Zionists, it has been largely sidelined by more militant voices that are overwhelmingly dominant.

50. Stuart Cohen, *The Scroll or the Sword* (amsterdam: Harwood, 1997), 42–56.

51. Yehudah amital, *Hama’a lot mimma’amaqim* [From out of the depths] (Jerusalem alon-shevut: Har etzion association, 1986); yitzhak kaufman, *Hatzavah kahalakhah: hilkhot milchamah vetzavah* [The army according to halakhah: laws of war and army] (Jerusalem: n.p., 1992), 2–10; yakov ariel, “Da’at haramban bekibbush ha’aretz” [The view of nahmanides on conquest of the land], *Tehumin* 5 (1984): 174–79; idem, *Be’ohalah shel torah* [in the canopy of torah: Responsa] (kefar Darom: n.p., 2003), 26–32.

52. Bernard M. Casper, “Reshit Zemichat Geulatenu,” in *Religious Zionism afer Forty Years of Statehood*, ed. shubert spero and yitzchak Pessin (Jerusalem: Mesilot, 1989), 66–69.

بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴

