

باور

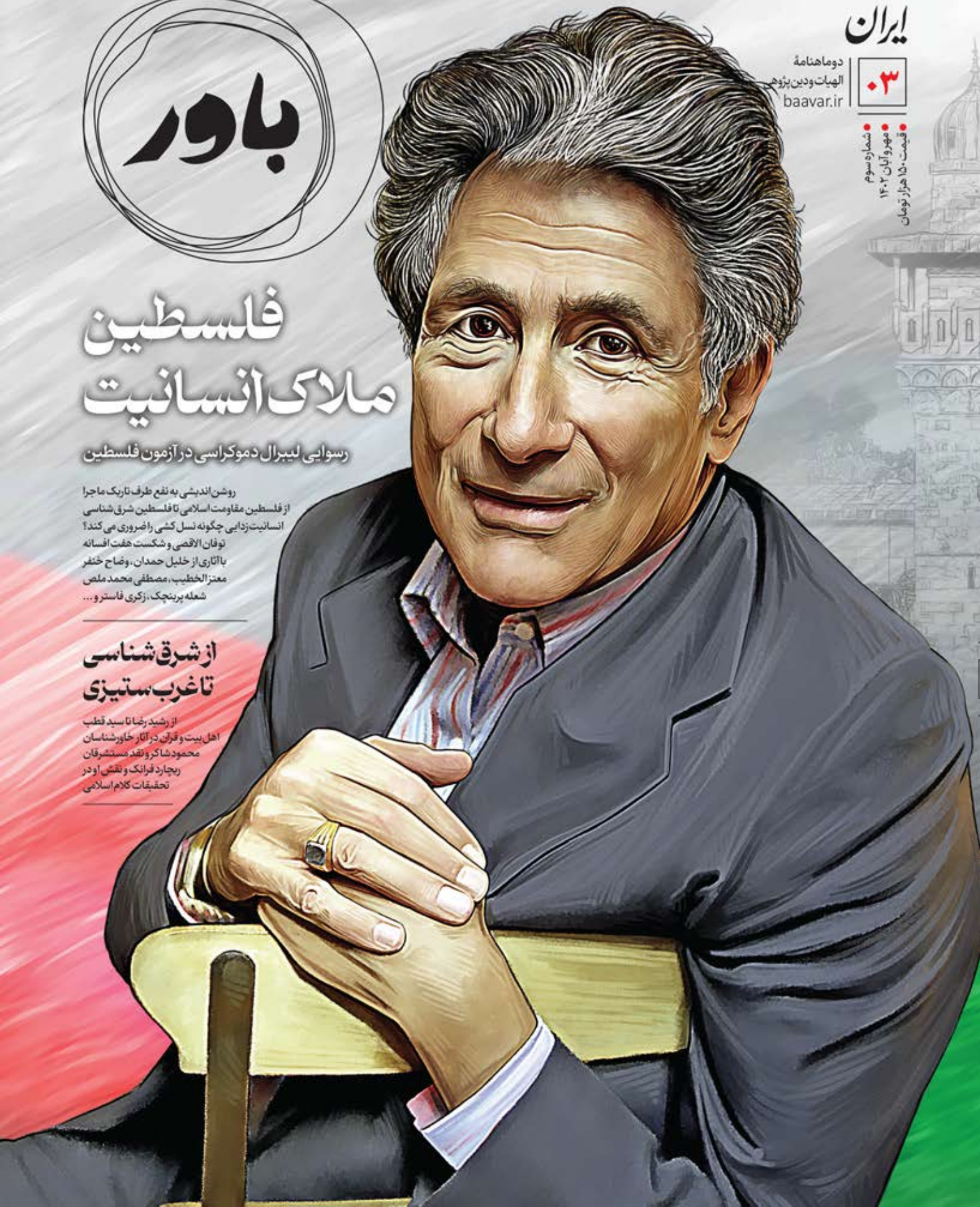
فلسطین ملاک انسانیت

رسوایی لیبرال دموکراسی در آزمون فلسطین

روشن اندیشی به نفع طرف تاریک ماجرا
از فلسطین مقاومت اسلامی تا فلسطین شرق شناسی
انسانیت زدایی چگونه نسل کشی را ضروری می کند؟
نوفان الاقصی و شکست هفت افسانه
با اتاری از خلیل حمدان، وضاح خنفر
معتز الخطیب، مصطفی محمد ملص
شعله پرینچک، زکری قاسترو و ...

از شرق شناسی تا غرب ستیزی

از رشید رضا تا سید قطب
اهل بیت و قرآن در آثار خاورشناسان
محمود شاگرد و نقد مستشرقان
ریچارد فرانک و نقش او در
تحقیقات کلام اسلامی



اللَّهُ



انسانیت زدایی چگونه نسل کشی را ضروری می کند؟

سرمقاله

۴ • فلسطین ملاک انسانیت | رسوایی لیبرال دموکراسی در آزمون فلسطین

پرونده ویژه | فلسطین

۱۰ • طوفان الاقصی: شکست هفت افسانه

۱۴ • حماس، اخوان المسلمین و جنبش های اسلامی | از اتحاد تا تفاوت های ایدئولوژیک

۲۰ • اینفوگرافی | از کیندی تا بایدن: رؤسای جمهور آمریکا در مورد اسرائیل چه گفته اند؟

۲۲ • طوفان در بزنگاه

۲۶ • عباس افندی، بریتانیا و صهیونیسم | چگونه روابط عباس افندی با بریتانیا و یهودیان مهاجر تاریخ فلسطین را شکل داد؟

۳۰ • موضوع فلسطین، موضوع اسرائیل و سایه های نامتناسب

۳۴ • اشغالگری یک ساختار است، نه یک واقعه | آنچه در فلسطین می گذرد نه جنگ است نه صلح

۳۸ • فلسطین فقط از رود تادریا | استعمارزدایی از تاریخ فلسطین و مبارزه با روایت صهیونیستی در آثار ایلان یاپه

۴۴ • غزه، «حقوق بین الملل» و «نظم بین المللی قواعد-محور»

۴۸ • از فلسطین مقاومت اسلامی تا فلسطین شرق شناسی | تأملی در دیدگاه های ادوارد سعید درباره فلسطین

۵۴ • نزدیک ساعت سه عصر خدا کجا بود؟

۵۸ • انسانیت زدایی چگونه نسل کشی را ضروری می کند؟

۶۲ • روشن اندیشی به نفع طرف تاریک ماجرا | نگاهی به بیانیه «روشن اندیشان دینی ایرانی» در ماجرای ۷ اکتبر

۶۶ • هابرماس، مکتب انتقادی و مسئله فلسطین

۷۰ • تحریم و محدودیت های مادی دوستی | آیا اندیشمندان فلسطینی همکاران ما هستند؟

۷۲ • طوفان الاقصی: تحلیلی از قلب مقاومت | بررسی استراتژی ها و پیامدهای عملیات اخیر در نوار غزه و تأثیر آن بر آینده منطقه در گفت و گوی اختصاصی با منیر شفیق

۷۶ • جهان شاهد یک نسل کشی در نوار غزه است | نامه کناره گیری کاریک مخیبر، مدیر دفتر نیویورک کمیساریای عالی حقوق بشر

۷۸ • حماس و تلاش های ناکام برای برقراری صلح | چطور حماس از خیریه ای اسلامی به دشمن اول اسرائیل تبدیل شد؟

۸۰ • پیشینه فراموش شده و اهمیت راهبردی طوفان الاقصی | شاهد یک دوره گذار در نظام بین الملل هستیم!

• نویسندگان: عطاءالله مهاجرانی، حسین جابری انصاری، بهزاد صابری، سیدمقداد نبوی رضوی، کورش علیانی، محمد ملاعباسی، طاهره حبیبی، محمدرضا قائمی نیک، حامد قدیری، فاطمه رایگانی، حمید حسنی، الهام ربیعی، علیرضا دوست دار، هادی معصومی زارع، وضاح خنفر، خلیل حمدان، شیخ مصطفی محمد ملص، شعله پرینچک، علی محمدولی، ساجده ابراهیمی، حامد میرزایی، لیلا حسین نیا،

• مدیر مسئول: محمدحسن روزی طلب
• جانشین مدیر مسئول و سردبیر: مرتضی روحانی
• دبیر تحریریه: مسعود زینالی
• هیأت تحریریه:

مرتضی روحانی، حمیدرضا تمدن، ساجده ابراهیمی، مسعود زینالی



دوماهنامه
الهیات و دین پژوهی
شماره سوم
مهر و آبان ۱۴۰۲
قیمت ۱۵۰ هزار تومان





توفان الاقصی: شکست هفت افسانه



شرق شناسی
امکانی در میان امکان های بی شمار
نگاهی به دیدگاه های ادوارد سعید



۱۲۸
محمود شاکر و نقد مستشرقان
مسئله روش و امکان یا امتناع شرق شناسی



۱۵۶
قرار هنر میان
آتش و اشغال

- ۱۴۸ غرب شناسی تا غرب ستیزی:
از رشیدرضا تا سید قطب
 - ۱۵۴ شرق شناسی و تأثیر آن بر معارف
اسلامی | مروری بر کتاب نقد الخطاب
الاستشرافی نوشته ساسی سالم الحاج
 - ۱۶۰ میراث فرانک: از فیلولوژی تا کلام
اسلامی | رچارد فرانک و نقش او در
تحقیقات کلام اسلامی
 - ۱۶۶ پیوند عاشورا پژوهی غربیان با
قدرت سیاسی جوامع شیعی
 - ۱۷۲ از ترجمه های معاصر تا تفاسیر تاریخی؛
نگاهی به اهل بیت از منظر مستشرقان
 - ۱۷۶ شگردهای ادبی در نقل اخبار تاریخی؛
سانسور، مبهم سازی و خلق نقش های جدید
 - ۱۸۰ به سوی خوانشی نواز قرآن | مروری
بر کتاب قرآن در بافت تاریخی آن
- معرفی کتاب**
- ۱۸۶ بخش فارسی • بخش لاتین

- ۱۱۶ تصاویری از کشور کلمات | مروری بر
زندگی و آثار چند هنرمند فلسطینی
 - ۱۲۰ از سیانلو تا قصر برای فلسطین |
پنج برش از فلسطین در شعر فارسی
 - ۱۲۴ روایتی ساده از جنایتی نکان دهنده |
مروری بر کتاب حس اثر عدنیه شبلی،
نویسنده فلسطینی
-
- شرق شناسی**
- ۱۲۸ محمود شاکر و نقد مستشرقان
| مسئله روش و امکان یا امتناع
شرق شناسی
 - ۱۳۶ شرق شناسی، امکانی در میان
امکان های بی شمار | نگاهی به
دیدگاه های ادوارد سعید درباره
شرق شناسی و مطالعات اسلامی
 - ۱۴۲ استغراب و استشراف، تقابل یا
تعامل؟ | مروری بر آراء و نظریات
اندیشمندان عرب درباره غرب شناسی

- ۸۴ نبرد غزه؛ جنگ مقاومت و تروریسم
| غزه به بازداشتگاهی برای دو میلیون
انسان تبدیل شده است!
 - ۹۰ فلسطین؛ مسئله محوری اعراب،
مسلمانان و آزادگان جهان | چگونه
فلسطین به مسئله ای جهانی تبدیل
شد؟
 - ۹۶ فلسطین سرزمین «موعود» است نه
سرزمین «معهود» | مروری کوتاه بر روند
مسئله فلسطین
 - ۱۰۰ از تجارب گذشته تا چشم انداز آینده |
شعله پرینچک معاون روابط بین الملل
حزب وطن ترکیه می گوید «با تمام قوا
در کنار مقاومت فلسطین هستیم»
-
- دین و هنر**
- ۱۰۶ قرار هنر میان آتش و اشغال
 - ۱۱۲ راویان قصه های رفته از یاد |
«فلسطینی ها» چه کسانی هستند؟

مؤسسه فرهنگی مطبوعاتی ایران
 • معاون اجرایی: هاشم سروش پور • معاون فنی: محمد ملاعلی اکبری
 • صفحه آرا: حجت حکیمی و محمد عباسپور
 • نمونه خوانی: محسن جانی پور
 • ویرایش تصاویر: شبهم رضوانی
 • طرح روی جلد: احسان نوری نجفی
 • نشانی: تهران، خیابان خرمشهر، شماره ۲۰۸ • صندوق پستی ۵۵۳۸-۱۵۸۷۵
 • تلفن: ۸۸۷۶۱۷۲۰ • نامبر: ۸۸۷۶۱۲۵۴
 • لیتوگرافی، چاپ و صحافی: مؤسسه فرهنگی مطبوعاتی ایران

مرضیه پورفلاح، حمیدرضا تمدن، محمدرضا
 قائمی نیک، نعیم شرافت، عدنان فلاحي، مصطفی
 حقانی فضل، حمید عطائی نظری، حامد خانی،
 عبدالجبار ناجی، محمد کاظم رحمتی، مریم
 شریف زاده
 • ویراستاری: فاطمه وزیری
 • روابط عمومی: شکبیا پورصبری

فلسطین ملاک انسانیت

رسوایی لیبرال دموکراسی در آزمون فلسطین



مرتضی روحانی

سردبیر | پژوهشگر حوزه دین
و روشنگری، دکتری فلسفه دین

همان اصل «وجود جهان» است. آغاز گفت‌وگوی فیلسوفانه دقیقاً از جایی شروع می‌شود که طرفین وجود جهان و امکان علم اجمالی به آن را مفروض می‌گیرند. فلذاست که گفت‌وگوهایی که در صد اثبات جهان خارج می‌شود در واقع گفت‌گویی پیشافلسفی اند که در صد اثبات موضوع فلسفه اند. این‌ها گفت‌وگوهای مقدماتی اند تا کار را به موضوع اصلی برسانند.

اما در موضوع بحث ما، یعنی فجایع رخ داده در فلسطین، باید چه چیزی را به عنوان اصول مسلم و لایتخلف گفت و گو در نظر بگیریم و بر اساس آن با صهیونیست‌ها و مدافعان شان صحبت کنیم؟

به گمانم برای یک گفت‌وگوی سیاسی بد نباشد که به اعلامیه جهانی حقوق بشر به عنوان اعلامیه مادر و میثاق حقوق مدنی و سیاسی و میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به عنوان دودخترش نگاه می‌کنیم (۱). حق حیات (۲) حق برخورداری از امنیت (۳) حق عدم شکنجه و رهایی از رفتارهای ظالمانه و خلاف شئون بشری (۴) حق برخورداری از شخصیت انسانی (۵) حق رهایی از توقیف، حبس یا تبعید خودسرانه (۶) حق برخورداری از دادرسی منصفانه و مستقل (۷) حق عبور و مرور آزادانه (۸) حق بهره‌مندی از مالکیت (۹) حق تعیین سرنوشت (۱۰) حق بهره‌مندی از آزادی در امور خصوصی خانوادگی، انتخاب اقامتگاه و مکانبات و منع مداخله خودسرانه در این امور (۱۱) حق دسترسی به غذای مناسب و آب آشامیدنی (۱۲) حق دسترسی به مسکن مناسب و درخور شأن انسانی (۱۳) حق سلامت و بهره‌مندی از مراقبت‌های بهداشتی درمانی (۱۴) حق برخورداری از امنیت اجتماعی (۱۴) حق برخورداری از شغل مناسب. به زعم نویسندگان این اعلامیه‌ها، این‌ها حقوق اولیه‌ای هستند که هر کس قدم به این دنیا گذاشته است فارق از رنگ و نژاد و جغرافیا و... باید از آن‌ها بهره‌مند باشد.

اما آیا فلسطینیان از این حقوق بهره‌مندند؟ برای پاسخ به این سوال ساده لازم نیست که تاریخ فلسطین را خوانده باشیم و خود

الف) مسئله چیست؟

این روزها مطبوعات پر است از اخبار و تحلیل‌هایی پیرامون مسئله فلسطین، تحلیل‌های تاریخی، سیاسی، الهیاتی و جامعه‌شناختی. همه سخن از این می‌گویند که ماجرا از هفت اکتبر شروع نشده است و قصه را باید از سر دید. از این سخن می‌گویند که اسرائیل زبیده اروپا و آمریکا است و به همین دلیل هم آن‌ها تمام قد پشت سر او ایستاده‌اند. نخبه‌ترها به تحریف سازمان یافته تاریخ توسط صهیونیسم اشاره می‌کنند، به اینکه صهیونیست‌های مسیحی خطرناک‌تر از همتایان یهودی خودشان اند. همه توضیح می‌دهند که فلسطین چاره‌ای جز مقاومت ندارد و کار از مراحل دیپلماتیک عبور کرده. توضیح می‌دهند که اسرائیل کمر همت به حذف فلسطین از نقشه جغرافیا بسته و این یعنی هیچ راهی جز مقاومت باقی نمانده و در این میان برخی هم علاقه دارند که این جنگ را به جنگ آخرالزمانی گره بزنند؛ توضیح بدهند که این نبرد تنها یک نبرد نظامی بین حماس و متجاوزان صهیونیست نیست بلکه نبرد بین ارزش‌ها و آرمان‌هاست. این سخنان درست، اما آیمی توان درباره این مسائل با دیدگرانی که از رفتار و عملکرد صهیونیست‌ها دفاع می‌کنند «گفت‌وگو» کرد؟ من بعید می‌دانم.

گفت‌وگو یا دیالوگ که میراث سقراط در فلسفه است روشی برای کشف حقیقت است که در آن طرفین سعی می‌کنند با سخن گفتن به طریق نقض و اثبات سخن خود را به پیش ببرند تا در نهایت به پاسخی که گمان به صحیح بودنش دارند برسند. اما نکته مهم آن است که گفت‌وگو بر اصولی استوار است، اصولی که بین طرفین گفت‌وگو مشترک اند یا امکان به اشتراک رسیدن را دارند. این اصول مشترک سرمایه اصلی گفت‌وگو است. بر اساس آن‌هاست که نقض و اثبات‌ها صورت می‌گیرد و طرفین به سمت و سویی مشترک حرکت کرده و در نهایت به موقفی واحد می‌رسند. در فلسفه این اصل اولیه

وکاشانهٔ مردم غزه که در آن زندگی می‌کنند، هدف مشروعی برای موشک‌ها و بمب‌ها نیست؟ به گمان من نه چنین گفت وگویی ممکن است و نه اخلاقی است. ممکن نیست چون مستلزم نانسان‌انگاری یکی از طرفین گفت‌وگو است و گویی اصل انسان بودن فلسطینیان را انکار می‌کند درحالی‌که هرگفت‌وگویی فرع بر مفروض گرفتن انسان بودن طرفین است. اخلاقی هم نیست چون لازمهٔ چنین گفت‌وگویی ورود به دنیای پیش‌انسانیت است و متضمن این ایده است که برخی از انسان‌ها انسان نیستند و در نتیجه می‌توان آنها را از حقوق اولیه انسانی محروم کرد. مشارکت در گفت‌وگویی که لازمه‌اش سلب انسانیت از دومیلیون انسان اهل غزه است با هیچ‌کدام از معیارهای اخلاقی نمی‌خواند. می‌گویند شیخ ابوالحسن خرقانی بر سر در خانقاه خود نوشته بود: «هر کس که درین سرا درآید نانش دهید و از ایمانش مپرسید، چه آن کس که به درگاه باری تعالی به جان ارزد، البته بر خوان ابوالحسن به نان ارزد»، اما چه باید کرد که در نگاه صهیونیست‌ها آن کس که به درگاه الهی به جان ارزیده به کمتر از نان هم نمی‌ارزد و دقیقاً به همین دلیل است که یوآو گالانت وزیر جنگ رژیم صهیونیستی بدون هیچ شرم و خجالتی در کنفرانس ویژه خبری می‌گوید: «برق، غذا، سوخت وجود نخواهد داشت؛ همه چیز بسته است؛ زیرا ما در حال مبارزه با حیواناتی انسان‌نما هستیم و براساس آن عمل می‌کنیم.»

البته این نگاه خیلی هم از دیگر مردمان جهان دور نیست چراکه یوآل نوح هراری نویسندهٔ اسراییلی صهیونیستی کتاب شبه علمی انسان خردمند در کتاب خود می‌نویسد: «احتمال دارد که ساکنان امروزی اوراسیا، انسان‌های خردمند خالص نباشند، بلکه ترکیبی از انسان‌های خردمند و نئاندرتال‌ها باشند». اگر مردمان اوراسیا می‌توانند ترکیبی از انسان‌های خردمند و نئاندرتال‌ها باشند چرا گمان کنیم که اینچنین تئوری‌های نژادپرستانه‌ای می‌تواند از دیگر مردمان جهان دور باشد؟

را مشغول به کتب کنیم بلکه هر وجدان آزاده‌ای که تنها چند قطعه فیلم از فجایع این روزهای غزه را دیده باشد به این سؤال پاسخ واضحی می‌دهد. متأسفانه نه، فلسطینیان سالهاست که از کمتر از این‌ها هم بهره‌مند نیستند. خب حال باید چه کنیم؟ باید بنشینیم و با صهیونیست‌ها و طرفداران‌شان بر سر دستیابی به این حقوق اولیه بحث و گفتگو کنیم؟ اگر بخواهیم از موضعی به ظاهر اخلاقی و با پُز خشونت‌پرهیزی جواب دهیم باید بگوییم بله، گفت‌وگو همیشه راهگشاست؛ اما جدای از آنکه تاریخ جهان و خصوصاً تاریخ کشورهای آسیایی و آفریقایی نمونهٔ بارز نقض ایدهٔ راهگشایی گفت‌وگو است ما مشکل دیگری هم داریم. مسئله این است که بر سر اصول اولیه نمی‌توان با کسی گفت‌وگو کرد. این اصول اولیه بنیادهایی است که گفت‌وگو بر آنها سوار می‌شود. دقیقاً به مانند نقشی که بدیهیات در فلسفه و منطق دارند. کسی نه بدیهیات را اثبات می‌کند و نه می‌تواند این کار را انجام دهد. به همین دلیل هم است که نمی‌توان گفت‌وگو کرد و در میان آن تلاش کرد تا اثبات کنیم که کودک متولد شده در غزه حق حیات و حق برخورداری از امنیت را دارد، دارای شخصیت انسانی است و نباید قربانی رفتارهای ظالمانه باشد و باید بتواند در سرزمین مادری‌اش حق عبور و مرور آزادانه داشته باشد؛ حق دارد در خانهٔ پدری‌اش زندگی کند و مجبور نباشد به زور اسلحه آن را تخلیه کند. او هم به مانند هر انسان دیگری نیازمند امنیت اجتماعی است و حق بهره‌مندی از بهداشت و درمان دارد. اما این‌ها دقیقاً همان حقوقی‌اند که صهیونیست‌ها و اسراییلی‌ها از مردمان فلسطین دریغ می‌کنند و از سوی دیگر فلسطینیان می‌کوشند آن حقوقی که برای همگان مفروض، قطعی و بدیهی است به سختی برای خود تأمین کنند. حال آیا واقعاً می‌توان دربارهٔ این‌ها گفت‌وگو کرد؟ بیایید گامی به پیش برویم. اصولاً گفت‌وگویی که در آن بخواهیم اثبات کنیم که جان کودکی خردسال نباید در جنگ گرفته شود معقول است و واقعاً واضح نیست که خانه

**لیبرال دموکراسی
امریکایی و تمام
ملزوماتش مانند
اعلامیهٔ جهانی
حقوق بشر آن روی
سکهٔ جنگ طلبی
امپراتوری‌های
غربی‌اند که به زبان
امروزی درآمده‌اند
و تنها وظیفه‌شان
تأمین امنیت،
آسایش و رفاه انسان
چشم‌آبی و موبلوند
غربی است.**

حوثی‌ها نقطه بحرانی گفت‌وگو را به درستی پیدا کرده‌اند و به آن اشاره‌ای مستقیم و انفجاری می‌کنند. زبانی واقعی و اصیل که خارج از آکادمی‌ها و دیپارتمان‌های مطالعات پسااستعماری حقیقت‌رایافته و مانند آن روشنفکر فرانکفورتی در لحظه حساس تاریخ انسانیت، مسیر را گم نکرده است.

و مکان‌های دیگری هم برویم و مثلاً رفتار فرانسوی‌ها در الجزایر، انگلیسی‌ها در هند، پرتغالی‌ها در آنگولا، بلژیکی‌ها در کنگو و رفتار مهاجرین اروپایی با بومیان آمریکا و استرالیا، آپارتاید آفریقای جنوبی، یمن و... رابرسی کنیم. مسئله به نظر کمی جدی‌تر و بزرگ‌تر از آن چیزی است که در ابتدای امر به نظر می‌رسد. چگونه در برابر همه این فجایع سکوت شده است؟ چگونه ممکن است در برابر جنگ اکراین آن همه سروصدا به راه بیندازند اما در مورد کودکان یمن و فلسطین سکوت محض کنند؟ نکته مهم آن است که بدانیم این نه اولین سکوت جوامع بین‌المللی است و به احتمال زیاد نه آخرینش. به عنوان مثال، در سال ۱۹۸۳ مقرر شد ادوارد سعید به عنوان مشاور سازمان ملل کنفرانسی جهانی برای رسیدگی به مسئله فلسطین برگزار کند. در آن زمان تصمیم گرفت که با همکاری ژان مور نمایشگاه عکسی از وضعیت آوارگان فلسطینی در ورودی سازمان ملل برپا کنند. سازمان ملل این نمایشگاه را به آن شرط پذیرفت که هیچ‌گونه داستان و روایتی در کنار عکس‌ها وجود نداشته باشد. سعید درباره آن اتفاق در کتاب فراتر از آسمان می‌گوید: «وقتی پای خواسته‌های عاجل فلسطینی‌ها به عنوان گروهی انسان به میان می‌آمد، یا شرایط رفت‌انگیز زندگی آن‌ها در کشورهای عربی و اسرائیل مطرح می‌شد، می‌بایست سکوت می‌کردیم». ۲. متأسفانه سکوتی که سعید از آن در سال ۱۹۸۳ صحبت می‌کند دیگر امروزه برای ماتازگی ندارد، اما نکته‌ای در آن نهفته است که نباید از آن چشم پوشید. به تصریح سعید این سکوت منحصر بین چند کشور خاص نیست بلکه به تعبیر خودش: «امروزه هر بار که فلسطینی‌ها گرد هم جمع می‌شوند خود را با موضوع بسیار عاجلی روبرو می‌بینند: رفتار دوستان عرب و دشمنان اسرائیلی ما. گاه تعیین اینکه رفتار کدام یک و در چه موردی بدتر بوده است بسیار دشوار می‌شود». ۳. متأسفانه این واقعیت امروز هم در کشورهای اسلامی مانند عربستان، ترکیه و امارات متحده عربی که در صدد عادی‌سازی روابط با رژیم صهیونیستی هستند به طور واضح‌تری دیده می‌شود.

در سمت دیگر کره جغرافیایی نیز مسئله از سکوت هم فراتر رفته است. پس از فجایع خونینی که اسرائیلی‌ها در غزه رقم زدند، جو بایدن رئیس‌جمهور آمریکا، فرانک اشتاین مایر رئیس‌جمهور آلمان، امانوئل مکررون رئیس‌جمهور فرانسه و ریشی سوناک نخست‌وزیر انگلیس به این کشور سفر کردند و همه آن‌ها یک جمله را با صراحت بیان کردند: «ما در کنار اسرائیل ایستاده‌ایم». چگونه است که در چنین وضعیتی نه توافق نامه و کنوانسیون‌های حقوق بشر به کار می‌آیند و نه آرمان‌های اسلامی؟ چگونه ممکن است که سران کشورهای اروپایی که کبابه‌کش حقوق بشر و آزادی هستند این چنین عریان در کنار ظلم سیستماتیک بایستند؟ چگونه است که فلسطین، که به تعبیر خود سعید گرانی‌گاه ملی گرابی عرب هاست، این روزها دیگر گریه‌های بسیاری از گام‌های عرب را هم نمی‌جنباند؟ چرا حقوق بشر که قرار بود سدی دفاعی در مقابل

من گمان می‌کنم در جاییکه ظلم (۱) به صورت مداوم و مکرر (۲) با برنامه ریزی پیشینی (۳) به صورت هدفمند و به عرض اجبار فلسطینیان به ترک سرزمین شان (۴) و سازمان یافته است و صرفاً به صورت فردی نیست، اگر بخواهیم حق و حقوقی برای مردم غزه ثابت کنیم گویی باید از تمام دستاوردهای نوع دوستانه بشر دست بکشیم و تاریخ را یک بار دیگر از نو آغاز کنیم. باید درباره تمام اصول موضوعه و بدیهی‌ای که بشر در سالیان دراز به آن پایبند بوده است شک کنیم و عملاً بر آن‌ها خط بطلان بکشیم. به همین دلیل است که تأکید می‌کنم فلسطین و حق و حقوق مردمانش که امروزه توسط رژیم صهیونیستی به صورت سیستماتیک نقض می‌شود اصلاً محل گفت‌وگو نیست. این اصول حقوق اولیه‌ای هستند که تمامی گفت‌وگوها در ساحت سیاست و اجتماع بر آن‌ها استوارند. این پایه‌های استوار و پشتوانه‌های محکم گفت‌وگو اند که گفت‌وگو بر آن‌ها بنا می‌شود و به آن‌ها پشت گرم است، نه موضوع گفت‌وگو. آن اتفاقی که امروز در فلسطین در حال وقوع است تهدید تمام پایه‌های گفت‌وگو و حیات است و دقیقاً به همین دلیل است که به هیچ وجه محل چانه زنی نیست. اینجا محل خط‌کشی بین کسانی است که به حیات انسان‌ها و حقوق اولیه آن‌ها احترام می‌گذارند با کسانی که تهدیدی برای حیات انسان‌ها و حقوق اولیه آن‌ها هستند. اینجا است که می‌توان به صراحت و محکم گفت که دشمن فلسطین نه دشمن بخشی از مردم جهان که دشمن انسان‌ها و انسانیت است و هر کس که از حقوق مردم فلسطین کوتاه بیاید از حقوق اولیه انسان‌ها و از ایده انسانیت عدول کرده است و به همین دلیل اسرائیل تنها دشمن مردم فلسطین نیست، بلکه رژیم آپارتاید است که تهدیدی برای کل بشریت به حساب می‌آید.

+

ب) گفت‌وگو کجاست و بر سر چیست؟

اما در این میان اگر گفت‌وگویی وجود دارد نه بر سر بحران فلسطین و گرفتن حقوق اولیه فلسطینیان، بلکه بر سر این است که چنین فاجعه‌ای چگونه در قرن بیست و یکم «ممکن» شده است؟ ما باید به مانند کانت که معتقد بود پیش از ورود به هر علمی باید با منطق استعلائی شرایط امکان و تحقق آن علم را بررسی کرد، به این نکته بیاندیشیم که چگونه چنین فاجعه‌ای نه تنها ممکن بلکه محقق شده است؟ این بررسی نه از آن جهت است که بتوانیم حقوق اولیه فلسطینیان را از طریق گفت‌وگو به ایشان برگردانیم، که این مهم جز با مقاومت فراهم نمی‌شود، چرا که مولایمان امیرالمؤمنین فرمودند: «و لا یدْرُکُ الْحَقُّ إِلَّا بِالْجِدِّ»، بلکه از این جهت است که چنین بحرانی چگونه «ممکن» شده است و چگونه باید از «وقوع مجدد» آن جلوگیری کرد.

برای اینکه به این پرسش جواب دهیم باید کمی زاویه دیدمان را بازتر کنیم و علاوه بر نوع برخورد اسرائیل با فلسطینیان به زمان‌ها


ظلم و بیداد باشد به بزرگ ایدئولوژیک استعماری نوتبدیل شده؟ پاسخ اگرچه کوتاه و در ابتدای امر ساده به نظر می‌رسد ولی بیش از یک کلمه نیست؛ «منافع مادی»!

این روزها مردم جهان فهمیده‌اند که «تصمیم‌گیران امور بشردوستانه، که مستخدم حکومت‌ها و نهادها و مردم‌نهاد‌های بین‌المللی هستند، بسیار پیش از سایر هم‌زمانشان با سلطه‌گری همراه شده‌اند. وکلای بشردوست و مأموران مردم‌نهاد کاملاً در طراحی و اجرای جنگ‌ها دست دارند. آن‌ها مانند فرماندهان نظامی قدرت را وسیلهٔ رسیدن به اهداف می‌بینند و کارآمدی ابزاری قواعد اخلاقی و قانونی را سبک و سنگین می‌کنند. زبان مشترک بشردوستان و نظامیان را در سنجش افعال، بده‌بستان‌ها و سنجش عواقب متحد می‌کند».^۴ به همین دلیل هم مردم راه خود را از گفت‌وگوهای دیپلماتیک جدا کرده‌اند. آن‌ها می‌دانند که از راه این گفت‌وگوها نه تنها جانی حفظ نمی‌شود، بلکه بیشتر دولت‌هایی که در جنگ‌ها و اشغال‌ها تابع آمریکا بوده و هستند قبلاً خود امپراتوری‌هایی بزرگ بوده‌اند و در ادارهٔ پایگاه‌های فرامرزی استعماری سابقه دار و کارگشته‌اند.

این روزها به برکت عملکرد نهاد‌های حقوق بشری در غزه^۵ که وظیفه‌شان تأمین امنیت، سرپناه، غذا و... برای مردم و به خصوص کودکان جنگ‌زده است برای مردم دنیا واضح شد که نظام سلطه هم از ارتش و جنگ برای خرابی خانه‌های فلسطینیان بهره می‌برد و هم از سازمان‌های حقوق بشری و اسباب‌بازی‌هایش برای ویران کردن روحیه‌های اهل غزه استفاده می‌کند. شاید سال‌ها قبل می‌شد خوش‌خیالانه متنی نوشت و تیرتزد: «چرا تنها راه مبارزه با اسرائیل لیبرال دموکراسی است؟» اما اکنون مدت‌هاست که تحت‌تأثیر از بام افتاده و کوس رسوایی زده شده است. دیگر همگان می‌دانند که در تقابل میان «قدرت و حق»، «منافع مادی و عدالت» و «نفوذ اقلیت و اراده اکثریت» همیشه منافع مادی اقلیتی پرنفوذ که از قدرت زر و زور بهره‌مند هستند بر سمت دیگر ماجرا چربیده و اجازه دهید پایان این آزمون را اعلام کنیم. بله، لیبرال دموکراسی آمریکایی و تمام ملزوماتش مانند اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر آن روی سکهٔ جنگ طلبی امپراتوری‌های غربی‌اند که به زبان امروزی درآمد‌اند و تنها وظیفه‌شان تأمین امنیت، آسایش و رفاه انسان چشم‌آبی و موبلوند غربی است. این روزها سازمان‌های حقوق بشر در کنار سردمداران کشورهای غربی به رهبری آمریکا یک‌صد «در کنار تنها دموکراسی خاورمیانه ایستاده‌اند» و همگی دست در دست هم ذات حقیقی و واقعی لیبرال دموکراسی را به مردم دنیا نشان می‌دهند. تاکید می‌کنند که صهیونیست‌ها حق کشتار فلسطینیان را دارند و اگر سری هم از سر‌نمایش به تاسف تکان می‌دهند در پشت پرده به آنها تجهیزات و امکانات می‌رسانند.

اما برای شکستن این سکوت و این حمایت برآمده از منافع مادی چه باید کرد؟ به نظر می‌رسد که این سکوت شکسته

خواهد شد مگر اینکه با زبان، روش و منش خودشان با ایشان صحبت کنیم، چرا که امیرالمؤمنین می‌فرماید: «زِدَّ الْحَجَرَ مِنْ حَيْثُ جَاءَكَ، فَإِنَّهُ لَا يُرَدُّ الشَّرُّ إِلَّا بِالشَّرِّ» یعنی سنگ را از جایی که به سوی تو آمده است به همان جا برگردان، زیرا بدی جز با بدی دفع نمی‌شود». پس تا زمانی که موازنه‌ای بین انتفاع و مجازات برقرار نشود هیچ استدلالی صهیونیست‌ها، همقطاران و حامیان‌شان را نسبت به آتش بس در مرحله اول و خروج از سرزمین‌های اشغالی در مرحله بعد معجز نخواهد کرد و دقیقاً به همین دلیل است که در این روزها قوی‌ترین زبان استدلال، خنجر یمنی‌هاست. حوثی‌ها نقطهٔ بحرانی گفت‌وگو را به درستی پیدا کرده‌اند و به آن اشاره‌ای مستقیم و انفجاری می‌کنند. زبانی واقعی و اصیل که خارج از آکادمی‌ها و دیپلمات‌های مطالعات پسااستعماری حقیقت را یافته و مانند آن روشنفکر فرانکفورتی در لحظهٔ حساس تاریخ انسانیت، مسیر را گم نکرده است. پس از یمنی‌ها، مردمانی هستند که اگرچه از دایرهٔ قدرت و اهل سیاست بیرون‌اند اما با تحریم برنده‌های معروف اسرائیلی مانند کوکا‌کولا، زارا، استارباکس و... از راه ضرر زدن مادی به کمک اهالی غزه آمده‌اند. بله، تنها راه حقیقی گفت‌وگو با صهیونیست‌ها «مقاومت» است و بس.

حال که معلوم شد ما باور به «مذاکره» بر سر دست‌یابی به حقوق اولیه نداریم و آن را موضعی غیر اخلاقی و غیر انسانی می‌دانیم لازم است که دو نکته را یادآوری کنیم: اول) چیزی بنام «حقوق اولیه و اساسی» وجود دارد و ما نیازمند این هستیم که مدام در مورد اصل و اساس چنین حقوقی سخن بگوییم. چون اگر سرطان صهیونیسم متاستاز کند و قصد فرارفتن از سرزمین فلسطین را داشته باشد، آنگونه که برخی از خاخام‌های صهیونیست به صراحت در مورد بندگی کل بشر برای بنی اسرائیل سخن می‌گویند، آن وقت است که خواهیم دید همین امر بدیهی نیز از سوی متفکران دست‌نشانده‌شان چگونه به محل چالش و شک و شبهه تبدیل خواهد شد و این وظیفه ماست که با تکرار مکرر این اصول، غیر قابل فسخ بودن آنها را بیان و حفظ کنیم. دوم) آنکه با کندوکاوهای پژوهشی و با مقاومت علمی در مقابل خط تحریف تاریخی‌ای که صهیونیسم راه انداخته است این حقیقت را به همه جهان و همه نسل‌های بعدی برسانیم که صهیونیست‌ها مهاجرانی بودند که به خاطر بد رفتاری کشورهای غربی از اروپا به سرزمین فلسطینیان آمدند؛ ابتداء در قامت پناهنده و پناه‌جو و سپس به عنوان غاصبانی که خانه‌ها و محله‌ها را یک به یک با زور اسلحه و ارباب زدند. این تکرار و یادآوری باید آنقدر پرتکرار باشد که با تغییر نسل به فراموشی سپرده نشود. این همان کاری است که مورخان پسا صهیونیستی مانند ایلان پاپه و شلوموند انجام می‌دهند. با توجه به این مسائل، ما این شمارهٔ مجله را به کسانی تقدیم می‌کنیم که باور دارند تنها راه مقابله با صهیونیسم مقاومت عملی است نه گفت‌وگو بر سر گرفتن حقوق اولیه فلسطینیان. 

پی‌نوشت

۱. نهج البلاغه، خ ۲۹
۲. فراتراز و اسپین آسمان، ص ۲۸
۳. همان، ص ۳۰
۴. حقوق بشر و امپراتوری، ص ۹۰
۵. جدای از سکوت مجامع حقوق بشری در جهان، عکسی توسط مردم غزه در شبکه‌های اجتماعی منتشر شد که نمایندگی سازمان ملل به جای دادن غذا به کودکان، به آنها اسباب‌بازی‌هایی به شکل ساندویچ و میوه داده بوده است.
۶. غرر الحکم، حدیث ۵۳۹۴





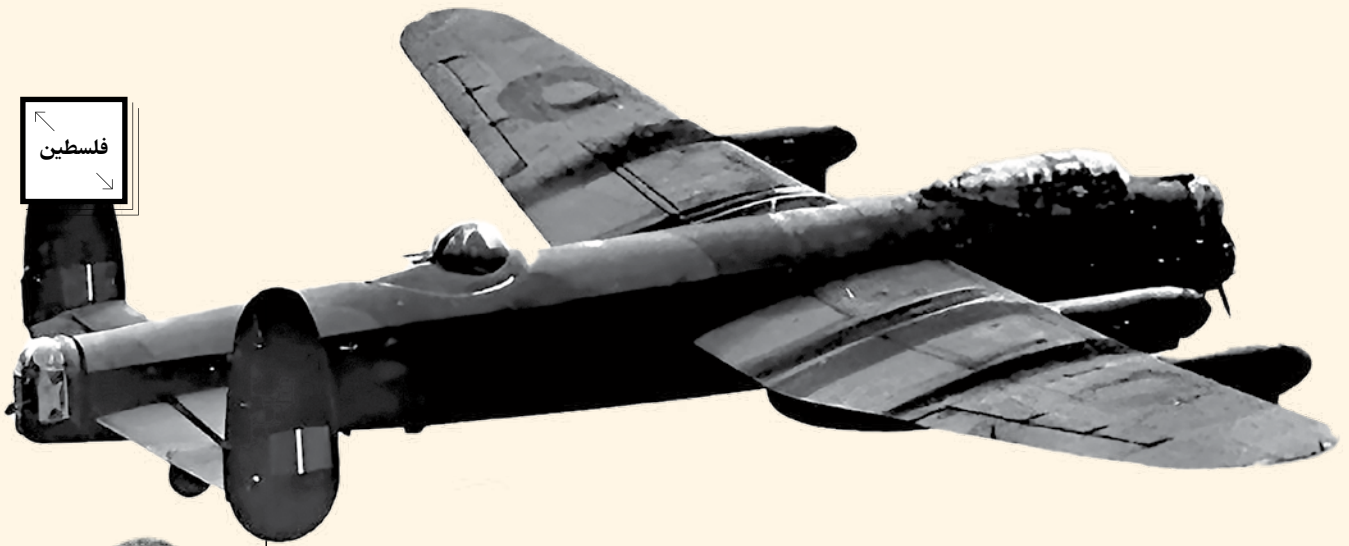
توفان الاقصی: شکست هفت افسانه

ارتش آمریکا و انگلستان شهر درسدن را که مطلقاً بی دفاع و مردم شهر را که بی پناه بودند سه شبانه روز بمباران کردند، ۲۵ هزار نفر را کشتند، تمام زیربنای خدمات شهری، بیمارستانی، آموزشی، صنعتی و خدماتی را بمباران و نابود کردند. بعداً آمریکا در سال ۱۹۵۳ و ۱۹۵۴ گزارش‌هایی مبنی بر «عادانه» بودن این بمباران و کشتار منتشر کرد؛ چنان که این روزها هم به قساوت و جنایات ضد بشری اسرائیل عنوان «حق دفاع از خود» می‌دهد، در این شرایطی که به تعبیر جلال‌الدین بلخی: «فحط معنی شد میان نام‌ها».

خوشبختانه رمان نویس آمریکایی، کورت ونه‌گات، در رمان -خاطره سلاح‌خانه‌ی شماره‌ی پنج، فاجعه کشتار مردم درسدن را برای همیشه تاریخ ثبت کرده است، چنان که امروزه ما به برکت و اعتبار دنیای پیشرفته و به هنگام رسانه‌ها از حال و روز مردم غزه آن به آن باخبریم. مقاومت مردم غزه، سخنانشان، تلاوت آیات قرآن

در شرایط دشوار و نفس‌گیری به سر می‌بریم. شب و روز نگاهمان به فلسطین و غزه است. از سویی شدت قساوت و بربریت ارتش و دولت اسرائیل و حامیان آمریکایی و اروپایی و، با تأسف و دریغ، عربی‌اش ما را غمگین و بلکه کلافه می‌کند. البته چنین مردم‌کشی‌ای بی سابقه نیست. هر دو دولت بسیار دموکرات و طرف‌دار حقوق بشر آمریکا و انگلستان در بمباران شهر درسدن در آلمان در جنگ دوم جهانی رکوردی را به نام خود ثبت کرده‌اند که هنوز جنایات اسرائیل در غزه به آن حد نرسیده است. جنگ دوم جهانی در دوم سپتامبر به پایان رسید. آلمان تسلیم شد و دولت نازی و نازیسم فروریخت. پنج ماه بعد از پایان جنگ، یعنی از ۱۳ تا ۱۵ فوریه سال ۱۹۴۵،





سید عطاء الله مهاجرانی

دکتری تاریخ از دانشگاه تربیت مدرس، نویسنده و سیاست مدار. معاون پارلمانی نخست وزیر و رئیس جمهور در دوره میرحسین موسوی و اکبر هاشمی رفسنجانی و همچنین وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی در دوره اول ریاست جمهوری محمد خاتمی.

شما آمد بر [سر] شما نیامده است؟ آنان دچار سختی و زیان شدند و به [هول و] تکان درآمدند، تا جایی که پیامبر [خدا] و کسانی که به وی ایمان آورده بودند گفتند: «پیروزی خدا کی خواهد بود؟» هشدار، که پیروزی خدا نزدیک است.»

شرایط بر مسلمان سخت شده بود. این شرایط سخت به روایت تفسیر طبرسی در جنگ احزاب و یا احد بوده است. مسلمانان در معرض دشوارترین شرایط بودند، به ویژه در جنگ احزاب که تمام کفر، به روایت پیامبر اسلام، در برابر تمام ایمان مجتمع و متحد و هم پیمان شده بودند. در چنان شرایط بس دشواری رسول خدا و مؤمنان رزمه می کردند: «یاری خداوند کی می رسد؟».

قرآن برای تبیین چنان شرایط سخت و نفس گیری از دو واژه بسیار مهم و کلیدی «الْبَأْسَاءُ» و «الضَّرَّاءُ» استفاده کرده است. بَأْسَاءُ به معنای شرایط سخت و طاقت سوزی است که روح و روان انسان با آن مواجه می شود و پریشان و متزلزل می شود. ضَّرَّاءُ مصیبت های ظاهری و مادی و جسمی است. بَأْسُ، به معنای جنگ، با مصیبت های روحی انسان (سوره بقره، آیه ۱۷۷) و بی پناهی و نومیدی و سستی های ناشی از آن نسبتی دارد.

مسلمانان و پیامبر در چنین موقعیتی بودند. خداوند به آنان گفت: آگاه و مطمئن باشید که یاری خداوند نزدیک است. از درون سختی ها شعله امید درخشید و افق پیروزی دمید. مسلمانان که در تنهایی و غربت در جنگ احزاب بودند و گرفتار اتحاد مشرکان و یهودیان و منافقان بودند، در سایه درخشش ضربه پیامبر بر صخره ای و شکاف و درهم شکستن صخره، روشنایی افق های دور و دیر پیروزی را دیدند.

پیامبر و وحی زمینه ساز چنان آرامش وطمأنینه ای بود. فلسطین هم در این روزها، در این بیش از یک ماهی که (در زمان نوشتن این مطلب) از جنگ می گذرد، شرایط تاب سوز و بی سابقه ای را از سر می گذراند. در یکی از غزل های شاعر معاصر، ساعد باقری، دیدم از تعبیر «بُهِت جلالی» استفاده کرده بود. برای من فهم توفان الاقصی و موقعیت فلسطین تعبیری رساتر از «بُهِت جلالی» نیافت.

ای دل این آشفته حالی را که تقدیم تو کرد
اینک این بُهِت جلالی را که تقدیم تو کرد!

توسط کودکان غزه در میان ویرانی ها، بازی کودکان و البته فیلم هایی که از مجاهدان حماس منتشر شده است، در یک کلام رجال الله فی المیدان، ما را آرام می کند و افق روشنی را پیش رویمان می گشاید. برای شناخت چنین موقعیتی و یافتن پناهی ایمانی و اعتقادی و راهگشا، آیه ۲۱۴ سوره بقره به ما آرامش و طمأنینه می بخشد. به نظرم آمد تأمل درباره این آیه را مقدمه این مقاله قرار دهم.

انصاف این است که هیچ پناهی آرام بخش تر و روشنگرانه تر و یقین آورتر از آیات قرآن مجید نبوده و نیست.

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلُّوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ (سوره بقره / ۲۱۴) «آیا پنداشتید که داخل بهشت می شوید حال آنکه هنوز مانند آنچه بر [سر] پیشینیان



بمباران درسدن به توفانی آتشین منجر شد که مرکز شهر را ویران کرد

کشور و دولت اسرائیل بر اساس یک رؤیا شکل گرفت. تمامی نشانه‌ها حاکی از این بود که فلسطین قرار است نه اینکه فراموش بلکه نابود شود. اکنون از همه جهان، حتی از کنار دیوار کاخ سفید در واشنگتن سرود و صدای فلسطین به گوش می‌رسد.

یکم: افسانه خاورمیانه جدید

در همان حال و هوای کنفرانس اسلو، شیمون پرز کتابی را تنظیم و منتشر کرد که با عنوان خاورمیانه جدید منتشر شده است. فشرده کتاب این است که ما شاهد خاورمیانه جدیدی خواهیم بود که اسرائیل در آن مرکزیت نظامی و سیاسی و صنعتی و علمی و فنی و توریستی خواهد داشت. بعد از شیمون پرز، بنیامین نتانیا هو کتابی منتشر کرد که با عنوان مکان تحت الشمس به زبان عربی در اردن منتشر شده است و در آن همان ادعا یا داعیه شیمون پرز را با صراحت و البته وقاحت بیشتری مطرح کرده است؛ به ملت‌ها و کشورهای خاورمیانه می‌گوید بیا بیاید تا اسرائیل صنعت و کشاورزی و دموکراسی و حقوق بشر و علم و فن به شما یاد بدهد. این افسانه تبدیل به خرافه شد. اسرائیلی که در برابر ضربه توفان اقصی خودش را نمی‌تواند نگه دارد و سرپا بماند و تمام توان نظامی و مالی آمریکا و اروپا به یاری‌اش آمده است چگونه با تکیه بر خود می‌تواند مرکزیت خاورمیانه را داشته و نقش رهبری آن را ایفا کند؟

دوم: افسانه نیل فرات

چنان که می‌دانیم، کشور و دولت اسرائیل بر اساس یک رؤیا شکل گرفت. صهیونیسم مسیحی در پردازش این رؤیا نقش تعیین‌کننده‌ای داشت. دوست دانشمند، دکتر محمد سماک، در کتاب الهیونیه المسيحية به این موضوع با دقت و تفصیل پرداخته است. دو خط آبی بالا و پایین پرچم اسرائیل نشانه و نماد همان رؤیاست. که اسرائیل تا نیل و فرات امتداد خواهد یافت. البته متن و سطح پرچم در واقع فراتر از نیل و فرات است! در سرود ملی اسرائیل که عنوانش «ها تیکوا» یعنی امید است از این رؤیای دوهزارساله که روان ریهودی با آن می‌تپد سخن گفته شده است:

«בְּיְשׁוּעָה יִהְיֶה הַיְמִינִי» (نفس یهودی هومیا).

به نظر می‌رسد از روز واقعه به این سوی حتی برای حفظ ظاهر هم که شده، با توجه به فضای افکار عمومی جهانی، حتی آمریکا از طرح دو دولت در فلسطین حمایت می‌کند و از سرزمین صهیون که برای اسرائیل است. شناخت مختصات و جزئیات این رؤیا و سیر تحول آن نیاز به پژوهشی مستقل دارد، اما توفان اقصی چنین رؤیا یا افسانه‌ای را به خرافه تبدیل کرد.

سوم: افسانه ارتش شکست‌ناپذیر

تبلیغ زیادی صورت می‌گرفت که ارتش اسرائیل شکست‌ناپذیر است؛ در شش روز چهار ارتش عربی را شکست داده و از چهار کشور عربی بخش‌هایی را اشغال کرده است. باین هیمنه، به تعبیر محمد حسنین هیکل، اسرائیل برای خود قلعه امنی ساخته بود. این قلعه در روز هفتم اکتبر فرو ریخت. تانک مراکوا که شبیه قلعه‌ای فولادین و نماد قدرت ارتش اسرائیل بود در برابر مجاهدان متلاشی شد. شاید بهتر از همه توماس فریدمن، روزنامه‌نگار صهیونیست آمریکایی، این ناکامی و فروپاشی را در مقاله‌ای در نیویورک تایمز تفسیر کرده است: «دیواری که با هزینه بیش از یک میلیارد دلار در مرز غزه ساخته



تلفیق یادگانه آشفته‌حالی و بهت جلالی همین حال و احوال این روزهای ماست. ویران‌سازی غزه از سویی و از سوی دیگر مقاومت و جهاد مجاهدان که از متن ویرانه‌ها مثل شعله سیال می‌رویند و در برابر ارتشی روانه شده‌اند که پشتوانه‌اش آمریکا و اروپا و سیل بی‌امان سلاح و مال و تبلیغات و حمایت سیاسی و سفر رهبران به اسرائیل برای قوت قلب دولت اسرائیل و نتانیا هوست. این مجاهدان به روایت عبدالوهاب البیاتی، شاعر عراقی:

دیوار محال را گوزنان با شاخ زده‌اند

شکافی در دیوار

که نیمروز از آن می‌گذرد.

اینک میلادی در گور

خداوند متعال چنین مجاهدانی راستوده است. آنان گریبان

مصیبت و سختی، بلکه محال را می‌گیرند!

فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاشُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا ﴿الإسراء/ ٥٥﴾ «پس آن‌گاه که وعده [تحقق] نخستین آن دو فرارسد، بندگانی از خود را که سخت نیرومندند بر شما می‌گماریم تا میان خانه‌ها [بیتان برای قتل و غارت شما] به جست‌وجو درآیند، و این تهدید تحقق‌یافتنی است».

این نیرومندی نیروی جان و روان و اراده‌های صیقل‌خورده است. رجال الله فی الميدان!

توفان اقصی در روز واقعه هفتم اکتبر، برابر با یازدهم مهرماه، سرفصل جدیدی در منطقه رقم زد. تمامی نشانه‌ها حاکی از این بود که فلسطین قرار است نه اینکه فراموش بلکه نابود شود. اکنون از همه جهان، حتی از کنار دیوار کاخ سفید در واشنگتن و از برابر ساختمان شماره ۱۰ داونینگ استریت در لندن، سرود و صدای فلسطین به گوش می‌رسد. پرچم فلسطین در تمام دنیا در اهتزاز است.

چه اتفاقی در جهان افتاده است؟! به نظرم هفت افسانه در یک روز تبدیل به خرافه شد. این چنین میناگری‌ها کار اوست. حماس فلسطین را زنده کرد و پرچم فلسطین را در پیش‌روی جهان به اهتزاز درآورد. کدام هفت افسانه خرافه شد؟

▲ دیوید بن-گوریون (در سمت چپ) در حال امضای اعلامیه استقلال است که توسط موشه شاروت (در مرکز) نگه داشته شده، در حالی که الیعزر کاپلان (در سمت راست) شاهد این لحظه تاریخی است. این مراسم در موزه تل‌آویو واقع در بلوار روتشیلد در تاریخ ۱۴ می ۱۹۴۸ برگزار شد. (منبع: دفتر مطبوعات دولتی اسرائیل)



شهرودندان اسرائیلی در اعتراض به دولت کنونی اسرائیل و طرح‌های پیشنهادی آن برای اصلاحات قضایی، نسخه‌ای غول پیکر از اعلامیه استقلال اسرائیل را حمل می‌کنند. این راهپیمایی در تاریخ ۱۸ فوریه ۲۰۲۳، در تل آویو برگزار شد. (عکس از تومر نویبرگ/فلش ۹۰)

ششم: افسانه ناتوانی اعراب و مسلمانان

ناتوانی و عقب‌ماندگی، بلکه کودن بودن عرب‌ها در فرهنگ اسرائیلی تبدیل به یک کلیشه شده است. در یکی از جنگ‌ها همکاران دیوید بن گوریون به او گفتند مادر جنگ با عرب‌ها اسلحه به اندازه کافی نداریم. بن گوریون می‌گوید: «اینکه اشکالی ندارد، ما اسلحه را از جنگ عرب‌ها بیرون می‌آوریم!»

موشه دایان، وزیر جنگ اسرائیل در کابینه گلدامایر، وقتی در خاطراتش توضیح می‌دهد که چگونه هواپیماهای جنگنده مصری را روی زمین و در آشیانه‌ها در فرودگاه نظامی قاهره بمباران کردند، خبرنگار به او می‌گوید: «لازم است شما این جزئیات را بگویید!» موشه دایان می‌گوید: «اشکالی ندارد، نگران نباشید. عرب‌ها نمی‌خوانند!» روز واقعه و غافل‌گیری نظامی-اطلاعاتی ارتش و دستگاه‌های امنیتی و اطلاعاتی اسرائیل آن چنان شوک‌آور بود که نتوانستند باور کنند جوانان فلسطینی می‌توانند چنین عملیاتی را سازمان دهند. حامیان اسرائیل و تحلیل‌گرانی که از اسرائیل دفاع می‌کنند نیز در مخمضه تحلیل و توجیه غافل‌گیری افتادند و کوشیدند با نسبت دادن عملیات به ایران یا روسیه همچنان بر آن خرافه، که عرب‌ها نمی‌توانند، اصرار کنند.

هفتم: افسانه برتری قوم یهود

توفان اقصی و پیامدهای آن را، که بمباران سنگین غزه و شهادت بیش از ده‌هزار نفر از مردم غزه تا به حال بوده است که بیش از نیمی از شهدا کودکان هستند، سرفصلی بر پایان برتری قوم یهود تلقی کرد، قومی که البته اسرائیل خود را نماینده آنان می‌داند. البته خوشبختانه در سراسر جهان، به ویژه در آمریکا و اروپا و حتی در اسرائیل، یهودیان آزاده و متدینی هستند که حساب خود را از اسرائیل و صهیونیسم جدا کرده و می‌کنند. شخصیت‌های متفکر و دانشمند یهودی، از قبیل ایلان پاپه، نورمن فینکلشتاین و آوی شلوم، صدایشان در این روزها به گوش می‌رسد؛ صدای دگرگون شدن هفت افسانه به خرافه و فرروپاشی هیمنه و مهابت اسرائیل.

شده بود با جرتقیل فروریخت. گنبد آهنینی که با هزینه بیش از سه میلیارد دلار ساخته شده بود در زمان یورش پنج‌هزار موشک عمل نکرد. باید این حادثه در دانشگاه‌های نظامی و اتاق‌های فکر بررسی و بحث شود.»

چهارم: افسانه دستگاه اطلاعاتی نفوذناپذیر

روز واقعه هفتم اکتبر مهم‌ترین وجهه و جنبه‌اش اصل غافل‌گیری مطلق نظامی و اطلاعاتی بود؛ بدیهی است که غافل‌گیری اطلاعاتی اهمیت بیشتری دارد. در واقع وقتی سیستم اطلاعاتی غافل می‌شود، مانند مختل شدن سیستم عصبی پیکر انسان، عضلات و اندام دیگر نمی‌توانند واکنش بهنگام نشان دهند. حماس با تدبیر تمام و رازداری تحسین برانگیز روز واقعه را سامان داد. سید حسن نصرالله نیز در سخنرانی بسیار مهم، پرنکته و سنجیده خود به این نکته توجه داشت. توفان اقصی صد درصد طرحی فلسطینی بود و صد درصد توسط فلسطینی‌ها اجرا شد.

غافل‌گیری اطلاعاتی در ساحت دولت و جامعه اسرائیل تبدیل به معرکه‌آر و کشاکش‌های سیاسی و اجتماعی شده است، چنان‌که وقتی نتانیاها در توییته خواست مسئولیت روز واقعه را از خود دور کند مورد انتقاد بسیار تند هم‌پیمانانش در دولت ائتلافی، مثل بنی گانتز، و نیز وزیر جنگش، گالانت، قرار گرفت و ناگزیر از حذف توییت و عذرخواهی و بعد مدیحه‌سرایی برای ارتش و دستگاه اطلاعاتی شد. برخی این غافل‌گیری اطلاعاتی را با غافل‌گیری اسرائیل در ششم اکتبر سال ۱۹۷۳ و آغاز جنگ یوم کیپور مقایسه کرده‌اند. گلدامایر، نخست‌وزیر وقت اسرائیل، آن روز و آن غافل‌گیری را تلخ‌ترین روز عمر خود و کابوسی که همواره با آن زندگی می‌کرده است تعبیر کرده است. کلارا، خواهر گلدامایر، بعد از مرگ گلدامایر اعتراف کرد که خواهرش بعد از یوم کیپور همیشه سم سیانید همراه خود داشته تا در فرصتی خودکشی کند. نتانیاها نیز از هفتم اکتبر با تعبیر سیاه‌ترین روز تاریخ اسرائیل یاد کرده است.

پنجم: افسانه تنها دموکراسی خاورمیانه

در این باره مبالغه‌های مستعار بسیاری صورت گرفته است که اسرائیل تنها دموکراسی خاورمیانه است. این افرادی که برای اسرائیل مدیحه می‌سرایند بر رژیم آپارتاید اسرائیل که بدیهی‌ترین حقوق فلسطینی‌ها را انکار می‌کند چشم فرو بسته‌اند. فلسطینی‌ها در یک کلام حق زندگی و بقا در اسرائیل ندارند. باید حذف شوند. فرد فلسطینی، خانه او و مزرعه و باغ زیتونش، هویت او و نام‌های فلسطینی در سرزمین فلسطین، همه باید حذف شوند. امیل حبیبی، رمان‌نویس و نویسنده معروف فلسطینی، به این حذف سازماندهی شده در رمان المتشائل پرداخته است. بمباران غزه، که از هر نظر در تاریخ جنگ‌های معاصر بی نظیر است، ژرفای دموکراسی در اسرائیل را نشان داد، به ویژه بمباران بیمارستان معمدانی و مدرسه اونروا دیگر هرگونه غبار تردید و تزویری را از پیش چشم جهان زدود. در راهپیمایی‌های بزرگ لندن شعار رژیم نژادپرست (راسیست) و رژیمی که دست به کشتار جمعی فلسطینی‌ها زده است بارها به گوش می‌رسید. دیگر سخن از دموکراسی در اسرائیل یک خرافه است.

حماس، اخوان المسلمین و جنبش‌های اسلامی

از اتحاد تا تفاوت‌های ایدئولوژیک



حسین جابری انصاری

دیپلمات، نویسنده و مترجم.
معاون پیشین عربی و آفریقای
وزارت امور خارجه.

اخوان المسلمین

۱. جنبش اخوان المسلمین از هنگام تأسیس توسط حسن البنادر مصر (۱۹۲۸ میلادی) به مرور زمان از لحاظ طولی و عرضی گسترش یافته و شاخه‌ها و مؤسسات وابسته به آن در غالب کشورهای عربی و اسلامی و در میان گروه‌های اقلیت مسلمان در سراسر جهان تأسیس شده‌اند و بر این اساس در سطوح مختلف فکری و سیاسی و تشکیلاتی حضوری فعال و درخور توجه یافته است. این حضور پس از پیروزی انقلاب‌های عربی در تونس و مصر در سال ۲۰۱۱ به صورت رسمی و علنی اوج گرفت و در پی تحولاتی که طی آن ارتش مصر دولت و رئیس‌جمهور منتخب و اخوانی این کشور را سرنگون کرد (۲۰۱۳) و بهار عربی آرام‌آرام به خزان عربی گرایید، در سطح رسمی به شدت تضعیف شد؛ اما در لایه‌های زیرین فکری و سیاسی و اجتماعی جوامع عربی و اسلامی همچنان تداوم دارد.^۱

۲. اخوان المسلمین، به عنوان یک جنبش فراگیر و گسترده، در این مسیر طولانی و چنددهه‌ای ایستگاه‌ها و تحولات و فراز و نشیب‌های بسیاری را به لحاظ فکری و

هریبار که تحولات فلسطین اوج می‌گیرد، بحث درباره جنبش مقاومت اسلامی - حماس و جنبش اخوان المسلمین - و پیوند میان این دوازدهک سوو از سووبی دیگر میان آن‌ها و جنبش‌های سلفی و افراطی تندرو مانند القاعده و داعش موضوع حاشیه‌پردازی‌های مطبوعاتی و سیاسی قرار می‌گیرد و انبوهی از ادبیات نادرست یا غیردقیق در رسانه‌های مجازی و حقیقی فارسی زبان نشریابازنشر می‌شود. در مقاله حاضر جنبه‌هایی از این موضوع شکافته می‌شود تا پرتوی از واقعیت بر آن تابانده شود.

روزهای پرتهاپ قاهره در درگیری میان موافقان و مخالفان محمد مرسی رئیس جمهور مصر. در تصویر می بینیم تابلویی نشان دهنده آرم اخوان المسلمین بر روی سقف مقر اخوان المسلمین در حال سوختن است. (Photo by Ed Giles/Getty Images). 2013.

افتتاح مقر اخوان المسلمین در مصر. تصویری از رهبران اخوان المسلمین بردیوار اتاق انتظار، ۲۱ می ۲۰۱۱



سیاسی پشت سر گذاشته و حالتی طیف گونه و جبهه ای یافته است، به گونه ای که، به عنوان نمونه، ایده های نظری و عملکرد دوشاخه از اخوان المسلمین در مصر و تونس در تعامل با انقلاب /اصقلاب های سال ۲۰۱۱ در این دو کشور طیفی از افکار و اقدامات متفاوت را نشان داد که هر دو ذیل منظومه فکری و سیاسی اخوان می گنجد. به نظری رسد با توجه به ضرورت های توزیع شاخه های مختلف اخوان المسلمین در جغرافیای گسترده منطقه ای و جهانی طیفی بودن و جبهه ای بودن این سازمان نه فقط به لحاظ تشکیلاتی، بلکه از نظر اندیشه و عمل نیز گریزناپذیر است.

۳. شاخه مادر اخوان المسلمین در مصر نیز از این وضعیت طیف گونه برخوردار بوده و در کنار برخی تفاوت های نظری و عملی مرشدان و رهبران رسمی تشکیلات (حسن البنا، حسن الهضیبی، عمر التلمسانی، محمد حامد ابوالنصر، مصطفی مشهور، محمد الهضیبی، محمد مهدی عاکف و محمد بدیع) متفکران سنت شکنی مانند سید قطب رانیز در خود جای داده است. با این حال، تقریباً جماعی نسبی در خوانش تحولات اخوان المسلمین وجود دارد که سید قطب نقطه عطفی در تاریخ این سازمان و یک استثنا بوده و نمی تواند به تنهایی و بدون توجه به اندیشه ها و عملکرد چنددهه ای رهبران و تشکیلات اخوان المسلمین مبنای تحلیل سیاسی و اندیشه ای این سازمان بزرگ قرار گیرد.

۴. مدرسه اصلی اخوان، مطابق تعلیمات حسن البنا و مرشدان عام بعدی، به لحاظ فکری و سیاسی ذیل اسلام سیاسی قرار داشته و پرروشی گام به گام، اصلاحی و میانرو استوار بوده است. حسن البنا، بنیان گذار اخوان، در نامه به کنگره پنجم سازمان تحت رهبری خود با عنوان «اسلام اخوان المسلمین» به صراحت می نویسد: «آن فکرة الإخوان المسلمین نتیجه الفهم العام الشامل للإسلام، قد شملت كل نواحي الإصلاح في الأمة، فهي دعوة سلفية، وطريقة شنية، وحرارة علمية ثقافية، وشرارة اقتصادية، وفكرة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشرارة اقتصادية، وفكرة اجتماعية»^۲. در این تعریف اخوان المسلمین «دعوتی سلفی و راهروشی شنی و حقیقتی صوفی و هیبتی سیاسی و جماعتی ورزشی و مؤسسه ای علمی-فرهنگی و شرکتی

و شیخ یوسف قرضاوی، متفکر و نظریه پرداز برجسته اخوانی معاصر، نیز به صراحت اعلام کرده است: «افکار سید قطب از اخوان المسلمین ریشه نگرفته و از دایره اندیشه اهل سنت خارج است. سید قطب در تکفیر عموم مسلمانان و حاکمان و نظام های سیاسی حاکم دچار اشتباه شد و بخشی از مسئولیت شکل گیری جریان تکفیری و افرادی همچون شکر صطفی، که همه مسلمانان را به استثنای جماعت خود [جماعت تکفیر و هجرت] تکفیر می کرد، بر عهده اوست»^۵.

۶. این تحول به نقطه عطفی در تاریخ جنبش اسلامی تبدیل شد که رهبری سنتی اخوان المسلمین را با چالش های بزرگی در درون و بیرون تشکیلات خود روبه رو کرد. برخی از افراد سازمانی اخوان نیز با شورش بر خط مشی رهبری عالی اخوان سازمان های سلفی تندرویی مانند جماعت المسلمین معروف به جماعت تکفیر و هجرت (شکر صطفی، ۱۹۷۱) را در مصر تأسیس کردند و راه خود را از اخوان جدا کردند.

اقتصادی و فکری و اجتماعی» معرفی شده است. آگاهان می دانند که ترکیب «سلفی و سنی و صوفی و سیاسی و ورزشی و علمی و فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی» به یک محصول جدید می انجامد که حاصل ترکیب این مجموعه از ویژگی ها است. از همین رو، فروگاستن اخوان المسلمین به یک بعد از ابعاد چندگانه و ترکیبی آن، یعنی سلفی گری، یا به یک نظریه پرداز، یعنی سید قطب، انحراف از تعریف واقعیت اخوان است.

۵. سید قطب، با خروج از قاعده عمومی حاکم بر اندیشه و عمل اخوان المسلمین، نقطه عطفی در تاریخ جنبش های اسلامی آفرید. افکار او با زتاب دهنده تجدید نظری عمیق در اندیشه و عمل جریان اسلامی و واکنشی تند به افراط مصر ناصری و ناسیونالیسم عربی در برخورد با اخوان المسلمین و جریان های اسلامی و قلع و قمع شدید آن ها بود. حسن الهضیبی، دومین مرشد اخوان المسلمین، کتاب دعوت کنندگان، نه قاضیان را در پاسخ به قضاوت سید قطب درباره مسلمانان در کتاب نشانه های راه نوشت



سازمان القاعده

۷. سازمان القاعده در بستر جنگ علیه اتحاد جماهیر شوروی در افغانستان و با هدف مقابله با اشغال این کشور با ترکیب نیروهای جهادی عرب معروف به عرب‌های افغان و با راهبری اسامه بن لادن و عبدالله عزام و حمایت و پشتیبانی برخی کشورها از جمله عربستان و پاکستان در سال ۱۹۸۸ تأسیس شد.

۸. القاعده در سال ۱۹۹۱ با سازمان جهاد اسلامی مصر به رهبری ایمن الظواهری متحد شد و سپس این دو تشکیلات در سال ۱۹۹۸ (اعلام رسمی در سال ۲۰۰۱) با هم ادغام شدند و نام جدید سازمان قاعده الجهاد را برگزیدند. دور رهبر نخست القاعده، اسامه بن لادن

(نماد سلفیت و هابیی و تندرو سعودی / ۱۹۸۸ تا ۲۰۱۱) و ایمن الظواهری (نماد جنبش سلفی جهادی مصر / ۲۰۱۱ تا ۲۰۲۲)، با زتاب دهنده همین پیوند بودند؛ پیوندی که در پرتو تحولات جدید جهان اسلام و به طور مشخص اشغال کویت توسط عراق و ورود نیروهای آمریکا و متحدان آن به سرزمین وحی (شبه جزیره عربستان) برای حمله به عراق شکل گرفته و با نوعی دگردیسی آشکار سیاست اولیه القاعده رادر همراهی و همکاری با وهابیت رسمی حاکم بر عربستان و دولت این کشور به سیاستی ستیزه‌جویانه و همراه با درگیری با سعودی و حامیان پنهان و آشکار قبلی خود تبدیل کرد.

جماعت توحید و جهاد

۹. ابومصعب الزرقاوی که در سال ۱۹۹۹ «جماعت توحید و جهاد» رادر مخالفت با حضور آمریکا و نیروهای «غرب کافر مسیحی» در جهان اسلام» بنیان گذاشته بود در سال ۲۰۰۴ با بن لادن، امیر القاعده، بیعت کرد و تشکیلات تحت رهبری خود را به شاخه القاعده در عراق تبدیل کرد. زرقاوی در سپتامبر ۲۰۰۴ علیه شیعیان عراق اعلام جهاد کرد و با هدایت شمار زیادی از عملیات‌های انتحاری در تجمعات شیعیان روپارویی با شیعه و ایران را به اولویت اول القاعده عراق تبدیل کرد. داعش (دولت اسلامی عراق و شام) اگرچه از دل شاخه عراقی القاعده بیرون آمد، اما با تحولاتی به نماد یک دگرش دیگر در سیر تاریخی جنبش‌های سلفی تبدیل شد. این تحول محصول ترکیب اسلام القاعده‌ای با ایدئولوژی ناسیونالیسم

عربی حزب بعث بود؛ امری که از جمله در سیاست اصلی این سازمان برای اتحاد میان عراق و سوریه و همچنین در رادیکالیسم و تروریسم و وحشت‌آفرینی بی اندازه و خشونت بی‌پروای داعش بازتاب یافت.



داعش

۱۰. نتیجه این تحول به گونه‌ای عمیق و بنیادین بود که اولیویه روآ، برخلاف بسیاری از تحلیل‌گران، ظهور داعش و دیگر گروه‌های افراطی شبیه آن را مسئله‌ای دینی نمی‌داند. او معتقد است آنچه در قالب شکل‌گیری داعش شاهد آنیم «نه رادیکال شدن اسلام، بلکه اسلامی شدن رادیکالیسم است». روآ همچنین از زاویه جهان‌وطنی به داعش پرداخته و می‌گوید: «اگر شما حس ملی‌گرایانه نداشته

باشید و واقعاً بخواهید فراملی باشید، داعش تنها گزینه پیش‌رویتان است... خلافت در معنایی انتزاعی پدیده‌ای جهانی است. داعش ادعای کند که در صد احیای خلافت عثمانی یا دولتی دیگر است... جهادی‌های می‌گویند: «داعش حقیقتاً نوعی انجمن اخوت است... داعش جنبشی جهان‌وطنی است [که در آن] 'جهاد' جای ایده انقلاب را گرفته است و 'امت' جای پرولتاریا را».



۱۱. جنبش مقاومت اسلامی حماس برآمده از شاخه فلسطینی اخوان المسلمین است که با تأثیرپذیری غیرمستقیم از انقلاب اسلامی ایران و تأثیرپذیری مستقیم از شکل‌گیری جنبش جهاد اسلامی و برآمدن اسلام سیاسی در فلسطین و در پرتو رویارویی مدرسه سنتی اخوان با چالش‌ها و پرسش‌های جدید برآمده از این تحولات و همچنین تداوم اشغال فلسطین و خواسته عمومی ملت فلسطین برای مقاومت در برابر اشغال در سال ۱۹۸۷ تأسیس شده و رشد کرده و خود به نماد تحولاتی در مدرسه سنتی اخوان تبدیل شده است.

۱۲. میثاق حماس (۱۸ اوت ۱۹۸۸) «اسلام را مبنا و راه‌رویش» جنبش معرفی کرده و تأکید می‌کند: «فکار و مفاهیم و تصورات خود را درباره خلقت، زندگی و انسان از اسلام گرفته و در اقدامات خود به آن رجوع می‌کند» (ماده ۱). همچنین ماده ۲ همین میثاق به صراحت این جنبش را «بالی از بال‌های اخوان المسلمین در فلسطین» و جنبش مادر اخوان را «تشکیلاتی جهانی و بزرگ‌ترین جنبش اسلامی معاصر» معرفی می‌کند.^۶

۱۳. از سوی دیگر، حماس محصول ترکیب ایده‌های اسلامی و اخوانی با مفاهیم ملی فلسطینی و مقاومت در برابر اشغال است که با یک جهش از روش اصلاحی و گام به گام اخوان به جنبشی انقلابی و جهادی بر اساس شرایط و اولویت‌های مردم فلسطین و اشغال این کشور تبدیل شده است. مقاومت همه‌جانبه در برابر اسرائیل و تلاش برای رهایی فلسطین از اشغال صهیونیستی هسته مرکزی فکری و سیاسی این جنبش بوده و اولویت همه موضوعات دیگر در پرتو آن تنظیم و بازتنظیم می‌شود.^۸

۱۴. بر همین اساس، حماس در سند تعریفی خود با چهارگانه استراتژی جنبش را در رویارویی با اشغال فلسطین چنین برمی‌شمارد:

۱. ملت فلسطین هدف نخست اشغال صهیونیستی است و بر همین اساس بار سنگین مقاومت در برابر اشغال در درجه نخست بردوش اوست. از این رو، حماس برای بسیج توانایی‌های این ملت و هدایت آن در جهت پایداری و مقاومت در برابر دشمن غاصب کوشش می‌کند.

۲. عرصه رویارویی با دشمن صهیونیستی فلسطین است و دیگر عرصه‌های عربی و اسلامی عرصه یاری و همراهی با ملت فلسطین به‌ویژه در جنبه‌های سیاسی و رسانه‌ای و مالی است. اما رویارویی خونین با دشمن صهیونیستی تنها در خاک مبارک

فلسطین انجام می‌شود که در گذر قرن‌ها با خون پاک شهیدان عطرآگین شده است.

۳. ضروری است رویارویی با دشمن و مقاومت در برابر او در فلسطین تا رسیدن به پیروزی و آزادی ادامه یابد و جهاد در راه خدا شیوه‌ما در رویارویی با دشمن است و جنگ و ضربه‌زدن به نیروها و امکانات ارتش دشمن در رأس روش‌های مقاومت است.

۴. اقدام سیاسی، در نگاه ملت، یکی از ابزارهای جهاد بر ضد دشمن صهیونیستی است که هدف آن تقویت جهاد و پایداری ملت فلسطین در رویارویی با اشغال صهیونیستی و بسیج توانایی‌های ملت ما و امت عربی و اسلامی برای یاری فلسطین و دفاع از حقوق مردم ما و توضیح این مسئله عدالت‌خواهانه به جامعه بین‌المللی است.^۹

۱۵. جنبش حماس در «سند اصول و سیاست‌های کلی» (۱ می ۲۰۱۷) اشاره به پیوند خود با اخوان المسلمین را با توجه به فضای ضد اخوانی پس از کودتای مصر و اعلام تروریستی بودن جنبش اخوان حذف کرد، اما همچون میثاق و سند تعریفی قبلی حماس را به صراحت جنبشی برای آزادی سرزمین فلسطین معرفی کرده است: «جنبش مقاومت اسلامی حماس جنبشی آزادی‌بخش، مقاومتی، ملی فلسطینی و اسلامی است که هدف آن آزادسازی فلسطین و مبارزه با پروژه صهیونیسم است و مرجعیت آن از نظر خاستگاه‌ها، اهداف، ابزارها و فعالیت‌ها اسلام است.» (ماده ۱)^{۱۰}

بر اساس همین سند، «جنبش حماس اسلام را دربرگیرنده همه جنبه‌های زندگی و مناسب برای همه زمان‌ها و مکان‌ها و دارای روح اعتدال و میانه‌روی می‌داند و ایمان دارد که اسلام دین صلح و تسامح است و پیروان ادیان آسمانی در سایه آن در امنیت و آرامش زندگی می‌کنند. حماس همچنین ایمان دارد که فلسطین همواره نمونه بارزی از هم‌زیستی، تسامح و خلاقیت تمدنی بوده و خواهد بود.» (ماده ۸) همچنین این سند در ماده ۹ تأکید می‌کند: «حماس بر آن است که پیام اسلام دربرگیرنده ارزش‌های حق، عدالت، آزادی و کرامت بوده و تمامی شیوه‌های ظلم و ستم را حرام اعلام کرده است. اسلام ظالم را با هر دین، قومیت، جنسیت و ملیتی که داشته باشد مجرم می‌داند و مخالف تمامی شیوه‌های افرافی‌گری، تعصبات دینی، قومیتی و فرقه‌ای است و به پیروان خود توصیه می‌کند که با تجاوزگری مقابله کرده و مظلومان را یاری کنند و آنان را به بخشش و فداکاری در راه دفاع از عزت و کرامت، سرزمین، ملت و مقدسات خود تشویق می‌کند.»





۱۶. جنبش جهاد اسلامی فلسطین جریانی است که از مرحله میانی از مراحل سه گانه فعالیت اخوان المسلمین فلسطین و به طور مشخص تر مجمع اسلامی غزه جدا شده است. هسته های اولیه این جنبش، در سال ۱۹۷۹، تحت تأثیر مستقیم انقلاب اسلامی ایران و اندیشه هاورهبری امام خمینی و بارهبری شهید دکتر فتحی شقاقی از ترکیب گروهی از دانشجویان فلسطینی مشغول به تحصیل در مصر تأسیس شد و سپس با پایان تحصیل شقاقی و برخی دیگر از این دانشجویان و بازگشت آن ها به فلسطین، روند فکری و تشکیلاتی آن در فلسطین اشغالی تکمیل شد و سرانجام در سال ۱۹۸۱ به صورت رسمی و تحت عنوان جنبش جهاد اسلامی فلسطین وارد عرصه مبارزات مردم فلسطین شد.

۱۷. فتحی شقاقی چنان آشکارا متأثر از ایده ها و الگوی رهبری امام خمینی بود که همزمان با پیروزی انقلاب اسلامی کتاب کوچکی با عنوان خمینی، راه حل اسلامی و جایگزین نوشت و منتشر کرد و به همین خاطر توسط سرویس امنیتی مصر دستگیر شد.

۱۸. رمضان عبدالله شلح، دومین دبیرکل جنبش جهاد اسلامی فلسطین، به صراحت بر همزادی و همراهی جهاد اسلامی و حماس و پیوند آن ها با جنبش مادر اخوان المسلمین تأکید کرده است: «مادر جهاد اسلامی همراه با حماس از یک چراغ دان بیرون آمده ایم، یعنی از رحم جنبش اسلامی سنی و میانه رویی که امام شهید حسن البنا آن را بنیان گذاشت».^{۱۳}

۱۹. جهاد اسلامی فلسطین در یکی از اسناد خود به دلایل جدایی از جریان سنتی اخوان المسلمین در غزه و تأسیس جنبش جدید پرداخته و این موضوعات را برمی شمرد:



-عدم روبرویی مسلحانه با اشغال صهیونیستی
-عدم درگیری با نظام های عربی
-درگیری با جنبش ملی فلسطین
...مخالفت با انقلاب اسلامی ایران.^{۱۴}

۲۰. ولی پس از آن با تأسیس جنبش حماس توسط جریان مجمع اسلامی غزه و ورود قدرتمند این جنبش به عرصه مقاومت در برابر اشغال و پیوند های زودرس حماس با انقلاب اسلامی ایران و حزب الله لبنان بیشتر این موارد اختلاف از میان رفت و دو جنبش به لحاظ نظری و عملی به یکدیگر نزدیک تر شدند.^{۱۴}

۲۱. از سوی دیگر، جهاد اسلامی فلسطین جنبشی ملی- مذهبی و پیوند دهنده میان اسلام سیاسی و ملی گرایی فلسطینی است که به روایت بنیان گذار خود «حل مشکل موجود میان ملی گرایان بدون اسلام [کنایه از جنبش آزادی بخش ملی فلسطین-فتح] و اسلام گرایان بدون فلسطین [کنایه از جنبش اخوان المسلمین فلسطین]» از عوامل تأسیس آن بوده است.^{۱۵}

۲۲. از این رو، جنبش جهاد اسلامی از نظر اسلامی در نقطه میانی و محل پیوند جریان اسلامی-اخوانی و انقلاب اسلامی ایران و از نظر سیاسی در میانه و محل پیوند دو جریان ملی و اسلامی مقاومت فلسطین قرار می گیرد، هویتی ویژه که آن را از اخوان المسلمین و دیگر گروه های اسلامی متمایز می کند.

۲۳. همان منطوق واقعیت هایی که حکم می کند نمی توان میان جنبش حزب الله لبنان و جنبش حماس و حتی جنبش جهاد اسلامی فلسطین رابطه این همانی برقرار کرد، حکم می کند که ایجاد این همانی میان حماس و اخوان، و القاعده و داعش یا حتی میان القاعده و داعش، و حماس و اخوان اشتباه است و با واقعیت هایی که به اختصار در این مقاله بازتابی شد منطبق نیست.

۲۴. گذر از همۀ این تفاوت ها و تحول ها و یکی پنداشتن یا برداشت این همانی میان سلفی نظری و سلفی جهادی، و بین سلفی و اخوانی و اخوانی و القاعده ای و داعشی، نوعی ساده سازی پدیده های چندلایه و پیچیده سیاسی و فکری است که با همه رواجی که در محافل سیاسی و رسانه ای فارسی زبان دارد نباید در چنبره آن گرفتار شد، زیرا اشتباه شناختی به کژراهه و بیراهه در فکر و عمل سیاسی می انجامد.


۲۵. بهره گیری از برخی افکار سید قطب منحصر به حماس و برخی دیگر از گروه های اسلامی نیست و جنبش ها و شخصیت های شیعی در ایران، عراق و لبنان نیز از جنبه هایی از اندیشه و عمل او تأثیر گرفته اند، اما این واقعیت به معنای این همانی آن ها با سید قطب یا سلفیت جهادی نیست. تمیز میان افکار و سازمان ها و نحله های فکری و سیاسی و پرهیز از ساده سازی امور اولین گام ضروری برای بحث و گفت و گو و



شناخت درست از پدیده‌های سیاست داخلی و خارجی است. ۲۶. عامل اصلی وضعیت بحرانی جاری در فلسطین ادامه اشغال چنددهه‌ای سرزمین یک ملت و نقی هویت و موجودیت ملت فلسطین و نقض همه جانبه و مداوم همه حقوق بنیادین این ملت از جمله در زمینه تعیین سرنوشته و تشکیل دولت مستقل است، اما اسرائیل که نمی‌خواهد توجه‌ها به مشکل اصلی معطوف شود، همواره می‌کوشد با تولید ادبیات سیاسی وارونه‌نما و تصویرسازی‌های دروغین و استفاده از ظرفیت رسانه‌های جریان ساز بین‌المللی مقاومت فلسطینی را جایگزین مشکل اشغال کند، در حالی که مقاومت معلول اشغال است و تا اشغال هست، مقاومت در برابر اشغال نیز وجود خواهد داشت.

۲۷. این تاکتیکی در خدمت استراتژی بلندمدت مبتنی بر اشغال است که همواره از سوی اسرائیل دنبال شده است. اگر امروز با داعش سازی از جنبش حماس و ارائه تصویری تحریف شده از آن تلاش می‌کنند واقعیت‌های بدیهی در زمینه بحران فلسطین را پنهان کنند، پیش‌تر با معرفی یاسر عرفات، رهبر فقید جنبش فتح و سازمان آزادی بخش فلسطین، به عنوان مهم‌ترین عامل بن‌بست در روند صلح، مقدمه‌رور و حذف فیزیکی او را از طریق مسمومیت فراهم کرد.

۲۸. اما در سال‌های پس از شهادت عرفات با وجود اینکه محمود عباس، جانشین او، به دلیل مخالفت عملی و نظری با گزینه مقاومت و انتفاضه همه سرمایه سیاسی خود و سازمان تحت رهبری‌اش را در خدمت ایده صلح با اسرائیل و نظریه دو-دولت قرار داد، اما به خاطر سیاست اشغال محور اسرائیل هیچ تحول مثبتی در زمینه تحقق حقوق حداقلی ملت فلسطین اتفاق نیفتاد و روند صلح با توقف و بن‌بست کامل روبه‌رو شد.

۲۹. در چنین زمینه و زمانه‌ای که در سیاست و منطق بی‌منطقی اسرائیل و قدرت‌های حامی آن، در روز روشن و در برابر دیدگان افکار عمومی جهان، معلول (مقاومت) جایگزین علت (اشغال و تروریسم نهادینه و مداوم اسرائیل) و قربانی (ملت و مقاومت فلسطین) جایگزین جانی و جنایت‌کار (اسرائیل و جنبش صهیونیستی) می‌شود، نباید در دام تاکتیک‌ها و استراتژی اسرائیل برای تثبیت و تداوم اشغال فلسطین افتاد و تحلیل‌ها و خوانش تحولات را از دریچه تصویرسازی‌های وارونه و تحریف شده و ادبیات ساخته و پرداخته صهیونیست‌ها انجام داد، ملاحظه‌های مهم و کلیدی که انتظار می‌رود در کنار همه نکات شناختی پیش‌گفته مورد توجه نخبگان و افکار عمومی قرار گیرد. 

* ویرایش نخست این مقاله با عنوان «جنبش حماس و مقاومت در برابر اشغال» در روزنامه شرق، شماره مورخ ۲۲ مهر ۱۴۰۲ منتشر شده و اینک نسخه دوم آن با اصلاحات و افزوده‌های جدید، همراه با منابع، تقدیم خوانندگان ارجمند مجله باور می‌شود.

+

پی‌نوشت

۱. برخی از گروه‌ها و احزاب برآمده از مجموعه اخوان المسلمین (با سال تأسیس آن‌ها) عبارت‌اند از: جماعت اخوان المسلمین جیبوتی (۱۹۳۲) جمعیت جوانان مسلمان - بوسنی و هرزگوین (۱۹۳۹) جماعت اخوان المسلمین عراق (۱۹۴۰) جماعت اسلامی پاکستان [وینکلادش] (۱۹۴۱) جمعیت اصلاح - بحرین (۱۹۴۱) جماعت اخوان المسلمین سوریه (۱۹۴۲) جماعت اخوان المسلمین اردن (۱۹۴۵) جماعت اخوان المسلمین لیبی (۱۹۴۸) حزب اسلامی مالزی (۱۹۵۱) جماعت اخوان المسلمین الجزایر (۱۹۵۳) جماعت اخوان المسلمین سودان (۱۹۵۴) جمعیت اصلاح اجتماعی کویت (۱۹۶۳) جماعت اسلامی لبنان (۱۹۶۴) حزب نظام ملی (بعدتر به ترتیب: سلامت ملی، رفاه، فضیلت به رهبری نجم‌الدین اربکان) - ترکیه (۱۹۷۰) جنبش النهضة تونس (۱۹۷۲) جمعیت اسلامی افغانستان (۱۹۷۲) حزب نهضت اسلامی تاجیکستان (۱۹۷۳) جمعیت اصلاح و توجیه اجتماعی - امارات (۱۹۷۴) جماعت عباد الرحمان سنگال (۱۹۷۸) جنبش اصلاح - سومالی (۱۹۷۸) جماعت دعوت و اصلاح - ایران (۱۹۸۰) جنبش مقاومت اسلامی / حماس - فلسطین (۱۹۸۷) جماعت عدل و احسان - مغرب (۱۹۸۷) تجمع یعنی اصلاح - یمن (۱۹۹۰) اتحادیه اسلامی - کردستان عراق (۱۹۹۴) حزب عدالت و رفاه - اندونزی (۱۹۹۸)
2. B2n.ir/q76332
۳. الهضیبی، حسن (۱۹۷۷). دعاة لاقضاة. بیروت: دارالطباعة والنشر الإسلامية (سه سال پس از تألیف).
۴. سید قطب (۱۹۷۹). معالم فی الطريق. بیروت: دار الشروق. ترجمه فارسی این کتاب با عنوان نشانه‌های راه توسط محمود محمودی انجام شده و در سال ۱۳۷۸ (نشر احسان) منتشر شده است.
۵. گفت‌وگوی تلویزیونی مورخ ۸ جولای ۲۰۰۹ شیخ یوسف قرضاوی با ضیاء رشوان که گزارشی از آن در پیوند زیر در دسترس است: B2n.ir/g15163
۶. گفت‌وگوی ژوئن ۲۰۱۶ با اسپیکر دیوبوک که ترجمه آن با عنوان

۹. «جهادی‌ها به حیات علاقه‌ای ندارند، به آرمان شهر نیز» در سایت ترجمان به آدرس زیر منتشر شده است: B2n.ir/g41342
۷. بنگرید: حركة المقاومة الإسلامية (حماس) الفکر والممارسة السياسية، بیروت: مرکز الدراسات الفلسطينية، ۱۹۹۷، ص ۳۹ و ۴۰، و سند تعریفی جنبش حماس (حركة المقاومة الإسلامية: مذكرة تعريفية) در همان منبع، ص ۳۱۷ تا ۳۰۸.
۸. برای مطالعه متن این میثاق بنگرید به: حركة المقاومة الإسلامية (حماس) الفکر والممارسة السياسية، منبع پیشین، ص ۲۸۷ تا ۲۷۳.
۹. سند تعریفی جنبش حماس، منبع پیشین.
۱۰. متن اصلی این سند با عنوان «وثيقة المبادئ والسياسات العامة لحركة حماس» در آدرس زیر در دسترس است: B2n.ir/58-895
- در این مقاله از ترجمه فارسی این سند با عنوان «سند اصول و سیاست‌های کلی» (البته همراه با اصلاحات اندکی که در آن انجام داده‌ام) استفاده شده است. بدین وسیله از آقای خالد قدومی، نماینده جنبش حماس در تهران، که فایل این سند را در اختیار نویسنده قرار دادند تشکر می‌کنم.
۱۱. فتحي شقافي (۱۹۷۹). الخميني، الحل الاسلامي والبدیل. القاهرة: المختار الاسلامي.
۱۲. الحركات الإسلامية في فلسطین ودورها في الصراع مع إسرائيل: B2n.ir/e30608
۱۳. بیانیه مورخ ۱۵/۶/۱۹۹۰ جهاد اسلامی با عنوان «الجهاد الاسلامي: الأهداف والنوابع». «حركة الجهاد الإسلامي في فلسطین: الاصول، الايديولوجيا، التحولات» در کتاب: الاحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، الجزء الثاني، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، دمشق، ۱۹۹۹، ص ۲۱۹.
۱۵. گفت‌وگوی مجله الوسط با فتحي شقافي، الوسط شماره مورخ ۳۰/۱/۱۹۹۵. اینجا در دسترس است: موسوعة الأعمال الكاملة للشهيد الدكتور فتحي الشقافي، اعداد و توثيق رفعت سيد احمد، القاهرة: مركز بافال للدراسات والأبحاث، ج ۲، ص ۱۱۳۳.
۱۶. برای آشنایی اجمالی با مسئله فلسطین و نقاط عطف و روندهای تاریخی آن، بنگرید به: حسین جابری انصاری، «نبرد غزه و آینده فلسطین»، روزنامه هم‌میهن، شماره مورخ ۱۷ مهر ۱۴۰۲: B2n.ir/x77751

اظهار نظر برخی از مسئولان آمریکا درباره ارزش ها و دموکراسی در رژیم صهیونیستی



باراک اوباما
۲۱ می ۲۰۱۵

فکر می‌کنم اگر از اسرائیل محافظت نکنیم و از حق موجودیتش دفاع نکنیم، یک شکست اخلاقی برای من به عنوان رئیس‌جمهور ایالات متحده، یک شکست اخلاقی برای آمریکا و یک شکست اخلاقی برای جهان خواهد بود؛ به این خاطر که نه تنها تاریخ قرن بیستم را نمی‌کند، بلکه تاریخ هزاره گذشته را نیز نمی‌کند.



دونالد ترامپ
۲۸ ژانویه ۲۰۲۰

در اولین سفر خارج از کشورم به عنوان رئیس‌جمهور، از سرزمین مقدس اسرائیل دیدن کردم. من عمیقاً متأثر و متحیر شدم از آنچه این کشور کوچک در مواجهه با خطرات طاقت‌فرسا و تهدیدهای بی‌پایان به دست آورده بود. دولت اسرائیل تنها مقدار ناچیزی زمین در خاورمیانه دارد و با این حال به مرکز پر رونق دموکراسی، نوآوری، فرهنگ و تجارت تبدیل شده است.



بایدن
۱۳ جولای ۲۰۲۲

ارتباط بین مردم اسرائیل و مردم آمریکا عمیق است... ما بر تعهد تزلزل‌ناپذیر ایالات متحده بر امنیت اسرائیل، از جمله مشارکت با اسرائیل در پیشرفته‌ترین سیستم‌های دفاعی در جهان، تأکید کرده‌ایم... ما در ارزش‌های مشترکمان متحد هستیم و این دیدگاه مشترک ماست.



از زمان تولد دوباره دولت اسرائیل پیوند آهنینی بین آن دموکراسی و این یکی وجود داشته است... در اسرائیل مردان و زنان آزاد هر روز قدرت شجاعت و ایمان راه نمایش می گذارند. در سال ۱۹۴۸، زمانی که اسرائیل تأسیس شد، کارشناسان ادعا کردند که این کشور جدید هرگز نمی تواند زنده بماند. امروز هیچ کس تردید نمی کند که اسرائیل سرزمین ثبات و دموکراسی در منطقه ای پر از ظلم و ناآرامی است... آمریکا هرگز از تعهد خود به کشور اسرائیل کوتاهی نکرده است- تعهدی که تزلزل ناپذیر باقی می ماند.

ریگان
۲۳ مارس
۱۹۸۲



اسرائیل و آمریکا ممکن است هزاران مایل از هم فاصله داشته باشند، اما ما همسایگانی فلسفی هستیم که تعهدی قوی به دموکراسی و حاکمیت قانون داریم. وجه مشترک ما پیوندهای اعتماد و دوستی است، ویژگی هایی که از نظر ما اسرائیل را به یک ملت بزرگ تبدیل می کند. هیچ مردمی بیشتر از مردم شما برای زنده ماندن، رشد و زندگی آزاد بیشتر نچنگیده، سخت تر مبارزه نکرده و یا فداکاری نکرده است.

ریگان
۹ سپتامبر
۱۹۸۱



اسرائیل برای ناپدید شدن آفریده نشده است - اسرائیل دوام خواهد آورد و شکوفا خواهد شد. فرزند امید و خانه شجاعان است. نه با ناملایمات شکسته می شود و نه با موفقیت تضعیف می شود. این کشور سپردموکراسی را حمل می کند و شمشیر آزادی را گرامی می دارد.

جان اف. کندی
۲۶ اگوست
۱۹۶۰



دموکراسی اسرائیل بستری است که روابط ما بر آن استوار است. این یک نمونه درخشان برای مردم سراسر جهان است که در خط مقدم مبارزه برای دموکراسی در سرزمین خود هستند.

بیل کلینتون
۱۵ مارس
۱۹۹۳



آمریکا و اسرائیل پیوند ویژه ای دارند. روابط ما در بین همه ملت ها منحصر به فرد است. اسرائیل مانند آمریکایک دموکراسی قوی است، به عنوان نماد آزادی، و مأمَن آزادی، خانه ای برای ستمدیدگان و مردمان تحت آزار و اذیت...

بیل کلینتون
۱۰ سپتامبر
۱۹۹۸



مردم آمریکا و مردم اسرائیل به آینده ایمان دارند و معتقدند که دموکراسی ها می توانند سرنوشت خود را رقم بزنند و فرصت ها باید در دسترس همه باشد. اسرائیل این وعده را در طول تاریخ خارق العاده خود زنده کرده است.

باراک اوباما
۲۱ اکتبر
۲۰۰۹



طوفان در بزرگراه

چکیده

آمریکا با حیثیتی نرم و هیبتی سخت
نظمی بر جهان حاکم کرده بود که سلطه
اورا با حفظ فاصله از دیگران پایدار نگه
می داشت؛ مقاومت برخلاف سلطه پذیران
نترسید و نپذیرفت، برخاست و پیش رفت.
طوفان الاقصی هیبت و حیثیت نمونه
درخشان آمریکا را فروریخت و این گونه
ضربه ای ترمیم ناپذیر به مناسبات نرم و
سخت نظم پیشین وارد آورد. نظم و تحول
خود به خودی نیست و با کنش فعالانه
معماری می شود. اگر با بنیان درست
اصول و اهداف و منافع را با هم افزایی و
ترویج و کنشگری محقق نکنیم، استکبار
زخم خورده از میان خرابه های پیشین
فعالانه تحولات را با ادبیاتی نو و اهدافی
صریح و اقداماتی بی مهابا تر به سمت
نظمی جدید خواهد راند.

این متن سه بخش دارد. ابتدا نظم
پیشین را خواهیم شناخت که چه اندیشه
و چه رفتاری با چه بزرگهایی بر جهان حاکم
بود. بعد از آن با مرور واکنش ها در برابر
نظم پیشین داستان درگیری سلطه گر،
سلطه پذیر و سلطه شکن (استکبار،
استضعاف و استقامت) را روایت خواهیم
کرد. سپس از دل آن شناخت و این روایت
خواهیم گفت چگونه باید از فرصت های این
نسیم دهر برای معماری فعالانه بهره برداری
شود، تا در آخر هشدار دهیم تهدید و غفلت
چگونه خطر تحمیل نظمی جدید را مانند
صد سال پیش دوباره در پی خواهد داشت.

نظم استکباری میان هیبت و حیثیت

نظم تاریخ گذشته کنونی را ملغمه ای از
حیثیت و هیبت با احساس مشروعیت
و قدرت پدید آورد. غرب طی چند
قرن مسیری را پیمود که یک رویه آن
قلمروگشایی استعمارگرانه خون گسار
سیری ناپذیر بود و رویه دیگر آن اندیشه های
من درآوردی نفسانی خود خواهانه. هرگاه
که توازن قدرت به هم می ریخت یا یک
اندیشه نفسانی خود خواهانه جدید
سر می زد، روح خون گسار خود خواه
می شورید و پی چیرگی بر دیگران
برمی آمد. با خستگی از جنگ و مصالحه
سر خود خواهی ها نائره جنگ می خوابید
و وضعی پدید می آمد که آن را با مسامحه
«نظم جهانی» می نامند. بدین ترتیب،
هر دوره نظم دورکن دارد؛ موازنه بر سر
قوا و مصالحه بر سر اندیشه ها؛ یکی فهم
مشترک لازم برای پذیرش مناسبات نرم را
فراهم می کرد و دیگری ضامن مناسبات
سخت بود تا فتنه اوضاع در نرود.

نظم پسا شوروی را چنین می خواستند:
سلطه گری ای که با حفظ فاصله می خواهد
نظم پایدار خود را حفظ کند و سلطه پذیرانی
که طوعاً یا کرهاً، از رغبت یا رعب، شیفته
حیثیت یا مرعوب هیبت سلطه گر شده اند
و به قواعد بازی تن داده اند. دو جنگ
جهانی و یک دوره جنگ سرد مناسباتی
بر اذهان و کیهان حاکم کرد که پایه های
نظم تاریخ گذشته کنونی شد؛ حیثیت
نرم با لاف دموکراسی و حقوق بشر و آزادی

و تجارت؛ هیبت سخت با قدرت نمایی
هسته ای و ائتلاف های نظامی و کودتاهای
سیاسی و پیمان های اقتصادی. حیثیت
نرم بر سر اندیشه ها مصالحه کرد و هیبت
نرم سرکشی ها را باید سر جایش می نشاند.
آمریکا با هم افزایی میان لاف آزادی و قیافه
ابرقدرتی رهبری خود را بر جهان تا صد
سال آینده تضمین شده می دید. این گونه،
کودتای سیاسی ضامن دموکراسی شد و
جنایت جنگی ضامن حقوق بشر و تحریم
اقتصادی ضامن تجارت آزاد.

این دنباله رفتارهای متناقض نما نه تنها
ریشه در اندیشه ها دارد، بلکه نگاه به ریشه
اندیشه ها آشکار می کند اصلاً تناقضی
در تاریخچه رفتارها نیست! جان لاک
پایان وضع جنگ را خروج از وضع طبیعی
با پذیرش قرارداد اجتماعی می داند که
اقتدار آن وظیفه دارد از دارایی جامعه مدنی
حفاظت کند. هر که بیرون از وضع مدنی در
وضع طبیعی است، حق امنیت و مشارکت
برای او اصلاً مطرح نیست، حتی اگر چون
برندگان تسلیم سلطه مطلق باشد.^۱ با این
وضع، عجیب نیست که همین سهام دار
شرکت های برده داری را پدر آزادی بنامند
و از تناقض هم به خنده نیفتند. با این
توصیف، وقتی امتیاز و تودر شورای امنیت و
هم پیمانی با مستبدان و آزادی تبعیض آمیز
برای یکه تاز قرارداد اجتماعی جامعه
مدنی جهانی است، باید هم قطعنامه علیه
فناوری و کودتا علیه مردم سالاری و سکوت
در برابر بمباران شیمیایی سزای مردمان
وضع طبیعی باشد.



سعید جلیلی

دکتری علوم سیاسی از دانشگاه
امام صادق (ع)، دیپلمات و نماینده
رهبرانقلاب اسلامی در شورای عالی
امنیت ملی

بله، قطعنامه و اشک و فریاد برای حفظ دارایی جامعه مدنی است و ملل بدوی در وضع طبیعی حقی ندارند تا از بد رفتاری‌ها بنالند!³

طوفان الاقصی و صبر غزه همین هیبت پوشالی و حیثیت دروغین را شکست و این گونه پایه‌های جور جهانی را به لرزه افکند. استکبار با هیبت پوشالی و حیثیت دروغین عمق راهبردی نرمی ساخته بود که با رعب یا رغبت در جهان یاریگری می‌کرد. بخشی از عظمت طوفان الاقصی به فتوحات نرم آن در دل‌ها و اذهان جهانیان بود که مدارا با بنیان جور جهانی را در اذهان فروریخت و صف بندی حق و باطل را به خیابان‌های سراسر جهان کشاند. فتح سخت طوفان الاقصی ضربه‌ای ترمیم‌ناپذیر به نظم کنونی جهان وارد آورد، اما فتح نرم طوفان الاقصی باوری تردیدناپذیر را علیه باورهای رایج پشتیبان جور جهانی در دل مردم خسته‌ازسازش و کرنش کاشت. بدین ترتیب، نگاه به امتداد روند تاریخی وقایع روشن می‌کند چگونه فتح نرم طوفان الاقصی تاریخی تراز فتح سخت آن است.

+

داستان درگیری: روایت استکبار، استضعاف و استقامت

هویت منشأ نرم و سرزمین منشأ سخت قدرت ملت‌هاست. راز هجمه به هویت و سرزمین ملل آزاده و مستقل در ذات نظم استکباری نهفته که تنها با ضعیف‌نگه داشتن دیگران خود را پایدار نگاه می‌دارد. هویت و سرزمین را دو مؤلفه اساسی دولت-ملت‌ها معرفی کرده‌اند، اما قدرت‌های استکباری تنها به دولت-ملتی راضی هستند که مناسبات نرم و سخت آن‌ها را بپذیرد، وگرنه نه تنها حقی برای هویت ملت‌ها قائل نیستند، بلکه از غضب و اشغال سرزمین آن‌ها هم ابایی ندارند. برنامه استکبار در یک صد سال گذشته شبیخون به هویت و سرزمین‌های منطقه برای ضعیف‌نگه داشتن آن‌ها بوده است. بدین ترتیب، جنگ جهانی اول نه تنها با هویت‌زدایی از سرزمین‌های چندپاره اسلامی به پایان رسید، بلکه پیش‌چشمان غفلت‌زده جهان اسلام پایه‌های تحمیل هویت جعلی صهیونیسم به سرزمین‌های منطقه پی‌ریزی شد.

جنگ جهانی دوم میراث استعمار

رژیم صهیونیستی نمونه‌ای برجسته برای درک این مناسبات است، از یک سو «نمونه درخشان دموکراسی» معرفی می‌شود و از سوی دیگر با آوازه ارتش چهارم جهان قیافه می‌گیرد تا همان مناسبات نرم و سخت نظم سلطه را در میانه جهان بازآفریند. اعتبار حیثیت نظم جهانی را در اینجا نیز می‌توان به وضوح آموخت: همان بازیگرانی که در پرده اول با قطعنامه علیه فعالیت صلح‌آمیز علمی فریاد می‌کشند یا در پی یک حادثه برای آزادی اشک تمساح می‌ریزند، در پرده دوم با تجهیز جنایتکاران به بدترین بمب‌ها، به جای قطعنامه، با عاملان بیماران بیمارستان‌ها عکس یادگاری می‌گیرند. اینجا هم هابرماس در نقش جان لاک وارد صحنه می‌شود تا با گوشزد کردن اصول همبستگی هشدار دهد مبادا کودک کش را قضاوت کنید.



نیروهای نرم جهان اسلام باید همراه با نیروهای سخت مقاومت «دل‌ها و اذهان مردم جهان را آماده کنند»، که به تعبیر حضرت امام «بدون قدرت‌های استکباری می‌شود به زندگی مسالمت‌آمیز توأم با صلح و آزادی رسید».



در منطقه را به استکبار آمریکایی سپرد. رژیم صهیونیستی همراه با مناسباتی که از امتیاز و توتو تا سلاح هسته‌ای را به انحصار مستکبران درمی‌آورد اعلام موجودیت کرد. آن چه امریکا پس از جنگ جهانی دوم در ایران دنبال می‌کرد، از کودتا علیه نهضت ملی تا وابسته‌سازی اقتصادی و فسادگستری در فرهنگ، امتداد طرح‌های بلندمدتی بود که تثبیت استکبار صهیونیستی را تنها با تضعیف پایه‌های قدرت هویتی و سرزمینی ممکن می‌دید. در سرمای سرخوردگی از سرکوب نهضت‌ها و در گرمای خوش خدمتی سرسپرده‌ها و در فرورفتن حرکت‌های سربه‌راه‌شده درون گرداب سازش با مناسبات ابرقدرت‌ها، طنین فریاد بیداری بخش امام خمینی (ره) بود که جهان اسلام را از سرگردانی میان مکاتب و بازی خوردن به دست طراحان نظم جهانی رهاوند، و با افشای نقشه‌های تازه استکبار بذر مقاومت را در سراسر منطقه افشاند.

آن چه آمریکا در مسیر برپایی سلطه صهیونیستی بر جهان اسلام می‌خواست، از یک سو اسلام لیبرال بود تا با مناسبات او سازش کند، و از سوی دیگر اسلام متحجر بود تا بتوان آن را سرکوب کرد. امام خمینی با طرح اسلام ناب هر دو گونه لیبرال و متحجر اسلام آمریکایی را به چالش کشید و با پیروزی انقلاب اسلامی و دفاع مقدس مزه شکست را به ابرقدرت‌ها چشاند و روحی را به کالبد منطقه دمید که دیگر نه سازش‌پذیر بود و نه سرکوب‌پذیر. آمریکایی که تازه پاساژوروی تجربه نزدیک ما است که با قیافه نیروی ارمغان‌آور آزادی مصمم بود تجربه پیروزی‌های شیرین نظامی و سیاسی شرق اروپا را در غرب آسیا تکرار کند، اما در برابر بلند پروازی روزافزون خود که با سستی ملت‌ها جری‌تر می‌شد، بذره‌های جوانه زده مقاومت نقطه اوج بیکه تازی بی‌ترمز او را به نقطه عطف روند افول ابرقدرت‌ها تبدیل کردند.

همت بلند مقاومت، بلند پروازی‌های رؤیای آمریکایی را از قهقهه‌های بدمستانه در افغانستان و عراق به قهقرای شکست‌های پی‌درپی در عراق سوریه و لبنان و غزه کشاند. پیشرفت‌های علمی و فناوریانه، علی‌رغم تحریم‌ها، هم افسانه «فاصله علمی دست نیافتنی» را رسوا کرد و هم «ابر قدرت اقتصادی» را واداشت به

▲ شرکت‌کنندگان در یک راهپیمایی از Freedom Plaza تا کاخ سفید حرکت کردند تا در تظاهرات حمایت از فلسطین شرکت کنند. (Anadolu Agency/ Getty Images)

دیگر از یمن و لبنان و عراق سر برمی‌آورد و وقعی به زور و تزویر برتر پنداران نمی‌نهد. همت بلند و باور به قدرت ایمان مردم دو نیروی نرم اسلام ناب است که هیچ‌گاه در بنیان ترسان تسلیم‌پذیری و ذهن پریشان تروریستی نمی‌گنجد. مقاومت با مجاهدت جوانان عاشق شهادت در طول این سال‌ها موازنه قوای سخت را گام به گام وارونه کرد و قدرت نرم خود را به پشتوانه سخت تحولات جهانی مبدل ساخت.

+

فرصت‌های کلان آینده در گرو معماری فعالانه

تحول نظم جهانی خود به خودی نیست که به تماشایش بنشینیم. نظم با کنش فعالانه معماری می‌شود و هر رفتار ما به بخشی از آن جهت می‌دهد. هر چند روندهای تدریجی نظم جهانی را پدید می‌آورند، اما بزنگاه‌ها به چهره جهان شکل می‌دهند، چنان که صهیونیست‌ها و آمریکایی‌ها پس از جنگ جهانی اول و دوم مناسبات امروزین را به صد سال آینده جهان تحمیل کردند. آن چه در بزنگاه‌ها مناسبات آینده را تعیین می‌کند، منطق نرم

شکست فاحش ابزار تحریم اعتراف کند. ایستادگی بر سر آرای مردم و استقلال ملت‌های منطقه از تناقض دموکراسی آمریکایی در کودتا علیه مردم سالاری و هم‌پیمانی با مستبدان و پشتیبانی از تشکیل داعش پرده انداخت. بدین ترتیب، برخلاف روزگار خوشی که آمریکا تفرقه و عقب‌نشینی را با انصراف و انصراف از مبارزه و پیشرفت به دیگران می‌پذیراند، منطق مقاومت نه با عریبه‌ها ترسید و نه با وسوسه‌ها از عزم فتح قله‌ها دست کشید و با ایستادگی در مسیر پیشرفت رفته رفته موازنه قوا را به سمت نبرد سرنوشت‌ساز سوق داد.

مقاومت کنش فعال در برابر برتری جویانی است که برای بیداری نظم استکباری خود با ترس یا وسوسه به دیگران می‌پذیراند با حفظ فاصله ضعیف بمانند. این چکیده روایت مقاومت سلطه‌شکن علیه هم‌افزایی استکبار سلطه‌گرو استضعاف سلطه‌پذیر است. طوفان الاقصی را باید تازه‌ترین درخشش در امتداد این نزاع صدساله دید. آنچه امروز نای برتری طلبی غربی را گرفته عزم تکثیر یافته‌ای است که یک بار از غزه و بار

روشن و مستحکمی است که ورای وقایع به اقدام‌های نقطه‌زن سخت جهت می‌دهد. برای معماری فعالانه نظم جهانی باید با بنیان فکری مرصوص و ادبیات گفتمانی اصیل اصول و اهداف و منافع را شناخت تا با هم‌افزایی نیروهای هم‌سو و ترویج نگاه نو میان ملل جهان اذهان و دل‌های خروشان را آماده‌نظمی بدون حضور مستکبران کرد، و در آخر، با اقدام‌های نقطه‌زن به موقع به روند تحولات جهت داد.

اذهان را باید آماده کرد. این بنیان بنایی است که به اصول و اهداف و منافع معنا می‌دهد و ادبیات نظم آینده در آن شکل می‌گیرد. نیروهای نرم جهان اسلام باید همراه با نیروهای سخت مقاومت «دل‌ها و اذهان مردم جهان را آماده کنند»، که به تعبیر حضرت امام «بدون قدرت‌های استکباری می‌شود به زندگی مسالمت‌آمیز توأم با صلح و آزادی رسید».^۴ این وظیفه نیروهای نرم انقلاب اسلامی است که تحقق جهان بدون سلطه آمریکا و استکبار و بدون نظم امنیتی حامی جانیان را ممکن نشان دهند. اما رزم نرم بی‌مایه فطیر است. نیروهای نرم انقلاب باید هرچه زودتر بنیه و مهارت خود را برای نقش‌آفرینی در این دوران بزنگاهی ارتقا دهند. بنیه رزم نرم «آگاهی و روایت و بینش» است، مهارت رزم نرم «هتربیان و زبان» است. آینده‌ای را که اسلام ناب معماری می‌کند باید با آگاهی پربینش از روایت نظم جهانی و با زبان مردم هر منطقه هنرمندانه بیان و تبیین کرد.

به نگاه‌ها باید جهت داد. نیروهای هم‌سورا باید شناخت و هم‌افزا کرد. تغییر نظم تاریخ گذشته کنونی به نفع همه جماهیر مستقل و آزاده است و باید با باور به نیروی ملت‌های آزاده آنان را در جهت هجمه به پایه‌های جور جهانی جهت‌دهی کرد. نیروهای نرم انقلاب نیز باید پایه‌های نیروهای سخت مقاومت از فرصت‌های بی‌سابقه امکان ارتباط با دل‌های خروشان بهره‌برند تا جماهیر اسلامی را به اقدام فعالانه برای استقلال و آزادی از بند ستم سیاسی ساکت سازشکار با جور جهانی فراخوانند. نیروهای نرم انقلاب اسلامی باید ابتکار عمل را در دست بگیرند و با آگاهی از روایت تاریخی نظم جهانی و منطقه‌ای، و با شناخت از مناسبات بومی هر منطقه، ندای نویدبخش اندیشه اسلام ناب را متناسب با شرایط هر گروه از مردم

جهان برای معماری مبتکرانه آینده به گوش آن‌ها برسانند.

این بزنگاه اقدام نقطه‌زن به هنگام می‌طلبید. خود طوفان الاقصی یک دلآوری نقطه‌زن سر بزنگاه در چهارراه جهان بود که تجدید نظر در نظم جهانی را با صف‌کشی حق و باطل به کف خیابان‌های سراسر جهان کشاند. کنش نرم فعالانه و مبتکرانه می‌تواند نیروهای کران تا کران جهان اسلام را به کانون اقدام‌های نقطه‌زن همگرا کند. قدرت نرم باید با اثرگذاری فکری نقطه‌زن، هوشمند و مدبرانه و آگاهانه، به حرکت‌های خود جوش و احساسات جوشان جوانان عزت‌طلب جهان جهت دهد. نیروهای نرم انقلاب باید در ارتباط و پیام‌رسانی مستمر، و با ترویج ابتکار عمل‌های نقطه‌زن در هر مقطع و شرایط، یک گام جلوتر از رویدادها و حوادث، با خط‌دهی به جوانان جهان خروش آنان را به سمت شکل‌دادن به معماری نوین جهان جهت‌دهی کنند.

نظم نوین جهانی با کنش فعالانه معماری می‌شود، وگرنه استکبار از غفلت‌های تاریخی دوباره بهره خواهد برد. هر چند طوفان الاقصی طومار نقشه‌های کهنه و تازه را به هم پیچید، اما در شرایط بزنگاهی لحظه‌ای درنگ و سستی با تردید و عاقبت‌طلبی کفایت تا استکبار دوباره نظم دیگری را به صد سال آینده تحمیل کند. تاریخ نشان داده استکبار حتی میان خرابه‌های نظم پیشین نیز از طراحی برای بازسازی نظم جدید به نفع خود دست نمی‌کشد. دشمن فعال که هیبت و حیثیت پیشین خود را از دست‌رفته می‌بیند، با همان بنیان فکری ولی بدون عدول از اصول خود، با ادبیاتی نو و حیثیتی تازه، دست به اقدام‌های بی‌مهابا تر برای دستیابی به اهداف صریح خود خواهد زد. خطا آنجاست که در ادبیات کهنه وارداتی باقی بمانیم و با بنیان فکری آشفته سرگرم اهداف کوتاه‌نگرانه و منافع دم‌دستی شویم و از تحولات گسترده عمیق و از روند بلند وقایع غافل بمانیم.

سخن آخر

فتح نرم طوفان الاقصی تاریخی نراز فتح سخت آن است. جز جنایات عربان و

وقاحت‌های بی‌پایان نایی برای هیبت پوشالی و رویی برای حیثیت دروغین مدعیان تمدن و نظم جهان باقی نمانده است. جرئت مقاومت و صبر بصیران سازش‌پذیری و سرکوب‌پذیری را برای همیشه باطل کرد و تاریخ جدیدی را برای انقضای نظم ظالمانه رقم زد. اکنون، باید بدون سستی و با ابتکار عمل غفلت‌های تاریخی را جبران و نقشی مؤثر ایفا کرد، وگرنه دشمن فعال و دوست منفعل از دل خرابه‌های نظم پیشین نظم جدید را به دلخواه نیروهای هوشیارتر باز خواهند ساخت. این داستان عبرت‌آموز «صلحی است که همه صلح‌ها را بر باد داد»^۵. این یک تلنگر برای تکرار انفجار نوری است که پیش چشمان سردرگم جهانیان روند تحولات را، برخلاف میل مستکبران، به سمت آینده اسلام راند.

هان‌ای روحانیین اسلامی! ای علمای ربانی! ای دانشمندان دیندار! ای گویندگان آیین دوست! ای دینداران خداخواه! ای خداخواهان حق پرست! ای حق پرستان شرافتمند! ای شرافتمندان وطن خواه! ای وطن خواهان باناموس! موعظت خدای جهان را بخوانید و یگانه راه اصلاحی را که پیشنهاد فرموده پذیرد و ترک نفع‌های شخصی کرده تا به همه سعادت‌های دو جهان نایل شوید و با زندگانی شرافتمندانه دو عالم دست در آغوش شوید. انّ لله فی اتمام دهرکم نفعات الا فتعزضوا لها «۸»: امروز روزی است که نسیم روحانی الهی وزیدن گرفته و برای قیام اصلاحی بهترین روز است. اگر مجال را از دست بدهید و قیام برای خدا نکنید و مراسم دینی را عودت ندهید، فرداست که مشتی هرزه‌گرد شهوت‌ران بر شما چیره شوند و تمام آیین و شرف شما را دستخوش اغراض باطله خود کنند. (امام خمینی (ره)، ۱۵، اردیبهشت ۱۳۲۳، یک سال پیش از پایان جنگ جهانی دوم) ▶

پی‌نوشت

۱. سند راهبردی امنیت ملی آمریکا، ۲۰۱۵
۲. جان لاک، دورساله حکومت، فرشاد شریعت، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۲، درباره وضع جنگ ر.ک. صص ۱۸۸ و ۱۸۹، درباره بردگی صص ۲۳۶ و ۲۳۷، درباره وضع طبیعی صص ۲۳۷، صص ۲۴۰ و ۲۴۱ و صص ۲۴۵ درباره حفظ دارایی جامعه مدنی صص ۲۳۸ و ۲۳۹ و صص ۲۴۶-۲۴۹ و صص ۲۶۸-۲۷۱ و صص ۲۷۵ و صص ۲۸۰
۳. همان که در اظهارات صدراعظم آلمان به وضوح بازتاب داشت: «اسرائیل یک دموکراسی است... اسرائیل یک کشور متعهد به حقوق بشر و قوانین بین‌المللی بوده و مطابق با این ارزش‌ها عمل می‌کند. بنابراین، اتهامات علیه اسرائیل پوچ بوده و هیچ شکی در این زمینه وجود ندارد»، فهرستی از اظهارات دیگر دولتمردان غربی در همین باره در پیوست آمده است.
۴. پیام امام برای تشکیل بسیج دانشجو و طلبه، ۱۳۶۷
۵. اشاره به کتاب صلحی که همه صلح‌ها را بر باد داد با موضوع چگونگی تلاش چند قدرت اروپایی برای تحمیل مناسبات دلخواه به غرب آسیا پس از جنگ جهانی اول.

➤ احمد جمال پاشا (ردیف جلو، نفر نخست از سمت راست) در میان برخی صاحب‌منصبان نظامی عثمانی و متحدان آن در جنگ جهانی اول (او بر آن بود تا عباس افندی را به سبب جاسوسی اعدام کند).



سیدمقداد نبوی رضوی

پژوهشگر تاریخ اندیشه دینی، او عضو هیئت مشاوران پروژه «دنیای زنان در عصر قاجار» به سرپرستی افسانه نجم‌آبادی استاد دانشگاه هاروارد بوده است.

مقدمه

نگاه ناصواب حکومت عثمانی به عباس افندی، در سال‌های پایانی حیات او، یکی از روایت‌هایی است که بارها در آثار گوناگون بهائیان آورده شده و سبب توطئه مخالفان او یاد شده است. این مکتوب - که صورت مبسوط و مستندش در پیوست چهارم کتاب تاریخ بی غرض به چاپ رسیده - بر آن است تا به تحلیل روایت‌های گوناگون در این باره پرداخته و رابطه عباس افندی را با یهودیان مهاجر به فلسطین و دستگاه پادشاهی بریتانیا تا اندازه‌ای موشکافی کند.

روایت عثمانی‌ها از همکاری عباس افندی با یهودیان (۱۳۰۹ ق)

قدیمی‌ترین روایت تاریخی گویای آن ارتباط که این پژوهش بر آن آگاه است گزارشی است که در سال ۱۳۰۹ ق برای اسلامبول فرستاده شده است. این گزارش - که تصویرش اینجا آورده شده - گویای آن است که عباس افندی، همراه با دوتن از صاحب‌منصبان عثمانی، در فلسطین برای کسب ثروت زمین‌های اعراب ناتوان و تنگدست را با قیمت کم می‌خرید و باقیمت بالا به یهودیان مهاجر می‌فروخت:

... و اکنون عباس افندی ایرانی که در عکاداری ثروت قابل توجهی است و با نفوذش قادر به انجام هر کاری است، با هم‌فکرانش، مصطفی (رئیس بلدیة حیفا) و نجیب افندی - که اکنون جزء اعضای محکمه است - متحد شده، هر بار زمین‌های افراد ناتوان را به قیمت خیلی ارزان می‌خرند و بعد از آماده‌سازی باقیمت‌های فاحش به یهودیان و اجنبی‌ها می‌فروشند و کسب ثروت می‌کنند ...

همان‌گونه که گفته شد، این گزارش به حدود سال ۱۳۰۹ ق (۱۸۹۳ م) بازمی‌گردد. در پایان این سال بود که بهاء‌الله درگذشت و عباس افندی زعامت بهائیان را به دست گرفت؛ بنابراین، در صورت پذیرش درستی مواد این گزارش، باید گفت که او از سال‌های پایانی حیات بهاء‌الله با یهودیان مهاجر به فلسطین مرتبط شده بود.

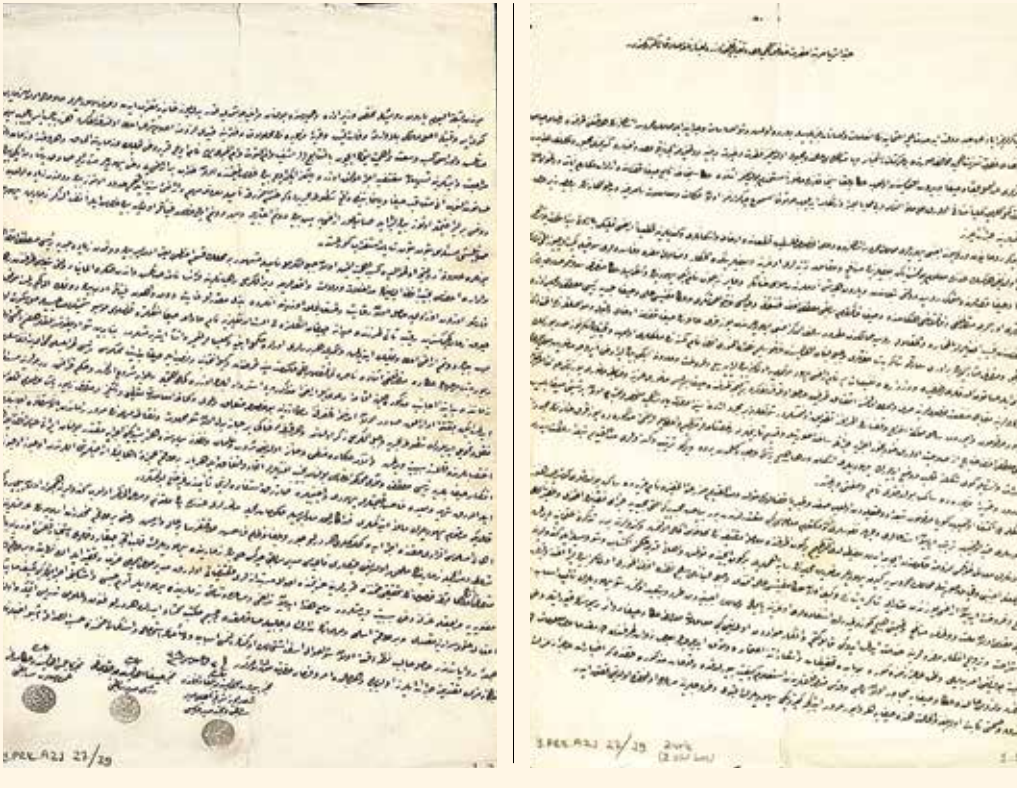
تصمیم حکومت عثمانی بر اعدام عباس افندی (حدود تقریبی ۱۳۱۸ ق)

در مکتوبات عباس افندی، از تصمیم



عباس افندی بریتانیا و صهیونیسم

چگونه روابط عباس افندی با بریتانیا و یهودیان مهاجر تاریخ فلسطین را شکل داد؟



گزارش کارگزاران عثمانی درباره تکاپوهای عباس افندی برای خرید زمین های اعراب فلسطین به بهای کم و فروش آن ها به یهودیان مهاجر به بهای زیاد، به حدود سال ۱۳۰۹ ق. (استانبول، بایگانی نخست وزیر عثمانی، ش ۲، ۳۹۱، ۲۷، PRK.AZJ)

افندی گویای بشارت های او به آینده نیکوی یهودیان در سرزمین فلسطین (ارض موعود) آن هم در زمانی نزدیک است. وی در یکی از آن مکتوب ها این گونه گفته:

هواالله
ای پروردگار، در کتب و صحف، به واسطه انبیاء، اخبار فرموده های و اسرئیل را بشارت داده ای و نوبد بخشیده ای که روزی می آید که اسرائیل نوید امیدوار گردد و اسیر ذلت کبری عزت ابدیه باید [و] آن قوم پریشان در ظل رب الجنود در ارض مقدسه سروسامان یابند و مغویان محبوب جهانیان شوند. حال ستایش تو را که روز آن آسایش آمد و اسباب سرور و شادمانی حاصل شد. اسرائیل عن قریب جلیل گردد و این پریشانی به جمع مبدل شود. شمس حقیقت طلوع نمود و پرتو هدایت بر اسرائیل زد تا راه های دور با نهایت سرور به ارض مقدس ورود یابند.

سال ۱۳۱۸ ق در عکا چاپ شد، ضمن انتقاد از عباس افندی در تدرک جایی دیگر برای آرامگاه باب و به خاک نسپردن او در آرامگاه بهاء الله، این کار وسیله جمع مال برای او گفته شده و آنچه در مقصروانند او نزد دولت عثمانی شهرت یافته بود نادرست دانسته شده و مراجعه به حکومت حیفاراه سنجش حقیقت از دروغ یاد شده است.

تأمل در گزارش پیش گفته حکومت عثمانی گویای آن است که در صورت پذیرش درستی مواد آن باید پذیرفت که آنچه پیروان عباس افندی توطئه بدنامی او گفته و به پیروان محمد علی افندی منسوب کرده اند به صورت مطلق درست نیست و در سال های پایانی حیات بهاء الله و پیش از بروز اختلاف های دو جانشین او ریشه داشت.

+

بشارت های عباس افندی به برپایی دولت یهودی در فلسطین (حدود ۱۳۳۵ ق)

در این میان، برخی دیگر از مکتوبات عباس

حکومت عثمانی به تبعید او به صحرای فیزان یا غرق کردنش در دریا یا دزدنش سخن گفته شده و درباره حاکم بیروت آمده که «کرار گفته بود اول حکمی که اجرا خواهد نمود عبدالبهاء را در دروازه عکا دار خواهد زد». در نگاه این مکتوبات، آنچه پیروان محمد علی افندی (ناقضان) به دروغ به عباس افندی منسوب کرده و به حکومت عثمانی گزارش می دادند سبب ساز آن تصمیم ها بود. بهائیان بر آن اند که یکی از برادران عباس افندی که دل در گرو محمد علی افندی داشت تا آنجا پیش رفت که مجلس میهمانی ای فراهم کرد و، ضمن «پذیرایی کامل» از «هیئت عسکریه عکا و حیفاء» و به ویژه «رئیس ژاندارمه»، با آوردن دختر خود به آن مجلس و برپا کردن «مجلس طرب» خواست تا او «در حالت مستی و رقص» دستور تبعید یا اعدام عباس افندی را از رئیس ژاندارمه بگیرد.

از آن سوی، پیروان محمد علی افندی این نسبت ها را نمی پذیرفتند. به عنوان نمونه، در کتاب «تین الدلیل لمن یرید الإقبال الی سوا السبیل» که از سوی جمعی از ایشان به

پس از درگذشت عباس افندی (۱۳۴۰ ق)، ساموئل در ردیف نخست مشایعان جسد او جای داشت. سر وینستون چرچیل (آن زمان: وزیر مستعمرات بریتانیا و بعدها نخست‌وزیر نامدار آن کشور) و ژنرال ادموند آلنبی در تلگراف‌هایی به ساموئل، درگذشت او را تسلیت گفتند

ای پروردگار، وعده خویش آشکار کن و سلاله حضرت خلیل را بزرگواری فرما. تویی مقتدر و توانا و تویی بینا و شنوا و دانا. گفتاری از او نیز در راستای مکتوب بالاست:

اینجا فلسطین است. اراضی مقدسه است. عن قریب قوم یهود به این اراضی بازگشت خواهند نمود و سلطنت داودی و حشمت سلیمانی خواهند یافت. این از مواعید صریحه‌الاهیه است و شک و تردیدی ندارد. قوم یهود عزیز می‌شود. در ظل امر وارد می‌شود و تمام این اراضی بایر آباد و دایر خواهد شد. تمام پراکندگان یهود جمع می‌شوند و این اراضی مرکز صنایع و بدایع خواهد شد. آبادی و پرجمعیت می‌شود و تردیدی در آن نیست. مقام اعلیٰ به بهترین طرز ساخت خواهد شد. دعا و مناجات انبیای الهی به هدر نمی‌رود و وعده‌های الهی تماماً تحقق خواهد یافت. اسارت و دربه‌داری و پراکندگی یهود مبدل به عزت‌ظاهری آن‌ها می‌شود. حتی به حسب ظاهر عزیز خواهند شد. جمال مبارک درباره قوم اسرائیل دعا فرمودند: در مناجاتی که تقریباً پنجاه سال قبل نازل شده می‌فرمایند: «الهی! اجعل بنی اسرائیل الذلیل عزیزاً و اجمع شملهم فی الأرض المقدسه». البته این مواعید الهیه تحقق خواهد یافت و در آن تردیدی نیست. شما بروید و این اراضی مقدسه را در نهایت خضوع و خشوع و تبتل و تضرع زیارت نمایید.

نگاه مورخ یهودی به بشارت‌های عباس افندی (حدود ۱۳۳۵ ق)

طبیعی است که در نگاه بهائیان این خطاب‌ها حالتی الهی و پیش‌گویانه داشتند، اما در نگاه یهودیان سبب صدور آن‌ها آگاهی عباس افندی از رخداد‌های سیاسی آن زمان بود. به روایت مورخ سرشناس یهودی، حبیب‌لوی: از سال ۱۸۸۲ [م]، مهاجرت یهودیان اروپای شرقی به فلسطین

شروع گردیده بود. قیام لئون پینسکر از ۱۸۸۳ و نوشتن کتابی برای آزادی یهود و رجعت یهودیان به فلسطین و توجه روچیلد برای خریداری زمین و تقویت مالی یهودیان برای مهاجرت به فلسطین و پیش‌آمدن قضیه دریفوس و نوشتن کتاب دولت یهود و تشکیل کنگره صیونیست و بعداً ملاقات‌های هر تسل، از امپراتوران آلمان، عثمانی، ایتالی و نخست‌وزیر روسیه و تأسیس قصابات یهودی‌نشین در فلسطین، تمام، عواملی بودند که هر ناظری را متقاعد می‌ساخت که دوره قیام مردگان یهود فرارسیده است. از این لحاظ، عبدالبهاء [د. ۱۹۲۱ م] - که از جریان سیاسی روز بااطلاع و ساکن فلسطین بود - در همان زمان و در خلال آن مدتی که یهودیان به فعالیت پرداخته بودند الواحی صادر نموده و از اینکه به زودی یهودیان به آزادی و ترقیات شگرفی نایل خواهند آمد صحبت می‌کرد.

+

عباس افندی و فاتحان بریتانیایی و یهودی فلسطین (۱۳۳۵ تا ۱۳۴۰ ق)

در سال‌های پایانی جنگ جهانی اول (۱۹۱۷ و ۱۹۱۸ م: حدود ۱۳۳۵ و ۱۳۳۶ ق)، ژنرال ادموند آلنبی فلسطین را از عثمانی‌ها گرفت و در آنجا حکومت نظامی بریتانیایی برقرار کرد. بهائیان درباره «شمه‌ای از فتح حیفاء و عظمت حضرت عبدالبهاء» نوشته‌اند:

جمال‌پاشا (فرمانده عثمانی در میدان جنگ فلسطین) ... در آغاز حمله انگلیسیان و شروع حرب کانال سوئیس، چون لایحه معاندانه ناقصین درباره حضرت عبدالبهاء به وی رسید و آنچه افتراء و تقصیر توانستند بستند و کردند، گفت که «پس از حصول و عودتم، عباس افندی را در بیت المقدس به صلیب خواهیم زد»، ولی شکست خورد و به تدریج خود را عقب کشید تا آنکه در یوم هجدهم ذی حجه ۱۳۳۴ [ق] سپاه انگلیس به حیفاء هجوم آوردند و سواران انگلیسی و هندی از سمت مشرق به توپ خانه

عثمانی ریخته، شهر را به تصرف آوردند و عثمانیان باقی مانده اسیر شدند و قائد فاتح انگلیسی، جنرال اندریو، حین برخورد به جمعیت مستقبلین بلد، از رئیس بلد به اشرف شهر صحت و سلامت آن حضرت را استفسار کرد و خود با سران لشگری همی تشریف جستند و کلنل استورز (حاکم بیت المقدس) با اتومبیل خود به حیفاء آمده، در بیتشان وارد و مشرف گردید و عرض نمود که «از جانب دولتتم، بریتانیایی کبیر، مأمورم که از صحت آن حضرت جو یا شده، بشارت دهم» و جنرال آلنبی (قائد فلسطین) با کمال فروتنی تشریف حضور حاصل نمود و ابراز افتخار به تشریف خود کرد و شادمان شد که در چنان اوضاع رسید و با افسران خود، با نهایت ادب و فروتنی، با آن حضرت به عکارت و در بهجی ناهار میهمان ایشان شدند.

پس از پایان حکومت نظامی در فلسطین، با دستور نخست‌وزیر بریتانیا، سر هربرت ساموئل در مقام کمیسیونر عالی به ریاست دولت غیرنظامی فلسطین برگزیده شد. او از یهودیان بود و در آغاز جنگ جهانی اول (۱۹۱۴ م) نخستین کسی بود که پیشنهاد داد با حمایت بریتانیا و وطنی برای یهودیان در فلسطین بنیاد نهاده شود. به نوشته یکی از محققان، ساموئل - که از اندیشمندان و فعالان برجسته و نامدار صهیونیست بود - در دوران پنج‌ساله حکومتش در فلسطین دوستی و همکاری نزدیکی با عباس افندی داشت. در اوایل حکومت او در فلسطین، دربار بریتانیا عباس افندی را به دریافت نشان «شهباز طریقت امپراتوری بریتانیا» مفتخر کرد. این نشان از سوی ژنرال ادموند آلنبی (به تعبیر گفتار بهائی بالا: قائد فلسطین) به عباس افندی هدیه شد و او، از آن پس، با عنوان «سرعباس افندی» شناخته شد.

بهائیان بر آن اند که «دولت انگلیس، برای عظمت مقام خیرخواهی ایشان نسبت به عموم جهانیان و نگهداری آرامش جهان و غم‌خواری و ملجئیت درماندگان، نشان و لقب برای آن حضرت فرستاد و با رسوم و تشریفات مرسومه در حیفاء به آن حضرت



فلسطین از سوی انگلیسیان)؛
 ۳- انتساب توطئه به پیروان محمد علی افندی در بدنام کردن عباس افندی نزد اولیای حکومت عثمانی از سوی بهائیان (از حدود ۱۷ سال پیش از تصرف فلسطین از سوی انگلیسیان)؛
 ۴- نگاه انکاری پیروان محمد علی افندی به آن نسبت‌ها (از حدود ۱۷ سال پیش از تصرف فلسطین از سوی انگلیسیان)؛
 ۵- بشارت‌های عباس افندی در مکتوبات خود به نزدیکی زمان عزت یهودیان در فلسطین (حدود زمانی تصرف فلسطین از سوی انگلیسیان)؛
 ۶- باور یهودیان به سبب بودن آگاهی‌های سیاسی عباس افندی در بشارت‌هایش به نزدیکی زمان عزت یهودیان در فلسطین؛
 ۷- ارتباط صمیمی فاتحان بریتانیایی و یهودی فلسطین با عباس افندی از همان زمان ورودشان به آن سرزمین به روایت بهائیان؛
 ۸- اعطای نشان شهسوار طریقت امپراتوری بریتانیا به عباس افندی از سوی ژنرال ادموند آلتنبی (فاتح بریتانیایی فلسطین)؛
 ۹- بزرگداشت عباس افندی از سوی سرهربرت ساموئل (حاکم وقت یهودی فلسطین)، ژنرال ادموند آلتنبی (فاتح بریتانیایی فلسطین) و سروینستون چرچیل (وزیر وقت مستعمرات بریتانیا) پس از درگذشت او.
 در کنار آنچه گذشت، باید گفت: برخی محققان که در همان زمان می‌زیستند بر آن بودند که عباس افندی، در خلال جنگ جهانی اول، «خود را بیشتر با انگلیسی‌ها مربوط ساخته و برای قشون انگلیس در فلسطین خدماتی هم انجام داد» و از آن روی بود که «نشان بزرگی برای او فرستاده شد».
 به نظر می‌رسد توجه هم‌زمان به نکات نه‌گانه بالا گویای درستی این تحلیل باشد و براین اساس است که می‌توان گفت: عباس افندی (مقیم عکا و حیفای فلسطین) که از سال‌های پایانی حیات بهاء‌الله با یهودیان مهاجر به فلسطین رفت و آمد داشت، در سال‌های پایانی حیات، به پادشاهی بریتانیا گرایش یافت و با برقراری ارتباط با آن دولت به سیاست ایشان در مهاجرت یهودیان به فلسطین یاری رساند و مورد تقدیر آنان قرار گرفت. ▶

تلقی نمودم. خواهش دارم که از قبل حکومت جلالت پادشاه بریطانیا تعزیه مناسب به طائفه بهائیه ابلاغ دارید. امضاء: تشرشل [چرچیل].
 از مصر، به تاریخ ۲۹ نوامبر ۱۹۲۱: «خواهش دارم که مشارکت خالصانه مرا به افرای مغفور سید عبدالبهاء عباس و طائفه بهائیه در این فقدان مرشد محترمشان ابلاغ دارید. آلتنبی.»

تحلیل و نتیجه‌گیری

آنگاه تا اینجا آورده شد در نکات نه‌گانه زیر خلاصه می‌شود:
 ۱- گزارش مخبران عثمانی درباره خریدهای دور از انصاف زمین‌های اعراب فلسطینی از سوی عباس افندی و فروش مزورانه آنها به یهودیان مهاجر برای کسب ثروت در سال وفات بهاء‌الله (حدود ۲۶ سال پیش از تصرف فلسطین از سوی انگلیسیان)؛
 ۲- نگاه منفی صاحب‌منصبان عثمانی به عباس افندی تا تصمیم برخی از ایشان به اعدام او (از حدود ۱۷ سال پیش از تصرف

تقدیم کردند) و عباس افندی نیز پادشاه بریتانیا، جرج پنجم، را این‌گونه دعا کرد:
 اللهم ان سراق العدل قد ضربت
 أطنا بها... ونشكرک و نحمدک
 علی حلول هذه السلطنة العادلة
 والدولة القاهرة... اللهم أید
 الإمبراطور الأعظم جارج الخامس
 لأهل إنگلترتا بتأییداتک الصمدانية
 وبتوفیقاتک... ۲۶ جمادی الأول
 ۱۳۳۷ ق.

گفته شده که در دوره پنج‌ساله حکومت سرهربرت ساموئل بر فلسطین شمار یهودیان این سرزمین از ۵۵ هزار نفر به ۱۰۸ هزار نفر رسید.

پس از درگذشت عباس افندی (۱۳۴۰ ق)، ساموئل در ردیف نخست مشایخان جسد او جای داشت. سروینستون چرچیل (آن زمان: وزیر مستعمرات بریتانیا و بعدها نخست‌وزیر نامدار آن کشور) و ژنرال ادموند آلتنبی نیز که عباس افندی را به نشان شهسوار طریقت امپراتوری بریتانیا مفتخر کرده بود، در تلگراف‌هایی به ساموئل، درگذشت او را تسلیت گفتند:

به تاریخ اول دسامبر ۱۹۲۱،
 نمره ۳۶۵: «به اسف عظیم خبر انتقال سرعباس عبدالبهاء را

موضوع فلسطین موضوع اسرائیل وسایه‌های نامتناسب

بسیار دشوار است و بیش از هر چیز نیازمند انعطاف‌های گفتاری-نوشتاری و مددگرفتن از ابزارهای زبانی است. از جمله این پرسش‌ها پرسش در مورد حساسیت کمتر یا عدم حساسیت در مورد وضع مسلمانان در سین کیانگ و کشمیر و میانمار و وضع شیعیان در افغانستان تحت حاکمیت طالبان است. اگر علت مخالفت با اسرائیل پیوندهای گروهی و آئینی و دینی است، ما با مردم جاهای دیگری از جهان هم کم‌وبیش همین پیوندها را داشته و داریم اما از آن‌ها چنین حمایت‌هایی نمی‌کنیم.

چنان‌که گفتم پاسخ به این پرسش‌ها ناممکن نیست. می‌توان با ترفندهای زبانی، بحث‌های دورودراز، استناد به جزئیات تاریخی و جغرافیایی و ژئوپلیتیک و بسیاری جزئیات دیگر در نمایش‌های خطابی ظریف و زیبا و پُر جزئیات و با عرق ریزی بسیار تک‌تک این پرسش‌ها را پاسخ داد.

برای کسی که به این شیوه‌ها علاقه‌مند باشد، یکی از بهترین ابزارها این است که بگوید به هر حال آن‌ها قبله اول را که اشغال نکرده‌اند؛ این شروعی محکم و نسبتاً موفق خواهد بود. واقعاً بیش از یک قبله اول نداریم و آن قبله را در ۷۵ سال اخیر فقط همین حاکمیت زورگو اشغال کرده است. مشکل البته آنجا خواهد نمود که به یاد بیاوریم دست‌کم در سخنرانی امام خمینی در ۱ شهریور ۱۳۶۶ این عبارات صریح آمده است:

شکستن [حرمت] کعبه مسئله‌ای نیست که بشود از ش همین طوری گذشت. اگر ما از مسئله قدس بگذریم، اگر ما از صدام بگذریم، اگر ما از همه کسانی که به ما بدی کردند بگذریم، نمی‌توانیم [از] مسئله حجاز بگذریم.^۱

در بخش قبلی همین سخنرانی امام خمینی چیزی نزدیک به این مضمون می‌گوید که اسرائیل قدس را غصب کرده اما به آن بی‌حرمتی نکرده، اما رژیم سعودی نه تنها کعبه را غصب کرده، که به آن بی‌حرمتی نیز کرده است،^۲ و وقتی ماجرا پیچیده می‌شود که به یاد بیاوریم مشکلی

سرزمین تاریخی فلسطین در وضعیت جاری خود مجموعه‌ای از مسئله‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و انسانی را در خود دارد. مسائلی همچون استعمار فلسطین، ارزش دینی قبله نخست، تروریسم ضد ایرانی و پیوند آن با اسرائیل، محاصره غزه، نسل‌کشی، حاکمیت آپارتاید اسرائیل، تسلیحات نامتعارف و ممنوعه، زیرپا گذاشتن کنوانسیون‌ها و قوانین مرتبط با جنگ، به کارگیری مکرر و شدید حق و توبه نفع اسرائیل، حقوق شهروندی و بسیاری دیگر همه در وضعیت جاری سرزمین فلسطین قابل طرح و بررسی است.

من در یک تقسیم‌بندی بزرگ، تقریبی و بسیار کلی گرایانه تمام مسئله‌ها را در یک طیف و نهایتاً در دو دسته مرتب می‌کنم؛ یک سر طیف مسئله‌هایی که با تمرکز بر سه گانه فلسطین و فلسطینیان و مسلمانان قابل طرح است و طرف دیگر مسئله‌هایی که با تمرکز بر سه گانه اسرائیل، اسرائیلیان و صهیونیسم قابل طرح هستند. البته که این تقسیم‌بندی بیش از حد مبهم و کلی گراست و گاه یک مسئله را می‌توان از دو منظر نگریست و در دو سر طیف جا داد: مسئله آپارتاید از منظر عاملیت حاکمیت اسرائیلی یک مسئله اسرائیلی است و از نظر قربانی فلسطینی یک مسئله فلسطینی است.

به دلایل مختلف، گاه قابل درک و گاه عجیب، در طول سال‌های پس از انقلاب گرایش عجیب و حتی مغرطی در ایران وجود داشته که به حاکمیت منتسب شده و بخش‌های زیادی از حاکمیت نیز با روی گشاده این گرایش را پذیرفته‌اند که منظر ایران را طرح مسائل فلسطینی و دوری از مسائل مرتبط با اسرائیل می‌داند. این نگاه می‌گوید ما مدافع فلسطینیان هستیم چون آنان مسلمان‌اند، ما با اسرائیل کنار نمی‌آییم چون قبله نخست مسلمانان را تصرف کرده‌اند، ما با کودک‌کشی و نسل‌کشی در غزه مشکل داریم چون این‌ها مسلمان‌اند، ما با تصرف فلسطین مشکل داریم چون فلسطین جزئی از سرزمین‌های مسلمانان بوده است.

در این نگاه پاسخ دادن به بسیاری از سؤال‌ها ناممکن نیست اما



کوروش علیانی

نویسنده و پژوهشگر تاریخ و زبان‌شناسی. نویسنده کتاب مناساز اسرائیل: روایت استمرار تبعیض، ترور و تعدی و کتاب روایت و ذهن نویسا



عمده‌ترین دسته‌بندی نام آن را دشمنی می‌گذاریم. این دونا هنجاری و بسیاری از ناهنجاری‌های آسیب‌زای دیگر دو طرف درگیر دارند؛ عامل و موضوع. برای بازشکافتن وضعیت و نشان دادن ناهنجاری‌بودن آن و یارگیری از گروه‌های انسانی خنثی لازم است به کدام یک بپردازیم؟ عاملیت عامل یا موضوعیت موضوع؟

به نظر می‌رسد تمرکز بر تروریسم و آپارتاید و تبعیض و غصب و مواردی از این دست و به‌طور کلی پرداختن به سرزمین فلسطین از این جنبه که «اسرائیل ناهنجار و ضد بشری است» هم بسیار کارآمدتر خواهد بود و هم مخاطب داخلی را و هم مخاطب مسلمان یا غیرمسلمان خارجی را به خوبی به سمت درک مسئله و همدلی سوق خواهد داد تا پرداختن به مسائلی که به لحاظ محتوایی درست هستند اما فقط می‌توان آن‌ها را با مخاطب مسلمان در میان گذاشت.

تا اینجا تلاش کردم بگویم که اگر مشکل را منحصرأز منظر فلسطینی بنگریم باعث می‌شود سایه مسائل فلسطینی بر مسائل سرزمین سایه بیفتد و ما از طرح درست مسئله و نیز از یارگیری درست در این زمینه بازمانیم. اما اینکه اصلاً مسئله چیست و اصلاً نیازی به این همه تلاش و جدی گرفتن دارد یا نه بخش دوم این یادداشت خواهد بود. من می‌کوشم در این بخش فهرستی نسبتاً فشرده از مسئله‌های مورد نظر و مهم در سرزمین فلسطین فراهم کنم و اگر نیاز به توضیح باشد، مختصر در مورد هر کدام توضیح بدهم.

الف. بازگشت آپارتاید

ریاست جمهوری نلسون ماندلا در آفریقای جنوبی در سال ۱۹۹۴ نقطه پایان آپارتاید در جهان معاصر بوده است. آپارتاید نه یک نظام صرفاً آلوده به تبعیض یا حتی تبعیض گرا، بلکه نظامی است که بیانیة موجودیت و اصول بنیادین خود را مبتنی بر تبعیض قرار داده است. این تشخیص یک گروه مبارز در آفریقای جنوبی دهه ۶۰ تا ۷۰ نیست، بلکه دستاورد چند هزار سال اندیشه و عمل انسانی است که می‌گوید آپارتاید انسان ستیز است و شایسته امتداد نیست. این حکم هر چند

که از کشتار حجاج ایرانی آغاز شد تا سال‌ها ادامه داشت و این دیدگاه و موضع نظری هم وجود داشت، اما عملاً میزان حساسیتی که نظام جمهوری اسلامی نسبت به عربستان سعودی نشان داد هرگز به کسری از حساسیت در برابر اسرائیل نرسید.

همچنان تأکید می‌کنم که هدف من نشان دادن بن بست نیست. حتماً و همواره می‌توان بحث را ادامه داد و راه حل‌های ابتکاری و نوینی ارائه کرد. قصد نشان دادن درست یا غلط بودن موضع نظری یا عملی جمهوری اسلامی ایران در برابر عربستان یا تشریح چرایی اختلاف این دو موضع هم نیست. آنچه تلاش می‌کنم نشان بدهم این است که این مواجهه با مسئله‌های سرزمین فلسطین چه هزینه‌هایی دارد. طبیعتاً یک مثال نمی‌تواند به عنوان استدلال عمل کند، اما می‌تواند تصویری از ایده کلی پشت مثال به مخاطب نشان بدهد و تمام دعوی نیز در همین حد است.

طولانی شدن بحث‌ها در مورد اینکه آیا آن میزان صداقت و تعهد لازم را داریم که مسائل سرزمین فلسطین را از منظری فلسطینی-اسلامی بنگریم، نه تنها گروهی از مخاطبان داخلی را مردود یا نارضی می‌کند، بلکه هرگونه ارتباط با مخاطبان غیرمسلمان نیز دشوار می‌شود. تحریک و مخاطب قرار دادن فطرت پاک برنامه تبلیغاتی خوب و موافقی (تبلیغات به معنای اسلامی آن و نه به معنای پروپاگاندا) است، اما هیچ فطرت پاک کنگویی یا سنگاپوری یا سوئدی ای بدو آنگران «اشغال قبیله نخست مسلمانان» نخواهد شد و هر چند برای کشتار کودکان مسلمان غزه دل بسوزاند، نکته خاص و فارق بین این کشتار و کشتارهای دیگر در جهان نخواهد یافت. بنابراین، یگانگی و بیش از هر چیز اهمیت برنامه مواجهه با اسرائیل در این شیوه رویارویی در مخاطب غیرمسلمان هم قابل پی گیری جدی نخواهد بود.

بباید کمی نظری تر به موضوع نگاه کنیم. عمده‌ترین مشکلات ما در سرزمین فلسطین چیست؟ یک مشکل اخلاقی که در عمده‌ترین دسته‌بندی نامش را ظلم می‌گذاریم و یک مشکل امنیتی که در



عضو فلسطینی کنست در حال اعتراض به قانون «دولت-ملت یهود» اسرائیل در روز رأی گیری در سال ۲۰۱۸.

جنبه‌های اخلاقی قابل اعتنایی دارد، به لحاظ کارآمدی و از منظری کاملاً مستقل از اخلاق نیز معتبر و محکم است. به همین دلیل است که لایحه حاکمیت یهودی، به عنوان تنها اصل قانون اساسی اسرائیل که در ۱۹ جولای ۲۰۱۸ به تصویب کنست رسیده، یک لایحه خطرناک و ضدبشری است و خود اسرائیل نیز یک موجودیت ضدبشری است.

ب. ادعای وضعیت ویژه در برابر قانون‌ها و مصوبات بین‌المللی
 نه تنها اسرائیل بلکه حاکمیت‌های حامی آن و خصوصاً ایالات متحده عملاً این حاکمیت را متعهد به هیچ مصوبه و قانون بین‌المللی نمی‌دانند. اسرائیل هرگز عضو پیمان‌های مهم و بازدارنده‌ای مانند ان پی تی نبوده است. اسرائیل هرگز آن مصوبات سازمان ملل را که خوش نمی‌دارد نپذیرفته و بسیاری از مصوبات پیش از تصویب و توشه‌اند تا اسرائیل آسوده به کار خود ادامه بدهد. این ادعای وضعیت ویژه قانونی شکلی خطرناک و مخالف انتظام مفید جهانی و جنگ‌افروانه برای یک حاکمیت است. این حد از بی‌اعتنایی و نقض نه یک انزوا که نوعی از قلدری و اعلام جنگ به ساختارهای جهانی است.

ج. دشمنی با ایران
 شواهدی در دست است که نشان از رفتار غیرمحترمانه و مداخله‌جویانه و خصمانه اسرائیل نسبت به ایران پیش از انقلاب ۱۳۵۷ دارد. این شواهد کمک می‌کند فرصت کنیم با تردید به این مدعای جهانگیر که «شعار مرگ بر اسرائیل بنیان اختلافات اسرائیل با ایران است» نگاه کنیم. اختلافات نه جدید هستند و نه ایرانی. این اسرائیل است که آغازگر زمانی و عملی این اختلافات و دشمنی‌ها بوده است. اسرائیل است که خطر برای منطقه و جهان است. اسرائیل است که قدرتی هسته‌ای با ۴۰۰ کلاهک هسته‌ای و عدم تعهد به هر قانون و پیمان منع‌کننده‌ای است.

چرا اسرائیل مبدأ این درگیری‌ها است؟ چه چیز اسرائیل را چنین کرده است؟ اسرائیل شاید به دلیل ماهیت متزلزل خود در بافت قدرت جهانی به این درد مبتلا است؛ متزلزل به این معنی که اسرائیل بسیار بسیار بیشتر از آنکه به روابط سالم و قانونمند و متقارن و دوار تبغیض متکی باشد، به قدرت فیزیکی و نظامی وابسته است. نیروی نظامی و خشونت فیزیکی هر قدر هم لازم باشد، نمی‌تواند تنها عامل حفظ بقای یک موجودیت باشد، مگر اینکه ناپایداری و متزلزل را هم‌زمان به آن موجودیت تزریق کند؛ این وضعی است که اسرائیل به آن مبتلا است.

د. عدالت اجتماعی

مسئله عدالت در حاکمیت اسرائیل تنها به تبعیض میان اسرائیلی‌ها و فلسطینی‌ها مربوط نیست، بلکه به تبعیض بین گروه‌های قومی و طبقات اقتصادی خود اسرائیلیان نیز بازمی‌گردد. حمله به فلسطینی‌ها، حمله به یهودیان آفریقایی تبار، حمله به اولترارتردکس‌ها مخصوصاً گروه‌های اولترارتردکس فقیر، تفاوت فاحش کیفیت زندگی شهرک‌نشینان و شهرنشینان، تفاوت فاحش بهره‌مندی‌های سیاسی و اجتماعی میان فلسطینی و اسرائیلی همه و همه مصداق‌های کل منسجمی است که می‌توان آن را فراتر از نبود عدالت دشمنی با عدالت نامید.

ه. صنعت جاسوس افزار و ایجاد ناامنی سایبری

اسرائیل تأثیر قابل توجهی بر صنعت نرم‌افزارهای جاسوسی مزدور (mercenary spyware industry) دارد. شرکت اسرائیلی Candiru خدمات نرم‌افزارهای جاسوسی خود را در اختیار حاکمیت‌ها گذاشته تا روزنامه‌نگاران و مخالفان را به روشی غیرقانونی هک و تعقیب دیجیتال کنند. این تنها یک جلوه از صنعت روبه‌رشد نرم‌افزارهای جاسوسی مزدور است. سازمان‌های اطلاعاتی اسرائیل بارها از هکرها و شرکت‌های جاسوس افزار خواسته‌اند تا در عملیات سایبری تهاجمی به آنان کمک کنند. به بیان دقیق‌تر، بسیاری از این شرکت‌ها ممر درآمد و نیز فضای رشد بازنشستگان بسیار جوان واحدهای سایبری ارتش و نهادهای امنیتی اسرائیل هستند. یک نمونه قابل اعتنا از این دست شرکت‌ها NSO Group است که نرم‌افزار پگاسوس را برای یک تمامی سیستم‌های عامل و از جمله هک گوشی‌های آیفون تولید کرده است. دست به دست کردن اطلاعات و ایجاد همکاری‌های غیرشفاف و ثبت‌نشده اما کارآمد و گسترده بین کهنه‌سربازان شاخه‌های نظامی و اطلاعاتی اسرائیل و بخش فناوری داخلی آن، از زمانی به بعد، منجر به ایجاد استارت‌آپ‌های جدید نظارتی و رشد و توسعه شدید آن‌ها شده است. این وضع چنان خطرناک و غیرقابل کنترل است که به‌تازگی حساسیت‌های نظارتی ایالات متحده را نیز برانگیخته است. برای مثال NSO Group، به دنبال افشای نحوه کارگیری فناوری آن علیه جامعه مدنی، با امضای بایدن در لیست سیاه ایالات متحده قرار گرفت.

و. توسعه و به کارگیری و آزمایش سلاح‌های غیرقانونی

این روزها منابع مختلف از جمله دیده‌بان حقوق بشر گزارش‌های متعددی منتشر کرده‌اند که طبق آن‌ها اسرائیل از سلاح‌های مبتنی بر فسفر سفید در نسل‌کشی غزه استفاده کرده است. این سلاح‌ها ممنوع هستند چون حتی در جنگ نیز این حد از کشتار غیرانسانی و توجیه‌ناپذیر است. سلاح‌های مبتنی بر فسفر سفید از میل ترکیبی شدید فسفر و اکسیژن استفاده می‌کنند و باعث می‌شوند فرد قربانی که به فسفر آلوده شده هیچ امکانی برای خاموش کردن شعله نداشته باشد و بخش آلوده بدنش پیوسته و کامل بسوزد. این تنها سلاح ممنوعه اسرائیلی نیست، باز به عنوان یک مثال دیگر می‌توان از سلاح‌های گرمافشاری (Thermobaric) نام برد. این سلاح‌ها در دو مرحله عمل می‌کنند؛ ابتدا ابری از ماده منفجره به هدف اسپری می‌کنند که به شدت با اکسیژن هوا مخلوط و آماده انفجار شده است و بعد با فعال‌سازی ماده منفجره ابری از میکرو انفجارهای پیوسته بر روی هدف رخ می‌دهد که آن را در یک لحظه بدون هیچ عارضه‌ای شبیه زخم نابود می‌کند. علاوه بر این سلاح‌های صد درصد ممنوع نمونه‌هایی نیز از کاربرد ممنوعه سلاح‌های دارای محدودیت توسط ارتش اسرائیل مشاهده و گزارش شده است که آخرین آن استفاده از

اصطلاح genocide به لحاظ ساخت واژگانی از دو بخش genos به معنی نسل یا قبیله و cide به معنی کشتن پدید آمده است. با توجه به کاربرد حقوقی این اصطلاح شاید بهتر بود معادل فارسی گروه‌کشی را برای آن به کار می‌بردند، اما فعلاً معادل دورتر نسل‌کشی رایج شده است



تأیید شده در وضعیت حیات فرد در ثبت احوال جمعیت غزه است که توسط دولت اسرائیل تأیید شده است. با این شیوه ۱۱ هزار و ۷۸ کشته تا ۱۰ نوامبر ۲۰۲۳ تأیید شده است که عجیب نیست اگر ۲۰۰۰ نفر افرادی را که به مدت طولانی زیر آوار مانده اند نیز به این آمار اضافه کنیم. این آمار ۱۱ هزار و ۷۸ تا ۱۳ هزار نفر کشته نشان می دهد میزان کشتار بین ۰.۴۷٪ تا ۰.۵۷٪ و به طور متوسط بیش از ۰.۵٪ (نیم درصد) یا یک دویستم) جمعیت غزه است. این دقیقاً جایی است که می توان نیت را با کم ترین میزان تردید از روی نتیجه آماری بازشناسی کرد و این اولین یا تنها اقدام اسرائیل در جهت نسل کشی نبوده است. اسرائیل در حال تأسیس، در طرح دالت یا همان تأسیس حاکمیت اسرائیل، بر اساس تخمین های مختلف در یک بازه زمانی بسیار کوتاه چیزی بین ۵۶۰۰ تا ۱۴ هزار فلسطینی را کشته است. در کشتار صبرا و شتیلا بین ۷۰۰ تا ۳۵۰۰ فلسطینی در دو اردوگاه آوارگان جنگی و در تل زعتر بین ۱۵۰۰ تا ۳۰۰۰ فلسطینی کشته شدند. تمام این ها، خصوصاً نسل کشی غزه که نیمی از قربانیان آن کودک هستند، یک روند غیر انسانی و بازسازی عامدان و وحشیانه هولوکاست در قرن بیست و یکم است.

ح. تروریسم فرامرزی

ترور در کشورهای مختلف یکی از جنبه های بسیار خطرناک و غیر قابل نادیده گرفتن اسرائیل است. حتی با نادیده گرفتن ترور دانشمندان هسته ای ایرانی و عراقی و مصری باز می توان به ترورهای خارج از سرزمین فلسطین اشاره کرد، ترور روزنامه نگاران و شاعران در رسانه مانند غسان کنفانی (۱۹۷۲) و ناجی العلی (۱۹۸۷) در بیروت و لندن تا ترور فتحی شقاقی (۱۹۹۵) در مالت، همه از مصداق های ترور فرامرزی هستند. از هشدارنده ترین ترورها در این زنجیره می توان به ترور یک عضو شاخه نظامی حماس در امارات متحده عربی اشاره کرد. در سال ۲۰۱۰ عملیات پیچیده شکنجه و سپس ترور محمود عبدالرؤف المبحوح در امارات متحده عربی انجام شد و مأموران امنیتی اسرائیل از گذرنامه های جعلی بیش از ده کشور مختلف برای انجام این عملیات استفاده کردند. این فهرست با تعدادی بسیار بیش از این قابل امتداد و با شواهدی بسیار بیش از این قابل تقویت است. استفاده از اتهام های روشن و ملموس با قابلیت محکومیت جهانی به ما کمک خواهد کرد در مبارزه با این وضع ناهنجار بهترین میزان و کیفیت حمایت های داخلی و خارجی را به سمت خود جذب کنیم و هزینه های اندک و معقولی را در این مبارزه متحمل شویم. ▶

پی نوشت

۱. خمینی، روح الله. صحیفه امام. جلد ۲. ص ۳۶۹.
۲. همان، ص ۳۶۸.

راکت های هلفایر آرئه ایکس (Hellfire R9X) در بیمارستان شفاست. این راکت ها، که به بمب نینجا هم مشهور هستند، بدون کلاهک انفجاری و از شش تیغه چرخان بسیار برنده ساخته شده اند تا برای کشتن فرد تروریست به کار برده شوند. طبق گزارش ها اسرائیل از این سلاح در حیاط بیمارستان شفا غزه و برای مقابله با مردم غیر مسلح و غیر نظامی استفاده کرده است. تردیدهایی وجود دارد که بسیاری از این کاربردها نه صرف کاربرد که آزمایش هایی در جهت آزمون و توسعه این سلاح ها باشد.

ز. نسل کشی

اصطلاح genocide را نخستین بار دکتر رافائل لمکین، وکیل لهستانی یهودی، در سال ۱۹۴۴ به کار برد. لمکین در خانواده بزرگی با ۵۳ عضو زندگی می کرد که ۴۹ نفر از آنان در هولوکاست کشته شدند. ایده لمکین در مورد نسل کشی، به عنوان یک جرم علیه حقوق بین الملل، برآمده از این تجربه وحشتناک شخصی و دانش حقوقی او است. جامعه بین الملل و آکادمی این ایده را به طور گسترده پذیرفتند و نهایتاً به عنوان یکی از پایه های حقوقی دادگاه نورنبرگ مورد استفاده قرار گرفت.

اصطلاح genocide به لحاظ ساخت واژگانی از دو بخش genos به معنی نسل یا قبیله و cide به معنی کشتن پدید آمده است. با توجه به کاربرد حقوقی این اصطلاح شاید بهتر بود معادل فارسی گروه کشی را برای آن به کار می بردند، اما فعلاً معادل دورتر نسل کشی رایج شده است که گاه باعث می شود تصور این جرم در ذهن فارسی زبانان به ازمیان بردن تمام اعضای یک قوم منحصر شود، در حالی که تعریف حقوقی genocide و جرایم مرتبط با آن بسیار گسترده تر از این است. تلاش های لمکین به تدوین و تصویب کنوانسیون پیشگیری و مجازات جنایت نسل کشی انجامید، معاهده ای بین المللی که نسل کشی را جرم انگاری کرده و دولت ها را ملزم به عدم انجام آن می کند. این کنوانسیون در ۹ دسامبر ۱۹۴۸ تصویب و در ۱۲ ژانویه ۱۹۵۱ لازم الاجرا شد. در حال حاضر ۱۵۲ کشور در این معاهده عضو هستند. ماده ۲ این کنوانسیون نسل کشی را چنین تعریف می کند:

هر یک از اعمال زیر که به قصد نابودی کلی یا جزئی یک گروه ملی، قومی، نژادی یا مذهبی انجام شود.

(الف) کشتن اعضای آن گروه.

(ب) وارد کردن آسیب جدی جسمی یا روحی به اعضای گروه.

(ج) تحمیل عمدی شرایطی به زندگی گروهی که برای نابودی کامل یا جزئی فیزیکی آن تدارک دیده شده باشد.

(د) اعمال تدابیری برای جلوگیری از تولد در داخل گروه.

(ه) انتقال اجباری کودکان گروه به یک گروه دیگر.

در ماده ۳ نه تنها خود نسل کشی جرم انگاری شده، بلکه

(الف) توطئه برای ارتکاب نسل کشی،

(ب) تحریک مستقیم و علنی برای ارتکاب نسل کشی،

(ج) تلاش برای ارتکاب نسل کشی،

(د) هم دستی در نسل کشی

نیز همگی جرم انگاری شده اند.

نقطه ضعف این کنوانسیون ارجاع به نیت عاملان است که همواره قابل انتساب یا قابل انکار است. به همین دلیل همیشه دیدگاه های جایگزینی مطرح بوده اند که حذف نیت و جایگزینی آن با ممالک های کفی و آماری را پیشنهاد می داده اند.

در هولوکاست کنونی غزه هر مرگی که ثبت می شود نتیجه تغییر

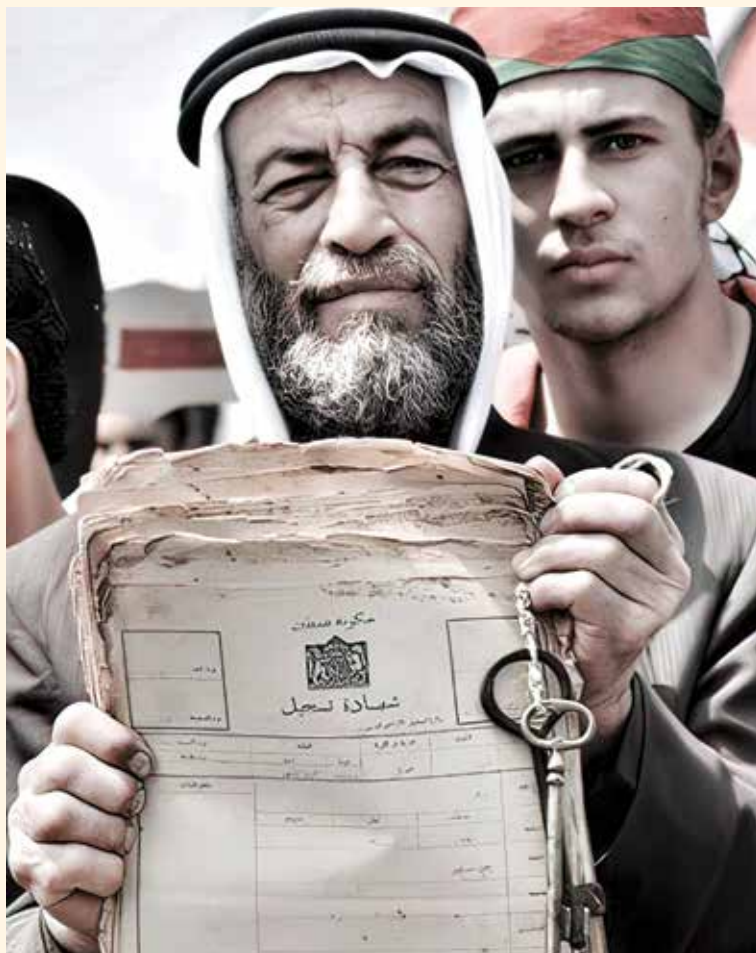
اشغالگری یک ساختار است نه یک واقعه

آنچه در فلسطین می‌گذرد نه جنگ است نه صلح

امروز که نوشتن این سطور را آغاز کرده‌ام، چهل روز از عملیات طوفان الاقصی و شروع دور جدید جنگ اسرائیل علیه حماس می‌گذرد. در این چهل روز بمباران هوایی کرانه غزه بی وقفه ادامه داشته است و سپس پیش‌روی نیروی زمینی اسرائیل نیز به آن اضافه شده است. بخش‌های بزرگی از شهر غزه تصرف شده است و سطح کشتار و ویرانی تصورناپذیر است. آمار و ارقام درباره آنچه این روزها بر فلسطینیان می‌گذرد به اندازه کافی گویاست و نیازی به تکرار ندارد. تلاش‌های سیاسی در سطح بین‌المللی برای آتش‌بس، حتی به صورت موقت، به دلیل مخالفت‌های اسرائیل هنوز به نتیجه‌ای نرسیده است. با این حال، فکر می‌کنم به احتمال زیاد روزی که این سطور در معرض نگاه خوانندگان قرار می‌گیرد کشتار سبعانه بی‌پرده‌ای که این روزها در جریان است - چه آن را جنگ بنامیم، چه نسل‌کشی یا پاکسازی قومی - به پایان رسیده است و اگر طبق عادت رایج نقطه مقابل جنگ را «صلح» بدانیم، روزهای صلح فرارسیده است.

امیدوارم چنین باشد. امیدوارم این کشتار هرچه زودتر تمام شود و اسرائیل کودکان بی‌گناه بیشتری را به خاک و خون نکشد. اما در عین حال گمان می‌کنم برای فهمیدن آنچه میان اسرائیل و فلسطینیان در جریان است، تمرکز بر سفاکی ارتش اسرائیل در روزهای -اصطلاحاً- جنگ کافی نیست. برخلاف نگاه عمومی، فکر نمی‌کنم در روزهای جنگ و در فرایند بمباران هوایی و حمله زمینی است که اسرائیل «ماهیت حقیقی» خودش را نشان می‌دهد. در عوض، در این یادداشت تلاش می‌کنم توضیح دهم که برای فهمیدن ماهیت حقیقی رژیم اسرائیل باید از ژانر احساسات‌برانگیز و دهشتناک «اخبار جنگ» فراتر برویم و اتفاقاً بر فرایندهایی تمرکز کنیم که در روزهای -اصطلاحاً- صلح در سرزمین‌های اشغالی رخ می‌دهد.

اسرائیل دهه‌هاست که خودش را تنها دموکراسی واقعی در خاورمیانه پراشوب معرفی می‌کند؛ تنها پایگاه تمدن در میانه صحرای بربریت جهان سوم. در این تصویر، به تعبیر امروزی، اسرائیل به دنبال «زندگی نرمال» در سایه صلح و نوع دوستی و تکثرو



که «برای همیشه» بمانند. در استعمار استیطانی «اشغال یک ساختار است، نه یک واقعه». بنابراین چنین نیست که کشتار، کوچاندن، مصادره خانه‌ها و اراضی یا حبس فلسطینیان به دست اسرائیل «واکنشی» علیه بدرفتاری و خشونت طلبی آن‌ها باشد، بلکه «کنشی» برنامه‌ریزی شده، آگاهانه و صبورانه برای اشغال سرزمین آن‌هاست. وولف می‌گوید خیال‌پردازی‌های سیاسی تئودور هرتسل، بنیان‌گذار صهیونیسم، کاملاً با مختصات استعمار استیطانی مطابقت دارد. هرتسل در مان-مانیفست خود، سرزمین باستانی جدید^۵، می‌نویسد: «اگر بخواهم ساختمان جدیدی را جایگزین بنایی قدیمی کنم، پیش از ساختن باید دست به تخریب بزنم».

اما محوکردن یک جامعه و ساختن جامعه‌ای دیگر به جای آن کار آسانی نیست. جامع به شکل عجیب و غریبی مقاومت می‌کند و می‌تواند در برابر بدترین فجایع زنده بمانند.^۶ حتی کشتار و خون‌ریزی، در اعلی مرتبه‌ترین حد آن نیز، معمولاً به محو کامل و پایدار یک جامعه منتهی نمی‌شود. وولف می‌گوید محو یک جامعه هم فرایندی فیزیکی و مادی است، هم محتاج عملیاتی سمبولیک است که شامل حذف تاریخ، فرهنگ، زبان، نام‌نشان‌ها و همین‌طور آیین‌ها و رسوم آن جامعه می‌شود و اجرای چنین عملیاتی صبر و حوصله فراوان می‌خواهد و لزوماً با تنش‌های آشکار و خشونت عریان رخ نمی‌دهد.

سیاست اسرائیل در قبال «زندگی فلسطینیان» چنین چیزی است، سیاستی پر جزئیات و برنامه‌ریزی شده که هفتاد سال است می‌کوشد رد پای ساکنان بومی این سرزمین را ذره‌ذره پاک کند، گویی که هیچ‌گاه وجود نداشته‌اند. این سیاست، در ترکیبی پیچیده و چندلایه، امتداد زمانی و مکانی حیات فلسطینیان را از میان می‌برد و در مقابل تاریخ و جغرافیای منطقه راهبندی می‌کند. جولی پتیت، انسان‌شناس آمریکایی مشهوری که بیش از سی سال است درباره فلسطینیان کار می‌کند، در کتاب برجسته خود، فضا و تحرک در فلسطین^۷، می‌نویسد اسرائیل با قطعه‌قطعه کردن، مسدود کردن و از دسترس خارج کردن متوالی زمان و مکان از دست مردم فلسطین نوعی «ماتریکس کنترل» بر فراز حیات آن‌ها ایجاد می‌کند. فلسطینیان در این ماتریکس کنترل به شکلی شبانه‌روزی از «توانایی زیستن» در سطوح مختلف محروم می‌شوند. بگذارید بایک مثال سطح پیچیدگی و خشونت نمادین^۸ این سیاست را بررسی کنیم:

دولت اسرائیل، که خود را یکی از پیشگامان حفظ محیط‌زیست می‌داند، یکی از مفصل‌ترین برنامه‌های دولتی در جهان را برای حفظ و نگهداری از «پارک‌های ملی» سرزمین خود دارد. اما این پارک‌های ملی، که به گفته مسئولان اسرائیلی برای حفظ میراث طبیعی و تاریخی منطقه مرزگذاری شده‌اند، نیمه‌تاریک دیگری هم دارند و آن تخریب میراث تاریخی و مادی فلسطینیان است. خلیل تفکجی، یکی از متخصصان برجسته جغرافیا و نقشه‌های تاریخی در فلسطین، شیوه اجرای این نمایش را به خوبی توضیح می‌دهد: به عنوان یک فلسطینی، یک روز صبح از خواب بیدار می‌شوید و از طریق رسانه‌ها به اطلاعات می‌رسد که قطعه بسیار بزرگی از زمین‌هایی که نسل اندر نسل در آن‌ها کشاورزی کرده‌اید و خانه و دهکده ساخته‌اید و فرزندان‌تان را به دنیا آورده‌اید طبق تصمیم‌گیری‌های جدید دولت اسرائیل به یک «پارک ملی» تبدیل

توسعه است، اما از بد روزگار، هزارچندگاهی «حیوانات تروریست»^۹ به شکل‌های مختلف این زندگی نرمال را برهم می‌زنند. به شهروندان اسرائیلی حمله می‌کنند، خشونت می‌ورزند، یا برای کشتار توطئه می‌چینند. در چنین مواقعی اسرائیل مجبور می‌شود از خودش دفاع کند و به این حملات «واکنش» نشان دهد تا ثبات و امنیت جامعه‌اش را حفظ کند. بنابراین، در این چشم‌انداز، روند کلی یا ساختار زندگی در این ناحیه صلح‌آمیز و آرام است. دولت اسرائیل هم خواهان این صلح و آرامش است، هم خودش بزرگ‌ترین عامل ایجاد آن. اما این ساختار گاهی با «اتفاقاتی» مثل حمله‌های تروریستی گروه‌های مبارز فلسطینی مختل می‌شود و صحنه صلح و دموکراسی به ورطه جنگ و خون‌ریزی فرومی‌افتد. فکرمی‌کنم مسئله دقیقاً همین تصویر است؛ پنهان‌کاری اصلی درست همین جا رخ می‌دهد، در ساختن دوگانه صلح و جنگ در رابطه با مردمانی که مواجهه ناخواسته‌شان با دولت اسرائیل اساساً در قالب این دوگانه نمی‌گنجد و برای وصف و فهم آن نیازمند واژگان دیگری هستیم.

جنگ و صلح دو اصطلاح پایه برای توصیف نوع مناسبات میان دولت‌هاست و پیش فرض استفاده از آن‌ها خودمختاری و استقلال دولت‌ها را یکدیگر است. در واقع حق انحصاری «اعلان جنگ» یکی از اساسی‌ترین خصوصیات دولت در دنیای ماست. همین چند کلمه کافی است تا بدانیم چرا فهمیدن مناقشه اسرائیل و فلسطینیان بر اساس این دوواژه نقصان دارد. اسرائیل هیچ «دولت فلسطینی»^{۱۰} ای را به رسمیت نمی‌شناسد و از این رو، نه با یک کشور یا دولت، بلکه با گروهی از مردم می‌جنگد. پس نام عملیات‌های نظامی او علیه فلسطینیان، طبق قواعد رایج حقوق بین‌الملل، هر چه باشد «جنگ» نیست. بر همین اساس، تاکنون بارها ادعای اسرائیل برای مشروعیت بخشیدن به عملیات‌های نظامی‌اش بر اساس حق «دفاع از خود» توسط حقوق دانان به چالش کشیده شده است، زیرا اساساً حق دفاع از خود در مناسبات میان دو دولت تعریف شده است، نه در سرکوب مردمی که یک دولت سرزمین آن‌ها را اشغال کرده است.^{۱۱} با این حال، پی‌بردن به اینکه آنچه در فلسطین می‌گذرد نه جنگ است و نه صلح محدود به تبعات حقوقی نیست. انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان متعددی که طی این سال‌ها وضعیت بغرنج فلسطینیان در سرزمین‌های اشغالی را مطالعه کرده‌اند، در اجماعی رو به افزایش، می‌گویند آنچه را شاهدش هستیم باید نمونه‌ای غریب-آشنا از «استعمار» به شمار آورد.

مفهوم استعمار بوی کهنگی می‌دهد و معمولاً آن را برای توصیف وضع جهان در قرون گذشته به کار می‌گیریم. با این حال، احتمالاً دولت اسرائیل یگانه موجودیت سیاسی‌ای است که در دنیای امروز، بی‌پرده و آشکار، سیاست‌هایی استعماری را علیه بومیان فلسطینی به اجرا درمی‌آورد. اگر دقیق‌تر بگوئیم، آنچه اسرائیل درصدد انجام آن است نمونه تمام‌عیاری از «استعمار استیطانی»^{۱۲} است. مفهوم استعمار استیطانی را انسان‌شناس آمریکایی، پاتریک وولف، در سال‌های ابتدایی قرن بیستم و یکم صورت‌بندی کرد. وولف در سال ۲۰۰۶ مقاله مهمی نوشت با عنوان «استعمار استیطانی و ریشه‌کن کردن بومیان»^{۱۳}. او در این مقاله توضیح داد که در این نوع از استعمار عملیات نظامی یا فشار اقتصادی و سیاسی اساساً برای شکست اراده سیاسی جامعه بومی و وادار کردن آن به همکاری یا تسلیم انجام نمی‌شود، چرا که در این مسیر استعمارگران آمده‌اند



محمد ملاعباسی

استادیار گروه جامعه‌شناسی
دانشگاه علامه طباطبائی و جانشین
سردبیر سایت و فصلنامه ترجمان.

مردی فلسطینی در جریان تجمعی که به مناسبت نکهه برگزار شده، اسناد مالکیت زمین‌های خود را نشان می‌دهد. (Ali Jadallah, APA)



قضای و قانونی، در ایست بازرسی ها و بازجویی ها و در هزار شیوه دیگر کنترل ادامه می یابد، و همه این ها نه در دوره های جنگ که در روزهای صلح و در خلال زندگی نرمال در فلسطین رخ می دهد. پتیت می گوید هدف اسرائیل از این سیاست ها نه شکست دادن فلسطینیان در عرصه نظامی است و نه حفظ امنیت شهروندان یهودی، بلکه هدف ناامید کردن فلسطینیان از زندگی در سرزمینشان است. اسرائیل اندک اندک آن قدر زندگی روزمره را برای آن ها طاقت فرسا می کند که خودشان با میل خود فلسطین را رها کنند و به جای دیگری از دنیا بروند. دانشجویی فلسطینی به نام زیاد در یک مصاحبه به پتیت می گوید: «هیچ روزی نمی توانید برای فردا برنامه ریزی کنید، چون کسی به شما توضیح نمی دهد چرا مجوز عبور و مرورتان دیگر اعتبار ندارد یا چرا مأمور ایست بازرسی به شما اجازه عبور نمی دهد. زندگی روزمره تان کاملاً غیرقابل مدیریت است و این دیوانه کننده است. برای انجام کوچک ترین کاری باید وقت بسیار بسیار زیادی صرف کنید، و هیچ وقت نمی دانید چه پیش خواهد آمد. آن ها می خواهند دیوانه تان کنند تا مثل دیوانه ها رفتار کنید. آن وقت است که به فکر رفتن می افتید.»^{۱۰} اسرائیل فضای زندگی فلسطینیان را پاره پاره، مسدود و محدود می کند؛ با جاده هایی که وسط اراضی فلسطینی می کشد و جز اسرائیلی ها کسی حق

شده است. معنایش این است که دیگر نمی توانید زمین های آنجا را شخم بزنید یا در آن منطقه باغداری و دامداری کنید یا خانه و جاده بسازید. آنجا از این به بعد بخشی از «طبیعت وحشی» است. در ادامه ارتش اسرائیل خانه ها، درخت های میوه، جاده ها و هر اثر انسانی دیگری را که از زندگی فلسطینی ها در این منطقه خبر دهد از میان می برد و در زمین های لخت به جامانده گونه های گیاهی وحشی می کارد و عبور و مرور از آن منطقه را نیز ممنوع می کند. از این به بعد، تنها «طبیعت گردان» و «توریست های» یهودی اجازه دارند وارد منطقه شوند و از تسهیلات جدید و سازگار با محیط زیستی که در آنجا به دست اسرائیل ساخته شده اند بهره ببرند، یا از بقایای باستانی به جامانده از زندگی یهودیان در آن ناحیه بازدید کنند. در مرحله بعدی، حتی نام روستاها و مناطق فلسطینی از روی نقشه این ناحیه پاک می شود و از آن به بعد آنجا یک پارک ملی اسرائیلی خواهد بود؛ همین. بد نیست بدانیم که به گزارش یک سازمان مردم نهاد اسرائیلی به نام عمق شبیه، تا سال ۲۰۱۸، اسرائیل ۳۴۶ پارک ملی رسمی داشته که نزدیک به ۲۵ درصد از کل زمین های کشور را در بر می گرفته است.^{۱۱} با توجه به روند و سرعت تأسیس پارک های جدید اصلاً بعید نیست که امروزه این آمار به مراتب بیشتر شده باشد. آنچه در فرایند ساختن پارک های ملی بر زندگی و تاریخ روستاییان فلسطینی می گذرد در ساختن دیوارها و حصارها، در ممنوعیت های



اسرائیل این سیاست‌ها را نه با خشونت، بلکه به تعبیر خودش «قاطعیت» اجرا می‌کند. اما اگر فلسطینی‌ها در برابر این تحقیر و شکنجه هرروزه بایستند، آنگاه اسرائیل مجبور می‌شود به این خشونت‌های وحشیانه «واکنش» نشان دهد و برای «دفاع از خود» جنگ جدیدی به راه بیندازد.

عبور و مرور از آن‌ها را ندارد، با ایست بازرسی‌هایی که رفت و آمد را مشروط، پراسترس و خطرناک می‌کند و همین‌طور با تخریب خانه‌ها، مزارع، باغ‌ها و جاده‌های فلسطینی. بوروکراسی دقیق و نامدار اگر اسرائیل این ماتریکس کنترل را کامل می‌کند؛ با تغییر کاربری زمین‌ها، با تصویب هرروزه قوانین عجیب و غریب ساخت و ساز و رفت و آمد که همواره هدفشان تنگ‌تر کردن فضا برای فلسطینیان است، با لغو مجوزها یا ممانعت از صدور مجوزهای جدید و با هزار قید و بند روزمره دیگر که باعث می‌شود تجربه زندگی در فلسطین در دو کلمه نزدیک به هم خلاصه شود: «تعلیق و معطلی».

این سیاست‌ها در طول سال‌ها، آرام اما بی‌وقفه، ادامه یافته است. پوشاندن آن‌ها زیر کلماتی مثل امنیت، محیط زیست، توسعه پایدار، دموکراسی و صلح نیز آسان است. در واقعیت هم اسرائیل این سیاست‌ها را نه با خشونت، بلکه به تعبیر خودش با «قاطعیت» اجرا می‌کند. اما اگر فلسطینی‌ها در برابر این تحقیر و شکنجه هرروزه بایستند، آنگاه اسرائیل مجبور می‌شود به این خشونت‌های وحشیانه «واکنش» نشان دهد و برای «دفاع از خود» جنگ جدیدی به راه بیندازد. حتی وقتی چنین اتفاقی می‌افتد نیز ساختار اشغال ادامه دارد. برای ساختن جامعه‌ای جدید جامعه قدیمی باید محو شود، اگر با فشارهای روزمره نشد، با بمب. ▶

پی‌نوشت

- تعبیر رایجی در میان مسئولان اسرائیلی درباره فلسطینیان، یکی از آخرین دفعات ران پروسور، سفیر اسرائیل در آلمان، در مصاحبه‌ای آن را به کار برد. <https://www.politico.eu/article/ron-prosor-israel-evoy-hamas-animals-must-be-destroyed/>
- به عنوان نمونه مارجرای کوهن، حقوق دان برجسته آمریکایی و از اعضای جمعیت ملی حقوق دانان آمریکا، در سال ۲۰۲۱، در مقاله‌ای با عنوان «اسرائیل در مقابله با مردمی که تحت اشغالش هستند حق ندارد از «دفاع از خود» سخن بگوید» مشکلات حقوقی استفاده از این تعبیر را توضیح می‌دهد. <https://truthout.org/articles/as-an-occupier-israel-is-not-entitled-to-self-defense-under-international-law/>
- استعمار استیضاتی (Settler colonialism) یا استعمار شهرک‌نشینی به وضعیتی اطلاق می‌شود که برخلاف شیوه‌های معمول استعمار نیروهای استعمارگر نمی‌خواهند یا به خدمت گرفتن یا بهره‌کشی از ساکنان مستعمره از سرزمین تحت تصرف خود کسب سود کنند، بلکه درصدد برمی‌آیند با انتقال بخشی از جمعیت خود به آن سرزمین و بیرون راندن یا نابود کردن ساکنان بومی آن منطقه جامعه جدیدی در آن جا تأسیس نمایند و اساساً آن سرزمین را به بخشی از کشور خود تبدیل نمایند.
- Settler colonialism and the elimination of the native
- Old-New Land
- به عنوان نمونه، توانایی احیای شهرها بعد از فجایعی که به نابودی کامل آن‌ها منجر شده است را می‌توانید در این کتاب بخوانید: ویل، لارنس جی. و کامپانلا، توماس جی. شهر از نو. ترجمه: نوید پورمحمد رضا. تهران: اطراف.
- Peteet, Julie (2017). *Space and Mobility in Palestine*. Indiana University Press.
- خشونت نمادین مفهومی ساخته پیربورديو، جامعه‌شناس فرانسوی، است که در تقابل با خشونت پلیسی-دولتی به شیوه‌هایی از سلطه اطلاق می‌شود که بسیار ظریف و نامرئی طراحی و اجرا می‌شوند و خود را در حیطه‌هایی مثل ادب، سلیقه، زیبایی‌شناسی و... نشان می‌دهد. برای آشنایی ابتدایی با این مفهوم رجوع کنید به: گرنفل، مایکل. مفاهیم کلیدی پیربورديو. ترجمه: محمد مهدی لیبی. تهران: نقد افکار.
- در این گزارش می‌توانید بیشتر درباره سیاست پارک‌های ملی در اسرائیل بخوانید:

https://emekshaveh.org/en/grass-greener_en/
10. Space and Mobility in Palestine, 74.

فلسطین فقط از رود تا دریا

استعمارزدایی از تاریخ فلسطین و مبارزه با روایت صهیونیستی در آثار ایلان پایه



طاهره حبیبی

دانش‌آموخته دکتری فلسفه

و حرکت میلیتاریستی نبوده است؛ حتی بسیار زودتر از آنکه ارتش اسرائیل شکل بگیرد، ایده اسرائیل در قرن نوزدهم متولد شده بود و تحركات سیاسی و نظامی بعدی با نیرویی که این ایده به جامعه صهیونیستی تزریق می‌کرد پیش رفت. در واقع، به موازات دولت یهودی‌ای که در سرزمین فلسطین تشکیل شد، مجموعه پیچیده و سرشار از جزئیات ایدئولوژیکی درباره قوم یهود، ظلم تاریخی، هولوکاست و بالاخره تنها دموکراسی خاورمیانه شکل گرفت که وجود این دولت جدید را مشروع و طبیعی جلوه می‌داد. ماجرا فقط ساختن یک کشور جعلی نبوده،

تبدیل کنند؟ بیش از این، توانستند مقاومت و مبارزات آزادی‌بخش فلسطینیان را که بومیان و مالکان اصلی سرزمین در زمان اشغال بودند با عناوینی چون تروریسم منکوب کنند؟ در اواسط قرن بیستم، اسرائیل در عمل به شکلی که برای اذهان مردم غرب آسیا، اعم از مسلمان و مسیحی، عجیب، باورنکردنی و در نهایت نامشروع بود متولد شد؛ اما این تولد برای اذهان غربی کاملاً طبیعی، اجتناب‌ناپذیر و مشروع بود. تفاوت این دو مواجهه از کجا نشئت گرفته است؟ آثار ایلان پایه به ما نشان می‌دهد که همه ماجرا اشغال نظامی

در تاریخ رسمی‌ای که ما از طریق آن با فلسطین آشنا شده‌ایم، ماجرای تشکیل رژیم صهیونیستی ماجرای درباره اشغال نظامی، استفاده از بمب، اسلحه و بولدوزر برای نسل‌کشی، پاکسازی قومی و تصرف سرزمین فلسطین است، ماجرای تلخ و وحشتناک و البته بسیار سراسر است که طرف خیر و شر در آن مشخص است. اما چرا با وجود این همه وضوح در داستان صهیونیست‌ها موفق شدند برای مدت طولانی ۷۵ سال خود را به عنوان کشوری طبیعی و مشروع جا بیندازند و حتی دشمنان عرب سابقشان را به دوستانشان



آغاز بسیاری از رهبران صهیونیست بیداری ملی یهودی را مساوی با استعمار فلسطین می دانستند و بعد از مرگ بنیان گذار جنبش، تئودور هرتزل، در سال ۱۹۰۴ تمام گروه های یهودی جهت گیری شان سمت فلسطین شد.^۴

سرزمین اسرائیل نام فلسطین در دین یهود بود که طی قرن ها در اعتقاد نسل های یهودی سرزمینی مقدس و ملی برای زیارت بوده است نه محلی برای یک کشور سکولار. دین یهودی آشکارا ایده انتظار برای آمدن مسیح موعود در آخر الزمان را تعلیم می دهد. بر اساس این آموزه، آخر الزمان با آمدن مسیح موعود تحقق می یابد و پیش درآمدی بر استقرار حکومت دینی یهود و برگشت یهودیان به عنوان مردمی مقتدر و بندگان مطیع خداوند به سرزمین اصلی اسرائیل می شود. امروزه جریان های مختلف بنیادگرای یهودی یا غیر صهیونیست هستند و با ضد صهیونیست، زیرا روایت رسمی دین ایشان یک دولت مدرن سکولار را به اسم اسرائیل نمی تواند بپذیرد. صهیونیسم یهودیت را کاملاً سکولار و ملی کرد و برای رسمیت بخشیدن به روایت خود بر پایه کتاب مقدس ادعای قلمرویی را کرد که برای جنبش ناسیونالیستی خود به آن نیاز داشتند. از دید آن ها فلسطین توسط خارجی ها اشغال شده بود و باید مجدداً به مالکیت یهودی ها درمی آمد. خارجی ها اینجا غیر یهودیانی بودند که از زمان امپراطوری روم در فلسطین زندگی کرده بودند. فلسطین برای صهیونیست ها حتی سرزمین اشغالی هم نبود، بلکه سرزمین خالی بود. روایت صهیونیستی فلسطین را این گونه معرفی می کند: «سرزمینی بدون مردم برای مردمی بدون سرزمین».

وقتی وزیر خارجه بریتانیا -لرد بالفور- در سال ۱۹۱۷ به جنبش صهیونیستی قول تأسیس وطنی برای یهودیان در فلسطین را داد، دری گشود به بحرانی بی پایان برای مردمی که ساکن فلسطین بودند، مردمی که جدا از همه تطوراتی که در طول تاریخ رخ داده بود مایل بودند در سرزمین خود دولت ملی خود را داشته باشند.^۵ تا سال ۱۹۲۸ دولت بریتانیا فلسطین را به عنوان کشوری تحت قیمومیت خود ارائه می کرد که در آن هم وعده دولت به یهودی ها داده شده بود و هم وعده تحقق آرزوی فلسطینی ها. آن ها سعی کرده بودند ساختاری سیاسی را طراحی

برای این اتفاق شوم و نکبت بزرگ بود. هلوکاستی در غرب آسیا تکرار می شد اما به طرز آبرونیکی برای جبران هلوکاستی که در اروپا رخ داده بود. صهیونیست ها موفق شده بودند تمام اعتبار و توجهی را که بابت هلوکاست جمع شده بود خرج تشکیل دولت یهودی خود در سرزمینی کنند که تا پیش از این تنها مالک ۸/۵ درصد زمین های آن بودند و از لحاظ جمعیتی اقلیتی حدود ۲۵ درصد کل جمعیت^۶ را تشکیل می دادند که اکثر آن ها در سال های اخیر به فلسطین مهاجرت کرده بودند. این اتفاق همان قدر که به نیروی نظامی و اسلحه نیاز داشت، به دستگاه تبلیغاتی و ایدئولوژیک نیاز داشت تا خودش را حتی فراتر از یک دولت طبیعی و با عناوینی چون «اخلاقی ترین ارتش دنیا» و «تنها دموکراسی خاورمیانه» معرفی کند، اتفاقی عجیب که حتی اگر از لحاظ سیاسی به آسانی تحقق بیابد، نمی توان به راحتی برای آن در علوم دانشگاهی نظیر تاریخ و جامعه شناسی مشروعیت و اعتبار پیدا کرد. بنابراین رژیم صهیونیستی، برای طرح و بسط ایده خود به دانشگاه صهیونیستی، هنر صهیونیستی، رسانه صهیونیستی و آموزش صهیونیستی نیاز داشت که از همان سال های آغازین اشغال کار خود را شروع کرده بودند.

الگویی که صهیونیسم برای تصرف سرزمین فلسطین و تأسیس دولت مطلوب خود در آن به کار گرفت، تفاوت چندانی با الگویی که سایر استعمارگران مهاجرتی به کار گرفتند نداشت؛ مهاجران اروپایی به سرزمینی خارجی آمدند و در آن سکنی گزیدند و با تبعید یا نسل کشی ساکنان بومی آن منطقه جای پای خود را محکم کردند. اما صهیونیست ها با تلاش بسیار این روایت را تحریف و درباره خود ناکارآمد کردند. آن ها فرایند اشغال را در پس انبوهی از ادعاهای تاریخی و ایدئولوژیک پنهان کردند و با ظرافت روکشی از جنس حقیقت بر آن کشیدند.

پدیده صهیونیسم در سال های ۱۸۸۰، در زمان اوج گیری جنبش ها و مبارزات ملی گرایانه، در اروپای مرکزی و شرقی شکل گرفت و به سرعت خودش را به مثابه جنبش ملی یهودیان معرفی کرد. بارش فشارهایی که دولت های اروپایی بر جوامع یهودی برای ادغام و تحلیل در جامعه خود می آوردند، این جنبش رشد کرد و به حرکت درآمد. از همان

بلکه ساختن تاریخی جعلی، جامعه ای جعلی، نظام باور و ارزش های اخلاقی جعلی بوده است.

ایلان پایه، متولد ۱۹۵۴ در حيفا، مورخ یهودی و سوسیالیست است. در دانشگاه عبری اورشلیم لیسانس و در آکسفورد بریتانیا درجه دکتری تاریخ اخذ کرد. او خود را متعلق به نسل مورخان اسرائیلی پساصهیونیستی می داند، نسلی که فقط در طی دوره کوتاه بین سال های ۱۹۹۴ تا ۲۰۰۰ مجال بروز و ظهور در اسرائیل یافت و پس از سربرآوردن مورخان و سیاستمداران نوصهیونیست سرکوب و منزوی شد. البته درباره خود او ماجرا حادث تر هم شد و به طور رسمی از اسرائیل اخراج و تابعیتش سلب شد. او از منظر سیاسی به ایده یک دولت برای سرزمین فلسطین قائل است که تمام ساکنان آن، به علاوه آوارگان سال ۱۹۴۸، حق شهروندی و انتخاب برابر داشته باشند. پایه در ده ها کتاب و مقاله خود کوشیده است با روایت رسمی صهیونیستی از تاریخ فلسطین مبارزه کند و بر پایه اسناد معتبری که سال ها پس از نکبت ۱۹۴۸ افشا شد نشان دهد چگونه صهیونیسم جنبشی استعمارگرو نژادپرست بوده است. او تلاش خود را پاسخی به فراخوان ادوارد سعید در راستای مبارزه علیه روایت صهیونیستی و تولید دانش ضعیف می داند.^۱ به باور او لازم است از گفتمان قدیمی درباره فلسطین عبور کرد و با استفاده از زبانی جدید به مبارزه جهت استعمارزدایی از فلسطین دست زد، زبانی که رژیم صهیونیستی را با مقولاتی چون «استعمار مهاجرتی» و «آپارتاید و تبعیض نژادی» معرفی می کند و راه حل مبارزه با آن را در قالب مقولاتی چون «استعمارزدایی»، «تغییر رژیم» و «راه حل تشکیل یک دولت» پیشنهاد می دهد.

+

استعمار مهاجرتی و پاکسازی قومی

سال ۱۹۴۸ تنها سه سال از افشا و اطلاع رسانی جهانی درباره آنچه هولوکاست نامیدند گذشته بود که مردم بومی فلسطین، در سکوت و بی توجهی عاقدانه جهان غربی، دچار مصیبت بزرگ اشغال، نسل کشی و پاکسازی قومی شدند. اما ماجرا فقط تعاقب این دورخداد نبود؛ طنز تلخ آنجا بود که نسل کشی و پاکسازی قومی یهودیان در حکومت نازی پشتوانه قوی ایدئولوژیک

«پایه» در ده ها کتاب و مقاله خود کوشیده است با روایت رسمی صهیونیستی از تاریخ فلسطین مبارزه کند و بر پایه اسناد معتبری که سال ها پس از نکبت ۱۹۴۸ افشا شد نشان دهد چگونه صهیونیسم جنبشی استعمارگر و نژادپرست بوده است.

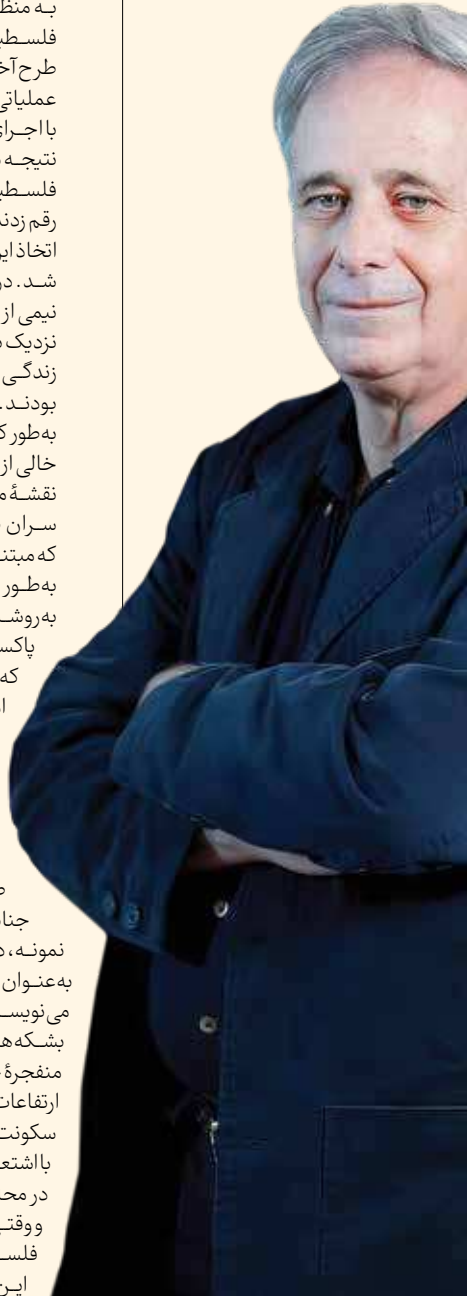
کنند که جامعه یهود و فلسطینی به طور مشترک و مساوی در پارلمان محلی و دولت نمایندگانی داشته باشند.^۶ در سال ۱۹۲۸ فلسطینی ها پذیرفتند طرح پیشنهادی بریتانیایی درباره تساوی دو قوم را به عنوان پایه ای برای مذاکرات بپذیرند، اما رهبری صهیونیست ها این طرح را رد کرد و موجب برآشفتگی و قیام فلسطینیان شد، قیامی که با شدت و خشونت توسط بریتانیا سرکوب شد. تنش ها میان فلسطینیان و یهودیانی که در شهرک های اختصاصی خود زندگی می کردند باقی ماند تا زمانی که در ۲۹ نوامبر ۱۹۴۷ و با تصویب قطعنامه سازمان ملل درباره تقسیم فلسطین به اوج خود رسید. فلسطینیان، که نامنصفانه و تحت تأثیر لابی گری صهیونیسم از مذاکرات در گروه تحقیق اختصاصی حذف شده بودند، انتظار نداشتند که نزدیک پنجاه درصد سرزمینشان به اقلیتی واگذار شود که بنا بر جمعیت و حدود مالکیتشان نمی توانستند بیشتر از ده درصد آن را ادعا کنند. اعتراضات فلسطینی ها به قطعنامه همراه با حملاتی به برخی شهرک نشینان صهیونیست همراه بود که به سرعت و با شدتی بسیار بیشتر پاسخ داده شد.

پایه با تمام جزئیاتی که به دست آورده است نشان می دهد چگونه صهیونیست ها اعتراض و مقاومت فلسطینی ها علیه اشغالگری را به بهانه ای تبدیل کردند برای نسل کشی و پاکسازی قومی. او روایت خود را چنین خلاصه می کند:

در بعد از ظهر چهارشنبه ای سرد در مارس ۱۹۴۸ گروهی متشکل از یازده رهبر کهنه کار صهیونیست به همراه افسران نظامی جوان یهودی آخرین بررسی و تصمیم گیری درباره پاکسازی قومی فلسطین را در خانه سرخ انجام دادند. غروب همان روز فرامین نظامی صادره برای بیرون راندن فلسطینی ها از اراضی وسیعی در فلسطین به یگان های نظامی ابلاغ شد. فرامین نظامی صادره با دستورالعمل هایی همراه بودند که روش های اخراج به زور فلسطینی ها از خانه و زمین هایشان را با جزئیات شرح می داد، از جمله این روش ها: تهدید و ارباب در مقیاس بزرگ،

محاصره فلسطینی ها، بمباران روستا و مراکز جمعیتی آنان، آتش زدن خانه ها، وسایل و مواد غذایی آن ها، انفجار اماکن، ویران سازی ابنیه و سرانجام مین گذاری زمین ها و مسیرها به منظور ممانعت از بازگشت فلسطینی های اخراجی. این طرح آخرین نسخه از طرح های عملیاتی بود که صهیونیست ها با اجرای آن تقدیر فلسطین و در نتیجه سرنوشت مردمان بومی فلسطین را در این مقطع تاریخی رقم زدند... تنها شش ماه بعد از اتخاذ این تصمیم مأموریت کامل شد. در پایان عملیات بیش از نیمی از جمعیت بومی فلسطین، نزدیک به ۸۰۰ هزار نفر، کاملاً از زندگی ساقط و ریشه کن شده بودند. ۵۳۱ روستای فلسطینی به طور کلی ویران و ۱۱ شهر کاملاً خالی از سکنه شده بود. طرح و نقشه مصوب دهم مارس ۱۹۴۸ سران صهیونیست و عملیاتی که مبتنی بر آن در ماه های بعدی به طور منسجم به اجرا درآمد به روشنی نمونه بارزی از عملیات پاکسازی قومی در فلسطین بود که بر اساس قانون بین المللی امری جنایت علیه بشریت محسوب می شود.^۷

جزئیاتی که پایه ذکر می کند نکات دهنده است: اسنادی از اشغال ده ها شهر و روستا که نشان می دهد صهیونیست ها از هیچ جنایتی فروگذار نکردند. برای نمونه، در توصیف نحوه اشغال حیفا به عنوان اولین هدف اشغالی چنین می نویسد: «نیروهای نظامی یهودی بشکه های مملو از مواد محترقه و منفجره حاوی گلوله های فولادی را از ارتفاعات به داخل کوچه های محل سکونت فلسطینیان می غلتاندند و با اشتعال و انفجار آن ها رودی از آتش در محله ها و معاברה می انداختند، و وقتی در میانه مصیبت و محنت فلسطینیان برای خاموش کردن این رودخانه های آتش از محل



اسرائیل است که توانایی تبدیل بیابان به آبادی را دارد. ساموئل آلموگ که پیشکسوت مورخان صهیونیستی محسوب می شود می گفت: «صهیونیسم به تاریخ احتیاج دارد تا بتواند اثبات کند که یهودیان در هر کجا باشند وظیفه دارند هویت و موجودیتی واحد برای خود تأسیس کنند و به این امر اعتقاد داشته باشند که گذشته آنان تداوم تاریخی از پادشاهی های یهودیه و اسرائیل از دوران قدیم تا یهودیت مدرن امروز است».^{۱۳} در روایت صهیونیستی، مقاومت در برابر صهیونیسم در قالب تعصبات و بنیادگرایی اسلامی و عربی و همچنین استعمار بریتانیایی به وقوع پیوست. اما با وجود همه نابرابری ها و مقاومت های خشن و بی رحم اعراب و بریتانیایی ها، صهیونیسم به قواعد اخلاقی خود پایبند و وفادار باقی ماند و بی امان و تسلیم نشدنی دست خود را همواره به سوی همسایگان عرب خود دراز نگه داشت، همسایگانی که آن را رد کردند و هیچ گاه نقش نداشتند. در این روایت صهیونیستی در ایجاد و تأسیس معجزه آسای کشور یهود، آن هم پیش چشم دنیای عرب متخصص، به طرز فوق العاده و شگفت انگیز بیان می شود: کشوری که با وجود کمبودهای مشهود در جغرافیا و امکانات یک میلیون یهودی رانده شده از سرزمین های عربی را در خود پذیرفت و به آن ها جذب در تنها کشور دموکراتیک خاورمیانه و پیشرفت ارزانی داشت، کشوری سخاوتمند که یهودیان پراکنده در بیشتر از صد نقطه جهان را یک جا گرد آورد و از آن ها مردمی متحد و جدید ساخت، جنبشی اخلاقی، منصف و رستگاری طلب که متأسفانه مردمانی بیگانه را در سرزمین خود یافت و با وجود این آن ها را به مشارکت در آینده ای بهتر نوید داد، اما آن ها این پیشنهاد را احقمانه رد کردند.^{۱۴} بازتاب این ایده را می توان در جمله مشهور گلبلد ماير، نخست وزیر رژیم صهیونیستی، دید که گفت ما هرگز فلسطینیان را نمی بخشیم که ما را مجبور کردند آن ها را بگیریم.

مورخان صهیونیسم سنتی رخدادهای ۱۹۴۸ را اوج فرایند شناخت و تجدید حیات و رستگاری قوم یهود می دانستند. واژگان اسرائیلی به کار گرفته شده برای معرفی این جنگ و مشخصه سازی برای آن چنان با دقت انتخاب شده بودند که به صهیونیسم شکل و شمایل از نوع جنبش های

موفقیت به اجرا درآمده و تحقق یافته است. به همین دلیل بسیاری از تحصیل کردگان صهیونیست اسرائیل را یک ایدئولوژی آرمانی می دانند که به واقعیت درآمده است.^{۱۵}

در تصویرها و روایت هایی که رهبران صهیونیستی در گذشته، و دانشگاهیان و روشنفکران اسرائیلی در حال حاضر ترسیم می کنند، اسرائیل نتیجه نهایی، ناگزیر و موفق کاربرد تاریخ اروپایی ایده هاست. ایده ها عناصر و عواملی تغییر دهنده هستند و با هر تفسیر و روایتی که از روشنفکری غربی به آن ها بنگریم عامل اصلی برکشیدن جوامع غربی و کل جامعه بشری از تاریکی قرون وسطی به روشنایی مدرنیته هستند. همین ایده ها بودند که تمدن پس از جنگ جهانی دوم را بازسازی و محافظت کردند. بر پایه نظر فرانسیس فوکویاما، اگر اسلام سیاسی، جنبش های ملی کشورهای بلوک شرق و مارکسیست های آمریکای جنوبی فرایند مدرنیزاسیون را خراب نمی کردند، این تاریخ ایده ها به اوج تکامل خود می رسید.^{۱۶}

پایه ایده اسرائیل را دارای سیر تاریخی می دانند که در سه مرحله ظاهر می شود: صهیونیسم سنتی، پساصهیونیسم و نوصهیونیسم. صهیونیسم سنتی ایدئولوژی ای بود که دولت های مختلف اسرائیل از هر دو جناح چپ و راست تا سال ۱۹۹۳ به آن متعهد بوده اند. بعد از آن برای دوره ای کوتاه پساصهیونیسم در جامعه اسرائیل ظاهر می شود. اما از سال ۲۰۰۰ و با قدرت گرفتن راست افراطی شاهد احیای ایده های صهیونیستی با شمایل جدید هستیم که اونوصهیونیسم می نامند.^{۱۷}

از زمان تأسیس اسرائیل، تاریخ نگاری صهیونیستی محتاج آن بوده تا کشور جدید را به عنوان تنها دموکراسی خاورمیانه معرفی و عرضه کند و بدین ترتیب خلع ید و سلب مالکیت از مردمان بومی این سرزمین را در پس ادعای اشغال توضیح دهد و مناقشه طولانی فلسطینیان با یهودیان را بر سر حقوق و مالکیت ذاتی ازلی این قوم بر این سرزمین محکوم تخطئه کند. در روایت صهیونیستی، سرزمین فلسطین تا قبل از سال ۱۸۸۲ سرزمینی خالی از سکنه معرفی می شود که در انتظار آزادی و آبادی است که قوم یهود به آن اعطا می کند. در این روایت حتی کشاورزی و صنعتی که فلسطینیان پیش از اشغال داشتند عامدانه حذف می شود تا بهتر نشان داده شود که تنها دولت مدرن

کار خود بیرون آمدند، با مسلسل آنان را گلوله باران می کردند».^{۱۸} یاد رکشتار طنزوره، به رغم اینکه روستایان پرچم سفید تکان داده بودند، تقریباً تمام مردان قوی و خوش بنیه روستا اعدام شدند و به دختران نیز تجاوز شد،^{۱۹} الگویی که شاید برای سال ۱۹۴۸ غیرمنتظره بود، اما امروز پس از ده ها اشغالگری و تجاوز به الگویی آشنا و تکراری از عمل اسرائیل مبدل شده است: برچسب حمله تروریستی زدن به مقاومت فلسطینی ها، آغاز حمله تلافی جویانه به شکل بسیار شدید و رعب آسا، پاکسازی اشغال بیشتر. اسرائیل هرگز حق بازگشت آوارگان نکبت ۱۹۴۸ را نپذیرفت. اسرائیل به مرور اشغالگری خود را ادامه داد و امروز حتی کرانه باختری که طبق معاهده اسلو قلمرو دولت خودگردان بود شهرک نشینان صهیونیست را در خود جای داده است.

+

ایده اسرائیل: مدرنیزاسیون بر محور عهد عتیق

دستگاه نظامی صهیونیسم به تنهایی موفق به اشغال و پاکسازی نشد، بلکه جلوتر از آن ایده صهیونیسم بود که حرکت می کرد و، غیر از یهودیان مهاجر، افکار جوامع غربی را با خود همراه می کرد. صهیونیست ها معتقدند ایده اسرائیل یکی از ایده های مربوط به مدرنیته است و همپای سایر ایده های اروپایی در تحقق مدرنیته و بسط ارزش های روشنگری نظیر دموکراسی نقش داشته است. صهیونیست ها نه تنها توصیفاتی مثل «آپارتاید» و «تبعیض نژادی» را مصداق یهودستیزی می دانند، بلکه بدون ذره ای شرم یا تردید خود را «تنها دموکراسی خاورمیانه» معرفی می کنند. این عبارت البته برای مردمان بومی فلسطین و سایر مردم غرب آسیا خلق نشده؛ مخاطب آن جامعه غربی است که باید باور کند ایده اسرائیل یکی از ایده های سرنوشت ساز است و نقد آن به منزله به چالش کشیدن غرب به عنوان نیروی محرکه جهانی پیشرفت های بشری و روشنفکری است. پایه به برخی صهیونیست ها چون ژوزف گورنی ارجاع می دهد که بر این باورند که صهیونیسم، آگه نکوبیم تنها پروژه، یکی از چند پروژه مدرنیزاسیون است که به رغم نیروهای مخالفی که سعی در نقی روشنفکری و ممانعت از پیشرفت های بشری داشته اند با



**وزیر خارجه بریتانیا
- لرد بالفور - در
سال ۱۹۱۷ به جنبش
صهیونیستی قول
تأسیس وطنی
برای یهودیان در
فلسطین را داد. تا
سال ۱۹۲۸ دولت
بریتانیا فلسطین
را به عنوان کشوری
تحت قیمومیت
خود ارائه می کرد
که در آن هم وعده
دولت به یهودی ها
داده شده بود و هم
وعده تحقق آرزوی
فلسطینی ها.**

آزادی خواهانه جهان سومی می بخشید تا جنگی علیه فلسطینی ها. دواوازه استقلال و آزادی که اسرائیلی ها برای جنگ ۱۹۴۸ به کار می بردند به هیچ وجه منازعه ای مستقیم با فلسطینی ها یا با کشورهای عرب همسایه را نشان نمی داد، بلکه به معنای استقلال از بریتانیا و آزادی از یوغ و گرفتاری و بی مأوایی ای بود که هلوکاست نصیب آن ها کرده بود.^{۱۵} شرق شناسان اسرائیلی ای که پیرامون ۱۹۴۸ نوشتند از پرداختن به فاجعه نکبت به عنوان تراژدی ملی و انسانی اجتناب کردند و هیچ همدلی ای درباره عواقب هولناک آن برای زندگی طرف فلسطینی نشان نمی دادند. در تاریخ نگاری رسمی اسرائیل تا سال ۱۹۸۲ و از سال ۲۰۰۰ به بعد تمام علمیات نظامی اعراب جنایت محسوب می شود، جنایاتی که ناشی از بربریت و بی عاطفگی و تعصب قرون وسطایی فلسطینیان است. در تولیدات هنری این دوران نظیر فیلم ها نیز هرگز چهره ای از فلسطینیان نمی بینیم، آن ها سایه هایی محو و سیاه هستند.^{۱۶}

در برههٔ پساصهیونیستی، روایت رسمی تاریخ نگاری اسرائیلی مورد تردید واقع شد. این تردیدها ابتدا از حزب کمونیست اسرائیل شروع شد، اما خیلی زود بیشترین اعضا حزب را ترک کردند و راه خود را به صورت مستقل و تک روانه و یا درون گروه های کوچک تر نهایتاً در صدد جست و جوی اتحاد با سازمان آزادی بخش فلسطین و به ویژه در اتحاد با شاخهٔ چپ آن نظیر جبههٔ دموکراتیک برای آزادی فلسطین برآمدند.^{۱۷} جدا از بخش سیاسی، در آکادمی نیز جریان پساصهیونیسم به دستاوردهای قابل ملاحظه ای رسید. آغاز این جریان با سیمحا فاپلای (۱۹۱۹-۱۹۸۶) بود که کتابش با عنوان تولد اسرائیل: اسطوره ها، افسانه ها و واقعیت های پس از مرگش منتشر شد. او با اسناد و مدارکی که به تازگی در دسترس قرار گرفته بودند نشان داد عمدهٔ ادعاهایی که ایدهٔ اسرائیلی بر پایهٔ آن شکل گرفته دروغ و مغالطه هستند، از جمله اینکه ادعای شد اسرائیل قطعه نامی سازمان ملل متحد در ۱۹۴۷ مبنی بر تشکیل کشور فلسطین در کنار خود را پذیرفته بود و این فلسطینی ها بودند که نپذیرفتند و به مقابلهٔ نظامی دست زدند؛ در واقعیت پذیرش قطعه نامه تاکتیکی یهودی بود و صهیونیست ها قصد داشتند بعد از افتادن

آب ها از آسیاب از آن به عنوان سکوی پرش به سمت بسط قلمرو سرزمین خود بهره ببرند. علاوه بر این، فلسطینی ها با طرح سازمان ملل مخالفت نکردند و به زودی آن را پذیرفتند و شورش هایی که علیه یهودیان انجام دادند در دفاع از حق مالکیت خود بوده است. افسانهٔ بعدی این بود که دنیای عرب در نابودی اسرائیل یکپارچه و متحد بود، در حالی که سند محرمانهٔ کشف شده نشان می داد که پادشاهی اردن با بن گوریون بر سر تقسیم فلسطین میان اردن و اسرائیل توافق کرده بود. همچنین فلسطینیان آزادانه و خود خواسته خانه و کاشانهٔ خود را رها نکردند بلکه فرماندهان ارتش اسرائیل آن ها را مجبور به ترک روستا و شهر خود کردند.^{۱۸}

زمانی که اسرائیل در ژوئن ۱۹۸۲ برای نابودی پایگاه های ساف به لبنان حمله کرد، برای اولین بار در تاریخش با مخالفت افکار عمومی مواجه شد. نزد مورخان این نقطه عطفی بود که امکان تحقیق منصفانه تر پیرامون جنگ های قبلی را فراهم کرد. به دنبال آن و با سربر آوردن انتفاضهٔ اول شک و تردید بیشتری در زمینهٔ درستی و راستی رفتار و عملکرد دولت های اسرائیل به خصوص میان روشنفکران و نخبگان فرهنگی کشور بروز کرد.^{۱۹} ادوارد سعید در ۱۹۹۸ و پری اندرسون در ۲۰۰۱ پساصهیونیسم را جنبشی قابل احترام برشمردند. آن ها این جنبش را فرصتی مناسب برای بازنگری و انتقاد از خود کسانی دانستند که دربارهٔ صهیونیسم و اسرائیل در گذشته و حال به طور جانب دارانه و خطرناکی قضاوت کرده بودند.^{۲۰} یکی از نتایج پساصهیونیسم ظهور منتقدانی بود که سوء استفادهٔ دولت صهیونیستی از هلوکاست را تقبیح کردند. سردستهٔ این منتقدان نورمن فینکلشتین آمریکایی بود که پدر و مادرش از بازماندگان و شاهدان هلوکاست بودند. او در کتابش با عنوان صنعت و تجارت هولوکاست: واکنش ها به سوء استفاده از رنج و محنت یهودیان هولوکاست به مثابهٔ بازتوصیف ایدئولوژیک تاریخ را نقد کرد، تاریخی که متعصبانه و فریبکارانه در تدارک احیای هویت لرزان یهود و توجیه حقانیت سیاست های مجرمانهٔ اسرائیل علیه فلسطین بوده است.^{۲۱} با ترور اسحاق رابین در سال ۱۹۹۵، خوشبینی و تسامحی که در جامعه نخبگانی اسرائیل در پی معاهدهٔ اسلوشکل گرفته

بود از بین رفت. با شروع انتفاضهٔ دوم خشم نسبت به فلسطینی ها فزونی گرفت و دولت راست گرا آن به عنوان امکانی برای بازسازی ایدهٔ صهیونیسم بهره برد. از دید نخبگان اسرائیل هر آنچه می بایست و می توانست برای صلح انجام داده بود اما با سرسختی، ناسازگاری و افراط گرایی رهبران فلسطینی مواجه شده و به ناچار به جنگ روی آورده بود. دولت آریل شارون موفق شد این باور را ترویج کند که تنها شکاف درون جامعهٔ اسرائیل مولود پساصهیونیسم بوده است و اکنون صهیونیسم می تواند به آرمانی ملی و عامل ترمیم شکاف ها و چند قطبی های جامعهٔ اسرائیل منجر شود. نوصهیونیست ها خود را نیرویی وحدت بخش نشان می دهند که می تواند میان تفاسیر و تأویل ها و مناقشه های درون طیف گستردهٔ یهودیان هم به مثابهٔ یک دین و هم یک ملت عمل کند. در حالی که مورخان پساصهیونیست می کوشیدند نشان دهند چند پارگی و گسست درون جامعهٔ اسرائیل دال برای لزوم عبور از صهیونیسم و تبدیل اسرائیل به کشوری برای تمام شهروندانش است، نوصهیونیست ها راه حل چند پارگی را تأکید بر یک دین و یک ملیت می دانند. پایه معتقد است چهار مؤلفه نوصهیونیسم را به پیش می راند: (۱) بنیادگرا و افراطی ساختن گروه های مذهبی ملی در اسرائیل که میان شهرک نشینان و مدارس دینی یهود پایگاه اجتماعی دارند. (۲) صهیونیستی کردن یهودیان بنیادگرایی که سابقاً ضد صهیونیست بودند. (۳) محافظت قومی از بخش هایی از جامعهٔ یهودی مزراحی (یهودیان عرب) که به حاشیهٔ جغرافیایی و اجتماعی اسرائیل رانده شده بودند. (۴) جذب و همضم سریع اسرائیل در روند جهانی کردن سرمایه داری.^{۲۲} اعمال این سیاست ها، جدا از اینکه چشم انداز صلح را به مرور تیره تر و تقریباً محال کرده است، به تشدید سیاست های نژاد پرستانه درون اسرائیل و جنایت های بزرگ تر در قبال فلسطینیان، از جمله تداوم شهرک سازی در کرانهٔ باختری و میلیتاریزه کردن کنترل آن، محاصرهٔ غزه و حملات گاه و بی گاه به آن را به دنبال داشته است. در چنین شرایطی که صهیونیسم با شتاب به گسترش ایدهٔ خود و اعمال آن می پردازد، چه راه حلی را می توان برای این منازعهٔ طولانی و دردناک متصور بود؟

▼
**«پایه» معتقد است
اسرائیل از ۱۹۶۷،
درست همان سالی
که بسیاری از اراضی
فلسطینی را به
اشغال خود درآورد،
همواره دنبال یافتن
راهی بود تا بدون
آنکه ساکنان اراضی
اشغال شده را به
عضویت اسرائیل
درآورد بتواند آن
اراضی را در اشغال
خود داشته باشد.**



پی نوشت

۱. پایه (۱۳۹۹). دربارهٔ فلسطین. ترجمه: محسن عسکری جهقی. تهران: نشر ثالث، صفحه ۲۱.
۲. پایه (۱۳۹۶). پاکسازی قومی فلسطین. ترجمه: محسن کرباسفروشان. تهران: انتشارات اطلاعات، صفحه ۶۰.
۳. همان، ۸۵.
۴. همان، ۴۷.
۵. مورخان فلسطینی نشان داده‌اند که حتی قبل از سال ۱۸۸۲ و تأسیس صهیونیسم هم بخش‌های نخبگانی جامعهٔ فلسطین و هم بخش‌های غیرنخبهٔ این جامعه در ایجاد یک جنبش ملیگرایانه و احساسات و نگاه وطنی نقش داشته‌اند. پیش از ۱۹۱۷ و اعلامیهٔ بالفور، مدرنسازی جامعه، سقوط امپراتوری عثمانی و طمع اروپاییها برای تصاحب زمین در خاورمیانه در تثبیت ملیگرایی در فلسطین نقش ایفا کرده بود (پایه، ده غلط مشهور دربارهٔ اسرائیل، ۳۲).
۶. پاکسازی قومی فلسطین، ۵۳.
۷. همان، ۲۵.
۸. همان، ۱۲۲.
۹. همان، ۲۳۹.
۱۰. پایه (۱۳۹۸). ایدهٔ اسرائیل. ترجمه: محسن کرباسفروشان. انتشارات اطلاعات، صفحه ۱۷.
۱۱. همان.
۱۲. همان، ۲۲.
۱۳. همان، ۳۷.
۱۴. همان، ۴۱.
۱۵. همان، ۷۵.
۱۶. همان، ۷۸.
۱۷. همان، ۱۰۲.
۱۸. همان، ۱۵۵-۱۵۲.
۱۹. همان، ۱۵۷.
۲۰. همان، ۱۷۹.
۲۱. همان، ۲۰۹.
۲۲. همان، ۳۴۳.
۲۳. دربارهٔ فلسطین، ۲۵

شده است. این گفتمان بی‌خاصیتی خود رانزد کنشگران جهانی اثبات کرده است و اکنون این الگوی جدید مبتنی بر «راه حل» تشکیل یک دولت است که رشد می‌یابد. بر اساس این الگو، تمامیت فلسطین منطقه‌ای است که اسرائیل آن را به صورت استعماری اشغال کرده است و فلسطینیان که ساکنان و صاحبان اصلی آن سرزمین‌اند با انواع روش‌های سرکوبگرانه و رژیم حقوقی‌ای که از صهیونیسم ارتزاق می‌کند به نابودی کشیده می‌شوند. با اینکه هم تشکیلات خودگردان و هم رژیم اسرائیل مخالف این الگو هستند، اما راه‌حلی جز یک دموکراسی واقعی، با حضور آوارگان و اخراج شدگان از ۱۹۴۸ تا کنون، برای رسیدن به صلح پایدار نمی‌توان متصور بود.^{۳۳} پایه اصرار دارد که نه تنها چنین راه‌حلی عقیده‌ای افراطی و انقلابی نیست، بلکه نادیده گرفتن آن یعنی دنیای غرب اصول خود را نادیده گرفته و برای فلسطینیان استثنای قائل شده است با اینکه صراحتاً در قطعنامهٔ ۱۹۴ سازمان ملل در دسامبر ۱۹۸۴ چنین حقی قید شده است. گفتمان صلح قدیمی که قبل از پیمان اسلو تا کنون توسط غرب ترویج شده این اصل بدیهی را نادیده گرفته است. نگرشی که هر دو طرف مناقشه را برابری داند آشکارا رابطه نامتوازن میان آن‌ها را نادیده می‌گیرد و کمکی به حل مسئله نمی‌کند. در واقع این رویکرد برای خوشامد اسرائیل طراحی شده بود تا کسی به آن نازک‌تر از گل نگوید و فلسطینیان باید هر چه را اسرائیل به آن‌ها مرحمت می‌کند بپذیرند بدون کوچک‌ترین حق اعتراضی. تقسیم اراضی فلسطین همدستی و مشارکت جهانی برای نابودی فلسطین است و به هیچ وجه نمی‌توان آن را پیشنهادی صلح‌جویانه تلقی کرد. ▶

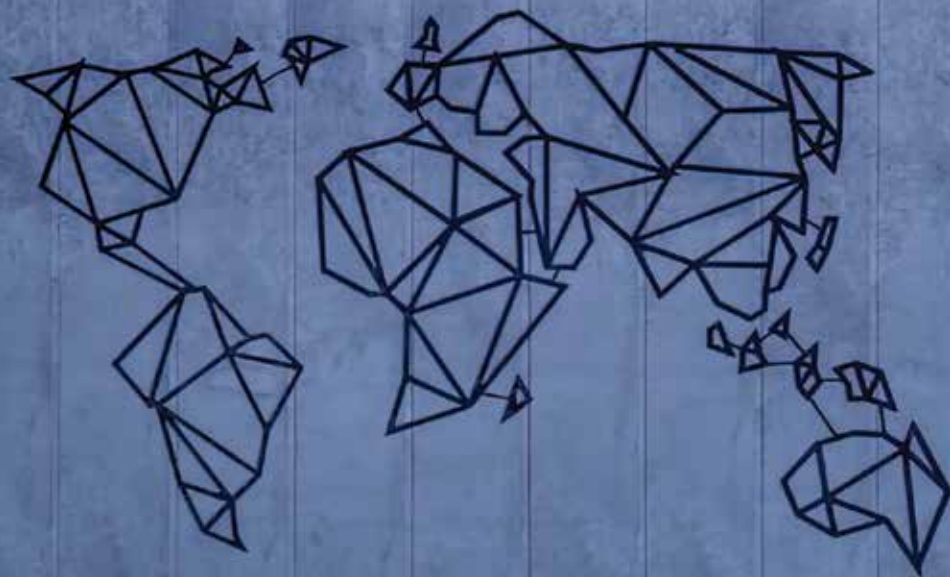
فلسطین از رود تادریا

پایه منتقد گفتمان صلحی است که در سال‌های اخیر، عمدتاً توسط ایالات متحده، ترویج شده است، گفتمانی مبتنی بر عبارات و اصطلاحاتی نظیر «یک سرزمین برای دو ملت»، «فرایند صلح»، «مناقشهٔ اسرائیل و فلسطین»، «نیاز به پایان دادن به خشونت از هر دو سوی مناقشه»، «مذاکرات» یا «راه حل» تشکیل دو دولت که بسط آن در عمل نه تنها نتوانسته است مانع ظلم و ستم اسرائیلی‌ها در کرانهٔ باختری و نوار غزه شود، بلکه در عمل به ابزاری برای خریدن زمان و اعمال سیاست‌های صهیونیستی منجر شده است. پایه معتقد است اسرائیل از ۱۹۶۷، درست همان سالی که بسیاری از اراضی فلسطینی را به اشغال خود درآورد، همواره دنبال یافتن راهی بود تا بدون آنکه ساکنان اراضی اشغال شده را به عضویت اسرائیل درآورد و حق و حقوق شهروندی برای آن‌ها قائل شود بتواند آن اراضی را در اشغال خود داشته باشد. در تمام آن مدت اسرائیل خود را سرگرم «مذاکرات صلح» بی‌اساس کرد. اسرائیل در چند دههٔ اخیر به دقت میان سرزمین‌هایی که قصد دارد بر آن‌ها حکومت کند و سرزمین‌هایی که قصد دارد به طور غیرمستقیم بر آن‌ها سلطه داشته باشد تمایز قائل شده است و مهم‌ترین هدفی که در درازمدت دنبال می‌کند کاهش جمعیت فلسطینیان به کم‌ترین میزان ممکن است و برای نیل به این هدف از روش‌های گوناگونی نظیر پاکسازی نژادی و محاصره اقتصادی و جغرافیایی استفاده می‌کند. به همین دلیل است که هم اکنون کرانهٔ باختری رود اردن به دو ناحیهٔ یهودی‌نشین و فلسطینی تقسیم

Palestine: A Homeland Denied

این تصویر در سال ۱۹۷۹ در مسابقه «فلسطین: وطنی انکار شده» که توسط مرکز فرهنگی عراق در لندن حمایت مالی شده بود، برنده جایزهٔ اول شد.

غزه، «حقوق بین الملل» و «نظم بین المللی قواعد-محور»



۲۰۲۲، بایدن در یک یادداشت در نیویورک تایمز نوشت که اقدام روسیه در اوکراین «می تواند پایان نظم بین المللی مبتنی بر قواعد باشد». در سراسر این یادداشت بایدن هیچ اشاره ای به حقوق بین الملل ندارد. همین طور در کنفرانس مطبوعاتی در پایان نشست سران ناتو در مادرید، بایدن مجدداً به روسیه و چین هشدار داد که «دموکراسی های جهان از نظم مبتنی بر قواعد دفاع خواهند کرد». در این کنفرانس نیز وی هیچ نامی از حقوق بین الملل نمی برد. مثال دیگر سند استراتژی امنیت ملی آمریکا است که بایدن در ۱۲ اکتبر ۲۰۲۲ منتشر کرد و در آن اشارات مکرر به «نظم بین المللی قواعد-محور» به عنوان مبنای صلح و رفاه در جهان شده و تنها اشاره ای گذرا به حقوق بین الملل دارد. از این مثال ها و چندین نمونه دیگری توان آشکارا استنباط کرد که عدم اشاره به حقوق بین الملل و در عوض استناد مکرر به یک «نظم بین المللی مبتنی بر قواعد» از سوی ایالات متحده یک رفتار

برای مردمان غیرغربی، این تعبیر آشنایی است که حقوق بین الملل برساخته قدرت های غربی بوده و در درجه اول تأمین کننده منافع ایشان است. حقوق بین الملل که برای عامه مردم با مفاهیمی مانند عضویت دائم چند کشور در شورای امنیت، حق وتو و مانند آن تعریف شده از دید کشورهای جهان سوم بیشتر تأمین کننده منافع قدرت های بزرگ خصوصاً قدرت های غربی است، به خصوص که «قابلیت اجرا» در حقوق بین الملل اصولاً تابعی از ساختار قدرت در نظام بین المللی است. اما چند سالی است که به نظرمی رسد غربی ها از همین حقوق بین الملل غرب ساخته نیز عبور کرده اند. مقامات سیاسی کشورهای غربی، به ویژه و بیش از همه آمریکا، در سخنرانی ها و بیانیه های خود ترجیح می دهند هرچه کمتر از اصطلاح «حقوق بین الملل» استفاده کنند و به جای آن به کرات از اصطلاحی تازه ساخت، نامفهوم و مبهم به نام «نظم بین المللی مبتنی بر قواعد» یا نظم بین المللی قواعد-محور (در انگلیسی):



بهزاد صابری

دکتری حقوق و علوم سیاسی از
دانشگاه تهران، عضو حقوقدان تیم
مذاکرات هسته ای در دوران وزارت
محمدجواد ظریف



▼ جولی بیشاپ وزیر امور خارجه استرالیا، سال ۲۰۱۸ در مؤسسه سلطنتی روابط بین المللی در مورد چالش‌هایی که استرالیا در دفاع از نظم بین‌المللی قواعد محور و آزادی‌های لیبرال در دوران ناپایداری جهانی با آن روبرو است، سخنرانی کرد.

▼ «نظم بین‌المللی قواعد-محور» مفهومی است مبتنی بر قواعد یک «نظم بین‌المللی لیبرال»، بر اساس اصول حکومت‌داری دموکراتیک، حمایت از حقوق فردی، اقتصاد آزاد و حاکمیت قانون، و مشخصه‌های اصلی آن را حقوق بشر (در تعبیر غربی آن)، آزادی، چندجانبه‌گرایی، امنیت جمعی و جریان آزاد کالا تشکیل می‌دهد.

فردی، اقتصاد آزاد و حاکمیت قانون، و مشخصه‌های اصلی آن را حقوق بشر (در تعبیر غربی آن)، آزادی، چندجانبه‌گرایی، امنیت جمعی و جریان آزاد کالا تشکیل می‌دهد^۲ که البته در عمل همین مفاهیم نیز همواره از زاویه دید منافع مورد تفسیر و تأویل قرار می‌گیرد.

به نظر می‌رسد در درجه نخست آمریکا و در درجات دیگر سایر کشورهای غربی (به شمول کشورهایمانند ژاپن، استرالیا و کره جنوبی که به لحاظ سیاسی جو منظومه غرب محسوب می‌شوند)، به رغم تأثیرات مبنایی‌ای که خود در شکل‌گیری حقوق بین‌الملل معاصر داشته‌اند و به رغم نفوذی که در سازمان‌های بین‌المللی دارند، از قیودی که قواعد همین حقوق بین‌الملل بر رفتار آن‌ها تحمیل کرده خرسند نیستند. این ناخرسندی صرفاً خود را در استفاده از کلمات و عبارات نشان نمی‌دهد، بلکه تحلیل عملکرد این دولت‌ها در قبال قواعد حقوق بین‌الملل و تصمیمات ارگان‌های سازمان‌های بین‌المللی مؤید این نتیجه‌گیری است. خروج آمریکا از شورای حقوق بشر و یونسکو به دلیل انتقاد از اسرائیل، حمله بی‌سابقه آمریکا به دیوان کیفری بین‌المللی به دلیل ورود این دیوان به پرونده افغانستان، محکومیت‌های متعدد آمریکا در دیوان بین‌المللی دادگستری در پرونده‌هایی که از سوی کشورهایمانند نیکاراگوئه، مکزیک، آلمان و جمهوری اسلامی ایران علیه این کشور طرح شده بود و البته با بی‌اعتنایی آمریکا به حکم دیوان همراه شد، ناخرسندی آمریکا از نظر مشورتی دیوان در موضوعاتی مانند دیوار حائل، نارضایتی شدید آمریکا از گزارش‌های گزارشگران ویژه حقوق بشر سازمان ملل در خصوص رژیم صهیونیستی و موارد متعدد دیگر نمونه‌هایی هستند که نشان می‌دهند برای این کشور «حقوق بین‌الملل» تنها تا زمانی ارزش داشت که تأمین‌کننده منافع آمریکا و متحدان آن باشد. لذا آمریکا، ضمن تداوم استفاده از ابزار حقوق بین‌الملل و سازمان‌های بین‌المللی برای فشار بر کشورهای مقابل،

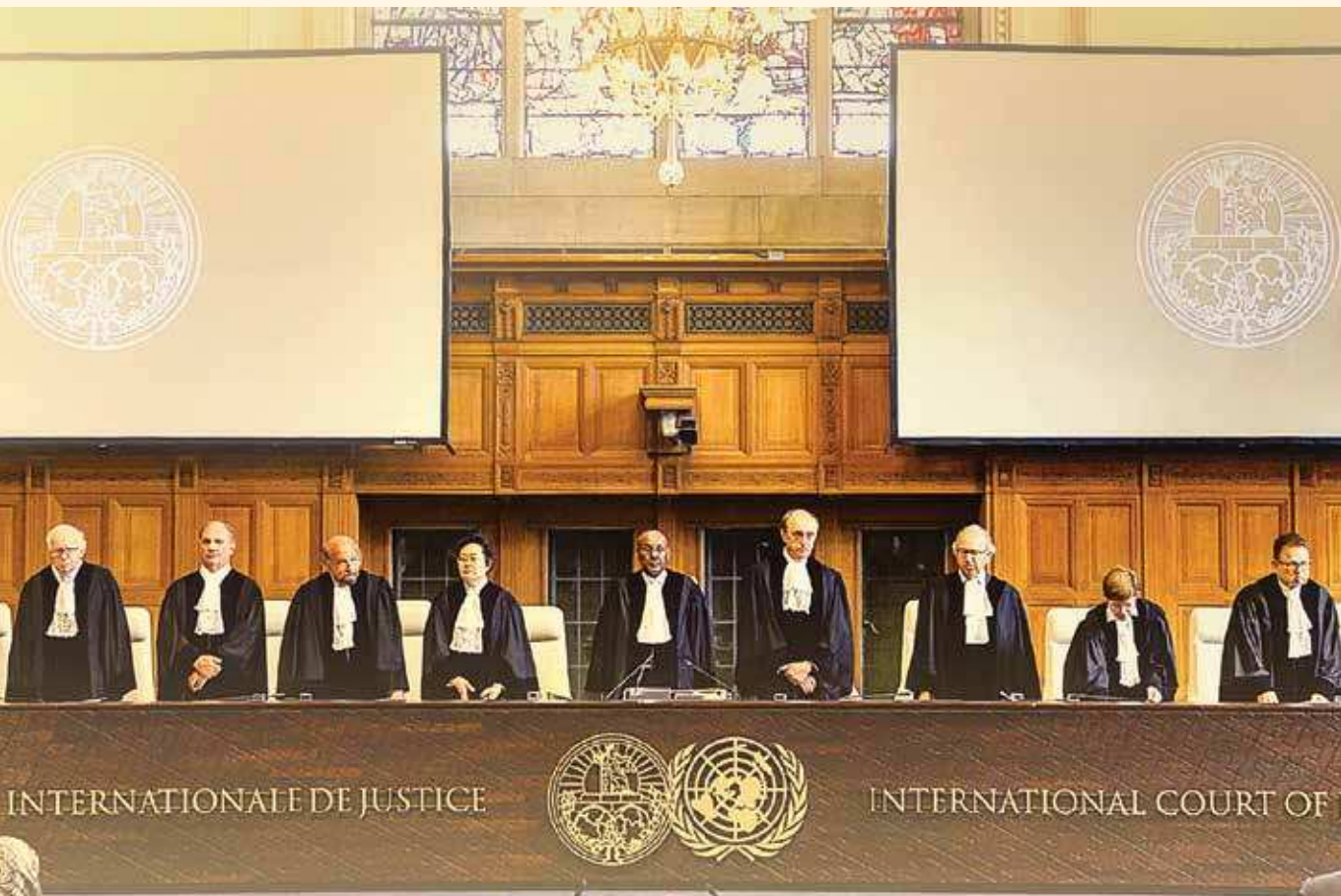
آگاهانه و عمدانه است. به تعبیر استفن والت، استاد مدرسه کندی دانشگاه هاروارد، مقامات آمریکایی آن قدر از این اصطلاح در صحبت‌ها و مکتوبات خود استفاده می‌کنند که «گویی این امر جزء شرایط اداری لازم برای تصدی مقامات بالا در دولت آمریکا شده است»^۱.

آمریکایی‌ها خود و متحدان خود را حافظ و ضامن این چنینی نظم معرفی می‌کنند و رفتار دیگران را با این معیار سنجیده و قضاوت می‌کنند. طرفه آنکه این اصطلاح، که معیار و سنجه ارزیابی رفتار سایر دولت‌ها قرار گرفته، فاقد هرگونه تعریف جامع و مانع چه در سطح بین‌المللی و چه لاقدر در ادبیات دانشگاهی و علمی است. در هیچ کتاب مرجع حقوق بین‌الملل تعریفی از این اصطلاح به دست نمی‌آید و البته انتظاری هم نباید داشت که این مفهوم در کتاب‌های حقوق بین‌الملل تعریف شده باشد، چرا که اساساً این عنوان به منزله یک جایگزین آمریکایی در مقابل حقوق بین‌الملل محسوب می‌شود. در غیر این صورت، نیازی به جعل و استفاده مکرر از این اصطلاح نبود و می‌شد به «حقوق بین‌الملل» ارجاع داد. مشخص نیست این «قواعد» که قرار است مبنا و پایه نظم بین‌المللی باشند کدام‌اند و چه کسی یا چه دولت‌هایی این قواعد را وضع کرده است. برخلاف حقوق بین‌الملل که منابع اصلی آن (معاهدات و عرف بین‌المللی) تا حدود زیادی مشخص است و مبنای شکل‌گیری آن در رضایت و خواست (صریح یا ضمنی) دولت‌هاست، معلوم نیست آیا خواست و رضایت دولت‌ها در شکل‌گیری این دسته از «قواعد» منظور می‌شود یا خیر؟ و اگر بلی، خواست و اراده کدام دولت‌ها؟ چگونه؟ چگونه می‌توان دولت‌ها یا سایر بازیگران بین‌المللی را به پایبندی به مجموعه‌ای از قواعد فراخواند که هیچ‌کجا احصا نشده و منبع مشخصی ندارند. آنچه از نوشته‌های برخی نویسندگان غربی برمی‌آید، «نظم بین‌المللی قواعد-محور» مفهومی است مبتنی بر قواعد یک «نظم بین‌المللی لیبرال»، بر اساس اصول حکومت‌داری دموکراتیک، حمایت از حقوق



دست به کار بر ساختن تاسیس جدیدی به نام «نظم مبتنی بر قواعد» شد تا دستاویز بهتری برای توجیه رفتارهای خود و انتقاد از عملکرد کشورهای مقابل در اختیار داشته باشد. این تاسیس، از آنجا که برخلاف حقوق بین الملل فاقد یک ساختار منسجم و شفاف است، قدرت مانور آمریکا و متحدان او را افزایش داده و قابلیت انعطاف فراوان دارد؛ لذا هرکجا اقتضا کند، می تواند از حقوق بین الملل بهره ببرد و هرکجا حقوق بین الملل را مانع یا ناکافی برای مقاصد خود تشخیص دهد، به واژه تعریف نشده و مبهم و موسع «قواعد» متوسل شود. در این نظم، به موازات تلاش حداکثری برای استفاده از سازمان های بین المللی (به عنوان نهادهای تاسیس شده ذیل حقوق بین الملل)، از کلوب ها و جمع های سازمان نیافته ای از کشورهای هم سو (مانند گروه هفت) و یا «ائتلاف» های مقطعی و مناسبتی برای پیشبرد اهداف استفاده می شود. ابزارهایی مانند تحریم های یک جانبه فراسرزمینی که فاقد هرگونه مبنا در نهادهای بین المللی مانند شورای امنیت هستند در خدمت این نظم ادعایی درآمده اند. در این نظم مبتنی بر «قواعد»، یک اقدام از سوی کشوری که در گروه مقابل قرار دارد مصداقی برای تهدید نظم قلمداد می شود و اقدام

❖ دیوان بین المللی دادگستری
واقع در کاخ صلح شهر لاهه در هلند.



مشابه و یا حتی بدتر از آن از سوی کشوری هم سو توجیه شده و از آن دفاع می‌شود.

با این مقدمه نسبتاً طولانی اما ضروری، می‌توان نگاه دوباره‌ای به بحران خونین غزه انداخت و کانون اصلی تهدید را شناسایی کرد. در جنگی که در غزه جریان دارد، از زوایای مختلف حقوق بین‌الملل می‌توان به بحث و بررسی پرداخت. شاخه اصلی حقوق بین‌الملل، که در زمان درگیری‌های مسلحانه کاربرد دارد و قبل‌تر با عنوان حقوق مخاصمات مسلحانه شناخته می‌شد، در دوران جدید معمولاً با نام «حقوق بین‌الملل بشردوستانه» یا *International Humanitarian Law* معرفی می‌شود. ذیل این شاخه از حقوق بین‌الملل، در ارتباط با هر درگیری مسلحانه، دو سرفصل کلی و مستقل از هم مدنظر قرار می‌گیرد. سرفصل نخست مقرراتی هستند که بر اساس آن‌ها قانونی بودن یا نبودن آغاز جنگ سنجیده می‌شود. در این گروه از مقررات که با نام لاتین *Jus ad bellum* شناخته شده، شرایط حقوقی‌ای که بر اساس آن دست‌بازیدن به جنگ مجاز شمرده می‌شود (از قبیل دفاع از خود) مشخص می‌شود. اما ذیل سرفصل دوم مقررات ناظر به نحوه رفتار در زمان جنگ (فارغ از اینکه کدام طرف در بروز جنگ مقصر بوده باشد) مشخص می‌شود. به عبارت دیگر، اینکه از بین طرف‌های درگیر کدام یک متجاوز یا مدافع بوده‌اند و کدام طرف در توسل به زور مطابق حقوق بین‌الملل عمل کرده یک بحث است و، به طور کاملاً مستقل از این بحث، اینکه طرف‌های درگیر در زمان درگیری چه قواعدی را باید مراعات کنند بحث دیگری است. بر این اساس، اگرچه میان کشورهای مختلف بر اساس مواضع‌شان در قبال مسئله فلسطین، اختلاف نظرهای متعددی در خصوص مشروعیت حقوقی عملیات طوفان الاقصی و اقدامات نظامی سبعانه رژیم صهیونیستی وجود دارد (از جمله اینکه آیا می‌توان برای این رژیم به عنوان «نیروی اشغالگر» اصولاً حق دفاع مشروع قائل شد)، اما تمام این اختلاف‌نظرها مربوط به سرفصل اول، یعنی حقوق ناظر بر آغاز جنگ، است و هیچ تأثیری در سرفصل دوم، یعنی مقررات ناظر بر نحوه رفتار در زمان جنگ، ندارد. ذیل سرفصل دوم اصول اساسی‌ای وجود دارد که در حقوق بین‌الملل بشردوستانه تثبیت شده است، از جمله اصل ضرورت، اصل تفکیک میان نیروی جنگنده با غیرجنگنده و اصل تناسب در به کارگیری زور. وفق این مقررات که بخش عمده‌ای از آن‌ها در کنوانسیون‌های ژنو ۱۹۴۹ و پروتکل‌های آن‌ها به شکل مدون درآمده و بسیاری از آن‌ها به عرف بین‌المللی راه یافته‌اند، تردیدی در این نیست که مجموعه اقدامات نیروهای اسرائیلی علیه غزه کلکسیونی از موارد نقض فاحش حقوق بین‌الملل بشردوستانه را به وجود آورده است که هم به لحاظ تنوع تخلفات و هم به لحاظ شدت و گستردگی منحصر به فرد محسوب می‌شود. با قاطعیت می‌توان گفت در دهه‌ها در هیچ درگیری مسلحانه‌ای این میزان از موارد نقض مقررات بین‌المللی، آن‌هم با این شدت و با این وسعت، دیده نمی‌شود.

از سوی دیگر، با بدنه دیگری از حقوق بین‌الملل به نام حقوق بین‌الملل کیفری مواجهیم که موارد مشخصی از عدم رعایت حقوق بشر و عدم رعایت حقوق بشردوستانه را به عنوان جنایات بین‌المللی در قالب نسل‌کشی، جنایت علیه بشریت و جنایات جنگی جرم‌انگاری کرده است. مروری بر اقدامات سران و

نظامیان اسرائیلی در قبال غزه نشان می‌دهد این اقدامات نه تنها نقض فاحش حقوق بشردوستانه از سوی این رژیم هستند، بلکه به آستانه احراز جنایت بین‌المللی برای آمرین و مباشرین رسیده و موجب بروز مسئولیت فردی کیفری شده‌اند. محاصره کامل نوار غزه و قطع دسترسی ساکنان آن به آب، غذا، دارو، سوخت و خدمات درمانی، حملات عمده علیه جمعیت غیرنظامی، عدم رعایت اصل ضرورت و اصل تناسب، حمله به مکان‌های حفاظت شده بین‌المللی از جمله بیمارستان‌ها و موارد متعددی از این دست نمونه اقدامات انجام شده‌اند که هم مصداق نقض مقررات حقوق بشردوستانه از سوی رژیم اسرائیل و هم موجب ایجاد مسئولیت کیفری بین‌المللی برای سران و نظامیان این رژیم محسوب می‌شوند. اما این همه نیست. از دید نگارنده، دهشتناک‌تر و تأسف‌بارتر از تمام این جنایات وحشیانه و تمام این موارد نقض مقررات بین‌المللی این واقعیت است که سران اسرائیل با وقاحت هرچه تمام قصد و نیت خود برای ارتکاب این جنایات را در علن جار زده و می‌زنند و هیچ ابایی از طرح آشکار اقدامات جنایتکارانه خود ندارند.

سران این رژیم به طور آشکار از مردمان غزه به عنوان «حیوان انسان‌نما» نام می‌برند و به اذعان خودشان بدون ذره‌ای شرم به سربازان خود گفته‌اند: «اسرائیل هر محدودیتی را در این جنگ برداشته است» و بدین گونه آن‌ها را مجاز می‌نمایند - و بلکه ملزم می‌کنند - که در ارتکاب جنایت علیه هر شخص و مکان هیچ قوانین و مقررات قانونی و اخلاقی‌ای را رعایت نکنند. نتانیا هو آشکارا این جنگ را «جنگ بین فرزندان نور با فرزندان ظلمت» توصیف می‌کند و نیروهای او فرزندان بی‌گناه فلسطینیان را در خانه‌ها و مدارس و حتی در بیمارستان‌ها هدف قرار می‌دهند. اسرائیل «محاصره کامل» غزه و قطع دسترسی مردم آن به غذا، دارو، آب و انرژی را که نقض آشکار حقوق بین‌الملل و مصداق بارز جنایت جنگی است رسماً و علناً در بیانیه‌ها و سخنرانی‌ها اعلام می‌کند و تا آنجا پیش می‌رود که وزیر این رژیم در برابر درخواست‌ها برای ارسال کمک‌های بشردوستانه به غزه می‌گوید: «به جای کمک به نوار غزه، باید صداهن مواد بمب وارد منطقه شود». این بی‌پروایی در اذعان به جنایات و این دهن کجی آشکار به حقوق بین‌الملل در برابر چشمان جهان از اصل ارتکاب این جنایات فبیح‌تر و دردناک‌تر است. حمایت تمام عیار جهان غرب، به ویژه آمریکا، از این نحو رفتار رژیم صهیونیستی و پافشاری بر مخالفت حتی با آتش بس و تأکید بر ادامه عملیات نظامی تا زمان حذف حماس به رغم تمام آسیب‌هایی که به مردم عادی و کودکان وارد می‌شود نشان دهنده جنبه‌های عملیاتی «نظم بین‌المللی مبتنی بر قواعد» است که آمریکا آن را ملاک سنجش رفتار خودی‌ها، رقبا و مخالفین قرار داده است. مطابق با این دیدگاه، اگر هر اقدام و رفتاری در جهت تثبیت «نظم بین‌المللی» مطلوب غرب باشد، رفتاری بقاعده است و از آن حمایت می‌شود، و لویان رفتار در تعارض آشکار با حقوق بین‌الملل باشد. و اگر رفتاری در جهت مغایر نظم مطلوب غرب باشد، آن رفتار تقبیح و محکوم می‌شود، و لوی هیچ تعارضی با مقررات حقوق بین‌الملل نداشته باشد. به نظم بین‌المللی مبتنی بر قواعد (!) خوش آمدید. ▶

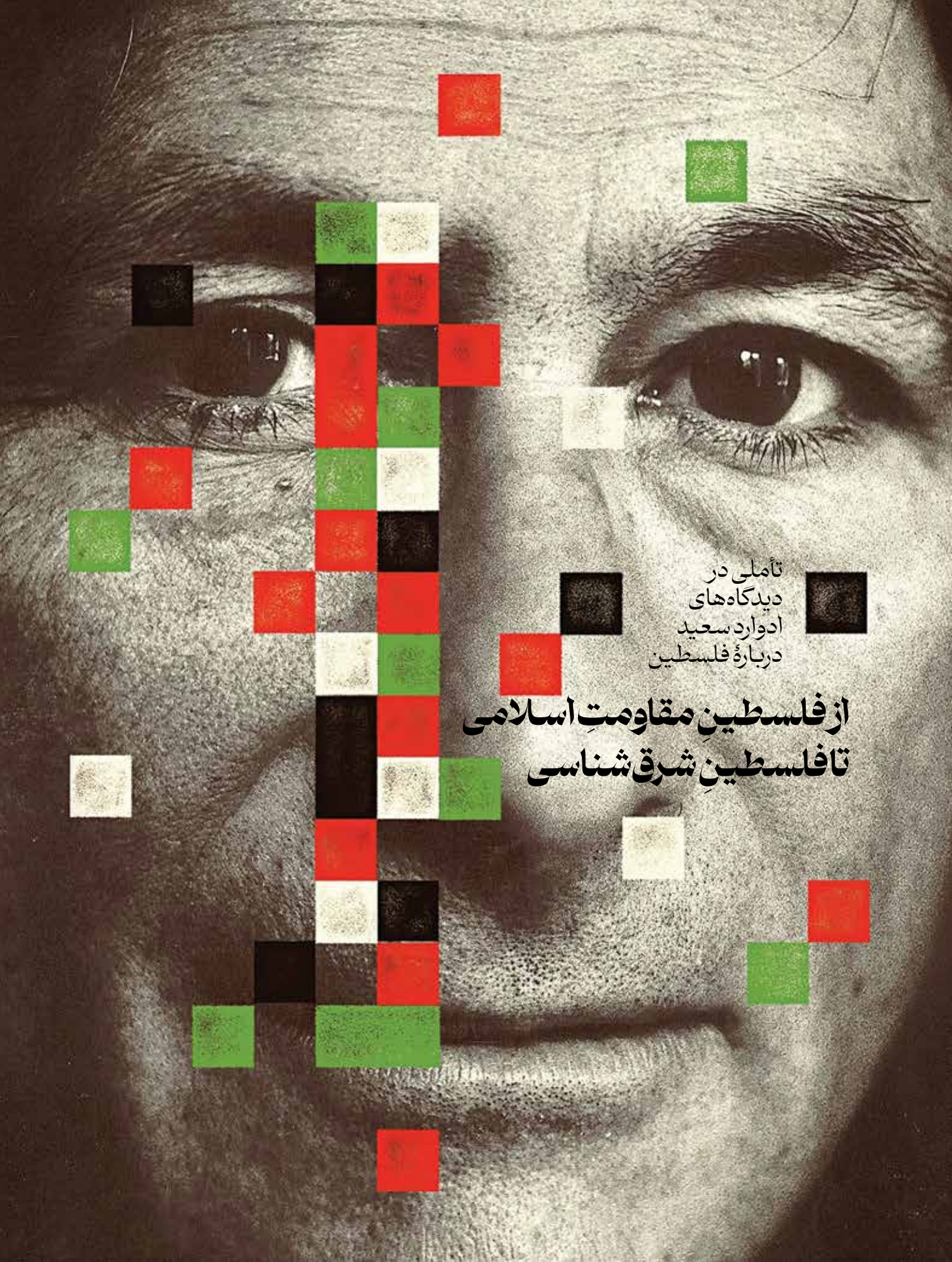
پی‌نوشت

1. S. Walt, 'China Wants a "Rules Based International Order," Too', *Foreign Policy*, 31 March 2021.

2. M. Jorgensen, 'The Jurisprudence of the Rules-Based Order: The Power of Rules Consistent with but not Binding under International Law', (2022) 22 *Melbourne Journal of International Law* 221.

و نیز:

D. Lake, L. Martin and T. Rice, 'Challenges to the Liberal Order: Reflections on International Organization', (2021) 75 *International Organization* 225.



تأملی در
دیدگاه‌های
ادوارد سعید
دربارهٔ فلسطین

از فلسطین مقاومت اسلامی
تا فلسطین شرق شناسی

۱. مقدمه

ادوارد سعید، که معمولاً در ایران با کتاب شرق‌شناسی‌اش شناخته می‌شود، در میان دیگر پژوهشگران پسااستعماری موقعیت ویژه‌ای دارد و این موقعیت ویژه به جهت روایت خاصی است که او از نسبت میان مسئله فلسطین و جهان مدرن غربی ارائه داده است. سعید (۱۹۳۵-۲۰۰۳)، به لحاظ هویتی و شخصی، متولد دوره‌ای از تاریخ فلسطین است که استقلال فلسطین گرفتار استعمار بریتانیاست و از این جهت، او اساساً متولد جهان استعماری است. او خودش این موقعیت خاص را این‌طور روایت کرده است: «من با اسمی بریتانیایی و نام خانوادگی‌ای عربی، به‌طور آزاددهنده‌ای در سالیان نخست زندگی‌ام در فلسطین و بعدها در مصر، دانش‌آموزی غیرعادی به‌شمار می‌رفتم؛ با نامی انگلیسی و گذرنامه‌ای آمریکایی و با این همه بدون هویتی مشخص. عربی زبان مادری‌ام و انگلیسی زبان مدرسه‌ای من بود، پیوندی غیرقابل تفکیک که هرگز بی‌نبردم کدام‌یک از آن‌ها زبان نخست من است».

با این حال، رشد فکری و نویسندگی سعید، به لحاظ زمانی و تاریخی، در دوره‌ای رقم می‌خورد که پس از جنگ جهانی دوم انواع رویکردهای انتقادی نسبت به تجدد و مدرنیته سده‌های قبل در اروپا و آمریکا رایج شده است. از همکاری با ژان-پل سارتر و سیمون دوبووار تا رفاقت‌هایش با میشل فوکو و تأثیر بسیار زیادی که از ایده «گفت‌مان» او پذیرفته است، می‌توان آن شرایط تاریخی را که به لحاظ فکری تجربه کرده است دریافت. از این جهت، ادوارد سعید را می‌توان متفکری در آستانه‌ی درک موج‌گسترده پست‌مدرنیسم غربی دانست که متأثر از ایده‌های رایج این دوره اعم از اگرستانسالیسم، پساساختارگرایی، ساختارزدایی، هرمنوتیک و پدیدارشناسی است؛ با این حال سعید دقیقاً از همین موقعیت متکثر پست‌مدرن راه‌گریزی می‌جوید تا به جهانی برون از جهان غربی بگریزد. شرق‌شناسی (۱۹۷۸) که پس از کتاب آغازها: التفات و روش (۱۹۷۵)، که کتابی عمدتاً علمی است، سومین کتاب منتشرشده از سعید است، علاوه بر آنکه با نام او گره خورده و نقطه کانونی شهرت علمی اوست، نشانگر نقطه گسستی میان او



محمد رضا قائمی نیک

عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

و بسیاری از اندیشمندان پست‌مدرنی است که فراروی از تجدد سده‌های هجده و نوزده را در خود اروپا و غرب دنبال می‌کردند. سعید برخلاف متفکرینی که رفاقت‌دیرینه‌ای با آن‌ها داشته و فهرستی از آن‌ها را مانند سارتر، سیمون دوبووار، امانوئل لوبناس و... می‌توان در مهمانی خانه میشل فوکو به میزبانی سارتر یافت، با نوشتن شرق‌شناسی میدان نقد مدرنیته را به کلیت تفکر غرب در نسبت با شرق بسط داد.

با این حال، انتشار فوری و سریع کتاب مسئله فلسطین (۱۹۷۹)، با فاصله یک سال پس از انتشار شرق‌شناسی، می‌تواند بیانگر آن باشد که سعید در حین جمع‌آوری اطلاعات، فیش‌ها و به‌طور کلی نوشتن شرق‌شناسی گوشه‌چشمی به مسئله فلسطین، یعنی زادگاهش، هم داشته است. این گوشه‌چشم سعید به فلسطین و اسلام، در ضمن توجه او به شرق‌شناسی، در دیگر آثار او نیز امتداد یافت. او در سال ۱۹۸۶، تجربه کتاب مسئله فلسطین را با تأکید بیشتر در فراتر از واپسین آسمان پیگیری کرد. او از حیث عملی نیز در سال ۱۹۹۱ از عضویت در شورای ملی فلسطین، که از سال ۱۹۷۷ در آن عضویت داشت، به خاطر اعتراض به توافق اسلو کناره‌گیری کرد. به‌زعم او، توافق اسلو «ابزاری برای تسلیم فلسطینیان» بود که به تشکیل یک دولت واقعاً مستقل فلسطینی و صلحی پایدار در منطقه نمی‌انجامید؛ سعید تا همیشه مخالف یاسر عرفات باقی ماند. این اقدامات عملی حتی باعث شد تا او از سوی جامعه مدافع یهودیان (IDL) نازی خوانده شود و دفتر کارش در دانشگاه در سال ۱۹۸۵ به آتش کشیده شود. سعید در سال ۱۹۹۴ با انتشار کتاب سیاست سلب مالکیت: مبارزه برای تعیین سرنویشت فلسطین، ۱۹۶۹-۱۹۹۴ نشان داد که توافق اسلو نسبت به مسئله شهرک‌سازی‌ها بی‌تفاوت بوده و کنایه‌اش به یاسر عرفات درباره ارزان فروختن حق بازگشت آوارگان فلسطینی به مناطق اشغال شده درست بوده است. او با نگارش صلح و نارضایتی‌های آن: مقالاتی درباره فلسطین در روند صلح خاورمیانه ایده‌هایش را درباره صلح حقیقی در مسئله فلسطین مطرح ساخت و پراپنده‌اش مبنی بر شهروندی مسالمت‌آمیز فلسطینی-اسرائیلی تأکید کرد. سعید توجهش به توافق اسلو را در



پایان روند صلح: اسلو و پس از آن (۲۰۰۰) مورد تأکید قرار داد و در آخرین اثرش درباره فلسطین، از اسلو تا عراق و نقشه راه: مقالات نیم‌نگاهی به جنگ خلیج و حمله آمریکا به عراق در جریان اشغال کویت داشت. سعید حتی در آخرین سال عمرش همراه با حیدر عبدالشافی، ابراهیم دکاک و مصطفی برقوتی «ابتکار ملی فلسطین یا الموبادر» را تأسیس کرد که تلاشی بود برای ایجاد راه‌سومی در سیاست فلسطین و بدیل اصلاح‌گرایی دموکراتیک برای فتح و حماس. با این حال، برای درک مواضع فکری سعید نسبت به مسئله فلسطین در جهان معاصر باید نقطه آغاز تکوین فکری او را در شرق‌شناسی دنبال نمود.

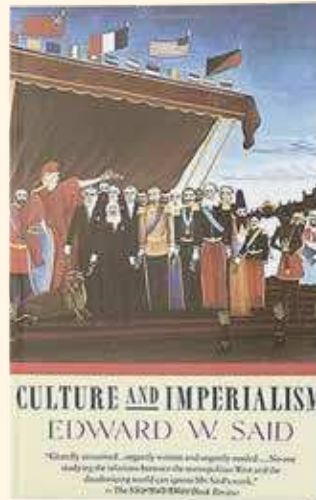
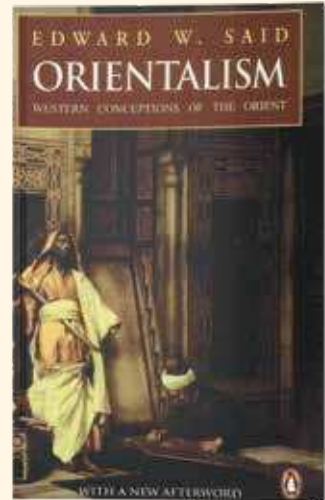
+

۲. مروری بر شرق‌شناسی ادوارد سعید

ادوارد سعید با بهره‌گیری از آرای میشل فوکو در آثارش همچون دیرینه‌شناسی دانش و مراقب و تنبیه ماهیت شرق‌شناسی‌اش را به‌طور خلاصه «نوعی از سبک غربی در رابطه با ایجاد سلطه، تجدید ساختار، داشتن آمریت و اقتدار بر شرق» تعریف می‌کند. سعید با تأثیر از ایده فوکو در حقیقت میراث مارکسی و نیچه‌ای را در طرح ایده‌های بدیلی برای استمرار تجدد و نقد تجدد قرن نوزدهمی به ارث می‌برد. او با این حال می‌کوشد به مثابه یک پژوهشگر پسااستعماری فلسطینی در جایی برون از تجدد غربی بایستد و توضیح دهد که چگونه ایده شرق‌شناسی در غرب شکل گرفت. بنابراین، اگرچه مهم‌ترین اثر او شرق‌شناسی است، اما رویکرد او «ضد شرق‌شناسی» قلمداد می‌شود. ایده اصلی شرق‌شناسی را می‌توان با تکیه بر چهار بخش «زمینه‌های شکل‌گیری شرق‌شناسی در غرب، مخصوصاً قرن هجدهم»، «اصول شرق‌شناسی»، «نمونه‌هایی از شرق‌شناسی غربی‌ها برای روشن شدن مسئله» و «تعریف شرق‌شناسی با نظریه ویژگی‌های نهادی آن» توضیح داد.

۱،۲. زمینه‌های شرق‌شناسی در سده هجدهم در نسبت با فلسفه تاریخ تجدد

با نظر به تأثیرپذیری سعید از تبارشناسی و تحلیل گفتمان فوکو روشن است که او ناگزیر است که تبار ایده شرق‌شناسی را در خود غرب جست‌وجو کند، به همین



دلیل سعید نیز عناصر شرق شناسی را در نسبت با تحولات دوره تکوین مدرنیته، مخصوصاً از حیث تلقی اش نسبت به شرق در سده هجدهم، مورد توجه قرار می دهد. همان طور که می دانیم باتکوین فلسفه های تاریخ تجدید غربی در این سده امکان مطالعه سنت گذشته و شرق به مثابه ابژه علم غربی مهیا گردید. از نظر سعید ظهور زمینه های عناصر بسط و توسعه فرهنگ غربی در خاور دور، ژاپن، اقیانوس آرام، چین و دیگر سرزمین ها و همچنین تقابل تاریخی ای که از دوره جنگ های صلیبی شکل گرفته است، ظهور تاریخ گرایی افرادی نظیر ویکو، هردر، هامان و نظایر آن ها و در نهایت تمایل و جانب داری نظریات رایج در قرن هجدهم مهم ترین عوامل شکل گیری گفتمان شرق شناسی در سده هجدهم هستند. همان طور که می دانیم، جهان مدرن در عین اینکه نسبتی با جهان مسیحی، مخصوصاً از حیث فلسفه تاریخ دارد،^{۲۸} اما در نفی جهان مسیحی، مخصوصاً مسیحیت قرون وسطی، شکل گرفته است. از نظر سعید، شرق شناسی محصول فراروی از تعارض اسلام و مسیحیت و قرار گرفتن در موضع معرفتی مطالعه شرق و اسلام است، موضعی که بیرون از چارچوب مسیحی رایج در قرون وسطی برای مطالعه شرق و اسلام قرار دارد. این دیدگاه با نظر به مقوله طبقه بندی، که پس از علم مدرن در علوم انسانی رایج شده بود، امکان طبقه بندی شرق و مقولات شرقی را فراهم ساخت.

مطابق با مکانی که علوم انسانی ایجاد کرده بود، انسان مدرن فارغ از انکا به معارف و حیانی دست به طبقه بندی طبیعت و انسان در انواع مختلف زد که از نمونه های آن می توان در زیست شناسی به منشأ انواع داروین و در علوم انسانی و اجتماعی به دوره بندی های تاریخی افرادی نظیر هگل، کنت، تورگو و نظایر آن ها اشاره کرد.^۹ مجموعه این زمینه ها باعث می شود که سعید ادعا کند عمده واکنش غرب در برابر جهان اسلام از قرن هجده به بعد متأثر از شرق شناسی بوده است.^{۱۰}

۲.۲. اصول شرق شناسی سعید

سعید معتقد است گفتمان شرق شناسی ای که در سده هجدهم ظهور کرده دارای اصولی است. مطابق اصل اول، شرق شناسی بین شرق و غرب به نحو مطلق و منظمی تفاوت و تمایز می نهد. بنابر اصل دوم، که مطابق دیدگاه پست مدرن سعید است، باز نمایی های شرق برای غربی ها نه برواقعیت جوامع شرقی، بلکه مبتنی بر تفاسیر متنی و ذهنی از آن ها شکل گرفته اند. سعید در ذیل اصل سوم متذکر می شود که این تفاسیر شرق را لا یتغیرو یکنواخت و ناتوان در تعیین هویت خود تصویر کرده اند و در نهایت، در اصل چهارم، به ویژگی وابستگی و فرمانبرداری محض شرق از غرب در تصویر شکل گرفته از شرق در شرق شناسی اشاره می کند.^{۱۱}

۳.۲. نمونه هایی از آثار شرق شناسی غربی
سعید برای توضیح مرادش از گفتمان

شرق شناسی به نمونه هایی از آثار کلاسیک این حوزه اشاره می کند. نمونه اول شرق شناسی بر اساس قدرت استبدادی است که نمونه های آن نامه های ایرانی منتسکیو، شیوه تولید آسیایی مارکس و استبداد شرقی کارل ویتفولگ است.^{۱۲} نمونه دوم با مؤلفه فقدان تغییر اجتماعی در شرق شناخته می شود؛ سیاست ارسطو، نامه های ایرانی و روح القوانین منتسکیو، ثروت ملل آدام اسمیت و فلسفه تاریخ هگل در این زمره می گنجد.^{۱۳} نمونه سوم با مؤلفه جنسیت و شهوترانی در شرق شناخته می شود؛ کتاب آداب و رسوم مصری های مدرن اثر اودارد لین، هلال و صلیب از رابورتون، آثار ریچارد برتون، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری وبر، دیالکتیک روشننگری آدورنو و هورکهایمر از این نمونه ها هستند.^{۱۴} آخرین نمونه با تأکید بر مؤلفه فقدان انضباط و عقلانیت شناخته می شود که مبتنی بر تحلیل های وبر از عقلانیت و دیوان سالاری در جوامع شرقی است.^{۱۵}

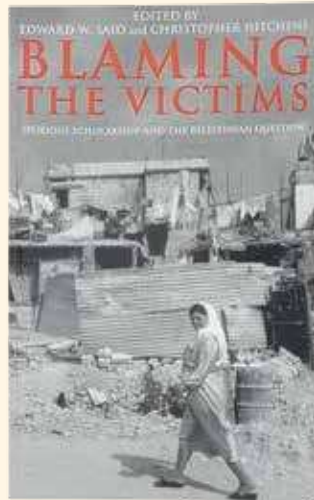
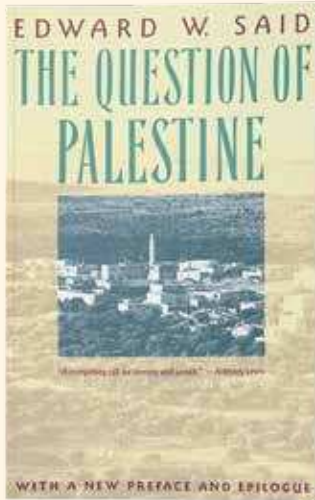
۴.۲. شرق شناسی به مثابه یک نهاد در غرب

ادوارد سعید برای توضیح و تبیین دقیق تر مرادش از شرق شناسی انواع تعاریف یا روایت های شرق شناسی را ذکر می کند، اما با نظر به چارچوب تحلیلی متأثر از فوکو، علی رغم توجه به اقتضات معرفت شناختی آن، به وجه نهادی شرق شناسی تأکید دارد. شرق شناسی به مثابه نوعی تبیین آکادمیک یا شرق شناسی به عنوان نوعی سبک فکری از تعاریفی است که هنوز گویای نظراصلی سعید نیستند،^{۱۶} بلکه سعید نظر به وجه نهادی شرق شناسی دارد. از نظر او، شرق شناسی نهاد تثبیت شده و دارای تشخیص مرتبط با شرق است که در غرب شکل گرفته و بر قلمروهای مختلف معرفتی و غیر معرفتی تأثیر گذار است.^{۱۷} سعید در دیگر آثارش نظیر فرهنگ و امپریالیسم این تصویر بر ساخته از شرق را به جوامع دیگر نظیر آفریقا، هند و خاور دور نیز بسط داد.

۳. سایه شرق شناسی بر مسئله فلسطین

روایت سعید از مسئله فلسطین ویژگی متمایزی نسبت به روایت های دیگر، از جمله روایت ناظر به منازعه اسلام و یهود،

سعيد به دنبال
راه حل سومی
می گشت که در آن،
مبثنی بر مفهوم
شهروندی، بتوان
یک نظام دومیستی
فلسطینی -
اسرائیلی ایجاد
کرد. بنابراین،
هرگونه پاکسازی
این سرزمین را، چه
برای کنار گذاشتن
صهیونیست ها و
چه فلسطینیان،
نکوهیده
می دانست.



دولتی فلسطینی-اسرائیلی ایجاد کرد. بنابراین، هرگونه پاکسازی این سرزمین را، چه برای کنار گذاشتن صهیونیست‌ها و چه فلسطینیان، نکوهدیه می‌دانست. تنها راه مبارزه در این منازعه باید معطوف به دموکراسی و حقوق برابر باشد تا در پرتو یک نظام سکولار همه اعضای آن جامعه به مثابه شهروندانی برابر زندگی کنند و به همین جهت حتی با روزه گارودی که تردیدهایی در اهمیت هولوکاست مطرح می‌کرد مخالفت می‌کند. او معتقد است که نمونه آندلس نمونه‌ای از اداره یک جامعه بر اساس ویژگی‌های چند فرهنگی، چند مذهبی و چند قومیتی بوده است که می‌تواند الگوی فلسطین فعلی باشد. به زعم او، اگر فلسطینیان به رنج و بدبختی دیگران، حتی کسانی که آنان را سرکوب می‌کنند، بی‌توجهی نشان دهند هرگز نمی‌توان انتظار داشت که جهان به رنج و بدبختی آنان توجه کند و به همین جهت، او بر رسمیت شناختن هولوکاست تأکید می‌کرد، اما از تبدیل شدن آن به بهانه‌ای برای مشروعیت اسرائیل به مثابه یک رژیم اشغالگر و غاصب تبری می‌جست.^{۳۳}

سعید در پایان روند صلح: اسلو و پس از آن، به دنبال ایجاد راه‌حلی برای تعادل قدرت میان طرفین منازعه فلسطین است و با استمرار نقدهایش به یاسر عرفات بر راه‌حل همزیستی مسالمت‌آمیز اعراب و یهودیان با برخورداری از حقوق برابر و شهروندی مشترک تأکید می‌کند. با این حال، او در

سعید در فراتر از واپسین آسمان می‌کوشد روایتی غیر شرق شناختی از فلسطین، مخصوصاً برای غربیان، ارائه دهد. در این روایت اولاً هویت فلسطینی‌ها به عنوان یک گروه انسانی که زندگی شان بسی پیچیده‌تر و متفاوت‌تر از تبلیغات سرسام‌آور است مورد تأکید قرار می‌گیرد و ثانیاً سعید بر چندگونگی تجربه‌ها و هویت‌های فلسطینی تأکید می‌کند. سعید در این اثر مؤکداً اشاره می‌کند که چگونه هویت فلسطینی‌ها در ماجرای حضور اسرائیل در این منطقه نفی شده است و چگونه روایت‌های بی‌شماری از زندگی فلسطینی‌ها، با نمایاندن گوشه‌ای از واقعیت به عنوان تمامی آن، به نفی گوناگونی زندگی فلسطینی‌ها منتهی گردیده است.

۴. راه سوم، همزیستی مسالمت‌آمیز فلسطینی-اسرائیلی

ادوارد سعید، از یک سو در مخالفت با پیمان اسلو و همچنین نقدهای بسیار شدیدی که نسبت به یاسر عرفات داشت و معتقد بود او منجر به تزییع حقوق فلسطینیان شده است و از سوی دیگر در نقد دیدگاهی که به بایکوت اسرائیلی‌ها و پاک شدن سرزمین فلسطین از آن‌ها گرایش داشتند، به دنبال راه‌حلی سوم می‌گشت که در آن، مبتنی بر مفهوم شهروندی، بتوان یک نظام

دارد زیرا با نظر به ایده شرق شناسی مسئله فلسطین برای ادوارد سعید مسئله‌ای در ذیل گفتمان شرق شناسی است که غرب مدرن آن را برساخته است. فارغ از تلاش‌های عملی ادوارد سعید در مقام یک روشنفکر برای مسئله فلسطین در آمریکا، از جمله جمع‌آوری امضاها و طومارهایی برای محکوم کردن شیوه‌های نژادپرستانه اسرائیل در کشتار، شهرک‌سازی، تخریب خانه‌ها و ایجاد اردوگاه‌های کار اجباری،^{۳۴} او می‌کوشید تا ذیل گفتمان شرق شناسی یا حتی مطالعات پسااستعماری تصویر عمیق‌تری از مسائل ستم‌دیدگان ارائه دهد و از افشاکردن فرهنگ توتالیتیر غربی برای دفاع از مظلوم بهره‌گیرد؛ هر چند دفاع او از فلسطین را نباید به حساب حس ناسیونالیستی گذاشت، زیرا سعید نقش روشنفکری خودش را نه بر عنصر آرامش مبتنی می‌کند و نه بر سازنده اجماع، بلکه بر فردی که «روی وجود خود شرط بندی می‌کند. مایل به پذیرش فرمول‌های آسان، کلیشه‌های آماده یا تأکیدات تملق‌آمیز دائمی و تعریف و تمجید از آنچه قدرتمندان می‌خواهند بگویند یا انجام دهند نیست»^{۳۵} روایت او از فلسطین روایتی در نسبت با جهان معاصر غربی و تحولات جهانی مدرنیته و پست مدرنیته است.

چنان که اشاره شد، سعید در شرق شناسی به عمق نگاه غربی درباره شرق می‌پردازد. از این جهت، افقی که سعید در تحلیل مسئله معاصر فلسطین در ارتباط با اسرائیل پیش می‌نهد مسئله فلسطین را نه صرفاً متعلق به خاورمیانه یا جنگ اعراب و یهودیت، بلکه مسئله‌ای برآمده از نگاه غربی مدرن و مترقی به شرقی عقب مانده و وحشی می‌داند. سعید خود به صراحت متذکر شده است که: «من معتقدم که ما نباید مسئله فلسطین را در چارچوب کاری که لابی عربی و لابی صهیونیستی انجام می‌دهند مطرح کنیم، بلکه باید در مهم‌ترین و خطرناک‌ترین چارچوب که خود جامعه آمریکاست مطرح کنیم».^{۳۶} این دیدگاه کاملاً با مواضع سعید در امپریالیسم و فرهنگ نیز سازگار است. فرهنگ امپریالیستی همچنان به جهان شرق در چارچوب شرق شناسی و تلقی از شرق به مثابه نماد تروریسم، عقب ماندگی و وحشی‌گری می‌نگرد و فلسطین نیز از این قاعده مستثنی نیست.^{۳۷}

کتاب بعدی، از اسلو تا عراق و نقشه راه، این راه حل را به ورای سرزمین های اشغالی می کشاند و در جریان جنگ های خلیج فارس و حمله ایالات متحده آمریکا به عراق متذکر می شود مادامی که تعادل قدرت و موازنه شرایط میان کشورهای غربی و کشورهای عربی برقرار نشود، نمی توان از صلحی پایدار سخن گفت.

+

۵. جمع بندی: اسرائیل، غده ای سرطانی یا امکانی در میان امکان ها

در این یادداشت سعی کردیم تا ارتباط میان ایده شرق شناسی سعید و دغدغه های پایدار و همیشگی او نسبت به فلسطین معاصر را به اقتضای اختصار این یادداشت مورد بررسی قرار دهیم. تحلیل سعید از ماجرای فلسطین که بیش از هفت دهه از آن می گذرد گامی بسیار روبه جلو در تحلیل این مسئله است، زیرا سعید با طرح این مسئله در نسبت با تحولات جهانی معاصر، مخصوصاً موج پسااستعماری پس از جنگ جهانی دوم که در اروپا و آمریکا توسط بسیاری از متفکرانی مطرح شد که خودشان بخشی از استعمارشدگان بودند، توانست تحلیلی از مسئله فلسطین ارائه دهد که آن را متناسب با شرایط جهان مدرن غربی ترسیم کند. اگر شرق شناسی گفتاری است که از سده هجدهم و براساس تلقی از شرق به مثابه قلمرویی عقب مانده، وحشی و بنابراین مستحق استعمار توسط غربی ها بر ساخته شده است، فلسطین نیز در دوره استعمار بریتانیا گرفتار چنین تلقی ای شده است و ظهور مسئله اسرائیل تابعی از این نگاه استعماری و شرق شناختی به فلسطین است. از این جهت، تحلیل سعید و حتی اقدامات عملی او همگی برای رفع این نگاه استعماری به فلسطین بوده است.

با این حال، نگاه پسااستعماری سعید در شرق شناسی نکته بسیار مهمی را نادیده می گیرد و آن تضاد ویژگی جهان شمولی تجدید غربی است. دکتر داوری اردکانی، که معتقد است شرق شناسی به دنبال گسست تاریخی هویت های غیر غربی است،^{۲۳} با طرح پرسشی از نسبت تجدید غربی با ادیان الهی نظیر اسلام و مسیحیت به ویژگی مسئله زایی در تجدید غربی اشاره می کند: «در دوران قبل از تجدید [و سکولاریسم غربی] مسیحیت و

اسلام مرزها را درمی نوردیدند و در سراسر روی زمین دین و آیین اقوام گوناگون می شدند. اما هیچ فرهنگی از چینی و مصری و یونانی و ایرانی جهانی نشد. تنها فرهنگ بشری که با سرعتی عجیب جهانگیر و فرمانروا شد ظواهر و جوهی از فرهنگ تجدید [و سکولاریسم غربی] بود. فرهنگ جدید با همه فرهنگ ها تفاوت دارد. فرهنگ های قدیم خاص هر قوم بوده و با تحولات بسیار آرام و تدریجی دوام می یافته اند، اما فرهنگ جدید بدون اینکه مردم اروپا انتظارش را داشته باشند با یک گسست عجیب تاریخی- فرهنگی در پایان قرون وسطی پدید آمد و با پدید آمدنش به دوران قرون وسطی پایان بخشید. اولین جلوه های این فرهنگ به وجهی تبیین نا پذیر در روح و جان نویسندگان و صاحب نظران و شاعران و فیلسوفان قرون پانزدهم و شانزدهم و هفدهم به وجود آمد و در قرن هجدهم مثلاً در تفکر کانت نام و صورت خرد منور الفکری و خرد قانون گذار پیدا کرد. گسترش آن هم از قرن هجدهم آغاز شد. فریبندگی اش در این بود که به حقوق بشر و آزادی و توانایی او وقع می نهاد اما به نظر نمی رسد که این صفت در انتشارش چندان مؤثر بوده باشد، بلکه تجدید با 'اصل پیشرفت' و نیروی گسترش یابنده به وجود آمده بود و نیروی گسترش را در درون خود داشت».^{۲۴} این طرح مسئله نشانگر ویژگی ای در تجدید غربی است که، هر چند سعید اشاراتی به آن می کند، اما گفتمان شرق شناسی به دلیل تأثیر از گفتمان پسااستعماری نمی تواند راه حلی برای عبور از آن ارائه کند. به تعبیر دیگر، اسلام شرق شناسی اگر چه منتقد جهان گستری ظالمانه تجدید غربی و تلقی از شرق به مثابه گفتمانی پست تر از غرب است، اما نمی تواند توضیح دهد که چرا تنها اسلام، مسیحیت و ادیان الهی هستند که به واسطه اتصالشان به حقایق ماورای بشری می توانند نقش جهان گستر و جهان شمول داشته باشند و این نقش قابل تفویض به هیچ فرهنگ بشری دیگری نیست. به همین جهت، سعید در موارد بسیاری اسلام را با اعراب یا فرهنگ های شرقی یکی می پندارد. شرق شناسی ادوارد سعید در نهایت اسلام به مثابه دین خاتم و نسبت آن

با فرهنگ های دیگر امکانی در میان دیگر امکان ها تعریف می کند و این با منطق هدایت گری اسلام و ضرورت تبلیغ آن برای همه فرهنگ های بشری دیگر سازگار نیست. از این رو، شرق شناسی ادوارد سعید در نهایت اسلام را فرهنگی در میان دیگر فرهنگ ها برمی شمارد و بعضاً آن را با فرهنگ عربی یکسان می انگارد. اگر چه سعید نگران تکثر فرهنگی و حقوق شهروندی است، اما نمی تواند مقام وحدت فرهنگ های متکثر را توضیح دهد. منطق تحلیل گفتمان فوکویی، مبتنی بر ایده «تفاوت»،^{۲۵} امکان توضیح هویت های وحدت بخش و جمع فرهنگ های متکثر در فرهنگی واحد را ندارد. ایده تفاوت نمی تواند مفید این همانی^{۲۶} و هویتی باشد که بتواند تکثری از فرهنگ های بشری را در ذیل وحدتی متعالی توضیح دهد. به همین جهت، شرق شناسی سعید که متأثر از تبارشناسی فوکویی بوده و مبتنی بر ایده تفاوت است، اگر چه مسلمین، شرقی ها یا حتی دیگر فرهنگ های استعمار شده توسط غرب را از بار سنگین استعمار و شرق شناسی غربی می رها کند، اما نمی تواند راهی را برای رهایی همه فرهنگ ها در ذیل فرهنگی واحد ارائه کند.

این منطق شرق شناسی که در دیدگاه سعید نسبت به فلسطین نیز بسط یافته است ناگزیر نمی تواند به درکی از افق ایده «غده سرطانی بودن اسرائیل» یا ضرورت «محو اسرائیل از صحنه روزگار» در گفتار امام خمینی (ره) ناآلوده به همین جهت، اگر چه به مفاد توافق اسلو و ارزان فروشی یاسر عرفات حمله می کند، اما در نهایت نمی تواند به راه حلی جز صلح و توافقی با شرایط بهتر تر بدهد. سعید اگر چه با افشای ماهیت غربی و تجدیدی اسرائیل که مبتنی بر تلقی شرق شناختی یا امپریالیستی از فلسطین و فلسطینیان است گامی رو به جلو برداشته است، اما چنان که راه حل سوم او نشان می دهد نمی تواند شرایطی را که امروز اسرائیل، با وجود نقض توافقات حداقلی اسلو، در پیش گرفته توضیح دهد. ماهیت سرطانی اسرائیل ماهیتی است که هیچ گاه بالذات نمی تواند به هیچ توافق و قراردادی پایبند بماند و در این راه از هیچ جنون افسارگسیخته ای نمی تواند دست بکشد. پذیرش این غده سرطانی،

سعيد اگر چه با افشای ماهیت غربی و تجدیدی اسرائیل که مبتنی بر تلقی شرق شناختی یا امپریالیستی از فلسطین و فلسطینیان است گامی رو به جلو برداشته است، اما چنان که راه حل سوم او نشان می دهد نمی تواند شرایطی را که امروز اسرائیل، با وجود نقض توافقات حداقلی اسلو، در پیش گرفته توضیح دهد.



خواه در قالب یک دولت مستقل یا در مقام شهروندانی سکولار و خواه در قالب رژیمی اشغالگر، در هر صورت منجر به بسط بیماری و گسترش سلول‌های سرطانی در کلیت پیکره بشریت خواهد شد. ▶

+ منابع

بابی، سعید (۱۳۷۹). هراس بنیادین؛ اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی. ترجمه غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

ترنر، برایان (۱۳۸۳). رویکردی جامعه‌شناختی به شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و جهانی شدن. ترجمه محمد علی محمدی. تهران: شرکت نشر یادآوران.

جاوید، محمد جواد (۱۳۸۱). «از فلسطین و کرانه‌ای دیگر». مجله مطالعات منطقه‌ای. ش ۱۲، ص ۲۴۷-۲۴۲.

داوری اردکانی، رضا (۱۴۰۰). سخنرانی با عنوان مواجهه با غرب و تجدید غربی. منتشر شده در سایت: www.rezadavari.ir

داوری اردکانی، رضا (۱۴۰۰). شرق‌شناسی و گسست تاریخی. تهران: انتشارات نقد فرهنگ.

سعید، ادوارد (۱۳۸۹). شرق‌شناسی. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

السید، محمود (۱۴۲۵ق). «کلمة الوزارة: فلسطین فی فکر ادوارد سعید». نشریه المعرفة. محرم ۱۴۲۵، العدد ۴۸۶، ص ۵-۱۲.

ضیف‌الله، هاجر (۲۰۲۲م). قراءه ادوارد سعید لموقف الإیدیولوجیا الأمريكية من القضية الفلسطينية. رساله من جامعة قاصدي مریاح و رقله كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية. فلسفة، ۲۰۲۲/۱۲/۶.

عبدالرحمان، عالم (۱۹۸۰م). ادوارد سعید، القضية الفلسطينية والمجتمع الأمريكي. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط ۱، م ۱۹۸۰، ص ۶.

ضیف‌الله، هاجر (۲۰۲۲م). قراءه ادوارد سعید لموقف الإیدیولوجیا الأمريكية من القضية الفلسطينية. رساله من جامعة قاصدي مریاح و رقله كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية. الفلسفة، ۲۰۲۲/۱۲/۶، ص ۵-۵۲.

جاوید، محمد جواد (۱۳۸۱). «از فلسطین و کرانه‌ای دیگر». مجله مطالعات منطقه‌ای. ش ۱۲، ص ۲۴۷-۲۳۳.

داوری اردکانی، رضا (۱۴۰۰). سخنرانی با عنوان مواجهه با غرب و تجدید غربی. منتشر شده در سایت: www.rezadavari.ir

داوری اردکانی، رضا (۱۴۰۰). شرق‌شناسی و گسست تاریخی. تهران: انتشارات نقد فرهنگ.

Difference. جان میلیبنک با تأکید بر مقاله «تبارشناسی اخلاق» نیچه و تأثیر آن بر فوکو به تمایز قابل توجه اخلاق مبتنی بر فضیلت و اخلاق مبتنی بر ایده تفاوت تأکید دارد و در ضمن آن از خشونت هستی‌شناختی ایده تفاوت پرده‌برداری می‌کند. او تمایزات معرفتی ایده تفاوت در تبارشناسی و تحلیل گفتمان رانسبت به نگاه متعالی ادیان الهی (مخصوصاً مسیحیت) برجسته می‌سازد. برای تفصیل بنگرید به: جان میلیبنک، ۱۳۹۶: فصل دهم و یازدهم.

+ پی‌نوشت

1. The Question of Palestine
2. The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination, 1969-1994
3. Peace and Its Discontents: Essays on Palestine in the Middle East Peace Process
4. The End of the Peace Process: Oslo and After
5. From Oslo to Iraq and the Road Map: Essays

۶. سعید، ادوارد (۱۳۸۹). شرق‌شناسی. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۱۷-۱۶.

۷. فولکلین، اریک (۱۴۰۰). دانش نوین سیاست. تهران: نشر پارسه، ص ۱۲۲.

۸. لویت، کارل (۱۳۹۶). معنادر تاریخ. ترجمه سعید حاجی ناصری و زانیار ابراهیمی. تهران: نشر آگه، ص ۱۷.

۹. سعید، ادوارد (۱۳۸۹). شرق‌شناسی. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۲۲۰-۲۲۱.

۱۱. بابی، سعید (۱۳۷۹). هراس بنیادین؛ اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی. ترجمه غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ص ۸۶.

۱۲. ترنر، برایان (۱۳۸۳). رویکردی جامعه‌شناختی به شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و جهانی شدن. ترجمه محمد علی محمدی. تهران: شرکت نشر یادآوران، ص ۱۷۱-۱۷۲.

۱۳. همان، ص ۱۷۲-۱۷۳.

۱۴. همان، ص ۱۷۳-۱۷۴.

۱۵. همان، ص ۱۷۶.

۱۶. سعید، ادوارد (۱۳۸۹). شرق‌شناسی. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۱۵-۱۷.

۱۸. السید، محمود (۱۴۲۵ق). «کلمة الوزارة: فلسطین فی فکر ادوارد سعید». نشریه المعرفة. محرم ۱۴۲۵، العدد ۴۸۶، ص ۷.

۱۹. همان.

۲۰. عبدالرحمان، عالم (۱۹۸۰م). ادوارد سعید، القضية الفلسطينية والمجتمع الأمريكي. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط ۱، م ۱۹۸۰، ص ۶.

۲۱. ضیف‌الله، هاجر (۲۰۲۲م). قراءه ادوارد سعید لموقف الإیدیولوجیا الأمريكية من القضية الفلسطينية. رساله من جامعة قاصدي مریاح و رقله كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية. الفلسفة، ۲۰۲۲/۱۲/۶، ص ۵-۵۲.

۲۲. جاوید، محمد جواد (۱۳۸۱). «از فلسطین و کرانه‌ای دیگر». مجله مطالعات منطقه‌ای. ش ۱۲، ص ۲۴۷-۲۳۳.

۲۳. داوری اردکانی، رضا (۱۴۰۰). سخنرانی با عنوان مواجهه با غرب و تجدید غربی. منتشر شده در سایت: www.rezadavari.ir

۲۴. داوری اردکانی، رضا (۱۴۰۰). شرق‌شناسی و گسست تاریخی. تهران: انتشارات نقد فرهنگ.

۲۵. Difference. جان میلیبنک با تأکید بر مقاله «تبارشناسی اخلاق» نیچه و تأثیر آن بر فوکو به تمایز قابل توجه اخلاق مبتنی بر فضیلت و اخلاق مبتنی بر ایده تفاوت تأکید دارد و در ضمن آن از خشونت هستی‌شناختی ایده تفاوت پرده‌برداری می‌کند. او تمایزات معرفتی ایده تفاوت در تبارشناسی و تحلیل گفتمان رانسبت به نگاه متعالی ادیان الهی (مخصوصاً مسیحیت) برجسته می‌سازد. برای تفصیل بنگرید به: جان میلیبنک، ۱۳۹۶: فصل دهم و یازدهم.

26. Identity



+ مقدمه

همواره بشر به دیدن رنج گوشه‌ چشمی به آسمان می‌ داشت. انجیل متی، واپسین لحظات عمر عیسی را این گونه برای ما روایت می‌ کند:

... سران و کاهنان و علما و مشایخ یهود او را مسخره می‌ کردند و می‌ گفتند: «... اگر خدا دوستش می‌ دارد، پس اکنون او را نجات دهد، زیرا ادعا می‌ کرد پسر خداست». نزدیک ساعت سه عصر، عیسی با صدای بلند فریاد برآورد: «ایلی، ایلی، ایلی، ایلی، ایلی، ایلی، یعنی «ای خدای من، ای خدای من، چرا مرا واگذاشتی؟» برخی از حاضران ... گفتند: «ایلیا را می‌ خواند»... [برخی] گفتند: «او را به حال خود واگذارید تا ببینیم آیا ایلیا نجاتش می‌ دهد؟» عیسی بار دیگر به بانگ بلند فریادی برآورد و جان سپرد.

آیا در این لحظه خدادر سکوت به تماشا نشست؟ یا فرود آمد و در تلاش برای

نزدیک ساعت سه عصر خدا کجا بود؟



مادر و دختری نجات یافته از بمباران غزه در آغوش هم آرام گرفته‌اند. اکتبر ۲۰۲۳

پایان بخشیدن به رنج عیسی جانش را گرفت؟ مؤمن اگر در حسیض رنج چشم به آسمان ببرد اما یاری‌گری نبیند، روانیست که دل از آسمان ببرد و در غم غیاب خدا ناله کند؟ آنجا که انبوه بمب‌ها و موشک‌ها بر سر مردم غزه می‌ریزد و بغل بغل کودک و نوزاد به خاک سپرده می‌شوند، نمی‌توان آیا پرسید که «پس خدا کجاست»؟

این پرسشی قدیمی در هنگام رویارویی با شرور عالم است که آیا وجود شرور در عالم منافاتی با خدایی خدا دارد؟ در الاهیات متعارف، «مسئله شر» از موضوعات و مسائل جدی است که مشخصاً با این پرسش سروکار دارد.

اما در این یادداشت می‌خواهم این گمانه را توضیح بدهم که علی‌الظاهر میان مواجهه پدیدارشناختی مسیحی و اسلامی با این موضوع تفاوتی جدی وجود دارد. به گمان من، اگر مختصات این دو نوع مواجهه پدیدارشناختی را واکاوی کنیم، احتمال خواهیم دید که عدم مداخله خدا در لحظات بروز شر در مواجهه مسیحی بیشتر با خدایی خدا منافات دارد تا در مواجهه اسلامی.

مراد از مواجهه پدیدارشناختی

وقتی به عالم رومی کنیم، عالم خود را از دل انبوهی مفاهیم و ساختارها و روایت‌ها بر ما پدیدار می‌کند. به یک بیان، شاید بتوان گفت که هربار درباره عالم سخن می‌گوییم، همچنان در دل ساحت پدیداری قرار گرفته‌ایم و از آن گذر نمی‌کنیم. بدین ترتیب، می‌توان گفت که پدیدارشدن عالم چنان است که دیگر شاید بتوان از این سؤال دست کشید که «آن سوی آن چه بر ما پدیدار شده چه چیزی وجود دارد؟» به بیان دقیق‌تر پدیدارشناختی، سابقاً این سؤال در لحظه‌ای بر ما عرضه می‌شد که گمان می‌کردیم اساساً امکانی برای گذر به آن سوی پدیدارها داریم. اما در مواجهه ما با عالم است که به آن «قوام می‌بخشیم»^۱. با فرض این گفته‌ها، می‌توان از «مواجهات پدیدارشناختی» سخن گفت؛ از این که ممکن است انسان‌ها، ملت‌ها، فرهنگ‌ها، دوره‌ها و اعصار گوناگون به انحصار گوناگونی با عالم مواجه شوند و عالم به انحصار گوناگونی خود را بر آن‌ها عرضه کند. در این صورت است که می‌توان

از مقایسه دو مواجهه پدیدارشناختی با عالم صحبت کرد. البته که در همین جا این نکته ناگفته معلوم است که خروج تمام و کمال از یک مواجهه پدیدارشناختی و بیرون ایستادن از آن ممکن نیست. پس در مقام مقایسه دو مواجهه پدیدارشناختی، صرفاً تلاش می‌کنیم به مختصات این مواجهه‌ها التفات بورزیم و تا حد امکان تقریری از آن‌ها ارائه کنیم.

حالا با این توضیح کوتاه می‌توان به سراغ ادامه بحث رفت: مواجهه پدیدارشناختی مسیحی با عالم چگونه است؟

خدا فرود می‌آید!

کلان روایتی که روزگاری مسیحیت از نحوه حضور خدا در عالم ارائه می‌کرد از آموزه‌های متعددی حاصل آمده بود: انسان مرتکب «گناه نخستین»^۲ شده است، گناهی عظیم و نابخشودنی که موجب بیرون راندن او از باغ عدن شد. به روایت تلمود، «روزی که آدم ابوالبشر از بهشت بیرون شد، چون خورشید غروب کرد گفت: 'وای بر من! به سبب گناه من تمام جهان تاریک می‌شود و به زودی به ظلمات و نیستی باز خواهد گشت. این همان مرگ است که خداوند چون از بهشت اخراجم کرد مردان محکوم کرد'»^۳. هرچند در روزهای بعدی این گمانه باطل شد اما بار سنگین گناه نخستین همچنان روی دوش او باقی ماند.

و بشر از همان لحظه به دنیا آمدن با این گناه همراه بود، گناهی که امکان بازگشتش به بهشت را از او سلب می‌کرد. اما خدا نسبتی با انسان داشت که در پی برقراری این امکان بود. این نسبت ذیل آموزه «آگاپه»^۴ معرفی می‌شد. «آگاپه» به معنای حب است، اما در نظام اندیشه مسیحی حاکی از محبتی است که خدا نسبت به انسان دارد. از این رو، خدا مُحب انسان است و همان گونه که مُحب دوست نمی‌دارد خاری به پای محبوبش برود، او هم نسبت به انسان خیرخواهی دارد. به یک بیان مسیحی، «آگاپه» همان نیروی پیونددهنده میان خدا و مسیح و مسیحیان است که باعث می‌شود خود را برای یکدیگر فدا کنند.^۵ اما این «فدیه» چگونه رخ می‌دهد؟

گناه زمانی بخشوده خواهد شد که امری عظیم‌تر از آن فدا بشود، اما گناه نخستین بشر آن چنان عظیم بود که هیچ جبران و تدارک بشری‌ای برای آن میسر نبود؛ بشر هیچ در دست خود نداشت که عظیم‌تر از آن گناه باشد و بتواند با فدا کردن آن از پس بار آن گناه بر بیاید.

این بار خدا، همان خدایی که پیوند حب‌آمیز با بشر دارد، از سر «فیض»^۶ چاره‌ای پیش پای بشر می‌گذارد. او خود را برای آن گناه عظیم فدا می‌کند تا امکان بازگشت بشر به بهشت فراهم آید. اما برای آنکه خود را فدا بکند، ناگزیر باید از ساحت متعالی فرود بیاید و در ساحت ممکنات متجلی بشود. اینجاست که ما با آموزه «تجسد»^۷ آشنا می‌شویم: خدا در قالب عیسی متجسد می‌شود و به میان آدمیان می‌آید. بدین ترتیب، در مواجهه پدیدارشناختی مسیحی، عیسی از یک سو موجودی الهی است و از سوی دیگر موجودی بشری. از این رو، وقتی عیسی به صلیب کشیده می‌شود، در واقع خداست که به صلیب کشیده شده است؛ و در واقع خداست که هم‌اینک فدی‌ای برای آن گناه نخستین بشر می‌شود و با جان دادن عیسی فیض الهی به او ج خود می‌رسد و بشر از بار سنگین گناه نخستین می‌رهد. فیلم سینمایی «بن‌هور» (۱۹۵۹) گوشه‌ای از ماجرای تصلیب عیسی را به تصویر می‌کشد. در صحنه‌ای از این فیلم، خون فروریخته از دامن صلیب با آب درمی‌آمیزد و در آب راه‌های شهر جریان پیدا می‌کند و آرام آرام شهر غم‌زده و بیمار تسلی پیدا می‌کند و رنگ شادی به خود می‌گیرد.

از آن پس، در مراسم «عشای ربانی»،^۸ گوشت و خون مسیح در قالب نان و شراب به جسم مسیحیان تسری پیدا می‌کند و این گونه کلیسا (=امت مسیح) در پیوند مادی با امر الهی باقی می‌ماند و آن خُب الهی را در دل خود نگه می‌دارند.

آگاپه و تجسد

از میان آموزه‌هایی که در کلان روایت پیشین به آن اشاره شد، دو آموزه است که گمان می‌کنم تفاوت‌های مهمی میان مواجهه پدیدارشناختی مسیحی و اسلامی ایجاد می‌کند. به گمان من، این دو آموزه توقع مسیحی از نحوه حضور خدا در عالم



حامد قدیری

استادیار گروه فلسفه دانشگاه ادیان و مذاهب

را تبیین می‌کنند و نشان می‌دهند که در جهان بینی مسیحی انتظار می‌رود که خدا چگونه در عالم متجلی شود. و در مقابل، اگر مؤلفه‌های مواجهه اسلامی را پیدا کنیم، خواهیم دید که احتمالاً در جهان بینی اسلامی توقع متفاوتی از نحوه حضور خدا در عالم می‌رود.

نخستین آموزه «آگاه» است. دیدگاه «آگاه‌محور» بنیان رابطه میان خدا و انسان (و تبع آن، میان انسان‌ها با یکدیگر) را «حُب» می‌داند. در این صورت، استعاره مفهومی‌ای که برای توضیح و تبیین این رابطه به کار می‌رود همانا استعاره «محب و محبوب» خواهد بود. اما گمان می‌کنم که دست‌کم در بدنه اصلی الاهیات اسلامی استعاره مفهومی اصلی برای توضیح و تبیین رابطه خدا و انسان چیز دیگری است. شاید این استعاره را بتوان از دل ادبیات مربوط به اصول فقه بیرون آورد و به حوزه الاهیات اسلامی تسری داد. بدین ترتیب، شاید بتوان گفت که در بدنه اصلی الاهیات اسلامی چنین رابطه‌ای را ذیل رابطه «عبد و مولا» می‌دیدند. اما هرچه باشد، این رابطه به اندازه رویکرد مسیحی «حُب‌محور» نیست. همین‌جا ممکن است این پرسش برپاید که مگر در مناجات‌ها یا در سنت عرفانی ما از رابطه «حُب‌آمیز» میان خدا و بشر سخن نرفته است؟ آیا این طور نیست که خدا به «رحمانیت» و «رحیمیت» متصف می‌شود و همین صفات نشان از حُب دارند؟ گمان ابتدایی من این است که صفات یادشده متفاوت از حُب‌آمیزی مورد نظر جهان مسیحی مطرح می‌شوند، به گونه‌ای که انگار رابطه حُب‌آمیز میان خدا و انسان بسان دریایی خون آلود است که با رنج و درد و «بلا» درآمیخته و آن که در این بزم مقرب‌تر می‌گردد، به بلای بیشتری مبتلا خواهد شد. باین حال، معتقدم که شاید نتوان در این آموزه مرز بین دو جهان بینی را پررنگ و واضح ترسیم کرد. اما گمان می‌کنم که در آموزه دوم تفاوت رامشهودتر از این می‌توان دید.

آموزه دوم «تجسد» است. معتقدم که تجسد را باید راه حلی مسیحی برای یکی از جدی‌ترین و غامض‌ترین بحران‌های تفکر فلسفی و دینی دانست: چگونه امر متعالی و الهی که علی‌الادعا مطلق است و

از هرگونه قید مکانی فراتر رفته می‌تواند به ساحت مقید و نقص‌آلود ممکنات متصل شود؟ پاسخ آموزه تجسد این است که خدا به صورت مادی در ساحت بشری حلول پیدا کرده است.

شاید بتوان گفت که مهم‌ترین نتیجه پذیرفتن آموزه «تجسد» این است که در جهان بینی مسیحی اولاً حضور مادی امر مقدس و الهی در عالم ممکنات منافاتی با تعالی و تقدس آن ندارد؛ ثانیاً این حضور و حلول دست‌کم یک‌بار به صورت تاریخی رخ داده است و می‌توان توقع چنین حضور و حلولی را داشت.

اما دیدگاه اسلامی تفاوت بسیاری با این آموزه دارد. از منظر بدنه الاهیات اسلامی، امر الهی چنان مطلق و متعالی است که نمی‌تواند در امر مادی حلول پیدا کند. و آنچه از ساحت الهی به ساحت بشری منتقل شده است نه حضور مادی («تجسد» به جسد در آمدن / in-carn-ation) بل حضور مجرد زبانی («وحی» به زبان در آمدن / in-liter-ation) است.

شاید از این حیث بتوان مؤیدی جست برای این ایده که معادل عیسی در اسلام نه محمد بن عبدالله (ص) بل قرآن (به عنوان امر ملفوظ) است. در مسیحیت، کلمه الله در قالب عیسی متجلی می‌شود و در اسلام در قالب قرآن.

با این حساب، می‌توان گفت که مهم‌ترین لازمه پذیرفتن آموزه «به زبان در آمدن» این است که در جهان بینی اسلامی، اولاً در فقره نزول وحی هیچ فرایند «مادی» شدن رخ نداده است؛ ثانیاً حضور مادی امر مقدس و الهی در عالم ممکنات با تعالی و تقدس آن منافات دارد. حالا وقت آن است که به سراغ «شُر» برویم.

+

شُر به پامی شود!

وقتی واقعه شُر آلودی در عالم رخ می‌دهد، دو مواجهه پدیدار شناختی مسیحی و اسلامی با آن چگونه خواهد بود؟ به گمان من، اندیشه آگاه‌محور که ساختار عالم را حول حُب الهی شکل داده است پررنگ‌تر از اندیشه غیر آگاه‌محور باین سؤال مواجه می‌شود که کدام محب است که چنین رنجی را برای محبوب خود بپذیرد؟ هر چند که در چند دهه اخیر مسئله «احتجاب

الهی»^۸ به تقریر جی. ال. شلنبرگ به منزله استدلال علیه وجود خدا مطرح شده است، اما اینجا مراد من این نیست که وجود پدیده شر برای اندیشه آگاه‌محور لزوماً به منزله نفی وجود خدا خواهد بود. صرفاً مدعی‌ام که پرسش «خدا کجاست؟» برای اندیشه آگاه‌محور پررنگ‌تر خواهد بود.

از سوی دیگر، گمان می‌کنم مواجهه‌ای که حلول مادی خدا را اولاً منافاتی تعالی خدا نمی‌داند و ثانیاً تحقق تاریخی آن را پذیرفته، به هنگام رویارویی با پدیده شر، توقع و انتظار بیشتری برای حضور خدا در عالم دارد. او یحتمل پررنگ‌تر از بقیه با این سؤال مواجه خواهد شد که «سنانت کو؟» در صورتی که دیدگاه مقابل، حتی اگر قائل به ربوبیت محض الهی باشد، باز هم انتظار ندارد که خدا به گونه‌ای مادی در عالم حضور داشته باشد؛ در عوض، منتظر می‌ماند که واسطه‌ها و اسباب در عالم حاضر شوند و نقش ایفا کنند.

با این حساب، به گمان من، اگر مختصات دو مواجهه پدیدار شناختی مسیحی و اسلامی را واکاوی کنیم، یحتمل خواهیم دید که عدم مداخله خدا در لحظات بروز شر در مواجهه مسیحی بیشتر با خدایی خدامنافات دارد تا در مواجهه اسلامی.

البته همین‌جا آستن نقدهایی خواهد بود: آیا بروز شر برای مسیحی یعنی «خدا وجود ندارد»؟ نه؛ مراد من از این حرف‌ها این نیست. آیا مسلمان در هنگام بروز شر با پرسش «خدا کجاست؟» مواجه نمی‌شود؟ نه؛ مراد من این نیست که مواجهه نمی‌شود؛ صرفاً می‌گویم که این پرسش در جهان بینی مسیحی پررنگ‌تر است. آیا اینکه ما در الاهیات اسلامی به تفصیل از مسئله شر سخن گفته ایم ناقص مدعی این یادداشت نیست؟ معتقدم که احتمالاً نقض نخواهد کرد؛ چرا که گمان می‌کنم بحث از شرور در الاهیات اسلامی نه برای توجیه پدیده‌های شر آلود، بل برای توضیح و تبیین صفت عدل الهی آمده است و پس از آنکه عدل الهی تبیین می‌شود، دیگر جای چندان پررنگی برای ظهور مسئله شر باقی نمی‌ماند. باین حال، معتقدم که در هم آمیختن مباحث الاهیاتی و فلسفی



**اگر مختصات
دو مواجهه
پدیدار شناختی
مسیحی و اسلامی
را واکاوی کنیم،
یحتمل خواهیم دید
که عدم مداخله
خدا در لحظات
بروز شر در مواجهه
مسیحی بیشتر با
خدایی خدامنافات
دارد تا در مواجهه
اسلامی.**

➤ تصویر مسیح مصلوب

ممکن است فریاد بزند و خدا را بخواهد و زبان به اعتراض بگشاید. در مقابل، ممکن است فرد مسیحی (با عقبه فکری برآمده از مواجهه پدیدارشناختی مسیحی) پس از گذر از لحظه ابتلا به پدیده شرآلود، و به هنگام آرامش نظری، حکمت و خیرخواهی خدا را به یاد بیاورد و آن رنج را نافی خدایی خدانداند.

چنین نقدی واقعاً جدی است. اما اجمالاً احساس می‌کنم که شاید بتوان دو پاسخ (نیم بند و نه لزوماً قانع کننده) برای آن داشت: یکی آنکه مرز میان ساحت و نظرو ساحت ابتلا به گمانم چندان واضح نیست و نمی‌توان به راحتی آن دو را از یکدیگر جدا کرد. دوم آنکه گمان می‌کنم اگر صورت بندی ادعای این گونه مطرح کنم، احتمالاً بتواند از این نقد رهایی پیدا کند: امر نظری از طریق زبان و تربیت به ناخودآگاه افراد غیرنظروزر سرریزی می‌کند و در نوع نگاه آن‌ها رسوب می‌کند. حالا فرد در دل ابتلا به رنج خود را بر اساس رسوب و سرریز جهان بینی و مختصات مواجهه نظری می‌فهمد. در این لحظه است که مواجهه پدیدارشناختی مسیحی یحتمل درجه‌ای از منافات میان پدیده شرآلود و خدایی خدای بیند اما مواجهه پدیدارشناختی اسلامی آن رنج را نه روی برگرداندن خدا از انسان، بل ابتلایی رشد آفرین می‌بیند.

تکمله

قصه با روایت انجیل از عیسی شروع شد. اما حالا قصه به جای دیگری خواهد رفت: نزدیک ساعت سه عصر، در آن دشتی که به غبار و دود افتاده بود، جهان از پس پرده اشک پیش چشمان ما سوسو می‌زد. در گوشه‌ای از دشت، تمثال سیاهی بر سینه تمثال سپیدی نشسته بود و مامات و خیره نظاره می‌کردیم. ما طاقت بریده می‌گفتیم که فریادی بزن و از خدا بپرس که «چرا مرا وا گذاشته‌ای؟» اما او زیر زخم‌هایی که از ستاره افزون شده بود چشم به آسمان داشت و شاید به خنده‌ای غم‌آلوده زمزمه می‌کرد: «الهی رضاً بقضاک و تسلیماً لأمرک ولا معبود سواک یا غیث المستغیثین.» اینجا خدا نه در احتجاج، و نه در آن سوی آسمان به سکوت، بل در میانه میدان حاضر بود. ▶

پی‌نوشت

1. constitute
2. Originalsin
۳. تلمود، عودازارا ۸الف، به نقل از کانال تلگرامی «هاروت و ماروت»: https://t.me/Harut_Marut/
4. Agape
5. Ferguson, E. (Ed.). (2013). *Encyclopedia of early Christianity* (Vol. 1839). Routledge, P.24.
6. Grace
7. Incarnation
8. Divinehiddenness



ساحت را با هم خلط کرده‌ایم: ساحتی که فرد در مقام نظر به پدیده شرآلود نگاه می‌کند و می‌خواهد نظروزرانه درباره آن سخن بگوید؛ دیگری ساحتی که فرد مبتلا به پدیده شرآلود می‌شود و در دل آن دچار رنج می‌گردد. این نقد ممکن است این گونه ادامه پیدا کند که فرد مسلمان (با عقبه فکری برآمده از مواجهه پدیدارشناختی اسلامی) در لحظه ابتلا به پدیده شرآلود

جهان اسلام و مسیحیت مرزها را در هم نوردیده و چنان می‌نمایند که پدیده شر به همان نحوی که در مسیحیت پرنگ است، در اسلام نیز پرنگ خواهد بود. اما همچنان یک نکته باقی می‌ماند که می‌تواند نقدی بر ادعای اصلی این یادداشت بماند. ممکن است کسی بگوید که در قیاس میان دو مواجهه پدیدارشناختی مسیحی و اسلامی، دو

انسانیت‌زدایی چگونه نسل‌کشی را ضروری می‌کند؟

حمله می‌کردیم، به او به چشم یک انسان نگاه نمی‌کردیم». و قاتل دیگری می‌گفت: «ما دیگر توتسی‌ها را انسان یا حتی مخلوق خدا نمی‌دانستیم». لیونگستون تأکید می‌کند این باور ناشی از توهم یا خطای دید نیست، بلکه نوعی تفسیر از صحنه است که می‌گوید آن‌ها فقط ظاهر انسان دارند اما در حقیقت انسان نیستند، بلکه موجودات خطرناکی هستند که اگر به کلی از بین نروند به بقیه انسان‌ها آسیب خواهند رساند. پس قوانین حقوق بشری درباره آن‌ها معنا ندارد، چون اولاً این‌ها بشر نیستند و ثانیاً تهدیدی برای بشریت‌اند.

مراحل انسانیت‌زدایی

انسانیت‌زدایی سطوحی دارد که سطح اول آن صرف حیوان‌پنداری است و دیگری را پست‌تر نشان می‌دهد، اما این دیگری لزوماً خطرناک نیست و لازم نیست از بین برود، بلکه به علت پست‌تر بودن باید در خدمت انسان برتر قرار بگیرد. آنچه در تاریخ اروپا نسبت به سیاه‌پوستان اتفاق افتاده ناشی

«برق، غذا و سوخت وجود نخواهد داشت. همه چیز بسته است، زیرا ما در حال مبارزه با حیوانات انسانی هستیم و بر اساس آن عمل می‌کنیم». این جمله‌ای بود که اندکی پس از طوفان الاقصی یوآف گالات، وزیر دفاع اسرائیل، در گفت‌وگویی تلویزیونی درباره جنگ شکل گرفته در غزه گفت و با این جمله، که خلاصه روشنی از فرایند «انسانیت‌زدایی» (Dehumanization) است، پاسخ بسیاری از پرسش‌های مطرح شده در مورد جنایت وحشیانه اسرائیل در غزه را داد. چرا مجامع بین‌المللی راه این نسل‌کشی را نمی‌بندند و دست اسرائیل را در این جنایت باز گذاشته‌اند؟ این پرسش پیش از این در مورد همه دیگر نسل‌کشی‌ها هم مطرح بوده و می‌توان گفت آنجا نیز همین جمله گالات پاسخ دقیقی است. در مقدمه هر نسل‌کشی تلاشی وجود دارد برای سلب انسانیت از قربانیان.

انسانیت‌زدایی چگونه عمل می‌کند؟

در تعریف انسانیت‌زدایی مناقشاتی وجود دارد، اما قدر مسلم این است که در اثر این فرایند افراد به خودشان اجازه می‌دهند دیگری را از انسان پست‌تر بدانند و در نتیجه خود و دیگران را قانع کنند که هر رفتار غیرانسانی‌ای با آن‌ها رواست. این رویکرد قبل از اینکه برای اقناع افکار عمومی نسبت به نسل‌کشی در رسانه‌ها مطرح شود در باور سربازان و نظامیانی نهادینه می‌شود که این جنایت را پیش می‌برند. اعترافات عاملین این فجایع در دادگاه‌ها در این باره صراحت دارد. دیوید لیونگستون اسمیت، نویسنده کتاب درباره توحش: انسان‌زدایی و چگونگی مقاومت در برابر آن، این پدیده را ذیل نمونه‌های تاریخی نسل‌کشی توضیح می‌دهد. او به نسل‌کشی ۱۹۹۴ رواندا اشاره می‌کند که در آن شبه‌نظامیان هوتوتبار حدود یک میلیون نفر از اقلیت توتسی تبار را طی سه ماه به طرز فجیعی به قتل رساندند. یکی از سربازان درباره این جنایت گفته بود: «وقتی به یک توتسی



فاطمه رایگانی

دکتری فلسفه، پژوهشگر اندیشه سیاسی



▼ فرار فلسطینیان در جریان درگیری با نیروهای امنیتی اسرائیل در نزدیکی مرز بین اسرائیل و نوار غزه، در شرق جبالیه.

«اوکراین جایی شبیه به عراق و افغانستان نیست که برای دهه‌ها با درگیری روبه‌رو بوده‌اند». یا آنجا که کلی کوبیلا، گزارشگر شبکه آمریکایی «ان بی سی نیوز»، با اشاره به تصاویر گروهی از مردم وحشت‌زده اوکراین گفت: «این‌ها پناه‌جویان سوریه نیستند، اوکراینی هستند. آن‌ها مسیحی، سفید پوست و شبیه هم هستند» و دیوید ساکوار لیدزه در بی بی سی گفت: «برای من بسیار ناراحت‌کننده است که می‌بینم اروپایی‌ها با چشمان آبی و موهای بلوند و بچه‌هایشان هر روز توسط موشک‌های پوتین کشته می‌شوند». این نژادپرستی عربان رسماً اعلام می‌کند جنگ، آوارگی، کشته‌شدن و ... در خاورمیانه طبیعی است و تعجبی ندارد، اما در اروپا غیرقابل تحمل است چون موبلوندها و چشم‌رنگی‌ها نژاد متمدن هستند.

مایکل نولز، شومن آمریکایی، با همین باور در روز ۲۷ فوریه درباره جنگ اوکراین در حساب توئیتری خود نوشت: «همین الان متوجه شدم که این نخستین جنگ بین ملت‌های متمدن است که در طول زندگی من اتفاق می‌افتد» و در پاسخ به کسانی که به جنگ عراق اشاره کرده بودند گفت: «ممکن است که جنگ

از این فهم است که بنیادهای فکری عمیقی دارد. به تعبیر ورنر یگر، نویسنده پایدی، در باور اروپایی فرهنگ اساساً مفهومی است که از یونان آغاز شده و در طلیعه تمدن اروپایی شکل گرفته است و نباید آن را به همه اقوام منتسب کرد.^۲ او میان آرمان یونانیان که برابر با آرمان اروپاست و آرمان مشرق‌زمین تفاوت اساسی می‌بیند و این آرمان همان آزادی فردی است.^۳ آن‌ها به‌طور مادرزاد استعداد روحی فهم طبیعت و غریزه زیبایی‌پسندی دارند.^۴ بدیهی است که اگر کسی رادارای استعداد ذاتی زیبایی‌شناسی دانستی هرچه او تعیین کند زیباست و صلاحیت تعیین معیار دارد. در چنین شرایطی مفهوم نژاد برتر خلق می‌شود و این نژاد تعیین‌کننده درست و غلط همه چیز است. نژاد فرودست اگر تن به قواعد و معیارها بدهد می‌تواند زنده بماند، گرنه برهم‌زننده نظم و خطرناک است. درمقابل، نژاد برتر همواره باید حفاظت شود چون حافظ تمدن است. آنچه در بازنمایی رسانه‌ای جنگ اوکراین دیده شد نمونه‌ای از همین خوانش است. آنجا که گزارشگر شبکه «سی بی اس» خبره به دوربین روبه‌رویش بدون لکنت و با عصبانیت می‌گوید:



عراق یک فاجعه بوده باشد، اما این کشور متمدن نبوده است»، چراکه تمدن برای رنگین پوست ها فرض ندارد.

انسانیت زدایی از رتبه بندی های نژادی و وضع قوانین تبعیض آمیز آغاز می شود اما می تواند به راحتی تا نسل کشی پیش برود، همان طور که در فلسطین مردم از غیریهودی ها به تروریست ها تبدیل شدند. کسی که می خواهد یک نسل را از بین ببرد باید قبل از آن خودش و دیگران را قانع کند که این نسل سزاوار از بین رفتن است. چنان که سرتامس ای. پلیمی، فرمانده نیروی زمینی متفقین در گینه نو، در مصاحبه ای با نیویورک گفت: «ما با انسان به معنای رایج کلمه مواجه نیستیم. ما با موجودی بدوی سروکار داریم. سربازان ما دیدگاه درستی نسبت به ژاپنی ها دارند و آن ها را جانورانی مودی می دانند» و بعد از این بمباران توکیو و فاجعه هیروشیما رخ داد.

+

سبقة فلسفی

نباید تصور شود که این رویکرد محصول عالم مدرن و صرفاً توجیه گر جنگ های معاصر یا رژیم های آپارتایدی است. انسانیت زدایی به اندازه تاریخ تفکر سابقه داشته و نظام برده داری عهد باستان بر همین مبنا شکل گرفته است. برای بهتر نشان دادن ریشه های این اندیشه باید سراغ تاریخ فلسفه رفت. کمتر کسی به جدیت ارسطو انسانیت زدایی را صورت بندی عقلانی کرده است. او در کتاب سیاست انسان ها را مرتبه بندی می کند و برخی را بنا بر طبیعت بر دیگری برتری می دهد و به این ترتیب فرایند انسانیت زدایی را آغاز می کند. در فلسفه ارسطو انسان دو گونه تعریف شده است: حیوان ناطق یا بهره مند از لوگوس و حیوان مدنی یا متعلق به شهر. از آنجایی که بنا بر منطق ارسطو فصل ممیز موجودات نمی تواند دو چیز باشد، پس باید ارتباطی وثیق یا حتی این همانی بین این دو مفهوم دید؛ یعنی آنچه انسان را از غیرانسان جدا می کند قوه نطق است و تحقق این قوه با مدنیت یا عضویت در شهر رخ می دهد. او در کتاب سیاست می نویسد انسان به حکم طبیعت حیوانی سیاسی است^۲ و در ادامه می گوید از میان جانداران فقط انسان است که قوه نطق دارد و بدین سبب می تواند نیک را از بد بازشناسد (همان). بردگان این موهبت را ندارند، پس با تمام وجود متعلق به خدایگان خود هستند.^۳ این تفاوت محصول انتخاب نیست، بلکه برده بودن یا فرمانروا بودن به محض تولد آغاز می شود و حکم طبیعت است.^۴ پس بنا بر طبیعت صلاح بردگان در فرمانبرداری از فرمانرواست.^۵ بردگان حتی بدن شان نیز از ابتدا مناسب بردگی است. او رابطه زنان و مردان را نیز با همین منطق صورت بندی کرده، زیرا زنان نیز از قوه نطق کمتری نسبت به مردان بهره مندند و توان صدور حکم ندارند،^۶ بردگان نیز قوه نطق ندارند و بهره برده از خرد فقط همین است که می فهمد از آن دیگری است و از خود چیزی ندارد. فرق او با حیوانات در تشخیص بردگی خود است، اما کاری که از او برمی آید چندان فرقی با دام ندارد.^۷ در این سطح از انسانیت زدایی نیاز به نسل کشی نیست. این موجودان انسان نما را باید در کنار احشام

برای انجام خدمات نگه داشت.

این حیوان انگاری در اندیشه ارسطو بیرون مرزهای یونان را نیز در سیطره حکم خود می آورد. ارسطو همه اقوام غیر یونانی را «بربرها» یا همان انسان های غیر مدنی می داند که از موهبت نطق و تعلق به شهر محروم اند. این مردم بربر با بردگان در طبیعت یکسان هستند.^۸ او در نهایت توضیح می دهد که تنها یونانی ها هستند که هوش و هنر و دلیری را با هم دارند و آزادی خود را پاس می دارند و در سیاست مدبر و خردمندند، پس می توانند بر سراسر جهان سروری کنند.^۹ در دل یونان طبقه اشراف این فضیلت ها را به تمامه دارند و شهروندان عادی باید در فرایند تربیت این فضایل را از آنان بیاموزند و در تن و روح و کار شبیه آنان شوند^{۱۰} تا به قول یگرت به حالت «انسان بودن» به معنای حقیقی برسند. این ماهیت انسان به عنوان ایده است که همه موظف اند از آن پیروی کنند.^{۱۱} اما بردگان و اقوام دیگر بنا به طبیعت اصلاً امکان آموزش این فضایل را ندارند و همواره برده خواهند ماند.

بر همین مبنا، برده داری یونانی از اساس با دیگر انواع برده داری از دیگر تمدن ها متمایز می شود. در تمدن اسلام بردگان و کنیزان بردگی ذاتی نداشتند بلکه انسان هایی بودند که بنا بر مناسبات اجتماعی برای رفع نیاز متقابل به تملک صاحبانشان درمی آمدند، اما همواره این امکان برایشان وجود داشت که آزاد شوند. بردگی در این نظام بنا به اقتضای شرایط بوده و ارتباطی با ذات و طبیعت ندارد. برای همین است که حتی ازدواج با بردگان نیز ممکن و در عرف پذیرفته شده است. اما در نگاه یونانی خلقت بردگان با شهروندان متفاوت است و بردگی ذاتی است و ذات هرگز تغییر نمی کند. آن که برده است قوه نطق ندارد، پس تربیت هم نخواهد شد و همواره برده خواهد ماند.

به همان میزان که قوه نطق آدمی تنزل می یابد، مدنیت نیز از او سلب می شود و چنین است که زنان و بردگان حق شهروندی ندارند. هایدگر در توضیح این ارتباط می گوید ارسطو، در تعریف انسان، حیوان ناطق را توأمان با حیوان مدنی به کار می برد. در نتیجه نطق (logos) با شهر (polis) نسبت پیدای می کند.^{۱۲} نتیجه این صورت بندی این است که هر کسی قوه نطق ندارد؛ حتی اگر صورت انسان داشت، در طبیعت خود انسان نیست، پس نمی تواند عضو شهر باشد. اما اگر بیش از این تنزل داشته باشد صرف عضو شهر نبودن کافی نیست، بلکه اگر خطری برای شهر باشد باید از بین برود.

+

تجربه تاریخی

همین روند در فلسفه نیز پیش آمده و به فیلسوف نامداری چون کارل اشمیت اجازه می دهد که به صراحت بگوید: «هر موجودی که چهره ای انسانی دارد انسان نیست»، تابهودی ستیزی نازی ها را معنادار کند. می توان گفت پررنگ ترین تصویری که از فرهنگ انسانیت زدایی اروپاییان باقی مانده است یهودی ستیزی است. انزو تراورسو، نویسنده کتاب پایان مدرنیته یهودی^{۱۳}، می گوید در نیمه اول قرن بیستم یهودی ستیزی بین همگان شیوع داشت و تقریباً هیچ کس نفرت خود از یهودیان را پنهان نمی کرد.



**انزو تراورسو،
نویسنده کتاب پایان
مدرنیته یهودی،
می گوید در نیمه
اول قرن بیستم
یهودی ستیزی بین
همگان شیوع
داشت و تقریباً
هیچ کس نفرت
خود از یهودیان را
پنهان نمی کرد.
این رویکرد، به بیان
تراورسو، در دهه های
اخیر جای خود را به
اسلام ستیزی داده
است.**



+

پی‌نوشت

1. David Livingstone Smith (2020). *On Inhumanity: Dehumanization and How to Resist It*. Oxford University Press.
۲. یگر، ورنر (۱۳۹۳). پایدیا. ترجمه: محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی، ص ۲۲.
۳. همان، ص ۲۴.
۴. همان، ص ۲۵.
۵. ارسطو (۱۴۰۰). سیاست. ترجمه: حمید عنایت. تهران: انتشارات علمی فرهنگی، الف ۱۱۲۵۳.
۶. همان، الف ۱۱۲۵۴.
۷. همان.
۸. همان، ۱۲۵۴.
۹. آکین، مرلر (۱۳۹۸). زن، از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب. ترجمه: نوری‌زاد. تهران: انتشارات قصیدسرا، ص ۱۲۱ تا ۱۴۷.
۱۰. ارسطو. سیاست. ۱۲۵۴.
۱۱. همان، ۱۲۵۲.
۱۲. همان ۱۳۲۷.
۱۳. همان ۱۳۲۸ و ۱۳۲۳.
۱۴. یگر، پایدیا، ص ۳۰.
۱۵. هایدگر، مارتین (۱۳۸۹). هستی و زمان. ترجمه: سیاوش جمادی. تهران: انتشارات ققنوس، ص ۴۰ تا ۴۵.
16. Enzo Traverso (2016). *The End of Jewish Modernity*. Translated by David Fernbach. Pluto Press.
۱۷. سعید، ادوارد (۱۳۸۶). شرق‌شناسی. ترجمه: لطفعلی خنجی. تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۲۸.
۱۸. همان، ص ۴۷.
۱۹. همان، ص ۵۴.
۲۰. همان، ص ۵۵.
۲۱. سعید، ادوارد (۱۴۰۱). فراتراز واپسین آسمان. ترجمه: حامد شهیدیان. تهران: نشر هرمس، ص ۲۹.
۲۲. همان، ص ۵۸.

به‌ندرت می‌بینید که در ادبیات رسمی رسانه‌های صهیونیستی حرفی از فلسطینیان زده شود. آن‌ها ساکنان مبهم غزه یا کرانهٔ باختری هستند که بعد از طوفان الاقصی تبدیل شدند به حماس. اسرائیل این روزها تمام تلاشش را می‌کند که در افکار عمومی بین فلسطین و حماس این همانی ایجاد کند تاردی از ملت و دولت باقی نماند و این ادامهٔ عملی مسیر انسانیت‌زدایی است. وقتی انسان نیستند پس ملت هم نیستند، بلکه گروهکی هستند شبه‌انسان با نام حماس. البته به این حد بسنده نمی‌کنند و با هیولاسازی از حماس آخرین حد انسانیت‌زدایی را نشان می‌دهند. ایدی کوهن، تحلیلگر اسرائیلی، در همان روزهای ابتدایی طوفان الاقصی در صفحهٔ توئیترش نوشت: «حماس همان داعش است!» و پس از آن تعبیر دواغش حماس در رسانه‌های صهیونیستی فراگیر شد، چراکه داعش روشن‌ترین تصویر از حیوانات انسان‌نما در رسانه‌هاست، یعنی آن‌ها حتی حیوان هم نیستند بلکه هیولا هستند و هیولا خطر مطلق برای بشریت است که باید نسلش یک‌جا برداشته شود. شاید دنیای اروپایی حماس را نشناسد، اما داعش و هیولابودنش را خوب می‌شناسد.

در صحبت‌های مرکل و ترامپ و بسیاری دیگر از سیاست‌مداران آمریکایی و اروپایی، تعبیر هیولای داعش بسیار استفاده شده است. آن‌ها داعش را تقویت و هم‌زمان با صدای بلند تکیه کردند که تصویر مطلوب خود از مسلمانان را به جهان اروپایی و آمریکایی مخابره کنند. حماس اگر همان داعش باشد تکلیفش در ادراک عمومی روشن خواهد بود. برای حیوان ممکن است کسی دل بسوزاند اما هیولا خطر مطلق است و نه تنها لیاقت دولت و ملت ندارد بلکه وجودش عین خطر است و باید کاملاً حذف شود. برای همین بارها در ادبیات صهیونیست‌ها دربارهٔ اهالی غزه گفته شده این‌ها حتی از حیوان هم بدترند. نام داعش قرین نام ترور است. ادوارد سعید در کتاب فراتراز واپسین آسمان توضیح می‌دهد که چگونه اسرائیلی‌ها با تصویرسازی هدفمند از این واژه و انسانیت‌زدایی از فلسطینی‌ها آن‌ها را از سطح انسان‌هایی پست به هیولا تنزل دادند. او می‌گوید امروز به محض آنکه نام ترور به کار می‌رود مردی با چفیه و نقاب و کلاشینکفی بر دوش به ذهن می‌آید. تصویر پناهندهٔ درماندهٔ نگون بخت جای خود را به فردی خطرناک داده است: نماد تازه‌ای از انسان فلسطینی^{۲۱} پیدا است که مخاطب دربارهٔ صاحبان چنین تصویری چه قضای خواهد داشت. دیگرزن و مرد و بچه فرقی ندارد، حتی باید کودکان فلسطینی را کشت چون هر یک از آن‌ها در آینده یک تروریست خواهد شد، پس پیش از آنکه تورا بکشند تو آن‌ها را بکش.^{۲۲}

با این تعاریف مشخص است که طرح ایده‌هایی مانند کشور دو-دولتی چقدر بی‌معناست و چرا اسرائیل هرگز حاضر نمی‌شود دولت و حتی ملتی به اسم فلسطین را به رسمیت بشناسد، چراکه دولت داشتن و ملت بودن یعنی انسان بودن. آنچه امروز این معافیت بین‌المللی را برای اسرائیل در نسبت با مردم غزه رقم زده است، محصول جریان عظیم انسانیت‌زدایی‌ای است که گویا به نهایت خود رسیده است. ▶

این رویکرد، به بیان تراورسو، در دهه‌های اخیر جای خود را به اسلام‌ستیزی داده است. نسل‌کشی مسلمانان بوسنی و هرزگوین در قرن بیستم نمونهٔ روشنی از همین باور است که اگرچه در همه‌جا به نسل‌کشی ختم نشده، اما موجود مسلمان را فرورمته می‌بیند. ادوارد سعید در مقدمهٔ شرق‌شناسی اش ریشه‌های این پدیده را این‌گونه توضیح می‌دهد:

مفهوم اروپا یک مفهوم جامع و فراگیر است که «ما» اروپاییان را از «آن‌ها»، یعنی غیراروپاییان، متمایز می‌کند. در واقع می‌توان گفت جزء اصلی تشکیل‌دهندهٔ فرهنگ دقیقاً همان چیزی است که به این فرهنگ سیطره داد؛ یعنی هویت اروپایی همچون یک هویت اروپایی برتر در مقایسه با همهٔ مردم و همهٔ فرهنگ‌های غیراروپایی.^{۱۷}

«در تصور اروپاییان، مشرق زمین نمی‌تواند سخنگو یا نمایندهٔ خودش باشد».^{۱۸} این رویکرد امروزه بیش از هر چیز خود را در مواجهه با مسلمانان نشان می‌دهد و در آنچه برای فلسطینیان رقم می‌خورد به اوج می‌رسد. سعید می‌گوید در آمریکا اتفاق نظری هست مبنی بر این که از نظر سیاسی عرب فلسطینی اصلاً وجود ندارد و هر وقت اجازه داده می‌شود که عرب فلسطینی موجود شود، وجود او یا در مقام مزاحم و مایهٔ دردسر است یا در مقام انسان شرقی. شبکهٔ نژادپرستی، الگوتراشی فرهنگی، امپریالیسم سیاسی و ایدئولوژی انسان‌زدایی شبکه‌ای است با تار و پودی بس نیرومند که به دست و پای اعراب یا مسلمانان پیچیده است و این شبکه مثل تار عنکبوتی است که هر فلسطینی آن را حس می‌کند و همچون سرنوشتی که اختصاصاً برای او رقم خورده است می‌فهمد.^{۱۹}

ادوارد سعید این فهم را در امتداد انسانیت‌زدایی می‌داند که جنایت را عادی می‌کند. زنجیرهٔ به‌هم‌پیوسته‌ای از دانش و قدرت که انسان شرقی را خلق می‌کند و به یک تعبیر انسان بودن را از او سلب می‌کند موضوعی صرفاً آکادمیک نیست، اما موضوعی فکری و روشنفکرانه است.^{۲۰} او می‌خواهد با تأکید بر روشنفکرانه بودن این رویکرد نشان دهد چگونه توحش غیرانسانی روی زمین می‌تواند با روشنفکری نسبت برقرار کند. از بین همهٔ اقوامی که قربانی انسانیت‌زدایی بودند صهیونیست‌ها کسانی هستند که توانستند از این فرایند روایت خلق کنند و با این روایت، هم در مقام سیاست و هم در مقام دانش، دنیا را متقاعد کنند که حق دارند ظلم تاریخی‌ای را که علیه آن‌ها شده پایان دهند و انسانیت انکارشدهٔ خود را با برگرداندن ملیت و دولتشان در اسرائیل احیا کنند.

+

دولت‌زدایی و ملیت‌زدایی

دولت‌زدایی و ملیت‌زدایی از لوازم انسانیت‌زدایی است که پیش‌تر یهودیان، با پراکندگی تاریخی در کشورهای اروپایی، آن را تجربه کرده‌اند و امروز اسرائیل تلاش می‌کند فلسطینیان را به آن مبتلا کند. آنچه در فلسطین رقم می‌خورد نمونهٔ تمام‌عیاری از انسانیت‌زدایی است که با تمام لوازمش پی گرفته شده است.



حمید حسینی

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی
دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

چند روز پس از حمله و حشیانه ارتش صهیونیستی، به دنبال عملیات هفتم اکتبر حماس در سالروز «النکبة» در غزه، جمعی چهارده نفره با نام «روشن اندیشان دینی داخل و خارج از کشور» بیانیه‌ای در دفاع از فلسطین صادر کردند. مطالعه این بیانیه به فهم برخی پیش فرض‌های فکری بخشی از روشنفکران ایرانی کمک می‌کند. علاوه بر این، در داوری سطح بینش سیاسی بخشی از روشنفکران سیاسی ایران نیز مؤثر است. از این رو، در ادامه به بررسی انتقادی بندهای بیانیه به صورت مجزای پرداختیم. در پایان خواهیم کوشید مبانی و چارچوب نگرش نویسندگان آن را -با توجه به محتوای بیانیه- ترسیم کنیم. به نظر می‌رسد نویسندگان تلاش کرده‌اند متن بیانیه را با غافلگیرکردن خواننده در خصوص اهداف و نیت خود از نگارش آن شروع کنند، به این صورت که ایشان در همان ابتدا به جای پرداختن به مسئله اصلی، یعنی اشغالگری و صهیونیسم، سخن را با تقبیح سیاست‌های جمهوری اسلامی در مبارزه با اسرائیل و پشتیبان اصلی آن، آمریکا، آغاز کرده‌اند. از نظر این گروه، حکومت ایران «منافع ملی ایران راهزینة سیاست کور آمریکا/اسرائیل ستیزی خود کرده است». فارغ از اینکه این تعبیر یادآور برخی شعارهای معترضان در روز قدس سال ۸۸ همچون «نه غزه، نه لبنان، جانم فدای ایران» است، مشخص نیست مراد نویسندگان از بیان مطلب فوق «افراط» حکومت ایران در دفاع از فلسطین است یا تشکیک در نیت حاکمان ایران در مبارزه با اشغالگری صهیونیسم.

نسبت دادن «اسرائیل ستیزی» به سیاست‌های جمهوری اسلامی و تقبیح آن، علاوه بر اینکه متضمن به رسمیت شناختن اسرائیل است، همچنان که در ادامه نیز روشن خواهد شد عمدتاً به جای «صهیونیسم ستیزی» به کار رفته است. در واقع، تا انتهای بیانیه هیچ اشاره‌ای به عنصر مقوم صهیونیستی رژیم اسرائیل نشده است. ایشان سپس با قراردادن خود در موضع مستقل و از جایگاه وجدان انسانی، اخلاقی و دینی و با اتکا به موازین حقوق بشر بیانیه خویش را ارائه کرده‌اند. جالب آنکه نویسندگان در بیان دلیل حمایت از فلسطین به وجدان



روشن اندیشی به نفع طرف تاریک ماجرا

نگاهی به بیانیه «روشن اندیشان دینی ایرانی»
در ماجرای ۷ اکتبر

و بسیاری از جنگ‌های پشتیبانان اسرائیل، یعنی ایالات متحده و ناتو، را در غرب آسیا در راستای منافع خود هدایت کرده است. این نوعی از ایدئولوژی ملی‌گرای مذهبی بود که در قرن نوزدهم پدید آمد و هدفش تأسیس یک سرزمین برای مردم یهود در فلسطین بود، چراکه در متون یهودی این منطقه سرزمین اسرائیل معرفی شده است. پس از تأسیس اسرائیل نیز صهیونیسم به عنوان محرک اصلی توسعه طلبی‌های اسرائیل عمل کرده است. صهیونیست‌ها فعلاً نه‌فلسطین مهاجرت یهودیان اروپایی به فلسطین در طول نیمه نخست قرن بیستم بودند. علی‌رغم تلاش‌های ایشان، عرب‌ها همچنان اکثریت فلسطین را تشکیل می‌دادند. از این رو، همچنان که افرادی چون ایلان پیه، مورخ اسرائیلی، تصریح نموده، رهبران صهیونیست به خوبی می‌دانستند که پاکسازی قومی فلسطینیان بومی برای اجرای پروژه صهیونیسم ضروری است. پرداختن به صهیونیسم به عنوان ایدئولوژی اعلامی دولت اسرائیل مستلزم بررسی مسئله از شروع آن است نه از میانه آن در سال ۱۹۴۷ و شاید به همین دلیل پرداختن به آن برای نویسندگان بیانیه دشوار بوده است.

نویسندگان بیانیه عملکرد اسرائیل را عامل تضعیف جناح‌های میانه‌رو فلسطینی دانسته‌اند. به عبارت دیگر، اسرائیل در اینجا مقصر است که به قتل، غصب سرزمین و تهبیرو پاکسازی قومی صدها هزار فلسطینی پرداخته، به این دلیل که با این کارها جناح‌های میانه‌رو فلسطینی را که خواستار کنار آمدن با گذشته و موافق با تأسیس رژیم اسرائیل بوده‌اند تضعیف کرده است. به نظر می‌رسد روشن‌اندیشان دینی همچنان از درک مفهوم اشغال یک سرزمین توسط بیگانه کاملاً ناتوان‌اند. علاوه بر این، «میانه‌روی» مصداق ثابتی ندارد و با توجه به سطح کنش خصمانه در اینجا سطح اشغالگری و آسیبی که صهیونیسم به ملت و سرزمین فلسطین تحمیل کرده معین می‌گردد. اما در این بیانیه میانه‌روی به رویکرد خاص سیاسی‌ای اطلاق شده که مصالحه پیشه کرده است. این رویکرد را جنبش فتح پس از شکست ایدئولوژی ملی‌گرای عربی و سوسیالیسم

می‌دانند، چراکه نسبت به حقوق اقتصادی و اجتماعی از یک سو و حقوق مدنی از سوی دیگر عملکرد گزینشی دارد.

اسرائیل در این بیانیه با استناد به قطعنامه‌های سازمان ملل و پیمان‌های صلح میان طرفین درگیری به سبب سیاست اشغالگری، سرکوبگری و شهرک‌سازی مورد انتقاد قرار گرفته است. با وجود این، ظاهراً از نظر نویسندگان تمام مسئله به نقض مرزهای سال ۱۹۴۷ مربوط است. گویی اشغالگری اسرائیل پیش از سال ۱۹۴۷ وجود نداشته است و تاریخ در آن نقطه آغاز شده است. بدون سخن گفتن از چگونگی شروع «نکبت» و مهاجرت یهودیان صهیونیست چگونه می‌توان به ارائه راه حل پرداخت؟ این خود یکی از دلایل سخن گفتن غیرمستولانه است و موجب به رسمیت شناختن اسرائیل به عنوان یک کشور می‌شود. در اینجا نیز مشخص نیست چرا نویسندگان پیش فرض‌های تاریخی و ایدئولوژیک در زمینه مشروعیت رژیم اسرائیل را در نظر نگرفته‌اند و به نحوه برپایی آن اعتراضی ندارند. این امر به روشنی نگاه ناقص، غیرمستند و متأثر از پروپاگاندای غربی این نویسندگان را در ترسیم مسئله فلسطین نشان می‌دهد. جالب آنکه، همان‌طور که برای نویسندگان بیانیه سال ۱۹۴۷ مبدأ تاریخ است، چنان که گویی قبل از آن نزاعی نبوده و جنایتی رخ نداده، روایت صهیونیسم نیز می‌خواهد هفتم اکتبر ۲۰۲۳ را به مبدأ تاریخ تبدیل کند و روشن‌اندیش ایرانی احتمالاً تاحدی در دام این روایت افتاده است، روایتی که با برجسته ساختن هفتم اکتبر همچون بهانه‌گردد است تا توجه افکار عمومی جهان را از جنایات مداوم اسرائیل از سال ۱۹۴۷ تا کنون منحرف کند. نویسندگان بیانیه اگرچه تصریح کرده‌اند «جای مظلوم و ظالم نباید عوض شود»، هیچ احترام و اعتباری برای حمایت مردم غزه از اقدامات حماس قائل نیستند، اقداماتی که در دفاع از حقوق این مردم، به عنوان طرف مظلوم ماجرا، انجام شده است.

همچنان که گفته شد، نویسندگان بیانیه تقریباً هیچ اشاره روشنی به ایدئولوژی توسعه طلبانه و نژادپرستانه «صهیونیسم» نکرده‌اند، عاملی که بدبختی فعلی مردمان فلسطین را رقم زده

انسانی، اخلاقی و دینی اشاره کرده‌اند و از چشم‌انداز منافع سخن نگفته‌اند. اساساً در دنیای امروز منافع چندانی متوجه حامیان مردم فلسطین نیست، بلکه این «وظیفه» انسانی هر فرد و حکومتی است که از حقوق فلسطینیان دفاع کند. با این همه، در ابتدا جمهوری اسلامی را به دلیل «اسرائیل ستیزی» و نه «حمایت از فلسطین» به هزینه کردن منافع ملی کشور متهم کرده‌اند. از این رو، ایشان طبق منطق خودشان جزء کسانی محسوب می‌شوند که حقیقت‌را فدای اختلافات سیاسی خود با جمهوری اسلامی کرده‌اند، چراکه اگر قرار باشد کسی در مورد صدق نیت یا کم‌وکیف حمایت حکومت از حقوق فلسطینیان داوری کند، این خود مردم و گروه‌های فلسطینی هستند نه روشن‌اندیشان دینی. اما در مورد هزینه کردن منافع ملی بدیهی است که حمایت از مردم فلسطین از درجه مبارزه و ستیزه با رژیم صهیونیستی ممکن می‌گردد و این اقدام قطعاً برای کشور هزینه‌هایی، دست‌کم در کوتاه مدت، خواهد داشت.

نکته دیگر در این بیانیه استناد به حقوق بشر و عدم تشکیک نظری نویسندگان در این مفهوم در بوته آزمون‌های عملی است. این نویسندگان در حالی که خود از بسیاری از مؤلفه‌های سنتی دین عقب‌نشینی کرده و مفهوم حداقلی از دین را مطرح کرده‌اند، در قبال ارزش‌های غربی همچون حقوق بشر، با کمی مسامحه، همچون امری مقدس و غیرقابل تشکیک رفتار می‌کنند. این در حالی است که پژوهشگران این حوزه در جایگاه منتقد جهانی بودن مفهوم حقوق بشر را عمدتاً به این دلیل زیر سؤال برده‌اند که این مفهوم بیش از هر چیز بیانگر ارزش‌ها و هنجارهای غربی است. این مفهوم در بطن خود منافع غربی را منعکس می‌کند و از این رو ذاتاً قابلیت یافته به عنوان سلاحی برای سلطه فرهنگی یا شکل‌جدیدی از امپریالیسم مورد استفاده قرار گیرد. برخی چنین استدلال کرده‌اند که حقوق بشر برآمده از میراث اروپایی یهودی-مسیحی یا روشنگری است و نمی‌تواند از سوی فرهنگ‌هایی که شرایط و ارزش‌های جوامع غربی را عیناً نمی‌پذیرند مورد استناد و استفاده قرار گیرد. دیگران حقوق بشر را در عمل یک ایدئولوژی برخاسته از امپریالیسم

▼

نسبت دادن «اسرائیل ستیزی» به سیاست‌های جمهوری اسلامی و تقبیح آن، علاوه بر اینکه متضمن به رسمیت شناختن اسرائیل است، در این بیانیه همچنان که در ادامه نیز روشن خواهد شد عمداً به جای «صهیونیسم ستیزی» به کار رفته است.

اسلامی برای نجات فلسطین در پیش گرفت و ایالات متحده نیز، هم‌زمان با پشتیبانی بی‌قید و شرط از اسرائیل، از آن حمایت کرد. تپی بودن و عدم کارایی این سیاست با تداوم جنایات اسرائیل و به نتیجه نرسیدن تشکیل دولت فلسطینی به دلیل تجاوز و شهرک‌سازی صهیونیست‌ها آشکار شد. با این همه، ارتباط روشن اندیشان ایرانی در دفاع از روایت غربی با واقعیت قطع شده و آن‌ها نهایتاً «راه حل دو کشوری» را به عنوان بهترین راه تحقق صلح عادلانه در منطقه توصیه می‌کنند، راهکاری که مستلزم به رسمیت شناختن کشوری است که بر اساس اشغالگری بنا شده است و سال‌هاست که از سوی اسرائیل دیکته و از سوی دولت‌های قدرتمند نیز حمایت و ترویج می‌شود. آن‌ها همچنین توجه ندارند که طراحان و حامیان این راه حل نیز در عمل هیچ اقدامی برای دفاع از آن در مقابل تهاجمات اسرائیل نکرده‌اند و همچنان از توسعه طلبی اسرائیل حمایت کامل می‌کنند.

دقیق‌ترین و درست‌ترین قسمت این بیانیه آنجاست که گفته‌اند زخم فلسطین مانع از گسترش «گفتمان اسلام‌مدرن و مدارا جو» شده است و موجب شده «گفتمان مبارک و مترقی حقوق بشر» توسط جهان اسلام جدی گرفته نشود. زخم فلسطین به درستی موجب بازنگری در پذیرش مفهوم ذاتاً غربی حقوق بشر شده است، مفهومی که، جز در خدمت منافع و ارزش‌های غربی، نه در مقام نظر تفسیر می‌شود و نه در مقام عمل کارایی دارد. از این‌روست که دولت اسرائیل در مقابل چشمان نهاد‌های حقوق بشری غربی فلسطینیان را حیوان خطاب می‌کند و از نسل‌کشی آن‌ها سخن می‌گوید. در مقابل، مدافع حقوق بشر به سادگی مردم فلسطین را از موضوع قاعده خارج قلمداد می‌کند، بدون اینکه به لحاظ نظری دچار تناقض شود. دقیقاً در جایی که روشن اندیش دینی باید نسبت به معیارهای حقوق بشری و پیش‌فرض‌های ایدئولوژیک آن کنکاش و تشکیک کند، همچنان آن‌را غیرقابل تردید دانسته و رفتار غرب را صرفاً به سیاستی یک‌بام و دو‌هوا یا استاندارد دوگانه تقلیل می‌دهد. خلاصه اینکه،

▼
**پرداختن به
صهیونیسم
به عنوان ایدئولوژی
اعلامی دولت
اسرائیل مستلزم
بررسی مسئله از
شروع آن است
نه از میانه آن در
سال ۱۹۴۷ و شاید
به همین دلیل
پرداختن به آن برای
نویسندگان بیانیه
دشوار بوده است.
به نظر می‌رسد
روشن اندیشان
دینی همچنان از
درک مفهوم اشغال
یک سرزمین توسط
بیگانه کاملاً
ناتوان‌اند.**

ایدئولوژی حقوق بشر خدشه‌ناپذیر است و به ذات خود ندارد عیبی، عیبی اگر هست از حقوق بشرخواهی ماست.

بخش زیادی از این بیانیه به محکومیت حملات حماس به غیرنظامیان اختصاص یافته و ناشی از پذیرشی بی‌کم‌وکاست از روایت اسرائیلی است. اکنون و پس از نزدیک به یک ماه، با پخش تصاویر دوربین‌ها و روایت شهرک‌نشینان صهیونیست، مشخص شده که بسیاری از اسرائیلی‌ها در تیراندازی کور و بمباران صهیونیست‌ها برای از بین بردن نیروهای حماس کشته شده‌اند. اما نویسندگان بیانیه به سرعت روایت اسرائیلی را بدون تشکیک و بدون سند پذیرفته‌اند. در اینجا نیز پیش‌فرض‌های ارزشی در داوری روایت‌ها نقش دارد: در ذهن اینان مقاومت فلسطین اصولاً حق دفاع یا پاسخ به جنایات صهیونیست‌ها را ندارد، لذا اگر چنین کند بلافاصله روایت غربی در مورد کشتار غیرنظامیان توسط مجاهدان فلسطینی مقبول می‌افتد. از آنجاکه روشن اندیش دینی با مبارزه مسلحانه مخالف و طرفدار مبارزه مسالمت‌آمیز است، در این دعوا ناگزیر طرف اسرائیل می‌ایستد و دفاع مسلحانه حماس را زیر سؤال می‌برد. از این‌رو، همراه با روایت اسرائیل حماس را قاتل غیرنظامی‌ها معرفی می‌کند تا ایده مبارزه مسالمت‌آمیز از آماج انتقادات مضمون بماند.

این بیانیه نیروهای حماس را متهم به نقض قوانین بین‌المللی کرده و به روش مبارزه ماندلا در مقابل آپارتاید افریقای جنوبی به عنوان روشی خشونت‌پرهیز بها داده است. این در حالی است که، در سوی دیگر سرزمین فلسطین، مردم کرانه باختری هر روز در اعتراضات مسالمت‌آمیزشان کشته می‌شوند. نتیجه عملی مبنای مسلم و مقدس روشن اندیشان دینی این است که دیگر چیزی از سرزمین‌های فلسطینیان باقی نماند، همچنان که از زمان مصالحه فتح و اسرائیل بسیاری از سرزمین‌های فلسطینیان هرساله به دست صهیونیست‌های مهاجر غصب شده است. همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شد، این روایت عملکرد جنایتکارانه اسرائیل را به واکنشی در برابر عملیات «طوفان الاقصی» در روز هفتم اکتبر

تقلیل می‌دهد و غضب هرروزه زمین‌های فلسطینیان و کشتار هرروزه آنان را پیش از این عملیات و در کرانه باختری نادیده می‌گیرد. لازم است بار دیگر توجه شود که در کرانه باختری اصولاً حماس وجود ندارد، اما جنایت صهیونیست‌ها به همان شدت ادامه دارد.

آنچه از بیانیه فوق راجع به روشن اندیشان دینی می‌آموزیم این است که پارادایم فکری روشن اندیشی دینی به حامیان آن اجازه می‌دهد کشور اسرائیل را به رسمیت بشناسند. فلسطینیان هم اگرچه به قتل رسیده‌اند و مابقی از خانه و سرزمین اجدادی خود آواره شده‌اند، اما شاید از حقی مسأوی برای داشتن یک سرزمین برخوردار باشند و این هم مشروط به این است که مبارزات خود را به روش مدنی و خشونت‌پرهیز پیش برده باشند.

بخش‌هایی از این بیانیه، به‌ویژه آنجاکه اقدامات رژیم صهیونیستی را موجب عدم اقبال به نسخه مدارا جو از اسلام میان مسلمانان دانسته یا آنجا که این اقدامات را موجب عدم اقبال و تضعیف جناح‌های میانه‌رو فلسطینی دانسته، به‌گونه‌ای است که خواننده در ابتدا تصور می‌کند نویسندگان از موضع حفظ امنیت اسرائیل و برای خیر و صلاح خود اسرائیل تذکراتی داده‌اند نه در دفاع از حقوق فلسطینیان. گویا در اثنا نسل‌کشی و کودک‌کشی اسرائیل، مسلمان روشن اندیش دینی بیش از آنکه دغدغه جان مسلمانان بی‌گناه را داشته باشد دغدغه تضعیف مدل و نسخه مورد نظر خویش از اسلام را دارد. در میانه محاصره کامل و قطع ورود آب و سوخت و غذا برای کودکان غزه، روشن اندیش دینی نگران عدم اقبال گفتمان حقوق بشر به دلیل اقدامات اسرائیل است. این شواهد کاملاً در راستا و مؤید انتقاداتی است که به ایدئولوژی حقوق بشر وارد می‌شود، ایدئولوژی‌ای که در درون خود متضمن ارزش‌های غربی است و انسان غیرغربی، به دلیل عدم پذیرش نسخه مورد تأیید غرب از اسلام و عدم اقبالش نسبت به گفتمان حقوق بشر، از دامنه مصادیق مضائق‌الیه بشر خارج شده و اصولاً از دست رفتن جان هیچ کودکی کارایی این ایدئولوژی را تهدید نمی‌کند. ▶

در دفاع از حقوق ملت ستمدیده فلسطین و نفی استانداردهای دوگانه در دفاع از حقوق بشر

دولت‌ها باید بر اساس «منافع ملی» کشورشان عمل کنند. حکومت ولایتی ایران چند دهه است که منافع ملی ایران و ایرانیان را هزینه‌ی سیاست کور آمریکا-اسرائیل ستیزی خود کرده است. شهروندان آزاد و جامعه‌ی مدنی اما می‌توانند خارج از دولت‌ها مواضع مستقل خود را داشته باشند. ما از همین منظر و بر اساس وجدان انسانی، اخلاقی و دینی خویش و با اتکاء به موازین حقوق بشر و اصرار بر عدم اتخاذ استاندارد دوگانه این بیانیه را صادر می‌کنیم.

ملت ستمدیده‌ی فلسطین بیش از هفت دهه است که زیر سایه‌ی اشغالگری زندگی می‌کند. حداقل از زمان صدور قطعنامه ۲۴۲ سازمان ملل و ترسیم مرزها در سال ۱۹۴۷ و نیز پس از انعقاد پیمان صلح اسلوانتظار می‌رفت که این تراژدی تاریخی پایان یابد. دولت اسرائیل اما با سرکشی در برابر قطعنامه‌های متعدد سازمان ملل هم چنان به سیاست اشغالگری، سرکوبگری و شهرک‌سازی در مناطق اشغالی ادامه داده است. حکومت‌های غربی نیز نه تنها با این ستم کنار آمده که در گفتار و رفتار کم‌کم کار شکل‌گیری و استمرار اشغالگری بوده‌اند.

دولت‌های مختلف اسرائیل، به ویژه دولت‌های نتانیاهاو، به صورت‌های مختلف تلاش کرده‌اند با تضعیف جناح‌های میانه‌روی فلسطینی و تبدیل غزه به بزرگ‌ترین زندان رोजا جهان روند دیپلماتیک تشکیل کشور مستقل فلسطین را نابود کنند و اکنون میوه‌ی این ناپودی را می‌چینند. علاوه بر جنبه‌ی انسانی این فاجعه‌ی انکار شده، آن چه به ویژه نزد بسیاری از تحلیلگران مسائل جهان اسلام اهمیت دارد و به کارویزه‌ی نواندیشان دینی بازمی‌گردد این است که: زخم همیشه باز و خونین اشغال فلسطین مانع از دامن‌گستری گفتمان اسلام مدرن و مدارا جو شده است. چگونه می‌توان ملتی مظلوم را دعوت به مدارا کرد وقتی که هر روز کشته می‌شوند و حق‌شان به شکل نهادینه پامال می‌شود و جهان آن‌ها را فراموش کرده است؟ چگونه می‌توان جهان اسلام را برانگیخت تا گفتمان مبارک و مترقی حقوق بشر را جدی بگیرند، در حالی که بشر فلسطینی حتی از حقوق حیوانات هم برخوردار نیست؟

نقض قوانین جنگی از هر دو سو محکوم است. ما کشتار غیرنظامیان و خشونت مشاهده شده در برخی رفتارهای حماس در اسرائیل را به صراحت محکوم می‌کنیم و آن را خلاف ارزش‌های اخلاقی و انسانی، آموزه‌های دینی برای حفظ کرامت انسان‌ها و به خصوص حساسیت نسبت به حفظ خون بی‌گناهان می‌دانیم؛ همان‌گونه که سببیت دیرینه و نهادینه‌ی ارتش اسرائیل در سرکوب مردم فلسطین به خصوص محاصره و بمباران غزه را محکوم می‌کنیم. در این میان اما جای اشغال‌گرو اشغال شده نباید جابجا شود و ریشه‌ی ستم نباید با واکنش بعضاً ستم‌آلود اشتباه گرفته شود. اسرائیل یاغی‌ترین کشور عضو سازمان ملل در برابر قطعنامه‌های حقوق بشری سازمان ملل است، به طوری که از سوی نهاد‌های مستقل حقوق بشری صراحتاً به ترورسم دولتی متهم شده است.

ملت مظلوم فلسطین حق مقاومت در مقابل اشغالگری دارد، اما نقض قوانین بین‌المللی در جنگ کمکی به پیشبرد آرمان فلسطین نمی‌کند. از باب مقایسه‌ی تاریخی می‌توان گفت نام ماندلا حتی تا سال ۲۰۰۸ میلادی در فهرست سیاه تروریستی آمریکا باقی بود. اما آن چه به جنبش مقاومت ماندلا در مقابل رژیم تبعیض‌آمیز آفریقای جنوبی و جبهات بین‌المللی بخشیده، روش خشونت‌پرهیز ماندلا بود.

هنوز یک سال نگذشته است از زمانی که روسیه به خاطر هدف قرار دادن زیرساخت‌های اوکراین، که موجب کمبود برق و آب شد، متهم به جنایت جنگی شد. اما حالا وزیر انرژی دولت افراطی و راست‌گرای اسرائیل بی‌محابا و با افتخار می‌گوید که برق و آب غزه را قطع کرده و از کسی توصیه‌ی اخلاقی نمی‌شنود. نابودسازی جمعی مردم غیرنظامی از طریق «محرومیت حساب‌شده از دسترسی به غذا و دارو» بر اساس ماده‌ی هفت اساسنامه‌ی دادگاه جنایی بین‌المللی مصداق جنایت جنگی است.

ما جمعی از نواندیشان دینی ایرانی داخل و خارج کشور از سازمان ملل متحد می‌خواهیم به مجازات جمعی مردم مظلوم و بی‌دفاع غزه از سوی اسرائیل، که در حکم جنایت جنگی است پایان دهد و از همه کشورهای مؤثر در این نزاع تراژیک بخواهد حداکثر تلاش‌شان را برای آتش‌بس به کار گیرند. بهترین راه تحقق صلح عادلانه در منطقه رعایت قوانین بین‌المللی و تشکیل دو کشور جداگانه و مستقل است.

امضاءها (بر اساس حروف الفبا):

حسن یوسفی اشکوری | میثم بادامچی | عبدالعلی بازگان | رضا بهشتی معز | سروش دباغ | عبدالکریم سروش | احمد علوی | رضا علیجانی
حسن فرشتیان | علی طهماسبی | رحمان یوانی | دارووش محمدپور | مهدی ممکن | یاسر میردامادی | عبدالله ناصری طاهری | صدیقه وسمقی

متن بیانیه به نقل از وبسایت زیتون



هابرماس، مکتب انتقادی و مسئله فلسطین

یهودیان به راه انداختن اسرائیل را وادار به مقابله به مثل کرد. چگونگی اجرای این عمل تلافی جویانه که اصل آن موجه است موضوع بحث‌های مناقشه برانگیزی شده است؛ اصول تناسب و جلوگیری از تلفات غیرنظامیان و راه اندازی جنگ با چشم انداز صلح آینده باید اصول راهنما باشند. با وجود همه نگرانی‌ها در مورد سرنوشت جمعیت فلسطینی، نسبت دادن مقاصد نسل کشانه به اقدامات اسرائیل معیارهای قضاوت را کاملاً به خطا می‌برد. به طور خاص، اقدامات اسرائیل به هیچ وجه واکنش‌های ضدیهودی را توجیه نمی‌کند، به ویژه در آلمان. تحمل ناپذیر است که یهودیان در آلمان بار دیگر در معرض تهدید جانی و فیزیکی قرار گیرند و مجبور باشند از خشونت فیزیکی در خیابان‌ها بترسند. خصلت دموکراتیک جمهوری فدرال آلمان، که وظیفه احترام به شرافت انسانی

مواجهیم؟ این سؤال وقتی جدی ترمی شود که بیانیۀ کوتاه هابرماس و چند تن از همکاران او در دانشگاه گوته فرانکفورت پیش چشم قرار داده شود. این بیانیۀ که در اعلام همبستگی با اسرائیل نوشته شده در تاریخ ۱۳ نوامبر در سایت «مرکز تحقیقات نظم‌های هنجاری»^۱ منتشر شده است؛ یعنی حدود چهل روز بعد از وحشیانه‌ترین جنایت سال‌های اخیر یکی از مهم‌ترین متفکران مکتب انتقادی لازم دیده تا سکوت خود را بشکنند و به این شکل در کنار اسرائیل بایستند:

وضع کنونی ای که حاصل قساوت شدید حماس و پاسخ اسرائیل به آن است به موجی از اظهارات و اعتراضات اخلاقی و سیاسی دامن زده است. ما باور داریم اصولی وجود دارد که در هیاهوی همه نظرات متضاد بیان شده نباید مورد مناقشه قرار گیرد. این اصول همان بنیاد هر فهم درست از همبستگی با اسرائیل و یهودیان در آلمان است. قتل عامی که حماس با نیت اعلام شده ریشه کن کردن زندگی

«می‌دانید دیگر چه چیزی در غزه مُرد؟ افسانۀ دموکراسی و انسانیت غربی». این شعاری بود که در یکی از پلاکاردهای دست‌نویس تظاهرکنندگان اروپایی علیه رژیم صهیونیستی نوشته شده بود؛ احساسی مشترک و خشمی آشکار شده در قبال یک تبعیض رَوآمده؛ ما، حتی در انسان بودن و در حق حیات، برابر نیستیم.

جوزف بورل، مسئول سیاست خارجی اتحادیه اروپا، در مصاحبه با تلویزیون الجزیره، زمانی که از او پرسیده شد آیا جنایت‌های اسرائیل را جنایت جنگی می‌داند یا خیر پاسخ داد که من حقوق دان نیستم، هر چند بدون هیچ لکنتی عملیات هفت اکتبر حماس را در اراضی اشغالی یک جنایت جنگی آشکار نامید. این در حالی است که ارتش اسرائیل حدود پانزده هزار غیرنظامی فلسطینی را در کمتر از دو ماه قتل عام کرده است و بیش از پنج هزار نفر از این قربانیان کودک بوده‌اند. شاید تصور کنیم که دلایل سیاسی همچنان می‌تواند محکم‌ترین توجیه برای این استانداردهای دوگانه باشد. اما آیا ما حقیقتاً با استانداردهایی دوگانه و با تناقض در معیارهای قضاوت

او درباره قانون می گوید باید پیشینی محض باشد و هیچ مفروض انسان شناسانه ای نداشته باشد. با این حال خود کانت چنین چیزی درباره روند کارش نگفته است.^۲ طبق انسان شناسی کانتی، تضادی وجود دارد بین جهان شمول بودن قانون و گرایش دیرینه انسان به خود برتری و خود استثنا پنداری نسبت به آن قواعد رفتاری ای که دیگران را وادار به پیروی از آن ها می کنیم. اما مسئله به این جا و به یک تضاد صرفاً اخلاقی میان عقل و غریزه ختم نمی شود. به قول والرشتاین، نژاد پرستی و به طور کلی تبعیض چیزی بیش از یک معضل است و یکی از مؤلفه های شکل دهنده نظام جهانی سرمایه داری و بخشی از شرایط اولیه و نمودهای ذاتی توزیع نابرابر ارزش افزوده است که انباشت بی پایان سرمایه را ممکن می سازد.^۵

اندیشه غربی سرشار از مفاهیمی است که (۱) یافی نفسه شریستند و در عین حال در نظم اجتماعی-اقتصادی مدرن ضرورت و کارکرد پیدا کرده اند و (۲) یافی نفسه خیرند اما درون آن نظم به ضد خود تبدیل شده اند. مثال مشهور مورد اول، علاوه بر نژاد پرستی، برده داری برای قرن هجدهم، و استعمارگرایی و نو استعمارگرایی برای پس از آن است. مورد خاص برده داری اگرچه امروز بلا موضوع شده اما از حیث توجه به ساز و کار این سیستم در اینجا قابل اعتناست. در حالی که مخالفت با برده داری در برابر آزادی و برابری همه انسان ها «استعاره ای ریشه ای برای فلسفه سیاسی غرب بود و دلالت بر تمام چیزهایی می کرد که در ارتباط با روابط قدرت شرم محسوب می شدند، اما این استعاره سیاسی درست زمانی شروع به ریشه دواندن کرد که عمل اقتصادی برده داری کاپیتالیستی در مورد غیراروپایی ها به مثابه نیروی کار در مستعمرات تا جایی به طور کمی افزایش یافت و به لحاظ کیفی تشدید شد که در اواسط قرن هجدهم کل نظام اقتصادی غرب را ضمانت می کرد.»^۶ در حقیقت همان نظام اقتصادی ای که به گسترش آرمان های روشنگری کمک می کرد در عمل وابسته به شرایطی معارض با آن آرمان ها بود.

نکته بسیار قابل تأمل در اینجا توجه پذیر بودن انحای گوناگون استعمار برای متفکرانی است که معتقد بودند آزادی حق غیرقابل واگذاری انسان است. این مسئله تا آنجا پیش رفته که حتی در روایت های تاریخی این افراد نیز تاریخ غرب به صورت روایتی از آزادی انسان «بازنمایی» می شد. چه کسی



الهام ربیعی

دانشجوی دکتری جامعه شناسی دانشگاه تهران

میان سلطه، جامعه مدرن و فرصت های رهایی از خلال هنر به مثابه نقد، به طرز اعجاب انگیزی در برابر نظریه نژادی، مقاومت ضد امپریالیستی و عمل مخالفت آمیز درون امپراتوری ساکت است.^۳ سعید به درستی می گوید که این صرفاً یک خطای سهوی نیست، بلکه سکوتی با انگیزه است. به نظرمی رسد کشورهای غیر غربی از همان آغاز در مورد جهان شمول بودن ارزش های غربی دچار سوء تفاهم شده اند. درک ما از امر جهان شمول به طور معمول انتزاعی یا غیر تاریخی است. متفکران مدرن اما از همان آغاز ارزش هایی نظیر برابری و آزادی را ذیل تحقشان درون یک پس زمینه تاریخی- فرهنگی صورت بندی می کردند: این سوژه مدرن و خود آیین اروپایی بود که به واسطه دست یافتن به نوعی خود آگاهی تاریخی نسبت به توانایی های خرد خویش در مرتبه ای قرار گرفته بود که می توانست آزاد باشد. به طور مثال، «کانت نظریه خود آیینی اش را، که اخلاق را بر پایه فکر آزاد عاملیت های فردی بنا می کند، همچون نظریه ای می بیند که به طور خاص برای فرهنگ روشنگری یافته مناسب است. اخلاق کانت غیر تاریخی نیست و نیازهای خاص فرهنگی زمانه خودش را نشان می دهد. در کتاب بنیادها کانت تأکید می کند که قانون اخلاقی خودش باید به طور کامل پیشینی باشد. او همچنین بر اهمیت تمایز گذاشتن میان متافیزیک اخلاق با هر چیزی که با انسان شناسی تجربی مرتبط است تأکید می کند. شاید به همین دلیل خوانندگان او تصور کرده اند که هر چیزی که

را پیش گرفته است، با توجه به جنایات دسته جمعی دوره تسلط نازیسم، با فرهنگی سیاسی ای گره خورده است که مطابق با آن زندگی یهودیان و حق موجودیت اسرائیل مؤلفه های اصلی درخور حمایت ویژه هستند. تعهد به این امر برای زندگی سیاسی ما اساسی است. حقوق اولیه آزادی و تمامیت جسمانی و همچنین حفاظت در برابر افتراهای نژاد پرستانه از زندگی سیاسی ما جدایی ناپذیرند و برای همه به یکسان مصداق دارند. همه کسانی نیز که در کشور ما احساسات و عقاید یهودستیزی را در پشت انواع بهانه ها پرورش داده اند و با خیال راحت اکنون رافرصتی مناسب برای ابراز آن می بینند باید به این اصول پایبند باشند».

سؤال این است که آیا باید از این واکنش تعجب کنیم؟

هابرماس سال ها پیش، در حدود دهه شصت میلادی، در مصاحبه ای گفته بود: «ما چیزی برای گفتن درباره مناقشات ضد امپریالیستی و ضد سرمایه داری در جهان سوم نداریم. من از این حقیقت آگاهم که این یک دیدگاه محدود اروپا محورانه است.»^۴ ادوارد سعید ضمن اشاره به این نقل قول در کتاب فرهنگ و امپریالیسم نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت را مورد انتقاد قرار داده بود. از نظر او این مکتب «علی رغم بصیرت هایش در باب روابط

اروپامحوری در رسانه‌ها و فرهنگ عامه نیز مشهود است، جایی که استانداردها، هنجارها و ارزش‌های زیبایی‌شناسانه اروپامحور به‌طور فزاینده‌تری به تصویر کشیده می‌شود. در مقابل، فرهنگ‌های غیراروپایی عجیب و غریب، شیطانی یا کلیشه‌ای بازنمایی می‌شوند و درک محدود و تحریف‌شده‌ای از جوامع مختلف ارائه می‌دهند.

امروز تاریخ فرانسه در بحبوحه انقلاب کبیرا در ارتباط آن با انقلاب استقلال هایتی به یاد می‌آورد؟ انقلاب فرانسه دراصل آزادی از بردگی و نابرابری‌های نظام فئودالی بود؛ در جایی که چنین نظامی پیشاپیش وجود نداشته باشد، آزادی نیز سال‌ها به انتفاء موضوع خواهد بود. شورش بردگان برای رهایی از استعمار فرانسه در منطقه‌ای نزدیک به دریای کارائیب که به آن هند غربی می‌گفتند نمی‌توانست ارتباطی با ارزش‌های آزادی و برابری در انقلاب فرانسه پیدا کند. هند شرقی و غربی (یکی در آسیا و یکی در آمریکا جنوبی!) صرفاً منابعی برای ثروت و گردش اقتصاد در اروپای آزاد بودند. بورژوازی بدون این منابع امکانی برای گسترش خود نداشت؛ همان‌طور که بدون ایده‌ها و مفاهیمی نظیر آزادی و برابری نمی‌توانست در برابر نظم کهن نظم جدیدی را بنا کند.

در اینجا به مورد دوم یعنی مفاهیمی می‌رسیم که فی‌نفسه خیرند اما بسته به نحوه تحقیقشان در واقعیت می‌توانند به ضد خود تبدیل شوند. باید توجه داشت که ارزش‌هایی نظیر آزادی و برابری به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند بدون حیثی‌التفاتی در نظر گرفته شوند: معنای این سخن این است که آزادی همواره «آزادی از چیزی» یا «آزادی برای چیزی» است و برابری نیز نمی‌تواند بدون پرسش‌هایی نظیر «برابری در چه چیز» مطرح شود. با این مقدمه می‌توان گفت که معضل جهانشمول پنداری ارزش‌هایی نظیر آزادی و برابری به‌عدم توجه به لزوم تفکیک میان این ارزش‌ها در سطح فی‌نفسه و بالفعل بازمی‌گردد. این ارزش‌ها در سطح فی‌نفسه خصلت نامتعین دارند و به واسطه قابلیت اطلاق فراگیرشان، می‌توانند درون نظم‌های عینی مختلف و به‌انحاء گوناگون به کار بسته شوند. همین‌که این ارزش‌ها درون یک نظم اجتماعی-تمدنی خاص تعین می‌یابند، هم‌حد می‌خورند و هم محدودیت‌هایشان را آشکار می‌کنند. منظور از حد خوردن در مرحله فعلیت یافتن ارزش‌ها چیست؟ مثلاً توکوئل می‌گوید «دعا بر سر ارزش فی‌نفسه آزادی نیست، بر سر این است که چه کسی حق آزاد بودن دارد»^۷. چنان‌چه می‌بینیم توجه به تفکیک میان این دو سطح، یعنی ایده محض و شرایط اجرای آن، برای اجتناب از گمراه شدن به‌واسطه شعارهای زیبا ضروری است. گاهی ارزش‌هایی که فی‌نفسه خیر هستند، درون کلیتی قرار می‌گیرند و به‌گونه‌ای بالفعل می‌شوند که در نهایت کاملاً ضد خودشان را بازتولید می‌کنند. به‌طور

مثال، آدورنوم می‌گوید برابری و آزادی تحت هر شرایطی خیر نیستند و زمانی که درون نظام سرمایه‌داری فعلیت پیدا می‌کنند، نامطلوب و سرکوب‌گرند زیرا سرمایه صرفاً آن ارزش‌ها را به خدمت می‌گیرد تا به‌نحوه نظام مند نابودشان کند.^۸

این طرح بحث یک‌بار دیگر انتقاد ادوارد سعید را به نامرئی کردن و عدم بازنمایی فرودستان در تاریخ «جهان شمول» مدرن به یاد می‌آورد. امی آلن در کتاب پایان پیشرفت یکی از بهترین تحلیل‌ها را در مورد ارتباط میان جهان شمول گرایی اخلاقی-سیاسی و امپریالیسم اروپایی ارائه می‌کند و بر اساس نقد پسااستعماری سعید مبانی نظری مکتب انتقادی را مورد بازخوانی قرار می‌دهد. از نظر او «مکتب فرانکفورت مانند سایر ورژن‌های نظریه اروپایی در پیوند با آن چیزی است که سعید یونیورسالیسم اشتباه و منزجرکننده می‌نامد؛ یک 'یونیورسالیسم ملایم' که نابرابری نژادها، فرودستی فرهنگ‌های پست و تسلیم شدن آن‌هایی که به قول مارکس نمی‌توانند خودشان را بازنمایی کنند و در نتیجه باید توسط دیگران بازنمایی شوند را مفروض می‌گیرد»^۹. اما دلیل این مسئله چیست و پسااستعماری گرایی، زمانی که دست روی مسئله امرجهان شمول می‌گذارد، در حقیقت از چه نقطه‌نظری به نقد مکتب انتقادی فرانکفورت پرداخته است؟ آلن این نقطه نظر را نظریه «هنجارمندی» می‌داند.

مکتب فرانکفورت و مسئله هنجارمندی

نظریه هنجارمندی نظریه‌ای است که نسبت ارزش‌ها و واقعیت‌ها را توضیح می‌دهد. هر مکتب فکری ناگزیر از داشتن پیش‌فرضی درباره این نسبت است. به‌طور خاص، هر نظریه انتقادی در معنای عام خود نیاز به مناسبات و مبانی برای نقد و قضاوت ارزشی دارد. این مبنا می‌تواند هنجارهای عقلانی عام فرازمانی و فرامکانی باشد و یا هنجارهایی باشد که خصلتی کاملاً فرهنگی دارند و در هر اجتماع با اجتماع دیگر متفاوت اند. راه سوم اما قائل شدن و تعریف کردن هنجارهایی است که مستخرج از یک واقعیت تاریخی هستند، اما نه واقعیت به‌مثابه مجموعه‌ای از رخداد‌های تاریخی پراکنده و بی‌شمار، بلکه واقعیتی که محل ظهور و تحقق تدریجی خرد است و به دلیل همین خصلت عقلانی است که به استخراج باید‌ها از درون خود مشروعیت می‌بخشد.

در مکتب فرانکفورت دو نوع نظریه هنجارمندی توسط دو گروه پیگیری شده است: گروه اول با تکیه بر فلسفه پساکانتی معتقدند که هنجارمندی ریشه در یک تصور بنیادگرایانه از عقل عملی دارد و گروه دوم با قرائت هگلی قائل به ایده پیشرفت تاریخی هستند. در برابر این دو گروه پسااستعماری‌ها قرار دارند که متأثر از پسااستعماری‌ها فرانسوی هیچ‌کدام از این دو پیش‌فرض را قبول ندارند و ضمن نقد هر نوع ذات‌گرایی، خود را در معرض اتهام نسبی‌گرایی قرار می‌دهند.

از نظر آلن، در نظریه انتقادی (به‌ویژه در دو مورد هابرماس و هونت) ایده ترقی تاریخی، توسعه، تکامل اجتماعی و یادگیری اجتماعی-فرهنگی در توجیه و پایه‌گذاری رویکرد هنجاری نقش اصلی را ایفا می‌کند و همین مسئله معضل اصلی این نظریات و پاشنه آشیل آن‌هاست. هابرماس و هونت برای پایه‌گذاری پیش‌فرض‌های ارزشی نظریه انتقادی بر تفسیر خاص و محدودی از ایده بازشناسی^{۱۰} هگل تکیه کرده‌اند که طبق آن ادعا می‌شود اعمال ارتباطی و بازشناسانه ما نمایانگر یک فرایند یادگیری روبه‌جلو و انباشتی است و در نتیجه مستحق حمایت و وفاداری ماست. بنابراین هر دوی آن‌ها عمیقاً به این ایده باور دارند که مدرنیته اروپایی نشانگر یک پیشرفت روبه‌جلو نسبت به سایر اشکال زندگی است. نظریه هنجارمندی مکتب فرانکفورت نه کاملاً مبتنی بر واقعیت‌های موجود توصیفی است و نه متکی بر ایدئال‌ها و باید‌های انتزاعی و صوری، بلکه بنیاد هنجارمندی و مبانی استخراج ارزش‌ها یک نظریه تاریخی اروپامحور است. اروپامحوری به‌طور مختلف در حوزه‌های گوناگون از جمله تاریخ، ادبیات، هنر و فرهنگ عامه تجلی یافته است. روایت‌های تاریخی اروپامحور عمدتاً رویدادها و دستاوردهای اروپایی را پیش چشم قرار می‌دهند و در مقابل، مشارکت فرهنگ‌های دیگر را به حاشیه برده یا نادیده می‌گیرند. به‌عنوان مثال، روایت «عصر اکتشاف» تمایل دارد بر کاشفان اروپایی تمرکز کند و عاملیت و دستاوردهای فرهنگ‌های غیراروپایی در همان دوره را کم‌اهمیت جلوه دهد. اروپامحوری در رسانه‌ها و فرهنگ عامه نیز مشهود است، جایی که استانداردها، هنجارها و ارزش‌های زیبایی‌شناسانه اروپامحور به‌طور فراگیری به تصویر کشیده می‌شود. در مقابل، فرهنگ‌های غیراروپایی عجیب و غریب،



شیطانی یا کلیشه‌ای بازنمایی می‌شوند و درک محدود و تحریف شده‌ای از جوامع مختلف را ارائه می‌دهند.

ایده‌آروپامحوری بزرگ‌ترین مانع بر سر راه پروژه‌استعماری از رویکرد نسل‌های میانی مکتب فرانکفورت است، زیرا مسئله سرکوب و سلطه بر حداقل دوسوم مردم جهان از طریق ادبیات توسعه و ترقی را به کلی نادیده می‌گیرد. نکته جالب توجه این است که نسل دوم و سوم مکتب فرانکفورت بیشتر از نسل اول که شاهد جنگ جهانی دوم بوده به ایده پیشرفت تاریخی پایبند است. آلن در اینجا دو گونه از اعتقاد به پیشرفت تاریخی را از یکدیگر جدای می‌کند: اول پیشرفت به مثابه یک هدف و «دستور» اخلاقی-سیاسی برای یک حرکت آینده‌نگرانه و دوم پیشرفت به مثابه یک «فکت»: حکمی که تاریخ گذشته تا حال را توصیف می‌کند اما در توصیف متوقف نمی‌شود، بلکه حکمی هنجاری نیز صادر می‌کند. آرونو به معنای نخست پیشرفت قائل بود و معنای دوم را نقد می‌کرد اما هابرماس، برخلاف او، به پیشرفت به مثابه یک هدف اخلاقی-سیاسی مربوط به آینده معتقد نیست، بلکه او به گفتمان توسعه به مثابه نوعی تاریخ تجربی متعهد است. به این ترتیب رویکرد او نه مبنای است و نه نسبی‌گرا. نسبی‌گرای نیست چون هنجارها و ارزش‌های غربی را جهان شمول معرفی می‌کند و اگر سؤال شود که چرا این ارزش‌ها، که با این تعینات خاص تاریخی‌شان در خدمت منافع غرب هستند، همچنان جهان شمول و عام نیز هستند، پاسخ این است که چون در سطح نهایی تحلیل و علی‌رغم تمامی بالابوایی‌ها، در روند سلسله‌مراتبی و انباشتی تاریخ، غرب به مرحله بالاتری از تحقق خرد دست یافته است. در نتیجه نباید تلقی انتزاعی، عام و همه‌زمانی -همه‌مکانی از چنین ارزش‌هایی داشت. «دیگری» این تجسم تاریخی عقلانیت لزوماً فرد دست‌تراز آن است که بتوان به او درس‌هایی درباره اخلاق و انسانیت داد. او اصولاً فاقد شرایط امکان «حقیقت‌گویی» است و خارج از میدان وزیست جهانی است که در آن کنش‌های ارتباطی مبتنی بر تفاهم باید در جریان باشد. این هاشئونات سوژه مدرن هستند و نه دیگری‌های او. تاجایی که به مسئله فلسطین بازمی‌گردد، «دیگری» «بزرگ‌ترین دموکراسی خاورمیانه» نه تنهایی مکان و خارج از تاریخ بلکه همچنین بی‌نام شده است. فلسطین قبل از اسرائیل

نه فقط

صهیونیست‌ها، بلکه حامیان آن‌ها نیز هیچ «حق اخلاقی»ای برای مقاومت فلسطینی‌ها قائل نیستند. آن‌ها در بهترین و خوشبینانه‌ترین حالت هشدار می‌دهند که تلفات غیرنظامیان باید حداقلی باشد و شرایط برای کوچ اجباری آن‌ها فراهم شود.

نه یک کشور بلکه سرزمینی خالی از سکنه و بی‌تمدن به تصویر کشیده می‌شود. ایلان پاپه، مورخ اسرائیلی، در کتاب ده غلط مشهور درباره اسرائیل تصریح می‌کند که، کاملاً برعکس تصویر بیابانی‌ای که از فلسطین ارائه می‌شود، این کشور یکی از مناطق سرسبز بلاد شام و مشرق زمین به حساب می‌آمده و شبکه ساحلی بنادر و شهرهای آن به واسطه تجارت با اروپا رونق زیادی داشته است. آن‌ها همچنین صنعت کشاورزی پربرای داشته‌اند و شهرهایشان در عصر رسیدن صهیونیسم به این کشور نیازهای جمعیتی حدوداً نیم‌میلیون نفری ساکنانش را تأمین می‌کرده است.^{۱۱} با این وجود، سال‌هاست که علاوه بر تحریف تاریخ این سرزمین در منابع و سایت‌های رسمی حتی نام کشور فلسطین نیز حذف شده و به جای آن «غزه و کرانه باختری» نوشته می‌شود. اما این فرایند تپی کردن هویت نه از اینجا آغاز شده و نه به اینجا ختم می‌شود. مهم‌ترین توجیه منطق حذف دیگری و پاکسازی نژادی «نا-انسان‌نمایی» است. صراحتاً اعلام می‌شود که فلسطینی‌ها اساساً انسان نیستند تا قواعد انسانی در موردشان پیاده شود: «نه برق، نه غذا، نه سوخت وجود نخواهد داشت. همه چیز بسته شده است. ما با حیوانات می‌جنگیم و مطابق آن عمل می‌کنیم».^{۱۲} نه فقط صهیونیست‌ها، بلکه حامیان آن‌ها نیز هیچ «حق اخلاقی»ای برای مقاومت فلسطینی‌ها قائل نیستند. آن‌ها در بهترین و خوشبینانه‌ترین حالت هشدار می‌دهند که تلفات غیرنظامیان باید حداقلی باشد و شرایط برای کوچ اجباری آن‌ها فراهم شود. بهترین نتیجه کوچ اجباری نیز به دست آوردن عنوان شهروندی از یک کشور دیگر است و تازه در این شرایط است که این افراد ذیل طبقه بندی‌های «مهاجر» یا «پناه‌جو» به عنوان انسان درجه دو به رسمیت شناخته می‌شوند. به این ترتیب، در این کلان‌روایت، نقش‌ها پیشاپیش تقسیم شده‌اند. گروه‌های مقاومت در جایگاه دیگری وحشی لزوماً هدف اعلام شده «ریشه‌کن کردن زندگی» یهودیان را دارند حتی اگر هیچ‌گاه و در هیچ‌کجا آن‌ها را اعلام نکرده باشند. تاریخ ربه جلوی غرب و به ویژه آلمان اما از این مراحل عبور کرده است. آن‌ها به تجربه آشویتس بازمی‌گردند. در عوض از تجارب انباشتی خود در گسترش و حفظ تمدن مدرن غربی بهره می‌برند: کشتار «نا-انسان‌ها» و تصرف سرزمین‌ها و ثروت‌هایشان ...

منابع انگلیسی:

- 1- Allen, Amy (2016). *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- 2- Buck-Morss, Susan (2000). *Hegel and Haiti. Critical Inquiry*, Vol. 26, No. 4. (Summer, 2000), pp. 821-865.
- 3- Said, Edward, W (1978). *Cultural and Imperialism*. New York: Vintage Books.
- 4- Wood, Allen (1991). *Unsociable Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics*. Philosophical Topics, Vol. 19, No. 1, Modern Philosophy (Spring 1991), pp. 325-351.

منابع فارسی:

۱. اباضری، آرش (۱۴۰۱). هگل و هستی‌شناسی قدرت. ترجمه: حسین نیکبخت. تهران: آگاه.
۲. پاپه، ایلان (۱۳۹۹). ده غلط مشهور درباره اسرائیل. ترجمه: وحید خضاب. تهران: انتشارات کتابستان معرفت.
۳. توکویل، آلکسی (۱۳۸۶). انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن. ترجمه: محسن ثلاثی. تهران: مروارید.
۴. والرشتاین، ایمانوئل (۱۳۹۷). علوم اجتماعی نیندیشیدنی. ترجمه: احمد نادری. تهران: ترجمان علوم انسانی.

پی‌نوشت

1. Normative Orders research centre
2. (Said, 1978: 278)
۳. همان
4. (Wood, 1991: 336)
۵. (والرشتاین، ۱۳۹۷: ۱۳۶)
6. (Buck-morss: 2000)
۷. (توکویل، ۱۳۸۶: ۱۶)
۸. (اباضری، ۱۴۰۱: ۳۱)
9. (Allen, 1991)
10. Recognition
۱۱. (پاپه، ۱۳۹۹: ۱۷)
۱۲. به نقل از یوآو گالاتت وزیر جنگ اسرائیل.

تحریم و محدودیت‌های مادی دوستی

آیا اندیشمندان فلسطینی همکاران ما هستند؟



علیرضا دوست‌دار

دانشیار دانشگاه شیکاگو در
مطالعات اسلام و انسان‌شناسی
ادیان

ضروری می‌سازد. مخالفان استدلال می‌کنند که با وجود اینکه ممکن است اسرائیل به فلسطینیان ظلم کرده باشد، اما این علتی برای محدود کردن آزادی دانشگاهی اسرائیلی‌ها نیست، زیرا این برای آن‌ها به معنای مجازات ناعادلانهٔ دسته‌جمعی است.

در درون این استدلال‌ها مجموعه‌ای از نگرش‌های ارزیابی نشده در مورد هم‌گرایی و اقدام متقابل^۲ نهفته است. من می‌خواهم به طور خلاصه استدلال کنم که تصمیم در مورد حمایت یا عدم حمایت از تحریم به این موضوع بستگی دارد که آیا می‌توان اندیشمندان فلسطینی را همکار و دوست تلقی کرد. این تلقی نه تنها حاصل گنجایش شناخت فردی ما، بلکه همچنین محصول شرایط خاص مادی است.

در مرحلهٔ اول، جنبش تحریم نهادهای اسرائیلی پاسخ صریحی به درخواست جامعهٔ مدنی فلسطین (همچنین دانشگاهیان) برای اعمال فشارهای غیرخشونت‌آمیز بر رژیم اسرائیل جهت پایان دادن به اشغال است. اینکه ما فلسطینی‌ها را به مثابهٔ همکاران خود تلقی

مردم‌شناسان برای تحریم نهادهای دانشگاهی اسرائیل این مقالهٔ علیرضا دوست‌دار را منتشر می‌کنند که به خوبی این وضعیت را منعکس می‌کند و نشان می‌دهد چگونه مخالفت با تحریم بر این فرض بی‌چون و چرایا به‌گذاری شده است که دانشگاهیان اسرائیلی همکاران ما هستند در حالی که در مورد دانشگاهیان فلسطینی این طور نیست. این فرض بر ساختارهای نابرابری مبتنی است که تحریم آن‌ها را مورد خطاب قرار می‌دهد.

محور اصلی بحث در مورد جنبش انجمن انسان‌شناسان آمریکا (Aaa)، که به تحریم نهادهای دانشگاهی اسرائیل رأی داد، مسائلی در مورد عدالت و آزادی دانشگاهی است. طرف‌داران تحریم استدلال می‌کنند که بی‌عدالتی‌های کاملاً مستندی که اسرائیل بر مردم فلسطین روا می‌دارد، از جمله نقض نظام‌مند آزادی دانشگاهی آنان، تحریم نهادهای اسرائیلی را که در جنایات این دولت شریک هستند





▲ تصویری از منیر فاشه

فلسطینی باهوش نیستند، بلکه به این سبب است که برخی شرایط مادی کارکردن را برای آن‌ها تقریباً غیرممکن می‌کند و زمانی که آن‌ها بورس‌های تحصیلی عالی ایجاد می‌کنند، دیدن این [بورس‌ها] را برای ما غیرممکن می‌کند. ما مستقیماً در این روابط مادی دخیل هستیم. تحریم می‌خواهد به تغییر این شرایط کمک کند.

از طرف دیگر، تحریم نهادهای اسرائیلی دردناک است، زیرا ما همکاری داریم که به معنای واقعی برای کارشان به این نهادها وابسته‌اند، اما باز هم این واقعیت که انسان‌شناسان اسرائیلی همکاران ما هستند فقط به این مسئله مربوط نمی‌شود که آن‌ها اندیشمندان خوبی هستند، بلکه به این موضوع مربوط می‌شود که برخی از روابط مادی ما را کنار هم قرار می‌دهد و هم‌گرایی را ممکن می‌سازد. تحریم قرار است بر این روابط فشار بیاورد.

هدف جنبش تحریم تغییر ساختارهای متقابل ماست تا با اعمال فشار بر روابط دانشگاهی کنونی این امکان را برای ما محقق کند که با افرادی همکاری باشیم که اکنون با آن‌ها همکاری نیستیم، افرادی که نمی‌توانیم آن‌ها را به عنوان دوستانی که در مضیقه هستند (و در ظلم به آن‌ها شریک هستیم) به رسمیت بشناسیم.

جالب است که مخالفان تحریم اغلب می‌پرسند چرا اسرائیل را تحریم کنیم و سوریه، روسیه، ایران و... را تحریم نکنیم؟ [پاسخ] این سؤال نه تنها به دلایل معمول، بلکه همچنین به جهت انتخاب مجرمانش آشکار است: این‌ها [کشورهایی] هستند که دانشگاهیان ما با همکاری نیستند. برای ما آسان است که سوری‌ها، روس‌ها و ایرانی‌ها را تحریم‌پذیر تصور کنیم، زیرا آن‌ها از پیش برای عملی کردن همه این نیت‌ها و مقاصد از طریق اقتصاد مادی‌ای که ساختار روابط ما را تشکیل می‌دهد از ما جدا شده‌اند.

برای عده‌ای از ما که در دانشگاه‌های آمریکا مستقر هستند و به این فکر می‌کنند که آیا به تحریم رأی بدهند یا خیر، شرکت در یک آزمایش فکری ساده می‌تواند مفید باشد: چند نفر از اندیشمندان فلسطینی مستقر در فلسطین را می‌توانیم به عنوان همکاران و دوستان خود نام ببریم؟

بکنیم یا نکنیم تأثیر مستقیمی دارد بر اینکه آیا فکر می‌کنیم باید به این درخواست پاسخ بدهیم یا خیر، و در واقع اینکه آیا اصلاً ما ظرفیت شنیدن این درخواست را داریم یا خیر.

یکی از دلایل اینکه من انسان شناس شدم منیر فاشه^۲، معلم مسیحی فلسطینی، است. او در اورشلیم به دنیا آمد و وقتی خانواده‌اش از سرزمین خود بیرون شدند، خانه‌اش را اسرائیلی‌ها غصب کردند. در دورانی که دانشجو بودم، مقاله‌ای از منیر خواندم که دیدگاه من را نسبت به زندگی دانشگاهی متحول کرد و مسیر مرا از مهندسی (که رشته کارشناسی‌ام بود) دور و به آموزش نزدیک کرد تا نهایتاً به انسان‌شناسی رسیدم. من بعدها منیر را ملاقات کردم و با یکدیگر دوست شدیم. او یکی از زیباترین و بهترین انسان‌هایی است که من می‌شناسم. یکی دیگر از دوستان فلسطینی من انسان شناس با استعدادی است که با دو فرزندش در کرانه باختری زندگی می‌کند. همسرش معمار است و در اورشلیم زندگی می‌کند. آن‌ها دو نوع شناسنامه متفاوت دارند (که محصول نظام پیچیده رژیم آپارتاید صهیونیسم است) و به همین علت فقط همسرش می‌تواند وارد اورشلیم شود، این یعنی آن‌ها نمی‌توانند کنار هم زندگی کنند و مجبورند دو خانواده جدا باشند.

وقتی من به تحریم فکر می‌کنم، به یاد منیر و دوست انسان شناسم می‌افتم و دین زیادی که از آن‌ها برگردم است. مسئله تحریم اساساً در مورد اقدام متقابل است. منظور من از این [جمله] دو معنای مرتبط است. از یک طرف، ساختارهای متقابلی وجود دارد که عملکرد آکادمیک ما را تشکیل می‌دهد - همه چیز، از مشابهت‌یابی تا توصیه‌نامه. زمانی که ما وادار به انجام تعهدات حرفه‌ای هستیم و گرمای همبستگی و دوستی را لمس می‌کنیم، آن چه واقعاً احساس می‌کنیم فشارها و کتک‌های این ساختارهای متقابل است. از طرف دیگر، روابط مادی‌ای وجود دارد که بدون وجود آن‌ها کار ما به عنوان اعضای دانشگاه غیرممکن است. این موارد همچنین توسط ساختارهای مبادله‌ای تشکیل شده‌اند، نه به معنای گردش دانشگاهی ایده‌ها، بلکه از نظر بودجه، روابط نهادی، پیوند با دولت و صنعت و غیره. این واقعیت که ما از روابط دانشگاهی خاصی بهره می‌بریم، اینکه می‌توانیم با همکاران خود «هدیایی» رد و بدل کنیم، تا حد زیادی به این تصمیمات مادی مربوط می‌شود، اما این بدان معناست که ناتوانی مادر ایجاد ارتباط جمعی با برخی از اندیشمندان نیز می‌تواند به همین ترتیب امری از پیش تعیین شده باشد.

ملموس صحبت کنیم: اینکه ما همکار اسرائیلی داریم اما همکار فلسطینی نداریم محصول محدودیت‌های مادی است. شکل این محدودیت‌ها بسیار پیچیده است، اما مواردی چون ساختارهای خشونت‌آمیز و اجبار را در بر می‌گیرد: دانشگاه‌های فلسطین بمباران می‌شوند یا مرتباً مورد حمله قرار می‌گیرند، اسرائیل بر آن‌ها محدودیت‌های مالی اعمال می‌کند، دانشگاهیان مورد آزار و اذیت قرار می‌گیرند یا روانه زندان می‌شوند و تغییر به‌طور نظام‌مند محدود می‌شود. تمام این‌ها با حمایت مادی مستقیم ایالات متحده رخ می‌دهد.

بخشی از بی‌عدالتی‌هایی که دانشگاهیان فلسطینی از آن رنج می‌برند به دلیل وجود این واقعیت است که آن‌ها به هیچ وجه همکاران ما نیستند. ما به آن‌ها رجوع نمی‌دهیم. ما با آن‌ها تبادل نظر نمی‌کنیم. ما کتاب‌ها و مقالات آن‌ها را نمی‌خوانیم. تمام چیزی که به آن اهمیت می‌دهیم این است که ممکن است آن‌ها از بین بروند. اما همه این‌ها به این علت نیست که دانشگاهیان

پی‌نوشت

1. collegiality
2. reciprocity
3. MunirFasheh



طوفان الاقصی: تحلیلی از قلب مقاومت

بررسی استراتژی‌ها و پیامدهای عملیات اخیر در نوار غزه و تأثیر آن بر آینده منطقه در گفت‌وگوی اختصاصی با منیر شفیق

هادی معصومی زارع

مصاحبه‌کننده | دانش‌آموخته
دکتری گرایش مطالعات خاورمیانه
دانشگاه تهران

در این گفتگو، می‌نشینیم روبروی منیر شفیق، چهره‌ای تأثیرگذار در جهان اسلام و عرب که نقش مهمی در تحولات سیاسی منطقه داشته است. متولد ۱۹۳۴ در قدس، شفیق با پیشینه‌ای درخشان در فلسفه و علوم سیاسی، از دوران جوانی در مبارزات ضد استعماری فعال بوده و در نهایت به اسلام گرویده است. این مصاحبه با مجله باور، فرصتی است برای درک عمیق‌تر از تجربیات و دیدگاه‌های او درباره مقاومت فلسطین و تحولات منطقه‌ای. شفیق دیدگاه‌های خود را درباره تحولات اخیر فلسطین و پیامدهای عملیات طوفان الاقصی برای مقاومت فلسطینی به اشتراک می‌گذارد. این گفتگو در تاریخ ۲۲ آبان ۱۴۰۲ انجام شده است.

جناب استاد منیر شفیق، ضمن تشکر از قبول مصاحبه برای نخستین سؤال می‌خواستم تفسیر و برداشت و تحلیل خودتان را از عملیات طوفان الاقصی بشنوم.

در هفتم اکتبر گردان‌های عزالدین قسام به فرماندهی محمد ضیف و برادرانش در جنبش حماس دست به عملیات طوفان الاقصی زدند و در گام اول به آنچه شهرک‌های صهیونیستی غلاف غزه گفته می‌شود

حمله کردند. این اراضی در اصل تاپیش از ۱۹۴۸ جزء اراضی فلسطینی‌ها بود و این اولین بار است که فلسطینی‌ها بعد از ۷۶ سال وارد این اراضی می‌شدند.

دشمن صهیونیستی با این عملیات متحمل خسارات زیادی شد. این عملیات بردشمن آشکار کرد که مقاومت از قدرت غیرقابل باوری در طراحی و اجرای عملیات برخوردار است. و همچنین طوفان الاقصی به لحاظ تمهیدات و برنامه‌ریزی مخفی و نیز گستردگی دامنه آن حتی دستگاه‌های نظامی و امنیتی دشمن صهیونیستی را غافلگیر کرد و این غافلگیری خیلی درخشان بود.

با این حال من معتقدم که غافلگیری دومی نیز روی داده است که کمتر به آن توجه می‌شود و آن این است که ارتش صهیونیستی از آمادگی لازم برخوردار نبوده است، در حالی که ارتش‌ها همواره باید از آمادگی لازم برخوردار باشند و به دلیل عدم آمادگی ارتش رژیم غافلگیر شده است. راز تلفات سنگین ارتش و شهرک‌نشین‌ها در همین غافلگیری ارتش بود. برای همین بود که رزمندگان مقاومت که شاید بیش از ۱۵۰۰ نفر نبودند توانستند منطقه‌ای به وسعت ۳۷۰ کیلومتر مربع را ولور برای

مدت کوتاهی تحت کنترل و سیطره خود بگیرند.

هر کس شاهد شکست و عقب نشینی ارتش صهیونیستی بود می توانست وحشت حاصل از این واقعه در میان ارتش و مردم رژیم را درک کند. آمریکایی ها و غربی ها متحیر شدند و تصور کردند که ارتش صهیونیستی شکست خورده و تسلیم شده و رژیم صهیونیستی در معرض خطر زوال قرار گرفته است. لذا برای نجات این رژیم از چنین وضعیتی سوء استفاده و اعلام کردند که در این نبرد با رژیم اسرائیل شریک هستند و اجازه نمی دهند رژیم صهیونیستی به این شکل شکست بخورد. تاجایی که ایالات متحده آمریکا اعلام کرد که آمریکا و اسرائیل یک موجودیت واحد هستند، به این تعبیر که اسرائیل از ماست و ما از اسرائیل هستیم، فلذا اجازه شکست رژیم صهیونیستی را نخواهیم داد. این ثابت می کند که تمام غرب در جنگی که در ۷ اکتبر شروع شد شریک است. یک مسئله ای هست که ما باید در آن تأمل و تمرکز کنیم. رهبران برخی از کشورهای غربی و جو بایدن در سخنانی با بیان همان سخنان نتانیاهو تصریح کردند که این جنگ تنها جنگ بین مقاومت فلسطینی و رژیم صهیونیستی نیست بلکه به نظر ما این جنگی است بین تمدن غرب و بربریت و در اینجا منظورشان از بربریت جهان عرب و جهان اسلام بود.

یک صفت جدیدی با عنوان وحشیگری و بربریت به ملت های شرقی افزودند. این مسئله بسیار مهمی است و باید در جهان اسلام و ایران به درستی فهمیده شود. آمریکا و اروپا اعلام کرده اند که اسرائیلی هستند و جنگ تمدنی به راه انداخته اند. و این جنگ تمدنی علیه همه عرب ها و مسلمانان است. اساساً آن ها بین عرب و مسلمان تمایز و فرقی قائل نیستند. همه را متوحش و بربری می دانند. جنگشان را جنگی تمدنی علیه توحش و بربریت می خوانند. بر همین اساس است که کشورهای غربی و لیبرال دیگر نمی توانند مدعی بی طرفی باشند. ایستادگی آن ها در کنار اسرائیل در جنگ علیه مردم غزه بر اساس نژادپرستی شکل گرفته است. بنابراین معتقد یکی از مزیت های وقوع این جنگ آن بود که اکنون نقاب از چهره واقعی غرب و آمریکا و اروپا برداشت. یکی از مقامات غربی خطاب به همه عرب ها و مسلمانان گفت: توهم نداشته باشید، ما با همه شما دشمنی و عداوت داریم و همگی باید تسلیم ما باشید. صف آرای فعلی شان علیه مردم فلسطین دقیقاً نشان دهنده جدیت ایشان در دشمنی و عداوت با مسلمانان است. فلذا معتقد فلسطینی هادر خط مقدم این نبرد، که غرب همه مسلمانان و اعراب را بربری نامد، برای دفاع از همه ما عرب ها، ما مسلمانان و ما شرقی ها ایستاده اند.

بنابراین معتقدم که ملت های اسلامی نباید خود را در این جنگ فقط در مقام حمایت یا همدردی با فلسطینی ها ببینند بلکه باید در نظر داشته باشند که این جنگ علیه اسلام، مسلمانان و اعراب و همه ملت های اسلامی است که از دید غربی ها متوحش و بربر هستند. لذا هیچ عرب و مسلمانی حق ندارد با آمریکا همدردی کند یا تصور کند که پس از این می توان بین کشورهای عربی و اسلامی و غرب روابط حسنه یا عادلانه ای برقرار کرد. بر مبنای این نظریه وقتی آن ها خود را در این نبرد ناتوان دیدند دست به بمباران وحشیانه علیه غیر نظامیان، زنان و کودکان و مردان بی گناه، زدند، زیرا مقاومت که در زیر زمین و در تونل ها هستند. آن ها در این جنگ به هیچ اصلی از حقوق بشر پایبند نیستند و با گسترش آن هر جایی را که دستشان برسد مورد هدف قرار خواهند داد. بنابراین، این موضوع بخشی از جنگ تلقی نمی شود بلکه رسماً یک جنایت و کشتار دسته جمعی تلقی می شود که در آن هزاران کودک و زن و مرد بی گناه را به قتل می رسانند.

طرف مقابل رژیم صهیونیستی نه نیروهای مقاومت که عموماً هزاران انسان بی گناهی هستند که خارج از چارچوب حقوق بشر و حقوق بین الملل و با هدف نسل کشی یا قساوت و بی رحمی به دست صهیونیست ها به قتل می رسند. حالا دیگر مشخص شده که آمریکا و رژیم صهیونیستی از همه خطوط قرمز عبور کرده اند و بر هیچ اصلی ملتزم نیستند. لذا همه مردم جهان باید در مقابل این وحشیگری و نسل کشی علیه غیر نظامیان، کودکان و زنان بایستند. اگرچه آن ها نشان داده اند که تظاهرات میلیونی در کشورهای مختلف را نادیده می گیرند و اهمیتی برای قطعنامه مجمع عمومی سازمان ملل، که ۱۲۰ عضو آن رأی مثبت دادند، قائل نیستند. دیدید که تنها ۱۴ کشور با رأی خود در کنار صهیونیست ها ایستادند. اکنون باید ملت های اسلامی به این جنگ از جایگاه انسانی و بشردوستانه ای بنگرند و با ضمیر انسانی خود در برابر این وحشیگری و جنایتی که زنان و کودکان بسیاری را به قتل می رساند بایستند.

شما گفتید که رژیم صهیونیستی از این عملیات غافلگیر شد. این در حالی است که اسرائیل یکی از پیشرفته ترین سیستم های اطلاعاتی جهان را در اختیار دارد. با این تفسیر چگونه می توان این شکست را توجیه کرد؟ برخی معتقد به نظریه دام و تله هستند. می گویند طوفان الاقصی دامی اسرائیلی برای نابودی غزه و تغییر دموگرافیک در آن بود.

هر کسی که از تئوری توطئه صحبت کند در عقلش باید شک کرد، زیرا هیچ کس نمی تواند این را بپذیرد که در یک روز ۱۳۰۰ صهیونیست کشته شوند. این چگونه توطئه ای است؟

هر کسی که از این نظریه صحبت می کند منطق و درک ندارد، حتی کارگردانان سینما هم نمی توانند چنین تصویری کنند. آیا رژیم صهیونیستی می خواست حماس این عملیات را انجام دهد تا صهیونیست ها از آن ها راضی شوند؟ این منطقی نیست!

کی صهیونیست ها پذیرفتند که ۱۳۰۰ نفر از آن ها کشته شوند، ۲۵۰ نفر اسیر شوند و شهرک های آن ها اشغال شود؟ فقط برای اینکه دنیا گول بخورد و این یک توطئه تلقی شود؟ آیا آن ها برای جنگ و حمله به چنین چیزی نیاز دارند؟

این عملیات واقعاً غافلگیرکننده بود، اما این غافلگیری فقط یک وجهی نبود و دو وجه داشت. بیشترین شگفتی آن به بخش اطلاعاتی و امنیتی بازمی گردد. اینکه چگونه حماس توانست این عملیات را ظرف چند ساعت بدون اینکه صهیونیست ها از آن مطلع شوند انجام دهد نشان از دقت در طراحی و پنهان کاری شاخه نظامی حماس دارد.

اما غافلگیری دوم که اهمیتش کمتر از اولی نیست فروپاشی ارتش است. این چه ارتشی است که به محض غافلگیری فروری ریزد و سلاح های خود را زمین می گذارد و با کمترین مقاومتی به سرعت تسلیم می شود؟ بزرگ ترین شگفتی این عملیات دیدن شکست و فروپاشی ارتش رژیم صهیونیستی است.

هیچ ارتشی در دنیا محق نیست که بگوید در ابتدای ورود به نبرد غافلگیر شدم، زیرا هیچ جنگی طبیعتاً بدون سطحی از غافلگیری آغاز نمی شود. رهبران نظامی باید همیشه آمادگی لازم در برابر هر غافلگیری ای را داشته باشند. اضافه بر این باید توان واکنش سریع داشته باشند. ولی آن ها تا ساعت ها قادر به یورش زمینی به شهرک ها و نوار غزه نبودند. این چه ارتشی است که با وجود پشتیبانی آمریکا و داشتن نیرویی مشترک با آمریکان نمی تواند در برابر غافلگیری واکنش نشان دهد؟

طی عملیات طوفان الاقصی، فیلم های زیادی از داخل شهرک ها منتشر شد که در آن حماس اقدام به کشتار شهرک نشینان می کند،

معتقدم که ملت های اسلامی نباید خود را در این جنگ فقط در مقام حمایت یا همدردی با فلسطینی ها ببینند بلکه باید در نظر داشته باشند که این جنگ علیه اسلام، مسلمانان و اعراب و همه ملت های اسلامی است که از دید غربی ها متوحش و بربر هستند.



مسئله مهم در حال حاضر بمباران غیرنظامیان است که به نظرم باید فرای جنگ به یک موضوع انسانی مبدل شود. چه لیبرال باشید و چه غیرلیبرال، باید در قبال کشتار غیرنظامیان در غزه کاری کنید و مواضع مشترک بگیرید حتی اگر مخالف حماس باشید.

به ویژه فیلم حمله به فستیوال موسیقی، همین هامنجر به این شد که حماس را به داعش تشبیه کنند.

این ها حرف های پوچ و بی اساس است. همه می دانیم که گروه های مقاومت به کسی تعرض نکردند. شما دیدید که برخی از اسرای اسرائیلی که آزاد شدند در مصاحبه هایی که داشتند اذعان کردند که هرگز مورد سوءاستفاده و آزار و اذیت واقع نشدند. حتی تلویزیون رژیم صهیونیستی در یک مورد که مبادرت به نشر اکاذیب کرده بود در مظان اتهام قرار گرفت زیرا تاکنون حتی یک مورد از آن اسرایی که آزاد شدند هم مدعی نشدند که با مبادرتی شده است.

به هر حال گفته می شود که بیش از هزار غیرنظامی کشته شده است. اگر راست می گویند که این ها غیرنظامی بودند چرا نامشان را منتشر نمی کنند. بخش معظمی از اسامی کشته های اسرائیلی تا الان منتشر نشده است. چرا؟ چون اگر منتشر شود مشخص می شود که تقریباً تمام این ها به نوعی نظامی و امنیتی هستند.

در ثانی من نمی گویم که کشتن شهک نشینان جایز است اما واقعیت این است که این شهک نشینان مسلح هستند و غیرنظامی نیستند و به سختی می توان آن ها را غیرنظامی نامید. اما من به آن ها می گویم اگر دروغ نمی گویند و دست به جعل نمی زنند هر مدرکی که می توانند برای اثبات این امر که این ها غیرنظامی هستند رو کنند.

حتی اگر تعدادی از شهک نشینان به اشتباه کشته شده باشند، آیا آن ها نمی بینند که با غیرنظامیان غزه چه می کنند و چگونه به طور وحشیانه آن ها را طی ۲۵ روز بمباران می کنند و از این کشتارها فیلم می گیرند و به خود می بالند؟

هیچ کس در غرب یا آمریکا و صهیونیست ها حق ندارند در مورد غیرنظامیان صحبت کنند یا از غیرنظامیان دفاع کنند. این مایه شرمساری است، به ویژه که از کودکان بی گناهی بعد از کشتنشان فیلم می گیرند و به خود می بالند، چه بایند، چه نتانیا هوو چه غرب. پس از ۲۵ روز بمباران وحشیانه و کشتن غیرنظامیان، غربی ها در نبرد اخلاق کاملاً بازنده هستند.

برخی می گویند ایران و حزب الله حماس را به ورطه انداختند و سپس او را رها کردند و به طور مستقیم در نبرد با اسرائیل حضور نیافتند.

به شخصه معتقد نیستم که ایران و حزب الله فلسطینی ها را فریب داده باشند، برعکس، فلسطینی ها هر وقت از ایران یا حزب الله کمک خواستند آن ها لحظه ای در ارسال کمک تعلل نکردند. در مورد حضور مستقیم در جنگ نیز به نظرم تاکنون نیازی به مشارکت مستقیم آن ها نبوده است، زیرا مقاومت تاکنون پیروز جنگ بوده است و خطری مقاومت را تهدید نمی کند. محور مقاومت خودش بهتر می داند که چه زمانی باید به طور مستقیم دخالت کند و چگونه باید مداخله کند. از این جای کار و به ویژه بعد از بمباران غیرنظامیان این وظیفه ترکیه و مالزی و همه کشورهای جهان است که مشخص کنند چگونه باید با این موضوع برخورد کنند.

در هر صورت برای تحقق این پیروزی در مرحله اول نیازی به مداخله سایر نیروهای محور مقاومت برای دفاع از فلسطین نبود. حتی در مرحله دوم اگر تهاجم زمینی صورت بگیرد نیز نیازی به کسی برای مداخله نداریم و خودمان می توانیم در آن نیز با اتکا بر نیروی خودمان ورود کنیم. اما بمباران غیرنظامیان به عنوان یک مشکل خارج از جنگ تلقی می شود، چون به قدرتی برای جنایتکاران مبدل شده است که غیرنظامیان را هدف قرار می دهد. این فقط وظیفه محور مقاومت نیست بلکه وظیفه همه انسان ها است که در خصوص این بمباران های جنایت کارانه موضع گیری کنند.

مسئله دقیقاً همین جاست. اعتراضی که برخی دارند این است که روزانه صدها غیرنظامی فلسطینی کشته می شوند و برای همین لازم است که برای پایان دادن به این وضعیت، محور مقاومت و ایران مداخله مستقیم نظامی کنند!

این حرف باید خطاب به همه کشورهای جهان باشد نه فقط محور مقاومت. زیرا برای کشتار غیرنظامیان در میان است. حتی درخواست برای مداخله نظامی هم باید از تمام دنیا باشد. به نظرم اگر می خواهید در مورد وظیفه جهان اسلام که برای این موضوع حرکتی انجام دهند صحبت کنید اقدام باید با تفاهم ترکی-ایرانی شروع شود و کشورهای عربی و اسلامی هم باید به آن پیوندند و مواضع مشترک اتخاذ کنند. به این دلیل که این یک موضوع بشردوستانه است که به کل بشریت و به کل جهان اسلام مربوط می شود و باید آن را از محور مقاومت جدا کرد. آمریکا به جنگ علیه بشریت وارد شده و این صرفاً جنگ اسرائیل علیه مقاومت نیست. لذا بر کل دنیا واجب است تا در این موضوع ورود کنند.

آیا به نظر شما پاسخ های حزب الله در جنوب لبنان کافی است؟

من این را پیامی معنادار و قابل توجه می دانم که باید جدی گرفته شود، اما چگونگی اش و اینکه به کجا برسد بستگی به تحولات جنگ دارد. تا اینجای کار پاسخ های حزب الله مناسب است و نیازی به مداخله گسترده تر نیست. حتی در فرض درگرفتن جنگ زمینی نیز نیازی به مداخله مستقیم محور مقاومت نیست، زیرا مقاومت در غزه به تنهایی از پس اسرائیلی ها برمی آید.

مسئله مهم در حال حاضر بمباران غیرنظامیان است که به نظرم باید فرای جنگ به یک موضوع انسانی مبدل شود. موضوع محور مقاومت باید تبدیل به وظیفه هراسانی حتی در ایران شود، شما باید خود را دخیل کنید. چه لیبرال باشید و چه غیرلیبرال، باید در قبال کشتار غیرنظامیان در غزه کاری کنید و مواضع مشترک بگیرید حتی اگر مخالف حماس باشید. به نظرم در این جنگ ضد بشریت باید همه نیروها برای مقابله و توقف جنگ بسیج شوند.

عده ای هستند که محبوبیت و مردمی بودن مقاومت در غزه را زیر سؤال می برند و شبهه وارد می کنند که این نهاد با چه پشتوانه مردمی و با اجازه چه کسی دست به چنین عملیاتی زده که منجر به ویرانی غزه شده است.

این ها سخنان مضحکی است. وقتی اشغالگری و استعمار وارد سرزمینی می شود، هر فرد یا گروهی حق دارد اسلحه به دست بگیرد و مقاومت کند. مثلاً در اروپا که نازی ها تقریباً تمام اروپا را اشغال کردند این اتفاق افتاد، در همه کشورهای اروپایی در برابر اشغال مقاومت به پاشد. گروه های مقاومت در آنجا از کسی اجازه گرفتند؟ انتخاباتی برگزار شد؟ این نظر مسخره است. کسانی که به همراهی مردم نسبت به مقاومت و مبارزه ضد اشغالگری شک دارند می توانند رفتارندوم برگزار کنند و نظر مردم را بگیرند. من مطمئنم که اکثر آرا در سطح عربی و اسلامی (و نه فقط فلسطینی ها) طرفدار تشکیل مقاومت خواهند بود. اتفاقاً شاهد بودیم که رهبر معظم انقلاب ایران فرمودند که برای مقاومت نیازی به برگزاری انتخابات نیست. کجای دنیا این اتفاق افتاده است که برای مقاومت علیه اشغالگری انتخابات برگزار کنند؟

هر کسی که الان می جنگد نه به خاطر این است که نماینده فلان محور است، بلکه برای هدفی عادلانه می جنگد و جانش را فدا می کند. این چنین کسانی نماینده حقیقی مردم هستند، نه کسانی که ادعا می کنند نماینده مردم فلسطین هستند در حالی که در خواب اند. برای مثال هیچ کس هیچ صدایی از ساف نمی شنود.



پس از ۲۵ روز بمباران وحشیانه و کشتن غیرنظامیان، غربی ها در نبرد اخلاق کاملاً بازنده هستند.



تسلیم شوند و پرچم سفید بلند کنند، بلکه برعکس، بر خدای متعال توکل و این جنایات را تحمل کردند.

نگاه‌های زیادی به کرانهٔ باختری دوخته شده است. آیا کرانهٔ باختری در آینده موضع خود را تغییر خواهد داد و وارد فاز مقاومت خواهد شد؟

آیندهٔ کرانهٔ باختری با آیندهٔ غزه گره خورده است و مردم فلسطین در تمامی اراضی اشغالی در نتیجهٔ این جنگ سرنوشت خود را رقم خواهند زد و از این روز مردم فلسطین انتخابی جز اتحاد برای مقاومت ندارند.

کرانهٔ باختری بخشی از فلسطین است و این عملیات را طوفان الاقصی نامیدند. مسجد الاقصی در بیت المقدس و کرانهٔ باختری قرار دارد و حماس و جنبش جهاد اسلامی در نوار غزه با مقاومت حاضر در اردوگاه جنین و بسیاری از مناطق کرانهٔ باختری متحد بوده و هستند.

نگاه شما نسبت به آیندهٔ دولت محمود عباس چگونه است؟

در مورد شخص رئیس محمود عباس، او باید همین طور آرام بماند، یعنی دخالتی نکند. او می خواهد با آمریکا و اشغالگران توافق کند و البته آن‌ها او را تحقیر کرده و باز هم خواهند کرد. اکنون جهان عرب و جهان اسلام از موضع وی احساس شرمساری دارد. وقتی آمریکا می گوید جنگ ما با بربرهاست منظور از بربرها چیست؟ آیا منظورشان کل جهان عرب و مسلمانان نیست؟

در فلسطین هم همین طور است، اگر محمود عباس بخواهد دستش را در دست آمریکا بگذارد خراب خواهد شد و این حق او نیست، زیرا خط سازش ساقط شده است و همهٔ لیبرال‌های جهان عرب و جهان اسلام باید سکوت کنند. آن‌ها علیه دین اسلام و مسجد الاقصی و علیه حقوق مردم مظلوم فلسطین متحدند و آمریکا خیلی رک و پوست کنده به آن‌ها می گوید که دشمن شما هستیم و به صراحت می گوید که من اسرائیل هستم و اسرائیل من هستم.

نظر شما در مورد آیندهٔ میدانی نبرد چیست؟ آیا مقاومت مانند سال ۲۰۰۶ پیروز خواهد شد یا خیر؟ آیا ممکن است شاهد جابه جایی و تغییر یافت جمعیت در غزه باشیم؟

ان شاء الله مقاومت پیروزی می شود چون نبردی که پیروزی در آن رقم می خورد جنگ زمینی است و شاهد آن هم این است که آمریکا جرئت نمی کند وارد جنگ زمینی شود، زیرا می ترسد و به نظر من آن‌ها حق دارند بترسند و امیدوارم تصمیم درستی بگیرند و وارد یک جنگ زمینی نشوند، زیرا به ناگزیر شکست خواهند خورد و در سراسر جهان تغییرات و تحولات اساسی رخ خواهد داد.

از آنجایی که شما در بسیاری از جناح‌های فلسطینی بودید و زندگی‌تان پر از تجربیات مختلف است، اگر بخواهید تجربهٔ فلسطین در دههٔ شصت و هفتاد را با تجربهٔ امروز مقایسه کنید تفاوت آن در چیست؟

بله من در زندگی ام در گروه‌های مختلف بوده ام. الان ۸۷ ساله هستم، از شانزده سالگی کار سیاسی را شروع کردم و آنچه در ۱۷ اکتبر اتفاق افتاد ارزشش با تمام روزهای زندگی ام برابری می کند انگار که هزار سال زندگی کرده ام. آنچه در هفتم اکتوبر دیدم که چطور ارتش صهیونیستی را شکست داد ارزشش برای من مساوی با کل سالهای زندگی من است. من دهه‌ها زندگی کردم و دیدم ارتش رژیم صهیونیستی چقدر به خود مغرور بود و هیچ کس نتوانست جلوی آن بایستد و اکنون می بینم که شکست خورده است و این باعث خوشحالی من است.

و اکنون در حالی باشما مصاحبه کردم که زیباترین روزهای زندگی ام را سپری می کنم. من منکر این نیستم که شاهد اتفاقات زیبایی بوده‌ام اما این بار متفاوت از هر زمان دیگری است. ▶

گاهی از برخی می شنویم که حماس و گروه‌های اسلامی مردم غزه را در این جنگ و کشتارها و ویرانی‌ها سپر خود کرده‌اند و پس از شکست آن‌ها در جنگ مردم به سمت گروه‌های سکولار و ملی گرامتایل خواهند شد. نظر شما به عنوان کسی که از گروه‌های چپ به سمت گروه‌های اسلام گرامتاید چیست؟

اینکه ملت ما در آینده به گروه‌های ملی رأی دهند یا به گروه‌های اسلامی مشکلی نیست و تفاوتی نمی کند که کدام گروه اسلامی یا حتی کدام حزب ملی حائز رأی اکثریت شود، بلکه اراده و قدرت ملت در انتخابات مهم است. اما دارم فکرمی کنم که کسانی که چنین حرف‌هایی می زنند از اسلامی بودن مقاومت می ترسند یا کلاً از نفس وجود مقاومت هراس دارند.

چیزی که من می دانم این است که معمولاً وقتی کشوری تحت اشغال باشد آنچه مردم می پسندند مقاومت است. مردم از هر کسی که مقاومت علیه اشغال را هدایت کند حمایت خواهند کرد، یعنی وقتی مردم آفریقای جنوبی نلسون ماندلا را انتخاب کردند، او را به خاطر عقایدش انتخاب نکردند بلکه مردم وی را به خاطر شرایط ظلم و تبعض و فشاری که بر خودشان از سوی سفیدپوستان وجود دارد انتخاب کردند.

آنچه از سخنان شما می فهمیم این است که ظهور اسلام گرایان در فلسطین به دلیل انتخاب گزینهٔ مقاومت بوده است و هر کس این گزینه را انتخاب کند به ملت فلسطین می پیوندد؟

مردم فلسطین فتح را زمانی انتخاب کردند که جریان اسلامی نبود. جبههٔ مردمی برای مقاومت در سال ۱۹۶۸ را انتخاب کردند و در آن زمان هنوز اسلام گرایان نبودند. مردم با برگزیدن گزینهٔ مقاومت امری مشروع را انتخاب می کنند. لذا به نظر من آنچه اصالت دارد مقاومت است. مردم گزینهٔ مقاومت را انتخاب می کنند، فارغ از ایدئولوژی گروه مقاومت.

به نظر شما در فردای جنگ آیا مردم غزه از مقاومت عبور می کنند و صرفاً به سمت عادی سازی روابط با رژیم و بازسازی غزه می روند یا مقاومت گسترش پیدا خواهد کرد؟

ما اکنون غرق در خون و قربانیان خود هستیم، بنابراین نمی توان به این فکر کرد که آینده چگونه خواهد بود. اکنون آنچه برای ما مهم و دارای اولویت است این است که بمباران غیر نظامیان متوقف شود. باین حال در جریان این جنایات ما ندیدیم که هیچ یک از مردمان

من در زندگی ام در گروه‌های مختلف بوده‌ام. الان ۸۷ ساله هستم، از شانزده سالگی کار سیاسی را شروع کردم و آنچه در ۱۷ اکتبر اتفاق افتاد ارزشش با تمام روزهای زندگی ام برابری می کند انگار که هزار سال زندگی کرده‌ام.



جهان شاهد یک نسل کشی در نوار غزه است

نامه کناره گیری کاریگ مخیبر
مدیر دفتر نیویورک کمیساریای عالی حقوق بشر

آخرین بقایای زندگی بومی فلسطینی ها حرکت می کند. علاوه بر آن، دولت ایالات متحده، بریتانیا و بسیاری از دولت های اروپایی تمام و کمال در این حمله دهشتناک شریک اند. این دولت ها نه تنها از اجرای تعهدات قانونی خود در جهت «تضمین یابندگی» به کنوانسیون ژنو امتناع می کنند، بلکه فعالانه در حال تسلیح و تجهیز طرف متجاوز هستند، از نظر اقتصادی و اطلاعاتی از اسرائیل حمایت می کنند و از نظر سیاسی و دیپلماتیک جنایات اسرائیل را پنهان می کنند.

دیروز، چند قدم دورتر از اینجا، ایستگاه مرکزی نیویورک به تسخیر هزاران مدافع یهودی حقوق بشر درآمد که با به جان خریدن خطر دستگیری با مردم فلسطین اظهار همبستگی کردند و خواستار پایان دادن به ظلم اسرائیل شدند. این کار آنان قلب پروپاگاندا ی هاسبارای (ونما قدیمی یهودی ستیزی) دولت اسرائیل را، مبنی بر اینکه اسرائیل نماینده مردم یهودی است، نشانه رفت. چنین نیست. و به این لحاظ فقط خود اسرائیل مسئول جنایات خویش است. در این مقطع تاریخی، شایان تأکید است که، به رغم تلاش لابی اسرائیل برای بدنام سازی، انتقاد از نقض حقوق بشر توسط اسرائیل یهودی ستیزانه نیست، همان طور که انتقاد از تخلفات سعودی اسلام هراسانه نیست و انتقاد از تخلفات میانمار ضد بودایی نیست و انتقاد از تخلفات هند ضد هندی نیست. وقتی که آن هادر تلاش اند تا با بدنام سازی ما صدا یمان را خاموش کنند، ما باید صدا یمان را بالاتر ببریم نه پایین تر. مطمئنم که سرکمیسر موافق اند که جانمایه گفتن حقیقت چشم در چشم قدرت همین است.

لیکن، علاوه بر این ها، امید من به آن بخش هایی از سازمان ملل است که علی رغم فشارهای بسیار سنگین از اصول حقوق بشری این سازمان دست نکشیده اند. گزارشگران ویژه مستقل، کمیسیون های حقیقت یاب، هیئت کارشناسان معاهدات، در کنار بیشتر نیروهای ستادی مان، همچنان در طرف دفاع از حقوق بشر مردم فلسطین ایستاده اند، حتی وقتی که بخش های دیگر سازمان ملل (حتی در بالاترین رده ها) به گونه ای شرم آور در مقابل قدرتمندان سرخم می کنند. دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل، به عنوان ضامن معیارها و استانداردهای حقوق بشری، در دفاع از این استانداردها وظیفه ویژه ای دارد. به باور من، همه ما، از دبیرکل گرفته تا نیروهای تازه وارد سازمان ملل، و به همین صورت در تمامی سیستم های

سرکمیسر، ما دوباره داریم شکست می خوریم.

به عنوان یک وکیل حقوق بشر با بیش از سه دهه سابقه در این حوزه، به خوبی می دانم که مفهوم نسل کشی غالباً مورد سوء استفاده سیاسی قرار گرفته است. ولی قتل عام گسترده کنونی مردم فلسطین که ریشه در یک ایدئولوژی استعماری شهرک نشینی ملی گرایانه و قوم گرایانه دارد و به دنبال چندین دهه آزار سازمان یافته و پاکسازی آنان، تنها به خاطر اینکه آن ها عرب هستند، و در کنار آن تصریح رهبران سیاسی و نظامی اسرائیل در مورد انگیزه و اهدافشان، جای هیچ شک و شبه ای باقی نمی گذارد. در غزه، خانه های غیر نظامیان، مدارس، کلیساها، مساجد و مراکز درمانی بی محابا مورد تهاجم قرار می گیرند و هزاران تن غیر نظامی قتل عام می شوند. در کرانه باختری، همچنین قدس اشغالی، تنها بر اساس نژاد افراد، خانه ها را توقیف و به دیگری واگذار می کنند و قتل های خشونت بار گروهی به دست شهرک نشینان با همراهی واحدهای نظامی اسرائیل انجام می گیرد. در سرتاسر این سرزمین آپارتاید حاکم است.

این مثال عینی نسل کشی است. برنامه استعماری شهرک نشینی ملی گرایانه-نژادپرستانه اروپایی هادر فلسطین در حال ورود به مرحله پایانی است و به سمت نابودی سریع

سرکمیسرگرامی، این آخرین مکاتبه رسمی من با شما به عنوان مدیر دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر در نیویورک است.

در میانه مصیبتی بزرگ برای جهان، و همچنین برای بسیاری از همکارانمان، دست به قلم می برم. بار دیگر شاهد وقوع نسل کشی در پیش چشممان هستیم و گویا سازمانی که در خدمت آئیم قدرتی برای متوقف کردن آن ندارد. به عنوان کسی که از دهه ۱۹۸۰ حقوق بشر در فلسطین را بررسی کرده، در دهه ۱۹۹۰ به عنوان مشاور حقوق بشر سازمان ملل در غزه ساکن بوده و قبل و بعد از آن در چندین مأموریت حقوق بشر در آن کشور حاضر بوده، این واقعه برای من عمیقاً شخصی است.

من در زمان نسل کشی توتسی ها، مسلمان بوسنی، یزیدی ها و روهینگاها هم همین جا کار می کردم. در تمام آن موارد، بعد از آنکه غبار وحشتی که بر غیر نظامیان بی دفاع روا داشته بودند فرونشست، به شکلی دردناک آشکار شد که ما در مأموریت مان برای جلوگیری از این بیرحمی های گسترده، دفاع از مردم بی دفاع و حساب کشی از مهاجمان شکست خورده ایم. همچنین است در باب موج های پی در پی جنایت و آزار علیه فلسطینیان در تمام مدت عمر سازمان ملل.

۹. میانجی‌گری: ما باید بدانیم که دولت آمریکا و دیگر قدرت‌های غربی نه تنها میانجی‌های قابل اعتمادی نیستند، بلکه خود شریک اسرائیل در نقض حقوق فلسطینیان هستند و هر مرادوهای با آنان باید با همین پیش‌فرض باشد.

۱۰. اتحاد: درهای سازمان ملل (و همچنین دفتر دبیرکل) باید به روی گروه‌های مدافع حقوق بشر فلسطینی، اسرائیلی، یهودی، مسلمان و مسیحی‌ای که در کنار ملت فلسطین ایستاده‌اند باز باشد و باید جلوی سیل لابی‌کنندگان اسرائیلی که به دفتر رهبران سازمان ملل سرزیر شده‌اند و از ادامه جنگ، آزار و اذیت و آپارتاید دفاع می‌کنند و فعالان حقوق بشر و دفاع آنان از فلسطین را بدنام می‌کنند گرفته شود.

تحقق این اهداف سال‌ها زمان می‌برد و در هر قدمی که برمی‌داریم قدرت‌های غربی با ما خواهند جنگید، لذا باید راه‌های مستحکم داشته باشیم. در اولین قدم باید خواستار آتش بس فوری و پایان محاصره طولانی غزه باشیم، در مقابل پاکسازی قومی غزه، بیت المقدس، کرانه باختری (و مناطق دیگر) بایستیم، نسل‌کشی در غزه را مستند کنیم، رساندن انبوه کمک‌های بشردوستانه به دست فلسطینی‌ها و بازسازی غزه کمک کنیم، از همکاران مصیبت‌دیده‌مان و خانواده‌هایشان مراقبت کنیم و با تمام وجود برای رویکردی اصولی در دفاتر سیاسی سازمان ملل مبارزه کنیم.

اینکه سازمان ملل در قضیه فلسطین تاکنون شکست خورده است دلیلی برای عقب‌نشینی نیست، بلکه باید به ما این شجاعت را بدهد که پارادایم شکست‌خورده گذشته را کنار بگذاریم و با تمام وجود راه حل اصولی تری را بپذیریم. بیایید به عنوان دفتر کمیساریای حقوق بشر سازمان ملل متحد با غرور و صلابت به جنبش جهانی و در حال رشد ضد آپارتاید بپیوندیم و نشان خود را به پرچم برابری و حقوق بشر برای ملت فلسطین اضافه کنیم. دنیا ناظر است. همه ما باید پاسخگو باشیم که در این مقطع حساس تاریخ در کجا ایستاده‌ایم. بیایید در طرف عدالت بایستیم.

از شما، سرکمیسر فولکر، به خاطر شنیدن آخرین درخواستم تشکر می‌کنم. من چند روز دیگر، پس از سی سال خدمت، این دفتر را برای همیشه ترک خواهم کرد، ولی اگر همکاری در آینده از من ساخته بود لطفاً در تماس با من تردید نکنید.

ارادتمند/ کریگ مک‌کیپر

سلب مالکیت از مردم بومی یک کشور بر مبنای قومیت آن‌ها است.

۳. یک دولت مبتنی بر حقوق بشر: ما باید از تشکیل یک دولت واحد، دموکراتیک و سکولار در تمام سرزمین تاریخی فلسطین حمایت کنیم که به مسیحیان، مسلمانان و یهودیان حقوق برابر می‌دهد و لذا برنامه استعماری شهرک‌نشین عمیقاً نژادپرستانه آپارتاید را در تمام آن سرزمین از بین می‌برد.

۴. نبرد با آپارتاید: ما باید تمام منابع و تلاش‌های سازمان ملل را بر مبارزه با آپارتاید متمرکز کنیم؛ همان کاری که در دهه ۱۹۷۰، ۸۰ و اوایل دهه ۹۰ در مقابل دولت آپارتاید آفریقای جنوبی کردیم.

۵. بازگشت و جبران: ما باید اعلام و پافشاری کنیم که تمام خانواده‌های فلسطینی‌ای که امروز در مناطق اشغالی، لبنان، اردن، سوریه و سرتاسر جهان زندگی می‌کنند حق بازگشت و درخواست غرامت دارند.

۶. حقیقت و عدالت: ما باید خواستار یک روند قضایی انتقالی باشیم، که با استفاده تام از مستندات، بازرسی‌ها و حقیقت‌یابی‌هایی

این سازمان، وظیفه داریم که با صدای بلند بگوییم که زیر این پرچم‌آبی حقوق بشر مردم فلسطین قابل بحث، قابل مذاکره و قابل چشم‌پوشی نیست.

در این صورت، موضعی که بر مبنای معیارهای سازمان ملل اتخاذ شده باید چگونه باشد؟ اگر بخواهیم به شعارهایمان درباره حقوق بشر و برابری انسان‌ها، حساب‌رسی از متجاوزان، جبران آسیب قربانیان، حفاظت از مردم بی‌دفاع و توانمندسازی صاحبان حقوق، همه بر اساس قانون، پایبند باشیم، چه مقصدی را باید در نظر بگیریم؟ به عقیده من جواب ساده است: اگر این بصیرت را داشته باشیم که وای غبار پروپاگاندا، که تصویری معوج از عدالت ساخته است، عدالتی را که به آن سوگند خورده‌ایم ببینیم، اگر این شجاعت را داشته باشیم که از دولت‌های قدرتمند نهراسیم، و اگر این اراده را داشته باشیم که بیرق صلح و حقوق بشر را به دوش بکشیم. بی تردید این مسیر طولانی و با شیبی تند خواهد بود، ولی یا باید همین حالا شروع کنیم یا در مقابل این وحشت باورنکردنی تسلیم شویم. من ده نکته را ضروری می‌بینم:



۱. اقدام مشروع: اولاً، مادر سازمان ملل باید پارادایم شکست‌خورده (و عمدتاً غیرصادقانه) اسلو، راه حل موهوم آن برای تشکیل دو دولت، طرف‌های چهارگانه آن که یابی اراده و یا شریک جرم هستند، و تخطی آن از قوانین بین‌المللی به اقتضای یک مصلحت‌اندیشی سیاسی را کنار بگذاریم. موضع ما باید صریحاً بر اساس حقوق بشر و قوانین بین‌المللی باشد.

۲. شفافیت در دیدگاه: ما دیگر نباید تظاهر کنیم که این درگیری بر سرزمین یا مذهب است و این واقعیت را بپذیریم که یک دولت بسیار قدرتمند در حال استعمارگری، آزار و اذیت و

که در طی چندین دهه در سازمان ملل انجام شده است تمام حقایق را مستند کند، تمام متجاوزین را به عدالت بسپرد و تمام خسارات قربانیان را جبران کند.

۷. حفاظت: ما باید بر استقرار یک نیروی محافظ سازمان ملل با منابع و قدرت کافی برای حفاظت از غیرنظامیان از بحرانه‌های پافشاری کنیم.

۸. خلع سلاح: ما باید از خلع و نابودی ذخایر عظیم تسلیحات هسته‌ای، شیمیایی و بیولوژیکی اسرائیل حمایت کنیم. در غیر این صورت ممکن است این مناقشات به نابودی کامل منطقه و فراتر از آن منجر شود.

۱. اقدام مشروع: اولاً، مادر سازمان ملل باید پارادایم شکست‌خورده (و عمدتاً غیرصادقانه) اسلو، راه حل موهوم آن برای تشکیل دو دولت، طرف‌های چهارگانه آن که یابی اراده و یا شریک جرم هستند، و تخطی آن از قوانین بین‌المللی به اقتضای یک مصلحت‌اندیشی سیاسی را کنار بگذاریم. موضع ما باید صریحاً بر اساس حقوق بشر و قوانین بین‌المللی باشد.

۲. شفافیت در دیدگاه: ما دیگر نباید تظاهر کنیم که این درگیری بر سرزمین یا مذهب است و این واقعیت را بپذیریم که یک دولت بسیار قدرتمند در حال استعمارگری، آزار و اذیت و



زکری فاستر

دکتری تاریخ از دانشگاه پرینستون، پژوهشگر در مسائل فلسطین.

حماس و تلاش‌های ناکام برای برقراری صلح

چطور حماس از خیریه‌ای اسلامی به دشمن اول اسرائیل تبدیل شد؟

را تجربه کرده‌اند، ۵۱ درصد از آن‌ها مورد ضرب و شتم و یا آزار جسمی قرار گرفته‌اند، ۵۶ درصد در ایست بازرسی‌های نظامی اسرائیلی مورد آزار و اذیت قرار گرفته‌اند، دارایی‌ها یا زمین‌های ۲۳ درصدشان توسط اسرائیلی‌ها مصادره شده است و خانه‌های ۱۸ درصد تخریب یا پلمپ شده است.

سپس در سال ۱۹۸۷ یک راننده کامیون اسرائیلی ۴ شهروند غزه‌ای را کشت و فلسطینیان در قیامی آشکار، که انتفاضه اول نام گرفت، اعتراض خود را آغاز کردند. برای مدت چهار سال اغلب فلسطینیان مشغول مقاومت غیرخشونت‌آمیز بودند؛ در قالب اعتراض، اعتصاب، تحریم، و کودکان بدنام سنگ‌انداز. در پاسخ [به این اقدامات]، اسرائیل ۱۴۲ فلسطینی را در غزه کشت و بدون اینکه حتی یک نفر تلفات داشته باشد قیام را به طرز وحشیانه‌ای سرکوب کرد.

نگاهی دقیق‌تر به تاریخچه حماس نشان می‌دهد که این گروه در سال‌های ۱۹۸۸، ۲۰۰۶، ۲۰۰۸، ۲۰۱۲ و ۲۰۱۷ به دنبال آتش بس بوده است.

اگرچه این خشونت وحشتناک و ناعادلانه خشم رهبران خیریه اسلامی را برانگیخت، اما برخی از آن‌ها در ابتدا به دنبال راه‌حلی دیپلماتیک بودند. در اول ژوئن ۱۹۸۸، دوماه قبل از تصویب منشور ۱۹۸۸ که حماس در آن خواستار نابودی اسرائیل شده بود، محمود الزهار، رهبر حماس، پیشنهاد صلحی را به اسحاق رابین، وزیر دفاع وقت اسرائیل، ارائه کرد. اگر اسرائیل خواستار صلح بود باید از سرزمین‌های اشغالی عقب‌نشینی می‌کرد، اسرای فلسطینی را آزاد می‌کرد، حقوق فلسطینی‌ها را احیای می‌کرد و به فلسطینی‌ها اجازه

در آگوست سال ۱۹۸۸ حماس اعلام کرد هدفش نابودی اسرائیل است. از آن زمان تاکنون این سازمان مسئولیت ده‌ها حمله را، که منجر به کشته شدن صدها اسرائیلی شده، بر عهده گرفته است. سپس در ۱۷ اکتبر سال ۲۰۲۳ حماس ۱۳۰۰ اسرائیلی را کشت. این فجیع‌ترین اقدام خشونت‌آمیز حماس تا به امروز بود. این تاریخ حماس به روایت سی‌ان‌ان و فاکس نیوز است. اما حماس جنبه فراموش‌شده دیگری نیز دارد، پیشینه‌ای از انجام کارهای خیر و کوشش برای صلح و آشتی.

تا پیش از آگوست سال ۱۹۸۸ حماس یک گروه نظامی نبود، بلکه یک خیریه اسلامی بود. این گروه خدمات اجتماعی ارائه می‌داد، برای جوانان برنامه‌های آموزشی و ورزشی تدارک می‌دید و درمانگاه‌ها و پرورشگاه‌هایی را اداره می‌کرد. به همین دلیل است که اسرائیل تا اوایل دهه ۱۹۸۰ به صورت مادی و معنوی از این سازمان حمایت می‌کرد. رهبران سیاسی اسرائیل در آن زمان باور داشتند که تقویت اسلام‌گرایانی که سیاسی و خشونت‌طلب نیستند سکولارهای خشن و انقلابی را که نماینده سازمان آزادی‌بخش فلسطین هستند تضعیف خواهد کرد. این گروه محافظ برای دهه‌ها بر سیاست‌های فلسطینیان در تبعید چیره بود، اما در اواخر دهه ۱۹۸۰ اشغال کرانه باختری و غزه توسط اسرائیل به طور ظالمانه‌ای افزایش یافت. از سال ۱۹۶۷ تا ۱۹۸۷ اسرائیل به طور میانگین هر سال ۳۲ فلسطینی را در اراضی فلسطین اشغالی کشته و همچنین فلسطینیان را از آزادی تحرک، آزادی بیان و ابتدایی‌ترین حقوق مالکیت محروم کرده است. در نظرسنجی سال ۱۹۸۶، ۴۸ درصد از خانواده‌های فلسطینی در سرزمین اشغالی گزارش دادند که دستگیری سیاسی



زهرا محمدی

مترجم فارغ‌التحصیل رشته حقوق از دانشگاه شهید بهشتی، دانشجوی ارشد فلسفه غرب دانشگاه تهران، پژوهشگر حوزه فلسفه سیاسی

ورودی مرکز میراث فلسطین یا گرافیتی معروف کیبوترزهی از بنکسی

مقاومت با ما صحبت نکنید. او در ادامه گفت: «اگر جهان بخواهد روندی سازنده و عادلانه را در پیش گیرد، که در آن با ما و اسرائیلی‌های یکسان رفتار کند، راهکارهای صلح‌آمیز کارساز خواهد بود».

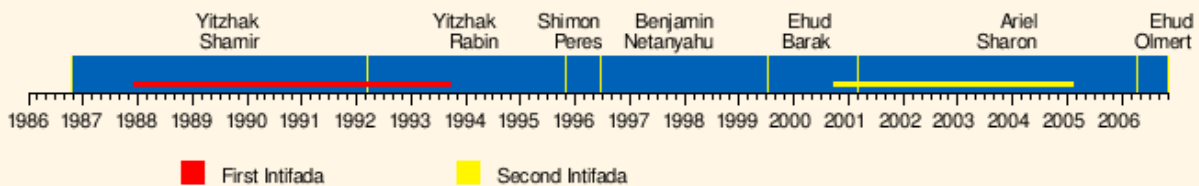
در سال ۲۰۰۸ خالد مشعل^۸، رهبر حماس، با آتش بس ده‌ساله با اسرائیل موافقت کرد که در ازای آن یک دولت فلسطینی در اراضی اشغالی قبل از ۱۹۶۷ با حاکمیت واقعی، اما بدون شهرک‌سازی و بدون به رسمیت شناختن اسرائیل، تشکیل شود و پایتخت آن بیت المقدس باشد؛ اسرائیل بی درنگ هر دو پیشنهاد را رد کرد.

در سال ۲۰۱۲ احمد جباری^۹، فرمانده نظامی حماس، از طریق غازی حمد^{۱۰}، معاون وزیر امور خارجه حماس، با اسرائیل گفت‌وگوهای غیرمستقیمی داشت که همگی با تأیید یهود باراک^{۱۱}، وزیر دفاع وقت اسرائیل، انجام می‌شدند. در آن زمان انتظار می‌رفت جباری پیمان صلح با اسرائیل را امضا کند. با وجود این، دیدگاه غالب رهبران سیاسی اسرائیل این بود که مذاکرات آتش بس با حماس

می‌داد که نمایندگان خود را معرفی کنند. بنیان‌گذار حماس، شیخ احمد یاسین^۶، به همین ترتیب موافق بود با اسرائیل مذاکره کند در صورتی که اسرائیل ابتدا حق تعیین سرنوشت مردم فلسطین و حق بازگشت به سرزمین آن‌ها را به رسمیت بشناسد.

بدیهی است که پیشنهادات خیریه اسلامی به گوش همگان رسید. اسرائیل مدت‌هاست که بازگرداندن صدها هزار فلسطینی را رد کرده است، مردمانی که اسرائیل برای حفظ اکثریت جمعیتی یهودی خود آن‌ها را از خانه‌هایشان اخراج کرده است.

خسونت هولناکی که ارتش اسرائیل در طول انتفاضة اول به کار گرفت واکنش حماس را ردیکال کرد. پس از آن بود که حماس به طور قابل توجهی ستیزه‌جو شد. جنگجویان حماس در سال ۱۹۸۹ دو سرباز اسرائیلی را کشتند. پس از کشتار ۲۲ غیرنظامی فلسطینی توسط پلیس اسرائیل در تظاهرات ۸ اکتبر ۱۹۹۰ حماس برای اولین بار در ۱۴ دسامبر ۱۹۹۰ به شهرک نشین اسرائیلی حمله کرد. دو شبه‌نظامی حماس از غزه سه کارگر اسرائیلی را در یافا با چاقو



بیهوده است. اسرائیل ترجیح می‌داد «طرفیت بازدارندگی» خود را با «آسیب رساندن شدید [به زنجیره فرماندهی و کنترل] رهبری حماس و همچنین زیرساخت‌های تروریستی آن» تقویت کند. افسوس که اسرائیل جباری را تنها چند ساعت پس از دریافت پیش نویس توافق ترور کرد. اندکی پس از آن نیز همه رهبران سیاسی و نظامی زنده حماس را به ترور تهدید کرد.

در سال ۲۰۱۷ حماس منشور جدیدی را ارائه کرد که طبق آن از «یک دولت کاملاً مستقل و مقتدر فلسطینی به پایتختی بیت المقدس، مطابق با ۴ ژوئن ۱۹۶۷، و با بازگشت آوارگان به خانه‌هایشان که از آن بیرون رانده شده‌اند، به‌مثابه راهکار برای اجماع ملی» حمایت می‌کرد. ناگفته نماند که این اقدامات نیز بی‌درنگ رد شدند. سخنگوی نخست‌وزیر بنیامین نتانیاها^{۱۲} در آن زمان گفت: «حماس تلاش می‌کند جهان را فریب دهد، اما موفق نخواهد شد».

رهبری اسرائیل این باور را به جهان القامی کند که حماس از زمان تأسیسش به ترور بی‌امان مشغول بوده است، روایتی که برای جمعیت اسرائیل تسکین‌دهنده است، اما با سیر پیچیده تکامل حماس تعارض دارد. نگاهی دقیق‌تر به تاریخ حماس نشان می‌دهد که حماس در سال‌های ۱۹۸۸، ۲۰۰۶، ۲۰۰۸، ۲۰۱۲ و ۲۰۱۷ به دنبال آتش بس با اسرائیل بوده است. افسوس که اسرائیل جنگ را به صلحی ترجیح می‌دهد که مستلزم به چالش کشیده شدن سلطه یهودیان در اسرائیل با عقب‌نشینی کامل از سرزمین‌های اشغالی فلسطین باشد. ▶

به قتل رساندند. از آن زمان به بعد حماس صدها غیرنظامی اسرائیلی را در ده‌ها حمله به قتل رساند.

حماس در جریان معاهده اسلوا عرصه سیاست فاصله گرفت. در این جریان مجموعه‌ای از توافقات سیاسی میان اسرائیل و ساف شکل گرفت که ذیل آن به تدریج بخشی از استقلال فلسطین در سرزمین‌های اشغالی به تشکیلات خودگردان تازه تأسیس فلسطین (پی‌ا) و شورای ملی فلسطین (پی‌ا‌سی)^۶ منتقل شد. در طول دهه ۱۹۹۰ حماس مشروعیت مذاکرات با اسرائیل را به رسمیت نشناخت و در نتیجه از شرکت در انتخابات فلسطین خودداری کرد، اما در سال ۲۰۰۶ رهبران حماس به این نتیجه رسیدند که تأثیرگذاری از درون نظام بیش‌تر از خارج آن است، و این گروه در انتخابات ژانویه ۲۰۰۶ شورای ملی فلسطین شرکت کرد؛ در کمال تعجب همه آن‌ها پیروز شدند.

در مارس ۲۰۰۶ اسماعیل هنیه^۷، رهبر حماس، پیشنهاد صلحی را ارائه کرد و نوشت:

ما در حماس خواستار صلح هستیم و می‌خواهیم به خونریزی پایان دهیم. ما بیش از یک سال است که آتش بس یک‌جانبه را بدون اقدام متقابل از طرف اسرائیل رعایت کرده‌ایم. پیام حماس و تشکیلات خودگردان فلسطین به قدرت‌های جهانی این است: تا زمانی که از اسرائیلی‌ها تعهدی مبنی بر عقب‌نشینی از سرزمین ما و به رسمیت شناختن حقوق مان نگرفته‌اید، دیگر در مورد به رسمیت شناختن 'حق وجود' اسرائیل یا پایان دادن به

- پی‌نوشت
1. Palestinian Liberation Organization (PLO)
 2. Mahmoud al-Zahar
 3. Yitzhak Rabin
 4. Sheikh Ahmed Yassin
 5. PA
 6. PNC
 7. Ismail Haniyeh
 8. Khaled Meshal
 9. Ahmed Jabari
 10. Ghazi Hamad
 11. Ehud Barak
 12. Benjamin Netanyahu



پیشینه فراموش شده و اهمیت راهبردی طوفان الأقصى

شاهد یک دوره گذار در نظام بین الملل هستیم!

افریقا را میان خود تقسیم کنند. در این میان سهم آلمان دو منطقه بود که امروزه دو کشور نامیبیا و تانزانیا هستند. اما هدف غرب و عقول غربی از این تقسیم چه بود؟ چنان که خودشان تصریح کرده اند عبارت بود از «انجام اقدامی بشردوستانه و شرافتمندانه در راستای پیشرفت قاره آفریقا از طریق تأسیس سازمان های علمی، خیریه ها و سازمان های بشردوستانه». تا اینجا همه چیز بر سر جای خودش است و ظاهر این عبارات هم بسیار زیبا و همسو با ارزش های اروپایی، لیبرالیسم غربی، روشنگری و مدرنیسم است. آن زمان در

این دست دم می زد و می کوشید تا آن ها را به ارزش هایی معیار و فراگیر تبدیل کند. اما صدوپانزده سال پیش چه رخ داد که امروزه یکی از شخصیت های اصلی آلمان، کشوری که پروتستانتیسم از دل آن سر برآورد و یکی از پیشگامان نوسازی و روشنگری بود، از انجامش احساس سرشکستگی می کند و مجبور به عذرخواهی می شود؟ در سال ۱۸۸۵-۱۸۸۴ کنفرانس مهمی با عنوان «کنفرانس برلین» برای تقسیم آفریقا برگزار شد. افرادی دور میز نشستند، نقشه آفریقا را پیش روی خود گذاشتند و قلم به دست گرفتند تا قاره

نوشتار را با داستانی شروع می کنم... چند روز پیش رئیس جمهور آلمان از دولت تانزانیا بابت جرایمی که آلمان در این کشور، آن هم صدوپانزده سال پیش، مرتکب شده بود عذرخواهی کرد. به نظر می رسد که این اتفاق می تواند چگونگی رفتار غرب با ما و دنیا، به ویژه در مسئله فلسطین، را به خوبی نشان دهد. آنچه درباره غرب می دانیم این است که از حدود سیصد سال پیش اروپا دوره روشنگری را از سر می گذراند و در این دوران از ارزش های نو مانند مالکیت خصوصی، دموکراسی، حقوق بشر، حقوق اقلیت ها و مفاهیمی از

به ده میلیون رسید. البته بلژیک که تا سال ۱۹۶۰م حاکم کنگو بود همچنان از مردم این کشور حتی عذرخواهی هم نکرده است، چنان که فرانسه از مردم الجزایر به سبب جنایت‌هایش عذرخواهی نکرده است. در سوی دیگر دنیا، یعنی در هند، هم اتفاقات مشابهی افتاد. زمانی که دولت بریتانیا در سال ۱۷۰۰م وارد هند شد، سهم هند از ثروت‌مندترین سرزمین‌های جهان و شاید ثروتمندترینشان به شمار می‌رفت و زمانی که بریتانیا خاک این کشور را در سال ۱۹۰۰م ترک کرد این میزان به ۰٫۱ رسیده بود. به‌رحال نکته این است که در تفسیر واکنش‌های غرب به مسائل گوناگون نباید از این پیشینه غفت و زبرد، حال آنکه معمولاً در تحلیل‌ها به این پیشینه توجه نمی‌شود.

عقل غربی و مخاطب ارزش‌های مدرنیته

حال پرسش این است که چه نسبتی میان اروپایی که مهد فلسفه و منادی آزادی، لیبرالیسم، ارزش‌های انسانی، حقوق بشر، دموکراسی و حقوق حیوانات بود با این کشتارها و جنایت‌ها وجود دارد؟ پاسخ من به این پرسش این است که در نگاه عقل غربی انسان‌ها به هیچ روی برابر نیستند. سفیدپوستان و کسانی که خون اروپایی در رگ‌هایشان جاری است شایسته ارزش‌های یادشده هستند و از این ارزش‌ها برخوردارند ولی دیگران، چه در افریقا باشند و چه در آسیا، اساساً موجودات دیگری هستند

به بیابان‌های اطراف آن منطقه گریختند. آلمانی‌ها برای کشتن این عده نیز تصمیم به کندن چاه‌هایی در دل بیابان گرفتند تا با ترتیبات خاصی این عده را هم به قتل برسانند اما هنگامی که این مسئله توسط برخی از روزنامه‌های اروپایی بازتاب داده شد دست از کشتار برداشتند و به جای آن تصمیم به ایجاد چند پادگان و بازداشتگاه گرفتند. مردم به دو دسته تقسیم شدند. مردان را، همچون موش‌های آزمایشگاهی، برای انجام آزمایش‌های پزشکی انتخاب کردند تا دریابند ویروس هنگام آیدمی چگونه عمل می‌کند و زنان نیز به برده‌های جنسی سربازان آلمانی که گرایش‌های جنسی ویژه داشتند تبدیل شدند و سپس همه را کشتند. آلمان خود به این جنایت‌ها اعتراف کرده است. اکنون پس از سال‌ها، وجدان رئیس‌جمهور آلمان کمی آزرده شده و تصمیم به جبران آن جنایات گرفته است! اما چگونه؟ با پیشنهاد پرداخت یک میلیارد یورو به جای همه خون‌های ریخته شده و کشتار نیمی از جمعیت آن منطقه. آیا این وحشتناک‌ترین و وحشیانه‌ترین اتفاقی بود که در افریقا می‌افتاد؟ پاسخ منفی است. آلمان خیلی دیر وارد سرزمین افریقا شده بود و پیش از آنان نیز برخی دیگر از کشورهای اروپایی، به سرکردگی بلژیک، جنایت‌های فاجعه‌آمیزتری در کشور کنگو انجام داده بودند و این کشور به صورت رسمی توسط پادشاه بلژیک، لئوپولد دوم، به ملک شخصی وی تبدیل شد و کسانی که از اجرای فرمان‌های ملوکانه و بهره‌کشی سربازمی‌زدند کشته شدند و طی چند سال جمعیت کنگو از بیست میلیون نفر

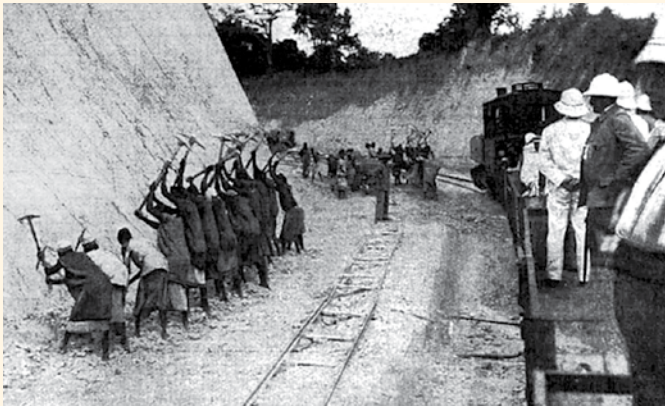
تانزانیا منابع و ثروت‌هایی طبیعی وجود داشت و آلمان خواستار تخصیص همه این منابع به کشورش شد و در این راه کوشید تا مردم تانزانیا را برای استخراج این منابع به کار گیرد. هم‌زمان برخی از روحانیان مسیحی نیز با مأموریت‌های تبلیغی راهی این سرزمین شدند تا به تبلیغ مسیحیت میان مردمی که اینک بردگان دولت آلمان بودند بپردازند. این امر خشم مردم تانزانیا را برانگیخت و سرانجام به قیامی در جنوب این سرزمین ختم شد که «ماجی ماجی» نام گرفت و در پی آن تنها در یک روز سیصد هزار نفر انسان، زن و مرد و کودک، از دم تیغ سربازان آلمانی گذشته و کشته شدند. تصمیم کشتار دسته‌جمعی اما در برلین گرفته شده بود. اما ماجرا به همین جا ختم نمی‌شود. همین اتفاق در نامیبیا هم افتاد. در این منطقه دو قبیله اصلی به نام‌های «هیریرو» و «ناما» وجود داشت. آلمان که به خوبی دریافته بود درختان این منطقه ظرفیتی مناسب برای تولید کاغذ و لاستیک هستند، در شرایط پس از انقلاب صنعتی و افزایش نیاز به لاستیک، کوشید تا همه این ظرفیت را با بهره‌کشی از مردم همان منطقه تصاحب کند. دو قبیله نامبرده نسبت به این بهره‌کشی اعتراض کردند و تصمیم به شورش علیه نیروهای آلمانی گرفتند. این بار هم در برلین تصمیم به کشتار دسته‌جمعی افراد این دو قبیله گرفته شد و همین اتفاق هم افتاد. در فاصله سال‌های ۱۹۰۴ تا ۱۹۰۸م هشتاد درصد از افراد قبیله هیریرو و پنجاه درصد از افراد قبیله ناما توسط سربازان آلمانی به قتل رسیدند. افرادی که زنده ماندند هم ناگزیر



وضاح خنفر

فعال رسانه‌ای و اندیشه‌ورز فلسطینی تبار ساکن استانبول، مدیر شبکه الجزیره از ۲۰۰۶ تا ۲۰۱۲ و مدیر و موسس مندی الشرق

نامیبیا دو قبیله اصلی به نام‌های «هیریرو» و «ناما» داشت. این دو قبیله تصمیم به شورش علیه بهره‌کشی‌های صورت گرفته توسط نیروهای آلمانی گرفتند. در فاصله سال‌های ۱۹۰۴ تا ۱۹۰۸ میلادی هشتاد درصد از افراد قبیله هیریرو و پنجاه درصد از افراد قبیله ناما توسط سربازان آلمانی به قتل رسیدند.



که می‌توان با آنان هر رفتار قابل‌تصوری داشت. بدون تردید می‌توان گفت که همه ثروت‌های دولت‌های غربی که اکنون موجب برتری و محوریت ژئوپولیتیک آنان شده از کشتار و غارت دیگر سرزمین‌ها به دست آمده است.

اکنون پس از جنایت‌هایی که در این مدت در فلسطین اتفاق افتاد شاید بسیاری از ما تعجب کنیم و بگوییم آیا دولت‌های غربی این جنایت‌ها و کشته‌شدگان یا کسانی را که بدن‌هایشان تکه‌تکه شده است نمی‌بینند؟ حقیقت این است که آن سابقه که اینجا فقط به برخی از مواردش اشاره کردم و آن نگاه غیربرابر به انسان‌ها که در عقل یک انسان غربی نهادینه شده سبب شده است تا قربانی فلسطینی و قربانی اسرائیلی را یکسان نپندارد. در این صورت چنین می‌گوید که انسان سفیدپوست اسرائیلی نباید کشته شود اما آن فرد فلسطینی چیزی فراتر از یک متجاوز نیست و در رتبه‌ای فروتر از آن اسرائیلی قرار دارد. این نوع نگرش برای یک انسان غربی اکنون کاملاً پذیرفته شده است، جز آن‌ها که توانسته‌اند خود را از بند این باورها برهانند و اکنون در امریکا، انگلستان و دیگر کشورها معترض جنایات اسرائیلی‌ها هستند.

طوفان الأقصى و نظام بین‌المللی نوبین

به‌رحال من بر این باورم که امروز ما شاهد یک دوره‌گذار در نظام بین‌الملل هستیم و آنچه امروز در حال رخ دادن است نتیجه اتفاقات سه قرن گذشته است نه چند دهه گذشته. اکنون موازین قدرت در حال انتقال از غرب به شرق است و در این راه کاملاً موافق باور یکی از فیلسوفان غرب هستم که مدتی پیش به من گفت: «پدیده غرب یک استثنا تاریخی بود» چرا که پیشرفت و توسعه‌اش به صورت غیرطبیعی و با استفاده از خشونت، تجاوز و سلاح اتفاق افتاد و این در حالی است که در طول تاریخ، توسعه امپراتوری‌ها همواره به صورت طبیعی اتفاق می‌افتاده است. همین استثنا بودن سبب می‌شود که نتواند به مسیری که آغاز کرده است ادامه بدهد و در نتیجه دچار نوعی ایستایی خواهد شد. هنگامی که ماجرای اوکراین پیش آمد از این سو و آن سو فریادهایی مبنی بر زیر پا گذاشتن قوانین بین‌المللی توسط روس‌ها شنیده می‌شد اما در پاسخ باید گفت بله چنین بود، اما موضع شما درباره آنچه که طی این مدت در غزه اتفاق افتاد چیست؟ ظاهراً این جنایت‌ها هیچ

ارتباطی به آنان ندارد و دچار استانداردهای دوگانه هستند.

اهمیت استراتژیک اتفاقات غزه این است که امروز و در پی مسائل غزه اگر به صف‌آرایی کشورها در سطح بین‌الملل بنگرید خواهید دید که غرب در یک سو و کل کشورهای دیگر در سوی دیگر ایستاده‌اند و این پدیده از جنگ جهانی دوم به این سوی سابقه بوده است و آنچه درباره موضوعشان در برابر اتفاقات عراق و پس از آن اوکراین اتفاق افتاد نیز این صف‌آرایی را استوارتر کرده است. بنابراین می‌توان گفت که آن نظام بین‌الملل که از سال ۱۹۴۵م پایه گذاشته شد امروزه به پایان راه خود نزدیک شده است اما همچنان نظام جدید متولد نشده است و ما در دورانی میان این دو به سر می‌بریم. این دوران حائز اهمیت بسیار است چرا که معمولاً در آن برخی از کشورها برای پرکردن این خلأ طمع می‌ورزند و همین سبب درگیری‌هایی میان کشورهای مدعی خواهد شد، چنان‌که در غرب افریقا توسط فرانسه اتفاق افتاد. اهمیت اتفاقات غزه که نباید از یاد برده شود نیز در همین مسئله نهفته است و بر سرعت این انتقال و گذار از نظامی در حال احتضار به نظام دیگر در سطح بین‌الملل خواهد افزود. شاید بپرسید که در دوران‌های گذار

تصویری از ویرانی ساختمان‌های غزه
بر اثر بمباران



کرده است و آمریکا نیز این حق را به صورت تمام و کمال به وی داده است. بنابراین می‌کوشند تا مردم را به سمت جنوب غزه بکشانند تا در آینده بتوانند آنان را به سوی صحرای سینا یا منطقه دیگری بکوچانند. جریان دیگر هم باورمندان به «دیوار آهنین» هستند که اکنون باز هم در پی شکست جریان نخست از آن دم می‌زنند.

به هر حال از شروع درگیری در اکتبر شاهد دو برهه زمانی بودیم. در برهه نخست آنچه اتفاق افتاد تخریب اسطوره «ارتش شکست‌ناپذیر» و دستگاه اطلاعاتی اسرائیل بود و شهروندان اسرائیلی هم با وجود بهره‌مندی از درآمد و اقتصاد بسیار مناسب دچار نوعی بیم‌وهراس شده‌اند و از همین رو بسیاری از کسانی که دارای ملیت‌های دیگر بودند از آنجا گریختند. برهه دوم کشتار و تخریبی بود که توسط ارتش اسرائیل اتفاق افتاد، اما آیا این همان هدفی بود که اسرائیل از وارد شدن به درگیری در سر می‌پروراند؟ این هدف عبارت بود از ریشه‌کن کردن حماس که به نظر می‌رسد این هدف نیز محقق نشده و اسرائیل پای به میدانی فرسایشی گذاشته که علاوه بر هزاردان سرمایه و نیروی مادی و انسانی‌اش متحمل فشار بین‌المللی هم خواهد شد. ▶

به سینا، عراق یا سرزمینی دیگر بفرستیم و یا به هر صورت که شده از شرشان خلاص شویم و این را هم مخالف اخلاقیات تاریخی خود که بسیاری از رهبران اسرائیل از آن دم می‌زنند نمی‌دانند. همان‌طور که دیدیم، نتانیاهو برای توجیه اقداماتش در غزه به داستان یوشع بن نون و جنگش با عمالقه و کشتار دسته‌جمعی‌شان در تورات استناد کرد. این توجیه دینی نتانیاهو برای کشتار در غزه بود و این گونه مردم غزه را شایسته مردن دانست. مدتی پیش یکی از خبرنگاران منصف اسرائیلی در گفت‌وگو با روزنامه هآرتز توجیحات رهبران اسرائیل برای قتل و غارت‌هایشان را چند نکته دانست: اول اینکه اسرائیلی‌ها خودشان را قوم برگزیده خداوند می‌دانند و دیگران را پایین‌تر از خود می‌دانند، دوم اینکه جریان هولوکاست در ذهنشان نوعی حق را برای انجام هر رفتاری ایجاد کرده است و نکته سوم این است که می‌گویند آنچه ما انجام می‌دهیم خیلی ملایم‌تر از نمونه‌های دیگر در آفریقا یا خاورمیانه است. این توجیه دینی بسیار خطرناک است که می‌بینیم توسط افرادی غیرمعتاد، از هر تزل تا نتانیاهو، دنبال شده است. اما این گرایش امروز دچار ناکارآمدی شده است و اکنون نتانیاهو از آن دست کشیده و بر مسئله انتقام تکیه

چه اتفاقاتی می‌افتد؟ در پاسخ باید بگویم که تجربه تاریخی نشان داده است در این دوران، از جنگ جهانی اول تا دوران پس از جنگ سرد، بیش از هر چیز دیگر شعله جنگ برافروخته شده است.

ابعاد راهبردی و دینی در تحلیل طوفان الاقصی و مسئله فلسطین

حال به این مسئله می‌پردازم که آنچه را غزه و دنیا در این مدت شاهدش بود چگونه تحلیل می‌کنیم. آنچه اتفاق افتاد این بود که اهداف راهبردی مد نظر اسرائیل تاکنون محقق نشده و به همین سبب بر آن شده است تا اهداف راهبردی‌اش را مدام تغییر دهد. از تخریب و کوشش برای نابود ساختن مقاومت آغاز کرد و سپس به این بسنده کرد که تنها تجهیزات نظامی نیروهای مقاومت را از بین ببرد و مدتی بعد نیز بر ماجرای اسیران تمرکز کرد.

در میان اسرائیلی‌ها دو جریان وجود دارد که همواره با یکدیگر درگیرند. یک جریان باورمندان به نسل‌کشی (جینوساید) هستند و بر این باورند که در این منطقه هفت میلیون فلسطینی و هفت میلیون یهودی زندگی می‌کنند. اکنون یا باید فلسطینیان را از این منطقه خارج کنیم و

پرسش این است که چه نسبتی میان اروپایی که مهد فلسفه و منادی آزادی، لیبرالیسم، ارزش‌های انسانی، حقوق بشر، دموکراسی و حقوق حیوانات بود با این کشتارها و جنایت‌ها وجود دارد؟ پاسخ من به این پرسش این است که در نگاه عقل غربی انسان‌ها به هیچ روی برابر نیستند.



نبرد غزه

جنگ مقاومت و تروریسم

غزه به بازداشتگاهی برای دو میلیون انسان تبدیل شده است!



معتز الخطیب

پژوهشگر روش‌شناسی و فلسفه اخلاق در مرکز حقوق و اخلاق اسلامی دانشگاه حمد بن خلیفه



حمیدرضا تمدن

مترجم دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی از دانشگاه امام صادق. پژوهشگر تاریخ فقه و اندیشه اسلامی معاصر

سال ۲۰۰۶ در نوار غزه انجام می‌دهد و این باریکه را به یک «بازداشتگاه» برای بیش از دو میلیون نفر در نوار غزه تبدیل کرده است. همان‌طور که هانا آرنت می‌گوید، «بازداشتگاه به مثابه نهادی مرکزی برای قدرت‌های سازمان یافته رژیم‌های تمامیت خواه است»، اما نمونه‌ای که رژیم اسرائیل در غزه به نمایش گذاشته، همان‌طور که قبلاً بارها نشان داده است، می‌تواند بهترین نمونه نقض برای آن دسته از تحلیل‌هایی باشد که معتقدند وجود دموکراسی به تنهایی برای کاستن از تروریسم دولتی کافی است. تروریسمی که رژیم به‌ظاهر دموکراتیک اسرائیل علیه مردم سرزمین اشغال شده انجام می‌شود، درست بر پایه‌ی گونه‌ای از نژادپرستی است که بر شانه‌های اندیشه‌ی مهدورالدم دانستن مردم ایستاده است، بدین صورت که آن‌ها را از زمره‌ی انسانیت خارج کرده یا از نظر نژادی یا مذهبی پست‌ترمی‌پندارد؛ این همان چیزی است که در آلمان نازی هم شاهد آن بودیم.

هیچ توافقی در مورد تعریف «تروریسم» از نظر حقوقی یا حتی سیاسی وجود ندارد، پیش‌تر در مورد «راهبرد ابهام» در زمینه‌ی تروریسم صحبت کرده‌ام و باید بگویم که این استراتژی درباره‌ی پدیده‌ی تروریسم آگاهانه پی گرفته می‌شود. این راهبرد چنین است که طرح اتهام تروریسم با منافع قدرت‌های بزرگ هم‌سو بوده و هر اقدامی که به نفع آن‌ها باشد مشروع تلقی شده، و در مقابل هرگونه اقدامی که مخالف منافعیان باشد نامشروع دانسته می‌شود. اما شایان توضیح است که دو عنصر

تأمین می‌شود.

تروریسم شکل‌های گوناگونی دارد، اما برجسته‌ترین گونه‌ی آن «تروریسم دولتی» است که اکنون باید بر روی آن متمرکز باشیم. برخی از فیلسوفان به تروریسم «دولت‌توتالیتر» پرداخته‌اند. همان‌طور که هانا آرنت می‌گوید، این نوع تروریسم از دیگر گونه‌های خشن‌تر و خطرناک‌تر بوده و هسته‌ی اصلی سلطه‌ی تمامیت خواه به‌شمار می‌رود.

اما تروریسم دولتی به رژیم‌های توتالیتر محدود نمی‌شود. این امر توسط کشورهای دموکراتیک نیز علیه سایر مردمان انجام می‌شود، همان‌طور که زمانی نیروی هوایی دو دولت بریتانیا و آمریکا شهرهای آلمان و ژاپن را در جنگ جهانی دوم بمباران کردند. اکنون اما طبقه‌بندی یک کشور به عنوان تروریست مرسوم نیست و کاربرد واژه‌ی تروریسم فقط برای گروه‌ها و سازمان‌های مسلحی است که زیر پرچم یک دولت نیستند. تروریست خواندن این گروه‌ها به منافع و فشارهای سیاسی نیز وابسته است. گاه به گروهی تروریست گفته می‌شود و گاه نام آن از لیست تروریستی حذف می‌شود؛ درست مانند حوثی‌های یمن. گاه نیز عبارات دیگری جایگزین تروریسم دولتی شده است، مانند «دولت حامی تروریسم» یا حکومتی که «ناقص حقوق بشر» است یا «سیاست‌های خصمانه» دارد.

اما این بدان معنا نیست که دیگر تروریسم دولتی نداریم. بارزترین نمونه‌ی آن در حال حاضر همین کاری است که رژیم اشغالگر اسرائیلی از

د. معتز الخطیب یکی از اندیشمندان معاصر قطری است. او که دانش‌آموخته‌ی دانشگاه آردمان در سودان است، اکنون در مرکز پژوهش‌های اخلاق و حقوق اسلامی دانشگاه حمد بن خلیفه مشغول به فعالیت است. تمرکز پژوهشی الخطیب بر روش‌شناسی و فلسفه‌ی اخلاق است. از خطیب مقالات و آثار متعددی در موضوعات تطبیقی منتشر شده است. او در این یادداشت به سه مسئله‌ی مهم درباره‌ی حماس و اسرائیل پرداخته است.

+

جنگ غزه... بین مقاومت و تروریسم

پس از حملات ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ موضوع «تروریسم» به بخشی از بحث‌های فلسفی تبدیل شد که به دو سؤال اساسی و مرتبط می‌پرداخت: اولی پرسشی مفهومی است که به مفاهیم تروریسم و اجزای آن می‌پردازد و دومی پرسشی اخلاقی است که این پدیده را «تروریستی» می‌خواند و این پرسش را پیش می‌کشد که آیا می‌توان این اقدام را بر اساس یکی از کلان نظریه‌های اخلاق (مانند نتیجه‌گرایی یا منفعت‌گرایی) تجویز کرد یا خیر؟ به‌ویژه در برخی شرایط استثنایی که استفاده‌ی محدود از تروریسم تنها ابزار دستیابی به منافع عمومی مهم‌تر است، منافع‌مانند برپاساختن جامعه‌ای که در آن حقوق همگان



این مسئله قصد دارد از مسئولیت اخلاقی و حقوقی کشتن غیرنظامیان بگریزد و حماس را مسئول کشتارها بداند. حتی با فرض صحت ادعاهای «اسرائیل» این میزان کشتار غیرنظامیان و مردم عادی غزه برای رسیدن به یک هدف سیاسی یا نظامی توسط «اسرائیل» غیرقابل توجیه خواهد بود زیرا این میزان جنایت را فقط می‌توان تروریسم نامید.

آنچه نشان دهنده ناهماهنگی این توجیحات ناموجه رسانه‌ای است وجود گفتمان موازی‌ای است که تلاش می‌کند همه فلسطینی‌ها را از دایره انسان بودن خارج کند. بنیامین نتانیاهو، نخست‌وزیر اسرائیل، رزمندگان حماس و ساکنان غزه را «حیواناتی انسان‌نما» توصیف کرد. مردخای کیدار (پژوهشگر دانشگاه بار ایلان) نیز گفت توصیف فلسطینیان به عنوان «حیواناتی انسان‌نما کاستن از منزلت حیوانات» است و معمر عزرا یاشین گفت: «دشمنان ما حق زندگی ندارند».

این سخنان را باید در کنار اظهاراتی قرار داد که پیش‌تر رئیس‌جمهور رژیم اسرائیل و دیگران در مورد فریق گذاشتن بین نظامیان و غیرنظامیان بیان کرده بودند. این گفتمان مبنایی نظری برای جایز دانستن ریختن خون همه فلسطینی‌ها فراهم می‌کند. حمایت سیاسی بین‌المللی چه از طریق سفرهای سران آمریکا، انگلیس و فرانسه به اسرائیل و حمایت بی‌قید و شرطشان از اسرائیل علیه غزه و چه با پاره کردن بیانیه کشورهای که نسبت به دست‌اندازی‌ها و تجاوزهای اسرائیل انتقاد کرده

تروریسم دولتی تحقق یافته است که از یک سو به عنوان ابزار جنگی مورد استفاده قرار گرفته و از سوی دیگر هدف سیاسی اش تارومار کردن جنبش‌های مقاومت علیه اشغالگری است. همه اقدامات در حالی است که اسرائیل به عنوان یک رژیم اشغالگر طبق قوانین بین‌المللی و کنوانسیون‌های ژنو موظف است دسترسی غیرنظامیان به کالاهای اساسی را تضمین کرده و به عنوان یکی از طرفین جنگ تحویل کمک‌های بشردوستانه را بدون ایجاد مانع تسهیل نماید. با وجود اینکه قوانین بین‌المللی از ۱۶ سال پیش مجازات دسته‌جمعی غزه را یک جنایت جنگی می‌دانند، اما گفتمان اسرائیلی (سیاسی و رسانه‌ای) تلاش کرد با دو اصل تروریسم خود را توجیه کند:

اول: پیش‌کشیدن این ادعا که غیرنظامیان را هدف قرار نمی‌دهد، اما واقعیت‌های میدانی و میزان تلفات در غزه این موضوع را تکذیب می‌کند. تعداد قربانیان در اثر بمباران اسرائیل تاکنون از ۷ هزار شهید و ۱۲ هزار مجروح گذشته که بیشتر آن‌ها کودکان و زنان بوده‌اند. به علاوه که بمباران عمدی و ساختار یافته تأسیسات و بیمارستان‌های غیرنظامی گواه روشنی بر هدف قرار دادن عمدی غیرنظامیان بوده، و فراتر از آن، ارائه خدمات به آن‌ها نیز قطع شده است.

دوم: طرح این ادعا که جنبش حماس از حدود دو میلیون نفر به عنوان پوشش انسانی استفاده کرده است. گفتمان اسرائیلی با طرح

اصلی در مفهوم تروریسم وجود دارد: اول استفاده نظام‌مند از خشونت علیه غیرنظامیان به عنوان یکی از ابزارهای جنگ که از طریق «دشمن» خواندن آن‌ها صورت می‌گیرد؛ دوم استفاده یا تهدید به خشونت برای دستیابی به اهداف سیاسی یا مذهبی. اگر در رفتار رژیم اسرائیل اندکی درنگ کنیم، درمی‌یابیم که هر دو عنصر را به صورت هم‌زمان داراست، به ویژه آنچه در حال حاضر در نوار غزه در حال انجام است. جنگ اسرائیل علیه نوار غزه شامل سه عنصر مهم است که ماهیت تروریسم دولتی را به تصویر می‌کشد. این سه عنصر عبارت‌اند از:

اول: کشتار غیرنظامیان، به ویژه کودکان و زنان، و عدم تمایز بین غیرنظامیان و نظامیان در داخل نوار غزه که چندین مقام کنونی یا سابق «اسرائیل» به صراحت بیان کرده‌اند.

دوم: هدف قرار دادن ساختمان‌های مسکونی و تأسیسات غیرنظامی، از جمله بیمارستان‌هایی که لازم است پیش از بمباران نسبت به تخلیه آن‌ها هشدار داده شود. این همان چیزی است که به عنوان مثال در مورد بمباران بیمارستان معدمانی اتفاق افتاد و در پی آن ۵۰۰ نفر اعم از کودکان و زنان و مردان شهید شدند. در این باره از نمونه‌های دیگری نیز می‌توان یاد کرد.

سوم: مجازات دسته‌جمعی و قطع دسترسی به تمامی ضروریات زندگی، از آب و غذا گرفته تا بیمارستان، دارو، برق و غیره. پس ما با یک گفتمان نظری و یک کار عملیاتی روبه‌رو هستیم که در آن مؤلفه‌های

▼

**تروریسم دولتی
به رژیم‌های
توتالیتر محدود
نمی‌شود. این امر
توسط کشورهای
دموکراتیک نیز علیه
سایر مردمان انجام
می‌شود، همان‌طور
که زمانی نیروی
هوایی دو دولت
بریتانیا و آمریکا
شهرهای آلمان و
ژاپن را در جنگ
جهانی دوم بمباران
کردند**

در سفر اول سموئیل می خوانیم: «اکنون برو و عمالقه را تار و مار کن و هرچه دارند را کاملاً نابود کن و هیچ مماشات نوز و از مرد و زن گرفته تا نوزاد شیرخوار، و حتی گاو و گوسفند و شتر و احشامشان، را بکش».

این به معنای مجاز بودن نسل کشی ای است که شامل انسان ها و حیوانات می شود.

بودند، توسط گیلعاد اردان، سفیر اسرائیل در سازمان ملل، پشتیبانی می شود. همه این ها برای آن است تا بگویند اسرائیل فراتر از هر قانون ویا موازین اخلاقی بوده و به هیچ روی تن به پاسخگویی نخواهد داد.

راهبرد اسرائیل در جنگ با غزه- پرد واصل استوار است:

اول: متهم کردن حماس و جنبش های مقاومت به تروریسم. این موضوع یعنی عدم هرگونه تعهد سیاسی در قبال فلسطینی ها، به ویژه اینکه اکنون «اسرائیل» تحت حکومت یک دولت راست گرای افراطی است که هیچ گونه رهیافتی را در مسئله فلسطین نمی پذیرد و می گوشت تا تصویری غیر اخلاقی از مقاومت برای افکار عمومی مردم دنیا ترسیم کند. عنوان تروریسم در اینجا کارکردی سیاسی دارد نه حقوقی. این عنوان تنها بر یک گروه مشخص اطلاق می شود، بی آن که معیارهای مشخص شده باشد و به کارهایی که صورت می گیرد، فارغ از آن که چه کسی آن را انجام می دهد، نظر داشته باشد.

دوم: توجیه تروریسم اسرائیلی بی آن که اقداماتشان تروریستی خوانده شود. واژه «تروریسم» امروزه تنها برای سلب مشروعیت سیاسی، اخلاقی و قانونی از هر اقدامی استفاده می شود که مخالف با منافع غرب، اشغالگری یا رژیم های توتالیتر باشد. در جنگ با غزه برای تروریسم اسرائیلی از سه عنوان متفاوت استفاده شد: ۱. حق اسرائیل برای دفاع از خود؛ ۲. هدف قراردادن غیرنظامیان توسط «اسرائیل»؛ ۳. نابودی حماس، چنان که همه ماجرا به حماس و نابودی گروهی که آن را تروریستی می خوانند فروگذاشته شد. همه این ها برای آن بود که حملات خود را، به هر قیمتی که شده، توجیه کنند و همچنین برای آن بود که مجوز مجازات دسته جمعی را برای بیش از دومیلیون نفر صادر کرده و آنان را از ضروریات زندگی محروم سازند تا با زیربمباران کشته شوند یا به واسطه گرسنگی، بیماری یا زخم هایی که در پی این حملات بر بدنشان وارد آمده جان دهند.

پیش کشیدن برجسب اتهام «تروریسم» به خوبی نشان می دهد که چگونه امر سیاسی می تواند امر اخلاقی و حقوقی را کنار بزند. گویی مشکل ما با داعش، که حماس به آن تشبیه می شود (طبق تبلیغات صهیونیستی)، تجاوزهایش نیست، بلکه موضوع تنها ابزار ابتدایی آنان برای کشتن است، درحالی که قساوت و خشونت شدید اسرائیل با بمباران

و کشتاری که با ابزارهای مدرن آمریکایی انجام می دهد چیزی جز دفاعی مشروع نیست که آن را حق «دفاع از خود» نامیده اند، چرا که در نگاهشان این حملات تنها برای سرکوب تروریسم بربرگونه و وحشیانه است. نکته این است که اگر همین نوع تجاوز از سوی یک دولت ظاهراً دموکرات سر بزند که تازه ترین گونه های تکنولوژی را در این راه به کار می گیرد، نامش «دفاع مشروع» است ولی نباید فراموش کرد که این نوع تجاوز بسیار خطرناک تر از دیگر انواع آن است و بسیار طبیعی است که منجر به تجاوزی متقابل شود، زیرا سلب عنوان انسانیت از فلسطینیان به معنای بازگرداندن نشان به دورانی است که انسان مجبور بود برای دفاع از خود با انتقام، تا زمانی که دولت ها از حمایتش سرباز می زنند، به هر وسیله ای متوسل شود.

اخلاق اسرائیل در جنگ

بنیامین نتانیاهو، نخست وزیر رژیم اسرائیل، در بحبوحه جنگ اسرائیل و غزه در یکی از سخنرانی های خود ضمن استناد به متون دینی یهودی گفت: «باید به یاد داشته باشید که، طبق کتاب مقدس، عمالقه با شما چه کردند، ما همچنان آن موضوع را پیش روی خود داریم و با سربازان و گروه های شجاع خود در غزه و دیگر مناطق اسرائیل با آنان می جنگیم. آن ها به صف قهرمانان یهودی در جنگی می پیوندند که ۳۰۰۰ سال پیش با یوشع بن نون در لبنان آغاز شد و تا سال ۱۹۴۸ و جنگ شش روزه و جنگ یوم کیپور در سال ۱۹۷۳ ادامه یافت. سربازان شجاع ما تنها یک هدف نهایی دارند که عبارت است از: شکست کامل دشمن و تضمین ادامه حضور ما در این سرزمین».

این ارجاع به کتاب مقدس و به کار بردن تعبیر «عمالقه» قابل توجه و قابل درنگ است، زیرا همین مقدمه می تواند جنبه ای از رفتار نظامی اسرائیل را که در حال حاضر در غزه روی می دهد تفسیر کرده و مبنای دینی این جنگ را آشکار کند، چنان که برخی آن را «ارزش های تورات» درباره جنگ می نامند. این در حالی است که وقتی از امور اخلاقی جنگ و دست اندازی های اسرائیل به قوانین بین المللی سخن به میان می آید مقامات اسرائیل کاملاً با گستاخی و تکبر سخن می گویند.

اصطلاح عمالقه در عهد عتیق کتاب مقدس به اشکال گوناگون آمده است. گاه

منظور از «عمالیقی» قومی بدوی و بیابان نشین است که در شبه جزیره سینا و جنوب کنعان (فلسطین امروزی) ساکن بودند. همان طور که در برخی از آیات عهد عتیق مشهود است، به نظر می رسد که این افراد پیوسته در جنگ با بنی اسرائیل بوده اند. خوانش های متفاوتی از جنگ عمالقه با بنی اسرائیل وجود دارد. برخی معتقدند که این جنگ خصمانه با دین یهود و علیه خدایشان «یهوه» بوده، درحالی که برخی دیگر معتقدند که جنگ عمالقه علیه یهودیان، که خود را قوم برگزیده خدا می دانستند، به دو دلیل ناعادلانه بوده است:

اول: هدف آن نابودی قوم یهود بود.
دوم: ادوات مورد استفاده در جنگ اخلاقی نبود.

اما معنای «عمالقه» در سنت یهودی گسترده تر از اشاره صرف به یک حادثه خاص است که خود به لحاظ تاریخی دارای اشکال است. به گفته جerald کرومر، عمالقه در فرهنگ یهودی نماد «دیگری» و نشان دهنده اوج شرارت مادی و معنوی است.

شاید این تفسیر بتواند راز نهفته در پس استفاده خامخاها یا سیاستمدارانی مانند نتانیاهو از واژه عمالقه را آشکار می نماید که برای توصیف کسانی به کار می برند که موجودیت یهود را تهدید می کنند. این گفته نتانیاهو با هدف احیای حافظه اسرائیلی- یهودی بیان شده و نشان می دهد که خاطره عمالقه همچنان در حافظه دینی- فرهنگی یهود زنده است. اگر این خاطره همچنان زنده نبود، اساساً اشاره ای به عمالقه طی سخنانی که رئیس حکومت در بحبوحه جنگ برای مردمش بیان کرد بی معنا بود. آنچه این ادعا را تأیید می کند توجه به این نکته است که شعار «عمالقه را به یاد بیاور»، که اکنون به شعار دستگاه صهیونیسم مبدل شده، مأموریت خود را تعقیب رزمندگان مقاومت فلسطین و محاکمه شان با ادعای «دیده بانی از قاتل» می داند.

این نقل قول نتانیاهو در «به یاد آوردن عمالقه» موجب شده میان برخی غربی ها در توئیتر جنجال به پا شود و پرسش هایی از این دست مطرح شده که منظور از یادآوری عمالقه چیست؟ آیا تنها مقصودش یادآوری این ماجراست؟ طرح آن توسط نخست وزیر یهودی که به تازگی یک دولت جنگی تشکیل داده و هر روز غزه را با غیرنظامیانش بمباران می کند چه فایده ای دارد؟ این ارجاع تاریخی در واقع چندین هدف دینی و سیاسی را تأمین می کند،

**واژه «تروریسم»
امروزه تنها برای
سلب مشروعیت
سیاسی، اخلاقی و
قانونی از هر اقدامی
استفاده می شود
که مخالف با منافع
غرب، اشغالگری یا
رژیم های توتالیتر
باشد.**

حتی گاو و گوسفند و الاغ راز دم تیغ بگذرانند» (۶:۲۱).

و این به معنای مجاز بودن نسل کشی ای است که شامل انسان ها و حیوانات می شود. برخی از یهودیان مشکل اخلاقی مطرح شده در این آیه از سفر اول سموئیل را، که نابودی کامل عمالقه را مجاز می داند، دریافتند. بنابراین سعی کردند این مسئله را با این جمله توجیه کنند که در صورت رویارویی با گروه هایی که چنین شرارت هایی را بدون در نظر گرفتن انسانیت انجام می دهند، کشتار دسته جمعی شان قابل توجیه است، زیرا عمالقه مظهر شر هستند و آن (شرارت) را برای فرزندان خود نیز به ارث می گذارند. فرزندان که اگر زنده بمانند درست مانند پدرانشان خواهند بود! نکته قابل توجه در اینجا این است که عده ای از توجیه گران داعش را مثال زده اند که از دیدگاه آن ها بارزترین مصداق عمالقه زمانه ما هستند و در نتیجه نابودی عمالقه -همان طور که در پاراگراف قبل آمد- یک «جنگ اخلاقی و انسانی» است و اسرائیل در این زمینه از روز اول تلاش کرد تا حماس را به داعش تشبیه کند و هیچ گونه مماشاتی با آن ها نداشته باشد. اگرچه در بحث قبلی توجیهاتی مطرح بود تا مسئله نسل کشی را مرتفع کند تا امروزه بتواند از منظر اخلاقی پذیرفتنی به نظر برسد، خام صهیونیستی، مانیس فریدمن، درباره آنچه «ارزش های تورات» یا «مسلك یهودی» در جنگ نامیده می شود سخن گفته و آنچه را که «اخلاق غربی» نامیده می شود به نقد گرفته است.

این روش یهودی مبتنی بر تخریب اماکن مقدس فلسطینی ها و کشتن مردان، زنان، کودکان و چهارپایان آنان است. به گفته فریدمن، این روش «تنها عامل بازدارنده برای خلاص شدن از مقاومت مستمر فلسطینیان است».

بنابراین، طبق ادعای او زندگی بر اساس ارزش های تورات اسرائیلی ها را به نوری تبدیل می کند که بر ملت هایی می تابد که شکست خورده اند و از اخلاق و رفتار ویرانگر انسان رنج می برند و همچنین اجازه کشتار غیرنظامیان و کودکان و همچنین بمباران اماکن مذهبی و خاص را نمی دهد. او معتقد است که اولین نخست وزیر ی که پایبندی خود به عهد عتیق را اعلام کند، صلح را برای منطقه به ارمغان خواهد آورد.

به نظر می رسد که این ایده یا آنچه «ارزش های تورات» نامیده می شود، نزد بسیاری



چگونه در راه با توروبه رو شدند و در حالی که تو رنجور و ناتوان بودی، بی آن که از خدا پروا کنند، همه مستضعفانی را که در پی تو بودند بکسره از دم تیغ گذراندند و هنگامی که پروردگارت تو را از جنگ دشمنان پیرامونت برهاند و تو را توانگر سازد، یاد عمالقه از زیر آسمان به کلی محو و نابود خواهد شد. این را هرگز از یاد مبر» (۱۷: ۲۵-۱۹). در سفر خروج چنین می خوانیم: «سپس پروردگار به موسی گفت: این را به یادگار در کتابی بنویس و به گوش یوشع بن نون برسان که من یاد عمالقه را از زیر آسمان محو خواهم کرد» (۱۷: ۱۴).

در سفر اعدا می خوانیم: «آن گاه که عمالقه را دید، مانند خودشان لب به سخن گشود و گفت: عمالقه اولین ملت اند، اما فرجامشان هلاکت و نابودی است» (۲۴: ۲۰). در سفر اول سموئیل می خوانیم: «اکنون برو و عمالقه را تارومار کن و هر چه دارند را کاملاً نابود کن و هیچ مماشات نوز و از مرد و زن گرفته تا نوزاد شیرخوار، و حتی گاو و گوسفند و شتر و احشامشان، را بکش» (۳: ۱۵). همچنین در آنجایی می خوانیم: «برو و با گناهکاران عمالقه بجنگ تا نابود شوند» (۱۸: ۱۵).

عبارات پیشین -به روشنی- درباره نابود کردن عمالقه و نابودی و تحریم، یعنی کشتار دسته جمعی، آن ها صحبت می کند و منظور بند سوم از سفر اول سموئیل کشتن همه، از جمله مردان، زنان، کودکان، نوزادان و حیوانات است که مشابه آن در کتاب یوشع نیز آمده است. هنگامی که یوشع بابنی اسرائیل به سرزمین کنعان هجوم برد، دستور داد هر چه در شهر است، اعم از زن و مرد، پسر و جوان

از جمله اطمینان بخشی به مردم اسرائیل با پیش کشیدن وعده های دینی-سیاسی مبنی بر این که شما دشمنان خود را در هم کوبیده و در سرزمین موعود مستقر خواهید شد و القای این مطلب که عمالقه امروز همان فلسطینی ها (و شاید کل اعراب) هستند، به خصوص که اولین هدف از جنگ غزه نابودی کامل حماس است که جز با نابودی غزه و مردم آن و آواره کردن نشان محقق نخواهد شد. بنابراین، نتانیاهو پوششی دینی و توجیهی اخلاقی برای نابودی عمالقه زمانه ارائه می کند که مظهر شرارت است و این همان چیزی است که گفتما سیاسی و رسانه ای صهیونیست ها از تکرار آن خسته نمی شود.

اگر بخش هایی از عهد عتیق را که در مورد عمالقه صحبت می کند بخوانیم، درمی یابیم که این صرفاً یک یادآوری نیست، چنان که از یک سو عمالقه نماد شرارت بوده و از سوی دیگر پیکار با آنان نیازمند اقدام نظامی بنی اسرائیل است. پس صرف یادآوری با این دو موضوع سازگار نیست، همچنان که صرف یادآوری نمی تواند اطمینان بخش خاطر مکرر اسرائیلی هایی باشد که به تازگی تعداد قابل توجهی از آن ها گروگان گرفته شده و تعدادی نیز کشته شده اند، بلکه یادآوری داستان عمالقه برایشان نوید بخش آینده و ضامن بقای آن ها و شکست دشمنانشان است.

اینجا آنچه در پس این یادآوری نهفته است نابودی کامل عمالقه است. مثلاً در سفر تثبیه تورات چنین آمده: «به خاطر بیاور که وقتی از مصر بیرون آمدی، عمالقه در راه با تو چه کردند،

ببروزی یوشع بن نون بر عمالقه
The Victory of Joshua over the Amalekites (c. 1625) by Nicolas

حماس یک جنبش مقاومت ملی است که به مرزهای کشور فلسطینی پایبند است و با اشغالگری مبارزه می‌کند و حتی به اخلاق جنگ هم پایبند است، اما داعش چنین نیست.

از مقامات و سیاستمداران اسرائیل هم وجود دارد، چنان که دیوید بن گوریون، اولین نخست‌وزیر اسرائیل، گفت: «ارتش اسرائیل باید در امتداد سپاه یوشع بن نون باشد»، و می‌دانیم که یوشع بن نون، طبق متن عهد عتیق، مرتکب نسل‌کشی شد و تانیاها و نیز جنگ غزه را در چارچوب روایتی تاریخی مربوط به ۳۰۰۰ سال پیش تحلیل کرد و بدان استناد جست.

تانیاها در کوران درگیری‌های جنگ ادعا کرد که ارتش اسرائیل اخلاق مدارترین ارتش جهان است. او همچنین مدعی شد هرچه را در توان دارد به کار خواهد بست تا از آسیب‌رساندن به کسانی که در جنگ شرکت ندارند جلوگیری شود و با تاختن بر «کسانی که سربازان اسرائیلی را به ارتکاب جرائم جنگی متهم می‌کنند» آن‌ها را ریاکار و دروغ‌گو و بی‌بهره از اخلاق معرفی کرد! قابل توجه است که برنوریتاوی-به‌عنوان یک پژوهشگر و از نظامیان سابق اسرائیلی-خواستار پایان یافتن پرتاب موشک‌های هشداردهنده به ساکنان غیرنظامی غزه شده است، زیرا وی مدعی است که در غزه هیچ شهروند غیرنظامی‌ای وجود ندارد و به‌زعم او کسانی که در این سرزمین ساکنند، ۲ میلیون تروریست هستند!

هرکسی که رفتار گیل‌عادلان، سفیر اسرائیل در سازمان ملل، را مورد توجه قرار داده و آن را با تصویر اخلاقی‌ای که اسرائیلی‌ها مدعی آن هستند مطابقت دهد، درمی‌یابد که سلوک وی منطبق بر ارزش‌های تورات یا همان منش یهودی است، چنان که وقتی مجمع عمومی سازمان ملل قطعنامه‌ای را تصویب کرد که خواستار «آتش‌بس فوری بشردوستانه» در غزه شد وی گفت: «سازمان ملل متحد دیگر ذره‌ای از مشروعیت و اهمیت برخوردار نیست» و جای این قطعنامه هم «در زباله‌دان تاریخ» است، زیرا اسرائیل در حال انجام مأموریتی اخلاقی برای «دفاع از خود» و «نجات جهان از شر حماس» است.

همین اردان در سال ۲۰۲۱ گزارش شوروی حقوق بشر را که اسرائیل را به دلیل ارتکاب تجاوز و جنایت در حق فلسطینی‌ها به‌ویژه در نوار غزه محکوم می‌کرد پاره کرد. اردان در آن زمان-شورای حقوق بشر را به داشتن «حساسیت و سواس گونه نسبت به اسرائیل» متهم کرد و ادعا نمود که همین حساسیت افراطی موجب شده در این قطعنامه ۹۵ بار اسرائیل را در قطعنامه‌هایش محکوم کند و لذا چنین گفت: «تنها جایی که این گزارش

شایسته آن است سطل زباله است». باید در نظر گرفت که در اینجا با یک شخصیت دیپلماتیک روبه‌رو هستیم که چنین گستاخانه عمل کرده و به هیچ روی نمی‌پذیرد که مورد بازخواست قرار گیرد، زیرا اطمینان دارد که اعمالش معیارهای اخلاقی را تعین می‌کنند و نه برعکس.

بنابراین اسرائیل چه از طریق گفتمان مذهبی و یا سیاسی و چه از طریق اقدامات میدانی خود در جنگ با غزه یک مدل وحشیانه را ارائه می‌دهد که مدعی است-در چارچوب دین یهود- «ارزش‌های تورات» را زنده نگاه داشته و در چارچوب بین‌الملل نیز این‌گونه می‌پندارد که این ارزش‌ها هیچ تعارضی با قوانین بین‌المللی نداشته و ناقض آن نیست. اگرچه دآوری‌ها و ارزیابی‌های اخلاقی همواره نیازمند دلیل و توجیه است و رفتار دولت‌ها و دولتمردان همواره باید مورد ارزیابی و سنجش قرار گیرد، اما ویژگی اساسی اسرائیل این است که خودش را معیار چنین گفتمانی می‌داند و تابع هیچ معیار بیرونی‌ای نیست و چنان اخلاق خویش را واضح می‌داند که دیگر جای هیچ بحثی باقی نمی‌ماند. تا لحظه نگارش این سطور تعداد کسانی که با بمباران غزه توسط اسرائیل شهید شده‌اند از مرز ۹ هزار نفر گذشت و تعداد کودکان کشته‌شده در این آمار نیز از ۳ هزار نفر گذشت، تا جایی که یونیسف غزه را «قبرستان کودکان» دانسته است. آمار شهدای زن نیز به حدود ۲ هزار نفر رسید. علاوه بر این آمار ۱۰۰ نفر نیز در اثر بمباران بیمارستان‌ها و مراکز درمانی جان خود را از دست دادند که موجب شد تا برخی از سازمان‌های بین‌المللی از عبارت نسل‌کشی در غزه به دست اسرائیل یاد کنند.

هدف نابودی حماس، چگونه برای خود پوشش اخلاقی درست می‌کند؟

در روزهای گذشته جو بایدن، رئیس‌جمهور ایالات متحده آمریکا، تعابیری هنجاری برای توصیف حملات جنبش حماس به شهرک‌های اسرائیلی همسایه غزه در ۱۷ اکتبر در ذیل عملیات طوفان الاقصی به کار برد. این عبارات شامل «وحشی‌گری»، «هجومی‌آکنده از «فساوت خالص» علیه ملت یهود، «شرمطلق»، «نفرت و کراهت»، «خون‌بارترین روز برای یهودیان پس از هولوکاست» و دیگر عباراتی بود که به دومورد اساسی اشاره می‌کنند: سلب دو صفت «اخلاقی» و «سیاسی» از هرگونه عملیات

مقاومت و انسانیت‌زدایی و داعشی‌نشان دادن جنبش حماس.

در مورد مسئله نخست که پیرامون سلب خصایص اخلاقی و سیاسی از حماس می‌باشد، روشن است که نیت آن بود که از این رویداد یک ۱۱ سپتامبر جدید بسازند و چنان که خوب می‌دانیم، یکی از اقتضائات این موضوع از بین بردن فاصله میان تفسیر و توجیه در رویارویی با وقایع و محکوم ساختن هر نوع هم‌دردی و مواسات با قضیه فلسطین، و نه فقط حماس، و محکوم ساختن برافراشتن پرچم فلسطین است. این مسئله بر پایه معیارهای واقعه ۱۱ سپتامبر مستلزم زدودن هرگونه صفت اخلاقی یا سیاسی از عملیات نظامی جنبش حماس است و در همین حال چشم‌پوشی بر این موضوع است که ما با یک جنبش مقاومت مسلحانه در مقابل رژیم اشغالگر و آبارتاید روبه‌رو هستیم و این عملیات هم در پی اقدامات نژادپرستانه این رژیم در سرزمین غصب‌شده فلسطین انجام گرفته است.

رئیس‌جمهور آمریکا و رهبران به اصطلاح «جهان‌آزاد» و رسانه‌هایشان همگی بر سر این مطلب توافق کرده‌اند که این عملیات حماس را از هر مسئله دیگری جدا کنند و آن اقدامی بیرون از چارچوب شرایط سیاسی-اجتماعی و اوضاع تاریخی پیش از آن بشناسانند. سپس کوشیدند تا اخباری ساختگی از سربریدن کودکان یا سوزاندن اجساد توسط حماس منتشر کنند و این چنین تصویری هولناک‌تر از این جنبش فرابنمایند؛ اخباری که بعداً تکذیب شد زیرا هیچ مدرکی برای اثبات آن نبود. سلب دو ویژگی اخلاقی و سیاسی در خدمت ایده‌ی انسانیت‌زدایی بوده و بربریت فلسطینیان تأکید دارد. در مقابل، اقدامات اسرائیل را در مقابله با چنین بربریت مفروضی مشروعیت می‌بخشد، چرا که جنگ خارج از دایره سیاست، اخلاق و قانون است.

در خصوص انسانیت‌زدایی، باید گفت که این پدیده برای محقق ساختن اهداف سیاسی و نظامی‌ای که برای این جنگ در نظر گرفته شده، یعنی نابودی حماس و تنبیه مردم غزه به هر قیمت ممکن، ناگزیر است و به همین منظور، تصویری وحشیانه و درنده‌از حماس که آن را همتای داعش می‌پندارد به دست داده شد با آنکه تفاوت‌های بسیاری میان حماس و داعش وجود دارد. حماس یک جنبش مقاومت ملی است که به مرزهای کشور فلسطینی پایبند است و با اشغالگری مبارزه می‌کند و حتی به

رفتار را داشت. هنگامی که یک روزنامه‌نگار خارجی -در یک مصاحبه تلویزیونی- از وی در مورد آثار قطع برق غزه بر مردم غزه به‌ویژه کودکان و بیماران بستری در بیمارستان‌ها پرسید بنت در پاسخ وی را سرزنش کرد و گفت: «جدی می‌گویی؟! آیا از من در مورد غیرنظامیان فلسطینی می‌پرسی؟! ندیدی چه اتفاقی افتاده؟! ما داریم با نازی‌ها می‌جنگیم». و این کلامی صریح است که تمایزی بین غیرنظامیان و نظامیان قائل نیست.

موضوع دوم همچنان پابرجاست و آن تمایل به محکومیت صریح حماس از سوی قربانیان اشغالگری اسرائیل در طی سال‌های متعددی است. اولین سؤالی که خبرنگاران غربی در گفت‌وگوهای خود با مقامات و کارشناسان فلسطینی به آن پرداختند این است که آیا شما اقدامات حماس را محکوم می‌کنید؟ گویی این پرسش مقدمه‌ای ضروری برای ادامه گفت‌وگو است. گویی این روزنامه‌نگاران عموماً بمباران غزه توسط اسرائیل را که قربانیان بی‌شمار طی روزهای درگیری بر جا گذاشته است نادیده گرفته‌اند.

پس از بیان موارد فوق روشن است که اهداف سیاسی و نظامی بر رعایت اخلاق، حقوق بشر و حقوق بین‌الملل ارجح است. نابودی حماس مستلزم این راهبرد رسانه‌ای است که به ابعاد چهارگانه مرتبط با حماس از یک سو و اسرائیل از سوی دیگر پرداخته و آن را شرح می‌دهد. هدفش هم این است که می‌خواهد با تبلیغات رسانه‌ای از پوشش اخلاق در جهت اهداف خود بهره‌برد و از بار مسئولیت کشتار مردم فلسطین شانه خالی کند و این موضوع را مستمسکی برای رسیدن به اهداف سیاسی و نظامی خود قرار دهد.

متأسفانه رسانه‌های غربی هم به‌بازوی خدمت‌گزار برنامه آمریکا و اسرائیل تبدیل شده‌اند و تلاش می‌کنند تا به پشتوانه تصمیمات سران غرب از تظاهرات در حمایت از فلسطین و دست‌رسی به کامنت‌ها در فیس‌بوک جلوگیری نکنند. همواره تلاش می‌شود تا به اسرائیل مهلتی بیشتر برای تحقق اهداف نظامی و سیاسی‌اش داده شود و هرگونه فشار از سوی فعالان حقوق بشرمانعی برای اهداف اسرائیل خواهد بود. اما نکته مهمی که این راهبرد از آن غفلت کرده این است که بسته شدن راه‌های سیاسی مقاومت، چه مقاومت مسالمت‌آمیز و چه نظامی، تنها موجب داغ شدن تنور خشونت و افراط خواهد شد. ▶

شده است. بر این باید بیفزاییم که حقوق بین‌الملل به کشوری که مورد اشغال قرار گرفته است حق دفاع از خویش را می‌دهد و همین مسئله می‌تواند بر مشروعیت اقدامات حماس بیفزاید، چرا که اقداماتش از اساس در برابر اشغالگری بوده است.

موضوع دوم: حق دفاع از خود بین دولت‌ها تابع قوانین بین‌المللی است. این امر بی‌قید و شرط نبوده و منوط به تقیدات اخلاقی و انسانی حاکم بر جنگ‌های بین‌کشورهست، درحالی که اسرائیل به هیچ قانون یا قاعده اخلاقی‌ای پایبند نبوده و نیست. این بدان معناست که اصرار رهبران کشورهای غربی -یعنی آمریکا و انگلیس- بر حق دفاع اسرائیل از خود به معنای دفاع بی‌قید و شرط آن در غزه است.

اگرچه بایدن یک بار گفت که از بنیامین نتانیاهاو خواسته است تا به قوانین بین‌المللی احترام بگذارد، اما در مورد بمباران افسارگسیخته غزه توسط اسرائیل و کوچاندن هدفمند ساکنان آن کاملاً سکوت کرده است. جنگ در غزه تاکنون منجر به کشته شدن حدود ۱۱ هزار نفر شده است و حدود ۱۰۰ هزار فلسطینی هم مجروح شده‌اند که بیشترشان از کودکان و زنان بوده‌اند. این در حالی است که مادر باره ۵ میلیون غیرنظامی محاصره شده در یک منطقه جغرافیایی بسیار محدود سخن می‌گوییم. بنابراین حمایت بی‌قید و شرط آمریکا از اسرائیل (با در اختیار قرار دادن تجهیزات نظامی و حمایت سیاسی) به این معنی است که سخنان بایدن در مورد احترام نتانیاهاو به التزام به قوانین بین‌المللی صرفاً تعارفاتی دیپلماتیک است.

شایان ذکر است که برخی از رهبران اسرائیل در این زمینه به اندازه کافی صریح و به‌دوراز گفتمان دیپلماتیک هستند. اسحاق هرزنوک، رئیس‌جمهور اسرائیل، همه فلسطینی‌ها را مسئول اعمال حماس دانست و گفت: «روشن است که تمام فلسطینی‌ها مسئول حمله حماس هستند و غیرنظامی‌ای در این موضوع وجود ندارد».

رئیس‌جمهور اسرائیل به وضوح تمایزی را که حقوق بین‌الملل بین نظامیان و غیرنظامیان قائل است رد می‌کند. او در یک کنفرانس مطبوعاتی صرف پرسش درباره پایبندی اسرائیل به قوانین بین‌المللی در غزه را برناتافت و حتی روزنامه‌نگار خارجی‌ای را که از او در این مورد سؤال کرده بود توبیخ کرد. نفتالی بنت، نخست‌وزیر سابق اسرائیل، نیز همین

اخلاق جنگ هم پایبند است، درحالی که داعش یک جنبش خارج از عرف بین‌الملل است و به دنبال ایجاد خلافت در آن سوی مرزهاست و به هیچ‌گونه تقیدات اخلاقی‌ای در جنگ پایبند نیست، چون یکسره بر پایه وحشی‌گری است. برای مثال روزنامه اسرائیل به زبان عربی تلاش دارد در انتهای هر کامنت از هشتک «حماس همان داعش است» استفاده کند که این امر مؤید هدف سیاسی و نظامی اسرائیل در این جنگ است.

دو موضوع قبلی -یعنی انسانیت‌زدایی و سلب صفت سیاسی و اخلاقی- شامل تلاش برای برتری جویی جنجالی بر جنبش حماس و به‌طور کلی بر فلسطینیان است تا وجدان خود را آسوده سازند، زیرا اسرائیل تحت عناوینی چون «داعش»، «نازیسم»، «بربریت» و «حمله وحشیانه» و عناوین دیگری که مسئولان اسرائیلی و غربی علیه فلسطینیان و یا حماس به کار می‌برند پای به این نبرد گذاشته است. هدف این است که اقدامات حماس به‌طور کامل از دایره مسائل سیاسی و نظامی خارج شود و به یک اقدام کاملاً جنایتکارانه که تحت هیچ قانون یا اصول اخلاقی‌ای قرار نمی‌گیرد منحصر شود، به علاوه اینکه حماس در زمره جنبش‌های تروریستی به شمار می‌رود و این طبقه‌بندی هم سیاسی است نه حقوقی و این بدان معناست که طبقه‌بندی یادشده برای سیاست‌زدایی از دشمنان به سیاست متوسل شده است.

از سوی دیگر دو موضوع در رابطه با اسرائیل مورد توجه قرار گرفت که مؤید این راهبرد رسانه‌ای است که در خدمت اهداف سیاسی و راهبردی آن است و این دو موضوع عبارت‌اند از: الف) تأکید بر حق اسرائیل در دفاع از خود. ب) محکوم کردن صریح و بی‌قید و شرط حماس توسط فلسطینیان و کشورهای دنیا. در مورد حق اسرائیل برای دفاع از خود، بسیاری از رهبران غربی تمایل دارند که ادعا کنند اسرائیل «حق کامل دفاع از خود» را دارد، اما این مهم به دو موضوع اشاره دارد:

موضوع اول: آنچه گفته می‌شود درباره دفاع از یک جنبش مقاومت و در سرزمینی است که از سال‌ها پیش درگیر مسئله اشغالگری است. حق دفاع از خویش معمولاً درباره یک دولت در برابر دولتی دیگر و در چارچوب قوانین بین‌المللی مطرح می‌شود حال آنکه نه غزه یک دولت است و نه دولت موجود در غزه به لحاظ سیاسی و حقوقی به رسمیت شناخته

▼
حق دفاع از خویش معمولاً درباره یک دولت در برابر دولتی دیگر و در چارچوب قوانین بین‌المللی مطرح می‌شود حال آنکه نه غزه یک دولت است و نه دولت موجود در غزه به لحاظ سیاسی و حقوقی به رسمیت شناخته شده است

فلسطین؛ مسئله محوری اعراب، مسلمانان و آزادگان جهان

چگونه فلسطین به مسئله‌ای جهانی تبدیل شد؟



خلیل حمدان

عضو هیئت رئیسه جنبش امل، کارشناس ارشد روابط بین‌الملل و دکترای تاریخ

۲. در سوریه و در حالی که ارتش این کشور با مشکلات داخلی و کودتاهاى تمام‌ناشدنی دست‌وپنجه نرم می‌کرد، زبانه‌آتش اختلافات بین سیاست‌مداران و ارتش در حال شعله‌ور شدن بود، امری که باعث تضعیف رژیم سوریه و غفلتش از توجه به تحولات سرزمین‌های فلسطینی شد. نقطه عطف زمانی رخ داد که رئیس‌جمهور حافظ اسد در سال ۱۹۷۱ به قدرت رسید.

۳. در لبنان بشارة الخوري - اولین رئیس‌جمهور این کشور بعد از استقلال - با حمایت انگلیس و سفیر وقت این کشور، یعنی ادوارد اسپرز، به قدرت رسیده و به ائتلافش با ریاض الصلح وفادار نمانده بود و وزارت‌ها و دولت‌ها بودند که تشکیل می‌شدند و از پی هم می‌آمدند. علاوه بر آن، رئیس‌جمهور الخوري سرگرم تمدید دوره ریاست‌جمهوری‌اش شده بود، آن هم در سیستم غرق در فسادى که طبقه تجار و اربابان فتودال و منافع خصوصى بر آن مستولى شده بود.

۴. در اردن وقتی ملک عبدالله در جست‌وجوی وارثی برای تاج‌وتختش بود، فرمانده ارتشش افسری انگلیسی بود که در درجه اول در راستای منافع کشور خود و برنامه‌های آن کار می‌کرد. ۵. در حجاز ملک عبدالعزیز بن سعود پس از بیرون راندن شریف حسین و پسرش علی از مکه به دنبال اتحاد ارکان حکومت خود بود.

در برابر تمامی این چالش‌ها اعراب در جنگ نخست‌شان علیه دشمن اسرائیلی شکست خوردند و با آتش بس ۱۹۴۹ موافقت کردند، آتش‌بسی که به اسرائیل در حال رشد کمک کرد پشتیبانی خود از گروه‌های مسلحش را با سلاح و نیروی انسانی تجدید کند تا ضمن موضع‌گیری موقت در مرزهای ۱۹۴۸ خود را برای مشارکت در تجاوز سه‌جانبه به کانال سوئز در مصر، همراه با ارتش‌های انگلیس و فرانسه، در سال ۱۹۵۶ آماده کند، جنگی که در تاریخ به نبرد سوئز معروف شد.^۲

اما علی‌رغم موفقیت مصر در ایستادگی در برابر تجاوز سه‌جانبه و همچنین ایجاد وحدت بین این کشور و سوریه، این اتحاد دیری نپایید و به خاطر درگیری افسران مصری و سوری و ظهور حزب بعث در سوریه از هم گسست. حزب بعث سوریه بعد از اتحاد با مصر خود را نهادی منحل شده می‌دانست که به حکم رهبران مصری برچیده شده بود، کشور سوریه را نیز تحت امر مجموعه‌ای از افسران مصری یافته بود که ریاستشان با عبدالحکیم عامر بود.^۳ در طرف دیگر جبهه و در مقابل این تشتت داخلی، اسرائیل در حال بسیج گروه‌های مسلح خود و ساختن رژیمی مسلح و حکومتی قدرتمند و متحد بود، رژیمی که در سال ۱۹۶۷ با مصر

+
مقدمه

در این میان که جهان اسلام و کشورهای عربی به اختلافات و درگیری‌ها و تضادهایشان سرگرم هستند، دهه‌هاست قدس در معرض توطئه‌های صهیونیستی کینه‌ورزانه‌ای به سر می‌برد که به دنبال ایجاد تغییرات و تحمیل قیمومت و هژمونی پایدار اسرائیل بر فلسطین است تا دیوار نژادپرستانه اسرائیل بنا شود و در سایه تغییر و حشمتانک نه تنها فلسطینیان که تمامی عواملی که امت را از خواب رخوت بیدار می‌کنند محاصره کردند و از عاملیت بازمانند. همه این‌ها با همراهی توطئه بین‌المللی قدرتمندی است که از این نژادپرستی پشتیبانی می‌نماید و اتفاقات و حوادث را طبق منافع و اهداف طولانی مدت آن محور بین‌المللی و بدون لحاظ کردن تمامی جوانب آن اتفاقات رقم می‌زند، منافی که هدفشان چیزی جز استعمار نیست، حتی اگر با شیوه‌های جدیدی دنبال شوند که مشخصه دوران جهانی شدن است.

+
عوامل ضعف داخلی

در برابر نیروی مقاومت عربی و اسلامی که از ایمان واقعی و قدرت روبرویی با اشغالگری سرشته شده است، در مواجهه با برنامه‌های بزرگ تفرقه‌افکنانه و قدرت جوامع یهودی برای تأثیرگذاری بر تصمیمات بین‌المللی و در مقابل از هم گسیختگی کشورهای عربی، باور عمیق ما به قدس، به عنوان قبه اول و سومین حرم الهی، جوهره اصلی این پایداری است و بصیرت آن این باور است که بنابه گفته امام موسی صدر - این ارض مقدس جز توسط مؤمنین آزاد نمی‌گردد.

یورش‌های کینه‌ورزانه‌ای که امروز در داخل فلسطین رخ می‌دهد بخشی از درگیری درازدانی است که از دهه‌ها پیش آغاز شده است:

۱. از زمان تأسیس رژیم اسرائیل در سال ۱۹۴۸ که ضعف جهان عرب پس از پایان حکومت عثمانی و از بین رفتن قیمومت فرانسه و انگلیس بر آن سرزمین‌ها هنوز بهبود نیافته بود. از همین رو، در شرایطی که نظام‌های عربی هنوز جوان و ضعیف بودند، رژیم اشغالگر پدید آمد. برای مثال، می‌بینیم که در مصر آن زمان اختلافات فراوان و متنوعی بین ملک فاروق و نخست‌وزیر وقت او، یعنی مصطفی نحاس پاشا، وجود داشت و دولت‌هایی ضعیف در میانه ناآرامی‌ها و هرج‌ومرج‌هایی که مهم‌ترین شان آتش‌سوزی قاهره در ژانویه ۱۹۵۲ بود از پی هم می‌آمدند.



علی غبیشاوی

مترجم

و سوریه یورش برد و پروژه گسترش اسرائیل به طرف بلندی های جولان و صحرای سینا و ساحل رود نیل را تحقق بخشید.^۴ علی رغم جنگ اکتبر ۱۹۷۳ که منجر به آزادسازی بخشی از جولان توسط ارتش سوریه و عبور نیروهای مصری از کانال سوئز و انحلال خط بارلو شد، توافق نامه های کمپ دیوید، اسلو و وادی عربیه^۵ موجب احیای موجودیت و اطمینان اسرائیل شد و به این کشور کمک کرد تا دولت ادعایی خود را از نظر نظامی و اقتصادی قدرتمند کند و بعضی از کشورهای عربی را مجاب و مجبور کند تا وجودش را به رسمیت بشناسند.

انقلاب اسلامی در ایران

در برابر تمامی این حوادث، پیروزی انقلاب اسلامی ایران در ۱۹۷۹ را شاهد بودیم. شعار رهبر این انقلاب، امام خمینی (قدس سره)، تأکید بر اهمیت مسئله فلسطین و نام گذاری آخرین جمعه ماه مبارک رمضان به عنوان روز قدس بود، نام گذاری ای که متناسب با آموزه های معنوی این ماه بود و در چارچوبی تربیتی مسلمانان را متوجه مسئولیت ها و وظایفشان در قبال اتفاقات روز و آینده شان کرد. در راستای دفاع از مقدسات از یک سو و رویارویی با ستم و ستمکاران از سوی دیگر، مسئله فلسطین بر تارک این چارچوب تربیتی می درخشد، همان چیزی که رهبران انقلاب اسلامی ایران، آیت الله خامنه ای (مد ظله)، نیز دنبالش می کند.

بر اساس همین رویکرد قدس، در کنار کلیسای قیامت و حرم ابراهیمی، برقله هر جنبش جهادی ای می ایستد. هدف قراردادن هر سنگی از این مکان مقدس از سوی دشمن کمتر از هدف قراردادن انسان فلسطینی نیست، زیرا هدف قراردادن مردم فلسطین مقدمه حمله به این مقدسات و تصرف آن هاست؛ به همین دلیل قدس یکی از اولویت های تمدنی ماست. این هشدار امام موسی صدر درباره نقشه های دشمن همیشه در گوش هایمان می ماند که فرمود: «فلسطین، این زمین مقدس که تمامی انواع ظلم و ستم بر آن روا داشته شده و همچنان می شود، در ذهن و ضمیر جنبش ما جای دارد و تلاش برای آزادی آن مهم ترین وظیفه ماست».^۶

تاریخ فلسطین

به باور امام موسی صدر، رژیم صهیونیستی رژیمی کشنده و زهراکین بود که در قلب جهان کهن پدید آمد. جایگاه تاریخی قدس و فلسطین در طول زمان بیش از پنج هزار سال امتداد دارد. حتی بیش از آن می بینیم که شهر اریحا، که به عنوان کهن ترین شهر در تاریخ شناخته شده است، قدمتی حدوداً ده هزار ساله دارد.^۷ از سوی دیگر، در این منطقه شاهد توالی ادیان و آیین ها



اعراب در جنگ
نخست شان علیه
دشمن اسرائیلی
شکست خوردند
و با آتش بس ۱۹۴۹
موافقت کردند،
آتش بسی که به
اسرائیل در حال رشد
کمک کرد پشتیبانی
خود از گروه های
مسلحش را با سلاح
و نیروی انسانی
تجدید کند.

**نرخ ترک تحصیل
از مقطع ابتدایی
در قدس به ده
درصد رسیده
است. از بازسازی و
مرمت ساختمان
مدارس قدس، به
بها نه صادر نشدن
مجوزهای مورد نیاز،
ممانعت به عمل
می آید. مجوزهایی
که نیاز به یک
سلسله طولانی
از موافقت های
مقامات
صهیونیستی دارد
اما وقتی به اولین
مسئول مربوطه
می رسد گم می شود.**

و رسالات آسمانی یهودیت و مسیحیت و اسلام نیز هستیم، در مناطقی چون جنوب سوریه، شمال شبه جزیره عربستان، مرزهای آفریقا، سواحل مدیترانه و نواحی مرکزی ای که مقصد سفرهای زیارتی و عبادت مردمان از نقاط دور بود. همه این ها جایگاهی پراهمیت به این سرزمین بخشید و فلسطین را به مرکز و محوری در جهان باستان، قرون وسطی، عصر جدید و حتی دهه های معاصر تبدیل کرد. بنابراین، درگیری تاریخی بر سر این سرزمین به خودی خود ناشی از این اهمیت جغرافیایی بود و آن را اکنون توجه و جاه طلبی زیاده خواهانی قرار داد که آرزوی اشغال آن را به عنوان قلمروی استراتژیک و نقطه تقاطع گذرگاه های دنیای باستان در سر می پروراندند، از عمالیک و کنعانیان و بیوستیان و فراعنه مصر و هیتی ها و مردمان بین النهرین (بابلیان و آشوریان) گرفته تا ایرانیان و یونانیان و رومی ها و بیزانسی ها تا صلیبیان که در قدس حکومتی تشکیل دادند که پادشاهش بالاترین مقام و تأثیرگذاری را در میان سایر حاکمان صلیبی داشت. بالدوین اولین پادشاه حکومت قدس بود که سال ۱۱۰۰ میلادی^۸ به این مقام منصوب شد.

پادشاهی مسیحی قدس به دست ممالیک و بر اثر حملات و یورش های آنان سقوط کرد. ممالیک با پیروزی بر مغول ها در جنگ عین جالوت در سال ۱۲۶۰ میلادی توانستند متحد قدرتمند صلیبیان را، که می توانست روزگار حیاتشان را فزونی ببخشد، از بین ببرند. جنگ عین جالوت در غزه آغاز دوران آزادی فلسطین و بیرون راندن کامل صلیبیان از سواحل شام بود.^۹ سال ها بعد اما از مسیر همین غزه بود که ارتش بریتانیا در سال ۱۹۱۶ به طرف قدس حرکت کرد، قدسی که ارتش عثمانی پس از چهار قرن استقرار و حکومت در آنجا رهایش کرده بود، حرکت کرد. ژنرال انگلیسی، ادmond آلتنی، وارد قدس شد تا پیروزی نمادین و تاریخی و معناداری را محقق سازد و مرحله جدیدی از تاریخ را رقم بزند. با وعده جیمز بالفور، وزیر خارجه بریتانیا، در ۲ نوامبر ۱۹۱۷ و هنگام ورود ارتش انگلیس به غزه وارد مرحله جدید دیگری نیز می شویم، امری که اکثر مردم از آن اطلاعی ندارند.

غزه دروازه سرزمین های مشرق عربی و اسلامی بوده است:
۱. غزه بود که مغول ها و برنامه های استعماری شان را در هم شکست.

۲. از طریق غزه بود که حکومت پادشاهی مسیحی قدس و حاکمیت های صلیبی سقوط کرد.
۳. اگر صلاح الدین بر مصر مسلط نمی شد و غزه را به حکومت خود ملحق نمی کرد و دو جبهه جنگ قاهره و دمشق را متحد نمی ساخت، نمی توانست پیروزی حطین در سال ۱۱۸۷ میلادی را محقق کند و قدس را بازپس بگیرد.^{۱۰}

۴. اگر چه صلیبیان پس از عهد نامه فردریش دوم، پادشاه آلمان، و الکامل، پادشاه ایوبی، قدس را پس گرفتند، اما ایوبیان بعدها در سال ۱۲۴۴ میلادی دوباره شهر را بازپس گرفتند.^{۱۱} در نتیجه، سقوط غزه به دست دشمن به معنای سقوط شام یا مصر بود. به واسطه سقوط غزه بود که به واقعیت پیوستن پروژه دولت یهود برای جیمز بالفور معنا پیدا کرد و او از وعده شوم خود در ۱۹۱۷ پرده برداشت. ژنرال ادmond آلتنی از طریق غزه بود که نیروهایش را سازماندهی و به طرف قدس بسیج کرد و وارد آنجا شد و از آنجا به طرف دمشق و بیروت حرکت کرد تا اینکه سرزمین شام به طور

کامل سقوط کرد.^{۱۲}

تحولات فلسطین را سه گروه، یعنی اعراب-به واسطه شریف حسین- و روسیه تزاری و جنبش صهیونیسم، زیر نظر داشتند. انگلیس طی قرارداد ۱۹۱۵ بین مک ماهان و حسین متعهد شد که فلسطین بخشی از قلمرو عربی شریف حسین باشد. همچنین به روسیه نیز متعهد شد که در فلسطین مدیریت بین المللی ایجاد کند. در عین حال و در مقابل این تعهدها، لندن جنبش صهیونیسم را به افزایش مهاجرت یهودیان به فلسطین تشویق کرد و به اعلامیه بالفور در ۱۹۱۷ نیز ملتزم شد.^{۱۳}

+

داستان غزه از چه قرار است؟

اهمیت غزه از ارتش هایی که در طول تاریخ بر این سرزمین مسلط شدند روشن می شود: کنعانی ها، آشوری ها، ایرانی ها، فراعنه، هکسوس ها، قبایل باستانی فلسطینی، عبرانیان، یونانی ها، سلوکی ها، بطالسه، رومی ها، مسلمانان، صلیبی ها، ممالیک، عثمانی ها، ناپلئون بناپارت، محمد علی پاشا و ...

غزه آخرین بندر جاده عود بود که از جنوب شبه جزیره عربستان تا سواحل دریای مدیترانه و از آنجا تا یونان امتداد می یافت، همچنان که بندر بطالسه و سلوکی های یونان نیز بود و آن ها بر سر تسلط بر آن با هم بسیار جنگیدند. تا اینکه با تسلط اسکندر مقدونی بر آن تبدیل به بزرگ ترین شهر سرزمین شام شد و از غزه بود که ارتش روم به فرماندهی آلیوس گالوس -حاکم رومی مصر- به قصد اشغال جنوب شبه جزیره عربستان و تسلط بر منابع غنی جاده عود به طرف آنجا پیشروی کرد.^{۱۴}

همچنین، امپراتوری روم نیز این شهر را تحت حکومت مستقیم خود در آورد و برای خود قائم مقامی در آنجا منصوب کرد. با گسترش مسیحیت، قدیس هیلاریون نیز (زاده سال ۲۹۰ میلادی) به عنوان اولین کسی که رهبانیت مسیحی را وارد فلسطین و سرزمین شام کرد از آن جاسر بر آورد.^{۱۵}

همچنین در غزه بود که جد دوم پیامبر اکرم (ص)، هاشم بن عبد مناف، دفن شد، هم او که برای اولین بار سفرهای زمستانی و تابستانی قریش را بنیان نهاد و بنی هاشم به او نسب می برند. او پدر هاشم و عبد شمس نیز بود. به هرحال، به خاطر دفن هاشم در این شهر بود که آن را «غزه هاشم» نامیدند. همچنین غزه اولین شهری بود که مسلمانان، در فتوحات عربی-اسلامی، به آنجا وارد شدند و بر خاکش گام نهادند.

این جایگاه جغرافیایی استراتژیک این شهر است که نه تنها در قلب ژئوپلیتیک خاورمیانه و شمال آفریقا، بلکه در قلب ژئوپلیتیک جهان عربی-سوری-مصری واقع شده است.

+

برنامه ها و نقشه های صهیونیسم

با پیدایش رژیم صهیونیستی در فلسطین برنامه های یهودی سازی فلسطین و از جمله غزه شروع شد و از همین جا بود که صهیونیست ها به شکل های متعدد مرتکب تجاوز و تعدی به فلسطین و فلسطینی ها شدند:

۱. شهرک سازی به هدف تسلط مطلق یهودیان و تبدیل کردن اعراب به اقلیت های جمعیتی؛ این تجاوز از زمان اشغال غرب

قدس انجام شده است.

۲. بدرفتاری و آزار و اذیت شهروندان فلسطینی و ایجاد مانع برای داشتن حداقل‌های یک زندگی آبرومندانانه: از تأمین یک لقمه نان گرفته تا داشتن یک مسکن مناسب و مدرسه و دانشگاه و آزادی رفت و آمد و غیرمجاز اعلام کردن ساخت هرگونه مسجد و مدرسه و آموزشگاه جدید تا آنجا که از بازسازی و مرمت ساختمان مدارس نیز در قدس، به بهانه صادر نشدن مجوزهای مورد نیاز، ممانعت به عمل می‌آید، مجوزهایی که نیاز به یک سلسله طولانی از موافقت‌های مقامات صهیونیستی دارد اما وقتی به اولین مسئول مربوطه می‌رسد گم می‌شود و از نظرها غایب و فراموش می‌گردد. به همین دلیل است که نرخ ترک تحصیل از مقطع ابتدایی به ده درصد رسیده است. از سوی دیگر، پول‌های کلانی به مالکان خانه‌ها و زمین‌ها پیشنهاد می‌شود تا املاکشان را به سازمان‌های شهرک‌ساز بفروشند. با این حال می‌بینیم که مردم فلسطین به رغم شرایط سخت معیشتی‌شان تمامی این پیشنهادها را رد می‌کنند.

۳. مراکز فرهنگی و فکری و دفاتر مطالعاتی تحت پیگرد قانونی اند و اکثرشان تعطیل هستند.

۴. حتی اقامه نمازهای واجب نیز در حرم مسجد الاقصی نیازمند تحمل مشقت‌های فراوان و کسب مجوز و بازرسی است و صهیونیست‌ها با استفاده از سگ و پلیس‌های اسب‌سوار و چماق رفتارهای تروریستی بسیار زنده‌ای با نمازگزاران صورت می‌دهند و البته این غیر از بازداشت‌های شبه‌دائمی‌ای است که نمازگزاران جوان همیشه با آن مواجه می‌شوند؛ یعنی حتی انجام آیین‌های دینی و عبادی نیز که حق طبیعی هر انسانی به شمار می‌رود در قرن بیست و یکم و در معرض دید همه دنیا منع می‌شود.

۵. جلوگیری از هرگونه مساعدت مالی و کمک برای بازسازی مسجد الاقصی یا تأمین حداقلی نیازهای گروه‌های مشغول به خدمت در حرم حتی اگر توسط سازمان‌های بین‌المللی یا کشورهای راغب به این کار صورت گیرد. هرگونه کمکی به مسجد الاقصی باید توسط اردن و به شکل محدودی صورت گیرد که چارچوب‌هایش در پیمان وادی عربیه بین اسرائیلی‌ها و اردنی‌ها مورد توافق قرار گرفته.

۶. در چنین وضعیتی و در برابر محرومیت قدس و مردم سرفراز آن شاهد بی‌اعتنایی رسمی اعراب و در طرف مقابل توجه بالای صهیونیست‌ها به دمیدن در آتش شهرک‌سازی در همه جا و جمع‌جهت‌افقی و عمودی نقشه‌هستیم، شهرک‌سازی‌هایی که با هزینه‌های گزاف - حداقل سالانه یک میلیارد و دویست میلیون دلار - صورت می‌گیرد و پشت گرم به کمک‌های یهودیان است، به گونه‌ای که مساعدت‌های سالانه یک یهودی به این کار گاهی از آنچه سازمان کنفرانس اسلامی در چهل سال ارائه کرده بیشتر است.

علی‌رغم انتخاب قدس به عنوان پایتخت فرهنگی جهان عرب در سال ۲۰۰۹ از سوی یونسکو، می‌بینیم که توجه عربی و اسلامی به حمایت از مسئله فلسطین در برابر چالش‌های عظیم آن بسیار حاشیه‌ای و ضعیف بوده است.

واقعیت سیاسی‌ای که نظام‌های عربی می‌کوشند آن را به عنوان یک ضرورت القا کنند همان واقعیتی است که با تسلیم شدن اعراب در برابر فشارهای بین‌المللی در پشت‌صحنه

میزهای گفت‌وگو و صلح‌طلبی به تداوم اسرائیل در تجاوز به مقدسات ما کمک کرده است. جهان به رهبری آمریکا نگرانی‌های اسرائیل را در کم می‌کند و رژیم‌های عربی نیز به دغدغه‌های آمریکا توجه می‌کنند! نتیجه آن شده که سلسله مدارا و عقب‌نشینی در مقابل اسرائیل ادامه یافته است، تا جایی که دیگر هیچ امتیازی - بزرگ یا کوچک - برای معامله کردن باقی نمانده است. بنابراین، بازار مذاکرات دو جانبه، به جای مذاکراتی که حاکی از موضع یک پارچه عربی باشد، رونق می‌گیرد تا خدمتی رایگان به دشمن اسرائیلی ارائه بدهد و به مثابه حلقه محاصره عملی‌ای باشد برای محور مقاومت، سوریه و دیگر کشورهای مخالف مانند جمهوری اسلامی ایران.

این همان چیزی که قدرت اعراب را بی‌وزن کرده و تأثیرگذاری‌شان را از بین برده و «خیانت» را به «صرفاً یک دیدگاه» - نه بیشتر و نه کم‌تر - تقلیل داده و تبدیل کرده است، امری که به هیچ وجه با قوانین اخلاقی و شرعی سازگار نیست؛ مشروعیت حقوق منطقه اشغال شده و به رسمیت شناختن مقاومت مردمی که سرزمینشان اشغال شده است.

سؤالی که باید مطرح کرد این است: چه چیزی اجازه می‌دهد که کسی - فرقی نمی‌کند چه کسی باشد - از مقدسات و حقوق عربی چشم‌پوشی کند؟ اگر واقعیت اقتضا کند که ما به ناتوانی از آزادسازی سرزمین محکوم هستیم، آیا منابع و امکانات امت برای این کار نیز به انتها رسیده و تمام شده است؟ آیا ناتوانی از آزادسازی سرزمین فلسطین، به این بهانه که نسل‌های آینده ضامن پیش‌بردن جهان واقع به سویی فردایی امیدوارکننده‌اند، مجوزی است برای عقب‌نشینی و چشم‌پوشی از حقیقت و حقوق عربی و مقدسات؟ بنابراین چگونه یک زعیم و رهبر - پادشاه باشد یا رئیس جمهور، شاهزاده باشد یا وزیر، نظام باشد یا نهاد - اجازه پیدا می‌کند که نسل‌های آینده را از رؤیایها و آرزوهایشان محروم کند؟ این وضعیت نشان می‌دهد که بیداری عمومی تا چه اندازه اسیر و محدود شده و حتی به اغماز رفته است. چه کسی باور می‌کند آنچه بر اماکن مقدس عربی، به ویژه بیت المقدس، گذشته تنها یک تحول طبیعی بوده است؟

مشکل در فعال نشدن سازوکارهای دفاع، پیشرفت، توسعه و حمایت از سوی اتحادیه کشورهای عربی است که توان و قدرتی برایش باقی نمانده است، به گونه‌ای که تصمیم‌گیران آن تلاش می‌کنند با درخواست کاهش سرعت روند عادی‌سازی روابط برخی کشورهای عربی با اسرائیل به اشتباهات رفتارهای سیاسی‌شان اشاره کنند، آن‌هم بعد از آنکه بسیاری از نظام‌های عربی این حقیقت مسلم را کنار گذاشتند که فلسطین توسط دشمن اشغال شده و آزادی آن اولویت اصلی است و فراموش کردند له‌له زدن برای صلح ادعایی با اسرائیل از مؤلفه‌های قدرت به شمار نمی‌آید.

در همان حالی که هر ناظری جایگاه حاشیه‌ای مقدسات و آزادسازی سرزمین‌های اشغالی را در توجه و اهتمام اعراب می‌بیند، فروکش کردن درون‌مایه شعارهای آنان به فاجعه‌ای منجر می‌شود که خودمان به دست خودمان آن را رقم زدیم و به اسرائیل جان تازه‌ای دادیم، چراکه حقی که با زور و قدرت حمایت نگردد بی‌فایده است و این بحران است که منجر به شکل‌گیری عزم راسخ می‌شود. شعارهای اعراب از «نفی به رسمیت شناختن

این جایگاه
جغرافیایی
استراتژیک شهر
غزه است که نه تنها
در قلب ژئوپلیتیک
خاورمیانه و شمال
آفریقا، بلکه در
قلب ژئوپلیتیک
جهان عربی سوریه -
مصری واقع شده
است.



تسلیم اورشلیم به بریتانیا، ۹ دسامبر
۱۹۱۷. اولین سربازان اشغالگر بریتانیایی
در دروازه یافا

+

پی نوشت

۱. صبح، د. علی (۲۰۰۶). النزاعات الاقليمية في نصف قرن. بيروت: دار المنهل اللبناني، ص ۱۲۵ وما بعدها.
۲. عمر، عمر عبدالعزیز (۱۹۹۰). دراسات في تاريخ العرب الحديث والمعاصر. بيروت: دار النهضة العربية، ص ۵۰۳-۵۴۲.
۳. الصمد، رياض (۱۹۸۶). العلاقات الدولية في القرن العشرين. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ص ۲۴.
۴. عمر، عمر عبدالعزیز (۱۹۹۰). دراسات في تاريخ العرب الحديث والمعاصر. بيروت: دار النهضة العربية، ص ۵۲۳ وما بعدها.
۵. صبح، د. علی (۲۰۰۶). النزاعات الاقليمية في نصف قرن. بيروت: دار المنهل اللبناني، ص ۱۳۳.
۶. پیمان صلح بین اسرائیل و اردن در ۱۹۹۴.
۷. ميثاق حركة امل، المبدأ السادس.
۸. الحموي، ياقوت (۱۹۹۵). معجم البلدان. بيروت: دار صادر، ط ۲، ج ۱ ص ۱۶۵.
۹. الشارتر، فوشيه (۱۹۹۰). تاريخ الحملة الى القدس. ترجمة زياد العسلي. عمان: دار الشروق، ط ۱، ص ۸.
۱۰. رؤوف، عماد (۱۹۸۶). معركة عين جالوت، بغداد: مركز البحوث والمعلومات، ص ۵۷-۵۸.
۱۱. حطيط، احمد (۲۰۰۳). قضايا من تاريخ المماليك. بيروت: الفرات للنشر، ص ۱۲۹-۱۳۰.
۱۲. مناع، عادل (۲۰۰۳). تاريخ فلسطين في اواخر العهد العثماني. مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ص ۲۶۶.
۱۳. علو، احمد (۱۹۹۶). الصراع على القدس. بيروت، ص ۳۶.
۱۴. المرجع نفسه.
۱۵. لوتسكي (۲۰۰۷). تاريخ الاقطار العربية الحديث. دار الفارابي، ط ۹، ص ۴۲۴-۴۲۵.
۱۶. المرجع نفسه، ص ۴۲۵.
۱۷. سورة اسراء، آیه ۸.

برنامه هایشان را در بزرگ‌ترین خیمه‌ای که گفته می‌شود تا به حال در دنیا برپا شده اجرا کردند، خیمه‌ای عظیمی که برای گرامی داشت جشن‌های چهلمین سالگرد انقلاب فاتح علیه پادشاهی سنوسی و رسیدن معمر قذافی به قدرت در لیبی برپا شده بود.

همچنین در این یادداشت گفته شده که طراحان نمایش این جشن فرانسوی‌هایی بودند که برای یک شب ۳۰ میلیون پوند دستمزد گرفتند و این جدا از هزینه‌های خود نمایش بوده است، منظره‌ای که هر سال به این مناسبت تکرار می‌شود: جشن‌ها، نمایش‌ها و اجراهای ورزشی، جشنواره‌ها و ... این‌ها همه اخبار و اطلاعاتی است که به صورت فاش دربارهٔ چنین هزینه‌هایی منتشر می‌شود و کسی از آنچه منتشر نمی‌شود و پوشیده می‌ماند مطلع نیست، آن‌هم درست جلو چشمان گرسنگان دردکشیدهٔ محاصره شده در غزه. آیا پرسش‌گری هست؟


+

در پایان باید گفت:

قداست این سرزمین و عظمت شکست‌های ما آدمی را بر آن می‌دارد که در مقابل این صحنهٔ دردناک، و در میان تاریکی، جرقه‌های امید و رهایی را جست‌وجو کند. ندای نجات بخش امام خمینی و مواضع آیت‌الله خامنه‌ای و دیدگاه‌های امام موسی صدر فریادی بلند در ساحت دنیای متمدن و تلاش‌های جمعی ما بود تا این حقیقت را به جهان یادآور کند و احساسات تمامی مسلمانان و آزادگان را برانگیزد که سرزمین مقدس (فلسطین) خاطرهٔ نسل هاست و مسلمانان و آزادگان جهان را بر آن دارد که به مسئولیتشان در قبال مقدسات و خطرهای یهودی‌سازی آن منطقه عمل کنند تا مسجد الاقصی و کلیسای مهد و حرم ابراهیمی و تمامی اماکن مقدس دیگر به عنوان مؤلفه‌های وحدت بخش برای تمامی ادیان و مذاهب باقی بمانند و هم‌زیستی مشترک اسلامی-مسیحی به عنوان سازوکاری برای به‌چالش کشیدن رفتارهای سرکشانهٔ صهیونیسم و پروژه‌های یهودی‌سازی‌اش ادامه یابد.

می‌دانیم که سرانجام از اواسط قرن نوزدهم نظریه‌پردازان جنبش صهیونیسم بر این تأکید کردند که هدف آن‌ها اشغال بیت المقدس و تبدیل آن به پایتخت اسرائیل است، چراکه این امر باعث تهییج احساسات یهودیان و جذب آن به مهاجرت به این سرزمین می‌گردد. پس از آنکه یهودیان در اینجا اقلیتی بیش نبودند، جمعیتشان به تدریج در قدس به ترتیب ذیل افزایش یافت: ۲۹ درصد در سال ۱۹۲۱، ۳۴ درصد در سال ۱۹۳۱، ۴۰ درصد در سال ۱۹۴۴ و ۶۰ درصد در سال ۱۹۴۷.

در برابر این منزل‌گزینی و مهاجرت‌نشینی در حال رشد و جنایت‌های تمام‌ناشدنی این دشمن و سیاست‌های آپارتایدی آن، آیا توجیهی برای عقب‌نشینی وجود دارد؟ محاصرهٔ کشورهای محور مقاومت و مخالف با این عقب‌نشینی و کسانی را که با ده واسطه با آن‌ها مرتبط می‌گردند چه می‌توان نامید؟

پیروز باد غزه و تمامی فلسطین و تمامی شهدا و زخمی‌ها و کودکان و سالمندان و قهرمانان و زندانی‌های آن. این وعدهٔ خداوند که «وَإِنْ عُدْتُمْ عُدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا»^{۱۶} و اگر برگردید، ما هم بازگردیم، و دوزخ را برای کافران زندانی تنگ قرار دادیم) به واقعیت خواهد پیوست. 

اسرائیل، نه به سازش و رد کردن مذاکره» به «زمین در مقابل صلح» و «صلح در مقابل صلح» و «پرداختن هزینهٔ صلح» حتی بعد از پهن کردن فرش قرمز زیر پای صهیونیست‌ها رسید و چنین رفتار غیرمسئولانه‌ای هدیه‌ای به اسرائیلی‌ها بود و این امکان را برایشان فراهم کرد تا هم زمین و هم صلح را به شیوهٔ خودشان به دست آورند. و این سؤال همچنان بی‌جواب می‌ماند: عوامل تغییر و تحول کجا هستند و آیا ما فاقد آن‌ها هستیم؟ ناظر بیرونی بی‌باکانه می‌تواند بگوید که امکانات ملت‌ها در دسترس و توانشان آماده و مهیاست، اما همان‌طور که بیداری امت‌های اسلامی محافظان و حامیانی دارد (منظورم محور مقاومت و دولت‌های مخالف هیمنهٔ آمریکاست) جلادانی هم هستند که نیروها و توانمندی‌های ملت‌ها را برای از بین بردن هرگونه نشانه‌ای از تجدید حیات امت هدر می‌دهند و برای مثال علیه محور مقاومت و غیر آن‌ها توطئهٔ چینی می‌کنند.

توطئه‌هایی مانند محاصرهٔ محور مقاومت و انسان‌های آزادهٔ حامی مقاومت و به‌زندان انداختن صداهای آزادی خواه تا فلج کردن تمام اهرم‌های قدرت و قاطعیت جبههٔ مقاومت برای متمرکز کردن ظرفیت‌های امت در برابر دشمنی‌های دشمن صهیونیستی‌ای که از زمان غصب فلسطین شروع شده و ادامه یافته و در جنایاتی که چه در داخل و چه خارج از فلسطین هم در تعداد و هم در کیفیت کشتارها افزایش یافته متبلور شده است، جنایاتی مانند دیر یاسین تا کفر قاسم و تا صلحا و تا مدرسهٔ بحر البقر و قانای اول و دوم و صبرا و شتیتا تا هجوم به لبنان در ژوئیهٔ ۲۰۰۶ در جنگ ۳۳ روزه.

قدرت ارتش اسرائیل پیوسته در حال افزایش بوده است. اینکه گفته می‌شود اسرائیل در واقع ارتشی است که حکومت و کشوری دارد حقیقتی انکارناشدنی است. حمایت‌های خارجی و داخلی صهیونیست‌ها مرتب و بی‌وقفه ادامه یافته است، اما در همین وضعیت می‌بینیم که برخی کشورهای اسلامی با بهانه قرارداد ناپبندی به روند صلح ادعا شده از آرمان فلسطین عقب‌نشینی کرده و کناره گرفته‌اند. صدای یاری خواهی مقدسات بلند و شهرک‌سازی در حال ادامه و دولت یهودی مشغول به اجرای نقشه‌های خود است. چه کسی پاسخ‌گوی این وضعیت است؟

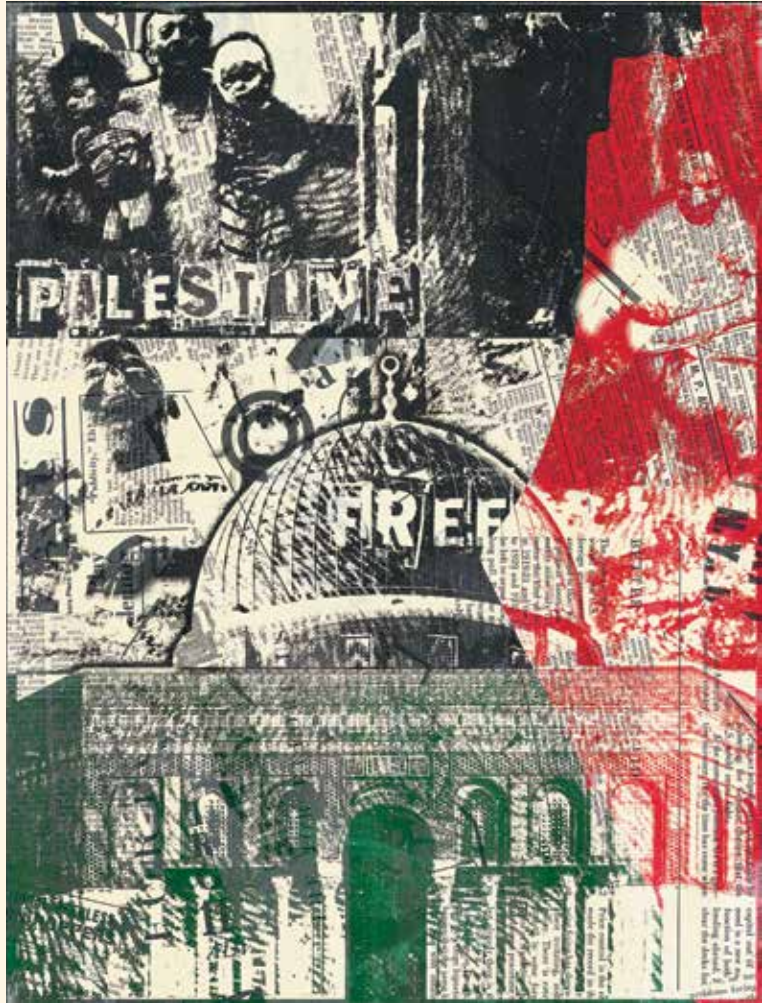
سازمان کنفرانس اسلامی در سال ۱۹۶۹ و حدوداً یک ماه بعد از حادثهٔ آتش‌سوزی مسجد الاقصی در ۲۱ اوت ۱۹۶۹ تشکیل شد و در اولین نشست خود ضرورت دفاع از مسجد الاقصی و مسجد قبهٔ الصخره را به عنوان شرف و آبروی مسلمانان مطرح کرد و دنبال اتخاذ موضعی مشترک در این زمینه بود. اما علی‌رغم اینکه اعضای این سازمان به ۵۷ کشور می‌رسد، کمک‌های سالانهٔ کوچک‌ترین سازمان صهیونیستی جهان به رژیم اسرائیل بیشتر از حمایت‌های سازمان کنفرانس اسلامی از فلسطین در ۴۰ سال گذشته بوده است و همهٔ این‌ها با وجود امکانات مادی سرشار کشورهای عربی است، امکاناتی که آدمی از بیان عمومی برخی مواردی که هزینه کرده‌اند شرمسار می‌شود. برای مثال، در اینجا بخشی از گزارش روزنامهٔ السفير لبنان را دربارهٔ جشن‌های چهلمین سالگرد انقلاب فاتح و به قدرت رسیدن معمر قذافی در لیبی از نظر خواننده می‌گذرانم. گزارش مستند به تصاویر این روزنامه می‌گوید: گوارای لیبی باود ۸۰ زن و مرد رقصنده‌ای که از همه جای دنیا در طرابلس، پایتخت این کشور، حاضر شدند و

فلسطین سرزمین موعود است نه سرزمین «معهود» آن گونه که روایت صهیونیستی می‌پندارد. سرزمینی است که به مؤمنین صابر مجاهد ملتزم به دین وعده داده شده است. در حدیثی نبوی که عبدالله، پسر امام احمد بن حنبل، روایت کرده است این دلالت وجود دارد: «وجدت بخط أبي ثم رواه بسنده عن أبي أمامة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تزال طائفة من أمتي على الدين ظاهرين لعدوهم قاهرين لا يضرهم من خالفهم إلا ما أصابهم من لأواء حتى يأتيهم امر الله وهم كذلك. قالوا: يا رسول الله وابن هم؟ قال: بيت المقدس وأكناف بيت المقدس»؛ (به خط پدرم یافتیم؛ سپس به سند خود از ابوامامه روایت کرد که گفت: رسول خدا صلی الله علیه فرمود: پیوسته گروهی از امت من بر راه حق پیروزند و بر دشمنان خود غالب‌اند، مخالفین به ایشان زیانی نمی‌رسانند، مگر اندکی سختی معیشت می‌رسد و تا دستور خداوند صادر شود به همین روش استوارند. اصحاب گفتند: یا رسول الله آن‌ها در کجا هستند؟ پیامبر فرمود: در بیت المقدس و نواحی آن).

اگر این روایت را بپذیریم، نام این منطقه به اعتبار اینکه بیت المقدس قلب آنجا و سرزمین‌های پیرامون بیت المقدس حومه‌اش است همان فلسطین خواهد بود. بنابراین، این روایت نویدی به جهادگران پاینده‌دین خواهد بود که همین التزام به اسلام نشانگر حقانیتشان و استواری‌شان بر مسیر حق است و دال بر این است که جهادشان به پیروزی و شکست دشمنشان منجر خواهد شد و آن‌ها دیگر گون نمی‌شوند و عوض نمی‌گردند و به مخالفینشان توجهی نمی‌کنند و مخالفشان برحق نیست و مخالفتش با آن‌ها آسیبی به ایشان نخواهد رساند و تأثیری بر شکستی که بر دشمنشان تحمیل می‌کنند نخواهد گذاشت. آن‌ها در نهایت پیروزند و مثل تمام مجاهدین متحمل آسیب و آزار و صدمه نیز می‌شوند، امری که حتی مجاهدین در رکاب پیامبر (ص) نیز از آن در امان نماندند، زیرا که این عوارض از جنگ جدایی‌ناپذیرند و پیکار مجاهد در جبهه حق به این معنا نیست که به شهادت نرسد یا مجروح نگردد. همان طور که خداوند متعال می‌فرماید: «إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ»؛ (اگر به شما آسیبی رسید، به دشمنان شما نیز آسیب رسید) یا در جایی دیگری فرماید: «وَلَا تَهْزُوا فِي إِتِّبَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَأِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ»؛ (و در تعقیب و جست‌وجوی دشمن سستی نکنید. اگر شما در درونج می‌بینید، آنان نیز چون شما در درونج می‌بینند، و شما چیزی را از خدا امید دارید که آنان امید ندارند) و در آخر اینکه «وَلْيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ»؛ (و هر که خدا را یاری کند البته خدا او را یاری خواهد کرد، که خدا منتهای اقتدار و توانایی است).

فلسطین و تاریخ

فلسطین یکی از شهرهای مهم جهان اسلام و یکی از کهن‌ترین کشورهای آباد بوده است و از زمان‌های قدیم شاهد تأسیس پادشاهی‌های متعددی بوده و به دلیل آبادی و مواهب و ثروت‌هایش پادشاهان و مهاجمان مختلف ملل دورنزدیک چشم‌طمع به آن دوخته‌اند و سرنوشته همه آن مهاجمان شکست و اخراج از این سرزمین بوده است. پس از ورود اسلام به فلسطین اهمیت این سرزمین با ماجرای معراج پیامبر از آن مکان و بنای مسجد الاقصی فزونی گرفت، مسجدی که تا امروز پابرجاست و پابرجا نیز خواهد



فلسطین سرزمین «موعود» است نه سرزمین «معهود»

مروری کوتاه بر روند مسئله فلسطین

توطئه برخی خانواده‌های ثروتمند عرب و فلسطینی و با حمایت و توطئه بین‌المللی تأسیس کشوری غصبی به نام دولت اسرائیل اعلام شد، کشوری که توسط اکثر کشورهای جهان به رسمیت شناخته شد و به عضویت سازمان ملل متحد، که مصوبه‌ای مبنی بر تقسیم فلسطین بین اعراب و یهودیان صادر کرده بود، درآمد. اعراب تصمیم سازمان ملل را نپذیرفتند و باقی مانده سرزمین‌های فلسطین تحت مدیریت دولت‌های اردن و مصر قرار گرفت و این وضعیت ادامه داشت تا اینکه رژیم صهیونیستی در سال ۱۹۶۷ تجاوزات خود را در جنگی که به نبرد ۵ ژوئن شناخته می‌شود آغاز کرد، نبردی که با تصرف کل سرزمین فلسطین توسط یهودیان و اشغال صحرای سینا در مصر و بلندی‌های جولان در سوریه به پایان رسید.

با وجود صدور قطعنامه شورای امنیت مبنی بر لزوم خروج اسرائیل از اراضی اشغالی عربی، رژیم صهیونیستی متعهد به اجرای این قطعنامه نشد و برعکس، سال‌ها پس از صدور آن، تصمیم به الحاق جولان اشغالی به قلمرو خود گرفت.

+

تأسیس و ظهور مقاومت فلسطین

مردم عرب، به‌ویژه مردم فلسطین، امیدوار بودند که نظام‌های رسمی عربی با زور یا هر وسیله دیگری فلسطین را بازگردانند و از دست یهودیان اشغالگر آزاد کنند. رژیم حاکم بر مصر به رهبری رهبر ملی، جمال عبدالناصر، کانون این امید بود. هنگامی که جنگ ژوئن ۱۹۶۷ رخ داد و ارتش عربی در ۶ روز شکست خورد و دشمن صهیونیستی اشغال خود را گسترش داد و بقیه فلسطین، صحرای سینا و بلندی‌های جولان را ضمیمه قلمرو خود کرد، ناامیدی همه ارتش‌های عربی را فراگرفت، امری که منجر به ظهور جنبش‌های مقاومت نظامی برای آزادی فلسطین شد. جنبش آزادی بخش ملی فلسطین (فتح) اولین و مهم‌ترین این جنبش‌هایی که جهت‌گیری‌های سیاسی‌شان بر حسب تعدد نظام‌های سیاسی عربی با بین‌المللی‌ای که حمایتشان می‌کردند متفاوت و متعدد بود.

روابط بین این سازمان‌ها و جناح‌های مسلح ناپایدار و گاه متضاد بود و همکاری بین آن‌ها اگرچنین چیزی وجود داشت- در ضعیف‌ترین سطح بود، امری که نفوذ نظام‌های سیاسی منطقه‌ای و بین‌المللی در این سازمان‌ها و حتی به کارگیری‌شان را، بیشتر از خدمت به آرمان فلسطین، برای اجرای برنامه‌های آن دولت‌ها آسان کرد.

با وجود تمام این رنج‌ها که سازمان‌های مقاومت فلسطینی، در اثر دخالت نظام‌های رسمی عربی و کنترل‌شان بر جهت‌گیری‌های این سازمان‌ها، محتمل شدند، مردم فلسطین توانستند آرمان خود را در واقعیت و در وجدان و احساسات جهانیان زنده نگه دارند؛ به‌ویژه در ذهن و ضمیر مردم جهان اسلام. بی‌شک آن چه در مورد جایگاه دینی فلسطین و اماکن مقدس آن ذکر کردیم به این امر کمک فراوانی کرد.

+

لبنان و مقاومت

رقابت و درگیری اعراب و تسلیم کشورهای جهان عرب در برابر نفوذ خارجی نقش مهمی در مبارزه با مقاومت فلسطین ایفا کرد. اردن در مجاورت فلسطین قرار داشت. اداره کرانه باختری رود اردن، آن بخش از فلسطین که آزاد باقی ماند و تحت اشغال قرار نگرفت، بر

ماند. همه این‌ها بر اهمیت دینی فلسطین افزود و این اهمیت از این واقعیت که فلسطین مهد مسیحیت و زادگاه پیامبر خدا عیسی بن مریم است تأثیر متقابل یافت. بنابراین فلسطین تبدیل به قبله مؤمنین مسیحی و مسلمان شد. البته بر کسی پوشیده نیست که این مکان، قبل از تغییر قبله به مسجد الحرام، اولین قبله نماز مسلمانان بوده است.

بعد از آن بود که ادعای یهودیان مبنی بر اینکه معبد سلیمان در قدس است مطرح شد و از دیوار ندبه برای گریه و لایه بر عذاب و خواری‌ای استفاده کردن که به دست دشمنان بر آن‌ها وارد شده بود و نیز به خاطر اینکه خداوند تفرق و پراکندگی در زمین را برایشان مقدر کرده بود. صهیونیست‌ها مدعی شدند که خداوند به آن‌ها وعده داده است که سرزمین فلسطین مال آن‌ها خواهد بود تا اشغال فلسطین و اخراج مردمش را از آن در نتیجه یک توطئه بدخواهانه بین‌المللی توجیه کنند.

این موقعیت دینی فلسطین باعث شد که همه قدرت‌ها آن را بهانه‌ای برای اشغال و ایجاد دولت‌ها و پادشاهی‌هایشان در آن سرزمین قرار دهند. پس از هجوم مغولان و تاتارها نوبت به جنگ‌های اروپایی‌ها رسید، جنگ‌هایی که بهانه حفاظت از زائران مسیحی و حفاظت از اماکن مذهبی و باادعای اینکه مسلمانان- یعنی ساکنان اصلی سرزمین که کنعانی‌نژاد بودند و اسلام آورده بودند- مسیحیان را تهدید می‌کنند و برایشان خطر آفرین هستند.

البته نیرنگ‌ها و ادعاهای اروپایی‌ها هیچ‌کس را فریب نداد، حتی مسیحیان کشور را که از دست ارتش اروپایی‌ها متحمل رنج و وحشت شدند، ارتشی که صلیب را به عنوان شعار و نماد خود برگزید و خودشان را «صلیبی‌ها» نامیدند.

جنگ‌های اروپایی‌ها نزدیک به دو بیست سال، از سال ۱۰۹۶ میلادی تا سال ۱۲۹۱، ادامه یافت و با شکست و اخراجشان از منطقه به دست صلاح‌الدین ایوبی پایان یافت. حقیقت این است که جاه‌طلبی‌های اروپاییان و طمعشان به فلسطین با پایان جنگ‌های صلیبی خاتمه نیافت، بلکه تمایل به کنترل فلسطین همچنان در جان آن‌ها زنده بود. بنابراین، زمانی که اروپایی‌ها فلسطین و کل شام و عراق را اشغال کردند، دریافتند که بقایشان در منطقه غیرممکن است، زیرا مردم آن کشور با آن‌ها مخالفت می‌کردند و خواستار خروجشان بودند.

بنابراین، رهبران اروپایی و پیش‌ازهمه رهبران بریتانیا تصمیم گرفتند از یهودیان استعانت بگیرند و از رؤیایشان برای دستیابی به سرزمین موعود، یعنی فلسطین (طبق ادعای یهود)، سوءاستفاده کنند و آن‌ها را به عنوان سرنیزه پروژه گسترش تسلط و اشغال فلسطین به کار گیرند. بالفور به یهودی‌ها وعده دادند که سرزمین فلسطین را

به عنوان وطن ملی‌شان در اختیارشان قرار دهند. اروپایی‌ها، با تأمین پول و انتقال یهودیان مهاجر از کشورهای اروپایی، به آن‌ها کمک کردند تا این سرزمین را تصرف کنند و دولت صهیونیستی را تأسیس کنند. البته یکی دیگر از مساعدت‌های اروپایی‌ها تأمین سلاح برای باند‌ها و گروه‌های مسلحی بود که یهودی‌ها آن‌ها را برای تسلط بر روستاها و شهرهای فلسطین و اخراج ساکنینشان و نسل‌کشی در دیر یاسین و طنطوره و روستای ابوشوشه در سال ۱۹۴۸ و کشتار قبیه در سال ۱۹۵۳ و کشتار خان یونس در ۱۹۵۶ تشکیل داده بودند. هرچه بود، به دلیل حمایت اروپایی از باند‌های تروریستی صهیونیستی مانند هاگانا، ایرگون و... و ضعف، خیانت و توطئه برخی از رهبران رسمی عرب و سوءمدیریت در رویارویی با باند‌های صهیونیستی و طمع و



شیخ مصطفی محمد ملص

وکیل دادگستری، لبنان

علی غبیشاوی

مترجم

در توافقنامه دشمن
صهیونیستی و
سازمان آزادی بخش
فلسطین مقرر شد
که در سرزمین های
اشغالی ۱۹۶۷ برای
فلسطینی ها کشوری
وجود داشته باشد،
اما یهودیان به
هیچ کدام از مفاد
قرارداد که بخشی از
حقوق فلسطینیان
را به آنان بازگرداند
پایبند نبودند.

عهده اردن بود. بخش بسیار زیادی از پناهندگان ۱۹۴۸ برای اقامت به اردن نقل مکان کردند، جایی که بیشترین جمعیت فلسطینی ها در خارج از سرزمین مادری شان متمرکز شده بود. به تمامی این دلایل مقاومت فلسطینی باید در اردن - کشوری که بیشترین مرز را با فلسطین اشغالی داشت - مستقر می شد تا امکان اقدامات نظامی علیه دشمن صهیونیستی را داشته باشد.

حمایت های مردمی عربی و اسلامی از مقاومت و حتی حمایت های بسیاری از مردم جهان که با امپریالیسم و استعمار دشمن بودند به افزایش قدرت و نفوذ گروه های مقاومت منجر شد، امری که باعث شد رژیم اردن، به عنوان رژیمی نزدیک و هم ذات پندار با صهیونیسم و استعمار احساس خطر کند، به ویژه پس از نبرد کرامه که عناصر مقاومت فلسطینی توانستند با نیروهای دشمن مقابله کنند و بر آنان فائق آیند. بنابراین، رژیم اردن تصمیم به حذف مقاومت فلسطین گرفت و طی درگیری هایی که به نام «جنگ سپتامبر» شناخته می شود علیه آن به مقابله پرداخت و نیروهای مقاومت را مجبور به ترک خاک این کشور کرد. به این نیروها اجازه داده شد به جنوب لبنان بروند و در نزدیکی مرز جنوبی این کشور و در اردوگاه های آوارگان فلسطینی حضور داشته باشند. با گذشت ایام مقاومت همدلی مردمی بیشتری را به خود جذب کرد و به نیرویی موازی با دولت لبنان تبدیل شد و نفوذ زیادی در لبنان به دست آورد. این امر قدرت های جهانی، از جمله رژیم صهیونیستی، را بر آن داشت تا نیروهای راست مسیحی در لبنان، به رهبری حزب فالانژ لبنان، و حزب ملی های آزاد را بر آن دارند تا جنگی بی امان را علیه حضور فلسطینی ها در لبنان راه بیندازند. در آن زمان همه مسلمانان و گروه های چپ لبنانی، که در آن زمان جنبشی موسوم به جنبش ملی لبنان نمایندگی شان می کرد، در کنار فلسطینی ها و نهضتشان ایستادند. پس از آن، رژیم صهیونیستی به لبنان حمله کرد و قسمت اعظم آن را اشغال نمود و قیام فلسطینی در مواجعه با آن شکست خورد و اعضای آن از لبنان به تبعیدگاه های دور رانده شدند، تبعیدگاه هایی که مهم ترینشان تونس بود و رهبری جنبش آزادی بخش فلسطین را پذیرا شد. البته دیگر سازمان های فلسطینی با توجه به گرایش های سیاسی شان به سوریه، عراق، الجزایر و کشورهای دیگر پناه بردند. صهیونیست ها در آن زمان جنوب لبنان و غرب آن را اشغال کردند و تا بترون در شمال لبنان نیز رسیدند. این به آن معنا بود که اشغال صهیونیست ها شامل پایتخت، بیروت و تمامی جبل لبنان بود. مقاومت اسلامی در لبنان متولد شد و مرحله جدیدی از مبارزه را برای آزادی فلسطین و بقیه سرزمین های عربی اشغالی آغاز کرد.

مذاکرات و سازش

سازمان آزادی بخش فلسطین توسط جنبش فتح رهبری می شد و از بقیه سازمان ها و جناح های مسلح تشکیل شده بود. در پی ناگامی و شکست این سازمان و به دلیل توطئه اعراب و تجدید نظر نظام های رسمی عربی در خصومتی که با اسرائیل ابراز کرده بودند و همچنین در نتیجه مداخله نظامی آمریکا در جنگ اکتبر ۱۹۷۳ میلادی در کنار دولت غاصب که نتیجه جنگ را تغییر داد و پیروزی اعراب را به شکست تبدیل کرد، اکثر نظام های رسمی عرب با گزینه آشتی و سازش با دشمن صهیونیستی همراه شدند؛ البته به استثنای سوریه، عراق، لیبی و الجزایر که در آن زمان یک محور سیاسی به نام محور «رد سازش» را تشکیل دادند.

مذاکرات به چندین سازش جداگانه منتهی شد: سازش با مصر در آن چه توافق کمپ دیوید نامیده شد، با اردن در توافق وادی عربیه و با سازمان آزادی بخش فلسطین در آن چه قرارداد اسلو نامیده می شود. همه این سازش ها به نفع دشمن صهیونیستی بود و ایالات متحده آمریکا حامی و ناظر مستقیم روند مذاکرات بین همه طرف ها بود.

در توافقنامه دشمن صهیونیستی و سازمان آزادی بخش فلسطین مقرر شد که در سرزمین های اشغالی ۱۹۶۷ برای فلسطینی ها کشوری وجود داشته باشد، اما یهودیان به هیچ کدام از مفاد قرارداد که بخشی از حقوق فلسطینیان را به آنان بازگرداند پایبند نبودند. سیاست های ظالمانه، تجاوزکارانه و نژادپرستانه صهیونیست ها علیه مردم فلسطین در کرانه باختری و نوار غزه ادامه یافت و عملیات شهرک سازی های صهیونیستی در سرزمین های فلسطینی افزایش یافت و کشتار و تخریب خانه های فلسطینی ها و راندن آن ها از سکونت گاه هایشان و آواره کردن آن ها با سرعت بیشتری در مقایسه با قبل ادامه یافت. واکنش رسمی اعراب به این تخلف ها و تجاوزها نه تنها سکوت بود، بلکه برخی از آن کشورها با توطئه، همکاری و برقراری روابط دیپلماتیک و اقتصادی با اسرائیل همراه شدند و رژیم صهیونیستی در بسیاری از پایتخت های کشورهای خلیج فارس صاحب سفارت شد.

انقلاب اسلامی و آزادی بخشی

قرارداد کمپ دیوید نشان دهنده اوج تحول در موضع دیپلماتیک عرب در قبال رژیم صهیونیستی بود. به رسمیت شناخته شدن دولت یهودی در این قرارداد از سوی بزرگ ترین و مهم ترین کشور عربی، یعنی مصر، پایانی بر مسئله فلسطین و چشم پوشی از حق مردمش در سرزمین و مقدساتشان تلقی می شد.

اما با دها بر بادبان امپال و آرزوهای کشتی های سازش وزیدن نگرفت، زیر ظاهر انقلاب اسلامی در ایران موضوع فلسطین را دوباره احیا کرد و آن را به خط مقدم مسائل و دغدغه های امت، حتی در عرصه جهانی، پیش راند. تأسیس جمهوری اسلامی ایران به رهبری آیت الله خمینی و مواضع اصولی اعلام شده توسط امام در مورد فلسطین و حقوق مردم آن و بیان این امر که اسرائیل موجودیتی غاصب است که باید حذف شود و فلسطین به مردمش بازگردانده شود، همه این مواضع و اقداماتی که همراه آن بوده است، مانند افتتاح سفارت فلسطین در تهران و تقدیم نامحدود کمک ها و حمایت های مادی و معنوی به مقاومت و مردم فلسطین، موجب این تغییر شد. جنبش های مقاومت جدید بر اساس مفاهیم اسلامی پدید آمدند؛ مانند مقاومت اسلامی در لبنان و جنبش های حماس و جهاد اسلامی در فلسطین؛ کما اینکه تحولات حاصل از انقلاب اسلامی ایران سازمان های مهمی را به دایره اقدامات مؤثر بازگرداند: سازمان هایی مانند جبهه مردمی برای آزادی فلسطین و جبهه مردمی رهبری عمومی. تمامی این نهضت ها و جنبش های مقاومت در لبنان و فلسطین منجر به آزادی سازی جنوب لبنان و منطقه بقاع غربی از اشغال اسرائیل شد و شکستی ویرانگر به دشمن صهیونیستی در سال های ۲۰۰۰ و ۲۰۰۶ وارد کرد و همچنین در فلسطین نیز منجر به خروج نیروهای صهیونیست از نوار غزه و آزادی سازی مجدد آن شد. امروزه به برکت ایستادگی ملت فلسطین و قیام آن ها در برابر تجاوزات صهیونیستی، علی رغم نرمش و تسلیم حکومت خودگردان



زن مبارز، مسئول در برابر زمانش و سر نوشت جامعه‌اش

عکس از محمد فرهود

مراکز مسکونی و شهری را ویران کرد- باید گفت دوران بعد از ۱۷ اکتبر ۲۰۲۳ هیچ وقت مثل دوران قبل آن نخواهد بود.

این اتفاق تأییدی بر بیانات رهبر مقاومت اسلامی لبنان، سید حسن نصرالله، بود که فرمود: «اسرائیل از نار عنکبوت نیز سست تر است». مقاومت در برابر دشمن صهیونیستی هر روز بیشتر ریشه می‌دواند و تقویت می‌شود و در هر روز فتح و پیروزی جدیدی را در راه قدس ثبت می‌کند.

روزها و حقایق ثابت کرده است که انتخاب کشورهای محور مقاومت، یعنی ایران، لبنان، سوریه، یمن و عراق، انتخاب درستی است که شرح آن به خواست خدا نیاز به بحث دیگری دارد. ▶

فلسطین و علی رغم نقش سرکوبگرانه اش در برابر مقاومت و مردم به پا خاسته کرانه باختری، آرمان فلسطین در همه سطوح در اوج قرار دارد.

نیروهای مقاومت توانستند تکنولوژی و تسلیحات خود را پیشرفت دهند و بهینه و نوسازی کنند و حتی موشک‌ها و مکانیسم‌هایی برای رویارویی با صهیونیست‌ها بسازند. آن چه در غزه در ۱۷ اکتبر رخ داد نقطه عطف مهمی بود و مرحله جدید و متفاوتی از رویارویی با صهیونیست‌ها را آگشود. با وجود پاسخ وحشیانه و ظالمانه و سنگدلانه صهیونیست‌ها و عاری بودنش از هرگونه ارزش‌های اخلاقی و انسانی و موازین بین‌المللی-دیدیم که رژیم صهیونیستی چگونه محله‌ها و

+

پی‌نوشت

۱. أحمد بن حنبل (۱۴۲۱ هـ - ق).
۲. مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة، بیروت: الطبعة الأولى، ج ۳۶، ص ۶۵۷.
۳. سورة آل عمران، آیه ۱۴۰.
۴. سورة نساء، آیه ۱۰۴.
۵. سورة حج، آیه ۴۰.

از تجارب گذشته تا چشم انداز آینده

شعله پرینچک معاون روابط بین الملل حزب وطن ترکیه می گوید
«با تمام قوا در کنار مقاومت فلسطین هستیم»



شعله پرینچک

رئیس مرکزی استراتژی
(USMER) و معاون روابط
بین الملل حزب وطن

هدف تعامل سازمان اطلاعات مرکزی آمریکا و موساد، به عنوان ابزارهای امپریالیسم در ترکیه، قرار گرفتند و به شهادت رسیدند. فرزندان که نام آنان را زنده نگه داشته اند بزرگ شدند و به سن چهل سالگی رسیدند و برای فلسطین دوشادوش یکدیگر مبارزه می کنند. دو فرزند من نیز نام آن ها را زنده نگه می دارند.

قهرمانان کوه آتش

یاسر عرفات آن روز جدایی خود از نابلس را اعلام کرد.
کوه آتش.

دو روز بعد، در تاریخ ۱۷ نوامبر، در قرارگاه اریحا با ایشان دیدار داشتیم و قول دادیم که دولت ترکیه همواره در کنار دولت فلسطین باقی خواهد ماند. با قهرمانان کوه آتش، زنان، روستاییان و شهرنشینان آنجا همدردی و صحبت کردم. در خانه هایشان ماندم و نان و نمک آن ها را خوردم.^۲

به همین دلیل است که قلبمان برای فلسطین طور دیگری می تپد. ملت ترک از فرهنگی می آید که اخیراً در انقلابی علیه امپریالیسم به پیروزی رسیده است.

در ۱۵ نوامبر ۱۹۸۸ یاسر عرفات، در تبعید، تأسیس دولت فلسطین را اعلام کرد. به همراه گروهی از خبرنگاران و نویسندگان رسانه های تصویری و مکتوب ترکیه به دعوت مرکزی پی ای ان و آژانس خبری فلسطین^۲ برای جشن دهمین سالگرد تأسیس در سال ۱۹۹۸ به فلسطین رفتیم. در آن زمان فقط از تل آویو پرواز وجود داشت. خیلی هم دور از انتظار نبود که اسرائیل از میان آن همه گروه خبرنگار تنها از ویزی من که مدیر گروه بودم ایراد بگیرد. به همین سبب دوروز بعد توانستم به دعوت برسم. غیرممکن بود که اسامی ما در لیست نباشد.

فلسطین یکی از نمادهای مبارزات جوانان ما در سال ۱۹۶۸ بود. هنگامی که در کودتای آمریکایی ۱۲ مارس ۱۹۷۱ در ترکیه در زندان زنان منطقه ییلدیریم بودیم، در کارت های جشنمان تصاویر زنان قهرمان فلسطین را می کشیدیم. به مقاومت درود می فرستادیم، زیرا که در یک صف بودیم و هدفی مشترک داشتیم. نه نفر از دوستان حزب وطن ما، که با خوشحالی آن ها را بدرقه کرده بودیم، در آن سرزمین و در جبهه مقاومت شهید شدند. آن ها خیانت را تجربه کردند.

کشورهایی هستیم که باید دیگر همدرد هستیم

این جغرافیا صاحب گذشته ای بسیار مهم، استقلال و زندگی باشکوه بوده است.

مصطفی کمال آتاتورک در ۳ مارس ۱۹۲۲ در مهمانی ای که سفیر روسیه، آرولف، به افتخار او ترتیب داده بوده این سخنرانی را ایراد کرد:

دولت های متعارض، متجاوز و مهاجم جهان خود را صاحب خانه فرض کرده و انسان ها را محکوم به بردگی کرده اند و برای رسیدن به جاه طلبی های خود آن ها را به اسارت گرفته اند (...).

آن ها اصول انسان دوستانه و عادلانه ای را مطرح می کنند که خود به آن باور ندارند، بلکه از آن ها صرفاً به عنوان ابزاری برای فریب و به اسارت گرفتن سرسختانه بشریت و جدا کردن آن ها از سلاح هایشان و اسارت راحت تر انسانیت بهره می گیرند.



در نتیجه دنیا به دو گروه تقسیم می‌شود: یکی شرق، که هویت، انسانیت و استقلال خود را درک کرده است و با این آگاهی دست در دست یکدیگر داده‌اند. دیگری غرب که صرفاً با حرص و جاه‌طلبی تلاش می‌کنند به چیزی که می‌خواهند برسند. هدف این گروه انسانیت و خوبی به بشریت نیست، بلکه ظلم و تهدید است، برای همین حق داریم آنان را نفرین کنیم (...).

برای دفاع در مقابل گروهی که از اندیشه‌ای آلوده برآمده و برما تسلط یافته‌اند (...). یک جبهه مشترک وجود دارد که شرق را از غرب جدا کرده و از شمال تا جنوب امتداد دارد. دفاع در این جبهه فقط با مقاومت راسخ و صمیمانه ملت‌هایی که با همدردی گرد هم آمده‌اند ممکن است. (...). البته لازم است دولت‌ها نیز به‌طور جداگانه قدرتمند بوده و به فکر

استقلال باشند. (...). تنها در این صورت است که غرب مجبور می‌شود در مقابل مقاومت تسلیم شود و این رفتار غیرانسانی و ظلم‌وستم را پایان بخشد. زمان زیادی طول نمی‌کشد که این موضوع به نتیجه برسد. هرچه اعتماد، صمیمیت و محبت متقابل بیشتر شود، فاصله کمتر می‌شود.^۴ همان‌طور که مشخص است، این

برادری ما با فلسطین صرفاً برادری دینی نیست. ملت ترک و تمام بشریت با آرمان فلسطین همراه هستند. به برادرانمان در فلسطین که با شجاعت صهیونیست‌ها را شکست می‌دهند و برای همه ما می‌جنگند درود می‌فرستیم.

موضوع کماکان ادامه دارد.

به همین سبب دولت ترکیه در کنار آرمان فلسطین ایستاده است.

اما مجبور هستیم که «مسافتی که باید طی شود» را خیلی زود طی کنیم.

هم در مبارزه با هم هستیم

هم هدفمان یکی است

دنیا دیگر یک دنیای تک‌قطبی نیست.

جغرافیای ما یک جغرافیای خاص

است. در ابتدای قرن بیستم انقلاب‌های

مهمی در این منطقه رخ داد که آینده دنیا

را تغییر دادند. این سرزمین، که استقلال

دولت‌ها در آن از گذشته وجود دارد،

شاهد شورش‌هایی در مقابل امپریالسم

بوده است.

در ابتدای قرن بیستم نیز دوباره

چهار دولت در طراحی یک دنیای جدید

در اولویت هستند. هم در مبارزه و

هم در هدف یکی هستیم. سرنوشت

ما یکی است. ترکیه، ایران، روسیه و

چین شباهت‌های بسیار مهمی دارند.

امپراتوری‌های بزرگ آن‌ها و پیشینه

دولت‌داری‌شان در مقابله با ظلم و

برپایی نظامی مبتنی بر عدالت باعث

شده تجربیات مشترکی داشته باشند.

توانایی آن‌ها ناشی از همین انباشته‌ها و

داشتن فرهنگ است.

امروزه در دنیا و در ترکیه اتفاقات

بسیاری افتاده که موجب تغییر همه چیز

شده‌اند. یک نظم نوین جهانی در حال

شکل‌گیری است. مشکلات اقتصادی و

اجتماعی بسیاری وجود دارد.

زن فلسطینی در جریان تظاهراتی در مرز غزه و سرزمین‌های اشغالی، در شرق خان یونس، در جنوب نوار غزه در ۱۰ اوت ۲۰۱۸ تیرکمان در دست دارد. (AFP/Said Khatib)

+

این‌طور ادامه پیدا نمی‌کند

این‌طور ادامه پیدا نمی‌کند. ما می‌توانیم

دوباره از این موقعیت عبور کنیم. سیستم

آتلانتیک این بار بیش از قرن‌های اخیر به

یک بن‌بست بدون راه‌حل رسیده است.

سیستم امپریالیستی-کاپیتالیستی دیگر

قادر به ارائه راه‌حل نیست.

همانند گذشته «خورشیدی که

دوباره قرار بود از افق‌های جدید طلوع

کند» سرنوشت ملت‌های آسیایی است

که برخاسته‌اند. «این سرنوشت دیگر

با ابرهای سیاه پوشانده نخواهد شد،

مشروط بر اینکه ملت‌ها و رهبران

فداکارشان این‌گونه بخواهند».

ما کشورهای همدرد هستیم. البته





هم از او در تنگه‌ها بودیم. مادر این طرف صف شاهد امنیت بودیم و دشمنانمان را نیز ترس فرا گرفته بود.

سخنگوی وزارت دفاع چین، وو، در بیانیه‌اش اعلام کرد که «آمریکا وابسته به جنگ است» و افزود «در تاریخ ۲۴۰ ساله ایالات متحده تنها ۱۶ سال بدون جنگ سپری شده است. علاوه بر آن، در مقیاس جهانی در ۸۰ کشور و در منطقه ۸۰۰ پایگاه نظامی تأسیس کرده است. هر جایی که خودروهای نظامی آمریکا می‌روند، مردم آنجا رنج می‌کشند».

فلسطین به دنیا امنیت بخشید و قدرت کشورها را در این زمینه افزایش داد. رئیس‌اف‌بی‌آی، کریستوفر ری، در جلسه امنیت داخلی سنا به نمایندگان چنین هشدار داد: «واقعیت این است که تهدید و ترور در سال ۲۰۲۳ افزایش یافته است، اما جنگی که در خاورمیانه جریان دارد تهدید حمله به آمریکایی‌ها در ایالات متحده را به سطح کاملاً متفاوتی بالا برده است... حماس در ۷ اکتبر حمله تروریستی مرگباری را علیه اسرائیل آغاز کرد. این حمله باعث آغاز تقابل نظامی از طرف هم‌پیمانان ایالات متحده شد. این درگیری در ایالات متحده نگرانی‌ها در مورد احتمال وقوع حملات تروریستی مشابه، با الهام از حماس و سایر گروه‌های تروریستی، از جمله تروریست‌های داخلی، برانگیخته است...».

روای ایالات متحده فروپاشی و هرج و مرج است

مقام پنتاگون، مایکل رابین، در ۱۷ دسامبر ۲۰۱۷ مقاله‌ای در مورد ترکیه در مؤسسه (American Enterprise) منتشر کرد. مسئله‌ای که باید مورد توجه کاخ سفید و پنتاگون قرار می‌گرفت «این نبود که چگونه می‌توانیم دوست خوبی برای ترکیه باشیم، بلکه این بود که چطور می‌توانیم فروپاشی ترکیه را کنترل کنیم». او پیش‌بینی کرده بود مسیری که ترکیه در پیش گرفته این کشور را به سمت

و برادرانمان را در فلسطین به قتل می‌رسانند.

اکنون فریاد «ما اینجا هستیم» با صدای بلندتری شنیده می‌شود. دوستان واقعی با یکدیگر ملاقات می‌کنند؛ ضروری است که یکدیگر را ملاقات کنند.

در راهپیمایی ۲۹ اکتبر، علاوه بر نمایندگان دیگر کشورها، سفیر فلسطین نیز حضور داشت. او در مقابل امپریالیسم سینه سپر کرد و از جایگاهی که حزب وطن ترتیب داده بود برای صدها هزار نفر سخنرانی نمود.

از شرارت‌های امپریالیستی خوبی متولد می‌شود

در این منطقه اسرائیل و ایالات متحده آمریکا هدف قرار گرفته‌اند. «چطور ممکن است موساد دچار چنین وضعیتی شود؟ نه دوست من، قطعاً خودشان این کار را کرده‌اند و نقشه‌های پنهانی دارند... مردم دیگر این حرف‌ها را که شبیه دیالوگ‌های فیلم‌های هالیوودی است باور نمی‌کنند. آن‌ها حقیقت را می‌بینند.

مردم ایران از همان روز نخست به پا خاستند. صداها از مناطقی که تاکنون صدایی از آن‌ها شنیده نشده بود، از هند تا نیویورک و فرانسه، به هم پیوستند. صف‌ها در کشورهای جهان نیز از یکدیگر جدا شدند. از شرارت‌های امپریالیستی خوبی‌هایی در حال تولد است. امیدواریم راه‌های بیشتری به سوی خوبی باز شود. درحالی‌که می‌گفتیم جنگ اسرائیل و فلسطین به کشورهای دیگر کشیده می‌شود، این مقاومت در مقابل امپریالیسم است که در حال گسترش می‌باشد.

اف‌بی‌آی را ترس فرا گرفته است

در ۲۹ اکتبر نیروی دریایی ترکیه در هنگام گذر از تنگه‌های نایمان فقط بخشی از قدرت خود را نشان داد. ۳۰ اکتبر نیروی دریایی روسیه نیز سالگرد تأسیس خود را جشن گرفت، به همین سبب شاهد نمایشی

دیگر نه به عنوان کشورهای مظلوم، بلکه به عنوان کشورهایی که توانایی تغییر دنیا را دارند. برادری ما با فلسطین صرفاً برادری دینی نیست. ملت ترک و تمام بشریت با آرمان فلسطین همراه هستند. به برادرانمان در فلسطین که با شجاعت صهیونیست‌ها را شکست می‌دهند و برای همه ما می‌جنگند درود می‌فرستیم. پیروزی آنان پیروزی ترکیه و تمام جهان خواهد بود. شهدا متعلق به همه ما هستند. برای ادای دینمان به آن‌ها و پایان دادن به امپریالیسم و کاپیتالیسم همه با هم هستیم، شانه به شانه یکدیگر.

آن دست آلوده شکسته خواهد شد

آن دست تاریک و ملعونی که دیروز کوچه پس‌کوچه‌های ایران را آشفته می‌کرد امروز در ترکیه گروه تروریستی تجزیه طلب پ.ک.ک را به سلاح و دلار مجهز می‌کند، مجلس را توسط گولنیست‌های متعصب بمباران می‌کند و همان دستی است که اکنون در فلسطین جنایت می‌کند. این دست باید قطع شود. صرف لعنت فرستادن به وحشی‌گری‌هایی که در غزه رخ داده و واکنش‌های کلامی دیگر کافی نیست. به مرحله‌ای رسیده‌ایم که حرف زدن دیگر کفایت نمی‌کند.

صدای «ما اینجا هستیم» بلند شد

جمهوری ترکیه در ۲۹ اکتبر ۲۰۲۳ صدمین سالگرد تأسیس خود را جشن گرفت. این یک جشن سالگرد نیست، بلکه یک نقطه عطف است. مادر آنکارا یک راهپیمایی بزرگ برنامه‌ریزی کردیم. این راهپیمایی که انجمن زنان جمهوری خواه، اتحادیه جوانان ترکیه و حزب وطن با تمام وجود به آن پیوستند و حمایت زیادی از مردم گرفت، یک راهپیمایی برای آینده ترکیه، منطقه و آسیا بود. رویدادهای امروز فلسطین وظیفه سنگینی بردوش ما نهاده است. برخی قصد تجزیه ما را دارند، سلاح به روی ما نشانه گرفته‌اند

هرج و مرج، فروپاشی و نابودی دولت خواهد برد و ترکیه نمی تواند از آن بحران جان سالم به در ببرد. رابین در مقاله خود این خیال را می پروراند که فروپاشی ترکیه خیلی نزدیک است:

به نظر می رسد ترکیه فقط یک گلوله با هرج و مرج فاصله داشته باشد، آن هم به دلیل کینه ای که به مرحله تب و تاب رسیده و آن ها دیگر نمی توانند مشکلات خود را از طریق قانون یا انتخابات حل کنند. چنین سناریوهای مشابهی برای مردم ایران نیز نا آشنا نیست، چرا که با همین جملات برای تعیین سرنوشت کشوری مثل ایران نیز اقدام کرده اند. اما سناریوهای امپریالیستی آن ها موفق نخواهد شد.

ما ملت های آسیایی دست در دست هم خواهیم داد

ما ملت های آسیایی دست در دست هم خواهیم داد و همدل خواهیم بود. در برابر دشمنی و تفرقه افکنی امپریالیسم خواهیم ایستاد. مسیر پیروزی از اینجا گذشته و دوباره از اینجا خواهد گذشت. متحد خواهیم شد. با یکدیگر خواهیم ماند. در جنگ فلسطین پیروز خواهیم شد. با یکدیگر به پیروزی خواهیم رسید. آینده مان را خودمان رقم خواهیم زد. در مقابل ظلم امپریالیسم قدرتمان را نشان خواهیم داد.

پیشنهاد هایی برای موفقیت دولتمان

ما به عنوان حزب وطن نقشه درست و راه حل مشخصی را برای موفقیت دولتمان در این جنگ، برای فلسطین مستقل و برای ترکیه پیشنهاد می کنیم: ۱- لازم است با سوریه در هر حوزه ای همکاری وجود داشته باشد. باید به تروریسم پایان داد و طرح ایجاد اسرائیل دوم [ایجاد کردستان] باید متوقف شود. توازن جهانی تغییر خواهد کرد و حمایت بزرگی از فلسطین خواهد شد.

۲- پایگاه های اینجیرلیک و کورجیک، که ایالات متحده و ناتو از آن ها استفاده می کنند، باید فوراً تحت کنترل کامل نیروهای مسلح ترکیه قرار بگیرند. سربازان آمریکایی و ناتو باید به کشورهایشان بازگردانده شوند.

۳- سیاست اشتباه اوکراین باید بلافاصله کنار گذاشته شود. از لحاظ موقعیت ژئوپلیتیکی اوکراین مانند یونان در دریای سیاه است. امروز اوکراین همراه اسرائیل و در مقابل فلسطین ایستاده است؛ یونان و قبرس جنوبی همراه با ایالات متحده هستند. در خیابان های کیف پرچم های اسرائیل به اهتزاز درآمده است. ترکیه که در قالب تجارت به اوکراین پهمی فروشد متحد خود، سوریه، را در مقابل خود قرار خواهد داد. روسیه در اوکراین در برابر ایالات متحده و ناتو در حال جنگ است. این جنگ هم جنگ ترکیه و هم جنگ فلسطین است.

۴- ترکیه باید از ناتو خارج شود. خروج از ناتو دیگر برای ترکیه مسئله ای حیاتی است. جدایی از ناتو مؤثرترین راه مقابله با طرح های آمریکاست. این موضوع از نظر مدخلات داخلی نیز حائز اهمیت است.

۵- اقتصاد وابسته به مراکز مالی غرب و مبتنی بر بدهی و شکست خورده آتلانتیک باید فوراً کنار گذاشته شود. به جای درخواست وام از بانک های لندن و نیویورک باید بلافاصله برنامه ملی و تولیدی اجرا کرد.

۶- ۵۰۰ میلیارد دلاری که با زحمات مردم ما به دست آمده است و به خارج از کشور قاچاق شده باید فوراً به ترکیه بازگردانده شود.

۷- برای به رسمیت شناختن جمهوری قبرس شمالی باید استراتژی و برنامه ای درست را از سوی کشورهایی مانند ترکیه، که با تهدید ناتو رویه رو هستند، اجرا کرد.

برای متوقف کردن تهاجمات اسرائیل

تهاجمات اسرائیل را که همراه با حمایت ایالات متحده است چگونه متوقف خواهیم کرد؟ ابتدا باید هدف از این تهاجمات را مشخص کنیم: فلسطین امروز فقط خط مقدم

مسلمانان جهان و ملت عرب نیست، بلکه خط مقدم بشریت است.

- اسرائیل با اشغال سرزمین فلسطین و حملات کنونی اش می خواهد از تشکیل کشور مستقل فلسطین با مرکزیت شرق قدس جلوگیری کند.

- اسرائیل از هدف تأسیس «کردستان» به عنوان یک اسرائیل دوم در غرب آسیا دست نکشیده است. تأسیس اسرائیل مسلمان، با مرکزیت دیاربکر و میادین نفتی موصل و کرکوک در شرق مدیترانه، هدف استراتژیک اسرائیل و آمریکا است. به همین دلیل، تمامیت ارضی عراق، سوریه، ترکیه و ایران در خطر است.

- اسرائیل و ایالات متحده آمریکا، یونان و دولت رومی قبرس جنوبی برای اینکه دولت قبرس شمالی را از سر راه خود بردارند و منابع اقتصادی شرق مدیترانه را با یکدیگر شریک شوند یک شراکت مسلحانه به وجود آورده اند. رمزایش هایی با نام هایی مثل نوبل دینا و نمسیس، با مضمون انتقام و برگرفته از تورات و اساطیر یونانی، نیز اهداف تهاجمی اسرائیل را در شرق مدیترانه نشان می دهند.

هدف کشورهای غرب آسیا

بنابراین، فلسطین مسئله ترکیه، کشورهای غرب آسیا و متحدان آن هاست. باید با تمام قوا در کنار مقاومت فلسطین باشیم.

- برای تشکیل دولت مستقل فلسطین با مرکزیت شرق قدس،

- برای ناکام ماندن تلاش های ایالات متحده و اسرائیل در جهت تأسیس کشور اسرائیل دوم در کشورهای سوریه و عراق با نام «کردستان»،

- برای شکست ائتلاف ایالات متحده، اسرائیل، یونان، دولت رومی قبرس جنوبی در تجاوز به شرق مدیترانه، باید فوراً وحدت خود را تقویت کنیم.

کشورهای خود را از تروریسم تجزیه طلب تحت هدایت آمریکا و اسرائیل پاک کنیم!

امپریالیست ها را از غرب آسیا بیرون کنیم!

ظلم صهیونیسم را در تاریخ دفن کنیم!

پی نوشت

1. PEN
2. Wafa
۳. شعله پرینچک، «درد و رنج های دولت»، «پیامی از باسرفرغات به ملت ترک، تا ۴ می باید صبر کرد»، آیدینلیک، ۲۹ نوامبر ۱۹۹۸، شماره: ۵۹۳، ص ۲۲، «مبارزه برای استقلال فلسطین سکولاریزه می شود»، آیدینلیک، ۲۶ دسامبر ۱۹۹۸، شماره: ۵۹۴، ص ۲۲.
۴. آثار کامل آتاتورک (ATABE)، انتشارات Kaynak، استانبول، ج ۱۲، ص ۲۹۹.



«در جستجوی هنر زنده ترین شکل مقاومت در روزگار ما، کجا برویم و چه شکلی از هنر را جست و جو کنیم؟» این جمله را از یادداشت دکتر محمدولی در همین پرونده برداشته‌ام. در روزهایی که زمین غزه غرق خون است و آنچه در آنجا می‌گذرد دیگر به رشته‌ی کلام در نمی‌آید، چطور و چگونه می‌توان از «هنر» حرف زد؟ اگر برای غزه قصیده‌ای بسراییم یا اگر دست بیرون مانده‌ی کودکان از زیر آوار را نقاشی کنیم، آیا مقاومت را زنده نگه داشته‌ایم؟ آیا آن را برای آینده ماندگار کرده‌ایم؟ جمله‌ای از شهید آوینی به خاطر می‌آید که «پندار ما این است که شهدا رفته‌اند و ما مانده‌ایم. اما در حقیقت ما رفته‌ایم و شهدا مانده‌اند.» در حماسی‌ترین تفسیر از این روزهای فلسطین، ساکنان و «برجا ماندگان» آن به ما هنر زیستن و مقاومت را می‌آموزند و ما تنها نظاره‌گریم. این شماره تنها ادای دین اندک ماست به آرمان فلسطین که سال‌ها آن را در قلبمان نگاه داشتیم، با آن دویدیم و قد کشیدیم. نه اینکه ذره‌ای تأثیر در حال غزه داشته باشد؛ محض دلخوشی خودمان که بگوییم نخواستیم بنشینیم و هیچ نگوییم.





علی محمودی

دکتری فلسفه هنر

امپراطوری آمریکا را خنثی کند. اما آیا این کاری است که هنر واقعاً می‌تواند انجام بدهد؟ دقیق‌تر بپرسیم: آیا هنر بدون سخت‌افزاری که بتواند در ابعاد انبوه و تکرار کافی توزیع شود امکان چنین تأثیرگذاری‌ای را دارد؟ واقعیت این است که آنچه در عمل صدای رساندنه محتوای صدا و نه حتی فرم صدا، که جایگاه پخش‌کننده صداست. دروغ رسانه‌های امپریالیستی را با ساختاری به همان اندازه قوی می‌توان خنثی کرد و از مدیوم، در حالت خوش‌بینانه، غیرارتباطی هنر کار چندانی ساخته نیست. مستکبران عالم می‌توانند از هنر استفاده کنند اما این توانستن بر پایه‌ای مادی و ساختاری استوار است. پول، قدرت نظامی و رسانه به معنای سختش تأثیر بنیادی دارد و هنر در این داستان نقشی تزئینی و نهایتاً تقویتی ایفا می‌کند، اما داستان تأثیرات شگفت‌انگیز هنر بر افکار عمومی، برای ما که در جنوب جهان زندگی می‌کنیم، شبیه افسانه‌های پریان است و کارکردی فریبکارانه دارد. گویی دلیل اینکه صدای ما را نمی‌شنوند این است که خوب نمی‌توانیم حرف بزنیم، نه اینکه اساساً این امکان را نداریم که صدایمان را آنقدر بلند پخش کنیم که شنیده شود.

برعهده‌گرفتن شکست: مبارزه در معنای عام، از نبردهای فردی کوچک روزمره تا جنگ‌های عظیم تمدنی، به حصر منطقی سه نتیجه دارد: یا شکست می‌خورد، یا پیروز می‌شود یا ادامه پیدا می‌کند. پذیرش شکست و مرثیه‌سرایی برای آن یکی از کارکردهای هنرو، البته به‌طور خاص، شعر بوده است،^۶ اما به‌طور ویژه متون ادبی و فلسفی فرانسوی‌ها پس از جنگ دوم، تحت تأثیر حدود چهار سال اشغال نصفه‌ونیمه و مقاومت نه‌چندان جدی و نهایتاً ناموفق مقابل اشغالگران، پراز مفهوم‌پردازی‌هایی است که ذیل یک بلاغت تهاجمی شکست را شاعرانه می‌کند و به آن شأن زیباشناختی می‌دهد. ستایش و زیباشناختی کردن شکست و تلقی آن به‌عنوان یک دستاورد، چنان‌که گفته شد، قدمت دار است،^۷ اما در نظریه‌پردازی‌های پس از اشغال فرانسه و مشخصاً تحت برجسب اگزیستانسیالیسم ادبی قالبی اجتماعی و سیاسی و حتی

-تسکین و گریز: یک پاسخ و از رایج‌ترین پاسخ‌ها درباره کارکرد هنر این است که هنر تسکین‌دهنده و راه‌گریزی موقت از ذات غیرقابل‌تحمل واقعیت است. آدمیان رنج می‌کشند و هنر، اگرچه کمکی عینی به برطرف کردن عامل رنج نمی‌کند، می‌تواند تحمل آن را آسان‌تر کند. به‌عنوان مثال، آدم‌ها می‌میزند و این امری قطعی است؛ هنر می‌تواند تسکینی برای تحمل این سرنوشت محتمل باشد.^۸ انسان مریض می‌شود، عزیز از دست می‌دهد، شکست عشقی می‌خورد و با بیهودگی روزمره دست‌به‌گریبان است. در این شرایط هنر به او کمک می‌کند بتواند این واقعیت‌های غیرقابل‌تحمل را تاب بیاورد. بنابراین، اگرچه هنر مستقیماً به بقا کمک نمی‌کند، اما می‌تواند با معنا بخشی به لحظه یا گریز موقت از واقعیت به تاب‌آوری فرد رنجور کمک کند، و تاب‌آوری ابزار بقا است. اکنون اگر بخواهیم کاربست این نظریه را در موضوع فجایی نظیر نسل‌کشی در غزه و مقاومت زنده و جاری فلسطینی‌ها بررسی کنیم به کجا خواهیم رسید؟ نسل‌کشی اخیر در غزه و جنایت هفتادوپنج‌ساله علیه مردم فلسطین یک امر محتمل غیرقابل‌جلوگیری نبوده و نیست، بلکه جنایتی با عاملیت و مباشرت مشخص است که همیشه امکان توقف آن وجود داشته است. در چنین شرایطی پناه‌بردن به تسکین و گریز کاملاً نقض غرض است و مثل این است که به جای ترمزگرفتن در اتومبیلی که دارد به دره سقوط می‌کند چشم‌هایمان را ببندیم تا سقوط را نبینیم، یا شروع به آواز خوانی کنیم تا اضطراب سقوط قابل‌تحمل شود. هنر مقاومت هرچه باشد، چنین چیزی نمی‌تواند باشد؛ نمی‌تواند هنگام هجوم دشمن، به جای تلاش برای مقابله، به دنبال تسکین و گریز برود. در واقع فارغ از هر بحث مصداقی، در جریان هر مبارزه زنده‌ای پناه‌بردن به چنین مفهومی از هنر اساساً و به‌خودی‌خود ضد مقاومت است، چون زنده‌بودن مبارزه و امکان مقاومت را انکار می‌کند.

-آگاهی بخشی: هنر می‌تواند به‌عنوان یک عامل آگاهی‌رسان عمل کند،^۹ اما این آگاهی‌رسانی در زمانه ما چه می‌تواند باشد؟ به‌عنوان مثال، چیزی که دروغ‌های دستگاه تبلیغاتی



**روشنفکری ایران هم
چه بسا تحت تأثیر
فضای ادبی و
فلسفی اروپایی به
شکست معتاد
است و از نظرش
مبارزه خوب مبارزه
شکست خورده
است. او اگرچه
ممکن است اشعار
شاعران فلسطینی
را زمزمه کند، اما
همواره نگران است
مبادا به طرفداری از
حماس و حزب الله
متهم شود و از آن‌ها
ابراز برائت می‌کند.**

اعتراضی و انقلابی پیدا می‌کند،^۸ تا هم مرهمی باشد بر شکست در مقاومت واقعی و هم توجیهی باشد بر تنزه طلبی و نپوستن به تنها جبهه‌ای که می‌توانست امپراتوری آمریکا را در ابعاد غول‌آسای خودش به‌طور جدی محدود کند. گویی ابراز ناامیدی و پذیرش انفعال می‌تواند شکلی از مواجهه سیاسی و رادیکال باشد و طرف امکان پیروزی را گرفتن شکلی از بی‌ظرافتی است. این حرفی است که زمانی گفتنش شمارا جزء معتقدین به توهم توطئه قرار می‌داد، اما امروزه می‌دانیم که سازمان سیا در مواردی واقعاً حاضر بوده برای ساخت آلترناتیوروشنفرانه‌ها ظاهراً چپ اما تنزه طلب و به اصطلاح امروزی وسط باز هزینه کند،^۹ و عجیب نخواهد بود اگر روزی مشخص شود بسیاری از نحله‌های فکری و ادبی و هنری مشهور که بی‌وقفه در حال پیچیده‌تر کردن ادبیات مبارزه با امپریالیسم بودند و هستند در واقع محصول دستکاری سازمان‌های اطلاعاتی آمریکا و جبهه ناتو در جریان‌های فرهنگی و هنری بوده‌اند.

روشنفکری ایران هم چه بسا تحت تأثیر فضای ادبی و فلسفی اروپایی به شکست معتاد است و از نظرش مبارزه خوب مبارزه شکست خورده است. از این منظر می‌توان فهمید چرا روشنفکر نوعی ایرانی، و طبعاً نه تمام روشنفکری ایران، اگرچه ممکن است اشعار شاعران فلسطینی را زمزمه کند، اما همواره نگران است مبادا به طرفداری از حماس و حزب الله متهم شود و از آن‌ها ابراز برائت می‌کند،^{۱۰} چون این‌ها تنها گروهایی هستند که روی زمین واقعی مبارزه می‌کنند و خطراً واقعاً پیروز شدن دارند. اما فلسطین زمین ویژه‌ای است و اجازه به چنین تقنن‌هایی نمی‌دهد. فلسطینیانی که کودکان پیش دبستانی‌شان هم با چشم‌انداز مبارزه و مرگ بزرگ می‌شوند و سرزمین را به قیمت تحمل شدیدترین رنج‌ها ترک نمی‌کنند شکست را نپذیرفته‌اند، حتی اگر کسانی در قالب دلسوزی توصیه‌اش کنند. بنابراین، کل منظومه زیباشناسی شکست در مقابل چیزی که فلسطین با آن روبه‌روست با تلنگری فرومی ریزد. آن‌ها به دنبال کردن گیر شکست نیستند هر چند که شاعران تمایل درونی به گردن گرفتنش داشته باشند. ناظر منفعلی که می‌خواهد با افکندن احساس شکست درونی بر رخداد بر بی‌عملی و آرمان باختگی‌اش روکشی شاعرانه بکشد تولیدکننده هنر مقاومت نیست. اگر آن‌ها که درگیر مبارزه‌اند شکست را نپذیرفته‌اند، من ناظر بیرونی حق ندارم شکست را به نام آن‌ها گردن بگیرم. مبارزه فلسطین پیروز نشده، اما شکست هم نخورده است. ادامه دارد. محتوایی که به زنده بودن و ادامه‌دار بودن این مبارزه اشاره نکند، فارغ از نیت خالقش، نه هنر مقاومت، که هنر تسلیم است.

-نجات زندگی از چنگ زمان: زندگی مثل ماهی از دست زمان لیز می‌خورد و ما تا به خود بیاییم آدم‌ها و ماجراهایشان رفته‌اند. نه رسانه می‌تواند محتوای زندگی را از گزند زمان حفظ کند و نه حتی تاریخ. تاریخ کجا می‌تواند تپش درونی زندگی را ضبط کند؟ این کار هنر است. اما در جایی که خون و مبارزه و

مقاومت به امری روزمره تبدیل می‌شود چه؟ در چنین شرایطی آیا زندگی‌ای باقی مانده که هنر بخواهد حفظش کند؟ پاسخ بدون تردید مثبت است. در شدیدترین مبارزه‌ها هم زندگی در جریان است. همین که کودکان به دنیا می‌آیند گواهی بر این موضوع است که زندگی بر مبارزه متوقف نشده است، بلکه بخشی از مبارزه است. البته رسانه‌ها هر قدر هم که سریع و فراگیر باشند در ضبط این زندگی ناتوان‌اند. آن تصویری که از طریق رسانه‌ها منتقل می‌شود به سرعت از زندگی خالی می‌شود. حتی دیدن شدیدترین رنج‌های انسانی و دلخراش‌ترین تصاویر هم عادی و خالی از روح می‌شود. اگر چنین نبود، رسانه می‌توانست جای هنر را در ثبت و انتقال زندگی در حال گذر بگیرد، اما چنین نیست. ما می‌توانیم ویدیو کودکی را ببینیم که در غزه در گوشه‌ای زیر درختان جشن تولد ساده و بی‌امکاناتی می‌گیرد، در حالی که صدای هواپیما یک لحظه قطع نمی‌شود، اما آن زندگی که در آن بی‌نهایت محصور جریان دارد از دسترس چشم ما و حواس پنجگانه مان دور است. بنابراین، نه رسانه و نه حتی هیچ شکلی از بازدید مستقیم نمی‌تواند آن زندگی را بازسازی کند، بلکه فقط هنر از عهده برپا کردن این بی‌نهایت برمی‌آید.^{۱۱}

تا اینجا به نظر می‌رسد نقش مناسب هنر در بازتاب دادن مقاومت پیدا شده است: انتقال روح زندگی انسان در حال مقاومت. اما وقتی تمام زندگی جبهه جنگ است باید خودت درگیر بوده باشی تا بتوانی آن زندگی همراه با مقاومت را بدون تصنع ثبت کنی. در واقع، اگرچه ضبط زندگی درون مقاومت کارکرد ارزشمندی برای هنر انسان‌های درگیر مبارزه است، اما در مقاومت تمام عباری نظیر مقاومت فلسطین ناظران بیرونی و افراد کنار گود صرفاً می‌توانند در انتظار چنین هنری باشند. افراد درگیر هم در وقفه‌های کوتاه آسایش نسبی اساساً فرصت و فراغت چنین کاری را ندارند. روزی که پیروزی به دست آمده باشد و هنرمندان بالقوه مقاومت آن محتوایی را که در حین مبارزه جریان داشته است از طریق هنر به ما برسانند، این وجه از هنر مقاومت را خواهیم دید. آن‌ها باید بمانند و پیروز شوند تا چنین هنری شکوفا شود. از این رو، منطقاً بهترین شکل از این نوع هنر مقاومت در فلسطین آن هنری است که هنوز به وجود نیامده است، چون مبارزه هنوز ادامه دارد. به این ترتیب، چه بسا برای یک فرد بیرون از گود تلاش برای فرستادن یک فشنگ به باریکه غزه از همه نظریه‌های زیباشناختی در شکوفایی و تقویت این معنا از هنر مقاومت فلسطین مؤثرتر باشد.

-بیرونی کردن درون: اگر یک نقش هنر مقاومت را ضبط زندگی در حین مبارزه بدانیم، و اگر توفیق در آن را مشروط به فراغت پس از پیروزی کنیم، سؤالی که باقی می‌ماند این است که با حفره‌ها و گره‌هایی که در حین مبارزه و قبل از به سرانجام رسیدن مبارزه ایجاد می‌شود چگونه می‌توان زندگی کرد؟ فارغ از هر نگاه احساسات‌زده‌ای واقعیت عریان این است که کشتار بی‌وقفه رخ می‌دهد و از دست دادن عزیزان و رنج و زخم و خون و بی‌آیندگی واقعی است و آن‌ها که مقاومت

چنان شدت مند و آمیخته با فاجعه‌هایی چنین بزرگ را حمل کند و زیر بار سنگینی این محتوا فرو نیفتد، یا چنان که پیش‌تر گفتیم به مرثیه‌گوی شکست تبدیل نشود. به همین دلیل گفتن این جمله که بعد از آشوبتس شعرگفتن توحش است برای کسی که فاجعه را لمس کرده باشد می‌تواند حرف موجهی باشد. گویی برای بیان زندگی کسی که چشم در چشم فاجعه ایستاده است. فرم بیانی هنرزیادی تفننی و زیادی تجملاتی و از فاصله است. اما اگر فرم‌های مرسوم هنر موجود نمی‌تواند از عهده برآید، به این معناست که هیچ راهی برای بیان عاطفه‌های درهم‌تنیده هنگام مقاومت علیه فجایع اشغال نیست؟ آیا نمی‌شود هنر بزرگی را تصور کرد که این راه را باز کند؟

-استقرار امر مقدس: نظریه پردازان سنت‌گرای هنر معتقد بودند که هر فرمی تاب ضبط محتوای قدسی را ندارد، به همین

می‌کنند ظرفیت بشری محدودی دارند. نمی‌توان این میل به برون‌ریزی درون را نادیده گرفت و همه چیز را در انتظار پیروزی معلق گذاشت. آیا کاری از هنر برای پرکردن این حفره، برای برطرف کردن این گرفتگی، برمی‌آید؟ آیا هنر می‌تواند این عاطفه‌های درهم‌تنیده تحت فشار را تخلیه کند و آنچه را در درون انباشته شده به نحوی به عرصه بیاورد؟ مگر یکی از نقش‌های هنر این نیست؟^{۱۳} برای پاسخ دادن به این سؤال باید توجه کرد که اگرچه هم مبارزه واقعی است و هم رنج، هم امید و هم ناامیدی، هم مرگ و هم زندگی، اما جمع کردن این‌ها با آن شدتی که مثلاً در حین مقاومتی از جنس مقاومت غزه پس از طوفان الاقصی رخ می‌دهد، در فرم‌های بیانی متعارف هنر، اگر نگوییم مطلقاً ناممکن، دست‌کم بسیار نادر است. به این دلیل که فرم مرسوم از هنر در دسترس نیست که بتواند محتوایی





در جست و جوی آن سوگی که به تسلیم نمی انجامد و آن مرگ ورنجی که به انفعال منجر نمی شود، در جست و جوی هنر زنده ترین شکل مقاومت در روزگار ما، کجا برویم و چه شکلی از هنر را جست و جو کنیم؟

دلیل هنر موسوم به دینی (درواقع هنری که فرم دنیوی و محتوای دینی دارد) را به خاطر دست کم گرفتن محتوای قدسی دین شماتت می کردند. ^{۱۴} پیکر تراشی کلاسیک نهایتاً بتواند آپولون و زئوس و اسکندر و سزار را مجسم کند، اما مجسم کردن امر توحیدی برایش ناممکن است. ^{۱۵} آنچه که می تواند محتوای قدسی را حمل کند سنت است، فرمی که قرن ها قدسیت را بدون خدشه حفظ کرده و انتقال داده است. اما هنر سنتی درباره جنایت، خشونت و جنبه های تاریک بشر و البته مبارزه و مقاومت ساکت است؛ مثل سایه امن و خنکی است که باید از کثیفی و شلوغی جهان مدرن به آن پناه برد. بنابراین، مسئله پابرجا می ماند و کمکی به انتقال روح مبارزه در زیر بارش بی وقفه خون نمی کند. در جست و جوی آن سوگی که به تسلیم نمی انجامد و آن مرگ ورنجی که به انفعال منجر نمی شود، در جست و جوی هنر زنده ترین شکل مقاومت در روزگار ما، کجا برویم و چه شکلی از هنر را جست و جو کنیم؟

می دانیم که نقد مشهور هایدگر بر زیبایی شناختی شدن هنر، که باعث شده هنر به چیزی حاشیه ای و تزئینی فروکاسته شود، با این پیشنهاد همراه است که هنر در زمانه ما به برپا کردن امر مقدس کمک کند و به این ترتیب جایگاه هنر از حاشیه به متن تمدن بیاورد و دیگر نقشی صرفاً تزئینی برای پرکردن اوقات فراغت نداشته باشد. در این پیشنهاد هنر موجود جایش را به هنر بزرگی می دهد که در راه است و وقتی برسد از عهده ایفای چنین نقشی برمی آید. این برای جهان سکولار شده غربی شاید

پیشنهاد بجایی باشد و وظیفه شاعر، یا در معنای عام تر هنرمند، در آن جهان همین باشد که با احیای امر مقدس «اقتدار ارزش ها را به تاریخ بازگرداند». ^{۱۶} اما امر مقدس دست کم در میان فلسطینیان زنده است و هر روز برایش جان و مال و عزیزان دست می دهند. آن خلأیی که هایدگر وظیفه پرکردنش را بر عهده هنر بزرگ آینده می گذارد در جایی مثل فلسطین وجود ندارد. هم امر مقدس حاضر است هم معنا و هم ارزش ها چنان جدی و مقتدرند که آدم ها هر روز برای حفظش تکه تکه می شوند. بنابراین، در اینجا هنر نمی تواند با گذاشتن این قرار که معلوم هم نیست سرموقع به آن برسد در میان آتش و اشغال برای خودش جایگاهی پیدا کند.

- گذشتن از بیان هنری: بلانشو داستان سفر ارفه، اسطوره یونانی، به جهان مردگان را به عنوان تمثیلی برای بیان موقعیت هنرمند به کار برده است. ارفه با موسیقی اش خدای مرگ را فریفته می کند و اجازه می یابد در جست و جوی همسرش به جهان مردگان برود و او را بازگرداند، اما نمی تواند قرارش را با خدایان رعایت کند و شکست خورده و مغموم بازمی گردد. در این تمثیل شکست او محتوم و بخشی از معنای هنرمند بودن است. هنر از این منظر یعنی خواست غلبه بر مرگ و شکست خوردن ناگزیر. ^{۱۷} در جهان دین اما شهید به سرزمین مردگان می رود و سرپلند و مانده برسر عهده بازمی گردد. شهید در جایی که امر مقدس زنده است زنده می ماند و به دیگران زندگی می بخشد. در واقع، با همان منطقی

+

پی نوشت

۱. استاد و منطقی است نسبت به کلیت دستگاه نظری ای که در بزنگاه ها چنین خروجی خجالت آوری دارد محتاط باشیم.

۲. سارتر در فصل اول ادبیات چیست شعرا را به یک بازی تشبیه می کند که هر کس در آن شکست بخورد برنده می شود.

۳. به عنوان مثال ژان پی پرژوزو درباره بودلری می نویسد: «باید از نوعی شکست سخن گفت. نه اینکه آفرینش او تاوان شکست درونی اش باشد، بلکه این شکست درونی حاصل شدت و وحدت خلقتش بود». (نقل و ترجمه از جنون هوشیاری نوشته داریوش شایگان).

۴. افسانه سیزیف از کامورامی توان به عنوان نمونه ای برای این نوع مواجهه روشنفکرانه ادبی ذکر کرد؛ کتابی در ستایش ابزورد و درباره خودکشی فلسفی که درست در سال های اشغال فرانسه نوشته شده است.

۵. در این زمینه به عنوان مثال نگاه کنید به *The CIA & the Frankfurt school's anti-communism* by Gabriel Rokhill.

۶. اشاره این یادداشت به روشنفکرانی است که نسبتاً با آرمان فلسطین همدل اند اما نمی توانند وابستگی به شکست را رها کنند. اما در سال های اخیر در ایران با پدیده عجیب و درعین حال مشمئزکننده روشنفکران طرفدار علنی یا خجالتی اشغالگری صهیونیست ها هم مواجه شده ایم و گاهی خودشان را پشت شعارهای کلی نه به جنگ و محکومیت هردو طرف پنهان می کنند. این گروه به کلی از دایره این بحث خارج اند و باید خاستگاه نظری شان را نه در علاقه به شکست که در وابستگی به نظام پاداش و تنبیه غرب جست و جو کرد.

۷. ژان دونینو در جامعه شناسی هنر، در نقلی از هگل با این مضمون که هنر باید بتواند زیبایی یک روز عادی تعطیل را به تصویر بکشد، یکی از کارکردهای هنر را حفاظت از محتوای زندگی روزمره

۱. وجود پانوشت ها جبر نویسنده متن است. خواننده این امکان را دارد که بدون توجه به حضور مختل کننده آن ها متن را بخواند.

۲. نقل از افلاطون و آدورنو در این یادداشت نه به عنوان بخشی از زمینه نظری آن ها در باب هنر، که به عنوان یک قول مغضوب و محبوب در فضای روشنفکرانه فارسی ذکر شده است، وگرنه دست کم قول افلاطون بدون در نظر گرفتن کارکردی که در متن رساله دارد و همچنین تفسیر معنای شعر در یونان باستان نمی تواند درست فهمیده شود.

۳. مخاطب این نوشته فارسی زبانانی هستند که دغدغه هنر مقاومت فلسطین را دارند و شماتت ها، ابراز امیدواری ها و تردیدها همه با فرض وجود بالفعل این مخاطب معنی دارد. بدیهی است آن شهروند فلسطینی که درگیر مبارزه واقعی است خود بهتری می داند چگونه راوی رخدادها و احساسات زندگی اش باشد.

۴. نماینده اصلی این ایده، که هنر را گریزگاهی از ذات غیرقابل تحمل واقعیت می داند، در تاریخ زیبایی شناسی شوپنهاور است. اما اگر مفهوم را وسیع تر بگیریم، از ارسطو تا نیچه می توان اشاره هایی به این نقش از هنر پیدا کرد. برای مطالعه اولیه درباره این موضوع مراجعه کنید به فصل هشتم زیبایی شناسی و ذهنیت نوشته اندرو بوی.

۵. نقش هوشیار ساز شکل هایی از هنر در تقابل با نقش مسخ کننده رسانه های توده ای صنعت فرهنگ در آرای اهالی مکتب فرانکفورت مورد توجه بوده است. البته اینجا و در این لحظه خاص نمی توان درباره این واقعیت سکوت کرد که هابرماس، به عنوان چهره مهم زنده این مکتب، در جریان نسل کشی اخیر در غزه با مضای بیانیه ای موسوم به «اصول همبستگی» کنار جنتیانکاران



برای هر ناظر بی طرفی قابل مشاهده است. در صحنه عمل هم در نهایت تنها گروه‌های اسلام‌گرا به عنوان کنشگر مؤثر در زمین مبارزه علیه رژیم اشغالگر باقی مانده‌اند.^{۱۹} به همین دلیل است که امروزه می‌توان با روح فلسطین در صدای الله اکبر پس از اصابت و در ویدئوهای میدانی قسام مواجه شد نه در شمایل‌ها و محصولات فکرشده و مصنوع هنری.^{۲۰} در واقع، آنجا که این مبارزه پیروز شود و یا حتی آنجا که شکست بخورد، فرم بیانی هنری می‌تواند کارکرد مناسبی برای انعکاس روح واقعه پیدا کند، اما وقتی مبارزه با این شدت ادامه دارد، بیان هنری نقشی فرعی در حد جلب توجه افکار عمومی و روحیه‌دادن به افراد نه چندان نزدیک به گود خواهد داشت.^{۲۱}

دین در میان خشونت بی‌مهار و بمباران بی‌وقفه اشغالگر هر لحظه حاضر می‌ماند، چون سوگ را به چیزی فعال و نسبت‌دار با تاریخ تبدیل می‌کند، به رنج و مقاومت معنی می‌دهد و در تاریک‌ترین لحظات امید را زنده نگه می‌دارد و از مرگ زندگی می‌سازد. از این جهت، اگر بخواهیم به نمونه‌ای عالی اشاره کنیم که در آن فرم در یگانگی کامل با محتوای زندگی در حین مقاومت آمیخته می‌شود، به ویدئوی کوتاهی از کودکی ساکن غزه برمی‌خوریم که گویی برویانه‌های آخرالزمان نشسته و به جایی که ما، به عنوان مخاطب، نمی‌بینیم نگاه می‌کند و امیدبریده از همه جهان آدم‌هایش و البته نه ناامید چنین می‌خواند: *وَلْتَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ* ▶

که شهادت مرگ را به زندگی تبدیل می‌کند، مانع از آن می‌شود که سوگ به شکست و فاجعه به تسلیم تبدیل شود. در چنین فضایی است که می‌توان در عین ناامیدی از تمام انسان‌ها همچنان امیدوار ماند.

بنابراین، در امتداد جست‌وجوی آن نقشی از هنر که با معنا و روح مبارزه و مقاومت فلسطین سازگار باشد شاید بی‌آنکه خواسته باشیم به این نقطه نظر نزدیک می‌شویم که، دست‌کم در وضعیت فعلی، نه فقط فرم‌های خاصی از هنر که کل فرم‌های این جهانی بیان‌الکن و ناکافی است.^{۱۸} در وانفسایی که تمام داشته‌های مادی یک ملت در حال منفجرشدن است، آنچه مقاومت را معنا دار و در نتیجه ادامه‌دار می‌کند ایمان به مناسباتی فراتر از محاسبات مادی است. البته می‌توانیم لزوم مقاومت را با واقعیت سیاسی و مناسبات مادی در ساحت نظریه نیز توجیه کنیم، اما توجیه عقلانی یک چیز است و تحمل کردن و دوام آوردن چیزی دیگر، و حقیقت این است که غزه، تمام غزه، علی‌رغم همه چیز دوام آورده است بدون آنکه پیام تسلیم ارسال کند. این نیاز به آنتشی در درون دارد و با صرف محاسبه عقلانی ممکن نیست. در چنین موقعیتی دین در نقش یک فرم بیانی مناسب از این محتوای ایمانی پشتیبانی می‌کند و آن آتش را روشن نگه می‌دارد. به این ترتیب، دین برای حفظ و انعکاس روح سرزمین در حین این مبارزه کارکرد واقعی تری نسبت به هنر پیدا می‌کند. این یک نتیجه‌گیری درون‌دینی از منظر یک دین‌دار نیست، بلکه ضرورتی است که بیرون از مناسبات دین‌دارانه

می‌داند. در عمل هم ادبیات مدرن بخشی از توانش را صرف این ایده کرده است. مثال دم‌دستی برای این مفهوم از هنر خانم دلوری ویرجینیا وولف است. اما می‌توان با کمی وسع‌تر گرفتن این مفهوم طیف وسیعی از هنرها را که مصداق این مفهوم از هنر قرار می‌گیرند تشخیص داد.

۱۲. این ایده که تضاد میان آزادی درون با ضرورت بیرون در هنر قابل تجسم است از هگل است که در مقدمه‌ای بر زیباشناسی هم به آن اشاره کرده است.

۱۳. اگرچه که می‌توان رد این ایده را در مفاهیم *pathos* و *catharsis* در بوطیقای ارسطو مشاهده کرد، مهم‌ترین الهام‌بخش این ایده که بعدها در نظریات بیانگرانه هنر صورت‌بندی می‌شود هگل است که در بند سوم مقدمه‌ای بر زیباشناسی می‌نویسد هنر از طرفی آنچه را [بیرون] هست درونی می‌کند و از طرفی آنچه را در درون است به واقعیت درمی‌آورد. اما همان‌طور که گفته شد، صورت‌بندی نهایی این معنی از هنر را جریان‌های زیباشناختی‌ای انجام دادند که کارکرد هنر را به نحوی بیان و بیرون‌ریزی عاطفه می‌دانند؛ از کروچه تا کالینگوود. برای مطالعه اولیه می‌توانید مراجعه کنید به: *Expressivism: The Routledge Companion to Aesthetics*.

۱۴. این ایده که قالب‌های مدرن هنری توان حمل معنویت دینی را ندارند همه اشکال هنر را نفی نمی‌کند بلکه فرم هنر سنتی را مناسب بیان امر قدسی تشخیص می‌دهد. در این زمینه می‌توانید به آرای سنت‌گرایان مشهور نظیر یوکهارت و نصر در باب تفاوت *Religious Art* و *Sacred Art* مراجعه کنید. همچنین باید توجه داشت شاید اصطلاح هنر دینی در فارسی نتواند طنینی مشابه *Religious Art* که پیشینه نسبتاً متمایزی را به ذهن متبادر می‌کند داشته باشد.

۱۵. هگل در مقدمه‌ای بر زیباشناسی با اروپا مرکز‌محوری معروفش این استنکاف از مصورکردن خداوند را نوعی نقص برای هنر مسلمانان (به تعبیر خودش ترکان) می‌داند و معتقد است تثلیث و تجسد اجازه داده که هنر غربی بی‌نیاهت را در متناهی مصور کند.

۱۶. مراجعه کنید به فلسفه هنر هایدگر نوشته جولین یانگ، فصل هنر مدرن.

17. Maurice Blanchot, *The Space of Literature*.

۱۸. موضوع این یادداشت چنان که در آغاز گفته شد جست‌وجوی فرمی به اندازه قامت مقاومت فلسطین است و از آن هرگز نمی‌توان و نباید نفی هنر امروز فلسطین را استنباط کرد، همان‌طور که از ایده پایان هنر نمی‌توان نفی هنر معاصر را نتیجه گرفت.

۱۹. البته گروه‌های کوچک با گرایش‌های غیردینی در صحنه مبارزه فلسطین حاضرند، اما احتمالاً بر هنر ناظر منصفی آشکار است که ابتکار عمل و توان بسیج نیرو و تأثیرگذاری واقعی بر صحنه در دست گروه‌های اسلامگراست.

۲۰. می‌توان اصطلاح هنر را آن قدر وسیع معنا کرد که هر نوع نمایندگی روح سرزمینی را در بر بگیرد و به این ترتیب می‌توان شهدا و مبارزان را هنرمندان واقعی فلسطین نامید. ولی به گمان من نباید اصراری به این کار داشت چرا که وصف هنرمند چیزی به شهدا و اهالی مقاومت فلسطین اضافه نمی‌کند، هر چند که این حسن را داشته باشد که از اصطلاح لگدکوب شده هنر در عصر سیطره سرمایه‌عاده‌حیثیت کند.

۲۱. بدیهی است که این هم نقش مهمی است، اما شاید نه در لحظه‌ای که بمب‌ها در حال فروریختن اند. همچنین این متن متمرکز بر مقاومت فلسطین است که کل موجودیتش یکپارچه مورد انکار قرار گرفته است. وضعیت مقاومت لبنان متفاوت خواهد بود، زیرا حزب الله و مقاومت تنها نیروی اثرگذار نیستند و مخاطب بالقوه‌ای درون واحد سرزمینی وجود دارد که با مقاومت همدل نیست یا میزان همدلی‌اش نوسان می‌کند. در آنجا هنر می‌تواند در جذب و تهییج آن مخاطب بالقوه ایفای نقش کند. احتمالاً همین گزاره را با کمی تسامح می‌توان درباره ایران هم گفت.

راویان قصه‌های رفته از یاد

«فلسطینی‌ها» چه کسانی هستند؟

سوزان سانتاگ در کتاب بیماری به‌مثابه استعاره چگونگی حضور دو بیماری در تاریخ ادبیات جهان و برخورد با آن‌ها را بررسی می‌کند. هرچقدر سرطان اهریمنی است و همواره با وجهی شرورآمیز برای مبتلایش پیوند خورده، سل تاقرن‌ها حاکی از معصومیت بوده است. صورت بی‌روح و بی‌خون فرد مسلول در ادبیات خبر از مرگی رمانتیک و سعادت‌بخش می‌داد، مردنی که آغاز زندگی جاوید در ادبیات می‌شد. نمی‌دانم آیا چنین استعاره‌ای را درباره شهادت در تاریخ ادبیات می‌توان یافت یا نه. اما به موازات تصویر استعاری قهرمان مسلول تصویر دیگری از مرگ در واقعیت دنیای همواره رنجور و زمین جنگ دیده ستایش شده است: جوان غلتیده در خون خود، به سبب حرکتی آگاهانه در دفاع از امری ارزشمند یا مقدس، از عکس معروف و پرچنگال «رابرت کاپا» از جوان جمهوری خواه اسپانیایی در لحظه تیرخوردن و کشته‌شدن تا نقاشی‌هایی که خون از تن رفته سوژه حیات‌بخش و جان‌بخش تصویر بوده است. خون حتی در غیراستعاری‌ترین شکل ممکن به کار هنرمند می‌آمد؛ رنگ داشت، خط مرزی ظالم و مظلوم را به سادگی ترسیم می‌کرد و درعین حال که می‌توانست معصومیتی به سوژه ببخشد از سوژه‌ای دیگر سلب انسانیت می‌کرد.

فزونی جنگ و تصاویر کشتگان آن تصویر قهرمان مسلول ادبیات کلاسیک را مخدوش کرد. قهرمان‌هایی جدید خلق شدند، از پروتاگونیست‌هایی که در خون خود غلتیدند تا ضدقهرمان‌هایی که با خون دیگران اعتبار یافتند. اما در بلبشوی همین تصاویر چند خط ساده و سیاه خلاف همه تعریف‌ها و قواعد قهرمان‌سازی در قصه‌ها عمل کرد. حنظله: قهرمانی بی‌صورت، پشت به مخاطب، قهر کرده و همواره ثابت، بدون هیچ حرکت و تلاشی برای رقم‌زدن ماجرابی؛ حنظله از بدو تولد نمادی شد از آن چه «فلسطینی‌ها» می‌نامیم.



بازگشت حنظله، قهرمان بی‌صورت

حنظله در سال ۱۹۶۹ از گوشه‌های نقاشی «ناجی علی» در روزنامه کویته «السیاسة» جان گرفت. شاید اگر مرگ تراژیک، ترور و ریخته‌شدن خون ناجی علی به دست



ساجده ابراهیمی

دبیر پرونده | پژوهشگر مطالعات تطبیقی ادیان

اسرائیل نبود، پسر کوچک بی رنگ و زنده پوش تا سال ها بعد با همان قامت در نقاشی ها و نمادهای فلسطین دوام نمی آورد. خون نقاش به بقا و ماندگاری حنظله کمک کرد و او در سایه پرچم فلسطین، اگرچه دور از وطن، با جوهری از اشک ها و خون های هزاران فلسطینی رانده شده و گشته شده قد کشید. ۷ تشرین ۲۰۲۳ آن پسرک تنها و زنده پوش و سرگردان در قامتی متفاوت ظاهر شد. او حالا قدرت بازو و رزم و سلاح دارد، گویی سال های طولانی خود را برای این روزها آماده کرده است. ناجی علی با خلق حنظله نمادی از فلسطین و فلسطینی به وجود آورد، حنظله ای که «چاق نیست، شاد نیست، آرام نیست و هرگز شبیه کودکان نازپرورده نیست. پابرهنته است، مانند تمام کودکان مهاجر به اردوگاه هاست» تا سال ها تصویر ثابتی بود از «فلسطینی ها»، مردمانی که جهان به دیدن آن ها جز در گوشه ای از تصویر عادت ندارد. اما حنظله ای که در همه این سال ها نظاره گر ظلم و اشغال بوده است حالا به حرکت درآمده. آن چنان که هرگز بزرگ شده ای به کودکی بازمی گردد، فلسطین نیز دیگر به پیش از ۷ تشرین باز نخواهد گشت. حتی اگر خون حنظله نیز ریخته شود و تمام فلسطین به تصرف چکمه پوش های صهیونیست درآید، حنظله های دیگر باقی خواهند ماند و راه او را ادامه خواهند داد. حنظله هنوز پشت به دوربین است، اما عزم رزم او رؤیای برگشت او را نشان می دهد، مانند تمام فلسطینی ها، اگرچه بدون خالقش، بدون پدران و مادران و نسل هایی که از آنجا رانده شدند.

مهاجران ابدی

«بازگشت» کلیدواژه مکالمه ها و گفت و گوهای «فلسطینی ها» است. در کمتر کلامی از جوانان و نوجوانان و آن ها که هرگز سرزمین فلسطین را ندیده اند می شنویم که به فلسطین «می رویم»؛ آن ها می گویند به فلسطین «برمی گردیم»، حرکتی که در دل خود قصه های زیاد دیگری دارد و این قصه ها بدون «فلسطینی ها»، راویان و صاحبان آن ها، هرگز پیش نخواهند رفت. اما وقتی از «فلسطینی ها» حرف

می زنیم منظورمان چه کسانی هستند؟ «فلسطینی ها» یعنی که؟

ما سال هاست از فلسطینی ها کلان تصویری ساخته ایم، تصویری بدون جزئیات، محو و پراز ابهام و تنها با یک نقطه فوکوس بر «قدس»، تصویری چون حنظله، پشت به دوربین و مهاجران ابدی، همواره در حال تبعید و خانه به دوش. اما در روزهایی که از ۷ اکتبر به بعد گذشت، در شبکه های اجتماعی از «فلسطینی ها» ای ساکن غزه داستان هایی خواندیم، از کسانی که خواستند عددی میان هزاران شهید نباشند و جهان قصه آن ها را بدانند. می گویند برای ماندگاری باید قصه گفت، پر جزئیات و با تکیه بر شخصیت. «فلسطینی ها» خواستند قصه خودشان را بگویند، شاید جهان از ریختن خون آن همه قهرمان در نقطه ای متراکم شرمگین شود؛ اگر چه نشد.

+

نشسته بر شالوده های حرمان و تبعید

ادوارد سعید در کتاب فراتر از واپسین آسمان قصه گوی آن هاست: «فلسطینی ها».

نویسنده فلسطینی رانده شده از سرزمین محل تولدش، چونان آخرین بازمانده از نسلی که تصرف ذره به ذره وطن خویش را دیده است، با رجوع به قصه های بومی ها و تکیه بر احساس ها، آرزوها، آرمان ها و حرمان های مشترک جمعی می کوشد چیزی درباره فلسطین بگوید که کمتر کسی متوجه آن است. کمتر کسی درصد است از «فلسطینی ها» نام و نشانی بجوید و «فلسطین» را مجموعه ای از هویت های فردی سرکوب شده ببیند. فراتر از واپسین آسمان، بیش از آنکه تلاشی علمی یا تحلیلی سیاسی درباره فلسطین باشد، کاوشی است در زندگی «فلسطینی ها»، «فلسطینی ها» بی که نام ندارند، صورت ندارند، نشان و آدرس ندارند و در جهان پراکنده اند. سعید آن چه را که سال ها در پروژه مطالعاتی اش -شرق شناسی- دنبال کرده بر فلسطین می تاباند و به مدد مطالعات استعماری آن چه را که بر ساکنان فلسطین گذشته است بازخوانی می کند. بهانه کتاب عکس های «ژان مور»^۱ -عکاس مستند سوئیس- از فلسطین اشغالی و اردوگاه های آوارگان است، تصویرهایی معمولی از زندگی

روزمره و زیست در سایه دشمن و همسایگی با او. سعید تفسیری خلاف آمد عادت ضمیمه این عکس ها کرده است. کتاب در چهار فصل دولت ها، داخل، پیدایش، گذشته و آینده و دو مقاله دیگر نوشته شده و در سال ۱۹۹۹ منتشر شده است. مقدمه طولانی سعید بر آن کتاب هدف همه آن چه را که پیش روست خلاصه کرده است: «ارائه هویت فلسطینی ها به عنوان یک گروه انسانی که زندگی شان بسی پیچیده تر و متفاوت تر از تبلیغات سرسام آور است». او با پیش کشیدن تجربه شخصی خود و اطرافایش، با مرور دیدارهایی که از فلسطین داشته است و با نگاه درون فرهنگی به زبان و عناصر هویت بخش یک فلسطینی، تلاش دارد تا چند موضوع را برجسته کند: اول اینکه «فلسطینی ها» در سراسر جهان همواره به عنوان موجودیتی عجیب، ناشناخته، کشف نشده و غیر قابل فهم شناسانده شده اند. فلسطین همواره بستر حاصلخیز تروریسم شناخته شده و این تصویر کلان در نهایت به نفی هویت فردی آن ها منجر شده است. دوم اینکه رانده شدن و پراکنده شدن یک ملت، عدم وحدت مکان زندگی، «برجاماندن» برخی و ترک وطن کردن برخی دیگر از یک سو و سختی انتقال هویت ملی به نسل جدید از سوی دیگر دشواری هایی برای خود آن ها در توافق بر سر هویت جمعی شان رقم زده است. سومین برجسته سازی سعید تلاش ذره ذره و مستمر دشمن و خشونت مداوم او برای غصب همه عناصر فرهنگی، بومی، منطقه ای و ملی فلسطین است، دشمنی که البته منحصر به «صهیونیست ها» نیست و آمریکا و حتی کشورهای عرب همسایه نیز می توانند جزئی از آن باشند. با این رویکرد فصل های جداگانه کتاب تمایز چندانی ندارند و همگی روی یک خط در حرکت اند که می توان به دسته بندی چهارگانه ای رسید:

۱. آیا هویتی به اسم فلسطینی وجود دارد؟ آن چه همه از ساکنان یا آوارگان فلسطینی می دانند خلاصه شده در چند حرف و تصویر است، کلان روایتی که می گوید «فلسطینی ها» چگونه هستند یا نیستند، روایت هایی که از ترس و بزدلی آن ها یا تنبیل و تروریست بودنشان تا مقاومت و دفاعشان تنوع و گستردگی دارند.

«فلسطینی دیگر وجود خارجی ندارد. فلسطینی‌ها که هستند؟ ساکنان یهودیه و سامریه، غیریهودیان، تروریست‌ها. مسئله آفرین‌ها. مردم بی‌سامان. پناهندگان. نام‌هایی بر یک برگه‌ی شناسایی. افرادی که در سخنرانی‌ها ستایش می‌شوند اما در عمل به‌عنوان مزاحم و به‌عنوان هستی‌های شکسته و فاقد کلیت با آن‌ها برخورد می‌شود»^۲.

سعید براین باور است که این روایت‌های بی‌شمار و غیردقیق امکان تنوع زیستی و هویتی را از آن‌ها سلب کرده است. بنابراین می‌کوشد این تصویر بی‌هویت و بی‌نام‌ونشان فلسطینی‌ها را بشکند، درحالی‌که فلسطینی‌ها همچون دیگر مردمان به کارها، علاقه‌مندی‌ها و تعاملات روزانه خود مشغول‌اند، بچه تربیت می‌کنند، خانه می‌سازند، درس می‌خوانند و از هیچ شائی از زندگی غفلت ندارند. چنین روایت‌هایی از آن‌ها رسمیت نمی‌یابد و تبلیغ و ترویج نمی‌شود، بلکه تنها یک تصویر از طریق رسانه‌ها به جهان مخابره می‌شود و آن چه سبب پاره‌پاره شدن فلسطین شده است در درجه اول نه اظهار ضعف و عدم مقاومت ساکنان آن، بلکه روشی استعماری است که داستان را نه از ابتدا، بلکه از میانه نقل کرده و زمینه تصرف را فراهم کرده است: «به‌عنوان گروهی قانون شکن معمولاً آنقدر سانسور می‌شویم که کلامان قطع می‌شود، که به نظر می‌رسد نمی‌توانیم جز پیامی که گاهی از خود به جهان خارج بفرستیم. در طول تاریخ ما را مردمی دورریختنی دیده‌اند، مردمی فرمانبردار یا نژادپرست‌تر در امپریالیسم کلاسیک. براساس همین اصل که فلسطینی‌ها ملتی همگن و به‌هم‌پیوسته نیستند، ما را به این‌جا و آن‌جا منتقل کردند و سرزمینمان را از ما گرفتند»^۳.

۲. نقش مکان در ساخت هویت

«فلسطینی‌ها» به‌عنوان مردمانی که ثبات جغرافیایی و تداوم سرزمینی از زندگی آن‌ها محو شده است چگونه می‌توانند وطن، خاک و مکانی را به‌عنوان عنصری از هویت خود تعریف کنند؟ «چگونه یک پدر فلسطینی می‌تواند به دختر و پسر خود بگوید که لبنان، مصر، سوریه، اردن یا نیویورک جایی است که مادر آن‌جا زندگی می‌کنیم، اما زادگاه و میهنمان نیست؟ چگونه یک مادر می‌تواند خاطرات شخصی

خود را در فلسطین برای فرزندانش بازگوید در شرایطی که آن واقعیت‌ها، آن مکان‌ها، حتی آن اسم‌ها دیگر حق زیست ندارند؟^۴ فلسطینی‌ها به‌رغم سال‌ها تبعید و دوری چنان با مکان خود پیوند خورده‌اند که خواه‌ناخواه باور جمعی نیز امکان هویت یافتن خارج از سرزمین را از آن‌ها سلب کرده است. در فقدان جغرافیا تاریخ پیش نمی‌رود و در چنین شرایطی که روایت تاریخ ممنوع است، و داستان‌های مربوط به منشأ سرزمین و ملیت آن‌ها مخفی است، در تبعید و آوارگی چگونه می‌توان هویتی را حول یک مکان حفظ کرد؟ چگونه یک فلسطینی می‌تواند در جایی که به او تعلق ندارد برای جایگاهی رسمی تلاش کند و به حفظ آن امیدوار باشد؟ یک فلسطینی همواره باید مدرک شناسایی ارائه دهد. او در وطن خود برای تردد نیازمند برگه عبور است. در کشور دیگر، به‌عنوان مهاجر یا تبعیدی یا ساکن اردوگاه، همه هویتش و تنها دلیل برای اثبات وجودش به یک برگه گره خورده است. در چنین شرایطی او چگونه می‌تواند اهمیت وطن را به فرزند خود نشان دهد؟

سعید از اصطلاحی یاد می‌کند که میان فلسطینی‌ها رواج دارد: «داخل». منظور از داخلی‌ها کسانی هستند که در فلسطین مانده‌اند و آن‌جا را ترک نکرده‌اند. کسانی که با وجود «برجاماندن» و زندگی زیر فشار و لوله‌ی تفنگ حرکتی دارند و به‌عنوان «سازش‌ناپذیر و مقاوم» به آن‌ها نگریسته می‌شود. همین جا هویتی دوگانه میان ساکنان فلسطین و رانده‌شدگان از آن شکل می‌گیرد. آیا آن‌ها که ترک وطن کرده‌اند هنوز فلسطینی هستند؟ آیا فلسطینی بودن با حضور در زمین گره خورده است؟ سعید چند تجربه از برخورد با کسانی چون خودش، که تبعید شده یا مهاجرت کرده‌اند، نقل می‌کند، تجربه‌هایی که با احساس شرم از عدم مقاومت آمیخته‌اند و تجربه کسانی که از رجعت دوباره به وطن خویش ناامیدند. گویی فقط آن‌ها که مانده‌اند با بندبند وجودشان و لحظه‌به‌لحظه زندگی‌شان گره خوردن هویت فلسطینی به مکان را نشان می‌دهند: «واحد‌های مسکونی ساحل غربی رود اردن در آدمی احساس خاصی به وجود می‌آورد. از نظر قوه دیداری این ساختمان‌ها چنان زنده‌اند که

شنیده‌ام حتی مایه حیرت خود اسرائیلی‌ها نیز می‌شوند. دیدن این ساختمان‌ها نه تنها لشکری از جنگجویان بی‌توجه و خشن، بلکه سرطانی پیش‌رونده را به ذهن آدمی متبادر می‌کند»^۵.

درک اهالی فلسطین از مکان مخدوش شده است. فلسطین برای آن‌ها دولت نیست، کشور نیست، حتی ملت نیست، بلکه سرزمین کوچک و بسیار متراکمی است که آن‌ها را از آن به بیرون پرتاب کرده‌اند و بازیابی هویت فلسطینی تنها کوششی است برای آنکه بر روی نقشه جایی بیابند.

۳. فلسطین از درون: در غیاب زمین هویت جمعی چگونه شکل می‌گیرد؟

سعید از ماجرای نامه‌ای می‌گوید که یک فلسطینی ساکن اورشلیم نوشته و از استاد دانشگاهی که او را می‌شناخته خواسته که نامه را به ادوارد سعید برساند. نامه‌ای که به زبانی ظاهراً سری و با سفارش‌های فراوان به سعید رسیده است تنها حاوی جملاتی است مانند اینکه «نویسنده آن در فن کاراته مهارت کامل دارد». سعید این نامه ظاهراً خنده‌دار یا بی‌ارزش را در نسبت با زبان و فرهنگ فلسطین تحلیل می‌کند: ملتی که همواره در معرض روایت‌های ضعف بوده‌اند برای تعریف خود نیاز به عاملی دارند که آن‌ها را با قدرت پیوند دهد. در سایه روایت ضعف و در اثر تداوم زندگی در جنگ و با دشمن است که هر چیزی که هر فلسطینی می‌آموزد اثری از مبارزه دارد. اما روی دیگر این نامه به زبان رمزی و فرهنگ نانوشت‌های جاری میان فلسطینی‌ها پرانگنده است. هیچ‌گاه نمی‌توان آن را آشکارا برای دیگران یا حتی خودشان ترسیم کرد. دنیای رمزوراز هستی‌های خصوصی و شخصی. این دنیای پرمزوراز سبب شده که ما به ناچار دست به آفرینش شگردی بزنیم که از ورای واژگان معمولی با یکدیگر سخن بگوییم و اندیشه و احساساتمان را سرپیسته و، به گمان من، به حدی رمزآمیز بیان کنیم که گاهی حتی خودمان را نیز گیج و مبهور می‌کند»^۶.

فقدان نقطه تاریخی و تصویر مشترک برای فلسطینی‌ها، نظیر مهاجرت دسته‌جمعی یا کشتار جمعی یهودی‌ها، امکان عزیمت جمعی را از آن‌ها سلب کرده است. انگار که تنها با تکیه بر



«چگونه یک پدر فلسطینی می‌تواند به دختر و پسر خود بگوید که لبنان، مصر، سوریه، اردن یا نیویورک جایی است که مادر آن‌جا زندگی می‌کنیم، اما زادگاه و میهنمان نیست؟ چگونه یک مادر می‌تواند خاطرات شخصی خود را در فلسطین برای فرزندانش بازگوید در شرایطی که آن واقعیت‌ها، حتی آن مکان‌ها، اسم‌ها دیگر حق زیست ندارند؟»

بی همتای نظامی و سیاسی شان بر ما حکم می راند، ما در حاشیه قرار داریم. ما تصویری هستیم محو که ناپدید نمی شود. هرگونه ادعادر مورد نیستی ما، هر جدیتی برای نابودی فوری ما، هر تلاش تازه برای اثبات اینکه ما هیچ گاه آنجا نبوده ایم، به این سؤال دامن می زند که چرا این همه انرژی صرف چیزی می شود که هیچ گاه در آنجا نبوده است؟^۱

بی قصه، قصه از یادرفته ایم

پیرمردی فلسطینی در حرف هایش کلمه ای به کار برد: «شهید المالیین». می گفت: «فلسطین تنها با خون میلیون ها شهید آزاد خواهد شد». خون آن ها که «داخل» اند و یا آن ها که رؤیای بازگشت دارند. خون «فلسطینی هایی» که هر کدام هویتی از آن خود دارند، اسمی دارند و هرگز نتوانستند زندگی خود را خارج از چهارچوب و مرزهای فلسطین تجسم کنند، خون حظه ها و محمد الدوره ها، خون آن ها که همچون ما رؤیایها و آرزوهایی داشتند، علاقه مندی ها و سرگرمی هایی داشتند، آن ها که خواستند قصه ای داشته باشند تا عدد نباشند، تا در هجوم اخبار موشک ها و جنایت ها گم نشوند. شاید این روزها آن چه از ما برمی آید این است که از «فلسطینی ها» بگویم: از نام آن ها، از هویت آن ها در زندگی روزمره شان و از جزئیاتی که قصه می سازد. شاید تنها کاری که ما می توانیم بکنیم این است که راویان قصه های رفته از یاد باشیم. قصه هایی از تک تک فلسطینی ها، قهرمان هایی که با بیماری سل از دنیا نرفتند، بلکه پیش چشم جهان و رسانه ها کشته و سلاخی شدند و هرگز فرصت این را نیافتند که جایی از تاریخ ادبیات را از آن خود کنند.

آن ها که فرصت و امکان زیست محدودشان به چشم جهان نیامد، اما مرگ تراژیک و ریخته شدن خونشان زیر موشک و خمپاره، در بیمارستان، وقتی مشغول زندگی روزمره بودند، سرمی ز شام، با فرزندشان نترسیدن از صدای موشک را تمرین می کردند، آن چنان تصویری قوی و پررنگ ساخته است که سال های سال ادبیات قصه هایی برای گفتن خواهد داشت. ▶

گذرنامه مادرم را پاره می کند. 'از این به بعد با گذرنامه شوهرت مسافرت می کنی'. مأمور انگلیسی در پاسخ اعتراض ها و پرسش های مادرم می گوید: 'این نفی هویت فردی شما جا را به طور قانونی برای یک نفر مهاجر یهودی دیگر از اروپا باز می کند.'^۲

این داستانی است که دیگر زنان و مردان فلسطینی به نوبت با آن مواجه شدند و تا جایی پیش رفتند که هستی آن ها به عنوان بومی عرب فلسطین نفی شد. اما این همه ماجرا نیست. این تنها زمینه ساز آن است که بخش های بیشتری از سرزمینشان به یغما برده شود. اما سیطره اسرائیل در همه جا ادامه دار است. حتی در زندگی آن ها که نفی هویت را پذیرفته اند بی هیچ دلیل و منطقی مداخله می کند و اجازه نمی دهد که صدایشان حتی به گوش یکدیگر برسد. از فلسطینی ها هیچ سرشماری ای وجود ندارد. هیچ آمار دقیق و رسمی ای از آن ها، طردشدگان و کشته شدگان شان وجود ندارد. هویت آن ها به جزیره های انسانی وحشت زده ای محدود شده که «در محیط خصمانه برتری نظامی با واژه های تکنیکی دیوان سالارانه پاکسازی می شوند».

اما حمله اسرائیل نه تنها با تخریب گذشته و تاریخ فلسطین همراه بوده، بلکه تلاش برای مالکیت برآینده فلسطین نیز روش هایی جدید از استعمار را رو کرده است: از آن خودسازی، آموزش به زبان عبری تاریخ مردم را نادیده می گیرد. نام مکان ها و ماجراها بر حسب تاریخ یهود نوشته می شود. با نسبت دادن لباس دست دوز و سنتی زنان فلسطینی به طبقه متوسط اورشلیم هرگونه سنت و هنر آن ها رانفی می کنند. حتی تغییر نام غذاها و تغییر حروف عبری و شکل نوشتاری آن ها در این برنامه بلندمدت گنجانده شده است: غذاهای فلسطینی جزئی از غذاهای عمده اسرائیلی ها شده اند. در برخی رستوران ها «تبولی» را به عنوان «سالاد کیبوتس» معرفی می کنند. مطبوعات آمریکایی شیوه نگارش عبری و ازگان عربی را پذیرفته اند.

سعید با بررسی همه این برنامه ها، کشتارها و خشونت های مستمر به درستی سؤالی را پیش روی جهان قرار می دهد: برای اسرائیلی ها، که قدرت

هویت فلسطینی نمی توانند تلاطم و درهم ریختگی تاریخشان را سامان دهند و به شخصیت سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و هویت مرکزی واحدی دست یابند. پراکندگی اجباری و مشکلات ناشی از آن هرگز فرصت یا توانایی چندان به آن ها نداده که درباره فرهنگ و جامعه و تاریخ خود به توافق و نظریه ای واحد یا دقیق برسند. هنوز تاریخ کاملی از آن ها به عنوان یک ملت تدوین نشده است و حتی میان خودشان برخی همواره متهم اند به این دلیل که به اندازه کافی در مبارزه جدی نبوده اند، همه توان خود را به کار نگرفته اند، به خوبی بسیج نشده اند یا برای بازگشت سخت کوش نبوده اند. «ما برای خود نقشی حاشیه ای پذیرفته ایم. فلسطینی یعنی آدمی که در حال گذار است. هر خانواده ای که آن سرزمین را با چمدانی در دست یا بقیچه ای حاوی دارایی اش ترک می کند آن را برای پشت سری های گذارد. ما بیش از اندازه متحرک و انطباق پذیریم. این نکته که به جای پایداری، سازماندهی و مبارزه اجازه دادیم با خشونت و زور ما را از سرزمینمان بیرون برانند برای ما چندان اعتباری به جا نمی گذارد».^۳

در حالی که برای دفاع از فلسطینی ها هیچ دادگاهی وجود ندارد، از منظر رسانه ها آن ها جنایتکارند. از قربانیان یک نژادکشی برنامه ریزی شده می خواهند سر به زیر باشند، مقاومت نکنند و با دست شستن از آرزوی ملتی مستقل تن به صلحی دیکته شده بدهند. در شرایطی که حتی هویت جمعی فلسطینی ها در همان زمین های اشغال شده نیز حضوری قوی ندارد و خود را در متن زندگی و تصمیمات دیگران می خوانند، حتی سخن گفتن از یک هویت جمعی فلسطینی نیز بیهوده به نظر می رسد.

۴. اسرائیل چگونه استعمار می کند؟

تداوم خشونت در فلسطین تنها با زور اسلحه و فشارهای بین المللی نیست. سعید از مجموع روش هایی می گوید که اسرائیل از ابتدا سازماندهی کرد و در جهت نفی فرهنگ فلسطینی ها به کار گرفت تا امروز آن ها را به ملتی بی هویت تبدیل کند. «داستان ناراحتی مادرم از این قرار است: پس از اینکه او و پدرم در محضر رسمی دولتی ازدواج کردند، یک مأمور انگلیسی

پی نوشت

1. John Mohr

۲. ص ۵۸

۳. ص ۱۸۷

۴. ص ۵۵

۵. ص ۱۱۲

۶. ص ۹۱

۷. ص ۱۸۷

۸. ص ۱۱۹

۹. ص ۷۷

تصاویری از کشور کلمات

مروری بر زندگی و آثار چند هنرمند فلسطینی



حامد میرزایی

کارشناس انیمیشن و دانشجوی
دکتری هنرهای اسلامی

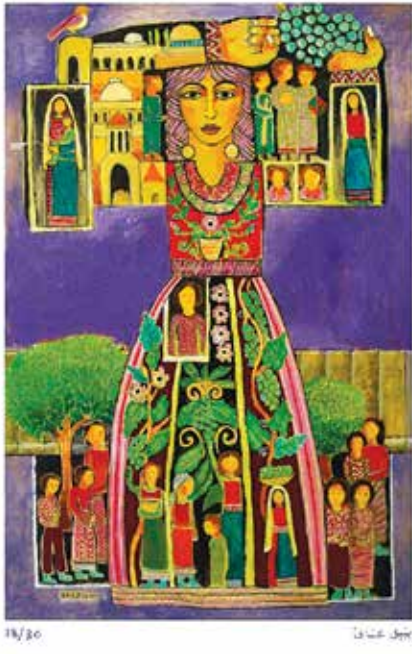
۱. نبیل عنانی

نبیل عنانی، از چهره‌های برجسته جنبش هنر معاصر فلسطین، عمری را صرف کشف ماهیت میهن خود از طریق آثار هنری خاطره‌انگیزش کرده است. تجربیات اولیه عنانی، که در سال ۱۹۴۳ در لطران فلسطین به دنیا آمد، عمیقاً با «نکبت» سال ۱۹۴۸ شکل گرفت، دوره‌ای که با تخریب شهرها و روستاهای فلسطین همراه بود. این پس‌زمینه تاریخی او را به کاوش مضامین هویت و میراث فلسطینی در آثارش سوق داد. استعداد هنری عنانی از طریق آموزش رسمی شکوفا شد. عنانی با تحصیل در رشته هنرهای زیبا در دانشگاه اسکندریه مصر در سال ۱۹۶۹ از آنجا فارغ التحصیل شد و سال ۱۹۸۹ مدرک کارشناسی ارشد خود را در رشته باستان‌شناسی اسلامی در دانشگاه قدس اورشلیم گرفت. او به هنر محلی کمک کرد و انجمن هنری فلسطین را در سال ۱۹۷۵ و مرکز هنری الواسطی را در سال ۱۹۹۳ تأسیس کرد. تعهد او به ترویج هنر فلسطین همچنین منجر به تأسیس اولین آکادمی بین‌المللی هنرهای زیبا در فلسطین شد.

هنر عنانی به عنوان بیانی قدرتمند از هویت جمعی فلسطینی عمل می‌کند که اغلب با سانسور مقامات اسرائیلی روبه‌روست. اثر نمادین او، «شمایل فلسطینی» (۲۰۱۰)، نمادی از قدرت و مقاومت مردم فلسطین است. این نقاشی زنی درشت اندام را با لباس گل‌دوزی شده از رنگ‌های سبز، قرمز و صورتی به تصویر می‌کشد که اورشلیم را بر بازوی خود حمل می‌کند، انگور در دست دارد و روستاییان را در سراسر لباس خود جا داده است.

ویژگی متمایز سبک هنری عنانی استفاده از مواد محلی، از جمله چرم، کاه، رنگ‌های طبیعی و چوب، است. این کار سطوح بافتی را به وجود می‌آورد که به آثار او روح می‌بخشد. مناظر او که هم از حافظه و هم از تخیل الهام گرفته شده است سرزمین آرام فلسطین را به تصویر می‌کشد که از اشغال و شهرک‌سازی به دور است و چشم‌اندازی از امید ارائه می‌دهد. عنانی در آخرین نمایشگاه انفرادی خود به نام «سرزمین و من»، که در گالری کریستین هلیارد لندن در آوریل ۲۰۲۳ برگزار شد، ارتباط عمیق خود با سرزمین مادری‌اش را به نمایش گذاشت. او از طریق تصاویر هندسی

با طوفان الاقصی، منازعه نیروهای مقاومت فلسطین و اشغالگران صهیونیست وارد فاز جدیدی شده است و محال است که شرایط فلسطین به پیش از ۱۷ اکتبر ۲۰۲۳ بازگردد. در این میان، هنر فلسطین هم بازتابنده و هم شکل‌دهنده مبارزات فلسطین بوده و همواره نقش تاریخی خود را برای انقلابی نگاه داشتن وضعیت فلسطین ایفا کرده است. از این روشناخت میراث فرهنگی غنی مردم فلسطین، از جمله هنر و هنرمندان آن‌ها، مهم است. هنرمندان فلسطینی سهم قابل توجهی در دنیای هنر داشته‌اند و مادر این مقاله به بررسی آثار هشت هنرمند فلسطینی و مشارکت آن‌ها در دنیای هنر خواهیم پرداخت. این هنرمندان با وجود چالش‌هایی که با آن روبه‌رو هستند همچنان به خلق آثار قدرتمند و قابل تأمل خود ادامه می‌دهند و با هنر خود مقاومت و خلاقیت روح انسانی و اهمیت بیان فرهنگی در مواقع بحران را به یاد می‌آورند.



شمایل فلسطینی، نبیل عنانی، ۲۰۱۰

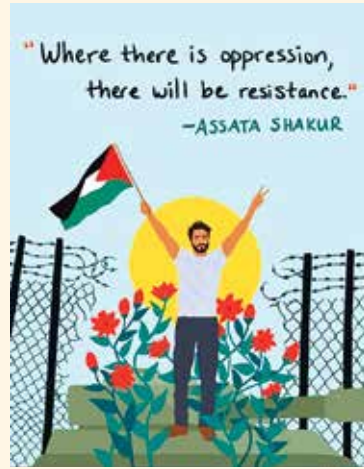
پرچمب و جوش تپه‌های غلطان و درختان بومی زیتون چشم‌انداز خارق‌العاده‌ای از فلسطین ارائه کرد و نقوش فولکلور و رنگ‌های پرچم فلسطین را در هم آمیخت تا بر هویت ملت تأکید کند.

امروز، نبیل عنانی به خلق آثار هنری در کنار همسرش در رام‌الله ادامه می‌دهد. نقاشی‌های او به سراسر جهان سفر کرده‌اند و دیوارهای گالری‌ها را از نیویورک تا توکیو تزئین کرده‌اند و روح پایدار مردم فلسطین و ندای آزادی ملی را به جهانیان یادآوری می‌کنند.

۲. شیرین ضمرة

شیرین ضمرة، هنرمند فلسطینی-آمریکایی، جایگاه خود در دنیای هنر را با خلاقیت‌های عمیق و تأثیرگذار خود به دست آورده که حول موضوعات عدالت اجتماعی متمرکز شده است. هنر او اغلب به عنوان بازتابی تکان‌دهنده از «آنچه واقعاً در جهان اهمیت دارد» توصیف می‌شود و جوهر تجربه انسانی را به تصویر می‌کشد.

مسیر هنری ضمرة در دوره پرتلاطم عرب-آمریکایی‌ها در شیکاگو پس از ۱۱ سپتامبر آغاز شد، جایی که او آرامش و الهام را در میراث فلسطینی خود یافت. آثار ضمرة تحت تأثیر هنرمند نامدار فلسطینی، اسماعیل شموط، قرار دارند و به صدایی برای ستمدیدگان تبدیل شده‌اند تا مبارزات و رؤیاهای آن‌ها را دنبال کنند. یکی از قطعات برجسته او در نمایشگاه «عدالت، تاوان، لغو: برای زندگی سپاهان» در شیکاگو به نمایش گذاشته شد که پرتوهای از احمد آربری بود و به جنبش «جان سیاه‌پوستان مهم است» ادای احترام می‌کرد. او در توضیح آخرین اثر هنری خود در صفحه اینستاگرامش، که یک روز پس از عملیات طوفان الاقصی بارگذاری شده، روایت‌های تحریف‌شده درباره مقاومت فلسطین را بی‌اعتبار می‌داند و از پاسخ مردم فلسطین به دهه‌ها ستمگری



هرچاسم است، مقاومت هم هست، شیرین ضمرة
۱۸ اکتبر ۲۰۲۳

صهیونیست‌ها دفاع می‌کند. او با تأکید بر روحیه مثال‌زدنی مردم غزه، که با وجود ۱۵ سال محاصره همچنان مقاومت می‌کنند، می‌نویسد که آزادی فلسطین حقیقتی انکارناپذیر است. چیزی که ضمرة را متمایز می‌کند مشارکت فعال او در کمپین‌های عدالت اجتماعی است. هنر او دارای نمادگرایی عمیقی است که اغلب از چشمان بسته برای نمایش درون‌نگری استفاده می‌کند و اهمیت خودشناسی را برای ایجاد تغییرات شخصی و اجتماعی یادآور می‌شود.

۳. جمانة امیل عبود

جمانة امیل عبود، هنرمند فلسطینی مقیم اورشلیم، چهره سرشناسی در صحنه هنر معاصر است. فعالیت‌های هنری متنوع او شامل طراحی، آثار ویدئویی، اجرا، ساخت اشیاء و کلمات است که مسیر او را به سمت کاوش در مضامین داستان‌سرایی، آب، حقوق بومی و سرکوب فرهنگی هدایت می‌کند. عبود، بدون تکیه بر تصاویر نوستالژیک، در فولکلور و افسانه‌های فلسطینی جست‌وجوی کند روایتی به دست می‌دهد که مفاهیم اشتیاق، تعلق و جدایی را در بافت فلسطینی نشان می‌دهد.

«خارج از سایه‌های ۳» یک اجرای سمعی و بصری مسحورکننده است که جوهر مکان‌ها را از طریق داستان‌های عامیانه و تاریخ شفاهی فلسطینی آشکار می‌کند. این اثر، با همکاری عیسی فریح، موسیقی، اشعار و نقاشی‌ها را با هم ترکیب می‌کند تا ارتباط عمیق هنرمند را با مکان‌های مهم فلسطین تداعی کند. این اجرا به مکان‌های خالی از سکنه، آداب و رسوم عامیانه و مکان‌های سحرآمیزی پردازد و مضامین حافظه، از دست دادن و انعطاف‌پذیری را برجسته می‌کند. داستان‌سرایی استادانه عبود از مرزها فراتر می‌رود و کاوشی عمیق در میراث و هویت فلسطینی ارائه می‌دهد.

در سال ۲۰۱۸، عبود در بیست و یکمین دوسالانه



خارج از سایه‌های ۳، جمانة امیل عبود، ۲۰۱۸

سیدنی شرکت کرد و مجموعه‌ای از طراحی‌ها و نقاشی‌های درهم‌آمیخته او در کانون توجه قرار گرفت. این آثار هنری که خلقشان در سال ۲۰۰۹ آغاز شده بود شاهدهی بر تحقیق گسترده او در زمینه فولکلور، منظره و فرم انسانی فلسطین است. تحقیقات عبود به نقش قدرتمند افسانه‌های عامیانه، به ویژه برای افرادی که در معرض تضاد و تعارض قرار گرفته‌اند، می‌پردازد. مسیر هنری عبود شامل افتخارات و نمایشگاه‌های متعددی است، از جمله شرکت در دوسالانه هنرمندان جوان اروپا و مدیترانه در رم (۱۹۹۹) و هفتمین دوسالانه بین‌المللی شارجه در امارات متحده عربی (۲۰۰۵).

۴. ملاک مطر

ملاک مطر، هنرمند فلسطینی اهل غزه، به عنوان صدایی قدرتمند در دنیای هنر ظاهر شده و آثار او عمیقاً تحت تأثیر محیط پرتلاطم سرزمینش قرار گرفته است. ملاک، که در میان حملات اسرائیل بزرگ شد و شاهد تخریب محله خود در ۱۴ سالگی در طی بمباران غزه در سال ۲۰۱۴ بود، راه مبارزه را در هنر یافت. نقاشی‌های او که با چهره‌های بی‌انگه، فیگورها و فرم‌های انتزاعی مشخص می‌شود شاهدهی تکان‌دهنده از مبارزات زنان در فلسطین معاصر است.

ملاک با احساس نیاز عمیق به انتقال احساساتش مسیر هنری خود را در نوجوانی آغاز کرد و ترس و وحشت خود را به آثارش انتقال داد. آثار هنری او صمیمی و چندلایه‌اند و مقاومت و قدرت زنان فلسطینی را در میان ناامیامت به تصویر می‌کشند. ملاک با نمایش آثارش در هشتاد کشور جهان شهرت بین‌المللی پیدا کرده است.

او در تابلو چهره‌نگاری تلخ خود رزان النجار، پرستار جوان و شجاع فلسطینی، را تصویری می‌کند که نمادی از مقاومت تزلزل‌ناپذیر مردمش است. اثر ملاک نشان دهنده فداکاری رزان برای کمک به دیگران علی‌رغم تهدیدهای مداوم است. مرگ غم‌انگیز رزان به دست یک تک‌تیرانداز اسرائیلی به یادبود قدرتمندی از مبارزات فلسطینی‌ها تبدیل می‌شود. ملاک که عمیقاً تحت تأثیر داستان

رزان قرار گرفته است درد او را به هنر خود منتقل می‌کند و تضمین می‌کند که میراث رزان و مبارزه فلسطینی‌ها در آثار او جاودانه شود. ملاک در سال



پرتو رزان النجار، ملاک مطر، ۲۰۱۸

۲۰۲۲ نمایشگاه‌ها و تور - گفت و گو های قابل توجهی را در ایتالیا آغاز کرد، جایی که آثار خود را در مکان‌های معتبری مانند موزه شهر ریمینی و خانه بین‌المللی زنان در

رم به نمایش گذاشت. سخنرانی تأمل‌برانگیز او در مورد هنر و عدالت اجتماعی، در مؤسسات مشهوری مانند مدرسه هنر نیل و دانشگاه ایالتی کارولینای جنوبی در آمریکا و همچنین دانشگاه پونتیفیکال بولیواریان در کلمبیا، تلافی هنر و کنشگری را در عمل نشان داد. تابلوهایی او در نمایشگاه «هنر تحت محاصره» در ساختمان ریبورن واشینگتن دی سی و در کنار دیگر هنرمندان غزه به نمایش درآمد. آثار او همچنین در نشریاتی مانند جی کیو میدل ایست و تی آر تی ورلد به نمایش گذاشته شده و پیام او را به مخاطبان گسترده‌تری رسانده است. نقاشی‌های ملاک مورد تحسین مجموعه‌داران سراسر جهان، هم در کشورهای عرب و هم در نیمکره غربی، قرار گرفته است که بر طنین جهانی هنر او تأکید دارد.

۵. املی جاسر

املی جاسر به عنوان صدایی قدرتمند در هنر معاصر ظاهر می‌شود و از هنر خود برای روشن کردن لایه‌های پیچیدهٔ هویت، آزادی و تاریخ خاموش فلسطین استفاده می‌کند. جاسر با آثار نوآورانه و سیاسی خود مرزها را به چالش می‌کشد و خطوط بین هنر و واقعیت را محو می‌کند. یکی از برجسته‌ترین آثار او، «از کجا آمده‌ایم»، کاوشی تکان دهنده در مبارزات فلسطینی و به ویژه مضمون «از دست دادن میهن» است. او از هنر خود برای تحقق بخشیدن به خواسته‌های فلسطینی‌هایی استفاده کرد که امکانی برای عبور آزادانه از مرزهای اسرائیل و کرانهٔ باختری را نداشتند.

هنر جاسر عمیقاً به پیچیدگی‌های زندگی فلسطینی‌ها می‌پردازد و یادآور احساسات شاعر مشهور فلسطین، محمود درویش، است، کسی که فلسطین را «کشور کلمات» می‌دانست. اما کار جاسر هرگز بدون جنجال نبوده است. آثار سیاسی تحریک‌آمیز او انتقادهایی را برانگیخته است، به ویژه از سوی کسانی که هنر او را کیف‌خواستنی علیه اسرائیل می‌دانند. علی‌رغم این جنجال‌ها، جاسر به دلیل مهارت هنری خود شناخته شده است. در سال ۲۰۰۷، او جایزهٔ شیر طلایی دوسالانهٔ و نیز را برای چیدمان «مادهٔ خام برای یک

فیلم» دریافت کرد. این چیدمان حول محور زندگی نویسندهٔ فلسطینی، وائل زعیتر، بود که به طرز غم‌انگیزی به سال ۱۹۷۲ در رم ایتالیا توسط عوامل موساد ترور شد.

«یادبود ۴۱۸ روستای فلسطین که در سال ۱۹۴۸ توسط اسرائیل ویران، خالی از سکنه و اشغال شدند» (۲۰۰۱) اثر هنری تکان دهنده‌ای است که از یک پروژهٔ اجتماعی در نیویورک متولد شده است. جاسر در استودیو خود چادری برای پناهجویان برپا کرد و نام ۴۱۸ روستای فلسطینی از دست‌رفته را با کمک بیش از ۱۴۰ شرکت‌کننده بر روی آن چاپ کرد. این پروژه داستان‌های مشترک و خاطرهٔ جمعی را پاس می‌دارد و وحدت را تقویت می‌کند. کار جاسر همراه با سیاههٔ ثبت شده بر آن خاطرهٔ این روستاها را حفظ می‌کند.

تعهد جاسر به سرزمین مادری اش فراتر از این تلاش‌های هنری-از طریق هم‌بنیان‌گذاری مرکز «دار یوسف نصری جاسر برای هنر و پژوهش» در بیت‌لحم اثبات می‌شود. علی‌رغم مواجهه با نامالیسات، از جمله آسیبی که نیروهای اسرائیلی رسال ۲۰۲۱ به این مرکز وارد کردند، جاسر همچنان دلسرد نشده و از هنر خود برای تقویت مبارزات فلسطینی‌ها برای به رسمیت شناخته شدن و آزادی استفاده می‌کند.

۶. خالد حورانی

خالد حورانی هنرمند، نمایشگاه‌گردان و نویسندهٔ فلسطینی است که به دلیل مشارکت هایش در توسعهٔ هنر معاصر فلسطین شناخته شده است. فعالیت هنری او شامل نقاشی، مجسمه‌سازی، نویسندگی و هنر مفهومی است. آثار او اغلب واکنشی هستند به جنبه‌های سورئال و کمیک زندگی روزمره در فلسطین اشغالی. او همچنین به خاطر احیای سنت‌های دیرینهٔ گل‌دوزی در نقاشی‌ها و چاپ‌هایی که شامل الگوهای نمادین است شهرت دارد. حورانی چندین نمایشگاه را در فلسطین و خارج از کشور سرپرستی و سازماندهی کرده است. او مبتکر پروژهٔ پیکاسودر فلسطین در سال ۲۰۱۱ بود که هدف آن اتصال جهان هنر مدرن و معاصر با واقعیت‌های بی‌ثبات فلسطین بود.

این پروژه با همکاری آکادمی بین‌المللی هنر فلسطین و موزهٔ وان‌آبه در آیندهوون هلند برپا شد. در این پروژه یکی از نقاشی‌های پابلو پیکاسو با عنوان «نیم‌تنهٔ زن» (۱۹۴۳) به رام‌الله انتقال یافت و به مدت سه هفته به نمایش گذاشته شد. این پروژه بیش از دو سال در حال انجام بود و شامل تحقیقات و مذاکرات گسترده در زمینه‌های حقوقی، هنری و اداری می‌شد. حورانی روند انتقال

این اثر به کرانهٔ باختری و همچنین تأثیر کلی پروژه را در فیلمی که با همکاری رشید مشهراوی ساخت، مستند کرد. این پروژه سوآلاتی را در مورد به رسمیت شناختن فلسطین به عنوان یک کشور مستقل مطرح کرد و مکانیزم اشغال مداوم اسرائیل را آشکار ساخت. این پروژه موفقیت‌آمیز بود و بسیاری از هنرمندان جوان فلسطینی را برانگیخت تا به هنر معاصر روی آورند. آثار هنری خالد حورانی متنوع است و شامل نقاشی، چاپ، مجسمه و چیدمان است. آثار او اغلب منعکس‌کنندهٔ محدودیت‌های اجتماعی و سیاسی تحمیل شده بر جامعهٔ فلسطین است. نقاشی‌های او نقش ویژه‌ای در گستردهٔ وسیع آثار هنری او بازی می‌کنند. تولید آثار چندرسانه‌ای ماهیت جمعی دارند و حورانی از مهارت‌های صنعتگران بهره می‌برد یا با گروه‌های ویژهٔ هنرمندان، موزه‌داران و شهروندان محلی کار می‌کند. آثار او بخشی از مجموعه‌های موزه وان‌آبه (آیندهوون، هلند)، بنیاد هنری بارجیل (شارجه، امارات)، موزهٔ گوگنهایم (ابوظبی، امارات)، دارة الفنون (عمان، اردن)، بنیاد هنر دلبول (بیروت، لبنان)، موزهٔ دانشگاه بیرزیت (بیرزیت، فلسطین)، موزهٔ هنر موری (توکیو، ژاپن) و موزهٔ فلسطین (بیرزیت، فلسطین) است.



پروژهٔ پیکاسودر فلسطین، خالد حورانی، ۲۰۱۱



یادبود ۴۱۸ روستای فلسطین که در سال ۱۹۴۸ توسط اسرائیل ویران، خالی از سکنه و اشغال شدند، املی جاسر، ۲۰۰۱



اورشلیم، هبة زقوت، ۲۰۲۳

۸. هبة زقوت

هبة زقوت، هنرمند فلسطینی، در سال ۱۹۸۴ در اردوگاه پناهندگان البریج در غزه متولد شد. او به خاطر نقاشی‌های پر جنب و جوش و پیچیده‌اش که زندگی روزمره، معماری و طبیعت فلسطین را در بر می‌گرفت شهرت داشت و به عنوان دادخواستی بصری برای حفظ هویت فلسطینی عمل می‌کرد. آثار هنری زقوت شبکه‌ای از زندگی، تاریخ و مقاومت فلسطینی‌ها بود که علاقه‌مندان به هنر را در سراسر جهان به آرمان فلسطین پیوند می‌داد و داستان‌هایی از استقامت در برابر ناملایمات را روایت می‌کرد.

زقوت در سال ۲۰۰۳ از کالج آموزشی غزه با دیپلم طراحی گرافیک فارغ التحصیل شد و پس از آن مدرکش را در سال ۲۰۰۷ از دانشگاه الاقصی غزه در رشته هنرهای زیبا گرفت. او به عنوان معلم مدرسه دولتی کار می‌کرد و دانش و اشتیاق خود به هنر را با دانش آموزان به اشتراک می‌گذاشت. او در بسیاری از نمایشگاه‌های داخلی و خارجی شرکت کرد و در سال ۲۰۲۱ یک نمایشگاه انفرادی با عنوان «فرزندان من در قرنطینه» برگزار کرد. نقاشی‌های او مملو از خانه‌ها، مناره‌ها، گنبد‌ها و کلیساهای فلسطینی بود تا بر هویت موجودیت فلسطینی تأکید کند.

زقوت از هنر به عنوان رهایی عاطفی و همچنین برای ثبت میراث فلسطینی خود استفاده کرد. او اغلب تصاویری از شهر قدیمی اورشلیم و مسجد الاقصی می‌کشید که با گنبد طلایی آن قابل شناسایی است و اغلب با آتش بازی یا درختان زیتون برجسته می‌شود. او هنر را پیامی می‌دانست که به دنیای بیرون رسانده می‌شود و احساسات، عواطف و تنش‌های منفی‌ای را که در غزه رخ می‌دهد بیان می‌کند.

هبة زقوت در حمله هوایی اسرائیل به غزه در ۱۳ اکتبر ۲۰۲۳ به شهادت رسید. با وجود این، میراث او از طریق نقاشی‌هایش و فرهنگ تسلیم‌ناپذیری‌ای که به دانش آموزان و پیروان خود در سراسر جهان القا کرد ماندگار است. آثار هنری او همچنان گواهی است بر پایداری مردم فلسطین و فرهنگ غنی آن‌ها. ▶



از نهر تایجر، سلیمان منصور، ۲۰۲۱

۷. سلیمان منصور

زیتون را در آغوش می‌گیرد و آگاهی را در مورد وضعیت کنونی فلسطینی‌ها افزایش می‌دهد.

هنر منصور نه تنها نوعی مقاومت، بلکه وسیله‌ای برای حفظ و ترویج هویت فلسطینی است. او اغلب در آثار خود از استعاره‌هایی همچون تصویر درختان پرتقال استفاده می‌کند که نمایانگر سرزمین گمشده در ایام «نکبت» است، و زبانی با لباس‌های گلدوزی شده سنتی که نشان‌دهنده فلسطین انقلابی است.

آثار منصور در نمایشگاه‌های ملی و بین‌المللی، از جمله نمایشگاه افتتاحیه در مؤسسه جهان عرب در پاریس (۱۹۸۷)، نمایشگاه «اشغال و مقاومت» در موزه آدر نیویورک (۱۹۹۰) و دو سالانه شارجه (۱۹۹۵)، به نمایش درآمده است. آثار او همچنین در چندین نمایشگاه گروهی به نمایش درآمده است.

منصور علاوه بر آفرینش آثار هنری وقت خود را به آموزش هنرمندان و دانشجویان جوان اختصاص داده و فرصتی را برای آن‌ها فراهم می‌کند تا توانایی‌های خلاقانه خود را پرورش دهند و از تجربیات زندگی خود بهره‌مند شوند. علی‌رغم چالش‌ها و سختی‌هایی که منصور با آن‌ها روبه‌رو بوده است کارش همچنان الهام‌بخش مردم سراسر جهان و گواهی قدرتمند بر قدرت و انعطاف‌پذیری فرهنگ فلسطین است.

سلیمان منصور، متولد ۱۹۴۷ در بیرزیت، احتمالاً شناخته‌شده‌ترین هنرمند فلسطینی در ایران است. آثار او که از دهه ۱۹۷۰ تا امروز را در بر می‌گیرد منبع الهام و افتخار برای فلسطینیان سراسر جهان است. هنر منصور اغلب زندگی و مقاومت فلسطینی‌ها در برابر اشغالگری اسرائیل را به تصویر می‌کشد و از رنگ و تصاویر برای نمایش فرهنگ و تاریخ فلسطین استفاده می‌کند.

ویژگی آثار منصور عناصر نمادین و فیگوراتیو آن است که واقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی زندگی فلسطینیان تحت اشغال اسرائیل را به تصویر می‌کشد. نقاشی‌های او اغلب بر موضوعات اصلی هویت فلسطینی تمرکز می‌کنند: اورشلیم، زنان فلسطینی و مناظری که اغلب به شکل درختان زیتون، صحنه‌های برداشت محصول و چیدن پرتقال و همچنین روستاهای فلسطینی به تصویر کشیده می‌شوند.

یکی از جدیدترین آثار او، «رهایی»، ورزشکاری را به تصویر می‌کشد که تلاش می‌کند تا دیوار اشغالی را با نیزه‌اش پشت سر بگذارد. این نمادی از عزم تزلزل‌ناپذیر مردم فلسطین در مواجهه با اشغال بی‌امان نظامی است. اثر اخیر دیگری به نام «از نهر تا بحر» زنی را به تصویر می‌کشد که یک درخت ترکیبی پرتقال و

از سپانلو تا قیصر برای فلسطین

پنج برش از فلسطین در شعر فارسی

آیا فلسطین تنها دغدغه جمع مشخصی از شاعران شعر فارسی است؟ آنچه در تبلیغات رسانه‌ای به باور مخاطب عمومی شعر فارسی رسیده این است که مسئله قدس در شعر ما تنها متعلق به قشر خاصی از شاعران آن هم در سال‌های پس از انقلاب است، شاعرانی که حتماً باید سیمای خاصی داشته باشند و در جمع‌های خاصی شعر بخوانند یا شعرشان از دریچه صداوسیما می‌گوش مخاطب برسد. اما اگر چند قدم به عقب برویم و در نمای باز به ادبیات معاصر فارسی نگاه کنیم، خواهیم دید که مسئله فلسطین مسئله عموم وجدان‌های بیدار است. همه هنرمندانی که رگ هوشیار درک و درنگشان صف‌آرایی حق و باطل را در جهان می‌بیند مسئله فلسطین را در شعر خود بازتاب داده‌اند. در این جستار، بر چند شعر برجسته از شاعران جریان‌های مختلف ادبیات معاصر درباره فلسطین گذری خواهیم داشت با این پرسش که شاعران جریان‌های مختلف در شعر خود مسئله فلسطین را از کدام زاویه و با تکیه بر چه عناصری تصویر کرده‌اند.

بین مسلمانان و صهیونیست‌ها آگاه است. در مجموع می‌توان گفت شعر سپانلو از عناصر مختلف اندیشگی و نمادین برخوردار است و به‌عنوان نخستین تجربه توانسته است نمادهای مناسب و قابل توجهی از مسئله فلسطین را وارد شعر کند.

چریک‌های عرب

چریک‌های عرب شعله بلند به شب می‌برند
چریک‌های عرب از شط سیاه، به مهتاب و ماه می‌نگرند
وزیر بدر تمام، در ماه عام
وقتی سحرکناره گرفته است
ورستخیز صلا می‌دهد ز پهنه بحرالامیت
به کهربای مسین گلوله می‌اندیشند
چریک‌های عرب ثروت خموشی مردانه را
یگانه ثروت‌شان را - که یادگار صدور مجاهد است -
به خون و آتش وزندان، به سنگ و خار و باران می‌دهند



لیلا حسین نیا

شاعر و پژوهشگر ادبیات

سپانلو فلسطین را به شعر ایران آورد

شاید اگر از مخاطب عمومی شعر پرسیده شود که نخستین بار مسئله فلسطین و قدس با کدام شاعر به جهان ادبیات فارسی وارد شده است، نام‌هایی چون موسوی گرمارودی، حمید سبزواری یا سید حسن حسینی را برشمردند. اما حقیقت این است که موضوع فلسطین نخستین بار با محمد علی سپانلو در شعر ایران حضور یافت. سپانلو را اغلب به‌عنوان شاعری از جریان روشنفکری می‌شناسیم، اما او با شعر «چریک‌های عرب» که برای نخستین بار در سال ۱۳۴۷ و در کتاب هجوم منتشر شد توانست نگاه مخاطب شعر فارسی را به سمت مسئله فلسطین معطوف کند. عنوان شعر نشانگر نگاه کلی شاعر به مسئله فلسطین است. او جریان فلسطین را در رفتار چریک‌هایی می‌بیند و به قالب شعر درمی‌آورد که در سال‌های سرایش این شعر، جهت جلب نگاه جامعه جهانی به سمت فلسطین، عملیات‌های خاصی انجام می‌دادند. اشاراتی در متن شعر از قبیل «دیوار» و «ندبه» نشان می‌دهد که شاعر از جزئیات اختلاف

بیگانه‌اند
چریک‌های عرب‌آری
در رمال صحاری
در شط سیاه در مه‌الک راه
به خاک می‌افتند در کیش پاک
به پاسداری ادراک این حقیقت متروک
که: خاک از انسان
انسان از خاک

نمایندگان شعر کلاسیک در کارند

هرچند نخستین نشانه حضور مسئله فلسطین در شعر فارسی به جریان روشنفکری منتسب شد، اما در همان سال‌ها جریان شاعران کلاسیک ایران نیز فلسطین را در آثار خود بازتاب دادند. سید علی موسوی گرم‌ارودی و کریم امیری فیروزکوهی نمایندگان این جریان شعر هستند. می‌توان گفت دومین شعری که در ادبیات فارسی با مضمون قدس و اشغال فلسطین سروده شده متعلق به علی موسوی گرم‌ارودی است. او در سال ۱۳۴۸ شعر «درود بر فلسطین» را در قالب قصیده و با زبانی فاخر و با صلابت مختص به این نوع ادبی سترگ منتشر کرد. ویژگی مهم شعر گرم‌ارودی این است که زبان کلی اثر شعر کلاسیک فارسی را نمایندگی می‌کند. به عبارت دیگر، گرم‌ارودی با این اثر شعر کلاسیک را به عرصه مبارزه برای آزادی فلسطین می‌آورد.

سلام بر همه خیمه‌های ابر کبود
درود بر همه موج‌های خشم‌آلود
به خلوت همه دره‌های ژرف، درود
که خفته‌اند پراکنده بر سواحل رود
به زاد و مژدن کوتاه آذرخش بلند
به غرش و تپش تندر لاجوج و عنود
به بر فراشته رایات نخل‌ها که سحر
شود ز بوسه رنگین مهر خون‌آلود
به تیره شامگه سرد و غمگن جنگل
که می‌تراود از آن غصه‌های وهم‌آلود
به‌های‌های دل غم‌گسار در گریه
به غم‌فزا و رسا نغمه همیشه رود
به هر صلابت غم‌بار، هر بلندی اوج
به هر چه هر چه که بشکوه و غمگن است، درود
ببار ای همه آسمان دیده‌من
که هیچ عقده دیرینه را دلم ننگشود
بر آن سترگ دلبران قهرمان بگری
که روی صهیون با ناخن دفاع شخود
نه! هیچ گریه بر آنان مکن، غلط گفتم
در این سروده زبانه ره خطا پیمود
توبرفسردگی خویش بنگرو بگری
که بر حماسه آنان تورا ز گریه چه سود
حماسه من و تو در کلام و شعر و سخن
حماسه‌های فلسطین ز خون و آتش و دود ...
خصایص کلی شعر موسوی گرم‌ارودی نماینده یک قصیده



▲
Sliman Mansour
Woman with Pigeon,
2013

و چون مهندسی «صحرا» مردانه‌اند

چریک‌های عرب از مدار صبح می‌آیند
وارمغان هوا می‌کنند
گرد نقره‌ای استخوان‌هایی را
که در نبرد خلق پوسید

گلی سیاه به شنزار
به واژگونی معیارها
به سنت کهن مردمی، در انقیاد نامردمان می‌اندیشد
به شیوه‌های صحنی آدمخواری
به حق جانبی دژخیم
به مرز «ندبه» که «دیوار» اشک تمساح است

برادران مجاهد
که با تمدن حجم دلار شناسنامه این روزگار -

تمام عیار است و نوید بخش حضور موفق شعر کلاسیک در عرصه شعر مقاومت.

«شادیه ابوغزاله» نام نخستین زنی است که هنگام آماده سازی بمب در ۲۸ نوامبر سال ۱۹۶۸ در شهر نابلس به شهادت رسید. بعد از او «لیلا خالد»، مجاهد مشهور فلسطینی، نام شادیه ابوغزاله را به عنوان نام تشکیلاتی خود انتخاب کرد و این نام در تاریخ مبارزه زنان در فلسطین ماندگار شد. مرحوم امیری فیروزکوهی قصیده غرابی برای شادیه ابوغزاله سروده است:

آنجا غزاله ای بین، خورشید در حبالش
بام زمین مجالش، شیر برین غزالش
عزمش ز هفت مردان، رزمش به هفت میدان
زان آهنین سمندش، وان آتشین نصالش
آوارگان اسلام، بی یار و بی سرانجام
ما همچنان در آرام، فارغ ز احتیالش
صهیون و صیحه ظلم، فاران و فزه عدل
آن عدل و این دلالتش، وین ظلم و آن لذالتش
اسلام لایزال است، حق است بی زوال است
برهان این مقال است، قرآن لایزالش

زبان دشوار قصیده، که در قالب لغات دشوار و تصاویر کهن خودنمایی می کند، نوع دیگری از همین گرایش به زبان کهن در شعر مقاومت فلسطین را نشان می دهد. می توان گفت شاعران این جریان از شعر فارسی با به کارگیری زبان قصیده سعی داشته اند و قایع مربوط به فلسطین را در شعر خود به شکلی حماسی بازتاب دهند.

+ میانه روی در شعر نیمایی

تا اینجا دو طیف از شاعران معاصر را شناختیم که به مسئله فلسطین به عنوان یک دغدغه عمومی توجه کرده اند. نخست جریان روشنفکری با طایفه داری محمد علی سپانلو و دیگر جریان شعر کلاسیک با نمایندگی مرحوم امیری فیروزکوهی و سید علی موسوی گرمارودی. در میانه این طیف شاعر نامدار دیگری پرچم حمایت از فلسطین را در دست گرفته که می تواند نماینده شاعران میانه رو و جریان نئوکلاسیک شعر فارسی به شمار آید. مهرداد اوستا دیگر شاعر جریان ساز و ماندگار معاصر است که توانسته است مسئله قدس را در بستر شعر فارسی متجلی کند. مهرداد اوستا شاعری است که با ابیات درخشانی از جمله:

وفا نکردی و کردم جفا ندیدی و دیدم
شکستی و نشکستم بریدی و نبریدم

یا

از درد سخن گفتن و از درد شنیدن
با مردم بی درد ندانی که چه درد است

در ذهن مخاطب عمومی شعر فارسی ماندگار شده است. همین نمایندگان شعر او نشان می دهند که چه اندازه زبان گیرا و مضمون دقیق و درخشان در شعر اوستا قابل پیگیری است. مهرداد اوستا در شعری نیمایی به مسئله فلسطین توجه کرده است که هر دوی این مولفه ها را دارد؛ یعنی هم زبانی گیرا و هم تعبیری در یادماندنی از او در شعر دیده می شود:

ای اشک هر سوریه خسته از چشم افسوس
ای پنجه کرده هر دمی با هر چه کابوس
ای خانه متروک غمگین
آه ای فلسطین، ای فلسطین، ای فلسطین ...
یاران پنهان ساز تو سرگرم سودا
با کاروان همراه، اما
هم دست رهن
این سامری کیش
بدکین و بد خواه
این گاوریشان، گوساله کیشان
ای ایزدی خوی، ای ایزدی کیش
وی ایزدی روی

در زیر این سر بر کشیده لوح رنگین
بشکوه ای خاک فلسطین

نگاه اوستا در شعر تنها به بعد عاطفی جریان متمرکز نمی شود، بلکه نوعی نگاه انتقادی در شعر دیده می شود که عدم همراهی دولت های عرب با فلسطینیان و هم پیالگی شان با اسرائیل را مورد توجه قرار می دهد. این نکته شاید از برجسته ترین مسائلی باشد که در آثار شاعران درجه یک فارسی درباره فلسطین دیده می شود. به عبارت دیگر، شاعران صاحب سبک و صاحب اندیشه شعر فارسی تنها به بعد ظاهری و عاطفی مسائل مربوط به فلسطین توجه نکرده اند، بلکه کوشیده اند تا مسئله فلسطین را در ذهن مخاطب ریشه یابی کنند و این نکته است که تفاوت اصلی این شاعران با شاعران سطحی نگر را مشخص می کند. به عبارت دیگر، شاعرانی چون اوستا تنها به بیان مسئله عاطفی فلسطین اکتفا نمی کنند، بلکه تلاش می کنند و جوه مختلف این بحران را در زبانی هنری تحلیل کنند. این نگاه را سال ها بعد مرحوم سید حسن حسینی در شعری که در اعتراض به رفتار حکومت سعودی سروده است نیز بازتاب داده و نشان می دهد که مسئله توافق دولت های اسلامی و عربی با اسرائیل دغدغه اساسی شاعران سردمدار شعر مقاومت در ایران است.

بوسه بر قبر پیمبر ممنوع؟!
بوسه بر پنجه شیطان مشروع؟!
چهره منحوسان آل سعود!
ننگ بر زشتی قاموس شما
دین فروشان هم آواز جهود!
زود باشد که بگیرد ناگاه
شعله در خرمن سالوس شما
گوشتان هست اگر، گوش کنید
بغض شب می ترکد
در سحرگاه قیام
آل اسلام به پامی خیزد
و فرومی میرد
آخرین پت پت فانوس شما!

دیگر نکته جالب توجه درباره ارتباط استاد مهرداد اوستا با مسئله فلسطین به حضور شاعر سرشناس فلسطینی، سمیح القاسم، در مراسم ختم اوستا بازمی گردد.

از جمله دیگر
نمایندگان جریان
روشنفکری شعر
معاصر که مسئله
فلسطین را در شعر
خود بازتاب داده
است می توان به
سیمین بهبهانی
اشاره کرد، غزلی
که بهبهانی در
دیباچه اش تاریخ
جنایت صبراو
شتیلا را نوشته
است و در آن با
دختری یهودی
درددل می کند.

سیمین بهبهانی و نگاهی زنانه به ساحت فلسطین

از جمله دیگر نمایندگان جریان روشنفکری شعر معاصر که مسئله فلسطین را در شعر خود بازتاب داده است می توان به سیمین بهبهانی اشاره کرد، غزلی که بهبهانی در دیباچه اش تاریخ جنایت صبرا و شتیارا نوشته است و در آن با دختری یهودی درد دل می کند. سارا در این غزل نماد یهودیانی است که از صهیونیسم بیزارند و خود طرفدار زیستی مسالمت آمیز با دیگر اقوام در جهان اند. شعر «سارا چه شادمان بودی» سرشار از نشانه های درون متنی از مسئله فلسطین است.

سارا، چه شادمان بودی با بقچه های رنگینت
شال و حریر و ابریشم کالای چین و ماچینت
سارا، چه راستگو بودی آن دم که چشم معصومت
آیینۀ سخرمی شد وقت قسم به آیینت
سارا، چه شرم رو بودی وقتی کسی نظرمی باخت
با گونه های از نرمی، گلبرگ یاس و نسرنیت
سارا، چه در امان بودی آن دم که مرد همراحت
خار ملامتش می شد ز نهار دست گلچینت
سارا، چه مهربان بودی با مادر مسلمانم
با برق اشک هم دردی در چشم های غمگینت
سارا، نهفته در قلبت نقش ستاره داوود
پیدا ستاره ای زرین برگردن بلورینت ...
با قوم خود بگو سارا، هرگز نبوده تا امروز
یک لحظه خشم و بیزاری با مردم فلسطینت
سارا، گریستی آتش بر قتل عام خونباری
«صهیون» نشان دوزخ شد از شعله های نفرینت
سارا، بگو با «موسی»: «سودای دین دیگر کن
کز ننگ خود، جهان خواری، داغی نهاده بردینت»
سارا، بپرس از «موسی»: «کاین افعیان نمی بینی؟
یا ازدهای افعی گش تن می زند ز تمکینت؟»

سارا، جنازه ها اکنون افتاده بر زمین عریان
برکش - اگر کفن داری از بقچه های رنگینت
یکی از مهم ترین فرازهای این شعر در انتهای غزل اتفاق می افتد؛ جایی که شاعر از سارا می خواهد تا رفتار صهیونیسم را با موسی (ع) در میان بگذارد.

سارا، بپرس از «موسی»: «کاین افعیان نمی بینی؟
یا ازدهای افعی گش تن می زند ز تمکینت؟»

بهبهانی با اشاره به عدم تمکین تاریخی قوم یهود از موسی کلیم الله در وقایع مختلف تاریخی گویی به جریان اختلاف یهودیت اصیل با صهیونیسم می پردازد و حساب این دو جریان را از هم جدا می کند. نگرش سیمین بهبهانی در طول جریان شعر نگرشی سرشار از انسانیت و مهربانی است، نگرشی که در آن از سارا به نمایندگی از مردم یهود می خواهد که به فلسطینیان بگوید هرگز در هوای دشمنی با آنان نبوده است. گویی روح لطیف سیمین بهبهانی باور ندارد که انبای بشر به واسطه تفاوت آیین می توانند چنین به جان هم افتند.

قیصر امین پور، آغاز فصلی دیگر

آنچه تاکنون درباره شاعران نامدار شعر فارسی و ارتباطشان با مسئله فلسطین خواندیم از جهان شاعرانی بود که شاید از نگاه مخاطب عمومی شعر در بادی امر متصل به فلسطین به نظر نمی رسند. البته این دیدگاه احتمالاً در مخاطب جریان عمومی شعر فارسی وجود داشته باشد و مخاطب حرفه ای به همه جوه شعری آنان مسلط است. طیف دیگری از شاعران شعر معاصر که به شاعران جریان انقلابی معروف اند از تلاشگران عرصه شعر فلسطین در ایران به شمار می روند. چهره برجسته این گروه را می توان قیصر امین پور دانست و پس از او سید حسن حسینی و اسرافیلی و علیرضا قزوه ادامه دهندگان این مسیر به شمار می روند. در این نوشتار نام قیصر امین پور را برگزیدیم و دلیل این گزینش تأثیر عمومی و غیر قابل انکار قیصر بر طیف کثیری از مخاطبان شعر فارسی است. می توان گفت قیصر امین پور مقبول ترین شاعر طیف ادبیات پایداری در بین عموم مردم است. از سویی ابعاد هنری شعر قیصر امین پور نسبت به سایر شاعران این جریان برجسته تر است. مهم ترین شعر قیصر امین پور برای فلسطین شاید شعر مشهوری با ردیف پنجره باشد.

در انتهای کوچه شب، زیر پنجره
قومی نشسته خیره به تصویر پنجره
این سوی شیشه، شیون باران و خشم باد
در پشت شیشه بغض گلوگیر پنجره
اصرار پشت پنجره گفت و گو بس است
دستی بر آوریم به تغییر پنجره
تا آنکه طرح پنجره ای نو در افکنیم
دیوار ماند و حسرت تصویر پنجره
ما خواب دیده ایم که دیوار شیشه ای است
اینک رسیده ایم به تعبیر پنجره
تا آفتاب را به غنیمت بیاوریم
یک ذره راه مانده به تسخیر پنجره
جز با کلید ناخن ما وانمی شود
قفل بزرگ بسته به زنجیر پنجره

در این غزل با جهان متفاوتی از استعاره مواجهیم، جهانی که در آن پنجره، در هر بیت، فصل دیگری از مسائل مربوط به فلسطین را بازتاب می دهد. خصوصاً در بیت:

اصرار پشت پنجره گفت و گو بس است
دستی بر آوریم به تغییر پنجره

شاعر با زبان استعاره تمام پروژه های مربوط به گفت و گو با اسرائیل و عادی سازی روابط با این رژیم منحوس را زیر سؤال می برد و درباره تغییر پنجره سخن می گوید.

**

آنچه در تحلیل پنج بریده از حضور فلسطین در شعر فارسی خواندید تلاشی بود در بازتعریف و توصیف حقیقت برخورد با مسئله قدس در شعر فارسی و تلاشی در شکستن هنجارهای ذهنی مبنی بر تعلق شعر فلسطین به جریانی خاص در ادب فارسی. به نظر می رسد شاعران جوان اگر بتوانند در مسیر ارتباط با شعر فلسطین چنین تصاویر دغدغه مند و دقیقی خلق کنند، بی شک شعر فلسطین را از مشکل حرکت در سطح نجات خواهند داد. ▶

روایتی ساده از جنایتی تکان دهنده

مروری بر کتاب حس اثر عدنیه شبلی، نویسنده فلسطینی

بنیاد لیت پروم پرایز (جایزه ادبی آلمان) در سال ۲۰۲۳ کتاب جزئیات جزئی را برنده اعلام کرد، اما حواشی این جایزه نمایشگاه کتاب فرانکفورت امسال را تحت تاثیر قرار داد. داوران در توصیف این کتاب گفته بودند: «این کتاب بسیار قوی روایتی ساده از جنایتی تکان دهنده ارائه می کند». اما با این حال در بحبوحه‌ی هم‌زمانی برگزاری نمایشگاه فرانکفورت و جنایت‌های اسرائیل در غزه پس از ۷ اکتبر، همین روایت ساده از سوی جامعه‌ی غربی طرد شد. طوفان الاقصی سبب تغییر نظر مجریان نمایشگاه و لغو مراسم اهدای جایزه به جزئیات جزئی شد. به دنبال این ماجرا، بسیاری از ناشران عرب نیز از حضور در نمایشگاه انصراف دادند. اما چرا نویسنده این کتاب، عدنیه شبلی، موافق تقدیر و سپس بایکوت شدند؟

عدنیه شبلی متولد ۱۹۷۴ در فلسطین است. او نمایش نامه، رمان و داستان کوتاه می نویسد و همچنین مقالاتی از او در مجلات ادبی و فرهنگی-هنری به زبان‌های مختلف منتشر شده است.

از جمله آثارش در حوزه داستان نویسی می توان به حس، همه به یک اندازه از عشق دوریم و آخرین اثر او، جزئیات جزئی، اشاره کرد. شبلی به دلیل نثر و تکیه بر جزئیات روایت زنانه تا به حال برنده و نامزد دریافت جوایز ادبی بین‌المللی زیادی شده است. او جایزه نویسندگان جوان مؤسسه عبدالمحسن القطان را در سال ۲۰۰۱ برای کتاب حس دریافت کرده و نامزد طولانی مدت جایزه ادبی بوکرو نامزد نهایی جایزه ملی کتاب در آمریکا برای ترجمه کتاب جزئیات جزئی در سال ۲۰۲۱ بوده است. شبلی فارغ التحصیل دکترای مطالعات فرهنگ و رسانه در حوزه فعالیت بصری از دانشگاه شرق لندن است و از سال ۲۰۰۵ تا ۲۰۰۹ استاد مکتب تئوری‌های نقد و مطالعات فرهنگ دانشگاه ناتینگهام و استاد مهمان «مدرسه عالی مطالعات علوم اجتماعی» پاریس بوده است. او از سال ۲۰۱۳ استاد مدعو گروه فلسفه و مطالعات فرهنگی دانشگاه بیرزیت فلسطین و همچنین عضو گروه «بیروت ۳۹» است که ۳۹ نویسنده عرب زیر ۴۰ سال آن را تشکیل

داده‌اند.

شبلی زبان و هویت مادری خود را در داستان‌ها و نوشته‌هایش دنبال کرده است. او نمی‌کوشد که مسئله فلسطین را تبدیل به موضوعی جهانی کند، چرا که به باور او فلسطین موضوعی جهانی است که مقهور روایت‌های غربی و «عادی‌سازی» شده است: «ادبیات من هرگز درباره فلسطین نیست، بلکه درباره توجه به بی‌عدالتی و عادی‌سازی درد و رنج است. تلاش من در مورد فلسطین این است که نگران موضع‌گیری نباشم، بلکه نگران کسانی باشم که در رنج اند...»^۳.

حس تنها اثر شبلی است که به فارسی ترجمه شده است، داستان زندگی دختری فلسطینی و روایتی پراز رنج از جامعه رنجیده فلسطینی است که فضایی سرد و سیاه دارد. شبلی خانواده فلسطینی را پاره‌پاره و دور از هم نشان می‌دهد اما دلایل این رنج و سردی را نمی‌گوید. کتاب در پنج فصل با عناوین رنگ‌ها، سکوت، حرکت، زبان و دیوار نوشته شده و هر فصل با محوریت یکی از حس‌های پنج‌گانه پیش می‌رود. اما نویسنده به جای تکیه



مرضیه پورفلاح

کارشناسی ارشد فلسفه



فصل رنگ‌ها از آغاز کتاب فضای خانه و محیط اطراف را از نگاه دختر بچه با تأکید فراوان بر بی‌رنگی توصیف می‌کند. شبلی فضای خانه پر نشاط و با رنگ‌و لعابی کودکانه، بلکه پرخشونت و هولناک نشان می‌دهد: «با رفتن خورشید سیاهی رخصت گسترده بر چیزهایی یافت که دختر به آن‌ها نگاه می‌کرد. سیاهی همه رنگ‌ها را درکشید. دختر در اتاق فانوس روشن کرد، رنگ سفید بیرون جهید اما سیاهی در هزّه پنجره ماند ... تاریکی پیش از آفرینش وجود داشت. پیش از تولد او و پس از مرگ او هم تاریکی به جایگاه خود باز خواهد گشت، به جای خالی او.»

در فصل بعد بیشترین واژه‌ای که به چشم می‌خورد «سکوت» است، سکوت در مقابل حوادث و گفت‌وگوها: «موجی از صدا به سمت دختر بچه رفت، ... سعی می‌کرد پشت دیگران بنشیند تا گوش آن‌ها به جای گوش او صداها را بگیرد، تا مانع تلبارشیدن صداها در گوشش شود، اما صداها همه گوش‌ها را می‌خواستند.» در بخشی از این فصل برخورد کودک در

بیرون از متن اتفاقات و تنها شاهد حوادث است و هیچ قضاوت و موضعی نسبت به اتفاقات ندارد. ناتوانی او از درک وقایع، نظاره‌گری بودن و انفعال او، بستری برای شبلی فراهم کرده که موضوع فلسطین را خارج و فارغ از هرگونه جهت‌گیری و پیوندهای احساسی نشان دهد. گویی دختر چشم‌ناظر جهان بر فلسطین است و تجربه‌ی او از ماجراها همان تجربه‌ی است که جهانیان از فلسطین دارند. شبلی حوادث را نه از بیرون، بلکه از درون و از دید خود فلسطینی‌ها به تصویر می‌کشد. هرچند اصراری به اشاره مستقیم به نمادهای مربوط به فلسطین ندارد، اما خواننده می‌تواند در بین واژه‌ها و جملات نام‌ونشان و رنگ‌وبوی قصه فلسطین را دریافت کند؛ همان‌طور که کتاب این چنین آغاز می‌شود: «... مخزن زمانی به رنگ دیگری بود، تا اینکه پاره‌ای زنگار آمد و بزرگ و بزرگ‌تر شد و تمام سطح مخزن را گرفت و قهوه‌ای‌اش کرد ...»؛ اشاره‌ای غیرمستقیم به اشغال تدریجی فلسطین و تصرف شهرها و روستاها توسط صهیونیست‌ها.

بر «وجود» رنگ و حرکت و صدا و زبان بر «فقدان» آن‌ها تکیه دارد. او در واقع حس را از شخصیت و مخاطب خود گرفته و بر این باور است که در «فقدان حس» همه چیز واضح‌تر و واقعی‌تر دیده می‌شود. در سرتاسر کتاب گفت‌وگو، به عنوان عنصر مقوم داستان، امری فراموش شده است یا به ندرت پیش می‌آید، همان‌طور که فلسطین در سال‌هایی کمتر موضوع گفت‌وگوهای جهانی بوده است. انتظار «امید» در این داستان کاری عبث است. حس‌عاری از هر اتفاق مثبتی پیش می‌رود، هیچ فراز و فرودی ندارد و عروسی و شادی و غم و عزاداری یک جور روایت می‌شود و در همه موقعیت‌ها راوی تنها نظاره‌گر است. حضور او تأثیری به حال دیگران ندارد و آنچه در موقعیت‌ها می‌گذرد نیز توجه او را بر نمی‌انگیزد.

شبلی اتفاقات را از دید دختری نشان می‌دهد که با نگاه کودکانه‌اش درک درستی از وقایع ندارد. نام او «دختر» است، کودک بی‌نامی که می‌تواند نام هر مظلوم فلسطینی را داشته باشد. «دختر» اگرچه شخصیت محوری حس است، اما

مواجهه با ازدست دادن عضوی از خانواده روایت می‌شود. دختر در سکوت تماشاگر این رنج است و سکوت پررنگ‌تر از هر صدایی جهان او را احاطه کرده است، جایی که انتظار صدا و هیاهو می‌رود، اما سکوت حاکم است. او هیچ واکنش خاصی در مواجهه با آنچه رخ می‌دهد از خود نشان نمی‌دهد: «مادر روی قالیچه رنگارنگ ریشه‌دار نشسته بود، سر زنگان ایستاده برادر روی پاهای حلقه‌شده مادر بود... سکوت او را دربربوده بود. دیگر هیچ صدایی از او نمی‌آمد. دخترک با دقت به برادر گوش کرد، اما فقط سکوت بود و سکوت. تا ابد».

در فصل حرکت دختر در فضاهای مختلفی حضور دارد و در بسیاری از موقعیت‌ها واقعیت را با خیال و جادو مخلوط می‌کند؛ در مدرسه و کلاس درس در کنار دیگر دانش‌آموزان، در دشت در کنار چوپان‌ها و گله. اینجا هم دختر ساکن است؛ نشسته و تنها نظاره‌گر: «دخترک از دور، از پشت پنجره، می‌دید که خواهر سوم در پی یافتن زیبایی بدون آهنگ می‌رقصید. دخترک بی حرکت می‌نشست و او را تماشا می‌کرد...».

فصل زبان تلاش کودکی را روایت می‌کند که به تازگی خواندن و نوشتن را آموخته: «گاه از لای در میان اتاق او و اتاق نشیمن، که خانواده در آن می‌نشستند، پاره‌واژه‌هایی می‌شنید... «رتیلا» از همه سخت‌تر بود. بعد صدای تقه تلویزیون را می‌شنید، صدا به سختی عبور می‌کرد اما «رتیلا»، «ابرا و تیل» شد و بعد از چند تکرار «صبرا و شتیلا». دختر درکی از خبر اتفاقی که در اردوگاه صبرا و شتیلا رخ داده ندارد و با برداشت کودکانه خود می‌پندارد که موضوع راجع به یک گیاه است.

برخلاف انتظار، در فصل زبان ارتباط کودک با اعضای خانواده و والدینش نه تنها بیشتر نمی‌شود، بلکه روزبه‌روز فاصله میان آن‌ها بیشتر شده و فضای سردی که از ابتدای داستان بر خانه حاکم بود همچنان ادامه می‌یابد. خشونت نهفته در جملات کوتاه و سرد این روایت با توصیف شبلی از مرگ یکی از اعضای خانواده به اوج می‌رسد: «دختر در بستر با خدا صحبت کرد، از ته دل - که قبول کند - از او خواست: «خدایا، خواهش می‌کنم برادرم را بکش». و روز بعد برادرش مرد». شبلی بی‌رحمانه شخصیتی را که در بخشی از داستان حضور دارد بدون هیچ مقدمه چینی و یا بازگویی چرایی مرگش از داستان حذف می‌کند. او حتی حوادث تلخی را که ممکن است هر شخصی را شوکه کند بدون چاشنی حس روایت می‌کند: «در میانه در خانه کوچک کسی در میان هوا ایستاده بود. چشم دخترک که آموخته تاریکی شد پدر خانواده کارگر را آویخته به طنابی گره خورده بر سقف دید. به ضرب آرام بادی که بر او می‌وزید می‌چرخید».

شبلی حس را نه فقط از شخصیت اول، بلکه از مخاطب خود نیز گرفته است. گویی او تلاش دارد با خنثی کردن هر نوع پیوند احساسی با ماجرای فلسطین و از بین بردن عواطف برانگیزاننده واقعیت تلخ و بی‌رحم جامعه ستم‌زده فلسطین را نشان دهد. در غیاب همه عواطف و رنگ‌ها خشونت و سیاهی فضا را به اشغال درآورده و این همه ماجرای فلسطین است: اسرائیل چون جوهری سیاه در فلسطین نفوذ می‌کند و آن را می‌بلعد و جهان تنها به نظاره ایستاده و از واقعیت

آنچه در فلسطین می‌گذرد بی‌خبر است، درکی کودکانه یا خوش‌خیالانه از آن دارد و حتی تلاش نمی‌کند تا با آن دیالوگی برقرار کند...

بسط خشونت در حس مبتنی بر رساله دکتری شبلی است: «وحشت بصری». او در رساله خود آنچه را که رسانه‌ها از جامعه فلسطین ارائه می‌دهند و آنچه را که واقعاً در فلسطین می‌گذرد بررسی کرده است. نتیجه این مقایسه برخلاف آن چیزی است که سال‌ها درباره فلسطین در روایت‌های اسرائیلی تکرار شده است. شبلی به درستی مدعی است که رسانه‌ها ظلم و تجاوز اسرائیل را نادیده می‌گیرند اما واکنش جامعه فلسطینی به آنچه را که بر آن‌ها می‌گذرد «خشونت و جنگ طلبی» می‌نامند. از این روست که شبلی عناصر اصلی و تشکیل دهنده رسانه مانند رنگ و صدا و حرکت را در حس از بین می‌برد، بی‌حسی را به مخاطب خود تحمیل می‌کند و در جنایت گشته شدن فرزند صدای هیچ شیونی را بلند نمی‌کند تا مخاطب دریابد که آنچه در فلسطین می‌گذرد حتی در سکوت و بدون توجه رسانه‌ها هم دردناک است. ▶



+

پی‌نوشت

۱. به نقل از سایت

thebookerprizes.com

AdaniaShibli. ۲

۳. به نقل از سایت

thenationalnews.com

شناخت شرق در همهٔ زمینه‌های آن از دین و فرهنگ گرفته تا زبان و ادبیات، از آغاز شکل‌گیری تا پیوندش با استعمار و نخستین رویارویی‌های اسلام و مسیحیت و سپس تبدیل شدنش به یک رشتهٔ علمی و دانشگاهی با نام شرق‌شناسی (Orientalism) و بعدها بازنگری در این عنوان و ادامهٔ راهش در قالب «مطالعات اسلامی» مسیر پرفراز و نشیبی را چه به لحاظ تعریف و چه از نظر رویکرد/انگیزه و روش از سرگذرانده است. شرق‌شناسی و مطالعات مربوط به آن در ایران بیش از هر چیز با نام ادوارد سعید و کتابش *گره خورده* است اما از سال‌ها پیش با ترجمهٔ آثار اسلام‌پژوهان غربی یا مسلمانانی که در محافل دانشگاهی غرب به پژوهش دربارهٔ اسلام می‌پردازند آگاهی‌هایی در زمینه، روش‌های مورد استفادهٔ ایشان در زمینه‌های گوناگون از جمله سیرهٔ نبوی، قرآن، حدیث و فقه شکل گرفته و واکنش‌هایی انتقادی را نیز در میان پژوهشگران مسلمان برانگیخته که بیشتر آن‌ها پاسخ‌های ناسازگار با روش آن آثار و نوشته‌هاست؛ برای نمونه می‌توان از پاسخ‌های کلامی به نوشته‌هایی با رویکرد تاریخی-انتقادی سخن گفت. مجلهٔ *باور* در این شماره کوشیده است تا نیمی از پروندهٔ ویژه را به بررسی و نقد رویکردهای گوناگون مواجهه با غرب و همچنین واکنش‌هایی که در جهان اسلام برانگیخته اختصاص دهد و در نیم دیگر، با گونه‌شناسی و نقد روش‌های مورد استفادهٔ اسلام‌پژوهان، راه را برای نگارش نقدهایی از این دست بگشاید.





+
مقدمه

مسئله شرق‌شناسی و نقد آن امروزه شاید بیش از هر چیز نام ادوارد سعید و کتاب جنجال آفرینش را به ذهن متبادر سازد، اما نباید این نکته را از یاد برد که پیش و پس از او نیز نقدهایی نسبت به شرق‌شناسی انجام گرفته است که به دلایل گوناگون تاکنون مطلب قابل توجهی دربارهٔ این نوع نقدها به زبان فارسی در دسترس نیست. البته نمی‌توان منکر شد که هیچ اثری به اندازهٔ کتاب ادوارد سعید در پایه‌گذاری مطالعات پسااستعماری اثرگذار نبوده است، اما این نکته را نیز نمی‌توان از نظر دور داشت که سعید در نقدهایش از کسانی دیگر همچون انور عبدالملک، جامعه‌شناس مصری، و مقالهٔ مهمش با عنوان «شرق‌شناسی در بحران» اثر پذیرفته است و این تأثیر، آنجا که سعید از رابطهٔ شرق‌شناسی و استعمار سخن می‌گوید، کاملاً هویداست.

اما به عنوان یک نمونه از نقدهایی که پس از ادوارد سعید نسبت به شرق‌شناسی انجام گرفته است می‌توان از نقد محمود شاکر ابوفهر، محقق، شاعر و ادیب مصری، و کتابش با عنوان رسالهٔ فی الطريق‌الی

محمود شاکر و نقد مستشرقان

مسئلهٔ روش و امکان یا امتناع شرق‌شناسی



حمیدرضا تمدن

دبیرپرونده دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، پژوهشگر تاریخ فقه و اندیشه اسلامی

+

محمود شاکر و نقدهای او بر مستشرقان

کتاب های محمود شاکر آکنده از اظهار نظر درباره پدیده شرق شناسی و مستشرقان است، اما به نظر نگارنده فهم درست نگاه او در این زمینه منوط به مطالعه آثار گوناگونش در کنار یکدیگر است. توضیح آنکه شاکر مقدمه کتاب بنامش درباره متنبی را «رسالة فی الطريق الی ثقافتنا» نامیده که بعدها به صورت کتابی جداگانه نیز منتشر شد. او در این مقدمه مفصل از سرآغاز شکل گیری استشرق و پدیدار شدن دسته ای به نام مستشرقان سخن گفته و با تمرکز بر مسئله «روش و پیشاروش (برابر ما قبل المنهج)» نقدهای بسیاری را روانه ایشان ساخته است، اما نکته قابل توجه در این زمینه این است که این نوشتار تنها به نکات نظری درباره «روش / پیشاروش» و «پیش فرض ها» ی پژوهش پرداخته است و یافتن تطبیق آن نکات توسط شاکر تنها با مطالعه آثار دیگرش، از جمله دو کتاب طبقات فحول الشعراء و أباطیل و أسمار، ممکن می شود (امری که علی رغم اهمیت شاکر حتی در جهان عرب نیز تاکنون انجام نگرفته است).

شاکر «رسالة فی الطريق الی ثقافتنا» را با بیان مختصری از حالات دوران جوانی خود و حیرتی که از سرگذرانده است آغاز می کند و همان جا اعتراف می کند که راه رهایی از این سرگشتگی را در رهیدن از غل و زنجیر روش های رایج ادبی، سیاسی، اجتماعی و دینی و آغاز سفری دور دراز در مسیر بازخوانی شعر عربی، ادبیات، فقه، حدیث، تاریخ و... تشخیص داده است. آنچه شاکر از سفرش در سر داشت این بود که خود، به دور از تحمیل هر عامل بیرونی، با غلتیدن در تاروپود متون و الفاظ و معانی شان آن نوای نهفته در پس کلمات را با گوش خود بشنود و طعمشان را با عقل، قلب و بصیرت خود بچشد.^۲ از این رو نیز روش خود را «منهج التذوق» نامیده است که البته ریشه های آن را به همان دوران نخستین شکل گیری اسلام و سپس آثار دانشمندی همچون سیبویه و عبدالقاهر جرجانی بازمی گرداند.^۳ بنابراین، از منظر او معنای روش به درستی درک نشده است.^۴

شاکر برای آنکه بتواند در عرصه آنچه پیشاروش یا ماقبل المنهج می نامد روش مستشرقان را به نقد بگیرد ابتدا از سه عنصر تشکیل دهنده پیشاروش که هر روشی بر آن بنا می شود سخن می گوید. این سه عنصر عبارت اند از:

الف) زبان
ب) فرهنگ

ج) اغراض و احوای نفسانی^۵

به باور شاکر، سخن گفتن درباره هر علم، دین، ملت و... نیازمند آگاهی کامل از دو عنصر نخست و رهایی از عنصر سوم است. او در ادامه مقصود خود را از هر عنصر بیان کرده و نقدهایش بر مستشرقان را در همین سه محور سامان داده است.

+

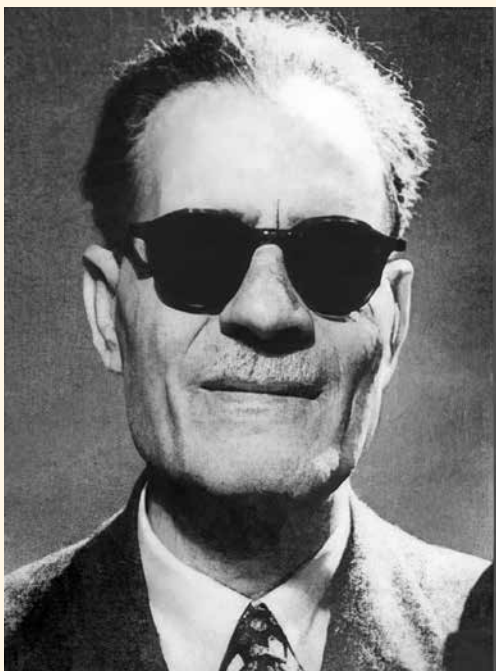
شکل گیری استشرق در ببحوه مواجهه اسلام و مسیحیت

شاکر نقدهایش بر مستشرقان و روش های مورد استفاده آنان را با سخن گفتن از دلایل اختلافش با روش های ادبی رایج در روزگار خویش و همچنین رد پای فرهنگ اروپایی در شکل گیری و



ثقافتنا سخن گفت که او نیز در فضای فرهنگی ایران، برخلاف جهان عرب، چندان شناخته شده نیست.

شاکر به سال ۱۹۰۹م در شهر اسکندریه مصر زاده شد و در پی علاقه فراوانش به شعر و ادبیات عرب کوشید تا در رشته زبان و ادبیات عرب مشغول به تحصیل شود، اما این امر جز با وساطت ادیب نامدار جهان عرب، طه حسین، میسر نشد. به هر حال طه حسین همان طور که سبب پیوستن شاکر به دانشگاه بود، موجب گسستن او از آن فضا نیز شد. توضیح آنکه نقدهای طه حسین نسبت به شعر جاهلی و همچنین یکسره ساختگی خواندن آن اشعار به مذاق شاکر جوان که از قضا پیش تر نوشته های دیوید ساموئل مارگلیوث درباره اصالت شعر جاهلی را خوانده بود خوش نیامد و نزاع علمی او با استادش وی را بر آن داشت که دست از دانشگاه بشوید و راه دیگری را برای آموختن ادبیات و فرهنگ عربی-اسلامی برگزیند. از همان دوران بود که اظهار نظرهای ناپخته مستشرقان درباره میراث اسلامی او را می آزد و آنچه بر این رنج و آزار می افزود تکرار مقلدانة نظر آنان توسط محققان مسلمان، آن هم در دانشگاه های سرزمین های اسلامی بود.



گسترش این روش‌ها آغاز می‌کند. بدین ترتیب، اولین ویژگی نگاه محمود شاکر به شرق شناسی باور او به لزوم مطالعه خاستگاه‌های شکل‌گیری این جریان و چگونگی مواجهه فرهنگ اسلامی و اروپایی در دوران جنگ‌های صلیبی و پس از آن است.^۶ شاکر، با نقد خوانشی که از تاریخ اروپا رواج یافته و در محافل آموزشی کشورهای اسلامی نیز تدریس می‌شود، به دو واقعه مهم تاریخ اروپا که در میانه فروپاشی امپراتوری روم و سربرآوردن دوران بیداری اتفاق افتاده اشاره کرده است. این دو واقعه از منظری عبارت‌اند از:

الف) جنگ‌های صلیبی، که از سال ۱۰۹۶م آغاز شد و طی آن اسلام با کنارزدن مسیحیت بر بخش گسترده‌ای از حدود چین و هند تا اندلس و قلب قاره آفریقا مسلط شد. این پیروزی و پیش‌روی هراسی به دل رهبران و راهبان مسیحی افکند و ایشان را برآن داشت تا، برای جلوگیری از فروپاشی مسیحیت در جنوب اروپا و دچار نشدنش به سرنوشت اندلس، رو به سوی شمال اروپا آورده و مردم را برای رویارویی با مسلمانان در جنوب برانگیزند. بدین صورت از هیچ نوع دروغ و داستان‌سازی‌های بی‌پایه درباره دین اسلام و پیامبرش دریغ نوزیدند و لذا چهره‌ای هولناک از اسلام را در برابر دیدگان مردم قرار دادند.^۷

ب) وقایع پس از جنگ‌های صلیبی، که موجب شد سرزمین‌های مسیحی از چنگ مسیحیت بیرون آمده و وارد حوزه اسلام شود. علاوه بر این، سقوط قسطنطنیه و فتح آن به دست سلطان محمد فاتح هراس و احساس حقارت را در میان اروپاییان برانگیخت و چنین بود که برای رهایی از این احساس وحشت و سرخوردگی ناشی از شکست و اسلام‌آوردن مردم بدون اکراه و اجبار جنگی معرفتی را با اسلام آغاز نمودند.^۸ چنین بود که گروه‌هایی آشنا با زبان عربی را سامان دادند و به سرزمین‌های اسلامی گسیل داشتند تا هم از گنجینه پر بار علم و معرفت مسلمانان برگیرند و به جریان بیداری و سردمدارانش در اروپا کمک برسانند و هم چشم راهبان مسیحی و سران کلیسا را بر آنچه که در سرزمین‌های اسلامی می‌گذشت بگشایند.^۹ چنان که پیش از آن نیز کسانی همچون راجر بیکن و توماس آکوئینی چنین کرده بودند.^{۱۰} بنابراین، زبان عربی در نگاه آنان بیش از پیش اهمیت یافت.

+

استشراق به مثابه پایه استعمار و تبشیر

به هر حال در پی این حوادث و با قطع امید اروپاییان از جنگ با سلاح، طبقه‌ای در ارتباط با مسلمانان در میان آنان شکل گرفت که بعدها «مستشرق» نامیده شدند. از منظر شاکر، جریان بیداری در اروپا تا اندازه قابل توجهی مدیون کوشش‌های آنان بود. گروهی که با میل و رغبت خویش در پس کتب پنهان ماندند تا به گنج‌های علم و معرفت موجود در فرهنگ اسلامی دست یابند، درحالی که آتشی که در پی شکست‌هایشان از مسلمانان و سقوط قسطنطنیه در دلشان روشن شده بود همچنان شعله‌ور بود.^{۱۱} شاکر اینجا استشراق را به دو پدیده دیگر، یعنی «استعمار و تبشیر»، پیوند می‌زند و اشاره می‌کند که درست بر پایه تلاش‌های این عده گروهی که به منابع طبیعی و مادی سرزمین‌های اسلامی توجه داشتند و بعدها «استعمارگر» خوانده شدند پدید آمد و در کنار آن نیز برخی راهبان مسیحی در صدد بازگرداندن سرمایه انسانی از دست رفته‌شان برآمدند و این دسته نیز کمی بعد «اهل

تبشیر» نامیده شدند.^{۱۲} این جریان با سربرآوردن تمدن جهان‌گیر اروپایی و در قالب‌هایی مانند تجارت، گردشگری و... شدت یافت و این چنین مخطوطات میراث مسلمانان توسط آنان خریداری شده و شروع به تحقیق درباره این میراث و زینش نمودند.^{۱۳} شاکر گویی این بخش از نقد‌های خود را متوجه کسانی ساخته است که معتقدند جریان استشراق با چاپ و تحقیق نسخه‌های خطی مسلمانان به ایشان خدمت کرده است، حال آنکه از منظر شاکر اولاً انتشار این آثار تنها برای آن بود که طیف گسترده‌تری از مستشرقان در اروپا و سرزمین‌های دیگر به این نوشته‌ها دسترسی داشته باشند و ثانیاً این کار هرگز برای خدمت به زبان، فرهنگ، تاریخ و ادبیات عرب یا اسلام نبوده است، چرا که از دیرباز تاکنون (یعنی دوران شاکر) تنها پانصد نسخه از هر اثر اسلامی منتشر می‌شد و آن نیز یکسره در دسترس مراکز شرق شناسی در اروپا و آمریکا قرار می‌گرفت و برخلاف نحوه توزیع کالاهایشان، تنها یک دو یا نهایتاً ده نسخه به بازار کتاب سرزمین‌های عربی و اسلامی راه می‌یافت.^{۱۴} شاکر با همین نگاه به فلسفه شکل‌گیری مجلات مطالعات اسلامی یا شرقی و همچنین دایرة المعارف‌های اسلام نیز تاخته و اشاره کرده است که به این صورت مجموعه استشراق در اروپا با یکدیگر و به دنبال هدفی واحد (شناخت اسلام از داخل برای رویارویی با آن و ریشه‌کن ساختنش از قلب اروپا) متحد شد.^{۱۵}

+

ارزیابی شاکر از تصویرسازی مستشرقان درباره اسلام

به هر حال، از منظر شاکر، مستشرقان همگی با این هدف دست به قلم بردند تا تصویری از فرهنگ و تمدن اسلام و عرب به دست دهند

شاکر به فلسفه شکل‌گیری مجلات مطالعات اسلامی یا شرقی و همچنین دایرة المعارف‌های اسلام نیز تاخته و اشاره کرده است که به این صورت مجموعه استشراق در اروپا با یکدیگر و به دنبال هدفی واحد (شناخت اسلام از داخل برای رویارویی با آن و ریشه‌کن ساختنش از قلب اروپا) متحد شد.

شاکر در کلاس‌های دانشکده هنر تلاش می‌کرد تا دانشجویان را نسبت به ناهماهنگی نظرات استاد طه حسین (عکس سمت راست) قانع کند.

یک اثر را «علمی» خواند و ثانیاً آیا می‌توان پژوهش‌های مستشرقان را علمی دانست یا خیر و چرا؟

چنان‌که گذشت، شاکر دو پایه پیشاروش را گردآوری مواد علمی لازم و تطبیق آن مواد می‌داند. به باور او مستشرق ممکن است تا حدی در پایه نخست، یعنی جمع‌آوری مواد، موفق شود، گرچه اینجا نیز موانع مهمی همچون «زبان»، «فرهنگ» و «امیال و احوای نفسانی» بر سر راه او وجود دارد، چرا که برای یک مستشرق آگاهی از اسرار زبان چند هزار ساله ملتی غیر از قوم و ملت خودش ناممکن است. در فرهنگی که پیرامون آن پژوهش می‌کند و در رأس آن فرهنگ دین قرار دارد نبالیده است و، با توجه به نکاتی که گفته شد، هرگز نمی‌تواند خود را از امیال، کینه‌ها، سرخوردگی‌ها و... رها سازد. چنان‌که شاکر توضیح داده، حتی اگر بتواند مرحله گردآوری را با موفقیت پشت سر بگذارد، باز هم در مرحله تطبیق موانع یادشده بیش از مرحله پیشین خود را نشان می‌دهد و او را ناتوان می‌سازد. البته شاکر معتقد است که شروط یادشده تنها به دین اسلام اختصاص ندارد و هر کس که درباره دیگر ملت‌ها، فرهنگ‌ها، ادیان و حتی هر عرصه علمی، فنون و حرفه‌های دیگر دست به قلم می‌برد باید واجد شرایط گفته شده باشد. بنابراین، از آن سو هم اظهار نظر آگاهانه و مجتهدانه درباره دیگر ادیان و میراثشان را نیز برای مسلمانان تقریباً ناممکن می‌داند.

هدف شاکر از بیان نکات پیشین این است که در ارزیابی یک اثر علمی نمی‌توان از روش سخن گفت مگر آنکه شروط مرحله پیشاروش همگی احراز شود و در غیر این صورت اصلاً نوبت به بحث روش و همچنین نقد روش‌های مستشرقان نمی‌رسد و آنچه تولید می‌شود هم از حد بیان یک گزارش کلی و تهی از تحلیل فراتر نمی‌رود.^{۱۸}

چنین به نظر می‌رسد که این تحلیل شاکر بر پایه نگاهی که او به مستشرق دارد استوار است. از منظر او مستشرق کسی است که در دل یک فرهنگ و زبان مشخص به دنیا می‌آید، دست کم بیست یا بیست و پنج سال در آن فضا زندگی می‌کند تا شایسته نوشتن و سخن گفتن درباره آن فرهنگ شود و پا به میدان روش بگذارد. حال چنین شخصی یک باره متحول شده و پا به یک فضا و زبان دیگر می‌گذارد که هرگز از کودکی آن را تجربه نکرده است. بنابراین در یکی از دانشگاه‌های غربی وارد بخش زبان‌های شرقی می‌شود و با فراگرفتن چند واحد درسی در زمینه الفبای عربی، شعر، تاریخ و...، از یک فرد عجم دیگر مانند خودش و آن هم به زبانی دیگر، چند صباحی را می‌گذراند تا آنکه او را مستشرق می‌خوانند و شروع به فتوادادن در زبان، ادبیات و تاریخ عرب یا اسلام می‌کند.^{۱۹}

شاکر سپس این پرسش را مطرح می‌کند که چگونه ممکن است کسی صرفاً با مطالعه چند واحد درسی و بدون زیستن با مردم فرهنگ مقصد و زبانشان به اسرار یک زبان دیگر، اسلوب و ظرافتی که طی قرن‌ها در آن زبان و ادبیاتش گردآمده و بر روی یکدیگر انباشته شده پی‌برد؟ حال آنکه چنین تسلطی حتی برای اهل آن زبان هم هرگز به آسانی میسر نمی‌شود.^{۲۰}

شاکر پس از این نقدهایش را کمی تندتر و بی‌پروا بیان می‌کند. به باور او چنین کسی (مستشرق) در بهترین حالت، حتی با مطالعه بیست یا سی سال زبان عربی، تنها یک آگاهی ابتدایی نسبت به زبان عربی به دست آورده و در سطح یک نوجوان چهارده یا پانزده ساله عرب زبان خواهد بود که در بخش روش یا پیشاروش هرگز نمی‌توان



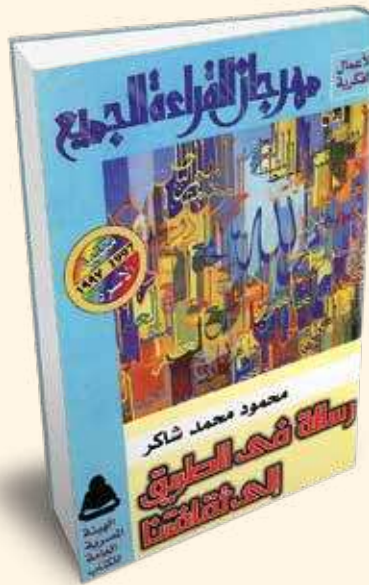
که اولاً برای مخاطبان اروپایی قانع‌کننده و ثانیاً بر پایه روش‌های مورد پذیرش آنان باشد. او جوهر این تصویر شکل گرفته توسط مستشرقان را به صورت خلاصه چنین توصیف کرده است:

«جوهر این تصویر که در پس همه مباحثشان نهفته بود چنین است که مردم عرب و مسلمان در اصل گروهی بدوی هستند که از هر نوع علمی بی‌بهره‌اند و کسی از میانشان برخاست و ادعای رسالت کرد، حال آنکه مشتی از آموزه‌های دین یهود و مسیحیت را به یکدیگر درآمیخته بود و مردم جاهل نیز ادعای او را باور کرده و در پی وی رفتند... پس از مدتی نیز صاحب فرهنگ و تمدنی شدند که یکسره گرفته برداری از فرهنگ امت‌های پیشین مانند فارس، هند، یونان و... بود. حتی زبانشان نیز آمیزه‌ای از زبان‌های عبری، سریانی، آرامی، فارسی و حبشی است...» بدین ترتیب اسلام را یک تمدن جعلی و قرون وسطایی خواندند!^{۲۱}

البته شاکر در برخی نوشته‌های دیگرش مستشرقان را بر سه دسته خوانده که دسته سوم، گرچه دارای اهداف تیشیری و با استعماری نیستند، باز هم نمی‌توان به قضاوت‌هایشان درباره میراث اسلامی اعتماد کرد، چرا که به دلیل بیگانگی از سنت اسلامی، گاه کلامی ضعیف را از دل میراث کهن برگرفته و چنان بر آن برگ و ساز می‌بندند که گویی مورد قبول همه عالمان مسلمان بوده است.^{۲۲}

مستشرقان و مانع زبان، فرهنگ و امیال نفسانی

شاکر پس از روشن ساختن این مقدمات به آنچه در ابتدا «روش و پیشاروش» خوانده بود بازمی‌گردد تا پژوهش‌های مستشرقان را در ترازوی آن بسنجد و به این پرسش پاسخ دهد که اولاً چگونه می‌توان



▲ تصویر جلد کتاب فی الطريق إلى ثقافتنا

سخن گفته و برای نمونه یکسان پنداری شریعت و «Islamic law» توسط مستشرقان را نادرست و ناشی از همین تنگنای زبان می‌داند.^{۲۵}

توضیح یاد شده به روشنی از محل نزاع شاکر با مستشرقان پرده برمی‌دارد. او معتقد است که بر پایهٔ مطالب یاد شده مشکل از آنجا آغاز می‌شود که مستشرق از دو موضع پیشین، یعنی استفاده از ظرفیت‌های فرهنگی دیگر یا مناقشه با آن، خارج شده و خود را در قامت یک پژوهشگر فرهنگ و زبانی دیگر که از آن‌ها بیگانه است مطرح می‌سازد و از روش درست و نادرست سخن می‌گوید، حال آنکه باورهایش با اندیشهٔ یهودی و مسیحی پیوند دارد و در فرهنگی بالیده است که یکسره در پی تحمیل خود بر دیگر سرزمین‌ها، دستیابی به منابعشان و منفعت جویی است. شاکر طعنه‌ای هم به مفاهیمی که تئورشان در آن دوران رو به گرم شدن بود زده و مفاهیمی مانند «جدید و قدیم؛ اصالت و معاصرت؛ تجدید و تقدم؛ تمدن جهان شمول و...» را جز اوهام و ادعاهایی توخالی نمی‌داند.^{۲۶}

شاید بتوان گفت که این نقدهای شاکر، بیشتر ناظر به انگیزه‌های شرق‌شناسی است و آثار پیش از او مانند شرق‌شناسی سعید نیز در بررسی انگیزه‌های مستشرقان تا این اندازه پیش نرفته و آن را به نخستین مواجهه‌های اسلام و مسیحیت و اتفاقات پس از آن پیوند زده است.

چند نمونه از نقدهای شاکر بر مستشرقان

نقدهای شاکر بر مستشرقان تنها محدود به کتاب «رسالة فی الطريق الی ثقافتنا» نیست. او برای نمونه در برخی نوشته‌های خود که اینک با نام «جمهره مقالات محمود شاکر» گردآوری شده‌اند تیغ نقد بر پیکر آثاری که توسط مستشرقان یا متأثران از ایشان پدید آمده کشیده است. بدین ترتیب می‌بینیم که کوشش عبدالرحمن بدوی در کتاب «التراث اليونانی فی الحضارة الإسلامية» را نیز گرفتار فریفته شدن در برابر سخنان بی پایه مستشرقان دانسته است.^{۲۷} شاکر کوشش مستشرقان در زمینه نشر آثاری از میراث کهن اسلامی را می‌ستاید ولی بر این باور است که این کوشش‌ها از بررسی اختلاف نسخ فراتر نرفته و عدم تصحیح اجتهادی متن و الفاظش را نتیجه جهلشان به زبان عربی می‌داند.^{۲۸}

مشکل اصلی از منظر شاکر این است که برخی تنها روش تحقیق متون را همان روش مستشرقان پنداشته‌اند حال آن که تحقیق نسخه تازه آغاز کار است. او برای تبیین مقصود خویش تحقیق «الرسالة» شافعی توسط برادرش احمد محمد شاکر را به عنوان نمونه ذکر کرده که محقق با بررسی موشکافانه کلمه به کلمه کتاب، آن را بر پایه دیگر نوشته‌های شافعی در ترازوی نقد و بررسی قرار داده و گاه لفظی را بر لفظ موجود ترجیح داده است، چنان که خود محمود شاکر نمونه‌هایی را درباره چند عبارت از کتاب «الذخیره» شنترینی بیان کرده و این دست دقت‌ها را تفاوت عمده عرب و عجم در تحقیق متون می‌داند.^{۲۹}

البته نقدهای شاکر بر مستشرقان تنها در زمینه ظرائف و لطائف زبانی و ادبی نیست، بلکه گاه در عرصه تاریخ اسلام نیز آنان را به نقد گرفته است. برای نمونه ضمن مطلبی که در نقد طه حسین و کتاب «الفتنة الكبرى» نوشته، ضمن ارزیابی گزارش‌های طه حسین درباره جنگ‌های رده، از این که مستشرقان (که بیشترشان را بر دین یهود

به سخنش اعتماد کرد.^{۳۱} او در ادامه به تبیین نسبتاً مفصل شروطنی که از آن‌ها سخن گفته است می‌پردازد و شاید مهم‌ترین نکته مطرح شده در این میان توجه او به رابطه ناگسستنی زبان، فرهنگ و دین است. چرا که زبان ظرف فرهنگ و دین است و انسان بدون آنکه از کودکی نسبتی با یک فرهنگ و دین داشته باشد و لذا تا وقتی آن فرهنگ با پوست، گوشت و خونش درنیا میخته باشد به سختی می‌تواند دربارهٔ اسرار آن اظهار نظر کند.^{۳۲} بنابراین، از منظر شاکر، اثر دین و جایگاه آن در زندگی انسان بر زبانی که با آن می‌اندیشد نیز اثر می‌گذارد.

شاکر سپس در نقدی که امروزه کسان دیگری همچون وائل حلاق در کتاب فصور الإستشراق دربارهٔ آن سخن گفته‌اند وجود یک فرهنگ عالم‌گیر را ناممکن دانسته و ادعای وجود آن را از اساس باطل می‌داند مگر آنکه فرد مدعی در پی چیره ساختن فرهنگش بر دیگران باشد.^{۳۳} از همین رو بر این باور است که هر فرهنگ روش اندیشه‌ورزی و استدلال خاص خود را دارد که برگرفته از دین آن است. بنابراین فرهنگ‌های متباین، گرچه می‌توانند با یکدیگر گفت‌وگو و مناقشه داشته باشند، اما هرگز با هم آمیخته نمی‌شوند. لذا هر فرهنگ تنها متعلق به یک امت است که دین واحدی دارد. با این توضیح، هرگاه که مستشرق به فرهنگ امتی دیگر روی می‌آورد، یا برای آن است که چیزی از آن را برای فرهنگ و امت خود بگیرد یا با آن هم‌آوردی و مناقشه نماید.^{۳۴} اینجا نیز شاکر از تنگنای زبان و فرهنگ سخن به میان می‌آورد. این نقد او نیز آگاهانه و یا غیر آگاهانه در سال‌های گذشته توسط کسانی مانند وائل حلاق پی گرفته شده. آنجا که در مقدمه کتابی که دربارهٔ شریعت نگاشته از زندان «زبان»

**هر فرهنگ روش
اندیشه‌ورزی و
استدلال خاص خود
را دارد که برگرفته
از دین آن است. از
نگاه شاکر، هرگاه
مستشرق به فرهنگ
امتی دیگر روی
می‌آورد، یا برای آن
است که چیزی از آن
را برای فرهنگ و امت
خود بگیرد یا با آن
هم‌آوردی و مناقشه
نماید.**

می داند) در تاریخ نگاری هایشان به اسباب شکل گیری این جنگ ها و همچنین نقش کارشکنی های یهود و منافقان در این درگیری ها پرداخته اند اظهار تعجب کرده است.^{۳۰}

شاکر در سلسله نوشته هایش با نام «بینی و بین طه» که در کتاب «المتنبی» منتشر شده نیز ضمن اشاره به اشتباهات طه حسین درباره متنبی کوشیده تا خاستگاه باورهای او درباره متنبی را نیز یافته و نقد نماید.^{۳۱} برای نمونه باور طه حسین به قرمطی بودن متنبی را اقتباسی ناقص و تحریف شده از مقاله «بلاشر» در دایرة المعارف اسلام می داند که خود بلاشر آن را تنها به صورت احتمال بیان کرده و سپس توسط طه حسین به صورت نسبتی جزمی مطرح شده است. شاکر بر همین پایه فصلی مستوفی در نقد ادعای قرمطی بودن متنبی گشوده تا لغزش های مستشرقان در تاریخ و تراجم نگاری را به تصویر بکشد.^{۳۲}

+

مشابهت نقدهای شاکر و میرزا محمد خان قزوینی

نقدهای شاکر گرچه در نگاه نخست کمی تند و تیز یا حتی غیرمنصفانه به نظر برسد، اما چنان که در ابتدای نوشتار آمد، نقد های وی بر مستشرقان و روش های مورد استفاده آنان، که امروزه هر روش دیگر بر پایه آن ها سنجیده شده و بدین ترتیب اثری علمی یا غیرعلمی خوانده می شود، تنها محدود به کتاب رساله فی الطریق الی ثقافتنا نیست و نمونه هایی از تطبیق این نگاه انتقادی در آثار دیگر او مانند برنامه طبقات فحول الشعراء و أباطیل و أسمار قابل ملاحظه است. شاکر برای نمونه در برنامه طبقات فحول الشعراء تقریباً ده صفحه را به نقد فرانتس روزنتال، مستشرق، مترجم و تاریخ پژوه آلمانی، اختصاص داده که از جهت زبان و لحن نوشتار و همچنین دقت های موشکافانه تاریخی و ادبی در نقد متون شباهت بسیاری با نقدهای میرزا محمد خان قزوینی بر لویی ماسینیون، هنری ماسه، ادگار بلوشه و دیگر مستشرقان دارد.^{۳۳} قزوینی، که خود سال ها با مستشرقان بسیاری از انگلستان تا فرانسه و آلمان مرتبط بود، هم گاه با عبارات و عناوینی تند بر مستشرقان تاخته و آنان را مدعی، عالم نما و شارلاتان نامیده است. علاوه بر آن، بخش های دیگر نقدهای او نیز شباهت قابل ملاحظه ای با نقدهای شاکر دارد. قزوینی در بخشی از زندگی نامه خود نوشتش که در مقدمه بیست مقاله نیز منتشر شده است چنین می نویسد:

بر هم وطنان عزیز من پوشیده نباشد که در اروپا، در حوزه مستشرقین، مدعی و عالم نما و «شارلاتان»، عده شان به مراتب بیشتر از مستشرقین حقیقی و علمای واقعی است و اگرچه این مسئله از خصایص نوع بشر است، در جمیع نقاط دنیا و در هر فنی و علمی و تخصصی به مستشرقین اروپا ندارد، ولی بخصوصه در ماده مستشرقین اروپا دامنه این مسئله وسعت غریبی دارد و علت این فقره شاید این باشد که به مضمون مثل معروف فرانسوی، «در مملکت کوران آدم یک چشم پادشاه است»، به واسطه بی اطلاعی عموم مردم در اروپا از اوضاع مشرق و السنه و علوم مشرق بالطبع وظیفه مستشرقی یک میدان وسیع مستعدی می شود برای متقلبین و «شارلاتان» ها که به محض اینکه یکی دوازده سنه شرقیه را تا درجه ای آموختند و امتحانی از آن (که



میرزا محمد خان قزوینی مشهور به علامه قزوینی (۱۲۵۶-۱۳۲۸)

قزوینی هم مانند
شاکر مدعیات
مستشرقان را
مشتی مطالب
پوچ بی معنی
و اجتهادات
بی اساس مؤسس بر
احتمالات نیشغولی
و فرضیات وهمی
و خیالات چرسی
و هوا جس بنگی
و وساوس این
نوع معروف از
مستشرقین
می داند.

از نقدهای شاکر چنین برمی آید که ارزیابی او دربارهٔ شرق‌شناسی عمدتاً ناظر به نسل نخست مستشرقان است که در پیوند با سیاست و استعمار بوده و چراغ راه سیاستمداران و استعمارگران به شمار می‌رفتند.

غالباً امتحان‌کنندگان از امتحان‌دهندگان با اطلاع‌تر نیستند) دادند و به‌توسل به یکی از وسایل به سمت معلم السنه شرقیه نایل آمدند، دیگر تدریس آن زبان و غالباً چندین زبان دیگر در آن واحد، مثلاً فارسی و عربی و ترکی، با جمیع علوم و فنونی که به آن زبان‌ها مدون شده‌اند و جمیع لهجات متکثره متنوعه آن‌ها همه محول به ایشان می‌شود و ایشان بدون خجالت و ترس از افتضاح (چون تمیزی در بین نیست) در عموم این السنه و علوم و فنون ادعای اطلاع می‌کنند و درس می‌دهند و تألیفات می‌نمایند و صاحب‌آرای مخصوصه تازه می‌شوند و گاه نیز برخی کتاب‌های بیچاره فارسی یا عربی یا ترکی را گرفته، آن‌ها را مسخ کرده، مملو از اغلاط فاحشه به طبع می‌رسانند، در صورتی که معلمین زبان یونانی و لاتینی مثلاً، که عموم طبقات ناس کمابیش از آن دو زبان مستحضرند، چون گوی و میدان حاضر است، هرگز چنین ادعاها، بلکه عشری از اعشار آن‌ها را ممکن نیست بکنند و فقط به تخصص در یک شعبه کوچک محدودی از آن دو زبان قناعت کرده، با راز آن گلیم باریک خود جرئت ندارند درازتر کنند.

مقصود این است که هم‌وطنان عزیز من به الفاظ باطمینان «معلم السنه شرقیه» و عضو انجمن عامی فلان یا آکادمی بهمان غره نشوند و هرگز همتی را که از طرف اروپا به امضای هر مجهولی می‌آید، چشم‌بسته، بدون آنکه آن را به محک اعتبار بزنند، وحی منزل ندانند، و در هر چیزی عقل خداداد را که معیار تمیز حق از باطل فقط اوست توأم با علم اکتسابی میزان قرار داده، همه چیز را با آن ترازو بسنجند تا راه از چاه و «خضر» را از غول گمراه بازشناسند.^{۳۴}

او در نامه‌های خود به دیگران، از جمله تقی زاده، مستشرقان را یکسره به باد نقد گرفته و نقدهایی را بر آثار تحقیق و چاپ شده توسط ایشان وارد می‌کند که از سنخ نقدهای شاکر در زمینه تاریخ و ادبیات عرب بر کسانی همچون روزنتال است. توضیح آنکه قزوینی هم مانند شاکر مدعیات مستشرقان را مثنوی مطالب پوچ بی‌معنی و اجتهادات بی‌اساسی مؤسس بر احتمالات نیشغولی و فرضیات وهمی و خیالات چرسی و هواجس بنگی و وسواس این نوع معروف از مستشرقین می‌داند؛ همان‌ها که در یک دو سال تحصیل مدعی فهم جمیع علوم شرقی و جمیع السنه شرقیه شده و بلکه صاحب آرای مستقله و اجتهادات مخالف اجماع کل مسلمین و عقاید مضحک، که منشأ آن‌ها جهل به عادات و رسوم و علوم و آداب مسلمین است، می‌شوند. به باور قزوینی (درست مانند شاکر) در دو کتاب ماسینیون که پس از جنگ منتشر کرده مطالبی آمده است که در بلاد اسلام هر بچه‌طلبه‌ای و بلکه هر پیرزنی آن‌ها را می‌داند.

نقد و بررسی

از نقدهای شاکر چنین برمی‌آید که ارزیابی او دربارهٔ شرق‌شناسی عمدتاً ناظر به نسل نخست مستشرقان است که در پیوند با سیاست و استعمار بوده و چراغ راه سیاستمداران و استعمارگران به شمار می‌رفتند، اما با گذشت زمان نسل‌های

دیگری پای به عرصه مطالعات اسلامی گذاشتند که از قضا خود منتقد اسلافشان بودند و آگاهی ایشان از زبان، فرهنگ و تمدن مسلمانان به اندازه‌ای بود که احترام بزرگان علم و ادب در سرزمین‌های اسلامی را نیز برمی‌انگیختند. برای نمونه، مجتبی مینوی دربارهٔ ادوارد براون از تسلط حیرت‌آور او به زبان فارسی و احادیث مسلمانان گفته، چنان‌که با همهٔ سخت‌گیری‌اش در ارزیابی نوشته‌های دیگران، آنچه که براون دربارهٔ بابیه، ازلیه و بهائیه نوشته است را از حیث وسعت و جامعیت در میان پژوهش‌های دیگر به همهٔ زبان‌های دنیا کم‌نظیر و چه بسا بی‌نظیر خوانده است. حتی خود قزوینی که با دیدهٔ تردید به مستشرقان می‌نگریست با او همکاری و دادوستد علمی داشت. مینوی حتی ادعای بزرگ‌تری را مطرح کرده و می‌گوید: «اینکه بعد از جنگ عالم‌گیر سابق تغییر فاحشی در رویهٔ سیاست انگلستان نسبت به ایران حاصل شد و حکومت بریتانیای کبیر بنای سیاست خود را بر موافقت زیادتری با مصالح ایران و جانب‌داری بیشتری از قوم ایرانی نهاد تا حد زیادی منوط به کوشش‌هایی است که ادوارد براون در راه شناساندن کشور و ملت ایران به قوم انگلیس و سیاستمداران انگلستان به خرج داده است».^{۳۵}

به‌عنوان نمونه‌ای متأخر، می‌توان از هارالد موتسکی سخن گفت که پژوهش‌های او دربارهٔ سرچشمه‌های تاریخ فقه اسلامی و همچنین سیرهٔ پیامبر (ص) و جمع قرآن در نوع خود کم‌نظیر است و آشکارا در نقطهٔ مقابل رویکرد تجدیدنظرطلبان (Revisionists) قرار دارد. آیا با نگاه شاکر می‌توان کسی را که با استفاده از روش تحلیل «اسناد-متن» تلاش داشته تا اصالت دسته‌ای از روایات فقهی و همچنین گزارش‌های مربوط به سیرهٔ نبوی را اثبات کند و، در برابر نگاه تجدیدنظرطلبان، با استفاده از همین روش، روایات جمع قرآن را مربوط به قرن یکم می‌داند، دارای نگاه استعماری و همچنین کینه نسبت به اسلام دانست؟

افزون بر این نکات، ارزش علمی برخی از آثار نوشته‌شده توسط مستشرقان به اندازه‌ای است که بیش از آنان مورد استفادهٔ خود مسلمانان قرار گرفته و حتی توسط خود پژوهشگران مسلمان تکمیل شده است. برای نمونه مجموعهٔ سترگی که بروکلان دربارهٔ تاریخ نوشته‌های عربی آغاز کرده بود به توصیهٔ او توسط پژوهشگر فقید ترک، فؤاد سزگین، که نگاهی ضد تجدیدنظرطلبانه به میراث اسلامی داشت، پی گرفته شد و با نام *Geschichte des Arabischen Schrifttums* منتشر شد.

در هر صورت گویی محمود شاکر مجموعهٔ استشرق را یکسره دارای هدفی واحد دانسته و تقکیکی میان نسل‌های گوناگون آن قائل نشده است. برای نمونه، استشرق آلمانی در موارد بسیاری تحقیق و نشر میراث اسلامی را در همکاری با خود مسلمانان و با نظر علمای الأزه‌ریا دیگر دانشمندان مسلمان پیش می‌برده است.

نکتهٔ آخر اینکه کم‌ترین دستاورد شرق‌شناسی برای جهان اسلام این بود که مسلمانان را متوجه میراثی نمود که تا پیش از تحقیق و نشر مخطوطاتش کمتر مورد توجه قرار می‌گرفت و اساساً همتی نیز برای احیای این میراث وجود نداشت. در پی این پدیده

بود که مسئله میراث و سنت اسلامی به ذهن متفکران مسلمان راه یافت و واکنش‌های متفاوتی را در برابر آن و شیوه مواجهه با آن (رد یا تأیید) برانگیخت و جریان‌های گوناگونی را پدید آورد.^{۳۶}

نتیجه‌گیری

به هر حال چنین به نظر می‌رسد که اهمیت نقد‌های شاکر به اشتراق از چند جهت است:

الف) عدم سرسپردگی به آثار غربیان درباره اسلام، آن هم در دورانی که بسیاری از مدرسان دانشگاه‌های مصر در زمینه زبان، فرهنگ و ادبیات مستشرقان بودند.

ب) پی‌جویی مسئله اشتراق با واکاوی مراحل چهارگانه مواجهه مسلمانان با اروپا و مسیحیت.

ج) طرح مسئله روش و پیشاروش برای نشان دادن جایگاه مستشرقان و آثارشان در مطالعات اسلامی.

د) عدم تأکید صرف بر مسئله استعمار و کمک‌رسانی شرق‌شناسی به آن و، در مقابل، توجه به پیش‌نیازهای کسب تخصص و اظهار نظر مجتهدانه درباره یک علم، فن، دین یا فرهنگ (با تشریح عناصر تشکیل‌دهنده روش و پیشاروش).

هـ) نشان دادن ضعف‌های علمی مستشرقان نامدار و در نتیجه به چالش کشیدن محوریت روش‌های وارد شده از غرب در زمینه مطالعات اسلامی و نقد تاریخی یا ادبی (مانند نقد‌هایش بر روزنتال).

به نظر نگارنده، گرچه شاکر در نقد خود هیچ تفکیکی میان نسل‌های گوناگون شرق‌شناسان انجام نداده و همه را به یک چشم نگرینسته، اما نمی‌توان نکته‌سنجی‌های روش‌شناسانه او، قزوینی و امثال آنان درباره ظرافت‌ها و شرایط علمی پژوهش درباره میراث اسلامی و همچنین نقد‌هایشان بر اشتباهات مستشرقان در زمینه زبان، تاریخ، فرهنگ و ادبیات عربی و اسلامی را به آسانی نادیده گرفت و هر آنچه در محافل علمی غرب نوشته می‌شود را صرفاً به دلیل غربی بودنش پذیرفت.^{۳۷}

منابع

افشار، ایرج (۱۳۵۳). نامه‌های قزوینی به تقی زاده. تهران: انتشارات جاویدان.

بلقزیز، عبدالإله (۲۰۱۴). نقد التراث. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.

حلاق، وائل (۲۰۱۸). الشريعة: النظرية والممارسة والتحول. لبنان: دارالمدار الإسلامي.

شاکر، محمود (۱۹۸۷). رسالة في الطريق إلى ثقافتنا. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

همو (۲۰۰۵). أباطیل و أسمار. مصر: مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع.

همو (۱۹۷۴). برنامج طبقات فحول الشعراء. مصر: مطبعة المدني.

همو (۲۰۱۳). جمهرة مقالات الأستاذ محمود محمد شاکر. مصر: مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع.

قزوینی (۱۳۶۳). بیست مقاله. تهران: دنیای کتاب.

مینیوی، مجتبی (۱۳۵۱). نقد حال. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

+

پی‌نوشت

۱. شاکر، محمود (۱۹۸۷). رسالة في الطريق إلى ثقافتنا. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ۶.

۲. همان، ص ۷.

۳. همان، ص ۸؛ شاکر در شماره ۶۱ و ۶۳ مجله الثقافة دو مقاله درباره مقصودش از «منهج التذوق» نوشته و در آثار دیگرش مانند أباطیل و أسمار، طبقات فحول الشعراء و «المتنبی لیتنی ما عرفته» (منتشر شده در مجموعه مقالاتش) آن را بیشتر توضیح داده است.

۴. نک: رسالة، ص ۲۳-۲۲.

۵. همان، ص ۲۷.

۶. همان، ص ۳۴.

۷. همان، ص ۳۵-۳۴؛ شاکر این مواجهه اسلام و مسیحیت را به چهار دوره تقسیم می‌کند که در این نوشتار از ذکر همه موارد صرف نظر شده است.

۸. همان، ص ۳۶.

۹. همان، ص ۴۰-۳۹؛ ۴۸-۴۷.

۱۰. همان، ص ۴۰-۳۹.

۱۱. همان، ص ۴۸.

۱۲. همان، ص ۴۹.

۱۳. همان، ص ۵۴.

۱۴. همان، ص ۵۵-۵۴.

۱۵. همان، ص ۵۵.

۱۶. همان، ص ۶۰-۵۹.

۱۷. جمهرة مقالات، ج ۱، ص ۱۲۷-۱۲۶.

۱۸. همان، ص ۶۶-۶۳.

۱۹. همان، ص ۶۶.

۲۰. همان، ص ۶۷.

۲۱. همان، ص ۶۷.

۲۲. همان، ص ۷۳؛ شاکر در کتاب أباطیل و أسمار به تفصیل از رابطه دین و زبان سخن گفته و باورهای علمی رایج در این زمینه را به نقد گرفته است.

۲۳. همان، ص ۷۵-۷۴.

۲۴. همان، ص ۷۵.

۲۵. این تنگنا درباره بسیاری از اصطلاحات دیگر مانند «فقیه» و «Jurist» نیز وجود دارد که حلاق در کتاب ترجمه شده‌اش به زبان عربی آن را «زندان زبان و مدرنیته» نامیده است. (نک: الشريعة: النظرية والممارسة والتحول، ص ۷۶-۷۵).

۲۶. رسالة، ص ۷۹.

۲۷. جمهرة مقالات، ج ۱، ص ۱۲۰.

۲۸. جمهرة مقالات، ج ۱، ص ۱۲۳.

۲۹. جمهرة مقالات، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۴.

۳۰. جمهرة مقالات، ج ۱، ص ۳۹-۳۸؛ ۵۳۹-۵۳۸.

۳۱. المتنبی، ص ۴۹۹-۴۹۸.

۳۲. المتنبی، ص ۵۲۰-۴۸۷.

۳۳. شاکر، محمود (۱۹۷۴). برنامج طبقات فحول الشعراء. مصر: مطبعة المدني، ص ۱۲۷-۱۱۸.

۳۴. قزوینی (۱۳۶۳). بیست مقاله. تهران: دنیای کتاب، ج ۱، ص ۲۵-۲۴.

۳۵. مینیوی، مجتبی (۱۳۵۱). نقد حال. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ص ۴۰۴ و ۴۱۵.

۳۶. نک: بلقزیز، عبدالإله (۲۰۱۴). نقد التراث. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية، ص ۲۹.

۳۷. افشار، ایرج (۱۳۵۳). نامه‌های قزوینی به تقی زاده. تهران: انتشارات جاویدان، ص ۱۱۴-۱۰۱.



شرق‌شناسی

امکانی در میان امکان‌های بی‌شمار

نگاهی به دیدگاه‌های ادوارد سعید درباره‌ی شرق‌شناسی و مطالعات اسلامی

The Snake Charmer
(c. 1879), by: Jean-Léon
Gérôme

تصویر جلد نخستین چاپ کتاب
شرق‌شناسی ادوارد سعید، انرژان
لئون زروم

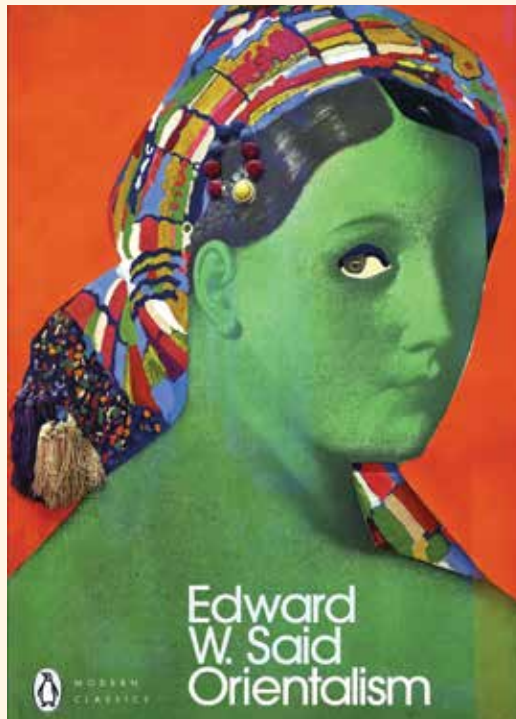
متذکر شده، پوشش برداری از پیوند ناگسستنی میان مدرنیته و سرمایه‌داری بود که در ذیل فلسفه‌ها یا ایده‌های تاریخی افرادی نظیر ولتر، ویکو، کنت، هگل و نظایر آن‌ها بسته شده بود. ما با کار مارکس روایتی از مدرنیته و تقابل آن با سنت دینی را می‌یابیم که در عین حال متضمن روایتی دیگر از تاریخ در تمایز با روایت تاریخ بورژوازی است. این

علاوه بر اهمیت و زیربنای بودن اقتصاد، باید به افق تاریخی او نیز توجه داشت. اگر از این منظر به نظریه‌ی مارکس توجه کنیم، در خواهیم یافت که چرا مارکس، علی‌رغم نقد سرمایه‌داری، در آثاری همچون مانیفست کمونیست، هوادار پروپاقرص سرمایه‌داری در نسبت با جهان ماقبل مدرن است. علی‌ای حال نقد مارکس، همان‌طور که اریک وگلین

زمینه‌های ظهور شرق‌شناسی
۱. همان‌طور که ماکس هورکهایمر در اثر درخشان سپیده‌دمان فلسفه‌ی تاریخ بورژوازی متذکر شده است، زیست بورژوازی یا سرمایه‌داری مبتنی بر فلسفه‌ی تاریخی است که بعدها با ظهور مارکس به چالش کشیده شد. در توجه به مارکس و موضعی که او نسبت به هگل اتخاذ کرد،

می‌دانیم، حتی نظریه‌پردازان بزرگ لیبرالیسم نظیر جان لاک از حامیان بهره‌گیری از نیروهای انسانی آسیایی یا آفریقایی در مقام برده‌ها یا کارگرهای نظام سرمایه‌داری محسوب می‌شدند. فارغ از این موارد عینی، به لحاظ نظری نیز فلسفه تاریخ بورژوازی، حداقل در مورد هگل، به وضوح بیانگر آن است که تمدن شرقی، نه حتی در دوره بعد از رنسانس، بلکه پس از شکست ایرانیان از یونانیان، دیگر روی تمدن و پیشرفت را به خود ندیده است. در همین دوره است که مطالعات شرق‌شناسی در اروپا شکل آکادمیک به خود می‌گیرد و شرق، به مثابه ابژه فلسفه تاریخ بورژوازی، قلمداد می‌شود. حتی در نظریه مارکس که منتقد فلسفه تاریخ بورژوازی است، جهان شرقی گرفتار استبداد آسیایی است و هنوز نتوانسته به درک جهان غربی از سرمایه‌داری نایل آید. به هر صورت، در ذیل فلسفه تاریخ بورژوازی که تا پایان سده نوزدهم در اوج قرار دارد، جهان شرقی یکی از قلمروهایی است که مجوز تصمیم‌گیری و روایت آن به مثابه تمدنی عقب مانده و به تعبیری توسعه نیافته وجود دارد. بنابراین مادامی که فلسفه تاریخ بورژوازی حاکمیت و مشروعیت خود را حفظ می‌کند، امکان روایت دیگری از شرق وجود نداشت.

۴. با نظر به این مقدمات، اکنون می‌توان زمینه‌های تاریخی و نظری ظهور مطالعات پسااستعماری در نیمه دوم قرن بیستم را دریافت. با ظهور نقدهای اساسی نسبت به پیوند سرمایه‌داری و مدرنیته و طرح اشکال و امکان‌های دیگری از تجدد غربی، خواه در قلمرو نظری خواه در حیطه تحولات عینی، مخصوصاً ناکامی‌های سرمایه‌داری در جریان جنگ اول و دوم جهانی، امکان ظهور و بروز مهاجرین سابق کشورهای غیراروپایی به اروپا در نیمه دوم قرن بیستم فراهم آمد. با نظر به اینکه اغلب این مهاجرت‌ها در ذیل ایده استعمار غربی شکل گرفته بودند، نقدهای این مهاجرین عمدتاً ذیل مطالعات پسااستعماری تعریف شده است. افرادی نظیر فرانتس فانون، سیریل نیونل رابرت جیمز، امه سرز، آلبرت ممی و نظایران‌ها فرزندان ملت‌های مستعمره‌ای از آسیا تا



محمد رضا فاطمی نیک

عضویت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

طبقه سرمایه‌دار، به عنوان اربابان تاریخ هگلی، در سطح جهانی به چالش کشیده شد و با کار نیچه، همه این دستاوردها با همه عظمتش چیزی جز اراده معطوف به قدرت تلقی نمی‌گردید. همان طور که می‌دانیم، این سرچشمه‌های اولیه اگرچه هیچ کدام به معنای احیا و بازگشت به سنت دینی قلمداد نمی‌شدند و بلکه سرمایه‌داری را متهم به تلقی دین به مثابه افیون توده‌ها یا اخلاق آپولونی می‌کنند، اما سرمنشأ تأملات متفکرین دیگری نظیر فوکو، مکتب فرانکفورتی‌ها و نظایران‌ها در سده بیستم شدند. ایده اصلی این متفکرین متأخر، علی‌رغم تنوع و تکثری که دارند، توجه به جهان‌های دیگری است که سرمایه‌داری آن‌ها را مستور نگاه داشته بود.

۳. یکی از نیروهایی که سرمایه‌داری در اروپا با تکیه بر آن تکوین یافت مهاجرین اجباری کشورهای غیراروپایی بودند که در سده‌های گذشته به عنوان نیروی کار ارزان در کارخانه و بازار به اروپا آورده شده بودند. همان طور که

پوشش برداری همزمان با مارکس توسط افراد دیگری از جمله نیچه نیز دنبال شد. این نقدها، همان طور که خود نیچه نیز پیش بینی کرده بود، هر چند در اواخر سده نوزده و در اوج خوش بینی‌ها به سرمایه‌داری مطرح شدند، اما در آغاز سده بیستم فراگیر شدند و مقبول افتادند.^۲

۲. زمانی که نیچه برای فهم و پذیرش آرائش پیش بینی کرده بود، به لحاظ حوادث عینی و خارجی، تقریباً با پایان جنگ ویرانگر اول جهانی و تکوین نطفه‌های اولیه جنگ دوم در همان کشوری بود که نیچه و مارکس نطفه‌های اولیه اندیشه خود را در آن یافته بودند. به هر صورت، حتی اگر از دیگر متفکرانی نظیر فروید که به این پوشش برداری اقدام کردند نیز بگذریم، با وقوع جنگ‌های جهانی پیوند ناگسستنی چندسده‌ای میان بورژوازی و سرمایه‌داری و فلسفه تاریخ آینده جهان بشری در خود اروپا گرفتار گسست شده بود. با کار مارکس، پیوند میان حقانیت

از نظر سعید، شرق‌شناسی محصول فراروی از تخصص اسلام و مسیحیت و قرار گرفتن در موضع معرفتی مطالعه شرق و اسلام، خارج از چارچوب مسیحی رایج در قرون وسطی برای مطالعه شرق و اسلام است.

آفریقا بودند که پس از درهم ریختگی اروپا در جریان جنگ‌های اول و دوم و نقدهای نظری به روایت تک‌خطی سرمایه‌داری از جامعه و تاریخ امکان‌نگریستن به جهان از افق ممالک استعمارشده خویشتن را یافتند. به تعبیر دیگر، در این دست مطالعات شاهد ظهور نویسندگانی هستیم که توانسته‌اند در جایی بیرون از تاریخ سرمایه‌داری غربی بایستند و به شرق یا جوامع استعماری خود بنگرند.

۵. شرق‌شناسی ادوارد سعید در این بستر تاریخی در ۱۹۷۸ منتشر شد. عکس روی جلد نسخه اصلی آن که نقاشی «افسون‌گری مار» از ژان ژروم است نشان می‌داد که سعید قلمرویی را برای مخاطب مکشوف می‌سازد که چه در شرق و چه در غرب اگرچه در حال تجربه و جوهری از آن بوده، اما باید تماماً برساخته انگاشت. سعید، با بهره‌گیری از دیدگاه میشل فوکو در دیرینه‌شناسی دانش و مراقب و تنبیه، ماهیت شرق‌شناسی‌اش را به‌طور خلاصه «نوعی از سبک غربی در رابطه با ایجاد سلطه، تجدید ساختار، داشتن آمریت و اقتدار بر شرق» تعریف می‌کند.^۳ سعید با تأثیرپذیری از ایده فوکو در حقیقت میراث مارکسی و نیچه‌ای در طرح ایده‌هایی بدیل برای استمرار تجدید و نقد تجدید قرن نوزدهمی را به ارث می‌برد. با این حال می‌گوید، به مثابه یک پژوهشگر پسااستعماری فلسطینی، در جایی بیرون از تجدید غربی بایستد و توضیح دهد که ایده شرق‌شناسی چگونه در غرب شکل گرفت. بنابراین اگرچه مهم‌ترین اثر او شرق‌شناسی است، اما رویکرد او «ضد شرق‌شناسی» قلمداد می‌شود.

+

شرق‌شناسی سعید چیست؟

توضیح ایده گسترده سعید در این موضوع را در چهار بخش انجام داده‌ایم: اول، زمینه‌های شکل‌گیری شرق‌شناسی در غرب، مخصوصاً قرن هجدهم؛ دوم، اصول شرق‌شناسی او؛ سوم، نمونه‌هایی از شرق‌شناسی غربی‌ها برای روشن شدن نظر او و چهارم، ارائه تعاریف و روایت‌های مختلف و مختار سعید از شرق‌شناسی.

۱. اشاره کردیم که اگرچه سعید در شرق‌شناسی متأثر از ایده‌های پست‌مدرنی افرادی نظیر فوکو است، اما حداقل به استناد خود آثار فوکو پست‌مدرنیسم از دل نگاه خاصی به تحولات جهان مدرن تکوین یافته است. به همین دلیل سعید نیز عناصر شرق‌شناسی را در نسبت با تحولات دوره تکوین مدرنیته، مخصوصاً از حیث تلفیق‌اش از شرق در سده هجدهم، مورد توجه قرار می‌دهد. همان‌طور که می‌دانیم، با تکوین فلسفه‌های تاریخ تجدید غربی در این سده، امکان مطالعه سنت گذشته و شرق به مثابه ابژه علم غربی مهیا گردید. سعید این دوره را با این زمینه‌ها معرفی می‌کند: (۱) زمینه‌های عناصر بسط و توسعه: او عمدتاً به اکتشافات سرزمینی در خاور دور، ژاپن، اقیانوس آرام، چین و دیگر سرزمین‌ها توجه کرده و حتی بعضاً دایره بحث را از شرق یا سرزمین‌های اسلامی نیز گسترده‌تر کرده است. (۲) تقابل تاریخی: سعید ضمن اشراف به تحولات دوره جنگ‌های صلیبی و تأثیر جهان اسلام و شرق بر غرب زمینه شکل‌گیری شرق‌شناسی را استقلال اندیشه از شرق و مواجهه با آن در جهان غربی می‌داند. (۳) تاریخ‌گرایی افرادی نظیر ویکو، هررد، هامان و نظایران‌ها که چنان‌چه اشاره شد متأثر از تکوین فلسفه‌های تاریخ تجدید در غرب هستند. (۴) تمایل و جانب‌داری: چهارمین ویژگی‌ای که نقش بسیار مهمی در تحلیل سعید از اسلام خواهد داشت امکانی است که در جهان مدرن و تعیین نسبت خاص آن با مسیحیت مهیا گردید. همان‌طور که می‌دانیم، جهان مدرن در عین داشتن نسبتی با جهان مسیحی، مخصوصاً از حیث فلسفه تاریخ^۴، اما در نفی جهان مسیحی مخصوصاً مسیحیت قرون وسطی شکل گرفته است. از نظر سعید، شرق‌شناسی محصول فراروی از تخصص اسلام و مسیحیت و قرار گرفتن در موضع معرفتی مطالعه شرق و اسلام، خارج از چارچوب مسیحی رایج در قرون وسطی، برای مطالعه شرق و اسلام است. (۵) طبقه‌بندی: آخرین زمینه شکل‌گیری شرق‌شناسی مشخصاً به ویژگی خاص علوم مدرن در قیاس با

علوم سنتی قرار دارد که در آن انسان مدرن، فارغ از اتکا به معارف و حیاتی، دست به طبقه‌بندی طبیعت و انسان در انواع مختلف زد که نمونه‌های آن در زیست‌شناسی، منشأ انواع داروین و در علوم انسانی و اجتماعی دوره‌بندی‌های تاریخی افرادی نظیر هگل، کنت، تورگو و نظایران‌ها است.^۵ مجموعه این زمینه‌ها باعث می‌شود که سعید مدعی شود که عمده واکنش غرب در برابر جهان اسلام از قرن ۱۸ به بعد متأثر از شرق‌شناسی بوده است.^۶

۲. ادوارد سعید به چهار اصل به‌عنوان اصول اصلی شرق‌شناسی اشاره می‌کند. به‌زعم او، بین شرق و غرب به‌نحو مطلق و منظمی تفاوت و تمایز وجود دارد. بنابراین اصل دوم که مطابق چارچوب پست‌مدرنی سعید است، بازنمایی‌های شرق برای غربی‌ها نه برواقعیت جوامع شرقی، بلکه مبتنی بر تفاسیر متنی و ذهنی از آن‌ها شکل گرفته‌اند. در اصل سوم، اشاره می‌کند که این تفاسیر شرق را لایتغیر و یکنواخت و ناتوان در تعیین هویت خود تصویر کرده‌اند و در نهایت، در اصل چهارم، به ویژگی وابستگی و فرمانبرداری محض شرق از غرب در تصویر شکل گرفته از شرق در شرق‌شناسی اشاره می‌کند.^۷ او در ارائه شواهد ناظر به این اصول مستندات بسیار گسترده‌ای را از آثار رمان‌نویسان، شاعران، سیاستمداران، زبان‌شناسان، تاریخ‌نگاران و مقامات رسمی اروپایی، سفرنامه‌های نویسندگانی چون شاتوبریان و فلوربر، نوشته‌های مارکس در روزنامه‌های هند، نوشته‌های سیلستر دوساکی، ارزنت زنان، ماجراجویی‌های ریچارد برتون و ای اف لارنس، سخنرانی‌های لارنس بالفور و تلگراف فرمانداران انگلیسی در مستعمره مصر ذکر می‌کند.

۳. با این حال شواهد مذکور را می‌توان در چهار نمونه از شرق‌شناسی که سعید برمی‌شمرد متمایز ساخت. نمونه اول ناظر به شرق‌شناسی براساس قدرت استبدادی است که نمونه آن نامه‌های ایرانی منتسکیو، شیوه تولید آسیایی مارکس و استبداد روسی کارل ویتفوک است.^۸ نمونه دوم با مولفه فقدان تغییر اجتماعی در شرق شناخته می‌شود.

برساخته‌هایی از واقعیت جهان قلمداد می‌شوند و ما در شرق شناسی با گفتمان برساخته غربی از شرق سروکار داریم، چه راهی برای دست‌یابی به تصویری حقیقی و نه برساخته از شرق پیش روی ما می‌ماند؟ ادوارد سعید خود در پایان کتاب شرق شناسی این مسئله را با طرح این پرسش‌ها پیش می‌کشد: چگونه کسی می‌تواند فرهنگ‌های دیگری را به نمایش بگذارد؟ فرهنگ دیگر به چه معناست؟ آیا پنداشت یک فرهنگ جدا و متمایز مفهومی سودمند است یا اینکه همواره به نحوی به تعریف و تمجید از خود منتهی می‌شود یا به دشمنی و تهاجم می‌انجامد؟^{۱۵} سعید در پاسخ به این پرسش‌ها هیچ ایده‌ای جای‌ای ندارد و راهکار نهایی او «دشمن شناسی» است که در قالب طرح پرسش‌هایی به پرسش‌های قبل که تلویحاً حاکی از پاسخ منفی سعید به این پرسش‌هاست ارائه می‌شود: آیا یک بازنمود حقیقی از چیزی به راستی می‌تواند وجود داشته باشد؟ یا اینکه همه بازنمودها به این دلیل که در حصر فرهنگ و نهادها و فضای سیاسی بازنمودکننده قرار دارند خود نوعی بازنمود محسوب می‌شوند و نمی‌توانند حقیقی باشند؟ یا اینکه یک بازنمود نه تنها با حقیقت در هم آمیخته بلکه با بسیاری چیزهای دیگر نیز در هم آمیخته و درهم تافته است؟^{۱۶} از همین جاست که سعید به نفي امکان غرب شناسی می‌رسد، زیرا غرب شناسی نیز همچون شرق شناسی متضمن برساخت‌گرایی خواهد بود.

معضله ضد شرق شناسی و امکان تصرف در غرب

معضله معرفتی‌ای که سعید با آن درگیر است توسط افرادی نظیر صادق جلال العظمه، بابی سعید یا حتی برایان ترنر مورد توجه قرار گرفته است. باین حال، علی‌رغم این نقدها، به نظر می‌رسد معضله شرق شناسی سعید، مخصوصاً زمانی که درباره اسلام و مطالعات اسلامی طرح می‌شود، مضاعف است. صادق العظمه برای رفع این بحران به شرق شناسی وارونه می‌پردازد و منابع آن را حکمت الهی، اسطوره شناسی،

تولید کرده‌اند را از شرق به جوامع دیگر نظیر آفریقا، هند و خاور دور گسترده است؛ هرچند در پوشش خبری اسلام در غرب بر اسلام و مسلمانان تمرکز کرده است و در نقش روشنفکر، علاوه بر برجسته‌سازی هویت به حاشیه‌رانده روشنفکر در جهان غرب، وظیفه و رسالت اصلی او را نقاب برداشتن از روابط قدرت و آمریت و کمک به فهم دیگری‌های غربی معرفی می‌کند. او در جهان، متن، منتقد و جوه روش‌شناختی مطالعات خویش را بهتر توضیح می‌دهد. از نظر او، متن‌ها کاملاً دنیوی‌اند و حاکی از وضع عمومی‌ای هستند که در جهان و زندگی انسان برقرار است. به این معنا، ملاحظه و توجه به متن‌ها می‌تواند گویای یک جهان باشد. بنابراین، متون شرق شناسی که حاکی از تصویر برساخته‌ای از شرق در جهان غرب هستند در حقیقت بیانگر تلقی جهان غرب از شرق است. در این متون، بیش از آنکه شرق و انسان شرقی حاضر باشد، شرق شناس و تصویر غربی او از شرق حضور دارد.

آیا در ورای شرق شناسی حقیقی هست؟

هرچند شرق شناسی سعید یا حتی تأملاتش در فرهنگ و امپریالیسم محدود به اسلام و مسلمانان نیست، اما موضوع اسلام همواره بخش قابل توجهی از تأملات سعید را در برداشته است. در نظر سعید، پیشفرض همه روایت‌های مستشرقانه جدایی ذاتی و ماهوی اسلام از غرب است^{۱۷}. باین حال چارچوب نظری سعید در شرق شناسی، مخصوصاً زمانی که قصد دارد به جهان اسلام بپردازد، موجد معضلاتی برای او شده است. به تعبیر دیگر، مادامی که سعید از وجه سلبی در شرق شناسی به این دست مطالعات می‌نگرد، دست‌پا‌پری برای بهره‌گیری از انواع دستاوردهای متفکرین پست مدرن از وسازی و ساختار شکنی و نشانه شناسی و تحلیل گفتمان و تبارشناسی و دیرینه شناسی دارد، اما در ورای این وجه سلبی دست‌یابی به تصویری حقیقی از شرق یا اسلام نیز دشوار خواهد شد. اگر گفتمان‌ها

سیاست ارسطو، نامه‌های ایرانی و روح القوائین منتسکیو، ثروت ملل آدام اسمیت و فلسفه تاریخ هگل در این زمره می‌گنجد.^{۱۸} نمونه سوم با مولفه جنسیت و شهوترانی در شرق شناخته می‌شود. ادوارد لین در کتاب آداب و رسوم مصری‌های مدرن و هلال و صلیب از واربورتون، آثار ریچارد برتون، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری وبر، دیالکتیک روشنگری آدرونو و هورکهایمر از این نمونه‌ها هستند.^{۱۹} آخرین نمونه با تأکید بر مولفه فقدان انضباط و عقلانیت شناخته می‌شود که مبتنی بر تحلیل‌های وبر از عقلانیت و دیوان‌سالاری در جوامع شرقی است.^{۲۰}

۴. ادوارد سعید برای توضیح و تبیین دقیق‌تر مرادش از شرق شناسی انواع تعاریف یا روایت‌های شرق شناسی را ذکر می‌کند، اما با نظر به چارچوب تحلیلی متأثر از فوکو، علی‌رغم توجه به اقتضائات معرفت‌شناختی آن، اما به وجه نهادی شرق شناسی تأکید دارد. شرق شناسی به مثابه نوعی تبیین آکادمیک یا شرق شناسی به عنوان نوعی سبک فکری از تعاریفی است که هنوز گویای نظر اصلی سعید نیستند،^{۲۱} بلکه سعید نظریه وجه نهادی شرق شناسی دارد. از نظر او، شرق شناسی نهاد تثبیت شده و دارای تشخیص مرتبط با شرق است که در غرب شکل گرفته و بر قلمروهای مختلف معرفتی و غیر معرفتی تأثیرگذار است.^{۲۲}

مادر این چهار بخش سعی کردیم روایتی نسبتاً مسنجم از شرق شناسی ادوارد سعید که در آثار دیگر او نیز به‌طور پراکنده حضور دارد ارائه دهیم. رویکرد پست مدرن سعید و تأثیر او از ایده‌های برساخت‌گرایی، واسازی و نظایر آن‌ها باعث شده است که سعید به این جمع بندی برسد که انسان شرقی در متون شرق شناسان «برساخته» شده است. انسان شرقی در مناسبات قدرت‌های استعماری و مراکز علمی غرب تعریف شده و سعید در کتاب شرق شناسی و با گستره مطالعاتی بیشتری در کتاب فرهنگ امپریالیسم این تصویر برساخته را ترسیم کرده است. او در فرهنگ و امپریالیسم دایره حاشیه‌ای که غربی‌ها در متونشان

رویکرد پست مدرن سعید و تاثیر او از ایده‌های برساخت‌گرایی، واسازی و نظایر آنها باعث شده است که سعید، به این جمع بندی برسد که انسان شرقی در «برساخته» شده است.

گاهی روایت غرب از شرق برساخته و ممکن می‌شود و گاهی روایت شرق از غرب، اما در هر صورت گریزی از این روایت‌های ممکن و متکثر نیست. این توضیح بی‌تردید می‌تواند توضیح مناسبی برای اعتبار شرق‌شناسی سعید باشد.






عرفان، اخلاقیات و شعر در جهان شرق می‌داند^{۱۷}، هرچند این دیدگاه توسط بابی سعید به نقد گرفته شده و آن را برخاسته از نگاه قومیتی و ایدئولوژیک به اسلام تلقی می‌کند. برایان ترنر نیز علاوه بر شمردن شماری از نقدها به شرق شناسی سعید، از جمله بی‌توجهی به تلقی مثبت بعضی از متفکرین نظیر دیوید هیوم و نیچه به اسلام در قیاس با مسیحیت^{۱۸}، به نکته بسیار مهمی اشاره می‌کند که مبنای نقد این نوشتار بر دیدگاه‌های سعید مخصوصاً از حیث مطالعات اسلامی است. در نظر ترنر، شرق شناسی سعید اگرچه نسبت به رابطه مدرنیته غربی و مسیحیت بی‌توجه نیست، اما شرق شناسی سکولار را که در آن اسلام همچون مبنایی برای نقد مسیحیت در نظر گرفته شده نادیده انگاشته است.^{۱۹} با تکیه بر نقد ترنر بر سعید و البته از زوایای دیگر، مسئله اساسی در شرق شناسی ناظر به زمینه‌های شکل‌گیری این دست مطالعات در غرب است که در ابتدای این نوشتار به تفصیل آمد. با ظهور پست مدرنیسم و امکان‌های انتقادی‌ای که با مارکس و نیچه و متفکرین متأخر از آن‌ها شکل گرفت، «امکان» روایت‌هایی دیگر از تاریخ و جهان سربراورد، اما نکته اساسی آن است که تمام این روایت‌ها نه ناظر به «ضروت»‌ها یا روایت‌های یقینی و مبتنی بر برهان و علم، بلکه در مرز «امکان»‌های علی‌السویه نسبت به حقیقت تاریخ و جهان هستند. به تعبیر دیگر، ما در اینجا با امکان‌های متعدد و علی‌السویه‌ای از جهان، از جمله شرق، غرب، اسلام، مسیحیت و نظایر آن‌ها روبه‌رو هستیم. در اینجا، ایمان به حقیقت بر مبنای اسلام امکانی در میان بی‌شمار امکان دیگر است، اما مسئله اینجاست که در حضور روایت‌های علی‌السویه و امکان‌های بی‌شمار آنچه از میان می‌رود معنای روایت حقیقی و حقیقت است. به این معنا، شرق شناسی به محض خروج از مرز امکان بلافاصله در معرض روایت «ممکن» دیگری قرار می‌گیرد که نافی اعتبار شرق شناسی است. این روایت‌های ممکن و متکثر که همگی علی‌السویه از حقیقت بهره می‌برند

عملاً امکان هر گونه روایت حقیقی را منتفی می‌سازند.

با این حال می‌توان در پاسخ به این معضل به نقصان‌ها و ناتوانی‌های بشری در دست‌یابی به یک روایت متقن و جامع از تاریخ و جهان اشاره کرد. فرهنگ‌های بشری همواره محصول همین روایت‌های ممکن بوده‌اند و انسان به حیث محدودیت‌های فهم خود گریزی از این روایت‌های ممکن ندارد. گاهی روایت غرب از شرق بر ساخته و ممکن می‌شود و گاهی روایت شرق از غرب، اما در هر صورت گریزی از این روایت‌های ممکن و متکثر نیست.

این توضیح بی‌تردید می‌تواند توضیح مناسبی برای اعتبار شرق شناسی سعید باشد، اما مسئله اصلی در روایت سعید جایی بروز می‌کند که سعید گه‌گاه دامنه خود را به اسلام و مسیحیت می‌کشاند. در ادیان الهی، بر اساس تاریخ ظهور انبیا و قاعده نسخ دین گذشته توسط نبی و پیامبر جدید، اگرچه پیروان دین قدیم محترم شمرده می‌شوند، اما روایت دین قدیم دیگر همچون دین مبعوث معتبر قلمداد نمی‌شود. از این منظر، مدعیات جهان‌شمول اسلام مبنی بر دعوت کل جهان به حقیقت تام و تمامی که در این دین محقق شده است عملاً امکان حضور روایت‌های یکسان و علی‌السویه نسبت به حقیقت را منتفی می‌سازد. اعتقاد مسلمین به حقیقت دینشان ناشی از اعتقادی حقیقی و مبتنی بر یقین است؛ هر چند یقین مراتبی دارد، اما این مراتب به معنای ارتداد و بازگشت از حقیقت اسلام و دین خاتم نیست، بلکه تکثر و تنوع در ذیل آن به مراتب وسیع وجودی هر مسلمانی در درک حقیقت برمی‌گردد. از این منظر، در نگاه اسلامی، تنوع و تکثر روایت‌ها نه در مرز روایت‌های علی‌السویه ممکن یا امکانی در میان دیگر امکان‌ها، بلکه بر مراتب تشکیکی روایت‌های ضروری و یقینی استوار است. این نگاه در مواجهه با غرب گرفتار بر ساختگی حقیقت نمی‌شود، بلکه امکان «تصرف» در فرهنگ و تمدن غربی و تحول در آن را برای مسلمین، البته بنا به میزان درگیری‌شان با حقیقت ذومراتب و مشکک هستی، محفوظ می‌دارد. 

+ پی‌نوشت

1. unmasking
۲. لویت، کارل (۱۳۹۶). معنادار تاریخ. ص ۲۷۷.
۳. سعید، ادوارد (۱۳۸۹). شرق شناسی. ترجمه: عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۱۶-۱۷.
۴. فولکلین، اریک (۱۴۰۰). دانش نوین سیاست. ص ۱۲۲؛ لویت (۱۳۹۶). معنادار تاریخ، ص ۱۷.
۵. شرق شناسی، ص ۲۲.
۶. همان، ۲۲.
۷. بابی، سعید (۱۳۷۹). هرایس بنیادین؛ اروپاداری و ظهور اسلام‌گرایی. ترجمه: غلامرضا جمشیدبها و موسی عنبری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۸. ترنر، برایان (۱۳۸۳). رویکردی جامعه‌شناختی به شرق شناسی، پست‌مدرنیسم و جهانی شدن. ترجمه: محمدعلی محمدی. تهران: شرکت نشر یادآور، ص ۱۷۲-۱۷۲.
۹. همان، ۱۷۲-۱۷۲.
۱۰. همان، ۱۷۴-۱۷۳.
۱۱. همان، ۱۷۶.
۱۲. شرق شناسی، ص ۱۵.
۱۳. همان، ص ۱۶.
۱۴. همان، ۳۶۳.
۱۵. همان، ص ۵۸۱.
۱۶. همان.
۱۷. بروجرودی، مهرداد (۱۳۷۷). روشنفکران ایرانی و غرب. ترجمه: جمشید شیرازی. تهران: نشر و پژوهش فروزان‌روز، ص ۲۹.
۱۸. برای ملاحظه این نقدها بنگرید به: ترنر (۱۳۸۳). صص ۱۰۲ تا ۱۸۱.
۱۹. همان، ۱۰۲-۱۰۴.



سمیرامین



عبدالله شارف



طه حسین

استخراب و استشرق، تقابل یا تعامل؟

مروری بر آراء و نظریات اندیشمندان عرب درباره غرب‌شناسی

یا شیفتگی و دلدادگی او به شرق در غرب‌شناسی (Occidentalism) نیز وجود دارد. غرب‌شناسی می‌تواند باور به برتری غرب باشد که در یک قرن گذشته بسیاری از روشنفکران ایرانی همچون سید حسن تقی‌زاده به‌طور مثبت و با شوق و ذوق از تسلیم شدن به تمدن غرب و فرزگی شدن از سر تا پا و یا در روح و جسم سخن گفته‌اند. در بین روشنفکران عرب نیز کتاب‌های دکتر عبدالله الشارف، همچون

تأثیرگذاری قشر فرودست شرقی شده و شرق را بر ساخته تفکرونگرش غربی دانست. سعید شرق‌شناسی را جریانی در خدمت امپریالیسم می‌داند و بیان می‌کند: «من با این فرض آغاز کرده‌ام که شرق یک مثال ایستا و طبیعی نیست... بلکه شرق ساخته شده است... یا شرقی شده است». ابهام و پیچیدگی شرق‌شناسی (Orientalism) در تشخیص خوی استعمارگرا و بورژوازی مستشرق

«آیا فرودست می‌تواند سخن بگوید؟»، این پرسش مشهور گایتری اسپیواک، فیلسوف هندی، است که استعاره از رابطه میان تأثیرپذیری یا تأثیرگذاری قشر فرودست بر قشر فرادست است. ادوارد سعید، منتقد فرهنگی و فعال سیاسی فلسطینی-آمریکایی برای اولین بار با انتشار کتاب خود، شرق‌شناسی، در سال ۱۹۷۸م، انتقاداتی جدی بر نگرش غربی‌ها به شرق وارد کرد و، برخلاف گفته اسپیواک، منکر



▲ یوسف القرضاوی



▲ محمد قطب



▲ محمد الغزالی

دولت عثمانی و خلافت اولوژیک پیش آمده شکل می گیرد و به جریان بنیادگرایی اسلامی تبدیل می شود. از زمان انتشار متون پدیدآمده در حوزه اصالت بخشی به احیاءگری، حسن البنا، عبدالقادر عوده و پس از آن آثار سید قطب، محمد قطب، توفیق الشاوی، محمد الغزالی، محمد البهی، محمد المبارک و یوسف القرضاوی، و تا زمان انتشار آثار محمد عماره، طارق البشیری، حسن الترابی، عبدالسلام یاسین، طه جابر العلوانی و طه عبدالرحمن، میان داده های فکری اصالت در اشکال و تعبیرات گوناگونش رابطه ای مستمر به وجود آمد، و از آن، منظومه ای ایدئولوژیک سربرآورد که نه تنها بیانگر موضع گیری ای معین بود، بلکه از پروژه ای اجتماعی-سیاسی خبر می داد که جنبش های بنیادگرای معاصر آن را نمایندگی و از آن تعبیر می کردند، همچنان که از گذر منابع، تبلیغات و حوزه های تأثیر و تحرک سیاسی فرصت اشاعه و همگانی شدن را برای آن مهیا کردند. البته اسلام گرایانی همچون یوسف القرضاوی، سید محمد حسین فضل الله

و منفی آن کنار گذاشته می شود. سمیر امین، از سرآمدان این دسته، جنبه های سرمایه داری و استعماری غرب را پوسته ظاهری آن می داند و ماهیت اصلی غرب را در فرهنگ و دانش دانسته و بر لزوم پیروی از مدرنیته و تلاش برای وقوع انقلاب فرهنگی بر اساس آموزه های غربی تأکید دارد. سمیر امین می گوید: «برای خروج از بحران، باید به صورت همزمان نتایج اجتماعی جنبه های افراطی سرمایه داری حذف شود و یک انقلاب فرهنگی به وقوع بپیوندد تا امکان جداسازی میان عقل و ایمان فراهم آید».

در مقابل غرب شناسی تأثیر پذیر، غرب شناسی اصالت گرا وجود دارد که گفتمان آن مبتنی بر ایدئولوژی است نه اندیشه، زیرا داده های این گفتمان بر اساس سامانه ای معرفتی در مقابل سامانه معرفتی غرب بنا نشده و بیشتر اصولش مواضع دفاعی یا هجومی علیه غرب و مدرنیته است؛ اندیشمندانی که در برابر غرب موضوع حفاظت از میراث و تکیه بر اصالت های دینی و تاریخی را مطرح می کنند. این جریان بیشتر پس از سقوط

اثر الاستغراب فی التریبۃ و التعلیم بالمغرب و کتاب الاستغراب فی الفکر المغربی المعاصر، و همچنین کتاب دکتر محمود خلیف حضایر الحیانی به نام الاستشراق و الاستغراب در دسته کتاب های غرب شناسی با رویکرد تسلیم شدن مطلق به تمدن غربی قرار می گیرند. طه حسین در کتاب آینده فرهنگ در مصر (۱۹۳۸) نوشت که مصر بیشتر از اینکه با ایران و دیگر کشورهای شرقی ارتباط داشته باشد با یونان ارتباط داشته است، بنابراین فرهنگ مصری را «به جای اینکه شرقی بدانیم باید غربی یا مدیترانه ای بدانیم». این دیدگاه در آثار دیگر متفکران عرب مانند نویسنده و فیلسوف مصری-لبنانی، زنه ها باچی، که عمیق ترین سنن تفکر عربی را با فرهنگ مدیترانه ای یکسان دانست نیز انعکاس یافت.

رویکرد دیگری نیز در دهه شصت و اوایل دهه هفتاد میلادی در جهان عرب نسبت به غرب شناسی شکل گرفت که به جریان پیروی یا تأثیر پذیری از غرب مشهور بود. در این نگاه، غرب مثبت انگاشته می شود و جنبه های غیر انسانی



نعیم شرافت

عضویت علمی دانشگاه،
نویسنده و پژوهشگر تاریخ و تمدن
ملل اسلامی

محمد عابد الجابری در کتاب اشکالیات الفكر العربی (۱۹۸۹م)، با بیان آنکه مسئله و مشکل اصلی غرب‌شناسی چهارچوب معرفتی آن است، بر این نکته نیز تأکید می‌کند که غرب را نمی‌توان از آینده جهان عرب حذف کرد.

واحمد گفتار و به اهمیت جهانی سازی فرهنگی اشاره کرده‌اند، اما برای آنان غرب به‌رغم تحول وسیع در روش‌ها و ابزارها همچنان همان غرب سلطه طلب است که از سابقه‌ای طولانی در استفاده از فرهنگ جهت استعمار جوامع اسلامی برخوردار است.

در متون داعیان اصالت، سه اصل نظر خواننده را جلب می‌کند که خواستگاه‌های نظری اساسی ایدئولوژی اصالت را نزد آنان شکل می‌دهد: اصل نخست از برتری اسلام سخن می‌گوید، برتری بر عقاید و نظام‌های اجتماعی-سیاسی دیگر در موارد امکانی که به پیروان آن تقدیم می‌کند، اصل دوم از زوال و انحطاط تمدن غرب سخن می‌گوید. تمدن غرب، به سبب سرشت لائیک آن، از نظر مادی و معنوی، رو به زوال و انحطاط است. اصل سوم نیز بیانگر بی‌نیازی مادی و معنوی مسلمانان از «دیگری» (غیرمسلمان) است، زیرا در موروث فرهنگی، اعتقادی و مدنی خویش آنچه نیاز حال و آینده آنان را برآورده می‌کند وجود دارد.

در رویکرد غرب‌شناسانه‌ای دیگر، نمادگرایی شرق و غرب می‌تواند به راحتی معکوس شود، به طوری که غرب‌شناسی نیز می‌تواند نقدی بر غرب به عنوان امری منفی از هر جهت باشد. مثال قابل ذکر، غرب‌شناسی یا همان استغرابی است که فیلسوف مصری، حسن حنفی، و فیلسوف سوری، صادق جلال العظم، ارائه کرده‌اند. هر دو فیلسوف در پاسخ به کتاب شرق‌شناسی ادوارد سعید نگاه او نسبت به مفهوم غرب‌شناسی را مورد نقد قرار می‌دهند. ادوارد سعید در پایان کتاب شرق‌شناسی خود غرب‌شناسی را به صورت کامل رد می‌کند و اولویت را به ایجاد مراکز جهت مطالعات راهبردی در غرب می‌دهد. ادوارد سعید در تشریح نظر خود این چنین بیان می‌کند: «استغراب مجموعه‌ای از ایده‌ها و اندیشه‌هایی است که در تقسیم‌بندی جغرافیایی امپریالیستی غرب / شرق نگاه خود به غرب را بیان می‌کند. به عبارت دیگر، استغراب همان استشراق است، زیرا بر اساس همان چهارچوب معرفتی و روشی به غرب می‌پردازد. استغراب قادر به ارائه ایده و الگویی جدید برای رهایی از چهارچوب‌های استعماری یا نواستعماری غرب نیست.»

صادق جلال العظم، در کتاب الاستشراق والاستشراق معکوسا (۱۹۸۱م)، با طرح نظریه شرق‌شناسی وارونه، به رد نظریه ادوارد سعید می‌پردازد و معتقد است برای صحبت درباره غرب‌شناسی باید در جامعه عربی زندگی کرد و غرب را از رسانه‌های عربی تحلیل کرد. جلال العظم، در کتاب دفاعا عن المادیة والتاریخ (۱۹۹۰ م)، رویکرد جدیدی به غرب‌شناسی مبتنی بر غرب‌شناسی اجتماعی ارائه می‌کند. نویسنده، با مروری بر تحولات معرفت‌شناختی و روش‌شناختی رنسانس و رابطه میان نظریه‌های تاریخی و اجتماعی با نظریه‌های معرفتی، اعتقاد دارد که برای ارائه نسخه بومی غرب‌شناسی باید نظریه‌های بومی‌ای همچون نظریه اجتماعی ابن خلدون تولید کرد، و الا غرب‌شناسی راهی جز همان مسیر شرق‌شناسی نخواهد داشت.

اما در نهایت باید گفت که العظم با وجود انتقاداتی که نسبت به شرق‌شناسی و غرب‌شناسی یا به اصطلاح خودش شرق‌شناسی وارونه وارد می‌کند، در نهایت خود نیز، به دلیل گرایش‌های سیاسی چپ و دلبستگی‌های بسیاری که به اندیشه کارل مارکس و ایمانوئل کانت دارد، نمی‌تواند میان اندیشه خود و بازگشت‌گرایان ملی‌ای که آن‌ها را در خیل استشراق معکوس می‌داند تفکیکی قائل شود.

العظم همچنین از بازگشت به اصالت دینی در جوامع شرقی دفاع می‌کند و بنیادهای دینی را نه ساخته ذهن و نه نوآورانه می‌داند، بلکه معتقد است این‌ها اصول خدشه‌ناپذیری هستند که هیچ مسلمانی نمی‌تواند از کنارشان به راحتی بگذرد، چه رسد که این اصول راد کند.

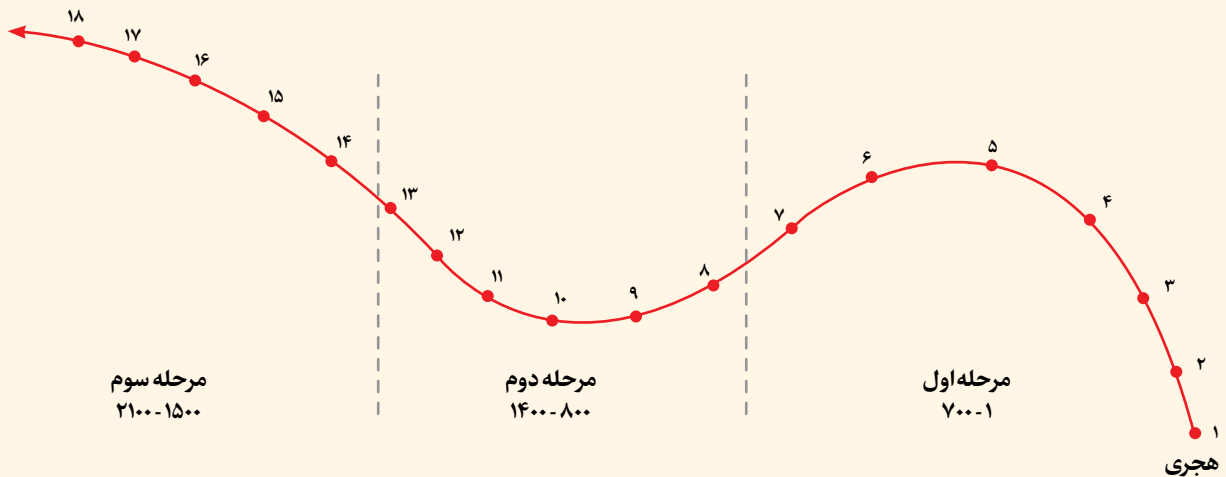
تضادی که در نگاه العظم وجود دارد دو گونه است. اول تضاد در پذیرش بازگشت‌گرایی یا پیشرفت‌گرایی است که در فضای پسااستعمار رابطه‌ای پارادوکسیکال میان عشق و نفرت نسبت به غرب یا همان رابطه میان استعمارزده و استعمارگر به وجود می‌آورد، اینکه برای کسب دانش مورد نظر فوکو در برابر قدرت استعمار با غرب همراه شویم یا دانش را در بازگشت به تاریخ خود بیابیم. و تضاد دوم در دو گونه بازگشت‌گرایی است که یک سر آن دین‌گرایی (اسلام‌گرایی) و سر دیگرش ملی‌گرایی است. در ایران

نیز این تضادها میان بازگشت‌گرایان از شیخ فضل الله نوری تا جلال آل احمد و احمد فردید و داریوش شایگان تا جواد طباطبایی و حسین کجوتیان و دیگران در دوره اخیر وجود دارد. ویژگی مشترک همه اینان پذیرش اصل بازگشت‌گرایی و رویکرد انتقادی نسبت به امپریالیسم غربی است که هر کدام به نحوی به اصلتی معتقد است که از آن منحرف شده‌ایم و باید به آن بازگردیم.

نمی‌توان همه اینان را متهم به حرکت در چهارچوب استشراق معکوس کرد. خلا بنیادهای هویت‌ساز در دوران پسااستعمار انسان شرقی را وادار می‌سازد که به اصالت‌های گذشته خود با تأکید بر تفاوت‌های نژادی، زبانی، رسوم اجتماعی و ارزش‌های فرهنگی بازگردد و عطشی برای فتح و هژمونی بر «دیگری» در او به وجود آورد. و این اصالت برای ملت‌های استعمارزده می‌تواند تکیه‌گاه امیدبخشی برای رقابت در عرصه پیشرفت و کسب دانش در برابر استعمارگران باشد.

صادق العظم خود نیز به لزوم احیای اصول دینی و ملی تأکید دارد و می‌گوید: «ولی متأسفانه برخی از این اصول عدول کرده و با بگویم اکثر این اصول از سوی کسانی مورد بی‌توجهی قرار گرفته که خود را پاسداران دین نامیده‌اند و به دلیل بی‌توجهی درازمدت نسبت به این اصول ما وظیفه خود دانستیم با تلاش خود جنبش اسلامی را بر اساس بنیادهای دینی آن تنظیم کنیم، زیرا که نبود آن به معنای از دست دادن امید به پیروزی است.»

حسن حنفی از دیگر مخالفان ادوارد سعید است. حنفی نیز همچون جلال العظم معتقد به علم استغراب به صورت شرق‌شناسی وارونه است. حنفی، متأثر از ادبیات ضد امپریالیستی چپ، برای اولین بار مفهوم غرب‌شناسی بومی مبتنی بر نگاه و اندیشه انسان عربی را در کتاب مقدمه فی علم الاستغراب مطرح کرد. این اولین باب گفت‌وگو درباره ارتباط میان استشراق و استغراب و بررسی تفاوت‌ها و شباهت‌های آن‌ها بود. حنفی با به کارگیری ادبیات دشمن‌طلبی من و دیگری معتقد است که در غرب‌شناسی باید نگاهی صعودی و روبه پیشرفت به عربیت و نگاهی افولی و روبه شکست به غرب داشت. پس از کتاب حنفی، اصطلاح استغراب تبدیل



يك از «من» و «ديگري» رانسبت به يكدیگر متفاوت مي داند. تصوير «ديگري» نزد «من» تصوير چهره اي شريف، انديشمند و روشنفكر است، درحالي كه تصوير «من» نزد «ديگري» تصوير چهره اي كربه و عقب مانده است، هر چند «من» در مرحله اول خود باشد كه در اوج قرار دارد.

در كنار رويكرد استشرق و ارونه، رويكرد ديگري نيز در نقد انديشه غرب وجود دارد كه تحت تأثير جريان هاي انتقادي اروپايي همچون هايديگر، ميشل فوكو و دريدا بوده است.

در جهان عرب، رويكرد انتقادي اثرپذير از جريان فلسفي پسامدرن با دو دهه تاخير نسبت به ايران آغاز شد، اما گستره مباحث و تعداد روشنفكران دخيل در اين جريان و تعداد تاليفات اين حوزه نسبت به ايران بسيار چشمگير و فراوان است. محمد عابد الجابري در كتاب اشكاليات الفكر العربي (۱۹۸۹ م)، با بيان آنكه مسئله و مشكل اصلي غرب شناسي چهارچوب معرفتي آن است، بر اين نكته نيز تاكيد مي كند كه غرب رانمي توان از اينده جهان عرب حذف

از افلاطوني به ارسطويي و كشف عقل و طبيعت و تأثيرپذيري از آثار تمدن اسلامي كه از عربي به لاتين ترجمه شده بود از نو آغاز كرد؛ اما تمدن اسلامي از قرن هفتم تا چهاردهم مسير نزول و هبوط خود را طي كرد. تلاقي سوم، مرحله اي است كه «ديگري» بعد از گذراندن مراحل آغاز، اوج و پايان خود در قرون جديد، به بحران و افول گراييده است؛ درحالي كه تمدن اسلامي به اعتقاد حنفي مرحله جديد سعودي خود را آغاز کرده است. نتيجه اي كه حنفي از تلاقي اين دو تمدن براساس نمودار مزبور مي گيرد اين است كه هرگاه «من» در اوج قله است، «ديگري» در حضيض آن به سرمي برد و هرگاه «ديگري» در اوج باشد، «من» در حضيض قرار دارد. در هر صورت، هر كدام كه در رأس قله باشد استاد و ديگري شاگرد است و علوم و معارف را از رأس دريافت مي كند. در مرحله اول «من» در اوج است، ولي در مرحله دوم در پايين ترين قسمت قرار مي گيرد و در اين مرحله (قرن ۱۹ و ۲۰) است كه ترجمه از غرب به شرق سرازير مي شود. حنفي تصوير هر

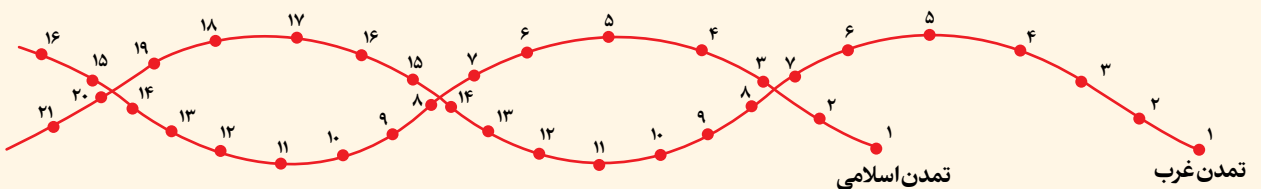
به يك گفتمان شناخته شده به معنای غرب شناسی بر اساس دیدگاه عقل عربی گردید و مطالب متعددی در این باره نوشته شد.

طرح حنفي با انتقادهای تندی از سوی ديگر متفكران عرب مواجه می شود و برخی به او تهمت نژادپرستی و غرب شناسی فاشيستی نيز زده اند. تصور غيرتاريخی حسن حنفي از هويت اسلامي اعراب به طور قابل توجهی شبیه رويكرد ساموئل هانتينگتون است كه مانند او «قرائت از آگاهی اسلامي و غرب را به ديده گاه های دينی و فرهنگي تقليل می دهد».

حنفي بعد از ترسيم منحنی دو تمدن اسلام و غرب، نقاط تداخل آن ها را در سه مرحله تاريخي شرح می دهد. در اولين نقطه تداخل، «ديگري» (اروپا) در پايان عصر آبي كليسا، يعني قرن هفتم، به سر مي برد كه اسلام ظهور كرد تا اختلافات اعتقادی را بردارد و يقين را به جاي پندار بنشانند. در دومين نقطه تلاقي، به باور حنفي «ديگري» در قرن چهاردهم ميلادي حركت سعودي خود را به برکت تحول

▲ حنفي مراحل رشد آگاهی تمدن اسلامي را در شكل نشان می دهد.

▼ شكل نقاط تداخل دو تمدن را در طول تاريخ نشان می دهد.



حنفی، متأثر از ادبیات ضد امپریالیستی چپ، برای اولین بار مفهوم غرب‌شناسی بومی مبتنی بر نگاه و اندیشه انسان عربی را در کتاب مقدمه فی علم الاستخراب مطرح کرد.

کرد. علی حرب در کتاب خود با عنوان نقد الحقیقة (۱۹۹۳ م) دو موضوع اختلاف و تفکیک را در غرب‌شناسی شرح می‌دهد و این سؤال اساسی را مطرح می‌کند که آیا می‌توان به صورت کامل غرب را به دلیل غربی بودنش دور انداخت و راه انزوا را برگزید یا می‌توان به لحاظ فکری، علمی و فرهنگی از آن بهره برد؟ چهره سوم این جریان، روان‌شناس لبنانی، مصطفی حجازی، است که در سال ۱۹۹۳ م یادداشت‌هایی در باب لزوم غرب‌شناسی در مجله موافق منتشر می‌کرد. وی نگاهی روان‌شناختی به تاریخ غرب دارد و بر این اساس مسیر تبدیل یک نظام ایستا به یک نظام تحول‌پذیر را مورد کنکاش قرار می‌دهد.

چهره دیگر این جریان نویسنده و اندیشمند سوری، مطاع صفدی، است. وی در کتاب خود با عنوان نقد العقل الغربي (۱۹۹۰ م) هدف از غرب‌شناسی را دستیابی به فهم صحیح تفکر نوین می‌داند و بیان می‌کند: «چگونه تفکر غربی می‌تواند در پس خصلت دشمنانه‌اش باز زنده شود؟

باید تفکر غرب را همان‌طور که هست مطالعه کنیم؛ یعنی همان‌طور که خود ویژگی خود را می‌شناسد و به سقوط و صعود خود اعتراف می‌کند. باید نقد او را نسبت به نظام معرفتی‌اش و تولید فناپذیر فکری‌اش و سپس خود بازنگری‌اش مطالعه کرد، تا بتوان اطلاع از وضعیت تفکر غرب را به روز و بلکه به ساعت رساند». هشام شرابی، نویسنده و اندیشمند فلسطینی، بر نقطه نظرات جریان انتقادی تأکید می‌کند ولی از سویی در مقابل بنیادگرایان می‌گوید که تغییرات اجتماعی نیازمند تحول از نظام پدرسالاری جدید به نظام مدرنیسم در تمام سطوح است. و همچنین در مقابل روشنفکران انتقادی نیز بیان می‌دارد که یک گفتمان انتقادی جدید به خودی خود تأثیری مستقیم یا غیرمستقیم بر تغییر اجتماعی سیاسی نمی‌گذارد مگر اینکه همراه با عمل و اجرای نقشه و برنامه‌هایش خود نیز طی طریق کند. شرابی شرط اصلی تغییرات اجتماعی و سیاسی جهان عرب را پایان دادن به سیطره فلسفی

و متافیزیکی غرب بر جهان عرب می‌داند. چالش اصلی اندیشمندان انتقادی عرب سطح آگاهی نخبگان عربی است که به اعتقاد آن‌ها نسبت به غرب در حد بسیار پایینی قرار دارد. به گفته «مطاع صفدی»، با روشنفکران عربی مواجه هستیم که به دلیل عدم تسلط بر اندیشه‌ها و ادبیات غربی مطالعه ناچیزی نسبت به غرب دارند و از توان فلسفی و روش نقد متمدنانه حد اقلی برخوردارند. بنابراین انتظار فهم درست از برنامه‌های فرهنگی غرب را نباید از آن‌ها داشته باشیم. در پژوهشی برداشت اندیشمندان عرب نسبت به مفهوم جهانی‌سازی مورد بررسی قرار گرفته است. نتایج حاکی از آن است که اعراب جهانی‌سازی را تنها در موضوعاتی مانند تقابل اسلام و غرب، تقابل اعراب و غربی‌ها و یادرنهایت تقابل سنت و تجددمی‌داند و نسبت به ابعاد فلسفی، اجتماعی، سیاسی و آینده‌پژوهی جهانی‌سازی بیگانه‌اند و جای اندیشمندان عرب در تعاریف و مفاهیم جهانی‌سازی، چه به عنوان باز یگرو چه

عابد الجابری



صادق جلال الاعظم



حسن حنفی



- ۵- حنفی، حسن (۱۹۸۱م). قضا یا معاصره في فكرنا المعاصر. قاهره: مكتب مديولي.
- ۶- حنفی، حسن (۱۹۹۱م). مقدمة في علم الاستغراب. قاهره: الدار القنیه.
- ۷- سعید، ادوارد (۱۳۷۷). شرق شناسی. ترجمه: عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۸- شرابی، هشام (۱۳۶۹). روشنفکران عرب و غرب: سال‌های تکوین ۱۹۱۴-۱۸۷۵. ترجمه: عبدالرحمن عالم. تهران: وزارت امور خارجه.
- ۹- الشیخ، احمد (۱۹۹۹م). حوار الاستشراق، من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب. قاهره: المركز العربی للدراسات الغربیة.
- ۱۰- صفدی، مطاع (۱۹۹۰م). فلسفة الحدائة وما بعد الحدائة. بیروت: مرکز الأنحاء القومی.
- ۱۱- عابد الجابری، محمد (۱۹۹۴م). الخطاب العربی المعاصر. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
- ۱۲- عابد الجابری، محمد (۱۹۸۹م). إشکالیات الفكر العربی المعاصر. بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیة.
- ۱۳- العظیم، صادق جلال (۱۹۸۱م). الاستشراق والاستشراق معکوساً. بیروت: دار الحدائة.

تغییر غرب)، غرب شناسی اصالت‌گرا (شناخت غرب برای حفظ هویت خود) و غرب شناسی انتقادی (شناخت پساساختارگرایانه غرب) را به عنوان چهار گونه غرب شناسی از منظر اندیشمندان عرب برشمرد. ▶

+

منابع:

- ۱- آرکون، محمد (۱۹۸۶م). تاریخية الفكر العربی الاسلامی. ترجمه: هاشم صالح. بیروت: مرکز الانماء القومی.
- ۲- بلقزیز، عبدالإله (۱۳۹۶). عرب و مدرنیته (پژوهشی در گفتمان مدرنیست‌ها). مترجم: محمد آل مهدی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳- بلقزیز، عبدالإله (۲۰۰۴م). الدولة في الفكر الإسلامی المعاصر. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، چاپ دوم.
- ۴- حنفی، حسن و محمد عابد الجابری (۱۹۹۰م). حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومی العربی. بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات والنشر.

به عنوان راهبرد شناس، خالی است. دیگر روشنفکران عرب که به زبان‌های غربی مسلط اند و شناخت کاملی از غرب دارند ساکن غرب هستند و در دانشگاه‌های غربی فعالیت علمی دارند. به گفته «هشام شرابی» شکاف گسترده‌ای میان زیست‌بوم آن‌ها و مسائل جهان عرب وجود دارد و نمی‌توانند نسخه کاملی برای غرب شناسی اعراب صادر کنند. نکته مورد نظر دیگر غرب شناسان جدید عرب همچون علی حرب، حجازی، شرابی و صفدی نحوه مواجهه با غرب است. مطمئناً مسئله اصلی تنها اتخاذ موضعی سلبی یا ایجابی در برابر غرب نیست، بلکه مشخص ساختن هویت مای عربی بر اساس چهارچوب‌های معرفتی و همچنین توسل به روش شناسی علمی است. بنابراین، با توجه به توضیحات ارائه شده، می‌توان در یک دسته‌بندی کلی چهار رویکرد غرب شناسی اثرپذیر (شناخت غرب برای بهره‌گیری از غرب)، غرب شناسی وارونه (شناخت غرب برای

▼
هشام شرابی



▼
مطاع صفدی



▼
علی حرب



غرب‌شناسی تا غرب‌ستیزی: از رشید رضا تا سید قطب



عدنان فلاهی

دکتری فقه و حقوق، پژوهشگر
تاریخ و اندیشه سیاسی

سوم-مانند مسند احمد حنبل (۲۴۱ق) و صحیح مسلم (۲۶۱ق)- گزارش جالبی منسوب به یکی از صحابه پیامبر اسلام (ص) به نام المُستورد بن شداد آمده است که در آن مهم‌ترین و برجسته‌ترین ویژگی‌های رومیان از منظر این صحابی بیان می‌شود:

... همانا در آنان [= رومیان] چهار خصلت وجود دارد: آن‌ها خویشتن‌دارترین افراد در هنگام آشوب و بلوا، سریع‌ترین افراد در بازسازی خویشتن پس از مصیبت، برق‌آساترین افراد در حمله [مجدد] به دشمنی که از او فرار کرده‌اند، و بهترین افراد برای مسکین و یتیم و ضعیف‌اند؛ و خصلت پنجمی هم دارند که زیباست: آن‌ها بازدارنده‌ترین مردم نسبت به ظلم پادشاهان‌اند.^۳ در نتیجه به نظر می‌آید در اوج دوران اقتدار امپراتوری‌های مسلمین در عصر عباسی و پیش‌تر از آن، و در دوره‌ای که جنگ‌های تمام‌عیار بسیاری میان مسلمین و رومیان درمی‌گرفت، مسئله‌ای به نام «روم‌ستیزی» و ارائه تصویر کاملاً سیاه از این دشمن بزرگ دست بالا را نداشته است.

غرب‌شناسی رشید رضا

شیخ سید محمد رشید رضا (۱۹۳۵م) مشهورترین شاگرد شیخ محمد عبده (۱۹۰۵) و یکی از بزرگ‌ترین مبلغان و پرچمداران جریان سلفیت در دوران موسوم به پسااستعمار بود. ناصرالدین الالبانی (۱۹۹۹م)، محدث بزرگ سلفی معاصر، درباره رشید رضا می‌گوید:

مقدمه

برای مسلمین قرون نخستین که در غرب جغرافیایی خود، در همسایگی امپراتوری روم شرقی یا همان بیزانس زندگی می‌کردند، مفهومی به نام «تمدن غربی»-در معنای امروزی‌اش- هنوز متولد نشده بود. اما اگر بخواهیم از دیدگاه مسلمانان قرون نخستین موجودیتی فرهنگی به نام غرب را تصویر کنیم، به احتمال بسیار زیاد می‌توانیم امپراتوری روم شرقی (بیزانس) را در چنین جایگاهی بشناسیم. جست‌وجو در قدیمی‌ترین منابع مکتوب تراث مسلمین نیز نشان می‌دهد که بزرگ‌ترین و مهم‌ترین «دیگری» برای نسل‌های نخستین مسلمانان-در درون نظام‌های عباسی و اموی- همانا رومیان بوده‌اند.^۲ اما مسلمین در عصر عباسی-و چه بسا پیش‌تر- رومیان را چگونه تصور می‌کردند؟ در دوره‌ای که به نظر نمی‌آمد دستاوردهای علمی یا فنی بیزانس فاصله چشمگیری با هماوردهای اموی یا عباسی خود داشته باشد، مسلمانان چه نگاهی به رقیب قدرتمند غربی خود داشتند؟ آیا در آن دوران هم نظریاتی مشابه با آنچه که امروزه گفتمان «غرب‌ستیزی» نامیده می‌شود وجود داشت یا اینکه نگاه مسلمین به روم (یا همان غرب جغرافیایی خود) نگاهی پدیدارشناسانه بود؟

طبعاً پاسخ به این پرسش‌های کلان نیاز به پژوهش‌های تاریخی دقیق و مفصل دارد، اما در یکی از جالب‌ترین گزارش‌های مکتوب از قرون اولیه اسلام از قضا می‌توان نوعی روم‌شناسی را در آینه متون مقدس دینی یافت. در منابع معتبر حدیثی قرن



ویرانه‌های کارناک در تیس (مصر)

متأثر از سید قطب) گسست‌ها و تفاوت‌های آشکار دارد. برای نشان دادن یکی از مظاهر این گسست‌ها، می‌توان مجموعه مقالات رشید رضا با عنوان «منافع الأوربيين ومضارهم في الشرق» (منافع و مضرات اروپایی‌ها در شرق) را مورد بازخوانی قرار داد. رشید رضا در چهار سلسله از این مقالات می‌کوشد به دور از رویکردهای سطحی و ساده‌سازی‌های عوامانه ابتدا مراد خود از پدیدار غرب را روشن کند و سپس «هم» مزایای خواسته‌ها یا ناخواسته غربیان برای مسلمانان را تبیین کند. رشید رضا در قسمت نخست این سلسله مقالات، با علم به اینکه ممکن است این مقالات باعث سوء شهرت وی گردد، می‌نویسد: «صاحب این قلم حقیقت را فی نفسه دوست دارد و در راه تقریر حقیقت از سرزنش هیچ سرزنش‌گری نمی‌هراسد».^۴ این بیم‌ناکی رشید رضا از تخریب وجهه‌اش را می‌توان به حساب نفوذ و قدرتی گذاشت که مخالفان وی از میان طیف‌های سنتی تر علمای دینی از آن برخوردار بودند و پیش‌تر همین رویه را علیه استادش، یعنی محمد عبده، به کار گرفته بودند. رشید رضای گوید که اگر کمبود افراد آگاه و پژوهشگران اندیشه سیاسی در کار نبود، «ماز بیماری اُمت که آن را عقب‌افتادگی یا انحطاط می‌خوانند شکایت نمی‌کردیم».^۵ این صحنه‌گذشتن رشید رضا بر وجود «انحطاط» و «عقب‌افتادگی» مقدمه ورود به غرب‌شناسی وی است. در واقع رشید رضا برخلاف جریان‌هایی که معتقدند تمام مشکلات جوامع شرقی را باید به حساب پدیداری به نام غرب گذاشت و آسیب‌شناسی درونی را در اولویت نخست

آقای محمد رشید رضا رحمة الله حق زیادی برگردن جهان اسلام به شکل عموم و برگردن سلفی‌ها به شکل خصوص دارد. ایشان از نوادر کسانی است که منهج سلفی را به واسطه مجله المنار در سراسر دنیا منتشر کردند... اگر من امروز در مسیر سلفیت و تشخیص احادیث صحیح و ضعیف گام برداشته‌ام نخست از فضل خدا بوده و پس از آن به خاطر وجود محمد رشید رضا. در آغاز طلب علم از طریق مجله المنار بود که با این مسیر آشنا شدم.^۶

این اقرار و اعتراف صریح الالبانی و جایگاه ویژه‌ای که رشید رضا در میان بزرگ‌ترین رهبران جنبش‌های موسوم به اسلام‌گرایی در قرن بیستم پیدا کرد شائبه هر گونه وابستگی یا وادادگی فکری به غرب یا به قول معروف «غرب‌زدگی» را از شیخ رشید رضا دور می‌کند. گفتنی است مقالات و نوشته‌های رشید رضا در مجله المنار مصر یکی از مهم‌ترین مراحل فکری جریان موسوم به اسلام‌گرایی معاصر را رقم زد، به طوری که می‌توان کسانی چون حسن البنا (بنیانگذار سازمان اخوان المسلمین) را - که از شاگردان رشید رضا و خود از نویسندگان فعال در المنار بود - از زمره متأثران از رویکردهای فکری رشید رضا به شمار آورد. با این وجود، جست‌وجو در آثار رشید رضا نشان می‌دهد که تلقی وی از نوزایی اسلامی، بحث از چرایی انحطاط در جوامع مسلمین و نیز مسئله مواجهه با پدیدار چند بُعدی‌ای به نام غرب با تلقی بسیاری از جریان‌های فکری منتسب به اسلام‌گرایی (خاصه جریان‌های



قرار نداد، ریشه و عامل تمام مصائب و انحطاط را خوبستن و خود می داند. و از همین روست که رشید رضا تضادی نمی بیند بین سلفی گرایی خویش و اقرار به اینکه تلقی پدیدارشناسانه از غرب موجب مزایا و منافع برای مسلمین شده است. رشید رضا، پس از این مقدمات مهم، چند مزیت مهم تر غرب برای جوامع مسلمان و شرقی را نام برده و تبیین می کند:

الف) استقلال اندیشه:

رشید رضا می نویسد: «همانا کسی که حق و صواب را با نظر و استدلال درک نکند نه عالم است و نه سیاست بلد؛ بلکه حتی عاقل هم نیست». او می گوید که شرق بسی بیشتر از غرب گرفتار تقلید و نیز استبداد است. البته رشید رضا یادآور می شود که اسلام ابتدا برای ستیز با این رویه برآمد اما بعد از پنجاه سال استبداد دوباره به میان مسلمین بازگشت. او ادامه می دهد: «اروپا در راه استقلال فکر و اراده جهاد افضل کرد تا اینکه دشمنان خود از بین روحانیون و فرمانروایان مستبد را شکست داد و دلیل را بر صدر نشاند و تقلید را به زیر کشید».^۸

او در ادامه به این موضوع تاریخی اشاره می کند که ورود مدارس اروپاییان به شرق باعث شد که شرقیان شیوه های نوین بحث و استدلال را از غربیان بیاموزند و «نسیم استقلال [اندیشه] را استنشاق کنند».^۹

شیخ رشید رضا سپس در انتهای قسمت دوم از این سلسله مقالات انتقادات تندی را روانه هم کسوتان خود از میان علمای دینی کرده و آن ها را به دلیل فقدان این آسیب شناسی به باد انتقاد می گیرد:

پس این نفع بزرگی است که ما از اروپایی ها بهره برده ایم و از این بابت باید از آن ها تشکر کنیم و دانششان را بستاییم. و شایسته مسلمانان نیست که با استناد به قرآن حکیم - که هدایت گریه سوی نابودی تقلید و مبتنی بر استقلال [اندیشه] است - چنین واقعیتی را انکار کنند، زیرا اگر چه قرآن حقیقتاً چنین است و افراد با انصاف از میان دانشمندان اروپایی نیز به این حقیقت معترف اند، اما قرآن نقش چنین تذکار دهنده ای را برای شرقیان عموماً و خاصه مسلمین نداشت؛ و دلیل ما بر این امر این است که روحانیون در میان ما هنوز هم غالباً اسیر تقلید و دشمنان استقلال [اندیشه] هستند. پس باید در حق خود منصف باشیم و از کسی که ما را به مصلحتمان تذکار داده تشکر کنیم.^{۱۰}

ب) خروج از استبداد

رشید رضا در سومین قسمت از سلسله مقالات «منافع الأوربيين ومضارهم في الشرق» دومین مزیت مهم تلاقی با تمدن غربی را رهایی از استبداد می داند. او در اینجا ابتدا به سرشت غیراستبدادی دوران موسوم به عصر خلفای راشدین اشاره می کند که به باور وی با ورود به دوره اموی به حکمرانی استبدادی بدل شد. رشید رضا سپس رد پای این استبداد را تا عصر ممالیک و سلطنت عثمانی پیگیری کرده و، با انگشت گذاشتن روی برخی از رفتارهای حاکمان شمال آفریقا در تونس و مصر و الجزایر، این اعمال را «نظیر تجاوز فرانسه به الجزایر» قلمداد می کند.^{۱۱} رشید رضا سپس متوجه آسیب شناسی سلسله عثمانی می شود. او می گوید که بقای

استبداد در این حکومت ها به دو دلیل است: «یا به دلیل جهل حاکمان به وضعیت [حکمرانی] غربیان، به سبب عدم اختلاط با غربیان و اقتباس از علومشان... و یا اینکه سلطه استبدادی - نظیر حکومت عثمانی - در ممانعت از رسیدن علم به جاهلین همچنان قوی تر و تواناتر [از تأثیرات تلاقی با غربیان] است و به اصلاح خواهان آگاه حمله می کند».^{۱۲} رشید رضا دربار عثمانی، را به «محاربه با علم و دین» و «حمله به عقلا و آگاهان» متهم می کند.^{۱۳} او می گوید که مطبوعات نوین در پایتخت عثمانی، از نگاه حکومت، مصداق «اشد جنایات واعظم جرائم» هستند. بعید نیست که رشید رضا با این سخن تند کنایه ای هم به تأخیر ورود صنعت چاپ و نشر به عثمانی تا قرن هجدهم زده باشد که با تأیید فقها در دوره بایزید دوم و پسرش سلیم محقق شد.

عجم اوغلو و رابینسون در این باره می نویسند:

در خارج از قلمرو مرکزی امپراتوری عثمانی در آناتولی، چاپ از این هم عقب تر بود. به عنوان مثال اولین دستگاه چاپ در مصر در سال ۱۷۹۸ به وسیله فرانسویان و به عنوان بخشی از تلاش ناموفق ناپلئون برای اشغال آن کشور راه اندازی شد. تا ابتدای نیمه دوم قرن نوزدهم هنوز تولید کتاب در وهله نخست به وسیله کاتب ها انجام می گرفت که نسخ موجود را به صورت دستی رونویسی می کردند. در اوایل قرن هجدهم گفته می شد که هشتاد هزار کاتب در استانبول فعالیت می کردند. این مخالفت با

**رشید رضا می گوید
که اگر کمبود افراد
آگاه و پژوهشگران
اندیشه سیاسی
در کار نبود، «ما از
بیماری امت که آن
را عقب افتادگی یا
انحطاط می خوانند
شکایت نمی کردیم»**

تصویری از سید قطب در جلسه محاکمه. او به دستور جمال عبدالناصر در ۲۹ اوت ۱۹۶۶، به اتهام «نوطه برای براندازی رژیم» اعدام شد.



معتقد است که فقدان مطبوعات آزاد و نبودن امکان نقد در فضای عمومی از عوامل استبداد عثمانی‌ها است. او می‌نویسد: «بزرگ‌ترین فایده‌ای که شرقیان از اروپایی‌ها بهره‌گرفتند شناخت وظایف حکومت و عادت کردن به آن بود».^{۱۵}

رشید رضا در انتهای قسمت سوم از این سلسله مقالات -به‌مانند قسمت دوم- دوباره هم‌کسوتان خود از میان علمای دینی را به باد انتقاد می‌گیرد. او می‌گوید اگرچه که قرآن و سیره خلفای راشدین نافی استبداد است اما: اگر توجه به وضعیت اروپاییان در کار نبود، تو و امثال تو فکر نمی‌کردید که این [استبدادستیزی] جزئی از اسلام است؛ وگرنه می‌بایست پیش از همه علمای دینی در آستانه [=استانبول]، مصر و مراکش به سوی برپایی این رکن دین دعوت می‌کردند. اما اکثریت آن‌ها هم چنان مؤید حکومت استبداد فردی و از زمره بزرگ‌ترین حامیان آن هستند.^{۱۶}

گفتنی است این انتقادات تند رشید رضا علیه قاطبه هم‌کسوتانش کاملاً یادآور رویکردهای استادش عبده و حملات شدید وی به شیوخ و شیوه‌های تدریس کلاسیک علوم دینی در الازهر مصر است.^{۱۷} چنان‌که خود رشید رضا هم فراموش نمی‌کند که در همین مقاله بصیرت‌های خود درباره فهم انحطاط و آسیب‌شناسی آن رامدیون «شیخان من شیوخ الدین و امامان من ائمة الإسلام» یعنی سید جمال اسدآبادی و محمد عبده بدانند.

دستگاه چاپ عواقب آشکاری برگسترش سوادآموزی، تعلیم و تربیت و موفقیت اقتصادی داشت. در [سال] ۱۸۰۰ احتمالاً تنها ۲ الی ۳ درصد شهروندان عثمانی باسواد بودند، حال آنکه در انگلستان ۶۰ درصد مردان و ۴۰ درصد زنان بالغ می‌توانستند بخوانند و بنویسند. در هلند و آلمان نرخ باسوادی از این هم بالاتر بود. قلمرو عثمانی حتی از آن دسته کشورهای اروپایی که کمترین موفقیت آموزشی را در این دوره به دست آوردند، از جمله پرتغال که احتمالاً تنها حدود ۲۰ درصد از شهروندان بالغ آن سواد داشتند، با فاصله بسیار زیادی عقب‌تر بود. با توجه به نهاد‌های شدیداً استبدادی و استثمار عثمانی، فهم خصوصیت سلطان با فناوری چاپ دشوار نیست. کتاب‌ها اندیشه‌ها را منتشر می‌کنند و استیلا بر مردم را بسیار مشکل می‌سازند. برخی از این اندیشه‌ها راه‌های جدید و ارزشمندی برای رشد اقتصادی ارائه می‌دهند، ولی بقیه می‌توانند براندازانه باشند و وضعیت موجود سیاسی-اجتماعی را به چالش بکشند. کتاب‌ها هم چنین قدرت کسانی را که بردانش شفاهی حکم می‌رانند تضعیف خواهند کرد، زیرا آن دانش را به راحتی در اختیار هر کسی که سواد داشته باشد می‌گذارند.^{۱۸}

رشید رضا، به‌رغم اشاره به اینکه عثمانی‌ها در تأسیس مجلس و نگارش قانون اساسی از ایران و مصر و ژاپن سبقت زمانی گرفتند،

سید، در همان مقدمه کتاب *خصائص التصور الإسلامي*، محمد اقبال را به چالش می‌کشد که چرا از مبانی معرفت‌شناسی فلاسفه غربی تأثیر پذیرفته است. او معتقد است که کسانی چون اقبال و عبده با نیت دفاع از اسلام، خود باعث انحرافات در فهم تصور صحیح اسلامی شده‌اند.

و محمد اقبال لاهوری (۱۹۳۸م) نشان می‌دهد. سید، در همان مقدمه کتاب *خصائص التصور الإسلامي*، محمد اقبال را به چالش می‌کشد که چرا از مبانی معرفت‌شناسی فلاسفه غربی تأثیر پذیرفته است.^{۲۳} نیز سید معتقد است که کسانی چون اقبال و عبده با نیت دفاع از اسلام، خود باعث انحرافات در فهم تصور صحیح اسلامی شده‌اند:

اما پژوهش‌هایی که به منظور ردی بر یک انحراف خاص نوشته شده‌اند خود انحرافی دیگر را سبب شده‌اند. در دسترس‌ترین چیزی که می‌توانیم در این خصوص مثال بنزیم توجیهات استاد امام‌شیر محمد عبده و سخنرانی‌های اقبال درباره بازسازی فکر دینی در اسلام است.^{۲۴}

سید قطب البته به تلاش‌های امثال عبده احترام می‌گذارد، اما نهایتاً معتقد است که او و شاگردش رشید رضا گرفتار عقل‌گرایی‌ای شده‌اند که ناشی از حضور در شرایط تاریخی خاصی در نسبت با غرب و میراث غربی بوده است. نادیا دووال در این باره می‌نویسد:

در تحلیل گفتمان سید قطب در کتابش *الخصائص*، آشکار می‌شود که او به احتمال زیاد به سبب اظهارات ستایش‌آمیز [همیلتون] کیپ در رابطه با دیدگاه‌های نوگرایانه [محمد] عبده و اقبال [لاهوری] - به ویژه با توجه به ارزیابی مثبت عباس محمود العقاد از پژوهش‌های غربی‌ای که تلاش‌های اصلاحی عبده و اقبال را راجع گذاشته‌اند - نگران بوده است... برای درک موضع قطب در رابطه با عبده، فقط می‌توانم حدس بنزنم قطب، به عنوان یک ایده‌پرداز اسلام‌گرا، با تصویب قانون اصلاحی ۱۹۶۱ که اזהر را تحت تأثیر قرار داد و گفته می‌شود که از ایده‌های عبده الهام گرفته شده بود، دست‌کم تاحدی مورد چالش قرار گرفت. مضاف بر اینکه سید قطب باید از اعلان «منشور ملی» در سال ۱۹۶۲ توسط جمال عبدالناصر نگران شده باشد؛ منشوری که به «تلاش‌های خستگی‌ناپذیر محمد عبده برای تحقق اصلاحات دینی» اشاره می‌کرد.^{۲۵}

آنچه در انتهای می‌توان گفت وجود گسستی چشمگیر میان پدران نوزایی اسلامی و ایده‌پردازان جریان موسوم به اسلام سیاسی در جهان اهل سنت به نسبت مسئله غرب و مواجهه با آن است. چنان‌که آوردیم، این مواجهه از نگاه کسانی چون رشید رضا اولاً در مسیر پاسخ به پرسش‌های چرایی انحطاط و عقب‌افتادگی تمدن مسلمین شکل گرفت و با اتخاذ رویکردی پدیدارشناسانه به غرب و آسیب‌شناسانه به خویش در جست‌وجوی استفاده از تجارب بشری برای عبور و گذار از انحطاط برآمد. اما پس از فروپاشی عثمانی و ایجاد مرزهای ملی جدید در خاورمیانه و شمال آفریقا و نیز در پی تثبیت تدریجی دولت صهیونیستی اسرائیل در منطقه، نسل بعدی اسلام‌گرایان از در ستیز همه‌جانبه با تمامیت تمدن و میراث غیرفنی غرب برآمدند که اوج این نگاه‌رامی‌توان نزد سید قطب یافت: پدیداری که می‌توان آن را گذر از غرب‌شناسی به غرب‌ستیزی وصف کرد. ▶

غرب‌ستیزی سید قطب

حقیقت این است که نخستین آشنایی‌های عملی و تجربی علمای مسلمان با غرب توأم با نوعی احساس تحسین نسبت به برخی مزایای تمدن غرب بوده است. حتی یک قرن پیش‌تر از ظهور مکتب نوزایی اسلامی به رهبری سید جمال الدین اسدآبادی و محمد عبده، این شیخ زفاعة طهطاوی مصری (۱۸۷۳م) بود که پس از اقامت در فرانسه و آشنایی نزدیک با فضای فرهنگی و تمدنی اروپا از ویژگی‌های مثبت غرب مانند «عدالت، صداقت و برابری» سخن گفت.^{۱۸} اما این رویکرد - چنان‌که حتی نزد متفکر سلفی‌ای چون رشید رضا هم موجه می‌نمود - دوام چندانی نیافت و مصادف با تجزیه‌امپراتوری عثمانی، قدرت‌گیری صهیونیسم و تولد دولت اسرائیل، رواج و رونق‌گرایش‌های چپ در کشورهای چون مصر، و سیطره گفتمان استعمارستیزی در بستر رخداد‌های جنگ سرد و جهان دوقطبی به محارفت.^{۱۹}

سید قطب ابراهیم حسین شاذلی، معروف به سید قطب (۱۹۶۶م)، یکی از مهم‌ترین و مشهورترین چهره‌های الهام‌بخش گروه‌ها و جریان‌ات اسلام‌گرا در هفتاد سال گذشته بوده است. توانایی و مهارت بالای نویسندگی وی و تخصصش در حوزه ادبیات، لحن شورانگیز و انقلابی، تألیف تفسیری کامل از قرآن کریم با نام *فی ظلال القرآن* و نیز اعدام تراژیک و حماسی‌اش دست به دست هم دادند تا نام و جایگاه وی به مثابه یکی از بزرگ‌ترین پیشوایان فکری مسلمانان معاصر تثبیت شود. اما دیدگاه سید درباره تمدن معاصر غربی و ویژگی‌های آن چه بود؟

حقیقت این است که سید قطب دوره‌های فکری مختلفی را از سرگذراند و دیدگاه‌های گوناگون و گاه متعارض وی در این مقاطع را می‌توان در آینه نوشته‌های پرشمارش یافت. برای مثال، در خلال نخستین مواجهاتش با تمدن نوین غربی در دهه چهارم قرن بیستم، سید قطب در مجادلاتش با ادیب بزرگ مصری، طه حسین، غرب را در نوک نردبان ترقی تصور می‌کرد و به همین سبب تقلید از تمدن اروپایی را یک «الزام حیاتی» می‌خواند.^{۲۰} و از قضا در همین دوره بود که طه حسین سید قطب را به سبب دیدگاه‌های ساده‌انگارانه‌اش در تأسیس دوگانه‌های فرهنگی شرق و غرب مورد تمسخر قرار داد.^{۲۱} سید قطب همواره تمدن غربی را تمدن ماده و ماده‌انگاری می‌دانست. او در آخرین مرحله از مراحل دگرگونی فکری‌اش که به یک ایده‌پرداز تمام‌عیار اسلام‌گرایی بدل شده بود - برخلاف اسلافش مانند رشید رضا - هیچ‌گاه اشاره‌ای به وجوه مثبت غیرتکنیکی و غیرمادی تمدن غربی نکرد و چنین چیزی را به رسمیت نشناخت. ناگفته نماند که درک سید از مثلاً میراث فلسفی غربی از مسیر مطالعه آثار ترجمه‌ای و خلاصه‌نویسی‌هایی حاصل شده بود که باعث می‌شد شناخت وی از پدیدار غرب سطحی و متفنانانه بنماید.^{۲۲}

اما گسست سید قطب از اسلافش در نگاه به مقوله غرب تأثیرات خود را در ارزیابی وی از میراث فکری اصلاح‌گرایانی چون محمد عبده

<https://t.me/bineshcc/667>

۵. رشیدرضا، مجلة المنار، ۱۰/۱۹۲.
۶. همان.
۷. همان.
۸. همان.
۹. همان.
۱۰. همان.
۱۱. همان، ۱۰/۲۷۹.
۱۲. همان.
۱۳. گفتنی است یکی دیگر از شواهدی که برسلفی‌گرایی شدید رشیدرضا دلالت می‌کند دشمنی وی با حاکمان عثمانی و همدلی‌اش با جنبش سلفی محمد بن عبدالوهاب علیه حکومت عثمانی است. رشیدرضا این مسئله را در جای دیگری با صراحت تمام بیان کرده است: «ما در ایام کودکی اخبار وها بیت را از رساله زینی دحلان [از فقهای مکه] می‌شنیدیم و این اخبار را به پیروی از مشایخ و پدرانمان تأیید می‌کردیم. و تأیید می‌کردیم که دولت عثمانی حامی دین است و به همین سبب با وها بیت جنگیده و شوکتشان را در هم شکسته است. من حقیقت این طایفه [وها بیت] را نمی‌دانستم تا وقتی که به مصر هجرت کردم و از تاریخ الجبرتی و تاریخ الاستقصاء اطلاع یافتم و دانستم که وها بیون - و نه کسانی [=عثمانی‌ها] که با آن‌ها می‌جنگیدند- بر هدایت اسلام بودند... و همانا دولت عثمانی فقط به سبب ترس از نوزایی پادشاهی عرب و بازگشت خلافت اسلامی به شیوه اولیه‌اش با وها بیت جنگید» (السید محمد رشیدرضا (۱۹۷۵). مقدمته علی الطبعة الثانية لکتاب صیانة الإنسان عن وسوسة الشیخ دحلان لمحمد بشیر السهسواني الهندي، ص ۱۳، ۱۲، ۵).
۱۴. عجم اوغلو و رابینسون (۱۴۰۱). چرا ملت‌ها شکست می‌خورند؟ ریشه‌های قدرت، ثروت و فقر. ترجمه: محمد حسین نعیمی پور و محسن میردامادی. تهران: روزنه، ص ۲۸۵، ۲۸۳.
۱۵. رشیدرضا، مجلة المنار، ۱۰/۲۷۹.
۱۶. همان.
۱۷. محمد عبده در گفت‌وگویی با شیخ محمد البجیری- از اعضای مجلس اداره الزهر- گفته بود: «اگر من بهره‌ای از علم صحیح دارم... پس همانا این علم برای من حاصل نشد مگر پس از آنکه بیست سال طول کشید تا آلودگی الزهر را از مغز پاک کنم» (۱۹۹۳). الاعمال الکاملة للامام محمد عبده. تحقیق و تقدیم: د. محمد عمارة. القاهرة: دار الشروق، ۳/۱۹۴.
18. Duvall, Nadia (2019). *Islamist Occidentalism; Sayyid Qutb and the Western Other*. Berlin: Gerlach Press, p. 133.
۱۹. برای مطالعه بیشتر در این باره می‌توان به کتاب ارنست نولته رجوع کرد: نولته، ارنست (۱۴۰۰). اسلام‌گرایی: سومین جنبش مقاومت رادیکال. ترجمه: مهدی تدینی، تهران: نشر ثالث.
20. Nadia Duvall, p. 59.
21. Ibid, p. 62.
22. Ibid, p. 77.
۲۳. سید قطب (۱۹۹۲). خصائص التصور الاسلامي ومقوماته. القاهرة: دار الشروق، ص ۱۵، ۱۲.
۲۴. همان، ص ۱۸.
25. Nadia Duvall, p. 118.

پی‌نوشت

۱. البته از آنجاکه ظهور و بروز اسلام بیش از اینکه در جغرافیای سیاسی امپراتوری‌های شرقی باشد در محیط امپراتوری روم رخ داد، برخی مورخان معتقدند که اسلام را -مانند مسیحیت- باید یک دین غربی نامید. این مورخان با تکیه بر اهمیت بی‌بدیل امپراتوری روم شرقی به مرکزیت قسطنطنیه (استانبول امروزی) معتقدند که خاستگاه تمدنی که مسلمین در فاصله قرون نهم تا دوازدهم میلادی در مناطق پهناوری از آسیا، شمال آفریقا و قسمت‌هایی از اروپا گستراندند به همان اندازه تمدن مسیحیان «غربی» است. برای مثال نک:

Cole, Juan (2018). *Muhammad: Prophet of Peace Amid the Clash of Empires*. New York: Bold Type Books, p. 3.

در مقام توضیح این ادعای می‌توان گفت که به‌رغم اهمیت و اعتبار خاصی که دستگاه کلیسای واتیکان در اروپا برای مسیحیان و تاریخ مسیحیت دارد، منشأ و خاستگاه تکوین و گسترش الهیات مسیحی را نه در قلب اروپا، بلکه باید در شرق جغرافیایی و در حوزه تمدنی امپراتوری روم شرقی جست‌وجو کرد. این امپراتور کنستانتین بود که برای نخستین بار مسیحیت را به دین رسمی امپراتوری روم شرقی تبدیل کرد. شورای بسیار مهم نیقیه - به‌منابۀ نخستین شورای جهانی کلیسا که نقش بی‌بدیلی در تدوین ارتدکسی مسیحی بازی کرد - در سال ۳۲۵ میلادی در شهر نیقیه تشکیل شد که جزئی از امپراتوری روم شرقی بود. این شهر در ناحیه شمال غربی آناتولی واقع شده بود که به لحاظ جغرافیایی اینک در موقعیت شهر جدید ایزنیک (İznik) در استان بورسای ترکیه قرار دارد. همچنین شورای دوم کلیسا نیز در قسطنطنیه تشکیل شد. شورای سوم در سال ۴۳۱ میلادی در شهر باستانی ایفسوس تشکیل شد که اینک در نزدیکی شهر سلجوق (Selçuk) در استان ازمیر ترکیه واقع شده است. شورای بسیار مهم خلقیدون یا کلسدون در سال ۴۵۱ میلادی نیز در شهر باستانی خلقیدون تشکیل شد که اینک در موقعیت جغرافیایی محله‌ای از نواحی آسیایی استانبول مشرف به تنگه بسفر با نام کادیکوی (Kadiköy) قرار دارد. از همه این‌ها مهم‌تر، زادگاه عیسی مسیح (ع) در بخشی از جغرافیای فلسطین کنونی و نواحی تحت سیطره امپراتوری روم شرقی بوده که آن نیز به لحاظ جغرافیایی نه داخل اروپا بلکه در سرحدات قاره آسیا و اروپا واقع است.

۲. برای نشان دادن درستی این مطلب می‌توان به انبوه روایات آخرالزمانی درباره سرنوشت مسلمانان در برخورد با روم اشاره کرد که در مشهورترین و قدیمی‌ترین منابع روایی اهل سنت مانند صحیح بخاری، صحیح مسلم، مصنف ابن ابی شیبیه و سایر مسانید و کتب موسوم به سنن آمده‌اند: ناجایی که قدمای محدثین ابواب مجزایی از این کتاب‌ها را با اشاره به روم و رومیان نامگذاری می‌کردند، مانند: «ما قبل فی قتال الروم» در کتاب صحیح بخاری، «باب تقوم الساعة والروم أكثر الناس» در صحیح مسلم و...

۳. این روایت با الفاظ گوناگونی در منابع معتبر حدیثی اهل سنت آمده است، از جمله: «... إن فیهم لخصالاً أربعا إنهم لأحلم الناس عند فتنة وأسرعهم إفاقة بعد مصیبة وأوشکهم کرة بعد فرة وخیرهم لمسکین ویتیم وضعیف وخامسة حسنة جمیلة وأمتعهم من ظلم الملوك» (احمد حنبلی، مُسنَد، ش ۱۸۰۲۲؛ مسلم، صحیح، ش ۲۸۹۸).

۴. نک مقاله اسامة شحادة، «پرچمداران اصلاح سلفی معاصر: امام مجاهد، شیخ محمد رشیدرضا». ترجمه شده در سایت و کانال تلگرامی «بینش»:

<https://bit.ly/344no6v>

شرق‌شناسی و تأثیر آن بر معارف اسلامی

مروری بر کتاب
نقد الخطاب الاستشراقی
نوشته ساسی سالم الحاج



کتاب نقد الخطاب الاستشراقی نوشته دکتر ساسی سالم الحاج از کتاب‌های مهم درباره استشراق است. تنوع در اقوال و گستردگی آن باعث شده که مطالب کتاب از اعتبار علمی خاصی برخوردار باشد. مباحث کتاب سیری منطقی را دنبال می‌کند و هر مبحث مقدمه بحث بعدی است. همچنین تنوع مطالب کتاب و تتبع نویسنده در گردآوری آرای مختلف به وزن علمی اثر افزوده است. همچنین نویسنده جانب ادب اسلامی در پاسخ‌گویی به شبهات را نگاه داشته است. دکتر ساسی سالم الحاج این کتاب را در دو باب و هفت فصل سامان داده است. وی، در باب اول با عنوان ریشه‌یابی تاریخی استشراق، در سه فصل مفهوم استشراق، مراحل استشراق و روش‌های مستشرقان را مطرح کرده است. در باب دوم نیز با عنوان استشراق و بعضی از قضایای اسلامی نظرات مستشرقان درباره مسائلی مانند قرآن کریم، سنت نبوی، سیره نبوی و فقه اسلامی را بیان و نقد کرده است. این معرفی با اشاره‌ای گذرا به فصل‌های اول و دوم از باب اول، بیشتر بر فصل سوم، یعنی روش‌های مستشرقان، متمرکز خواهد بود. نویسنده در فصل نخست به دنبال ارائه مفهومی از استشراق است. به باور او، اگر همه مفاهیم استشراق را هم بررسی کنیم، به نتیجه‌ای قطعی نخواهیم رسید، اما می‌توانیم استشراق را مطالعه‌ای پژوهشی با اهداف متعدد و گوناگون - دینی، نظامی، سیاسی، اقتصادی یا علمی - بدانیم که غربیان برای فهم شرق و شناخت گنجینه‌های فرهنگی، عادات، سنت‌ها، تمدن، ادیان و تمام جنبه‌های زندگی شرقی به کار می‌گیرند.

ساسی سالم الحاج در فصل دوم، با هدف زمینه‌سازی برای رسیدن به موضوع اصلی، یعنی ریشه‌یابی استشراق، مراحل اصلی آن، ارتباطش با تبشیر و اهداف استعماری و سیاسی و اقتصادی و علمی استشراق، تاریخ استشراق را مطرح می‌کند. او ذیل چهار عنوان استشراق دینی، استشراق نظامی، استشراق سیاسی و استشراق علمی ویژگی‌های هر مرحله و نقاط تمایز استشراق از فعالیت‌های فرهنگی و تمدنی را می‌آورد. سپس برویگی‌های مرحله علمی استشراق تمرکز می‌کند.

او بحث استشراق علمی را به چند بخش تقسیم می‌کند. معیار تقسیم مطالب نیز



مصطفی حقانی فضل

کارشناسی ارشد شیعه‌شناسی

کمک کرد. با اجرای روش تطبیق و مقابله به توفیقات بسیار و نتایج عملی دست یافتند، اما این روش از خطا و اشتباه سالم نماند، به ویژه وقتی مستشرقان این روش را برای استدلال بر صحت پیش فرض های علمی خود به کار بردند.

برای توضیح بیشتر، پنج نمونه از به کارگیری این روش ها با توجه به مستشرقی که آن را به کار گرفته بررسی می شود. این پنج نفر که از مستشرقان متخصص در مطالعات عربی و اسلامی و از ملیت ها و دین های متفاوت برگزیده شده اند عبارت اند از: گلدزیه (مجار-یهودی)؛ استونک هرگرونیه (هلندی-مسیحی کالونی)؛ بکر (آلمانی-مسیحی لوتری)؛ مک دونالد (بریتانیایی، آمریکایی-مسیحی)؛ لویی ماسینیون (فرانسوی-مسیحی کاتولیک).

۱. گلدزیه

ایگناس گلدزیه (Ignác Goldziher؛ ۱۸۵۰-۱۹۲۱م)، بنیان گذار حقیقی مطالعات اسلامی در اروپا به شمار می آید. او با ۸۵ مجله و ۸ دانش نامه علمی همکاری داشته است. آثار وی شامل ۳۰ مقاله در دانش نامه اسلامی، ۲۱۰ مقاله علمی و ۳۵ کتاب است. گلدزیه معتقد است مطالعه و بررسی ادیان مربوط به علم ادیان است که خود آن زیرمجموعه تاریخ ادیان به شمار می آید. هدف وی از مطالعه ادیان بررسی سه مسئله بود:

۱. تطور تاریخی ادیان مختلف؛
۲. عوامل درهم تنیده ای که صورت های داخلی ادیان را ایجاد می کنند؛
۳. ارتباط صورت های ادیان با مصادر اصلی شان.

گلدزیه معتقد بود از نظر علمی محال است که حکم مطلقى درباره تمام ادیان صادر کرد، زیرا بیشتر محققان به همه ضوابط و معیارهای علمی برای صدور چنین حکمی آگاه نیستند. بر این اساس، تمام نظرات اشتباه و نابه جای پیشین درباره اسلام را کنار گذاشت. او معتقد بود تطبیق معیار مطلق بر اسلام اشتباه است و اسلام در برابر اشتباهاتی که در طول تاریخ به آن نسبت داده بودند مسئول نیست. او معتقد بود اسلام ارزش های انسانی بسیاری دارد که انسان را به خیر دعوت می کند و در مقابل

تفکیک می شود. به کارگیری این روش در مطالعات اسلامی نتایج نادرستی به دست خواهد داد، زیرا مستشرق تحت تأثیر طبیعت، فرهنگ و دینی است که در آن نشوونما داشته است. از آنجا که در دین اسلام فرقی میان عوامل دینی و روحانی با عوامل سیاسی و اقتصادی و اجتماعی نیست، نتیجه اشتباه تعمیم این روش به مطالعات اسلامی این است که تمدن اسلامی به بی حاصلی، دین اسلام به انعطاف ناپذیری و دیگر آموزه های اسلامی به توصیفاتی اشتباه محکوم می شوند.

روش تقطیع (اسقاطی): در این روش، نتیجه تحقیق در چارچوب ذهنیت محقق از موضوع شکل می گیرد. محقق تسلیم خواسته های خویش است و نمی تواند از آنچه محیط فرهنگی مورد نظر در ذهنش بر جا گذاشته است و همچنین از پیش فرض هایش درباره موضوع آزاد شود. مستشرقان با اجرای روش تقطیع (اسقاطی) در مطالعات اسلامی نظرات دلخواه خود را، که از تحلیل علمی درست بهره ای ندارند، در این باره به دست آوردند و به خود اجازه دادند تصور ذهنی شان را در تفسیر تاریخ اسلام و تمدن اسلامی پیاده کنند. نتیجه این روش در بیشتر موارد خطا است.

روش اثرپذیری: مستشرقان، به صورتی نسنجیده، این روش را در تفسیر وحی الاهی، فلسفه و فقه اسلامی و سنت نبوی به کار گرفتند و به این نتیجه رسیدند که عوامل خارجی در شکل گیری این ها نقش داشته اند و گویا همه تمدن اسلامی از این راه شکل گرفته است، روشی که اصالت اسلام را نفی می کند. مستشرقان این روش را پذیرفته اند، چرا که در اذهان مستشرقان چنین رسوخ کرده که هر تمدن جدیدی امتداد اصول تمدن یونانی است و با این دیدگاه به سراغ تفسیر اندیشه ها و روش های علمی تمدن اسلامی رفته اند. این روش درباره تمدن اسلامی صحیح نیست، زیرا تمدن اسلامی اصول و حدود روشنی دارد که از ملاک های دینی و محیطی جزیره العرب و تعالیم اسلامی به دست آمده است.

روش تطبیق و مقابله: مستشرقان این روش را در مطالعه متون اسلامی به خوبی و درستی به کار برده اند. شناخت زبان های بسیار، آگاهی از هزاران نسخه خطی و کشف هزاران تصویر و آثار باستانی آنان را در این کار

مناطق جغرافیایی است. او ویژگی های استشراف علمی را در فرانسه، ایتالیا، بریتانیا، آلمان، اسپانیا، اتریش، هلند، اتحاد جماهیر شوروی و ایالات متحده آمریکا مدنظر دارد و در ذیل هر عنوان، حوزه مطالعات عربی و اسلامی، تنوع مطالعات، و مستشرقان سرشناس آن منطقه را می آورد.

فصل سوم: روش های مستشرقان

در این فصل نویسنده ابتدا عواملی را برمی شمرد که مستشرقان را به سوی به کارگیری روش های علمی ای می کشاند که در عرصه مطالعات اسلامی نتایج علمی حقیقی ندارند. این عوامل باعث می شوند بیشتر روش های تحقیقاتی مستشرقان به نتایج مورد رضایت مسلمانان منتج نشوند. وی علت آن را نیز این می داند که همه یا بیشتر مستشرقان نبوت پیامبر و وحی الاهی را انکار کرده اند و قرآن را تألیف پیامبر یا اصحاب او دانسته اند. آنان در بیشتر موارد از روش تاریخی برای تفسیر تفکر اسلامی و مبادی و اعتقادات آن بهره برده اند و همواره بر روش تأثیرپذیری اصرار داشته اند و با تمام توان تلاش کرده اند که اسلام را به عناصری داخلی و خارجی، که ارتباطی با محتوای اسلامی صحیح ندارند، ارجاع دهند. در نتیجه قرآن، سنت نبوی و وحی را ایده و اندیشه ای نشئت گرفته از منبع اسلامی صرف نمی دانند، بلکه آن ها را به نتایج تاریخی ارجاع می دهند.

وی روش های مستشرقان را در چند روش خلاصه می کند:

روش تاریخی: در روش تاریخی مسائل تاریخی یا اجتماعی یک پدیده فکری در نظر گرفته می شوند و محقق پس از مرتب سازی و دسته بندی آن ها تعریف یا خبری از این مسائل به مخاطب ارائه می کند. تطبیق روش تاریخی، که بر اساس روش عقلی غربی انجام می گیرد، بر موضوعات اسلامی - که موضوعاتی ذهنی هستند، نه تاریخی - نتایجی ناصحیح به دست می دهد. به کار بردن این روش منجر به انکار نبوت پیامبر و صدق وحی الاهی می شود، زیرا در این روش همه چیز بر اساس ظواهر تاریخی است.

روش تحلیلی: در این روش یک پدیده فکری به مجموعه ای از عناصر اجتماعی، سیاسی یا دینی شکل دهنده آن پدیده



گلدزیهر با اعتماد به دو روش «نقد تاریخی» و «مقایسه ادیان» تحقیق درباره شکل گیری اسلام، چگونگی تطور آن، فرقه ها، مذاهب و اندیشه های معنوی آن در زمان های مختلف را آغاز کرد.

شر قرار می دهد، چنان که اگر زندگی بر اساس معیارها و اصول این دین قرار بگیرد به سعادت منجر خواهد شد.

گلدزیهر در عرصه تحقیقات اسلامی نقش پررنگی داشته است. او گام های مستحکم روبه جلویی در مطالعات اسلامی برداشت و روش های علمی جدیدی، از جمله روش تاریخی و روش تطبیق و مقابله، را بنیان گذاشت. گلدزیهر با اعتماد به دو روش «نقد تاریخی» و «مقایسه ادیان» تحقیق درباره شکل گیری اسلام، چگونگی تطور آن، فرقه ها، مذاهب و اندیشه های معنوی آن در زمان های مختلف را آغاز کرد. وی تاریخ ادبیات عرب را به کار می گرفت و در اسناد و متون تاریخی تعمق می کرد و تلاش می کرد از میان آن ها احکام عام دینداری اسلامی را استنباط کند، اما اشتباه وی این بود که با پیش فرض های خود به میدان آمده بود و تلاش می کرد متون را با پیش فرض های خود تطبیق دهد. توجه گلدزیهر به جنبه تاریخی اسلام او را از جنبه های سیاسی، فرهنگی و مدنی تمدن جهان اسلام بازداشته بود.

وی برای مطالعه اسلام ابتدا مصادر اصلی اسلام، یعنی قرآن و سنت، را بررسی کرد، زیرا این دو را نقطه ثابت کشف تحول درونی اسلام می دانست. همچنین دیدگاه او این بود که با تفسیر و تأویل این مصادر اولیه می توان اندیشه عامی را که در شناخت اسلام نقشی اساسی دارد به دست آورد.

گلدزیهر که فقط دو بار به سرزمین های اسلامی سفر کرد در مطالعه متون اسلامی از مشاهده مستقیم استفاده نکرد، بلکه بر ادبیات و فرهنگ چند جانبه اسلامی تکیه کرد. تمدن اسلامی آینه ای بود که جریان های معنوی اسلامی را منعکس می کرد. به این ترتیب می توان گلدزیهر را، در وهله اول، مورخ ادیان نامید. وی برای کشف تحول حیات اسلامی فقه اسلامی را مطالعه کرد، زیرا معتقد بود فقه نشان دهنده واقعی و کاشف دگرگونی حیات اسلام است.

از نظر گلدزیهر، و با دید تاریخی او، چهره اسلام در زمان های مختلف تغییر کرده است. او معتقد بود تاریخ پس از وفات رسول خدا، با جعل و وضع حدیث به صورت شفاهی و کتبی و با اهدافی

سیاسی و مذهبی، به کلی متمایز می شود. به باور او، اسلام پس از فتوحات عربی از اندیشه های غیراسلامی، مانند مسیحیت و تفکر نوافلاطونی - به ویژه اندیشه های ایرانی و هندی در تصوف اسلامی - تأثیر پذیرفته و دچار تحول شده است. او در این بحث با استفاده از روش تأثیر پذیری به خطا رفته است، زیرا اندیشه های اعتقادی اسلامی و جریان های فلسفی و معنوی ای که از آن نشئت گرفته اند، توجه به اصالت بی شائبه اسلامی شان، در چارچوب روش تأثیر پذیری نمی گنجد.

گلدزیهر در کتاب های اصلی خود، مانند ظاهرین (Die Zahiriten)، مطالعات محمدی (Muhammedanische Studien) و روش های تفسیر قرآن (Schools of Koranic Commentators)، مصادر اصلی تشریح اسلام را بررسی و هنگام تحلیل با روش نقد تاریخی و روش تأثیر پذیری عناصر خارجی را نیز به بحث اضافه کرده است.

گلدزیهر، به رغم تمام موفقیت هایش در مطالعات اسلامی، اشتباهاتی نیز داشت. مهم ترین اشتباه او این بود که تلاش فراوانی داشت که نتایج سازگار با پیش فرض های خویش به دست بیاورد. دیگر خطای روشی گلدزیهر اعتماد بر روش «اثر تاریخی» است. او همت فراوانی بر بررسی مصادر خارجی اسلام گماشت، زیرا اعتقاد داشت این عوامل تأثیر بسیاری در تحول دین اسلام داشته اند. مفاد نتیجه علمی به دست آمده از این تلاش ها تأثیر پذیری دین اسلام از عوامل خارجی در تشریح، تصوف و کلام بود، حال آنکه اسلام دارای یک اصالت حقیقی است که عامل خارجی نمی تواند خدشه ای بر آن وارد کند.

+

۲. هرگرونیه

اسنوک هرگرونیه (Christiaan Snouck Hurgronje؛ ۱۸۵۷-۱۹۳۶م) از بنیان گذاران اصلی مطالعات اسلامی در غرب اروپا به شمار می رود. او گذشته و اکنون جهان اسلام را بررسی کرد و در بیان ویژگی های فقه اسلامی سهم داشت. وی همچنین الگوی مستشرقانی محسوب می شود که به اهداف استعماری خدمت کردند.

روش هرگرونیه در مطالعات اسلامی

اعتماد به تاریخ اسلام بود. وی ابتدا سیره نبوی و سپس شخصیت تاریخی پیامبر را مطالعه کرد. او همه گزارش های را که مورخان درباره زندگی پیامبر نوشته اند تصدیق نمی کرد، زیرا معتقد بود می توان در برخی از آن ها مناقشه کرد و نیز حوادث زندگی پیامبر با آنچه مورخان آورده اند سازگاری ندارد.

هرگرونیه معتقد بود که برای مطالعه هر دین باید تاریخ آن دین، یعنی اصول، گستره، مذاهب، جنبش های فکری و نوع تمدن آن دین، را مطالعه کرد. او همین روش را در مطالعه گذشته و اکنون اسلام به کار برد. هرگرونیه اسلام را دینی می دانست که شخصیتی تاریخی به نام محمد پیامبر آن را تأسیس کرده است.

او معتقد بود مرگ پیامبر می توانست پایانی برای اسلام باشد، اما تعالیمی که از این دین در سرزمین های مختلف نشر یافته بود از آن رازنده نگاه داشت. وی معتقد بود تحقیق درباره شریعت اسلامی فایده تاریخی دارد و از این راه می توان به چگونگی شکل گیری نظام اسلامی و شناختی از اصول اندیشه دینی متعلق به این شریعت دست یافت.

هرگرونیه در کنار مفهوم تطور تاریخی روش تأثیر پذیری را به خدمت گرفت و به سبب زیاده روی در تطبیق این روش بر اسلام معتقد بود که اسلام معارض تمام ادیان پیش از خود، یعنی باورهای عرب جاهلی، مسیحیت و یهودیت، بود اما به تدریج اصول آن ادیان را در خود گنجانده و دینی جدید شکل گرفت که هیچ اصلی برای خود ندارد. این اندیشه افراطی معضل تاریخی شک در اصالت اسلام را به وجود آورد، مشکلی که یارای مقابله با واقعیت های انکارناپذیر تاریخی - که به روشنی اصالت اسلام را بیان می کنند - را ندارد.

هرگرونیه معتقد بود برای شناخت حقیقت تاریخی اسلام باید شناخت مناسبی از آنچه رخ داده است پیدا کرد تا بتوان اسلام حقیقی را از میان اسلام زمان رسول خدا و اسلام پس از وفات پیامبر تشخیص داد. او به این نتیجه رسید که اسلام، به شکل نظامی منسجم برای زندگی، بعد از وفات پیامبر در خارج از جزیره العرب و از طریق تأثیر پذیری به وجود آمد. بر اساس این رأی خطا، تمدن

مبلغان مسیحی (مسیحون) اروپایی به سرپرستی پدر آن دو بویسمنو (نفر دوم از راست، نشست) در جزیره بول نیوزیلند، ۱۸۹۲ میلادی



گروه‌هایی برای مطالعات مسائل شرق، تاریخ تمدن و زبان‌های شرقی ایجاد کرد و با این نوع مطالعات و بررسی‌ها در ترسیم سیاست استعماری آلمان همکاری کرد.

تلاش‌های علمی بکر تحت تأثیر فعالیت‌های استعماری او بود؛ از این رو برای مسائل سیاسی و اقتصادی اسلام معاصر اهمیت فراوانی قائل بود و کتاب‌هایی در این زمینه تألیف کرد. وی انتشار مجله‌ی اسلام، یکی از نشریات استشرافی مهم تا امروز، را آغاز کرد. با شروع جنگ جهانی اول به مسائل سیاسی روی آورد. آثار علمی وی در دوره‌ای که به سیاست مشغول بوده اندک است و بیشتر به مسائل سیاسی مورد توجه حکومت آلمان اختصاص دارد. بکر بین سال‌های ۱۹۱۶ تا ۱۹۳۰ به چین سفر کرد و در راه بازگشت، از کشورهای ایران، عراق و اندونزی دیدن کرد.

مقالات و بحث‌ها و تحقیقات بکر به بیش از ۲۳۰ عنوان می‌رسد. وی همچنین در تألیف ۶۰ مقاله‌ی دایرة‌المعارف اسلام همکاری داشته است. دیگر تحقیقات او در دو جلد بزرگ با عنوان مطالعات اسلامی

۱۸۹۹ رساله‌ی دکتری خود را با عنوان «نسخه‌ی خطی مناقب عمر بن عبدالعزیز نوشته‌ی ابن جوزی» به پایان برساند.

بکر پس از دوران دانشجویی سفر به شرق و کسب آگاهی از این مناطق را آغاز کرد؛ سفرهایی که تأثیر زیادی بر شناخت او از اسلام و شرق داشت. وی در نخستین سفر خود ابتدا به پاریس و از آنجا به اسپانیا رفت، سپس اسپانیا را به مقصد قاهره ترک کرد و مدتی نیز به سودان رفت. او در این مدت با زندگی عربی به شدت انس گرفت و زبان عربی را آموخت. در سفر دوم به مصر با متفکر مصری، محمد عبده، آشنا شد.

بکر از دانش بسیار و گستردگی اطلاعات برخوردار بود و آثار مستشرقان بزرگ را نیز بررسی می‌کرد. او بسیار تحت تأثیر دولت عربی و سقوط آن، نوشته‌ی ولهاوزن، قرار گرفت. بیشترین تأثیر در مطالعات دینی را نیز گلدزیهر و اسنوک هرگرونیه بر وی گذاشتند.

بکر در سال ۱۹۰۸ در ایجاد انجمنی در شهر هامبورگ برای ساماندهی به برنامه‌های مستعمرات آلمان مشارکت کرد و پس از مدتی به ریاست این انجمن رسید. در طول فعالیت در این انجمن،

اسلامی از عوامل خارجی تشکیل شده است و فلاسفه‌ی مسلمان فقط مترجم و شارح فلسفه‌ی یونانی هستند.

هرگرونیه در مطالعات اسلامی خود بیشتر بر سیره‌ی نبوی، فتوحات اسلامی و شریعت اسلام تمرکز داشته و به تصوف، عقیده و فرهنگ اسلامی کمتر توجه کرده است. مذاهب اسلامی، فرقه‌های کلامی، شعائر دینی و جریان‌های نو فکری نیز در حیطه‌ی فعالیت‌های او به چشم نمی‌آیند. سیاستمدار و مورخ بودن هم‌زمان توجه او را به سوی نیروی سیاسی اسلام کشاند. روش وی در مطالعات اسلامی، علاوه بر بهره‌گیری از اسناد و متون، استفاده از مشاهدات عینی بود و تلاش می‌کرد در نظرات خود از واقعیت دور نشود، اما ثمره‌ی مطالعاتش با ارزش حقیقی دین اسلام سازگاری نداشت.

+

۳. کارل بکر

کارل هاینریش بکر (Carl Heinrich Becker، ۱۸۷۶-۱۹۳۳) در تحصیلات خود علاوه بر الاهیات به مطالعات انتقادی عهد قدیم مشغول شد که او را به مطالعات ادیان و استشرق رساند. بکر موفق شد در

روش بکر در مطالعات اسلامی جداسازی دو مفهوم «تاریخ ادیان» برای بررسی دین اسلام و آموزه‌های آن و «تاریخ تمدن» برای تحقیق درباره‌ی تمدن اسلامی و تحولاتش بود.

مک دونالد اسلام را متهم اصلی کم فروغی و سقوط تمدن اسلامی می داند و معتقد است «اسلام اجازه پیشرفت خود محور را به علم و فلسفه نمی دهد و جهان بینی اسلامی منکر هرگونه استمرار و پیشرفت جهانی است».

(Islam Studien) به چاپ رسید. او رئیس هیئت تحریریه مجله اسلام نیز بود. روش بکر در مطالعات اسلامی و عربی اهمیت بخشی به مسائل سیاسی جدیدی بود که برای کشورش اهمیت داشت، به ویژه ارتباط با ترکیه و شرق. بکر به صورت مستقیم در خدمت سیاست استعماری کشورش بود و آثار و بحث هایش نیز درباره اسلام جدید رقم می خورد. ویژگی مطالب او واقع گرایی بر اساس مصالح ملی بود. بکر عوامل انتشار سریع اسلام در آفریقا را بررسی کرد و آن را به باور جبری مردمان آن دیار بازگرداند. او معتقد بود باید اسلام رنگ و بوی اروپایی به خود بگیرد، در غیر این صورت در قرن های آینده اسلام تمام آفریقا را خواهد گرفت. وی می خواست اندیشه های نواروپایی را جایگزین بسیاری از اصول، احکام و آموزه های اسلامی کند و نظام اسلامی را به سیستم آموزشی و فرهنگی اروپایی تغییر دهد. او برای پیاده کردن این هدف نیازی به گروه های تبشیری احساس نمی کرد و آن ها را مستقل و جدای از دولت و سیاست می دانست. او گروه های فرهنگی را ترجیح می داد، هرچند معتقد بود دولت باید گروه های تبشیری را یاری کند تا مانع انتشار اسلام در کشورهای مستعمره شوند.

روش بکر در مطالعات اسلامی جدا سازی دو مفهوم «تاریخ ادیان» برای بررسی دین اسلام و آموزه های آن و «تاریخ تمدن» برای تحقیق درباره تمدن اسلامی و تحول آن بود. وی مطالعات اسلامی را با به کارگیری روش تک نگاری و با رویکرد تاریخ تمدنی به مطالعات اسلامی پی گرفت و به نتایجی رسید که با عقیده مسلمانان سازگاری ندارند. از نتایج مهم او اعتقاد به این مسئله است که تمدن اسلامی بر تمدن یونانی بنا شده است و ارزش ها و آموزه های آن تا زمانی که به رنگ اروپایی در نیاید ماندگار نخواهد بود.

روش بکر، یعنی توجه به کلیات و کنار گذاشتن مسائل دقیق و جزئیات، او را به نتایجی رساند که با اصلت و بزرگی تمدن اسلامی سازگار نیست. او تمدن اسلامی را بر اساس مستندات دینی اسلام تفسیر نکرد و در نتیجه به این اشتباه فاحش علمی رسید که اسلام فرقه ای از فرقه های مسیحیت است.

۴. مک دونالد

دانکن بلک مک دونالد (Duncan Black MacDonald، ۱۹۴۳-۱۸۶۳) در دوره تحصیلی خود، علاوه بر تخصص در زبان های عبری، عربی و آشوری، درس الاهیات را نیز پشت سر گذاشت، سپس در دانشگاه های برلین، لندن، گلاسکو و هاتفورد زبان های سامی، عربی، آشوری، عبری و قبطی را تدریس کرد.

مک دونالد درباره سیره غزالی تحقیق و حاصل تحقیقاتش را منتشر کرد. از کتاب های وی می توان به تصور علم الکلام و الفقه و النظریه الدستوریه فی الاسلام، جنبه های اسلام و الموقف الدینی و الحیاة الدینیة فی الاسلام و مقالاتش به «التدین الانفعالی فی الاسلام» و «ترجمه عربی انجیل» اشاره کرد. مک دونالد ۸۵ مقاله در دایرة المعارف اسلامی، ۱۱۵ مقاله در مجلات تخصصی و هشت کتاب درباره جنبه های دینی و کلامی اسلام نوشت. آثار او اگرچه شفاف و روشن بود، دقت و تعمق نداشت. مک دونالد فقط یک بار به شرق، به شهر قاهره، سفر کرد و هفت ماه در آنجا ماند. وی در این مدت به ابعاد مختلف دین اسلام توجه کرد و حاصل آن نیز کتاب جنبه های اسلام بود. او با مجله جهان اسلام ارتباطی قوی داشت.

مک دونالد در مطالعات اسلامی خود نگاه ویژه ای به جایگاه سیاسی و اقتصادی و نژادی جزیره العرب در زمان ظهور پیامبر داشت. او معتقد بود که مجموع این سه عامل به انتشار اسلام در خارج از عربستان سرعت بخشید. وی شکوفایی ادبیات عرب و تأثیر ادیان آسمانی بر ذهنیت عربی را عامل چهارم این رشد چشمگیری دانست. مک دونالد قائل به الوهیت قرآن نبود، اما پیامبر را به سوء نیت و تقلب متهم نمی کرد. او معتقد بود قرآن عباراتی معنوی است که در اثر وحی یا رویاری پیامبر یا فرشته از پیامبر صادر شده و خود پیامبر یقین دارد که از سوی خدا است و به ارواح خبیث و شیطانی ارتباطی ندارد.

مک دونالد تاریخ دین اسلام را تاریخ اندیشه الاهیاتی می داند و آن را با روشی منظم بررسی می کند. او بر سیاسی بودن اسلام و دیگر ادیان تأکید دارد و در بیان وظایف «خلیفه» در اسلام بر جدایی ناپذیری دین از دولت تأکید می کند. وی در اعتقاد به اینکه پیشرفت اسلام با

قدرت شمشیر بوده به خطا رفته است. این مستشرق تأکید دارد که فقه اسلام از سویی رابطه فرد با خدای خود (عبادات) و از سویی رابطه فرد و هم نوعانش (معاملات) را تنظیم می کند. پیامبر اولین و تنها شریعت گذار بود و عادات نیک عرب را حفظ کرد و عادات ناپسند آنان را از بین برد. پس از مرگ پیامبر، راه تشریح بسته شد و مسلمانان احکام را از قرآن، سنت، اجماع و قیاس استنباط می کردند. با وجود تعدد مصادر تشریح، همچنان قرآن و سنت مصادر اصلی و حقیقی فقه اسلامی هستند. مک دونالد مصادر علم کلام اسلامی را عقل، نقل و کشف می داند و معتقد است عقل و کشف برگرفته از اصول بیگانه، به ویژه مصادر یونانی، هستند. او اصل تصوف اسلامی را نیز به زهد مسیحیت بازمی گرداند، اما معتقد است که صوفیه اصول خود را از پیامبر اسلام گرفته اند و تصوف اسلامی خاستگاه روح اسلام است. مک دونالد تلاش خود را در ایجاد مشترکاتی بین اسلام و مسیحیت و یهودیت، فهم درست از اسلام، و تشکیل گروه های فرهنگی و علمی و دینی برای مقابله با آموزه های اسلام به کار می برد. او بین «فکر دینی» و «توجه دینی» تفاوت قائل بود و تلاش داشت از راه مفهوم دوم به حقیقت معنوی دین راه بیابد.

از نظر او دین، این حقیقت معنوی، راهی برای رسیدن به خدا و مصدر روح و نور است. از سه راه سنت های دینی، عقل و کشف الاهی می توان به خدا رسید. سومین راه، که راه صوفیان است، ارزشمندترین و مهم ترین راه است. او از این تحلیل به این نتیجه می رسد که اسلام و مسیحیت درباره عالم غیب دیدگاهی مشترک دارند و فهم روح معنوی اسلام گامی به سوی رسیدن به حقیقت مطلق است.

مک دونالد اسلام را متهم اصلی کم فروغی و سقوط تمدن اسلامی می داند و معتقد است «اسلام اجازه پیشرفت خود محور را به علم و فلسفه نمی دهد و جهان بینی اسلامی منکر هرگونه استمرار و پیشرفت جهانی است». مشخص نیست این مستشرق بر چه اساسی نظری داده است که شواهد قطعی تاریخی آن را رد می کنند.

مک دونالد اعتقاد به توحید اسلامی را زمینه مناسبی برای ایجاد مشترکات بین

این نتیجه رسید که تصوف اسلامی از قرآن و سنت مشتق شده است و امکان ندارد آن را به اصول بیگانه نوافلاطونی، ادیان باستانی هند یا ایران یا یهودیت و مسیحیت مستند کرد.

ماسینیون از تصوف به سیاست و توجه به اوضاع جهان اسلام معاصر خویش کشیده شد. وی همچنین عامل اجتماعی در تاریخ دینی را نیز بررسی کرد.

ماسینیون معتقد بود که مطالعه یک پدیده دینی جز با شناخت از درون آن پدیده ممکن نمی شود. او شناخت از درون در دین اسلام را بر عهده تصوف می دانست. او برای درک اسلام و فهم حقیقت تصوف اسلامی سعی می کرد قرآن را مانند مسلمانان بفهمد، مانند فقرا بر روی خاک می نشست، لباس خشن می پوشید و خود را به ریاضت کشیدن ملزم می کرد. مطالعات او درباره تصوف او را به این نتیجه رساند که تصوف در بردارنده همه ارزش های ضروری اسلام است؛ از این رو صوفیان را قديسان اسلام می نامید.

ماسینیون برای دستیابی به معنای اسلام از روش های مختلفی بهره برد. اسلام، به معنای خاص، زندگی دینی و معنوی مسلمانان است، اما به معنای عام شامل واقعیت های سکولاری است که با دین در ارتباط اند. در مجموع می توان گفت او، برخلاف مستشرقانی مانند گلدزیهر، هرگز رونی، بکرو مک دونالد، در تفسیر دین اسلام از روش تاریخی و روش تأثیر پذیری استفاده نکرد. مهم ترین نتیجه علمی ماسینیون اثبات اصالت تصوف اسلامی و عاری بودن آن از تأثیر عوامل بیگانه بود؛ نتیجه ای که نه تنها کسی تا آن زمان به آن قائل نبود، بلکه افرادی نظیر نیکلسون معتقد بودند که اصول تصوف به تأثیرات یونان، ایران و هند بازمی گردد.

با بررسی پنج روش متفاوتی که این مستشرقان برای مطالعه اسلام به کار بردند به دست می آید که هیچ یک از این روش ها برای مطالعات اسلامی مناسب نیستند و بی نتیجه می مانند، زیرا اسلام خود روشی اصیل و برجسته دارد که از شناخت و دانش و تفکر در هستی و زندگی شکل گرفته است و روش های جدید، که بدون توجه به ابعاد معنوی دین فقط به ابعاد مادی آن توجه دارند، بر آن منطبق نمی شوند. ▶

ماسینیون پس از جنگ جهانی اول به کشورش بازگشت و مدیر بخش علوم دینی مدرسه تحقیقات عالی و نیز عضو مجمع زبان عربی شد؛ ریاست هیئت تحریریه مجله جهان اسلام نیز از دیگر فعالیت های او بود. او علاوه بر تلاش های علمی و دانشگاهی همچنان فعالیت های سیاسی خود را حفظ کرد. با شروع جنگ جهانی دوم رئیس بخش خاور نزدیک در وزارت اطلاعات شد و در سال های ۱۹۴۵ و ۱۹۴۶ در سفری طولانی به کشورهای عربی رفت تا برای برقراری روابط فرهنگی میان فرانسه و این کشورها تلاش کند.

ماسینیون به گردآوری مطالب رساله خود درباره حلاج ادامه داد و دایره بحثش را به تصوف و صوفیان پیش از حلاج نیز گسترش بخشید. دو رساله مصایب حلاج؛ شهید صوفی اسلام (La Passion de Husayn Ibn Mansur Hallaj; martyr mystique de l'Islam) و بررسی ریشه های اصطلاحات فنی تصوف اسلامی (Essai sur les origines du lexique Technique de la mystique musulmane) از پژوهش های عمیق درباره تصوف اسلامی به شمار می روند. او تا آخر عمر خود به فعالیت های علمی ادامه داد و علاوه بر حلاج، که موضوع اصلی مطالعاتش بود، مذهب شیعه و مذاهب ناشناخته و کوچک اسلامی را نیز بررسی کرد. تحقیقی نیز درباره اصحاب کهف انجام داد که در مجله مطالعات اسلامی به چاپ رسیده است.

ماسینیون پیامبر اسلام را در چارچوب پدیده نبوت بررسی کرد. او پیامبر را به دروغ گوئی، فریب کاری، توهم و حيله گری متهم نمی کرد و معتقد بود در نبوت، رسالت و دریافت قرآن از خداوند و ابلاغ به قومش صداقت داشت. او درباره زندگی باطنی پیامبر، با تکیه بر بیگانه باوری پیامبر و نیز واقعه اسرا و معراج پیامبر معتقد است پیامبر به اتحاد با خدا رسیده است؛ مقامی که بعد از پیامبر فقط حلاج توانست به آن برسد.

ماسینیون پس از خواندن اشعار عطار نیشابوری درباره حلاج به شخصیت حلاج و از این راه به تصوف علاقه مند شد و ده ها مقاله و کتاب در این باره نوشت. به باور او، برای مطالعه تصوف اسلامی باید بر تحقیق و تحلیل اصطلاحات فنی تصوف تکیه کرد و به معنای درونی آن ها نیز راهی یافت. او به

اسلام و مسیحیت می داند؛ از این رو اسلام را به تحریف متهم نکرده و همواره معتقد بوده است که می توان با اسلام به گفت و گو نشست و راه این کار را نیز گروه های تیشیری می داند.

+

۵. لویی ماسینیون

لویی ماسینیون (Louis Massignon، ۱۹۶۲-۱۸۸۳) در سفر اول خود به الجزایر و در سفر بعد به مراکش رفت و با تحقیقی که درباره مراکش تألیف کرد مدرک فوق لیسانس خود را از دانشگاه سوربن گرفت. او به فراگیری زبان عربی فصیح و عامیانه ادامه داد و مدرک خود را از مدرسه ملی زبان های زنده شرقی گرفت.

فعالیت استشرافی ماسینیون از سال ۱۹۰۵ با حضور در چهاردهمین کنگره بین المللی مستشرقان در الجزایر آغاز شد؛ او در کنگره های دیگر نیز حضور داشت. ارتباط وی با شرق نیز زمانی آغاز شد که به عضویت انجمن آثار شرقی درآمد و تحقیقات باستان شناسی را بر اساس متون و نسخه های خطی آغاز کرد. تحقیقات وی درباره زندگی در مصر او را به تحقیق عمیقی درباره «حلاج» کشاند و تا پایان عمر آن را ادامه داد و مقالات متعددی درباره حلاج نوشت، به طوری که نامش با نام این صوفی گره خورد.

ماسینیون از قاهره به عراق رفت و در آنجا به تحقیقات خود، هم درباره آثار باستانی عراق و هم درباره حلاج، ادامه داد. بحث های باستان شناسی او در کتابی به نام گروه باستان شناسی در عراق چاپ شد. مقالات دیگری نیز درباره عراق، تاریخ و جنبه های اجتماعی آن نوشت که بیشتر آن ها در مجله جهان اسلام منتشر شد. او به درخواست گلدزیهر و هرگزونی به مصرفت و در دانشگاه قاهره تاریخ مکاتب فلسفی اسلامی را به زبان عربی تدریس کرد.

ماسینیون با آغاز جنگ جهانی اول تلاش های علمی را رها کرد و ابتدا به وزارت امور خارجه و پس از آن به نیروی زمینی مشرق پیوست. در آخر نیز در لباس افسر وزارت امور خارجه به گروه نماینده فرانسه در سوریه و فلسطین ملحق شد و همراه با مستشرق انگلیسی، لورنس، وارد قدس شد. دیدار وی با لورنس باعث شد که برخی از متفکران او را در زمره مستشرقانی قرار دهند که در خدمت استعمار بوده است.

ماسینیون معتقد بود که مطالعه یک پدیده دینی جز با شناخت از درون آن پدیده ممکن نمی شود. او شناخت از درون در دین اسلام را بر عهده تصوف می دانست.



حمید عطائی نظری

استادیار پژوهشگاه علوم
و فرهنگ اسلامی

در طی چند دهه اخیر که رشته کلام اسلامی مورد توجه شمار زیادی از محققان غربی قرار گرفته است، مقالات و کتاب‌های فراوانی به زبان‌های اروپایی در این زمینه منتشر شده که بسیاری از آن‌ها عالمانه و خواندنی و سودمند است. با این وصف، متخصصان این علم در مجامع غربی و پژوهشگران شاخص و مبرزی که توانسته باشند در سپهر این دانش بدرخشند و پیشرفت چشمگیری در مطالعات مربوط به حوزه کلام اسلامی

ایجاد نمایند انگشت‌شمارند. این نکته را از آقای اولریش رودولف^۱، استاد مطالعات اسلامی دانشگاه زوریخ سوئیس، شنیدیم که اگر بخواهیم از میان تمام کلام پژوهان غربی چند چهره برجسته اثرگذار را نام ببریم باید به نام چهار تن که «اقطاب اربعه کلام اسلامی در غرب» به شمار می‌آیند اشاره کنیم: ریچارد فرانک^۲، یوزف فان اس^۳، ویلفرد مادلونگ^۴، و دانیل ژیماره^۵. به نظر او یکی از دلایل توانمندی و فضل علمی چشمگیر نسل

قدیم مستشرقانی که در باب علوم مختلف اسلامی به تحقیق می‌پرداختند این بود که رشته فیلولوژی (لغت‌شناسی) و زبان‌شناسی تاریخی در میان آن نسل دانشی بسیار مهم و محوری قلمداد می‌شد و به همین جهت بیشتر آنان واجد درک و دانشی ژرف از زبان عربی و سایر زبان‌های وابسته به آن بودند که این ویژگی امکان انجام تحقیقات و تدقیقات ژرف‌نگرانه در متون اسلامی را به آن‌ها می‌داد. پژوهش‌های محققان نامبرده

میراث فرانک: از فیلولوژی تا کلام اسلامی

ریچارد فرانک و نقش او در تحقیقات کلام اسلامی



از این حیث که در نحوه رویکرد و نگرش پژوهشگران معاصر غربی به کلام اسلامی و تاریخ اندیشه عقلی در اسلام اثرگذار بود و به نوعی مسیر پژوهش‌های تازه این پژوهندگان را جهت دهی کرد نیز بسیار حائز اهمیت است.

از میان دانشمندان مزبور، دو نفر، یعنی یوزف فان اس و ویلفرد مادلونگ، تا حدودی آثارشان در جامعه ما معروف و متداول است؛ اما مقالات و کتاب‌های ارزشمند دو دانشور دیگر، ریچارد فرانک و دانیل ژیماره، تقریباً ناشناخته مانده است. در خصوص ژیماره، که تنها فرد بازمانده از آن جمع چهارنفره است، شاید علت اصلی ناشناخته ماندن نوشته‌هایش انتشار آن‌ها به زبان فرانسوی باشد که طبعاً مخاطب چندانی در جامعه ایران ندارد. باین حال، آثاری که وی در زمینه کلام اشعری و معتزلی متقدم نگاشته یا ویراسته است بسیار مهم و ممتع و درخور توجه است و باید در مجالی مناسب به معرفی آن‌ها پرداخته شود. اینک در نوشتار کوتاه پیش رو به نکاتی در باب زندگی و کارنامه علمی ریچارد فرانک و نگاشته‌های گوناگون او در حوزه کلام اسلامی اشاره می‌شود.

ریچارد مک‌دانا فرانک (۱۹۲۷-۲۰۰۹) محقق نامور آمریکایی و استاد ممتاز گروه ادبیات و زبان‌های سامی و مصری دانشگاه کاتولیک آمریکا بود. او را باید به معنای واقعی کلمه «متخصص» در کلام اشعری و معتزلی در قرون متقدم و میانی دانست. آثار وی در حوزه کلام اسلامی تا به امروز مرجعی معتبر و معروف در محافل علمی دنیا به شمار می‌آید. آن‌گونه که برخی تصریح کرده‌اند، کتاب‌ها و مقالات ریچارد فرانک (و همین‌طور فان اس و مادلونگ) پایه و مبنایی را، به‌ویژه از حیث تأسیس روش پژوهش، برای تحقیقات گسترده‌تر در قلمرو کلام اسلامی در مغرب زمین فراهم آورد. با وجود اینکه از تاریخ انتشار پاره‌ای از نگاشته‌های وی بیش از نیم قرن می‌گذرد، این نوشته‌ها همچنان بر تحقیقات پژوهشگران معاصر اثرگذار و برای آنان الهام‌بخش است.^۶ به عقیده فرانک گریفیل، پژوهش‌هایی که ریچارد فرانک در باب شناخت معنای اصطلاحات فنی کلامی مهم و رایج در متون کلامی متقدم انجام داده است

بسیار ارزشمند و سودمند ارزیابی می‌شود و آگاهی‌هایی که ما امروزه از معنای برخی اصطلاحات کلامی کهن در اختیار داریم، در واقع، مرهون تحقیقات و تدقیقات وی در این زمینه است. به همین جهت، کتاب‌ها و مقالات او برای هر پژوهنده حوزه کلام اسلامی منبع و مرجعی است مهم و معتبر که باید به آن‌ها رجوع نماید و از آن‌ها بهره‌گیرد.^۷

حاصل بیش از نیم قرن کوشش و پژوهش ریچارد فرانک انتشار شش کتاب و افزون بر هشتاد مقاله تحقیقی و کتاب‌گزارانه و دانشنامه‌ای است که نام و مشخصات نشر آن‌ها در مقاله‌ای فهرست شده است.^۸ از میان کتاب‌های او می‌توان به چند اثر کم‌برگ اما پربار زیر که وی درباره تعالیم هستی‌شناسانه مکتب معتزله بصره و نیز در زمینه معرفی مکتب کلامی اشاعره، به‌ویژه اندیشه‌های فلسفی و کلامی ابوحامد غزالی، منتشر کرد اشاره نمود:

(۱) موجودات و صفات آن‌ها، تعالیم مکتب بصره معتزله در دوره کلاسیک (متقدم)^۹

(۲) آفرینش و نظام کیهانی: غزالی و ابن سینا^{۱۰}

(۳) غزالی و مکتب اشعری^{۱۱}
هر یک از کتاب‌های یادشده حاوی اطلاعاتی است پرفایده و تحلیل‌هایی ژرف که نظیر آن‌ها در میان تحقیقات کلام پژوهانه کمتر یافت می‌شود. به‌ویژه دو کتاب اخیر وی جایگاه خاصی در میان آثار فرانک دارد و مطالعات غزالی‌شناسی را در محافل علمی غربی متحول نمود و از این جهت شایسته ترجمه به زبان فارسی است. فرانک در کتاب آفرینش و نظام کیهانی: غزالی و ابن سینا تأثیرپذیری عمیق غزالی از فلسفه ابن سینا را نشان می‌دهد و نظیه افسانه‌ای خصومت شدید و مطلق متکلمان اشعری با فلسفه را ابطال می‌کند. به عقیده او، در حالی که غزالی برخی از نظریات اصلی ابن سینا را رد و طرد کرده است، برخی دیگر از نظرگاه‌های اصلی او را پذیرفته و در آثار خود مطرح نموده است. در واقع، از منظر کلامی، بیشتر آن نظریات فلسفی که غزالی نپذیرفته است، در مقایسه با آرائی که وی در آن‌ها از فلاسفه پیروی کرده، نظریاتی است نسبتاً کم‌اهمیت و

غیربنیادین.^{۱۲}

گفتنی است، در مقاله‌ای فارسی که بر اساس کتاب آفرینش و نظام کیهانی: غزالی و ابن سینا نوشته شده است، چکیده‌ای از دیدگاه‌ها و نکات فرانک در این کتاب در باب موضوع اثرپذیری غزالی از ابن سینا در مسائل مختلف بازگو شده است.^{۱۳} همچنین، به تازگی، کنفرانسی درباره دو کتاب پیش‌گفته فرانک در خصوص غزالی و نیز تأثیر آن‌ها و آثار فرانک بر مطالعات اسلام‌شناسی معاصر در غرب برگزار شد^{۱۴} که فایل‌های سخنرانی‌های ارائه‌شده در آن از طریق اینترنت قابل دسترسی است.

دیگر کتاب فرانک، یعنی غزالی و مکتب اشعری، پژوهشی است درباره نسبت اندیشه‌های کلامی غزالی با مکتب اشعری که وی در آن به مسئله تعارض و ناسازگاری برخی از دیدگاه‌های کلامی غزالی با ایستارهای سنتی کلام اشعری پرداخته است و مشتمل است بر پنج بخش زیر:

۱. درآمد

۲. دیدگاه غزالی در باب جایگاه علم

کلام در میان علوم دینی

۳. دورساله اشعری: الاقتصاد فی

الاعتقاد و الرسالة القدسیة

۴. ناسازگاری آشکار با مکتب اشعری

(بررسی سه رساله فیصل التفرقة، المُنْقِذ

من الضلال، الجام العوام عن علم الکلام)

۵. نتیجه

افزون بر آثار پیش‌گفته، فرانک بخشی از کتاب الشامل فی اصول الدین امام الحرمین جوینی را نیز تصحیح نموده است که سالیانی پیش در ایران به طبع رسید.^{۱۵} به علاوه، تعداد ۳۸ مقاله از نگاشته‌های دانشورانه فرانک در موضوعات مختلف کلامی و فلسفی، به اهتمام دیمیتری گوتاس در قالب مجموعه مقالاتی سه جلدی با عناوین زیر گردآوری و با چاپ شده است:

(۱) فلسفه، کلام و تصوف در قرون میانی

اسلامی^{۱۶}

در این مجلد پانزده مقاله در ۳۹۲ صفحه با چاپ شده است که از جمله آن‌ها می‌توان به این مقالات اشاره کرد: «نکاتی در باب تحولات آغازین علم کلام»^{۱۷}، «نوافلاطون‌گرایی جهم بن صفوان»^{۱۸}، «دیدگاه غزالی در باب

فرانک تحقیقاتش در زمینه فلسفه اسلامی را با پژوهش‌های واژه‌شناسانه آغاز نموده و کنجکاویش در خصوص واژگان مطرح در متون فلسفی اولیه مسلمانان وی را به تحقیق در باب ریشه احتمالی آن‌ها سوق داده است.

تقلید»^{۱۹}، «بهره‌گیری غزالی از فلسفه ابن سینا»^{۲۰}، «تصحیح و ترجمه انگلیسی داورسالة عقیدتی لمخ فی الاعتقاد و الفصول فی الأصول از ابوالقاسم قُشیری»^{۲۱}.

(۲) کلام اسلامی در دوره اولیه: معتزله و [ابوالحسن] اشعری^{۲۲}

این جلد مشتمل است بر نه مقاله در ۳۸۴ صفحه که از آن شمار پنج مقاله مربوط است به موضوعاتی در باب کلام معتزلی متقدم مثل: «بررسی صفات الهی بر اساس تعالیم ابوالهذیل عَلاف»^{۲۳}، «چند فرض بنیادین در مکتب معتزله بصره»^{۲۴}، «المعدوم و الموجود: معدوم، موجود و ممکن در تعالیم ابوهاشم جَبایی و پیروانش»^{۲۵}، «ساختار و کارکرد نظریه 'احوال' ابوهاشم جَبایی»^{۲۶}. چهار مقاله دیگر اختصاص یافته است به بررسی جوانبی از اندیشه‌های کلامی ابوالحسن اشعری همچون: تطورات و تحولات اندیشه کلامی او^{۲۷}، بررسی و تحلیل بخشی از کتاب اللغح^{۲۸} (ترجمه‌ای ناستوار از این مقاله به زبان فارسی در قالب یک کتاب انتشار یافته^{۲۹} که نقدی نیز بر آن نگاشته شده است)^{۳۰}، «تلقی اشعری از سیرت و نقش استدلال نظری در علم کلام»^{۳۱} و «تصحیح و ترجمه انگلیسی رساله الحث علی البیحا اشعری (این رساله اغلب با نام جعلی رساله استحسان الخوض فی علم الکلام معروف است)»^{۳۲}.

(۳) کلام اسلامی کهن (کلاسیک): اشاعره^{۳۳}

در این جلد چهارده مقاله در ۴۲۸ صفحه منتشر شده است که همگی در دو دهه آخر حیات و فعالیت علمی ریچارد فرانک نگاشته شده و به نوعی نمودار حاصل تحقیقات و تأملات نهایی وی در زمینه ابعاد گوناگون کلامی، فلسفی و اخلاقی مکتب اشاعره در دوران متقدم است. موضوع بیشتر مقالات مندرج در این مجلد مربوط است به تحقیق در کلام اسلامی و به طور خاص کلام اشعری، اما در کنار این مقالات، چند جُستار دیگر هم به چاپ رسیده در باب موضوعاتی همچون فهم زبان عربی و ترجمه از عربی به زبان‌های اروپایی^{۳۴}، «نکات و ملاحظاتی در باب 'طبیاع' در آموزه‌های ابومنصور مائردی»^{۳۵}، «آزادی عمل (اختیار) انسان

در تعالیم قاضی عبدالجبار معتزلی»^{۳۶}. دو مقاله «هستی‌شناسی اشعری:

ذوات اولیه»^{۳۷} و «معدوم و ممکن در تعالیم اشعری متقدم»^{۳۸} نیز که در این مجلد باز چاپ شده است و روی هم رفته حجمی قریب به یک کتاب دارند، به گفته خود فرانک^{۳۹}، چکیده‌ای است از مبانی هستی‌شناسی و الهیات اشعری به همراه بررسی مفصل معانی اصطلاحات فنی کلامی و کاربرد رسمی آن‌ها در آثار چند تن از متکلمان پیشرو این مکتب، که بر اساس نتایج مطالعات و تحقیقات چندین ساله وی در حوزه کلام اشعری متقدم نگاشته شده است. دو مقاله نامبرده، از این جهت که حاوی تحلیل‌ها و تدقیقات سودمندی در خصوص تعریف و تبیین و کاربرد برخی از بنیادی‌ترین و مهم‌ترین اصطلاحات کلامی در قلمرو هستی‌شناسی (مثل شیء، ذات، نفس، عین، موجود، صفت، معنی، حقیقت، جوهر، عرض، قدیم، بقا) در متون کهن کلام اشعری است، درخور توجه ویژه به نظر می‌رسد. فرانک یادآور شده که این دو مقاله خصیصه «تیزفهمی و قدرت عقلی بالای» متکلمان اشعری برجسته را نیز آشکار می‌سازد. این ارزیابی فرانک، به عنوان محقق متخصص در کلام اشعری، از مرتبه تیزبینی و تیزوری متکلمان اشعری، در نقطه مقابل ایستاری قرار دارد که برخی از استادان برجسته فلسفه ما در ایران معاصر در خصوص میزان دانش و شعور متکلمان اشعری برگزیده اند و غالباً آنان را تا سطح افرادی کم‌خرد و کوتاه‌فکر و کودن فروگاسته‌اند!

در پایان هر یک از سه مجلد پیش‌گفته نمایه‌های گوناگونی فراهم آمده است که راهنمای سودمندی است برای دست‌یافتن پژوهشگران به مطالب مورد نظر خود. چند مقاله کتاب‌گزارانه نیز به زبان آلمانی و انگلیسی در معرفی این مجموعه مقالات سه جلدی به چاپ رسیده است که در آن‌ها به وجوه مختلف ارزش و اهمیت این مجموعه اشاره شده است. یادکردنی است که مجموعه مزبور مشتمل بر تمامی مقالات فرانک نیست و از وی مقالات دیگری هم انتشار یافته که در این مجموعه باز چاپ نشده و نباید از

آن‌ها غافل ماند. برای نمونه می‌توان به مقاله او در باب یکپارچگی ادبی سوره منافقون^{۴۰} اشاره کرد که از معدود مقالات فرانک خارج از حیطه فلسفه و کلام اسلامی به شمار می‌آید و علاقه وی به مسائل زبان‌شناسی و زبان عربی موجب نگارش آن شده است.

سیر کلی مطالعات و تحقیقات فرانک از آغاز تا آخرین سال‌های عمرش، در مقاله‌ای که خود وی در این خصوص نگاشته است، به خوبی بازنموده شده. در سال ۲۰۰۲ میلادی کنفرانسی به منظور بزرگداشت ریچارد فرانک در دانشگاه کمبریج برگزار می‌گردد و از او خواسته می‌شود که در این مجلس درباره علت و زمینه علاقه خاص او به تحقیق در کلام اسلامی و فرایند پیشرفت پژوهش‌ها و نیز دستاوردهای مهمش در این رشته توضیحاتی ارائه کند. متن سخنرانی وی در این کنفرانس، زیر عنوان «با کلام»، هم در جلد نخست مجموعه مقالات فرانک چاپ شده است^{۴۱} و هم در جشن نامه‌ای^{۴۲} که به مناسبت تکوین داشت وی منتشر شده. در این نوشته، فرانک شرحی مختصر از زندگی علمی خود و سیر تاریخی تحصیلات و مطالعات و نگارش مقالاتش در حوزه کلام اسلامی ارائه کرده است که گزارشی است بسیار خواندنی و نکته‌آموز. افزون بر این، او در ضمن شرح سیر و سلوک علمی خود به پاره‌ای از دستاوردها و نکات دقیق کلامی که حاصل اندوخته‌ها و آموخته‌های او در سال‌های طولانی پژوهش در کلام اسلامی است اشاره نموده که بسیار ارزنده و آموزنده است. در اینجا به اجمال برخی از مهم‌ترین نکاتی که وی در این شرح حال بیان نموده بازگویی شود.

فرانک نخست یادآور شده است که در دوره لیسانس به خواندن فلسفه یونانی و برخی از آثار افلاطون و ارسطو به زبان یونانی اشتغال داشته است. او سپس در دانشگاه ژنوا نزد فرانچسکو گابریلی^{۴۳} کتابی از فارابی به نام تلخیص نوامیس افلاطون را می‌خواند. همچنین، متونی در باب دوره تکوین کلام اسلامی از جمله کتاب مکمل و نخل شهرستانی را در نزد لوی دلا ویدا^{۴۴} فرامی‌گیرد. همواره افزوده که تحقیقاتش در زمینه فلسفه اسلامی را با پژوهش‌های واژه‌شناسانه آغاز نموده و

این مدعا می‌کوشد که در کتاب خود با نام آفرینش و نظام کیهانی: غزالی و ابن سینا شواهد سیطره اندیشه‌های ابن سینا بر دیدگاه‌های اصلی غزالی در قلمرو جهان‌شناسی را بازنماید. به باور او، ادعای غزالی در کتاب المُنقذ مبین بر اینکه به فهمی کامل از منطق و همه علوم فلسفی دست یافته است دست‌کم اندکی خیالی و موهوم است.^{۵۴}

از دیگر نکات درخور ذکری که فرانک در شرح سیروسلوک علمی خود یادآور شده است، آشنایی او با دانشمندانی است که در تحقیقات و مطالعات وی در رشته کلام اثرگذار بوده‌اند. او به طور خاص از زُرَّو قَنَوَاتی^{۵۱} و لوئی گارده^{۵۲} و یوزف فان اس^{۵۳} (که از وی با نام «شیخ یوسف» یاد می‌کند!) نام برده است.^{۵۴}

در خصوص مطالعات غیر کلامی اش، فرانک به این نکته اشاره کرده که قرائت متون ادبی عربی کهن اعم از نظم و نثر کمک بسیاری به وی در خواندن و فهمیدن متون کلامی کرده است. او تصریح نموده که هر که می‌خواهد به طور جدی در دانش کلام تحقیق نماید باید حتماً در زبان عربی کهن (کلاسیک) - که بازبان عربی فصیح متداول تفاوت‌هایی دارد- تبحر داشته باشد. همو خاطر نشان می‌کند که وقتی متوجه شد برای فهم درست متون کلامی کهن صرف دانستن نحو کلاسیک کافی نیست و باید آثار نجویان عرب متقدم را بخواند، به مطالعه آثاری چون الکتاب سیبویه مشغول شده است و این کار به‌رغم دشواری فراوان ثمرات ارزشمندی برای او داشته است.^{۵۵}

فرانک شرح زندگی حرفه‌ای خود را با بیان این نکته به پایان می‌برد که او بیشتر عمر خود را صرف تحقیق در رشته‌ای کرده است که غالباً آن را نوعی گهتمان دینی نسبتاً ساده و سطحی می‌پنداشته‌اند که شایسته مطالعه و پژوهش جدی نیست، اما اینک چنین ایستار و نگرشی در خصوص علم کلام تغییر کرده است و دست‌کم عده‌ای از محققان دیگر آن دیدگاه ساده‌انگارانه متداول پیشین را نسبت به این علم مقبول نمی‌دانند.^{۵۶}

باری، نوشته فرانک در بیان مختصری از حیات علمی خود حاوی نکات ارزشمند دیگری نیز هست که اینک مجال برای

نحو، سیستم کلامی جویی با نظام‌های کلامی دو متکلم پیش‌گفته تفاوت دارد. نیز، برای نمونه، باید توجه داشت که معنا و مفهوم اصطلاح «حال» در کاربرد باقلانی و جویی به‌طور قابل ملاحظه‌ای متفاوت است با کاربرد همین اصطلاح در آثار قاضی عبدالجبار معتزلی. بنابراین باید در خصوص «زبان» و «اصطلاحات» به کاررفته در هر یک از آثار متکلمان دقت کافی مبذول داشت. به همین صورت، سبک و زبان آثار گوناگون یک متکلم نیز ممکن است با یکدیگر تفاوت داشته باشد. برای مثال، کتاب الشامل جویی به زبان و سبک کلامی متعارف تألیف شده است، در حالی که کتاب الإرشاد وی - که به منظور اثرگذاری بر افراد و تقویت باورمندی آن‌ها به اصول اعتقادی نگاشته شده - با سبکی نسبتاً متفاوت و گاه بازبانی خاص تحریر یافته است، همان‌طور که العقیده النظامیه او آشکارا به سبک متمایز دیگری نوشته شده است.^{۴۸}

فرانک پس از آنکه مدتی در باب موضوعاتی در کلام معتزلی تحقیق می‌نماید، درمی‌یابد که کلام اشعری در تاریخ و تکوین کلام سنی آشکارا اهمیت بسیار بیشتری نسبت به کلام معتزلی دارد و از همین رو تصمیم می‌گیرد تلاش‌ها و پژوهش‌های بعدی خود را به بررسی آثار اشاعره اختصاص دهد. در آن زمان، بسیاری از مآخذ کلامی اصلی اشاعره هنوز منتشر نشده بوده و در دسترس محققان قرار نداشته است. به همین علت، وی برای دستیابی به نسخ خطی آثار کلامی مهم اشاعره به مصر و ترکیه سفر می‌کند و به مدت یک سال در قاهره و قریب شش هفته نیز در استانبول اقامت می‌گزیند. پس از تدارک منابع تحقیقاتی لازم، فرانک پژوهش‌های خود در خصوص اشاعره را با تصحیح بخشی از الشامل جویی و رساله الخث علی البحث اشعری شروع می‌کند.^{۴۹} در اواسط دهه هشتاد میلادی، او به تحقیق در آثار غزالی علاقه‌مند می‌گردد. نکته مهم شایان توجهی که فرانک پس از مطالعه آثار او درمی‌یابد و بر آن تأکید می‌کند استفاده - گاه انتحال‌آمیز - چشمگیر غزالی از آثار و آرای ابن سینا است. به عقیده او غزالی قطعاً یک متکلم «اشعری» به معنای واقعی کلمه نبوده است. وی برای اثبات

کنجکاوی اش در خصوص واژگان مطرح در متون فلسفی اولیه مسلمانان وی را به تحقیق در باب ریشه احتمالی آن‌ها سوق داده است. در همین زمان (سال ۱۹۵۶)، مقاله‌ای درباره «منشأ اصطلاح فلسفی عربی 'أنیة'»^{۴۵} می‌نویسد و در آن نشان می‌دهد که زبان شریانی بر برخی از کتاب‌های فلسفی عربی اثرگذار بوده است.^{۴۶}

مطالعات و تحقیقات جدی فرانک در حوزه کلام اسلامی با مطالعه برخی از آثار کهن کلام اشعری همچون مقالات الإسلامیین اشعری، الفرق بین الفرق و نیز اصول الدین عبدالقاهر بغدادی آغاز می‌شود. او با بررسی این کتاب‌ها به این نتیجه می‌رسد که بسیاری از مفاهیم اساسی و مبانی و ساختارها و مسائل نظری مهم مطرح در متون کلامی کهن اشعری و معتزلی به نحو آشکار و دقیق توضیح داده نشده است و این امور باید به نحو جدی بررسی و تبیین شود. تأکید برخی از همکاران شرق‌شناس او بر این نکته که کلام اسلامی متقدم صرفاً دانشی ساده و سطحی برای بیان آموزه‌های دینی و ارائه استدلال به منظور اثبات آن‌ها و دفاع از این آموزه‌ها نبوده است فرانک را مصمم‌تر می‌سازد که به تحقیق و تدقیق در مفاهیم و مبانی کلام اسلامی در قرون اولیه بپردازد. جستارها و تتبعات وی در کلام معتزلی متقدم سبب آگاهی او از این نکته مهم و بنیادین می‌شود که نظام‌های الهیاتی معتزلی و اشعری تکوین یافته از تعالیم ابوعلی جبایی هر کدام به نحوی منحصر به فردند و بنابراین در هنگام خواندن و فهمیدن متون مربوط به هر یک از آن‌ها باید مراقب بود که چیزی خارج از این نظام‌ها بر فهم خواننده از آن‌ها اثر سوء نگذارد و درک و دریافت پژوهشگر را منحرف نسازد.^{۴۷}

به عقیده او، حتی نظام‌های کلامی متکلمان برجسته درون یک مکتب نیز گاه تفاوت‌های چشمگیری با هم دارند و نباید مفاهیم و مطالب مطرح در آثار آنان را در هم آمیخت. برای مثال، منظومه کلامی ابوالحسن اشعری به‌طور کامل متفاوت است با نظام کلامی باقلانی که در برخی از نگاشته‌هایش تقریر خاص خویش از مفهوم «احوال» ابوهاشم را مطرح نموده و، به همین

فرانک معتقد بود بسیاری از مفاهیم اساسی و مبانی و ساختارها و مسائل نظری مهم مطرح در متون کلامی کهن اشعری و معتزلی به نحو آشکار و دقیق توضیح داده نشده است و این امور باید به نحو جدی بررسی و تبیین شود.

فرانک درمی یابد که کلام اشعری در تاریخ و تکوین کلام شنی آشکارا اهمیت بسیار بیشتری نسبت به کلام معتزلی دارد و از همین رو تصمیم می‌گیرد تلاش‌ها و پژوهش‌های بعدی خود را به بررسی آثار اشاعره اختصاص دهد.

تحقیقاتی را از مکتوبات وی فراگرفت. احتیاجی به گفتن نیست که همچون پژوهش‌ها و نگاشته‌های سایر محققان مکتوبات فرانک نیز مشتمل است بر پاره‌ای از خطاها و نادراستی‌ها که باید بدان‌ها توجه داشت و از بازگفت آن‌ها اجتناب نمود. وی خود به ضرورت تصحیح برخی از اغلاط و تجدید نظر در بعضی از مقالاتی که در نخستین مراحل پژوهش‌های خود در زمینه کلام اسلامی نگاشته بوده اشاره نموده است.^{۵۸} بنابراین همواره باید در خاطر داشت که هرآنچه محققان بزرگی همچون فرانک و هم‌تایان او از جمله فان‌اس و ماد لونگ نوشته‌اند منزه و میرا از خطاهای خرد و کلان نیست و پیوسته باید با نگاهی دقیق و انتقادی نگاشته‌های آنان را بررسی و از مزایای آن‌ها بهره‌مند شد. ▶

پژوهش‌ها و نوشتارهای فرانک بهره‌مند شد و به‌ویژه روش پژوهش و ژرف‌کاوی در مسائل کلامی را از آثار او آموخت. در واقع، مقالات و کتاب‌های وی سرمشقی است شایسته و ارزنده برای کلام‌پژوهان که می‌توانند با مطالعه آن‌ها شیوه نگارش مقاله تحقیقی و تحلیلی اصیل در باب موضوعات گوناگون کلامی را فراگیرند. اینکه یک محقق کلام‌پژوه به چه روشی باید در خصوص موضوعات و مسائل کلامی تحقیق و تدقیق و تعمیق نماید، و چگونه با نظری تیزبین به مطالعه متون متکلمان پردازد و نکته‌یابی و نکته‌سنجی کند، و به چه صورت درباره مطالب و دیدگاه‌های مطرح در تاریخ کلام اسلامی بیندیشد از جمله مسائل مهمی است که می‌توان با تأمل در آثار فرانک پاسخ مناسبی برای آن‌ها یافت و این روش‌ها و شیوه‌های

بازگفت آن‌ها در این مقاله نیست و علاقه‌مندان می‌توانند خود به اصل آن رجوع کنند و از فواید و عواید آن بهره بیشتری ببرند. با وجود ارزش و اهمیت و سودمندی وافر نگاشته‌ها و پژوهش‌های ریچارد فرانک متأسفانه تاکنون تنها شمار اندکی از آن‌ها به فارسی ترجمه شده است.^{۵۷} نوشته‌های اصلی وی هنوز به جامعه زبان پارسی درنیامده و پژوهشگران ایرانی غالباً از ثمرات آن‌ها بی‌بهره مانده‌اند. اگرچه در طی دو سه دهه اخیر حجم انبوهی از آثار کلامی کهن منتشر شده است که پیش از این در دسترس محققانی چون فرانک نبوده است و اکنون براساس این منابع تازه تحقیقات عمیق‌تر و دقیق‌تری در موضوعات و مسائل مختلف کلامی صورت گرفته است، همچنان می‌توان از

12. Frank, Richard MacDonough. *Creation and the Cosmic System: al-Ghazālī & Avicenna*, p. 86.

۱۳. بنگرید به:

منشی، شکوفه، و میترایورسینا و مینو حجت. «میزان اثرپذیری غزالی از این سینا در مسئله آفرینش با توجه به کتاب آفرینش و نظام کیهانی: غزالی و ابن سینا». دوفصلنامه علمی حکمت سینوی (مشکوه النور)، سال بیست و چهارم. پاییز و زمستان ۱۳۹۹، شماره ۶۴، ص ۱۱۹-۱۳۹.

14. '30 years after Richard M. Frank: Al-Ghazali and Avicenna in Post-Classical Islam', April 7, 2023- April 8, 2023.

۱۵. الجوبینی، اُبی المعالی (۱۳۶۰). (قطعاً من الکتاب) الشامل فی أصول الدین. حقه و قدم علیه: ر. م. فرانک. انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران.

16. Frank, Richard MacDonough (2005). *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam. Texts and Studies on the Development and History of Kalām*, Volume I, edited by Dimitri Gutas, (Variorum Collected Studies Series), x+392 pp., Burlington and Aldershot: Ashgate.

17. Remarks on the Early Development of the Kalam

18. The Neoplatonism of Jahm ibn Ṣafwān

19. Al-Ghazālī on Taqlīd. Scholars, theologians, and philosophers

20. Al-Ghazālī's use of Avicenna's philosophy

21. Two short dogmatic works of Abū I-Qāsim al-Qushayrī, Part 1: edition and translation of Luma' fi-l-i-'tiqād, Part 2: edition and translation of al-Fuṣūl fi-l-uṣūl

22. Frank, Richard M. (2007). *Early Islamic Theology: The Mu' tazilites and al-Ash' arī*. Texts and Studies on the Development and History of Kalām, Volume II, edited by Dimitri Gutas, (Variorum Collected Studies Series), xii+384 pp., Burlington and Aldershot: Ashgate.

23. The Divine Attributes according to the Teaching of Abū I-Hudhayl al-' Allāf

24. Several Fundamental Assumptions of the Baṣra School of the Mu' tazila

25. Al-Ma' dūm wal-Mawjūd: The Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and his Followers

1. Ulrich Rudolph.

2. Richard MacDonough Frank.

3. Josef van Ess.

4. Wilferd Ferdinand Madelung

5. Daniel Gimaret.

6. Mourad, Suleiman A. a review of "Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam: Texts and Studies on the Development and History of Kalam by Richard M. Frank and Dimitri Gutas". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London*, Vol. 70, No. 1 (2007), p. 160.

7. Griffel, Frank. *Journal of Islamic Studies*, vol. 21, no. 3, 2010, p. 413.

+
بی‌نوشت

۸. بنگرید به:

James E. Montgomery (ed.) (2006). *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*. Leuven: Peeters. "BIBLIOGRAPHY", pp. 15-24.

9. Frank, Richard MacDonough (1978). *Beings and their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu' tazila in the Classical Period (Studies in Islamic Philosophy and Science)*. Albany: State University of New York Press, 216 pp.

10. Frank, Richard MacDonough (1992). *Creation and the Cosmic System: al- Al-Ghazālī & Avicenna (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Jhg, Abh. 1)*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 89 pp.

11. Frank, Richard MacDonough (1994). *Al-Ghazālī and the Ash' arite School (Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies, 15)*. Durham-London: Duke University Press, 151 pp.



۳۹. بنگرید به:

Frank, Richard M., "YĀ KALĀM", in: James E. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, p. 14.

40. Frank, Richard M. "THE LITERARY UNITY OF "SŪRAT AL-MUNĀFIQĪN (63).", *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 23, no. 2, 1961, pp. 257–69.

41. Frank, Richard, *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam. Texts and Studies on the Development and History of Kalām, Volume I*, edited by Dimitri Gutas, no. 1. "YĀ KALĀM".

42. Frank, Richard M., "YĀ KALĀM", in: James E. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, pp. 5–14.

43. Francesco Gabrieli

44. Levi della Vida

45. The Origin of the Arabic Philosophical Term 'anniya

46. Frank, Richard M., "YĀ KALĀM", pp. 5-6.

47. Ibid, pp. 6-8.

48. Ibid, p. 9.

49. Ibid, p. 12.

50. Ibid, p. 13.

51. Georges Anawati

52. Louis Gardet

53. Josef van Ess

54. Ibid, p. 9.

55. Ibid, p. 10.

56. Ibid, p. 14.

۵۷. برای نمونه نگرید به: فرانک، ریچارد ام. «تکلیف اخلاقی در کلام مدرسی مسلمانان». ترجمه: حمید عطائی نظری. مجله اخلاق، ش ۱۹، بهار ۱۳۸۹، ص ۱۵۷-۱۹۹.

58. Ibid, p. 7.

26. Abū Hāshim's Theory of 'States': its Structure and Function

27. Elements in the Development of the Teaching of al-Ash'arī

28. The Structure of Created Causality according to al-Ash'arī. An Analysis of the Kitāb al-Lumā',

۲۹. مشخصات نشر این برگردان از این قرار است: فرانک، ریچارد ام. (۱۳۹۸). ساختار علیت مخلوق بر اساس دیدگاه ابوالحسن اشعری: تحلیلی بر بخش های ۱۶۴-۱۸۲ از «کتاب الملع». ترجمه: حانیه مفیدی. تهران: نشر علم، ۱۰۶ ص.

۳۰. بنگرید به: عطائی نظری، حمید. «سهام ودیار و ابن هنبال: خلق شخصیت های خیالی در برگردانی از جستاری کلامی» (مروری انتقادی بر ترجمه های عیناک از مقاله «ساختار علیت مخلوق» نوشته ریچارد فرانک). مجله آینه پژوهش. سال ۳۱، ش ۱۸۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۹، ص ۲۷۹-۲۹۶.

31. al-Ash'arī's Conception of the Nature and Role of Speculative Reasoning in Theology

32. al-Ash'arī's Kitāb al-Hathth 'alā l-Baḥth

33. Frank, Richard M. (2008). *Classical Islamic Theology: The Ash'arites. Texts and Studies on the Development and History of Kalam. Volume III*, edited by Dimitri Gutas, (Variorum Collected Studies Series), x+428 pp., Burlington and Aldershot: Ashgate.

34. Hearing and Saying what was Said

35. Notes and Remarks on the ṭabā'ī' in the Teaching of Al- Māturīdī

36. The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of 'Abd al-Jabbār

37. The Ash'arite Ontology: I. Primary Entities

ترجمه های عربی از این مقاله مهم در کتاب زیر منتشر شده است:
 دراسات فی تاریخ علم الکلام والفلسفة. إشراف: الدكتور رشدي راشد. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ۲۰۱۴ م، ص ۲۰۹-۲۸۳ (الفصل السابع: الأنطولوجيا الأشعرية: الذوات الأولية).

38. The Non-Existent and the Possible in Classical Ash'arite Teaching

پیوند عاشورا پڑوہی غریبان با قدرت سیاسی جوامع شیعی





حامد خانی (فرهنگ‌مهروش)

دانشیار گروه الهیات، دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرگان

۱. نخستین عاشوراپژوهی‌های غربیان

تحلیل معنای اجتماعی آیین‌های شیعی در آکادمی‌های غرب سابقه‌ای کهن‌تر از دهه ۱۹۶۰م/۱۳۴۰ش ندارد. پیش از آن، حداکثر آشنایی محققان غربی با آیین‌های شیعی در همین حد است که اشاره‌ای به گزارش‌های سفرنامه‌نویسان درباره مراسم عاشورا بکنند. در این دوره حداکثر می‌توان در سفرنامه‌های غربیان اشاراتی کوتاه و استطرادی به این آیین‌ها یا حداکثر توصیفی از شیوه اجرای آن‌ها یافت.^۱ در هیچ‌یک از این قبیل گزارش‌ها نشانی از کوشش برای دسته‌بندی گونه‌ها یا تحلیل خاستگاه و کارکرد آیین‌های عاشورایی دیده نمی‌شود.

با این حال، از اوایل دهه ۱۳۴۰ش/۱۹۶۰م، پیش از اینکه در میان عموم شیعیان توجهی خودآگاه به ظرفیت‌های عزاداری‌های عاشورایی برای بسیج توده‌ها در مسیر اهداف سیاسی شکل بگیرد، معنای اجتماعی آیین‌های عاشورایی برای غربیان پرسش‌برانگیز می‌شود. وقتی هنوز چه‌بسا اغلب مشارکت‌جویان در آن آیین‌های دینی تصویری از این ندارند که کارشان ممکن است برای ناظرانی خارج از فضای فرهنگی و سیاسی ایران توجه‌برانگیز باشد، غربیان نسبت به آیین‌های عاشورایی و پیوندشان با قدرت سیاسی حساس می‌شوند.

این حساسیت به توسعه مطالعه آیین‌های عاشورایی می‌انجامد، زیرا غربیان می‌دانند که اگر قرار باشد چیزی را در مهار و ضبط خویش درآورند و در جهت منافع خود از آن بهره بگیرند یا دست‌کم نگذارند از جانبش خطری متوجهشان شود، اول باید آن را خوب بشناسند. نخستین بار الیاس کایتی، رمان‌نویس یهودی‌تبار بلغاری، در سال ۱۳۳۹م/۱۹۶۰ش چنین تحلیلی بازنمود، وقتی در چاپ اول کتاب توده و قدرت، که به زبان آلمانی انتشار یافت، با گونه‌شناسی توده‌های انسانی کوشید نحوه رفتار هر یک از این گونه‌ها را تحلیل کند. وی گونه‌ای از توده را با نام

«توده سوگواری» بازشناساند، اجتماعی که گرد یک رئیس هنگام نزع او شکل می‌گیرد و در آن عاطفه ورزشی همراه با ترس از مرگ و یادآوری آن به قدری شدید است که به تسریع مرگ محتضر، آسیب‌های فراوان اشخاص به بدن خود، و در مرحله بعد نیز کوشش‌های انتقام‌جویانه از متهمانی مبهم و بعضاً بی‌گناه می‌انجامد.^۲

کانتی در تحلیل خود از رفتار سیاسی توده‌ها چنین توده‌ای را خطرناک‌ترین نوع اجتماع بشری برای انسان مدرن، و بارزترین نمونه باقی‌مانده از آن را هم عزاداران شیعه روز عاشورا برشمرد.^۳ او خاصه با توجه به اینکه در دوران معاصر سلاح‌های کشتار جمعی در جهان پدید آمده است از توسعه آیین‌های سوگواری شیعیان احساس نگرانی کرد و توده‌های شیعی را بزرگ‌ترین دشمن امنیت جهان بعد از جنگ جهانی دوم برشمرد.^۴

بعد از وی، محمود مصطفی ایوب که خود یک محقق شیعی اهل لبنان و مشغول به تحصیل در دانشگاه هاروارد بود بر ظرفیت آیین‌های عاشورایی برای ایجاد تحولات اجتماعی تأکید نمود، گرچه مطالعه او البته در اصل رویکردی سیاسی نداشت و می‌خواست به این سؤال پاسخ بدهد که آیا باور به لزوم رنج برای رستگاری انسان مختص دین مسیحیت است یا در دیگر ادیان نیز نمونه دارد. به هر حال، وی در ضمن مطالعاتش درباره جایگاه رنج در مکتب تشیع به آیین‌های عاشورایی شیعیان و ظرفیت بالقوه آن‌ها برای تغییر اجتماعی نیز توجه نشان داد.^۵ پیروزی انقلاب اسلامی تنها چند ماه بعد از انتشار رساله دکتری او مؤید صحت تحلیل‌های وی بود.

در آستانه دهه ۱۳۶۰ش هانس کیپنبرگ در مقاله‌ای با عنوان «کل‌یوم عاشورا و کل‌ارض کربلا: ایران در سال‌های ۱۳۵۶-۱۳۶۰ش» از این دفاع می‌کند که انقلاب اسلامی ایران نتیجه سیاسی عزاداری‌های عاشورا است. او در کوشش برای تحلیل آیین‌پژوهانه این رویداد چنین فرضیه‌پردازی کرد که شیعیان ایران در مراسم عاشورایی

سال‌های ۱۳۵۶-۱۳۵۷ش نیز مثل همیشه به مرحله وارونگی - که در اصطلاح آیین‌پژوهان مرحله‌ای معمول در همه آیین‌هاست- رسیده، اما تحت تأثیر عوامل اجتماعی دیگر در این سال‌های اخیر از مرحله وارونگی خارج نشده‌اند. به باور او، این باقی‌ماندن در مرحله وارونگی رویدادی است که در جوامعی با فاصله طبقاتی وسیع روی می‌دهد و به افزایش خشونت اجتماعی می‌انجامد، چنان‌که به‌زعم او در انقلاب اسلامی ایران چنین شد.^۶

۲. تحلیل معنای تاریخی عاشورا

با تثبیت حکومت جمهوری اسلامی ایران و مسلم فرض شدن اینکه آیین‌های عاشورایی ظرفیت بالایی برای ایجاد تغییرات سیاسی در سطح جوامع بشری دارند، اکنون مسیر مطالعه آیین‌های عاشورایی هم عوض می‌شود. ضرورت ایجاب می‌کند این آیین‌ها دقیق‌تر شناخته شوند. لازم است اکنون به این سؤال پاسخ داده شود که چرا آیین‌های عاشورایی در سال‌های اخیر پیامدهایی به بار آورده‌اند که ظاهراً در طول هزار و چهارصد سال گذشته از آن‌ها حاصل نمی‌شد. در کوشش برای پاسخ به این سؤال، شماری از اسلام‌شناسان غربی به مطالعه درباره معنای اصیل و تاریخی آیین‌های عاشورایی می‌پردازند: عاشورا دقیقاً چه بوده، چه معنایی داشته، و در گذر زمان این معنا چه تحوли پیدا کرده است. چنین مطالعاتی از اواخر دهه ۱۳۶۰ش/۱۹۸۰م تا اوایل دهه ۱۳۸۰ش/۲۰۰۰م به دراز می‌کشد و در آن‌ها کوشش بر این است که پیوند میان آیین‌های عاشورایی شیعیان و، فراتر از آن، آیین‌های عاشورایی عموم مسلمانان با آیین‌های دیگر اقوام و ملل شناسایی شود.

از پیشگامان چنین مطالعاتی سلیمان باشیر، استاد دانشگاه اورشلیم، بود. او در سال ۱۹۹۱م/۱۳۷۰ش مقاله‌ای با نام «روزه عاشورا، یک آیین اسلامی متقدم» منتشر کرد و

غریبان می خواستند با مطالعه دربارهٔ اقلیت‌های شیعیان سنتی دریابند راز بقای ایشان در جوامع شیعی چیست و چگونه می‌توان بقای بیشتر و توسعهٔ فعالیت‌های ایشان را تضمین کرد.

گفت نخست آیین‌های عامهٔ مسلمانان برای روزه‌داری در عاشورا با تأثیرپذیری از آیین‌های یهودیان برای بزرگداشت یوم کیپور، یعنی جشن آغاز سال دینی یهود که در دهمین روز از اولین ماه مذهبی برگزار می‌شود، شکل گرفته و بعد از آنکه عاشورا برای شیعیان روز عزاداری شده، اهمیت آیینی این روز برای عامهٔ مسلمانان کاهش یافته است.^۷ یکی دو سال بعد، اسحاق ناکاش، استاد دانشگاه پرینستون، به گونه‌شناسی آداب عزاداری شیعیان در عاشورا و کوشش برای بازخوانی خاستگاه هر یک از گونه‌ها پرداخت و کوشید جداگانه تاریخ هر یک از شیوه‌های عزاداری شیعیان در عاشورا را بازشناسد.^۸ بعد از این دو، جرالد هاوتینگ استاد مدرسهٔ مطالعات شرقی و آفریقایی کوشید دنبالهٔ بحث از شباهت آیین‌های

عاشورایی عامهٔ مسلمانان با آیین‌های یهودی یوم کیپور را که پیش از این باشیر هم به آن توجه کرده بود بازخوانی و تحلیل کند. او چنین دریافت که راهیابی آیین‌های یهودی به جهان اسلام در آداب روزهٔ عاشورای عامهٔ مسلمانان خلاصه نمی‌شود، بلکه هستهٔ نخستین فرقهٔ تشیع، یعنی پیش‌برندگان قیام توأبیین، هم از آیین‌های برخی فرقه‌های یهودی در این روز برای عزاداری‌های عاشورایی خود بهره‌جسته‌اند.^۹

در مرحلهٔ بعد ماریبل فیرو، محقق مطالعات خاورمیانه در شعبهٔ علوم انسانی شورای ملی تحقیقات اسپانیا در مادرید، کوشید از این دفاع کند که رسم روزه‌داری عاشورا که عامهٔ مسلمانان پی می‌گیرند هم دراصل واکنشی به مراسم عاشورایی شیعیان بوده، و اساساً روزه‌داری عاشورا در دوران پیش

از شهادت امام حسین (ع) در میان عامهٔ مسلمانان ارزش آیینی بخصوصی نداشته، رسمی روبه فراموشی محسوب می‌شده، و تنها وقتی نخستین آیین‌های شیعی برای بزرگداشت عاشورا پدید آمده روزهٔ عاشورا نیز در زمان حجاج بن یوسف (درگذشتهٔ ۹۵ق) همچون رفتاری واکنشی از جانب حکومت اموی در برابر شیعیان نخستین ترویج شده است.^{۱۰}

آخرین مطالعه از همین قبیل، گرچه با حدود هفت سال تأخیر از بقیهٔ مقالات، متعلق به خالد سنداوی استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه خیفا در فلسطین اشغالی است. وی دوباره به مسئلهٔ شباهت آیین‌های اسلامی عاشورا با آیین‌های یهودی یوم کیپور توجه نشان داد و نمونه‌های بیشتری از شباهت را یافت.^{۱۱}



+

۳. معنای عاشورا برای شیعیان تجدد‌گرای مهاجر

بعد از انتشار مطالعات جerald هاوتینگ و ماریل فیرو در ۱۹۹۵م/۱۳۷۴ش، مسیر جدیدی در مطالعات عاشورا پژوهانه غربیان آغاز شد. کوشش‌ها دیگر نه معطوف به شناخت معنای سیاسی آیین‌های عاشورا و خاستگاه تاریخی این معنا، بلکه مصروف بازشناسی معنای سیاسی آیین برای اجتماعات شیعی معاصر گشت. آن‌ها از این دوره به بعد چنین اندیشیدند که مسئله این نیست که منابع دینی مسلمانان واقعاً چه گفته‌اند؛ مسئله آن است که مسلمانان معاصر آن گفته‌ها را چگونه می‌فهمند.^{۱۲} نیز، معتقد شدند فهم صحیح معنای عاشورا برای جوامع شیعی امروزین بیش از آنکه نیازمند تحلیل رویدادهای تاریخی عاشورا در گذشته یا تلاش برای شناخت اسلام اصیل باشد، نیازمند شناخت مطالبات سیاسی مسلمانان معاصر و همچنین تفسیر خود ایشان، هر چند ناصحیح، از مسائل تاریخی است.^{۱۳}

این تغییر رویکرد البته در واقع نتیجه تحولی کلان در سطح جهانی هم بود. پیش از این شیعیان اقلیتی در عالم اسلام انگاشته می‌شدند که برای خودشان رفتارهایی داشتند و حفظ منافع غرب اقتضای آن‌ها را بهتر بشناسند؛ اکنون عمق استراتژیک نفوذ تشیع توسعه یافته است و در مناطقی از اروپا، آمریکا و استرالیا می‌توان اقلیت‌هایی شیعی را دید که روز عاشورا حتی از محل کار خود غیبت می‌کنند و در مراسم خیابانی حضور می‌یابند؛ مراسمی که برای بسیاری از غربیان سؤال برانگیز و برپایه ذهنیت‌های پیشین غربیان درباره شیعه در اغلب مواقع حتی ترس‌آور نیز هست. آن‌ها از همین رو احساس نیاز می‌کنند شیعیان دوران معاصر را بشناسند و معنای عاشورا برای ایشان را دریابند. ورنه جیمز شوبل استاد مطالعات دین‌شناختی کالج کینیون در ایالت اوهایو بود که در مقاله خود با عنوان

از حدود دهه
۱۳۹۰م/۱۳۹۰ش
به بعد مطالعه
آیین‌های
عاشورائی
سمت‌وسوی
دیگری یافت و
پژوهشگران در این
دوره علاقه مند
به مطالعه
تحریرهایی از
عاشورا شدند که
نوعاً گزاردگان‌شان
در تلاش برای
نوعی احیای
سنت‌های کهن
خویش در سازگاری
با فرهنگ جهانی
غرب‌اند؛ یعنی در
عین آنکه زیست
مدرنی دارند،
نگاهی سکولار به
مراسم مذهبی را
پی می‌گیرند.

«کربلا همچون فضایی مقدس در میان شیعیان آمریکای شمالی» (۱۹۹۶م/۱۳۷۵ش) به آیین‌های عاشورایی شیعیان کانادا که اغلب مهاجران آفریقایی و گجراتی بودند توجه نمود. شوبل بحث خود را با توجه دادن به این نکته آغاز می‌کند که وقتی قومی از جایی دیگر به وطن جدید خود آمده‌اند و قرار است از میان عناصر هویت‌ساز فراوان خود صرفاً برخی را حفظ کنند، تصمیمی که نهایتاً گرفته می‌شود نشان می‌دهد اصلی‌ترین عنصر هویت‌ساز از دید ایشان چه بوده است. شوبل می‌گوید این شیعیان با گزینش آداب عزاداری عاشورا عملاً دست به گزینشی زده‌اند که هم با هویت پیشینشان تناسب دارد و هم برای اجتماع و هویت‌سازی‌شان در محیط جدید کانادا بیش از همه مفید است.^{۱۴}

مطالعه دیگر از همین دست کوشش پاول تابار، استاد دانشگاه سنت لوییزه لبنان و دانشگاه سیدنی شرقی در استرالیا، درباره مراسم عاشورای شیعیان مهاجر شهر سیدنی است. او می‌خواهد بداند در جامعه مهاجری مثل جامعه شیعیان سیدنی مراسم عاشورا دارد هر ساله با تفصیل فزاینده و به شکل پیچیده تری دنبال می‌شود و چگونه نمادها و صورت‌های اجرای مراسم در فضای جامعه مهاجرپذیر تغییر پیدا می‌کنند تا در خدمت عناصر محیط جدید قرار گیرند.^{۱۵} او می‌خواهد نشان دهد شیعیان هر منطقه‌ای اهداف عاشورا و نهضت امام حسین (ع) را مطابق نیازهای خودشان تفسیر می‌کنند. مثلاً برخلاف شیعیان مناطقی مثل لبنان که می‌کوشند از امام حسین (ع) درس مبارزه بگیرند، شیعیان سیدنی روی این معنا تمرکز می‌کنند که امام حاضر نشد ارزش‌هایی را که به آن‌ها باور داشت و انهد. به بیان دیگر، شیعیان مناطقی مثل استرالیا نیاز ندارند که از عاشورا درس مبارزه نظامی بگیرند؛ آن‌ها نیاز دارند چیزی برای حفظ هویت جمعی خودشان در جامعه‌ای که در آن غریب‌اند بیاموزند.^{۱۶}

+

۴. معنای عاشورا برای شیعیان سنتی معاصر

از نیمه دهه ۱۳۸۰ش با توجه به تحولات اجتماعی کشورهای غربی دوباره مسیر مطالعات عاشورا پژوهی عوض می‌شود. غربیان به جای اینکه سراغ مطالعه شیعیان مدرن ساکن در غرب بروند، به سراغ شیعیان سنتی ساکن در جوامع شیعی می‌روند، شیعیانی که مروج همان نوع بینش‌ها و رفتارهای دینی‌اند که هرگز برای غرب خطری سیاسی تولید نمی‌کند. غربیان می‌خواهند با مطالعه درباره این اقلیت‌ها دریابند راز بقای ایشان در جوامع امروزین چیست و چگونه می‌توان بقای بیشتر و توسعه فعالیت‌های ایشان را - در مقام رویارویی با تشیع مدرن - تضمین کرد.

یک مطالعه از همین قبیل از آن لارادیب استاد کرسی مردم‌شناسی کالج اسکریپس در شهر کلارمونت از ایالت کالیفرنیا آمریکا است. دیب معتقد است عزاداری‌های شیعیان لبنانی در دهه ۱۹۶۰م/۱۳۵۰ش توسعه پیدا کرده و این به بسیج اسلامی شیعیان لبنان و بازیابی هویتشان به مثابه جمعیتی انجامیده است که پیش از این از نظر سیاسی منزوی بودند. اشغال جنوب لبنان در ۲۰۰۰م/۱۳۷۹ش هم این روند بازیابی هویت را تسریع کرده است. وی می‌خواهد بداند چه عواملی به بازسازی این هویت دینی مدد رسانده‌اند. او باور دارد الگوگیری شیعیان از عاشورا نقش مهمی در بازیابی هویتشان ایفا کرده است می‌خواهد با این مطالعه بداند شیعیان لبنان دقیقاً از کدام عناصر عاشورا و آیین‌های آن الگو گرفته‌اند.^{۱۷}

مطالعه کوشش‌ها برای ابقای مراسم عاشورای سنتی در جوامع شیعی رویکرد جدیدی به مطالعات عاشورایی بود. بعد از مطالعه آیین‌های عاشورایی در حواشی فرهنگ غرب، غربیان از نیمه دهه ۱۳۸۰ش مطالعه آیین‌های عاشورایی در خود جوامع شیعی را نیز پی گرفتند. این مطالعات روی

می‌توان دریافت که در دوران معاصر مطالعات با هدف تحلیل آیین‌های عاشورایی شیعیان از منظر تاریخ، پدیدارشناسی دین، مردم‌شناسی و علوم رسانه‌ای گسترشی بی‌سابقه پیدا کرده‌اند.

شیوه‌های عزاداری شیعیان در بوم‌های کهن شیعه‌نشین متمرکز بود. سبب روی آوردن به چنین مطالعاتی آن بود که اولاً، تحركات سیاسی شیعیان در سطح جهانی چنان گسترده شده بود که چنین مطالعاتی را ایجاب می‌کرد؛ و ثانیاً، مطالعات عاشورا پژوهانه غربی هم‌اکنون به مرحله‌ای رسیده بود که توسعه آن غوری عمیق‌تر در فرهنگ شیعی و نظری از نزدیک‌تر به آن را طلب می‌کرد.

یک مطالعه از این قبیل کوشش قوم‌نگارانه آگوستوس ریچارد نورتون، استاد گروه انسان‌شناسی و روابط بین‌الملل در دانشگاه بوستون، است. نورتون در مقاله‌ای با عنوان «آیین، خون و هویت شیعیان: عاشورا در نبطیه لبنان» می‌خواهد مراسم شیعیان شهر ۳۵ هزار نفری نَبْطِیْه در جنوب لبنان را بررسی کند؛ مراسمی مرکب از اجزایی سنتی و نو که هرچند عالمان مختلف معاصر شیعه و گرایندگان به تفسیر امروزی اسلام با اجزای سنتی آن مخالف‌اند، آن اجزا همچنان به بقای خود ادامه می‌دهند.^{۱۸}

۵. معنای عاشورا برای سنت‌گرایان معاصر

آخرین دوره مطالعات غربیان درباره آیین‌های عاشورایی از دهه ۱۳۹۰ش به بعد آغاز می‌شود و به نظر می‌رسد نتیجه تکامل مرحله پیشین است. غربیان در این دوره علاقه‌مند به مطالعه تحریرهایی از عاشورا شده‌اند که گزارندگانشان در تلاش برای احیای سنت‌های کهن خویش در سازگاری با فرهنگ جهانی غرب موفق بوده‌اند: شیعیانی که هر یک در جامعه‌ای اقلیت محسوب می‌شوند و در عین حال کوشیده‌اند از موضعی مخالف با اکثریت حاکم بر جامعه خود آیین‌های سنتی خود را حفظ کنند. این شیعیان اقلیت گاه در برابر اکثریتی از اهل سنت قرار گرفته‌اند و گاه در برابر

شیعیانی که خوانش انقلابی از اسلام را ترویج می‌کنند. ظاهراً هدف در این دوره از مطالعات همین است که ببینند شیعیان سنتی خود چه روش‌هایی برای مقابله با شیعیان انقلابی و طرفدار جمهوری اسلامی ایران یافته‌اند، چگونه توانسته‌اند بقای نهادهای سنتی جامعه شیعی را تضمین کنند، و این تشیع سنتی چه ارتباطی با آن تشیع مدرن پیدا می‌کند.

از حدود دهه ۲۰۱۰م/۱۳۹۰ش به بعد گرچه مطالعاتی با رویکردهای پیشین هم امتداد پیدا می‌کند، مطالعه آیین‌های عاشورایی سمت‌وسوی دیگری نیز می‌یابد: پژوهشگران در این دوره علاقه‌مند به مطالعه تحریرهایی از عاشورا شده‌اند که نوعاً گزارندگانشان در تلاش برای نوعی احیای سنت‌های کهن خویش در سازگاری با فرهنگ جهانی غرب‌اند؛ یعنی در عین آنکه زیست مدرنی دارند، نگاهی سکولار به مراسم مذهبی را پی می‌گیرند.

برای نمونه، میشل ثابت این را تحلیل می‌کند که چطور گردانندگان سنتی حسینی شهر نبطیه در جنوب لبنان توانسته‌اند از رقابت دو گروه شیعه سیاسی امل و حزب الله به نفع خود بهره‌جویند و بقایشان را تداوم بخشند.^{۱۹} همین رویکرد را در دیگر مطالعات صورت گرفته از ۲۰۱۰م/۱۳۹۰ش به بعد می‌توان دید. مثلاً، وقتی مک‌مورای توضیح می‌دهد شیعیان برلین چگونه کلیسای کهنه را خریده و تبدیل به حسینیه کرده‌اند،^{۲۰} یا توضیح می‌دهد چگونه در مراسم عاشورایشان با بهره‌گیری از رسانه صدا (طبل‌های بزرگ و آمپلی‌فایر) متعمدانه آلودگی صوتی پدید می‌آورند و به قول عالمان علوم رسانه بازرسانگی را موجب می‌شوند^{۲۱} یا با سیر در خیابان‌ها ترافیک را کند می‌کنند^{۲۲}، می‌خواهد نشان دهد شیعیان در این بوم‌ها چگونه می‌کوشند از یک سو آداب سنتی هویت‌بخش خود را نگاه دارند و از دیگر سو بوم غربت را برای خودشان تبدیل به وطن کنند.

تحلیل کلی روند مطالعات

برپایه آنچه گفته شد می‌توان دریافت که در دوران معاصر مطالعات با هدف تحلیل آیین‌های عاشورایی شیعیان از منظر تاریخ، پدیدارشناسی دین، مردم‌شناسی، و علوم رسانه‌ای گسترشی بی‌سابقه پیدا کرده‌اند. نیز چنین می‌توان دریافت که توسعه این مطالعات ارتباطات معناداری با توسعه قدرت سیاسی و نفوذ فرهنگی شیعیان در سطح جهانی داشته است.

از منظر تاریخ فرهنگی مطالعه درازدامنه‌ای لازم است که در آن تاریخ‌نگاره‌های غربیان از آیین‌های عاشورایی، تحول‌گفتمان‌های علمی ایشان در مطالعه این آیین‌ها، و عوامل مؤثر بر این تحولات بازشناخته شوند. فیلسوفان، دین‌شناسان، شرق‌شناسان، مردم‌شناسان، کارشناسان علوم رسانه و دیگر محققانی که آرایشان مرور شد هر یک به بومی تعلق داشتند. آن‌ها هرگز به صراحت نگفتند که می‌خواهند با مطالعات خود گامی در مسیر مهار و ضبط جنبش‌های شیعی معاصر بردارند. با این حال، اگر بخواهیم وجه اشتراکی میان تلاش‌های ایشان از حدود شصت سال پیش تا کنون ببایم و چنین اشتراکی را هم بازگوکننده ناخودآگاه جمعی غربیان بدانیم، آن وجه اشتراک تلاش برای شناخت آیین‌های عاشورایی شیعیان از حیث معنای سیاسی آن و خاصه با نظر به تأثیر آن بر معادلات جهانی قدرت سیاسی است.

عاشورا پژوهی غربیان با هراس از فعالیت‌های سیاسی شیعیان در آستانه دهه ۱۳۴۰ش آغاز می‌شود؛ یعنی زمانی که حتی هنوز نقطه قیام اسلامی شیعیان ایران بسته نشده است. در این دوره کائتی، ایوب و کیپنبرگ در این آیین‌ها بیش از هر چیز فاصله‌گیری آیین‌گزاران از نظم معمول زندگی را می‌بینند و در این فاصله‌گیری معنای سیاسی می‌جویند. این مطالعات با پیروزی انقلاب اسلامی توسعه پیدا می‌کند،

im Zeitalter der Globalisierung. München: C.H.Beck Verlag.

14- McMurray, Peter (2021). "Mobilizing Karbala: Sonic Remediations in Berlin Ashura processions". *Ethnic and Racial Studies*. vol. 10, no. 44.

15- Mervin, Sabrina (2006). "Les larmes et les sangs chiites: pratiques rituelles lors des célébrations de 'Āshūrā' (Liban, Syrie)". *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*. vol. 113.

16- NaKash, Yitzhak (1993). "An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Āshūrā'". *Die Welt des Islams*, vol. 33.

17- Norton, Augustus Richard (2005). "Ritual, Blood, and Shi'ite Identity: Ashura in Nabatiyya, Lebanon". *The Drama Review*, vol. 49, no. 4, Winter 2005.

18- Roy, Olivier (2004). *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.

19- Schubel, Vernon James (1996). "Karbala as Sacred Space among North American Shi'ā". *Making Muslim Space in North America and Europe*. ed. Metcalf, Barbara Daly, Berkeley: University of California Press, 1996, p. 186 ff.

20- Sindawi, Khalid (2001). *The Maqatil in Shi'ite Literature*. Ph.D. thesis, Ramat Gan, Bar-Ilan University.

21- Tabar, Paul (2002). "Ashura in Sydney: a transformation of a religious ceremony in the context of a migrant society". *Journal of Intercultural Studies*, Vol. 23, No. 3.

22- Tabet, Michel (2012). "Les rituels de Achoura à Nabatiyé: institutionnalisation et rivalités politiques". *Leaders et partisans au Liban*. ed. Franck Mermier & Sabrina Mervin, Paris: Karthala.

۴- کریمی، زهرا و دیگران (۱۳۹۸). «عزاداری روز عاشورا از منظر سفرنامه نویسان مستشرق».

معارف حسینی، سال چهارم، شماره ۱۳.

5- Ayoub, Mahmoud (1978). *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of Āshūrā in Twelver Shiism*. The Hague: Mouton.

6- Bashear, Suliman (1991). «'Āshūrā, an Early Muslim Fast». *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG), no. 141.

7- Canetti, Elias (1962). *Crowds and Power*. Translated from the German by Carol Stewart. New York: Continuum.

8- Deeb, Lara (2001). "Living Ashura in Lebanon: Mourning Transformed to Sacrifice". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 25 (1).

9- Eum, IkRan (2008). "A Study on Current Culinary Culture and Religious Identity in the Gulf Region Focused on the Ashura Practice Among the Shia Muslims of Bahrain and Kuwait". *International Area Review*, Vol. 11, no. 2.

10- Fibiger, Thomas (2010). "Ashura in Bahrain Analyses of an Analytical Event". *Social Analysis*, Vol. 54, Issue 3, Winter 2010.


11- Fierro Bello, María Isabel (1995). "The Celebration of Āshūrā, in Sunni Islām". *Proceedings of the 14th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*. Budapest: The Arabist, Vol. I.

12- Hawting, Gerald R. (1994). "The Tawwābūn Atonement and 'Āshūrā'". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. XVII.

13- Kippenberg, Hans G. (2008). "Jeder Tag Aschura, jedes Grab Karbala: Iran 1977–1981". *Gewalt als Gottesdienst: Religionskriege*

ابعاد نظری تری به خود می‌گیرد و در مؤسسات اسلام شناسی و شرق شناسی دنبال می‌شود. این گونه، عاشورا همچون پدیده‌ای مطالعه می‌شود که با شکل دهی انقلاب اسلامی ایران تأثیری مهم در جهان گذاشته است و باید ریشه‌های تاریخی آن را شناخت.

با این حال، با توسعه نفوذ جهانی ایران از دهه ۱۳۸۰ش به بعد، مسیر مطالعات غربیان هم تغییر می‌یابد و تحلیل‌های تاریخی، هنوز به نتیجه وافق نرسیده، رها می‌شود. مطالعات مردم شناسانه با تمرکز روی تحلیل روابط قدرت جای مطالعات تاریخی را می‌گیرند و دائم نیز بر عمق آن‌ها افزوده می‌شود. نخست با این کوشش‌ها بناست این دانسته شود که اسلام‌گرایان شیعه مدرن در حواشی جوامع غربی چه خوانشی از آیین‌های عاشورایی بازمی‌نمایند و این آیین‌ها چه کارکردهای سیاسی‌ای برایشان دارد. در مرحله بعد، از حدود ۱۳۹۰ش مطالعات با تمرکز بر این معنا دنبال می‌شود که چگونه می‌توان قرائت شیعیان سنتی از آیین‌های عاشورایی را در مقام رقابت با اسلام‌گرایان شیعه تقویت کرد.

بالاخره، با توسعه گسترده تر برگزار مراسم عاشورا در مناطق مهاجرپذیر غربی در سال‌های اخیر، به نظر می‌رسد رویکرد مطالعات باز هم در حال تغییر است و کوشش‌ها دارد به این سمت می‌رود که چگونه می‌توان با این شیعیان هم‌زیستی کرد. 

منابع:

- ۱- تاوونیه، ژان باتیست (۱۳۳۶). سفرنامه تاوونیه. ترجمه: ابوتراب نوری، تصحیح و تجدید نظر کلی: حمید ارباب شیرانی. اصفهان: کتابفروشی تأیید.
- ۲- گوینو، ژوزف آرتور (۱۳۸۳). سه سال در آسیا. ترجمه: عبدالرضا هوشنگ مهدوی. تهران: فطره.
- ۳- رایس، کلارا کولبور (۱۳۸۳). زنان ایرانی و راه‌ورسم زندگی آنان. ترجمه: اسدالله آزاد. تهران: انتشارات کتابدار.

پی‌نوشت

۱. برای تنها چند نمونه از میان نمونه‌های پرشمار، بنگرید به: تاوونیه، ۳۳۶: ص ۴۱۲؛ گوینو، ۱۳۸۳: ص ۳۳۰؛ رایس، ۱۳۸۳: ص ۱۷۲؛ نیز، برای نمونه از کوشش‌ها به منظور دسته‌بندی این گزارش‌ها، بنگرید به: کریمی، ۱۳۹۸: ص ۸۸-۹۸.
۲. کانتی، ۱۹۸۴: ص ۱۰۳-۱۰۷.
۳. همان، ص ۱۴۹-۱۵۴.
۴. همان، ص ۴۶۷-۴۷۰.
۵. ایوب، ۱۹۷۸: ص ۲۳۳-۲۳۴.
۶. کیپنبرگ، ۲۰۰۸: سراسرمقاله.
۷. باشیر، ۱۹۹۱: سراسرمقاله.
۸. ناکاش، ۱۹۹۳: سراسرمقاله.
۹. هاونتینگ، ۱۹۹۴: ص ۱۸۱-۱۸۷.
۱۰. فیرو، ۱۹۹۵: ص ۱۹۹-۲۰۰.
۱۱. سندداوی، ۲۰۰۱: ص سراسر مقاله.
۱۲. روی، ۲۰۰۴: ص ۱۰.
۱۳. فیپیگر، ۲۰۱۰: ص ۴۳.
۱۴. شوبل، ۱۹۹۶: ص ۱۸۸-۱۹۰.
۱۵. تابار، ۲۰۰۲: ص ۲۸۵.
۱۶. همان، ص ۲۸۸.
۱۷. دیب، ۲۰۰۱: ص ۱۲۳.
۱۸. نورتون، ۲۰۰۵: ص ۱۴۷؛ برای مطالعاتی با همین رویکرد در عراق و بحرین و کویت، بنگرید به: مروین، ۲۰۰۶: ص ۱۵۳-۱۶۶؛ اوم، ۲۰۰۸: ص ۵۵-۷۳؛ فیپیگر، ۲۰۱۰: ص ۲۹-۴۶.
۱۹. ثابت، ۲۰۱۲: ص ۴۰۰.
۲۰. مک‌موری، ۲۰۲۱: ص ۲.
۲۱. همان، ۲۰۲۱: ص ۲.
۲۲. همان، ۲۰۲۱: ص ۱۶-۱۷.

از ترجمه‌های معاصر تا تفاسیر تاریخی؛ نگاهی به اهل بیت از منظر مستشرقان



عبدالجبار ناجی

نویسنده و مورخ عراقی

اهل بیت را تنها برای ذریه‌ی علی و فاطمه (س) به کار می‌برند و ترجیح می‌دهند از آن‌ها به عنوان «عترت» یاد کنند، اما غیر شیعیان اهل بیت را برای بنی هاشم به کار می‌برند در حالی که گروهی دیگر اهل بیت را برای همسران و بستگان پیامبر به کار می‌برند. هر چند برخی بدون در نظر گرفتن روابط نسبی اهل بیت را برای همه‌ی صالحان و تمامی مسلمانان به کار برده‌اند، اما گلدزیهر این کاربرد را نامناسب ارزیابی کرده است.^۶

در این باره‌ترین، در مدخل اهل کساء، پس از نقل روایتی نبوی از ماجرای مابله و گرد آمدن فاطمه، علی، حسن و حسین در زیر عبا پیامبر بیان کرده که بسیاری مفسران تعبیر پاکی از رجس را به معنی دوری از کفر و شرک معنی کرده‌اند در حالی که شیعیان مقصود از آن را منزه بودن آنان از خلافت و دنیا ناپاک و دستیابی به آخرت دانسته‌اند. در تریتن افزوده که بنا بر روایت دیگری پیامبر عباس و فرزندان او را در زیر عبا خود جای داد تا آنان را از آتش جهنم مصون دارد.^۷ تریتن در آرای خود متأثر از کتاب زندگی کن و بیندیش اثر لوبی ماسینیون است.^۸ ماسینیون در مقاله «مباهله در حدیث اسلامی» معنای مشهور اهل بیت را ترجیح داده و سخنان گلدزیهر را بازگو نکرده است.^۹

با این حال نظر گلدزیهر بر پژوهشگران قدیم و جدید تأثیر می‌گذارد. رودی پارت (د. ۱۹۸۳) که ترجمه‌ارزشمندی از قرآن انجام داده و در کتابش، محمد و قرآن، نگرش ایجابی به پیامبر دارد، در پروژه بازخوانی تعدادی از تفاسیر،

چنین معادلی برگلدزیهر (د. ۱۹۲۱)، نویسنده مدخل «آل النبی»، تأثیر گذاشت. گلدزیهر بر آن بود که چنین تعبیری در عرب پیش از اسلام رواج داشت و آنان برای اشاره به خاندان حاکم در قبیله از آن استفاده می‌کردند. گلدزیهر به آرای هنری لامنس در مقاله «عبادت بیت اله» متکی بود.^۳ واژه بیت در دوره‌های بعد به بستگان اشراف قبایل گفته می‌شد. وقتی عبدالله بن عمر تعبیر آل عمر را به کار می‌برد، مقصودش خاندان عمر بود. همچنین در جمله «الحجاج منا اهل البيت» مقصود از بیت خاندان اموی است. هافنر در مدخل «آل» مقصود از بیت را عشیره یا افرادی دانست که با یکدیگر روابط نسبی دارند؛ بنابراین آل عمران به معنی خاندان یا قبیله یا عشیره عمران است و امروزه کاربرد واژه آل برای حاکمان امارات، آل عثمان یا دولت عثمانی، آل بوسعید یا دولت عمان و زنگبار، آل فیصل السعود یا دولت سعودیه هم به معنی خاندان آن‌هاست.^۴

به گفته گلدزیهر، تریتن (د. ۱۹۷۳) و آرنونگ (د. ۱۹۴۶)، تعبیر «اهل البيت» در دو سوره به کار رفته است: آیه ۷۳ سوره هود به خاندان ابراهیم و آیه ۳۳ سوره احزاب به خاندان محمد (ص) ارتباط دارد؛ ولی شیعیان اهل بیت را به اهل کساء محدود کرده‌اند.^۵ گلدزیهر در جایی دیگر افزود شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد کفار قریش به عنوان محافظان کعبه خود را «آل الله» می‌خواندند. سپس مفهوم آل در کاربرد های بعدی، از جمله در صلوات بر پیامبر، دچار توسعه معنایی شد. به گفته گلدزیهر، شیعیان تعبیر

به صورت کلی بسیاری از موضوعات جزئی و با اهمیت در اندیشه شیعی، و به ویژه امامیه، مورد درنگ خاورشناسان قرار گرفته است. از این میان می‌توان به موضوعاتی اشاره کرد که در آیات قرآنی بدان اشاره شده و غیر قابل تأویل و تردید است و نیازی به ابهام‌زدایی ندارد. یکی از این موضوعات موضوع آل البيت در قرآن است. می‌دانیم که آیات متعددی و به ویژه آیه تطهیر مفهوم تاریخی اهل بیت را مشخص کرده‌اند. بنا بر نظر بسیاری از مفسران مقصود از اهل بیت در این آیه اهل کساء هستند: علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم‌السلام.

خاورشناسان همچون تعدادی از مفسران مسلمان، که طبری در صدر فهرست آن‌هاست، نه تنها تمایلی ندارند که اهل بیت را به پیامبر و بستگان نسبی او محدود کنند، بلکه با آن مخالف‌اند. مطالعات آنان نتیجه پژوهش و تحلیل ایده خانواده در جست‌وجوی کاربرد های مشابه و نزدیک و یافتن معادل‌هایی در تاریخ عرب پیشااسلامی و همچنین تاریخ بنی اسرائیل و تاریخ مسیحیت در تورات و انجیل است.^۱

پیشینه آراد در این زمینه به سده نوزدهم برمی‌گردد. دو خاورشناس بریتانیایی آمریکایی، یکی رادول و دیگری پالمیر، دو ترجمه از قرآن ارائه کردند. هر دوی آن‌ها تعبیر اهل بیت را The People of the Household معادل گذاری کردند. فرهنگ لغت وبستر واژه People را مردم، جامعه، گروهی از مردم و همچنین بستگان نسبی خانواده ترجمه کرده است.^۲ احتمالاً

مشابهت میان آل البیت با اوصیای انبیا را در روایات شیعه مدنظر خود قرار داد و موازنه‌های میان امام علی (ع) و اهل بیت با اوصیای بنی اسرائیل از یک سوی و پیامبرانی چون یوشع و موسی (ع) برقرار کرد.^{۱۶}

مَتّی موسی، در کتاب شیعیان تندرو: فرقه‌های غالی (۱۹۸۸)، گفته که برخلاف نظر شیعیان خانواده پیامبر محدود به چند نفر نیست و معنای واقعی خانواده پیامبر همه مسلمانان هستند.^{۱۷}

در برابر کار مَتّی موسی، به پژوهش دیگری می‌توان اشاره کرد که در دانشگاه کارولینای شمالی انجام شد. جیمز بیل و جان ویلیامز، نویسندگان کتاب رومی‌های کاتولیک و مسلمانان شیعه: دعا، شور و سیاست (۲۰۰۲)، در جست‌وجوی وجه مشابهت دو آیین، از اهل بیت به عنوان نمایندگان مقدس سخن گفتند؛ اما بر آرای خاورشناسان آلمانی یا متی موسی هم پافشاری نکردند.^{۱۸} خانم لیندا کلارک در تز دکترایش در دانشگاه مک‌گیل با عنوان پاور شیعه با تکیه بر منابع شیعی (۱۹۹۴) بانی گرفتن تفاسیر شیعه و دیگر منابع به نتایجی رسیده که با محدود ساختن اهل بیت در آیات قرآنی همخوانی دارد.^{۱۹}

+

تجزیه و تحلیل آرای مستشرقان

خط مشی پژوهشگرانی که آثار و همچنین مواضعشان در اختیار است به نحو ذیل قابل تلخیص است: نخستین خشت‌های تردید نسبت به آیه تطهیر و اینکه این آیه علاوه بر اهل کساء شامل همسران پیامبر، بستگان و عشیره‌اش، و حتی تمامی مؤمنین و مسلمانان می‌شود از سوی شرق شناسی آلمانی گذاشته شد. گلدزیه‌ر این ایده را بنیان گذاشت و پس از او رودی پارت، موشه شارون و ویلفرد مادلونگ آن را دنبال کردند و از آنجا به دیگر خاورشناسان سرایت کرد.

به همین صورت موضوع کاربرد تاریخی تعبیر آل البیت و ارجاع آن به دوره عرب پیشااسلامی و قبایل عرب در آن دوره، ادعای کاربرد آن برای قریش به خاطر نسبتشان با کعبه، کاربرد این تعبیر برای امویان و عباسیان، عثمانیان، آل سعود، حاکمان عمان، و... به منظور تعمیم دادن این تعبیر و اختصاص نیافتن آن به اهل کساء هم از سوی خاورشناسان آلمانی مطرح شد. منابعی که این عده و به ویژه مادلونگ از آن‌ها استفاده کردند منابع تفسیری و تاریخی اهل سنت است. مادلونگ، به رغم پرداختن به موضوع تشیع

و رودی پارت را تأیید کرد.^{۲۰} یک دهه پیش از او موشه شارون، پژوهشگر اسرائیلی، در مقاله «اهل بیت»^{۲۱} (۱۹۸۹) و همچنین مقاله «امویان به عنوان اهل بیت» (۱۹۹۲) اهل بیت را محدود به پنج تن آل عبا دانست. شارون به عنوان متخصص اسلام، تشیع و بهائیت و همچنین مترجم کتاب الاقدس، کتاب مقدس بهائیان، در بررسی مفهوم اهل بیت به آیاتی حاوی تعبیر اهل بیت، آل بیت، آل نوح، آل ابراهیم، آل عمران پرداخت. شارون تا حدود زیادی به نظرات گلدزیه‌رو لامنس نزدیک شد و اهل بیت را دربرگیرنده تمامی همسران پیامبر دانست. متی بار-آشر در اثر خود کتاب مقدس و نخستین تفاسیر شیعی (۱۹۹۹)^{۲۲} همان آرای گلدزیه‌ر را تکرار کرد.^{۲۳}

یوری روبین، شرق شناس اسرائیلی، در کتابش زندگانی پیامبر همان گونه که مسلمانان نخستین آن را به تصویر کشیدند بافتن و جوه

کاربرد تعبیر «اهل بیت» را کهن دانست و دلالت قرآنی اش را طایفه یا خاندان در نظر گرفت.^{۲۴} نسل دوم پژوهشگران غربی هم همه نگاهشان به یافته‌های پژوهشگران پیشین، به ویژه لامنس، گلدزیه‌رو اشتروتمان، بود.^{۲۵}

ادعای کاربرد فراگیر تعبیر «اهل بیت» در تاریخ عرب پیشااسلامی مانند کاربرد آن برای دو خاندان بنی امیه و بنی عباس و همچنین تاریخ ترجمه این تعبیر به معادل انگلیسی «People» حائز تأمل است. قصد پژوهشگران غربی از تخصیص دو خاندان اموی و عباسی در برابر اهل بیت پیامبر و فراتر دانستن مفهوم اهل بیت از اهل بیت پیامبر و در مقابل محدود دانستن خاندان بنی امیه و بنی عباس به خودشان کسب مشروعیت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی برای آنان است. ویلفرد مادلونگ در فصل مقدماتی کتاب جان‌شینی محمد (۱۹۹۷) ۲۵ صفحه درباره اهل بیت و به ویژه اهل بیت پیامبر آرای گلدزیه‌ر



مترجم: مهران اسماعیلی

عضویت علمی گروه تاریخ تمدن اسلامی و فقه سیاسی دانشگاه شهید بهشتی، نویسنده کتاب ساختار اجتماعی یرث در بنیان مدینه النبی.



**شواهد متعددی
نشان می‌دهد که
طبری اصرار داشت
در روایت خود از
امام علی (ع) نامی
به میان نیاورد. در
مقاله‌ام، «قرآن
شیعه»، روشن شده
که طبری در تفسیر
آیه تطهیر خود را به
ندیدن زده و نگفته
که این آیه به پیامبر،
علی بن ابی طالب،
فاطمه زهرا، حسن
و حسین اختصاص
یافته است.**

واهل بیت (ع)، در عمده سخنانش به ملل و نحل شهرستانی یا ابن حزم ظاهری اندلسی استناد و در تاریخ و تفسیر هم به مرویات طبری اکتفا می‌کرد، گویا منبع دیگری را به رسمیت نمی‌شناخت.

طبری جرئت نداشت رویداد غدیر را نقل کند و به خطبه پیامبر که در آن درباره ولایت امیرالمؤمنین بر مسلمانان سخن گفت بپردازد. طبری صرفاً مورخی گردآورنده بود. شواهد متعددی نشان می‌دهد که طبری اصرار داشت در روایت خود از امام علی (ع) نامی به میان نیاورد. می‌دانیم که ابن حبیب اندلسی نویسنده کتاب الغزوات الضامنة الكاملة و الفتوح الجامعة الحافلة الكاملة فی ایام الخلفاء الثلاثة الاول نسخه‌ای از کتاب سیف بن عمر در اختیار داشت و از آن روایات متعددی از امام علی (ع) درباره جنگ‌های زده نقل کرده در حالی که طبری این روایات را حذف کرده بود. همچنین در مقاله‌ام، «قرآن شیعه»، روشن شده که طبری در تفسیر آیه تطهیر خود را به ندیدن زده و نگفته که این آیه به پیامبر، علی بن ابی طالب، فاطمه زهرا، حسن و حسین اختصاص یافته است. همچنین طبری تمامی روایاتی را که ابن عباس یا جابر ابن عبدالله انصاری نقل کرده‌اند و در آن از نزول آیه‌ای درباره امیرالمؤمنین سخن گفته‌اند طفره رفته است. طبری در تفسیر برگزیده خود از آیه مودت این گونه تفسیر کرده که مقصود از آیه این است: ای قریش! حق فامیلی را نسبت به ما داد کنید. درباره و خانم لورا وچی والیبری می‌گوید که پس گذاشتن طبری و دیگر مورخان از اشاره به نام فاطمه زهرا ناشی از نگرانی آن‌ها از قطع دریافتی‌ها با ترسشان از مجازات‌های عباسیان بوده است.

دلیله دیگری برای مشخص کردن بستگان نزدیک پیامبر (قربی) وجود دارد. بر اساس قرآن بخشی از خمس و بخشی از فیء به محمد و نزدیکان او می‌رسد (انفال/ ۴۱، ۸). منابع شیعی و سنی با هم هم‌رأی هستند که مقصود از ذی القربی در این آیه فرزندان و نوادگان هاشم و مطلب هستند و دو برابر دیگر هاشم، یعنی نوفل و عبد شمس (جد اعلی امویان)، در زمره ذی القربی قرار نمی‌گیرند. بنابراین روایات فراوانی، بر خودداری ذوی القربی از فیء در ازای سهیم نبودن آنان در صدقه و زکات بود.

مقدمه سخنان مادلونگ درباره آل‌البیت در قرآن با تکرار آرای کاتبانی در کتاب سالنامه اسلام و لامنس در کتاب فاطمه و دختران محمد آغاز می‌شود که گفته بودند آیه تطهیر (احزاب، ۳۳) درباره همسران پیامبر نازل شده است. در حالی که تریتن به درستی اشاره کرده که افعال در این آیه جمع مذکر هستند، اما در آیات پیشینی جمع مؤنث‌اند. همچنین باید یادآور شد خاورشناس دیگری چون ادوارد براون، دوایت دنالدین را تشویق کرده بود تا به مطالعه تاریخ تشیع بر اساس داده‌های منابع شیعی بپردازد. دوپروفوسر اسرائیلی، یعنی اتان گلبگ و میثیر بار آشر، و همچنین دوپراسرار آمریکایی کتاب تشیع، یعنی کالین زینر و پول لاف، هم تأکید فراوانی بر شناخت تشیع از منابع شیعی و آثار علمای شیعه داشتند.

مادلونگ در موضوع رابطه اهل بیت انبیا با پیامبرشان بر آن است که آنان وارثان حکمت، داور، نبوت و کتاب پیامبران خود هستند، کمابینکه مطابق با آیات قرآنی خداوند اهل بیت انبیا را برتر از دیگران شمرده است. مادلونگ در هنگام بررسی اهل بیت انبیا تفسیری ایجابی و سهل‌گیرانه دارد، اما در بررسی اهل بیت پیامبر اسلام درباره بهارث بردن کتاب، نبوت، داور و حکمت تردیدی کند.

توجه مادلونگ به تفسیر طبری او را در آیه تطهیر از خاندان پیامبر به همسران پیامبر سوق می‌دهد. در آیه مودت بر آن شده که متن آیه با تفسیر آن ناهماهنگ است و در آیه مباهله بدین نتیجه رسیده که دو واژه «ابناء نا» و «نساء نا» محدود به اهل کساء نمی‌شود و اساساً حضور هیئت مسیحیان نجران در مدینه غیر قابل انکاست. مادلونگ همچنین زمانی که از

پژوهشگران معاصر نقل قول می‌کند تنها به تاریخ قرآن نولد که استناد می‌کند و مشخص نیست چرا به دیگر پژوهشگران توجهی نکرده است.

مادلونگ در فصل اول کتاب جانشینی، برخلاف دیگر آثاری که درباره تشیع نوشته، مواضع بی طرفانه‌ای نگرفته است. خاورشناس آمریکایی، فرانسوی، اسرائیلی و آلمانی محتاط‌اند و در بررسی تشیع اکتفا به منابع اهل سنت را کافی نمی‌دانند و حتی برخی چنین منابعی را بی‌فایده می‌شمارند. این در حالی است که مادلونگ بر این باور است که تاریخ و تفسیر طبری منابعی بی جایگزین در موضوع اهل بیت در قرآن هستند. امامی‌دانیم که طبری مرویات ابن عباس و جابر بن عبدالله انصاری و همچنین مرویات ائمه را در این زمینه نادیده می‌گیرد. او ابن کثیر بر آن اند که آیات مورد نظر درباره علی، فاطمه، حسن و حسین نازل نشده‌اند و در جایی قائل به آن است که مثلاً فلان آیه درباره ابوبکر نازل شده است. در موضوعاتی چون امام علی، توطئه شهادت امام کاظم، غدیر خم، فدک، قیام‌های مختار، زید بن علی، نفس الذکویه، ابراهیم قاتل باخمر و قیام زنگین در بصره، طبری کاملاً جانب‌دارانه نوشته است. همان گونه که گفته شد، طبری در موضوع جنگ‌های زده و فتوحات هر آنچه درباره علی بن ابی طالب بوده را از مرویات سیف بن عمر تمیمی حذف کرده بود؛ بنابراین اتکالی مادلونگ به آثار طبری به بی طرفی او آسیب زده است.

+

کتاب‌نامه

۱- جعیت، هشام (۱۹۹۱). الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر. ترجمة خليل احمد خليل. بيروت: دار الطليعة.
۲- ناجی، عبدالجبار، «المستشرقون وإشكالية قرآن الشیعة أوفقرآن فاطمة، كربلاء، مجلة المصباح، القسم الأول، العدد الخامس، ربيع (۱۴۲۲/۲۰۱۱: القسم الثاني، مجلة المصباح، العدد السادس، صیف (۲۰۱۱/۲۰۱۱).
3- Rodwell, J. M. (1861). *The Koran*. Williams and Norgate.
4- Palmer, H. (1880). *The Quran*. Oxford: The Clarendon Press.
5- Blachère, R. (1957). *Le Coran*. Paris.
6- Bar-Asher, Meir M. (1993). "Variant Readings and Additions of the Imami Shi'a to the Quran". *Israel Oriental Studies*, vol. 35, pp. 39–74.
7- (1999). *Scripture and Exegesis in Early Imami Shi'ism* (Islamic Philosophy, Theology & Science. Texts & Studies). Brill.
8- Bill, James A., and John Williams (2002). *Roman Catholics and Shi'i Muslims: Prayer, Passion and Politics*. USA: University of North Carolina Press.
9- Caetani, L. (1905-1925). *Annali dell'Islam*. Milan.
10- Clarke, Lynda G. (1994). *Early Doctrine of the Shi'ah according to the Shiite Sources*. Ph.D Dissertation. Institute of Islamic Studies, McGill University.
11- Colpe, Carsten (1990). "Das Siegel der Propheten". *Orientalia Suecana*, 33-35, 1984-1986, pp. 71-83 revised version, Carsten Colpe, Das Siegel der Propheten. Institut kirche und judentum, Berlin.
12- Friedmann, Yohanan (1986). "Finality of Prophethood in Sunni Islam". *JSAI*, vol. 7, pp. 177-215.
13- Goldziher, Ignac (1889–1890). *Muhammedanische Studien*. 2 Bde. Halle: Niemeyer.
14- (1919-1936). "Ahl al-Bait". E11: Leiden.
15- (1919-1936). "Āl", E11: Leiden.
16- Goldziher, I. & Tritton, A.S. & C. van Arendonk (1986). "ahl al-Bayt". E12: Leiden, vol. 1, pp. 257-258.

39- Watt, W. M. (1953). *Muhammad at Mecca*. Oxford: Oxford University Press.
 40- (1967). *Webster's Seventh New Collegiate Dictionary*. London: G. & C. Merriam Co.
 41- Zayzafoon, Lamia Ben Youssef (2005). *The Production of the Muslim Woman: Negotiating Text, History, and Ideology*. USA: Lexington Books. Chapter Five: The House of the Prophet as a Technology of power: Reinventing Domesticity and Sacred in the Texts of al-Ma'ari, al-Naluti, Djebar and Rushdie.

+

پی نوشت

1. Uri Rubin (1979). Prophets and Progenitors in early Shi'a Tradition; Moshe Sharon (1986). Ahl al-Bayt; People of the House; idem (1991) The Ummayds as Ahl al-Bayt.
 2. J. M. Rodwell (1840). The Koran, Paris; H. Palmer (1880). The Quran. Oxford; (1967) Webster's Seventh New Collegiate Dictionary. London.
 3. . Goldzehir (1920). «Ahl al-Bayt». E11; idem. «Āl al-Nabi». E11; Lammens, Fatima et le Filles de Mahomet; Idem, Le culte des bētyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites.
 4. . A. Haffner, "Āl", E12.
 5. . Goldzehir & Tritton & Arendonk, "Ahl al-Bayt", E12.
 6. . Goldzehir, "Āl", E11.
 7. . A.S. Tritton, «Ahl al-Kisā'», E12.
 8. . L. Massignon (1941). La politique islamo-chrétienne des scribes nestoriens. Vivre et penser vol. 51.
 9. . L. Massignon (1955). La Mubāhala de Médine et l'Hyperdulie de Fatima.
 10. . R. Paret (1935). "Der Plan einer neuen, leicht kommentierten wissenschaftlichen Koranübersetzung".
 11. . R. Strothmann (1926). Die Zwölfer-Schī'a: zwei religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit.
 12. . W. Madelung (1997). The Succession to Muhammad.
 13. . M. Sharon (1986). «Ahl al-Bayt», JSAI, vol. 8.
 14. . Meir M. Bar-Asher (1999). Scripture and Exegesis in Early Imami Shi'ism: Islamic Philosophy.
 ۱۵. عبد الجبار ناجی (۲۰۱۱). "المستشرقون وإشكالية قرآن الشيعة أو قرآن فاطمة".
 Meir M. Bar-Asher (2008). «Variant Readings and Additions of the Imami Shi'a». in Shi'ism: Critical concepts in Islamic Studies. Paul Luft and Colin Turner (Ed).
 16. . Uri Rubin (1995). The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad As Viewed by the Early Muslims; Ibid (1979). «Prophets and Progenitors in early Shi'a Tradition» in JSAI, vol. 1.
 17. . Matti Moosa (1988). Extremist Shi'ites: The Ghulat Sects.
 18. . James Bill & John Williams (2002). Roman Catholics and Shi'i Muslims, Prayer, Passion and Politics.
 19. . Lynda G. Clarke (1994). Early Doctrine of the Shi'ah, according to the Shiite Sources. Ph.D. dissertation. McGill Univ.

17- Haffner, A. (1986). "Āl" *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden. vol. I, p. 345.
 18- Lammens, Henri (1912). *Fatima et le Filles de Mahomet: notes critiques pour l'étude de la Sira*. Romae: Sumptibus Pontificii instituti biblici.
 19- (1920). *Le culte des bētyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites*. Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, t. 17, p. 39-101.
 20- Luft, Paul & Colin Turner (eds.) (2008). *Shi'ism: Critical Concepts in Islamic Studies*. 4th Vol. Set. USA and Canada: Routledge.
 21- Madelung, W. (1989). "The Hāshimiyāt" of al-Kumayt and Hāshimī Shi'ism". *Studia Islamica*. No. 70, pp. 5-26 at 12 and n. 36.
 22- (1997) *The Succession to Muhammad: A study of the Early Caliphate*. Cambridge University Press.
 23- Massignon, Louis (1955). *La Mubāhala de Médine et l'Hyperdulie de Fatima*. Paris: Librairie orientale et américaine.
 24- (1942). *La politique islamo-chrétienne des scribes nestoriens de Deir Qunnā à la cour de Bagdad au Xe siècle de notre ère*. Vivre et penser vol. 51. Paris. pp. 7-14.
 25- Matti, Moosa (1988). *Extremist Shi'ites: The Ghulat Sects*. USA: Syracuse University Press.
 26- Noldeke, Theodor & F. Schwally (1909-1938). *Geschichte des Qorāns*. Leipzig: Dieterich.
 27- Paret, Rudi (1935). "Der Plan einer neuen, leicht kommentierten wissenschaftlichen Koranübersetzung". *Orientalische Studien*. Leiden. S. 121-130.
 28- Rubin, Uri (1979). "Prophets and Progenitors in early Shi'a Tradition". *JSAI*, vol. 1, Reprinted Shi'ism: Critical concepts in Islamic Studies, vol. III, pp. 50-77.
 29- (1995). *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad As Viewed by the Early Muslims, A Textual Analysis* (Studies in Late Antiquity and Early Islam). Darwin.
 30- Schmucker, Werner (1973). "Die Christliche Minderheit von Nagran und die Problematik ihrer Beziehungen zum frühen Islam". Otto Spies (Hrsg.) Studien zum Minderheitenproblem im Islam 1; Bonner Orientalistische Studien, Neue Serie, Band 27/1. Bonn: S. 242.
 31- Sharon, M. (1986). "Ahl al-Bayt: People of the House". *JSAI*, vol. 8, p. 169-184.
 32- (1991). "The Umayyds as Ahl al-Bayt". *JSAI*, vol. 14, pp. 115-52.
 33- (1983). "Black Banners from the East: The Establishment of the 'Abbāsid State Incubation of a Revolt". Jerusalem Magnes Press: The Hebrew University.
 34- Strothmann, Rudolf (1926). *Die Zwölfer-Schī'a: zwei religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit*. Leipzig: Harrassowitz.
 35- Stroumsa, G. G. (1987). "Seal of the Prophets, The Nature of a Manichean Metaphor". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 7, pp. 61-74.
 36- Tritton, A.S. (1986). "Ahl al-Kisā'". *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed., Leiden: Brill, vol. I, p. 264.
 37- Vaglieri, Laura Vecchia (1991). "Fatima". *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed., Leiden: Brill, vol. 2, pp. 841-850.
 38- (1991). "Ghadir Khumm". *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Leiden: Brill. vol. 2, pp. 993-994.

شگردهای ادبی در نقل اخبار تاریخی؛ سانسور، مبهم‌سازی و خلق نقش‌های جدید



محمد کاظم رحمتی

عضو هیئت علمی بنیاد
دائرة المعارف اسلامی
(دانشنامه جهان اسلام)

دکتر نصرت نیلساز (تهران: حکمت، ۱۳۹۳) به فارسی ترجمه شده است. بر اساس تحقیقات شتولرمی توان گفت که دست‌نوشته‌ها یا اجزای مکتوبی در قرن اول و دوم وجود داشته که شاگردان در هنگام درس از گفته‌های استادان خود تحریر می‌کرده‌اند. تقریرات اخیر خود اساس درس توسط شاگردان برای نسل بعد بوده است تا هنگامی که چنین روایت‌هایی در نوشته‌های مدون تدوین شده است. شکل‌گیری اشکال مختلف روایت و اسلوب روایت متن مانند نقل به اجازة، سماع، وجاد و دقت‌هایی چون تدلیس و دیگر مطالب نیز همراه با چنین روندی بسط و گسترش یافت.

در این فاصله، یعنی نیمه دوم قرن اول تا نیمه اول قرن سوم، راویان و یا افراد مذکور در سلسله اسناد اخبار تاریخی نقش مهم و فعالی در تنقیح و تدوین اخبار داشته و بیش از یک راوی صرف مطالبی را به تحریر درس‌گفتارهای استادان خود می‌افزوده یا کم می‌کرده‌اند؛ طبعاً گرایش‌های فکری، کلامی و سیاسی نقش مهمی در این روند ایفا می‌کرده است. دلیل اینکه هسته مشترکی نیز در این روایات‌ها، علی‌رغم تفاوت‌های مهم و بارزشان، قابل مشاهده است اکنون توضیح معقولی دارد؛ چرا که از اساس چنین هسته مشترکی وجود داشته، اما در روند انتقال و روایت اخبار تاریخی افراد سلسله سند به شکل فعالی در شکل‌دهی به اخبار نقش ایفا کرده‌اند. به واقع متن‌های تدوین‌شده در نیمه دوم قرن دوم هجری در ادوار بعدی به روایت افرادی که متن‌ها را روایت می‌کرده‌اند شناخته شده بوده و نسخه‌های آثار به روایت شاگردان مختلف یک استاد در دسترس بوده است، اما در ادوار بعدی دست‌کم از اواخر قرن چهارم به بعد با برافتادن روایت تحریرهای مختلف یک متن و پدید آمدن متن‌های

متداول‌ترین شکل و شگرد ادبی مورد استفاده مورخان در نقل احداث تاریخی تلخیص اخبار و سانسور بخش‌های حساسیت‌برانگیز آن و گاه مبهم کردن شکل خبر و یا پنهان کردن هویت افراد مشارکت‌کننده بوده است. در کنار چنین شگرد ادبی‌ای، گاه به تعویض و تغییر نقش‌های برخی از شخصیت‌های مذکور در اخبار تاریخی نیز اقدام می‌ورزیده‌اند. به عنوان مثال، عمرو بن عاص همراه با هبّار بن اسود زینب، دختر پیامبر اکرم، را که باردار بود و در کجاوه‌ای بر شتر از مکه قصد هجرت به مدینه داشت آزار دادند که موجب شد تا فرزندش سقط شود. وقتی پیامبر مطلع شد، سخت اندوهگین شد و عمرو بن عاص را لعن و نفرین کرد. ابن‌عبدالبرّ ماجرای آزار دادن زینب توسط هبّار را نقل کرده، اما از تصریح به نام عمرو بن عاص به عنوان فرد دیگر همراه با هبّار اجتناب کرده و نام او را، به صورت مجهول، «فردی» آورده است. البته مواردی از این دست متعدد است.

در نخستین مواجهات مستشرقان با روایات تاریخی نکته‌ای که توجه آن‌ها را به خود جلب کرد تفاوت‌های متنی میان متن گزارش‌های تاریخی در خصوص یک ماجرا بود. در گام نخست بی‌توجه به اسناد که تصویر روشنی از آن‌ها نبود چنین تفاوت‌هایی ناشی از شفاهی بودن اخبار تاریخی دانسته شد؛ خاصه چنین توجهاتی به روایت‌های سیره‌بیش از موارد دیگر شده بود. اما بعدها مشخص شد که سلسله اسناد اخبار تاریخی نیز اهمیت دارد. اما اکنون در پی تحقیقات گروگر شوئکلر در خصوص سنت آموزشی و انتقال آن به صورت مکتوب تصویر بهتری از موضوع می‌توان ارائه کرد که با عنوان شفاهی و مکتوب در نخستین سده‌های اسلامی توسط خانم



▲ قتل عثمان، ۶۵۶ میلادی، کتاب تاریخ ملل

می دهد که او هیچ نامه‌ای به آن‌ها ننوشته است. یکی از معترضان رو به جمعیت کرده و آن‌ها را مورد خطاب قرار می دهد که ای جماعت، شما به جهت علی با عثمان به نبرد برخاسته اید و به جهت او بر عثمان خشم گرفته اید (که حتی حاضر به همراهی با شما نیست)؟ سپس علی از مدینه خارج شده و به روستایی در اطراف مدینه رفته است. معترضان نزد عثمان رفته و او نوشتن نامه را انکار می کند. در این گزارش همچنان ترفند سانسور را می توان دید. از سوی دیگر، در این خبر، مشارکت داشتن علی در تحریک معترضان با نگارش نامه ذکر شده است (ابداع نقش جدید). با این حال در ادامه خبر با نقل اینکه علی مدینه را ترک کرده نقش نسبت داده شده به او در تحریک علیه عثمان کمی تلطیف شده، اما عملاً انکار نمی شود. این دوروایت به وضوح رویکرد عثمانی-شامی دارند که سلسله روایت اسناد آن‌ها نیز مؤیدی دیگر بر این ادعا هستند.

روایت بعدی برگرفته از ابومخنف است و شکل روشن تری دارد.

جامع که بر اساس تحریرهای مختلف تدوین شده بود، تحریرهای مختلف از گردونه روایت و تدریس خارج شده است.

برای توضیح این مطالب می توانیم اخبار مربوط به ماجرای بازگشت معترضان به عثمان را که این شبه (متوفی ۲۶۲) از منابع مختلف نقل کرده مثال بزنیم^۳ که بررسی این اخبار موارد اشاره شده را به خوبی نشان می دهد. مشهور آن است که بعد از مصالحه میان عثمان و معترضان به او پیکي به سمت والی مصر، عبدالله بن سعد بن ابی سرح، فرستاده شده بود که نامه‌ای از عثمان به خط مروان و مهر عثمان را در برداشته است. در نامه اخیر دستور مجازات شماری از معترضان داده شده بود. در میانه راه، پیک حامل نامه عثمان با معترضان مواجه می شود و آن‌ها به متن نامه دست یافته و بار دیگر به مدینه باز می گردند. اسناد آمده در آغاز هر کدام از اخبار تاریخی که این شبه آورده می تواند علت اشکال مختلف تغییرات ایجاد شده در اخبار و گزارش‌های مختلف را نیز توضیح دهد.

نخستین خبری که این شبه آورده تغییرات چندی دارد. در این خبر ماجرای یافت شدن نامه با حذف هویت حامل آن، یعنی غلام و پیک عثمان، همراه است. معترضان در مکانی به نام ذی مروه به فردی از موالی عمر بن خطاب برخورد کرده و با او همسفره می شوند که یکی از ابزارهای همراهی وی موجب شک آن‌ها می شود. با بررسی آن، نامه در آن یافت می شود که در آن عثمان به عامل خود در مصر دستور داده بود که چون معترضان به مصر رسند با آن‌ها چنین و چنان کند. معترضان به مدینه بازمی گردند. میان هواداران علی علیه السلام چنین شایع شده بود که این نامه را عثمان نوشته و هواداران عثمان می گفتند که نامه را علی علیه السلام نوشته است. علی کسی را به نزد عثمان می فرستد و به او می گوید که حاضر است تا پانصد نفر مبارز را برای دفاع از وی بفرستد، چرا که وی توبه کرده و کاری خلاف آن انجام نداده است که ریختن خون او بدان سبب حلال شود. همین گونه زیرین عوام به عثمان پیام می دهد که حاضر است تا از عثمان دفاع کند. عثمان به هر دو پاسخ می دهد که دوست ندارد به سبب او خونی ریخته شود. در این روایت عاقدانه هویت پیک عثمان تغییر داده شده است و شخصیت جدیدی به جای او معرفی شده است. همچنین این مطلب که معترضان بعد از یافتن نامه به مدینه رفته و نخست به نزد علی رفته‌اند حذف شده و به جای آن شایعات متداول در مدینه در خصوص کسی که نامه را نوشته نقل شده است و این مطلب که نامه به خط مروان و همراه با مهر عثمان بوده حذف شده است. در آخر خبر نیز به علی علیه السلام نسبت داده شده که بر بی گناهی عثمان تأکید کرده و با پیامی که به عثمان فرستاده عملاً نقش داشتن عثمان در نگارش نامه را رد کرده است.^۴ در این روایت، دستور عثمان به والی خود در مصر به شکل مبهمی ذکر شده است و دقیقاً نمی توان فهمید که او چه دستوری در خصوص معترضان داده و یا اینکه دقیقاً چه کسانی مدنظر او بوده‌اند.

روایت دوم که این شبه آورده هویت حامل نامه را ذکر کرده و درباره محتوای نامه بدون اشاره به اسامی اشخاص از دستور عثمان به قتل و قطع دست و پای شماری از معترضان اشاره شده است. معترضان بعد از یافتن نامه به مدینه آمده و به نزد علی می روند و او را از محتوای نامه مطلع می کنند و از او می خواهند که همراه آن‌ها به نزد عثمان بیاید. علی از همراهی با آن‌ها تن می زند و معترضان به او می گویند که چرا از همراهی با آن‌ها اجتناب می کند، چرا که او خود به آن‌ها نامه نوشته بود و آن‌ها را علیه عثمان تحریک کرده بود. علی پاسخ

در این روایت آمده که معترضان درحالی که از توافق با عثمان راضی بودند، در حال بازگشت به مصر بودند که در ایله (مکان دیدار با غلام و پیک عثمان در تمام اخبار به شکل متفاوتی ذکر شده است) با غلام عثمان به نام یحیة برخورد می کنند و به او مشکوک شده و بعد از بازرسی متوجه نامه عثمان به والی مصر، عبدالله بن ابی سرح، می شوند. در متن نامه، عثمان از والی مصر خواسته بود تا عبدالرحمن بن غدیس را به دار کشد، دست عروة بن شیبیم و ابو عمرو بن بدیل بن ورقا و کنانة بن بشر را قطع کند. معترضان با نامه به مدینه بازگشته و با غلام عثمان به نزد علی می روند و به او می گویند که او ضامن تعهد عثمان به عهدش شده بود و متن مصالحه میان آن ها و عثمان را نوشته، اما اکنون ببیند که عثمان چه کرده است. علی نامه را به نزد عثمان برده و به او متن نامه را نشان می دهد. عثمان انکار می کند که نامه را نوشته باشد و اینکه حتی از متن آن نیز خبر داشته است. علی از عثمان می پرسد که او چه کسی را متهم به نگارش نامه می کند؟ عثمان می گوید که نمی داند. در ادامه خبر آمده که بنی امیه، یعنی هواداران عثمان، احتمالاً مروان و همراهانش، علی را به نگارش نامه متهم کرده بودند که ایشان آن را انکار می کند. روایت اخیر شکل روشن تری از حادثه رخ داده را بیان می کند و درباره متن نامه که در دو خبر پیشین مبهم و بدون اشاره به محتوای آن سخن رفته بود شکل روشن تری دارد.^۵

خبر بعدی نیز جالب توجه است. در این خبر آمده که معترضان درحالی که راضی از توافق خود با عثمان بودند، در راه بازگشت به مصر در مکانی به نام ذو خلیفه به فردی برخورد می کنند که بر مرکبی از مرکب های متعلق به عثمان سوار بوده است که به او شک می کنند و ضمن گشتن اسباب و اثاثیه او نامه را می یابند که در آن عثمان به والی خود دستور اعدام شماری از معترضان را داده بود. معترضان به مدینه آمده و به نزد عثمان می روند و به او می گویند که این نامه را کاتب او یعنی مروان نوشته است. عثمان این را انکار نمی کند. سپس به او می گویند که نامه مضمون به مهر اوست. باز عثمان می گوید که مهرش در دست مروان است. معترضان به او می گویند که نامه را نزد غلام او و سوار بر مرکب حکومتی یافته اند. عثمان این موارد را انکار نمی کند. مالک اشتر که همراه با معترضان است رو به آن ها کرده و عثمان را به مکرو و حیله گری با معترضان متهم می کند. سپس معترضان عثمان را محصور کرده و در آخر او را می کشند. در این روایت نیز شاهد بهره گیری از شیوة سانسور هستیم؛ نام افرادی که دستور برخورد با آن ها داده شده ذکر نشده است. ماجرای آمدن معترضان به مدینه و دیدار آن ها با علی نیز به طور کامل حذف شده است و مالک اشتر به عنوان فردی که همراه با معترضان به نزد عثمان رفته سخن رفته است.^۶ اما آیا واقعاً اشتر در آن هنگام در مدینه بوده است که بتواند معترضان را در دیدار خود با عثمان همراهی کند؟

روایت بعدی گزارش فشرده ای به نقل از قاضی مشهور کوفه، ابن ابی لیلی، است که ماجرای بازگشت معترضان مصری و کشته شدن عثمان را بیان کرده است.^۷ شماری از اهل مصر به نزد عثمان آمده و در اموری از وی ایراد گرفتند (دقت شود این موارد ذکر نشده است) و سرانجام درحالی که به توافق رسیده اند او را ترک کرده و در راه بازگشت با غلام عثمان برخورد کرده و همراه او نامه ای در خصوص قتل شماری از معترضان به والی مصر می یابند. آن ها با نامه به مدینه برمی گردند و به اهل مصر خبر می دهند که والی مصر را از آنجا بیرون کنند که در پی آن ابن ابی سرح به فلسطین می گریزد. اهل کوفه نیز از بازگشت

دوباره معترضان مصری خبردار شده و مالک اشتر با دو بیست نفر از اهل کوفه و حکیم بن جبلیه با همین تعداد از معترضان بصری به مدینه می روند و عثمان را در خانه اش محاصره می کنند در این خبر نیز از سانسور بهره برده شده است؛ یعنی عدم اشاره به نام افرادی که عثمان دستور برخورد با آن ها را داده بود. برخلاف خبر قبلی، در این خبر اشاره شده که هنگام بازگشت معترضان مصری به مدینه مالک اشتر در کوفه بوده است. مشخص است که در خبر پیشین از اشتر که در آن هنگام در کوفه بوده عمداً یاد شده و سعی شده تا او را به نحوی در بروز ماجرای محاصره خانه عثمان مقصر قلمداد کنند که این خبر آن را نفی می کند. ماجرای دیدار معترضان با عثمان و مراجعه آن ها به علی نیز حذف شده است.

خبر بعدی از حیث بهره گیری از فنون مختلف ادبی در گزارش واقعه مورد بحث جالب توجه است. مکحول شامی نقل کرده که معترضان مصری با غلام عثمان به نام وریس (دقت شود که نام غلام نیز در اخبار مختلف به شکل متفاوتی آمده است) که بر شتری از شتران عثمان سوار بوده در راه بازگشت به مصر برخورد می کنند و در پی تفتیش او نامه عثمان به ابن ابی سرح را می یابند. غلام را حبس کرده و به اهل مصر نامه نوشته و با آن ها از نیت خود برای بازگشت به مدینه سخن می گویند و از آن ها می خواهند که ابن ابی سرح را از مصر بیرون کنند که اهالی مصر نیز چنین می کنند و ابن ابی سرح به فلسطین می گریزد. معترضان همراه با نامه به مدینه آمده و با عثمان دیدار کرده، اما او سوگند یاد می کند که نامه را ننوشته و دستور نگارش آن را نیز نداده است. معترضان گفته او را باور نکرده و عثمان را به مدت چهل روز در خانه اش محاصره می کنند. در این روایت، متن نامه بسیار موجز آمده و سخنی از اینکه نامه به خط مروان و مهر عثمان بوده نیز نیست. محتوای نامه نیز مورد اشاره قرار نگرفته است. از مراجعه معترضان به نزد علی و یا حتی همراه بودن مالک با آن ها نیز سخنی به میان نیامده است.^۸

روایت بعدی بسیار کوتاه است. جُهمیم نقل کرده که در راه بودند که بر مرکبی برخورد کرده و به او شک کرده و در پی تفتیش او به متن نامه دست می یابند که در آن عثمان به والی خود نوشته بود که بعد از دریافت نامه فلان و فلان را گردن بزند. معترضان به مدینه بازگشته و نخست با علی دیدار کرده و از او درباره ماجرا پرس و جو کردند. علی همراه با معترضان به نزد عثمان رفته و از او پرسید که آیا قبول دارد که نامه از سوی اوست و مهرش بر نامه است؟ عثمان پاسخ می دهد که به خدا سوگند نامه را ننوشته و به آن نیز دستور نداده و اطلاعی از آن نیز ندارد. به او گفتند پس چه کسی آن را نوشته است. عثمان گفت که گمان می کند که کاتبش خیانت کرده یا به علی شک دارد. علی به عثمان می گوید برای چه به او شک دارد؟ عثمان می گوید چرا که تو در میان این گروه معترض مطاع هستی و آن ها را از من دور نمی کنی. سپس معترضان عثمان را محاصره می کنند. رویکرد روایت اخیر به وضوح عثمانی است و بسیاری از جزئیات مورد اشاره در روایت های پیشین در این روایت حذف و سانسور شده است.

روایت بعدی به نقل از عبدالملک بن هارون بن عنتره کوفی است که از قول پدرش از جدش ماجرا را نقل کرده است. او گفته وقتی عثمان چنان کرد که باعث خشم بر او شد، گروهی از اهل مصر به نزد او آمدند که همراهشان نامه ای بود. آن ها به نزد علی رفته و به او گفتند که عثمان خلاف تعهدش رفتار کرده و تغییر رویه داده است و بر عهد رفتن به راه او خلیفه پیش از خود نیست و این نامه را به عامل


مورخان، بسته به گرایش فکری خود، در نقل اخبار تاریخی دست برده، آن ها را تحریف، تقطیع و سانسور کرده و مناسب با رویکردهای فکری خود شکل مناسبی از اخبار را پدید آورده و روایت می کرده اند.

ماجرای بازگشت مصریان را چگونه گزارش کرده است؟ در روایت اخیر به شکلی نه چندان روشن از درگیری میان عثمان با عمار و ابن مسعود سخن رفته و محمد بن ابی بکر شخصیتی است که به نقش داشتن او در ماجرای منتهی به قتل عثمان تأکید شده است. بعد از اعتراض گروهی از اهل مصر به اعمال عبدالله بن ابی سرح، خاصه تغییراتی که او در باب زمان انجام نماز داده بود، قرار می شود که محمد بن ابی بکر به عنوان والی جدید به مصر فرستاده شود. چون مصریان از مدینه خارج می شوند، به غلام سیاهی برخورد می کنند که به او شک می کنند. محمد بن ابی بکر دستور تفتیش او را می دهد که نامه یافت می شود (در روایتی دیگر فردی که دستور تفتیش غلام را می دهد کنانه بن بشر است)^{۱۴}. غلام نخست هویت خود را پنهان کرده و در پاسخ به اینکه کیست یک بار می گوید فرستاده خلیفه است و بار دیگر خود را فرستاده مروان معرفی می کند.

در جست و جوی او نامه یافت می شود. در نامه نوشته شده عثمان از والی مصر خواسته بود که محمد بن ابی بکر، فلان و فلان را به قتل برساند و هر کسی را که به تظلم از عثمان نزد او می رود با داشت کند. مصریان به مدینه بازگشته و محمد بن ابی بکر و معترضان به مدینه بازگشته و در حضور گروهی از صحابه، یعنی طلحه، زبیر، علی و سعد و کسان دیگری، نامه را به آن ها نشان می دهد و داستان غلام را برای آن ها شرح می دهد. این کار باعث خشم همه مردم مدینه بر عثمان می شود. محمد بن ابی بکر تمام بنی تمیم و کسان دیگری را برمی انگیزاند که عثمان را در خانه اش محصور کنند. طلحه بن عبید الله نیز او را در این کار یاری می کند و عایشه نیز به شدت بر عثمان و رفتارهایش خرده می گیرد. علی در این میان برای حل مشکل پادرمیانی کرده و با شماری از اصحاب به نزد عثمان می روند و درباره نامه از او پرسش می کنند: عثمان نگارش نامه، اطلاع از آن و یا دستوردادن به نگارش آن را انکار می کند. اما همگان تأیید می کنند که نامه به خط مروان است و از عثمان می خواهند که وی را تسلیم آن ها کند که عثمان، به دلیل بیم از اینکه مروان توسط جماعت معترض کشته شود، از تسلیم او اجتناب می کند. پرنزگ شدن نقش محمد بن ابی بکر در این روایت جالب توجه است.^{۱۵}

آخرین روایت نقل شده^{۱۶} به شکلی کوتاه از مواجهه میان غلام عثمان و معترضان و در نهایت یافت شدن نامه سخن می گوید. متن نامه بدون اشاره به نام افراد با دستور قتل افراد ذکر شده نقل شده است. معترضان به مدینه بازگشته و عثمان در دیدار با آن ها نگارش نامه را انکار می کند. در مقابل تقاضای معترضان به کناره گیری از حکومت، عثمان می گوید پیژامه ای را که خداوند بر او پوشانیده از تن خارج نمی کند. معترضان او را محاصره کرده و سرانجام به قتل می رسانند.

نتیجه گیری

روایت های نقل شده به خوبی شگردهای ادبی مورد استفاده مورخان در نقل اخبار تاریخی را نشان می دهد. مورخان، بسته به گرایش فکری خود، در نقل اخبار تاریخی دست برده، آن ها را تحریف، تقطیع و سانسور کرده و مناسب با رویکردهای فکری خود شکل مناسبی از اخبار را پدید آورده و روایت می کرده اند. هرچند هسته اصلی روایت و اساس تاریخی داشتن ماجرا بسته به رویکردهای مورخان مورد بحث همچنان در اصل خبر حفظ شده است. 

خود در مصر نوشته است که مال فلانی را بگیر، فلانی را بکش و فلانی را تبعید کن. علی نامه را در آنچه که در آن پنهان شده بود گرفت و به نزد عثمان رفت و به او گفت که آیا این نامه را می شناسد؟ عثمان پاسخ داد که از مهر نامه می تواند بگوید که نامه از او هست یا خیر؟ بعد از گشودن آن محفظه، عثمان متن نامه را دیده و تأیید می کند که مهر او بر آن است و بعد از خواندن متن آن می گوید که خداوند کسی را که این نامه را نوشته و کسی را که آن را املا کرده لعنت کند. علی به او می گوید که آیا وی کسی از نزدیکانش را به نگارش نامه متهم می کند؟ عثمان می گوید بلی و در پاسخ به علی خود او را به نگارش نامه متهم می کند. علی خشمگین شده و از نزد عثمان بیرون می رود و می گوید که دیگر عثمان و کسانی که علیه او هستند را یاری نخواهد کرد تا به دیدار پروردگار بروند.^{۱۷} راوی روایت عبدالملک بن هارون بن عنتره از عثمانیان کوفه است و به روایت اخبار شاذ از این دست مشهور بوده است و ابن عدی (متوفی ۳۶۵) درباره روایت او که به نقل از پدرش از جدش از صحابه نقل کرده چنین نوشته است: «... و عبدالملک بن هارون له لأحادیث غرائب عن أبيه عن جده عن الصحابة مما لا يتابعه عليه أحد»^{۱۸}.

روایت بعدی از قول علیب بن محمد مدائنی و احتمالاً کتاب یوم الدار او باشد که ابراهیم بن محمد بن سعد از قول پدرش سعد بن ابی وقاص نقل کرده است. سعد گفته که اهل مصر پیش از رسیدن به مصر بار دیگر به مدینه بازگشتند و هنگامی که به جایی به نام ذی المروه رسیدند کسی را به نزد علی فرستاده و به او گفتند که عثمان که بر آن ها به سبب اعتراض به وی عتاب می کرده اکنون نامه ای نوشته و دستور قتل آن ها را داده است و نامه را به نزد او فرستادند. علی نامه را به نزد عثمان برده و به او گفت که ای عثمان، این چیست؟ عثمان پاسخ داد که خط نامه خط مروان است و مهر نیز مهر اوست، اما به خدا سوگند که او دستور به نگارش آن نداده و خبری از آن نیز نداشته است. علی از عثمان پرسید پس چه کسی را به نگارش نامه متهم می داند؟ عثمان گفت که از دید او علی و مروان متهمان نگارش نامه هستند. علی خشمگین شده، دیگر هیچ کسی را از مواجه شدن با عثمان نهی نخواهد کرد. حذف و سانسور بسیاری از جزئیات در این خبر نیز مشهود است.^{۱۹}

روایت بعدی که ابن شبه آورده^{۲۰} روایت بسیار مشهوری درباره ماجرای قتل عثمان بوده است. البته توجه اصلی در خصوص این روایت تدلیس انجام شده در روایت آن است. این روایت به عنوان خبری روایت شده توسط محمد بن عیسی بن سميع قرشی دمشقی (متوفی ۲۰۴) در میان محدثان به عنوان روایتی مشهور بوده است که در آن تدلیس صورت گرفته و محمد بن عیسی دمشقی فردی است که مرتکب تدلیس در روایت آن شده است. روایت اخیر در میان محدثان شامی البته روایت متداول بوده و هشام بن عمار دمشقی آن را به نقل از محمد بن عیسی دمشقی روایت می کرده است. روایت اخیر به واقع توسط اسماعیل بن یحیی تیمی از قول محمد بن عبدالرحمن بن ابی ذئب از قول زهری روایت شده است. زهری این روایت بسیار بلند خود را از قول سعید بن مسیب نقل کرده است؛ به دلیل ضعیف الحدیث بودن اسماعیل بن یحیی تیمی، محمد بن عیسی دمشقی تدلیس کرده و نام او را به عنوان راوی حذف کرده و در این کار، علی رغم پرسش از او، اصرار داشته و آن را مستقیماً از ابن ابی ذئب نقل کرده است.^{۲۱} متن خود روایت چندان محل اعتراض نبوده است. اما این روایت

- + پی نوشت
۱. ابن ابی الحدید (۱۴۰ق). شرح نهج البلاغه. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی (ره)، ج ۶، ص ۲۸۲.
 ۲. یوسف بن عبدالله مشهور به ابن عبدالبر (۱۴۱ق/۹۹۲م). الاستیعاب فی معرفة الاصحاب. تحقیق: علی محمد بجاوی. بیروت: دار الجیل، ج ۴، ص ۱۸۵۴.
 ۳. ابن شبه نمیری، عمر بن شبه (۱۴۰ق). تاریخ المدینه المنوره. محقق: فهیم محمد شلتوت. قم: دارل فکر، ج ۴، ص ۱۱۴۹-۱۱۶۱.
 ۴. همان، ص ۱۱۴۹.
 ۵. همان، ص ۱۱۵۰-۱۱۵۱.
 ۶. همان، ص ۱۱۵۱-۱۱۵۲.
 ۷. همان، ص ۱۱۵۲.
 ۸. همان، ص ۱۱۵۲-۱۱۵۳.
 ۹. همان، ص ۱۱۵۴-۱۱۵۵.
 ۱۰. ابن عدی (۱۴۵/۱۹۸۵). الکامل فی ضعفاء الرجال. تحقیق: سهیل زکار. بیروت، ج ۵، ص ۳۰۴.
 ۱۱. ابن شبه نمیری، عمر بن شبه (۱۴۰ق). تاریخ المدینه المنوره. محقق: فهیم محمد شلتوت. قم: دارل فکر، ج ۴، ص ۱۱۵۵.
 ۱۲. همان، ص ۱۱۵۷-۱۱۶۱.
 ۱۳. نک: ابن عدی، الکامل، ج ۶، ص ۲۴۶؛ ابن شبه (۱۴۰). تاریخ المدینه المنوره. تحقیق: فهیمی شلتوت، قم: دار الفکر، ج ۵، ص ۶۶-۶۹.
 ۱۴. نک: همان، ص ۱۱۵۱.
 ۱۵. روایت اخیر به شکل کوتاهی توسط ابن شبه نقل شده است. بلاذری (انساب الاشراف، ج ۶، تحقیق سهیل زکار (بیروت، ۱۴۱۷/۱۹۹۶)، ص ۱۸۳-۱۸۷، تحریر تفصیلی تری از آن را آورده و حوادث بعد از محاصره شدن خانه عثمان را که ابن شبه نیابورده آورده است. ۱۶. همان، ص ۱۱۶۱.



به سوی خوانشی نواز قرآن

مروری بر کتاب

قرآن در بافت تاریخی آن

این کتاب ویراسته گابریل سعید رینولدز دستاورد کنفرانسی است که در سال ۲۰۰۵ با عنوان «به سوی خوانشی نواز قرآن» در دانشگاه نوتردام برگزار گردید. کنفرانس نوتردام، که چندسالی پس از انتشار کتاب خوانش سریانی-آرامی قرآن از کریستوف لوکنزبرگ برگزار گردید، موجب توجه هرچه بیشتر قرآن پژوهان غربی به ارتباط قرآن با متون سریانی مسیحی گردید و به همین خاطر بسیاری از مقالات این کتاب به نقد و بررسی آرای تازه مطرح شده لوکنزبرگ پرداخته‌اند. ترجمه این کتاب توسط سعید شفیعی اخیراً به انتشار رسیده است.^۲

دنیل مدیگان آدر پیشگفتار کتاب چنین بیان می‌کند: کتاب لوکنزبرگ توجه مردم و روزنامه نگاران را به شدت جلب کرد، اما بیشتر پژوهشگران بدان اعتنایی نکردند. شرکت کنندگان در کنفرانس نوتردام، که این کتاب ارزشمند حاصل آن است، گرچه



حائز اهمیت بود.

درآمد کتاب که به قلم ویراستار آن، گابریل سعید رینولدز، با عنوان «مطالعات قرآنی و اختلافات» نگاشته شده است به طور مفصل به پیچیدگی معنای واژگان قرآن برخلاف آنچه در باور رایج بدهی و کاملاً روشن به نظر می‌آید اشاره می‌نماید و این باور را حاصل دو عامل اساسی می‌داند: اول بی‌پروایی مترجمان در انتخاب یک معنا از میان معانی متعدد یک واژه و دوم چاپ نسخه معیار با عنوان «نسخه قاهره» در مصر به عنوان نسخه رسمی قرآن. در قسمت دوم درآمد، رینولدز به مناقشات فزاینده دهه‌های اخیر در باب خاستگاه قرآن می‌پردازد و ادعاهای بحث‌برانگیز افرادی چون لولینگ، ونزبرو، نیوو و لوکنبرگ را که عمده گزارش‌های مربوط به خاستگاه قرآن در منابع اسلامی در سده‌های میانی را بدون اعتبار تاریخی قلمداد کرده‌اند مورد انتقاد قرار می‌دهد. رینولدز معتقد است این محققان باید با نگاهی نو و فارغ از این منابع به فقره‌های قرآن بنگرند تا تفسیری جدید از آن به دست آید. با در نظر گرفتن این شرایط، فعالیت تجدید نظرطلبان را می‌توان واکنشی افراطی به این مسئله دانست. تجدید نظرطلبان حتی اگر در کنار نهادن روایت غالب از تاریخ و خاستگاه قرآن موفق بوده باشند، هیچگاه موفق به ارائه یک روایت منطقی جایگزین از چگونگی پدیدار شدن قرآن نشده‌اند.

آثار تجدید نظرطلبان بر افزایش مجادله‌ها در قرآن پژوهی مؤثر بوده است. افرادی که دیدگاه‌های تجدید نظرطلبان را می‌پذیرند خاورشناسی سرسخت هستند و افرادی که دیدگاه‌های آن‌ها را رد می‌کنند به زود باوری و دگماتیک متهم می‌گردند.

وی توجه به ارتباط میان قرآن و عهد باستان متأخر را حلقه مفقوده مطالعات اسلامی در دهه‌های اخیر می‌داند که بیشتر محققان آن را از یاد برده یا نادیده گرفته‌اند. از نگاه رینولدز، نویسندگان عموم تحقیقات قرآنی از دیدگاه گذشته‌نگر، یعنی از منظر دانشمندان سده‌های میانه اسلامی، به قرآن نگریده‌اند و مطالعات قرآن همواره آمیخته به مطالعات تفسیر بوده است. رینولدز یکی از علل چنین امری را عدم آشنایی دانشجویان مطالعات قرآنی با زبان‌های کلاسیک یا سامی می‌داند.

رینولدز کنفرانس نوتردام را حرکتی در جهت ارزیابی انتقادی مسائل مطرح شده توسط محققان تجدید نظرطلب و ارزیابی بر اساس نظریات و استدلال‌های آن‌ها و نه بر اساس فرضیات می‌داند. همچنین برگزاری این کنفرانس موجب گردید تا آثار پژوهشگرانی که در پرتو بافت عهد باستان متأخر به قرآن می‌نگرند گسترش یابد و جریان منظم و نویدبخشی در مقابله با هرج و مرج و نامیدی در مطالعات قرآنی شکل گیرد.

در بخش اول کتاب با عنوان «شواهد زبانی و قرآنی» نویسندگان مقالات با روش تلفیق زبان‌شناسی و تاریخ به مجادلات اخیر قرآن پژوهی پاسخ می‌دهند. اگرچه لوکنبرگ عمداً ملاحظات تاریخی را در واژه‌شناسی در نظر نمی‌گیرد، اما نویسندگان این مقالات این مهم را به خوبی در نظر داشته‌اند. بخش اول به مقالات مرتبط با شواهد زبانی و تاریخی اختصاص یافته است.

اولین مقاله در این بخش از فرد مکرو دانر^۱ با عنوان «قرآن در پژوهش‌های آکادمیک اخیر: چالش‌ها و نیازها» است. دانر ضمن پرداختن به سیر مطالعات قرآنی و پیشینه آن از ابتدا و همچنین ترسیم آینده آن با نگاهی نقادانه به ارزیابی ریشه‌های چالش‌های



عموماً کتاب لوکنبرگ را نپذیرفته‌اند، آن را به مثابه نقطه آغازی برای تلاش و تمرکز دوباره بر حوزه پیچیده مطالعات قرآنی معاصر تلقی کرده‌اند.

مسئله محوری در کنفرانس نوتردام رابطه قرآن با دوران باستان متأخر است که در دهه‌های اخیر توسط قرآن پژوهان نادیده گرفته شده بود. پژوهشگران بیشتر قرآن را از منظر مفسران سده‌های میانی می‌نگریستند. موضوعات مطرح شده در این کنفرانس موجب شکل‌گیری روش‌های نوین مطالعات قرآنی در تحقیقات قرآن پژوهان گردید.

این کنفرانس و مجموعه مقالات آن از جهت ارزیابی نقادانه مسائل مطرح شده توسط تجدید نظرطلبانی مثل لوکنبرگ و نقد و بررسی آن‌ها و تشویق به انجام مطالعات قرآنی مستقل از نظر مفسران و با توجه به بافت کهنی که قرآن در آن بافت آمده است



راضیه شریف‌زاده

کارشناسی ارشد علوم قرآنی، پژوهشکده مطالعات میان‌رشته‌ای دانشگاه شهید بهشتی

ون بلیدل تاریخ گذاری و تعیین بافت افسانه اسکندر سریانی معتقد است میان قطعه قرآنی و روایت سریانی آن وابستگی روشنی وجود دارد. او با تأیید ادعای لوکنبرگ زبان قرآن در سوره کهف رانه تنها روایتی دارای واژگان عربی مترادف با واژگان سریانی، بلکه بازتفسیری از یک متن سریانی می داند.

پیش رو در مطالعات قرآنی پرداخته است.

مقاله دوم از مقالات شواهد زبانی و قرآنی از رابرت هوپلند^۵ با عنوان «کتیبه شناسی و زمینه زبان شناختی قرآن» است. هوپلند مهم ترین شواهد را در بررسی خاستگاه قرآن، که به اعتقاد او کتیبه های کهن عربی است، به کمک فرضیه های علمی بررسی و تحلیل کرده است. او بر این باور است که لوکنبرگ در مورد چگونگی ترویج زبان سریانی در میان ساکنان حجاز سخنی به میان نمی آورد و تنها ادعای کند که اساس مکتوبات مقدس به زبان سریانی بوده است. همچنین بدون بحث در مورد ماهیت زبان و خط عربی مدعی است که پس از چند کتیبه قبل از اسلام در شمال و حجاز اولین کتاب مدون به خط عربی قرآن است. هوپلند با تأکید بر کتیبه های عربی که همچون شعر عربی تردیدی در وثاقتشان نیست به واکاوی این دعاوی می پردازد.

در سومین مقاله از مقالات بخش اول کتاب، گرهارد باورینگ^۶ در مقاله خود با عنوان «پژوهش های اخیر درباره ساختار قرآن» با نگاهی کلی به ارزیابی فرضیه های ونزبرو، لوکنبرگ، لولینگ و یوسف عزی، محقق لبنانی، می پردازد. همچنین با اشاره به پیوند مهم قرآن با سنت کتاب های مقدس یهودیان و مسیحیان، مضامینی را که در نوشته های میدراشی یا آپوکریف وجود داشته بازتاب می دهد. باورینگ معتقد است اطلاعات عهدی برگرفته از منابع شفاهی به زبان های آرامی، حبشی و عبری بوده و واژگان بیگانه قرآن برگرفته از این منابع هستند.

باورینگ مهم ترین چالش در پژوهش های اخیر را چگونگی تدوین و تنظیم نهایی قرآن می داند و در این مقاله به بررسی و تحلیل برخی از این نظریه های افراطی می پردازد. «بازنگری در مسئله تألیف قرآن: آیا قرآن تا حدی ثمره کاری تدریجی و گروهی است؟» عنوان مقاله ای از کلود ژیلیو^۷ است. وی با بیان این موضوع که انتشار کتاب خوانش سریانی-آرامی قرآن از لوکنبرگ نقطه آغازی جدید در مطالعات تاریخی قرآن است می گوید که این کتاب او را وادار به بررسی مجدد روایات سنتی اسلام در مورد تاریخ قرآن نموده است. ژیلیو معتقد است با بررسی منابع اسلامی به این نتیجه خواهیم رسید که قرآن متأثر از مسیحیت سریانی است.

آخرین مقاله از بخش «شواهد زبانی و قرآنی» از سیدنی گریفیث^۸ با عنوان «داستان های مسیحی و قرآن عربی: اصحاب غار» در سوره کهف و در سنت مسیحیت سریانی» است. گریفیث با بررسی داستان اصحاب کهف در منابع سریانی و قرآن و مقایسه این دو داستان با تکیه بر سنت مسیحیان سریانی معتقد است قرآن با بافت زبانی خود ارتباط دارد، اما نمی توان آن را برگرفته از یک متن فرعی سریانی دانست. او هدف خود از این پژوهش را پیشنهاد و توضیح برخی فرضیه های هرمنوتیکی از رهگذر یک نمونه خاص در طرحی تاریخی و فرهنگی می داند. ناآشنایی پژوهشگران سریانی با قرآن و از سویی دیگر ناآشنایی مسلمانان با متون سریانی دو عاملی است که گریفیث به عنوان علل اطلاعات محدود در مورد پیوند سریانی با قرآن مطرح می کند.

بخش دوم که «بافت دینی خاور نزدیک در عهد باستان متأخر» نام گرفته است بر پیوند قرآن با بافت آن و به ویژه سنت مسیحی اشاره دارد. عمده آثار منتشر شده در دهه های اخیر دربردارنده نگاهی گذشته نگر بوده اند، اما پژوهشگران این مقالات دانش

خود را در زمینه تاریخ دین و زبان محلی به کار می گیرند تا دیدگاه بافت محور قانع کننده ای برای خاستگاه های اسلام فراهم آورند.

«تأملی در باب تأثیر الهیات مسیحی بر قرآن» از سمیر خلیل سمیر^۹ است که به بررسی پیوند قرآن با بافت آن می پردازد. وی با این مقدمه به شروع بحث خود می پردازد که اگر از منظر اسلام سنتی بنگریم قرآن مستقیماً از سوی خداست و نمی تواند در معرض تأثیرات باشد و تصور تأثیر پذیری مردود است، اما اگر قرآن یک سند ادبی در نظر گرفته شود ممکن است از اسانید ادبی پیش از خود تأثیر پذیرفته باشد. وی با بیان مثال هایی از تأثیر پذیری نتیجه می گیرد که نیازی به اثبات تأثیر مسیحیت بر قرآن نیست، زیرا این امر از داستان های قرآنی آشکار است. حتی در برخی مطالب بدون اشاره صریح قرآن به مضامین مسیحی تأثیر این مضامین بر قرآن قابل مشاهده است. سمیر در پایان تأکید می کند بحث از «تأثیر» منافاتی با وحیانی بودن قرآن ندارد.

سلیمان مراد^{۱۰} در مقاله دوم این بخش با عنوان «بازبینی تصویر مریم در قرآن» بر این باور است که بررسی داستان های قرآنی در مورد حضرت مریم (ع) می تواند ما را در بازسازی نوع یا انواع مسیحیتی که اسلام در ابتدا با آن مواجه شد یاری رساند. وی به منظور بیان میزان تفاوت تصویر مریم در قرآن و منابع مسیحی به بررسی هویت مریم، بشارت و تولد عیسی و داستان هجرت مریم و عیسی در این دو منبع می پردازد. در آخر مراد معتقد است آنچه در قرآن در مورد مریم بازگو می کند چیزی نیست که نتوان مشابه آن را در منابع رسمی و غیر رسمی مسیحی یافت.

«افسانه اسکندر در قرآن (کهف: ۸۳-۱۰۲)» عنوان مقاله ای است از کوین ون بلیدل^{۱۱} که به بررسی و مقایسه داستان ذوالقرنین در قرآن و افسانه اسکندر در متون سریانی می پردازد و شباهت ها و تفاوت های این دو متن را به طور دقیق نشان می دهد. ون بلیدل با تاریخ گذاری و تعیین بافت افسانه اسکندر سریانی معتقد است میان قطعه قرآنی و روایت سریانی آن وابستگی روشنی وجود دارد. وی پس از ادعای پیوند میان دو روایت سریانی و قرآنی با یکدیگر به نکاتی جدید در مورد زبان قرآن اشاره می کند و با تأیید ادعای لوکنبرگ زبان قرآن در سوره کهف رانه تنها روایتی دارای واژگان عربی مترادف با واژگان سریانی، بلکه بازتفسیری از یک متن سریانی می داند.

مدعای ون بلیدل در این مقاله مبتنی بر این فرض است که افسانه اسکندر سریانی متنی پیشاسلامی است. این ادعا و برخی دیگر از استدلال های این مقاله در نوشتاری مستقل^{۱۲} از عبدالله فنلانندی به چالش کشیده شده است. فنلانندی در این مقاله دلایل قابل توجهی ارائه کرده است که تطبیق ذوالقرنین و اسکندر را رد می کند. او دلایلی آورده که ثابت می کند آیات ذوالقرنین مقدم از افسانه سریانی اسکندر است و لذا نمی تواند منبع اقتباس آیات ذوالقرنین تلقی شود.

هم چنین طاهاسومرو^{۱۳} در مقاله ای با عنوان «آیا قرآن از افسانه سریانی اسکندر وام گرفته است؟»^{۱۴} ادعای ون بلیدل مبنی بر وام گیری قرآن از افسانه سریانی اسکندر را نقد می کند. سومرو در این مقاله در پی آن است تا نشان دهد اسطوره سریانی الکساندر و روایت قرآنی ذوالقرنین رابطه مستقیمی با هم ندارند، بلکه به طور مستقل از یک سنت مشترک در خاور نزدیک باستان متأخر بهره می برند. شواهدی در برابر ادعای ون بلیدل که قرآن در اصل داستان

که در سرزمینشان ساکن شدند می‌نگرد و درصدد پاسخ به این سؤال است که مسیحیان سریانی مهاجران را به لحاظ تاریخی، دینی و نژادی در سده هفتم چگونه دیده‌اند؟ وی تلاش می‌کند تا نشان دهد این گزارش‌ها در فهم ما از خاستگاه اسلام و قرآن مؤثر خواهد بود.

بخش سوم و آخرین بخش از این کتاب با عنوان «مطالعه انتقادی قرآن و سنت تفسیری اسلامی» بر اهمیت مطالعه نقادانه قرآن تأکید دارد.

«یادداشت‌هایی درباره تصحیح‌های قرآن در سده‌های میانه و دوران جدید» عنوان مقاله‌ای از دوین استوارت^۷ است. وی مقاله خود را با بررسی کتاب کریستوف لوکنزبرگ به مناسبت انتشار آن آغاز می‌کند و ضمن اشاره به واکنش‌های شدید هم مثبت و هم منفی به این کتاب، اثر لوکنزبرگ را به هیچ وجه الگوی انتقادی مناسبی برای شکل‌گیری روشی نوین در مطالعات قرآنی نمی‌داند. استوارت با انتقاد به فنیکس و هورن تلاش دانشمندان مسلمان در سده‌های میانه در نام‌گذاری ۱۱۴ سوره قرآن به نام دوره‌های مکی و مدنی، تعیین چیدمان تاریخی آن‌ها و گزارش‌های اسباب نزول را نوعی مطالعه نقادانه در مورد قرآن می‌داند که توسط خود مسلمانان آغاز گردیده و پیشینه‌ای مهم دارد. وی معتقد است فنیکس و هورن از سنت علمی غربی و اسلامی بی‌اطلاع‌اند. در ادامه استوارت برخی از ادعاهای لوکنزبرگ را مطرح و به تفصیل به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته و در آخر به آن‌ها پاسخ داده است.

بهنام صادقی، در مقاله‌ای مستقل با عنوان «معیارهای اصلاح متن قرآن»^۸، ادعاهای طرح‌شده توسط استوارت در این مقاله را به‌طور روشمند نقد کرده است. صادقی در نقد خود چنین به طرح

نشانا (نسخه سریانی داستان اسکندر) را دوباره تعریف می‌کند و وجود دارد. ابتدا مشاهده می‌شود که روایت سریانی و قرآنی در بسیاری از موارد متفاوت هستند، حتی درباره رویدادهای خاص، توصیف‌ها و تغییرات عبارتی که ون بلیدل پیش‌تر به عنوان شباهت مطرح کرده است. این تفاوت‌ها علیه اقتباس مستقیم قرآن از داستان نشانا است. همچنین زبان دو متن نیز دلایل بیشتری مبنی بر وابسته نبودن این دو متن فراهم می‌کند. در نهایت با توجه به تاریخ دو متن، وابستگی مستقیم یک داستان به داستان دیگر بعید به نظر می‌رسد. این حقایق، به علاوه عدم وجود شواهد قطعی ارائه‌شده در ادعاهای ون بلیدل و تسبی مبنی بر شکل‌گیری روایات قرآن بر اساس روایت سریانی، باعث می‌شود تا به احتمال اینکه قرآن و نشانا شاهدان مستقلی برای یک سنت مشترک باشند توجه شود.

در مقاله «فراسوی تک‌واژه‌ها: مائده-شیطان-جبت و طاغوت. سازوکارهای انتقال به بایبل حبشی (گعز) و متن قرآن» از مانفرد کروپ^۹، وی به ارائه گزارشی از مهم‌ترین نتایج یک پروژه با عنوان «تأثیر حبشی بر قرآن و اسلام نخستین»، که از سال ۲۰۰۲ بر عهده گرفته است، می‌پردازد. کروپ با اشاره به پژوهش‌های صورت‌گرفته در مورد واژگانی چون مائده، شیطان، جبت و طاغوت این واژگان را به عنوان وام‌واژگان قرآنی از حبشی قلمداد می‌کند. او معتقد است در برخی فقره‌های قرآن شاهد بازتاب سنت‌های مسیحیت حبشی هستیم.

«اسلام نوپا در منابع سریانی سده هفتم» از عبدالمسیح سعدی^{۱۰} آخرین مقاله از دسته مقالات بخش دوم کتاب است. سعدی در مقاله خود از دریچه نگاه مسیحیان سریانی به مهاجرانی

استوارت با انتقاد به فنیکس و هورن تلاش دانشمندان مسلمان در سده‌های میانه در نام‌گذاری ۱۱۴ سوره قرآن به نام دوره‌های مکی و مدنی، تعیین چیدمان تاریخی آن‌ها و گزارش‌های اسباب نزول را نوعی مطالعه نقادانه در مورد قرآن می‌داند که توسط خود مسلمانان آغاز گردیده و پیشینه‌ای مهم دارد.





ریپین معتقد است مفسران مسلمان از سده‌های نخستین در مورد واژگانی با خاستگاه سریانی سخن گفته‌اند. او کاربرد سریانی را به‌مثابه ابزار برای مفسران سده‌های میانه مورد بررسی قرار می‌دهد و دلایل بررسی مسئله واژگان بیگانه در قرآن را برمی‌شمرد.

موضوع می‌پردازد که تحت چه شرایطی یک خوانش غیررسمی از قرآن نسبت به خوانش موجود در مصحف عثمانی ترجیح می‌یابد؟ از دیرباز تاکنون عده زیادی از محققان - که شمار آن‌ها در دوره مدرن روبه‌فزونی است - تلاش کرده‌اند نشان دهند آیات مختلفی در مصحف عثمانی عیناً بازتاب دهنده متن اولیه قرآن نیستند و بنابراین نیاز به اصلاح دارند. با این حال، مشخص نیست که بیشتر این تحقیقات بر چه بنیادهای نظری ای بنا شده‌اند و تا چه حد روشمند عمل می‌کنند. پژوهش حاضر کوششی است برای تأسیس یک پایبست منسجم برای مطالعات نقد متن قرآن، که بنیادهای منطقی و تاریخی بایسته این دست تحقیقات را به دقت احصا و دستورالعمل روشنی برای پیشبرد آن‌ها معرفی می‌کند. در این پژوهش، ملاحظه می‌شود که نقد متن قرآن تا چه حد ظریف است و به باریک بینی محققانه محتاج؛ ظرافتی که در بسیاری از پژوهش‌های موجود دیده نمی‌شود و باعث شده داوران آن‌ها در خصوص ضرورت اصلاح متن مصحف عثمانی شتاب‌زده باشد. پس از بیان کلیات و روش‌ها، نوبت به مطالعه یک نمونه عینی می‌رسد. دوین استوارت در مقاله‌ای، که از بهترین و روشمندترین تحقیقات موجود در زمینه نقد متن قرآن است، تعدادی از ویرایش‌های پیشنهادی دیگر محققان بر مصحف عثمانی را رد و بر تعداد دیگری مهر تأیید می‌زند. تحقیق حاضر به ارزیابی کار استوارت می‌پردازد و نشان می‌دهد که حتی در اصلاحات تأیید شده از سوی استوارت هم فرازوی از متن مصحف عثمانی دشوار و مبتنی بر اصولی قابل مناقشه است.

«سریانی در قرآن: نظریات کلاسیک مسلمانان» از آندرو ریپین^{۱۹} آخرین مقاله‌ای است که در کتاب قرآن در بافت تاریخی آن به موضوع مطالعه انتقادی قرآن و سنت تفسیری اسلامی پرداخته است. ریپین با این مقدمه بحث خود را آغاز می‌کند که لوکزنبیگ با حتی مینگانا نخستین افرادی نیستند که حضور سریانی در قرآن را بررسی کرده‌اند و بلکه مفسران مسلمان از سده‌های نخستین در مورد واژگانی با خاستگاه سریانی سخن گفته‌اند. او کاربرد سریانی را به‌مثابه ابزاری برای مفسران سده‌های میانه مورد بررسی قرار می‌دهد و دلایل بررسی مسئله واژگان بیگانه در قرآن را برمی‌شمرد. ریپین در نقد نظریه لوکزنبیگ معتقد است چنین ادعاهایی باید با ارائه دلیل سازوکار این رخداد را بیان کنند، زیرا دانش لغت‌شناسی به تنهایی هیچ کمکی نخواهد کرد مگر آنکه با تصویری تاریخی در ارتباط با پیدایش متن قرآن همراه شود.

نقد و بررسی: اگرچه این کتاب گامی بسیار مهم در مطالعات قرآنی آکادمیک به شمار می‌آید، نباید از نظر دور داشت که هنوز گام‌های مهم و اساسی بسیاری در مطالعه قرآن باقی است که نسل بعدی پژوهشگران مطالعات اسلامی به آن اشتغال داشته و دارند. بسیاری از آنچه در این کتاب مطرح شده، همچون ضرورت مطالعه کتیبه‌های کهن عربی و زبان‌شناسی قرآن، در دو دهه پس از انتشار این کتاب بسیار گسترش یافته و کشفیات مهم بسیار زیادی در آن زمینه‌ها انجام پذیرفته، اما حجم بسیار اندکی از این یافته‌های جدید در زبان فارسی انعکاس پیدا کرده است. مسئله ارتباط محتوایی قرآن با میراث یهودیان و مسیحیان از دیگر موضوعاتی است که در زمان نگارش کتاب هنوز پژوهش‌های عمیق زیادی درباره آن صورت نپذیرفته بوده و به همین دلیل آنچه در کتاب گزارش شده با تصویری که امروز مورد پذیرش عمومی است

فاصله بسزایی دارد. اشکال بزرگ دیگر این کتاب مساهمت اندک پژوهشگران مسلمان در نگارش مقالات آن است. اکثر نویسندگان مقالات این کتاب نه تنها خود مسلمان نیستند، که رشته پژوهشی اصلی‌شان نیز مطالعات اسلامی نبوده و با تراش اسلامی آشنایی دست اول ندارد. این نقیصه نیز در سال‌های اخیر و با حضور گسترده تر مسلمانان در فضای آکادمیک و همچنین تربیت نسل جدیدی از پژوهشگران مطالعات اسلامی که آشنایی عمیقی با منابع اسلامی دارند در حال برطرف شدن است. در مجموع باید اذعان کرد که با وجود همه اشکالات و نقیصه‌ها، این کتاب سرآغاز مرحله‌ای جدید و مهم در مطالعات انتقادی و آکادمیک قرآن به حساب می‌آید و مطالعه آن برای همه دانشجویان و پژوهشگران مطالعات قرآنی ضروری است. ▶

+

پی‌نوشت

۱. Gabriel Said Reynolds: استاد یار مطالعات اسلامی والهیات در دانشگاه نوتردام (آمریکا)
۲. گابریل رینولدز (۱۴۰۲)، ترجمه: سعید شفیع، تهران: نشر حکمت.
۳. Daniel A Madigan: مدیرانجمن مطالعه ادیان و فرهنگ‌ها در دانشگاه گریگوریان (م)
۴. Fred M. Donner: استاد تاریخ خاور نزدیک در مؤسسه شرق‌شناسی و گروه زبان‌ها و تمدن‌های خاور نزدیک در دانشگاه شیکاگو (آمریکا)
۵. Robert Hoyland: استاد مطالعات عربی و خاورمیانه در دانشگاه سن‌اندروز (اسکاتلند)
۶. Gerhard Bowering: استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه بیل (آمریکا)
۷. Claude Gilliot: استاد مطالعات عربی و اسلامی در دانشگاه آکس آن پرووانس (فرانسه)
۸. Sidney Griffith: استاد مؤسسه زبان‌ها و ادبیات سامی و مصری در دانشگاه کاتولیک آمریکا
۹. Samir Khalil SAMIR: مدیر مرکز اسناد و پژوهش‌های عرب مسیحی (CEDRAC) در دانشگاه سن ژوزف (بیروت، لبنان) و استاد در مؤسسه مطالعات شرقی Pontificio (رم، ایتالیا)
۱۰. Suleiman Ali Mourad: استادیار ادیان در کالج اسمیت (آمریکا)
۱۱. Kevin van Bladel: استادیار ادبیات و زبان‌های کلاسیک در دانشگاه کالیفرنیا جنوبی
12. CRITIQUE OF KEVIN VAN BLADEL'S "THE ALEXANDER LEGEND IN THE QUR'AN 18:83-102"
13. Taha Soomro
14. Did the Qur'an borrow from the Syriac Legend of Alexander? / Published 2020
۱۵. Manfred Kropp: استاد مطالعات سامی و اسلامی در دانشگاه یوهانس گوتنبرگ (آلمان)
۱۶. Abdul-Massih Saadi: استادیار دانشگاه نوتردام (آمریکا)
17. Devin Stewart
18. Sadeghi, B. (2013). Criteria for Emending the Text of the Qur'an. In: Cook, M., Haider, N., Rabb, I., Sayeed, A. (eds) Law and Tradition in Classical Islamic Thought. Palgrave Series in Islamic Theology, Law, and History. Palgrave Macmillan, New York.
19. Andrew Rippin

پیشخوان



متاستاز اسرائیل: استمرار تبعیض، ترور و تعدی

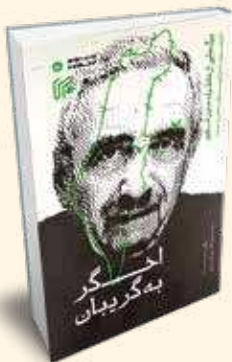
متاستاز اسرائیل، سفری تاریخی است که از ۱۴۰ سال پیش آغاز می‌شود و تا عصر حاضر ادامه دارد و موضوع پیوستگی-ناپیوستگی تبعیض، ترور و تعدی را در طول زمان در موجودیتی که خودش را اسرائیل می‌نامد، بررسی می‌کند. علیانی توضیح می‌دهد که چگونه پیوستگی ترور و تبعیض از سال‌ها پیش از روز نکبت تا امروز متوقف نشده است. متاستاز اسرائیل که به گفته نویسنده آن، نام اولیه آن «اسرائیل: یک روایت» بوده است، با تکیه بر «روایت» به عنوان عنصر محوری خود، تاریخچه تشکیل اسرائیل را با داستان‌هایی از افراد و نهادها مؤثر در این پروژه بازگو می‌کند. علیانی، با بهره‌گیری از منابع و اسناد که بخشی از آن‌ها منابع دست اول عبری است، از روایت‌های متداول فاصله گرفته و به ما نشان می‌دهد که چگونه تحلیل‌های عمیق می‌توانند به روشن شدن واقعیت‌های پنهان کمک کنند. این کتاب نه تنها مخاطب را به چالش می‌کشد بلکه او را به تأملی عمیق درباره تعقیب عدالت در یک جهان پیچیده سیاسی دعوت می‌کند. کتاب از سه فصل با عناوین «از هیچ تا پیچ»، «تارزش افزوده» و «از هست تا شود» و یک پیوست نامه تشکیل شده است. نویسنده در فصل اول داستان تشکیل این دولت را از جایی که هیچ چیز نبوده، تا جایی که وارد بازار سیاست جهانی شده است، بیان می‌کند. در فصل دوم، دلایل بقای این دولت و کارکردهای آن برای قدرت‌های جهانی بازگو می‌شود که نویسنده به نقش آمریکا در این ماجرا می‌پردازد. در این فصل جنگ‌های این رژیم از شروع تأسیس با دولت‌های دیگر شرح داده می‌شود. علیانی در فصل سوم به داخل این سرزمین و زندگی ساکنانش سرک می‌کشد تا حال و روز کسانی را روایت کند که به اصطلاح خودشان می‌خواهند تروریست نباشند. ▶



- نویسنده: کورش علیانی
- مترجم: ندارد
- انتشارات: جام جم
- سال نشر: ۱۴۰۰
- تعداد صفحات: ۳۱۱

اخگر به گریبان: برگ‌هایی از خاطرات منیر شفیق (اندیشمند و استراتژیست فلسطینی و عرب)

کتاب اخگر به گریبان (من جمرالی جمر: صفحات من ذکریات منیر شفیق)، تألیف نافذ ابو حسنه و با ترجمه حسین جابری انصاری، زندگینامه منیر شفیق، مبارز و استراتژیست نامدار فلسطینی را روایت می‌کند. منیر شفیق، در خانواده‌ای مسیحی در بیت المقدس متولد شده و پدرش حقوق دان یا گرایشات چپ و مارکسیستی بود که پس از سرخوردگی از اشغال «فلسطین» و نامیدی از ایجاد تغییری در این زمینه، سیاست را به کلی کنار گذاشت و از فرزند خود نیز همین را خواست. اما منیر شفیق با همان گرایشات چپ، وارد فاز مبارزاتی و سیاسی شده و به زندان می‌افتد. او پس از خروج از حزب کمونیست، به جنبش فتح به رهبری یاسر عرفات می‌پیوندد و سپس به دلیل رفتار سازش کارانه عرفات، از این گروه فاصله گرفته و به عنوان مؤسس جنبش فتح و گروه‌های جهاد اسلامی، مسیر مبارزاتی خود را ادامه می‌دهد. پیروزی انقلاب اسلامی ایران تأثیر عمیقی بر منیر شفیق داشته و او را به گرایشات اسلامی نزدیک می‌کند. شفیق، نویسنده صدها مقاله و ده‌ها کتاب در مورد مسئله فلسطین و اسرائیل است. مرور زندگی او به خواننده درک عمیقی از تاریخ فلسطین و وقایع دوره طولانی اختلاف و مبارزه میان احزاب عرب می‌بخشد. کتاب اخگر به گریبان را روزنامه ایران در ۶۵۶ صفحه منتشر کرده است. نسخه فارسی این کتاب، با استفاده از ادبیات غنی فارسی و با هدف تقریب به ذهن خواننده اخگر به گریبان نام گرفته است. نامی که از غزل زیبای صائب تبریزی اقتباس شده است و نمایانگر زندگی پر فراز و نشیب و آکنده از درد و رنج راوی آن است. ▶



- نویسنده: نافذ ابو حسنه
- مترجم: حسین جابری انصاری
- انتشارات: ایران
- سال نشر: ۱۴۰۱
- تعداد صفحات: ۶۵۶

اندیشیدن به فلسطین (جایگاه نظریه پردازی در فهم واقعیت های سرزمین های اشغالی)

کتاب اندیشیدن به فلسطین: جایگاه نظریه پردازی در فهم واقعیت های سرزمین های اشغالی، ترجمه شده از Thinking Palestine، اثری است که به تئوری ها و تحلیل های مختلف درباره فلسطین و مسائل پیرامون اشغال این سرزمین می پردازد. ویرایش و گردآوری این کتاب توسط رونیت لنتین، جامعه شناس اسرائیلی-ایرلندی انجام شده است. او از مدافعان آزادی فلسطین شناخته می شود.

کتاب از مجموعه مقالات نوشته شده توسط اندیشمندان مختلف از کشورهای گوناگون تشکیل شده و هر کدام از زاویه ای خاص به بررسی مسئله فلسطین و اشغال آن می پردازند. محور اصلی کتاب بر نظریه وضعیت استثنایی جورجو آگامبن متمرکز است که به موضوع نقض دموکراسی در جوامع دموکراتیک و بحران هایی که به خشونت و سرکوب منجر می شوند، می پردازد.

کتاب در واقع حاصل همایشی است که در سال ۲۰۰۶ در دانشگاه ترینیتی کالج دوبلین برگزار شده و به بررسی اوضاع فلسطین از منظر نظریه آگامبن می پرداخت. مقالات منتخب در این کتاب به قلم اندیشمندان متخصص در حوزه مطالعات فلسطین نوشته شده اند و همگی دارای رویکردی انتقادی به اشغال فلسطین هستند.

ترجمه فارسی این کتاب توسط فرهاد قربان زاده زبانی انجام شده و شامل دو فصل از متن اصلی است که مترجم آن ها را از نظر تئوریک جذاب تر یافته است. کتاب در ایران توسط نشر شب خیز منتشر شده و مقدمه ای از دکتر سید هادی برهانی دارد که به تحلیل و بررسی این اثر پرداخته است.

اندیشیدن به فلسطین از دیدگاه های متفاوتی چون فلسفه، جامعه شناسی، سیاست و حقوق به مسئله فلسطین نگاه کرده و با ارائه دیدگاه های نظریه پردازی مانند کارل اشمیت، میشل فوکو و جورجو آگامبن، خوانشی متفاوت از وضعیت کنونی فلسطین ارائه می دهد. ▶



- نویسنده: رونیت لنتین / Ronit Lentin
- مترجم: فرهاد قربان زاده
- ربطی اشب خیز (۱۴۰۰)
- انتشارات: Zed Books
- سال نشر: ۲۰۰۸
- تعداد صفحات: ۲۰۸

فلسطین و کنوانسیون های چهارگانه ژنو

کتاب فلسطین و کنوانسیون های چهارگانه ژنو نوشته مشترک میلاد مرادی و خسرو کشتمند، مطالعه تحلیلی و جامعی درباره نقض حقوق بشر دوستانه در فلسطین و چگونگی اجرای کنوانسیون های چهارگانه ژنو است. این کتاب که توسط انتشارات دافوس منتشر شده، به بررسی پیامدهای جنگ و اشغال نظامی در فلسطین می پردازد و تلاش دارد نقض های متعدد حقوق بین المللی توسط اسرائیل را آشکار کند.

کتاب بر منابع حقوقی گوناگونی مانند مقررات لاهه، کنوانسیون های ژنو و پروتکل های الحاقی، قطعنامه های شورای امنیت و آراء محاکم بین المللی استوار است و ارزیابی دقیقی از وضعیت حقوقی مناطق اشغالی فلسطین در اختیارمان قرار می دهد. نویسندگان در این کتاب نشان می دهند که چگونه ساکنان این مناطق از حداقل حقوق انسانی محروم شده اند و اسرائیل به طور مداوم مقررات بین المللی را زیر پا گذاشته است. کتاب با تاکید بر پیچیدگی های حقوق جنگ و تفسیر اصول ضرورت و تناسب، به بررسی چالش های موجود در اعمال و اجرای کنوانسیون های ژنو می پردازد. همچنین، به بررسی جنایات علیه بشریت و نقش دیوان کیفری بین المللی در پیگیری این جنایات می پردازد.

فلسطین و کنوانسیون های چهارگانه ژنو برای دانشجویان حقوق، پژوهشگران، فعالان حقوق بشر و تمامی کسانی که به مسئله فلسطین و نقض حقوق بین المللی در این منطقه علاقمند هستند، منبعی آگاهی بخش و قابل استفاده است. ▶



- نویسنده: میلاد مرادی، خسرو کشتمند
- انتشارات: دافوس
- سال نشر: ۱۴۰۱
- تعداد صفحات: ۲۶۰

یهود و صهیونیسم از منظر قرآن کریم

کتاب یهود و صهیونیسم از منظر قرآن کریم نوشته هادی آجیلی، بررسی جامعی درباره دیدگاه‌های قرآنی نسبت به یهودیت و صهیونیسم است. این اثر با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و مطالعه آیات قرآن و منابع مربوط به صهیونیسم، تلاش می‌کند تا مخاطب را در شناخت صهیونیسم و ارتباط هویتی آن با یهودیت راهنمایی کند. کتاب متشکل از شش فصل است که هر یک به جنبه‌ای متفاوت از موضوع می‌پردازد.

در فصل اول، مؤلف مقدمه‌ای درباره تبیین موضوع، انگیزه و روش پژوهش و منابع ارائه می‌دهد. فصل دوم که بخش مفصلی از کتاب را تشکیل می‌دهد، به بررسی ویژگی‌های منفی قوم یهود از دیدگاه قرآن می‌پردازد. این ویژگی‌ها در چهار دسته ایمانی و دینی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی دسته‌بندی شده‌اند. مواردی مانند کفر و بی‌ایمانی، تمرد، تحریف دستورات الهی، نژادپرستی، فساد، قساوت قلب، مال پرستی، رباخواری، جنگ افروزی و خیانت از جمله ویژگی‌های منفی یهود مطرح شده در این فصل هستند.

فصول بعدی به ویژگی‌های صهیونیسم و ارتباط آن با یهودیت می‌پردازند. مؤلف همچنین اصول سیاست عملی جمهوری اسلامی ایران در قبال پدیده صهیونیسم و اسرائیل را بر اساس الگوی قرآنی بررسی می‌کند. در آخرین فصل نیز نتیجه‌گیری از تمام مباحث مطرح شده ارائه شده است. ▶



- نویسنده: هادی آجیلی
- انتشارات: دانشگاه امام صادق (ع)
- سال نشر: ۱۳۹۰
- تعداد صفحات: ۳۱۲

برخیز و اول تو بکش: تاریخ مخفی ترورهای هدفمند اسرائیل

کتاب برخیز و اول تو بکش: تاریخ مخفی ترورهای هدفمند اسرائیل (Rise and Kill First: The Secret History of Israel's Targeted Assassinations) نوشته رونن برگمن، روایتی جامع و تحقیقی درباره تاریخچه عملیات‌های ترور مخفی اسرائیل است. برگمن، خبرنگار روزنامه‌های یدیعت آحارانوت و هآرتص، با انجام حدود یک هزار مصاحبه با شخصیت‌های سیاسی و مأموران مخفی و همچنین بررسی هزاران سند، به تفصیل عملیات‌های انجام شده توسط اسرائیل، به ویژه توسط موساد و شین بت، را تشریح کرده است. کتاب با نگاهی به تاریخچه سازمان‌های اطلاعاتی و امنیتی اسرائیل آغاز می‌شود و به بررسی عملیات‌های ترور انجام شده علیه مخالفان عرب قبل و بعد از تشکیل دولت اسرائیل می‌پردازد. برگمن به تفصیل نشان می‌دهد که چگونه اسرائیل با انجام بیش از ۲۷۰۰ عملیات ترور طی هفتاد سال پس از تشکیل این کشور، بیش از هر کشور غربی دیگری به این روش متوسل شده است.

علاوه بر تحلیل‌های تاریخی و سیاسی، کتاب حاوی شرح جزئیاتی از روش‌های خلاقانه و گاهی خشن مورد استفاده اسرائیل برای انجام ترورها، از جمله استفاده از خمیر دندان مسموم، پهبادهای مسلح، و انفجار تلفن‌های همراه است. این روش‌ها نشان‌دهنده طیف گسترده‌ای از تکنیک‌های عملیاتی هستند که اسرائیل برای نیل به اهداف خود به کار برده است. برگمن همچنین به ترور شخصیت‌های برجسته از جمله یاسر عرفات، رهبر سازمان آزادی بخش فلسطین، و دانشمندان هسته‌ای ایران پرداخته و نشان می‌دهد که چگونه این عملیات‌ها تحت نظارت رهبران برجسته اسرائیلی مانند مناحم بگین، اسحاق شامیر، آریل شارون و یهود باراک انجام شده‌اند. کتاب برخیز و اول تو بکش با تحلیل‌های دقیق و ژرف خود به یک منبع مهم در مطالعه تاریخچه عملیات‌های ترور اسرائیل تبدیل شده و نه تنها به ارائه تصویری جامع از تروریسم دولتی اسرائیل می‌پردازد، بلکه به عنوان یک اثر مهم در بررسی پیچیدگی‌های مبارزه با تروریسم و تأثیرات آن بر روابط بین‌المللی شناخته می‌شود. ▶



- نویسنده: رونن برگمن / Ronen Bergman
- مترجم: هادی عبادی (صمدیه، ۱۳۹۸)، و حید خضاب (شهید کاظمی، ۱۴۰۰)
- انتشارات: Random House
- سال نشر: ۲۰۱۸
- تعداد صفحات: ۷۵۰

درخت زیتون: شعر مقاومت فلسطین

کتاب درخت زیتون گردآوری شده توسط غسان کنفانی و ترجمه شده به دست سیروس طاهباز در نشر روزبها، مجموعه‌ای از اشعار برجسته شاعران فلسطینی و ایرانی است که به موضوع فلسطین و مسائل مرتبط با آن می‌پردازد. این کتاب که نخستین بار در سال ۱۳۴۸ تحت نام شعر مقاومت در فلسطین اشغال شده منتشر شد، با نام درخت زیتون و ضمیمه‌های جدید، مجدداً به چاپ رسیده است.

درخت زیتون از سیمای مقدس و استوار درخت زیتون به عنوان نمادی برای فلسطین و استقامت مردم آن استفاده می‌کند. این کتاب شامل شعرهای عاشقی، واکنش، روسری‌ها، نامه‌ای از تبعید و آثار دیگری از شاعرانی چون محمود درویش، سمیع القاسم، توفیق زیاد، سالم جبران، و فدوی طوقان است. در بخش ضمیمه‌ها، یادداشت‌ها و ترجمه‌هایی از شعرهای محمود درویش و سمیع القاسم به همراه زندگینامه‌های شاعران فلسطین و ایران ارائه شده است. شعرهای محمود مشرف آزاد تهرانی، قیصر امین‌پور، سیمین بهبهانی، محمدعلی سپانلو، و اسماعیل شاهرودی از شاعران ایرانی که در این کتاب آثارشان منتشر شده، مسئله فلسطین را از دیدگاه‌های مختلف به تصویر می‌کشند.

کتاب درخت زیتون تنها مجموعه‌ای از اشعار نیست، بلکه به عنوان یک سند تاریخی و پژوهشی مهم درباره مقاومت فلسطین و تأثیر آن بر جهان عرب و ایران تلقی می‌شود. این اثر نه تنها زیبایی‌های ادبی دارد، بلکه بینشی عمیق و روشنگرانه درباره مبارزات فلسطینی‌ها و پیچیدگی‌های سیاسی و فرهنگی موجود در این منطقه ارائه می‌دهد. کتاب «درخت زیتون» به خوانندگانی که به ادبیات مقاومت، تاریخ خاورمیانه و مسئله فلسطین علاقه‌مند هستند، توصیه می‌شود. ▶



- گردآوری: غسان کنفانی / Ghassan Kanafani
- مترجم: سیروس طاهباز
- انتشارات: روزبها
- سال نشر: ۱۳۹۷
- تعداد صفحات: ۱۲۹

صلحی که همه صلح‌ها را بر باد داد: فروپاشی امپراطوری عثمانی و شکل‌گیری خاورمیانه معاصر

صلحی که همه‌ی صلح‌ها را بر باد داد (A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and The Creation of the Modern Middle East) روایت فروپاشی امپراتوری عثمانی و شکل‌گیری خاورمیانه معاصر است. روایت وقایعی که در جنگ جهانی اول رخ داد و باعث تغییرات اساسی در خاورمیانه شد. این کتاب، به عنوان یکی از آثار برجسته در زمینه تاریخ خاورمیانه تحسین شده است. فرامکین در این اثر به شرح دقیق وقایعی می‌پردازد که منجر به تغییرات ژئوپلیتیکی عمده در خاورمیانه در طی و پس از جنگ جهانی اول شد. او بر این نکته تأکید می‌کند که تصمیمات گرفته شده توسط قدرت‌های استعماری در آن زمان، به ویژه بریتانیا و فرانسه، نه تنها نقشه خاورمیانه را تغییر دادند، بلکه مبنایی برای تنش‌هایی شدند که تا به امروز ادامه دارند. کتاب با بررسی نقش کلیدی شخصیت‌های مانند کیچنرو لوید جورج آغاز می‌شود و به تشریح نحوه شکل‌گیری کشورهای جدیدی مانند عراق، اسرائیل، اردن و لبنان می‌پردازد. فرامکین با تمرکز بر سال‌های ۱۹۱۴ تا ۱۹۲۲ به بررسی این دوره پرتلاطم می‌پردازد و با طرح پرسش‌هایی مهم، درکی جامع از پیامدهای آن دوره بر خاورمیانه امروزی ارائه می‌دهد. این کتاب، که در ۱۲ فصل نوشته شده است، به گونه‌ای موشکافانه و دقیق به تحلیل پیامدهای اقدامات کشورهای استعمارگر و تأثیر آن‌ها بر پویایی‌های منطقه‌ای می‌پردازد. «صلحی که همه صلح‌ها را بر باد داد» بیانگر داستانی است که نه تنها گذشته خاورمیانه را روشن می‌کند، بلکه به درک بهتر چالش‌ها و پیچیدگی‌های حاضرین منطقه کمک می‌کند. مطالعه این کتاب به عنوان منبعی مهم برای درک عمیق تاریخ خاورمیانه و تأثیر آن بر سیاست‌های جهانی امروز، برای خوانندگانی که به تاریخ و سیاست‌های بین‌المللی علاقه‌مند هستند، توصیه می‌شود. ▶



- نویسنده: دیوید فرامکین / David Fromkin
- مترجم: حسن افشار
- (ماهی)، داود حیدری (دنیای اقتصاد)
- انتشارات: Owl Books
- سال نشر: ۱۹۸۹ (۱۳۶۸ شمسی)
- تعداد صفحات: ۶۳۵

درباره فلسطین

درباره فلسطین (On Palestine) نوشته نوام چامسکی و ایلان پاپه، یک بررسی دقیق و عمیق از مسئله فلسطین است. این کتاب، که تکمله‌ای است بر کتاب غزه در بحران (Gaza in crisis: reflections on Israel's war against the Palestinians, 2010) از این دو نویسنده، در سال ۲۰۱۵ (۱۳۹۴ شمسی) توسط نشر Haymarket Books منتشر شد. در ایران نیز این کتاب در سال ۱۳۹۶ توسط نشر ثالث و با ترجمه محسن عسکری جهقی منتشر شده است.

کتاب که به شکل گفتگو میان چامسکی و پاپه تنظیم شده است، با مقدمه‌ای از فرانک بارات، ویراستار اثر، آغاز می‌شود و به گفتگوهایی می‌پردازد که در سال‌های ۲۰۱۲ و ۲۰۱۳ میان چامسکی و پاپه انجام شده است. این دو، با دیدگاه‌های متفاوت اما مکمل، به تحلیل وضعیت فعلی تعارض می‌پردازند و چشم‌اندازهای آینده را بررسی می‌کنند. آن‌ها ریشه‌های تاریخی و پیچیدگی‌های سیاسی تعارض اسرائیل و فلسطین را مورد کاوش قرار می‌دهد.

چامسکی در کتاب به نقش سیاست‌های ایالات متحده و حمایت آن از اسرائیل می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه این حمایت‌ها بر تداوم تعارض تأثیر گذاشته است. او همچنین بر نقش رسانه‌ها و تحریرات رایج در نمایش تعارض تأکید می‌کند. ایلان پاپه، تاریخ‌دان اسرائیلی، نگاهی عمیق به تاریخ تعارض می‌اندازد و رویکرد «پاکسازی نژادی» توسط اسرائیل را مورد بررسی قرار می‌دهد. او بر این نکته تأکید می‌کند که چگونه سیاست‌های اسرائیل منجر به بی‌خانمانی و رنج فلسطینی‌ها شده است. ▶



- نویسنده: نوام چامسکی، ایلان پاپه
- مترجم: محسن عسکری جهقی
- انتشارات: Haymarket Books | ثالث (۱۳۹۶)
- سال نشر: ۲۰۱۵
- تعداد صفحات: ۲۵۸

پاکسازی قومی فلسطین

از زمان هولوکاست، پنهان کردن جنایات بزرگ علیه بشریت تقریباً غیرممکن بوده است. در دنیای ارتباطی ما، چند فاجعه مدرن از دید عموم پنهان مانده است. ایلان پاپه فاش می‌کند که یکی از این جنایات‌ها که از حافظه عمومی جهانی پاک شده است: پاکسازی قومی فلسطینیان در سال ۱۹۴۸ است. ایلان پاپه، مورخ اسرائیلی، در کتاب پاکسازی قومی فلسطین (The Ethnic Cleaning of Palestine)، پرده از رویدادهایی برمی‌دارد که به ندرت با این شفافیت و صداقت بررسی شده‌اند. این اثر، منتشر شده در سال ۲۰۰۶ (۱۳۸۴ شمسی) فراتر از یک کتاب تاریخی، اثری بیدارکننده است که در زمان انتشار جنجال‌های بسیاری به پا کرد. دعوت‌نامه‌ای به سفری در عمق تاریخ، جایی که حقیقت و عدالت در هم تنیده‌اند.

پاپه با دسترسی به آرشیوهای دولتی اسرائیل، ارتش اسرائیل و سازمان ملل، هجرت اجباری فلسطینی‌ها در جنگ ۱۹۴۸ و تأسیس دولت اسرائیل که به «النکبه» شناخته می‌شود را روایت می‌کند. او این رویدادها را نه به عنوان حوادث اتفاقی، بلکه به عنوان بخشی از برنامه آگاهانه و سازمان‌یافته برای پاکسازی قومی توصیف می‌کند. او بر اساس اسناد و مدارک تاریخی، نشان می‌دهد که رهبران اسرائیلی از سال‌ها قبل از جنگ، برنامه‌ریزی برای اخراج فلسطینیان را آغاز کرده بودند. این کتاب شاهدهی است بر روش‌های متعددی که برای دستیابی به این هدف به کار گرفته شده است. از تهدید و ارباب‌تخریب خانه‌ها و کشتار غیرنظامیان. این کتاب در ایران توسط نشر مگستان (۱۳۹۰)، اندیشه ورزان آریا (۱۳۹۵) و اطلاعات (۱۳۹۶) به فارسی ترجمه شده است. ▶



- نویسنده: ایلان پاپه / Ilan Pappé
- مترجم: سیدمصطفی نبوی (مگستان، ۱۳۹۰)، آزاده کشوردوست (اندیشه ورزان آریا، ۱۳۹۵)، محسن کرباسفروشان (اطلاعات، ۱۳۹۶)
- انتشارات: Oneworld Publications
- سال نشر: January 1, 2006
- تعداد صفحات: ۳۲۰

ایده اسرائیل: تاریخچه‌ای از دانش دانایی و قدرت

ایده اسرائیل: تاریخچه‌ای از دانش، دانایی و قدرت (The Idea of Israel: A History of Power and Knowledge) نوشته‌ی ایلان پاپه، مورخ برجسته‌ی یهودی است. او در این کتاب به نقشی که ایدئولوژی صهیونیسم در اسرائیل برعهده دارد می‌پردازد و نشان می‌دهد اسرائیل چگونه از جنگ ۱۹۴۸ روایتی اسطوره‌ای و فراتاریخی ساخته که در آن، جنگ شش روزه به مثابه مبارزه‌ای برای انسانیت و آزادی مطرح شده است. کتاب، ضمن بررسی تأثیر صهیونیسم بر ابعاد مختلف جامعه اسرائیلی - از آموزش گرفته تا رسانه‌ها و سینما - به چگونگی استفاده از هولوکاست به عنوان ابزاری برای تقویت ایدئولوژی دولتی می‌پردازد. پاپه توجه خاصی به دهه ۹۰ دارد، جایی که روایت صهیونیستی به نقطه‌ای می‌رسد که قابلیت پرسشگری ندارد و هر تفسیر متفاوتی از تفسیر رسمی با مقاومت شدید مواجه می‌شود. او به عنوان بخشی از نسل پساصهیونیست، به مواجهه با حقایق تلخ و پیچیده‌ای می‌پردازد که اغلب در تاریخ رسمی نادیده گرفته شده‌اند. او با این کتاب، نه تنها به تاریخ‌نگاری پرداخته، بلکه به فعالیتی اجتماعی و سیاسی دست زده که هدفش آگاهی‌رسانی و تغییر نگرش‌ها در مورد این تعارض طولانی و پیچیده است. در دو فصل پایانی کتاب، پاپه نمایان شدن و ظهور نئو صهیونیسم را تشریح می‌کند، که وی آن را نسخه‌ای بسیار ملی‌گرایانه و نژادپرستانه‌تر از صهیونیسم توصیف کرده که هرائتقادی از اسرائیل را خیانت‌آمیز می‌داند. این کتاب که نسخه اصلی آن در سال ۲۰۱۲ (۱۳۹۰ شمسی) توسط ورسو بوک منتشر شده است، در سال ۱۳۹۸ در دوبخش و دوازده فصل توسط محسن کرباسفروشان برای نشر اطلاعات ترجمه و منتشر شده است. ▶

• نویسنده: ایلان پاپه / Ilan Pappé
 • مترجم: محسن کرباسفروشان
 • انتشارات: Verso | اطلاعات (۱۳۹۸)
 • سال نشر: ۲۰۰۴
 • تعداد صفحات: ۴۰۰



اختراع قوم یهود

اختراع قوم یهود (The invention of the Jewish people) نوشته‌ی شلوموند (Shlomo Sand) در سال ۲۰۰۸ توسط نشر ورسو در ۳۲۲ صفحه منتشر شد. کتاب با نگاهی انتقادی به تاریخچه قوم یهود و پایه‌های ایدئولوژی صهیونیسم می‌پردازد. زند، استاد بازنشسته تاریخ دانشگاه تل‌آویو، با استفاده از منابع تاریخی و تحلیل‌های علمی، به بررسی و رد ادعاهای رایج درباره پیوستگی و تداوم تاریخی قوم یهود می‌پردازد. او با به چالش کشیدن مفهوم «ملت یهود»، نشان می‌دهد که چگونه تاریخ و هویت یهودیان در طول زمان و برای مقاصد سیاسی دستکاری شده است. این کتاب در ایران توسط نشر اختران و فرهنگ نشر نو به فارسی ترجمه شده است.

اختراع قوم یهود با تحلیل دوره‌های مختلف تاریخی، از پادشاهی حشمونی تا سقوط معبد دوم، و بررسی روایات مختلف در مورد «تبعید» یهودیان، به دنبال رد این ایده است که یهودیان به‌طور دائمی در حال تبعید بوده‌اند. زند با طرح پرسش‌هایی درباره واقعیت تاریخی و هویت یهودیان، از جمله چگونگی پیدایش جوامع یهودی در نقاط دوردست و تنوع فرهنگی در میان یهودیان مختلف، به بررسی موضوع می‌پردازد. زند همچنین به وضعیت کنونی اسرائیل می‌پردازد و معتقد است که رژیم اسرائیل، با وجود ادعای دموکراتیک بودن، همچنان بر قوم‌سالاری و تبعیض علیه غیریهودیان پافشاری می‌کند. او بر این باور است که اسرائیل به جای ادغام فرهنگی و قبول تنوع، به انزوای قومی و حفظ هویت متمایز یهودی تمایل دارد. به نظر زند، این سیاست‌ها می‌تواند به تنش‌های درونی و فروپاشی احتمالی اسرائیل منجر شود. کتاب با اشاره به اعتراضات شهروندی در اسرائیل و افزایش ازدواج‌های میان یهودیان و غیریهودیان، به آینده نامعلوم اسرائیل در چشم‌انداز جهانی شدن و تحولات منطقه‌ای می‌نگرد. زند هشدار می‌دهد که اصرار بر هویت قومی انزواطلب و تبعیض‌آمیز می‌تواند آینده اسرائیل را با چالش‌های جدی مواجه سازد. ▶

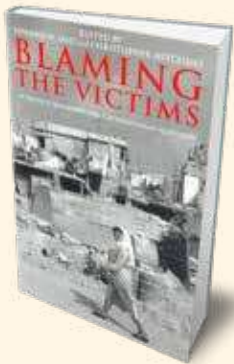
• نویسنده: شلوموند / Shlomo Sand
 • مترجم: فهیمه چاکرالحسینی ابرقوئی (اختران)، احد علیقلیان (نشر نو)
 • انتشارات: VERSO | اختران (۱۴۰۱)، فرهنگ نشر نو (۱۳۹۷)
 • سال نشر: ۲۰۰۸
 • تعداد صفحات: ۳۲۲



Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question

کتاب نکوهش قربانیان: تحقیقات جعلی و پرسش فلسطینی، مجموعه مقالاتی از تعدادی از پژوهشگران برجسته دانشگاهی غرب، از جمله ادوارد سعید، کریستوفر هیچنز، ابراهیم ابولغد، نوام چامسکی، نورمن فینکلشتاین و رشید خلیدی است که توسط ادوارد سعید، و کریستوفر هیچنز ویرایش شده و در سال ۱۹۸۸ توسط نشر ورسو منتشر شده است. نکوهش قربانیان نشان می‌دهد چگونه پژوهش‌های جعلی و ساختگی آکادمیک، تلاش کرده‌اند تا حق فلسطینی‌ها برای داشتن سرزمینی برای خودشان را انکار کنند، و از این پیش‌ترفته و بگویند اصلاً چنین مردمی وجود ندارند. ادوارد سعید در مقدمه‌اش بر کتاب، تأسیس اسرائیل را نتیجه کنترل اسرائیلی‌ها بر سرزمین‌های منطقه و همچنین پیروزی سیاسی آنها در عرصه بین‌المللی توصیف می‌کند. او بر غلبه دیدگاه صهیونیستی در گفتمان غربی تأکید می‌کند و معتقد است آثار غربی در مورد خاورمیانه تحت تأثیر تعارض صهیونیستی-فلسطینی قرار دارند.

کتاب به چهار بخش تقسیم شده است: ماجرای پیتر، اسطوره‌های کهنه و نو، بدیل «لیبرال»، و تحقیقات باستانی و مدرن. هیچنز در مقاله‌اش با عنوان "broadcasts" به بررسی این موضوع می‌پردازد که آیا جمعیت عرب فلسطینی که در ۱۹۴۸ از سرزمین فلسطین آواره شدند، توسط رهبران خود به فرار ترغیب شده‌اند یا ماجرا چیز دیگری بوده است؟ او با استناد به مقاله‌ای از بنی موریس نشان می‌دهد که گزارشات اطلاعاتی ارتش اسرائیل نظریه رسمی اسرائیل درباره فرار جمعی فلسطینی‌ها را نفی می‌کند. این کتاب به فارسی ترجمه نشده است. ▶

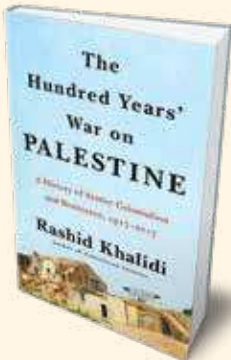


- نویسنده: Edward W. Said (Editor), Christopher Hitchens (Editor)
- مترجم: ندارد
- انتشارات: Verso Books
- سال نشر: ۱۹۸۸
- تعداد صفحات: ۳۰۴

The Hundred Years' War on Palestine: A History of Settler-Colonial Conquest and Resistance, 1917-2017

The Hundred Years' War on Palestine (جنگ صد ساله علیه فلسطین: تاریخ استعمار و مقاومت مهاجران، ۱۹۱۷-۲۰۱۷) نوشته رشید خالیدی، تاریخ‌نگار برجسته فلسطینی-آمریکایی، پژوهشی درباره یک قرن جنگ علیه فلسطینی‌ها است. این کتاب، که از طریق رویدادهای محوری و تاریخ خانوادگی روایت می‌شود، این تعارض را از دیدگاهی فلسطینی بررسی می‌کند.

خالیدی با استفاده از آرشیو بکر و گزارش‌های نسل‌های مختلف از اعضای خانواده‌های خود-شامل شهرداران، قضات، دانشمندان، دیپلمات‌ها و روزنامه‌نگاران-به چالش کشیدن تفسیرهای معمول از این تعارض را آغاز می‌کند. او این تعارض را نه به عنوان برخوردی ترازیک بین دو ملت با ادعاهای مشابه بر سر یک سرزمین، بلکه به عنوان جنگی استعماری علیه جمعیت بومی برای واداشتن آن‌ها به ترک خانه‌هایشان تفسیر می‌کند. کتاب با معرفی مکاتبه‌ای از سال ۱۸۹۹ میان یوسف دیا الخالیدی، شهردار اورشلیم، و تئودور هرتزل، پدر صهیونیسم سیاسی مدرن، آغاز می‌شود. خالیدی این تبادل نظر را به عنوان نشانه‌ای از ماهیت استعماری ذاتی جنبش صهیونیسم از بدو پیدایش آن معرفی می‌کند. خالیدی در فصول مختلف کتاب به بررسی شش «اعلام جنگ» علیه فلسطینی‌ها می‌پردازد، از جمله اعلامیه بالفور ۱۹۱۷، نابودی فلسطین در ۱۹۴۸، حمله ۱۹۸۲ اسرائیل به لبنان، و انتفاضه‌ها. او نقش محوری بریتانیا و سپس ایالات متحده را در پشتیبانی از جنبش صهیونیستی و اسرائیل در این جنگ استعماری برجسته می‌کند. کتاب همچنین نقش آمریکا در تأیید حملات پیش‌دستانه اسرائیل در جنگ ۱۹۶۷ و حمایت از قطعنامه ۲۴۲ شورای امنیت سازمان ملل را بررسی می‌کند، که به تصرف بیت المقدس شرقی، کرانه باختری، نوار غزه، شبه جزیره سینا، و بلندی‌های جولان توسط اسرائیل مشروعیت بخشید. در نهایت، خالیدی به بررسی ادامه ستم اسرائیل و ظهور گروه‌های مقاومتی مانند حماس می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که آینده فلسطین نامعلوم است، اما صلح و عدالت همچنان امکان‌پذیر است. ▶



- نویسنده: رشید خالیدی
- مترجم: ندارد
- انتشارات: متروپولیتن بوکس
- سال نشر: ۲۰۲۰
- تعداد صفحات: ۳۳۶