



The Theology of the Promised Land A Biblical Critique of the Zionist Regime

Ali Shabani¹ | Milad Azamimaram²

1. MA Student, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: ali.shabani2001@ut.ac.ir

2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: miladazamimaram@ut.ac.ir

Abstract

The components of a certain "theology of the Promised Land" are discernible in the Hebrew Bible. The authors have sought to trace this theology—which, naturally, underwent changes and developments across different periods of biblical Judaism—from the formation of the idea of the "Promised Land" in the narrative of Abraham to the destruction of the First Temple. According to this theology, the God of history endeavoured to establish a model nation to serve as a guide for other peoples. For this purpose, that nation needed to possess a land. However, the nation's settlement in the land is not capricious; rather, it conforms to the standards of divine justice: the former inhabitants had committed corruption, and therefore they would be defeated by another people. The settlement of this other people (the Israelites) in the land, and the continuation of that settlement, is contingent upon adherence to the Law and the administration of justice. Hence, whenever the people neglect these two, the land revolts, placing them on the verge of expulsion and exile. From this biblical theology, it is inferred that the Zionist regime lacks religious legitimacy, even if it employs religious metaphors, and that the path it has undertaken will lead to its own downfall and ruin.

Keywords: Hebrew Bible, Theology of the Land, Law, Justice, Zionist Regime.

Introduction

As is evident from biblical and extra-biblical sources, the people of Israel from the very beginning of their formation were in search of a land for settlement. Among the extra-biblical sources, one may refer to the discoveries related to the conquests of Pharaoh Merneptah (12th century BCE). In these conquests, by the king's order, a commemorative stele was erected, in which, incidentally, reference is made to the land of Canaan and its inhabitants, who are Israelites. This is the oldest extra-biblical document in which the Promised Land is mentioned. The state of biblical sources, however, is different. In the Hebrew Bible, the Promised Land is referred to explicitly and repeatedly. Indeed, the Promised Land is one of God's three promises to Abraham (Genesis 12:1), and from then on, it emerges as one of the most significant biblical ideals and aspirations. As Brueggemann has noted, the covenant that YHWH makes with Abraham for the grant of the land is not merely YHWH's covenant with a people, but rather His covenant with a people concerning a specific place. This inquiry endeavors, in accordance with the narrative of the Hebrew Bible and the trajectory its authors have adopted in recounting figures and periods, to trace the story of the Promised Land from the very inception of this idea to the destruction of the First Temple in 586 BCE, so that the components of the "theology of the Promised Land" in biblical Judaism may be elucidated.

Research Findings

According to the narrative of the Hebrew Bible, the components of the theology of the Promised Land gradually took shape across various periods. In the age of the Patriarchs, the promise of the land was first given to Abraham in a general form, and then, with the delineation of boundaries



and the performance of ritual-legal ceremonies in Genesis 15 and 17, it assumed a more complete form. This promise was perpetuated through Isaac and Jacob, and in the time of Joseph, it was transmitted to subsequent generations through testamentary disposition. In the age of the Exodus and the Wilderness, the promise of the land became intertwined with two foundational events: national redemption from Egyptian bondage and the revelation of the Law at Sinai. In Deuteronomistic thought, settlement in the Promised Land was made conditional upon obedience to the Law, and disobedience would result in expulsion and exile. The period of conquest under Joshua's leadership demonstrated the concrete realization of the promise, yet at the same time, it constituted a test of the people's fidelity; as the episode of Achan at Jericho and the cyclical pattern of sin and punishment in the Book of Judges demonstrate, "taking possession" stands in opposition to "receiving," and covetousness leads to expulsion and homelessness. In the age of the monarchy, the retention of the land was contingent upon justice and adherence to the divine covenant. The disobediences of Saul and David showed that even the king is not immune from the Law. Finally, the prophets (Amos, Hosea, Isaiah, Jeremiah, Ezekiel, and Micah) warned that injustice and idolatry defile the land and lead to the fall of the kingdoms and the destruction of the First Temple in 586 BCE. Overall, the findings indicate that the Promised Land is a "conditional gift," and the continuation of settlement therein is contingent upon adherence to the Law and the administration of justice.

Conclusion

In this paper, we have attempted to infer, from amidst the tales and narratives of the Bible, the components of a perspective that we have termed the "theology of the Promised Land." According to this theology, the land is God's gift to a people whom He chose to be a model of religious-ethical existence. The grant of the land, of course, is not capricious, but rather accords with divine justice and results from the wickedness of the former inhabitants and the merit of the later inhabitants. The land is also not neutral, for the God of the land and its true Owner is not neutral (ethical monotheism). Indeed, God has defined certain prerequisites for attaining the land and for the continuation of settlement therein (the Mosaic Law). This is precisely why we observe that whenever the Israelites neglected these prerequisites, they were ultimately defeated, exiled, and lived in dispersion. Having completed the delineation of the theology of the Promised Land, we turned to an evaluation of the Zionist regime. In the first instance, we demonstrated that the formation of this regime resulted from specific developments that transformed the face of the world in the twentieth century; therefore, its establishment should not be regarded as an instance of the theological model of the land (the wickedness of the former inhabitants on the one hand, and the religious-ethical merit of the later inhabitants on the other). Indeed, on the basis of the theology of the Promised Land, the formation of the Zionist regime can be challenged and deemed religiously illegitimate (from the perspective of biblical Judaism). Furthermore, on the basis of the theology of the Promised Land, it can be asserted that the Zionist regime has taken a path contrary to the Mosaic Law; thus, it stands in opposition to the will of the God of history and will bring about its own decline and destruction.

Cite this article: Shabani, A., & Azamimaram, M. (2026). The Theology of the Promised Land: A Biblical Critique of the Zionist Regime. *Religions and Mysticism*, 59 (1), 283-306. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.
Authors retain the copyright and full publishing rights.
DOI: <https://doi.org/10.22059/>



Article Type: Research Paper
Received: 13-Jul-2026
Received in revised form: 25-Jul-2026
Accepted: 16-Sep-2026
Published online: 17-Sep-2026



الاهیات سرزمین موعود

نقدی کتاب مقدسی بر رژیم صهیونیستی

علی شابانی^۱ | میلاد اعظمی مرام^۲

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: ali.shabani2001@ut.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: miladazamimaram@ut.ac.ir

چکیده

مؤلفه‌های نوعی «الاهیات سرزمین موعود» در کتاب مقدس عبری دیده می‌شود. نویسندگان کوشیده‌اند این الاهیات را، که به طبع در دوره‌های مختلف یهودیت کتاب مقدسی دچار تغییرات و تحولاتی شده‌است، از شکل‌گیری اندیشه «سرزمین موعود» در داستان حضرت ابراهیم تا ویرانی معبد نخست پیگیری کنند. مطابق این الاهیات، خدای تاریخ کوشیده قوم نمونه‌ای تشکیل دهد تا راهنمای دیگر اقوام گردد. برای این مقصود، لازم بود آن قوم صاحب سرزمین گردد. با این حال، سکونت قوم در سرزمین بلهوسانه نیست، بلکه مطابق با موازین عدالت الهی است: ساکنان پیشین فساد پیشه کرده‌اند، از این رو به دست قوم دیگری شکست خواهند خورد. سکونت این قوم دیگر (بنی اسرائیل) در سرزمین و استمرار این سکونت مشروط به پابندی به شریعت و اجرای عدالت است. از این رو، هرگاه قوم این دو را نادیده می‌گیرد، سرزمین به خروش می‌آید و آن‌ها را در آستانه اخراج و تبعید قرار می‌دهد. از این الاهیات کتاب مقدسی استنباط می‌شود که رژیم صهیونیستی مشروعیت دینی ندارد ولو از استعاره‌های دینی استفاده کند، و با این مسیری که در پیش گرفته زمینه‌ساز شکست و ویرانی خود خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: کتاب مقدس عبری، الاهیات سرزمین، شریعت، عدالت، رژیم صهیونیستی.

استناد: شابانی، علی، و اعظمی مرام، میلاد (۱۴۰۵). الاهیات سرزمین موعود: نقدی کتاب مقدسی بر رژیم صهیونیستی. ادیان و عرفان، ۵۹ (۱)، ۲۸۳-۳۰۶.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۵/۰۴/۲۲

بازنگری: ۱۴۰۵/۰۵/۰۳

پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۲۵

انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۲۶

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: [Error! Not a valid bookmark self-reference.](#)



مقدمه

چنان که از اسناد کتاب مقدسی و غیر کتاب مقدسی برمی آید، قوم بنی اسرائیل از همان آغاز شکل گیری خود در جست و جوی سرزمینی برای سکونت بوده است (کوهن - شرباک، ۱۴۰۴: ۷۵۵). از میان اسناد غیر کتاب مقدسی می توان به اکتشافات مربوط به فتوحات فرعون مریتاح (سده ۱۲ ق. م) اشاره کرد. در این فتوحات، به دستور پادشاه، ستون یادبودی بنا شد و از قضا در آن به سرزمین کنعان و ساکنان آن، که اسرائیلیان باشند، اشاره شده است. این کهن ترین سند غیر کتاب مقدسی است که در آن از سرزمین موعود ذکری می رود (هیز، ۱۴۰۴: ۳۴). وضعیت اسناد کتاب مقدسی متفاوت است. در کتاب مقدس عبری با صراحت و به کرات به سرزمین موعود اشاره می شود. در واقع، سرزمین موعود یکی از سه وعده خدا به ابراهیم است (پیدایش، ۱۲: ۱) و از آن پس به عنوان یکی از مهم ترین آرمان ها و آرزوهای کتاب مقدسی مطرح می شود. چنان که بروگمان یادآور شده است (Brueggemann, 1982: 6)، عهده که یهوه برای اعطای سرزمین به ابراهیم می بندد، در حقیقت میثاق یهوه با صرف یک قوم نیست، بلکه میثاق اوست با یک قوم درباره یک مکان خاص. در این جستار کوشش می شود مطابق روایت کتاب مقدس عبری و سیری که نویسندگان آن در نقل شخصیت ها و دوره ها در پیش گرفته اند، ماجرای سرزمین موعود از سر آغاز شکل گیری این اندیشه تا تخریب معبد نخست در ۵۸۶ ق. م. پیگیری شود تا مؤلفه های «الاهیات سرزمین موعود» در یهودیت کتاب مقدسی روشن گردد.

۱. عصر مشایخ: از ابراهیم تا یعقوب

محققان معتقدند گزارش کتاب مقدس عبری درباره زندگی و اندیشه مشایخ بنی اسرائیل (ابراهیم، اسحاق و یعقوب) فضای حاکم بر عصر برنز (۲۰۰۰ تا ۱۵۰۰ ق. م.) را بازتاب می دهد. چنان که از اسناد کتاب مقدسی و غیر کتاب مقدسی برمی آید، قومی که بعدها بنی اسرائیل شد در این دوران قومی شبان و بیابان گرد بود و سرزمین مشخصی نداشت (کوهن - شرباک، ۱۴۰۴: ۷۱). سفر پیدایش با داستان خلقت عالم و آدم آغاز می شود و طی یازده باب نخست آن، موسوم به «اسطوره آغازین»، ماجرا تا پیش از ابراهیم ادامه می یابد. خدا در این ابواب با تمامی آفریدگان خود پیمانی جهان شمول می بندد و حضرت نوح نماینده آن است. با این حال، با ابراهیم وضعیت دیگری رقم می خورد: خدا پیمان جزئی تر و محدودتری می بندد، پیمانی که یک طرف آن خدا است و طرف دیگرش ابراهیم و نسل او.

۱-۱. ابراهیم: شکل گیری اندیشه سرزمین موعود

پیدایش، ۱۲ نخستین سندی است که در آن سرزمین از سوی یهوه به قوم بنی اسرائیل اعطا می شود و این خود سرچشمه های شکل گیری اندیشه سرزمین موعود را رقم می زند.

یهوه ابرام را گفت: «سرزمین خویش و خویشان خود و خانه پدرت را ترک کن تا به سرزمینی روی که بر تو خواهم نمایانم. از تو قومی بزرگ خواهم ساخت و ترا برکت خواهم داد و نامت را بزرگ خواهم ساخت: برکت باش». (پیدایش، ۱۲: ۲-۱)

ابراهیم و قوم او کوچ‌نشین بودند و هیچ بعید نیست که دشواری زندگی کوچ‌نشینی او را به آرزوی داشتن سرزمین کشانده باشد. اگر چنین گمانه‌ای درست باشد، وعده خدا به اعطای سرزمین مطابق خواست درونی و آرزوی دیرین ابراهیم و قوم او بوده است. به علاوه، وعده دیگر خدا به ابراهیم آن است که از ذریه او یک «قوم بزرگ» خواهد ساخت؛ می‌دانیم در روزگاران گذشته بدون سرزمین چنین وعده‌ای بی‌معنا بود: اگر قرار است بنی اسرائیل قومی در میان دیگر اقوام باشد، تحقق چنین امری بدون داشتن سرزمین واحدی میسر نیست (Norris, 2015: 4-8). در کل، وعده‌های سه‌گانه آیات مذکور از سفر پیدایش (سرزمین، قوم، برکت) بن‌مایه مرکزی کتاب مقدس عبری و یهودیت بعدی را تشکیل می‌دهند (هیز، ۱۴۰۴: ۸۹).

روایت ابواب ۱ تا ۱۱ سفر پیدایش گزارشی است مربوط به نوع بشر و از باب ۱۲ تا پایان کتاب به صورت مشخص به داستان مشایخ بنی اسرائیل اختصاص یافته است. این تفکیک ابواب نشانگر آن است که مفهوم سرزمین از زمانی وارد یهودیت شده که تمرکز روایت کتاب مقدس عبری از کل بشریت برگرفته شده و معطوف به یک خاندان خاص (قوم بنی اسرائیل) گشته است. وعده سرزمین مقدس برای دومین بار در پیدایش، ۱۳: ۱۷-۱۴ به ابراهیم داده می‌شود. با این حال، حضور کنعانیان و فرزندان در سرزمین مقدس (پیدایش، ۱۳: ۷) مانعی برای تحقق این وعده بود. اما چنان‌که در داوران، ۱: ۴ آمده است، مقدر است کنعانیان و فرزندان تسلیم قوم بنی اسرائیل شوند و این‌گونه حق تملک سرزمین به نسل ابراهیم برسد. به علاوه، شرارت ساکنان پیشین و عنایت خدا در تحقق وعده‌هایش منطقی برای این مالکیت اسرائیل فراهم می‌کند (Lux, 2008: 5). این وعده دوم، تفاوت‌هایی نسبت به وعده نخست دارد که حاکی از بخشش حق تملک و حقوق مدنی به نسل ابراهیم است:

پس از آن که لوط از او جدا شد، یهوه ابرام را گفت: «دیدگان برآور و از مکانی که آنجا هستی، به سوی شمال و جنوب و به سوی شرق و غرب بنگر. سراسر سرزمینی را که می‌بینی تا ابد بر تو و اعقاب تو خواهد داد. اعقاب ترا چون غبار زمین خواهم گرداند: هر گاه دانه‌های غبار زمین را توانند شمرد، آنگاه اعقاب ترا نیز خواهند شمرد! برخیز! طول و عرض سرزمین را بیمای، چه آن را بر تو خواهم داد.» (پیدایش، ۱۳: ۱۷-۱۴)

یهوه در این آیات ابراهیم را به نگرستن بر چهارگوشه سرزمین و همچنین قدم‌زدن در آن امر کرده است. در اینجا، چنان‌که مفسران کتاب مقدسی یادآور شده‌اند، نگاه کردن و قدم‌زدن صرف توصیف نیست، بلکه فعلی حقوقی است برای اثبات مالکیت بر سرزمین؛ در خاور نزدیک باستان قدم‌زدن در یک زمین خاص و نگرستن به مرزهای آن به معنای حق مالکیت بر آن سرزمین قلمداد می‌شد.

همچنین، در پیدایش، ۱۳: ۱۵ می‌خوانیم: «سراسر سرزمینی را که می‌بینی تا ابد بر تو و اعقابت خواهم داد». بنابراین، نویسندگان کتاب مقدس عبری این انتقالِ دارایی را ابدی و مادام‌العمر می‌دانستند؛ این شیوه انتقال دائمی سرزمین با اسناد به‌دست‌آمده مربوط به انتقال و اعطا در کهن‌روزگاران شوش، آلالاخ، اوگاریت، و الفانتین یکسان است (Weinfeld, 1993: 69, 125, 258).

برخلاف آیات قبلی که وعده سرزمین به شکلی کلی بیان شد، در پیدایش، ۱۵ برای اولین بار مرزهای سرزمین موعود مشخص می‌شوند؛ این تعیین حدود از جنبه‌های سیاسی و جغرافیایی اهمیت دارد، به‌طوری که تعیین مرزها با مراسم مشخصی جنبه‌ای عینی می‌گیرند. مراسم مذکور نیز به سبک و سیاق مراسم عقد قرارداد در خاور نزدیک باستان است، ولیک در اینجا شکل الوهی به خود گرفته‌است؛ رابطه انسان با انسان به رابطه خدا با انسان بدل شده‌است. این مراسم نشان می‌دهد عهد یهوه با ابراهیم (و از طریق او، با بنی اسرائیل) در چارچوب رفتارهای حقوقی آن زمانه صورت گرفته است تا دلالت حقوقی آن روشن گردد. درواقع، با باب ۱۵ سفر پیدایش وعده خدا به ابراهیم صورت کامل خود را پیدا می‌کند: تعیین مرزها، اجرای مراسم آیینی - حقوقی، و در نتیجه انعقاد رسمی آن نشان از اوج‌گیری وعده یهوه به ابراهیم دارد (Lux, 2008: 4). اما یک تفاوت جدی میان عهد خدا با ابراهیم و معاهدات حقوقی زمانه وجود دارد: خدا نقشی فعال دارد و عهدکننده اوست، و ابراهیم نقشی منفعل دارد و فقط پذیرای عهد می‌شود؛ برخلاف معاهدات سیاسی دوران باستان که زیردست باید قسم وفاداری می‌خورد، این خداست که خود را متعهد می‌کند تا این سرزمین را به نسل ابراهیم اعطا کند و برای تحقق وعده‌اش سوگند یاد می‌کند (Hayes, 2006: lecture 6).

سومین و احتمالاً باشکوه‌ترین گزارش از عهد خدا با حضرت ابراهیم در باب ۱۷ سفر پیدایش آمده‌است. به اعتقاد بروگمان، این باب را باید سرآغاز تاریخ جدیدی برای بنی اسرائیل دانست. عهد خدا با ابراهیم به یک معنا تاریخ‌بخشی به ابراهیم است. با تجدید این وعده‌ها، ابراهیم از شخصی «گم‌شده در تاریخ» به شخصی «نام‌آشنا در تاریخ» بدل می‌گردد. در اینجا، بی‌تاریخی یعنی نداشتن سرزمین، آینده، و نسل؛ اما بعد از این گذار شرایط تغییر کرده و ابراهیم و نسل او با این عهد الهی تاریخ‌مند می‌شوند. نویسندگان کتاب مقدس کوشیده‌اند چالش مقدری را پاسخ دهند و متذکر می‌شوند که سرزمین موعود هدیه خداست به ابراهیم و نسل او نه اینکه آن‌ها به زور و قصب و بدون اذن خدا برای تصاحب آن کوشیده باشند. تفاوت در آن است که همه‌چیز به خواست یهوه اتفاق می‌افتد و قوم سرسپرده او است. اگر این تملک و اسکان محصول صرف لشکرکشی و فتح می‌بود، می‌توانست به منبعی برای غرور قومیتی و احساس خودکفایی تبدیل شود. اما وقتی سرزمین یک «هدیه» و تحقق یک «وعده» است، قوم همواره به یاد دارد که حیات و هویتش به وفاداری و سخاوت خدا وابسته‌است نه به قدرت و لیاقت خودش (Brueggemann, 1982: 20-23).

۲-۱. دوره اسحاق: تداوم وعده سرزمین

اسحاق تجلی وعده فرزند و نسل به ابراهیم و نیز وارث او بود. اسحاق در اواخر عمر نابینا می‌شود و فریب همسر و فرزند کهترش را می‌خورد و ناخواسته حق نخست‌زادگی عیسو را به یعقوب اعطا می‌کند. بسیاری از روایات دلیل برگزیدگی بنی اسرائیل، بخشش گناه گوساله‌پرستی و سایر الطاف الاهی را قربانی بودن اسحاق و سرسپردگی ابراهیم دانسته‌اند (هیز، ۱۴۰۴: ۲۵-۲۶). پس از فوت ابراهیم، خدا وعده سرزمین و نسل را برای پسرش اسحاق تکرار می‌کند. هنگامی که اسحاق به دلیل بروز قحطی قصد مهاجرت دارد، یهوه به او فرمان می‌دهد که به مصر نرود و در جرار بماند؛ در همین اثنا وعده سرزمین مجدد برای او تکرار می‌شود:

در آن سرزمین قحطی روی داد - افزون به قحطی نخست که در زمان ابراهیم واقع گشت - و اسحاق به جرار نزد آبیملک، پادشاه فلسطیان، رفت. یهوه بر او پدیدار گشت و گفت: «به مصر فرود میا؛ در سرزمینی که به تو خواهم گفت منزل کن.» (پیدایش، ۲۶: ۱-۲)

با توجه به آیات فوق مقرر شده که وعده سرزمین به مشایخ قوم - یعنی ابراهیم و اسحاق و نسل آن‌ها - برسد. علاوه بر این، بر اساس ابواب ۱۵-۱۷، ۲۷-۲۸، و ۳۶-۳۷ سفر پیدایش، خط دودمانی اسحاق و یعقوب سرزمین کنعان را به عنوان میراث دریافت می‌کنند و این در حالی است که خط دودمانی اسماعیل و عیسو باید به مناطق دیگری بسنده کنند (Hoffman, 1986: 34). این‌گونه است که اسحاق، به عنوان حلقه واسط و وارث بلافصل پیمان ابراهیم، نقش محوری در تداوم وعده الاهی درباره سرزمین و نسل را ایفا می‌کند.

۳-۱. دوره یعقوب: گسترش وعده سرزمین به بنی اسرائیل

یعقوب با ترفندی حق نخست‌زادگی را از برادر مهترش، عیسو، ربود. با این عمل، عیسو به خشم آمد و به همین جهت یعقوب از ترس جانش به سمت حران گریخت. در همین اثنا بود که مطابق گزارش پیدایش، ۲۸: ۱۵-۱۰ یعقوب تجربه‌ای مکاشفه‌ای داشت و مشاهده نمود نردبانی به سوی آسمان است و ندای خدا به گوش می‌رسد. در اینجا، مجدد عهد و برکت یهوه یادآوری می‌شود (نیز نک. پیدایش، ۱۸: ۱۸؛ ۲۲: ۱۸؛ ۲۶: ۴؛ ۲۸: ۱۴). مطابق گزارش کتاب مقدس عبری، سرزمین فقط هدیه‌ای برای بنی اسرائیل نیست، بلکه از مجرای بنی اسرائیل برکتی برای سایر قبایل زمین خواهد بود. فراموش نکنیم که ابواب ۱ الی ۱۱ سفر پیدایش نشان از آن دارد که تمام انسان‌ها برای یهوه اهمیت دارند و همیشه دل‌نگران آن‌هاست (Olson, 1986: 24). در اینجا، سرزمین در دوران یعقوب فراتر از یک هدیه فهم می‌شود و برای آن نقشی محوری در ایفای نقش خلیفه الاهی و برکت‌بخشی به جهانیان تعریف می‌گردد.

۴-۱. دوره یوسف: تکرار وعده سرزمین از طریق وصیت

وعده سرزمین، که پیش از این به مشایخ قوم (ابراهیم، اسحاق، و یعقوب) داده شده بود، هیچ گاه به یوسف اعطا نشد. با این حال، ارتباط سرزمین میان سخنان یعقوب با او و نیز سخنان خود یوسف با برادرانش به گونه‌ای حفظ می‌شود. یعقوب در واپسین سال‌های عمر خود در مصر از یوسف می‌خواهد تا سوگند یاد کرده که پیکر او را در مصر دفن نکند و او را به سرزمین کنعان بازگرداند (نک. پیدایش، ۴۷: ۲۹-۳۰). یوسف با عمل کردن به وصیت یعقوب پابندی خود را به وعده سرزمین ثابت کرد و آن را برای نسل بعد حفظ می‌کند. با گذشت زمان یوسف به اواخر عمر خویش نزدیک می‌شود و باری دیگر وعده سرزمین از طریق وصیت به بنی اسرائیل واگذار می‌شود. این دومین بار است که وعده سرزمین از انسان به انسان منتقل می‌گردد (نک. پیدایش، ۵۰: ۲۲-۲۵). او با امتناع از دفن در مصر و وصیت به انتقال استخوان‌های خود به کنعان پابندی خود را به وعده الهی اثبات می‌کند. به تعبیر بروگمان، یوسف تجسم این باور مرکزی است که وعده‌های غیرممکن خدا تحقق می‌یابند (Brueggemann, 1982: 26-27). بدین ترتیب، یوسف الگوی مؤمنی می‌شود که خود به وعده نمی‌رسد، اما امانت را برای نسل بعد حفظ می‌کند.

۲. از «خروج» تا وفات موسی

کتاب مقدس عبری با گریزی چندصدساله واقعه خروج از مصر را ترسیم می‌کند. شرایط برای وقوع دو رویداد مهم مهیا می‌شود: «نخستین رویداد خروج بنی اسرائیل از مصر است که به عنوان رستگاری ملی این قوم از بردگی مصر تلقی می‌شود، و دومین رویداد نیز اجرای عهد میان خدا و اسرائیل در کوه سینا است» (Sicker, 1992: 17). به تعبیر هانس کوهن، این دو رویداد دروازه ورود یهودیان به تاریخ محسوب می‌شوند. مطابق تحلیل او، عمل به عهد باعث برگزیدگی قوم شده‌است و این دو از هم جدایی‌ناپذیرند (Kohn, 1944: 36-37). از یک سو خروج بنی اسرائیل را از اسارت نجات می‌دهد و آن‌ها را بدل به قومی آزاد و مستقل می‌کند، و از دیگر سو پایبندی آن‌ها به عهد باعث می‌شود تا قوم برگزیده خدا شوند؛ این دو رویداد در نهایت باعث شکل‌گیری هویت ملی یهود در عصر پادشاهی می‌شوند. به عقیده کافمن، گرچه ریشه‌های شکل‌گیری مفهوم سرزمین موعود به عصر مشایخ باز می‌گردد، ولیک تبدیل آن به یک هدف ملی و در نهایت محقق شدن آن حاصل انقلاب دینی موسی و خروج از مصر است (Kaufmann, 1961: 221-223).

۲-۱. رویداد خروج

موسی از طرف یهوه مبعوث می‌گردد و بنی اسرائیل را برای نیل به اهداف بندگی خدا و رستگاری ملی به سوی سرزمین موعود رهبری می‌کند: «هیچ تردیدی نیست که رویداد خروج از مصر با وضع قانونی همراه بود که آن را منشوری الهی می‌دانستند. هسته اصلی تمامی تحولات بعدی در حقیقت دستور

ایجاد جامعه‌ای ملی و مقدس در سرزمین موعود بود» (Sicker, 1992: 16-18). مطابق سنت کهناتی اسفار خمرسه (نک، خروج، ۶)، عهد یهوه با مشایخ قوم علت اصلی رویدادهای منتهی به خروج از مصر بوده‌است (Römer, 2009: 163-164). با این حال، مطابق روایت کتاب مقدس عبری نخست در باب سوم سفر خروج است که به حضرت موسی وعده سرزمین داده می‌شود:

فرود آدم تا آنان را از دست مصریان برهانم و از این زمین به سوی زمینی حاصل خیز و پهناور برآورم، به سوی سرزمینی که در آن شیر و شهد روان است، به سوی مسکن کنعانیان و حتیان و آموریان و فرزیان و جویان و یبوسیان. (خروج، ۳: ۹۸)

این وعده با وعده به مشایخ تفاوت‌هایی دارد. نخست این که در این آیه هیچ اشاره‌ای به وعده سرزمین به ابراهیم و دیگر پدران قوم نشده‌است. دوم این که در باب ششم سفر خروج خدا تصور نام خویش را به موسی نشان می‌دهد و از این طریق اسرائیل را قوم برگزیده خود معرفی می‌کند زیرا تنها آن‌ها هستند که خدا را با نام خاص او می‌خوانند. رومر به ۳ مرحله تصور نام خدا اشاره می‌کند: «سنت کاهنی نام خدا را برای تمام انسان‌ها، تا پیش از ابراهیم، الوهیم دانسته‌است. بعد از این خدا را با نام ال شدای به پدران معرفی می‌کند. ... در نهایت، خدا خود را با نام یهوه به موسی معرفی کرده و این نشان از برگزیدگی قوم اسرائیل در برابر دیگر اقوام دارد» (Römer, 2009: 162). تفاوت سوم اینکه در باب ششم سفر خروج گفته می‌شود مشایخ در کنعان «چون غریبان» ساکن شدند. درواقع، کنعان با عنوان «سرزمین غریبان یا بیگانگان»^۱ توصیف می‌شود. البته، این تعبیر با اندیشه سنت کهناتی اسفار خمرسه کاملاً سازگار است چراکه در این سنت کتاب مقدسی آمده‌است: «زمین با سلب همه حقوق فروخته نشود چراکه زمین از آن من است و شما از برای من جز غریبان و میهمانان نیستید» (لاویان، ۲۵: ۲۳). با این حال، وضعیت دوباره تغییر می‌کند و این بیگانگی دوباره به حق تملک و وراثت تبدیل می‌شود: «پس آنگاه شما را به زمینی در خواهم آورد که سوگند خوردم بر ابراهیم و اسحاق و یعقوب دهم، و آن را به میراث بر شما خواهم داد، من یهوه» (خروج، ۶: ۸). به هر روی، سرزمین موعود در دوران خروج از مصر مفهومی دوگانه دارد: از یک سو امانتی الهی در دست غریبان بوده و از دیگر سو میراثی است که در پیوند با سنت مشایخ تضمین شده‌است.

۲-۲. دوره بیابان

تجربه سرگردانی در بیابان برای اسرائیل یک غافل‌گیری بود. وعده اصلی خروج این بود که بنی اسرائیل از بردگی مصر مستقیماً به سرزمینی که شیر و عسل در آن جاری است برود، اما در عمل قوم وارد بیابان و گرفتار آن می‌شود؛ بیابان برای قوم به معنی بی سرزمینی محض است. به علاوه، سرگردانی در بیابان به بنیادین‌ترین خاطره قوم از بی سرزمینی تبدیل می‌شود. بروگمان دو نوع بی سرزمینی را برای

^۱. eretz megurehem

بنی اسرائیل قائل می‌شود: «سرزمینی که پدران در آن غریب بودند^۲ و سرزمینی که قوم در آن هم غریب بود هم در معرض نابودی^۳ و آن صحرای سینا است» (Brueggemann, 1982: 28-29).

ماجرای نافرمانی بنی اسرائیل، که منجر به ۴۰ سال سرگردانی قوم در بیابان و تعویق تحقق سرزمین موعود می‌شود، در باب ۱۴ سفر اعداد آمده است. یهوه سرزمین موعود را محل آرامشی برای قوم قرار داده است، اما با سرکشی قوم از فرمان یهوه نسل اول در صحرا هلاک می‌شوند و جز یوشع و کالیب کسی توفیق ورود به سرزمین موعود را کسب نخواهد کرد. بروگمان این باب را صحنه تقابل دو تاریخ یا دو خوانش متفاوت از تجربه بیابان و رابطه با سرزمین موعود می‌داند. از نظر او، بیابان صرفاً مکانی جغرافیایی نیست، بلکه عرصه‌ای برای آزمودن ایمان بنی اسرائیل است و باب ۱۴ سفر اعداد چگونگی مواجهه بنی اسرائیل با این آزمون را به تصویر می‌کشد. در اینجا دو تاریخ در برابر هم قرار می‌گیرند: نخست «تاریخ تبعید» که در اعتراض و سرکشی قوم در اعداد، ۱۴: ۱-۴ نمایان می‌شود. در این نگاه، مردم از ترس ساکنان سرزمین دچار یأس می‌شوند و آرزوی بازگشت به مصر، سرزمین بردگی، را دارند. آن‌ها سرزمین کنعان را مکانی مرگ‌بار و بلعنده توصیف کرده و یهوه را متهم می‌کنند که آن‌ها را برای نابودی به این بیابان کشانده است. این گروه سرزمین موعود را تحقیر می‌کنند و در نتیجه از ورود به آن محروم می‌شوند. در سوی دیگر، «تاریخ امید» قرار دارد که نمایندگان آن یوشع و کالیب هستند. آن‌ها لباس خود را می‌درند و با شجاعت اعلام می‌کنند که سرزمین موعود «بسیار، بسیار نیکو» است (اعداد، ۱۴: ۷) و اگر خدا از ایشان راضی باشد، آن‌ها را به سرزمینی که شیر و عسل در آن جاری است وارد خواهد کرد. اما مهم‌ترین نکته در باب ۱۴ سفر اعداد وعده به کودکان و ضعیفان است. بروگمان از آیه ۳۱ همین باب نتیجه می‌گیرد کودکان، که هیچ ادعایی بر قدرت ندارند و کاملاً آسیب‌پذیرند، وارث سرزمین خواهند شد. این یک وارونگی بنیادین در الاهیات سرزمین است: نه جباران و گردنکشان، بلکه ضعیفان و تحقیرشدگان وارث وعده می‌شوند. بروگمان در پایان این تحلیل نتیجه می‌گیرد که باب ۱۴ سفر اعداد به ما می‌آموزد که بیابان یا راهی به سوی سرزمین است یا راهی به سوی مرگ. کسانی که در بیابان به جای توکل به ستیزه‌جویی و شکایت پرداختند از ورود به سرزمین محروم شدند، و کسانی که روحی دیگر یافتند وارث حقیقی وعده شدند. این تحلیل برای درک تطور مفهوم سرزمین موعود بسیار کلیدی است، زیرا نشان می‌دهد که مالکیت سرزمین هرگز مطلق و بدون قید و شرط نیست، بلکه همواره مشروط به نوع رابطه قوم با یهوه و نحوه نگاه آن‌ها به سرزمین به عنوان هدیه است، نه به عنوان مکانی برای تصرف و مدیریت (Brueggemann, 1982: 35-40).

۲-۳. آمادگی برای ورود به کنعان: از قادش تا کنعان

در سفر تثنیه وعده سرزمین که به مشایخ (ابراهیم، اسحاق و یعقوب) داده شده بود، با شریعت اعطای در سینا پیوند می‌خورد. به بیان دیگر، در سفر تثنیه، فرمان‌ها (میسواها) نقشی تنظیم‌گر دارند و شیوه

^۲. Sojourn

^۳. Wilderness

زیست در سرزمین را مشخص می‌کنند. این فرمان‌ها شرط محسوب می‌شوند بدین معنا که اگر بنی اسرائیل از فرمان‌ها سرپیچی کند به حکم یهوه از سرزمین اسرائیل رانده می‌شود؛ در تثبیه، ۲۸-۲۹ اطاعت از شریعت شرط تداوم سکونت در سرزمین است و نافرمانی منجر به اخراج از آن خواهد شد. تثبیه، ۴: ۸-۱ و ۶: ۱-۲۵ نیز شرط ورود و سکونت در سرزمین موعود را اطاعت و پیروی قوم از شریعت می‌داند. همچنین، در تفکر تثبیه‌ای تصرف سرزمین به دست بنی اسرائیل نتیجه شرارت ساکنان پیشین و فیض خدا بوده است، اما ادامه و تداوم این تصرف در آینده کاملاً به رفتار و اطاعت خود اسرائیل از شریعت بستگی دارد؛ چه در زمینه پرستش صحیح خدا و چه در نحوه استفاده عادلانه از سرزمین. بنابراین، برکت سکونت پایدار در سرزمین موعود در گرو اطاعت از احکام الهی است و لعنت، اخراج و تبعید نیز نتیجه مستقیم نافرمانی از آن احکام خواهد بود (Lux, 2008: 4-5).

مطابق ابواب ۳۱ تا ۳۴ سفر تثبیه، قوم به سمت سرزمین رهسپار می‌شود و در این هنگام است که موسی یوشع بن نون را به عنوان جانشین خود انتخاب کرده و علاوه بر این وعده سرزمین را، چنان‌که یعقوب به یوسف داد، به یوشع می‌دهد (تثبیه، ۳۱: ۷). موسی سرزمین را از کوه نبو مشاهده کرده و سپس جان می‌سپارد؛ درست در آستانه ورود به سرزمین موعود می‌خوانیم: «موسی آنگاه که وفات یافت، صد و بیست سال داشت؛ دیده او بی فروغ نشده و قدرتش نقصان نیافته بود» (تثبیه، ۳۴: ۷). روایت تورات تصویری پیچیده و تا حدی متناقض‌نما از مفهوم سرزمین به دست می‌دهد که در آن، لحظه شکل گرفتن و تحقق وعده با نشانه‌هایی از تردید و نقد همراه می‌شود. بر اساس آیه فوق، منظره کوه نبو که موسی از فراز آن سرزمین را نظاره می‌کند فقط نویدبخش آینده ملت نیست، بلکه نمایانگر شکاف انکارناپذیری میان رؤیاهای انقلابی جامعه‌ای عادل در سرزمینی حاصل خیز و تحقق دشوار و ناقص آن رؤیاست. در این دیدگاه، موسی نه تنها به تماشای تحقق رویاهای ملی خود می‌نشیند، بلکه کاستی‌های آن را نیز از نزدیک درک می‌کند. وی به عنوان عضوی از نسل بیابان نقد مفروضات ملی را با خود دارد و دریافته که سرزمین شیر و عسل ممکن است ساکنان خود را ببلعد و دام‌هایی در خود پنهان دارد؛ سکونت در کنعان ممکن است به جای برکت به نوعی نفرین بدل شود. موسی، همسو با دیگر بزرگان نسل بیابان، به این آگاهی می‌رسد که سرزمینی که هنوز بایر است فضای بیشتری برای رؤیاداری باقی می‌گذارد تا زمینی شخم‌خورده که مرزهای آن با جنگ‌هایی هولناک و خونریزی تعیین شده باشد. این تصویر، وعده سرزمین را از یک هدیه ساده به عرصه‌ای برای تأمل نقادانه درباره هزینه‌ها، تاوان‌ها و پیامدهای استقرار در آن تبدیل می‌کند (Marchadour, A., & Neuhaus, D., 2007: 30).

۳. فتح سرزمین به رهبری یوشع، استقرار در کنعان، و عصر داوران

روایت سفر یوشع از آنجا آغاز می‌شود که سفر تثبیه به پایان رسیده بود. هدف نویسنده یوشع نشان دادن تحقق ملموس وعده سرزمین به مشایخ قوم است. در اینجا با ایده‌ای از تحقق مواجه‌ایم که می‌توان

آن را «هم اکنون - هنوز نه» نامید. از یک سو، خدا سرزمین را به عنوان میراث به اسرائیل داده است، و از سوی دیگر اسرائیل هنوز باید حرکت کند و آن را تصاحب نماید. مطابق گزارش یوشع، ۱: ۱۲، اسرائیل در آستانه تغییر بنیادین قرار می گیرد: تبدیل مالکیت سرزمین از «وعده» به «تصاحب کامل». به بیان دیگر، آنچه پیش تر فقط به صورت وعده به ابراهیم داده شده بود و در سراسر اسفار خمرسه همچنان به عنوان وعده باقی مانده بود، اکنون در آستانه تحقق عینی و تاریخی خود است. این لحظه نقطه عطفی در هویت ملی و دینی بنی اسرائیل به شمار می رود چرا که دیگر صرفاً قبیله ای سرگردان در بیابان نیستند، بلکه قومی صاحب سرزمین و قلمرویی مستقل اند (Norris, 2015: 9). نکته مهم دیگر به تفاوت های دینی بازمی گشت: درحالی که کنعانیان خدایان محلی و طبیعی مانند بعل را می پرستیدند و مراسمی همراه با فحشای معبدی و قربانی کودک داشتند، بنی اسرائیل با تأکید بر میثاق با خدای یگانه و الزامات اخلاقی خود را از این فرهنگ جدا می ساختند.

۳-۱. دوره یوشع: فتح و تصرف سرزمین

ورود بنی اسرائیل به کنعان نقطه عطفی در تاریخ قوم بنی اسرائیل است، اما همین نقطه عطف خطرناک ترین آزمون را پیش روی آن ها قرار می دهد. بزرگ ترین وسوسه ای که سرزمین برای ساکنان خود ایجاد می کند فراموشی است؛ فراموش کردن خدایی که این سرزمین را به عنوان هدیه ای به آن ها بخشید. این لحظه غرور و خودبزرگ بینی دقیقاً همان جایی است که سرزمین از یک بستر حیات به یک دام مرگ بار تبدیل می شود.

لیک بنی اسرائیل با دست درازی به آنچه حرام بود خویشتن را مجرم ساختند: عاکان، پسر گرمی، پسر زبدی، پسر زازح، از سبط یهودا، از آنچه حرام بود برگرفت و خشم یهوه علیه بنی اسرائیل برافروخته گشت. (یوشع، ۷: ۱)

در اینجا است که می بینیم اسرائیل به تدریج از یک جامعه تاریخی که هویت خود را در وابستگی به وعده الهی می جست، به جامعه سکونت گزیده و خودبنیادی تبدیل می شود که قائل به هیچ تعهد و پاسخگویی نیست و در لاک امنیت مادی خود فرو می رود. اینجا است که هشدارهای سفر تثئیه برجسته تر می شوند: سرزمین در ازای اطاعت و پیروی از فرامین یهوه به اسرائیل بخشیده شده است (برای مثال، نک. تثئیه، ۴: ۲۶؛ ۷: ۱۲-۱۵؛ ۱۱: ۸-۹؛ ۱۳-۱۷؛ ۲۵: ۱۵؛ ۳۰: ۱۶-۱۸). استقرار در سرزمین موهبت را به آزمونی برای وفاداری تبدیل می کند. اسرائیل همواره این امکان را دارد که سرزمین را از دست بدهد، چون هرگاه فراموشی و خودبسندگی جایگزین یادآوری و توکل شود نعمت الهی به نعمت تبدیل خواهد شد. بنابراین، خود سرزمین موعود می تواند به ابزاری برای تبعید مبدل گردد؛ تبعیدی که نه از بیابان که از دل وفور نعمت سر می زند (Brueggemann, 1982: 53-59). در اینجا می توان میان طمع ورزی آدم و حوا در بوستان عدن و طمع ورزی عاکان در آریحا تشابهی قائل شد که یکی از ژرف ترین تمثیل های کتاب مقدسی را پیش روی ما می گشاید. در هر دو روایت، ما با یک

هدیهٔ الاهی روبه‌رو هستیم: آدم و حوا در بوستانی زندگی می‌کنند که برخورداری از میوهٔ همهٔ درختان آن برایشان مباح است و اسرائیل نیز در آستانهٔ اسکان در سرزمین مقدسی قرار دارد. اما در هر دو مورد یک حریم الاهی تعیین می‌شود: در بوستان عدن درخت معرفت نیک و بد ممنوع است و در اردوگاه اسرائیل غنایم شهر اریحا حرام اعلام می‌شود. طمع در اینجا صرفاً میل به دارایی بیشتر نیست، بلکه دست‌درازی به آن چیزی است که به خدا تعلق دارد. آدم و حوا از میوهٔ درختی می‌خورند که نماد حق انحصاری خدا برای تعیین مرزهای خیر و شر است، و عاکان نیز به نقره و طلا دست‌برد می‌زند که فرمان نهی خدا بر آن جاری است. نتیجهٔ این تجاوز نیز در هر دو داستان یکسان است: «اخراج و بی‌خانمانی». آدم و حوا از بوستان رانده می‌شوند و زمین به خاطر ایشان ملعون می‌گردد، و اسرائیل به دلیل این طمع در برابر عی شکست می‌خورد و از حضور خدا محروم می‌گردند. این تشابه، قانونی بنیادین در الاهیات سرزمین را آشکار می‌سازد: «تصرف» در برابر «دریافت» قرار می‌گیرد؛ طمع‌ورزیدن تلاش برای مالکیت، تصاحب، و «تصرف» است، درحالی‌که زندگی در سرزمین موعود صرفاً «دریافت» یک هدیه از جانب یهوه است.

۲-۳. تقسیم سرزمین میان اسباط دوازده‌گانه و فوت یوشع

یوشع، که به اواخر عمر خود نزدیک شده، پس از تقسیم سرزمین میان اسباط قوم را فرامی‌خواند: و آنان را گفت: «هر آنچه را موسی، بندهٔ یهوه، بر شما فرمان داده بود به جای آوردید و هر بار شما را فرمانی بدادم، آوای مرا بشنیدید ... اکنون یهوه خدایتان از برای برادران شما، آن‌چنان که به ایشان گفته بود، آرامش مهیا کرده است» (یوشع، ۲۲: ۱-۴). او در آخرین خطابهٔ خود به قوم می‌گوید: «خود یهوه خدایتان آنان را از برابرستان خواهد راند و برابرستان از ایشان سلب مالکیت خواهد کرد و شما سرزمین آنان را به تملک در خواهید آورد، آن‌چنان که یهوه خدایتان شما را گفته است» (یوشع، ۲۳: ۵). بر اساس این آیات و با توجه به سیر روایی سفر یوشع، سرزمین کانون اصلی تحقق وعده‌های الاهی و نقطهٔ اوج سفر نجات‌بخش اسرائیل به شمار می‌رود. آنچه در این آیات برجسته می‌نماید، پیوند تنگاتنگ سرزمین با مفهوم «آرامش» (واژهٔ عبری نواخ) است. این واژه در سنت کهن اسرائیلی بار الیهاتی عمیقی دارد؛ چنان‌که خدا در پایان آفرینش در روز هفتم آرام گرفت (پیدایش، ۲: ۲-۳)، اکنون اسرائیل نیز پس از سال‌ها سرگردانی در بیابان و جنگ‌های فتح، به آرامش در سرزمین موعود دست‌یافته‌است. بنابراین، روایت فتح و تقسیم یک رویداد صرفاً نظامی و سیاسی نیست، بلکه بازآفرینی نظم کیهانی و بازگشت به نوعی باغ عدن ازدست‌رفته به شمار می‌رود. با این حال، این هارمونی و آرامش در سفر یوشع ظاهری و فریبنده‌است، زیرا داستان هنوز به پایان نرسیده‌است. در پایان سفر یوشع (باب ۲۴) بار دیگر تأکید می‌شود که ماندگاری در سرزمین منوط به اطاعت از تورات و پیمان است: «من به شما سرزمینی بخشیدم که در آن زحمت نکشیدید و شهرهایی که نساختید و در آن‌ها ساکن شدید ... حال از خدا بترسید و او را با اخلاص و وفاداری پرستش کنید».

۳-۳. عصر داوران

به اعتقاد کافمن، آنچه در دوره داوران شاهد هستیم شکل منحصر به فردی از حکومت است که ریشه در اندیشه دینی اسرائیل نخستین دارد. این دوره تجسم عملی پادشاهی خدا بر سرزمین به شمار می‌رود. گرچه اسرائیل در آن زمان پادشاهی زمینی نداشت، اما احساس می‌کرد که خدا خود مستقیماً بر آنان حکومت می‌کند و این حضور و سلطنت الهی از طریق فرستادگانی خاص (داوران) به عرصه ظهور می‌رسید. مردم باوری راسخ داشتند که در هنگام تنگنا و ظلم دشمنان خدا فرستاده خود را برمی‌انگیزد تا ایشان را نجات دهد. این ایمان ساده و نیرومند، به جای هرگونه سازمان سیاسی متمرکز، ستون فقرات وحدت و بقای اسرائیل را در آن روزگار تشکیل می‌داد (Kaufmann, 1961: 256-258). از منظر ارتباط با سرزمین موعود آنچه در این دوره حائز اهمیت است، جایگاه سرزمین به عنوان عرصه تحقق وعده‌های الهی است. فتح و استقرار در کنعان به عنوان تحقق پادشاهی خدا تلقی می‌شد و بدین ترتیب سرزمین بستر تجلی حاکمیت الهی بر روی زمین به شمار می‌رفت.

اگر از سفر یوشع به سفر داوران گذر کنیم، ناگهان با تصویری کاملاً متفاوت مواجه می‌شویم. در داوران فتح دیگر یک پارچه و سریع نیست، بلکه فرایندی کند، ناموفق و تراژیک می‌نماید. در یوشع بنی اسرائیل بارها اعلام می‌کنند که قصد شنیدن و اطاعت از خدا را دارند؛ اما در داوران آنان خود را گناهکار و ناتوان از عمل به تورات نشان می‌دهند. فرشته خدا به قوم می‌گوید: «شما را از مصر برآوردیم و به این سرزمین که با ادای سوگند به پدرانمان وعده داده بودم، آوردم. گفتم: عهد خویش با شما هرگز نخواهم شکست... باری به آوای من گوش نسپردید. آنجا چه کردید؟» (داوران، ۲: ۱-۳). این منطق، صریح و روشن است: ترک خدا توسط قوم به ترک سرزمین توسط خدا می‌انجامد (Marchadour, A., & Neuhaus, D, 2007: 32-35). چرخه تکرار شونده سفر داوران (گناه-مجازات-توبه-نجات) بار دیگر این امر را نشان می‌دهد که سرزمین موعود هرگز یک موهبت مطلق و بی‌قید و شرط نیست، بلکه امانتی مشروط است که با وفاداری به عهد و تورات پاس داشته می‌شود و در صورت نافرمانی به همان نابودی و تبعید می‌انجامد که پیش‌تر نصیب امت‌های ساکن کنعان شده بود. در مجموع، سفر یوشع و سفر داوران در کنار هم تصویری دیالکتیکی از سرزمین ارائه می‌دهند: از سویی سرزمین موعود به عنوان فضای آرامش و بازآفرینی تجلیل می‌شود، و از سوی دیگر ناپایداری بنیادین این موهبت را به دلیل گناه و نافرمانی به تصویر می‌کشد.

۴. از عصر پادشاهان تا تخریب معبد اول

آغاز عصر پادشاهان را می‌توان پس از پیروزی فلسطینیان بر بنی اسرائیل در افیق (حدود ۱۰۵۰ ق. م) دانست. پس از این شکست بود که رهبران بنی اسرائیل نیاز به نظام پادشاهی را برای غلبه بر دشمنانشان احساس کردند و در نهایت شائول به عنوان اولین پادشاه توسط سموئیل انتخاب شد، اما به دلیل نافرمانی از فرمان خدا طرد می‌گردد و زمینه برای ظهور داود فراهم می‌آید. پادشاهی داود نه

فقط یک ساختار سیاسی، بلکه تحقق عینی وعده سرزمین به حساب می‌آمد و حفظ آن منوط به عدالت و اطاعت از فرمان الاهی بود. کتاب پادشاهان یک دیدگاه الاهیاتی روشن دارد: سرنوشت هر پادشاه و هر پادشاهی بازتاب مستقیم پایبندی یا سرپیچی از پیمان با یهوه است. سلیمان با وجود فرزاندگی و شکوه در پایان راه به دلیل انحراف از این پیمان سرزنش می‌شود. در سوی دیگر، پادشاهانی همچون حزقیا و یوشیا به سبب پیروی از شریعت تثبیه ستوده شده‌اند (Driver, 1956: 185-199). در ارزیابی پادشاهان، نافرمانی از احکام تثبیه نه تنها به کیفر شخصی پادشاه، بلکه به رانده شدن قوم از سرزمین موعود می‌انجامد؛ ماندگاری در سرزمین به عنوان پاداش اطاعت و نیز تبعید به عنوان کیفر گناه یکی از محورهای اصلی این نگرش الاهیاتی است. با همین اصل سقوط پادشاهی شمالی (اسرائیل) و سپس تهدید و سرانجام تخریب اورشلیم و معبد را توجیه می‌شود.

۴-۱. شکل‌گیری پادشاهی در دوره شائول

در دوران پادشاهی شائول دو نافرمانی عمده رخ داد که منجر به طرد او از سوی سموئیل و فروپاشی پادشاهی‌اش شد. اولین نافرمانی در جلجال به وقوع پیوست. مطابق گزارش اول سموئیل، ۱۳-۱۴ شائول در جلجال منتظر ماند تا سموئیل بیاید و پیش از نبرد با فلسطینیان قربانی تقدیم کند، اما وقتی صبرش به سر آمد و سموئیل دیر کرد خودش اقدام به تقدیم قربانی کرد. این کار به عنوان غصب وظیفه کاهنی تلقی شد. دومین نافرمانی در جنگ با عمالیق رخ داد. مطابق گزارش باب ۱۵ اول سموئیل، شائول دستور یافت که عمالیق را مطابق حکم جرم به طور کامل نابود کند و تمام انسان‌ها و حیوانات را به قتل برساند، اما شائول از این فرمان سرپیچی کرد و بهترین گوسفندان و گاوها را برای قربانی زنده نگه داشت. سموئیل در پایان اعلام کرد که چون شائول کلام خدا را رد کرده‌است، خدا نیز او را از پادشاهی عزل می‌کند (Bright, 1959: 171). این رخدادها در صورتی اتفاق می‌افتد که در اول سموئیل، ۸: ۱۷-۱۱ به اسرائیل هشدار داده می‌شود که الگوی پادشاهی آنان را از درون متلاشی خواهد کرد. در این الگوی، پادشاه در درجه نخست یک مصادره‌کننده است و اسرائیل به جای تبدیل به جامعه‌ای آزاد به بردگی فرومی‌افتد. این بردگی نه یک استعاره که بازگشت به وضعیت مصر تلقی می‌شود، گویی رویداد خروج و رهایی هرگز اتفاق نیفتاده‌است. مهم‌تر آنکه در این ساختار رابطه عهدمحور میان اسرائیل و یهوه گسسته می‌شود، به گونه‌ای که دیگر تاریخی بر مبنای عهد و وفاداری در کار نخواهد بود و اسرائیل از خدا جدا می‌افتد. نتیجه این فرایند از دست رفتن خود سرزمین است (Brueggemann, 1982: 79).

مطابق روایت کتاب مقدس عبری، دوره پادشاهی شائول نمونه‌ای از تناقض نهاد سلطنت در اسرائیل باستان است. از یک سو، نظام پادشاهی به عنوان راه حلی برای بحران حفظ و دفاع از سرزمین در برابر تهدیدات خارجی (مانند فلسطینیان) شکل گرفت. از سوی دیگر، همین نهاد به دلیل نافرمانی‌های پادشاه (شائول)، که در قالب غصب وظایف کاهنی و نقض احکام دینی تجلی یافت،

به سرعت به مسیری انحرافی افتاد. در این دوره، مفهوم سرزمین به ابزاری سیاسی تبدیل شد که پادشاه به جای حفاظت از آن، به سبب خودمختاری و مصادره قدرت، بنیان‌های عهدمحور و پیوند معنوی قوم با یهوه را تضعیف کرد. نافرمانی‌های شائلول نشان می‌دهد که حفظ سرزمین در گرو وفاداری به عهد و فرمان‌های الهی بود و هرگونه انحراف از این مسیر نه تنها فرد پادشاه، بلکه بنی اسرائیل را در معرض خطر از دست دادن سرزمین قرار می‌داد.

۲-۴. عصر داود

گرچه داود جوان به عنوان برگزیده خدا معرفی می‌شود، اما مسیر او تا نشستن بر تخت پادشاهی تمامی اسرائیل با دورانی طولانی از فرار از خشم شائلول و متعاقباً کشمکش با خاندان پسر شائلول همراه بود. این سال‌های آوارگی و جنگ داخلی سرانجام با فتح اورشلیم به اوج خود رسید. به این ترتیب، پس از استقرار در اورشلیم بود که داود توانست خود را به عنوان پادشاه مسلم تمامی قبایل اسرائیل ببیند و تحقق وعده دیرینه‌ای را نظاره‌گر باشد که خدا برای پادشاه کردن او داده بود. این لحظه، سرآغاز مرحله‌ای نوین در تاریخ اسرائیل و نیز زمینه‌ای برای شکل‌گیری مهم‌ترین تحولات الاهیاتی - سیاسی، از جمله انتقال صندوق عهد و انعقاد عهد داودی، محسوب می‌شود (Bolen, 2022, 64).

تأسیس امپراتوری داود نه صرفاً یک دستاورد نظامی یا سیاسی، بلکه یک دغدغه بنیادین الاهیاتی تلقی می‌شود: فراهم کردن مکانی پایدار برای قوم اسرائیل که تا پیش از آن همواره در جست‌وجوی آرامش و امنیت در سرزمین موعود بودند. بر اساس این دیدگاه، گسترش سرزمین تحت حکومت داود به گونه‌ای بود که به مرزهای ایده‌آلی نزدیک شد که خدا در عهد خویش با ابراهیم ترسیم کرده بود (پیدایش، ۱۵: ۱۸). بدین ترتیب، آنچه در زمان ابراهیم صرفاً در قالب وعده بود، در عصر داود رخت عینیت به خود پوشاند و دو رکن اساسی عهد ابراهیمی یعنی «نسل» (بنی اسرائیل به عنوان قوم برگزیده) و «سرزمین» (محدوده جغرافیایی موعود) تحقق اولیه و عینی خود را تجربه کردند؛ تحقیقی که گرچه نهایی و بی‌نقص نبود، اما الگویی از تعهد الهی و پیش‌نمونه‌ای از پادشاهی آرمانی آینده به شمار می‌رفت (Grisanti, 1999: 237). اما در ادامه، داستان داود و بتشیع در دوم سموئیل، ۱۱-۱۲ به عنوان یکی از مهم‌ترین نمونه‌های نقش داود به عنوان «حاکم سرزمین» تحلیل می‌شود. در این روایت، پادشاه در امنیت و آسایش کاخ می‌ماند و نیروهایش را در نبرد همراهی نمی‌کند و با اوقات فراغت گرفتار وسوسه می‌شود. داستان به سرعت پیش می‌رود: او بتشیع را می‌بیند، او را می‌خواهد، به چنگ می‌آورد و بتشیع باردار می‌شود. داود خود را از تورات مصون فرض کرده بود، همان وسوسه‌ای که همواره دامن‌گیر پادشاهان است. این داستان، پرسش ارتباط میان پادشاه، تورات و سرزمین را مطرح می‌کند: آیا پادشاه آزاد است با سرزمین وسیع خود هر کاری که می‌خواهد بکند؟ (Brueggemann, 1982: 79-80). در اینجا، مفهوم سرزمین موعود عرصه‌ای برای آزمون اخلاقی

و التزام به تورات است؛ سرزمین موعود به جایی تبدیل می‌شود که در آن امنیت و آرامش می‌تواند به غرور و خودبنیادی بینجامد و حاکم سرزمین ممکن است خود را مصون از شریعت بداند.

۴-۳. عصر سلیمان

مهم‌ترین پروژه دینی سلیمان، که پس از پدرش داود بر مسند پادشاهی نشست، ساخت و تکمیل معبد اورشلیم بود (نک. اول پادشاهان، ۶: ۳۸-۱ و دوم تواریخ، ۳-۴). علاوه بر ساخت معبد، سلیمان مرزهای آرمانی سرزمین را، که در دوران پدرش به تحقق پیوست، حفظ می‌کند. گستره حداکثری سرزمین در توصیف پادشاهی سلیمان در باب پنجم اول پادشاهان انعکاس یافته‌است، آنجا که فرمانروایی او از فرات تا سرزمین فلسطینیان و تا مرز مصر توصیف می‌گردد. چنان‌که در اول پادشاهان، ۶: ۱۱-۱۴ آمده‌است، یهوه سلیمان را به پیروی از فرامین خویش دعوت می‌کند؛ این دست آیات و ساخت معبد در سرزمین مقدس نشان از قداست بیش از پیش سرزمین برای بنی اسرائیل دارد. در این دوره است که تمرکز دینی بنی اسرائیل منحصر به معبد اورشلیم می‌شود.

۴-۴. تقسیم پادشاهی، سقوط پادشاهی‌ها، و تخریب معبد اول

پس از فوت سلیمان سرزمین به دو پادشاهی شمالی (اسرائیل) و جنوبی (یهودا) تقسیم شد. گرچه مردم این دو پادشاهی ریشه مشترک داشتند و گاه در برابر تهدیدات بیرونی متحد می‌شدند، اما روابط آن‌ها غالباً پرتنش و آمیخته با درگیری بود. این وضعیت در برابر مأموریتی که بر اساس سنت بر عهده این ملت گذاشته شده بود یک مانع جدی ایجاد می‌کرد؛ سرزمین تقسیم‌شده دیگر نمی‌توانست برگزیده و الگوی مناسبی برای سایر ملل باشد. پیامبران که از درکی عمیق از مسائل دینی و سیاسی برخوردار بودند، هرگز از تلاش برای بازگرداندن اتحاد میان این دو پادشاهی دست نکشیدند و این جدایی را امری غیرطبیعی و مغایر با اراده الهی می‌دانستند. به هر روی، چیزی نگذشت که این دو پادشاهی از نظر مذهبی و فرهنگی نیز از یکدیگر فاصله گرفتند و همین امر مشکل را پیچیده‌تر کرد. مزیت مهم پادشاهی جنوب آن بود که اورشلیم و معبد مقدس در قلمرو آن قرار داشت. این مسئله برای ساکنان پادشاهی شمالی نوعی وفاداری دوگانه ایجاد کرد: مرکز مذهبی ایشان در یهودا بود، درحالی‌که مرکز سیاسی‌شان در سامره قرار داشت. پادشاهان شمال تلاش کردند با ایجاد مکان‌های مذهبی جایگزین مرکزیت اورشلیم و معبد را تضعیف کنند. به همین دلیل، آیین‌های مذهبی آن‌ها به تدریج با شریعت موسوی، که در جنوب دنبال می‌شد، تفاوت پیدا کرد و نگرانی پیامبران را درباره بقای پادشاهی شمال برانگیخت. چیزی نگذشت که این نگرانی درونی با تهدیدی خارجی تشدید شد: ظهور امپراتوری آشور. امپراتوری آشور چنان عظیم و قدرتمند بود که شکست دادن آن برای اسرائیل تقریباً غیرممکن به نظر می‌رسید. این وضعیت سیاسی یک چالش الاهیاتی به همراه داشت: آیا خدای اسرائیل، که در آن زمان بیشتر به صورت یک خدای قومی (یهوه فقط خدای اسرائیل بود) تصور می‌شد، می‌تواند خدایان آشور را شکست دهد، مخصوصاً اینکه این نبرد در سرزمین خود اسرائیل، یعنی مکان برگزیده خدا، رخ

می‌داد؟ برای نخستین بار از روزگار یوشع به این سو احتمال شکست کامل و ازدست‌رفتن سرزمین به دست دشمن خارجی به صورتی جدی مطرح شد.

وظیفه پاسخگویی به این بحران ایمانی بر دوش پیامبران افتاد. آن‌ها برداشتی فراتر از آنچه تا آن زمان مرسوم بود از خدا ارائه دادند. مطابق این خداشناسی متفاوت، آشور به‌عنوان وسیله‌ای الهی برای تنبیه اسرائیل تلقی شد، اما چون این امپراتوری تنها یک ابزار بود در نهایت در طرح الهی جایگاهی فروتر از اسرائیل داشت و اسرائیل همچنان قوم برگزیده باقی می‌ماند. اما موفقیت‌های یربعام دوم در بازپس‌گیری سرزمین‌های ازدست‌رفته یک فاجعه را از دید مردم پنهان می‌کرد. ثروت حاصل از این پیروزی‌ها، که عمدتاً به کاهنان و درباریان می‌رسید، به سرعت فساد و بی‌عدالتی اجتماعی را افزایش داد. پیامبران این تحول را عاملی می‌دانستند که خطر نابودی را تشدید می‌کرد و توانایی بقا در آن سرزمین را بیش از پیش با تردید مواجه می‌ساخت؛ سستی روزافزون اخلاقی، درست زمانی که کشور نیاز به استحکام در برابر هجوم آشور داشت، دولت را از درون تضعیف می‌کرد (Sicker, 1992: 26-27).

پیامبران عهد عتیق هر کدام به گونه‌ای هشدار به خطر سقوط سرزمین داده‌اند (عاموس، ۷: ۱۱؛ هوشع، ۹: ۳-۶؛ اشعیا، ۱۱-۱۳: ۷؛ ۳۹: ۵-۷؛ ارمیا، ۷: ۱-۱۵؛ ۲۵: ۸-۱۱؛ حزقیال، ۵-۸-۷؛ میکاه، ۳: ۹-۱۲). برای مثال، بحث مهمی درباره چگونگی شخصیت‌پردازی یا به تعبیر دقیق‌تر مخاطب‌شدن سرزمین در کتاب حزقیال مطرح شده است. در اینجا گفته می‌شود که سرزمین اسرائیل و کوه‌های اسرائیل تنها یک بستر منفعل یا یک صحنه جغرافیایی صرف نیستند، بلکه در کانون پیام الهی قرار دارند و مستقلاً مورد خطاب قرار می‌گیرند. برای نمونه، در آیاتی از حزقیال مستقیماً به کوه‌های اسرائیل یا ادوم دستور داده می‌شود که به سخنان خدا گوش فرا دهند (حزقیال، ۳۶: ۱-۴؛ ۲۰: ۴۷). نکته این که در این خطاب‌ها سرزمین همچون موجودی زنده و شنونده تلقی می‌شود که می‌تواند کلام را بشنود و در برابر آن مسئول باشد. این رویکرد به سرزمین از آن جهت اهمیت دارد که نشان می‌دهد سرزمین نه یک کالا یا ملک بی‌جان، بلکه موجودیتی است که با خدا و مردم در ارتباطی اخلاقی و عهدمحور قرار دارد؛ سرزمین می‌تواند مرتکب گناه شود، می‌تواند قربانی باشد و می‌تواند مجازات شود. درواقع، این نوع ادبیات نبوی سرزمین را به سطح کنشگری در تاریخ رستگاری ارتقا می‌دهد. ویرانی سرزمین تنها به خاطر گناهان ساکنانش است یا خود سرزمین نیز در این گناهان سهیم بوده است؟ حزقیال هر دو را مد نظر دارد. او از زبانی استفاده می‌کند که گویا خود کوه‌ها و تپه‌ها هستند که با پذیرش عبادت بت‌ها به خدا خیانت کرده‌اند، و در عین حال سرزمین به‌عنوان قربانی گناهان انسان نیز معرفی می‌شود؛ مردم با ریختن خون به‌ویژه بی‌گناهان و نیز ستم‌های اجتماعی سرزمین را نجس و آلوده می‌کنند. این نجاست اخلاقی و آیینی (بت‌پرستی و بی‌عدالتی) چنان شدید است که سرزمین دیگر نمی‌تواند ساکنان خود را تحمل کند. به این ترتیب مجازات سرزمین (از طریق جنگ، تبعید و ویرانی) نه تنها یک اقدام انتقام‌جویانه، بلکه یک فرایند تطهیرکننده تلقی می‌شود. خدا سرزمین

را مجازات می‌کند تا آن را از پلیدی‌هایی که انسان‌ها در آن گسترانیده پاک سازد (Pikor, 2018: 22-24, 46-57).

۵. الاهیات سرزمین موعود و نقد رژیم صهیونیستی

مطابق روایت کتاب مقدس عبری، خدای طبیعت و تاریخ دل‌نگران سرنوشت آدمی است، از این رو می‌کوشد قوم نمونه‌ای تربیت کند تا الگوی زیست دینی برای همگان باشد. او سراغ ابراهیم می‌رود و با او عهدی یک‌سویه می‌بندد و متعهد می‌شود بدو «نسل»، «برکت» و «سرزمین» ببخشد؛ این وعده‌ها با آرزوهای یک قوم بیابان‌گرد و شیخ آن همسو است. در این میان سرزمین نقش محوری دارد چراکه در جهان باستان برکت و نسل با داشتن سرزمین معنای محصلی پیدا می‌کردند. با این حال، وجود ساکنان یک چالش الهیاتی پیش می‌کشد: آیا خدا بالهوسانه سرزمین را از قومی می‌گیرد و به قوم دیگری می‌سپارد؟ در اینجا، نویسندگان کتاب مقدس یادآور می‌شوند گرفتن سرزمین مطابق با موازین عدالت الاهی است: چون قومی فساد پیشه کند در نهایت به دست قوم دیگری شکست خواهد خورد. به همین دلیل است که گرفتن سرزمین تا «اجل مسمی» ساکنان به تعویق می‌افتد، «زیرا تا آن زمان گناه آمریان به نهایت خود نرسیده است» (پیدایش، ۱۵: ۱۶). به هر روی، وعده سرزمین که نخست به صورت کلی داده شد، به تدریج با دلالت‌های حقوقی و جغرافیایی روشن‌تری بیان می‌گردد. با این حال، همه جا یادآوری می‌شود که سرزمین «موهبت» خداست به قوم خود، و قوم باید «قدردان» این موهبت باشد. چندی‌چون این قدردانی به تدریج روشن می‌شود. در عصر خروج شاهد دو نقطه عطف در الاهیات سرزمین موعود هستیم: نخست مداخله مستقیم خدا برای نجات‌دادن قوم از اسارت مصری، و دوم نزول شریعت برای تبدیل این قوم رسته از اسارت به الگویی برای دیگران. مورد نخست وفاداری خدا به وعده‌هایش را نشان می‌دهد (خدای تاریخ)، و مورد دوم چندی‌چون قدردانی از موهبت سرزمین را رمزگشایی می‌کند (شریعت موسوی). چه نزول شریعت در سینا و چه چهل سال آوارگی در بیابان گویای این نکته‌اند که سرزمین یک «موهبت مشروط» است و هرگاه قوم از شروط تخطی کند موهبت به تعویق خواهد افتاد یا از آن‌ها سلب خواهد شد. در تفکر تنبیه‌ای گرچه سکونت بنی اسرائیل در سرزمین موعود به دلیل موهبت خدا و صدا البته شرارت ساکنان پیشین رقم خواهد خورد، ولیک تداوم این سکونت در آینده کاملاً به رفتار و اطاعت بنی اسرائیل از شریعت بستگی دارد. بنی اسرائیل به رهبری یوشع وارد کنعان می‌شود، از این رو وعده سرزمین در آستانه تحقق تاریخی قرار می‌گیرد. با این حال، این لحظه تاریخی به آزمونی خطرناک بدل می‌گردد: مبادا داشتن سرزمین، استقلال سیاسی، و قدرت نظامی دستاویزی برای فراموشی معاهده خدا با بنی اسرائیل شود! درواقع، هرگاه بنی اسرائیل شروط الاهی را نادیده می‌گیرد، آشوبی در سرزمین رخ می‌دهد و قوم در آستانه تبعید و اخراج از آن قرار می‌گیرد. همین الاهیات است که دست‌مایه انبیا می‌گردد تا رویدادهای تلخ عصر پادشاهی را برای قوم

فهم‌پذیر سازند؛ نادیدن شریعت و فراموش کردن عدالت نتیجه‌ای جز آشوب و ویرانی سرزمین و تبعید از آن نخواهد داشت.

اکنون که سیمای الاهیات سرزمین موعود در کتاب مقدس عبری کمابیش روشن شد، می‌توان رژیم صهیونیستی را به محک آن سپرد و عیار آن را سنجید. ماجرا چیست؟ جامعه یهود پس از سده‌ها آسیب و سرخوردگی ناشی از فقدان یک دولت مستقل به تنگ آمده و روحیه جمعی‌اش دچار دگردیسی بنیادین شده‌است. این آسیب و سرخوردگی بستری فراهم آورده تا، در کنار جماعت‌های سنتی و دین‌باور یهودی، گروه‌هایی ظهور کنند که با الهام‌گیری از روح مدرنیته رویکردی سکولار در پیش بگیرند و از چارچوب‌های صرفاً دینی فراتر روند. در چنین بستری بود که بنیان‌گذاران جنبش صهیونیسم ظهور کردند و کسانی همچو موشه هس، تئودور هرتسل، و ولادیمیر ژابوتینسکی به طرح نظریه‌های خود پرداختند؛ در این میان، ژابوتینسکی دیدگاهی افراطی‌تر و نظامی‌تری داشت: «ولادیمیر ژابوتینسکی بود که بر اهمیت مبارزه مسلحانه در مسیر دستیابی به خودمختاری ملی تأکید داشت» (Cohn-Sherbok, 2012: 1-2). به هر روی، در دهه ۱۸۹۰ میلادی بود که تئودور هرتسل دولت یهود^۴ را نوشت که محرک صهیونیسم سیاسی شد (Johnson, 1987: 379-380). او بیش از آنکه به نخبگان غرب‌زده اهمیت دهد، به فقیران (به تعبیر خود او، «ارتش گدایان»^۵) توجه داشت. به هر روی، این جنبش توانست با لابی‌گری گسترده با سران قدرت‌های غربی و سوءاستفاده از تحولات بین‌المللی در ۱۴ مه ۱۹۴۸ تشکیل دولت اسرائیل را اعلام کند.

نشانه‌های روحیه خصمانه و ستیزه‌جویی این دولت تازه‌تأسیس از همان ابتدا دیده می‌شد: «شاید مهم‌ترین اقدام در این میان تصمیم دولت چکسلواکی ... برای فروش تسلیحات به دولت جدید بود؛ تا جایی که یک فرودگاه کامل به وظیفه حمل هوایی سلاح به تل‌آویو اختصاص یافت» (Ibid, 1987: 526). تأسیس این رژیم هرگز بدون مخالفت و چالش نبود. در میان مخالفان بیرونی می‌توان به یوسف ضیا، از نخستین کسانی که به اهداف پنهان تأسیس رژیم صهیونیستی پی برده بود، و نامه‌ای اشاره کرد که او به تئودور هرتسل نوشت. چنان‌که رشید خالدی یادآور شده‌است، «هرتسل با مسکوت گذاشتن این واقعیت که صهیونیسم در نهایت قرار بود به سلطه یهودیان بر فلسطین منجر شود، به توجیهی متوسل شد که در همه زمان‌ها و مکان‌ها سنگ محک استعمارگران بوده و بعدها به استدلالی لاینفک در جنبش صهیونیستی تبدیل گردید: اینکه مهاجرت یهودیان به نفع مردم بومی فلسطین خواهد بود! او در این باره می‌گوید: «این رفاه و ثروت فردی آنان است که ما با آوردن داشته‌های خویش آن را فزونی خواهیم بخشید». هرتسل، با بازتاب ادبیاتی که در کتاب دولت یهود به کار برده بود، افزود: «در مجاز شمردن مهاجرت شمار یهودیانی که هوشمندی، زیرکی مالی و ابزار کارآفرینی خویش را به این سرزمین می‌آورند، هیچ‌کس نمی‌تواند تردید کند که پیامد خجسته این امر تأمین رفاه کل کشور خواهد

^۴. Der Judenstaat

^۵. Army of Schnorrers

بود» (Khalidi, 2020: 10). از میان مخالفان درونی، می‌توان به رهبران حریدی اشاره کرد که مشاجرات و مناظرات گسترده‌ای با سران رژیم داشتند که گرچه تاکنون به نتیجه خاصی نرسیده‌است، ولیک نشان‌دهنده نارضایتی‌های عمیق درون جامعه یهود از پروژه صهیونیسم است. برای مثال، آمرام بلائو سخت بر اقدام صهیونیست‌ها در تشکیل یک دولت مستقل تاخته و با دیدگاهی الاهیاتی مدعی شده‌است که قتل عام یهودیان در هولوکاست درواقع از نقض سه سوگند تلمودی^۶ از سوی جنبش صهیونیسم سرچشمه می‌گیرد. او در نامه‌اش به یکی از سران صهیونیست چنین می‌نویسد: «ما باید با [صهیونیست‌ها] مخالفت کنیم، زیرا نمی‌خواهیم در سرنوشتشان شریک شویم و هیچ علاقه‌ای به دولت آن‌ها نداریم؛ به‌ویژه با توجه به ترس ما نسبت به سخنان حکیمانمان، که در یادشان رحمت باد، که به ما هشدار دادند علیه ملت‌ها شورش نکنیم، ... چرا که از زمانی که [صهیونیسم] آغاز شد، خون یهودیان همچون آب توسط بلشویک‌ها و توسط هیتلر - که نام و یادش از صفحه روزگار محو شود - ریخته شد ... و سخنان حکیمانمان محقق گشت. ... پس چگونه می‌توانیم از این وضعیت نترسیم ... ما، یهودیانی که به خدا و به سخنان حکیمانمان ایمان داریم ... باید از هر فرصتی استفاده کنیم تا اعلام کنیم که ما به جنبش آن‌ها تعلق نداریم» (Inbari, 2016: 46-47).

به هر روی، رژیم صهیونی اکنون وجود دارد و سومین مرحله در تاریخ یک حکومت مستقل یهودی را پیش می‌برد. مرحله نخست با داود و سلیمان به اوج خود رسید؛ مرحله دوم در عصر هلنیسم بود که حشمونیان / مکابیان توانستند حکومت مستقلی تشکیل دهند؛ و مرحله سوم همین رژیم استعمارگر و سرکوبگر صهیونیسم است که با همیاری سران غرب و با اهداف ژئوپولیتیک مشخصی تأسیس شد. چنان‌که پل جانسون یادآور شده‌است، «اگر صهیونیست‌ها، که عمدتاً غیرمذهبی یا حتی ضد مذهب بودند، از اندیشه‌ها و استعاره‌های دینی مدد می‌گیرند از آن روست که چاره دیگری ندارند. بدون یهودیت، بدون اندیشه یهودیان به مثابه یک ملت واحد [و سرزمین موعود به مثابه موهبت خدا به این قوم برگزیده]، صهیونیسم سیاسی به جایی نمی‌رسید. بله! آن‌ها به آیات و اندیشه‌هایی از کتاب مقدس استناد می‌کنند و انواع اخلاق سیاسی، لفاظی‌های تبلیغاتی و فراخوان‌های آرمان‌گرایانه برای جوانان را از آن استخراج کرده‌اند. بن‌گوریون حتی از آن به‌عنوان راهنمایی برای استراتژی نظامی استفاده می‌کرد. ... اما در صهیونیسم جایی برای خدا به آن معنای متعالی وجود نداشت. از نظر صهیونیست‌ها یهودیت فقط منبع کارآمدی برای انرژی ملی و فرهنگ بود و کتاب مقدس عبری نیز چیزی بیش از

^۶. بررسی مفهوم «سه سوگند» در تلمود (تلمود، رساله کتوبوت، ۱۱۱ الف) و بازخوانی آن در ادوار مختلف تاریخ یهود نشان‌دهنده کشمکش عمیق و پایدار میان الاهیات انفعال و عملگرایی مسیحایی در اندیشه یهودی است. این سوگندها به مثابه یک دستور الاهیاتی عمل می‌کنند که هدف آن مهار هرگونه کنشگری جمعی یهودیان برای بازگشت به سرزمین اسرائیل پیش از تحقق رستگاری نهایی و مشیت الاهی است. حاخام‌ها با تکیه بر همین سوگندها، کوشیدند تا هر گونه خودسری مسیحایی را از صحنه تفکر دینی یهود حذف کنند و به جای آن صبر، توبه و پابندی به شریعت را به‌عنوان تنها مسیر مشروع انتظار رستگاری، ترویج نمایند. به عبارت دیگر، آنان میان «رستگاری آخر زمانی» و «اقدام بشری» جدایی انداختند و اولی را کاملاً در ید قدرت الاهی و دومی را محدود به «انجام ندادن» تعریف کردند.

یک کتاب دولت^۷ نیست. به همین دلیل است که از همان آغاز اکثر یهودیان مذهبی با تردید یا خصومت آشکار به صهیونیسم می‌نگریستند و برخی ... معتقد بودند این جنبش کار شیطان است» (Johnson, 1987: 547). بنابراین، شکل‌گیری این رژیم هیچ پیوندی با مقصود خدا برای تشکیل یک «امت وسط»، یک «الگوی زیست دینی» که باعث شکل‌گیری الاهیات سرزمین موعود شد، ندارد و نباید فریب استعاره‌ها و استنادهای کتاب‌مقدسی صاحبان این اندیشه و این رژیم را خورد و برای آن مشروعیت دینی قائل شد. این رژیم سکولار، گرچه ممکن است جنگ آشکاری با دین نداشته باشد، اما هرگز به طبقه دیندار مجال اظهارنظر نمی‌دهد و عملاً جولانگاه تصمیم‌گیری را برای آنان تنگ می‌کند. برای مثال، «هرتسل با هرگونه تئوکراسی (دین‌سالاری) مخالف بود. روحانیون بالاترین افتخارات را دریافت می‌کردند، اما نباید اجازه می‌یافتند که در اداره امور دولت مداخله کنند؛ آن‌ها باید در معابد خود محدود می‌شدند، چنان‌که ارتش در پادگان‌ها محدود می‌ماند» (Laqueur, 1972: 93). سرشت سکولار رژیم صهیونیستی چنان است که «احد هاعام»، بنیان‌گذار صهیونیسم فرهنگی، از رفتارشان به تنگ آمده و این پرسش را مطرح می‌کند که «در این دولت جدید چه چیز مشخصاً یهودی است؟» (Ibid, 1972: 133). با این تفسیر، یک پرسش اساسی مطرح می‌شود: آیا رژیم صهیونیستی واقعاً پشتیبان یهودیت و حافظ منافع یهودیان است، یا صرفاً از یهودیت به‌عنوان ابزاری برای تثبیت خود و تجویزی برای خشونت‌ورزی استفاده می‌کند؟

از عمر رژیم صهیونیستی چیزی حدود ۷ دهه می‌گذرد. در همین مدت نسبتاً کوتاه، بر اساس آمار ثبت‌شده در سایت‌های بین‌المللی، این رژیم جنگ‌های متعددی را با کشورهای گوناگون از سر گذرانده است. تعداد و تناوب این جنگ‌ها و شمار کشته‌ها چنان است که گویی توسط تمدنی باستانی با تاریخی بلند و پیوسته رقم خورده است. این مسئله به خودی خود گویای روحیه خصمانه و خشونت‌جویانه بنیان‌گذاران و تداوم‌دهندگان این پروژه سیاسی است. این رژیم تاکنون بسیاری از غیرنظامیان را، در تمامی طیف‌های سنی، هدف خشونت‌های سیستماتیک قرار داده است. نخستین حمله و قتل عام سازمان‌یافته توسط این رژیم تنها یک هفته پس از اعلام موجودیت آن در ۱۹۴۸ صورت گرفت. در این حمله، که با سرکوب اقشار فرودست یک روستای ساحلی به نام تنتورا در کرانه دریای مدیترانه انجام شد، حدود ۲۰۰ ساکن غیرمسلح قربانی شدند؛ کل روستا حدود ۱۵۰۰ نفر جمعیت داشت (Confino, 2012: 28-29). این واقعه، گرچه در فضایی از انکار و سکوت فرو رفت، اما آغازی بر الگویی از خشونت نظامی افسارگسیخته‌ای است که به‌تدریج به امری عادی در رفتار این رژیم تبدیل شده است. نمونه دیگر از این قتل عام در ۱۹۸۲ و در جنگ لبنان و فلسطین رخ داد، جایی که دامنه خشونت به ابعاد هولناکی گسترش یافت. رشید خالدي در این باره می‌نویسد: «در طول ده هفته نبرد از اوایل ژوئن تا اواسط اوت ۱۹۸۲، بر اساس آمارهای رسمی لبنانی، بیش از ۱۹ هزار فلسطینی و لبنانی، که اکثریت آنان را غیرنظامیان تشکیل می‌دادند، کشته و بیش از ۳۰ هزار تن

7. State Book

زخمی شدند» (Khalidi, 2020: 139-140). آن ۲۰۰ تن مقتول در سال ۱۹۴۸، در کمتر از چهار دهه، به نزدیک ۲۰ هزار تن رسید که گویای روندی تصاعدی در مقیاس و وحشی‌گری این رژیم است. این وضعیت به صورت تدریجی وخیم‌تر شد و در حمله رژیم صهیونیستی به غزه در سال ۲۰۱۴ به اوج تکنولوژیک خود رسید؛ رژیم از تجهیزات مرگبار پیشرفته‌ای بهره برد که عمدتاً از هم‌پیمان خود ایالات متحده دریافت کرده بود. این کشتار سرانجام در سال ۲۰۲۵ به فجیع‌ترین شکل خود رسید و چهره واقعی این رژیم را در معرض دید جهانیان نهاد. خبرنگار خبرگزاری آنادولو، به نقل از دفتر رسانه‌ای دولت غزه، از ریخته‌شدن یکصد هزار تن مواد منفجره بر روی این باریکه خبر داد.^۸ روند تصاعدی کشتارهای رژیم اسرائیل پس از طوفان الاقصی نیز حفظ شد و طی آن رژیم صهیونیستی بیش از ۷۰ هزار نفر را قتل عام کرد. در سال جاری (۲۰۲۶) رژیم صهیونیستی، به همراهی ایالات متحده، اقدام به حمله نظامی گسترده به ایران نمود و در همان ابتدای کار به دبستانی در جنوب ایران به نام «شجره طیبه» حمله کرد و ۱۶۸ کودک دانش‌آموز را قتل عام کرد. مجموع کشته‌های دو جنگ با ایران و نیز حمله نظامی به لبنان اکنون به بیش از هفت هزار نفر می‌رسد. پرسش الاهیاتی پیش رو این است: این خشونت‌ورزی افراطی چه نسبتی با تعالیم کتاب مقدس عبری و شریعت موسوی دارد؟ اعظمی مرام (۱۴۰۴) نشان داده‌است، «قداست حیات بشری» و «محبت به همسایه» از بنیادی‌ترین آموزه‌های کتاب مقدسی و شریعت موسوی است. موسی مندلسون، که به اعتقاد بسیاری از محققان جنبش «روشنگری یهودی» (هسکالا) با اندیشه‌های او آغازیدن گرفت، معتقد بود اساس شریعت موسوی چیزی جز «محبت به همسایه» نیست (Jospe, Alfred et. al, 2006: 38). بنابراین، بر اساس الاهیات سرزمین موعود و تفسیر انبیای بنی اسرائیل، می‌توان گفت این رژیم مسیری در پیش گرفته‌است که به نابودی و شکست آن خواهد انجامید. مطابق این الاهیات، شکست و نابودی سرنوشت محتوم تمام حکومت‌ها و حاکمانی است که مسیری برخلاف شریعت موسوی (قداست حیات بشری، محبت به همسایه، و ...) در پیش گرفته‌اند.

نتایج

در این نوشتار کوشیدیم از لابه‌لای قصه‌ها و روایت‌های کتاب مقدسی مولفه‌های دیدگاهی را استنباط کنیم که آن را «الاهیات سرزمین موعود» نامیده‌ایم. مطابق این الاهیات، سرزمین موهبت خداست به قومی که برگزید تا الگوی یک زیست دینی - اخلاقی باشند. اعطای سرزمین البته بالهوسانه نیست و مطابق با عدالت الهی و در نتیجه شرارت ساکنان پیشین و شایستگی ساکنان پسین صورت می‌گیرد. سرزمین نیز بی‌طرف نیست، زیرا خدای سرزمین و صاحب اصلی آن بی‌طرف نیست (توحید اخلاقی). درواقع، خدا برای نیل به سرزمین و استمرار سکونت در آن بایسته‌هایی تعریف کرده‌است

۸. <https://www.aa.com.tr/en/middle-east/israel-dropped-100-000-tons-of-explosives-over-gaza-wiped-out-2-200-families-media-office/3561614>

(شریعت موسوی). به همین دلیل است که می‌بینیم هرگاه بنی اسرائیل این بایسته‌ها را نادیده گرفت، در نهایت شکست خورد و تبعید شد و در آوارگی زیست. چون از ترسیم الاهیات سرزمین موعود فارغ شدیم، به ارزیابی رژیم صهیونیستی پرداختیم. در وهله نخست نشان دادیم که تشکیل این رژیم در نتیجه تحولات خاصی بود که در سده بیستم سیمای جهان را تغییر داده بود، از این رو تأسیس آن را نباید مصداق الگوی الاهیات سرزمین (شرارت ساکنان پیشین از یک سو، و شایستگی دینی - اخلاقی ساکنان پسین از سوی دیگر) دانست. درواقع، بر بنیاد الاهیات سرزمین موعود، می‌توان شکل‌گیری رژیم صهیونیستی را به چالش کشید و به لحاظ دینی (یهودیت کتاب مقدسی) آن را نامشروع دانست. همچنین، بر بنیاد الاهیات سرزمین موعود می‌توان گفت رژیم صهیونیستی در مسیری خلاف شریعت موسوی گام برداشته‌است، از این رو در مقابل خواست خدای تاریخ قرار گرفته و زمینه‌ساز زوال و نابودی خود خواهد شد.

منابع

- عهد عتیق: کتاب‌های تاریخی (۱۳۹۷) (ترجمه پ. سیار). هرمس.
- عهد عتیق: کتاب‌های شریعت یا تورات (۱۳۹۴) (ترجمه پ. سیار). هرمس.
- اعظمی‌مرام، میلاد (۱۴۰۴). تورات علیه تلاویو: نقدی کتاب مقدسی بر کشتار ساکنان غزه. مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی، ۹(۱)، ۱۵۰-۱۲۱. <https://doi.org/10.22111/jrm.2025.49265.1211>.
- کوهن شرباک، دن (۱۴۰۴). یهودیت: تاریخ، باورها و آیین‌ها (ترجمه ط. حاج‌ابراهیمی، ۲ جلد). دانشگاه ادیان و مذاهب.
- هیز، کریستین (۱۴۰۴). پیدایش یهودیت (ترجمه م. م. سیاهکالی مرادی). نی.

References (including transcribed/translated titles)

- Old Testament: Books of the Law or Torah (2015) (P. Sayyar, Trans.). Hermes. (in Persian)
- Old Testament: Historical Books (2018) (P. Sayyar, Trans.). Hermes. (in Persian)
- Azami-Maram, M. (2025). The Torah against Tel Aviv: A Biblical Critique of the Killing of Gaza Residents. *Comparative Studies of Religions and Mysticism*, 9(1), 121–150. <https://doi.org/10.22111/jrm.2025.49265.1211>. (in Persian)
- Bolen, T. (2022). The date of the Davidic covenant. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 62–78.
- Bright, J. (1959). *A history of Israel*. Westminster Press.
- Brueggemann, W. (1982). *The land: Place as gift, promise, and challenge in biblical faith*. Fortress Press.
- Cohn-Sherbok, D. (2012). *Introduction to Zionism and Israel: From the rise of Zionism to the present*. Continuum.
- Cohn-Sherbok, D. (2025). *Judaism: History, Beliefs, and Rituals* (T. Haj-Ebrahimi, Trans., 2 vols.). University of Religions and Denominations. (in Persian)
- Confino, A. (2012). Miracles and snow in Palestine and Israel: Tantura, a history of 1948. *Israel Studies*, 17(2), 25–61.
- Driver, S. R. (1956). *An introduction to the literature of the Old Testament*. Meridian Books.
- Grisanti, M. A. (1999). The Davidic covenant. *The Master's Seminary Journal*, 233–250.
- Hayes, C. (2025). *The Birth of Judaism* (M. M. Siahkali Moradi, Trans.). Nay. (in Persian)

- Hayes, C. E. (2006). *Introduction to the Old Testament (Hebrew Bible)*. Yale University Press.
- Hoffman, L. A. (1986). *The land of Israel: Jewish perspectives*. University of Notre Dame Press.
- Inbari, M. (2016). *Jewish radical ultra-Orthodoxy confronts modernity, Zionism and women's equality*. Cambridge University Press.
- Johnson, P. (1987). *A history of the Jews*. Harper & Row.
- Jospe, A., et al. (2006). Mendelssohn, Moses. In F. Skolnik (Ed.), *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed., Vol. 14). Thomson Gale.
- Kaufmann, Y. (1961). *The religion of Israel: From its beginnings to the Babylonian exile* (M. Greenberg, Trans. & Abridg.). George Allen & Unwin.
- Khalidi, R. (2020). *The hundred years' war on Palestine: A history of settler colonial conquest and resistance, 1917–2017*. Metropolitan Books.
- Kohn, H. (1944). *The idea of nationalism: A study in its origins and background*. Macmillan.
- Laqueur, W. (1972). *A history of Zionism: From the French Revolution to the establishment of the state of Israel*. MJF Books.
- Lux, R. C. (2008). The land of Israel (Eretz Yisra'el) in Jewish and Christian understanding. *Studies in Christian-Jewish Relations*, 3.
- Marchadour, A., & Neuhaus, D. (2007). *The land, the Bible, and history: Toward the land that I will show you*. Fordham University Press.
- Norris, J. (2015). *An Old Testament theology of the land of promise* [Unpublished course notes]. BTH 530: Old Testament Theology.
- Olson, D. T. (1986). *Biblical perspectives on the land*. United Lutheran Church.
- Pikor, W. (2018). *The land of Israel in the book of Ezekiel*. T&T Clark.
- Römer, T. (2009). The Exodus narrative according to the priestly document. In S. Shectman & J. S. Baden (Eds.), *The strata of the priestly writings: Contemporary debate and future directions* (pp. 157–174).
- Sefaria. (n.d.). *Sotah 14a*. <https://www.sefaria.org/Sotah.14a?lang=bi>
- Sicker, M. (1992). *Judaism, nationalism, and the land of Israel*. Westview Press.
- Siyar, P. (Trans.). (2015). *The Old Testament: The books of the law or The Torah*. Hermes. (in Persian)
- Siyar, P. (Trans.). (2018). *The Old Testament: Historical books*. Hermes. (in Persian)
- Weinfeld, M. (1993). *The promise of the land: The inheritance of the land of Canaan by the Israelites*. University of California Press.