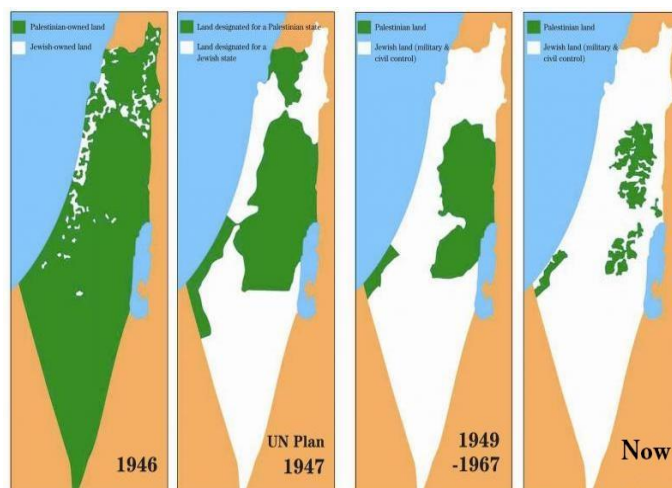


آیا یهودیت همان صهیونیسم است؟

قدرت دین در حوزه‌ی عمومی

جو دیت باتلر، ترجمه‌ی سجاد غلامی



مقدمه‌ی پروبلماتیکا: متن «آیا یهودیت همان صهیونیسم است؟» در مجموعه‌ی «قدرت دین در حوزه‌ی عمومی» (2011) به چاپ رسید. این مجموعه حاصل پنج ساعت گفتگوی متفکرانی چون یورگن هابرماس، جو دیت باتلر، کرنل وست و چارلز تیلور پیرامون «قدرت دین در حوزه‌ی عمومی» بود که در 22 اکتبر 2009 به همت سه ارگان مرکز دانش عمومی دانشگاه نیویورک، شورای تحقیقات علوم اجتماعی و دانشگاه استونی بروک برگزار گردید.

باتلر در ابتدای بحث نسبت دین و حوزه‌ی عمومی را پروبلماتیک می‌سازد، بدین ترتیب که سعی می‌کند از دوگانه‌ی «بیرونی» یا «درونی» بودن نسبت آن دو به فراخور این که از کدام دین صحبت می‌کنیم، فراتر برود. به زعم وی، یهودیت نه تنها به حوزه‌ی خصوصی رانده نشده، بلکه فعالانه در ترسیم حد و حدود حوزه‌ی عمومی و اینکه از چه مسائلی در آن صحبت بشود یا نشود، و یا چه مسائلی در آن دیده بشوند و یا نشوند نقش ایفا می‌کند. برای او مسئله‌ی تشکیل دولت اسرائیل، چه از حیث تاریخی و در آن جایی که نظرات مختلف از شولم تا بنیامین و بعد آرنت را درباره‌ی لزوم تشکیل دولت یهود از منظر یهودی بودن مطرح می‌کند، و چه مسئله‌ی مواجهه‌ی فعلی یهودیان و فلسطینیان در قلمرو سرزمینی مشخص، به فهم نسبت دین و حوزه‌ی عمومی، دین و همزیستی، دین و نقادی گره خورده است. در زمانی که نقد میراث روشنگری و به تمامی سکولار است. از آن جایی که به زعم وی، در مورد یهودیت، این دین است که فعالانه حد و مرز مسائل را در حوزه‌ی عمومی تعیین می‌کند، تمام تلاش مقاله معطوف به آن است تا نقادی را از درون خود یهودیت ممکن سازد. بنابراین باتلر با تکیه بر مفهوم «همزیستی» که به زعم وی مقوله‌ای پیشاسیاسی و پیشانتخابی است و در حقیقت با توجه به وضعیت هستی‌شناختی ما، «دیگری»- فارغ از آنکه کیست و چه آیین و مسلکی دارد- به ما «داده شده است»؛ فهم یهودیان را از تبعید و رنج، که مقوم فرض حق تاریخی و فعلی‌شان برای زیست تام‌وتمام در قلمرو سرزمینی‌ای به نام اسرائیل است، پروبلماتیک سازد. بدین ترتیب که رنج را از وضعیت «خاص»

یهودیان جدا کند و به آن بعدی جهان شمول ببخشد. از استدلال ادوارد سعید نیز کمک می‌گیرد: یهودیان و فلسطینیان اتفاقاً به واسطه‌ی تجربه‌ی تاریخی رنج و تبعید باید بتوانند به یک زیست‌دولیتی عبور کنند. باتلر می‌کوشد تا به خاطره‌ی رنج، وجهی نقادانه ببخشد، وجهی که بتواند در فضای یخ‌زده‌ی عمومی یهودیان ساکن در اسرائیل شکست ایجاد کند. شمول عام خاطره‌ی رنج در کنار داده‌شدگی «دیگری»، باید بتواند نوعی هم‌زیستی را در اخلاق یهودی بودن تعیین بخشد که از اساس غیریهویی و مرز زده است. اهمیت تلاش باتلر آن است که با وجود نقاد کردن دین، لزوم سکولاریزم را تصدیق می‌کند؛ به زعم وی اساساً نه تنها به لحاظ حقوقی و در حیطه‌ی قوانین باید با فرایند سکولاریزاسیون روبه‌رو شد، بلکه نقادی دین نیز تنها در چنین شرایطی معنا می‌یابد.

من نه اندیشمند حوزه‌ی دین هستم و نه حقیقتاً صاحب‌نظر در حوزه‌ی زندگی عمومی، با این حال مسئله‌ای که امروز و اینجا مطرح شده است، بی‌تردید با اندیشه‌های من تلاقی پیدا می‌کند تا آن‌جا که در سی سال گذشته تلاش کرده‌ام تا رابطه‌ی پیچیده‌ی بین یهودیت^۲، یهودی‌بودن^۳ و صهیونیسم^۴ را مورد مطالعه قرار دهم، و تا جایی که می‌دانم بسیاری دیگر نیز این پرسش را پی گرفته‌اند. دغدغه‌ی من، دستیابی به صبر و شکوفایی بصیرت برای تعمق در باب موضوعاتی است که به نظر می‌رسند، در دل گفتمان عمومی خلط شده‌اند. این که موفق بوده‌ام را نمی‌دانم، اما بی‌شک می‌دانم که این کار نیازمند دشوارترین و پرزحمت‌ترین رنج‌هاست.

می‌خواهم در همین آغاز بگویم که وقتی که از «دین» در زندگی عمومی سخن می‌گوییم، باید بسیار مراقب باشیم، چرا که شاید سخن گفتن از «دین» به عنوان یک مقوله در زندگی عمومی ممکن نباشد. درواقع، به فراخور اینکه چه «دینی» را مد نظر داریم، رابطه با امر عمومی تغییر خواهد کرد. دین در زندگی عمومی جایگاه‌های متنوعی دارد و هم‌چنین طرق گوناگونی برای ادراک زندگی عمومی در قالب اصطلاحی دینی وجود دارد. وقتی پرسش «دین» در «زندگی عمومی» آغاز می‌کنیم - که اغلب چنین می‌کنیم - این خطر وجود دارد که مقوله‌ی «دین» را به سادگی به جای دین‌های مختلف و گوناگون به کار ببریم، در حالی که حوزه‌ی «زندگی عمومی» تا حدودی ثابت، بسته و خارج از دین باقی می‌ماند. اگر ورود دین به زندگی عمومی یک مسئله است، به نظر می‌رسد که پیشاپیش چارچوبی را مفروض گرفته‌ایم که در آن، دین خارج از زندگی عمومی قرار داشته است و حال پرسش ما این است که دین چگونه وارد می‌شود و آیا به شکلی موجه و مجاز وارد می‌شود یا خیر. اما اگر فرض عملی^۵ ما واقعاً این باشد، ابتدا باید به این پرسش پاسخ دهیم که چگونه دین خصوصی شد و اینکه آیا اساساً تلاش برای خصوصی کردن دین به واقع موفق بوده‌است یا خیر. چنانچه پرسش ضمنی این پژوهش بر این پیش‌فرض استوار است که دین به حوزه‌ی خصوصی تعلق دارد، نخست باید پرسید کدام دین به حوزه‌ی خصوصی کاهش پیدا کرده است، و کدام یک از دین‌ها بدون هیچ پرسشی در حوزه‌ی عمومی جریان دارند، حتی اگر چنین دینی وجود نداشته باشد. شاید در این صورت باید در پی پژوهش دیگری باشیم،

²Judaism

³Jewishness

⁴Zionism

⁵operative assumption

یعنی، پژوهشی که با سامان‌دهی تمایز میان عمومی و خصوصی، تمایز میان دین‌های مشروع و غیرمشروع را مشخص می‌کند. اگر حوزه‌ی عمومی، همانگونه که بسیاری از اندیشمندان نشان داده‌اند، دستاوردی پروتستانی باشد، در این صورت زندگی عمومی، یک سنت دینی غالب را به عنوان [سنت] سکولار پیش‌فرض گرفته و مداوماً آن را تایید می‌کند. و اگر دلایل بسیاری برای تردید در این مسئله وجود دارد که آیا سکولاریزم تا آنجایی که ادعا می‌کند از بنیان‌های دینی‌اش رها شده است یا نه، می‌توان پرسید که آیا این شناخت از سکولاریسم، دست کم تا حدودی، توانایی پاسخ به ادعاهای ما در باب زندگی عمومی را به شکلی کلی دارد یا خیر. به عبارت دیگر، برخی از دین‌ها نه تنها اکنون در «درون» حوزه‌ی عمومی هستند بلکه به تثبیت مجموعه‌ای از معیارها برای گم کردن مرز امر عمومی و امر خصوصی کمک می‌کنند. چنین چیزی هنگامی رخ می‌دهد که برخی از ادیان به «بیرون» رانده می‌شوند- خواه به عنوان «امر خصوصی» و یا به عنوان خطری برای زندگی عمومی به معنای دقیق کلمه- درحالی که ادیان دیگر در خدمت تایید و تحدید خود فضای عمومی عمل می‌کنند. اگر تمایز میان عمومی و خصوصی را به خاطر حکم پروتستانی خصوصی سازی دین نمی‌داشتیم، در این صورت، دین- یا یک سنت دینی غالب- خود این چارچوبی که در آن عمل می‌کنیم را تعیین می‌کرد. بی‌شک، این نقطه‌ی عزیمت یکسر متفاوتی را برای کاوش انتقادی پیرامون جایگاه دین در حوزه‌ی عمومی شکل خواهد داد، چرا که نسبت امر عمومی و امر خصوصی در رابطه‌ای کاملاً متفاوت از آن‌چه پیشتر گفتیم شکل می‌گیرد، یعنی به معنایی تعیین کننده از ابتدا «درون» دین محسوب می‌شود.

امروز قصد ندارم تا پرسش‌هایی را در باب سکولاریسم طرح کنم، گرچه باور دارم این پرسش‌ها به شکلی در خور توسط طلال اسد⁷، سبا محمود⁸، مایکل وارنر⁹، ژانت یاکوبسن¹⁰ و همچنین چارلز تیلور¹¹ در آخرین کتابش مطرح شده‌اند. می‌خواهم بگویم که سکولاریزاسیون راه فراری برای نجات دین است و اینکه همواره باید بررسی کنیم که کدام شکل و مسیر سکولاریزاسیون را مد نظر داریم. نخستین چیزی که مطرح خواهیم کرد این است که هرگونه کلی‌سازی درباره‌ی «دین» در «زندگی عمومی» از همان ابتدا مشکوک است، اگر بنیادشیده باشیم که چه دین‌هایی در آپاراتوس مفهومی ما پیش‌فرض گرفته شده‌اند، و اگر آن آپاراتوس مفهومی، از جمله مفهوم امر عمومی، در سایه‌ی تبارشناسی خودش فهمیده نشود. سکولار نامیدن یک یهودی معنای متفاوتی خواهد داشت با وقتی که یک کاتولیک را سکولار بنامیم، و در حالی که فرض بر این است که هر دو از باور دینی جدا شده‌اند، اشکال دیگری از تعلق نیز می‌تواند وجود داشته باشد که به باور نیاز نداشته و آن را پیش‌فرض قرار نمی‌دهد؛ سکولاریزاسیون یکی از راه‌های مناسبی است که زیست یهودی، یهودی خواهد ماند. همچنین به خطا رفته‌ایم اگر دین را با باور برابر بدانیم، و در نتیجه‌ی آن باور به انواع خاصی از داعیه‌های نظروزرانه در باب خدا گره خواهد خورد-فرضیه‌ای الهیاتی که همیشه برای توصیف عمل دین‌دارانه کارساز نخواهد بود. این تلاش برای متمایز کردن وضعیت شناختی باور دینی و غیردینی، این نکته را نادیده می‌گیرد که دین اغلب همچون یک شبکه‌ی سوژه‌سازی¹⁴ عمل می‌کند، چهارچوبی درهم‌تنیده برای ارزش‌گذاری، و شیوه‌ای برای [احساس] تعلق و تجسم عمل اجتماعی. بی‌شک تمامی مباحثات ما در اینجا زیر سایه‌ی ضوابط قانونی جدایی دین و

⁷Talal Asad

⁸Saba Mahmoud

⁹Michael Warner

¹⁰Janet Jakobson

¹¹Charles Taylor

¹⁴Matrix of Subject Formation

دولت قرار می‌گیرد، اما دلایل زیادی وجود دارد که فهم حقوقی، توانایی کافی برای ایجاد چارچوب، برای درک پرسش‌های گسترده‌تر جایگاه دین در زندگی عمومی را ندارد. و همچنین از توان بحث پیرامون نمادها و شمایل‌های مذهبی بی‌بهره است که اختلاف نظرهای گسترده‌ای را در متمم اول^{۱۵} [قانون اساسی آمریکا] در پی داشت و به‌علاوه چنین فهم حقوقی‌ای برای حمایت از اقلیت‌های مذهبی در برابر تبعیض و شکنجه کافی نخواهد بود.

می‌خواهم با مسئله‌ی دیگری وارد این جدل شوم، یعنی ورود به تنشی که بین زندگی دینی و عمومی حادث می‌شود وقتی که نقد علنی دولت اسرائیل، دارای رویکرد سامی-ستیزانه و یا ضد-یهودی فهمیده می‌گردد. برای رفع شبهه، باید این نکته را روشن کنم که برخی از این نقدها، حقیقتاً از شیوه‌ی بیان و دلایل سامی-ستیزانه استفاده می‌کنند و عقاید ضد-یهودی به‌کار می‌برند، گرچه بسیاری از آن نقدها چنین کاری نمی‌کنند- خاصه و البته نه منحصرأ، آن نقدهایی که از دل چارچوب‌های یهودی عدالت اجتماعی سرچشمه می‌گیرند. هدفم در اینجا این نیست که این دو نقادی را از هم متمایز کنم، گرچه فکر می‌کنم باید از هم متمایز شوند، اما هدفم این است که بگویم باید در نظر داشت که آیا نقد علنی خشونت دولتی- و به این نکته واقفم که این واژه باید تعریف شود- به یک معنا کاری یهودی هست یا که خیر. امیدوارم سهل‌انگاری من را در همین ابتدای امر ببخشید، اما رویکرد من برای ترسیم این سردرگمی را خواهید فهمید اگر در نظر داشته باشید که نقادی صریح و علنی از خشونت دولت اسرائیلی به معنای سامی-ستیزی و یهودی ستیزی فهمیده خواهد شد و در عین حال نقد صریح و علنی چنان خشونت‌ی از جهاتی یک ضرورت اخلاقی الزام‌آور در درون چهارچوب یهودی است، چه یهودی دینی و چه غیر دینی. بی‌شک، با ارائه‌ی این صورت‌بندی، متوجه مجموعه‌ی دیگری از سردرگمی‌ها شده‌اید. همانگونه که هانا آرنت در نوشته‌های متقدم‌اش به خوبی نشان داده‌است، یهودی‌بودن با یهودیت برابر نیست.⁽²⁾ و همانگونه که در موضع سیاسی رشدیابنده‌اش در باب دولت اسرائیلی بیان کرده است، نه یهودی‌بودن و نه یهودیت الزاماً به پذیرش صهیونیسم نمی‌رسد.

هدفم تکرار این ادعا نیست که یهودیان درباره‌ی ارزش صهیونیسم، ناعدالتی اشغال و یا تخریب‌گری نظامی دولت اسرائیل، اتفاق نظر ندارند. این مسائل پیچیده‌اند و اختلاف نظرهای گسترده‌ای پیرامون‌شان وجود دارد. و صرفاً قصد ندارم بگویم یهودیان ملزم‌اند اسرائیل را نقد کنند، هرچند در واقع باید بگویم آن‌ها مجبورند- در واقع ما مجبوریم- با توجه به این که اسرائیل به نام یهودیان عمل می‌کند، و خود را همچون نماینده‌ی مشروع مردم یهودی معرفی می‌کند؛ پرسش این است که به نام مردم یهودی چه اتفاقی می‌افتد و این همه برای ارائه‌ی دلیل بیشتر برای بازپس‌گیری آن سنت و اخلاقیات به سود سیاستی دیگر خواهد بود. تلاش برای ایجاد حضور یهودیان ترقی‌خواه، با خطر گیرافتادن در پیش‌فرض‌های هویت محور^{۱۹} روبروست؛ کسی در برابر تمامی اظهارات ضدیهودی و سامی‌ستیزانه می‌ایستد و دیگری احیای یهودی‌بودن را با پروژه‌ای پیش می‌گیرد که هدفش برچیدن خشونت دولت اسرائیل است. با این حال، این شکل خاص از حل مسئله به چالش کشیده می‌شود اگر فرض کنیم، در چارچوب‌های اخلاقی متفاوت، یهودی‌بودن، خود، پروژه‌ای ضد هویت‌گرایانه است، تا آن‌جا که می‌توان گفت یهودی‌بودن، متضمن برقرار کردن نسبتی اخلاقی با غیریهودیان است. بی‌شک، اگر سنت یهودی مناسب برای به‌راه انداختن نقادی علنی خشونت دولت اسرائیل همان سنتی

¹⁵First Amendment

¹⁹identitarian

باشد که همزیستی^{۲۱} را همچون هنجار اجتماعی شدن می‌پذیرد، آن‌چه نتیجه می‌شود نه صرفاً نیاز به برقراری یک بدیل برای حضور عمومی یهودی (به طور مثال متمایز از ای‌پک^{۲۳}) یا یک جنبش یهودی (همچون سازمان ندای صلح یهود^{۲۴})، بلکه هر قدر هم که ناسازوار به نظر آید، اذعان به تغییر هویت یهودی خواهد بود. تنها در این لحظه است که می‌توان وجه نسبت اخلاقی‌ای را درک کرد که نشان‌گر برخی از کلیدی‌ترین برداشت‌های دینی و تاریخی ما است در باب اینکه یهودی «بودن» چیست. در پایان، مسئله بر سر مشخص کردن هستی‌شناسی هویت یهودی در برابر و یا برتر از، گروه‌های دینی و فرهنگی دیگر نیست - دلایل بی‌شماری برای مشکوک بودن به چنین تلاشی داریم. درواقع، مسئله فهمیدن خود همین رابطه با غیریهودیان به مثابه‌ی راهی برای شکل‌بخشیدن به جایگاه دین در زندگی عمومی درون یهودیت است. و بر بنیان این مفهوم از «همزیستی» است که نقد خشونت نامشروع دولت - ملت می‌تواند و باید پا بگیرد.

البته، در نقادی علنی، هم خطرها و هم التزامات وجود دارد. این نکته حقیقت خواهد داشت که نقادی خشونت دولت اسرائیل را، به عنوان مثال می‌توان همچون نقادی دولتی یهودی تفسیر کرد، درست همانگونه که می‌توان هر دولت دیگری را که اعمال اشغال‌گرانه، تصرف و تخریب شالوده‌های قابل سکونت یک اقلیت را انجام می‌دهد به نقد کشید. و یا می‌توان نقادی را به مثابه‌ی نقد دولتی یهودی و با تکیه بر یهودی بودن این دولت تعبیرش کرد و پرسش را اینچنین طرح کرد که آیا نقدها، پیامد یهودی بودن این دولت است یا نه. این نکته در ادامه به این پرسش می‌رسد که اساساً آیا نقادی به این دلیل شکل می‌گیرد که دولت برای رسیدن به یک اکثریت جمعیتی روی «یک» گروه قومی و دینی دست می‌گذارد و برای جمعیت اقلیت و اکثریت سطوح متمایزکننده‌ی شهروندی ایجاد می‌کند یا نه (و حتی از درون با ارائه‌ی روایت‌هایی از اصالت اشکنازی و غلبه‌ی آن‌ها بر نژادهای سفاردیک و میزراچی حمایت خود را از اشکنازی‌ها نشان می‌دهد). حال اگر مسئله همین مورد اخیر باشد باز هم اعلام آن در فضای عمومی دشوار است، چرا که همواره این اعتراض شنیده خواهد شد که به واقع در لوای این نقد چیز دیگری در جریان است یا هرگونه زیرسوال بردن اکثریت جمعیت‌شناختی یهودیان به طور خاص ناشی از بی‌تفاوتی به رنج یهودیان است، خواه [این رنج‌ها] تمام تهدیدهایی باشد که در دوران معاصر از سر می‌گذرانند و خواه سامی‌ستیزی صریح و یا هر دوی اینها.

و البته تفاوت وجود دارد بین اینکه اصول حاکمیت یهودی که سرشت‌نمای صهیونیسم سیاسی از سال 1948 است را نقد کنیم، یا اینکه نقدمان محدود به اشغال به مثابه‌ی امری غیرقانونی و ویرانگر باشد (و در نتیجه نقادی که خود را در تاریخچه‌ای تعین می‌بخشد که از سال 1967 آغاز می‌شود)، یا اینکه به شکلی محدودتر آن‌چه به نقد کشیده می‌شود برخی اعمال نظامی از جانب صهیونیست‌ها و اشغال‌گران باشد یعنی همان حملات سال قبل به غزه و جنایات جنگی که در آن‌جا رخ داد، گسترش شهرک‌سازی و یا سیاست‌های دولت جناح راست حاکم در اسرائیل. هر سه نقدهای متفاوتی خواهد بود. اما در همه‌ی این موارد، پرسش این است که آیا نقادی علنی می‌تواند نشان‌دهنده‌ی چیزی غیر از حمله به یهودیان و یهودیت باشد؟ به فراخور اینکه جای‌گاه‌مان کجاست و روی سخن‌مان با کیست، برخی از سخنان راحت‌تر از سخنان دیگر به گوش می‌رسند. و با این حال در هر مورد با محدودیت‌های شنودپذیری^{۲۸} مواجهیم که ساحت حوزه‌ی عمومی بر اساس آن شکل‌پذیرفته است. همیشه این پرسش وجود دارد: آیا باید به این‌ها گوش کنیم؟ آیا صدایم به گوش

²¹cohabitation

²³America Israel Public Affair Committee کمیته‌ی روابط عمومی امریکا و اسرائیل

²⁴Jewish Voice for Peace

²⁸audibility

کسی می‌رسد؟ بد فهمیده خواهیم شد؟ ساحت حوزه‌ی عمومی همواره بر اساس انواع خاصی از حذف‌ها شکل می‌گیرد: تصویری که نمی‌تواند دیده شوند، و کلماتی که قابل شنیدن نیستند. و این بدان معناست که انتظام گستره‌ی دیداری و شنیداری – و بدون تردید دیگر حس‌ها – مسئله‌ای حیاتی در شکل‌گیری آن‌چیزی است که مسائل چالش برانگیز را در حوزه‌ی سیاست می‌سازند.

اگر کسی ادعا کند که با هر دولتی که با نادیده انگاشتن جمعیت بومی و دیگر ساکنین، حقوق شهروندی را به یک گروهی قومی یا دینی محدود می‌کند، مخالف است؛ با این انتقاد روبرو خواهد شد که ویژگی منفرد و استثنایی دولت اسرائیل و از این مهم‌تر دلایل تاریخی برای استحقاق چنین استثنایی را درک نمی‌کند. درواقع صورت‌بندی کلاسیک اصول لیبرال درباب ضوابط شهروندی که به طور نمونه تبعیض‌های نژادی، دینی و قومی را منع می‌کنند، به عنوان «نابودکننده‌ی» دولت اسرائیل تعبیر خواهند شد و اگر این صورت‌بندی با «نابودی یهودیان» هم‌صدا شود، خاصه در شرایطی که دولت اسرائیل ادعای نمایندگی یهودیان را دارد، این دیدگاه به صورت ضمنی، لیبرالیسم کلاسیک را به عنوان شکلی از نسل‌کشی نشان می‌دهد.

این اتهام که «چنین دیدگاه‌هایی به نابودی دولت یهودی می‌انجامند» به شکلی غیرمشروع متکی است بر این ادعا که «چنین دیدگاه‌هایی به نابودی یهودیان می‌انجامند» و یا به شکلی پنهانی‌تر بر نابودی «یهودیت». اما روشن است که پرسش از شرایطی که تحت آن یهودیان با غیر یهودیان زندگی مولد و صلح‌آمیزی داشته باشند، یک چیز است و اندیشیدن به آشکالی از اقتدار حکومتی که نیازمند گذار از این شکل از حکومت به شکلی دیگر است چیزی دیگر، و همچنین تخریب وحشیانه‌ی یک دولت و اعمال خشونت علیه مردمان‌اش نیز مسئله‌ای کاملاً متفاوت. بدون شک، نیاز به بازاندیشی در باب حاکمیت فدرال^{۳۰} یا دوملیت^{۳۱} – گرای^{۳۱} در منطقه برای همزیستی در قالب اصول سیاسی مجسم، می‌تواند نشان‌دهنده‌ی راهی باشد برای خروج از خشونت و نه مسیری برای نابودی یکی از جمعیت‌های این سرزمین.

باور دارم که باید به سنت‌های دیاسپوریک در یهودیت رجوع کرد تا از این رهگذر نه تنها نوعی چندبنیانی یهودی‌بودن در حوزه‌ی عمومی ایجاد شود و از این طریق حق اسرائیل برای نمایندگی تام‌الاختیار ارزش‌ها، منافع و سیاست یهودیان انکار گردد؛ بلکه این [رجعت به سنت دیاسپورا] موجب احیای دوباره‌ی آرمان‌ها و ایده‌های هم‌زیستی خواهد شد. هم‌زیستی، بنیانی اخلاقی شکل خواهد داد تا نقد عمومی شکل‌هایی از خشونت دولتی ممکن شود که هدفش ایجاد و حفظ ماهیت یهودی دولت است، آن‌هم از طریق کشتار اقلیت‌ها و محروم‌کردن‌شان از حقوق اجتماعی، اشغال، تجاوز و محرومیت‌های قانونی. این‌ها هجمه‌هایی است که اقلیت به انقیاد درآمده و در عین حال حملاتی است که ارزش‌های هم‌زیستی را نیز تهدید می‌کند. اما منظور من از این اصطلاح [هم‌زیستی] چیست؟ بی‌تردید چیزی است فراتر از این ادعای خشک که همه‌ی ما وظیفه داریم با یکدیگر مدارا کنیم و یا اینکه همسایه‌دوستی ایده‌ای است پسندیده.

³⁰ federal authority

³¹ binationalism



در این لحظه قصد دارم کمی از بحث دور شوم تا از هانا آرنست سخن بگویم، کسی که بی تردید یهودی بود اما آرای سیاسی‌اش بسیاری را بر آن داشت که در اصالت یهودی بودن او تردید کنند. در واقع در نتیجه‌ی انتقاد آشکار او از صهیونیسم سیاسی و دولت اسرائیل در سال‌های 1944، 1948 و 1962، ادعای او مبنی بر متعلق بودن به یهودیان به شدت، خاصه از سوی گرشوم شولم، به چالش کشیده شد. (4) شولم خیلی زود طرح اولیه‌ی صهیونیسم سیاسی را با آغوش باز پذیرفت، در حالی که مارتین بوبر در دهه‌ی اول و دوم قرن بیستم به شکلی علنی و فعال از نوعی صهیونیسم فرهنگی و معنوی دفاع می‌کرد، صهیونیسمی که بنابر نوشته‌های متقدم او اگر تشکیل یک دولت سیاسی را پیش‌فرض می‌گرفت، به «انحراف» کشیده می‌شد. با رسیدن دهه‌ی 1940، آرنست، بوبر و نودا ماگنس³⁶ از یک دولتِ دولتی دفاع کرده و طرحی فدراتیو را پیش می‌نهادند که در آن اعراب و یهودیان بتوانند خودآیینی فرهنگی مختص خود را بدست آورند؛ البته روایت‌های دیگری از دولتی‌بودن نیز هست که بر خلاف بوبر انسجام «دو مردم» را پیش‌فرض نمی‌گیرد، و امیدوارم در پایان سخنانم اشاره‌ای به آن داشته باشم. همچنین باید به فرانتس رزنسواایگ³⁷ اشاره کنم که در تقابل با صهیونیسم، به شکلی مبسوط به دیاسپورا پرداخت و در کتابش *ستاره‌ی رستگاری*³⁸ استدلال کرد که یهودیت به شکلی بنیادی نه با ادعای قلمروی سرزمینی بلکه با انتظار و سرگردانی عجین است.

در پاسخ به همین روایت دیاسپوریک از یهودیت است که در کتاب *فروید و غیر اروپائی‌ها*، ادوارد سعید استدلال می‌کند که فلسطینی‌ها و یهودی‌ها، از حیث آوارگی، تبعید و تجربه‌ی زیستن به‌مثابه‌ی یک پناهنده در دیاسپورا و زیستن در میان افرادی که همانند آن‌ها نیستند، تاریخ مشترکی دارند. این شیوه‌ای از زیستن است که در آن غیریت⁴¹ شکل‌دهنده‌ی کیستی آدمی است. و بر پایه‌ی چنین فهم مشترکی از آوارگی و جابه‌جایی، هم‌زیستی‌های متفاوت است که سعید برای بازاندیشی این‌که چه سیاستی برای آن سرزمین‌ها عادلانه خواهد بود، از دیاسپورا همچون راه حلی تاریخی

³⁶ Nudah Magnes

³⁷ Franz Rosenzweig

³⁸ The Star of Redemption

⁴¹ Alterity

و قائدهای روشن‌گر یاد می‌کند. البته باید میان دیاسپورا و تبعید تمایز قائل شد، خاصه به این دلیل که صهیونیست‌ها اغلب سنت‌های تبعیدی را در قالب سنت دیاسپورایی ارائه می‌دهند تا شرایط را برای «بازگشتی» بدیهی مهیا کنند. این مسئله را به شکلی آشکار در مباحثات پیرامون وضعیت *گالوت*^{۴۲} می‌بینیم، یعنی جمعیت یهودیانی که خارج از اسرائیل زندگی می‌کنند و برخی صهیونیست‌ها آنان را به عنوان نمایندگان نامشروع یهودیت می‌دانند. روشن است که وقتی سعید، هم یهودیان و هم اعراب را تبعیدی نام نهاد معنایی متفاوت در نظر داشت. صورت‌بندی او چنین پرسشی را پیش می‌نهد: چگونه هم‌گرایی تاریخی‌ها معنایی مشترک برای هم‌زیستی فراهم می‌آورد؟

سعید توضیح نداد که دقیقاً چگونه این سنت‌های تبعیدی می‌توانند هم‌پوشانی داشته باشند، اما او آگاه بود که نباید قیاس مبتنی بر همانندی سفت‌وسختی بین آن دو برقرار کند. آیا این بدین معناست که یک تاریخ، تاریخ دیگر را به واسطه‌ی فراخواندن‌اش به چیزی بیش از مقایسه، موازات‌گرایی یا همانندی از خود آگاه می‌گرداند و یا در آن وقفه می‌افکند؟ آیا بوبر و آرنت به یک مسئله‌ی مشترک می‌اندیشیدند مثلاً هنگامی که با در نظر داشتن حجم انبوه پناهندگان بعد از جنگ جهانی دوم، نگرانی خود را در باره‌ی ایجاد دولت اسرائیل در سال 1948 بر پایه‌ی تبعید و محرومیت اعراب از حقوق شهروندی به عنوان اقلیت ملی ابراز کردند، اتفاقی که موجب خروج بیش از هفتصد هزار فلسطینی از خانه‌های قانونی‌شان شد. آرنت از هرگونه قیاس تاریخی مشخص بین آوارگی یهودیان در اروپا و آوارگی فلسطینیان از اسرائیل نوبنیاد اجتناب می‌کرد؛ او در *سرچشمه‌های توتالیتاریسم*، کتابی که در 1951 به چاپ رسید، بی‌دولت‌بودگی (Statelessness) را در موقعیت‌های تاریخی متفاوت بررسی کرد تا یک نقد کلی از [ایده‌ی] دولت-ملت را شکل دهد. در آن جا وی تلاش کرد تا نشان دهد که چگونه دولت-ملت حجم انبوهی از پناهندگان را تولید می‌کند و باید این پناهندگان را تولید کند تا همگنی (یک‌پارچه‌گی) ملتی که نمایندگی‌اش را بر عهده دارد، حفظ شود؛ به عبارت دیگر برای حفظ ناسیونالیسم دولت-ملت. این مسئله موجب شد تا او با هرگونه شکل‌گیری دولتی که تلاش کند تا ناهمگنی جمعیت‌اش را کاهش داده و یا نادیده بگیرد، مخالفت کند؛ از جمله بنیان‌گذاری اسرائیل بر اساس حاکمیت یهودی، و روشن است که این یکی از دلایلی است که او به آرمان پساملیتی و پسا حاکمیتی فدرالیسم می‌اندیشید. او باور داشت هر دولتی که نتواند حمایت مردمی تمامی ساکنین‌اش را به دست آورد و مفهوم شهروندی را بر پایه‌ی تعلقات دینی و ملی تعریف کند، چاره‌ای جز تولید مستمر حجم انبوهی از پناهنده ندارد؛ این نقد به اسرائیل نیز بسط پیدا کرد که به باور او در تعارض بی‌پایان خواهد ماند (در نتیجه خطر را برای خودش افزایش خواهد داد)، و همیشه به عنوان یک دموکراسی مبتنی بر اراده‌ی مردمی، فاقد مشروعیت خواهد بود، خاصه در سایه‌ی اتکای همیشگی‌اش به «بر قدرت‌ها» برای حفاظت از قدرت‌اش در منطقه. اینکه آرنت از تحلیل دسته‌ای از شرایط بی‌دولت‌بودن به شمارش فلسطین در زمره‌ی چنین شرایطی رسید، مهم است. مرکزیت وضعیت پناهندگان اروپایی هم تحت آلمان فاشیستی و هم بعد از افول آن نیز نشان از اهمیت این مسئله در اندیشه‌ی سیاسی او در آن زمان داشت. اما این هرگز بدان معنا نیست که بگوید صهیونیسم همان نازیسم است. آرنت چنین معادله‌ای را نمی‌پذیرفت و ما نیز نباید بپذیریم. نکته این است که از نسل‌کشی نازی‌ها می‌توان اصولی برای عدالت اجتماعی استنتاج کرد که باید و می‌تواند روشن‌گر چالش‌های عصر ما باشند، گرچه چالش‌هایی که هم در زمینه‌هایی متفاوت هستند و هم در آن زمینه‌ها اشکال قدرت منقادکننده به روشنی متمایز می‌شوند.

می‌خواهم بگویم که ممکن است هم‌زیستی را همچون شکلی از تبعیدهای هم‌گرا درک کنیم، اما اگر گمان کنیم این هم‌گرایی باید به شکل یک همانندی محض درک شود، سخت در اشتباهیم. اگر ادوارد سعید چنین ادعا کرد که وضعیت تبعید فلسطینیان و یهودیان به نوعی از هم‌گرایی بدون همانندی می‌انجامد، آرنت نیز به شکلی متفاوت این ادعا را طرح کرد وقتی نوشت که شرایط بی‌دولت‌بودگی تحت رژیم نازیسم نیاز به نقدی گسترده‌تر دارد، یعنی نقدی ناظر بر این که چگونه دولت-ملت همواره مسئله‌ی توده‌ی عظیم پناهندگان را تولید می‌کند. وی نگفت که شرایط تاریخی تحت آلمان نازی همانند شرایط اسرائیل است. هرگز. اما وضعیت آلمان نازی بخشی از -نه همه‌ی- چیزی بود که آرنت را بر آن داشت تا روایتی تاریخی از بی‌دولت‌بودگی در قرن بیستم را بسط دهد و قواید کلی استنتاج کند که توان مخالفت در برابر شرایطی را داشته باشد که انسان‌های بی‌دولت و انسان‌های بدون حق تولید می‌کند. به نحوی از انجا او تکرار وضعیت بی‌دولت‌بودگی را همچون وضعیتی می‌فهمید که از دل آن نقد دولت-ملت شکل بگیرد، برای رسیدن به جمعیتی ناهمگن، تکثر سیاسی و فهم مشخصی از هم‌زیستی. روشن است که تاریخ یهودی در تاریخ فلسطینی تداوم می‌یابد، با تکیه بر بهره‌کشی‌های یک پروژه‌ی استعمارطلبی سکونت‌گرا (Settler Colonialism). اما آیا ممکن است این تاریخ‌ها از وجهی دیگر با یکدیگر نسبتی بیابند؟ وجهی که نوری دیگرگونه بر موضوع بتاباند؟

گرچه فکر می‌کنم اندیشه‌های سیاسی آرنت تا حدودی خاستگاه‌های دینی دارند، اما انگار از این لحاظ در اقلیت هستم. روشن است که برای نمونه اثر سال‌های جوانی‌اش درباره‌ی آگوستین بر مسئله‌ی همسایه‌دوستی (neighbourly love) متمرکز است. و در نوشته‌های آغازین‌اش در باره‌ی صهیونیسم صورت‌بندی‌اشنای هیلل⁴⁸ دست می‌یازد، «اگر از آن خود نیستیم، چه کسی از آن من خواهد بود؟ اگر برای دیگری نیستیم، پس چیستیم، و اکنون اگر نه، پس چه وقت؟». آرنت در 1948 مقاله‌ای نوشت با عنوان «بازخوانی تاریخ یهودی»⁴⁹ که در آن اهمیت کتاب شولم را بررسی می‌کند؛ یعنی کتاب جریان‌های بزرگ در عرفان یهودی⁵⁰ که دو سال پیش‌ترش منتشر شده بود. در آن‌جا اهمیت سنت‌های مسیحائی را برای ایجاد مفهومی از خدا به مثابه‌ی چیزی «غیر بشری» و «نامتناهی» بررسی می‌کند آن‌گونه که بیشتر با مسئله‌ی تجلی مرتبط می‌شود تا داستان‌های خلقت. با اشاره به «خصلت باطنی» این ایده‌های عرفانی، آرنت تأکید می‌کند میراث حائز اهمیت عرفان این مفهوم است که در آن، انسان‌ها در نیروهایی که داستان جهان را پیش می‌برند مشارکت دارند و از این طریق آرنت برای انسان‌هایی که خود را متعهد به هدفی وسیع‌تر می‌بینند، حوزه‌ای از کنش متصور شد. آن هنگام که امیدهای مسیحائی کم‌اعتبار می‌شوند و تفاسیر قانونی بی‌ثمر، ادغام این سنت عرفانی در دل شکلی از کنش، اهمیت بیشتری می‌یابد. اما ایده‌ی چنین کنشی به وجود یهودیان در تبعید بستگی داشت؛ نکته‌ای که ایزاک لوریا⁵¹ صراحتاً به آن اشاره کرده و آرنت نیز به آن ارجاع داده بود: «پیش از این [دیاسپورا] یا به عنوان کیفر گناهان اسرائیل و یا آزمونی برای ایمان این قوم محسوب می‌شد. حالا نیز تمامی این‌ها هست، اما فی‌نفسه یک رسالت نیز محسوب می‌شود و هدفش برافراشتن آذرخش‌های رو به خاموشی است»⁵². برافراشتن آذرخش‌ها به معنای کنار هم قراردادن دوباره‌ی آنان یا بازگرداندن‌شان به سرچشمه نیست. آن‌چه برای آرنت اهمیت دارد صرفاً بازگشت ناپذیری «تجلی» و یا سرگشتگی نیست، بلکه دوباره ارزش‌مند کردن تبعید به‌طور ضمنی است. در این صورت آیا ممکن است

⁴⁸ Hillel: رهبر مذهبی یهودی که در 110 سال پیش از میلاد در بابیلن زندگی می‌کرد.

⁴⁹ Jewish History, Revised

⁵⁰ Major Trends in Jewish Mysticism

⁵¹ Isaac Luria

بتوان راهی را متصور شد که در آن، پذیرش ناهمگنی، خود بتواند یک دیدگاه دیاسپوریک باشد، دیدگاهی که از رهگذر تصور جمعیت آواره مفهوم‌پردازی شده‌است؟ سنت کابالایی نور منتشر، سفیروت، چنین تصویری را از آوارگی مقدس صورت‌بندی کرده که بر پیش‌فرض اسکان یهودیان در میان غیر یهودیان استوار است.

گرچه آرنت آشکارا اشکال سیاسی مسیح‌باوری را خوار می‌شمرد، اما آن سنت مبتنی بر تبعید که وابسته‌اش بود و از آن می‌نوشت، با تفسیری خاص از مسیح‌باوری گره خورده است، تفسیری که برای نمونه در خوانش بنیامین از کافکا، آرنت را مجذوب کرده بود. در برابر آن تفسیر مسیح‌حائی از تاریخ که شولم بعدها اتخاذ کرد و براساس آن روایتی تاریخی و رهایی‌بخش برای بنیان‌نهادن دولت اسرائیل مهیا می‌کرد، آرنت به دیدگاه ضد‌مسیح‌حائی بنیامین نزدیک‌تر بود. در این دیدگاه، این رنج ستم‌دیدگان است که در لحظه‌های اضطراری می‌درخشد و هم در زمان غایت‌شناختی و هم زمان همگن وقفه می‌اندازد. در این‌جا من با نظر گابریل پیتربرگ⁵⁴ همسو هستم که در تضاد با شولم که سرانجام مسیح‌باوری را به مثابه‌ی بازگشت یهودیان به سرزمین اسرائیل و به عنوان بازگشت از تبعید به تاریخ درک می‌کرد، بنیامین در «ترهایی درباره‌ی مفهوم تاریخ» بنیامین «رانه‌ای سیاسی و اخلاقی برای رهایی از سرکوب‌های انسانی» بنا می‌کند (7). بسیاری از اندیشمندان از جمله آمنون راز-کراکوئزین⁵⁵ در تلاش برای واژگون کردن ارزش‌زدایی از «تبعید» (و گالوت) در تاریخ‌نگاری صهیونیستی، خوانش خود را از بنیامین براساس بازشناسی و به‌یادآوری بیرون‌انداخته‌شده (dispossessed)، متمرکز می‌کنند. هیچ مردمی نمی‌تواند دور بیرون‌انداخته‌شدگی حصار بکشد. چارچوب تبعیدی برای فهم امر مسیح‌حائی، درواقع شیوه‌ای برای فهم شرایط تاریخی بیرون‌انداخته‌شدگی یکی در پرتو دیگری را تولید می‌کند. شکل‌هایی از تاریخ‌نویسی قومی که نوعی تاریخ درونی یهودی را پیش‌فرض قرار می‌دهند، نه قادر به درک وضعیت تبعیدی یهودیان و نه توانمند به فهم پیامدهای تبعید فلسطینیان تحت صهیونیسم معاصر هستند. می‌بایست، خود رهایی، به مثابه‌ی تبعید بازاندیشیده شود، بی هیچ بازگشتی؛ ایجاد گسست در تاریخ غایت‌مند و گشایشی به سوی شکل‌هایی از وضعیت‌های متداخل و هم‌گرا. این نوع مسیح‌باوری شاید سکولار، پراکندگی نور و شرایط تبعید را به شکلی غیرغایت‌انگارانه به‌نحوی که رستگاری همین حالا به دست می‌آید، تصدیق می‌کند. پس این رهایی، رهایی از تاریخ غایت‌انگارانه است. اما شاید حالا باید با اطمینان پرسید، چگونه یادآوری یک تبعید، همسو با بیرون‌انداختن دیگری می‌گردد؟ چه تقدم و تأخری در کار خواهد بود؟ آیا می‌تواند چیزی باشد جز همانندی تاریخی؟ و این تبعید چگونه ما را به فهم دیگری از هم‌زیستی رهنمون می‌شود؟

راز-کراکوئزین می‌نویسد سنتی که بنیامین در ترها پی‌می‌گیرد، خاطره‌ی رنج یهودیان را دست‌مايه‌ای برای مشروع‌سازی داعیه‌هایی خاص اکنون قرار نمی‌دهد، بلکه آن را به عنوان کاتالیزوری برای بنای تاریخ کلی سرکوب به کار می‌بندد؛ این گونه کلیت‌بخشیدن و دگردیسی تاریخ رنج، همان چیزی است که در نهایت به سیاستی می‌رسد که منجر به کلی کردن تعهد به فرونشاندن رنج نیز می‌شود.

گرچه آرنت تمام روایت‌های مسیانستی از تاریخ را رد می‌کرد، آشکار است که مخالفت او با روایتی پیشرو از سیاست صهیونیستی، تاحدودی از رهگذر واژگان بنیامین شکل می‌گیرد. آرنت در مقدمه‌اش بر کتاب بنیامین یعنی روشنگری‌ها (Illuminations)، خاطر نشان می‌کند که در دهه‌ی 1920 بنیامین به نمایش‌نامه‌های تراژیک آلمانی روی می‌آورد،

⁵⁴ Gabriel Piterberg

⁵⁵ Amnon Raz-Krakotzin

انتخابی که به نظر می‌رسد اگر نگوییم تحت تأثیر، دست‌کم به ظاهر هم‌راستا با گرایش شولم به سنت کابالایی است. آرنت عقیده داشت که بنیامین در سراسر کتاب این نکته را تصدیق می‌کند که هیچ‌گونه «بازگشتی» به وضعیت‌های پیشین وجود ندارد، چه به سنت آلمانی، اروپایی و یا سنت یهودی. و با این حال چیزی از یهودیت یعنی سنت تبعید، ناممکن‌بودن بازگشت را به روشنی بیان می‌کند. در عوض چیزی متعلق به زمانی دیگر در زمانه‌ی ما نور می‌افکند. آرنت می‌نویسد در آثار آن دوره‌ی بنیامین «تلویحاً این حکم وجود دارد که گذشته تنها از رهگذر چیزهایی که دست به دست به ما رسیده است، بی‌واسطه سخن می‌گوید، چیزهایی که به نظر به زمان حال به‌واسطه‌ی ویژگی غریب‌اش [خارجی؟ رازآمیز؟] نزدیک است، ویژگی‌ای که از بستگی به هرنوع مرجع اقتدار الزام‌آور را سر باز می‌زند. آرنت با تکیه بر نتیجه‌ی «الهیاتی محور» بنیامین به این فهم رسید که حقیقت، مستقیماً کشف نمی‌شود و در نتیجه نمی‌توان آن را «نقاب از چهره برکشیدنی دانست که راز را از میان بر می‌دارد، بلکه باید آن را مکاشفه‌ای دانست که حق مطلب را در باب راز ادا می‌کند» (10).

آن مکاشفه‌ای که حق مطلب را در باب راز ادا می‌کند، هدفش بازیافتن معنایی اصیل و یا بازگشتن به گذشته‌ای از دست‌رفته نیست؛ بلکه هدف، فراچنگ‌آوردن و تعامل با تکه‌ها و قطعاتی است از گذشته که زمان حال را در هم می‌شکنند، زمان حالی که در آن [این قطعات] موقتاً در دسترس قرار می‌گیرند. خمیرمایه‌ی چنین دیدگاهی را می‌توان در این جمله از کتاب «تزهایی درباره‌ی تاریخ» یافت که «تصویر حقیقی گذشته، تیزوتند می‌گذرد. گذشته را فقط در هیئت تصویری می‌توان به چنگ آورد که در آن لحظه که می‌توان بازش شناخت، درخشان گردد و از آن پس دیگر هرگز دیده نشود» و یا در ادامه «صورت‌بندی روشن گذشته به شکل تاریخی، به معنای بازشناسی آن «همان‌گونه که به واقع بوده‌است» نخواهد بود. معنای این حرف این است که گذشته به‌چنگ‌آوردنِ خاطره‌ای است که هم‌اینک در لحظه‌ی خطر درخشان می‌شود... مسیحا نه تنها نجات‌دهنده بلکه آن کسی نیز خواهد بود که بر دجال (Antichrist) پیروز خواهد شد». مسیحا یک فرد و یا یک حادثه‌ی تاریخی نیست، هم‌چنین به شکل انسان‌انگارانه و به صورتی غایت‌شناسانه نیز قابل درک نیست، بلکه مسیح خاطره‌ی رنجی است از زمانه‌ای دیگر که در سیاستِ زمانه‌ی ما خلل ایجاد می‌کند و مسیر دیگری به آن می‌دهد. خاطره‌ای است از جنس نور که شکلی ناپایدار و زودگذر به خود می‌گیرد و یادآور سفیروت کابالایی است، آن نورهای پراکنده و فرشته‌مانند که توالی مشکوک زمان حال و نسیان و فراموشی حاصل از آن را می‌گسلند. بنیامین در تز هفدهم تصریح می‌کند که این نور ناگهانی، در دل پیشرفتِ تاریخی وقفه‌ای ایجاد می‌کند، یک «انقطاع رویدادها» که «در جدال با گذشته‌ی سرکوب‌شده، یک فرصت انقلابی» تولید می‌کند. نوعی گسست از سطح نسیان‌بخشِ زمان، راه به سوی خاطره‌ی رنج باز می‌کند و خاطره‌ی رنج را به آینده‌ای از عدالت منتقل می‌کند، نه همچون انتقام، بلکه همچون شکل‌گیری تصویرِ زمانه‌ای که در آن، تاریخی که تاریخ سرکوب را فروپوشانده، متوقف می‌شود.

برای اینکه به مسئله‌ی اصلی، یعنی شیوه‌ی درست اندیشیدن به هم‌زیستی بازگردیم، اجازه دهید تا به واپسین اتهام مشهوری که آرنت علیه آیشمن در کتاب *آیشمن در اورشلیم* اقامه کرد، اشاره کنم؛ کتابی که در 1962 به چاپ رسید. (12) به باور آرنت، آیشمن می‌پنداشت که او و سردمداران‌اش *امکان/انتخاب* این را دارند که با چه کسانی در زمین ساکن شوند و از فهم این امر قاصر بود که ناهمگنی جمعیتِ زمین، شرطِ غیرقابل ابطال زندگی اجتماعی و سیاسی است.



این اتهام گویای این باور استوار است که هیچ‌یک از ما نباید در جای‌گاه چنین انتخابی قرار بگیریم، اینکه همه‌ی آنانی که کنارمان روی زمین زیست می‌کنند، به ما اعطا شده‌اند، پیش از هرگونه انتخاب و در نتیجه مقدم بر هر قرارداد اجتماعی و سیاسی‌ای است که ممکن است از روی اراده‌ی آزاد برگزینیم. در واقع اگر قرار است آن‌جا که گزینه‌ای وجود ندارد، انتخابی داشته باشیم، در مسیر تلاش برای نابود کردن شرایط حیات اجتماعی و سیاسی خود هستیم. در مورد آئشمن، انتخاب اینکه در کنار چه کسانی روی زمین زیست می‌کنیم، آشکارا تلاشی بود برای از میان بردن بخشی از جمعیت - یهودیان، کولیان، هم‌جنس‌خواهان، کمونیست‌ها، معلولین، بیماران و بسیاری دیگر - و در نتیجه آن گونه از اعمال آزادی که آئشمن تاییدش می‌کرد همان نسل‌کشی بود.

اگر حق با آرنت باشد، مسئله صرفاً عدم انتخاب اینکه با چه کسانی هم‌زیستی می‌کنیم نیست، بلکه باید خصلت غیرانتخابی هم‌زیستی کلی و متکثر را کنش‌مندانه حفظ کنیم: ما نه تنها در کنار آنانی زیست می‌کنیم که هیچ‌گاه انتخاب‌شان نکرده و هیچ‌گونه تعلق اجتماعی به آن‌ها نداریم، بلکه همچنین وظیفه داریم، جان آن‌ها و تکثری که آنان جزوی از آن هستند را حفظ کنیم. به این معنا، هنجارهای عینی سیاسی و سنت‌های اخلاقی از دل همین خصلت غیرانتخابی شیوه‌های هم‌زیستی پدیدار می‌شوند. هم‌زیستی روی زمین، مقدم است بر هرگونه اجتماع، ملت و همسایگی ممکن. توان انتخاب اینکه کجا و در کنار چه کسانی زندگی می‌کنیم را خواهیم داشت، اما توان انتخاب این را نداریم که با چه کسانی بر روی زمین هم‌زیستی می‌کنیم.

آرنت در *آئشمن در اورشلیم* نه تنها به نمایندگی از یهودیان بلکه به نمایندگی از هر اقلیت دیگری سخن می‌گوید که ممکن است به دست گروهی دیگر، از فرصت زیستن روی زمین محروم شوند. یکی دلالت بر دیگری دارد؛ و «به نیابت سخن گفتن» اصل را جهانشمول می‌کند در عین حال که آن تکثری که ادعای نیابت از آن دارد را زیر سوال نمی‌برد. آرنت به خاطر تکثری که هم‌راستا و هم‌گستره با زیست انسانی در تمامی اشکال فرهنگی‌اش است، یهودیان را از دیگر

ملت‌هایی که تحت آزار نازی‌ها بوده‌اند، جدا نمی‌کند. آیا آرنت در این‌جا یک اصل کلی و جهانشمول را تصدیق می‌کند، یا اینکه تکرار یک بدیل اساسی برای موارد جهانشمول شکل خواهد داد؟ و آیا شیوهی [برخورد] او به شکلی متفاوت با مسالهی تاریخ‌های هم‌گرا و وقفه‌اندازی که سعید و بنیامین مطرح می‌کنند ارتباط دارد؟

شاید بتوان گفت که گونه‌ای از جهان‌شمول‌سازی در صورت‌بندی آرنت وجود دارد که هدفش دربرگیری تمامی جوامع انسانی است، اما در عین حال نمی‌خواهد اصل معرفی برای انسانیتی که دنبال آن می‌گردد قرار دهد. چنین فهمی از تکرار را صرفاً نمی‌توان به شکلی درونی متمایز کرد، چرا که چنین عملی این پرسش را پیش می‌کشد که مرزهای این تکرار چیست؛ مرزی که نه تنها در درون بلکه در بیرون نیز کشیده می‌شود. و از آن‌جا که تکرار بدون حذف خصلت‌های تکرارگرایی‌اش نمی‌تواند طردکننده باشد ایده‌ی تکرار ازپیش فرم‌گرفته و داده شده، می‌تواند برای ادعاهای تکرار دردرسر ایجاد کند. واضح است که برای آرنت زیست غیرانسانی، هنوز بخشی از آن بیرون را شکل می‌داد و در نتیجه او از همان ابتدا حیوانیت انسان را انکار می‌کرد. هر گونه تعریف معاصر از انسان باید از تعریف آینده‌ی آن متفاوت باشد. اگر تکرار به شکلی انحصاری و طردکننده شرایطی حاضر و آماده را شکل ندهد، بلکه همواره شرایطی بالقوه را ترسیم کند، پس باید آن را همچون یک فرآیند درک کرد و در نتیجه می‌بایست از مفهومی ایستا به سمت مفهومی پویا تغییر مسیر دهیم.

پیرو ویلیام کانلی^{۶۳} می‌توان از تکرارسازی (Pluralization) سخن گفت. تنها در این صورت، تمایزیابی که سرشت‌نمای یک تکرار داده‌شده است می‌تواند آن مجموعه از تفاوت‌هایی را مشخص کند که از داده‌شدگی‌اش فراتر می‌رود. در این صورت وظیفه‌ی تصدیق و یا حتی حفظ تکرار، دلالت بر معنای امکان ایجاد شیوه‌های جدیدی از تکرارسازی دارد. آن‌جا که آرنت حکم خود را جهان‌شمول می‌کند (هیچ‌کس حق تصمیم‌گیری مبنی بر این موضوع را ندارد با چه کسی روی زمین هم‌زیستی می‌کند؛ هر انسانی با میزان برابری از امنیت، حق هم‌زیستی روی زمین را خواهد داشت) گمان نمی‌کند که «همه‌ی انسان‌ها» شبیه به هم هستند - دست کم نه در زمینه‌ی بحث او در باب تکرار. می‌توان با اطمینان ملاحظه کرد که چرا خوانشی کانتی از آرنت وجود دارد، خوانشی که تکرار در آرنت را به عنوان اصلی تنظیمی می‌بیند، این که همه حقوقی مشابه دارند، فارغ از اینکه چه تفاوت‌های فرهنگی و زبانی‌ای فرد را متمایز می‌کند. و خود آرنت در این مسیر کانتی گام بر می‌دارد، اما بیشتر از رهگذر برقراری نسبت با داوری زیبایی‌شناختی کانت تا فلسفه‌ی اخلاق او.

با این حال نکته‌ی حائز اهمیت دیگری نیز وجود دارد، نکته‌ای که تمایز بین تکرارسازی و جهان‌شمول‌سازی را می‌پذیرد و این تمایز را برای اندیشیدن به هم‌زیستی غیرانتخابی حفظ می‌کند. امنیت برابر، یا در واقع برابری، اصلی نیست که افراد بهره‌مند از آن را یکدست و همگن کند؛ بلکه تعهد به ایده‌ی برابری، درواقع تعهد به خود فرایند تمایزیابی است. می‌توان با قطعیت دید که چرا می‌شود خوانشی اجتماع‌گرایانه از آرنت داشت، چرا که او خود بر حق متعلق‌بودن (Belong) و حقوق تعلق‌داشتن (Belonging) تأکید می‌کرد. با این حال همیشه در این تأکید، تضاعفی وجود دارد که انحصاری شدن این ادعا را از یک جامعه‌ی بخصوص جدا می‌کند: هرکس حق تعلق‌داشتن دارد. و این بدان معناست که جهان‌شمول‌سازی و تمایزیابی در آن واحد و بدون تناقض وجود دارند و این درواقع همان ساختار تکرارسازی است. به عبارت دیگر حقوق سیاسی از هستی‌شناسی اجتماعی که به آن وابسته‌اند منفک هستند؛ حقوق سیاسی جهان‌شمول

⁶³ William Connolly

می‌گردد، اما همواره در زمینه‌ی جمعیت متمایز (و مداوماً در حال تمایز). گرچه آرنت «ملت‌ها» و گاه اجتماعاتی که با حس تعلق شکل گرفته‌اند را به عنوان بخش‌های تشکیل‌دهنده‌ی این تکرر معرفی می‌کند، روشن است که اصل تکرر سازی در مورد خود این بخش‌ها نیز اعمال می‌شود، زیرا این بخش‌ها صرفاً به شکلی درونی متمایز نمی‌شوند (و تمایز ایجاد نمی‌کنند)، بلکه خود، به واسطه‌ی روابط متغیر و متنوع با بیرون تعریف می‌گردند.

بی‌تردید این یکی از نکات درباره‌ی مساله‌ی یهودی بودن است که سعی داشتم بر آن تاکید کنم. شاید اینطور باشد که حس تعلق به آن گروه مستلزم برقراری رابطه با غیریهودیان باشد و این نوع روی آوردن به مساله‌ی غیریت^{۶۶} برای پاسخ به اینکه «تعلق» به یهودیت چیست، بنیادی است. به عبارت دیگر، تعلق داشتن، هر قدر هم ناسازوار به نظر آید، مستلزم تن دادن به بیرون افتادن از دایره‌ی تعلق است. اگرچه خود آرنت به راهی که از دل تبعید به کنش رسیده و به اهدافی وسیع‌تر منتهی می‌شد، ارج می‌نهد؛ شاید اینجا می‌بایست بیرون افتادگی را به عنوان لحظه‌ای در دل تبعید بخوانیم، لحظه‌ای که ما را از حیث اخلاقی بیرون می‌اندازد. تلاش برای تسکین رنج دیگران تنها هنگامی ممکن است که من، در آن واحد هم از رنج‌هایم جدا شوم و هم رنج‌هایم مرا برانگیزد، هر چند که متناقض به نظر رسد. درواقع چنین رابطه‌ای با دیگری است که من را از هرگونه فهم بسته و خودارجاع از تعلق رها می‌کند؛ در غیر این صورت، زمانی که شیوه‌ی مشخصی از تعلق داشتن وجود ندارد، توان درک آن الزاماتی را نخواهیم داشت که ما را به هم متصل می‌کند؛ این الزامات برآمده از هم‌گرایی وضعیت‌های زیستی ماست که هم شرط به‌یاد آوردن خاطره‌ی بیرون افتادگی سیاسی هستند و هم راه‌حلی برای توقف این بیرون افتادگی.

آیا اکنون می‌توانیم به انتقال گذشته به آینده بیانیشیم؟ دقیقاً از آنجایی که هیچ وجه مشترکی بین اعضای این انسانیت مشخص و مشروط وجود ندارد- شاید جز این حق غیرزمینه‌مند که همه حقی دارند- وجهی شامل حق خاص متعلق بودن و حق مکان داشتن باشد، می‌توانیم این تکرر را درک کنیم که مجموعه‌ای از قیاس‌های تاریخی‌ای را بیازماییم که لاجرم نادرست از آب در می‌آیند. درواقع درست به این دلیل که یک تجربه‌ی تاریخی بیرون افتادن و طرد شدن همانند تجربه‌ی دیگری از این دست نیست، حق داشتن حقوق، همواره به صورت‌های متفاوت و از دل تجربیات بومی متفاوتی رخ می‌دهد. اگر با این فرض آغاز کنیم که رنج یک گروه همانند رنج گروهی دیگر است، نه تنها این گروه‌ها را به شکل قطعه‌های یک دست سرهم‌بندی کرده‌ایم، بلکه به سمت نوعی قیاس مبتنی بر تشابه پیش‌رفته‌ایم که لاجرم به نتیجه‌ای نمی‌رسد. زمانی که بخواهیم استدلال قیاسی برقرار کنیم، خودویژگی یک گروه، یعنی ناپایداری زمانی و مکانی و همچنین عدم تجانس بنیادی‌اش از دست می‌رود. استدلال قیاسی به شکست می‌انجامد چرا که عناصر خودویژه، سرسختانه حضور دارند. رنج‌های یک مردم با رنج مردمی دیگر دقیقاً برابر نیست و این وضعیت خودویژگی رنج هر دو گروه است. بدون شک، اگر زمینه‌های قیاس از میان نرفته بود، نمی‌توانستیم بین این دو گروه قیاسی برقرار کنیم (در قیاس زمینه‌ها از بین می‌روند). و اگر خودویژگی، هر گروه را واجد قیاس مبتنی تشابه نشان می‌دهد، در عین حال قیاس را از همان ابتدا پس می‌زند.

مانعی که از همان ابتدا بر راه قیاس خلل ایجاد می‌کند، آن خودویژگی را هموار کرده و به شرط فرایند تکرر سازی تبدیل می‌شود. از خلال بسط و گسترش مجموعه قیاس‌های ناهموار و فرسوده، این پیش‌فرض اجتماع‌گرا مبنی بر این که

⁶⁶ alterity

«گروه‌ها» باید نقطه‌ی عظیمت ما باشند، با محدودیت‌های خود روبه‌رو می‌شود و سپس کنش تمایزگذارِ تکثرسازیِ درونی و بیرونی به مثابه‌ی بدیلی روشن رخ می‌نماید. می‌توان تلاش کرد تا بر چنین «شکست‌هایی» با اندیشیدن به قیاس‌هایی کامل‌تر فائق‌آمد، به این امید که از این طریق بستری مشترک بدست آید («گفت‌وگوی چندفرهنگی» با هدف رسیدن به اجماع نهایی یا تحلیل تقاطعی که در آن همه‌ی عوامل در تصویر نهایی گنجانده می‌شوند). اما چنین فرآیندهایی از این نکته غافل‌اند که تکثر به شکلی ضمنی بر تمایز دلالت دارد، تمایزی که نمی‌تواند (و نباید) با تکیه بر قیاس‌هایی شکل‌تر و یا روایت‌های معرفت‌شناسانه‌ی مستدل‌تر برآن فائق‌آمد. در عین حال، بسط و گسترش حقوق، به ویژه حق هم‌زیستی روی زمین، به عنوان حکمی جهانشمول رخ می‌نماید که نوعی هستی‌شناسی اجتماعی بنا می‌کند که نمی‌توان یک‌دستش کرد. این حقوق جهانشمول‌کننده باید به شرایط غیرجهانشمول‌اش ورود کنند؛ وگرنه هنگام زمینه‌مندکردن تکثر شکست می‌خورند.

آرنت دنبال چیزی بیش از اصول متحدکننده‌ی این تکثر می‌گردد و روشن است که او با هرگونه تلاش برای تفکیک این تکثر مخالف است، گرچه براساس تعریف از درون متمایز شده است. تفاوت میان تقسیم (division) و تمایز یابی (differentiation) روشن است: /نکار/ بخش‌هایی از این کثرت، ممانعت از الحاق آن بخش به تکثر انسانی و نفی جایگاه آن قسمت از انسانیت یک چیز است و بازشناسی قیاس‌های شکست‌خورده که بر اساس آن باید به شکلی سیاسی راهی برای خود باز کنیم، چیزی دیگر. رنج یک فرد هرگز با رنج دیگری یکسان نیست و در عین حال تمامی رنج‌ها به دلیل آوارگی تحمیلی و بی‌دولت‌بودگی به یک اندازه غیرقابل قبول است.

اگر قرار است اجازه دهیم تا خاطره‌ی بیرون‌افتادگی و طردشدن، پوسته‌ی فراموشی تاریخی را بشکند و ما را به سمت شرایط ناپذیرفتنی آوارگان در طول زمان رهنمون شود، باید جابجایی بدون قیاس برقرار شود، گسیختگی در یک زمان به واسطه‌ی زمانی دیگر که همان نیروی ضدناسیونالیستی مسیحایی در واژگان بنیامین است و چیزی که برخی آن را سکولاریسم مسیحایی نام می‌گذارند. یک زمان وارد زمانی دیگر می‌شود درست در لحظه‌ای که آن زمان اولیه می‌رفت که برای همیشه به دست فراموشی سپرده شود. این ماجرا نه مشابه ساز و کار قیاس است و نه با زمان‌مندی تروما یکسان. در تروما، گذشته هرگز پایان نمی‌پذیرد؛ در فراموشی تاریخی گذشته هرگز نبوده است، و این «هرگز نبودن» بدل به شرط زمان حاضر می‌شود.

شاید خود امکان نسبت اخلاقی به وضعیت خاص طردشدن از شیوه‌های ملی تعلق وابسته است، بیرون‌افتادگی خصلت‌نمای نسبت‌مندی ما از همان ابتدا و به همین خاطر امکان هرگونه نسبت اخلاقی خواهد بود. ما بیرون از خودمان هستیم، پیش از خودمان و تنها در چنان وضعیتی است که فرصتی برای بودن برای دیگری وجود خواهد داشت. ما بدون شک، در دستان دیگری قرار گرفته‌ایم پیش از آنکه تصمیمی اتخاذ کنیم در باب اینکه در کنار چه کسانی زندگی کنیم. این گونه مقیدبودن به یکدیگر به معنای دقیق کلمه یک قید اجتماعی که از طریق اراده و مشورت به آن وارد می‌شویم، نیست؛ این قید بر قرارداد اجتماعی تقدم دارد، به وابستگی آغشته است، و اغلب به وسیله‌ی شکل‌هایی از قرارداد اجتماعی که بر هستی‌شناسی فرد دارای اراده متکی‌اند، از یاد می‌رود. در نتیجه، حتی از همان ابتدا، هر شکلی از قرارداد اجتماعی نسبت به مقیدبودگی ما به دیگری بیگانه است، دیگری یا دیگرانی که هرگز نمی‌شناسیم و هرگز انتخاب‌شان نخواهیم کرد. اگر این گونه وضعیت هستی‌شناسانه را بپذیریم، در نتیجه نابودی دیگری نابودی من خواهد بود، به این معنا که زندگی من به گونه‌ای همیشگی حیات اجتماعی خواهد بود. چنین حالتی بیش‌تر از آنکه برآمده از

وضعیت مشترک ما باشد، ناشی از وضعیت هم‌گرایی ماست؛ وضعیتی مبتنی بر مجاورت، همسایگی، رودررویی، وضعیت متوقف‌شدن به واسطه‌ی خاطره‌ی رنج و حسرت دیگری، با وجود رنج‌های خود. از آنجا که هیچ خانه‌ای بدون همسایه نیست، و هیچ راهی برای ساکن‌شدن وجود ندارد بدون اینکه بیرون، فضای سکونت را تعریف کند، «هم» (CO) هم‌زیستی (Cohabitation) را نمی‌توان به‌سادگی به عنوان نوعی همسایگی مبتنی بر مکان درک کرد. وابستگی و تمایزیابی، مجاورت و خشونت وجود دارد؛ این چیزی است که در برخی روابط آشکار بین قلمروهای سرزمینی می‌بینیم، همانند اسرائیل و فلسطین، از آنجا که [این دو] به شکلی ناگسستگی به هم متصل‌اند، بدون عقد قرارداد و بدون هرگونه توافق دوجانبه و با این حال به شکلی محتوم. بنابراین پرسش این گونه طرح می‌شود: از این وابستگی، مجاورت و همسایگی که اکنون معرف هر دو گروه است و هر کدام را به ترس از نابودی می‌کشاند و همان گونه که می‌دانیم گاهی خود، موجب برانگیختن نابودگری می‌شود، چه الزاماتی نتیجه می‌شود؟ چگونه باید چنین قید و بندهایی را درک کنیم که هیچ کدام از این دو جمعیت بدون وجودشان توان زیستن و بقا را نخواهند داشت؟ به سمت چه الزامات پساامپلیتی‌ای باید ایشان را رهنمون کرد؟

عملاً فکر می‌کنم هیچ‌یک از این پرسش‌ها را نمی‌توان از پروژه‌ی خشونت‌آمیز استعمارطلبی سکونت‌گرا جاری جدا کرد که صهیونیسم سیاسی را شکل می‌بخشد. تمرین به‌یادآوری به معنای بنیامینی آن، می‌تواند به تعریف تازه‌ای از شهروندی، شالوده‌ی قانونی جدیدی برای منطقه، بازاندیشی [هویت] دولتی در سایه‌ی پیچیدگی‌های نژادی و دینی مردم فلسطین و اسرائیل، سازماندهی دوباره و بنیادین تفکیک زمین و مالکیت‌های غیرمشروع و حتی به شکلی حداقلی به مفهومی از ناهمگنی فرهنگی منجر شود که به تمام جمعیت تسری پیدا کند، مفهومی که حقوق شهروندی انکارش نکرده بلکه از آن حمایت می‌کند. حال می‌توان در برابر تمامی این گزاره‌ها اینگونه استدلال کرد که در فضای عمومی سخن گفتن از آن‌ها غیرعقلانی است، اینکه چنین بحث‌هایی خطرات زیادی به همراه دارند، اینکه برابری برای یهودیان بد خواهد بود، اینکه دموکراسی آتش سامی‌ستیزی را می‌افروزد و اینکه هم‌زیستی، زندگی یهودیان را با خطر نابودی تهدید می‌کند. اما چنین واکنش‌هایی را تنها تحت شرایطی می‌توان قابل طرح دانست که در یادآوری معنای یهودیت شکست خورده باشیم یا هنگامی که به اندازه‌ی کافی در باره‌ی تمامی امکان‌های «دیگر نه» نیاندیشیده باشیم؛ با این همه، به‌یادآوری، محدود به رنج من یا رنج مردم من نمی‌شود. اگر می‌خواهیم بدانیم محدودیت چیزهایی که به یاد می‌آوریم را چه چیزی مشخص می‌کند، باید ببینیم در زمان حال چه می‌گوییم و چه می‌بینیم-محدودیت‌های دیداری و شنیداری که فضای عمومی را شکل می‌دهند. به‌یادآوری رسوخ‌یابنده در فضای عمومی و شکستن آن، می‌تواند یکی از راه‌های ورود دین باشد، شاید که برای درک سیاستی دیگر برای یهود و غیریهود به کار آید. بی‌شک برای سیاستی که محدود به این دوگانه نیست؛ سیاستی که باید به زمینه‌ی تمایزیابی گشوده بسط پیدا کند و این تمایزیابی عاری از جهان‌شمول‌سازی‌ای است که در عین حال پشتوانه‌ی تکثر است. این سیاست شاید در لوای به‌یادآوری ظهور کند، هم از دل و هم در برابر خاطره‌ی طردشدگی و بیرون‌افتادگی و در مسیر آن چه هنوز قرار است نام عدالت به خود بگیرد.

این متن ترجمه‌ای است از:

-Butler, Judith (2011) 'Is Judaism Zionism?' in *The Power of Religion in Public Sphere*, Columbia University Press, PP 70-92

یادداشت‌ها

1. Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler, and Saba Mahmood, *Is Critique Secular?* (Berkeley: University of California Press, 2009).
2. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Hart-court Brace Jovanovich, 1951), p. 66; Rachel Varnhagen: *The Life of a Jewish Woman* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974), pp. 216–228.
3. Jacques Rancière on the “distribution of the sensible” in *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*, trans. Gabriel Rockhill (New York: Continuum, 2004).
4. آرنت در دل سنت پیچیده‌ای از اندیشه‌ی آلمانی-یهودی شکل گرفت، و قصدم آرمانی کردن او نیست، چرا که دلایل زیادی برای ممانعت از چنین کاری وجود دارد. وی به وضوح برخی عقاید نژادپرستانه را ابراز کرد و او نمونه‌ی مناسبی برای سیاستی جامع‌تر در قبال فهم تفاوت‌های فرهنگی نیست. اما او ادامه دهنده‌ی مباحثات آلمانی-یهودی است که در اواخر قرن نوزدهم پیرامون ارزش و معنای صهیونیسم شکل گرفت. برای نمونه بحث معروفی بین هرمان کوهن فیلسوف یهودی-نئوکانتی و گرشوم شولم درباره‌ی ارزش صهیونیسم در گرفت. کوهن ناسیونالیسمی را که در صهیونیسم در حال بالیدن بود مورد انتقاد قرار می‌داد و جای آن تصویری جهان‌شهری و بیگانه‌تبار از مردم یهودی پیش می‌نهاد. کوهن بهترین راه برای یهودیان را ادغام در ملت آلمان می‌دانست-دیدگاهی که زیر سایه‌ی پا گرفتن فاشیسم در آلمان و سامی-ستیزی مرگ‌بار آن هرچه بیشتر دردناک و غیرممکن می‌نمود. آرنت به ارزش والایی که کوهن برای فرهنگ آلمانی قائل بود، اعتقاد داشت، گرچه ناسیونالیسم برآمده از آن را رد می‌کرد.
5. Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, ed. Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark (Chicago: University of Chicago Press, 2007).
6. Cited in *The Jewish Writings: Hannah Arendt*, ed. Jerome Kohn and Ron H. Feldman (New York: Schocken, 1997), p. 309.
7. Gabriel Piterberg, *The Returns of Zionism* (London: Verso, 2008).
8. Amnon Raz-Krakotzin, “Jewish Memory Between Exile and His-tory,” *Jewish Quarterly Review* 97, no. 4 (Fall 2007): 530–543; “Exile Within Sovereignty: Toward a Critique of the ‘Negation of Exile’ in

Israeli Culture," part 1, Theory and Criticism [Hebrew] 4 (Autumn 1993): 23–56; part 2, Theory and Criticism 5 (1994): 113–132; *Exil et souveraineté* (Paris: La Fabrique, 2007).

9. البته همانگونه که آرنست خود خاطر نشان می‌کند، نیاز به ایجاد تاریخ "درونی" یهودیان، یک راه برای مقابله با این دیدگاهی است که سارتر و دیگران مدافعش بودند، اینکه زیست تاریخی یهودیان منحصر و بیش از هر چیز به واسطه‌ی سامی‌ستیزی تحدید می‌شود.

10. Walter Benjamin, *Illuminations* (New York: Schocken, 1968), pp. 40–41.
11. این نکته پرسش پیچیده‌ای پیش می‌کشد پیرامون ارتباط بین "انقطاع رویداد" که خصلت‌نمای اعتصاب سراسری است و پایان شکلی هم‌گن تاریخ. در کدام نقطه انقطاع نخس شرایطی برای [انقطاع] دومی را فراهم می‌کند، یا اینکه آیا در برخی نقاط این دو در امتداد یکدیگرند؟

12. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem* (New York: Schocken, 1963), pp. 277–278.

13. William Connolly, *The Ethos of Pluralization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005).

14. See Emmanuel Levinas, *Otherwise Than Being, or, Beyond Essence* trans. A. Lingis (Dordrecht: Kluwer, 1978).