

الدين والأبارتهايد في السياق الإسرائيلي

مهند مصطفى*

يهدف هذا البحث إلى تحليل دور التأييلات الدينية المهيمنة على التيار الديني القومي والأرثوذكسي في إسرائيل، في تأسيس وعي وواقع من التفوق العرقي-الديني لليهود على العرب الفلسطينيين داخل إسرائيل وفي الأراضي الفلسطينية المحتلة عام ١٩٦٧. يرى المقال أن النظام الإسرائيلي يستند بشكل متزايد على معتقدات وقيم دينية تعمل على إنتاج وشرعة سياسات التفوق والفصل العنصري المبنية على أسس دينية وعلى الانتهاء الديني. بالمقارنة مع دور الدين في جنوب أفريقيا، فقد لعب الدين أيضا دورا مهما في شرعة نظام الأبارتهايد، وكانت تأويلاته الشيولوجية التي تؤسس للفصل من جهة، وتراتبية الحقوق والتفوق العرقي-الديني، من جهة أخرى، مركبا أساسيا في تدعيم البعد القيمي لنظام الأبارتهايد وفي تأصيلاته النظرية التي تعطيه المصدقية الأخلاقية الدينية في نظر الأقلية البيضاء في جنوب أفريقيا، ولقد لعبت المؤسسة الدينية المتمثلة بالكنيسة البروتستانتية الهولندية (DRC) دورا أساسيا في تزويد هذا التأييلات للنظام السياسي الحاكم (Bymes, 1996; Shore, 2009; Moodie, 1975).

* مدير عام مدى الكرمل - المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية.

وكما الحال في جنوب أفريقيا البيضاء، تم تأصيل تراتبية الحقوق والتفوق العرقي-الديني في النظام الإسرائيلي في خطاب ديني يحدد من هم أصحاب البلاد، ويشكل ناظما لتراتبية في الحقوق، أي: فصلا في مستوى الحقوق مبنا على التفوق والانتماء الدينيين، بعد أن قامت الحركة الصهيونية بعلمنة الكثير من منظومات الدين وليس مفرداته فحسب، بحيث بات الكثير من مفردات وجوهر خطابها في الفصل العنصري والتراتبية الحقوقية يقف على أرضية دينية، علما أن القومية الإثنية اليهودية مبنية بشكل كامل على المفهوم الديني، من حيث ترسيم حدود المجموعة القومية اليهودية.

سأعود ضمن هذا البحث إلى الأرضية الدينية الثيولوجية للفصل ولمفهوم التفوق العرقي-الديني، وتعود أهمية العودة إلى الأرضية الثيولوجية لبحث فكرة الأبارتهايد الإسرائيلي، إلى أسباب عديدة، أهمها أن هذه الأرضية كانت الأساس الذي تطورت من خلاله فكرة القومية اليهودية، وبصورة غير مسبوقه في تاريخ الحركات القومية من حيث مقاربتها وكثافتها الاصطلاحية للدين والثيولوجيا الدينية (Raz-Krakotzkin, 2002)، والسبب الثاني صعود الخطاب الديني القومي كخطاب يطمح إلى الهيمنة على الوعي القومي العام للمجموعة اليهودية، واستبدال الخطاب القومي الصهيوني العلماني التقليدي (Pedahzur, 2012). لا يؤسس هذا الخطاب على الفصل العنصري وتراتبية الحقوق على أساس قومي يعتمد على أرضية دينية، بل يؤسس لفصل عنصري وتراتبية حقوقية بواسطة الجهر بالتفوق والانتماء الديني وما يترتب على ذلك من تباين في الحقوق على الأرض وفيها. وهنا نجد مفارقة تاريخية مهمة، فإذا كان الخطاب القومي الصهيوني العلماني التقليدي قام بعلمنة مكثفة وشاملة للدين لتشييد مشروعه الكولونيالي في فلسطين بالذات، فإن الخطاب الديني القومي يقوم بعملية حثيثة لتدوين القومية في تبرير الأبارتهايد والتفوق العرقي-الديني في البلاد.

يقسم البحث الحالي إلى ثلاثة أقسام، يعرض القسم الأول بنقاش مقتضب العلاقة بين الدين والأبارتهايد في حالة جنوب أفريقيا، وذلك بهدف استبيان الدور الذي لعبه الدين في هذا السياق، مع التأكيد أن هنالك صعودا للأدبيات التي ركزت على دراسة هذا المجال البحثي في اتجاهين: اتجاه يركز على دور الدين في تأصيل الأبارتهايد دينيا، واتجاه

يركز على دوره في انهيار نظام الأبارتهايد، ما يؤكد على الدور المزدوج الذي يمكن أن يلعبه الدين سياسيا في نفس السياقات التاريخية، ويتعلق الأمر بأهداف المؤسسة الدينية وتوجهاتها السياسية. وفي القسم الثاني يستعرض البحث ظاهرة صعود التيار الديني القومي في إسرائيل، بعد الاحتلال عام ١٩٦٧، مؤسسا لخطاب يحاول الهيمنة على الفكر الصهيوني الكولونيالي التقليدي، ويهدف في النهاية إلى تدين القومية دون التخلي عنها، وهو الفكر الذي يشكل اليوم الأرضية الشيولوجية للفصل العنصري اتجاه الفلسطينيين. بينما نستعرض في القسم الثالث، خطاب التفوق العرقي-الديني وتراتبية الحقوق المبنية على الشيولوجيا الدينية اليهودية، كما ظهرت في تأويلات حاخامات يهود مؤثرين في المشهد الإسرائيلي، بما يمثلون بشخصهم ومؤسساتهم.

الدين والأبارتهايد في حالة جنوب أفريقيا:

شكل الدين أحد الأدوات المركزية التي ساهمت في ترسيخ فكرة التفوق العرقي للمجموعة البيضاء في جنوب أفريقيا (Mahluli, Salani and Mokotedi, 2015, 214). ويعود ذلك من جملة أسباب إلى كون دولة جنوب أفريقيا كانت دولة متدينة، ويلعب فيها الدين دورا كبيرا من خلال منظومة الدين الرسمي (Chipkin and Leatt, 2011, 40). يرجع ميلز العلاقة بين استحضرار فكرة التفوق الأبيض وبين الدين إلى القرون الوسطى، في هذا السياق، يشير ميلز إلى دور الدين في صياغة التفوق بقوله: «في البداية كان التأطير ينحصر في المقاربة الشيولوجية، مع [الوقت حدثت عمليات] احتواء وإقصاء معيارية أظهرت نفسها على أنها حدود بين المسيحيين والوثنيين» (Mills, 1992, 23).

ويعني ذلك أن مثل هذه التأويلات قسمت الناس إلى نوعين، من هم بتعريف إنسان ومن هم بتعريف شبه إنسان. بحيث تشكل الأقلية البيضاء في جنوب أفريقيا «الإنسان» بينما يشكل السود «اشباه الإنسان».

كما استعمل الدين كأداة أو منظومة لتحديد من يتم إقصائه عن المشهد الاقتصادي، السياسي والثقافي، وذلك بعد أن يقوم الدين بتقسيم الناس إلى بيض وسود. قام نظام

الأبارتهايد بتسييس المسيحية بطرق مختلفة: العلاقة القريبة بين الحزب الوطني وبين الكنيسة الإصلاحية الهولندية، وبواسطة التأويلات الدينية لمفهوم العرق التي قام بها نظام الأبارتهايد، ووصف كل معارضة للأبارتهايد كمعارضة للمسيحية وليس للنظام السياسي فحسب (Chipkin and Leatt, 2011,41).

وصل المستعمرون الهولنديون إلى ما يسمى اليوم جنوب أفريقيا في عام ١٦٥٢، والذين أصبح يطلق عليهم اسم Afrikaners، خاض المستعمرون عام ١٨٣٨ معركة ضد قبائل الزولو، وانتصروا عليهم في معركة blood river، وقد فسر المستعمرون هذا الانتصار بالدعم الإلهي لهم، شكلت هذه المعركة مفرداً مهماً في بداية التنظير الديني للفصل والتفوق العنصري. بعد تشكيل جنوب أفريقيا الاتحادية عام ١٩١٤، بدأ الحزب الوطني العمل تنفيذ الفصل العنصري في العمل والمشاركة السياسية، فحسب Afrikaner theologians فإن الرب قام بالفصل بين الأعراق ولم يسمح باختلاطهم، وبعد الحرب العالمية الثانية حظي الأفريكانيز بالقوة السياسية التي مكنتهم من الفصل العنصري على أرض الواقع معتمدين على حوالي ١٠٠ قانون عنصري، وتم تأسيسه الفصل على أسس دينية، وقد كتب أحد الثيولوجيين ويدعى، J.H. Kritzinger، كتب: «الكتاب المقدس يعلم أن الرب رغب في الفصل العنصري، ونحن كمسيحيين لا يمكن أن نفعل عكس ذلك» (Ojibwa, 2010). شكلت الكالفانية (Calvinism) (نسبة إلى John Calvin- 1509-1564)، التي انبثقت عن البروتستانتية، المرجعية التأويلية الدينية التي وظفها المستعمرون لإضفاء الصفة الدينية على الفصل العنصري، كما أنها شكلت المرجعية التي تم من خلالها بناء القومية الأفريقية لليبيض (Dobosova, 2009; Hexham, 1980). جاء المستوطنون الهولنديون إلى جنوب أفريقيا مدججين بالكالفانية، لم يكن المستعمرون متدينين على المستوى الشخصي، لكنهم جاءوا بدعم ديني من الكنيسة الإصلاحية الهولندية التي كانت الكنيسة الفاعلة الوحيدة في جنوب أفريقيا حتى عام ١٧٧٨. شيد المستوطنون الهولنديون الكالفانيون استعمارهم على الكثير من التأويلات الدينية التي اختلطت بالكثير من الأساطير المؤسسة حول تاريخهم، فكان للأسطورة والدين والمزج بينهما دور في تأسيس منظومة الفصل العنصري لاحقاً،

مثل اعتبار الحروب مع بريطانيا في القرن التاسع عشر حروب تحرر وطني وانعتاق من الاستعمار، واعتبار الهجرة الكبرى من منطقة كامب إلى مناطق ما سمي جنوب أفريقيا عودة (Hexham, 1981). ومنذ القرن الثامن عشر كانت المسيحية الكالفانية تؤسس لمقولات دينية قومية في صفوف الأفريكانيز باعتبارهم شعب الله المختار (Du Toit, 1985). في إحدى المجلات الطلابية، كتب أحد الطلاب عن الدمج بين هويته الدينية والقومية، بتأثير الكالفانية على النحو التالي:

«تستند [هوية] الطلاب الأفريكان [البيض] على المسيحية-القومية التي تمثل الأساس العريض للتراث البروتستانتي المسيحي للحضارة الأفريكانية، في فكرة «المسيحية والقومية»، المسيحية لا تشير إلى مجرد الدين المسيحي للأفريكانيين، وإنما إلى كل جانب من جوانب حياته المسيحية اليومية... بهذا المعنى الواسع فإن المسيحية تشكل القوة الدافعة المركزية وراء القومية الأفريكانية» (Hexman, 1980, 196).

شكلت الكنيسة البروتستانتية الهولندية رأس الحربة في بناء الأرضية الثيولوجية لنظام الأبارتهايد، لم تدعم الكنيسة الهولندية منظومة الأبارتهايد للحكومة في جنوب أفريقيا فحسب، وإنما زودتها بتأويلات دينية لسياسات الفصل العنصري، وقد تحولت إلى الدين الرسمي للحزب الوطني (Tiryakian, 1957, 385, Shore, 2009, 35). ويعتقد شور أن المسيحية كانت أهم اللاعبين في صياغة نظرية الأبارتهايد. كما ويؤكد ذلك نيلسون منديلا في مذكراته Long Walk to Freedom، بقوله أن الأبارتهايد:

«كان سياسة مدعومة من الكنيسة الإصلاحية الهولندية، والتي أثبت الفصل العنصري بدعامات دينية بواسطة الاقتراح أن الأفريكانيين كانوا شعب الله المختار، وأن السود كانوا نوعاً ذليلاً. في نظر الأفريكانيين، الفصل العنصري والكنيسة يسيران جنباً لجنب» (Mandela, 1995, 111).

لعب التيار الديني القومي، ضمن نظام الأبارتهايد في جنوب أفريقيا، دوراً في تعزيز الفوقية العرقية للبيض، لم يكن التيار الديني القومي في جنوب أفريقيا شبيهاً من حيث التنظيم السياسي بالتيار الديني القومي في إسرائيل، إلا أنه دمج في خطابه بين الانتماء القومي

أو القومية وبين الانتفاء الديني، المسيحية البيضاء. فعلى سبيل المثال لعبت المؤسسة للتربية المسيحية القومية - (CNE) Institute for Christian National Education، دورا في الدمج بين القيم القومية والقيم الدينية في مناهج التربية في المدارس، وحول ذلك يقول زونغو: «الحياة تستند على الكتاب المقدس وتشكل من آيات من العقيدة أن «المسيحية كانت تُعرف من خلال ثلاث كنائس للافريكانيين، القومية تعني حب كل شيء يملكونه، وخاصة دولتهم، لغتهم، تاريخهم وكنيستهم، باختصار كانت المدارس بؤرة الأيديولوجية والقومية الافريكانية» (Zungu, 1977, quoted in: Mahluli, Salani and Mokotedi, 2015, 209).

قبل الخوض في الحالة الإسرائيلية، لا بد من الإشارة إلى أن الدين والمؤسسات الدينية لم تكن فقط أداة لتعزيز الفوقية العنصرية للبيض في جنوب أفريقيا، بل أيضا لعبت مؤسسات دينية أخرى دورا في تفكيك الأبارتهايد من خلال طرح خطاب ديني مغاير يجرم الأبارتهايد دينيا (UNESCO, 1991). وهذا يدل على الدور المزدوج للدين ونصوصه بحسب التوجهات الأيديولوجية للمؤسسات الدينية التي تتعامل مع هذا النص.

صعود الخطاب القومي الديني في إسرائيل:

لم تكن الرموز والمفردات الدينية غائبة أبدا عن الخطاب السياسي أو العسكري الإسرائيلي، فالصهيونية وظفت المفردات الدينية في مشروعها القومي الاستعماري وإقامة دولة إسرائيل، فكانت الرموز الدينية تقف جنبا إلى جنب مع الخطاب القومي الذي يرى في حل مشكلة اليهود مشكلة سياسية، وحلها يكون سياسيا قوميا من خلال إقامة دولة قومية. ولكن سرعان ما انقلب توظيف الدين إلى جزء مهم من ماهية الخطاب الصهيونية، عندما نجح الخطاب الديني في توظيف الصهيونية الاستعمارية في استعمار واستيطان الأراضي الفلسطينية المحتلة عام ١٩٦٧. بسبب العلاقة الوطيدة بين الدين والقومية في الحالة اليهودية، يشير شلمون أنه لم يكن هنالك تيار مؤثر في القومية اليهودية طالب بفصل الدين عن القومية أو آمن بذلك (Shalmon, 1996, 367). يشير إيان لوستك (١٩٩٤) في كتابه حول الأصولية اليهودية في إسرائيل، إلى تبادل الأدوار بين الدولة والدين في المشروع الصهيوني، ويستحضر العلاقة الديناميكية التي نشأت بين الحاخام كوك، وبين المؤسسات الصهيونية العلمانية، فقد كان الحاخام كوك يرى إرادة

الرب في أعمال أبناء الكيبوتسات والاشتراكيين اليهود العلمانيين الذي كانوا يخالفون تعاليم الدين، ولكنهم كانوا ينفذون إرادة الرب ويعتبرون أنفسهم، رغم كل ذلك، يهودا. وقد استغل من طرف القائد الصهيوني الإسرائيلي الاشتراكي العلماني الأول دافيد بن غوريون من أجل بناء دولة يهودية علمانية وتسويغها دينيا. وفي السبعينات، أسس تلامذة الحاخام كوك حركة غوش ايمونيم، التي اعتبرت الاستيطان في الضفة الغربية وقطاع غزة جزءا من الحفاظ على «أرض إسرائيل»، وقد اقتبسوا من التوراة الحدود الجغرافية لأرض إسرائيل، ومنها استلهموا أفعالهم وسياساتهم العسكرية، وكان حزب العمل الاشتراكي هو الأول الذي دعم الجهد الاستيطاني الديني، وهكذا تحول من مستغل للدين، إلى مُستغل من طرف المتدينين (Lustick, 1994).

يمثل هذا التحول التاريخي الذي ذكره لوستيك جوهر صعود التيار الديني القومي في إسرائيل، فقد نشأت حركة فكرية جديدة في الصهيونية بعد عام ١٩٦٧ تسعى إلى تدين القومية، بعد فترة من علمنة للدين قامت بها الحركة الصهيونية العلمانية التقليدية، وتدين القومية هي حالة طبيعية لكل علمنة مكثفة للدين بهدف بناء مشروع قومي، فمع تحقيق المشروع القومي، يبقى الدين المركب الحي الوحيد في كل زمان ومكان، بينما يفقد المشروع القومي بريقه بعد تحقيق أهدافه أو جُلَّ أهدافه، فيسيطر الدين على القومية ومشروعها، كمرجعية أخلاقية وقيمة ويقوم بدوره بتدين القومية وليس التخلي عنها. وهذا هو ملخص صعود التيار القومي الديني في إسرائيل بعد عام ١٩٦٧ وهيمنته الفكرية على قطاعات واسعة من المجتمع الإسرائيلي، وتغلغله إلى مؤسسات الدولة السياسية بها فيها المؤسسة العسكرية والجيش (Gall, 2012).

أولا: الفصل الوظيفي والحقوق المعتمد على الدين:

تشير النصوص الدينية اليهودية (وخاصة المكراه) إلى أربع مجموعات للسكان في البلاد، المواطن، الأجنبي (غار)، المقيم (طوشاف) والمُشرك (نوخري). تشير هذه المسميات إلى تراتبية في الحقوق بينهم. فحسب النصوص الدينية فإن المواطن هو تسمية للفرد الذي ينتمي إلى أحد قبائل بني إسرائيل، حيث أن أوامر التوراة موجهة له ويتمتع بالحقوق الكاملة على الأرض. أما المجموعات الثلاث الأخرى فإنها تعريفات مختلفة للأفراد الذين لا ينتمون لبني

إسرائيل، ووجودهم في البلاد تم لظروف مختلفة (Hadad, 2010, 15). في مقابل المواطن الذي يتمتع بكافة الحقوق، فإن مكانة الـ «نوخري» هي المكانة المضادة من الجهة الأخرى لمكانة المواطن، فهو فرد جاء من بلاد بعيدة، ويسكن البلاد بشكل مؤقت ولذلك فإنه لا يحظى بأي حقوق ولا تناقش التوراة حقوقه وواجباته لصفته الطارئة. في مقابل الحالة المؤقتة للـ «نوخري»، فإن الـ «غار» و «الطوشاف»، جاؤوا من مكان بعيد إلى البلاد بهدف الإقامة الدائمة، فكان لزاما على التوراة أن تحدد حقوقهم وواجباتهم. تشير هذه التقسيمات إلى نقطة التفوق العرقي والتراتبية في الحقوق بين اليهود وغيرهم، بداية بالحق على البلاد وانتهاء بالحقوق فيها. لذلك فليس صدفة أن تحدد النصوص الدينية اليهودية أن الأغيار المقيمين (وهي جمع بين غار وطوشاف) ليس لهم حقوق ملكية على الأرض (Zar-Kavod, 1964). كما أنها تفترض مسبقا أن كل من هو ليس يهوديا لا يتمتع بحق الملكية على الأرض، وأن وصف كل من ليس يهوديا في فلسطين بأنه يعيش كمقيم، وهو ليس أصليا، حتى لو عاش بها آلاف السنين، فالانتماء الديني يحدد ملكية الأرض المستوحاة من وعد الرب. في المجمل، منحت النصوص الدينية اليهودية سبعة حقوق للأغيار المقيمين، وفرضت عليهم سبعة واجبات، إلا إنهم يبقون مختلفين عن الأفراد المواطنين في ثلاثة أمور، حيث يمكن بيعهم كعبيد للأبد، بينما يمكن بيع المواطن من بني إسرائيل لفترة زمنية محددة، كما أنهم لا يتمتعون بحق الملكية على الأرض، ولا يتم تعيينهم لوظائف تتعلق بالنظام السياسي (Hadad, 2010, 16).

أصل الحاخام هرتسوغ لمعنى الدولة اليهودية حسب المفهوم الديني اليهودي، ففي كتابه «دسترة إسرائيل حسب التوراة» أشار أن إسرائيل يجب أن تكون: «مملكة دينية، يقف على رأس الدولة ملك، وهو يخضع لسلطة التوراة، وذلك كما يخضع الملك في الدولة الديمقراطية لسلطة الدستور والقانون، إلى جانب الملك، وهو الأول في الدولة، هنالك سلطة التوراة- المحكمة العليا» (هرتسوغ، ١٩٨٨، المجلد الأول، ٤).

إلا أن الحاخام يستدرك إن إقامة مثل هذه الدولة في السياق التاريخي والسياسي الحالي غير ممكن في إسرائيل، لأن العالم لن يقبل مثل هذه الدولة كونها سوف تميز ضد غير

اليهود، مما ينعكس سلبا على الأقليات اليهودية في العالم ويهدد مكانتهم، كما أن حقيقة أن المجتمع اليهودي في هذا السياق غير متدين سيعيق إقامة مثل هذا النمط من الدولة، ولكنه يطالب أن تقوم إسرائيل بمقاربة قصوى لقوانينها وتشريعاتها وسياساتها لسلطة التوراة (هرتسوغ، ١٩٨٨). وبناء على ذلك يعتقد هرتسوغ أنه لولا موقف العالم كان على إسرائيل أن تكون توراتية وتميز ضد الأقليات والمجموعات الأخرى كما تنص على ذلك النصوص الدينية التوراتية.

تؤسس الصهيونية الدينية والارثوذكسية الدينية اليهودية إلى تراتبية حقوقية وظيفية بين اليهود وبين الأغيار، ومصطلح الأغيار في الشريعة اليهودية يحمل مفردات عديدة ومنها «غوي»، «نوخري» و«غير». تعتمد هذه التراتبية الوظيفية والحقوقية على النصوص الدينية اليهودية وتأويلاتها في الماضي والراهن. فمثلا، يشير الحاخام دافيد بن زازون أن هنالك الكثير من المواقف السلبية الصادرة عن الفقه اليهودي اتجاه الأغيار، (بالإضافة إلى مواقف إيجابية، ويشير لها بن زازون أيضا)، حيث كانت نصوص الحاخام شمعون بار يحيى مؤثرة جدا على المواقف السلبية اتجاه الأغيار، رغم أن الحاخام زازون يحاول قراءتها من جديد وإعطاء تأويلات أكثر اعتدالا لها.

يعتبر الرامبام (ابن ميمون) أكثر الفقهاء اليهود الذي أثروا على مواقف اليهود من الأغيار، فعلى المستوى القانوني-الفقهي، تميز نصوصه بين ثلاثة أنواع من الأغيار، أغيار مشركون بالله، أغيار مقيمون، ومجرد أغيار. ويشير الرامبام أنه لا يوجد أمر ديني ينص على مساعدة أو إنقاذ المشركين في حالات الخطر، ولكن لا يجوز أيضا قتله إذا لم يقاتل اليهود، أما بالنسبة للأغيار المقيمين، فهم من تم قبول إقامتهم في أرض إسرائيل بعد أن قبلوا على أنفسهم الوصايا السبع لنوح، بينما ليس لباقي الأغيار حق الإقامة في أرض إسرائيل إذا لم يقبلوا هذه الوصايا (بن زازون، ٢٠١٢، ١٧).

استندت الكثير من السلوكيات العنصرية التي تعتبر من مركبات نظام الأبارتهايد على تأويلات دينية معاصرة للنصوص الدينية القديمة في اليهودية، مثل الفتوى التي أصدرها حاخامات يهود ضد تأجير أو بيع بيوت للعرب في إسرائيل، أو إصدار كتاب ديني بعنوان

«توراة الملك»، والذي اعتمد على تأويلات نصوص دينية وأهمها الأمر الديني باسم «٨٦» (لا تشفق) المذكور في التوراة والذي يتحدث عن طريقة التعامل مع سبعة شعوب كنعان، وتشمل: ضربهم خلال الحرب، مقاطعتهم، عدم التحالف معهم أو العفو عنهم، وتهدف في النهاية إلى تضييق الحياة عليهم.

وعلى سبيل المثال تعامل الحاخامات مع هذه النصوص في التضييق على حقوق العرب الفلسطينيين، فقد نشر حاخامات يهود في إسرائيل (وصل عددهم إلى أكثر من ٤٠، ومنهم حاخامات المدن الإسرائيلية الكبرى الذين يشغلون مناصب رسمية في جهاز الدولة) منشورا ضد بيع أو تأجير البيوت للعرب، اعتمادا على هذه النصوص، ففي منشورهم الذي أطلق عليه اسم: «هل مسموح البيع أو التأجير للأغيار؟».

«في ردنا على تساؤل الكثير، فإننا نرد بحرمة، كما تنص التوراة، بيع بيت أو حقل في أرض إسرائيل للأغيار، وكما جاء في كلام الرامبام «لا تشفق»، لا تعطيهام مكانا على الأرض... ومن يبيع أو يؤجر لهم بيتا في منطقة فيها يهود فإنه يسبب ضررا كبيرا لجيرانه.... وفي أعقاب بيع أو تأجير شقة واحدة فإن ثمن باقي شقق الجيران يهبط، حتى لو كان الشارون أو المستأجرون جيدون في البداية.... وكل من يبيع لهم يستحق الحرمان حتى يزيل الضرر الذي سببه... وعلى جيرانه وأقربائه الابتعاد عنه، وعدم التجارة معه...».

في كتاب «توراة الملك»^١، وهو كتاب يناقش أحكام الأغيار في الشريعة اليهودية، كما فسرها الحاخامات الذين كتبوا هذا الكتاب، وهم رجال دين مركزيون في إسرائيل، مثل الحاخام دوف ليثور، فيمكن الإشارة إلى بعض الاقتباسات من الكتاب التي تبين التفوق العرقي-الديني اليهودي في الحق في الحياة، وهو أحد أهم الحقوق الطبيعية للإنسان:

الاقتباس الأول: «كل مواطن في مملكتنا يقف ضدنا ويدعم المقاتلين أو يعبر عن رضاه من أعمالهم، فدمه مهدور ويجوز قتله»، وهذا يعني -كما يتضح من هذا النص- أنه حتى لو لم يقم المواطن بأي فعل فيجوز قتله.

الاقتباس الثاني: «اليهودي الذي يقتل واحدا من الأغيار لا يستحق الموت، ومن يعرف أحدا من الأغيار الذي انتهك وصية من الوصايا السبع، يستطيع مقاضاته وقتله، حتى أولئك

الأغيار الذين لا يشجعون على القتل يمكن قتلهم حتى لا يتضرر اليهود... وجدنا في الشريعة أن الأغيار متهمون دائما بسفك دماء إسرائيل... حتى الرضع الذين لا يخالفون الوصايا السبع هنالك احتمال بإمكانية قتلهم بسبب الخطر المستقبلي الذي يمكن أن يسببه إذا كبروا وأصبحوا أشرارا مثل آبائهم». اعتمد الحاخامات الذين ألفوا الكتاب على نصوص دينية تعبر عن تفوق عرقي وديني في تأويلاتهم للنصوص الدينية اليهودية، فكما جاء في الكتاب في صفحة 17 «بعد إعطاء التوراة، «يأس» الرب من التعامل مع الأغيار كأشخاص يمكن الحوار معهم، أو كأشخاص يمكن إعطاءهم أوامر أو يوجد لحياتهم معنى.... وهم مثل الحيوانات الذين يعيشون في هذا العالم بدون وعي ومعنى للحياة».

وفي رده على أسئلة تتعلق بمكانة غير اليهودي في «أرض إسرائيل»، حاول الحاخام ناحوم اليعازر ريفانوفيتش، إعطاء موقفه من الموضوع، وهو يعود على المواقف السابقة التي ذكرناها في تراتبية الحقوق والملكية على الأرض بين اليهود وغير اليهود، ولكن يظهر في تأويلاته أيضا موضوع «العودة» إلى البلاد، وهو يحصرها باليهود فقط، مستندا إلى تأويلات دينية، وهذا ما يؤكد أن قانون العودة الإسرائيلي مشعب بالمعاني الدينية الذي يعطي الحق لليهود حصرا في العالم «بالعودة» إلى «أرض إسرائيل»، في هذا السياق يقول الحاخام ريفانوفيتش:

«لا يمكن قبول الأغيار المقيم في فترة يوفيل (711) [وهي سنة مقدسة واحدة تحدد كل خمسين سنة]، وذلك لسبب بسيط، لأننا ملزمون بإعطائه مكانا للإقامة، وإذا كانت إسرائيل [إشارة إلى بني إسرائيل] غير ثابتين في أرضهم، فكيف يمكن تسكين آخرين»².

أما الحاخام اليشع افينار، فقد كتب بحثا حول «مكانة أبناء إسماعيل في دولة إسرائيل حسب الشريعة»، ويشير أن الإسماعيليين لا يدخلون في إطار الأغيار المقيمين، فالمجموعة الأخيرة عليها قبول الوصايا السبع لنوح وهم لا يفعلون ذلك، وذلك رغم تأكيده، بالاعتماد على الرامبام أن أبناء إسماعيل موحدون، وليسوا مشركين بالله. إلا أن الحاخام افينار يعتقد بأنه لا يمكن إدخال أبناء الإسلام إلى اليهودية كما الحال مع المسيحيين. ويصل الحاخام بعد تأكيد موقفه بنصوص طويلة من التراث الديني اليهودي إلى نتيجة مفادها:

«العرب أبناء الدين الإسلامي، على الرغم أنهم غير مشركين، إلا أنهم ليسوا أغيارا

مقيمين، ولذلك فإن الأمر تنص على مساعدة الأغيار المقيمين، أي مديد العون لهم، وتقديم خدمات اجتماعية وطبية لهم، غير ملزمة لنا اتجاه عرب أرض إسرائيل». (Avenar, 2010).

رافق تأويل تراتبية الحقوق دينيا، عملية شيطنة للعرب الفلسطينيين من خلال العودة إلى النصوص الدينية، فمثلا قام الحاخام دوف ليثور، وهو من رجال المؤثرين والمهمين في المستوطنات، بوصف العرب «أبناء إسماعيل حسب الاصطلاح الديني»، بأن طبيعتهم كارهين للسلام. «مع أبناء اسماعيل حولنا لا يمكن أن يكون سلام، ليس لأننا لا نريد السلام، بل لأنهم كارهون للسلام... حتى الربام ذكر طبيعة أبناء إسماعيل [عندما قال] كل الوقت الذي نسعى فيه للسلام معهم، فإنهم سيقابلوننا بالحرب... كل عطاء منا لهم سيفسرونه ضعفا... الاعتقاد أننا إذا أقمنا لهم دولة سيكون سلام هو وهم...» (ليثور، ٢٠١٤، ١٣٤)

يشير الحاخام ليثور، الذي اشرنا اليه سابقا، حول مكانة العرب في البلاد، «الحل لهذه المشكلة [العرب الفلسطينيين في فلسطين] يجب ان يكون باتجاه تشجيعهم على الخروج والهجرة من البلاد، فبدل بناء الجدار الفاصل كان علينا اعطاء كل واحد منهم عشرة آلاف دولار وتنظيم خروجهم من البلاد الى أي مكان يريد في العالم... يجب ان نفهم انه لن يكون هنالك سلام اذا ابقيناهم في البلاد، لذلك يجب تشجيع خروجهم» (ليثور، ٢٠١٤، ١٣٧).

بدأ خطاب شيطنة الفلسطينيين من خلال تأويلات دينية يتغلغل إلى الجيش الإسرائيلي بعد صعود تأثير أبناء التيار الديني القومي في إسرائيل داخل المؤسسة العسكرية، ففي الحرب الأخيرة على غزة، أصدر قائد لواء غفعاتي، «عوفر فينتر» بيانا حربيا إلى أفراد اللواء كما هو متبع قبل كل حرب أو عملية عسكرية، وهو يحتوي على هدف الحرب، ويوجه مباشرة للجنود لتحفيزهم على القتال، ويؤكد أن هدف الحرب هو القضاء على الغزيين الذين يسبون إله بني إسرائيل. جاء في الوثيقة:

«الضباط والمقاتلين الأعزاء: شرف كبير حظينا به لأننا نقود ونخدم في لواء غفعاتي في هذه الأثناء. لقد اختارنا التاريخ لنكون رأس الحربة (التشديد من المصدر م.م) في قتال العدو الإرهابي «الغزاوي» الذي يسبب، يشتم ويلعن إله إسرائيل. لقد استعدنا وتحضرنا لهذا اليوم ونأخذ على عاتقنا المهمة كرسالة وبتواضع كبير، ولأننا قادرون أن نخاطر والتضحية بأنفسنا

لكي ندافع عن عائلتنا، شعبنا وعن وطننا. سوف نعمل معا بقوة ومثابرة، من خلال المبادرة والمناورة ونسعى للالتحام بالعدو. سنفعل أي شيء لكي ننفذ مهمتنا وذلك في ضرب العدو وإزالة التهديد عن شعب إسرائيل (مصطلح ديني م.م)... ارفع عيني للسماء، وأدعو معكم «اسمع إله إسرائيل الواحد» سدد طريقنا، فنحن ذاهبون لنقاتل من أجل شعبك إسرائيل ضد عدو يسب اسمك. أدعوك باسم مقاتلي جيش الدفاع الإسرائيلي وخاصة مقاتلي اللواء وضباطه، أقم فينا قول «وقل إلهكم الذي يقاتل معكم أعداءكم لينقذكم»، ونقول آمين. «معا و فقط معا سننتصر» (عوفر فينتر - بيان القائد للمعركة، ٢٠١٤).

مع قيام دولة إسرائيل، كتب حاخام اليشوف الاستيطاني اليهودي في فلسطين قبل عام ١٩٤٨، إسحق هليفي هرتسوغ، كتابا حول موقف التوراة من صياغة دستور في إسرائيل، ليوضح موقف التوراة من القضايا المطروحة في صياغة الدستور، وأهمها مكانة الأقليات الدينية والقومية في الدولة اليهودية، تنبع أهمية هذا الموقف كونه جاء من شخصية اعتبارية من الصهيونية الدينية وذات مكانة رسمية في الوقت نفسه عشية قيام الدولية، وحول مكانة غير اليهود في الدولة اليهودية كتب الحاخام هرتسوغ في كتابه، أن الجنسية في إسرائيل لغير اليهود هي ترابية وخاضعة لقوانين التوراة، فكل من يريد الحصول على الجنسية الكاملة عليه أن يمر بعملية تهويد (غيور) بالمفهوم الديني، ومن لم يفعل ذلك فعليه الاكتفاء بمكانة «الغريب المقيم» (غور طوشف)، وهي جنسية مجتزأة، وهي المكانة الأعلى التي يستطيع غير اليهودي الحصول عليها إذا لم يرغب بعملية تهويد (هرتسوغ، ١٩٨٨، المجلد الاول، ١).

ثانيا: مبدأ الملكية المعتمدة على الحق الديني:

في كتابه الذي حرره حول «أرض إسرائيل في الفكر اليهودي الحديث»، يشير ابيعزر ربيتسكي أن أرض إسرائيل أدخلت في وعي اليهودي في المنفى حالة من الخوف، وذلك لأن قداستها ازدادت مع الابتعاد عنها، واعتبر أن الخوف من العودة إليها كان نابعا بالذات مع الخوف من علمتها، ويعتبر ربيتسكي أن ازدواجية العودة والخوف منها أثرت كثيرا على الوعي اليهودي الجمعي في التاريخ المعاصر (ربيتسكي، ١٩٩٨). وهو ما يؤكد أن فكرة العودة مثلت في الفكر اليهودي الأرثوذكسي جزءا من علمنة المقدس. ويمكن الادعاء أن

الصهيونية الدينية في هذا السياق قامت كوكيل بعملة المقدس ومن ثم تدينه من جديد، وخاصة بعد الاحتلال عام ١٩٦٧.

تباينت آراء مواقف الصهيونية الدينية في مسألة مكانة «أرض إسرائيل»، ويمكن الإشارة إلى توجهين مركزيين، في هذا الشأن:^٣

- أولاً: ينطلق هذا التصور من الادعاء أن الأرض (وفي هذه حالة «أرض إسرائيل») هي شرط ضروري لتحقيق كامل للشريعة، الأرض هي الوحيدة التي تؤدي إلى رفاهية شعب إسرائيل وتطوره الديني والثقافي، بالنسبة لهذا التصور فإن البلاد هي خادمة القومية الدينية، ويعتقد هذا التصور أن الرابطة القومية بين الشعب اليهودي والأرض هي رابطة دينية، تتبنى هذه النظرة فكرة العلاقة الرومانسية بين الشعب والأرض. يشير سفارتس أن هذا التصور يتعامل مع الأرض من منطلقات أداتية، هدفها تطور الشعب. ويعتقد سفارتس أن غالبية أعضاء الصهيونية الدينية انجذبوا إلى التصور الرومانسي لعلاقة الشعب بالأرض، ولم يكتفوا بالإطار العقلاني القومي لهذه العلاقة بل أعطوها أبعاداً دينية، وإلا لتحولوا إلى مركب من مركبات الصهيونية السياسية التي نظر لها هرتسل.

- ثانياً: أما أصحاب التصور الثاني لأرض إسرائيل، فيعتقدون أن للأرض مميزات روحانية مستقلة، وأن اللقاء بين هذه الخصوصية، وبين الخصوصية القومية تؤدي إلى نتائج أكبر من الجوهر القومي العادي لأي حركة قومية سياسية تقليدية. تم تطوير هذا التوجه في ذروة التوجه الأول. وبموجب هذا التوجه، فإن اللقاء بين الشعب والأرض، هو لقاء وحتى مزج بين عاملين مهمين، ستكون له نتائج مسيانية متطرفة واضحة. لا ينطلق هذا التصور، كما هو حال التصور الأول، من نظرة أداتية للأرض في اعتبارها عاملاً في تطور الشعب، بل إن استيطان الأرض وتوسيع حدودها هو جزء من تدخل الرب لتصحيح الوضع القائم، وحسب هذا التوجه فإن الأرض هي كيان مستقل بذاته وله إرادة وقدسية لذاتها، وليس مجرد أداة كما يقول التصور الأول.

اختلف الحاخام كوك الابن، عن أبيه الحاخام كوك الأب (١٨٦٥-١٩٣٥) في درجة قدسية الأرض ومفهوم الخلاص. يوضح الحاخام يوفال أن التجديد الذي فعله كوك الأب كان في إعطاء معنى شامل للمقدس الديني، ففي حين شمل هذا المعنى عند اليهودية الأرثوذكسية تعليم التوراة وإقامة الشعائر الدينية، فإنه يشمل عند كوك الأب مجالات غير محدودة، فقد اعتبر أن كل فعل إنساني (تعليمي، اقتصادي، رياضي، سياسي وغيرها) يدخل في المجال المقدس، كما أنه اعتبر الصهيونية جزءاً من المقدس، ليس لذاتها بل لأنها تحقق إرادة الرب بدون وعي قيادتها، واعتبر أن العمل الذي يقوم به الصهيوينيون العلمانيون فيه شيء من المقدس لأنهم ينفذون إرادة الرب.^٤ لهذا السبب فإن الحاخام كوك عارض فكرة إقامة دولة لليهود في أوغندا، وعارض تلاميذه فكرة تقسيم فلسطين. شكلت فكره «أرض إسرائيل» موضوعاً مركزياً في فكره، ليس بسبب كونها وطناً، بل لأنها أرض الخلاص.

ما قام به كوك الابن أنه على خلاف أبيه لم يحافظ على التوازن في مركبات المقدس، بل إنه أعطى الأولوية لمركب «أرض إسرائيل»، فقد اعتبر القومية اليهودية أداة مقدسة لتحقيق العودة إلى «أرض إسرائيل». تحول مصطلح الخلاص إلى الكلمة السياسية المهيمنة في فكر كوك الابن، فدولة إسرائيل ليست فقط كياناً سياسياً، بل أساساً لتحقيق الخلاص.^٥ فقد كتب الحاخام كوك لتلاميذه العبارة التالية، «هذه الأرض لنا، لا يوجد هنا مناطق عربية وأراض عربية، بل أرض إسرائيل، أرض آبائنا الخالدة، وهي في كل حدودها التوراتية تابعة لحكم إسرائيل».^٦ وفي تصريح آخر له قال: «أقول لكم بوضوح أن هنالك تحريماً في التوراة، ضد التنازل عن بوصة واحدة من الأرض المحررة، لا يوجد غزوات هنا، ونحن لا نحتل أرضاً أجنبية، إننا نعود إلى وطننا، أرض الأجداد، لا توجد أرض عربية هنا بل ميراث ربنا، وكلما اعتاد العالم على هذا الفكر يكون أفضل لنا جميعاً».^٧ حرّم الحاخام كوك تقسيم البلاد، واعتبر «خطيئة وأثم كل نقل لأرضنا للأغيار»، كما أنه صبغ العمليات العسكرية بصبغة دينية، قائلاً «هذا قرار السياسية الألوهية، حيث لا تقدر عليها أي سياسية أرضية».^٨

في أعقاب الحرب على غزة، وخلال محاضرة للحاخام حاييم درويمان، أحد رجال الدين المؤثرين في إسرائيل، أكد أن ملكية اليهود على فلسطين مؤسسة على حق ديني ينفي ملكية

الآخرين: «كيف يمكن أن نعلن لكل العالم أننا على استعداد أن نتنازل عن أجزاء واسعة من أرضنا المقدسة؟ من أين الحق للتنازل عن الخليل، حيث يرقد آباؤنا الثلاثة، وبفضل مرقدهم أعطيت لنا هذه الأرض.... وأنا أسأل هل يمكن تجاهل العلاقة الدائمة بين وجودنا هنا وبين رغبة إلهنا بذلك؟ هل يمكن على سبيل المثال تجاهل المعجزات التي صنعها من أجلنا في الحملة الأخيرة (الحرب على غزة) ونغض الطرف عنها»⁹.

خاتمة:

تزامنت إقامة نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا مع إقامة إسرائيل. ورغم اختلاف السياق التاريخي لنشوء النظامين، إلا أن هناك تشابها في الكثير من الممارسات الشيولوجية في تأسيس نظام الفصل، والتراتبية الحقوقية في فلسطين وجنوب أفريقيا، في هذا السياق، لا بد من التذكير بالعلاقات السياسية والعسكرية العلنية والسرية الخاصة التي جمعت نظام الأبارتهايد في جنوب أفريقيا وإسرائيل، والتي سهاها المؤرخ ساشا سورانسكي «التحالف غير المنطوق» (Polakow-Suransky, 2011) (the Unspoken Alliance)، وهي علاقات غير بريئة من التقارب القيمي فضلا عن المصالح السياسية، وليس صدفة انفصام عرى هذه العلاقات الخاصة بعد انهيار نظام الأبارتهايد.

لم تهدف الدراسة الحالية، في بداية الأمر، إلى البحث عن محاكاة كاملة للنموذج في جنوب أفريقيا فيما يتعلق بعلاقة الدين ونظام الأبارتهايد في فلسطين، ولكننا وجدنا الكثير من المقاربات الدينية التي حدثت في جنوب أفريقيا لتأسيس مرجعية أخلاقية دينية لنظام الفصل العنصري، مع مقاربات شبيهة حدثت في اليهودية. فتم الادعاء في الحالتين أن الكولونياليين هم شعب الله المختار، وأن أبناء الشعب الواقعين تحت الاستعمار أقل شأنًا منهم في التراتبية الدينية، بمعنى الأحقية الدينية وجوهر الإيثار، ومنها يمكن استنباط تراتبية في الحقوق، وضرورة الفصل بين المجموعتين على أساس التفوق الديني والعنصري، كما تم الادعاء في الحالتين أن الحق السياسي في حكم البلاد والسيطرة عليها ينبع من حق إلهي وليس أرضيا أو طبيعيا مثل حق تقرير المصير. وتشابه فكرة الخلاص الديني التي امتزجت مع المشروع

القومي بداية عام ١٩٤٨ ووصل ذروته في عام ١٩٦٧ (Raz-Krakotzian, 2002)، بفكرة التاريخ المقدس للمسيحيين الكولونيين في جنوب أفريقيا الذي يعطى للتاريخ معنى فيما يتعلق بالماضي وصيرورة مستقبلية تتم تحت أعين ومراقبة الله نحو الخلاص (Moodie, 1975. 11-12). ونشوء- في الحالتين- منظومة قيمية وهوياتية تنتمي إلى القومية-الدينية، وليس إلى كل منهما على حدة.

بنت الشيولوجيا اليهودية منظومة كاملة من المفاهيم التي تؤسس على تفوق عرقي-قومي لليهود مبني على التفوق الديني وفكرة شعب الله المختار. وتترتب على هذا المزج بين التفوق الديني والقومي تراتبية في الحقوق على مستويين، الملكية على الأرض التي تكون حكرًا على اليهود، بسبب انتمائه الديني بغض النظر عن مكان سكناه وإقامته في العالم. أما المستوى الثاني فيتعلق بتراتبية الحقوق بين اليهود وغير اليهود في فلسطين والتي تعتمد على التفوق الديني لليهودية على باقي الأديان. تأخذ هذه التأويلات طابعا سياسيا في فلسطين بسبب العلاقة الخاصة بين القومية والدين في السياق اليهودي، واعتماد الحركة القومية اليهودية على علمنة الدين ومرجعياته الشيولوجية في تفسير حق تقرير المصير للشعب اليهودي، ومن المتوقع أن تساهم المرجعية الدينية في التأثير أكثر وأكثر على الخطاب السياسي الإسرائيلي، وعلى سبيل المثال صرحت نائبة وزير الخارجية الإسرائيلية تسيغي حوطوبيلي، وهي عضوة في حزب الليكود، أن الخطاب الإسرائيلي الدبلوماسي عليه أن يركز أن حق اليهود على «أرض إسرائيل» هو حق إلهي وليس نابعا من حقوق سياسية قومية فقط.

الهوامش

- ١ هو كتاب ديني فقهي أصدرته مجموعة من رجال الدين اليهود ويحمل فتاوي حول السلوك اليهودي خلال الحرب، وقد حمل الكتاب نصوص تشرعن قتل الفلسطينيين، حتى لو كان طفلاً، وقد اثار الكتاب نقاشاً حاداً في إسرائيل، وبعد ان وصل الكتاب الى المحكمة العليا بالتماس ضده كونه يجرّض على القتل والعنصرية، ردت المحكمة الدعوى باعتبار ان الكتاب هو ديني محض ويدخل في إطار حرية التعبير لرجال الدين.
- ٢ ناحوم رافينوفيتش، الأغيار المقيمون في الوقت الحالي، أنظر الرابط:
- ٣ دوف شفارتس، «الصهيونية الدينية على مفترق طرق: من توسيع الآفاق إلى إخلاء المستوطنات»، في: دفورا هكوهن وموشيه ليسك (محرران). مفترقات حاسمة وقضايا مفتاحية في إسرائيل. (بئر السبع: جامعة بن غوريون، ٢٠١٠)، ص: ١٩٩ (١٧٧-٢١٢).
- ٤ يوآف بيلد وغاي شفير، من هو الإسرائيلي؟: ديناميكية المواطنة المركبة (تل أبيب: جامعة تل أبيب، ٢٠٠٥)، ص: ١٧٣.
- ٥ يوفال شرلو، «النخب الدينية-القومية الجديدة»، في: اليعازر بن رفائيل وإسحق شترانبرغ، النخب الجديدة في إسرائيل، (القدس: مؤسسة بيالك، ٢٠٠٧)، ص: ٣٣٧-٣٤٠ (٣٣٤-٣٥٤).
- ٦ شاؤول ارييلي، حدود بيننا وبينكم: الصراع الإسرائيلي-الفلسطيني والطرق لتسويته، (تل أبيب: يديعوت أحر ونوت، ٢٠١٣) ص: ٢٣٧.
- ٧ مقتبس عند: نور مصالحة، «الاستيطان التبشيري-اليهودي والفلسطينيون: السياسة الجغرافية، المستوطنات، المؤسسات والثقافة لدى غوش ايمونيم»، في: أسعد غانم (محرر). الهويات والسياسة في إسرائيل، (رام الله: مركز مدار، ٢٠٠٣)، ص: ١٣٠.
- ٨ توم سيغف، مصدر سبق ذكره، ص: ٥٧٧. وأيضاً أنظر: غدعون شمعو، الأيديولوجية الصهيونية، (القدس: الجامعة العبرية، ٢٠٠٣)، ص: ٣١٧.
- ٩ الحاخام حاييم دروكمان، «هل هنالك من يستطيع تجاهل المعجزات في الجرف الصامد؟»، ٢٨/٩/٢٠١٤. أنظر الرابط: <http://www.srugim.co.il> (آخر مشاهدة ١٣/١١/٢٠١٤).

- Avenar, Y. (2010). The Status of Yeshmaelim in Israel. See link: <http://www.ybm.org.il/Hebrew/LessonArticle.aspx?item=3060> (Last View, 10\7\2015).
- Ben Zazon, D. (2012). You Have chosen Us: Halacha and Inclusion in Relation to a Non-Jews. Tel Aviv: Neamne Tarah and Avoda. (Hebrew).
- Bymes, R.M. (1996). Ed. South Africa: A country Study. Washington: GPO for the Library of Congress.
- Chipkin, I. and Leatt, D. A. (2011). Religion and Revival in Post-Apartheid South Africa, Focus, 39-46.
- Gal, R. (ed.) (2012). Between The Yarmulke and the Beret: Religion, Politics and the Military in Israel. Ben-Shemen: Modan Publishing House. (Hebrew).
- Hadad, E. (2010). The Status of Minorities in the Jewish State: Halakhic Aspects. Jerusalem: The Israel Democracy Institute. (in Hebrew).
- Lustick, I. (1994). For the Land and Lord: Jewish Fundamentalism in Israel. New York: Council on Foreign Relations.
- Mahlauli, Mavis, Salani, End and Mokotedi, Rosinah (2005). Understanding Apartheid in South Africa Through the Racial Contract, International Journal of Asian Social Science, 5 (4), 203-219.
- Mandela, N. (1995). Long Walk to Freedom: The Autobiography of Nelson Mandela. New York: Little, Brown and Company.
- Mills, C.W. (1992). The Racial Contact, London: Cornell University Press.
- Moodie, T.D. (1975). The Rise of Afrikanerdom: Power, Apartheid and the Afrikaner Civil Religion. Los Angeles: University of California Press.
- Pedahzur, A. (2012). The Triumph of Israel's Radical Right. Oxford: Oxford University Press.
- Polakow-Suransky, S. (2011). The Unspoken Alliance: Israel's Secret Relationship with Apartheid South Africa. New York: Vintage Books.
- Dobovosa, J. (2009). Calvinism in the Context of the Afrikaner Nationalist Ideology. Asian and African Studies, 18 (2), pp. 305-323.
- Du Toit, A. (1985). Puritans in Africa? Afrikaner «Calvinism» and Kuyperian Neo-Calvinism in Late Nineteenth-Century South Africa, Comparative Studies in Society and History, 27 (2), pp. 209-240.
- Hexham, I. (1981). The Irony of Apartheid: The Struggle for National

- Independence of Afrikaner Calvinism against British Imperialism. Toronto and New York: Edwin Mellen Press.
- Hexham, I. (1980). Dutch Calvinism and the Development of Afrikaner Nationalism, African Affairs, 315 (79), pp. 195-208.
 - Ojibwa Daily (2010). Religious Racism: South African Apartheid, 19\6\2010. See Link:
 - <http://www.dailykos.com/story/2010/06/20/877658/-Religious-Racism-South-African-Apartheid> (Last View, 23\8\2015).
 - Shalmon, Y. (1996). Religion and Nationalism in Jewish National Movement, in: Benhas Genosar and Avi Brali (eds.). Zionism: Current Debate, (366-376). Tel-Aviv: University of Tel Aviv.
 - Shore, M. (2009). Religion and Conflict Resolution: Christianity and South African`s Truth and Reconciliation Commission. Farnham: Ashgate Publishing Limits.
 - Tiryakian, E.A. (1957). Apartheid and Religion, Theology Today, 14 (3), 385-400.
 - UNESCO (1991), Religion and Religious Institutions in the Dismantling of Apartheid. Geneva: Switzerland.
 - Zar-Kavod, M. (1963). The Foreigner (Nochri) and the Resident (Ger) in Mekrah, in: Ez Ladod (ed.). Studies in Torah, Jerusalem: the Association of Mekrah Studies in Israel (550-567). (Hebrew).
 - Zungu, Y. (2007). The Education for Africans in South Africa, The Journal of Negro Education, 46 (3), 202-218.

- هرتسوغ، إسحق هليفي (١٩٨٨). دسترة إسرائيل حسب التوراة، القدس: المجلد الأول. (بالعبرية).

- ريبتسكي، أليعازر (١٩٩٨). محرر. أرض إسرائيل في الفكر اليهودي المعاصر، القدس: منشورات يد إسحق بن تسفي (بالعبرية).

- دوف ليئور (٢٠١٤). في اعقاب الحرب على غزة. ص: ١٣١-١٤٠. متوفر على

الرابط التالي: <https://www.yeshiva.org.il/midrash/10566>