تومار فرسيكو *

الحريديم

يُعْتَبر الحريديم، من وجهة نظر الجمهور الواسع، يهودًا محافظين بصرامة على الفرائض الدينيّة، ويُنظر إليهم في الغالب كمجتمع يهوديّ تجمّد في الزمن وحافظ على شكله كما كان في العصور الوسطى. وفي الأبحاث الأكاديميّة، غالبًا ما توصف «الحريديّة» بأنها أصولية يهوديّة؛[1] أي كردّ فعل متطرّف من جانب اليهوديّة التقليديّة تجاه التهديدات التي وجدتها في العصر الحديث، وعلى الرغم من أن الوصف البحثيّ دقيق أكثر، إلا أنّه يعاني من سطحيّة معينة؛ إذ إنّ الحريديّة ليست فقط يهوديّة متزمتة جدًا، كما أنّها ليست مجرّد ردّ على الحداثة، بل ينبغي فهمها واعتبارها يهوديّة حديثة، وشموليّة ومغايرة، وواحدة من عدّة تيارات نشأت وتبلوّرت في القرن التاسع عشر.

للهويّة الحريديّة سمات خاصة بها، بطبيعة الحال، وهي مختلفة عن الهويات اليهوديّة الحديثة الأخرى. في هذا المقال التقديميّ، سأسعى إلى رسم الخطوط العريضة للهويّة اليهوديّة الحريديّة، ومن ثم سأصف بإيجاز التيارات المختلفة التي تنضوي في إطارها، ومكانة هذه التيارات في المجتمع اليهوديّ في دولة إسرائيل وشكل انخراطها في السياسة الإسرائيليّة. ولكن، يتعيّن علينا قبل ذلك العودة إلى القرن الثامن عشر، حتى نفهم كيف اندثرت اليهوديّة التقليديّة وتشكّلت الحاجة إلى بلورة هويات يهوديّة بديلة.

أولًا/ الحريديّة كهويّة يهوديّة حديثة

اليهوديّة ما قبل الحداثة هي اليهوديّة الحاخاميّة التي

* باحث في معهد شالوم هارتمان، ومحاضر في معهد القانون العبري ودراسة إسرائيل في جامعة كاليفورنيا – باركلي.

للهويّة الحريديّة سمات خاصة بها، بطبيعة الحال، وهي مختلفة عن الهويات اليهوديّة الحديثة الأخرى. يرسم هذا المقال الخطوط العريضة للهويّة اليهوديّة الحريديّة، ومن ثم يصف بإيجاز التيارات المختلفة التي تنضوي في إطارها، ومكانة هذه التيارات في المجتمع اليهوديّ في دولة إسرائيل وشكل انخراطها في السياسة الإسرائيليّة.

ظهرت في الشتات طوال الألفي سنة الماضية. عاش اليهود، سواءً في البلدان الإسلاميّة أو المسيحيّة، كجاليات صغيرة وتمتعوا في الغالب بمكانة نصف–مستقلة (إدارة ذاتيّة). كانت الجالية اليهوديّة تنظّم شؤونها الداخليّة بواسطة محاكم دينيّة، وتدفع الضرائب للسلطات، وتتعامل معها عبر وسطاء ووجهاء. في عهد الإمبراطوريات التي فرضت سيطرتها على خليط متنوع وكبير من الشعوب، اُعْتُبِر اليهود مجموعة عرقيّة صغيّرة تميّزت، كغيرها من المجموعات العرقية (الغجر، الدروز، العلويين، قبائل الزولو والنابهو)، بعادات وتقاليد وأعراف وطرق عبادة خاصة.

أخذ هذا الوضع يتغيّر في أوروبا الغربيّة في أواخر القرن الثامن عشر. أعادت تباشير التنوير صياغة طريقة تعريف المجموعات والأفراد، إذ دفعت قدمًا رؤية اعتبر الإنسان بموجبها، في المقام الأول، فردًا وذاتًا مستقلة، سابقًا بوجوده الجماعة التي ولد فيها، وقادرًا على تقرير مصيره بشكل مستقل. ترتكز فكرة «العقد الاجتماعيّ» الذي يشكّل أساس الجسم السياسيّ، وهي فكرة صمّمت الدولة القوميّة الحديثة، على مفهوم الإنسان كفرد مُجرّد، من دون تاريخ ولا طائفة أو دين، يوافق طوعًا على التنازل عن قليل من الحرية لصالح أمنه وإمكانية تحقيق ذاته. كذلك، فإن سيرورة العلمنة مرتبطة برؤية الإنسان كفرد له الحرية في تشكيل نفسه ورسم طريقه بصورة مستقلة. تعتبر هذه المفاهيم منافية للمعتقدات التي ترى في أبنائها، أولا وقبل كل شيء، أعضاءً في الجسد العام، مرتبطين به اجتماعيًا وملتزمين له فكريًا.

كانت هذه حقبة تغيير راديكاليّ بالنسبة لليهود، فقد أدّت هذه النظرة المختلفة للإنسان إلى تغيير النظرة إليهم. كأفراد مستقلين، اُعتبروا، للمرة الأولى، بشرًا قبل أن يكونوا يهودًا. وكما كتب كريستيان ويلهالم فون دوهام، الموظف الرفيع المستوى في نظام الحكم البروسيّ: «اليهوديّ هو إنسان أكثر من كونه يهوديًا». وقد شكّلت هذه الفرضيّة أرضيّة لدعوة دوهام إلى منح المواطنة لليهود ومساواة حقوقهم بحقوق المسيحيّين في بروسيا. فعلًا، دُعي اليهود، كبشر، للمرة الأولى، للانخراط في الجسم السياسيّ، والتحوّل إلى مواطنين، كما أنّ المناداة بالحرية والمساواة في الحقوق لم تُسمع في بروسيا فقط، بل في فرنسا وبريطانيا وهولندا، وغيرها من دول أوروبا الغربيّة. غير أنّ هذه العملية كانت لها انعكاسات وتداعيات بعيدة الأثر: الحصول على حقوق معناه تفكيك الجالية اليهوديّة المستقلة، وهذان الأمران يتيحان أيضاً سيرورة علمنة واسعة النطاق.

نمت الحريديّة، كهويّة يهوديّة حديثة، من تربة الأزمة التي أفرزتها تلك التطورات والسيرورات. ظهرت الحريديّة بادىء ذي بدء في أوروبا الشرقية، وخاصة في هنغاريا، ولذلك لم تكن ثمّة حاجة لها لمواجهة برامج وخطط لتحرير اليهود (Eman-cipation) ومنحهم حقوقًا ومساواة كاملة، في نهاية القرن الثامن عشر. إلّا أنّ أسسًا أخرى للحداثة، مثل الفردانيّة، ومُثُل الاستقلاليّة، ومنح المعنى والصلاحيّة لعالم العاطفة والتفكير، تجذّرت في نهاية القرن الثامن عشر. وتعتبر الحركة الحسيديّة، التي ظهرت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، تجسيدًا لتلك الأسس والمبادئ والمثل، بل وتتفاخر بها وبوصفها أول حركة نهضويّة دينيّة حديثة انبثقت عن التقاليد اليهوديّة، فقد أكدت على العامل العاطفيّ/الشعوريّ، وعلى الصلة الخاصة بين الفرد والربّ. من هنا، فقد مهّدت الحركة الدينيّة الحسيديّة الأرضيّة لانفصال اليهود عن نمط الحياة التقليديّ، ولظهور التيار الحريديّ، على حدّ سواء.

صاغت هذه السمات والميزات الحديثة الحركة الحريديّة، بيد أنّها ظهرت كردّ فعل تجاه أحداث تاريخيّة معيّنة. واجه المجتمع اليهوديّ خططًا وبرامج لتحديث الحكومات الأوروبيّة، تضمّنت مناهج تعليم دنيويّة تحوّلت إلى مواد تعليم إلزاميّة في المدارس، بالإضافة إلى خطوات تهدف إلى تعميق دمج اليهود

واجه المجتمع اليهوديّ خططًا وبرامج لتحديث الحكومات الأوروبيّة، تضمّنت مناهج تعليم دنيويّة تحوّلت إلى مواد تعليم إلزاميّة في المدارس، بالإضافة إلى خطوات تهدف إلى تعميق دمج اليهود في المجتمع العام. في مناطق عديدة، تطوّرت اتجاهات محليّة لحركة التنوير، وقد تبنى اليهود في نطاقها وجهة نظر نقديّة سعت إلى إحداث إصلاحات جادة في التقاليد وإلى «تحديث» اليهوديّة.

في المجتمع العام. في مناطق عديدة، تطوّرت اتجاهات محليّة لحركة التنوير، وقد تبنى اليهود في نطاقها وجهة نظر نقديّة سعت إلى إحداث إصلاحات جادة في التقاليد وإلى «تحديث» اليهوديّة. شهد المجتمع اليهوديّ سيرورة علمنة جماعيّة وتخليًا عن نمط الحياة التقليديّ، وأدت كِلا السيرورتين إلى تفكيك جاليات بأكملها.

رفضت الحريديّة كلّ ذلك، وجعلت من المحافظة على الهويّة اليهوديّة التقليديّة هدفًا لها. غير أنّه لا يجوز لنا أن نقع في الخطأ، فعلى الرغم من أنّها وضعت نفسها في مواجهة مع سيرورات التحديث، إلاّ ان الحريديّة ذاتها هي حركة حديثة. فقد أكّدت بدورها على الفرد، وكانت رد فعل واعية بحدّ ذاتها، كما أنها أولت أهمية بالغة للبعد الطوعيّ في حياة الإنسان، بما في ذلك حياته الدينيّة. الحريديّة، بكلمات أخرى، ليست محافظة على التقاليد، كما أنّها ليست أبدًا تجميدًا للحياة اليهوديّة الما قبل حداثيّة؛ أي تلك الحياة التي يمكن العثور على تعبيرات أدبيّة عنها في أعمال «شالوم عليخكم ومندلي بائع الكتب (أو في مسرحية «كمنجة على السطوح»، المبنية على سلسلة قصص لشالوم عليخم والتي في مركزها شخصيّة «طوبيا الحلّاب»)، كانت تلك حياة يهوديّة بديهيّة، يهوديّة «طبيعيّة» لا مراء فيها، كان الفرد اليهوديّ يصلّي فيها صلاة الصبح بطريقة عابرة وغير واعية مثلما يلبس رجل الأعمال في عصرنا ربطة العنق. فهاتان العادتان غير عقلانيتين بنفس القدر، وتُمارسان لأنهما، ببساطة، تشكّلان قاعدة يوميّة مألوفة.

تصيب الحداثة هذا الواقع غير المفسّر بالخراب. تُرغم حركة التنوير وسيرورة العلمنة، وإمكانية التحرّر وظهور القوميّة الحديثة، اليهود على الخروج من مجتمعاتهم التقليديّة والسعي إلى صياغة، وأحيانا إعادة صياغة، هويتهم، وهو ما يتطلب وعيًا ذاتيًا. اضطر اليهود إلى التخلي عن المفهوم ضمنًا، والتأمّل بأنفسهم وبهويّتهم، والبت في كيفية الاندماج في عصر الحداثة.

في فرنسا وألمانيا؛ أي في البلدان التي اتجهت نحو التحرير ومنح اليهود مواطنة متساوية، تخلى اليهود عن هويتهم الإثنيّة وحوّلوا يهوديّتهم إلى ديانة؛ أي إلى هويّة عقائديّة خاصّة وإيمانيّة تجد تعبيرًا لها في مراسم وشعائر مختلفة، وليس في مصير مشترك. خلال القرن التاسع عشر، أصّرت اليهوديّة الأرثوذكسية واليهوديّة الإصلاحيّة، وعلى الرغم من اختلاف الطريقة التي تصوغان بها طرائق العبادة والصيغة الإيمانيّة التي تتبنياها، على أنّ يهوديّة أتباعهما تتعلق بالبعد الدينيّ فقط، أمّا من الناحية القوميّة فإن أولئك اليهود فرنسيّون أو ألمان (أو بريطانيّون وهولنديّون وبلجيكيّون الخ). وقد سمى هؤلاء أنفسهم «ألمانيّ ابن دين موسى» وأمروا بـ «كن يهوديًا في بيتك وفرنسيًا عند خروجك منه»، وهكذا أقصيت اليهوديّة لتقتصر على البعد الشخصيّ والنفسيّ.

في مقابل مثل هذه الهويّة اليهوديّة الدينيّة، تأسّست في القرن التاسع عشر الحركة الصهيونيّة التي طرحت هويّة يهوديّة قوميّة علمانيّة. بَنَت الحركة الصهيونيّة هويتها اليهوديّة حول البعد الجماعيّ، الإثنيّ لليهوديّة، التي أعيد تعريفه في صيغتها القوميّة الحديثة. رفض الصهيونيّون منظومة العبادة والشعائرية الدينيّة اليهوديّة باعتبارها منظومة فاسدة ومتخلفة، ونادوا بإقامة إطار سياسيّ يتمتع فيه اليهود بحق تقرير المصير، ويمكنهم من خلاله تجسيد يهوديّتهم وإنسانيتهم.

وفي مقابل هذه الهويات اليهوديّة العصرية (وغيرها من الهويات مثل التنويريّة أو البوند)، طرح يهود آخرون، بدءًا من هنغاريا ومن ثمّ في سائر دول أوروبا: الحريديّة، التي كانت بمثابة إطار هوياتيّ كامل وشامل، معادٍ للحداثة، وتقليديّ متشدّد، وفي الوقت ذاته، حديث وغير تقليديّ بكلّ تأكيد. ومثل اليهوديّة الإصلاحيّة، والأرثوذكسية الحديثة أو الصهيونيّة، فإنّ

تتمحوّر كلّ محاولات كتابة تاريخ الحريديّة ونشأتها حول الحاخام موشيه سوفير (١٧٦٢ – ١٨٣٩)، الذي يعدّ «علاَّمة العصر» وأكبر رجالات الإفتاء في العصر الحديث. لقد صاغ سوفير الحريديّة كهويّة متمايزة. لا يمكن القول قطعًا إنّ الحريديّة لم تكن لتتشكل من دون نشاط إنسان معيّن، غير أن سوفير لعب، دونما شك، دورًا مركزيًا في تأسيس وترسيخ الحريديّة.

اليهوديّة الحريديّة أسّست أيضا لهويّة يهوديّة جديدة، كما أنها أحدثت إصلاحات في مفهوم الشريعة الدينيّة (الهلاخاه) والعادات– إنّها سيرورة إعادة البناء الحداثيّة ذاتها. غير أن الحريديّة تشكّلت كهويّة شاملة لا تريد التخلي أو التنازل عن أي شيء، لا عن التقاليد، ولا عن طقوس العبادة، لا عن البعد الإثنيّ ولا عن البنية الاجتماعيّة الما قبل حداثية.[٢] إذ قدّمت نفسها بصورة جلية كهويّة معادية للحداثة، وترفض، خلافًا للهويات اليهوديّة الحديثة الأخرى، الحداثة وقيمها (في الوقت الذي تعبّر فيه، كما ذكرنا، عن سمات الحداثة).

ثانيًا/ تشكيل وبلورة الحريديّة:

تتمحوّر كلّ محاولات كتابة تاريخ الحريديّة ونشأتها حول الحاخام موشيه سوفير (١٧٦٢ – ١٨٣٩)، الذي يعدّ «علاَّمة العصر» وأكبر رجالات الإفتاء في العصر الحديث. والحق يقال: لقد صاغ سوفير، من الناحية العمليّة، الحريديّة كهويّة متمايزة. لا يمكن القول قطعًا إنّ الحريديّة لم تكن لتتشكل من دون نشاط إنسان معيّن، غير أن سوفير لعب، دونما شك، دورًا مركزيًا في تأسيس وترسيخ الحريديّة، كما كانت له مساهمة بالغة الأهمية في بلورتها.

سوفير هو الذي صكّ الشعار القائل إن «الجديد من التوراة محرم» (نازعا فرضًا تلموديًا من سياقه)، وبذلك حدّد الموقف الأوليّ المناهض للحداثة في الحريديّة. أهمية هذا الموقف المبدئيّ هي في العزل الذي يؤسّسه ليس فقط مع باقي المجتمع، بل بين الحريديم والأرثوذكسيّين الحديثين، الذي رغم اعتبارهم التوراة أساسًا ليهوديتهم إلّا أنّهم لم يرفضوا مبدئيًا روح الحداثة، وسعوا للاندماج في المجتمع العام. على عكسهم، كانت الحريديّة انعزاليّة وحصريّة، ترفض الاندماج بالمجتمع العام وترفض تبني مفاهيم ومُثُلًا حديثة (ديمقراطيّة، نسويّة.. إلخ).

واستكمالًا لرفض الاندماج، وضع سوفير بعض السمات الإيجابيّة للهويّة الحريديّة. وأعاد، برفقة حاخامات آخرين، صياغة العلاقة مع الشريعة (الهلخاه) من جديد، من خلال ثلاثة مفاهيم: الأول، إلغاء الهرميّة الداخليّة بين الفرائض. ميّز اليهود، بشكل تقليديّ، بين الفرائض المهمة والفرائض الأقل أهمية. ليس فقط أنّ الحفاظ على السبت أو الكوشر اعتبرا أهم من ربط رباطات الحذاء أو منع الرجال من النظر إلى المرأة، بل لبست الشريعة طابعًا جماهيريًا وعلنيًا، ولذلك كانت الفرائض التي تقام جهارًا، والتي تستخدم بكل حال كسمات هويّة إثنيّة، أكثر أهميّة من الفرائض التي تقام بشكل خصوصيّ في البيت.

تمّ وانتهى. أفتى الحاخام شيلزينغر أنّ: «كلّ حكم لمائدة مساوٍ للوصايا العشر، وكلّ عادة لإسرائيل تساوي الوصايا العشر»،[٣] وكتب الحاخام سوفير في هذا الشأن: «في هذا الجيل اليتيم الذي نقف فيه اليوم الواجب المقدّس الملقى على كل واحد منا هو أن تترسّخ مخافة السماء في قلوبنا للحفاظ وللقيام ليس فقط بكل الفرائض بل حتى بأبسط العادات التي أخذناها عن آبائنا المقدّسين».[٤]

كهويّة يهوديّة حديثة، طالبت الحريديّة بمسؤوليّة طوعيّة وشخصيّة وتشديد صارم في كلّ مكان وكلّ زمان. بناءً على

المجتمع الحريديّ في إسرائيل.. في مهبّ تحولات قومية وسياسية.

الشكل الثاني الذي تغيّر فيه التوجّه للشريعة اليهوديّة هو الميل المقصود للإفتاء المتشدّد والمدقّق-التزهديّ. ففي حين قام الحاخامات في المجتمع اليهوديّ التقليديّ بالتخفيف بحسب الحاجة، قاموا بالمجتمع الحريديّ بالتشديد وليس بالتخفيف. الحاخام سوفير يساعد هنا أيضًا ويقرّ «في آثامنا الكثيرة الجيل مخترق كوادٍ يجب تسييجه بالتوراة، يجب التشديد وليس زيادة الضجيج».

ذلك، ساوت بين أهمية الفرائض، ورفعت مكانة عادات مختلفة لتصير فرائض. استخدمت المساواة بين أهمية كلّ الفرائض من أجل الحاجة لطرح موقف مبدئيّ ضد التجديدات: التغيير ممنوع ولو كان تغييرًا بعادة بسيطة، إذ لا تقلّ أهمية عادة بسيطة لدرجة يجوز فيها تغييرها. القديم يُقدّس، حتى لو كان عادة بسيطة. يجسّد الحفاظ على تفاصيل العادات التحكّم الحديث في حياة الفرد، وهذا على نقيض ما كان في المجتمع التقليديّ، ما قبل الحداثة، حيث كانت العلاقة مع الشريعة أكثر مرونة. لم يكن طوبيا الحلاب يصرّ على الالتزام بكل العادات «حتّى أبسطها».

الشكل الثاني الذي تغيّر فيه التوجّه للشريعة اليهوديّة هو الميل المقصود للإفتاء المتشدّد والمدقّق–التزهديّ. ففي حين قام الحاخامات في المجتمع اليهوديّ التقليديّ بالتخفيف بحسب الحاجة، قاموا بالمجتمع الحريديّ بالتشديد وليس بالتخفيف. الحاخام سوفير يساعد هنا أيضًا ويقرّ «في آثامنا الكثيرة الجيل مخترق كوادٍ يجب تسييجه بالتوراة، يجب التشديد وليس زيادة الضجيج». يجدر الانتباه إلى أن الحاخام سوفير يشير بوضوح إلى التجديد: بسبب أزمة الجيل «المخترق كوادٍ»–أي، بسبب المخاوف من الحداثة– يجب بذل الجهود للتشديد، وليس للتخفيف.[٥]

الشكل الثالث لتغيّر التوجّه التقليديّ هو من خلال تعزيز الفرد وتحويله إلى مسؤول مباشر عن حياته الدينيّة. قد يبدو هذا الادعاء غريبًا؛ إذ إنّ المجتمع الحريديّ جماعيّ جدًا ويلغي إرادة الفرد أمام إرادة الطائفة والتقاليد. هذا صحيح، لكن في الوقت نفسه يُطلب من الفرد أن يكون متنبهًا، وأن يُحاسب على مكانته الدينيّة. وكما كتب دافيد سوروتسكين، الحريديّة «مبنية على أنماط سلوكيّة طوعيّة ذات معنى تزهديّ، والمرتكزة إلى توسّع متزايد لمجال القداسة في الحياة الدنيويّة».[٦] أصبحت العادات أكثر عددًا، وتفصيلًا، وشمولًا (حتّى مجالات الحياة التي لم يكن لها في السابق معنى دينيًا)، وصار مطلوبًا من الفرد أن يحرص على تطبيقها بالكامل. القيام بالفرائض البسيطة في المجتمع التقليديّ، ربطة العنق الدينيّة المفهومة ضمنًا، لم تعد موجودة.

كما أسلفنا، كان اليهود آنذاك مطالبين بتفعيل وعي ذاتيّ وإعادة صياغة هويتهم. عاش اليهود في عالم شكّلت فيه المحافظة على الفرائض والتعاليم الدينيّة اختيارًا طوعيًا. وبطبيعة الحال، فإنّ الحياة الدينيّة تحوّلت تلقائيًّا إلى سلسلة من النشاطات الطوعيّة، وهي نشاطات تستدعي وعيًا ذاتيًّا وشرعيّة داخليّة. رأى الحريديّ نفسه كفرد يُؤثر التطبيق الصارم لـ «الهلاخاه»، ومسؤولًا بصفة شخصية عن حياته الدينيّة، نائيًا بنفسه بقصد عن المجتمع العام.[٧] مثل هذا الواقع يؤدّي إلى صياغة هويّة دينيّة حديثة مختلفة، تسهم بدورها في تشجيع التشدّد والتطرّف الدينيّ[٨].

أخيرًا، أضفى الحاخام سوفير على الحريديّة هالة قداسة جلية وموحدة. وقد دعا أتباعه في وصيته (التي كُتبت في العام ١٨٣٦، قبل ثلاث سنوات من وفاته): «احذروا من تغيير الاسم واللغة، ومن ارتداء اللباس الأجنبي معاذ الله...».[٩] فالتمسك بالاسماء العبريّة وبلغة الإيديش والملابس الموحدة والمميزة يتيح للحريديّة التحوّل إلى هويّة شموليّة، لا تكتفي بالانعزال عن محيطها فحسب، وإنما تؤسّس وتقيم لأتباعها مجتمعهم المغلق.

واصل صهر سوفير، الحاخام عكيفا يوسيف شليزنغر (من ١٨٣٧ – ١٩٢٢)، جهود سوفير الهادفة إلى خلق إنسان حريديّ «كامل». وقد رأى شليزنغر (وآخرون من أتباع مدرسة سوفير) في اليهوديّة الأرثوذكسية المعاصرة، تهديدًا يفوق بكثير تهديد اليهوديّة الإصلاحيّة، وذلك نظراً لتفاخرها بالتشدّد دينيًا،

عارض شليزنغر نهج الأرثوذكسيّة الحديثة التي قلّص- تحت غطاء التزمت الدينيّ- اليهوديّة إلى «فكرة دينيّة» تندمج بالثقافة الأوروبيّة العامّة. كان معنيًا بوجود يهوديّة لا تنحصر في الجانب التعبديّ من الحياة، وإنما تشكل «تميزا ثقافيّا بمعناه الواسع»؛ أي هويّة شاملة.

كما أدرك تمامًا أن اليهوديّة الأرثوذكسيّة الحديثة، وفقما كتب ميخائيل سيلفر:

قلّصت اليهوديّة إلى مجرد فكرة (أو عقيدة) دينيّة، ومن هنا لم ترَ أية غضاضة في العملية التربويّة. فمعنى أن يكون المرء أرثوذكسيًا مخلصًا هو إبداء منتهى الحرص تجاه صغائر الأمور ككبائرها، غير أنّ ذلك لم يكن يعني لهم شيئاً أمام واجب التحدث بلغة الإيديش، أو المحافظة على التميز الثقافيّ بمعناه الواسع.[10]

عارض شليزنغر نهج الأرثوذكسيّة الحديثة التي قلّص– تحت غطاء التزمت الدينيّ– اليهوديّة إلى «فكرة دينيّة» تندمج بالثقافة الأوروبيّة العامّة. كان معنيًا بوجود يهوديّة لا تنحصر في الجانب التعبديّ من الحياة، وإنما تشكل «تميزا ثقافيّا بمعناه الواسع»؛ أي هويّة شاملة. في كتابه «ليف هعبري» (قلب العبريّ)، الذي وُزِّع على نطاق واسع في بلدان أوروبا الشرقيّة، عاد شليزنغر وأكد على توجيهات ووصايا الحاخام سوفير بالمحافظة على الاسم واللغة واللباس:

إنّها جذور اليهوديّة منذ أيامها الأولى، الاسم واللغة واللباس، الذي حافظ عليه آباؤنا في مصر، وبفضلها نالوا الخلاص، وهي تفوق سائر تعاليم وفرائض التوراة }...{ وإذا ما جُرِّد الشعب اليهوديّ منها، لا قدر الله، فإن كل الفرائض ستبدو أشبه بثياب بلا جسد، ذلك أن هذه الأمور تعتبر بمثابة الجسم اليهوديّ، ومن خلالها أضحينا شعبًا.[11]

ويؤكد شليزنغر في هذا السياق، وفي أجزاء أخرى من مؤلفه، على أن المحافظة والالتزام بهذه الأمور أو (الوصايا) تضاهي سائر الفرائض والتعاليم الأخرى، وأنها شرط لا غنى عنه من أجل الخلاص. فليس لدى اليهوديّ المؤمن والملتزم بالتعاليم والفرائض الدينيّة من سبيل لتأكيد أهمية الأمر أكثر من ذلك. غير أن شليزنغر بيّن أيضا ماهية الأمر بقوله: إن الحرص على الالتزام بتلك الفرائض هو الذي يشكل الجسم اليهوديّ، والتي «من خلالها أصبحنا شعبًا». إن المحافظة على وحدة المظهر الخارجيّ، والاسم واللغة هي التي تحوِّل مجموعة من الناس إلى طائفة أو جماعة، بل حتى إلى شعب. فاليهود لا يشكلون أمة سوى من خلال سماتهم الثقافيّة. ويقارن شليزنغر الأمر. في مكان آخر من كتابه، بالثقافة الوطنيّة لدى سائر الشعوب، وبما يسمى «ناشيانليتهامت»؛ أيّ القوميّة[12]. وهكذا فإن شليزنغر يشير إلى ضرورة المحافظة على هويّة شاملة، هويّة إثنيّة، وليس مجرّد هويّة تعبدية – دينيّة فقط. وخلافا للمحافظين على الفرائض الدينيّة في الوقت الحالي، والذين يؤكدون على أن الشريعة الدينيّة اليهوديّة «الهلاخاه» هي وحدها التي تجعل من اليهود شعبًا، أصرّ شليزنغر على أن اليهود هم شعب بفضل المحافظة على الاسم واللباس واللغة، بل كانوا كذلك قبل نزول التوراة في سيناء.

لقد كانت الحريديّة هويّة شاملة، تتضمّن كل شيء، وتسبق أي سمة أخرى يتسم بها اليهوديّ، ومن ضمن ذلك إنسانيته أيضًا. إن هذه الهويّة هي هويّة شاملة لم يتبقَ منها أي شيء. فالحريديم هم أولا وقبل كلّ شيء حريديّم. والحريديم هم اليهود الكاملون. فليس هناك يهود ليسوا حريديّم. استوجبت الهويّة الحريديّة انفصالا جسديا وانفصالا في الوعي، ليس فقط عن المجتمع الغربيّ العام، وإنما أيضًا عن باقي اليهود. فإذا كان الإنفصال الجسديّ يعني الإقامة في نطاق جماعات مغلقة، فإن الإنفصال من ناحية الوعي يعني التأكيد على أنّ كل من ليس حريديّا لا يعتبر في نهاية المطاف يهوديّا. لقد تبّنت اليهوديّة الما بعد الأرثوذكسيّة المتطرّفة التي ظهرت في هنغاريا هذا الموقف. الهويّة الحريديّة الثقافيّة – الإثنيّة هي التي حدّدت يهوديّة الإنسان، حتى قبل المحافظة على الفرائض الدينيّة.

وفي الوقت الذي تعتبر الأرثوذكسيّة الحديثة، وأحيانًا حتى الحركات غير الأرثوذكسيّة، يهوديّة العلمانيّين اليهود مشوبة بالخلل، فإنّها في نظر الحريديّة (ولا سيما في نظر الحريديّة الأكثر تطرّفًا وتشدّدًا التي ظهرت في هنغاريا، وفي دوائر حريديّة أخرى أيضًا) غير منتقصة، وإنما مشكوك

استوجبت الهويّة الحريديّة انفصالا جسديا وانفصالا في الوعي، ليس فقط عن المجتمع الغربيّ العام، وإنما أيضًا عن باقي اليهود. فإذا كان الانفصال الجسديّ يعني الإقامة في نطاق جماعات مغلقة، فإن الانفصال من ناحية الوعي يعني التأكيد على أنّ كل من ليس حريديًا لا يعتبر في نهاية المطاف يهوديًا.

فيها. صحيح أن العلمانيّين لا يعتبرون «أغيارًا» وذلك لسبب بسيط وهو أنّ في إمكانهم التوبة في أيّ وقت يشاؤون، وليسوا بحاجة لعملية تهويد. لكم من جهة أخرى، فإن ذنوبهم أكبر لأنّهم ملزمون، كيهود، بالحفاظ على الفرائض الدينيّة.

بعبارة أخرى، خلافا للأرثوذكسيّة الحديثة، والحركات التي تدور في فلكها، والتي ترى في اليهوديّة منظومة تراتبيّة، فإن الحريديّة تنظر إلى اليهوديّة كمنظومة ثنائيّة. فمن وجهة نظر الأرثوذكسيّة المعاصرة واليهوديّة الإصلاحيّة هناك يهود جيدون ويهود جيدون أقل، أما من وجهة نظر الحريديّة فثمة يهود وغير يهود. وقد صرّح الحاخام سوفير في العام ١٨١١ أنّ «المُجَدِّدين» قطعوا عمليًا صلاتهم بالطائفة اليهوديّة،[١٣] ومن الواضح أن المقصود هنا بالطائفة اليهوديّة هي الطائفة الحريديّة. حتى أن الحاخام كوك (أبراهام يهودا) الذي مجّد طوال حياته «المنحرفين والخارجين عن تعاليم الدين» وأكّد على أنّ الخلاص يبدأ منهم بالذات، كان في بداية طريقه حريديًا بكل معنى الأمر، وأكّد على وجوب «استبعاد جميع الكفرة والمتنصلين من التوراة والإيمان من الأخوة القوميّة».[١٤] ولا بدّ من التأكيد هنا أنّه مع مرور السنوات ومتغيرات الزمن، أصبح هذا الموقف أكثر اعتدالاً، وهو ما ينعكس بصورة ملموسة في حياة الطائفة الحريديّة في إسرائيل حاليًا. إلّا أنّه حتى في نهاية العقد الأول من القرن الحادي والعشرين وصف زعيم «الجمهور الليتائي» في ذلك الوقت، الحاخام يوسيف شلوم الياشيف، العلمانيّين بال»متحولين»؛ بمعنى أنّ حكمهم كحكم غير اليهود من ناحية الشريعة الدينيّة اليهوديّة (وأنهم كما قال ليسوا «أطفالا تعرضوا للسبي»، والذين اعتبروا يهودًا).[١٥]

ثالثًا/ الليتائيم، الحسيديم والسفراديم:

ينقسم المجتمع الحريديّ إلى ثلاثة تيارات رئيسة وهي: الليتائيم، الحسيديم والسفراديم. صحيح أنّ النسب الديمغرافيّة ما زالت محل جدل وخلاف، لكن يمكن القول إنّ نسبة الليتائيم في صفوف المجتمع الحريديّ تصل إلى قرابة ٤٠٪، والحسيديم حوالي ٣٥٪، وتقدر نسبة السفراديم بنحو ٢٠٪، فيما ينتمي الباقون إلى تيارات فرعيّة أخرى. غير أنّه لا بد من الإشارة إلى أن هذه التقسيمة هي تقسيمة أوليّة وغير دقيقة. فالحسيديم ينقسمون إلى جماعات وساحات كثيرة، منها كبيرة وصغيرة، غنية وفقيرة. يتسم السفراديم بمدى واسع جدًا من السمات الحريديّة، والعادات والتقاليد والأعراف، فيما ينقسم الليتائيم داخليًا إلى أكثرية معتدلة نسبيًا، وأقلية انعزالية أكثر تطرفًا، تدعى «الجناح الأورشاليميّ».

وتعتبر اليهوديّة الحسيديّة، من ناحية تاريخيّة، المجموعة الأولى، من بين المجموعات التي تكوّن منها الجمهور الحريديّ حاليًا، وقد تشكّلت كمجموعة مميّزة ذات هويّة يهوديّة حديثة. وقد شقّت هذه المجموعة طريقها مع الحاخام يسرائيل بن اليعازر (بعل شيم توف؛ أي صاحب السمعة الطيبة) (بودوليا، توفي في العام ١٧٦٠)، الذي جمع حوله عددًا من التلاميذ والأتباع، وحثّ على حياة دينيّة تشدّد على البعد النفسيّ – الشعور والنوايا والإرادة والصدق التأمليّ– وذلك على حساب الأهمية التي أولتها المحافل التقليديّة لتعلّم التوراة. وعلى الرغم من أن بن اليعازر لم يتمرد على الشريعة الدينيّة اليهوديّة (الهلاخاه) إلا أنّه قلّل من شأن الولاء التام والصارم لها، بل وداعبت مخيّلته أفكار بشأن إمكانية أن تكون بعض التجاوزات جزءًا من عبادة الله إذا ما كانت النوايا التي تقف من ورائها إيجابيّة.

لقد كانت الحسيديّة في بداياتها حركة خلاقة وعصيانيّة، فيما نشأت الحريديّة الليتائية أو «المعارضة» على النقيض منها. وقد أُطلقت على اليهود «المعارضين» هذه التسمية نظرًا لمعارضتهم للحسيديّة، سواء بسبب تقليل الحسيديم من أهمية تعلم التوراة والالتزام الصارم بالشريعة الدينيّة، أو بسبب خشيتهم من انجرار الحركة الحسيديّة إلى مسيحانيّة كاذبة، على غرار الحركة «الشبتائية» (حركة تأسّست في القرن السابع

في المقابل، فإن اليهود المقيمين في البلدان الإسلاميّة، لم يكونوا في حاجة للمرور بتلك السيرورات التي فرضت على اليهود في البلدان الأوروبيّة. إذ لم تشهد البلدان الإسلاميّة سيرورات دمقرطة مدروسة، وعليه لم تطرح هناك أيضا مطالب تتعلق بتحرير اليهود. كانت سيرورت التحديث أبطأ وأقل ثوريّة، كما لم تنشأ فيها بنية فكريّة واجتماعيّة لحرية فردانيّة سافرة، كالتي ميّزت الحداثة في أوروبا.

عشر بزعامة شبتاي تسفي، الذي ادعى النبوءة وأقنع عددًا من اليهود بأنه جاء لإنقاذهم وإعادتهم إلى «أرض إسرائيل»).

لقد أضحى الصراع بين هذين الجناحين طي النسيان منذ أمد بعيد، إذ أدّت سيرورتان إلى توحيد صفوف المؤيدين والمعارضين للحركة الحريديّة، وإلى تكوّن أرثوذكسيّة متشدّدة متّسقة. أولا، فقدت الحسيديّة، كسائر حركات الصحوة الدينيّة، من زخمها بمرور الوقت. فقد تنحّت روح الإبداع والتمرّد جانبًا لصالح المأسسة والتوسع. كذلك، تحوّلت الكاريزما إلى مجرد روتين، بل إلى بيروقراطيّة: لا يمكن لحركة تضمّ في صفوفها عشرات الآلاف قضاء أمسياتها في حقول مقفرة وابتهالات صادقة إلى الله. من هنا نشأت الحاجة لوجود قيادة تراتبيّة وأطر اجتماعيّة ومؤسسات تعليميّة. في أعقاب عملية التوسع هذه، انقسمت الحسيديّة إلى ساحات ومذاهب عديدة أخرى، ونصَّبت جاليات مختلفة زعماء لها، كل وفق أسلوبه وطريقته وأفكاره. وهكذا أقيمت التيارات الحسيديّة التي نراها حاليا (مثل غور، بعلز، حباد، وما إلى ذلك).

ثانيًا، في القرن التاسع عشر وصلت العلمنة بكامل قوتها إلى أوروبا الشرقية، سواء من أعلى، بحكم خطط ومشاريع بادرت إليها حكومات الدول المختلفة، بهدف تحقيق التقدّم والتطوّر لصالح شعوبها، أو من أسفل، نظرًا لتحرّر وانفتاح العلاقات بين الجاليات والطوائف اليهوديّة المختلفة، من جهة، وتبني أفكار حديثة من قبل أعداد متزايدة من اليهود، من جهة أخرى. لقد شهد العالم اليهوديّ تغيرات بوتيرة سريعة وحادة. ففي مواجهة رياح العلمنة وتفكك الجاليات والطوائف اليهوديّة

الثقل السياسي الحريدي في إسرائيل: امتيازات تتحول لتحديات هوياتية.

هكذا، مرّ كثير من المهاجرين اليهود من البلدان الإسلامية بسيرورة تذويب وإعادة تثقيف، وتحوّلوا إلى حريديم بعدما اقتنعوا بأنّ الطريق الصحيحة الوحيدة تتمثل في أن يكونوا يهودا أتقياء يخشون الله. ومع ذلك، ظلّت النظرة من جانب الحريديم الإشكناز إلى اليهود السفراديم تتسم بعقلية الوصاية والاستعلاء.

في أوروبا الشرقيّة، شكّل أتباع تيار «الحسيديم» وأتباع تيار «الليتائيم» جبهة موحّدة، وأضحت المجموعات الحريديّة اليهوديّة متوافقة. ومن ناحية عمليّة، أصبح الحسيديم اليوم محافظين أكثر من الليتائيم: هناك تأثير كبير لتقاليد الصوفيّة اليهوديّة (الكابلاه) في ساحات «الحسيديم»، وعلى ذلك نجد أنهم يحرصون على فتاوى مختلفة مرتبطة بالتحريمات الجنسيّة بصورة أشد بكثير، كما أن ملابسهم مخلصة أكثر لطراز القرن الثامن عشر من ملابس «الليتائيم»، وما زالت غالبيتهم تتحدّث بلغة الإيدش، بينما يتحدث «الليتائيم» باللغة العبريّة.

في المقابل، فإن اليهود المقيمين في البلدان الإسلاميّة، لم يكونوا في حاجة للمرور بتلك السيرورات التي فرضت على اليهود في البلدان الأوروبيّة. إذ لم تشهد البلدان الإسلاميّة سيرورات دمقرطة مدروسة، وعليه لم تطرح هناك أيضا مطالب تتعلق بتحرير اليهود. كانت سيرورت التحديث أبطأ وأقل ثوريّة، كما لم تنشأ فيها بنية فكريّة واجتماعيّة لحرية فردانيّة سافرة، كالتي ميّزت الحداثة في أوروبا. بناء على ذلك، لم تظهر في تلك الدول حركات يهوديّة تنادي بالتنوير والإصلاح، ولم تحدث سيرورة علمنة بالدرجة نفسها. إنّ العلمنة التي شهدتها، البلدان الإسلاميّة، لم تكن سيرورة علمنة مبدئيّة ومتشدّدة، كالتي جرت في أوروبا بتأثير من الحركة التنويريّة. بالمقابل، لم تشهد يهوديّة ما قبل الحداثة في هذه البلدان سيرورة تأطير أيديولوجيّ أو بقرطة؛ بمعنى إضفاء الصبغة الأرثوذكسية المتشدّدة.

بعبارة أخرى، خلافا لما جرى في أوروبا، لم يكن اليهود في البلدان الإسلامية مطالبين بسلخ أنفسهم عن الهويّة اليهوديّة الما قبل حداثيّة، وبناء مجموعة من الهويات اليهوديّة الحديثة. على الرغم من أن هؤلاء اليهود دخلوا إلى العصر الحديث كسائر الناس في العالم، إلا أنهم احتفظوا بمفاهيم يهوديّة تقليديّة، وببنية التفكير وعقلية الجماعة الما قبل حداثيّة.

من هنا لم تقم حركات موازية لحركتي «الحسيديم» و «الليتائيم» في صفوف اليهود القاطنين في شمال إفريقيا والدول العربيّة وإيران، وبالتالي لم تتبلور لديهم يهوديّة حريديّة. الحريديّة السفراديّة (الشرقيّة) لم تنبثق سوى في إسرائيل، بداية في صفوف يهود اليشوف القديم الذي خضع لحكم الإمبراطورية العثمانيّة والانتداب البريطانيّ، وبعد قيام دولة إسرائيل، من خلال اندماج المهاجرين من الدول الإسلاميّة في المجتمع الحريديّ الإشكنازيّ.

ابتداءً من خمسينات القرن الماضي، جرى استيعاب الشبان الذين قدموا من الدول الإسلاميّة إلى إسرائيل في مدارس دينيّة «ليتائيّة»، حيث اكتسبوا فيها الرؤية الحريديّة. كان المتدينون الحريديم في إسرائيل قد انتقدوا المهاجرين من تلك البلدان بسبب أنماط حياتهم الدينيّة المعتدلة وغير الصارمة. وقد بيّنوا لهم أنّه يتعيّن على اليهوديّ المحافظ على الفرائض والواجبات الدينيّة أن يرفض رفضا باتا الأفكار الحديثة وأن يلتزم حرفيًا بكلّ تفاصيل المحافظة على الفرائض والتعاليم الدينيّة، وأن يكرّس وقته لتعلم التلمود، بالإضافة إلى ارتداء الملابس وفق ما درجت عليه العادة في أوروبا الشرقيّة في القرن التاسع عشر. هكذا، مرّ كثير من المهاجرين اليهود من البلدان الإسلامية بسيرورة تذويب وإعادة تثقيف، وتحوّلوا إلى حريديم بعدما اقتنعوا بأنّ الطريق الصحيحة الوحيدة تتمثل في أن يكونوا يهودا أتقياء يخشون الله.

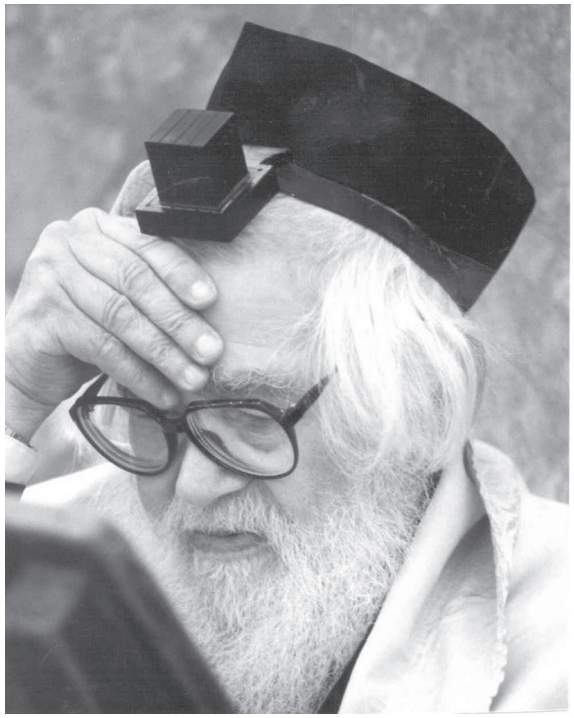
ومع ذلك، ظلّت النظرة من جانب الحريديم الإشكناز إلى اليهود السفراديم تتسم بعقلية الوصاية والاستعلاء، ولم ينل السفراديم مكانة متساوية في المجتمع الحريديّ الإشكنازيّ، على الإطلاق. في المقابل، ما زالت الحريديّة السفراديّة، حتى يومنا هذا، أكثر اعتدالا من ناحية دينيّة، وأكثر انفتاحًا على الجمهور العام، كما أنّها لا ترفض التحديث بنفس الحزم والتشدّد، وتتبنى في الوقت ذاته موقفا إيجابيًا ومشجّعًا أكثر تجاه القوميّة اليهوديّة. بعد عقدين من التقزيم والضعف، ظهرت في ثمانينيات القرن الماضي حركة «شاس» الدينيّة

للإنجاز الديمغرافيّ الحريدي كان هناك ثمن أيديولوجيّ. فالسيطرة على أنماط حياة جمهور صغير يضم عشرات الآلاف ليست كالسيطرة على مليون نسمة. ومثلما مرت سائر الحركات الدينيّة، نجد أن النمو يجلب معه أيضًا ضعفًا وتراجعًا في الانضباط والتجانس العقائديّ. ومن هنا فإن الهوامش الواسعة للتيارات الحريديّة تفرز تنوّعًا متزايدًا في المفاهيم والرؤى، وكذلك عملية اندماج في الجمهور الإسرائيليّ العام.

الشرقية، والتي تأسّست كحركة اجتماعيّة وسياسيّة للمتدينيّن الحريديم السفراديم (إضافة إلى أوساط واسعة جدا من اليهود التقليديّين) تحت زعامة الحاخام عوفاديا يوسيف (١٩٢٠ – ٢٠١٣)، ومكّنتهم، للمرة الأولى في تاريخ اليهود السفراديم في إسرائيل، من امتلاك قوة سياسيّة ومكانة مركزية في المجتمع الإسرائيليّ.

رابعا: من الانعزالية إلى الأسرلة

عند قيام دولة إسرائيل، لم يكن تعداد المجتمع الحريديّ فيها يتجاوز بضع عشرات الآلاف. وقد أتاحت تسوية الستاتسكفو (الوضع القائم)، التي تم التوصل إليها بين حزب «أغودات يسرائيل» (الذي تأسّس في العام ١٩١٢ كحركة سياسيّة مناوئة للصهيونيّة) وبين الوكالة اليهوديّة برئاسة دافيد بن غوريون، تعاونًا معتدلا مع مؤسسات الدولة. كان قيام الدولة في فترة قريبة جدا من وقوع «المحرقة» النازيّة (والتي تعرضت خلالها اليهوديّة الحريديّة لضربة قاسية)، قد ولّد نوعًا من التعويض جعل قسمًا من الحريديم يبدون تعاطفًا بهذا القدر أو ذاك مع المشروع الصهيونيّ، ولا سيما جماعة «يوعلي أغودات يسرائيل»، مع أنها كانت مجموعة هامشيّة من الناحية السياسيّة. لقد تشكلت الحريديّة الإسرائيليّة في قسمها الأعظم بتأثير من زعامة الحاخام أبراهام يشعياهو كارليتس (توفي في العام ١٩٥٣) والذي دشّن طريقة التشدّد الدينيّ وتبنى موقفًا صلبًا وصارمًا في مواجهة العلمانيّة. وعلى إثر ذلك، سرعان ما وجد الحريديم أنفسهم في خضم صراعات جمّة في شؤون الدين والدولة.[١٦] ساهم هذان الأمران في زيادة حدّة الخلافات بين الحريديم والمجتمع العام، والتي اشتدت وتفاقمت في ظلّ زعامة الحاخام اليعازر مناحيم شاخ (١٨٩٩ – ٢٠٠١) الذي اشتهر كواحد من كبار رجالات العصر



الحاخام شاخ: أثر عميق على المجتمع الحريدي.

الليتائيّ.

حتى رسوخ مكانة الحاخام شاخ كزعيم لا منازع له بين الحريديم، امتلك الأدمورات (جمع أدمور–وهي اختصار لمصطلح «سيّدُنا وأستاذنا وإمامُنا»– المترجم) مكانة قياديّة في صفوف الجمهور الحريديّ. من بين المذاهب الحسيديّة المركزيّة كان هناك مذهب «ساتمر» بجناحيه، والذي اشتهر بموقفه المتشدّد المعادي للصهيونيّة، وهناك خمسة مذاهب حسيديّة كبيرة شكّلت معًا حركة «أغودات يسرائيل» وهي: غور، بعلز شاندز، بالإضافة إلى مذهب فيزنيتس المكوّن من جناحين. إلى جانب هذه المذاهب، نشطت مذاهب حسيديّة صغيرة (مثل: كارلن سبينكا سالونيم،

في المقابل، فإنّ أزمة القيادة في الحريديّة السفراديّة تبدو أشد خطرًا، إذ لم يظهر بديل للحاخام عوفاديا يوسيف منذ وفاته في العام ٢٠١٣. فليس اليوم ثمة وجه شبه أو مقارنة بين أي حاخام شرقي وبين الحاخام يوسيف، من حيث سلطته الدينيّة، وقدرته على إخضاع التيارات الحريديّة السفراديّة المختلفة لزعامته.

وغيرها الكثير من المجموعات الصغيرة). شكّل الأدمورات الخمسة المكوّنين للأغودا النِصاب القانونيّ للجمهور الحسيديّ، غير أن الصعود الكاسح للحاخام شاخ، قلّص، كما أسلفنا من سلطة هؤلاء الأدمورات على باقي الحريديم.

كان الحاخام شاخ يتمتع بنفوذ هائل، وكزعيم واحد ووحيد للجمهور الليتائي، كان لديه تأثير بالغ على مجمل المجتمع الحريديّ في إسرائيل. وقد فرض إرادته على الجمهور الحسيديّ، فيما وجد المتدينون السفراديم أنفسهم مرغمين على الانصياع لإملاءاته بسبب إحساسهم الدائم بالدونيّة (لم تكن زعامة الحاخام عوفاديا يوسيف قد تبلورت وقتئذ، ولكن هذه الزعامة أيضًا لم تنفِ أو تُخفِ الرضوخ المعتاد من جانب السفراديم). في ظل زعامة الحاخام شاخ، تمّ اتباع نهج «رأي التوراة»، المرتكز على فكرة أنّه من واجب كبار علماء التوراة لا يقتصر على الإفتاء في شؤون الشريعة الدينيّة فقط وإنما أيضًا في كل شاردة وواردة تُطرح على بساط البحث.[١٧] وفي هذا السياق، استخدم الحاخام شاخ، بصورة دائمة، ما يسمى بـ «أوامر السلطة الدينيّة العليا» وتطلع إلى احتكار هذا الموقع الدينيّ. في عهده، لعب الحاخام شاخ دورًا نافذًا في صياغة رؤية االحريديم في إسرائيل، وأرسى الأساس للأجيال المقبلة، ذلك الأساس الذي نراه ينهار حاليًا.

لقد أكدت زعامة الحاخام شاخ على الهويّة المعاكسة للحريديم في إسرائيل. كانت رؤيته مناوئة للحداثة، كما أنه رفض جميع الأطر والنظم الأيديولوجية العلمانيّة، إبتداء من الأنسنة وانتهاء بالقوميّة. ليست الأيديولوجيات الحديثة، بحسب شاخ، سوى محاولات متغطرسة لتغيير العالم بقوى وطاقات بشريّة محدودة، وبالتالي ليس أمام الإنسان من خيار سوى الرضوخ أمام سلطة التجلي الإلهي]؛ أي التوراة، وأن كل ما عدا ذلك ما هو إلا «عبادة أوثان».[١٨] وقد اشتهر الحاخام شاخ بمقولاته ضد «مربي الأرانب والخنازير» قاصدا أعضاء الكيبوتسات العلمانيّة. كما أنّه رفض الصهيونيّة (ألمح ذات مرة بأن الحركة الصهيونيّة تتحمل المسؤولية عن إبادة الشعب اليهوديّ أكثر من هتلر، بكونها حرفت اليهود عن التمسّك بالفرائض والتعاليم الدينيّة)،[١٩] معتقدًا أن «الإنسان العلمانيّ ضيق الأفق، ليس له عالم قادم فحسب، فهذا أمر مفروغ منه، بل ليس له أيضا عالم الحاضر، ما يدعو إلى الشفقة».[٢٠]

ووفقًا للحاخام شاخ، شعب إسرائيل موجود في المنفى حتى دولة إسرائيل، وهي لا تشكّل بالنسبة له بيتًا حقيقيًا. عندما تظاهر الحريديم في أوائل التسعينيات ضد حكومة إسحق رابين واتفاقيات أوسلو، حرصت مجلة «بِتِد نئمان»، لسان حال المتدينيّن الحريديم الليتائيم، على التأكيد بأنّ الحديث لا يدور هنا على معارضة بدافع التماهي القوميّ مع الدولة، وإنما هي معارضة تتعلق تحديدًا بسلوك وسياسة الحكومة الحالية، وذلك انطلاقا من وجهة نظر مؤداها أنه ليس من المتوقع أو الممكن أن تتمخض هذه السياسة عن أي شيء إيجابي، وهذا بسبب طبيعة الحكومة المعادية للدين.[٢١] وكان الحاخام اليعازر شاخ قد حرص على التأكيد في كلّ مناسبة على موقفه الرافض لتجنيد المتدينيّن الحريديم في الجيش الإسرائيليّ أو دمجهم في سوق العمل،[٢٢] إذ كان الإنغلاق والتقوقع راسخان في قرارة نفسه.

على هذه الأرضية، يمكننا أن ندرك إلى أي حد بات الوضع مختلفا حاليًا. ففي العقود الأخيرة، لاحظنا اتجاها«صهيونيّة بلا صهيونيّة»، وفقما وصفه الباحث في شؤون المجتمع الحريديّ بنيامين براون. فخلال عمليات «الأسرلة» (حسب تعبير كيمي كبلن)[٢٣] التي تجد تعبيرًا لها في تبني أنماط حياة متباينة على صعيد الثقافة العامة – من قبيل التطلع إلى تحسين مستوى المعيشة والإعجاب بالجيش الإسرائيليّ والتأكيد على استقلالية الفرد، بل حتى النسويّة – تطوّرت رؤية خاصة تجاه الدولة، قوامها: التماهي فعليًا مع الدولة وصراعاتها وحروبها،[٢٤] بمعنى مشاعر وطنيّة – قوميّة. ويرجع الوهن الأيديولوجيّ الذي أصاب المجتمع الحريديّ، إلى سيرورتين: التنامي الديمغرافيّ لهذا المجتمع، وأزمة القيادة

إن «الأسرلة» هي في حدّ ذاتها ضرب من الضعف والوهن. فها هي هوامش المجتمع الحريديّ الواسعة، آخذة في الاندماج أكثر فأكثر في المجتمع الإسرائيليّ العام، سواء على صعيد اختيار المهنة والدراسة في المؤسسات الأكاديميّة، أو على صعيد السكن خارج التجمعات الحريديّة، أو من ناحية تبنّي مفاهيم حداثيّة، وتذويت أنماط تفكير حديثة كالإنسانيّة والنسويّة، والأهمّ: القوميّة.

التي يعاني منها.

من ناحية ديمغرافية، فإن تعداد الحريديم في إسرائيل، يصل حاليا إلى قرابة مليون نسمة. فمعدلات الولادة المرتفعة والرفاهية النسبيّة التي تتيحها الميزانيات السخيّة الممنوحة لهم من قبل الدولة مكّنتهم من تحقيق ازدهار غير مسبوق في حجمه. على سبيل المثال، للمرة الأولى في التاريخ اليهوديّ، هناك «مجتمع دارسين» حسبما وصفه الباحث مناحيم فريدمان؛ أي مجموعة أو جمهور يمكن لنسبة كبيرة جدًا من الذكور فيه أن يكرسوا حياتهم لتعلم التوراة يوميًا، وطوال اليوم. غير أن لهذا الإنجاز الديمغرافيّ كان هناك ثمن أيديولوجيّ. فالسيطرة على أنماط حياة جمهور صغير يضم عشرات الآلاف ليست كالسيطرة على مليون نسمة. ومثلما مرت سائر الحركات الدينيّة، نجد أن النمو يجلب معه أيضًا ضعفًا وتراجعًا في الانضباط والتجانس العقائديّ. ومن هنا فإن الهوامش الواسعة للتيارات الحريديّة تفرز تنوّعًا متزايدًا في المفاهيم والرؤى، وكذلك عملية اندماج في الجمهور الإسرائيليّ العام.

أما أزمة القيادة التي يعاني منها المجتمع الحريديّ، فهي مرتبطة بأولئك الذين جاءوا خلفًا للحاخام اليعازر شاخ. فمنذ أواخر تسعينيات القرن الماضي، تربع الحاخام يوسيف شلوم اليشيف على منصب كبير علماء التوارةK ثم خلفه في هذا المنصب منذ العام ٢٠١٢ الحاخام أهرون يهودا ليف شتايمن. وخلافا للحاخام شاخ، لم يرسم الذين تولوا الزعامة بعده خطًا أو نهجًا أيديولوجيًا («رؤية» حسب التعبير الحريديّ)، وإنما إنشغلوا بشكل أساسي في أمور الشريعة الدينيّة، وحاولوا المحافظة على «الوضع القائم» من الناحية الاجتماعيّة. بعد وفاة الحاخام شتايمن في العام ٢٠١٧، نشأ وضع غير مألوف عمل بموجبه ولفترة طويلة حاخامان أكبران بالتوازي: الحاخام يرحميئل غرشون أدلشتاين (ولد عام ١٩٢٣) والحاخام شمرياهو يوسيف حاييم كانيفسكي (ولد عام ١٩٢٨). ولكن في نهاية المطاف رجحت كفة معسكر الأخير على منافسه، وتمّ الاعتراف به ككبير علماء التوارة. وقد واصل الحاخام كانيافسكي بدوره، عملية تقليص الإطار الأيديولوجيّ للحريديّة الليتوانية ولم يعمل سوى كزعيم «مقدّس» يمنح البركات والتعاويذ.[٢٥]

في المقابل، فإنّ أزمة القيادة في الحريديّة السفراديّة تبدو أشد خطرًا، إذ لم يظهر بديل للحاخام عوفاديا يوسيف منذ وفاته في العام ٢٠١٣. فليس اليوم ثمة وجه شبه أو مقارنة بين أي حاخام شرقي وبين الحاخام يوسيف، من حيث سلطته الدينيّة، وقدرته على إخضاع التيارات الحريديّة السفراديّة المختلفة لزعامته. صحيح أن الوهن القيادي لدى الجمهور الليتائيّ ساهم بدوره في تقوية الزعامة الحسيديّة (يتمتع الأدمور غور حاليًا بنفوذ هائل ومن ضمن ذلك بسبب موفده إلى الكنيست الإسرائيليّ يعقوب ليتسمان)، ولكن اذا ما تذكرنا بأن الجمهور الحسيديّ ينقسم إلى مذاهب عديدة، فسوف ندرك أنّ المركب الحريديّ يبحر الآن بلا قبطان. بالإضافة إلى ذلك، فإن المجتمع الحريديّ منكشف الآن، أكثر من أي وقت مضى، على أفكار وآراء غريبة، في واقع بات فيه الاتصال بالإنترنت حاجة أساسية بالنسبة للكثير من أماكن العمل التي لم تعد تتيح الانفصال عن العالم. إذا ما لخصنا مجمل هذه العوامل، سوف ندرك فورًا أن الضعف والترهل الأيديولوجيّ أصبحا أمرًا حتميًا.

إن «الأسرلة» هي في حدّ ذاتها ضرب من الضعف والوهن. فها هي هوامش المجتمع الحريديّ الواسعة، آخذة في الاندماج أكثر فأكثر في المجتمع الإسرائيليّ العام، سواء على صعيد اختيار المهنة والدراسة في المؤسسات الأكاديميّة، أو على صعيد السكن خارج التجمعات الحريديّة، أو من ناحية تبنّي مفاهيم حداثيّة. كذلك، أصبح المجتمع الحريديّ يركّز أكثر على استقلالية الفرد، إذ نجده يذوّت أنماط تفكير حديثة كالإنسانيّة

يستند الأمل الذي يعلّقه اليسار السياسيّ على الحريديم، على الفرضية القائلة بأنه ليس لدى المتدينيّن موقف أيديولوجيّ متماسك في المسائل المتصلة بمكانة المناطق المحتلة (الضفة الغربية وقطاع غزة)، معارض للانسحاب، وعليه فإن أي حكومة يساريّة تسعى إلى تسوية تتضمن مثل هذا الانسحاب، لن تشكل رادعا لهم، وهو تقدير محق في واقع الأمر.

والنسويّة، والأهمّ: القوميّة.

لا تقتصر القوميّة على مذهب حسيدوت «حباد» والحريديّة السفراديّة اللتين ازداد انخراطهما في اللعبة السياسيّة، في العقدين الأخيرين، إذ يمكن لنا أيضًا ملاحظة صحوة قوميّة في صفوف مذاهب حسيديّة صغيرة، وهامشيّة، وكذلك في صفوف المجتمع الحريديّ المعتدل بصورة عامة.[٢٦] ومن ناحية سياسيّة فإنّ الحديث يدور هنا على انزياح يمينيّ، وتأييد لمواقف اليمين السياسيّ في إسرائيل، وهذه ظاهرة جلية للغاية، حتى أن الباحث بار أون خلص إلى تقدير قال فيه: «لن يكون هناك ما يدعو إلى الاستغراب إذا ما أصبحت أكثرية الحريديم قوميّة متحمّسة ومخلصة للدولة وقضاياها».[٢٧] وبالفعل فقد دلّت نتائج استطلاع للرأي أجراه حاييم دانينو لحساب برنامج «ممثلو الجمهور» في الجامعة العبريّة في القدس على أن ٤٣٪ من الحريديم في إسرائيل يعرّفون أنفسهم كيمينيّين و٢٧٪ كـمركز، ١٤٪ يسار، فيما قال ١٤٪ إنّه ليس لديهم أي توجه سياسيّ.[٢٨]

إذًا، يتجه المجتمع الحريديّ نحو تبني القوميّة كمكوّن مركزي في هويته. وإذا ما صحت وجهة النظر السالفة فيما يتعلق بالحريديّة، فإنّ ذلك سيشكّل تغييرًا جوهريًا للهويّة الحريديّة، ذلك لأنّها لم تعد تعارض القوميّة في نطاق رفضها للحداثة. كما أنها لا ترى نفسها كجماعة منعزلة في «منفى» داخل الدولة، وإنما كجزء من الجماعة القوميّة الإسرائيليّة. خلاصة الحديث إنّ الحريديّة كفت عن كونها هويّة شاملة وحصريّة، وإنما هويّة تستوعب وتتضمن عناصر من الخارج.

الانتقال من هويّة متمايزة؛ أي من حريديم، إلى هويّة تكتلية مختلطة؛ أي إسرائيليّين حريديم، هو بمثابة النسخة اليهوديّة الأرثوذكسيّة الموازية للمتدينيّن–القوميّين. وإذا كان الحاخام شاخ قد أصاب حينما أكّد على أنّ الصهيونيّة تخدم فكرة «بيت إسرائيل ككل الأغيار»، فإنّ تبني الفكرة القوميّة الصهيونيّة يشكّل خطوة على طريق قبول الحريديم للفصل الحديث بين الدين والدولة، وتبني رؤية أن الشعب اليهوديّ هو شعب كباقي الشعوب. تتحوّل الحريديّة من هوية متباينة ومتمايزة إلى هوية أخرى لليهوديّ الإسرائيليّ. يتحوّل الحريديم إلى إسرائيليّين حريديم.

ولا بدّ من تأكيد ما يلي: الحديث لا يدور فقط على اعتدال، وإنما على علمنة أيضًا. فعندما يصبح الحريديم قوميّين لا يتبنون عندها آراء غير حريديّة إلى حد ما فقط، وإنّما يستبدلون هويتهم. إنّهم بذلك يتراجعون عن المقاطعة الحاسمة لأسس وعناصر الحداثة، ويخلّون بواجب الانعزال وبناء الأسوار، ويفكّكون هويتهم الشاملة ويبلورون هويّة إندماجية متسقة. هذا الدمج هو في حدّ ذاته نتاج لتذويت الحالة الحداثيّة وتعزيز لها. الحريديّة هي ظاهرة حديثة منذ بدايتها. غير أن التفسيرات الحريديّة العينيّة للحداثة، والحريديّة كردّ فعل عينيّ على تحديات العصر الحديث، آخذة بالتغيير الآن في إسرائيل. تشهد الحريديّة عملية تفكك وإنهيار، ويتحول خلالها الحريديم إلى إسرائيليّين حريديم.

لا يشمل هذا الاتجاه جميع الحريديم، إذ إنه يثير بذاته ردود فعل حادة في صفوف المجتمع الحريديّ. يشكل «الجناح الأورشاليميّ»، الذي يضمّ تلك الأقلية الليتائيّة التي تبنّت مواقف متطرفة لا تعرف المساومة، النموذج الأبرز لمجموعة أفزعها تحرّك المركز الحريديّ نحو تبني الهويّة الإسرائيليّة، فتراجعت إلى موقف الدفاع، وراحت تتمسك بقوة أشد بالهويّة الحريديّة الكليّة والمتمايزة. ولكن يمكن الافتراض بأنّ القسم الأكبر من المجتمع الحريديّ، سيصبح، في غضون أعوام قليلة، مجتمعا قوميّا في هويته، ويمينيًا في رؤيته السياسيّة.

خامسًا: لماذا يؤيد الحريديم اليمين الإسرائيليّ؟

«الأسرلة» الحريديّة هي، كما أسلفنا، حركة يمينيّة في الخريطة السياسيّة الإسرائيليّة. وخلافا للوضع السياسيّ في

إسرائيل، لغاية ما قبل قرابة عقد من الزمن، لم يعد بمقدور اليسار الإسرائيليّ الافتراض بأنّ الأحزاب الدينيّة الحريديّة هي بيضة القبان بينه وبين أحزاب اليمين، وأنّها «متوجة الملوك» التي يجب تلبية مطالبها كي توافق على الانضمام لأي معسكر. غير أنه ينبغي القول إن هذه الفرضية كانت مجرد أوهام منذ الأساس. حتى عندما رفض الحريديم القوميّة الإسرائيليّة كأيديولوجية غريبة، كانوا يتحفّظون من اليسار، وذلك لسبب بسيط، وهو أنّ هذا اليسار، شأنه شأن اليسار العالمي، يبشّر الحداثة والأنسنة والليبراليّة، والتقدّم، إضافة إلى القيم والمثل المناهضة للدين والتقاليد على حد سواء. فاليسار، في جوهره على الأقل. علمانيّ بصورة مبدئية.

ويستند الأمل الذي يعلّقه اليسار السياسيّ على الحريديم، على الفرضية القائلة بأنه ليس لدى المتدينيّن موقف أيديولوجيّ متماسك في المسائل المتصلة بمكانة المناطق المحتلة (الضفة الغربية وقطاع غزة)، معارض للانسحاب، وعليه فإن أي حكومة يساريّة تسعى إلى تسوية تتضمن مثل هذا الانسحاب، لن تشكل رادعا لهم، وهو تقدير محق في واقع الأمر. ففي العام ١٩٧٨ وفي رسالة وجهها إلى رئيس الوزراء في ذلك الوقت، مناحيم بيغن (الذي أجرت حكومته مفاوضات مع مصر للتوصل إلى إتفاقية سلام)، أكّد الحاخام شاخ قائلا بأنه «ليست هناك حاجة أو ضرورة لأخذ المستوطنات بعين الاعتبار» وأنه و «وفقا للشريعة الدينيّة، ليس هناك أي مانع للتنازل عن جزء من أرض إسرائيل من أجل السلام».[٢٩] كذلك فقد عارض الحاخام شاخ قانون ضم هضبة الجولان، بل وأكد على أنه لا يجوز سن «قانون أساس: القدس عاصمة إسرائيل» في العام ١٩٨٠ .

من جهة أخرى، فقد حرص الحاخام شاخ على التأكيد مراراً وتكراراً على تحفظه تجاه اليسار الإسرائيليّ. ففي العام ١٩٩٠ على سبيل المثال قال أنه ثمة في صفوف «اليسار» الإسرائيليّ «كارهون للتوراة وكارهون للفرائض والتعاليم الدينيّة» وأنّ الليكود هو حزب «أصحاب الإيمان الساذج».[٣٠] وفي العام ١٩٩٢ ، أفتى الحاخام شاخ بأنه «لا يجوز إطلاقًا التحالف مع اليساريين الذين هم شيء دنس أصلا» معللا ذلك بقوله إنّ «اليساريين يجاهرون علنًا بكفرهم بالله وبكل شيء»، بينما أعضاء أحزاب اليمين «يتجاوزون الدين كأفراد لكنهم في العلن يحترمون ويجلون الدين».[٣١]

من الواضح أن الحاخام شاخ يتعمد التعميم الفظّ في هذه الاقتباسات، غير أن أقواله تشير إلى التوجه العام المشار إليه آنفا وهو: أن اليسار العالميّ انبثق بوحي من الحركة التنويريّة، التي انحرفت نحو اتجاهات مناوئة للدين والتقاليد. فـ «اليمين» الإسرائيليّ هو، من وجهة نظر الحاخام شاخ، الطرف المحافظ أكثر، وبالتالي فهو المتديّن أكثر. وكما أكّد شاخ فقد «كان هناك دائمًا ضالون ولكن ذلك كان على المستوى الشخصيّ وليس كنهج»؛[٣٢] ما يعني حسب رأيه أن أعضاء أحزاب اليسار واليمين على حد سواء، لا يلتزمون بتحريم تناول اللحوم والحليب ومشتقاته في آن واحد، لا بل إن هذا الأمر يشكل بالنسبة لـ «اليسار» شأنا أيديولوجيا، حسب اعتقاد الحاخام شاخ.

وهكذا نجد أنّ الأحزاب الحريديّة هي «الشريك الطبيعيّ» لأحزاب الليكود واليمين العلمانيّ، ليس بسبب موقفها تجاه «أرض إسرائيل»، وإنما نظرًا للموقف الودي المشترك تجاه التقاليد (وكذلك اليوم بحكم الميول المناهضة لليبراليّة الفظة). ولا يدور الحديث هنا على خلاف بين «حمائم» في مواجهة «صقور»، وإنما هو خلاف بين محافظين في مواجهة تقدميّين. لقد لخّص الأمر عضو الكنيست مردخاي جفني بقوله في آب ٢٠١٩ ، عشية الانتخابات الإسرائيليّة العامة: «نحن ذاهبون مع اليمين، لأن الجمهور التقليديّ موجود في صفوفه... نحن جزء لا يتجزأ من الجمهور التقليديّ في دولة إسرائيل».[٣٣] هذه التصريحات في حد ذاتها؛ أي في ما يتعلق منها بموقع المتدينيّن الحريديم كجزء من «الجمهور التقليديّ في دولة إسرائيل»، تؤكد مجددا على عملية «الأسرلة» التي تجتاح حاليا صفوف المجتمع الحريديّ والتي أخذت تغير بصورة عميقة طابع هذا المجتمع.

الهوامش

١ **انظر مثلاً:** Samuel C. Heilman and Menachem Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews: The Case of the Haredim", in M.E. Marty & R.S. Appleby (eds.), Fundamentalism Observed, (The Fundamentalism Project, The University of Chicago Press, 1991), pp. 197-264.

٢ أنا مدين بالفكرة حول الحريديم كهويّة كاملة إلى لورا باتنيتسكي: Leora Batnitzky, How Judaism Became a Religion, (Princeton: Princeton University press), ٢٠١١.. حول الخصائص الحديثة للحريديم، أنظر دراسة رائعة ومعمقة لـ: ديفيد سوروتسكين، **الأرثوذكسية ونظام الحداثة: إنتاج التقليد اليهوديّ في أوروبا الحديثة**، (تل أبيب: كيبوتس هميؤحاد، ٢٠١١). ماعوز كاهانا ، الشريعة والفكر الديني في ظل تحديات الزمن، (القدس: مركز زلمان شازار، ٢٠١٥).

٣ مقتبس عند ميخائيل ك. سيليفر، «بداية نمو الأودثوذكسيّة المتطرّفة: اختراع التقاليد». لدى: يوسف شلمون، أفيعزر رفيتسكي، وآدم فرزيجر، **أوثوذكسيّة يهوديّة، جوانب جديدة**. القدس: ماجنس، ٢٠٠٥)، ص ٣٤٤-٢٩٧، الاقتباس من صفحة ٣١٨.

٤ ك ن سوفير، لندن، ١٩٦٢، رسالة سا، مقتبس عند سليفر، ٢٠٠٥، ص ٣١٧.

٥ أسئلة وأجوبة الحاخام سوفير طريقة حياة، رمز ط، مقتبس عند سليفر، ٢٠٠٥، ص ٣١٦.

٦ سوروتسكي ٢٠١١، صفحة ٢٨٩.

٧ انظروا نقاش كهانا حول الأهمية المتعاظمة للاختيار الشخصيّ في أوساط الجاليات التي تحرّكت صوب الحريديّة في القرن التاسع عشر، كهانا، ٢٠١٥، تحديدًا ص ٤٢٧-٤٢٤

٨ سوروتسكين ٢٠١١، ص ٣٤٧.

٩ موشيه سوفير، كتاب وصايا موسى، (القدس: مطبعة تسوكرمان، ١٩٢٣)، ص ٣.

١٠ ميخائيل ك. سيليفر، «بداية نمو الأرثوذكسيّة المتطرّفة: اختراع التقاليد». لدى: يوسف شلمون، أفيعزر رفيتسكي، وآدم فرزيجر، **أرثوذكسيّة يهوديّة، جوانب جديدة**. القدس: ماجنس، ٢٠٠٥)، ص ٣٤٤-٢٩٧، الاقتباس من ص ٣٣٢.

١١ عكيفا يوسف شلزينغر، **قلب العبريّ**، (القدس: مطبعة تسوكرمان، ١٩٢٤)، ص ٣٩، التشديد في الأصل.

١٢ انظروا بوعز، هوطرر، **كتاب «بيت يوسف جديد» المنهج الشريعي للحاخام عكيفا يوسف شلزينغر، حول «الجدد» وأسسه الفكريّة**، أطروحة إنهاء في دراسة التاريخ اليهوديّ، تورو كولج، ٢٠٠٦

١٣ يعكوف كاتس، **الخروج من الغيتو**، (ترجمة دافيد زينغر)، (تل أبيب: عام عوفد، ١٩٨٥)، ص ١٥٧.

١٤ الحاخام ابراهام اسحق كوك، «آفاق في النقب»، **هبيلس** د، (١٩٠٣)، صفحة ٧٩. مقتبس عند رفيتسكي، ١٩٩٧، صفحة ١٤٢. هذا الموقف مقبول في أوساط الحريديّة المتطرّفة. هكذا مثلا، الشخصية المهمة في «الجناح الأورشاليميّ»، الحاخام تسفي فريدمان، قرر قبل عدّة سنوات أنّه «يحب تعليم الأولاد منذ اللحظة الأولى أنّ العلمانيّ مثل الأغيار»- يكي أدمكر، «وريث الحاخام أويرباخ: العلماني هو كالأغيار، من الأفضل لو لم تقم إسرائيل»، موقع والا ١٩,٦,١٨. https://news.walla.co.il/item/3166932

١٥ بنيامين بار أون، **نحو دمقرطة بالقيادة الحريديّة؟ عقيدة رأي التوراة في منعطف القرنين العشرين والواحد والعشرين**، (القدس: المعهد الإسرائيليّ للديمقراطيّة، ٢٠١١، ص ٧٦.

١٦ أنظروا بنيامين براون، «اليهوديّة الحريديّة والدولة»، لدى: يديديا ص. شتيرن، بنيامين براون، كالمان نيومان، جدعون كاتس، نير كيدار، **عندما تلتقي اليهوديّة بالدولة**، (تل أبيب: يديعوت سفريم، والمعهد الإسرائيليّ للديمقراطية، ٢٠١٥)، ص ٩٨.

١٧ بنيامين براون، **نحو الدمقرطة في القيادة الحريديّة؟ عقيدة رأي التوراة في منعطف القرن العشرين والواحد والعشرين**، (القدس: المعهد الإسرائيليّ للديمقراطية، ٢٠١١).

١٨ بنيامين براون، ٢٠١٥، ص ٢١٧-٢١٨.

١٩ «قتل هتلر ستة ملايين يهوديّ في الهولوكوست، وهنا في «أرض إسرائيل»، تم جمع اليهود من جميع أنحاء العالم وإخراجهم من دينهم من خلال حرمانهم من التعليم اليهوديّ. من قتل ودمر شعب إسرائيل؟ «- نقلا عن/ مُقتبس من أفيشاي بن حاييم، **رجل ذو رؤية: الفكر الحريديّ بحسب الحاخام شاخ**، (القدس: دار موزايكا للنشر، ٢٠٠٤)، ص ٧٩.

٢٠ بن حاييم، ص ٩٣.

٢١ بن حاييم، ص ٢٢٦ - ٢٢٧.

٢٢ بن حاييم، ص ٢٢٦ - ٢٢٧.

٢٣ كيمي كابلان، **في سر الخطاب الحريديّ**، (القدس: مركز زلمان شازار، ٥٧٦٧ حسب التقويم العبري).

٢٤ بنيامين براون، ٢٠١٥، ص ١١٣.

٢٥ تلقت مكانته ضربة في بداية أزمة كورونا، فأمر بمواصلة الدراسة في المعاهد الدينيّة رغم حظر وزارة الصحة، الأمر الذي ساهم في ارتفاع معدلات الإصابة والوفيات لكبار السن من الحريديم أعلى من المتوسط الوطني.

٢٦ ا بنيامين براون، ٢٠١٥، ص ١٢٤.

٢٧ بنيامين براون، ٢٠١٥، ص ٢٦٣.

٢٨ بنينا بويفر، «الصهيونيّة الحريديّة - عصر جديد؟»، موقع كيكار هشبات (ميدان السبت)، ٢٠١٦/٦/٢، https://www.kikar.co.il/abroad/200598.html.

٢٩ رسالة من الحاخام شاخ إلى رئيس الوزراء مناحيم بيغن، ١٩٧٨/٤/١٨، نُشرت على موقع كيكار هشبات، يسرائيل كوهين ، «كشف جافني عن رسالة من الحاخام شاخ إلى بيغن:» يجوز إخلاء المستوطنات» ، ٢٠١٧/٨/٨، https://www.kikar.co.il/241841.html.

انظروا أيضاً بن حاييم، ٢٠٠٤، ص ١٢١.

٣٠ مُقتبس في براون، ٢٠١٥، ص ٢٢٦.

٣١ مُقتبس في بن حاييم، ٢٠٠٤، ص ١٣٣.

٣٢ بن حاييم، ٢٠٠٤، ص ١٣٣.

٣٣ شيريت أفيتان كوهين، «نحن ذاهبون مع اليمين»، مكور ريشون ، ١٩/٨/٣٠.