فصلية تصدر عن
مدار المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية
MADAR The Palestinian Forum for Israeli Studies

السنة العشرون

العدد التاسع والسبعون / خريف ٢٠٢٠

No. 79

مدير التحـريـر:

رائـــــــــــــــف زريـــــــــــــق

محرران مشاركان:

نـــــبـــــيـــــل الـــــصـــــالـــــح

هـــــنـــــيـــــدة غـــــانـــــم

المراسلات:

«مدار» – فلسطين – رام الله – الماصيون – عمارة ابن خلدون

ص.ب: ١٩٥٩ – هاتف : ٢٩٦٦٢٠١ – ٠٢ فاكس: ٢٩٦٦٢٠٥ – ٠٢

صفحة «مدار» الإلكترونية www.madarcenter.org

بريد «مدار» الإلكتروني: e–mail: madar@madarcenter.org

youtube.com/user/madarcenter01 YouTube (facebook.com/markaz.madar) facebook

twitter.com/madar_center

الاشتراكات السنوية: 20 دولاراً للأفراد – 30 دولاراً للمؤسسات (تشمل نفقات البريد)

الاخـراج والطبـاعـة: مؤسسة الأيام – رام الله– فلسطين

المواد المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة أو المركز.

الغلاف : مجدي حديد

كلمة العدد

مياه كثيرة جرت في النهر منذ ذلك الإعلان التاريخي الذي أصدره مجلس الحاخامين اليهودي في ألمانيا، عام ١٨٩٧؛ أي قبيل انعقاد المؤتمر التأسيسي للصهيونية في بازل، وأدان فيه الفكرة الصهيونية التي تقضي بإقامة وطن قومي لليهود في فلسطين. ومن الأسباب التي أوردتها تلك الأوساط الأرثوذكسية أن المشروع الصهيوني يقدم فهماً جديداً لليهودية، إذ إنه أصبح من الممكن أن يكون المرء ملحداً دينياً ويهودياً جيداً في الوقت نفسه، لأن اليهودية لم تعد ديناً فقط، إنما أصبحت، بموجب الفهم الصهيوني لها، قومية أيضاً، وتجيز مفهومياً إمكانية وجود يهودي غير متدين وغير ملتزم بتعاليم الدين. واعتقدت هذه الأوساط أن ذلك يشكل تهديداً لليهودية، وأنه من الممكن الحفاظ على الوجود اليهودي فقط باعتبار اليهودية ديناً وليس قومية، وأن بعدها الديني فقط هو القادر على الإبقاء عليها ظاهرة سرمدية متميزة وأصيلة. من ناحية أخرى، جرى اعتبار الصهيونية بأنها تدخل في عملية الخلاص التي تعدّ بجوهرها عميلة دينية، وتعني انتظار المسيح المنتظر، عليه فإن الصهيونية هي نوع من التدخل في المشيئة الإلهية وضرب من التجديف... وقد وصل الصراع لدرجة أنه جرت إقالة أحد الحاخامات اليهود الألمان لتعبيره عن تعاطف مع الحركة الصهيونية عام ١٩٠٧.

إلا أنه منذ ذلك الوقت حصلت أمور كثيرة، ومن بينها وعد بلفور، وصك الانتداب على فلسطين، والذي أعطى الحركة الصهيونية اعترافاً دولياً، ولاحقاً صعود النازية وحصول الكارثة، مما خفف حدة المعارضة داخل هذه الأوساط للمشروع الصهيوني، وبالتالي امتنعت أيضاً عن إصدار موقف يعارض إقامة دولة إسرائيل عام ١٩٤٨. وتوصل حينها رئيس الحكومة بن غوريون مع القوى الدينية الأرثوذكسية للاتفاق الشهير بشأن علاقات الدين والدولة في كل ما يتعلق بدور الدين في الدولة وحرمة السبت والمدارس الدينية وغيرها.

ماذا حصل منذ ذلك الاتفاق وحتى اليوم؟ وكيف تطورت العلاقات وإلى أي مدى أصبحت القوى الأرثوذكسية صهيونيه أكثر؟ وإلى أي مدى أصبحت الصهيونية يهودية أكثر؟ فهو موضوع طويل، ونحاول في هذه العدد الإجابة على بعض التحولات في هذا المضمار.

في هذه الافتتاحية السريعة والقصيرة أود تسجيل الملاحظة التالية: على الرغم من أن الرواية السائدة تتحدث عن تحول مطرد في إسرائيل من الصهيونية لليهودية، فإنني اعتقد أن هذه الرواية لا تمثل مجمل الحكاية. لقد شهدت إسرائيل في مراحل متعددة تحولات ليبرالية تبدو معادية للدين في العقود الأخيرة مثل الاعتراف بحقوق المرأة وحقوق المثليين وانتهاك حرمة السبت والأعياد وازدياد تدخل المحاكم في بعض الأمور الدينية. عليه يبدو أن الحكاية أكثر تعقيداً، والأمور تأخذ طابعا جدليا من مد وجزر.

لكن مما لا شك فيه أنه مياه مثيرة جرت في النهر منذ إعلان ١٨٩٧ وحتى يومنا هذا، إذ يجلس في الحكومة عدد كبير من الحاخامات ويتحكمون في مفاصل كثيرة في الدولة، ويشاركون بكثافه في عملية الاستيطان، ويزودون السياسة والسياسيين بخيال ديني ومفردات لاهواتية تعيد الصهيونية إلى أصولها الدينية.

المحتويات

محور العدد: المجتمع الحريدي والدولة في إسرائيل

04 **افتتاحية العدد**

09 **الحريديم**
تومر فرسيكو

ليست الحريدية يهودية متزمتة جداً فقط، كما أنها ليست ببساطة رداً على الحداثة؛ بل ينبغي فهمها واعتبارها يهودية حداثية بالتأكيد، شمولية وانعزالية، كواحدة من عديد التيارات التي تبلورت في القرن التاسع عشر. وبطبيعة الحال، فإن للهوية الحريدية سمات خاصة بها، وهي مختلفة عن الهويات اليهودية الأخرى.

في هذا المقال التعريفيّ، يسعى الكاتب إلى رسم الخطوط العريضة للهوية اليهودية الحريدية، ثم يستعرض بإيجاز التيارات المختلفة التي تنضوي في إطارها، ومكانة هذه التيارات في المجتمع اليهودي في دولة إسرائيل، وشكل انخراطها في السياسة الإسرائيلية.

24 **تطور حيّز الحريديم في إسرائيل**
لي كهنر ويوسف شلهاب

تستعرض هذه الدراسة انتشار السكان الحريديم في اسرائيل وأنماط استيطانهم وتفحص التطورات التدريجية والتغيرات في المفاهيم الاستيطانية التي أدت إلى صورة الاستيطان لدى الحريديم، كما هي عليه اليوم.

انعزال السكان الحريديم في إسرائيل مميّز في قوته وحجمه وفي طبيعته وفي العمليات التي يمر بها. تنضم الميزات الدينية - الثقافية والديمغرافية والاجتماعية- الثقافية للسكان الحريديم سوية إلى التنظيم الحيزي المتميّز سواء على صعيد المركبّات والعمليات الداخلية أو فيما يخص معاملة البيئة الإسرائيلية له. يمر السكان الحريديم بألوانهم المختلفة بتغيرات اجتماعية وتغيرات في نسب الزيادة الطبيعية العالية، وهي تغيرات تشكّل صورة جديدة لخارطة تركيز الحريديم وتحديد مواقعهم في الحيز الإسرائيلي.

38 **الحريديم والجيش في سياق سؤال الدين والدولة في إسرائيل**
مهند مصطفى

ترمي هذه الورقة إلى نقاش مسألة دمج اليهود المتدينين الأرثوذكسيين (لاحقا: الحريديم) في الجيش الإسرائيلي. تندرج هذه المسألة في إسرائيل في سياق عودة وتصعيد الصراع حول سؤال الدين والدولة. وتنطلق الورقة من مقولة أن الدعوات لدمج الحريديم في الجيش لا تحدث في سياق تعاظم التحديات الأمنية والعسكرية التي تواجهها إسرائيل، مما يستوجب تجنيد المزيد من المقاتلين لمواجهة هذه التحديات، بل ضمن صراع يحتدم في السنوات الأخيرة حول الدين والدولة، والجيش هو مجرد ساحة من ساحات الصراع حول هذه المسألة. لذلك، فإن مسألة تجنيد الحريديم للجيش ليست مسألة عسكرية، بل سياسية واجتماعية.

50 **المجتمع الحريديّ والجهاز القضائيّ في إسرائيل**
حاييم زيخرمان

يسعى هذا المقال إلى فحص العلاقة المتوترة بين السكّان الحريديم ومحكمة العدل العليا في إسرائيل، والتي يعود مصدرها إلى المواجهة الثقافيّة مع هذه المحكمة، النابعة من تأويل الحريديم لقراراتها محكمة في قضايا الدين

والدولة بأنّها تسعى لأن تعيق تقدّمهم. ويستعرض المقال المظاهرات الوحيدة التي نظّمتها القيادة الحريديّة في العقود الأخيرة وشارك في كل واحدة منها مئات الآلاف، وهي مظاهرات ضد الجهاز القضائيّ وقراراته. وينعكس انعدام الثقة أيضًا في غياب حضور حريديّ في الجهاز القضائيّ على مختلف أذرعه (باستثناء المحاكم الدينيّة اليهوديّة). هذا في مقابل القضاة العرب الكثيرين في مختلف الدوائر القضائيّة، بما في ذلك المحكمة العليا ومؤخرًا حتّى نائب رئيس المحكمة العليا.

غياب الحريديم عن السلطة القضائيّة، مقابل حضورهم الملموس في السلطتين الأخريين- التشريعيّة والتنفيذيّة- يحمل معنى مضاعفًا: تشكيل أساس انعدام الثقة المذكور، ونزع الشرعيّة عن القلائل الساعين للاندماج في الجهاز. ويسعى الجزء الثاني من المقال إلى عرض التحوّلات الجارية داخل المجتمع الحريديّ في هذا السياق بالعقد الأخير.

60 **من الأدب العبري الحديث: قصيدة وتعليق**

"باب الواد"- حاييم غوري: المجاز "الصهيوني" وإعادة إنتاج المكان

مالك سمارة

مقالات

63 **إعادة النظر في الحاضر الاستعماري- استمرار المشروع الاستيطاني الاستعماري من خلال الدولة الاستيطانية الاستعمارية: حالة إسرائيل**

وليد سالم

يجادل هذا المقال بأن الحاضر الاستيطاني الاستعماري الإسرائيلي يتجسد في دولة استيطانية استعمارية، وتحدد الورقة الخصائص السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية لهذه الدولة، والأدوات المختلفة التي تستخدمها في طريقها إلى الاكتمال مثل مزج الاستعمار الاستيطاني والاستعمار الداخلي في التعامل مع الفلسطينيين داخل إسرائيل، واستخدام أدوات الاستعمار الاستيطاني والفصل العنصري والاحتلال الحربي في الأراضي الفلسطينية المحتلة عام ١٩٦٧. تنظر هذه المادة حول كيفية استمرار المشروع الاستعماري الاستيطاني من خلال الدولة الاستيطانية الاستعمارية من خلال المقارنة مع حالات استيطانية استعمارية أخرى، وتسعى لتحرير الدراسات الاستعمارية الاستيطانية من الاختطاف من قبل رواية «ما بعد الاستعمار» المضمرة في كتابات فيراسيني ويفتاحيل وغوردون، وهي الرواية المضللة في حالة إسرائيل.

75 **صهيونية التيار الديني الاستيطاني: السياق التاريخي، الأيديولوجيا، والمؤسّسات الرسمية في إسرائيل**

نبيه بشير

يمر المجتمع الإسرائيلي برمته، في العقود القليلة الأخيرة، بسيرورة تديّن عميق على جميع الأصعدة التربوية منها والثقافية والعسكرية والإعلامية إضافة إلى الخطاب السياسي. إنَّ تعاظم حضور المتدينين في مناصب عليا في مؤسّسات ودوائر حكومية مختلفة وأخرى غير حكومية، لا سيما الجيش والإعلام والثقافة ومؤسّسات التعليم العالي وعلم الآثار، وكذلك توجّههم إلى دور القضاء الإسرائيلية وتطوّعهم للخدمة المدنية، كل ذلك يعتبر أكبر مؤشّر على تعاظم مكانة الدين في الحيّز العام وتأثيره في الخطاب العام إضافة إلى تعزيز انخراط التيارات والفئات اليهودية المتزمتة دينيًا، التي ناهضت فيما مضى الصهيونية، في المجتمع الإسرائيلي بكافة مؤسّساته وثقافاته. ويبرز هذا الانخراط بصورة أكثر وضوحًا بكل ما يتصل بالاستيطان وبتركيبة الجيش الإسرائيلي وخطابه العسكري-الديني الذي بات يستحضر أكثر فأكثر المخيلة التوراتية وأحداثًا تاريخية قديمة واصطلاحات دينية يهودية بوصفها جزءًا من العقيدة القتالية.

96 **بين عرق العامل ودم المحارب - جذور الثقافة الاستراتيجية في إسرائيل**

إيتمار ريكوفر

يتعقّب هذا المقال تطور الثقافة الإستراتيجية الإسرائيلية ضمن مسار تدريجي إلى ثقافة إستراتيجية حربية قتالية، ويرصد التغيير الذهني التدريجي في النظرة إلى شخصية المحارب اليهودي، وهي عمليات بدأت مع بدايات فترة الييشوف اليهودي وتصاعدت مع مرحلة الإعلان عن إقامة الدولة. في الفصل النظري من هذا المقال، تم استعراض عدد من الخصائص التي يتناولها المقال بإسهاب، والإجابة عليها لتتيح المجال لتوصيف ماهية الثقافة الإستراتيجية لدولة ما:

تم من أجل توصيف بعض هذه الخصائص، استعراض نظام الرموز والصور لليهود من فترة الييشوف حتى السنوات الأولى لإسرائيل، مع تغيير الييشوف لمفاهيمه في ما يتعلق بنظرته إلى «المحارب اليهودي». يدعي كاتب المقال أنه في البداية قامت الإستراتيجية الحربية على مبدأ الدفاع السلبي، ومع تفاقم التهديدات، تم تغييرها إلى الدفاع النشط وأخيراً اعتماد إستراتيجية هجومية واستباقية ونشطة. وقد تجلّى الأثر العملي في الخطة «د»، التي حوّلت الإستراتيجية الهجومية إلى إستراتيجية معيارية بما فيه لدى القيادة السياسية.

106 **إسرائيل وأذربيجان: البدايات، وآفاق الشراكة الإستراتيجية**

أيمن طلال يوسف،

محمود الفطافطة

يهدف المقال إلى التعريف بعلاقة إسرائيل المتنامية مع أذربيجان من المنظورين الإستراتيجي والاقتصادي، في ضوء توسع إسرائيل في علاقاتها الخارجية بعد نهاية الحرب الباردة، وزوال القطبية الثنائية واستبدالها بالأحادية القطبية في السياسة الدولية. يضع البحث في البداية علاقات إسرائيل ضمن إطار نظري متجدد من خلال تغطية الواقعية والواقعية الجديدة والليبرالية والليبرالية الجديدة، قبل أن ينتقل لاستعراض أرضية تاريخية عن القوقاز وآسيا الوسطى وصراع القوى الدولية في هاتين المنطقتين المتداخلتين جغرافياً وإستراتيجياً. .

116 **الاحتلال الذي طال أمده، وتقرير المصير والحق في الانتخاب**

ياعيل بيردا وإيتمار مان

في مقابل الحديث عن المخطط الاحتلالي الإسرائيلي لضم مساحات واسعة من الضفة الغربية تأتي هذه المقالة في محاولة لتحديد اللّبنات القانونية الأساسية التي تؤلف برنامجًا من شأنه تحرير الفلسطينيين الذين يقبعون تحت نير الاحتلال، وضمان تقرير المصير لكلا الشعبين، وإرساء دعائم الديموقراطية في المنطقة الواقعة بين نهر الأردن والبحر المتوسط.. ويكمن مربط الفرس في ألا يمعن المرء النظر في انتفاء الصفة القانونية عن التغييرات التي تجري على الإقليم الواقع تحت الاحتلال، بما تشمله من الضم فحسب. فالآثار التي يفرزها الاحتلال الدائم على ممارسة الحقوق السياسية الواجبة للأفراد تحتل القدر ذاته من الأهمية.

126 **قراءات نقديّة ومراجعات**

إيهاب محارمة، في دحض السرديات الإسرائيلية

مراجعة كتاب (عشر خرافات عن إسرائيل)

136 **المكتبة- عرض موجز لأحدث الإصدارات الإسرائيليّة**

إعداد: علي زبيدات

قواعد النشر في مجلة قضايا اسرائيلية

- ترحب المجلة بالدراسات والمقالات ومراجعات الكتب التي تكون مواضيعها ذات صلة بالقضايا الاسرائيلية وبالمشهد الإسرائيلي على تنوعاته.
- يشترط في المواد المرسلة الالتزام بمنهج البحث العلمي، ويشترط في المواد أن لا تكون قدمت للنشر في اللغة العربية في أية مجلة أخرى، سواء أتم نشرها أم لم يتم.
- تعرض البحوث على محكمين من ذوي الاختصاص والخبرة، للتقرير بشأن النشر.
- تقدم البحوث باللغة العربية وترسل مرفقة بتعريف موجز للكاتب إلى بريد مدار الإلكتروني: madar@madarcenter.org
- يجب ألا يتجاوز عدد الكلمات في الدراسات المرسلة إلى المجلة ٦٠٠٠ كلمة، بما فيها الملخصات والجداول والمراجع، وأن لا تتجاوز المقالة ٣٥٠٠، ومراجعة الكتاب ٢٠٠٠ كلمة.
- على المواد المرسلة مراعاة قواعد التوثيق والاقتباس بحسب المنهج الأكاديمي المتعارف عليه، ووفق التالي:
- الكتب: اسم الكاتب (سنة النشر). اسم الكتاب. مكان الصدور: اسم دار النشر.
- مقالة في كتاب تحرير: اسم المؤلف (سنة النشر). «اسم المقال». عند: اسم المحرر (محرّر)، اسم الكتاب. مكان النشر: اسم دار النشر، الصفحات من – إلى.
- مقال منشور في مجلة: اسم المؤلف (السنة). «اسم المقال»، اسم المجلة، المجلد (العدد)، الصفحات من – إلى.
- كتب مترجمة: اسم المؤلف (سنة صدور الترجمة). اسم الكتاب. اسم المترجم، مكان النشر: اسم دار النشر.

محور العدد القادم **العلاقات الإسرائيلية- الإفريقية**

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.

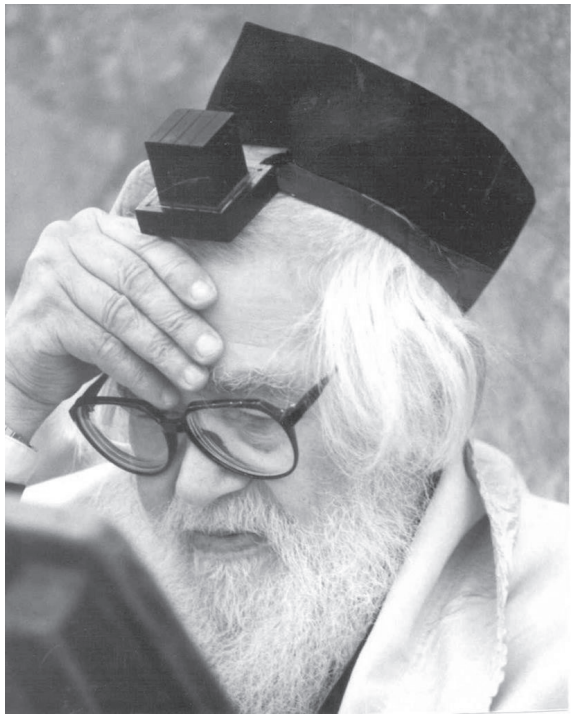
ومع ذلك، ظلّت النظرة من جانب الحريديم الإشكناز إلى اليهود السفراديم تتسم بعقلية الوصاية والاستعلاء، ولم ينل السفراديم مكانة متساوية في المجتمع الحريديّ الإشكنازيّ، على الإطلاق. في المقابل، ما زالت الحريديّة السفراديّة، حتى يومنا هذا، أكثر اعتدالا من ناحية دينيّة، وأكثر انفتاحًا على الجمهور العام، كما 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.

لي كهنز* ويوسف شلهاب**

تطور حيّز الحريديم في إسرائيل

يعدُّ انعزال السكان الحريديم في إسرائيل مميّزاً في قوته وحجمه وفي طبيعته وفي العمليات التي يمرّ بها. تنضم المميزات الدينية – الثقافية، والديمغرافية، والاجتماعية – الثقافية للسكان الحريديم سوية إلى التنظيم الحيزي المتميّز، سواء على صعيد المركبّات والعمليات الداخلية، أو فيما يخص معاملة البيئة الإسرائيلية له. يمرّ السكان الحريديم بألوانهم المختلفة بتغيرات اجتماعية وتغيرات في نسب الزيادة الطبيعية العالية، وهي تغيرات تشكّل صورة جديدة لخارطة تركيز الحريديم وتحديد مواقعهم في الحيز الإسرائيلي.

تستعرض هذه الدراسة انتشار السكان الحريديم في إسرائيل، وأنماط استيطانهم، وتفحص التطورات التدريجية والتغيرات في المفاهيم الاستيطانية التي أدت إلى صورة الاستيطان لدى الحريديم كما هي عليه اليوم.

مقدمة

يتطلب الأمر في مستهل البحث في الحيز الجغرافي للحريديم تعريف الحريديّة، وهو تعريف مركّب وليس قاطعًا لا لبس فيه، لأن مجتمع الحريديم ذو هوامش واسعة. يتميز جوهر الدينية الحريديّة بالالتزام بالشريعة اليهودية مع الالتزام العميق بالتقاليد والأعراف الدينية التي تطورت لدى الجاليات في شرق أوروبا، وبالنزعة إلى تفضيل قرارات الحكم المتشدّدة في أدبيات الشريعة (شلهاب وفريدمان،

* رئيسة قسم الدراسات متعددة المجالات في كلية أورنيم، متخصصة في الجغرافيا الإنسانية.

** محاضر في مجال الجغرافيا الاجتماعية والسياسية في جامعة بار إيلان

لا يوجد لدى اليهودية الشرقية التزام بالأعراف والتقاليد شرق -الأوروبية ولا تتوفر في الروح الدينية اليهودية الشرقية الأصيلة علاقات وتأثيرات الصدمة التاريخية المتعلقة بالتعامل مع العصرنة والعلمنة والإصلاح التي عاشتها اليهودية الأشكنازية. وربما بسبب ذلك، طبيعتها معتدلة أكثر. وجزء من مميزات الحريدية الشرقية الإسرائيلية اليوم هو تقليد أو محاكاة للحريدية الاشكنازية.

١٩٨٥؛ فريدمان، ١٩٩١). ويتجلى هذا التعريف في ترجمته إلى أنماط وأساليب الحياة اليومية في تحديد مكانة العائلة ومكانة الفرد في الجالية، وفي العلاقة بالعمل والتعليم، وفي العلاقة مع الآخر ومدى التسامح تجاهه، وفي اختيار مكان السكن، وما شابه ذلك من سلوكيات يوميّة، يتجلى قسم منها أيضًا في مظاهر خارجية بارزة، مثل اللباس والمظهر الخارجي. ونظرًا لعدم وجود تسجيل وتوثيق إحصائي رسمي بخصوص الانتماء للسكان الحريديم، فإننا نستخدم الاستطلاعات والدراسات والمؤشرات الخاصة لتحديد هوية الحريديم، مثلًا من يشهد على نفسه بأنه يستجيب في حياته اليومية، وبشكل كامل، لتعليمات الحاخامين، وأن طعامه يقتصر على «الكاشير» حسب هيئات الحريديم (وليس الكاشير لدى الحاخامية العليا)، وأن أولاده يتعلمون في مؤسسات تعليمية حريديّة، ويصرّح بأنه لا يمتلك جهاز تلفزيون في بيته.

ومن المهم أن نذكر أن درجة الالتزام بكل هذه القواعد ليست متجانسة ومن نوع واحد في جميع الأطر الحريدية، فالمجتمع الحريديّ ليس مجتمعًا متجانسًا وهو منقسم إلى جماعات فرعية كثيرة تمثل ألوانًا اجتماعية وأيديولوجية مختلفة، حيث التقسيم الأساسي هو بين الحسيديم والليتوانيين (نسبة إلى ليتوانيا) والسفارديم (نسبة إلى إسبانيا) (المترجم). ويرجع مصدر التقسيم بين الحسيديم والليتوانيين إلى تطور العالم اليهودي في شرق أوروبا خلال القرن الثامن عشر (تصادوق، ١٩٩٠؛ فريدمان،؛١٩٩١ كتسوبر ١٩٩٩). التيار الحريدي – السفاردي (الحريديم الشرقيين) مصدره في بلاد الشرق وشمال أفريقيا، وهناك تطورت اليهودية الشرقية وكانت في الأساس دينية – تقليدية، وهو بذلك تيار مختلف في جوانب عديدة عن اليهودية الحريدية التي تكونت في أشكناز(غرب أوروبا المترجم) (دشان،١٩٩٤).

وبطبيعة الحال لا يوجد لدى اليهودية الشرقية التزام بالأعراف والتقاليد شرق –الأوروبية ولا تتوفر في الروح الدينية اليهودية الشرقية الأصيلة علاقات وتأثيرات الصدمة التاريخية المتعلقة بالتعامل مع العصرنة والعلمنة والإصلاح التي عاشتها اليهودية الأشكنازية. وربما بسبب ذلك، طبيعتها معتدلة أكثر. وجزء من مميزات الحريدية الشرقية الإسرائيلية اليوم هو تقليد أو محاكاة للحريدية الاشكنازية، وقد تسللت هذه المميزات إلى داخل الفراغ الذي تركته سياسة استيعاب المهاجرين الشرقيين في سنوات الخمسينيات والستينيات والتي حطمّت ثقافتهم التقليدية الأصلية.

يثير عدم توفر المعطيات الرسميّة حول السكان الحريديم، كما ذكر، صعوبة في تحديد النطاق الجغرافي الخاص بالحريديم وتقدير عددهم في إسرائيل. وجرى خلال سنوات الثمانينيات تعريف عدة مؤشرات لتحديد هوية جماعات الحريديم وتحديد أماكنهم، ومن ضمنها يمكن تعداد ما يلي: أنماط التصويت في الانتخابات؛ توزيع الطلاب وانتشارهم في مؤسسات تعليم الحريديم؛ الخدمات الجماهيرية ذات الصلة؛ إغلاق الشوارع أمام المواصلات يوم السبت؛ وتحديد المزج بين الحريديم (شلهاب وفريدمان ١٩٨٥).

وقد أجريت خلال العقدين الأخيرين عدة أبحاث في محاولة لتحديد نطاق السكان الحريديم (بيرمان وكلينوف، ١٩٩٨؛ دهان، ١٩٩٨؛ دجاني،٢٠٠٠؛ چوربيتس وكوهين – كاسترو، ٢٠٠٤؛جوتليف، ٢٠٠٧). وأدى تقاطع المعطيات مع المعطيات الأخرى التي جمعت حسب المؤشرات التي جرى تعريفها هنا، إلى المعطيات التي يتطرق إليها هذا البحث، والتي تحدد أن عدد الحريديم في إسرائيل يبلغ اليوم حوالي ٧٠٠٠٠٠ نسمة (حوالى ٩٪ من مجمل عدد السكان في إسرائيل، و١٢٪ من مجمل عدد السكان اليهود). ويقدر عدد المنازل الأسريّة في المجتمع الحريدي بأكثر من ١٢٠٠٠٠، وتبلغ نسبة الزيادة

انتشار السكان الحريديم هو قطري، من الجليل حتى النقب، ولكن من ناحية انتشار الطلاب في مؤسسات الحريديم، فيبدو أن المركزين الكبيرين هما في القدس وبني براك. يشمل هذان المركزان ٩٠٪ من التلاميذ في التعليم الحريدي، وهما متساويان، من حيث الوزن، تقريبًا.

الطبيعية السنوية لدى الحريديم حوالى ٦٪، ويرتفع وزنها النسبي في صفوف سكان الدولة بصورة مستمرة.

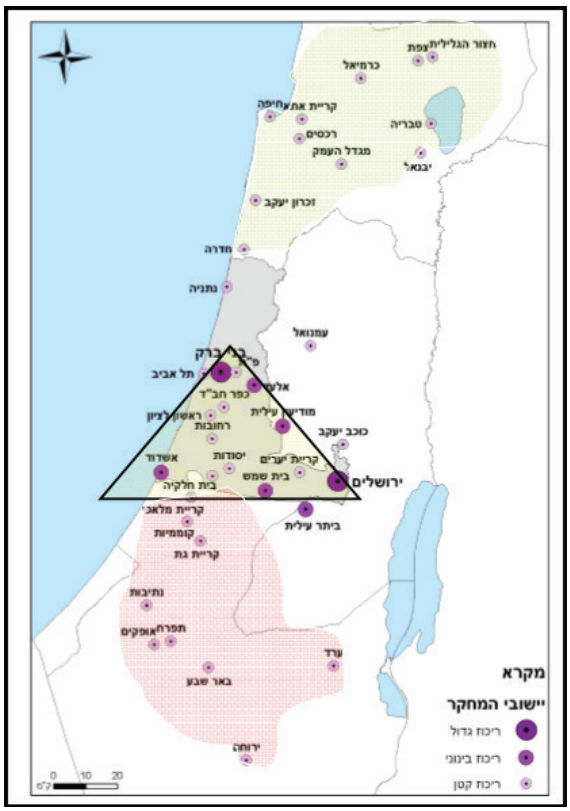
انتشار السكان الحريديم

انتشار السكان الحريديم هو قطري، من الجليل حتى النقب (كاهان وزيسمان، ٢٠٠٥؛ ايزيك٢٠٠٦). ولكن من ناحية انتشار الطلاب في مؤسسات الحريديم، فيبدو أن المركزين الكبيرين هما في القدس وبني براك. يشمل هذان المركزان ٩٠٪ من التلاميذ في التعليم الحريدي، وهما متساويان، من حيث الوزن، تقريبًا؛ (٤٥٪ في القدس و٤٥٪ في بني براك). العشرة بالمائة المتبقون موزعون على أنحاء البلاد.

وتظهر معطيات رسم الخرائط الشامل أن الجزء الرئيسي من السكان الحريديم (حوالى ٨٧٪) يتركز في مركز البلاد، وحوالى ٩٠٪ من هؤلاء يقيمون في القدس، بني براك، أشدود، موديعين عيليت، بتار عيليت، رمات بيت شيمش وإلعاد، وينضم إلى هذه البلدات أماكن أخرى، مثل بيتح تكفا، كريات يعريم (طلز–ستون)، نتانيا، عمانوئيل وغيرها. أوجد بروز البلدات الأولى الحيّز الذي يمكن تسميته» المثلث الحريدي»، ورأس هذا المثلث هو المراكز الحريدية الكبيرة في القدس وبني براك وأشدود.

ويتركز في المحيط الشمالي حوالى ٧٪ من مجمل السكان الحريديم ويشمل المراكز التالية: حتصور الجليلية، صفد، طبريا، ريخسيم، مجدال هعيمق، زخرون يعقوب، يبنيئيل، حيفا، كريات آتا وكرميئيل. ويتركز في المحيط الجنوبي (باستثناء أشدود) حوالى ٦٪ من إجمالي السكان الحريديم، ويشمل البلدات التالية: تفراح، أوفاكيم، نتيڤوت، عراد، كريات جات، قوميميوت، كريات ملاخي، يروحام، بئر السبع وغيرها.

خارطة انتشار السكان الحريديم في إسرائيل



(المصدر: كهنر: رساله دكتوراه، لم تنشر بعد)

يعرض النموذج الحيزي لانتشار السكان الحريديم ثلاثة مبانٍ بارزة ومختلفة: المركزان القديمان الكبيران في القدس وبنيٍ براك؛ المراكز الحريدية في مدن مختلطة، فيها نسب مختلفة من حيث الحجم بين السكان العلمانيين، المتدينين والحريديم؛ ومدن الحريديم الجديدة التي تتطور كضواحٍ للمراكز القديمة الكبيرة.

سنتناول المركزين الكبيرين، في القدس وبني براك، كمعطيات أولية: فهما المركزان الكبيران والأقدمان ويضمان الجزء الأكبر من السكان الحريديم ومؤسساتهم المختلفة، وهما المحركان للعمليات التي تصمّم انتشار الحريديم. وبتعبير آخر،

الحريديم.. بحث دائم عن حيّز خارج دائرة التأثيرات.

فإن القدس وبني براك هما رأسا السلم الهرميّ للحريديم في إسرائيل. مراكز الحريديم في المدن الإسرائيلية الأخرى، ومثلها ضواحي الحريديم الجديدة، هي في الأساس حصيلة القيود الحيزيّة والاقتصادية على النمو والتوسع في المركزين القديمين.

أدت عوامل الضغط الديمغرافي والطبيعة السكانية وضعف قدرة الأسر المعيشية الخاصة بالتنافس على الحيز السكني في السوق الحرة إلى الخروج من المراكز الكبيرة إلى بلدات المحيط، علمًا بأن تعريف «المحيط» في السياق الحريدي يتغيّر مع الوقت وفقًا لظروف الفترة والمجتمع في الوقت نفسه. وهكذا فقد كانت مَوجة الخروج الأولى، قبل نحو أربعة عقود، إلى المدن الصغيرة التي كانت في السابق قرى – مثل ريشون لتسيون، رحوبوت وبيتح تكفا. وحين اتسّع طابعها المدينيّ وتجذّر، وارتفعت أسعار المباني السكنية فيها وفقًا لذلك، لم تعد هذه المدن تشكل هدفًا لهجرة الحريديم، وتمّ توجيه هذه الهجرة إلى بلدات التطوير. ومن حتصور الجليلية وصفد (التي تقيم فيها جماعات حريدية قديمة) في الشمال وحتى يروحام في الجنوب لا توجد بلدة تطوير لا تسكنها جماعة حريدية، ولكن الجماعات الحريدية ازدهرت في مدن قليلة فقط: مدينة أشدود تشذ عن القاعدة في درجة نمو الحيز الحريدي في داخلها. وظلت أحياء ومباني سكن الحريديم في غالبية مدن التطوير صغيرة وغير متطورة (شلهاب، ١٩٩٣).

وتمثلت المرحلة الأخيرة والجديدة (حتى اليوم) في تطور انتشار السكان الحريديم بإقامة مدن الحريديم الجديدة (غونين١٩٩٥، شلهاب ١٩٩٣، شلهاب ١٩٩٧). وكانت بداية المرحلة في مطلع سنوات التسعينيات (ولكن سبق ذلك محاولة غير ناجحة في عقد سنوات الثمانينيات)، حين اقيمت بيتار عيليت وبعدها موديعين عيليت، إلعاد، ورمات بيت شيمش، التي تشكل جزءًا من مدينة تطوير قديمة، ولم يجر التخطيط لها منذ البداية لتكون بلدة للحريديم، وهي شبيهة جدًا بمدن الحريديم الجديدة. إقامة هذه المدن الجديدة وتطويرها – وهي تؤدي دور الضواحي الحريدية – له هدفان: الغرض منه، في نظر الحريديم، هو تزويد مساكن رخيصة لأولئك الذين لا يستطيعون الحصول على مساكن في المراكز القديمة، وتمكينهم بذلك من العيش داخل «حيّز حريدي محميّ» من الناحية الاجتماعية والثقافية، ولكن التطوير المديني من هذا النوع ليس مجرد عملية طبيعية غير منظمة، إذ تتدخل فيه سياسات التخطيط. تربط هذه العملية وهذه السياسيات ما بين الطلبات الشديدة للحيز السكني عند السكان الحريديم والإسكان في مشاريع استيطانية سابقة وأكثر اتساعًا. استند الإسكان والتطوير في مدن الحريديم الجديدة في مراحل التأسيس إلى بنية تحتية أساسية ضعيفة على صعيد الخدمات المحلية، وكانت تبعيتها للمراكز القديمة كبيرة.

ومع مرور الوقت، ارتفع مستوى البنية المدينية ومركباتها المختلفة، ونما عدد سكان هذه المدن وتضخم، وأصبحوا أكثر

تتطور في ترتيبات التعارف بين الجنسين، وهي ليست عفوية بل منظمة حسب قواعد ثابتة، أيضًا تقاليد وأعراف صارمة بخصوص مصادر الدعم الاقتصادي للأزواج الشابة؛ ففي مجتمع تعتبر فيه الدراسة في المدرسة الدينية الشغل الأساسي للشباب، لا يستطيع العريس المستقبلي إعالة أسرة، وبالتأكيد لا تتوفر لديه الموارد الاقتصادية لتمويل الشقة وشراء الأثاث.

تركيبًا، وتطورت في صفوفهم نخبة بيروقراطية وسياسية مقابل نمو نخبة كهذه في مجتمع الحريديم بشكل عام. وفي حين كانت هذه المدن في البداية تشكل خياراً لا بديل له بالنسبة للحريديم، فقد أصبحت اليوم – وعلى الأقل قسم منها – هدفًا مفضلًا.

آليات تطور الانتشار الحيّزي

تطور الحيز الحريدي وتوسع بواسطة آليتين تتغيّر أهميتهما ووزنهما حسب الزمان والمكان، مع أنه جرى استخدامهما بالتوازي خلال فترة طويلة. الآلية الأولى تسمى «التسلل والوراثة» (invasion and succession)، وهي عملية معروفة جرى بحثها كثيراً، حيث تتسلل جماعة اجتماعية معينة إلى داخل الحيز السكني الخاص بجماعة أخرى، وتنتشر وتتوسع في هذا الحيز، وتضغط وتدفع الجماعة الأصلية وتحلّ محلها. وكما هو معروف في مدن أميركية وأوروبية كثيرة، فإن السكان الحريديم أيضًا يوسعون انتشارهم بواسطة التسلل والوراثة، ولكن الحالة عند الحريديم تختلف عن النموذج الأميركي في نقطتين مهمتين: الأولى – تسلل الحريديم إلى حي أو منطقة سكنية يتم تنفيذه فقط حين تتنشأ في المكان النزعة لمغادرته. لا يبادر الحريديم أو يضعون خطة ترك السكان السابقين لهم، ولكنهم يعرفون كيف يستغلون المغادرة القائمة أو المتطورة. النقطة الثانية – تسلل السكان الحريديم إلى حيّ ما لا يرافقه هبوط في أسعار المباني السكنية، وفي بعض الأحيان العكس هو الصحيح – فأسعار الشقق في المناطق التي يسكنها الحريديم تميل إلى الارتفاع.

تقوم خلال عملية تسلل الحريديم نواة طليعية منهم انتقلت للسكن فيّ حي معين بتشجيع السكان المحليين على ترك الحيّ كي يستولي سكان حريديم آخرون على مكانهم، ويستمر هذا الأمر حتى سيطرة الحريديم الكاملة على الحيّ نفسه. يمكن أن يحدث دخول السكان الحريديم في أعقاب إقامة مدرسة دينية أو مؤسسة توراتية مشابهة في مبنى تمّ إخلاؤه أو مبنى قلّ استخدامه موجود في منطقة غير تابعة للحريديم، أو في أعقاب استيلاء جماعة من الحسيديم أو محفل آخر، بشكل منظم، على عدد من المباني (شلهاب وفريدمان،١٩٨٥ ، چونين ١٩٩٥ ، كهنر،٢٠٠٥ ، چونين٢٠٠٧).

الآلية الثانية لتصميم الحيّز الحريدي وتطويره هي البناء المخصص للحريديم، وبخلاف الآلية الأولى، فإن هذه الآلية ليست قوة بلدية غير منظمّة، بل نتاج مبادرة – سواء مبادرة قادة جمهور محليين أو عاملين محترفين أو سلطات حاكمة.

البداية هي بناء مبانٍ سكنية وأحياء منفصلة للحريديم، وأوجها هو بناء مدن الحريديم الجديدة. وعلى ما يبدو، لا يوجد في إسرائيل قطاع سكاني يتمتع باستجابة عامة لاحتياجاته السكنية مثل قطاع الحريديم. وما يميز البناء المخصص للحريديم هو كونه مرحلة انتقالية تظهر اعترافًا بتمايز الحريديم وشرعية هذا التمايز – التمايز الحيزي على الأقل – وذلك بخلاف مفاهيم بوتقة (فرن) الانصهار التي سادت في السنوات الأولى لقيام الدولة. ولا شأن لنا هنا لنفحص هل هذا الاعتراف ناجم عن فهم للتعددية الثقافية وانفتاح السلطات المختلفة، أو أنه لا يوجد هنا سوى إرضاء لقطاع من السكان يزداد وزنه الديمغرافي والانتخابي والسياسي. الآليتان المذكورتان، على أي حال، تصممان خارطة السكان الحريديم في إسرائيل.

ويجب أن نتذكر أمام هاتين الآليتين اللتين توسعان المناطق السكنية الخاصة بالسكان الحريديم، أن احتياجات

وسواء أكان الحيز الحريدي يشكل جزءًا من النسيج المديني العام أم كان هذا الحيز بلدة مستقلة للحريديم، فهناك تقارب وجوار مع البنى التحتية والخدمات التي توفرها المدينة التي يتركز فيها الحريديم أو المدينة القريبة. قسم غير قليل من تجارة الحريديم والخدمات التي يستهلكونها هي خاصة بهم، ولذلك يفضل السكان الحريديم نظام تزويد مستقلاً.

الإسكان لدى هؤلاء السكان غير عادية من حيث حجمها ووتيرة تطورها؛ إذ تبلغ نسبة الزيادة السنوية لدى السكان الحريديم٦٪ (مقابل١,٤٪ عند مجمل السكان في إسرائيل)، ويبلغ معدل الإنجاب عند المرأة في مجتمع الحريديم ٧,٧ (مقابل ٢,٦ طفل في المعدل الإسرائيلي العام)، وسن الزواج المبكر – خاصة لدى البنات – والضغط الاجتماعي من أجل إنجاب الطفل الأول في السنة الأولى من الزواج، تجعل الفترة العمرية الفاصلة بين جيل الوالدين وجيل الأبناء قصيرة جدًا. أُسَر الحريديم التي لا تزال شابة وبدون أساس اقتصادي وطيد مضطرة للاهتمام بتوفير المسكن لأبنائها المتزوجين. ويعزز الطابع الاجتماعي – الثقافي لدى الحريديم النزعة الطبيعية إلى التكتل والتجمع في أماكن السكن، وهذا بدوره يزيد القيود على مدى حرية اختيار المسكن لدى الأزواج الشابة، وهذه الحرية مقلصّة أصلًا لأسباب اقتصادية، وهذا يلقي مسؤولية أكبر على عاتق الجماعة.

لا يخضع موضوع الزواج لدى الحريديم، الذي يشكل أساس وجود العائلة التي تعتبر الحجر الأساس لبقاء الجماعة الحريدية وتطورها وازدهارها، لعمليات عفوية من قبل جيل الشاب. ونظرًا لأهمية هذا الموضوع، فهو يخضع للأشراف الكامل للتوسط المُمأسس من أجل الزواج ولقواعد سلوكية تشكل جزءًا من آداب المجتمع الحريدي، رغم أنها ليست «شريعة». تتطور في ترتيبات التعارف بين الجنسين، وهي ليست عفوية بل منظمة حسب قواعد ثابتة، أيضًا تقاليد وأعراف صارمة بخصوص مصادر الدعم الاقتصادي للأزواج الشابة؛ ففي مجتمع تعتبر فيه الدراسة في المدرسة الدينية الشغل الأساسي للشباب – توراتهم هي إيمانهم – لا يستطيع العريس المستقبلي إعالة أسرة، وبالتأكيد لا تتوفر لديه – ولدى والديه في معظم الأحيان – الموارد الاقتصادية لتمويل الشقة وشراء الأثاث.

ويقع عبء ترتيب المسكن – ترتيب في اللغة الدارجة لدى الحريديم – وإعالة الأسرة الشابة في السنوات الأولى، على الأقل، بعد الزواج، على كاهِل الوالدين، وهم أيضًا في معظم الأحيان، يفتقرون إلى المال العائلي الذي يمكنهم من تحمل هذا العبء، وذلك لكون توراتهم هي إيمانهم أيضًا، وحين يبادر إلى التعارف بين شاب وفتاة طرف خارجي (الوالدان، أبناء العائلة، الحاخامون، الأصدقاء المتزوجون وغيرهم)، وعندما يكون التعارف غير عفوي، تتطور «قواعد السوق» الخاصة بقيم الزواج للتوافق بين الزوجين المحتملين. القيمة الأكثر أهمية الخاصة بالشاب هي التلميذ الذكي أو المتفوق.

كل أب يرغب أن تتزوج ابنته شابًا متفوقًا في التوراة، وكل أب مستعد أن يدفع الكثير جدًا كي «يفوز» بعريس كهذا. وبطبيعة الحال، فإن عدد المتفوقين قليل ووفقًا لقواعد الطلب والعرض فإن «اسعارهم» عالية جدًا. ويمكن أن يضع طالب ذكي كهذا شرطًا مسبقًا ويطلب «الترتيب الكامل» (ويعني ذلك أن الشقة وكل تكاليف معيشة العائلة يقدمها والدا الفتاة) وذلك قبل أن يوافق على الالتقاء مع العروس المنتظرة. وعليه فإن إمكانيات والدي العروس الاقتصادية هي قيمة مهمة بالنسبة لزواج الفتاه الحريدية، وذلك إضافة إلى مؤهلاتها وجمالها. ويبدأ موسم التوسط لزواج البنات في وقت دراستهن في السيمينار – دار متعلمات – (وهو معهد موازٍ للمدرسة الثانوية العامة في إسرائيل) وهذا الأمر يولّد الحسد والتوتر على خلفية المقارنة بين العرسان المنتظرين. في الحالات العادية غير المتطرفة، وهي القسم الأكبر من حالات التوسط للزواج، يقسّم الترتيب الاقتصادي – نصف ترتيب – بين عائلة العريس وعائلة العروس. وحتى في هذا الوضع أيضًا، يكون العبء المرتبط بزواج الأبناء ثقيلًا جدًا ولا يحتمل بالنسبة لمعظم الآباء والأمهات الذي يرعون عائلات كثيره الأولاد. ومع كل ذلك، فهذه هي التقاليد المطبقة بشكل كامل، ومن واجب المجتمع

يشكل ازدهار مدن الحريديم الجديدة مثالًا - وهو ليس وحيدًا - على التأثير المتبادل بين الالتزامات والاضطرارات الحيزية - الاقتصادية والمواقف السياسية والأيديولوجية. المدينتان الكبيرتان الجديدتان المخصصتان للحريديم - بيتار عيليت ومورديعين عيليت - قائمتان خارج حدود ما يسمى «الخط الأخضر».

الحريدي حل جميع المشاكل الناجمة عنها (فريدمان١٩٩٧، زيلبرشلاچ ١٩٩٨، هوروڤيتس٢٠٠٦).

يدور المؤثرون المركزيون في اختيار منطقة السكن حول محور العائلة – الجماعة، ومقاييس اختيار مكان السكن في المجتمع الحريدي هو القرب من بني براك والقدس أو مكان إقامة الوالدين، سعر الشقة وإمكانيات التمويل (قرض الإسكان والهبات والجماعة التي تشكل عامل جذب حاسم، خاصة حين يدور الحديث عن جماعة منظمة من طائفة الحسيديم نفسها أو عن بلورة مجموعة من خريجي مدرسة دينية معينة حول كنيس ومؤسسات تعليمية خاصة تناسب العائلة). وقد أضافت الحلول المتعددة التي سنفصلها لاحقًا مقياسًا جديدًا يشبه الضغط الاجتماعي على النحو التالي،» كلّهم يتوجهون اليوم إلى...» وما شابه ذلك (زيلبرشلاچ، ١٩٩٨، ايزيك ٢٠٠٥/١١/٨؛ كرويزر ٢٠٠٦/٥/٢٢؛ يوسكوڤيتس ٢٠٠٦/٣/١٢).

وسواء أكان الحيز الحريدي يشكل جزءًا من النسيج المديني العام أم كان هذا الحيز بلدة مستقلة للحريديم، فهناك تقارب وجوار مع البنى التحتية والخدمات التي توفرها المدينة التي يتركز فيها الحريديم أو المدينة القريبة. قسم غير قليل من تجارة الحريديم والخدمات التي يستهلكونها هي خاصة بهم من حيث طبيعتها، ومطالبها بأن تكون « كاشير»، ولذلك يفضل السكان الحريديم نظام تزويد مستقلاً، سواء أكان ذلك يتم مباشرة عن طريق السكان المحليين أنفسهم أم بالاعتماد على المراكز الكبيرة القديمة.

المجتمع، التكنولوجيا والانتشار: العلاقات المتبادلة

مكّنت تطورات المواصلات والاتصالات البلدات الصغيرة الواقعة خارج التواصل المديني الكبير من التطور كبلدات ذات طابع مديني مع كل ما ينطوي على ذلك، من ناحية مستوى معيشة السكان وجودة حياتهم. لم يعد الاكتظاظ السكاني الإقليمي الخاص بالمدينة ضروريًا لإحراز كل امتيازاتها التقليدية. وبما أن التطور تقني فإن السكان الحريديم لا يخشون هذا التطور. يتطلب هذا القول التفسير: تعتبر الروح الدينية لدى الحريديم العصرنة أساس ومصدر العلمنة والتخلي عن الدين ولذلك تعارضها بشدة، ولكن رفض الروح الدينية عند الحريديم للعصرنة هو رفض مميّز؛ فهي ترفض عالم القيم والثقافة العصرية ولكنها مستعدة لتقبل الجانب المتعلق بالأدوات والآلات العصرية. يُعتبر هذا الجانب حياديًا من ناحية القيم ولذلك فهو ليس خطيرًا. ولذلك فإن مجتمع الحريديم مستعد لاستخدام واستعمال تكنولوجيات مختلفة ومتنوعة شريطة الّا تستخدم كعوامل نقل لمضامين ثقافية. تسهّل المواصلات والاتصالات على مجتمع الحريديم الصعوبات المتعلقة بالحيّز وتمكنه من اقتحام إطار الحيّز المكتظ المقيّد وإقامة مراكز حريديم بأحجام مختلفة في أماكن بعيدة عن المراكز التقليدية الكبيرة، القدس وبني براك (شلهاب،١٩٩١).

خلقت مرحلة الهجرة إلى بلدات التطوير القائمة في غالبيتها الساحقة في مناطق المحيط مصاعب جديدة ووجهات نظر جديدة في التعامل مع مواقع مراكز الحريديم.

وتعتبر الضواحي الشمالية منطقة أكثر خضرة، ومناخها أفضل وأكثر اتساعًا وجودة الحياة فيها أحسن. ولكن غالبية البلدات في هذه الضواحي لا تستطيع «التحليق» رغم أنها تعتبر أقرب إلى المركز. صفد وطبريا، على سبيل المثال، لا تكبران ولا تتسعان لأن جمهور الحريديم يعتبرهما بلدات شرقية وروحانية أكثر من اللازم (براسليف وحباد هما الجماعتان الأكبر في هاتين المدينتين) (اريئيلي ٢٧,٦,٢٠٠٦؛ ايزيك ٨,١١,٢٠٠٥).

ويعاني الحريديم في الضواحي الجنوبية من «وصمة النقب»، مثل بقية السكان في إسرائيل. فهي تعتبر شرقية

يمكن أن نرى حسب المعطيات التي جُمعت أنه من مجموع كل البلدات التي فيها تركيز للحريديم خارج القدس، بني براك وأشدود (وهي رؤوس «المثلث الحريدي») هناك حوالى ٥٠٪ من السكان الحريديم (أي حوالى ١٢٥,٠٠٠ نسمة) يسكنون في مدن الحريديم الجديدة؛ بيتار عيليت، موديعين عيليت، العاد ورمات بيت شيمش، وذلك رغم كونها مرحلة الاستيطان الأحدث والأكثر خصوصية.

(جمهور شرقي كبير)، وذات طقس صعب، إضافة إلى كونها منطقة بعيدة. يتكون قسم كبير من الجمهور الحريدي في الضواحي الجنوبية من «التائبين العائدين إلى الدين» ومكانتهم في السلم الهرمي في صفوف الحريديم متدنية، ومع ذلك فهناك انطباع بأن الضواحي الحريدية في الجنوب أكثر تمسكًا بالتوراة وليتوانية (نسبة إلى ليتوانيا ومدارسها الدينية الأكثر عنفًا وتشددًا في الدراسة) وأكثر احترافًا، حيث تأسست هذه الجماعات حول مدارس دينية ليتوانية معتبرة (ريبنوڤتش ٢٠٠٦/٣/٧؛ اريئيلي ٢٠٠٦/٦/٢٧؛ ايزيك، ٢٠٠٥/١١/٨؛ رافيتس، ٢٠٠٦/٧/٢٦).

تكمن المشكلة الأساسية المتعلقة باستيطان الحريديم في الضواحي في طبيعة اختيار العائلة الحريدية لمكان السكن: تختار هذه العائلة مكان السكن حيث تستطيع ممارسة حياتها الدينية حسب التقاليد التي اعتادت عليها. حسب ذلك، فهي تفضل أن تكون قريبة من مراكز الحريديم الكبيرة في بني وبراك والقدس. لا يفرح حاخامو جماعات الحريديم بإرسال أتباعهم ورعاياهم إلى أماكن نائية خوفًا من احتمال حدوث خلل في جودة حياتهم الدينية. من جهة ثانية، هناك رؤساء سلطات محلية علمانيون يجفلون من استيعاب سكان حريديم، إما بسبب دوافع انتخابية أو، وبدرجة لا تقل عن ذلك، بسبب طموحهم في المحافظة على الطابع الاجتماعي – الثقافي السائد في المدينة، وتجنب الصورة الحريديّة التي تفرض أنماط حياه على المحيط والجوار.

يشكل ازدهار مدن الحريديم الجديدة مثالًا – وهو ليس وحيدًا – على التأثير المتبادل بين الالتزامات والاضطرارات الحيزية – الاقتصادية والمواقف السياسية والأيديولوجية. المدينتان الكبيرتان الجديدتان المخصصتان للحريديم – بيتار عيليت وموديعين عيليت – قائمتان خارج حدود ما يسمى «الخط الأخضر» (روتم ٢٠٠٣؛ روبنشطاين ٢٠٠٦/٦/٢٠؛ شرچاي،٢٠٠٧). عارضت قيادة الحاخامين الحريديم خلال سنوات طويلة الاستيطان خارج حدود الخط الأخضر، وذلك كي تتجنب «التحرش بالأغيار»، وقادت خطاً سياسيًا بدا معتدلًا و«حمائميًا» في المواضيع التي كانت ولا تزال في بؤرة التوترات السياسية في إسرائيل. وقد رافق تأسيس بيتار عيليت تخبطات وترددات، إن لم نقل اعتراضات، من قبل الأوساط والساحات المركزيّة في قيادة الحريديم، ولكن الصعوبات الاقتصادية عتّمت وغطت على المبادئ، وكانت الحلول المقترحة أقوى وأمتن. واليوم لا توجد عائلة واحدة من الحريديم لا يسكن أحد أبنائها أو أقاربائها في بلدات خارج «الخط الأخضر»، رغم أنه في السنوات الأولى التي مرت على إقامة مدن الحريديم كان هناك من يدعي «نحن لسنا مستوطنين، نحن نريد فقط حلولاً للسكن ولا يهمنا أين»– واليوم تشكل إمكانية الإخلاء في المستقبل تهديدًا حقيقيًا للوجود الاقتصادي لعائلات كثيرة في صفوف الحريديم ولمواقفهم في السياقات السياسية حسب ذلك. أصبحت مدن الحريديم الجديدة إذًا أحد أسباب (وليس السبب الوحيد) انزياح وانتقال جماعات الحريديم سياسيًا وأيديولوجيًا إلى «اليمين».

وكان هناك تناسق كبير من حيث الترتيب الزمني بين التغييرات التي ذكرناها هنا والتغيرات في فهم تخطيط حكومة إسرائيل للاستيطان.

ولم يكن هناك حتى بداية سنوات الثمانينيات اعتراف بوجود المجتمع الحريدي كمجتمع منفصل ضمن إطار سياسة الإسكان العام، وكان الفهم التخطيطي تكامليًا وموحدًا وناجمًا، بالطبع، عن أيديولوجيا «فرن الانصهار» التي امتدت سنوات طويلة. جرى في اتخاذ القرار المتعلق بتأسيس

«بيتار» كبلدة للحريديم لأول مرة كسر هذا المبدأ بشكل واضح، وذلك بحكم كون «بيتار» مدينة الحريديم الأولى التي تقام خارج حدود الخط الأخضر بدعم من الحكومة الإسرائيلية (وقد سبق ذلك فقط مستوطنة عمانوئيل التي كانت أصغر ولكن، كما ذكرنا، لم تنجح لأسباب مختلفة). ويمكن في الحقيقة أن نجد قبل ذلك، بناءً مخصصًا للحريديم كانت بدايته في حي «شومري أمونيم» بين بيت اونجرين ومعبر مندلباوم (عام ١٩٦٢) واستمراريته في بناء متواصل لأحياء مخصصة للحريديم على طول المقطع الشمالي لخط الهدنة في القدس (شلهاب وفريدمان ١٩٨٥؛ شلهاب١٩٩٧؛ رابيتس، ٢٦,٧,٢٠٠٦؛ چونين،٢٠٠٧). ومع كل ذلك، وفي كل هذه الأحياء، لم يكن هناك تدخل مباشر للحكومة مثلما كان الأمر عليه في تأسيس «بيتار عيليت». ليست هذه الشراكة بين الحكومة ومجتمع الحريديم مبنية على التقارب الأيديولوجي أو على التطابق في الفهم الإستراتيجي، وإنما على الملاءمة الجزئية بين شبكات المصالح العديدة: كانت الحكومة معنية ببناء بلدة جديدة في المناطق المحتلة عام١٩٦٧ وكان الحريديم يبحثون عن حلول للضائقة السكنية. وشكّل السكان الحريديم في هذه الحالة مخزن قوة بشرية كامنا لتحقيق السياسة الإقليمية: المحتاجون للسكن ذوو الإمكانيات القليلة كانوا دائمًا أداة بأيدي السلطات لتنفيذ سياسة تخطيط أيديولوجية، دون أن يكون لذلك علاقة باحتياجات السكان الذين هم موضوع هذه السياسة. وبدلًا من الوضع الذي كان فيه السكان الحريديم مرفوضين واعتبار تكتلهم غير شرعي، أصبحوا مصدرًا للإسكان السريع (شلهاب، ١٩٩٧).

المدن الجديدة في الضواحي

يمكن أن نرى حسب المعطيات التي جُمعت أنه من مجموع كل البلدات التي فيها تركيز للحريديم خارج القدس، بني براك وأشدود (وهي رؤوس»المثلث الحريدي») هناك حوالى ٥٠٪ من السكان الحريديم (أي حوالى ١٢٥,٠٠٠ نسمة) يسكنون في مدن الحريديم الجديدة؛ بيتار عيليت، موديعين عيليت، العاد ورمات بيت شيمش، وذلك رغم كونها مرحلة الاستيطان الأحدث والأكثر خصوصية.

بدأت عملية الاستيطان الحريدي الجديد في عام ١٩٨٨، مع تأسيس بيتار عيليت. أقيمت هذه المدينة بعد فشل محاولة إقامة مستوطنة اسمها «هدار بيتار»، وهذه المحاولة فشلت في تجنيد عدد كاف من المستوطنين. وقد اتخذ القرار بإقامة بلدة للحريديم اسمها بيتار عيليت من قبل سلطات التخطيط في وزارة الإسكان وهو قرار يُعبّر، كما ذكرنا، عن تغيير في نظرة السلطات إلى الانفصال أو الانعزال

نتنياهو مصافحا رئيس بلدية مستوطنة بيتار عيليت الحريدية.

تسلل السكان الحريديم إلى حيّ ما ووراثة السكان السابقين سيظل يُبقي النسيج الطبيعي للحيّ كما كان عليه من قبل؛ أي أن هذا النسيج لا يناسب احتياجات السكان الحريديم وهؤلاء مضطرون للانتظام فيه بحلول مرتجلة وعسيرة. في مقابل ذلك، في البناء المخصص للسكان الحريديم، ومن ضمن ذلك المدن، هناك البرامج والتفصيلات التقنية للاحتياجات الخاصة للساكنين المنتظرين.

الحيزي الحريدي: لأول مرة يحصل هذا الانعزال على الشرعية –أقله على الصعيد العملي– وعلى مساعدات كبيرة من السلطات الحاكمة. تقع هذه البلدة غربي «غوش عتصيون» خارج الخط الأخضر وعلى بعد نحو ١,٥ كم منه. وقد أثار مكانها المثير للمشاكل كمستوطنة وصعوبات الوصول إليها في السنوات الأولى تحفظات لدى قادة التيارات الحريدية الأساسية. لقد قدم المستوطنون الأوائل من جماعات صغيرة وفقيرة في مجتمع الحريديم، ولكن لم يأتِ أبناء جماعات الحريديم الكبيرة والأوساط الليتوانية الكبيرة للسكن في مستوطنة. وحدث التغير في الاتجاه والنزعة مع النجاح الأوليّ في تثبيت البلدة وتعزيزها وفي إدارتها، وخاصة، في تحسين سُبل الوصول إليها من خلال ربطها بشارع الأنفاق وتأسيس شركة مواصلات توفِر خدمات الباصات بوتيرة عالية وبتكلفة متدنية.

وبعد سنوات قليلة من تأسيس بيتار عيليت أقيمت موديعين عيليت – في عام ١٩٩١. وبخلاف سابقتها كانت موديعين عيليت مبادرة فردية حظيت منذ البداية بمباركة قيادة الحريديم، خاصة قيادة الليتوانيين. كانت بدايتها مثل كريات سيفر التي توسعت وضمت بداخلها براعم مستوطنة مجاورة وأحياء إضافية انضمت إليها. المدينة مجاورة لمدينة موديعين من جهة الشمال، على حدود الخط الأخضر وقد حظيت بمباركة ودعم الحاخامين لأنها لا تقع، في الأساس، بين قرى عربية، ويعتبر مكان وجودها في منطقة تحظى بإجماع إسرائيلي. موديعين عيليت هي مدينة الحريديم الثالثة من حيث كبرها (بعد القدس وبني براك) وهي «مدينة الحريديم المستقبلية»، حسب الحريديم. جيل سكانها الصغير، الاحتياطي الكبير من الأراضي في محيطها ومكانها الجغرافي بين القدس وتل أبيب هي عوامل تخلق إمكانية لتكوين مدينة كبيرة تتشكل في داخلها منطقة سكن الحريديم الأكبر في إسرائيل. المشاكل مع أراضي الفلسطينيين وجدار الفصل والمشاكل الأمنية من شأنها أن تؤثر سلبيًا على هذه الإمكانية. تعتبر موديعين عيليت في نظر الحريديم بلدة ليتوانية نخبويّة للشباب الاشكنازيين المُثقفين من النوعية الجيّدة، توفر أطرًا تعليمية وحياةً اجتماعية متنوعّة. وفي آذار ٢٠٠٨ أصبحت السلطة المحلية في موديعين عيليت بلدية.

نشأ في منتصف سنوات التسعينيات نموذج فرعي جديد من بلدات الحريديم – رمات بيت شيمش – وهي توسيع كبير يختلف في طابعه عن مدينة بيت شيمش القديمة. يسكن في رمات بيت شيمش حوالى ٣٠ ألف شخص ونسبة الزيادة السنوية فيها ١٠٪ ويتعلم في مؤسسات تعليم الحريديم فيها ١٤٠٠٠ طالب. يقيم في رمات بيت شيمش أ الحريديم الليتوانيون، وتتميز رمات بيت شيمش ب بكون سكانها من الحسيديم. وعدد السكان المخطط له للسكن هناك ٥٠ ألف نسمة بينما يبلغ معدل عدد أفراد الأسرة ٦ أنفار. ووفق أنظمة زيادة كهذه أصبح حيّز سكن الحريديم هو السائد في المدينة ويشكل بلدةَ حريديم قائمة بحدّ ذاتها.

البلدة الأخيرة في سلسلة بلدات الحريديم في الضواحي هي إلعاد التي أقيمت عام ١٩٨٨ وفي عام ٢٠٠٧ أصبحت السلطة المحلية فيها بلدية. جرى التخطيط لإلعاد ضمن إطار مخطط «بلدات النجوم»– وهو مشروع استيطاني يمتد من وادي عارة حتى منطقة موديعين وهدفه تشكيل إسفين يهودي بين البلدات العربية على جانبي الخط الأخضر. وُضعت في سنوات الستينيات خطة لإقامة سبع مدن كبيرة نسبيًا وسُميت «خطة النجوم السبعة»، وفي سنوات التسعينيات جرى توسيع الخطة إلى ١٢ بلدة قروية وضاحية. لم تتميز إلعاد مع بداية الإسكان بالسكان الحريديم فقط، بل بتشكيلة من السكان الحريديم والمتدينين: كان حوالى ثلث السكان

لا يمكن التغاضي عن حقيقة أن أنماط حياة جمهور الحريديم وجمهور العلمانيين تبرز اختلافًا كبيرًا جدًا لا يتيح الدمج والتكامل، وأن هذا الاختلاف يفرض الفصل التام بين الجمهورين. فالفجوات تتسع مع التطرف الذي يميز الأطراف في كلا الوسطين، ولا يمكن أن تعيش الحريدية المتطرفة والعلمانية المحاربة معاً أو تسكنا سويةً.

الجدد من الحريديم الاشكنازيم من أوساط مختلفة، والثلث من الحريديم – السفارديم (الشرقيين) والثلث الأخير من المتدينين غير الحريديم. ومع مرور السنين قلّ عدد المجموعة الثالثة ونزع أفرادها إلى ترك المدينة التي أصبح طابعها الحريدي أبرز.

مدن الحريديم - الصعوبات، التحديات والأفضليات

لنزعة سَكَن جمهور الحريديم في الضواحي وتوزيعُه الجغرافي عدة أبعاد وإسقاطات: وجود مشروع استيطاني للحريديم وتوزيع جغرافي يستلزم شبكة موصلات خاصة ومميّزة تستجيب لطابع طلبات الحريديم للمواصلات، وهو طابع مختلف عن الطابع العادي في نطاقه (٧٦٪ من سكان مدن الحريديم الجديدة يحتاجون المواصلات العامة) وفي توزيعه غير العادي من حيث الزمن والحيّز وتركيبته العمرية وتوزيعه الجندري، مع كل ما يعني ذلك بالنسبة للصعوبة الناجمة عن مطالب المرونة في تخطيط نظام المواصلات.

تتسبب نسبة المشاركة المتدنية في سوق العمل عند الحريديم (وفي كل الأحوال العمل الذي تقدم التقارير حوله) وكبر العائلة والكثافة السكنية بصعوبات تتعلق بقدرة السلطة المحلية على فرض الضرائب: كلما ارتفعت نسبة السكان الحريديم في البلدة تنخفض القدرة على فرض الضرائب البلدية بسبب ارتفاع نسبة التخفيضات في ضريبة الأرنونا. وستكون السلطة المحلية التي كل سكانها من الحريديم معتمدة على مصادر تمويل خارجية، وعلى الحكومة في الأساس، ويجب على السلطة المحلية الحريدية، من أجل تقليص هذا الاعتماد، أن تطوّر استغلال الأراضي الواسعة في مجالات التجارة والخدمات والتشغيل والعمل، حتى لو أدى ذلك إلى إسكان مبادرين ورجال أعمال من غير الحريديم. ومن شأن استغلال الأراضي في هذه المجالات أن يشكل مصادر لصندوق السلطة المحلية.

ينشئ جوهر وجود سلطة محلية حريدية مستقلة عدة مصاعب وقيود، يمكن التغلب على قسم منها بسهولة نسبية، وقسم منها يكون حلّه صعباً نسبياً (شلهاب، ١٩٩٨). القسم السهل ناجم عن عدم توفر التأهيل المهني والإداري المناسب، والقسم الأصعب نابع من تقاليد طويلة الأمد في معالجة المشاكل من خلال رؤية خصوصية ضيقة تأخذ في الحسبان فقط ظروف بقاء جماعات الحريديم، إضافة إلى القيود الدينية – الشرعية (في فهم الحريديم) لعمل السلطات. وعليه، فإن نجاح مدن الحريديم مرتبط بتطوير وبناء قيادة بلدية ذات قدرات إدارية مدعومة بتأييد قيادة الحاخامين المحلية والقطرية، وتدير علاقات متبادلة مع جهاز الحكم العام في إسرائيل.

وفي السياق الاجتماعي، تطرح مدن الحريديم في الضواحي عدة صعوبات يمكن اعتبارها تحديات، وعلى أي حال، يمكن تفسيرها بأساليب مختلفة، حسب الشخص المشاهد والباحث. الظاهرة الأبرز والأكثر تَمَيزًا هي الفصل الجغرافي بين الأجيال: تستقطب هذه التجمعات الأجيال الشابة في مجتمع الحريديم وبذلك تُبْعِدُ جغرافيًا قسمًا غير قليل من الأجيال الشابة عن أهاليهم ومعلميهم البالغين. هذا التباعد الطبيعي والمفهوم في كل مجتمع، محفوف بالمشاكل عند الجماعات التقليدية مثل مجتمع الحريديم، حيث يعتبر إرشاد الوالدين وإشراف المجتمع أمورًا حيوية لتنشئة العائلة الشابة تنشئةً ملائمة لحياة الجماعة. الجانب الخاص بالتحدي في هذا الوضع هو في الفرصة المتوفرة لدى جيل الشباب لبناء وتصميم حياته بصورة مستقلة أكثر. يُظهر الاطلاع على تاريخ بيتار عيليت عن كثب أن بُعْد التحدي هذا كانت فترته قصيرة، ومن نصيب

المستوطنين في مراحلها الأولى فقط.

وعلى المستوى التقني فإن تسلل السكان الحريديم إلى حيّ ما ووراثة السكان السابقين سيظل يُبقي النسيج الطبيعي للحيّ كما كان عليه من قبل؛ أي أن هذا النسيج لا يناسب احتياجات السكان الحريديم وهؤلاء مضطرون للانتظام فيه بحلول مرتجلة وعسيرة. في مقابل ذلك، في البناء المخصص للسكان الحريديم، ومن ضمن ذلك مدن الحريديم، هناك البرامج حول استعمالات الأراضي والتفصيلات التقنية للاحتياجات الخاصة للساكنين المنتظرين. ويبدو أنه لا حاجة لأن نعدد هنا جميع ما في قائمة الملائمات النابعة من تنوع الجماعات الفرعية في صفوف السكان الحريديم، ومن التزاماتها بالتقاليد التعليمية الخاصة بها، ونسبة الأطفال العالية في صفوفها، وما يستلزمه كل ذلك بالنسبة لمقدار المخصصات للمؤسسات العامة مثل الكنس ومعاهد التعليم والمناطق الخضراء والفصل بين المشاة والمواصلات بالوسائل المتحركة من أجل سلامة الأطفال. كما أنها مفهومة ضمناً المعضلة الناجمة عن الاحتياجات المضخمة لاستعمالات الأراضي وهي بشكل عام تبادلية أو متغيرة – مثل الأراضي للمؤسسات العامة والأراضي الخضراء، إذ إن توسيع الأراضي لاستعمال معين يأتي على حساب الاستعمال لغرض آخر. كما أن الحاجة لملاءمة المباني السكنية والشقق للاحتياجات الخاصة بالعائلة الحريدية مفهومةٌ ضمنًا أيضًا (تشرتشمان وفرانكل، ١٩٩٢). وبقدر ما يأخذ البناء المخصص لغرض معين في الحسبان مسبقاً الاحتياجات الخاصة بالسكان الحريديم، تكون مرتبطة أيضاً بمخصصات وبرامج السلطات الحاكمة، وهذه السلطات بدأت في الفترة الأخيرة فقط بملاءمة التخطيط للتشكيلات السكانية المختلفة (تشرتشمان،١٩٩٣).

وكما ذكرنا فإن أفضليات أو نواقص مدن الحريديم في الضواحي تتوقف على المشاهد أو المراقب، فإن جمال أو جاذبية المكان هو حسب نظر الشخص الساكن فيه. وهكذا يستطيع الحريديم الساكنون في هذه المدن أن يتمتعوا حسب قولهم، لعدم وجود ناس علمانيين في حيهم، ولكون أطفالهم لا يشاهدون سلوكيات تتناقض مع تربيتهم وثقافتهم، ويستطيع العلمانيون في القدس أو في مدن أخرى أن يروا بنظرات ايجابية هجرة الحريديم إلى الخارج والتي من شأنها ان تخفف ضغط الحريديم الرامي إلى توسيع مناطق سكنهم باتجاه احساء العلمانيين.

وإذا ما أكدنا على الأفضليات أو رأينا النواقص، أو بحثنا وفحصنا الافضليات مقابل النواقص ورأينا الموازنة بينها، فلا يمكن تجاهل النطاق الرقمي الخاص بحلّ مسألة سكن الحريديم في المدن الجديدة (كما يظهر ذلك في السنوات الخمس عشرة الأخيرة، كما ذكر أعلاه) وقدرته على الاستجابة لتوقع ١٠٠٠٠٠ شقة في السنوات العشرين القادمة (روبنشطاين، ٢٠/ ٦/ ٢٠٠٦؛ بار – ايلي ٢٠٠٧). ويبقى مفتوحًا وماثلاً السؤال المتعلق بمساعدة حلّ كهذا للمجتمع الإسرائيلي برمته.

وعلى أي حال، لا يمكن التغاضي عن حقيقة أن أنماط حياة جمهور الحريديم وجمهور العلمانيين تبرز اختلافًا كبيرًا جدًا لا يتيح الدمج والتكامل، وأن هذا الاختلاف يفرض الفصل التام بين الجمهورين. فالفجوات تتسع مع التطرف الذي يميز الأطراف في كلا الوسطين، ولا يمكن أن تعيش الحريدية المتطرفة والعلمانية المحاربة معاً أو تسكنا سويةً.

ولكن هناك بعدًا آخرَ لتطوير مدن مخصصة للحريديم على مستوى السياسة التخطيطية خارج نطاق المخططات التفصيلية المصغرة. تطرح مدن الحريديم الجديدة مبدأً شاذًا: لم يحظ أي مجتمع ثقافي إسرائيلي بمساعدات رسمية وباعتراف عام بشرعية انفصاله الحيزي وانغلاقه الاجتماعي مثل السكان الحريديم. ومن المفارقات، أن هذا التطور في الروح الدينية لدى الحريديم من المحتمل أن ينال الدعم والتشجيع بالذات من القطب الثقافي – الأيديولوجي الآخر: مقاربة ما بعد العصرنة الخاصة بنسبية التعددية الثقافية والتي تضعف عمليات الدمج والتكامل ستعتبر مدن الحريديم رائدًا للانفصال على أساس ثقافي وإنتاج فسيفساء إقليمي مكون من شظايا جماعات ومجتمعات القاسم المشترك بينها والمسؤولية المتبادلة تتآكلان باستمرار وتنتظر بدورها قطاعات أخرى العملية التي من شأنها أن تفتت وتحطم المجتمع الإسرائيلي أو ما تبقى منه.

خلاصة

بسبب الطلب المستمر لإيجاد حلول إضافية لسكن السكان الحريديم، جرى في السنوات الأخيرة بحث إمكانيتين إضافيتين لتأسيس مدينة جديدة للحريديم: الإمكانية الأولى التي عرضت هي إقامة مدينة جديدة في جنوب البلاد، بين بئر السبع وعراد، والإمكانية الثانية التي بلغ البحث فيها مرحلة متقدمة أكثر هي إقامة مدينة في الشمال على أرض بلدة حريش المتروكة في غالبيتها والقائمة في منطقة وادي عارة، بجوار شارع رقم ٦ (فلختر، ٢٠٠٦؛ ايخلير، ٢٠٧؛ بار – ايلي،٢٠٠٧؛ روبنشطاين،٢٠/ ٦/ ٢٠٠٦؛ كرويزر، ٢٠٠٦). وقد دار نقاش حاد حول هذين الاقتراحين بين الجهات المختلفة عند الحريديم. يعتقد المؤيدون للاقتراح أن كل حلّ يستجيب للحاجة الملحة لحل مشكلة السكن هو حلّ جيد، بينما يدعي المعارضون أن كل محاولة لتوطين الحريديم في الضواحي النائية مآله الفشل مسبقاً. وتعتقد هذه الجهات أن الحل بالتأكيد هو إقامة مدينة جديدة للحريديم ولكن من أجل ذلك يجب توفير احتياطي من الأراضي في مركز البلاد وبالقرب من مراكز الحريديم الكبيرة في منطقة «المثلث الحريدي» (زلتسمان، ٢٠٠٧. ٦. ٢٧؛ ايخلير، ٢٠٠٧). يذكّر هذا الجدل بما دار حول احتمالات نجاح مدينة بيتار عيليت حين إقامتها. كان هناك من ادعى أن فرص نجاح المدينة تؤول إلى الصفر، خاصة على ضوء اسمها، الذي له دلالات سياسية واقعية وحالية، وهو إضافة لذلك، يذكّر باسم فريق كرة قدم (وحتى اليوم لا يزال يكتب البعض اسم المدينة داخل علامتي اقتباس ....). وقد أثبت الواقع العكس: حين تكون الضغوط من أجل طلب السكن كبيرة جداً، تصبح أيضاً الحلول الركيكة مجدية ومطلوبة.

على أي حال، سواء تم اختيار هذا الحلّ أو حلّ آخر، فإنه من الواضح أن الحاجة إلى حلول إضافية لمشكلة السكن، تغيِّر صورة الحيز الحريدي في إسرائيل الآن، وستغيرها في المستقبل القريب. وإذا ما أضفنا إلى ذلك التغييرات الاجتماعية والتشغيلية التي تحدث في هذا المجتمع، فإننا، وبدون شك، أمام عملية تغيير حيزي واجتماعي مثيرة جداً للاهتمام. إن ظاهرة الزيادة الديمغرافية السريعة جداً في صفوف سكان منفصلين، ومع الافتراض بأنه لا يتوقع حدوث تغيير في نسبة الزيادة الطبيعية في المستقبل القريب، ومع الالتزامات والمحاولات الحكومية لإيجاد حلول مناسبة لهذا الواقع، تجعل هذه القضية مميزة على المستوى الوطني، حتى لو لم يغيروا بشكل جوهري القواعد الأساسية لانتشار الحريديم الحيزي ومراكز الثقل التقليدية لهذا الانتشار.

(ترجمة عن العبرية: محمد كيال)

قائمة المراجع

- ايزيك، ي. «حيز الحريديم، الانتشار الجغرافي لجمهور الحريديم في إسرائيل» - تقرير لوزارة الدفاع. رمات چان. إصدار چال - تشرين الثاني ٢٠٠٦. (بالعبرية).
- ايزيك يعقوب ، صحافي حريدي، مقابلة بتاريخ ٢٠٠٥/١١/٨ (بالعبرية).
- آيخلير، ي. «قررنا إقامة بلدتين للحريديم تلبية لاحتياجات السنوات القادمة» **كاف عتونوت دتيت**، ملحق السكن. سيڤان، (٢٠٠٧) (بالعبرية).
- اريئيلي كوبي، صحافي ورجل إعلام، مقابلة بتاريخ ٢٠٠٦/٦/٢٧ (بالعبرية).
- بار ايلي، أ. «حلول قضايا السكن في مجتمع الحريديم : مدن الحريديم، سوق قروض الإسكان الثانوي وإخلاء وبناء»، هآرتس، ٢٧ شباط، ٢٠٠٧ (بالعبرية).
- جوتليب، د . **الفقر والسلوك في سوق العمل في مجتمع الحريديم**، القدس : معهد فان لير، ٢٠٠٧ (بالعبرية).
- چونين، ع. **القدس تعاظم القوة والالتحام**. القدس: معهد فلورسهايمر لدراسة السياسات، ٢٠٠٧ (بالعبرية).
- چورفيتس، ن. وكوهين كاسترو، أ. **الانتشار الجغرافي والميزات الديمغرافية، الاجتماعية والاقتصادية للسكان الحريديم في إسرائيل ٢٠٠١ – ١٩٩٦**. القدس المكتب المركزي للإحصاء، ٢٠٠٤.
- دغاني، أ. ودغاني، ر. **طلب الإسكان في مجتمع الحريديم** . تل ابيب: جيوكارتوغرافيا، ٢٠٠٠ (بالعبرية).
- دهان، م. (١٩٩٨) السكان الحريديم والسلطة المحلية. القدس: معهد القدس لدراسة إسرائيل، ١٩٩٨ (بالعبرية).
- دشان، ش. « الروح الدينية عند الشرقيين: الجمهور، الحاخامون والإيمان»، دورية الفين (٩) (١٩٩٤)، ٥٨ - ٤٤ (بالعبرية).
- هوروڤيتس، ي.. الحرب على البيت - مشروع خاص. ملحق كولوت بكهيلاه، ١٤ (كانون الأول ٢٠٠٦) (بالعبرية).
- زيلبرشلاچ، د. «إسكان حسب الأصول، أملاك غير منقولة لمجتمع الحريديم» - يوم دراسي. تل أبيب: غلوبس (١٩٩٨).
- زلتسمان بنحاس، المدير العام لشركة الأملاك غير المنقولة نيئوتهبسچا، مقابلة بتاريخ ٢٠٠٦/٦/٢٧ (بالعبرية).
- يوسكوڤيتس يوسي، مستشار نائب وزير المواصلات أبراهام الفرت، الكنيست ال ١٧، مقابلة بتاريخ ٢٠٠٦/٣/١٢ (بالعبرية).
- كهنر، لي. «عمليات انتشار السكان الحريديم في حيفا»، في: بار- چال، ي . وعنبار، م. (محرران) **من منطقة إلى محيط – أربعون عاما في البحث الجغرافي في جامعة حيفا**، حيفا: قسم الجغرافيا ومكتب رسم الخرائط الجغرافية على اسم روبين حايكين، جامعة حيفا، ٢٠٠٥ (بالعبرية).
- فريدمان، م. **مجتمع الحريديم في إسرائيل – اتجاهات وعمليات القدس**، معهد القدس لدراسة إسرائيل، ١٩٩١. (بالعبرية).
- فريدمان، م. **توصيات لمشروع مدينة الحريديم موديعين عيليت**. القدس: وزارة الإسكان والبناء، ١٩٩٧ (بالعبرية).
- فلختر، ن . (٢٠٠٦) « النقب الحريدي»، **يديعوت أحرونوت**. (١ تشرين الثاني، ٢٠٠٦).
- تصادوق، ش. **مميزات في مجتمع الحريديم**. تل أبيب: الناشر غير معروف، ١٩٩٠. (بالعبرية).
- تشرتشمان، أ. وفرنكل أ. الخطوط الموجهة للمباني السكنية للحريديم في إسرائيل. حيفا: التخنيون، ١٩٩٢ (بالعبرية).
- تشرتشمان، أ. **ملاءمة التخطيط الحيزي لجماعات فرعية من سكان إسرائيل**. حيفا: مركز دراسة المدينة والمنطقة، كلية الهندسة المعمارية وبناء المدن في التخنيون، ١٩٩٣ (بالعبرية).
- كاهان، ب. وزيسمان، أ. «في طولها وعرضها - مشروع خاص»، **يتيد نئمان**. ٢٢ (نيسان ٢٠٠٥)، ص ١٠٥ - ٩٨ (بالعبرية).
- كتسوڤر، ي. «رحلة إلى بلاد الساحات»، **بنيم** (٩) (١٩٩٩) ص ٣١ - ٢٤. (بالعبرية).
- كرويزر، أ. **الإسكان عند جمهور الحريديم – صورة الوضع أيار ٢٠٠٦**، القدس: جماعة هيئة البناء الكامل، دائرة وضع الخطط والتطوير، ٢٠٠٦. (بالعبرية).
- كرويزر أبراهام، محترف ليتواني صاحب مكتب للنشر والإستراتيجية، مقابلة بتاريخ ٢٠٠٧/٥/٢٢ (بالعبرية).
- ربينوڤتش بيني، صحافي في صحيفة «يتاد نيئمان» وفي السابق في صحيفة محلية للجماعة في اوفكيم، مقابلة بتاريخ ٢٠٠٦/٣/٧ (بالعبرية).
- راڤيتس ابراهام، عضو كنيست من حزب ديچل هتوراه، مقابلة بتاريخ ٢٠٠٦/٧/٢٦ (بالعبرية).
- روبنشطاين موشيه، مدير لواء حيفا - وزارة الإسكان، مقابلة بتاريخ ٢٠٠٦/٦/٢٠ (بالعبرية).
- روتم، ت. «نحن؟ مستوطنون؟ حاشا الله». **هآرتس**. (٢٩ حزيران، ٢٠٠٣) (بالعبرية).
- شلهاب، ي. وفريدمان م. **توسع في ظل الانغلاق: السكان الحريديم في القدس**. القدس: معهد القدس لدراسة إسرائيل، ١٩٨٥ (بالعبرية).
- شلهاب، ي. **بلدة داخل مدينة كبيرة: جغرافية الانفصال والاستكمال**. القدس: معهد القدس لدراسة إسرائيل، ١٩٩١ (بالعبرية).
- شلهاب، ي. **الإدارة والحكم في مدينة الحريديم**. القدس: معهد فلورسهايمر لدراسة السياسات، ١٩٩٧ (بالعبرية).
- شرچاي، ن. «الحريديم مسؤولون عن حوالي نصف زيادة سكان المستوطنات» **هآرتس**، (٢٤ آب، ٢٠٠٧) (بالعبرية).

Berman, E. & Klinov, R. Sect, *subsidy and sacrifice: an economist's view of ultra - orthodox jews*. Cambridg: National bureau of economic research, inc., 1998.

Gonen, A. *Between City and Suburb*. Aldershot: Avebury, 1995

Shilhav, Y. "The emergence of ultra - orthodox neighborhoods in Israeli urban centers". In: Ben - Zadok, E. *Local Community and Israeli State Policy*. New York: State University of New York Press, 1993

مهند مصطفى*

الحريديم والجيش في سياق سؤال الدين والدولة في إسرائيل

ترمي هذه الورقة إلى نقاش مسألة دمج اليهود المتدينين الأرثوذكس (لاحقاً: الحريديم) في الجيش الإسرائيلي. تندرج هذه المسألة في إسرائيل في سياق عودة الصراع وتصعيده حول سؤال الدين والدولة، حيث تندرج مسألة دمج الحريديم في الجيش ضمن هذا السؤال. وتنطلق الورقة من مقولة أن الدعوات لدمج الحريديم في الجيش لا تحدث في سياق تعاظم التحديات الأمنية والعسكرية التي تواجهها إسرائيل، مما يستوجب تجنيد المزيد من المقاتلين لمواجهتها، بل ضمن صراع يحتدم في السنوات الأخيرة حول الدين والدولة، والجيش هو مجرد ساحة من ساحات الصراع حول هذه المسألة. لذلك، فإن مسألة تجنيد الحريديم للجيش ليست مسألة عسكرية، بل سياسية واجتماعية.

على العكس تماماً، فإن هذه الدعوات جاءت في ظل توجه الجيش والمؤسسة العسكرية نحو تحويل الجيش الإسرائيلي إلى جيش مهني، وفي سياق تراجع معدلات التجند للجيش عموماً في المجتمع الإسرائيلي، بعد صعود مجالات أخرى باتت لا تقل أهمية للحراك الاجتماعي والاقتصادي وحتى السياسي، من الحراك الذي تضمنه وتوفره الخدمة العسكرية. تعتبر مسألة الخدمة العسكرية للحريديم من المواضيع الصراعية الكبيرة في المجتمع الإسرائيلي، خاصة، وأن مسألة التجند للوحدات القتالية يعتبر مؤشراً على استعداد الفرد لخدمة المجموعة، فهو مؤشر اجتماعي قبل أن يكون حاجة عسكرية صافية.[1] في المقابل، ترفض القيادة الدينية الأرثوذكسية فكرة التجند

* باحث ومحاضر جامعيّ في العلوم السياسيّة، مدير عام مدى الكرمل – المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية– حيفا

شهدت سنوات الثمانينيات بداية التفكير الجدي بكسر الوضع القائم فيما يتعلق بتجنيد المتدينين اليهود، حيث تشكلت أول لجنة لفحص هذه المسألة، ولحقتها لجان عديدة مُحاولة صياغة منظومة لتجنيد المتدينين. فقد شهد التصدع القومي العلماني تصعيداً منذ سنوات الثمانينيات وخاصة التسعينيات، بسبب تحول إدارة هذا التصدع من سياسات التسوية إلى سياسات الأزمة.

الإلزامي للجيش، لسببين: الأول، تعليم التوراة لليهودي المتدين مدى الحياة هي مهمة معتبرة، ولا يجب التوقف عنها تحت أي ظرف من الظروف، فضلاً عن كونها تساهم بتعزيز أمن إسرائيل بواسطة الحماية الربانية التي يضمنها تعليم التوراة في أوساط الشعب اليهودي. وثانياً، إعفاء المتدينين من الخدمة العسكرية مكفول في اتفاق تم توقيعه قبل قيام دولة إسرائيل، بين دافيد بن غوريون وحاخامات «أغودات يسرائيل». وكان ادعاء القيادة الدينية أن العالم الديني لليهود تم تدميره في شرق أوروبا بسبب الكارثة اليهودية، ويجب إعادة بنائه من جديد في دولة إسرائيل.

حافظت اليهودية الأرثوذكسية على مركز منظومتها الدينية، متمثلة في تعليم التوراة. فالتوراة كانت مركز الخطاب اليهودي الأرثوذكسي بعد عام ١٩٤٨، واستمرت كذلك بعد عام ١٩٦٧ حتى الآن، وتكّيفها مع دولة إسرائيل كان من أجل الحفاظ على هذه المركزية. وكانت معارضتها لتجنيد طلاب مدارسها الدينية التوراتية في الجيش الإسرائيلي نابعة من الخوف من تدنيس هذا المقدس بعلمنته وصهينته، رغم أنها لم تسلم من تصدعات أصابت منظومتها بفعل ضغط الصهيونية العلمانية والدينية عليها.

تجدر الإشارة في هذا الصدد، إلى أن بن غوريون وافق على هذا الاتفاق خشية أن تقوم القيادات الدينية الأرثوذكسية بمعارضة قيام دولة يهودية أمام لجنة الأمم المتحدة التي فحصت مسألة فلسطين وتقسيم البلاد عشية عام ١٩٤٨ . أراد بن غوريون بناء إجماع يهودي على فكرة إقامة دولة يهودية في فلسطين.[٢] في هذا السياق أدى النقاش الطويل بشأن تجنيد المتدينين في الجيش الإسرائيلي إلى وجود نمطين من الجندية، فالجنود المتدينون يفضلون الخدمة بشكل منفرد وضمن مجموعات دينية تحافظ على نمط الحياة الديني، ويفصل الرجال عن النساء في وحداتهم العسكرية، والجيش بات مضطراً لضمان هذا النمط من العسكرية الدينية، إن صح التعبير، ولكنه في الوقت نفسه يفقد مكانته كبوتقة صهر للمجموعات اليهودية المختلفة، تلك المهمة القومية التي شكلت إحدى نقاط القوة في العسكرية الإسرائيلية.[٣] يساهم افتقاد فكرة بوتقة الصهر، وإعادة إنتاج التصدعات الاجتماعية والطبقية داخل الجيش، في تآكل فكرة الجيش الإسرائيلي كجيش الشعب، وهو مصطلح يتكرر في القاموس السياسي والعسكري الإسرائيلي، لكنه يحمل معاني سوسيولوجية مهمة جداً، ففكرة جيش الشعب تعتمد على التجنيد الإجباري، وهذا الأمر يستلزم مستوى عالياً من الثقة بين المواطن والحكومة، وإثبات الحكومة أنها تستحق هذه الثقة، وفي اللحظة التي يتم فيها كسر هذه الثقة، إلى جانب صعود الشعور بغياب الانصاف في صفوف المتجندين، ستضيع فكرة «جيش الشعب».[٤] حذر عوفر شيلح (عضو كنيست حالي عن حزب يوجد مستقبل) في كتابه المهم حول السياسة الأمنية في إسرائيل، من إنتاج جزر مستقلة حريدية كبيرة داخل الجيش، من شأنها دفعه إلى التخلي عن مهمته المركزية والانشغال كل الوقت بواقع معقد داخله.[٥]

ساهمت التحولات الديمغرافية الحاصلة للقواعد الاجتماعية للجيش الإسرائيلي كـ"جيش الشعب"، وخاصة الحضور الكبير لأبناء الصهيونية الدينية وحتى الأرثوذكسية في المؤسسة العسكرية والأمنية، إلى انتاج حقل معرفي جديد في إسرائيل يبحث في العلاقة بين الدين والمؤسسة العسكرية. تنطلق أغلب التوجهات من أن تديين المؤسسة العسكرية نابع من تحولات حدثت داخل التيار الديني القومي نفسه أيديولوجيا وثيولوجيا.[٦] وإلى بداية تحول داخل التيار الأرثوذكسي حديثاً. ففي كانون الثاني ١٩٩٩ تم تشكيل أول فرقة عسكرية من المتدينين الحريديم– "ناحل". ومع ذلك فإن تأويلات دينية أرثوذكسية لا تزال تلعب دوراً في إعاقة اندماج أبناء اليهودية

لا تقوم دائرة الإحصاء المركزية الإسرائيلية بتقسيم السكان اليهود حسب تدينهم خلال عملية الإحصاء السكاني، ولكنها تتبع طرق إحصائية دقيقة جداً في تحديد درجة التدين للسكان اليهود وأنماط التدين لديهم، وهنالك علاقة واضحة عند اليهود بين أنماط التدين وبين درجة التدين، فالمجتمع الحريدي يتمتع بمميزات سوسيولوجية خاصة به تختلف عن المميزات الاجتماعية لباقي اليهود من جهة.

الأرثوذكسية الدينية بشكل كبير في الجيش، وذلك على عكس أبناء الصهيونية الدينية الذين تشكل العسكرية قيمة دينية لديهم وليست قومية فقط.[٧]

يشير زئيف دروري، أن التدين داخل الجيش نابع من حرص الجيش على الحفاظ على شرعيته، ومكانته. فالجيش مفتوح لكل القطاعات الاجتماعية والثقافية في المجتمع اليهودي، وهو يحاول إدارة هذا الاختلاف الثقافي من خلال تلبية الاحتياجات الثقافية لكل مجموعة ثقافية عبر بناء هيكليات تنظيمية واضحة تلبي هذه الحاجات، مم أدى إلى حضور الدين وموضعته كجزء من الثقافة التنظيمية للجيش. وبحسب دروري، أصبحت الاعتبارات الدينية مُؤثرة أو متساوية التأثير مع الاعتبارات المهنية العسكرية.[٨] بطبيعة الحال، ركزّت معظم الدراسات على تأثير أبناء الصهيونية الدينية على الجيش، نحو تديين الجيش، غير أن هذا المقال لن يناقش هذه الشريحة الدينية، التي ترى أصلاً في الخدمة العسكرية جزءاً من العقيدة والايمان، بل بالشريحة الحريدية التي ترى تناقضاً بين الاثنتين، رغم تعديل مواقفها حول هذا التناقض في العقدين الماضيين.

سيشير البحث لاحقاً أن سنوات الثمانينيات شهدت بداية التفكير الجدي بكسر الوضع القائم فيما يتعلق بتجنيد المتدينين اليهود، فأول لجنة تشكلت لفحص هذه المسألة تشكلت في الثمانينيات، ولحقتها لجان عديدة مُحاولة صياغة منظومة لتجنيد المتدينين، يعتبر الباحثان الإسرائيليان آشار كوهن وباروخ زيسر أن التصدع القومي العلماني شهد تصعيداً منذ سنوات الثمانينيات وخاصة التسعينيات، بسبب تحول إدارة هذا التصدع من خلال سياسات التسوية إلى سياسات الأزمة (وما يمكن أن نطلق عليه أيضاً السياسة التصارعية).[٩] وتنطلق سياسات الأزمة من سعيّ كل طرف لحسم الخلاف لصالحه، وفيما يتعلق بسؤال الدين والدولة، أدت سياسات الأزمة إلى اهتراء تدريجي في اتفاق الوضع القائم الذي وقع في حزيران ١٩٤٧.[١٠]

في الحقيقة، تبيّن قراءة في اتفاق الوضع القائم أنه لم يتم التطرق بتاتا إلى موضوع الخدمة العسكرية، وإنما إلى أربع قضايا أساسية للحياة الدينية: السبت، الطعام (كوشير)، التعليم والأحوال الشخصية. ولكنه أشار إلى أن الطرفين يؤكدان أنه لن يكون هناك «فرض أو تمييز في الشؤون التي تتعلق بالدين». الفرض والتمييز كلمتان متناقضتان في هذا السياق، يظهران تباعاً في النص نفسه، ويمكن من خلالهما فهم توجه كل طرف لتغيير نظام الخدمة العسكرية أو الحفاظ عليها. فعلى الرغم من أن الاتفاق لم يُشر بكلمة واحدة لهذا الموضوع، يتضح أنه يتم استعماله في السجال حوله. فمن يطالبون بتجنيد المتدينين ينطلقون من مفهوم التمييز، ومن يطالبون بإلغاء الخدمة الإلزامية للمتدينين ينطلقون من مفهوم الفرض. التمييز بين من يخدم ومن لا يخدم وغياب تحقيق المساواة في العبء، خطاب سيظهر في السنوات الأخيرة لمن يدفع نحو تجنيد المتدينين اليهود. والفرض بالقوة لنمط حياة لا يتلاءم مع نمط الحياة الديني المتمثل في تعليم التوراة مدى الحياة، خطاب يستعمله من يرفض فرض التجنيد الإلزامي للمتدينين باعتباره مخالفاً لروح الوضع القائم، الذي يضمن نمط حياة دينياً للمتدينين.

الحريديم في إسرائيل: معطيات ديمغرافية

لا تقوم دائرة الإحصاء المركزية الإسرائيلية بتقسيم السكان اليهود حسب تدينهم خلال عملية الإحصاء السكاني، ولكنها تتبع طرق إحصائية دقيقة جداً في تحديد درجة التدين للسكان اليهود وأنماط التدين لديهم، وهنالك علاقة واضحة عند اليهود بين أنماط التدين وبين درجة التدين، فالمجتمع الحريدي يتمتع بمميزات سوسيولوجية خاصة به تختلف عن المميزات

الاجتماعية لباقي اليهود من جهة، وحتى تختلف عن التيار الديني القومي. لهذا ومن خلال هذه المميزات السوسيولوجية ومن خلال تواجد الحريدم في مناطق جغرافية معزولة يمكن بطرق إحصائية ومسحية دقيقة معرفة أعدادهم ونسبتهم داخل المجتمع اليهودي. المعطيات الواردة مأخوذة من تقرير أعدته وزارة الصناعة والتجارة والتشغيل الإسرائيلية، والتي هدفت إلى دمج الحريديم في سوق العمل، وتضمنت في سياق هذا التقرير معطيات إحصائية جديدة حول هذه المجموعة السكانية.

قسم التقرير المجتمع اليهودي في إسرائيل إلى مجموعات سكانية مختلفة حسب درجة التدين، ويظهر من هذا التقسيم النتائج التالية[11]:

	السكان (بالآلاف)	٪ مجمل السكان	٪ من اليهود الإسرائيليين
مجمل اليهود	٦١٢٨,٤	٧٩,٦	١٠٠
حريديم	٨٣٣,٢	١٠,٨	١٣,٦
متدينون	٦٥٦,٤	٨,٥	١٠,٧
محافظون متدينون	٧٢٦,٩	٩,٤	١١,٩
محافظون غير متدينين	١٣٩٠,٤	١٨,١	٢٢,٧
علمانيون	٢٥٢١,٢	٣٢,٧	٤١,١

يتضح من الجدول، أن الحريديم يشكلون حوالى ١٤٪ من المجتمع اليهودي، ولكن لا يتوقف الأمر عند هذه النسبة. تشير المعطيات أن معدل التكاثر الطبيعي في صفوف المجموعة الحريدية يصل إلى أكثر من ٧٪ (مقارنة مع نسبة ٢,٢ عن المرأة اليهودية وحوالى ٣,٥٪ عند المرأة العربية)، ما يدل أن هذه المجموعة السكانية سوف تزيد من نسبتها السكانية خلال العقد الأخير. يشكل الأطفال الحريديم (٠-١٤ عاماً) حوالى ٢٠٪ من هذه الشريحة العمرية في المجتمع، ما يدل أن هذه المجموعة ستتحول خلال العقدين القادمين إلى قوة سكانية كبيرة، ما ينعكس أيضاً على قوتها السياسية. تعبر حركتان سياسيتان عن هذه المجموعة السكانية؛ حركة شاس، وهي تمثل الحريديم الشرقيين، ويهدوت هتوراة وهي تمثل الحريديم الأشكنان.

تعتمد الفقرات التالية على قراءة تحليلات الكتاب السنوي للمجتمع المتدين المتزمت (الحريديم) الذي يصدره المعهد الإسرائيلي للديمقراطية، والذي يعتمد في جزء كبير منه على معطيات دائرة الإحصاء المركزية الإسرائيلية، وفيها يستعرض أهم المعطيات حول المجتمع المتدين، ومنها المشهد الديمغرافي.[12] وصل عدد المتدينين الحريديم في إسرائيل في عام ٢٠١٧ إلى أكثر من مليون نسمة (تحديداً ١,٠٣٣,٠٠٠ نسمة). وذلك مقابل ٧٥٠ الفاً عام ٢٠٠٩. يعتبر النمو السكاني للحريديم كبيراً جداً، حيث استقر على ٤,٤٪ في السنة منذ عام ٢٠٠٩، وذلك مقابل نسبة نمو تصل إلى ١,٩٪ لمجمل السكان في إسرائيل، و-١,٤٪ للنمو السكاني في المجتمع اليهودي تحديداً. يعود النمو السكاني الكبير للمجتمع الحريدي إلى تمازج عوامل عديدة، أهمها معدلات ولادة عالية والزواج في جيل مبكر. ارتفعت نسبة الحريديم من مجمل سكان إسرائيل من ١٠٪ عام ٢٠٠٩ إلى ١٢٪ عام ٢٠١٧. وإذا استمرت هذه التوجهات الديمغرافية فإن المجتمع الحريدي سوف يضاعف نفسه عددياً كل ١٦ عاماً. مقابل ٥٠ عاماً في المجتمع اليهودي عموماً، و-٣٧ عاماً لدى سكان إسرائيل. غير أن التوقعات تشير أنه سيكون هنالك تراجع في نمو السكان في المجتمع الحريدي بسبب تراجع التكاثر الطبيعي في المستقبل وارتفاع جيل الزواج، وخروج المرأة المتدينة للعمل، فضلاً عن الاندماج في التعليم الأكاديمي والمهني.[13]

يتميز المجتمع المتدين بكونه مجتمعاً فتيّاً، حيث تصل نسبة الشريحة الجيلية ٠-١٩ في هذه المجموعة إلى ٥٨٪ من مجمل المتدينين المتزمتين في إسرائيل، مقابل ٣٠٪ من مجمل السكان اليهود. تدل هذه المعطيات أن المجتمع الحريدي أصغر جيلياً من المجتمع اليهودي عموماً.

كما ذكر سابقاً، تعتمد التوقعات الديمغرافية المستقبلية للمجموعة الحريدية على المعطيات الحالية، وتشير التقديرات أن نسبة الحريديم ستصل عام ٢٠٣٠ إلى حوالى ١٦٪ من مجمل سكان إسرائيل، في هذا العام سيصل عدد الحريديم حتى الجيل ٢٠، إلى حوالى مليون نسمة، فضلا عن أن نسبتهم من الشريحة الجيلية نفسها ستصل إلى ٢٥٪ من مجمل هذه الشريحة في إسرائيل؛ أي أن ربع سكان إسرائيل حتى جيل ٢٠ سنة، سيكونون حريديم. فيما سيصل عدد الحريديم في العام ٢٠٣٣ إلى حوالى مليونيّ نسمة[14]. ووفق التوقعات الديمغرافية نفسها، ستجاوز عدد الحريديم في إسرائيل عدد المواطنين الفلسطينيين في إسرائيل في العام ٢٠٤٣. وفي العام ٢٠٦٠، ستصل نسبة الحريديم من مجمل اليهود في إسرائيل إلى حوالي ٤٠٪.

شكلت مسألة تجنيد المتدينين الحريديم للجيش إحدى المسائل التي تلعب دوراً في الصراع بين الحريديم ومجموعة الأغلبية اليهودية غير المتدينة، بما في ذلك الصهيونية الدينية، التي تُقدس الخدمة العسكرية. وجرت في الماضي محاولات تشريعيّة وتسويات سياسية عديدة للوصول إلى صيغة للتعامل مع هذه المسألة.

وتشير المعطيات التي أوردها تقرير معهد «شموئيل نئمان» في معهد التخنيون في حيفا أن معدل الزيادة في عدد الحريديم في إسرائيل يتراوح بين ٤–٧ بالمائة في السنة، ما يعني أن الحريديم يضاعفون عددهم كل ١٠–١٦ سنة.[١٥] وحسب تقرير صدر بعنوان «إسرائيل ٢٠٢٨»، فإنه إذا استمرت المؤشرات الديمغرافية الحالية للحريديم في الاتجاه نفسه، فستشكل نسبتهم في العام ٢٠٢٨، حوالى خُمس السكان اليهود في إسرائيل، وسيشكل الطلاب الحريديم الذين سيلتحقون بالصف الأول حوالى ٤٠٪ من مجمل طلاب الصف الأول اليهود في العام نفسه.[١٦] وحسب تنبؤات دائرة الإحصاء المركزية، المعتمدة على السمات الديمغرافية الحالية للحريديم في إسرائيل، فإن عددهم سيصل في العام ٢٠٥٩ إلى حوالى أربعة ملايين ومائة ألف نسمة، وسيشكلون حوالى ٣٥٪ من مجمل السكان في إسرائيل، بينما ستشكل شريحة الجيل ٠–١٩ الحريدية في العام نفسه ما يقارب ٥٠٪ من مجمل السكان في الدولة (وليس اليهود فقط).[١٧] وتوضح المعطيات أن معدل التكاثر الطبيعي للمرأة المتديّنة الحريدية يصل إلى ٦,٥٪ مقارنة مع ٢,٩٪ في المجتمع اليهودي عموماً.[١٨]

حدد قانون الخدمة العسكرية من هو الحريدي، بأنه «الشخص الذي درس في مؤسسة تعليمية حريدية، معرفة كذلك حسب القانون، وذلك خلال الفترة العمرية من ١٤ عاماً حتى ١٨ عاماً». إذن، يتبنى قانون الخدمة العسكرية تعريف الشاب الحريدي بحسب خلفيته التعليمية. ومع ذلك، فقد رفضت المحكمة العليا هذا التعريف الذي بقيّ سارياً في القانون حتى كانون الأول ٢٠١٨، معتبرة أن هذا التعريف واسع جداً، وقد يشمل بالضرورة شباباً ليسوا بحريديم.[١٩]

تجنيد الحريديم في الجيش: تخبط وغياب الحسم

أعفت القيادة الصهيونية الشباب الحريدي من الخدمة العسكرية بصورة غير رسمية خلال حرب ١٩٤٨. ففي آذار ١٩٤٨ أعلن يسرائيل غليلي قائد الهاغناه عن إعفاء الحريديم من الخدمة العسكرية، واقتصار مهمتهم على حماية الأماكن التي يسكنون فيها بعد تدريبهم على ذلك. في كانون الثاني ١٩٥١، بعث دافيد بن غوريون برسالة لوزارة الدفاع وقائد هيئة الأركان، موضحاً لهم بأنه قرر إعفاء طلاب المدارس الدينية من الخدمة العسكرية، لأنهم «يعملون» بدراسة التوراة، وما داموا كذلك فإنه سيتم إعفاؤهم.[٢٠]

شكلت مسألة تجنيد المتدينين الحريديم للجيش إحدى المسائل التي تلعب دوراً في الصراع بين الحريديم ومجموعة الأغلبية اليهودية غير المتدينة، بما في ذلك الصهيونية الدينية، التي تُقدس الخدمة العسكرية. وجرت في الماضي محاولات تشريعيّة وتسويات سياسية عديدة للوصول إلى صيغة للتعامل مع هذه المسألة. بُعيد إقامة دولة إسرائيل، توصل رئيس الحكومة حينها دافيد بن غوريون إلى تسوية مع المتدينين في تشرين الأول عام ١٩٤٨ بإعفائهم من التجنيد، ليستمروا في دراستهم في المدارس الدينية (ييشيفوت). كان عدد الطلاب المتدينين في ذلك الوقت يصل إلى حوالى ٤٠٠ طالب. في هذا

الحريديم والجيش: بصمات متبادلة.

تجددت المحاولات لترتيب مسألة تجنيد المتدينين مع إقامة لجنة «طال»، على اسم القاضي تسيفي طال، والتي أقيمت عام ١٩٩٩، في عهد حكومة أيهود باراك. أقيمت اللجنة في أعقاب التماس للمحكمة العليا، حيث أصدرت المحكمة هذه المرة قراراً أكثر وضوحاً بعدم صلاحية وزير الدفاع منح إعفاء شامل لطلاب المدارس الدينية من الخدمة العسكرية بدون مسوغ قانوني ينظم هذه المسألة.

السياق، يمكن القول إن بن غوريون اتخذ قرار إعفاء المتدينين من الخدمة في الجيش لأربعة أهداف مركزية:

الأول: رأب التوتر الذي كان يمكن أن يتصاعد في الدولة الجديدة وهي في أمس الحاجة إلى تأسيس مرحلة بناء الأمة بهدوء.

الثاني: لم يكن عدد طلاب المدارس الدينية كبيرا، وهو ثمن يمكن دفعه بالنسبة له من أجل الحفاظ على حالة الهدوء المجتمعي القائم.

ثالثا: كان بن غوريون يعتقد أن إسرائيل والمجتمع اليهودي سيتطوران في اتجاه تحييد الدين عن المجال العمومي واختفائه، حيث أن عدد الحريديم سيضل قليلاً ويتضاءل من الوقت.

رابعا: كسب شرعية إسرائيل كمركز لليهودية الأرثوذكسية بعد تدمير المراكز اليهودية في أعقاب الكارثة.

إلا أن توقعات بن غوريون الأربعة ذهبت هباء الرياح، وأهمها ازدياد عدد طلاب المدارس اليهودية المتزمتة الذين باتوا يستغلون هذه التسوية لإعفائهم من الخدمة العسكرية. كما أن نفوذهم السياسي زاد في الحكومات وبات ينظر لهم بأنهم يحصلون على حقوق وامتيازات بسبب نفوذهم السياسي دون أن يشاركوا في الخدمة العسكرية. وبات موضوع تجنيد الطلاب اليهود المتدينين مطلباً من أحزاب غير دينية، لدوافع سياسية انتخابية ولدوافع أيديولوجية. على كل حال، استمر الوضع القائم الذي صكه بن غوريون حتى عام ١٩٩٨، حيث أصدرت المحكمة العليا قراراً يقضي بأن ازدياد عدد المتدينين الذين يتم إعفاؤهم من الخدمة العسكرية بناء على التسوية السابقة تحتاج إلى ناظم جديد يتم من خلال تشريع قانوني جديد ينظم هذه المسألة.

خلال الأعوام ١٩٦٨ – ١٩٧٠، طالب وزير الدفاع آنذاك، موشيه ديان، بحصر عدد المتجندين الحريديم بـ٨٠٠ طالب فقط. في العام ١٩٧٠ تم الالتماس للمحكمة العليا ضد عدم تجنيد ٥٠٠٠ طالب متدين من المدارس الدينية، وقد أصدرت المحكمة قراراً أشارت فيه أنها لا تفضل البت في الموضوع، بل تركه لقرار السلطات السياسية بهذا الشأن. ومع صعود الليكود للحكم، كانت حركة أغودات يسرائيل شريكاً في الحكومة برئاسة مناحيم بيغن، قرر الأخير إلغاء التسوية التي كانت مفروضة على الحريديم من أجل التجند، حتى لو كانت بأعداد قليلة.

تم في العام ١٩٨٦ تشكيل لجنة كاهن برئاسة عضو الكنيست مناحيم كاهن من حزب العمل، وهو حاخام يهودي. قدمت اللجنة توصياتها في العام ١٩٨٨، واقترحت العودة إلى الوضع الذي كان قائماً قبل عام ١٩٧٥، والذي يعني إعفاء طلاب المدارس الدينية المعترف بها. بالإضافة إلى ذلك، اقترحت اللجنة بناء أطر تعليميّة تعطي شهادة تأهيل أكاديمي يتعلم بها طلاب المدارس الدينية أبناء الشريحة الجيلية ١٨–٢٤ عاماً، بحيث يتم اختيار أفضل ٢٠٠ طالب وإعفاءهم من الخدمة العسكرية والاستمرار بتعليمهم، أما الباقين فيتم تجنيدهم مدة عام فقط، غير أن توصيات اللجنة لم يتم تطبيقها بشكل كامل.[٢١]

تجددت المحاولات لترتيب مسألة تجنيد المتدينين مع إقامة لجنة «طال»، على اسم القاضي تسيفي طال، والتي أقيمت عام ١٩٩٩، في عهد حكومة أيهود باراك. أقيمت اللجنة في أعقاب التماس للمحكمة العليا في كانون الأول ١٩٩٨، في هذا الشأن، حيث أصدرت المحكمة هذه المرة قراراً أكثر وضوحاً بعدم صلاحية وزير الدفاع منح إعفاء شامل لطلاب المدارس الدينية من الخدمة العسكرية بدون مسوغ قانوني ينظم هذه المسألة. وقد جاءت لجنة طال من أجل صياغة إطار قانوني يتم من خلاله تسوية هذه المسألة. تم تقديم تقرير اللجنة في عام ٢٠٠٠، وفي العام ٢٠٠٢ تم سنّ قانون «طال» الذي يُمكّن من إعفاء الحريديم من الخدمة العسكرية حسب الشروط الواردة فيه.

قامت الحكومة عام ٢٠١٤ بسن قانون «المساواة في العبء» وهو فعلياً تعديل لقانون الأمن عام ١٩٨٦. تمثل هدف القانون بزيادة عدد الطلاب المتدينين الذين يتجندون للجيش وبعدها دمجهم في سوق العمل الإسرائيلي. وقد أشار التعديل إلى أنه في حالة رفض الجمهور الحريدي توفير عدد محدد من المتجندين للجيش، فإن الحكومة ستتعامل معه مثل رافضي الخدمة العسكرية للمجموعات الأخرى.

بموجب القانون، فإن المتدين اليهودي في جيل ٢٢، يختار بين إمكانيتين: الاستمرار في التعليم أو العمل. من يختار العمل يمكنه الاختيار بين خدمة عسكرية قصيرة من سنة وأربعة شهور وبين الخدمة المدنية مدة عام بدون أجر، مع إمكانية أن يعمل بمهنة أخرى. علاوة على ذلك، أقر القانون توسيع أطر الخدمة العسكرية داخل الجيش من الوحدة الخاصة بالمتدينين (وحدة ناحل) وفرض القانون على الطلاب الذين لا يخضعون لهذه التسوية.[٢٢]

إذن، جاءت اللجنة لبناء أرضية قانونية يتم الاستناد عليها، تمكن الحكومة من إعفاء الطلاب المتدينين اليهود من الخدمة العسكرية، دون إغلاق الباب أمام من يريد ذلك ضمن أطر عسكرية خاصة بهم. على كل حال، تم تشريع ما عرف بقانون «طال»[٢٣] في العام ٢٠٠٢ بأغلبية ٥١ عضو كنيست ومعارضة ٤١ عضو. تم نشر القانون في العام ٢٠٠٢، وتم تحديد مدته بخمس سنوات، مع إمكانية تمديد العمل به لخمس سنوات أخرى (حتى العام ٢٠١٢).

في أيلول ٢٠٠٥، أعلنت الدولة للمحكمة العليا أن قانون طال فشل، فلم تستطع الحكومة توسيع عدد المتجندين الحريديم للجيش، فمنذ تشريعه عام ٢٠٠٢، نجحت الحكومة في تجنيد أعداد قليلة جداً من أبناء المدارس الدينية، لا بل إن الجيش أعلن أن عدد الذين يتم رفضهم للخدمة العسكرية ازداد منذ سنّ القانون بصورة كبيرة، ما أدى إلى الوصول إلى نتيجة أن مهمة تجنيد المتدينين للجيش في إطار قانون طال قد فشلت.[٢٤]

على ضوء فشل قانون طال، أصدرت المحكمة العليا في شباط ٢٠١٢ قراراً مفاده أن قانون طال يعتبر قانونا غير دستوري، وبما أن القانون تم تمديده مرتين مدة خمس سنوات (٢٠٠٢-٢٠١٢) فإن الكنيست لا تستطيع تمديده مرة أخرى. ورغم معارضة الأحزاب الدينية، شكلت الحكومة «لجنة المساواة في العبء» برئاسة عضو الكنيست حنان بلسنر لصياغة منظومة بديلة للتجنيد مكان منظومة قانون طال، بهدف إلغاء تأجيل تجنيد طلاب المدارس الدينية بدون أفق مُحدد. قاطعت الأحزاب الدينية اللجنة الجديدة، وأعلنت أنها لن تتعاون معها، وبعد شهر ونصف من تشكيلها قام رئيس الحكومة نتنياهو بإلغاء اللجنة في أعقاب معارضة الأحزاب الدينية التي كانت حكومته تتكئ عليها في أعقاب انتخابات ٢٠٠٩، والتي مهدت لعودة نتنياهو كرئيس للحكومة من جديد.[٢٥]

بعد انتخابات ٢٠١٣، وصعود حزب يوجد مستقبل (ييش عتيد) برئاسة يائير لبيد، والذي كان مفاجأة الانتخابات بحصوله على ١٩ مقعداً، والذي رفع في برنامج حزبه الجديد مبدأ المساواة في العبء، شكل نتنياهو حكومته الجديدة بدون الأحزاب الدينية الحريدية. تم على أثر ذلك تشكيل لجنة بيري (على اسم رئيس جهاز الأمن العام السابق، وعضو حزب يوجد مستقبل- يعقوب بيري). أقرت اللجنة بأن الحكومة سوف تفرض عقوبات اقتصادية على المدارس الدينية التي لن تلتزم بتحقيق عدد المجندين المطلوب، في المقابل ستتم مكافأة المدارس الدينية اقتصادياً في حالة استوفت عدد المتجندين من صفوفها. علاوة على ذلك، أوصت اللجنة بأنه في حالة لم يتم استيفاء عدد المتجندين فإنه سيتم فتح إجراءات جنائية ضد المتخلفين عن التجنيد.[٢٦]

تم في أعقاب قرارات لجنة بيري تشكيل لجنة جديدة برئاسة ايليت شاكيد، من البيت اليهودي، حزب الصهيونية الدينية الذي كان شريكاً في الحكومة، حيث كان نفتالي بينيت، رئيس الحزب، في تحالف «أخوة» مع يائير لبيد، وعملا معاً على فرض شروطهما على نتنياهو عشية تشكيل الائتلاف الحكومي. كان هدف اللجنة صياغة قانون تجنيد جديد حول تجنيد أبناء المدارس الدينية الحريدية في الجيش، الخدمة المدنية وسوق العمل، وذلك على ضوء توصيات لجنة بيري. ورغم التحالف بين يوجد مستقبل والبيت اليهودي، إلا أنهما اختلفا على بند

ساهم تجنيد المتدينين في الجيش، سواء من أبناء الصهيونية الدينية أو الحريديم، في تأقلم المؤسسة العسكرية الإسرائيلية مع هذا الواقع في أنظمتها الداخلية، وساهم في توسيع المهام المناطة بالمؤسسة الدينية العسكرية، بما يتعدى الإجراءات الروتينية مثل مراقبة الطعام، وتقديم المشورة الدينية للقرارات العسكرية، مثل تحديد المتوفى، ومسائل رفات الجنود والمفقودين وغيرها.

العقوبات الاقتصادية والجنائية ضد المتخلفين عن التجنيد. وبعد تدخل نتنياهو أقرت لجنة شاكيد بند الإجراءات الجنائية في قانون المساواة في العبء.[٢٧] في آذار ٢٠١٤ عرض القانون الذي صاغته لجنة شاكيد على الكنيست، وتم إقراره بالقراءة الثانية والثالثة.

قامت الحكومة عام ٢٠١٤ بسن قانون «المساواة في العبء» وهو فعلياً تعديل لقانون الأمن عام ١٩٨٦ . تمثل هدف القانون بزيادة عدد الطلاب المتدينين الذين يتجندون للجيش وبعدها دمجهم في سوق العمل الإسرائيلي. وقد أشار التعديل إلى أنه في حالة رفض الجمهور الحريدي توفير عدد من المتجندين للجيش في العام ٢٠١٧ والذي يصل إلى ٥٢٠٠ طالب، فإن الحكومة ستتعامل معه بنفس أدوات التعامل مع رافضي الخدمة العسكرية للمجموعات الأخرى وتفرض عليهم عقوبات مالية وإدانات جنائية. بينما إذا وفّر الجمهور الحريدي هذا العدد، فستقوم الحكومة بإعفاء الباقين من الخدمة العسكرية بعد تأجيل خدمتهم للجيل ٢٦ .

تم مع تشكيل الحكومة الجديدة في أعقاب انتخابات عام ٢٠١٥، ودخول الأحزاب المتدينة إلى الحكومة وخروج حزب «يوجد مستقبل»، وبسبب تبعية الحكومة للأحزاب الحريدية، إلغاء التعديل الذي قامت به الحكومة السابقة، وتم سن قانون جديد يتيح تأجيل تجنيد المتدينين حتى عام ٢٠٢٣، غير أن المحكمة العليا ألغت هذا القانون تحت ادعاء أنه لا يحقق المساواة بين أولئك المفروض عليهم التجنيد.[٢٨] أثار إلغاء القانون غضب الأحزاب الحريدية على المحكمة العليا، وأعاد النقاش من جديد حول سؤال تجنيد المتدينين حيث تطالب الأحزاب المتدينة مرة أخرى بسن قانون جديد مُعدل يتلاءم من طلباتها، بينما تطالب الأحزاب الأخرى لا سيّما حزب يسرائيل بيتينو برئاسة أفيغدور ليبرمان الذي شغل منصب وزير الدفاع بسن قانون لا يتجاوب مع ما تطلبه الأحزاب المتدينة، الأمر الذي هدد استمرار الحكومة، مما دفع ليبرمان نفسه إلى الانسحاب منها.

في أعقاب نتائج انتخابات آذار ٢٠١٥، وتراجع قوة حزب يوجد مستقبل، وتشكيل نتنياهو لحكومته الجديدة بدون لبيد، وعودة الأحزاب الدينية إلى الائتلاف الحكومي، تم إدخال تعديل على القانون بُعيد تشكيل الحكومة مباشرة، وتم إلغاء العقوبات الجنائية على طلاب المدارس الدينية، على الأقل حتى عام ٢٠٢٣ . تشير صيرورة السجال الإسرائيلي والقانوني حول تجنيد المتدينين إلى غياب القدرة على حسم الموضوع، النابع من ميزان القوى السياسي في المشهد السياسي الإسرائيلي، ولكنه يدل من الجهة الأخرى، وهذا هو الأهم، على أن الأطراف تسعى إلى حسم هذه المسألة كلّ لتوجهاته الأيديولوجية، والحسم لا ينبع من حاجة عسكرية، بل من تحولات في المجتمع الإسرائيلي، استحضرت من جديد سؤال الدين والدولة في العقود الثلاثة الماضية.

بعد الفراغ الذي وُجد في أعقاب القانون القديم، يدور نقاش داخل الائتلاف الحكومة وخارجه حول سنّ قانون الإعفاء من الخدمة العسكرية. حيث تطالب الأحزاب الحريدية بسن قانون يتجاوب مع توجهاتها من الموضوع، بينما تطالب أحزاب أخرى بسن قانون يتلاءم من احتياجات الجيش، حيث أعلن ليبرمان أن أي القانون يراد تشريعه عليه أن يُصاغ بناء على توصية الجيش وليس توصية الأحزاب الدينية. في البداية

الحاخام الحريدي يويل شوارتز يتحدث إلى الجنود قبيل أحد الاجتياحات لغزة.

وتحديداً في اذار ٢٠١٨، هددت الأحزاب الحريدية بأنها لن تصوت على ميزانية الدولة إذا لم يتم سن قانون الإعفاء من الخدمة العسكرية، وكانت الحكومة على شفا السقوط جراء هذا القرار. حينها بعث حزب الليكود برسالة للأحزاب الحريدية بأن إصرارهم على سن القانون في ذلك الوقت قبل اكتمال النقاش حوله سيؤدي إلى تقديم الانتخابات. رغم أن هنالك ادعاء مفاده أن تهديد الأحزاب المتدينة لم يكن جدياً، فقد تم التوصل إلى تسوية بتأجيل سن القانون حتى اكتمال النقاش حوله، وهذا ما تم فعلاً، الأمر الذي بيّن هشاشة تهديد الأحزاب الحريدية، والتي عاودت بتهديد أكثر وضوحاً بأنه في حالة عدم سن قانون الإعفاء من الخدمة العسكرية فإنها سوف تنسحب من الحكومة، ما يعني إسقاطها. على كل حال، قامت الحكومة، وتحديداً وزير الدفاع آنذاك ليبرمان، بصياغة اقتراح قانون بناء على توصية لجنة عينها هو داخل الجيش، وشكلت توصيات اللجنة أساس القانون الذي اقترح على الحكومة تبنيه.

يتضمن القانون الذي صاغه الجيش، بادعاء ليبرمان، زيادة عدد المتجندين المتدينين للجيش بشكل تدريجي، بحيث يشمل إعطاء امتيازات لهم، بينما سيتم فرض غرامات اقتصادية على الذين يتخلفون عن التجنيد، وإلغاء العقوبات الجنائية التي كانت موجودة في القانون السابق، وقد صرح نتنياهو بأنه بعد إقرار القانون في القراءة التمهيدية سوف يعقد اجتماعاً لكل مركبات الائتلاف الحكومة لنقاش القانون والوصول إلى تسوية بصدده. وأعلنت الأحزاب الحريدية (يهدوت هتوراه وشاس) أنها ستصوت ضد القانون، بينما أعلن حزب يوجد مستقبل من المعارضة عن تأييده القانون، لا سيّما وأن الحزب أعلن أن صيغة القانون الجديدة لا تختلف كثيراً عن صيغة قانون «المساواة في العبء» السابق الذي سنته الحكومة السابقة، عندما كان الحزب عضواً في الائتلاف الحكومي. وقد ذكرت وسائل إعلام إسرائيلية أن الأحزاب الحريدية ستحاول إسقاط القانون بصيغته الحالية، ومن أجل ذلك توصلت إلى تسوية مع القائمة المشتركة بحيث تصوت الأخيرة ضد القانون، بينما تصوت الأحزاب الحريدية ضد قانون منع رفع الأذان.[٢٩] وبقي القانون عالقاً حتى الآن ولم يتم الحسم فيه حتى مع تشكيل الحكومة الجديدة الحالية في إسرائيل.

تجنيد الحريديم في الجيش: تفكيك الجيش كبوتقة صهر

ساهم تجنيد المتدينين في الجيش، سواء من أبناء الصهيونية الدينية أو الحريديم، في تأقلم المؤسسة العسكرية الإسرائيلية مع هذا الواقع في أنظمتها الداخلية، وساهم في توسيع المهام المناطة بالمؤسسة الدينية العسكرية، بما يتعدى الإجراءات الروتينية مثل مراقبة الطعام، وتقديم المشورة الدينية للقرارات العسكرية، مثل تحديد المتوفى، ومسائل رفات الجنود والمفقودين وغيرها.

تشير معطيات مركز المعلومات والبحث التابع للكنيست أن عدد الحريديم الذين تجندوا للجيش في الفترة ٢٠١٣–٢٠١٦ ارتفع بنسبة ٤٥٪؛ أي، من ١٩٧٢ مجنداً عام ٢٠١٣ إلى ٢٨٥٠ مجنداً عام ٢٠١٦. غير أن المعطيات تشير إلى تراجع عدد المجندين الحريديم من مجموعة الهدف خلال هذه الفترة، ففي عام ٢٠١٣، وصلت نسبة المجندين الحريديم من مجموعة الهدف التي تم تحديدها إلى ٩٩٪، وتراجعت إلى ٨٩٪ عام ٢٠١٦. تجدر الإشارة إلى أنه في العام ٢٠١٧ تجند للجيش ما يقارب ٣٠٧٠ مجنداً حريدياً، غير أن نسبتهم من مجموعة الهدف غير معروفة، لأن الأخيرة لم يتم تحديدها أصلا. وهكذا وصل عدد الجنود الحريديم في الجيش عام ٢٠١٨ إلى ٧٢٥٠ جندياً حريدياً، وتوضح المعطيات أن ١٩٪ منهم يخدمون في مسارات عسكرية عامة في الجيش، بينما يخدم الباقون (٨١٪) في مسارات خاصة بالجنود الحريديم.[٣٠]

جدول: عدد المجندين الحريديم في سنوات التجنيد ٢٠١٣–٢٠١٧

سنة التجنيد	هدف التجنيد	عدد الذين تجندوا	نسبة الذين تجندوا من مجموعة هدف التجنيد
٢٠١٣	٢٠٠٠	١٩٧٢	٪٩٩
٢٠١٤	٢٣٠٠	٢٢٠٣	٪٩٦
٢٠١٥	٢٧٠٠	٢٤٧٥	٪٩٢
٢٠١٦	٣٢٠٠	٢٨٥٠	٪٨٩
٢٠١٧	لم يُحدد	٣٠٧٠	

وصل عدد الجنود الحريديم في الجيش الإسرائيلي في العام ٢٠١٨ إلى حوالي ٧٢٠٠ جندي، أغلبهم يخدمون ضمن مسار يسمى «نيتسح» (٤٢٪). بينما يخدم ١٩٪ منهم في وحدات الجيش المختلفة.[٣١] ويخدم الجنود في مسار نيتسح في وحدة «نيتسح يهودا» وهي وحدة معروفة بعنفها اليومي تجاه الفلسطينيين.

جدول يوضح مسارات

الخدمة العسكرية للحريديم في الجيش

المسار	جمهور الهدف	مميزات الخدمة	ما يقدم للمجندين في المسار
مسار نيتسح	مُخصص للحريديم أبناء الشريحة الجيليّة ١٨–٢١. يشكلون ٤٢٪ من الجنود الحريديم في الجيش.	المحافظة بشكل كامل على نمط الحياة الحريدية، ويتم مرافقة الجنود من طرف حاخامات جمعية «نيتسح يهودا»	الخدمة في وحدة «نيتسح يهودا» تستمر مدة سنتين، وسنة تطبيقية يستطيع خلالها الجنود إكمال تعليمهم الثانوي، المهني أو الديني.
وحدة «حيتس» في كتيبة المظليين	مُخصص للشريحة الجيلية ١٨–٢١، والذي نجحوا في اختبار المسارات القتالية، وللجنود الراغبين بالحفاظ على نمط حياة حريدي في الجيش ضمن كتيبة المظليين.	المحافظة بشكل كامل على نمط الحياة الحريدية. تكون مرافقة حاخامات للجنود أيام السبت.	تمتد الخدمة لعامين، وثمانية أشهر إضافية تحضيرية للاندماج بسوق العمل.
وحدة تومر في كتيبة غفعاتي	مُخصص للحريديم من أبناء الشريحة الجيلية ١٨–٢١.	الحفاظ على نمط حياة حريدي، مخصص للرجال فقط، ومرافقة دينية خلال أيام السبت، درس ديني يومي، طعام حسب الشروط الدينية، وصلاة جماعية.	تمتد الخدمة لعامين، وعام ثالث لإكمال الدراسة.
مسارات دمج الحريديم (شاحر).	مُخصص لأبناء الشريحة الجيلية ١٨–٢١، ويشمل الخدمة في سلاح الجو، والبحر، والدفاع المدني والاستخبارات العسكرية، وقسم التكنولوجيا، والقوى البشرية، والمؤسسة الدينية العسكرية. يشكلون ٢٨٪ من المجندين الحريديم في الجيش.	الحفاظ على نمط حياة حريدي، مخصص للرجال فقط، ومرافقة دينية خلال أيام السبت، درس ديني يومي، طعام حسب الشروط الدينية، وصلاة جماعية.	يتميز المسار باكتساب مهنة خلال الخدمة، تشمل الخدمة تأهيل في اللغة الإنجليزية والرياضيات، ومهارات مهنية أخرى تساعد المجند على الخدمة في الجيش.
مسار أكاديمي	مُخصص للحريديم حتى جيل ٢٣، الذي تجندوا بعد اكتسابهم لمهنة ويرغبون في توسيع تجربتهم المهنية خلال الخدمة العسكرية.		تمتد الخدمة لأربع سنوات، اثنتان منها تعليمية، واثنتان خدمة في المسار الحريدي. ويشمل اكتساب لقب بكالوريوس، والاندماج في الخدمة العسكرية بما يتلاءم مع ذلك.

دفعت حالة التديين في المؤسسة العسكرية قيادات عسكرية من داخلها للتحذير من التطرف الديني في الجيش. في العام ٢٠١١، أرسل رئيس قسم القوى البشرية، آفي زامير، رسالة إلى قائد الجيش يطالبه فيها بوقف التطرف الديني في المؤسسة العسكرية والجيش.[٣٢] اعتمد زامير في رسالته على تقرير أعدته مستشارة قائد الجيش غيلا خليفي – أمير، التي ادّعت في تقريرها أن القواعد الاجتماعية الجديدة في الجيش تفرض تصورات دينية متطرفة عليه. وظهر في تقارير أخرى أن المؤسسة الدينية العسكرية اجتاحت شعبة التربية في الجيش، وسيطرت عليها، وتزود الجنود بموادّ تعليمية وتنظم لقاءات تربوية تؤكد على المفاهيم الدينية، لدرجة أن مراقب الدولة أشار إلى هذه الظاهرة، وخاصة بعد مشهد قيام حاخام الجيش السابق، حاييم رونتسكي، بالتنقل بين الجنود وتشجيعهم قبل الذهاب إلى المعركة في الحرب على غزة ٢٠٠٨/٢٠٠٩ مستخدمًا خطابًا دينيًا، وهذه ليست من وظائفه كحاخام عسكري للجيش.[٣٣] ولاحقًا أدخل الجيش قسمًا تربويًا وتعليميًا خاصًا يقوم على تعزيز الهُويّة اليهودية في صفوف الجنود، حيث يجري التعامل مع الجيش كـ"جيش يهودي".[٣٤]

خاتمة: بين تديين الجيش وصهينة الحريديم

تطرح مسألة تجنيد المتدينين الحريديم في الجيش الإسرائيلي مسألة وُجهة دولة إسرائيل في الفترة التي فيها مزيج بين التوجهات النيوليبرالية الاقتصادية والتوجهات القومية الدينية. فمن جهة تحاول الدولة أو أحزاب الأغلبية غير المتدينة دمج الحريديم في الجيش الإسرائيلي وسوق العمل، حيث يتم الربط بين الاندماجين في الخطاب الإسرائيلي العام، وبين الرغبة في سحب الدولة من سياسات العطايا المالية والامتيازات الاجتماعية الاقتصادية التي تقدمها لهذه المجموعة، ومن جهة أخرى في محاولة صهينة هذه المجموعة عبر انخراطها في الجيش، وتحملها العبء العسكري، وذلك على الرغم من أن التحديات الأمنية والعسكرية لإسرائيل لا تستدعي التعبئة العسكرية الشعبية، وتجنيد كل فئات المجتمع. ما يعني أن المسألة لست الحاجة العسكرية. يتم طرح مسألة تجنيد المتدينين للجيش في ظل تراجع معدلات التجنيد لدى الفئات الأخرى في المجتمع الإسرائيلي، وهو أمر يؤكد أن المسألة تتجاوز السؤال العسكري إلى السؤال السياسي وبناء إسرائيل كدولة نيوليبرالية وقومية في الوقت نفسه.

لا نعلم إن كان الطرفان – المؤيدون للخدمة الالزامية والمعارضون لها – يعلمان أن تجنيد اليهود المتدينين سوف يغير الجيش ويغير تدين المتدينين أيضاً. واذا كان الدافع نحو تجنيد المتدينين من منطلقات علمانية قومية ومساواة في تحمل العبء، فإن تغلغل المتدينين الحريديم إلى الجيش سوف يعزز التوجهات الدينية داخل المؤسسة العسكرية، وهي صيرورة لعب فيها أبناء الصهيونية الدينية دوراً كبيراً، وسوف يتعمق الأمر مع دخول المتدينين الأرثوذكسيين الأكثر تزمتاً من أبناء الصهيونية الدينية. ولكن التفاعل لن يكون من اتجاه واحد. فالجيش سوف يؤثر على الشرائح الدينية المتدينة نحو اتجاهين؛ تبنيهم للصهيونية في صيغتها الدينية المتطرفة، حتى صيغة تتجاوز الصهيونية الدينية ذاتها، وأيضا سوف تساهم في اندماجهم في سوق العمل والتعرف على المجال العمومي غير المتدين. بدأ الجيش يبني ويتبنى منظومات ومسارات خاصة داخله يستطيع من خلالها استيعاب المتدينين، وبذلك يفقد الجيش دوره كبوتقة صهر للشرائح اليهودية المختلفة في المجتمع الإسرائيلي، فضلا أنه يحول الجيش في جوانب منه إلى شركة تأهيل مهني للشباب المتدين. فكما أن النخب القديمة انتقلت إلى الوحدات التكنولوجية في الجيش، وترى فيه محطة للتقدم المهني بعد الخدمة العسكرية، فإن الجيش يلعب الدور نفسه مع المتدينين اليهود. لذلك فإن كلا الطرفين السياسيين والأيديولوجيين المتصارعين على مسألة فرض التجنيد الإلزامي على المتدينين سيفقدان عالمهما الصافي الذي يتصارعون من أجله، فالعلمانيون الذين يدفعون نح تجنيد المتدينين سيجدون أن الجيش بات أكثر تدينا، والمعارضون للتجنيد إلا بأعداد قليلة سيجدون أن شبابهم صاروا أكثر صهيونية.

الهوامش

١ . يوحنان بيريس واليعازر بن-رفائيل، **القرب والصراع: تصدعات في المجتمع الإسرائيلي**، (تل أبيب: منشورات عام عوبيد، ٢٠٠٦)، ص ١٢٧.
٢ . بيريس وبن-رفائيل، **القرب والصراع**...، ص ١٢٧
٣ . مئير الرن وغابي شفر، **الخدمة العسكرية في إسرائيل: تحديات، خيارات وتداعيات** (تل ابيب: معهد دراسات الأمن القومي، ٢٠١٥)، ص: ٤٣-٤٧.
٤ . يغيل ليفي، **القائد الإلهي، تدين الجيش في إسرائيل** (تل أبيب: منشورات عام عوبيد، ٢٠١٥)، ص: ٢٨٨-٢٩٠.
٥ . عوفر شيلح، **الشجاعة للانتصار: السياسة الأمنية الإسرائيلية** (تل أبيب: منشورات مسكل، ٢٠١٥) ص: ٧٩-٨٩.
٦ . بوعز كوهن،» أمر ديني بلباس عسكري: الخدمة العسكرية والجمهور الديني-القومي»، في: تصورات في نهضة إسرائيل، مجلد ٢٢، ٢٠١٢، ص: ٣٢٥-٣٥٨.
٧ . زئيف دروري، **بين الإيمان والخدمة العسكرية: كتيبة الناحال الحريدية- مخاطر وآمال** (القدس: معهد فلوسهايمر لدراسة السياسات، ٢٠٠٥).
٨ . زئيف دروري. "البعد بين القلنسوة والطاقية اليهودية: كيف يواجه الجيش الإسرائيلي صيرورة التدين؟"، في: رئوبين غال وتمير ليبل (محرران). **بين الطاقية الدينية والقلنسوة: الدين، السياسة والجيش في إسرائيل**. (بن شيمن: منشورات مودان، ٢٠١٢)، ص: ١٢٤.
٩ . آشر كوهن وباروخ زيسر، **من التكيف إلى التصعيد** (تل أبيب: منشورات شوكن، ٢٠٠٣)، ص: ١٨٦.
١٠ . شوكي فريدمان، **اهتراء الوضع القائم في علاقة الدين والدولة** (القدس: المعهد الإسرائيلي للديمقراطية، ٢٠١٩).
١١ . الياهو بن موشيه، **تغيير في مبنى وتركيبة السكان في إسرائيل حسب القطاع الثقافي- الديني في العقدين القادمين وانعكاساته على سوق العمل**، (القدس: وزارة الصناعة والتجارة والتشغيل، ٢٠١١). ص: ٢٨.
١٢ . لي كهنر، غلعاد ملئاخ ومايا حوشن، **الكتاب السنوي للمجتمع الحريدي في إسرائيل ٢٠١٧**، (القدس: المعهد الإسرائيلي للديمقراطية، ٢٠١٧). بالعبرية.
١٣ . كهنر، ملئاخ وحوشن، **الكتاب السنوي...**، ص ١١.
١٤ . كهنر، ملئاخ وحوشن، **الكتاب السنوي...**، ص ١٥.
١٥ . كهنر، ملئاخ وحوشن، **الكتاب السنوي**...، ص ١٥
١٦ . ايلي هوروفيتش وبرودوت ديفيد، **إسرائيل ٢٠٢٨: تصور وإستراتيجية اقتصادية - اجتماعية في العالم المعولم**، (حيفا: مركز شموئيل نآمان لدراسة السياسات الوطنية، ٢٠٠٨).
١٧ . أحمد حليحل، **التكاثر الطبيعي في صفوف النساء اليهوديات والمسلمات في إسرائيل حسب درجة تدينهم في السنوات ١٩٩٧-٢٠٠٩**، (القدس: دائرة الإحصاء المركزية، ٢٠١١). (بالعبرية)
١٨ . غال وليبل (محرران). **بين الطاقية الدينية والقلنسوة**، ص: ٣.
١٩ . أوريانا الماسي، **الخدمة العسكرية للحريديم، والحريديم سابقا**، (القدس: مركز المعلومات والبحث - الكنيست، ٢٠١٨)، ص: ٢.
٢٠ . تسفنيا دروري، «تجنيد أبناء المدارس الدينية»، مجلة **عالي-مشميرت**، ٥، (١٩٥٨)، ص: ١٠-٢٠. وأيضا: دروري، **بين الإيمان والخدمة العسكرية**، ص: ١٢.
٢١ . لجنة كاهن، توصيات لجنة الخارجية والأمن بشأن «فحص جديد لإعفاء طلاب المدارس الدينية من الخدمة العسكرية»، ١٩٨٦، ص: ٤٢٧٩-٤٢٩٦.
٢٢ . لجنة طال، **تقرير اللجنة لصياغة نظام مناسب لتجنيد أبناء المدارس الدينية**، (القدس: الكنيست، ٢٠٠٠).
٢٣ . قانون طال: هو الاسم المتداول إعلامياً وجماهيرياً، ولكن قانونياً، فإن الحديث يدور عن تعديل قانون التجنيد الإلزامي.
٢٤ . دافنا براك - إيرز، «تجنيد سباب المدارس الدينية: من التسوية إلى الخلاف، في: دفورا هكوهن وموشيه ليسك (محرران). **مفترق قرارات حاسمة وقضايا مفتاحية**، (سديه بوكر: معهد بن غوريون لدراسة إسرائيل والصهيونية، ٢٠١٠)، ص ١٣-٣٩.
٢٥ . عاموس هرئيل، **لتعلم كل أم عبرية: خطوط لشخصية الجيش الإسرائيلي الجديد** (حيفا: منشورات زمورا بيتان، ٢٠١٣).
٢٦ . لجنة بيري، **تقرير اللجنة لصياغة نظام بشأن تجنيد أبناء المدارس الدينية** (القدس: الكنيست، ٢٠١٣).
٢٧ . لجنة شاكيد، **تقرير اللجنة لصياغة نظام بشأن تجنيد أبناء المدارس الدينية** (القدس: الكنيست، ٢٠١٤).
٢٨ . عمري ليفي سدان، «المحكمة العليا ألغت قانون تجنيد الحريديم الذي يعفيهم من الخدمة العسكرية»، **موقع والا**، ٢٠١٧\٩\١٢، أنظر الرابط: https://news.walla.co.il/item/3096575
٢٩ . ساريت ابيطن كوهن، «الأذان مقابل التجنيد - الصفقة بين الحريديم والقائمة المشتركة»، **ماكور ريشون**، ٢٠١٨\٦\٢٦، أنظر الرابط: https:// www.makorrishon.co.il/news/57893/
٣٠ . الماسي، **الخدمة العسكرية للحريديم، والحريديم سابقا**، ص ٩.
٣١ . الماسي، **الخدمة العسكرية للحريديم، والحريديم سابقا**، ص ٩.
٣٢ . كوبي بن-سمحون، "الله يحفظ.....، ص ٢٤-٢٦.
٣٣ . كوبي بن-سمحون، "الله يحفظ.....، ص ٢٤.
٣٤ . كوبي بن-سمحون، "الله يحفظ.....، ص ٢٦.....

حاييم زيخرمان*

المجتمع الحريديّ والجهاز القضائيّ في إسرائيل

أ. مقدّمة

ينقسم المجتمع الإسرائيليّ إلى عدّة مجموعات لكلّ واحدة منها جدول أعمال منفصل وأيديولوجيات مختلفة. ثمّة مجموعتا أقليّة مهمتان على نحو خاص، وهما: المجموعة السكانيّة الحريديّة، التي تشكّل ١٣٪ من سكّان إسرائيل، والمجموعة السكانيّة العربيّة التي تشكّل ٢١٪ منها. تستعين كلّ واحدة من هذه المجموعات بمؤسّسة مختلفة من أجل تحقيق أقصى ما يمكن تحقيقه من احتياجات المجموعة، وهذا ما سأتوسّع به في هذا المقال. ففي حين يحقّق المجتمع الحريديّ الحدّ الأقصى من قوته في الحقل السياسيّ، من خلال الانضمام إلى أحزاب الائتلاف والحكومات المختلفة، تستعين المجموعة العربيّة بأدوات القضاء العامّ لتوازِن بذلك ضعفها السياسيّ.

القوّة السياسيّة لهاتين المجموعتين متشابهة، وتنعكس بـ ١٣٪ تقريبًا من أعضاء الكنيست لكلّ واحدة منهما (١٥ مقعدًا للقائمة المشتركة و١٦ مقعدًا لأحزاب «شاس» و«يهدوت هتوراة» في الكنيست الـ ٢٣). تحوّلت الأحزاب الحريديّة منذ السبعينيات وصعود الليكود إلى سدّة الحكم، إلى شريكة طبيعيّة في الائتلافات المختلفة. بالمقابل، بقي النوّاب العرب قابعين في المعارضة. إلّا أنّ الصورة معاكسة في ما يتعلّق بالمحاكم. ففي حين يمتنع الحريديم، بشكل ثابت، عن التوجّه إلى محكمة العدل العليا ويعبّرون عن ثقة متدنيّة بها بلغت ٦٪ فقط،[١] يُكثر السكّان العرب، بشكل نسبيّ، من إدارة

* محاضر في قسم الحقوق، الكليّة الأكاديميّة أونو.

يسعى هذا المقال إلى فحص العلاقة المتشكّكة بين السكّان الحريديم ومحكمة العدل العليا، والتي يعود مصدرها إلى المواجهة الثقافيّة مع المحكمة العليا، النابعة من تأويل الحريديم لقرارات المحكمة في قضايا الدين والدولة بأنّها تسعى لأن تعيق تقدّمهم.

إجراءات قضائيّة في المحكمة العليا من خلال الالتماسات العموميّة المختلفة. ينعكس هذا الأمر في نسب الثقة المرتفعة التي يعبّر عنها الجمهور العربيّ تجاه المحكمة العليا. يقدّم مؤشّر الديمقراطيّة الإسرائيليّة لسنة ٢٠١٩ معطيات مفاجئة: المؤسّسة التي يمنحها السكّان العرب أعلى درجة من الثقة هي المحكمة العليا، التي حازت على ٥٦٪[٢] (في حين حصلت كلّ المؤسسات الأخرى على ٤٠٪ وأقلّ). عمليًا، نسب الثقة التي يمنحها السكّان العرب للمحكمة العليا أعلى بدرجة واحدة من نسبة الثقة التي يمحنها السكّان اليهود (٥٥٪ مقابل ٥٦٪).[٣]

يسعى هذا المقال إلى فحص العلاقة المتشكِّكة بين السكّان الحريديم ومحكمة العدل العليا، والتي يعود مصدرها إلى المواجهة الثقافيّة مع المحكمة العليا، النابعة من تأويل الحريديم لقرارات المحكمة في قضايا الدين والدولة بأنّها تسعى لأن تعيق تقدّمهم.

كما سأستعرض لاحقًا في هذا المقال، كانت المظاهرات الوحيدة التي نظّمتها القيادة الحريديّة في العقود الأخيرة، والتي شارك في كل واحدة منها مئات الآلاف، ضد الجهاز القضائيّ وقراراته. كذلك، انعكس انعدام الثقة أيضًا في غياب حضور حريديّ في الجهاز القضائيّ على مختلف أذرعه (باستثناء المحاكم الدينيّة اليهوديّة). هذا في مقابل القضاة العرب الكثيرين في مختلف الدوائر القضائيّة، بما في ذلك المحكمة العليا، ومؤخرًا حتّى نائب رئيس المحكمة العليا.

يحمل غياب الحريديم عن السلطة القضائيّة، مقابل حضورهم الملموس في السلطتين الأخريين – التشريعيّة والتنفيذيّة – معنى مضاعفًا: تشكيل أساس انعدام الثقة المذكور، ونزع الشرعيّة عن القلائل الساعين للاندماج في الجهاز.

تملك المواجهة التي ستوصف في القسم الأول من هذا المقال تأثيرًا مباشرًا على السلوك الحريديّ في الحيّز الإسرائيليّ. في ظل انعدام الثقة في السلطة القضائيّة – إحدى السلطات المركزيّة الثلاث – يجد المجتمع الحريديّ صعوبة في تبنّي أنماط انصياع عبر تذويت قواعد اللعبة الديمقراطيّة. الانصياع للقانون عند الحريديم هو اضطرار خارجيّ نابع من الخشية من العقوبات. بالإضافة إلى ذلك، قد يؤدي انعدام الثقة وتطوير مؤسّسات موازية إلى إخلال في استقرار السلطة القضائيّة وضعضعة في مكانتها في المجتمع الإسرائيليّ بشكل عامّ.

يسعى الجزء الثاني من المقال إلى عرض التحوّلات الجارية داخل المجتمع الحريديّ في هذا السياق في العقد الأخير. تدفع ثورة التعليم الأكاديميّ، التي يمرّ بها الحريديم، آلاف الشباب والشابات الحريديم إلى كلية الحقوق. مئات المحامين المتدربين الحريديم يتمّ تأهيلهم كلّ سنة، ويندمجون في العمل الذي يشمل ترافعًا يوميًا في المحاكم. يسعى المقال للادعاء بأنّ دخول الشباب الحريديم إلى عالم القضاء الإسرائيليّ سيُحدث تغييرًا حقيقيًا في الموقف الحريديّ العامّ من الجهاز القضائيّ. في إطار هذا التغيير، يمكن الإشارة إلى التعاون المتزايد بين السكّان الحريديم والجهاز القضائيّ، وفي المدى المنظور يمكن توقّع ازدياد الثقة الحريديّة بالجهاز القضائيّ الإسرائيليّ.

ب. المواجهة الثقافيّة: الحريديم ومحكمة العدل العليا

تتّسم علاقات الحريديم والمحكمة العليا بأزمة صعبة متواصلة منذ عقود. بحسب الحريديم، فإنّ المحكمة العليا– بما في ذلك قضاتها المتديّنون – اتّبعت في قراراتها خطًا ليبراليًا ضعضع تسوية الوضع القائم بشكل مُنّسق. ينعكس الخلاف بين الحريديم ومحكمة العدل العليا في ثلاثة جوانب مركزيّة:

تتّسم علاقات الحريديم والمحكمة العليا بأزمة صعبة متواصلة منذ عقود. بحسب الحريديم، فإنّ المحكمة العليا- بما في ذلك قضاتها المتديّنون - اتّبعت في قراراتها خطًا ليبراليًا ضعضع تسوية الوضع القائم بشكل مُتّسق.

ضعضعة زاحفة للطابع اليهوديّ–الدينيّ للدولة: جزء من قرارات محكمة العدل العليا مسّت الطابع اليهوديّ للدولة، بما كان يبدو مثل تغيير بطيء للوضع القائم (الستاتوس كوو) في إسرائيل. هكذا مثلا كانت القرارات التي مكّنت من تشغيل المراكز التجاريّة يوم السبت ومسّت بمكانة يوم السبت كيوم راحة، والاعتراف في إسرائيل بالزواج المدنيّ الذي عقد خارجها، قرارات متكرّرة حول سؤال «من هو اليهوديّ» والتي وسّعت الفجوة بين تعريف الشريعة والتعريف القضائيّ في مسألة الهويّة اليهوديّة، والاعتراف المحدود بمكانة التيارات غير الأرثوذكسيّة في إسرائيل.[٤]

بدأ الصراع على الوضع القائم في إسرائيل قبل قيام الدولة، مع الطلبات التي وضعها زعماء الحريديم أمام قيادات الدولة الآخذة بالتشكّل، كشرط لعدم معارضتهم لقيام الدولة؛ هذه الطلبات، التي أدّت إلى «رسالة الوضع القائم» المشهورة التي أرسلها بن غوريون إلى قيادات الحريديم عام ١٩٤٧. وعلى الرغم من أن الرسالة تطرّقت بشكل ضعيف وجزئيّ فقط للقضايا الأربع في مواضيع: السبت، الأحوال الشخصيّة، الكوشر والتربيّة الحريديّة، إلّا أنّ الصراع على الطابع العموميّ لدولة إسرائيل في هذه المواضيع، ومواضيع أخرى، كانت الأكثر توترًا في العقود الأولى للدولة.[٥] شهد الصراع صعودًا وهبوطًا، وفي أغلب الحالات لم يحقق الحريديم انتصارات في تلك السنوات، ومع ذلك، حمل الصراع طابعًا اجتماعيًا سياسيًا وبدا أنّ قضية الوضع القائم ستُسوّى في المجال العموميّ.

في قراراتها المتعلّقة بقضايا الدين والدولة، حسمت محكمة العدل العليا إحدى أهمّ الخلافات في دولة إسرائيل؛ أي أنّ ذلك الحسم كان في المساحة التي لا يشارك فيها الحريديم. كانت التسوية على المستوى السياسيّ أو الاجتماعيّ ستُعتبر شرعيّة لأنّها اعتبرت لعبة منصفة. بينما اُعتبر استخدام المحكمة، صاحبة الرؤية العلمانيّة الليبراليّة، كوسيلة لتغيير الوضع القائم عن طريق الحسم، كلعبة غير منصفة، بحيث حسمت المحكمة، بحسب رؤيتها، عبر «تحييد» القوة السياسيّة الحريديّة والالتفاف على الصراع الاجتماعيّ. في نظر الحريديم، لا توجد شرعية للانتقال من التسوية الاجتماعيّة–السياسيّة إلى التسويّة القضائيّة.

ضعضعة مكانة المؤسّسات الدينيّة: لم تؤثّر قرارات محكمة العدل العليا على تغيير الوضع القائم فقط، بل أضعفت بشكل متّسق المؤسّسات الدينيّة الرسميّة. ففيما يتعلّق، مثلاً، بالمحاكم الدينيّة، لم تمنع حقيقة تأسيس تلك المحاكم قبل قيام الدولة المحكمة العليا من إخضاعها لسلطتها حتّى على المستوى الموضوعيّ.[٦] بعد ذلك بعدّة سنوات، قرّرت المحكمة العليا أنّه لا توجد للمحاكم الدينيّة صلاحية لأن تكون مُحَكَّمة في شؤون النفقة، وبذلك أوقفت التقاليد التي كانت متّبعة في المحاكم حتّى في فترة ما قبل قيام الدولة.

أضيف إلى ذلك قرارات المحكمة التي أضعفت من قوّة الحاخاميّة الكبرى وحاخامات المدن، عبر التدخّل في جوهر التبريرات ذات الصلة لمنح شهادة «كوشر»، والقرارات التي تدخّلت في تركيبة المجالس الدينيّة، من خلال تحديد أنّه يجب شمل نساء ومندوبي حركات غير أرثوذكسيّة كأعضاء في المجلس. ومن أجل إحباط القرار بضمّ هؤلاء المندوبين، رفض المجلس الدينيّ في القدس عقد اجتماع له مدّة طويلة، لكنّ ذلك كان احتجاجًا رمزيًا فقط، إذ لم يكن بوسعها تغيير الأحكام القضائيّة. في حالات أخرى، تدخّلت محكمة العدل العليا بإجراءات الدفن، بعد أنّ أجبرت شركة «كديشا» أن تمنح أقارب أحد الموتى الحق بأن يحفروا على شاهد قبره تاريخًا أجنبيًا، على عكس الإجراء المتبع حتى ذلك الحين.

على الرغم من أنّ الحريديم لا يرون بأنّ للمؤسسات الدينيّة الرسميّة قيمة خاصة، ومن أنّهم يفضلّون المؤسّسات الأهليّة–المجتمعيّة، مثل الجهات الخاصة المسؤولة عن منح تصاريح الكوشر، إلّا أنّ مسّ محكمة العدل العليا بهذه المؤسّسات عزّز الادعاء بأنّ هذه المحكمة تسعى للالتفاف على سيرورات

تتفق محكمة العدل العليا التي تتناول، بين الفينة والأخرى، سؤال قانونيّة السياسة الحكوميّة تجاه المجتمع الحريديّ، مع الموقف الذي بحسبه يجب السعي لتغيير التسويات القائمة. وذلك من خلال قرارات تناولت توزيع موارد ماليّة، أو من خلال قرارات عملت على جوانب متعلّقة بنمط الحياة الحريديّ.

التسوية الاجتماعيّة ولاستخدام أدوات الحسم بهدف فرض أجندة اجتماعيّة في دولة إسرائيل.

القرارات القضائيّة التي مسّت بالجمهور الحريديّ ذاته: بدأ منذ السبعينيات، تغيير تدريجيّ في أيديولوجيا الحريديم. قاد الحاخام إليعازر شاخ، الذي كان القائد الحريديّ الأبرز في تلك الفترة، خطًا متشنجًا يدعو إلى العزلة وتأسيس مجتمع الدراسين الحريديّ.[٧] بدءًا من عام ١٩٧٧ ودخول الأحزاب الحريديّة للائتلاف، خضعت حكومة إسرائيل لسيرورة انفصال الحريديم عن باقي السكّان. قوّت الحكومات مؤسّسات التعليم الحريديّة، أُزيل التقييد على عدد الرافضين للخدمة العسكريّة وزادت ميزانيات الحريديم بشكل دائم. والمفارقة أنّ الارتباط السياسيّ بين الحريديم والحكومة مكّن من الانفصال الاجتماعيّ للمجموعة السكانيّة الحريديّة عن باقي الشعب، مع السماح بالاحتكاك الدائم في الملعب السياسيّ، لكن من دون مشاركة فاعلة من الجمهور ذاته.[٨]

خطّطت الحكومة وأقامت، خلال الثمانينيات والتسعينيات، عددًا من البلدات الحريديّة المتجانسة، التي هدفت إلى دعم سيرورة الفصل واستيعاب كلّ المجموعة السكانيّة الحريديّة.[٩] انعزل الجمهور الحريديّ داخل مناطق جغرافيّة محدّدة، حيث تحيط الأحياء والبلدات الحريديّة ذاتها بـ «جدران من القداسة»، جدران افتراضية لها هدف مضاعف: أولًا، منع خروج الحريديم منها، وثانيًا منع دخول الثقافة الخارجيّة إلى داخل تلك الجيوب الحريديّة. هكذا، فرضت القيادة الحريديّة، بمساعدة الدولة، «التعليم الحاجز» الذي منع الاتصال بين أبناء المجتمع الحريديّ والآخرين.

إلّا أنّ المعطيات الديمغرافيّة، التي تظهر وزن المجتمع الحريديّ الآخذ بالتزايد بسرعة، تؤثّر على المجتمع الإسرائيليّ ككلّ. في الجيل الثالث للإسرائيليّة، يتوقع الجمهور الإسرائيليّ من المجتمع الحريديّ أن يُحدث تغييرًا حقيقيًا في نمط حياته الثقافيّ والمجتمعيّ، من خلال ثلاثة تغييرات أساسيّة: التغيير الأول، توسيع الآفاق والمعرفة العامّة، وفي مرحلة لاحقة التعليم المهنيّ. التغيير الثاني، المشاركة في العبء الأمنيّ من خلال الخدمة العسكريّة أو المدنيّة. التغيير الثالث، الاندماج في دائرة التشغيل الإسرائيليّة ودفع الضرائب المباشرة للخزينة العامّة، عبر تحديد أهداف قابلة للقياس لزيادة عدد المندمجين. انعكس هذا المطلب من الحريديم، الذي يدعوهم إلى تغيير نمط حياتهم والبدء بالاندماج في الحيّز الإسرائيليّ، في الحكومة الـ ٣٣ مع إخراج الأحزاب الحريديّة من الائتلاف، واتخاذ مجموعة من القرارات الاقتصاديّة وغير الاقتصاديّة الهادفة إلى تعزيز إمكانية تحقيق التغييرات المذكورة، من خلال استخدام مطلب تشغيل الزوجين («استنفاد قدرة الدخل»)، كشرط للحصول على هبات اقتصاديّة.

وحتّى في هذه الحالة، يظهر بوضوح أنّ المحكمة العليا تُستخدم كوكيل تغيير مهم لمطلب التغيير الذي تصاعد في العقد الأخير. تتفق محكمة العدل العليا التي تتناول، بين الفينة والأخرى، سؤال قانونيّة السياسة الحكوميّة تجاه المجتمع الحريديّ، مع الموقف الذي بحسبه يجب السعي لتغيير التسويات القائمة. وذلك من خلال قرارات تناولت توزيع موارد ماليّة، أو من خلال قرارات عملت على جوانب متعلّقة بنمط الحياة الحريديّ. هكذا، مثلًا، قامت المحكمة العليا بإلغاء تسوية تأجيل الخدمة العسكريّة وطالبت مرّة تلو الأخرى بإيجاد تسويّة متساوية أكثر، تهدف إلى دفع الشباب الحريديّ نحو الخدمة العسكريّة أو المدنيّة. في فرصة أخرى، ألغت محكمة العدل العليا تسوية بشأن ضمان الدخل لـ «أقْرِخيم» (تلاميذ المدارس الدينيّة الشباب المتزوجون في السنوات الأولى بعد الزواج)، وصعّب بذلك على عائلات مجتمع الدارسين ذات الدخل الشحيح.[١٠] في عدد من الحالات، ألغت المحكمة الفصل الجندريّ المتّبع عند مجموعات معيّنة في المجتمع الحريديّ.[١١] مسألة أخرى وأكثر صعوبة، هي الخشية من تدخّل محكمة العدل العليا بشؤون التعليم الحريديّ، إن

الشعور الحريديّ هو أنّه كلما زادت القوّة السياسيّة الحريديّة، تشدّد الخطّ الناشط للمحكمة العليا بكلّ ما يتعلّق بقضايا الدين والدولة والحريديم، وهو اتجاه وصل ذروته خلال فترة رئاسة القاضي أهارون براك للمحكمة العليا.

كان ذلك بمضامين التعليم أو بطريقة قبول التلاميذ. تنبع الصعوبة الخاصة في قضية التعليم من أنّ الحديث لا يدور عن تدخل في العلاقة المباشرة بين الحريديم والدولة، بل بتدخل مباشر في علاقات الحريديم الداخليّة، بينهم وبين أنفسهم.

يمكن الاستنتاج من المذكور أعلاه أنّ محكمة العدل العليا كانت في طليعة التغييرات الاجتماعيّة في السياق الحريديّ. لكن هذه الصورة ليست دقيقة. فعلى مدى سنوات طوال امتنعت محكمة العدل العليا عن التدخّل وحاولت مرّة تلو الأخرى أن تعيد كرة الحسم إلى ملعب الجهات الحاكمة. هذا ما كان مثلًا في موضوع تجنيد تلاميذ المدارس الدينيّة، فقد مرّت سنين كثيرة بين الالتماس الذي قُدّم ضد قانون «طال» وإلغاء محكمة العدل العليا له بشكل فعليّ. خلال ذلك الوقت، طالبت المحكمة الدولة، مرّة تلو الأخرى، بأن تقوم بفعل نشط يمكّن من الاستغناء عن التدخّل القضائيّ. وهذا ما كان أيضًا في قرار المحكمة في قضية «يكتوئيلي» التي دارت حول مستحقات ضمان الدخل لـ «أفْرِخيم»، وهو قرار صدر بعد عشر سنين من تقديم الالتماس، وبعد محاولات متكرّرة للوصول إلى حلول متساوية بطرق مختلفة. مع ذلك، في نهاية الأمر، المحكمة العليا هي التي أدّت إلى التغييرات التي وُصِفت أعلاه.

وفي الوقت الذي كانت فيه الإنجازات السياسيّة ضد الحريديم مؤقتة، إذ اُشترطت عودتهم إلى الحكومة عام ٢٠١٥ بإلغاء كل القرارات السابقة التي مسّت بهم، كانت قرارات المحكمة، غالبًا، لا رجوع فيها. تمتّع الحريديم على المستوى السياسيّ، بقوّة كبيرة، أكبر بكثير من وزنهم الانتخابيّ، وحقّقوا بفضلها نجاحات كثيرة على مدى سنين طويلة في السلطتين، التشريعيّة (الكنيست) والتنفيذيّة (الحكومة)، عبر تمرير قرارات وقوانين مختلفة ارتبط جزء منها بالطابع اليهوديّ للدولة، والجزء الآخر بالجمهور الحريديّ نفسه. إلّا أنّ السلطة القضائيّة كانت الساحة السلطويّة التي لم تنجح فيها القوّة السياسيّة الحريديّة بالتأثير عليها. بل على العكس، الشعور الحريديّ هو أنّه كلما زادت القوّة السياسيّة الحريديّة، تشدّد الخطّ الناشط للمحكمة العليا بكلّ ما يتعلّق بقضايا الدين والدولة والحريديم، وهو اتجاه وصل ذروته خلال

حريديون في اشتباك مع الشرطة أثناء احتجاجات مناوئة للمحكمة العليا.

ثقة الحريديم في محكمة العدل العليا متدنية، إلى درجة أنّ الناشطين الحريديم امتنعوا، بشكل تقليديّ، عن الاستئناف أمامها حول مظالم متعلقة بالجمهور الحريديّ، لاعتقادهم أنّه لا يوجد أيّ احتمال فعليّ لقبول استئنافاتهم.

فترة رئاسة القاضي أهارون براك للمحكمة العليا. هكذا، مثلاً، صرّح عضو الكنيست الراحل أفراهام رفيتس عند تقاعد الرئيس براك: «لأول مرّة في هذا القرن يكون فيها إنسان لم يصف نفسه كمعادٍ للدين لكنّه تحوّل إلى العدو الأكبر لرؤية الوجود اليهوديّة... يمكن أن نلخّص ونقول بأنّه العدو رقم واحد لمفاهيمنا الأساسيّة كحلقة في السلسلة اليهوديّة الطويلة الأمد».[١٢]

هل اتبعت المحكمة العليا، عمدًا، خطًا قضائيًا صارمًا ضد الحريديم؟ لا يوجد إجماع حول هذا الأمر. تعتقد الغالبية الساحقة من الحريديم، وضمنها القيادة السياسيّة الحريديّة، أنّ المحكمة العليا معادية لهم في قراراتها. يدّعي الباحث في المجتمع الحريديّ، بنيامين بار أون أنّ «الحريديم يرون بالمحكمة العليا واحدة من أكثر الجهات التي تشكّل خطرًا على قيم اليهوديّة».[١٣] لكن، في نظر آخرين فإنّ المحكمة العليا لا تصدر أحكامًا استثنائيّة ضد الحريديم. هذا ما ادعاه براك بعد تقاعده من القضاء.[١٤] بحسب توجهه، لا تنبع قرارات المحكمة في السياق الحريديّ من مفاهيم أيديولوجيّة مختلفة، بل من الدور المؤسساتيّ للمحكمة في نقد السيرورات المُعْتَلَّة.

يفسّر من يعتقد بأنّ المحكمة تعبّر عن خطٍّ متشدّد ضد المجموعة السكانيّة الحريديّة رأيهم من خلال عدّة تفسيرات: الأول، أنّ المحكمة تشكّل كابحًا يوازن القوّة السياسيّة للحريديم. تشكّل الأحزاب الحريديّة غالبًا بيضة القبّان في الائتلافات، وتعمل كـ «مجموعة مصلحة» يمكنها تقريبًا تمرير كلّ قرار في البرلمان وفي الحكومة، رغم أنّها تمثّل مجموعة صغيرة من بين مجمل السكّان. لذلك، رفضت المحكمة أن تنظر إليهم كمجموعة أقليّة تستحق دفاعًا خاصًا، وسعت إلى لجم قوّتها بطريقة قضائيّة. مثلًا، كان هناك ادعاء بأنّ تأجيل الخدمة في الجيش يعكس تفاهمات سياسيّة تعود إلى الأيام الأولى للدولة، والتي احترمتها كلّ حكومات إسرائيل واحترمتها الكنيست أيضًا بدءًا من العام ٢٠٠٢. تدخّل محكمة العدل العليا في تسوية تأجيل الخدمة وإلغائها، يشكّل التفافًا على الثقافة الديمقراطيّة التوافقيّة في إسرائيل، من خلال فرض أجندة اجتماعيّة على المنظومة السياسيّة كلّها.[١٥]

تفسير آخر هو أنّ المحكمة تعكس مواقف ليبراليّة تطلّبت تغيير الوضع القائم والفصل بين الحيّز العامّ والحيّز الخاص. في هذا السياق، طُرح ادعاء بأنّ المحكمة تتخذ توجّهًا مبنيًا على مفهوم ليبراليّ للحيّز، بحسبها يجب التمييز بين الحيّز الخاصّ الذي يمكن فيه للفرد أن يفعل ما يشاء، وبين الحيّز العامّ، حيث لا تؤخذ بعين الاعتبار سمات عينيّة مثل الدين والثقافة. بحسب هذا الرأي، تستخدم المحكمة قوتّها الخاصة لفرض وجهة نظر ومفاهيم «الجمهور المتنوّر» على المجال العموميّ الإسرائيليّ، وذلك على الرغم من أنّ غالبية الشعب لا تدعم وجهة النظر هذه.

التفسير الثالث الممكن هو أنّ وجهة نظر المحكمة غير موجّهة ضد الحريديم تحديدًا، بل هي جزء من اتجاه أوسع ناتج عن الجيل الجديد والناشط الذي قاده رئيسا المحكمة العليا مئير شمغار ومن بعده القاضي براك. بحسب هذا المفهوم، منحت المحكمة نفسها دورًا جديدًا: «الراعي الروحيّ» الذي يحسم في الخلافات الأيديولوجيّة في المجتمع الإسرائيليّ.

ومهما كانت الإجابة، فإنّ ثقة الحريديم في محكمة العدل العليا متدنية، إلى درجة أنّ الناشطين الحريديم امتنعوا، بشكل تقليديّ، عن الاستئناف لمحكمة العدل العليا حول مظالم متعلقة بالجمهور الحريديّ، لاعتقادهم أنّه لا يوجد أيّ احتمال فعليّ لقبول استئنافاتهم. في غالبية الاستئنافات التي ناقشت قضايا اتصلت بشكل مباشر بالجمهور الحريديّ لم يطلب الحريديم الانضمام للدفاع عن أنفسهم، مفترضين أنّها «لعبة محسومة مسبقًا». هكذا، مثلاً، في الاستئنافات التي طالبت بإلغاء تسويات التجنيد، لم تحاول قيادة الجمهور الحريديّ الدفاع عن موقفها وطرحه أمام المحكمة. نتيجة ذلك أنيطت مهمة الدفاع عن القانون بالنيابة العامّة، التي من الممكن أنّها لم تفلح في أن تطرح أمام المحكمة الأيديولوجيا

الحريديّة في موضوع الضرورة الروحيّة لدراسة التوراة.

وصل الإحباط الحريديّ من قرارات المحكمة في قضايا الدين والدولة إلى نقطة الغليان الأولى عام ١٩٩٩، في فترة رئيس المحكمة أهرون براك. كان هذا على خلفية عدّة قرارات للمحكمة مسّت بالمجتمع الحريديّ.[١٦] في حينه، خرج الحريديم في مظاهرة ضخمة ضد المحكمة، وصل عدد المشاركين فيها بحسب تقديرات كثيرة إلى نصف مليون.[١٧] لم تقتصر قوّة المظاهرة على عدد المشاركين، بل بتجميع صفوف الحريديم ضد من – برأيهم – يسعى لتقييدهم. وضد الشعار المشهور «كل شيء خاضع للمحكمة» الذي نُسب لرئيس المحكمة العليا حينها، حمل المتظاهرون مناشير كتب عليها «توراة إسرائيل غير خاضعة للمحكمة».

نقطة غليان أخرى بين المحكمة العليا والسكان الحريديم كانت في عام ٢٠١٠ حول قضية عمنوئيل.[١٨] كان الادعاء في الالتماس الذي قدّم للمحكمة أنّه في مدينة عمنوئيل هناك فصل على خلفية طائفيّة بين تلميذات المدارس الحريديّة، بحيث انقسمت المدرسة إلى تلميذات إشكنازيات يدرسن بما سُميّ «الفرع الحسيديّ» من جهة، وتلميذات شرقيّات يدرسن بما سُميّ «الفرع العامّ». أمرت محكمة العدل العليا بإلغاء الفصل ودمج الفرعين في مؤسّسة تعليميّة واحدة تتعلّم فيه التلميذات من مختلف القطاعات.

اعتبر الحريديم هذا القرار تدخّلًا فظًّا في نمط الحياة الحريديّ ومسًّا في أغلى ما لديهم – تربية الأولاد، ورفضوا قبول قرار المحكمة. وعندما أمرت وزارة التربية والتعليم دمج الطلاب، قرّر أهالي الطالبات الإشكنازيات عدم إرسال بناتهم للمدرسة وقوّضوا بذلك قرار المحكمة بدمج المؤسستين. نظر إدموند ليفي، القاضي المتمرّس بالمحكمة العليا، وهو متديّن وشرقيّ أيضًا، إلى رفض الإشكنازيّين دمج بناتهم مع البنات الشرقيّات إهانة، وقرّر – بعد أن فرض عليهم الغرامات، التي لم تفد أيضًا في تنفيذ القرار – أن يسجن أهالي التلميذات بتهمة ازدراء المحكمة.

تم في شهر حزيران ٢٠١٠ اعتقال ٣٥ رجلًا حريديًا، من سكّان عمنوئيل، بتهمة الإخلال بأمر المحكمة وازدرائها. بينهم كانت أقلية من الأهل السفارديم الذين درست بناتهم في الفرع الحسيديّ. سبّب هذا الاعتقال مواجهة شديدة بين المحكمة العليا والسكان الحريديم، الذين تجنّدوا جميعًا، بأمر من كبار القادة الحريديم، لصالح المعتقلين. رافقت عملية اعتقال الآباء، مسيرة ضخمة شارك فيها مئات الآلاف، فغصّت شوارع بني براك والقدس بالاحتجاج ضد تدخّل المحكمة والسلطة في التعليم الحريديّ، وتعالت صرخاتهم بشعار «لا تمسّوا بمسيحي». حُمل المعتقلون على الأكتاف في أبهى ملابس السبت، ليتحوّلوا إلى ممثلين عن الجمهور الحريديّ كلّه، على مختلف أجزائه.

بعد أن وصل الاتفاق إلى طريق مسدود، تمّت بلورة حل وسط بين الأطراف وأطلق سراح الأهل. في السنة الدراسيّة التالية – وبتصديق من وزارة المعارف – أقيمت مؤسّسة تعليميّة منفصلة في مدينة عمنوئيل للتلميذات الحسيديات.

لم يوافق كلّ الحريديم حينها (واليوم) على طريقة إدارة المدرسة في عمنوئيل وعلى الفصل الذي كان هناك، وفي أماكن أخرى، بين الطوائف وبين القطاعات المختلفة وبين المولودين كحريديم والتائبين. رأى الكثير منهم في ذلك سلوكًا مرفوضًا يجب إزالته من المجتمع، كما أن الملتمسين في القضية كانوا من المجتمع الحريديّ. لكن الجميع اتفق على شيء واحد: الدولة ليست مخوّلة للتدخّل في العمل التربويّ الحريديّ.[١٩]

مظاهرة أخرى، الثالثة عددًا، كانت سنة ٢٠١٤ حول قضية التجنيد. عمومًا، ومنذ قيام الدولة لا يتجنّد تلاميذ المدارس الدينيّة للجيش، وضمن ذلك يقدّمون طلب تأجيل خدمتهم العسكريّة حتّى إنهاء دراستهم أو بعد أن يصلوا إلى جيل الإعفاء. في سنة ١٩٩٨، بعد خمسين سنة بالضبط من بلورة التسوية التاريخيّة على يد بن غوريون، قرّرت محكمة العدل العليا أنّه بسبب العدد الكبير من مؤجّلي التجنيد، هناك حاجة لتشريع مفصّل في هذا الشأن. وفي عام ٢٠٠٢، سنّ الكنيست «قانون طال» الذي حدّد أنّه بإمكان تلاميذ المدارس الدينيّة الاستمرار بالتعلّم فيها، أو أن يختاروا التجنّد للجيش أو التطوّع للخدمة المدنيّة. بعد مرور عشر سنوات، في عام ٢٠١٢، ألغت محكمة العدل العليا هذا القانون لأنّه يمسّ بالمساواة. قرّرت المحكمة أنّ التمييز بين الشاب الحريديّ والشاب غير الحريديّ، لا يمكنه أن يكون موجودًا في دولة ديمقراطيّة تتأسس على قيم المساواة. في عام ٢٠١٣، وعلى خلفية تأسيس الحكومة الـ ٣٣، التي كانت خارجة عن القاعدة ولم تشمل الأحزاب الحريديّة، عادت خشية حقيقيّة من تغيير الوضع القائم وسنّ قانون يُلزم بتجنيد الحريديم للجيش، حتى ولو جزئيًا. ومع أنّ المظاهرة لم تكن ضد المحكمة العليا فقط،

على عكس سابقتيها، إلّا أنّ محكمة العدل العليا كانت بنظر الحريديم العامل الذي أدّى إلى خلق أزمة التجنيد بإلغائها قانون طال سنة ٢٠١٢.

ينعكس انعدام الثقة المتواصل للجمهور الحريديّ بالمحكمة العليا في مؤشّر الديمقراطيّة السنويّ الذي ينشره المعهد الإسرائيليّ للديمقراطيّة. بحسب معطيات المؤشّر، حوالي ٨٠٪ من الجمهور الحريديّ يعبّر عن انعدام ثقة أو ثقة بدرجة قليلة بالمحكمة العليا.[٢٠] وصل مستوى انعدام ثقة إلى حضيض غير مسبوق في مؤشر العام ٢٠١٦ حيث عبّر ٦٪ فقط من الجمهور الحريديّ عن الثقة في المحكمة العليا.

تبرز هذه المعطيات أكثر على خلفية الثقة الواضحة التي يمنحها الجمهور الإسرائيلي للمحكمة العليا، وهي أعلى بكثير من الثقة التي يشعر فيها المجتمع الإسرائيليّ تجاه غالبية المؤسّسات الأخرى.[٢١] كما أنّه في أوساط المجتمع الحريديّ ذاته يمكن توقّع وجود مستوى أعلى من الثقة في مؤسسات أخرى، مثل الحكومة والجيش.[٢٢] بكلمات أخرى: تؤشّر نسبة انعدام ثقة المجتمع الحريديّ بالمحكمة العليا إلى أزمة خاصة وطويلة بين المجتمع الحريديّ والمحكمة العليا، على عكس علاقة هذا المجتمع بالمؤسّسات الأخرى، وعلى عكس علاقة غير الحريديم بالمحكمة العليا.

ومع انعدام الثقة المذكور، يكون الابتعاد بين المجتمع الحريديّ والجهاز القضائيّ الإسرائيليّ أمرًا حتميًا، يدفع بالسكان الحريديم إلى الاستمرار بالانغلاق داخل جدرانهم مع تطوير أدوات مجتمعيّة بديلة. يمسّ هذا الواقع باحتمالات اندماج المجتمع الحريديّ بالحيّز الإسرائيليّ، وقد يؤدّي إلى تشويهات قانونيّة في حالات معيّنة وإلى أضرار في حقوق الأفراد وفي النهايّة إلى إضعاف الجهاز القضائيّ ذاته.

ج. رياح التغيير

يسعى هذا الفصل للادعاء بأنّ الصراع الطويل بين السكّان الحريديم والجهاز القضائيّ على أعتاب تحوّل حقيقيّ، وذلك على خلفية مشاركة متزايدة لحريديم في العالم القضائيّ. يدفع هذا التحوّل إلى تعميق شرعية جهاز القضاء الإسرائيليّ في نظر الحريديم وإلى بناء ثقة به.

منذ مطلع هذا القرن، فُتحت أبواب المؤسّسات الأكاديميّة أمام السكّان الحريديم. وخلال عقد واحد، تضاعف عدد الطلاب الجامعيّين الحريديم بألف بالمئة. جرى هذا بالأساس على خلفية وجود أحرام جامعيّة خاصّة تمنح الحريديم بيئة تعليم تلائم ثقافتهم. موضوع الحقوق هو على رأس قائمة مجالات التعليم.[٢٣] في بحث أجري بطلب من مجلس التعليم العالي، تبيّن أنّه في سنة ٢٠١٤ درست ٣٤٨ امرأة و٥٤٦ رجلًا موضوع الحقوق.[٢٤] كما يتبيّن من المعطيات أنّ هذا هو أكثر المواضيع المطلوبة عند الرجال الحريديم (وبفارق كبير عن المواضيع التي تليه)، ومن أكثر المواضيع المطلوبة عند النساء الحريديات.[٢٥]

تشكّل دراسة الحقوق أكثر المواضيع شعبيّة في التعليم الأكاديميّ الحريديّ لعدّة أسباب: يُعتبر موضوعًا رفيع المستوى ومحترمًا، فيه استنفاد لقدرة التحليل في الدراسة الدينيّة، وهذه حقيقة تسهم في شعبيّة موضوع الحقوق في أوساط الرجال الحريديم خرّيجي المدارس الدينيّة، ويمكّن من العمل وكسب الأرباح السريعة نسبيًا بفضل فترة التدريب القصيرة، كما يمكّن من العمل المستقل والمرن، والأهم– أنّه لا يتطلّب معرفة مسبقة في العلوم العامّة، وعلى رأسها الرياضيات والإنجليزيّة، وهي خلفية يفتقدها خرّيجو جهاز التعليم الحريديّ.[٢٦]

كيف تتماشى الشعبيّة المرتفعة لدراسة الحقوق مع خلفية الصراع بين السكّان الحريديم والجهاز القضائيّ؟ يمكن القول إنّ الأفضليات المذكورة لدراسة المحاماة، وتوافرها في «الأحرام الجامعيّة الحريديّة» المخصّصة، تشكّل وزنًا مضادًا. هذا على الرغم من أنّ جزءًا من الطلاب الجامعيّين الحريديم، لا يسعون للعمل في مهنة المحاماة بشكل مباشر، بل يدرسون الحقوق من أجل أن يترقوا في إطار الخدمة العامّة أو يسعون لفروع قضائيّة لا تشمل الترافع أمام المحكمة، مثل تنفيذ صفقات عقاريّة. وآخرون يسعون تحديدًا لدراسة الموضوع بهدف أن يكونوا صوتًا للجمهور الحريديّ في الساحة التي لم يكن مشاركًا فيها حتى الآن. في كلّ حال من الأحول، ستكون لدراسة الحقوق عمومًا، ولتأهيل الحريديم والحريديات كمحامين ومحاميات تحديدًا، تأثير مباشر على تخفيف الصراعات المذكورة بين المعسكرين، على عدّة أصعدة.

أوّلًا، يُحدث الخطاب القضائيّ المخترق للشارع الحريدي تغييرًا عميقًا داخل عالم القيم الحريديّ. في مقابل خطاب الواجبات الجماعيّ النابع من الأيديولوجيا الحريديّة، يتطوّر في الشارع الحريديّ خطاب فردانيّ، منبعه في القضاء

الغربيّ. كما يعمل عدد غير قليل من المحامين الحريديم في إطار خطاب الحقوق، في البيئة داخل المجتمع، وفي البيئة الإسرائيليّة العامّة. مثل منظّمة «بات ميلخ» التي تقدّم مساعدة ومأوى لنساء حريديّات، ومنظّمة «نوعار كِهَلَخا» الذي يهتم بمكافحة ظواهر التمييز الطائفيّ، والعيادة القانونيّة «حريديم لحقوق الإنسان» التي تأسّست في الحرم الجامعيّ الحريديّ في أكاديميّة أونو، إلى جانب جهات أخرى تعمل في التمثيل القانونيّ للمصالح الحريديّة أمام الدوائر العامّة. يؤدّي هذا الخطاب إلى تعميق شرعية الدوائر القضائيّة في الشارع الحريديّ، وتغيير نقطة التوازن بين المؤسسات المجتمعيّة والمؤسّسات القضائيّة الرسميّة.

ثانيًا، يؤدي التعرّف إلى الجهاز القضائيّ من الداخل إلى إزالة الحواجز ومنح الشرعيّة لإتاحة المحاكم بدرجة أكبر للسكّان الحريديم. يُخفّف وجود محامين حريديم ودخول اللغة القانونيّة إلى المجتمع الحريديّ الإحجام والخوف من الجهاز القضائيّ، وتمكّن الأفراد من استنفاد حقوقهم من خلال الاعتماد على وكلاء من داخل مجتمعهم.

ثالثًا، يؤدّي دخول الخطاب القانونيّ إلى داخل العالم الحريديّ، بالأساس في إطار الجهات والجمعيّات الحريديّة، إلى إسماع الصوت الحريديّ أمام محكمة العدل العليا وإلى مشاركة الحريديم، حتّى ولو بواسطة لاعبين ثانويّين، في اللعبة القضائيّة. هكذا مثلًا في الالتماس الذي قُدِّم للمطالبة بفرض المواضيع التعليميّة الأساسيّة على المدارس الدينيّة اليهوديّة، حيث طلبت نقابة الطلاب في الحرم الجامعيّ الحريديّ في أكاديميّة أونو أن تنضّم للالتماس كمجيبة على الالتماس.[٢٧] يعالج إسماع الصوت الحريديّ في محكمة العدل العليا، إلى حدّ كبير، الشرخ الذي وُصف في الفصل «ب» أعلاه.

د. تلخيص

منذ الأيام الأولى لإسرائيل، دخل الجهاز القضائيّ الإسرائيليّ في مواجهة مع المجتمع الحريديّ. أدّت هذه المواجهة إلى هبوط حاد في الثقة التي يمنحها الحريديم للمحكمة العليا. تعبّر القيادة الحريديّة عن انعدام ثقة عميقة لدرجة أنّها امتنعت عن المشاركة في مداولات مبدئيّة في محكمة العدل العليا، على الرغم من أنّها تؤثّر بشكل مباشر على المجتمع كلّه. لقد امتنع الحريديم، مثلا، عن المثول أمام المحكمة وتقديم الادعاءات طيلة العقد الذي تمّ خلاله تداول قضية تأجيل خدمة الحريديم في الجيش.

في ظلّ انعدام ثقة الحريديم بالسلطة القضائيّة، إحدى السلطات المركزيّة الثلاث، سيجد السكان الحريديم صعوبة بالاندماج في الحيّز الإسرائيليّ وتبني سلوكيات انصياع داخليّة. سيؤدّي البعد بين السكّان الحريديم والجهاز القضائيّ الإسرائيليّ إلى أن يستمر الحريديم في الانغلاق بين جدران مجتمعهم وتطوير أدوات مجتمعيّة بديلة. قد يؤدّي هذا الواقع إلى تشويهات قضائيّة في حالات معيّنة وإلى المسّ بحقوق الأفراد وفي النهاية إلى إضعاف الجهاز القضائيّ ذاته.

يشكّل التغيير الحاصل داخل المجتمع الحريديّ ذاته في العقد الأخير، والذي يقود إلى دخول الكثير من الحريديم إلى الأكاديميا لدراسة الحقوق ومهنة المحاماة، محفّزًا لتغيير الاتجاه. يؤدّي نمو خطاب الحقوق الليبراليّ داخل المجتمع الحريديّ إلى جانب خطاب الواجبات الدينيّ، إلى ازدهار منظّمات حقوقيّة داخل المجتمع الحريديّ وتعدّد الآراء داخله. وبهذا، يبدأ حوار مع الجهاز القضائيّ كلّه، وفي حالات معيّنة مع المحكمة العليا ذاتها.

تدريس الحقوق لمجموعة سكانيّة تفتقد غالبيتها إلى البنية التحتية لدراسة المدنيات، لا يمنح صندوق معدّات تشغيليّة فقط، بل يغيّر الخطاب داخل المجتمع الحريديّ. يمكن أن يخفف وجود محامين– وفي المستقبل حتّى قضاة– حريديم، يمكنهم أن يتواسطوا بين المجتمعين، إلى درجة كبيرة، المواجهة المذكورة، عن طريق زيادة الثقة وتعميق الشرعية للجهاز القضائيّ، وفي ذلك مساهمة للمجتمع الحريديّ وللجهاز القضائيّ كلّه.

ترجمة من العبرية: إياد برغوثي

الهوامش

١ إجمالي الذين أجابوا «لا يوجد عندي ثقة بالمرّة» أو «بدرجة منخفضة». تمّت معالجة البيانات من **مؤشّرات الديمقراطيّة بين السنوات ٢٠٠٢–٢٠١٦**. هذه المعطيات أعلى من معطيات عدم الثقة الحريديّة مقارنة مع المؤسّسات الأخرى. انظروا: تمار هرمان وآخرون، مؤشر الديمقراطيّة الإسرائيليّة ٢٠١٦. (القدس، المعهد الإسرائيليّ للديمقراطيّة، ٢٠١٦).

٢ ٥٢٪ من المسلمين، ٧١٪ من الدروز، ٧٣٪ المسيحيّين.

٣ تمار هرمان وآخرون، **مؤشر الديمقراطيّة الإسرائيليّة ٢٠١٩**. (القدس، المعهد الإسرائيليّ للديمقراطيّة، ٢٠١٩).

٤ م.ع.ع ٠٤/٥٠٢٦ ديزاين ٢٢ – **شارق ديلوكس أثاث م.ض. ضد رئيس فرع تصاريح العمل يوم السبت، قسم المراقبة وزارة العمل والرفاه**، ق.ح (١) ٣٨ (٢٠٠٥)؛ ق.م.ع.ع ١٧/٣٦٦٠ **الاتحاد العام للتجّار والمستقلين ضد وزير الداخلية** (نُشر في نڤو، ٢٠١٧/١٠/٢٦)؛ م.ع.ع ٠٣/٢٢٣٢ **فلانة ضد المحكمة الدينيّة اللوائيّة تل أبيب يافا**، ق.ح (٣) ٤٩٦ (٢٠٠٦)؛ م.ع.ع ٦٨/٥٨ **شاليط ضد وزير الداخليّة**، ق.ح (٢) ٤٧٧ (١٩٧٠)؛ م.ع.ع ٩٥/٥٠٧٠ **نعمات– حركات نساء عاملات ومتطوعات ضد وزير الداخليّة**، ق.ح (٢) ٧٢١ (٢٠٠٢)؛ م.ع.ع ٩٩/٢٥٩٧ رودريجز ضد وزير الداخليّة، ق.ح (٦) ٧٢١ (٢٠٠٥)؛ ١٠/٥٨٧٥ **الحركة التقليديّة ضد المجلس الدينيّ بئر السبع** (نُشر في موقع نڤو، ٢٠١٦/٢/١١).

٥ مثلا في مظاهرات السبت أو في النضال من أجل تعليم القادمين الجدد في السنوات الأولى للدولة. انظروا توم سيجف، ١٩٤٩– الإسرائيليّون الأوائل. (تل أبيب: كيتر، ١٩٨٤)، ص ١٨٨–٢١٨

٦ م.ع.ع ٩٢/١٠٠٠ باڤلي ضد المحكمة الدينيّة الكبيرة ق.ح (٢) ٢٢١ (١٩٩٤).

٧ المصطلح مجتمع الدارسين يوجّه للأيديولوجيا التي بحسبها كل رجل حريديّ عليه أن يخصّص حياته لدراسة التوراة، من دون موعد إنهاء محدّد. انظروا مناحم فريدمان، **المجتمع الحريديّ: الجذور، الاتجاهات، السيرورات**. (القدس: معهد القدس لدراسة إسرائيل، ١٩٩١.

٨ للتوسّع في هذا الموضوع انظروا حاييم زيخرمان، «حريديات إسرائيليّات في ثلاثة أجهزة»، **تربوت ديمقراطيت** ١٧، ١٣١ (٢٠١٧) (فيما يلي: زيخرمان «حريديات إسرائيليّات في ثلاثة أجهزة»).

٩ الحديث عن البلدات بيتار عيليت، كريات سفر (اليوم: موديعين عيليت)، عمنوئيل وفي مرحلة معينة مدينة إلعاد. انظروا لي كهنر، **تطوّر المبنى الحيّزيّ والهرميّ للمجموعة السكانيّة الحريديّة في إسرائيل** (أطروحة لنيل الدكتوراه في الفلسفة، جامعة حيفا– قسم الجغرافيا ودراسة البيئة، ٢٠٠٩).

١٠ م.ع.ع ٠٠/٤١٢٤ **يكتوئيلي ضد وزير الشؤون الدينيّة**، ق.ح (١) ١٤٢ (٢٠١٠) (فيما يلي: قضية يكتوئيلي).

١١ هذا ما كان مثلًا في قضية الفصل في المواصلات العامّة، انظروا: انظروا م.ع.ع. ٠٧/٧٤٦ **ريغن ضد وزارة المواصلات، ق.ح** (٢) ٥٣٠ (٢٠١١)؛ في قضية عدم إسماع النساء كمذيعات في محطة الإذاعة الحريديّة «كول برماه»، انظروا س.ا.م ١٤/٦٨٩٧ **إذاعة كول برماه م.ض. ضد كولخ– فوروم نساء متدينات** (نُشر في نڤو، ٩,١٢,٢٠١٥) وكذلك في موضوع «لافتات الحشمة» التي وضعت في مدينة بيت شيمش، انظروا التماس ١٧/٥٣٣٨ **رئيس بلدية بيت شيمش ضد فيليب** (نُشر في نڤو، ٢٠١٧/١٢/٤).

١٢ انظروا إيلان مرسيانو «عضو الكنيست: أهرون براك حوّل نفسه إلى العدو رقم ١» Ynet ١٤,٩,٢٠٠٦ .www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3303824,00 html.

١٣ بنيامين بار أون، **حريديم (خائفون) من «سلطة الشعب»**، (القدس، المعهد الإسرائيليّ للديمقراطيّة، ٢٠١٢)، ص ٩٤.

١٤ انظروا آفي شيف، «القاضي براك: أريد أن أرى قاضيًا حريديًا في العليا»، موقع الانترنت **بحدري حريديم**، ٢٠١٥/٩/٣. في التقرير اُقتبس براك قائلًا: «أنا لا أفكر أن المحكمة العليا ضد الحريديم. نسبة الخسارات عند الحريديم ليست أعلى منها عند غير الحريديم».

١٥ يتسحاك روط «محكمة العدل العليا فوق الديمقراطيّة» يتد نئمان ١٩ (٢٠٠١/٥/١١). الادعاءات ضد إلغاء قرار تسوية التجنيد على يد محكمة العدل العليا، طرحها عدّة باحثين في القانون. انظروا مثلا يديديا شطيرن، «النشاط القضائيّ في ذروته»، **يديعوت أحرونوت** (٢٠١٢/٢/٢٦).

١٦ هكذا مثلا في قرار الحكم الذي ألغى التسوية بشأن تأجيل خدمة الحريديم في الجيش، والذي قامت على أثره لجنة طال. انظروا م.ع.ع ٩٧/٣٢٦٧ **روبنشتاين ضد وزير الأمن**، ق.ح (٥) ٤٨١ (١٩٩٨)، وكذلك عدد من القرارات الأخرى في قضايا الدين والدولة المذكورة أعلاه. مثلا في قضية **باڤلي**، م.ه. ٨٩؛ قرارات بشأن تركيبة المجالس الدينيّة انظروا قضية **كتلة ميرتس**، م.ه ٩٣، م.ع.ع. ٩٦/٥٠١٦ **حوزف ضد وزير المواصلات، ق.ح** (٤) ١ (١٩٩٧). قرار الحكم الأخير تناول موضوع إغلاق شارع بار إيلان في القدس للسفر أيام السبت، وسعى عمليًا لحل وسط بين الأطراف. مع ذلك، نقل الحسم إلى محكمة العدل العليا دفع الحريديم إلى هجوم ضده. على خلفية المظاهرة تجدر الإشارة إلى أن تلك الفترة كانت مهمة لسبب واحد: قضية أربيه درعي التي استمرت خمس سنوات كانت على وشك الانتهاء والحسم، حيث يالخلفية كان شعور عند الحريديم الشرقيّين أن درعي لوحق على يد النظام العلمانيّ والأشكنازيّ الذي كان ممثلاه الأساسيّان هما النيابة العامّة والمحكمة. وقد تمّ التعبير عن هذه المشاعر في انتخابات عام ١٩٩٩ التي حصل فيها حزب «شاس» على ١٧ مقعدًا. انظروا حاييم زيخرمان، **أسود أزرق– أبيض**. (تل أبيب: يديعوت سفريم، ٢٠١٤)، ص ٢١٧.

١٧ شاي آيزنبرغ «عقد على مظاهرة النصف مليون» موقع الانترنت **بحدري حريديم**، ٢٠٠٩/٢/٢٢

١٨ م.ع.ع ٠٨/١٠٦٧ **جمعية «نوعار كهلخاه» ضد وزارة التربية والتعليم** (نُشر في ناڤو، ٢٠١٠/٩/١٤).

١٩ انظروا مثلا كوبي نحشوني، «الراڤ عوڤاديا: لا تتوجهوا للدوائر القضائيّة». **Ynet** 20.6.2010 www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3907523,00.html.

٢٠ معتمد على معالجة معطيات مؤشرات الديمقراطيّة التي أصدرها المعهد الإسرائيليّ للديمقراطيّة خلال السنوات ٢٠٠٣–٢٠١٥. في سنة ٢٠١٦ عرض مؤشّر الديمقراطيّة معطيات الثقة عند الجمهور الحريديّ بشكل منفصل. تمار هرمان وآخرون، **مؤشر الديمقراطيّة الإسرائيليّة ٢٠١٦**. (القدس، المعهد الإسرائيليّ للديمقراطيّة، ٢٠١٦)، ص ١٦٥.

٢١ ياعل هدار، «ثقة الجمهور الحريديّ في مؤسسات الحكم في العقد الأخير» بارلمن ٦٣ (٢٠٠٩). انظروا أيضًا هرمان وآخرون، **مؤشّر الديمقراطيّة الإسرائيليّة ٢٠١٦**، ص ٢١، حيث كُتب: «الفجوة الأكبر بين الجمهور الحريديّ والجمهور اليهوديّ غير الحريديّ يتجلّى في العلاقة مع المحكمة العليا: ٦١,٥٪ من الجمهور اليهوديّ غير الحريديّ يثقون بها مقالا ٦٪ فقط من الحريديم».

٢٢ هرمان وآخرون، **مؤشّر الديمقراطيّة الإسرائيليّة ٢٠١٦**، ص ١٨٥. نسبة ثقة الحريديم بالجيش كانت ٦٦٪ (٩٣٪ عند الجمهور اليهوديّ غير الحريديّ)؛ ٥٣٪ بالسلطات المحليّة (٥٥٪ عند الجمهور اليهوديّ غير الحريديّ)؛ ٣٤٪ بالشرطة (٤٣٪ عند الجمهور اليهوديّ غير الحريديّ)؛ ٢٨٪ بالحكومة (٢٩٪ الجمهور اليهوديّ غير الحريديّ)؛ ٢٥٪ بالكنيست (٢٨٪ عند الجمهور اليهوديّ غير الحريديّ)؛ ١٩٪ بالأحزاب (١٤٪ عند الجمهور اليهوديّ غير الحريديّ). كما يمكن أن نرى، في غالبية المؤسسات، هناك ملاءمة بين المجموعة السكانيّة الحريديّة والجمهور اليهوديّ غير الحريديّ. لكن ليس بما يتعلّق بالمحكمة العليا.

٢٣ جلعاد ملاخ، **عن طهارة اللقب– التعليم الأكاديمي في الوسط الحريدي**. (القدس: معهد فلورسهايمر، ٢٠١٤)، ص ٢٤–٢٣.

٢٤ مجلس التعليم العالي، **الخطة الخماسية لمجلس التعليم العالي–لجنة التخطيط والميزانيات للسكّان الحريديم للسنوات ٢٠١١–٢٠١٦: بحث تقييم وتوصيات للسنوات الخمس القادمة**، القدس، ٢٠١٦، ص ٥٢–٥١.

٢٥ انظروا مثلا يائير إتنجر، «المزيد من الحريديم يتوجهون لدراسة الحقوق»، **هآرتس** ٢٩,١٢,٢٠٠٥ .https://www.haaretz.co.il/misc/1.1070511

٢٦ أ ملحي و م. بارئيل. **أجتهدت فوجدت، صدّق: سمات التلاميذ الحريديم المدعومين من صندوق «كماح» في المسارات الأكاديميّة والمهنيّة**. (القدس: وزارة الصناعة، التجارة والتشغيل، ٢٠١٢)، ص ٢٠–١٩.

٢٧ م.ع.ع. ١٠/٣٧٥٢ **روبنشتاين ضد الكنيست** (نُشر في نڤو، ١٧,٩,٢٠١٤).

مالك سمارة

«باب الواد»: المجاز «الصهيوني» وإعادة إنتاج المكان

نخصص في هذه المساحة من مجلة «قضايا إسرائيلية» زاوية دائمة لترجمة قصائد من عيون الشعر العبري الحديث، وتقديمها للقارئ العربي في قالب نقدي؛ والهدف من ذلك فتح نوافذ جديدة للمعرفة والسؤال في مجال الثقافة الإسرائيلية عمومًا، ومجال الشعر العبريّ على وجه التحديد، الذي ظلّ الجهد البحثي والترجمي فيه فقيرًا إلى حدّ بعيد، رغم أنّ القصيدة لا تنفكّ عن الخطاب الإسرائيلي؛ هي تساهم في تشكيله بقدر ما تتبنّاه وتتضمّنه، ومن هنا لنا أن نتقصّى بصماتها في الوعي والمخيال و«الإيثوس» الإسرائيلي الجمعي. اخترنا أن نقدّم في هذه الزاوية قصيدة «باب الواد» لحاييم غوري (١٩٢٣–٢٠١٨)، وهو من شعراء «الجيل المؤسس» في إسرائيل، على اعتبار أن قصيدته تلك، التي لحّنت وغنّاها مطربون إسرائيليون كثر، ستصبح إحدى القصائد المركزيّة في بناء الوعي القومي الإسرائيلي، وفي التأريخ شعريًّا لحرب النكبة.

المحرر

حاييم غوري

باب الواد- حاييم غوري

هنا كنت عابرًا.. وقفت بمحاذاة حجر
وطريق أسفلت أسود.. وصخور وتلال
بطيئًا يهبط المساء.. ويهبّ نسيم البحر
ومن وراء بيت محسير
تتلألأ النجمة الأولى

___

باب الواد
نسألك أن تتذكّر أسماءنا إلى الأبد؛
القوافل شقّت دربها نحو المدينة...
وعلى قوارع الطريق يستلقي موتانا
وهيكلُ حديدٍ صامت... مثل رفاق السلاح

___

هنا ذاب القطران والرصاص تحت الشمس
ومرّت الليالي تومضها النار والسكاكين
هنا يسكن الأسى والمجد معًا
في مدرّعة محترقة... واسم لشخص ما مجهول

___

يا باب الواد...
وأنا أمشي.. طاويًا هذا الطريق بصمت
أتذكرهم واحدًا واحدًا
هنا قاتلنا جنبًا إلى جنب على المنحدرات والوعور
هنا كنّا عائلة واحدة..

___

يا باب الواد..
سيأتي يوم ربيعي ويتفتّح قرن الغزال
وتكسو شقائق النعمان الجبالَ والسفوحَ حمرتَها
ومن سيسلك هذا الطريق... عابرًا آثار أقدامنا
لا بدّ وألّا ينسانا نحن... نحن باب الواد

___

على جرف المدينة المقدّسة، ينبثق مسلك باب الواد، مسيّجًا بالصخور والأشجار الحرجيّة، متوسّطًا طرق المواصلات من المدينة وإليها، ظلًّا لجبال وسط فلسطين، من الخليل إلى رام الله، وخطَّ دفاعٍ أخير قدّمته الطبيعة للمدينة ضدّ الغزاة القادمين، للمفارقة، من الغرب، وكأن الجغرافيا كانت تنبئ بما تخبّئه الأقدار. هذا الموقع الإستراتيجي جعل منه ساحة قتال مكلفة، ولا مناص منها، في الكثير من الملاحم الزاخر بها تاريخ المدينة، منذ الحروب الصليبية إلى حرب النكبة.

على هذا النحو، كان منتهى حملة ريتشارد قلب الأسد عند ضفتي الوادي، وكذا تكبّدت حملة إبراهيم علي باشا، القادمة من مصر، خسائر فادحة أجبرتها على الانكفاء، واندلعت على عتباته إحدى أشد المعارك ضراوة بين الإنجليز والأتراك في الحرب العالمية الأولى، وأخيرًا شهد هذا الطريق على أفدح خسائر العصابات الصهيونيّة خلال حرب عام ١٩٤٨، حين كانت الأرتال الصهيونية، المتوجّهة من مناطق السهل الساحلي لكسر الحصار عن مستوطنات غربي القدس، تمرّ تحت مدافع وبنادق قلّة من مقاتلي جيش التحرير العربي، جلّهم تجمّع من قرى القدس، عمواس ويالو وبيت محسير وبيت نوبا وساريس وغيرها، حتّى أجبروا قادة الحركة الصهيونيّة على شقّ طريق التفافي بديل أكثر وعورة وأطول مسافة، بعد أن توقّف القتال العنيف الذي خاضته فرقة من قوات النخبة «البلماح»، بقيادة إسحق رابين، مدعومة بفرق أخرى من «الهاغاناه»، عند السيطرة على باب الواد، من دون تأمين خاصرته الغربية في اللطرون، ما يعني أن هذا الطريق سيظلّ مغلقًا حتى حرب عام ١٩٦٧.

تلك المقدّمة، على ما فيها من اختزال سرديّ، تبدو كافية لاستدراك الاختزال المجازي الذي تقوم عليه خاتمة حاييم غوري، حين يقول، قافزًا على الرومان والصليبيين والأيوبيين والأتراك والإنجليز، ومن ظلّوا دونهم أهلًا للبلاد: «نحن باب الواد»، ولعلّ في «بطن الشاعر»، وهو من شعراء الجيل المؤسس وروّاد «أغاني أرض إسرائيل» ومؤسسي حركة «أرض إسرائيل الكاملة» لاحقًا، معاني مرمّزة ومشحونة بأيديولوجيا «نفي المنفى»، و«العودة إلى التاريخ»، وإلى «أرض بلا شعب». على هذا النحو، لا وجود لـ«الآخر» في قصيدة غوري، هو منفيّ في السرديّة وفي المجاز، وفي حدود اللغة، التي تقوم فيها «نحن» الواسعة، في عز مسعاها نحو الجمعية ونكران الذات، مقام «الأنا» القوميّة الضيقة، في لحظة تذويت «أدبية» لمشهديّة تضحية وبطولة لا يحمل شخوصها أسماءً، ولا ألقابًا، ويذوبون في الـ«نحن» اليهوديّة، التي عندها يكون منتهى تاريخ باب الواد ومبتدؤه.

لكن إذا كان لنا أن نعيّن اختلافًا موضوعيًا في قصيدة غوري، فذلك على الأغلب في كونها توثّق، في أعقاب حرب كسبتها الدولة الإسرائيلية الوليدة، فصلًا من فصولها موسومًا بـ«الخسارة» أكثر من النصر، وكان للمقاومة العربية فيه اليد العليا في معظم المراحل؛ في زمنٍ كان الخطاب الصهيوني فيه، والشعر من ضمنه، مفعمًا بمفردات القوة والزهوّ والجلد. رغم ذلك، فإن غوري لا يجاوز سياق زمنه، بقدر ما يكسوه بعدًا آخر، أكثر «عنفًا» ربّما، حين يؤكد على ثنائية «المجد والتضحية»، فيقول: «هنا يسكن الأسى والمجد معًا/ في مدرعة محترقة واسم لشخص ما مجهول». يقحم الشاعر، الذي قاتل أيضًا ضمن صفوف «البلماح»، لكن في قطاع النقب، الفداء هنا ضمن مفردات البطولة، ويطبّعهما في جوهر معنوي واحد؛ لا شرطًا للنصر فحسب، بل ولاستحقاق المكان، وتذويته في الأنا الصهيونية على مذبح الدم. هكذا يعاد رسم المكان في المخيال، كما يعاد رسمه في الوقع، حيث لا تزال بقايا المركبات المحترقة مرصوفة على قوارع باب الواد، وعلى المنحدر الصخري نصب تذكاري على شكل صواريخ موجّهة إلى الطريق الذي بات يحمل اسم «طريق رقم ١» اليوم في إسرائيل، وبين الصورتين، الواقع والرمز، التضحية والبطولة، أهل «الواد» مغيّبون.

وليد سالم*

إعادة النظر في الحاضر الاستعماري- استمرار المشروع الاستيطاني الاستعماري من خلال الدولة الاستيطانية الاستعمارية: حالة إسرائيل

ملخص

يجادل هذا المقال بأن الحاضر الاستيطاني الاستعماري الإسرائيلي يتجسد في دولة استيطانية استعمارية، وتحدد الورقة الخصائص السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية لهذه الدولة، والأدوات المختلفة التي تستخدمها في طريقها إلى الإكتمال مثل مزج الاستعمار الاستيطاني والاستعمار الداخلي في التعامل مع الفلسطينيين داخل إسرائيل، واستخدام أدوات الاستعمار الاستيطاني والفصل العنصري والاحتلال الحربي في الأراضي الفلسطينية المحتلة عام ١٩٦٧. تنظر هذه المادة حول كيفية استمرار المشروع الاستعماري الاستيطاني من خلال الدولة الاستيطانية الاستعمارية من خلال المقارنة مع حالات استيطانية استعمارية أخرى، وتسعى لتحرير الدراسات الاستعمارية الاستيطانية من الاختطاف من قبل رواية «ما بعد الاستعمار» المضمرة في كتابات فيراسيني ويفتاحيل وغوردون، وهي الرواية المضللة في حالة إسرائيل.

مقدمة

في مقاله في مجلة الدراسات الفلسطينية عام ٢٠١٣، يقدم لورينزو فيراسيني (فيراسيني، ٢٠١٣ أ) أحد تحليلاته للوجود الإسرائيلي في فلسطين. يقترح فيراسيني أن هذا الوجود يمكن وصفه بأنه «نموذج سيطرة استيطاني – استعماري ناجح داخل دولة إسرائيل عام ١٩٤٨. وقد حدث تحول في هذا النموذج نحو الاحتلال عام ١٩٦٧. بناء على أطروحة دكتوراه

* أستاذ مساعد - معهد جامعة القدس للدراسات والأبحاث.

لم يكن البريطانيون مستعمرين للأرض التاريخية لليهود، بل لفلسطين (بما في ذلك يهودها الفلسطينيون الذين لم يكونوا جزءًا من الصهيونية وخططها). كانت الخطط البريطانية والصهيونية المشتركة تهدف إلى تغيير المشهد الفلسطيني لفلسطين لتحويله إلى «وطن قومي» لليهود من خلال عملية هندسة اجتماعية استعمارية.

حول القضية (سالم ٢٠١٩)، يقترح هذا المقال قراءة أخرى تجاه هذين الافتراضين. يتشابه المشروع الاستعماري الإسرائيلي كثيراً مع المشاريع الاستعمارية –الاستعمارية الأخرى، ولكنه على عكسها، لا يزال بعيدًا عن أن يصبح طبيعيا. وبدلاً من ذلك، فهو مشروع استعماري–استيطاني قيد التكوين يحمل إستراتيجية واحدة ينفذها فاعلون متعددون: أحدهم هو الحركة الصهيونية كفاعل غير دولاني. والثاني هو دولة إسرائيل نفسها التي قامت بمتابعة المشاريع الاستعمارية الاستيطانية داخل إسرائيل منذ عام ١٩٤٨ وفي المناطق الفلسطينية الأخرى التي احتلتها إسرائيل في عام ١٩٦٧ ، وذلك بالتنسيق / التعاون مع المنظمات الاستيطانية الاستعمارية غير الدولانية كحركة غوش ايمونيم مثلا. تهدف هذه المقالة إلى المساهمة في فهم ماهية الحاضر الاستعماري الاستيطاني في إسرائيل، وما يمكن أن تكون احتمالات مستقبله.

بالنسبة إلى فيراسيني، لا يوجد شيء اسمه «دولة استيطانية استعمارية» (فيراسيني، ٢٠١٣، ب). ما يحدث أن الدولة التي تنبثق من «مشروع استعماري–استعماري» تصبح دولة عادية بمجرد نجاحها في إقامة دولتها وأصلنة مستوطنيها. وعلى عكس باتريك وولف الذي اعتبر «المشروع الاستعماري الاستيطاني هو بنية وليس مجرد حدث» (وولف، ٢٠٠٦)، يعتقد فيراسيني أن الحاضر الاستعماري لا يمكن أن يكون أكثر من مجتمع استيطاني يتم فيه أصلنة المستوطنين، وهو يكتب:

«لاحظ باتريك وولف في فقرة يتم الاستشهاد بها كثيراً، أن «غزو المستوطنين هو بنية وليس حدثًا»، ومن الصحيح أيضًا أن البنية تسعى باستمرار إلى نقطة نهاية محددة» (فيراسيني، ٢٠١١، ص.٣) كما عنون فيراسيني مقالا آخر في عام ٢٠١٧ بعنوان «إنهاء الاستيطان الاستعماري: اقتل المستوطن فيه وأنقذ الرجل» (فيراسيني، ٢٠١٧)، ووفقاً لفيراسيني يتوقف المستوطن عن كونه مستوطنا بعد قيام الدولة بنجاح كنتيجة للمشروع الاستعماري الاستيطاني.

يعتقد فيراسيني أن البنية الاستعمارية للهيمنة خارجية، وبالتالي تهدف إلى «إعادة إنتاج نفسها» في حين يرمي الاستيطان–الاستعماري إلى «إبطال نفسه» من خلال التحول إلى دولة قومية جديدة عندما يصبح المستوطن مواطنًا، وحينها تنتهي العلاقة التي كانت قائمة سابقاً بين المستوطنين والسكان الأصليين (فيراسيني، ٢٠١٣، ص ٢٨). عند تطبيق هذا التمييز على المشروع الصهيوني، وجد فيراسيني أنه نجح في بناء دولة إسرائيل، ولكن كما كتب في إحدى ملاحظاته الختامية، تم وضع الفلسطينيين داخل إسرائيل تحت حكم عسكري إسرائيلي، وهو ما فهمه على أنه خطوة إلى الوراء نحو الاستعمار بدلاً من الاستعمار الاستيطاني الذي تصور أنه إنتهى بعد قيام الدولة (فيراسيني، ٢٠١٣، ص ٤٢). من ناحية أخرى، يرى أن الاحتلال الإسرائيلي بعد عام ١٩٦٧ هو وضع استعماري (وليس استعمارياً استيطانياً) (فيراسيني، ٢٠١٣، ص ٤٢). وبناءً على ذلك، تُطرح الأسئلة التالية: هل تم الانتهاء من المشروع الاستعماري الاستيطاني الصهيوني في دفعة واحدة أم أنه مشروع قيد التقدم في مراحل متعددة؟ كيف يمكن للمرء أن يفهم آليات هذا المشروع داخل أراضي ١٩٤٨/ وفي أراضي ١٩٦٧؟ أين تتقارب هذه الآليات وأين تختلف في الحالتين؟ لماذا يعتبر مفهوم الدولة الاستعمارية الاستيطانية في خدمة المشروع الاستعماري اقتراحًا مرفوضًا من قبل فيراسيني؟ كم من الوقت يستغرق المشروع الاستعماري الاستيطاني حتى ينجح ويبطل نفسه؟ ما هي علامات ومعايير هذا الإبطال؟ متى يصبح المستعمرون المستوطنون أصليين؟ ما هو دور ووزن السكان الأصليين ومقاومتهم وكفاحهم المعلن والصامت في العملية؟ وأخيراً، ما هو «الحاضر الاستعماري» في حالة إسرائيل مقارنة بالحاضر الاستعماري للحالات الاستعمارية

بعد عام ١٩٤٨، مضت إسرائيل عمليا في «الاستئصال من خلال الإدماج الشكلي والجزئي» للفلسطينيين كمواطنين إسرائيليين أفراد محرومين من الاعتراف بأي حقوق جماعية. اعتبرتهم إسرائيل مواطنين من الدرجة الثانية في دولة يهودية، بينما تركتهم تحت حكم عسكري حتى عام ١٩٦٦، خاضعين لمصادرة الأراضي وفق قانون فرض عليهم.

الاستيطانية الأخرى؟

تحاول هذه المقالة التحقق من هذه الأسئلة وستقترح مخططاً نظرياً للدولة الاستيطانية الاستعمارية..

نتائج الاستعمار الاستيطاني الصهيوني قبل ١٩٤٨

لم تكن حرب إنهاء الاستعمار هي التي خلقت «إسرائيل ما بعد الاستعمارية» ومجتمعها الحديث في فلسطين بعد فترة من «النضال الوطني» كما يدعي أنصارها (آيزنشتات، ١٩٦٧ . ص. ١–٦، ورام، ٢٠٠٢). كانت ما يسمى بـ «حرب استقلال إسرائيل» ثورة مستوطنين مستعمرين تمردوا ضد الانتداب البريطاني، وقاموا بإجلاء الشعب الفلسطيني الأصلي الذي سكن البلاد منذ عهود. لم يكن البريطانيون مستعمرين للأرض التاريخية لليهود، بل لفلسطين (بما في ذلك يهودها الفلسطينيون الذين لم يكونوا جزءًا من الصهيونية وخططها). كانت الخطط البريطانية والصهيونية المشتركة تهدف إلى تغيير المشهد الفلسطيني لفلسطين لتحويله إلى «وطن قومي» لليهود من خلال عملية هندسة اجتماعية استعمارية. وعد إعلان بلفور عام ١٩١٧ بإنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين وتعاون الانتداب البريطاني مع الحركة الصهيونية لتنفيذ الإعلان وذلك حتى النصف الثاني من الأربعينيات عندما شعرت المنظمات الصهيونية أنها لم تعد بحاجة إلى بريطانيا كدولة أُمّ لمشروعها بعد ذلك الحين.

واصلت الدولة الإسرائيلية التي تأسست في أيار ١٩٤٨ الممارسات الاستعمارية الاستيطانية على حساب الشعب الفلسطيني الأصلي. تم إجلاء غالبية الفلسطينيين؛ بقيت أقلية من ١٥٠ ألفا داخل إسرائيل وطرد ما بين ٧٥٠ إلى ٩٠٠ ألف نسمة إلى خارج فلسطين من قبل العصابات الصهيونية. إضافة إلى ذلك خضعت الأجزاء المتبقية من فلسطين للحكمين الأردني والمصري في الضفة الغربية وغزة من عام ١٩٤٨ إلى عام ١٩٦٧. كل هذه الأجزاء لم تغير هويتها الفلسطينية، حافظت على روايتها، وبالتالي بقي الصدام بين السكان الأصليين والمستوطنين المستعمرين على حسابهم قائما بعكس ما ذهب إليه فيراسيني. وبالتالي اعترف قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة ٢٧٣ لعام ١٩٤٩ بإسرائيل في عضوية الأمم المتحدة بشرط تنفيذ قرار الأمم المتحدة ١٨١ لعام ١٩٤٧ (خطة التقسيم لدولتين إسرائيل وفلسطين على أرض فلسطين التاريخية)، والقرار ١٩٤ لعام ١٩٤٨. القرار الأول سيقلص حجم إسرائيل إلى أصغر من المساحة التي قامت عليها عام ١٩٤٨، والثاني يعالج حق اللاجئين الفلسطينيين في العودة. لا يزال قرارا الأمم المتحدة هذين غير مطبقين حتى الآن، ويمثلان السبب الأول لعدم اعتبار إسرائيل مشروعا استيطانيا استعماريا منتهيا حيث لا تزال تستولي على أراض لا تنتمي إليها بموجب القرار ١٨١، ولا تسمح بعودة لاجئي ١٩٤٨ بموجب القرار ١٩٤. علاوة على ذلك، لم تحصل على اعتراف اللاجئين الفلسطينيين بشرعيتها. بل على العكس من ذلك، ما زال هؤلاء اللاجئون أنفسهم يسعون إلى إعمال حقهم في العودة بعد أن «استأصلتهم هذه الدولة ديموغرافيًا» (روحانا وصباغ، ٢٠١٥).

بعد عام ١٩٤٨، مضت إسرائيل عمليا في «الاستئصال من خلال الإدماج الشكلي والجزئي» للفلسطينيين كمواطنين إسرائيليين أفراد محرومين من الاعتراف بأي حقوق جماعية. اعتبرتهم إسرائيل مواطنين من الدرجة الثانية في دولة يهودية، بينما تركتهم تحت حكم عسكري حتى عام ١٩٦٦، خاضعين لمصادرة الأراضي وفق قانون فرض عليهم، وعدم الاعتراف والتمييز على جميع المستويات (جريس، ١٩٧٣). هذا الوضع الموصوف بـ «الاستعمار الداخلي» (زريق، ١٩٧٩) ساد أيضًا بعد عام ١٩٦٦، وظهر سافرا في خطة ١٩٧٦ لتهويد الجليل، والإخلاء المستمر لبدو النقب من أماكن إقامتهم. في هذا المقال، يتم تقديم مفهوم «الاستعمار الداخلي» على أنه الممارسات

انتقلت الدولة الإسرائيلية من الاعتماد على بريطانيا كدولة أم إلى الاعتماد على الولايات المتحدة كبديل، وفي غضون ذلك، قامت الحركة المسيانية في الولايات المتحدة بدعم المشروع الاستيطاني الاستعماري الإسرائيلي .وساعدت إسرائيل على التوسع في الضفة الغربية في محاولة لضم كامل مساحتها. وأظهر بحث جديد أن هنالك ٦٠ ألف مستوطن من أصل أميركي في الضفة الغربية.

الاستعمارية الاستيطانية المستخدمة داخليًا مثل نزع ملكية وتشريد «بقايا» السكان الأصليين داخل البلاد، واستبدالهم بالمستوطنين الاستعماريين الصهاينة.

يتم التمثيل في البنية السياسية للاستعمار الداخلي جزئيًا من خلال ما وصفه فان دن بيرغ بديمقراطية الأسياد (Herrenvolk Democracy) تشمل الديمقراطية للمستوطنين من جهة والممارسات الاستعمارية الاستيطانية إلى جانب الفصل العنصري والتمييز ضد السكان الأصليين من جهة أخرى على طريقة العلاقة بين الأسياد والأتباع (فان دن بيرغ، ١٩٨١). ومع ذلك، يبدو أن مفهوم الاستعمار الداخلي يتوافق أكثر مع مصطلح «ديمقراطية المستوطنين» الذي صاغه مايكل مان. حسب مان، فإن الديمقراطية لا تنطبق في هذه الحالة إلا على المستوطنين. والأكثر إثارة للاهتمام هو أن مان يشرح في كتابه «الجانب المظلم من الديمقراطية» أنه كلما كانت ممارسة ديمقراطية المستوطنين أكثر عمقًا بينهم، كلما أصبحت أكثر إجرامًا في مواجهة السكان الأصليين» (مان، ٢٠٠٤، ص.٣). في إسرائيل هنالك «ديمقراطية يهودية استيطانية»، وبالتالي فهي تستبعد غير اليهود وتقوض حقوقهم المدنية والسياسية – بالإضافة إلى اعتبارهم أعداء داخليين واستمرار الاستيلاء على ملكية أراضيهم وممارسة التطهير العرقي ضدهم. وبهذا المعنى، فإن «ديمقراطية المستوطنين» تتخطى ديمقراطية الأسياد (هيرن فولك).

تشمل ديمقراطية المستوطنين التمييز أيضًا، ولكن كوسيلة لتقويض قدرة الأصليين على مقاومة الاستعمار الداخلي. يحاول الأصليون هنا السعي لإدخال تحسينات على حقوقهم، فلا يمكنهم – بأي حال من الأحوال – تحدي حقوق الإثنية المسيطرة، والمعروفة على أنها إثنوقراطية في خدمة الإثنية السائدة (بوتنشتون، ١٩٩٣). وتكون هذه في أفضل أحوالها «إثنوقراطية منفتحة» أو «ديمقراطية إثنية» توفر الفرص لـ «بقايا الشعب الأصلي» لتحسين وضع حقوقهم المدنية كما إدعى يفتاحئيل وسموحة (يفتاحئيل، ٢٠١٢، سموحة ١٩٩٧)، ومع ذلك، لا يزال هذا التحسن مشكوكًا فيه، حيث يتم توجيه الهيكل العنصري لإسرائيل لخدمة المنتصر.

في الواقع كان على الإسرائيليين أن يظهروا في العقود السابقة على أنهم يهود و «ديمقراطيون» في الوقت نفسه. ومع ذلك، تم قلب هذه الصورة في ظل حكومة نتنياهو اليمينية في عام ٢٠١٥، والتي ركزت بشكل أكبر على «اليهودية» بدلاً من «ديمقراطية» الدولة. لذلك، تجاوز قانون القومية لعام ٢٠١٨ إعلان الاستقلال بالإشارة فقط إلى اليهودية دون أي ذكر للديمقراطية أو الحقوق المتساوية وخفض مكانة اللغة العربية التي كانت اللغة الرسمية الثانية لإسرائيل قبل قانون القومية (بشارة، ٢٠١٨، زحالقة، ٢٠١٨). ونتيجة لهذه الممارسات، خلقت إسرائيل نوعين من اللاجئين الفلسطينيين: أولئك الذين نزحوا خارجها؛ أي اللاجئون الفلسطينيون الذين ما زالوا يسعون للحصول على حقهم في العودة من جهة، والمرحلون داخلها. كما تم خلق «عرب إسرائيل»، الذين لا يشعرون أنهم جزء من النظام الإسرائيلي، لكنهم يسعون إلى حقهم في تقرير المصير على وطنهم المسروق.

مقابل ذلك تواصل إسرائيل استيراد مهاجرين [يهود] جدد لتوطينهم على أرض الفلسطينيين (بما في ذلك في الأراضي المحتلة بعد عام ١٩٦٧)؛ وهذا يطرح سؤالاً حاسماً عما إذا كان هؤلاء مهاجرين أم مستوطنين مستعمرين.

الجانب الاستيطاني الاستعماري هو السمة المشتركة في جميع الحالات العالمية المعنية. في الوقت نفسه، هناك اختلافات، حيث شهدت حالات الاستيطان الاستعمارية الأخرى في أستراليا وكندا والولايات المتحدة الأميركية، القضاء على السكان الأصليين. أما في حالة إسرائيل، فلا يزال السكان الأصليون في فلسطين يقاتلون من أجل استقلالهم ودولتهم

عندما يتعلق الأمر بفاعلي المشروع الاستيطاني الاستعماري في الضفة الغربية، تدير دولة إسرائيل هذا المشروع مباشرة وبهذه الطريقة، واصلت مسار الفاعلين غير الدولانيين الصهاينة الذين أسسوا إسرائيل في عام ١٩٤٨. من جهة أخرى أنشأت إسرائيل ودعمت جهات فاعلة غير دولانية جديدة بعد عام ١٩٦٧ مثل غوش إيمونيم، والحركة لكامل أرض إسرائيل.

الكاملة. وفي الواقع، تأسست منظمة التحرير الفلسطينية في عام ١٩٦٥ كمنظمة للاجئين الذين يكافحون من أجل حق العودة. هذه المقاومة نفسها تمنع حدوث الشرط الذي اقترحته فيراسيني لإكمال المشروع الاستعماري الاستيطاني؛ أي إنهاء الاستقلالية الذاتية للشعب الأصلي. ويتصل الشرطان الآخران لفيراسيني بالتحرر «من الإشراف والمراقبة الخارجية، وإنشاء الأشكال السياسية والثقافية السيادية المحلية... وترويض المشهد الذي كان يُنظر إليه ذات مرة على أنه غريب» (فيراسيني، ٢٠١٣، ص ٢٨). ومن بين هذه الشروط، يبدو أن الشرط الثالث تحقق جزئياً في وسط إسرائيل (منطقة غوش دان).

فيما يتعلق بالشرط الثاني، انتقلت الدولة الإسرائيلية من الاعتماد على بريطانيا كدولة أم إلى الاعتماد على الولايات المتحدة كبديل، وفي غضون ذلك، قامت الحركة المسيانية في الولايات المتحدة بدعم المشروع الاستيطاني الاستعماري الإسرائيلي وساعدت إسرائيل على التوسع في الضفة الغربية في محاولة لضم كامل مساحتها. وأظهر بحث جديد أن هنالك ٦٠ ألف مستوطن من أصل أميركي في الضفة الغربية (هيرستشهورن ٢٠١٧).

ومع ذلك، فإن المفتاح هنا يتعلق بعلاقة المشروع الاستعماري الاستيطاني بالسكان الأصليين. لن تتم تسوية شرعية المشروع الاستعماري الاستيطاني حتى يتم حل التناقضات المتعلقة بهذه القضية (حماد، ١٩٨٤، ص ٨٩–٩٠). وأضاف زريق أن ذلك يتطلب من إسرائيل الاعتراف بالظلم التاريخي المرتكب، والتخلي عن الامتيازات لليهود، والاعتراف بالحقوق الفردية والجماعية، بما في ذلك عودة اللاجئين الفلسطينيين. وأضاف أنه سيتعين عليها أيضًا إيقاف مصادرة الأراضي وإعادة الأراضي إلى أصحابها مع الاعتراف بحقوق المرحلين داخليًا والقرى غير المعترف بها. كما يجب عليها التوقف عن استيراد مستوطنين إضافيين من الخارج للإقامة في الأراضي الفلسطينية (زريق، ٢٠١٦). كما أكد ممداني (ممداني، ١٩٩٨) على أن الاعتراف بحقوق المواطنة والحقوق الأصلية أمر ضروري لجميع الإثنيات.

بما أن هذه الشروط لم تتحقق، كانت النتيجة استمرار إسرائيل ككيان استعماري–استعماري بعد عام ١٩٤٨. وفقًا للشروط المذكورة أعلاه، لن يتم أصلنة المستوطنين الإسرائيليين. لذا قام فيراسيني بتعديل شروطه في عام ٢٠١٥، قائلاً: «لا يمكن تأصلن المستوطنين الاستعماريين. ومع ذلك، يمكنهم الاستمرار في محاولة أن يصبحوا أصليين.» (Veracini, 2015: p.270)

بعد ١٩٦٧: مرحلة لما بعد النزاع أم استكمال المشروع الاستيطاني الاستعماري؟

بعد اتفاقيات أوسلو لعام ١٩٩٣، تعامل خبراء تسوية النزاع والمانحون مع الوضع في فلسطين على أنه دخل حقبة ما بعد النزاع، وقفزوا بذلك عن مرحلة إنهاء الاحتلال (حنفي وطبر، ٢٠٠٦، ص ١٣–١٤). وبعد حرب ١٩٦٧، تم إلنظر إلى دولة إسرائيل بموجب قرارات الأمم المتحدة باعتبارها «محتلة» خارج حدودها لعام ١٩٤٨، وكأن حسابات ١٩٤٨ قد تمت تسويتها بالفعل، وكأنها ليست كيانا استيطانيا استعماريا في حالة توسع.

قدم علماء الاستعمار الاستيطاني مثل باتريك وولف مشروع إسرائيل بعد عام ١٩٦٧ على أنه مشروع استيطاني استعماري، وفي المقابل طوّر بعض علماء الدراسات الاستعمارية الاستيطانية الآخرين آراء أخرى، تستند أساسًا إلى تطورات التسعينيات. كتب فيراسيني:

«ما هو أمام أعيننا ليس حالة صراع؛ إنها مرحلة ما بعد الاستعمار (نادرا ما تكون مرحلة ما بعد النزاع سلمية). تم حل الصراع من أجل فلسطين الكبرى في عام ١٩٤٨ وطويت صفحته في عام ١٩٦٧ « (فيراسيني، ٢٠١٥، ص ٢٦٨).

توصل فيراسيني إلى هذا الاستنتاج نظرًا لاعتقاده أن إغلاق

عام ١٩٩٢ «كان مُصنّعًا هائلاً» للفلسطينيين «(فيراسيني، ٢٠١٣، ص ٤٢)، ولكنه أيضًا يتصل بأفكار «ما بعد النزاع «و «ما بعد الاستعمار» كمرحلة تحل بعد الاستعمار والاستعمار الاستيطاني أيضًا. ربما تبع فيراسيني هنا التفكير القائل إن المشروع الاستيطاني الاستعماري الإسرائيلي قد تم إصلاحه في فترة أوسلو ليصبح حول «الانفصال» كما اقترح يفتاحيل وجوردون اللذان ادعى الأول بينهما أن الاستعمار الاستيطاني توقف بعد أوسلو وتم استبداله بـ «زحف الفصل العنصري» (يفتاحيل، ٢٠١٢، ب)، وأشار الثاني إلى أنه بحلول منتصف التسعينيات، حل «الفصل العنصري» محل «الاستعمار الاستيطاني» لأن إسرائيل تخلت عن جهودها لإدارة الحياة اليومية للفلسطينيين (جوردون، ٢٠١٢: ص. ٢٩١ – ٢٩٢). مقابل ذلك يعتبر يفتاحيل وجوردون الوجود الإسرائيلي في منطقة ما بعد ١٩٦٧ استيطانياً استعماريا خلال العقود الثلاثة الأولى. يدعم فيراسيني فكرة الإنتقال إلى الفصل العنصري بعد ١٩٩٢ في مقالته، ولكنه، في مقابل جوردون ويفتاحيل، لا يرى «فلسطين الكبرى» سواء للإسرائيليين أو الفلسطينيين، وبالتالي فهو يرى وجود حالة احتلال حربي لا حالة استيطان استعماري في الفترة من ١٩٦٧ إلى ١٩٩٣ .

يتضمن هذا التقدير خطأً قاتلاً: فمن ناحية، اختارت إسرائيل مسار نقل المدن الفلسطينية ذات الكثافة السكانية العالية إلى السلطة الفلسطينية (ثم إلى حماس في غزة)، ومن ناحية أخرى، احتفظت بالأراضي في يديها بما في ذلك القدس الشرقية والمنطقة ج التي تتكون من ثلثي الضفة الغربية. يعتبر التخلي عن المسؤولية عن السكان مع الحفاظ على السيطرة على الأرض أمرًا محوريًا في المشروع الاستيطانيّ الاستعماري. ويأتي ذلك أيضًا مع خطط لنمو متواصل لعدد المستوطنين بشكل كبير في الضفة الغربية في غضون بضع سنوات.

وتتعلق الخطط الأخرى ذات الصلة بالحفاظ على مشكلة اللاجئين الفلسطينيين دون حل والحفاظ على ضم القدس الشرقية وتوسيعها على حساب الضفة الغربية، والسيطرة على مصادر المياه وموارد البحر الميت، والموارد الطبيعية للضفة الغربية (مركز أريج). أبعد من ذلك، كان التوسع الاستيطاني وراء فشل عملية أوسلو في التوصل إلى اتفاق كما هو مقرر في أيار ١٩٩٩، تبعه فشل قمة كامب ديفيد عام ٢٠٠٠ في تحقيق «اتفاق الوضع الدائم». وقد تكثف التوسع الاستيطاني خاصة بعد تولي الليكود الحكم من عام ١٩٧٧ من خلال بناء المدن حتى داخل المناطق الفلسطينية ذات الكثافة السكانية العالية (الصالح، ٢٠١١)، لاستيعاب حوالي ٦٤٧٨٣٦ مستوطنًا في نهاية عام ٢٠١٨، منهم ٤٢٧٨٠٠ في الضفة الغربية و٢٢٠٠٣٦ في القدس الشرقية (السلام الآن). تضمن ذلك أيضا إعادة نشر القوات من غزة لوضعه تحت «نظام السجون» (زحالقة، ٢٠١٧). إلى جانب ذلك، استمرت في إحاطة المدن الفلسطينية بالمستوطنات الاستعمارية. كما فرضت قيوداً على حرية التنقل داخل كل محافظة فلسطينية، ومن محافظة إلى أخرى. وصف عزمي بشارة هذا الوضع بـ «الفصل العنصري الاستعماري» (بشارة، ٢٠٠٥، ص ١٩)، والذي يشمل الاستيلاء على الأرض، ويجعل حياة الناس مروعة ولا تحتمل في الوقت نفسه. إلى جانب هذين الجانبين من الهيمنة التي حددها بشارة، هناك ثالث هو الاحتلال الحربي الذي يحكم بالأوامر العسكرية لتعزيز التوسع الاستيطاني. وقد كتبت هنيدة غانم عن المكونات الثلاثية للهيمنة: الاستعمار الاستيطاني والفصل العنصري والاحتلال الحربي (غانم، ٢٠١٨). بالإضافة إلى هذه المكونات الثلاثة، هناك عنصر الاستعمار الجديد للسيطرة على السوق الفلسطينية الذي يُسّره بروتوكول باريس لعام ١٩٩٤، إلى جانب ما أسميه تعزيز «الاقتصاد السياسي الاستيطاني–الاستعماري» للمستوطنات الاستعمارية، كما تمت إضافة إنشاء السلطة الفلسطينية كمظهر زائف للاستقلال ولحالة ما بعد نزاع.

السلطة والفصل ليسا «مصنعي الفلسطينيين» كما يدعي فيراسيني، حيث أن الهوية الفلسطينية تعود إلى العهد العثماني (الخالدي، ١٩٩٨، كيمرلنج وميجدال، ١٩٩٨). الهوية الفلسطينية، منفصلة عن الهوية العربية، وقد تم تعزيزها أيضا من قبل منظمة التحرير الفلسطينية في الستينيات من القرن الماضي. وعلى العكس من ذلك، فإن إنشاء السلطة الفلسطينية على جزء محدود من الأرض المحتلة عام ١٩٦٧ عزز تفتيت الهوية الفلسطينية من قبل إسرائيل.

عندما يتعلق الأمر بفاعلي المشروع الاستيطاني الاستعماري

التوسع الاستيطاني: وقائع عنيفة. (أ.ف.ب)

أنشأت إسرائيل نظامًا واحدًا يشمل جميع الفلسطينيين من النهر إلى البحر: نظام يعزلهم عن أراضيهم، إلى جانب نزع الملكية والاجتثاث والترحيل في النقب والجليل والضفة الغربية والقدس الشرقية أيضًا. وفي الوقت نفسه، قامت إسرائيل بتجزئة الفلسطينيين لتسهيل السيطرة عليهم من جهة، ومنع ظهور إستراتيجية فلسطينية مشتركة من جهة أخرى.

في الضفة الغربية، تدير دولة إسرائيل هذا المشروع مباشرة وبهذه الطريقة، واصلت دولة إسرائيل مسار الفاعلين غير الدولانيين الصهاينة الذين أسسوا إسرائيل في عام ١٩٤٨. من جهة أخرى أنشأت إسرائيل ودعمت جهات فاعلة غير دولانية جديدة في المشروع الاستعماري للمستوطنين بعد عام ١٩٦٧ مثل غوش إيمونيم، والحركة لكامل أرض إسرائيل التي نشأت بعد حرب ١٩٦٧ مباشرة. لذلك، لم تكن هناك حاجة إلى «بلد أم» خارجي لمثل هذا المشروع، كما كان الحال في فترة ما قبل عام ١٩٤٨. شجعت الحكومة المنظمات الاستعمارية الاستيطانية مثل مجلس يشع – الجاليات اليهودية في يهودا السامرة وغوش قطيف، لتلقي المساعدة من المنظمة الصهيونية العالمية والوكالة اليهودية ومنظماتهم المترابطة لتعزيز المشروع الاستعماري الاستيطاني. ويتم تأمين الأموال الأخرى من قبل المليارديرات اليهود مثل ايرفينغ موسكوفيتش وغيرهم، ومن الصناديق المسيانية في الولايات المتحدة وأوروبا.. إسرائيل، كدولة استعمارية استيطانية هي المحرك الرئيسي وراء المشروع الاستعماري الاستيطاني الذي تديره كمواصلة للمشروع الاستعماري الاستعماري الصهيوني وليست أمًا له، لذلك، من غير المحتمل أن يحدث صراع بين هذا المشروع وإسرائيل كما كان الحال بين المشروع الاستعماري الصهيوني الاستعماري لما قبل عام ١٩٤٨ وبلده الأم بريطانيا.

من ناحية أخرى، لا تزال إسرائيل ككيان استيطاني – استعماري في طور التكوين، بحاجة إلى بلد أم لحمايتها ودعمها ضد التهديدات القادمة من السكان الأصليين والدول المجاورة. علاوة على ذلك، تحتاج إسرائيل إلى بلد أم لمنحها نوعًا من الشرعية الدولية في غياب الاعتراف الدولي الكامل بها، وتلعب الولايات المتحدة دور الدولة الأم لإسرائيل من خلال الدعم العسكري والاقتصادي والسياسي، وكذلك المشاركة من خلال مساعدة الدولة الإسرائيلية في مشروع الاستعمار الاستعماري في الأراضي المحتلة.

وكانت إعادة الانتشار الإسرائيلي من جانب واحد من قطاع غزة في عام ٢٠٠٥ وتفكيك المستوطنات الاستعمارية من كل من جنين وغزة من الإجراءات التي استخدمها المشروع الاستيطاني الاستعماري الصهيوني لإعادة توزيع وتركيز ألاستيطان الاستعماري على مرتفعات الجولان والقدس الشرقية وداخل إسرائيل كما صرح آرييل شارون في حينه (مواسي، ٢٠١٤، ص ١٥٠–١٥٦). ومن جهة أخرى فإن الانسحاب من غزة لم يؤد إلى استقلالها، لأنها لا تزال تحت الحصار من الخارج، وتفكيك المستوطنات من جنين لم يعفها من الاحتلال العسكري. وهناك اليوم أيضًا دعوات لإعادة احتلال غزة وإعادة بناء المستوطنات الاستعمارية في جنين

في أحد مقالاته، يشير فيراسيني (٢٠١٣ أ) إلى بعض علامات فشل المشروع الاستعماري الاستيطاني في الضفة الغربية. إحدى هذه العلامات تتعلق بعدم اندماج المستوطنين في الضفة الغربية (عملية التأصلن). بخصوص هذه النقطة، يجب القول إن فكرة الصهيونية ليست دمج المستوطنين مع الفلسطينيين في الضفة الغربية، بل ضمهم مع الأرض التي استحوذوا عليها إلى إسرائيل باعتبارها جزءا من « أرض إسرائيل الكاملة» كما جاء في قانون القومية، وهكذا سيتكرر ضم القدس الشرقية لإسرائيل عام ١٩٦٧ . من عام ١٩٧٩ إلى عام ١٩٨١، أطلقت إسرائيل الأمرين العسكريين ٧٨٣ و ٨٩٢، وبذلك وصلت نسبة الأراضي التي ضمت إلى إسرائيل إلى ٤٢٪، لا تشمل مناطق النفوذ كما يطلق عليها على سبيل المثال، حيث يصل تأثير معاليه أدوميم (القريبة من القدس) إلى البحر الميت مثلا. في عام ١٩٨٤، اتبعت إسرائيل مراجعة قوانين الطوارئ بطريقة تسمح بتطبيق القانون الإسرائيلي على الضفة الغربية دون الحاجة إلى تغيير القوانين واحدا تلو الآخر (هاندل، ٢٠١٢، ص. ٧٣١–٧٣٤).

سمح هذا التعديل بمساواة المستوطنين المستعمرين مع المواطنين الإسرائيليين الآخرين في إسرائيل. في وقت لاحق، ارتبطت جامعة آرييل بمؤسسات التعليم العالي في إسرائيل، وحدث الشيء نفسه فيما يتعلق بالمجالس البلدية للمستوطنين. إلى جانب الضم إلى إسرائيل، هنالك إجراءات أخرى موازية بهدف فرض المستوطنين باعتبارهم السكان الأصليون بالقوة. تشمل هذه الإجراءات إزالة لافتات الطرق التي تشير إلى المواقع الفلسطينية، واستخدام مفهوم [قانوني] جديد هو «السكان المحليون»، لفرض المستوطنين وتلفيق حقوق لهم في الضفة الغربية، كما حدث مع المحكمة العليا قرار ٢٤ أيار ٢٠١٨ بشأن الخان الأحمر، من ناحية أخرى، حرمت الدولة الفلسطينيين من الجنسية وقسمتهم بطريقة تسهل الضم الفعلي لكل منطقة ج الممثلة لثلثي الضفة الغربية وتتوج لاحقا بضم قانوني.

يتعلق الفشل الآخر في رأي فيراسيني بتراجع الهجرة إلى إسرائيل، فقد رأى فيراسيني هذا التراجع على أنه قد يمنع تهويد مناطق ما بعد عام ١٩٦٧ ، ومع ذلك، بلغ عدد المستوطنين في الضفة الغربية والقدس الشرقية حوالي ٦٤٧٨٣٦ مستوطنا في نهاية عام ٢٠١٨، وفقًا لتقديرات من منظمة السلام الآن المذكورة سابقًا، وفي الضفة الغربية فقط (بدون القدس الشرقية)، بلغ النمو الطبيعي للمستوطنين ٣,٩٪ في عام ٢٠١٦، وهو ما يُترجم إلى ١٥٧٦٥ مقيمًا جديدًا كل عام (دلوني، ٢٠١٧). تعني هذه الأرقام أنه في غضون ٢٠ عامًا تقريبًا، بالاعتماد فقط على النمو الطبيعي، سيكون المستوطنون مليون دون إضافة الزيادة في عدد سكان مستوطني القدس الشرقية. هذا، وتوجد أغلبية يهودية بالفعل في المنطقة «ج» من الضفة الغربية (٤٢٧،٨٠٠ مستوطن وفقًا لمنظمة السلام الآن مقابل حوالي ٣٠٠،٠٠٠ فلسطيني كانوا يعيشون فيها بحلول نهاية عام ٢٠١٨

المشترك بين ١٩٤٨ و١٩٦٧

تسير عملية الضم الجاري للمنطقة «ج» لإسرائيل قدماً، بينما هناك صمت حول مصير المنطقتين «أ» و «ب»، وكان هنالك الكثير من الدعوات لاعتبار غزة دولة فلسطينية مع محاولات إقناع مصر بإضافة أجزاء من سيناء إلى مساحتها الصغيرة (بن أرييه، ٢٠٠٥)، وهو ما رفضته مصر. أو لمجرد نقل فلسطيني غزة إلى الخارج إذا لم يتحقق «الهدوء» تجاه إسرائيل، كما أعلن نتنياهو في آب ٢٠١٩ أثناء زيارته لأوكرانيا (نتنياهو، ٢٠١٩)

يستمر منطق الإستئصال كميزة قياسية بين ما قبل / ما بعد عام ١٩٤٨ وفترة ما بعد عام ١٩٦٧ . وقد تم التعبير عن منطق الإستئصال بالطرد والمجازر والحرمان من الجنسية والتمييز بجميع الوسائل. بخلاف هذه الإجراءات، لا يتضمن المشروع الاستيطاني الاستعماري الصهيوني السماح بالزيجات المختلطة، ويرتبط السبب بالهدف الإسرائيلي للحفاظ على «نقاء الدم اليهودي» المستخدم أيضًا في تعريف من هو اليهودي.

أنشأت إسرائيل نظامًا واحدًا يشمل جميع الفلسطينيين من النهر إلى البحر: نظام يعزلهم عن أراضيهم، إلى جانب نزع الملكية والاجتثاث والترحيل في النقب والجليل والضفة الغربية والقدس الشرقية أيضًا. وفي الوقت نفسه، قامت إسرائيل بتجزئة الفلسطينيين لتسهيل السيطرة عليهم من جهة، ومنع ظهور إستراتيجية فلسطينية مشتركة من جهة أخرى.

في مناطق عام ١٩٦٧ ، تم دمج نموذج الهيمنة الموصوف أيضًا مع نظام لترتيبات الإقامة المؤقتة وذلك بعكس الطابع الدائم الذي يميز المواطنة، على أسس جغرافية وسياسية. شمل ذلك نظام الإغلاق لعام ١٩٩٣؛ الفصل بين الضفة الغربية وقطاع غزة؛ وبينهما وبين القدس الشرقية. وتقسيم الضفة الغربية إلى مناطق (أ) و (ب) و (ج) مع أنظمة مختلفة لكل منطقة، وتقسيم الخليل إلى خ ١ و خ ٢ تم دمجها أيضًا مع ترتيبات مختلفة للمواطنة. اعتبر فلسطينيو القدس الشرقية «مواطنين أردنيين مقيمين في إسرائيل» (سالم، ٢٠١٨). وكان فلسطينيو الضفة الغربية قبل أوسلو يعتبرون «مواطنين أردنيين يقيمون في المناطق التي تديرها إسرائيل»، وبعد أوسلو عرفوا كما الغزيين أيضا على أنهم «سكان فلسطينيون في مناطق متنازع عليها» (سالم، ١٩٩٨). وبعد صدور قانون القومية أصبحوا يعتبرون كغرباء يعيشون في أرض إسرائيل فيما تقتصر حقوقهم على الحقوق الفردية. خلقت هذه الترتيبات المختلفة للمواطنة / الإقامة نوعًا من «الأقلمة» بحيث نشأت أجندة محلية لكل مكان، لكل منها أن يكافح من أجلها بشكل منفصل. في الوقت نفسه، بقي اللاجئون في الخارج بدون حل.

ما هي الاحتمالات الناشئة عن هذا الوضع؟ تقدم الحكومة الإسرائيلية طريقتين للقضاء على فلسطينية المنطقة «ج» في الضفة الغربية للفلسطينيين. إحداهما هي تهجير فلسطينيي هذه المناطق لإنشاء مجتمع يهودي خالص هناك وضمه إلى إسرائيل (Booth, 2016). وثانيًا، القضاء على

على ضوء التجارب الدولية، يمكن القول إن المشروع الاستعماري الاستيطاني الناجح يمر بمرحلتين رئيسيتين. الأولى هي عندما يكون المشروع قيد التنفيذ، والثانية عندما يصبح المشروع دولة استيطانية استعمارية. انهارت بعض الدول الاستيطانية الاستعمارية الناشئة في مرحلة لاحقة مثل جنوب أفريقيا، وتم الحفاظ على أخريات مثل الولايات المتحدة وكندا ونيوزيلندا وأستراليا.

هويتهم الفلسطينية من خلال «منح» الجنسية الإسرائيلية، وبالتالي تأكيد ضم الضفة الغربية (جليك، ٢٠١٤)، كما اعتمد الرئيس الإسرائيلي رؤوفين ريفلين والوزيرة تسيبي حوتوبيلي الاقتراح الأخير.. إلى جانبهم، هناك آخرون يدعون لتوسيع حدود القدس بإضافة معالي أدوميم وغوش عتصيون إلى حدودها البلدية (Pileggi, 2017). مقترحات أخرى قدمها المستوطنون واليمينيون تدعو إلى نقل كامل للفلسطينيين إلى خارج فلسطين. على سبيل المثال، دعا حزب زهوت بقيادة موشيه فيجلين إلى تغيير وضع الفلسطينيين داخل إسرائيل من خلال منحهم فقط حقوق الإقامة المشروطة بخدمتهم في الجيش وإظهار الولاء للدولة. كما يطالب الحزب بفرض السيادة الإسرائيلية على الحرم الشريف في القدس (الموقع الإلكتروني لحزب زيهوت).

إعادة التنظير حول «الدولة الاستيطانية الاستعمارية»

تُعرّف الدولة عادة بأنها هيكل لحكم الشعب الذي يعيش على أراض معينة ؛ حيث الشعب يخلق دولته في هذه الحالة. لا ينطبق التعريف العام للدولة على الدول الاستيطانية الاستعمارية. في هذه الحالات، تنتج الدولة أمة من المستعمرين المستوطنين على حساب القضاء على الشعب الأصلي. الدولة التي تم إنشاؤها هي ممثل الإثنوس بدلاً من الديموس كما أكد مايكل مان في كتابه المذكور سابقًا. على ضوء التجارب الدولية، يمكن القول إن المشروع الاستعماري الاستيطاني الناجح يمر بمرحلتين رئيسيتين. الأولى هي عندما يكون المشروع قيد التنفيذ، والثانية عندما يصبح المشروع دولة استيطانية استعمارية. انهارت بعض الدول الاستيطانية الاستعمارية الناشئة في مرحلة لاحقة مثل جنوب أفريقيا، وتم الحفاظ على أخريات مثل الولايات المتحدة وكندا ونيوزيلندا وأستراليا. وتعتبر الولايات المتحدة «إمبراطورية المستوطنين» كما وصفها الباحث عزيز رنا (Rana, 2014)

الفئة الثالثة ما زالت بدون شرعية ولا إعتراف كامل من الشعب الأصلي والدول المحيطة بها مثل إسرائيل بما هي دولة استيطانية استعمارية في طور التوسع حيث لا توجد حدود محددة لها في دستور مقنن، ولديها اعتراف مشروط من الأمم المتحدة. تشابه إسرائيل بذلك الولايات المتحدة التي أعلنت استقلال مستوطنيها في عام ١٧٧٦ ، ثم استمرت كدولة استيطانية استعمارية في التوسع في وقت لاحق على مدى عقود حتى استقرت، بما في ذلك التوسع الأهم الذي تم من ١٨٤٠ إلى ١٨٤٨ نتيجة حروب الولايات المتحدة مع المكسيك.

ويمكن القول بصورة واثقة إنه لا توجد سوى دراسات نادرة في المقاربة الاستيطانية الاستعمارية حول استمرار المشروع الاستعماري الاستيطاني من قبل الدول الاستيطانية الاستعمارية، فقد تم نقل المراجعات حول الحالات الناجحة المذكورة منهم إلى دراسات ما بعد الاستعمار. لهذا السبب دعت هذه الورقة إلى «تحرير» تحليل الدولة الاستيطانية الاستعمارية من الاختطاف الانفرادي من دراسات ما بعد الاستعمار وإعادة تحليلها إلى إطارها الطبيعي للمراجعة: إطار الدراسات الاستعمارية الاستيطانية.

ودعما لهذا النهج، قام العالم المصري مجدي حماد بتقسيم مراحل المشروع الاستعماري الاستيطاني إلى ثلاث مراحل؛ الأول يتعلق بإنشاء كيان اجتماعي للمستوطنين من خلال الهجرة، والثاني هو الانتقال إلى هيئة استعمارية استيطانية تلعب دورًا سياسيًا يهدف إلى إقامة دولة، ويأتي أخيرًا الثالث عن طريق إنشاء دولة استعمارية استيطانية. وأكد حماد أن هناك أربع آليات تستخدم لتنفيذ هذه المراحل: الهجرة المكثفة للمستوطنين، تليها الهيمنة المنتظمة، ثم من خلال الغزو من الداخل، تليها في النهاية إقامة دولة المستوطنين واقتلاع السكان

الأصليين (حماد، ١٩٨٤).

تقترح هذه المقالة تعريف الدولة الاستيطانية الاستعمارية على أنها مزيج من الدولة الاستيطانية الاستعمارية والدولة الاستعمارية الداخلية. الأول، بمعنى أنها تواصل جلب مستوطنين من الخارج يصورون على أنهم مهاجرون ومنحهم حقوقهم في الأراضي المحتلة من السكان الأصليين. وفي المقابل تواصل رفض حق عودة اللاجئين الأصليين إلى بلدهم الأصلي، وترفض أي عملية حيوية نحو مصالحة كاملة معهم. والثاني، من ناحية أخرى، يشير إلى ممارساتها الاستعمارية تجاه «بقايا» السكان الأصليين داخل الأراضي التي استحوذت عليها، والتي يتم التعبير عنها بمصادرة أراضيهم والأساليب الاستعمارية الأخرى. وتتمثل الخصائص الرئيسية لهذه الدولة بما يلي:

من الناحية السياسية، هي دولة توسعية دون حدود محددة دستوريًا، ودون اعتراف السكان الأصليين بتوسعها. نظامها السياسي هو «ديمقراطية استيطانية» حصرية للمستوطنين ومجرمة ضد الشعب الأصلي (مان، ٢٠٠٤)

من الناحية الاقتصادية، لديها اقتصاد سياسي استعماري استيطاني مستند للأيديولوجيا؛ بمعنى أن الاستثمارات النيوليبرالية التي تتم داخل المستوطنات الاستعمارية ستكون في خدمة التوسع الاستعماري للمستوطنين (الغازي، ٢٠١٢). بالإضافة إلى ذلك، عندما يتم تشغيل عمال فلسطينيين في الاقتصاد الإسرائيلي، فلن يُسمح بالاندماج الاجتماعي معهم (شافير، ٢٠٠٢)، فاجتماعيًا، يتم بناؤها على مفهوم الهوية الإثنية الخالصة (ألإثنوس مقابل الديموس كما رأى مايكل مان)، وعلى اندماج الدين مع القومية، وبالتالي إعطاء الأولوية للصراعات الإثنية على الانقسامات الطبقية (يفتاحيل، ٢٠١٢، وحماد، ١٩٨٤). من الناحية القانونية، هي دولة بدون دستور يحدد حدودها لذلك، فهي دولة ما فوق إقليمية تعتبر أي يهودي في جميع أنحاء العالم مؤهلاً للحصول على جنسيتها ولأن يصبح جزءًا من ديموسها.

هل ستؤدي هذه المكونات، عندما يحين الوقت، للترانسفير الجديد للفلسطينيين؟ أم هل سيتم عكس الاستعمار الاستيطاني كما حصل في الجزائر وزيمبابوي؟ في فلسطين، اتخذ إنهاء الاستعمار شكل «إنهاء الاستعمار الاسمي» كما اعتقد فيراسيني، فقد تم في عام ١٩٩٤ تأسيس سلطة فلسطينية ما بعد استعمارية على الشعب ولكن بدون سيادة على الأراضي. يعتبر فيراسيني هذه الخطوة كدليل على الوضع الاستعماري الذي «ستعيد فيه القوة الاستعمارية» استعمارها وتخلق «احتلالاً دائماً» يقوم على الفصل العنصري، ما يجعل الفلسطينيين غير مرئيين (فيراسيني، ٢٠١٣، ص ٣٣–٣٤).هناك ميزة لهذا القول في التعبير عن الفصل العنصري المستمر في أراضي ما بعد عام ١٩٦٧ .من ناحية أخرى، فقد فشل في رؤية أجزاء أخرى مثل المشروع الاستعماري الاستيطاني الحالي الساعي للحلول محل الفلسطينيين. كما أنه لا يعترف بحقيقة أن قدرة السلطة الفلسطينية على تحقيق إنهاء الاستعمار من خلال المفاوضات وصلت إلى منتهاها بعد الفشل المتتالي لمفاوضات «الوضع الدائم» في كامب ديفيد ٢٠٠٠، وعملية مؤتمر أنابوليس بين عباس وأولمرت ٢٠٠٧–٢٠٠٨، وتبع ذلك مبادرات ميتشل وكيري (٢٠٠٩– ٢٠١٥) كمراحل مختلفة لهذا الفشل.

خلاصة وملاحظات ختامية

هنالك طرق مختلفة لعرض المشروع الإسرائيلي قبل عام ١٩٤٨ واستمراره بعد عام ١٩٦٧ . فعلى سبيل المثال، يرى شافير تواصلا للطرق الاستعمارية الاستيطانية بين المرحلتين (شافير، ٢٠٠٢). ويفحص بشارة هاتين المرحلتين على أنهما استيطان –استعماري، ولكن أيضًا مع بعض الاختلافات، حيث بالنسبة له، لا يوجد فصل عنصري داخل إسرائيل ضد الفلسطينيين هناك، ولكن هناك تاريخ من «الاستعمار الداخلي» و «الأسرلة» (بشارة، ٢٠٠٢، ص ٥٦). وفي كتاب آخر، يذكر أنه كان هناك فصل عنصري إسرائيلي ضد الفلسطينيين داخل إسرائيل في فترة الحكم العسكري الذي استمر حتى عام ١٩٦٦ (بشارة ٢٠٠٢ ب، ص ١٦٨)

يتحدث فيراسيني، من ناحية أخرى، عن التحول إلى الاحتلال بعد عام ١٩٦٧ مصحوبًا بالانفصال بعد عام ١٩٩٢ .

ينظر هذا المقال إلى هذه النسخة من فيراسيني (المقدمة أيضًا جزئيًا من قبل يفتاحئيل وجوردون) كنتيجة لفهمه الضيق لما سيترك لـ «الحاضر الاستيطاني الاستعماري» بعد أن «يبطل نفسه» عند نجاحه في إنشاء دولة كما يدعي (فيراسيني، ٢٠١١، ٢٠١٣، ٢٠١٥، ٢٠١٧). بل على العكس، تقدم هذه المقالة مفهوم «الدولة الاستعمارية الاستيطانية» للمساهمة في توسيع «الحاضر الاستعماري الاستيطاني» وبالتالي جعل دراسات الاستيطان الاستعماري أكثر صلة.

الهوامش

- Al Khalidi, Rashid. *The Palestinian identity: The Construction of Modern National Consciousness*.Columbia University Press, 1998.
- Ben Arieh, Yehoshua. »Trilateral Land Exchange Between Israel, The Palestinian Authority and Egypt: A Solution for Promoting Peace between Israel and the PA," in Mahdi Abdul Hadi (ed) *Palestinian Israeli Impasse*. Jerusalem: PASSIA, 2005, pp. 247-271.
- Booth, William. «Israeli minister wants to annex half of West Bank — but what about the Palestinians who live there?", *The Washington Post*, 8/6/2016 https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2016/06/08/israeli-minister-wants-to-annex-half-of-west-bank-and-kick-out-the-palestinians/
- Butenscheon, Nils. *Politics of Ethnocracies: Strategies and Dilemmas of Ethnic Domination*. Oslo: Institute for Statsvitenskap, Department of Political Science, 1993
- Dilmoni, Yigal »Settlement is Alive and Well" *Haaretz Newspaper*, p.5. (13/3/2017)
- Eisenstadt, S. N. *Israeli Society*. New York: Basic Books, 1967.
- Glick, Caroline. *The Israel solution: A one State Plan for Peace in the Middle East*. Crown Publishing Group, 2014.
- Hanafi, Sari and Tabar,Linda. *The Palestinian Globalized Elite*. Ramallah: Muwatin, 2006.
- Hirschhorn, Sara. *City on a Hilltop: American Jews and the Israeli Settler Movement*. Harvard University Press, 2017
- Kimmerling, Baruch, and Migdal,Joel. *The Palestinian People*.Harvard University Press, 1998.
- Mamdani, Mahmoud. (1998). »When Does a Settler Become a Native? Reflections of the Colonial Roots of citizenship in Equatorial and South Africa». Citizanship Rights in Africa. https://citizenshiprightsafrica.org/wp-content/uploads/1998/05/mamdani-1998-inaugural-lecture.pdf
- Mann, Michael. *The Dark Side of Democracy*. Cambridge University Press. 2004.
- Masalha, Nur.*Palestinians in Israel: Israel the State for all its citizens and Absentees*. Al-Galil Center for Social Research, 1993.
- Netanyahu comments during his visit to Ukraine about Transferring the Gazans (20/8/2019).Retrieved from www.haaretz.com
- Pileggi Tamar and TOI Staff. »Bennett vows to pursue Ma'ale Adumim annexation this month". The Times of Israel, 1/1/2017 https://www.timesofisrael.com/bennett-vows-to-pursue-maale-adumim-annexation-in-january/
- Rana, Aziz. The Two Faces of American Freedom. Harvard University Press, 2014.
- Rouhana, Nadimand Khoury-Sabbagh, Arij." Settler Colonial Citizenship: Conceptualizing the Relationship between Israel and Its Palestinian Citizens," *Settler Colonial Studies*, Vol.5, no.3 (2015), pp. 205-225.
- Salem, Walid. »Jerusalemites and the Issue of Citizenship in the Context of Israeli Settler-Colonialism, *Journal of Holy Land and Palestine Studies*, Vol.16.no.1(2018).
- Salem, Walid. *Who is Eligible to Exist? The Dynamics of Inclusion and Exclusion of Settler colonialism: The Case of Palestine* (Ph.D. Thesis),Cyprus: Near East University, 2019.
- Smooha, Sammy. »Ethnic Democracy: Israel as an Archetype, *Israeli Studies*, Vol.2, no, 2 (1997).
- Van den Berghe, Pierre.*The Ethnic Phenomenon*, New York: Elsevier, 1981.
- Veracini, Lorenzo (2011),»Introducing *Settler Colonial Studies*," Settler Colonial Studies 1, no.1 (2011).
- Veracini, Lorenzo. »The other shift: Settler Colonialism, Israel, and the Occupation," *Journal of Palestine Studies*, vol.XLII, no.2 (Winter, 2013A) pp. 26-42.
- Veracini, Lorenzo, and Cavanagh, Edward. »Editors Statement", Settler Colonial Studies Journal, vol.3. no.1. p.1. (2013B)
- Veracini, Lorenzo. »Can Settler Colonial Studies Offer to an Interpretation of the Conflict in Israel- Palestine,» *Settler Colonial Studies*, Vo.5, no.3 (2015) Pp.268-271.
- Veracini, Lorenzo. «Decolonizing settler colonialism: Kill the Settler in Him and Save the Man," *American Indian Culture and Research Journal*, vol.41, no.1. (2017), pp.1-18.
- Wolfe, Patrick. (2006)." Settler Colonialism and the Elimination of the Native" *Journal of Genocide Research 8*, no.4, (2006) pp. 387-409.
- Yiftachel, Oren. »Between Colonization and Creeping Apartheid in Israel- Palestine,» in Na'eem Jenah, *Pretending Democracy, and Israel as an Ethnocracy*. South Africa: The Afro-Middle East Center, 2012B
- Zureik, Elia. *The Palestinians in Israel: A Study of Internal Colonialism*. London: Routledge and Kegan Paul, 1979.
- Zreik,Raef.. «When Does a Settler Become a Native (With Apologies to Mamdani)" *Constellations*, vol.23, no.3 (September 2016)

Reports

- Arij Center Reports. Retrieved from www.arij.org
- Peace Now website; Retrieved from www.peacenow.org
- Zehut Party, Retrieved from www.zehutinternational.com

المراجع العربية

- الغازي، غادي ٢٠١٢. «شركة ماتركس في بلعين: الرأسمالية الاستيطانية في الأراضي المحتلة». في حنفي، ساري وآخرين. سياسة **الإقصاء الشامل: تشريح الحكم الاسرائيلي في الأراضي الفلسطينية المحتلة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢، ص. ٦١٩-٦٤٠.
- بشارة،عزمي. **الخطاب السياسي المبتور ودراسات اخرى**، رام الله: مركز مواطن، ٢٠٠٢ أ

- بشارة، عزمي. **لئلا يفقد المعنى: مقالات من سنة الانتفاضة الاولى**، رام الله: مركز مواطن، ٢٠٠٢ ب
- بشارة، عزمي. من يهودية الدولة إلى شارون. رام الله: مركز مواطن، ٢٠٠٥
- بشارة، عزمي. « قانون القومية: كم مرة سيتم الإعلان عن إنشاء دولة اسرائيل»، **موقع عرب ٤٨**، ٢٠١٨/٧/٢٤

https://www.arab48.com/%D9%85%D9%82%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AA-%D9%88%D8%A2%D8%B1%D8%A7%D8%A1/%D9%85%D9%82%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AA-%D9%88%D8%A2%D8%B1%D8%A7%D8%A1/2018/07/24/%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%82%D9%88%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D9%83%D9%85-%D9%8A%D8%A9-%D8%B3%D9%88%D9%81-%D9%85%D8%B1%D8%A9-%D8%B3%D9%88%D9%81-%D9%8A%D8%B9%D9%84%D9%86%D9%88%D9%86-%D9%82%D9%8A%D8%A7%D9%85-%D8%A5%D8%B3%D8%B1%D8%A7%D8%A6%D9%8A%D9%84.

- جريس، صبري. **العرب في إسرائيل**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٧٣
- جوردون، نيف. (٢٠١٢). « من الاستعمار الاستيطاني إلى الفصل: استكشاف بنية الاحتلال الاسرائيلي» في حنفي، ساري وآخرين. **سياسة الإقصاء الشامل: تشريح الحكم الاسرائيلي في الأراضي الفلسطينية المحتلة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ٢٠١٢، ص. ٢٨٣- ٣٢٢.
- حماد، مجدي. **النظام السياسي الاستيطاني، دراسة مقارنة: إسرائيل وجنوب أفريقيا**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.
- رام، يوري. « الذاكرة والهوية: سوسيولوجيا نقاش التاريخ في اسرائيل». في انطون شلحت (محرر)، ذاكرة دولة وهوية: **دراسات نقدية حول الصهيونية وإسرائيل**. رام الله: مركز مدار، ٢٠٠٢، ص:١٩-٢٤.
- زحالقة، جمال.. قانون القومية: دستور الابرتهايد الاسرائيلي. **مجلة الدراسات الفلسطينية**، مجلد ٢٩، عدد ١١٦ (خريف ٢٠١٨) ص ١٥-٣٥.
- زحالقة، جمال في مقابلة تلفزيونية مع تلفزيون «إحنا» (٢٠١٧). « النظام الاسرائيلي والابرتهايد من عائلة واحدة» www.aVna.tv
- سالم، وليد.(١٩٩٨). «مشكلة اللاجئين من منظور المواطنة»، **مجلة شؤون تنموية**. مجلد٧ عدد ١و ٢، (١٩٩٨) ص:٦٥-٧٧.
- شافير، غرشون. « الأرض والعمل والسكان في المستوطنات الصهيونية». في شلحت، أنطوان (محرر). **ذاكرة، دولة وهوية**. رام الله: مدار: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، ٢٠٠٢، ص ١٤٣-١٧٥.
- غانم، هنيدة و دكور، عازر (محرران). ٢٠١٨. **إسرائيل والأبرتهايد**. رام الله:مدار(المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية)، ٢٠١٨
- مواسي، حسين. « الجليل ومخططات التحول الديمغرافي». **مجلة الدراسات الفلسطينية**. العدد ٩٩، (٢٠١٤) ص: ١٥٠-١٥٦.
- هاندل، آرييل. « تأريخ زمني للاحتلال». في حنفي، ساري وآخرين. **سياسة الإقصاء الشامل: تشريح الحكم الاسرائيلي في الأراضي الفلسطينية المحتلة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ٢٠١٢، ص. ٧١٧-٧٨٥.
- وثيقة حيفا. ٢٠٠٧. www.mada-research.org
- يفتاحئيل، أورن. **الاثنوقراطية: سياسة الأرض والهوية في إسرائيل – فلسطين**. رام الله: مدار (المركز الفلسطيني للدراسات الاسرائيلية)، ٢٠١٢.

نبيه بشير*

صهيونية التيار الديني الاستيطاني: السياق التاريخي، الأيديولوجيا، والمؤسّسات الرسمية في إسرائيل

استهلال

لقد بات واضحًا جدًا أن المجتمع الإسرائيلي برمته يمر في العقود القليلة الأخيرة بسيرورة تديّن عميق على جميع الأصعدة؛ التربوية منها والثقافية والعسكرية والإعلامية، إضافة إلى الخطاب السياسي. إنَّ تعاظم حضور المتدينين في مناصب عليا في مؤسّسات ودوائر حكومية مختلفة وأخرى غير حكومية، لا سيما الجيش والإعلام والثقافة ومؤسّسات التعليم العالي وعلم الآثار، وكذلك توجّههم إلى دور القضاء الإسرائيلية وتطوّعهم للخدمة المدنية، كل ذلك يعتبر أكبر مؤشّر على تعاظم مكانة الدين في الحيّز العام وتأثيره في الخطاب العام، إضافة إلى تعزيز انخراط التيارات والفئات اليهودية المتزمتة دينيًا، التي ناهضت فيما مضى الصهيونية، في المجتمع الإسرائيلي بكافة مؤسّساته وثقافاته. ويبرز هذا الانخراط بصورة أكثر وضوحًا بكل ما يتصل بالاستيطان وبتركيبة الجيش الإسرائيلي وخطابه العسكري–الديني الذي بات يستحضر أكثر فأكثر المخيلة التوراتية وأحداثًا تاريخية قديمة واصطلاحات دينية يهودية بوصفها جزءًا من العقيدة القتالية. لقد توقفت دراسات عديدة حول الموضوع الأخير، إلَّا أنَّ الاستيطان وخطابه لم يحظيا حتى اللحظة بالاهتمام الملائم. تركّز الورقة الحالية على القضية الأولى بصورة خاصة مع عدم إغفال بقية القضايا الأخرى ذات الصلة.

تسعى الدراسة إلى استعراض هذه السيرورة، والتركيز أكثر

* محاضر جامعي وباحث متخصص في دراسة الثيولوجيا اليهودية.

لجأت الصهيونية منذ لحظة نشأتها إلى الدين اليهودي، بعقائده وشعائره ومؤسّساته، واستخدمته في صياغة تصوّراتها وتنفيذ مخططاتها المختلفة، أهمها مخطّطات الاستيطان وتسويق المثل والتصوّرات الأيديولوجية الصهيونية وتعزيزها بين الطوائف اليهودية المنتشرة في أنحاء المعمورة.

على تلك الجوانب المتعلقة بصورة أكبر بالخطاب الديني المترجم إلى نشاطات سياسية واستيطانية ذات أبعاد إستراتيجية، والعودة إلى مشارب هذه التحوّلات وأصولها وسياقات ظهورها أو تعزّزها، وتوضيح شدّة تأثيرها على المؤسّسة السياسية الرسمية.

يتّسم موضوع الدراسة الحالية بكونه موضوعًا مركبًا ومعقدًا في العديد من أوجهه ولا يحتمل التبسيط والاختزال، لهذا هناك ضرورة للانطلاق من الأدبيات الأكاديمية ذات الصلة المنشورة، والتركيز على أهم خلاصاتها، والابتعاد بعض الشيء عن التوصيف واستعراض عملية استبطان هذه التحوّلات التي تعود بداياتها إلى نهاية القرن التاسع عشر ولا تزال قائمة، خاصةً وأن هناك أدبيات مكتوبة بالعربية أو مترجمة من العبرية توقفت عندها بإسهاب.[1] وعليه، تستند الدراسة الحالية إلى هذه الأدبيات بصورة خاصة، وإلى التقارير الصحافية واستطلاعات الرأي الصادرة في السنين الأخيرة والتي لم تلق حتى الآن أصداءً في الدراسات والأبحاث الأكاديمية المعمّقة.

مقدمة

لجأت الصهيونية منذ لحظة نشأتها إلى الدين اليهودي، بعقائده وشعائره ومؤسّساته، واستخدمته في صياغة تصوّراتها وتنفيذ مخططاتها المختلفة، أهمها مخطّطات الاستيطان وتسويق المثل والتصوّرات الأيديولوجية الصهيونية وتعزيزها بين الطوائف اليهودية المنتشرة في أنحاء المعمورة. بات من الواضح في أيامنا أن المجتمع الإسرائيلي مرّ، ولا يزال، في مرحلة صهر الصهيونية والعديد من التأويلات الدينية اليهودية العنصرية بمؤسّسات الدولة وبرامجها التربوية ومشاريع الاستيطان ومؤسّسة الجيش. لقد تنبّه العديد من الباحثين إلى هذا التحوّل وهو لا يزال في مهده. ولكن من المهم بمكان الإشارة بداية إلى أن «الصهيونية» ليست أيديولوجيا جامدة ومتشكّلة من عناصر أحادية التوجّه والتصوّر، وإنما هي كأي أيديولوجيا أخرى فإنها تقوم على العديد من التصوّرات والتوجّهات المتصارعة والمتباينة، وتتحوّل وتتغيّر مع مرور الوقت بما يتلاءم مع حيثيات الواقع وتفاعلاته المختلفة ومستجداته. لهذا، لا يمكننا الحديث عن «الصهيونية» كأيديولوجيا جامدة بل هي دائمة التحوّل[2] مع ثبات بعض الأسس والتي تخضع بين الفينة والفينة لتأويلات مختلفة، كما أنها تُفهم بصورة مغايرة بين التيارات السياسية والحزبية الصهيونية وبين المجموعات الإثنية المختلفة. ومما لا شك فيه، أن تشكيلة حكومات إسرائيل في العقد الأخير وسياساتها وتوجّهاتها تُجسّد مختلف هذه التحوّلات، بما في ذلك خطابها السياسي اللاهوتي–العسكري والإستراتيجي والتوسع الاستيطاني وتعزيزه.

قامت الحركة الصهيونية العمالية بصورة عامة، وحزب العمل التاريخي (حزب مبام) بصورة خاصة، بتجنيد التصوّرات الدينية بصفتها تصوّرات «قومية» وثقافية، واستحضار الأحداث والشخصيات اليهودية التوراتية والتاريخية في كافة مشاريعها، ولكن صدر ذلك من دوافع أيديولوجية بالأساس لتجنيد الطوائف اليهودية للمشروع الصهيوني. إلَّا أنَّ التيار الديني الخلاصي الصهيوني قد حوّل هذه الدوافع الأيديولوجية إلى مشروع ديني يتّصل بالتاريخ اليهودي القديم، وصوّر المشروع الصهيوني برمّته كامتداد لـ«مملكة إسرائيل» القديمة ومثلها وغاياتها. من هنا، يصرّ التيار الخلاصي الصهيوني على أن نشاطه ومشاريعه هي استكمال للمشاريع الصهيونية الكلاسيكية، بعد أن أفلست الحركة الصهيونية بصيغتها العمالية، وتحقيقًا لنبوءات الأنبياء والعودة إلى ممالك اليهود القديمة.

إذا حاولنا أن نشير بإيجاز إلى المحطات الرئيسة التي تركت آثارها البالغة على صعيد تجنيد التيارات الدينية

قامت الحركة الصهيونية العمالية بصورة عامة، وحزب العمل التاريخي (حزب مبام) بصورة خاصة، بتجنيد التصوّرات الدينية بصفتها تصوّرات «قومية» وثقافية. إلّا أنَّ التيار الديني الخلاصي الصهيوني حوّل هذه الدوافع الأيديولوجية إلى مشروع ديني يتّصل بالتاريخ اليهودي القديم، وصوّر المشروع الصهيوني برمّته كامتداد لـ«مملكة إسرائيل» القديمة ومثلها وغاياتها.

المختلفة إلى المشروع الصهيوني، يمكننا أن نشير إلى عدد قليل من هذه المحطّات، وهي: ١) نشوء لاهوت يهودي جديد قام بتأويل التراث اليهودي من جديد بحيث ينسجم مع الصهيونية وأهدافها (حركة همزراحي ولاحقًا الفكر الديني القومي الذي وضع أسسه أبراهام كوك)؛ ٢) وعد بلفور الذي صُوِّر بوصفه رخصة من المجتمع الدولي لليهود لإنشاء دولتهم في فلسطين، ٣) المحرقة النازية التي جسّدت بغض البشرية جمعاء لليهود، الأمر الذي دفع بالعديد من القيادات والتيارات الدينية إلى حضن الصهيونية؛ ٤) النكبة الفلسطينية وانتصار الحركة الصهيونية في حرب ١٩٤٨، اللذان صوّرا على أنهما معجزة إلهية أنصفت اليهود، وأعادت لهم الاعتبار بعد طول غياب، بوصفها إشارة إلهية لرضى الرب عنهم بعد عقابهم الطويل والشديد في الشتات؛ ٥) نتائج حرب حزيران ١٩٦٧ التي صوِّرت كمعجزة إلهية أخرى جاءت لتعزيز المعجزة السابقة والتأكيد عليها وعلى وقوف الرب إلى جانب المشروع الصهيوني؛ ٦) نتائج حرب تشرين الأول ١٩٧٣ التي أدّت إلى وضع حدّ لسطوة الحركة العمالية الصهيونية، واحتكارها السلطة، وبروز نجم الأيديولوجيا اليمينية التي تجسّدت بصورة خاصة في حزب حيروت، والتيار الديني الخلاصي المتجسّدة في حركة غوش إيمونيم الاستيطانية؛ ٧) اعتلاء حزب حيروت سدة الحكم في ١٩٧٧ وتعزيز قوى اليمين الصهيوني منذ ذلك الحين وحتى يومنا، وهي قوى مقرّبة بغالبيتها من التصوّرات والخطابات الدينية؛ ٨) اعتماد سياسة اقتصادية ليبرالية وتفاقم الأزمة السكنية بين شرائح إسرائيلية ضعيفة ومستضعفة، أهمها شرائح شرقية واسعة قريبة من التديّن والخطاب الديني، وكذلك الطوائف الحريدية التي رأت ضرورة إلى اعتماد سياسة براغماتية مع الحركة الصهيونية ودولة إسرائيل بغية الحصول على بعض المكاسب المادية.

انصهار الخطاب الديني في الصهيونية: لمحة تاريخية

تاريخيًا، تحدَّت الصهيونية العقيدة اليهودية التي سادت منذ القرنين الأول والثاني للميلاد وحتى القرن العشرين. وفق هذه العقيدة، فإنَّ شتات اليهودي وتوزّعهم بين مختلف البلاد هو عقاب إلهي، وأنه يتوجّب عليهم انتظار المسيح المنتظر للمّ شملهم وتأسيس مملكته على الأرض. لقد تعزّزت هذه العقيدة في أعقاب النتائج الكارثية للتمرّد اليهودي ضد الحكم الروماني في عهد القيصر أدريانوس، والذي استمر بين السنتين ١٣٢–١٣٦ للميلاد، والمشار إليه في المعجم الصهيوني بتعبير «تمرّد بار كوخبا». أفضى هذا التمرّد، وفق التراث اليهودي، إلى اندثار كامل للوجود اليهودي في فلسطين وبلاد الشام (باستثناء العراق) وقتل مئات الآلاف من اليهود ودمار جميع حواضرهم.

نلمس في خضم التحوّلات الجوهرية التي اجتاحت القارة الأوروبية، شرقها وغربها، في أعقاب الثورة الفرنسية (١٧٨٩) ونشوء حركات تحرّر في النصف الأول من القرن التاسع عشر (لا سيما في البلقان واليونان وبلغاريا وإيطاليا)، وظهور تيارات إنجيلية إنجليزية رفعت شعار «إعادة بناء المملكة اليهودية في الأرض المقدسة» وترحيل كافة اليهود إليها، وحركات معادية لليهود رأت في السكان اليهود جسمًا غريبًا في البلدان الأوروبية التي تشكّلت حديثًا كدول قومية قائمة على أسس إثنية (باستثناء فرنسا)، نلمس ظهور تأويلات لاهوتية–سياسية يهودية جديدة (منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر)، ثارت ضد التأويلات السابقة للعقيدة اليهودية، واقترحت تأويلات جديدة منسجمة مع «روح العصر»، يقوم جوهرها على أنَّ مصير الشعوب يقرّره أبناؤها ونشاطهم الدنيوي – السياسي والاقتصادي والعسكري – لا القدر الإلهي، وأنَّ النشاط البشري يؤثّر على القضاء والقدر الإلهيّين. ومن بين أهم الحاخامات الذين طرحوا مثل هذه التأويلات

تعالت أصوات كافة التيارات اليهودية الدينية التي عارضت هذه التأويلات والطروحات الجديدة ضد الصهيونية، باستثناء قلة قليلة من الشخصيات الدينية التي انضمت إلى المؤتمر الصهيوني. أنشأت هذه الشخصيات لاحقًا (١٩٠٢)، وبتشجيع كبير من طرف قيادات الحركة الصهيونية، كتلة «همزراحي» ضمن المؤتمر الصهيوني بالرغم من التصادم الجلي بين الأفكار التي تنادي بها الصهيونية وبين التراث اليهودي الديني.

الجديدة نذكر الحاخام الصربي يهودا القلعي (1798- 1878، Rabbi Yehudah Alkalai)، والحاخام البولندي تسڤي هيرش كاليشر (1795-1874، Rabbi Zvi Hirsch Kalischer). مرّت هذه التأويلات بسيرورات عديدة، ولكنها حافظت على جوهرها، وأعيدت صياغتها باصطلاحات علمانية، بصورة كبيرة ومؤثرة في أعقاب سلسلة المذابح التي اقترفتها الجماهير والسلطات الروسية ضد السكان اليهود (المشهورة بعبارة «عواصف في النقب»، ١٨٨١–١٨٨٢). ما أن نشأت الحركة الصهيونية حتى كانت جميع أفكارها الأساس مبلورة حول ضرورة إنشاء كيان سياسي مستقل لليهود أسوة بجميع الشعوب الأخرى على أن يكون هذا الكيان خارج القارة الأوروبية، وقد انسجم هذا المطلب مع الخطابين الاستعماري والكولونيالي؛ إنشاء هذا الكيان على أسس علمية وتكنولوجية جديدة؛ تطبيع شخصية اليهودي وإعادة علاقته مع الطبيعة والأرض بعد أن اعتاد اليهود في أوروبا على مدار قرون طويلة من الزمان العيش ضمن أنماط حياة تهيمن عليها الغربة مع الطبيعة والعمل الجسدي والزراعي.

تعالت أصوات كافة التيارات اليهودية الدينية التي عارضت هذه التأويلات والطروحات الجديدة ضد الصهيونية، باستثناء قلة قليلة من الشخصيات الدينية التي انضمت إلى المؤتمر الصهيوني. أنشأت هذه الشخصيات لاحقًا (١٩٠٢)، وبتشجيع كبير من طرف قيادات الحركة الصهيونية، كتلة «همزراحي» ضمن المؤتمر الصهيوني بالرغم من التصادم الجلي بين الأفكار التي تنادي بها الصهيونية وبين التراث اليهودي الديني. بنظرة استرجاعية، يمكننا الجزم بأن أهمية هذه الكتلة على صعيد الفكر الديني تفوق كثيرًا وزنها السياسي في حينه. فقد سعت جاهدة إلى صهر الأفكار المحورية التي نادت بها الصهيونية بالعقيدة والتراث اليهودي. لقد تصالحت هذه الشخصيات الدينية مع الفكرة القومية الأوروبية واستوعبتها وسعت إلى مدّها بالأبعاد اليهودية الدينية، وذلك خلافًا لكافة التيارات الدينية اليهودية التي حاربت هذه الفكرة الطارئة بقوة كبيرة. ولأهمية هذه الحركة على صعيد الأفكار الجديدة التي أتت بها، والتي لا تزال تلازم التيار الصهيوني الديني الاستيطاني إلى يومنا، نتوقف عند أهمها: ١) تأكيد الحركة على الثالوث المقدّس: «توراة إسرائيل»، «شعب إسرائيل»، «أرض إسرائيل»، بحيث يكمل كل ضلع من هذه الأضلع الثلاثة الضلعين الآخرين ويغذّيهما، ولا يمكن لأحدهم الثبات دون الضلعين الآخرين؛ ٢) نشأت الحركة الصهيونية لتقترح حلًا للمسألة اليهودية بعد أن أضحى جليًا أن «الشتات» لم يعد وطنًا لليهود ولا بعد من «العودة» إلى «الأرض الموعودة»؛ ٣) لم تظهر الصهيونية للحفاظ على جسد شعب إسرائيل فحسب، بل والعودة إلى أحضان اليهودية التقليدية، والتطهّر من الأدران التي لحقت الشعب اليهودي على مدار إقامته بين غير اليهود في الشتات، إضافة إلى كونها بلسم الضائقة الروحانية التي يعاني منها الشعب؛ ٤) بالرغم من حقيقة أن الحركة الصهيونية حركة علمانية على صعيد قاداتها ومفكريها والقائمين على تنفيذها إلّا أنها تتمتّع بقيمة دينية بالغة الأهمية كالمطرقة بيدي الحدّاد والمنشار بيدي النجّار؛ ٥) إنَّ الاستيطان في فلسطين والسعي نحو إقامة دولة يهودية على ترابها هي فريضة دينية بالغة الأهمية؛ ٦) يفضي نجاح الصهيونية إلى تعزيز الدين اليهودي وازدهاره وذلك لأنَّ الاستيطان يعتبر جدارًا متينًا أمام الاندماج مع بقية الشعوب والإقامة بينها.

استدعى سكان يافا اليهود أحد رجال الدين من بلدة يطلق عليها حاليًا اسم داوغاوبلس وتقع في لطوانيا ويدعى أبراهام إسحق هكوهن كوك (١٨٦٥– القدس ١٩٣٥) لتولية

استدعى سكان يافا اليهود أحد رجال الدين من بلدة يطلق عليها حاليًا اسم داوغاوبلس وتقع في لطوانيا ويدعى أبراهام إسحق هكوهن كوك (١٨٦٥- القدس ١٩٣٥) لتولية منصب حاخام المدينة. قبل كوك المنصب وهاجر إلى فلسطين، وسرعان ما تحوّل إلى أحد أهم الشخصيات الدينية لسعيه صهر التراث اليهودي والصهيونية سوية، تمامًا كما فعل قبل ذلك أعضاء كتلة همزراحي.

منصب حاخام المدينة. قبل كوك المنصب وهاجر إلى فلسطين، وسرعان ما تحوّل إلى أحد أهم الشخصيات الدينية لسعيه صهر التراث اليهودي والصهيونية سوية، تمامًا كما فعل قبل ذلك أعضاء كتلة همزراحي، ومن قبلهم حاخامات منذ منتصف القرن التاسع عشر كالحاخام يهودا القلعي وتسڤي هيرش كاليشر وغيرهما، إلّا أنه لم يكتف بالكتابات الصحافية والمواعظ بل دأب على وضع مقاربة لاهوتية وفكرية جديدة لإضفاء الشرعية الدينية على المشروع الصهيوني بكامله، والتأكيد على أنَّ الصهيونية ليست سوى قشرة للثمرة؛ رداء جديد لأفكار يهودية لطالما كانت كامنة في العقيدة والتراث والضمير اليهودي.

لقد كانت الحركة الصهيونية في أشد الحاجة إلى مثل هذه الأصوات الدينية لتجنيد المهاجرين اليهود من جميع بقاع الأرض وإقناعهم بمشروعيتها دينيًا. ولكن لتعزيز هذا الاتجاه ومكانة هذه الأصوات كان عليها بداية الحطّ من مكانة الطائفة اليهودية الفلسطينية المحلّية وقياداتها. وقد تسنّى لها فعل ذلك في ضوء هزيمة الإمبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الأولى وسقوطها. وفعلًا، قامت الحركة الصهيونية في سنة ١٩٢٠ بتأسيس سريع للمجلس الديني الأعلى لليهود من أصول غربية (الإشكناز) في فلسطين، وتم تعيين الحاخام كوك رئيسًا له. ومع تعزيز الانتداب البريطاني في فلسطين، تدهورت حالة الطائفة اليهودية الفلسطينية المحلّية وقياداتها وتحوّلت سريعًا إلى محل احتقار واستهزاء من طرف المهاجرين اليهود الإشكناز وقيادات الحركة الصهيونية.

تغلغل الفكر الديني التوفيقي الجديد بين كافة الطوائف اليهودية، باستثناء الطوائف التي يطلق عليها الطوائف الحريدية، وهي طوائف يهودية أوروبية، وتركّزت غالبيتها في شرق القارة الأوروبية. فقد سعت قيادات الطوائف الحريدية إلى تقويض المشروع الصهيوني ونزع الشرعية الدينية عنه، إلّا أنَّ صدور «وعد بلفور» ومن ثم اعتلاء الحركة النازية سدّة الحكم في ألمانيا والمحرقة في أعقاب ذلك، قد دفعت جميعها بنسب كبيرة من هؤلاء الحريديّين وقياداتهم إلى إعادة النظر في بعض أوجه محاربتهم للحركة الصهيونية؛ إذ وفّرت الحركة الصهيونية ملجأ آمنًا لهم في فلسطين. كذلك، تجدر الإشارة إلى أنَّ الطوائف الحريدية بمجملها طوائف فقيرة، لم تستطع تحمّل الهجرة إلى فلسطين والإقامة بها من دون مساعدة مالية واقتصادية كبيرة من طرف الحركة الصهيونية، خاصة أنهم قد خسروا كافة أملاكهم في أوروبا. بالرغم من جميع ذلك، إلّا أنَّ القيادات الحريدية بقيت على موقفها المبدئي بعدم إضفاء الشرعية الدينية على الصهيونية، ولكنها نجحت في الاعتماد على سياسة براغماتية في تعاملها مع الحركة الصهيونية ومؤسّسات دولة إسرائيل بعد إقامتها.

نظرت الحركة العمالية الصهيونية، وهي الحركة الأكبر ضمن مؤسّسات الحركة الصهيونية منذ نشأتها وحتى سنة ١٩٧٧، إلى التراث اليهودي بمجمله – عقيدة وكتباً مقدّسة وتراثاً نقلياً وشريعة – بوصفه تراثًا ثقافيًا ووثيقة تاريخية تشهد على حضور اليهود على مدار أمد طويل من التاريخ كجماعة إثنية تشكّلت هويتها في فلسطين. فقد استخدمت الحركة الصهيونية التوراة بوصفها وثيقة ملكية لفلسطين تشير من دون أدنى شك إلى حضور الشعب اليهودي بوصفه مجموعة إثنية متميّزة في فلسطين. كما وقامت بتأويل الرموز الدينية وأعيادها بوصفها رموزًا وأعيادًا قومية لا دينية. فعلى سبيل المثال، قامت بتأويل عيد الفصح بوصفه عيد الربيع والحرية، بينما اعتبر على مدار التاريخ اليهودي بوصفه عيد نزول الأحكام الدينية على موسى. وكذلك بخصوص عيد الأنوار، الذي يذكّر المؤمن بضرورة تطهير بيت المقدس من جميع مظاهر الشرك وعبادة الأوثان، بينما قامت الحركة الصهيونية

قامت الحركة الصهيونية في سنة ١٩٢٠ بتأسيس سريع للمجلس الديني الأعلى لليهود من أصول غربية (الإشكناز) في فلسطين، وتم تعيين الحاخام كوك رئيسًا له. ومع تعزيز الانتداب البريطاني في فلسطين، تدهورت حالة الطائفة اليهودية الفلسطينية المحلّية وقياداتها وتحوّلت سريعًا إلى محل احتقار واستهزاء من طرف المهاجرين اليهود الإشكناز وقيادات الحركة الصهيونية.

بتأويله على أنه عيد بانتصار الثوّار اليهود (المكابيون) ضد الحكم الروماني في فلسطين. ولكنها، نظرت إلى الدين اليهودي بوصفه قيدًا يعيق تقدّم واندماج الشخص اليهودي في بيئة العالم الحديثة، ونظرت إلى المتدينين اليهود بالمجمل بصورة سلبية بوصفهم تجسيدًا ليهود الشتات الذين لا يزالون يحملون أردانه بوعيهم وأنماط حياتهم ولباسهم ومأكلهم ومشربهم.[٣] سعت الحركة الصهيونية على مدار السنين إلى علمنة المتدينين اليهود والحدّ من سطوتهم على بعض الطوائف واستبدالهم بقيادات صهيونية علمانية تنتمي إلى المعسكر العمالي الاشتراكي. سادت هذه النظرة في هذه الحركة ولا تزال. ويرى قسم كبير من الباحثين أنَّ الدين اليهودي كان ولا يزال عنصرًا مركزيًا في الأيديولوجيا الصهيونية،[٤] إلّا أنه أخذ مظهرًا وحضورًا أكبر منذ اعتلاء حركة حيروت إلى سدّة الحكم في عام ١٩٧٧، كما أوضحنا في دراسات سابقة وسنرى كذلك في معرض الدراسة الحالية.

بالمقابل، فقد نشأت في سنة ١٩٢٥ الحركة التصحيحية على يد فلاديمير زئيف جابوتنسكي (أوديسا ١٨٨٠ – نيويورك ١٩٤٠)، والتي نظرت إلى التراث اليهودي بوصفه حاملًا للذاكرة التاريخية والوجدان اليهودي. ونظرت إلى اليهود المتدينين بصورة إيجابية وأكثر تسامحًا من الحركة العمالية. تحوّلت هذه الحركة التصحيحية إلى حزب سياسي من اليوم الأول لقيام إسرائيل هو حزب حيروت بقيادة مناحيم بيغن (برست في روسيا البيضاء ١٩١٣ – القدس ١٩٩٢). من شأن هذه النظرة المتبينة إلى التراث اليهودي عمومًا والمتدينين خصوصًا أن تترك آثارًا بالغة لاحقًا على تقارب الحركات والتيارات الدينية إلى حزب حيروت والأحزاب اليمينية الأخرى وابتعادها عن الأحزاب العمالية وتلك المعرّفة إسرائيليًا يسارية.

مع الإعلان عن إقامة إسرائيل، كانت هناك العديد من الحركات والقوائم والأحزاب الدينية، أهمها همزراحي وأغودات يسرائيل (وهي منظمة تضم غالبية التيارات الحريدية، تأسست في بولندا في سنة ١٩١٢ لأغراض دينية محضة)؛ وحركة هبوعيل عمزراحي، التي تشارك حركة همزراحي الأم بالعديد من طروحاتها ولكنها تؤكّد بصورة أكبر على القيم الاشتراكية؛ وبوعلي أغودات يسرائيل التي انشقّت عن منظمة أغودات يسرائيل بسبب ميل أعضائها للقيم الاشتراكية؛ وقائمة الاتحاد الديني غير الحزبي (وهي قائمة انشقّت عن أغودات يسرائيل بسبب اعتراض منظمة أغودات يسرائيل المشاركة في المؤسّسات الوطنية التي أقامتها الحركة الصهيونية). تحالفت جميع هذه الأطراف في ١٩٤٩ لخوض الانتخابات في قائمة مشتركة (القائمة الدينية المتحدة) وفازت بـ١٦ مقعدًا في الدورة الأولى للكنيست وشاركت في الائتلاف الحكومي. ولكن، لم يدم هذا التحالف، وخاض كل حزب (باستثناء قائمة الاتحاد) الانتخابات وحده في الدورة الثانية للكنيست في سنة ١٩٥١ (وحصلت جميعها على ١٥ مقعدًا، ولكن الحظ الأوفر كان من نصيب هبوعيل همزراحي التي حازت على ٨ مقاعد وحدها). أما في الدورة الثالثة للكنيست (١٩٥٥) فقد تحالفت أغودات يسرائيل مع بوعلي أغودات يسرائيل ضمن قائمة مشتركة («جبهة دينية توراتية») وحازت على ٦ مقاعد. كما تحالفت همزراحي مع هبوعيل همزراحي كقائمة مشتركة (تحت اسم «جبهة دينية قومية») في هذه الدورة وحازت على ١١ مقعدًا. اتحد الحزبان في سنة ١٩٥٦ ليشكّلا معًا حزبًا واحدًا وهو حزب المفدال.

اعتمد حزب المفدال سياسة براغماتية ودخل الائتلافات الحكومية التي شكّلتها الحركة العمالية حتى سنة ١٩٧٦، بالرغم من أن الثالوث المقدّس المذكور آنفًا شكّل القاعدة الأساسية للحزب. في أعقاب حرب تشرين الأول ١٩٧٣، نشأت حركة غوش إيمونيم على يد نجل أبراهام كوك، هو تسفي يهودا كوك (زويمل في ليتوانيا ١٨٩١ – القدس ١٩٨٢)، بهدف

يبدو أن التيار الصهيوني الديني يعتمد مخططًا إستراتيجيًا، منذ نهاية السبعينيات وحتى يومنا، يرمي إلى التأثير على الوعي اليهودي بعامة والإسرائيلي بخاصة من خلال أنشطته والوزارات التي يطالب بتوليها ضمن الائتلافات الحكومية، أهمها وزارة المعارف، للتأثير على الأجيال القادمة عبر صياغة المعارف التي ينكشف إليها وبلورة ذاكرته التاريخية وهويته.

العمل بقوة للاستيطان في الأراضي الفلسطينية المحتلة عام ١٩٦٧ . لقد تطرّف تسفي كوك كثيرًا في تبنّيه منظومة الدمج بين التراث اليهودي والعقيدة وبين الصهيونية. ومن بين جملة الأمور التي أكّد عليها، نذكر تأكيده على أن دولة إسرائيل الحديثة هي الدولة التي تحدّث عنها أنبياء بني إسرائيل على طول الزمان؛ المساواة بين أهمية الأدوات المستخدمة في الصلاة كفريضة دينية وبين الدبابات بوصفها «أدوات مقدّسة» لإقامة الفريضة التوراتية لاحتلال البلاد. تركت هذه الحركة آثارًا بالغة على الأعضاء الشباب في حزب المفدال، وأدّت به إلى أن يتحوّل إلى حزب أيديولوجي يميني ومساند كبير للمساعي الرامية إلى الاستيطان في «أرض إسرائيل التاريخية الكاملة»، من النهر إلى البحر، وحليفًا لحركة غوش إيمونيم في جميع مساعيها الاستيطانية ونشاطاتها التربوية.

وفق العديد من المراقبين، يبدو أن التيار الصهيوني الديني يعتمد مخططًا إستراتيجيًا، منذ نهاية السبعينيات وحتى يومنا، يرمي إلى التأثير على الوعي اليهودي بعامة والإسرائيلي بخاصة من خلال أنشطته والوزارات التي يطالب بتوليها ضمن الائتلافات الحكومية، أهمها وزارة المعارف، للتأثير على الأجيال القادمة عبر صياغة المعارف التي ينكشف إليها وبلورة ذاكرته التاريخية وهويته، ووزارة البناء والإسكان لإقامة المستوطنات وتعزيزها،[٥] ووزارة الداخلية لأنها الطرف الأهم في كل ما يتعلق بتحويل الميزانيات المختلفة والمنح والتخطيط للبلدات والمستوطنات الجديدة. على سبيل المثال، جاء في شهادة الباحث زئيف دروري خلال مقابلته مع أحد مؤسّسي حركة غوش إيمونيم وعضو الكنيست حنان فورات أن هذا التيار قد وضع إستراتيجية جديدة منذ مطلع الثمانينيات ترمي إلى دفع الأبناء المنتمين إلى التيار القومي الصهيوني للانضمام إلى الجيش والعمل في أجهزة الإعلام بغية إجراء تغييرات عميقة في مواقع صنع القرار في مؤسّسة الجيش والإعلام، كخطوة نحو تغيير الوعي والثقافة السياسية في إسرائيل.[٦] وفي الحقيقة، فقد نجح هذا التيار نجاحًا كبيرًا في جميع أهدافه، لا بل وتخطّى جميع هذه الأهداف، كما سنلمس في معرض الدراسة الحالية. فقد حقّق مشروع الاستيطان نجاحات كبرى، وإدغام الخطاب السياسي العام في إسرائيل بالقيم والتصوّرات والمفاهيم الدينية، جرّ أجزاء واسعة من المجتمع الحريدي المناهض مبدئيًا للصهيونية إلى المشاركة الفاعلة في مشاريع الاستيطان والتقرّب من المجتمع الإسرائيلي العام بواسطة الخدمة العسكرية أو الخدمة المدنية، فرض الروايات والتصوّرات الدينية في مناهج التربية والتعليم الحكومية وغير الحكومية، احتلال مناصب مرموقة في وسائل الإعلام المركزية وإنشاء وسائل وقنوات إعلامية مؤثّرة، استجلاب الدعم المادي الهائل من الطوائف اليهودية في الولايات المتحدة لتمويل أجزاء واسعة من نشاطاتها.

يتمثّل أحد العناصر المستجدة على مشهد التديّن الإسرائيلي في دخول المجتمع المتشدّد دينيًا (المطلق عليه في المعجم الإسرائيلي: المجتمع الحريدي) وتقرّبه الشديد إلى المجتمع الإسرائيلي، ما أفضى بالتالي إلى تبنّي العديد من أوجه الأيديولوجيا الصهيونية والوعي والتصوّرات الإسرائيلية – ومن بين جملة الأمور، فقد أدّى ذلك إلى أن يشكّل المجتمع الحريدي حاليًا نحو ٣٥٪ من المستوطنين في الضفة الغربية والطرف الشرقي للقدس.

تؤكّد العديد من الأبحاث في العقود الثلاثة الأخيرة على ازدياد مطرد بتديّن المجتمع الإسرائيلي وعلى تغوّل الخطاب الديني في مجمل أوجه الحياة المختلفة في إسرائيل، لا سيما تعزيز الخطاب الديني في الوعي والثقافة السياسية والعسكرية وتصوّراتهما والخلط بين المفاهيم السياسية والدينية وأهدافها. كما نشهد ظهور أنماط جديدة من التديّن أيضًا تستبطن جميع هذه المستجدات وتصوغها على شكل وعي

يتمثّل أحد العناصر المستجدة على مشهد التديّن الإسرائيلي في دخول المجتمع المتشدّد دينيًا (المطلق عليه في المعجم الإسرائيلي: المجتمع الحريدي) في المجتمع الإسرائيلي، ما أفضى بالتالي إلى تبنّي العديد من أوجه الأيديولوجيا الصهيونية والوعي والتصوّرات الإسرائيلية – ومن بين جملة الأمور، فقد أدّى ذلك إلى أن يشكّل المجتمع الحريدي حاليًا نحو ٣٥٪ من المستوطنين في الضفة الغربية والطرف الشرقي للقدس.

يقوم في أساس مختلف مناحي الحياة في إسرائيل.[٧] لا شك في أن دراسة هذا الخطاب وهذه الظواهر الجديدة في المجتمع الإسرائيلي وتحليلها وإعادتها إلى مركباتها الأساس والوقوف عند غاياتها ومنطلقاتها يعدُّ عملًا شاقًا وواسعًا جدًا لا يمكن الإحاطة به من جميع جوانبه في بضع أبحاث قليلة.

نشهد أنَّ إسرائيل، مجتمعًا وثقافة وسياسة، تمر منذ نهاية السبعينيات بتحوّلات عميقة بالغة الأهمية على صُعُد عدة، ويمكننا أن نلمس إفرازات هذه التحوّلات على نحو جليّ وواضح منذ منتصف الثمانينيات. يعود مصدر هذه التحوّلات بصورة مركزية إلى خصائص الأيديولوجيا الصهيونية والثقافة السياسية الشرق أوروبية، إضافة إلى النتائج المتناقضة للحربين (حزيران ١٩٦٧ وتشرين الأول ١٩٧٣). فبينما كان وقع إحدى نتائج حرب حزيران على المجتمع الإسرائيلي بمختلف مشاربه العقدية والثقافية حماسيًّا وخلق جوًّا من «نشوة الانتصار الأسطوري»، كما يصفها الإسرائيليون دومًا، فقد كان وقْع نتائج حرب تشرين الأول كارثيًا في نفوسهم، وطغى الخوف والعجز العظيمين على مشاعرهم. وبينما مُنحت «الدولة»، في أعقاب حرب حزيران، سلطة وسمات فوق–بشرية، فقد كشفت نتائج حرب تشرين الأول ضعف هذا الكيان الإسرائيلي ووهنه، ما أثار مجددًا مخاوف وذكريات من المحرقة وما آلت اليه الطوائف اليهودية في أوروبا في الحقبة النازية، الأمر الذي يفسّر إلى حدّ بعيد المساعي الإسرائيلية الرامية منذ ذلك الحين إلى تصوير العرب عمومًا والفلسطينيّين خصوصًا كنازيّين جدد.

يقف في صلب هذه التحوّلات محور مزدوج يشمل مسألتين أساسيتين: إعادة تعريف الصهيونية من جديد، إن كان

الحريديم في صلب التحولات المجتمعية والسياسية في إسرائيل.

نشهد منذ ثمانينيات القرن العشرين ظهور توجهات في المجتمع الإسرائيلي تحاول الحدّ من هيمنة التأويلات الصهيونية، كما وضعها التيار العمالي منذ مطلع القرن العشرين، واستبدالها بتأويلات أخرى تعود بالنظرة الصهيونية إلى ما قبل العصر الحديث، وتركز على الدور المركزي للأفكار الدينية في صقل الصهيونية ومدّها بالبعد الثقافي-التاريخي.

بصيغتها النقدية اليسارية أو بصيغتها النقدية اليمينية والدينية، ومحاولة قطاعات وشرائح واسعة في المجتمع والسياسة الإسرائيليّين خوض معارك جماهيرية وقضائية وسياسية تسعى إلى تقويض «السياسة الاتحادية» التي طالما اتسمت بها السياسية الإسرائيلية في تعاملها مع المجتمع اليهودي الداخلي، ومع الطوائف اليهودية في جميع أنحاء المعمورة. تتميز هذه السياسة بعدم فصلها بشكل قاطع في مسائل مبدئية متنازع عليها، كما تتميز أيضًا من جانب آخر ببحثّها على التأقلم المتبادل والتوصل إلى حلول وسط، والخضوع إلى اتفاقيات بين الأطراف المتنازعة، وذلك لأن مثل هذه السياسة تقوم على الأسس المشتركة بين غالبية المواطنين وشرائحهم الإثنية والاجتماعية والثقافية، وتحاول عدم البتّ في حلّ المسائل الجوهرية والمبدئية وتأجيلها إلى أمد بعيد، ويطلق على هذا النوع من السياسة أيضًا تعبير «السياسة التوفيقية».

سعت شرائح مختلفة في إسرائيل منذ منتصف السبعينيات، ولا تزال، إلى الحدّ من هذه السياسة الاتحادية واستبدالها بأخرى مغايرة تقوم على الفصل والحسم في المسائل المتنازع عليها. تبدو إحدى تجليات هذه المطالب بصورة جلية في الصراع القائم في المجتمع والسياسة في إسرائيل حول مسألة الطابع الثقافي للدولة والمطالبة بسن دستور ومكانة المستوطنات وتجنيد أبناء المجتمع المتزمت دينيًا (الحريدي). يطلق الباحثون على هذا النوع من السياسة تعبير طغيان حسم الأكثرية، والذي يقول: تتمتّع الأغلبية، مهما تكن ضئيلة، بسلطة في اتخاذ القرارات الملزمة للجميع. تتسم هذه السياسة بإضفائها جوًا مشحونًا ومتوترًا وعدائيًا على الأطراف المتنازعة وظهور خلافات أخرى جديدة، يمكن لها أن تهدد الاستقرار الاجتماعي والسياسي القائمين في بعض الأحيان. نقرأ، على سبيل المثال لا الحصر، عند أحد الباحثين الإسرائيليّين (سامي سموحه) أنَّ هذه «الثقافة الجديدة» ما هي إلَّا نتاج للتحوّلات الثقافية التي جرت في المجتمع والسياسة الإسرائيليّين والتي تجسدّت على نحو كبير جدًا في تحوّل الحكم إلى أيدي قائمة الليكود (قائمة تجمع بين حزب «حيروت» التاريخي وأطراف حزبية أخرى) في عام ١٩٧٧ . ويضيف أنَّ هذه الثقافة السياسية الجديدة تتغذّى من مشارب الصهيونية بتأويلاتها اليمينية، والتي تعتمد على التعصّب القومي العنصري والقوة العسكرية (الجدار الحديدي) وتضع الأمة والأرض والتشكيك الدائم بنوايا غير اليهود في صلب خطابها. ويردف الباحث قائلًا، إنَّ هذه الثقافة الجديدة، والتي تبشر بصيغة جديدة للصهيونية، إنما تدمج بين الفكرة القومية الحديثة والقيم التقليدية والتراث الديني.[٨] ونقرأ عند باحثين آخرين (دان هورفيتس وموشي ليساك)، اللذين ينطلقان من مقاربة نظرية أخرى مغايرة (النظرية الوظيفية)، أننا نشهد منذ نهاية السبعينيات تحوّلات عميقة في الثقافة السياسية الإسرائيلية، لا سيما في المعسكر الديني، الذي ناهض الصهيونية في السابق، ولكنه تحوّل إلى طرف آخر يتبنّى عقيدة «أرض إسرائيل الكاملة»، إلاّ أنه يرفض الأسس العلمانية التي تقوم عليها العقيدة الصهيونية. وعليه، فإننا أمام ظاهرة مميزة وجديدة تجمع بين جانبي «الصقور» على الصعيد السياسي ولكنه غير صهيوني أو معاد للصهيونية الكلاسيكية.[٩]

تُعدُّ الفئات الحريدية المجموعة المركزية في إسرائيل التي تجمع في توجهاتها ومطالبها طرفي هذا المركز المزدوج. فإنها تحاول، من جهة واحدة، إعادة تعريف الصهيونية من جديد، بينما تطالب من جهة أخرى بتعزيز مكانة الشريعة الدينية اليهودية وإخضاع جميع المواطنين، بين علمانيّين ومتدينين وتقليديّين، لسلطتها. ومن الجانب الآخر، تسعى أطراف واسعة في المجتمع الإسرائيلي إلى تعزيز الخصائص اليمينية في الصهيونية (أحزاب وحركات علمانية يمينية)، كما أنَّ هناك

تشير جميع البيانات بين السنتين ١٩٩١- ٢٠٠٩ إلى تعزيز التديّن في المجتمع الإسرائيلي، حتى بين الفئة العلمانية التي أصبحت تميل أكثر فأكثر إلى تبنّي تصوّرات ومفاهيم دينية ودمجها مع التصوّرات والمفاهيم العلمانية.

أطرفا أخرى، يسارية، بالمفاهيم الإسرائيلية، تقوم بدورها في تعزيز الخصائص المدنية للصهيونية (حزب «ميرتس» و«جمعية حقوق المواطن» ومنظمات مدنية أخرى). إلاّ أنَّ جميع هذه الأطراف، اليمينية واليسارية، لا تهدّد الأساس الأولي والمركزي للصهيونية الكلاسيكية وصهيونية الحركة العمالية. ولكننا نشهد منذ ثمانينيات القرن العشرين ظهور توجهات في المجتمع الإسرائيلي تحاول الحدّ من هيمنة التأويلات الصهيونية، كما وضعها التيار العمالي منذ مطلع القرن العشرين، واستبدالها بتأويلات أخرى تعود بالنظرة الصهيونية إلى ما قبل العصر الحديث، وتركز على الدور المركزي للأفكار الدينية في صقل الصهيونية ومدّها بالبعد الثقافي–التاريخي. بعبارات أخرى، تمثّل هذه التأويلات الجديدة محاولة لإعادة قراءة اليهودية من جديد استنادًا إلى الأيديولوجية الصهيونية، وكأن المراد هو القول إنَّ الصهيونية كانت كامنة في اليهودية منذ القدم، وأن المبشرين بالصهيونية ومفكريها قد نجحوا في الولوج إلى بطن اليهودية واستنباط الصهيونية منها وصياغتها بعبارات حديثة غير دينية ظاهريًا.

ظهر في التسعينيات نمط جديد من الهوية الإسرائيلية اليهودية التي تجمع وتوفّق بين أنماط حياة علمانية وبين عناصر شعائرية دينية، الأمر الذي أتاح الفرصة أمام شرائح علمانية معينة في المجتمع الإسرائيلي إلى استبطان عناصر دينية والتصالح معها لتعزيز الهوية الذاتية والجمعية.[١٠] أعد مركز «آبي حاي» بالتعاون مع المعهد الإسرائيلي للديمقراطية في القدس، استطلاع رأي أجري على ثلاث فترات متباعدة (١٩٩١، ١٩٩٩، ٢٠٠٩) وذلك لرصد أهم التحوّلات الطارئة على المجتمع الإسرائيلي بكل ما يتعلق بقيمه وهوية أبنائه وبناته وعلاقتهم بالخطاب الديني وهوية الدولة وخصائص ظاهرة التدين.[١١] قياسًا بالاستطلاع الأول (١٩٩١)، نشهد في الاستطلاع الثاني (١٩٩٩) انخفاضًا بعلاقة الإسرائيليّين بالدين والتراث اليهودي، وذلك بسبب الهجرة الكبيرة من بلاد الاتحاد السوفييتي سابقًا. إلّا أنَّ هذا الانخفاض قد توقف وارتفعت النسبة مجددًا وفق بيانات الاستطلاع الثالث (٢٠٠٩)، ما يشير إلى أن جزءًا كبيرًا من هؤلاء المهاجرين قد تبنّوا مع مرور الوقت قيمًا يهودية وتقرّبوا أكثر فأكثر للتراث اليهودي والتصوّرات الدينية، إضافة إلى ارتفاع نسبة المتدينين في المجتمع الإسرائيلي بسبب نسبة التكاثر الطبيعي العالية بينهم.

نذكر من بين النتائج المثيرة التي يشير إليها الاستطلاع الثالث، انخفاض شدّة التوتّر القائم بين الفئات المتدينة وبين الفئات العلمانية في المجتمع الإسرائيلي في سنة ٢٠٠٩، قياسًا بالاستطلاعين السابقين، وكذلك الأمر بخصوص مسألة علاقة يهود إسرائيل بالطوائف اليهودية خارج البلاد، الأمر الذي من شأنه أن يشير إلى تعزيز التصوّرات الدينية والقومية اليهودية قياسًا بالاستطلاع الأول. بالمجمل، تشير جميع البيانات بين السنتين ١٩٩١ – ٢٠٠٩ إلى تعزيز التديّن في المجتمع الإسرائيلي، حتى بين الفئة العلمانية التي أصبحت تميل أكثر فأكثر إلى تبنّي تصوّرات ومفاهيم دينية ودمجها مع التصوّرات والمفاهيم العلمانية.[١٢] فقد انخفضت نسبة الذين لا يتقيدون بالفرائض الدينية في المجتمع الإسرائيلي من ٢١٪ في سنة ١٩٩١ إلى نسبة ١٦٪ في سنة ٢٠٠٩. وأشار غالبية المستبينين إلى أنهم أصبحوا يتقيدون أكثر بالفرائض الدينية ويقرأون بالكتب المقدسة وكتب التراث اليهودي أكثر من السابق. أشار ٧١٪ من المستبينين في الاستطلاع الثالث إلى أنه من المهم والمهم جدًا لهم القراءة في الكتب المقدسة وكتب التراث اليهودي،

الثقل السياسي الحريدي: معادلة متغيرة.

أما بخصوص عدد المقاعد في الكنيست، فإنَّ تغييرًا كبيرًا حصل على هذا الصعيد. ففي حين نال المتدينون في الكنيست الأولى عام (١٩٤٩) ستة عشر مقعدًا فقط، من خلال قائمة واحدة أطلق عليها اسم (جبهة دينية موّحدة)، فقد نالت الأحزاب الدينية في الكنيست التاسعة عشرة لسنة (٢٠١٣) ثلاثين مقعدًا، تنتمي إلى ثلاث قوائم دينية هي شاس، يهدوت هتوراه، والبيت اليهودي.

وأشار ٢٤٪ إلى أنهم يقومون بزيارة قبور الأولياء، ونحو ١٣٪ يستشيرون رجال الدين بالأمور الشخصية. كما وأشار نحو ٨٠٪ من مجمل المستبينين في الاستطلاع الثالث إلى إيمانهم بالرب، ٦٧٪ أشاروا إلى أن الشعب اليهودي هو شعب مميز وهو الشعب المختار، وأفاد ٣٤٪ أن الشخص اليهودي الذي لا يتقيد بالفرائض الدينية فإنه يهدّد كافة الشعب اليهودي. يعتقد ٦١٪ من مجمل اليهود في المجتمع الإسرائيلي أنه يتعيّن على دولة إسرائيل التقيّد بالتراث الديني في إدارة الحياة العامة. ولكن نشهد، إلى جانب ذلك، أن نصف المجتمع الإسرائيلي ممن يعتبرون أنفسهم علمانيّين قد تراجعوا مع مرور الزمن عن التقيد ببعض الفرائض الدينية، ومطالعة كتب التراث اليهودي، وأنهم يشعرون أكثر من ذي قبل بأنهم أبعد عن الدين. ولكن ليس من شأن ذلك الإشارة إلى تراجعهم عن تعزيز هويتهم اليهودية، بل يمكن تفسير ذلك بأنهم يشعرون بالاستياء من تعاظم قوة الخطاب الديني وشدّة تأثير الدين في مختلف مناحي الحياة في إسرائيل. في حال تصادم القيم الديمقراطية مع الشريعة اليهودية، أشار ٤٤٪ فقط إلى وجوب تفضيل القيم الديمقراطية، بينما أشار ٣٦٪ إلى موقف وسطي – حتى بين الفئة التي تعرّف نفسها بأنها علمانية (ونسبتهم ١٦٪) – والبقية (٢٠٪) تقول بوجوب تفضيل الشريعة. يميل العديد من الباحثين إلى الادعاء القائل إنَّ أحد أهم نتائج تعزيز التديّن في المجتمع الإسرائيلي يتمثّل في التشكيك أكثر فأكثر بغير اليهود، وبالتالي فإننا أمام التقرّب إلى الأيديولوجيات اليمينية أكثر فأكثر والابتعاد عن أيديولوجيات يسارية تؤكد على عالمية القيم الإنسانية وأهميتها في كافة المجتمعات.[١٣]

أما بخصوص عدد المقاعد في الكنيست، فإنَّ تغييرًا كبيرًا حصل على هذا الصعيد. ففي حين نال المتدينون في الكنيست الأولى عام (١٩٤٩) ستة عشر مقعدًا فقط، من خلال قائمة واحدة أطلق عليها اسم (جبهة دينية موّحدة)، فقد نالت الأحزاب الدينية في الكنيست التاسعة عشرة لسنة (٢٠١٣) ثلاثين مقعدًا، تنتمي إلى ثلاث قوائم دينية هي شاس، يهدوت هتوراه، والبيت اليهودي. إذًا هناك زيادة هائلة (تصل إلى نحو ٨٠٪) في عدد مقاعد المتدينين في البرلمان الإسرائيلي، إضافة إلى مقاعد أخرى مخصّصة لمتدينين في بقية الأحزاب. بخصوص حركة شاس، توصّل الباحث ليئون مزراحي إلى أنه بالرغم من التوجّه السياسي غير المتطرّف لمؤسّس حركة شاس وقائدها الأسبق عوفاديا يوسيف، فقد اعتمد مع مرور الزمن توجّهًا أكثر قربًا من التوجّه السياسي العام المتطرّف لجمهوره، وكانت الضائقة السكنية تعتبر من أهم الأسباب التي أفضت به إلى إضفاء الشرعية على انتقال مناصريه للسكن في المستوطنات المقامة على أراضي حدود ٦٧ .[١٤]

كذلك يمكننا لمس هذا التغيير الحاصل في الخريطة السياسية الإسرائيلية على صعيد شدة تأثير الأحزاب والقوائم التي كانت تُعدُّ في السابق أحزابًا ترجح كفة الميزان في مفاوضات تشكيل الحكومة بين حزب العمل (مباي) والتكتل (حيروت)، خصوصًا منذ انتخابات الكنيست لعام (١٩٧٧) وحتى انتخابات عام (١٩٨٨). غير أننا نلمس منذ انتخابات عام (١٩٩٢) وحتى انتخابات الكنيست لعام (٢٠١٥) ضعف الأحزاب الحريدية وخسارة مكانتها السابقة (ترجيح كفّ الميزان) وذلك بسبب وقوفها بشكل كلي وشامل ومن دون قيد أو شرط إلى جانب المعسكر اليميني، إلَّا أنَّ ضعف المعسكر اليساري وعدم قدرته في العقد الأخير على تشكيل حكومة قوية قد ساهم في دفع بعض الأحزاب الحريدية، مثل حزب شاس، إلى أحضان اليمين. أما في الانتخابات الأخيرة (آذار ٢٠٢٠)، فقد انخفض عدد مقاعد المتدينين إلى ١٦ (٩ شاس، ويهودوت هتوراه) وحصلت قائمة «يمينا» (٦ مقاعد) التي تتبنّى الخطاب الديني، ولكنها ليست قائمة دينية بل تركّز أكثر على الاستيطان بصورة أكبر.

أما بخصوص عدد المقاعد في الكنيست، فإنَّ تغييرًا كبيرًا حصل على هذا الصعيد. ففي حين نال المتدينون في الكنيست الأولى عام (١٩٤٩) ستة عشر مقعدًا فقط، من خلال قائمة واحدة أطلق عليها اسم (جبهة دينية موّحدة)، فقد نالت الأحزاب الدينية في الكنيست التاسعة عشرة لسنة (٢٠١٣) ثلاثين مقعدًا، تنتمي إلى ثلاث قوائم دينية هي شاس، يهدوت هتوراه، والبيت اليهودي.

أزمة السكن واستفحال أسعار الأراضي: الاستيطان الحريدي والسياسات الحكومية

تعتبر إسرائيل من بين أكثر البلاد ارتفاعًا بأسعار الشقق السكنية في العالم؛ إذ يصل سعر شقة سكنية فيها بالمعدّل إلى ١٤٠ معاشًا شهريًا (في نهاية سنة ٢٠١٤، وفق جداول الأسعار التي تصدر عن وزارة الإسكان في إسرائيل). وللمقارنة، فقد بلغ معدّل سعر الشقة في سنة ١٩٦١ نحو ٤١ معاشًا شهريًا، وفي ١٩٧٦ بلغ نحو ٥٤ معاشًا شهريًا، بينما بلغ في سنة ٢٠٠٨ نحو ١٠٣ معاشات شهرية، وفي سنة ٢٠١٣ بلغ نحو ١٣٧ معاشًا شهريًا.[١٥] ويبدو أن الأسعار في طور الارتفاع الدائم قياسًا بمعدّل المعاشات الشهرية.

تستخدم حكومات إسرائيل المختلفة حقيقة كونها أكبر محتكر للأراضي؛ إذ تبلغ نسبة الأراضي التي تسيطر عليها الدولة نحو ٩٣٪، إضافة إلى استخدامها للضائقة السكانية الناتجة عن سياساتها لتدفع بفئات اجتماعية عديدة للانتقال للسكن في المستوطنات المقامة في الضفة الغربية والطرف الشرقي للقدس.[١٦]

اعتمدت مؤسّسة الاستيطان، حتى مطلع الثمانينيات، والمكوّنة أساسًا من أشخاص منتمين إلى التيار الديني المسيحاني، على دوافع دينية خلاصية لإعادة تأسيس مملكة إسرائيل لتحقيق رؤى الأنبياء. وفق إيرز مغور، فقد اتخذت حكومة الليكود برئاسة بيغن في مطلع الثمانينيات قرارًا إستراتيجيًا يسعى إلى التعامل مع الاحتجاجات العارمة ضد الأزمة السكنية خاصة بين الفئات الشرقية من جهة، وتنظيم مسألة الاستيطان بحيث تكون مدروسة على صعد عديدة، اقتصاديًا وتخطيطيًا واجتماعيًا وسياسيًا وعلى صعيد البنية التحتية.[١٧] أوكلت الحكومة الإسرائيلية هذه المهمة لوزارة البناء والإسكان بقيادة دافيد ليفي. توصلت الوزارة إلى قرار مفاده أن يتعيّن تغيير سياسة الاستيطان، فبدل إقامة مستوطنات صغيرة متناثرة تفتقر إلى التنظيم والدراسة المسبقة، تقرّر إنشاء مستوطنات بلدية كبيرة تعتمد التنظيم على جميع الأوجه ومتطلبات التخطيط، تكون قريبة من الحواضر والمدن الكبرى (تل أبيب والقدس) ومن مراكز الصناعة والتجارة تربطها بها شبكة طرقات متقدمة. اعتمد هذا المخطط توفير أماكن سكنية رخيصة الثمن لفئات محدودة الدخل من جهة، وإشباع رغبات الحركات الدينية والقومية بالتوسع وإنشاء مملكة إسرائيل الثالثة. وفعلًا، نشهد أن التجمعات الاستيطانية الكبرى بدأ التخطيط لها فعلًا منذ مطلع الثمانينيات (مثل بسغات زئيف– ١٩٨٢، جفعات زئيف –١٩٨٣، بيتار عيليت – ١٩٨٥، موديعين – ١٩٨٦)، وتعزّزت المستوطنات التي أقيمت قبل ذلك مثل مستوطنة أرئيل، وازداد عدد المستوطنين خمسة أضعاف بين السنتين ١٩٨١– ١٩٨٦. إلى جانب فئة الصهاينة المتدينين، تمّ التركيز في هذه المرحلة على فئتين سكانيتين هما الشرقيّون والحريديّون، لأنهما الفئتان اللتان عانتا بصورة خاصة من الأزمة السكنية، وكان يسهل تجنيدهما للمشروع لافتقارهما للموارد المالية المطلوبة لشراء الشقق السكنية.

وعليه، فقد توصّل بعض الباحثين إلى خلاصة مفادها أن إسرائيل تعتمد سياستين متناقضتين في الوقت نفسه: سياسة ليبرالية اقتصاديًا في إسرائيل وسياسة رفاه اجتماعي في المستوطنات.[١٨] فقد أصدرت حركة «السلام الآن» الإسرائيلية وثيقة تلخص فيها الدعم المالي الهائل الذي تنفقه الحكومات الإسرائيلية على الاستيطان في الضفة الغربية.[١٩] وفيما يلي نلخّص أهم ما جاء فيها. بالمعدّل تقوم حكومات إسرائيل بتخصيص مليار شيكل سنويًا للمستوطنات (بين سنة ٢٠٠١ وسنة ٢٠١٢ على أقل تقدير)، إلى جانب الميزانيات الاعتيادية ومخصّصات الأمن والتحصين وشق الطرق. ووصلت الذروة في سنة ٢٠٠٣ حين حوّلت الحكومة أكثر من ١,٧ مليار شيكل فائض للمستوطنات. ووفق بيانات دائرة الإحصاء المركزية في إسرائيل، بينما زاد عدد المستوطنين (في الضفة الغربية والطرف الشرقي للقدس) بنسبة ٥٪ في سنة

نلمس منذ انتخابات عام (١٩٩٢) وحتى انتخابات الكنيست لعام (٢٠١٥) ضعف الأحزاب الحريدية وخسارة مكانتها السابقة (ترجيح كفّ الميزان) وذلك بسبب وقوفها غير المشروط إلى جانب المعسكر اليميني، إلّا أنَّ ضعف المعسكر اليساري وعدم قدرته في العقد الأخير على تشكيل حكومة قوية قد ساهم في دفع بعض الأحزاب الحريدية، مثل حزب شاس، إلى أحضان اليمين.

٢٠١١ فقد زادت التحويلات المخصّصة للمستوطنات بنسبة ٣٨٪. كما ونشرت الحركة تقريرًا يكشف عن الأموال المشبوهة (أميركية المصدر) التي تتدفّق إلى المستوطنات وحركات الاستيطان من بنوك مشهورة بغسيل الأموال وتعاملاتها مع عالم الجريمة والمخدرات، ٩٤٪ من هذه الأموال وردت من جهات لا تفصح عن هويتها، ولكن المؤكد هو أنها جاءت من بنوك مشهورة بتعاملها مع جهات مشبوهة وغسل الأموال مقرها في بنما والجزر العذراء بصورة خاصة.[٢٠] كذلك، فقد نشرت صحيفة هآرتس تقريرًا كشف عن أن منظمات أميركية (شرعية) قد حوّلت بين السنتين ٢٠٠٨– ٢٠١٣ ما قيمته مليار شيكل معفاة من الضريبة إلى المستوطنات وجهات استيطانية في إسرائيل لأغراض مختلفة،[٢١] منها تمويل السلاح الشخصي للمستوطنين وتمويل أدوات الحراسة،[٢٢] وصناديق أخرى تقوم بتمويل الأعمال الإرهابية للمستوطنين.[٢٣] على سبيل المثال، كشف أحد تقارير صحيفة هآرتس أعده الصحافيان نير حسون وأوري بلاو، أن نصف ميزانية جمعية إلعاد الناشطة في قرية سلوان تصل من مصادر «مشبوهة» غير مصرّح بها. وصلت ميزانية هذه الجمعية في السنوات الثماني منذ سنة ٢٠٠٨ إلى نحو نصف مليار شيكل.[٢٤]

هنالك مئات الصناديق الصهيونية المنتشرة في جميع أنحاء العالم لتجنيد الأموال، وأكبرها «الصندوق اليهودي القومي» المنتشر في ٤٥ دولة، وتقوم بتجنيد أموال لإسرائيل بصورة عامة وللمستوطنات بصورة خاصة. وتجدر الإشارة إلى أن الجهات الاستيطانية التي تتلقّى هذه الأموال تنشط كذلك في العديد من النشاطات الدينية وتعزيز الدين في مختلف أنحاء الحياة في إسرائيل، لا سيما في الجيش والمؤسّسات العامة.[٢٥]

تخصّص وزارة الإسكان للمستوطنات ميزانيات تبلغ أربعة أضعاف الميزانيات المخصّصة للبلدات داخل الخط الأخضر. كذلك، فقد قامت وزارة الإسكان بتحويل ٣٤٪ من ميزانيتها المخصّصة للبناء القروي إلى المستوطنات، علمًا بأن نسبة المستوطنين هي ٤٪ من مجمل السكان.

وبالمجمل، فإنَّ وزارة الإسكان تقوم بتحويل ما نسبته ١٧٪ من ميزانياتها إلى المستوطنات، والذي يساوي نحو نصف مليار شيكل؛ و٢٩٪ من ميزانية تمويل بناء المباني العامة حوّلت إلى المستوطنات.

تقوم حكومات إسرائيل بتخصيص ميزانيات للبناء في المستوطنات تبلغ ثلاثة أضعاف الميزانيات المخصّصة للبناء داخل الخط الأخضر.

تقع غالبية المستوطنات ضمن ما يطلق عليه تعبير «الأفضلية الوطنية»، الأمر الذي يعني أن العديد من الميزانيات تخصّص بصورة استثنائية لهذه المستوطنات، ويحصل المستوطنون على تخفيضات ضريبية، تصل مثلًا إلى إعفاء المستوطن من ٦٩٪ من قيمة الأرض في حال شرائه لها (علمًا أن جميع المستوطنين كانوا يحصلون فيما مضى على الأرض بالمجان).

أما بخصوص الفرق بأسعار المساكن داخل الخط الأخضر فيصل بالمعدّل إلى ٤٤٪ أكثر من تلك القائمة في المستوطنات القريبة من تلك البلدات داخل الخط الأخضر.

وبينما أنفقت وزارة التربية والتعليم في سنة ٢٠١٠ ما معدّله ٤,٩١٥ شيكلا سنويًا للطالب داخل الخط الأخضر، فقد أنفقت الوزارة في السنة نفسها ما معدّله ٨,٠٣٤ شيكلا سنويًا للطالب في المستوطنات (باستثناء المستوطنتين الحريديتين بيتار عيليت ومورديعين عيليت). كذلك، أنفقت الوزارة في السنة نفسها ما نسبته أكثر من ١٣٪ من ميزانيتها المخصّصة للبناء في المستوطنات.

تقوم وزارة الداخلية بتحويل ما قيمته نحو ٧,٠٠٠ شيكل لكل أسرة من المستوطنين سنويًا أكثر من الأسرة المقيمة داخل الخط الأخضر. وبينما تساهم وزارة الداخلية بالمعدّل ما نسبته ٣٣,٥٪ من ميزانيات السلطات المحلية داخل الخط الأخضر، فإنها تساهم بما نسبته ٥٧,٣٪ من ميزانيات السلطات المحلية في المستوطنات.

يصل عدد السكان الحريديّين حاليًا (٢٠١٧) أكثر من مليون نسمة. تعاني فئة الحريديّين من ضائقة سكنية متفاقمة منذ سنين طويلة (منذ نهاية الستينيات)، ويعود ذلك إلى رغبتهم بالسكن ضمن مجتمعاتهم المحلية فقط، إضافة إلى كونهم من الطبقات الفقيرة. ويبدو أنَّ حكومات إسرائيل وكذلك مؤسّسات الاستيطان تستغل هذه الحقيقة بصورة كبيرة.

كذلك، تقوم الوزارة بتحويل ما قيمته ٦,٦٧٥ شيكلا للسلطة المحلية (ضمن الميزانية الاعتيادية) في المستوطنة عن كل مستوطن، بينما تقوم بتحويل ما قيمته ٥,٧٥٧ شيكلا للسلطة المحلية داخل الخط الأخضر عن كل فرد. كذلك ضمن ميزانيات التطوير، فإن دولة إسرائيل تساهم بما قيمته ٥٦٨ شيكلا للمستوطن، بينما تسهم ما قيمته ٣٤١ شيكلا للمقيم داخل الخط الأخضر.

بينما تصل نسبة المستوطنين إلى ٤٪ من مجمل سكان إسرائيل، إلَّا أنهم يحصلون على ١٤,١٪ من ميزانيات وزارة الداخلية. وضمن الميزانيات المخصّصة لموازنة ميزانيات السلطات المحلية، حصل كل مستوطن في سنة ٢٠١١ على ١,٠٨٨ شيكلا، في مقابل ٣٢٧ شيكلا للمقيم ضمن الخط الأخضر.

حصلت المستوطنات في سنة ٢٠١١ على ما نسبته ٢٥٪ من يطلق عليه «منحة وزير الداخلية»، وهي الفائض بالميزانية التي يقوم الوزير بتوزيعها وفق اعتباراته الشخصية. فبينما بلغت حصة كل مستوطن ٧٨,١ شيكل من هذه المنحة، بلغت حصة المقيم داخل الخط الأخضر من هذه المنحة ٩,٤ شيكل فقط.

أما بخصوص المنح المخصّصة للتطوير التي تخصّصها الحكومة لصالح مشاريع محدّدة، يحصل كل مستوطن على ٧٠,١ شيكل بينما يحصل كل مقيم داخل الخط الأخضر على ٢٧,٢ شيكل فقط. كما وتخصّص وزارة الداخلية ميزانيات استثنائية خاصة للمستوطنات. فقد حصلت المستوطنات على أكثر من ١٢٤ مليون شيكل في سنة ٢٠١١ من وزارة الداخلية كميزانية خاصة تمنح للمستوطنات فقط.

يصل عدد السكان الحريديّين حاليًا (٢٠١٧) أكثر من مليون نسمة.[٢٦] تعاني فئة الحريديّين من ضائقة سكنية متفاقمة منذ سنين طويلة (منذ نهاية الستينيات)، ويعود ذلك إلى رغبتهم بالسكن ضمن مجتمعاتهم المحلية فقط، إضافة إلى كونهم من الطبقات الفقيرة. ويبدو أنَّ حكومات إسرائيل وكذلك مؤسّسات الاستيطان تستغل هذه الحقيقة بصورة كبيرة. بالرغم من مناهضة المجتمع الحريدي المبدئية للصهيونية ولدولة إسرائيل، إلَّا أنَّ تبعيته بالخدمات التي تقدمها الدولة قد قوّض هذه المناهضة شيئًا فشيئا مع مرور الوقت، إلى أن أصبحنا أمام واقع يشكّل فيه الحريديون نسبة كبيرة من مجمل المستوطنين في الضفة الغربية والطرف الشرقي للقدس. حتى لو أخذنا بالتحليل القائل إنَّ انتقال نسب كبيرة من الحريديّين للسكن في المستوطنات لا ينبع من دوافع سياسية أو أيديولوجية، ولكن الواقع بمتغيراته وديناميكيته يتغلّب بالتالي على المواقف المبدئية، ويجد الحريدي نفسه أمام خيار مفاده ضرورة الدفاع عن الإمكانية الوحيدة المتاحة أمامه للسكن، ألا وهي إمكانية السكن في المستوطنات، إذ إن السكن هناك يؤمّن له العديد من الامتيازات الاقتصادية والرفاه الاجتماعي التي يفتقر لها سكان إسرائيل. ويبدو أن قيادات التيار الديني الصهيوني تعي هذا الأمر جيدًا. فقد جاء على لسان فنحاس ولرشطاين، مدير عام مجلس المستوطنات السابق، على سبيل المثال: «لا أتوقع شيئًا من السكان الحريديّين (في المستوطنات). فحتى لو أنهم وصلوا إلى هنا من دون دوافع أيديولوجية، فلن يتخلّوا بسهولة عن بيوتهم» في حال عودة المفاوضات بين فلسطين وإسرائيل.[٢٧]

بحسب بيانات دائرة السكان والهجرة، فقد أقام أكثر من ٤٢١ ألف مستوطن في نهاية سنة ٢٠١٦ في الضفة الغربية (باستثناء الطرف الشرقي للقدس) وغور الأردن، يتوزّعون بين مدن (١٨٤,٠٠٠، ما نسبته ٤٣٪) وبلدات تخضع لسلطة المجالس الإقليمية (١٤٦,٠٠٠، ما نسبته ٣٥٪)، وبلدات تتمتّع بسلطة المجالس المحلية (٩١,٦٠٠، ما نسبته ٢٢٪). واعتمادًا على البيانات المنشورة في موقع بلدية القدس، يصل عدد المستوطنين في الطرف الشرقي للقدس نحو ٢٢٦ ألفاً يتوزّعون بين ١١ مستوطنة. ينتج أن عدد المستوطنين في الأراضي المحتلة عام ١٩٦٧ يصل إلى أكثر من ٦٤٧ ألف مستوطن، منهم أكثر من ١٢٤ ألف مستوطن حريدي في الضفة الغربية ونحو ١٠٠ ألف مستوطن حريدي في الطرف الشرقي للقدس. وعليه، فإن نحو ٢٢٤,٠٠٠ مستوطن حريدي

توصلت الدراسة الحالية إلى أنَّ عدد السكان المنتمين إلى المجتمع الحريدي الذي يقيم في مستوطنات أقيمت في الأراضي المحتلة عام ١٩٦٧ بلغ أكثر من ٢٢٥ ألف مستوطن (ما نسبته ٢٢,٥٪ من المجتمع الحريدي، ونحو ٣٥٪ من المستوطنين هناك).

يقيمون في هاتين المنطقتين، ويشكّلون نحو ٣٥٪ من مجمل المستوطنين في الضفة الغربية والطرف الشرقي للقدس.

توصلت الدراسة الحالية إلى أنَّ عدد السكان المنتمين إلى المجتمع الحريدي الذي يقيم في مستوطنات أقيمت في الأراضي المحتلة عام ١٩٦٧ بلغ أكثر من ٢٢٥ ألف مستوطن (ما نسبته ٢٢,٥٪ من المجتمع الحريدي، ونحو ٣٥٪ من المستوطنين هناك).

الاستيطان الحريدي في الضفة الغربية

(باستثناء الطرف الشرقي للقدس)

المستوطنة	سنة التأسيس	الموقع	عدد السكان في سنة ١٩٩٢	عدد السكان في سنة ٢٠٠٦	عدد السكان في سنة ٢٠١٦
معاليه عاموس	١٩٨١	محاذية لقرية كيسان، جنوب شرق بيت لحم	٣٦٤	٣٤٠	٣٨٤
متتياهو	١٩٨١	مقامة على أراضي قرية نعلين، ومحاذية لقريتي خربثا وصفا	١٨٧	٤٥٠	٦٩٨
ميتسد (أسفار)	١٩٨٣	بين بيت لحم والخليل، مقامة على أراضي منطقة القانوب شمال شرق سعير	٢٣٧	٢٥٧	٥٨٣
عمانوئيل	١٩٨٣	في وادي قانا، شرق قلقيلية، مقامة على أراضي قريتي دير إستيا وجينصافوط	٣,١٥٠	٢,٥٨٣	٣,٢٥٣
نحليئيل	١٩٨٤	شمال رام الله، مقامة على أراضي قريتي بيتللو والجانية	٢٢٠	٢٦٤	٦٦٥
بيتار عيليت	١٩٨٨	غرب بيت لحم، مقامة على أراضي قرى حوسان ونحالين والجبعة ووادي فوكين	٢,١٦٠	٢٩,١٢٦	٤٩,٣٤٣
موديعين عيليت	١٩٩١	غرب رام الله، مقامة على حدود خط الهدنة على أراضي قرى بيت سيرا وبيت عور التحتا وصفا	٢,٤٠٠	٣٤,٤٨٢	٦٤,١٧٩ (٦٨,١٧٩)*
تل صهيون**		جنوب رام الله، مقامة على أراضي قرية كفر عقب	–	٢,٨٠٠	٤,٠٠٠
حي أغان هأيالوت الغربي (حي جديد أقيم في سنة ٢٠٠٤ ضمن مستوطنة جفعات زئيف)	١٩٨٣	شمال مدينة القدس، أقيمت على أراض تابعة لقرى النبي صموئيل والجيب وبيتونيا	؟	؟	١,٢٠٠
العدد الإجمالي			٨,٧١٨	٧٠,٣٠٢	١٢٤,٣٠٥

* انسلخ أحد أحياء مستوطنة موديعين عيليت في مطلع سنة ٢٠١٦ ليعود إلى مكانته السابقة (قبل سنة ١٩٩٦) كمستوطنة مستقلة تحمل الاسم "غنيه موديعين" ضمن المجلس الإقليمي مطيه بنيامين. وهي مستوطنة يسكنها الحريديون فقط، وقد بلغ عدد سكانها في مطلع سنة ٢٠١٦ نحو ٨٠٠ أسرة (أي نحو ٤,٠٠٠ استنادًا إلى افتراض أن كل أسرة تتكوّن من خمسة أفراد).

** يعتبر «تل صهيون» أحد أحياء مستوطنة كوخاف يعقوب.

المصادر: الكتاب الإحصائي السنوي لدائرة الإحصاء المركزية (٢٠١٦)، سنوات متفرقة؛ كهنر، لي. "ما بين الغيتو-سياسة والجيو-سياسة: مستوطنات حريدية في الضفة الغربية،" مجلة نظرية ونقد ٤٧ (شتاء ٢٠١٦)، ص ٦٨- ٦٩.

اتضح مما جاء أعلاه أنه بات من الواضح في أيامنا أنَّ المجتمع الإسرائيلي مرّ ولا يزال يمر في مرحلة صهر الصهيونية وبعض التأويلات الدينية اليهودية العنصرية والفاشية مع مختلف مؤسّسات الدولة، لا سيما وزارات الإسكان والداخلية والتربية والتعليم. ومما لا شك فيه، أنَّ حكومات إسرائيل في العقد الأخير وتوجّهاتها وتشكيلاتها تُجسّد هذا التحوّل بشكل جلي.

الاستيطان الحريدي في الأحياء القائمة في الطرف الشرقي للقدس[٢٨]

المستوطنة	سنة التأسيس	الموقع	عدد السكان الحريديّين في المستوطنة ٢٠٠٧	عدد السكان الحريديّين في المستوطنة ٢٠١٧
رمات شلومو	١٩٩٥	شمال شرق مدينة القدس، مقامة على أراضي قرية شعفاط	١٤,٩١١	١٦,٨٠٠
رموت ألون	١٩٧٤	شمال مدينة القدس، مقامة على أراضي قرى لفتا وبيت إكسا وبيت حنينا، شمال غرب مدينة القدس	؟	٣٨,٣٢٢
غيلو	١٩٧١	جنوب مدينة القدس، مقامة على أراضي شرفات وبيت صفافا وبيت جالا	؟	٣,٣٢١
التلة الفرنسية	١٩٧١	شمال شرق مدينة القدس، أقيمت على أراضي العيسوية وشعفاط	؟	٤٥٠
الحي اليهودي في البلدة القديمة	١٩٦٨*	داخل البلدة القديمة	؟	٢,١٠٦
معالوت دفنا	١٩٧٢	شمال شرق مدينة القدس، أقيمت على أراضي قريتي لفتا والشيخ جرّاح	؟	٣,٦٣٩
نفيه يعقوب	١٩٧٠	شمال مدينة القدس، أقيمت على أراضي قريتي حزما وبيت حنينا	؟	١٧,٢٨٣
بسغات زئيف	١٩٨٢	شمال مدينة القدس، أقيمت على أراضي القرى بيت حنينا وشعفاط وعناتا	؟	٤,٠٢٦
جبل أبو غنيم (حومات شموئيل)	١٩٩٧	جنوب شرق مدينة القدس، أقيمت على أراضي قريتي صور باهر وبيت ساحور	؟	٢,٦٤٠
تلبيوت الشرقية	١٩٧٣	جنوب شرق مدينة القدس، أقيمت على أراضي قرى الشيخ سعد وأبو طور وصور باهر	؟	٧٥٠
رمات أشكول	١٩٦٨**	شمال شرق مدينة القدس، أقيمت على أراضٍ تابعة لقريتي لفتا وشعفاط	؟	٦,٣٩٣
جفعات همفتار	١٩٧٠	شمال شرق مدينة القدس، أقيمت على أراضٍ تابعة لقريتي لفتا والشيخ جرّاح	٢,٨٦٠	٣,٠٠٠
العدد الإجمالي				٩٨,٧٣٠

* لقد كانت حارة اليهود قائمة منذ القرن التاسع عشر، إلّا أنها هُجّرت أثناء حرب ١٩٤٨.

** هي سنة بداية بناء الحي، يصعب معرفة متى تمّ إسكانها فعليًا، ولكن من المؤكد أن بضع مئات الأسر كانت قد أقامت فيها في منتصف السبعينيات.

فيما يلي نسب الحريديّين في المستوطنات المختلفة في أواسط سنة ٢٠١٧: رمات شلومو (٩٧٪)؛ رموت ألون (٧٦٪)؛ غيلو (١٠,٢٪)؛ التلة الفرنسية (٧,٥٪)؛ الحي اليهودي في البلدة القديمة (٥٠٪)؛ معالوت دفنا (٨١٪، أقيمت في المنطقة الحرام التي فصلت بين الطرفين الشرقي والغربي)؛ نفيه يعقوب (٧٠٪)؛ بسغات زئيف (١٠٪)؛ جبل أبو غنيم (حومات شموئيل، ١٣,٥٪)؛ تلبيوت الشرقية (٥٪)؛ رمات أشكول (٧٣٪)؛ رمات همفتار (١٠٠٪).

تجدر الإشارة إلى أن موقع البلدية لا يشير إلى عدد الحريديّين وغيرهم صراحة، بل يشير إلى عدد ونسبة الأطفال في رياض الأطفال الخاصة بالحريديّين، وكذلك إلى عدد ونسبة طلاب المدارس الخاصة بالحريديّين. في ظل نسبة الخصوبة العالية بين الحريديّين فقد لاحظت أن نسبة أطفال رياض الأطفال والمدارس تساوي ثلث عدد السكان الحريديّين في العديد من التجمعات الحريدية. لذا فقد قمت باحتساب هذه النسبة بصورة تقريبية (على سبيل المثال، إذا كان عدد الأطفال في رياض الأطفال هو ٢٠٠ وعدد طلاب المدارس ١٥٠، قمت بجمعهما وضربهما بثلاث للحصول على عدد السكان الحريديّين: ١,٠٥٠).

تجدر الإشارة إلى أنَّ عدد الحريديّين ونسبتهم في المستوطنات أكبر مما جاء في هذين الجدولين، إذ إنَّ هناك فئات منهم متوزعة بين مختلف المستوطنات الأخرى بنسب أصغر ولم ندرجها ضمن هاتين القائمتين، وبالمجمل يمكن القول إنَّ عدد هؤلاء يصل إلى نحو ٣٠,٠٠٠ مستوطن بالتقريب. ينتج أن عددهم حاليًا يصل إلى نحو ٢٢٣,٠٠٠. كذلك، من المهم بمكان الإشارة إلى أن دخول أسر حريدية قليلة إلى أحياء تسكنها فئات سكانية يهودية أخرى مختلفة من شأنه أن يفضي إلى دخول أسر حريدية أخرى، وفي المقابل تخرج أسر غير حريدية في الحي خوفًا من انخفاض قيمة عقاراتهم، إضافة إلى التخوّف من تغوّل نمط حياة الحريديّين المتشدّد دينيًا.

من السائد في الأدبيات البحثية تقسيم المستوطنات بين فئتين، الأولى أيديولوجية والأخرى غير أيديولوجية. المقصود من هذا التقسيم هو القول إنَّ بعض المستوطنات قد تأسّست بفعل دوافع أيديولوجية، أو أن سكانها يقيمون هناك بفعل دوافعهم الأيديولوجية. أما الصنف الثاني؛ المستوطنات غير الأيديولوجية، فالمقصود هو أن غالبية سكانها ينتمون إلى الطبقة الوسطى الذين يبحثون عن جودة حياة أفضل ولا يستطيعون شراء بيوت ملائمة لهم في أماكن أخرى في إسرائيل.[٢٩] وقد أضاف بعض الباحثين الآخرين مؤخرًا صنفًا إضافيًا من المستوطنات يطلقون عليه «مستوطنون على مضض»، ويقصدون بذلك تلك المستوطنات التي يقيم فيها سكان لا خيارات كثيرة أمامهم للسكن، وقد اختاروا بالتالي السكن في مستوطنة معينة.[٣٠]

إن حاجة الأشخاص المنتمين إلى المجتمع الحريدي للمساكن ضمن مجتمع محلي حريدي متجانس، ومؤسّسات تعليمية ودينية مميزة، ومنطقة خاصة بهم — كل ذلك يحوّل المجتمع الحريدي إلى مجتمع إقليمي جدًا بطابعه (أي مجتمع له احتياجات جغرافية).

ولكن هل يتميّز المجتمع الحريدي، من الجهة الأخرى، بطابع غير إقليمي أيضًا؟ بعبارات أخرى، هل يمكن إسكان المجتمع الحريدي في كل بقعة جغرافية بشرط مدّه بالبنية التحتية من مؤسّسات مجتمعية ودينية وتربوية والاهتمام بتواصلها مع مجتمعاتها المحلية وتجمعاتها السكانية عبر مدّ شبكة من المواصلات العامة فيما بينها؟ هل تطغى أهمية شبكة العلاقات فيما بين التجمعات الحريدية على أهمية الخصائص المجتمعية الداخلية المحدّدة لكل تجمع حريدي؟ وعليه، تشير الفكرة الأساسية للمقالة إلى الاختيار بين «المكانة داخل المجتمع المحلي» (البُعد الإقليمي) وبين «موقع المجتمع المحلي» (البُعد غير–الإقليمي).

خلافًا للمعتقد السائد في الرأي العام الإسرائيلي والعالمي، فإنَّ فئة المستوطنين اليهود في الضفة الغربية والطرف الشرقي للقدس وغور الأردن تتقاسمها ثلاث فئات سكانية (وفق متغير التدين)، هي: الفئة المنتمية للتيار الديني–القومي، الفئة المنتمية إلى المعسكر الحريدي، وفئة العلمانيّين. فكل واحدة من هذه الفئات الثلاث تصل بالمجمل إلى نسبة كبيرة من فئة المستوطنين. وفق ورقة بحثية إحصائية نشرها مجلس الاستيطان (الاسم الرسمي هو مجلس ييشع — مجلس البلدات اليهودية في يهودا والسامرة وقطاع غزة) في نهاية كانون الثاني ٢٠١٧، وصل عدد المستوطنين في الضفة الغربية وغور الأردن (باستثناء الطرف الشرقي للقدس) إلى ٤٢١,٤٠٠ مستوطن.[٣١] أما في الطرف الشرقي للقدس، فيصل عدد المستوطنين هناك إلى نحو ٢١٠,٠٠٠ يتوزّعون في عشرات المستوطنات (بلدات

مستقلة وأحياء داخل البلدات الفلسطينية وفي محيطها). وتضيف هذه الورقة أن معدّل الزيادة السكانية في هذه المستوطنات في العقد الأخير يصل إلى ٤,٧٪ سنويًا (وهي نسبة أكبر بكثير من النسبة التي كانت قائمة قبل عقد، والتي بلغت آنذاك: ٣,٩٪ سنويًا)، وتبلغ ضعفين ونصف من المعدل العام في إسرائيل (١,٩٪، بسبب الهجرة والتكاثر الطبيعي). يسكن نحو ٤٣٪ من مجمل المستوطنين اليهود في الضفة الغربية (باستثناء القدس) وغور الأردن في ثلاث مستوطنات كبرى في محيط القدس (هي: موديعين عيليت، وبيتار عيليت، ومعليه أدوميم) وفي مستوطنة أرئيل في محيط نابلس، حيث يسكن في هذه المستوطنات الكبرى نحو ١٩٠ ألفاً. إلى جانب ذلك، يسكن في مستوطنات أصغر منتشرة في الضفة الغربية نحو ١٠٠ ألف (ما نسبته نحو ٢٢٪)، بينما يقيم نحو ١٥٠ ألفا (نحو ٣٥٪) مستوطن ضمن مستوطنات صغيرة تتبع إداريًا لستة مجالس إقليمية. وتجدر الإشارة إلى أن مجتمع المستوطنين هو مجتمع شاب جدًا، إذ إنَّ ٥٣٪ فقط من المستوطنين ينتمون إلى الفئة العمرية أكثر من ١٨ سنة، بينما تصل نسبة هذه الفئة في إسرائيل إلى ٧٣٪؛ ما يعني أن نحو نصف المستوطنين ينتمون إلى فئة ما دون جيل ١٨ سنة، وهو ما يعني بالتالي أنَّ معدّل الخصوبة والتكاثر بينهم سيكون هو الأعلى في السنوات القليلة القادمة. كذلك، نشهد أن المستوطنتين الحريديتين بيتار عيليت وموديعين عيليت هما أكبر تجمعين في البلاد يشهدان نسبة زيادة عالية جدًا قياسًا ببقية التجمعات الأخرى في إسرائيل وفي الضفة الغربية، إذ تصل نسبة الزيادة السكانية في الأولى إلى ٥,٦٪ وفي الثانية ٥,٣٪ سنويًا.[٣٢]

أشارت الباحثة جانيت أبو لغد في مطلع الثمانينيات إلى أن المستوطنات المقامة في الطرف الشرقي للقدس — مثل رمات أشكول، والتلة الفرنسية، ونفيه يعقوب، وجيلو، وتلبيوت الشرقية، ورموت وغيرها — اختفت من النقاش الأكاديمي في سياق الحديث عن سياسة الاستيطان في الضفة الغربية.[٣٣] ونشهد أن هذا الاختفاء لا يزال قائمًا حتى يومنا هذا، لا سيما بين صفوف الباحثين النقديّين ومختلف الجمعيات والأطر المنتمية إلى اليسار الإسرائيلي المناهض للاستيطان في الضفة الغربية، باستثناء إصدارات حركة «السلام الآن». يصل عدد المستوطنين في الضفة الغربية حاليًا نحو ٤٢٠,٠٠٠ (بحسب دائرة الإحصاء المركزية الإسرائيلية)، ويصل عددهم في الطرف الشرقي (وفق موقع بلدية القدس) إلى نحو ٢٥٠,٠٠٠. استنادًا إلى البيانات التي توفرها بلدية القدس (وفق بيانات منتصف سنة ٢٠١٦)،[٣٤] فإنَّ أكثر من ١١٣,٠٠٠ حريدي يقيمون في الطرف الشرقي للقدس، وذلك يشمل أحياء لا ينظر إليها الإسرائيليون كمستوطنات وإنما يعتبرونها أحياءً في القدس، بالرغم من أنها أقيمت على أراض احتلت في العام ١٩٦٧.[٣٥] أما عدد المستوطنين الحريديّين في الضفة الغربية خارج الحدود البلدية للقدس بحسب الاصطلاح الإسرائيلي فوصل في نهاية سنة ٢٠١٥ إلى نحو ١٢٣,٠٠٠ مستوطن. ينتج أن نسبة المستوطنين الحريديّين في الضفة الغربية والطرف الشرقي للقدس معًا تشكّل ما نسبته ٣٥٪ من مجمل المستوطنين. يبلغ عدد السكان الحريديّين في إسرائيل والضفة الغربية (بما في ذلك الطرف الشرقي للقدس) أكثر من ٩٠٠ ألف (ما نسبته ١١٪ من مجمل عدد السكان). أضف إلى ذلك أن درجة خصوبة المرأة الحريدية كبيرة جدًا وتصل حاليًا إلى نحو ٧؛ أي أن معدّل النساء الحريديات إنجاب نحو ٧ أطفال خلال فترة خصوبتها. وبالمقابل، نشهد ارتفاعًا بدرجة خصوبة المرأة اليهودية المتدينة في إسرائيل والمستوطنات معًا، إذ بلغت في مطلع الثمانينيات ٣,٨ وارتفعت في سنة ٢٠١٤ إلى أن بلغت ٤,٢.[٣٦] تبدو هذه الأعداد والنسب كبيرة وتتوضّح أكثر حين نشير إلى أن نحو ٥٨٪ من المجتمع الحريدي ينتمي إلى الفئة العمرية ٠–١٩ (بينما تبلغ النسبة بالمعدل في بقية الفئات السكانية في إسرائيل نحو ٢٩٪).[٣٧]

أما بخصوص مستوطنة معليه أدوميم المعرّفة على أنها بلدية مستقلة والمتاخمة للقدس من الطرف الشرقي على طريق أريحا، فإن عدد السكان الحريديّين هناك غير واضح، وذلك ربما بسبب الصراع الحاد القائم هناك منذ نشأتها وحتى يومنا بين السكان والسلطة المحلية من جهة وبين أطراف حريدية تسعى إلى السكن في هذه المستوطنة من جهة أخرى. ولكن يبدو وفق تقديرات مختلفة أن نسبة الحريديّين هناك تصل إلى نحو ١٠٪ فقط (أي نحو ٤,٠٠٠ مستوطن).

اتضح مما جاء أعلاه أنه بات من الواضح في أيامنا أنَّ المجتمع الإسرائيلي مرّ ولا يزال يمر في مرحلة صهر الصهيونية وبعض التأويلات الدينية اليهودية العنصرية

والفاشية مع مختلف مؤسّسات الدولة، لا سيما وزارات الإسكان والداخلية والتربية والتعليم. لقد نبّه العديد من الباحثين إلى هذا التحوّل وهو في مهده، منذ نهاية السبعينيات. ومما لا شك فيه، أنَّ حكومات إسرائيل في العقد الأخير وتوجّهاتها وتشكيلاتها تُجسّد هذا التحوّل بشكل جلي. ويبقى موضوع انخراط الشرائح اليهودية المتزمتة دينيا في إسرائيل في مشاريع الاستيطان من القضايا الخطرة التي ستترك أثرها البالغ في المستقبل القريب على طبيعة الصراع الإسرائيلي الفلسطيني من حيث الخطاب السياسي والتخطيط الإستراتيجي والصراع الاجتماعي، لا سيما في ضوء حقيقة استفحال أزمة السكن بين هذه الشريحة من جانب، وانخراطها المتسارع في الخطاب الصهيوني، ومؤسّسة الجيش، وإعادة تأويلها للصراع برمته. من شأن جميع هذه التحوّلات الباطنية التي أتينا على استعراضها وتوقفنا عند بعضها الآخر أن يضفي بعدًا آخر جديدًا على الصراع الفلسطيني الإسرائيلي كصراع ينبثق من المخيال الديني اللاهوتي وتحويل الصراع من صراع على الوجود إلى صراع يدفع عجلة التاريخ إلى الوراء من أجل إعادة بناء «مملكة إسرائيل» التوراتية المتخيلة، لا سيما في ضوء حقيقة انخراط العديد من الشرائح الاسرائيلية واليهودية العلمانية وغير المتزمتة دينيًا في هذا الاتجاه.

الهوامش

١ يُنظر على سبيل المثال: نبيه بشير. **جدلية الديني السياسي في إسرائيل: حركة شاس كحالة دراسية**، (رام الله: مدار - المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، ٢٠٠٦)؛ نبيه بشير، **عودة إلى التاريخ المقدّس: الحريدية والصهيونية**؛ (دمشق وبيروت: قدمس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥)؛ يئير شيلغ. **المتدينون الجدد: نظرة راهنة على المجتمع الديني في إسرائيل**، ترجمة سعيد عيّاش، (رام الله: مدار - المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، ٢٠٠٢)؛ وتجدر الإشارة إلى ظهور دراسات وأبحاث وأطروحات دكتوراه عديدة بالغة الأهمية في السنين الأخيرة باللغة العبرية، أهمها مجموعة دراسات (٢٠ دراسة) حرّرها ونشرها عالم النفس الرئيس الأسبق للجيش الإسرائيلي د. رؤوبين غال (رؤوبين غال وتمير ليبل (محرران). **ما بين الطاقية الدينية والقبعة العسكرية: الدين والسياسة والجيش في إسرائيل**، (بلدة بن شيمن: دار النشر مودين، ٢٠١٢ - بالعبرية)). إضافة إلى ذلك، فقد أعد مركز «آبي حاي» بالتعاون مع المعهد الإسرائيلي للديمقراطية في القدس، استطلاع رأي أجري على ثلاث فترات متباعدة (١٩٩١، ١٩٩٩، ٢٠٠٩) وذلك لرصد أهم التحوّلات الطارئة على المجتمع الإسرائيلي بكل ما يتعلق بقيمه وهوية أبنائه وبناته وعلاقتهم بالخطاب الديني وهوية الدولة وخصائص ظاهرة التدين (آشر أريان، وآخرون. **يهود إسرائيليون – صورة ذاتية: عقائد وتمسّك بالتراث وقيم يهود في إسرائيل – ٢٠٠٩**، (القدس: مركز «آبي حاي» بالتعاون مع المعهد الإسرائيلي للديمقراطية، ٢٠١٢)).

٢ يُنظر: رائف زريق. «إسرائيل: خلفية أيديولوجية وتاريخية»، ضمن كميل منصور (محرّر)، **دليل إسرائيل العام – ٢٠١١**، (بيروت: مؤسّسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠١١)، ص ١-٥٨ (وقد أعيد نشر هذه المادة مؤخّرًا ضمن دليل **إسرائيل العام – ٢٠٢٠**).

٣ يُنظر، زئيف دروري، «المنطقة الفاصلة بين الطاقية الدينية والقبعة العسكرية: كيف يتعامل الجيش الإسرائيلي مع عملية التديّن؟»، ضمن كتاب رؤوبين غال وتمير ليبل (محرّران)، **ما بين الطاقية الدينية والقبعة العسكرية: الدين والسياسة والجيش في إسرائيل**، (بلدة بن شيمن: دار النشر مودين، ٢٠١٢ - بالعبرية)، ص١١٥- ١٥٠، وخاصة ١١٧- ١١٩.

٤ يُنظر، على سبيل المثال، عمانويل غوتمان، «الدين في السياسة الإسرائيلية: عنصر موحِّد ومفرِّق»، ضمن موشي ليساك وعمانويل غوتمان (محرّران)، **الجهاز السياسي الإسرائيلي**، (تل أبيب: عام عوبيد، ١٩٧٩ [بالعبرية]. وبالإنجليزية:

Emanuel Gutmann, "Religion in Israeli Politics," Jacob M. Landau (ed.), *Man, State and Society in Contemporary Middle East*, (New York: Praeger, 1972), p 122-134.

٥ حول الدور الهائل لهذه الوزارة في إقامة المستوطنات وتعزيزها، يُنظر: إيرز مغور، «الدولة، السوق، والمستوطنات: سياسة وزارة البناء والإسكان والانتقال من البؤر المسيحانية للنمو المديني في مطلع الثمانينيات»، **سوتسيولوجيا يسرائيليت**، العدد ١٦ (٢٠١٥)، ص ١٤٠- ١٦٧.

٦ زئيف دروري، «المنطقة الفاصلة بين الطاقية الدينية والقبعة العسكرية: كيف يتعامل الجيش الإسرائيلي مع عملية التديّن؟»، ضمن كتاب رؤوبين غال وتمير ليبل (محرّران)، **ما بين الطاقية الدينية والقبعة العسكرية: الدين والسياسة والجيش في إسرائيل**، (بلدة بن شيمن: دار النشر مودين، ٢٠١٢ - بالعبرية)، ١١٥- ١٥٠، ١٣١- ١٣٢.

٧ لقد أفردت دراسة مستفيضة لهذا الشأن، يُنظر: بشير، **عودة إلى التاريخ المقدّس**...، وكذلك، شيلغ، **المتدينون الجدد**...، ومن الجدير بالذكر أنّ ما أشارت إليه هاتان الدراستان بالمجمل، على صعيد الخلفية التاريخية وتوصيف الاتجاهات العامة، لم يتغيّر مع مرور الوقت بل تعزّز أكثر فأكثر.

٨ يُنظر:

Sammy Smooha. "Class, Ethnic, and National Cleavages and Democracy in Israel," in Larry Diamond and Ehud Sprinzak (eds.), *Israeli Democracy under Stress*, (Lynne Rienner Publishers, Boulder, CO, 1993), p309-342.

للاستفاضة، يُنظر كذلك:

Erik Cohen. "The Changing Legitimations of the State of Israel," in Peter Medding (ed.), *Israel: State and Society, 1948-1988*, Studies in Contemporary Jewry, Vol. 5 (New York: Oxford University Press, 1989), p148-165; Ilan Peleg. *Begin's Foreign Policy, 1977-1983: Israel's Move to the Right*, (New York: Greenwood Press, 1987.

٩ يُنظر:

Dan Horowitz and Moshe Lissak. *Troubles in Utopia: The Overburdened Polity of Israel*, (New York: SUNY Press, 1989), p99.

١٠ خلص استطلاع الرأي التالي إلى هذه الخلاصة من خلال تتبع تطوّر هذه الظاهرة بدءًا من سنة ١٩٩١ وحتى سنة ٢٠٠٩. يُنظر، أريان وآخرون، **يهود إسرائيليون – صورة ذاتية**...

١١ يُنظر: أريان وآخرون، **يهود إسرائيليون – صورة ذاتية**... وقد نشرت دراسات حول استطلاع الرأي الأول باللغة الإنجليزية. يُنظر:

Charles Liebman and Elihu Katz (eds.), *The Jewishness of Israelis: Responses to the Guttman Report*, (Albany, NY, SUNY Press, 1997).

١٢ يُنظر حول هذا الموضوع، المرجع التالي:

Ben-Rafael and Y. Peres. Is Israel One? *Religion, Nationalism and Multiculturalism Confounded*, (Brill, Leiden, 2005); Gershon Shaked. "Israeli Society and Secular Jewish Culture," in Charles Liebman and Elihu Katz (eds.), *The Jewishness of Israelis: Responses to the Guttman Report*, (Albany, NY, SUNY Press, 1997), 159-168.

أما سامي سموحة فيرفض هذا التفسير، ويعتقد أن كل ذلك لا يعني اقتراب العلمانيّين إلى التديّن بل هو محاولة لإثراء الهوية الشخصية للعلماني بعناصر ثقافية يهودية. يُنظر، سامي سموحة. «هل إسرائيل (دولة) غربية حقًا؟»، لدى أوري كوهن وآخرون، **إسرائيل والحداثة**، (بئر السبع: معهد بن غوريون لدراسة إسرائيل، ٢٠٠٦)، ص49- 83.

١٣ يُنظر، على سبيل المثال، المرجع التالي الذي يتعامل مع استطلاع الرأي الأول (١٩٩١):

Charles S. Liebman "Cultural Conflict in Israeli Society," in Charles Liebman and Elihu Katz (eds.), *The Jewishness of Israelis: Responses to the Guttman Report*, (Albany, NY, SUNY Press, 1997), p103-118.

١٤ يُنظر:

Nissim Leon "Rabbi 'Ovadia Yosef, the Shas Party, and the Arab-Israeli Peace Process," *Middle East Journal* 69(1), (2015), 379-395.

يُنظر كذلك بشير، **جدلية الديني السياسي**..

١٥ يُنظر، تلخيص للصحافية الاقتصادية دفنة مئور المنشور في الصحيفة الاقتصادية The Marker الإسرائيلية، ١٨ حزيران ٢٠١٤ (يظهر في الرابط التالي: http://www.themarker.com/wallstreet/

.(moneytime2/1.2352062

١٦ يُنظر مقالة أ.د ليف أستاذ الاقتصاد السياسي في جامعة بن غوريون في النقب التالية: «بيبي يعني بيت في الأراضي المحتلة» في المجلة الإلكترونية «اللّسعة» ٦ تشرين الثاني ٢٠١١ (بالعبرية، في الرابط التالي: http:// www.haokets.org/2011/11/06/%D7%91%D7%99%D7%91 %D7%99-%D7%96%D7%94-%D7%91-%D7%91%D7%A9 /%D7%98%D7%97%D7%99%D7%9D).

١٧ إيرز مغور، «الدولة، السوق، والمستوطنات: سياسة وزارة البناء والإسكان والانتقال من البؤر المسيحانية للنمو المديني في مطلع الثمانينيات»، **سوتسيولوجيا يسرائيلية**، العدد ١٦ (٢٠١٥)، ص ١٤٠- ١٦٧.

١٨ يُنظر، حسام جريس وإمطانس شحادة. **دولة رفاه المستوطنين: الاقتصاد السياسي للمستوطنات**، (رام الله: مدار، ٢٠١٣).

١٩ حركة السلام الآن. **ثمن المستوطنات أو كيف تفضّل دولة إسرائيل المستوطنات وجمهور المستوطنين؟**، صيف ٢٠١٣. وللاستفاضة حول هذا الموضوع، يُنظر، جريس وشحادة. دولة رفاه المستوطنين.....

٢٠ يُنظر: إيلان شيزف، (إعداد)، «حركة السلام الآن. مصادر تمويل تسع جمعيات مقرّبة من اليمين الإسرائيلي وشفافيتها"، كانون الأول ٢٠١٥. يُنظر ملخص بالإنجليزية منشور في موقع الحركة (.http://peacenow org.il/en/whos-funding-the-right-wing-organizations-in-israel). أما التقرير فقد صدر بالأصل بالعبرية، يُنظر: www.peacenow. .pdf.december15/report

٢١ يُنظر: أوري بلاو، «منظمات أميركية حوّلت نحو مليار شيكل للمستوطنات خلال السنين الخمس الأخيرة وحظيت بإعفاء ضريبي». موقع **هآرتس**، ٢٠١٥/١٢/٧ (بالعبرية) https://www.haaretz.co.il/ news/politics/1.2792839

http://www.haaretz.com/settlementdollars/1.690056?da te=1449490421160 (بالإنجليزية)

٢٢ يُنظر، كذلك التقرير التالي الذي يركّز على صندوق أميركي يميني يطلق على نفسه تعبير: Central Fund of Israel، المنشور في الموقع التالي: http://www.youpost.co.il/world/local/2019--q-q.

٢٣ يُنظر تقرير الصحافي اليهودي الأميركي Richard Silverstein، المهتم بشأن تمويل صناديق أميركية للاستيطان، المنشور عبر الرابط التالي: http://www.richardsilverstein.com/2009/11/10/u-s-non-profit-central-fund-of-israel-supports-settler-reign-of-terror.

٢٤ يُنظر التقرير كاملًا في الرابط التالي: http://www.haaretz.co.il/news/ education/.premium-1.2873480.

٢٥ يُنظر جميع المصادر المذكور أعلاه التي تركز على مسألة تجنيد الأموال.

٢٦ وفق تقديرات الخبير مئير غال، مدير عام جمعية «فرسوم غال» المتخصص بهذا المجتمع، فقد وصل عدد السكان الحريديّين في سنة ٢٠١١ إلى نحو ٩٥٠ ألف. يُنظر حول ذلك، يئير أطنغير، «كم حريدي يعشون في إسرائيل؟ يتعلّق بهوية الخبير الإحصائي الذي تسأله»، صحيفة هآرتس ٢١,٤,٢٠١١ (في الرابط: http://www.haaretz.co.il/ news/education/1.1171794).

٢٧ مقتبس لدى تمار روتم، «نحن مستوطنون؟ معاذ الله»، **هآرتس**، ٢٣ أيلول ٢٠٠٣ (متوافر على الرابط: http://www.haaretz.co.il/ misc/1.912534).

٢٨ لا تتوافر بيانات دقيقة بشأن التوزيع الديمغرافي للحريديّين في القدس في السنوات الماضية قبل سنة ٢٠٠٢ (إذ اعتمد إجراء استطلاع رأي اجتماعي)، إذ لم تعتمد مراكز الأبحاث المختلفة، لا سيما دائرة الإحصاء المركزية ومعهد القدس لدراسة إسرائيل، درجة التدين كمتغير إحصائي ولم تتعامل مع الحريديّين كفئة سكانية قائمة بذاتها بل ساد التوزيع بين السكان وفق الانتماء الديني فقط (يهود، مسلمون، مسيحيون وآخرون). ولا شك أن دخول فئات حريدية إلى أحياء يهودية شيئًا فشيء قد جرى على مدار سنين طويلة، الأمر الذي يعتبر عقبة أمام الباحثين لرصد عدد السكان الحريديّين في هذه الأحياء على مدار السنين.

٢٩ حول هذا التقسيم، يُنظر المرجع التالي:

Nissim Leon. "Self-Segregation of the Vanguard: Judea and Samaria in the Religious-Zionist Society," Israel Affairs 21(3),(2015), p348-360.

٣٠ حول هذا الصنف، يُنظر كهنر، المصدر السابق. يُنظر كذلك: لي كهنر. **نمو البناء الهرمي والحيّزي للسكان الحريديّين في إسرائيل**، أطروحة الدكتوراه، جامعة حيفا، حيفا، ٢٠٠٩.

٣١ يُنظر، ورقة تقدير موقف مجلس المستوطنين، صدرت في ٣١ كانون الثاني ٢٠١٧ في موقع المجلس. يُنظر الرابط التالي: http://www.my- esha.org.il/?CategoryID=335&ArticleID=7428.

٣٢ جميع هذه البيانات مأخوذة عن ورقة تقدير الموقف المذكورة في الهامش ٣١.

٣٣ يُنظر في المصدر التالي (ص ٢٥):

Janet Abu-Lughod. "Israeli Settlements in Occupied Arab Lands: Conquest to Colony," *Journal of Palestine* 11(2), (1982), pp. 16-54.

٣٤ يُنظر الرابط التالي في موقع البلدية: https://www.jerusalem.muni.il/ City/Neighborhood/Statistics/Pages/default.aspx

٣٥ يُنظر، على سبيل المثال، الأعداد التي تشير إليها الباحثة لي كهنر في مقالتها التالية: لي كهنر، «ما بين الغيتو-سياسة والجيو-سياسة: مستوطنات حريدية في الضفة الغربية،» **مجلة نظرية ونقد** ٤٧ (شتاء ٢٠١٦)، ص ٦٥- ٨٧. (تشير في مطلع المقالة ص ٦٥ إلى أن عدد المستوطنين الحريديّين وفق بيانات سنة ٢٠١٤ هو ١٢٠ ألفًا! ولكنها بذلك تستثني المستوطنين الحريديّين في الطرف الشرقي للقدس). تجدر الإشارة إلى أن موقع البلدية لا يشير إلى عدد الحريديّين وغيرهم صراحة بل يشير إلى عدد ونسبة الأطفال في رياض الأطفال الخاص بالحريديّين وكذلك إلى عدد ونسبة طلاب المدارس الخاصة بالحريديّين. في ظل نسبة الخصوبة العالية بين الحريديّين فقد قمت باحتساب هذه النسبة بصورة تقريبية (على سبيل المثال، إذا كانت نسبة الأطفال ٢٠٪ ونسبة الطلاب ١٠٪ قمت بتقدير نسبة الحريديّين: ١٥٪ من مجمل سكان المستوطنة).

٣٦ استنادًا إلى الجدول رقم أ/٦ الوارد في المرجع التالي: جلعاد ملآخ وماية حوشن ولي كهنر (محررون)، **الكتاب الإحصائي السنوي للمجتمع الحريدي في إسرائيل ٢٠١٦**، (القدس: المعهد الإسرائيلي للديمقراطية ومعهد القدس لدراسة إسرائيل، ٢٠١٦)، ص ٤٢-٤٣.

٣٧ استنادًا إلى الجدول رقم أ/١ الوارد في المصدر التالي: جلعاد ملآخ وماية حوشن ولي كهنر (محررون)، **الكتاب الإحصائي السنوي**، ص ٢٢.

د.إيتمار ريكوفر *

بين عرق العامل ودم المحارب - جذور الثقافة الإستراتيجية في إسرائيل[1]

توضيح من هيئة التحرير:

توخّيًا للدقة وللحفاظ على روح النص، استخدمنا المفاهيم والمفردات كما أوردها الكاتب، مع التأكيد على أنها تعبر عن وجهة نظره وليس عن وجهة نظر دورية «قضايا إسرائيلية».

مدخل

حسب مقياس قيم الييشوف اليهودي في بداية القرن العشرين، لم تكن مهنة الحراسة غير مركزية فحسب؛ بل كان يُنظر إليها على أنها هروب من العمل اليدوي الشاق. صحيح أنه كانت هنالك أهمية تُولى للأمن، لكن لم يتم إدراج الحراسة ضمن اهتماماتهم. بل إنّ ما كان في مقدمة اهتماماتهم هو إحياء الصحراء، واستيطان الأرض، وإقامة المؤسسات الصهيونية، وتعاظم الهجرة (العلياه)، وحشد الدعم الدولي لإقامة الدولة.[2]

وكلما اقتربنا من قيام الدولة حدث تغيير في توجّه أبناء الييشوف إلى المجال الأمني ، وبات دم المحارب مساوياً لعرق العامل.

في الأدبيات التي تتناول الدراسات الأمنية، هناك نموذجان رئيسيان بمقدورهما تبيان كيفية بلورة إستراتيجية قتالية، وهما النموذج المادي والنموذج الثقافي. يعتقد الفيلسوف الألماني فريدريش هيغل، الذي رفع لواء النموذج المادي، أن الكينونة تحدد الوعي؛ أي أن مصدر التفكير هو من العالم الملموس، الذي يتم إدراكه على أساس منطق ثابت (لوجوس)، وهو الذي يضفي على العالم بنية وشكلا.[3]

في مجال العلاقات الدولية، يعتبر النهج البنيوي عنصراً مهماً في النموذج الثقافي. هذا النهج هو ذاتي، وليس ماديًا ولا عقلانيًا، ويتعامل مع الأفكار والهويات والقيم كمصممة للعالم المادي. لذلك، فإن منشأ التغييرات في تعريف استخدام

* محاضر جامعي/ وباحث متخصص في دراسات الحرب والعلاقات بين المجتمع والجيش- جامعة بار إيلان.

تتميز منظومة الرموز والصور، من فترة الييشوف ولغاية السنوات الأولى للدولة، بإحداث انقلاب في صورة المحارب اليهودي. لقد تعرضت منظمات الحراسة لانتقادات واسعة من قبل عمال الأرض، بل واعتبرت أنها تهرّب من العمل اليدوي الشاق.

القوة يعود إلى تغييرات في الوعي.[٤]

تجري في الدراسات المعنيّة بالإستراتيجية والأمن معاينة النموذج الثقافي من خلال أربعة مناهج رئيسية، وهي: الثقافة التنظيمية، والسياسية، والعالمية، والإستراتيجية.

يقترح المقال معاينة النموذج الثقافي، ومن بين التوجهات المختلفة يقترح التمحور في نهج الثقافة الإستراتيجية ذات الأهمية الكبيرة، وذلك لكونها نظاما يتم تعلّمه في عملية التنشئة الاجتماعية، حيث يغرس المجتمع قيمه بين المواطنين، وبعد تذويتها تغدو هذه القيم جزءاً لا يتجزأ من سلوك الدولة في الأحداث الأمنية. من شأن رد فعل المجتمع الذي ذوّت ثقافته الإستراتيجية – أن يتفاعل مع الأحداث المختلفة بطريقة يمكن تقديرها والتنبؤ بها. كلما كانت الثقافة الإستراتيجية متجذّرة وراسخة، كلّما كان من الأسهل تقييم استجاباتها للأحداث.[٥] بالإضافة إلى ذلك، تحدد الثقافة الإستراتيجية اتجاه صياغة إستراتيجية قتالية، خاصة في الحديث عن دولة حديثة المنشأ.

تم في السنوات الأخيرة إجراء عدد من الأبحاث[٦] التي تناولت الثقافة الإستراتيجية الإسرائيلية والمعنية بأمن الدولة، وفي الاستمرارية والتغيرات فيها. في كتابه، يبحث أدامسكي في تأثير الثقافة الإستراتيجية الإسرائيلية على الثورة في الشؤون العسكرية RMA (Affairs Military in Revolutuion) وذلك في كلّ من إسرائيل والولايات المتحدة وروسيا، كما ويبحث في تأثير الثقافة الإستراتيجية على التغييرات في صياغة الإستراتيجية القتالية. ومع ذلك، فإن أدامسكي، وكما هو الأمر في الأبحاث الأخرى، لا يبحث في كيفية تشكّل الثقافة الإستراتيجية الإسرائيلية، وعليه يسعى هذا المقال إلى إلقاء بعض الضوء على هذه القضية.

ما هي الثقافة الإستراتيجية؟

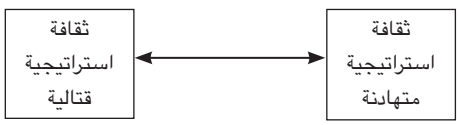
يعرّف إيان جونستون[٧] الثقافة الإستراتيجية بأنها نظام متكامل من القيم والرموز والصور والممارسات التي تحدد بمرور الوقت إلى مدى كبير السلوك السياسي الأمني. يمكن أن تظهر هذه العوامل في أشكال تعبيرية عديدة ومتنوعة مثل: القصائد والشعر، والصور، والأساطير، والطقوس، والاحتفالات، وما إلى ذلك، ومن أجل تفاعل أوسع مجموعة من المشاركين وأكثرها تنوّعاً في الحدث، وبالتالي جعلها مُلكًا لمجتمع بأسره. يتم ذلك عن طريق إضافة طبقات من الإثارة والسحر والتبجيل والإلهام إلى الحدث المعني. يضيف جونستون أنه من أجل تناول الثقافة الإستراتيجية لبلد ما، يجب على المرء أن يفحص ما إذا كانت هناك تغييرات على مرّ السنين، من خلال فحص نقطة البداية التي بدأت عندها الثقافة الإستراتيجية ومقارنة النقطة الزمنية التي تم فحصها بنقطة البداية تلك. من أجل وصف الثقافة الإستراتيجية لبلد ما، يقترح جونستون معالجة عدد من العوامل:

١. دور الحرب في نظر المجتمع (هل هو أمر مقبول، أم انحراف عن القاعدة؟).

٢. الطريقة التي ينظر بها المجتمع إلى العلاقة مع الخصوم (تصور لعبة محصلتها صفر zero-sum game مقابل استعداد لحل وسط).

٣. تصور لنجاعة استخدام القوة (هل بالإمكان السيطرة على نتائج الأزمة من خلال استخدام القوة، وما جدوى استخدام القوة العسكرية لحل الأزمة؟).

٤. الأعراف والتقاليد المتراكمة على مرّ السنين، والتي تنظم العلاقة بين النخب المختلفة.



يمكن اعتبار ثلاثة مؤشرات بأنها انعكاسات للثقافة الإستراتيجية: الرموز والصور، ودرجة النزعة العسكرية، ونظام الأعراف والتقاليد والعادات التي تنظم قواعد السلوك بين الرتب.[٨] يشكل تآزر العناصر جميعها مجتمعةً ثقافة إستراتيجية لبلد ما، وهذا أكبر من مجموع مكوناته.

يعبّر الشعار الذي تبنته منظمة هشومير - «سقطت يهودا بالدم والنار، ستقوم يهودا بالدم والنار» - عن المزاج الجديد، في حين عارضت غالبية أفراد الييشوف هذا الموقف، بل ورفضوا شعار هشومير المذكور وكذلك شخصية المحارب اليهودي الجديد.

مراحل تطور الثقافة الإستراتيجية الإسرائيلية
شخصية المحارب اليهودي الجديد، وتطور النهج الدفاعي

في العام ٦٦ من القرن الميلادي الأول، بدأت سلسلة من الثورات ضد الإمبراطورية الرومانية في ""أرض إسرائيل"". انتهت الثورة الكبرى، بقيادة شمعون بار غيورا،[٩] بخراب الهيكل الثاني. كما جرى قمع ثورة الشتات التي قام بها اليهود المنفيون في الإسكندرية في مصر عام ١١٦، وقمعت بوحشية من قبل الإمبراطورية الرومانية. وشكلت ثورة باركوخبا التي اندلعت عام ١٣٢ الحلقة الأخيرة في سلسلة الثورات، وقد بدأت بانتصارات لكنها فشلت. تم في عام ١٣٥ نفي بقايا يهود "أرض إسرائيل". بعد فشل أعمال التمرد، اجتمع السنهدرين وقرروا أنه لا ينبغي لليهود القتال ضد محتل، بل يجب أن يطأطئوا رؤوسهم وأن يغضّوا الطرف ويتقدموا من أجل البقاء. وبخلاف صارخ للطبيعة السلبية الساكنة التي سادت لنحو ١٧٠٠ عام، عملت الحركة الصهيونية كحركة ثورية ناشطة.

يوضح أدامسكي[١٠] أن الرواية الصهيونية، ورغبة يهود الييشوف في «أرض إسرائيل» كانت التحرر من صورة يهودي المنفى فاقد الثقة والذي يقبل بالانصياع لسلطة أصحاب السيادة. كانت رغبتهم هي تحويل شعب الكتاب ليكون شعب المحراث والبندقية؛ أي بناء طبقة عاملة كبيرة، قوية جسديا ومنتجة على حساب السعي وراء المعرفة والذكاء. لقد فاض الشغف الخفي في نفوس أبناء الييشوف اليهودي ليصبحوا قوة عسكرية كبيرة، والحماسة لفرصة التضحية بدمائهم من أجل الوطن.[١١]

تتميز منظومة الرموز والصور، من فترة الييشوف ولغاية السنوات الأولى للدولة، بإحداث انقلاب في صورة المحارب اليهودي. لقد تعرضت منظمات الحراسة لانتقادات واسعة من قبل عمال الأرض، بل واعتبرت أنها تهرّب من العمل اليدوي الشاق. لقد فاق احتلال العمل احتلال الحراسة من حيث الأهمية، وأكد معظم سكان الييشوف على أن عودة يهود البلاد إلى الزراعة أولوية وطنية عليا. كان السؤال الذي ساور المجتمع اليهودي: هل بإمكان اليهود حماية البلدات اليهودية؟ استخدم أهل "العلياه" الأولى حراسًا بدوًا للدفاع عن حياتهم وممتلكاتهم، وكانوا تحت رحمة الحرس البدوي الذي استغل ذلك أكثر من مرة بابتزازهم ورفع أجره باستمرار. اقتراح "بار غيورا" الذي تلاه "هشومير" بنقل مهمة الحراسة إلى أيدٍ يهودية – قوبل بالرفض في أغلب الحالات، فقد تخوّف المزارعون من أن ينتقم الحارس البدوي منهم عند فقدانه وظيفته. كما اعترضوا على أعضاء هشومير من وجهة النظر الاجتماعية والدينية وباعتبارهم لم ينصاعوا لتعاليم الدين والشرائع. تدريجيًا، بدأ "هشومير" يكتسب زخمًا، وتحوّل من ظاهرة مغمورة إلى حركة تجتذب المتطوعين. بالإضافة إلى الحراسة الساكنة، بدأوا بالمبادرة لأنشطة مثل المطاردات بنطاق ضيّق، واستخدام تدابير انتقامية وردع محدود، وبالتالي بدأوا في التعبير عن النهج الجديد للمحارب اليهودي في "أرض إسرائيل".[١٢]

كما ينعكس التغيير في النظرة إلى منظمة هشومير في مكانة الشهداء. تمّ من أجل رعاية وتجديد هذه النزعات، استخدام أبطال يهود من الماضي كحلقة وصل مع المحارب اليهودي الجديد. سعيًا وراء توسيع شهرتهم ورفع مكانتهم، على سبيل المثال، صدر كتاب "يزكور" عام ١٩١١ تخليداً لذكرى عدد من المقاتلين والعمال الذين قتلوا على أيدي العصابات العربية. يشكّل هذا الكتاب أول محاولة لتمجيد عدد من المقاتلين الذين سقطوا في المعركة[١٣] مع قطّاع الطرق العرب. لقد كُتِب في ذكرى ثلاثة حراس سقطوا في الجليل، "أبناء المكابيين، أحفاد بار غيورا وبار كوخبا، تعالوا لنرث مكان الأبطال الذين سقطوا في حربهم من أجل حريتهم وفداء لشعبهم".[١٤] لقد كان طموحهم هو الإضفاء على اليهودي الجديد طابع المواصل لدرب اليهودي المتمرد والبطل والقوي، وذلك كنقيض لصورة اليهودي (الجالوتي) في المنفى. ومن هنا جاءت حاجة الحركة الصهيونية إلى إحياء الرموز وخطاب

عنصر آخر في تشكّل الثقافة الإستراتيجية للدولة هو درجة النزعة العسكرية في المجتمع. من أجل توصيفها، يجب أولاً فحص جذورها. وفقًا لباروخ كيمرلينغ، فإن النزعة العسكرية التي نشأت خلال اليشوف وأثناء حرب الاستقلال (ولكنها لم تصل بعد إلى ذروتها كما في العقدين الأولين من قيام الدولة) هي العسكرية المدنية.

البطولات الأسطورية. كما لم يكن من قبيل الصدفة تسمية منظمة الحراسة "بار غيورا" على اسم بطل يهودي يعود إلى الثورة الكبرى ضد الإمبراطورية الرومانية. ويعبّر الشعار الذي تبنته منظمة هشومير – "سقطت يهودا بالدم والنار، ستقوم يهودا بالدم والنار" – عن المزاج الجديد. في حين عارضت غالبية أفراد اليشوف هذا الموقف، بل ورفضوا شعار هشومير المذكور وكذلك شخصية المحارب اليهودي الجديد.[١٥]

في المقابل، ومن أجل رفع مكانة المقاتل اليهودي الجديد، شدّد أعضاء هشومير والهاغاناة على الصدامات العنيفة بين عرب "أرض إسرائيل" ويهودها. ويمكن توضيح ذلك من خلال البطولات التي نُسبت إلى المدافعين عن تل حاي وعلى رأسهم يوسف ترومبلدور، وما أعقبها من مواجهات، مثل أحداث النبي موسى عام ١٩٢٠ وأحداث أيار (مايو) ١٩٢١. على سبيل المثال، فإن تفاصيل أحداث تل حاي كما حدثت فعلاً على أرض الواقع[١٦] تكاد تكون لم تنشر البتّة. لقد كان التركيز على مقتل العمال الذين سقطوا دفاعًا عن المستوطنة. كتبت قصائد ومقالات وصدرت كتب تمجيداً لأحداث تل حاي، مثل "أغنية لسجناء عكا" لزئيف جابوتنسكي ، ونشر أبراهام برويدس قصيدته "في الجليل" في "دافار ليلديم" (دافار للأولاد) وكتب آبا حوشي قصيدة "في الجليل في تل حاي". بينما كتب بيرل كاتسينلسون في مقاله في ذكراهم: "شهداء حراسة الوطن"،[١٧] حتى أنه قام بتأليف صلاة "يزكور" خاصة لذكراهم. إنّ ما يميّز قصة تل حاي هو في تفضيل العمال اليهود لخيار السقوط على أرض المعركة والذود عن النفس وعدم التراجع كما كان يحدث في الماضي. في هذه السلسلة من الأحداث تم بناء أسطورة البطولة الدفاعية.

شكل الكتاب المقدس (التوراة) أداة لغرس حب الوطن والثورة في شخصية المحارب، حيث كان أهل الهجرة الثانية (عالياه) يتنقّلون في جميع أنحاء البلاد ومعهم الكتاب المقدس كدليل جغرافي، كما كانوا يتحققون بواسطته من الأماكن التاريخية للبطولة اليهودية. من أجل القيام بذلك، تمت الاستعانة بأبطال الكتاب المقدس المألوفين، وحتى الأعياد الدينية أُسبغ عليها تفسير مختلف عن التقاليد الدينية المتّبعة، وذلك من أجل تفخيم شخصية المحارب اليهودي. على سبيل المثال، فإنّ عيد "لاغ بعومر"؛ وهو حسب التقاليد اليهودية يرمز إلى نهاية فترة الحداد على موت تلاميذ الحاخام عكيفا، بات عيداً للبطولة ورمزها بار كوخبا. كذلك الأمر بالنسبة إلى عيد الأنوار (حانوكا)، حيث الدافع الرئيسي، وفقًا للتقاليد، هو المعجزة المكشوفة (معجزة علبة الزيت) فقد بات يوم عطلة يتم فيه تسليط الضوء على حروب المكابيين كرمز للبطولة والأمجاد. ومقابل الأغنية التقليدية "معوز تسور يشوعتي" وفيها رجاء الخلاص من قوة الله، وتعبير عن التمجيد والامتنان والإيمان بالخالق، بدأوا ينشدون "الذي ينطق ببطولات اليهود والذي يعددها، في كل جيل، يكون هو البطل الذي سيجلب الخلاص للشعب. اسمعوا جيدا! في تلك الأيام الغابرة كان المكابي ينقذ ويفدي. بينما اليوم كل شعب إسرائيل، سيتحد ويصنع الخلاص"(كلمات: منشيه رابينا). أغنية أخرى للحانوكا تؤكد أيضًا على فعل الإنسان: "نحمل المشاعل في الليالي المظلمة ... لم تحدث المعجزة، ولم نجد سراج الزيت، إلى الوادي ذهبنا، والأحمال علينا، وحفرنا بالصخر حتى سالت دماؤنا، وليكن نور" (كلمات: أهارون زئيف).[١٨] أي أنهم نحّوا جانبا موضوع المعجزات وحرمان الله لليهود من الصعود إلى جبل سيناء وحوّلوه إلى أغنية مديح لبطولة اليهود التي هي من صنع الإنسان.

على الرغم من أن النهج الأمني للاستيطان اليهودي هو دفاعي (مع التحول إلى الدفاع النشط)، إلا أنه في تلك المرحلة لم يكن نتيجة الثقافة الإستراتيجية، التي لم تتبلور بعد. في ذاك الوقت، لم يكن من الممكن توصيف الثقافة الإستراتيجية الإسرائيلية، لأنها باستثناء المكوّن الأول الذي بدأ يتبلور، لا تزال المكونات الأخرى غير ذات أهمية أو أن تأثيرها ضئيل. في المرحلة التالية، حيث يكون هناك انتقال من النهج الدفاعي إلى الهجومي،

ليكتسب المكوّن العسكري أيضًا مضمونًا وتبدأ بالتبلور–الثقافة الإستراتيجية الإسرائيلية ذات الخصائص الهجومية.

نحو تشكل ثقافة إستراتيجية - الانتقال من نهج دفاعي إلى نهج هجومي

بعد أن أدرك أبناء الييشوف حقيقة أنهم مضطرون للدفاع عن أنفسهم، بدأت تتجذر وتتبلور في سنوات العشرينيات والثلاثينيات الهوية الجماعية للجيل الناشئ في "أرض إسرائيل" يراودهم الإحساس بالسيادة على المناطق التي رأوا فيها بلادهم منذ ولادتهم، ونظرتهم إلى أنفسهم كعامل قوي ومهم في المعركة للسيطرة على "أرض إسرائيل". لقد حدت هذه الروح بجيل الأبناء (المهاجرون الذين ولدوا ونشأوا في "أرض إسرائيل") إلى عدم الاحتماء في ظل آبائهم. بل تحرر جيل الأولاد من الروح الدفاعية، وصاغوا بديلاً هجوميًا يغرسونه في صفوف التنظيمات السرية والجيش الناشئ.

لقد تميّز التغيير في رؤية الأمور بمستويين: عقلية الأصلانيين والنشاط القتالي الفعال في مواجهة عقلية السكان الأصليين، رأى جيل الآباء (أعضاء من موجات الهجرة (عالياه) الأولى والثانية) الذين نشأوا على تشيرنيحوفسكي وبيرديتشفسكي واقع "أرض إسرائيل" كمكان ينبغي التشبث به وأن يستمدوا منه قوة الروح، وقد استندت مشاعرهم إلى الارتباط الثقافي–التاريخي مع مناطق البلاد. في المقابل ، رأى جيل الأولاد أن "أرض إسرائيل" هي شيء ملموس، وكانوا يتماثلون مع مناظر البلاد وبالذات مع المواقع التراثية التي ترمز إلى البطولة مثل: مسادا، موديعين، إلخ، وشكّلت تجاربهم الشابة جزءًا لا يتجزأ منها. كذلك هو الأمر على مستوى النفسيّة القتالية، كان الفارق بين الأجيال كبيرًا. في حين أن الجيل الآباء كان يكتفي عادة بالتعبير عن الرغبة والأمل في أن تتبع البلاد لهم، رأى جيل الأبناء في أنفسهم جيل القتال: نضال ضد الكتاب الأبيض، وصراع في العرب وحتى مكافحة صورة يهود المنفى الجالوتيين.[١٩]

عنصر آخر في تشكّل الثقافة الإستراتيجية للدولة هو درجة النزعة العسكرية في المجتمع. من أجل توصيفها، يجب أولاً فحص جذورها. وفقًا لباروخ كيمرلينغ،[٢٠] فإن النزعة العسكرية التي نشأت خلال الييشوف وأثناء حرب الاستقلال (ولكنها لم تصل بعد إلى ذروتها كما في العقدين الأولين من قيام الدولة) هي العسكرية المدنية. كما يعتقد أوري بن اليعازر وباروخ كيمرلينغ وكثيرون غيرهم[٢١] أن الدولة الجديدة كانت مهتمة بتوثيق الرابط بين المجتمع والجيش وتحويل الجيش إلى مدرسة للأمة، بحيث يضع القوة في قلب الهوية اليهودية الجديدة. بموازاة ذلك، فرضت القيادة تصوراً واسعًا للأمن يكاد يشمل كل مجالات المجتمع. لقد بلغ هذا الاتجاه ذروته بشكل رئيسي بعد قيام الدولة (وهي فترة غير مدرجة في هذا المقال) ولكن جذوره بدأت بالنقاش حول طريقة عمل الحركة الصهيونية في وقت مبكر من بداية فترة الييشوف. لقد شكّل التطوع لإسكان البلاد وزراعة أراضيها مسألة رافقها شرخ داخل الحركة الصهيونية، وجرى إطلاق كنية "الناشطين" على أنصار التطوع في حين أطلقت تسمية "انصار الوضع القائم" على المعارضين. كما كان معظم النشطاء المبادرين ينتمون إلى الحركة العمالية في "أرض إسرائيل"، وتم التعبير عن النشاط بشكل أساسي في الرغبة في استيطان الأرض وزراعة أراضيها. بعد أن استقرّوا في أنحاء البلاد – نشأت الحاجة لحماية أراضيهم. أولاً من النشاط الإجرامي كالسرقة والنهب، ثم النشاط القومي العدائي مثل القتل وأعمال الشغب، وما شابه ذلك.

نحو نهاية الحرب العالمية الأولى، ازداد تماثل جيل الأولاد مع النزعة العسكرية كطريقة شرعية لحلّ المشاكل. كما أن روح العسكرة بين شباب الييشوف لم تنحصر بالقيم المجردة والأفكار العامة فحسب، بل كانت نتيجة الخبرات التي اكتسبوها والتجارب القتالية والعسكرية التي مروّا بها. وكانت إقامة وحدات عسكرية حصرية لليهود، قد جعلت جيل الأولاد يشعر بأن الصراع العربي – اليهودي – البريطاني يمكن حلّه بالعنف المنظم. في ذلك الوقت، كانت هناك رغبة واستعداد قويان للالتحاق بالجيش البريطاني للمساعدة في احتلال البلاد، إلا أن قائد القوات البريطانية، الجنرال إدموند أللنبي، اختار عدم إشراك متطوعي الييشوف اليهودي في المعارك، مما تسبب في خيبة أمل كبيرة لديهم. لقد تبدّد الشعور القائم على المسيانية، مصحوبًا بالأمل بانبعاث قوة يهودية التي ستقوم بقوة السلاح بإعادة احتلال أرض الآباء والأجداد، وحلّت مكانه الحقيقة المحزنة المتمثلة في وجود احتلال جديد، وهذه المرة البريطاني، وعليه من الأفضل ليهود «أرض إسرائيل» أن يدافعوا عن أنفسهم من خلال إنشاء ميليشيا شعبية خاضعة للسيادة اليهودية.[٢٢] بناء عليه، فإن الروح الدفاعية توافقت بشكل جيد مع تراجع

من الأحداث البارزة التي سلطت الضوء على التحوّل في شخصية المحارب اليهودي إلى المبادر والهجومي، كانت الملحمة التي بُنيت حول الصعود إلى حانيتا في عام ١٩٣٨. فقد جرى بناء حانيتا، الواقعة في الجليل الغربي، باستخدام نمط «الجدار والبرج»، لكن هذه المستوطنة كانت غير عادية لأنها أقيمت في قلب منطقة عربية.

درجة النزعة العسكرية لأهالي الييشوف بسبب خيبة أملهم من عدم إشراكهم في احتلال البلاد، لكنها كانت مجرد خيبة أمل مؤقتة سرعان ما استبدلت بفهم ضرورة الحاجة للقتال من أجل «أرض إسرائيل».

مع اندلاع أحداث ١٩٣٦–١٩٣٩، حين تحولت أعمال الشغب العربية إلى أعمال منظمة ومخطط لها ضد الييشوف اليهودي، بدأ يتبلور الرأي بالحاجة إلى تغيير أنماط العمل. ولدت هذه الفكرة عام ١٩٣٦ بين مجموعة من النخبة الصهيونية التي خدمت في الهاغاناه، والتي طالبت قادة الييشوف باتخاذ نهج هجومي. حتى ذلك الحين، كانت المستوطنات اليهودية التي تعرضت للهجوم، قد انكفأت على ذاتها، وندرت حالات الهجمات المضادة. طالبت المجموعة بتبنّي النهج الهجومي. أما قيادة الييشوف، والتي كانت تخشى على مكانتها، فقد اقترحت حلاً وسطًا يخضع بموجبه أبناء الجيل الشاب لسلطة القيادة القديمة، وفي المقابل تؤكد القيادة فكرة أن المشكلة العربية يمكن حلّها، بل ينبغي حلها عسكريًا.[٢٣] ستكون هذه هي البراعم الأولى لعنصر آخر يميز الثقافة الإستراتيجية للدولة؛ أي الأعراف والتقاليد التنظيمية. لم يكن هذا المكون أساسيًا على الإطلاق حتى الآن، لأن المنظمات الأمنية في "أرض إسرائيل" كانت في المراحل الأولى من التطور ولم تتكيف إلى حينه مع التجربة التنظيمية الفعلية، ولم تراكم الذاكرة التنظيمية. في المرحلة التالية، أصبح الحل العسكري تدريجياً هو قيمة الييشوف اليهودي وخياره وأيديولوجيته.

تشكّل ثقافة إستراتيجية قتالية هجومية

لم يدم الاتجاه الدفاعي مطوّلا، وفي البداية انتقل من طريقة عمل دفاعية سلبية إلى دفاعية متفاعلة ونشطة، ثم انتهى إلى صياغة نهج هجومي. خلال تلك الفترة؛ أي من نهاية الثلاثينيات حتى نهاية حرب الاستقلال، أصبح بالإمكان الحديث عن الثقافة الإستراتيجية الإسرائيلية، لأنه لأول مرة تجتمع كل مكوّنات الثقافة الإستراتيجية: الرموز والصور، ودرجة العسكرة والأعراف والتقاليد والعادات.

من الأحداث البارزة التي سلطت الضوء على التحوّل في شخصية المحارب اليهودي إلى المبادر والهجومي، كانت الملحمة التي بُنيت حول الصعود إلى حانيتا في عام ١٩٣٨. فقد جرى بناء حانيتا، الواقعة في الجليل الغربي، باستخدام نمط "الجدار والبرج"، لكن هذه المستوطنة كانت غير عادية لأنها أقيمت في قلب منطقة عربية. كما تطلّب بناء حنيتا تجنيدًا جماعيًا للمتطوعين الذين ساعدوا في تأسيسها، وأضيفت إليهم الوحدات القتالية الميدانية التي أسسها إسحق سديه، والذين جاءوا للدفاع عن المكان من هجوم متوقع من العرب. غداة الهجوم، ولأول مرة، صدرت الأوامر إلى إسحق سديه بشن هجوم مضاد. والملفت أنه في رواية الأحداث تمت الإشادة بدور الوحدات الميدانية المقاتلة وتمجيد دورها، وذلك بخلاف أماكن أخرى التي كان عامل الاستيطان فيها حاسمًا. كانت هذه هي المرة الأولى التي يتم فيها إبراز وظيفة المقاتل اليهودي الجديد المبادر والناشط، وتم تعريف مهمته على أنها مهمة صهيونية وطنية لا تقلّ أهميةً عن شخصية العامل العبري.[٢٤]

أسطورة أخرى ترمز إلى تمجيد النهج الهجومي هي أسطورة القلّة مقابل الكثرة والشعور بالحصار. هكذا نجد أن أحد تجليات حرب الاستقلال المتجذرة والراسخة في الوعي العام، هي بوصفها حرب القلّة في مواجهة الكثرة. كتب بن غوريون في مذكراته: "لا يعرف تاريخ العالم أمثلة كثيرة عن حرب القلائل ضد الكثيرين مثلما حدث مع إسرائيل الفتية".[٢٥] إن ظاهرة الفرد في مواجهة الكثيرين ليس لها دائما أساس حقيقي في واقع المعارك التي دارت في حرب الاستقلال.[٢٦] لكن، وعلى الرغم من ذلك، كان الشعور بالقلة هو السائد بين أبناء الييشوف. لقد تجلّى هذا الشعور في مواجهة الانتداب البريطاني، وفي في مواجهة عرب "أرض إسرائيل" وخاصة في مواجهة الجيوش العربية الغازية. يمكن تفسير أصول الشعور بالقلّة من خلال

معارضة الدول العربية لأي تسوية بين اليهود والعرب فيما يتعلق بتقسيم البلاد؛ وكذلك في الوضع البائس ليهود أوروبا بعد الكارثة؛ وبعلاقات القوة العددية بين اليهود والعرب في الشرق الأوسط. بدورها، كررت قيادات الدولة هذه الفكرة لسنوات عديدة في جميع الإشارات إلى حرب الاستقلال، وكثيراً ما قارن بن غوريون في خطاباته فترة حرب الاستقلال وانتصار الجيش الإسرائيلي باستخدامه القوة الرمزية لأبطال الكتاب المقدس، مثل انتصار داود على جوليات، وانتصار يهوشع بن نون على الملوك الواحد والثلاثين، وكذلك حروب المكابيين.[٢٧]

اكتسب عنصر العسكرة زخماً وأصبح محورياً في تكوين الثقافة الإستراتيجية الإسرائيلية. لكن ليس كل استخدام للقوة العسكرية، أو كل حرب، يجعل المجتمع عسكريًا. وفقًا لكيمرلينغ،[٢٨] لم تكن العسكرة في إسرائيل هي حكم العسكر، بل هي عسكرة مدنية يتم فيها وضع الاعتبارات التي تُعرّف على أنها الأمن القومي على سلم الأولوية بتدريج أعلى من الاعتبارات السياسية والاقتصادية وما شابهها. وتقوم هذه العسكرة حين يكون استخدام القوة العسكرية لحل المسألة المدرجة على جدول أعمال الدولة ذا قيمة عليا، ويجري التعامل معه كالطريق الشرعي لحل المسألة العالقة. شكلت أعمال حركة التمرّد نقطة التحوّل في طبيعة مناهضة الانتداب البريطاني. وفي تشرين الثاني ١٩٤٥، تم تنفيذ أول عملية عسكرية، والتي لم تكن مرتبطة بالهجرة غير الشرعية، بل كانت ذات طابع سياسي جليّ، والحديث عن ليلة القطارات، حيث تم تفجير خطوط السكك الحديدية في ١٥٣ موقعًا مختلفًا في أنحاء البلاد. تبعت هذه العملية سلسلة عمليات إضافية ضد البريطانيين، ما وضع حدًا للجدل بين المعتدلين والناشطين حول طبيعة معارضة نظام الانتداب.[٢٩] لقد جرت قولبة هذه التحولات في أيديولوجية مدعومة من الهيئات السياسية في الييشوف اليهودي. كما شهدت حرب الاستقلال نشوء تعاون وتفاهم بين القيادة القديمة وجيل الأبناء، حيث أصبحت الأيديولوجية الهجومية التي حظيت بقبول معظم الشباب في "أرض إسرائيل"، عنصرًا مركزيًا في سياسة الدولة الفتية.

إحدى العواقب العملية لحقيقة أن الحل للقضاء على العرب هو عسكري وليس سياسيًا فحسب كانت بلورة الخطة "د"، ليس فقط كخطة عملياتية، ولكن كخطة تحمل أمر تنفيذها.[٣٠] كانت الخطة "د" عملية عسكرية هدفت إلى السيطرة على الأراضي وتطهير القرى واحتلال المدن العربية وتوسيع الحدود وخلق تواصل إقليمي بين المستوطنات اليهودية. لقد حولت الخطة "د" النهج الهجومي إلى إستراتيجية معيارية. ويتضح ذلك من الاجتماع الذي سبق إعلان قيام الدولة بأسبوع، والذي قررت فيه القيادة السياسية عدم إدراج حدود الدولة في إعلان الاستقلال، حيث اعتقدوا أن هذه الحدود لن تحدد باتفاقيات دبلوماسية بل بالقوة.[٣١] إذ لخص بن غوريون هذا الاجتماع بقوله: "بإمكانكم أن تطلقوا عليه تسمية وقف إطلاق النار، أو تسمية Chimidanchik. لقد حان الوقت لأن نتوقف عن الإيمان بالحلّ السحري. السحر هو إيمان بالكلمات. أي شخص لا يؤمن بالسحر والكلمات – يفهم أن الأمر سوف يتوقف على مسألة الحسم بالقوة".[٣٢]

كان بن غوريون أكثر اعتدالاً من قادة المستوى العسكري ومن زعيم «مبام» يسرائيل جليلي فيما يتعلق بتوسيع حدود الدولة. ويجدر التأكيد هنا بأن بن غوريون رأى في الحرب ظاهرة تدميرية، ونظرًا لأنه تخوف من النزعة العسكرية التي تشكل في نظره خطرًا على كل الجمهور، وعلى أسس الديمقراطية الإسرائيلية الناشئة.[٣٣] طالب بن غوريون بإشراف مدني على الجيش وإخضاعه للسيادة السياسية. لذلك لم يسمح بن غوريون للقيادة العسكرية بأن تملي عليه التحركات السياسية والعسكرية. ومع ذلك، فقد أدرك أنه يجب الاستعداد للحرب، وذلك للحيلولة دون الإبادة. مع اقتراب نهاية الحرب، وهي المرحلة التي اتضح تفوق للجيش الإسرائيلي على معظم الجيوش العربية مجتمعة، قال بن غوريون: "لسنا أحرارًا في استخدام قوتنا العسكرية. حتى الدول الأكبر والأقوى منا ليست حرة تمامًا في هذا المجال. في عالمنا كل الأمور مترابطة".[٣٤]

صحيح أن بن غوريون عمل بهذه الروح ضد العسكريين الذين وضعوا نصب أعينهم تفضيل المصالح العسكرية على المصالح السياسية. على سبيل المثال، رغبة القيادة العسكرية (بشكل رئيسي يغئال ألون ويسرائيل جليلي) في تعزيز نفوذهما وحتى احتلال أراض إضافية، أو عدم الانسحاب من الأراضي المحتلة في سيناء (أبو عقيلة ومشارف رفح). لاحظ بن غوريون نزعة النشاط المفرط لجليلي، والفجوة المتزايدة في التصورات السياسية والإستراتيجية. لذلك أصرّ على استبعاد جليلي عن كل ما له علاقة بقيادة هيئة الأركان وإدارة الحرب.[٣٥]

إحدى العواقب العملية لحقيقة أن الحل للقضاء على العرب هو عسكري وليس سياسيًا فحسب كانت بلورة الخطة «د»، ليس فقط كخطة عملياتية، ولكن كخطة تحمل أمر تنفيذها. كانت الخطة «د» عملية عسكرية هدفت إلى السيطرة على الأراضي وتطهير القرى واحتلال المدن العربية وتوسيع الحدود وخلق تواصل إقليمي بين المستوطنات اليهودية.

الثقافة الإستراتيجية الإسرائيلية - الأعراف والعادات والتقاليد التنظيمية

في الفترة التي نبحثها، تم، ولأول مرة، دمج العنصر الأخير الذي يميز الثقافة الإستراتيجية لإسرائيل – المعايير والعادات والتقاليد التنظيمية. فمنذ بداية الاستيطان وحتى الأربعينيات من القرن الماضي، لم يكن هناك معايير أخلاقية وتقاليد تنظيمية في المنظمات الأمنية. على الرغم من وجود إجراءات وأعراف وتقاليد في الأجهزة الأمنية، إلا أن أثرها كان طفيفًا، ويرجع ذلك أساسًا إلى أن التنظيمات العسكرية كانت حديثة العهد، ولم تتم بلورة التقاليد والمعايير التنظيمية بعد. شهدنا منذ أربعينيات القرن الماضي فصاعدًا مأسسة المنظمات المختلفة (الهاغاناه، البلماح، الهستدروت، الأحزاب، اللجنة التنفيذية للهستدروت وغيرها) بحيث أصبح هذا العامل المعياري مكونًا مهمّا.

خلال فترة اليشوف، كانت أعراف وعادات وتقاليد الهاغاناه هي التي تملي العلاقة المتبادلة، وبعد ذلك، وقبل قيام الدولة، حاول بن غوريون بل ونجح في ترسيخ طريقته في مجال الأمن. للقيام بذلك، وكي تنجح مهمته، رأى أنه من المناسب أن تتولى شخصيات موالية له شخصيا رئاسات الأجهزة الأمنية، كما فضّل أن يكون كبار القادة قد خدموا في الجيوش النظامية بحيث يمكنهم بسرعة إنشاء جيش نظامي ومنضبط ومدرب. لم يعد الحديث عن جيش دفاعي كما في فترة "الهغاناه" ، بل جيش هجومي ينقل القتال إلى ما وراء حدود الدولة. من أجل تحقيق الرؤية، حسبما رأى بن غوريون، فقد احتاج إلى تغيير التسلسل القيادي الهرمي القائم، وهو أمر من شأنه أن يؤدي إلى تغييرات في التقاليد التنظيمية.[٣٦]

دار أثناء نشوء الجيش جدل جوهري ومبدئي حول طبيعة هذا الجيش الناشئ. وكان السؤال المحوري فيما إذا كان سيتم الإبقاء على العرف الذي ساد في الهاغاناه، ومفاده الولاء الحزبي أولا، كما أراد قادة الهاغاناه والبلماح. أما الخيار الثاني فكان بناء جيش جديد وضمنه بلورة تقاليد تنظيمية وضبط إجراءات عمل جديدة بين مختلف المستويات، وهذا ما أراده بن غوريون. وإذ أرادت الهاغاناه، إجراء تغيير تدريجي في عملية الانتقال إلى جيش نظامي، دفع بن غوريون نحو الانتقال السريع والفوري. وهنا أيضا كانت الغلبة لتوجهه.[٣٧] العلاقة بين الهاغاناه وقيادة أركانها لم تتوافق ورغبة بن غوريون، لذلك وضع أركان الهاغاناه في امتحان صعب، وحاول عزل رئيسها يسرائيل جليلي من منصبه، الذي شغل منصب القائم بأعمال رئيس أركان الجيش ورئيس أركان القيادة القطرية. هناك عدة دوافع وراء رغبة بن غوريون في التخلص من جليلي. أولاً، رأى به ممثلاً لحزب «مبام»، ومنافساً صاحب تأثير سياسي كبير على المجتمع والحركة الصهيونية. أما الدافع الثاني، ذو الصلة بموضوع هذا البحث، فهو الخلافات بشأن طبيعة الجيش الاسرائيلي الناشئ. فقد كان جليلي القائد الأكثر نفوذًا والذي نشأ في الهاغاناه، والذي دفع باتجاه إرساء أسس الجيش على موروث الهاغاناه، وذلك في كل ما يتعلق بطبيعة التنظيم والروح القتالية وعقيدة الحرب والطابع الشعبي.

في خطابه في ٢ تموز ١٩٤٨ أمام مجلس مبام (حزب العمال الموحد): أكد جليلي:

«نحن بحاجة إلى جيش يواصل تقاليد وقيم الهاغاناه والبلماح. جيش مبني على الانضباط والإخلاص ولا يحرم الجنود من حريتهم، وهذا لا يتعارض مع انتمائهم السياسي للحركة... نحن بحاجة إلى جيش موالٍ للجوهر القومي الاجتماعي لاستقلال إسرائيل وليس للمكاتب الوزارية... لسنا بحاجة إلى جيش أنجلو سكسوني، ولا إلى جيشٍ غريب، بل إلى حضور أرض–إسرائيلي متجذر في واقعنا الخاص... علينا أن نتجنّب وضعًا نكسب فيه النظام، ونفقد البأس والروح».[٣٨]

للأسباب المذكورة، كان بن غوريون مهتمًا بتفكيك قيادة

البلماح.[٣٩] وقد شكّل البلماح كيانًا عسكريًا داخل الجهاز الأمني، ورفض أن يقبل مرجعية بن غوريون دونما تحفظ، بل سعى لأن يشكل مصدر إلهام قيَمي للشبيبة وللجيش الناشئ. لم يكن سرًا أن بن غوريون لم يكن هو الذي رعى البلماح، بل إن البلماح ترعرع وبنى مجده في الفناء المغاير، وقد تعامل بن غوريون مع البلماح بمشاعر مختلطة ما بين التقدير والتشكيك. التقدير نظرًا لدور البلماح في مشروع الهجرة غير الشرعية وفي معارك حرب الاستقلال، بينما شكّك في موروث عفا عليه الزمن لا يتماشى مع جيش نظامي. إذ اشتمل تراث البلماح على علاقات غير رسمية بين الجنود والقادة وعلى المساواة بينهم، وربما كان بن غوريون يخشى أن تنعكس هذه العلاقة الداخلية الخاصة والثقافة التنظيمية للبلماح على رتابة العلاقة داخل الجيش. كما أنه لم تتطابق أنماط الانتقال من الطبيعة السِريّة التي عمل فيها البلماح خلال فترة البيشوف مع متطلبات تنظيم عسكرية نظامي للدولة، سواء بشأن تنظيم هرمي ومنضبط، أم بشأن الولاء لسلسلة القيادة والخضوع الكامل للسلطة المدنية. بعد عام من المداولات بشأن تفكيك البلماح، جرى حلّ ألويته. ليشكّل إدماج هذا المكوّن المرحلة الأخيرة في بناء الثقافة الإستراتيجية الإسرائيلية.[٤٠]

الخلاصة

تطورت الثقافة الإستراتيجية الإسرائيلية ضمن مسار تدريجي إلى ثقافة إستراتيجية حربية قتالية. شهدت العملية التي تزامنت مع بدايات البيشوف اليهودي في «أرض إسرائيل»، تغييرًا ذهنيًا في النظرة إلى شخصية المحارب اليهودي الجديد. في الفصل النظري، تم استعراض عدد من الخصائص، والإجابة عليها لتتيح المجال لتوصيف ماهية الثقافة الإستراتيجية لدولة ما:

١. وظيفة الحرب في نظر المجتمع.
٢. كيف ينظر المجتمع إلى العلاقة مع الخصوم.
٣. تصور بشأن جدوى استخدام القوة.
٤. الممارسة التراكمية (الأعراف والتقاليد) على مرّ السنين والتي تنظم العلاقة بين النخب المختلفة.

من أجل توصيف المكونين الأولين، تم استعراض نظام الرموز والصور لليهود في "أرض إسرائيل"، وذلك من فترة البيشوف حتى السنوات الأولى للدولة. مع إنشاء تنظيم بار غيورا، أصبح مجال الأمن مهمًا، وبدأ البيشوف في تغيير مفاهيمه بما يتعلق بنظرته إلى المحارب اليهودي. لقد رأى جيل الأبناء أنفسهم عاملاً قوياً ومهماً في المنطقة، ما دفعهم إلى التحرر من الروح الدفاعية لأسلافهم، والانتقال إلى البديل الهجومي، والذي يتمسكون به ويغرسونه في صفوف الجيش الآخذ بالتبلور. لقد اقترن الانتقال من النهج الدفاعي إلى النهج الهجومي بالتحولات النفسية، إذ إنّ ممارساتهم قد خلقت في البيشوف شعوراً بالسيادة الحقيقية على البلاد، وبات المحارب اليهودي نموذجًا ثقافيًا واجتماعيًا يحتذى به.[٤١] كما أن التشديد على دونيّة إسرائيل مقابل الدول العربية خلال حرب الاستقلال، قد تحولت إلى ملحمة قومية تبرر الادعاء بأنه على الدولة أن تنشئ جيشها والذي شكّل عاملاً مهمّا في خلق الروح القتالية.

كما تتعاطى مسألة العسكرة مع الخاصّتين الثانية والثالثة أعلاه. فإن روح العسكرة التي تطورت في إسرائيل خلال حرب الاستقلال هي العسكرة المدنية التي بدأت جذورها مع إنشاء حركة بار غيورا، بل وأكثر من ذلك مع تبلور العقيدة العسكرية للهاغاناه. لقد طوّر جيل الأبناء الروح الهجومية، والتي تشكل فيها حياة المحارب تجربة تكوينية ومبلورة، ونهجا يمكن من خلاله حلّ الصراع العربي – اليهودي – البريطاني بواسطة القوة العسكرية. في البداية قامت الإستراتيجية على مبدأ الدفاع السلبي، ومع تفاقم التهديدات، تم تغييرها إلى الدفاع النشط، وأخيراً اعتماد إستراتيجية هجومية واستباقية ونشطة. وقد تجلّى الأثر العملي في الخطة "د"، التي حوّلت الإستراتيجية الهجومية إلى إستراتيجية معيارية بما فيه لدى القيادة السياسية.

قبيل إقامة الدولة، بدأ إرساء الأعراف والتقاليد التنظيمية في مجال الأمن. ليشكل هذا العامل السمة الرابعة في بلورة الثقافة الإستراتيجية للدولة، وقد ساهم أيضًا في تكوين الثقافة الإستراتيجية وتحوّلها من دفاعية إلى هجومية.

ترجمة من العبرية: أمير مخّول

الهوامش

١. بودّي أن أشكر البروفسور ياجيل ليفي من الجامعة المفتوحة على المساعدة الكبيرة في التوجيه والمشورة في كتابة المقال.

٢. إليوت كوهين. **القيادة العليا: رجال عسكريون أم رجال دولة - من سيقود الحروب ؟** (تل أبيب: معرخوت، ٢٠٠٣)، ص ١٢٩-١٣٠

٣. يرمياهو يوفيل. «الحكمة والواقع والخطاب الفلسفي عند هيغل». **عيون** المجلد ٢٦ (١٩٨٥/١٩٨٦)، ص ٩٩.

4. Dale C. Copeland."The Constructivist Challenge to Structural. Realism," *International Security*, Vol. 25, No. 2 (2000), pp. 187-212 ; Alexander Wendt. «Anarchy Is What States Make of It: The Social Construction of Power Politics,» *International Organization* 46, no. 2.(1992), Pp. 391-425.

٥. أميرة جلين. **ديناميات التفاوض - من النظرية إلى التطبيق**. (تل أبيب: راموت، ١٩٩٦)، ص ٢٠٩ - ٢١١.

6. Michael Handel. «The Evolution of Israeli strategy: The Psychology of Insecurity and the Quest for Absoulute Security». In Murray Williamson, Knox Macgregor, Alvin Bernstein (eds) *The Making of strategy: rulers, states, and war*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) ; Dima, Adamsky. *The Culture of Military Innovation: The Impact of Cultural Factors on the Revolution in Military Affairs in Russia, the U.S.A and Israel*. (California: Stanford University Press, 2010); Gregory F. Giles. *Continuity and Change in Israel's Strategic Culture*. (USA: Defense Threat Reduction Agency, 2002)

7. Alastair Johnston. «Thinking about strategic culture», *International Security*. 19- 4 (1995), Pp. 38-47.

8. Alastair Johnston. «Thinking about strategic culture», *International Security*. 19- 4 (1995), Pp. 38-42 ; Jeannie Johnson. «Strategic Culture: Refining the Theoretical Construct». In Jeffrey A. Larsen (ed) *Comparative Strategic Cultures Curriculum*, (USA: Defense Threat Reduction Agency, 2006)..

٩. كان شمعون بار غيورا من قادة التمرد، وحقق انتصارات كبيرة ضد المحتل الروماني، ولغاية سقوطه

10. Adamsky. *The Culture of Military Innovation*…., 2010

١١. أنيتا شابيرا ، أنيتا. **سيف الحمامة: الصهيونية والقوة ١٨٨١ - ١٩٤٨**. (تل أبيب: عم عوفيد، ٢٠٠٢).

١٢. عوزيئيل ليف. **بار غيورا وهاشومير، من فكرة أمنية إلى منظمة أمنية ١٩٠٧-١٩١٤.** (تل أبيب: معرخوت، ١٩٨٥)

١٣. على الرغم من أن القتلى لم يسقطوا في معركة بطولية بل أصيبوا بنيران كمين، فقد كانت هناك محاولة لإضفاء البطولة على سقوطهم.

١٤. إعلان نعيٍ من بوعلي تسيون في أعقاب موت ثلاثة شبان في ربيع عام ١٩٠٩. نقلاً عن: يونتان، فرنكل، «كتاب هيزكور من عام ١٩١١ - ملاحظة حول الأساطير القومية في فترة الهجرة (العلياه) الثانية»، **يهدوت زمانينو**، ٤ (١٩٨٨)، ص ٩٠.

١٥. أنيتا شابيرا. **اليهود الجدد اليهود القدامى**. (تل أبيب: عم عوفيد، ١٩٩٧)، ص ١٥٥-١٧٥؛ ليف. بار غيورا وهاشومير....١٩٨٥.

١٦. هذا على الرغم من حقيقة أن الحدث نفسه كان فاشلاً. لم تصل تعزيزات في الوقت المناسب، وتم إخلاء تل حاي وكفار جلعادي بعد الحادث، وما إلى ذلك.

١٧. بيرل كاتسينلسون. (١٩٠٢) **أخبار ومحادثات ورسائل. أحدوث هعفوداه، حزب العمال في «أرض إسرائيل»:** كتيب ٢٩. (تل أبيب، ١٩٠٢)، صفحة ١.

١٨. للتوسع بالموضوع ولأمثلة إضافية، راجع: شابيرا. **سيف الحمامة**...، ٢٠٠٢.

١٩. شابيرا. سيف الحمامة...، ٢٠٠٢.

٢٠. باروخ كيمرلينغ. «العسكرة في المجتمع الإسرائيلي». **تيئوريا وبيكورت** ٤ (١٩٩٣)، ص ١٢٩.

٢١. لمزيد من المعلومات، انظر: يهوشفاط هركابي. **الحرب والإستراتيجية**. (تل أبيب: معرخوت ١٩٩٠) ؛ كيمرلينغ. «العسكرة في المجتمع الإسرائيلي»؛ أوري بن أليعازر. **طريقة التوجيه: تشكيل العسكرة الإسرائيلية ١٩٥٦-١٩٣٦.** (تل أبيب: دفير، ١٩٩٥). أوري بن أليعازر. «المجتمع العسكري والمجتمع المدني في إسرائيل: مظاهر مناهضة العسكرة والنزعة العسكرية الجديدة في عصر ما بعد الهيمنة». لدى : ماجد الحاج وأوري بن أليعازر (محرران). **باسم الأمن: علم اجتماع السلام والحرب في عصر متغير**.(حيفا: جامعة حيفا، ٢٠٠١).

David C. Rapoport. «A Comparative Theory of Military and Political Types» in Samuel Huntington (Ed.) **Changing Patterns of Military Politics**. (New-York: Free Press, 1962), Pp. 71-101.

٢٢. شابيرا. **سيف الحمامة**...، ٢٠٠٢

٢٣. للتوسّع حول مطلب قيادة البيشوف ورد فعلها، انظر: جاد برزيلاي. **الديمقراطية في الحروب: الخلاف والتوافق في إسرائيل**. (تل أبيب: سفريات هبوعليم ١٩٩٢)، ص ٤٠-٤٤؛ شابيرا. **سيف الحمامة**...، ٢٠٠٢، ص ٣٩٢ - ٣٩٤؛ كيمرلينغ، «العسكرة في المجتمع الإسرائيلي»، ص ١٢٣ - ١٤١.

٢٤. شابيرا. **سيف الحمامة**...، ٢٠٠٢.

٢٥. دافيد بن غوريون. **هيلحم يسرائيل**. (تل أبيب: حزب عمال أرض إسرائيل (مباي)، ١٩٥١)، صفحة ٣٥١.

٢٦. لمزيد من المعلومات حول ميزان القوى خلال حرب الاستقلال، انظر ألون كاديش وبنيامين زئيف كيدار. **القلّة مقابل الكثرة؟ تأملات في ميزان القوى الكمي في معارك يهودا همكابي وحرب الاستقلال. (القدس**: ماغنيس الجامعة العبرية، (١٩٩٦، ص ١٩٤؛ ايلان عميتسور. «توازن القوى والجهوزية الحربية». ضمن ألون كاديش (محرر) **حرب الاستقلال – نقاش مستجد.** (إسرائيل: وزارة الدفاع، ٢٠٠٥)؛ يهوشع بن أرييه. «بداية تأريخ حرب الاستقلال». ضمن انظر ألون كاديش وبنيامين زئيف كيدار. **القلّة مقابل الكثرة؟ تأملات في ميزان القوى الكمي في معارك يهودا همكابي وحرب الاستقلال. (القدس:** ماغنيس الجامعة العبرية، (١٩٩٦.

٢٧. شابيرا. **سيف الحمامة**...، ٢٠٠٢؛ كاديش، وكيدار. **القلّة مقابل الكثرة**....

٢٨. كيمرلينغ، «العسكرة في المجتمع الإسرائيلي»،١٢٩.

٢٩. بن أليعازر. **من منظار البندقية**: ...، ١٩٩٥؛ بن أليعازر. «المجتمع العسكري والمجتمع المدني في إسرائيل...، ٢٠٠١؛ يوآف جيلبر. **نواة لجيش عبري نظامي**. (القدس: ياد بن تسفي، ١٩٨٦)؛ يوآف جيلبر، **جذور الزنبق**. (تل أبيب: وزارة الدفاع، ١٩٩٢).

٣٠. مركز المعلومات. **التحركات العملياتية في حرب قيام الدولة**. (إسرائيل: خدمة المطبوعات، ١٩٧٣).

٣١. بن أليعازر. **من منظار البندقية**: ...، ١٩٩٥. ص.٢٥٢-٢٦٨ ؛ مئير باعيل. استقلال ١٩٤٨-١٩٤٩. (تل أبيب: وزارة الدفاع، ١٩٩٠)، ص ٤٠-٤٩.

٣٢. **أرشيف الدولة** (١٩٤٨) بروتوكولات ١٩٤٨/٤/١٨ - ١٩٤٨/٥/١٣ ، الصفحة ٧٠.

٣٣. زهافا أوستفيلد. **ولادة الجيش، المراحل الرئيسية في بناء الجيش بقيادة بن غوريون**. (تل أبيب: معرخوت، ١٩٩٤)، ص ٧٠-٧٤.

٣٤. في الأيام الأولى لحرب الاستقلال ، قال بن غوريون: «لم أكن أبدًا عسكريًا ... لم أكره أبدًا الحرب والنزعة العسكرية كما أكرهها الآن ... لا أعرف كارثة أعظم وأشمل من الحرب. إنها كارثة ليس فقط للمهزومين ولكن أيضًا للمنتصرين» شموئيل كوهين- شيني. **في حذاء مغبر وربطة عنق**، (تل أبيب: معرخوت، ٢٠٠٢)، ص ١٦-١٧. وواصل بن غوريون في التعبير عن معارضته لظاهرة النزعة العسكرية، وذلك على عتبة المعارك الحاسمة في نهاية حرب الاستقلال قائلا: «إما عسكرة بلادنا أو الهجرة والاستيطان ، فلا مفر من الحيرة. إننا لا نرفض العسكرة جوهريا، إننا لا نريد أن ننشئ في البلاد لا نسخة سيئة ولا جيدة لاسبارطة». أنظروا ديفيد بن غوريون . **مذكرات الحرب** ، (تل أبيب: دار نشر وزارة الدفاع، ١٩٨٢)، ص ٥٢٤.

٣٥. عن محاولة عزل يسرائيل جاليلي من منصبه و»تمرد الجنرالات» الذي أعقب هذه المحاولة يمكن مراجعة مئير باعيل وورونين عزرئيل. **الانشقاق في ١٩٤٨**. (رمات إيفعال: مركز جاليلي، ١٩٩١)، ص ٢٠٢-٢٠٩.

٣٦. باعيل وعزريئيل. **الانشقاق في ١٩٤٨**... ص ١٩٠ - ١٩٤.

٣٧. أوستفيلد. **ولادة الجيش**... ١٩٩٤، ص ٧٨.

٣٨. زروبافيل جلعاد وماتي ميجد (محرران). **كتاب البلماح** ، (تل أبيب: هكيبوتس همؤوحاد، ١٩٥٥)، الصفحات ٧١ – ٧٦.

٣٩. عامل آخر لا يقل أهمية فيما يتعلق بنفور بن غوريون من البلماح – هو نظرته إلى البلماح كأداة طيّعة في أيدي حزب مابام لأن البلماح كان متماثلا مع حركة الكيبوتس الموحد وكبار قادته كانوا أعضاء في الأحزاب الأم مع التنويه بأن هذا ليس في جوهر هذا المقال.

٤٠. أوستفيلد. **ولادة الجيش**... ١٩٩٤، ص ٧٢٠؛ أنيتا شابيرا. **من إقالة رئيس القيادة العسكرية حتى حل البلماح**. (تل أبيب: حديكيل، ١٩٨٥).

٤١. من **منظار البندقية**: ...، ١٩٩٥؛ دوف بن يهودا. **الجهاز الامني، تاريخه، وبنيته وسياسته**. (تل أبيب: منشورات حيمد يديعوت أحرونوت، ٢٠٠٩). شابيرا. **سيف الحمامة**...، ٢٠٠٢.

أيمن طلال يوسف*
محمود الفطافطة*

إسرائيل وأذربيجان: البدايات، وآفاق الشراكة الإستراتيجية

تهدف هذه الدراسة إلى التعريف بعلاقة إسرائيل المتنامية مع أذربيجان من المنظورين الإستراتيجي والاقتصادي، في ضوء توسع إسرائيل في علاقاتها الخارجية بعد نهاية الحرب الباردة، وزوال القطبية الثنائية واستبدالها بالأحادية القطبية في السياسة الدولية. يضع البحث في البداية علاقات إسرائيل ضمن إطار نظري متجدد من خلال تغطية الواقعية والواقعية الجديدة والليبرالية والليبرالية الجديدة، قبل أن ينتقل لاستعراض أرضية تاريخية عن القوقاز وآسيا الوسطى وصراع القوى الدولية في هاتين المنطقتين المتداخلتين جغرافياً وإستراتيجياً.

لعبت إسرائيل على وتر خلافات أذربيجان مع دول الجوار؛ خاصةً أرمينيا وإيران وروسيا؛ بهدف إقامة علاقات معها وصلت إلى درجة الشراكة الإستراتيجية والاقتصادية، وقد ساهمت عوامل الطاقة وأنابيب البترول والخطر الإيراني والاعتبارات الجيوبوليتيكية في تعزيز هذه الشراكة.

منهجية البحث وصفية تحليلية، حيث تم استقاء المعلومات والمعطيات من مصادر متنوعة، بالرغم من قلّتها، ومن ثم تحليل هذه المعطيات ومناقشتها وتفسير ها للوصول إلى ملاحظات ختامية.

مقدمة

أدى انهيار الاتحاد السوفييتي في عام ١٩٩١ وتفككه إلى ١٥ جمهورية متباعدة الرؤى والمشارب السياسية والجغرافية

* أستاذ العلوم السياسية والعلاقات الدولية في الجامعة العربية الأميركية-جنين
* أستاذ العلاقات الدولية ومؤسس « باحثون بلا حدود» ـــ فلسطين

بُعيد تفكك الإمبراطورية السوفييتية احتلت إقامة علاقات مع جمهورية أذربيجان أولوية خاصة في السياسة الخارجية الإسرائيلية، نظراً لاعتبارات سياسية واقتصادية وإستراتيجية. وكان أول اتصال إسرائيلي مع الرئيس الأذري حيدر علييف في عام ١٩٩٣، حينما قام أفرايم سنيه (حزب العمل) بزيارة باكو عاصمة أذربيجان.

إلى تمهيد الأرضيات الملائمة أمام العديد من دول العالم بما فيها أميركا وإسرائيل وتركيا والصين والهند وإيران وروسيا وباكستان والسعودية إلى زيادة الاهتمام بآسيا الوسطى وجمهورياتها المتعددة التي تمتلك الشيء الكثير من كل شيء. واجهت جمهوريات القوقاز وآسيا الوسطى في الوقت نفسه مشاكل عديدة مستعصية مثل الفقر والبطالة والتضخم وضعف الاقتصاد المسيطر عليه من قبل الدولة على شاكلة الاقتصاد الموجه للأنظمة الاشتراكية التوتاليتارية، فضلاً عن أن اقتصاديات هذه الدول، مباشرة بعد الانفصال عن الاتحاد السوفيتي السابق، كانت تعتمد وبدرجةٍ كبيرة على الزراعة مع استثمارات محدودة جداً في هذا المجال، خاصة الاستثمارات الخارجية.

في عام ١٩٩٢، انضمت الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى إلى منظمة التعاون الاقتصادي Economic Cooperation Organization بالاشتراك مع تركيا وإيران وباكستان وأفغانستان. كانت إيران أكبر المستفيدين من هذه الشراكة الاقتصادية والثقافية الجديدة، حيث استطاعت تطوير روابط ثقافية مع بعض هذه الجمهوريات، خاصة الناطقة بالفارسية مثل طاجيكستان من خلال تأسيس منظمة الشعوب الناطقة بالفارسية (إيران وأفغانستان وطاجيكستان) ، وروابط مشتركة مع تركمستان القريبة منها جغرافياً وثقافياً، واشتراكهما مع دول أخرى في اقتسام ثروات بحر قزوين خاصة الغاز الطبيعي.[١]

رأت إسرائيل في الجمهوريات الإسلامية التي انفصلت عن الاتحاد السوفييتي السابق سوقاً استهلاكيةً للصناعات الإسرائيلية، فضلاً عن الاستثمارات الضخمة في هذه الأسواق خاصة في المجال النفطي. والحقيقة أن تصريحات قادة هذه الدول تعكس أنموذجاً سياسياً معيناً، وهو نموذج فصل الدين عن الدولة، والغرب عموماً يؤيد هذا التوجه بقوة، كما إن إسرائيل تؤيد هذا الاتجاه لأنه من وجهة نظرها أنه في حالة تم تبني النموذج الإسلامي في الحكم في بعض هذه الجمهوريات، فإن ذلك يؤدي إلى تعزيز العلاقات العربية مع هذه الدول، هذا فضلاً عن دعم إسرائيل الواضح إلى التجربة العلمانية في تركيا، واعترافها المباشر بهذه الجمهوريات لتعزيز الدور التركي، ومن ورائه الدور الإسرائيلي في هذه المنطقة.[٢]

لكن النجاحات الواضحة واللافتة للنظر في هذه المنطقة كانت من نصيب تركيا، لأن التدخل التركي لم يكن مثالياً حالماً يركز فقط على العلاقات والروابط الثقافية، بل امتدت علاقات تركيا مع هذه الدول إلى الاقتصاد والعلاقات الواقعية المنفعية، خاصة في ظل حاجة هذه الدول إلى المساعدات الاقتصادية المباشرة وغير المباشرة. ومع نهاية الحرب الباردة وتراجع أهمية تركيا الإستراتيجية في عيون الدول الغربية بعد زوال التهديد الشيوعي، ما دفعها إلى إعادة أولويات سياستها الخارجية حيث كان القوقاز أحد هذه الأولويات.[٣]

لم تُظهر إسرائيل حساسية خاصة أو لافتة للنظر بشأن التمدد التركي في آسيا الوسطى والقوقاز، لا سيما أن العلاقة مع تركيا تطورت بشكل متسارع بعد إقامة علاقات دبلوماسية كاملة معها في أعقاب انهيار الحرب الباردة وانتهاء حرب الخليج الثانية، وظهور متغيرات في العلاقات الدولية والسياسة الإقليمية. في حقيقة الأمر، ارتأى الكثير من السياسيين وصناع القرار والخبراء الإسرائيليين Think Tanks التعاون مع الأتراك من خلال جهد منظم ومشترك بهدف محاربة النموذج الإيراني « الأصولي»، حيث أن ميكا هاريش اعتبرت النفوذ التركي خلال فترة التسعينيات في هذه المنطقة يمكن أن يُشكل جسر عبور لإسرائيل ولاستثماراتها المالية والاقتصادية ومشاريعها السياسية إلى آسيا الوسطى.[٤]

منطقياً وطبيعياً، لم تكن تركيا وإيران وإسرائيل هي

القوى الفاعلة الوحيدة في آسيا الوسطى. فقد دخلت دول وقوى أخرى على اللعبة العظيمة Great Game in Central Asia خاصة روسيا التي تعتبر هذه المنطقة جزءاً من إرثها التاريخي والإمبراطوري، لا سيما في زمن القياصرة والحقبة السوفييتية، فضلاً عن الصين المهتمة بتطوير علاقات اقتصادية واستكشاف الأسواق لمنتجاتها المتنامية في هذه الدول، وبهدف تحديث منطقة زينجيانغ– تركستان الصينية– ذات الغالبية المسلمة المتاخمة لجمهوريات آسيا الوسطى، ولمحاربة أي محاولة لتصدير نموذج إسلامي أصولي، ولتشجيع العلمانية.[٥]

وقد سعت إسرائيل لتحقيق مجموعة من الأهداف من خلال تواجدها في بعض دول آسيا الوسطى، ومنها:

منع قيام أي تجمع إسلامي غير عربي مناهض لإسرائيل ومعادٍ لمصالحها في آسيا الوسطى، بحيث يتحالف مع الدول العربية في الشرق الأوسط لعزلها دولياً.

محاربة أي «نموذج أصولي إسلامي» يكون مقرباً من فكر القاعدة أو من الفكر السلفي الجهادي، بحيث يمكن أن يطور له امتدادات مع إيران الثورة ونموذجها الشيعي.

تبديد أي محاولة من هذه الدول لتصدير تقنيات نووية أو حتى أسلحة ورثتها عن الإمبراطورية السوفيتية السابقة إلى « دول أو مجموعات إرهابية معادية» مثل إيران أو سورية أو ليبيا أو حتى باكستان أو منظمات مثل القاعدة وحزب الله والجماعات الوهابية الأخرى.[٦]

بداية العلاقة مع أذربيجان

تشير أغلب المصادر التاريخية إلى أنّ اليهود من أصول الجبال والأشكناز والجورجيين عاشوا في أذربيجان المعاصرة بسلام وهدوء ورفاهية اقتصادية منذ نهاية القرن التاسع عشر، حيث أضحت العاصمة الآذرية (باكو) من أهم أماكن تجمع اليهود في القوقاز، وتزامن ذلك من بدايات استكشاف البترول في بحر قزوين، وتذكر المصادر نفسها أن شركة قزوين البحر الأسود الروسية العاملة في مجال الطاقة كانت مملوكة من قبل عائلة روتشيلد اليهودية، والتي توسعت في استثماراتها في أذربيجان والقوقاز قبيل الحرب العالمية الثانية، ومع انتهاء الحرب العالمية الثانية في عام ١٩٤٥ تدفق آلاف اليهود الأشكناز إلى أذربيجان على اعتبار أنها كانت أقل الجمهوريات السوفييتية معادة للسامية في تلك الحقبة التاريخية.[٧]

بُعيد تفكك الإمبراطورية السوفييتية احتلت إقامة علاقات مع جمهورية أذربيجان أولوية خاصة في السياسة الخارجية الإسرائيلية، نظراً لاعتبارات سياسية واقتصادية وإستراتيجية.[٨] وكان أول اتصال إسرائيلي مع الرئيس الأذري حيدر علييف في عام ١٩٩٣، حينما قام أفرايم سنيه (حزب العمل) بزيارة باكو عاصمة أذربيجان، حيث بدأت العلاقة التجارية بالنمو خاصة في الصناعات الغذائية الاستهلاكية، وحينها بدأت الشوكولاتة والخمور والمشروبات الغازية الإسرائيلية في غزو الأسواق الأذرية.[٩]

لكنّ العامل الحاسم والمهم الذي قرب بين البلدين كان تواجد أقلية يهودية صغيرة نسبياً من حيث العدد، لكنها قوية وفاعلة من حيث التأثير السياسي والاقتصادي في أذربيجان. ومنذ بداية تسعينيات القرن العشرين كان عدد اليهود الأذريين لا يتجاوز ٢٠ ألف نسمة، إضافة إلى أن نسبة منهم فضّلت الهجرة إلى إسرائيل، لأنه لم يكن هناك قيود أو معيقات فرضتها الحكومة الأذرية على هجرتهم خارج أذربيجان، وكنتيجة لتوجه الحكومة الأذرية والرئيس علييف بعدم تعزيز «الأصولية الدينية» داخل البلاد، فقد فضّل الابتعاد قدر الإمكان عن إقامة علاقات وثيقة أو طبيعية جداً مع إيران الشيعية والثورية القائمة على أساس تصدير الثورة خارج حدودها، ما أهّل أذربيجان للدخول في علاقات أقوى مع إسرائيل والغرب عموماً، هذا مع العلم أن عدد الأذريين الساكنين في إيران يتجاوز عدد سكان أذربيجان نفسها.[١٠]

كان هناك حماس أذري كبير لفتح قنوات اتصال مع الإسرائيليين في ظل سياسة الانفتاح الكبير على الغرب والولايات المتحدة، طمعاً في الحصول على استثمارات جديدة وتكنولوجيا متطورة، وهذا دفع أذربيجان إلى فتح حوار إستراتيجي شامل مع الإسرائيليين لمعرفة آفاق التعاون معهم في كل المجالات. في عام ١٩٩٣ بذل علي كاريموف، مدير عام وزارة الخارجية الأذرية، جهوداً كبيرة لتنسيق اجتماع بين الرئيس الأذري ورئيس الوزراء الإسرائيلي إسحق رابين، كما أن ميمت غومارندوف، رئيس بلدية باكو، كان أول من اتصل مع الإسرائيليين من أجل الحصول على تمويل لإقامة فنادق ومنتجعات سياحية في العاصمة الأذرية، كما وسعى إلى توقيع معاهدة توأمة مع مدينة حيفا بهدف تعميق التعاون في مجالات أكبر وأوسع.[١١]

ساهمت بداية تحولات جديدة في البيئة الإقليمية الواسعة لإسرائيل بشكلٍ تدريجي في إعلاء شأن العلاقات مع أذربيجان، ففي منتصف التسعينيات بدأت إسرائيل تلتفت أكثر إلى المشروع النووي الإيراني، وتحذر من مخاطره عليها وعلى أمن المنطقة. ورأت إسرائيل في أذربيجان ساحة خلفية مهمة في التصدي للمشروع النووي.

في المقابل، كان هناك تردد إسرائيلي من المضي قدماً وبسرعة في تعزيز التعاون مع أذربيجان لعدة اعتبارات مهمة منها عدم الرغبة الإسرائيلية في عزل علاقاتها مع أرمينيا، جارة أذربيجان وعدوتها اللدود، عن سياق علاقاتها مع دول القوقاز عموماً خاصة أذربيجان، لا سيما أن الدولتين – أرمينيا وأذربيجان – كانتا وما زالتا في وضع اشتباك مع بعضهما البعض في ناغورني غارا باخ.[١٢]

من جانبها فضلت إسرائيل، إتباع سياسة الحياد الإيجابي والدبلوماسية الهادئة في إدارة علاقاتها وتحالفاتها في هذه المنطقة الحساسة والحيوية لعوامل جيو إستراتيجية وجيو اقتصادية، مع الأخذ بالاعتبار المتغير الأرمني والعاملَين التركي والإيراني، لأن أي وجود إسرائيلي ساطع ولامع سياسياً واقتصادياً في أي من البلدين يمكن أن يثير حفيظة الأرمن والأذريين والأتراك والإيرانيين وحتى الروس والجورجيين، ورغبة منهم في عدم إزعاج تركيا على وجه الخصوص بعلاقة وثيقة مع جمهورية أرمينيا في ضوء العلاقة المتوترة معها في قضية مذبحة الأرمن والدعم التركي المتواصل لأذربيجان في نزاعها مع أرمينيا. [١٣] لكنّ الحقائق والسياسات والاستثمارات الإسرائيلية على أرض الواقع أثبتت أن إسرائيل انحازت بشكل واضح نحو علاقة وثيقة مع أذربيجان وتركيا في محاولة منها لتشكيل محور مناوئ لإيران وروسيا في القوقاز.

يرى بعض الباحثين وجود أربعة عوامل لعبت دوراً في بلورة توجهات إسرائيل نحو تعزيز علاقتها مع أذربيجان، وهي:

المحور الإيراني، حيث شكلت أذربيجان بالنسبة لإسرائيل ساحة خلفية تنطلق منها في حربها ضد إيران ومشروعها النووي.

البحث عن مصادر بديلة للطاقة، وذلك يتعلق بأمن الطاقة القومي، إذ يشكل النفط الأذري ٤٠٪ من واردات النفط إلى إسرائيل.

ترى إسرائيل في أذربيجان مركباً مهماً من مركبات إعادة إحياء سياسات الأطراف التي تراها جزءاً من منظومتها الإستراتيجية العامة في السنوات الأخيرة.

ترى إسرائيل في علاقتها مع أذربيجان أهمية رمزية إلى جانب الأهمية الإسرائيلية، فأذربيجان دولة مسلمة وشيعية وعضو في منظمة مؤتمر الدول الإسلامية، وهذا يحمل أهمية كبيرة لإسرائيل من الناحية الرمزية.[١٤]

شكلت العلاقات مع أذربيجان بالنسبة لإسرائيل فرصة لا تعوض في الكثير من المحاور، وازدادت أهمية هذه الدولة تباعاً بالنسبة لإسرائيل، إذ كانت إسرائيل تتعامل مع هذه الجمهورية بداية تعاملاً عادياً، في إطار الإنجاز الرمزي؛ أي إقامة علاقات مع دولة مسلمة، وربما رأت إسرائيل في الموضوع الاقتصادي الرافعة الوحيدة للعلاقات مع أذربيجان إلى جانب الرافعة الرمزية، فالبحث عن الطاقة بالنسبة لإسرائيل كان موضوعاً يتعلق بالأمن القومي الإسرائيلي.

إلا أن بداية تحولات جديدة في البيئة الإقليمية الواسعة لإسرائيل ساهمت بشكلٍ تدريجي في إعلاء شأن العلاقات مع أذربيجان، ففي منتصف التسعينيات بدأت إسرائيل تلتفت أكثر إلى المشروع النووي الإيراني، وتحذر من مخاطره عليها وعلى أمن المنطقة. ورأت إسرائيل في أذربيجان ساحة خلفية مهمة في التصدي للمشروع النووي، وليس صدفة أن يكون نتنياهو أول مسؤول إسرائيلي كبير يزور أذربيجان عام ١٩٩٧ عندما شغل منصب رئيس الحكومة، وساعد على توثيق العلاقات تماهي الرؤية بين البلدين حول تقييم الخطر الإيراني.

رأت إسرائيل في تعميق العلاقات الدبلوماسية مع أذربيجان فرصة إستراتيجية كبيرة، وتجلى ذلك في الزيارات التي قام بها مسؤولون إسرائيليون قبل عام ٢٠٠٣ وبعد ذلك. فقبل عام

تعتبر أذربيجان إحدى الدول المركزية التي تستورد الصناعات العسكرية من إسرائيل، وقد تطورت العلاقات بين البلدين إلى مستوى من التعاون دفع إسرائيل إلى فتح خط إنتاج للطائرات بدون طيار في أذربيجان، ما يدل على الثقة المتبادلة. وتعتبر العلاقات العسكرية بين الطرفين على الصعيد الاقتصادي شبيهة بتلك العلاقات التي كانت بين تركيا وإسرائيل في الماضي.

٢٠٠٣، زار نتنياهو أذربيجان عام ١٩٩٧، عندما شغل في ذلك الوقت منصب رئيس الوزراء، وهذه الزيارة كانت دلالة على بداية تبلور تصور إسرائيلي لأهمية هذه الدولة في المرحلة المقبلة، سيما مع بداية الحديث عن خطر المشروع النووي الإيراني.[١٥]

إلا أن تعميق العلاقات بين البلدين في الألفية الجديدة أدى إلى زيادة عدد الزيارات، كماً ونوعاً، بين الدولتين، خاصة زيارة مسؤولين إسرائيليين، ففي عام ٢٠٠٩ زارها الرئيس الإسرائيلي، حينذاك، شمعون بيريس، كما زارها رئيس الوزراء أيهود أولمرت عام ٢٠١٠، وزارها أفيغدور ليبرمان عندما شغل منصب وزير الشؤون الإستراتيجية، وبعدها وزير الخارجية ثلاث مرات (٢٠١٠، ٢٠١٢، ٢٠١٤). وفي العام ٢٠١٣، زار وزير الخارجية الأذري إسرائيل، إذ أُعتبرت هذه الزيارة في غاية الأهمية ودليلاً على العلاقات القوية بين الدولتين[١٦]. وتوجت هذه الزيارات بزيارة وزير الدفاع موشي يلعون عام ٢٠١٤، التي أُعتبرت تتويجاً للتعاون الأمني والعسكري بين البلدين.[١٧]

لقد جاءت زيارة وزير الدفاع السابق موشي يعلون لأذربيجان عام ٢٠١٤ دليلاً على عمق العلاقات العسكرية بين البلدين، خاصة فيما يتعلق بالتجارة العسكرية بينهما، وقد أعقب الزيارة سجال عام في إسرائيل حول تزويد أذربيجان بالسلاح الإسرائيلي، خاصة على خلفية الصراع الدموي بينها وبين أرمينيا، إذ أنها قد تستعمل الأسلحة الإسرائيلية في حربها ضد أرمينيا، أو يمكن أن تشكل الأسلحة دافعاً لدى أذربيجان لتصعيد التوتر مع أرمينيا. إلا أن إسرائيل الرسمية ردت على هذا السجال بالتأكيد أن العلاقات والمصالح التي تربط إسرائيل مع أذربيجان هي علاقة عميقة ولا تُقارن بالعلاقات مع أرمينيا، والحقيقة أن أذربيجان ليست الدولة الوحيدة الموجودة في حالة صراع مع جيرانها، وتزودها إسرائيل بالأسلحة، خاصة في أفريقيا.[١٨]

وتعتبر أذربيجان إحدى الدول المركزية التي تستورد الصناعات العسكرية من إسرائيل، وقد تطورت العلاقات بين البلدين إلى مستوى من التعاون دفع إسرائيل إلى فتح خط إنتاج للطائرات بدون طيار في أذربيجان، ما يدل على الثقة المتبادلة. وتعتبر العلاقات العسكرية بين الطرفين على الصعيد الاقتصادي شبيهة بتلك العلاقات التي كانت بين تركيا وإسرائيل في الماضي، وتلك التي تتشكل بين إسرائيل والهند في الوقت الراهن.[١٩]

يمكن القول إن تطور العلاقات بين الدولتين كان أسرع من حيث عمقها وشكلها، وتماهي الدولتين في التوجهات السياسية، والمصالح الإستراتيجية المشتركة مع أي دولة أخرى حاولت إسرائيل تطوير علاقتها بها في وسط آسيا والشرق الأوسط.[٢٠]

أمل الطاقة وأنابيب البترول

واجهت أذربيجان مباشرة بعد الاستقلال معضلتين رئيسيتين فيما يتعلق بالنفط: أولهما الإصرار الروسي على اعتبار بحر قزوين مجرد بحيرة مغلقة وليس بحراً، وبالتالي فإنّ ما تنتجه البحيرة هو ملك لكل الدول المطلة عليها مع بقاء شكل من أشكال الوصاية الروسية على أذربيجان، وغيرها من الجمهوريات السوفيتية السابقة. أما المعضلة الثانية فتمثلت في نقل مصادر الطاقة إلى الخارج على اعتبار أن أذربيجان بلد حبيس، وليس له موانئ بحرية،[٢١] لا سيما في ظل المعركة الشرسة بين تركيا وروسيا على استضافة أنابيب الطاقة من قزوين. في الوقت نفسه كان إتمام مشروع خط أنابيب باكو ـــ تبليسي ـ سيحان نقطة تحول كبيرة في علاقات إسرائيل بكل من أذربيجان وتركيا، ففي احتفال تدشين الخط الذي حصل في مدينة سيحان التركية على البحر المتوسط في تموز ٢٠٠٦

تنمو علاقات إسرائيل الاقتصادية مع أذربيجان وبقية دول آسيا الوسطى بوتيرة متصاعدة في مجالات البنى التحتية والاتصالات وتكنولوجيا المعلومات والسياحة والمقاولات والتعدين والزراعة والطب وصناعات النبيذ والتأمينات بفعل نشاط اللوبي اليهودي الأذري، الذي يُعد أكبر اللوبيات اليهودية في القوقاز وآسيا الوسطى، هذا اللوبي كان له دور كبير في إقناع إسرائيل في عام ٢٠٠٣ ببناء مستشفى باكو بتكلفة ٣٠-٤٠ مليون دولار.

بدعم ومشاركة أميركية فاعلة، كان الحضور الإسرائيلي لافتاً للنظر ممثلاً بوزير البُنى التحتية حينها بنيامين بن اليعازر، الذي كان جالساً مع ممثلي ٣٦ دولة شاركت في حفل تدشين الأنبوب الجديد.[٢٢]

الأهم من المشاركة الإسرائيلية في تدشين هذا الخط البترولي الكبير، كان التفكير الإستراتيجي الإسرائيلي المتقدم لفتح خط تابع لهذا المشروع في إيلات بهدف نقل بترول أذربيجان والقوقاز إلى الأسواق الآسيوية، لا سيما أن إيلات لا تبعد أكثر من ٦٠٠ كم من ميناء سيحان التركي. وبالرغم من أن إسرائيل تتحفظ كثيراً على مصادر حصولها على الطاقة من الأسواق الدولية بصورة عامة، إلا أنها آثرت هذه المرة الترويج الإعلامي لوصول أول شحنة من بترول خط باكو- تبليسي- سيحان في تموز ٢٠٠٦ إلى موانئها بشكلٍ لافت، ربما، للتركيز على العلاقة الإستراتيجية المتنامية مع أذربيجان، ولإرسال رسائل لدوائر إقليمية وعالمية حول قدرتها للتأثير على الأحداث في القوقاز، وأن لها مصادر لتوجيه الاعتبارات الأمنية والاقتصادية في هذه المنطقة من العالم، ولبعث رسائل ضمنية إلى مصر والقيادة المصرية التي كانت مترددة في تصدير الغاز إلى إسرائيل، ومفاد هذه الرسائل أن إسرائيل قادرة على تأمين مصادر جديدة للطاقة. وفي نهاية عام ٢٠٠٦، كانت أذربيجان تزود إسرائيل بحولي ١٥٪ من احتياجاتها النفطية مع توقع أن ترتفع هذه النسبة باطراد في السنوات القادمة في ظل ازدياد الإقبال على الطاقة عالمياً.[٢٣]

وفضلاً عن القيمة الاقتصادية والبترولية لهذا الأنبوب، إلاّ أن له أبعاداً وأصداءً إستراتيجية كبرى تنضوي في ظل الشراكة التركية- الإسرائيلية- الأذرية مدعومة بمظلة أميركية وغربية عريضة، حيث تهدف الدول الأربع من وراء هذه الشراكة المتنامية في قطاع الطاقة إلى إضعاف النفوذ الروسي خاصة فيما يتعلق بمصادر الطاقة، ودعمها لأرمينيا في حربها ضد أذربيجان، فضلاً عن أهمية عدم إخضاع أذربيجان « لابتزازات إيرانية» في ضوء العلاقة السيئة بين البلدين على خلفيات تاريخية وسياسية ومصالحية، وفي ضوء اعتقادات وادعاءات إيرانية تعتبر أذربيجان جزءاً من الدولة الإيرانية تاريخياً، انفصلت عنها بفعل تقاطع مصالح دول كبرى بعد الحرب العالمية الثانية.

سيطرت الطاقة ومشتقاتها على العلاقة التجارية والاقتصادية الصاعدة بين إسرائيل وأذربيجان منذ العام ١٩٩١ ، وبحسب السفير الإسرائيلي السابق في باكو Arthur Lenk استوردت إسرائيل ما قيمته مليار دولار من البترول والغاز الأذري في السنوات الأخيرة، وهذا الرقم مرشح للارتفاع في السنوات المقبلة إلى أكثر من ذلك.

على كل حال، تنمو علاقات إسرائيل الاقتصادية مع أذربيجان وبقية دول آسيا الوسطى بوتيرة متصاعدة في مجالات البنى التحتية والاتصالات وتكنولوجيا المعلومات والسياحة والمقاولات والتعدين والزراعة والطب وصناعات النبيذ والتأمينات بفعل نشاط اللوبي اليهودي الأذري، الذي يُعد أكبر اللوبيات اليهودية في القوقاز وآسيا الوسطى، ومن الجدير بالذكر هنا أن هذا اللوبي كان له دور كبير في إقناع إسرائيل في عام ٢٠٠٣ لبناء مستشفى باكو بتكلفة ٣٠-٤٠ مليون دولار، حيث يُعدّ هذا المستشفى الأفضل في القوقاز وآسيا الوسطى من حيث التجهيزات والتأسيس والمعدات والإمكانيات والخبرات الطبية. [٢٤]

في هذا السياق يجب التشديد على أن الموافقة المبدئية الأميركية على خطوات إسرائيل في التوغل في أذربيجان وآسيا الوسطى عامل مهم وتغير محوري داعم لسياسات إسرائيل في التنسيق مع تركيا، لاقتحام أذربيجان من خلال العلاقات

التجارية والاقتصادية والثقافية والمعلوماتية/الإعلامية، حيث إنّ إسرائيل أبدت اهتماماً خاصاً في تحويل خبراتها التقنية المتطورة في قطاعات الري والزراعة والأدوية إلى أذربيجان. إن اللوبي في الولايات المتحدة الأميركية كان لاعباً مركزياً في تعزيز العلاقات بين إسرائيل وأذربيجان، فمن جهة استفادت إسرائيل من ساحة إستراتيجية خلفية لإيران، ومن جهة أخرى وجدت أفقاً واسعاً للاستثمار الاقتصادي في مجالات الطاقة والزراعة والصناعة والسلاح. أما أذربيجان، فقد استطاعت الولوج إلى مراكز اتخاذ القرار الأميركي والتأثير عليه بما يخدم مصالح النخبة المسيطرة على البلاد، ويضمن المصالح الأذرية أمام الضغوط الروسية والأرمينية.[٢٥]

لقد لعب اللوبي اليهودي والمنظمات اليهودية دوراً كبيراً في تعزيز العلاقات الإسرائيلية الاذرية، من جهة، وفي تعزيز العلاقات الأميركية الاذرية، من جهة أخرى، وقد رأت المنظمات اليهودية الداعمة لإسرائيل أن منطقة القوقاز تحمل مكنوناً كبيراً من الاستثمار الاقتصادي ومصادر الطاقة الذي قد تستفيد منه إسرائيل بشكل كبير. كما ساهمت جماعات الضغط اليهودية في الضغط على الكونغرس لسن قوانين أميركية تدعم الجمهوريات المستقلة حديثاً في القوقاز. وقد تضمنت هذه التشريعات تقديم دعم خاص لمشاريع اقتصادية إسرائيلية، تحديداً، في التطوير الاقتصادي في الزراعة والصحة ومجالات أخرى.[٢٦]

إن العلاقة المتنامية بين أذربيجان وإسرائيل تجلت، في بعض صورها، في أن تتحول باكو إلى المزودة الكبرى لإسرائيل بالنفط، حيث إن أكثر من ٤٠ ٪ من الاستهلاك النفطي الإسرائيلي مصدره الدولة القوقازية التي تتمتع باحتياطيات مهمة في بحر قزوين. وبحسب الخبراء فإن هناك بعداً إستراتيجياً آخر للعلاقة النفطية بين تل أبيب وباكو: فالنفط الآذري يمر عبر أنبوب BTC (باكو – تبليسي – تشيهان) من جورجيا إلى السواحل التركية شمال شرق المتوسط، حيث يجري شحنه عبر البحر من هناك إلى إسرائيل.[٢٧] وتعتبر إسرائيل سادس أكبر مستورد لصادرات النفط الأذربيجاني، مع الإشارة إلى أن إحدى المؤسسات التابعة لـ « شركة النفط الحكومية لجمهورية أذربيجان» سوكار» تشارك في أعمال التنقيب عن النفط والغاز قبالة سواحل إسرائيل. وهذا المشروع هو الأول من نوعه لشركة «سوكار» خارج منطقة بحر قزوين والذي من شأنه أن يسهم في تحقيق أهداف المؤسسة بأن تصبح إحدى شركات النفط الدولية.[٢٨]

إن أذربيجان تبقى واحدة من الدول القليلة ذات الأغلبية المسلمة التي تعترف بإسرائيل بشكل كامل، وتطبع العلاقات الدبلوماسية مع الدولة اليهودية، حتى أنه قيل إنه لا يوجد بلد في أوراسيا تربطه علاقات أوثق أو أكثر دفئًا مع إسرائيل من أذربيجان، وقد ذهب العديد من خبراء السياسة الخارجية أبعد من ذلك ليشمل العالم عندما وصف أذربيجان بأنها أقرب شريك إسلامي لإسرائيل.[٢٩]

وملخص القول هنا، إنّ إسرائيل في عام ٢٠١١ استوردت حوالى ١٩ مليون برميل من النفط الأذري بقيمة ٢,١ مليار دولار، في حين وصل حجم التبادل التجاري بين البلدين في العام نفسه إلى ما يقارب ٤ مليارات دولار، وهذا ما يجعل من أذربيجان الدولة الأولى في الجمهوريات المستقلة عن الاتحاد السوفييتي من حيث التبادل التجاري والعلاقات الاقتصادية مع إسرائيل.[٣٠]

إيران كتحدٍ مشترك لأذربيجان وإسرائيل

يُعتبر المحور الأمني المتعلق بإيران عاملاً في تعزيز العلاقات الإسرائيلية ـــ الأذربيجانية، ففي العام ٢٠١٢ أحبطت القوات الأمنية الأذربيجانية عملية هجوم ضد السفارتين الإسرائيلية والأميركية في العاصمة باكو، وقادت تحقيقات الأجهزة الأمنية الأذرية أن ٢٢ متورطاً في العملية تدربوا بواسطة عملاء من إيران. وقد تعمق التعاون بين البلدين ضد إيران في أعقاب هذه الحادثة، إذ صرح دبلوماسيون أميركيون عام ٢٠١٢ أن أذربيجان سمحت لإسرائيل باستعمال مطاراتها وقواعدها العسكرية قرب الحدود مع إيران في حال قررت إسرائيل مهاجمة القواعد النووية الإيرانية.[٣١]

تشير إيليا بورتمان في مقالة لها تحت عنوان «إسرائيل والعناق الخفي لأذربيجان» إلى الدور الذي تلعبه إسرائيل في وسط آسيا والقوقاز في مجالات التجسس، والتسليح والتدريب العسكري والخدمات السياحية وقطاع العمال والتجارة والزراعة، وتسويق منتجات الهاي–تك. وتشير تقارير إعلامية ودبلوماسية أن الموساد الإسرائيلي لديه قاعدة كبيرة في أذربيجان يقوم من خلالها بجمع المعلومات الاستخباراتية عن إيران، وربما التخطيط لتنفيذ هجمات مستقبلية عليها، وتخطيط وتنفيذ عمليات اغتيال وتخريب، حيث شهدت إيران

حسب صحيفة الصانداي تايمز، للموساد الإسرائيلي مواقع متقدمة في أذربيجان للتنصت على إيران وجمع معلومات استخبارية عنها، مما حدا بإيران بعد النشر في الصحيفة أن تحتج بشكلٍ رسمي على أذربيجان، بادعاء أن الذين ينفذون عمليات الاغتيال ضد علماء الذرة الإيرانيين يهربون إلى أذربيجان.

في السنوات الماضية، قبل توقيع الاتفاق النووي في فيينا، سلسلة من الاغتيالات التي طالت علماء ذرة إيرانيين أو مهندسين وعاملين في المنشآت النووية الإيرانية.[٣٢]

فحسب صحيفة الصانداي تايمز، فإن الموساد الإسرائيلي له مواقع متقدمة في أذربيجان للتنصت على إيران وجمع معلومات استخبارية عنها، مما حدا بإيران بعد النشر في الصحيفة أن تحتج بشكلٍ رسمي على أذربيجان، بادعاء أن الذين ينفذون عمليات الاغتيال ضد علماء الذرة الإيرانيين يهربون إلى أذربيجان.[٣٣]

وفي قلب التعاون الأذربيجاني–الإسرائيلي تقع مخاوف كليهما من إيران، فبالنسبة لإسرائيل فإنّ القادة الإيرانيين هدّدوها بالتدمير والإزالة والاقتلاع من منطقة الشرق الأوسط من أيام الخميني، مروراً برفسنجاني، وانتهاءً بأحمدي نجاد. كما وثبت في أكثر من مناسبة الدعم الإيراني المقدم للمنظمات المقاومة لإسرائيل في المنطقة، فضلاً عن معارضة إيران العلنية لعملية السلام في الشرق الأوسط ومضيّها قدماً ببرنامجها النووي وصدى ذلك على أمن إسرائيل. أما التخوف الأذري من إيران فيكمن في علاقات التسليح التي تربط إيران بأرمينيا وروسيا، ودعم إيران لبعض علماء الدين الأذريين الشيعة، واستخدامهم لإثارة غضب الشارع الأذري ضد الحكومة في باكو، خاصةً فيما يتعلق بارتباطها بعلاقات متنامية مع إسرائيل، «فإيران الأصولية» تتعارض في طريقة حياتها وسياساتها مع أذربيجان العلمانية المعانقة للغرب وإسرائيل.[٣٤]

على المستوى الأمني الاستخباري، هناك تبادل للمعلومات حول واقع المنظمات الإسلامية المحاربة في القوقاز، وفي جنوب روسيا، بسبب تداخل الجغرافيا بين الشيشان وداغستان مع أذربيجان، وبحسب صحيفة هآرتس وبعض المصادر الإعلامية الإسرائيلية الأخرى، فإنّ هناك تواجداً لجماعات سلفية جهادية في باكو تقوم بتزويد المقاتلين في الشيشان وداغستان وتترستان بالسلاح والمال، وقد تعزز هذا الاعتقاد بعدما قامت Axis Information and Analysis وهي منظمة أمنية تراقب الوضع الأمني والاستخباري والإستراتيجي في القوقاز بالإشارة إلى تواجد حوالي ١٥٠٠٠ من السلفيين الجهاديين في أذربيجان في مهمة جهادية في القوقاز وجنوب روسيا، ربما استُخدموا من قبل جهات تركية وأذرية وإسرائيلية وحتى أميركية لمساعدة الحركة الانفصالية في الشيشان في محاولة لنزع جنوب روسيا المسلم عن جسد الدولة الروسية، هذا فضلاً عن تواجد أعداد من أنصار ونشطاء حزب التحرير في أذربيجان والقوقاز داعين إلى استبدال الدول العلمانية الوطنية في العالم الإسلامي بخلافة إسلامية.[٣٥]

لقد ساهمت الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩ في إعادة الاعتبار لدور العامل الديني في الحياة العامة، إلاّ أن انطلاقة الإحيائية الدينية خاصة الشيعية منها حدثت في أعقاب استقلال البلاد عن الاتحاد السوفييتي في عام ١٩٩١، حيث بدأت الأموال الإيرانية بالتدفق لبناء المساجد والمدارس الدينية. في عام ١٩٩٢ وصل عدد أفراد الحزب الإسلامي الأذربيجاني إلى أكثر من ١٥٠ ألف عنصر، ومع زيادة دائرة نشاطاته الاجتماعية والخيرية والسياسية داخل أذربيجان قامت الحكومة الأذرية بسحب الترخيص الممنوح للحزب على أرضية أن زعيم الحزب علي أكرم علييف قام باستلام أموال من الخارج، وإنّ بعض أعضاء الحزب قد اتُّهموا من قبل السلطات بالتجسس لصالح إيران، وإنّ سلوكهم يهدد المصالح الوطنية لأذربيجان.[٣٦]

كان من تداعيات انهيار الاتحاد السوفييتي واستقلال أذربيجان في عام ١٩٩١ زيادة درجة التخوف الإيراني من إمكانية تأثير أذربيجان المستقلة على الأقلية الأذرية الكبيرة المتواجدة داخل إيران، حيث تصل نسبتها إلى ما يقارب ١٥–٢٠٪ من السكان المحليين، وقد تعمق التوجس الإيراني من النوايا الأذرية مع وصول الرئيس أبوفاز السيبي إلى السلطة في باكو، حيث طرح برنامجاً قومياً أذرياً، يعكس تفاؤله الشخصي من

كان من تداعيات انهيار الاتحاد السوفييتي واستقلال أذربيجان في عام ١٩٩١ زيادة درجة التخوف الإيراني من إمكانية تأثير أذربيجان المستقلة على الأقلية الأذرية الكبيرة المتواجدة داخل إيران، حيث تصل نسبتها إلى ما يقارب ١٥-٢٠٪ من السكان المحليين، وقد تعمق التوجس الإيراني من النوايا الأذرية مع وصول الرئيس أبوفاز السيبي إلى السلطة في باكو.

إمكانية توحيد جمهورية أذربيجان مع أذربيجان الغربية في إيران لتوحيد الشعب الأذري من جديد في التاريخ المعاصر، ليعيش في ظلال دولة قومية واحدة. وقد وضع أبوفاز خطة يتم تطبيقها على مدى خمس سنوات لإعادة توحيد أذربيجان الكبرى، ما ولّد مشاعر الغضب والاستياء والشعور بالتهديد من «الخطر الأذري الجديد.»[٣٧]

يُضاف إلى ذلك أن الرؤية الأميركية–الإسرائيلية المشتركة إزاء إيران تنطلق من الرهان على أنه في ظل النظام العالمي الجديد سيكون لمنطقتَي القوقاز وآسيا الوسطى دورٌ جيوسياسي مهم نظراً لأنهما المستودعان الكبيران الحاويان للطاقة خلال القرن الحالي، وبقراءة لمعطيات هاتين المنطقتين نجد أن إيران هي حلقة الوصل البرية بينهما من جهة ومع الخليج العربي والشرق الأوسط من جهة أخرى.[٣٨]

خلال حرب كاراباخ الأخيرة بين أرمينيا وأذربيجان منذ العام ١٩٩٣، عانت القوات الأذرية والمدنيون الأذريون على حدٍ سواء بفعل الضربات القوية التي وجهها لهم الجيش الأرميني الذي ثبت أنه كان مدعوماً من إيران وروسيا، خاصة أن الجيش الأذري كان سيء التسليح والتدريب. لكن مع بدء تدفق آلاف اللاجئين الأذريين هرباً من القتال إلى كل من إيران وتركيا، أخذت المشاعر الوطنية والدينية ترتفع في إيران مطالبة الحكومة الإيرانية بمساعدة « الإخوان الأذريين الشيعة» الذين ذُبحوا بلا رحمة على يد الجيش الأرميني والمسلحين الأرمن في كاراباخ.[٣٩]

تكتسب العلاقة الإستراتيجية بين إسرائيل وأذربيجان أهمية خاصة في ظل الحديث المتزايد عن إمكانيات قيام إسرائيل بعمل عسكري منفرد ضد المفاعلات النووية الإيرانية، حيث توفر مثل هذه العلاقة لإسرائيل التواجد بالقرب من الحدود الأذرية– الإيرانية، وجمع معلومات عبر العديد من وسائط التجسس الحديثة، سواءً بعلم السلطات الأذرية أو عدم علمها.

ملاحظات ختامية

استفادتْ إسرائيل من تفكك النظام ثنائي القطبية الذي ساد في فترة الحرب الباردة ١٩٤٥–١٩٩١ من خلال توسيع دائرة خياراتها وبدائلها السياسية في تعاطيها مع العالم الخارجي، وتنويع علاقاتها الدولية مع العديد من دول العالم التي أعادت ربط علاقاتٍ دبلوماسية كاملة معها بعد تغير في طبيعة المصالح وموازين القوى في السياسة الدولية، بما فيها دول آسيا الوسطى والقوقاز، وقد جاءت زيارة الرئيس الإسرائيلي إلى كل من كازاخستان وأذربيجان في حزيران ٢٠٠٩ ؛ لتعكس درجة الاهتمام العالي من جانب النُّخبة الإسرائيلية بكتلة اليابسة الهائلة الممتدة من تركيا غرباً وحتى الصين شرقاً.

دخلت إسرائيل في علاقات خاصة مع أذربيجان على اعتبار أنها جزءٌ من هذه الكتلة الضخمة الغنية بالموارد والأسواق وإمكانيات الاستثمار، كما أدركت إسرائيل أن عليها أن تكون جزءاً من لعبة دولية كبرى تتنافس فيها قوىً دولية مختلفة، أقوى منها، وأكثر امتلاكاً للقدرات منها، ولهذا جنّدت إسرائيل كل إمكانياتها العسكرية والتسليحية والاقتصادية، واستخدمت اللوبي اليهودي في دول آسيا الوسطى والقوقاز وفي الولايات المتحدة من أجل أن تنجح في مهمتها في خلق علاقة تشبيك مع جمهوريات وشعوب هذه المنطقة.

الهوامش

١. مع هذا بقي النموذج الإيراني في الحكم والسياسة والإدارة العامة غير مقبول عند حكام وشعوب هذه المنطقة لأنها عاشت تاريخياً في ظل تجارب علمانية، وليس في قبضة رجال الدين أو الملا. انظر:
Philip Robins, "Between Sentiments and Self Interest: Turkey's Policy Toward Azerbaijan and Central Asian States", *The Middle East Journal*, Vol. 47, No. 4, (1993), p. 604

٢. حميد حمد السعدون، **الطوق مخاطر التحالف التركي الإسرائيلي**، (عمان: دار وائل، ٢٠٠٢)، ص٩٢.

3 Sabri Sayari, "Turkey: The Changing European Security Environment and The Gulf Crisis", *Middle East Journal*, Vol 46, No.1, (winter 1992), P.1

4 . Jerusalem Post, International Edition, Nov. 27, 1993, see also Christian Science Monitor, Sep. 9, 1993

5 . India News, Vol. xxxiii, No.2, January 15, 1994, pp.1-5

6 . Ruykichi Imai, "Asian Ambitions, Rising Tensions", *The Bulletins of the Atomic Scientists*, Vol. 49, No. 5, (June 1993), P.34

7 Shamkhal Abilov , "The Azerbaijan – Israel Relations : A non – Diplomatic But Strategic Partnership" , *Turkish Journal of weekly Studies* , Vol. 8, (2009) , pp.147-167

8 Elmar Mammadyarov," Azerbaijan Beyond Energy", *The Journal of International Security Affairs*, Vol. 13, (Nov. 2007), P.1-3

9 Mammadyarov, p. 5

10 Shireen Hunter, "Will Azerbaijan New Rulers Safeguard Western Interests", *Middle East International*, (July 24, 1994), P.19

11 Ehud Yaari, A Luxury we cannot Afford, *The Jerusalem Report*, (June 17, 1993), p. 28

١٢ . تستفيد أذربيجان من علاقتها مع إسرائيل في مسألة صراعها مع أرمينيا حول هذا الإقليم، وتشكل هذه المسألة قضية قومية من الدرجة الأولى في أذربيجان التي تعتقد أن علاقتها مع إسرائيل سوف تساعدها في صراعها مع أرمينيا في هذه المسألة، سواء على المستوى العسكري أو على المستوى الدبلوماسي، خاصة في الولايات المتحدة الأميركية. انظر: مهند مصطفى، «العلاقات الإسرائيلية الأذربيجانية: عندما يتحول قطاع المصالح الاستراتيجية إلى علاقات دبلوماسية كاملة»، قضايا إسرائيلية، العدد ٦٤، (٢٠١٦)، ص. ١٤.

13 Jacob Abadi, "Israel's Quest for Normalization with Azerbaijan and the Muslim States of Central Asia", *Journal of Third World Studies*, Vol. 19, No. 2, (Jan 2002), P.63-73

١٤. مصطفى، ص ١٠.

١٥. مصطفى، ص ١٢.

١٦. وصف شمعون بيريس أذربيجان، خلال زيارة الوزير الأذري بأن موقعها الجغرافي يحولها إلى دولة مفتاحية في المنطقة. انظر: ليلخ فايتسمان: وزير خارجية أذربيجان : نحن نموذج للعلاقات بين دولة مسلمة وإسرائيل، **هارتس**، ٢٠١٣/٥/٤.

١٧. غاليا لندشتراوس: إسرائيل ـــ أذربيجان: علاقات خاصة مقابل التقييدات، **مجلة» عدكان استراتيجي»**، المجلد ١٧، العدد ٤، (٢٠١٥)، ص٦١.

١٨. يائير أورون: لا تعطوا الأذريين سلاحاً، صحيفة هآرتس، ٢٠١٦/١٠/٢٠.

١٩. مصطفى، ص١٤.

٢٠ . تشبه الباحثة الإسرائيلية (غاليا ليند شتراوس) العلاقات بين البلدين بتلك العلاقات القوية والعميقة التي كانت بين إسرائيل وايران في الخمسينيات والستينيات، ومع تركيا في التسعينيات، ومع جنوب أفريقيا في السبعينيات والثمانينيات. انظر: مصطفى، ص١١.

٢١ . أذربيجان... نيران على بحر قزوين، **مجلة العربي**، (إبريل ١٩٩٨)، ص٥٢-٥٦.

٢٢. أذربيجان... نيران على بحر قزوين، **مجلة العربي**، (إبريل ١٩٩٨)، ص٥٦.

23. Alexander Murinson, "Azerbaijan-Turkey-Israel Relations: the Energy Factor", *The Middle East Review of International Affairs*, vol.12, no.3, (sep.2008),

٢٤ محمد رفعت الإمام، «الاستراتيجية الإسرائيلية في القوقاز: اللعب على المتناقضات»، **السياسة الدولية**، العدد ١٥٤، مجلد ٣٨، (أكتوبر ٢٠٠٣)، ص ١٢٨-١٣٥.

٢٥. مصطفى، ص١٥.

26. Alexander Murinson, *The Ties Between Israel and Azerbaijan*, (Ramat Gan: The Begin-Sadat center for Strategic Studies, 2015), p. 7

٢٧. شاشة نيوز. إسرائيل وأذربيجان: تحالف استراتيجي، شوهد بتاريخ ٢٠٢٠/٨/١٥،
https://www.shasha.ps/news/57478.html

٢٨. مأمون سويدان. «علاقات إسرائيل مع جمهوريات الاتحاد السوفيتي السابقة الأوربية»، في: عاطف أبو سيف، **علاقات إسرائيل الدولية**. (رام الله: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية « مدار»، ٢٠١٤)، ص٢٢٧.

٢٩ . ميرفت عوف. أكبر حليف إسلامي لإسرائيل... ما سرّ العلاقات الاستثنائيّة بين أذربيجان وإسرائيل؟، موقع ساسة بوست، شوهد في ٢٠٢٠/٨/١٥،
https://www.sasapost.com/the-relations-between-israel-and-azerbaijan/

30 Mahir Khalifa Zadeh , "Israel – Azerbaijan Alliance and Iran" , *Middle East Review of International Affairs* , Vol. 17, No. 1, (Spring 2013) , pp. 56-70

٣١. يعتقد باحثون أن المحور الإيراني هو العمود الفقري للعلاقات بين البلدين، حيث يدخل هذا المحور في مصالح الدولتين فيما يتعلق بالأمن القومي للبلدين وأمن الطاقة والاقتصاد وغيرها من المصالح المشتركة. وقد وصف فؤاد اهوندوف مستشار الرئيس الهام عليف العلاقات مع إيران على النحو التالي: « إيران لا تحب التعاون بيننا وبين إسرائيل... جزء من الإسرائيليين هم أذريون، ومن السهل علينا العمل معهم، إيران هي المشكلة وليست إسرائيل». انظر: مصطفى، ص١٦.

٣٢. مهند مصطفى: «مشهد العلاقات الخارجية الإسرائيلية»، في: **تقرير مدار الاستراتيجي ٢٠١٧**، رام الله: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، ٢٠١٧، ص١٢٣.

٣٣. مصطفى: «مشهد العلاقات الخارجية الإسرائيلية»، ص١٢٣.

34. Ilya Bourtman, "Israel and Azerbaijan's Furtive Embrace", *Middle East Quarterly*, Vol.X!!!, No.3, (Summer 2006) ,PP. 47-57

35. Bourtman, PP. 47-57

36. Tadeusz Swietochowski, "Azerbaijan: The Hidden Faces of Islam", *World Policy Journal*, Vol. 19, No. 3 (Fall, 2002), pp. 69-76

37. Swietochowski, p. 70

38. Anar Valiyev , "Azerbaijan – Iran Relations: Quo Vadis , Baku , *PONARS Eurasia Policy Memo* , No. 244, September 2012 , Institute of European , Russian and Eurasian Studies , pp. 1-5.

39. Emil Souleimanov and Ondrej Ditrych, "Iran and Azerbaijan: A Contested Neighborhood", *Middle East Policy*, vol.14, (July 2007), PP.101-110

ياعيل بيردا * وإيتمار مان **

الاحتلال الذي طال أمده، وتقرير المصير والحق في الانتخاب

١- مقدمة

قد لا تمضي الحكومة الإسرائيلية الجديدة، التي تولّت زمام الحكم مؤخرًا، قُدمًا في تنفيذ الخطط الرامية إلى ضم أجزاء من الضفة الغربية، التي احتُلت في العام ١٩٦٧ ، وقد لا تُقْدِم على تنفيذها. ففي نظر المحامين الدوليين، تنتفي الصفة القانونية عن هذا التحرك. ووفقًا للقانون الدولي، يُحظر الاستيلاء الدائم على الأراضي عن طريق الحرب.

ولذلك، حذر بعض المراقبين، ومن جملتهم حكومات أجنبية، الحكومة الإسرائيلية من الآثار القانونية المترتبة على هذا الإجراء. وقد تشمل هذه الآثار تعزيز حملة مقاطعة إسرائيل، أو فرض المزيد من القيود التجارية على البلاد عندما تسعى البلدان الأوروبية وغيرها إلى تجنّب التواطؤ مع هذه المخالفة الجديدة التي ترتكبها إسرائيل، أو الدفع باتجاه تقديم طلب للمدعية العامة للمحكمة الجنائية الدولية للتحقيق في الحالة في فلسطين. ومع ذلك، يصعب الافتراض ببساطة بأن يفضي هذا الضغط الخارجي إلى تقويض السيطرة العسكرية الراسخة التي تفرضها إسرائيل على الأرض التي احتلها في العام ١٩٦٧ . فالنضال في مواجهة الاحتلال ينبغي أن ينطوي على ممارسة الضغط على المستوى الخارجي وإعادة تشكيل فهمنا القانوني والسياسي لهذا المكان على المستوى الداخلي. ولكن ما الذي يعنيه «إعادة التشكيل»؟

* ياعيل بيردا، باحثة ومحاضرة في قسم علم الاجتماع والانثروبولوجيا في الجامعة العبرية

** ايتمار مان، باجث ومحاضر في كلية القانون في جامعة حيفا

تستدعي المحاولة التي تبذلها الحكومة في سبيل تحويل «ضمّها الزاحف» إلى ضم بحكم الأمر الواقع الخروج بتفسيرات جديدة للقواعد المألوفة. فبموجب القانون الدولي العام، تتمثل هذه القواعد بصورة محددة في القواعد التي يقررها قانون الاحتلال (القانون الإنساني الدولي) من جانب، والقانون الدولي لحقوق الإنسان من جانب آخر.

يكمن الهدف الذي نتوخاه في طرح سؤال عن العلاقة التي تجمع بين حق الأفراد في المشاركة السياسية – ولا سيما الحق في الانتخاب – والحق الجماعي في تقرير المصير. فقد أرسى مسار الأحداث التاريخية التي شهدتها فلسطين، ومن بعدها إسرائيل، وجهة نظر متميزة إزاء تقرير المصير، حيث تَسِم هذه الوجهة سياقًا استعماريًا محددًا في حقبة وقعت بين حربين. وحسب هذا الفهم، يُعد الانفصال إلى دولتين متجانستين من الناحية الإثنية شرطًا لا بد من تحقُّقه لإعمال تقرير المصير لكلا الشعبين الفلسطيني والإسرائيلي اليهودي. وقد ترسخ هذا الفهم الذي يتسم بنزعته الانفصالية وتأصل في هذه المنطقة منذ أن طرحته السلطات البريطانية، ثم تطور إلى خطة التقسيم التي صدرت عن الأمم المتحدة في العام ١٩٤٧ . ولكن ينبغي لنا أن نزيل ما علق بهذا الفهم من رواسب، بصرف النظر عما يبدو عليه من إحكام ورسوخ. وهذا لا يعني بالضرورة أن كلا الشعبين الفلسطيني والإسرائيلي اليهودي يجب أن يقررا مصيرهما في دولة واحدة. فنحن نفترض أن الانتخاب قد يمدّ يد العون في تحديد العلاقة القائمة بين تقرير المصير وإقامة الدولة على أسس ترتكز على المساواة والديمقراطية. (ونحن لم نشهد مثل هذه الأسس بعد).

تستدعي المحاولة التي تبذلها الحكومة في سبيل تحويل «ضمّها الزاحف» إلى ضم بحكم الأمر الواقع الخروج بتفسيرات جديدة للقواعد المألوفة. فبموجب القانون الدولي العام، تتمثل هذه القواعد بصورة محددة في القواعد التي يقررها قانون الاحتلال (القانون الإنساني الدولي) من جانب، والقانون الدولي لحقوق الإنسان من جانب آخر. والضم الذي يطال الضفة الغربية والقدس الشرقية بحكم الأمر الواقع قائم أصلًا، حسبما يتجلى على نحو صارخ وسافر في وجود عدد لا يستهان به من المستوطنات اليهودية. ونحن في حاجة إلى برنامج من شأنه تحرير الفلسطينيين الذين يقبعون تحت نير الاحتلال، وضمان تقرير المصير لكلا الشعبين، وإرساء دعائم الديمقراطية في المنطقة الواقعة بين نهر الأردن والبحر المتوسط. ونحن نحدد، في هذه المقالة المقتضبة، اللّبنات القانونية الأساسية التي تؤلف هذا البرنامج. ويكمن مربط الفرس في ألّا يمعن المرء النظر في انتفاء الصفة القانونية عن التغييرات التي تجري على الإقليم الواقع تحت الاحتلال، بما تشمله من الضم فحسب. فالآثار التي يفرزها الاحتلال الدائم على ممارسة الحقوق السياسية الواجبة للأفراد تحتل القدر ذاته من الأهمية.

ويقدم المبحث الثاني من هذه المقالة عرضًا موجزًا يتناول الحاجة إلى نموذج جديد في القانون الدولي، بحيث يُقصي الافتراضات القانونية المسبقة القائمة على اعتماد الفصل، والتي تسود حول هذه المنطقة. ويجيب المبحث الثالث من المقالة عن السؤال «كيف أفضى بنا الحال إلى هنا؟» – بمعنى كيف أصبحنا ملتزمين التزامًا لا ضرورة له على الإطلاق بوجهة نظر انفصالية إزاء تقرير المصير؟ أما المبحث الرابع فيخرج بوجهة نظر بديلة حول تقرير المصير، وهي وجهة تقوم في أساسها على سيادة الشعب، دون السيادة الإقليمية. ويوضّح هذا المبحث الطريقة التي نفهم بها الحقوق الفردية ضمن هذا السياق. ويخلص المبحث الخامس إلى خاتمة مقتضبة – تنمّ عن الأمل في أن تشجع هذه المقالة على إطلاق المزيد من النقاش.

٢- نموذج جديد في القانون الدولي

في يوم ١٢ كانون الأول ٢٠١٩، خرجت لجنة الأمم المتحدة للقضاء على التمييز العنصري بتوصية من المؤكد أنها أثارت استغراب أي شخص يتابع النقاش القانوني الدولي الذي تدور رحاه حول فلسطين/إسرائيل. فقد اقترحت هذه اللجنة في سياق الخطاب الذي وجهته لإسرائيل «بأن تضمن الدولة

من الصعوبة أن نبالغ في بيان مدى ابتعاد هذه التوصيات عن المفاهيم القانونية الدولية السائدة في هذه المنطقة. فالأهمية التي يكتسيها العمل الأساسي على إعادة تشكيل القانون الدولي، حسب سريانه على هذه المنطقة، يتخطى السلطة الممنوحة للجنة الأمم المتحدة للقضاء على التمييز العنصري باعتبارها جهة تفسر القانون الدولي بشوط بعيد.

الطرف المساواة في المعاملة بين جميع الأشخاص في الأقاليم الواقعة تحت سيطرتها الفعلية والخاضعة لولايتها القضائية، بوسائل منها ضمان المساواة في الحصول على الجنسية والحماية القانونية والمزايا الاجتماعية والاقتصادية [...]» (وقد أبرزنا ما نؤكده بالخط المائل). وبهذه العبارات، تتناول اللجنة «واقعًا يشهد قيام دولة واحدة»، وتتولى فيه إسرائيل حكم إقليم برمته. ولا تتحقق هذه السيطرة إلا من خلال نظام يقوم على فرض قيود صارمة على الحركة وإنفاذ الرقابة، وتمييزه بمزيج من الانتماءات السياسية (المواطنون، والمقيمون، والمتسللون، والأجانب).

وللوهلة الأولى، تضرب التوصية بالمساواة في منح الانتماء السياسي عرض الحائط بما صدر عن الأمم المتحدة من قرارات على مدى عقود. فهل يعني منح المواطَنة نهاية النضال الذي يخوضه الفلسطينيون في سبيل إقامة دولتهم؟ وهل يقوّض حق الفلسطينيين والإسرائيليين في تقرير مصيرهم؟ وقد تبعث التوصية بأن تمنح إسرائيل المواطنة «لجميع الأشخاص في الأقاليم الواقعة تحت سيطرتها الفعلية والخاضعة لولايتها القضائية» – وهذا يعني الفلسطينيين المقيمين في الضفة الغربية – الدهشة في نفس المرء. ولو كان لنا أن نهتدي بالتعبير الوارد في القرار ٢٣٣٤ الصادر عن مجلس الأمن، يبدو أن هذه التوصية تتناقض مع الإدانة القاطعة التي وجهتها الأمم المتحدة «لجميع التدابير الرامية إلى تغيير التكوين الديمغرافي وطابع ووضع الأرض الفلسطينية المحتلة منذ عام ١٩٦٧». ونقل القراران ٢٤٢ و٣٣٨ الصادران عن الجمعية العامة للأمم المتحدة المطلب الصريح الذي طالب فيه المجتمع الدولي إسرائيل بالانسحاب من الأراضي التي تحتلها بموجب صفقة للسلام. ويبدو أن منح المواطنة للسكان المقيمين في الضفة الغربية يشجع على استمرار وجود إسرائيل وقد يجري التشبث به كما لو كان مبدأ ثابتًا في خطة الضم التي وضعتها إسرائيل.

ومع ذلك، تعتبر الوثيقة الصادرة عن لجنة الأمم المتحدة للقضاء على التمييز العنصري بوضوح أن الأرض الفلسطينية أرض محتلة. وتشدد اللجنة على حق جميع السكان المقيمين في هذا الإقليم الواقع تحت سيطرة إسرائيل في تقرير مصيرهم. وتؤكد أن نظام الفصل الذي تنفذه إسرائيل بين الفلسطينيين واليهود، والذي تسري بموجبه قوانين مختلفة على سكان مختلفين يقيمون في الإقليم نفسه، يتعارض مع اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز العنصري. فكيف للمرء أن يفهم المطالبة بمنح المواطنة، في الوقت الذي يحافظ فيه على القاعدة الصارمة التي استقر عليها القانون الدولي في مواجهة الضم؟

وتكمن الإجابة، التي نعتقد أنها إجابة مقنعة، في الواقع الذي يشهد قيام احتلال لا يُعرف مداه.[١] فهذا الاحتلال طال أمده (حيث بلغ ٥٣ عامًا الآن) إلى حدّ غدا معه القانون الدولي لحقوق الإنسان عاجزًا ببساطة عن السماح بإقصاء السكان القابعين تحت نير الاحتلال من المشاركة السياسية. وبينما يبقى وضع هذا الإقليم إقليمًا محتلًا، ينبغي أن يملك أولئك الفلسطينيون الذين يريدون إسماع صوتهم في اختيار الحكومة التي تمسك بزمام السيطرة الفعلية عليهم الحقوق الواجبة لهم في الانتخاب. وهم لا يتخلون عن حقهم في تقرير المصير، ولا عن المسار الذي يفضي بهم إلى إقامة دولتهم المستقلة. وينبغي منح المواطنة من جانب واحد باعتبارها تدبيرًا تصحيحيًا في حال بقي تقرير المصير الواجب للفلسطينيين بعيد المنال.

ومن الصعوبة أن نبالغ في بيان مدى ابتعاد هذه التوصيات عن المفاهيم القانونية الدولية السائدة في هذه المنطقة. فالأهمية التي يكتسيها العمل الأساسي على إعادة تشكيل القانون الدولي، حسب سريانه على هذه المنطقة، يتخطى السلطة

المنوحة للجنة الأمم المتحدة للقضاء على التمييز العنصري باعتبارها جهة تفسر القانون الدولي بشوط بعيد. ويرسي هذا العمل، لو كان له أن يبلغ مرحلة الكمال في إعداده، النواة التي ينبني عليها نموذج قانوني دولي جديد برمته لفهم هذه المنطقة.

وقد طرح البرنامج السياسي الرئيسي لمنظمة التحرير الفلسطينية، على مدى تاريخه، دولة فلسطينية ديمقراطية واحدة في إقليم فلسطين التاريخية بأكمله. ومن وجهة نظر أقرب إلى وجهتنا، برزت عدة مقترحات تدعو إلى منح المساواة في المشاركة السياسية في إسرائيل / فلسطين على صفحات الكتابات القانونية على مدى الأشهر القليلة الماضية. وما يُعد جديرًا بالذكر بوجه خاص تلك الأعمال التي نشرها أريئيل زيماخ وساري باشي مؤخرًا،[٢] حيث يعرب هذا المؤلفان، صراحةً أو ضمنًا، عن القلق الذي يساورهما من أنه دون إتاحة فرصة أمام الفلسطينيين الذين يرزحون تحت السيطرة العسكرية الإسرائيلية للإدلاء بأصواتهم في المؤسسات الإسرائيلية، فإن الحكم الديمقراطي لكلا الجماعتين سيكون أمرًا من ضرب المستحيل. ولكن هل لمقترح بمنح حقوق الانتخاب معنًى قانوني وسياسي؟ من المفيد، في هذا المقام، أن نستعرض لمحة مقتضبة عن التاريخ الذي عاشته منطقتنا.

٣- بين تقرير المصير وحقوق الأفراد

لا تُعدّ الثنائية بين إعمال الحقوق القومية من خلال تقرير المصير وحقوق الأفراد في المشاركة السياسية حقيقة يجري عليها التحليل، ولا هي كانت موجودة على الدوام. ويمكن القول إن لجنة بيل (١٩٣٧) هي أول من خرج بافتراض هذه الثنائية.[٣] فقد أعدّت هذه الخطة مجموعة من ضباط الاستعمار البريطاني، حيث تمحورت في صياغتها حول الحجج الأمنية بصورة محددة. وتمثلت المسألة الأساسية التي تناولتها الخطة في الطريقة التي تتكفل بتهدئة «الثورة العربية» (١٩٣٦–١٩٣٩) (الثورة الفلسطينية الكبرى) وتأمين الاستقرار في هذه المنطقة. وكانت الإجابة التي أوصت اللجنة بها تكمن في فصل يهود فلسطين عن سكانها المسلمين والمسيحيين فصلًا ديمغرافيًا قدر الإمكان. وقد اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة هذه الخطة في القرار ١٩١ – «خطة التقسيم» – بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها.

وجاء الدعم السياسي الذي أبدته سلطات الانتداب للتقسيم ردًا على الصراع، ولا سيما إبان الثورة. فقد مهّد هذا الصراع الطريق أمام المنطق الذي يسم الخصائص الديمغرافية «للآخر» – وهو منطق تجسّد في الهدف الوجودي الذي توخته الحركة القومية اليهودية في تحقيق الأغلبية والمحافظة عليها. وقد خلّفت هذه الخطة وهمًا وراءها، وهو وهْم الدولة الفلسطينية العربية التي لم تبصر النور. فتحت ستار فهم محدد لمبدأ تقرير المصير في القانون الدولي – وهو فهم يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالسلام الذي ارتآه الاستعمار في سياقات إقليمية أخرى – أسهم التقسيم في رفد الظروف التي أفضت إلى تهجير العرب الفلسطينيين قسرًا من ديارهم ورفض عودتهم إليها. وأُقصيَ اللاجئون الفلسطينيون من المواطنة في إسرائيل – الدولة الجديدة التي أقيمت ضمن حدود خطة الهدنة الذي اتُّفق عليه في معاهدة رودس.[٤] وانتهى المطاف بخطة التقسيم إلى ترسيخ الفصل وإخراجه في صورة الوقائع السياسية التي نعيشها وتشكيلها في فهمنا العام لتقرير المصير في هذه المنطقة، وربما منذ ذلك العهد.

وقد وُرثت الفكرة التي تقول إن تقرير المصير يستدعي وجود مجموعة متجانسة إثنيًا من المواطنين من إطار قانوني دولي تشكّل في أثناء فترة ما بين الحربين العالميتين. وترسخت هذه الفكرة وتأصلت في فلسطين، ومن ثم في إسرائيل، وعملت على إدامة وجهة نظر إقصائية، لم تكن طبيعية ولا لازمة في أي حال من الأحوال. وترى وجهة النظر هذه، التي بتنا نعرفها اليوم تمام المعرفة، أن مشاركة الفلسطينيين في الإطار السياسي الذي تعتمده إسرائيل لم يكن يتناسب مع حق اليهود في تقرير مصيرهم. ومما له أهميته في هذا المقام أن الإسرائيليين اليهود كانوا يتبنّون وجهة النظر هذه، بصور مختلفة، ويتقاسمونها بين كل انتماءاتهم السياسية تقريبًا. وحسبما ذكرنا أعلاه، أبدت منظمة التحرير الفلسطينية على مدى تاريخها تأييدها لخطة ترمي إلى إقامة دولة فلسطينية ديمقراطية واحدة على جميع بقاع فلسطين التاريخية. ولكن لم يكن لهذه الخطة أن تخرج إلى حيز الوجود من خلال المشاركة في الهياكل السياسية التي أنشأتها إسرائيل، بل كانت تقوم في أساسها على رفض الاعتراف بإسرائيل بصفتها دولة. وكانت أغلبية اليهود في فلسطين يعتقدون، وربما دون وجه معقول، أن الخطة التي ارتأتها منظمة التحرير الفلسطينية كانت تسعى إلى طردهم.

ولم تكن هذه البنية القائمة على الصراع بين جماعتين قوميتين منفصلتين تتسم بالاستقرار منذ البداية. ففي نهاية

ممارسات الاحتلال على الأرض: قانون الغاب.

المطاف، لم يبرح عدد معتبر من السكان الفلسطينيين العرب ديارهم وأراضيهم في إسرائيل نفسها عقب العام ١٩٤٨. وقد نالت هذه الجماعة الحقوق في الانتخاب على الفور بعد إقامة دولة إسرائيل تقريبًا. وحسب الافتراض الذي يسوقه حسن جبارين، فقد مُنحت هذه الحقوق في سياق القمع الذي يعادي الحريات، وليس في سياق الاختيار الحر في ظل عقد اجتماعي يرتكز على المساواة.[٥] وكان المنطق الذي وقف وراء الفصل، والذي تجسد في خطة التقسيم، سائدًا حتى بعد أن حصل هؤلاء على الحقوق في الانتخاب. فهذا الفصل فرض بصفة رسمية في مستهلّ الأمر من خلال القيود التي فرضتها إسرائيل على حركة سكان البلدات والقرى الفلسطينية، وقوانين الطوارئ الاستعمارية التي حكمت من بقي من الفلسطينيين في أرض وطنهم. ففي العام ١٩٦٦، انقضى عهد الحكومة العسكرية، ولكن الفصل الإثني بقي سائدًا ومهيمنًا من خلال توليفة من القيود الرسمية وغير الرسمية التي فُرضت على إجراءات التخطيط والتنمية الحضرية، ومن خلال نظام تعليمي منفصل يخص الفلسطينيين العرب دون غيرهم.

ومع الاحتلال الذي طال أراضي جديدة وقعت تحت سيطرة إسرائيل في أعقاب حرب العام ١٩٦٧، استدعى الأمر إجراء تغييرات قانونية كان لها شأنها. ودون الضم – الذي لم يكن يخفى انتفاء الصفة القانونية عنه في الأصل بموجب القانون الدولي العرفي – كان القانون الذي يمكن أن يسري على الفلسطينيين في الضفة الغربية وغزة يتمثل في القانون الإنساني الدولي، ولا سيما قانون الاحتلال. وبينما لم تسلّم إسرائيل بصفة رسمية بأن هذه الأراضي كانت أراضي «محتلة» قط، فقد عملت على تطبيق لائحة لاهاي لسنة ١٩٠٧ إلى جانب بعض من أحكام اتفاقية جنيف الرابعة، التي كانت تحكم مثل هذه الحالات. وهذا إطار قانوني قاصر لا يسعه أن يحكم جماعة من السكان على مدى ردح طويل من الزمن. ففي العام ٢٠٠٣، دفع بن نفتالي وشاني بحجة مفادها وجوب إنفاذ القانون الدولي لحقوق الإنسان وتطبيقه على الفلسطينيين في الأرض التي احتُلت في العام ١٩٦٧. فحسبما جاء على لسانهما، خلق تطبيق القانون الإنساني الدولي وقوانين الحرب فراغًا حرم هؤلاء الفلسطينيين من الحماية الواجبة لحقوق الإنسان.[٦]

ومع ذلك، لم يترك الضم بحكم الأمر الواقع، والذي تمخض عن الفشل الذي واكب عملية أوسلو والتوسع الإقليمي

والاقتصادي والقانوني الذي شهدته سيطرة إسرائيل على كل منحى من مناحي حياة الفلسطينيين، فراغًا على صعيد الحقوق فحسب، بل إنه أفضى إلى الإفراط في إنفاذ هذه السيطرة وإحكامها كذلك. فالفلسطينيون يخضعون فعليًا لحكم أجهزة الدولة الإسرائيلية وأسواقها، ويُحرمون مع ذلك من المشاركة السياسية في إجراءات اتخاذ القرارات. ولتأكيد ذلك، يتبوأ الحق في الحماية من التمييز، وحتى الحق في الانتخاب، موقع الصدارة في إطار حقوق الإنسان. ومع ذلك، فحتى بعد أن غدا الرأي الذي خرج به شاني وبن نفتالي يحظى بقدر متزايد من القبول، فقد بدا أنه لم يكن من الممكن إدراج هذين الحقين ضمن حالة تشهد قيام الاحتلال. وكان الافتراض الضمني – الذي لم يظهر أن أحدًا لم يُثر التساؤلات حوله – يكمن في أن قاعدة التخصيص التي تنطبق على قانون الحرب كان في وسعها أن تتجاوز الحق في المشاركة السياسية في المجتمع السياسي. وهذا دليل على الإطار القانوني الدولي القديم، الذي وطد أواصر الفكرة الأساسية التي تتمحور حول التقسيم أو الفصل ورسّخها في الطريقة التي سلكها القانون الدولي في تأطير الواقع المشهود في هذه المنطقة.

ومع ذلك، يترك الضم بحكم الأمر الواقع، أو «واقع الدولة الواحدة»، آثارًا على الحياة اليومية في كل ناحية من نواحيها. فالضم الفعلي يُعد مختلفًا بقدر قسوة الاحتلال العسكري والتعقيد الذي يلفه والعنف الذي يمارسه. وهو يعني أن مؤسسات الدولة وأجهزتها وأسواقها تتغلغل في عمق المجتمع (الفلسطيني) القابع تحت نير الاحتلال. فلا يُعد الضم بحكم الأمر الواقع نتيجةً مباشرةً لمشروع التوسع الاستيطاني فحسب، بل إنه ناجم كذلك عن التبعية الاقتصادية ومنظومة الرقابة الشاملة التي تتحكم في تنقل الفلسطينيين وحركتهم. وهو ينمّ عن السيطرة المفرطة التي يفرضها تغلغل الدولة الإسرائيلية في حياة الفلسطينيين اليومية وفي اقتصادهم ومجتمعهم، وهو ما يستدعي من الشعب أن يتخذ قراراته بشأن التصويت والانتخاب.

وقد أيدت المحكمة العليا الإسرائيلية في قرار أصدرته مؤخرًا بشأن إلغاء قانون سعى إلى الاستيلاء على الممتلكات الفلسطينية الخاصة في الأرض المحتلة لغايات مشروع التوسع اليهودي، الحق في المساواة لصالح كل شخص لحِق به الضرر من التشريعات الإسرائيلية.[٧] وتقول المحكمة بوضوح إن قوانين مشابهة يسّرت وضع اليد على الأراضي التي يملكها الفلسطينيون ملكية خاصة عقب إقامة إسرائيل بوقت وجيز، ولكن ما عاد من الممكن الدفاع عن هذا الانتهاك الذي يمس المساواة اليوم. وبالنظر إلى وقائع التراتبية الهرمية العنصرية في الضفة الغربية، صار خطاب المساواة «سرياليًا»، حسب الملاحظة التي أوردها أحد المعلقين على صفحات جريدة «هآرتس».[٨] ولكن الواقع الذي يشهد على أن المحكمة تخرج بهذا الحلم الغريب يعكس، مرة أخرى، واقع السيطرة الإسرائيلية المفرطة التي تواجهها هذه المحكمة.

ولو كان في مقدورنا أن نطرح الأعباء التي نحملها بمجموعنا على ظهورنا – وهي أن وجهة النظر التي ترى أن تقرير المصير يرتبط بالضرورة بالفصل – فسوف نكتشف إمكانيات جديدة يزخر القانون الدولي لحقوق الإنسان بها. فدون هذا الإرث الاستعماري الذي تحوم الشكوك حوله ويرجع في تاريخه إلى حقبة ما بين الحربين العالميتين، يتضح أمام ناظرينا أن القانون الدولي لحقوق الإنسان يستطيع بالفعل أن يشكل الأساس الذي ترتكز عليه المشاركة السياسية التي يخوضها شعب يخضع للاحتلال. وتُعد الحقوق التي يملكها شعب من الشعوب القابعة تحت نير الاحتلال في المشاركة السياسية والمساواة مصدرًا بديلًا للمشاركة، في حال لم تكن جماعة من الجماعات مرتبطة ببعضها بعضًا بموجب عقد سياسي واحد. وتؤدي هذه الحقوق عملها خلال الفترة الانتقالية إلى حين إعمال تقرير المصير من خلال مؤسسات سياسية جديدة. ويمكن أن يتأتى هذا الأمر عن طريق الانفصال عن الدولة القائمة بالاحتلال، أو عن طريق إفراز تغيير في بنيتها الأساسية.

٤- تقرير المصير يعود إلى الشعب

ينبع الحق في تقرير المصير من ارتباط شعب ما بأرضه. ومع ذلك، «يفهم القانون الدولي الراهن السيادة على أنها يتولاها الشعب، على نحو يعبّر عن الحق في تقرير المصير».[٩] ولا تتجسد السيادة والحقوق القومية في الإقليم نفسه، أو حتى في الدولة السالفة ذات السيادة، وإنما في الشعب. وفضلًا عن ذلك، يُعد الحق في تقرير المصير بموجب وجهة النظر هذه حقًا ثابتًا، حتى لو تأخر إعماله على أرض الواقع بفعل الاحتلال أو الغزو. فإذا كان تقرير المصير حقًا غير قابل للتصرف ويتجسد في الشعب، فلماذا تؤثر المشاركة في الحياة السياسية عليه؟

لا يُعد الضم الفعلي الذي يطال الضفة الغربية المرة الأولى

ينبع الحق في تقرير المصير من ارتباط شعب ما بأرضه. ومع ذلك، «يفهم القانون الدولي الراهن السيادة على أنها يتولاها الشعب، على نحو يعبّر عن الحق في تقرير المصير». ولا تتجسد السيادة والحقوق القومية في الإقليم نفسه، أو حتى في الدولة السالفة ذات السيادة، وإنما في الشعب.

التي يواجه فيها الفلسطينيون هذا الوضع على الرغم من الاختلاف البيّن الذي يَسِم مساره القانوني والظروف السياسية المحيطة به. ففي الواقع، خاض الفلسطينيون تجربة مهمة شهدوا فيها قدرًا مفرطًا من السيطرة في دولة لم يختاروا هم أن يكونوا من مواطنيها. فعلى مدى الفترة الواقعة بين العامين ١٩٤٨ و١٩٥٢، شارك السكان الفلسطينيون العرب الذين لم يبرحوا أرضهم في إسرائيل عقب النكبة في الانتخابات حتى في الوقت الذي لم يكونوا فيه مواطنين بعد. فلم يُمنح الفلسطينيون، الذين خضعوا لحكم الحكومة العسكرية التي امتدت بين العامين ١٩٤٩ و١٩٦٦، المواطنة إلا في العام ١٩٥٢. وقد شارك هؤلاء في الانتخابات قبل صدور قوانين المواطنة الرسمية.

وحسبما يخطّه جبارين، فعندما أدلى الفلسطينيون بأصواتهم للمرة الأولى في الانتخابات الإسرائيلية، كانت التعريفات الإسرائيلية الرسمية تميّز «دولة إسرائيل» عن «المناطق المحتلة» أو «المناطق الإدارية» التي كانت أغلبية الفلسطينيين تقطنها.[١٠] وكانت هذه المناطق مصنفة باعتبارها تقع ضمن الدولة العربية في خطة التقسيم. وقد عزى بن غوريون السياسة التي انتهجتها حكومته على هذا الصعيد إلى غياب تحديد وضع المناطق المحتلة أو الإدارية: «من غير الحكمة أن نعلن أننا لن نعود إلى المناطق المحتلة، ومن غير الحكمة أن نعلن أننا سنعود إليها».[١١] ومن الملفت أن هذه الكلمات يتردد صداها في المواقف التي تبنتها الحكومات الإسرائيلية حيال الضفة الغربية منذ العام ١٩٦٧ وحتى يومنا هذا. وهي تعكس موقفًا يتمحور حول الضم بحكم الأمر الواقع.

وقد احتلت مشاركة من بقي من الفلسطينيين في تعداد العام ١٩٤٨، الذي سبق إجراؤه عقد الانتخابات للمرة الأولى في إسرائيل، قدرًا بالغًا من الأهمية. فقد أُجري هذا التعداد في خضمّ حملة دعت إلى نفي «المتسللين»، وهم اللاجئون الذين حاولوا أن يعودوا أدراجهم إلى ديارهم ومنازلهم. وبالنسبة لمن تبقى من الفلسطينيين، مثلت المواطنة في المقام الأول وضعًا يكفل عدم إبعادهم بموجب قانون «مكافحة التسلل». فقد خضع هؤلاء الفلسطينيون، شأنهم في ذلك شأن الفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة، للحكم من خلال أنظمة الطوارئ والقوانين الأمنية.

والأهم من ذلك بالنسبة لمن بقي من الفلسطينيين في إسرائيل أن المشاركة السياسية لم تكن تنطوي على التنازل عن حقوقهم في تقرير المصير. بل كانت هذه المشاركة نتاجًا للضرورات العملانية التي أفرزها احتلال لا يُعلم مداه وكان جاثمًا على الأراضي التي كانت مقررًا أنها من نصيب الدولة العربية. وفي واقع الحال، فنحن نرى اليوم القائمة المشتركة في الكنيست الإسرائيلي تمارس شكلًا من أشكال تقرير المصير القومي الواجب للفلسطينيين من خلال المؤسسات التابعة «للدولة اليهودية». ودون وجود دولة فلسطينية تتمتع بسيادتها على إقليمها، فإن ما يسّر لهؤلاء أن يفعلوا ذلك يكمن في ممارسة حقوقهم الفردية في الانتخاب.

ويرد الاعتراف بالحق في التصويت في المادة ٢٥ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. ويكمن أحد الفروق المهمة التي تفعّل الحق في الانتخاب في الاختلاف القائم بين مبدأ تقرير المصير وحق الأفراد في المشاركة في تلك الإجراءات التي تشكّل إدارة الشؤون العامة. وحسب التفسير الذي تورده لجنة الأمم المتحدة المعنية بحقوق الإنسان،

«تعتبر الحقوق المنصوص عليها في المادة ٢٥ من العهد متصلة بحق الشعوب في تقرير مصيرها وإن كانت متميزة عنه. فتتمتع الشعوب بموجب الحقوق المشمولة في المادة ١(١) بحرية تقرير مركزها السياسي واختيار شكل دستورها أو نوع حكمها. وتتناول المادة ٢٥ حق الأفراد في المشاركة بكل ما يعني إدارة الشؤون العامة من عمليات.»

والأهم من ذلك بالنسبة لمن بقي من الفلسطينيين في إسرائيل أن المشاركة السياسية لم تكن تنطوي على التنازل عن حقوقهم في تقرير المصير. بل كانت هذه المشاركة نتاجًا للضرورات العملانية التي أفرزها احتلال لا يُعلم مداه وكان جاثمًا على الأراضي التي كانت مقررًا أنها من نصيب الدولة العربية.

ويكتسي هذا التمييز التحليلي أهمية بالغة. فقد يحترم المرء حق الفلسطينيين في تقرير مصيرهم احترامًا كاملًا، في الوقت الذي يتوخى فيه الجدية بشأن حقوق الأفراد في المشاركة في اتخاذ القرارات التي تشكل واقعهم الراهن. وعند إنزال وجهة النظر هذه على مدن من قبيل رام الله ونابلس وبيت لحم، قد يعتقد المرء أن حقوق الانتخاب في إسرائيل قد تُلحق الضرر بتدبير الحكم الذاتي الذي يتمتع به الفلسطينيون في ظل السلطة الفلسطينية. ولا يمكن أن يبتعد هذا الأمر هذا الواقع. فالقانون الدولي يسمح بوجود المواطنة المزدوجة بلا مواربة. وليس ثمة سبب يحول دون منح حقوق الانتخاب في كلا الدولة القائمة بالاحتلال التي تتحكم في حياة الناس وفي الدولة الفلسطينية القابعة تحت احتلالها، والتي لا يزال في وسعها أن تضطلع بهذا الدور.

وما انفكت الحكومة الإسرائيلية توظف نظرة الاحتلال الذي يشهد التحول، والذي استقته من احتلال العراق على يد الولايات المتحدة الأميركية، من أجل الالتفاف على المحظورات المفروضة على استخدام الموارد الطبيعية في الأرض المحتلة لما فيه مصلحة السلطة القائمة بالاحتلال. ولكن ثمة وجه آخر لهذا القرار الذي أثار الاعتراض والنفور، وأيدته المحكمة العليا الإسرائيلية.[١٢] فلو كان الطابع المتحول للاحتلال يستدعي الاعتراف بالاحتياجات طويلة الأمد، فينبغي الاعتراف بأنه لا يمكن إسقاط الحقوق السياسية إلى ما لا نهاية. ولا يعني منح الفلسطينيين حقوق الانتخاب التي يستحقونها بالضرورة أننا نتطلع إلى مستقبل تقوم فيه دولة واحدة. ويبقى ذلك احتمالًا قائمًا، ولكن حالما يملك الناس حقوق الانتخاب على قدم المساواة فيما بينهم، ففي وسعهم حينئذ أن يوظفوها للمساعدة في إعداد أي إطار سياسي يريدونه، بما يشمله من دولة واحدة أو دولتين اثنتين أو كونفدرالية.

وبطبيعة الحال، يقع الحق في المواطنة – أو «الجنسية» حسب المسمى الذي يُطلق عليه في أحيان أكثر تواترًا في النقاشات القانونية الدولية – في صميم الحق الحصري الذي تملكه الدولة. وبناءً على ذلك، يجوز اعتبار أي تفسير من تفسيرات القانون الدولي التي تفترض أن دولة ما يترتب عليها واجب منح شعب بعينه المواطنة على أنه ينطوي على إشكالية كبيرة. ولكن ينبغي للمرء مرة أخرى أن ينظر بعناية في فكرة تقرير المصير التي لا تقوم على الفصل. ولا تقع إسرائيل تحت هذا الواجب، ولها الحرية في الانسحاب من الأرض التي تحتلها والإحجام عن السماح للفلسطينيين فيها بالمشاركة السياسية في مؤسساتها. وإن امتنعت إسرائيل عن ذلك – سواء في الوقت الذي تفرض فيه الضم الرسمي أم لا تفرضه – فلا يمكن أن يشكل الاحتلال عقبة أمام الحقوق السياسية الواجبة للأفراد. ولذلك، يوصي أحد التفسيرات المعاصرة للقانون الدولي بأن تمنح إسرائيل هذه الإمكانية لجميع الفلسطينيين الذين يقيمون في الضفة الغربية. ويصعب على المرء أن يرى كيف يتسنى لإسرائيل، بخلاف ذلك، أن تتفادى انتهاك المادة ٣ من اتفاقية القضاء على جميع التمييز العنصري، التي تحظر «العزل العنصري والفصل العنصري».

ويعد الوضع في قطاع غزة مختلفًا من الناحية القانونية. فمنذ «فك الارتباط» في العام ٢٠٠٥، تثور التساؤلات حول ما إذا كان هذا القطاع سيبقى «محتلًا» أم لا، باعتبار ذلك مسألة من مسائل القانون الدولي. ومع ذلك، وحسب الاقتباس الذي أوردناه أعلاه، فليس في وسع إسرائيل أن تغير «التكوين الديمغرافي وطابع ووضع الأرض الفلسطينية المحتلة منذ عام ١٩٦٧». وتحول إسرائيل في الواقع العملي بين الغزيين وبين المشاركة السياسية في دولة فلسطينية حتى لو لم يكونوا يخضعون للاحتلال بصفة رسمية. ولذلك، ينبغي توجيه الدعوة لهؤلاء أيضًا للمشاركة في العملية السياسية الإسرائيلية، إذا ما اختاروا ذلك. فإسرائيل لا تزال هي الدولة التي تحدد وبأقصى درجات

الفلسطينيون تحت الاحتلال: أكثر من شكل للتمييز والاضطهاد.

القوة الظروف المعيشية الأساسية التي يحيونها.

ويتعلق آخر اعتراض من الاعتراضات التي ترد في هذا السياق بضرورة المحافظة على الأمن والاستقرار وصونهما في المنطقة. فهذا أيضًا يُعد شرطًا يسعى القانون الدولي إلى إعماله وإنفاذه. ولعل الأهم من ذلك أنه ليس في وسعنا، بصفتنا أناسًا نعمل في هذه البلاد ونعيش فيها، أن نولي قدرا أكبر من الاهتمام بسلامتنا. ومع ذلك، ينبغي للمرء أن يقرّ بأن الاحتلال الذي لا يعلم أحد مداه يحرم العديد من سكان هذه المنطقة، فلسطينيين كانوا أم يهودًا، من الشعور بالأمان إلى أقصى الحدود. ونحن نعتقد بأن هذا الاقتراع العام الذي ينزع نزعة تصحيحية هو وحده الذي يمكنه أن يأخذ بيد السكان على اختيار القواعد التي تؤمّن لهم الإحساس بالأمان بحق.

٥- الخلاصة

تُعد مشاركة الفلسطينيين في الحياة السياسية ضرورة يقتضيها الاحتلال الذي طال أمده إلى حين تحقيق تقرير مصيرهم وإعماله بموجب اتفاق. ويعرض هذا الوضع موقفًا يرفض في الوقت نفسه انعدام الصفة القانونية للضم بحكم الأمر الواقع، في حين يتمسك بحقنا كلنا في تقرير مصيرنا. كما يؤمّن هذا الموقف مساحة للمشاركة السياسية للفلسطينيين على مدى هذه الفترة الانتقالية، حيث لا يجوز أن يقعوا رهينة بعد الآن لوضعهم بصفتهم «أشخاصًا محميين» في أرض محتلة.

وعلينا أن نبدأ في تخيُّل ما يعنيه ذلك، في الواقع العملي، بالنسبة لأعداد متزايدة من الفلسطينيين الذين يطالبون بحقوق الانتخاب في إسرائيل. فبادئ ذي بدء، قد لا تجد هذه المطالب آذانًا مصغية. وقد تفضي ممارسة الضغط إلى إعمال جزء منها شيئًا فشيئًا – وذلك لا يخلو من الإحساس بالتهديد من جانب الحكومة الإسرائيلية والتيار الرئيسي الذي يغلب على المجتمع الإسرائيلي. ولكن يصعب وضع حد لهذه الدورة المتعاقبة حال بدئها بسبب السيطرة المفرطة التي تفرضها إسرائيل على حياة الفلسطينيين بجميع جوانبها. والأمر الآخر الذي نعلمه هو أن الفلسطينيين يحصلون على قدر أكبر من السلطة السياسية ضمن المنظومة الإسرائيلية. بل إنهم قد يملكون القدرة على التصويت على تدابير تُعنى بإعمال تقرير مصيرهم وإنفاذه. وقد يتمثل أحد هذه التدابير في خلافة الدولة الإسرائيلية.

ولا يخطئن أحد في أنه لا يساورنا شك في أن هذا البرنامج سوف يحرز التقدم بسلام بكل مراحله. فمما لا يخفى أنه يصطدم مع مصالح الحكومة الإسرائيلية، وأن الحكومة الإسرائيلية سوف تبذل ما في وسعها لوأده وتعطيله. وقد يبدو هذا البرنامج، إذا ما قارنّاه بخيارات أخرى، في صورة أكثر أمانًا من صورة الصراع، حيث يستطيع أن ينقذ الأرواح الغالية وأن يكسب التعاطف من جانب بلدان العالم، بمن فيها اليهود الإسرائيليون.

ومما لا مراء فيه أن برنامجًا يعنى بحقوق الانتخاب والمواطنة لا يناسب جميع الشعوب التي تقبع تحت نير الاحتلال الطويل الأمد. فتعداد هذه الشعوب قد يكون ضئيلًا إلى حد لا ييسر تأمين الثقل الانتخابي في البلد الذي يرزح تحت الاحتلال، مما يجعل ممارسة تقرير المصير من خلال العملية الانتخابية في ذلك البلد أمرًا من ضرب المستحيل. وفي نهاية المطاف، يملك الشعب الذي يعاني من وطأة الاحتلال الكلمة الفصل فيما إذا كان يريد السعي إلى إعادة تشكيل القانون الساري إبان عهد الاحتلال الذي لا يُعرف مداه. وفي السياق السياسي الذي نعيشه نحن، تبين وجهة النظر الديمغرافية التي لا تميل إلى الفصل وجهة نظرة جديرة بالمتابعة.

(ترجمه من الإنكليزية: ياسين السيد)

الهوامش

١. انظر:

Aeyal Gross, The Writing on the Wall: Rethinking the International Law of Occupation (2017) (especially Chapter 2 on the "indeterminacy of occupation").

2. Ariel Zemach, «The Emerging Right of West Bank Palestinians to Israeli Citizenship», 42 U. Penn. J. In'tl L. (forthcoming, 2020); Sari Bashi, «Human Rights in Indefinite Occupation: Palestine», Cardozo J. Int'l and Comp. L. (forthcoming, 2020).

. يقوم هذا الفهم في أساسه على محطات تاريخية. وتمثلت المحطة الأولى فيما طرحه اللورد كورزون بشأن تقسيم البنغال في العام ١٩٠٦ للفصل بين البنغال الهندوس والمسلمين. وشملت المحطة الثانية معاهدة لوزان التي رأت أن ترحيل السكان يحقق التجانس الإثني ويتواءم مع إعمال تقرير المصير القومي، بل ويعد ضروريًا له.

4. Catriona Drew, «Remembering 1948: Who's Afraid of International Law in the Israeli-Palestinian Conflict?», in Raimond Gaita & Gerry Simpson (eds.), *Who is Afraid of International Law?* (Melbourne: Monash University Publishing, 2017); *See also* Umut Özsu, *Formalizing Displacement: International Law and Population Transfers*. (Oxford University Press, 2015)

5. Hassan Jabareen, «Hobbesian Citizenship: How the Palestinians Became a Minority in Israel», in Will Kymlica and Eve Pföstl, (eds), *Multiculturalism and Minority Rights in the Arab World*, (Oxford University Press, 2014)

6. Orna Ben-Naftali and Yuval Shany, «Living in denial: the application of human rights in the occupied territories»,Isr. L. Rev. 37, 17 (2003).

٧. محكمة العدل العليا، الدعوى رقم ١٧/١٣٠٨، قرية سلواد ضد الكنيست (٢ حزيران ٢٠٢٠)، قاعدة بيانات نيفو القانونية (Nevo Legal Database)، (عن طريق الاشتراك، بالعبرية)، على الموقع الإلكتروني:

https://supremedecisions.court.gov.il/Home/Download?path=HebrewVerdicts\17\080\013\v48&fileName=17013080.V48&type=2.

8. Mautner, «The High Court's Surrealism» ("Hasurealism Shel Bagatz), *Ha'aretz*, Jun. 13, 2020 https://www.haaretz.co.il/opinions/.premium-1.8914436.

9. Orna Ben Naftali, Aeyal Gross and Keren Mchaeli, «Illegal Occupation: The Framing of the Occupied Palestinian Territory», 23 Berkeley J. Int'l L. 551 (2005).

10. Hassan Jabareen, …, 2014

١١. Hassan Jabareen, …, ٢٠١٤ (في الهامش ٢١ في مقال حسن جبارين)

١٢. محكمة العدل العليا، الدعوى رقم ٢١٦٤، يش دين ضد الحاكم العسكري في الضفة الغربية (١٢ كانون الأول ٢٠١١)، قاعدة بيانات نيفو القانونية (Nevo Legal Database)، (عن طريق الاشتراك، بالعبرية)، على الموقع الإلكتروني: https://bit.ly/38bcKN4.

إيهاب محارمة*

في دحض السرديات الإسرائيلية
مراجعة كتاب «عشر خرافات عن إسرائيل»

عنوان الكتاب: Ten Myths About Israel

المؤلف: إيلان بابيه Ilan Pappe.

مكان النشر: بروكلين، نيويورك، الولايات المتحدة الأميركية.

دار النشر: Verso.

سنة النشر: ٢٠١٧.

عدد الصفحات: ١٧١ صفحة.

تقديم

احتلّت السرديات الاستعمارية الإحلالية الإسرائيلية أهمية كبرى قبل نشوء إسرائيل ولدى إقامتها وعلى مدى تطورها في العقود الماضية؛ وهي لا تزال تتبوأ مكانة مهمة في الوعي الجمعي الإسرائيلي كما في رؤاهم المستقبلية بشأن فلسطين، ومن هنا تأتي أهمية النظر في هذه السرديات المؤسِّسة ودحضها. وهذا هو موضوع هذا الكتاب الذي يتصدى لمجموعة من الأفكار أو «الخرافات» كما يصفها المؤلف، والمرتبطة بخطاب إسرائيل وروايتها. ويشتمل الكتاب على ثلاثة أقسام موزعة على عشرة فصول، يحاول المؤلف في كل فصل دحض واحدة من الخرافات. في القسم الأول، يتناول المؤلف ست خرافات يرى بأن لها جذوراً تاريخية تبنتها المؤسسة الإسرائيلية

* باحث، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

الإعلامية والعسكرية والأكاديمية. وفي القسم الثاني، ينتقل لتقديم ثلاث خرافات يرى بأنها موجودة في الوقت الحاضر. وفي القسم الأخير، يفند المؤلف حل الصراع بين الفلسطينيين والإسرائيليين استنادًا إلى «حل الدولتين» عادًا إيّاه خرافة أخرى دعمتها إسرائيل.

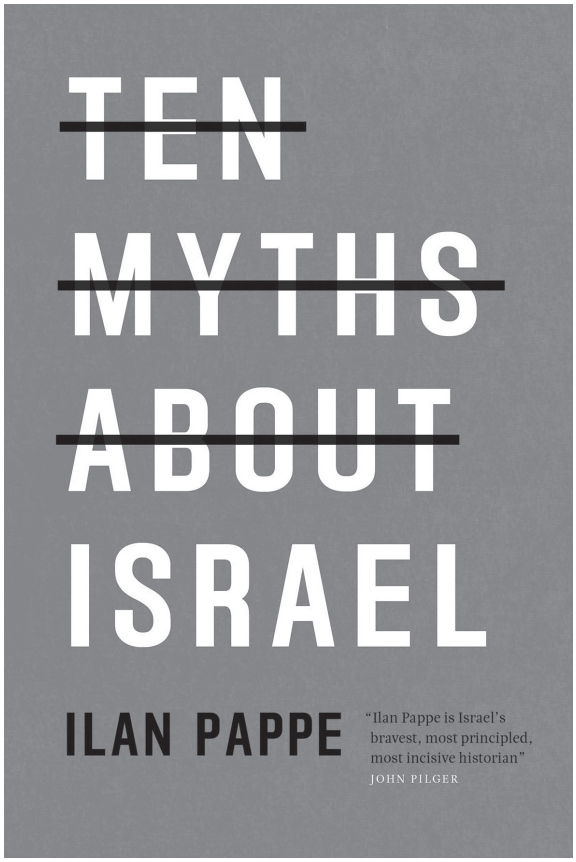
١. خرافة «فلسطين أرضٌ فارغة»

يتناول هذا الفصل خرافة تاريخية قام عليها الخطاب الإسرائيلي – الصهيوني على مدى السنوات الماضية، وهي أن فلسطين كانت أرضًا فارغة وقاحلة وشبه صحراوية وأن الصهاينة هم من قاموا ببنائها وزراعتها. نجد هذه الخرافة مُستلّةً من إحدى المقولات الصهيونية التأسيسية، وهي أن «فلسطين أرضٌ بلا شعب ومُنحت لشعبٍ بلا أرض»، والتي وجدت أرضًا خصبة للانتشار في مجالات الإعلام والمناهج الدراسية في إسرائيل. كما يرى المؤلف بأن إسرائيل لم تكتفِ بنشر هذه الرواية وسط المجتمع الإسرائيلي فحسب، بل صدرتها إلى أوروبا والولايات المتحدة.

لفحص هذه الرواية يحاول المؤلف أن يجيب عن بعض الأسئلة، من بينها: من منح هذه الأرض اسم «فلسطين»؟[١] وهل يوجد مجتمع فلسطيني قبل قيام «إسرائيل»؟ وهل تفاعل هذا المجتمع مع محيطه العربي؟ وكيف نشأت القومية الفلسطينية قبل وصول الصهيونية؟ مشيرًا إلى أنّ هذه الأسئلة ألهمته للبحث في جذور الوجود الفلسطيني من جهة، والكيانية السياسية من جهة ثانية؛ شعبًا ونخبًا وأرضًا، وعادًا أنّ الفضاء الجيوسياسي الذي يُدعى اليوم إسرائيل أو فلسطين كان دولةً معترفا بها منذ العصر الروماني، وأن هناك إجماعا واسعا بين الباحثين على أن الرومان هم الذين منحوا الأرض اسم «فلسطين».

والواقع أن الفلسطينيين أسهموا في تشكيل حركة وطنية فلسطينية تعود جذورها إلى عام ١٨٨٢ وذلك قبل أن تزداد أهميتها مع مطلع عشرينيات القرن الماضي؛[٢] إذ إن انهيار الحقبة العثمانية والسعي الأوروبي لاستعمار البلاد العربية عمل على تقوية الحركة الوطنية الفلسطينية وتمكينها منذ أن بدأت الصهيونية بوضع بصمتها في فلسطين بحصولها على وعد بلفور عام ١٩١٧.

يؤكّد بابيه بأنّ التأثير الاستعماري على الشعب



الفلسطيني وحركته الوطنية بدأ مع اتفاقية سايكس بيكو عام ١٩١٦ ومن ثم مع حقبة الانتداب البريطاني عام ١٩١٨، وذلك قبل أن يتجسد بشكل حقيقي مع التقسيمات الإدارية التي ساعدت الحركة الصهيونية على إعادة تصميم الحدود ووضع تصور جغرافي لـ «أرض إسرائيل». يرى بابيه بأنّ المشروع الاستعماري منذ تأسيسه قام على أساس تجزئة الفلسطينيين وحركتهم الوطنية وتفتيتهم، وذلك بهدف تسهيل السيطرة عليهم.

وبالمحصّلة، يفنّد هذا الفصل الرواية الصهيونية الاستعمارية التي شكّكت بوجود شعب فلسطيني متفاعل مع محيطه العربي، ومنفتح على التغيير والتحديث، وله حركة وطنية تسعى لمقاومة المشروع الاستعماري. ويخلص إلى أن المجتمع الفلسطيني بدأ تعريف نفسه على الأساس القومي (الأمة) خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، مستفيدًا من بعض المقومات الرئيسية، من بينها: المشاعر الوطنية والدينية والولاءات المحلية والعروبة، وبالاستفادة أيضًا من كون تاريخ فلسطين وثقافتها مرتبطين بالعالمين العربي والإسلامي.

من خلال العودة التاريخية إلى جذور الصهيونية الحديثة في القرن الثامن عشر، يبيّن الباحث أن «حركة التنوير اليهودية»، طرحت مشروعين مهمّين لاستغلال الديانة اليهودية، وهما: إعادة تعريف اليهودية بوصفها حركة وطنية، والحاجة لاستعمار فلسطين من أجل إعادة اليهود إلى الوطن القديم الذي طردوا منه من قبل الرومان وتأسيس دولة لليهود فيها.

٢. خرافة «اليهود شعبٌ بلا أرض»

يجري البحث في الفصل الثاني، في أسئلة لطالما مثلت جوهر المشروع الاستيطاني الصهيوني في فلسطين، وهي: هل كان المستوطنون اليهود شعبًا؟ هل كان لفكرة وجود الدولة اليهودية أن تحصل لولا دعم بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية؟ كيف ارتبطت الصهيونية بمعاداة السامية والإمبريالية؟ كيف تحولت الصهيونية من تمرين فكري وثقافي إلى مشروع سياسي؟ هل أصبحت الصهيونية حركة معترفا بها دوليًا؟ هل يؤيد جميع اليهود في العالم إسرائيل؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، بحث المؤلف في رواية وسائل الإعلام والمؤسسات الأكاديمية الصهيونية، والتي تشير إلى أن اليهود هم السكان الأصليون لفلسطين، ولذلك يستحقون كل الدعم للعودة إلى وطنهم. وكذلك بحث المؤلف في رواية المؤسسة الإسرائيلية القائلة: «إنّ اليهود كانوا شعبًا بلا أرض» والتي تسير جنبًا إلى جنب مع الادعاء «أنّ فلسطين كانت أرضًا بلا شعب»، مضيفًا بأنّ هذه الرواية الإسرائيلية سعت من خلال هذا الربط إلى التأكيد على أنّ العالم المسيحي قد أيّد، لمصلحته الخاصة، وفي لحظة معينة في التاريخ الحديث، فكرة اليهود كأمة يجب أن «تعود» ذات يوم إلى الأرض المقدسة.

يرى بعض الأكاديميين المؤيدين لإسرائيل أن هذا الطرح ساعد بريطانيا في الحصول على موطئ قدم بالقوة في فلسطين. وللتحقّق من ذلك، عاد المؤلف إلى بدايات المشروع الاستعماري في فلسطين ومحاولة السيطرة عليها، وذلك من خلال البحث في حملة نابليون بونابرت في مطلع القرن التاسع عشر ومساعيها للحصول على مساعدة اليهود مقابل تقديم وعدٍ لهم بإقامة دولة في فلسطين. كما عمل المؤلف على فهم محاولات الحركة اللاهوتية الاستعمارية التي وضعت «عودة» اليهود إلى فلسطين في قلب خطة إستراتيجية للسيطرة عليها، وكذلك تتبع العديد من تصريحات القادة السياسيين في ذلك الحين، ولعل أبرزها تصريح الرئيس الأميركي جون آدامز (١٧٣٥–١٨٢٦) حينما قال: «أتمنى أن يعود اليهود إلى يهودا كأمة مستقلة».

ويستأنف بابيه في هذا الفصل دحض أطروحات الباحثين الأيديولوجيين المعاصرين حول الفترة الزمنية الممتدة طيلة القرن التاسع عشر، والتي يرى بأنها تؤثر في الحقوق الأساسية للسكان الأصليين الفلسطينيين. وكذلك يرى بأن أطروحة «اليهود بلا أرض» زاوجت بين المشروع الاستعماري الغربي ودور ثيودور هرتسل وقادة الصهيونية القادمين من أوروبا الشرقية، والحاملين لأفكارٍ تهدف إلى حل المسألة اليهودية في أوروبا من خلال تهجيرٍ اليهود إلى فلسطين. ولتوضيح ذلك، يسلط المؤلف الضوء على الدافع الاستعماري لبريطانيا واستخدام مفهوم العودة اليهودية إلى فلسطين والمتسق مع ظهور رؤى ثقافية وفكرية جديدة للصهيونية في أوروبا.

وبالمحصّلة، بدا أنّ أطروحة «شعبٌ بلا أرض» لم تكن لترى النور لولا رؤية بريطانيا بإمكانية وجود وطن قومي لليهود في فلسطين والمتزاوجة مع مصالحها الإستراتيجية في المنطقة.[٣]

٣. خرافة «الصهيونية هي اليهودية»

يشدّد هذا الفصل على أنّ الصهيونية تلاعبت بالديانة اليهودية لأسباب تتعلق بالمشروع الاستعماري في فلسطين. ويفحص بابيه هذه الأطروحة من خلال اختبار السياق التاريخي الذي وُلد فيه هذا الافتراض، ويرى بأن الصهيونية عملت دومًا على استبعاد فكرة أنّ اليهود الذين عاشوا في القرن الثامن عشر في فلسطين، واليهود الأرثوذكس في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، رفضوا فكرة الدولة اليهودية.

من خلال العودة التاريخية إلى جذور الصهيونية الحديثة في القرن الثامن عشر، يبيّن الباحث أن «حركة التنوير اليهودية»، طرحت مشروعين مهمّين لاستغلال الديانة اليهودية، وهما؛ إعادة تعريف اليهودية بوصفها حركة وطنية، والحاجة لاستعمار فلسطين من أجل إعادة اليهود إلى الوطن القديم الذي طردوا منه من قبل الرومان وتأسيس دولة لليهود فيها.

يرى بابيه بأن هذه الأفكار لاقت ترحيبًا من قبل ثيودور هرتسل ورفاقه بوصفها أفضل حل للمسألة اليهودية. كما يؤكد على أنّ أفكار هذه الحركة أصبحت أكثر أهمية بعد المذبحة الروسية بحق اليهود عام ١٨٨١، وظهور برنامج حركة «أحباء صهيون أو هواة صهيون» بقيادة هرتسل الذي دعا إلى بناء مستعمرات جديدة في فلسطين. يشير المؤلف بأنّ هذه الأفكار، وإن لاقت رواجًا لها في المجتمع الأوروبي والأميركي، إلا أنها رُفضت من قبل رجال دين يهود بارزين، واعتبروها شكلًا من أشكال التحديث والعلمنة.

يؤكد المؤلف من خلال قراءته التاريخية بأن اليهود في أوروبا، مارسوا الهودية حتى النصف الأول من القرن التاسع عشر، بطريقتين؛ الأولى: حياة محافظة تقوم على رفض أشكال التحديث، والثانية: حياة علمانية وتختلف بشكل بسيط عن مجتمعات غير اليهود من حيث الانفتاح. في المقابل، وخلال النصف الأخير من القرن التاسع عشر، برزت «الحركة الإصلاحية اليهودية»، وهي حركة رفضت بشدة تعريف اليهودية على أنها قومية أو أمة، ورفضت إنشاء دولة يهودية في فلسطين، وذلك قبل أن يتحول موقفها من مناهضة الصهيونية إلى تأييدها، بعد إنشاء دولة إسرائيل عام ١٩٤٨. ويحاجج الباحث هنا أنه وبصرف النظر عن الحركة الإصلاحية، فإن اليهود الليبراليين رفضوا أيضًا إلى جانب رجال الدين الادعاء بأن الصهيونية قدمت الحل لمشكلات اليهود في أوروبا، ويعتبر بأنّ قادة الصهيونية، منذ مطلع القرن التاسع عشر، استخدموا «الكتاب المقدس» لتبرير الاستعمار في فلسطين نظرًا لرفض مشروع الصهيونية. ويضيف بأن الصهيونية استخدمت مفردات تشدد على استصلاح فلسطين بهدف إنشاء مشروع يهودي علماني واشتراكي استعماري في الأرض المقدسة (بمساعدة الله). وكما يشير أن توظيف «الكتاب المقدس» لا يزال يستخدم لدى الحكومة الإسرائيلية، ويشير في هذا الصدد إلى استخدام وزير العدل الإسرائيلي بيغال آلون الكتاب المقدس لتشريع الاستيطان في الضفة الغربية بعد احتلال إسرائيل للضفة الغربية وقطاع غزة عام ١٩٦٧.

٤. خرافة «الصهيونية ليست الاستعمار»

يهتم الفصل الرابع بادعاء مهم قام عليه الخطاب الإسرائيلي، وهو أنّ «الصهيونية حركة تَحرر وطنية وليست استعمارية». يتضمن هذا الفصل، على غرار ما سبق، تفنيدًا للرواية الإسرائيلية والبعد الاستيطاني العنصري في المشروع الاستعماري الإسرائيلي الذي يبرئ إسرائيل ويعطي اليهود حق تشكيل حركة تحرر وطنية، بينما يعتبر مقاومة السكان الأصليين على أنها «إرهاب» و«تطرف».

يحاجج هذا الفصل بأنّ الصهيونية تعدّ حركةً استيطانية استعمارية وليست استعمارًا كلاسيكيًا. ويمكن توضيح هذا الاختلاف من خلال ثلاثة جوانب، وهي؛ (أ) الاستعمار الاستيطاني يبني مستوطنات مصممة من أجل البقاء الدائم وليس المؤقت؛ (ب) الاستعمار الاستيطاني يسيطر على أراضٍ في بلد أجنبي، بينما الاستعمار الكلاسيكي يهدف للسيطرة على الموارد الطبيعية؛ (ج) الاستعمار الاستيطاني لا يخدم دولةً أمّا بينما الكلاسيكي يمثل مصالح دولةٍ أمّ خارج البلد المُستعمَر.

وتجدر الإشارة في هذا الصّدد إلى أنه قد تطورت خلال السنوات الأخيرة أدبيات عديدة معمقة في الاستعمار الاستيطاني، وتوصلت إلى أن المشكلة الرئيسية لهذا الشكل الاستعماري أن الوطن الجديد المُستعمَر مأهول بالسكان الأصليين. ولذا يرى المؤلف أنّ المستوطنون الأوائل فوجئوا بمواجهة السكان الأصليين لهم منذ وطأت أقدامهم أرض فلسطين، ولذلك لم يجدوا وسيلة سوى التخلص منهم، وهذا ما حصل في النكبة عام ١٩٤٨. وتقوم هذه الأدبيات بالأساس على أطروحة باتريك وولف الذي يرى بأن الاستعمار الاستيطاني في فلسطين مدفوع «بمنطق الإبادة» The Logic of Elimination))، وهذا يعني أنّ المستوطنين يستخدمون دومًا وسائل من أجل إزالة السكان الأصليين وإبادتهم.[٤] تكشف أدبيات عديدة أغلبها في حقل دراسات الاستعمار أنّ فهم الصهيونية بوصفها استعمارًا استيطانيًا لا يساعدنا على فهم المشروع الإسرائيلي فحسب، بل وعلى فهم المقاومة الفلسطينية؛ فالعديد من الخرافات الإسرائيلية – الصهيونية تضع المقاومة الفلسطينية إما ضمن مقاربة العنف، أو في

تطورت خلال السنوات الأخيرة أدبيات عديدة معمقة في الاستعمار الاستيطاني، وتوصلت إلى أن المشكلة الرئيسية لهذا الشكل الاستعماري أن الوطن الجديد المُستعمَر مأهول بالسكان الأصليين. ولذا يرى المؤلف أنّ المستوطنون الأوائل فوجئوا بمواجهة السكان الأصليين لهم منذ وطأت أقدامهم أرض فلسطين، ولذلك لم يجدوا وسيلة سوى التخلص منهم.

مقاربة العداء لليهود أو السامية.

تبقى هناك مسألة مهمّة أكدها المؤلف، وهي أن المجتمع الأهلي الفلسطيني أدّى دورًا مهمًا في مقاومة هذا المشروع الاستعماري، من خلال الإشارة إلى أنّ الفلسطينيين انخرطوا نخبًا وفلاحين مع مختلف المنظمات والحركات التي تسعى إلى الوحدة العربية والاستقلال وتقرير المصير، وذلك على المستويين الشعبي والمؤسسي بتأسيس «اللجنة العربية العليا» عام ١٩٣٠ . ويؤكد بابيه بأنّ الفلسطينيين عام ١٩٤٧ اقترحوا دولة موحدة وحدوية تستوعب جميع من فيها بشرط إنهاء الاستعمار الصهيوني، إلا أن الأمم المتحدة فضلت خيار تقسيم الأرض إلى دولة عربية ودولة يهودية.

٥. خرافة «غادر الفلسطينيون وطنهم طواعية عام ١٩٤٨»

يناقش الفصل الخامس من الكتاب قضية رئيسية بوصفها مجالًا بحثيًا مهمًا لدى الأكاديميين الإسرائيليين، وهي مسألة تهجير الفلسطينيين من أرضهم عام ١٩٤٨ ، فضلًا عن الكيفية التي تم تنفيذ التهجير، سواء بالقوة أو بالاتفاق.

يركّز هذا الفصل على دراسة السياقات التي ظهر فيها نقل الفلسطينيين من أرضهم عام ١٩٤٨ ، والدور الحاسم الذي قام به الرواد الأوائل للصهيونية، والكيفية التي تمت من خلالها عملية تهجير الفلسطينيين من أرضهم. وبما أن عملية طرد الفلسطينيين وتهجيرهم أصبحت مع مرور الوقت أكثر فهمًا وأعمق تفسيرًا في سياق الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي، يرى المؤلف بأن طرد الفلسطينيين من أرضهم مّثل بالنسبة للصهيونية الحمض النووي للدولة اليهودية الحديثة.

يكشف هذا الفصل عن تبلور موقفين لدى رواد الصهيونية الأوائل بشأن كيفية نقل الفلسطينيين من أرضهم، وذلك قبل وقوع النكبة، ويرى بأن أصحاب الموقف الأول دعوا إلى نقل الفلسطينيين طوعًا، بينما نادى أصحاب الموقف الثاني بنقل الفلسطينيين قسرًا. ويفنّد بابيه هذين الرأيين معًا، ويرى بأن الحديث عن النقل الطوعي عبارة عن خدعة، إذ كانت الإستراتيجية التدريجية تهدف إلى الوصول لعملية نقل وتطهير عرقي وجماعي ضخمة، وهذا ما حدث عام ١٩٤٨ . ويستشهد المؤلف في هذا الإطار بما كتبه المؤلف نفسه في كتابه **التطهير العرقي في فلسطين**،[٥] وكتاب نور مصالحة **طرد الفلسطينيين**،[٦] وكتاب بيني موريس **مولد مشكلة اللاجئين الفلسطينيين**.[٧]

وكما يدحض المؤلف أطروحة ثلاث روايات أخرى تدور حول مغادرة الفلسطينيين وطنهم طواعيةً عام ١٩٤٨ ، والقائلة إنّ الفلسطينيين يتحملون مسؤولية ما حدث لأنهم رفضوا خطة الأمم المتحدة للتقسيم عام ١٩٤٧ ، وإن إسرائيل حاربت جيوشًا عربية قوية، وأن إسرائيل مدت يدها للسلام بينما رفض العرب السلام.

ويختتم إيلان بابيه هذا الفصل بالتأكيد على أن هذه الروايات خرافة كونها تتجاهل الطبيعة الاستعمارية للحركة الصهيونية، وتتجاهل واقع التطهير العرقي للفلسطينيين. ويرى بوجوب تعريف الاستعمار الإسرائيلي وسياساته المستمرة حتى يومنا هذا على أنها جريمة حرب وجريمة ضد الإنسانية، وهذه جريمة توصف بأنها تطهير عرقي بحق الفلسطينيين.

٦. خرافة «نكسة حزيران ١٩٦٧: لا خيار أمام إسرائيل إلّا الحرب»

يتناول الفصل السادس من الكتاب خرافة تاريخية أخرى حول حرب حزيران ١٩٦٧ ، وكيف تعاملت إسرائيل مع هذه الحرب بصفتها مفروضة عليها لا خيارها. ويعني ذلك أن

ويبيّن بابيه أن دمج الضفة الغربية وقطاع غزة إلى إسرائيل كان خطة ظهرت منذ عام ١٩٤٨، حتى لو تم تنفيذها عام ١٩٦٧، وذلك خلافًا للرواية الإسرائيلية القائمة بشأن حرب ١٩٦٧. ويرى أنّ إسرائيل استغلت بروز قضايا خلال خمسينيات وستينيات القرن الماضي من أجل صناعة رأي غربي بأن الراديكالية الناشئة في المشرق العربي قد تبتلع إسرائيل.

إسرائيل أُجبرت على وضع الضفة الغربية وقطاع غزة وبعض الأراضي العربية رهن الحكم العسكري المباشر في انتظار موقف عربي وفلسطيني على استعداد للسلام مع إسرائيل. ويرى المؤلف بأنّ قراءة حرب ١٩٦٧ غير ممكنة بدون العودة إلى نكبة الفلسطينيين عام ١٩٤٨، إذ اعتبرت النخبة السياسية والعسكرية والثقافية الإسرائيلية أن حربها عام ١٩٤٨ كانت فرصة ضائعة، وأنّ حرب عام ١٩٦٧ تعتبر فرصة تاريخية لتصحيح الخطأ واستكمال احتلال فلسطين بالكامل.

ويبيّن بابيه أن دمج الضفة الغربية وقطاع غزة إلى إسرائيل كان خطة ظهرت منذ عام ١٩٤٨، حتى لو تم تنفيذها عام ١٩٦٧، وذلك خلافًا للرواية الإسرائيلية القائمة بشأن حرب ١٩٦٧. ويرى أنّ إسرائيل استغلت بروز قضايا خلال خمسينيات وستينيات القرن الماضي، ومن أهمها وصول الضباط الأحرار إلى السلطة في مصر وانقلاب الضباط العراقيين على الهاشميين في العراق، والخشية من رد سوري من مرتفعات الجولان، من أجل صناعة رأي غربي بأن الراديكالية الناشئة في المشرق العربي قد تبتلع إسرائيل، وهذا ما شجع النخب العسكرية لتشجيع فكرة السيطرة على باقي الأرض.

ينتقل المؤلف للرد على هذه الخرافة بالقول إنّ الاستيلاء على الضفة الغربية على وجه الخصوص، بمواقعها التوراتية القديمة، كان هدفًا صهيونيًا قبل عام ١٩٤٨. وكما يضيف بأن مشروع أكبر قدر ممكن من الأرض مع أقل عدد ممكن من العرب والفلسطينيين، كان مشروعًا صهيونيًا، يمكن فهمه من خلال ثلاثة قرارات أصدرتها الحكومة الإسرائيلية بعد الحرب مباشرةً، وهي: أولًا: لا تقوم إسرائيل بدون الضفة الغربية –يهودا والسامرة– ويمكن فهم ذلك من خلال مشروع ييغال ألون[٨]. ثانيًا: أن سكان الضفة الغربية وقطاع غزة لن يتم دمجهم في دولة إسرائيل بوصفهم مواطنين، وثالثًا: أن إسرائيل مستعدة للتفاوض مع مصر حول مستقبل شبه جزيرة سيناء ومع سورية حول مرتفعات الجولان، ولكن ليس على الضفة الغربية وقطاع غزة.

٧. خرافة «إسرائيل هي الديمقراطية الوحيدة في الشرق الأوسط»

يوضح الفصل السابع خرافتين مترابطتين مع بعضهما البعض، وهما أنّ الاحتلال الإسرائيلي «احتلالٌ مستنير»، وبأنّ إسرائيل دولة ديمقراطية. تقوم خرافة «الاحتلال المستنير» على فكرة أنّ الفلسطينيين أصبحوا أفضل حالًا تحت الاحتلال، وبأنّ إسرائيل جاءت بنوايا حسنة لاحتلال الأرض ولكنها اضطرت لاتخاذ مواقف صارمة بحق الفلسطينيين بسبب عنفهم تجاه الإسرائيليين. كما تقوم الخرافة الثانية على فكرة أن إسرائيل دولة ديمقراطية حميدة، وتسعى للسلام مع جيرانها العربي، وتضمن المساواة لجميع مواطنيها. وفي هذا الصّدد، يعدّ إيلان بابيه بأنّ الامتحان الحقيقي لأي ديمقراطية مستنيرة هو مستوى تسامحها نحو السكان الذين يعيشون داخل البقعة الجغرافية التي تحكمها. ولهذا رأى بأنّ إسرائيل منذ عام ١٩٤٨ تحكم الفلسطينيين بطريقة غير شرعية وغير ديمقراطية وتحرمهم من أي حقوق إنسانية أو مدنية.

ولنفي هاتين الخرافتين، سرد المؤلف العديد من الأحداث التي تؤكد بأن إسرائيل ليست احتلالًا مستنيرًا وليست دولة ديمقراطية. ومن أهم هذه الأحداث أنه لا يمكن لدولة ديمقراطية أن تقوم بطرد السكان الأصليين وتهجيرهم، كما حصل عام ١٩٤٨، وأن تقوم بطرد الفلسطينيين من مدنهم ودفعهم للعيش في غيتوهات كما حصل في حيفا وصفد ووادي عارة والمثلث، وأن تقوم بمجزرة مثل مجزرة كفر قاسم في تشرين الأول عام ١٩٥٦، وأن تقوم بإطلاق النار على اللاجئين الذين يحاولون

استعادة أراضيهم ومحاصيلهم بعد عام ١٩٤٨.

ويضيف بابيه بأنه لا يمكن لدولة ديمقراطية أن تخضع خُمس السكان القاطنين تحت إدارتها للحكم العسكري واستنادًا لأنظمة وقوانين تعسفية، وأن تقيّد المواطنة وقوانين متعلقة بملكية الأرض وقوانين تمنح اليهودي حق العودة وتمنعه على الفلسطيني، وأن تمارس التمييز ضد المواطنين الفلسطينيين في إسرائيل، وأن تُقسم الأرض إلى مجتمعات يهودية حداثية ومجتمعات فلسطينية صغيرة ومعزولة ومقطوعة، وأن تقوم بالعقاب الجماعي من قبيل العدوان العسكري وهدم البيوت والاعتقالات التعسفية وبناء جدار عازل/عنصري والاغتيالات، وأن تقوم دولة بتشكيل عصابات لمضايقة الناس وتدمير ممتلكاتهم.

واختتم الفصل بالإشارة إلى عدد من الأكاديميين والصحافيين والفنانين اليهود الذين بدأوا بإدانة خرافة ديمقراطية إسرائيل، وأثنى على الذين بدأوا بتحدي هذه الأساطير وتصوير إسرائيل على أنها من مجموعة الدول المصنفة غير ديمقراطية وأنها دولة إثنوقراطية، وأنها دولة أبارتهايد أو دولة استعمار استيطاني.

٨. خرافة «أساطير أوسلو»

يتناول هذا الفصل خرافة معاصرة قام عليها الخطاب الإسرائيلي منذ خمسة وعشرين عامًا، وهي أنّ اتفاق إعلان المبادئ المعروف باسم اتفاق أوسلو يُعدّ عملية سلام حقيقية، وأن ياسر عرفات بتحريضه الفلسطينيين على إشعال الانتفاضة الثانية هو من قوّض عملية السلام. يشير المؤلف بشأن هاتين الأسطورتين، إلى أنّ فشل أوسلو لا يقوم على هذه الأساطير التي روجّت لها إسرائيل، بل بالأحرى على سببين آخرين، وهما؛ أولوية التقسيم الجغرافي أو الإقليمي باعتباره الأساس الحصري للسلام، وإنكار حق عودة اللاجئين الفلسطينيين واستبعاده.

ويحاول بابيه في هذا الفصل أن يدحض هذه الخرافة من خلال تسليط الضوء على هذين السببين المباشرين لفشل أوسلو. فعن التقسيم الجغرافي، يرى المؤلف بأنها فكرة قديمة وتعود إلى عام ١٩٣٧، وظهرت ضمن تقرير لجنة بيل الملكية، لكن الفكرة رفضها الفلسطينيون، وقد أعيد تبنيها لاحقًا من قبل الأمم المتحدة بقرار تقسيم فلسطين الصادر في تشرين الثاني ١٩٤٧، وبعد ذلك عادت بجهود لقيادات أميركية بعد نكسة حزيران ١٩٦٧، ومن ثم أصبحت حجر الزاوية لاتفاق أوسلو من خلال ما بات معروفًا «حل الدولتين». ويضيف المؤلف أنه لا يوجد سبب في العالم يجعل المُستعمَر يتطوع لتقسيم وطنه لمُستعمِر غريب، وهذا يجعلنا نفهم أنّ هذه العملية لم تكن عادلة، ولذا لا يمكننا الإشارة إلى أن أوسلو تعدّ عملية سلام حقيقية.

ثمّ يواصل بابيه دحض هذه الخرافة بالقول عن إنكار حق العودة إنّ اللاجئين الفلسطينيين تعرضوا لحملات عديدة من القمع والإهمال، بدأت بعد عام ١٩٤٨ في اجتماع لوزان في نيسان ١٩٤٩ واستبعاد مشكلة اللاجئين من أجندة الصراع، وبعد ذلك عملت إسرائيل منذ عام ١٩٦٧ على إقناع العالم بأن الصراع في فلسطين يبدأ الآن فقط؛ وقد قبلت العديد من الأنظمة العربية والدولية بهذه الفكرة. ومع توقيع اتفاقية أوسلو، بات واضحًا اختفاء قضية اللاجئين، وهي الاتفاقية التي أشارت لهم في فقرة فرعية وغير مرئية وبكلمات بسيطة. ثمّ يضيف بابيه أنّ إسرائيل خلقت منذ عام ١٩٩٣ حقائق على الأرض لا رجعة فيها من خلال توسيع البناء والاستيطان. وفي المقابل، رأت السلطة الفلسطينية طيلة هذه الفترة في المفاوضات الطريقة الوحيدة التي يمكن بها إقامة الكيان الفلسطيني وإعادة اللاجئين الفلسطينيين.

بحسب المؤلف، لم تقف إسرائيل هنا، بل عملت على لوم الفلسطينيين أمام العالم بأنهم سبب فشل عملية السلام، وذلك بسبب دعوة ياسر عرفات وتحريضه الفلسطينيين لإشعال الانتفاضة الثانية. واستنادًا إلى تقارير إسرائيلية، يشير المؤلف إلى أنّ هذه محض خرافة، إذ تشير الحقيقة أن الانتفاضة الفلسطينية كانت مظاهرة حاشدة لعدم الرضا عن اتفاقية أوسلو، فضلًا عن أنّ عدم الرضا تفاقم بسبب الأعمال الاستفزازية التي قام بها آرييل شارون عند زيارته إلى المسجد الأقصى في أيلول ٢٠٠٠. كما يضيف المؤلف من خلال تقارير ومقابلات مع ضباط إسرائيليين، أن إحباط الجيش الإسرائيلي بسبب انسحابه في صيف عام ٢٠٠٠ من جنوب لبنان، جعله يبدو ضعيفًا أمام الإسرائيليين، وهذا ما حفز القيادة الإسرائيلية إلى إعادة إظهار القوة من خلال التأكيد على السيطرة على الضفة الغربية، والترويج إلى أن الجيش الإسرائيلي هو الجيش الذي لا يُقهر.

وفي ضوء ما ورد، بدا أن الإصرار على التقسيم واستبعاد

وفي ضوء ما ورد، بدا أن الإصرار على التقسيم واستبعاد عودة اللاجئين من جدول أعمال أوسلو يحققان لإسرائيل إعادة الانتشار، وإعادة تنظيم سيطرتها على الضفة الغربية وقطاع غزة؛ وهذا ما وضع الفلسطينيين ونظامهم السياسي أمام نظامٍ استعماري جعل حياتهم أسوأ مما كانت عليه قبل.

عودة اللاجئين من جدول أعمال أوسلو يحققان لإسرائيل إعادة الانتشار، وإعادة تنظيم سيطرتها على الضفة الغربية وقطاع غزة؛ وهذا ما وضع الفلسطينيين ونظامهم السياسي أمام نظامٍ استعماري جعل حياتهم أسوأ مما كانت عليه قبل.[9]

٩. خرافة «أساطير غزة»

يتناول بابيه في هذا الفصل السياسة الإسرائيلية تجاه قطاع غزة منذ القرن الماضي، وكذلك يعمل على دحض الخرافة التي تُروّج لها إسرائيل بهدف تضليل الرأي العام بشأن أسباب «العنف» المستمر في القطاع. وفي هذا السياق، يعرض المؤلف ثلاثة جوانب رئيسية، وهي أنّ حركة المقاومة الإسلامية «حماس» هي حركة إرهابية، وأن إسرائيل هدفت من خلال انسحابها من قطاع غزة عام ٢٠٠٥ إلى تقديم بادرة سلام تجاه الفلسطينيين في القطاع، وأن العدوان العسكري أعوام ٢٠٠٨ و٢٠١٢ و٢٠١٤ تجاه القطاع هو دفاع عن النفس. وقد أشار المؤلف إلى أن السياسة الإسرائيلية في قطاع غزة تُعد تهديدًا مباشرًا للوجود الفلسطيني حيث يميل إلى وصف هذه السياسة/ الأفعال على أنها إبادة.

ويبقى شاغل المشروع الاستعماري في فلسطين هو الحدّ من العرب أو الفلسطينيين في أرض فلسطين. ويرى بابيه أنّ إسرائيل من خلال سياستها في القطاع منذ عام ١٩٤٨ عملت على تحويل قطاع غزة إلى أكبر مخيم للاجئين الفلسطينيين. وما زاد في تعقيد الأوضاع في قطاع غزة هو إتاحة اتفاقية أوسلو للإسرائيليين التأكيد على وضع القطاع بوصفه كيانًا جغرافيًا منفصلًا عن الضفة الغربية وباقي المناطق الفلسطينية.

وقد أفرد المؤلف مساحةً مهمة للحديث عن التبريرات الإسرائيلية لسياستها ضد قطاع غزة، ورأى أن تبني إسرائيل لأيديولوجيا التطهير العرقي في ١٩٤٨ بوصفها الأداة الرئيسية لقيام الدولة اليهودية، لن يمر دون القضاء على القوة السياسية المتزايدة للمقاومة الفلسطينية.

ويختتم بابيه حديثه في هذا الفصل بأن السياسة الإسرائيلية في قطاع غزة، فاقمت الأزمة الإنسانية، وأدت إلى إيجاد مكان غير قابل للحياة في حلول العام ٢٠٢٠. واستنادًا إلى تقرير منظمة الأمم المتحدة للتجارة والتنمية،[10] حذر المؤلف من حالة الإبادة والإعدام الجماعي هناك.

١٠. خرافة «حلّ الدولتين هو السبيل الوحيد لتحقيق السلام»

يحاول المؤلف دحض خرافة «حل الدولتين» كحلٍ نهائي للصراع الفلسطيني – الإسرائيلي؛ إذ يعتمد في تقديم هذه الأسطورة على شكل الاستعمار الحالي في فلسطين. ويشير إلى أن حل الدولتين، هو أسطورة إسرائيلية كان يقصد بها إيجاد أفضل حل للمشكلة اليهودية. ويذكر المؤلف أن القيادة الإسرائيلية سعت من خلال هذا الطرح إلى تحقيق نقطتين مهمتين، وهما ضمان عيش اليهود في فلسطين وليس في مكان آخر، وإثبات صحة رواية أنّ إسرائيل واليهودية هما الشيء نفسه. بمعنى أن ما تقوم به إسرائيل تفعله باسم اليهودية، وأن أي نقدٍ لسياستها هو مباشرةً معاداة للسامية، وهنا لا يكون الانتقاد مباشرةً لإسرائيل بل لليهودية أيضًا. زد على ذلك أنّ إسرائيل سعت من خلال دعم «حلّ الدولتين» إلى تطبيق أفضل طريق لإبقاء الضفة الغربية تحت السيطرة الإسرائيلية دون دمج السكان الأصليين، وهي التي تسيطر على منطقة «ج» التي تساوي مساحتها ٦٠ في المئة من مساحة الضفة الغربية.[11]

بناءً على ذلك، وفي ظل الصمت الدولي، يرى المؤلف بأنّ مسرحية حلّ الدولتين ستنتهي في يوم من الإيام، بسلام أو عنف، ولكن في كلتا الحالتين لا شيء يمنع إسرائيل من استكمال استعمارها في فلسطين.

ويختم بابيه هذا الفصل بتوصية مفادها بأن تاريخ فلسطين

ويختم بابيه هذا الفصل بتوصية مفادها بأن تاريخ فلسطين وجغرافيتها ومواردها الطبيعية وحركة الاستيطان منذ القرن التاسع عشر على هذه الأرض لا تستوجب بحث مسألة التغير الديمغرافي وإعادة رسم الخرائط بين الفلسطينيين والإسرائيليين فحسب، بل القضاء على الإيديولوجيات الصلبة في إسرائيل.

وجغرافيتها ومواردها الطبيعية وحركة الاستيطان منذ القرن التاسع عشر على هذه الأرض لا تستوجب بحث مسألة التغير الديمغرافي وإعادة رسم الخرائط بين الفلسطينيين والإسرائيليين فحسب، بل القضاء على الإيديولوجيات الصلبة في إسرائيل من خلال ظهور قوى يهودية تقدمية في إسرائيل وخارجها تحتج ضد ما يقوم به السياسيون الإسرائيليون، وتقف تجاه الأكاذيب التي يروجونها في الإعلام وتدعم حملات مقاطعة إسرائيل. بالإضافة إلى مسألة كون الفلسطينيين يحتاجون إلى حلّ مسألة التمثيل وتطوير خطاب حلّ الدولة الواحدة إلى عملٍ سياسي.

خاتمة

لا يمكن تصنيف كتاب عشر خرافات عن إسرائيل على أنه كتاب في التاريخ، أو في السياسة، أو في الإعلام فقط، بل هو كل ذلك، إلى جانب أهميته الإنسانية التي تنطلق من الدعوة إلى إنشاء دولة ديمقراطية مدنية تضم جميع سكانها. فالكتاب وإن كان لواحد من أبرز المؤرخين الجدد، إلا أنه لا يبحث في التاريخ فحسب، بل يستند عليه، في دحض الخرافات والأساطير الإسرائيلية. وهذا ما تناوله المؤلف الذي عمل على تشريح خرافات تاريخية ومعاصرة قام عليها المشروع الاستعماري الإسرائيلي في فلسطين، ولا سيما أن المؤلف تناول العديد من الأدبيات التي بحثت في نشأة الصهيونية، وتأثير قادتها، وعلاقتهم مع المشروع الاستعماري الأوروبي للسيطرة على فلسطين منذ أواخر القرن التاسع عشر. فالكتاب يُعّد عملاً بحثيًا مهمًا بالنظر إلى المصادر الأولية التي قدمها المؤلف واستند عليها ليس للردّ على أساطير إسرائيل فحسب، بل ولفهمها؛ إذ يرى أنه لا يمكن من أجل إثبات صحة المحرقة اليهودية في ألمانيا أن يتمّ تجريد شعب من أرضه والادعاء بأنه غير موجود، وأنهم تركوا أرضهم طواعية، وذلك في مقابل أن الشعب اليهودي المظلوم لم يكن عنده وطن.

لا يزال دحض هذه الأساطير العشرة التي تقوم عليها السرديّة الإسرائيلية يحتاج إلى مزيد من الأبحاث والدراسات. فالكتاب من الكتب المهمة التي تساعد الباحثين والدارسين في الصراع العربي – الإسرائيلي، وذلك لقدرته على تقديم تفكيك منهجي للمصطلحات الواجب اعتمادها لتفسير الاستعمار الإسرائيلي في فلسطين. فالأبحاث حول القضية الفلسطينية تواجه العديد من الصعوبات، ولا سيما أنّ مصطلح احتلال المستخدم في الأدبيات الفلسطينية لا يصلح وحده لتفسير الظلم الذي يعيشه الفلسطينيون داخل أو خارج فلسطين. وأما عن مصطلح الاستعمار، فقد أشار المؤلف إلى صعوبة تطبيقه بسهولة على الماضي؛ فنحن هنا لسنا أمام أمة بيضاء لسكانها الأصليون ممالكهم الخاصة. والأمر ذاته بالنسبة إلى الفصل العنصري أو الإبادة اللذين لا يعملان سوى على التخلّص من السكان الأصليين. وإذا ما تجاوزنا العقبة الاصطلاحية، يظل مصطلح الاستعمار الاستيطاني العنصري الإحلالي الذي يهدف إلى إحلال شعب محلّ شعب، وذلك بالسيطرة على أكبر قدر من فلسطين وأقل قدر من الفلسطينيين، الأقرب إلى الفهم الأشمل والأعمق.

يمنح الكتاب الباحثين في القضية الفلسطينية فرصةً مهمّة لفهم السياسة الصهيونية – الإسرائيلية وتطورها في فلسطين حتى يومنا هذا، ويكوّن لديهم صورة أوضح عن هذه السياسة المتنامية في ظل صعود قوى اليمين والشعبوية في إسرائيل والعالم. وقد حاول هذا الكتاب الاستناد على الشرعية الأخلاقية في حل الصراع العربي – الإسرائيلي بالعودة إلى جذور الصراع وليس بالاستناد على مسألة الشرعية فقط للأراضي التي احتلتها إسرائيل منذ عام ١٩٦٧. وبالنظر إلى هذا الكتاب والعديد من الكتب التي تناولها المؤرخون الجدد، يقدم المؤلف رؤيته عن الاستعمار الإسرائيلي وتطوّره، وبشكل من شأنه أن يساعد على فهم أفضل وأوسع لماضي الصراع مع إسرائيل وحاضره ومستقبله.

الهوامش

١. آلان غريش، **علامَ يُطلق اسم فلسطين؟** (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢).

2. Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness* (New York: Columbia University Press, 1997).

٣. إبراهيم نجم، أمين عقل، عمر أبو النصر، وليد الخالدي، جهاد فلسطين العربية (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠٩).

4. Patrick Wolfe, "Settler colonialism and the elimination of the native", Journal of Genocide Research, vol. 8, no. 4 (2006).

٥. إيلان بابيه، **التطهير العرقي في فلسطين**، (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠٧).

٦. نور الدين مصالحة، **طرد الفلسطينيين: مفهوم الترانسفير في الفكر والتخطيط الصهيوني ١٨٨٢-١٩٤٨**، (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٢).

٧. بيني موريس، **مولد مشكلة اللاجئين الفلسطينيين**، ترجمة عماد عواد، سلسلة عالم المعرفة ٤٠٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب والمركز القومي للترجمة - مصر، ٢٠١٣).

٨. خطة إسرائيلية مقدمة من وزير العدل الإسرائيلي يغال آلون عام ١٩٦٧، سعت لوضع تصور يهدف إلى إنجاز تسوية تضمن السيطرة والاستيلاء على الأرض التي تعود ملكيتها للفلسطينيين وبأقل عدد منهم. ولتحقيق ذلك، استند ألون على ما يلي: «الحدود الشرقية يجب أن تكون نهر الأردن، وخطًا يقطع البحر الميت في منتصفه، وإنشاء نظام دفاعي وتحقيق وحدة أراضي البلد وتأمينها من الناحية الجغرافية الاستراتيجية من خلال ضم شريط يتراوح عرضه بين ١٠-١٥ كم على امتداد غور الأردن وشريط عرضه بضعة كيلومترات بين القدس والبحر الميت وضم جبل الخليل بسكانه أو ضم «صحراء يهودا» على الأقل، وإقامة مستوطنات مدنية وزراعية وقواعد عسكرية دائمة في المناطق المذكورة، وإقامة روابط مع زعماء وشخصيات في الضفة الغربية لتشجيعهم على إقامة إطار حكم ذاتي، وضم قطاع غزة بسكانه الأصليين؛ أي بعد نقل اللاجئين منه إلى الضفة الغربية ومناطق أخرى، ووضع خطوط الحدود الدقيقة بعد سماع رأي رئيس هيئة الأركان، وتكوين سلطة عليا لمعالجة مشكلات المناطق المحتفظ بها.» للمزيد ينظر:

أحمد حنيطي، **السياسة الإسرائيلية تجاه الأغوار وآفاقها**، سلسلة القضية الفلسطينية وآفاق المستقبل (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠١٦)، ص ١٢-١٤.

٩. جميل هلال، **النظام السياسي الفلسطيني بعد أوسلو**: دراسة **تحليلية نقدية** (بيروت ورام الله: مؤسسة الدراسات الفلسطينية والمؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية/ مواطن، ١٩٩٨).

10. "Report on UNCTAD Assistance to the Palestinian People: Developments in the Economy of the Occupied Palestinian Territory," United Nations Conference on Trade and Development, July, 2015, accessed on: 16/3/2020, at: http://bit.ly/2D9BPbR

١١. نصت اتفاقية أوسلو (٢) الموقعة في أيلول ١٩٩٥ بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل، على تقسيم الأراضي الفلسطينية إلى ثلاث مناطق، وهي؛ مناطق (أ): تخضع للسيطرة الفلسطينية الكاملة أمنيًا وإداريًا وتبلغ مساحتها ما نسبته ١٨ في المئة من مساحة الضفة الغربية الإجمالية. ومناطق (ب) تقع فيها المسؤولية عن النظام العام على عاتق السلطة الفلسطينية، وتبقى لإسرائيل السلطة الكاملة على الأمور الأمنية، وتبلغ مساحتها ١٨,٣ في المئة من مساحة الضفة الغربية الإجمالية. ومناطق (ج) تقع تحت السيطرة الكاملة للحكومة الإسرائيلية، وتشكل ٦١ في المئة من المساحة الكلية للضفة الغربية.

المكتبة

اسم الكتاب: قالوا إنه كان هنا حلم رائع، لكن؛ عندما جئت لرؤيته لم أجد شيئاً

المؤلِف: أمير بن فورات

الناشر: باردیس

تاريخ النشر: ٢٠٢٠/٠٦

عدد الصفحات: ١٣٤

يُقدّم الكاتب سردًا تاريخيًا لتطوّر المنظومة الصهيونيّة وتحولها عن النموذج الصهيوني–الاشتراكي، والذي يُسميه «حلماً رائعاً»، يوضّح الكاتب كيف تبخّر هذا الحلم بعد أن كانت الأحزاب الصهيونية الاشتراكيّة والحركة العمالية التي أقامت مؤسسات الدولة مُهيمنة وما لبثت أن تلاشى حُلمها.

اسم الكتاب: المِستعربون، أسطورة إسرائيلية

المؤلِف: متي فريدمان

الناشر: كنيريت

تاريخ النشر: ٢٠٢٠

عدد الصفحات: ٢٥٦

يعمل مؤلف هذا الكتاب صحافياً وعمِل سابقاً مُراسلاً دُولياً لوكالة الأنباء AP في عدد من الدول منها مصر ولبنان وفي العاصمة الروسية موسكو.

يُقدّم المؤلف في كتابه هذا قصة حقيقيّة لثلاثة عملاء من أصل عربي هم يتسحاك الهارب من حلب، جمليئيل الذي وصل إسرائيل من دمشق وحبكوك المولود في اليمن. يتناول الكتاب جوانب مُختلفة من حياة العملاء الثلاثة، أهمها صراع الهويات الذي عايشوه وانتصار البُعد اليهودي في هويتهم وعملهم لصالح إسرائيل ، هذا ويتطرق أيضًا إلى رفضهم من قِبَل المُجتمع الإسرائيلي بفِعل أصولهم العربية ومعاناتهم على هوامش المُجتمع، رغم كونهم وكما يصفهم «أبطالًا»، إذ شاركوا في عمليات تجسس مهمة في عواصم عربية عدّة.

حصل الكتاب على جوائز عديدة منها جائزة «ناتان» للأدب اليهودي في الولايات المتحدة.

اسم الكتاب: ليلهامر، ملف مفتوح

المؤلِف: ناعم نحمان تيفر

الناشر: نيف

تاريخ النشر: ٢٠٢٠/٠٦

عدد الصفحات: ٢١٠

يتناول الكتاب أحداث ما عُرف بقضية ليلهامر، وهي قضية حدثت في السبعينيات ردًا على عملية ميونخ، وكان هدف وحدة قيساريا التابعة لجهاز الموساد هو اغتيال القيادي الفلسطيني علي حسن سلامة المُلقب بأبو حسن. فشلت العملية وتم قتل نادل مغربي بريء يُدعى أحمد بوشيقي، وقامت السلطات النرويجية باعتقال أفراد الوحدة وسجنهم. يقوم الكاتب بتناول الفشل الذريع الذي حصل خلال العملية، وسلسلة المسؤولين المُذنبين، ويقوم بكشف زيف ادعاءاتهم التي يعتبرها ادعاءات كاذبة راح ضحيّتها مقاتلون إسرائيليون في السجون.

يُذكر أن الكتابة عن مواضيع الفشل

الاستخباراتي ليست جديدةً على الكاتب، إذ قدّم سابقًا كتابًا عن العميل الإسرائيلي في سوريا «إيلي كوهين».

اسم الكتاب: مِحمد القرآن واليهود
المؤلِف: نير تسورف
الناشر: تسميرت
تاريخ النشر: ٢٠٢٠/٠٨
عدد الصفحات: ٥١٢

يتناول الكاتب القرآن في سياق ما يسميه «تنامي المعادة للساميّة»، حيث يقوم بقراءة الظاهرة في السياق العربي والفلسطيني و«تأثّرها» من القرآن، كما يدعي تفنيد الرواية الفلسطينية استدلالاً بعدد من الآيات التي تتطرق لليهود ومدينة القدس ونحوها. هذا ويدّعي الكاتب أن القرآن قام بنسخ عدد من السور والأحداث والشخصيات من التوراة، ويُحاول الكاتب إثبات ذلك في الكتاب.

الكاتب خدم في المخابرات على مدار أربعة عقود ويخدم في وحدة الإعلام العربي حاليًا.

اسم الكتاب: المِحارب في الكتاب المقدّس
المؤلِف: أيال نيومن
الناشر: تسميرت
تاريخ النشر: ٢٠٢٠/٠٧
عدد الصفحات: ٣٠٤

يبحث الكاتب في شخصيّة المُقاتل وصفاته في الكتاب المُقدّس، إذ يُجيب على أسئلة مثل قوانين الحرب لدولة إسرائيل، والاختلاف بين المقاتل التوراتي والمقاتلين في زمنه. كما يأتي على قضايا مثل: طهارة المقاتلين، اغتصاب النساء في المعارك، التعامل مع شهداء الأعداء، وأثره في المسيحية والإسلام لاحقًا. هذا ويأتي الكتاب وفق الكاتب لغرض توضيح اللبس وتصليح الأخطاء المُتداولة في الأكاديمية وبين الجمهور العريض حول شخصية المُقاتل في التوراة.

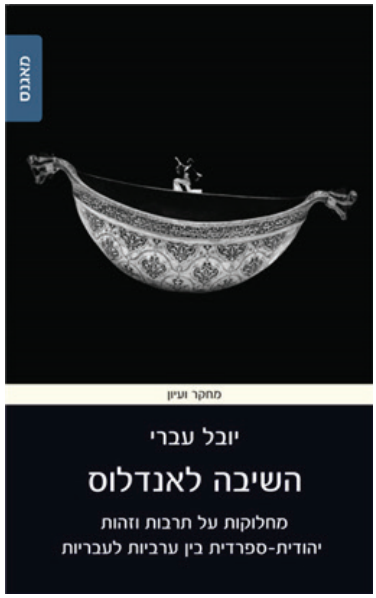
اسم الكتاب: ضوء من داخل الشق – أفكار حول المرض، التضامن ومعنى الحياة في فترة الكورونا
المؤلِف: آفي ساجي
الناشر: كرمل
تاريخ النشر: ٢٠٢٠/٠٨
عدد الصفحات: ٢٩٥

يقوم الكتاب بالتعاطي مع الأسئلة الوجودية في فترات الأوبئة، حيثُ يُعتبر لقاءً للفلسفة والحياة في أيامنا، حيث يتناول تقويض النظام، وفهم العالم كما تعطيل التقارب والخوف والذعر، عدا عن علاقة الإنسان بالمكان، وعلاقة الإنسان مع أقرانه والتكافل والعلاقات الإنسانية.

بروفسور آفي ساجي مُحاضر في قسم الفلسفة في جامعة بار إيلان، مُختص بالتفسير والثقافة في الفلسفة.

اسم الكتاب: الصهيونية الدينيّة: دين قومية وسياسة
المؤلِف: نوعم حداد
الناشر: كرمل
تاريخ النشر: ٢٠٢٠/٠٧
عدد الصفحات: ٢٩٢

يُلقي الكتاب الضوء على الصهيونية الدينية من الناحية الأيديولوجية وظلالها، إذ يُناقش خصائص الفكر الديني الصهيوني من وجهة النظر السائدة، في الحقل البحثي وأيضًا في الرأي العام، ويُقدّم إضاءات مهمّة على الانقسام الصهيوني الأيديولوجي القائم بين الدين والعلمانية. يتناول الهوية الصهيونية الدينية وتشكّلها على مدار السنوات وتفاعلها مع مُفرزات الحداثة، وعلاقتها مع الجيش والعسكرتاريا والسياسة.



اسم الكتاب: العودة للأندلس
المؤلِف: يوفال عفري
الناشر: ماغنس
تاريخ النشر: ٢٠٢٠
عدد الصفحات: ٣٧٢

يُقدّم هذا الكتاب قراءة جديدة في علم الأنساب لدى اليهود السفارديين من خلال أصوات المثقفين اليهود في مطلع القرن العشرين، وهي فترة تكوينية في التاريخ اليهودي الحديث. إذ يتتبع الكتاب تنقلهم بين الأندلس وما يُسميه الكاتب «أرض إسرائيل»، بين الشرق الأقصى والشرق الأوسط، بين برلين ومدريد والقدس.

يقوم الكاتب بترسيم الخلافات والصور التي شكّلت الإسبانية كمشروع أدبي ومتعدد، كنقطة التقاء للشبكات الإمبراطورية للتجارة في القطن والحرير والأفيون، وتبادل المخطوطات. يعرض الكتاب حقيقة التشظي والانقسامات. ومجموعة من تمثيلات والرفض في الفضاء اليهودي العربي. يتيح ذلك إعادة النظر في القضايا الأساسية التي ظهرت مع القرن العشرين وما زالت ترافق اليهود حتى يومنا هذا: الصراع بين اليهود والفلسطينيين، التلاقي والتباعد بين اللغة والثقافة العبرية واللغة والثقافة العربية، وتشكيل تراتبية عرقية بين اليهود الأشكناز واليهود الشرقيين.

اسم الكتاب: الأمل واليأس في هوامش المدينة: العِرق، الفضاء والجندر في حي هتكفا في تل أبيب
المؤلِف: طال شمور
الناشر: جامعة حيفا
تاريخ النشر: ٢٠٢٠/٠٢
عدد الصفحات: ٢٢٨

يُجري الكاتب بحثه في هذا الكتاب حول «حي الأمل» جنوب مدينة تل أبيب، الذي يقطنه يهود شرقيون تقليديون، ويتميّز هذا الحي بالوصم، إذ عادةً ما يُشاع عنه الفقر والبطالة والعنف. يقوم الباحث بتفحّص مشاعر سكان الحي عبر مقابلتهم، ليجد أن عملية الوصم الجارية بحقهم هي سبب رئيسي في حالة الكآبة. يُجري الباحث هنا بحثًا اجتماعيًا على أحوال المدينة وهوامشها عبر مقاربتها بواسطة هذا النموذج البحثي.

الكاتب هو انثروبولوجي وباحث

مُدن، وحاصل على دكتوراة في المجال.

اسم الكتاب: عِرق مُتخيَّل
المؤلِف: شلومو ساند
الناشر: ريسلينج
تاريخ النشر: ٢٠٢٠/٠٣
عدد الصفحات: ١٣٠

يُحاول هذا الكتاب الإجابة على عدد من الأسئلة التي تخصّ اليهود منها مثلًا: هل كانت العنصرية دائمًا نوعًا من التكبر السيئ أم أنها كانت أيضًا نتاجًا ثقافيًا نمت من قبل النخب الفكرية؟ ما هو مصدر «الكراهية» المسيحية لليهود ولماذا استمرت هذه الكراهية مدة طويلة؟ لماذا لم يختف الرهاب من اليهود (اليهودوفوبيا)؟ ومتى بدأ؟ هل كان ذلك في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عندما تمت صياغة مصطلح «معاداة السامية» أم في بداية نشوء الحضارة المسيحية في حوض البحر الأبيض المتوسط القديم؟

يفترض الكاتب أن المسيحية هي المسؤولة أكثر من أي عامل آخر عن تشكيل الطابع المنعزل والخائف لليهودية، وأن اليهود قبائل تم نفيهم من أرضهم هذه أسطورة مسيحية مُعادية.

ويتساءل في نهاية الكتاب: إلى أي مدى حملت الصهيونية التي وُلدت نتيجة مُلاحقة اليهود صورة مُلاحقيهم العُنصريين؟.

اسم الكتاب: من العالم الروحاني ليهودية الهيكل الثاني – فصول في لفائف صحراء يهودا وكتب أخرى
المؤلِف: يعقوب ليخت
الناشر: بياليك
تاريخ النشر: ٢٠٢٠
عدد الصفحات: ٢٦٨

كان البروفسور ليخت من أوائل الباحثين في لفائف صحراء يهودا، يتطرق يهودا في هذا الكتاب إلى الفترة التكوينية لليهودية والتي كانت خلفية نشوء المسيحية، ويتناول في المقالات التي تختص بالمجال والمصادر القديمة التي أتت على الموضوع، هذا ونجد آراءه عن قوة إعادة اللقاء بالأدب العبري القديم والذي، على الرغم من قدمه، يتضح وفق ما يقول إنه في الحقيقة واجه تحديات روحية، بعضها ليس بعيدًا عمّا يُقابله اليوم.

اسم الكتاب: وحدة الاستطلاع: عمليّات الوحدة الكِبرى
المؤلِف: آفنير شور وآفيرم هلوي
الناشر: يديعوت
تاريخ النشر: ٢٠٢٠/٠٧
عدد الصفحات: ٣٢٠

يُعتبر هذا الكتاب توثيقاً مُوسّعاً لعمل وحدة الاستطلاع، مكتوب على يد جنود عملوا في الوحدة، يصفون مشاعرهم قُبيل العمليات التي يقومون بها، كالدخول إلى غُرفة فيها أولاد وأخذهم رهائن، أو قبل التوجّه إلى دُول مُعادية لإسرائيل لخطف قيادات في التنظيمات الفلسطينية، لا سيّما وأنّه يضطر للاحتفاظ بقسم كبير من هذه الأمور لنفسه، ولن يستطيع قصّها حتى على أحفاده.

يتطرق هذا الكتاب إلى ما يُسمح لكاتبي الكتاب التطرق له، وهما آفنر شور الجندي في الوحدة وآفريم هلوي نائب رئيسها. يأتي الكتاب على بعض العمليات مثل خطف ضباط سوريون، واغتيال خليل الوزير «أبو جهاد» في تونس وخطف الشيخ عبد الكريم عبيد في لبنان.

This Issue

Much water has flowed in the river since the historic announcement by the Jewish Rabbinical Council in Germany, in 1897, that is, prior to the founding Zionist Conference in Basel, an announcement which condemned the Zionist idea of establishing a Jewish national homeland in Palestine. Among the reasons cited by those Orthodox circles was that the Zionist project provides a new understanding of Judaism, enabling a person to be a religious atheist and a good Jew at the same time, as Judaism was no longer merely a religion but had become, through the Zionist understanding of it, a nation, as well, one which conceptually permits the existence of non-religious Jews who do not adhere to religious teachings. Those circles thought that this posed a threat to Judaism, and that the Jewish existence could only be maintained by considering Judaism as a religion, not a nation, such that only its religious aspect was capable of keeping it a timeless, distinct and authentic phenomenon. On the other hand, Zionism was seen as interfering in the process of salvation, which in its religious essence meant waiting for the Messiah; thus, Zionism was a form of interference in the divine will and a kind of blasphemy. The conflict reached the point where one of the German Jewish rabbis was dismissed for expressing sympathy with the Zionist movement in 1907.

However, since that time, many events have unfolded, including the Balfour Declaration, a mandate instrument over Palestine that gave the Zionist movement international recognition, and, later, the rise of Nazism and the occurrence of the Holocaust, all of which diminished the level of opposition within those circles to the Zionist project, such that they refrained from issuing a position opposing the establishment of the State of Israel in 1948. At that time, Israeli Prime Minister David Ben-Gurion reached a well-known agreement with the Orthodox religious forces on the relations between religion and the state, that is, all matters related to the role of religion in the state, the sanctity of the Sabbath, religious schools, and so on.

How has history unfolded since that agreement? How have relations developed, and to what extent have the Orthodox forces become more Zionist, while Zionism has become more Jewish? This is a lengthy topic, and we attempt, in this issue, to highlight some of the changes in this field. In this short opening, I would like to note that, although the prevailing narrative speaks of a steady transformation in Israel from Zionism to Judaism, I think that this narration does not represent the whole story. Israel has witnessed several liberal transformations that appear hostile to religion in recent decades, such as recognition of the rights of women and homosexuals, the violation of the sanctity of the Sabbath and holidays, and the increasing interference of the courts in some religious matters. Thus, the story appears to be more complex and dialectical in its ebbs and flows.

Undoubtedly, however, many interesting waters have flowed in the river since the 1897 announcement. Currently, a significant number of rabbis occupy seats in government, control many matters of the state, participate, heavily, in the process of settlement, and provide politics and politicians with religious imagination and theological terms that return Zionism to its religious origins.