العلمانية اليهودية كتحد أمام اللاهوتيين اليهود المعاصرين: قضية الفكر عند ديفيد هارتمان

عينات رامون (Einat Ramon)

الكلمات الأساسية: ديفيد هارتمان – علمنة اليهود – اليهودية التقليدية – اليهودية العلمانية الموقف(الفكري) التعددي

المستخلص

يوضح هذا البحث أن ديفيد هارتمان (1931 – القدس) يعتبر بين المفكرين الدينيين اليهود المعاصرين (الأرثوذكس وغير الأرثوذكس معاً) الأبعد في تطلعه لرؤية العلمانية اليهودية (الإسرائيلية بشكل رئيس) كشريك مساو لليهودية الدينية، يبدأ البحث بتقديم مواقف أخرى تتعلق بوضع اليهودي العلماني واليهودية العلمانية في نظر الفكر اليهودي الديني ومفكريه في القرن العشرين، ويقدم إضافةً إلى ذلك التعاريف المتعددة للعلمانية التي تنطوي عليها كتابات هارتمان، إلى جانب موقفه المتغير من ظاهرة العلمانية، و تدل هذه الدراسة المترافقة مع ما تنوع من تعاريف هارتمان للعلمانية ورد فعله عليها على التجديد اللاهوتي المهم الذي ينبع من فكره الديني، كما يشير القيام بتفحصٍ مقولات هارتمان بشأن اليهودية العلمانية إلى موقف تعددي بشكل صادق، موقف يجمع بين الاحترام المتبادل والجدية في البحث عن قيم أخلاقية مشتركة بين اليهود المتدينين واليهود العلمانيين، ويعمد هارتمان في صياغته لهذا الموقف إلى مهاجمة موقف الاستعلاء الديني والعجرفة التي تتضح بقوة عند اللاهوتيين الأرثوذكس، الهاريدي (وهم الأرثوذكس المتطرفون) وعند المعاصرين معاً، كما يرفض هارتمان أيضاً في معرض الكلام صحة تطبيق التعاريف التقليدية – ما قبل المعاصرة – للشريعة اليهودية عند اليهودي الذي لا يقبل حكم الهالاكاه (الشريعة اليهودية) على الواقع العلماني المعاصر.

كانت علمنة الشعب اليهودي في العصر الحديث وستظل مصدر إرباك وتحد أمام مدارس الفكر اليهودي الديني المتنوعة كما أنها تعتبر اختباراً قاسياً لمستوى التسامح مع الآخر وقبوله، فعلى مدى الأجيال العديدة الماضية وجد المفكرون الدينيون اليهود المعاصرون أنفسهم في حيرة جعلتهم يتأرجحون ما بين مقولات الشريعة اليهودية ما قبل المعاصرة التي تشير إلى اليهودي الذي لا

يعرّف نفسه على أنه متدين، فتصفه بأنه شخص هرطوقي أو شرير أو تصفه بدلاً عن ذلك بأنه ناقص الهوية، "كرضيع وقع في الأسر" و بين المقاربة الغربية التي ترى في العلماني شخصاً يتمسك بنظام من المعتقدات والقيم الأخلاقية التي تعنى بالبر بالإنسان وتتبع من خياره الحر، وقد أوجدت الصعوبة في مواءمة هذين الرأيين العالميين المتعارضين، خاصة ضمن الواقع السياسي الإسرائيلي جدلاً وانقساماً إلى جانب المواقف اللاهوتية الدياليكتيكية (الجدلية) التي تجمع القطبين الإيديولوجيين، التقليدي والغربي المعاصر بنجاح محدود لكنه خلاّق.

أود أن أشير في هذا البحث إلى أن ديفيد هارتمان (1931م – القدس) يعتبر بين المفكرين الدينيين اليهود المعاصرين (الأرثوذكس وغير الأرثوذكس معاً) الأبعد في تطلعه لرؤية العلمانية اليهودية (الإسرائيلية بشكل رئيس) كشريك مساو لليهودية الدينية. سوف أبدأ بتقديم مواقف أخرى تتعلق بوضع اليهودي العلماني واليهودية العلمانية في نظر الفكر اليهودي الديني ومفكريه في القرن العشرين.[1] وسوف أقدم إضافةً إلى ذلك التعاريف المتعددة للعلمانية التي تنطوي عليها كتابات هارتمان، إلى جانب موقفه المتغير من ظاهرة العلمانية. سوف تدل هذه الدراسة – المترافقة مع ما تنوع من تعاريف هارتمان للعلمانية ورد فعله عليها – على التجديد اللاهوتي المهم الذي ينبع من فكره الديني.

إن دراسة مقولات هارتمان بشأن اليهودية العلمانية بشكل عميق تشير إلى موقف تعددي بشكل واضح، موقف يجمع بين الاحترام المتبادل والجدية في البحث عن قيم أخلاقية مشتركة بين اليهود المتدينين واليهود العلمانيين.[2] إذ يعمد هارتمان في صياغته لهذا الموقف إلى مهاجمة موقف الاستعلاء الديني والعجرفة التي تتضح بقوة عند اللاهوتيين الأرثوذكس، الهاريدي (وهم الأرثوذكس المتطرفون) وعند المعاصرين معاً، كما يرفض هارتمان أيضاً في معرض الكلام صحة تطبيق التعاريف التقليدية ما قبل المعاصرة للشريعة اليهودية عند اليهودي الذي لا يقبل حكم الهالاكاه (الشريعة اليهودية) على الواقع العلماني المعاصر.

مع ذلك فإن التضارب الكبير في المشاعر حيال العلمانية الذي ينبثق كذلك من الفكر الديني عند هارتمان يطرح وبقوة كبيرة السؤال التالي: إلى أي مدى يعتبر أي فكر ديني خاصة ذاك الذي يقوم على الشعور بوجود ميثاق بين شعب إسرائيل وإلهه، قادراً على إعطاء حيز من الاحترام لهوية يهودية لا تركز على الإيمان بالله، علماً بأن أنموذج العلاقة مع الله هو الاستعارة المجازية لميثاق مواءمة ومحبة بين الله والبشرية، وفي رأيي أن قدرة هارتمان تعتمد على تجاوز هذا التضارب في المشاعر حيال العلمانية اليهودية، على درجة قبوله بالجوانب التفسيرية الفريدة عند اليهودية العلمانية في إسرائيل. ومن هنا يكرس القسم النهائي من هذا البحث لدراسة بعض جوانب التفسير العلماني للمصادر اليهودية، وفي الختام سنقوم بدراسة عميقة للمدى الذي تسمح

به كتابات هارتمان بتعاون حقيقي مع هذه المقاربة التفسيرية العلمانية أو تشجع عليه رداً على التحديات الروحية الحالية عند الشعب اليهودي.

في سياق هذا البحث سوف أتطرق إلى مفهوم العلمانية بمعنيين مختلفين، فوفقاً لأحد هذين المعنيين وهو المعنى الكوني فإن العلمانية هي موقف فكري يحمل معه تعريف الأخلاق على أساس مستقل، يفتقد إلى الرموز والأفكار الدينية، إنها إيديولوجية تكافح من أجل حرية الدين والتحرر من الدين، إيديولوجية تصبو إلى تحديد المسار الصحيح للإنسان عن طريق العقل الذي تختبره التجربة وتثبته البشرية، وتختلف العلمانية، وفقاً لهذا التعريف، عن الإلحاد في أنها – على خلاف الدين – لا مبالية حيال المجهول: أي حيال قضية وجود الله والحياة الآخرة الخ.[3] ووفقاً للمعنى السوسيولوجي يحمل الموقف الأخلاقي العلماني معه خلق وضع اجتماعي ينتزع فيه الزمان والمكان كما تنتزع الموارد البشرية والاقتصادية من مسؤولية المؤسسة الدينية ومن ربقة الفرضيات الدينية التي حكمتها من قبل وتعطى لسلطات لديها نوع ما من التدريب المهني لا اللاهوتي بالأحرى، ووفقاً لهذا الفهم تحول العلمانية الدين من قوةٍ تهيمن على الجميع إلى مكونٍ متميزٍ ضمن النظام الاجتماعي.[4]

أما في المعنى الثاني فيتم تناول مفهوم ما هو "علماني" في سياقه اليهودي.[5] فالعلمانية، وفقاً لهذا التعريف تنطوي على طرح موقف تفسيري بديل عن التفسير الديني للمصادر الكلاسيكية لليهودية –بشكل أساسي تفسير الكتاب المقدس، بل تفسير اليهودية الربية أيضاً: الميشنا والتلمود و الصوفية اليهودية– القبالة والفلسفة اليهودية عبر الأجيال. وينطوي الموقف اليهودي العلماني بالضرورة على فهم شمولي للعلمانية، ويستمد إلهامه وسلطته منه: وكما أن العلمانية تقيم أخلاقياتها على عناصر عقلانية مستقلة، كذلك تجهد اليهودية العلمانية إلى إقامة اليهودية على قواعد عقلانية، مستقلة عن الإيمان الديني أو عن قبول أي سلطة دينية، ويتبع هذا تعريف اليهودية العلمانية أو اليهودية كثقافة، ويتماهى هذا التعريف ضمن الوجدان اليهودي المعاصر بشكل أساسي مع الفكر الصهيوني العلماني عند آحاد حاعام Ahad Ha-Am (1856م – 1927م).

هدد التعريف الثوري لليهودية كثقافة بخلق انقسام راديكالي بين الصهيونية الدينية الأرثوذكسية والصهيونية "الثقافية" العلمانية،[6] كما برهنت على ذلك دراسة تاريخ الفكر الصهيوني في مطلع الحركة الصهيونية، وتمت الحيلولة دون هذا الانقسام بإبعاد القضية الثقافية عن جدول أعمال الحركة الصهيونية والتركيز على النشاط السياسي الذي صار الاتفاق عليه بين الأرثوذكسي والعلماني أمراً ممكناً، ومع ذلك يستمر رجع أصداء هذا الجدل الذي طال قرناً من الزمان كما يستمر اختماره في الوسط الإسرائيلي حتى يومنا هذا. مما لاشك فيه أن نقل اليهودية من لغة دينية إلى مصطلح قومي شعبي، إلى "دين مدني" منفتح على تنوع لامتناهٍ من المعاني التي

(تشتق منها الصلة الحميمة بين الصهيونية والعلمانية اليهودية)، وعلى تنوع في المضامين و القيم والرموز، التي تفتقر إلى البعد التجاوزي كان واحداً من أكثر الثورات إثارة وصعوبة في تاريخ الشعب اليهودي.[7] تزيد هذه التوترات ضمن فكر هارتمان فيما يتعلق بطبيعة ووضعية اليهودية العلمانية طبقة إضافية لهذا الجدل القائم الجاري بين فهم اليهودية كجوهر ديني والمقاربة العلمانية التي ترى في اليهودية المجموع الكلي للإبداع الروحي عند الشعب اليهودي.

1-نماذج لاهوتية لربط العلمانية اليهودية بالفكر الديني اليهودي المعاصر

لدى دراسة خريطة الفكر الديني اليهودي المعاصر يمكننا تمييز نماذج من علاقة اللاهوت اليهودي باليهود العلمانيين.[8] مما يدعو إلى الدهشة، أن هذه الدراسة المختصرة تشير إلى وجود اتحاد ما للأضداد أو بمعنى أدق إلى تزاوج مدهش بين مفكرين يتوقع المرء بأنهم متباعدون عن بعضهم تباعد المشرق عن المغرب، ومع ذلك يشتركون في مواقف متماثلة فيما يتعلق بالعلمانية ضمن الشعب اليهودي.

الموقف الأول يعادي العلمانية، ويراها تتجاوز العالم الديني وتتناقض معه، هذا الموقف شائع لدى الجماعات المغالية في أرثوذكسيتها والمناوئة للصهيونية مثل ساتمار هاسيديزم (Satmar Hasidism) ونيتوري كارتا (Neturei Karta) من جهة ويشاياهو ليبويتز (Yeshayahu Leibowitz) (1903-1994) من جهة أخرى .[9] والفرق بينهما هو أن ليبويتز يؤكد، كمناوئ لهذه الجماعات الأرثوذكسية المتطرفة، على خياره الإيديولوجي الواعي كصهيوني بالتعاون مع "المارقين"، من أولئك الذين يعملون انطلاقاً مما يلائمهم (le-te'avon) وأولئك المندفعين بحقدهم المناوئ للدين (lehakh'is) والذين تعتبر نظرتهم الروحية متعارضة تعارضاً تاماً مع نظرته العالمية للدين.

أما المقاربة الثانية التي تتجاهل المضامين الإيجابية للعلمانية فهي التي قام بصياغتها الحاخام إشعيا كارليتز (Isaiah Karelitz) (1878-1953) (the " Hazon Ish") زعيم الأرثوذكسية الليتوانية المتطرفة في أواسط القرن العشرين، الذي أشار إليها في محادثة أجراها مع ديفيد بن غوريون، أول رئيس وزراء لإسرائيل، على أنها "عربة فارغة" -أي أنها عالم يفتقر إلى القيم الإيجابية أو السلبية. وفقاً لهذا المنظور العالمي فإن اليهودي العلماني هو عبارة عن "رضيع وقع في الأسر"، وهو شخص يفتقد الوعي الروحي وغير مسؤول عن أفعاله، وهناك من يجدون نوعاً من الانفراج في هذا الموقف الأبوي الهاريدي (الأرثوذكسي المتطرف)، الموقف الذي يسمح بالتسامح إزاء العلماني وذلك في رؤيته له كإناء فارغ لا كخاطئ.[10]

يضم الموقف الثالث، وهو التراتبي العضوي، العالم العلماني على أنه الجزء الأدنى لكنه

العضوي في نظام ديني تراتبي، ووفقا لهذا المنظور العالمي، تعتبر العلمانية مرحلة عابرة لكنها ضرورية في جدلية ارتقاء كمال العالم، وبالرغم من الفروق العميقة بين هذه المواقف فإن زعيم الصهيونية الدينية الأرثوذكسية الرئيس، الحاخام أبراهام إسحق هاكوهين Abraham Isaac HaCohen يتمسك به وكذلك كوك Kook (1865م-1935م) من ناحية، وقائد الصوفية اليهودية الأستاذ العالم غيرشوم شوليم (Gershom Scholem 1897-1892) من الناحية الأخرى. من الأمور المتعددة التي يعبر عنها في كتابات راف كوك Rav Kook هو أن "الباطن سوف يسود العالم"..... فالعقلانية تتطور فقط لأن الباطن يؤدي نشاطه العلمي والأخلاقي إلى ما هو أبعد من عتبة الوعي".[11] وعلى غرار راف كوك عبر البروفيسور شوليم في كتاباته العديدة عن رأيه بأن العلمانية هي مجرد مرحلة انتقالية في الصهيونية. [12] ففي عام 1974م كتب قائلاً "إنني على قناعة بأن الصهيونية تضم في داخلها وراء واجهتها العلمانية مضامين دينية..... ولطالما تضاربت الطبيعة العلمانية للحركة الصهيونية مع إشراك المسألة الدينية، التي لا يمكنها تجنبها."[13]

تعارضاً مع هذا الموقف الجدلي، فإن فكر أولئك الحاخامات الأرثوذكس الذين تماهوا مع الصهيونية بمن فيهم الحاخام سولوفيتشك (Soloveeitchik 1903-1993) و الحاخام رينز (Reines 1839م-1915م)، والحاخام أوزيل (Uziel 1880م-1953م) قد اتسم بالرفض الجزئي لنظام القيم العلماني المعروف بـــ "المقاربة الثنوية".[14] دعت هذه المقاربة إلى التعاون مع اليهود العلمانيين على أساس التماهي الإيديولوجي مع الجانب القومي لليهودية الذي يشكل، وفقاً لحاخامات الصهيونية الدينية الأرثوذكسية، طبقة هامة ضمن اليهودية يتشارك بها المتدين والعلماني، ويتبع ذلك معنى "ميثاق المصير"، على حد تعبير الحاخام سولوفيتشك، المعقود مع الصهاينة العلمانيين، المؤدي إلى التعاون النشط على المستوى السياسي.[15] ولكن إلى جانب هذا الشعور بوجود هذا الميثاق يتم التمسك بتعريف الموقف الأخلاقي الثقافي العلماني على أنه هرطوقي.[16] في هذا السياق يمكن للمرء أن يتساءل عن جمع ليبويتز مع ساتمار هازيديم، الجماعة الأرثوذكسية المتطرفة، وليس مع مناصري هذا الموقف "الثنوي"، ويعتبر الفرق بين ليبويتز وهؤلاء المفكرين الآخرين واهياً حقاً، كما أن تعريف ليبويتز على أنه صهيوني سيبدو وكأنه يضعه بينهم تحديداً، لكن ليبويتز، على خلاف الحاخامات الصهاينة المتدينين الأرثوذكس، رفض تعريف القومية على أنها جزء ملموس من اليهودية، يهتم بشكل خاص، في رأيه، بقبول ملكوت السماوات وأداء التوراة والميتزفاه، وقد كتب ليبويتز في عام 1972م قائلاً: لابد من التأكيد على أن وحدة الأمة، من وجهة النظر الدينية، ليست أمراً مقدساً، لأن الدين لا يعترف بالقومية والوطنية على أنهما يمثلان قيما سامية[17].

أخيراً لابد للمرء من أن يذكر مقاربة دينية خامسة للعلمانية، تؤكد على هوية تقع مابين التدين والعلمانية الإنسانية الأخلاقية.

لم تتم بعد دراسة هذه المقاربة بعمق ، ربما كان مرد ذلك إلى حقيقة أنها تمثل موقفاً دينياً لا أرثوذكسياً، لهذا السبب سوف أقوم بتكريس متسعٍ أكبر نوعاً ما لهذه المقاربة في هذا النقاش. يميز هذا الموقف بين مفكرين اثنين مختلفين ويوحد بينهما: هذان المفكران هما الحاخام مردخاي كابلان Mordecai Kaplan والحاخام أبراهام ج. هيشيلِ (Abraham J. Heschel 1907م-1972م)، وكلاهما أستاذان في كلية اللاهوت اليهودية في نيويورك في القرن العشرين، ففي مؤلفه بعنوان (The meaning of God in Modern Jewish Religion 1938م) "*معنى الله في الدين اليهودي الحديث*" والمكرس لإعطاء تفسير معاصر لمعنى الوحي على جبل سيناء، يتناول كابلان قضية الفروق والأعمال العدائية بين المتدينين والعلمانيين من الناس على النحو التالي:

لا بد من تصنيف أولئك الذين يعرفون بأنهم ينادون بقضية إصلاح اجتماعي أو مكسب إنساني، ويتمتعون بتجربة قيمة الحياة وينقلونها بالرغم من كل بشاعتها وقفرها المأساويين، معرِّضين أنفسهم بذلك للخطر، تصنيفاً يضعهم مع المؤمنين المتدينين، فهم يعملون كشهودٍ لله بغض النظر عما يعتقدون به.[18]

وفقاً لكابلان لايعبر عن التدين في " الإقرار بالانقسام بين ما هو طبيعي وما هو وراء الطبيعة"- أي في الاعتقاد بوجود إله أعلى للطبيعة- ولكن في تكريس حياة الأفراد لأعمال الخلاص والتخفيف من أوضاع العالم والإقرار بقيمة الحياة بالرغم من الشر وعدم الكمال الموجودين فيها.[19]بهذا المعنى -ووفقا لكابلان- فإن الشخص الذي ينكر وجود إله أعلى والمعروف في الأحاديث الشعبية على أنه "ملحد" إنما هو كائن بشري متدين طالما أنه يؤمن بتحقيق رؤية أخلاقية شاملة في العالم تضم الجميع ويعمل من أجلها، ومن المثير للاهتمام والدهشة بأن أشياء مماثلة قد قام بترديدها مناوئ أيديولوجي لكابلان، هو أبراهام جوشوا هيشيل Abraham Joshua Heschel في تأبين ألقاه في عام 1945م من أجل اليهود الأوروبيين الشرقيين، الذين أبيدوا في المحرقة، وظهر هذا التأبين كواحد من أول أعماله بعنوان الأرض ملك لله *The Earth is the Lord's*.

نشأت بعد ذلك حركة التنوير (Haskalah) والصهيونية وحركة هالوتزيم Halutzim والاشتراكية اليهودية. ترى ما مقدار ما يعثر عليه من التضحية بالذات ومن الحب للناس ومن التقديس للاسم المقدس عند اليهود المعاصرين، في رغبتهم في المعاناة من أجل تقديم المساعدة؟! إن غيرة اليهود الأتقياء قد تحولت إلى أبنائهم وأحفادهم المتحررين، عاد الحماس

والتوق عند الهاسيديم والصلابة الزاهدة عند القباليين، والمنطق الذي لايلين عند التلموديين فتجسد عند المؤيدين للحركات اليهودية المعاصرة، ويعتبر إيمانهم بالمثل الجديدة متشرباً بتقوى قديمة قدم الدهر، كان بمقدورهم رؤية "ابنة للسماء" في رسالة مذهب العقلانية وهيكلاً مقدساً في اللغة العبرية التي جرى إنعاشها أوجوهر اليهودية في اليديش، "اللغة الأم" وعلى خلاف المذاهب القديمة، لم يقم حتى أولئك الذين شعروا بأنه كان عليهم أن يتخلوا عن القديم من أجل تبني ما هو معاصر، حتى أولئك الذين حملهم الدافع الثوري إلى نقيض التقليد، بقطع الروابط مع الشعب؛ لقد بقوا ضمن الجماعة مع بضع استثناءات، فالحافز القوي على الفداء بقي في أرواحهم.[20]

يعمد هيشيل في كتبه اللاحقة إلى مهاجمة الثقافة العقلانية العلمانية الغربية معتبراً إياها مسؤولة عن عمليات العنف المعاصر.[21] لكنه أغفل، عند وصفه لليهودية الأوروبية الشرقية، الهوة بين اليهودي المتدين واليهودي العلماني، راسماً تماثلاً بين التدين وتكريس النفس التقي لقضية من قضايا الخير، ومما لاشك فيه أن موقف هيشيل وكابلان، من وجهة النظر العلمانية، يتمتع بمزيةٍ أخلاقيةٍ تعلو على المواقف الأربعة المذكورة آنفاً، وكلها مشبعة بتراتبية قيم تفضل، في التحليل الأخير، اليهودية المتدينة على اليهودية العلمانية، وهناك فرع لهذه المواقف الدينية، وهو الإدراك بأن الزعيم التعليمي الروحي الأرفع للشعب اليهودي سيكون يهودياً مراعياً للدين لا يهودياً علمانياً (ولا امرأة يهودية بالتأكيد).

لابد من التأكيد بأن هذا النقد ينطبق حتى على المواقف الدياليكتيكية عند شولم وكوك، هذه المواقف التي تعبر أيضاً، مع عظيم الاحترام الذي تبديه إزاء الحماس الثوري العلماني، عن الأمل بأنه سينبثق هناك بدلاً منه قيادة دينية أكثر تنوراً من تلك الموجودة اليوم، قيادة ترشد الشعب اليهودي نحو فترة مطلقة من الخير والبركة، إن فهم هيتشيل وكابلان لليهودي العلماني– للثوري والمثقف، أو الصهيوني الذي يعمل من أجل الخير العام– على أنه ذو قيمة روحية مساوية لقيمة اليهودي المتدين، تبطل تماماً هذه التراتبية وذلك بنفي الفرق بينه هو نفسه وبين الشخص المتدين، وبناءً على وجهة نظرهم يعتبر كل إنسان متفائل، يكرس حياته لتحسين العالم وزرع الأمل من أجل تحقيق هذا التحسين في قلوب الناس قائداً روحياً جديراً لكل الأجيال وليس فقط لهذا الجيل المنعتق من الأزمات والذي برز فيه "الهراطقة".

إلا أنه إلى جانب حسنات هذا الموقف تبرز محدوديته الرئيسة: فالتعتيم التام على الفرق بين المتدين والعلماني ينفي إمكانية وجود تعريف ذاتي مختلف لأي من الجانبين، ويضعف حدة الموقفين الديني والعلماني و يزيل في إثره أيضاً حدة الجدل المشروع بينهما وكذلك إمكانية ثماره المتبادلة...

يسعى هارتمان سعياً حثيثاً، كما سنرى، (مع أن ذلك لا يجري بنجاح على الدوام) لتجنب

محدوديات كل المقاربات الخمس المذكورة أعلاه. "لا يمكن للمرء أن ينظر إلى الصهاينة العلمانيين الذين بنوا هذه الدولة على أنهم أبناء ضالين حرمتهم بيئتهم أو تربيتهم من ثقافتهم."[22] يتحدى هارتمان في هذه الكلمات الافتتاحية من كتابه *رؤى متضاربة Conflicting Visions* التباعد الأرثوذكسي عن الإنسان العلماني، فهو يؤكد لقرائه الأمريكيين الذين لا يميزون طبيعة النزاعات الاجتماعية الإسرائيلية ولا الثقافة اليهودية العلمانية ولا يفهمونها بأن العديد من اليهود العلمانيين لا يرون أنفسهم على أنهم تائهون روحياً ولا يسعون إلى العودة إلى طريق التوراة، ويدين هارتمان، على غرار ليبويتز، حقيقة أن المجتمع الأرثوذكسي وخاصة الجماعة الأرثوذكسية المغالية، تلقي مهمة الدفاع العسكري وبناء الدولة وتعزيزها على كاهل اليهود العلمانيين محولةً إياهم بذلك إلى نوع من "*Shabbos goy*" (الأممي السبتي) (Sabbath Gentile) الذي يسهل، بواسطة عمله والتضحية بحياته وحياة أولاده، تكريس اليهودي المتدين الأرثوذكسي لنفسه لإنجاز الميتزفاه.[23] ولكن على خلاف ليبويتز وغيره من المفكرين اليهود المتدينين المعاصرين، يشدد هارتمان أيضاً على حقيقة أن العلمانيين في إسرائيل قد أوجدوا بديلاً مهماً عن الهالاكاه (الشريعة اليهودية) التي عرَّفت حياة الشعب اليهودي في الماضي.[24] إنه يتمنى – وهو يتحدث انطلاقاً من احترامه الكبير للإنجاز العلماني وإعزازه له – إيجاد ميثاق بين هاتين الجماعتين المتساويتين والمستقلتين والمختلفتين جداً، ميثاق يضم وجداناً أخلاقياً مشتركاً بين المتدين والعلماني، وسوف يستمد هذا الوجدان –أو هكذا يرجو– الإلهام من مخزن aggadah of Hazal، ولكنه لن يكون معتمداً على قبول توجيهات لاهوتية مشتركة.[25] وترى هذه الصورة الأخلاقية التي ترسمها هذه الكلمات في النظرة العالمية عند العلماني مقاربة شمولية رغم بعض مآخذها، تماماً كما أن المقاربة الدينية هي مقاربة شمولية لها مآخذها والتي لا يتردد هارتمان في انتقادها.[26]

2– مصادر المقاربة العقلانية–التعددية: فهم الميموديين Maimonides عند هارتمان

يعثر هارتمان على مرجعية لهذه النظرة العالمية التي تسعى، بحسب تعبير هارتمان، إلى إيجاد *"لغة روحية مشتركة"*من أجل الجماعات المختلفة بين الشعب اليهودي التي ليس لديها فرضيات لاهوتية أساسية مشتركة، في شخصية وفكر الفيلسوف اليهودي من العصور الوسطى موسى ميمونيدس Moses Memonides وخاصة في تبني ميمونيدس للأخلاقيات النيكوماكية Nichomachean عند أرسطو.[27] ويبرز تقديم هارتمان لميمونيدس Memonides على أنه نموذج للاهوتي الفيلسوف اليهودي الذي لديه معرفة إضافية للوحي، بما فيها المعرفة الأخلاقية وليس فقط المعرفة العلمية، المرتبطة بفهم الله وشريعته، على أنه الموضوع المركزي في دراسات هارتمان المتعددة لميمونيدس Memonides.

يمر التأكيد على أن المعرفة التي يكون مصدرها من خارج التوراة لها صلة بالنسبة للشخص المتدين مرور الخيط الذهبي عبر سائر أفكار هارتمان وأبحاثه، ولا يتردد هارتمان في نقد الموقف الأرثوذكسي، الناجم عن الصراع مع الحداثة، والذي يحد من تلك المعرفة الخارجية التي ترتبط بجدية بالمعرفة العلمية والتكنولوجية وحدها. ويرى هارتمان أن فكر ميمونيدس يبرهن على أن "بمقدور اليهودي الهالاكي (المتبع للشريعة اليهودية) أن يقارب 'الأغادة' بواسطة المعرفة المكتسبة من مصادر مستقلة عن التقليد."[28] ويدعو هارتمان المجتمع اليهودي الأرثوذكسي من خلال إخلاصه للنموذج الذي يقدمه ميمونيدس Memonides ، كما يفهمه هو، إلى الإصغاء للأصوات الأخلاقية والفكرية الموجودة خارج فهمهم للوحي". فهناك العديد من الأشياء في هذا العالم التي يجب الإقرار بشرعيتها وأهميتها من جانب اليهود الهالاكيين (الملتزمين بالشريعة اليهودية) حتى وإن لم يكن في التقليد ما يقوله عنها بوضوح".[29]

وهكذا يمكّن ميمونيدس Memonides هارتمان من رسم صورة لشخصية دينية يتجذر التزامها في العقل، وليس في الطاعة غير المشروطة للسلطة[30]، شخصية غذت إحساسها الديني "العقلانية والقدرة على فهم اليهودية عبر مقاييس علمية من الحقيقة."[31] وعلى ضوء هذا النموذج، يعبر هارتمان عن تحدي دمج "أورشليم" و"أثينا" في العصر الحديث، وهو مزيج يمكن أن "يؤمن فهما" أوسع لما تطلبته ضمناً لحظة الوحي في سيناء".[32]

ينشأ تعريف هارتمان للعلمانية كأخلاقية حرة بشكل مباشر من توقه لخلق مركب ثقافي في العصر الحديث مماثل لذاك الذي أوجده ميمونيدس Memonides في العصور الوسطى، وتعتبر الأخلاقية الحرة ومجموعة القيم المشتقة منها – ألا وهي العقلانية وحرية الدين والتعددية والنقد إلخ– بالنسبة لهارتمان مضامين الوحي الإضافية الموازية في أيامنا هذه للأخلاقيات النيكوماكينية Nichomachean التي تبناها ميمونيدس Memonides ، لكن وكما هو مطلوب من تبني هارتمان الكامل لهذه المقاربة النقدية المعاصرة للأخلاقيات، فهو لا يكتفي بضمها في إطار فهمه لليهودية أو في حل التضارب بين اليهودية والأخلاقيات الحرة. إذ هو ملزم باتخاذ خطوة إضافية أبعد من خطوة ميمونيدس Memonides وإعطاء الأفضلية لهذا النظام الأخلاقي الخارجي على بعض نواحي الأخلاقيات اليهودية التقليدية كما سيتم شرحه أدناه بشئ من التفصيل.

3- العلمانية كعقيدة أخلاقية حرة

تعتبر القضية الأخلاقية من ثمة العقدة الرئيسة التي يرفض هارتمان عندها فكر أستاذه وموجهه السابق الحاخام جوزيف ب. سلوفيتشيك الذي ينطوي فكره على دونية الأخلاق مقابل المستويات الأعلى للدين.[33] مرة أخرى واعتماداً على سابقة شمل الأخلاقيات الأرسطوطالية

ضمن تفسير ميمونيدس Memonides الهالاكي، يطالب هارتمان بانتباه ديني للأمر الأخلاقي العلماني الإنساني المعبر عنه بين الأشياء الأخرى، بالحوار مع الناس الذين ينتمون إلى أديان ومعتقدات أخرى.[34] إن هجوم سولوفيتشك على المجتمع الكوني "المهيب"، المقترن بإعلائه لشعور العزلة، عند اليهودي المؤمن، ليقود المجتمعَ الأرثوذكسي، وفقاً لهارتمان إلى الجمود والانغلاق تجاه "ما يمكن أن يكون نقداً أخلاقياً جاداً".[35]

إن نقد هارتمان لسولوفيتيشك، الذي يمثل في قراءته أولئك الذين لا يراعون الميتزفاه بوصفهم انتهازيين وأنانيين وطموحين، يقوده إلى التأكيد تكراراً على افتقاد العجرفة في موقفه الخاص من الأخلاقيات الإنسانية، ففي بداية كتابه *الميثاق الحي A Living Covenant* يجادل هارتمان بالقول و"لا أدعي بوجوب تأسيس نظام أخلاقي على مرجعية وحي إلهي".[36] ويتوسع هذا المطلب وينال قوة إضافية في نهاية الكتاب، حيث يبدي ملاحظته بالقول:

"أنا لا أجادل مدافعاً عن تفوق التوجه القائم على الميثاق أو ضرورته للحياة من أجل تحقيق المسؤولية والكرامة البشرية، لا يمكنني، وأنا أفكر باليهودية، أن أتجاهل حقيقة أن الملحدين يتصرفون بكرامة أخلاقية ورأفة في العالم، إنني أؤمن، بعكس العديدين من المفكرين الدينيين المعاصرين، بأن مذهب العلمانية الإنسانية هو موقف قابل للحياة ومنسجم أخلاقياً، إن ما أدعيه فقط هو أن نقد اليهودية الهالاكية (يهودية الشريعة اليهودية) الموجودة في التقليد المسيحي والنقد الأخلاقي الموجود عند سبينوزا ليسا مقنعين، هناك العديد من المقاربات المختلفة للحياة البشرية التي تشجع المبادرة والحرية الفكرية والمسؤولية والشعور بالكفاية والكرامة الشخصية، أنا لا أجادل بأن الإيمان ضروري من أجل امتلاك هذه القيم، بل أعني فقط بأن على الإيمان بإله الميثاق في اليهودية ألا يتعارض مع هذه القيم أو يقلل من شأنها، *فالهالاكاه* (الشريعة اليهودية) لا تتوقع من اليهود مجرد إرادة متفانية لخدمة الله بل توجهاً أخلاقياً تأملياً حساساً وناقداً.[37]

توضح هذه المقولات والتأكيدات من جانب هارتمان بطريقة لا لبس فيها موقفه بأن الإنسان المتدين لا يتميز إطلاقاً بأي تفوق أخلاقي على الإنسان غير المتدين، كما يشدد هارتمان في نفس الوقت في جدله مع ماكينتاير على ما يبدو له تفوق أخلاقيات الهالاكاه الدينية على الأخلاقيات العلمانية: يدعي هارتمان بأن تحقيق الحياة الأخلاقية في الإطار الميثاقي لا يحدث في جو من الاستقلال الذاتي المطلق، الذي ينطوي في مآل الأمر على العزلة البشرية، وتكمن مزية الأخلاقيات الدينية على الأخلاقيات الإنسانية في إرساء الأخلاقيات ووضعها ضمن إطار المصلين وعلاقتهم بالله.[38] وهنا يمكن للمرء الجدل بأن هذه المقولة تحيي الإحساس بالتفوق الديني على العلمانية، وأنا أرفض هذه القراءة، وإن كان مرد ذلك فقط لصدق مقولات هارتمان، التي تعبر عن احترام وتقدير صادقين للأخلاقيات الإنسانية عموماً ولحامليها العلمانيين، إلا أن

الافتقار لتطوير هذه الأفكار وتحقيقها يجعل الادعاء فيما يتعلق بتفرد القرار الأخلاقي، في سياق الإيمان الديني، ادعاءً يفتقر إلى الإقناع، على أي حال حتى أولئك الذين يجادلون بأن هذا الادعاء يعبر عن تفوق الأخلاقية الدينية على الأخلاقية العلمانية سيتم إسكاتهم إذا ما قرؤوا مقولة هارتمان في كتابه الصادر حديثا بعنوان "*قلب فيه العديد من الحجرات*" *A heart of Many Rooms* حيث يقول:

يمتلك الناس في المجتمعات المعاصرة القليل من الصبر حيال المواقف العقائدية الدينية الإقصائية. لقد أوجد المجتمع العلماني الحر، بالرغم من مشكلاته ومحدودياته، شروطاً لنشوء تواضع ديني وذلك بتقييد الميل البشري إلى جعل ما هو خاص عالمياً.[39]

يتخطى هارتمان في هذه المقولة سابقة ميمونيدس Memonides ، إنه يكشف بذلك عن شعوره بأنه يفسر التقليد اليهودي من منطلق منظور أخلاقي إنساني علماني وتحت تأثيره معا وأكثر من هذا- يكشف عن تفوق هذا التعليم الأخلاقي على أجزاء كبيرة من التراث اليهودي التي تتعارض معه، يتم تبيان هذه الأشياء في سياق يحاول فيه هارتمان تقديم نموذج تعددي مخلصي (يتعلق بالمسيح المنتظر)، نموذج لا يرغب في فرض رؤية يهودية تخصيصية للآخرة على البشر أجمعين، بهذه الطريقة يطرح هارتمان تفوق الأخلاقيات الإنسانية العالمية (العلمانية المصدر) على الاستخصاص المقبول في الرأي المخلصي (المتعلق بالمسيح المنتظر)، المتأصل في الهالاكاه كما تراعى اليوم.

في إثر هذا التفضيل، ينهل هارتمان من مخزن المفاهيم الغني الموجود في الهالاكاه اليهودية، من اللغة الدينية المتماشية مع فهمه للأخلاقيات الإنسانية عموماً، بما في ذلك الصلاة التي ترفع من أجل عودة المنفيين، ومفاهيم قيمة محبة القريب والغريب والوصايا السبع التي ترتبط بنوح وغير ذلك.[40] إنه يأمل بواسطة هذه اللغة الدينية أن يتخطى الهوة القائمة بين الجماعات التي لها انتماءات مختلفة وبين الأناس العلمانيين والمتدينين بحيث يخلق حياة مشتركة ضمن إطار التنوع الديني والبشري.[41]

4- العلمانية كثقافة تكنولوجية معاصرة - أهي اندماج أم وثنية

يعتبر إطار هارتمان من حيث نظرية المعرفة تعددياً بشكل أساسي، إنه إطار متأثر إلى حد كبير بوليام جيمس، الذي يرى بأن "لا الحقيقة برمتها ولا الخير بكليته مكشوف لأي مراقب كان."[42] ويذهب هارتمان بعيداً في تطبيق هذه العقيدة المعرفية على مناقشاته لليهودية المحافظة والمُصلِحة.[43] إن ما يتأتى عن ذلك أيضاً هو التسامح المطلق حيال الملحد والعلماني وهو ما تعبر عنه الفقرة التالية:

إن ربط حاضرنا اليوم بالموارد البشرية التي تؤثر على الآراء الدينية في الحياة –بمجتمع معين، بمعلمين معينين، بتقليد عائلي معين– يمنعنا من إعطاء قناعات الإيمان وضعا معرفيا مطلقا كذاك المعزو من جانب ميمونيدس Memonides إلى مقولات عن وجود الله و وحدانيته وروحانيته، التي قال بشأنها، "اليقين الكامل محقق" (الدليل1 : 71) وبمقتضى ذلك، فأنا لا أعتبر أولئك الذين لديهم فهم مختلف لمعنى الوجود البشري – بمن فيهم الملحدون– أنهم متأثرون بالاعتداد بالنفس أو الخبث اللذين يمنعانهم من رؤية ما يعتبر الحقيقة بشكلٍ جلي...[44]

لكن بالرغم من هذه المقولات البعيدة المدى التي تعكس التزام هارتمان غير المشروط بالمذهب الإنساني والتي تشكل مساره الفكري التعددي فإن هناك أيضاً تعابير في فكره تماهي العلمانية بأخطاء الثقافة التكنولوجية المعاصرة، ومن المثير للاهتمام العثور في مقالات هارتمان – اللاحقة بالتحديد– على موضوعٍ بارزٍ يماهي العلمانية بمذهب الاندماج الاجتماعي وبطرح القيم الموجودة في العصر التكنولوجي جانباً، وهكذا تضم مقالته بعنوان " *الذاكرة والقيم*" Memory and Values وصفاً أحاديَّ البعد للعائلة في عصر التكنولوجيا.[45] فالعائلة الحديثة التي يصفها المقال، على عكس العائلة التقليدية المتدينة تشجع على تمرد الشباب وعلى الامتعاض الدائم عند أفرادها وهيمنة الأطفال والتصرف الأرعن مع المسنين وفقدان الاهتمام بالماضي وافتقاد الاحترام في تصرف الأبناء مع آبائهم إلخ.. في حين أن هذا المقال لا يحمل قولاً مباشراً يدل على أن المتحدث يتكلم تحديداً عن عائلة علمانية، فإن ربط العلمانية بالثقافة التكنولوجية وهذا الوصف لعائلة مجافية مصغرة، يلمح إلى ذلك بوضوح تام. وبشكل مماثل، يبدو أن ما يستحق ذكره في مقال "التوراة والعلمانية" "Torah and Secularism" هو أن هارتمان يعدد كل مساوئ الحداثة – المجافاة والعكوف على الملذات والتهكم، إلخ– تحت عنوان العلمانية.[46] ومن خلال التوتر الداخلي المتأصل في هذه المقاطع تتكشف بقايا مقاربة تراتبية تضع الدين في موقع يعلو على العلمانية وتماهي العلمانية مع الاندماج والمجافاة وافتقاد الهوية[47].

إن إلقاء المسؤولية عن التفكك الاجتماعي والروحي على عاتق العلمانية بمعناها العالمي والسياسي يعتبر موازياً للجمع بين النقيضين عند هارتمان فيما يتعلق باليهودية العلمانية، في إحدى أولى مقالاته بعنوان "الفرح والمسؤولية" "Joy and Responsibility" يماهي هارتمان العلمانية الإسرائيلية المغالية مع علمانية هرتزل الكلاسيكية، التي نادت بتطبيع الشعب اليهودي، ووفقاً لهارتمان فإن هذا الرأي العلماني يشير إلى قبول كل ظاهرة إسرائيلية، بما في ذلك الدعارة على أنها علامة مرغوب بها من علامات التطبيع وكتعبير عن مجافاة الماضي اليهودي الذي اعتبر فيه التطبيع مرادفاً للوثنية، وتحليلاً لهذه العقيدة يساوي هارتمان بين التطبيع والاندماج، طامساً بذلك الجدل الداخلي ضمن الصهيونية العلمانية لدى أولئك الذين ساندوا تطبيع الشعب

اليهودي.[48] وإنصافاً لابد من الإشارة إلى أنه حتى الصهيونية السياسية، التي ساندت "تطبيع الشعب اليهودي" قد رأت في هذا التطبيع وسيلة لإبطاء الاندماج أو منعه كما رأت فيه حلاً لمشكلة الهوية اليهودية.

لن أغامر عند هذه النقطة في الدخول في قضية ما إذا كان استعمال تعبير "معهود" صحيحاً كطريقة في توصيف الشعوب والأديان، وكل منها له تفرده الخاص به، فسوف أنوه فقط بأن الرؤية الصهيونية للمؤلف الإسرائيلي المعاصر أ. ب. يهوشوا (1936 –) A.B. Yehoshua بعنوان "بفضل التطبيع" By Virtue of Normality تقدم موقفاً صهيونياً كلاسيكياً نافياً للشتات اليهودي ومعارضاً لفكرة الشعب اليهودي كشعبٍ مختار، إنها تساند في آن واحد تعميق الهوية اليهودية التعددية في المجتمع الإسرائيلي وهي دعوة سوف ينضم إليها هارتمان بحماس دون شك.[49]

5.العلمانية اليهودية كوجهة نظر سياسية صهيونية عالمية

يبدو بأن المفارقة في موقف هارتمان فيما يتعلق بظاهرة العلمنة وتأثيرها على اليهودية والشعب اليهودي على صلة بموقفه من الصهيونية العلمانية كحركة سياسية وإغفاله لها كظاهرة ثقافية، تؤثر تأثيراً حاسماً على فهم اليهودية الذاتي لنفسها ولمصادرها، فالصهيونية بالنسبة لهارتمان هي الصهيونية السياسية المعنية بنقد الافتقار إلى الأخلاقيات والشرف اللذين تجسدهما شخصية الإنسان المتدين، "الاشمئزاز من النمط البشري العاجز السلبي المرتبط بحياة تضبطها الهالاكاه التقليدية."[50] لذا فإن النص العلماني– الصهيوني المثالي بالنسبة لهارتمان هو لحاييم حزاز (1898م–1973م) بعنوان العظة (The Sermon) يلقي فيه البطل خطاباً، أو بمعنى أدق، يرشق اتهاماً يهاجم فيه الضعف السياسي المتجذر في الرأي العالمي بيهودية السبي الهالاكية.[51] يقوم هارتمان، مستعيناً بتماهي العلمانية هذا مع الصهيونية وتماهي الصهيونية مع الصهيونية السياسية، بالاستمرار بالنهج الإيديولوجي لحركة مزراحي بأسلوب ساخر. كان هذا النهج قد بدأ خلال المؤتمرات الصهيونية الأولى ويتصف بالميثاق التاريخي الذي وضعه الحاخام رينز Reines مع الصهيونية السياسية لمؤسسها تيودور هرتزل Theodore Herzl (1860–1904) في حين كان يعارض الصهيونية الثقافية.[52] تكمن المساهمة الثقافية للصهيونية العلمانية، بحسب هارتمان، في خلق الشروط السياسية والتحديات الضرورية للتجدد الروحي اليهودي.[53] ويتكرر هذا المطلب في سائر مقالاته المتعلقة بالصهيونية.[54] فقيمة الصهيونية، في رأيه، تكمن في أنها خلقت واقعاً سياسياً فرض التعددية على الشعب اليهودي، ووسع مجال المسؤولية الخاضعة للميثاق، وعبرت عن التصميم لدفع الوجود اليهودي بفخار في وجه النكبات والمعاناة التي أصابت

الشعب اليهودي في الأزمنة الحديثة.[55] وقد قادت الصهيونية العلمانية العالم اليهودي إلى حوار مع العالم الأوسع، لا من موقع الوضاعة،[56] بل بالأحرى من موقع يتخطى كل ذلك:

فقد ألهمت الصهيونية العلمانية اليهود وأعطتهم الوسيلة لا للعودة إلى نعيم روحي بل إلى أرضٍ مهتزةٍ لاسبيل إلى افتدائها، فالصهيونية هي رفض للاعتقاد بأنه لابد للسيادة اليهودية من أن تكون تعبيراً عن واقع خلاصي (يتعلق بالمسيح المنتظر)، وتعبر الصهيونية السياسية عن قدرة مجتمع ما على التصرف كأمة في عالم لا سبيل إلى افتدائه.[57]

في حين يمتدح هارتمان الأوضاع الجديدة التي أوجدتها الصهيونية ويعبر عن الأمل في الإمكانيات الكامنة في هذه الأوضاع، فإن موقفه فيما يتعلق بمضامين الثقافة اليهودية العلمانية التي برزت في إسرائيل غير واضح، ففي كتابه بعنوان *الميثاق الحي* A Living Covenant يقر هارتمان بحقيقة أن "مصدر الالتزام، في مآل الأمر، بالعيش في إطار مؤمن بوجود الله أو في إطار لا يؤمن بوجود الله موجود عند الفرد المعني وفي تأثير الآخرين من البشر على نظام القيم عند ذلك الفرد".[58] إلا أنه يقول بعد ذلك "لهذا السبب، ستبقى اليهودية، بتشديدها على الميثاق إمكانية حية بالنسبة لليهود طالما وجد هناك مجتمع يهودي ينظم نفسه على أساس الميتزفاه (الوصية).[59] وتكشف القراءة الدقيقة لهذه الجملة بأنه يساوي اليهودية بالشعور الميثاقي ويدعي بأن اليهودية، كخيار حي لليهود، تعتمد على وجود مجتمع يراعي الوصايا، فما هو إذاً إسهام المجتمع اليهودي العلماني، الذي لا تعتمد يهوديته على الشعور بالميثاق، في وجود اليهودية كخيار حي لليهود؟ هل يترتب علينا أن نستنتج بأن مهمته محصورة بإيجاد الأوضاع أو التحديات التي ستؤدي إلى ازدهار وتوسع محافل من يراعون الدين؟

وهنا يبرز افتقار للوضوح مماثل في محاولة هارتمان تفسير موقف ليبويتز من يهود الشتات: يبين هارتمان في أعقاب ليبويتز بأن الصهيونية العلمانية تتنافس مع أطر الهالاكاه التقليدية بقوة كبيرة، باعتبار أن إيديولوجيتها تعرف الشعب اليهودي بأسلوب لا ديني، على أنه مجتمع سياسي–قومي.[60] وهنا يبدو أن لدى هارتمان نفسه تحفظات في نفس الآن بالنسبة للادعاء الأرثوذكسي الذي يرى استمرار الوجود اليهودي فقط ضمن إطار جذوره الدينية (وهو قول يدافع عنه ليبويتز)، وكذلك بالنسبة للادعاء الذي يرى هذه الاستمرارية فقط كوسيلة لتحويل المجتمع اليهودي وتعريفه الذاتي لنفسه.[61] مما يجعل موقفه الخاص المتعلق بحل المواجهة والتعارض بين الهالاكاه، والشريعة اليهودية، وأطر الواقع السياسي والهوية اليهودية البديلة التي تقدمها الصهيونية العلمانية موقفا مبهماً.

إجابة على هذه الإشكالية، يقول هارتمان بأن إحدى الرسائل الثورية لدولة إسرائيل هي توسيع ما هو مقدس في اليهودية من موقعه في الكيان المتسم بسفر الخروج اليهودي، حيث حصر

هذا الكيان بالحدود الضيقة للكنيس والعائلة، وإيصاله إلى الحلبة العامة السياسية، التي يديرها اليهود ولهذا السبب يتطلب أن يصاغ بحسب القيم اليهودية، يتابع هارتمان هنا، سواء كان ذلك عن إدراك أو عن غير إدراك، فكر أ. د. غوردون (1856–1922) A.D Gordon، وهو من أوائل من حددوا محيط الصهيونية الثقافية العلمانية في إسرائيل ممن يرون أن الحياة اليومية (بصغائرها) تصبح في أرض إسرائيل أياماً مقدسة وليس فقط أيام المهرجانات والأعياد.[62] تكمن أهمية هذا التحول، بحسب هارتمان، في توسع المسؤولية الهالاكية (مسؤولية الشريعة اليهودية) إلى نقطة تلامس القضايا الاقتصادية والسياسية، بالإضافة إلى قضايا الطقس الديني التي كانت مجال سلطتها في الشتات.[63]

ما معنى هذا القول؟ قد يعتقد من لا معرفة له بفكر هارتمان في العمق بأن هذه الأشياء تنطوي على دعوة لإنشاء دولة (شريعة يهودية) هالاكية، إلا أن هذا الاحتمال غير مقبول على ضوء التزام هارتمان المعلن النابع من القلب بالأخلاقية الإنسانية والتزامه بالتعددية الدينية والثقافية، ويمكن للمرء أن يجد في هذه الكلمات، بدلاً عن ذلك، تملصاً عن القرار المتعلق بهذه النقاط التي تواجه الهالاكاه بموجبها السلطات الديموقراطية في الدولة اليهودية كما هي الحال في قضية قوانين الأحوال الشخصية، وهكذا نجد أمامنا جانباً آخر يضع فكر هارتمان في موقع حرج ويحشره في الزاوية.

6- هل تستطيع العلمانية اليهودية أن تمثل تفسيراً مشروعاً لليهودية التقليدية؟

في أعقاب قراءة دقيقة للمناقشات الدائرة بشأن العلمانية الموجودة في كتابات هارتمان، يبدو من المثير للسخرية أن يكون تعريف اليهودية على أنها ثقافة، وهو التعريف الذي نشأ خاصةً ضمن اليهودية العلمانية، هو ذاك الذي يستطيع تحرير فكره مما يشوبه من حيرة التوترات الداخلية، فالحقيقة أن هارتمان يبدو وكأنه يغفل هذا التعريف، ففي مطلع كتابه بعنوان *قلب متعدد الحجرات أو قلب فيه متسع* *A Heart of Many Rooms* يصف هارتمان اليهودية على أنها عملية تفسير كتابية، لكن المرء يجد من خلال سائر كتابته صدى للتفاسير الواسعة التي تطرحها اليهودية العلمانية لمصادر اليهودية الكلاسيكية.[64] ويناقش هارتمان بتوسع أهمية نقل الشعور التاريخي وتذكُّر جبل سيناء ضمن إطار العائلة، لكنه لا يتناول واقعاً يتم فيه توارث هذا الشعور ضمن إطار العائلة العلمانية (دون ارتباط بجبل سيناء أو التزام به). إن هذا الإرث القومي العائلي هو نتاج الأيديولوجية الثقافية الصهيونية والواقع الاجتماعي الذي برز خلال الآونة المعاصرة، بشكل أساسي، لا حصري، في دولة إسرائيل.

يصادق هارتمان تحديداً على ملاحظة غيرشوم شوليم Gershom Scholem فيما يتعلق

بالطبيعة الدياليكتيكية (الجدلية) للصهيونية العلمانية.[56] غير أن من المشكوك به، كما ذكرنا أعلاه، فيما إذا كان شوليم نفسه قد فهم الثقافة الإسرائيلية العلمانية في العمق، حتى كما كان يتوق إلى فعله في قرارة نفسه كما هو واضح، من أجل "تحقيق الأمل بالحكم الإلهي الذي يرافق عودة شعب إسرائيل إلى الكلمات الخالدة، الأمر الذي يعتبر في الحقيقة انسحاباً أمثلاً (طوباوياً) إلى تاريخهم الخاص بهم".[66] على أي حال، يجد هارتمان، على غرار شولم، أن من الصعب مماهاة عنصر الاستمرارية في العلاقة الجدلية للصهيونية العلمانية مع ماضيها الديني، إلى ما هو أبعد من القدرة السياسية للصهيونية على خلق حياة عامة قومية يهودية قائمة على أسطورة الكتاب المقدس.[67] وبشكل مماثل، يبدو بأن هارتمان، حتى حين يقدم نقد ليبويتز الثقافي ليهود الشتات، يتماهى مع تعريف ليبويتز للصهيونية العلمانية عل أنها ثقافة تقصر نفسها على العلاقة مع الكتاب المقدس وحده وهي منقطعة عن المصادر اليهودية اللاحقة.[68]

يكتب هارتمان، مقتفياً ليبويتز، بأن الإسرائيليين الجدد يرون التاناخ Tanakh، لا كمعين للمعجزات، بل كمصدر للبطولة البشرية، وحقاً ينتقد هارتمان ليبويتز لرفضه إسباغ القداسة على أي مؤسسة بشرية، بما في ذلك الجوانب المتنوعة للواقع العلماني اليومي، ومع ذلك فهو لا يتساءل إلى أي مدى يعتبر وصف ليبويتز النمطي لعلمانية إسرائيل اليهودية صحيحاً في الحقيقة.

ترى هل من المناسب القول بأن الشيء الوحيد الذي تم الحفاظ عليه من يهودية ما قبل المعاصرة من جانب الثقافة الصهيونية العلمانية هو تعلقها بالكتاب المقدس كمصدرٍ لقصص البطولة أو بدلاً من ذلك، كمصدر للأخلاقيات النبوية؟ فضلاً عن ذلك، هل من الصحيح وصف التأكيد على دراسة المعنى الحرفي للكتاب المقدس ضمن إطار التعليم الصهيوني في دولة إسرائيل على أنه تبنٍ لوجهة نظر مسيحية، كما يدعي هارتمان؟[69] أم أن على من يراعي الثقافة الإسرائيلية العلمانية أن يصقل نظرته ربما ويوسعها بحيث تميز الطبقات المختلفة للثقافة الإسرائيلية العلمانية؟

لقد أوجدت هذه الثقافة وستظل توجد مداريش (midrashim) جديدة وتفاسير للنصوص الكتابية، حائكةً نسيجاً من التفسير الكتابي العلماني كان وسيبقى له تأثير حاسم، في التحليل الأخير، على اليهودية والشعب اليهودي ككل. وتجعل الأمثلة الثلاثة التالية من افتقار هارتمان لمعرفة صفات التأويل اليهودي العلماني أو إساءة فهمه له أمراً محسوساً نظرا لأن هذا التأويل يفسر المصادر الكلاسيكية لليهودية، وهذه الأمثلة مأخوذة من معين الشعر العبري المعاصر الذي لا ينضب، لكن أي عمل تقريباً من أعمال الأدب أو الفكر العبري العلماني المعاصر يدل على غنى الطبقة المدراشية (التفسيرية للتوراة بحسب التأويل عند اليهود) الموجودة في هذه الثقافة.[70]

تعتبر قصائد حاييم غوري (Hayyim Guri(-1936 عن عيسو مثالاً جيداً للوقوف على درجة "المسيحية" الموجودة في التفسير العلماني للكتاب المقدس الذي يرفض التفسير الربي

(التلمودي). يقول التفسير التقليدي لشخصية عيسو، في إثر كلمات النبي ملاخي (3-1:2)

"أليس عيسو أخاً ليعقوب؟ يقول الرب. وأحببت يعقوب وأبغضت عيسو.....". لقد افترض هذا التفسير بشكل أساسي هوة جارفة بين عيسو وقوى الشر التي يبغضها الله كما اختصرتها كلمات راشي Rashi: "من المعروف جيداً بأن عيسو يكره يعقوب" ashi to Gen 33:4 s.v. (vayishaqehu,) استشهاداً بـــ (Sifre, Beha' alotkha.69). يعبر غوري، بخلاف ذلك، واعتماداً على المعنى الصريح للنص الكتابي الذي يصف عيسو على أنه شخصية مأساوية، شخص بسيط وقع عليه الظلم، وحرم من التعاطف معه، ففي قصيدته بعنوان رائحة الحقل *The Smell of the Field* يرى غوري الحزن على عيسو ورغبةً في تحمل التهمة الباطلة،[71] في حين يصف في قصيدته اللاحقة بعنوان عيسو صمت الشيخ، الابن المنبوذ الذي فقد البركة، الرجل الذي "يمعن التفكير" الذي يتساءل "لو أنني عدت إلى البيت باكراً في ذلك اليوم من الجبال، وعلى كتفي طريدة".[72] لاشك بأن وجهة نظر غوري تدل على تمرد جلي على التفسير الربي (التلمودي) ومرجعيته، إلا أن من الخطأ الادعاء بأن هذا ما يمثل التفسير الكتابي المسيحي لسببين: السبب الأول هو أن المسيحية، على غرار التقليد الربي (التلمودي)، ماهت عيسو بالخبث.[73] وثانياً لأن تفسير آباء الكنيسة وتفسير اللاهوت المسيحي، وبما لا يرقى إليه الشك، لا صلة لهما البتة بغوري، حيث تشكل المداريش اليهودية (تفاسير الكتاب المقدس بحسب أصول التأويل عند اليهود) بالنسبة له عنصراً ثقافياً يتمرد عليه غوري لأسباب أخلاقية بينة.

هناك مسألةٌ ثانية يتعين على المرء الالتفات إليها عند شرح مكونات عملية المدراش العلماني، ألا وهي فهم عملية علمنة لغة الصلاة. يناقش هارتمان بتوسع أهمية خبرة الصلاة بالنسبة للإنسان المعاصر. فهو يفهم الصلاة على أنها خبرة نبوية، لكنه يناقشها فقط ضمن إطار الهالاكاه، مغفلاً وجودها في العالم الثقافي العلماني.[74] ويشدد هارتمان، وهو يكتب في هذا الشأن مخاطباً جمهوراً من المستمعين يراعون الدين، على المرونة الموجودة في قوانين الصلاة وفي تلك المصادر التي لا ترى الهالاكاه في الصلاة - وفقاً لها- مجرد ترداد لخبرة التضحية أو الأكيدا Akedah = (قطع العهد مع إسحاق). [75] إن مقاربته للصلاة تتيح متسعاً للفرد، لا للفرد المتمرد.[76] فلو فحص المرء ثراء الصلوات الإنشادية الكبير في الأناشيد الشعبية العبرية والشعر العبري المعاصر، لاكتشف فيها خبرة حميمة من العلاقة مع الله. فهي تمتد، بدءاً بالخبرة الشخصية، لتصبح لغة صلاة قومية، فمثل هذه الصلاة تبارح الإطار الهالاكي halakic، القانوني- التقليدي لكنها تحمل صلة عميقة بلغة الصلاة الموجودة في السدر Siddur حتى عندما تتمرد عليه، ويمكن العثور على مثال على هذه المقاربة للتفسير الكتابي في البيت الشعري المعروف من قصيدة يهودا أميهاي Yehuda Amihai (1924م-2000م): *"الله مليء بالرحمة*! لو أن الله لم يكن مليئاً بالرحمة

لامتلأ العالم بها لا به وحده".[77] لا حاجة للتمعن بالمعنى الوجودي العميق لهذه القصيدة، التي تصرخ ضد واقع الألم والقسوة في العالم في حين تحتج على لغة الصلاة التقليدية التي تقبل بكل سلاسةٍ الحكم الإلهي، ويمكن للمرء أن يرى في هذه القصيدة تجسيداً معاصراً للتفسير الربي (التلمودي) الذي تقشعر له الأبدان الذي يلقي بمسؤولية قتل قابيل على الله تبارك اسمه، الذي يشبه في ذلك المدراش بملك يأمر مصارعين اثنين بالمبارزة أمامه (تكوين رباح Genesis Rabbah 22,9) أما المثال الآخر فهو قصيدة للشاعرة استر رآب (1894–1981) sther Raab، بعنوان مبارك الله الذي خلقني امرأ ة Blessed He who made me a woman وهي قصيدة وجد فيها القراء متعة من جديد، ويعود الفضل في ذلك إلى تأثير الحركة النسائية الداعية إلى إعطاء المرأة المزيد من الحقوق في العقود القريبة الماضية.

تستهل الشاعرة القصيدة بهذه الكلمات "مبارك الله الذي خلقني امرأة – أنا التراب والإنسان (هناك Blessed be He that made me a Woman- that I am earth and human جناس في الكلمات بالعبرية): آداما في آدام". والقصيدة ليست بالطبع مدراشا فقط حول خلق الإنسان في تكوين، بل هي أيضاً احتجاجٌ ضد الدعاء الذي يتلوه الرجال اليهود المراعون للدين كل صباح وهو: "مبارك الله الذي لم يخلقني امرأة".[78] وتعبر هذه القصيدة قبل أي شيء آخر عن علاقة المرأة العميقة والحميمة مع الله وبذلك فهي لا تحتج فقط بل تجدد أيضاً أو تؤثر على تجديد لغة الصلاة المعاصرة.[79]

"إن اليهودية التي انحدرت إلى نشاطٍ ورصانة أخلاقية، دون الحميمية الدينية والأبعاد الصوفية التي يتم التعبير عنها من خلال العديد من طقس الميتزفاه المليء بالرمز، ستحرم من الكثير من غنى الحياة الروحية."[80] وهكذا فإن هارتمان، الذي يعرض عن التوصل إلى تسوية بشأن المبادئ الأخلاقية من أجل أهداف روحية، يعتقد بالأحرى أيضاً بأن التركيز على الأخلاقيات وحدها وإغفال الطقوس يؤذي العائلة العادية والهيكلية الأهلية. إنه ممتن مرة أخرى للصهيونية السياسية لوضع السنة الليتورجية العبرية في مركز الخبرة العامة في أرض إسرائيل، لكنه، مع ذلك، يبدو غافلاً عن عملية علمنة الرموز والوصايا في الطقس اليهودي ضمن المجتمعات العلمانية، مثل الـــ كيبوتزيم kibbutzim والـــ موشافيم moshavim أو نظام التعليم (العلماني) في الدولة.[81] فقد أدت هذه الثورة الثقافية إلى إغناء التقويم العبري وذلك بإحياء العديد من التواريخ المغفلة حتى الآن في التقويم اليهودي (الاحتفال بالسنة الجديدة للأشجار في Tu Bishvat ويوم الحب اليهودي في Tu be-Av وإدخال تواريخ خاصة جديدة (مثل عيد المحرقة وعيد ذكرى الجندي وعيد الاستقلال).

يختلف هارتمان كما ذكرنا، مع موقف ليبويتز، الذي يرى في العلماني إنساناً هرطوقياً كما

يراه كمن لا يمتلك لغة أو نظاماً مشتركاً من القيم مع الإنسان المتدين.[82] يجادل هارتمان ،مستنداً إلى معلمه وأستاذه الحاخام ج .ب. سولوفيتشك J.B. Soloveitchick، لا بل متخطياً فكره، بأن ميثاق المصير يخلق أوضاعا تمهد لحوار يتعلق بميثاق مصير مشترك للمتدين والعلماني و بأن المقاربة الانفصالية عند الجمهور الأرثوذكسي قد تفقد هذه الفرصة كما أنها ستفقد الشعب.[83] إنه يأبى علناً، كما رأينا، موقف استعلاء الشخص المتدين على غير المتدين[84]، ومع ذلك فهو يعرف الشعب اليهودي في كتاباته على أنه يمثل مجتمعاً متديناً، وهكذا يكتب في مؤلفه بعنوان *الميثاق الحي قائلاً: (دعا* الله الإسرائيليين للمشاركة في دراما بناء ملكوته في التاريخ."[85] كما رأينا من قبل فإن هذا القول يضع اليهودي الذي لا يرى نفسه جزءاً من النمط اللاهوتي للميثاق، خارج القوة الخلاقة الفاعلة التي تتابع حيوية اليهودية وخارج الشعب اليهودي في يومنا هذا.

هناك عدد من الأسباب التي تقف وراء تناقض المشاعر عند هارتمان فيما يتعلق بالعلمانية وعدم إقراره بذلك كمسار تفسيري هام (إن لم يكن الأهم) ضمن الشعب اليهودي في يومنا هذا، فهناك مصدر محتمل لهذا التناقض في المشاعر متعلق بالدرجة التي يعتبر فيها هارتمان مرتبطاً ارتباطاً جزئياً بالنماذج الآبائية أو العدائية للعلمانية الموجودة في أجزاء متنوعة من المعسكر الديني، بالرغم من رغبته الصادقة في إيجاد نظام من العلاقات يدعو إلى المساواة بين المجموعات المختلفة للشعب اليهودي، ويرتبط مصدر إضافي من مصادر التناقض في المشاعر حيال العلمانية عنده بنموذج الميثاق الذي يعتبر جانباً هاماً من جوانب فكره الديني، مع أن هارتمان يسعى جاهداً لتفسيره على أنه نموذج من التوافق والنضج غير تراتبي ولا اتكالي،[86] إلا أن المصادر التاريخية "لميثاق" مفهوم القيم في اليهودية مليئة بشكل واضح بمغزى تراتبي.[87] إن مفهوم الميثاق، في التوراة وفي لغة الصلاة التقليدية معاً مملوء بالدلالات التي تلزم به، فمن الجانب القانوني للشريعة اليهودية، فان أحد الطرفين يكون ذكراً أو رمزاً يوصف بالذكر مثل القدوس تبارك اسمه أو "الرجل الذي يدخل في ميثاق زواج" يدرك تفوقه على شريكه في الميثاق مثل "رعية إسرائيل المصلية أو الشريك المؤنث في الزواج" بسبب الميثاق، ومن هنا يتساءل المرء إلى أي مدى يعتبر استعمال تعبير "ميثاق" أمراً مرغوباً به في سياق تعريف العلاقات بين المجتمعين الديني والعلماني، وإلى أي مدى يحمل هذا التعبير افتراضاً تراتبياً في تفوق المتدينين من الناس على العلمانيين، وأخيراً يحق للمرء أن يلحظ بأن تعريف العلمانيين لذاتهم يتناول عموماً الهجوم على الإكراه الديني وعلى التعايش المؤسساتي بين الدين والدولة في دولة إسرائيل على أساس الفائدة المشتركة، ويكاد لا يوجد أي نقاش إيجابي جاد يتناول العمل على إحياء العملية المدراشية midrashic (تفسير التوراة بحسب أصول التأويل عند اليهود) التي تحدث يومياً، بشكلٍ لا شعوري وغير ملحوظ، خلال مجرى الحياة اليهودية العلمانية العادية في

إسرائيل ومحاولة وصف طرقها التفسيرية .[88] وقد سبق هذا التفسير الكتابي، الإطار الصهيوني، بالرغم من أنه ازدهر نتيجة له، ودون أن تكون له صلة به وذلك في أدب (التنوير اليهودي) = الهاسكالاه Haskalah المكتوب بالعبرية واليديش، هذا ما أثر دون شك على "الشارع اليهودي" في دولة إسرائيل، إلا أن مساهمته في العالم اليهودي لم تقتصر على ذلك.

إن العلمانية كموقف فكري تفسيري قد أطلقت المضامين الدينية و كذلك المصادر واللغة وحولتها من نطاق المرجعية الدينية الربية (التفسيرية بحسب الكتاب المقدس) أو الأهلية إلى مجالات كانت متحررة من هذه السلطة وبذلك أعطتها معنىً جديداً. ومما لاشك فيه أن هذا الجانب من العلمانية، قد شكل ولا يزال يشكل ضمن إطار الوجود المشترك للمتدينين والعلمانيين تهديدا شديدا للشخص المعني في الحفاظ على السلطة الدينية.لهذا السبب، ألغي، على سبيل المثال، عرض العمل المدراشي لشركة بات شيفا للرقص *لآحاد نهارين* بعنوان " أين لي بواحد "Who knows one" من احتفالات الذكرى الخمسين لاستقلال الدولة، Pa'amonei ha-yovel تحت ضغط عناصر الهاريدي. إن ما اعتبر أمراً لا سبيل إلى التسامح معه بالنسبة للمؤسسة الدينية والأنكى من لباس الراقصين غير المحتشم هو التفسير العلماني الذي أعطي للقصيدة الليتورجية التي تليت في عيد الفصح اليهودي، "أين لي بواحد". مع ذلك فإن هذا النوع تحديداً من التفكير المدراشي من جانب اليهود العلمانيين الذين يفسرون لغة الثقافة اليهودية من وجهة نظر علمانية، هو الذي يرغم اليهودي المتدين على إعادة تفسير النصوص التي تكمن تحت حياته الدينية الخاصة.

من المحتمل أن تشكل محاولة هارتمان ترجمة (الشريعة اليهودية) الهالاكاه إلى لغة الأخلاقيات العلمانية الحرة جانباً هاماً من الرد الديني على هذا التحدي التفسيري، مشركةً بذلك مفكراً دينياً قبل النزال في جولة التحدي العلماني، فالتماهي مع المجتمع يسبق، بحسب هارتمان، الوحي، تماماً كما أن المقتنص ينطق بإعلانه "شعبكم هو شعبي" قبل أن يعلن بأن "إلهكم هو إلهي" ولهذا السبب فإن هدف التعليم اليهودي، في رأيه، هو استخراج التماهي مع اللغة الثقافية للتقليد بشكل عام ومع اللغة الثقافية للشريعة اليهودية (الهالاكاه) بشكل خاص.[89] ومن هنا يبرز تعريف هارتمان الواسع والجريء للشريعة اليهودية، الهالاكاه، لا كنظام قانوني، بل كلغة رمزية أخلاقية مشتركة تصل بيننا وبين مجتمع انتمائنا من خلال محور الزمن والمتسع الجغرافي، فما يتوق إليها هارتمان عملياً هو علمنة الهالاكاه: أي تحويل المضامين، التي كانت في الماضي خاضعة حصراً للسلطة الدينية، إلى مجالات متحررة من هذه السلطة، لا يبحث هارتمان بحثاً كافياً بالكيفية التي ستتم بها هذه العملية، ويبدو أنه غافل عن الجانب الثوري لهذه الأمنية. إن تعريف الشريعة اليهودية، الهالاكاه، على هذا النحو، لا يحرر فقط سلطة تفسير الهالاكاة من أيدي المؤسسة الربية

والمجتمعات الدينية، بل يلقي أيضاً مسؤولية تفسيرها كلغة أخلاقية على عاتق الرجال والنساء معاً، المتدينين والعلمانيين على حدٍّ سواء.[90] فإذا ما نجح هارتمان في إيقاظ المجتمع العلماني لتعبئة نفسه لهذا الهدف، فقد تكون النتيجة فتحاً مبيناً للثقافة اليهودية في يومنا هذا، فتحا تردد حتى مؤسسو الصهيونية الثقافية من أمثال آحاد حاعام، وبياليك وغوردن في محاولة القيام به.[91]

أود أن أشكر الحاخام جوناثان تشيبمان على ترجمته لهذا المقال عن العبرية إلى الإنجليزية.

الحواشي والتعليقات:

[1] الكتب التي اعتمدتها في هذا المقال هي التالية:

David Hartman, Maimonides: Torah and Philosophic Quest (Philadelphia: JPS, 1976) [below]: MTPQ; Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides, texts translated and notes by Abraham Halkin, Discussion by David Hartman (Philadelphia: JPS, 1985) [below: EM]; David Hartman, A Living Covenant: The Innovative spirit in Traditional Judaism (New York- London: Free Press / Macmillan, 1985) [belo]: LC]: idem., Joy and Responsibility (Jerusalem: Ben Zion posner, 1978) [below: JR]; idem., Conflicting Visions: Spiritual Possibilities of Modern Israel (New York: Schocken,1990) [below: CV]; idem., A Heart of Many Rooms: Celebrating the Many Voices Within judaism (Woodstock, Vt.: Jewish Lights, 1999) [below: HMR]; idem., Israelis and the Jewish Tradition (New Haven: Yale University Press, 2000) [below: IJT].

[2] تتطلب التعددية إطاراً من النظرية المعرفية يحدد ادعاءات الوحي،إنها تتطلب فلسفة سياسية لا تنطوي فيها وحدة الله على طريقة واحدة عالمية لكل البشر"–LC, 18 .يعتبر هذا أوضح بيان عن عزم هارتمان على خلق إطار ديني من النظرية المعرفية التي تقبل من الصميم تعددية في السبل ضمن عالم الله.

[3] Eric S. Waterhouse. " Secularism" in Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. J. Hastings (New York: Scribners, 1921), 11: 347-350.

[4] Bryan R. Wilson, “Secularization,” on The Encyclopedia of Religion, ed. M. Eliade (New York: Macmillan, 1987), 13: 159-165.

[5] من المثير للاهتمام أن دراسة للموسوعات اليهودية قد كشفت بأنه لاوجود لا في الموسوعة العبرية ولا في الموسوعة اليهودية لمدخل واحد حول " العلمانية" أو " العلمنة". إن الموسوعة الوحيدة المكتوبة بالعبرية (أو التي تتناول اليهودية) والتي تضم مثل هذا المدخل هي موسوعة العلوم الاجتماعية الإسرائيلية (عبرية). انظر ريفكا راحات.

Rivka Rahat, Encyclopedia of Social Sciences (Hebrew (Merhavia: Sifriat Poalim, Htza'at Hakibbutz Haartzi Hashomer Hatzair, 1964), 2: 494-495.

[6] حول الجدل الثقافي الدفاعي في مطلع الحركة الصهيونية وموقع آحاد حاعام فيها انظر: Ehud Luz, Parallels Meet: Religion and Nationalism in the Early Zionist Movement (1882-1904), Philadelphia: JPS, 1988), 137-172. حول تطور تعريف اليهودية كثقافة انظر Eliezer Schweid, Towards a Modern Jewish Culture ((Hebrew) (Tel Aviv: Am Oved, 1995).

[7] حول معنى مفهوم " الدين المدني" أنظر عمل : Robert Bellah, " Civil Religion in America," Daedelus 96 (Winter 1967),1-21. حول العلمنة الجزئية للغة الدينية اليهودية في " الدين المدني الإسرائيلي،" انظر Charles S Liebman & Elezer Don Yihya, Civil Religion in Israel (Berkeley University of California, 1983).

[8] ينتقد هارتمان في مطلع كتابه Joy and Responsibility ولأول مرة مواقف الهاريديين ، وكذلك مواقف أتباع مدرسة راف كوك حيال الصهيونية العلمانية. أنظر عمل Hartman, JR 7-8. يجد هارتمان في الجزئين الثاني والثالث من كتابه Conflicting Visions , وبطريقة تعاطفية لكنها ناقدة صلة مع فكر ليبويتز و سولوفيتشك وهيشيل وكابلان. أنظر عمل Hartman, CV,57-102, 142-206.

[9] "إن فهم دولة إسرائيل ككيان بنفسه ، تعتبر فيه مشاكل... وجوده والترتيبات السياسية الحكومية فيه قيما بحد ذاتها– هو جوهر الكنعانية.... هناك تناقض عميق بين فهم لليهودية قائم على جوهرها التاريخي وبين المقاربة الكنعانية.... من ناحية كل شيء متجسد في اليهودية.... إن " الإلزام مفروض على الأهل لتوجيه أبنائهم نحو " التوراة والميتزفاه". يعتبر هذا الأمر واحدا من العديد مما يعبر عن التعارض التام بين العلمانية والدين اليهودي كما عبر عن ذلك ليبويتز في مقابلة أجراها معه إيهود بن عازر في عام 1966 في Yeshayahu Leibowitz., Yahudut, Am yehudi umedinat yisrael (Jerusalem: Schocken, 1979) 250, 254.

[10] Aviezer Ravitzky, Herut 'al ha- Luhot: Qolot aherim shel hamahshava hadatit (Tel Aviv: Am Oved, 1999), 232.

[11] Rabbi Avraham Hacohen Kook, *Orot* (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1980), 92. Yitzhak

[12] (Gershom Scholem, "Secularism and Its Dialectical Changes" (Hebrew), in *Old Davvar Tel Aviv: Am Oved, 1989*), *124*.

[13] نفس المرجع.، "Reflections on Jewish Theology" [Hebrew in Devarim he-go (Tel Aviv: Am Oved, 1982 587-588

[14] Ravitzky, Herut al ha-luhot, 242-249.

[15] Soloveitchik, “Kol Dodi Dofek," in Ish ha Emunah (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1981). 86-95.

[16] Ravitzky, Herut al ha – luhot, 246. حول صياغة هذا الموقف في مطلع حركة مز راحي وحول الدور الذي لعبه الحاخام رينيز في صياغته انظر Ehud Luz, parallels Meet, 234-238; Yeshayahu Leibowitz, "Religious and Secular People" [Hebrew], in Yahadut am Yehudi Umedinat Yisrael, 269. حول الفرق بين فكر ليبويتز والفكر عند مفكري الصهيونية الدينية، انظر : Dov schwartz, Emunah 'al Parashat Derakhim [The Theology of the Religious Zionist Movement (Hebrew)] (Tel Aviv: Am Oved, 1996), 254-267.

[17] Leibowitz., Yahadut, Am Yehudi, 269.

[18] Mordecai M. Kaplan, The Meaning of God in Modern Jewish Religion (New York: Reconstructionist Press, 1962), 328.

[19] نفس المرجع.

[20] A. J. Heschel, The Earth is the Lord's (Cleveland- New York- Philadelphia: Meridian- World- JPS, 1963), 103-104.

[21] من أجل نقد افتقار التسامح حيال العلمانية والشكوك الدينية ، انظر : Neil Gillman, Sacred Fragments (Philadelphia: JPS, 1990), 134-135.

[22] Hartman, CV, 8.

[23] نفس المرجع ،.9.

[24] نفس المرجع.، 8.

[25] Hartman, HMR, 105.

[26] نجد أمثلة عن نقد هارتمان لتماهي التدين مع الطاعة العمياء للشريعة اليهودية ، الهالاكاه منثورا في كل كتاباته، وخاصة في كتابه بعنوان ميثاق حي .A living Covenant أنظر Hartman, LC, 58, 107-108.

[27] يستلهم هذا التعبير في فكر هارتمان فيما يتعلق بإيجاد لغة روحية مشتركة ليهود إسرائيل والشتات، لكن المناقشة ، في رأيي تمت أيضا" بشكل غير مباشر بصلة لإيجاد لغة مشتركة مع اليهود العلمانيين في إسرائيل. انظر Hartman, HMR, 104.

[28] Hartman, Maimonides, 35.

[29] Hartman, LC 12. انظر قراءة مماثلة فيما بعد في الكتاب، 98-99.

[30] Idem, Maimonides, 145.

[31] نفس المرجع.،159

[32] نفس المرجع.، 7.

[33] Idem, LC, 103-104.

[34] نفس المرجع.، 107.

[35] نفس المرجع.، 103

[36] نفس المرجع.، 3,98,99

[37] LC, 183-184.

[38] نفس المرجع.، 99-101

[39] Idem., HMR.160.

[40] نفس المرجع.، 8.

[41] نفس المرجع.

[42] 258.W. James, Essays on Faith and Morals, 284, استشهد بها هارتمان في L.C. 258.

[43] Hartman, HMR, 193-204.

[44] Hartman, LC, 257.

[45] نفس المرجع.، 58-61.

[46] نفس المرجع.،71-72.

[47] نفس المرجع.، 214.

[48] Idem.,CV,25

[49] A.B. Yehoshua, Bizekhut ha – Normaliyut (Tel Aviv: Schocken, 1980).

[50] Hartman, LC, 3,306.

[51] نفس المرجع

[52] Ehud Luz, Parallels Meet, 235-238.

[53] Hartman, CV, 32.

[54] نفس المرجع.،208،225،232،262.

[55] Idem.,HMR, 208-209.

[56] نفس المرجع.، 116.

[57] نفس المرجع.،88-89.

[58] نفس المرجع.، LC, 203.

[59] نفس المرجع.

[60] Hartman, HMR, 269.

[61] نفس المرجع.، 270.

[62] Idem., CV, 38; A. D. Gordon,” an Irrational Solution" [Hebrew], Mivhar Ketavim (Jerusalem: Histadrut Hazionit, 1983), 184.

[63] Hartman, CV, 43.

[64] Idem., HMR. 18.

[65] حول الصراع الداخلي عند شوليم فيما يتعلق بإمكانية التكامل بين التدين والعلمانية ، انظر كتابه بعنوان "Reflections On Jewish Theology," Devarim hego, 584.

[66] Scholem, نفس المرجع .، 587.

[67] Hartman, HMR, 278.

[68] نفس المرجع.

[69] نفس المرجع.، 125.

[70] حول الصفات التفسيرية المميزة للأدب العبري المعاصر بحسب أصول التأويل عند اليهود انظر David C. Jacobson, Modern Midrash: The Retelling of Traditional Jewish Narrative by Twentieth Century Hebrew Writers (Albany: SUNY Press, 1987).

[71] Hayyim Guri, Mahberot Elul (Tel Aviv: Hakibutz Hameuhad, 1985), 39.

[72] Hayyim Guri, Haba Aharay (Tel Aviv: Hakibutz Hameuhad, 1994), 48.

[73] Yesrael Yuval, Two Nations in Your Womb: Jews and Christians- Mutual Images [Hebrew] (Tel Aviv: Am Oved & Makhon Alma, 2000), 16-45.

[74] Hartman, LC, 137-138.

[75] نفس المرجع.، 137–155،145،138–159.

[76] نفس المرجع.، 166.

[77] Yehuda Amihai, Shirim, 1948-1962 (Jerusalem-Tel Aviv: Schocken, 1977), 69.

[78] أنظر عمل Anne Lapidus Lerner, "A Woman's Song: The Poetry of Esther Raab,” in Gender and Text in Modern Hebrew Literature, ed. N. Sokoloff, A. L. Lerner, A. Norich (New York: JTS. 1992), 17-38.

[79] انظر المقال بقلم Gili Zivan, "Blessed is He who has made me …. A woman/ A Jewess… On the Urgency of Changing the Blessing" [Hebrew], in A Good Eye: Dialogue and Polemic in Jewish Culture. A Jubilee Book in Honor of Tovah Ilan, ed. N. Ilan (Tel Aviv: Kibbutz Hameuhad & Neemanei Torah va Avodah, 1999), 278-301.

[80] Hartman, LC, 97.

[81] توسيعا" لإطار هذا الموضوع عد إلى مايلي: Matti Davidson, , "The Reflection of Components of Israeli Identity in Readers from the 1950’s and 60’s” [Hebrew] Zemanim 72 (Fall 2000), 32-43; Shoshana Siton, “Education and Culture in Early Childhood in Yishuv: The Construction of a New Children's Culture” [Hebrew], Ibid., 44-56.

[82] Hartman, CV, 90,97.

[83] Idem., HMR, 113.

[84] Idem.,LC, 12.

[85] نفس المرجع.، 5.

[86] نفس المرجع.، 55.

[87] من أجل توضيح جذور تعبير مفهوم القيم واستعماله، انظر :Max Kaddushin, The Rabbinic Mind (New York: Bloch, 1972) 84.

[88] انظر على سبيل المثال عمل Dedi Zucker (ed.). We Secular Jews [Hebrew] (Tel Aviv: Yediot aharonot. 1999) هناك مناقشة وجيزة للقراءة العلمانية للأساطير العبرية في Yedidiah Yitzhaki, With uncovered Head: Principles of Jewish Secularity [Hebrew] (Haifa): Haifa University, Zmorah Bitan, 2000) 215-230.

[89] Hartman, HMR, 129-131.

[90] نفس المرجع.، 127.

[91] حول تراجع آحاد حاعام عن عملية العلمنة ومن تجديد الهالاكاه (الشريعة اليهودية) بالتالي، انظر : Eliezer Schweid, Judaism and secular Culture [Hebrew] (Tel Aviv; Hakibbutz Hameuhad, 1981), 42-43. حول تراجع عمليا A. . D. Gordon عن هذه العملية (التي يصح القول بأنه ساندها في كتاباته)، انظر عمل -Einat Ramon, "Religion and Life: The Renewal of Halakah and Jewish Religion in the Thought of A. D. Gordon" [Hebrew], Zemanim 72 (2000), 76-88.. حول التحدي السياسي – القانوني لعلمنة الهالاكاه، انظر : Haim Cohen, "The Secularization of Divine Law," in Jewish Law in ancient and Modern Israel (New York: Ktav, [1971]), 1-49.