مالك سمارة *

الشركس بوصفهم "أقليّة مفضّلة"

مقاربة لفهم سياسات الأثننة في الإطار الاستعماري للدولة اليهودية

ملخص

اللافت لدى القراءة عن الشركس في إسرائيل، على قلّة المصادر البحثيّة المتوفّرة، هو حفاظهم على ذلك النمط الدقيق من العيش بين ثنائيّات متناقضة: العزلة والاندماج؛ الهويّة الإسرائيلية والدين الإسلامي؛ الخصوصيّة الثقافيّة والانتماء للدولة؛ الخدمة "الطوعيّة" في الجيش الإسرائيلي رغم محدوديّة العدد وقلّة التأثير؛ الإصرار على البقاء في إسرائيل، أقلّيّةً محدودة ومغتربة، رغم البدائل المتوفّرة. انطلاقًا من ذلك، لا تسعى هذه المقالة إلى دراسة الشركس في إسرائيل في سياقهم الخاص، بوصفهم فئة ذات إرث حضاري مشترك، ظلّت مغيّبة عن المجهود البحثي العربي، وحسب؛ فالإجابة على مثل تلك التناقضات تستلزم منّا التعامل مع الشركس كأقلّية تمّت صناعتها في السياق العام للاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي، وهذا مكمن الادّعاء الرئيسي في هذه الورقة.

بكلمات أخرى، تحاول هذه المقالة، من خلال نموذج الشركس، تقديم مساهمة لدراسة سياسات خلق "الأقليّات المفضّلة" في سياق عمليّات الضم والإقصاء والتجزئة الإسرائيلية. سعيًا وراء ذلك، فإن الإطار التحليلي الذي ستعتمده الدراسة، ضمن هذا السياق، سيتضمّن دائرتين: الدائرة الأوسع التي تشمل الاستعمار الاستيطاني، والدائرة الأضيق التي تشمل إسرائيل بوصفها دولة يهودية ديمقراطية/ديمقراطيّة إثنية، على اعتبار أنّ عمليات التجزئة والضم والفصل الحيويّة، التي تقتضيها إثنية الدولة، تمثّل بدورها أدوات ترانسفير استعمارية أيضًا.

تفترض هذه الدراسة أنّ فكرة "الأقليّات المفضلة" كانت راسخة في فكر الصهاينة المؤسسين، وهي مستمدّة، بالأساس، من الجذور الأوروبية

* باحث متخصص في الدراسات الإسرائيلية.

على المقلب الآخر، تفترض الدراسة أيضًا أنّ إبراز الهويّة الثقافية الفريدة، بالنسبة للشركس، لم يكن نتيجة عوامل ذاتية أنتجها السياق التاريخي والثقافي الخاص؛ بل إنّ ثمّة ظرفًا موضوعيًا عامًا، وهو متعلّق بالسياق الاستعماري الإسرائيلي، كان ذا أثر في تعزيز نزعة "العزلة" و"الفرادة" بالنسبة لتلك الجماعة.

الحديثة للمشروع الصهيوني: خلق دولة ديمقراطية تراعي قدرًا معيّنًا من "التنوع الثقافي". لكن– وحتى يكتمل الوجه الاستعماري للمشروع– ينبغي أن يدور هذا التنوع في فلك ثقافة معياريّة مهيمنة، وأن يساهم في تشظية الهوية الجامعة للمكوّن الأصلاني، وفي توفير أدوات حيويّة للفصل والضم وخلق التبعيات والامتيازات، ومن ثمّ اختلاق حدود مموّهة بين "أقلّيات صديقة" و"أقليات مشبوهة".

على المقلب الآخر، تفترض الدراسة أيضًا أنّ إبراز الهويّة الثقافية الفريدة، بالنسبة للشركس، لم يكن نتيجة عوامل ذاتية أنتجها السياق التاريخي والثقافي الخاص؛ بل إنّ ثمّة ظرفًا موضوعيًا عامًا، وهو متعلّق بالسياق الاستعماري الإسرائيلي، كان ذا أثر في تعزيز نزعة "العزلة" و"الفرادة" بالنسبة لتلك الجماعة.

مدخل

خلال مباراة رسميّة للمنتخب الإسرائيلي ضدّ أندورا، ضمن التصفيات المؤهّلة لبطولة أمم أوروبا ٢٠١٦، أصبح بيبرس ناتخو أوّل لاعب شركسي يحمل شارة القيادة في الفريق الوطني، وثاني كابتن مسلم، بعد وليد بدير، يقرر الوقوف صامتًا أمام أعين الكاميرات، والجمهور الإسرائيلي الحاضر في الملعب، بينما كان زملاؤه في المنتخب يردّدون نشيد "هاتيكفاه" الصهيوني. كلا اللاعبَين لم يشعرا أنّ هذا النشيد يمثّلهما، غير أن السياق التاريخي والثقافي والسياسي المفسّر لهذا السلوك قد يكون مختلفًا بالنسبة لناتخو، الذي أتمّ خدمته العسكريّة قبل أن يبدأ مسيرته الاحترافيّة، وظلّ، رغم احترافه في الدوري الروسي– قريبًا من موطن أسلافه الأصلي–معتدًا بهويّته الإسرائيلية، ولا يرى مستقبله إلّا هناك؛ في نادي "هبوعيل تل أبيب"، حيث نشأ؛ وفي جوار قريته كفر كما في الجليل الأسفل.

حينما سأل مراسل جريدة "يديعوت أحرونوت" ناتخو عن سبب صمته، أجاب: "الفريق والدولة مهمّان جدًا بالنسبة لي، لكنني شركسي ومسلم، وليس بإمكاني ترديد بعض كلمات النشيد دون أن أشعر أنني جزءٌ منها.. حينما بتّ مدركًا لكلمات النشيد، شعرت أنّ غنائي لعبارات مثل (الروح اليهوديّة لا تزال مضيئة)، و(أرض صهيون وأورشليم)، يقلّل من احترام النشيد".[١]

ربّما توفّر لنا هذه "الصورة" مدخلًا مناسبًا إلى الموضوع، فهي، على خصوصيّتها، تختزل الكثير مما يمكن أن نعرّف به الشركس كجماعة، أو الأيديغيين وفق التسمية الأخرى. ناتخو لا يجد مشكلة في تعريف نفسه مسلمًا شركسيًا، وإسرائيليًا في الوقت نفسه، وأن يعبّر، دون مواربة، على أن بعض القيم الصهيونية لا تمثل "جزءًا منه"، وهو يجسّد بذلك حال الكثيرين من الشركس، الذين لا يزالون محافظين على مكوّناتهم الثقافية والحضارية الفريدة، ولا يجدون مشكلةً في التعبير عن أنفسهم بوصفهم مسلمين إسرائيليين، لكن دون الاندماج في المجتمع الإسرائيلي، أو المجتمع المسلم في الدولة على حدّ سواء.

تشير المعطيات التاريخية إلى أن قدوم القبائل الشركسية الأولى إلى فلسطين تركّز في سبعينيات القرن التاسع عشر. كانت ثمّة ثلاث هجرات محدودة وقليلة العدد، أُولاها إلى كفر كمّا عام ١٨٧٢، وثانيها استقرّت في قرية الريحانية في نطاق منطقة صفد في ١٨٨٠، وثالثها لجأت إلى ما باتت تسمّى خربة الشركس قرب الخضيرة.[٢] ورغم أن بعض المصادر التاريخية تتحدّث عن وفاة جزء من أهالي خربة الشركس تحت تأثير الأمراض والأوبئة، قبل أن يغادرها القسم الآخر من السكان؛[٣] إلا أن تعداد الانتداب البريطاني للسكان في فلسطين عام ١٩٣١ يتضمن معطيات عن وجود ٣٨٣ ساكنًا في القرية، وقد كانوا، في ذلك الوقت، أكثر عددًا من سكّان الريحانية، التي بلغ عدد أفرادها في التعداد ٢٩٣ ساكنًا.[٤] ليس

بعد مرور قرن ونيّف على توطين الشركس في المنطقة، هو أن اندماج الشركس في الأردن وسورية كان أكثر حدّة من اندماج الشركس في إسرائيل، فهؤلاء، رغم قلّة عددهم، ما زالوا محافظين على لغتهم وتقاليدهم أكثر من الشركس في الأردن، على سبيل المثال، الذين يشكّلون جماعة واسعة لها تأثيرها ووجودها الوازن في مؤسسات الدولة.

واضحًا في التعداد ما إذا كان سكان الخربة شركسًا أم غير ذلك، غير أن المؤرّخ الإسرائيلي بيني موريس يذكر أنّ عصابات "الهاغاناة" أصدرت أوامرها في الخامس عشر من نيسان ١٩٤٨ للمجتمع "الشركسي المسالم" في القرية بالمغادرة.[٥] ليس ثمّة معطيات حديثة عن تعداد الشركس اليوم، لكن وزارة الأمن الإسرائيلية تقدّر وجود ٤٨٠٠ شركسي في إسرائيل، ثلثاهم، تقريبًا، يعيش في كفر كما.[٦]

إذن، من المهمّ الملاحظة هنا أن الهجرات الشركسية الأولى إلى دول المنطقة لم تكن "هجرات طبيعية"، بل كانت جزءًا من مشروع سياسي إقليمي تجاوز حدود فلسطين، وامتدّ إلى أكثر من رقعة في أرجاء الإمبراطوريّة العثمانيّة. الفارق هنا، بعد مرور قرن ونيّف على توطين الشركس في المنطقة، هو أن اندماج الشركس في الأردن وسورية كان أكثر حدّة من اندماج الشركس في إسرائيل، فهؤلاء، رغم قلّة عددهم، ما زالوا محافظين على لغتهم وتقاليدهم أكثر من الشركس في الأردن، على سبيل المثال، الذين يشكّلون جماعة واسعة لها تأثيرها ووجودها الوازن في مؤسسات الدولة[٧]. تلك الازدواجيّة تقدّم منطلقًا إضافيًّا لرؤية البحث، وهي أن محدوديّة اندماج الشركس في إسرائيل، وحفاظهم على نمط معيّن من الفرادة، لم يسيرا بدافع ذاتي/ ثقافي فحسب.

إطار تحليلي

دراسة الحالة الموضوعة بين أيدينا تستدعي منّا النظر إلى جانبين: أوّلًا إسرائيل بوصفها دولة استعمار استيطاني، تقوم على سياسات حيويّة من النّفي والاستيعاب، والتّجزئة والضم؛ ثانيًا إسرائيل بوصفها دولة ديمقراطيّة/إثنية، تمزج في تعريفها لهويّتها وكيانها بين الدّين والهويّة، وتمارس الأداة ذاتها في تعاملها مع الجماعات الإثنية والدينية القابعة تحت نيرها، وذلك ما سنبيّنه من خلال هذا الإطار.

شركس في إسرائيل بالزي التقليدي.

أوّلًا، في ما يتعلّق بطبيعة إسرائيل الاستعماريّة، فإن الإشكالية المركزية في حالة الشركس هي مسألة تعريفهم بوصفهم "أصلانيين". نظريًّا؛ لا يمكن وضعهم في إطار هذا التوصيف، فهم مهاجرون بالأساس، ليسوا مستوطنين ولا سكّانًا أصليين، ووجودهم في فلسطين لم يكن بهدف تأسيس هيكلهم السياديّ الخاص، كالمهاجرين اليهود الأوائل، على سبيل المثال، الذين شكّلوا نواة المشروع الاستعماري الصهيوني. في هذا السّياق، يقدّم محمود ممداني مساهمة نظريّة مهمّة للتفريق بين تعريف المهاجر وتعريف المستوطن، حينما يقول: "المستوطنون تتمّ صناعتهم من خلال الغزو، وليس فقط من خلال الهجرة". المستوطنون، وفقًا لذلك، "يؤسسون نظامهم السياسي الخاص، ويحملون سيادتهم معهم"، أمّا المهاجرون، فيقبلون بالنّظام

تستند أطروحة فيريتشيني على فكرة مفادها أن الجسم الاستعماري يمارس عمليّات "ترانسفير" حيويّة ومتجدّدة بهدف الحفاظ على سيادته، كلمة "ترانسفير" في هذا السياق لا تحيل إلى المضامين المادّية المباشرة للعمليّة فحسب، بل إلى مضامين معنويّة غير مباشرة وغير ملموسة، قد تتمّ ممارستها على المستوى الخطابي والاجتماعي، وعمليّات الترانسفير تلك تبقى قائمة ما بقي الاستعمار قائمًا.

السياسي القائم، ويعيشون طبقًا لشروطه[٨]. هذا التحديد مهمّ ليس لتفادي الوقوع في مغالطة اعتبار إسرائيل دولةً قائمة على الهجرة فحسب؛ بل لتجنّب إلحاق الشركس، بوصفهم أقلية مهاجرة، في الجسم السياسي (Body politic) للاستعمار.

الإشكالية الأخرى، ضمن الإطار ذاته، هي في كيفيّة دراسة الشركس بوصفهم مهاجرين داخل مجتمع استيطاني. لكن ما يقترحه فيريتشيني يقدّم لنا أداة منهجيّة لمقاربتهم ضمن الإطار التحليلي للاستعمار الاستيطاني، فالفئات الواقعة تحت سيادة الاستعمار، بحسب فيريتشيني، لا تتضمن المكوّن الأصلاني للسكّان فحسب. ثمّة فئات خارجية يصطلح فيريتشيني على تسميتها بـ"الخارجيّين الآخرين". يميّز فيريتشيني هنا بين "الخارجيين الآخرين" وبين المستوطنين حينما يبيّن أن الخارجيين "يعيشون في الحيّز الجغرافي للأصلانيين، لكنّهم لا يملكون، تمامًا، إمكانية الوصول إلى حقوقهم السياسية كالمستوطنين، أو لا يمكنهم، كذلك، الانتماء إلى الجسم السياسي للمستوطنين".[٩] الجسم السياسي هنا (Body politic) لا يعني النظام السياسي فحسب، بل منظومة القيم الثقافية والتاريخية والفكرية التي تأسس عليها هذا النظام، (من المجدي هنا تذكّر أن نشيد "هاتيكفاه"، الذي رفض بيبرس ناتخو ترديده، يعتبر جزءًا من منظومة القيم المؤسسة تلك). تبعًا لذلك، يمكن القول إن صفة "الخارجيين الآخرين" يمكن توظيفها كأداة نظريّة لدراسة حالة الشركس داخل المنظومة الاستعمارية الصهيونية.

تستند أطروحة فيريتشيني على فكرة مفادها أن الجسم الاستعماري يمارس عمليّات "ترانسفير" حيويّة ومتجدّدة بهدف الحفاظ على سيادته، كلمة "ترانسفير" في هذا السياق لا تحيل إلى المضامين المادّية المباشرة للعمليّة فحسب، بل إلى مضامين معنويّة غير مباشرة وغير ملموسة، قد تتمّ ممارستها على المستوى الخطابي والاجتماعي، وعمليّات الترانسفير تلك تبقى قائمة ما بقي الاستعمار قائمًا، وهي تتداخل ويكمّل بعضها بعضًا أحيانًا، والأهمّ أنّها لا تشمل القطاع الأصلاني من السكان فحسب؛ بل حتّى فئة "الآخرين الخارجيين".[١٠]

اعتمادًا على فكرة فيريتشيني القائلة إن أنماط الترانسفير تتقاطع وتتشابك؛ فإن هذه الدراسة ستستعين بنمطي ترانسفير محدّدين، كل نمط منهما يكمل الآخر، وصولًا إلى مقاربة حالة الشركس من خلالهما. النّمط الأول يسمّيه فيريتشيني الترانسفير من خلال التعدّد الثقافي (Multicultural transfer)، ويحدث حينما "يتم تقويض المكوّن الأصلاني للسكان في إطار جماعة المستوطنين الخارجيين. في هذه الحالة، يبقى الاستيطان محافظًا على معاييره السائدة، حتّى لو كان الفصل بينه وبين الأصلانيين ملغيًا من جانب واحد، وفي هذه الحالة، أيضًا، يتمّ نفي الأصلانيين إلى فئات وتقسيمات أخرى."[١١] عطفًا على ادّعاء فيريتشيني؛ ينبغي القول إن توظيف إسرائيل لنمط معيّن من "التنوع الثقافي" لا يلغي طابعها اليهودي بوصفه معيارًا سائدًا في الدولة، كما ينبغي القول أيضًا إن هذا النّمط لا يستهدف الشركس بعينهم؛ هو بالأحرى يستهدف جماعة السكّان (أصلانيين ومهاجرين)، وتحويلها إلى جماعات متناثرة تحت شعار "التنوّع الثقافي"، إذن يصبح الشركس هنا جزءًا من هذا النّمط بوصفهم يغذّون حالة "التنوع" تلك.

قد يتقاطع هذا النمط أحيانًا، وفقًا لفيريتشيني، مع نوع آخر من الترانسفير، وهو "الطّرد المفاهيمي" (Conceptual Transfer)، والمقصود به هو وضع الأصلاني ضمن خانة أوسع لنفي أصلانيّته[١٢]. مثلًا: توصيف الفلسطينيين في إسرائيل على أنّهم عرب، تكريسًا للخطاب الصهيوني التاريخي حول كونهم مهاجرين ينتمون إلى حيّز جغرافي وحضاري آخر. هذا النّوع من الترانسفير، في الواقع، يصبح أكثر قابلية للتطبيق من خلال تقسيم المجتمع إلى إثنيات وطوائف، وكلّ

إن توظيف إسرائيل لنمط معيّن من "التنوع الثقافي" لا يلغي طابعها اليهودي بوصفه معيارًا سائدًا في الدولة. كما ينبغي القول أيضًا إن هذا النّمط لا يستهدف الشركس بعينهم؛ هو بالأحرى يستهدف جماعة السكّان (أصلانيين ومهاجرين)، وتحويلها إلى جماعات متناثرة تحت شعار "التنوّع الثقافي"، إذن يصبح الشركس هنا جزءًا من هذا النّمط بوصفهم يغذّون حالة "التنوع" تلك.

ذلك يجري تحت شعار "التنوع الثقافي".

تقدّم أندريا سميث، في خضمّ هذا النقاش، بالاستناد إلى أطروحة روبرت نيكولاس، ملاحظةً مهمّة، وهي أن "الاستعمار الديمقراطي" عادةً ما يخلق تلك الفجوات الإثنية لكونها تعزّز صورته "العالمية"، إذ إنّ عملية التقسيم الإثني تلك تتيح له التّعامل مع مجموعة السكان "كأقليات إثنية وليس كشعوب مستعمَرة".[١٣] ما يمكن إضافته إلى ذلك؛ هو أنه في مثل هذه الحالات، وحينما يغيّب المكوّن الجامع للسكان؛ يصبح باستطاعة الدول استعارة الخطاب العالمي "الليبرالي" حول التعامل مع الأقلّيات، وتصبح الفئات الإثنية الطيّعة، مهما صغر عددها، فئاتٍ "معياريّة" داخل الكيان السياسي لـ"الاستعمار الديمقراطي"، وبقدر ما يكون وجودها هامشيًّا في الدولة، يصبح حضورها مكثّفًا في الخطاب العام، ويصير دورها في التعبير عن "النموذج العالمي" للتعدد الثقافي الذي تتبنّاه الدولة، أكبر من حجمها النسبي في النظام السياسي.

وحتّى نخرج من الدائرة الأوسع للاستعمار الاستيطاني، ونقترب أكثر فأكثر من الدائرة المتعلّقة بإسرائيل، يجدر بنا الانتباه إلى أن الصورة الرومانسيّة التي لطالما سوّقتها إسرائيل عن "تعدديتها وتنوّعها الثقافي"، كانت تخفي وراءها سياسات طويلة الأمد قائمة على الفصل والاحتواء والتبعية، كما يجادل إيان لوستيك.[١٤] تلك السياسات، إذا أردنا أن نلخّص مقاربة لوستيك، كانت حيوية في الحفاظ على الطابع اليهودي/ الديمقراطي، من خلال الإبقاء على الدين اليهودي وحدة جامعة لمجتمع متعدد الإثنيات، وفي الآن ذاته؛ تفتيت الفئات الأخرى إلى إثنيات وطوائف لمنع قيام وحدة جامعة بينها.

خلاصة القول، إن مثل هذه السياسات كانت مطبّقة على الشركس أيضًا، بوصفهم أقلّيّةً كسائر الأقليات في إسرائيل. ربّما تتفاوت حدّة هذه السياسات وطبيعتها بين الشركس وبين "المجتمعات العربية" الأخرى، لكن يبقى بوسعنا المجادلة أن الشركس كانوا أداة مهمّة في تجسيد سياسة "فرّق تسد" التقليدية، بصورتها الدولانية "الحديثة" القائمة على الفصل والتصنيف، ومن ثم خلق التبعيّة والولاء، وقبل كلّ ذلك، سُخّروا ليكوّنوا أحد ملامح صورة إسرائيل "الديمقراطية، متعدّدة الثقافات، اليهوديّة، في آن معًا". في الجزء القادم من الدراسة، سأسعى إلى تحليل ملامح هذه الصورة، ضمن الإطار التحليلي الذي اقترحته آنفًا، من خلال أخذ نماذج مختلفة للخطاب الإسرائيلي حول الأقليات عمومًا، والشركس على وجه الخصوص.

التجزئة في إطار التعدد الثقافي

إحدى الأمور الإشكالية في الخطاب الإسرائيلي هي مسألة تعريف الهويّة. تلاحظ الباحثة الشركسية، إلينور ميرزا، أنه في إسرائيل عادةً ما تختلط الهوية بمحدّدات متباينة، كالدين، والإثنية، والقوميّة، وأن الخطاب السوسيولوجي المهيمن في إسرائيل يستعير مفردة "قوميّة"، (Leom) بالعبريّة، لتوصيف خمس فئات داخل التركيبة المجتمعية هناك، وهي الدروز والشركس والعرب والبدو واليهود. قد تمثّل ملاحظة ميرزا في هذا الصدد مقدّمة مهمّة للولوج إلى الموضوع.

في الخطاب الإسرائيلي، ثمّة عمليّات معقّدة ومرنة قائمة على آليات تقسيم مستمرة وغير محدّدة بأساس ديني أو إثني ثابت، لذا، يصعب أن تجد خطابًا متجانسًا في هذا السياق. على سبيل المثال؛ في الإحصاء الإسرائيلي تُقسم الفئات الإثنية في إسرائيل إلى ثلاث: فئة اليهود، وفئة العرب، وهي تشمل المسلمين (ومنهم الشركس) والدروز والمسيحيين، وثالثًا فئة تسمّى "الآخرون".[١٥] نلاحظ هنا أن الشركس، مثلًا، دخلوا ضمن نطاق العرب في التقسيم،

خلاصة القول، إن مثل هذه السياسات كانت مطبّقة على الشركس أيضًا، بوصفهم أقلّيّةً كسائر الأقليات في إسرائيل. ربّما تتفاوت حدّة هذه السياسات وطبيعتها بين الشركس وبين "المجتمعات العربية" الأخرى، لكن يبقى بوسعنا المجادلة أن الشركس كانوا أداة مهمّة في تجسيد سياسة "فرّق تسد" التقليدية، بصورتها الدولانية "الحديثة" القائمة على الفصل والتصنيف، ومن ثم خلق التبعيّة والولاء، وقبل كلّ ذلك، سُخّروا ليكوّنوا أحد ملامح صورة إسرائيل "الديمقراطية، متعدّدة الثقافات، اليهوديّة، في آن معًا".

ربّما يكون هذا "لأسباب إداريّة"، كما يرد في بيان الإحصاء، لكن الأهم هو أن اليهود صُنّفوا إثنيًا وفقًا لدينهم، بينما صنّف العرب إثنيًا وفقًا لقوميتهم.

في المقابل؛ لو أخذنا خطاب مؤسسة التعليم نموذجًا للمقارنة؛ فثمة تقرير صادر عن وزارة التعليم العالي يقدّم وجهًا آخر للصورة. يتحدّث التقرير عن أن "القطاع العربي" يتألف من حوالى مليون ونصف مليون شخص، إلا أنهم يمثلون "شريحة سكّان غير متجانسة إلى حدّ كبير"، وعليه؛ يقسّمهم التقرير إلى أربع فئات تشمل المسلمين (بمن فيهم البدو)، والمسيحيين، والدروز، والشركس.[16] هنا، على سبيل المثال، نلاحظ أن الشركس، على الرغم من أنّهم مسلمون، عُرّفوا بإثنيتهم، بينما عُرّف "المسلمون" الآخرون بديانتهم، وبذلك تمّ فصل الشركس عن طائفتهم الدّينية الأوسع، وكأن هذا الفصل مورس عن قصد لتأكيد فكرة "عدم التجانس" التي وصِف بها التقرير "الأقلية العربية".

على موقع وزارة السياحة بوسعنا أن نجد مثالًا صارخًا يدعم الادّعاء الذي قدّمناه في الإطار التحليلي آنفًا. الملاحظُ للوهلة الأولى عند النّظر إلى الباب الذي تخصّصه الوزارة للحديث عن "الجماعات الإثنية" في إسرائيل؛ هو محاولة إيصال صورة لمتصفّح الموقع عن مجتمع "متعدد الثقافات"، يعيش بوئام وودّ ضمن دولة ديمقراطية تكفل الحريّة الدينية لكل فئاتها. المادّة المتوفّرة على هذا الموقع، بوصفها تعبّر عن خطاب إسرائيلي مهيمن، تتيح لنا الاقتراب أكثر من نموذجي الترانسفير اللذين يربط بينهما فيريتشيني.

تقسّم وزارة السياحة المجتمعات تلك إلى فئات كثيرة، يكفي أن نذكر منها المسلمين، والدروز، والشركس، والبدو، بوسعنا أن نلاحظ هنا التناقض الكامن في تعريف كلّ فئة، فالمسلمون هنا منفصلون عن الشركس، الذي أعطوا هويّة إثنية، ومنفصلون أيضًا عن البدو الذين أعطوا هويّة ثقافيّة جوهرانيّة. هنا، لو أردنا صياغة فكرة الترانسفير متعدد الثقافات بكلمات أخرى، يمكننا القول إن هويّة هذه المجموعات تجزّأت بحيث تمّ تقويض أي مكوّن هويّاتي جامع، وذابت في نسيج إسرائيلي "متعدد الثقافات".

حتّى تتّضح الصورة أكثر، فإن نظرة فاحصة على النبذة التعريفية التي يقدمها الموقع لكلّ جماعة إثنية قد توصلنا لاستنتاجات أدقّ. على سبيل المثال؛ الشركس، كما يعرّفهم الموقع، هم جماعة لها طابعها المميز الذي يزيّن رونق "الفسيفساء الثقافي" في إسرائيل، والأهم، أنهم قادمون من مناطق القوقاز. الحال ذاته بالنسبة للبدو مثلًا، فهم جماعة ودودة تكرم ضيوفها دائمًا، لكنّها، في الأساس، دائمة الحلّ والترحال، ولم تكن مستقرّة في هذا المكان قبل قيام إسرائيل، ووفّر لها قيامها إمكانية "الاستقرار والانخراط في المجتمعات الحديثة أكثر فأكثر". لا يختلف الأمر كثيرًا عند تعريف المسلمين (باستثناء أنّهم لا يملكون "روح الضيافة" التي لدى الشركس والبدو، وهذا ما يغفل الموقع، عن قصد ربّما، ذكره)، فهم أيضًا جماعةٌ لها تقاليدها وموروثاتها المميزة، لكنّ معظمها قدم إبّان فترات الخلافة الإسلامية، الأموية تحديدًا، والبعض الآخر جاء من مصر وأفريقيا خلال الحكم العثماني في القرن الثامن عشر.[17] إذا استحضرنا مقولة فيريتشيني، التي يجادل فيها أن الترانسفير من خلال التعدد الثقافي "ينتهي بنفي الأصلانيين إلى فئات وتقسيمات أخرى"؛ يتّضح لنا، ضمن هذا السياق، أنها على قدر كبير من الدقة، ففي هذه الحالة تحديدًا؛ أصبح المسلمون والبدو "خارجيين" (Exogenous) ، حالهم كحال الشركس تمامًا، وأصبحوا، جميعهم، مجرّد فسيفساء جذّابة ضمن مشهد أوسع يسيطر عليه المستعمِر.

التنوّع الثقافي، في الواقع، هو التعبير الموارب لسياسات التجزئة والاحتواء، تلك السياسات تمثّل الجانب الاستعماري من إسرائيل، ومسألة التنوّع الثقافي هي الغطاء الديموقراطيّ

في الخطاب الإسرائيلي، ثمّة عمليّات معقّدة ومرنة قائمة على آليات تقسيم مستمرة وغير محدّدة بأساس ديني أو إثني ثابت، لذا، يصعب أن تجد خطابًا متجانسًا في هذا السياق. على سبيل المثال؛ في الإحصاء الإسرائيلي تُقسم الفئات الإثنية في إسرائيل إلى ثلاث: فئة اليهود، وفئة العرب، وهي تشمل المسلمين (ومنهم الشركس) والدروز والمسيحيين، وثالثًا فئة تسمّى "الآخرون". نلاحظ هنا أن الشركس، مثلًا، دخلوا ضمن نطاق العرب في التقسيم.

لها. ضمن هذا السّياق، يبيّن باروخ كيمرلينغ أن نزعة التجزئة والاحتواء تلك كامنة في تعريف إسرائيل لهويتها الوطنية، حينما يقول: "إن الهوية الوطنية أو القوميّة في إسرائيل مبنية على خليط من الرموز الدينية والرموز المؤسِّسة، وعلى مكوّنات عالميّة أيضًا. وهذان المكوّنان للصهيونية يكملان بعضهما البعض، لكنّهما في الوقت نفسه يخلقان توتّرات وتناقضات وتشوّهات في النظام الديموقراطي. المكوّن المؤسّس للهوية هو إقصائي، ويؤكّد المركزيّة الإثنية اليهودية، بينما المكوّن المدني شامل ويعبّر عن المفهوم الحديث للمواطنة".[١٨] ضمن هذه الثنائية التأسيسية للديمقراطية الإسرائيلية، بوسعنا أن نقدّم تفسيرًا آخر لعمليّة التجزئة والاحتواء، فالتجزئة مرتبطة "بالهوية الإقصائية" للدولة، أمّا الهويّة المدنيّة فتفتح الباب أمام عملية "احتواء" محدودة نسبيًا. تبعًا لذلك، فإن الادعاء أن عمليات الإقصاء والاحتواء تتمّ وفقًا لخضوع كلّ فئة وتماهيها مع النظام الحاكم قد يكون محقًّا في ظاهره، إلا أنه يبقى غير دقيق نسبيًا في جوهره، فضمن ثنائية الهوية الإسرائيلية التي تقوم على الإقصاء والشمول، قد يصحّ القول إن كلّ عملية احتواء هي، في جوهرها، عمليّة إقصاء، أو بتعبير آخر: استيعاب من أجل النّفي، ومن هنا يصبح بوسعنا تأكيد النقطة السابقة، وهي أن الشركس لم يكونوا أداة في عمليات الاحتواء والتجزئة فحسب، بل كانوا هدفًا لها.

تعبير "الأقليّة المفضلة" الذي تطلقه إلينور ميرزا على الشركس يقدّم لنا توصيفًا دقيقًا لوضعهم المركّب داخل دولة استعمارٍ ديمقراطي، فهم يوفّرون لإسرائيل النموذج المرغوب حول التنوّع والتعايش الثقافي، لكنّهم يظلّون ركنًا من سياسة أوسع، قائمةٍ على التجزئة والضم وخلق التبعيّات، وهدفها الشريحة "غير اليهودية" من السكان. ما نقصده بأنهم كانوا أداة لهذه السياسات، هو أنهم – كجماعة – قبلوا أوّلًا بوضعهم القائم، وبالقيم المؤسسة للدولة، وتصوّراتها عنهم كأقلية مسلمة تتماهى مع كونها تعيش في دولة يهودية، وتخدم في جيشها دون أن يشكّل لها ذلك "عقدة هوية". أحد الشواهد التي من المجدي استحضارها في هذا الصدد؛ هو أنه حينما قدّم مركز "عدالة" مقترحًا لإصدار دستور "متعدد الثقافات" في إسرائيل، كان رئيس منتدى رؤساء السلطات الدرزية والشركسية، نبيه ناصر الدّين، هو من اعترض على ذلك، مؤكّدًا على أن الدروز والشركس يؤمنون أن إسرائيل ينبغي أن تبقى دولةً "يهوديّة وديمقراطية".[١٩]

ثانيًا، تبعًا لذلك، هم كانوا، غالبًا، عن غير إرادة منهم، أداةً إسرائيلية مهمّة في ترويج صورة "الأقليّة الطيّعة"، ومن ثمّ صوغ ثنائية "الولاءات والامتيازات"، متى يصبح الولاء للدولة طريقًا للوصول إلى امتيازات أكثر، وهي امتيازات جزئية وضيّقة، لا تتجاوز حدود الطائفة أو الجماعة أو العائلة، وهذه أيضًا تصبّ، في المحصّلة، في زيادة حدّة التجزئة. تصبح المواطنة هنا، كما يلاحظ كيمرلنغ، مقسّمة إلى درجات، وفقًا لحجم الاندماج في المنظومة المهيمنة، ويُعاد توظيف مفهوم المواطنة في عمليّة خلق وإعادة إنتاج الفئات الاجتماعية، وبذلك تكون النتيجة هي "ابتكار وتعزيز أنماط جديدة من المواطنة، ومن الهويات السياسية والثقافية والإثنية المتنوّعة."[٢٠]

تعقيبًا على ذلك؛ تلاحظ الباحثة الشركسية، إلينور ميرزا، أن إسرائيل تدأب دائمًا على أن تبدي اهتمامًا خاصًّا بالدروز والشركس على وجه التحديد، وعادةً ما تصفهم "بالشجعان والمخلصين".[٢١] لعلّ المثال الأقرب إلى ذلك، هو تصريح رئيس الوزراء الإسرائيلي، بنيامين نتنياهو، تعليقًا على استثمار حكومته مبلغ ٥٠٠ مليون شيكل لتطوير القرى الدرزية والشركسية مطلع العام الحالي، حينما أكّد على فكرة أنّ هذه المجتمعات التي "تقاتل وتقدّم تضحيات من أجل الدولة" تستحق مثل هذه المشاريع من أجل إنمائها وتحقيق مستقبل أفضل لها.[٢٢]

تقسّم وزارة السياحة المجتمعات تلك إلى فئات كثيرة، يكفي أن نذكر منها المسلمين، والدروز، والشركس، والبدو، بوسعنا أن نلاحظ هنا التناقض الكامن في تعريف كلّ فئة، فالمسلمون هنا منفصلون عن الشركس، الذي أعطوا هويّة إثنية، ومنفصلون أيضًا عن البدو الذين أعطوا هويّة ثقافيّة جوهرانيّة.

الخدمة في الجيش

كما يجادل فيريتشيني في أطروحته؛ فإن "الاندماج الطوعي" (Selective inclusion) في النظام الاستعماري، قائم على "عمليات تصنيف تتيح إدراج أفراد بعينهم ضمن بنية النظام الاستعماري، وعلى وعي خاص يتيح لفئة معيّنة من المهاجرين اعتناق روح الجماعة (Ethos) المستعمِرة، وهذا الاندماج يستلزم التعاون".[٢٣] إذا اعتمدنا مقولة فيريتشيني تلك؛ فيمكن القول إن عمليّة اندماج الشركس في بنية النظام السياسي الإسرائيلي، بوصفه نظامًا استعماريًّا، لم تكن وليدةَ سياسات دمج واحتواء حيويّة من طرف واحد، بل كان ثمّة استعداد مسبق لدى تلك الجماعة للاندماج، وهذا الاستعداد مشفوعٌ بالسياق التاريخي والاجتماعي الذي شكّل "الوعي الجمعي" لديها. وقضية الخدمة في الجيش، بوصفها أولى بوادر "التعاون الذي يحتّم الاندماج"، كما يقول فيريتشيني، قد تقدّم أداة مهمّة لاختبار صحّة تلك المقولة.

يمكن القول إن جذور التعاون العسكري بين الشركس وإسرائيل تعود إلى حرب عام ١٩٤٨. القارئ لأحداث تلك الفترة يخلص إلى أن الشركس، كغيرهم، أدركوا في قرارة أنفسهم أنهم أمام مرحلة تاريخيّة فارقة، وبات أمرهم على المحكّ: فمن ناحية؛ هم مسلمون من المفترض أنهم ينتمون إلى محيطهم الإسلامي الأوسع، ومن ناحيةٍ أخرى؛ كانوا يراقبون انتصارات القوّات الصهيونية المتوالية التي تنبئ بقيام كيانٍ سياسي جديد سيعيشون في كنفه. هذه الوضعيّة المركّبة تفسّر وقوفهم في بداية الأحداث على الحياد، لكنّ ما يصعب إيجاد تفسير له؛ هو لماذا قرّرت هذه الجماعة، قليلة العدد، محدودة التأثير في مجريات الحرب، القتالَ إلى جانب القوات الصهيونية؟

الإجابة على هذا السؤال تستدعي الأخذ بعين الاعتبار مجموعة عوامل: أوّلًا العوامل الذاتية المتعلّقة بالشّركس أنفسهم، بوصفهم جماعةً أفرزت تجربتها في الشتات خصائص اجتماعيّة فريدة لديها، ورسّخت عندها ما يمكن تسميته "وعيًا جمعيًّا" للتعامل مع وضعيتها الحساسة كأقلية وسط محيط قد لا يكون مؤاتيًا دائمًا. ثانيًا؛ ثمة عوامل موضوعية/خارجية تتعلّق بالبيئة المحيطة، وترتبط، على نحو خاص، بالتصوّرات المسبقة لدى قادة الحركة الصهيونية تجاه "الأقليات"، وهي التصوّرات التي ساهمت، بشكل كبير، في رسم السياسة العامة للقوات الصهيونية تجاه الشركس إبّان الحرب، وفي رسم الملامح العريضة للسياسة الإسرائيلية تجاه الأقليات لاحقًا بعد نشوء الدولة.

ربّما توفّر لنا العودة إلى بدايات هجرة الشركس في فلسطين عام ١٨٧٢ مدخلًا لمقاربة تلك العوامل. الفكرة الشائعة عن الشركس في ذلك الحين هو أنّهم كانوا "حرسًا أوفياء" للسلطنة.[٢٤] السلطان عبد الحميد الثاني، الذي تولّى مقاليد الحكم في تلك الحقبة، كان ابنًا لأم شركسية، وقد عمل على نقل الشركس، اللاجئين إلى عاصمة سلطنته بعد التطهير العرقي الذي حلّ بهم، إلى مختلف أرجاء إمبراطوريّته.[٢٥] تبعيّتهم للسلطنة، بالإضافة إلى عاداتهم وتقاليدهم المتميزة عن المنطقة، جعلت السكان المحليّين في فلسطين ينظرون إليهم بعين الريبة، لذا؛ كانت علاقاتهم بجيرانهم العرب محلّ توتر دائم، عكس علاقتهم باليهود، التي كانت ودّية منذ البداية،[٢٦] أحد الشواهد على ذلك، بحسب مقال منشور في صحيفة "واشنطن بوست" عام ١٩٨٦، هو ما يرويه آدم جرهاد، مدير مدرسة كفر كما الأساسية في حينها، عن مساندة أهالي القرية لجيرانهم اليهود إبّان ثورة عام ١٩٣٦، وعن عملِ بعض أهالي القرية كحرّاس للمستوطنات اليهودية المجاورة.[٢٧]

منذ شتاتهم؛ كانت خدمة الشركس العسكرية لصالح دولهم المضيفة أمرًا اعتياديًّا لا يتعارض مع هويّتهم الخاصة كفئة إثنية فريدة [٢٨] عطفًا على ما سبق؛ يقول جرهاد إن أهل كفر كمّا سبق وأن خدموا في صفوف القوات العثمانية، وقاتلوا في العراق والبلقان،

فضمن ثنائية الهوية الإسرائيلية التي تقوم على الإقصاء والشمول، قد يصحّ القول إن كلّ عملية احتواء هي، في جوهرها، عمليّة إقصاء، أو بتعبير آخر: استيعاب من أجل النّفي، ومن هنا يصبح بوسعنا تأكيد النقطة السابقة، وهي أن الشركس لم يكونوا أداة في عمليات الاحتواء والتجزئة فحسب، بل كانوا هدفًا لها.

وخدموا كذلك في صفوف القوّات البريطانية في حقبة الانتداب.[٢٩] بوسعنا أن نلاحظ أن ثمّة سلوكًا "براغماتيًا" كان يحكم تعامل الشركس مع الظّروف الطارئة، ويدفعهم إلى التكيف مع الوضع القائم. إذا افترضنا أن الشركس في فلسطين قبلوا بالقتال في صفوف أعدائهم التقليديين سابقًا، فمن الممكن الاستنتاج أن السلوك البراغماتيّ ذاته هو ما يفسّر قبولهم الاصطفاف إلى جانب القوّات الصهيونية خلال الحرب، لا سيّما أنّ رياح المعركة كانت تهبّ في صالحهم.

يذكر موقع وزارة الأمن، أيضًا، أن أهالي كفر كمّا، بعد صدور قرار التقسيم في التاسع والعشرين من تشرين الثاني عام ١٩٤٧، تلقّوا نداءات من العرب المجاورين بالتعاون معهم في القتال، لكنّهم رفضوا ذلك.[٣٠] هذا ما يصفه راندال جيلر بوضعية "الحياد المتعاطف" مع الدولة الوليدة خلال الفترة الممتدة ما بين قرار التقسيم، وعملية "ديكل" في شهر تموز من العام التالي، إذ رفض أهالي القرية، بحسب جيلر، الخضوع لضغوطات قرية لوبيا المجاورة من أجل الانضمام لهم في قتال المستوطنات اليهودية.[٣١] لكن مع ميلان كفّة القتال لصالح العصابات الصهيونية، تحديدًا مع بدء عمليّة "ديكل"، تخلّى شركس كفر كمّا عن حيادهم، وانضمّوا للقتال ضمن وحدةٍ "مستقلّة وجريئة"، كما يصفها موقع وزارة الأمن.[٣٢]

لكنّ الأمر لم يتوقّف عند قتال جيرانهم العرب؛ تذكر بعض المعطيات التاريخية، مثلًا، أن بعض الشركس في المنطقة تجنّدوا في صفوف الجيوش العربية، في الأردن وسورية تحديدًا، وعليه؛ بات دخول تلك الحرب يعني وقوف شركس كفر كما على الطّرف النقيض، ليس مع أبناء دينهم فحسب؛ بل مع أبناء شعبهم من الجيوش الأخرى. لكنهم أقدموا على خطوة أشدّ جرأة، حينما دخل بعض أهالي كفر كما، ضمن القوات المهاجمة، إلى قرية الريحانية الشركسية خلال هجوم "حيرام".[٣٣] السؤال الذي يُطرح

قرية كفر كما الشركسية.

هنا، هل كانت العوامل الذاتية المتعلّقة بشركس كفر كما كافيةً لاتّخاذ مثل هذا القرار؟ لعلّ قرارًا مصيريًا كهذا كان بحاجة إلى مجموعة عوامل مكمّلة.

قبل الإجابة على هذا السؤال؛ يجدر بنا العودة إلى الوراء قليلًا. يذكر بيني موريس في النسخة الأحدث لكتابه "ولادة مشكلة اللاجئين الفلسطينيين" أن دافيد بن غوريون كان قد وضع تصوّرًا مسبقًا عام ١٩٤١ عن الفئات التي من الممكن أن تكون قابلةً للتهجير في فلسطين، وذكر منها الشركس والدروز ومجموعات بدوية تقطن في الأغوار.[٣٤] السؤال الأوّل الذي يتبادر إلى الذهن هنا هو لماذا لم يحصل ذلك أثناء الحرب؟

خلال هجوم "حيرام"، الذي بدأ في آخر تشرين الأول عام ١٩٤٨، كان ثمّة قرار إسرائيلي بـ"تنظيف" المنطقة الحدودية من العرب، وفي سبيل ذلك، ارتكبت مجازر وعمليّات اغتصاب في أكثر من قرية عربية في الجليل الأعلى. غير أن إحدى القرى غير العربية التي نجت من التهجير كانت قرية الريحانية الشركسية (إلى جانب قرى عربية أخرى).[٣٥] إحدى التفسيرات التي يسوقها بيني

وفي خضم النقاش حول قانون الخدمة العسكرية صيف عام ١٩٤٩، كان بن غوريون نفسه، الذي أصبح في حينها رئيسًا للوزراء، ووزيرًا للدفاع، أشدّ المدافعين عن كونه "يفضّل الدروز والشركس" عن الأقليّات الأخرى. لقد كان الشركس، حتى قبل أن يكتمل اندماجهم في الجيش من خلال الخدمة الإجبارية، "أقليّةً مفضّلة" في ذهن بن غوريون.

موريس لسلوك القوات الإسرائيلية في تلك العملية هو أن الجيش أخذ بعين الاعتبار "تاريخ كلّ قرية فيما إذا كانت معادية أو مسالمة مع البيشوف المجاور".[٣٦] لكنّ مثال الريحانية وحده يكفي للادّعاء أن هذا التفسير ليس دقيقًا تمامًا.

بالاستناد إلى بحث راندال جيللر، يمكن القول إن الريحانية، المحاطة بقرىً فلسطينية، كانت لها تجارب مسبقة جديرةٌ بأن تدفع قيادات الجيش للشكّ. فخلال ثورة عام ١٩٣٦، على سبيل المثال، استخدمت القرية من قبل بعض القرويين الفلسطينيين كقاعدة لشنّ هجمات على المستوطنات ووسائل النقل اليهودية، وخلال حرب عام ٤٨، انخرط بعض أبناء القرية في جيش التحرير العربي، وقاتلوا ضدّ القوّات الإسرائيلية في صفد والمناطق المجاورة. منهم إدريس بولوك، الذي، بحسب جيللر، عمل لصالح الاستخبارات السورية في جنوب لبنان بعد انتهاء الحرب.[٣٧]

رغم ذلك، ظلّت القرية من ضمن قرى قليلة لم تُهجّر. في الواقع؛ ثمّة مثال أكثر وضوحًا من الريحانية قد يعيننا على الوصول إلى إجابة، وهي قرية يانوح الدرزية، التي قاتلت وكبّدت القوّات الصهيونية المهاجمة خسائر كبيرة، ولم يرحّل أهلها بالرغم من ذلك. وكما يلاحظ عادل مناع، فقد كان قرار الإبقاء عليها نابعًا في الأساس من وجود "أوامر عليا بهذا الشأن"،[٣٨] وعليه، يمكن الادّعاء أن ثمّة قرارًا مماثلًا يخصّ الريحانية أيضًا.

التفسير الآخر الذي يقدّمه موريس قد يكون، تبعًا لظروف العملية ونتائجها، أكثر دقّة، إذ يستنتج أن ثمّة اتّجاهًا دينيًا–إثنيًا حكم مسارها، فقد هُجّر معظم المسلمين وبقي معظم المسيحيين، إلى جانب الدروز والشركس.[٣٩] بحثًا عن جذور هذه الاتّجاه، يجدر بنا أن نتأمّل أوامر بن غوريون لقيادات الجيش أثناء العملية، فخلال اجتماع للقيادة العامة في العاشر من كانون الأول من ذلك العام، قال بالحرف إن "الدروز يجب أن يُنظّم لهم مجلس محلّي/ إثني، وإن المارونيين يجدر معاملتهم بودّ، وإن الشركس ينبغي أن يتم الاقتراب أكثر منهم وعناقهم كأصدقاء."[٤٠]

يبقى الهدف الأبعد من وراء ذلك، هو التأسيس لسياسات التجزئة والاحتواء من خلال خلق "أقلّيات صديقة". فلاحقًا؛ وفي خضم النقاش حول قانون الخدمة العسكرية صيف عام ١٩٤٩، كان بن غوريون نفسه، الذي أصبح في حينها رئيسًا للوزراء، ووزيرًا للدفاع، أشدّ المدافعين عن كونه "يفضّل الدروز والشركس" عن الأقليّات الأخرى. لقد كان الشركس، حتى قبل أن يكتمل اندماجهم في الجيش من خلال الخدمة الإجبارية، "أقليّةً مفضّلة" في ذهن بن غوريون.[٤١]

استنتاجات

استنادًا على ما قُدّم في الفصل السابق من الدراسة؛ يمكن القول إن فكرة الدولة "الدّيمقراطية متعددة الثقافات" كانت حاضرةً في ذهن الآباء الصهاينة المؤسسين منذ الجذور، ويمكن، من خلال حالة انخراط الشركس في الجيش، ملاحظة محاولات متقدّمة للوصول إلى هذا الهدف من خلال تكريس "أقلّيات مفضّلة" منذ البداية، وإقامة روابط مبكّرة معها، والحرص على ضمّها ضمن الكيان السياسي للدولة الوليدة. النّمط الإثني– الديني الذي يتحدّث عنه موريس قد يقدّم لنا دليلًا إضافيًا على ذلك.

لقد كانت فكرة "الدولة الديمقراطية" إحدى القيم المؤسّسة للصهيونية كما يجادل سامي سموحة،[٤٢] وهي، منذ الجذور الأولى، لا تتعارض مع كون الدولة يهوديّة في الوقت نفسه، ولعلّنا نجد بن غوريون يعبّر عن ذلك بشكل واضح قبل قيام الدولة حين يقول: "لن تكون هنالك دولة يهودية، صغيرة أو كبيرة، إذا لم نحقّق في أرض الأنبياء هذه أهدافنا الأخلاقية العظيمة الأبدية، والتي حملناها في

ولأن إحدى السمات الدامغة للاستعمار الاستيطاني، كما يجادل باتريك وولف، هي أن تمثّل كلّ مجموعة فيه دورًا متناقضًا في عمليّة تشكيل المجتمع[٤٥]، فإن فكرة استلهام التاريخ الثقافي تلك لم تكن واردةً ببال أولئك الذين خطّطوا مدن التجميع في النقب، ولا الذين يخطّطون لاقتلاع البدو من مضاربهم وإسكانهم في مدن حديثة.

قلوبنا وأرواحنا عبر الأجيال. قانون واحد للغريب والمواطن. حكم عادل. حبّ الجار. مساواةٌ حقيقية. الدولة اليهودية ستكون مثالًا رائدًا للعالم في تعاملها مع الأقليات وشعوب الخارج".[٤٣]

قد تقدّم لنا هذه الخلاصة مفتاحًا للإجابة على السؤال؛ كيف حافظت هذه الأقلية على هويّتها المميّزة رغم انخراطها في الجيش وتماهيها مع النّظام السياسي القائم؟ ولعلّ قضيّة الانخراط في الجيش، التي عالجناها ضمن سياق تاريخي في القسم السابق، تزيل أمامنا الكثير من الغموض فما يتعلق بهذه المسألة، فإسرائيل، منذ البداية، سعت لإعادة إنتاج مثل هذه "الأقلية المفضلة" ضمن سياق يهوديّ متعدد الثقافات، وعليه؛ يمكن القول إن الحفاظ على تلك الأقلية، وعلى خصائصها الفريدة، لا يزال يخدم تلك المصلحة، أو الهدف، حتّى اليوم، لذا؛ لا غرابة في أن يتحدث إمام مسجد كفر كما، فاروق زين الدين، عن أن وزارة الداخلية دأبت على إرسال موفدين لتعليم أهالي القرية كيفية الحفاظ على أواصرهم الأسرية والمجتمعيّة متماسكة، من أجل "الحفاظ على وحدة المجتمع الشركسي".

قد يوفّر مثال عمليّة إعادة إعمار قرية كفر كما الشركسية برهانًا كافيًا لتبرير هذا الادعاء، فحينما أرسلت وزارة البناء والإسكان الإسرائيلية موفديها لترميم القرية، سعت، كما يعبّر المهندس المسؤول، إلى إعادة إنتاج المكان بإرثه القديم، وبحجارته السوداء التي كانت تميّز القرى الشركسية في أيامها الأولى.[٤٤] لكن، ولأن إحدى السمات الدامغة للاستعمار الاستيطاني، كما يجادل باتريك وولف، هي أن تمثّل كلّ مجموعة فيه دورًا متناقضًا في عمليّة تشكيل المجتمع[٤٥]، فإن فكرة استلهام التاريخ الثقافي تلك لم تكن واردةً ببال أولئك الذين خطّطوا مدن التجميع في النقب، ولا الذين يخطّطون لاقتلاع البدو من مضاربهم وإسكانهم في مدن حديثة. هذا التناقض يفتح أمامنا الكثير من أبواب الاستنتاج، فحجارة البيت الشركسي السوداء قد تعزّز شعور الشركسي بهويّته الأديغيّة المميّزة، الأمر ذاته يمكن أن يحصل بالنسبة للبدوي لو بنت له إسرائيل خيمة أمام أفق مفتوح وصحراء ممتدّة، سوى أنّ ذلك قد يهدّد نهم الاستعمار الدائم نحو الأرض. طبقًا لذلك، تسبق الأصالة والتحديث، ضمن هذا السياق، ممارستان تخدمان هدفًا واحدًا: الترانسفير، وإن كان بأشكال مختلفة.

خلاصة القول: إذا كان ثمّة عامل ذاتي يدفع الشركسي للعزلة والحفاظ على هويّته الفريدة، فإن ثمّة أيضًا عاملًا موضوعيًا مرتبطًا بسياق الاستعمار الإسرائيلي عزّز هذا الاتّجاه. بكلمات أخرى: الشركسي مطالب أن يحافظ على دينه وتقاليده ولغته وثيابه حتّى يحقق النمط المتخيّل، منذ الجذور الأولى، للدولة متعددة الثقافات؛ أن يكرّس هويّته وخصوصيّته الحضاريّة لا لكي يحافظ على إرثه، بل ليضفي لمسةً "أصيلة" على فسيفساء دولة إسرائيلية حديثة، وأن يخدم في الجيش ليس بوصفه إسرائيليًا، بل بوصفه مسلمًا يستطيع أن ينسجم مع إرثه الحضاري وهو يحمل الهويّة الزرقاء ويرتدي بزّة الشرطة الحدوديّة، وبوسعه، كذلك، أن يفتخر بإسلامه وهو جنديّ في جيش دولة "يهوديّة ديمقراطية".

الهوامش

1 Nadav Zenziper. "Israel's Muslim Soccer Captain: Hatikvah Makes Me Uncomfortable". Ynet. July 9, 2015. http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4698241,00.html. (19/1/2017)

2 Frantzman, Seth J. The Arab Settlement of Late Ottoman and Mandatory Palestine: New Village Formation and Settlement Fixation, 1871-1948. Jerusalem: S. N, 2010.

3 Merza, Éléonore, "Being Both Non-Jewish Israelis and Non-Palestinian Muslims: Isn't It Too Much? The Circassian Identity across Borders and Categorizations", Academia.edu.

4 E. Mills. Census of Palestine: Population of Villages, Towns, and Adminstrative Areas. Jerusalem, 1932. P.95.

5 Morris, Benny. The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P.245.

6 ,(19/1/2017)http://www.noar.mod.gov.il/DruzeAndCircassians/Pages/Circassians.aspx موقع وزارة الأمن الإسرائيلية،

7 Merza, Éléonore, Ibid.

8 Veracini, Lorenzo. Settler Colonialism: A Theoretical Overview. Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.p.3

9 Ibid. p.20

10 Ibid. p.33-34

11 Ibid, p.43 (الترجمة بتصرّف)

12 Ibid, p.35

13 Andrea Smith. "The Colonialism That Is Settled and the Colonialism That Never Happened." Decolonization. June 20, 2014. https://decolonization.wordpress.com/2014/06/20/the-colonialism-that-is-settled-and-the-colonialism-that-never-happened. (19/1/2017)

14 Lustick, Ian. Arabs in the Jewish State: Israel's Control of a National Minority. Austin: University of Texas Press, 1980.

15 Statistical abstract of Israel. israeli central bureau of statistics, 2008. http://www.cbs.gov.il/shnaton66/st_eng02.pdf (19/1/2017)

16 Council for Higher Education. "Pluralism and Equal Opportunity in Higher Education Expanding Access for Arabs, Druze and Circassians in Israel." P.20. http://che.org.il/wp-content/uploads/2013/03/Pluralism-and-equal-opportunities-in-higher-education-FINAL.pdf. (19/7/2017)

17 Israeli Ministry of Tourism, http://www.thinkisrael.com/Tourism_Euk/Pages/default.aspx. (19/7/2017)

18 Kimmerling, Baruch. Clash of Identities: Explorations in Israeli and Palestinian Societies. New York: Columbia University Press, 2008.

19 Yoav Stern. "Druze, Circassian Forum: Israel Should Remain a Jewish State."Haaretz, http://www.haaretz.com/news/druze-circassian-forum-israel-should-remain-a-jewish-state-1.214417. (19/7/2017)

20 Kimmerling, Baruch , Ibid, p.228

21 Merza. Ibid

22 "Israel to Invest $500 Million in Druze, Circassian Communities." The Times of Israel. http://www.timesofisrael.com/israel-to-invest-500-million-in-druze-circassian-communities/. (19/1/2017)

23 Veracini, Lorenzo, Ibid, p.26.

24 IbId.

25 Frantzman, Seth J. The Arab Settlement of Late Ottoman and Mandatory Palestine: New Village Formation and Settlement Fixation, 1871-1948. Jerusalem, 2010. P.108.

26 Kreindler, Isabelle, Marsha Bensoussan, Eleanor Avinor, and Chen Bram. "Circassian Israelis: Multilingualism as a Way of Life." Language, Culture and Curriculum 8, no. 2 (1995). P.5.

27 Claiborne, William. "Circassians, Descendants of Russian Muslims, Fight for Identity in Israel". Los Angeles Times. 20/4/1986. http://articles.latimes.com/1986-04-20/news/mn-1304_1_caucasus. (19/7/2017)

28 Merza, Éléonore, Ibid.

29 Claiborne, William, Ibid.

٣٠ وزارة الأمن، سبق ذكره.

31 Geller , Randall S. "The Recruitment and Conscription of the Circassian Community into the Israel Defence Forces, 1948–58." Middle Eastern Studies 48, no. 4 (April 26, 2012): p.689.

٣٢ وزارة الأمن، سبق ذكره.

٣٣ Geller , Randall S, Ibid, pp.388-390

٣٤ Morris, Benny, Ibid,pp.51-52.

٣٥ منّاع، عادل، نكبة وبقاء: حكاية فلسطينيين ظلّوا في حيفا والجليل (١٩٤٨–١٩٥٦)، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠١٠، ص١١٥–١٣٠.

36 Morris, Benny, Ibid, p.475.

37 Geller , Randall S, Ibid, p.388

٣٨ منّاع، عادل، سبق ذكره، ص١٣٣.

39 Morris, Benny, Ibid, p.474

40 Ibid, p.493

41 Ibid, p.389.

42 Smooha, Sammy. "Control of Minorities in Israel and Northern Ireland." Comp. Stud. Soc. Hist. Comparative Studies in Society and History 22, no. 02 (1980): 256-80.

43 Peled, Yoav. Challenge of Ethnic Democracy, The: The State and Minority Groups in Israel, Poland and Northern Ireland. Hoboken: Taylor and Francis, 2013. P.93

44 Orit Shwartz, Ibid.

45 Wolf, Patrick. "Settler colonialism and the elimination of the native", Journal of Genocide Research. 2006, 8(4). p.387.