ريبي غيليس *

الإثنية تقف على الحاجز:
عن سؤال الهويّة الإثنيّة في المستوطنات

مقدّمة

«تفاجأت»، هكذا بدأ شلوم أورن، مراسل «صوت إسرائيل»، التحقيق الصحافيّ الذي أجراه حول المستوطنات في مطلع الثمانينات. اكتشف أورن خلال التحقيق أنّ «نسبة أبناء الطوائف الشرقيّة تتراوح بين ثلاثين حتى أربعين بالمئة من بين سكان التجمعّات الجماهيريّة في يهودا والسامرة، وأن نسبتهم تتجاوز ذلك في كريات أربع» (نكودا ١٩٨٣أ ١٣). بقي عامل المفاجأة حتى بعد عقدين من الزمن: في عام ٢٠٠٢ تفاجأت حاڤا ليون حين وجدت بأنّ «أغلب المستوطنين الذين يظهرون في الأدب [العبريّ] هم من أصول شرقيّة». «إنّه معطى مفاجئ!»، وتشرح «بالأساس في ظلّ الصورة والواقع السوسيولوجيّ الحقيقيّ في بلدات يهودا والسامرة اللذان يختلفان تمامًا: الجيل الأول و«النواة الصلبة» للمستوطنين هم أشكناز دون أدنى شك» (ليون، ٢٠٠٢, ٣٧). لمفاجأتَي لأورن وليون مصدر مشابه. كلاهما متفاجآن من اكتشاف شرقيين في المستوطنات، إن كان ذلك كحقيقة أو كصورة. في الحالتين، كلاهما يتخيّلان الهويّة الإثنيّة لغالبية المستوطنين على أنّها أشكنازيّة. بعد ذلك بعقد، قمت بدوري بالتوجّه إلى الأدبيات للبحث عن مصدر هذه المفاجآت لأتفاجأ أنا أيضًا من الاكتشاف بأنّه على الرغم من أن التجزئة الإحصائيّة تشير إلى وجود خارطة هويّات إثنيّة مُركّبة في المستوطنات (غيليس، ٢٠٠٩؛ ٢٠١٢)، إلا أنّ بحث الجوانب الإثنيّة لمشروع الاستيطان يغيب عن ثلاثة سياقات نظريّة وبحثيّة كان يتوجب عليها أن تشمله: الأبحاث عن المستوطنين، الأبحاث عن الاحتلال والأبحاث عن سياسات الهويّة في إسرائيل عمومًا، وعن الهويّة الإثنيّة على وجه الخصوص. ترسم العلاقات المتبادلة بين هذه المجالات خطًا

* قسم دراسات العمل، جامعة تل أبيب.

فاصلا بين الإثنيّة والاحتلال، وتؤكّد كون الخط الأخضر خطًا فاصلاً في نموذج الفكر السياسيّ في إسرائيل (شنهاف، ٢٠١٠). وبهذا، نجد من الجهة «الخارجيّة» للخط الأخضر أنّ غالبية الأبحاث عن الاحتلال «نظيفة» من المسألة الإثنيّة،[١] وبالمقابل نجد من الجهة «الداخليّة» أبحاثًا كثيرة حول هذه المسألة. تؤكّد هذه الأبحاث، التي تسعى لأن تعرّف الواقع الاجتماعيّ من جديد، أن خارطة الهويّات في المجتمع الإسرائيليّ ليست سياسيّة أو طبقيّة فقط بل هي إثنية أيضًا (انظروا مثلا حيفر، شنهاف وموتسبي-هالر ٢٠٠٢). لكن كما ذُكر آنفًا، تدرس هذه الأبحاث ما يحدث داخل الخط الأخضر فقط، وتتجاهل الاحتلال وصِلَته بفهم الجوانب الإثنيّة. إذًا، يقع الاحتلال على خارطة الأبحاث الموجودة «هناك»، أما القضية الإثنيّة فتقع «هنا»، في حدود ٦٧ (بخلاف شنهاف ٢٠٠٧، ٥-٦).

الفصل المستمر بين الاحتلال والإثنيّة مفاجئ لأنّ النظريّة النقديّة المحليّة قد سبق ووصلت إلى نتيجة مفادها أنّه بعد مرور خمسين عامًا على حرب ١٩٦٧ أضحى التمييز بين ما يحدث في مناطق ١٩٦٧ وما يحدث خارجها تمييزًا مصطنعًا، وأنّه، عمليًّا، «الاحتلال لا يقف على الحاجز».(شنهاف ٢٠٠٦؛ وأيضًا رزون-تسفي ٢٠٠٧؛ أزولاي وأوفير ٢٠٠٨؛ هرتسوغ ٢٠٠٨؛ شنهاف ٢٠١٠) وهناك استثناء من الجدير ذكره وهو البحث المهم لجويس دلشهايم الذي يتناول سؤال الهويّة الإثنيّة لمستوطني غزة (Dalsheim, 2008). ومثلما خلصت دلشهايم، يخلص هذا المقال أيضًا إلى أنّه رغم الاعتراف بكون التمييز بين ما يحدث داخل حدود ١٩٦٧ وخارجها مصطنعًا، لم ينعكس طمس الخط الأخضر في الأبحاث التي تتناول سياسات الهويّة الإثنيّة في إسرائيل. لذا، فأنا أدّعي أنّه في كلّ ما يتعلّق بالبحث الأكاديميّ، الإثنيّة تقف على الحاجز.

يبرز وقوف سياسات الهويّة على الحاجز بشكل خاص في النقاشات حول سؤال الهويّة الإثنيّة للمستوطنين. تقترح الأدبيّات ثلاث سرديّات تنظيم سؤال الهويّة الإثنيّة للمستوطنين. ترى السرديّة الأولى بالمستوطنين مشروعًا دينيًا-مسيانيًا وينسب المستوطنين للجمهور الصهيونيّ-الدينيّ. تسرد هذه الرؤية قصة المستوطنات ضمن التاريخ العامّ للصهيونيّة الدينيّة وحركة «غوش إيمونيم» على وجه الخصوص (مثلًا: رعنان ١٩٨٠؛ رونشطاين ١٩٨٢؛ بيليج ١٩٩٧؛ طاوب ٢٠٠٧؛ Leon 2015). ترى السرديّة الثانية بالمستوطنات مشروعًا طبقيًا وتحكي تاريخه ضمن قصة الرأسماليّة في إسرائيل وتنظيم الطبقة الوسطى مقابل الطبقات المتدنية (مثلًا: غطواين ٢٠٠٤؛ بن-سيمون ٢٠٠٥؛ سفيرسكي ٢٠٠٥؛ إلغازي ٢٠٠٦؛ ماجور ٢٠١٥). أما السرديّة الثالثة فهي ليست مشخّصة بحد ذاتها كسابقتيها، بل تتداخل مع كلتا السرديتَيْن. ينقسم جمهور المستوطنين، بحسب هذه السرديّة، إلى قسمين: مستوطنون أيديولوجيّون ومستوطنو جودة الحياة. الأوائل هم صهيونيّون-متديّنون تقودهم أيديولوجيا مسيانيّة؛ وبحسبهم، فإن «كامل التراب» يسبق الدولة والفرد. في المقابل، يتم اعتبار أولئك الذين يسعون لتحسين جودة حياتهم كـ«غير أيديولوجيّين»؛ وتمكّنهم سياسة الرفاه الاجتماعيّ السارية على سكّان المستوطنات من تحقيق هذا التحسين (بيجا ٢٠٠٣؛ إلدار وزرطال ٢٠٠٤). تعرض كلّ سرديّة من هذه السرديات الثلاث نفسها كتفسير لسؤال هويّة المستوطنين، وتتأسّس على هويّة تختلف عن الهويّات الأخرى.

أنا أدّعي أنّ هذه السرديات تخلق فصلاً مصطنعًا بين الهويّات الثلاث المرتبطة الواحدة بالأخرى- الدينيّة والطبقيّة والأيديولوجيّة[٢]- وبهذا تشوّش سؤال الهويّة الإثنيّة للمستوطنين. إنّ ظهور هذه الفئات هو مصطنع لأنّ كلّ واحدة من هذه الهويّات تقبض بداخلها، عمليًا، على الهويتين الأخريين، وهي تتطابق جميعها مع المسألة الإثنيّة بشكل مباشر أو غير مباشر. بكلمات أخرى، تعريف المستوطنين ضمن التيار الصهيونيّ-الدينيّ يغرس هويّتهم الإثنيّة في الجذور التاريخيّة للحركة الصهيونيّة-الدينيّة الموجودة في أوروبا، وبهذا يحلّ المسألة الإثنيّة. أما تعريف المستوطنين ضمن أولئك المعنيين بتحسين مستوى معيشتهم فيضع السؤال الإثنيّ في تعالق بين الطبقة والأصل. وبما يتعلّق بالهويّة الأيديولوجيّة؛ يجب الأخذ بالحسبان حقيقة أنّها متشابكة بالهويتَيْن الدينيّة والطبقيّة بتطابق شبه مطلق؛ ففي العلاقة بين الهويّات الثلاث، الدينيّ معرّف مع الأيديولوجيّ والطبقيّ مع اللا/أيديولوجيّ.

ملاءمةً مع كل سرديّة/هويّة، يقترح المقال ثلاث نقاط لفحص المسألة الإثنيّة في المستوطنات يجب التوقّف عندها. ستمتحن كلّ نقطة إحدى السرديّات التي تفسّر خارطة الهويّات في المستوطنات وتفحص- بناءً على تحليل الخطاب في الصحيفة الشهريّة نكودا- ما إذا وكيف تحدّثوا في المستوطنات عن هذه السرديّات وعن الهويّات المشتّقة منها. تدلّ نتائج البحث الإمبريقي أنّ المستوطنين ناقشوا المسألة الإثنيّة على مرّ السنين، ليس هذا فحسب، بل إنّ طرائق حديثهم عن هوياتهم تناقض ادعاءات الأبحاث التي تتناول هوية المستوطنين. سأظهر كيف أنّ البحث الإمبريقيّ يدلّ على أنّ الحديث عن الهويّات الدينيّة، والطبقيّة، والأيديولوجيّة والإثنيّة مدمج(conflated) حتى يصعب الفصل بينها، في حين يقوم التحليل النظريّ عند باحثي

تدلّ نتائج البحث الإمبريقي أنّ المستوطنين ناقشوا المسألة الإثنيّة على مرّ السنين، ليس هذا فحسب، بل إنّ طرائق حديثهم عن هوياتهم تناقض ادعاءات الأبحاث التي تتناول هوية المستوطنين. سأظهر كيف أنّ البحث الإمبريقيّ يدلّ على أنّ الحديث عن الهويّات الدينيّة، والطبقيّة، والأيديولوجيّة والإثنيّة مدمج (conflated) حتى يصعب الفصل بينها، في حين يقوم التحليل النظريّ عند باحثي المستوطنين بتحويلها، بشكل مُحيِّر، إلى هويّات متمايزة وغير متعلّقة بالهويّة الإثنيّة.

المستوطنين بتحويلها، بشكل مُحيِّر، إلى هويّات متمايزة وغير متعلّقة بالهويّة الإثنيّة. ادّعي بأنّ التمييز بين الهويّات هو جزءٌ من آليات الخطاب التي تشوّش وتهمّش، مرّة بعد مرّة، سؤال الهويّة الإثنيّة للمستوطنين وتدفعه نحو هامش الأبحاث. يضاعف كبت هذا السؤال من الفصل، الذي وصفته سابقًا، بين الاحتلال والإثنيّة، لذا فإن وضعه في مركز البحث سيكون ذا أثر على الأدبيّات النظريّة وعلى الفكر السياسيّ في إسرائيل.

ملاحظة منهجيّة

يعتمد المقال على تحليل مقالات نُشرت في الصحيفة الشهريّة نكودا بين السنوات ١٩٨٠-١٩٩٥. [٢] تُعتبر نكودا صحيفة داخليّة لمجتمع المستوطنين، ولهذا بإمكانه أن يعكس طرائق الحديث والخطاب في المستوطنات حول المسألة الإثنيّة. مع ذلك، يتطلّب استخدام الصحيفة كمصدر للمواد الإمبريقيّة توضيحًا. الصحيفة عمومًا هي ذات رؤى يمينيّة؛ أغلب أعضاء هيئة الصحيفة كانوا مرتبطين بحركة «غوش إيمونيم» ويعتبر قسم من كتّابها من متحدّثي الحركة البارزين، فيؤدي هذا كلّه إلى تكرار السرديّة الدينيّة-المسيانيّة. ومع ذلك، هناك أفضليتان للصحافة كحقل بحثيّ تساعدان على مواجهة مشكلة التكرار هذه. الأولى هي أنّ الصحافة لا تنتج في فراغ بل هي مرتبطة بالمفاهيم الثقافيّة والاجتماعيّة السائدة، ولهذا فهي تعكس، وتنتج وتكرّر الخطاب العموميّ (هرتسوغ، لايكين وشارون ٢٠٠٨، ٥٠-٥١). يمكن لتحليل الخطاب الذي يظهر في الصحافة أنّ يعلّمنا حول الفرضيات الأساسيّة للسرديّات التي تنظّم سؤال هويّة المستوطنين. الأفضليّة الثانية هي أنّ الصحافة تنتج، من خلال فهمها لذاتها كمنصّة للتحليل والنقد، الكثير من الآراء والتحليلات المتنوعة (مصدر). كقارئة لهذه الصحيفة، وجدت أنّها تعجّ بالتناقضات، تظهر فيها مقابلات تمثّل أطيافًا سياسيّة واجتماعيّة واسعة، وتقتبس من الصحافة اليوميّة والمجلّات الأكاديميّة وتخلق منصة لكلّ الجدالات الصغيرة منها والكبيرة. بالإضافة إلى ذلك، يدلّ توصيف الصحيفة على وجود خطاب إثنيّ في المستوطنات. على سبيل المثال، وجدت خلال مراجعتي شكاوى من القرّاء على أشكنازيّة الصحيفة. يكتب يورام أورعاد، من سكان القدس:

> أنا مشترك في صحيفتكم منذ سنتين رغبة مني بالتعرّف إلى مواقف خصوم في الرأي. استمتع بقراءة الصحيفة واتفاجأ أحيانًا من التنوّع في الآراء المختلفة. هناك نقطة واحدة تزعجني في صحيفتكم، وآمل وأن تكون نقطة للتفكير عندكم: كلّ الكتّاب أشكنازيّون [...] مدهش هو اليمين في تجانس نخبته. والقصد هو النخبة السياسيّة والنخبة الروحيّة. قد تدعّون، ربما، أنّه لا يوجد كتّاب شرقيّون. لا تقنعني هذه الحكاية [...] هل فعلا لا توجد نخبة شرقيّة في اليمين قادرة على التعبير، أم أنّ اليمين الأشكنازيّ يعتقد أنّ الشرقيّين هم سند انتخابيّ وجمهور جيدٌ للميادين؟ (أورعاد ١٩٨٨).

كاتب هذه الرسالة متفاجئ من التنوّع في الآراء المنشورة في الصحيفة، وفي ذات الوقت خائب الأمل من أنّ الكتّاب كلّهم أشكنازيّون. يظهر من حديثه أنّه غير محسوب على مجتمع المستوطنين. هذا نموذج ممتاز للطريقة التي تشذّ فيها الصحافة عمومًا ونكودا تحديدًا عن الخطاب الداخليّ وتكون أرضًا خصبة لتحليل مسائل اجتماعيّة.

ظاهريًا، كان من الممكن الاعتقاد أنّ أشكنازيّة الصحيفة ستُخليها من الخطاب عن الإثنيّة. تدلّ حقيقة وجود هذا الخطاب من على صفحات الصحيفة أنّ المستوطنات ذاتها تشهد جدلاً واسعًا أكثر حول هذه الموضوع. كما سنرى حالاً، يشير تحليل الخطاب في الصحيفة إلى جدل يقظ، وثاقب في كثير من الأحيان، حول مسائل ذات صلة بالهويّة الإثنيّة للمستوطنين. تحديدًا بسبب حيوية الخطاب الإثنيّ في أوساط المستوطنين أنفسهم، تزداد مصداقية البحث حول غيابه من

لا يقتصر الأمر على الفحص الإحصائيّ، بل الفحص التاريخيّ أيضًا يخفق في رواية إقامة المستوطنات. تصف السرديّة الدينيّة-المسيانيّة حركة الاستيطان كمشروع لحركة غوش إمونيم فقط، لكن عمليًا كانت الأجهزة المختلفة للدولة شريكة في هذا المشروع (الحكومة، الجيش، الجهاز القضائيّ)، ومثقفون علمانيّون، أعضاء الاستيطان العامل وأصحاب مصالح اقتصاديّة.

البحث حول المستوطنات وحول الاحتلال.

المستوطنات كمشروع دينيّ-قوميّ

يؤطّر التعريف الشائع للمستوطنين كمنتمين للتيار الصهيونيّ-الدينيّ، هويّتهم، بشكل أوتوماتيكيّ، في الجذور الأوروبيّة للحركة الصهيونيّة-الدينيّة، ولا يبقي أي مساحة لنقاش متمايز حول المسألة الإثنيّة. فمثلاً، يجسّد شرح يوحنان بيريس النَّسْبة المفهومة ضمنًا لهويّة المستوطنين الإثنيّة الأشكنازيّة:

ينعكس التديّن الأشكنازيّ كذلك في ظاهرة تبدو إسرائيليّة مثل غوش إيمونيم. إنّ حقيقة كون أغلب أعضاء غوش إيمونيم أشكنازيين ليست وليدة الصدفة. كل شيء مبنيّ عندهم على أسس هي أقرب للتديّن الأشكنازيّ منها إلى التديّن الشرقيّ: الأنغام الحسيديّة، صلاحية الحاخام على أتباعه، دراسة التوراة كاحتراف، والاعتماد على اليشيـڤا بدرجة عالية جدًا- كلّ هذه ظواهر غريبة نوعًا ما عن اليهوديّة الشرقيّة.[٤]

يتطرّق بيريس فقط لأعضاء غوش إيمونيم، ويسأل السؤال: لماذا لم يتوسّع النقاش ليشمل كلّ المستوطنين؟ نقطة الانطلاق لاستيضاح السؤال هي فحص إحصائيّ. بحسب السرديّة الدينيّة-المسيانيّة، نتوقع أن نجد أنّ أغلب المستوطنين هم من أعضاء حركة غوش إيمونيم، «من مواليد الدولة، حاصلون على تعليم (دينيّ) عالٍ ومن خلفية اقتصاديّة مستقرّة، أبناء عائلات أشكنازيّة، عريقة وغنية تعرّف عن نفسها كعائلات متديّنة» (روبنشطاين ١٩٨٢، ١٢). إلاّ أن تجزئة معطيات الإحصاء السكانيّ لعام ١٩٨٣[٥] تُظهر أنّ ٣٦٪ من مجموع المستوطنين هم أشكنازيّون، ٣٠٪ شرقيّون و٣٤ ٪ هم من مواليد إسرائيل (غيليس ٢٠٠٩، ٢٢).[٦] يظهر التوزيع الإحصائيّ خارطة مركّبة للهويّات الإثنيّة في المستوطنات، والتي لم تنل، كما سبق وذكرنا، الاهتمام البحثيّ الكافي. إذًا، فإنّ المعادلة التي تعرّف المستوطنين كأشكنازيين لأنّهم منتمون للصهيونيّة-الدينيّة لا تجتاز الفحص الإحصائيّ ولا يمكنها أن تفسّر غياب نقاش حول الهويّة الثقافيّة للمستوطنين. بالإضافة إلى هذا، لم يخفق باحثو المستوطنين في وضع أسس معتمدة على الحقائق فقط، بل تجاهلوا أيضًا كون مسألة الحضور الإحصائيّ للشرقيين والأشكنازيين بين المستوطنين لم تغب عن خطاب المستوطنين، الفئة التي يقومون ببحثها. هكذا كتب، أوري إليتسور السكرتير العامّ لحركة أمانا في العام ١٩٨٥: «٣٥٪ تقريبًا من المستوطنين في البلدات القرويّة في يهودا والسامرة هم من أبناء الطوائف الشرقيّة. ما العمل، هذه هي الحقائق» (إليتسور ١٩٨٥). بالإضافة إلى هذا، تجاهلت الأدبيّات، التي تعرّف المستوطنين على أنّهم أعضاء في غوش إيمونيم، حقيقة أنّ مستوطنات كثيرة- ٨٤٪ من المستوطنات في غور الأردن و٨٠٪ من المستوطنات في هضبة الجولان- أنشأتها هيئات استيطانيّة علمانيّة تابعة لما يُسمى الاستيطان العامل (الحركة الكيبوتسيّة، هكيبوتس هأرتسي، وحركة هموشفيم) (غيليس ٢٠٠٩؛ ٢٣-٢٦؛ ٢٠١٢)، كما تجاهلت طبعًا الأحياء اليهوديّة التي أقيمت في شرقي القدس.

لا يقتصر الأمر على الفحص الإحصائيّ، بل الفحص التاريخيّ أيضًا يخفق في رواية إقامة المستوطنات. تصف السرديّة الدينيّة-المسيانيّة حركة الاستيطان كمشروع لحركة غوش إمونيم فقط، لكن عمليًا كانت الأجهزة المختلفة للدولة شريكة في هذا المشروع (الحكومة، الجيش، الجهاز القضائيّ)، ومثقفون علمانيّون، أعضاء الاستيطان العامل وأصحاب مصالح اقتصاديّة (انظروا إلدار وزرطال ٢٠٠٤؛ Gorenberg 2006). يعيدنا الإخفاق الإمبريقيّ- الإحصائيّ والتاريخيّ- لسؤال موضع الهويّة الدينيّة في وصف خارطة الهويّات الإثنيّة للمستوطنات. كشفت قراءة نكودا أنّ الهويّة الدينيّة مركزيّة في هذا الوصف، لكنها ليست كلّ شيء.

في زيارة قام بها طاقم نكودا إلى الرملة في عام ١٩٨٣ قال ساسون أشتمقر، وهو من سكّان المدينة: «ماذا أعرف عن يهودا والسامرة؟ إنّها مقسّمة إلى قسمين: مستوطنات دينيّة ومستوطنات غير دينيّة» (سيغيل ١٩٨٣). يمثّل هذا التقسيم الثنائيّ كيف يُطرح التعريف الدينيّ حالما نهمّ بنقاش هويّة المستوطنين. مع ذلك، فإنّ الفحص المتأني لمخرجات الحديث

عن الهويّة الدينيّة في المستوطنات يؤشّر على أنّ هذه الهويّة تُستخدم كآلية مضاعفة للتوسيم- تحتوي وتقصي في الوقت ذاته. انظروا إلى أقوال بني كتسوبر، من مؤسسي غوش إيمونيم:

> لا بدّ لي أن أقول إنني أشعر بأحسن حال عندما أتواصل مع الشرقيّين. يملك هذا الجمهور أكثر المشاعر صحيّة تجاه أرض إسرائيل. عندما تقول لهذا الجمهور «هكذا»، يفهم ولا يحاول التفلسف (نكودا ١٩٨٣أ، ١٣)

تجسّد أقوال كتسوبر كيف يصنّف الدين الشرقيّين كعنوان طبيعيّ للخطاب الدينيّ-المسيانيّ. ومع ذلك، يضع الدين عراقيل أمام جهود التجنيد للمستوطنات. تحت عنوان «أين العلمانيون وأهالي الأحياء؟» كتب عزرا زوهر:

> من بين ٤٠ بلدة «غوش إيمونيم» قلّة منها فقط، وأغلبها من الفترة الأولى، سكانها من المجتمع العلمانيّ. إنّ عدم القدرة على ضمّ مستوطنين علمانيّين، بما يلائم العمل الاستيطانيّ حجمًا، يعتبر فشلا ذريعًا. لم تستثمر جهود جادّة لإقامة بؤر من فئة اجتماعيّة غير متديّنة [...] فشلٌ ثانٍ، لا يقلّ خطورة عن سابقه، هو عدم القدرة على جذب شبيبة الأحياء وبلدات التطوير للاستيطان في يهودا والسامرة [...] (زوهر ١٩٨٥، التشديد في المصدر).

يعرب زوهر عن أسفه من عدم القدرة على تجنيد نوعين من المستوطنين: علمانيّين وشرقيّين (الذين سمّاهم هنا «شبيبة الأحياء وبلدات التطوير»). يفترض هذا الفصل بين العلمانيّة والشرقيّة أنّ الشرقيّ- غير المحسوب، بحسب الاقتباس، على المجتمع العلمانيّ- هو، عمليًا، متديّن. وهذا في حقيقة الأمر فعل تديين. والتديين، كما يشرح شنهاف (٢٠٠٣)، يعمل كمنظومة مهيّمنة واستشراقيّة لتوسيم الشرقيّين كمتديّنين للتمكّن من احتوائهم داخل المشروع الصهيونيّ، وفي هذا السياق- للتمكّن من احتوائهم في مشروع المستوطنات.

يكشف تحليل المقالات المنشورة في نكودا عن فعل تديين مضاعف في المستوطنات: من جهة، تنتج الهويّة الدينيّة قاسمًا مشتركًا، أساس للتشابه بين الشرقيّين والأشكنازيّين، وهو يعمل بحسب منطق الاحتواء في مشروع المستوطنات. من جهة أخرى، الهويّة الدينيّة هي أساس التمييز بين الشرقيّين والأشكنازيّين وبحسب منطقها، هناك إقصاء للشرقيّين عن المستوطنات. مثلا، عندما طُلب من تسفيكا سلونيم، من سكّان كدوميم، الإجابة عن سؤال لماذا لم يأتِ إلى المستوطنات سكّان من روش هعاين (مكان يرمز إلى الشرقيّة)، أجاب:

> في حينه، تجادلت مع عدة أشخاص في كدوميم، الذين شكوا من بعض النساء في البلدة، اللواتي يلبسن سراويل ولا يغطين رؤوسهن. قلت لهم: يوجد هنا، في كدوميم، جيل نشأ وتربّى في أماكن مختلفة عن التي تربيّتهم فيها. هم لم يتربوا على نفس الأمور التي تربيّتم أنتم عليها في مركز الحاخام (نكودا ١٩٨٣أ، ١٣)

يرتكز التمييز في هذه الحالة إلى «الثقافة» أو إلى «العادات» الدينيّة، وبهذا فهي تمكّن من إقصاء الشرقيّين خارج مشروع الاستيطان.

يفتح التديين المضاعف للشرقيّين بابًا على فحص هويّة المستوطنين الإثنيّة لمن يتبنى السرديّة الدينيّة-المسيانيّة لقصة إقامة المستوطنات أيضًا. عند زيارته لمستوطنة ألون موريه في العام ١٩٨٣ ادّعى الشاعر إيرز بيطون أنّه «مع كلّ الألم [...] الضرب بالتاليت (شال الصلاة اليهوديّ-المترجم) كان أيضًا من المعسكر المتمسّك بالتاليت» (نفس المصدر، ١٢-١٣). بقوله «أيضًا» يقصد بيطون أنّ مستوطني الصهيونيّة الدينيّة مستمرون بالتوسيم الاستشراقيّ للشرقيّين كمتديّنين. بما أنّ موقف توسيم مستوطني الصهيونيّة الدينيّة يبرز أشكنازية المستوطنين، و«ضاربو التاليت» هم بأنفسهم متدينون، فإذًا لا بدّ أن يكون «تغريب» الشرقيّين مستندًا عمليًا على تمايز إثنيّ. بكلمات أخرى، العلمانيّة والأشكنازيّة منظمتان كخلفية وكصورة بيضاء، حيث لا تمكّن صورة «الأبيض على أبيض» من التمييز بين الهويّة الدينيّة والهويّة الأشكنازيّة. في المقابل، حقيقة كون الهويّة الدينيّة للمستوطنين مفهومة ضمنًا تتحوّل إلى خلفية تبرز الهيمنة الأشكنازيّة في المستوطنات.

إذا كان الأمر كذلك، تقوم الهويّة الدينيّة بتشويش سؤال الهويّة الإثنيّة في المستوطنات بمفهومَيْن. تقوم بتشويش الهويّة الإثنيّة للمستوطنين الأشكنازيّين بسبب انتمائهم إلى تيار صهيونيّ-دينيّ، أي أنّ هويتهم الإثنيّة تُعتبر مفهومة ضمنًا ولذلك لا يتمّ التطرّق إليها؛ كما أنّها تشوّش الهويّة الإثنيّة للمستوطنين الشرقيّين لأنّهم متديّنون.

الفهم الجوهريّ للشرقيّين كمتديّنين كان موضع نقد لسياسات الهويّة في إسرائيل، لكنّ هذا النقد لم يتجاوز الخطّ الأخضر (انظروا مثلا يونا و غودمان ٢٠٠٤). توسيع البحث ليشمل المستوطنين كان سيكشف تناقضًا. هكذا، مثلاً، كتب في العام ١٩٩١ دوف لفيتان، من سكّان يكير ومحاضر في التاريخ السياسيّ لدولة إسرائيل في جامعة بار إيلان:

> ينكشف أمام اليسار مستوطن من «فصيلة جديدة»: مدنيّ، علمانيّ (أو محافظ)، وأحيانًا من الجيل الثاني

تقوم الهويّة الدينيّة بتشويش سؤال الهويّة الإثنيّة في المستوطنات بمفهومَين. تقوم بتشويش الهويّة الإثنيّة للمستوطنين الأشكنازيّين بسبب انتمائهم إلى تيار صهيونيّ-دينيّ، أي أنّ هويتهم الإثنيّة تُعتبر مفهومة ضمنًا ولذلك لا يتمّ التطرّق إليها؛ كما أنّها تشوّش الهويّة الإثنيّة للمستوطنين الشرقيّين لأنّهم متديّنون.

الفهم الجوهريّ للشرقيّين كمتديّنين كان موضع نقد لسياسات الهويّة في إسرائيل، لكنّ هذا النقد لم يتجاوز الخطّ الأخضر.

للشرقيّين، وهم لا يعرفون كيف يتعاملون معه (فيتان ١٩٩١، ٢٧).

في مقابل المفهوم السائد عن الشرقيّين كمتديّنين، تُنسب للشرقيّين هنا هويّة علمانيّة (أو محافظة).[٧] كيف يتماشى هذا التناقض مع سيرورة التديين؟ حسنًا، ليس التديين سيرورة خطيّة ولا هي باتجاه واحد، بل تتّخذ لنفسها أشكالاً متنوعة. في الاقتباس من أقوال لفيتان، لا يوسم الشرقيّ بحسب تديّنه بل بكونه مدنيًا- وهو توسيم، بحسب ما سنراه بعد قليل، ذو معنى طبقيّ. لذا فأنا أدّعي، وسأقدّم نماذج عن ذلك فيما يلي، أنّه عندما يسعى الخطاب لتجنيد شرقيّين للمستوطنات ويبدأ التحدّث عن «الشرقيّة العلمانيّة»، يتوقّف النقاش حول الهويّة القوميّة «الطبيعيّة» للشرقيّين ويحلّ مكانه نقاشٌ حول هويّتهم الطبقيّة.

المستوطنات كمشروع طبقيّ

يموضع تعريف المستوطنين المعنيّين بتحسين مكانتهم الاجتماعيّة-الاقتصاديّة سؤال الهويّة الإثنيّة على مصفوفة العلاقات بين الطبقة والأصل لدرجة طمسها. مثل سرديّة الهويّة الدينيّة، تؤطّر قصة المستوطنات في السرديّة الطبقيّة في إطار رؤية تكون فيها الهويّة الطبقيّة رمزًا للهويّة الإثنيّة. مثال على ذلك، كان العنوان الذي اختاره دانييل بن سيمون (٢٠٠٥) لمقاله الذي يتناول هويّة المستوطنين الذي تمّ إخلاؤهم من قطاع غزة ضمن خطة الانفصال: «مستوطنو المكانة». بحسب أقواله، ما يقارب ٧٠٪ من مجتمع المستوطنين في قطاع غزة هم «مستوطنو مكانة» قدموا بالأساس من بلدات التطوير ساعين لتحسين وضعهم الاقتصاديّ. يمتنع بن-سيمون عن الحديث بصراحة عن الهويّة الإثنيّة لـ«مستوطني المكانة»، لكنه يشير إليها بشكل غير مباشر عند ذكره أنّهم قدموا من بلدات التطوير، المعروفة بالنسبة العالية للشرقيّين فيها. هكذا يشفّر بن سيمون الهويّة الإثنيّة للمستوطنين داخل هويّتهم الطبقيّة.

مثال آخر هو مقال داني جوتوين (٢٠٠٤) الذي يربط ما بين خصخصة جهاز الرفاه الاجتماعيّ في إسرائيل وتعميق الاحتلال. بحسب جوتوين، تُجنَّد الطبقات الدنيا لدعم الاحتلال اجتماعيًّا واقتصاديًا لأنّ سياسة الرفاه، التي نُقلت إلى ما وراء الخطّ الأخضر، تشكّل لهم منظومة تعويض. يشكّل الرفاه الاقتصاديّ الذي تقدّمه الدولة في المناطق المحتلة عامل جذب للطبقات الدنيا وبهذا يصبحون داعمين لمشروع الاستيطان. يستخدم جوتوين فائضًا من اللغة الطبقيّة؛ لا يهتمّ بالتشريح الإثنيّ لـ«الطبقات الدنيا» ويبقي هذه المسألة دون أن يطرقها. حتى عندما يحدث تصدّع نظريّ قد ينفذ منه سؤال الهويّة الإثنيّة ليطفو على السطح- يتمّ إغلاق التصدّع، هذا ما يظهر من أقوال شير حيفر:

> لا يستطيع باحثو الاقتصاد والسياسة الإسرائيليّة الاكتفاء بسبب واحد لشرح إقامة المستوطنات. ليس الدافع الدينيّ-المتطرّف للمستوطنين، وليست رغبة حكومات اليمين أن تعرض للفقراء بدائل عن دولة الرفاه، وليست المصلحة الباردة بالربح- لا يوجد سبب واحد، من بين هذه الأسباب، هو السبب الوحيد لإقامة المستوطنات. يجب التطرّق لمجمل هذه الأسباب (حيفر ٢٠٠٥، ٣٠٠).

ينتقد حيفر جوتوين، وهو يعرف أنّ التحليل الطبقيّ لمشروع المستوطنات غير كافٍ بل قد يكون حتى اختزاليًا. رغم ذلك يقوم بمضاعفة سرديتين: السرديّة الطبقيّة، التي فيها «مصلحة باردة بالربح» وتعرض على الفقراء «بديلاً عن دولة الرفاه»، والسرديّة الدينيّة-المسيانيّة، والتي بحسبها تكون الأيديولوجيا المسيانيّة هي الدافع لإقامة المستوطنات. وبهذا، وبارتكازه على السرديّات دون تحدّيها، يتمّ تفويت الفرصة لظهور الهويّة الإثنيّة.

يظهر تصدّع آخر، أوسع، في كتاب شلومو سفيرسكي ثمن الغرور (٢٠٠٥) سفيرسكي، الذي دفع قدمًا رؤية للشرقيّة

ينتقد حيفر جوتوين، وهو يعرف أنّ التحليل الطبقيّ لمشروع المستوطنات غير كافٍ بل قد يكون حتى اختزاليًا. رغم ذلك يقوم بمضاعفة سرديتين: السرديّة الطبقيّة، التي فيها «مصلحة باردة بالربح» وتعرض على الفقراء «بديلاً عن دولة الرفاه»، والسرديّة الدينيّة-المسيانيّة، والتي بحسبها تكون الأيديولوجيا المسيانيّة هي الدافع لإقامة المستوطنات. وبهذا، وبارتكازه على السرديّات دون تحدّيها، يتمّ تفويت الفرصة لظهور الهويّة الإثنيّة.

في إسرائيل باستخدامه لمصطلحات طبقيّة (شنهاف ٢٠٠٣، ٥٢-٥٣)، يقوم بحساب اقتصاديّ للاحتلال منذ ١٩٦٧ حتى ٢٠٠٥ ويخصّص فصلاً لـ«الثمن الاجتماعيّ الإسرائيليّ-الداخليّ» (سفيرسكي ٢٠٠٥، ٦٦-٧٣). يعتمد سفيرسكي على الموازنة المتضمّنة في شعار «المال للأحياء وليس للمستوطنات» ويقترح تحليلا طبقيًا-اقتصاديًا للاحتلال وللمستوطنات. سفيرسكي هو من بين القلائل الذين يتطرقون بشكل صريح للتوزيع الطائفيّ في المستوطنات:

يُذكر أن يهودًا شرقيّين، قسم منهم بالتأكيد من بلدات التطوير، يعدّون مع سكّان المستوطنات، لكنهم يشكّلون أقلية. في عام ٢٠٠٣، شكّل الشرقيّون المولودون في الخارج ومواليد البلاد ،أبناء الذين قدموا من آسيا أو أفريقيا ٢١٪ من مجمل الـ ٢٢٠،٧٠٠ الساكنين في المستوطنات؛ يضاف إليهم عدد غير معروف من الشرقيين أبناء الجيل الثالث (نفس المصدر، ٧٣).

يذكر سفيرسكي أنّ الشرقيّين هم أقليّة في المستوطنات، لكنه يبقى توزيع الهويّة الإثنيّة دون تحليل ولا يسأل، مثلا، ما معنى كونهم أقليّة. هذا الغياب محيّر، لاسيّما لأنّ سفيرسكي كان من بين الأوائل الذين ربطوا بين الهويّة الطبقيّة والهويّة الإثنيّة وكشفوا المبنى الإثنو-طبقيّ للمجتمع الإسرائيليّ (شنهاف ٢٠٠٣، ٥٢-٥٣). ها هو سفيرسكي في كتابه، الذي يتناول فيه السؤال كم يكلّف الاحتلال إسرائيل، يكتفي بالإشارة إلى نسبة الشرقيّين في المستوطنات دون أن يفحص تعقيد هذا المعطى. وبهذا فهو يتجاهل عمليًا إمكانية الحديث عن الإثنيّة بالمستوطنات ويبقي السرديّة الطبقيّة على حالها.

تُظهر لنا مراجعة صحيفة نكودا أن تركيز الأدبيّات في سؤال الهويّة الطبقيّة- تركيز يبدو كأنّه جمود- له تَبِعات كبيرة على أبحاث الهويّة في إسرائيل، تتجاوز بحث مشروع الاستيطان. يتجسّد اللقاء بين الهويّة الطبقيّة والهويّة الإثنيّة، كما يتمّ التعبير عنه في الصحيفة، في تفسيرين لـ(عدم)وصول «الجماهير» إلى «مشروع الاستيطان في المستوطنات» (نكودا ١٩٨٠أ). التفسير الأول ينتقم من شعار «المال للأحياء وليس للمستوطنات»، على مختلف صياغاته. كل النصوص التي تمّت مراجعتها والتي تتناول هذه المسألة جُنّدت لدحض الادعاء أنّ التطوير الاقتصاديّ للمستوطنات يناقض الاستثمار في أحياء الفقر وبلدات التطوير. لكن على الرغم من أنّ هناك مقالات مثيرة في نكودا تتناول هذه المسألة، إلا الادعاءات ضد استخدام هذه المعادلة هزيلة جدًا وغالبًا ترتكز في أساسها إلى اتهام سكّان الأحياء وبلدات التطوير بوضعهم:

> من الأفضل لهم، لرؤساء وسكان بلدات التطوير، أن يبحثوا في داخلهم وفي مجتمعاتهم عن المذنبين في عدم جاذبية هذه البلدات- وليتعلموا منّا كيف تحوّلنا، نحن ومجتمعنا، إلى مصدر جاذبيّة. لن تستفيد قيادة بلدات التطوير أي شيء في حال لعبوا دور المساكين، وتصرّفوا كالساخطين، وعلّقوا إخفاقاتهم على أعناق الآخرين (نكودا ١٩٨٢، ٣).

تتأسّس ادعاءات أخرى على حقائق وأرقام تدحض ادعاء وجود استثمار اقتصاديّ واسع في المستوطنات. هكذا مثلا، ردًا على النقد الذي كتبه إيلي ديّان، رئيس بلدية أشكلون، حول الاستثمار في المستوطنات على حساب بلدات التطوير، اقتبست هيئة نكودا من أقوال ميرون بنفنيستي:

> «يخطئ من يهاجم المستوطنات من الجانب الاقتصاديّ النقيّ. الثمن الاقتصاديّ للمستوطنات قليل، نسبيًا، وهو معقول بكلّ تأكيد. هذا هو أيضًا سبب نجاح المستوطنات في مناطق القدس و«عشر دقائق من كفار سابا»؛ فهذه مستوطنات تندمج في احتياجات السوق وقواه الاقتصاديّة تدفعها قدمًا لدرجة أنّ معارضين سياسيّين للمستوطنات يتعاونون في تنفيذها. لذلك، فالنتيجة هي أنّ ثمن المستوطنات ليس اقتصاديًا ولا ماليًا، بل هو ثمنٌ سياسيّ واجتماعيّ «(نكودا ١٩٨٤).

بالرغم من أنّ بنفنيستي لا يذكر ما هو الثمن السياسيّ والاجتماعيّ للمستوطنات، إلا أنّ اعتماد نكودا على بحثه كردّ على ادعاءات ديان تربط الهويّة الطبقيّة بالهويّة الإثنيّة. حتى نائب وزير البناء والإسكان والمسؤول عن إعادة تأهيل الأحياء في حينه، موشيه قصاب،[٨] رفض رفضًا باتًّا في مقابلة أجرتها معه نكودا شعار «المال للأحياء وليس للمستوطنات» وسأل: «لماذا لا يطرح أحد موضوع شراء طائرات حربيّة لسلاح الجو مقابل الأحياء؟ لماذا يجب طرح موضوع المستوطنات تحديدًا مقابل الأحياء؟ (سيغال ١٩٨٤؛ ١٢). في تتمة حديثه يقدّم قصاب منظورًا إثنو-طبقيّ يناقض المعادلة بين تطوير المستوطنات وتطوير الأحياء:

> لسنا معنيّن بتشجيع الهجرة من الأحياء. وذلك لأننا إن شجّعنا الهجرة من النوع الذي تتحدّث عنه سنؤذي التركيبة الاجتماعيّة للأحياء. سياسة كهذه ستؤدي إلى هجرة الشخصيّات الأقوى في الأحياء للسكن في يهودا والسامرة. سينتقل فقط أصحاب المهن، المثقفون، الأقوياء، وسيبقى من خلفهم، في الحيّ، من هم أقلّ قوّة. أي، سيترك الأحياء والبلدات من نحن بحاجة لهم من أجل إعادة تأهيل أوضاع الحي. نحن، المؤتمنون على إعادة تأهيل الأحياء، معنيّون بمنع خروج هؤلاء الناس، بكلّ ثمن [...] على فكرة، لقد ساهمت المستوطنات في تقوية عدد غير قليل من بلدات التطوير في البلاد، فقد قوّت بيت شان، العفولة، كاديما وروش هعاين. من جاء أصلاً إلى روش هعاين قبل أن يعبّدوا في الطرف الغربيّ للبلدة شارع عابر السامرة؟ حاليًا، ازدادت بحدّة قيمة الشقق والأراضي في البلدة. الاستيطان في يهودا والسامرة يشكّل، فعلاً، سندًا إستراتيجيًا للبلدات الضعيفة في نسيجنا الاجتماعيّ، المنتشرة على طول الخطّ الأخضر أو بقربه (نفس المصدر، ١٣).

يقلب قصاب منطق المعادلة رأسًا على عقب ويدّعي أنّ المستوطنات ساعدت، عمليًا، الأحياء وبلدات التطوير، ولم تزد قوتها على حسابها. يرفض هذا التوجه المعارض الشعار المعروف ويقترح منظورًا مختلفًا لفحص العلاقة بين الهويّة الإثنيّة والهويّة الطبقيّة في سياق المستوطنات.

التفسير الثاني الذي تقدّمه نكودا لـ(عدم) وصول «الجماهير» إلى «مشروع الاستيطان في المستوطنات» ينتقم من البلدات الجماهيريّة في المناطق المحتلة، التي تتضمّن عملية قبول السكان فيها نهج الانتقاء. هذا نقاش مهمّ يكشف المبنى الاستيطانيّ العازل في المستوطنات (غيليس ٢٠٠٩؛ ٢٠١٢).

بحسب رافي فعكنين، من سكان بساجوت، البلدات الجماهيريّة بلجان القبول والتصنيف خاصتها هي عامل مركزيّ في إقصاء الشرقيّين من المستوطنات:

> منعت آليات التصنيف والاختيار في البلدات الانتقائيّة استيعاب الكثيرين في بلداتنا. ترشيحات الكثيرين لم ترُق لـ«لجان الاستيعاب» وهكذا رُفضت المئات، إن لم تكن الآلاف، من العائلات. انتشرت الشائعات والأخبار حول الاستيعاب الانتقائيّ وعائلات كثيرة- لا أحد يعلم عددها- مُنعت مسبقًا من التوجّه، لمعرفتها ضعف قدرة وقوفها أمام منظومة انتقاء وتصنيف شخصيّ واجتماعيّ؛ أقصد، بالأساس، العائلات من مجتمعات الطوائف الشرقيّة، أبناء الأحياء [...] جذور هذا الانتقاء المرفوض مغروسة في أساس شكل الاستيطان الجديد، التي يفخر بها ناشطو استيطاننا، أقصد الاستيطان في البلدات الجماهيريّة، التي هي نتاج اختراع لموجة الاستيطان الجديدة في يهودا والسامرة [...] (فعكنين ١٩٨٥).

يهاجم فعكنين البلدات الجماهيريّة ويضيف: « استَعار شكل الاستيطان هذا خصائص الاستيطان الكيبوتسيّ، أقصد خصائص البلدات المبنية على سكّان مُنْتَقين، طريق قبول أو رفض مرشحين [...] (نفس المصدر). تُشدّد المقارنة مع الكيبوتسات أن لسكان البلدة وللمرشحين للقبول للسكن في البلدة هويّة إثنيّة واضحة. هكذا يصف إيرز بيطون الأمر:

> عليّ البتّ بأنّه لا يوجد اختراق بين الطوائف في البلاد. لا يزال هناك انعزال داخل البلدات التي كنت أسميها متآلفة، مصنوعة من قطعة واحدة، من ناحية تركيبتها الطائفيّة. في هذا التعريف، يستوي في عينيّ الكيبوتس، الذي سكّانه أشكناز تمامًا، والأحياء التي سكانها شرقيّون تمامًا. عليّ البتّ في هذا الموضوع، للأسف، بأنّني لا أرى فرقًا بين المستوطنات التي تُبنى فعليًا كقناع تآلف من الأشكنازيّين وكيبوتسات هشومر هتسعير، التي سكانها هي أيضًا متآلفون من طوائف محدّدة [...] (نكودا ١٩٨٣أ، ١٢).

تعتمد البلدة الجماهيريّة على «المبنى الانتقائيّ المضاعف»، يشرح مئير رابينوفيتش في مقاله بـنكودا: «أدارت بلدات كثيرة -وما زالت بعضها- جهازين للانتقاء: الأول مبنيّ على أساس اجتماعيّ-اقتصاديّ («ملاءمة») والثانية، الأكثر انتقائيّة، على أساس دينيّ (رابينوفيتش ١٩٩١). تقدّم مضاعفة المبنى الانتقائيّ نموذجًا لادعائي أن نقاش سؤال تجنيد الشرقيّين للمستوطنات يفصل الهويّة الطبقيّة عن الهويّة الدينيّة وبالعكس:

تشير أقوال إليتسور إلى التميّز بين شكل الاستيطان الجماهيريّ والشكل المدينيّ: «ما يميّز عوفرا، برأيي، هو أننا عرفنا سريعًا جدًا ماذا نريد. من اليوم الأول عرفنا كيف نميّز بين حيّ سكانيّ وبلدة» (نكودا ١٩٨٠ب، ٦). يضاف إلى هذا التمييز تداخلٌ، عام نوعًا ما، بين طابع البلدة وتركيبتها الإثنيّة. يظهر من أقوال أحد سكّان كريات أربع، موشيه كوهن، أنّ البلدات الجماهيريّة هي أشكنازيّة أما البلدات المدينيّة فهي شرقيّة.

من يسمّي المستوطنات «مجتمعًا متآلفًا»- يُخطئ. زد على ذلك، في بلداتنا هناك أيضًا بشرى اجتماعيّة جديدة للبلاد. في بلدتي [بلدة تسفيكا سلونيم-ر.ج]، مثلًا، في كدوميم، يسكن مدير عام إحدى الشركات الأكبر في البلاد، على يساره- صاحب شركة لتصدير واستيراد الذهب، وبينهما يسكن يهوديّ، عمل حتى قدومه لكدوميم بلّاطًا في روش هعاين [...] (نكودا ١٩٨٣أ، ١٢).

لا يُشار إلى المدير العام كيهوديّ، بل كصاحب مكانة مهمة في سوق العمل، بينما يُشار إلى الشرقيّ من روش هعاين (مكان يرمز للشرقيّة) على أساس دينيّ (يهوديّ).

في ردٍّ على النقد خرج أوري إليتسور، السكرتير العام لـ«أمانا»، مدافعًا عن الحاجة لأسلوب بلدات كهذه وشارحًا الأسباب، وكما يصيغ زوهر ذلك، «من غير العمليّ تفكيك إطار البلدات الجماهيريّة، فهذا أمر سيؤدّي إلى هدم النسيج الاجتماعيّ للبلدات» (زوهر ١٩٩١، ٢٩):

> الأمر الوحيد الذي يُعيب هذه النظريّة [«نظريّة» فعكنين عن إقصاء الشرقيّين من المستوطنات-ر.ج] هي الحقائق: أغلب السكّان اليهود في يهودا والسامرة يسكنون حاليًا في بلدات كبيرة ومفتوحة لا يوجد بها لجان استيعاب ولا تشمل تصنيف مرشحين [...] الحديث، إذًا، يدور حول أشخاص عندهم مكان في معليه أدوميم أو في كريات أربع، لكنهم يريدون الانضمام تحديدًا إلى دولف أو إلى سوسيا، ولم يتم قبولهم هناك. قد يكون هذا مؤلمًا، لكن الكاتب يقترح رمي الطفل مع الماء. الأشخاص الذين لا يريدون الاستيطان في معليه أدوميم لكنهم منجذبون لدولف-معنيّون، كما يبدو، ببلدة قرويّة [...] – بسبب الأمور التي تميّزها عن البلدات المدينيّة المفتوحة. في حال حوّلنا دولف إلى معليه أدوميم إضافيّة-لن نحلّ المشكلة [...] (إليتسور ١٩٨٥).

تشير أقوال إليتسور إلى التميّز بين شكل الاستيطان الجماهيريّ والشكل المدينيّ: «ما يميّز عوفرا، برأيي، هو أننا عرفنا سريعًا جدًا ماذا نريد. من اليوم الأول عرفنا كيف نميّز بين حيّ سكانيّ وبلدة» (نكودا ١٩٨٠ب، ٦). يضاف إلى هذا التمييز تداخلٌ، عام نوعًا ما، بين طابع البلدة وتركيبتها الإثنيّة. يظهر من أقوال أحد سكّان كريات أربع، موشيه كوهن، أنّ البلدات الجماهيريّة هي أشكنازيّة أما البلدات المدينيّة فهي شرقيّة:

> فعلا، تنوي «هتحيا» تحويل كلّ الأموال التي ستعطى إليها لبلدات جديدة ستقيمها غوش إمونيم. بلدات- بحسب ما نعرف- سيسكنها الأشكنازيّون، أصحاب مساكن عمومًا. بهذا ستكبر الفجوة الاجتماعيّة في الشعب وستكون الاستفادة من الاستيطان في يهودا والسامرة موضع شكّ. لقد خسر «المعراخ» السلطة بسبب أمور مشابهة! أقترح، أنا الذي أريد مصلحة يهودا والسامرة، تقوية البلدات المدينيّة الحالية، عن طريق تخصيص كلّ المبلغ أعلاه لبناء شقق- بأسعار شعبيّة- في البلدات المدينيّة القائمة، أو استخدامه لتحويل بلدات قرويّة قائمة لبلدات ذات طابع مدينيّ (كوهن ١٩٨٣).

للتمييز أو التداخل هذا يضاف نقاش مثير حول سؤال نوع الإسكان. يعقوب بايتلسون، من سكان أريئيل ورئيس مجلسها الأول، يكتب:

> تحوّل هذا الاتجاه [بناء «فيلات فخمة»] إلى عادة سائدة، أصبحت هناك انتقائيّة إضافية: أولئك الذين لا يستطيعون بناء فيلا، لا يحاولون بالمرة أن يُقبلوا للبلدة، كي لا يكونوا مختلفين فيها. النتيجة: فقط «الجميلون»، و«الجيّدون» والأغنياء يمكنهم اليوم العيش في بلدات جيدة ومشهورة ورائدة في يهودا والسامرة (بايتلسون ١٩٩٠).

إذا كان الأمر كذلك، تتداخل متغيّرات الطبقة (وسطى-عليا)، ونوع البلدة ونوع الإسكان، مع بعضها البعض، وتنتج

بالنسبة للسرديّة اللا/أيديولوجيّة، يجب الأخذ بالحسبان أنّها منظّمة في الخطاب بتداخل شبه مطلق بين السرديتين الأوليين: تربط ما بين الدينيّ والأيديولوجيّ وتربط ما بين الطبقيّ واللا-أيديولوجيّ. أقترح، تتمة للنقاش الذي قمت به حتى الآن، فصل الربط الأحاديّ التكافؤ، والثنائيّ والجوهرانيّ الذي بحسبه المستوطن الأيديولوجيّ هو متديّن والمستوطن اللا-أيديولوجيّ هو مستوطن جودة حياة (طبقيّ). يمكّن هذا الفصل من فحص التمييز بين المستوطنين الأيديولوجيّين والمستوطنين اللا-أيديولوجيّين وبين الهويّة الإثنيّة.

«غيتوات قوية عمومًا من ناحية اقتصاديّة، مبنية من قصور جميلة» (شيلغ وشيلغ ١٩٩٤، ٤٧). يصيب الاقتباس التالي في وصفه لهذا الواقع: «بنيت في أغلب البلدات الجماهيريّة بيوت خاصة كان سعر بنائها، حتى بالشروط الأفضل لقرض الإسكان، غير متاح للأزواج الشابة وشرائح كثيرة أخرى من الطبقة الوسطى-الدنيا [...] (رابينوفيتش ١٩٩١). بكلمات أخرى، الحقيقة أنّ البلدات الجماهيريّة هي أشكنازيّة بتركيبة سكانها بينما البلدات المدينيّة هي شرقيّة تكشف أنّ «هذه الغيتوات»-أي البلدات الجماهيريّة التي بنيت فيها بيوت خاصة- هي بلدات أشكنازيّة.

في الواقع الموصوف في نكودا، لا تنفصل الهويّة الطبقيّة والهويّة الإثنيّة الواحدة عن الأخرى، ليس فقط كوحدة تحليل بل عبر التعبير الفعليّ عنهما في مبنى المستوطنات. لم يؤخذ هذا التعبير الفعليّ بعين الاعتبار بحثيًا ونظريًا عند الباحثين الذين تناولوا المستوطنات من الجانب الطبقيّ. لتجاهل التعبير الفعليّ دلالات أكبر، ليس فقط لمؤيدي التفسير الطبقيّ بل لباحثي سياسات الهويّة في إسرائيل. هكذا مثلاً، الحقيقة بأنّه على الرغم من وجود سياسة رفاه في المناطق المحتلة يكشف تحليل نكودا أنّ مستهدفيها (اليهود) لا يستفيدون منها بشكل متساوٍ، أيّ أن سياسة الرفاه لم تنجح في ضمان مساواة بين الشرقيّين والأشكنازيّين، أيّ أنه لا إجابة عن أسئلة اللامساواة والتمييز على أساس إثني عن طريق التفسير الطبقيّ فقط، ويجب الإجابة عنها بواسطة تفسيرات من إنتاج سياسات الهويّة.

يكشف النقاش حول نوع الإسكان تناقضًا بين الصورة الطبقيّة لمستوطني البلدات الجماهيريّة والحقيقة أنّهم يعتبرون أنفسهم أصحاب أيديولوجيا. كتب بمبي ويائير شيلغ عن هذا الأمر في مقالهما في نكودا: كيف يمكن أنّه «تحديدًا الأجزاء الأيديولوجيّة» من الاستيطان بنيت بشكل نخبويّ ومنفصل عن باقي المجتمع؟» (شيلغ وشيلغ ١٩٩٤، ٤٥). يعبر هذا الـ«تحديدًا» لبمبي ويائير شيلغ عن فهمهما الذي يرى تناقضًا بين الانعزاليّة الطبقيّة وبين الأيديولوجيا الدينيّة-المسيانيّة. لفهم موقع هذا التناقض الداخليّ في سياسات الهويّة للمستوطنين أحتاج لفحص الهويّة اللا/أيديولوجيّة للمستوطنين في مشروع المستوطنات.

المستوطنات كمشروع أيديولوجيّ

بالنسبة للسرديّة اللا/أيديولوجيّة، يجب الأخذ بالحسبان أنّها منظّمة في الخطاب بتداخل شبه مطلق بين السرديتين الأوليين: تربط ما بين الدينيّ والأيديولوجيّ وتربط ما بين الطبقيّ واللا-أيديولوجيّ. أقترح، تتمة للنقاش الذي قمت به حتى الآن، فصل الربط الأحاديّ التكافؤ، والثنائيّ والجوهرانيّ الذي بحسبه المستوطن الأيديولوجيّ هو متديّن والمستوطن اللا-أيديولوجيّ هو مستوطن جودة حياة (طبقيّ). يمكّن هذا الفصل من فحص التمييز بين المستوطنين الأيديولوجيّين والمستوطنين اللا-أيديولوجيّين وبين الهويّة الإثنيّة. ومن الجدير ذكره أنّ تسميات مثل «مستوطنو حلول الإسكان» و«مستوطنو مستوى الحياة» أو «مستوطنو جودة الحياة» هي تسميات إشكاليّة لأنّها تعبير واضح عن أفكار نمطيّة، بحسب حافا بنحاس-كوهن (٢٠٠٢).

كما ذُكر سابقًا، ترى السرديّة اللا/أيديولوجيّة بالمستوطنات الدينيّة مستوطنات أيديولوجيّة وترى بتلك التي اختارها سكانها على خلفيّة طبقيّة-مستوطنات لا-أيديولوجية. يقول عكيبا إلدار وعديت زرطال «لم يناقشوا، عمدًا، الاستيطان المكثّف لمستوطني حلول الإسكان، بل ناقشوا المستوطنات الأيديولوجيّة» (إلدار وزرطال ٢٠٠٤، xv). يتضاعف الربط الذي يقومون به ما بين الأيديولوجيّ والدينيّ وما بين اللا-أيديولوجيّ والطبقيّ عن طريق اختيار انتقائيّ لفئة البحث. حتى عند ميخائيل فايجا (١٩٩٩؛

٢٠٠٣) المستوطنون المتديّنون أيديولوجيّون. صحيح أن فايجا يهتمّ أكثر بدراسة الحركات الاجتماعيّة ويقارن بين «شلوم عخشاف» و«غوش إيمونيم»، إلا أنّه يستخدم مصطلح «المستوطنون الأيديولوجيّون» (فايجا ١٩٩٩، ١١٣) - قاصدًا المستوطنين المتديّنين. المثير في هذا السياق هو رؤية كيف أنّ التحليل الطبقيّ عند داني جوتوين (٢٠٠٤) يجرّ نقاشًا حول هويّة المستوطنين، لكنه يتجاهل مسألة الهويّة الإثنيّة. إفرايم كلايمان، في ردّه على مقالة جوتوين، يهاجمه لامتناعه عن تعريف مصطلح «الطبقات الدنيا» ويقوم هو نفسه بتعريفه. النظرة السوسيولوجيّة تتطلب الإصرار على تعريف الهويّة الإثنيّة لـ«الطبقات الدنيا»، لكن حتى بالنسبة لكلايمان ذاته، في كتابه «بلاد المستوطنين»، التمييز الأساسيّ هو بين «المستوطنين الأيديولوجيّين» و«مستوطني مستوى الحياة» (كلايمان ٢٠٠٥، ٢٩٧). بالتالي، نرى أن سؤال الهويّة الإثنيّة يمكنه أن يظهر ويؤسّس نفسه كسؤال ذي صلة بالبحث، لكنه يبقى على هامشه، كحقيقة صامتة. ظاهريًا، كان يمكن التفكير أنّ السبب لهذا هو غياب النتائج الإمبريقيّة التي توفّر أدلة تؤهّل نقاشها، إلا أن مراجعة أعداد نكودا تظهر شيئًا مختلفًا، هذا ما كان في عام ١٩٨٣:

> أعضاء شالوم عخشاف (حركة السلام الآن-المترجم) [...] استخفوا بالأحياء. لماذا؟ - لقد أتوا إلى سكّان الأحياء وقالوا لهم: أفرات تُبنى على حساب غرفة أخرى ورغيف خبز آخر كان يجب أن يكون لكم. أي، توجّهوا إلى الغرائز الماديّة لسكّان الأحياء. لو قالوا لهم شيئًا من قبيل: «أفرات تمنع السلام» كان هذا، على الأقلّ، سيكون تبريرًا أيديولوجيًا. لم يفعلوا هذا. كأنّهم قالوا: لن نتحدّث معكم عن هذه المواضيع يا أيّها المتخلّفون. عن مواضيع مثل هذه سنتحدث وحدنا. معكم سنتحدث عن مواضيع ماديّة [...] فعلاً، أرض إسرائيل لم تكن أبدًا جزءًا من الحوار بين أعضاء شالوم عخشاف وسكّان الأحياء. برأيي، لا يوجد احتقار واستخفاف بالطوائف الشرقيّة أكثر من استغلالهم عبر الحديث عن الأمور الماديّة (نكودا ١٩٨٣أ، ١٤).

الاقتباس، المأخوذ من كلام عضو الكنيست غيئولا كوهن، هو تعبير عن الربط بين الهويّة اللا/أيديولوجيّة والهويّة الطبقيّة والإثنيّة. ينتج هذا اللقاء «تغريبا» يشير للشرقيّين عبر الهويّة الطبقيّة، التي يتمّ إدراكها كلا-أيديولوجيّة. وبكلمات كوهن، تحوّل «الأمور الماديّة» الشرقيّين إلى لا-أيديولوجيّين لأنّها على نقيض من «التبرير الأيديولوجيّ». «الأمور الماديّة» هي أيضًا السبب في أنّ سكان الأحياء لا يشاركون في نشاطات أيديولوجيّة مثل المظاهرات. هكذا يكتب، مثلا، أفيشاي رفيف[٩] عام ١٩٩٣:

> عندما قرّر الراحل مناحيم بيغين تسليم سيناء، كان مشروع إعادة تأهيل الأحياء، في حيّ هتكفا وفي حيّ هقطمونيم وأماكن أخرى، في أوجّه. لهذا السبب لم يخرج سكّان الأحياء بمظاهرات من أجل سيناء. المعسكر القوميّ لم يعرف كيف يحافظ على ذلك الجمهور حوله وفشل تمامًا في السياسة الاقتصاديّة والاجتماعيّة التي أدارها خلال ١٥ سنة [...] على قيادة المستوطنات في يهودا والسامرة أن تخرج من غيتوات عوفرا وبيت إيل والذهاب إلى الأحياء التي في ضائقة. على كلّ بلدة أن تتبنى مدينة تطوير. نفس الأشخاص الذين يسكنون في الأحياء وبلدات التطوير يشعرون بالاغتراب تجاه سكّان يهودا والسامرة، ومعهم حقّ [...] مستقبل الجولان ويهودا والسامرة لن يتقرّر في يهودا والسامرة والجولان بل في نتيفوت وأوفاكيم (رفيف ١٩٩٣).

يستخدم رفيف معادلة «المال للأحياء وليس للمستوطنات» ويرى بالاستثمار الاقتصاديّ في الأحياء أنّه السبب في عدم خروج الشرقيّين بعمل سياسيّ-أيديولوجيّ، أي أنّه يرى أنّ الشرقيّين لا-أيديولوجيّين لأنّهم يفضّلون البقاء في الأحياء عندما يضمن الاستثمار بها لهم ذلك. يجد رفيف، وكذلك كوهن في نقدها على شالوم عخشاف، علاقة بين الهويّة الطبقيّة للشرقيّين وهويتهم اللا-أيديولوجيّة ويرى بالمستوطنات موقعًا للتحقيق الأيديولوجيّ لسكان الأحياء.

على أثر التهديد بإخلاء المستوطنات الذي حمله اتفاق «أوسلو»، اتفاق أطلق عليه «غزة وأريحا أولا». نجد في نكودا مقالا يعرّف الشرقيّين الذين يسكنون في مستوطنات غور الأردن كأيديولوجيّين-وهي مستوطنات أقامتها، كما هو معروف، هيئات موطّنة من الاستيطان العامل. «المشترك للجميع (في مستوطنة نعما [اليوم نعمي] هو روح التحقيق الطلائعيّ الذي ترافقه الطموحات الشخصيّة لخلق مجتمع جديد، يختلف عن المجتمع الذي أقامه أهلهم في بلدات الصفيح والثكنات في مطلع الستينيات [...]» (جيجي ١٩٩٣، ١٢). إلا أنّ هذا تعريف مؤقت إذ إنّ «طابع النشاط [نشاط لجنة العمل لبلدات الغور] يفرضه طابع السكّان الذين لا يحاولون أن يكونوا «في الطليعة قبل المعسكر» بحسب صيغة غوش إيمونيم، ولا يتحلون بروح قتاليّة أو بمادة أيديولوجيّة مشتعلة [...] (نفس المصدر، ١٥). بالإضافة إلى هذا، تشير الصحافية في نكودا راحيل جيجي إلى أنّه في نعما حاولوا أن يقوموا بـ«استيطان

من المثير رؤية كيف تشكّل الخطاب ضمن التغطية الصحافيّة لمستوطنتين أقيمتا عام ١٩٨٤ على أساس نواة مؤسّسة من الشرقيّين، الذين اعتبروا أصحاب «أيديولوجيّا شرقية مستوطنيّة»: مستوطنة أدام، واسمها الحالي جيفع بنيامين، ومستوطنة أفير يعقوب، واسمها الحالي كوخاف يعقوب. «أشخاص من كوكب آخر»، تصف تيمورا ليسنجر (١٩٨٩) سكّان مستوطنة كوخاف يعقوب في عنوان التقرير.

وسلام»- أي «سلام على أساس حلّ وسط بالأراضي» (نفس المصدر، ١٢-١٣) - لكنها تعتبر ذلك أيديولوجيا. يرفض الأشخاص الذين أُجْرِيَت معهم مقابلات، ضمن تقارير حول مستوطنات قطاع غزة التي كانت بغالبيتها شرقيّة، مصطلح «مستوطنين»: «حتى وقت ليس ببعيد [...] شعروا بأنّهم ينتمون للنخبة الزراعيّة. هم ليسوا مستوطنين مثل أولئك في يهودا والسامرة. إنهم يدركون أنّ هذا المصطلح هو بداية سيرورة نزع الشرعيّة التي يقومون بها ضدهم [...]»، تشرح الصحافيّة إيلانا باوم (١٩٩٣، ٥٣). ومن هنا تنبع السخريّة التي أضفتها الصحافيّة راحيل جيجي على عنوان مقالها: «الآن هم أيضًا مستوطنون» (جيجي ١٩٩٣، ١٢). تكشف هذه الاقتباسات الخطاب الصحافيّ لنكودا عن الشرقيّين في المستوطنات، وكذلك خطاب الشرقيّين في المستوطنات ورؤيتهم لأنفسهم وهويّتهم.

من المثير رؤية كيف تشكّل الخطاب ضمن التغطية الصحافيّة لمستوطنتين أقيمتا عام ١٩٨٤ على أساس نواة مؤسّسة من الشرقيّين، الذين اعتبروا أصحاب «أيديولوجيّا شرقية مستوطنيّة»: مستوطنة أدام، واسمها الحالي جيفع بنيامين، ومستوطنة أفير يعقوب، واسمها الحالي كوخاف يعقوب.[١٠] «أشخاص من كوكب آخر»، تصف تيمورا ليسنجر (١٩٨٩) سكّان مستوطنة كوخاف يعقوب في عنوان التقرير. يشير الوصف إلى أنّ التنظيم الشرقيّ الذي يهدف إلى إقامة مستوطنة هي شاذّة عن القاعدة لكنها تدلّ على القاعدة، وهذا ما يظهر من التقارير التي غطّت هاتين المستوطنتين. عن طريق النفي، وبكلمات الصحافيّة من نكودا، آرنا دان:

> مستوطنة أدام، للقادمين من حيّ هقطمونيم، هي ردّ معاكس وجادّ على الشعار الزائف «المستوطنات على حساب الأحياء». لكن كما أنّ طائر سنونو وحيد لن يجلب الربيع، هكذا أيضًا لن تجلب بؤرة واحدة الأحياء إلى يهودا والسامرة [...] (دان ١٩٨٣، ٨).

أو:

> «لكن نحن مذنبون» يعترف أوري [إليتسور]، «لأننا لم نهاجم الفكرة بإيقاع غير عادي، كما تستحق. لفرحتنا، لم نخسر هذه القوة، لأنّ بصعودهم المستقل وغير المأسّس، أثبتوا إصرارًا وقدرة صمود كبيرة جدًا في الأسابيع الأولى التي بقوا فيها هناك [...] العوامل التي تقرّر، أي الحكومة، لم تفهم الأهمية الخاصة لهذه البؤرة نسبة للبؤر الأخرى وهذه خسارة (نفس المصدر، ٢١)

«الأهمية الخاصة لهذه البؤرة» ليست مغروسة فقط في الحقيقة أنّها تنظيم شرقيّ لإقامة مستوطنة، بل بنجاح هذه البؤرة في إثبات أنّها «طلائعيّة» وليست «رحلة تنزّه». هكذا تكتب آرنا دان في تقريرها عن مستوطنة أدام:

> خيام التنزه، التي نُصبت قبل ثلاثة شهور، على قمة تلة «هشومروني هطوف»، الموجودة على بعد كيلومترات قليلة عن معليه أدوميم على طريق القدس-أريحا، لم تلفت إليها أضواء الإعلام، والمؤسسات الموطِّنة، والقليل جدًا من عيون المارين بالطريق، على الشارع الواصل بين أريحا وغور الأردن. العيون التي لم تلتفت، المساعدة التي لم توجد، الاهتمام الذي لم يأتِ، التغيير الذي لم يُر في الأفق، كل هذه الأمور لم تنجح بأن تنزل عن التلّة العائلات الثماني عشرة التي وصلت إلى هنا من الأحياء؛ ولم يمسّ ولو بذرّة من إيمانهم وإصرارهم على ما يقومون به. وعلى عكس ما بدا من النظرة الأولى, لم يكن هذا تنزهًا للاحتجاج، لم يكن بمقدور الصمت من حوله أن ينهيه بسرعة، أمام رغبة سكان الأحياء بالاندماج بالعمل الاستيطانيّ (نفس المصدر، ٨).

كذلك الأمر بالتقرير عن كوخاف يعقوب، إذ يُترجم سؤال الاستعداد الأيديولوجيّ عند «سكّان الأحياء» لـ«سؤال التنزه». تكتب بنحاس كوهن في تقرير عن المستوطنة:

> استقبلنا موشيه دادون، سكرتير البلدة. نُصبت في المكان

بعد أن أثبتت البؤرة الاستيطانيّة أدام أنّها أيديولوجيّة صرف ولا «تحاول ابتزاز فوائد ماديّة من السلطات» يتضّح أنّها تصرّ على حقّها بإقامة «بلدة جماهيريّة». يواجه سكان المستوطنتين، الذين يدمجون الاستيطان مع هويّة إثنيّة شرقيّة ورغبة بإقامة بلدة جماهيريّة، صعوبات عديدة. لقد سبق ووصفت التقسيم الذي بحسبه البلدات الجماهيريّة هي إشكنازيّة، والبلدات المدينيّة شرقيّة، وفعلاً في كلتا الحالتين المذكورتين هنا يمكننا أن نرى كيف تتطابق السياسة الاستيطانيّة مع هذا التقسيم بل وحتى تفسّره.

عدة خيم عسكريّة وثلاثة فتيان يحاولون جاهدين إشعال النار في آلة قديمة لتسخين الماء في حمّام عسكريّ. هل هذه بداية البلدة؟ تنزّه؟ طلائعيّة؟ (بنحاس-كوهن ١٩٨٤؛ انظروا أيضًا ليسنجر ١٩٨٩، ١٢).

لم يأتِ تكرار استخدام كلمة تنزّه من فراغ. فالتنزّه، كما يتضّح من الاقتباس التالي، يميّز بين المستوطنين الأيديولوجيّين والمستوطنين اللا-أيديولوجيّين:

> شموئيل براسبورجر، «الأب الجيد للبؤرة»، هو عضو بلدية القدس. اهتم في إطار دوره بسكّان الأحياء ويعرف جيدًا قسمًا من أعضاء البؤرة [...] بين قوسين، يكشف لي، أنّه خشي بالفعل، ولم يؤمن بقدرتهم على الصمود، وافترض أن تنتهي «رحلة التنزه» بعد أسبوع- أسبوعين [...] «هذا اكتشاف يجب الانقضاض عليه»، يقول شموئيل بألم، «لقد أدركنا بأنّ هذه المجموعة لا تحاول ابتزاز فوائد ماديّة من الدولة. أغلبهم ترك شققًا وضعها جيد في القدس. اقترحوا عليهم الانضمام لبلدات قائمة مثل إدروم، واقتراحات مريحة أخرى، لكنهم أصروا على حقهم بإقامة بلدة جماهيريّة بقواهم الخاصّة، ممنوع أن ينكسروا [...] (دان ١٩٨٣، ٢١)

بعد أن أثبتت البؤرة الاستيطانيّة أدام أنّها أيديولوجيّة صرف ولا «تحاول ابتزاز فوائد ماديّة من السلطات» يتضّح أنّها تصرّ على حقّها بإقامة «بلدة جماهيريّة». يواجه سكان المستوطنتين، الذين يدمجون الاستيطان مع هويّة إثنيّة شرقيّة ورغبة بإقامة بلدة جماهيريّة، صعوبات عديدة. لقد سبق ووصفت التقسيم الذي بحسبه البلدات الجماهيريّة هي إشكنازيّة، والبلدات المدينيّة شرقيّة، وفعلاً في كلتا الحالتين المذكورتين هنا يمكننا أن نرى كيف تتطابق السياسة الاستيطانيّة مع هذا التقسيم بل وحتى تفسّره. تحليل هاتين الحالتين لا يظهر فقط بأنّه من دون قوة الهيئة الموطِّنة احتمالات صمود وبقاء المستوطنتين شبه معدومة، بل يُظهر كذلك أن السياسة الاستيطانيّة منقسمة على أساس إثنيّ: «بعد أيام طويلة من التمسّك، في ظروف غير عادية، عمل وزير البناء والإسكان دافيد ليفي لإنزال النواة عن التلّة [...]» (نفس المصدر، ٨، التشديد في المصدر). في النقاشات حول سؤال فشل مشروع الاستيطان أو نجاحه (نكودا ١٩٨٣أ، ١٣؛ رفيفنوفيتش ١٩٩١)، يُعرض دافيد ليفي أكثر من مرّة كمسؤول عن التقصير، ليس من موقعه كوزير بل كسياسي شرقيّ فشل في تجنيد سكّان الأحياء للمستوطنات. الفصل الإثنيّ في السياسة الاستيطانيّة هو أيضًا على أساس حزبي: «على مدى سنتين (!) خمس عائلات؟! من دون تقدّم وتطوير [...] عكسوا في كينونتهم وضع حركتهم الأم، تامي» (ليسينجر ١٩٨٩، ١٢)

بالإضافة إلى ذلك، يبدو أنّ «بلدة جماهيريّة» من النوع الذي يطالب به سكّان أدام وكوخاف يعقوب، المبني على انغلاق اجتماعيّ بمجرد وجود لجان القبول، هو أمر شاذ وغير مقبول في المستوطنات. جاء في التقرير عن مستوطنة أدام:

> سكان الأحياء الذين ليسوا خرّيجي مدارس دينيّة وليسوا خرّيجي حركات شبيبة، هم نموذج غير معروف هنا. موشيه مرحافيا، عضو «أمانا» [...] يقول عن هذه الأمر: «لا يمكن أن تفرض عليهم مفاهيمنا عن البلدة الجماهيريّة. هنا يوجد بلدة بأسلوب آخر» (بنحاس-كوهن ١٩٨٤، ١٥).

تكشف حقيقة أنّ «سكّان الأحياء ليسوا خرّيجي مدارس دينيّة» بعدًا آخر: لا يدور الحديث فقط عن شرقيّين أيديولوجيّين يطالبون بإقامة بلدة جماهيريّة بل عن علمانيّين أو تقليديّين، أيّ يوجد هنا ربط ما بين الهويّة الأيديولوجيّة والهويّة الإثنيّة والهويّة الدينيّة. رغم أنّ بلدة أدام تحوّلت تاريخيًا إلى بلدة جماهيريّة، يشير التقرير إلى صعوبة استيعابها بهذا الشكل، مستوطنة كوخاف يعقوب ستتحوّل أيضًا، مع مرور الأيام، إلى بلدة جماهيريّة- بل حتى جماهيريّة-دينيّة. قصة تحوّلٍ

كهذا لا تخلو من الصراعات (ليسينجر ١٩٨٩). عُيّنت عليزا هربست، مرافقة دائمة للبلدة، من قِبل حركة «أمانا»، بعد أن لم تفعل»العائلات المؤسِّسة»، «أيّ شيء للخروج من حالة الانحلال، لم يكن لدينا أيّ خيار وبدأنا البحث عن تعزيزات»، تشرح هربست في التقرير. «في النهاية نتجت بؤرة جديدة. جزء منهم من عطيرت كوهانيم في القدس» (نفس المصدر، ١٣). على أثر وصول هذه المجموعة قدّم موشيه وتكفا دادون، من مؤسسي البؤرة الأصليّة، التماسًا للمحكمة العليا «ضد المؤسّسات الموطِّنة لتبرير لماذا توقّفوا عن إرسال مستوطنين جدد للبلدة» (نفس المصدر):

> على ماذا ولماذا غضبت الملتمسة؟! بند ثمانية في الالتماس [...] يشير إلى أنّ الملتمسة تخشى من أن موجة الاستيعاب التي تعصف في أفير يعقوب ستضرّ في طابع الحياة في المكان، الذي أقيم عام ١٩٨٤ كـ»بلدة جماهيريّة تقليديّة». المجيبون، كما جاء بالالتماس، «صادقوا على دخول مجموعات دينيّة متطرفة، التي من الممكن أن تؤدي رؤيتهم ونمط حياتهم إلى مشاحنات» [...] بند تسعة يذكر صراحة أسماء المجموعات المتطرفة المذكورة أعلاه: «أعضاء من عطيرت كوهنيم في القدس، المعروفون بتطرفهم وتعصبّهم الدينيّ». بالإضافة إلى هذا: «بحسب تقديراتنا هناك خشية أن يؤدي حضور أبناء عطيرت كوهانيم إلى خلق أجواء صعبة بيننا وبين جيراننا العرب»! (نفس المصدر، ١٤).

كما ذُكر، بعد أن «تغلبوا على المعيقات التي استمرت بعد المحكمة العليا» (نفس المصدر، ١٤) وعاد نشاط تطوير البلدة إلى مساره، تحوّلت مستوطنة كوخاف يعقوب إلى دينيّة، قصة مستوطنات أدام وكوخاف يعقوب تجسّد لقاءً بين أربع هويّات: اللا-أيديولوجيّة، الدينيّة، الطبقيّة، والإثنيّة. في حين أنّ الأدبيّات تتعامل فقط مع ثلاث منها وتتجاهل الهويّة الإثنيّة. وللدّقة أكثر، يدور الحديث في قصة هاتين المستوطنتين عن أيديولوجيا استيطانيّة شرقيّة وعلمانيّة (أو تقليديّة) تسعى لإقامة بلدة جماهيريّة. ليس فقط أنّ مجرد وجود هذا اللقاء يواجه عقبات وصعوبات؛ بل إنّه استثناء عن خارطة المستوطنات، يدلّ باستثنائيته على القاعدة. في حالة المستوطنة أدام نجد محاولة لإخراج مصطلح «بلدة جماهيريّة» من المعادلة، بينما في حالة كوخاف يعقوب، تتحوّل المستوطنة إلى دينيّة. تعبّر هذه التغييرات عن الطابع الديناميكيّ لخارطة الهويّات في المستوطنات وحدود جدوى هذه الهويّات.

لذا، كما هو الأمر بالنسبة للهويّة الدينيّة والهويّة الطبقيّة، على الهويّة الأيديولوجيّة أن تُدرس بأدوات سياسات الهويّة. تظهر قراءة نكودا كيف يمكِّن تحييد التعريف المتآلف للأيديولوجيّ مع الدينيّ، وللا-أيديولوجيّ مع الطبقيّ، من رسم دقيق أكثر لخارطة الهويّات في المستوطنات. تكشف هذه الدقّة كيف أنّ توسيم الشرقيّين كلا-أيديولوجيّين هو جزء من منظومات الاحتواء والإقصاء في مشروع الاستيطان. لقد بيّنت هذه الدقة كيف يتحرّك «المستوطنون الأيديولوجيّون» بدافع المصالح الماديّة أو على الأقل بدافع المصالح التي تمنع من الآخر الدينيّ والإثنيّ إمكانية وصول متساوٍ للموارد الماديّة. لقد أعطت هذه الدقة نموذجًا يظهر كيف أنّ «المستوطنين اللا-أيديولوجيّين» هم عمليًا أصحاب أيديولوجيا حتى عندما لا تتوافق مع ما نعتقد أنّه أيديولوجيّ.

تلخيص

تقدّم الأدبيّات حول المستوطنين ثلاث سرديات ترسم خارطة الهويّات في المستوطنات: السرديّة الدينيّة-المسيانيّة، والسرديّة الطبقيّة والسرديّة اللا/أيديولوجيّة. الدراسة المجدّدة للهويّات التي تأسّست عليها كل سرديّة من السرديّات تعطي مثالا على كيفيّة استخدامها كعقبات تحليليّة تمنع السرديّة الإثنيّة من دخول النقاش، رغم حضوره الواضح إمبريقيًا. بما يتلاءم مع كل واحدة من هذه الهويّات: الدينيّة، والطبقيّة والإثنيّة، يقترح المقال ثلاث نقاط توقّف إمبريقيّة تخلق أساسًا لسرديّة إثنيّة تستطيع وصف مشروع المستوطنات.

تصعّب نتائج مراجعة نكودا على منطق كل واحدة من هذه السرديّات لأنّها تُظهر أنّه لا الهويّة الدينيّة، ولا الهويّة الطبقيّة ولا الهويّة اللا-أيديولوجيّة «نقية» من الهويّة الإثنيّة. يمكننا القول إنّ الحديث يدور عن هويّة إثنو-دينيّة، وهويّة إثنو-طبقيّة وهويّة إثنو-لا/أيديولوجيّة- كلّها إحداثيات على خارطة الهويّات في المستوطنات.

أشار تحليل نكودا بوضوح إلى أنّه في خطاب المستوطنين تتمازج الهويّات وتنصهر الواحدة بالأخرى ولا يمكن فصلها. لذا فالسرديّات القائمة في الأدبيات هي سرديّات تمثيل فقط ولذلك فهي تشوّش المسألة الإثنيّة في المستوطنات. ولكون الهويّات غير منفصلة الواحدة عن الأخرى، يجب أن تأخذ السرديّة الإثنيّة مكانها إلى جانب السرديّات القائمة وليس مكانها، وهذا سيقدّم مثالا عن أهمية الهويّة الإثنيّة في خطاب التجنيد للمستوطنات ويظهر تبعاتها على الفصل الحيّزي في المستوطنات.

حضور السرديّة الإثنيّة أمر مطلوب إخلاصًا للواقع الإمبريقيّ، كما أنّ لها معاني نظريّة وسياسيّة. من ناحية

نظريّة فإنّ الحقيقة بأنّ الأدبيّات التي تتناول الاحتلال «نقية» بغالبيتها من المسألة الإثنيّة، إلى جانب الحقيقة بأنّ أبحاث سياسات الهويّة في إسرائيل سبق وتطرقت للعلاقة التي تربط ما بين كل واحدة من الهويّات والهويّة الإثنيّة، ومع ذلك لم يترجّم الأمر لإمكانية تحليليّة في دراسة المستوطنات- كل هذا يؤكدّ توجهًا يفصل بين المسألة الإثنيّة والمستوطنات. بما أنّ موضوع اهتمام الاحتلال هو، ظاهريًا، الفلسطينيّون (الصراع القوميّ) وليس اليهود (الإثنيّة)، لذا فإنّ أبحاث الاحتلال وكذلك أبحاث سياسات الهويّة تكرّس طرق أثننة (Ethniza-tion) الشرقيّين في إسرائيل، التي تؤدى إلى أن يطهّر القطع بين القوميّة والإثنيّة اليهود العرب من عروبتهم (شنهاف ٢٠٠٣، ٢٩). التوجه المفاهيميّ الذي بحسبه الاحتلال ذو صلة فقط فيما وراء الخط الأخضر، أما الجوانب الإثنيّة فليست ذات صلة لفهم الاحتلال والمشروع الاستيطانيّ، يفصل العربيّ عن اليهوديّ ولا يمكّن من الربط بين اليهوديّة والعربيّة. النظريّة النقديّة وسياسات الهويّة مسجونة في حدود القوميّة لأنّها لم توفّر إمكانية التقاطع بين القوميّة والإثنيّة. هكذا يكون وقوف الإثنيّة على الحاجز قد ضمن سلامة "القِدر» القوميّ اليهوديّ الذي يسعى البحث النقديّ لنقده ومعارضة عشوائيته.

في هذه النقطة تحديدًا تبرز أهمية المعنى السياسيّ لغياب السرديّة الإثنيّة من الأدبيات. ضمان سلامة "القِدر» القوميّ اليهوديّ هي مسألة حاسمة لأنها ترسم حدود الفكر السياسيّ لليسار الاقتصاديّ والسياسيّ في إسرائيل. يكشف البحث والتفكير طمس الاختلافات بين الذين يقترحون حلولاً لحلّ الصراع القوميّ، تشمل مسائل التمييز والعنصريّة واللامساواة على أساس إثنيّ، وبين أولئك الذين يحوّلون هذه المسائل لمسائل هامشية أو غير ذات صلة. يشكل طمس الاختلافات تحديًا ليس لليسار الليبراليّ في إسرائيل فقط بل لليسار الراديكاليّ، ولديه تبعات أخلاقيّة (شنهاف 2010؛ Dalsheim 2008). وبترجمة مباشرة للغة المقال، ينتج بحث الجوانب الإثنيّة في المستوطنات ربطًا بين الاحتلال والإثنيّة ولا يفصل الصراع القوميّ عن الجوانب الإثنيّة اليهوديّة-الداخليّة. ينتج سؤال الهويّة الإثنيّة للمستوطنين، بطبيعته، ربطًا كهذا. من هنا فإن النظر إلى الهويّة الإثنيّة في المستوطنات تمكننا أن نرسم، من جديد، الخارطة السياسيّة في إسرائيل، وكذلك فإنّ التمييز بين اليسار واليمين وبين اليسار الليبراليّ واليسار الراديكاليّ لا يتحدّد فقط نسبة لموقف اليسار واليمين من الصراع الإسرائيليّ-الفلسطينيّ بل نسبة لجوانب ذات صلة بالهويّة الإثنيّة في إسرائيل.

ترجمه عن العبرية: إياد البرغوثي

المراجع

المصادر العبريّة

- أهرون-جوطمان، ميراف. «'نجاح الطريقة': من مواطنة 'مستحقة' لمواطنة مستولية في مدينة مهاجرين مخطط لها»؛ سوتسيولوجيا يسرائيليت ط(٢) ص ٤١٣-٤٤١،(عدد خاص: الاحتلال ٢٠٠٨)
- أزولاي، أرئيلا، وعدي أوفير. نظام ليس واحدا: الاحتلال والديمقراطيّة بين البحر والنهر (١٩٦٧-)، تل أبيب: ريسلنيج، (٢٠٠٨)
- إلغازي، جادي. «مصفوفة في بلعين: قصة الرأسماليّة الكولنيالية في إسرائيل في هذه الأيام»، تيئوريا فبيكورت ٢٩ صفحات ١٧٣-١٩١، (خريف ٢٠٠٦)
- إلدار، عكيفا، وعديت زرطال. أسياد البلاد: المستوطنون ودولة إسرائيل ١٩٦٧-٢٠٠٤، أور يهودا: كنيرت، زمورا بيتان، دفير،(٢٠٠٤)
- جوتوين، داني. «ملاحظات حول الأسس الطبقيّة للاحتلال»، تيئوريا فبيكورت ٢٤ (ربيع)، ص ٢٠٣-٢١١، (٢٠٠٤)
- جيليس، ريفي. «'من الآن هم مستوطنون أيضًا': التصريف الإثنيّ للمستوطنات»، أطروحة ماجستير، قسم علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، جامعة تل أبيب، (٢٠٠٩)
- ---، «مستوطنون»، أريئيل هندل (محرر)، قراءة في الاحتجاج: قاموس سياسيّ (٢٠١١-)، تل أبيب هكيبوتس هميؤحد، (٢٠١٢)، ص ٢٢٠-٢٢٨.
- هرتسوغ، حانا. «عن مأسسة مجالات المعرفة: ملاحظة حول علم اجتماع الاحتلال»، سوتسيولوجيا يسرائيليت ط(٢) ص ٢٥١-٢٥٤، (عدد خاص: الاحتلال، ٢٠٠٨)
- هرتسوغ، حانا، إينا لايكين، وسمدار شارون. «نحن عنصريّون؟! خطاب العنصريّة تجاه الفلسطينيّين مواطني إسرائيل كما ينعكس في الصحافة المكتوبة بالعبريّة (١٩٤٩-٢٠٠٠)، يهودا شنهاف ويوسي يونا (محررون)، العنصريّة في إسرائيل، القدس وتل أبيب: معهد فان لير في القدس وهكيبوتس هميؤحاد، ٢٠٠٨، ص ٤٨-٧٥.
- حيفر، حنان، يهودا شنهاف، وبنينا موتسفي-هالر (محرّرون). الشرقيّون في إسرائيل: استقصاء نقديّ مجدّد، القدس وتل أبيب: معهد فان لير في القدس وهكيبوتس هميؤحاد، (٢٠٠٢)
- حيفر، شير. «اقتصاد وسياسة: سياسة الفقر في إسرائيل والمناطق المحتلة»، تيئوريا فبيكورت ٢٤ (ربيع)، ص ٢٩٥-٣٠١، (٢٠٠٥)
- طاوب، جادي. المستوطنون: والصراع على معنى الصهيونيّة، تل أبيب: يديعوت سفريم، (٢٠٠٧)
- يدجر، يعقوب. التقليديّون في إسرائيل: حداثة من دون علمنة، القدس ورمات جان: معهد شالوم هرطمان، جامعة بار إيلان وكيتير، (٢٠١٠)
- يونا، يوسي، ويهودا جودمان. دوّامة الهويّات: نقاش نقديّ في الدينيّة والعلمانيّة في إسرائيل، القدس وتل أبيب: معهد فان لير في القدس وهكيبوتس هميؤحاد، (٢٠٠٤)
- ليفي، يجيل. «العنف كامتحان تنافسيّ: تأثير التغيير في التركيبة الاجتماعيّة للجيش على إضعاف أجهزة كبح استخدام العنف في انتفاضة الأقصى»، سوتسيولوجيا يسرائيليت ط(٢) ، ص ٣٢٥-٣٥٥، (عدد خاص: الاحتلال، ٢٠٠٨)
- ليئون، حافا. «جزء وميراث»، إيريتس أحيرت ١٠، ص ٣٦-٣٨، (٢٠٠٢)
- ماجور، إيريز، «الدولة، السوق والمستوطنات: سياسة وزارة البناء والإسكان والانتقال من التمسّك المسيانيّ للتطوير المدينيّ في مطلع

سنوات الثمانين»، سوتسيولوجيا يسرائيليت ط ز (٢)، ص ١٤٠-١٦٧، (٢٠١٥)
- سبيرسكي، شلومو. ثمن الغرور: الاحتلال- الثمن الذي تدفعه إسرائيل، تل أبيب: مركز أدفا ومابا، ٢٠٠٥
- فيجة، ميخائيل. «يهودا والسامرة هنا، المناطق هنا: ممارسات علميّة وتأسيس الحيّز في إسرائيل»، تيئوريا فبيكورت ١٤ (صيف)، صفحات ١١١-١٣١، (١٩٩٩)
- ـــ. خارطتان للضفة: غوش إيمونيم، شلوم عخشاف وتصميم الحيّز في إسرائيل، القدس: ماجنس، ٢٠٠٣
- بيليج، مولي. أن تنشر عضب الله: من غوش إيمونيم حتى ساحة رابين، تل أبيب، هكيبوتس هميؤحاد، ١٩٩٧
- بنحاس-كوهن، حافا. «كلمات تغطي وجوه»، إيريتس أحيرت ١٠، ص ٤٤-٤٩، (٢٠٠٢)
- كلايمان، إفرايم. «نظرية من دون نقد»، تيئوريا فبيكورت ٢٦، ص ٢٧٢-٢٨٢، (ربيع ٢٠٠٥)
- رعنان، تسفي. غوش إيمونيم، تل أبيب: سفريات بوعاليم، ١٩٨٠
- شنهاف، يهودا. اليهود-العرب: القوميّة، الدين والإثنيّة، تل أبيب: عام عوفد، (٢٠٠٣)
- ـــ. «عن التهجين والتطهير: الاستشراق كخطاب ذي هوامش واسعة»، تيئوريا فبيكورت ٢٦ ، ص ٥-١١، (ربيع ٢٠٠٥)
- ـــ. «الاحتلال لا يقف على الحاجز»، يشاي منوحين (محرّر)، احتلال ورفض، القدس:سفري تشرين الثاني، ٢٠٠٦، ص ١٢-٢١.
- ـــ، ٢٠٠٧. «لماذا ليس احتلالا.»، تيئوريا فبيكورت ٣١ ص ٥-١٣، (شتاء، ٢٠٠٧)،
- ـــ. في مصيدة الخط الأخضر: مقال سياسيّ يهوديّ، تل أبيب: عام عوفد، (٢٠١٠)
- Cohen, Yinon. "Regional Inequalities in Israel: Jews and Palestinians in Israel's Districts, 1995–2012," ITAN (Integrated Territorial Analysis of the Neighborhoods), Scientific Report, European Union, pp. 853–885, 2014
- Dalsheim, Joyce. "Twice Removed: Mizrahi Settlers in Gush Katif," Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture 14(5), pp. 535–551, (2008)
- Gorenberg, Gershom. The Accidental Empire: Israel and the Birth of the Settlements, 1967–1977, New York: Times Books, 2006
- Leon, Nissim. "Self-Segregation of the Vanguard: Judea and Samaria in the Religious- Zionist Society," Israel Affairs 21(3), pp. 348–360, (2015)

مقالات من صحيفة نكودا (باللّغة العبريّة)

- نكودا، ١٩٨٠أ. «ظروف للجماهير»، نكودا ١٩، صفحة ٢.
- ـــ، ١٩٨٠ب. «سر عرفرا»، نكودا ١٠، صفحة ٦-٧، ١٥.
- ـــ، ١٩٨٢. «من يوقف بلدات التطوير»، نكودا ٣٩، صفحة ٢-٣.
- ـــ، ١٩٨٠أ. «إيربز بيطون في ألون موريه: صفعتمونا بتاليت»، نكودا ٥٥، صفحة ١٢-١٥.
- ـــ، ١٩٨٣ب. «غوش إيمونيم كظاهرة إشكنازيّة»، نكودا ٥٨، قسم «نكوداتيم»، صفحة ٣٠.
- ـــ، ١٩٨٤. «الائتلاف الغريب»، نكودا ٦٩، قسم «عال حم»، صفحات ٢٤-٢٥.
- أورعاد، يورام، ١٩٨٨. «'نكودا' إشكنازيّة، نكودا ١٢٠، قسم «جفانيم»، صفحة ٥.
- إليستور، أوري، ١٩٨٥. «في كل ذنوب لجان القبول»، نكودا ١٢٠،
- باوم، إيلانا، ١٩٩٣. «ثمن الحياة، نكودا ١٦٧، صفحات ٥٠-٥٣.
- جيجي، راحيل، ١٩٩٣. «الآن هم أيضًا مستوطنون»، نكودا ٦٥، صفحات ١٢-١٥.
- دان، آرنا، ١٩٨٣. «مستوطنة في ضائقة»، نكودا ٦٥، صفحات ٨-٩، ٢١.
- فعكنين، رافي، ١٩٨٥. «بأيدينا منعنا استيطانًا مكثّفًا في يهودا والسامرة»، نكودا ٨٩، قسم «زخوت زغعكا»، صفحات ٢-٣.
- زوهر، عزرا، ١٩٨٥. «أين المستوطنون وسكّان الأحياء؟»، نكودا ٩٢، صفحات ٩-١٠.
- ـــ، ١٩٩١. «نصف الكأس الملآن»، نكودا ١٥١، صفحات ٢٦-٢٩.
- كوهين، موشيه، ١٩٨٣. «بلدات إشكنازيّة»، نكودا ٥٤، قسم «زخوت زغعكا»، صفحات ٢٤.
- لفيتان، دوف، ١٩٩١. «المتطرفون الذين قد يسيرون على طرق أودي أديب»، نكودا ١٥٠، صفحات ٢٦-٢٨.
- ليسينجر، تيمورا، ١٩٨٩. «أشخاص من كوكب آخر»، نكودا ١٢٨، صفحات ١٢-١٥.
- سيجال، حاجي، ١٩٨٣. «قهوة على حساب المستوطنات»، نكودا ٧٠، صفحات ١٦-١٨، ٢١.
- ـــ، ١٩٨٤. «نقطة لاهتمام الشعب: موشيه قصاب وزير البناء والإسكان والمسؤول عن إعادة تأهيل الأحياء»، نكودا ٧٠، صفحات ١٢-١٣.
- فيتلسون، يعقوب، ١٩٩٠. «الفشل التاريخيّ للبلدة الجماهيريّة»، نكودا ١٣٧، صفحات ٢١-٢٣.
- بنحاس-كوهن، حافا، ١٩٨٤. «البدايات (ليست إلى هذه الدرجة) صعبة»، نكودا ٧٦، صفحات ١٤-١٥، ٢٨.
- رفيف، أفيشاي، ١٩٩٣. «نتيفوت وأوفاكيم تقرران»، نكودا ١٦٩، قسم «جفانيم»، صفحات ٤-٥.
- رفينوفيتش، مئير، ١٩٩١. «نصف الكأس الفارغة»، نكودا ١٤٩، صفحات ١٦-١٩.
- شيلغ، بمبي، ويائير شيليج، ١٩٩٤. «غريب أننا لم ننجح بالاستيطان في القلوب»، نكودا ١٧٦.

الهوامش

١ انظروا مثلا أزولاي وأوفير ٢٠٠٨، وكذلك إلى العددين الخاصين لذكرى ٤٠ عامًا على احتلال ١٩٦٧: تيئوريا فبيكورت (نظرية ونقد) ٣١ (شتاء ٢٠٠٧، عدد خاص: ٤٠ على١٩٦٧) ومجلة سوسيولوجيا يسرائيليت (سوسيولوجيا إسرائيلية) ط(٢) (شباط ٢٠٠٨؛ عدد خاص: الاحتلال). وكان الاستثناء في المشهد البحثيّ في أبحاث يجيل ليفي. وقد أشار ليفي إلى تغييرات في التركيبة الاجتماعيّة للجيش وخصوصًا التغييرات المتعلّقة بالهويّة الإثنيّة (ليفي ٢٠٠٨).

٢ يستوجب وصف وتحليل سؤال الهويّة الإثنيّة في المستوطنات بحث الأيديولوجيّة من منظور سياسات الهويّة. التصنيف الأيديولوجيّ على أساس إثنيّ، والذي كان سائدًا بالأدبيّات السوسيولوجيّة الإسرائيليّة السابقة لم يخض لتحدٍ تقريبًا. تطالب ميراف أهرون-غوطمان تجاوز «الادعاء النمطيّ، الذي بحسبه لا توجد لناشطي الليكود أية أيديولوجيا [...] فكرة نمطيّة لاقت رواجًا سريعًا على خلفية الأصول الشرقيّة للناشطين المركزيّين» (أهرون-غوطمان ٢٠٠٨؛ ٤٢٢)، وبهذا فهي تتبنى الشَرْطة الفاصلة التي يقترحها جون وجين كومروف (المصدر السابق، ٤٣٧)؛ اللذان يفكّكان مصطلح «أيديولوجيا» (Ideology) ليصير ID-ology ويربطانه بالهويّة والتعريف الذاتيّ (Identification) . وبسبب أنّ الوصف المتكرّر للمستوطنين المتدينين كمستوطنين أيديولوجيّين، لا يمكن تجاهل تحديد الهويّة هذا، وأرى أنّه يشكّل فئة هويّة مثلها مثل فئات الهويّات السوسيولوجيّة الأخرى، لذا فعليه أن يأخذ الوزن التحليليّ المشابه لهذا الفئات. لذا قمت على طول المقال باستخدام الخطّ المائل -لا/أيديولوجيّ- والذي يتضمّن الهويّة الإيديولوجيّة والهويّة التي يتم فهمها على أنّها ليست أيديولوجيّة.

٣ صدرت الصحيفة الشهريّة نكودا بين السنوات ١٩٨٠-٢٠١٠. تتطابق السنوات التي اُختيرت لمراجعة الصحيفة مع السنوات التي تناولتها أطروحة الماجستير خاصتي (غيليس ٢٠٠٩)، والتي اعتمدت على معطيات الإحصاء السكانيّ لسنة ١٩٨٣ وسنة ١٩٩٥. منذ نشر الأطروحة نُشرت معطيات جزئيّة من إحصاء ٢٠٠٨. لاستكمال المنظور التاريخيّ هناك حاجة لبحث يضيف استمرارية للمراجعة. بالنسبة للسنة ١٩٩٥ وما بعدها سيكون من الأصحّ الاعتماد على صحف مثل مكور ريشون أو بشيفاع.

٤ اقتباس من أقوال يوحنان بيريس التي نُشرت في صحيفة كوتيرت راشيت وتمّ اقتباسها في نكودا، انظروا نكودا ١٩٨٣ب.

٥ شمل الوصف الإحصائيّ كلّ المستوطنات في الضفة الغربيّة وقطاع غزّة وهضبة الجولان.

٦ يُقصد بذلك اليهود الذين ولد أهلهم في إسرائيل ولا يمكن تحديد أصولهم إذ أنّ دائرة الإحصاء المركزيّة لا توفّر بيانات عن جيل الأجداد والجدّات. مع مرور الأجيّال ستغبّش فئة مواليد إسرائيل الحدود بين الأشكنازيين والشرقيّين وستحوّل الأصول الإثنيّة إلى متجانسة بشكل مصطنع. بالإضافة إلى ذلك، وبما أنّ مجتمع المستوطنين هو مجتمع شابٌّ بغالبيته، تملك هذه الفئة الإحصائيّة دورًا مركزيًا في تغبيش الهويّة الإثنيّة. لهذا، وكما يمكننا أن نرى في نقاط مختلفة على المخطط الزمنيّ كيف تكبر فئة مواليد إسرائيل وتصغر فئات الأصول المختلفة (لنماذج انظروا Cohen 2014, 866، جدول ٦)

٧ حقيقة أنّ المحافظة هنا موضوعة داخل قوسين إلى جانب الهويّة العلمانيّة تمثّل نموذجًا للنظرة الأرثوذكسيّة-الأشكنازيّة، نظرة كُتّاب نكودا، والتي بحسبها الهويّة المحافظة قريبة من الهويّة العلمانيّة أكثر من قربها إلى الهويّة الدينيّة. يتبنى لفيتان هذا التوجّه للهويّة المحافظة ولا يرى فيها هوية قادرة على زعزعة الاستقطاب بين الدينيّ والعلمانيّ. لقراءة إضافية حول العلاقة بين المحافظة والهويّة الإثنيّة في إسرائيل انظروا يدجار ٢٠١٠)

٨ في العام ٢٠٠٠ عُيّن كتساف رئيسًا لدولة إسرائيل وشغل هذا المنصب حتى استقالته عام ٢٠٠٧ على أثر تحقيق جنائيّ. لاحقًا حوكم وأدين بقضايا عنف جنسيّ.

٩ في العام ١٩٩٣، بعد مقتل رئيس حكومة إسرائيل يتسحاق رابين مباشرة، تم الكشف عن أنّ رفيف عمل في القسم اليهوديّ في جهاز المخابرات العامّة الإسرائيليّ- الشاباك منذ ١٩٨٨.

١٠ عن أدام/ جيفع بنيامين انظروا دان ١٩٨٣. بالنسبة لأفير يعقوب/ كوخاف يعقوب، المستوطنة التي سميت بداية أفير يعقوب على اسم الرابي يعقوب أبوحتسيرا، إلا أنّه بعد سنوات قليلة قرّرت لجنة التسميات الحكوميّة بأن اسم «أفير» لا يمكنه أن يستخدم اسمًا لبلدة لأنّه صفة لله، ولذا غيّروا اسم «أفير» ب«كوخاف». انظروا ليسنجر ١٩٨٩، ١٢، وبنحاس-كوهن ١٩٨٤.