د. أمل جمّال*

جدل الآخرية في الفكر الصهيوني:

العرب واليهود الشرقيون في إسرائيل

تتناول هذه الورقة جذور بعض الأصوات المعارضة والمتزايدة في السياسة الإسرائيلية، التي تتحدى الأيديولوجيا الصهيونيّة المسيطرة في الدولة. شهدت الثمانينيات والتسعينيات أصواتاً متزايدة تُفنّد شخصية النظام الإسرائيلي وتقدّم رؤى سياسيّة بديلة. بدأت أصوات بين العرب الفلسطينيين تتحدى الشخصية اليهودية الصهيونيّة الحصريّة للدولة. لا تظهر هذه الأصوات من فراغ. لقد أصبحت أقوى من خلال المأسسة في أحزاب سياسيّة تكامليّة مثّلت جماهير متزايدة. إن دعم اليهود الشرقيين لحزب شاس يرتفع منذ العام ١٩٨٤. أصبح هذا الحزب الممثل الأصيل لليهود التقليديين من أصول شرقيّة. بين العرب هناك توسع واضح للخطاب السياسي القومي الليبرالي. ورغم تناقضاته الداخلية، فإنّ القومي العربي أخذ مساراً جديّاً في منتصف التسعينيات حين تمأسس في حزب سياسي رسمي هو التجمع الوطني الديمقراطي الذي يخوض الانتخابات للكنيست. لكلا الحزبين منابر أيديولوجية شاملة ويسعى للسيطرة على المجموعة التي يمثّلها.

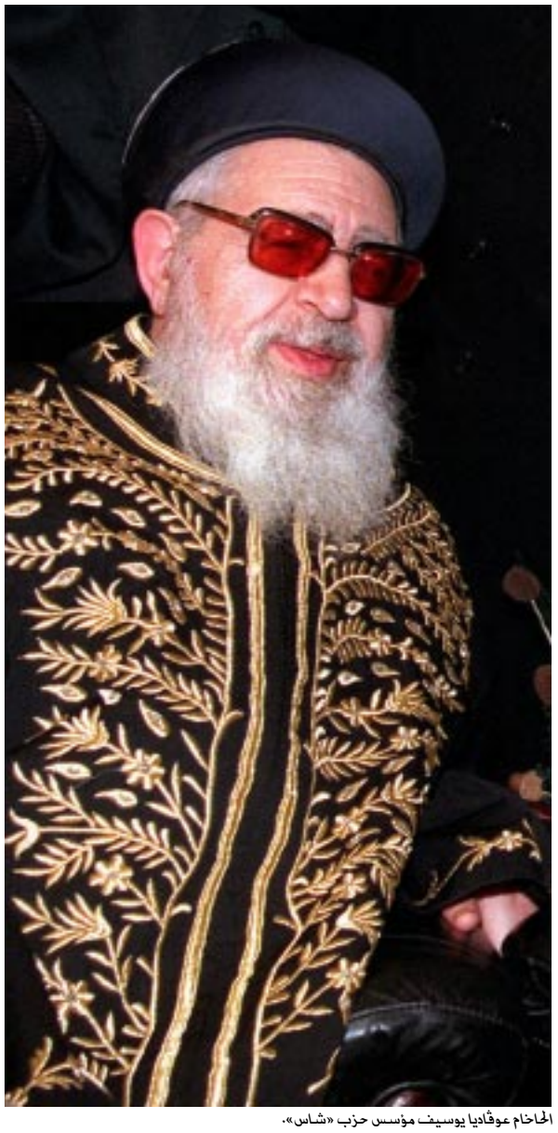
ورغم أن هناك فجوة عديّة هائلة بين شاس والتجمع، فإن الخطاب السياسي لكلا الحزبين منتشر بين اليهود الشرقيين والعرب على التوالي. كلاهما يثير تحدياً جدياً للنظام السياسي القائم وللثقافة السياسية المهيمنة في إسرائيل. إن اليهود الشرقيين يتحدون الشخصية الغربيّة – العصريّة والعلمانية للقومية اليهودية، فيما يتحدى العرب الشخصية اليهودية للدولة. ورغم ان هذه التحديات متعارضة، فإنها تشكل مواجهة خطيرة للأيديولوجيا الصهيونيّة التي ما زالت مسيطرة على الدولة. هذه التحديات تدخل نماذج ثقافيّة مضادّة لتحل محلّ النظام الأيديولوجي المهيمن للسياسة الإسرائيلية.

ولو أخذنا بعين الاعتبار الخلفيّة الثقافية المشتركة للعرب واليهود الشرقيين، فإن بإمكان المرء أن يتوقع منهم تطوير علاقات اجتماعية وسياسية طبيعية وعلاقات تعاون من أجل مواجهة تهميشهم في المجتمع الاسرائيلي. لكن معظم اليهود الشرقيين طوّروا موقفاً في منتهى السلبيّة

* محاضر في قسم العلوم السياسية – جامعة تل أبيب

من العرب، ما تُرجم إلى أنماط تصويتيّة لمصلحة الأحزاب اليهوديّة القوميّة. إنّ نظرة مَن يدعمون شاس العدائيّة نحو العرب يمكن توضيحها من خلال التصريحات العنصريّة ضد العرب من قبل الزعيم الروحي لـ شاس، عوڤاديا يوسيف. إن شاس تحمل نموذجاً شديد التطرّف للقوميّة اليهوديّة. من ناحية أخرى، فإن التجمّع الوطني الديمقراطي يوالد نظرة قوميّة علمانية تعود في جذورها الى قيم عصر التنوير. فالحزب (التجمع) يدعو إلى دولة ديمقراطية مدنية علمانية لكل مواطنيها. الحزبان ينشران نماذج ثقافية معاكسة ومضادة للدولة. إن الأسئلة المركزية التي سوف تقود نقاشنا القادم لها علاقة بجذور هذه الرؤى السياسية المتصادمة بين مجموعتين تشترك بخلفية ثقافية متشابهة، وبفرص لتسهيل تسوية بنّاءة وسلميّة لتلك المطالب المتصارعة ضمن إطار سياسي مشترك.

الهدف المركزي لهذه الورقة هو التوضيح بالحجّة انه رغم الخلافات الجوهريّة بين الحزبين المذكورين، إلاّ ان صراع وجهات نظرهما متجذرة في الصورة المتداخلة في الفكر الصهيوني لكلا الحزبين الذين يسعيان لتمثيلهما. إن النماذج الثقافية للحزبين، إضافة الى سلوكهما السياسي هي نتاج لسياسة «الآخريّة» للفكر الصهيوني. العرب واليهود الشرقيون كانا عرضة للتمييز المتفاوت من قبل الفكر الصهيوني. هذا التمييز المتفاوت إضافة إلى وصمة الهرميّة قادا الحزبين الى تبني مسارين سياسيين مختلفين للصراع من أجل حقوق متساوية في الدولة. بكلمات أخرى، لقد مضيا في اتجاهات متعارضة نتيجة للطريقة التي تم تصويرهما وعرضهما بها في الخطاب الصهيوني المسيطر. لقد تم «تشريق» الحزبين من قبل الخطاب الصهيوني المهيمن ووضعهما في أماكن مختلفة في محور «الزمكان» للفكر الصهيوني[1]، إن القصد من تشريقهم هو إظهارهم على انهم متخلفون وبدائيون على عكس الطبيعة التقدميّة المعاصرة لليهود من أصل أوروبي، الذين تمّ تصويرهم على انهم روّاد في الفكر الصهيوني. وفيما وُضع اليهود الشرقيون على حواف الهويّة اليهودية وتحوّلوا بذلك الى «آخريّة»، فإن الفلسطينيين العرب وُضعوا خارج حدود المشروع القومي اليهودي، وتم تحويلهم بذلك الى «الآخر» النهائي. كلاهما لم يُناسبا النموذج الثقافي المتخيّل للحركة الصهيونية. وعلى أيّة حال، بينما كان تشريق العرب كاملاً وجوهريّاً، فإن تشريق اليهود الشرقيين كان مشروطاً. إن بإمكانهم الخلاص إذا تخلّوا عن ثقافتهم الشرقيّة[2]. أما العرب فإنهم الأنا الثانية التي تغذّي بناء القومية اليهوديّة المعاصرة. إنهم أعداء حاقدون لا بدّ من السيطرة عليهم. إن فحص جدل الآخريّة في الفكر والممارسة الصهيونيّة يمكن أن يساعد على فهم المسارات الأيديولوجية والسياسيّة المتعارضة التي طوّرها اليهود الشرقيون والعرب من أجل تطوير مصالحهم في إسرائيل.



الحاخام عوڤاديا يوسيف مؤسس حزب «شاس».

إنني أوضح الطريقة التي جعلت وضع اليهود الشرقيين والعرب في محور الزمكان الصهيوني يشتركون في تجربة مشابهة من الآخريّة. كلا المجموعتين، بقياسات مختلفة، يشتركون في تجربة التهميش السوسيو سياسيّة والاستعمار الثقافي. إنهم يشتركون في أنماط متشابهة من التفاوتيّة والفصل. مع ذلك، فإن الدراسة توضح كيف ان اختلاف حدّة التهميش إضافة إلى وضعهم التفاوتي في محور الزمكان الصهيوني أدى إلى علاقات عدائيّة بينهما، ودفع كل مجموعة إلى تبنّي استراتيجية ثقافيّة وسياسيّة للتغلب على الهرميّات المتداخلة في الفكر الصهيوني السياسي.

في السنوات الأولى للدولة، أدخل اليهود الشرقيون إلى ذواتهم أساطير مركزيّة من الفكر الصهيوني ولجأوا إلى التأقلم مع الثقافة السياسيّة المهيمنة. اتخذت محاولات هامشية فقط لتحدّي الخطاب الصهيوني المهيمن على خلفيّة يهوديّة. إنّ صعود نجم شاس في وسط الثمانينيات بشعار (Lehahazir Atara Le Yoshna) أو إعادة تاج التوراة إلى الأيام الخوالي حين كان اليهود الشرقيون السلطة الرئيسيّة في الدين اليهودي، كان أول مرّة يقوم فيه حزب سياسي بتوكيد خلفيته الإثنو–ثقافيّة كجزء مركزيّ من خطابه السياسي. لقد أدخلت شاس تفسيراً آخر لليهودية ووضعت بذلك تحدياً للفكر الصهيوني من داخل البيت.

أمّا العرب، من ناحية أخرى، فكانوا مجبرين على «التصالح» مع دورهم الهامشي في الدولة والمجتمع. كانوا مضطرين لقبول وضع الغرباء، لكن تلك لم تكن نهاية القصة. إن الصراع ضد التمييز وَسَمَ السياسة العربية منذ السنة الأولى لقيام الدولة. منذ منتصف السبعينيات نشهد تحدياً جدّياً لسلطات الدولة فيما يتعلق بخطوط السياسات الرئيسيّة. لكن هذا الصراع لم يكن ليتحدّى الفكر الصهيوني في ملعبه. إن الحزب الشيوعي، الذي بدأ نشاطه منذ العشرينيات، والحركة الإسلاميّة، الناشطة منذ بداية السبعينيات، لم يضعا برنامجاً وطنياً واضحاً ومتماسكاً يتحدى الفكر الصهيوني، رغم التزامهما القومي. كلا الحركتين تكلّمتا باسم أيديولوجيات كونيّة.

على خلاف ذلك، فإنّ تيار الفكر القومي الذي لم يختف من المشهد العربي السياسي في إسرائيل، ظهر في شكل جديد في التسعينيات. كانت تلك أوّل مرّة يتم فيها تحدي الصهيونية بمنطلقاتها الخاصّة بها.

ونتيجة لتلك الديناميات، سأدّعي أنّ التناقضات التي أطلقتها الصهيونيّة قادت إلى واقع سياسي يكون فيه «إرضاء» الفكر العربي القومي المتصاعد من خلال توجه يبرز في الصهيونيّة هو ليبرالي وعلماني، اسهل من ارضاء الأحزاب الدينيّة اليهوديّة الداخلية، مثل شاس. ففيما يكون بإمكان الفكر القومي الليبرالي العربي واليهودي أن يلتقي على أرضيّة مدنيّة، ليس ثمة من جسور أيديولوجيّة حقيقية بين الصهيونيّة الليبراليّة والأرثوذكسية الدينية عدا عن الحنين الفارغ لأمّة يهودية معاصرة متماسكة.

من أجل توضيح المزاعم الأساسية لهذه الورقة وشرح ديناميات «الآخريّة»، إضافة إلى مضامينها، سوف أقتصر على واحدة من تجليّاتها. في الصفحات التالية سوف أقدّم مفهوم المواطنة المسيطر في الثقافة السياسيّة الإسرائيلية. هدفي هو شرح أنّ خطاب المواطنة الإسرائيلي الرسمي المهيمن يبقى متداخلاً مع هرميات تساعد على نمو أنماط من السيطرة والضبط مرتبطة بديناميات «الآخرية» التي تنسخ علاقات النفوذ القائمة في المجتمع الإسرائيلي. ورغم أن إسرائيل تمر بتحولات دستوريّة، سوف أوضح أنّ ديناميات «الآخريّة» لم تتغيّر بشكل عميق. إن نظرية «الشعب المتنوِّر» التي أنتجتها المحكمة العليا هي مثال واحد فقط بهذا الخصوص.

المواطَنة: بين آليّة سيطرة راكدة، وعضويّة ديناميكيّة في الجماعة السياسيّة

تتأثر المواطَنة الإسرائيلية جوهرياً بروح الصهيونيّة الجمعيّة. ورغم التزامها البلاغي بالحقوق المدنيّة للفرد، فإن المواطَنة الإسرائيلية كشفت عن سمات طابقت بين جماعات اثنو–ثقافيّة مختلفة داخل الجمهور الإسرائيلي. إن تداخل هذه السمات أدّى بالمواطنة إلى «نظام تأسيس شركة» تفاوتيّة تنظم أشكال العلاقة بين الفئات المجتمعيّة المختلفة في إسرائيل.

من أجل توضيح هذه النقطة، سوف أناقش السمات النظرية المركزيّة للمواطنة المعاصرة. أوّلاً، أُناقش الملامح الاجتماعية والجيو–سياسية التي تنطوي عليها المواطنة. بهذا الخصوص، هناك حاجة لفحص الحدود والمميزات التي تفرضها المواطنة والطريقة المستخدمة في التمييز بين المجموعات السكانيّة، وأي منها وكيف يتم ذلك. ثانياً، أناقش المضامين الثقافيّة للمواطنة وأثرها على الهوية القوميّة للمواطنين. إن ذلك سوف يلقي الضوء على محور آليات المجانسة–التباينيّة المتداخلة في المواطنة. كذلك يفحص الفضاء الذي تسمح به المواطنة لوجود الاختلاف وأنماط الحقوق، الفرديّة والجمعيّة، التي تروّج لها. ثالثاً، أناقش شخصيّة المواطن المعاصر التي يَنطوي عليها نموذج المواطنة في الدولة. وهذا سوف يعرّج على المحور السلبي–الإيجابي للمشاركة وطبيعة العضويّة في المجتمع ضمن الدولة. كذلك، سنعطي اهتماماً خاصّاً للتفسير الدستوري الخاص بالعضويّة في المجتمع الإسرائيلي، ما يجسّد التباين الاثنو–ثقافي.

> إن مجموعة كبيرة من المواطنين الإسرائيليين تعيش خارج الحدود المعترف بها دولياً. فاليهود المستوطنون في الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة هم مواطنون إسرائيليون يخضعون للقانون المدني الإسرائيلي، فيما يعامل جيرانهم الفلسطينيون بناء على القوانين العسكريّة ويخضعون للحكم العسكري.

المواطنة المعاصرة تعني، بين أشياء أخرى، الانغلاق.[٣] إنّ الأمر يتعلق برسم الحدود بين الناس، والدول، وكذلك بين مَن هم من الداخل ومَن هم من الخارج.

السمة الرئيسيّة للمواطنة هي رسم خطوط قانونيّة بين المواطنين وغير المواطنين. هذا الرسم لا يكون واضحاً بين الإسرائيليين وغير

الإسرائيليين.

أولاً، إن دولة إسرائيل تصوّر نفسها كدولة مهاجرين لليهود. وطبقاً لقانون العودة الذي يعود إلى ١٩٥٠، كل يهودي هو مواطن «ممكن» في الدولة وله الحق في الهجرة إليها في أي وقت يشاء. نتيجة لذلك، تأسّست درجات مختلفة للمواطنة مرتكزة على الأصل الإثني–الديني. إن المعنى الضمني لهذا الرسم كان هوّة واضحة بين اليهود والعرب. ففيما وسّعت الدولة مواطنتها لكل يهوديّ، بغض النظر عن مكان إقامته، لم يُعط العرب أي حق للعودة، رغم أن الكثير من الفلسطينيين العرب قد طُردوا، أو أُجبروا على الرحيل أو قرّروا الرحيل عن بيوتهم التي هي جزء من نظام الحكم الإسرائيلي أثناء حرب ١٩٤٨. المواطنة، بالنسبة لليهود، تعني دخولاً مفتوحاً وحرّاً إلى الدولة في أي وقت يقررون ذلك، مع كل ما يتضمنّه ذلك من مزايا وفوائد مثل دعم الدولة في الإسكان والعمل، ومعونات أخرى. إن مبدأ العودة التبايني يجعل الحدود الاجتماعية للمواطنة المعاصرة ضبابية ويبين هرميّة قيميّة بين الأنماط المختلفة للمواطنين.

ثانياً، ليس للدولة تعريف قانوني لحدودها الجيو–بوليتيكية. نتيجة لذلك، فإنّ الدولة تحكم مجموعات مختلفة من السكان، وتوسع المواطنة بشكل تفضيلي لجزء واحد فقط، بناء على الهويّة الإثنيّة–الدينيّة.

إن مجموعة كبيرة من المواطنين الإسرائيليين تعيش خارج الحدود المعترف بها دولياً. فاليهود المستوطنون في الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة هم مواطنون إسرائيليون يخضعون للقانون المدني الإسرائيلي، فيما يعامل جيرانهم الفلسطينيون بناء على القوانين العسكريّة ويخضعون للحكم العسكري. وطبقاً لذلك، فإن المواطنة الإسرائيلية قائمة بشكل كامل تقريباً على علاقة القرابة والدم jus sanfuinis، إلاّ في حالة واحدة بعد حرب ١٩٤٨ حين طبّقت الدولة بشكل تفضيلي أساس مكان الولادة jus soli على العرب الذين بقوا داخل حدود الهدنة التي تم التوقيع عليها سنة ١٩٤٩ مع الدول العربيّة. نتيجة لذلك، فإن المواطنة الإسرائيلية تنطوي على تباين مُهيكل بين اليهود والعرب، قائم على أصولهم القوميّة.

السمة الأخرى للمواطَنة المعاصرة في الدولة القوميّة هي طبيعتها التساوقيّة. هذه الشخصيّة تصدر عن معاملة المواطَنة بعموميّة غامضة. يقول يونغ في هذا السياق، «إن الفكر السياسي المعاصر افترض عموماً ان عالميّة المواطنة بمعنى المواطَنة للجميع تفيد عالميّة المواطَنة، بمعنى ان مكانة المواطنة تتخطى الخصوصيّة والاختلاف. ومهما كانت الاختلافات الاجتماعيّة أو المجموعيّة بين المواطنين، ومهما كانت الفروق في الثروة والمكانة والنفوذ في نشاطات الحياة اليوميّة للمجتمع المدني، فإن المواطنة تعطي كل شخص المكانة ذاتها كأقران في الجمهور السياسي».[٤] مثل هذا الفهم للمواطنة يعني المعاملة الكونيّة من قبل أجهزة الدولة لكل المواطنين في تحديد الحقوق والواجبات. إضافة لذلك، فإنها تعني التطبيق الكوني للقوانين والأنظمة للجميع، دون إعطاء أهميّة للخصوصيّة والاختلاف. ويَعرض يونغ الجذور الليبراليّة السلبيّة لمثل هذا الفهم، ويشرح تضميناته السلبيّة. ويبحث يونغ عن طريق للخروج من التضمينات السلبيّة للمواطنة كعموميّة غامضة دون أن تفقد الطبيعة المدنيّة. إنه (يونغ) يدعم فكرة المواطنة التباينيّة التي تقدّم حقوقاً خاصة لجماعات وأفراد بناء على أهليتهم كمواطنين.

إنّ نقل هذه الأفكار إلى الواقع الإسرائيلي يوضح انه في إسرائيل، وبدلاً من وجود مواطنة تباينية تسعى إلى توسيع مجال الحريّة للأفراد والجماعات، هناك هرميّة مدنيّة مرتكزة على الأصل الاثنو–ثقافي[٥]. لقد سعت المواطَنة الإسرائيلية إلى مأسسة الأيديولوجيا الصهيونية من خلال مجانسة التجمعات اليهوديّة المختلفة باستخدام سياسات البوتقة. وارتكازاً على قانون العودة والمواطنة كان ضمن المفترض بناء هويّة إسرائيليّة جديدة. لقد تم إدخال الهويّة الجديدة من منطلقات كونيّة. ومهما يكن الأمر، فقد انطوت على هرميّة واضحة بين السكان العرب الأصليين واليهود. وبما أنّ الفكر الصهيوني تحدث بلغة إثنوقوميّة لم يتمكن العرب من الانضمام إلى التجمع السياسي الجديد. إن تأسيس الهويّة اليهوديّة للدولة في بيان الاستقلال وبعد ذلك في القوانين الدستوريّة شرّع الهرميّة بين اليهود والمواطنين العرب في كل مجالات الحياة.

لقد أفصحت سياسات المجانسة عن علاقات النفوذ القائمة في الدولة. ورغم ان خطاب المواطَنة كان كونيّاً فقد أثّر على التجمعات اليهوديّة من أصل شرقيّ أكثر مما أثّر على الآخرين. وطبقاً للخطاب الرسمي، كان من المفترض أن يتخلى اليهود عن خلفيتهم الثقافية ويتبنّوا سمات المواطن الإسرائيلي المعاصر. تمّ شجب ثقافات الشتات وأُعلن عدم شرعيّتها.[٦] إن الأمر المسلّم به والواضح لنموذج المواطَنة الإسرائيلية الجديدة هو أنّها محايدة بين مجموعات يهوديّة مختلفة. لكن الواقع كان مختلفاً عن الأيديولوجيا المبشّر بها. النموذج الثقافي المهيمن للدولة لم يكن محايداً من الناحية الإثنيّة. لقد أفصح عن رؤية ثقافية واسعة للجماعة المسيطرة إثنو–ثقافياً، حيث بزغت الصهيونية أيضاً. إن النموذج الثقافي الرسمي للدولة كان نموذج الاشكنازي الباحث عن تأسيس كيان سياسي يهودي علماني عصري. نتيجةً لذلك، ترجم التجانس إلى تغريب وحداثة. بالنسبة لليهود من أصل شرق أوسطي، فإن ذلك يعني استعماراً ثقافياً.

الميزة الثالثة للمواطَنة المعاصرة هي طبيعتها المشاركة. كانت المواطنة المعاصرة نتيجة للطلب المتزايد من قبل مجموعات الحقوق من أجل المشاركة

لقد قسّم اليهود الإسرائيليين بين مواطنين ناشطين معاصرين، وآخرين تقليديين سلبيين. كان التجانس يعني دمج الوافدين الجدد التقليديين في الهويّة الإسرائيلية المعاصرة، التي هي معاصرة غربيّة في جذورها الثقافية والأيديولوجيّة. لقد رأى الصهاينة أنفسهم متحدّرين من التنوير، والطريقة الوحيدة التي على الشرقيّين اتباعها من أجل الالتحاق بالركب هي تبنّي السمات الجديدة للهويّة الإسرائيلية. فالتخلي عن ثقافات الشتات، وخاصّة العربيّة منها، كان يرتكز على الإطار التحليلي المؤسّس في كتب الرؤى التي كتبها مفكرون صهيونيون من أمثال هيرتسل في كتابه «التنيولاند». في هذا الكتاب، يميّز هيرتسل بين «المجتمع الجديد» لليهود المعاصرين في فلسطين والبيئة العربية المجاورة القذرة، القبيحة والمهجورة

في تقرير طبيعة حياتهم الجمعيّة.[٧] أصبحت المواطَنة الليبرالية مسيطرة في النظريّة السياسية، فهيمنت على النظريّة القانونيّة للديمقراطيات التي تطورت في أوروبا ومن ثمّ في أميركا الشمالية. لا يستطيع المرء أن يتحدّث عن نظرية واحدة موحّدة للمواطَنة. لقد أخذت المواطَنة مسارات اجتماعية وسياسية مختلفة تحت ظروف مختلفة. مع ذلك، فإن إحياء المفهوم في النظريّة الاجتماعية والسياسيّة أدى إلى التركيز على طبيعة العضوية في المجتمع المعاصر في عهد العولمة والتحدي المتزايد للدولة القوميّة كعامل مركزي مُنظِّم لتلك العضويّة. لقد أوضح المنظرون الطبيعة الوحدويّة للمواطَنة التي تتطوّر في الدول المعاصرة والليبرالية.[٨] تم النظر إلى المواطَنة على أنها «استراتيجية حكم الطبقة» تشجّع النظام السوسيو–سياسي من خلال نظام قانوني يعمل على المجانسة.[٩] كانت الحقوق السياسيّة هي بؤرة التركيز الرئيسيّة في مثل هذا النظام السياسي. لقد أوضح مارشال الطبيعة النشوئيّة للمواطنة التي تطوّرت من خلال توسيع الحقوق الليبراليّة إلى حقوق سياسيّة واجتماعيّة.

جاء هذا التطوّر لضمان استقرار نظام سياسي خاص تتداخل فيه انقسامات طبقيّة جليّة.[١٠] ورغم نقاط الضعف الموجودة في معالجة مارشال للمواطَنة، فقد وكّد التضمينات الاقتصاديّة للمفهوم. وارتكازاً على هذا التوكيد يشير تيرنر إلى أن المواطنة «حالة من الاندماج الاجتماعي، من خلال تزويد وسائل مؤسّساتية معياريّة من العضويّة الاجتماعيّة، مرتكزة على أشكال قانونيّة وغيرها من الأهليّة و.. مجموعة من الظروف التي تشجّع الصراع الاجتماعي حين لا تتحقّق الأهليّة الاجتماعيّة».[١١] إن المواطنة لا تُجسِّد مجموعة من الحقوق محدّدة بمنطلقات قضائيّة، بل هي أيضاً ممارسات تحدّد طبيعة العضويّة للأشخاص والجماعات في دولة ما. وارتكازاً على النظرية الاجتماعية والسياسيّة لا يخاطر المرء حين يقول بأن المواطنة مرتبطة بالوراثة بالهويّة الاجتماعية في سماتها السياسيّة والاقتصادية والثقافية. لهذا، فإنّ تعريف تيرنر للمواطنة قد يساعد كثيراً في فحص تضميناتها على كل أبعاد الهويّة الاجتماعيّة. حسب وجهة نظر تيرنر، المواطنة هي «تلك المجموعة من الممارسات (قضائية، سياسية، اقتصادية وثقافية) التي تحدّد الشخص كعضو منافس في المجتمع، وهي بالتالي تشكّل تدفق الثروات إلى الأشخاص والمجموعات» (تيرنر، ١٩٩٣). طبقاً لذلك، فإن فحص الآليات التي تحدّد عضويّة الأشخاص والجماعات ضمن مناخ ما، قد تساعد كثيراً في فهم الأثر العظيم للمواطنة على النظام الاجتماعي والسياسي.

تعريف تيرنر للمواطَنة يؤكد على فكرة الممارسات من أجل المضيّ إلى ما وراء التعريف التقليدي الذي يصف المواطنة على أنّها مجموعة من الحقوق والالتزامات وحسب.[١٢] من وجهة نظر تيرنر، هذا التعريف يمكّننا من «فهم البنية الاجتماعية الديناميكيّة للمواطنة التي تتحوّل تاريخياً نتيجة للصراع السياسي».[١٣] إنها تحوّل المشاركة إلى أساس مركزي لفحص المواطَنة في سياق دولة خاصّة.[١٤] إن نموذج تيرنر للمواطنة يعبر محورين أساسيين. الأوّل له علاقة «بالتعريفات العامّة والخاصّة للنشاط الأخلاقي من حيث خلق مساحة عامة من النشاط السياسي». المحور الثاني هو الأشكال الإيجابيّة والسلبيّة للمواطَنة من حيث هل يُنظر إلى المواطن كرعيّة فقط لسلطة مطلقة، أو كعنصر سياسي نشط».[١٥] يكشف المحوران عن النفوذ الاجتماعي كقضيّة مركزيّة في تنظيم العلاقات الاجتماعيّة بين الجماعات المختلفة ضمن دولة ما. نتيجة لذلك، يمكن إيجاد جماعات مختلفة على مواقع مختلفة في مُتّصل المواطنة طبقاً لنفوذهم الاجتماعي.

هذا النموذج السوسيولوجي من المواطنة يشكّل أداة تحليليّة لفحص طريقة النظر إلى المواطنين في العادة. إنّه يتراوح بين رؤية المواطنين كمجرّد رعايا لسلطة مطلقة وكعناصر سياسيين ناشطين. بكلمات أخرى، المواطَنة ليست رباطاً قانونياً بين الدولة ومجموع الأفراد فقط، وهي ليست محدودة بكونها مادّة لقوانين الدولة. المواطنة لها علاقة بطبيعة العضويّة المجتمعيّة ضمن الجمعيات السياسيّة المعاصرة. كلّ هذا الفهم يؤكد فحوى المواطنة دون تجاهل إطارها القانوني. إنّها تتعدى النظر إلى المواطنة «كاستراتيجية لحكم الطبقة».[١٦] بكلمات أخرى، ليست المواطنة آلية للعبوديّة والسيطرة. إنّها الطريقة التي تترجم فيها العضويّة في الجماعة السياسيّة إلى منطلقات اجتماعيّة، اقتصاديّة، وثقافية عمليّة.

ارتكازاً على فهم تيرنر، فإن مفهوم المواطنة الذي تشجعه الدولة، بين اليهود على الأقل، ينطوي على امبريالية إثنو- ثقافيّة.[١٧] لقد قسّم اليهود الإسرائيليين بين مواطنين ناشطين معاصرين، وآخرين تقليديين سلبيين. كان التجانس يعني دمج الوافدين الجدد التقليديين في الهويّة الإسرائيلية المعاصرة، التي هي معاصرة غربيّة في جذورها الثقافية والأيديولوجيّة. لقد رأى الصهاينة أنفسهم متحدّرين من التنوير، والطريقة الوحيدة التي على الشرقيّين اتباعها من أجل الالتحاق بالركب هي تبنّي السمات الجديدة للهويّة الإسرائيلية. فالتخلي عن ثقافات الشتات، وخاصّة العربيّة منها، كان يرتكز على الإطار التحليلي المؤسّس في كتب الرؤى التي كتبها مفكرون صهيونيون من أمثال هيرتسل في كتابه «التنيولاند». في هذا الكتاب، يميّز هيرتسل بين «المجتمع الجديد» لليهود المعاصرين في فلسطين والبيئة العربية المجاورة القذرة، القبيحة والمهجورة.[١٨]

ورغم التحوّلات التي مرّ بها الفكر الصهيوني في العقود القليلة الماضية، خاصّة هبوط الصهيونيّة العمّالية، فإن الشخصية التجانسيّة الوحيدة للأيديولوجيا الصهيونية ما زالت ملمحاً مشتركاً في إسرائيل. مثال جيد على ذلك هو اللغة التي طوّرتها المحكمة العليا في تفسيرها للقانون الإسرائيلي. إن دور المحكمة العليا في المجتمع الإسرائيلي موضع جدل مكثّف بسبب الدور المتنامي الذي تأخذه. أشارت مجموعات مختلفة إلى الشخصية الخاصة للنظام القيمي الذي تمثله المحكمة.[١٩] ادعى البعض أن المحكمة تمثل مصالح ونظرة جماعة إثنية-ثقافية خاصة في المجتمع اليهودي الإسرائيلي. يدّعون أنه رغم أن حكم المحكمة يتشكل من منطلقات كونيّة، إلاّ أنّها تمثل نظرة عالميّة قوميّة-علمانيّة. هكذا، فإن المحكمة متّهمة بفرض نظرة عالميّة خاصة على كل أعضاء المجتمع دون أن تحترم وجهات النظر الأخرى.

أوضح المنظرون القضائيون أن الأنظمة القانونية هي أنظمة ثقافية.[٢٠] وخلافاً للمثل المهيمن في الفلسفة القضائية الذي يرى القانون أحكاماً، فإن للقانون أبعاداً ثقافيّة واضحة. في هذا الخصوص، يدّعي موتنر أن «مكوّنات قانون الدولة تؤدي إلى خلق معنى في حياة الناس من خلال بناء وعيهم بشأن علاقتهم مع الآخرين ومع أجهزة الدولة المختلفة. إن مكوّنات القانون تحدّد الممارسات التي ينشغل بها الناس في علاقتهم مع الآخرين ومع مؤسسات الدولة».[٢١] أوضح شامير كيف يؤدي القانون دوره كثقافة في إسرائيل.[٢٢] لقد ركّز على الأنماط المهيمنة في الفكر القضائي، الذي يقود إلى امبرياليّة القانون. هناك نظام حُكم للحقيقة في القانون الإسرائيلي يحدّده النظام القضائي. يرتكز نظام الحكم هذا على أنماط خاصّة من التفكير متجذرة بعمق في الفكر العقلاني الغربي. لقد تكلمت المحكمة العليا الاسرائيلية في أحكامها عن «الجمهور المتنوّر». ورغم ان المحكمة لم تقدّم على الاطلاق أسساً سوسيولوجية لهذا الجمهور، فإنها بَنَت «جمهوراً مُعتماً»، وقسمت المجتمع الإسرائيلي بين أولئك الذين يعيشون في نور العقل، وأولئك الذين يعيشون في الظلمة التامّة. وبما أن المجتمع الإسرائيلي كان مقسوماً في الفكر الصهيوني بين جمهور متخلف وآخر معاصر، ارتكازاً على الخلفيّة الثقافية، ورغم ان المحكمة العليا تهرّبت من التعريف الواضح للجمهور المتنوّر، فإنّ هناك تضمينات إثنو- ثقافية لهذه القسمة التي خلقتها المحكمة العليا في النظام القضائي. إن جماهير مختلفة في المجتمع الإسرائيلي وخاصّة اليهود الارثوذكس، أشارت

مهاجرون يهود إلى فلسطين

إلى محدّدات الهويّة التي تصنعها المحكمة بين الجمهور المتنور– المعاصر – العلماني، وبين الجمهور البدائي – المتخلف – الديني. أضاف نشطاء شاس البعد الإثني إلى هذ الانقسام حين أُرسل قائدهم أرييه درعي إلى السجن لمخالفته القانون.

وطبقاً لنظرية «القيم الأساسيّة للقانون» التي روّج لها رئيس المحكمة العليا، أهارون باراك، بما تنطوي عليه من نظريّة الجمهور المتنوِّر، هناك علاقة واضحة بين المجتمع الاسرائيلي وقيم التنوير الأوروبي التي رفضت «الآخر» المتدين، الغيبي، اللاّ–عقلاني، الخاضع للإلهام وغير الأوروبي.[٢٣] لقد وجدت النظريّة دعماً هائلاً في التحوّل الدستوري الذي أدخله المشرِّع الإسرائيلي العام ١٩٩٢ حين تمّ تمرير قانونين في الكنيست.[٢٤] القانونان، اللذان يتعاملان مع الحقوق الأساسيّة للمواطنين، أضافا إلى مكانة المحكمة العليا كحكم في الصراعات القيميّة والأيديولوجية في المجتمع الإسرائيلي. طبقاً لذلك، فإن القوانين الأساسية التي روّجت لها طبقة اجتماعيّة خاصة في المجتمع الإسرائيلي، دعمت نظريّة الجمهور المتنوِّر، التي عمّقت تأثير قيم ثقافية وسياسيّة خاصّة.[٢٥]

لقد كشفت السنوات الأخيرة أن عامل الهيمنة المتمثل «بنظام حكم الشركة» في المجتمع الإسرائيلي لا يعمل بشكل جيد، بما فيه الكفاية. كلٌّ من العرب واليهود الشرقيين، وكلٌ بطريقته الخاصّة، شجب نموذج المواطنة المسيطر. كلاهما يرى المواطنة كإطار للمفاوضات السياسيّة، وكصراع بين المجموعات المختلفة لتحديد الهويّة الثقافية المسيطرة في الدولة.[٢٦] نتيجة لاختلاف مكانهما في مُتّصل المواطَنة، طوّرا استراتيجيات مختلفة للصراع. كلاهما يتحدى المبادئ الرسميّة المكتوبة، والممارسات الاجتماعية غير الرسميّة التي تحدّد مكانهما في المجتمع الإسرائيلي وعلاقتهما بالدولة.[٢٧]

لقد تحدّى اليهود الشرقيون الخطاب الصهيوني بشكل متزايد من وجهة نظر يهوديّة داخليّة.[٢٨] سعى حزب شاس إلى إعادة تعريف القوميّة اليهوديّة وأدخل أيديولوجيّة صهيونيّة جديدة. أكّد الحزب الذي حصل على دعم متزايد من غالبيّة اليهود الشرقيين، على هويّته الإثنو–ثقافيّة المرتكزة على التمييز القديم الذي ينطوي عليه الفكر الصهيوني. لقد تحدى قادة الحركة الأعراف السياسيّة والممارسات المعروفة. هاجموا التيّارات السياسيّة والقضائيّة الجديدة التي سعت إلى تعميق السمة الليبرالية للدولة. وبين أشياء أخرى، هاجم الحزب المحكمة العليا ورئيسها، لأنهما يمثلان، أكثر من أيّ شيء، الأيديولوجيا الليبرالية التي شكّلت رأس الحربة نحو دمقرطة الدولة. ولأن اليهود الشرقيين قد تمّ تشريقهم بشكل شرطي، وبإمكانهم أن يصبحوا جزءاً من الأمّة المعاصرة إذا تخلّوا عن خلفيتهم الثقافية، فإنّ شاس، في سعي للحصول على دعم كل الشرقيين، أكّد اليهوديّة التقليديّة كآلية صحية سوف تعمل على تطوير مكانة الشرقيين دون إحباط علاقة الحزب بالنظام السياسي. اختار حزب شاس هدم الهويّة اليهودية المعاصرة التي تبنتها الحركة الصهيونية. بكلمات أخرى، أصبحت إعادة تعريف القوميّة اليهودية أحد الأهداف الرئيسيّة لسياسة اليهود الشرقيين.

أما العرب، من الناحية الأخرى، فقد اختاروا وجهة النظر المعاصرة والقيم التنويريّة لتحقيق أهدافهم. وبما أنه أعيد تعريفهم على أنهم غرباء في الحكومة القومية اليهوديّة، فإنّ الطريقة الوحيدة لكسر الجمود كانت هدم الطبيعة العضوية لجوهر القوميّة الإثنيّة وتناقضاتها الأخلاقيّة الداخليّة. سعى العرب إلى شرح التناقضات بين السمات اليهوديّة والديمقراطية للحكومة الإسرائيليّة. تبنّوا القيم المعاصرة مثل المواطنة الليبراليّة، والحقوق القوميّة كأداة جوهريّة للتغلّب على التشريق. هكذا، يسعى العرب إلى تعميق العمليّة الليبرالية في المجتمع الإسرائيلي. إنهم يتحدّون الأعراف الصهيونيّة المألوفة وينادون بتفكيك صهيونيّة الدولة.[٢٩] إنّهم يوضحون التضمينات السلبيّة للفكر الصهيوني الحصري في الأعراف والممارسات الديمقراطية. أدخل التجمع الوطني الديمقراطي نقداً شاملاً لسياسات الدولة وسعى إلى تنشيط المواطنة العربيّة. من وجهة نظر التجمع، فإنّ ثقافة سياسيّة مدنية فقط مرتكزة على المساواة وسلطة القانون يمكنها تحقيق استقرار النظام السياسي في واقع اجتماعي متعدّد ثقافياً وإثنيّاً. من أجل ذلك الهدف، يتكلّم التجمع بلغة التعدّد الثقافي ويدافع عن فكرة المواطنة التفاضليّة القائمة على المساواة والاعتراف المتبادَل. ويسعى الحزب إلى تمثيل فعّال واعتراف بالصوت العربي، ويقدّم آليات يمكنها التغلّب على القهر والمظالم التي يعاني منها العرب داخل الدولة.[٣٠] طبقاً لذلك، فإن الحزب (التجمع) ينتقد نقاط ضعف عملية اللّبرلة Liberalization التي ما زالت محصورة في معادلة الدولة اليهودية – الديمقراطيّة.

من أجل توضيح هذه النقاط، سوف أقوم برسم خطاطة مختصرة للتضمينات العملية لمواطنة كل من الجماعتين المذكورتين. سوف أُركِّز على مواطنة اليهود الشرقيين وتجليّاتها وتطوّرها، ثم آتي على المجموعة العربيّة.

طبقات مواطنة اليهود الشرقيين (مزراحي)

يقع اليهود الشرقيون في «هامش نسيج المجتمع». ورغم ان اليهود الشرقيين يشتركون في أسطورة الأصل المشترك «للجالية اليهوديّة»، فإنهم لا يشاركون في النظم القيميّة المهيمنة والمهمة مع الطليعة المسيطرة.[٣١] إنّ التطوّر التاريخي لدولة إسرائيل والدور المهيمن لمجموعة

إثنيّة واحدة في هذه العمليّة أدى إلى بزوغ أشكال خاصّة لممارسات تحكّمت بشكل المواطنة.[٣٢] إن الغالبيّة الساحقة للجالية اليهودية التي أسّست الدّولة تشكّلت من يهود يعودون إلى أصول غربيّة. الطليعة المهيمنة تبنّت نموذجاً دستورياً للمواطنة يضمن تفوقها في مؤسسات الدولة، وتشريع نموذج ثقافي يعكس سماتها الثقافية الخاصة بها. إنّ نواة الثقافة في إسرائيل هي تلك التي يضعها اليهود الاشكناز، وهذه بدورها تضع الأسس في اللغة، والممارسة الاجتماعيّة، والقانون، والاقتصاد، والسياسة.[٣٣] وهكذا، فإنّ الثقافة المهيمنة قد وضعت المقاييس للانضمام إلى المجموعة. نتيجة لذلك، فإنّ اليهود الذين لا تنطبق عليهم مواصفات الإطار الثقافي للأمّة اليهوديّة الجديدة تمّ تصويرهم بمنطلقات سلبيّة. لقد تم تشريق ثقافة المزراحي (اليهود الشرقيين) ووصموا بالبدائيّة، وأنْ ليس لديهم الأدوات العصريّة المطلوبة لتقدّم المشروع الصهيوني.[٣٤] وبنظريّة «العصرنة» التي هيمنت في الثقافة السياسيّة الإسرائيلية وفي الخطاب الأكاديمي، فقد انقسم المجتمع الإسرائيلي من منطلقات مزدوجة إلى قطاع عصري وآخر تقليدي يجب تحديثه.[٣٥] في هذا السياق، دُفع اليهود الشرقيون إلى التخلي عن خلفيّتهم الثقافيّة كخطوة اشتراطيّة إذا أرادوا الانضمام إلى المشروع القومي المعاصر، وأن يصبحوا جزءاً لا يتجزّأ من الأمّة اليهوديّة المتنورة.

إلى أن تحدث هذه العمليّة، دُفع اليهود الشرقيون إلى اتخاذ أدوار سلبيّة على هامش الحياة السياسية والاجتماعية الإسرائيلية. قامت الأيديولوجيا السياسيّة المهيمنة على تعزيز هذا الدور الذي يطمح إلى المجانسة القوميّة. سعى التيار المهيمن داخل الفكر الصهيوني السياسي، الصهيونيّة العماليّة، إلى مزج التجمعات اليهوديّة المختلفة في قوميّة إسرائيليّة واحدة. وتمّ شجب التباينات بين اليهود بشراسة، لأنها تسم ثقافة الشتات.[٣٦] وتمّ تبنّي سياسة البوتقة على كل المستويات، من أجل الوصول الى هذا الهدف. ووّجهت السياسات التعليميّة والثقافية للتقليل من شأن التباينات بين التجمعات اليهوديّة المختلفة.[٣٧] كان لهذه السياسات تأثير على العلاقة بين اليهود الشرقيين والغربيين، وأدّت إلى ولوج تباين للمشاركة السياسيّة والثروات المجتمعيّة الرئيسيّة.[٣٨] ونتيجة لاختلافهم عن الهويّة الإسرائيليّة النموذجيّة، فقد تم استثناء اليهود الشرقيّين من الاندماج والشراكة المتساوية في تعريف الثقافة الإسرائيلية. ولم يكونوا قادرين على لعب دور، على قدم المساواة، في الدرجات العليا من الحياة السياسيّة.[٣٩] إن حقيقة اشتراكهم مع العرب في كثير من السمات الثقافية وضعت قيمهم وأعرافهم خارج النموذج الثقافي الرسمي للدولة. وتمّ عرض نشاطاتهم على أنها هامشيّة واقترنت بعناصر تعتبر عدائية.[٤٠]

في الميدان السياسي، سعت الأحزاب السياسيّة إلى تمثيل ما لليهود الشرقيين. ولكن، على المستوى الأيديولوجي، تم شجب الهويّة الإثنيّة كأساس للعمل السياسي، كما تم إنكار شرعيّتها.[٤١] لم يتنبّأ الآباء المؤسّسون للدولة بأيّة إمكانيّة للجماعات اليهوديّة المختلفة للمحافظة على ثقافتها الخاصّة بها في نطاق الدولة الإسرائيليّة.[٤٢] كذلك، أعلن عن عدم شرعيّة أيّة منظمة سياسيّة أو ثقافية على أساس إثني، واتُّهمت بالانفصالية وخيانة الهدف القومي الذي يتمثل بدمج الشتات.[٤٣] كان ذلك يعني أن الجماعات اليهوديّة الإثنيّة المختلفة عليها أن تتبنّى النموذج المهيمن للهويّة الإسرائيليّة التي تبلورت في عهد ما قبل قيام الدولة. بالنسبة لليهود الشرقيين، فإن المعنى البراغماتي لهذه السياسة كان التخلي عن خلفيتهم الثقافية وتبني نظام قيمي جديد معروف لديهم بأنه غربي.[٤٤] وتمّ النظر إلى هويّة اليهود الشرقيين على أنّها تشكّل تهديداً للشخصية الأوروبية للدولة.[٤٥] خلال هذا الوقت، لم يكن لدى اليهود الشرقيين النفوذ السياسي لمقاومة هذه السياسة نتيجة للظروف التاريخية التي سيطرت على هجرتهم إلى إسرائيل.

أما سياسة الاستيطان التي قرّرت استيعابهم داخل إسرائيل، فكانت أدائيّة للمحافظة على الطبقة الهرميّة وعلاقات النفوذ ضمن الأغلبية الإثنية.[٤٦] كان هناك انقسام اجتماعي واضح للفضاء الإسرائيلي. عملية الاستيعاب التي قام بها البيروقراطيون وموظفو الحزب كانت كما وصفها الكاتب الشرقي علي أمير مليئة «بالانحلال، والغطرسة، والقمع، والانغلاق، والتغريب، والإكراه، وعدم الحساسيّة».[٤٧] ادّعى أن سعادة القدوم إلى إسرائيل قد اختفت، وان الحلم بمجتمع تسوده المساواة اختفى، وأنّ الهوّة الاجتماعية والثقافيّة تفاقمت بين المهاجرين من الدول الإسلاميّة وأولئك القادمين من دول أوروبا الشرقيّة. تشتّت اليهود الشرقيون في القرى والبلدات على الحواف.[٤٨] أمّا استيطانهم على الخطوط الأماميّة للدولة فقد حوّلهم إلى «محيط من المواطنين السلبيّين مؤهلين لحصّة صغيرة من الثروات المجتمعيّة».[٤٩]

هذه السياسات التي تشجعها وكالات الدولة والتي تهيمن عليها الطليعة، أثّرت على فرص اليهود الشرقيين في تعبئة الفجوات الاجتماعية – الاقتصادية مع اليهود الاشكناز. وتبعاً للسياسات الرسميّة، كان من الضروري جَسر الهوّة أثناء حياة الجيل الثاني. مع ذلك، فإنّ الأدب المعاصر يشير إلى أن (الفجوة) لم تقل، بل حدث العكس. ويؤكد يانون كوهن استنتاج معظم الدراسات التي أجريت في الثمانينيات، والتي أوضحت أن الفجوات في التعليم والدّخل بين الأشكناز والشرقيين قد تفاقمت[٥٠]. وطبقاً لهذه الدراسة الجديدة، فقد تزايدت الفجوات أثناء التسعينيات، ومن المستحيل (تقريباً)، طبقاً للمعلومات المتوفرة حالياً،

بأن يكون الجيل الثالث من اليهود الشرقيين قادراً على ردم الهوة مع الأشكناز المهيمنين. هذه الفجوات ليست مسألة أرقام وحسب. إنّ لها تضمينات سياسية واجتماعيّة وثقافيّة. وإذا اعتبرنا ان المواطنة هي مشاركة، فإن هذه التفاصيل توضح العوائق الهيكليّة التي أُقيمت في وجه عملية بناء الأمّة في إسرائيل. لقد أدّت هذه العوائق إلى تهميش مجموعات كبيرة من السكان اليهود تأسيساً على الخلفيّة الثقافية. إن جدل الآخريّة الذي ينطوي عليه الفكر الصهيوني قد أدى إلى هرميات سوسيو–سياسيّة وثقافية واضحة بين اليهود، الأمر الذي ما زلنا نراه يسم الثقافة السياسية الإسرائيلية حتى يومنا هذا.

التحوّل في سياسة اليهود الشرقيين: البديل التقليدي

منذ منتصف الثمانينيات، نشهد وعياً سياسياً معارضاً بين اليهود الشرقيين. انتقد المثقفون الشرقيون الطبيعة التشريقيّة للصهيونيّة المعاصرة، وهكذا بدأت موجة من التديّن اليهودي ذات أبعاد سياسيّة في الظهور بين اليهود الشرقيين. وكما وضّح بيلد فان هذا التديّن الجديد «يناصر قضيّة المزايا الدامجة للأيديولوجيا المهيمنة، ويستنكر عناصرها التمييزيّة المتداخلة يهودياً».[٥١] وتمكن حزب شاس، الذي أصبح حركة اجتماعية مركزيّة في السياسة الإسرائيلية، ورغم كل الخلافات، أن يصبح حزباً مركزياً في النظام السياسي الرسمي، مشاركاً الأحزاب الصهيونية الأخرى مزايا النفوذ السياسي. ومنذ بداية تشكيله كحزب سياسي، أصبح شاس لاعباً مهماً في تشكيل وحل الائتلافات الحكوميّة. وطبقاً لدراسات حديثة، فإن ما يضمن نجاح شاس هو تقديمه لتعريف جديد للهويّة الجمعيّة ليهود المتدينين، وجذبهم من خلال تحدي التعريف الصهيوني العمّالي للهويّة اليهودية الإسرائيلية.[٥٢] هذه الخلفية السياسية تقيم تأثيراً موازياً من خلال تديّن يهودي تقليدي في وجه الثقافة السياسيّة العلمانية المعاصرة، معطية بذلك تعريفاً جديداً للقومية اليهودية الإسرائيلية.[٥٣]

يتكوّن حزب شاس من سياسيين من أصل شرقي، وقد تمكن من المزج بين الإثنيّة والتفسير الهلاخي halachic لليهوديّة، وبنى بذلك طلباً جديداً يتعلق بالتأطير المناسب للجمعية اليهودية. تحت هذا الشعار وباسم القلق على الشعب اليهودي، يُطالب حزب شاس بالسيطرة على ثروات الدولة.[٥٤]

إن إدراكاً قوياً تعبوياً لدى شاس يكمن في التفسير الأصلي والحقيقي لليهوديّة، وهو تفسير شرقي. إنّ الحزب يمزج الحدّة العاطفيّة للهويّة الإثنيّة والإحساس بالحرمان لتشريع السيطرة على الثروات باسم المؤسسة السياسيّة على خلفيّة إثنيّة. أما خطاب (الحزب) السياسي فيجمع بين التقليدية الإسرائيلية – اليهوديّة مع خلفيتها الإثنيّة. إن شاس مزيج من الطليعة الأورثوذكسية القائمة على الإثنيّة مع محيط ضخم وشامل من الناس الذين يطيعون المفاهيم الدينيّة بتنوّع ومرونة هائلة.[٥٥]

أوضحت نتائج انتخابات ١٩٩٩ أن قوّة التقليديّة الإثنيّة لـ شاس. حصل الحزب على انتصار مشهدي مدهش، قافزاً من عشرة إلى سبعة عشر مقعداً في البرلمان، واصبح بذلك الحزب الثالث من حيث الحجم في إسرائيل. إن تحليلاً بيئياً، وإثنياً وطبقياً للانتخابات يوضح أن الغالبية العظمى من أنصار شاس هم من اليهود الشرقيّين التقليديين، وأقليّة من المتزمتين.[٥٦]

في تحليله لحزب شاس، يعزى شلومو فيشر إلى الحزب ميزات كنسيّة بالمعنى الويبري (من ويبر).[٥٧] إن الكنيسة جسم ديني يُعنى بكل السكّان ومهتم بدمجهم تحت رعايته. شاس حركة اجتماعيّة لم تقم ببناء حزب سياسي فعّال وحسب، بل نظام مدارس منفصل، من رياض الأطفال إلى وُرش المعلمين، إضافة إلى أحياء منفصلة لناصري شاس.[٥٨] وبكلمات ويليس، شاس «يؤكد عناصر خاصة في الثقافة» أصبحت رموزاً للأصالة المحليّة والسلطة التاريخيّة، لمصلحة بناء هويّة (مزراحيّة) عامّة تتحدى «الآخر» – الأشكنازي المهيمن.[٥٩] هكذا، يُمثل شاس ثقافة موازية تتحدى الثقافة الإسرائيليّة المهيمنة من خلال إدخال تفسير جديد للدين اليهودي. إنّ شاس يخاطب الديني وغير الديني في اليهود الشرقيين، باحثاً عن إعادة تنشيط معتقدهم الديني وإعادتهم إلى جذور الأجداد. شاس يقدم تعريفاً جديداً للهويّة الجمعيّة (المزراحيّة) ذات أصول شرق أوسطيّة وشمال إفريقيّة. أيديولوجيا شاس تؤكد المزايا الاجتماعيّة للحياة اليهوديّة بشكل لا يقل عن الأبعاد الثيولوجيّة. إنّ بُنيتها التحتية التنظيميّة تأتي لتقديم خدمات رفاه اجتماعي لقطاعات واسعة من الناس.

ورغم جاذبيتها الكونيّة والانسانيّة الخارجيّة، فإن أيديولوجيا شاس غير ليبراليّة وشوفينيّة. إنها لا تقبل المساواة الثقافيّة والتلاقح المتبادل بين وجهات النظر المختلفة. إن تنشيطها لمواطنة (المزراحي) لها أبعاد امبرياليّة، فمن خلال إدخال الهويّة اليهودية الدامجة تسعى إلى (استعمار) الثقافة المهيمنة.[٦٠] أما أداؤها للوصول إلى الهدف فهي احتلال الدولة من خلال تعيين نشطاء شاس في مؤسسات الدولة. إنها تطالب بالاعتراف بها، وتستخدم لغة المساواة في القيمة للسيطرة على نفوذ الدولة ومزجه بتفسير خاص للدين اليهودي. والحزب يستخدم لغة سياسة الهويّة لتشجيع نظرته. الحزب يؤكد خلفيّته الثقافية في كل صراع سياسي ويستغل هويّته لاكتساب نقاط في كل المحافل العامّة السياسية والاجتماعية، والاقتصادية. إنّ قادة شاس يزاوجون بين مصالح الحزب مع مصالح كل اليهود الشرقيين، ويسعون إلى تقديم صورة يهوديّة كونيّة لتشريع صراعهم

من أرشيف «الاحلال»

من أجل هوية يهوديّة أصيلة. أما الجمهور المزراحي المحروم فتتم تعبئته من أجل إعادة تعريف الدولة، واستبدال الروح الصهيونيّة الغربيّة بأخرى يهوديّة تقليديّة صهيونيّة جديدة كبديل. لقد قاد حزب شاس تنشيط الهويّة الشرقيّة وحوّلها إلى أداة سياسيّة لتحدي أيديولوجيا الدولة المسيطرة، رغم أن هناك أصواتاً شرقية أُخرى علمانيّة وليبراليّة.

طبقات المواطنة العربيّة

فرضت المواطنة الإسرائيلية في واقع الحال على السكان العرب. وفيما كان شمل المواطنة للفلسطينيين الذين بقوا داخل حدود إسرائيل بعد العام ١٩٤٨ يعتبر كرماً وقراراً إنسانياً في نظر الطليعة اليهوديّة المهيمنة، إلاّ أنّه بالنسبة للفلسطينيين كان يعني إحباط تطلّعاتهم القوميّة. إن عمليّة بناء الأمّة التي شجعتها أجهزة السلطة استثنت المواطنين العرب، فكانت حقوقهم السياسية والاجتماعية والثقافية والإقليمية محدودة. في السنوات الأولى، شكّل الحكم العسكري الأداة الإداريّة التي همّشت المواطنين العرب.[٦١] لم يكن المواطنون العرب قادرين على المشاركة الكاملة في العمليّة الديمقراطية، رغم أنّه تم تشجيعهم على المشاركة في الحياة السياسيّة للدولة. تمّ استغلال أصحاب الأصوات العرب من قبل الحزب الحاكم، أمّا الجهود المبذولة من أجل التعبئة على الصعيد المدني أو القومي، فقد ووجهت بردّة فعل قاسية.[٦٢] إنّ سياسة التدجين التي مارستها كافة مؤسسات الدولة، بما فيها النظام القضائي، كانت شاملة. الدراسات الحاليّة حول معاملة العرب واليهود في المحاكم الإسرائيلية تكشف عن الطريقة التي تنعكس فيها الأيديولوجيا الصهيونية المهيمنة على أنماط الحُكم في كل مستويات النظام القضائي الإسرائيلي.[٦٣]

وبعد إنهاء الحكم العسكري، طوّرت إسرائيل نظاماً معقّداً للضّبط سعى إلى إبقاء العرب معتمدين على غيرهم، مقسّمين ويخضعون لعمليّة انتقائيّة.[٦٤] أما على المستويات الأيديولوجية والهيكليّة والتشغيليّة، فقد كانت المحاباة لليهود مقابل العرب ملموسة تماماً.[٦٥] المواطنون العرب مجرّدون من المشاركة في تقرير شخصيّة الدولة المؤسّساتية والرمزية والقيميّة.[٦٦] ورغم أنه تمّ الاعتراف بالعربيّة كلغة رسميّة في إسرائيل، فإنّها تمثل ثقافة العدوّ وتعاني من مكانة غير محترمة.

يمكن الإحساس «بآخريّة» المواطنين العرب على المستوى الاقليمي. وارتكازاً على مركزيّة الأرض في الفكر الصهيوني، وعلى التلازم المتوارث بين العرب الفلسطينيين وأرضهم، فإن على المرء أن ينظر إلى البعد الإقليمي للمواطَنة كتصنيف تحليلي هام.[٦٧] إن مصادرة الأراضي وتفريغ الأرض من عروبتها من ناحية، وتهويدها من ناحية أخرى قد أصبح واحداً من المعالم الرئيسيّة التي ترمز أكثر من أيّ شيء، إلى استثناء المواطن العربي من أخذ دور كامل في نظام الحكم الإسرائيلي.[٦٨] إن سياسات مصادرة الأراضي التي تقوم بها مختلف أجهزة الدولة هي التوضيح الأفضل لمكانة العرب الثانويّة.[٦٩]

ورغم التحوّلات التي حدثت في السنوات القليلة الماضية، فإنّ الأقليّة العربيّة تعاني من السياسات التمييزيّة التي تشل قدرتها على ممارسة هويّتها القوميّة على كافة المستويات الوطنية والثقافية والسياسيّة.[٧٠] وفيما يعتبر اليهود جمعيّة قوميّة، يُنظر إلى العرب كأقليّات دينيّة، ولا يُعترف بهم كأقليّة قوميّة. وحين يتم احترام حقوقهم الجمعيّة، فإنّه يتم تصنيفهم جزئياً وبشكل أساسي، من منطلق ديني.[٧١] نتيجة لذلك، فإن حقوقهم القانونيّة كثيراً ما تخترق في العديد من مجالات الحياة. هناك تباين واضح بين العرب واليهود على أرضيّة قوميّة في كل مناحي الحياة. أما توزيع ثروات الدولة فيتأثر بوضوح بأيديولوجيا القوميّة المهيمنة للدولة، وهذه «وكالة» ناشطة جداً أيضاً للأيديولوجيا الصهيونيّة حين تخرق سياساتها المبادئ القانونيّة الأساسيّة.

في دراسة مقارنة للمكانة القانونية للأقليّة العربية في إسرائيل أوضح كريتسمر بكل جلاء، ان هناك عدّة قوانين تميّز ضدّ المواطنين العرب كأفراد وكجماعة.[٧٢] وأشار إلى أن الموقف القضائي القائم الذي يقول بأن إسرائيل هي دولة الشعب اليهودي كـ «حقيقة غير قابلة للنقاش» يقود إلى تفسير واضح بأن الدولة ليست دولة المواطنين العرب.[٧٣] إن المعنى لهذه «الحقيقة الدستوريّة» كما تأسست في التقليد القضائي تسهّل سياسات الدولة التي تحابي اليهود إزاء العرب. وبالنظر إلى معنى هذه «الحقيقة الدستورية» من وجهة نظر محدّدات الهويّة والانتماء، يقول كريتسمر «لا يمكن أن تكون هناك مساواة بين العرب واليهود» حتى حين يكونون مواطنين. ورغم أن هذا خرق واضح للمبدأ الدستوري الخاص بالمساواة الذي تنطوي عليه المواطنة الليبراليّة، فإن كل وكالات الدولة

تتصرّف بناء على توجهات دستوريّة تمييزيّة. إن وكالات الدولة تخرق بشكل وحشي تلك الحقوق الأساسيّة للسكان العرب، لأنها ترغب في تطبيق التفسير الصهيوني المهيمن للنظام القانوني. ورغم أن المحكمة العليا تدخلت حديثاً في الحالات التي تم فيها خرق الحقوق الأساسيّة للعرب، لم تكن المحكمة قادرةً على بناء تقليد قضائي جديد قائم على المساواة المدنيّة.[٧٤] ثمّة فجوة واسعة وأساسيّة بين الاحتياجات الاجتماعيّة للأقليّة العربيّة في إسرائيل والفلسفة القضائيّة التي تحدّد قرارات المحكمة العليا الإسرائيلية. إن رئيس المحكمة يؤكد على مركزيّة الفكر الليبرالي في إصدار الأحكام. كانت هناك قضيّة «قعدان»، حيث قضت المحكمة بأن التمييز في محاصصة الأراضي لليهود وغير اليهود هو أمرٌ غير قانوني.[٧٥] رغم ذلك، فإنّ المحكمة العليا لم تجد تناقضاً بين مبدأ المساواة ويهوديّة النظام السياسي. لم يتم النظر إلى الفكر الصهيوني نقيضاً للفلسفة القضائيّة القائمة على المساواة. إنّ «الثورة الدستوريّة» التي أعلن عنها باراك، رئيس المحكمة العليا، لم تعترف بالحقوق الجمعيّة الخاصّة للأقليّة العربيّة. بقيت الثورة المعلَن عنها دفيّة لروح الشخصيّة اليهودية للدولة.[٧٦] ان مثالاً جيداً على ذلك هو الاستعارة التي استخدمت لتبرير المحافظة على المكانة الدستوريّة لقانون العودة الذي يميّز بين العرب واليهود. من وجهة نظر باراك، فإن الدولة تشبه البيت. إن مفتاح البيت في يد الأغلبيّة اليهوديّة التي تملك معه التقرير في مَن يدخل ومَن لا يدخل. وفي البيت، على أيّة حال، يتم التعامل مع السكان بالتساوي. إنّ باراك لم يجد أيّ خرق لحقوق الأقليّة في هذا الواقع السياسي. حسب وجهة نظره، فإنّ قانون العودة، الذي يرمز إلى الشخصية اليهوديّة للدولة، لا يجب أن يؤدي إلى توزيع غير متكافئ لثروات الدولة. وهكذا، فإنّ المحكمة قد أسّست الحقوق الجمعيّة لليهود داخل دولة يهودية تتجاهل الاحتياجات الجمعية للأقلية العربية.

انبعاث المواطَنة العربية : البديل القومي الجمعي

نتيجة التضمينات المباشرة والملموسة «للآخرية»، ارتفعت أصوات ضدّسياسات الدولة. ومنذ منتصف الخمسينيات، وخاصة في ايار ١٩٥٨ سعت المنظمات السياسية العربية الى مواجهة سياسات الدولة التي تميز ضد العرب. لقد تم التعبير عن الأحاسيس الوطنية تجاه الأرض والماضي الفلسطيني بأشكال مختلفة[٧٧]. جرت محاولات عديدة لإعادة تنظيم وتوحيد المجموعة العربية من أجل الوقوف سداً في وجه السياسات التي ألحقت أضراراً خطيرة على مكانة العرب في الحياة السياسية الاسرائيلية. من بين القوى المركزية التي حفّزت على الوحدة والاحتجاج كان الحزب الشيوعي[٧٨]. تمكن الحزب العام ١٩٦٧ من تشكيل جبهة عريضة من القوى العربية واليهودية في قائمة برلمانية واحدة، احتجت على سياسات الدولة ضد العرب[٧٩]. وبسبب ايديولوجيا الحزب الشيوعي السوسيو ـ سياسية، وتركيبه القومي، أكد في صراعه على حقوق التوزيع فيما يتعلق بالمواطنين العرب. ارتكز الخطاب السياسي على نظرة دامجة شاملة حيث يستطيع العرب واليهود العيش بمساواة ضمن حياة سياسية اسرائيلية واحدة.

لقد تحدت القوى السياسية العربية ومن بينها الشيوعيون سياسات الدولة على أرضية مدنية صرفة. طالبت بدمج المواطنين العرب في هيكل الدولة، وأسست مطالبها على التزام الدولة بحقوق متساوية لكل مواطنيها. لم يكن هناك من تحدٍّ أيديولوجي خطير لهوية الدولة اليهودية. ورغم ان الشيوعيين عارضوا الصهيونية، فإنهم لم يمسوا الشخصية اليهودية للدولة، ولم يربطوا بين تلك الشخصية والتمييز ضد العرب. كان معظم العرب واعين لأهمية عدم مجابهة الهوية اليهودية للدولة، لأنهم لم يريدوا التقليل من شأن حقهم في الصراع من أجل المساواة، دون أن ينفوا حق الشعب اليهودي في تقرير مصيره. لقد زاوجت القوى السياسية العربية بين الهوية اليهودية للدولة مع حق اليهود في تقرير المصير. نتيجة لذلك، حدّدت صراعها السياسي في المستوى التوزيعي وضمن المجال المرسوم من قبل الأغلبية اليهودية في الدولة. بكلمات أخرى، لم يكن هناك من تحدّ شامل ومنهجي خطير للفكر الصهيوني على أجندة المواطنين العرب السياسية، رغم أنه تمّ الاعلان عن بعض الأصوات الناقدة.

وارتكازاً على التجربة الشيوعية ونتيجة للتحولات السوسيو ـ سياسية المحلية والعالمية، ارتفع صوت نقدي شامل وجديد بين التيار الفكري المتزايد في المجموعة العربية. النقطة المركزية للبدء في هذا التيار النقدي الجديد هو الادعاء بأن الدول الإثنية لا تستطيع ضمان حقوق متساوية للأقليات. ومن أجل ضمان مواطنة متكافئة، على الدول أن تكون رمزياً وعملياً دولاً لكل مواطنيها. إن أي تطبيق لمبدأ المساواة المدنية في دولة إثنية يشترط تحولاً في هيكلية الدولة[٨٠]. طبقاً لذلك، لا يمكن فهم المساواة المدنية على أنها انعدام التمييز على المستوى التوزيعي فقط، بل هي مشاركة كاملة ومتكافئة للأفراد والجماعات في تقرير سمات العضوية في المجموعة السياسية ضمن الدولة[٨١].

إن اللغة السياسية للنقد الجديد للفكر الصهيوني استمرار للأصوات العربية العديدة التي ارتفعت في الماضي لكنها لم تستطع هدم التضمينات التي تحملها أيديولوجيا الدولة المهيمنة، وأن تعيد تشكيل مشروع مدني سياسي بديل.

عالج الكثيرون من المثقفين والسياسيين والأكاديميين العرب مكانة

الأقلية العربية في اسرائيل. انتقدوا الشخصية الصهيونية للدولة وسياساتها المتناقضة. رغم ذلك، فإن هذا النقد وصل مستواه الأكثر تعقيداً حين عبّر عنه رئيس التجمع العربي الديمقراطي، عضو الكنيست، عزمي بشارة. حوّل بشارة المعرفة العامة بين المواطنين العرب الى خطاب سياسي كامل يتحدى الأحزاب القائمة. وفي كتاباته ولقاءاته الصحافية والاعلامية يثير بشارة أسئلة ذات علاقة بالأيديولوجيا السياسية الاسرائيلية المهيمنة. إنه يخاطب العرب واليهود محاولاً تشكيل اجماع بين النقاد لسياسات الدولة الرسمية.

تشكل التجمع الديمقراطي العربي في فترة التسعينيات حيث واجهت ما وراء الأيديولوجيات والروايات هجوماً نقدياً قاسياً. إنها ظاهرة سياسية جديدة بين العرب، حيث انها المرة الأولى التي يدخل العرب فيها أنفسهم في نقد شامل في نتائج حرب ١٩٤٨. خرج (التجمع) الى الوجود في وقت ارتفعت فيه اسئلة قومية على خلفية الأزمة الخطيرة التي مرت بها وجهات النظر الليبرالية والاشتراكية.

وعليه، فإن التجمع الديمقراطي العربي، في هذا السياق على الأقل، هو تيار فكري أكثر منه حزب سياسي. في السياق الاسرائيلي، فإن التجمع هو نتيجة الجدل في الفكر الصهيوني. لقد ظهر حين خسرت الاشتراكية الصهيونية المعركة لمصلحة القوى الليبرالية الجديدة في المجتمع، وفي وقت يتنافس فيه الخطاب الليبرالي الصهيوني مع الصهيونية الجديدة، وتيارات قومية محافظة في المجتمع اليهودي في اسرائيل.

علاوة على ذلك، فإن التركيز على أيديولوجيا التجمع مرتكزة على الحكم بأن هذا الصوت قد أصبح مهيمناً بين المواطنين العرب في الدولة. ورغم ان هذا لا يعني أن التجمع مقدور له أن يصبح الحزب المركزي بين العرب، فإن الخطاب القومي للحزب ينتشر ويكتسب مزيداً من الزخم بين السكان. هناك تيارات سياسية أخرى، مثل الحزب الشيوعي أو الحركة الإسلامية، غير صامتة وتتنافس مع التجمع على ولاء السكان العرب. رغم ذلك، فإن كلاً من التيارين الفكريين أوضحا مخاوفهما من التيار السياسي الجديد خلال كل حملاتهما السياسية في العقد الأخير. لقد أعادا تشكيل خطابهما السياسي وتبنيا مفاهيم أساسية ترتفع لأول مرة بشكل منهجي من قبل التجمع.

إن ادعاء مركزيا في الخطاب السياسي للتجمع هو أن المساواة المدنية يجب أن تُفهم من زوايا ايجابية. التمييز ضد العرب ليس سياسة توزيعية عائبة، بل لها جذور هيكلية وأيديولوجية ينبغي التعامل معها إذا كانت هناك نية في حل أزمة الأقلية العربية في اسرائيل. إن العرب في إسرائيل ليسوا مجرد مواطنين في دولة قومية. إنهم السكان المحليون الأصليون للأرض التي قامت الحركة الصهيونية باستعمارها. إنهم جزء من الشعب الفلسطيني الذي تم اقتلاعه، في معظمه، من وطنه. إن مشكلة العرب في اسرائيل لها بعدان مركزيان، الأول قومي والآخر مدني. المعالجة الجادة للمشكلة لا تأتي إلا عبر برامج سياسية تقترح حلولاً لهذين البعدين. أما المحاولات التي جرت في الماضي، لحل مشاكل الأقلية العربية في اسرائيل، فكانت محدودة بالبعد المدني. لقد قزّمت الدولة العرب إلى مجرّد مواطنين، وتجاهلت خلفيتهم القومية والثقافية والتاريخية، من ناحية أخرى، ركّزت الأحزاب السياسية العربية على المستوى التوزيعي، الأمر الذي غذى الخطاب السياسي الاسرائيلي المهمين.

من أجل توضيح أفكار بشارة، لا بد من تسليط الضوء على أفكاره الرئيسية، يمكن تلخيص برنامجه السياسي في محورين متداخلين، الأول يقوم على انتقاد القومية الدينية الإثنية، ومحاولاته تجديد القومية الليبرالية والمدنية. في هذا السياق، يعود بشارة الى الجذور الفلسفية لعهد التنوير الاوروبي من أجل الكشف عن الانحراف الذي جاء به الفكر الصهيوني من أجل تبرير المشروع القومي الديني ـ الإثني اليهودي. أما المحور الثاني لفكر بشارة فيقوم على تقديم مشروع مضاد يمكن له تسوية الصراع بين اليهود والفلسطينيين دون دحض حق كليهما في تقرير المصير.

ومن خلال تبني مفاهيم أندرسون في القومية، والتي تحدد حسب وجهة نظره معنى الأمة ـ ينتقد بشارة نتائج الفكر الصهيوني، ولأنه يدرك أن القومية هي ظاهرة تأسيسية تأتي من خلال قوة حركة قومية معاصرة ومن خلال الأساطير وجغرافيا ـ التأريخ القومي، فإنه يسعى الى هدم الصورة المتماسكة للقومية اليهودية. يُميّز بشارة بين الصهيونية كوعي جمعي، وكسياسة وواقع ملموس. على المستوى الأول، فإن الوعي الصهيوني يتخطى ألفي عام من التاريخ اليهودي، ومن خلال جسر الهوة في العلاقة بين الشعب اليهودي وأرض اسرائيل وكأن وجود المنافي لم تكن له قيمة تاريخية أو اجتماعية أو ثقافية، يسعى الفكر الصهيوني الى بناء رعية يهودية جديدة. على المستوى الثاني، فإن الوجود الفيزيائي للصهيونية لا يصح دون إعاقة «الآخر» الملموس[٨٢]. لقد شكل «الآخر» الفلسطيني تحدياً ايجابياً لأنه شجّع التعبئة بين المفكرين الصهاينة. فعلى المستوى المادي، شكّل عائقاً لا بد من التغلب عليه. وهكذا، فإن الفكر الصهيوني شامل ودامج لليهود لكنه استبعادي لغير اليهود. إن حدود الفكرة الصهيونية ليست مدنية، بل هي دينية ثقافية. وعلى العرب الفلسطينيين أن يدفعوا ثمن القومية اليهودية. وحقيقة أن دولة اسرائيل قد مأسست الصهيونية فإنها بذلك قد حوّلت وجود العرب الفلسطينيين في الدولة الى عبء. أما المساواة الموعودة بين كل المواطنين في الدولة

والمتداخلة في اعلان الاستقلال لدولة اسرائيل فليست إلاّ مجرد بلاغة كلامية بالنسبة لـ بشارة[٨٣]. يعيش الفلسطينيون في اسرائيل في دولة تعلن عن نفسها على أنها دولة لكل مواطنيها، وفي الوقت ذاته دولة الكثيرين الذين لا يتمتعون بحق المواطنة.

وارتكازاً على هذه التناقضات، يثير بشارة شكوكاً في الإمكانية النظرية للعرب بالعيش على قدم المساواة في الدولة اليهودية. إنه ينتقد الطليعة السياسية والفكرية العربية لأنها لم تضع التناقض في أحدّ أشكاله[٨٤]. لقد جعلت الطليعة العربية ثقافة الهزيمة شأناً داخلياً وسم الشعب الفلسطيني والعالم العربي ولم تتحد الصهيونية في معقلها. ان تقبل الهوية العربية الاسرائيلية من قبل السكان العرب يعني وضعهم على هامش المجتمع الاسرائيلي. وعملية أسرلة الهوية العربية هي العدو الأول للسكان العرب. مثل هذه العملية تنتزع منهم قوميتهم وتمحو ثقافتهم وتاريخهم المشترك، وتحوّلهم الى أقليات دينية. وطبقاً لـ بشارة، فإن المواطنين العرب في دولة اسرائيل هم جزء لا يتجزأ من الشعب الفلسطيني، وأي حلّ لمحنتهم في دولة اسرائيل، لا بد أن يأخذ بعين الاعتبار خلفيتهم القومية. وحسب وجهة نظره، فإن الحلول الإدماجية للعرب سوف تعني الذوبان لهويتهم الجمعية وتحوّلهم الى مجرد تجمعات دينية.

وهكذا، فإن بشارة يستخدم المساواة المدنية لتشكيل مشروعه السياسي. المساواة في مفهومها الذي يعني عدم التمييز، غير كافية حسب رأيه. المساواة الايجابية فقط والتي تعني المشاركة الكاملة في تحديد قيم وأولويات الدولة والمجتمع، يمكن لها أن تلبي المبادئ الديمقراطية الليبرالية. مثل هذه الرؤية لا تعني دمج العرب في البنى القائمة للدولة. إنها تعني التحوّل في الدولة ومؤسساتها بطريقة تُمكن من اعادة تعريف مشترك لشخصيتها.

يميّز بشارة بين الحلول قصيرة وبعيدة المدى. إن الحل المنظور الوحيد بالنسبة للسكان العرب في اسرائيل، على المدى البعيد، هو دولة ثنائية القومية تضم العرب واليهود على قدم المساواة. ولما كان مثل هذا الحل غير واقعي حالياً، فإنه يسعى إلى حلول بديلة لا تغلق الباب أمام حلول أكثر شمولية في المستقبل. إن بشارة يشرح الشخصية التقليدية للقومية اليهودية من خلال الاشارة الى أهمية الدين في الحركة الصهيونية. الرابطة المتوارثة بين القومية والدين في الهوية اليهودية المعاصرة تحولها الى (هوية) حصرية. يتم تعريف اسرائيل على أنها دولة كل اليهود وليست دولة كل الاسرائيليين، ما يخلق فجوة هائلة بين القومية والمواطنة، وهو شيء لا يسِمُ معظم الديمقراطيات الليبرالية.

نتيجة لذلك، فإن بشارة يتحدث عن تحوّل اسرائيل الى دولة لكل مواطنيها من خلال الفصل بين الدولة والدين كمدخل وحيد لحل الصراع المدني بين اليهود والمواطنين العرب في الدولة. وبشكل أكثر دقة، يتحدث عن الغاء صهيونية الدولة وازالة هويتها اليهودية. وحسب وجهة نظره، لا يمكن أن توجد مساواة داخل دولة قومية ـ اثنية. لا بدّ من تحرير الدولة من هويتها اليهودية وعليها أن تكون متحضرة. وحسب وجهة نظر بشارة «ان تجسد ديمقراطية ـ ليبرالية في دولة قومية ـ إثنية، يجب أن تضم في وقتنا اعترافاً بالجماعات القومية الثقافية المختلفة، وليس من نموذج آخر للعرب واليهود غير هذا»[٨٥]. ارتكازاً على هذه الرؤية السياسية وعلى حقيقة أن بشارة هو قومي عربي، يتضح ان أسس جعل ثروات الدولة في متناول اليد هي المواطنة المتساوية على المستويات الفردية والجمعية. ليس بالامكان التوصل الى مساواة بين المواطنين من خلفيات قومية وثقافية مختلفة إذا تم تعريف الدولة بناءً على شخصيتها الدينية ـ الإثنية. وهكذا، فإن بشارة يبث رؤية علمانية سياسية متعددة ثقافياً تسعى الى مصالحة المطالب الجمعية مع الحقوق الفردية. إنه يبني مفاهيمه على التطورات المعاصرة في النظرية الاجتماعية والسياسية، التي أوضحت ان الأنظمة الحاكمة الليبرالية والجمهورية ـ الاثنية لا تلبي الحاجات الاجتماعية والسياسية الأساسية للأقليات القومية.

إن التحسينات في مستوى المعيشة والمكانة السياسية للعرب في اسرائيل ليست نتاج مشاركتهم النشطة في النظام السياسي. هذه التحولات الإيجابية هي نتيجة غير مباشرة للتطورات في المجتمع الاسرائيلي. إن ارتفاع مستوى المعيشة بين العرب ليست مشابهة لتلك في المجتمع الإسرائيلي. علاوة على ذلك، فإن التعقيدات في العلاقة بين الدولة والدين، وتقدم المجتمع العلماني المدني في أوساط اليهود هو الذي أدى الى بعض الليبرالية في النظام السياسي. لم يكن المواطنون العرب جزءاً من التحول، كما لم يكونوا بؤرة التحول. لا يستطيع المرء أن يتوقع تقدم الأمة الاسرائيلية نتيجة للتحولات في الثقافة السياسية الإسرائيلية. وحسب وجهة نظر بشارة، فإن التيارات الليبرالية تواجه بمعارضة شرسة من القوى اليهودية القومية الراديكالية التي تمنع تحوّل اسرائيل الى دولة مدنية طبيعية[٨٦]. إن اسرائيل لا تتطور باتجاه نموذج أميركي أو فرنسي. ولهذا، فإن العرب لا يستطيعون أن يصبحوا اسرائيليين، لأنه لا توجد مثل هكذا قومية. من ناحية أخرى، فإن حقيقة كونهم مواطنين اسرائيليين أغلق التطور الكامل لهويتهم القومية الفلسطينية. هذا هو مصدر المحنة العربية في اسرائيل. ويعبّر بشارة عن مخاوفه بأن عدم وجود مشروع مدني سياسي في اسرائيل سوف يجرف العرب باتجاه واقع سوسيو ـ سياسي متخلف حيث يصبحون مجموعة من القبائل والعائلات والتجمعات.

تلعب الدولة دوراً مركزياً في عدم دمج العرب في اسرائيل. من وجهة

مهاجرون اثيوبيون

نظر بشارة فإن السيادة والمواطنة مرتبطتان ومتداخلتان أساساً بالديمقراطية. وسيادة الدولة لا تكون كاملة طالما لا يتم النظر الى المواطنين كأشخاص يتمتعون بالاستقلالية والشرعية. في اسرائيل، ليست السيادة للمواطنين، بل للشعب اليهودي ككل. لهذا، فإن عملية السيادة لم تكتمل في اسرائيل، وهي سوف تكتمل فقط حين تتحوّل السيادة من الشعب اليهودي الى مواطني الدولة. ولمّا لم يكن هناك فصل بين الدولة والدين، فإن السؤال الديني (الثيولوجي) حول من هو اليهودي يبقى مركزياً في الثقافة السياسية الاسرائيلية. هناك، نتيجة لذلك، انجراف واضح نحو الراديكالية في المجتمع اليهودي. ثمة قومية للقطاعات الدينية المختلفة للمجتمع، وهناك تأسيس للتقليدية للقوى القومية في المجتمع الاسرائيلي. إن تواطؤ هذه القوى له تأثير هائل على مكانة المواطنين العرب. وحسب وجهة نظر بشارة، يكون لهذا (التواطؤ) تأثير كبير أيضاً على شخصية الدولة ككيان ديمقراطي معاصر. فقط من خلال فصل الدين عن الدولة سيستطيع النفوذ المدني كسب اللعبة في المستقبل. بإمكان المجموعة العربية أن تكون شريكاً مخلصاً للقوى «التنويرية» في المجتمع الإسرائيلي. وارتكازاً على هذه النظرة، يعارض بشارة سياسة الهوية التي تنشرها شاس، ويعبّر عن خيبة أمله من العرب الذين يدعمون هذا الحزب في الانتخابات. الطريقة الوحيدة بالنسبة للعرب للتغلب على محنتهم في اسرائيل هي دعم القوى المدنية التي تسعى الى لبرلة الدولة أولاً، والى تطوير الهوية العلمانية القومية الليبرالية ثانياً، لكل من المجموعتين القوميتين في اسرائيل. فقط من خلال القومية المدنية التي تضم العرب والهويات اليهودية القومية العلمانية يمكن انقاذ اسرائيل من التأثير المتزايد للقوى الدينية في التجمعات اليهودية والعربية على حد سواء.

بناء على هذا الخطاب السياسي، يشجع بشارة فكرة الاستقلال الثقافي الخاص بالمجموعات المختلفة في المجتمع الإسرائيلي. على الدولة أن تمكن هذه المجموعات من تطوير نظامها الثقافي الخاص بها. هذه «الاستقلالات» ستكون على أساس شخصي، ويكون لكل فرد إمكانية اختيار فيما إذا أراد أم لم يُرد أن يصبح جزءاً من المجموعة. وحسب هذا الإطار المرجعي، يوجه بشارة سهام نقده ليس إلى الدولة، وحسب، بل نحو المجتمع العربي أيضاً. وحين يبدأ هذا المجتمع (العربي) في التصرف كأقلية قومية، ويبني مؤسساته التمثيلية القابلة للحياة، سوف يستطيع أن يروّج لمصالحه بنجاح، هذه الأقلية العربية، وبما أنها جزء من الشعب الفلسطيني، عليها أن تلعب دوراً على الحلبة الإقليمية ايضاً، ويصور بشارة السكان العرب في اسرائيل كلاعب أساسي في الصراع الفلسطيني ـ الاسرائيلي[٨٧]. إنه يشجع السكان على استخدام وسائل رسمية وغير رسمية لاظهار تأثيرهم على المسرح السياسي الاقليمي، وخاصة من خلال دعمهم للصراع الفلسطيني من أجل الاستقلال، ويرى هذا الدور السياسي كجزء لا يتجزأ من مواطنتهم النشطة وحقاً أساسياً لأقلية محلية.

ولا تأتي أفكار بشارة من فراغ. إنها لا تعكس وجهات النظر العربية وحسب بل توجهاً فكرياً متزايداً بين الطليعة اليهودية التي ترى المخاطر التي ينطوي عليها التصاعد المستمر للأحزاب الدينية المتطرفة مثل شاس. من بين الشخصيات اليهودية البارزة التي تضع الأرضية الفكرية والمعلوماتية التي تؤسس لتحليل بشارة للفكر الصهيوني، يقف المؤرخون الجدد وعلماء الاجتماع النقديون. هكذا، ورغم ان التجمع هو حزب عربي، فإن مشروع بشارة الفكري والسياسي يلقى تعاطفاً من قبل مجموعة ذات تأثير من اليهود الاسرائيليين. الأرضية المشتركة مع المفكرين اليهود والقوى السياسية هو انتقاد القومية الإثنية والمطالبة بلبرلة الدولة.

مثل هذا المطلب هو العكس لما تريد شاس تحقيقه تماماً.

الطريق للخروج من المأزق:

ليس من الغريب الإدعاء بأن الواقع الصدامي الذي وصفناه في الصفحات السابقة يرتكز على صراع التعدد الثقافي. هذا المفهوم يشير الى توتر ينبثق عن الحاجة الى الاعتراف السياسي الذي يطالب به الأفراد والجماعات الذين يرون أنفسهم وقد تم التمييز ضدهم في معطى سياسي ما بسبب هويتهم الثقافية. هذا الواقع الذي ينطوي على «تنوع عميق» يُلزم بايجاد حلول ليس للمجموعات الثقافية المتنوعة وحسب، بل لتنوع المواقع السياسية والاجتماعية التي يحتلها أعضاء هذه المجموعات في النظام الديمقراطي[٨٨]. في مثل هذا الواقع حيث تؤكد المجموعات المختلفة احساساً أقوى بنفسها وبهويتها، فإن المواطنة الليبرالية والجمهورية على حدّ سواء تعتبر جزئية. ولما كانت الخلفيات الثقافية المتنوعة تحدد درجات متفاوتة من المواطنة في معطى سياسي ما، فإن المجموعات الثقافية الثانوية لا تحصل على تمثيل متكافئ في مؤسسات الدولة. المواطنة، كما هي مفهومة في التقاليد الليبرالية والجمهورية، لا تعالج مطالب المجموعات الثانوية في الاعتراف بها. إن تجانس الهوية القومية في مجتمع منقسم على نفسه بعمق لا تستطيع أن تتغلب على المظالم الاقتصادية وحسب بل على الامبريالية الثقافية بشكل خاص.

إن التعامل مع الواقع السوسيو ـ سياسي يكشف عن الطبيعة الإشكالية للمواطَنة بشكل عام. إنها توضح أهمية المواطنة التفاضلية متبادلة العلاقة والمانحة للشرعية مع الانقسامات الاجتماعية ـ الثقافية، والتي تلبي المطالب ليس للحقوق السياسية وحسب، بل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية أيضاً. هذه الدراسة توضح توكيدات يونغ بأن التحول من المواطنة كشيء عام الى مواطنة نشطة تجسد الاحترام للاختلاف قد تؤدي إلى «جمهور ديمقراطي (يمكن له) أن يقدم آليات للتمثيل الفعال والاعتراف بالأصوات المميزة والرؤى الخاصة للجماعات المؤلفة لها والتي تكون مقموعة أو محرومة من الامتيازات»[٨٩].

وارتكازاً على التحليل السابق يتضح أن مفهوم المواطنة الذي تشجعه الأيديولوجيا الصهيونية لم يكن عاماً وشاملاً كما كان يبدو لفترة طويلة من الزمن. لم يكن طبقياً قومياً فقط يقود إلى خضوع العرب الفلسطينيين، بل هو تفاضلي إثنياً أيضاً، أدى الى خضوع اليهود الشرقيين للصورة الذاتية المهيمنة التي شجعها اليهود القادمون من أوروبا الشرقية. والى عهد قريب، لم يكن هناك سوى اهتمام قليل، بحقيقة أن تأثير المطابقة في المواطنة ليس محدوداً بالانقسام اليهودي العربي. هذه الفجوة في المستويات النظرية والتجريبية مرتبطة بفهم المواطنة على أنها تهبط من أعلى الى الدولة. إن تحليل المواطنة الاسرائيلية كان محدوداً بـ«استراتيجية الطبقة الحاكمة» التي رددت صدى النظام السياسي المهيمن ومصالح الطلائع السياسية المسيطرة. مثل هذا الفهم للحقوق كان سلبياً، تقدمه الطلائع الحاكمة الى الطبقات الأخرى.

الطبيعة الشمولية للنشاط السياسي لليهود الشرقيين من خلال شاس والمواطنين العرب من خلال التجمع توضيح جيد فيما يتعلق بالتحولات التي حدثت في المجتمع الإسرائيلي. إن اليهود الشرقيين والعرب يتحدّون الأيديولوجيا السياسية المسيطرة كل بطريقته. كلا المجموعتين، بطريقتها الخاصة، تستغل وجهة نظر واسعة من أجل الترويج لبدائل للأيديولوجيا الصهيونية المسيطرة في الدولة. وكلا المجموعتين لم تعد مستعدة لتقبل الخضوع لنماذج سياسية ـ ثقافية حصرية. إن طبيعة المواطنة الخاصة بهما مرّت بتحولات جذرية خلال العقدين الأخيرين. هذا التحول خلق نزاعات جديدة في كل من المجتمعين، وهو شيء لم نقم بدراسته هنا.

إن «الآخرية» المختلفة لكلا المجموعتين أدت الى مطالب عدائية. كلاهما طوّر صراعاً استراتيجياً ونموذجاً سياسياً ـ ثقافياً له جذوره في مزاج «آخريته». ويتضح من النماذج التي ناقشناها أعلاه، إن النموذج الذي طوّرته الجبهة أكثر قرباً من الخطاب الليبرالي الذي تستخدمه الطليعة المهيمنة من ذلك النموذج الديني المتزمت الذي أدخله شاس. ان تطوّر قيم ما بعد الصهيونية وما بعد القومية وصعود الخطاب الليبرالي الجديد بين أوساط الطليعة المهيمنة في المجتمع اليهودي الاسرائيلي يجعل جزءاً من الطليعة اليهودية المؤثرة تقترب من العرب أكثر من اليهود الشرقيين. ولما كان العرب واليهود لا يستطيعون اللقاء إلا على أرضية مدنية، فإن بإمكان العرب أن يتحولوا الى شريك ائتلافي ضروري مع التيارات اليهودية الليبرالية في محاولاتها وقف انجراف المجتمع الاسرائيلي نحو شوفينية قومية تقليدية. ورغم أن التيارات الليبرالية تسم الأقليات الفكرية المحدودة في كلا الجانبين، فإن تعاونها هو الطريق الوحيد للخروج من المأزق السياسي الذي يسم المجتمع الاسرائيلي، خاصة إذا قُدّر لمصالح الطرفين أن تدعم وجهة نظرهم نحو دولة مدنية معاصرة.

إن سياسة «الآخرية» والجدل الذي وسم الفكر الصهيوني قد زاد التوتر الديني ـ الإثني في المجتمع الإسرائيلي. وشهدت السنوات القليلة الأخيرة انماطاً جديدة من السلوك مثل الهجوم على المحكمة العليا من قبل نشطاء شاس ومظاهرات تشرين الأول سنة ٢٠٠٠، التي قام بها

السكان العرب. مثل هذا السلوك اشارة واضحة على التحولات في الثقافة السياسية الإسرائيلية. وليس من شك ان المصالح المتصارعة للتجمعات المختلفة في المجتمع الإسرائيلي، التي تنقصها آليات توازن واضحة، قد تؤدي الى صعود وسائل العنف لتحقيق أهداف سياسية. كان اغتيال رئيس الوزراء اسحق رابين في تشرين الثاني ١٩٩٥ مثالا مأساويا واحدا في هذا الاتجاه، كما كان مقتل ١٣ من المواطنين العرب أثناء مظاهرات عنيفة في تشرين الأول ٢٠٠٠، مثالاً آخر على هواجس سياسة «الآخرية».

يتضح للقوى العلمانية والليبرالية في المجتمع اليهودي الاسرائيلي انه دون دعم السكان العرب في المعركة السياسية مع القوى التقليدية وجناح اليمين لن يكون هناك فرصة لها في تولي السلطة. والسكان العرب سوف يخسرون إذا تمكنت القوى المتزمتة والقومية ـ التقليدية من اكتساب مزيد من النفوذ في المجتمع الإسرائيلي. إن المصلحة النهائية لهؤلاء السكان (العرب) هي دعم القوى المدنية الليبرالية من أجل تحقيق مصالحها كأقلية قومية. هذه المصالح المتقاطعة لا تجعل المجموعتين أكثر قرباً من بعضهما وحسب بل تجعلهما مدينتين الواحدة للأخرى إذا قُدر لهما أن يحسبا خطواتهما للمستقبل بحكمة. إن الخطاب السياسي المدني الليبرالي مع التوكيد على التعدد الثقافي يمكن له أن يكون أكثر انفتاحاً وجاذبية للحقوق الجمعية للأقليات منه إلى أيديولوجيا قومية تقليدية. إن اعطاء الزخم لثقافة سياسية قائمة على التعدد الثقافي تبدو الضمان الوحيد لحلّ الصراع الثقافي المتعدد والمتصاعد في المجتمع الاسرائيلي بطريقة سلمية. أما محاولات تعزيز الأيديولوجيا الصهيونية الكلاسيكية ستؤدي فقط الى زيادة حدّة الواقع الصراعي وتغلق الطريق أمام ثقافة سياسية ليبرالية مدنية.

إن سياسة التعدد الثقافي الليبرالي قد تصبح خطاباً واسعاً لتسهيل المصالحة بين وجهات النظر والمصالح المتسارعة في المجتمع الاسرائيلي. إن التطورات الحاصلة في الدول الليبرالية مثل كندا، اسبانيا، بريطانيا، والولايات المتحدة قد تكون أمثلة توضيحية لتشجيع التحولات في النظام السياسي الاسرائيلي بطريقة تؤكد على الحقوق الجمعية وتعكس الواقع الاجتماعي المتعدد ثقافياً دون حرمان أي من المجموعتين القوميتين من حقهما في المحافظة على هويتهما. إن ثقافة سياسية شاملة للجميع ومؤسسات ممثلة فقط تمكن المجموعات المختلفة أن تكون شريكاً عضوياً في نموذج النفوذ الاجتماعي السياسي.

الهوامش (حسب ورودها بالإنكليزية)

١. بالنسبة لمفهوم الأمن في الفكر الصهيوني، انظر: شموئيل ن. آيزنشتات وموشيه ليزاك (تحرير) «الصهيونية والعودة إلى التاريخ»، القدس، ٢٠٠١.

٢. ايلا شوحط، «السفارديم في اسرائيل: الصهيونية من وجهة نظر ضحاياها»، نص اجتماعي، ١٩،٢٠: ١٧٨،١-٣٥.

٣. روجرز بروباكر، «المواطنة وقيام الدولة في فرنسا وألمانيا» كامبردج، ماساشوستس، ١٩٩٢.

٤. ايريس ماريون يونغ «النظام السياسي والفروق بين الجماعات: نقد لمثال المواطنة الكونية» في: غرشون شافير (تحرير) «جدل المواطنة» مينيابوليس ١٩٩٨، ٢٦٣-٢٩٠.

٥. غرشون شافير، ويوناف بيلد «المواطنة والمطابقة في الديمقراطية الإثنية» في كمال عبد المالك، ود. ي. ياكوبسون (تحرير) الهويات الاسرائيلية والفلسطينية في التاريخ والأدب»، نيويورك، ١٩٩٩، ٨٧-١٠٨.

٦. امنون راز- كراكوتسكين، غالوت بيتوخ ريبونت («الشتات ضمن السيادة: نقد لمحو الشتات في الثقافة الإسرائيلية): (النظرية والنقد): ٤ (١٩٩٣) ٢٣ - ٥٥.

٧. ت. هـ. مارشال «المواطنة والطبقة الاجتماعية» في سيمور مارتن ليبست (تحرير) «الطبقة، المواطنة والتطور الاجتماعي»: مقالات لـ ت. هـ. مارشال، شيكاغو، ١٩٦٤.

٨. غيرشون شافير (تحرير) «جدل المواطنة».

٩. مايكل مان «استراتيجيات الطبقة الحاكمة والمواطنة» علم الاجتماع، ٢١: ٣ (١٩٨٧) ٣٣٩-٣٥٤

١٠. ت. هـ. مارشال «المواطنة والطبقة الاجتماعية» ٩٣-١١٢.

١١. يريان س. تيرنر (تحرير) «المواطنة والنظرية الاجتماعية» لندن، ١٩٩٣، ١-١٨.

١٢. مارشال. ت. هـ. (١٩٥٠) «المواطنة والطبقة الاجتماعية» كامبردج: جامعة كامبردج برس.

١٣. تيرنر، المواطنة، ٢.

١٤. يريان تيرنر «هيكلية لنظرية المواطنة» علم الاجتماع، ٢٤: ٢، ١٨٩-٢١٧. هنا ٢٠٩.

١٥. السابق ٢٠٩.

١٦. مان، الطبقة الحاكمة.

١٧. حنان حيفر، وآخرون «وجهة نظر المزراحي في المجتمع والثقافة في اسرائيل» (بالعبرية) فان ليرـ القدس، ١٩٩٩.

١٨. تيودور هرتسل «التينولاند» تل أبيب، ١٩٩٧.

١٩. بارزيلاي، جي (١٩٩٧) «من يخشى المحكمة العليا» بانيم: فصلية المجتمع والثقافة والتربية، ١: ٣٦-٤٤.

٢٠. مناحيم مونتزر، القانون كثقافة: نحو شكل لبحث جديد» في مناحيم مونتزر، آفي ساجي، ورونن شامير (تحرير) «تعدد الثقافات في دولة ديمقراطية ويهودية»، تل أبيب، ١٩٩٨، ٥٤٠ - ٥٨

٢١. مونتزر، القانون.

٢٢. رونن شامير، «سياسة المنطق: ضبط الذات كحكم قضائي، النظرية والنقد»، ٥ (١٩٩٤)، ٧ - ٢٣.

٢٣. شامير، السابق.

٢٤. اهارون باراك «دور المحكمة العليا في نظام حكم ديمقراطي» في رافائيل كوهن-الماغور (تحرير) قضايا أساسية في الديمقراطية الاسرائيلية» تل أبيب، ١٩٩٩، ١٢٩-١٤٢ (بالعبرية).

٢٥. دان آفنون «الجمهور المتنوّر» يهودي ديمقراطي أم ليبرالي وديمقراطي مشباط وممشال (القانون ونظام الحكم) ٢: ٣ (١٩٩٦)، ٤١٧-٤٥٢.

٢٦. انتوني غيدنس «الدولة القومية والعنف» لندن، ١٩٨٥؛ ديفيد هيلد، «النظرية السياسية والدولة المعاصرة: مقالات في الدولة، النفوذ، والديمقراطية»، ستانفورد، ١٩٨٩.

٢٧. ياسمين هوهغلو سويسال «حدود المواطنة: المهاجرون وعضوية ما بعد القومية في أوروبا»، شيكاغو، ١٩٩٤.

٢٨. سامي شالوم. شطريت «سياسة المزراحي في اسرائيل: بين الدمج والبديل» دورية دراسات فلسطينية، ٢٩: ٤ (٢٠٠٠)، ٥١-٦٥.

٢٩. سعيد زيداني، «العرب في الدولة اليهودية: مكانتهم الحالية والمستقبلية» في ايلي ريك

رهس (تحرير) «العرب في السياسة الإسرائيلية: أزمات الهوية»، تل أبيب، ١٩٩٨.

٣٠. ايريس ماريون يونغ، «النظام السياسي والفروق بين الجماعات» في رونالد باينر (تحرير) «تنظير المواطنة نيويورك، ١٩٩٥، ١٨٨-١٨٩.

٣١. نيرا. يوفال. دينيس «الجنسوية والأمة» لندن، ١٩٩٧.

٣٢. ياغيل ليشي، «سياسة الحرب، العلاقات الإثنية والتوسع الداخلي للدولة: اسرائيل ١٩٤٨-٥١»، «النظرية والنقد» ٨، (١٩٩٦)، ٢٠٣-٢٣٣.

٣٣. شارلز تيلي، «رأس المال، المضايقة والدولة الأوروبية» (اكسفورد، بازل بلاكويل، ١٩٩٠).

٣٤. عزيزة خزوم «الثقافة الغربية، العمى الإثني والانغلاق الاجتماعي: خلفية المظالم الإثنية في اسرائيل» علم الاجتماع الاسرائيلي، ١: ٢ (١٩٩٩)، ٣٨٥-٤٢٨.

٣٥. يهودا شيناف وجدعون كوندة: «خيال غربي خصب: حول تمثيل الواقع الإثني في إسرائيل» النظرية والنقد، ٢ (١٩٩٢)، ١٣٧-١٦٤.

٣٦. كراكوتسكين، غالوت.

٣٧. يوسي يونا «الترتيب الثالث» بانيم، ٥، (نيسان ١٩٩٨) ٣ - ٨ (عبري).

٣٨. سامي سموحا، «اسرائيل، التعددية والصراع»، بيركلي، ١٩٧٨.

٣٩. استير منير. غليتسفنشتاين «المهاجرون العراقيون والسلطات الاسرائيلية في الخمسينيات: الصراع من أجل الاندماج» في أنيتا شابيرا، يهودا رينهارتز ويعقوب هاريس (تحرير) «العهد الصهيوني» القدس، ٢٠٠٠، ٢٧١-٢٩٥.

٤٠. هنا هيرتسوغ «الإثنية السياسية: الصورة والواقع» تل أبيب، ١٩٨٦، ٨٥.

٤١. السابق ٨٥.

٤٢. شلومو فيشر «نموذجان للمعاصرة: في تحليل المشكلة الإثنية في اسرائيل» النظرية والنقد، ١، (١٩٩١)، ١ - ٢٢.

٤٣. باروخ كمرلنغ «الدين، القومية، والديمقراطية في اسرائيل» كونستيليشن ٦: ٣ (١٩٩٩) ٣٣٣-٣٣٩.

٤٤. هنريت دان. كاليف «أنت رائعة الجمال. لايبدو أنك مغربية»، كونستيليشن ٦: ١ (٢٠٠١)، ١ - ١٤.

٤٥. ايلا شوحط «ابتداع المزراحي» في دورية دراسات فلسطينية ٢٩: ١ (١٩٩٩)، ٢ - ٢٠.

٤٦. علي أمير «الاعتذار والامتنان» ألبابيم ١٦، (١٩٩٨) ١٨٦-١٩١.

٤٨. يفتاشيل «القضاء ونظام الحكم» ١٩٩٧: ١٥٧.

٤٩. غيرشون شافير ويوفال بيلد، المواطنة، ٩٤.

٥٠. يانون كوهن «فجوات اجتماعية. اقتصادية بين المزراحي والاشكناز ١٩٧٥-١٩٩٥» علم الاجتماع الإسرائيلي ١: ١، (١٩٩٨) ١١٥-١٣٣.

٥١. يوناف بيلد «نحو إعادة تعريف القومية اليهودية في اسرائيل، لغز شاس»، دراسات حول الاثنية والعنصرية ٤: ٢٤ (١٩٩٨) ٧٠٣-٧٢٧، هنا ٧٠٧.

٥٢. غال ليشي، «وشكراً للاشكناز: سياسة الاستشراق في اسرائيل» رسالة ماجستير، دائرة العلوم السياسية، جامعة تل أبيب، ١٩٩٥.

٥٣. بيلد، السابق، ٧٢٠.

٥٤. شلومو فيشر «حركة شاس» النظرية والنقد ١٢ - ١٣ (١٩٩٩) ٣٣٨-٣٣٩، هنا ٣٣٧.

٥٥. باروخ كمرلنغ «الانتخابات في ساحة المعركة على الهوية الجمعية» في آشر اريان وميخال شامير (تحرير) «الانتخابات في اسرائيل» ١٩٩٦، نيويورك ١٩٩٩، ٢٧-٤٤.

٥٦. ميخائيل شاليف، يوناف بيلد، و. اورن يفتاشيل «الأثر السياسي لعدم المساواة: الانقسامات الاجتماعية والتصويت في انتخابات ١٩٩٩، ورقة بحث رقم ٢ (٢٠٠٠) مركز بنحاس سابير للتطوير، جامعة تل أبيب.

٥٧. فيشر، حركة شاس، ٣٢٩.

٥٨. كمرلنغ، الانتخابات، ٣٧.

٥٩. اورن ويلس، «شاس. حراس التوراة السفارديم: الحركات الدينية والنفوذ السياسي»، في آشر اريان، وميخال شامير (تحرير) الانتخابات في اسرائيل ١٩٩٢، الباني، نيويورك ١٩٩٥.

٦٠. شطريت، «سياسة المزراحي».

٦١. اوزي بنزيمان وعطا الله منصور «مستأجرون من مستأجرين» تل أبيب، ١٩٩٢.

٦٢. ايلي ريكنس، «الأقلية العربية في إسرائيل: بين الشيوعية والقومية العربية ١٩٦٥-١٩٩١»، تل أبيب، ١٩٩٣.

٦٣. بارزيلاي جي، وبانير يوختمان أ، وسيغال، ز «التماس المهجرين: الحكومة ونظام القضاء» بيليم، ٤: ٩ - ١٦.

٦٤. إيان لستيك، العرب في الدولة اليهودية: سيطرة اسرائيل على أقلية قومية» أوستن، ١٩٨٠.

٦٥. أسعد غانم «الدولة والأقلية في اسرائيل: مثال الدولة الإثنية ومحنة الأقلية»، دراسات حول الإثنية والعنصرية، ٢١: ٣ (١٩٩٨) ٤٢٨-٤٤٨، هنا ٤٣٢.

٦٦. سامي سموحا «الديمقراطية الإثنية: اسرائيل نمطاً» دراسات اسرائيلية، مجلد ٢، رقم ٢ (خريف ١٩٩٧) ١٩٨-٢٤١.

٦٧. مارتن بلمر «تخييل المجتمعات المهشمة: اسرائيل مثالاً » دراسات حول الإثنية والعنصرية ٢١: ٣ (١٩٩٨) ٣٨٣-٤٠٧.

٦٨. اورن يفتاشيل «التخطيط الفراغي، السيطرة على الأراضي والعلاقات اليهودية العربية في الجليل» المدينة والاقليم، ٢٣، (١٩٩٤) ٥٥ - ٩٨ (عبري).

٦٩. اورن يفتاشيل «الاثنوكراسيا: سياسة تهويد اسرائيل / فلسطين»، كونستيليشن ٦: ٣ (١٩٩٨) ٣١٤-٣٦٠.

٧٠. غانم، نديم روحانا «أزمة الأقليات في الدول الإثنية: حالة المواطنين العرب في اسرائيل» الدور العالمية لدراسات الشرق الأوسط، ٣٠، (١٩٩٨)، ٣٢١-٣٤٠.

٧١. ايلان سابان «الحقوق الجمعية للأقلية العربية الفلسطينية: المعرفي، الغائب، والمحوري» ايوني مشباط، قيد النشر ٢٠٠١).

٧٢. ديشيد كريتسمر، «الوضع القانوني للعرب في اسرائيل» تل أبيب، ١٩٨٧.

٧٣. ديشيد كريتسمر، «اسرائيل كدولة يهودية، أمن الدولة وأثرها على مكانة العرب الإسرائيليين» في تالي بن غال، ودانا الكساندر، ورايئيل بندر وشارون رابين (تحرير)، «حقوق الإنسان في اسرائيل»، القدس ١٩٩٢، ١٧٤-١٧٩.

٧٤. جاد برزيلاي «فانتازيا الليبرالية والقضاء الليبرالي: قانون الدولة، السياسة والمجتمع العربي. الفلسطيني الاسرائيلي»، اسرائيل لو ريشيو (قيد النشر ٢٠٠١).

٧٥. هـ سي. جي ٦٦٩٨/٩٥ كادان. في «الوكالة اليهودية» (اذار ٨، ٢٠٠٠).

٧٦. باروخ كمرلنغ «ثورة دستورية أم استمرارية التمييز» البابيم ١٨ (١٩٩٩) ٦٤-٧٦.

٧٧. امل جمال «بين الوطن، الشعب والدولة: الوطنية بين الأقلية الفلسطينية في اسرائيل» في داني. بار تال، واڤنر بن عاموس (تحرير) «الوطنية في اسرائيل» (قيد النشر).

٧٨. ايلانا كوهمان «الشيوعية القومية العربية في الدولة اليهودية» غينسنيل، فلوريدا، ١٩٧٠.

٧٩. ريكهيس، العرب.

٨٠. عزمي بشارة «عملية السيادة المنقوصة» في يوسي ديشيد «دولة اسرائيل: بين اليهودية والديمقراطية» القدس ٢٠٠٠، ٣٢٥-٣٢٩.

٨١. عزمي بشارة «حول مسألة الأقلية الفلسطينية في اسرائيل» النظرية والنقد، ٣: (١٩٩٣) ٧-٢٠.

٨٢. عزمي بشارة «منة عام من الصهيونية» النظرية والنقد ١٢ - ١٣ (١٩٩٩) ٥٠٧-٥١٩، هنا ٥١٥.

٨٣. بشارة، حول مسألة (السابق).

٨٤. عزمي بشارة «بين الأنا ونحن» القدس، ١٩٩٩.

٨٥. عزمي بشارة «حول العربي الإسرائيلي: الخطاب السياسي المهشّم» في بنحاس غينوسار وآڤي بيرل (تحرير) «الصهيونية: جدل معاصر» صادي بوكر ١٩٩٦، ٣١٢-٣٣٩، هنا ٣١٦.

٨٦. عزمي بشارة «عملية السيادة المنقوصة».

٨٧. مقابلة مع بشارة «عملية السيادة المنقوصة».

٨٨. شارلز تايلور «قيم مشتركة ومتباعدة» في رونالد واتس، وديشيد براون (تحرير) «خيارات لكندا جديدة» تورنتو، ١٩٩١، ٥٣ - ٦٧، هنا ٦٥.

٨٩. النظام السياسي والفروق بين المجموعات في رونالد باينر (تحرير) «تنظير المواطنة» ١٨٨.