بقلم: أمل جمال*

التنور القضائي الاسرائيلي وتحديات التعددية الثقافية

في نقد «الصهيونية الليبرالية»

يتحرى هذا المقال العلاقة الجدلية القائمة بين ظهور نموذج ايديولوجي قضائي ليبرالي مهيمن في اسرائيل وبين اقصاء حركات اجتماعية- سياسية تقترح نماذج ثقافية بديلة للنموذج المذكور.

ويعالج المقال، من جهة، الشكل الذي تعكس فيه سمات ومميزات ذلك النموذج الهيمنة السياسية لطبقة اجتماعية ذات جذور اجتماعية- ثقافية، والذي يُخضع مجموعات سكانية أخرى لوجهة نظره.

من جهة ثانية، يشير المقال الى عوامل وأسباب معارضة الحركات الاجتماعية- السياسية المهمشة (اليهود الشرقيون والعرب) للنموذج الايديولوجي المهيمن. ومع ان حجم هذه المسائل يبدو واسعاً وكبيراً، إلا ان الهدف الذي يسعى له هذا المقال متواضعاً في أساسه. وكانت جوانب معينة من العلاقة الديالكتيكية المركبة والشائكة المقترحة هنا نوقشت منذ وقت قريب في نصوص اجتماعية وسياسية انتقادية، والتي ستكون مصدر الهام للنقاش الذي تسوقه هذه المقالة. وقد ساهمت تلك النصوص بشكل كبير في كشف مظاهر وتجليات القوة والسيطرة والاقصاء التي ينطوي عليها النموذج الايديولوجي القضائي الليبرالي في اسرائيل، والتي قدمت، او طُرحت، على مدى سنوات طوال، على انها تجليات محايدة وشاملة من حيث سياقها الاجتماعي والثقافي (هوبنونغ ١٩٩١، ماوتنر ١٩٩٣).

يهدف المقال الى المساهمة في تعزيز هذا التوجه النقدي من خلال التطرق الى مجموعتين اجتماعيتين مهمشتين لا تحظيان بتناول مشترك في الادبيات السياسية الاسرائيلية. وسأحاول ربط ظواهر سياسية راهنة بقواعد ونظريات قضائية تتجلى في قرارات وأحكام المحكمة العليا، كمؤسسة مركزية تجسد الحضور البارز للدولة في الواقع الاجتماعي والسياسي الاسرائيلي. وسوف اتناول

* محاضر في قسم العلوم السياسية بجامعة تل ابيب.

السمات الاجتماعية والسياسية للخطاب الصهيوني الليبرالي كما ينعكس في احكام المحكمة العليا، وسط كشف انعكاسات هذا الخطاب على موازين القوى والنفوذ في المجتمع الاسرائيلي.

مقدمة

يعتبر جهاز القضاء ركناً ومُكوِّناً أساسياً في أية دولة تحتكم للقانون. وفي اسرائيل، يعبر جهاز القضاء بصورة جلية للغاية عن المغزى العملي لمفهوم الدولة اليهودية والديمقراطية، إذ تشكل المحكمة العليا أداة مؤسسية مركزية في تطوير ودفع النموذج الأيديولوجي المهيمن في اسرائيل، بل وأضحت المحكمة خلال العقدين الأخيرين، المتحدث الرئيسي، ان لم يكن الوحيد، باسم النموذج الايديولوجي الصهيوني الليبرالي. لقد أخذت المحكمة العليا على عاتقها تحويل صيغة «دولة يهودية وديمقراطية»، كما عبرت عن نفسها في قانوني الاساس «كرامة الانسان وحريته» و «حرية المهنة»، الى واقع سياسي واجتماعي وثقافي متحقق أو ملموس (جونتوبنيك، ١٩٩٩). وقد أصبحت المحكمة العليا، بالمعنى القضائي الصارم، رأس الحربة في مضمار تحويل المفاهيم المجردة الى واقع اجتماعي. وبذلك فقد غدت المحكمة لاعباً مركزياً في تطويع واخضاع وجهات نظر ثقافية مختلفة للنموذج الايديولوجي الذي يخدم الهيمنة السياسية والثقافية لاحدى المجموعات الفرعية في المجتمع الاسرائيلي، الذي اصبح يتسم اكثر فأكثر بتعدد الثقافات التي يحتويها (ماوتنر، ١٩٩٣؛ عوز، ١٩٩٨؛ كيمرلينغ، ٢٠٠١).

تجدر الاشارة في هذا السياق الى أن جانباً من النقد الموجه للخطاب القضائي للمحكمة العليا يستند الى مصالح سياسية، كما أنه مشوب بالمبالغة في جزء منه، ويهدف الى خدمة وجهة نظر رجعية او قومية متطرفة، وتشكل انتقادات اخرى جزءاً جوهرياً من النقاش حول منظومة القيم المهيمنة في الحيز الاسرائيلي العام وحول موقع المحكمة في هذا النقاش. ولا يسعى هذا المقال للطعن او التشكيك في اهمية المحكمة العليا كمؤسسة مركزية في الحياة السياسية الاسرائيلية، وإنما يأتي لتأكيد وإثبات مركزية المحكمة وسط كشف وتوضيح الابعاد للأيديولوجيا القضائية المهيمنة والشكل الذي تعبر فيه هذه الابعاد عن مصالح نخبة معينة في المجتمع الاسرائيلي.

وكما يقول الكثيرون من المفكرين وخبراء القانون، فإن جهاز المحاكم غير معزول عن سياق اجتماعي وثقافي ملموس. فالمحكمة العليا، وعلى الرغم من تنكرها للموسيتها الثقافية والاجتماعية، تعبر عن خطاب قضائي ذي صلة، اجتماعية وثقافية وطبقية. هذه الملموسية تولد انتقادات متزايدة للنموذج الايديولوجي المهيمن الذي تعبر عنه المحكمة العليا. وتتحول المحكمة من خلال ذلك الى بؤرة صراع اجتماعي وسياسي بين مجموعات سكانية مختلفة، من شأنها ان تقوض مكانة المحكمة. من هنا أيضاً تأتي الاصوات المتعالية في صفوف محافل قومية ودينية يهودية محافظة والتي تدعو الى اقامة محكمة لشؤون التشريع، تمثل الطابع الثقافي اليهودي للمجتمع الاسرائيلي (سوفر وبيسمان، ٢٠٠١).

الى ذلك فإن المقال ليس موجهاً للدفاع عن هذا الموقف او ذاك في خضم هذا الجدل او الخلاف، ولا للدفاع عن المحكمة او عن خطابها القضائي. انه يشير الى التعقيد الكامن في الخطاب القضائي والى انعكاساته على سياسة الاعتراف بالمجموعات الأخرى في اسرائيل وأشكال إقصاء وتهميش مجموعات اجتماعية مركزية، وهو ما يستوجب طرح بدائل ايديولوجية وقضائية للنموذج المهيمن حالياً.

يطرح المقال مجموعة من المنطلقات المركزية التي تعكس العلاقة فيما بينها الاتجاه او الفكرة المحورية للمقال. المنطلق الاول يقول انه قد بدأت في الثمانينيات عملية بلورة ايديولوجية قضائية ليبرالية، تطلعت الى إعادة صياغة حدود الشرعية السياسية في دولة اسرائيل. وقد تعزز هذا التوجه بمرور الوقت وأفضى الى إرساء قيم نموذجية (قياسية) فوق دستورية كركائز اساسية للثقافة السياسية والقضائية الاسرائيلية. المنطلق الثاني مؤداه ان القيم الاساسية لهذا النموذج الايديولوجي تجمع بين تقاليد سياسية قومية متينة ووجهة نظر ليبرالية شبه علمانية، تنزع نحو الاستناد بصورة جزئية الى ايضاح حجمها بشأن تيار معين من التقاليد الفكرية الاوروبية المتنورة، الامر الذي يعبر عن نفسه في فكرة دولة القانون والجمهور المتنور (زلتسبرغر وعوز– زلتسبرغر، ١٩٩٨). هذا الدمج الذي ينطوي، كما سأبين ذلك ادناه، على تناقضات وتباينات جمة، يعكس الصيغة السياسية للطبقة الاجتماعية ذات الجذور الاجتماعية والثقافية الغربية، والتي تتطلع الى المحافظة على هيمنتها في ظروف ما بعد الهيمنة على المجتمع والسياسة في اسرائيل (كيمر لينغ، ٢٠٠١). وعلى الرغم من ان عملية تكون النموذج الايديولوجي القضائي

الجديد ليست متجانسة أحادية وتتسم بتناقضات داخلية، الاّ انها تستند الى وجهة نظر قومية سياسية مقبولة لدى شتى الاطراف المشاركة في بناء وصياغة هذا النموذج ذاته.

المنطلق الثالث يقول بأن النموذج الايديولوجي الجديد ينطوي على آليات اقصاء مختلفة للمجموعات الاجتماعية التي تتبنى وجهات نظر جماعية مُتنافسة تبعاً لموقعها في الحيز الممتد بين القومي والليبرالي. وتسهم طريقة دمج المجموعات المهمشة في النظام السياسي والاجتماعي للنموذج الجديد في زيادة التناقض بين انصار هذا النموذج ومعارضيه او منتقديه. هناك مثالان سأستخدمهما هنا لغرض اثبات هذا الادعاء وهما:

المواطنون اليهود الشرقيون الممثلون بواسطة الثقافة السياسية لحركة «شاس» والمواطنون العرب.

الادعاء الرابع مؤداه ان التناقض بين انصار النموذج الايديولوجي الجديد ومعارضيه ينبع من الدمج القائم بين الهوية الاثنية او القومية للمجموعات المستبعدة من النموذج الايديولوجي المهيمن وبين الموقع الاجتماعي والاقتصادي لهذه المجموعات في المجتمع الاسرائيلي. فهذا الدمج يجعلها ذات طاقة احتجاج ملموسة يمكن ان تنفجر في مراحل مختلفة لتؤدي الى نتائج خطيرة على سائر اطراف النظام السياسي.

الادعاء او المنطلق الخامس يتمثل في ان طريقة ومنطلق استبعاد المواطنين الشرقيين من جهة، والمواطنين العرب من جهة اخرى، يعززان التوتر والمنافسة بين هاتين المجموعتين.

هذا الوضع يكشف سر قوة النموذج الايديولوجي القومي الليبرالي والعلماني في مجتمع تتعدد فيه الثقافات، لكنه يفتقر لثقافة سياسية متعددة الثقافات، كما ويكشف مواطن ضعف هذا النموذج ذاته.

هناك اذن حاجة لطرح بدائل تعطي تعبيراً افضل للتعددية الاجتماعية القائمة. ان النموذج المتعدد الثقافات، كإطار ايديولوجي ومؤسسي يعترف بخصائص ومميزات سائر المجموعات الاثنية الثقافية في المجتمع الاسرائيلي ويستجيب لاحتياجاتها، يشكل تحدياً مركزياً وبديلاً طبيعياً للنموذج الصهيوني الليبرالي.

بعبارة اخرى، فإن هذا المقال يقترح، على ارضية تحليل جدلية الهيمنة والاقصاء الكامنة في النموذج الايديولوجي الليبرالي كما يتبدى في الخطاب القضائي، تكريس او مأسسة التعددية الثقافية القائمة في المجتمع الاسرائيلي، وذلك كتجسيد لحق تقرير المصير الثقافي للمجموعات السكانية المختلفة، ووسط الحفاظ على خطاب مواطنة شمولي يوحدها في اطار سياسي واحد.

بغية شرح وايضاح هذه المنطلقات او الحجج سأتطرق بداية للتجليات المختلفة للنموذج الايديولوجي المهيمن، لأبين ابعاده وجذوره الاجتماعية والثقافية. بعد ذلك سأبين جذور الاقصاء– او بشكل ادق «الاستبعاد» الثقافي والسياسي الكامن في النموذج الايديولوجي الصهيوني الليبرالي. اما اشكال وأنماط الاستبعاد فسوف يتم اثباتها من خلال التطرق لحركتين اجتماعيتين– سياسيتين نشأتا في الحقيقة في فترات مختلفة، غير ان نضالهما تجلى في شكل معارضة مباشرة او غير مباشرة للنموذج الايديولوجي المهيمن وبطرح نماذج بديلة تخدم مصالحهما.

من هنا يرى الحزب نفسه كمدافع عن مؤسسات الدولة التي تمثل ثقافة سياسية ليبرالية. غير أن ليبرالية الحزب لا تشمل مساواة المواطنين العرب في القيمة والحقوق. وقد أعطى الحزب منذ تأسيسه، أهمية كبرى لمبدأ سلطة القانون باعتباره الضمانة الوحيدة للديمقراطية الصهيونية، وانبرى للدفاع عن المحكمة العليا باعتبارها مُعبّراً عن وجهة نظر صهيونية ليبرالية.

وسأحاول، من اجل الوصول الى هذه الاهداف او الغايات دون الخروج عن الاطار المحدد، اختصار حديثي لينصب على الجوانب الاساسية ذات الصلة بالموضوع. وفي النقاط التي ارى ان من الجدير التوسع فيها سوف اقوم بذلك في اطار النص ذاته، وفيما عدا ذلك سأرشد القارئ الى مصادر اخرى ذات صلة.

«الصهيونية الليبرالية»، النخبوية الثقافية والهيمنة

في الانتخابات للكنيست الـ ١٦، فاز حزب «شينوي»، الذي يُعرّفه أعضاؤه بأنه «حزب العلمانيين والطبقة الوسطى»، بـ ١٥ مقعداً تساوي ١٢.٣ في المائة من الأصوات الصحيحة. هذا الحزب ليس جديداً في الساحة السياسية الاسرائيلية، ولعل تحري جذوره يعيدنا الى أواسط السبعينيات.

تشكل الصهيونية الليبرالية العنصر الأهم في وجهة نظر حزب «شينوي» منذ تأسيسه، حيث يعرف الحزب نفسه على أنه يمثل وجهة نظر ليبرالية، علمانية وصهيونية.

يصف «حين» وجهة نظر الحزب على النحو التالي:

شينوي حزب ليبرالي يُقدم للساحة السياسية ـ الحزبية نظرية واضحة محددة المعالم تعالج مجمل المسائل الماثلة أمام المجتمع الإسرائيلي. صحيح أن المطالبة بفصل المؤسسات الدينية عن مؤسسات الحكم تشكل ركيزة أساسية للنظرية الليبرالية. وصحيح أيضاً أن موضوع فصل الدين عن الدولة أضحى، في ضوء محاولات بعض المجموعات الدينية المتعصبة استخدام جهاز الدولة لفرض وممارسة الاكراه الديني وسلب الخزينة العامة، من أهم المواضيع التي تتصدر الأجندة الليبرالية في اسرائيل.. غير أن حزب شينوي يتبنى موقفاً واضحاً ومتميزاً تجاه جميع القضايا المطروحة على أجندة دولة اسرائيل: الصهيونية والديمقراطية وسلطة القانون وحرية الفرد والإدارة النزيهة والاقتصاد الحر، وخفض الضرائب، والتعليم العالي والحلول السياسية البرغماتية..الخ. كذلك فإن الحزب (شينوي) لا يمثل قطاعاً معيناً أو مصلحة بذاتها، وانما يمثل فلسفة حياة تؤمن بها وتتبناها الأغلبية. إن مصلحة عامة الجمهور تقتضي أن تكون دولة اسرائيل قائمة على مبادئ وقيم الليبرالية الغربية (حين، ٢٠٠٢).

هذه الرؤية حازت على تأييد واسع في الانتخابات العامة الأخيرة. ويعكس هذا التأييد التقاطب المستمر في المجتمع الاسرائيلي، وبالأساس المحاولات التي تقوم بها كتلة قومية ليبرالية ـ علمانية للعودة الى مركز الساحة السياسية والتأثير على طابع الحيز العام. وقد أتت هذه المحاولة بعد فترة دامت نحو عقدين، استغلت خلالها الأحزاب الدينية والحريدية مكانتها كبيضة قبان في ساحة سياسية ممزقة ومنقسمة لتفرض على مؤسسات الدولة وعلى الحيز العام قيماً يهودية تقليدية، عن طريق سن تشريعات وقوانين عديدة.

لقد تطلعت هذه الأحزاب الى وقف اتجاهات التحول نحو الليبرالية والتي بدأت تظهر في الثقافة السياسية الاسرائيلية منذ بداية أواسط الثمانينيات (كيمرلينغ، ١٩٩٣).

يتجلى تنامي قوة «شينوي»، كممثل لكتلة اجتماعية تتبنى وجهة نظر صهيونية ليبرالية وعلمانية، في شكل خاص على أرضية انهيار الدور القيادي الذي اضطلعت به نخبة الحركة العمالية التي وفرت حيز تمثيل للمجموعة السكانية ذات الخلفية الثقافية الغربية.

وفي هذا السياق فإن «شينوي» لا يعتبر مكملاً مباشراً لنهج حركة «العمل»، ومع ذلك فهو (أي حزب شينوي) تعبير سياسي لاسرائيلية علمانية رأسمالية وغربية.. إنه يعكس مصالح طبقة جديدة تعتبر في جوهرها اشكنازية، علمانية وصهيونية. وبذلك فإنه أقرب إلى الجذور الاجتماعية لحركة العمل من أي حزب صهيوني آخر، باستثناء «ميرتس»، على الرغم من أن الحزب (شينوي) يعتبر من حيث وجهة نظره الاجتماعية ـ الاقتصادية حزباً برجوازياً في جوهره، وممثلاً للمراكز المدينية في المجتمع الاسرائيلي.

ويعبر حزب «شينوي» صراحة منذ تأسيسه، وخصوصاً في السنوات الأخيرة، عن قلقه من سيطرة الأحزاب الدينية على أجهزة ومؤسسات الدولة سعياً لاشاعة وتكريس وجهة النظر الدينية. وقد عبر هذا القلق عن نفسه في نظرية سياسية ـ اجتماعية تتمحور حول معارضة الاكراه الديني.

يقول يوسيف لبيد، الذي يترأس حزب شينوي:

شينوي: تعبير سياسي حاد عن اسرائيل غربية علمانية رأسمالية.

ليس لدينا أي شيء ضد اليهودية أو الديانة اليهودية أو ضد التقاليد، وإنما نحن فقط ضد استغلال هذه الأشياء لأغراض زيادة النفوذ والثراء. نحن نحترم حق الحريديم في الاحتفاظ بعقيدتهم الدينية، لكن ذلك يجب أن لا يشكل سبباً أو مبرراً لمنحهم حقوقاً اضافية. ينبغي لطلاب المدارس الدينية الخدمة في الجيش والدفاع عن الدولة كأي يهودي آخر (في اسرائيل). كما ويتعين عليهم أن

«شاس» المتنامية.. شاهد على احتداد الاصطفاف الطائفي.

يعملوا ليعيلوا أنفسهم، الأمر الذي سيؤدي بهم الى الاحتكاك بالعالم الخارجي. سنعمل من أجل سنّ قانون يضمن حرية الدين والحرية من الدين، ويحقق المساواة بين المتدينين والعلمانيين والمساواة لكل تيارات اليهودية. سنعمل من أجل فصل الدين عن الدولة، وليس فصل اسرائيل عن الصهيونية. فإسرائيل دولة يهودية ديمقراطية وصهيونية (لبيد، ٢٠٠٣).

هذه الأمور أو الأقوال تعكس معارضة الاسرائيليين العلمانيين لاستخدام الدين اليهودي من أجل خدمة مصالح طائفية، كذلك فإنها تعكس الصلة العضوية بين الاسرائيلية والصهيونية.

في المفاوضات الائتلافية التي جرت تمهيداً لتشكيل الحكومة بعد الانتخابات للكنيست الـ ١٦ في كانون الثاني ٢٠٠٣، اشترط حزب «شينوي» دخوله للحكومة بعدم ضم حزب «شاس» الحريدي ـ الشرقي للائتلاف، وبذلك جسد «شينوي» دوره كمدافع عن الحيز العام الاسرائيلي كحيز صهيوني، علماني وليبرالي.

من هنا يرى الحزب نفسه كمدافع عن مؤسسات الدولة التي تمثل ثقافة سياسية ليبرالية. غير أن ليبرالية الحزب لا تشمل مساواة المواطنين العرب في القيمة والحقوق. وقد أعطى الحزب منذ تأسيسه، أهمية كبرى لمبدأ سلطة القانون باعتباره الضمانة الوحيدة للديمقراطية الصهيونية، وانبرى للدفاع عن المحكمة العليا باعتبارها مُعبّراً عن وجهة نظر صهيونية ليبرالية. وعلى الرغم من أن «شينوي» يطرح نفسه كمتحدث بلسان نخب جديدة، إلا أن جذوره تكمن في أقسام معينة بالمجتمع الاسرائيلي، ولا سيما تلك التي تشكل امتداداً للنخبة الاجتماعية ـ الثقافية البرجوازية القديمة التي هيمنت على الحيز الاسرائيلي العام على مر سنوات طوال، والتي تعتبر منابعها الثقافية ليبرالية ـ غربية وصهيونية (بن فورات، ١٩٨٩). لذلك فإن هذا الحزب (شينوي) يعد عنصراً مهماً في فهم صراع الثقافات الجاري في المجتمع الاسرائيلي، وخصوصاً المجتمع اليهودي. لقد شكل صعود «شينوي» كقوة سياسية ذات وزن، ولا سيما في أعقاب انتخابات الكنيست الـ ١٥، مؤشراً وشاهداً على الجزع والخوف من فقدان نفوذ ما أسماه كيمرلينغ بـ «نخبة الأحوساليم» [تعبير الأحوساليم يعني: اشكنازي ـ علماني ـ صباري ـ قومي] (كيمرلينغ، ٢٠٠١). هذا الخوف بدأ قبل عدة سنوات من صعود «شينوي» كحزب وسط مركزي في الحلبة السياسية الإسرائيلية.

في مقال نُشر في مجلة «عيوني مشباط» كتب ماوتنر: «في أعقاب انهيار السيطرة السياسية والاجتماعية والثقافية لحركة العمل إثر الانقلاب السياسي أواخر السبعينيات، اعترت أعضاء المجموعة اليهودية ـ العلمانية ـ الليبرالية، التي كانت مهيمنة حتى ذلك الوقت، حالة من الجزع والخوف» (ماوتنر، ٢٠٠٢).

ويرى ماوتنر أن أعضاء هذه المجموعة، التي وصفت بأنها صهيونية ليبرالية، «... وجدوا أنفسهم في مواجهة تنامي قوة المجموعة اليهودية الدينية في الحلبة السياسية والجهاز العام للدولة... لقد وجدوا أنفسهم يقفون في مواجهة مجموعات اجتماعية وثقافية صاعدة، مثل اليهود

انقلاب ٧٧: بيغن يعلن انتصار الليكود.

المتحدرين من البلدان العربية، وسكان مدن وبلدات التطوير. وجدوا أنفسهم في مواجهة محافل قومية متطرفة أثارت لديهم مخاوف من امكانية المساس بطابع النظام الديمقراطي للدولة» (ماوتنر، ٢٠٠٢ ص٦٧٥ – ٦٧٦).

هذا الطرح يلقى سنداً وتأكيداً في ما ذهب إليه نافيه ويوغاب حيث كتبا: «الانقلاب السياسي الذي وقع في العام ١٩٧٧ شكل أيضاً، وربما بالأساس، انقلاباً ثقافياً. فقد دخلت إلى أجهزة الحكم والبيروقراطية السياسية قوى جديدة، «آخرون» اعتبروا حتئذٍ بمنزلة الهوامش الثقافية في المجتمع، أما الآن فقد حصل هؤلاء على شرعية لثقافتهم وتطلعهم نحو تمثيل طراز جديد من «الاسرائيلية» (نافيه ويوغاب، ١٩٩٢).

هذه التغيرات التي شهدها المجتمع الإسرائيلي ترتبط بعمليات اجتماعية وسياسية وثقافية أوسع لا مجال هنا للاسهاب في الحديث عنها. مع ذلك، فإن من الجدير بالذكر ان علماء اجتماع سياسي اسرائيليين عديدين قد أشاروا الى ظهور طبقة جديدة أو نخبة جديدة في المجتمع الاسرائيلي في السبعينيات والثمانينيات (شابيرا، ١٩٨٤؛ كيمرلينغ ٢٠٠١). والطبقة الجديدة مكملة لنهج نخبة «الأحوساليم» التي بدأت تفقد سيطرتها ونفوذها في المجال الإسرائيلي العام منذ أواخر السبعينيات. ويؤكد «شامير» هذا الطرح موضحاً أن الحديث لا يدور حول تغيير اجتماعي وحسب، وانما يتناول أيضاً تطور ونشوء اتجاه ثقافي مهم: «فـ [الطبقة الجديدة] تشكل مفتاحاً نظرياً جرت بواسطته محاولة لاستكشاف مظاهر مختلفة للقوة المستندة للقدرة: (أ) لخلق تجليات للواقع؛ (ب) للتعاطي مع هذه التجليات باعتبارها [حقائق] تتيح ترتيب وتصنيف وتنظيم الواقع؛ (جـ) للمطالبة بالاحتكار، في مجالات محددة من النشاط الاجتماعي، لتقنيات انتاج وتسويق وتطبيق تلك التجليات» (شامير، ١٩٩٥، ص٧٠٧).

كذلك، فإن هذه الطبقة ليست ظاهرة من لون واحد أو مميزة للمجتمع الإسرائيلي دون سواه، وإنما هي نتاج أوضاع ما بعد الهيمنة. وطبقاً لكيمرلينغ فـ «عندما تتراكم طبقة سميكة من الأفكار والآراء والتوجهات والمكونات الثقافية التي لم تعد تنسجم مع الأيديولوجية التي تشكل الركيزة الأولى للهيمنة، أو عندما يتم انتقاد هذه الأيديولوجية.. فإن الوضع أو الدور القيادي يؤول الى الضعف والوهن. جل الضرر الذي يلحق بالهيمنة يبدأ مع نشوء نخب فرعية تعيد انتاج التقاليد ومع نشوء ثقافات مضادة في الهوامش» (كيمرلينغ، ٢٠٠٠، ص١٧٠ – ١٧٢).

إن النخبة الصهيونية الليبرالية هي احدى المجموعات الرئيسية التي يقصدها كيمرلينغ في حديثه. وفي رأيي، فإن هذه المجموعة بحثت عن طرق ووسائل جديدة للحفاظ على نفوذها في المجتمع الاسرائيلي. وقد ازدادت مخاوف أعضاء هذه المجموعة في الثمانينيات بعدما أخفقوا في العودة للامساك بزمام الحكم، وكنتيجة لذلك راحوا يفتشون عن مصادر قوة بديلة تتيح لهم مواصلة فرض النموذج الأيديولوجي المهيمن في الدولة. وعلى الرغم من عدم وجود علاقة متكافئة بين التغيير السياسي والثقافي الذي حصل في الثمانينيات وبين التغيرات التي طرأت على الثقافة الدستورية والقضائية الإسرائيلية إبان تلك السنوات، إلا أن (التغيرات) الأخيرة يمكن أن تشكل نافذة يمكن الاطلال من خلالها على مظاهر القوة في المجتمع الاسرائيلي (شامير، ١٩٩٥ أ).

أمنون روبنشتاين، الذي يعتبر أحد صناع التغيير الدستوري في الكنيست العام ١٩٩٢، يقول في هذا السياق إن ائتلافاً برلمانياً معيناً قد استغل «حالة الفوضى» التي نشأت في الكنيست الـ ١٢ بغية تغيير «قواعد ومعايير في المجتمع الاسرائيلي عن طريق سن قوانين وتشريعات جديدة» (روبنشتاين، ١٩٩٢).

في منتصف الثمانينيات نشب صراع بين معسكر اليمين القومي المحافظ ومعسكر اليسار الليبرالي وذلك حول حدود النظام السياسي وطابعه والأيديولوجية المتحكمة به. وقد انتهى هذا الصراع بالتوصل الى تسوية مؤقتة في اطار حكومة الوحدة الوطنية التي أجرت اصلاحات اقتصادية مهدت لعملية تحول نحو الليبرالية في الاقتصاد الاسرائيلي وإلى تعديل «قانون أساس الكنيست» الذي أعاد صياغة حدود الشرعية السياسية في إسرائيل (بيلد، ١٩٩٣). لقد بشر الاصلاح الاقتصادي

بعملية ليبرالية عبرت عن مصالح الطبقة الاسرائيلية المتوسطة بشكل عام، ومصالح مجتمع رجال الأعمال الذي ظهر في السبعينيات في أعقاب حرب العام ١٩٦٧، على وجه الخصوص. تعديل البند السابع من «قانون أساس: الكنيست» عكس التوافق بين المعسكرات السياسية الرئيسية في إسرائيل حول تعزيز الدولة وتكريس هويتها اليهودية والديمقراطية كقيمة أساسية ذات مكانة قانونية تجعل القيم الأخرى خاضعة لها. هذا التحديد أشار إلى التسوية التاريخية بين إتجاهات صهيونية قومية متطرفة جديدة وإتجاهات ليبرالية تصارعت فيما بينها حول الهيمنة على الثقافة السياسية الاسرائيلية وتطلعت إلى تكريس نفسها في القضاء الدستوري. كذلك فقد مَثَّل تعديل «قانون أساس–الكنيست» الإجماع الاسرائيلي–اليهودي حول حدود الشرعية السياسية لأطراف اللعبة السياسية الاسرائيلية، والقيم الاساسية للديمقراطية في الدولة اليهودية، على الرغم من الخلافات السياسية الكبيرة بين اليمين واليسار. هذا النقاش استمر أيضاً في التسعينيات حول سن قانوني الأساس «حرية المهنة» و«كرامة الانسان وحريته».

وقد شكلت هذه القوانين شواهد أساسية في الصراع بين المعسكر الليبرالي والمعسكر المحافظ، ودلت على نجاح المعسكر الصهيوني الليبرالي في استغلال وضع سياسي غير مستقر في الكنيست بغية مواصلة إملاء القيم الأساسية للنموذج الأيديولوجي المهيمن في الدولة، على الرغم من النفوذ الكبير للأحزاب اليهودية المحافظة في أروقة الحكم.

يقول أبنون: إن « المُشَرِّع أجرى في هذه الحالة تغييرات معيارية بعيدة الأثر، وسط قيامه ايضاً بتغيير قواعد الحسم المستقبلية المتصلة بالقاعدة التي قام بتغييرها. وقد وَجَّه المشرع استمرار تطور المجتمع والدولة اليهوديين باتجاه مسار ليبرالي، ملقياً بهذه الطريقة مسؤولية استمرار تطورهما على عاتق السلطة القضائية» (أبنون، ١٩٩٦، ص٤٢٣).

التغييرات الدستورية والقضائية التي بدأت تبرز في التسعينيات مع إرساء إصطلاح «الثورة الدستورية» عكست عمليات اجتماعية وسياسية واسعة جداً. إن إضفاء النزعة القضائية على المجتمع وتعاظم دور المحكمة العليا بشكل متزايد لا يشكلان تغييراً مؤسسياً فحسب، انها تغييرات مؤسسية تعكس عمليات اجتماعية وسياسية مركزية (Shafinr and Peled 2002).

يقول ماوتنر: إن جزع الأوساط الصهيونية الليبرالية من التغيرات التي يشهدها المجتمع الاسرائيلي هو الذي أملى أساليب وطرق عمل هذه الأوساط في الثمانينيات.

فمحاولات الدوائر الصهيونية الليبرالية للحفاظ على نفوذها يمكن ملاحظتها من خلال «اللجوء المتزايد للمحكمة العليا كحلبة للعمل السياسي، من جهة، وعبر التأييد الواسع للمحكمة من جانب هذه المجموعة وغياب انتقاداتها طوال سنوات عديدة للتغييرات الواسعة التي طرأت على احكام وقرارات المحكمة العليا في الثمانينيات، من جهة أخرى» (ماوتنر ٢٠٠٢، ص٦٤٩).

الصراع حول طابع المجال العام والموديل الثقافي الإسرائيلي المهيمن، يبرز بشكل خاص عند طرح التغيرات في التفكير القضائي الاسرائيلي، والتي قادها قضاة المحكمة العليا، وخصوصا رئيس المحكمة أهارون باراك (باراك ١٩٩٧).

هذه العملية أدت إلى ظهور «أيديولوجية قضائية» تضع المحكمة في موضع المؤسسة المركزية في المجتمع، والتي تتحمل مسؤولية البت في القضايا المبدئية مثار الخلاف في هذا المجتمع (Shafinr and Peled, 2002).

رئيس المحكمة العليا دأب على وصف وجهة النظر القضائية المتبعة في اسرائيل بـ«المبادئ الأساسية للنظام» (باراك ١٩٩٩، ص١٣١). وهي «قيم سلوكية في شأن الأخلاق والعدل، قيم اجتماعية مرتبطة بنظام عام، وبنزاهة القضاء وبأمن وسلامة الدولة والجمهور، إنها أنماط سلوك ملائمة تعكس التسامح والاستقامة والاتزان والنقاء.. هذه القيم الأساسية تصبو نحو تجسيد توقعات منطقية وضمان الدقة واليقين في القضاء والثقة في العلاقات الانسانية. وتتمحور هذه القيم الأساسية حول حقوق الانسان السياسية والاجتماعية والاقتصادية (باراك ١٩٩٩ ص١٣١).

هذه العمومية في حديث باراك تعكس الفهم الواسع للقضاء كمجال يُشرفُ، على كل نواحي الحياة الاجتماعية ويصوغها من خلال تفسيره القضائي. إن الأهمية الاجتماعية والسياسية لمبادئ القضاء التي ساقها باراك في وجهة نظره تعطي معنى لحياة الناس بصورة عميقة وواسعة، من حيث أنها تنظم بشكل مكثف جميع مناحي حياة الناس الذين يعيشون في الدولة.. وتضفي مكونات نظام قضاء الدولة معنى على حياة الناس باعتبار هذه المكونات، هي التي

ويفترض النموذج الايديولوجي، كمبدأ اساسي للنظام، لا خلاف عليه، بأن الدولة تشكل تعبيراً ثقافياً وسياسياً للقومية المهيمنة. ويتجلى المعنى المباشر للطابع اليهودي للدولة في القيم الصهيونية للدولة. هذه القيم تطرح الوجود المسلم به للقومية والدولة (اليهوديتين) كقيم اساسية تكتسب معناها في تفسير المحكمة. وتتحول دولة اسرائيل، كتجسيد لحرية الشعب اليهودي السياسية الى كيان يتقدم على أية قيمة اخرى، بكونها تؤمن الوجود التاريخي والثقافي للشعب اليهودي. وتستمد الدولة مضمونها او ماهيتها القيمية من واقع كونها دولة يهودية.

تشكل وعي هؤلاء الناس فيما يتعلق بعلاقاتهم مع الناس الآخرين ومع سلطات الدولة، وبكونها تصوغ وتقولب الأطر التي يقيم الناس من خلالها علاقاتهم مع الناس الآخرين ومع سلطات الدولة (ماوتنر ١٩٩٨ ص٦٤٥-٦٤٦).

بكلمات أخرى، فإن مفهوم القيم الأساسية للنظام كما تعرفها المحكمة يتطلع الى إضفاء معنى على مجالات الحياة الاجتماعية كافة، وذلك من خلال تفسير المحكمة للقانون. ويغدو دور المحكمة مركزياً وفاعلاً من خلال إكساب القانون معنى عملياً في حياة المجتمع. هذا المفهوم لا ينظر الى القانون بوصفه فقط مجالاً اجتماعياً غير معزول عن التغيرات الاجتماعية والثقافية والسياسية، مثلما يحاول الكثير من علماء القانون شرح ذلك، وإنما ايضاً كمجال يملي أنماط حياة من خلال التفسير الذي يعطيه لقانون الدولة (Garth and Sarat، ١٩٩٨).

ويصبح القضاء بمقتضى هذا الفهم، عاملاً حاسماً في الخلافات والنزاعات الاجتماعية طبقاً لمعايير معروفة، مصاغة بصورة مجردة بغية إعطاء القاضي درجة كبيرة من تحكيم الرأي القضائي، وهو ما يجعل القاضي شخصية مركزية في حياة المجتمع، ولا سيما بكون المجتمع الاسرائيلي منقسماً وممزقاً بين مجموعات مختلفة لها وجهات نظر مختلفة وأحياناً متناقضة.

وبحسب أهارون باراك فإن دستور الدولة، الذي يتألف من قوانين أساس الدولة، هو الذي يحدد ويصوغ القيم الأساسية للنظام القضائي. قوانين الأساس التي جرى سنها في العام ١٩٩٢ أعتبرت من قبل المحكمة بمثابة قابلة لـ«ثورة دستورية». يقول رئيس المحكمة- العليا، اهارون باراك في هذا السياق:

جرت الثورة الدستورية في الكنيست في آذار ١٩٩٢. وكانت الكنيست قد وفرت لدولة اسرائيل وثيقة حقوق انسان دستورية... كذلك فإن الكنيست تملك صلاحيات وضع دستور. وقد استخدمت هذه الصلاحيات بسنها لقوانين أساس بشأن حقوق الانسان.. وفي الترتيب القياسي الناشئ فإن القانونين الأساسيين المتعلقين بحقوق الانسان يقفان فوق التشريع الاعتيادي. ان التناقض بين ما هو وارد في أحد هذين القانونين وبين ما هو وارد في قانون اعتيادي يؤدي الى بطلان القانون المناقض.. لقد عبرت الكنيست، بسنها لقانوني الأساس بشأن حقوق الانسان، عن موقفها. واليوم تعبر المحكمة العليا عن موقفها القضائي الذي يؤكد هذه المكانة الدستورية العليا.. وبذلك تتضافر الذراع التشريعية مع الذراع القضائية (محكمة العدل العليا، مغدال، ١٩٩٣).

ان فهم التغيير الدستوري بمثل هذه الصورة من جانب المحكمة العليا إنما يؤكد على وجهة نظر غير شكلانية، وبذلك فإن هذا الفهم يُبرز البعد القيمي للقضاء.

وطبقاً لـ«باراك» فإنه يمكن الاستنتاج من خلال الدستور بأن «قيم دولة اسرائيل هي قيم دولة يهودية وديمقراطية، ذلك لأن الحقوق الأساسية التي تحتويها تقوم على الإقرار والوعي بقيمة الانسان وقدسية حياته وبكونه حراً» (باراك، ١٩٩٩، ص١٣١). ويوضح باراك في مكان آخر قائلاً: إن «قيم دولة اسرائيل كدولة يهودية هي قيم تراث اسرائيل وقيمها الصهيونية» (باراك ١٩٩٩ ص١٣٣). هذه الأقوال تعكس فهما لنموذج أيديولوجي يتطلع الى توطيد نفسه باعتباره العامل الذي يوجه أجهزة ومؤسسات السلطة والذي يصوغ حدود المسموح والممنوع فيها، وكذلك التمثيل الذاتي للمحكمة كوسيط اجتماعي يتبنى وجهة نظر تفترض عدة مسلمات قيمية. هذه الفرضيات لها انعكاسات ذات شأن ليس فقط على مكانة المحكمة العليا في المجتمع الاسرائيلي، وإنما ايضاً على موازين القوى بين مجموعات اجتماعية مختلفة تتصارع فيما بينها على مراكز النفوذ

والصدارة في تحديد الثقافة السياسية المهيمنة في الدولة. صحيح أنه لا يمكن محورة الصراع الثقافي في المجتمع الاسرائيلي حول المحكمة العليا فقط، لكن مما لا شك فيه أن انعكاسات فهم المبادئ الأساسية، للنظام وسياقها الاجتماعي الثقافي هما جزء لا يتجزأ من سياق أوسع من الصراع حول الهيمنة الثقافية والسياسية في «الدولة اليهودية والديمقراطية»، والتي يعطيها نجاح حزب شينوي في الانتخابات للكنيست الـ ١٦ تعبيراً جديداً. ولاثبات هذا الطرح سأعمد هنا الى شرح انعكاسات الخطاب القضائي والمبادئ الأساسية للنظام على مجموعتين سكانيتين مركزيتين في المجتمع الاسرائيلي: اليهود الشرقيون والعرب الفلسطينيون، وذلك بما يتيح عرض الأسلوب أو الشكل الذي تتبعه هاتان المجموعتان في نضالهما حول مكانتهما في المجتمع الاسرائيلي عامة وفي الثقافة السياسية لهذا المجتمع، على وجه الخصوص.

قبل ان نستطرد في هذا السياق، تجدر الإشارة هنا الى أن قوة التأثير في الأيديولوجية القضائية ونتائجها قد أثار مخاوف لدى أعضاء المجموعة الصهيونية الليبرالية ذاتها. وقد عبرت روت غبيزون عن تخوف من هذا النوع بقولها:

أخشى أن هناك اتجاهاً يلوح في السياسة الاسرائيلية نحو التخلي عن النموذج الدستوري الذي أُتبع في العلاقات مع الأقلية المتدينة. فممثلو الأغلبية العلمانية الذين يفشلون في تجنيد أغلبية برلمانية بسبب اعتبارات إئتلافية حقيقية أو محتملة، يقومون باحالة القرارات المتعلقة بشؤون الدين والدولة، أو في شؤون الصراعات اليهودية الداخلية بين اليهودية التوراتية والقومية، الى المحكمة. واضح أن هذا المجال يشكل مجالاً سيتمخض فيه معيار «الجمهور المتنور» عن نتائج حاسمة. وبدلاً من أن نطبق على علاقاتنا مع الأقلية العربية في اسرائيل الموديل الايديولوجي، نحن نميل أيضاً الى إدارة علاقتنا مع الأقلية الدينية بأسلوب القرارات (غبيزون، ١٩٩٥ ص٦٨١).

منتقدون آخرون للتحول في الأيديولوجية القضائية للمحكمة العليا، وخصوصاً النموذج القضائي الليبرالي للمحكمة، قالوا إن طريقة استخدام المحكمة لصيغة قانوني الأساس «حرية المهنة» و«كرامة الانسان وحريته» تعكس وجهة نظر تعطي القيم الليبرالية مكانة مفضلة في النظام السياسي في اسرائيل، هذا التفضيل يمكن أن يفسر، حسب رأي هؤلاء المنتقدين، كمحاولة من جانب المحكمة لتأييد ومؤازرة المعسكر الليبرالي- الديمقراطي في صراعه السياسي من أجل فرض هيمنة ثقافية في دولة اسرائيل، ويخشى هؤلاء المنتقدون من إمكانية ان تضع المحكمة خطاب حقوق الفرد فوق مفهوم الصالح العام في نطاق اعتباراتها القضائية (غبيزون ١٩٩٥، أبنون، ١٩٩٦ ص٤١٩).

بكلمات أخرى، فإن عدداً من منتقدي النموذج القضائي الذي يمثله أهارون باراك يخشون من أنه (أي النموذج) يطرح الحق باختيار «الصالح» قبل ان يتم تحديد الصالح ذاته، الأمر الذي يغير شكل ومضمون النظام السياسي الاسرائيلي ويقدم تفسيراً ليبرالياً للغاية لصيغة الدولة اليهودية والديمقراطية.

ويقول هؤلاء المنتقدون: إن دولة اسرائيل لم تتبنّ في الواقع مفهوم «صالح عام» واحد ومتفق عليه، لكنها لم تعط ايضاً الحق للمحكمة بتحديد ماهية هذا الصالح العام، يقول ابنون في هذا السياق:

ان تأمل اعلان قيام الدولة يبين لنا أن مسألة ماهية «الصالح العام» المميز لدولة اليهود، ودرجة التزام الاطار السياسي بالعمل على تحقيقه، ظلت في الواقع مسألة غير محسومة عند تأسيس الدولة. وللمفارقة فقد استخدمت في صيغة اعلان قيام الدولة مصطلحات التنور، وذلك بهدف التوصل الى صيغة متفق عليها تعبر عن التوجهات الاساسية المختلفة التي راجت في اوساط جيل المؤسسين. ونطالع هناك ان احد الاتجاهات دعا الى تأسيس دولة تقوم بوحي نبوءة «انبياء اسرائيل»، فيما دعا اتجاه آخر الى تأسيس دولة ككل الدول، تؤمن مساواة في الحقوق، كما هومتبع في دول الغرب المتنورة، وذلك انطلاقاً من الاخلاص لـ«مبادئ وثيقة الأمم المتحدة». لقد سعى هذان الاتجاهان الرئيسيان الى التأكد من ان مجتمعاً متنوراً سوف ينشأ في دولة اسرائيل، الا انهما قدما فهماً مختلفاً لمصدر الالهام: اذ توجه الموالون للتراث اليهودي الى الهام نبوءة الانبياء، في حين توجه الموالون للتراث الحضاري لالهام الثقافة الغربية.

هذا التأمل يدلنا على ان القاضي الذي يريد اعطاء مضمون لتعبير «الجمهور المتنور» غير مخول بالافتراض ان تعبير «متنور» له معنى واحد، واضح ومتفق عليه.

فهناك قضاة يتوجهون للماضي أو للانبياء، وهناك قضاة آخرون يتوجهون الى تراث الغرب المتنور (ابنون ١٩٩٦ ص ٤٢٥-٤٢٦).

هذا النقد ينطلق من عدة فرضيات اساسية مغلوطة، والتي لا تستوي مع تفسير القضاء الدستوري الذي تقدمه المحكمة العليا، أو تفسير رئيس المحكمة نفسه. ان الافتراض بان الدولة لم تتبنّ فهماً للصالح العام غير صحيح ولا يعبر عن نفسه في التقاليد القضائية للمحكمة منذ تأسيسها، ولا في الايديولوجية القضائية الليبرالية لرئيس المحكمة اهارون باراك. لقد عَرَّفَتْ اسرائيل نفسها في اعلان استقلالها كدولة يهودية في مجتمع يتألف من مجموعتين قوميتين، شطبت احداهما كلياً من تعريف الدولة ومن الشراكة في تحديد طابعها، ولا تشارك هذه المجموعة لغاية اليوم في تحديد طابع الصالح العام. تجاهل حقوق الاقلية العربية كمجموعة قومية عبر عن نفسه في التفسير الذي تعطيه المحكمة لوثيقة استقلال دولة اسرائيل. ان الافتراض او التخوف من ان المحكمة تقدم او يمكن ان تجد نفسها تقدم خطاب الحقوق على خطاب المصلحة، ليسا دقيقين، بل ومبالغ فيهما. فرئيس المحكمة العليا يعلن صراحة بان قيم دولة اسرائيل كدولة يهودية وديمقراطية هي القيم الصهيونية، وهذا يشكل رأياً مبدئياً صريحاً ازاء الصالح العام المشترك للمجموعة القومية المهيمنة في دولة اسرائيل. واذا كان ذلك لا ينطوي على تحديد مصلحة واضحة بالمنظور الواسع للمجتمع الاسرائيلي، فان المصطلح يفقد معناه كأداة تحليل في التفكير السياسي.

تفسير المحكمة لوثيقة الاستقلال يستند الى فهم ضيق للمجتمع الاسرائيلي كمجتمع يهودي فقط تعتريه خلافات حول فهم اليهودية. ان التعاطي مع المجتمع الاسرائيلي بمفهومه المدني العصري على انه مجمل المواطنين الذين ينتمون الى الجمهور السياسي، لهو تعاط يتسم بالمحدودية. فالنقد للتوجهات الليبرالية لدى المحكمة يستند الى افتراضات تنطوي على اقصاء مزدوج للمواطنين العرب. ويبرز هذا الاقصاء في انتقاد ليبرالية المحكمة، التي تعتمد على الاهتمام بالصالح العام اليهودي وعلى الافتراض بان الجمهور العربي يتألف من مواطنين افراد ليس لهم، ولا يمكن ان تكون، مصلحة عامة مشتركة تختلف او لا تتماشى مع وجهة النظر الاثنية للجمهور اليهودي في اسرائيل، فالمحكمة تنظر للمواطنين العرب كمواطنين يفتقدون لهوية قومية، من جهة، وكأعضاء في طوائف او مجموعات دينية ذات اتونوميا قيمية تتقدم على حقوقهم المدنية، من جهة ثانية (سبان، ١٩٩٦، سبان ٢٠٠٢، كرياني ٢٠٠٣). هذا الاقصاء المزدوج يبرز في شكل خاص في الخطاب القضائي الليبرالي، وهو ما سنبينه لاحقاً، في سياق تناولنا لقرار الحكم في قضية «قعدان».

ترفع الدولة والمواطنة المشروطة

في ضوء هذا النقاش للخطاب النقدي تجاه المحكمة وخطابها القضائي، يمكن لنا ان نفهم ان خطاب الدولة الكامن في الايديولوجية القضائية – القانونية المهيمنة لا يتلخص بالمس بحقوق مواطنين عرب افراداً وبطرح أمن الدولة كذريعة قانونية عليا. ان المبادئ الاساسية للنظام هي كما اسلفنا مبادئ اساسية صهيونية، تعطي مبرراً للسياسة العامة للدولة وتعمل على دعم هذه السياسة في كل ما يتصل بخدمة المشروع الصهيوني في جميع مناحي الحياة. وتعترف المحكمة بوجود مجموعة قومية واحدة في اسرائيل، وهي بالتالي تختزل الحقوق الاساسية للمواطنين العرب في حدود حقوق مواطن ليبرالية ومشروطة بالتزام هؤلاء المواطنين بعزل انفسهم عن ارتباطهم القومي التاريخي والاقليمي (سبان ٢٠٠٢).

ويفترض النموذج الايديولوجي، كمبدأ اساسي للنظام، لا خلاف عليه، بأن الدولة تشكل تعبيراً ثقافياً وسياسياً للقومية المهيمنة. ويتجلى المعنى المباشر للطابع اليهودي للدولة في القيم الصهيونية للدولة. هذه القيم تطرح الوجود المسلم به للقومية والدولة (اليهوديتين) كقيم اساسية تكتسب معناها في تفسير المحكمة. وتتحول دولة اسرائيل، كتجسيد لحرية الشعب اليهودي السياسية الى كيان يتقدم على أية قيمة اخرى، بكونها تؤمن الوجود التاريخي والثقافي للشعب اليهودي. وتستمد الدولة مضمونها او ماهيتها القيمية من واقع كونها دولة يهودية.

والماهية اليهودية للدولة هي التي حددت وتحدد الاخلاقية العامة للدولة، وهو ما يعطي مضموناً قيمياً وشرعية اخلاقية لتطلعاتها التي تعبر عن مصالح الاغلبية الاثنية – القومية داخل الدولة. وتشكل القيم الصهيونية الكامنة في صلب النظام همزة وصل بين الاستمرارية التاريخية والتفسير السياسي للدولة، وبين خطاب الهوية القومي اليهودي.

يقول «شامير» في هذا السياق ان «تطلع الاجيال نحو خلاص اسرائيل، كما هو مطروح في خطاب الدولة، يتجلى في التطلع

للسيادة» (شامير ١٩٩٥ ص ٧٤).

خطاب الدولة يولد صلة مباشرة بين التطلع الديني – القومي والخطاب العصري الذي يرى في الدولة ذات السيادة غاية الوجود القومي. ويبرز تأكيد الوجود الغيبي للدولة كقيمة عليا، في شكل خاص، في الأماكن التي تتراجع أو تخبو فيها قيم الديمقراطية في قرارات واحكام المحكمة العليا، حيثما يتناول الحديث أمن الدولة أو يهوديتها. (ولا يقتصر الامر على ذلك وحسب، وهذا ما سنلاحظه لاحقاً).

وقد عبر «برزيلي» جيداً عن هذا التوجه بقوله ان «المحكمة العليا نادراً ما تحكم ضد منطق الدولة، كدولة يهودية، وضد مصالح تناقض الطابع الأمني للدولة.

علاوة على ذلك، فان الاساسين السياسيين لليهودية والامن مرتبطان بعضهما ببعض، وتميل المحكمة الى وصف أي خطر على يهودية الدولة بأنه خطر على أمنها (برزيلي ١٩٩٨ ص ٤٤).

هذا الربط يعبر عن نفسه بمنتهى الوضوح في كل ما يتصل بحقوق الانسان في مناطق الضفة الغربية وقطاع غزة (شليف، ١٩٩٦).

هذه التقاليد القضائية، التي تطرح الدولة كقيمة تبرر في حدّ ذاتها تقييد حقوق الانسان، لا تقتصر على واقع الاحتلال القائم شرق الخط الاخضر. فذريعة المس بأمن الدولة أو بيهوديتها تشكل سبباً كافياً ليس فقط للمس بحقوق مدنية أساسية – وهو ما عبر عن نفسه في الشرعية القانونية التي اعطتها المحكمة في حالات كثيرة لاعتقال قياديين ومواطنين عرب أو لهدم بيوت عربية – وانما ايضاً لتغييب واستبعاد السكان العرب من عملية تشكيل هوية الدولة وتحديد الصالح العام فيها.

ان الحقوق الاساسية للمواطنين العرب لا تنبع من كونهم ابناء الوطن الاصليين أو من كونهم جزءاً لا يتجزأ من مجتمع مدني اسرائيلي. وتؤسس المحكمة التركيبة القومية القائمة على الايديولوجية الصهيونية المهيمنة في اسرائيل، وسط التعاطي مع المواطنين العرب كسكان او كـ«مقيمين» يمكن التعايش معهم. وهكذا فان الخطاب القضائي المهيمن ينتزع المواطنين العرب من هويتهم القومية، ومن تاريخ البلاد، ومن ارتباطهم القومي بأرض وطنهم، وينظر لهم كما لو كانوا مهاجرين اجانب في دولة تطبق عليهم، بحكم كونها دولة ديمقراطية، خطاب الحقوق الكامن في صميم طابعها، وهي بذلك تمن عليهم كمجموعة من المواطنين الذين يفتقدون لهوية قومية مشتركة وتاريخ سياسي.

ان الخطاب القضائي المرتكز الى المضمون اليهودي للدولة، والذي يحدد ويكرس مفهوماً للصالح القومي، يستثني المواطنين الذين لا ينتمون الى اطار القومية الاثنية المهيمنة، يستبعد بذلك مجرد امكانية وجود مواطنة متساوية، ويضع الحق باختيار الصالح قبل الصالح ذاته. ويبرز الامر بشكل خاص في الازدواجية الكامنة في القضاء الاسرائيلي الذي يتعاطى مع المواطنين العرب كأفراد، طالما كان الامر يتعلق بقوميتهم، وكجزء من طوائف دينية عندما يتعلق الامر بحقوقهم الثقافية.

في قرار الحكم الذي صدر في قضية «قعدان» في آذار ٢٠٠٠، أكدت المحكمة العليا ان المساواة بين مواطني الدولة تمليها حقيقة كون الدولة دولة قومية يهودية تستند الى مبادئ المساواة والحرية، وقالت المحكمة ان «قيم دولة اسرائيل كدولة يهودية، ليست فقط لا تدعو للتمييز على أساس الدين والقومية (في الدولة)، بل ان هذه القيم ذاتها تحظر التمييز وتلزم بالمساواة بين الديانات والقوميات»، (المحكمة العليا، قعدان، ٢٠٠٠ ص ٢٨١). ويشير باراك ايضاً الى ان «المساواة من القيم الاساسية لدولة اسرائيل. يتعين على كل سلطة في اسرائيل – وفي طليعتها دولة اسرائيل وسلطاتها ومستخدميها– ان تتعامل بمساواة بين مختلف الافراد في الدولة» (المحكمة العليا – قعدان ٢٠٠٠ ص ٢٨١). ورأت المحكمة ان هذا الفهم يجب ان لا يتعارض مع الطابع اليهودي – الصهيوني للدولة. واكدت ان المساواة «تنبثق من الطابع اليهودي والديمقراطي للدولة». (قعدان ٢٠٠٠ ص ٢٨١). هذه الاقوال تبدو في الظاهر ثورية، خاصة عندما ترد على لسان قضاة المحكمة العليا في اسرائيل، غير ان نظرة اكثر تفحصاً للنص القضائي تبين ان التفسير الوحيد الذي يمكن اعطاؤه لاقوال المحكمة، يستند الى تعريف المساواة بمعناها السلبي كـ«حظر التمييز»، والى الاولوية القيمية والربط السليم والمتجانس بين الطابع اليهودي للدولة

وعلى الرغم من أن أهداف قوانين الأساس التي سُنَّت مطلع التسعينيات فُسِّرت من قبل قضاة المحكمة العليا بأنها تستهدف تعميق مبدأ المساواة في القضاء الاسرائيلي، إلا أن المساواة اقتصرت على المستوى الفردي وظلت تخضع لواقع يهودية الدولة. فالمساواة المدنية التي تمس بيهودية الدولة أو بأهدافها الصهيونية المنبثقة عن كونها يهودية، ليست مقبولة. كذلك فإن الإقرار بمساواة السكان العرب كمجموعة، لا يشكل جزءاً من مفهوم المساواة المتبع في القضاء الاسرائيلي.

وبين الحقوق المدنية لاولئك الذين لا ينتمون للقومية اليهودية، كمواطنين افراد يؤدي انخراطهم في المجتمع المدني الى تجريدهم من هويتهم القومية لصالح الانتماء المدني الذي تعتبر معانيه وابعاده القومية بديهية.

حكم قعدان ينسب الى المواطنين العرب، على لسان المؤسسات الرسمية في اسرائيل بما في ذلك المحاكم المدنية غير اليهودية، تطلعاً للمساواة بمعنى او بمفهوم الاهتمام بنوعية الحياة بمعزل عن انتمائهم القومي.

وكما يقول جبارين فإن «النص القانوني لحكم قعدان يقدم للقراء تاريخاً واحداً استحوذ على كامل قرار الحكم – وهو تاريخ الوكالة اليهودية كذراع تنفيذية للحركة الصهيونية في مجال الاستيطان والاستيعاب والسيطرة على الأراضي» (جبارين، ٢٠٠١، ص٦٧). ويمضي جبارين في سياق الخطاب القضائي في محاكمة قعدان، الى القول بأنه «لو كان هذا النص نصاً تاريخياً يقرأه المؤرخون في المستقبل، لما كان باستطاعتهم معرفة ما إذا كان هناك وجود لسكان عرب لهم جذور تاريخية في هذه البلاد. لذلك، ليس مفاجئاً أن تكون صيغة («نحن») في النص صيغة يهودية فقط» (جبارين، ٢٠٠١، ص٦٨).

بناء على ذلك، فإن وجهة النظر الصهيونية المهيمنة تكرس ذاتها وتنقل أنماط الهيمنة الى المستوى الدستوري.

ومن هنا تُحرم الأقلية من حقها في استخدام إجراء ديمقراطي، تسيطر عليه الأغلبية بلا حدود، من أجل تحقيق أهدافها.

وقد عبر عالم الاجتماع سامي سموحة، قبل فترة وجيزة، عن المغزى العملي لهذا الكلام، بقوله: «نظراً لأن اليهود لا يستطيعون الاحتفاظ بدولة يهودية نقية، فإنهم يسلمون بوجود أقلية عربية تتمتع بحقوق ديمقراطية طالما أنها لا تضر بالسيطرة اليهودية على البلاد» (سموحة، ٢٠٠٠، ص٦١٩).

وعلى الرغم من أن أهداف قوانين الأساس التي سُنَّت مطلع التسعينيات فُسِّرت من قبل قضاة المحكمة العليا بأنها تستهدف تعميق مبدأ المساواة في القضاء الاسرائيلي، إلا أن المساواة اقتصرت على المستوى الفردي وظلت تخضع لواقع يهودية الدولة.

فالمساواة المدنية التي تمس بيهودية الدولة أو بأهدافها الصهيونية المنبثقة عن كونها يهودية، ليست مقبولة. كذلك فإن الإقرار بمساواة السكان العرب كمجموعة، لا يشكل جزءاً من مفهوم المساواة المتبع في القضاء الاسرائيلي. ولعل أقوال القاضي أهارون باراك حول مغزى المساواة وأساس وجودها كمبدأ مهم من المبادئ الأساسية للنظام، تبين المعنى الحقيقي لهذه المساواة. يقول باراك «إعلان استقلالنا ينص على أن دولة اسرائيل [تقيم مساواة تامة في الحقوق اجتماعياً وسياسياً بين جميع مواطنيها دون تمييز في الدين والعرق والجنس]. هذه المساواة يمليها أيضاً الطابع اليهودي لإسرائيل.. فعالم التوراة يتجسد في الأمر الإلهي [سيكون لكم قانون واحد يساوي بين الساكن والمواطن]» (باراك، ٢٠٠٠أ).

لقد برهن قانونيون وعلماء سياسة واجتماع اسرائيليون كثيرون أن النظرية السياسية–القضائية المتنفذة في اسرائيل تنطوي في جوهرها وأساسها على مفهوم تاريخي حصري، يؤكد حضور الشعب اليهودي ويغيب الفلسطينيين كشعب من الإنتماء الأخلاقي لأرض وجغرافيا البلاد. النموذج الأيديولوجي القضائي المهيمن، كما عبر عن نفسه في حكم قعدان، يحوم حول وثيقة تأسيس الدولة («وثيقة الاستقلال») والتي وبحكم نصها على أنه «في أرض إسرائيل نشأ الشعب اليهودي...» إنما «تشطب.. حقائق وآراء... وترفض في الوقت ذاته إمكانية وجود أي كيان قومي عربي، والذي «نشأ» هو الآخر في نفس البقعة الجغرافية التي يدور الحديث عنها. وبذلك فإن العبارة المستهلة لإعلان الاستقلال (إعلان قيام اسرائيل) تعبر عما يصفه البعض بـ«تفريغ البلاد» (الأيديولوجي) من سكانها غير اليهود، وبالقطع من أي «شعب» عدا (الشعب اليهودي) (كمير ٢٠٠٠ ص ٤٨١–٤٨٢). أما وجود العرب في اسرائيل كمواطنين متساوين في الحقوق فينبثق من كون اسرائيل دولة يهودية وديمقراطية. يقول القاضي باراك في هذا السياق، في حكم قعدان: «دولة اسرائيل دولة يهودية تعيش فيها أقليات، ومن ضمنها الأقلية العربية. ويتمتع كل فرد من أبناء الأقليات بمساواة تامة في الحقوق» (حكم قعدان، ٢٠٠٠ ص٢٨١). يكرس باراك من خلال هذه العبارة مفهومين مهمين في نظرة الدولة، وبالأخص نظرة النموذج الأيديولوجي المهيمن في الدولة، للمواطنين الفلسطينيين، فهو يؤكد على وجود أقليات وليس على وجود أقلية عربية قومية كحقيقة تاريخية. وبذلك فإنه (اي القاضي باراك) ينكر الهوية القومية الجماعية للمواطنين العرب. ويبين باراك ايضاً ان أصحاب الحقوق ليسوا الأقليات كمجموعات وإنما «كل

المحكمة لا تلغي فقط التطلع للمساواة بين أبناء القوميات المختلفة في اسرائيل، بل وتلغي ايضاً شرعية النضال من اجل المساواة. فأي حزب أو تنظيم يرى في الطابع الاثني للدولة أساساً للتمييز، لا يمكن له تقديم شكوى سياسية ضد هذا التمييز. فمنطق المحكمة يقضي من جهة بأنه لا حاجة لمثل هذا الربط في النضال من أجل المساواة المدنية، وذلك بدعوى ان هذا النضال ممكن ومُتاح في الدولة التي تعرف نفسها بأنها يهودية، ويقول من جهة اخرى أن تعريف الدولة كدولة يهودية يشكل مبدءاً فوق دستوري لا يمكن الاعتراض عليه حتى ولو بطرق ديمقراطية.

فرد من أبناء الأقليات». وهو بذلك يعطي شرعية للمواطنة المختلفة التي تنطوي على مفهوم مواطنة يدمج بين حقوق قومية يهودية وحقوق فردية عربية. ولا تحتمل الأسس الإثنية–الجمهورية اليهودية وجود حقوق ليبرالية إلاّ إذا كانت هذه الحقوق تعبر عن نفسها في رزمة حقوق أساسية فردية داخل بوتقة قومية متنفذة. هذا الأمر يفضي إلى تكريس يهودية الدولة كمصلحة عامة لها أولوية من ناحية دستورية، مقارنة مع منظومة الحقوق المدنية، هذه الاختلافات القيمية تتجلى في أفضل صورها في النقاش حول قانون العودة.

ففي مناقشة مسألة المساواة ومكانة قانون العودة، لا يرى القاضي باراك أي تناقض، حيث يقول إن «الصهيونية لا تقوم على التمييز بين اليهود والعرب» (باراك، ٢٠٠٠ ص١٣). فالحق المطلق لليهود بالهجرة إلى البلاد وحرمان مواطنين آخرين من هذا الحق ذاته ليس بالأمر الذي من شأنه تكريس اللامساواة بين اليهود والعرب. يقول القاضي باراك في هذا السياق:

تعتبر إسرائيل دولة يهودية بحكم تجمع الشعب اليهودي فيها، وهي الحل لمشكلته. لكل يهودي الحق بالهجرة الى البلاد والحصول على جنسيتها. هذا الأمر لا يشكل مساً بمبدأ المساواة. وبالفعل، فعندما يكون المبرر القابع في أساس إقامة الدولة يقضي بأن تكون (الدولة) وطناً قومياً لليهود بلا إستثناء فإن إعطاء حق الهجرة لليهود لا ينطوي على تمييز تجاه من هو غير يهودي. إنه يقر بنفس الإختلاف أو التمايز المترتب على المساواة. ولكن الدولة ومنذ قيامها، تتبع المساواة بين مواطنيها. حقاً إن مفتاحاً خاصاً لدخول البيت قد منح لأبناء الشعب اليهودي، ولكن طالما أنه يوجد شخص ما داخل البيت، فإنه يتمتع بحقوق متساوية كسائر أهل أو سكان البيت الآخرين.

(باراك، ٢٠٠٠أ).

هذه الرؤية تسلب المكان من تاريخه الفلسطيني وتضعه في حيز وزمان يهوديين مقفلين لا وجود فيهما إلاّ لمنطق الدولة اليهودية.

وتلخص أقوال القاضي باراك رؤية الأغلبية التي تكرس نفسها بواسطة منطق قومي منغلق يتجاهل وجود مجموعات قومية أخرى في نفس المكان والزمان. فمبدأ المساواة يُسخَّر لتبرير الإختلاف بين اليهود والعرب بالنسبة للبلاد، وذلك بوصفه مبدءاً ينبثق عن المساواة ذاتها في «معاملة مختلفة (غير تمييزية) بين متساوين» (باراك ٢٠٠٠ ص١٣). وبطبيعة الحال فإن معنى هذا الكلام في واقع إنتماء إثني قومي كالواقع الاسرائيلي هو أن الامكانية الديمقراطية التي يمكن فيها للأقلية ان تتحول إلى أغلبية تصبح إمكانية مسدودة باسم حق قومي مطلق لا يجوز الطعن فيه او الاعتراض عليه كمبدأ ينطوي على تمييز بين مواطنين، حتى ولو بوسائل ديمقراطية. فمبدأ حكم الأغلبية يأخذ معنى إثنياً سافراً باسم سلطة الأغلبية اليهودية.

تشويه معنى سلطة الأغلبية، والمس بمبدأ الإقناع الكامن في أساس وجهة النظر الديمقراطية، يتجليان بوضوح أشد في موقف رئيس المحكمة العليا في حكم أصدرته المحكمة مؤخراً في قضية مشاركة حزب «التجمع الوطني الديمقراطي» وعضو الكنيست عزمي بشارة في الانتخابات للكنيست.

يقول القاضي باراك في قرار الحكم المذكور: «كثيرة هي الدول الديمقراطية، لكن واحدة منها فقط هي دولة يهودية، وبالفعل فإن جدوى قيام ووجود دولة اسرائيل يتمثل في كونها دولة يهودية. فهذا الطابع يعتبر أساسياً أو مركزياً لوجودها، وهو يشكل كما قال القاضي م.حشين أمام لجنة الانتخابات المركزية–«مسلمة» من مسلمات الدولة، يجب إعتبارها «مبدأ أساسياً» لقضائنا ونظامنا، إن رفض دولة إسرائيل كدولة يهودية يمنع مشاركة قائمة مرشحين أو مرشح في الانتخابات للكنيست» (قضية «التجمع» ٢٠٠٣، ص٦).

ويستدرك القاضي باراك ليحصر كلامه وتفسيره في الحالات التي يكون فيها «التهديد للطابع اليهودي أو الديمقراطي–للدولة–تهديداً مركزياً وأساسياً. يجب أن يمس بالنواة التي تميز الدولة بأنها يهودية أو ديمقراطية، وأن يؤثر على الأشياء التي تحتل المرتبة الأولى في تحديد هذا الطابع» (قضية «التجمع» ٢٠٠٣ ص١٤).

على الرغم من هذا القيد أو التحفظ على موقفه المبدئي، إلا ان من الواضح ان القاضي باراك يرفض جملة وتفصيلا الحق المبدئي لقائمة أو مرشح بالعمل بصورة ديمقراطية من أجل إقناع الأغلبية اليهودية بتغيير الطابع اليهودي للدولة. ويبرز هذا الطرح في التفسيرات المختلفة التي يقدمها القاضي باراك لمصطلح «دولة كل مواطنيها». فهو يقول إنه «إذا كان كل المطلوب حسب هذا الهدف هو المساواة بين مواطني إسرائيل، فإن هذا الهدف لا ينطوي إذن على أي مس بدولة إسرائيل كدولة يهودية» (قضية «التجمع» ٢٠٠٣ ص١٥). ويضيف «إذا كان هدف أن تكون إسرائيل (دولة جميع مواطنيها) مُوجَّه فقط لضمان المساواة بين المواطنين داخل البيت الواحد، وسط الاعتراف بحقوق الأقلية التي تعيش بين ظهرانينا، فإن ذلك لا يعني رفض وجود دولة إسرائيل كدولة يهودية» (قضية «التجمع» ٢٠٠٣ ص١٦). مع ذلك يضيف باراك تفسيراً مختلفاً لمصطلح «دولة جميع مواطنيها»، تفسيراً غير شرعي يشكل ذريعة كافية لمنع أو استبعاد قائمة أو مرشح من خوض الانتخابات للكنيست، حيث يقول: «في المقابل، إذا كان الهدف من أن تكون إسرائيل «دولة جميع مواطنيها» موجه لما هو أبعد من ذلك، إذا كان يسعى لضرب المنطق الكامن في أساس إقامة الدولة، وبالتالي لرفض طابع دولة إسرائيل كدولة للشعب اليهودي، حينئذٍ فإن ذلك ينطوي على مساس بالسمات الأساسية الدنيا التي تميز إسرائيل كدولة يهودية» (قضية «التجمع» ٢٠٠٣ ص١٦). واضح ان مثل هذا التطلع من جانب حزب أو مرشح للكنيست، يشكل ذريعة كافية لحرمانهم من التنافس باعتبارهم غير شرعيين، ويعملون خلافاً لقانون أساس الكنيست.

لذلك، فإن القاضي باراك بمصادقته على مشاركة «التجمع» وبشارة في الانتخابات للكنيست الـ١٦ في كانون الثاني ٢٠٠٣، لا يحكم بأن من المسموح والمشروع لمن هو غير شريك في حلم الدولة اليهودية بأن يناضل بوسائل ديمقراطية من أجل تغيير طابع الدولة هذا، من خلال الكنيست. حكم القاضي باراك، الذي صاغ ولخص رأي الأغلبية الذي أقر مشاركة «التجمع» وبشارة في الانتخابات للكنيست الـ١٦، يستند إلى أنه «لم تُطرح (أمام المحكمة) أدلة كافية وقادرة على إقامة الحجة المطلوبة «لشطب قائمة»، فهو يقول صراحة إن «توجهه (بشارة) بالنسبة لكون دولة إسرائيل (دولة جميع مواطنيها) يقترب بصورة خطيرة للامكانية الرافضة لوجود دولة إسرائيل كدولة يهودية. مع ذلك لا توجد أمامنا أدلة مقنعة، واضحة وقاطعة على أنه تم تجاوز الحد» (قضية «التجمع» ٢٠٠٣ ص٣١).

ويقبل القاضي باراك الأدلة السرية ضد «التجمع» وبشارة التي قدمها جهاز الأمن العام (الشاباك) للمستشار القانوني للحكومة، والتي إرتكز إليها التماس المستشار للمحكمة ضد ترشيح التجمع وبشارة. يقول باراك: «من ناحيتنا يبدو لنا أن هذه الأدلة مقبولة. فهي تشكل (دليلاً ادارياً) يمكن للجنة الانتخابات، ان تستند إليه في استنتاجاتها» (قضية «التجمع» ٢٠٠٣ ص٣٢).

هذا التوجه للقاضي باراك ينطوي على ما معناه ان مشاركة المواطنين العرب في اللعبة السياسية التمثيلية في إطار الانتخابات للكنيست مرهونة بقبول طابع الدولة كدولة يهودية وفقاً لتعريفه من جانب المحكمة، الأمر الذي يُنظر إليه من قبل غالبية الجمهور العربي كذريعة أساسية للتمييز ضدهم كمواطنين. إن المماثلة بين وجود الدولة ووجودها كدولة يهودية، وكذلك المماثلة بين حق تقرير المصير للشعب اليهودي وبين تعريف الدولة كدولة يهودية بالمعنى الجوهري، ورهن الحق المدني في الانتخاب والترشح بقبول هذه المعادلات كمسلمات تقف فوق كل جدل ونقاش ديمقراطي، إنما تنطوي ليس فقط على قبول واضح بخطاب الدولة بل وعلى فرض قيود قيمية على اللعبة الديمقراطية تقع خارج اللعبة ذاتها وتقيد تعريف الدولة كدولة يهودية. يعمد القاضي باراك في الواقع إلى توسيع معنى هذا التعريف وتجسيد الاختبار التراكمي، لكن هذا الحكم ينطوي في خلاصة الأمر، من وجهة نظر من لا يوافق على فكرة الدولة اليهودية، على مس بحقوق أساسية ديمقراطية.

ويُبرزُ قرار الحكم في شكل خاص مصادرة الحق الأساسي للمواطنين العرب بالنضال من أجل شمل هويتهم ضمن هوية الدولة عن طريق تغيير هويتها اليهودية لتصبح هوية مدنية. هذا القرار يسدل الستار على حوار دستوري مشروع في مجتمعات ديمقراطية.

صحيح أن المحكمة لا تفرض على المواطنين العرب قبول التجليات والمظاهر الثقافية للقيم الأساسية اليهودية للدولة، لكنها تحرمهم من

الإعتراض أو الطعن في الصلة بين هذه القيم وبين مؤسسات الدولة عندما تمنع الأخيرة نضالهم من أجل المساواة. بعبارة أخرى فإن المحكمة لا تلغي فقط التطلع للمساواة بين أبناء القوميات المختلفة في اسرائيل، بل وتلغي ايضاً شرعية النضال من اجل المساواة. فأي حزب أو تنظيم يرى في الطابع الاثني للدولة أساساً للتمييز، لا يمكن له تقديم شكوى سياسية ضد هذا التمييز. فمنطق المحكمة يقضي من جهة بأنه لا حاجة لمثل هذا الربط في النضال من أجل المساواة المدنية، وذلك بدعوى ان هذا النضال ممكن ومُتاح في الدولة التي تعرف نفسها بأنها يهودية، ويقول من جهة اخرى أن تعريف الدولة كدولة يهودية يشكل مبدءاً فوق دستوري لا يمكن الاعتراض عليه حتى ولو بطرق ديمقراطية.

نموذج «دولة جميع مواطنيها» وحجة مطلب الحقوق الجماعية

بدأ نضال المواطنين العرب من أجل المساواة المدنية، منذ قيام الدولة، وجرى بطرق مختلفة بما في ذلك بوسائل سياسية وقضائية.

وقد طالبت الأحزاب العربية كافة بالمساواة المدنية في اطار دولة اسرائيل. خلال السنوات الأخيرة، أخذ يبرز في شكل متزايد خطاب سياسي جديد في أوساط الجماهير العربية، يؤكد الهوية القومية للمواطنين العرب ويطالب بحقوق جماعية لهذه الجماهير.

هذا الخطاب الذي وجد تعبيراً له في الحلبتين السياسية والقضائية على حد سواء، تطرحه الكثير من الأطر والفعاليات، وأبرزها حزب التجمع الوطني الديمقراطي ومنظمة «عدالة». وفي ضوء الدور المركزي الذي تلعبه هاتان المنظمتان في ابراز خطاب الحقوق الجماعية للمواطنين العرب، فإن النقاش الذي سنسوقه أدناه سيتمحور حول هذين الاطارين والأشخاص المتزعمين لهما.

النضال الذي يخوضه بشارة وحزبه ضد النموذج الأيديولوجي الصهيوني الليبرالي كما يتجسد في قوانين الأساس من العام ١٩٩٢، وفي التفسير القانوني لهما، انعكس في كتابات بشارة وفي برنامج حزبه منذ تأسيسه. وقد أبرز تأسيس حزب «التجمع» التناقض البنيوي الشديد بين هوية الدولة اليهودية والهوية الفلسطينية لمواطنيها العرب. وفي هذا الصدد فقد ميّز «التجمع» نفسه عن باقي الأحزاب العربية، التي قبلت بالصيغة القائلة إن الأقلية العربية يمكن أن تصبح جزءاً لا يتجزأ من الواقع الجماعي الإسرائيلي.

حسب وجهة نظر حزب «التجمع» فإن هوية الدولة، وليس سياستها، هي العائق الأساسي الذي يضع الأقلية العربية أمام مأزق أو اشكاليات الهوية. فالتأكيد على الهوية اليهودية للدولة وسلم أولويات الأخيرة، الذي يلبي ويحقق مصالح الأغلبية اليهودية، يحولان الاسرائيلية الى شرك من شأنه أن يقوض الهوية الفلسطينية للمواطنين العرب. لقد تطلع «التجمع» في شكل أساسي إلى حشد وتنظيم صفوف السكان العرب على أساس هويتهم القومية المشتركة كجزء من الشعب الفلسطيني ومن الأمة العربية، وذلك على حساب الهوية التي نمّتها الدولة وقبلت بها غالبية التيارات السياسية العربية الأخرى وهي الهوية العربية ـ الاسرائيلية.

لقد حرص «التجمع» منذ تأسيسه على ابراز هويته القومية كمصدر قوة أساسي في مواجهة سياسة التمييز والاجحاف التي تنتهجها الدولة (عبد الفتاح، ١٩٩٩). اقترح «التجمع» برنامجاً سياسياً شاملاً يتصدى للواقع القائم ويقدم حلولاً بديلة ليس فقط للعرب في اسرائيل بل وللأغلبية اليهودية أيضاً، وبذلك طرح الحزب نموذجاً ثقافياً بديلاً لما تقترحه النخبة السياسية المهيمنة في اسرائيل. لقد كان من شأن التعاطي مع القومية اليهودية والتطلعات القومية العربية في اطار نظري وأيديولوجي واحد أن حول «التجمع» الى تحدٍ جدي للتفكير السياسي المتنفذ.

ويعتبر عزمي بشارة من المثقفين القلائل بين العرب في اسرائيل، الذين طرحوا أسئلة جوهرية سواء على المستوى النظري أو على المستوى الأخلاقي في شأن التفكير الصهيوني.

انتقاد بشارة جزء من سياق نقدي أوسع للقومية الاثنية والتناقض بينها وبين الديمقراطية (Brubaker 1992). فالقومية الإثنية بشكل عام، والصهيونية بصفة خاصة، تضع عراقيل أمام التطور الديمقراطي الحقيقي، وذلك بسبب الفجوة التي تخلقها بين سيادة الشعب، التي تشكل أحد أسس الديمقراطية العصرية، وبين حدود القومية الإثنية التي تهيمن على الدولة وتسخرها لخدمة أهدافها ومصالحها. هذا التناقض يبرز في الدول المتعددة القوميات مثل

> وطبقاً لوجهة نظر بشارة هذه، فإن الصهيونية هي أحد النماذج المشوهة للقومية العصرية. فهذه القومية تطلعت من جهة، الى تحرير شعب مضطهد بجعله مستعبداً لوجهة نظر قومية إثنية، والى التغاضي التام، من جهة أخرى، عن الاحتياجات الإنسانية لجمهور قومي آخر تحول إلى «آخر» مستعبد ومضطهد.

اسرائيل.

وفي مثل هذه الحالات تكف القومية عن كونها التعبير الأفضل لسيادة الشعب لتصبح تعبيراً عن جزء من الشعب، هو القومية الاثنية المهيمنة. وإذا كانت الديمقراطية هي هيكل سلطوي يرتكز الى سيادة الشعب، فإن أية محاولة لخلق تماثل بين الدولة وبين قومية اثنية وتحويل الأخيرة الى كيان سيادي، انما تنطوي على مساس بالركيزة الأساسية للديمقراطية المدنية، وحيث ان الديمقراطية هي في جوهرها مدنية، فإن أي نموذج ديمقراطي آخر يشكل تشويهاً لمعناها.

يقترح بشارة موديل القومية المدنية كبديل أفضل، ولا سيما في الدول المتعددة القوميات والأعراق (بشارة ١٩٩٥). وتهدف القومية المدنية الى تجسيد الحقوق الأساسية للفرد والجماعة في نطاق حياة اجتماعية عادلة تشكل مخرجاً ونقطة انطلاق. فهي - أي القومية المدنية - ترتكز الى ارادة الشعب، في وقت تشكل فيه المواطنة المشتركة لمجموع أعضاء المجموعة السياسية الوسيط المركزي بين السلطة والشعب.

في المقابل، فإن القومية الإثنية هي تشويه تاريخي للمبادئ القومية الأساسية. فالقومية هي تطلع جماعي يستند الى مبادئ التنور والانفتاح الأوروبي الهادفة بشكل أساسي الى خلق وتكون أمة ذات سيادة لا تخضع لقيمة ليبرالية أو طبقية، دون أن يؤدي ذلك بالضرورة الى خلق تماثل بين القومية والدولة.

حسب بشارة، فإنه لا يجوز للقومية أن تتحول الى أداة في يد الدولة القومية لقمع أقليات قومية أو لاستعباد ابناء الشعب لأغراض بروقراطية أو طبقية، كما حصل في أماكن كثيرة في العالم. وتقاس القومية بدرجة ديمقراطيتها التي تعتبر مقياساً ضرورياً للفكرة القومية التي تجمع بين الإرادة الذاتية للفرد وبين ارادة الشعب أو الأمة. لذلك فإن القومية هي في جوهرها ديمقراطية، ولا تتعارض مع حقوق الأقليات أو تطلعات أمم وشعوب أخرى في التحرر. إن أي فصل بين القومية والديمقراطية يحول الأولى الى شوفينية إثنية أو الى أصولية دينية (بشارة، ١٩٩٥).

وعلى الرغم من أن القومية قد تطورت بأشكال مختلفة في أماكن مختلفة بأنحاء العالم، وتحولت في حالات كثيرة الى أداة لاستعباد ارادة المواطنين أو الى أداة كولونيالية، إلا أنها ما انفكت تعتبر في نظر بشارة كظاهرة تنشأ تاريخياً كنمط تنظيم عصري للمجتمع الإنساني، وذلك بعدما فقدت المبادئ والأسس التنظيمية القديمة طاقتها التعبوية. إن القومية مبدأ أيديولوجي تحرري يسعى للتعبير عن قيم ثقافية تتخطى حدود القبيلة والمكان. والقومية لا تتلخص بالهوية وحسب، كما أنها ليست شعوراً بالانتماء الغريزي. إنها شعور بالانتماء المقرون بالتفكير العصري، والذي يرى ضرورة التأكيد على قاسم مشترك واسع في المجتمع الإنساني كعنصر موحد يصون هذا الشعور ويتيح وجود علاقة ممأسسة بين المواطن والأمة، علاقة مكرسة في قانون يبين الحقوق والواجبات في الدولة ذات السيادة (بشارة ١٩٩٩).

لذلك، فإن القومية ظاهرة تاريخية أخلاقية شهدت تحولات تاريخية مختلفة أدت الى تكون تشوهات مختلفة في أماكن مختلفة بالعالم. احدى المشكلات الرئيسة التي يطرحها بشارة في هذا السياق تتمثل في ميل حركات قومية نحو اعتبار نفسها، بمصطلحات تنظيمية، كمجموعات تقوم فوق التاريخ، من جهة، وفوق الوجود المستقل للفرد من جهة أخرى. وفي هذا السياق يصر بشارة على أن القومية هي حركة تاريخية تحدد ملامح الأمة مثلما ان ظواهر تاريخية أخرى تعرف نفسها في خضم تطورها. لذلك فإن العلاقة، الصلة، التي تخلقها القومية بين الشعب أو الأمة وبين السيادة السياسية للأمة لا يمكن أن تكون إلا ظاهرة عصرية «لا يمكن فصلها عن مفاهيم مثل (شعب) أو (ارادة الشعب)، أو عن باقي المسائل العصرية المرتبطة بتنظيم المجتمع الإنساني، مثل الديمقراطية كتعبير شامل عن ارادة الشعب» (بشارة، ١٩٩٩، ص٢٤٩-٢٥٠). والقومية، رغم ميولها الجمعية، هي في جوهرها أيضاً ظاهرة ليبرالية تحفظ وتصون الوجود المستقل للفرد. يقول بشارة في هذا السياق إن «النضال المطلوب هو فصل الفرد عن انتمائه الحصري لذات العائلة وجعله مواطناً مستقلاًذا ارادة مستقلة، له عالم خاص وحقوق وواجبات مدنية. ومن أجل ذلك لا بد للفرد أن يتحول من عضو في جماعة قومية متصورة - متخيلة - إلى مواطن في دولة ديمقراطية، أي الى عضو في أمة ذات سيادة. وبذلك يبدأ النضال من أجل فصل الأمة عن القومية: على القومية أن تبقى جماعة ثقافية متخيّلة، أما الأمة فستكون مجموع المواطنين في دولة ديمقراطية» (بشارة، ١٩٩٩، ص٢٦١).

وطبقاً لوجهة نظر بشارة هذه، فإن الصهيونية هي أحد النماذج

من هذا المنطلق أيضاً ينبثق نقد بشارة للإتجاهات الليبرالية الجديدة التي أخذت تظهر في الخطاب الإسرائيلي العام وكذلك للإتجاهات الدستورية والقضائية. فالليبرالية التي عبرت عن نفسها في قوانين الأساس التي إعتمدت في العام ١٩٩٢ وفي أحكام وقرارات المحكمة الاسرائيلية العليا لا تمثل ثورة في التفكير السياسي الإسرائيلي. فهي ما إنفكت تخضع للمنطق الصهيوني، وتعيد إنتاج الرابطة بين القومية والدين. إن الربط بين كون الدولة يهودية وديمقراطية ينطوي على تناقض داخلي. فحدود الـ «شعب» الإسرائيلي أوسع من حدود الإثنية اليهودية في إسرائيل.

المشوهة للقومية العصرية. فهذه القومية تطلعت من جهة، الى تحرير شعب مضطهد بجعله مستعبداً لوجهة نظر قومية إثنية، والى التغاضي التام، من جهة أخرى، عن الاحتياجات الإنسانية لجمهور قومي آخر تحول إلى «آخر» مستعبد ومضطهد. وبحسب تعريف بشارة فإن الصهيونية هي قوموية عضوية وثقافية تخلق تماثلاً بين القومية والدولة وبذلك فإنها لا تتيح تطور مجتمع مدني اندماجي لمجموعات قومية مختلفة، (بشارة ١٩٩٩ ب). وعليه فإنه ينتقد الصهيونية كحركة سياسية كولونيالية وكمشروع رأسمالي. وهو يرى فيها، من جهة، وجهة نظر رومانسية ـ إثنية لا تتيح تطور جوانب أو أبعاد مدنية اندماجية في اطارها؛ من جهة ثانية فهو يرى فيها، في ضوء منطقها التذويبي الداخلي الذي يقمع كل اختلاف أو تمايز داخلي، فرضاً لنموذج هوية انتمائية متجانسة يخضع لمنطق النخب المهيمنة في الدولة.

ويركز بشارة على الربط الذي أوجدته الصهيونية بين القومية والدين والدولة. وفي نظره فإن الصهيونية، كما تتمظهر في نطاق دولة اسرائيل، تنطوي على صراع داخلي اسرائيلي يتجلى على الصعيد الديمقراطي المدني، اضافة الى الصراع الخارجي مع القومية الفلسطينية. فسياسة مصادرة أراضي الفلسطينيين وتسجيل الأراضي باسم الشعب اليهودي هما جزء لا يتجزأ من سياسة تفريغ الرابطة أو العلاقة الروحية والتاريخية للشعب الفلسطيني بوطنه والاستملاك المادي والمعنوي لهذا الوطن من قبل الصهيونية باسم الشعب اليهودي. هذه السياسة لم تتوقف حتى بعد قيام الدولة، الأمر الذي يحدو بشارة الى القول إن الصهيونية الاسرائيلية لم تتوقف عن السلوك كحركة حتى بعد قيام دولة اسرائيل. وهي في ضوء ذلك ترفض الأساس أو المكون المدني للدولة الديمقراطية، التي يفترض أن تقوم على المساواة المدنية، وتنتهك الحقوق الليبرالية والجماعية للمواطنين الفلسطينيين.

يقول بشارة إن هناك تناقضاً جوهرياً قائماً بين اليهودية والديمقراطية ليس بسبب قيم الدين اليهودي وانما بسبب تفضيل القيم الأساسية لمجموعة قومية معينة على قيم مجموعات أخرى في واقع متعدد القوميات، الأمر الذي ينتقص أو يجحف بالقيم الأساسية للديمقراطية. لذلك يؤكد بشارة مبدأ «دولة جميع مواطنيها» كهدف ينبغي التطلع نحوه، وكامكانية وحيدة للتصدي بصورة بناءة للواقع السياسي المركب والشائك في اسرائيل. وهو يرى أن مفهوم «دولة جميع مواطنيها» لا يناقض الحق الأساسي للشعبين، أو المجموعتين القوميتين، اليهودية والعربية، في التعبير عن هويتهما القومية.

فهذا المفهوم يهدف الى تحقيق المساواة بين الشعبين بصورة تتيح بلورة واقع جديد لا يخضع لمصالح طرف واحد دون الآخر. على هذا الأساس ينتقد بشارة صون الهوية اليهودية للدولة بواسطة قوانين ذات مكانة دستورية. وقد قدم للكنيست عدداً من مشاريع القوانين الهادفة الى اضعاف وتقويض مكانة مؤسسات صهيونية مركزية مثل الهستدروت الصهيونية والوكالة اليهودية والصندوق القومي (الكيرن كييمت) لاسرائيل. فالحد من البعد اليهودي في هوية الدولة وتنمية الهوية الفلسطينية بين العرب في اسرائيل يشكلان، حسب رأي بشارة، مرحلة لا مفر منها في الطريق الى ايجاد أمة سياسية مدنية يكون فيها الأساس المشترك لمجموع السكان في إطار دولة ثنائية القومية ومتعددة الثقافات، الإنتماء المدني وليس الانتماء الديني أو الطائفي.

لقد انطوت الصهيونية على تناقض جوهري بين تطلعات قومية عصرية في صورة حق تقرير المصير وبين إرتكاز الهوية القومية إلى سمات إثنية–دينية ما قبل العصرية. وفي رأي بشارة فإنه «طالما لا يتم الفصل بين الدين والدولة فلا بد أن تبقى (في اسرائيل) كتلة يمينية تبشيرية واحدة». فالصهيونية تنطوي على تناقض داخلي

شرعية النضال من أجل المساواة في إسرائيل موضع تساؤل.

يتيح وجود دوافع دينية إلى جانب موتيفات علمانية. وقد نشأت الصهيونية كحركة سياسية رفضت الطائفية–الجمعية اليهودية بالصيغة الدينية التي قامت بها في الـ«الشتات» اليهودي في أوروبا. من جهة ثانية، رفضت الصهيونية علمانية اليهود الذين ذابوا في المجتمع الأوروبي على أساس مدني. لذلك فإن «الصهيونية عندما ترفض وجود الجالية الدينية، تجد نفسها ترفض أيضاً علمانية الافراد اليهود الذين تقودهم علمانيتهم نحو الذوبان. فالصهيونية هي إذن رفض للدينية والعلمانية في آن واحد» (بشارة ١٩٩٩ب ص٥٠٧).

اليهودية العلمانية لم تسمح للعرب بأن يكونوا جزءاً من الأمة المتكونة، واشترطت قبول يهود الشرق بذوبانهم داخل الموديل المهيمن (بيلد، ١٩٩٣). وبذلك فإن الصهيونية هي قومية إثنية–ثقافية قامعة بالضرورة، والعكس التام للقومية المدنية الإندماجية. وهي بذلك تؤدي إلى تصادم حتمي مع القومية الفلسطينية من جهة، ومع مجموعات إثنية يهودية غير متحمسة لقبول الموديل الثقافي الذي تنطوي عليه الصهيونية، من جهة ثانية (حيبر، شنهاب، وموتسفي هالر ٢٠٠٢، شوحط ٢٠٠١).

على الصعيد اليهودي الداخلي يتحدث بشارة عن قومية اسرائيلية علمانية وليبرالية متحررة من قيود الدين. وحسب اعتقاده فإن «العلمانية الاسرائيلية إذا لم تتحرر من الصهيونية سوف تخسر في المعركة مع الكتلة الحريدية–القومية» (بشارة ١٩٨٨). ويخاطب بشارة اليهود العلمانيين بقوله «سيسيطر المتدينون على الصهيونية... وستفقدون أنتم عصريتكم. ستستبد بكم طريقة التفكير الدينية غير المنطقية. لذلك، ومن أجل مصلحتكم أيضاً وليس من أجل مصلحتنا نحن فقط، لا بد من استبدال مسرح اللعبة اليهودي بمسرح جديد، ليبرالي» (بشارة، ١٩٩٧ ص٢٦).

المسرح الليبرالي الذي يقترحه بشارة ليس مسرحاً مناوئاً للقومية. إنه مسرح مدني يحتوي القومية لكنه لا يخضع لها. إن التخلي عن الصهيونية لا يعني إلغاء القومية اليهودية، وإنما إلغاء البعد الكولونيالي الكامن فيها، والذي يتصادم بالضرورة مع وجود قومية أخرى تعيش وتتواجد في نفس المجال المدني. هذه الخطوة تتجلى في الصيغة التي أرساها بشارة كبرنامج سياسي لحزبه، صيغة «دولة جميع مواطنيها».

من هذا المنطلق أيضاً ينبثق نقد بشارة للإتجاهات الليبرالية الجديدة التي أخذت تظهر في الخطاب الإسرائيلي العام وكذلك للإتجاهات الدستورية والقضائية. فالليبرالية التي عبرت عن نفسها في قوانين الأساس التي إعتمدت في العام ١٩٩٢ وفي أحكام وقرارات المحكمة الاسرائيلية العليا لا تمثل ثورة في التفكير السياسي الإسرائيلي. فهي ما إنفكت تخضع للمنطق الصهيوني، وتعيد إنتاج الرابطة بين القومية والدين. إن الربط بين كون الدولة يهودية وديمقراطية ينطوي على تناقض داخلي. فحدود الـ«شعب» الإسرائيلي أوسع من حدود الإثنية اليهودية في إسرائيل. لذلك، فإن المماثلة بين الشعب (دموس) والعرق (إثنوس)، لا تؤدي إلى المسّ بمبدأ سيادة الشعب وحسب، بل وتحول دون أية إمكانية لظهور مجتمع مدني يتخطى الحدود القومية. والأقلية القومية في اسرائيل مقيدة في المجالات الشكلية للديمقراطية الاسرائيلية، ولا تشارك في تحديد مضامين وماهية الصالح العام المشترك لعموم المواطنين. هذه الحقيقة لا تؤدي فقط الى جعل العرب هامشيين في المجتمع الاسرائيلي بل وتلغيهم أيضاً كمجموعة متميزة وتبطل تأثيرهم على تكوين وبلورة طابع الدولة. فعملية إضفاء الليبرالية على التشريع والتفكير القضائي ظلت، حسب بشارة، خاضعة لمنطق الدولة اليهودية وليس لمنطق دولة جميع مواطنيها. فالمكونات الإثنية للدولة لا تزول، وبالتالي فإن التمييز ضد الأقلية الفلسطينية يترسخ كجزء لا يتجزأ من الواقع السياسي والاجتماعي الاسرائيلي. لذلك فإن الاسرائيلية غير ممكنة بالنسبة للعرب في إسرائيل، إذ أن ثمنها هو تخليهم التام عن هويتهم القومية. من هنا ينبع نقد بشارة لإتجاهات الدمج للمواطنين العرب في إطار الدولة اليهودية، ومن هنا ايضاً ينبثق موقفه فيما يتعلق بغياب أو تعذر إمكانية تحقيق مواطنة عربية كاملة في الدولة

اليهودية. في هذا السياق النظري، يطالب بشارة بالاعتراف بالأقلية العربية كأقلية قومية يجب أن تتمتع بحقوق جماعية في نطاق أتونوميا ثقافية. وقد جاءت فكرة الأتونوميا الثقافية كفكرة مكملة لفكرة دولة المواطنين، وهي تتناقض مع تعريف الدولة بمصطلحات إثنية حصرية. ويطالب بشارة بحقوق جماعية للمواطنين العرب مع الاقرار بالحقوق الجماعية للأغلبية اليهودية.

يقول بشارة في التصريح المشفوع بالقسم الذي قدمه للجنة الانتخابات المركزية ضد شطب ترشيحه وترشيح حزبه عشية الانتخابات للكنيست الـ١٦:

أجل نحن نعترف–وقد أكدت ذلك في مناسبات عديدة في مقابلات صحافية وفي مقالاتي–ان دولة إسرائيل تحقق تقرير المصير للشعب اليهودي في إسرائيل. هذا خط واضح في الأدبيات السياسية للتجمع الوطني الديمقراطي. تقرير المصير هذا يتجسد بشكل أساسي بواسطة اللغة العبرية التي نجحت في خلق ثقافة عبرية مستقلة أو متميزة عن الثقافات المختلفة في العالم، وخلق مجموعة قومية مميزة من حقها أن تقرر مصيرها أسوة بباقي الشعوب. مع ذلك، نحن نعتقد في التجمع بأن الاعتراف بحق تقرير المصير لليهود في إسرائيل يجب أن لا يمنع الإعتراف بالحقوق الجماعية للمواطنين العرب في الدولة. وخلافاً لمواقف الإجماع الإسرائيلي، فإن موقفي المنادي بفصل الدين عن الدولة من شأنه أن يساعد فقط في تعزيز الحقوق الليبرالية في الدولة. أما المخاوف التي تبديها بعض الجهات في المجتمع الاسرائيلي من أن فصل الدين عن الدولة سيعرض القومية اليهودية–الإسرائيلية للخطر، فليس لها أي أساس، وذلك في ضوء المكانة الراسخة التي تتمتع بها اللغة العبرية والثقافة العبرية–اليهودية–الاسرائيلية. ومن ناحية عملية فإن مكانة اللغة العربية والثقافية العربية في إسرائيل، هما المعرضتان للخطر، والأقلية العربية في إسرائيل هي التي تحتاج حماية. دولة جميع مواطنيها ملزمة باعطاء حيز للهويتين»

(بشارة، ٢٠٠٣، ص١٩).

مطالبة بشارة و«التجمع» بحقوق جماعية تأتي لتكمل الحقوق الفردية وليس لتحل مكانها. ويبرر بشارة المطالبة بحقوق جماعية على النحو التالي:

إن الاتونوميا الشخصية وحرية الفرد هما قيم سامية. والدولة الديمقراطية يجب أن تكون تعبيراً للعضوية المدنية، حيث تسود بينها (أي الدولة) وبين مواطنيها علاقة ديناميكية تفرض واجبات على المواطنين، وذلك كي تصون حقوقهم وتحافظ على مصالحهم المشروعة.. وبغية تأمين هذه الحريات، يتعين على الدولة التعامل بحيادية تجاه مواطنيها، طالما كان هذا التعامل يحافظ على شكل التنظيم أو العضوية المذكورة. إن تقييد أو الحد من مساحة الحقوق يجب أن يرتكز فقط إلى مكونات عالمية، تخضع للسيطرة الإرادية للفرد، وليس إلى مكونات مطلقة لا تخضع لإرادة الفرد مثل لون بشرته، وإنتمائه القومي، أو الديني، أو الجنسي. هذا الفهم الليبرالي يشكل لب مبدأ سلطة القانون والمساواة أمام القانون. وترفض هذه المبادئ الإنتماء الجماعي كسبب أو كاعتبار لتقييد الحقوق أو المس بها. فالدولة الليبرالية هي دولة مدنية–حقوقية. نحن في «التجمع» نطلق عليها: دولة جميع مواطنيها... والأتونوميا الشخصية لا تحقق حريتها، كما أن الفرد لا يستطيع تحقيق مشاريعه الشخصية دون أن تتوفر إمكانية للفرد باختيار أهدافه من بين خيارات (choices) ممكنة.

إن العضوية الثقافية للفرد (والمقصود بهذا الإصطلاح العضوية في مجموعة ذات مميزات ثقافية معينة) هي شرط ضروري لتجسيد قدرته على الإختيار. وبمقدار ما تكون العضوية الثقافية للفرد مقلصة أو محدودة بمقدار ما تكون إمكانيات الاختيار المتاحة له محدودة أيضاً.

إن أهمية وحيوية العضوية الثقافية للفرد تنبثق عن العلاقة الحميمة التي تربطه بثقافته، فهو اكثر وثوقا بثقافته الخاصة، كما أن معرفته بثقافته أسهل وأسرع من إنتماءات وعضويات أخرى (بشارة ٢٠٠٣، ص٣).

على الرغم من أن طرح خطاب الحقوق الجماعية لدى أوساط الجمهور العربي ليس مرتبطاً فقط بالتغيرات التي طرأت على الخطاب القضائي الاسرائيلي، فمما لا شك فيه أن عملية إضفاء النواحي القضائية على المجتمع الاسرائيلي، وخصوصا عملية إضفاء الليبرالية والحزم القضائي، شكلت عاملاً مهماً في تعزيز الخطاب المذكور. عملية الليبرالية، أو حسب ماوتنر إضفاء الشكلية على السياسة القضائية للمحكمة العليا، لم تسهم فقط في تعزيز دور المحكمة في المسائل السياسية والاجتماعية وتوسيع الإطار النموذجي للمبادئ

الأساسية للنظام، بل وشجعت أيضاً حركات اجتماعية وسياسية على رفع صوتها ضد اقصائها أو غُبنها من جانب المؤسسة السياسية والقضائية. وقد تجلى ذلك في إضفاء الشرعية على النضال المدني الواسع من أجل المساواة. ضمن هذا السياق يمكن رؤية ظهور جمعية «عدالة»، المركز القانوني لحقوق الأقلية العربية في إسرائيل. وتشكل «عدالة» تعبيراً آخر لتنامي خطاب الحقوق الجماعية للمواطنين العرب. وتحولت «عدالة» منذ تأسيسها في العام ١٩٩٦ إلى منظمة مركزية في الحياة العامة العربية والاسرائيلية، وإلى متحدث باسم المواطنين العرب في كل ما يتعلق بالشكاوى ضد سلطات الدولة على خلفية الإجحاف بهم كمواطنين فلسطينيين. يقول رؤساء «عدالة» بصراحة في التقرير الذي يجمل أربع سنوات من نشاط المنظمة، إن «عدالة» تعمل من منطلق يرى في الأتونوميا الشخصية للفرد غاية في حدّ ذاتها، لكنها تقول بأن هذه الاتونوميا الشخصية تتطلب أيضاً الاعتراف بالحقوق الجماعية للمجموعة التي ينتمي إليها الفرد» (تقرير عدالة، ٢٠٠٠ ص٤). وقد جسدت «عدالة» هذه الصلة بين حقوق الفرد والحقوق الجماعية في الدعاوى التي رفعتها إلى المحكمة العليا. ففي الفترة الواقعة بين سنة ١٩٩٦ و٢٠٠٠ قدمت «عدالة» ٢٣ شكوى إلى المحكمة العليا، من بينها ١٣ شكوى تناولت قضية المساواة في الميزانيات والخدمات، و(٣) شكاوى تتعلق بمكانة اللغة العربية، ومثلها (٣) في مسائل التنظيم والبناء و(٧) تتعلق بمكانة القرى «غير المعترف بها» وحقوق سكانها. هذه الصورة تشير إلى أولويات «عدالة» وتطلعها نحو الدفاع عن الحقوق الأساسية للمواطنين العرب، ليس كأفراد وحسب، وإنما بالأساس كجزء من مجموعة.

يقول تقرير الجمعية في هذا السياق:

«تعمل عدالة في هذه الحالات من منطلق الوعي بأنه حتى ولو كان الأمر يتعلق بقضايا تخص أفراد، أو هيئات محددة، فإن حقوقهم تعرضت للإنتهاك أو الإنتقاص بسبب إنتمائهم لأقلية قومية، بكونهم جزءاً من المجموعة العربية–الفلسطينية في اسرائيل».

مدير عام «عدالة» حسن جبارين، تطرق إلى حكم المحكمة العليا في قضية المواطنين العرب مبيناً التحيزات القيمية التي تنطوي عليها الأيديولوجية القضائية للمحكمة العليا، ولا سيما رئيس المحكمة الذي يتباهى بمبدأ التوازن بين القيم كمعيار أساسي في القضاء وإصدار الأحكام.

يقول جبارين في تعليقه على الحكم في قضية قعدان:

الخطاب والنتيجة القضائيان في التماس قعدان يقدمان نموذجاً مدنياً يتيح للعرب الإنضواء في إطار الاسرائيلية التي تستشرف المستقبل. وفي هذه الإسرائيلية نجد أن الهوية القومية للعربي مدعوة للتأقلم مع نفيها، إذ أنها مطالبة باثبات ولائها للقيم الأساسية للصهيونية. ومثل هذا الولاء ليس محايداً إزاء القيم المدنية المشتركة، وإنما هو ولاء لأيديولوجيا ليست محايدة تجاه العرب. فهو لا يشعر بالاكتفاء أو الرضى إلاّ إذا طرحت أمامه هوية قومية لا تطعن في شرعيته. والحديث هنا لا يدور عن ولاء للدولة كحقيقة مجردة، إذ لا يوجد شيء كهذا في الواقع الاسرائيلي وذلك بسبب غياب التمييز بين اليهودية وبين الإسرائيلية، ومن الواضح ان الهوية القومية الفلسطينية، التي تتطلب اعترافاً بالماضي وبالتاريخ والذاكرة الجماعية والظلم التاريخي وبحق العودة، تقوض شرعية الأسس الأيديولوجية للصهيونية. وعليه فإن النموذج الإندماجي في التماس قعدان، والذي يسعى لتوطيد الأسس الصهيونية، يتطلب التخلي عن هذه المقومات الفلسطينية، واستبدالها بدمج لهوية لا تنطوي على تهديد، ودون ماضٍ أو تاريخ خاصين، جنباً إلى جنب فإن من المفروض بهذه الهوية التسليم بتاريخ الطرف الصهيوني (جبارين، ٢٠٠١، ص٧٧).

أقوال جبارين هذه تعكس نقد خطاب الحقوق ومعنى المساواة كما يتجليان في قرارات حكم المحكمة العليا. صحيح أن حديث جبارين يتناول في شكل أساسي حكم قعدان، لكنه يرى في هذا الحكم انعكاساً للأيديولوجية القضائية في إسرائيل وتجسيداً جلياً لوجهة النظر الصهيونية الليبرالية التي تتبعها المحكمة العليا. وينتقد جبارين الأسس الأيديولوجية لقرار الحكم، مشيراً إلى المبادئ الأخلاقية والتاريخية التي يستند إليها. صحيح أن المحكمة تعظم مبدأ المساواة، لكنها تحصره في المجال الفردي فقط، وسط إتباع مبدأ التعامي القومي بين اليهود والعرب على صعيد حقوق الفرد، والافتراض بأن الحصرية اليهودية في مجال الحقوق الجماعية هي فرضية قيمية مفروغ منها. وبذلك تبرز المحكمة مبدأ المساواة من خلال الاعتماد على ليبرالية وديمقراطية الدولة اليهودية، كتعبير عن الحق الجماعي للشعب اليهودي في أرضه أو وطنه. ويتحول المواطنون العرب إلى أقلية إثنية في دولة قومية يهودية، وسط التغاضي عن حقيقة كونهم أقلية أصلية ترى في البلاد وطنها، وباعتبارهم جديرين

بالحصول على حقوق خاصة بحكم كونهم سكاناً أصليين ثقافتهم معرضة للخطر. على أرضية هذا الفهم، يرى جبارين في الأيديولوجية القضائية للمحكمة العليا «عدوانية ثقافية». وبحسب جبارين فإن هذه العدائية تتجلى «من خلال إنكار الواقع القومي لمجموعات السكان الأصليين، وانكار الذاكرة الجماعية والتاريخ ومطلب الاقرار بالظلم التاريخي واللغة..إلخ. عوضاً عن ذلك تقترح هذه العدوانية التعامل مع مجموعة السكان الأصليين كمجموعة إثنية. وبعبارة أخرى فإن هذه (العدوانية الثقافية) تريد تحويل مكانة الشعب إلى مكانة مجموعة مهاجرين في وطنها» (جبارين، ٢٠٠١ ص٨٥). نقد جبارين للأيديولوجية القضائية المهيمنة في إسرائيل يظهر ليبراليتها كأداة تُجرد المواطنين العرب من هويتهم القومية كأبناء الشعب الفلسطيني. فتقييد استخدام خطاب الحقوق الفردية عندما يتعلق الأمر بمواطنين عرب يعكس التناقض الذي تراه المحكمة بين هويتهم الجماعية وبين تعريف الدولة كدولة يهودية. وتدمج المحكمة خطاب الحقوق الجماعية للجمهور اليهودي بالحقوق الفردية معتبرة أن الجانبين يكمل أحدهما الآخر. في المقابل فإن الحقوق الفردية فقط للمواطنين العرب يمكن أن تندمج في تعريف الدولة كدولة يهودية. فالخطاب القضائي الصهيوني يُجزأ أو يفكك المواطنين العرب ثم يعيد تجميعهم بما ينسجم مع مصالح النظام القومي اليهودي. من هنا يبقى المواطنون العرب من الناحيتين القيمية والسياسية، كأقلية يمكن استيعابها أو تقبلها في ساحة نضال يهودية في جوهرها (كيمرلينغ ١٩٩٩). لكن تقبل العرب والتسامح تجاههم لا ينبعان من كونهم جزءاً لا يتجزأ من الجمهور الاسرائيلي، وإنما كتحصيل حاصل لقيم النهج الأساسية الكامنة في الحقوق الأساسية للقومية اليهودية. وتنطوي القيم الأساسية للنهج على نظام أخلاقي وقيمي يكرس سيطرة وجهة نظر يهودية علمانية تدمج بين قيمها وبين قيم أساس ديمقراطية.

ويُقدَّم النظام الأخلاقي المهيمن في إطار مفاهيم شمولية تتيح حيزاً ثقافياً وسياسياً لوجهات نظر أخرى، لكن وجهات النظر هذه تستطيع البقاء فقط طالما أنها لا تتحدى الإطار القيمي والقومي للنظام. إلى جانب ذلك هناك استبعاد تام لأية إمكانية للاعتراف بالحقوق الجماعية للأقلية القومية، وسط فرض القيم الأساسية للنموذج الصهيوني الليبرالي كحيز يتيح النضال حول نوعية ومستوى الحياة داخل الدولة، دون إشراك هذه الأقلية في تحديد طابع الدولة.

على هذا الأساس فإن دعاوى «عدالة» المقدمة للمحكمة العليا باسم الجمهور العربي في إسرائيل تدعم وتعزز نشاط حزب «التجمع الديمقراطي» الذي يشهر الهوية القومية للمواطنين العرب كأساس لحقوقهم كأقلية أصلية. صحيح أن «عدالة» منظمة مدنية–حقوقية، لكن مما لا شك فيه أن نشاطها يدعم استنهاض وبعث خطاب الحقوق الجماعية في أوساط الجمهور العربي والذي قاده حزب «التجمع» منذ تأسيسه. إن استخدام الأحزاب السياسية والمنظمات الحقوقية العربية للغة الحقوق الجماعية يشير إلى توجه يسم اكثر فأكثر الاحتجاج العربي ضد سياسة الدولة. واضح أن هذا الاحتجاج غير موجه مباشرة نحو المحكمة العليا، لكن لا شك أن هذه المؤسسة مشمولة بالنقد للنموذج الأيديولوجي الصهيوني الليبرالي الذي يصارع من أجل هيمنته في الحياة العامة الاسرائيلية.

اليهودية المتنورة والهيمنة الإثنية

كما أسلفنا في بداية هذا المقال، فإن الاختلافات أو التعارضات التي يخلقها النموذج الأيديولوجي القضائي المهيمن ليست بين اليهود وغير اليهود (العرب) فقط. فهذا النموذج يعكس ويرسخ مفهوم اليهودية المتميزة المرتكز إلى منطلقات قيمية وثقافية غربية مبطنة، ومع ذلك يمكن تجريدها عن طريق تفكيك النص القضائي. أما مغزى أو معنى الدولة اليهودية في احكام المحكمة العليا فهو موضع خلاف وجدل ويحتمل أكثر من تفسير.

يشير «معوز» إلى نموذجين متقاطبين في التصدي للتناقض الكامن في مفهوم الدولة اليهودية والديمقراطية (معوز ١٩٩٥ ص٦٢٤):

قطب يُحوِّلُ من قيم الديمقراطية إلى قيم الدولة اليهودية، وقطب آخر يعطي أفضلية لقيم اليهودية عندما تتصادم–هذه القيم–مع قيم الديمقراطية. رئيس المحكمة العليا أهارون باراك برهن على مر السنوات على تبنيه لتوجه وسطي متعدد المراحل. ويتطلع هذا التوجه إلى تشخيص القيم اليهودية الكامنة في أساس القيم الديمقراطية. هذا المستوى من التبسيط يفضي إلى تقريب القيم اليهودية إلى القيم الديمقراطية. في المقابل، فإن باراك يتبنى بشكل انتقائي القيم الديمقراطية التي تتمشى فقط مع القيم اليهودية.

ان التوكيد على الشمولية ينطوي على تنكر للخصوصية الثقافية للقاضي ولما يمثله. ويلاحظ ان الازدواجية المذكورة مموهة بصورة ايجابية بواسطة التوجيه نحو «القيم الاساسية للأمة» ونحو «القناعة الذاتية» للشعب او «الضمير العام». من هنا فان اصطلاح «القيم الأساسية للنظام» والتوجه الى محك الجمهور المتنور ينطويان اذاً على تعبير جلي على تكريس قيم اساسية لمجموعة اجتماعية ذات خصوصية كقيم اساسية مهيمنة في الحيز الاسرائيلي العام.

يقول معوز «إن باراك ينتقي بهذه الطريقة القيم التي تخدم بصورة أوضح حقوق الإنسان التي وُجهنا من أجل الدفاع عنها نحو تلك القيم، والتي تنسجم مع المبادئ الأساسية الواردة في إعلان قيام دولة اسرائيل. وعندما لا يجدي هذا التفضيل من أجل التمييز والاختيار بين القيم المتصادمة، نجد أن باراك يوازن بينهما طبقاً لوجهات نظر (الجمهور المتنور)».

(معوز، ١٩٩٥، ص١٢٤).

ويؤكد التجريد الكلي لقيم اليهودية على القيم الأساسية الديمقراطية الليبرالية كسياق قيمي قياسي يعتمد عليه باراك في أحكامه، لا سيما في المسائل أو النقاط التي يوجد فيها تناقض بين التقاليد اليهودية والتقاليد الديمقراطية. ويُنظر لهذه القيم باعتبارها قيم الجمهور المتنور كما يتصوره باراك. هذا التوجه يعتبر في نظره «محايداً» و«موضوعياً». يقول باراك في خصوص التوجه لقيم الجمهور المتنور كمحك للحسم في التناقض بين اليهودية والديمقراطية: «إنه اختبار–محك–موضوعي يوجه القاضي نحو مجمل القيم التي تُكوِّن شخصية أو صورة الاسرائيلي العصري» (باراك ١٩٩٣، ص ١٩٥).

معيار الجمهور المتحضر، حسب باراك «يعبر عن الضمير الجماهيري العام وعن الإجماع الاجتماعي في إسرائيل. فبهذه الطريقة يتم التعبير عن الأساس المشترك في المجتمع الاسرائيلي». وكما لاحظنا فإن «الجمهور المتنور» ليس جمهوراً متديناً أو علمانياً، ولا يهودياً أو غير يهودي وانما: «الجمهور المتنور يعكس مجمل قيم المجتمع الاسرائيلي، وهو البوصلة لحل التعارضات بين قيم دولة اسرائيل» (باراك، ١٩٩٤ ص٣٤٧).

ويضع باراك الثقافة اليهودية في خانة عالم الثقافة الغربية لحركة التنوير، باعتبارها اتجاها مضاداً للعقيدة الصوفية وغير العقلية التي تقوم في صلب المفاهيم الدينية البائدة.

يقول باراك في سياق تطرقه لميزات نظام القضاء الاسرائيلي:

نحن جزء من الثقافة القضائية الغربية. ما يميزنا هو سلطة القانون، ومراعاة الصلة الوثيقة بين المجتمع والقانون، وبين انتهاك القانون والمحكمة كفيصل في النزاع. والفرد، كموضوع لحقوق وواجبات، هو الذي يقف في محور وصلب فلسفتنا القضائية. نحن مجتمع يعترف بوجود مُشرِّع علماني يعمل في دولة ذات سيادة، يسن القوانين ويغيرها، وبوجود مجتمع يعمل بهدي قواعد قضاء وضعية. نحن نؤمن بالتطور والتقدم ونرى في القضاء وسيلة لبلوغ ذلك. ووفقاً لتوجهنا فإن الإنسان العاقل، القادر على وضع أهداف لنفسه، والتي يمكن للقضاء الاسهام في تحقيقها، هو الذي يقف في صلب ثقافتنا القضائية، فيما تقف أتونوميا الإرادة الفردية في أساس حق الإنسان. هذه الأتونوميا ليست مطلقة بل ينبغي لها التنحي أمام تحقيق أهداف قومية يقف الإنسان ذاته في محورها (باراك، ١٩٩٨، ص٣٩–٤٠).

أقوال باراك هذه مُستمدَّة جزئياً من وجهة النظر الليبرالية التي عبر عنها مفكرون غربيون كثيرون مثل جون رولز ورونالد دبوركين. أحد الفروق الأساسية بين وجهة نظر باراك وبين التفكير الليبرالي للأشخاص المذكورين يتمثل في أن باراك ليس فقط ليبرالياً من دعاة الحرية الفردية والمؤيدين لحيادية الدولة، وإنما ايضاً ليبرالي قومي بالمفهوم الذي يرى في الإنسان الفرد جزءاً من مجموعة قومية ذات ثقافة مشتركة، والتي تعطي الانسان معنى اجتماعياً، وتعطي الدولة قيمة بذاتها تعبر عن نفسها في دولة القانون كما تتبدى من خلال أحكام باراك. صحيح أنه يطرح الإنسان الفرد كمكون مركزي في فلسفته، لكنه يقبل الرواية الصهيونية التي تُسخّرُ أتونوميا الفرد للأغراض القومية الجماعية. وهو لا يتبنى حياد الدولة، بل على العكس، فهو يعطي حيزاً لصالح عام قومي مشترك يعبر عن نفسه في «تحقيق الأهداف القومية»، صالح عام من المفروض ان يتحقق بواسطة الدولة. وبذلك فإن باراك يعكس الخطاب الخاص بالدولة، الذي أشرت إليه في بداية مقالي، والذي يُذكِّرُ بمبدأ «الإرادة العامة» في النظرية السياسية لـ جان جاك روسو. وإذا وضعنا العبارة في سياقها الاجتماعي والسياسي، فإن موقع الجمهور المتنور في هذه النظرية يجعل من مسائل: من الذي يحدد مواقف الجمهور المتنور، وحسب أية معايير.

ووفقاً للقاضي باراك فإن أهمية القضاء تتمثل في أن من المفروض به أن يخلق التوازن السليم بين القيم المختلفة القائمة في المجتمع وذلك حيثما يتطلب الأمر الحسم في ضوء غياب التوافق بين أطراف مختلفة. بعبارة أخرى، إذا كان الصالح العام لا يقبل الحسم بمفاوضات اجتماعية، فإن على المحكمة ان تقوم بذلك. هذا الحديث يكتسب أهمية استثنائية عند ربطه بقول باراك ان «القاضي مخول ليس فقط بتفسير القانون وإنما أيضاً بصنع قانون» (باراك

وتتجلى الثقافة المضادة التي تطرحها «شاس» في مواجهة الثقافة السياسية المهيمنة، بصورة جلية للغاية في حملات النقد التي يشنها الحاخام عوباديا يوسيف على الكنيست وفي صراع «شاس» ضد القضاء الدستوري وضد مؤسسات القانون والقضاء وكذلك ضد الاشخاص الذين يمثلون هذه المؤسسات، وهو ما يتجسد في الحملات المتواصلة على المحكمة العليا والنيابة العامة للدولة والمستشار القانوني للحكومة. في ٢٢ شباط ١٩٩٣ وزع شريط مسجل يقول فيه الحاخام يوسيف «نحن لدينا توراتنا. لا نخاف من كنيست ولا من الف كنيست».

١٩٩٨ ص٤٠). وفي مجتمع إثني منقسم على نفسه قومياً وثقافيا، كالمجتمع الاسرائيلي، يغدو صنع القانون ذا أهمية سياسية كبيرة، خاصة في حال وضع جهاز القضاء والقضاة في سياقهما الاجتماعي والثقافي. علاوة على ذلك فإن محك الجمهور المتنور يكتسب أهمية استثنائية في هذا السياق نظراً لأن المجتمع الاسرائيلي يعاني من انقسام فيما يتعلق بمسائل مبدئية وجوهرية.

تبعاً لهذا الفهم فإن صنع القانون يحول القاضي الى شخصية مركزية في الحياة الاجتماعية والسياسية، فهو (أي القاضي) يتخذ لنفسه معايير نموذجية تحدد دوره كمرجعية تفسيرية وفقاً لضميره ووجهة نظرة اللذين يشكلان جزءاً لا يتجزأ من الجمهور المتنور. في هذه الظروف القضائية ليس هناك أهمية للمهارة الشخصية للقاضي، إذ أن حقيقة كونه جزءاً من المجتمع كافية بحد ذاتها لجعله في القضايا الخلافية طرفاً في الصراع الاجتماعي بين مختلف المجموعات الاجتماعية حول الأيديولوجية المهيمنة في المجتمع.

لقد أوضح شامير هذه المسألة جيداً بقوله إن «التوجه للجمهور المتنور يستند بكليته الى ازدواجية تفسير مضللة تتبعها المحكمة حالياً، فإدعاء المحكمة بشأن امتلاك صلاحية التفسير ادعاء راسخ لدى الجمهور المتنور، في عالم محتوى نموذجي تصنعه مجموعة ذات مصلحة وذات هوية طبقية–ثقافية محددة في المجتمع الاسرائيلي، الذي تتصرف المحكمة كمتحدث باسمه، هذا من جهة. من جهة اخرى، فان هذا الجمهور يقدم كـ«منفي ثقافيا» وذي ارتباط او توجه غيبي يتيح له القدرة على التحري بشكل موضوعي.

فالتنور يعتبر في نفس الوقت واقعاً ملموساً، لا يقوم القاضي باكثر من تمثيله والتحدث باسمه، كما انه تنور غير قابل للتجزئة والتأريخ، فالقاضي يمثل قيماً اساسية لا يجوز الطعن او التشكيك فيها. (شامير ١٩٩٥، ص ٧١٥).

هذه الازدواجية في الخطاب القضائي ليست خفية على اللاعبين السياسيين والاجتماعيين في الحلبة أو الحياة العامة الاسرائيلية.

ان التوكيد على الشمولية ينطوي على تنكر للخصوصية الثقافية للقاضي ولما يمثله. ويلاحظ ان الازدواجية المذكورة مموهة بصورة ايجابية بواسطة التوجيه نحو «القيم الاساسية للأمة» ونحو «القناعة الذاتية» للشعب او «الضمير العام». من هنا فان اصطلاح «القيم الأساسية للنظام» والتوجه الى محك الجمهور المتنور ينطويان اذاً على تعبير جلي على تكريس قيم اساسية لمجموعة اجتماعية ذات خصوصية كقيم اساسية مهيمنة في الحيز الاسرائيلي العام. ويأخذ غياب الحيادية القيمية للدولة تعبيراً ثقافياً جلياً ينسخ وجهة نظر تلك المجموعة المهيمنة المتنفذة في المؤسسات المركزية للدولة، وخاصة المحكمة، والتي تقوم كما اسلفنا، على ازدواجية قيمية: قومية (يهودية) – صهيونية من جهة، وعلمانية فردية من جهة اخرى. هذا الدمج للقيم يخلق التمايزات القيمية والسياسية والثقافية والاجتماعية التي تثير النقد وحتى الاشمئزاز والنفور من جانب مجموعات اجتماعية وثقافية مستبعدة.

القيم الليبرالية للثورة الدستورية، اضافة الى تجسيدها من قبل المحكمة، دقا ناقوس الخطر لدى اليهود الحريديم، ولا سيما المتحدرين من اصول شرقية. فالتأكيد على حقوق المواطن والمساواة المدنية، أخفى تفضيلاً جلياً لوجهة نظر قومية علمانية ترتكز الى قيم غربية، وتنطوي على اقصاء مزدوج لهؤلاء الشرقيين- الحريديم. فمن جهة، يتعرض اليهود الشرقيون للاقصاء باعتبارهم لا ينتمون للثقافة الغربية، من جهة ثانية يتم اقصاؤهم بكونهم غير علمانيين او لكونهم يتبنون وجهة نظر دينية محافظة.

ولعل الدليل الافضل على ذلك يتمثل في ان جزع انصار «شاس» قد ازداد كلما ازداد الاصرار القضائي لدى المحكمة العليا على

تعميق مبادئ المساواة والحرية. واذا اخذنا بنظر الاعتبار ان القانون والقضاء هما ثقافة، فان شعور قطاعات مختلفة من السكان كان شعوراً بفرض قيم غريبة على الثقافة اليهودية والثقافة السياسية الاسرائيلية، تعرض وجودها في حدّ ذاته للخطر.

برزيلاي قال في هذا السياق ان «المحكمة العليا تطرح في الكثير من القرارات والاحكام وجهة نظرها الخاصة، بصرف النظر عن شرعيتها، كحقيقة مطلقة ووحيدة وسط التغاضي عن الطابع المتعدد الثقافات للمجتمع وعن ضرورة اعطاء وجهات النظر المنافسة، غير الليبرالية، مكانة شرعية متساوية». (برزيلاي ٢٠٠٠، ص ١٦).

التفضيلات القيمية من جانب المحكمة العليا والغطاء او التسويغ الاخلاقي والسياسي الذي اكتسبته تلك التفضيلات لدى اوساط علمانية في الجمهور اليهودي، ساهما بشكل كبير في رفع منسوب الجزع والتخوف في أوساط الجمهور الحريدي الشرقي. هذا الجزع ولد بدوره احتجاجاً شعبياً ضد المحكمة العليا وضد النموذج الايديولوجي الذي تمثله.

لقد اكد الواقع السياسي الذي خلقته حركة «شاس»، ومحاولاتها للتأثير على السياسة والمجتمع في اسرائيل، وبالاخص ردود الفعل تجاهها، على التشرذم الاثني – الثقافي في الواقع اليهودي للسياسة الاسرائيلية. وقد اكتسبت الانقسامات الطائفية – الثقافية اهمية خاصة في ضوء الصراع بين «شاس» واحزاب المهاجرين من الاتحاد السوفييتي السابق على السيطرة والنفوذ في مراكز مختلفة من مؤسسات الدولة (بيلد، ٢٠٠١، ص ٢٢). من جهة اخرى فان ظهور حزب «شينوي» بحلته الجديدة في الانتخابات للكنيست الـ١٥ العام ١٩٩٩ ساهم فقط في احتدام الصراع الثقافي. فالخط المؤيد الذي انتهجه الحزب تجاه المحكمة العليا، وغياب النقد للمحكمة– عززا اكثر الشكوك تجاه المحكمة، وقد رأى الحريديم من أصل شرقي في الحملات الموجهة ضد «شاس»، استمراراً لاتجاهات الغبن والاجحاف بحق ابناء الطوائف الشرقية. ولعل في ذلك تفسيراً لفوز «شاس» بنسبة تصويت مرتفعة جداً في صفوف سكان بلدات التطوير والاحياء الشرقية في العديد من المدن (بيلد، ٢٠٠٢).

وكان من شأن تقديم عدد من قادة «شاس» السياسيين، وفي طليعتهم آرييه درعي، لمحاكمة جنائية، ان فاقم الصراع بين دعاة الليبرالية القيمية والثقافية وبين حركة «شاس».

الحظر الذي فرضته المحكمة على استخدام وسائل تقليدية للاقناع السياسي، في الحملات الانتخابية، مثل التعاويذ والنذور والصلوات، اعتبر من جانب انصار «شاس» بانه اضطهاد تمارسه أحزاب سياسية صهيونية علمانية بمساعدة المحكمة. في ضوء هذه الامور تحولت «شاس» الى رمز للنضال ضد النموذج الايديولوجي والقضائي الذي مثلته المحكمة العليا. و«شاس» كحركة اجتماعية عبرت عن ايديولوجية قومية حريدية تطلعت الى ابراز الهوية اليهودية بمعناها الشرقي، على حساب الاتجاهات الديمقراطية – الليبرالية، كبديل للنموذج الايديولوجي والقضائي الجديد.

يقول «فيشر» في تحليل مثير للانتباه لظاهرة «شاس»: لقد طورت «شاس» تاريخاً بديلاً، يروي قصة تجربة ابناء الطوائف الشرقية في البلاد. وطبقاً لهذه الرواية فقد عاش ابناء الطوائف الشرقية في بلدانهم الاصلية في شمال افريقيا وآسيا حياة بساطة ونقاء وقدسية، وان نقلهم الى اسرائيل على يد المؤسسة الصهيونية الاشكنازية – العلمانية هو الذي سلبهم تراثهم وأدى الى فوضى اجتماعية. فعملية نقلهم أدت الى تفكك عائلي، والى اشاعة الفقر ودفع الشرقيين الى الإدمان على الكحول والمخدرات، بل ودفعتهم الى عالم الجريمة والدعارة.

ويضفي الخطاب الحريدي على الشعور بالظلم والغبن، الشخصي والجماعي، لدى ابناء الطوائف الشرقية، بعداً حاداً ومؤثراً، في صورة فكرة الغبن الكوني والجوهري للخلق او الوجود، اذ تجد دعاة التوبة الى الدين اليهودي من امثال الحاخام حاييم الباز والحاخام أمنون يتسحاق، يجاهرون على رؤوس الاشهاد بان صعود الحركة الصهيونية كان مرتبطاً بكارثة دينية وميتافيزيقية، وبانحطاط الى اسفل الدرك في الوجود؛ وان النظام العلماني، الاشكنازي، هو نظام مجبول على الاثم والكفر والضلال والخطيئة (فيشر، ١٩٩٩، س ٣٣٣).

لعل هذه الأقوال تعكس، او تشير الى التحدي الذي طرحته «شاس» امام الثقافة السياسية والنموذج الثقافي المتنفذ في اسرائيل.

ويحتل البعد الطائفي موقعاً مركزياً في وجهة نظر «شاس» الدينية والاجتماعية. وقد اخذ زعماء الحركة يشددون اكثر فاكثر، بمرور الوقت، على هذا البعد (الطائفي). كذلك ساهم ازدياد اعداد

صورة «شاس» البغيضة في الخطاب السياسي الليبرالي، وتجاهل الجمهور العربي كشريك شرعي في صنع القرارات السياسية، يعززان الانطباع بانه رغم الاختلاف بين هاتين المجموعتين، الا ان كلا المجموعتين مستبعدتان من اطار النموذج الثقافي المهيمن في الحياة العامة الاسرائيلية. ويضع هذا النموذج الثقافي حدوداً وقيماً واضحة للانتماء والهوية، وهي حدود ترتكز الى وجهة نظر صهيونية ليبرالية تعتبر نفسها غربية، وتفترض سلفاً انها الثقافة القومية الشرعية الوحيدة.

المصوتين التقليديين، غير الحريديم، لصالح «شاس»، في تعزيز البعد الطائفي كأداة للتجنيد السياسي، والذي تحول الى هوية فعالة للحركة. لقد تطلعت «شاس» الى انشاء جالية دينية ثقافية شرقية تمكن من التغلب على أهوال الاضطهاد والغبن من جانب مؤسسة الدولة الاشكنازية التي مارست التمييز ضد ابناء الطوائف الشرقية اثناء استيعابهم ودمجهم في اسرائيل ابتداء من الخمسينيات. لذلك طرحت «شاس» بدائل دينية وثقافية شرقية للدينية والثقافة الاشكنازية المهيمنة على الصهيونية وعلى دولة اسرائيل.

وقد خاض الزعيم الروحي للحركة، الحاخام عوباديا يوسيف، صراعاً ضد المؤسسة الدينية الاشكنازية على الزعامة (شطريت، ٢٠٠١).

وتؤكد «شاس» على تميزها الثقافي كما انها تبرز هويتها الطائفية كمكون مهم في النموذج الثقافي الذي تمثله الحركة.

وتتجلى الثقافة المضادة التي تطرحها «شاس» في مواجهة الثقافة السياسية المهيمنة، بصورة جلية للغاية في حملات النقد التي يشنها الحاخام عوباديا يوسيف على الكنيست وفي صراع «شاس» ضد القضاء الدستوري وضد مؤسسات القانون والقضاء وكذلك ضد الاشخاص الذين يمثلون هذه المؤسسات، وهو ما يتجسد في الحملات المتواصلة على المحكمة العليا والنيابة العامة للدولة والمستشار القانوني للحكومة. في ٢٢ شباط ١٩٩٣ وزع شريط مسجل يقول فيه الحاخام يوسيف «نحن لدينا توراتنا. لا نخاف من كنيست ولا من الف كنيست. نحن نؤمن بتوراتنا لا بالكنيست. لقد انتخبهم نفر من الضالين وجعلوا منهم نواباً مزعومين للشعب. لقد جعلوا من كل تافه عضواً في الكنيست.. فهل ندع هؤلاء يقررون لنا.. حمداً لله ان لدينا توراة مقدسة، فهي الحكم والفيصل بالنسبة لنا» (راهط، ١٩٩٨، ص ٢٢٧).

الحاخام دافيد يوسيف، الصديق الحميم لآرييه درعي، الذي تزعم «شاس» بلا منازع في التسعينيات، لخص نظرة مؤيدي الحركة للجهاز القضائي في اسرائيل، وذلك في خطاب ألقاه عقب القرار بتوجيه لائحة اتهام ضد درعي، بقوله: «ستخيم الظلمة على البلاد في عصرنا هذا.. من المسؤول عن ذلك.. انها المحكمة العليا والدوائر التي ترفع راية الديمقراطية.. وما هي الديمقراطية؟! ان يفعل المرء ما يحلو له.. حرية، حرية.. أية حرية؟ حرية من التوراة ومن الواجبات الدينية. حرية تناول المحرمات والسفر في شارع «بار إيلان» يوم السبت «حرية الاباحية» (راهط، ١٩٩٨ ص١٣). وحمل داڤيد يوسيف على النيابة العامة للدولة بقوله «نحن لا نؤمن بما تؤمنون.. اننا نشفق عليكم. متى ستستيقظون من الكراهية الفظيعة للدين وليهود الشرق؟ الى متى سيتحمل اليهود السفارديم.. متى ستدركون بان الجمهور يمقتكم؟» (راهط، ١٩٩٨ ص ١٣).

هذه التصريحات من قبل زعماء «شاس» ضد الجهاز القضائي تنطوي على تحامل ضد الثقافة السياسية والقضائية المهيمنة وضد النخبة الممثلة بواسطة هذه الثقافة.

لا شك في ان «شاس»، التي تراجعت قوتها في الواقع في الانتخابات الاخيرة ولم يتم ضمها للإئتلاف الحكومي بسبب الحظر الذي فرضه حزب شينوي على ضمها، تطرح تحدياً ايديولوجياً وقيمياً واخلاقياً أمام الثقافة السياسية المهيمنة في اسرائيل.

وتمثل الحركة، في خطابها السياسي والديني، المتضررين من الثقافة الصهيونية العلمانية، وهي تطالب بتمكينها من تنمية وتطوير ثقافة ابناء الطوائف الشرقية عن طريق تخصيص موارد لمؤسساتها ولا سيما لمؤسساتها التعليمية، وتقدم هذه المؤسسات على انها تخدم القيم اليهودية والقيم الاساسية للتوراة، ما ينطوي على انعكاسات قومية وامنية. وتتطلع شبكة التعليم التابعة لحركة شاس («إل همعيان») نحو «تنمية القيم التقليدية واليهودية للمجتمع الديني اليهودي في اسرائيل... والمبادرة الى خلق وتوفير وادارة وتلبية

جميع انواع الاحتياجات والمتطلبات الدينية للمجتمع الديني اليهودي الحريدي» (بيلد، ٢٠٠١، ص ٦٦). ومن اجل تحقيق هذه الاهداف بادر الزعيم السياسي لحركة «شاس» في التسعينيات آرييه درعي، الى بناء قاعدة تنظيمية لتعمل على انجاز التغيير المنشود في الطابع اليهودي للدولة بواسطة ادوات تعمل من خارج البرلمان وتكمل الوسائل البرلمانية للحزب.

وفي هذا الصدد يقول داڤيد طال، وهو عضو بارز في شاس: «حسب سياسة درعي، كانت هناك نية لارسال أذرع اخطبوطية الى كل انحاء البلاد. وقد اقيمت في كل فترة جمعية تولت معالجة مجال جديد، وبمقدار ما كنا نسيطر على مزيد من الدوائر والوزارات كنا نكتشف مزيداً من التحديات الجديدة».

(تسلر، ٢٠٠١ ص ٤٥).

لقد وقفت «شاس» في طليعة المعارضين لقيم الحرية الفردية والتوجه الدستوري القيمي اللذين تبنتهما المحكمة العليا، وتحتج الحركة على تفسير اليهودية بصيغة «دولة يهودية وديمقراطية»،

كذلك على ربط هذه القيم معاً واعتبارها متساوية من ناحية قيمية.

و«شاس» تريد يهودية على حساب الديمقراطية، لذلك فهي تطالب بالاعتراف بمؤسساتها كجزء عضوي من الوجود اليهودي في اسرائيل مؤكدة رفضها الانتقاص من قيمتها مقارنة مع وجهات النظر الاخرى، وخاصة تلك التي تتبناها النخب المهيمنة في الدولة. وتطالب الحركة بان تتكفل الدولة بدعم تطلع مؤيديها (أي «شاس») نحو صون ثقافتهم وتنمية تراثهم، كما وتطالب بالاعتراف الكامل بشرعية النموذج الثقافي الذي تمثله ومساواته بالنماذج الثقافية والقيمية الاخرى في المجتمع الاسرائيلي. ولا تكتفي الحركة بالاعتراف بمؤسساتها وبشرعية هويتها الثقافية والقيمية، وانما تتطلع نحو تبني الدولة ومؤسساتها لمنظومة قيم الحركة على حساب الاتجاهات الليبرالية.

وتأتي مشاركة الحركة الفعالة في السياسة الاسرائيلية وانخراطها في الحياة العامة، بهدف تعزيز الصورة «النموذجية» للحركة والتأثير على الثقافة الاسرائيلية بمجملها. وخلافاً لحركات حريدية اخرى، تنتهج «شاس» سياسة من الاحتكاك مع المجتمع الاسرائيلي بغية التأثير عليه في مجال الحياة اليومية وتجاوز الحواجز الثقافية والسياسية والاعلامية التي تفصل بين المجتمع العلماني والمجتمع الحريدي.

ويتأثر تفاعل وحضور نشطاء «شاس» في الحياة العامة باستراتيجية الحركة التي لا تتسم بالمعارضة والاحتجاج وحسب، وانما باتباع نهج التفاوض المستمر الذي يقوض أسس وركائز الثقافة السياسية والنموذج الايديولوجي المهيمنين في اسرائيل، وهو ما يشكل صراعاً بواسطة تطبيع العلاقات على الصعيد العملي وسط تصعيد التنافر والتضاد على الصعيد القيمي والرمزي، صحيح ان صوت «شاس» خفت خلال السنوات الاخيرة، ولا سيما في اعقاب سجن الزعيم السابق للحركة آرييه درعي وتراجع قوتها في الانتخابات الاخيرة، غير ان «شاس» ظلت متمسكة برؤيتها وتوجهاتها. وبمقدار ما تترسخ قيم الصهيونية الليبرالية كنموذج قيمي مركزي للدولة، وبمقدار ما تعطي المحكمة العليا تفسيراً علمانياً وغربياً لهذه القيم، بمقدار ما سيتعزز ايضاً التقاطب او التنافر بين «شاس» ومؤيديها من جهة وبين الجهاز القضائي من جهة اخرى، وخصوصاً النقد الموجه للمحكمة العليا باعتبارها مرتعاً لليبرالية.

حتمية التعددية الثقافية: هل هي المخرج حقاً؟

رغم التناقض الشديد بين انصار «شاس» والسكان العرب، الاّ ان هناك تشابهاً بنيوياً بين الجانبين، ينبع من شكل اقصائهما و/أو «استبعادهما» من النموذج الايديولوجي المهيمن، وكذلك من محاولة الجانبين انتقاد وجهة النظر الدستورية المهيمنة من زاوية تستند الى حقوق جماعية غير معتمدة او غير معترف بها ضمن الاطار الايديولوجي للصهيونية الليبرالية.

وتعكس عملية تجريد الاقلية العربية من الشرعية على مر السنوات والنفور المستمر من حركة «شاس» التسلط والهيمنة الثقافية – السياسية للصهيونية الليبرالية الساعية الى توطيد نفسها كمنظومة قيم سائدة في القانون الدستوري الاسرائيلي. العرب والحريديم الشرقيون، الذين ينتمون الى طبقة اجتماعية – اقتصادية متدينة ولا يحظون بالمساواة في اطار وجهة النظر الدستورية السائدة، يعترضون على وجهة النظر هذه من زوايا ومنطلقات مختلفة، ومع ذلك فان هذه المنطلقات تتلاقى وتتقاطع في اماكن ونقاط عديدة.

وتكشف هذه المفاهيم التحيزات القيمية للنظام الاخلاقي المهيمن

والصورة التي يخدم بها هذا النظام مصالح قطاعات معينة من السكان اليهود.

صورة «شاس» البغيضة في الخطاب السياسي الليبرالي، وتجاهل الجمهور العربي كشريك شرعي في صنع القرارات السياسية، يعززان الانطباع بانه رغم الاختلاف بين هاتين المجموعتين، الا ان كلا المجموعتين مستبعدتان من اطار النموذج الثقافي المهيمن في الحياة العامة الاسرائيلية. ويضع هذا النموذج الثقافي حدوداً وقيماً واضحة للانتماء والهوية، وهي حدود ترتكز الى وجهة نظر صهيونية ليبرالية تعتبر نفسها غربية، وتفترض سلفاً انها الثقافة القومية الشرعية الوحيدة. وجهة النظر هذه تعكس في الواقع الحق المشروع للقومية اليهودية بتقرير المصير، لكنها تقوم بذلك بشكل يحرم مجموعات سكانية اخرى من ان تكون جزءاً عضوياً من المشروع المدني الذي تقوم ببنائه، وبذلك فان النموذج الايديولوجي الصهيوني الليبرالي يحاكي مفاهيم ووجهات نظر قومية كولونيالية تعتبر نفسها ذات قيمة اخلاقية سامية.

ان الحدود الثقافية والسياسية التي تضعها الايديولوجية الصهيونية الليبرالية انما تحول دون الاندماج المتساوي لكل من لا ينتمي لوجهة النظر تلك، وخاصة اولئك الذين يقترحون نماذج ثقافية منافسة، شرقية – حريدية وعربية.

التياران السياسيان – الايديولوجيان اللذان استعرضناهما يعتبران من اشد المعارضين للنموذج العام المهيمن في المجتمع الاسرائيلي، رغم ان هذا النموذج مطروح كحل وسط من المفروض به ان يربط بين القطاعات الاجتماعية المختلفة وذلك اعتماداً على القاسم المشترك الأدنى.

ويعبر حزب «شاس» و«التجمع الوطني الديمقراطي»، كل باسلوبه، عن عدم رضاهما من النموذج الصهيوني – الليبرالي، ويقومان بمهاجمته من زوايا واتجاهات مختلفة، كما انهما يقترحان بدائل تتلاءم مع وجهات نظر ومفاهيم الحزبين. هذه البدائل متناقضة جوهرياً، اذ ان احدهما ليبرالي، بينما البديل الثاني ثيوقراطي.

ورغم التناقض بينهما الاّ ان التيارين (شاس والتجمع) يشتركان عملياً في معارضة النموذج المهيمن الجديد، ويسعيان الى استبداله بنموذج يستند الى حقوق جماعية ويتيح لكل منهما طرح نموذجه باعتباره متساوياً في القيمة، او على قدم المساواة، مع نموذج الصهيونية الليبرالية.

جدير بالاشارة ان «شاس» و«التجمع» يستندان الى خطاب الحقوق الجماعية، المرتكز في الواقع الى دوافع مختلفة والى أسس ومبادئ فلسفية مختلفة، لكنه يطرح تحدياً متشابهاً امام النموذج الايديولوجي الصهيوني الليبرالي.

صراع «شاس» ثيولوجي – ثقافي، بينما صراع «التجمع» حقوقي (مدني) ليبرالي. «شاس» لا تقبل مبادئ سيادة الشعب وانما تستخدم الديمقراطية كأداة لتحقيق وخدمة اهدافها الروحية – الدينية، في حين يتبنى «التجمع» سيادة الشعب كمبدأ اساسي من مبادئ الديمقراطية. و«الشعب» حسب مفهوم «التجمع» اصطلاح علماني لا يمكن له ان يخضع لقيم دينية او ان يقتصر على اعضاء مجموعة اثنية – قومية واحدة في اطار دولة تحتوي مجموعات اثنية – قومية مختلفة. في ضوء ذلك فان حدود الاطار السياسي هي التي تقرر حدود الشعب، اما القوة التي توحد بينهما فهي المواطنة السياسية. وعليه فان القومية المستندة الى انتماءات اولية لا يمكن ان تستخدم كمقياس للانتماء المدني في الاطار السياسي. ويرنو «التجمع» الى علمنة القومية اليهودية، وسط التطلع نحو تكريس وترسيخ الجمعية الليبرالية... وتشكل هذه الافكار اساساً لنضال «التجمع» ضد الفكر الصهيوني الليبرالي. فالصهيونية الليبرالية حبيسة في اطار القومية الاثنية وهي بذلك تكبل المبادئ الليبرالية في اطار قومي اثني حصري، يتناقض مع المبادئ القومية السياسية المستندة الى مبادئ المواطنة. ان الحفاظ على مبدأ القومية الاثنية يشكل اساس معارضة «التجمع» للفكر الصهيوني الليبرالي. ويستخدم «التجمع» المبادئ الليبرالية في نضاله ضد الأسس الاثنية للصهيونية الليبرالية. في المقابل تستخدم «شاس» اليهودية والأسس الاثنية للقومية اليهودية من اجل مقارعة الصهيونية الليبرالية. وتلجأ «شاس» الى لغة الحقوق الثقافية خدمة لوجهة نظر ثيوقراطية مناوئة لليبرالية.

ان تسوية متفقاً عليها للاعتراف المتبادل المتعدد الثقافات ومأسسة هذا الاعتراف هما القادران فقط على ايجاد حل تقبل به جميع الاطراف ذات الصلة. واذا كنا نرغب في تفادي حرب ثقافية، فلا بد ان تتم تسوية مسألة التعددية الثقافية في المجتمع الاسرائيلي استناداً لمبادئ يمكن لجميع الاطراف الموافقة عليها.

يكمن سر قوة النموذج الصهيوني الليبرالي، المهيمن في اسرائيل، في موقعه بين الاقطاب والتيارات السياسية المختلفة التي يتكون منها المجتمع الاسرائيلي. فهو يقوم بدور حلقة الوصل بين الاقطاب

وتشكل الهيكليات المراتبية الداخلية للمواطنة الاسرائيلية وهيمنة المبادئ القومية الاثنية عائقاً واضحاً امام تسوية هادئة للنزاع المتعدد الثقافات في المجتمع الاسرائيلي.

كذلك فان التوجهات الانتقائية في العمليات الليبرالية والتي تعبر عن وجهة نظر النخبة السياسية المهيمنة، لا تستجيب لمطالب المجموعتين اللتين استعرضناهما. فرغم الاختلاف والتمايز بينهما، ورغم الطابع المختلف لنضال كل منهما، فان النخب العربية والشرقية الحريدية لا تقبل القيم الاساسية للصهيونية الليبرالية. لذلك، ستستمر هذه النخب في التسبب باستقطاب اجتماعي وسياسي من شأنه ان يقوض باشكال مختلفة القيم الاساسية للايديولوجية المهيمنة وان يقوض استقرار النظام السياسي برمته.

المتناقضة، وبذلك فانه يستمد قوته من الصراع بينها الامر الذي يمكنه من البقاء. ويخلق التفكير الصهيوني الليبرالي هرمية قيمية واضحة بينه وبين التيارات السياسية والفكرية الاخرى، وهو بذلك يخلق ضده.

ان صراع «شاس» من جهة، وتنامي قوة التيار القومي الفلسطيني في صفوف الجماهير العربية في اسرائيل، من جهة ثانية، هما دليل قاطع على التناقضات الداخلية الكامنة في التحولات الليبرالية بالمجتمع الاسرائيلي. فهذه الليبرالية انتقائية ومحصورة في مفهوم الليبرالية الاقتصادية الذي ينظر الى الآراء والثقافات باعتبارها تتصارع فيما بينها حسب منطق نظام السوق. وفي هذا الصدد، فان المحكمة تضطلع بدور الجهة المخولة بالبت او الحسم بين الآراء والثقافات في أحوال التنازع، كما لو ان هذه المؤسسة (المحكمة) محايدة، في حد ذاتها.

هذا الفهم لا يعترف بوجهات النظر البديلة على أساس من التساوي، كما انه يتغاضى عن وجهة النظر النموذجية الذاتية التي يوجد لها تأثير حاسم على طرائق واشكال القضاء.

هذا الصراع المتعدد الثقافات بين نماذج قيمية وايديولوجية مختلفة، بل ومتناقضة، مرشح لمزيد من التفاقم والاحتدام في المجتمع الاسرائيلي. هناك صحوة وخيبة امل في اوساط محافل متزايدة بين السكان العرب مما تقترحه عليهم الصهيونية الليبرالية، حيث يلوح اتجاه واضح يصر على الحقوق الاساسية المدنية الكاملة، اضافة الى استعداد لدفع الثمن في نطاق نضال طويل الامد بغية تحقيق هذه الاهداف. في المقابل، فان المحافل الحريدية، ولا سيما حركة «شاس»، تسيطر بالتدريج على اجزاء كبيرة من الكعكة العامة. ويتجلى هذا الامر بشكل واضح في ازدياد الميزانيات المخصصة لمؤسسات الدين ومؤسسات التعليم الدينية. استراتيجية الانخراط المؤسسي التي تنتهجها «شاس» وكونها (أي «شاس») جزء من اي ائتلاف حكومي، باستثناء حالات نادرة، يتيحان للحركة القدرة على التغلغل العميق داخل اروقة ودهاليز الحكم وبالتالي التأثير على خطوط السياسة العامة.

هذه الاتجاهات من شأنها ان تؤجج الصراع الداخلي اليهودي والصراع اليهودي – العربي في الدولة.

ان مجابهة هذه الاتجاهات تحتاج الى حلول تستند الى مبادئ تتيح التواجد المتبادل لتيارات ايديولوجية مختلفة. والاعتراف المتبادل بالقيمة المتساوية للتيارات المختلفة في اطار سياسي ليبرالي هو الامكانية الواقعية الوحيدة تقريباً للخروج من مأزق التعددية الثقافية الذي يخيم على المجتمع الاسرائيلي.

ان سياسة الاقرار بالمعنى الواسع والتعددية الثقافية للدولة، هي الضمانة الوحيدة لعلاقة بناءة تسود بين تيارات سياسية وثقافية مختلفة (Taylor,1999,Honneth,1995) كذلك فان الاعتراف المتبادل بتيارات الفكر المختلفة، هو شرط مسبق لانشاء أطر وقنوات لحوار وعلاقات سياسية مقبولة (جمال، ٢٠٠١) ويقع على الدولة والنخب السياسية للتيارات المختلفة دور مركزي في هذا الصدد.

ان تسوية متفقاً عليها للاعتراف المتبادل المتعدد الثقافات ومأسسة هذا الاعتراف هما القادران فقط على ايجاد حل تقبل به جميع الاطراف ذات الصلة. واذا كنا نرغب في تفادي حرب ثقافية، فلا بد ان تتم تسوية مسألة التعددية الثقافية في المجتمع الاسرائيلي استناداً لمبادئ يمكن لجميع الاطراف الموافقة عليها. حقاً ان من الصعب التوصل الى اجماع جوهري في المجتمع الاسرائيلي المتقاطب، لكنه يمكن التوصل الى اجماع اجرائي وسط القبول المتبادل من جانب المجموعات المختلفة.

وتشكل الهيكليات المراتبية الداخلية للمواطنة الاسرائيلية وهيمنة

المبادئ القومية الاثنية عائقاً واضحاً امام تسوية هادئة للنزاع المتعدد الثقافات في المجتمع الاسرائيلي.

كذلك فان التوجهات الانتقائية في العمليات الليبرالية والتي تعبر عن وجهة نظر النخبة السياسية المهيمنة، لا تستجيب لمطالب المجموعتين اللتين استعرضناهما. فرغم الاختلاف والتمايز بينهما، ورغم الطابع المختلف لنضال كل منهما، فان النخب العربية والشرقية الحريدية لا تقبل القيم الاساسية للصهيونية الليبرالية. لذلك، ستستمر هذه النخب في التسبب باستقطاب اجتماعي وسياسي من شأنه ان يقوض باشكال مختلفة القيم الاساسية للايديولوجية المهيمنة وان يقوض استقرار النظام السياسي برمته.

ان السبيل الوحيد لتلبية مطالب المجموعتين الاجتماعيتين في وقت واحد ودون اجحاف بهما، هو بناء اطار قيمي متعدد الثقافات يتيح التعايش والوجود المشترك لمجموعات مختلفة من حيث وجهات نظرها وتطلعاتها.

ولا بد لهذه التعددية الثقافية من ان تكون مستندة الى حد ادنى من القيم الاخلاقية الاساسية المستمدة من رؤى ومفاهيم المجموعات الثقافية المختلفة، وسط اعطاء الشرعية للتمايز الثقافي والقيمي، ان تبادلية الاعتراف متعدد الثقافات هي الركيزة الوحيدة القادرة على تحقيق الاستقرار في العلاقات بين المجموعات الثقافية المختلفة.

هذا فيما يشكل تعزيز عمليات التحول الليبرالية، وسط احترام الحقوق الجماعية للمجموعات المختلفة عن طريق القانون الدستوري، الضمانة الوحيدة لمستقبل واعد ومستقر.

بعبارة اخرى فان التعددية الثقافية الليبرالية هي الصيغة السياسية التي قد يكون من شأنها انقاذ المجتمع الاسرائيلي من مخاطر الانزلاق الى حرب ثقافية تلوح بوادرها منذ وقت بعيد.

ان المحاولة التي جرت في الفترة الاخيرة بمبادرة المعهد الاسرائيلي للديمقراطية لصياغة دستور متعدد الثقافات، تعد خطوة مهمة تصب في الاتجاه الذي اشار إليه هذا المقال. وتشكل مشاركة محافل مختلفة في هذه المبادرة دليلاً على ان التعاون من اجل ارساء تفاهمات مقبولة لحياة مشتركة، يمكن له ان يؤدي الى تسوية خلافات دون اللجوء للعنف...

المراجع (بالعبرية)

– أبنون، د. (١٩٩٦) «الجمهور المتنور: يهودي وديمقراطي أم ليبرالي وديمقراطي؟» [مشباط وممشال ج] (٢) – ص٤١٧ – ٤٥١.

– التماس مغدال (١٩٩٣) ٩٣/٦٨٢١ بنك همزراحي الموحد م.ض ضد مغدال (٤) ٣٥٣.

– التماس قعدان (٢٠٠٠) ٩٥/٨٩٦٦ عادل قعدان وآخرون ضد دائرة أراضي إسرائيل وآخرين (١) ٢٥٨.

– التماس بشارة (٢٠٠٣) ٠٢/١١٢٨٠ لجنة الانتخابات المركزية للكنيست الـ ١٦ ضد عضو الكنيست أحمد الطيبي وعضو الكنيست عزمي بشارة (لم ينشر رسمياً بعد).

– بن فورات أ (١٩٨٩) [أين هم أولئك البرجوازيون؟] القدس: ماغنس.

– برزيلي، ج (١٩٩٨) «الهيمنة القضائية، التقاطب الحزبي والتغيير الاجتماعي». بوليتيكا (٢) ص٣١ – ٥١.

– برزيلي، ج (٢٠٠٠) «البرلمانية وخصومها: سياسة القضاء الليبرالي». ح. هرتسوغ (محررة) [مجتمع في المرآة: في ذكرى رحيل يوناتان شابيرا] تل أبيب: رموت.

– باراك، أ (١٩٩٣) «حقوق إنسان محمية: الحجم والقيود» مشباط وممشال أ (٢) ص٢٥٣ – ٢٧٣.

– باراك، أ (١٩٩٤) «التفسير في القضاء» الجزء الثالث: تفسير دستوري. القدس: نابو.

– باراك أ (١٩٩٧) «دور المحكمة العليا في المجتمع الديمقراطي» عيوني مشباط، الجزء الأول (١) ص١٣ – ١٩.

– باراك أ (١٩٩٨) «خمسون عاماً من القضاء في اسرائيل». [ألفيم ١٦] ص٣٦ – ٤٤.

– باراك أ (١٩٩٩) «دور المحكمة العليا في المجتمع الديمقراطي»، ر. كوهين – المخور (محرر) «مسائل أساسية في الديمقراطية الإسرائيلية» (ص١٢٩ – ١٤٢). تل أبيب: مكتبة العمال.

– باراك أ (٢٠٠٠) «دولة إسرائيل كدولة يهودية وديمقراطية» عيوني مشباط (١) ص٩ – ١٤.

– باراك أ (٢٠٠٠ أ ٢٧ تشرين الأول) – يديعوت أحرونوت.

– بشارة، ع (١٩٩٣) «حول مسألة الأقلية الفلسطينية في اسرائيل» نظرية ونقد (٣) ص٧ – ٢١.

– بشارة، ع (١٩٩٥) «تأملات في القومية» نظرية ونقد (٦) ص١٩ – ٤٣.

– بشارة، ع (١٩٩٦) «العربي الإسرائيلي: قراءة في الخطاب السياسي المبتور» – في ف. غينوسار وأ. برالي (محررون): «الصهيونية: جدل معاصر» (ص٦ – ٣١٥) بئر السبع، جامعة بن غوريون.

– بشارة، ع (١٩٩٨، ٢٩ أيار) «المواطن عزمي» – هآرتس.

– بشارة، ع (١٩٩٩) «فجأة يستيقظ الإنسان في الصباح ويشعر بأنه شعب» – خاتمة كتاب بنديكت أندرسون: مجتمعات وهمية (ص٢٤٤ – ٢٦١) تل أبيب: الجامعة المفتوحة.

– بشارة، ع (١٩٩٩ أ). «بين الـ أنا والـ نحن: بناء الهويات والهوية الإسرائيلية» تل أبيب: الكيبوتس الموحد.

– بشارة، ع (١٩٩٩ ب) «مئة عام من الصهيونية» نظرية ونقد ١٢ – ١٣ ص٥٠٧ – ٥١٩.

– بشارة، ع (٢٠٠٣) «اسرائيلية تستشرف مستقبل العرب حسب زمن يهودي –

صهيوني في مجال بلا زمن فلسطيني» [مشباط وممشال ١ (١) ص٥٣ – ٨٦].

– غبيزون. ر (١٩٩٥) «دولة يهودية وديمقراطية: هوية سياسية، أيديولوجيا وقضاء» [عيوني مشباط] (٣) ص٦٣١ – ٦٨٢.

– غونتوبنيك. ج (١٩٩٩) «القضاء الدستوري: اتجاهات التطور بعد الثورة الدستورية» [«عيوني مشباط» (١)] ص١٢٩ – ١٧٤.

– جمال. أ (٢٠٠١) «الاعتراف المتبادل، المصالحة وتحول النزاعات: جوانب نظرية». [سيسيولوجيا اسرائيلية ج (٢)] ص٣١٣ – ٣٤١.

– هوفنونغ م (١٩٩١) «اسرائيل: الاحتياجات الأمنية مقابل سلطة القانون» القدس: نابو.

– زلتسبرغر. ع وعوز – زلتسبرغر. ف (١٩٩٨). «التقاليد الألمانية للمحكمة العليا في اسرائيل» [عيوني مشباط أ (٢)] ص٢٥٩ – ٢٩٤.

– حيبر. ح، شنهاب. ي وموتسفي – هالر (محررون) (٢٠٠٢) «شرقيون في اسرائيل» – القدس: إصدار الكيبوتس الموحد.

– حين رشف (٢٠٠٢ تشرين الثاني) «هشينوي ١٨».

– تسلر. ر (٢٠٠١) «حزب المهجنين: حالة حركة شاس» [دولة ومجتمع – الجزء الأول] ص٣١ – ٥٠.

– لبيد. تومي (٢٠٠٣. كانون الثاني) «هشينوي ٢٠».

– ماوتنر. م (١٩٩٣) «هبوط الرسمية وصعود القيم في القضاء الإسرائيلي» تل أبيب: إصدار «معغلي دعوت».

– ماوتنر. م (١٩٩٨). «القضاء كثقافة: نحو نموذج بحثي جديد».

م. ماوتنر، أ. سغي و ر. شامير (محررون) – «تعددية ثقافية في دولة ديمقراطية ويهودية» (ص٥٨٧ – ٥٤٥) تل أبيب: رموت.

– ماوتنر. م (٢٠٠٢) «الثمانينيات – سنوات الخوف» [«عيوني مشباط» (٢)] ص٦٤٥ – ٧٣٦.

– معوز. أ (١٩٩٥) «قيم الدولة اليهودية والديمقراطية» [عيوني مشباط (٣)] ص٥٧٤ – ٦٣٠.

– نافيه. أ ويوغاب. أ (١٩٩٢). «في التاريخ: نحو حوار مع الأمس» تل أبيب: بابل.

– سبان. أ (١٩٩٦) «تأثير المحكمة العليا على مكانة العرب في إسرائيل» [مشباط وممشال ج (٢)] ص٥٤١ – ٥٦٩.

– سبان. أ (٢٠٠٢) «الحقوق الجماعية للأقلية العربية – الفلسطينية: الموجود والمفقود وحدود التابو». [عيوني مشباط – (١) ص٢٤١ – ٣١٩].

– سوفر. أ وفيسمان. ج (٢٠٠١) «نقد قضائي في مجتمع متقاطب» [عيوني مشباط – (٣) – ص٦٦٣ – ٦٩٤].

– سموحا. س (٢٠٠٢) «نظام دولة إسرائيل: ديمقراطية مدنية، لا ديمقراطية وديمقراطية إثنية» [سسيولوجيا اسرائيلية (٢) – ص٦٣٠ – ٦٦٥].

– عبد الفتاح. عوض (١٩٩٩) التجمع الوطني الديمقراطي: ما هو، كيف نشأ ولماذا؟ [الناصرة: التجمع الوطني الديمقراطي].

– عدالة (٢٠٠١). تقرير حول نشاطات الجمعية، ١٩٩٧ – ٢٠٠٠.

– عوز. ع (١٩٩٨) «كل الآمال: تأملات في الهوية الإسرائيلية» القدس: كيتر.

– بيلد. ي (١٩٩٣) «غرباء في أوتوبيا: المكانة المدنية للفلسطينيين في اسرائيل» [نظرية ونقد ٣ ص٢١ – ٣٥].

– بيلد. ي (محرر) (٢٠٠١) «شاس: تحدي الإسرائيلية» تل أبيب: يديعوت أحرونوت.

– بيلد. ي (٢٠٠٢ «شاس والصراع على الإسرائيلية» – «شرقيون في اسرائيل» تحرير ح. حيبر، ي. شنهاب وموتسبي – هالر. (ص٢٧٢ – ٢٨٧). القدس: الكيبوتس الموحد.

– كريني. م (٢٠٠٣) «التعددية الثقافية في السياق اليهودي – العربي». [عيوني مشباط – المجلد ٧ (١) – لم يظبع بعد].

– كيمرلينغ. ب (١٩٩٣) «علاقات الدولة والمجتمع في اسرائيل».

[المجتمع الاسرائيلي: أبعاد انتقادية] (ص٣٢٨ – ٣٥٠) – تل أبيب: بريوت.

– كيمرلينغ. ب (١٩٩٩) «ثورة دستورية أم استمرارية التمييز» – (ألفايم ١٨ – ص٦٩ – ٧٦).

– كيمرلينغ. ب (١٩٩٩ – أ) «الدولة والهجرة ونشوء الهيمنة – ١٩٤٨ – ١٩٥١» – [سسيولوجيا إسرائيلية، المجلد الثاني (١) ص١٦٧ – ٢٠٨.

– كيمرلينغ. ب (٢٠٠١) – «نهاية سلطة الأحوساليم» – القدس: كيتر.

– كمير. أ (٢٠٠٠) «وجهان لوثيقة الاستقلال: القصة الغريبة لـ [إعلان الدولة الصهيونية وإعلان الدولة الديمقراطية» [عيوني مشباط المجلد الثالث (١) ص٤٧٣ – ٥٣٨].

– راهط. م (١٩٩٨) «شاس – الروح والقوة: كيف هجرت شاس السياسة الاسرائيلية». تل أبيب: «ألفا» للإعلام.

– روبنشتاين. أ (١٩ نيسان ١٩٩٢) [هلشكا – ١ – ص١٤ – ١٥].

– شوحط. أ (٢٠٠١) «ذكريات ممنوعة» تل أبيب: «بيت كيدم».

– شطريت. س (٢٠٠١) «فخ الـ ١٧: شاس بين الشرقية والحريدية، بين الانغلاق والانفتاح» ورد في «شاس: تحدي الاسرائيلية» – بيلد (ص٢١ – ٥١). تل أبيب: يديعوت أحرونوت.

– شليف. ل (١٩٩٦) «هيبة القضاء وماهية النظام: عن سلطة القانون، طريقة الحكم والتراث اليهودي» – تل أبيب: بيروس.

– شامير. ر (١٩٩٥) «المجتمع، اليهودية والأصولية الديمقراطية حول الأصول الاجتماعية للتفسير القضائي» [عيوني مشباط (٣) – ص٦٩٩ – ٧١٦].

– شامير. ر (١٩٩٥ – أ) «سياسة المنطق: تحكيم الرأي كتوة قضائية» [نظرية ونقد ٥ ص٧ – ٢٣].

– شابيرا. ي (١٩٨٤) «نخبة بدون مكملين» تل أبيب: مكتبة العمال.

Brubaker, R. (1992). Citizenship and Nationhood in France and Germany. Harvard: Harvard University Press.

Garth, B and Sarat, A. (1988). "Justice and Power in Law and Society Research: On the Contended Careers of Core Concepts." In B. Garth and A. Sarat (Eds.). Justice and Power in Sociological Studies (pp. 1 - 18). Evanston, IL: Northwestern University Press.

Honneth, A. (1995). The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflict. Cambridge, Mass.: Polity Press.

Shafir, G. and Peled, Y. (2002). Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship. Cambridge: Cambridge University press.

Taylor, C. (1994). Multiculturalism and the Politics of Recognition. Princeton: Princeton University Press.