د. أودي أديب *

اليهود الشرقيون بين الإسرائيلية والوطنية الفلسطينية: نقد التوجه المتعدد الثقافات

مدخل

في أعقاب قرار المحكمة العليا في قضية الالتماس الذي قدمته "القوس الشرقي" ضد السماح ببيع أراضي الكيبوتسات والقرى التعاونية، نُظم في خريف العام ٢٠٠٢ يوم دراسي في جامعة حيفا. في القسم الثاني من المناقشات تحدث على التوالي كل من المحامي حسن جبارين من مركز "عدالة" و د. سندي كيدار من منظمة "القوس الشرقي".

من جهته قلل حسن جبارين من أهمية قرار المحكمة العليا الذي حظر بيع أراضي الدولة التي تملكها الكيبوتسات، وقال إنه لا توجد للقرار المذكور، من وجهة نظر الجمهور الفلسطيني، أية أهمية، فالحديث يتعلق هنا بنقاش قضائي لا ينفذ إلى عمق وجذور الأمور على حد قوله. فالموضوع بالنسبة للفلسطينيين يكمن في واقع ملكية الكيبوتسات لأراضي الدولة. تلك الأراضي التي كانت حتى قيام الدولة أراضي تعود لهم. ويضيف جبارين، لقد بدا واضحاً أن الالتماس، وبالتالي قرار المحكمة أيضاً، لم يتضمن أي ذكر أو تطرق للبعد الفلسطيني في مسألة الأراضي هذه. كذلك فإن ممثلي "القوس الشرقي" عرضوا على "عدالة" في الواقع الانضمام إلى التماسهم، لكنه بدا فيما بعد، كما قال، بأنهم لم يأسفوا أو يكترثوا إزاء قرار "عدالة" في نهاية المطاف عدم الانضمام للالتماس. وأردف جبارين: من الواضح تماماً أن المحكمة العليا كانت سترفض التماس "القوس الشرقي" فيما لو تطرق أيضاً إلى المطلب الفلسطيني المتعلق بأراضي الكيبوتسات.

كان من المتوقع صدور رد ملائم من جانب سندي كيدار إزاء هذه الانتقادات اللاذعة، غير أن كيدار، وعلى نحو مفاجىء، لم

* مؤرخ محاضر في الجامعة المفتوحة في اسرائيل

يهود مغاربة لدى وصولهم ميناء حيفا مطلع الخمسينات

يتطرق نهائياً لادعاءات جبارين، مكتفياً بسرد مسهب ومفصل لمراحل الحملة الشعبية والقانونية التي قامت بها منظمة "القوس الشرقي" في قضية أراضي الكيبوتسات. وقد بدا واضحاً أنه (كيدار) كان مفعماً بالحماس من قرار المحكمة العليا وما واكبه من تعاطف إعلامي. فالشيء المهم، حسب رأيه، هو قبول المحكمة بالكامل لالتماس "القوس الشرقي" بمنع الكيبوتسات من بيع الأراضي التي حصلت عليها من الدولة. وقال إن القرار جسّد المطلب العادل للجمهور الشرقي بتقليص المصلحة الخاصة للمؤسسة الكيبوتسية. على ذلك، أضاف كيدار، فإن القرار المذكور لم يكن فقط انتصارا لـ "القوس الشرقي" التي نظمت وقادت كل هذه الحملة القانونية – القضائية، بل وانتصار مهم لمجمل الجمهور الشرقي.

هذا النقاش القانوني حول مسألة ملكية الأراضي في إسرائيل يبين إشكالية مكانة الجمهور الشرقي في إسرائيل. وعلى ما يبدو فإن هذا الجمهور يقبع بين المؤسسة الكيبوتسية مالكة الأراضي من فوقه، وبين الجمهور الفلسطيني معدوم الأرض، تحته.

وهكذا فإن سندي كيدار يناضل في الواقع ضد المؤسسة الكيبوتسية الواقعة فوقه، لكن ذلك لا يزال نضالاً خاصاً، مكرساً فقط من أجل الجمهور الشرقي، وليس نضالاً يشمل أيضاً الشعب الفلسطيني، الواقع تحته. والمسألة في جوهرها هي أحادية البعد، أو بلغة فريديرك جيمسون "غياب العمق" في هذا النقاش القانوني. فضلاً عن ذلك يخيل أن الأمر ينطوي على تأليه للخطاب القضائي، بمعنى أن سندي كيدار ينظر إلى قرار محكمة العدل العليا وإلى المحكمة كقوة محركة وكاصطلاح مسّوغ للسياسة والمجتمع الإسرائيليين. ووفقاً لوجهة نظر هوركهايمر فإن النقاش النظري لا يعدو كونه "حالة لا تنفصل عن الجهد التاريخي لخلق عالم يلبي احتياجات وغرائز البشر" (هوركهايمر ١٩٩٦). في المقابل، ووفقاً لطرح سندي كيدار فإن "الجهد التاريخي" الإسرائيلي ما هو إلاّ حالة للخطاب القضائي. فـ "الخطاب القضائي" حسب كيدار، يسبق "الجهد التاريخي" ويشكل محركاً له. وهكذا قام المسخ لديه على خالقه.

وعلى عكس كيدار ورفاقه في "القوس الشرقي" فإنني أزعم بأن القمع والتمييز بحق الجمهور الشرقي مرتبطان برباط لا ينفصم بالتاريخ الكولونيالي للمجتمع الإسرائيلي وبالأيديولوجية القومية اليهودية المتعصبة السائدة فيه، تاريخ وأيديولوجيا يسوغان مكانة ونظرة ما أسمته شرايت ميلز "النخبة الحاكمة" الإسرائيلية تجاه المجموعتين الاجتماعيتين الأخريين: الشعب الفلسطيني المحلي وجمهور المهاجرين الشرقي.

لكن ما طرحه مؤداه أن الممارسة الكولونيالية العسكرية

حاولت النخبة الإسرائيلية القديمة، في الواقع، استيعاب ودمج طوائف المهاجرين الشرقيين في أطر ومؤسسات الدولة، بدافع الرغبة في تكوين شعب إسرائيلي – يهودي جديد. وكانت السياسة التي اتبعت في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين تقوم على "دمج الطوائف" و "بوتقة الصهر". ولكن، وفي ظل الظروف الكولونيالية التي أحاطت بقيام دولة إسرائيل وما رافق ذلك من صراع وحروب مع الشعب الفلسطيني ودول الجوار، فإن عملية الدمج والعضوية القومية لم تتم طوعاً بشكل كامل وتدريجي كغاية في حد ذاتها، وإنما وبالأساس كوسيلة لاستبعاد وإقصاء الفلسطينيين من القومية الإسرائيلية

والأيديولوجية القومية المتعصبة لدى النخبة الإسرائيلية والموجهتين في جوهرهما ضد الشعب الفلسطيني، وبالتالي لا يمكن فهم و/أو تفسير مكانة الجمهور الشرقي المغبون والمقموع بمعزل، أو بشكل منفصل، عن مسألة قمع ومكانة الشعب الفلسطيني.

إن إسرائيل، كحال إيرلندا الشمالية، هي "دولة بدون إجماع" Rose–١٩٧٦))، فهي (أي إسرائيل) ليست جمهورية، بمعنى دولة تعمل تحت التصرف العام، تتوسط وتشرك وتساوي بين المجموعات الاجتماعية المختلفة، وإنما هي جهاز سلطوي خاص، يخدم في جوهر الأمر النخبة القديمة التي أقامت الدولة. غير أن غياب الإجماع يكمن في جوهره في التناقض العميق، الذي لا يمكن جسره أو تذليله، بين الطبقة الكولونيالية الأوروبية التي أقامت الدولة وبين الشعب الفلسطيني المحلي. هذا يعني أن الاستغلال والتمييز ضد الجمهور الشرقي ليسا مشكلة أو تناقضاً داخلياً في المجتمع الإسرائيلي، وإنما استمرار و/أو نتاج للمشكلة الإسرائيلية – الفلسطينية.

حاولت النخبة الإسرائيلية القديمة، في الواقع، استيعاب ودمج طوائف المهاجرين الشرقيين في أطر ومؤسسات الدولة، بدافع الرغبة في تكوين شعب إسرائيلي – يهودي جديد. وكانت السياسة التي اتبعت في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين تقوم على "دمج الطوائف" و "بوتقة الصهر". ولكن، وفي ظل الظروف الكولونيالية التي أحاطت بقيام دولة إسرائيل وما رافق ذلك من صراع وحروب مع الشعب الفلسطيني ودول الجوار، فإن عملية الدمج والعضوية القومية لم تتم طوعاً بشكل كامل وتدريجي كغاية في حد ذاتها، وإنما وبالأساس كوسيلة لاستبعاد وإقصاء الفلسطينيين من القومية الإسرائيلية. وعليه فقد بُنيت الهوية الإسرائيلية الجديدة في شكل أساسي كنقيض أو نفي للهوية الوطنية الفلسطينية التي قُدِّمت، أو صُوِّرت، بشكل مقصود ككيان عربي تقليدي، متخلف وعنيف. وقد اعتبرت "العربية" بأنها الـ "آخر" المختلف عن الإسرائيلية الأوروبية العصرية "غامضة، محافظة ومتخلفة بشكل مطلق" (أ. سعيد ١٩٧٨).

لذلك كان موقع الشرقيين منذ البداية، إشكالياً في عملية بناء الهوية الإسرائيلية، ويعود ذلك بالذات لكون هذه الهوية كانت هوية قومية متعصبة، عنصرية، "بيضاء"، فرضت عليهم، وليس هويتهم الشرقية و/أو المدنية.

وعلى ما يبدو فإن تذويت أو تمثيل، الخطاب القومي المتعصب المعادي للفلسطينيين، يشكل دليلاً على استيعاب واندماج الجمهور الشرقي في أطر ومنظومات الهوية الإسرائيلية الجديدة. بيد أن المفارقة هي أن التعبير السافر العنيف للخطاب القومي الإسرائيلي يدل أكثر على الحاجة النفسية و/أو الرغبة الذاتية لدى الجمهور الشرقي في الانتماء والتماثل مع النخبة الإسرائيلية القديمة. وهما حاجة ورغبة يعكسان تلقائياً إحساساً بالدونية و/أو نوعاً من الكبت النفسي المرتبطان بدورهما بالواقع المثبط والغريب للجمهور الشرقي.

لغاية قيام دولة إسرائيل كانت اليهودية الشرقية تعرف نفسها بشكل طائفي، تقليدي وكنتاج وطني، داخل و/أو إلى جانب الشعوب العربية في الدول التي عاش فيها هؤلاء اليهود. وعليه فإن فكرة القومية اليهودية المستندة إلى معاداة العالم العربي كانت بالضرورة تعبيراً عن الإلغاء والتجاهل أو الإنكار الذاتي للوعي

ومن ناحية عملية فإن واقع وثقافة النخبة الإسرائيلية القديمة هما اللذان فرضا على اليهود الشرقيين الذين جاءوا بعد قيام الدولة. وهكذا فإن الجمهور الشرقي وبعد مرور أكثر من خمسين عاماً، لا يزال يقبع في غالبيته في هامش المجتمع الإسرائيلي كموضوع، أو كهدف، للاستغلال الاقتصادي والتمييز الاجتماعي وكألعوبة سياسية وثقافية في أيدي النخبة الإسرائيلية القديمة المتماثلة مع النظام المؤسسي والمعياري للدولة.

اليهودي الشرقي في إسرائيل. علاوة على ذلك حدد المكّونان الأساسيان للهوية الإسرائيلية المهيمنة – مكّون القومية اليهودية المرتبطة بالتاريخ الصهيوني الأوروبي الشرقي ومكّون الصراع مع الوطنية الفلسطينية والمرتبط بالوجود الصهيوني الإسرائيلي – ملامح "اليشوف" (مجتمع الاستيطان) الصهيوني قبل قيام الدولة. وبطبيعة الحال فإن هذين المكّونين للهوية الصهيونية – الإسرائيلية كانا منذ البداية بمنأى تام عن جاليات المهاجرين الشرقيين الذين قدموا إلى البلاد بعد إقامة الدولة.

وقد استغلت اللغة العبرية بدورها أيضاً كأداة لتفضيل النخبة القديمة. وكانت لغة "اليشوف" الصهيوني القديم في عهد الانتداب وعقب قيام الدولة قد فُرِضت بصورة فوقية على مجموعات المهاجرين الجديدة كلغة رسمية للدولة.

يُستَدَل إذن أن الثقافة العبرية الجديدة وحدّت المجتمع الإسرائيلي، لكنها كرّست عملياً تفوق وهيمنة المجموعة الأوروبية القديمة، وبالتالي أقصت المجموعات الشرقية، الناطقة بالعربية، إلى هامش المجتمع. هذا بخلاف اللغات القومية الأوروبية، حيث ساهم هناك اختراع الطباعة وتطور الصحافة والأدب المكتوبين في تحويل لهجات اللغة الدارجة إلى لغة قومية موحدة ومتجانسة (غلز ١٩٨٢، أندرسون ١٩٩٢)، وهكذا انبثقت هناك إذن، من أسفل الى أعلى، توليفة تجمع بين الثقافات الإثنية المختلفة.

والحال فإن عملية العضوية الإسرائيلية لم تتم من أسفل إلى أعلى عن طريق ارتقاء واندماج الطوائف اليهودية الشرقية في النظام الاجتماعي الإسرائيلي. ومن ناحية عملية فإن واقع وثقافة النخبة الإسرائيلية القديمة هما اللذان فرضا على اليهود الشرقيين الذين جاءوا بعد قيام الدولة. وهكذا فإن الجمهور الشرقي وبعد مرور أكثر من خمسين عاماً، لا يزال يقبع في غالبيته في هامش المجتمع الإسرائيلي كموضوع، أو كهدف، للاستغلال الاقتصادي والتمييز الاجتماعي وكألعوبة سياسية وثقافية في أيدي النخبة الإسرائيلية القديمة المتماثلة مع النظام المؤسسي والمعياري للدولة.

يبدو أن المكانة الإشكالية، والازدواجية التي يقبع فيها الجمهور الشرقي في الإطار الإسرائيلي قد عبرت عن نفسها في الصعود الصاعق لحزب "شاس" طوال عقد التسعينيات من القرن الماضي. ويكمن سر قوة "شاس" ليس في كونها حزباً سياسياً وحسب، وإنما وبالأساس بكونها إطاراً ثقافياً تقليدياً يعبر عن الشعور بالاغتراب والسخط والاحتجاج لدى الجمهور الشرقي التقليدي تجاه مؤسسات الدولة التي أبقته متخلفاً.

بيد أن "شاس" تعتبر في ذات الوقت حزباً إسرائيلياً بكل ما تعنيه الكلمة، يشارك إلى حد كبير في الاستغلال والتدجين السياسي والثقافي للجمهور الشرقي ذاته. ولعّل "شاس" تعتبر، جنباً إلى جنب، تعبيراً عن احتجاج يهودي شرقي ضد السياسة الإسرائيلية السائدة، ووكيلة للسياسة والأيديولوجية الإسرائيليتين المهيمنتين في صفوف الجمهور الشرقي.

هذا المقال يتفحص الجوانب الإشكالية في الهوية الشرقية منذ قيام دولة إسرائيل.

المرحلة الأولى تستعرض التفسير المتعدد الثقافات. أما المرحلة الثانية فتستعرض، على أساس نقد التفسير المتعدد الثقافات، وجهة نظر المقال.

١.خلفية تاريخية

في الظروف الكولونيالية التي سادت في فلسطين الانتدابية، نجد أن واقع وثقافة "اليشوف" الصهيوني، منذ مطلع القرن العشرين وحتى قيام الدولة عام ١٩٨٤، قد تبلور إذن وبالضرورة عن طريق الاستيطان في البلاد ومحاربة القومية الفلسطينية والعربية، فـ "الطبق" الذي أُقيمت عليه دولة إسرائيل كان إذن الصراع السياسي والعسكري الذي شنه "اليشوف" الصهيوني ضد الشعب الفلسطيني، وليس الفكرة القديمة المتمثلة بالقومية اليهودية الأوروبية الشرقية. ومع ذلك، فقد استمرت الأيديولوجية الإسرائيلية المهيمنة في تعريف المجتمع الإسرائيلي بواسطة منظومة المصطلحات الصهيونية الأوروبية الشرقية القديمة. بعبارة أخرى، فإن الواقع الإسرائيلي الملموس يُفهم بالمصطلحات القومية المستمدة من الماضي اليهودي في أوروبا الشرقية.

في ظل هذه الظروف، تحولت فكرة القومية اليهودية، بواسطة أجهزة الدولة المؤسسية والمعيارية، إلى شريعة – "ديانة– مدنية" أكدت خصوصية وتميز وتفوق "الشعب اليهودي" على الشعوب العربية المحيطة به. وتعني "الشريعة المدنية" منظومة من الرموز (طائفة من الأساطير والطقوس والأماكن المقدسة وما إلى ذلك) والقيم التي تضفي الشرعية على النظام السياسي، وتوحد السكان وتحشد طاقاتهم وجهودهم لتحقيق أهداف جماعية (ليبمان و دون يحيى ١٩٨٣).

وتكمن خصوصية الشريعة المدنية الإسرائيلية في كونها تعرض، أو تقدم، الوجود الكولونيالي العنصري للمجتمع الإسرائيلي كوجود يهودي أصيل قائم منذ الأزل. وهكذا فإن الشريعة المدنية الإسرائيلية تؤكد، منذ الخمسينيات، على مكانة دولة إسرائيل كممثل للشعب اليهودي والتقاليد اليهودية. وتضفي التقاليد من جهتها شرعية على الحقوق اليهودية في فلسطين باعتبارها البقعة الجغرافية الوحيدة التي يمكن تشييد دولة يهودية عليها، والبلد الوحيد الذي يستطيع اليهود فيه تحقيق هدفهم القومي وضمان أمنهم. وتظهر "الكارثة" (المحرقة النازية)، وهي الأسطورة المركزية في المجتمع الإسرائيلي، أن اليهود، بدون دولة يقعون فريسة للغوييم (الأغيار) المعادين لهم دائماً وأبداً (تسوكرمان ١٩٩٢).

السكان الفلسطينيون الذين طردوا خلال حرب العام ١٩٤٨، حلّ مكانهم المهاجرون اليهود الذين بدأوا بالتدفق على البلاد بأعداد كبيرة فور إقامة الدولة. وقد أتت الغالبية العظمى من هؤلاء المهاجرين من دول الشرق الأوسط وخصوصاً من العراق والمغرب. في البداية استوطن المهاجرون الجدد في المدن والأحياء الفلسطينية غير المأهولة – في بئر السبع، أشدود، القدس، اللد والرملة، يافا، حيفا، عكا، طبريا وصفد، ومن ثم في المستوطنات والبلدات الجديدة التي أُقيمت على عجل في المناطق الحدودية في النقب والجليل. ويمكن ملاحظة موجتين من الاستيطان في المناطق الحدودية.

في الموجة الأولى، بين ١٩٤٩–١٩٥٢، تمت إقامة ٨٥ كيبوتساً و ١٥٨ قرية زراعية على امتداد الحدود الدولية. وفي الموجة الثانية، التي استمرت من العام ١٩٥٠ وحتى أواسط الستينيات، أُقيمت ٢٧ بلدة تطوير و ٥٦ قرية زراعية جديدة. وكنتيجة لعملية الاستيطان المذكورة وصل عدد المهاجرين القاطنين في بلدات التطوير عام ١٩٦١ إلى ٢٧٣ ألفاً، فيما بلغ عدد القاطنين في القرى الزراعية ٥٥ ألفاً. في مطلع الستينيات كانت ١٦٤ قرية زراعية من أصل ٢١٤، مأهولة بسكان جميعهم من المهاجرين الشرقيين.

عملية التوطين الجماعية هذه، في بلدات التطوير والقرى الزراعية، أُتيحت بفضل قيام الدولة بتوفير السكن والأراضي للسكان (المهاجرين). فالمهاجرون الشرقيون، الذين تحتل غالبيتهم مكانة اجتماعية اقتصادية متدنية، لم يجدوا أمامهم خياراً سوى الاستيطان في مناطق التطوير النائية، أو الهامشية. علاوة على ذلك فقد عَجَّل الضعف الاجتماعي والسياسي، الذي عانت منه بلدات التطوير والقرى الزراعية، في تحويل هذه المناطق من مناطق حدودية لعبت دوراً مهماً في إقامة الدولة إلى مناطق الضواحي بكل ما ينطوي عليه هذا المصطلح من معان ودلالات سلبية.

٢.التوجه المتعدد الثقافات

بدأ التوجه الإسرائيلي المتعدد الثقافات بالتطور في بداية سنوات التسعينيات، خصوصاً بفضل التوجه المتعدد الثقافات وما بعد الكولونيالية الأميركية، وهذا هو التوجه المقبول اليوم في أوساط الباحثين والنشطاء السياسيين الشرقيين. ومثل باقي التوجهات،

يرتكز يهودا شنهاب من جامعة تل أبيب، الناطق الأكثر بروزاً بإسم التوجهات الشرقية المتعددة الثقافات بانتقاداته المناهضة للتركيبة التنظيمية على الطروحات الإستشراقية لدى إدوارد سعيد. وترتكز التوجهات التنظيمية وفقاً له على تناقض بديهي بين مفهوم "الغرب" ومفهوم "الشرق". وهذا تناقض عبّر عن حالات من الكلاشيهات نمت في الفكر الغربي وعن تطبيقات كولونيالية في العهد الحديث، مع تخليد تفوق التوجهات الأوروبية. وفي الحقيقة فإن تحديد مفهوم الحداثة بميزاته النصية والتاريخية كشف عن المعادلة الأساسية التي تعرّف "الغرب" بنموذجيته العالمية في التعليم والتمدن و "الشرق" مع الأسس التقليدية العملية.

فإن المزاعم الإنتقادية للتوجه المتعدد الثقافات كانت موجهة وبصورة رئيسة ضد الأسس الثقافية الأوروبية للتوجه المؤسساتي – النظامي القديم. اعتبرت الثقافة الأوروبية الخاصة بالنخبة الإسرائيلية كمفهوم إيضاحي وقوة محركة رئيسة لأجهزة السيطرة والمجد وكانت تستخدم في الوقت نفسه ضد المهاجرين الشرقيين والشعب الفلسطيني المحلي. تصف هنريت دهان – كلب، من جامعة بن غوريون إحدى الناطقات المعروفات للتوجه المتعدد الثقافات، المجتمع الإسرائيلي بمفاهيم صراع ثقافي. وهذا وفقاً لها صراع يجري منذ قيام الدولة وحتى اليوم بين ما كان يوصف بـ "الأخلاق الصهيونية" وبين الثقافة المتعددة الألوان للمهاجرين من بلدان الشرق الأوسط. طُلِبَ من المجتمع الإسرائيلي اختيار "إتحاد وطني" ذي توجهات غربية أو الاعتراف بالتعدد الثقافي بكل ما يتضمنه من تناقض مع "الأخلاق الصهيونية" الموحدة. يعني، اختيار الإمكانية الأولى اختيار مجتمع استبدادي غربي من الناحية الثقافية يقود للقمع وينعدم فيه التسامح حيال "الآخرين" في داخله. مجتمع يقصي إلى الهوامش كل تعبير يتناقض مع الثقافة الغربية، أما اختيار الإمكانية الثانية، فيعني إيجاد مجتمع متعدد الثقافات، متسامح، وذلك على حساب التخلي عن قيم مثل التجانس الغربي والعلمانية والحداثة التي ترتكز عليها "الأخلاق الصهيونية".

يرتكز يهودا شنهاب من جامعة تل أبيب، الناطق الأكثر بروزاً بإسم التوجهات الشرقية المتعددة الثقافات بانتقاداته المناهضة للتركيبة التنظيمية على الطروحات الإستشراقية لدى إدوارد سعيد. وترتكز التوجهات التنظيمية وفقاً له على تناقض بديهي بين مفهوم "الغرب" ومفهوم "الشرق". وهذا تناقض عبّر عن حالات من الكلاشيهات نمت في الفكر الغربي وعن تطبيقات كولونيالية في العهد الحديث، مع تخليد تفوق التوجهات الأوروبية. وفي الحقيقة فإن تحديد مفهوم الحداثة بميزاته النصية والتاريخية كشف عن المعادلة الأساسية التي تعرّف "الغرب" بنموذجيته العالمية في التعليم والتمدن و "الشرق" مع الأسس التقليدية العملية. وهكذا فإن أيزنشتدت، الناطق الأكثر بروزاً باسم التوجهات التنظيمية يُحَّمل المسؤولية عن "انعزالية" أبناء الطوائف الشرقية، لا لسياسة أدت إلى إخراجهم عن نطاق الجماعة، بل إلى انعدام المؤهلات والتعليم والاحتراف. وهذه هي وفقاً له الثقافة التقليدية العملية للشرقيين التي تمنع اندماجهم بـ "بنية تستوعبهم". اعتبر أيزنشتدت الشرق سلبياً، ومسلوب الأنا التاريخية وعديم القدرة على الفهم وعلى الإدراك الذاتي وكمناهض للغرب العقلاني الحديث.

يقوم هذا التقسيم على العظمة التاريخية الغربية ويتجاهل الجوانب المظلمة لمفاهيم "العقلانية" و "التحديث" في التاريخ الحديث. هذا الجانب الذي وجد تعبيره بالدور الذي لعبته العقلانية بتعزيز الجهاز النازي في ألمانيا إبان الحرب العالمية الثانية. كما جرى هنا استخدام دولي لمفاهيم حددتها التجربة الأوروبية وبناءً على ذلك فإن التوجهات الرسمية – التنظيمية تُشكل نموذجاً صارخاً يرتكز على نموذج "التجربة الغربية" التي تعرض كنموذج مثالي من المفروض أن يُستخدم مادة للمحاكاة ومعايير أساسية أولية لجميع الآخرين.

يعرض يوسي يونه من جامعة بن غوريون تفسيرات ليبرالية أكثر "غربية" للتوجه المتعدد الثقافات، يونه وعلى العكس تماماً من دهان – كلب وشنهاب اللذين يؤكدان الأساس الاستبدادي

القمعي الكامن بالثقافة الغربية، يؤكد هو على بُعدها الليبرالي غير المتجانس. ترتكز مزاعمه الإنتقادية ضد النموذج التنظيمي، أولاً على النموذج الليبرالي لجون رولس، والذي يقول بأن وحدة مجتمع وانصياعه لمؤسساته السياسية يرتكز على مبادىء غير مترابطة سبقت النظريات التنظيمية – الثقافية السائدة في أوساط أعضاء المجتمع. وهذه بنظره مبادىء منطقية ومحايدة من حيث قيمها، لأنها مبادىء متفق عليها تُعبر عن رغبة عقلانية ذاتية لجميع المواطنين. ويقول رولس بأنه فقط في إطار ثقافي يرتكز على مبادىء العدل هذه يستطيع المواطنون تحقيق أهدافهم الفردية والجماعية من الناحيتين النظرية والعملية.

وفقاً لأقوال يونه فإن الذين بلوروا السياسة الإسرائيلية لم يراهنوا بتاتاً على تأسيس ديمقراطية ليبرالية تعمل في ضوء مبدأ حيادية القيم، بل على العكس من ذلك فإن مشروع بناء الأمة، أي إيجاد مجموعة ذات طباع أخلاقية مميزة وثقافة وقيم مشتركة، ارتكز على إلغاء التباين الثقافي. المشروع الوطني الصهيوني – الإسرائيلي هو تجميع لأربعة أسس أيديولوجية:

–يهودية.

–وطنية علمانية.

–إشتراكية.

–ليبرالية.

اليهود الشرقيون في اسرائيل :مكانة اشكالية

جاءت الهوية التجميعية الجديدة هذه لغرض بديل لنمط حياة المهجر الديني اليهودي. وهذه الهوية الوطنية غير بريئة من التناقضات الداخلية بين عناصرها العلمانية الليبرالية وعناصرها العرقية – الدينية. لكن هذا التناقض الداخلي لم يُعِق الهيئة السياسية والأكاديمية الإسرائيلية وشبكة التعليم والمؤسسات الثقافية للدولة عن عرض المشروع الوطني كمفهوم إيضاحي وكالقوة المحفزة الوحيدة للهوية الإسرائيلية الجديدة.

وهذا ما يُطلق عليه يونه "عملية تحويل الهوية"، خلع هوية المهاجرين الجدد وإلباسهم الهوية الإسرائيلية. طُبِقَ "تحويل الهوية" وفقاً لأقواله على جميع المهاجرين، لكنه وجد تعبيره الواضح جداً بالمهاجرين الشرقيين. اندمجت عملية تحويل الهوية الثقافية ليهود الطوائف الشرقية مع التوجهات الوطنية العلمانية لمبلوري السياسة التعليمية والثقافية للمجتمع الإسرائيلي. توافقت هذه التوجهات مع المزاعم المركزية للقيادة الصهيونية العلمانية التي دعت إلى اقتلاع اليهودي من حاضره في المهجر وتحويله إلى علماني وطني إقليمي. أعطت الأيديولوجية الصهيونية تفسيرات وطنية علمانية لفكرة الإيمان الديني. لقد طالبت باستبدال المراقبة السلبية للخلاص الديني بعمل سياسي فاعل من أجل اعتراف وطني وبِناء وطن قومي لليهود. واعتبر استمرار تبني المهاجرين اليهود الشرقيين لأنماط حياة دينية كعامل سلبي يحول دون إقامة المجتمع الوطني العلماني.

اعتبر يونه "الجمهور العربي الإسرائيلي"، مجموعة وطنية – ثقافية لم يُطبّق عليها "عملية تحويل الهوية" الإسرائيلية. ووفقاً له بالإمكان القول بأن المزج بين انعدام القدرة وانعدام الرغبة بدمج المجتمع الفلسطيني داخل المجموع الإسرائيلي اليهودي أديا إلى أزمتهم وإلى التمييز ضد الفلسطينيين سكان إسرائيل.

يضع يونه مقابل نموذج دولة وطنية صهيونية – إسرائيلية نموذجاً متعدد الثقافات يرتكز، كما سبق ذكره، على النموذج الليبرالي لـروس. أنه يوافق على جوهر الإنتقادات السكانية والمتعددة الثقافات المناهض للموقف الداخلي "الحيادية" للدولة الليبرالية. حجة التعددية الثقافية هي: جراء الولاء لمبادىء العدالة الحيادية، يتجاهل المجتمع الليبرالي العلاقات المتبادلة بين الفرد وبين المجموعة السكانية التي ينتمي إليها. الانتماء لمجتمع سكاني ذي غنى وعمق ثقافيين ضروري من أجل وجود أوتونوميا شخصية وفقط عندما تشكل مضمون ثقافي كهذا بإمكان الفرد تطوير وعيه بخصوص الخيارات الحياتية المتوفرة له ودراسة قيمها من خلال طابعه الانتلجنتي

يضع يونه مقابل نموذج دولة وطنية صهيونية – إسرائيلية نموذجاً متعدد الثقافات يرتكز، كما سبق ذكره، على النموذج الليبرالي لروس. أنه يوافق على جوهر الإنتقادات السكانية والمتعددة الثقافات المناهض للموقف الداخلي "الحيادية" للدولة الليبرالية. حجة التعددية الثقافية هي: جراء الولاء لمبادىء العدالة الحيادية، يتجاهل المجتمع الليبرالي العلاقات المتبادلة بين الفرد وبين المجموعة السكانية التي ينتمي إليها. الانتماء لمجتمع سكاني ذي غنى وعمق ثقافيين ضروري من أجل وجود أوتونوميا شخصية وفقط عندما تشكل مضمون ثقافي كهذا بإمكان الفرد تطوير وعيه بخصوص الخيارات الحياتية المتوفرة له ودراسة قيمها من خلال طابعه الانتلجنتي. يشجع تجاهل الليبرالية للظروف الثقافية السكانية المطلوبة لوجود أوتونوميا شخصية، تطور مجتمع يرتكز على قانون رسمي وحيادية قيم دون تضامن ولا اهتمام متبادل. يمتاز مجتمع كهذا بالفردية العمودية، الانفصال والاغتراب والقضاء بين الأفراد. لا ينجح مجتمع كهذا بتوفير أساس راسخ بالإمكان ارتكاز شرعية الدولة واستقرارها عليه. يُعاني مجتمع ينعدم فيه التضامن ويرتكز على علاقات سياسية مشتركة مثل التاريخ والثقافة ونمط الحياة من انعدام استقرار مستمر.

النموذج الثاني الذي يدرسه يونه هو ما يُطلِق عليه "الديمقراطية الجمهورية" أي دولة ترتكز على شرعيتها بنظر الشعب على تطوير تضامن متبادل فيما بينهم وتحقيق أهداف مشتركة سبقت السياسة.

تتحقق الشرعية المدنية هذه فقط عندما تكون قيم وأهداف الدولة تتوافق مع "نظرية جيدة مشتركة". ويأتي هذا الشرط لمنع حالة تفرض فيها الدولة توجهات مصالح مجموعات سائدة متحكمة على أقلية أو تخرج مجموعات الأقليات من تعريف المجموعة الوطنية. ومن الواضح أن توجهات المصالح المشتركة، الموجودة في أسس إقامة دولة إسرائيل لا توفر الشرط المذكور. هذه توجهات حصرية بطابعها تُبقي الأقلية العربية في إسرائيل خارج حدود المجموعة الوطنية. إنتهاك الشرط المذكور يمس بشرعية دولة إسرائيل بنظر مواطنيها العرب، ويزعزع إنعدام الشرعية من جانبهم و بالضرورة استقرار الدولة. لكن إنتهاك النموذج الديمقراطي – الجمهوري يجد تعبيره أيضاً بطابع تعامل الدولة مع مجموعات أقليات أخرى، خصوصاً مجموعات المهاجرين الشرقيين. نفذت سياسة استيعاب ثقافة المهاجرين إلى إسرائيل في معظم الأحوال ليس بصورة مساواة كاملة من الأسفل للأعلى، بل بأسلوب احتواء بالإكراه من الأعلى للأسفل. سياسة "بوتقة الصهر" أو كبديل عن ذلك سياسة "مزج المهاجر" لم تكن إلا أسلوبا" لفرض ثقافة وقيم المجموعة المسيطرة على المهاجرين الجدد، وفي معظم الأحيان بصورة منافية لرغباتهم. تضمنت الهوية الجماعية الوطنية على الأقل خلال ثلاثين عاماً من إقامتها، مميزات مثل إيجابية، علمانية، تمدن، تقدم، غربية وعقلانية. اعتبرت بعض "مجموعات الأقليات" وخصوصاً الجمهور الشرقي مفتقدة لهذه المضامين ولهذا دفع بها إلى هامش المجموعة الوطنية وصنفت في إطار أدنى. عبَّر الشرقيون عن

الصورة السالبة النهائية لـ "صورة مواليد البلاد"، الذين شكّلوا النموذج الرئيس لهذه الهوية، لقد اعتبروا (وما زالوا يعتبرون) كمحافظين، بدائيين عديمي الثقافة. يحدد الشرقيون في الوعي الجماعي الإسرائيلي كأشخاص يمرون في مرحلة انتقال دائمة من الهوية الشرقية – المحافظة للهوية الإسرائيلية – الحديثة. تمس مسيرة الاحتواء التي فرضت على الجمهور – الشرقي أيضاً بشرعية الدولة وعلى المدى البعيد باستقرارها أيضاً.

يعود فشل النموذج الديمقراطي – الجمهوري يونه لدراسة ما يطلق عليه "النموذج الديمقراطي المتعدد الثقافات" يأتي النموذج المتعدد الثقافات لسد ثغرات النموذجين السابقين – نموذج الديمقراطية الليبرالية و نموذج الديمقراطية الجمهورية – ويتطور من خلال العلاقة الديالكتيكية القائمة بينهما. يعرض هذا النموذج أنظمة حكومية يوافق عليها من جهة جميع المواطنين في الدولة، وتستجيب من جهة ثانية لاحتياجات الفرد للانتماء للجماعة. يرفض هذا النموذج الدولة الليبرالية الحيادية حيال قيم مواطنيها ويستوجب وجود توجهات مصالح جماعية متنافسة، لكنه وعلى العكس من نموذج الديمقراطية الجمهورية لا يستوجب إيجاد مجموعة متجانسة من حيث القيم. وبناءً على هذا النموذج فإن الدولة هي ما يُطلق عليه يونه "مجموعة سكانية متفوقة" ترتكز على القيم المشتركة لمجموعاتها الفرعية الثقافية.

وبالإمكان بناءً عليه ترسيخ شرعية الدولة متعددة الثقافات على أساس مبدأ مركزي واحد: **مبدأ التسامح**. تكمن الأفضلية الكبرى لهذا المبدأ الأساسي بكونه لا يرتكز بالضرورة على أسس النظرية الغربية الحديثة وبالإمكان اقتطافه من التصورات العامة المختلفة لمواطني الدولة.

ووفقاً لإعتقاد يونه فإن نموذج الديمقراطية المتعددة الثقافات، ستلغي في الوقت نفسه المكانة المتردية والهامشية الاجتماعية للعرب مواطني إسرائيل والشرقيين، وسيحصل العرب على أوتونوميا ثقافية في إطار إتحاد فيدرالي متعدد القوميات، وسيحصل الشرقيون على اعتراف أكثر شمولية بثقافتهم الشرقية و/أو على دمج الثقافة الشرقية في الإطار المشترك لجميع المجتمع.

٣. نقد التوجه المتعدد الثقافات

حجتي الإنتقادية لعلم الاجتماع الشرقي المتعدد الثقافات هي نظرة ترتكز على أربعة أبعاد مترابطة:

١– البعد السياسي الذي يشير إلى أن علم الاجتماع الشرقي يؤكد على الجوهر الثقافي ويلغي و/أو يطمس الأهمية العليا للسياسة كقوة محركة عقلانية تستخدم بالوقت نفسه كمصدر جبروت سلطوي وكنقطة ارتكاز ومحرك للتغييرات الاجتماعية الإسرائيلية.

٢– البعد التاريخي الذي ينص على أن علم الاجتماع الشرقي يعتبر توجهاً أفقياً للتاريخ ويتجاهل جذرياً كولونيالية وطبقية المجتمع الإسرائيلي. وتجد هذه النظرة تعبيرها بوضوح من خلال تعريف الفلسطينيين كـ "أقلية عربية" مختلفة ومغايرة، توجد إلى جانب اليهود الشرقيين.

٣– البعد الجمهوري الذي ينص على أن علم الاجتماع المتعدد الثقافات يعبر عن ذاتية جماعية تتجاهل و/أو ترفض شمولية الدولة والمجتمع الإسرائيلي. ويبدو من هذا بأن رفض الدولة ليس تفسيراً جماعياً للفردية الليبرالية التي تقول بأن الدولة ليست إلا سلطة سلطوية إدارية تتوسط بين المجموعات المختلفة التي تشكل المجتمع الإسرائيلي.

٤– البعد غير الأكاديمي الذي يوضح التهكمية اللغوية و/أو اللغة "الثقافية" للانتقادات الاجتماعية والسياسية الإسرائيلية.

سنوسع في سياق من المقال حول الأبعاد الأربعة المذكورة من خلال تناول لمقالات عدد من المتحدثين بلسان التوجه المتعدد الثقافات.

ترتكز حججي السياسية والإنتقادية على تمييز هوركهايمر بين النظرية الإنتقادية والنظرية المحافظة. ويوضح هوركهايمر بأن النظرية المحافظة توضح وتعرف نفسها كنقطة إنطلاق ومفهوم إيضاحي يقيس ويحدد الواقع الإجتماعي، وذلك بناءً على الأساس القمعي المحافظ الكامن في العقلانية العلمية والبراغماتية النفعية كوصف لما يطلق عليه "عقلانية آلية"، أي عقلانية مرتبطة بالمصالح النفعية تستخدم فقط لإيضاح وتنظيم الواقع القائم، أما النظرية الانتقادية وبالمقارنة مع ذلك فمرتبطة مع مضامين غير علمية تستخدم بصورة رئيسية لتغير وتحسين حالة الإنسان. وكما يقول

حجتي، أن التفسيرات المتعددة الثقافات، كما وجدت تعبيراتها في أقوال دهان-كلب، شنهاب و يونه، لا تعدو كونها تفسيرات إسرائيلية لإنتقاد محافظ مناهض للحداثة، يلقي بالطفل مع الماء. يكمن الأساس المحافظ بمحاولة إقناعنا في بداية القرن الـ ٢١ أنه بالإمكان وقف المسيرة الحديثة والوطنية السياسية والبقاء في إطار ما يصفه هومي بابا بـ "المجال الثالث"، أي نوع من برج بابل عرفي ثقافي، يتضمن الجميع. من الصعب عدم النظر إلى هذا الانسجام المتعدد الثقافات، الا كَوَهم رومانسي حديث، يستخدم في الوقت نفسه كما أوضح ماركس عن الحالة الألمانية، كملاذ وتعويض عن انعدام الحداثة، وانعدام التحرر السياسي – الاجتماعي الحقيقي.

هوركهايمر، ليست إلا " موقفاً لا ينفصل عن المجهودات التاريخية لإنتاج عالم يستجيب لإحتياجات وقوى البشر".

تشكل نظرية هوركهايمر الانتقادية استمرارية للإنتقاد السياسي – الاجتماعي للتمدن. صحيح أن هذه انتقادية ترفض البعد العقلاني النفعي أحادي الجانب للحداثة، لكنها وفي الوقت نفسه تحافظ على أساسها العقلاني، النفعي، أي انتقادية تؤكد التوسيع والإغناء وخصوصاً التغيير الذاتي للأنا من خلال الإبداع المادي والروحي. ووفقاً للغة هيغل الفلسطينية "هدف المعرفة تغيير وإغناء ما هو موجود من خلال التفكير" (BAILLIL ١٩٨٧). الجوهر الهام هنا هو "أنا أفكر" الذي يستخدم كنقطة ارتكاز ومضمون لجميع العقلانيين منذ ديكارت وحتى فرويد، وهذا ما أطلق عليه "الحداثة الانتقادية".

تكمن حجتي بأن الانتقاد المتعدد الثقافات هو عكس الحداثة الانتقادية والمقصود بذلك هو وعلى وجه التحديد تقييد وتقليص "أنا أفكر". ووفقاً لذلك فإن الحالة اللغوية – الثقافية التي يُطلق عليها بلغة "ما بعد حداثية"، "حديث" أو "نص" تسبق الذاتية التاريخية وتشكيلها.

ويبدو وبناءً على ذلك بأن الإنسان السياسي، أي المواطن الحديث أسير منذ ولادته بأيدي تقاليد ثقافية ما، نمط تفكير، وتصرفات جماعية و/أو حقل لغوي موجود. ويقول غلنر "موضوعية الذاتية"، أي إيضاح و/أو تضمين الإنسان الحديث في إطار الشبكة الثقافية الموجودة. المسألة وكما تبدو في الحالة المذكورة لـ "القوس الشرقي"، هي موازاة غير انتقادية للبعد اللغوي وكأنه يتكون من قفزات غير مترابطة مع الشمولية المتعددة الجوانب للإنسان. يكمن النقص الأكبر لـ "الموضوعية" الثقافية برفضها و/أو تجاهلها للأساس الدفين للطاقات التطويرية، أو كما عرّفه أرسطو بالأساس الشمولي للإنسان. ويمر الخط الفاصل بين التوجهات اليسارية الراديكالية والانتقاد المتعدد الثقافات الرافض والمُلغي بصورة تامة للمغزى التحرري للحداثة.

وطنية سياسية وعرقية جماعية

حجتي، أن التفسيرات المتعددة الثقافات، كما وجدت تعبيراتها في أقوال دهان–كلب، شنهاب و يونه، لا تعدو كونها تفسيرات إسرائيلية لإنتقاد محافظ مناهض للحداثة، يلقي بالطفل مع الماء. يكمن الأساس المحافظ بمحاولة إقناعنا في بداية القرن الـ ٢١ أنه بالإمكان وقف المسيرة الحديثة والوطنية السياسية والبقاء في إطار ما يصفه هومي بابا بـ "المجال الثالث"، أي نوع من برج بابل عرفي ثقافي، يتضمن الجميع. من الصعب عدم النظر إلى هذا الانسجام المتعدد الثقافات، الا كَوَهم رومانسي حديث، يستخدم في الوقت نفسه كما أوضح ماركس عن الحالة الألمانية، كملاذ وتعويض عن انعدام الحداثة، وانعدام التحرر السياسي – الاجتماعي الحقيقي. وإضافة لذلك لا يوجد في إسرائيل مثل معظم الدول التي أقيمت بصورة "مصطنعة" خلال القرن العشرين في آسيا وأفريقيا، فصل واضح بين الثقافة السياسية الحديثة والثقافة العرقية – التقليدية لمجموعة الأغلبية الحاكمة. يوحد الجمع بين النقيضين أو كما يقول غلنر "الزواج" بين السياسة الحديثة والثقافة التقليدية أيضاً في الحالة الوطنية الأوروبية. لكن وجد هناك زواج بين السياسة والثقافة، أو كما قال هوبسباوم "ابتداع التقاليد".

وكما يوضح غلنر فإن الوطنية الحديثة، هي بجوهرها "ديكتاتورية" سياسية واقعية، تتوافق مع العهد الحديث، وهي وفقاً لمفاهيم عهد التعليم الوطني تعبير و/أو تحقيق للقدرات العقلية الأوتونومية للإنسان، ومن الناحية التاريخية فإنها الدولة الجمهورية، كما شكلتها للمرة الأولى الثورة الفرنسية. ويفهم من ذلك أن الوطنية الحديثة هي إبداع سياسي مطلق يتعارض بصورة تامة مع المجموعة السكانية التقليدية التي تمت إدارتها وفقاً للطبيعة و/أو العادة. انها وبهذا المفهوم كيان سياسي يتناول فقط دولاً من عهدنا، أي دولاً قومية.

ويعني هذا أن الإطار الحديث للدولة شمل الثقافة التقليدية وعمل على توافقها مع العهد الحديث. وهذا بجوهره هو النظرية الليبرالية الإدارية للدولة، والتي تقول بأن الدولة الحديثة ليست إلا جهاز سيطرة جماعية غير مكترث بـ "المضامين الجوهرية" الثقافية، وهكذا يفصل القانون الأميركي الدين عن الدولة.

وكما يوضح غلنر فإن الوطنية الحديثة، هي بجوهرها "ديكتاتورية" سياسية واقعية، تتوافق مع العهد الحديث، وهي وفقاً لمفاهيم عهد التعليم الوطني تعبير و/أو تحقيق للقدرات العقلية الأوتونومية للإنسان، ومن الناحية التاريخية فإنها الدولة الجمهورية، كما شكلتها للمرة الأولى الثورة الفرنسية. ويفهم من ذلك أن الوطنية الحديثة هي إبداع سياسي مطلق يتعارض بصورة تامة مع المجموعة السكانية التقليدية التي تمت إدارتها وفقاً للطبيعة و/أو العادة. انها وبهذا المفهوم كيان سياسي يتناول فقط دولاً من عهدنا، أي دولاً قومية.

لكن وكما يوضح ايسمان (١٩٩٢) وفي حالة دول الشرق الأوسط، حيث يوجد هناك جمع "معكوس" لنقيضين، السياسة والثقافة. أي أن سياسة الدولة مرتبطة بـ "فرائض" الثقافة التقليدية. وهكذا تعتبر الدولة كإستمرارية و/أو تحقيقاً لوجود المجموعة السكانية التقليدية لا كـ "إختراع" حديث. ويطلق على هذا اسم "الوطنية العضوية"، التي تمت للمرة الأولى في ألمانيا كرد على التحدي الذي أوجدته الدولة القومية الجمهورية التي شكلتها الثورة الفرنسية.

إن قراءة سطحية للمقالات المذكورة، تعتبر كافية لإكتشاف الأساس العرقي الجماعي في انتقاد التعدد الثقافي في المجتمع السياسي الإسرائيلي. يرفض يونه وشنهاب "تجربة الشراكة الإسرائيلية". المسألة بنظرهما هي تلخيص وتعميم "المضامين اليهودية الأساسية المستخدمة كمضامين جوهر المجتمع الإسرائيلي"، وكما يوضح كيت تستر فإنهم يلغون شمولية هيئة الدولة باعتبارها كمعايير أصلية تعسفية (١٩٩٣)، أما الحرية بحد ذاتها فمفهوم إعادة بناء ثقافي لهيئة الدولة وبلغة التعددية الثقافية فإن إعادة بناء الدولة الإسرائيلية القائمة من المفروض تنفيذها من خلال مفاهيم مثل: "حوار ثقافي" و "مجتمع مدني"، و "سياسة متجانسة"، "أشكنازية" "شرقية" وما شابه ... ووفقاً لآرائهما فإن الفردية الثقافية الشرقية (النساء، العرب، وما شابه ..) هي حالة مناسبة ومفهوم يوضح المجتمع الإسرائيلي. وتكمن المشكلة بأنهم في سديروت وحي هتكفا لا تستحوذ عليهم وطنية الدولة، بل وفي الوقت نفسه الفردية الثقافية الطائفية لشمال أفريقيا ويعني هذا انعدام وجود هيئة دولة حديثة. إن إعادة البناء الثقافية موضوعية على وجه التحديد في مركز هيئة الدولة وليس في الضواحي، إذ أن معظم الأشخاص هناك غارقون حتى أعناقهم بالدين وبالثقافات الفردية كملجأ و/أو كتعويض عن إنعدام وجود الدولة. وهكذا من وجهة نظر سكان سديروت وحي هتكفا فإن كل خطوة وإعادة تكوين للمجموعة الشرقية بدءاً من وطنية الدولة وانتهاءً بتعدد التجانس الثقافي ليست إلا عودة للبداية.

ثانياً، لا يوجد وضوح حول ما الذي يفضل الثقافة الشرقية الفردية للأخيرين على ثقافة الدولة للأوائل؟ الأساس الذي ترتكز عليه الأيديولوجية الحاكمة هو المشاركة بـ "الطقوس" الوطنية، أما الأساس لدى يونه وشنهاب فهو الاعتراف بتعددية التجانس

الثقافي، أنها في الحالة الأولى تجربة مشاعر وطنية أما في الحالة الأخيرة فهي هوية ثقافية جماعية. لكن في الحالتين يشكل هذا إيضاحاً للوعي – الثقافي يتجاهل و/أو يلغي الممارسة السياسية المستخدمة في الوقت نفسه كمصدر قوة سياسية وكنقطة ارتكاز ذات تأثير متبادل بيد المجتمع المدني.

ثالثاً، من الواضح أن إعادة تكوين التعددية الثقافية هي بجوهرها انتقاد سياسي. إن مجرد محاولة استبدال وحدة الهيئة السياسية القائمة بـ "برج بابل" ثقافي تعبر عن محاولة سياسية واضحة. وحسب تبسيطية كلاوزوبيتش فإن إعادة تكوين التعددية الثقافية تشكل امتداداً للسياسة بأساليب ثقافية، لكن كما يوضح والتر بنيامين يجب التمييز بين جمالية السياسة وبين تسييس الفنون. إن أسوأ ما في الحالة الأولى هو اعتبارها آلية سياسية للفنون. وبصورة أكثر وضوحاً هذا حال الثقافة النازية. لقد فقدت الثقافة هناك وبصورة تامة ما يصفه تسوكرمان بـ "الأساس الجمالي النقي" ووجودها كنبل روحاني أو قومي، غير مرتبط بنظام قائم، أما في الحالة الثانية فهذا استخدام مناسب للسياسة كوسيلة فنية. تحافظ الثقافة هناك على ماهيتها الأوتونومية المتحدية غير الخانعة. وهكذا يرفض شنهاب ويونه آلية الثقافة الاشكنازية في إسرائيل، أي تحويل الثقافة الأوتونومية لوسيلة سيطرة "معيار قياسي" بأيدي النخبة الإسرائيلية القديمة. وينسون بأن الثقافة الشرقية، مثل الدين ليست فقط تعبيراً روحياً طاهراً، بل كانت وما زالت أيضاً وبصورة رئيسة وسيلة سيطرة واحتكار بأيدي نخبة بطريركية قمعية تستوجب الإلغاء. وبناءً على ذلك فإن المسألة ليست تناقضاً بين "مضامين جوهر" الوطنية الإسرائيلية من جهة وتكاثر التجانس الثقافي من جهة ثانية. هاتان صورتان متباينتان تطالبان بإلغاء تسييس السياسة، لا الثقافة نفسها.

٤. تلخيص ونتائج

التوجه المتعدد الثقافات قريب بفرضياته وبنتائجه من باقي التوجهات الانتقادية، وهو مثلها يرى المجتمع الإسرائيلي من زاوية نظر مجموعات الضواحي المقموعة ويدعو من حيث النظرة الانتقادية إلى استبدال راديكالي لميزان القوى والسيطرة الحاليتين. ويشكل هذا في الوقت نفسه مزايا وعيوب التوجه المتعدد الثقافات الذي يؤكد على الأبعاد الثقافية لقمع وتخلف الجمهور الشرقي. ويعتبر هذا التوجه، الثقافة، كأساس عرقي – تقليدي مطلق، نقطة بداية ونهاية للمجتمع الإسرائيلي.

تكمن أفضلية التوجه الثقافي بكونه يوسع ويرسخ انتقاد التوجهات الأخرى ضد سياسة " بوتقة الصهر" والدمج القصري للمهاجرين الشرقيين، لكن يوجد لهذا التوجه عيبان مركزيان:

١– يؤكد التوجه الهوية الثقافية المغايرة للجمهور الشرقي ويضعف بهذا و/أو يعّوم المطلب السياسي الديمقراطي بالمساواة. ووجد هذا النقص تعبيره الواضح أيضاً بتعريف المجتمع الفلسطيني. يصف يونه المجتمع الفلسطيني في إسرائيل كـ "أقلية عربية"، تقوم "الأغلبية اليهودية" بالتمييز ضدها وبقمعها. استهدف اهتمام يونه إلغاء الأساس التسلسلي غير المساواتي في العلاقات بين "الأغلبية اليهودية والأقلية العربية" لكنه يعتبر الفلسطينيين مجموعة قومية – عرقية تختلف وتتباين بتعريفها عن مجموعة الأغلبية اليهودية ولا يوجد وضوح نهائياً حول القاسم المشترك الذي يربط بين المجموعتين.

٢– يتجاهل الناطقون بلسان التوجه المتعدد الثقافات الأساس الكولونيالي – الاستيطاني للمجتمع الإسرائيلي، هذا الأساس الذي حدد في الوقت نفسه الهويتين الإسرائيلية والفلسطينية والعلاقات التسلسلية القائمة بينهما. وهكذا وفي الوقت الذي يوجهون فيه انتقادات للأيديولوجية الوطنية الحاكمة، يوافقون على فرضيتها الأساسية التي تعرف العلاقات بين المجتمع الإسرائيلي – الاستيطاني وبين المجتمع الفلسطيني المحلي بمفاهيم عرقية – ثقافية. وهذا عيب آخر في الخطاب الإسرائيلي المتعدد الثقافات، إذ يعرف المشروع الكولونيالي الإسرائيلي كصراع عرقي – ثقافي قائم.

يؤكد الخطاب الإسرائيلي السائد على الأساس الوطني اليهودي الموحد، أما الخطاب المتعدد الثقافات فيؤكد الأساس العرقي – الطائفي، الشرقي الخاص. لكن يشكل هذا في الحالتين محاولة واعية (أو غير واعية) لإضعاف وتعويم الخطاب الديمقراطي الإسرائيلي – الفلسطيني.

وكما تم الإيضاح في فصل المقدمة فإن المكانة الهامشية (سكان الضواحي) المتخلفة للجمهور الشرقي هي نتيجة حتمية للمشروع الكولونيالي – الاستيطاني الإسرائيلي. ترتكز أطروحة هذا المقال بصورة رئيسة على التوجهات الجغرافية – الاجتماعية ليفتحال

والتي تقول بأنه دفع بالمهاجرين الشرقيين إلى مناطق الضواحي كإستمرارية لنفس المسيرة الكولونيالية – الاستيطانية التي طرد وسلب خلالها الفلسطينيون المحليون. لكنني وعلى العكس من يفتحال قلت بأن إسرائيل ليست "إثنوقراطيا يهودية أشكنازية"، بل دولة قومية لا ديمقراطية أي دولة ترتكز على شرعيات سلطوية لأيديولوجية قومية عرقية مقتصرة على فئة معينة، تحولت إلى ما يوصف بـ "دين مدني". وهكذا فإن يفتحال يؤكد على الأساس العرقي الاشكنازي كقوة محركة للمشروع الكولونيالي – الاستيطاني الإسرائيلي بينما أؤكد أنا على "البنية العظمى" الأيديولوجية الوطنية اليهودية. يكمن سر قوة النخبة الإسرائيلية القديمة ليس بأصولها العرقية بل بالأيديولوجية الوطنية اليهودية التي نجحت وحتى اليوم من خلالها بتوحيد ورص الجمهور الشرقي حولها. وبناءً على ذلك فإن الصراع ضد النخبة الإسرائيلية الحاكمة ليس صراعاً عرقياً – ثقافياً كما تزعم دهان–كلب، بل صراع سياسي – ديمقراطي جمهوري. هذا وبخلاصة القول صراع مشترك للفلسطينيين والشرقيين وجميع باقي المجموعات التي يميز ضدها والمقموعة في المجتمع الإسرائيلي، ضد "الوحدة" الوطنية اليهودية الكاذبة، من أجل الوصول إلى إجماع ديمقراطي – جمهوري حقيقي. ونقول أنه فقط على أساس إجماع ديمقراطي – جمهوري، أي ديمقراطية ترتكز على التضامن والتعاون المشترك بين جميع المواطنين في المسيرة السياسية، سيكون بالإمكان تحقيق الأغلبية المتعددة الثقافات المتضمنة للشرقية. إن هذا المزج بين الدولة الديمقراطية – الجمهورية والأغلبية المتعددة الثقافات هو البديل الوحيد عن الدولة – القومية اليهودية القائمة.

مصادر:

ايزنشتادت، ش، ن (١٩٦٧) المجتمع الإسرائيلي خلفية وتطور ومشاكل (القدس: ماغنس).

دهان، كلب، هـ. (١٩٩٨). "أحداث وادي الصليب" نظرية وانتقاد (١٢-١٣).

دون يحيه، أ، فليبمان،ي. (١٩٨٤). "معضلة الثقافة التقليدية في دولة حديثة: مساهمات وتطورات بالدين المدني، لإسرائيل. مغموت،٤.

هوروبيتش، د. وليسك، م. (١٩٧٧). من اليشوف للدولة: يهود أرض إسرائيل في عهد الإنتداب البريطاني، كمجموعة سياسية، (تل أبيب: عام عوفيد).

هوروبيتش، د. وليسك، م. (١٩٩٠). أزمات بأوتوبيا: إسرائيل مجتمع لحمل زائد، (تل أبيب: مع طوائف متعددة الثقافات يونه، ي. (١٩٩٨). "دولة جميع مواطنيها دولة قومية أم ديمقراطية متعددة الثقافات؟" من البايم، (١٦).

يوسفتل، ج. (١٩٦٣) حياته وأعماله (تل أبيب: حزب عمال أرض – إسرائيل).

ليبرمان، ي. (١٩٨٦). " العنصر الديني في القومية "الإسرائيلية" جيشر ١/١١٣.

سبيرسكي، ش.، وبرنشتاين، د. (١٩٨٠) "من عمل بماذا، ومن أجل من ومقابل كم؟ – التطور الاقتصادي لإسرائيل والتشكيلة الطائفية لتقاسم العمل" من دفاتر للبحث الانتقاد، جامعة حيفا.

بيرس، ي. (١٩٦٧) علاقات طائفية في إسرائيل (تل أبيب: سريت بوعليم).

تسوكرمان، م. (١٩٩٢). كارثة في غرفة محكمة الإغلاق (تل أبيب مفعليم أونيفيرستائيم).

كلينوف – ملول، ر. (١٩٦٩) "استيعاب هجرة وهوات مداخيل الأجور". من مزج مهاجر: أيام دراسية في الجامعة العبرية بالقدس ١٩٦٦، (القدس: ماغنس).

رام، أ. (١٩٩٣). المجتمع الإسرائيلي: أبعاد انتقادية (تل أبيب: بريروت).

شوكد، م، ودشان، ش. (١٩٦٧) جيل التغيير: تغير واستمرارية في عالم المهاجرين من شمال أفريقيا. (القدس: يد اسحق بن تسفي).

شنهاب، ي. (١٩٩٢). "جدال حول تمثيل المسألة الطائفية". نظرية وانتقاد. (٢)

شابيرا، ي. (١٩٧٨) نخبة بلا استمرارية (تل أبيب: سفيرات بوعليم).

London: Verso. Anderson, B. (1991) Immagined Communities

Cohen, Y and Haberfeld, Y. (1998). Second Generation Jewish Immigrants in Israel: Have the Ethic Vol.21, No. 3., Ethinic and Recial Studies? Gaps in Schooling and Earning .Declined

.Oxford: Blackwell). Gellner, E. (1983). Nations and Nationalism

Kohn, H, (1967). Prelud to Nation States: ,1815-Princton:, 1789 .(The French and German Experience Van Nostrad Company, INC

Kimmerling, B. (1985). Between the Primordial and the Civil Definitions of the Collective Identity: Eretz Israel or the State of Israel? In E. Cohen, M, Lissak and U. Almagor (Eds.) Comparative Social Co.) & Westview: Boulder .Dynamics

London: Macmillan Press Lid)., Rose, R. (1976). Northern .Irland: A Time of Choice

.New York: Vintage Book). , Said, E. (1978). Orientalism

Cambridge: Shafir, g,. (1989), Land, Labor and the Origins of the Israeli Palestinian Conflict,: Cambridge University .(Press

Sanooha, S. (1993). "Class, Ethnic and National Cleavage and Democracy in Israel", In L, Diamond and Shprinzak, E (Ed.) Israel Democracy Under Stress, (Boulder: Lynne Rinner .(Publishers

Israel: Pluralism and Conflict, (Berkeley: .(1978) ---- .(University of California Press

Tilly, C. (1985). "War Making and State Making as (.Organized Crime', In P.B Evance et al. (Eds

Wallerstein. I. (1974). The Moderen World System, Vols I, .(II and III, (New York: Academic Press

Yiftachel, O,. Nation-Building and the Division of space; .Ashkenazi Domination in the Ethnocracy, Israel

Ethnocracy: The Politics of Judaizing Israel/" .(1999) ---- .Palestine" in Constelations Vol. 6, No. 3

عن «العبرية»