د. يوسي يونا*

إسرائيل كديمقراطية للتعددية الثقافية: التحديات والعقبات

تمهيد

في بداية القرن الماضي، ساد "تخيّل" للثقافة الإسرائيلية كثقافة قومية عرقية، افترضت فيها جذور مقطوعة وتراث قديم، يرافقه زعم أنه يربط كل التجمعات اليهودية، في كل مكان في العالم، وعلى مدى التاريخ. وكما استخلص بن – تسيون دينور، الكاتب التاريخيّ الصهيوني الرائد والبارز، "فإن التاريخ اليهودي موحّد من خلال وحدة متجانسة، تحيط بكل العصور والأماكن، وينعكس بعضها على الآخر"[1].

طبقا لهذا المفهوم، تم توجيه قوى مركّزة نحو إنتاج الطاقة الرمزية التي تجسد ذلك. وكان الهدف من توظيف هذه الطاقة هو التوصّل إلى ثقافة جمعية متجانسة، تجعل الحدود غير واضحة بين الدولة والمجتمع، والناس والأرض، واليهودية والإسرائيلية. ومن هذه القواعد العرقية القوميّة، انبثق تغير في الهوية القوميّة الإسرائيلية المعلنة، عبر سلسلة من عمليات الرفض: رفض الدياسبورا (الشتات)، ورفض الثقافة العربية، ورفض الدين. ومع وجود الرفض الرسمي، وربما العنيف، لهذه العناصر، فإن الهوية القوميّة الإسرائيلية اشتَقّت – بطريقة أو بأخرى – بعض رموزها الأساسية وقيمها منها.

وقد شهدت تسعينيات القرن العشرين المبكرة بداية تغير معلن في الواقع الثقافي والسياسي. ويبدو أن ذلك جاء نتيجة مزيج من قوى طرد مركزي تمثّل تحدّيا حقيقيا للثقافة القوميّة القيادية. وأصبحت نماذج الأدوار في الثقافة القوميّة الإسرائيلية متنوعة، فعادت إمكانية أن تفلت من القبضة القوية لتلك الثقافة، حقيقية بشكل ملموس. في موازاة هذا التغير، بات من الممكن، في كثير من الأحوال، أن تسمع مطالب منطلقة من قطاعات عديدة في المجتمع، تتعلق بضرورة دمج

*محاضر في كلية التربية بجامعة بئر السبع، باحث في معهد فان لير بالقدس.

مبادئ تعددية ثقافية في "البنية الأساسية". هذا التوجّه يمثل، إذن، ما يمكن وصفه بأنه "حالة التعدّدية الثقافية". وهذا يعني أن الاختلاف والتنوع باتا يتمتّعان بشرعية متزايدة.

هذا الواقع، الذي يبرز بقوة، يثير عديدا من الأسئلة: كيف يمكن أن تفسَّر مطالبة إسرائيل بدمج مبادئ ثقافية تعددية في "البنية الأساسية"؟ ما هي بنية تلك المبادئ، وكيف يمكنها أن تنتمي إلى الدعاوى السائدة؟ ما الذي يمكن أن يقال في صالح أولئك الذين يعتقدون أن قوى عديدة يجب أن تتضافر من أجل إحباط تحويل إسرائيل إلى مجتمع متعدّد الثقافات؟

هدف هذه الورقة هو اختبار إجابات ممكنة على هذه الأسئلة. وتنقسم الورقة إلى مقطعين رئيسيين. في الأول سأتطرّق إلى جانب نظري يتعلق بالصلة بين دعاوى الاعتراف والاحترام وبين دعاوى التوزيع العادل للمصادر المادية. وبعد تقييم التطبيقات على المجتمع الإسرائيلي، سوف أوضح ضرورة التعامل مع بعض الشروخات الرئيسية (الفلسطينيون الإسرائيليون والإسرائيليون اليهود؛ الشرقيون والأشكناز، والمتدينون وغير المتدينين، وقدامى المحاربين والمهاجرون، على سبيل الأمثلة) من منظورات متعددة. ومن أطروحات الورقة الرئيسية أنه لا يمكن الفصل بين دعاوى الاعتراف ودعاوى التوزيع. هذه الدعاوى غالبا ما تكون معقّدة. وكونها معقدة، على أية حال، يسند الأهمية القصوى للمشروع التعدّدي، فهي تظهر أن دعاوى التوزيع (على أساس فئوي– المحرر) لا يمكنها أن تعيش في نظام اجتماعي يعنى بضمان المساواة بين جميع أفراد المجتمع، بغضّ النظر عن العرق والنوع الإنساني (الجندر) والفروق الثقافية. وهذه النتيجة واضحة، سواء في المجتمعات التي تقوم مبادئها السياسية الأساسية على الحياد الثقافي تجاه أفرادها، أو في المجتمعات التي تصادر مبادئها هذا الحياد، ولكنها تعد بأن تدمجه في إطار كونيّ.

١. التعدّدية الثقافية: بين الاعتراف وعدالة التوزيع

يتمّ تصميم سياسة التعدّدية الثقافية للتعامل مع خبرات اجتماعية تتعلق بمزيج من عدم الاعتراف الثقافي وعدم التساوي في توزيع المصادر المادية. لكن هناك خلافات بين من يدعمون التعدّدية الثقافية، حول ما يتعلق بالنتائج المشتركة، والخطوات التي يجب اتخاذها، عند التعامل مع هذه الخبرات. وتسمح التعدّدية الثقافية بمساحة واسعة من التوجّهات التي تقع بين القطبين المتعارضين: اللّاتعددية الثقافية، في التوجّه الأدنى، والتعدّدية الثقافية، في التوجّه الأعلى.

يرى التوجّه الأدنى أن القوى السياسية يجب أن تكرس لإزالة العقبات التي تمنع الأفراد من الاندماج كأعضاء كاملي العضوية والمساواة في المجتمع. وتقدم نانسي فريزر، على سبيل المثال، تعبيرا شاملا عن هذا التوجّه[٢]. تقول فريزر إن عدم الاعتراف يخلق بالتأكيد شيئا من الدونيّة المؤسسية، وهو بالتالي ينتهك مبادئ العدل بقوة. لكن مطلب الاعتراف، كما تقول، لا يجوز أن ينظر إليه كمطلب لتحصين الهوية الجمعية – التي إما أن تكون معرفة أو منسوبة (للجماعة– المحرر) من الخارج، أو أنها طوعية، مع الإلحاح عليها – وإنما للتغلب على المكانة الدونية التي يحاصر داخلها أعضاء جماعة ثقافية قائمة. "عدم الاعتراف"، كما تقول فريزر، "لا يعني انتقاص الهوية الجمعية أو تشويهها. وهو بدلا من ذلك يعني تبعية اجتماعية تحول دون المشاركة في الحياة الاجتماعية كنظير"[٣]. وتميز فريزر إذن بين نموذجين ينطلقان من سياسة الاعتراف: نموذج الهوية، ونموذج المكانة. وهي على أية حال ترفض الأول وتتبنى الأخير.

تقول فريزر إن نموذج الهوية يجب أن يرفض لسببين رئيسيين: السبب الأول – الذي يدعمه النقد الصادر عن المتوافقين مع اليسار الأمريكي – هو أن هذا النموذج يقود إلى استبدال سياسة التوزيع بسياسة الهوية. وهذا يحدث، كما ترى فريزر، إما من قبل الذين "يتجاهلون ببساطة" قضايا التوزيع ويكرسون القوى لتغيير الثقافة، أو من قبل أولئك الذين يعتقدون "أن التوزيع السيئ هو نتيجة ثانوية للتقبّل السيئ"، ويريدون تصحيح هذا الواقع الاجتماعي غير العادل[٤]. وفي كلا الحالتين، كما تستخلص فريزر، فإن نموذج الهوية لسياسة الاعتراف يسير في اتجاه خاطئ، لأنه يقوم بتسوية قاسية مع التوزيع الذّكوري.

السبب الثاني – الثابت مع توجّهات ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية – هو أن نموذج الهوية يقود إلى تحويل الهويات الثقافية إلى المادية، وجوهرتها (اختيار الجوهر مقابل الوجود). وهذا بدوره يحصر الأفراد بشكل مخيف داخل الهويات الثقافية والتجمعات الثقافية. كما تقول فريزر، فإن "التأكيد على الحاجة إلى إتقان هوية جمعية أصيلة، مؤكّدة ذاتيا، ومولّدة ذاتيا، وعرضها، يفرز ضغوطا أخلاقية على الأفراد، حتى يتوافقوا مع ثقافة جماعة معطاة[٥]". إن تحويل الثقافة إلى شيء ماديّ، يجلب معه مشكلة حادة، خاصة في حالة المجموعات الثقافية التي تحافظ على هرميّات أساسية أو شكلية بين أفرادها، كما هو الحال بين الرجال والنساء داخل المجتمعات

وبالرغم من عدم تبنّيه موقفاً جوهريا يحترم الهويّات الثقافية والجماعات الثقافية كما يفعل تايلور، إلا أن ويل كيمليكا يؤكّد أيضا على الدور الحاسم الذي تلعبه الجماعة في تشكيل الهوية الذاتية.

البطريركية. وهكذا، فإن التأكيد على أهمية الثقافة، قد ينتهي بتوفير دعم أخلاقي لممارسات التمييز ضدّ النساء[٦].

على ضوء المشاكل التي تعتري نموذج الهوية في سياسة الاعتراف، فإن نموذج المكانة يبدو قادرا على توفير حلول أفضل لغياب المساواة، مجسدا صلة قوية بين المكانة الاجتماعية– الاقتصادية الدونيّة لأعضاء معينين من المجتمع وتمييزهم الثقافي. وهكذا يقترح هذا الموديل (النموذج) أن يكون الشكل المطلوب للاعتراف الذي يريدونه، هو الذي يسمح لهم بالمشاركة كأعضاء متساوين وغير منقوصين في نشاطات المجتمع، بمعنى السماح لهم بإقامة علاقات مع الآخرين على قاعدة المساواة. والشكل المرغوب فيه للاعتراف ليس بالتالي الشكل الذي يقصد به تصحيح هوية الجماعة، بل حماية وضع التساوي بين جميع الأفراد، كمشاركة كاملة في العلاقة الاجتماعية. معنى هذا أن نموذج المكانة معنيّ بإزالة العقبات التي توضع أمام الأفراد، العقبات التي تأتي بسبب كونهم ينسبون لهوية ما، أو كونهم مبنيين ذاتيا على التمييز. نموذج المكانة الخاص بسياسة الاعتراف يطمح إلى خلق وضع تكون فيه المكانة الاجتماعية للأفراد غير قابلة للتنازل بسبب التمييز.

اختيار هذا التوجّه يعني أن نموذج الهوية يجب أن يستبدل بنموذج المكانة. هذا النموذج، كما تتوصل فريزر، " غير ملتزم تجاه أي نمط إصلاح لسوء الاعتراف، كأولوية ، لكنه يسمح لسلسلة من الاحتمالات، اعتمادا بالضبط على ما تحتاجه الأطراف الأدنى حتى تتمكن من المشاركة في الحياة الاجتماعية على قاعدة الندية "[٧].

تحظى تحفظات فريزر على نموذج الهوية، على أية حال، بالاهتمام في أعمال الذين يشاركونها التحفظات، ومع هذا فهم يؤكدون على أهمية الهوية الثقافية كمبدأ رئيسي من المبادئ التي تقود النشاط السياسي. إنهم يصادقون على حساسية فريزر ضد الماهوية (تقدّم الماهوية، على الوجود)، ولكنهم يجادلون في أنهم، رغم تأييدهم للنشاط السياسي القائم على الهويات الثقافية، مضطرون إلى الافتراض أن هذه الهويات جامدة وثابتة. وهم في الواقع يقبلون فكرة سبيفاك حول "التجوهر الاستراتيجي"[٨] وفكرة ابا دوراي حول "ما قبل البدائي المنظّم"[٩]. ذلك يعني أنه مع تقبّل كون الهويات الجمعية هويات ذات بناء موروث، وأنها قد تقود في بعض الأحيان إلى نتائج بشعة، فإنهم يعتقدون بوجود أسباب جيّدة لتأكيد الهويات الثقافية. هذه الممارسات – في بناء الهويات الثقافية – كثيرا ما تزود الجماعات الاجتماعية التي تواجه تنوّعا من أشكال الاضطهاد، بالأسباب الرمزية والمادية الضرورية للمبادرة إلى تغيير اجتماعي ذي معنى.

وبعكس هذه التوجّهات نحو الهويات الثقافية، المحافِظة إلى حد ما، هناك مفكّرون يعبرون عن مواقف أكثر تفضيلاً لهذه الهويات. وهذا هو، إذن، التوجّه المبالغ. ويرى داعمو هذا الاتجاه أن الهويات الجمعية والجماعات الثقافية مهمتان بشكل أساسي بالتطور الإنساني. المختصون بالجماعات، مثل ساندال وتيلور، يرون أن الأفراد لا يستطيعون تشكيل هوياتهم الشخصية بمعزل عن جماعة معطاة، وعن قيمها[١٠]. الأفراد، كما يضيفون، يتعلّمون عن أنفسهم ويعزّزون هويتهم فقط داخل الجماعة التي تحتويهم والتي يشتقون منها نماذج قيمهم الأولية.

وبالرغم من عدم تبنّيه موقفاً جوهريا يحترم الهويّات الثقافية والجماعات الثقافية كما يفعل تايلور، إلا أن ويل كيمليكا يؤكّد أيضا على الدور الحاسم الذي تلعبه الجماعة في تشكيل الهوية الذاتية. وفوق ذلك، فإن الجماعة، كما يرى، تمدّ الإنسان بسياق ذي معنى للاختيار، سياق دونه يفقد الاستقلال الذاتي – المركزي من وجهة النظر الليبرالية – كل معنى[١١].

وبمعزل عن المكانة الأنطولوجية للهويات الثقافية، يميّز كيمليكا بين ثلاثة أنواع من الحقوق الجمعية: حقوق الحكم الذاتي، وحقوق التعدّدية العرقية، وحقوق التمثيل. وهدف هذه الحقوق –المتوافقة مع المبادئ العالميّة – هو حماية الأقليّات من القوة السياسية والاقتصادية للأكثرية الاجتماعية، بينما يتجه كل نوع إلى التعامل مع نوع واحد من القيود[١٢]. وهذه الحقوق، على أية حال، تفترض مسبقا أن كلّ

إطار سياسي يحمل – ضمنيا أو بشكل واضح – هوية جمعية وهوية ثقافية مميزة. وهذا يعني أن ضرورة حماية بعض الحقوق تأتي من خلال افتراض أن الهوية الثقافية والجمعية جزء متمّم لكل سلطة – فليست هناك سلطة تفتقر إلى الهويّة الجمعيّة.

حقوق الحكم الذاتي: تحمي هذه الحقوق قدرا مقبولا من الحكم الذاتي لجماعات ثقافية معينة. توفر حقوق الحكم الذاتي يعني ضمان "التطور الكامل والحرّ للثقافات وتحقيق الغايات العليا للأفراد[١٣]" في هذه الجماعات. وهذه الحقوق تهم "الثقافات المجتمعية"، وعلى وجه التحديد، الثقافات التي تمدّ أعضاءها "بأساليب حياة لها معنى خلال مجمل النشاطات الإنسانية، بما في ذلك الحياة الاجتماعية والتربوية والدينية والترفيهية والاقتصادية، وتحيط بالحيز العام والخاص على حد سواء"[١٤]. والأقليات المحليّة والقوميّة نماذج نمطية للجماعات المعنية بهذه الحقوق، طبقا لما يرى كيمليكا.

حقوق التعدّدية العرقية: "تعنى هذه الحقوق بحماية نشاطات دينية واجتماعية معينة يمكن ألا تجد لها دعما كافيا في السوق... أو تعتبر ضارة... حسب التشريع القائم"[١٥]. حقوق التعدّدية العرقية تمنح لجماعات لا تظهر خصائص الثقافات المجتمعية، مثل جماعات المهاجرين. هذه الجماعات، كما يشير كيمليكا، تتكوّن من أفراد هاجروا طوعيا إلى دولة من اختيارهم، وهم يناضلون في الأساس من أجل حقهم في الاندماج في المجتمع، كأعضاء كاملين متساوين. حقوق التعدّدية العرقية تهدف إلى تسهيل هذه العملية. إنها تعمل، كما يستخلص كيمليكا، "على مساعدة أعضاء الجماعات الإثنية والأقليات الدينية في التعبير عن خصوصية ثقافتهم بكبرياء، دون أن يؤثر ذلك على نجاحهم في المؤسسات الاقتصادية والسياسية للمجتمع السائد"[١٦].

حقوق التمثيل: تهدف هذه الحقوق إلى توفير الحقوق التمثيلية للأقليات العرقية أو القوميّة داخل المؤسسات السياسية حتى لا تضيع حقوقها عند اتخاذ القرار في العمليات السياسية[١٧]. (بعكس حقوق الحكم الذاتي وحقوق التعدّدية العرقية، تعتبر حقوق التمثيل معايير معاصرة تهدف إلى التعويض عن التمييز المنظم الناتج عن نقص مستوى تمثيل مختلف الجماعات في المجتمع، بمعنى "الأقليات الإثنية والعرقية والنساء والفقراء والمعاقين"[١٨]. وأحد الأشكال الواضحة لحقوق التمثيل مبين في سياسات برامج التمييز الإيجابي[١٩] (أي منح المميز ضدهم امتيازات تعوضهم عن التمييز السلبي– المحرر).

ويجب ملاحظة أن التمييز الذي يعتمده كيمليكا بين الأنماط المختلفة للحقوق لا يوافق عليه الجميع. إن نقّاد كيمليكا يعتقدون أن هذه الفروق صارمة[٢٠]. الدفعة الرئيسية من النقد وجهت إلى الطريقة التي يعرّف بها هذه الجماعات المعنية بحقوق التعدّدية العرقية – جماعات المهاجرين. ويطرح منتقدوه أنه ليس دقيق النظر إلى جميع المهاجرين كأفراد اختاروا طوعيا الانضمام إلى المجتمع الذي استقبلهم ويريدون الذوبان فيه. الهجرة، كما يقولون، كثيرا ما تكون تجربة مؤلمة قسرية، لذلك لا يمكن اعتبارها فعلا اختياراً في ظروف طوعيّة. هناك كثير من المهاجرين الذين يقبلون التوجّه نحو أي مجتمع يرضى باستقبالهم، أو أي مجتمع يطرح استعدادا لتزويدهم بالمأوى الذي يحميهم من الاضطهاد السياسي أو الضائقة الاقتصادية أو الكوارث الطبيعية. لذلك فإن هجرتهم إلى هذه البلاد أو تلك، لا تعني استعدادهم للتخلّي عن ثقافتهم. على ضوء هذه الاعتبارات، يبقى موضع سؤال إن كان الحكم الذاتي سيمنح فقط للأقليات المحليّة القوميّة. وهكذا، على سبيل المثال، يمكن تخيّل منح الأقليّة التركية في ألمانيا، والباكستانية في إنجلترا، ومسلمي شمال إفريقيا في فرنسا، حرية تسيير نظمهم التعليمية الخاصة والسمات الأخرى في حياتهم الثقافية[٢١].

من هو المصيب ومن هو المخطئ؟ ما الشكل الذي يفترض أن تتّخذه التعدّدية الثقافية؟ هل علينا أن نؤثِر نموذج المكانة لسياسة الاعتراف، أم نموذج الهوية؟ في أية حالات يمكن أن نمنح حقوق الحكم الذاتي وغير ذلك من الحقوق؟ والآن، فإن الضمير 'نحن' لا يجب أن يفهم عالميا. وهذا يعني أنه ليست هناك وجهة نظر عالمية يمكن أن تساعدنا في اختيار أفضلية نموذج الهوية على نموذج المكانة، على سبيل المثال، في سياسة الاعتراف. وعلى نحو مماثل، وعلى النقيض من كيمليكا، لا يستطيع الإنسان أن يقرّر أولوية منح حقوق الحكم الذاتي فقط للأقليات القوميّة المحليّة. وكما ذكر، فمع أن مثل هذه الأقليات كثيرا ما تمثل حالات واضحة عندما تكون مكانة أفرادها مضمونة، بصفتهم أحراراً ويتمتعون بحقوق متساوية، عن طريق منحهم هذه الحقوق (على رأس بقية الحقوق) ، إلا أنه ليس واضحا أن حقوق الحكم الذاتي لا تكون مطلوبة في بعض الأوقات لضمان مكانة الجاليات المهاجرة. لذلك، على سبيل المثال، فإن واقع أن اليهود الأرثوذكس الذين يشكلون مجتمعا مهاجرا في الولايات المتحدة، لا يجعل من مطالبتهم بأن يمنحوا شيئا من حقوق الحكم الذاتي أمرا غير متعقل أو غير مشروع. باختصار، فإن القرارات في

من هو المصيب ومن هو المخطئ؟ ما الشكل الذي يفترض أن تتّخذه التعدّدية الثقافية؟ هل علينا أن نؤثر نموذج المكانة لسياسة الاعتراف، أم نموذج الهوية؟ في أية حالات يمكن أن نمنح حقوق الحكم الذاتي وغير ذلك من الحقوق؟ والآن، فإن الضمير 'نحن' لا يجب أن يفهم عالميا. وهذا يعني أنه ليست هناك وجهة نظر عالمية يمكن أن تساعدنا في اختيار أفضلية نموذج الهوية على نموذج المكانة، على سبيل المثال، في سياسة الاعتراف. وعلى نحو مماثل، وعلى النقيض من كيمليكا، لا يستطيع الإنسان أن يقرّر أولوية منح حقوق الحكم الذاتي فقط للأقليات القوميّة المحليّة.

هذا الشأن تعتمد على السياق. لذلك، ففي الجزء التالي من الورقة، سأفحص المعالجات المتنوّعة للتعددية الثقافية في الواقع الاجتماعي الإسرائيلي. ومع أن نتائج هذا الفحص يمكن أن تثبت بعض الحقائق العامة، إلا أنها ستكون قاصرة تماما على إسرائيل.

٢ . التعدّدية الثقافية في إسرائيل : مضاعفات عامة

ما هي مضاعفات التعدّدية الثقافية في المجتمع الإسرائيلي، وما هي "بنيتها الأساسية"؟ كما ذكر آنفا، فسوف أركّز في الإجابة عن هذا السؤال على الشرخ الفلسطيني/اليهودي، والشرخ الديني/اللا- الديني، والشرخ الشرقي/الأشكنازي، والشرخ الجندري (الرجل/المرأة)، والشرخ بين قدامى المستوطنين/المهاجرين. وبشكل عام، فإن هذه الشروخ تستلزم حلولا مختلفة تنتج استخدامات مختلفة للأنماط الثلاثة لحقوق الجماعات التي اقترحها كيمليكا. فبينما يتطلب الشرخ الفلسطيني/اليهودي والشرخ الديني/العلماني تعددية ثقافية في مجالات عامة منفصلة، فإن الشرخ الشرقي/الأشكنازي والشرخ في النوع الإنساني (الجندر) يتطلبان تعددية ثقافية في فضاءات عامة مشتركة.

التمييز بين نموذجي تعددية الحيزات المنفصلة والحيزات المشتركة ليس حاسما. لكن على نقيض نموذج "الاشتراك"، فإن نموذج "الانفصال" يجعل جماعات الأقليات تطالب بأن تمنح حقوق الحكم الذاتي، ما يستلزم بدوره استحداث ترتيبات ومؤسسات مختلفة. وهكذا فإن نموذج الانفصال يمكن أن يتطلّب، على سبيل المثال، استحداث (أو تعزيز) جيرة ومدن منفصلة، وأجهزة تعليم منفصلة (تستخدم لغة الأقليّة، وتعدّ منهجا يؤكّد على الثقافة والتاريخ الخاصين بكل مجموعة) ومؤسسات إعلامية منفصلة (مثل: القنوات التلفزيونية والإذاعية). وقد يتطلب ترتيبات مشابهة في حقول الفنّ الأخرى (السينما، المسرح، الخ) وربما في الحقول الاقتصادية، حيث تنشأ الحاجة إلى مبادرات جديدة لدعم التطوّر الاقتصادي للأقليات.

وبعكس نموذج الانفصال، ينشِّط نموذج الاشتراك حقوق التعدّدية العرقية وحقوق التمثيل. والاهتمام الأساسي لهذه الحقوق هو أن تندمج ثقافات الأقليّات وتاريخها في الحيزات العامة المشتركة. والجماعات التي تطرح مطالب التعدّدية الثقافية التي تتّفق مع هذا النموذج لا ترغب في إقامة تجمعاتها المنفصلة. وهي بدلا من ذلك تزعم أن المجتمع الأوسع لا يتقبّلها جيدا ولا يتقبّل وجهة نظر ثقافاتها، وهو بالتالي يشجّع وضع العقبات الرسمية وغير الرسمية التي تحول دون اندماجها الكامل والمتساوي فيه. والمطالب الثقافية التي تتّفق مع نموذج الاشتراك تصل الى حدود عصرية، كما يمكن أن يصفها كيمليكا، تهدف إلى حماية المشاركة الكاملة والمساوية لجماعات الأقليّات في المجتمع. وهذا، على أية حال، لا يجوز أن يقودنا إلى الإقلال من قيمة المطالب الثقافية التي تتفق مع نموذج الاشتراك، لأن اندماج ثقافة الجماعات الأقليّة وتاريخها غالبا ما ينتج تصحيحات مهمة في ثقافة المجتمع وتاريخه.

٣ . التعدّدية الثقافية والحيزات العامة المنفصلة

الشرخ اليهودي – الفلسطيني

في كثير من النواحي، يعتبر الشرخ الفلسطيني/اليهودي أكثر الشروخ بروزاً في مكوّنات المجتمع الإسرائيلي. يشكل الفلسطينيون الإسرائيليون أقليّة قومية أصلانية، كانت ذات يوم أكثرية داخل الحدود الإقليمية لإسرائيل. وقد تحوّل وضعها إلى أقليّة، بعد

وبعكس نموذج الانفصال، ينشِّط نموذج الاشتراك حقوق التعدّدية العرقية وحقوق التمثيل. والاهتمام الأساسي لهذه الحقوق هو أن تندمج ثقافات الأقليّات وتاريخها في الحيزات العامة المشتركة. والجماعات التي تطرح مطالب التعدّدية الثقافية التي تتّفق مع هذا النموذج لا ترغب في إقامة تجمعاتها المنفصلة.

حرب ١٩٤٨. وهي مثل غيرها من الأقليات القوميّة الأصلانية، تناسب تعريف كيمليكا للثقافة المجتمعية، وتتفق بالتالي مع نموذج الانفصال. ما الشكل الذي يجب أن يتّخذه هذا النموذج بالضبط؟ تبرز الحوارات السياسية والأكاديمية نوعين رئيسيين من الترتيبات التوافقية التي توصل إلى حقوق الحكم الذاتي. يقترح الترتيب الأول أنه بينما تحافظ إسرائيل على صبغتها اليهودية، فإن عليها أن تعترف بحقوق الفلسطينيين في الاستقلال الثقافي[٢٢]. وهذا قد يعني، على سبيل المثال، أنه فيما تمنح حقوق متساوية لجميع المواطنين، يتوجب على إسرائيل أن تمنح مواطنيها العرب استقلالا ثقافيا كاملا. الديمقراطيون العرب واليهود، كما يقول بشارة، "ليس لديهم أي نموذج آخر [أي، الليبرالية الديمقراطية التوافقية – ي ي] يمكنهم أن يطمحوا إليه"[٢٣]. وطبقا له، يستلزم ذلك، التحييد الثقافي لدولة إسرائيل. وموقف بشارة، على أية حال، يجد له تعبيرا واضحا في برنامج حزب التجمع الديمقراطي الفلسطيني الذي فاز بثلاثة مقاعد في الانتخابات العامة، كانون الثاني ٢٠٠٣. هذا البرنامج يدعو إسرائيل، من ناحية، إلى أن تتبنى دستورا "يشكّل قاعدة للمساواة الاجتماعية والشراكة السياسية في دولة لكلّ مواطنيها". وهو، من ناحية أخرى، يشير إلى أن الحزب سوف يعمل "من أجل الاهتمام بالأقليّة العربية في إسرائيل، كأقليّة ثقافية قومية، وهو يصرّ على حقها في الحكم الذاتي في القضايا التي تميزها عن الأكثرية اليهودية في الدولة"[٢٤].

ويقترح الترتيب التوافقي الثاني أن تتحوّل إسرائيل إلى دولة ثنائيّة القوميّة تضمّ الأراضي التي تقع بين نهر الأردن والبحر الأبيض المتوسط، أو الأراضي التي تقع ضمن حدود إسرائيل ١٩٤٨ فقط. وكما ينظر إلى ذلك راز– كراكوتزكين، على أية حال، فإن الثنائيّة القوميّة ليست مجرّد ترتيب سياسي، فهي، فوق ذلك، وجهة نظر معنوية تقترح شكلا من الاهتمام الصريح بحقوق الفلسطينيين وتاريخهم. وهي تقدم "فهما تاريخيا" لا يرى "مولد إسرائيل ونكبة الفلسطينيين حدثين منفصلين، بل هما الحدث الواحد نفسه"[٢٥].

على أية حال، فإن الذين يؤيّدون الخيار الشامل لدولة ثنائيّة القوميّة يرون أن فرصة دولتين منفصلتين باتت صعبة التحقيق، نظرا للأسباب الرئيسية التالية: الأول، من وجهة نظر ديمغرافية، بات من الصعب حماية دولة ذات طابع يهودي، أو دولة ذات طابع قومي فلسطينيّ، بسبب وجود أقليّة فلسطينية كبيرة العدد تعيش داخل حدود إسرائيل ١٩٤٨، وبسبب زيادة عدد المستوطنات الإسرائيلية والمستوطنين في الأراضي المحتلة (خاصة في الضفة الغربية). والثاني، أن السكّان اليهود والفلسطينيين ينتشرون داخل أرض محدودة، ويشتركون في نظام بيئيّ واحد، يستلزم جهودا موحدة لإدارته والتحكم فيه. والثالث، أن المجتمع الفلسطيني شديد الاعتماد على الاقتصاد الإسرائيلي، وهو يشارك، على سبيل المثال، في سوق العمل نفسه. لذلك، فإنه، مع عدم قيام دولة ثنائيّة القوميّة، سيؤدي تطبيق حلّ الدولتين إلى تبعية الدولة الفلسطينية للدولة اليهودية سياسيا واقتصاديا.

على أية حال، فإن مطلب منح الفلسطينيين حكما ذاتيا ثقافيا وقوميا، (مع تحييد الصفة اليهودية لإسرائيل)، ومطلب تحويل إسرائيل إلى دولة ثنائيّة القوميّة، يلقى معارضة شرسة من قبل غالبية مواطني إسرائيل اليهود. إن معظم اليهود يؤمنون بأن هذه المطالب غير متوافقة مع حقهم المعنويّ في تقرير مصيرهم القومي. وأوسع ما يمكن قبوله هو شكل ما من 'الديمقراطية الإثنية المحسّنة' التي تسمح لإسرائيل بأن تحافظ على صفتها كيهودية صهيونية بينما تمنح الفلسطينيين درجة من الاستقلال الثقافي[٢٦]. هذه المعارضة، على أية حال، يمكن أن تنتهي بالنتيجة التالية: كلما ازدادت المعارضة، كلما أصبح الفلسطينيون أكثر انعزالا عن دولة إسرائيل. وهذا، بدوره، يضاعف قوّتهم كأقليّة قومية تبحث عن ترتيبات منفصلة كنقيض لدولة إسرائيل ومجتمعها. وهذا الاتجاه لا تتفرد به الأقليّة القوميّة الفلسطينية في إسرائيل، وإنما يشير إلى نمط

تستخدم الهويات القوميّة في الواقع مجموعة كبيرة من معايير التجسيد المادي، ربما يكون من الواجب تجاوزها، لكن من غير المعقول، ومن غير العادل أيضا، أن يطلب من الأقليات القوميّة التخلّي عن الهوية القوميّة 'التي تخصّها' وقت تحوّلها إلى أقليات مضطهدة داخل الدول (إسرائيل، على سبيل المثال) التي تتبنى ثقافة إثنية قومية قوية.

عام. وهو كما يصفه كيمليكا، "رفض مطالب الحكم الذاتي سوف، ببساطة، يستفز ميول الانعزال بين الأقليات القوميّة، ويزيد الرغبة في الانشقاق[٢٧]. وفي حالة الأقليّة القوميّة الفلسطينية في إسرائيل، برز هذا التحول، على سبيل المثال، في زيادة توجّه الفلسطينيين الإسرائيليين نحو مقاطعة الانتخابات العامة في كانون الثاني ٢٠٠٣. ويقدّم رئيس الحركة الإسلامية في إسرائيل، في الشمال، رائد صلاح، تعبيرا صريحا عن هذا التحوّل، فقد صرح مؤخرا بالقول: "نحن نعمل بشكل مفتوح، لإقامة مجتمع مستقلّ، يوحّد كل أفراد شعبنا الفلسطيني..."[٢٨].

المطلب الفلسطيني لممارسة حقّ الحكم الذاتي – بهذا الشكل أو ذاك – يجب أن يجري اختباره عبر المخاوف التي طرحت في القسم السابق، وهي المشاكل المرتبطة بسياسة الاعتراف. وهذه الحقوق، دون شك، تستلزم شكلا من "نموذج الهوية" الخاص بسياسات الاعتراف. وهذا يعني أن يتم الاهتمام بحقوق الفلسطينيين في إدارة شؤونهم التربوية والثقافية، بهدف الحفاظ على الهوية الثقافية الفلسطينية وصقلها. هل يمكننا القول، إذن، أن مطلب تلبية حقوقهم يثير "مشكلة الإحلال" و"مشكلة التجسيد المادي"؟ بمعنى آخر، هل يمكننا القول إن مطلب التلبية يؤكد مواضيع الهوية على حساب إهمال مواضيع التوزيع العادل؟ وفوق ذلك، إلى أيّ مدى يحدد هذا المطلب وجود الأفراد داخل الجماعية الصارمة؟

نحن في الحقيقة حين نطرح هذه الأسئلة لا نرى أن هناك إجابات سهلة عليها. وما هو أكثر أهمية هو أننا نرى أيضا لماذا سيكون من المستحيل الفصل بشكل حادّ بين "نموذج الهوية" و"نموذج المكانة". لنقم بتمعن هذه المواضيع عن قرب من خلال النظر أولا إلى السياق الذي يطالب فيه الفلسطينيون بحقوق الحكم الذاتي. الفلسطينيون أولا يشكلون جماعة قومية بدأت في ثلاثينيات القرن التاسع عشر[٢٩]. والآن، ومثل جميع الجماعات القوميّة، فالجماعة الفلسطينية القوميّة دون شك 'مجتمع متخيّل' استخدم تفسيرات انتقائية من التاريخ، وصناعةَ ماضٍ قبْليٍّ وأساطير[٣٠]. لكن ذلك لا يغيّر من حقيقة الهوية الفلسطينية الجمعية وواقعيتها، مثلما أن استخدام الأساليب نفسها لا يغيّر من حقيقة الهويات القوميّة الأخرى، وواقعيتها. وهناك آراء في هذا الموضوع تصبّ في هذا الاتجاه. يكتب كيمليكا: "لقد تمت صناعة الكثير من الأدبيات المتأخرة للبناء الاجتماعي للهوية القوميّة، ومن اختراع للتراث. وبالطبع فإن كثيرا من الميثولوجيا التي تصاحب الهويات القوميّة ليست سوى – أساطير. لكن من المهم عدم إرباك الأبطال، والتاريخ، والتشخيص الحالي للهوية القوميّة، مع إبراز الهوية القوميّة ذاتها. إن السابق أكثر طواعية من اللاحق"[٣١].

تستخدم الهويات القوميّة في الواقع مجموعة كبيرة من معايير التجسيد المادي، ربما يكون من الواجب تجاوزها، لكن من غير المعقول، ومن غير العادل أيضا، أن يطلب من الأقليات القوميّة التخلّي عن الهوية القوميّة 'التي تخصّها' وقت تحوّلها إلى أقليات مضطهدة داخل الدول (إسرائيل، على سبيل المثال) التي تتبنى ثقافة إثنية قومية قوية. بالتخلي عن هويتها القوميّة، تدفع الأقليات القوميّة نفسها نحو وضع سياسيّ لا جدوى منه. معنى هذا، وحتى لو افترض أن هذه الهوية ضعيفة، وتفتقر إلى الجذور القوية – وهي ليست المكانة هنا – فإنه سيكون أكثر فائدة لو كرّس المنتمون إليها مزيدا من الجهود من أجل زيادة صلابتها وتقويتها كوسيلة سياسية لمحاربة التمييز والنفي والتهميش، التي تمارس عليها من قبل المجموعة القوميّة السائدة. الوعي بهذه الحقيقة هو الذي دفع سبيفاك و ابا دوراي، مثلا، للدفاع بشكل محترم عن "الجوهرية الإستراتيجية" و "القبْلية المقامة". هذه الأساليب، في نهاية الأمر، الأسلحة الباقية لاستخدام الضعفاء، حتى وإن كانت تؤدّي دون قصد إلى التجسيد المادي لهوية الجماعة[٣٢].

توفير الاستقلال الثقافي للجماعات الدينية يترك أحد الموضوعات المهمة دون حل. ويمكن للجماعات الدينية أن تعلن أن هذا الترتيب، حين يكون وحده، سوف يعمل لصالح الجماعات السائدة، لأنه لا يترك حيزا للجماعات الدينية كي تساهم في تشكيل ملامح الحيزات المشتركة العامة.

يُظهر الصراع ضدّ أشكال الاضطهاد أن نموذجي الهوية والمكانة كثيرا ما يتشابكان بشكل معقد. ومعنى ذلك أن تقوية هوية الجماعة قد تكون وسيلة ضرورية للصراع الناجح من أجل حالة من المساواة في المجتمع. وليست هناك طرق مختصرة في هذا الاعتبار. وهذا يعني أن فرصة تحويل إسرائيل إلى ديمقراطية علمانية ليبرالية، تكون فيها شرعيّة كل مواطنيها مصانة، بغضّ النظر عن هوياتهم الجمعية، هي فرصة غير واقعية في المستقبّل المنظور[٣٣]، إذ يبدو أنه لا اليهود ولا الفلسطينيون متشوّقين لتبنّي هذا الوضع[٣٤]. لذلك، وفي ظلّ ظروف كهذه، فإن تنمية الهوية القوميّة من قبل الجماعات الأقليّة، ربما يفيد في توضيح مطالبهم الانفرادية – لا في تبديدها. وفوق ذلك، فإن تنمية هوية الجماعة، وتوضيح المطالب الانفرادية – التي تملك الخاصية العضوية الكلية – يسهّل تطوير القوة السياسية المطلوبة للوصول إلى تحقيق هذه المطالب.

الشرخ الديني/اللاديني

رغم كونه انقساماً مختلفاً عن السابق، إلا أن خيار الديمقراطية التوافقية المتعددة الثقافات يبدو حلاً ملائماً، لمسألة العلاقة التي يجب أن تربط بين الجماعات المتدينة وغير المتدينة. بمنح الجماعات الدينية استقلالا ثقافيا يتوافق مع نموذج الانفصال، فسوف تكون قادرة، بمساعدة الدولة، على صيانة نمط حياتها الخاص. معنى ذلك أنهم يمنحون الحق في نظام تعليمي منفصل والحق في إدارة الحيز العام الذي يخص جماعاتهم المنعزلة[٣٥]. وكما رأينا، وبعكس المطلب المتماثل في حالة الشرخ اليهودي/الفلسطيني، تبرز هذه الحقوق كاملة، مع استثناء أساسي وحيد. ومع الاهتمام بالحقوق المتساوية لاستقلال جميع الجماعات الدينية، فإن المؤسسات الدينية غير اليهودية يحدث تمييز ضدها، كما ذكر، في تخصيص المصادر المادية[٣٦].

توفير الاستقلال الثقافي للجماعات الدينية يترك أحد الموضوعات المهمة دون حل. ويمكن للجماعات الدينية أن تعلن أن هذا الترتيب، حين يكون وحده، سوف يعمل لصالح الجماعات السائدة، لأنه لا يترك حيزا للجماعات الدينية كي تساهم في تشكيل ملامح الحيزات المشتركة العامة[٣٧]. وهذا الضرر، كما يمكن أن تضيف، لا يمكن تبريره، خاصة عندما تعلن دولة عدم حياديتها تجاه الثقافات المتعددة التي تعيش داخلها. وهكذا فإن الجماعات قد تطالب بأن يسمح لها بالمشاركة في تشكيل ملامح الأماكن المشتركة العامة بإدخال عناصر دينية فيها. وبالطبع، فهذا هو المطلب الذي يعلنه قادة الجماعات الدينية من دولة إسرائيل. إنهم يصرّحون بأنهم يعترفون بحقّ اليهود غير المتدينين في أن يعيشوا حياتهم الخاصة كما يشاءون، ولكنهم يطالبون بأن يحمل الحيز العام علامة الديانة اليهودية. "الموقف العملي الإيجابيّ لليهودية المتدينة تجاه دولة إسرائيل"، كما يقول الحاخام شتوكهامر، السكرتير السابق للحزب الديني الأصولي، أغودات إسرائيل، "موضح في اهتمامه بالهوية اليهودية للدولة... نحن نرجو ونطالب بأن يستوحي الحيز العام للدولة شخصيته من الجذور اليهودية، حتى تستحق الدولة اسمها كدولة إسرائيل"[٣٨]. بطرحه هذا التعهد، يردد الحاخام شتوكهامر مشاعر كثير من المتدينين اليهود والأصوليين الذين شهدوا في المجتمع الإسرائيلي خلال العقد الأخير ميلا واضحا في البندول لصالح غير المتدينين من اليهود. وقد أدركوا، كما ذكر من قبل، "الثورة الدستورية" لعام ١٩٩٢، وبعض القرارات التي اتخذتها المحكمة العليا منذ ذلك الحين، والتي تستند إلى القانون الأساسي الجديد (القانون الأساسي: الكرامة الإنسانية والحرية، والقانون الأساسي: حرية المهنة) التي تجسد هذه الثورة، كتصوير لهذا الميل. وهم يقتبسون في هذا المجال، على سبيل المثال، قرار المحكمة العليا ضد سياسة وزارة العمل والرفاه تغريم العمل الذي يمارس في السبت، وقرارها ضد منع استيراد المنتجات غير الحلال. وهم يتحدثون عن تشريع عام ١٩٩٥ الخاص بقانون شؤون الزواج (الذي يقلّص احتكار سلطة المحاكم الحاخامية لاتخاذ قرارات بهذا الشأن) وبالنظام الحكومي الذي يسمح بخدمات دفن علمانية (١٩٩٣).

مطلب اليهودية الأصولية أن يشتقّ الحيز العام لإسرائيل "شخصيته من الجذور اليهودية" هو، على أية حال، مصدر استياء وغضب من قبل عديد من اليهود العلمانيين. وهم يقولون إن الدين يلعب دورا مبالغاً به في الحيز العام والخاص في المجتمع الإسرائيلي. وهم يضربون الأمثلة التالية لتأكيد هذا الأمر: أولا، التعريف القوميّ لإسرائيل يستوحي رموزه وعلمه ونشيده الوطني من مصادر دينيّة. ثانيا، تلعب الديانة اليهودية دورا حاسما في قانون إسرائيل الأساسي لحقّ العودة. هذا القانون يعترف بحقّ اليهود في العالم كلّه بأن يصبحوا مواطنين في الدولة، إذا عرضوا ما يشير إلى أن أمهاتهم يهوديات، أو أنهم تهوّدوا، وليس لهم أي انتماء آخر[٣٩]. ثالثا، تخوّل المحاكم الدينية تقريبا بالفصل في كلّ ما يتعلّق بالأحوال الشخصية (الزواج، الطلاق، النفقة، الإعالة، إلخ). رابعا، القيود الدينية مفروضة في كثير من مجالات الحياة. مثل هذه القيود مفروض، مثلا، على عمل وسائل المواصلات العامة (بما في ذلك شركة الخطوط الجوية الإسرائيلية العال) أيام السبت وغيرها من الأيام المقدسة. وهناك قيود مشابهة مفروضة بشكل واسع على النشاطات الترفيهية مثل دور السينما والمطاعم أيام السبت والأعياد الدينية الأخرى، وعلى استيراد لحم الخنزير إلى إسرائيل، وبيعه، هو وغيره من المنتجات غير الحلال.

بسبب ما يرونه من تدخل مفرط في الحيز الإسرائيلي العام، يرى اليهود العلمانيون أن تطبيق نموذج الديمقراطية التعدّدية الثقافات لا يحتاج بالتأكيد إلى زيادة في تضمين عناصر دينية في الحيز الإسرائيلي العام بقدر ما يحتاج إلى تقليص في هذه العناصر. وهذا التقليص مطلوب، كما يطرحون بشكل مقنع، إذا شاءت إسرائيل أن تكون ديمقراطية متعددة الثقافات. وبمعنى آخر، فهم ربما يرون أن تطبيق سياسة الإنصاف تستلزم بعض التعديلات فيما يتعلق بعلاقات الدولة/الدين، وسوف تكون هذه التعديلات بالتأكيد في صالح اليهود العلمانيين. الموقف العنيد الذي يتمسك به كل فريق يحول دون وجود أي احتمال في المستقبل القريب، للتوصل إلى اتفاق حول أسلوب المجتمع الإسرائيلي في اختيار طبيعة فضائه العام حتى يتمكن من تطوير "روابط لمجتمع أكثر شمولا"[٤٠].

على أية حال، فإن حقوق الحكم الذاتي الممنوحة للجماعات الدينية تولد نتائج غير مريحة عندما تحسب ضد تحفظات فريزر على نموذج الهوية فيما يخص سياسات الاعتراف. ويبدو أن آراءها التي تطالب بمنح الجماعات الدينية حقوق الحكم الذاتي تستخدم العيوب

المكون اليهودي في هوية اسرائيل: مساحة محل اختلاف.

التي تربطها فريزر بالنموذج. وهكذا، على سبيل المثال، يجد الإنسان صعوبة في نفي أن يكون مطلب الأصوليين بأن يمنحوا حقوق الحكم الذاتي، الذي يحمي طريقتهم الفريدة في الحياة، يشير إلى نبذ صارخ ومقصود لسياسات التوزيع لصالح سياسات الهوية. وباتباع النقد الموجه ضد سياسات الهوية[٤١]، يمكن القول إن حماية طريقة الحياة هذه تلعب دورا ضارا بشكل حاسم بجودة حياة أعضاء الجماعات الأصولية. فذلك لا يشجع على تطوير قدرات أعضائها وكفاءاتهم، اللازمة لاستثمار الفرص لتحسين الاقتصاد وتحقيق الذات التي يوفرها المجتمع الإسرائيلي. معنى ذلك أن قيم المتدينين الأصوليين ونمط سلوكهم تجعل الأفراد المتدينين في موضع دوني داخل المجتمع الإسرائيلي. ومع أن هناك من سيجادل في أن هذا النقد يفترض مسبقا اعتقادا منظما يهيمن على مجتمعات ما بعد الرأسمالية الصناعية ويعكس روح البورجوازية وقيمها، فإنهم لا يستطيعون صرف النظر عنه بكل بساطة. إنهم لا يستطيعون، على سبيل المثال، تجاهل حقيقة أن نسبة المتدينين الأصوليين الذين يعيشون تحت مستوى خط الفقر عالية جدا[٤٢]. ولا يستطيع أحد إذن أن يبرر بشكل مقنع، موضوع الفقر بالعودة إلى الحكمة والمُثل الدينية.

تصبح الأمور أكثر تعقيدا، على أية حال، حين ندرك أن حماية نمط الحياة الذي يتبناه أعضاء الجماعات الأصولية المتدينة لا يتعارض وحسب مع السؤال عن قدرة الدولة أو عدم قدرتها على التدخل فيه من أجل زيادة فرص حياتهم. وكما تبدو الأمور، فإن حماية نمط الحياة تستلزم مساعدة مادية سخية تقدمها الدولة، والتي تعني توغل الدولة في هذه الجماعات. لذلك، أليس من واجب الدولة أن تخلق حوافز سلبية لتشجيعهم على البحث عن استقلال اقتصادي؟ أليس من واجب الدولة أن تخلق مثل هذه الحوافز لتقليص التهديد الذي يقع على نظام الرفاه فيها بتخصيص ميزانيات رفاه سخية

مهما بلغ الحد الذي يصل إليه الشرخ الشرقي/الأشكنازي وشرخ الجندر، فإن السائد هي أن الجماعات المضطهَدة (الشرقيون والنساء) لا تدعو إلى إقامة مجتمعات منفصلة. الاهتمام الرئيسي لهذه الجماعات هو تقليص ممارسات التمييز التي تصاحب انعدام الاهتمام الثقافي بأعضائها. وهكذا فإن هناك، من ناحية، دعاوى قوية حول كون الهوية الثقافية الإثنية لإسرائيل قائمة أساسا على الأوروبية، وهي بذلك مشبعة بمفاهيم استشراقية مسبقة، عن الشرق عموما، وعن اليهود الشرقيين خصوصا.

للمواطنين الذين يميلون للمشاركة في قوة العمل؟ إن موقف التعدّدية الثقافية الذي أقدّمه يقترح أن الدولة تملك الحق في أن تتصرف بهذه الطريقة. أنا أعتقد، على أية حال، أن عددا كبيرا من اليهود الأصوليين وقياداتهم يفهمون أن الدولة لا تستطيع أن تستمر في تقديم هذا العون، وأن عليهم أن يبدأوا المحاولات الأولى في الاندماج بفاعلية في البنى التحتية للاقتصاد الإسرائيلي[٤٣].

عند النظر إليه من وجهة نظر التعدّدية الثقافية، فإن نمط الحياة الذي تتبناه الجماعات الدينية الأصولية يتضمن مشكلة كبرى ثانية. هذه المشكلة مرتبطة أيضا بتوفير حقوق الحكم الذاتي للجماعات الدينية؛ وهي مشكلة التجسيد المادي للثقافة. وكما رأينا، فإن المشكلة هي أن جماعات الأقليّة كثيرا ما تستخدم الحقوق لفرض مثُل ظالمة للسلوك على بعض أعضائها. وكما يؤكد كيمليكا، فإن التعدّدية الثقافية (الليبرالية) ترفض مثل هذه الممارسات وتدينها. لكنه – مثل تعدّديين ثقافيين آخرين – لا يقدّم طريقة منظمة حول أسلوب التعامل مع هذه الممارسات[٤٤].

٤ . التعدّدية الثقافية والحيز العام المشترك

مقارنة بالصعوبات التي تطرحها الجماعات الدينية تجاه إمكانية تطبيق نموذج ديمقراطية التعدّدية الثقافية، فإن تطبيقاتها على أجزاء أخرى من المجتمع تكون أسهل. يحضرني الآن: النساء، واليهود الشرقيون، والمهاجرون الجدد، خصوصا من الاتحاد السوفييتي السابق ومن أثيوبيا. هذه هي الجماعات التي تتم تسويات حول مصالحها الثقافية والاقتصادية، أو أن هناك خطر من مثل هذا التنازل في الأوضاع الحالية.

تطبيق نموذج ديمقراطية التعدّدية الثقافية على هذه الجماعات يستلزم بشكل أساسي مراجعة المؤسسات الرمزية والممارسات العامة التي تعزّز الأشكال المتعددة للإقصاء والتمييز والتهميش التي توجّه ضدها. وهكذا فإن تطبيق هذا النموذج في حالة هذه الجماعات قد يسهل منحها تعددية إثنية وحقوق تمثيل. وفي بعض الحالات، على أية حال، يمكن تسهيل هذا النموذج بمنحها درجة ما من حقوق الحكم الذاتي.

علاقات النوع الإنساني (الجندر) والشرخ الشرقي/الأشكنازي

مهما بلغ الحد الذي يصل إليه الشرخ الشرقي/الأشكنازي وشرخ الجندر، فإن السائد هي أن الجماعات المضطهَدة (الشرقيون والنساء) لا تدعو إلى إقامة مجتمعات منفصلة. الاهتمام الرئيسي لهذه الجماعات هو تقليص ممارسات التمييز التي تصاحب انعدام الاهتمام الثقافي بأعضائها. وهكذا فإن هناك، من ناحية، دعاوى قوية حول كون الهوية الثقافية الإثنية لإسرائيل قائمة أساسا على الأوروبية، وهي بذلك مشبعة بمفاهيم استشراقية مسبقة، عن الشرق عموما، وعن اليهود الشرقيين خصوصا. هذه المفاهيم المسبقة تصل حد عدم الاهتمام باليهود الشرقيين وثقافتهم، وبالتالي تقييدهم داخل 'صورة تافهة ومهينة عن أنفسهم' و 'سجنهم داخل صيغة وجود مزيف وناقص ومشوه'[٤٥]. وتغلغل عدم الاهتمام هذا بدوره إلى الجهاز التربوي، أدى إلى خلق طبقة عاملة إثنية شرقية[٤٦]. وفوق ذلك فقد تعزز خلق مزيد من التمييز الرسمي وغير الرسمي ضد الشرقيين من خلال توزيع الموارد المادية[٤٧]. وهناك، من ناحية أخرى، دعاوى قوية مشابهة من النساء حول أن الهوية القوميّة الثقافية الإثنية لإسرائيل مشحونة بمفاهيم جندر مسبقة تميز ضدهن، تعزز وجود نظام اجتماعي بطريركي، يقوم بدوره بالتمييز ضدّ النساء، ويقلص فرص حياتهن[٤٨]. ومعنى هذا أنه على النقيض

من أخلاقيات المساواة بين الرجال والنساء، أعادت الصهيونية إنتاج الشروخ الجندرية في المجتمع الإسرائيلي، بل وعزّزت ذلك في بعض الحالات[٤٩].

نضال النساء والشرقيين يحمل ملامح شديدة التشابه، لأن الجماعتين، كما ذكر سابقا، تبحثان عن تصحيح هويتيهما الجماعية كواحدة من الوسائل الضرورية للمساهمة في الحياة العامة كأعضاء كاملين متساوين[٥٠]. وكما ذكر من قبل، فإن هذه الجماعات لا تتطلّع إلى تأسيس تجمعات منعزلة، لكنها ترغب في إحداث تغيير في الثقافة السائدة. والتغيرات المرغوب فيها لا يمكن أن ترفض على اعتبار أنها ليست ذات أهمية. وهي في حالة اليهود الشرقيين، يمكن أن تستحدث أولا، حوارا جديدا حول الماضي الشرقي/الأشكنازي المأزوم المشترك؛ وثانيا، قد تستلزم دمج التراث الشرقي التاريخي والثقافي (الذي لا يقع ضمن حدود المنطق الصهيوني) في الثقافة القوميّة الإسرائيلية. وفي الواقع، إن هذا الدمج لوجهة النظر الشرقية الثقافية أمر يتطلب من المجتمع الإسرائيلي أن يتحرر من المفاهيم المتمركزة أوروبياً، الكولونيالية والاستشراقية المتغلغلة في الأيديولوجيا الصهيونية. وجهة النظر هذه تدعو إلى تبديد مفهوم عميق الجذور، يقول إن مهمة الصهيونية التي لا بديل لها، هي أن تحرّر المنطقة السامية، (ومن ضمنها اليهود الشرقيون)، من الظلام المزعوم، والتخلف الثقافي، اللذين أُغرقت فيهما منذ زمن طويل[٥١].

وهناك مراجعات مشابهة في الثقافة القوميّة، مطلوبة في حالة النساء. تسأل هيرتسوغ: "هل لدى النساء مصالح مشتركة مع النساء"[٥٢]؟ وهي لا تقدم إجابة مباشرة على هذا السؤال فورا، لأنه خلافيّ إلى حد كبير. وعلى أية حال، فبمراجعة بعض الأعمال التي كتبتها نساء إسرائيليات حول الجندر واللامساواة في النوع الإنساني، يصبح واضحا، إلى هذا الحد أو ذاك، أن معظمهن يفضلن الإستراتيجيات التي ، وهن ملتزمات بقضايا، يمكن أن تضمن للمرأة مشاركة مساوية وكاملة في المجتمع. وهكذا فإن الأمر مزيج من الصراع لاجتثاث المفاهيم التي تحطّ من قيمة النساء، وتقيّدهن داخل مكانة اجتماعية متدنية، والمطالبة بمنح النساء حقوقا تمثيلية في الميدان السياسي، وفي سوق العمل العام (مثل: برامج عملية إيجابية تهدف إلى زيادة نسبة النساء في تلك الحقول). وفوق ذلك، كما يلاحظ فريدمان، فإن "الثورة الجندرية" الهادئة في العقدين الأخيرين ركزت نشاطها في السياسات المحليّة أساسا، متحدّية السيطرة الأبوية، ومحققة مساواة ملموسة بين الجنسين[٥٣]. وهذا التوجّه يعكس الأثر الذي تتركه النساء الكاتبات في المجتمع الإسرائيلي. تكتب نافيه "يندمج تمثيل النساء في النشر في الصراع العام بخصوص مفهوم القوميّة، وهي تثير نقاشات برلمانية وأخرى في المحكمة العليا. وهذه مساهمة خاصة من النساء ككاتبات وكقارئات"[٥٤]. وبنظرة إلى النشاط الذي يقوم به ناشطون من الشرقيين أو من النساء، يمكن الاستنتاج أنه بالرغم من أن هذه الجماعات لا تجري وراء تجسيد هويتها الجمعية الثقافية، إلا أنه ليس من الممكن تجنب درجة من التجسيد. تنشأ هذه الضرورة حتى عندما يتبنى الناشطون الاجتماعيون تكتيكات واستراتيجيات مستعارة من نموذج المكانة في سياسات الاعتراف والاهتمام. ومن الأمثلة الرئيسية التي يمكن أن تورد في هذا المجال تلك المبادرة الخاصة بتأسيس سلسلة من المدارس الشرقية من قبل "كيدما"، الحركة التي تأسست منتصف تسعينيات القرن الماضي، من قبل النخبة الشرقية. لكن حتى هذا المثال يقترح درجة محدودة من تجسيد الثقافة الشرقية. وفي حين يؤكد من يقفون وراء هذه المبادرة على أهميّة تعريض الأطفال الشرقيين للثقافة الشرقية والتاريخ، فإنهم يتعهّدون بإعدادهم للاندماج الناجح في المجتمع[٥٥].

وبالرغم من الاختلاف التامّ في الشكل عن الشرخين السابقين، إلا أن الشرخين الحاليين (الشرخ الشرقي/الأشكنازي وشرخ النساء/الرجال) لا يسمحان بانقطاعٍ سهلٍ بين دعاوى الاعتراف ودعاوى العدالة في توزيع الموارد. معنى هذا أن كون معظم اليهود الشرقيين والنساء يبحثون عن الاندماج التام في المجتمع، لا يعني أنهم يتخلون عن دعاوى الاعتراف. وهكذا فإنه حتى في تلك الأمور

التي تبدو وكأنها تكاد تلمس مواضيع الاعتراف، يكون فيها ميل نحو أن تكون لها نتائج في قضية توزيع الموارد. وهذه هي المكانة التي تتعلق بمطلب دمج "الذاكرة الجمعية للأمة"، على سبيل المثال، والتي تدمج الدور الفريد الذي لعبه الشرقيون اليهود، والنساء، خلال التاريخ الحديث لإسرائيل (حتى وإن كان هذا الدور سيغيّر من الصورة الذاتية لإسرائيل). هذا الدمج يمكن أن يشارك في خلق وضع اجتماعي ثقافيّ يغرس في الشرقيين اليهود، وفي النساء، شعورا بالانتماء، الذي يمكن، بالمقابل، أن يعزّز احترامهم لذواتهم، ويسهل اندماجهم في المجتمع، في مواطنة متساوية وكاملة[٥٦]. وفوق ذلك، فإن دعاوى الاعتراف يمكن أن تعلن من خلال مجموعة من البرامج العملية الإيجابية، الموجّهة إلى أعضاء هذه الجماعات. وإذا بادر المجتمع إلى هذه البرامج، فإنه في الواقع يمنح الشرقيين والنساء شكلا من أشكال الحقوق الجمعية، مشجعا إياها على التدخل المباشر لصالحها في المجالات السياسية والثقافية. معنى ذلك أنه يوجه قوى خاصة، تستند إلى الدمج الجمعي، تجاه هذه الجماعات، بهدف تحسين نصيبهم من التوزيع.

المهاجرون الروس: تحديات تعددية الثقافة في عهد العولمة

مقارنة بالشرقيين والنساء، يمثل المهاجرون من الاتحاد السوفييتي السابق نوعا آخر من تحدي التعدّدية الثقافية في المجتمع الإسرائيلي: أولا، يجب أن يلاحظ أن دمج المهاجرين الروس في المجتمع الإسرائيلي لم يكن مصحوبا بالتبني الحازم للثقافة الإسرائيلية والعبرية[٥٧]. وهذا يفسر جزئيا حقيقة أن القطاع الروسي قد طور صناعة أدبية طنّانة، أنتجت كتبا وصحفا ومجلات. في بداية العقد الأخير، كان مجموع توزيع هذه المطبوعات وصل حدود المليون: أربع صحف يوميّة قوميّة، وتسع صحف يومية محلية، واثنتا عشرة مجلة أسبوعية، ومجلة واحدة للأطفال، وخمس دوريات تتعامل مع الثقافة والأدب. ولم يعمد هذا الأدب إلى بناء الواقع الإسرائيلي بشكل مختلف عن الصناعة الأدبية العبرية وحسب، بل قام أيضا بتحدي حدود الذاكرة الجمعية لإسرائيل[٥٨]، فعلى سبيل المثال، طالبت قلة من قدامى المحاربين في الجيش الأحمر بأن يعلن يوم الانتصار على النازية يوم عطلة وطنية، في محاولة لإعادة تشكيل الذاكرة الإسرائيلية السياسية بطريقة تضمن لأنفسهم حيزاً خاصا داخلها. وفي موازاة محاولاتهم الاندماج في الذاكرة الجمعية الإسرائيلية، وإعادة تشكيلها، يحافظ عديد من المهاجرين الروس على تواصل مباشر وغير منقطع مع بلدهم الأصلي. هذا التواصل يتمّ بوسائل متعدّدة. المهاجرون الروس يشاهدون طيلة الوقت القنوات التلفزيونية الروسية، ويقرأون الجرائد الروسية، ويحضرون النشاطات الثقافية التي تعرض الفنانين الضيوف من الاتحاد السوفييتي السابق، ويزورون بلدانهم الأصلية كثيرا. ومن الممكن القول إن الهجرة من الاتحاد السوفييتي السابق إلى إسرائيل حملت طابع العولمة لهذا العصر.

ما الطريقة المناسبة لتلبية حاجة المهاجرين الروس في تحقيق هويتهم الثقافية؟ ما طريقة تحويل "واقع" التعدّدية الثقافية التي تعرض الصلة بين المهاجرين الروس والمجتمع الإسرائيلي، إلى تعددية ثقافية "شرعية"؟ هل يستلزم "واقع" التعدّدية الثقافية حقوق الحكم الذاتي أم مجرد التعدّدية الإثنية وحقوق التمثيل؟ هل يشكّل المهاجرون الروس، كما يمكن أن يقرر كيمليكا، جماعة ترغب في الذوبان في المجتمع الإسرائيلي، ولذلك يفترض أن تمنح حقوق الحكم الذاتي؟ أعتقد أن من المستحيل توفير جواب واضح لصالح موقف كيمليكا في هذا الشأن، فمع قيامهم بالمحافظة على هويتهم الثقافية الخاصة، يبحث معظم المهاجرين من الاتحاد السوفييتي السابق عن شكل من "الاندماج النفعيّ" في المجتمع الإسرائيلي[٥٩]. معنى هذا أنهم خلال اندماجهم في السياسة والاقتصاد والحياة الاجتماعية، مصمّمون على المحافظة على كثير من سمات ثقافتهم وقيمهم. وهكذا فإن دور الدولة في هذا الشأن ليس مجرد تأمين التعدّدية الإثنية وحقوق التمثيل لهم، بل التخطيط إما إلى تسهيل استيعابهم في تيار المجتمع الرئيسي أو تعويضهم عما وقع عليهم في الماضي من الظلم والتمييز. وعلى الدولة أن تساعدهم أيضا في الدفاع عن كونهم مختلفين في كثير من حقول الحياة، اختلافات يمكن أن ينظر إليها أيضا كقوى اقتصادية في عصر العولمة الذي نعيشه. هذه الاختلافات تستلزم، إذن، أن تمنح الدولة حقوقا شبيهة بالحكم الذاتي للمهاجرين الروس.

الهجرة الأثيوبية: التعدّدية الثقافية والتحدي الجديد للعرق

المكانة الأكثر تعقيدا، على أية حال، هي حالة المهاجرين الأثيوبيين في إسرائيل. يضيف هؤلاء المهاجرون عنصرا جديدا إلى هرميّة الألوان (باعتبارهم من "السود"). ويتعلق بهذا الاختلاف أن

المكانة الأكثر تعقيدا، على أية حال، هي حالة المهاجرين الأثيوبيين في إسرائيل. يضيف هؤلاء المهاجرون عنصرا جديدا إلى هرميّة الألوان (باعتبارهم من "السود"). ويتعلق بهذا الاختلاف أن يهوديتهم موضع شك باستمرار، من قبل الدولة ومن قبل السلطات الحاخامية. وهكذا، يمثل المهاجرون الأثيوبيون، أكثر من أية مجموعة أخرى، تحدّيا أخلاقيا مهمّا أمام المجتمع الإسرائيلي، تحدّيا يخفق هذا المجتمع، بشكل بائس، في مواجهته.

يهوديتهم موضع شك باستمرار، من قبل الدولة ومن قبل السلطات الحاخامية. وهكذا، يمثل المهاجرون الأثيوبيون، أكثر من أية مجموعة أخرى، تحدّيا أخلاقيا مهمّا أمام المجتمع الإسرائيلي، تحدّيا يخفق هذا المجتمع، بشكل بائس، في مواجهته.

يشهد المجتمع الإسرائيلي مواقف عنصرية متطرفة تجاه الأثيوبيين. هذه المواقف تظهر، على سبيل المثال، لدى رؤساء البلديات، وسكّانها، الذين يعلنون معارضتهم لإقامة الأثيوبيين بينهم، والمدارس، التي إما أن تقرّر رفض السماح لأطفال الأثيوبيين الالتحاق بها، أو تختار وضعهم في صفوف منعزلة. وفي ردّ فعل على هذه المواقف، يتبنى عديد من الشباب الأثيوبي موسيقى الرّاب السوداء، ويرون فيها مصدر فخر للسود. وهكذا فإن المجتمع الإسرائيلي مضطرٌّ إلى التعامل مع المهاجرين الأثيوبيين على مستويات مختلفة: أولا، المهاجرون الأثيوبيون، أكثر من أية مجموعات أخرى، يجبرون المجتمع الإسرائيلي على إعادة النظر في مفاهيمه الأساسية المسبقة، التي تقع في قلب هويته القوميّة الأوروبية. ثانيا، يبدو أن المهاجرين الأثيوبيين يحتاجون الحماية من خلال مزيج من الحكم الذاتي والتعدّدية الإثنية وحقوق التمثيل التي قد تؤمّن اندماجهم في المجتمع الإسرائيلي كأعضاء متساوين كاملي العضوية.

تعليقات استنتاجية

تاق المجتمع الإسرائيلي تاريخياً إلى أن يتحوّل إلى مجتمع يتسم بالتناسق، يتم تصميمه وفقا للمبادئ الإثنو ثقافية. مع هذا، وبعد جهود عديدة ومستمرة لتحقيق هذه الغاية، يجري تشخيص المجتمع الإسرائيلي على أنه ذو ثقافة متعصبة وغير متجانسة. وفي الواقع، فإن هذه الجهود نفسها هي التي ساهمت بشكل حاسم في تعزيز بعض الشروخ الثقافية. وفوق ذلك، فإن هذه الجهود نفسها، التي فرضت هرميّة ثقافية صارمة، شاركت أيضا في ظهور اللامساواة الاجتماعية– الاقتصادية في المجتمع الإسرائيلي. معنى هذا أن هذه اللامساواة حدث التسهيل لها، خلال جدليات عملية بناء الأمة – وهي العمليات التي تبني بشكل آنيّ حالة جمعية متجانسة، تقسمها إلى جماعات اجتماعية لها خصائص ثقافية مختلفة. هذا هو السياق التاريخي الذي وقعت فيه ممارسات سوء التقدير وعدم التقدير، لتؤدّي إلى أشكال مختلفة من التمييز الرسمي وغير الرسمي[٦٠].

كيف يمكن للجماعات المضطهَدة (والمجتمع بأكمله) التصرّف ضدّ هذه الأشكال السيئة من التعامل؟ تطمح ديمقراطية التعدّدية الثقافية إلى توفير جواب لهذا السؤال. وهي تقترح توجّها يمزج بين دعاوى الاعتراف ودعاوى إعادة التوزيع. ولا يعني هذا بالطبع أن يقال إن هذه الدعاوى لا يمكن أن توجد مستقلة كل واحدة منها عن الأخرى. الموقف المؤيد للتقليصات يفترض أن يقاوم، عندما يأتي من أية جهة. لدى مقاومة هذا الموقف، على أية حال، علينا أن ندرك أن ممارسات سوء التقدير، وممارسات سوء التوزيع، كثيرا ما تلتئم في كلٍّ يصعب تمييزه. لذلك فإن إصلاح هذا الاتحاد غير المقدّس يجب أن يفترض توجّها من وجهين.

يستلزم هذا التوجّه استراتيجيات متعدّدة (تختلف، كما رأينا، طبقا للظروف المتغيّرة). وهو يستلزم في بعض الأوقات أن يطوّر أعضاء الأقليّة (مثل الأقليات القوميّة) وعيا خاصا بتميزهم الثقافي، وأن يحدّدوا مصالحهم الطائفية الخاصة، الرمزية و/أو المادية. وفي مناسبات أخرى قد يستلزم التوجّه أن يشكّل أعضاء الجماعات الإثنية منظّمات وحركات خاصة، تهدف إلى تسهيل دمج تراثهم في التيار

الأثيوبيون في اسرائيل:تحديات اضافية للهوية.

الثقافي الرئيسي، وإلى مشاركتهم الكاملة والمتساوية في المجتمع.

التعدّدية الثقافية واستراتيجياتها المصاحبة تؤدي إلى التحرّر من الوهم لدى عديد من الجماعات الاجتماعية، والتحرر من الروايات الكبرى والبرامج السياسية الكونية. يظهر ذلك بعد أن تدرك هذه الجماعات أن هذه البرامج – مثل الليبرالية والقوميّة والاشتراكية والرأسمالية والآن العولمة – في حين أنها تحمل وعدا كونيا بالتقدم الاقتصادي والتطوير الذاتي، فإنها تدعم القلة – أي نحو الجماعات السائدة في كلّ مجتمع. مع ذلك، فإن التعدّدية الثقافية ليست بالضرورة متناقضة مع هذه البرامج؛ لكنها تستلزم أن يوجه انتباه خاص للجماعات الاجتماعية في تطبيقاتها. وهي تنبثق، كما ذكر، كردّ فعل لميل البرامج السياسية الكبرى نحو السماح بالتمييز والتهميش تجاه الجماعات الاجتماعية، خلال الترويج للقيم الكونية والمثل.

الآن، بالطبع، يجب الاعتراف بتهمة تقول إن التعدّدية الثقافية تجري نحو خطر تقليص الجهود الرامية إلى تشكيل تحالف اجتماعيّ واسع ضدّ القوى الهائلة التي تتسبب في اللامساواة الاجتماعية الاقتصادية في المجتمع. إن سياسات الهوية، دون شك، قد تشجع على العزلة المتبادلة والنفور بين الجماعات الاجتماعية التي تواجه أشكالا متشابهة من الاضطهاد. وهذا بالطبع احتمال قد لا يسير في كثير من الأوقات على طريق التجوهر والتجسيد الماديّ للهوية الثقافية. وهو لذلك يمثل تحديا واقعيا أمام الذين يدعمون التوجّه الثقافي التعدّدي. وفقط تستطيع التعدّدية الثقافية أن تقدّم برنامجا سياسيا فعالا وشرعيا، عندما تواجّه هذا التحدي بنجاح.

الهوامش

١ إسحق بارو بن – تسيون دينور، "توجهنا"، صهيون، مجلد ١ (١٩٤٥)، ص ١٥ (عبري). ورد في يوري رام، "الكتابة التاريخية اليهودية واختراع الرواية القوميّة اليهودية"، في بنحاس غينوسار و آفي باريلي (إعداد)، الصهيونية: صراع معاصر (تل أبيب: كيتر، ١٩٩٦). (عبري).

٢ نانسي فريزر، "إعادة النظر في الاعتراف"، مجلة اليسار الجديد، مجلد ٣، (٢٠٠٠)، ص ١٠٧–١٢٠؛ نانسي فريزر، "الاعتراف دون أخلاق"، في سكوت لاش و مايك فيذر ستون (تحرير)، الاعتراف والاختلاف: السياسة والهوية والتعدّدية الثقافية (لندن: سيج، ٢٠٠٢)، ص ٢١–٤٢.

٣ نانسي فريزر، "الاعتراف دون أخلاق"، السابق، ص ٢٤.

٤ نانسي فريزر، "إعادة التفكير بالاعتراف"، مصدر سابق، ص ١١٠ – ١١١.

٥ المصدر السابق، ص ١١٢.

٦ أنظر أيضا: آمي غوتمان، "تحدي التعدّدية الثقافية في الدراسات السياسية"، الفلسفة والشؤون العامة، مجلد ٢٢، عدد ٣ (١٩٩٣)، ص ١٧١–٢٠٦؛ سوزان م أوكن، فكرة حول الأنثوية والتعدّدية الثقافية"، بوليتيكا، مجلد ١ (١٩٩٨). (عبري).

٧ السابق، ص١١٣.

٨ جياتري سبيفاك، "هل يستطيع الملازم أن يتكلم"، النظرية والنقد، مجلد ٧ (١٩٩٥)، ص ٣١–٦٦. (عبري).

٩ آرجون أبادوري، الحداثة في اتساعها: الأبعاد الثقافية للعولمة (مينيابوليس: مطبوعات جامعة مينيسوتا، ١٩٩٦).

١٠ أنظر على سبيل المثال، مايكل ساندال، الليبرالية ومحدودية العدل، (كامبريدج: مطبوعات جامعة كامبريدج، ١٩٨٢)؛ شارلز تيلور، هدف متقاطع: الصراع التجمعاتي الليبرالي، في نانسي روزنبلوم (تحرير)، الليبرالية والحياة المعاصرة،(كامبريدج، م ا: مطبوعات جامعة، هارفارد١٩٨٩)، ص ١٥٩-١٨٢ ؛ شارلز تيلور، "سياسة الاعتراف"، في آمي غوتمان (تحرير)، التعدّدية الثقافية (برينستون، نيوجيرسي: مطبوعات جامعة برينستون، ١٩٩٤).

١١ ويل كيمليكا ، مواطنة التعدّدية الثقافية، (أكسفورد: مطبوعات جامعة أكسفورد، ١٩٩٥)، ص ٩٣. ومن أجل حماية الشخصية الليبرالية للتعددية الثقافية وإحباط خطر التجسيد المادي، يؤكد كيمليكا أنه في موازاة حق الجماعات الثقافية في المحافظة على هوياتهم وأساليب حياتهم، هناك حق الأفراد في الحياة في الجماعة التي يصونونها. ولكن، وكما يرى نقاد كيمليكا عن حق، فإن الوضوح العملي لهذا الحق موضع شك.

١٢ السابق، ص ٣٨.

١٣ السابق، ص ٢٧.

١٤ السابق، ص ٧٦.

١٥ السابق، ص ٣٨.

١٦ السابق، ٣١.

١٧ السابق، ص ٣٧.

١٨ السابق، ص ٣٢.

١٩ يبدو أن مطلب حماية حقوق التعدّدية العرقية للأقليات يعتبر من وجهة نظر فريزر، مثل "الجوهرية الإستراتيجية" لدى سبيفاك، و "ما قبل البدائية البنائية" عند أبادوري، ويعود ذلك إلى البعد المعاصر لهذا المطلب. لذلك يبدو أن على الإنسان ألا يشوش المكانة الأنطولوجية للهويات الثقافية بخطاب الحقوق الجمعية. ذلك يعني أنه لا يوجد سبب للنظر إلى هذه الهويات باعتبارها نتيجة لعمليات اجتماعية، لا كهويات بدائية جوهرية، تصدق هذا الخطاب (إلا إذا رفض هذا الخطاب بشكل صريح، كما عند فريزر).

٢٠ أنظر، على سبيل المثال، إيريس م. يونغ، "استمرارية التعدّدية الثقافية": نقد الشرخ القومي الإثني عند ويل كيمليكا"، الأبراج، مجلد ٤، عدد ١ (١٩٩٧)، ص ٤٨-٥٣.

٢١ السابق.

٢٢ الترتيبات التوافقية ليست الاحتمال الوحيد الذي ظهر في النقاش المتعلق بالشرخ الفلسطيني/اليهودي. هناك خيار ثالث، ينقض منطق الخيارين الأولين. وهو يقترح إبعاد حقوق الجماعات كليا وتحويل إسرائيل إلى دولة علمانية يمكنها، مثل نموذج الدولة الثنائيّة القوميّة، أن تستوعب تغايرين مختلفين. الترتيب الأخير ما بعد قومي في طبيعته لأن الذين يدعمونه يؤمنون بأن عليه أن يتجاوز الهوية الثقافية اليهودية والفلسطينية وأن يعتمد مؤسسة المواطنة والمبادئ العالمية.

٢٣ عزمي بشارة، "العرب في إسرائيل: دراسة في صراع سياسي"، في بنحاس غينوسار و آفي بارئيلي (تحرير)، الصهيونية: صراع معاصر، (تل أبيب: كيتر، ١٩٩٦)، ص ٣١٦. (عبري).

٢٤ ورد في سامي سموحة، "الديمقراطية الإثنية: إسرائيل كنموذج"، تيكون، مجلد ١٤، عدد ٣ (١٩٩٩)، ص ١١-١٦.

٢٥ أمنو راز- كراكوتزكين، "اللاهوت الاستعماري القومي"، تيكون، مجلد ١٤، عدد ٣ (١٩٩٩)، ص ١١- ١٦..

٢٦ سامي سموحة، "الديمقراطية الإثنية: إسرائيل نموذجا"، الدراسات الإسرائيلية، مجلد ٢ (١٩٩٧)، ص ٢٣١.

٢٧ ويل كيمليكا، مواطنة التعدّدية القافية، ص ١٨٣.

٢٨ هآرتس، ١٦,٥,٢٠٠٣، ص ب ٢.

٢٩ باروخ كيمرلينغ و جويل ميغدال، الفلسطينيون: صيرورة شعب (نيويورك: فري برس، ١٩٩٣).

٣٠ بنيدكت أندرسون، الجماعات المتخيلة: انطباعات حول انتشار القوميّة وجذورها (لندن: فيرسو، ١٩٩١).

٣١ ويل كيمليكا، مواطنة التعدّدية الثقافية، مصدر سابق، ص ١٨٥. يكتب أنطوني سميث، المؤرخ البارز للقومية، في الاتجاه نفسه: "حيثما وكيفما زيفت هوية قومية، فبمجرد تشكيلها، يصبح من الصعب، إن لم يكن مستحيلا، استئصالها (باستثناء الإبادة الجماعية. أنطوني سميث، "أوروبا الدول أم دول أوروبا؟"، مجلة البحث السلمي، مجلد ٣٠، عدد ٢٠(١٩٩٣)، ص ١٣١.

٣٢ يبدو أن وضع عزمي بشارة تجاه الهوية القوميّة الفلسطينية يسير على هذا النهج من الأفكار، فهو يدافع عن برنامج من ثلاث مراحل. المرحلة الأولى تستكمل بعد حماية الاستقلال الثقافي لفلسطينيي إسرائيل (لا الأرضي) بينما يتم تحويل إسرائيل إلى ديمقراطية ليبرالية تتعامل بحيادية مع كل الثقافات. المرحلة الثانية تنجز بعد تحول إسرائيل/فلسطين – التي تضم أراضي ما بين نهر الأردن والبحر - إلى دولة ثنائيّة القوميّة تعترف بالحقوق القوميّة لليهود والفلسطينيين. المرحلة الثالثة – وهي مثالية ويوتوبية في طبيعتها – هي تحويل الدولة ثنائيّة القوميّة إلى ديمقراطية ليبرالية، تقطع العلاقة بين المواطنة والثقافات القوميّة. أنظر، على سبيل المثال، عزمي بشارة، "بين القوميّة والأمة: تأملات في القوميّة" النظرية والنقد، مجلد ٦ (١٩٩٥)، ص ١٩-٤٣ (عبري)؛ عزمي بشارة، حول قضية الأقليّة الفلسطينية في إسرائيل"، النظرية والنقد، مجلد ١٧ (١٩٩٧)، ص ٧-٢١ (عبري).

٣٣ يجب ملاحظة أنه استنادا للمؤمنين بالتعدّدية مثل كيمليكا فإن مطلب الحقوق الجمعية للأقليّة مبرر عندما تكون الدولة قائمة على النموذج المثالي للديمقراطية الليبرالية وليس فقط على المبادئ الثقافية الإثنية. السبب الذي يبرر هذا المطلب تحت هذه الظروف هو أنه في غياب الحماية من قبل الدولة، فإن ثقافة الجماعات الأقليّة تواجه خطرا جديا في الانقراض. وكما نلاحظ، فإن هذا هو الوضع الذي يتبناه بشارة.

٣٤ اليهود أكثر اندفاعا في معارضة هذا الترتيب من الفلسطينيين بكثير. طبقا لسموحة، فإن ٤٫٥٪ منهم يؤيدون هذا الخيار. أنظر سامي سموحة، "الديمقراطية الإثنية: إسرائيل نموذجا"، مصدر سابق، ص ٢٣٠.

٣٥ أنظر أفيشاي مرغليت وموشيه هالبرتال، "الليبرالية والحق في الثقافة"، البحث الاجتماعي، مجلد ٦١، عدد ٣ (١٩٩٤)، ص ٤٩١-٥١٠. وبسبب ضيق المساحة، لا أناقش تطبيقات التعدّدية الثقافية لليهود المتدينين غير الأصوليين. وقد ناقشت ذلك في

مكان آخر. أنظر يوسي يونا، بعد خمسين عاما: مجال الديمقراطية الليبرالية في إسرائيل وحدودها"، "أبراج"، مجلد ٦، عدد ٣ (١٩٩٩)، ص ٤١١-٤٢٨؛ يوسي يونا، "الثورة المؤسسية الإسرائيلية: الصراع الليبرالي/التماثلي وشرعية الاستقرار، الفلسفة والنقد الاجتماعي"، مجلد ٢٧، عدد ٤ (٢٠٠١)، ص ٤١-٧٤.

٣٦ تقرير عدالة، عدد١ (١٩٩٩)، ص ٣٢.

٣٧ من الصعب تقديم الصورة المماثلة والبسيطة عن ادعاءات الديانات غير اليهودية ضد دولة إسرائيل. وهم مثل الجماعات الدينية اليهودية، ربما يطالبون بأن تفسح المجالات العامة للمجتمع الإسرائيلي بحيز ما لعناصر مأخوذة من دياناتهم. على أية حال، فمع رفضها ترك سمتها الثقافية الإثنية، السمة اليهودية، فإن الدولة اليهودية سوف ترى أنه من غير المقبول الخضوع لهذه المطالب. وهذا بالطبع لن يبطل القوة الأولية لهذا المطلب المحتمل.

٣٨ أفيشاي شتوكهامر، "دولة إسرائيل في ذكراها وعلاقات المتدينين – العلمانيين من وجهة نظر متدينة": البابييم، مجلد ١٦ (١٩٩٨)، ص ٢١٩ (عبري).

٣٩ هناك خلاف دائر حول صلاحية "التيارات اليهودية غير المعترف بها" (الإصلاح واليهودية المحافظة) في تحول غير اليهود إلى اليهودية داخل إسرائيل. وتطلب الجماعات اليهودية – وتمنح إلى حد كبير – صلاحية كبرى في هذا الشأن.

٤٠ أميتي إتزيوني، "مجتمع المجتمعات"، المجتمع المتجاوب، مجلد ٧، عدد١، (١٩٩٦/٧). ص ٢٤.

٤١ حول هذا النوع من النقد، أنظر، على سبيل المثال، جوزيه برونر و يوآف بيليد، "عن الحكم الاستقلال والعجز والديمقراطية: نقد التعدّدية الثقافية"، في ميناحيم ماوتنر و آفي ساغي، و رونن شمير (تحرير)، التعدّدية الثقافية في دولة ديمقراطية ويهودية (تل أبيب: راموت، ١٩٩٩)، ص ١٠٧-١٣٢. (عبري).

٤٢ كارنيت فلوغ و نيتزا كاسير، عن الفقر والعمل وما يقع بينهما (القدس: بنك إسرائيل، دائرة البحوث، ٢٠٠١). (عبري).

٤٣ يمكن أن تجد المزيد في يهودا غودمان و يوسي يونا، "مقدمة: التدين والعلمانية في إسرائيل"، في يوسي يونا و يهودا غودمان (تحرير)، في دوامة الهويات: دراسة نقدية للتدين والعلمانية في إسرائيل (تل أبيب: فان لير/هاكيبوتس هاموشاد، ٢٠٠٣). (عبري).

٤٤ ويل كيمليكا و روفائيل كوهين – ألماغر، "الديمقراطية والتعدّدية الثقافية"، في روفائيل كوهين ألماغر (تحرير)، تحديات للديمقراطية: مقالات على شرف آسيا ببرلن وذكراه (لندن: منشورات آشغيت المحدودة، ٢٠٠٠)، ص ٨٩-١١٨. أحد سبل تقليص هذه الممارسات هي تأمين أعضاء الجماعات الأقليّة بحرية الخروج. لكن هذا الحق، كما يشير منتقدو التعدّدية الثقافية، يفتقر إلى الدلالة الفعالة في حالات كثيرة.

٤٥ من أجل مناقشة منظمة لهذا الموضوع، أنظر إيلا شوحط، "السفارديم في إسرائيل: الصهيونية من وجهة نظر ضحاياها اليهود"، نصوص اجتماعية، مجلد ٧ (١٩٨٨)، ص ١-٣٦؛ هنرييت دهان- كاليف، "الإثنية في إسرائيل: وجهة نظر ما بعد حداثية"، في إيلان غور – زيف (تحرير)، الحداثة وما بعد الحداثة (تل أبيب: راموت، ١٩٩٩)، ص١٩٧ – ٢٣٢. (عبري)؛ عزيزة كازوم، "الثقافة الغربية، الإغلاق الإثني والاجتماعي: خلفية اللامساواة الإثنية في إسرائيل"، السوسيولوجيا الإسرائيلية، مجلد ١، عدد٢ (!)))، ص ٣٨٥ – ٤٢٨ (عبري).

٤٦ أنظر ديبي بيرنشتاين و شلومو سفيرسكي، التطور الاقتصادي السريع لإسرائيل وظهور الشرخ الإثني في القوة العاملة"، المجلة الاجتماعية البريطانية، مجلد ٣٣، عدد١ (١٩٨٢)، ص ٦٤ – ٨٥؛ يوسي يونا و إسحق سابورتا، "التعليم قبل اللفظي وتشكيل الطبقة العاملة في إسرائيل:"، في حنان هافر و يهودا شينهاف و بنينا موتزافي- هالر (تحرير)، الشرقيون في إسرائيل: مناقشة نقدية جديدة (تل أبيب: فان لير/هاكيبوتس هميئوحاد، ٢٠٠٢)، ص ٦٨-١٠٤. (عبري).

٤٧ أنظر ديبي بيرنشتاين و شلومو سفيرسكي، التطور السريع للاقتصاد الإسرائيلي وظهور الشرخ الإثني في القوة العاملة".

٤٨ أنظر دفانا إسرائيلي وآخرين (تحرير)، سياسات الجنس والنوع الإنساني: النساء في إسرائيل (تل أبيب: هاكيبوتس هميئوحاد،١٩٩٩). (عبري)؛ إسحق سابورتا ويوسي يونا، "التعليم قبل اللفظي في إسرائيل: القوميّة والإثنية والجندر"، النظرية والنقد، مجلد ٢٢ (٢٠٠٣). (عبري).

٤٩ من اجل تطور منهجي لهذه النقطة، أنظر آرييلا فريدمان، "حول الأنثوية والأنوثة والقوة النسويّة في المجتمع الإسرائيلي"، في دافنا إسرائيلي وآخرين، (تحرير)، سياسات الجنس والنوع الإنساني: النساء في إسرائيل، مصدر سابق، ص ١٩-٤٨؛ نيتزا بيركوفيتش، "المواطنة والأمومة: وضع النساء في إسرائيل"، في يوآف بيليد و آدي أوفير (تحرير)، إسرائيل: من المجتمع المشحون إلى المجتمع المدني (تل أبيب: فان لير/هاكيبوتس هاموشاد، ٢٠٠١)، ص ٢٠٦-٢٤٣. (عبري).

٥٠ تصنيف أعضاء في المجتمع الإسرائيلي كجماعة نساء وجماعة شرقيين هو بالطبع فظ جدا. ولكن مع استثناء غالبية فلسطينية وأصولية من النساء اللواتي يطالبن باعتراف يمكن أن يلاحظ داخل الحيزات العامة المعزولة، فإن المطالبة بالاهتمام بالنسبة لمعظم النساء يمكن أن يلاحظ داخل الحيزات العامة المشتركة، بالرغم من الفرق بينها.

٥١ للمزيد حول هذا الموضوع، أنظر أمنون راز- كراكوتزكين، "الاستشراق والدراسات اليهودية والمجتمع الإسرائيلي: بضع تعليقات"، جاماع، مجلد ٣، (١٩٩٨)، ص ٣٤-٦١. (عبري).

٥٢ حانا هيرتسوغ، "النساء في السياسة وسياسة النساء"، في دافنا إسرائيلي وآخرين، (تحرير)، الجنس وسياسات الجندر: النساء في إسرائيل" مصدر سابق، ص ٣٠٧-٣٥٧. (عبري).

٥٣ آرييلا فيدرمان، "عن الأنثوية والأنوثة والقوة النسويّة في إسرائيل"، مصدر سابق، ص ٤١.

٥٤ حانا نافيه، "الحياة خارج المدفع"، في دافنا إسرائيلي وآخرين (تحرير)، سياسات الجندر: النساء في إسرائيل، مصدر سابق، ص ١٠٥. (عبري).

٥٥ للمزيد حول هذا الموضوع، أنظر، على سبيل المثال، يوسي دهان و غال ليفي، التعليم التعددي الثقافة في دولة صهيونية"، دراسات في الفلسفة والتعليم، مجلد ١٩، عدد ٤-٥ (٢٠٠٠)، ص ٤٢٣- ٤٤٤. ويعارض حزب شاس بالطبع هذه الدعوى. وعلى أية حال، فأنا أختار أن أضعها في تصنيف الجماعات الدينية الأصولية.

ولا ينوي هذا أن يقفز على أية حال، عن حقيقة أن حزب شاس يوفر مثالا جيدا يكون فيه تجسيد الهوية الثقافية منتجا لمشاكل مرتبطة به. وفي الواقع أن هذا التجسيد كان حاضرا بوضوح خلال حملة انتخابات حزب شاس، قبل الانتخابات العامة الأخيرة (كانون الثاني ٢٠٠٣). وفي الوقت الذي طرح فيه برنامج سياسي أصولي، تم التأكيدعلى الرواية الشرقية حول الاضطهاد والتمييز الذي تمارسه الدولة ونخبتها الأشكنازية ضد اليهود الشرقيين.

٥٦ سيرا وراء هذا المنطق، قرر وزير المعارف أنه مع بداية العام ٢٠٠٤، ستكون ٣٠٪ من الأعمال الأدبية في منهج الأدب في المدارس، من كتاب شرقيين.

٥٧ باروخ كيمرلينغ، اختراع وانحدار الإسرائيلية: الدولة والثقافة والسلاح في إسرائيل (كاليفورنيا: مطبوعات جامعة كاليفورنيا، ٢٠٠٢).

٥٨ للمزيد عن هذا الموضوع، أنظر، على سبيل المثال، باروخ كيمرلينغ، "الإسرائيليون الجدد: اختلاف الخواص الثقافية دون تعددية ثقافية"، ألباييم، مجلد ١٦ (١٩٩٨)، ص ٢١٣-٢٤٧. (عبري).؛ إليعازر ليشيم و موشيه ليساك، "التماسك الاجتماعي والثقافي للمجتمع الروسي في إسرائيل"، في موشيه ليساك و إليعازر ليشيم (تحرير)، من روسيا إلى إسرائيل: الهوية والثقافة في الانتقال (تل أبيب: هاكيبوتس هميئوحاد، ٢٠٠١)، ص ٢٧-٧٦. (عبري).

٥٩ تامار هوروفيتز، "باروميترات التوجّه القيمي في سياسات الهجرة عام ١٩٩٠: التجربة الإسرائيلية"، الهجرة الدولية، مجلد ٣٤، عدد ٤، (١٩٩٦)، ص ٥١٣- ٥٣١.

٦٠ للمزيد حول هذا الموضوع، أنظر إيتيان باليبار و إيمانويل فليرشتاين، العرق والأمة والطبقة: الهويات الملتبسة (لندن: فيرسو، ١٩٩١)؛ يوسي يونا و إسحق سابورتا، "التعليم ما قبل المهني وصناعة الطبقة العاملة في إسرائيل"، في حنان حيبر و يهودا شينهاف و بنينا موتزافي – هالر (تحرير)، الشرقيون في إسرائيل: خطاب نقدي جديد، مصدر سابق، ص ٦٨ – ١٠٤.

صدر عن مدار

المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية
The Palestinian Forum for Israeli Studies (MADAR)