روت غابيزون (*)

تأملات في مغزى وأبعاد مصطلح «يهودية» في تعبير «دولة يهودية وديمقراطية»

(٢ - ٢)

تعريـف

يناقش هذا الجزء، وهو الثاني والأخير من هذا المقال، مجموعة من المسائل المركزية الخاصة، أو الفردية، التي يمكن أن يكون فيها للطابع اليهودي للدولة، انعكاس على التسويات والنظم السياسية والقانونية والاجتماعية في إسرائيل. وتتوقف الكاتبة في كل واحدة منها بشكل مختصر على ظروف تجسيد تقرير المصير اليهودي وعلى انعكاساتها على السياسة التي تنطوي على ما من شأنه الحد من حرية الأفراد والمجموعات، وعلى مسوغات مثل هذه السياسة والاعتبارات والقيود المترتبة على الالتزام بحقوق الإنسان والتي تحد من هذه الحقوق. ورغم أهمية هذه الاعتبارات إلا أنها تدعي أنها تتيح حيزاً واسعاً لسياسة مشروعة يجوز انتهاجها من أجل دفع وخدمة المبدأ المهم المتمثل في استمرار تقرير المصير اليهودي وازدهاره في جزء من أرض إسرائيل. وكانت الكاتبة، في الجزء الأول من المقال، الذي نشر في العدد السابق من المجلة، قامت بإيضاح وشرح نقطة انطلاقها القائلة بأن للمجموعة اليهودية حق تقرير المصير في دولة في (جزء من) أرض إسرائيل. وادعت أن الطروحات المطلقة الشائعة القائلة بأن اليهودية والديمقراطية لا يستويان معاً، أو الطروحات ضد تبرير وجود إسرائيل كدولة يهودية، هي طروحات ينبغي رفضها. كما سعت إلى شرح الإدعاء أو الطرح القائل بأن يهودية الدولة لا يمكن أن تبرر المس بحقوق الإنسان.

* بروفسور في الحقوق في الجامعة العبرية- القدس. نُشر الجزء الأول في العدد السابق من «قضايا إسرائيلية».

الانعكاسات المترتبة على كون إسرائيل دولة قومية يهودية

من السهل نسبياً على جميع الأطراف المنخرطة في الجدل الكبير بشأن تبرير استمرار بقاء يهودية الدولة أن تبقى في الخانة التمهيدية والتعميمية. إذ لا يتوجب عندئذٍ على العرب مواجهة مسائل خصوصية حول حجم واجبهم كمواطنين في الدولة مقابل حريتهم في دفع المثال أو النموذج السياسي الذي يرغبون فيه، نموذج يتعين بموجبه على الدولة التي يعيشون فيها أن لا تكون الدولة القومية لشعب غير شعبهم. كذلك لا يتعين على معارضي إسرائيل، من أتباع اليسار الراديكالي، اليهودي وغير اليهودي على حد سواء، الانشغال في تفاصيل التسويات التي يجب أن تطبق في الدولة اليهودية، كما سيكونون في غنى عن الإقرار بأن هذه التسويات المتبعة في إسرائيل لا تقل جودة عن تلك القائمة في دول قومية أخرى تواجه مشكلات مشابهة. وفي هذه الحالة أيضاً لن يكون القوميون اليهود المتعصبون مدعوين للوقوف أمام مسألة حجم الحقوق المدنية للعرب داخل دولة إسرائيل. كذلك أيضاً لا يتعين على دعاة وأنصار دولة «الهلاخاه» الدينية الانشغال في تفاصيل وحيثيات التسويات التي ينبغي إتباعها في دولة إسرائيل كما هي الآن، دولة توجد فيها أغلبية من اليهود الذين لا يحافظون على الفروض والتعاليم الدينية اليهودية، وأقلية كبيرة من غير اليهود الذين توجد لهم حقوق فردية وجماعية مهمة. إن من يرغب بالذات– مثلي– في استمرار وجود إسرائيل كدولة يهودية لا يمكنه أن يجيز لنفسه مثل هذا الترف أو «الكماليات».

بيد أن مسائل من هذا القبيل تعتبر في الكثير من الدول مسائل في منتهى الصعوبة لدرجة أن المعنيين بها يؤثرون التهرب منها قدر المستطاع. كذلك في إسرائيل مطلع القرن الحادي والعشرين أيضاً لا يوجد نقاش منهجي وواع حول هذه المسائل. ومن هذه الناحية فإن القوانين الأساس من العام ١٩٩٢ (وكذا التطورات السياسية والقانونية) أسدت لنا خدمة كبيرة من حيث أنها وضعت هذه المواضيع في محور التفكير والعمل السياسي، فبدأت تتراكم مقالات وأبحاث وقرارات قانونية وقضائية تنصب حولها.

لن أتمكن في هذا المقال القصير من التطرق بشكل مفصل وكما يجب إلى الأدبيات المهمة التي تراكمت في السنوات الأخيرة. ولذا سأكتفي بطرح بعض الملاحظات حول عدد من المسائل المركزية.

لقد توصلت، كما أسلفت، إلى استنتاج بأنه ما من شيء

إسرائيل: الدين والدولة.. سؤال البدايات.

يبرر إنكار حق الشعب اليهودي في إقامة دولة قومية يهودية في جزء من أرض إسرائيل. ولا بد من التوكيد هنا أن الإقرار بحق الشعب اليهودي في تقرير مصيره في أرض إسرائيل لا يلغي حق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره في ذات البقعة الجغرافية. علاوة على ذلك، إذا كان لليهود حق في دولة خاصة بهم، فإن للفلسطينيين أيضا مثل هذا الحق. والاستنتاج الأول هو أنه إذا كانت الدولة اليهودية مبررة، كما سبق أن قلت، فإنها لا تستطيع أن تنكر كليا حق الفلسطينيين في تقرير مصيرهم في دولة. وكان المبدأ الهادي هو أنه سيكون مقبولا في المرحلة الأولى على الأقل نموذج الحل القائم على «دولتين لشعبين». فهذا الحل لم يتحقق في العام ١٩٤٨ بسبب رفض العرب قبول التقسيم ونتيجة للحرب التي شنوها بغية إفشال هذا الحل. الآن أيضا ينبغي تطبيقه بصورة لا تعرض أمن دول المنطقة كافة للخطر[١]. ولكن إلى جانب هذه المطالب (الحيوية) فإن للفلسطينيين الحق في تقرير مصيرهم في جزء من أرض إسرائيل. كما من المهم والحيوي أن لا تقوم الدولة اليهودية بتوطين مواطنيها اليهود في كل أجزاء أرض إسرائيل بشكل دائم وثابت بحجة أنه «ما من أحد يمكن التحادث معه». وهي في الوقت ذاته ليست ملزمة بإنهاء احتلالها العسكري طالما لم يتوفر اتفاق يضمن أمنها. بيد أنها ملزمة بأن لا تتصرف في المنطقة كتصرف المالك أو السيد وبشكل يمكن أن يحبط مستقبلاً إمكان تجسيد حق الفلسطينيين في تقرير المصير (سواء في دولة أو أقل من دولة إقليمية) في جزء من المنطقة الواقعة بين النهر والبحر. بعد ذلك سأفترض أن الدولة اليهودية تمتد داخل حدود معترف بها تعيش فيها أغلبية يهودية كبيرة ومستقرة، وأنها تستطيع داخل هذه الحدود فقط ممارسة سياسة تستند إلى حقيقة أن الدولة هي الدولة القومية للشعب اليهودي[٢].

وكما أسلفت فإن حقيقة كون إسرائيل هي الدولة القومية للشعب اليهودي، لا تبرر انتهاك الحقوق الإنسانية لمواطنيها وسكانها

غير اليهود[٣]، لا حقوقهم كأفراد ولا حقوقهم كمجموعات. لا يجوز للدولة أن تميز بين مواطنيها بسبب أصولهم القومية. فضلاً عن ذلك فإن من الجدير بالدولة، طالما كانت قادرة، أن تعزز الصلة المدنية المتساوية لجميع المواطنين، من دون تمييز قومي أو عرقي، بالدولة ذاتها، حتى إذا كان الأمر يتعلق بسياسة لا تقتضيها حقوق الإنسان. غير أن يهودية الدولة يمكن أن تبرر إتباع سياسة تفضيلية تجاه مصالح مجموعة الأغلبية، عندما يقتضي الأمر مثل هذه السياسة من أجل حماية مصالح حيوية للمجموعات القومية، تلك المصالح التي برزَّت منذ البدء الإقرار بحق تقرير المصير. المصلحة الأولى والأكثر أهمية في هذا الشأن هي الأمن الجسدي للمواطنين. ليس من السهل دائماً رؤية هذا الأمر، إذ من المألوف التأكيد على هاتين المصلحتين بالذات في صدد مجموعات الأقليات التي تعيش في الدولة، والتي تحتاج للحماية من الأغلبية. ولكن في حالات غير قليلة، ومن ضمن ذلك في حالة إسرائيل، ينبع حق تقرير المصير الدولاني لمجموعة الأغلبية من الحاجة إلى حماية أمن أعضائها، والذي لن يكون في الإمكان تأمينه من دون إقامة الدولة. هاتان المصلحتان الجليتان– حقوق الإنسان والأمن الجسدي– يبرزان في الوضع القائم في المنطقة خلال الفترة الأخيرة، منذ اندلاع الموجة العنيفة في الصراع الإسرائيلي – الفلسطيني في أيلول ٢٠٠٠. يدور هذا الصراع بين يهود وفلسطينيين وليس بين إسرائيليين وفلسطينيين[٤]، وهو ما يبرز حقيقة أن القوة العسكرية لإسرائيل، على الرغم من أن هذه القوة تحتوي أيضاً على غير يهود، هي بالفعل جيش الدفاع الإسرائيلي، باعتبار إسرائيل هي دولة الشعب اليهودي، مع أنها تحتوي أيضا على غير يهود كثيرين[٥].

ولكن فيما عدا هذه المصالح الأكثر حيوية، والتي تتجلى بوضوح عند وجود نزاع مسلح بين إسرائيل وبين جزء من جيرانها، فإنه يجدر التطرق أيضاً إلى عدد من النقاط والمسائل المركزية الأخرى. فضلا عن ذلك فإن هذه النقاط تنسحب وتؤثر على سياسة إسرائيل في أوقات السلام أيضاً، وهي تتعلق باعتبارات وجوانب أخرى للحق في الدفاع عن النفس، من قبيل الدفاع عن قدرة المجموعة في المحافظة على تميزها وهويتها وعلى قدرة الأفراد أعضائها في العيش بصورة تعبر بشكل كامل عن عضويتهم هذه.

سأركز في شكل أساس على هذه الجوانب المتصلة بدلالة يهودية الدولة.

الهجرة

كانت الهجرة على الدوام أحد المواضيع الأكثر إثارة للجدل والخلاف في النزاع بين اليهود والعرب. وكانت الرغبة في تمكين اليهود من السيطرة على الهجرة إلى بلدهم، وسط معرفة واضحة وأكيدة بأنهم سيعطون الأفضلية للهجرة اليهودية، هي أحد الأسباب الرئيسة التي وقفت خلف توصية أكثرية أعضاء اللجنة الخاصة التابعة للأمم المتحدة لشؤون فلسطين بحل التقسيم وليس بحل يقوم على وحدة أو اعتماد منطقتين داخل دولة واحدة [٦]. وهو الشيء الحاصل لغاية اليوم. الموقف العربي الأكثر «سخاء» تجاه «الييشوف» اليهودي يعترف بحق «الشعب اليهودي– الإسرائيلي» في تقرير المصير في بلده، لكنه يرفض الصهيونية ويرفض حق اليهود في العالم بالتمتع بعلاقة أو رابطة مدنية مفضلة مع الدولة (بدعوى أن اليهود في الشتات واليهود الموجودين هنا في البلاد ليسوا أبناء شعب واحد). فمبدأ جمع الشتات (أو هجرة اليهود إلى فلسطين / إسرائيل)، المعلن عنه في إعلان قيام الدولة، نال تعبيرا في قانون العودة من العام ١٩٥٠، وهو أحد القوانين الأولى التي اعتمدها الكنيست. في الواقع فإن جزءاً من المتحدثين الفلسطينيين يشترطون التخلي عن تجسيد " حق العودة " الذي ينادون به بتنازل يهودي – إسرائيلي عن قانون العودة. وتطالب أكثريتهم بإلغاء هذا القانون كشرط مسبق للإعتراف بدولة إسرائيل، نظراً لأنه قانون «صهيوني» و«الصهيونية عنصرية». مع ذلك فإن أنصار التعريف المقلص للدولة اليهودية في المحكمة (الإسرائيلية) العليا يشيرون إلى قانون العودة باعتباره تجسيداً مركزياً ليهودية الدولة[٧]. وإنني أتفق هنا مع أولئك الذين يعتقدون أن مبدأ العودة – التفضيل المادي والمعنوي، المركزي، لليهود الراغبين في الهجرة إلى وطنهم– هو انعكاس مبرر لكون الدولة يهودية. فضلا عن ذلك ثمة جوانب أخرى لسياسة الهجرة تنبثق عن الطابع اليهودي للدولة وعن الرغبة المشروعة في المحافظة عليه (ارتباطا بالطبع بحظر انتهاك الحقوق الإنسانية لغير اليهود). ويتعلق الأمر في شكل أساسي بتنفيذ هجرة الأفراد الذين لا ينتمون للشعب اليهودي، أو غير المرتبطين به، إلى الدولة اليهودية. وفي ظروف المنطقة – تاريخها والخلاف المستمر حول مبرر وجود دولة يهودية فيها– ثمة أهمية خاصة للموازين والعلاقات العددية بين اليهود والفلسطينيين.

جدير بالذكر إن سياسة الهجرة هي أحد المجالات التي يتيح فيها القانون الدولي حيزاً كبيراً لاعتبارات ورؤى الدولة السيادية.

هل تتضمن حرية دولة إسرائيل في شؤون الهجرة الحرية أيضا في منع عودة اللاجئين الفلسطينيين وأبنائهم وأحفادهم إليها وحصولهم على جنسيتها ومواطنتها؟ هل يتاح لهؤلاء اللاجئين حق العودة إلى داخل حدود دولة إسرائيل، والذي يعتبر حقا مستقلا يتقدم على الاعتبار السيادي لإسرائيل؟ بعبارة أخرى، هل لهم حق في الحصول على مواطنة / جنسية في الدولة التي كانوا يقيمون فيها لو أنهم لم يغادروها أثناء الحرب أو بعدها، أو على الأقل الحق في الحصول على إقامة دائمة فيها؟

وبصورة عامة فإن مسائل الهجرة ليست من مسائل حقوق الإنسان. إذ لا يحق لإنسان ليس مواطناً في الدولة أو ليس مقيما دائما فيها، الدخول إليها والمكوث فيها أو امتلاك جنسيتها. مع ذلك فإن مبدأ عدم التمييز ينطبق هنا أيضاً. هناك مبادئ عامة ومواثيق محددة تحظر التمييز بين الأجانب بسبب أصولهم القومية أو بسبب انتمائهم الديني. بيد أن خصوصية دول الهجرة تتجلى في حقيقة أن معاهدة القضاء على جميع أشكال التمييز العرقي (تنطبق في الواقع على كل أشكال التمييز الجماعي) تنص أيضاً صراحة على استثناء لمبدأ عدم التمييز، ويقضي هذا الاستثناء بأنه يمكن للدولة أن تميز للأفضل، في نطاق سياسة هجرة، مجموعة معينة. بعبارة أخرى، تعترف المعاهدة بأن الدولة القومية تعطي الأفضلية لهجرة أبناء قوميتها، بل وتضفي الشرعية على مثل هذه السياسة [٨].

والحال فإن الكثير من الدول القومية تعطي أفضلية في الهجرة لأبناء قوميتها[٩]. ويدور الحديث هنا سواء على دول عريقة مثل ألمانيا، أو دول جديدة كالدول القومية التي أقيمت مجددا عقب انهيار الاتحاد السوفييتي في مطلع التسعينيات من القرن العشرين.

لا أريد الخوض هنا في مسألة تبرير التسويات الملموسة لقانون العودة الإسرائيلي، خاصة بعد تعديل القانون العام ١٩٧٠[١٠]، وسوف أكتفي بمناقشة التبرير الممكن للمبدأ.

هل تتضمن حرية دولة إسرائيل في شؤون الهجرة الحرية أيضا في منع عودة اللاجئين الفلسطينيين وأبنائهم وأحفادهم إليها وحصولهم على جنسيتها ومواطنتها؟ هل يتاح لهؤلاء اللاجئين حق العودة إلى داخل حدود دولة إسرائيل، والذي يعتبر حقا مستقلا يتقدم على الاعتبار السيادي لإسرائيل؟ بعبارة أخرى، هل لهم حق في الحصول على مواطنة / جنسية في الدولة التي كانوا يقيمون فيها لو أنهم لم يغادروها أثناء الحرب أو بعدها، أو على الأقل الحق في الحصول على إقامة دائمة فيها؟

هذه المسألة تعتبر، كما هو معلوم، إحدى المسائل المركزية جدا في النزاع المستمر بين اليهود والعرب في المنطقة. كما أسلفت، فلولا وقوع حرب ١٩٤٧–١٩٤٨، حرب استقلال الدولة و«النكبة» الفلسطينية، وبناء على الاتجاهات الديمغرافية التي سادت فعليا منذ ذلك الوقت، لكان من المرجح أن لا تضم الدولة اليهودية أغلبية يهودية كبيرة، في حين ستضم الدولة العربية أغلبية عربية جلية. وفي مثل هذه الظروف من المحتمل أن تكون الضغوط لجهة قيام دولة ثنائية القومية بين البحر والنهر، كبيرة جدا. بيد أن هذا التفكير مجاف للواقع كما أن من الصعب تصور نموذج العلاقات التي كانت ستنشأ بين المجموعات استنادا لمثل هذه الفرضية. فعليا، وفي الوقت الذي تشير فيه الأرقام الإجمالية بين البحر والنهر (خاصة إذا ما شملت الشتات الفلسطيني المجاور) إلى توازن إلى هذا الحد أو ذاك بين المجموعتين (العربية واليهودية)، مع ترتيب تبلور أغلبية عربية في المستقبل المنظور، ألم يحافظ داخل دولة إسرائيل، في حدود الخط الأخضر على أغلبية يهودية كبيرة، بينما ما زال هناك بين المجموعتين نزاع عميق غير محسوم، تشكل قضية العودة مكونا مركزيا فيه؟

ينبغي التمييز هنا بين ثلاثة مستويات، على الأقل لهذا السؤال. هل هناك حق؟ وهل ينبغي أن يكون هذا الحق مجسدا؟ وإذا ما قيل إنه لا يوجد حق، أو أنه لا ينبغي له أن يكون مجسدا، فما هي السياسة التي ينبغي إتباعها عندئذ تجاه قضية عودة الفلسطينيين الذين غادروا خلال حرب ١٩٤٧ – ١٩٤٨ بيوتهم الواقعة في المنطقة التي تخضع الآن للسيادة الإسرائيلية؟

معظم النقاشات التي تتناول السؤال الأول تتم على مستوى نقاش أخلاقي أو إطار نقاش لأحكام وقوانين حقوق الإنسان أو القانون الدولي. نقطة الانطلاق هي الحق المزعوم لمن طرد أو غادر في ظروف الحرب بالعودة إلى بيته وأرضه بعد توقف القتال وانتهاء الحرب. إن حرص الفلسطينيين على التحدث عن حق العودة وليس عن حلم العودة أو عن الرغبة العميقة بالعودة إلى مسقط رأسهم، هو حرص ملموس وذو دلالة بطبيعة الحال. بيد أن هذا الحرص ينطوي

غير أن «حق العودة» ليس القصد منه فقط، أو حتى بالأساس، وصف الواقع الماضوي وتحمل المسؤولية عن حدوثه. فهو يربط الماضي بالحاضر بالمستقبل.

المعنى الثاني لـ «حق العودة» دلالته بعيدة الأثر. قبل قبول هذا الادعاء ينبغي أن نتفحص جيدا إذا ما كان له أساس . ولهذا الغرض يجب طرح السؤال ليس فقط حول خطورة الأذى والمس بالفلسطينيين الذين نزحوا، وإنما أيضا حول مبررات هذا المس وسياقه، وكذلك حول البدائل التي كانت متاحة وقتئذ – وما زالت متاحة اليوم– أمام اليهود في إسرائيل. فقد اندلعت الحرب، وحدث النزوح الكبير في سياق رفض عربي قاطع – عسكري وسياسي داخل فلسطين وخارجها– لقرار التقسيم الصادر عن الأمم المتحدة ولقيام الدولة اليهودية.

على عنصرين مختلفين من الأهمية بمكان التمييز بينهما. الأول هو الرغبة في التأكيد أن النزوح وحقيقة أن النازحين منعوا من العودة إلى بيوتهم تسببا بمعاناة كبيرة (وهناك من يقول ظلما) من الواجب الاعتراف بها، وإنه يقف في مقابل هذا الواجب حق الفلسطينيين (بالعودة). العنصر الثاني هو أن طابع هذا المطلب كـ «حق» يعني أنه لا يجوز وضعه أو موازنته في مقابل حقوق أخرى، لاعتبارات الاستسهال أو الراحة أو لأي اعتبارات أخرى، ولذا ثمة تناقض داخلي في الموقف القائل بوجود حق عودة لكنه غير قابل للتحقيق. ووفقا للتوجه المؤكد على هذا العنصر فان مجرد الإقرار بحق العودة يعني عدم إمكانية مطالبة الفلسطينيين بالتخلي عن تجسيده. ربما سيكونون على استعداد للقيام بذلك (أي التخلي..) في ظروف معينة، لكن القرار يجب أن يكون قرارهم، وقرارهم وحدهم فقط[11].

هذا الغموض يعتبر حاسما ومهما للغاية في سياق نقاشنا. هناك جدل لا يستهان به حول ظروف النزوح الكبير للفلسطينيين عن أراضي دولة إسرائيل. بيد أن جميع وجهات النظر تقرُّ بأن النزوح الكبير صاحبه تدمير واسع لنسيج المجتمع الفلسطيني في البلاد وأن مئات آلاف الأشخاص فقدوا بيوتهم على الرغم من عدم مشاركتهم فعليا في نشاطات حربية أو نشاطات معادية. لا يمكن إنكار أن الأذى الذي أصاب المجتمع الفلسطيني وأفراده كان خطيرا للغاية. إن الإقرار بخطورة هذا الأذى وبحقيقة أنه لم يكن في الكثير من الحالات ردا مباشرا على أعمال اللاجئين أنفسهم، هو أقل ما يجب على الإسرائيليين عمله، بصورة شخصية ورسمية على حد سواء. ولا بد من الإقرار أيضا أن النكبة كانت نتيجة قاسية للمشروع الصهيوني وأن دولة الشعب اليهودي قامت بالفعل – حتى وإن لم تكن هناك منذ البدء نية كهذه– على أنقاض المجتمع الفلسطيني في منطقتها. ليس هناك ما يغير في القول بأن للفلسطينيين الحق في اعتراف إسرائيل بهذه الحقائق.

غير أن «حق العودة» ليس القصد منه فقط، أو حتى بالأساس، وصف الواقع الماضوي وتحمل المسؤولية عن حدوثه. فهو يربط الماضي بالحاضر بالمستقبل.

المعنى الثاني لـ «حق العودة» دلالته بعيدة الأثر. قبل قبول هذا الادعاء ينبغي أن نتفحص جيدا إذا ما كان له أساس . ولهذا الغرض يجب طرح السؤال ليس فقط حول خطورة الأذى والمس بالفلسطينيين الذين نزحوا، وإنما أيضا حول مبررات هذا المس وسياقه، وكذلك حول البدائل التي كانت متاحة وقتئذ – وما زالت متاحة اليوم– أمام اليهود في إسرائيل. فقد اندلعت الحرب، وحدث النزوح الكبير في سياق رفض عربي قاطع – عسكري وسياسي داخل فلسطين وخارجها– لقرار التقسيم الصادر عن الأمم المتحدة ولقيام الدولة اليهودية. وقد استمر هذا الرفض بعد الحرب أيضا، والتي انتهت فقط باتفاقيات الهدنة. وهو – أي الرفض العربي ذاته– ما زال مستمراً، بهذا الشكل أو ذاك، حتى يومنا هذا. والنكبة ليست نتاج حرب عدوانية شنها اليهود أو قوة جبارة... إنها نتاج حرب شنها العرب. ولو كان العرب قد انتصروا في ضوء هذه الحرب فإن دولة إسرائيل ما كانت لتقوم على الأرجح، وليس من الواضح المصير الذي كان سيحل بسكانها اليهود. غير أنه كان من الطبيعي أن ترفض إسرائيل في حينه إعادة لاجئين طالما لم يُتفق على مبادئ العيش المشترك في المنطقة. لذلك لم يكن الحديث ممكنا وقتئذ عن «الحق» بالعودة[12]. لقد كان رفض السماح بعودة اللاجئين جزءا من حالة الحرب التي أفرزت اللجوء والتي لم تنته إلى يومنا هذا. وما حدث في حرب التحرير كان صعبا من ناحية الفلسطينيين، لكنه

في جزئه الأكبر لم يفرز أي حق. اليوم أيضاً، ونحن نعالج مسألة اللاجئين، لا بد لنا من أن نأخذ في الحسبان مجمل الحقوق والمصالح، وبالأخص ضرورة ضمان العيش المستمر للشعبين جنبا إلى جنب. وبالقطع فإن الإخلال بالأغلبية اليهودية داخل إسرائيل عن طريق إعادة أعداد كبيرة من اللاجئين الذين تربوا على العداء تجاه الدولة اليهودية لا يشكل صيغة أو وصفة سليمة لمثل هذا العيش. فضلا عن ذلك فقد انقضت منذ النكبة قرابة ستين عاما. وخلال هذه السنوات امتنع قسم كبير من اللاجئين والدول المضيفة لهم عن القيام بذلك. ليس من الواضح اليوم البتة من الذي تقع عليه مسؤولية حل هذه المشكلة – الإنسانية الناشئة. وفي الواقع رفضت إسرائيل طوال السنوات الماضية السماح بعودة جماعية للاجئين، وقبلت باستيعاب محدود لأعداد من اللاجئين في نطاق جمع شمل العائلات على أساس إنساني. وقد تم في هذا الإطار استيعاب عشرات آلاف اللاجئين في إسرائيل على مر السنوات[١٣].

مرور الزمن يضعف جدا مقولة أن الطريقة لمعالجة المشكلة الإنسانية الناشئة هي العودة الفعلية. ففي معظم الحالات تغيرت ظروف الحياة إلى الحد الذي لم يعد فيه وجود حقيقي لحلم العودة، ذلك لأن الحياة في المناطق التي نزح عنها اللاجئون في حينه، وإن كان ما زال يمكن العيش فيها، تغيرت إلى حد بعيد. إن من الجدير اليوم، حسب وجهة نظري، تبني حل يمنح الشعبين وأبناءهما في المنطقة فرصة قصوى للعيش جنبا إلى جنب بأمن وكرامة وسلام. أما حل العودة الجماعية لكل الذين يعتبرون أنفسهم لاجئين يحق لهم العودة فمن شأنه أن يحبط الشروط الأساسية لوجود دولة قومية يهودية[١٤].

هذا الأمر صحيح سواء فيما يتعلق بالاعتراف الجارف بحق العودة أو فيما يتعلق بالتسويات التي تسمح بدخول قانوني على نطاق واسع لفلسطينيين إلى داخل دولة إسرائيل من أجل الحصول فيها على حقوق إقامة ومواطنة. هذا الكلام يعتبر بطبيعة الحال قاسيا جدا، فهو يصعب على الفلسطينيين الذين يشعرون بأن البلاد بأكملها هي وطنهم، إمكانية العيش أو الإقامة فيها. لكن يجب أن نتذكر بأن الفلسطينيين عارضوا الهجرة اليهودية منذ اللحظة التي أدركوا فيها بأنها تهدد طابع وجودهم في بلدهم. هذا السبب عينه هو الذي يفسر اليوم المعارضة اليهودية لهجرة واسعة النطاق لفلسطينيين إلى داخل تخوم الدول اليهودية. كذلك فإن الدولة الفلسطينية ستحرص كل الحرص على عدم قيام أو بقاء إستيطان يهودي في مناطقها، والذي يمكن أن يشكل رأس حربة لنشاطات "تآمرية"، وهو ما ينطبق أيضا على سياسة الهجرة التي تتبعها الدولة اليهودية.

إذا ما استقر الوضع في المنطقة، يمكن أن تكون هناك مرونة أكبر تجاه حركات هجرة سكانية لليهود والعرب باتجاه مناطق توجد فيها أغلبية وتقرير مصير للمجموعة القومية الأخرى. هذه المرونة سترتكز إلى حقيقة أن كلا المجموعتين ستكون لهما دولة قومية في جزء من البلاد. وستتيح هذه الحقيقة تجسيد الرابطة الثقافية بكل أجزاء البلاد دون الخشية من أن يؤدي ذلك إلى تهديد السلام أو تهديد قبول مبدأ «دولتين لشعبين». فسيكون في وسع الفلسطينيين الإقامة والسكن في مناطق دولة إسرائيل دون الحصول على جنسيتها، فيما سيكون في وسع اليهود أن يبقوا مواطنين إسرائيليين وأن يسكنوا في المنطقة الخاضعة للسيادة الفلسطينية، وذلك في الأماكن التي توجد لها دلالة تاريخية بالنسبة للشعب اليهودي. ولكن طالما لم يكن الوضع على هذا النحو فإن ثمة ما يدعو للتخوف من أن تؤدي حركة سكانية كبيرة لأبناء إحدى المجموعتين باتجاه المناطق المفترض أن تكون مناطق تقرير المصير للمجموعة الأخرى، إلى الإخلال بالتوازن الحساس بين المجموعتين.

بديهي أن هذا التحليل يفترض إجابة معينة في مسألة الحدود السياسية بين دولتين لشعبين. اليوم لا يوجد توافق على مثل هذه الحدود. ثمة من سيقول إن تقييد هجرة الفلسطينيين إلى مناطق دولة إسرائيل في ظل هذا الوضع، إلى جانب استمرار الاستيطان اليهودي في مناطق السلطة الفلسطينية، يشكل استغلالا مغرضا لمسوغ تكافؤي في الظاهر وذلك من أجل تكريس السيطرة اليهودية في كل أجزاء أرض إسرائيل/فلسطين. هذه حجة وجيهة في الواقع، لكن السؤال هو: ما الذي يستخلص منها؟ ثمة من يستخلص منها أن على إسرائيل السماح للفلسطينيين بالهجرة إلى مناطقها ضمن أطر محددة ومعروفة مثل جمع شمل العائلات، بمعزل عن النزاع وحله. ويبرر آخرون خطر هجرة الفلسطينيين دون فرض أية قيود على هجرة اليهود إلى المناطق الفلسطينية.

من وجهة نظري كلا الموقفين غير واقعيين، إذ إنهما غير مشتقين من رؤية شمولية واقعية معقولة للحل الملائم للنزاع المستمر بين المجموعتين القوميتين. فمن يريد أن تكون المنطقة الواقعة بين البحر والنهر وحدة سياسية واحدة، دون تمييز وفوارق إثنية، لا بد له أن يسمح بحركة سكانية حرة بين أجزاء البلاد. ومن وجهة نظري فإن

كل ما يقوله القانون هو فقط أنه لا يقبل أوتوماتيكيا أن يكون في مقدور الإنسان أن يلزم دولته بأن تستوعب أو أن تضم إليها شخصا ليس مواطنا فيها، نظرا لأنه (الإنسان) اختار الزواج من هذا الشخص. في الظروف الاعتيادية تبرر الاعتبارات الإنسانية بالفعل سياسة تقوم على الترحيب والاستيعاب لأزواج وزوجات مواطنين في الدولة. كذلك فإن حقوق الإنسان تلتزم بتطبيق سياسة جمع شمل العائلات دون تمييز لأسباب قومية أو دينية، وهذا ما يتم في سائر دول العالم المتطور، وقد ساد هذا الوضع في إسرائيل أيضا لغاية العام ٢٠٠٣

هذه الدولة الواحدة لن تكون يهودية، ومن المرجح أيضا أن لا تكون ديمقراطية. فضلا عن ذلك فإن الأمن الجسدي لليهود ضمن مثل هذا الإطار السياسي سيكون مهددا بالخطر. وفي هذه الأثناء فإن دولة يهودية وديمقراطية تتطلب فرض قيود صارمة على هجرة الفلسطينيين إلى مناطق الدولة اليهودية. كما أنها تستوجب أيضا قيودا ملموسة على «الهجرة» اليهودية إلى خارج حدود العام ١٩٦٧ وإلى كتل استيطانية مدنية يهودية كبيرة، وذلك بهدف عدم المساهمة في العرقلة المستمرة لفكرة الدولتين.

المثال البعيد المدى لفكرة الدولتين هو التجميع وتقرير المصير لكلا المجموعتين في جزء من البلاد مع حرية استيطان / إقامة أبناء الشعب الآخر بصورة متفق عليها[١٥].

في الآونة الأخيرة احتدم الجدل حول هذه المسألة وذلك في أعقاب القانون المقيد لصلاحية وزير الداخلية بإعطاء فلسطينيين من سكان «المناطق» مكانة في إسرائيل[١٦]. هذا الإجراء سيتضرر نتيجة له، بشكل أساسي، فلسطينيون من سكان «المناطق» ممن تزوجوا من مواطنات أو مواطنين إسرائيليين الذين تمكنوا حتى الآن من الإقامة في دولة إسرائيل والحصول على مواطنة فيها ضمن شروط معينة[١٧]. وقد أثار هذا القانون غضب الكثيرين[١٨]، كما قدمت ضده عدة التماسات إلى المحكمة العليا. وبعد تأجيل عدة مرات أصدرت المحكمة قرار حكمها الذي أكد دستورية القانون المؤقت، وذلك بأكثرية ضئيلة (٦ قضاه ضد ٥) من أعضاء هيئة المحكمة[١٩]. الانتقادات الموجهة لهذا القانون رأت أنه ينطوي على مس خطير بحقوق، ومن ضمن ذلك حقوق الزواج والمساواة، وأن هذا المس ليس له أي مبرر مشروع فضلا عن انه لا يتمشى مع متطلبات فقرة التقييد في قانون أساس: كرامة الإنسان وحريته. ويقول الملتمسون أيضا إن الحجة الأمنية التي تستند الدولة إليها، لا تصمد أمام النقد وإنها عمليا ليست سوى غطاء لإدعاء ديمغرافي كامن في أساس القانون المذكور. ويرى المنتقدون أن العنصر الديمغرافي هو الأساس الكامن خلف الادعاء بأن القانون ليس فقط غير دستوري وإنما هو أيضا قانون عنصري يميز بين الناس بسبب أصلهم القومي أو الإثني.

أوافق من جهتي، كما أسلفت، أن حقوق الإنسان الأساسية هي التزام اضطراري يتعين على الدولة القبول به، وأن الرغبة بالمحافظة على أغلبية يهودية، حتى لو كانت رغبة مشروعة، لا تسوغ مَسًّا غير مبرر بتلك الحقوق. ولكن يبدو لي أن طرح منتقدي القرار يشوبه قدر من المراوغة. إذ ينبغي في المقام الأول إثبات أن القانون يمس فعلا بحقوق وليس بمصالح فحسب. بعد ذلك فقط ينبغي تفحص ما إذا كان المس بالحقوق مبررا في ظروف المسألة. على الرغم من الطرح الوارد في الالتماسات فإن القانون لا يمس بحق الإنسان في الزواج ممن يختاره أو بحقه في السكن مع زوجته / زوجه ومع أبنائه.

كل ما يقوله القانون هو فقط أنه لا يقبل أوتوماتيكيا أن يكون في مقدور الإنسان أن يلزم دولته بأن تستوعب أو أن تضم إليها شخصا ليس مواطنا فيها، نظرا لأنه (الإنسان) اختار الزواج من هذا الشخص. في الظروف الاعتيادية تبرر الاعتبارات الإنسانية بالفعل سياسة تقوم على الترحيب والاستيعاب لأزواج وزوجات مواطنين في الدولة. كذلك فإن حقوق الإنسان تلتزم بتطبيق سياسة جمع شمل العائلات دون تمييز لأسباب قومية أو دينية، وهذا ما يتم في سائر دول العالم المتطور، وقد ساد هذا الوضع في إسرائيل أيضا لغاية العام ٢٠٠٣[٢٠]. بيد أن قوانين هجرة حيادية من هذا النوع يمكن لها بالتأكيد أن تصعب على الناس العيش في دولتهم مع أزواجهم الأجانب. علاوة على ذلك، في الكثير من الدول نجد أن مثل هذه القوانين والإجراءات المقيدة للهجرة غير مرتبطة البتة بمسائل الأمن، وبالتالي لا وجود نهائيا لإدعاء مفاده أن الأزواج الذين يطلبون الحصول على المواطنة يثيرون أو يشكلون خطرا أمنيا من أي نوع.

يشار إلى أنه تم مؤخرا في عدد من الدول الأوروبية تغيير قوانين الهجرة لجهة تقييد دخول وتجنس أجانب الأمر الذي يمس بقدرة

وفي الواقع فإن القانون أو القوانين التي تحول بصورة شبه تامة دون قدرة سكان «المناطق» على الحصول على مكانة في إسرائيل، في الوقت الذي يوجد فيه إلى جانب ذلك «ترتيب متدرج» يعطي مثل هذا الحق دون قيود، بعد عملية فحص خاصة، لأجانب آخرين، تبدو في حقيقة الأمر وبشكل واضح مستندة إلى «نظرة مرتابة» تستدعي تبريرا خاصا. وفي الحقيقة فإن تمييز سكان المناطق ليس تمييزا على أساس قومي أو عرقي، وإنما هو تمييز إقليمي – قانوني. مع ذلك لا يمكن التغاضي عن حقيقة أن معظم القاطنين في «المناطق» هم فلسطينيون، وأن أغلب الفلسطينيين الذين يريدون الدخول إلى إسرائيل في إطار جمع شمل العائلات يريدون الزواج من فلسطينيين من مواطني الدولة أو سكانها.

مواطني الدولة أو سكانها على العيش فيها مع أزواجهم الأجانب. وتسن هذه القوانين بصورة عامة بتأييد واسع جدا من جانب السكان المحليين.

غير أن جميع هذه القوانين ليست حيادية إلا في الظاهر. بالإمكان طرح تكهنات في شأن الجمهور المستهدف بها، لكن نص القانون وروحه يستندان إلى صلة بالدولة المستوعبة وليس إلى هوية المستوعبين.

وفي الواقع فإن القانون أو القوانين التي تحول بصورة شبه تامة دون قدرة سكان «المناطق» على الحصول على مكانة في إسرائيل، في الوقت الذي يوجد فيه إلى جانب ذلك «ترتيب متدرج» يعطي مثل هذا الحق دون قيود، بعد عملية فحص خاصة، لأجانب آخرين، تبدو في حقيقة الأمر وبشكل واضح مستندة إلى «نظرة مرتابة» تستدعي تبريرا خاصا. وفي الحقيقة فإن تمييز سكان المناطق ليس تمييزا على أساس قومي أو عرقي، وإنما هو تمييز إقليمي – قانوني. مع ذلك لا يمكن التغاضي عن حقيقة أن معظم القاطنين في «المناطق» هم فلسطينيون، وأن أغلب الفلسطينيين الذين يريدون الدخول إلى إسرائيل في إطار جمع شمل العائلات يريدون الزواج من فلسطينيين من مواطني الدولة أو سكانها.

لا أريد الدخول هنا في تفاصيل الحجج الممكنة وفي تفحص دستورية القانون بناء على فقرة التقييد. فالسؤال المركزي في نظري هو: هل يوجد لسكان المناطق تميز يجعل من تمييزهم في صدد سياسة الهجرة أمرا معقولا ومنطقيا يفضي بالتالي إلى سياسة لا تنطوي على تمييز مرفوض؟ يخيل إلي أن منتقدي القانون لا يعطون لهذه المسألة وزنا كافيا ولا يمحصونها بصورة جادة وواقعية[٢١].

تقوم دول العالم المتطور بتغيير سياستها في مسألة الهجرة تبعاً لظروفها الخاصة. دول أوروبا (الغربية) تحتاج للمهاجرين، نظراً لتقدم سن سكانها، وعدم وجود ما يكفي من الأجيال الشابة القادرة على النهوض بعبء الاقتصاد وسياسة الرفاه. بيد أن حقيقة كون بعض فئات مجموعات المهاجرين لا تندمج (في المجتمعات الأوروبية المحلية) بل وتبدأ بالمطالبة بالاعتراف بحقوقها في المحافظة على ثقافتها وديانتها الخاصة، تخلق واقعاً جديداً. هذا الواقع يؤدي في العديد من الدول إلى تشديد سياسة الهجرة بغية المحافظة على الأكثرية القومية ومن أجل تفادي سيرورات يمكن أن تحول الدول القومية إلى دول متعددة الثقافات تضم مجموعات غير مندمجة ولا تشعر بالانتماء للثقافة القومية المشتركة. ويتضح في أوروبا، على الرغم من طابعها العلماني، أن الثقافة المسيحية المشتركة تشكل سمة ثقافية مهمة. لذلك تسعى سياسة الهجرة إلى الحد من استيعاب مهاجرين لا يندمجون أو مهاجرين ليس لهم ارتباط مسبق وقائم بالثقافة القومية للدولة المُستوعبة. كل ذلك يتم أيضاً، كما أسلفنا، في وضع لا يوجد فيه نزاع مسلح بين الدول المُستوعبة وبين المجموعة السكانية الساعية إلى استيعابها في هذه الدول[٢٢]. هذا ما يجري أيضاً في (إقليم) كوبيك، حيث تفضل سياسة الهجرة استيعاب مهاجرين ثقافتهم فرنسية وتشترط على مهاجرين محتملين آخرين القبول سلفاً بالاندماج في جهاز التعليم والثقافة الفرنسية المحليين. حينما يدور الحديث على هجرة بين دول العالم المتطور، تكون الفرضية هي توازن حركة هجرة الأفراد إلى هذا الحد أو ذاك.

فالناس لا يميلون إلى التخلي عن بيوتهم وثقافتهم بسهولة، ويفضل الكثيرون التمسك بثقافتهم والزواج من أبناء شعبهم. وعندما يقترنون بأبناء دولة وثقافة أخرى، تكون الفرضية بأن حركة المقترنين/ المتزوجين إلى الخارج ستكون مشابهة لحركة المقترنين إلى الداخل.

بديهي أن هذه الفرضية لا تنطبق على المكان الذي يدور فيه الحديث

على حركة هجرة واسعة للأفراد من بلدان غير متطورة إلى بلدان أكثر تطوراً وغنى. فالزواج هناك هو، في الكثير من الحالات، نتاج حركة هجرة جلبت الأجنبي إلى البلد الذي يرغب الآن الاستقرار فيه بفعل الزواج. وفي مثل هذه الحالات ستكون سياسة الهجرة منوطة بمعطيات وظروف الدولة المُستوعبة. فليست هناك دولة يبلغ تعداد سكانها أكثر من ربع مليار نسمة وذات مساحة شاسعة، تشبه دولة لا يزيد تعداد سكانها خمسة ملايين نسمة. وعلى سبيل المثال فإن تواجد المهاجرين في دولة كبلجيكا وهولندا والدنمارك ملحوظ أكثر بكثير من تواجد المهاجرين في فرنسا وبريطانيا وألمانيا. ولكن حتى في هذه الدول الأخيرة، تبرز «جزر» من التواجد الأجنبي ومن الفقر والعداء، ذلك لأن من لا يلم بلغة المكان وثقافته يلاقي صعوبة في الاندماج في الحياة الثقافية و الاقتصادية لهذا المكان/ البلد.

في الكثير من الحالات نجد أن التَجنُّس بحكم الزواج من مواطن/ مواطنة أصلي ملم بثقافة المكان لا يثير هذه المخاوف، إذ أن الفرضية هنا هي أن المتجنِّس سيتقبل ثقافة زوجه المحلي. الفرضية هي أن الأجنبي الذي يتزوج من مواطن أصلي سيميل إلى الاندماج بسهولة أكبر من الأجنبي الذي يأتي إلى المكان مع أسرته، أو الذي يتم استيعابه داخل مجموعته الدينية أو الثقافية.

في ضوء هذه الحقائق يتضح أن الحالة الإسرائيلية المتعلقة بجمع شمل عائلات مع سكان من «المناطق الفلسطينية» هي حالة خاصة، أو متميزة. وبصورة عامة فإن أحد الزوجين سيترك بيته وثقافته كي يعيش في بلد شريكه في الزواج. ومن لا يريد دفع ثمن هذا الاقتلاع يتزوج من داخل دولته ومجتمعه. فالاقتلاع من بيته وثقافته وعائلته شكل عبئاً يعمل بصورة عامة في غير مصلحة الزواج الذي يحتم هذا الاقتلاع.

هذا الموضوع ينسحب أيضاً على الأجانب الذين يتزوجون في إسرائيل والذين يأتون إلى البلاد من دول بعيدة (على الأقل إذا كان الانتقال إلى إسرائيل لا يشكل تحسيناً كبيراً في مستوى المعيشة). بالنسبة لهؤلاء توجد بالفعل عملية متدرجة على صعيد جمع شمل العائلات. ولكن الفلسطينيين من سكان «المناطق» والذين يقترنون بمواطنين في إسرائيل لا يتركون مطلقا بلدهم وثقافتهم، على العكس، فهم كما يرون، «يعودون» إلى ذات المكان من وطنهم الذي شردوا منه. كذلك فإن العرب مواطني إسرائيل الذين يختارون العيش مع أزواجهم في فلسطين (الضفة الغربية وقطاع غزة) لا يتركون بلدهم، إنما ينتقلون فقط من جزء (مكان) سياسي إلى آخر في الوطن ذاته[٢٣]. وعلى الرغم من وجود فوارق ثقافية معينة بين العرب الإسرائيليين وعرب المناطق، إلا أن العيش في هذا المجتمع أو ذاك لا يشكل بالتأكيد اقتلاعاً ثقافياً حقيقياً. ومن ناحية عملية فإن الغالبية الساحقة من العائلات المعنية بجمع الشمل ترغب في أن يتم ذلك بالذات داخل إسرائيل وليس فلسطين، وهذه الفجوة الكمية الهائلة هي فجوة لا يجوز تجاهلها. فضلا عن ذلك، فإن المنتقدين للقانون يميلون إلى التغاضي عن حقيقة أن من الواضح تماماً، في ما يتعلق بفلسطينيي المناطق الذين يريدون العيش في إسرائيل مع أزواجهم الفلسطينيين، أن الحديث لا يدور على سكان سيندمجون في الثقافة الإسرائيلية العبرية وسيتحولون إلى مواطنين بكل معنى الكلمة في إسرائيل. فالمجتمع العربي في إسرائيل هو مجتمع غير قابل للذوبان أو الاندماج التام، مجتمع له حساب دام طويل وغير قابل للحل مع إسرائيل. لعل الحقيقة، التي تدعيها سلطات الأمن الإسرائيلية، بأن الفلسطيني الذي يحصل على مواطنة أو جنسية في إسرائيل يبقى لديه ارتباط قوي بأفراد عائلته في المناطق، لا تثير خشية كبيرة من أن هؤلاء المتجنسين سيكونون عرضة لضغوط كي يشاركوا في تنفيذ هجمات، مع أنه لا يجوز الاستخفاف بهذه الإمكانية. ولكن، وبمعزل عن الخطر الأمني، فإن من شأن هذا الأمر أن يفضي إلى فتح قناة تجنس في اتجاه واحد، وهذا يمكن أن يهدد بالتأكيد الفكرة الأساسية لحل الدولتين.

منتقدو القانون لا يجدون داعياً للتطرق إلى هذه الحقائق نهائيا. فاعتبارات الهجرة وجمع شمل العائلات يجب أن تكون في نظرهم «عمى ألوان وقوميات» وأن تستند إلى فحوصات شخصية لا أكثر.

بيد أن هذا التجاهل غير منطقي. فقد شاهدنا كيف شكلت الخلافات المستعصية على الحل في مسائل الهجرة أحد الاعتبارات الرئيسية التي أدت إلى تبني حل الدولتين. ليس من الواضح لماذا يتعين على إسرائيل تبني سياسة هجرة تقوض هذا الحل. في ظروف اعتيادية كان من الطبيعي أن يفضل الفلسطينيون مواطنو إسرائيل ممن تزوجوا من فلسطينيين من سكان المناطق والذين يشعرون بالاغتراب عن الثقافة العامة السائدة في دولتهم، الانتقال في بعض الحالات للإقامة في «المناطق». ولكن في الظروف السياسية والاقتصادية الراهنة يصبح مثل هذا الاختيار أو التفضيل غير محتمل. من هنا فإن سياسة جمع شمل العائلات يجب أن تبقى صارمة، على الأقل إلى أن نبلغ وضعاً يتيح تنسيق سياسة الهجرة المتعلقة بجمع شمل

في هذا الإطار تعطى أفضلية للمتجنسين الذين تكون روابطهم العائلية خارج الدولة (وخاصة في المنطقة أو البلد الذي يوجد معه نزاع مسلح) محدودة أكثر. ويمكن المطالبة أيضاً بأن يندمج الحاصل على المواطنة (وليس المواطن) في الثقافة العامة السائدة. وأخيراً يمكن المطالبة أن يقسم الحاصل على المواطنة (المُتجنّس) يمين الولاء لإسرائيل كدولة يهودية وديمقراطية ... مثل هذه التسويات أو الأنظمة ستكون أقل هشاشة وأقل إثارة للشك من قانون المواطنة الذي يرفض كليا صلاحية منح سكان «المناطق» مكانة في إسرائيل، باستثناء حالات شاذة قليلة جداً

العائلات بحيث تكون الحركة متوازنة إلى هذا الحد أو ذاك، وذلك بالذات بالنسبة للفلسطينيين مواطني الدولة الذين يرغبون في الزواج من فلسطينيين من سكان المناطق[٢٤].

ربما كان من الأسلم والأصح سن نظام أو ترتيب عام يتيح أخذ مثل هذه الاعتبارات في الحسبان وإتباع سياسة لا تنطوي على تمييز أو خصوصية سافرة إلى هذا الحد حيال الفلسطينيين. وعلى سبيل المثال باستطاعة إسرائيل أن تطالب بأن تكون رابطة الزوجين بالدولة الإسرائيلية أقوى من رابطتهما بدولة أخرى أو مجتمع آخر، كما هو متبع في الدانمارك. وتقاس مثل هذه الرابطة، من بين جملة أشياء أخرى، بماهية الصلات العائلية لدى من يسعى إلى التجنس خارج دولته.

في هذا الإطار تعطى أفضلية للمتجنسين الذين تكون روابطهم العائلية خارج الدولة (وخاصة في المنطقة أو البلد الذي يوجد معه نزاع مسلح) محدودة أكثر. ويمكن المطالبة أيضاً بأن يندمج الحاصل على المواطنة (وليس المواطن) في الثقافة العامة السائدة. وأخيراً يمكن المطالبة أن يقسم الحاصل على المواطنة (المُتجنّس) يمين الولاء لإسرائيل كدولة يهودية وديمقراطية ... مثل هذه التسويات أو الأنظمة ستكون أقل هشاشة وأقل إثارة للشك من قانون المواطنة الذي يرفض كليا صلاحية منح سكان «المناطق» مكانة في إسرائيل، باستثناء حالات شاذة قليلة جداً[٢٥]. ولكن حتى مثل هذا القانون، الذي يعطي مجالاً للتفكير وإبداء الرأي، يجب أن لا يتجاهل مجمل الظروف التي تحول تجنُّس فلسطينيين في إسرائيل في إطار جمع شمل العائلات، إلى ظاهرة ملموسة من الناحيتين الديمغرافية والقومية، والتي يمكن بالتأكيد أن تكون لها انعكاسات على استقرار التسوية السياسية المتمثلة بدولتين قوميتين تعيشان جنباً إلى جنب.

٢- الثقافة

عرَّف آرنست غلنر مبدأ القومية على أنه تطلع نحو خلق تلاؤم بين منطقة الإدارة (الولاية) السياسية وبين الهوية الثقافية[٢٦]. وهو بذلك يؤكد على مركزية العنصر الثقافي، بكل أبعاده وجوانبه، في تعريف المجموعات كقوميات. وتختلف الدولة القومية في هذا المعنى عن الدولة المدنية، التي تكون فيها «الأمة» مجموع المواطنين. عندما قررت الأمم المتحدة بشأن إقامة دولة يهودية، كان القصد خلق وحدة سياسية تضم أكثرية يهودية حتى تتمكن هذه الأكثرية من أن تقرر في شؤون الهجرة والأمن، وأن تحدد أيضاً الثقافة السائدة. فالسيطرة على الثقافة السائدة هي وسيلة مهمة لضمان تمكين الدولة من المساعدة والإسهام في تعزيز أمن هوية المجموعة، كما أنها تشكل أحد الأسس التي تبرر حق تقرير المصير القومي الدولاني. وتعني يهودية إسرائيل من ناحية ثقافية أنها (أي إسرائيل) لا تنوي، ولا تستطيع، أن تكون دولة متعددة الثقافات بالمعنى الحيادي، الذي يخلو من تفضيل لثقافة واحدة- الثقافة التي تمثل مجمل ثقافات الشعب اليهودي.

إن أحد الانعكاسات المترتبة على يهودية الدولة يتمثل في أنه يجوز لإسرائيل العمل على تعزيز الثقافة اليهودية والعمل في الوقت ذاته أيضاً من أجل أن تكون هذه الثقافة هي (الثقافة) السائدة في إسرائيل، ومرة أخرى طالما كان هذا العمل أو النشاط لا يمس بحقوق (وليس بمصالح فقط) أفراد آخرين أو مجموعات أخرى. وكما أسلفنا ينبغي إيلاء اهتمام خاص لحقوق السكان العرب الأصليين. سوف أتطرق لاحقاً إلى جوانب ثقافية ملموسة مثل اللغة أو الدين، وإلى الطريقة التي يتم فيها إكساب الثقافة في نطاق عملية التعليم الرسمي في الدولة. وفي هذا السياق سأتطرق بصورة عامة إلى الطريقة أو الكيفية التي يتعين على الدولة أن

تتصرف فيها حيال الفوارق والتباينات الثقافية القائمة داخلها سواء الفوارق بين المجموعات اليهودية أو بين اليهود ومجموعات غير يهودية. والسبب في ذلك هو أن ثمة من يقول إن إسرائيل يجب أن تتخلى عن تخصيصها كدولة يهودية، ليس لجهة أن تكون دولة ثنائية القومية أو دولة جميع مواطنيها وإنما لصالح تعريفها كدولة متعددة الثقافات.

في العقدين الأخيرين دار الجدل حول مسألة التعددية الثقافية بشكل حامي الوطيس. وقد تمخض هذا الجدل عن انجازات ملموسة تتمثل في حقيقة أن معظم دول العالم المتطور باتت تعترف اليوم بأنه توجد داخلها أقليات لها ثقافة مختلفة عن ثقافة الأكثرية، وأن الأمر يتطلب سلوكاً أو تعاملاً مختلفا عن السياسة الاعتيادية القائمة على التذويب، والتي كانت متبعة في السابق.

بيد أن هناك خلافاً محتدماً حول مسألة ماهية الاستعداد المطلوب. وفقاً لأحد التوجهات فإن التعددية الثقافية الحقيقية هي وضع تعترف فيه الدولة بالقيمة المتساوية لكل المجموعات الثقافية (أو على الأقل المجموعات الثقافية الرئيسية) وتتخذ موقفا حيادياً تجاهها. مثل هذه التعددية الثقافية التي تنطوي على حيادية تجاه مميزات ثقافية لمجموعات مختلفة في الدولة، يمكن أن تكون ممكنة تجاه سمات معينة غير مدنية. فبالإمكان، على سبيل المثال، تحقيق تعددية ثقافية رسمية فيما يتعلق بالديانات من خلال اتخاذ قرار بفصل الدين عن الدولة وخصخصة تامة لكل الديانات. ولكن حتى في ظل مثل هذا الوضع يمكن أن يسود واقع اجتماعي تهيمن فيه ديانة واحدة. وعلى سبيل المثال فإن فرنسا متعددة من الناحية الدستورية، ولكنها بلا شك مجتمع مسيحي. غير أنه يجب أن تكون هناك في كل دولة لغة سائدة وأعياد ومناسبات تجسد ثقافة هذه الدولة، وهذه الأمور لا يمكن أن تكون مختلفة بما يخص كل مجموعة ثقافية لأن من شأن ذلك أن يمس بالتكاتف الاجتماعي للأمة. معنى ذلك أن مثل هذه التعددية الثقافية القومية والمتماسكة يمكن أن تكون جزئية في أحسن الأحوال، وهي من بعض النواحي غير ممكنة[٢٧]. بيد أن هناك أيضاً جدلا حول مسألة إذا ما كانت هذه الدرجة المحدودة والممكنة من التعددية الثقافية مرغوبة ومقبولة في كل المجتمعات. هناك من يعتقد أن التكاتف الاجتماعي القائم على أساس عرقي هو قيمة يجدر ويجوز المحافظة عليها وأنه يجوز إذن للدولة تبني إطار ثقافي واحد طالما أنه لا يمس بحقوق ثقافية لمجموعات أخرى في الدولة.

فضلا عن ذلك فإن هذا الحق المتعلق بثقافة الأغلبية هو جزء من التبرير لحق تقرير المصير. التوازن بين الحقوق والثقافة يمكن أن يكون مركباً ومنوطاً بظروف خلفية مختلفة. إذ يختلف حجم الحق الثقافي الخاص بمجموعة أقلية لا توجد لها دولة قومية خاصة بها عن حجم الحق الخاص بمجموعة ثقافتها مُصانة في دولتها، كما أن حماية الحق الثقافي للأقلية يجب أن يكون بحجم، أو في حدود لا تعيق أو تعطل جوانب مهمة في حق الأغلبية في ثقافتها الخاصة.

في حالة إسرائيل تأتي المطالبة بالتعددية الثقافية من مصدرين بصورة عامة. الأول هو الأقلية العربية التي تسعى بهذه الطريقة إلى إلغاء يهودية الدولة. والثاني هو اليهود المتدينون الحريديم، الذين يطالبون بمنحهم إدارة ذاتية واسعة جداً في كل ما يتعلق بأنماط حياتهم. في السنوات الأخيرة هناك من يشير إلى وجود سبع «ثقافات» في إسرائيل (ثقافة اليهود العلمانيين الإشكناز، ثقافة اليهود المتدينين، واليهود الحريديم واليهود الشرقيين والأثيوبيين والروس والعرب). وهناك أيضاً باحثون يعتقدون أنه في ظل الواقع المتعدد الثقافات في إسرائيل لن يسود نظام مستتب لفترة طويلة من الزمن إذا لم تتخل الدولة علنا وبشكل صريح عن صبغتها الثقافية اليهودية وتقر بحقيقة أنها دولة متعددة الثقافات، وسط التعاطي المتساوي مع جميع الثقافات، حتى لا تشعر أية مجموعة ثقافية مهمة بأنها تتعرض للإقصاء أو أنها مهمشة كمجموعة من الدرجة الثانية في المجال العام الإسرائيلي. هذا الطرح صحيح، حسب رأي هؤلاء الباحثين، سواء فيما يتعلق بالثقافات غير اليهودية أو فيما يتعلق بتعدد الثقافات اليهودية الهامشية.

غير أنه ينبغي، لغرض البحث في إمكانية ومبرر المحافظة على وجود دولة يهودية، التمييز بين هذين النوعين من التعدد الثقافي. إذ أن الاعتراف بهذا التعدد داخل الثقافات اليهودية لا يحل المشكلة التي تنشأ في شأن مكانة الثقافات غير اليهودية. إن الاعتراف بتعدد الثقافات اليهودية، من منطلق الإقرار بقيمة جميع هذه الثقافات والتأكيد على المشترك بينها، ليس أمراً ممكنا وحسب وإنما هو حيوي أيضاً للمحافظة على الصبغة اليهودية المتحضرة لدولة إسرائيل. جدير بالذكر أن السمة الثقافية اليهودية لإسرائيل مرتبطة بتبرير حق تقرير المصير في دولة. وقد لاحظنا أن هذا الحق يمنح لمجموعة قومية وليس لمجموعات من الناس المتماثلين تاريخياً مع ديانة واحدة. الشرط المسبق لحصول اليهود على حق تقرير المصير القومي هو أن يكون هناك فهم بأنهم يشكلون أمة وأن

على هذه الأرضية يسهل إدراك أن هناك فرقاً هائلا بين العلاقات الداخلية لتعدد الثقافات اليهودية وبين علاقات الثقافة اليهودية على اختلاف تلاوينها مع ثقافات غير يهودية. ففي الوقت الذي تسود فيه بين شبه الثقافات اليهودية علاقات تقوم على الوحدة والتكامل الثقافي- القومي، فإن من الممكن أن يسود بين مجمل الثقافات اليهودية والثقافات الأخرى توتر أو حتى صراع. ويغدو السؤال سهلاً نسبياً عندما يدور الحديث عن العلاقة بين الثقافة اليهودية- العبرية السائدة وبين ثقافات هامشية لمجموعات مهاجرين لم يذوبوا (حتى الآن) مثل المهاجرين من الاتحاد السوفييتي سابقاً. وتطلب إسرائيل من هؤلاء اندماجاً نسبيا على صعيد اللغة، لكنها تتيح لهم المحافظة على استقلالية ثقافية سواء على صعيد الدين أو على صعيد اللغة.

تكون لهذا الفهم دلالة خارجية موضوعية، وليس فقط دلالة ذاتية من الشعور بالانتماء. ونظراً لأن اليهود أتوا من حضارات ثقافية مختلفة عاشوا بين ظهرانيها سنوات طوال، ونظراً لأن اليهودية تمر أيضا بعملية «علمَنَة» آخذة في الاتساع فإن مشروع الانبعاث القومي اليهودي يجب أن يكون مستنداً إلى تكاتف ثقافي لا يتلخص فقط في المحافظة على الفروض والتعاليم (الدينية) بهذا الأسلوب أو ذاك. ينجم عن ذلك وجود مصلحة وجودية حقيقية على الأقل للمجموعات اليهودية الصهيونية، في تطوير ثقافة يهودية مشتركة، ولكن مثل هذه المصلحة موجودة لدى كل يهودي يعبأ بمناعة إسرائيل بصورة عامة وبمناعة إسرائيل كدولة يهودية في شكل خاص. ومن هذه الناحية فإن الغالبية العظمى من المجموعات الدينية الحريدية تعتبر شريكا أيضاً في مشروع الانبعاث المذكور. فالمصلحة في أن تكون لغة الدولة هي اللغة العبرية وأن تكون أعياد يهودية أو إسرائيلية، عبرية، وكذلك الثقافة العامة السائدة (يهودية عبرية)، هي مصلحة مشتركة لكل الجمهور اليهودي.

بديهي أن المجموعات اليهودية أيضاً لها «حق ثقافي» بمعنى الامتناع عن الإكراه الديني والحرية في تطوير نمط أو طراز ثقافتها اليهودية وأنماط الحياة المترتبة عليها. ويجوز للدولة أن تساعد في تطوير مثل هذه الثقافات الهامشية، لكنه يتعين عليها أن تقوم بذلك على أساس من المساواة. هذه الأمور جديرة بالتنويه نظراً لأنه يبدو أحياناً أن المجتمعات اليهودية، أو على الأقل فئة ناشطيها السياسيين، تحتوي أناساً مستعدين لبناء أنفسهم من خلال تأكيد الفوارق والتباينات بين المجموعات اليهودية ومن خلال عرض العلاقات بينها كلعبة مصيرية يجب الفوز فيها بأي ثمن.

على هذه الأرضية يسهل إدراك أن هناك فرقاً هائلا بين العلاقات الداخلية لتعدد الثقافات اليهودية وبين علاقات الثقافة اليهودية على اختلاف تلاوينها مع ثقافات غير يهودية. ففي الوقت الذي تسود فيه بين شبه الثقافات اليهودية علاقات تقوم على الوحدة والتكامل الثقافي– القومي، فإن من الممكن أن يسود بين مجمل الثقافات اليهودية والثقافات الأخرى توتر أو حتى صراع. ويغدو السؤال سهلاً نسبياً عندما يدور الحديث عن العلاقة بين الثقافة اليهودية– العبرية السائدة وبين ثقافات هامشية لمجموعات مهاجرين لم يذوبوا (حتى الآن) مثل المهاجرين من الاتحاد السوفييتي سابقاً. وتطلب إسرائيل من هؤلاء اندماجاً نسبيا على صعيد اللغة، لكنها تتيح لهم المحافظة على استقلالية ثقافية سواء على صعيد الدين أو على صعيد اللغة[٢٨]. غير أن المسألة تصبح خطيرة وصعبة للغاية عندما يدور الحديث عن المجموعة العربية– الفلسطينية الأصلانية في إسرائيل. ويمكن الادعاء مجدداً بأنه لا توجد توترات بنيوية شديدة على المستوى الديني بين اليهود من جهة وبين المسيحيين والمسلمين من جهة أخرى[٢٩].

لكن على صعيد الثقافات القومية، الوضع مختلف تماماً. فالثقافة (القومية) تشتمل على لغة ودين وأنماط حياة إضافة إلى رواية تاريخية. على صعيد العلاقات بين اليهود والعرب في إسرائيل ينطوي جزء من هذه المكونات ليس على اختلاف وحسب، وإنما أحيانا على تصادم مباشر وصراع خفي أو مكشوف. ويبرز ذلك في شكل أساسي في موضوع الهويات القومية وصياغة تاريخ المنطقة والدولة. ويكون الاستنتاج في هذه الظروف أنه يجوز لإسرائيل الإصرار على تسيَد ثقافتها هي – مثلا في تحديد علم الدولة وشعارها ونشيدها الوطني، أو في تحديد يوم السبت كيوم عطلة رسمية ومناسبات وأعياد أخرى كـ «يوم الاستقلال».. الخ– ويعتبر هذا الاستنتاج ذا مغزى بعيد الأثر، كما أنه يمكن أن يؤجج الشعور بالاغتراب لدى المواطنين العرب.

على الرغم من ذلك أعتقد أن من المشروع حقاً، من جانب الدولة، القيام بذلك. وينبع هذا الأمر من التبرير الذي قدمته آنفا لوجود دولة قومية يهودية في (جزء من) أرض إسرائيل. فالدولة القومية لا يمكنها «خصخصة» الهوية القومية والمناسبات المرتبطة بتاريخها القومي. وفي ظروف كظروف إسرائيل والمنطقة فإن مثل هذه «الخصخصة» لن تكون مجدية أيضاً لأن الحديث لا يتناول هنا حالة تعدد ثقافات فقط.

وكما أسلفنا ثمة تناقض شديد بين الثقافات والروايات. ينبغي أن تكون هناك حساسية تجاه الصعوبة التي يولدها الأمر بالنسبة للمواطنين العرب وبالتالي يجب البحث عن طرق خلاّقة للتعبير عن الإقرار بهذه الصعوبة. ولكن هناك فرقا شاسعا بين مثل هذه الحساسية– والفهم بأن العرب لا يمكنهم أن يكونوا شركاء كاملين في جزء من رموز الدولة وأن من الطبيعي أن يطالبوا لأنفسهم برموز أخرى– وبين تخلي الدولة عن جزء من السمات الضرورية المعبرة عن حقيقة أن إسرائيل هي تجسيد لحق اليهود في تقرير المصير.

٣– اللغة

اللغة هي بطبيعة الحال جزء من ثقافة، غير أن أهميتها البالغة تبرر بحثاً مفصلاً حولها. من الصعب المبالغة في أهمية «الوعاء» الذي فيه نفكر ونتحدث، نقرأ ونكتب (وأحيانا نحلم ونتخيل أيضاً) لعالمنا الروحي والثقافي.

من المألوف في موضوع اللغة التمييز بين مستويين: المستوى الرمزي– الثقافي، الذي يخلق صلة أو رابطة عميقة بين الإنسان الفرد وبين أعضاء مجموعته اللغوية والثقافية والتراث الثقافي الخاص بالمجموعة؛ والمستوى الجمعي المتمثل في قدرة الاتصال الفعالة للإنسان مع محيطه وقدرته على الاندماج في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية لمحيطه الاجتماعي. كلا المستويين مهمان، وهما يخلقان معاً مجمل العوامل والاعتبارات التي تؤثر على تسويات مقبولة في موضوع اللغة في الدولة التي توجد فيها مجموعات لغوية متعددة. ويتعين على أية دولة توجد فيها أكثر من مجموعة لغوية واحدة أن تواجه مسألة سياسة اللغة. ومن الأهمية بمكان أن يتم هنا أيضاً التمييز بين مجموعات مهاجرين، من المنطقي مطالبة أعضائها بتبني لغة المكان الذي اختاروا الهجرة إليه، وبين مجموعات أصلية لديها لغة مختلفة عن لغة الأغلبية في دولتها. فقط في القليل من الدول المتعددة اللغات تكون الأغلبية العظمى من السكان ذات لغتين أو متعددة اللغات. فبصورة عامة توجد في كل دولة لغة سائدة واحدة، تجيدها الأقليات التي تعيش في الدولة وسط محافظتها على لغتها الأصلية أو إهمالها والتخلي عنها. وحين تقتضي علاقات القوة والتوازن بين المجموعات، نجد بصورة عامة تقسيماً إلى مناطق لغوية داخل الدولة (كما في سويسرا وبلجيكا وكندا). في بعض البلدان يتم هذا الأمر من باب الراحة والسهولة، وفي بعضها الآخر (مثل فرنسا) تشكل وحدة اللغة قضية أيديولوجية مركزية.

إن اللغة هي أحد المكونات الأساسية الأكثر أهمية في أية ثقافة خاصة ومنفصلة. وعليه ليس من المعقول أن يُنتظر، وليس من العدل أن يطلب من مجموعة أصلية التخلي عن لغتها. ومع ذلك إذا حصل وأن أصبحت مجموعة أصلية جزءاً من دولة أكبر، تختلف اللغة السائدة فيها عن لغتها، فإن الأفضل أن تكتسب هذه المجموعة اللغة السائدة في الدولة بغية الاندماج في حياتها وسط الحرص أيضاً على أن تعترف الدولة بحرية المجموعة (الأصلية) في المحافظة على لغتها القومية الأصلية وعلى تجسيدها الفعال.

عندما تكون الأقلية اللغوية في أحد البلدان مرتبطة بدولة أم مجاورة، تسود فيها قومية ولغة هذه الأقلية، فإن المحافظة على لغتها وثقافتها المنفصلتين يمكن أن تخلق توترات. وفي مثل هذه الحالات كانت بعض الدول في أوروبا تمتنع عن إعطاء الأقلية حرية المحافظة على لغتها القومية حتى في الحياة العامة[٣٠]. هذا البعد المركَّب وجد تعبيراً له أيضا في المعاهدة الأوروبية لحقوق الأقليات والتي حددت معايير عامة لحق مجموعات الأقلية القومية في المحافظة أيضاً على لغتها واستخدامها من أجل تأكيد الحق في المحافظة أيضاً على مصالح الدولة في شأن التكاتف المجتمعي والنظام العام.

في إسرائيل يتضمن الإعلان عن قيام الدولة التزاما صريحاً بمنح سكان البلاد حرية اللغة. فضلاً عن ذلك فقد آثرت دولة إسرائيل في هذا الصدد أيضاً عدم إتباع سياسة تجديدية أكثر من اللازم عقب قيامها[٣١]. في عهد الانتداب البريطاني كانت هناك ثلاث لغات رسمية: الإنجليزية والعربية والعبرية. وبعد قيام إسرائيل تقرر إلغاء مكانة اللغة الانجليزية كلغة رسمية. هذا الإلغاء أبقى الإعلان الذي يعتبر العبرية والعربية لغتين رسميتين. بيد أن الترتيب الذي ساد في عهد الانتداب استهدف تمكين المجموعتين (العرب و اليهود) من استخدام لغتيهما داخلياً وفي مناطقهما واستخدام الانجليزية كلغة تخاطب مشتركة. وقد تعلم اليهود اللغة العبرية وقاموا بتطويرها وإحيائها،

أعتقد أنه يجوز لإسرائيل، بل والأصح أن ترفض هذا التوجه، سواء لأنه يعكس هدفا استراتيجياً أو بحكم التكتيك المتبع من أجل تحقيقه. فإسرائيل يجب أن لا تكون دولة ثنائية اللغة، وإنما دولة لغتها عبرية، تحترم حق الأقلية العربية في لغتها، تعترف بالمكانة الخاصة للغة العربية، تحرص على تقديم الخدمات للمواطنين العرب بلغتهم وتشجع تعلم اللغة العربية بمستوى جيد في جميع مدارسها. ومما لا شك فيه أن لغة الدولة الفلسطينية العتيدة ستكون اللغة العربية. وليس من الواضح ما إذا كانت هذه الدولة ستضم يهوداً، ولكن وجود يهود في فلسطين، إذا ما كان فعلاً، لن يغير لغة هذه الدولة، والتي لا يتعين عليها أيضاً أن تغير لغتها إذا ما بقي مثل هؤلاء اليهود بالفعل يعيشون فيها.

من جهة أخرى فإن اليهود والعرب، الذين كانت تربطهم علاقات متبادلة، تعلموا لغة بعضهم البعض، وبطبيعة الحال فإن اليهود الذين عاشوا في الدول العربية، كانوا يجيدون اللغة العربية. ولكن بصورة عامة لم يتعلم اليهود والعرب لغة الجانب الآخر، إذ كانت لغة الاتصال المركزية بين الجانبين هي الانجليزية[٣٢]. لذلك فقد شكل قيام الدولة (إسرائيل) تغييراً ملموساً جداً على صعيد الواقع، وإن لم يكن على صعيد القانون أيضاً، والذي بقيت فيه العبرية والعربية لغتين رسميتين ومتساويتين في المكانة ظاهرياً. فقد تحولت العبرية فعليا إلى لغة الدولة، في حين بقيت العربية لغة الأقلية. ونظراً لأن أجزاء كبيرة من الجمهور العربي عملت في القطاع اليهودي، فقد غدا تعلم اللغة العبرية الأساسية على الأقل أمراً ضرورياً بالنسبة لهم. فهي ضرورية للدراسة في الجامعات (الإسرائيلية) والاتصال المجدي مع الجمهور (اليهودي) الإسرائيلي. كذلك فهي ضرورية أيضاً للانخراط في سوق العمل العام. وعلى الرغم من ذلك فقد سمحت إسرائيل للأقلية العربية باستخدام لغتها في جهاز التعليم الأساسي والثانوي. وبسبب درجة الفصل الكبيرة في السكن نشأ وضع انكشف فيه ذاك القسم من الجمهور العربي الذي يُمضي معظم حياته في القرى والبلدات العربية (كالأطفال وسائر الذين لا ينخرطون في سوق العمل الناطقة بالعبرية أو الدراسات العليا) إلى اللغة العبرية كمادة تعليم إلزامية فقط في المدارس. أما الذين يريدون الاندماج في المجتمع الإسرائيلي فإن عدم تمكنهم من اللغة العبرية يشكل عقبة كبيرة. فضلاً عن ذلك، فإن من ينكشف للثقافة الإسرائيلية – العبرية يواجه صعوبة في العثور على نصوص مطابقة في اللغة العربية[٣٣]. وقد نشأ وضع ظهرت فيه ميول لدى الأطفال العرب الذين ينكشفون على المجتمع الناطق بالعبرية، نحو تحويل هذه الأخيرة إلى لغة رئيسة.

توفر دولة إسرائيل حماية كاملة لحرية اللغة لسكانها العرب. كذلك فإنها تمنح اللغة العربية مكانة خاصة ومتميزة في القرى والبلدات العربية... من السهل جداً للمرء أن يتدبر أموره إذا كان يعرف اللغة العربية فقط، لكن هناك صعوبات بالنسبة لمن لا يعرف العبرية. فإسرائيل ليست دولة ثنائية اللغة. ولغة الدولة الفعلية هي العبرية، كما أن الإعلانات والمنشورات الرسمية للدولة لا تظهر دائما باللغتين.

مؤخراً، وبسبب التقليصات في الميزانية العامة، هناك أيضا قيود على الحق بالحصول على ترجمة إلى العربية في مؤسسات معينة. خارج المناطق العربية نجد أن جميع اليافطات مكتوبة باللغة العبرية، ما عدا في حالات استثنائية قليلة حيث تكون اليافطات مكتوبة بالعربية أيضاً (كالطرق الرئيسة). في الآونة الأخيرة علت أصوات تدعو إلى تغيير هذا الوضع. وقد ألغت المحكمة العليا قانونا بلدياً يقضي بأن يكون ثلثاً مساحة أي إعلان باللغة العبرية[٣٤]. وكانت المحكمة قد قبلت بذلك التماسا يلزم البلديات في المدن المختلطة بإضافة كتابه باللغة العربية على جميع اليافطات، ومن ضمن ذلك اليافطات الموجودة في مناطق يهودية صرفة[٣٥]. واستمرارا لهذا الالتماس دُعيت جامعة حيفا إلى إضافة كتابة باللغة العربية على جميع اليافطات في الجامعة. وما زال هذا الموضوع يطرح بإلحاح. وعلى الأقل فإن نية جزء من المطالبين بذلك هي العمل بالتدريج نحو الإعلان عن وجود لغتين رسميتين متساويتين في المكانة في دولة إسرائيل (العبرية والعربية) ونحو وجوب تجسيد هذه المساواة في مكانة اللغتين في جميع المجالات.

أعتقد أنه يجوز لإسرائيل، بل والأصح أن ترفض هذا التوجه، سواء لأنه يعكس هدفا استراتيجياً أو بحكم التكتيك المتبع من أجل تحقيقه. فإسرائيل يجب أن لا تكون دولة ثنائية اللغة، وإنما دولة

لغتها عبرية، تحترم حق الأقلية العربية في لغتها، تعترف بالمكانة الخاصة للغة العربية، تحرص على تقديم الخدمات للمواطنين العرب بلغتهم وتشجع تعلم اللغة العربية بمستوى جيد في جميع مدارسها. ومما لا شك فيه أن لغة الدولة الفلسطينية العتيدة ستكون اللغة العربية. وليس من الواضح ما إذا كانت هذه الدولة ستضم يهوداً، ولكن وجود يهود في فلسطين، إذا ما كان فعلاً، لن يغير لغة هذه الدولة، والتي لا يتعين عليها أيضاً أن تغير لغتها إذا ما بقي مثل هؤلاء اليهود بالفعل يعيشون فيها. وفي اعتقادي فإن هذا الأمر ينبع مباشرة، وبالضرورة، من حقيقة كون إسرائيل هي الدولة التي يجسد فيها الشعب اليهودي حقه في تقرير المصير، والتي توجد فيها أيضاً أغلبية يهودية كبيرة[٣٦]. في المقابل ستكون فلسطين الدولة القومية للشعب الفلسطيني.

فضلاً عن ذلك فإن من الجدير بالذكر أن هناك عدم تناظر مهم بين اللغتين العبرية والعربية. فالأخيرة هي في الحقيقة اللغة القومية العربية التي تعيش في وطنها. ولكن حتى لو فقد جميع العرب سكان إسرائيل السيطرة على لغتهم (وهو أمر غير مرغوب وغير محتمل) فإن ذلك لن يؤدي إلى اختفاء أو اندثار اللغة العربية لكونها تشكل اللغة المتداولة في الكثير من الدول الأخرى، هذا في حين يختلف الوضع بالنسبة للغة العبرية. فهي تُحفظ وتصان فقط كلغة الكتاب المقدس (التوراة) والصلاة. ففي ظل وضع تسوده نزعة علمانية واسعة وعميقة لن تبقى للغة العبرية كلغة حديث عصرية أية قائمة إذا لم تكن دولة واحدة على الأقل يتحتم فيها تعلم هذه اللغة والتحدث بها كلغة حية ويومية لها استعمالات أيضاً على المستوى الجمعي المشترك لسكان الدولة كافة. من هنا فإن ضرورة المحافظة على العبرية كلغة حية وكشرط لتقرير المصير اليهودي، يمكن أن تبرر القيام بخطوات وإجراءات كان يمكن أن تكون أقل قبولاً فيما لو كان الحديث يدور على لغة لا تواجه خطر الاندثار. ومع ذلك فإن أية سياسة تتبعها الدولة اليهودية في موضوع اللغة لن تكون مقبولة إذا ما كانت تجحف بحقوق السكان العرب كأفراد أو كمجموعة أصلية. وفي الواقع فقد كرست المحكمة (العليا) في قرارات الحكم التي أشرت إليها آنفاً قرارها المبدئي عدم ممارسة أو فرض احتكار للغة العبرية في مجالات عامة معينة على الحقوق الفردية للسكان العرب[٣٧]. وكما أسلفت فإنني لا أؤيد أيضاً احتكار اللغة العبرية للحياة العامة. على العكس، فأنا أقر بحق العرب في حرية اللغة، كحق فردي وجماعي نابع من حقهم في تقرير المصير غير الدولاني في إسرائيل. كذلك فإنني أؤيد تسويات تعطي فسحة احترام للغة العربية في الحيز العام الإسرائيلي. ولكنني أميز بين مثل هذه التسويات وبين القول إن للعرب في إسرائيل الحق، كأفراد وكمجموعة، بالمطالبة في أن تكون جميع اليافطات في مدينة تل أبيب مثلا مكتوبة باللغة العربية أيضاً، وأن تفرض المحكمة على البلديات في مدن غير مختلطة هذا الواجب. السبب في ذلك هو أنني أرى في مثل هذا الإلزام بمثابة إعلان عن مساواة في المكانة بين اللغتين العبرية والعربية في إسرائيل بأكملها، وليس فقط في التجمعات الناطقة بالعربية فيها. فأنا من المعارضين لمثل هذا الإعلان، ولا سيما إذا كان تطبيق مثل هذه التسوية سيفسر من جانب المحكمة كمسألة حق وليس كمسألة سياسة ويجوز للسلطة في إسرائيل أن تبت فيها في هذا الاتجاه أو ذاك[٣٨].

لذا، أعتقد أن المحكمة العليا أخطأت حينما وضعت أساساً للقول بأن العربية هي لغة متساوية المكانة مع اللغة العبرية في إسرائيل، كما أنني لا أظن بأن على المُشرِّع أن يعطي اللغة العربية مكانة كهذه. وكما هو معروف فإن أية بقعة جغرافية تشكل وحدة سياسية واقتصادية واحدة يجب أن تسود فيها لغة دولة واحدة بغية إتاحة الحركة التجارية والاندماج في الأسواق. والاختيار هنا ليس بين هيمنة اللغة العبرية وبين تعدد اللغات وإنما بين هيمنة العبرية وهيمنة لغة أخرى (عربية أو لغة محايدة). فالوضع القانوني الذي ساد في عهد الانتداب فيما يخص موضوع اللغة كان بلا شك وضعاً مؤقتاً. والنشيد أو الشعار قد يكون مجرد زخرفة لغوية وربما يحتويان عناصر متنوعة. لكن الدولة لا تستطيع التخلي أو التنازل عن الوحدة والتماسك على صعيد اللغة[٣٩].

٤ – التعليم

لا يمكن المبالغة في أهمية التعليم بشكل عام وأهمية التعليم الرسمي بشكل خاص في تحديد طابع ثقافة وهوية الدولة وتوجهات ومواقف سكانها. فمن خلال جهاز التعليم تنقل الدولة إلى سكانها – طلبة ومدرسين وآباء– قيمها الأساس والالتزامات والشروط الأساسية للانتظام الاجتماعي والسياسي. ويقوم جهاز التعليم بإكساب وغرس القيم وخلق آليات للاندماج في المجتمع، سواء على مستوى اكتساب المهارات الأساسية للاندماج فيه أو على مستوى توفير آليات عضوية تحدد الإطار المعياري الذي يعمل ويتحرك أبناء المجموعة داخله. في المجتمع المتجانس يقوم جهاز التعليم بإكساب

المهارات والقيم المقبولة لدى الجميع، وهو بذلك يساهم في توطيد الاستقرار والتماسك الاجتماعي. وفي مجتمع من هذا النوع لن تكون هناك فجوة أو تناقض بين التربية على قيم المجموعة وبين التربية على المواطنة والديمقراطية. بيد أنه ما من دولة في عالم اليوم يسودها تجانس من هذا القبيل، وخاصة في العالم المتطور. من هنا يتعين إذن على جميع الدول الديمقراطية الغربية أن تواجه تعددية اجتماعية وما يترتب عليها من انعكاسات على جهاز التعليم.

لن أتمكن في هذا المقال من إعطاء هذا الموضوع المركب حقه، ولذا سأكتفي بطرح عدد من الملاحظات العامة[٤٠].

في إمكان الدولة التي توجد فيها تعددية ثقافية ولغوية أن تختار إتباع سياسة تعليم عام مشترك ودمجي، تعليم عام مشترك «بسيط» مع جوانب مكملة على أساس طائفي (خاص أو عام)، أو تعليم عام منفصل مع مستويات مختلفة من التعليم الأساسي المشترك. لقد مالت إسرائيل منذ البداية إلى معالجة تعدد الثقافات فيها عن طريق إعطاء أوتونوميا جزئية للقطاعات والمجموعات السكانية المختلفة. ففي التعليم العام هناك تيار رسمي (حكومي) وتيار رسمي ديني وتيار عربي وعدد من التيارات الثانوية. أما التعليم الحريدي فيتم في معظمه في أطر تعليمية معترف بها، لكنها غير رسمية. منذ قيام الدولة وحتى نهاية القرن العشرين – بواسطة تغييرات تدريجية منذ السبعينيات – جرى التأكيد على يهودية الدولة في التعليم وذلك بكون أهداف التعليم المنصوص عليها في قانون التعليم الحكومي لسنة ١٩٥٣ تناولت بشكل واضح وصريح التربية على الولاء والمحبة لـ«أرض إسرائيل» وتعلم عبر الكارثة (المحرقة النازية)، فيما كان هناك تناول عابر ومحدود جداً لاحتياجات مؤسسات التعليم غير اليهودية (أو اليهودية غير الصهيونية). وقد استكمل هذا الأمر بكون التعليم العربي كان في معظمه جزءاً من الجهاز الرسمي الخاضع لمراقبة وإشراف وزارة التربية والتعليم. تدريس منهاج التعليم يتم باللغة العربية، إلاّ أنه كان هناك طلب صريح بتعليم واسع للغة العبرية كلغة ثانية رئيسة إضافة إلى تدريس مواد التراث والتاريخ اليهوديين. هناك حيز في جهاز التعليم العربي للأعياد والديانات المختلفة، لكن لم يكن هناك أي تشابه بين حجم التعليم باللغة العبرية والتاريخ اليهودي في قطاع التعليم العربي الرسمي وبين الانكشاف للغة والثقافة العربية في مدارس القطاعات اليهودية.

وقد أدى التنبه لهذه المسائل المركبة إلى تشكيل عدة لجان قامت على مر السنوات ببحث قضية التعليم في الوسط العربي إضافة إلى موضوع جهاز التعليم ككل. فقد بحثت لجنة «شنهار» مثلاً في تعزيز المضامين اليهودية في جهاز التعليم الرسمي اليهودي العلماني، فيما بحثت لجنة «كريمنتسر» في تعليم مدنيات مشتركة. لجنة «دوفرات» أيضاً لم تقترح إلغاء القطاعات في التعليم أو ما تتمتع به هذه القطاعات من استقلالية جزئية، وإن كانت هذه اللجنة قد أبدت تفهماً أكبر لضرورة وجود دراسات جوهرية مشتركة في جهاز التعليم الرسمي لا تقتصر فقط على اللغة والمدنيات والديمقراطية بل تشمل أيضاً مهارات تمكن من الاندماج في سوق العمل[٤١]. إلى ذلك فقد أدى الإقرار بإشكالية التعقيد القائم في جهاز التعليم في إسرائيل، من حيث المضامين والروايات، إلى تغيير أهداف التعليم المنصوص عليها في القانون. إذ يتم التأكيد حالياً على مهمة التعليم في إرساء ولاء الإنسان لوطنه وشعبه، مع أن من الواضح أنه يوجد في إسرائيل أكثر من شعب واحد. ويتطرق هذا البند بوضوح إلى هدف إكساب قيم إسرائيل كدولة يهودية وديمقراطية. (كذلك ما زال هناك تطرق صريح في أهداف القانون إلى دراسات «الكارثة والبطولة»)[٤٢].

هذا البند يعبر عن الموقف الراهن لإسرائيل حيال هذا الموضوع المركزي. فيهودية الدولة تُعتبر هنا معطى أساسياً يجب أن يكون مشتركاً للجميع وأن يتم إكسابه في سائر أجهزة التعليم العام دون فرق أو تمييز قومي أو ديني. واليهودية هنا هي جزء من التعريف المركب للدولة، والذي يشمل أيضاً الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان. إضافة إلى ذلك فإن البند يعبر في الوقت ذاته عن الإقرار بالمكانة الخاصة للغة والثقافة العربيتين. وليس مفاجئاً أن هناك عرباً يمتدحون هذا التغيير، وثمة من يقول إنه «قليل جداً ومتأخر» مطالبين بإدارة ذاتية كاملة للتعليم العربي، على غرار تلك التي يتمتع بها التعليم الرسمي – الديني في إسرائيل. جزء من انعكاسات مثل هذه الإدارة الذاتية يمكن أن يتمثل في أن لا يرى أفراد القطاع العربي أنفسهم ملزمين بالتربية على الولاء أو حتى القبول الديمقراطي بالمكون اليهودي في تعريف الدولة. غير أن البنود العامة، الفضفاضة، شيء، والواقع الملموس شيء آخر. ففي مقابل البنية التي تعتبر في جوهرها منفصلة، جرت محاولات لتطوير برامج تعليم «متساوية لكل فرد» قادرة على خدمة طلبة المدارس كافة في إسرائيل دون فرق أو تمييز في اللغة أو الهوية القومية أو الدينية. مثل هذا المسعى الذي يشكل جزءاً من الخطة الرئيسة، كان من المفروض به أن يوفر لجهاز التعليم العام عنصر التكاتف المدني

الذي أصابه وهن شديد نتيجة لوجود أجهزة وقطاعات منفصلة. هذا ما يمثله كتاب «أن تكون مواطنا في إسرائيل»، وهو كتاب التعليم الأساسي في المدنيات في المدارس الثانوية. ويجسد الكتاب تماماً الصعوبة التي نواجهها هنا، إذ أنه يتطرق بوضوح للحقيقة الدستورية وهي أن إسرائيل تُعرَّف كدولة يهودية وديمقراطية. ويحتوي الكتاب على نقاش مهم في المكون الديمقراطي للدولة، مع التأكيد على عالمية وشمولية هذا المكون وأن الديمقراطية مفتوحة ومتاحة مبدئياً للمواطنين بصورة متساوية بغض النظر عن هويتهم القومية أو الدينية. بعد ذلك يشير الكتاب إلى الإشكالية الكامنة في تعريف إسرائيل كـ«دولة يهودية» وفي المطالبة بأن يكون هذا المكون مقبولاً على جميع المواطنين. ويتطرق الكتاب إلى عدة تفسيرات محتملة لهذا التعبير. وفي هذا السياق يلاحظ أنه وفي الوقت الذي يطرح فيه المكون الديمقراطي كمكون يستدعي اعترافاً وتماثلاً من جانب جميع مواطني الدولة، فإن هناك، في المقابل، إقراراً واضحاً بأن من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، المطالبة باعتراف مماثل بيهودية الدولة من (مواطنيها) غير اليهود الذين يعارضون الإبقاء على هذا الطابع الخاص. صحيح أنه يمكن بالتأكيد لطالب يهودي أيضاً أن يخرج من الدراسة بشعور مؤداه أن ثمة إشكالية عويصة في المكون اليهودي للدولة، علماً أن الكتاب لا يقوم بأي جهد لإضفاء مبرر على هذا المكون. ظاهرياً جرى هذا الأمر بغية دفع الهدف المهم من وجود كتب تدريس موحدة في جميع القطاعات في المواضيع التي من المفترض أن تكون مشتركة مثل المدنيات ونظام الحكم. من هنا فإن التردد في مسألة يهودية الدولة استهدف التخفيف على الطلاب العرب في مواجهتهم لهذه السمة، سمة يهودية الدولة. غير أنه اتضح بأنه لم يتم الاكتفاء، في المدارس العربية، بتقديم ترجمة كاملة للكتاب العبري، وإنما أُجريت على الكتاب جنباً إلى جنب مع الترجمة عملية تحرير ومواءمة خاصة للوسط العربي، تم في نطاقها اختصار النقاش في مسألة يهودية الدولة إلى حد كبير جداً!

وحتى لو استخدم الكتاب بشكل موحد في الوسطين العربي واليهودي، فإن ما أخشاه هو أن الكتاب لا يميز كما يجب، في صيغته العبرية الكاملة، بين حقيقة أنه توجد في البلاد مجموعات غير يهودية –وبشكل خاص المجموعة العربية الفلسطينية التي تعتبر أقلية أصلية لا تتماثل بصورة تامة مع الهيمنة اليهودية– وبين الإطار المعياري لعلاقات اليهود والعرب في إسرائيل، والذي ينبغي أن يكون جزءا من جهاز التعليم الإسرائيلي. وفي الحقيقة فإن من الصعب على الفلسطينيين مواطني إسرائيل العيش في دولة أقيمت على أنقاض مجتمعهم والتي تحتفل باستقلالها في ذات اليوم الذي يحيون فيه «نكبتهم» الوطنية. لكن هذا لا يعني أن على إسرائيل إخفاء أو تمويه صبغتها الثقافية الخاصة، التي هي صبغة يهودية عبرية. هناك خيار من اثنين: فإذا كانت الدولة تعتقد أن من المبرر أن تبقى إسرائيل دولة القومية اليهودية فإن عليها أن تُثقف وتربي على ذلك في جميع القطاعات؛ أما إذا كانت هناك شكوك في هذه المسألة، فلربما يكون من الجدير حقاً شطب اليهودية من تسمية وماهية الدولة؟!

في الوضع الناشئ نجد أن الكتاب يُـدَرَّسُ، في صيغته غير «المُراقبة» أو المُعدَّلة، في الوسط اليهودي، بينما يُدرَّس في الوسط العربي كتاب يتطرق إلى جوانب رسمية في يهودية الدولة– مثل قانون العودة والمحددات والضوابط في قوانين الانتخابات– دون تقديم مبرر أو تسويغ، وعلى الأرجح وسط إضافة نبرة ضمنية أو صريحة من النقد. تبرز هنا إذن مشكلة جادة من انعدام المنطقية في الرسائل والتي يمكن أن تضعف– لا أن تقوي– التكاتف المدني في إسرائيل. بديهي أن التربية في مثل هذه المسائل الأساسية يجب أن لا تكون عملية غسيل دماغ. فالشبان اليهود والعرب يستطيعون بالتأكيد التوصل إلى استنتاج بأن المحافظة على الطابع اليهودي لإسرائيل لا تتم بشكل مبرر أو حتى أنه لا يمكن لها أن تتم نهائياً بصورة مقبولة ومبررة. غير أن التحليل يجب أن يكون كاملاً ومنطقياً، كما ينبغي أن تكون الحجج والمسوغات لتبرير الدولة اليهودية صريحة وواضحة.

٥– حرية التعبير والمشاركة في الانتخابات

إذا كانت هناك أكثرية، أو حتى أقلية كبيرة من مواطني الدولة، تعتقد أنه لا جدوى في مواصلة المحافظة على الخصوصية اليهودية للدولة وأنه يكفي أن تكون ديمقراطية ليبرالية محايدة دون التزام خاص تجاه مصير الشعب اليهودي فإن من المرجح الافتراض حينئذٍ أن الدولة سوف تتجرد تدريجياً، في نهاية المطاف، من طابعها اليهودي الخاص. ففي اللحظة التي ستنتهج فيها في إسرائيل سياسة محايدة في مجالات الهجرة والتعليم والاستيطان، فإن سيرورات اعتيادية من النمو الطبيعي التفضيلي، وجمع شمل العائلات وزيادة «عمى الألوان» القومي، يمكن أن تفضي بالتأكيد إلى تآكل الأغلبية اليهودية في أجزاء من البلاد، وكذلك السمات اليهودية في الثقافة

إسرائيل دولة ديمقراطية ومن المهم أن تبقى كذلك. هذا يعني أنه يجب أن يسمح فيها بصورة منفتحة وواضحة جداً النقاش في مسألة تبرير استمرار وجود دولة قومية يهودية. علاوة على ذلك فإن حرية نقاش من هذا القبيل وتجسيد هذه الحرية عن طريق طرح ادعاءات وحجج ضد هذا التبرير هما شيئان حيويان لقوة ومناعة دولة القومية اليهودية ذاتها. وكان جون ستيوارت ميل قد أنبأنا بأن أحد الأهداف المهمة لحرية التعبير لا يتمثل في دفع انتصار «الحقيقة» وحسب، إنما أيضاً شحذ وتأكيد فهم والتزام الناس بما يرونه كحقيقة. ففي غياب جدل عام حي تجد الناس يميلون إلى قبول المسلمات كعقائد وبالتالي يفقدون القدرة على الدفاع عنها أثناء أي نقاش جاد وملموس، وهو ما يحدث للكثيرين من الشباب اليهود في موضوع التبرير لدولة القومية اليهودية.

العامة، بصورة تدريجية وصولاً إلى تلاشيها التام.

غير أن الوضع الآن ليس كذلك. فهناك أغلبية كبيرة بين الجمهور الإسرائيلي لا تريد فقط استمرار وجود دولة إسرائيل وإنما أيضاً استمرار ارتباطها بتجسيد حق تقرير المصير للشعب اليهودي. وإلى جانب خطر المس بحقوق الأقلية فإن الديمقراطية تلزم في هذه الحالة باحترام رغبة وإرادة الأكثرية. وفي هذه الظروف فإن يهودية الدولة ليست مكوناً محكوماً بالتناقض مع الديمقراطية، وإنما مكون تقتضيه هذه الديمقراطية ذاتها. غير أن الديمقراطية تخضع الطابع اليهودي للدولة لأفضليات الأكثرية، كما أنها ملزمة بأن تتيح للأقلية حرية حقيقية في إقناع الأكثرية بتغيير رأيها.

ظاهرياً تقتضي الديمقراطية أن لا تكون هناك حماية قانونية خاصة للطابع اليهودي للدولة بما يتعدى حقيقة المحافظة على هذا الطابع طالما كانت الأكثرية ترغب فيه (مقرونا بطبيعة الحال بواجب عدم المس بالحقوق الإنسانية للأقلية). في الواقع فقد ساد هذا الوضع في القانون الإسرائيلي لغاية سنة ١٩٦٥، وهي السنة التي رفضت فيها لجنة الانتخابات المركزية السماح لقائمة حركة «الأرض» العربية بالمشاركة في الانتخابات للكنيست، ونال هذا القرار تصديقاً من المحكمة الإسرائيلية العليا[٤٢]. وقد استند هذا الرفض، من بين جملة أسباب ومبررات، إلى اعتبار يهودية الدولة بمنزلة معطى دستوري أساسي، رغم أن ذلك غير منصوص عليه خطياً، وأن أي حزب يحاول رفض أو إنكار هذا المبدأ الأساس لا يمكن له أن يشارك في الانتخابات. هذه المسألة مرت بتطورات مختلفة، وفي الوقت الحالي ينص القانون على أنه لا يمكن لحزب أو مرشح المشاركة في الانتخابات إذا كانا يرفضان إسرائيل كدولة يهودية وديمقراطية أو إذا كانا يعبران عن تأييد لأعمال إرهابية ضد الدولة.

إسرائيل دولة ديمقراطية ومن المهم أن تبقى كذلك. هذا يعني أنه يجب أن يسمح فيها بصورة منفتحة وواضحة جداً النقاش في مسألة تبرير استمرار وجود دولة قومية يهودية. علاوة على ذلك فإن حرية نقاش من هذا القبيل وتجسيد هذه الحرية عن طريق طرح ادعاءات وحجج ضد هذا التبرير هما شيئان حيويان لقوة ومناعة دولة القومية اليهودية ذاتها. وكان جون ستيوارت ميل قد أنبأنا بأن أحد الأهداف المهمة لحرية التعبير لا يتمثل في دفع انتصار «الحقيقة» وحسب، إنما أيضاً شحذ وتأكيد فهم والتزام الناس بما يرونه كحقيقة. ففي غياب جدل عام حي تجد الناس يميلون إلى قبول المسلمات كعقائد وبالتالي يفقدون القدرة على الدفاع عنها أثناء أي نقاش جاد وملموس، وهو ما يحدث للكثيرين من الشباب اليهود في موضوع التبرير لدولة القومية اليهودية. لذا فإنني أرحب جداً بالنقاش العلني والصريح، الذي يجري في السنوات الأخيرة في إسرائيل والعالم، حول هذه المسائل الأساس المتعلقة بوجود دولة إسرائيل. إن محاولة طمس الادعاءات والحجج ضد تبرير وجود الدولة اليهودية ودمغ الذين يطرحونها بالقول إنهم يضمرون الكراهية والعداء لإسرائيل أو بأنهم «لا ساميون»، تبدو لي محاولة خاطئة، بل وخطيرة. عدم القدرة على التصدي لها بسبب الجهل، يمكن له بالذات أن يُضعف إيمان وقناعة الناس بمبرر وشرعية الدولة اليهودية. فلا يمكن لأية فكرة قَيمَّة أن تصمد لفترة طويلة أمام معارضة منهجية إذا لم تتوفر لمؤيديها معرفة جيدة بالحجج المطروحة من جانب معارضيها، وبالردود الممكنة التي تفند هذه الحجج.

مع ذلك أعتقد أن هناك حاجة للتمييز بين الحرية الكاملة في التعبير عن شكوك فيما يتعلق بقدرة الدولة اليهودية على البقاء في

المنطقة أو فيما يتعلق بتبرير استمرار مثل هذا البقاء وبين المحاولات الرامية لدمغ الدولة اليهودية، لكونها يهودية، بالشيطانية ونزع الشرعية عنها. هناك فرق هائل بين القول إنه يوجد في إسرائيل أناس لا يريدون أن تكون الدولة ذات طابع يهودي– صهيوني وأنهم سيحاولون إقناع الآخرين من الجمهور الإسرائيلي بتغيير هذا الطابع، وبين القول إنه حتى إذا كانت أكثرية سكان الدولة تريد دولة كهذه، وحتى إذا كانت تبذل فيها جهود حقيقية لاحترام حقوق وحريات الأقليات، فإن هذه الدولة غير مقبولة وغير شرعية كما أنها تمس بالضرورة بحقوق الإنسان، وبالتالي يجوز العمل ضدها بكل الطرق والوسائل.

حتى حيال مثل هذه التعابير والتوصيفات لم أكن لأمارس محاولات كبت وإسكات. ففي مواجهة مثل هذه المواقف ينبغي حسب رأيي إبداء حذر شديد في فتح تحقيقات وتقديم للمحاكمات، على الرغم من أنها أقرب إلى التحريض. فمثل هذه الصراعات لا تدار عن طريق جلب الذين يعبرون عن آراء خطيرة وغير مشروعة إلى المحاكم وزجهم في السجون. إن المجتمع الذي يحترم نفسه ويحترم علاقات المجموعات داخله لا بد له أن ينتهج قواعد ومعايير للنقاش العام تشجب وتدين مثل هذه الآراء والمواقف. بديهي أن الأمر ينسحب أيضا على المتحدثين الذين يحاولون دمغ الأقلية العربية في إسرائيل بالشيطنة أو نزع شرعيتها.

وفي الوقت الذي ينبغي فيه الاكتفاء فيما يتعلق بحرية التعبير «المجردة»، بقواعد مقبولة في موضوع تقييد حرية التعبير، فإن التمييز بين النقد أو الدعوة للتغيير وبين نزع الشرعية يمكن أن يأخذ دلالات عملية عندما يتعلق الأمر بحق الترشح للكنيست أو إقامة حزب (أو حتى بحق – المرشح أو المنتخب– في أن يكون مستخدماً من قبل الدولة أو مؤسسة عامة)[٤٤]. إسرائيل تعيش في حالة شبه حرب مع جزء من جيرانها. وهذه الحرب هي تماماً جزء من الصراع السياسي على مستقبل المنطقة وعلى تبرير استمرار الوضع السياسي المتعلق بوجود دولة قومية يهودية في (جزء من) أرض إسرائيل. والحروب أيضاً لها قواعد، كما أن للقتال ضوابط وقيودا. يمكن، بل ومن الضروري أن يدور في إسرائيل نقاش لاذع حول مسألة ما إذا كانت الحروب التي تخوضها مشروعة ومبررة وحول ما إذا كانت طرق وأشكال القتال التي تتبعها هي كذلك أيضا. وفي هذا النقاش يمكن وينبغي للجميع أن يشاركوا دون تمييز على أساس قومي أو بناء على وجهة النظر السياسية. غير أنه يجوز للدولة أن تضع حدوداً لهذا النقاش أيضاً، وأن تحرص على التقيد بها. فلا يمكن لحزب أن يرفع لواء تدمير الدولة التي يجلس على مقاعد نوابها، أو أن يبرر الكفاح المسلح ضدها. كما أنه لا يجوز لمثل هذا الحزب أن يطعن في شرعية هذه الدولة وصانعي قراراتها المنتخبين. وفي اعتقادي فإنه يمكن للحزب بالتأكيد أن يصرح بأنه يفضل أن تكف إسرائيل عن كونها دولة قومية يهودية[٤٥]. غير أنه لا يجوز له الإدعاء أو القول إن كون إسرائيل دولة قومية هو في حد ذاته حالة لا شرعية أو مرفوضة مبدئياً من ناحية حقوق الإنسان أو من الناحية الديمقراطية. الفارق دقيق هنا، لكنه حاسم. فتفضيل تغيير طابع الدولة وتحويلها إلى «دولة جميع مواطنيها» – بمعنى أن لا يكون فيها تفضيل لأي أسس يهودية– يمكن أن يترتب عليه التزام ديمقراطي بقبول حقيقة أن لا تكون الأكثرية في الكنيست، على الأقل في هذا الأوان، معنية بهذا الوضع وبالتالي لا تقبل بهذه الرغبة. وفي ظل مثل هذا الوضع فإن الموقف يبدو مشروعاً بل ومهماً. في المقابل فإن الطرح القائل بأن استمرار وجود إسرائيل كدولة قومية يهودية هو وجود غير مشروع ولا يستوي مع الديمقراطية وحقوق الإنسان يعني أنه لن يكون هناك على الإطلاق قبول بحكم الناخب وبإرادة الأغلبية في هذه المسألة. معنى ذلك أن صاحب هذا الطرح يرى في أي وضع آخر وضعاً يمس بحقوقه ويبرر التوجه إلى جهات خارجية من أجل تغيير هذا الوضع. مثل هذا الموقف لا يتسق، ليس فقط مع يهودية الدولة طالما كانت الأغلبية تريد ذلك، إنما أيضاً مع الديمقراطية ذاتها.

مرة أخرى، لا أريد الإسهاب هنا، ولكنني أقبل المبدأ الكامن في أساس القانون الإسرائيلي والذي يستبعد القوائم التي تُنكر وترفض شرعية وجود دولة قومية يهودية في إسرائيل. ومما يسرني أن الأحزاب العربية المهمة مستعدة للالتزام بالضبابية اللازمة من أجل اجتياز هذا الشرط، وأن ثمة في الديمقراطية الإسرائيلية حيزا للتوازن الدقيق الذي يتيح تَضَمُّن الصوت القومي العربي وسط الالتزام بالحدود المشروعة لتجليات هذا الصوت والتي تنبع من المواطنة الإسرائيلية ومن الرغبة في المشاركة في اللعبة السياسية والبرلمانية في الدولة[٤٦].

٦– خلافات داخلية يهودية حول يهودية الدولة: الدين (الديانات) والدولة وصبغة الدولة

لقد دحضت آنفاً الادعاءات ضد تبرير الدولة اليهودية والتي تستند إلى التذرع بأن اليهود ليسوا شعباً وإنما ديانة وأن يهودية الدولة

وفي الواقع فإن وجود أغلبية يهودية كبيرة في الدولة وما لها من سيطرة واستحواذ على مجالات التشريع والهجرة والنفوذ الهائل للحاخامات والفتاوى الدينية التوراتية على قسم من الجمهور اليهودي في إسرائيل، كل ذلك يساهم حقاً في التفكير بأن الحديث يدور هنا على مسألة علاقة خاصة بين الدين اليهودي وبين الدولة. لكن من ناحية عملية لا وجود في إسرائيل مطلقاً لدين دولة كما أنه لا توجد للديانة اليهودية مكانة قانونية مُفَضَّلة (خلافا لحقيقة أن هذه الديانة تمتلك التأثير الأكبر على الدولة لكونها ديانة الأكثرية وبحكم الروابط التاريخية العميقة بين الدين اليهودي والقومية اليهودية).

تتجسد في كونها ثيوقراطيا يهودية. مع ذلك فإن علاقات الدين والدولة في إسرائيل تعتبر بلا شك مسألة مشحونة، وهناك سياقات عديدة يجري فيها تسويغ تسويات إشكالية من قبل أشخاص وزعماء سياسيين ودينيين بدعاوى يهودية الدولة. ويتجلى ذلك على سبيل المثال في موضوع احتكار المؤسسة الدينية (اليهودية) الأرثوذكسية في إسرائيل لمسائل المكانة والأحوال الشخصية، وكذلك في موضوع التأثير الديني على تعريف «من هو اليهودي» لأغراض الهجرة (إلى إسرائيل) والزواج والتسجيل. كذلك الحال في مواضيع مثل تركيبة المجالس الدينية والسيطرة على الخدمات الدينية بشكل عام.

وفي الواقع فإن وجود أغلبية يهودية كبيرة في الدولة وما لها من سيطرة واستحواذ على مجالات التشريع والهجرة والنفوذ الهائل للحاخامات والفتاوى الدينية التوراتية على قسم من الجمهور اليهودي في إسرائيل، كل ذلك يساهم حقاً في التفكير بأن الحديث يدور هنا على مسألة علاقة خاصة بين الدين اليهودي وبين الدولة. لكن من ناحية عملية لا وجود في إسرائيل مطلقاً لدين دولة كما أنه لا توجد للديانة اليهودية مكانة قانونية مُفَضَّلة (خلافا لحقيقة أن هذه الديانة تمتلك التأثير الأكبر على الدولة لكونها ديانة الأكثرية وبحكم الروابط التاريخية العميقة بين الدين اليهودي والقومية اليهودية). من ناحية نظرية فإن الاحتكار الديني لمسائل المكانة الشخصية غير مرتبط بيهودية الدولة، وإنما بتقاليد احترام الإدارة الذاتية للطوائف الدينية التي تعيش في البلاد.

لذلك يبدو أن المشكلات المهمة المتعلقة بالتمييز ضد غير اليهود لا تقع في مجال الدين وعلاقاته مع الدولة. ففي هذا المجال ربما تكون المشكلات الأعوص تكمن بالذات في العلاقات بين اليهود أنفسهم. ولأنني كنت قد توسعت جداً في مكان آخر [٤٧] في مناقشة هذه المواضيع، فسوف أكتفي هنا بملاحظة مقتضبة. فحيث أنه يعيش في الدولة أيضاً سكان غير يهود وكذلك يهود كثيرون لا يحافظون على فروض وتعاليم الدين اليهودي، فإنه لا يجوز للدولة أن تساهم في فرض تسويات دينية، يهودية أو غير يهودية، على من لا يرغب فيها. في المقابل ونظراً لأنه يعيش في إسرائيل أناس كثيرون، يهود وغير يهود، تعتبر تقاليدهم الدينية مهمة بالنسبة لهم وتشكل أيضاً مكوناً مهماً، فإنه يصير من واجب الدولة منح سكانها حرية دينية كاملة بل ومساعدتهم في تلبية احتياجاتهم الدينية على أساس من المساواة.

إن الامتناع عن الإكراه الديني لا يعني فصل الديانات عن الدولة بالمعنى الأميركي أو الفرنسي. فمن الممكن بالتأكيد تبني توجهات كتلك المتبعة في ألمانيا، والتي يُقَدَّم بموجبها تمويل حكومي للأغراض الدينية بل وتعترف إلى حد مُعَيَّن بالتعليم الديني المُموَّل من قبل الجمهور على أساس متساو. غير أن غياب الإكراه الديني يقتضي أن لا تكون هناك طقوس حياة ذات أهمية أو مغزى يكون لها احتكار ديني بشكل عام، واحتكار أرثوذكسي بشكل خاص [٤٨].

هذا الموضوع يعتبر مركزياً جداً في مسألة دلالات ومعاني يهودية الدولة في العلاقات بين اليهود، لكنه غير مرتبط مباشرة بالنزاع بين اليهود والعرب والذي يشكل جوهر هذا المقال. وقد تطرقت هنا إلى هذا الموضوع فقط من أجل اكتمال الصورة.

لن أتوسع أيضاً في موضوع مركزي آخر يتعلق بالخلافات الداخلية اليهودية فيما يتصل بيهودية الدولة، والذي ازدادت حدته بشكل كبير في سياق الانفصال عن قطاع غزة، علماً أن هذا الموضوع ذاته لا يلقى الاهتمام الذي يستحقه.

قلت آنفاً إنه توجد في البلاد أغلبية كبيرة تؤيد استمرار كون دولة إسرائيل الدولة القومية للشعب اليهودي. وفي الواقع فإن قسماً كبيراً من مؤيدي الانفصال، وحتى من مؤيدي تسويات أبعد في

قلت آنفاً إنه توجد في البلاد أغلبية كبيرة تؤيد استمرار كون دولة إسرائيل الدولة القومية للشعب اليهودي. وفي الواقع فإن قسماً كبيراً من مؤيدي الانفصال، وحتى من مؤيدي تسويات أبعد في أثرها مثل مبادرة جنيف، يدافعون عن خططهم ومشاريعهم باسم الرغبة في المحافظة على إسرائيل كدولة قومية للشعب اليهودي وفي تجسيد فكرة الدولتين، وباسم ضرورة المحافظة لهذا الغرض على أغلبية يهودية كبيرة ومستقرة.

أثرها مثل مبادرة جنيف، يدافعون عن خططهم ومشاريعهم باسم الرغبة في المحافظة على إسرائيل كدولة قومية للشعب اليهودي وفي تجسيد فكرة الدولتين، وباسم ضرورة المحافظة لهذا الغرض على أغلبية يهودية كبيرة ومستقرة.

على الرغم من ذلك فإن كلا الجانبين– المؤيدون والمعارضون لتقسيم البلاد– ينظران إلى بعضهما البعض كما لو كانا أعداء، وكمن يعرض للخطر الحلم المشترك في دولة قومية يهودية. هناك كثيرون بين المستوطنين وأنصار «أرض إسرائيل الكاملة» يعتقدون أن مؤيدي تقسيم البلاد لا يعبأون أو غير معنيين بالمحافظة على الخصائص اليهودية حتى في نطاق الدولة المقلصة التي ستقوم إلى جانب دولة فلسطينية، ذلك لأنهم لا ينشغلون– في غالبيتهم– في البحث عن مغزى ثقافي أو مخصوص ليهودية الدولة ولا يقومون بنشاطات أخرى– عدا الانسحاب– لتحقيق ودفع هذا المغزى.

في الواقع، هناك فرق كبير بين التبني الحازم لقرار بتقسيم البلاد وتنفيذه وسط الشعور بالألم الناجم عن الاقتلاع وكجزء من عملية شاملة تؤكد أهمية وجود خصوصية في دولة إسرائيل المقلصة، وبين الاقتلاع الذي يطرح كخطوة تقتضيها مبادئ أخلاقية عامة، دون شعور بالأسف ودون أي ردة فعل أو اهتمام بالمكونات الثقافية والحسية المتعلقة بحيوية وقناعة الدولة القومية للشعب اليهودي. يتعين على المعارضين للتقسيم التعاطي بصورة جادة مع ما يطرحه المؤيدون للتقسيم من أنهم يريدون هذا التقسيم من أجل المحافظة على فرص الدولة اليهودية، ولكن من الجدير بمؤيدي التقسيم أن يظهروا اهتماما بيهودية الدولة بما في ذلك ضمن مستويات أخرى من نشاطهم. إن القدرة على إعطاء مغزى حقيقي لهذا الالتزام المشترك تجاه الدولة اليهودية– حتى وإن كانت منطلقات هذا الالتزام مختلفة ومتباينة – تشكل في حد ذاتها مكوناً مهماً في مناعة الدولة.

هل المساواة ممكنة في دولة يهودية؟!

لقد أكدت على امتداد هذا المقال أنه يجوز لإسرائيل أن ترغب في المحافظة على طابعها اليهودي الخاص طالما أنها تحافظ على حقوق الأفراد والمجموعات داخلها. وقد بينت في عدة سياقات كيف يمكن، حسب وجهة نظري، التوفيق بين الجانبين. ولكن هناك من يطرح وجهة نظر عامة أو فضفاضة مؤداها أنه لا يمكن للدولة اليهودية، حسب تعريفها أو على الأقل بالطريقة التي تعمل بها منذ إقامتها، الالتزام بأبسط حقوق الإنسان الأساسية وهو الحق في المساواة. هذا الأمر ينطبق سواء على الصعيد المدني، إذ لا يتمتع اليهود وغير اليهود بـ «نفس المواطنة» في الدولة، أو على أصعدة كثيرة أخرى، وهو ما يشكل تحدياً كبيراً في حد ذاته.

أعتقد أن هناك فعلا درجة معينة من التمييز تجاه غير اليهود في إسرائيل، ولا سيما تجاه الأقلية العربية. هذا التمييز لا بد من العمل على تصحيحه. وعلى الأرجح فإن التمييز لن يزول أبداً بشكل تام كما أن التحسن سيكون بطيئاً سواء بسبب عمق الفوارق والفجوات أو بسبب النزاع المستمر[٤٩]. مع ذلك فإنني لا أعتقد أن مثل هذا التمييز هو شيء جوهري وأساسي لمشروع الدولة اليهودية. وبغية إثبات وتوطيد هذا الطرح لا بد من التطرق سواء لمدلول «المساواة» في هذا السياق أو لعدة سياقات نموذجية يدور الحديث فيها على المساواة أو عن غيابها. في السنوات الأخيرة تجري الكثير من النقاشات السياسية في إطار «خطاب الهويات».

علاوة على ذلك يدور الكثير من الحديث أيضاً عن «هويات مدنية كثيرة ومتعددة». ففي معظم دول العالم تعيش مجموعات متميزة ومختلفة على أساس من القومية واللغة والدين والعرق أو نمط الحياة الثقافي. في السابق كان اهتمام الباحثين ينصب على سمات المجموعات والعلاقات فيما بينها، وأشار هؤلاء إلى وجود تناقضات وشروخ بين المجموعات. بعد ذلك انتقلوا للتحدث عن هذه الظواهر بمصطلحات الصراع أو التصادم بين «الهويات»، وأن مكونات

يتعين على إسرائيل أن تقر بالمواطنة وفي الوقت ذاته بوجود روابط أخرى لسكانها ومواطنيها. فتجاهل تعددية كهذه للروابط (ومكونات الهوية) لا يتلاءم مع الواقع ولن يحقق أي هدف، وإنما من شأنه فقط أن يؤجج الاغتراب. كما يتعين على إسرائيل أن تكون حريصة جداً على المساواة في المكونات الايجابية للمواطنة. لكنه يتعين عليها الحرص أيضا على تبيان وتطبيق مكونات واجبات المواطنة. وفي الحقيقة كلما كانت المواطنة مشحونة أكثر وتنطوي على تناقضات داخلية أكثر كلما كان من الحكمة جعل جزء من التسويات أكثر مرونة.

الهوية كانت قومية ودينية وجندرية أو ثقافية. الطور الأخير لهذه السيرورة تمثل في دخول هذه التعددية إلى مقولة المواطنة ذاتها.

لا شك في أن من الأهمية بمكان عدم المساهمة في طمس بعض الفروق المهمة بين الأفراد والمجموعات. في مجتمعات متنوعة عديدة، وكذلك في إسرائيل، هناك محاولة حقيقية لعمل ذلك. ولكن السؤال يبقى، مع ذلك، مفتوحاً بشأن ما إذا كان يجدر لهذا الغرض استخدام مصطلح «المواطنة» بالذات، وذلك نظراً لأن من المحبذ في الديمقراطية استخدام مصطلح واحد يعكس الرابطة المشتركة لجميع المواطنين. «المواطنة» هي كما يبدو المصطلح الأكثر جذباً لهذا الغرض (أكثر من «القومية» أو «الإثنية» أو «الدين»). فالمواطنة هي المفهوم الوحيد المبني بصورة تتيح التضمين دون فارق أو تمييز ديني، قومي، عرقي أو لغوي. صحيح، وبالذات في ضوء الالتزام بالمساواة المدنية، أن التوكيد بأن ثمة فروقات مهمة على مستوى المواطنة أيضاً – في معنى الانتماء الكامل والتماثل التام– هو شيء في منتهى الأهمية. مع ذلك فنحن نتخلى بهذه الطريقة عن الرابطة المهمة بين المواطن ودولته، والتي يمكن أن تكون متساوية لدى جميع الأفراد.

من وجهة نظري أعتقد أنه يجب في الدولة اليهودية (وكذلك في دول تعددية أخرى) التمييز بين نوع واحد من الروابط– أسميه رابطة المواطنة– وهي الرابطة المشتركة لجميع المواطنين بدولتهم، وبين روابط أخرى للأفراد والمجموعات كرابطة أبناء شعبهم أو أبناء دينهم. وكي تكون الرابطة المشتركة متساوية حقاً، لا بد من إعطائها طابعاً محدداً ومحدوداً، على أن لا يكون هذا الطابع فاقداً للقيمة أو الأهمية. وفي اعتقادي فإنه يتعين على الدولة اليهودية أن تمنح جميع مواطنيها مواطنة متساوية دون تمييز عرقي أو ديني أو قومي. ولا بد لهذه المساواة أن تتجسد بالمساواة في الحقوق المدنية والسياسية وفي حرية التنقل والحق المتساوي في الحصول من الدولة على المنح والمساعدات التي تقدم لجميع السكان والمواطنين. فالمواطنة تعني بمفهوم معين الشراكة في مشروع الدولة، وهي تعبر عن نفسها في الحق بالمشاركة في القرارات ذات الصلة بطريق الدولة ومستقبلها. إضافة إلى المواطنة فإن لكل مواطن روابط مهمة أخرى، وفي حالات معينة يمكن أن تظهر هذه الروابط في تناقض معين مع المواطنة، كما هي الحال فيما يتعلق بالعرب مواطني إسرائيل الذين يوجد تناقض وصراع بين شعبهم وبين دولتهم.

يتعين على إسرائيل أن تقر بالمواطنة وفي الوقت ذاته بوجود روابط أخرى لسكانها ومواطنيها. فتجاهل تعددية كهذه للروابط (ومكونات الهوية) لا يتلاءم مع الواقع ولن يحقق أي هدف، وإنما من شأنه فقط أن يؤجج الاغتراب. كما يتعين على إسرائيل أن تكون حريصة جداً على المساواة في المكونات الايجابية للمواطنة. لكنه يتعين عليها الحرص أيضا على تبيان وتطبيق مكونات واجبات المواطنة. وفي الحقيقة كلما كانت المواطنة مشحونة أكثر وتنطوي على تناقضات داخلية أكثر كلما كان من الحكمة جعل جزء من التسويات أكثر مرونة.

ففي الواقع السائد في إسرائيل ليس من المنطقي أو المنصف (بل وليس عملياً أيضاً) مطالبة جميع العرب مواطني الدولة الخدمة في الجيش الذي تشكل محاربة أبناء شعبهم شغله الشاغل. ولكن في هذا الواقع بالذات ليس من المنطق أو الحكمة إعفاءهم كلياً من شراكة بديلة في المساهمة في الحياة الاجتماعية في إسرائيل من قبيل الخدمة المدنية– الوطنية التي يمكن أن تتم في إطار مجتمعهم المحلي ولصالحه.

في الوقت ذاته فإن يهودية الدولة لا تبرر إعفاء تاماً وشاملاً لأبناء المعاهد والمدارس الدينية (اليهودية) من الخدمة العسكرية أو الوطنية. وعلى الرغم من وجوب احترام نمط الحياة الذي يعطي تعلم التوراة أهمية مركزية وبالتالي وجوب تمكين عدد محدود من التلاميذ– المتدينين– المتفوقين من مواصلة التفرغ لدراساتهم الدينية، إلا أنه لا يوجد أي مبرر لتشجيع الآخرين – بدعم كامل من الدولة– على عدم الاندماج في حياة المجتمع والاقتصاد وكذلك في

الخدمة الوطنية– المدنية الملقاة على عاتق السكان كافة.

إن الحاجة إلى الاعتراف بمكونات الهوية غير المدنية لسكان الدولة تعمل أحياناً في الاتجاه المعاكس لذلك الذي يقصده منتقدو الدولة اليهودية في حديثهم عن عدم قدرتها على منح المساواة لمواطنيها غير اليهود (ولا سيما العرب)، وهو ما يتجلى على سبيل المثال في مسألة الاستيطان والسكن. ففي السنوات الأخيرة بدأت تصل إلى المحكمة (العليا) التماسات تهاجم سياسة إقامة مستوطنات يهودية جماهيرية بدعوى أن إقصاء العرب من مثل هذه المستوطنات يتنافى مع الحق بالمساواة. وقد قبلت المحكمة العليا هذا الإدعاء في قضية قعدان وأكدت أن يهودية الدولة لا تبرر التمييز ضد العرب، وأنه لا يمكن، في ما عدا حالات استثنائية، تخصيص أماكن سكن مستوطنين ينتمون لقومية معينة. استنادا لهذا القرار يهاجمون الآن خطط توسيع لقرى زراعية وقرى تعاونية (يهودية) تسعى إلى تخصيص قطع الأراضي المعدة للبناء لليهود فقط، بل ويهاجمون المبدأ الذي يسمح بتخصيص أراضٍ لليهود اشترتها مؤسسة «الكيرن كييمت» وأوكلت إلى «دائرة أراضي إسرائيل» عملية إدارتها والتصرف بها بناء على اتفاقية تقضي بالمحافظة على تخصيص هذه الأراضي.

في جميع هذه الحالات فإن الفرضية هي أن واجب عدم التمييز يعني «عمى القوميات» ولذلك من غير الممكن أن تؤخذ بعين الاعتبار الروابط القومية والثقافية للمستوطنين عند تحديد تركيبة السكان في المستوطنة. صحيح أن «عمى القوميات» هو شكل بسيط من أشكال عدم التمييز، لكنه ليس واضحاً على الإطلاق بأنه يراعي ضرورة الاعتراف بأهمية الروابط القومية والدينية للسكان بالدولة.

مما لاشك فيه أن لكل إنسان، يهوديا كان أم عربياً، ميلاً طبيعياً للسكن مع أبناء مجموعته اللغوية. هذا الميل لا يستند إلى تمييز أو إقصاء وإنما يستند إلى ارتياح طبيعي ينبع من الشعور بالانتماء. وليس صدفة أنه توجد في البلاد (في إسرائيل) أنماط من الفصل شبه التام بين أحياء يهودية وأحياء عربية حتى في المدن المختلطة، التي لا توجد فيها أية محاولة قانونية لمأسسة الفصل. كذلك ليس صدفة أن الالتماسات ضد الإقصاء المجالي للعرب تقدم من قبل منظمات "يهودية" مثل جمعية حقوق المواطن، بينما نجد أن منظمة "عدالة"، التي تشارك في نضالات من أجل إبراز اللغة العربية وضد التعديل لقانون المواطنة، لا تنخرط في هذه النشاطات.

إن احترام رغبة الأفراد في السكن مع أبناء مجموعتهم الثقافية– القومية ليس موضوعاً نابعاً من كون الدولة يهودية، وإنما بالذات

"هناك قدر من التمييز تجاه الأقلية العربية".

من كونها تحترم الأفضليات الثقافية لأبناء المجموعات والطوائف المختلفة التي تعيش فيها. وليس المقصود في ذلك منع سكن أفراد يهود أو عرب في بلدات يهودية أو عربية وإنما منع وضع لا يسمح فيه عمى القوميات لمواطن يهودي يعيش في إسرائيل بأن يختار أو يفضل السكن في بلدة يهودية (أو لعربي يعيش في إسرائيل بأن يختار العيش في مكان تجري فيه حياة ثقافية عربية). وفي الوقت الذي لا توجد فيه في المواضيع «الصغيرة» صلة واضحة بيهودية الدولة (باستثناء حقيقة أن اليهود يهاجرون إليها ويقيمون فيها بصورة أوسع بكثير مما هو متاح للعرب في إسرائيل) نجد أن هناك في المواضيع «الكبيرة» بالذات انعكاسات مهمة للرغبة في المحافظة على مبنى الدولتين وعلى الطابع اليهودي لإسرائيل (أو أجزاء فيها). وعلى أرضية تاريخ إقامة الدولة والنزاع الذي لم يحسم بعد بين اليهود والفلسطينيين، فإن مسائل التسويات السياسة والحدود سوف تحسم في نهاية المطاف بناء على التجمعات الديمغرافية. إسرائيل لا تستطيع منع سكانها العرب من العيش فيها والسكن في الأماكن التي يمكن السكن فيها بموجب قوانين الدولة. لكنه يجوز لها ممارسة سياسة إسكان تحد من المخاوف من فقدان الأغلبية اليهودية في أجزاء أو مناطق معينة في الدولة وتحول دون نشوء تجمع إقليمي متصل لقرى وبلدات عربية، الأمر الذي يمكن أن يولد بمرور الوقت مطالب بالانفصال أو بالحصول على إدارة ذاتية إقليمية. هذه السياسة لا تعكس «عمى قوميات» وهي تنطوي على منطق قوي ومتين. فالتاريخ يثبت أنه حيثما فقدت الدولة الأغلبية الديمغرافية في بقعة معينة ، فإن سيطرتها السياسية تضعف في هذه المنطقة، ويزداد في الوقت ذاته خطر النزاع وظهور مطالب بالاستقلال كما يشتد الخطر على أمن مواطني الدولة الأم الذين يقيمون في نفس المنطقة. هذه التوترات يمكن أن تولد أيضاً عنفاً إقليمياً قد يتضرر من جرائه أبناء المجموعتين، وهناك أمثلة عديدة

تشهد على ذلك، وأقربها مثال يوغسلافيا وكوسوفو.

غير أن مبادئ من هذا النوع لا تستوجب أو تجيز وحدها التمييز ضد العرب في إسرائيل، فهي تفسر فقط لماذا توجد سياقات تعتبر فيها النظرة التي لا تمثل «عمى ألوان» نظرة مُبَرَرّة. والسؤال الأساسي هو إذا ما كانت المساواة المدنية للعرب تقتضي «عمى قوميات» كهذا. أعتقد أن المساواة لا تقتضي السماح للإنسان بالسكن في أي مكان، بما في ذلك في بلدة يقطنها أبناء طائفة أو مجموعة أخرى، إلا إذا كان يقبل مسبقاً قواعد المكان. غير أن مثل هذا الالتزام لا يغدو عملياً إلاّ إذا توفرت آلية قانونية أو اجتماعية اقتصادية قادرة على تقييد حركة المستوطنين حتى لا تتحول المستوطنة التي أقيمت كمستوطنة أو كحي يهودي إلى مستوطنة ثنائية القومية أو حتى ذات أكثرية عربية وبالعكس. إن من يصر بالذات على «عمى القوميات» إنما يخلق وضعاً لا يتيح للناس الاستقرار في اختيار بيئة سكنية وفقاً لتفضيلاتهم الثقافية– القومية.

تلخيص

إن ما طرحته هنا هو رؤية لدولة يهودية لا تنكر ولا تخفي كونها الدولة التي يجسد فيها الشعب اليهودي حقه في تقرير المصير ورغبتها في العمل من أجل استمرار هذا الوضع. هذا الفهم هو فهم "يهودية" الدولة الذي أؤمن به. بيد أن هذه الدولة اليهودية تريد أيضاً أن تكون جزءاً من أسرة الشعوب، مع التزامها الكامل والتام بقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان.

علينا أن نبلور سياسة واضحة وسليمة حيال جزء كبير من المواضيع التي ناقشتها في سياق هذا المقال. فالسياسة التي اتبعت حتى الآن اعتراها في الكثير من الحالات تمييز مقيت. مثل هذا التمييز لا بد من وضع حد له. مع ذلك فقد تغاضت السياسة الإسرائيلية الرسمية أحياناً عن الحاجة المشروعة للمحافظة على الأساس الذي يستند إليه بقاء الدولة اليهودية. ينبغي ألا نسمح للنزاهة السياسية بالوقوف في طريق السياسة الهادفة إلى تحسين فرص توطيد تقرير المصير اليهودي في (جزء من) أرض إسرائيل.

هناك أهمية وضرورة للتمييز بين هذا الموقف وبين المطالبة في أن تُعرف الدولة، في القانون أو الدستور، كـ «دولة يهودية»، أو أن تصدر إعلانات صريحة بشأن انعكاسات يهودية الدولة. مبدئياً، ونظراً للاعتبار المؤسسي، يبدو لي أن من الأفضل أن لا يتم تضمين مثل هذه التعريفات في نص قانوني أو دستوري، إذ أن من شأن خطوة كهذه أن تحيل مهمة رسم وتحديد السياسة إلى المحكمة في إطار خطاب حقوق الإنسان أو تفسير الدستور، علماً أن هذه المسائل بصورة عامة يجب أن لا تحسم في المحاكم.

من حق إسرائيل ويجوز لها العمل من أجل استمرارية تجسيد فكرة تقرير المصير اليهودي، لكنه لا يجوز لها دفع هذا الهدف المشروع بصورة تمس بشكل غير مبرر بحقوق أساسية لسكانها ومواطنيها، اليهود وغير اليهود على حد سواء، أو بصورة تمس بشكل غير مبرر بحقوق أولئك الذين يعيشون تحت سلطتها الفعلية، حتى وإن كانوا لا يعيشون داخل مناطق الدولة ذاتها، وعليه فإن الرغبة في مواصلة المحافظة على يهودية الدولة لا تبرر التمييز ضد مواطني الدولة وسكانها غير اليهود، وخاصة السكان الفلسطينيين الذين يشكلون مجموعة قومية أصلية. كذلك فإن هذه الرغبة لا تبرر أيضاً الاحتكار الديني لشؤون وقضايا المكانة الشخصية أو منح مكانة خاصة للتيار الأرثوذكسي في شأن حياة اليهودي في الدولة.

إن الأهداف المستشفة من هذا التحليل واضحة: يتعين على إسرائيل أن تأخذ على عاتقها بشكل واضح لا لبس فيه الالتزامات النابعة من الديمقراطية وحقوق الإنسان ومبدأ عدم التمييز. مع ذلك إذا كانت هناك سياسة معينة، تقتضيها ضرورة حماية الدولة اليهودية، ولا تمس بصورة غير مبررة بتلك الالتزامات، فإنه يحق لإسرائيل عندئذٍ تبني هذه السياسة حتى وإن كانت لا تتمشى مع متطلبات النزاهة السياسية لدى جهات معينة، وفي هذا السياق يجب أن لا تخشى الدولة اتهامها بالعنصرية من جانب بعض الأوساط. فالادعاء بأن الصهيونية برمتها هي بالضرورة شكل من أشكال العنصرية كُرِّس مع الأسف في قرار صدر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة ظل سارياً لسنوات طوال، وجرى تكراره في المؤتمر الدولي المناهض للعنصرية الذي عقد في ديربن في جنوب أفريقيا في صيف العام ٢٠٠١.

علينا أن نقوم بالموازنة القيمية المركبة بصورة جادة ونزيهة وأن نستند أيضاً إلى مواقف تتبناها أوساط في المجتمع الدولي. هناك خطورة في الموقف القائل أن بالإمكان تجاهل المتحدثين باسم المجتمع الدولي لأنهم مدفوعون بدوافع الكراهية وازدواجية المعايير. فليس كل نقد يوجه إلى السياسة الإسرائيلية ينبع من لاسامية، وليس كل إدعاء بأن إسرائيل تنتهك حقوق الإنسان هو إدعاء باطل أو عديم الأساس. مع ذلك فإن جزءاً من الإدعاءات والانتقادات الموجهة ضد إسرائيل ينطوي على نوع من التسييس وازدواجية المعايير. هناك

بالفعل متحدثون يعتقدون أن إسرائيل ولدت خطأ وأن استمرار وجودها يشكل خطراً مستديماً على السلم العالمي، وأن السبيل الأخلاقي الوحيد المتاح لها هو التخلي عن استمرار وجودها كدولة قومية يهودية.

من واجبنا أن نختبر مثل هذه الإدعاءات بصورة جوهرية وأن لا ننجر إلى رفضها جملة وتفصيلا، وفي الوقت ذاته أن لا نغرق في الشعور بالذنب أو الاعتذار الدائم عن وجودنا. وإذا ما كنا نرتكب مظالم فعلينا إصلاحها. ليست هناك دولة مطالبة بالتنازل عن وجودها كقصاص على أفعالها، كما وليس هناك أي سبب يدعو الدولة اليهودية إلى القيام بذلك، حتى وإن كانت تتصرف بصورة غير مبررة في بعض الحالات.

يتعين على إسرائيل أن تقوم بكل ما هو ضروري من أجل المحافظة على طابعها اليهودي وذلك في إطار اعتبارات حقوق الإنسان والأخلاق. باستطاعتها أن تفعل ذلك، وهي ملزمة بأن تفعل ذلك.

[المقال مترجم عن العبرية]

الهوامش

١ أحداث الأشهر الأخيرة تؤجج مجدداً هذه المسائل. ففكرة الدولتين تفترض أن بالإمكان على الأقل إحلال وضع من الهدوء بين الدولتين. وفي الواقع فإن التطورات التي أعقبت استكمال الانفصال عن قطاع غزة لا تتناقض بالضرورة مع هذا الأمل. إذ يمكن القول إن إطلاق الصواريخ على إسرائيل هو جزء من النضال الشامل لتحرير فلسطين، وإن العنف سيتوقف في اللحظة التي تنسحب فيها إسرائيل إلى حدود العام ١٩٦٧ (وتعترف بحق العودة). في المقابل يمكن الإشارة إلى وجهة نظر «حماس» و«حزب الله» القائلة بأن إسرائيل قائمة على أراضي فلسطين المحتلة. على أية حال فإن التطورات في غزة تثير مخاوف بشأن إمكانية التغلب على انعدام الثقة المتبادلة والتوصل إلى تسوية تحقق الأمن لإسرائيل وتقرير المصير للفلسطينيين في دولة.

٢ في هذه المقالة لا أناقش مسألة ماهية الحل السياسي المثالي للمنطقة الواقعة بين البحر والنهر. هناك من يقول إن حل الدولتين لشعبين لم يعد ممكناً. ربما كان ذلك صحيحاً، وبالتالي ينبغي عندئذ التفكير بحلول أخرى.

٣ يهودية الدولة لا تبرر أيضاً المس بحقوق الأفراد المتواجدين في مناطق سيطرتها الفعلية، مثل الذين يعيشون في المناطق التي احتلتها إسرائيل. لكن المشاكل المرتبطة بالمناطق التي تسيطر عليها إسرائيل وبحماية سكان الدولة من العنف القادم من هذه المناطق ليست جزءاً مركزياً في بحثي هنا.

٤ هذا الأمر برز بشكل دراماتيكي بعدما اتضح أن الشاب الذي قتل بالرصاص من مسافة قصيرة في التلة الفرنسية هو جورج خوري (طالب جامعي من «عرب إسرائيل») إبن المحامي إلياس خوري الناشط في الدفاع عن مصالح الفلسطينيين. يذكر أن أحداث أكتوبر ٢٠٠٠، التي سقط فيها ١٣ مواطناً من «عرب إسرائيل» في مواجهات مع الشرطة، كانت نتيجة لتضامن الفلسطينيين في إسرائيل مع أشقائهم في الأراضي الفلسطينية. هذه الأحداث وكذلك النزاع المسلح المستمر، عمقاً التوترات بين اليهود والعرب داخل إسرائيل ذاتها.

٥ هذا التعقيد ازداد حدة خلال حرب لبنان الثانية (٢٠٠٦)، حينما تعرض سكان الجليل العرب للأذى جراء صواريخ «حزب الله» سوية مع جيرانهم اليهود، وفي الوقت ذاته امتنع قسم منهم عن إدانة «حزب الله» بل وعبر بعضهم عن تأييده لعمليات هذه المنظمة.

٦ أنظر في كتاب يعقوبسون وروبنشتاين (ملاحظة رقم ٥ أعلاه). الفرق الرئيسي بين توصية الأغلبية وبين اقتراح الأقلية في الجمعية العمومية تعلّق بهذا الموضوع المركزي.

٧ القاضي باراك في التماس ٦٦٩٨/٩٥ قعدان ضد دائرة أراضي إسرائيل وآخرين. وقد كان ذلك أيضاً توجه الأغلبية في الاستئناف ٢/٨٨ بن شالوم وآخرون ضد لجنة الانتخابات المركزية للكنيست الثاني عشر..

٨ على هذه الأرضية فقط يمكن فهم مغزى الإعلان الوارد في البند الأول من قانون العودة بأن «لكل يهودي الحق في الهجرة إلى البلاد». القانون الإسرائيلي يعطي اليهود ومن يحق له الهجرة حسب القانون حقاً ليس ممنوحاً لهم حسب القانون الدولي، وهو يسمي هذا الحق بشكل غير محايد «علياه» وليس «هغيراه- هجرة».

٩ أنظر عرضاً مفصلاً لدى يعقوبسون وروبنشتاين (ملاحظة رقم ٥ أعلاه).

١٠ لتحليل مفصل أنظر شروحاتي للإقتراح بشأن العودة في ميثاق غابيزون- مدان (ملاحظة ٢٤ أعلاه) الجزء الأول. أنظر أيضاً حاييم غنز «قانون العودة والتمييز التصحيحي»، [عيوني مشباط ي.ط (٣) ص ٦٨٣-٦٩٧]؛ آسا كاشير «قانون العودة، عدالة وعملية تصحيحية»- تل أبيب، عام عوفيد وجمعية يهورز ٢٠٠٠ ص ٧٣-٨٦؛ نوعمي كرمي «قانون العودة: حقوق الهجرة وحدودها» تل أبيب: جامعة تل أبيب ٢٠٠٣.

١١ هذا تفسير شائع جداً للإدعاء بأن للفلسطينيين الحق في العودة. وهناك من يقول بأنه حتى الزعماء الفلسطينيين غير مخولين بالتنازل عن هذا الحق الذي هو حق شخصي لكل لاجئ. ويقول زعماء فلسطينيون إنه يمكن مواءمة هذا الحق مع الاحتياجات الديمغرافية لإسرائيل وذلك من خلال إعطاء كل لاجئ فلسطيني – في نطاق التسوية- الحق في الاختيار (بين تجسيد الحق بالعودة أو التعويض).

١٢ قرار الجمعية العامة رقم ١٩٤، والذي يتضمن البند الخاص باللاجئين، ينص

أيضاً على أنه يجب تمكين فقط أولئك الراغبين في العيش بسلام مع جيرانهم من العودة في أقرب وقت. ولا يتضمن هذا النص كلمة «حق»، وذكر بشكل صريح أن المقصود هو عودة في ظل السلام.

١٣ في مؤتمر لوزان الذي عقد بعد وقت قصير من انتهاء حرب العام ١٩٤٨، اقترحت إسرائيل استيعاب مئة ألف لاجئ في أراضيها، لكن الجانب العربي رفض هذا الاقتراح. وحتى لو كانت هناك شكوك حول جدية نوايا إسرائيل، إلا أنه يجب عدم التقليل من أهمية تقديم مثل هذا الاقتراح، خاصة وأن المشكلة كانت لا تزال حديثة الولادة، كذلك لا يمكن التقليل من شأن رفض العرب للاقتراح.

١٤ حول المقالات التي تبحث في مشكلة اللاجئين من مختلف جوانبها أنظر مجلة Theoretical inquiries inLaw5 (july 1994). أنظر أيضاً مجموعة المحاضرات: "مسألة اللاجئين الفلسطينيين وحق العودة» رافي نيتس (محرر). تل أبيب: مركز تامي شتاينمتس لبحوث السلام، تل أبيب، جامعة تل أبيب ٢٠٠٤.

١٥ في نطاق اتفاق شامل، وبعد استقرار العلاقات، يمكن بالتأكيد التفكير في تعديل حدود إسرائيل ذاتها بحيث تُضم تجمعات سكانية فلسطينية إلى حدود الدولة الفلسطينية. هذه الفكرة طرحت مراراً أثناء مناقشات دولية، وهي تتطلب بطبيعة الحال عمليات تهيئة وتسويات انتقالية مفصلة، إضافة إلى معرفة موقف الفلسطينيين مواطني إسرائيل القاطنين في المناطق التي سيصار إلى نقلها إلى سيادة فلسطينية. هذه الفكرة لها أيضاً انعكاسات على سياسة الاستيطان داخل دولة إسرائيل، لكنني لا أستطيع الخوض هنا في مثل هذه المسألة.

١٦ قانون المواطنة والدخول إلى إسرائيل (أمر الساعة) ٢٠٠٣. أقر هذا القانون في ٣١ تموز ٢٠٠٣ لفترة سنة واحدة وصوت إلى جانبه ٥٣ عضو كنيست فيما عارضه ٢٥ وامتنع عضو واحد عن التصويت. وقد جرى منذ ذلك الحين تمديد العمل بهذا القانون عدة مرات.

١٧ في جزء من الحالات المشكلة تتمثل في جمع شمل عائلات في القدس الشرقية، حيث يدور الحديث هناك على مواطنة إسرائيلية دون جنسية (أو مقيم وليس مواطن).

١٨ أنظر مثلاً المقالة المهمة لحاييم غنز «دولة يهودية- من ريكارد فاغنر حتى حق العودة». تل أبيب: عام عوفيد ٢٠٠٦، ص ١٦٥-١٩٩. وقد وصف القانون بأنه عنصري وذلك في عدة بيانات صحافية صادرة عن منظمات دولية مثل «أمنستي إنترناشيونال» (٢٨ تموز ٢٠٠٣) واللجنة لمكافحة أشكال التمييز العنصري (١٤ آب ٢٠٠٣) واللجنة لحقوق الإنسان (٢١ آب ٢٠٠٣) وغيرها.

١٩ التماس ٧٠٥٢/٢٠٠٣ عدالة وآخرون ضد وزير الداخلية وآخرين (وقد صدر قرار الحكم بأغلبية الآراء بتاريخ ١٤ أيار ٢٠٠٦).

٢٠ في جميع دول الغرب يمكن تقديم طلب إقامة أو مواطنة من أجل زوج/ة مواطن أو مقيم، وينظر في مثل هذا الطلب بروح العطف والإيجاب ضمن شروط معينة. بصورة عامة فإن طلبات مدة المكوث وغيرها تعتبر مرنة أكثر عندما يدور الحديث على أزواج مواطنين أو مقيمين. أنظر مثلاً القانون الدنماركي والذي يعطي حقوقاً للزوج/ة ضمن شروط معينة. وفي هولندا يمكن لمن يقيم فيها فترة معينة بصورة قانونية تقديم طلب للحصول على الجنسية الهولندية. كذلك تعطي في الولايات المتحدة تأشيرات (فِيَز) خاصة لأفراد العائلة. في إسرائيل يُتبع في مثل هذه الحالات «إجراء متدرج» يمكن من الحصول على إقامة ومواطنة بعد فترة فحص.

٢١ مرة أخرى، لا أستطيع في هذه المرحلة مواءمة البحث مع المواقف التي أُتبعت في قرار الحكم. مبدئياً أتساءل إذا ما كان تفحص «معيارية» المس أو الانتهاك من قبل المحكمة ينقل إلى المحاكم معظم الأحكام المعيارية فيما يتعلق بسياسة الحكومة. لعل مثل هذه الحالات تعزز الإدعاء القائل بأنه كان من الأفضل لو أن المحكمة اكتفت بالسؤال حول ما إذا كان هدف التشريع هو هدف مشروع وإذا ما كانت الخطوة المتبعة تحقق هذا الهدف بصورة منطقية ودون تمييز.

٢٢ المصلحة في المحافظة على طابع ثقافي وقومي معين لا تبرر فقط سياسة هجرة مقيدة، وإنما أيضاً تقييد سلوك من أصبحوا مقيمين أو مواطنين. أنظر مثلاً التشريع الفرنسي في هذا الشأن.

٢٣ أنا لا أتخذ هنا موقفاً في مسألة دستورية القانون أو مسألة ما إذا كان لا يمس بالحقوق أكثر من اللازم. كذلك فإنني لا أتطرق لحقيقة أن مؤيدي القانون يبررونه بوضع أمني كأمر ساعة وبالتالي لا ينطلقون مباشرة من اعتبارات ديمغرافية. لدي شكوك فيما يتعلق بالميل في هذا السياق نحو توظيف خطاب الحقوق بصورة مجردة وفورية ووصم من يعارض مثل هذا التطبيق الواسع لخطاب الحقوق بـ «العنصرية». وبالفعل فإن القليل مما يمكن استدلاله من حقيقة أن المحكمة العليا انقسمت على نفسها يشير إلى أن المسألة ليست سهلة أو بسيطة وأن قانونيين كباراً مؤتمنين على الذود عن حقوق الإنسان يمكن أن يختلفوا في الرأي حولها.

٢٤ نقاشي برمته يستند إلى الفرضية بأنه لا يوجد للمواطن الإسرائيلي حق بإلزام دولته بإعطاء مواطنة لزوجه/زوجته الأجنبي/ة. بصورة عامة تميل الدولة للسماح بذلك، ولكن الأمر يبقى خاضعاً لرؤيتها طالما كانت لا تميز. حاييم غنز يختلف معي ويقول إن الحق في إقامة أسرة يصاحبه الحق في أن يفعل ذلك «في أماكن نشوء وتربية أولاده وفي بيئة تنضفر حياتهم داخلها» (أنظر الملاحظة أعلاه رقم ٤٦، ص ١٩٠).

هذا هو الاتجاه الذي اتجهت فيه بالفعل اللجنة العامة برئاسة البروفيسور أمنون روبنشتاين والتي عينت لفحص المسألة والتوصية أمام الحكومة حول قانون مواطنة شامل أكثر.

٢٥ هذا هو الاتجاه الذي اتجهت فيه بالفعل اللجنة العامة برئاسة البروفيسور أمنون روبنشتاين والتي عينت لفحص المسألة والتوصية أمام الحكومة حول قانون مواطنة شامل أكثر.

٢٦ آرنست غلنر «الأمم والقومية»، ترجمة دان داؤور، تل أبيب: الجامعة المفتوحة، ١٩٩٤، ص ١٥-٢٣.

٢٧ بطبيعة الحال فإن واجب الدولة هو حماية حقوق مجموعات أخرى في ثقافة وليس مصالحها في المحافظة على ثقافة هذه المجموعات. وإذا كان الانعزال الثقافي مرتبط بتآمر ضد الدولة فإنه يجوز للدولة أن تحد وتقيد الإدارة الذاتية الثقافية للمجموعة المنعزلة.

٢٨ هكذا يعتقد مثلاً باروخ كيمرلينغ («نهاية الهيمنة الإشكنازية»، القدس: كيتر ٢٠٠١) ويوسي يونا («دولة جميع مواطنيها، دولة قومية أم ديمقراطية متعددة الثقافات؟ إسرائيل وحدود الديمقراطية الليبرالية» ألبايم ١٦ (١٩٩٨) ص ٢٣٨-٢٦٣). أنظر حول هذا الموضوع أيضاً يوسي يونا «بفضل الاختلاف: المشروع المتعدد الثقافات في إسرائيل» القدس وتل أبيب: معهد فان لير والكيبوتس الموحد، ٢٠٠٥.

٢٩ هكذا تقررت حدود الدولة عن طريق إعلان حكومي عن تطبيق القانون الإسرائيلي. أما العلم والشعار فقد كرسا في تشريع ثانوي في حين كرس فقط مبدأ وجودهما في قانون رئيسي.

٣٠ بن غوريون مثلاً انكب على تعلم اللغة التركية، لكنه لم يبذل قط أي جهد من أجل تعلم العربية. خلافاً له فقد اعتقد موشيه شاريت أن تعلم العربية هو أمر حيوي، بل وفعل ذلك. وقد سار على نفس النهج أيضاً كل من موشيه ديان، موشيه لاندوي وعيزر فايتسمان.

٣١ على سبيل المثال فإن كتب الأطفال وأفلام الأطفال مترجمة إلى العبرية، لكن من الصعب العثور على ترجمات عصرية لها للغة العربية.

٣٢ التماس ١٠٥/٩٢ رام مهندسون مقاولون م.ض ضد بلدية نتسيرت عيليت قرار حكم م.ز (٥) ١٨٩.

٣٣ إلتماس ٤١١٢/٩٩ عدالة والجمعية لحقوق المواطن ضد بلدية تل أبيب يافا وآخرين قرار حكم ن و (٥) ٣٩٣

٣٤ في «يوم الاستقلال» سنة ٢٠٠٦ نشر المكتب المركزي للإحصاء أن «اليهود وآخرين» يشكلون ٨٠٪ من مجموع السكان. اليهود ٧٦٪ من مجموع السكان و «آخرون» (وهم المهاجرون وذريتهم غير المسجلين كيهود في وزارة الداخلية) يشكلون ٤٪ من مجموع السكان.

٣٥ اتفق مع قاضي الأقلية في الموضوع ذاته، القاضي حشين، بأن لهجة الالتماس ومضمونه وروحيته استندت إلى الحق الجماعي بالكتابة بالعربية، وأن حقيقة كون الأغلبية انتهجت لغة حقوق الفرد كانت مغلوطة.

٣٦ لذلك أنا لا اتفق مع الصيغة المقلصة لحاييم غنز في مؤلفه «دولة يهودية» (أعلاه ملاحظة رقم ٤٦) والقائلة إن «الهيمنة اليهودية من الناحية العددية والسيطرة اليهودية بالقوة العسكرية لا يبرران حرمان العرب من الحقوق الجماعية في المواضيع التي لا تتصل بالسيطرة بالقوة العسكرية» (ص١٨٧). بعد ذلك يؤكد غنز (ص١٨٨) أنه وفي موضوع اللغة لا يربط هذه القرارات بهيمنة اللغة العبرية. وعلى رأيه فإن حق تقرير المصير في حد ذاته لا يولد حقا بهيمنة لغة الأكثرية

في كل مكان. ولا يبدي غنز أية حساسية تجاه تعقيد مسألة اللغة في المجتمعات التي تضم مجموعات أو طوائف تتحدث لغات مختلفة.

٣٧ هذه الحقيقة العميقة سبق وأن تكشفت في قضية برج بابل. وكما هو معلوم، ليست هناك دولة في العالم يوجد فيها تعدد لغات دون وجود فصل إقليمي داخلي.

٣٨ لتحليل شامل ومنهجي لجهاز التعليم في إسرائيل والمسائل الناشئة عن خطاب الحقوق، أنظر يورام روبين، الحق في التعليم، القدس: نفو، ٢٠٠٣. لنقاش موسع أكثر في مشكلات التعدد الثقافي في إسرائيل وانعكاساته التربوية- التعليمية، خاصة في سياق العلاقات بين اليهود والعرب، أنظر روت غابيزون «المدرسة الأساسية في نفيه شالوم- واحة السلام: دروس لجهاز التعليم في إسرائيل» القدس: ماغنس ٢٠٠٥ ص ١١١-١٦٠.

٣٩ لنقاش في الجوانب المختلفة لعمل اللجنة أنظر المقالات في المجموعة التي حررها دان عنبر «نحو ثورة تعليمية» القدس وتل أبيب: معهد فان لير والكيبوتس الموحد ٢٠٠٦. حول مسألة انعكاس توصيات اللجنة على التكاتف والوحدة في جهاز التعليم أنظر تسفي تسميرت «من زعامة التعليم الرسمي في الخمسينيات وحتى التصويت على إقامة مديريات تعليم إقليمية في تقرير دوفرات».

٤٠ بند الأهداف الجديد لقانون التعليم الرسمي أقر في العام ٢٠٠٠.

٤١ أنظر التماس للعليا ١/٥٦ ياردور ضد لجنة الانتخابات المركزية قرار حكم ي ط (٣) ٣٦٥. أنظر أيضاً روت غابيزون «عشرون عاماً لشريعة ياردور: الحق في الانتخاب ودروس التاريخ». القدس: بورسي، ١٩٨٧ ص ١٤٥-٢١٣.

٤٢ جدير بالذكر أنه دار نقاش أيضاً، قبيل انتخابات العام ٢٠٠٣، حول هذه المسائل، وأن المحكمة سمحت لجميع القوائم والمرشحين المشاركة في الانتخابات، رغم استبعاد البعض منهم من قبل لجنة الانتخابات المركزية. وبطبيعة الحال فإن النزاع المسلح بين إسرائيل والفلسطينيين منذ العام ٢٠٠٠، والحرب في لبنان صيف العام ٢٠٠٦، وردود فعل الزعامة العربية في إسرائيل تجاه تلك الأحداث، تجعل هذه المسائل أكثر حدة وبروزاً.

٤٣ أُنظر مقدمتي لميثاق غابيزون- مدان (أعلاه ملاحظة رقم ٢٤) وفي الجزء الثاني من الميثاق.

٤٤ في هذا الموضوع أنا لا أتفق مع رئيس المحكمة العليا أهارون باراك الذي يقول بوجوب التمييز بين معنى اليهودية كصهيونية وبين معناها كشأن ديني وأنه يجب احترام المعنى الأخير في مجالات المكانة الشخصية.

٤٥ محاولات تصحيح تمييز الماضي تجاه اليهود الشرقيين في إسرائيل تحقق هي أيضاً نجاحاً محدوداً. في الولايات المتحدة نجد أن الفجوات الملموسة بين السود والبيض تبقى على حالها، بل وتزداد تعاظماً، على الرغم من إلغاء التمييز القانوني وعلى الرغم من محاولات التمييز التصحيحي الجارية منذ سنوات طوال. مؤخراً فقط سمعنا أن رئيس ألمانيا أعلن أن الفجوات في مستوى الحياة بين ألمانيا الغربية وألمانيا الشرقية لن تسد وأنه يتعين على الألمان التعايش مع واقع فيه فجوات دائمة من هذا القبيل. علينا أن نتذكر أيضاً أن الفجوات ليست دائماً نتاجاً حصرياً للتمييز. فأحياناً تكون الفجوات ناتجة عن اختلافات مهمة في الثقافة والتحصيل العلمي.

٤٦ لنقاش شامل في السياق الإسرائيلي أنظر يوءاف بيلد وغرشون شافير «من هو اليهودي: ديناميكية مواطنة مُركَّبة» ترجمة ميخال الفون، تل أبيب: إصدار جامعة تل أبيب ٢٠٠٥.

٤٧ بعض هذه الحقوق ليست ممنوحة فقط لمواطنين وإنما أيضاً لمقيمين. من ناحيتي هذا التمييز ليس بذي أهمية.

٤٨ جدير بالإشارة في هذا السياق أن كثيرين من بين مواطني إسرائيل العرب كانوا مستعدين قبل عقد أو عقدين لقبول هذا الوصف لوضعهم. أما الآن فأخشى أن غالبيتهم لن تكون مستعدة لأن ترى في إسرائيل «دولتها»، وأن يقول هؤلاء إنها فقط المكان الذي يقيمون فيه. ليس هناك تعبير رمزي أكثر حدة من هذا التعبير عن الاغتراب الذي يشعر به قسم من المواطنين العرب في الدولة تجاه دولة إسرائيل.

٤٩ تناولت هذا الموضوع بتوسع في أماكن أخرى. أنظر بشكل أساسي روت غابيزون «الدولة اليهودية والديمقراطية: الهوية السياسية، الأيديولوجيا والقضاء» (عيوني مشباط-١٩٩٥، ص ٦٣١-٦٨٢)