نمر سلطاني (*)

الصهيونية الليبرالية والمنهج الدستوري المقارن ومشروع تطبيع إسرائيل

سنّ الكنيست الإسرائيلي في النصف الأول من التسعينيات من القرن الماضي قانونين دستوريين مهمين هما قانون أساس: كرامة الإنسان وحريته، وقانون أساس: حرية العمل. ويعني سن هذين القانونين أنه أصبح لإسرائيل، وللمرة الأولى، وثيقة حقوق جزئية. وبالقدر نفسه من التجديد، ظهرت العبارة «يهودية وديمقراطية» في القانونين تأكيداً على أن هدفهما الحفاظ على «قيم دولة إسرائيل كدولة يهودية وديمقراطية».

ومن اللافت للنظر أنه في الحين الذي كان فيه العنصر الإثني حاضراً بقوّة، كان مبدأ المساواة غائباً عن عمد. وكانت أسباب هذا التغييب متعلقة بمكانة الأقلية الفلسطينية وبالعلاقات بين اليهود المتدينين والعلمانيين.[1] وعلى الرغم من هذا التقصير الفادح، أصبحت هذه التشريعات تعرف باسم «الثورة الدستورية». ويعتبر أمنون روبنشتاين – وهو أستاذ للقانون وعضو سابق في الكنيست ووزير سابق – أحد العقول والقوى الرئيسة من وراء هذه التشريعات.

ثم شهد النصف الثاني من التسعينيات تداولاً واسعاً لعبارة «دولة جميع مواطنيها» في النقاش العام الإسرائيلي، وخصوصاً من قبل قادة الأقلية الفلسطينية ومثقفيها. فلقد تحدى المواطنون الفلسطينيون في إسرائيل يهودية الدولة وطالبوا بمزيد من الديمقراطية والمساواة. ورداً على هذه التحديات، قام العديد من الصهاينة بصياغة محاججات للدفاع عن مشروع الدولة «اليهودية والديمقراطية». وحاول آخرون ترسيخ الطابع اليهودي للدولة عن طريق سن قوانين وتحضير مسودات لدساتير أو وثائق نخبوية لتكوين إجماع.

أقوم في هذه المقالة بمراجعة نقدية لأحد أبرز الأمثلة في السنوات الأخيرة للدفاع عن مشروع الدولة «اليهودية والديمقراطية» وتطبيع إسرائيل كدولة ديمقراطية وهو كتاب ألكسندر يعقوبسون وأمنون

---

* نمر سلطاني مرشح للقب الدكتوراه في كلية الحقوق في جامعة هارفارد. وهو يتقدم بالشكر إلى غونسالو دي الميدا ريبيرو لقراءة مسودة هذا المقال، وتزويده بتعليقات مفيدة. نشرت هذه المقالة لأول مرة في المجلد ١٥ من The Palestine Yearbook of International Law.

روبنشتاين: «إسرائيل وأسرة الأمم: الدولة القومية اليهودية وحقوق الإنسان» (الطبعة الانكليزية، إصدار روتلدج، ٢٠٠٩). وسيتم التركيز هنا على استخدام المنهج المقارن في خدمة هذا المشروع. وسوف أدعي وأثبت أدناه أن هذا المشروع هو: أولاً، محاولة للهروب من متطلبات النظرية الليبرالية؛ وثانياً، هو مشروع مشرعن؛ وثالثاً، يستخدم الوظيفية كمنهج للمقارنة من أجل الوصول إلى النتيجة المطلوبة؛ ورابعاً، يستخدم المنهج المقارن بشكل انتقائي من أجل ضمان أدنى قاسم مشترك؛ وخامساً، كثيراً ما يتم تجاهل الفجوة بين الشكل والممارسة؛ وسادساً، يركز على القانون كنص كي يصوّر الترتيبات القانونية والدستورية كأنها خالية من التلاعب الأيديولوجي.

المشروع

من الواضح أن لدى ألكسندر يعقوبسون وأمنون روبنشتاين (فيما يلي: الكاتبان) مهمة، هي توفير دفاع منهجي وشامل عن إسرائيل باعتبارها دولة يهودية وديمقراطية، وليس باعتبارها حالة شاذة بين الدول الديمقراطية، أي كديمقراطية من نوع خاص (ديمقراطية إثنية)، كما ادعى بعض الصهاينة (مثل سامي سموحة)، وإنما كديمقراطية ليبرالية طبيعية.[٢] ولكي يثبتا أن من الممكن للدولة اليهودية أن تكون أيضاً ديمقراطية، فإنهما يقومان بالتقليل من أهمية «اليهودية»، والتقليل من أهمية «الديمقراطية». فمن ناحية، هما يجادلان في المقام الأول من أجل فهم علماني لليهودية، وثانياً، يحاولان الإثبات بأن المبنى الدستوري الإسرائيلي لا يتعارض مع الترتيبات الديمقراطية القائمة في العالم. وبالفعل، فإنهما بعد قيامهما بتخفيض الشروط إلى أدنى حد ممكن، يدعيان أن إسرائيل تجتاز الامتحان الديمقراطي. بل وأكثر من ذلك بأنها تتقدم، في بعض الأحيان، على الديمقراطيات الأخرى في ما يتعلق بمعاملتها للأقلية الفلسطينية.

يشرح الكاتبان منذ البداية أنهما يرفضان التعامل مع النظرية الديمقراطية الليبرالية بشكل جاد. ومن خلال التركيز على الممارسة، وليس على النموذج المثالي، فإنهما يريدان الالتفاف على متطلبات النظرية الليبرالية. ففي نظرهما هذه المتطلبات هي عبارة عن «نموذج مجرّد وراديكالي وبالأحرى مثاليّ للديمقراطية الليبرالية» (ص ٤).

ولكي يثبتا أن إسرائيل لا تحيد عن الممارسة الديمقراطية كما نعرفها في العالم، فإن الكاتبين يوظفان المنهج المقارن. فهما يقومان بذكر العشرات من الدول بغرض إثبات أن الانتقادات ضد إسرائيل غير مبررة، وأن هذه الانتقادات ليست إلا دعاية معادية للصهيونية أو أنها نابعة من الجهل (ص ١٩٨).

لا يمكن اعتبار التجديد سمة مركزية لهذا الكتاب. وبالفعل، لا حداثة البتة في الحجج التي يأتي بها الكتاب ولا في المنهج المتبع فيه. لقد دافع العديد من الكتاب الصهاينة عن إسرائيل بالاعتماد على أسس مماثلة،[٣] وقد استخدم كتاب آخرون المنهج المقارن من قبل.[٤] رغم ذلك، فإن الجهد المنهجي والعدد الكبير من المقارنات الواردة في الكتاب تجعل منه حالة دراسية مثيرة للاهتمام.

من نافل القول إن الاشارة إلى حالات أخرى التي قد تشبه حالة إسرائيل في انتهاكها للمبادئ التي تنادي بها النظرية الديمقراطية الليبرالية لا يجعل من حالة إسرائيل حالة أقل إشكالية من وجهة نظر هذه المبادئ. إذا كان فلان لصاً، فإنه لا يصبح لصاً بدرجة أقل إذا ما ذكرنا عشرة لصوص آخرين.

إضافة إلى ذلك، فإن محاولة التهرب من النظرية عن طريق اللجوء إلى المقارنات هي محاولة غير مجدية. علينا إما أن نفترض نظرية ما أو أننا بحاجة الى تطوير نظرية من هذا القبيل لكي يصبح المنهج المقارن مفهوماً على المستوى الوصفي وذا جدوى على المستوى المعياري. من أجل المقارنة بين الأنظمة الديمقراطية والأنظمة غير الديمقراطية يحتاج المرء إلى فكرة عما يجعل الأنظمة الديمقراطية ديمقراطية أو عما يجعل الأنظمة غير الديمقراطية غير ديمقراطية. معنى ذلك أن المرء يحتاج إلى نظرية عن الديمقراطية. بالإضافة إلى ذلك، فإن المرء بحاجة الى تحديد الخصائص الأساسية التي تشترك بها الأنظمة الديمقراطية والتي تمكّن من التعرف عليها كديمقراطية، لكي يستطيع القيام بالمقارنة بين الأنظمة الديمقراطية والأنظمة الأخرى بغرض تقييم هذه الأخيرة. من الواضح، على سبيل المثال، أن وجود نظام ملكي في انكلترا ليس السبب الذي يجعل من انكلترا ديمقراطية. إذا ما كانت انكلترا دولة ديمقراطية، فإنها كذلك رغم وجود نظام ملكي وليس بسبب وجوده. لذا، فإنه من غير الممكن تقييم ديكتاتورية ملكية ما كديمقراطية من خلال الإشارة إلى وجود ملكة في إنكلترا الديمقراطية. إن استخدام عناصر غير أساسية متواجدة في أنظمة ديمقراطية كأداة تقييم هي بمثابة استعمال خاطئ للمنهج المقارن. إن نظاماً ما بحاجة إلى تلبية العناصر

الأساسية للديمقراطية لكي يكون بالإمكان اعتباره ديمقراطياً، ولا بد من تحديد هذه العناصر من قبل نظرية ديمقراطية.

المنهج المقارن

إن المنهج المقارن يتلاءم جيداً مع مهمة المؤلفين في البحث عن إقرار معياري لإسرائيل من خلال بحث وصفي مقارن. يقول ديفيد كينيدي إن المُقارِنين هم أناس أصحاب مشاريع. ويدفعهم عامة السؤال عن «الموجود» – «كيف يمكنني أن أجعلهم يفهمون؟» – وليس لديهم الوقت للسؤال عن «المنشود» – «ما الذي يجب القيام به؟».[٥] يسعى المنهج المقارن أيضاً إلى نزع السياسي عن القانون من خلال إظهاره كخال من التلاعب السياسي والأيديولوجي.[٦] وبالفعل، إذا ما تم استخدام وتبرير اجراءات مماثلة، أو أكثر سوءاً منها، في دول أخرى، فإن الاجراءات الإسرائيلية ليست خاصة بالأيديولوجية الصهيونية. حيث أن شعوباً وحركات قومية أخرى تجد نفسها في وضع مماثل حين تطبق حقها في تقرير المصير.

من الجليّ أن هناك طرقاً مختلفة للمقارنة. ومع ذلك، فإن الكاتبين لا يدافعان عن اختيار متعمد لمنهج مقارن محدد. يبدو أنهما يفترضان بأن طريقتهما في المقارنة واضحة بذاتها ولا حاجة للدفاع عنها. بداية، كان بإمكان الكاتبين اختيار مقارنة إسرائيل من خلال دراسة متعمقة مع دولة واحدة أو عدة دول، بدلاً من مقارنتها مع عشرات الأمثلة بدون الاهتمام الكافي والحريص على التفاصيل. في الواقع، فإن معظم المناقشات للدول الأخرى تتراوح بين فقرة واحدة إلى عدة صفحات. على سبيل المثال، لقد اكتفى الكاتبان بفقرة واحدة من أجل «دحض» التشابه مع نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا بدون أية إشارة إلى اي من الدراسات الأكاديمية حول هذا الموضوع (ص ١٧٨-١٧٩).[٧] وفي أماكن أخرى، فإننا نجدهما يجمعان عددا من الدول معا في فقرة واحدة. من الواضح، انه لو كانا قد اختارا مقارنة إسرائيل مع حفنة من الدول، لكانا قد توصلا الى استنتاجات محدودة وأكثر تواضعا. لكن يبدو أن مؤلفي الكتاب يعتقدان أن اختيار العشرات من الدول يلائم مهمة تطبيع إسرائيل من خلال التوصل إلى نتائج يمكن تعميمها، أي الاستخلاص بأن الأنظمة الديمقراطية تقوم بمعاملة الأقليات داخلها على نحو مماثل.

إضافة إلى ذلك، فإن الكاتبين يستخدمان الوظيفية (fun –tionalism) كطريقة للمقارنة – رغم أنهما لا يذكرانها بالاسم. والوظيفية تبدو طيعة، نظراً لاهتمامها الكبير بالتشابه.[٨] فالباحث المُقارن يبحث عن المعادل الوظيفي في النظم القانونية الأخرى. هو يحاول التعرف على الحاجة الإنسانية التي يستجيب لها النظام القانوني أو المؤسسات القانونية، ومن ثم فإنه يبحث عن المؤسسات التي تخدم الوظيفة نفسها في البلدان المختلفة. هناك طريقة مماثلة لتحقيق الهدف نفسه وتدعى في بعض الأحيان منهج «حل- المشاكل»: إن الباحث المُقارن يحدد مشكلة تواجه أنظمة مختلفة، ويعاين الطريقة التي تعالجها بها ومن خلال أية مؤسسات. إن ما يقود الباحث، مجدداً، هو «الاعتقاد بأن للمشاكل المتشابهة حلولاً مماثلة عبر النظم القانونية المختلفة، على الرغم من التوصل إليها بطرق مختلفة.»[٩]

لذا، فإن اختيار المنهج المقارن والوظيفية بالذات يفترض سلفاً النتائج التي يسعى الكاتبان إلى إثباتها. إنهما يفترضان التماثل أو التشابه، وليس من المدهش أنهما يتوصلان إلى التماثل والتشابه. وعلاوة على ذلك، فإن التبرير عن طريق المقارنة يمكن ان يكون اختيارا بين خيارين: إما لتبرير الترتيبات القائمة من حيث كونها ممكنة ومقبولة، أو لانتقاد هذه الترتيبات عن طريق عرضها كمجرد خيارات (بدلاً من أن تكون ضرورية أو طبيعية)، أو عن طريق

الاشارة إلى ترتيبات أخرى أفضل أو أمثل.[١٠] من الواضح ان الكاتبين مهتمان بتبرير الجائز، أي الحد الأدنى. انهما لا يبحثان عن أفضل الممارسات والمعايير التي يمكن قياس إسرائيل على أساسها. إنهما يسعيان إلى إعطاء الشرعية للبنية الدستورية وللممارسات الإسرائيلية عن طريق جعلها تبدو طبيعية أكثر مما هي عليه بالفعل. يتم «تفسير» بعض الاجراءات التمييزية كغير تمييزية، ويتم اعتبار غيرها كما لو كانت النظام الطبيعي للأشياء. من هنا، فإن الكتاب قيد هذه المراجعة يشكل دفاعا عن النظام القائم وعن الوضع الراهن وتبريراً لهما.

إن تركيز المؤلفين على القانون كنص يشكل منهجا آخر من أجل تجريد مباني القوة من الهيمنة الأيديولوجية. ففي الحين الذي يزعم فيه الكاتبان أنهما بصدد التركيز على الممارسة، يتبين لنا أن «الممارسة» ليست أكثر من ترتيبات رسمية شكلية، من حيث كونها في المقام الأول مجموعة من الاقتباسات والإشارات إلى دساتير وقوانين مكتوبة.

عن الانتقائية

من السهل أن نرى كيف يخدم استخدام الكاتبين للمقارنات هدفهما الذي وضعاه مسبقا. يختار الباحث المقارن: السياق، ووحدات التحليل، والمقياس، والحقول، ومواضيع المقارنة. وتفترض كل هذه الخيارات وجهة نظر ليست بموضوعية ولا بمحايدة.[١١] ويمكننا رؤية إساءة استخدام المنهج المقارن في تقنيات سجالية كثيرة اختار الكاتبان استخدامها. وفي بعض الحالات يبدو وكأن مهاراتهما المقارنة في القانون والسياسة قد نفدت. فهما يمتنعان عن إجراء مزيد من البحث من أجل جعل إسرائيل تبدو بصورة أفضل من خلال زعمهما بأن إسرائيل تعامل الأقلية الفلسطينية بإنصاف وبتسامح على الرغم من الوضع «غير المسبوق» في «تاريخ الانظمة الديمقراطية الحديثة» حيث تتعاطف قيادة هذه الأقلية مع العدو علناً (ص ١١١).

إن الانتقائية في استخدام الوثائق هي دليل آخر على إساءة استخدام المنهج المقارن. وعلى سبيل المثال، فانهما يذكران الاتفاقية الأوروبية لحماية الأقليات القومية (١٩٩٥) (ص ١١٩). وقد كان بإمكانهما أيضا أن يختارا ذكر اتفاقية منظمة العمل الدولية (رقم ١٦٩) المتعلقة بالشعوب الأصلانية والقبلية في البلدان المستقلة (١٩٨٩) أو إعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الشعوب الأصلانية (٢٠٠٧). إن اختيارهما للوثيقة الاولى وليس للوثيقتين الأخيرتين ينبع من تصنيفهما (البياني) للأقلية الفلسطينية كأقلية قومية في المقام الأول، وليس كأقلية أصلانية. إن الوثائق عن الشعوب الأصلانية تسمح بإعطاء حقوق من الحكم الذاتي أكثر مما يدعمه المؤلفان وأكثر مما تمنحه إسرائيل للمواطنين الفلسطينيين. وكان بإمكان الكاتبين أن يذكرا أيضا الحقوق الممنوحة لشعب السامي في البلدان الاسكندنافية. ولكن الكاتبين معنيان بشكل أساسي بمناهضة التمييز (الذي يُمارس عادة في حالات المهاجرين)، بدلاً من فرض واجبات إيجابية على الدولة لضمان الحقوق الجماعية.

وعلاوة على ذلك، فإنهما ومن خلال رفضهما لحقوق جماعية ذات وزن للمواطنين الفلسطينيين داخل إسرائيل، يدعيان أن الحقوق القومية الفلسطينية تستنفذ عند اقامة دولة فلسطينية. ولكن الكاتبين يتغاضيان عن حالات لم يحل فيها وجود الدولة القومية (مثل ألمانيا أو فرنسا) دون الاعتراف بالحقوق الجماعية والحكم الذاتي في الثقافة واللغة للأقليات ذات الصلة بهذه الدول والمتواجدة في دول أخرى (مثل الكانتونات في سويسرا أو كيبيك في كندا). إن اللغات الألمانية والفرنسية والايطالية هي لغات معترف بها رسميا في سويسرا، على الرغم من وجود دول قومية تعتبر فيها هذه اللغات لغة الدولة الرسمية أيضاً.

هذه الانتقائية واضحة أيضاً في سردية التقدم إلى الأفضل التي يتبناها الكاتبان. وفقا لهذه السردية فإن ظروف المواطنين الفلسطينيين تتحسن تباعاً وأن الفجوات بين اليهود والعرب تسد مع الوقت (ص١١٣). وعلى الرغم من أنهما يقرّان بالفجوة بين المساواة الشكلية والمساواة الحقيقية، فإنهما يكتفيان باقتباس خطاب بعض القرارات الصادرة عن المحكمة العليا الإسرائيلية بشكل عابر. وذلك بدون فحص أكاديمي دقيق لهذه القرارات، إذ يتجاهلان تماماً الانتقادات التي وجهها أكاديميون آخرون لهذه القرارات، والتي تظهر للعيان محدوديتها وأوجه القصور فيها (كما في حالة قعدان).[١٢] كما أنهما لا يذكران قرارات أخرى للمحكمة العليا والتي لا تتماشى مع صورة التطور إلى الأفضل. إن قرار المحكمة العليا الذي يبرر التعديل الذي أُدخل على قانون المواطنة والذي يمنع لم الشمل بين مواطن إسرائيلي وبين فلسطيني من سكان الأراضي المحتلة أو من مواطني البلدان العربية والمسلمة الأخرى، لهو أفضل مثال على هذه النقطة. إن الكاتبين لا يذكران القانون نفسه، الذي يميز بوضوح ضد المواطنين الفلسطينيين، ولا قرار المحكمة.[١٣] وقد يقال دفاعاً عن الكاتبين إن القرار (٢٠٠٦) كان من التطورات التي

ومن المثير للاهتمام، أن الكاتبين لا يعرضان أمثلة سيئة السمعة لتدابير اتخذتها بعض الدول في ظل ظروف الطوارئ أو باسم الأمن من أجل انتقاد الانظمة الديمقراطية وانحرافها عن المثل الديمقراطية والضمانات الدستورية. بدلاً من ذلك، فإنهما يعرضانها من أجل تبرير الممارسات الإسرائيلية (ص ١٠٥). الرسالة هي: إن حقيقة وجود إسرائيل في ظل ظروف أمنية صعبة تبرر بعضاً من ممارساتها التمييزية، لأن هذا هو بعينه ما تفعله الدول الديمقراطية في ظل ظروف مماثلة. ولهذا، فإن حقيقة ممارسة إسرائيل لمثل هذا التمييز لا تستدعي الاستنتاج أنها لا تنتمي إلى أسرة الدول الديمقراطية.

حدثت بعد نشر الكتاب باللغة العبرية، وبالتالي فإنه لا يمكننا أن نتوقع بأن تشمله الترجمة الإنكليزية. إلا أن هذه الحجّة غير مقنعة. صحيح أنه قد تم سن القانون نفسه في ٢٠٠٣، أي بعد نشر الكتاب باللغة العبرية في العام نفسه. على الرغم من ذلك، فقد وجد الباحثان أنه من المهم تحديث النسخة الإنكليزية من الكتاب من خلال الإشارة إلى تعيين وزير عربي في مجلس الوزراء الإسرائيلي في العام ٢٠٠٧ لأول مرة. ولهذا، من الواضح أن قدرتهما على التحديث لم تكن مدفوعة بأكثر من الرغبة في عرض حقائق تبدو وكأنها تدعم أطروحة «التقدم إلى الأفضل» و «سدّ الفجوات».

وبالإضافة إلى ذلك، فمن الملفت للنظر أن الكاتبين لا يأتيان بالذكر على حدث فاصل مثل هبّة أكتوبر ٢٠٠٠، والتي قتلت خلالها الشرطة الإسرائيلية ١٣ متظاهراً فلسطينياً. كما أنهما لا يذكران التطورات اللاحقة للهبّة. حيث يتجاهلان التقرير الذي أعدته لجنة التحقيق الرسمية، ولا يذكران أن النظام القانوني منح رجال الشرطة الحصانة من العقاب. يعتبر الكاتبان هذه الأحداث وأخرى غيرها، من تطورات وأحكام قضائية التي لا تتناسب مع سردية التقدم، أموراً لا تستحق المناقشة.

وعلاوة على ذلك، يتجاهل الكاتبان الفجوة بين التصريحات الرسمية الدستورية والقانونية أو الترتيبات المؤسساتية من جهة، وبين الممارسة والتاريخ الدستوري والسياسي للبلد المعني من جهة أخرى. في الواقع، فإنهما غالبا ما يتجاهلانها بشكل مضاعف: بالنسبة لإسرائيل وبالنسبة للدولة المُقارنة. إن مقارنتهما بين إسرائيل وانكلترا في المسألة الدينية توضح لنا هذه النقطة. يدافع الكاتبان عن إسرائيل ضد الادعاء بأن الدور الذي يلعبه الدين في النظام القانوني والسياسي الإسرائيلي يتناقض مع مبادئ الديمقراطية. ومن خلال الإشارة مراراً وتكراراً الى انكلترا، فإنهما يزعمان أنه من الممكن للدول الديمقراطية التسامح مع بعض العلاقة مع الدين دون التخلي عن الديمقراطية، وأن إسرائيل ليست استثناء في هذا الأمر (ص١٣٤). لكن رونالد دوركين يميز بين الدول الدينية المتسامحة والدول العلمانية المتسامحة. إسرائيل هي دولة دينية متسامحة، أي انها دولة تتبنى دين توحيد واحداً، ولكنها متسامحة مبدئياً مع ممارسة الأديان الأخرى. ان الدولة العلمانية المتسامحة، كما هي الحال في فرنسا، هي دولة علمانية يتم فيها اقصاء الدين إلى المجال الخاص. ان إنكلترا، وفقاً لدوركين، دولة دينية متسامحة رسمياً، ولكنها في الممارسة دولة علمانية متسامحة.[١٤] وبناء على ذلك، فإن الكاتبين يجعلان حياتهما سهلة من خلال تجاهل الممارسة في انكلترا ليكونا قادرين على تبرير ممارسات إسرائيل بحكم الترتيب الرسمي في إنكلترا. لقد كان بامكاننا أن نستخدم المنطق نفسه الذي يستخدمه المؤلفان من أجل تبرير الحكم الملكي في المغرب والأردن والسعودية من خلال الاشارة إلى الملكية في انكلترا أو في الدنمارك.

الأمن والضعف البحثي

خلال عرضهما للحالة الإسرائيلية، يكرر الكاتبان تقارير صحافية عن الظروف الأمنية في ١٩٤٨ و١٩٦٧ والتي تم دحضها من قبل كثير من الباحثين. وفي الواقع، فانهما لا يجدان أية حاجة للتعامل مع كتّاب مثل بيني موريس وتوم سيغف وإيلان بابه في كتاباتهم التأريخية.[١٥]. ان هذا الاختيار بمثابة دليل آخر على المستوى العلمي الضعيف الذي يجسده الكاتبان.[١٦] إذ يبدو أنهما يردان على المناقشات التي نصادفها في الغالب في وسائل الإعلام، بدلاً من الانخراط في دراسة جادة للأعمال الأكاديمية الجادة. ان الكتب الرئيسية التي كتبت عن الأقلية الفلسطينية من قبل مؤلفين مثل ايان لوستيك وايليا زريق ونديم روحانا وديفيد كريتشمر يتم تجاهلها تماما. وفي تناولهما لبعض

أفكار إدوارد سعيد وعزمي بشارة، فانهما يقتبسان مقابلتين منفصلتين مع كل واحدة منهما على حدة، كانا قد أدليا بهما لصحيفة هآرتس. لقد غفل عن انتباه الكاتبين كون سعيد وبشارة كاتبين غزيري الانتاج ولهما الكثير من المنشورات الأكاديمية. كذلك فإن رفضهما المتكرر لفكرة الدولة الثنائية القومية لا يتضمن مناقشة الأدبيات الكثيرة التي تدافع عن هذا الموقف.

ومن المثير للاهتمام، أن الكاتبين لا يعرضان أمثلة سيئة السمعة لتدابير اتخذتها بعض الدول في ظل ظروف الطوارئ أو باسم الأمن من أجل انتقاد الانظمة الديمقراطية وانحرافها عن المثل الديمقراطية والضمانات الدستورية. بدلاً من ذلك، فإنهما يعرضانها من أجل تبرير الممارسات الإسرائيلية (ص ١٠٥). الرسالة هي: إن حقيقة وجود إسرائيل في ظل ظروف أمنية صعبة تبرر بعضاً من ممارساتها التمييزية، لأن هذا هو بعينه ما تفعله الدول الديمقراطية في ظل ظروف مماثلة. ولهذا، فإن حقيقة ممارسة إسرائيل لمثل هذا التمييز لا تستدعي الاستنتاج أنها لا تنتمي إلى أسرة الدول الديمقراطية. يميز الكاتبان بين معايير زمن السلم ومعايير زمن الحرب. ويدعيان أن المقارنة بين وضعية الأقلية الفلسطينية وبين غيرها من الأقليات في البلدان الديمقراطية السلمية غير مبررة، باعتبار أن إسرائيل لا تعيش في ظل ظروف مماثلة (ص ١١٧- ١١٨). بيد أن هذا لا يمنع الكاتبين من إجراء هذه المقارنات نفسها عندما يعتقدان أنها ستظهر إسرائيل في ضوء إيجابي. وبالفعل، فإنهما يزعمان أن إسرائيل والصهيونية قد تمكنتا من الالتزام بـ «المُثل الكونية» (ص ٩٥) رغم هذه الظروف الصعبة.

الجنسية والهجرة

مرة تلو الأخرى، يفترض الكاتبان ضمناً أنه لا يوجد فرق بين الهوية «يهودي» والهوية «فلسطيني» أو «عربي». وبناء عليه، فإن رفض يهودية إسرائيل لا يتناسق مع قبول عروبة دولة عربية أو فلسطينية فلسطين (ص ٤، ٤٥- ٤٦، ١١٨). ولكن، علينا ان نذكر أن الهويتين عربي وفلسطيني لا تتداخلان مع دين واحد، كما هو الحال في اليهودية. وبالفعل، فإن الهوية يمكن أن تشمل أي انتماء ديني من دون أي حاجة الى تغيير الديانة من أجل الانضمام الى المجتمع السياسي. وإذا كانت بعض الدول العربية تجعل من الإسلام الدين الرسمي للدولة فهذا انتهاك واضح لمبادئ الديمقراطية والممارسات المثلى. إن المقارنة مع الدول العربية أمر مثير للاهتمام. لأنه من غير الواضح كيف يمكن لهذه المقارنة أن تدعم استنتاج الكاتبين أن إسرائيل هي دولة ديمقراطية عادية. من الواضح، إذا، أن الكاتبين مصران على استخدام أية مقارنة من شأنها أن تجعل إسرائيل تبدو بمظهر أفضل.

يقارن الكاتبان إسرائيل مع الديمقراطيات الغربية أيضاً. ولكن، وعلى النقيض منهما، كان كتّاب صهاينة آخرون أكثر صراحة بمعالجة الفرق بين العضوية في الشعب اليهودي والشعوب الأخرى، ومعالجة دور الدين في هذه الهوية حتى بالنسبة لليهود العلمانيين: «إن المفهوم اليهودي للأمة الذي سعى للتجسد في دولة يهودية هو في حد ذاته فريد التوجه وذو طبيعة محددة. ان عدداً قليلاً من الحركات القومية الغربية الأخرى تمنح دوراً محورياً كهذا للعامل الديني في هويتها القومية. إن الوعي القومي اليهودي – حتى في حالة اليهود العلمانيين المتشددين – لا يمكن فصله عن الدين اليهودي، ولذا فهذه العلاقة أقوى بكثير من، مثلاً، التماهي بين العضوية القومية البولندية أو الفرنسية وبين الكاثوليكية. لو اعتنق الفرنسي البروتستانتية عوضا عن الكاثوليكية فإن هويته الفرنسية لن تتعرض للتهديد بشكل جذري».[١٧]

تكثر في الكتاب المقارنات الواهية. خلال مقارنة إسرائيل مع دول مثل مكدونيا (ص ١٥٤) والهند (ص ١٥٩) واسبانيا (ص١٦٩)، يتجاهل الكاتبان مراراً وتكراراً حقيقة أن الأغلبية في هذه البلدان ليست جماعات جديدة من المهاجرين، كما هي الحال مع الغالبية اليهودية في إسرائيل. وخلال مقارنتهما بين قانون العودة وغيرها من تدابير العودة إلى الوطن في الدول الأوروبية، فإنهما يتجاهلان حقيقة أن في معظم الحالات التي يشيران إليها حافظت غالبية الأمة على وجودها في الوطن، وتقيم بالفعل في الدولة وأن هذه التدابير تتوجه الى أقلية قليلة من الشعب فقط بقيت خارج أرض الوطن. لكن في حالة إسرائيل، فإن معظم الشعب خارج الدولة، وحق العودة كما هو معبّر عنه في قانون العودة يعتبر عنصراً مؤسساً للدولة، والقانون مطلوب من أجل الحفاظ على أغلبية يهودية داخل الدولة، والقانون أيديولوجي بوضوح لأنه يعتبر حتى أولئك الذين ولدوا داخل إسرائيل يهوداً قد مارسوا حقهم في الهجرة إلى إسرائيل. من الواضح أن أهمية قانون العودة بالنسبة لإسرائيل لا توازي مكانة تدابير العودة إلى الوطن التي اتخذتها بعض الدول. وعلى هذا، فإن شمل هذا

يبدو أن الكاتبين لا يعيان التناقضات في الحجج التي يأتيان بها. فعندما كان اليهود أقلية في فلسطين، يدافع الكاتبان عن حق الأقليات في تقرير المصير في دولة، وبالتالي عن التقسيم. لكن، عندما أصبح الفلسطينيون أقلية داخل دولة إسرائيل الجديدة، يرفض الكاتبان حق الأقلية في تقرير المصير في اطار حكم ذاتي ثقافي. وهما يبرران السياسات الإسرائيلية الحالية تجاهها، رغم أنهما يوصيان باعتراف رسمي بها كأقلية قومية. ولكن هذا الاعتراف هو مجرد اعتراف شكلي لأنه لا ينطوي، مثلاً، على السيطرة على جهاز التعليم العربي (ص ١٢١). إن هذا الكيل بمكيالين في الادعاءات مثير للاستغراب.

القانون في إطار تدابير العودة إلى الوطن هو عمل مضلل. إن الكاتبين لا يميّزان بين «الحفاظ على العلاقات» مع أبناء الوطن وبين الحفاظ على حالة الأغلبية. يبدو الأول مستساغا أكثر من الأخير. وعلاوة على ذلك، فإنهما يقترحان تمييزا واهيا بين سياسات الهجرة التفضيلية الموجهة ضد مجموعة، مثل غير البيض، والتي هي غير شرعية، وبين سياسات تفضيل مجموعة معينة ذات «صلة وثيقة» مع البلد المحدد (ص ١٢٦). يُفترض لهذا التمييز أن يجعل سياسة «الهجرة للبيض فقط» والتي اتبعت في أستراليا في سبعينيات القرن الماضي غير مبررة، بينما يبرر هذا التمييز المسار السريع للمواطنة الممنوحة لليهود فقط في إسرائيل.

ولكن، إذا ما استخدمنا الحجج التي يستعملها المؤلفان للدفاع عن قانون العودة (ص ١٢٥- ١٢٦)، فيمكننا المجادلة بسهولة لصالح سياسة الهجرة للبيض فقط، كأن نقول إنها لا تميّز ضد المواطنين لكونها تتوجه خارجاً فقط للبيض في العالم. وبالطبع، توجد لقانون العودة تبعات تمييزية في الناحية الداخلية: انه يؤثر على الوضع الديمغرافي من خلال ضمان الهيمنة اليهودية، ويؤثر المساران الى المواطنة وتجنيس الازواج (اليهود وغير اليهود) بشكل واضح على توزيع الموارد بين المواطنين من خلال منح المواطنة بشكل أسرع وذلك برفقة الهبات الاقتصادية الممنوحة لليهود وأزواجهم أو أقاربهم.[١٨] وغني عن القول، إن الفئة «أبيض» أوسع وأقل تقييداً من الفئة «يهودي"، لأن فئة «أبيض» ليست مرتبطة بالضرورة مع الدين أو مع تغييره. إن الفئة الأكثر ملاءمة للمقارنة قد تكون «أبيض كاثوليكي» او «أبيض بروتستانتي».

التناقض والتجميل

يبدو أن الكاتبين لا يعيان التناقضات في الحجج التي يأتيان بها. فعندما كان اليهود أقلية في فلسطين، يدافع الكاتبان عن حق الأقليات في تقرير المصير في دولة، وبالتالي عن التقسيم. لكن، عندما أصبح الفلسطينيون أقلية داخل دولة إسرائيل الجديدة، يرفض الكاتبان حق الأقلية في تقرير المصير في اطار حكم ذاتي ثقافي. وهما يبرران السياسات الإسرائيلية الحالية تجاهها، رغم أنهما يوصيان باعتراف رسمي بها كأقلية قومية. ولكن هذا الاعتراف هو مجرد اعتراف شكلي لأنه لا ينطوي، مثلاً، على السيطرة على جهاز التعليم العربي (ص ١٢١). إن هذا الكيل بمكيالين في الادعاءات مثير للاستغراب نظراً لأننا نستطيع قبول الحجج التي يسوقها الكاتبان لدعم حق اليهود في تقرير المصير (مثل وجود علاقة خاصة مع فلسطين، ولا وطن آخر لهم غيرها، وكونهم ضحايا كارثة) وأن نراها أيضاً في حالة الأقلية الفلسطينية. يمكن القول جدلاً، إن تطبيق معيار الأقليات (وخاصة كمهاجرين) على اليهود ما قبل عام ١٩٤٨ كان من شأنه أن يؤدّي بالكاتبين (إذا تجنبا الوقوع في تناقضات) إلى رفض فكرة الدولة، وبالتالي رفض فكرة التقسيم.

وفي السياق نفسه، فإن الكتاب يعتمد اعتماداً كبيرًا في فصوله الافتتاحية على قرار التقسيم ١٨١ الصادر عن الأمم المتحدة. فإذا كان المرء يقبل شرعية مباني القوة الدولية وخاصة قرارات الأمم المتحدة، فينبغي عليه أن يفسر الانتقائية في دعم بعض القرارات وعدم دعم قرارات أخرى بالمقابل. إن الكاتبين لا يذكران قرار الأمم المتحدة ١٩٤ المتعلق باللاجئين الفلسطينيين البتة. وفي الواقع، فإن الكاتبين يبرّئان إسرائيل مرارًا وتكرارًا من أية مسؤولية عن خلق مشكلة اللاجئين.

خلال استعمال مثل هذه الحجج أو الايحاء بها، لا يبذل الكاتبان أي جهد للتمييز بين أنواع مختلفة من الحياد. من الواضح أن الكاتبين يخلطان بين ما تدعيه الليبرالية (الحياد، اي عدم الانحياز، بالنسبة لمفاهيم متنافسة للخير وللحياة المثلى، كما هي الحال في الأديان)، وبين ما لا تدعيه الليبرالية (الحياد بمفهومها المطلق). ان النظرية الليبرالية محايدة فيما يتعلق باختيار المواطنين بين طريقة حياة اسلامية أو مسيحية أو يهودية، ولكنها ليست محايدة فيما يتعلق بنظام سياسي يقوم على أساس الدين (كما في دولة مسيحية أو يهودية أو إسلامية).

تتحول بين يدي الكاتبين، ومن خلال نمط لا تاريخي، العديد من سياسات الاقصاء إلى سياسات احتواء. وهكذا، تصبح لغة وثيقة الاستقلال ذات الطابع الإثني، والتي لا تعتبر المواطنين العرب في الدولة جزءاً من الأمة، دليلاً على الاعتراف بالعرب كأقلية قومية (ص ١١٨-١١٩).[١٩] كذلك فإنهما يذكران مرارًا وتكرارًا المكانة الرسمية للغة العربية كما لو كانت مؤشراً آخر على الاعتراف بالهوية الجماعية للعرب (ص ١٥١). ولكنهما يتجاهلان حقيقة أن هذا هو الترتيب الذي أُتبع في إطار الانتداب، حيث تمّ الاعتراف بالإنكليزية وبالعربية وبالعبرية جميعاً كلغات رسمية. وما فعلته إسرائيل لم يتعد المحافظة على هذا الترتيب مع تغيير واحد (هو إلغاء مكانة الانكليزية). إضافة الى ذلك، لا يعير الكاتبان اهتمامًا لحقيقة أنه يتم تجاهل وعدم تطبيق هذه المكانة الرسمية إلى حد كبير.

ولم ترتكز القضية الرئيسية والتي تداولت فيها المحكمة العليا وأقرت حقوق اللغة العربية على لافتات الطرق في المدن المختلطة لا على الوضع الرسمي للغة العربية (باستثناء قاض واحد) ولا على أي اعتراف بحقوق جماعية لغوية. وبالفعل، يبدو أن الدافع من وراء هذا الاعتراف في القانون الرسمي كان ترسيم الحدود بين الجماعات حتى لا تتمكن من الاندماج في بعضها البعض وبالتالي تسهيل السيطرة على الأقلية العربية. يمكن النظر إلى القيود المفروضة على الحركة في فترة الحكم العسكري، والخطوات القمعية ضد الحركات القومية العربية، والفصل بين نظامي التعليم العربي واليهودي (ص ١٥٣)، وانعدام الزواج المدني، واحتكار السلطات الدينية للأحوال الشخصية، على أنها كلها سياسات إقصاء.[٢٠] ولكن، بين يدي الكاتبين، تصبح بعض هذه السياسات تعبيرا عن نية حسنة وسخاء. وبنفس الطريقة، يقوم الكاتبان بتجميل مماثل للنوايا وللخطط الصهيونية تجاه المواطنين الفلسطينيين، وتحديدًا أولئك الذين سيصبحون مواطنين، عن طريق اقتباسات مختارة من القادة والكتاب الصهاينة (الفصل ٢). يمكن التشكيك بذلك ليس من خلال إبراز اقتباسات أخرى، من تلك الدارجة في الكتابات الناقدة للصهيونية، فحسب.[٢١] وانما أيضا من خلال التذكير بأبحاث كشفت الممارسات السيئة.[٢٢] أضف إلى ذلك، أن ايان لوستيك قد أثبت بأن هذه التصريحات الصهيونية كانت تكتيكية فقط.[٢٣] يستمر الكاتبان في هذا النمط من التجميل في عرضهما للأحداث الأخيرة مثل ادعائهما بأن حكومة اريئيل شارون وافقت على خارطة الطريق (ص ٦٤). وبذلك يتجاهلان حقيقة أن حكومة شارون كانت قد وضعت ما لا يقل عن أربعة عشر تحفظاً أفرغت عملياً خارطة الطريق من الكثير من محتواها.

سوء فهم الليبرالية

يعنى الفصل الأخير من الكتاب بمسألة حياد الدولة تجاه مواطنيها وإمكانية تكوين هوية جامعة للدولة. في الواقع، فإن هذا الفصل، وهو الأطول في الكتاب، مربك. يسعى الكاتبان إلى دحض الفصل بين مفهومي القومية المدنية والقومية الاثنية من خلال محاولتهما إثبات أن الدول التي تتبنى القومية المدنية ليست محايدة في الواقع، وبالتالي فهي دول اثنية بشكل لا يقل عن إسرائيل. ولكن، وفي سياق القيام بذلك، يثبت الكاتبان سوء فهمهما للنظرية الليبرالية وسوء فهمهما لنقد النظرية الليبرالية على حد سواء.

يقوم الكاتبان ببناء صيغة ضعيفة من مطلب الحياد لكي يسهل مهاجمته. ولكن هذه الصيغة لا تتطابق مع الحياد كما يفهمه الكتاب الليبراليون البارزون (ص ١٤١- ١٤٢). ويبدو أنهما يقترحان، إذا ما تابعنا ادعاءاتهما الى نهايتها المنطقيه العبثية، ان الحياد المطلوب من قبل النظرية الليبرالية يعني إعطاء الدول أرقاماً بدلاً من اعطائها

بالنسبة للنظرية الليبرالية، فإنه من الواضح أن الأخيرة (التي تتبنى الدين) فقط هي غير شرعية من وجهة نظر الحياد تجاه الخير. ويمكننا أيضا قبول الإدعاء بأن بعض الهويات القومية تشمل عناصر وتقاليد دينية وأن هذه العناصر والتقاليد قد تكون مهيمنة بحكم مكانة الأغلبية. ولكن لا ينبغي أن يتبع ذلك الاستنتاج أنه يجب مأسسة هذه العناصر أو أن التمييز في عمليات التجنس مسموح به أيضاً.

أسماء، لأن تلك ستكون الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها جعل الدولة محايدة في اسمها. أو أن أية لغة هي غير محايدة، وعلى ذلك فإن الحياد يعني أنه ينبغي استخدام لغة الكمبيوتر في الاتصال بين المواطنين الذين ينتمون إلى أعراق ولغات وأصول متباينة. وما دامت أسماء الدول ولغاتها غير محايدة، فإن الحياد الليبرالي غير ممكن، وينبغي التخلي عنه.

خلال استعمال مثل هذه الحجج أو الايحاء بها، لا يبذل الكاتبان أي جهد للتمييز بين أنواع مختلفة من الحياد. من الواضح أن الكاتبين يخلطان بين ما تدعيه الليبرالية (الحياد، اي عدم الانحياز، بالنسبة لمفاهيم متنافسة للخير وللحياة المثلى، كما هي الحال في الأديان)، وبين ما لا تدعيه الليبرالية (الحياد بمفهومها المطلق). ان النظرية الليبرالية محايدة فيما يتعلق باختيار المواطنين بين طريقة حياة اسلامية أو مسيحية أو يهودية، ولكنها ليست محايدة فيما يتعلق بنظام سياسي يقوم على أساس الدين (كما في دولة مسيحية أو يهودية أو إسلامية). النظرية الليبرالية تقصي هذه الأخيرة من عائلة الأنظمة الديمقراطية الليبرالية الشرعية. يمكننا قبول مقولة إن اللغة الرسمية للدولة ليست خياراً محايداً، ولكن ذلك لا يلزمنا بقبول الاستنتاج بأنه من الممكن أيضاً أن يكون للدولة دين رسمي نظراً لأن الدولة لا يمكنها أن تكون محايدة على أية حال.

بالنسبة للنظرية الليبرالية، فإنه من الواضح أن الأخيرة (التي تتبنى الدين) فقط هي غير شرعية من وجهة نظر الحياد تجاه الخير. ويمكننا أيضا قبول الإدعاء بأن بعض الهويات القومية تشمل عناصر وتقاليد دينية وأن هذه العناصر والتقاليد قد تكون مهيمنة بحكم مكانة الأغلبية. ولكن لا ينبغي أن يتبع ذلك الاستنتاج أنه يجب مأسسة هذه العناصر أو أن التمييز في عمليات التجنس مسموح به أيضاً. ويمكن للمرء أيضاً أن يقبل مقولة الكاتبين بأن المصطلح «إسرائيلي» ليس محايداً وأن نقبل على الرغم من ذلك بأنه أكثر حياداً من «الدولة اليهودية». ومن غرائب الأمور أن الكاتبين يزعمان أنك إذا ما كنت تعترف بأن علم الدولة ولغتها ليسا بمحايدين، وهما فعلاً كذلك من وجهة نظر الأقلية الفلسطينية، فإن ذلك يجب أن يقودك إلى قبول قانون العودة والحفاظ على أغلبية يهودية. يبدو أنهما لا يلاحظان، كما اقترح هنا، أن هناك بون شاسع بين هذين القطبين.

لنتأمل مثال اسبانيا (ص ١٦٨). يعتبر المؤلفان أن هوية الدولة جامعة ولكنها ليست محايدة، وخصوصاً وأن الدولة تواجه مطالب قومية من جانب بعض الجماعات. كيف يمكن لهذا تبرير التخلي عن هوية جامعة، حتى لو لم تكن غير محايدة، من أجل تبني هوية اقصاء؟ إسرائيل دولة تمارس الإقصاء في الهوية والممارسة على حد سواء. الادعاء بأن اسبانيا ليست محايدة، أو حتى تقوم بالإقصاء، في ممارستها لا تؤدي بنا إلى القول بأنه ينبغي عليها أن تكون أكثر تحيزاً وأكثر إقصاء.

على أية حال، ليست النظرية الليبرالية بمستوى السخافة كما يصورها الكاتبان (بدون أن يبذلا أي جهد في مناقشة منظرين ليبراليين لدعم ادعائهم). يميّز جون رولز بين أربع مراحل: «الوضع الأصلي» الافتراضي، والذي يتوصل فيه الممثلون إلى تصور سياسي للعدل من وراء «حجاب من الجهل» يخفي عنهم حقائق غير ذات صلة أخلاقياً؛ والهيئة الدستورية، والتي يتم فيها تطبيق مبادئ المفهوم السياسي للعدل خلال عملية إقامة نظام دستوري الذي يتضمن وثيقة حقوق يسميها رولز «الأساسيات الدستورية»؛ والمرحلة التشريعية، والتي يتوجب فيها على التشريع أن يتوافق مع «الأساسيات الدستورية»؛ وأخيراً المرحلة التفسيرية، والتي يقوم فيها القضاة بتفسير التشريعات. ووفقا لذلك، فإنه من الممكن ضمان الحياد تماما في «الوضع الأصلي» فقط، الذي يتم فيه اختيار مبادئ العدل. وعلى هذا، فان الحياد مطلوب فقط من «البنية الأساسية» لـ"مجتمع منظم جيدا» (أي المجتمع الذي يتبع فيه جميع المواطنين مبادئ العدل هذه) ومن «الأساسيات الدستورية». ولذلك، فإن اسم الدولة، ولغة الأغلبية، والنشيد الوطني والعلم والرموز الأخرى لا

من خلال تبريرهما رفض القومية المدنية، أو نموذج «الهوية القومية المركبة»، يسعى الكاتبان إلى التمييز بين الحالة الإسرائيلية وبين حالات مثل المملكة المتحدة وإسبانيا (ص ١٨١). إن الفرق بالنسبة لهما يكمن في أن الإسبان أو الإنكليز كانوا مُركّزين إقليميا، وعاشوا معا منذ قرون، وعلى الرغم من فترات من العداء مروا بها فإنهم قد تعاونوا فيما بينهم. وعلى العكس من ذلك، فإن العرب واليهود يعتبرون أنفسهم شعبين مختلفين، وهم موجودون في صراع دموي، ولهم صلات مع جماعات خارج حدود الدولة، والمواطنون الفلسطينيون ليسوا مركزين اقليميا، واليهود يخافون من غالبية عربية في حل الدولة الثنائية القومية.

تتأثر بالضرورة من هذه القيود، نظرًا لأنها ليست جزءًا من «البنية الأساسية» (التي تشمل المؤسسات السياسية والاقتصادية المهمة) وليست جزءًا من «الأساسيات الدستورية».

إضافة إلى ذلك، يميّز رولز بين الحياد في الهدف (أن لا يكون مقصد البنية الأساسية والسياسة العامة تفضيل أي مفهوم للخير) والحياد في الواقع (ينبغي للدولة أن تمتنع عن أية سياسات من شأنها أن تسهل وتشجع تبني المواطنين لمفهوم محدد للخير). تطالب نظرية رولز الليبرالية بالحياد من النوع الأول فقط. أما النوع الثاني، كما يقول رولز، فهو غير عملي، وبالتالي فإنه غير مطلوب من قبل النظرية الليبرالية. إن حياد الدولة تجاه الخير لا يمنع، بالتالي، استفادة بعض مفاهيم الخير أكثر من «البنية الأساسية» وقدرتها أكثر من غيرها على تجنيد المزيد من الأتباع.[٢٤] من الواضح أن الأغلبية ستستفيد أكثر بحكم أنها سوف تكون الثقافة السائدة. رولز لن يعترض طالما ظلت الدولة غير ملتزمة بمفهوم الأغلبية للخير، وطالما ظلت «البنية الأساسية» و«الأساسيات الدستورية» لا تسخّر لخدمتها. وغني عن القول إنه ليس لدى الكاتبين أي متسع من الوقت للتحقق من معنى الحياد في النظرية الليبرالية أو أي وقت لهذا الفصل بين هذه المفاهيم المختلفة.

إساءة فهم نقد الليبرالية

إن انعدام الحياد في الواقع (وهو أمر لا ينفيه رولز) هو ما يحفز مشروع ويل كيمليكا. إلا أن الكاتبين يسيئان فهم نقد الحياد في النظرية الليبرالية. فعلى ما يبدو، هما يفهمان هذا النقد كمحاججة من أجل منح حقوق متباينة للجماعات المختلفة تكون بديلاً عن المساواة، عوضاً عن اعتبار مثل هذه الحقوق مكملة للمساواة ولهوية جامعة للدولة. وبعبارة أخرى، أنهما يفهمان ذلك كإدعاء يسمح بتفضيل الأغلبية.

إن استخدامهما لنظرية كيمليكا خير دليل على اعتمادهما الانتقائي وغير الدقيق للنظريات وللأمثلة وللحجج. ويبدو أنهما قد نسيا أن كيمليكا يبدأ من الاعتراف بعدم حياد رموز الدولة ولغتها من أجل المطالبة بحقوق جماعية من أجل الأقليات المحرومة والمضطهدة بغرض تعويضها وتمكينها من الحصول على المساواة الحقيقية. وبالفعل، فإن مبدأ المساواة هو أحد المبررات الرئيسية التي يوفرها كيمليكا للحقوق الجماعية. وبناءً على هذا الادعاء، فإن على الدولة معالجة النواقص التي تعاني منها الأقليات كي تتمكن من معاملة جميع المواطنين على قدم المساواة. إن ضمان الحقوق الجماعية للأقليات لا يعني التخلي عن الهوية الجامعة أو عن المساواة الرسمية في القانون، بل هو مكمّل لها. ينبغي تمكين المهاجرين (الجماعات الاثنية) من الوصول إلى الثقافة السائدة حتى يتمكنوا من الاندماج، ويجب تمكين الجماعات القومية من ممارسة ثقافتها الخاصة بها.

إن نظرية كيمليكا لا تبرّر الأغلبية التي تريد منع أفراد الأقليات الراغبين بالاندماج من الاندماج أو التي تميّز ضد الأقليات القومية التي تسعى إلى الحفاظ على ثقافتها. ومع ذلك، فيبدو أن الكاتبين يقترحان بأن المعنى الوحيد للهوية المدنية الجامعة هو نموذج الاندماج فقط (وهذا غير صحيح فيما يتعلق بكيمليكا) (ص ١٨٠). ولذا، هما يقترحان بأن النموذج الفرنسي الذي يرفض الاعتراف بالأقليات هو النموذج الوحيد للقومية المدنية. إلا أن كيمليكا واضح: إنه ينتقد الترتيبات الألمانية والجنوب أفريقية البيضاء فيما يتعلق بالعضوية في الأمة: «إن مثل هذه التوجهات التى ترتكز على الأصل عند تحديد العضوية القومية هي ذات إيحاءات عنصرية واضحة، وهي غير عادلة بشكل واضح. وفي الواقع فإن أحد اختبارات المفهوم الليبرالي لحقوق الأقليات هو تعريفه للعضوية في الجماعة القومية بمفاهيم الدمج في المجتمع الثقافي،

بدلاً من مفهوم الأصل. ينبغي على العضوية القومية ان تكون مفتوحة من حيث المبدأ لأي شخص . . . »[٢٥] لو أن الكاتبين كانا قد استخدما كيمليكا لأنهما حقاً وجدا نظريته مقنعة، لكانا اكتشفا أنه من الصعب التوفيق بينها وبين دعمهما لتفضيل اليهود بشكل عام ولقانون العودة بشكل خاص.

إن كيمليكا يميز بين حقوق تقرير المصير التي ينبغي أن تُمنح للأقليات القومية وحقوق التعدد الاثني التي تعطى للأقليات المهاجرة. كما رأينا أعلاه، فإن الكاتبين يرفضان اعطاء أي من حقوق تقرير المصير – مثل تخويل الأقلية بممارسة بعض صلاحيات السلطة أو الفيدرالية أو الحكم الذاتي – للأقلية الفلسطينية. إن أقصى ما يقترحانه ليس إلا بياناً: اعتراف رسمي كأقلية قومية. والسبب واضح: من خلال الاعتراف بالمواطنين الفلسطينيين كأقلية قومية، فإن الكاتبين يعتقدان بأنهما سيكونان في موقف أفضل من أجل الدفاع عن يهودية الدولة. أولا، عن طريق الاعتراف بالفلسطينيين على هذا النحو، فانهما لا يواجهان المطالبة بالاندماج؛ وهو أمر لا ترغب الغالبية اليهودية بعرضه على أقلية كبيرة.[٢٦] ثانياً، عند الاعتراف بالفلسطينيين كأقلية قومية، فمن السهل الاشارة إلى العلاقة بينهم وبين شعبهم عبر الحدود. ويتبع ذلك عقلنة رفض حقوق جماعية ذات معنى للأقلية ومنح امتيازات للاغلبية عن طرق الادعاء بأن على التطلعات القومية الفلسطينية أن تتحقق في الدولة الفلسطينية فقط.[٢٧] ما من شك أن كيمليكا سيندهش برؤية مثل هذا الاعتماد على آرائه: بدلاً من الاعتراف بالمواطنين الفلسطينيين كأقلية قومية من أجل منحهم حقوقاً جماعية قومية، فإنه يتم الاعترف بهم فقط من أجل تجريدهم من هذه الحقوق. إن ما يبدأ، في ظاهره، كموقف ذي نية حسنة يتبين لاحقاً كمبرّر للحرمان من الحقوق.

من خلال تبريرهما رفض القومية المدنية، أو نموذج «الهوية القومية المركبة"، يسعى الكاتبان إلى التمييز بين الحالة الإسرائيلية وبين حالات مثل المملكة المتحدة وإسبانيا (ص ١٨١). إن الفرق بالنسبة لهما يكمن في أن الإسبان أو الإنكليز كانوا مُركّزين إقليميا، وعاشوا معا منذ قرون، وعلى الرغم من فترات من العداء مروا بها فإنهم قد تعاونوا فيما بينهم. وعلى العكس من ذلك، فإن العرب واليهود يعتبرون أنفسهم شعبين مختلفين، وهم موجودون في صراع دموي، ولهم صلات مع جماعات خارج حدود الدولة، والمواطنون الفلسطينيون ليسوا مركزين اقليميا، واليهود يخافون من غالبية عربية في حل الدولة الثنائية القومية. ومع ذلك، إذا ما نظرنا من منظور المواطن الاسباني في وقت الحرب الأهلية، أي من وجهة نظر المشاركين (الناس الذين يعيشون ظروفاً صعبة)، فيمكننا الاستنتاج أنه لا توجد وسيلة لإنشاء هوية قومية جامعة تحتوي الجميع. ولكن التطورات اللاحقة تدحض ذلك. وبالمثل، فإن انهيار النظام الأبيض في جنوب أفريقيا بعد عقود من القمع الوحشي للسود لم يسفر عن أعمال وحشية واسعة النطاق ضد البيض. وعلى ذلك، فإن الكاتبين يشيّئان لحظة تاريخية معينة، كما يفهمانها، من خلال رؤية وجهة النظر اللحظية الثابتة فقط. ويبدو أنهما لا ينسبان أهمية تذكر للتطورات التاريخية على مرّ الزمن. إلى جانب ذلك، فإنهما يشيّئان الهويات كما لو كانت غير قابلة للتغيير بدلاً من الاعتراف بسيولتها. ومن غير الواضح أيضا لماذا على العلاقات مع مجتمعات خارجية الحؤول دون هوية مدنية (إن الأمر يتعلق بنوع العلاقات المنشودة). إذا، لا تتعدى ادعاءات الكاتبين الرفض العنيد لقبول أو حتى تخيل مثل هذه الهوية المدنية.

أثر الاحتلال

نادراً ما يذكر الكاتبان الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية في كتابهما. يقول الكاتبان إنهما يدعمان الانسحاب من هذه الأراضي وإقامة دولة فلسطينية فيها. ولكن، عند مناقشة الطابع الديمقراطي للدولة، يبدو أنهما يفترضان أو يوحيان أنه لا يوجد أي تأثير للاحتلال على إسرائيل نفسها وعلى مدى ديمقراطيتها. وبالفعل، فقد أصدرت جمعية حقوق المواطن في إسرائيل بياناً يشير إلى أن الدولة لا يمكن أن تكون ديمقراطية ما دامت تحرم الملايين من الناس من حقوقهم الأساسية في إحتلال طويل الأمد.[٢٨] لقد كانت إسرائيل قوة محتلة خلال معظم تاريخها، وأصبح هذا الاحتلال واحداً من أطول الاحتلالات العسكرية في العالم منذ الحرب العالمية الثانية. لقد كنا نتوقع من كتاب عنوانه الفرعي «الدولة القومية اليهودية وحقوق الإنسان»، مناقشة ما للممارسات غير الديمقراطية ولانتهاكات القانون الدولي. ومع ذلك، فإن مثل هذه المناقشات مُغيّبة في الكتاب، حيث لا ذكر أبداً لتقارير منظمات حقوق الإنسان الإسرائيلية والفلسطينية والدولية. إن هذا التغييب يثير التساؤل، لا سيما في حالات مثل رفض المقارنة مع نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا. من الواضح أن هذه المقارنة توظف في الغالب للإشارة إلى السياسات الإسرائيلية في الأراضي المحتلة. لذا، من

غير الواضح كيف يمكن للكاتبين وصف هذه المقارنة بـ «دعائية» (ص ١٧٩) دون مناقشة ودحض الأسس التي تعتمد عليها هذه المقارنة. وفي الواقع، فإن هذه اللهجة الحادة من دون مناقشة مزايا هذه المقارنة تجعل الكتاب «دعائياً» بدلاً من أن يكون عملاً أكاديميا أو بحثاً علمياً.

بصدد الليبرالية الصهيونية

في التحليل النهائي، فإن من يسمى «الصهيوني الليبرالي» هو الشخص الذي يساوي بشكل مزيف بين قومية المستوطنين وقومية السكان الأصليين. هما قوميتان مشروعتان ولهما مطالب حقة، يدعي الكاتبان، وبالتالي فإن حل النزاع لا يمكن أن يكون إلا بصورة دولتين لأن هذا هو الحل الوحيد الذي يجسّد هذا التوازي (ص ٩، ٥٨، ٧٠).[٢٩] يؤيد الصهيوني الليبرالي العدل التوزيعي الموجه نحو المستقبل.[٣٠] ففي حين أنه قد يعترف ببعض أوجه الظلم التاريخي الذي حصل بحق الأقلية الفلسطينية (ص ٩٥)، بما في ذلك بشأن قضية الأرض، فإنه يرى في قرار قعدان حلا لهذه المظالم (ص ٣٤) ولا يأخذ بعين الاعتبار، أو يقترح، إعادة توزيع الأراضي التي من شأنها معالجة هذه المظالم، مثل عودة المواطنين الفلسطينيين إلى أراضيهم المصادرة. نظراً لكونه موجهاً نحو المستقبل فإن هذا الموقف يفترض شرعية المشروع الصهيوني والحقائق التي خلقها على أرض الواقع. يدعم الموقف الصهيوني الليبرالي الاحتواء ضمن البنية اليهودية الصهيونية كما هي قائمة الآن. وليصبح هذا الاحتواء ممكناً، ينبغي تجريد المواطنين الفلسطينيين من المطالب والتطلعات الجمعية القومية التي تتعارض مع المشروع الصهيوني أو تعيقه أو تلقي الشك على شرعيته. إن رفض اعتراف ذي معنى بالحقوق القومية للأقلية الفلسطينية الأصلانية هو بالتالي ضروري لتصوير إسرائيل كدولة قومية عادية.

إن في إمكان الصهيوني الليبرالي الإدعاء بكونه ليبرالياً وصهيونياً في الوقت نفسه لأن ليبراليته تتقبل الواقع كأمر مسلم به، بدلاً من اعتباره من صنيعة البشر، وتتقبل المجتمع كأمر واقع قد تم ترسيمه سلفاً. وهكذا، فمن أجل أن يصير ليبرالياً، فإن الصهيوني يفترض الشروط لوجود أغلبية يهودية في فلسطين. ولكن الصهيونية تشكل بحدّ ذاتها مشروع خلق هذه الشروط عينها. أي تحويل الوطن العربي الفلسطيني إلى وطن قومي لليهود عن طريق تغيير الواقع الديمغرافي (من الأغلبية العربية إلى أغلبية يهودية)، بمصاحبة تغيير جغرافية المكان. الآن فقط يمكن للصهيوني الليبرالي إعطاء حقوق للفلسطينيين في الوطن القومي اليهودي. من هنا، فإن الليبرالي الصهيوني يفترض ما حصل في ١٩٤٨ والظلم الذي لحق بالفلسطينيين. سواء أكان ذلك عن طريق التقسيم أم التطهير العرقي أم الفرار الجماعي، فإن الآخرين قد قاموا بالعمل القذر. يمكن للصهيوني الليبرالي أن يكون موجوداً حقاً فقط ما بعد عام ١٩٤٨. في مرحلة ما بعد ١٩٤٨، فإن كل ما يحتاج إلى المطالبة به هو أن يتم اشتقاق الامتيازات التي تعطى للأغلبية من حقها أكأغلبية في تقرير المصير أو مما يترتب عليه. إن عودة اللاجئين الفلسطينيين إلى داخل إسرائيل ستغير المجتمع، ولذلك ستجعل وجود الصهيوني الليبرالي مستحيلاً. لذا، فإنه سوف يكون قادراً على الاستمرار في الوجود فقط إذا ما تم الحفاظ على نتائج عام ١٩٤٨. إن الحفاظ على الظلم ضروري لاستمرارية الصهيوني الليبرالي.

يتكاثر التسويغ والتبرير الأكاديمي والفكري للظلم. والكتاب قيد المراجعة خير دليل على ذلك.

(مترجم عن الانكليزية)

الهوامش

١ Yehudit Karp, *Basic Law: Human Dignity and Liberty, A Biography of Power Struggle*, 1(2) Mishpat Umemshal [Law and Government in Israel] 342 (1993) (بالعبرية).

٢ يكمن الفرق بين سموحة وبين مؤلفي الكتاب قيد المراجعة في أن الأول يعترف بالتناقض بين يهودية الدولة وديمقراطيتها في حين أن الأخيرين يرفضان الاعتراف بذلك ويعتبران أن التناقض لا يعدو أن يكون توترا. على أية حال فإن كلا الجانبين يتوصلان إلى استنتاجات مماثلة: إسرائيل دولة ديمقراطية (من الدرجة الأولى وفقا للكاتبين، ومن الدرجة الثانية وفقا لسموحة). كلا الجانبين أيضا يستخدمان المنهج المقارن، وكلا التوجهين يصلان إلى استنتاج مفاده أن إسرائيل بحاجة إلى إصلاحات قليلة أو أنها ليست بحاجة إليها البتة.

٣ انظر مثلا: Ruth Gavison, *The Jewish State: A Justification*, in New Essays On Zionism, 3-36 (David Hazony, Yoram Hazony, & Michael Oren eds.) (2007).

٤ انظر مثلا: - Alan Dowty, Is *Israel Democratic? Substance and Sema - tics in the «Ethnic democracy» Debate*, 4(2) Isr. Stud. 1 (1999).

٥ - David Kennedy, New Approaches to Comparative law: Comparati - ism and International Governance, Utah L. Rev. 545, 605 (1997).

٦ المصدر السابق، ص ٦١٥.

٧ انظر مثلا: - Daryl J. Glaser, *Zionism and Apartheid: A Moral Co - parison*, 26(3) Ethnic & Racial Stud. 403 (2003); John Quigley, Apartheid Outside Africa: The Case of Israel, 2 Ind. Int'l & Comp. L. Rev. 221 (1992). يدعي يعقوبسون وروبنشتاين بأن الحركة الوطنية الفلسطينية «لم تطالب ابدا بتمثيل كيان قومي يضم جميع سكان البلاد، بمن في ذلك اليهود» (ص ١٧٩). يخلط هذا الادعاء بين أمرين: رغم كون الحركة الوطنية الفلسطينية كحركة تحرر وطني تمثل العرب الفلسطينيين، فقد كان لها مشروع «دولة ديمقراطية علمانية واحدة» والذي توجه لجميع سكان فلسطين. وعلى هذا يمكن فهمه كمشروع لكيان مدني قومي واحد. وكما سأشرح في النص ايضا، فإنه يمكن للقومية الفلسطينية أو العربية – على عكس القومية اليهودية – أن تشمل مختلف الأديان أو الإثنيات.

٨ Günter Frankenberg, *Comparing Constitutions: Ideas, Ideals and Ideology–Toward a Layered Narrative*, 4(3) I-CON 439 (2006).

٩ - A. Esin Örücü, *Methodology of Comparative Law*, in 442 Encycl - pedia of Comparative Law 443 (Jan M. Smits ed.) (2006).

10 Vicki Jackson and Mark Tushnet, Comparative Constitutional Law 141 (Foundation Press) (2006).

١١ انظر: - Günter Frankenberg, *Critical Comparisons: Rethinking Co - parative Law*, 26 Harv. Int'l L. J. 411 (1985).

١٢ انظر مثلا: Hassan Jabareen, *The Future of Arab Citizenship in Israel: Jewish-Zionist Time in a Place With No Palestinian Memory*, in Challenging Ethnic Citizenship 196 (Daniel Levy and Yifaat Weiss eds., 2002); Gad Barzilai, *Fantasies of Liberalism and Liberal Jurisprudence: State Law, Politics, and the Israel-Arab-Palestinian Community*, 34 Isr. L. Rev. 425 (2000).

١٣ قام أحد الكاتبين بالمدافعة عن إحدى صيغ هذا القانون في مكان آخر. انظر: Amnon Rubinstein and Liav Orgad, *Human Rights, National Security and Jewish Majority: The Case of Marriage Migration*, 35 HAPRAKLIT 315 (2006) (بالعبرية).

١٤ Ronald Dworkin, Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate 57 (2006).

١٥ يذكر الكاتبان أحد مقالات بابه فقط لكنهما لا يأتيان على ذكر كتبه الأساسية.

١٦ لا يمكن اعتماد العديد من التأكيدات التي يقدمها الكاتبان بدون بينات. على سبيل المثال، فهما يزعمان بأن «الفجوة بين المجتمع المسلم المهاجر ومجتمع الأغلبية في بلدان أوروبا الغربية أكبر ... مما يعادلها في إسرائيل.» (ص ١١٤).

ان القارئ المتشكك لا يجد أي دعم لهذا الادعاء. نلاحظ هنا بأن الكاتبين يقارنان الأقلية الفلسطينية، وعلى الرغم من ادعائهما بأنها أقلية قومية، مع الجاليات المهاجرة في أوروبا. وبالمثل، يدعي الكاتبان بأن «أحد الاختلافات الثقافية البارزة بين الأغلبية اليهودية والأقلية العربية هو أن هذه الأخيره، على العموم، أكثر تدينا بكثير من السابقة» (ص ١٨٣). لا يوفر الكاتبان أي دعم لهذا التأكيد ولا يشرحان لنا ماذا يعنيان بالتدين (مثلا، ما إذا كان يتضمن توجهات محافظة وتقليدية). وهما يرتكبان أيضا خطأ الماهوية (essentialism) بتحويل العواملة التاريخية والاجتماعية الاقتصادية المتحولة الى اختلافات ثقافية ثابتة. ومثال ثالث هو الادعاء بأن الأحزاب العربية في الكنيست «تبنت» وثائق «الرؤية المستقبلية» (ص ١٥٠). هذا التأكيد غير المسند خاطئ وقائعيا.

١٧ Bernard Susser and Eliezer Don Yehiya, *Israel and the Decline of the Nation-State in the West*, 14(2) Modern Judaism 187, 192 (1994).

١٨ انظر ايضا: CHAIM GANS, THE LIMITS OF NATIONALISM 125 (2003).

١٩ Orit Kamir, *The Declaration has Two Faces: The Interesting Story of the 'Zionist Declaration of Independence' and the 'Democratic Declaration of Independence*,' 23 IYONI MISHPAT [Tel Aviv University Law Review] 473 (2000) (بالعبرية) (تحلل الطابع الاثني والحصري للإعلان، مشيرة إلى أن الإعلان ينفي احتمال أن تكون فلسطين مهد الهوية القومية العربية.) انظر ايضا: Yoram Shachar, *The Earlier Drafts of the Declaration of Independence*, 26(2) IYONI MISHPAT 523 (2002) (بالعبرية) (معالجة تاريخية لمسودات الإعلان المختلفة، وتشير إلى أن الكلمة ديمقراطية حذفت من النص النهائي).

٢٠ ان الأدبيات بصدد السيطرة على الأقلية العربية من خلال الجهاز التعليمي معروفة جيدا. انظر مثلا: Majid Al-Haj, Education, empowerment and Control: the Case of the Arabs in Israel (1995).

٢١ على سبيل المثال، يقتبس الكاتبان من رواية ثيودور هرتسل «التنويلاند"، ويشيران إلى أنه كان له «إيحاءات رائدة في ما يتعلق بالمساواة في الحقوق لل"آخر»." (ص ٨٩). ومع ذلك، فان اقتباسات أخرى من الرواية نفسها تظهر بسهولة أن هرتسل قد تبنى تمثيلات إمبريالية أوروبية مذلة للسكان الاصليين غير الأوروبيين.

٢٢ HILLEL COHEN, ARMY OF SHADOWS: PALESTINIAN COL- LABORATION WITH ZIONISM 1917-1948 (2009).

٢٣ IAN LUSTICK, ARABS IN THE JEWISH STATE: ISRAEL'S CONTROL OF A NATIONAL MINORITY 32-33, 36-37, 39-40 (1980).

٢٤ (John Rawls, Political Liberalism 193-4 1993). ولموقف مشابه، انظر: Ronald Dworkin, Sovereign Virtue: The theory and practice of Equality 154, 282-3 (2000).

٢٥ WILL KYMLICKA, MULTICULTURAL CITIZENSHIP: A LIB- ERAL THEORY OF MINORITY RIGHTS 23 (1996).

٢٦ ومن الغريب أن الكاتبين يعتّمان على هذه الحقيقة ويناقشان الموضوع كما لو كان الأمر متعلقا برغبة الأقلية العربية في الحفاظ على هويتها لا غير.

٢٧ انظر مناقشة مشابهة بخصوص قانون العودة في Yael Tamir, Liberal Nationalism 160 (1993).

٢٨ A Democracy on Paper Only؟ http://www.acri.org.il/pdf/democlong.pdf (بالعبرية) (حزيران ٢٠٠٧)

٢٩ انظر ايضا: Tamir، هامش ٢٧ أعلاه، ص ٨٢.

٣٠ انظر ايضا: Basic Law: Human Dignity and Liberty (Article 10: «This Basic Law shall not affect the validity of any law (din) in force prior to the commencement of the Basic Law").