الخطاب السياسي المبتور

ودراسات اخرى

عزمي بشارة

الخطاب السياسي المبتور

ودراسات أخرى

عزمي بشارة

The Ruptured Political Discourse and Other Studies

Azmi Bishara

© Copyright: MUWATIN - The Palestinian
Institute for the Study of Democracy
P.O.Box: 1845, Ramallah, Palestine
Second Edition - 2002

جميع الحقوق محفوظة
مواطن – المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية
ص.ب ١٨٤٥، رام الله، فلسطين
الطبعة الثانية – ٢٠٠٢

تصميم وتنفيذ مؤسسة نـاديا للطباعة والنشر والاعلان والتوزيع
رام الله – هاتف ٠٩١٩ ٢٩٦ – ٠٢

ما يرد في هذا الكتاب من اراء وافكار يعبر عن وجهة نظر المؤلف ولا يعكس بالضرورة موقف مواطن - المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

المحتويات

مدخل : التحديث في غياب المدينة ٥

١. الأقلية الفلسطينية في اسرائيل ١١
مشروع رؤية جديدة

٢. العربي الاسرائيلي ٤٩
قراءة في الخطاب السياسي المبتور

٣. النقاط على الحروف ٨٥
حول مشروع رؤية جديدة للأقلية العربية في اسرائيل

مقدمة ٨٧

في مسألة المساواة ٩٥

المساواة والحقوق الجماعية ١٠٣

في هويتنا القومية ١٠٩

ثقافتنا القومية ١١٥

الأقلية الفلسطينية في اسرائيل وحركة التحرر الوطني الفلسطيني ١٢٣

محاولات تنظيم الأقلية العربية ١٣٧

بصدد تنظيم الأقلية العربية قومياً ١٤٥

في المسألة الطائفية ١٥٣

الطائفية المحلية ١٦١
في العائلية والإنتخابات المحلية ١٦٩
بعض الأبعاد الطبقية ١٧٧
الأخوّة العربية – اليهودية ١٨٣
الإسلام السياسي في ظروف الأقلية القومية ١٨٩
الإختلاف والإتفاق مع الإسلام السياسي ١٩٧
اليسار في هذه المرحلة ٢٠٣
اليسار وشكل التنظيم السياسي ٢٠٩
المجتمع الإستهلاكي وحالة اللاتسيس ٢١٧
التخطيط الإستراتيجي للأقلية القومية ٢٢٣
التعبيرات السياسية ٢٣٥
المساواة والحقوق الجماعية ٢٤٣

التحديث في غياب المدينة

مدخـــل

التحديث في غياب المدينة

هذا الكتاب عبارة عن مجموعة مقالات نشرت في فترات زمنية متباعدة نسبياً، وهي بذلك تعبر عن تطور فكري متدرج في فهم واقع ومستقبل ذلك الجزء من الشعب العربي الفلسطيني الذي يعيش في إطار المواطنة الإسرائيلية داخل الخط الأخضر. لقد أبقينا المقالات من العام ١٩٩٢ والعام ١٩٩٤ بدون تعديل فهي تشكل الخلفية النظرية التي أدت إلى المشروع السياسي المنشور في فصل "النقاط على الحروف". بالإمكان تصنيف المقالات نظرياً تحت باب الجدلية بين الهوية القومية والمواطنة. وهذه مساهمتها النظرية في موضوعات الديمقراطية. والمجال الذي تطبق فيه النظرية الديمقراطية هنا هو أحد أكثر الحقول تركيباً ووعورة من حيث التناقضات التي تحدد طوبوغرافيته، ألا وهو حقل العلاقة بين المواطنين العرب في إسرائيل كأقلية قومية وبين مواطنتهم في الدولة العبرية. ولا تحاول الدراسات المختلفة في الكتاب أن تتجنب التناقضات أو تتجاهلها أو تدعي غيابها، بل تتعامل معها كجزء من الواقع، وتحاول أن تبحث عن قوى الهدم القائمة في هذه التناقضات وعن قوى التطور أيضاً، في محاولة لاستثمارها سياسياً.

لن نحاول في هذه الورقة سرد قصة هذا الكتاب أو حتى التقديم له في ما عدا الفقرة السابقة. بل سنحاول أن نضيف إلى الكتاب ذاته اضافة نظرية في موضوع طالما أهمله البحث في موضوع العرب في إسرائيل، ألا وهو غياب المدينة.

المدينة الغائبة

ربما كان المميز السوسيولوجي الأساسي للجماعة القومية العربية التي تعيش في إسرائيل هو التحديث في غياب المدنية. لقد بقي هذا الجزء من الشعب الفلسطيني، على أرضه في هوامش الريف الفلسطيني، بعد أن حطم قيام إسرائيل مشروع المدينة الفلسطينية ومشروع الطبقة الوسطى، الذي بدأ ينسج حلمه في القدس ويافا وحيفا بين الحربين العالميتين.

فقد الريف الفلسطيني، الفقير والهامشي والذي بقي على الأرض، أرضه الزراعية وأخضع للاعتبارات الأيديولوجية الصهيونية في التخطيط، وأهمها تقطيع تواصله الجغرافي ومنع تطور أكثرية عربية في أية منطقة جغرافية محددة، وذلك بنشر الإستيطان الزراعي والصناعي واقامة المدن اليهودية.

ورغم فقدان الأساس الإقتصادي الزراعي لوجود القرية العربية إلا أنه لم تتطور ظاهرة هجرة من الريف العربي إلى المدينة اليهودية. ولذلك تطورت عبر السنين ظاهرة القرية العربية الكبيرة، التي تتحول إلى مدينة أو بلدة يسكنها عشرات الآف الناس وليس فيها من مقومات المدينة إلا التسمية. وهي تعتمد إقتصادياً إلى حد بعيد على المدينة اليهودية التي يعمل فيها الأجراء العرب ويعودون للنوم في قريتهم الكبيرة.

غياب المدينة يعني غياب المركز الثقافي الموحد، غياب الجامعة والمكتبة الوطنية والمسرح القومي ودار النشر الوطنية ومقاهي المثقفين، غياب المجتمع الفردي والطبقة الوسطى المبلورة حول مطامح سياسية ومشروع سياسي قومي. غياب المدينة يعني غياب المجتمع المدني.

قد يرضى المواطن العربي بوجوده في هامش ومحيط المدينة اليهودية طالما توفرت فسحة من الحياة المادية والحقوقية، وعند ذلك تنشأ لدى العربي ثقافة الهامش التي يتم أدلجتها أيضاً. وقد يرتد المواطن العربي إلى ريفه المفقود فيؤمثله محولاً الوطنية إلى نوع من الفلكلور المتمسك بما اندثر وفقد وظيفته الإجتماعية، أي يؤدلج الريف ويحوّله إلى نوع فظ من الوطنية الرمزية.

وقد يخلق غياب المدينة الحاجة إلى مشروع سياسي مدني يعوض عن غيابها بالسعي لاقامة مركز قومي للحياة السياسية والثقافية يوفر من عناصر المدينة هذا الجمع بين فكرة المواطنة والفكرة القومية، منتقلاً من اقامة فكرة المدينة (المشروع السياسي القومي، المشروع الثقافي، الإنطلاق إلى المساواة من مبدأ المواطنة المتساوية، التناقض مع الصهيونية على مسرحها هي، وليس بالإرتداد إلى الماضي) إلى اقامة المدينة ذاتها.

وبغياب المدينة تبرز المدينة اليهودية، التي باتت تحوي بالنسبة للمواطن اليهودي كافة العناصر المذكورة أعلاه، لتشكل قطب جذب وطرد للعربي في الوقت ذاته؛ العربي، الذي ترفضه المدينة اليهودية ويعجب بها دون أن تكون مدينته، وقد تحول اعجابه إلى عقدة نقص وكراهية في الوقت ذاته. المدينة اليهودية هي الواقع الحداثي الوحيد الذي يعرفه المواطن العربي في إسرائيل لأنه لم يكن قادراً على الإنضمام لمشاريع الحداثة العربية، فهو لم يشارك لا في الحلم ولا في الخيبة، ولا في الوهم ولا في تحطيم الوهم.

عندما تتخلى النظرية الإجتماعية عن تشخيص خصوصية الحالة فانها تفقد القدرة على التمهيد لمشروع سياسي يطرح البدائل للواقع المعاش، انطلاقاً من دينامية هذا الواقع. لقد فرض التحديث على العرب في إسرائيل فرضاً دون أن تقوم عندهم مدينة حديثة، ودون أن يشارك العرب في مراكز الحداثة الإسرائيلية السياسية منها والعلمية والثقافية والإقتصادية. يستهلك العرب نتائج هذا التحديث سلباً وايجاباً، ولكن لا تنشأ لديهم مراكز انتاج هذه الحداثة. ونحن نبين، في مكان آخر، في هذه الكتاب أنه حتى الأدوات الديمقراطية القائمة والتي صنعت لليهود في ديمقراطية اليهود، والتي يبدو وكأن العرب يحسنون استخدامها، حتى هذه الأدوات لا يتم تذويتها وتبقى العلاقة معها أداتية فحسب.

لقد فقد المجتمع العربي في إسرائيل الجماعة العضوية المتماسكة، ولم تقم المدينة مقامها. ولذلك وأمام خطر تذرير الأفراد يعاد انتاج الجماعة العضوية لتؤدي الحمولة (وربما الطائفة) وظيفة أيدولوجية بدلاً من العقد الإجتماعي القومي بين الأفراد الأحرار.

لم تستوعب المدينة العربية التجارية عملية التحديث في الوطن العربي، ولم تولد طبقة وسطى منتجة. ولم تقترح هذه المدينة بدائل ديمقراطية للريف فتم ترييفها اصطناعياً بأحزمة الفقر. أما تحديث الأقلية العربية في إسرائيل قسرياً فقد تم في غياب المدينة. ولذلك من الصعب أن نعتبر تجربة العرب في إسرائيل مفيدة نظرياً للتجربة الديمقراطية في الوطن العربي، مع ذلك بالإمكان الإستفادة من بعض عناصر هذه التجربة التي تؤكد على أهمية الهوية القومية وخطورة وقوعها في أزمة، واسقاطات هذه الأزمة على النسيج الإجتماعي المذرر، والذي ما يلبث أن ينجب أيديولوجيات ما قبل قومية كبدائل لأزمة الهوية.

وقد يستفيد القارئ العربي من جدلية المواطنة والهوية القومية التي تتضمنها هذه التجربة، رغم أن المواطنة التي يجري الحديث عنها في هذا الكتاب هي المواطنة الإسرائيلية المتصارعة مع الهوية العربية في وحدة نقائض هي واقع العرب في إسرائيل.

لا نريد أن نحمل واقع العرب في إسرائيل اكثر مما يحتمل، ولكننا نعتقد أن هنالك قضية ثالثة بالغة الأهمية وذات فائدة للقارئ العربي المهتم بعملية التحول الديمقراطي، ألا وهي أولوية السياسة. يدفع الواقع المادي الإقتصادي والواقع الحقوقي في إسرائيل والنضالات الطبيعية المترتبة عنها جميعاً باتجاه الأسرلة. ولو تم الإستسلام لهذا الواقع لكانت الغلبة حتماً للشق الإسرائيلي من التناقض حتى على حلبة هوية معركة المساواة، فقد تتأسرن معركة المساواة ذاتها فتتحول الى مطلب الإندماج على هامش الدولة العبرية. ويشهد واقع العرب في إسرائيل كما نشخصه في هذا الكتاب أن الإمكانية الوحيدة لإحداث التحول عن هذا المسار هي القادمة من مجال الفعل السياسي والثقافي، الذي يحاول أن يواجه اسقاطات الواقع على الهوية السياسية والثقافية المشوهة بالنضال من أجل الهيمنة الثقافية لمشروع سياسي قومي وديمقراطي.

١ الأقلية الفلسطينية في إسرائيل

مشروع رؤيا جديدة

١ الأقلية الفلسطينية في إسرائيل

مشروع رؤيا جديدة[١]

مقدمة

تتميز الكتابة الفلسطينية في موضوع الأقلية الفلسطينية في إسرائيل بمحاولة البحث عن تواصل تاريخي مع أرض الوطن. ويشكل العرب في إسرائيل، أو الأقلية الفلسطينية، حلقة كانت مفقودة لفترة طويلة في هذا التاريخ جعلتهم يمثلون مفهوم البقاء على أرض الوطن والإرتباط به.

لكن هذا التوجه إلى الأقلية الفلسطينية، لكونه تشكيلة إيديولوجية تخدم هدف التحرر الوطني الفلسطيني وتشمل عدة رموز ومفاهيم، مثل البقاء على الأرض والنقاء من "آفات" العالم العربي...الخ، اظهر نقصين ذوي شأن: الأول عند التمسك به، والثاني عند التخلي عنه. فعند التمسك بهذا التوجه يتبين أنه لا يقدم مفتاحا لفهم التطور الإجتماعي والسياسي والإقتصادي للأقلية الفلسطينية، بل إنه اصبح يحول كل أسرلة وكل ازدواجية إلى حلقة جديدة في البقاء والصمود الفلسطينيين؛ البقاء حقيقة وليس مفتاحا لفهم الحقيقة. والبقاء يمكن أن يكون إسرائيليا، أو على هامش الإسرائيلية، ولا يخدم في حد ذاته معركة تحرر تحولت إلى معركة سيادة في الضفة والقطاع.

---

١ - نشرت هذه المقالة في مجلة **الدراسات الفلسطينية**، عدد ١١، صيف ١٩٩٢، ص ١٥ -٤٢، كما ترجمت إلى العبرية والإنجليزية والفرنسية.

وعند التخلي عن هذا التوجه يبرز النقص الأكثر حدة عبر قبول تهميش العرب في إسرائيل على هامش المؤسسة والساسة الإسرائيليتين، وذلك بحصر القضية الفلسطينية في الضفة والقطاع. ان الأقلية الفلسطينية في إسرائيل تحولت إلى عامل مساعد داخل السياسة الإسرائيلية ومن صلبها على هامش ائتلافات حكومية. ولم يؤخذ بعين الإعتبار ما يعنيه هذا التوجه بالنسبة لمستقبل هذه الأقلية ومبناها العضوي الثقافي. لقد تحول التصويت للأحزاب الصهيونية والإئتلاف مع حزب العمل إلى امور مقبولة ما دامت "تساهم في عملية السلام".

لا اعتقد أن التمسك بالتوجه القومي الإيديولوجي للعرب في إسرائيل أو التخلي عنه هما سببان للتطور الفعلي الإجتماعي والإقتصادي والسياسي المشوه للأقلية الفلسطينية. غير أنهما، من دون شك، يساعدان في هذه العملية ويضفيان شرعية عليها. لكن المأساة الحقيقية تكمن في أن هذا كله يعبر عن ازمة حقيقية لحركة التحرير الوطني الفلسطيني، وعن غياب وضوح الرؤيا بالنسبة لاهدافها القومية الشاملة.

أن أسرلة العرب في إسرائيل على هامش المجتمع الإسرائيلي قد تتحول، مع الوقت، إلى نموذج لحل قضية "الأقليات" الفلسطينية في الدول الأخرى، إذا قبلنا على المدى البعيد بتقسيم القضية الفلسطينية إلى مجموعة من قضايا الأقليات. أما إذا لم نقبل بهذا المصير، فهناك ضرورة لتغيير في التوجه يشمل كتابة التاريخ، وضمن ذلك تاريخ الأقلية العربية في إسرائيل، لنتبين أنه ليس تاريخ صمود ولا بطولات، بل تاريخ أقلية تبحث عن الأمان في دولة ليست دولتها، ليصبح برنامجها الوحيد القبول بالإندماج التهميشي "إلى جانب دولة فلسطينية" تؤدي وظيفة استقبال البعد القومي المصدر اليها. لكن، من ناحية أخرى، فإن تحليلا جديدا لواقع الأقلية الفلسطينية في إسرائيل يبين أنه في حالة وجود استراتيجية فلسطينية قومية، فسنكتشف طاقة كامنة هائلة في تناقضات هذه الأقلية الفلسطينية، تطرح اسئلة بشأن جوهر دولة إسرائيل، وتعيد البعد القومي بتعريف صحيح للحقوق المدنية لهذه الأقلية.

١ – العرب في إسرائيل جزء من الشعب الفلسطيني، في تشكلهم التاريخي، وفي مبناهم الحاضر. وقد نشأت التسمية: "العرب في إسرائيل" أو حتى "عرب إسرائيل" (أحيانا)، مع نشوء قضية اللاجئين الفلسطينيين وإقامة دولة إسرائيل على أنقاض الوجود القومي الفلسطيني. ويعني هذا أن نقطة الإنطلاق أو البداية في كتابة تاريخ الفلسطينيين داخل إسرائيل هي نقطة الإنطلاق أو البداية نفسها في كتابة تاريخ الفلسطينيين الموجودين خارج إسرائيل.

ليست هنالك قومية أو فئة قومية اسمها "العرب الإسرائيليون" أو "العرب في إسرائيل" لأن "التاريخ السابق" (خلافا للتاريخ الحاضر)،[٢] أو تاريخ تشكل هذه الفئة من الفلسطينيين، هو التاريخ الفلسطيني. أما "تاريخهم الحاضر"، أو عملية استنساخ تكونهم، أو اعادة انتاجهم كعرب في إسرائيل، فمرتبط ارتباطا وثيقا باستنساخ القضية الفلسطينية واعادة انتاجها. أما ما يميزهم من بقية الفلسطينيين فهو نقل وجودهم إلى هامش المجتمع الإسرائيلي، كأقلية قائمة داخل دولة اليهود، كمواطنين في دولة لم يختاروا المواطنة فيها، ولم تقم هي من أجلهم كمواطنين، دولة ليست دولتهم – على أقل تعبير – وذلك وفقا لما تعرّف هذه الدولة نفسها به، وتحدد هويتها نظريا وعلميا، قانونا وممارسة.

لا يؤدي حل القضية الفلسطينية، بالضرورة، إلى حل قضية العرب في إسرائيل، فكم بالحري حين لا يتم صوغ قضية العرب في إسرائيل على شكل مسألة أو مجموعة اسئلة تبحث عن اجابة. إن التسوية التاريخية للوضع القومي في الفلسطيني، القائمة على نموذج "دولتين"، تبدو اليوم بعيدة. ومع أن تسوية القضية القومية على شكل حل وسط تاريخي شرط لحل قضية العرب في إسرائيل، إلا أنها لا تتضمن هذا الحل في حد ذاتها. ومن الناحية الأخرى، فإن كل "حل آخر" لا يراعي حقوق الشعب الفلسطيني، أو لا يتضمن تسوية

---

٢. اميز في هذه الدراسة بين التاريخ السابق والتاريخ الحاضر: التاريخ السابق هو تاريخ نشوء أو تكون الظاهرة، اي التاريخ الذي ادى اليها، والتاريخ الحاضر هو تاريخ الكينونة أو تاريخ اعادة الظاهرة بعد نشوئها.

تاريخية مع هذا الشعب، من شأنه أن يعيد الفلسطينيين في إسرائيل إلى حالتهم التاريخية السابقة، أي إلى حالتهم الفلسطينية المحضة، أو يؤدي – في حالة انهيار الخيار القومي انهيارا تاما – إلى أسرلتهم أسرلة مشوهة.

ان البديل الوحيد من نموذج "الدولتين"، الذي يمكن قبوله من دون سقوط حضاري واعتباره عادلا، يمكن في نموذج الدولة الثنائية القومية، فقط. لكن في مثل هذه الدولة لا يمكن التحدث عن أقلية عربية في إسرائيل، بل عن قوميتين: الأولى تشمل اليهود الإسرائيليين؛ والثانية تشمل الفلسطينيين جميعا، بمن في ذلك العرب في إسرائيل وسكان الضفة والقطاع.

ولا تشكل الأسرلة التامة خيارا فعليا أمام العرب في إسرائيل، وذلك لسببين: أولا، لأنها لا تتضمن حلا للقضية الفلسطينية، وثانيا، لأن إسرائيل ليست دولة الإسرائيليين وإنما دولة اليهود. لذلك، فإن أسرلة العرب في إسرائيل معناها نبذهم الأبدي إلى هامش الدولة اليهودية، الأمر الذي يعني تشويههم حضاريا وقوميا، وبالتالي خُلقيا.

اننا نشهد، منذ حرب الخليج، محاولات لتجاهل البُعد القومي للقضية الفلسطينية – وهو جوهرها – وتفكيكها لأقليات قومية (الأمر الذي يعبّر عن محاولة لكردنة[٣] القضية). وحتى مثل هذه المحاولة سيقود، في نهاية الأمر، إلى ازدياد الإهتمام بالأقلية الفلسطينية في إسرائيل.

إن الفلسطينيين، مواطني دولة إسرائيل، يعيشون في دولة تعلن نفسها أنها ليست دولتهم. هذا الوضع معروف في حالات أُخرى لكيانات جمهورية– إثنيّة مستعدة لأن تتحمل وجود أقليات فيها، ولأن تعطيها حقوقا ليبرالية على أساس فردي فقط لا على أساس جماعي، أي من دون الإعتراف بحقوق للأقلية كمجموع. لكنها، علاوة على ذلك، تعلن نفسها أنها دولة أناس كثيرين

---

٣. اقصد بالكردنة تحويل سؤال قومي حلّه التحرّر القومي، أو حق تقرير المصير، إلى مجموعة من قضايا الأقليات القومية لا يربط بينها رابط ولا يجمعها جامع، وإنما تجد كل منها حلّها او لاحلّها بحسب الأوضاع في الدولة التي تعيش هذه الأقلية فيها.

ليسوا مواطنيها. ومثل هذا الحال نادر، بل فريد من نوعه في التاريخ، باستثناء حالة الجمهورية الفدرالية الألمانية قبل الإتحاد، اذ اعتبرت نفسها دولة الأمة الألمانية، وانْ لم يعش كامل الأمة في نطاق حدودها. لكن المانيا الغربية لم تعلن نفسها قط أنها دولة البروتستانت. أما في حالة إسرائيل – حيث يضاف إلى عدم فصل الدين عن الدولة عدم فصل الدين عن الأمة أيضا – فالحديث هو عن دولة امّة – دين، لم تستكمل، ولا تنوي أن تستكمل مقتضيات عملية عنصرتها. وفي ضوء ذلك، فإن الدولة ستتابع الإنشغال بالسؤال: من هو اليهودي؟ وليس من هو الإسرائيلي؟

فالفلسطينيون مواطنو دولة إسرائيل، إذاً، هم مواطنو دولة تعلن نفسها أنها ليست دولتهم، وهي في الوقت نفسه دولة أناس كثيرين ليسوا مواطنيها. وإذا لم يكن كافيا أنهم مواطنو الدولة التي قامت على خرائب شعبهم، فإنهم أيضا جزء من الشعب الذي تحاول هذه الدولة أن تغلق قضيته القومية في المناطق المحتلة، بسلب ارضه وثقافته، وباستعباد إقتصاده. هكذا، فإن التناقضات العديدة تحيط بكل مجال من مجالات وجود الفلسطينيين مواطني إسرائيل. ونقيضا للإدعاء السائد في علم الإجتماع الإسرائيلي، في شأن الهوية المزدوجة للعرب في إسرائيل، فإنني لا اعتقد أن الإزدواجية في هذه الحالة ليست تناقضا. إن البُعدين الفلسطيني والإسرائيلي هما طرفان في صراع، ولا يعيش الواحد منهما بجانب الآخر، في سلام. وما دام لا يوجد تطور في اتجاه التسوية التاريخية فسيمضيان في التطور، الواحد على حساب الثاني، بدلا من أن يتطورا الواحد إلى جانب الآخر، على أساس تواصل وتفاعل مثمر لكلا البُعدين.

٢– إن وجود مثل هذا التناقض الذاتي، أي التناقض في قلب الهوية، يبدو نظريا أنه مجال مثالي لتطبيق الديالكتيك منهج بحث. والواقع أن الأبحاث المختلفة عن العرب في إسرائيل تعاملت – عامة – من ناحية واحدة من التناقض: فعند روزنفيلد نجد التشديد على عملية الأسرلة – العصرنة المفروضة فرضا، وعند إيلي ريخس نجد عملية العصرنة – أو التحديث، كدافع إلى التطرف السياسي.

في العقد الأخير حدث تقدّم، بل انقلاب في دراسة السكان العرب في إسرائيل – لدى سامي سموحه[٤] وتلاميذه اليهود والعرب. فهؤلاء يميلون إلى رؤيا ازدواجية الهوية، بل التناقض، لا كعائق أو بُعد سلبي فقط، بل أيضا كماهية الشيء نفسه، كعنصر يمكنه أن يثري البحث. إلا أنه على الرغم من هذا التقدّم، فإنني اعتقد أن ثمة عنصرين ناقصين في البحث الإجتماعي بشأن العرب في إسرائيل:

أ) لم تتطور سوسيولوجيا وجهة نظرها فلسطينية، أي سوسيولوجيا تزيد عن كونها أنتروبولوجيا استشراقية. طبعا، هنالك باحثون فلسطينيون، مثل صبري جريس وإيليا زريق[٥] (يمكن اعتبار الأول مؤرخا، امّا الثاني فهو باحث اجتماعي يطبّق نظريات في علم الإجتماع)، تابعوا كتابة قصة العرب في إسرائيل كجزء من النكبة – أي التاريخ الفلسطيني. وقد تموقعوا في جانب واحد من التناقض. وإنجازهم كامن في قدرتهم على الإشارة إلى استمرارية الشخصية العربية الفلسطينية في إسرائيل كواقع استعماري. لكننا لا نجد لديهم بحثا سوسيولوجيا يتعامل مع خصوصية العرب في إسرائيل من وجهة نظر فلسطينية.

ب) لقد مالت الأبحاث المختلفة، بصورة عامة، إلى التعامل مع الناحية السياسية، وبتعبير ادق إلى رصد "السلوك السياسي" للعرب في إسرائيل، كما يظهر قبل انتخابات الكنيست والسلطات المحلية، وبعدها. وهكذا رُبط موضوع الهوية بالسلوك السياسي، وبالعكس. وفي الفترة الأخيرة، نشهد اهتماما بالبحث

---

4. Sammy Smooha, *The Orientation and Politicization of the Arab Minority in Israel* (Haifa, 1984); Sammy Smooha, *Israel: Pluralism and Conflict* (London, 1978); Sammy Smooha, "Existing and Alternative Policy Towards the Arabs in Israel," in *Politics and Society*, Vol. 3, 1985; Smooha and Hofmann, "Some problems of Arabs - Jewish coexistence in Israel," *Middle East Review*, Winter 1976/1977.

٥. انظر: صبري جريس، "العرب في إسرائيل" (بيروت، ١٩٧٣)؛ وايضاً

Elie Zureik. *The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism.* (London, 1979).

في الحالة الإجتماعية والإقتصادية للعرب في إسرائيل. وطليعة هذا التوجه، والبارز فيه، هو روزنفيلد.[٦] واهمية هذه الأبحاث في أنها تُوقف الهوية المزدوجة على ارجلها، بالكشف عن بُعدها المادي في الواقع الإقتصادي-الإجتماعي. وبذلك لا تُعتبر ازدواجية الهوية والسلوك السياسي شكلا من اشكال الأزمة النفسية، بل تتعداه لتغدو صدعا في الواقع.

وعلى الرغم مما يبدو على السطح من انشغال ملح بالأقلية الفلسطينية، وخصوصا لدى الباحثين العرب مواطني إسرائيل (الذين حان الوقت لتشجيعهم على الإنشغال بشيء آخر علاوة على "أنفسهم")، فمن الصعب أن نجد باحثا عربيا في إسرائيل مجال اهتمامه المجتمع الإسرائيلي، أو العالم العربي، أو الغرب. ونجد، في الغالب، ان موضوع البحث السمناريوني[٧] أو بحث الدكتوراة للباحث العربي في جامعة إسرائيلية، يعالج هذا الجانب أو ذاك من جوانب قضية العرب في إسرائيل. لكني اعتقد أن ثمة ضرورة لتشجيع استمرار البحث، وخصوصا في كل ما يتعلق بدراسة الواقع الإجتماعي-الإقتصادي. طبعا، يمكن أن نستفيد كثيرا من الأبحاث التي تجري في اطار الجامعة الإسرائيلية، لكن يجب أن لا ننسى - ولو للحظة - ان الجامعات جزء من جهاز السلطة والقوة القائمة في الدولة، بما في ذلك شبكة العلاقات المالية والإدارية، وكذلك الهيمنة الفكرية (hegemony). ان الأبحاث بشأن العرب في إسرائيل، في الجامعات، تخدم اهدافا مغايرة لأهدافنا، واهدافنا تقتضي توجها بحثيا آخر. ومحصول الأمر: إن مهمة البحث الجامعي هي تطوير نماذج وأنماط بحثية، غايتها أن تشرح السلوك السياسي للسكان العرب وتتنبأ به، منسجمة مع عملية المراقبة والسيطرة. وينجم عن هذه العملية، أيضا، مراقبة وسيطرة

---

٦. انظر: شولاميت كرمي وهنري روزنفيلد، "برتلة وتمدين القرويين في إسرائيل" (بالعبرية)، مجلة **البحث الإجتماعي** (جامعة حيفا)، العدد ١٢-١٩ (١٩٧٧)؛ هنري روزنفيلد، "الوضع الطبقي للأقلية العربية في إسرائيل" (بالعبرية)، كراريس **البحث والنقد** - ٣ (حيفا، ١٩٧٩)؛ هنري روزنفيلد، **كانوا فلاحين** (بالعبرية)، (تل ابيب، ١٩٧٩).

٧. من seminar (حلقة دراسية).

على الباحثين والمشتغلين بالموضوع، ممن تختلف حوافزهم عن حوافز المؤسسة، بعد دمجهم ومأسستهم. ويرافق هذه العملية إنتاج فُتات من المعرفة يمكن أن يستفيد منه أولئك المناضلون لتغيير الوضع القائم، أي ضد المراقبة والسيطرة.

لذلك يجب أن نتغلب على الشعور بالنقص حيال البحث الإجتماعي، ذلك الشعور الذي اعتمد – فيما اعتمد – على وعي بالثغرة بين النشاط السياسي للتيارات المختلفة في الوسط العربي، وبين اساليب النشاط المُحْكَمَة التي تتميّز المؤسسة الإسرائيلية بها. هذه الثغرة اتخذت شكل صدمة ثقافية عقب حرب ١٩٦٧، التي اعتبرت أنها هزيمة التخلّف أمام العصرنة. وقد ظهر عند عدد من المثقفين العرب ميل إلى اعتبار البحث "العلمي" المنقذ من كل هذه الهزائم، وهو ما ادّى إلى الإزدهار الذي احرزته مؤخرا حركة "التنوير"[٨] التي ترى في العلم والتربية وسائل موضوعية لضمان التقدّم وتحقيق السعادة. إن هذا الموقف يتجاهل الإنجازات العظيمة التي احرزها الفكر الإنساني في القرن الراهن – ذلك الفكر الذي يضع العلم، سواء من الناحية السوسيولوجية أو من الناحية الإبستمولوجية (المعرفية)، في إطار منظومة القوى السائدة: لا يوجد علم اجتماعي حيادي. إن العرب في إسرائيل، وخصوصا المثقفين منهم، يجتازون منذ اكثر من عقد من الزمان عملية "تنوير" من دون أن تلحق بتلك العملية قيم "التنوير". وهم، بذلك، لا يختلفون عن المجموعات السكانية الأخرى في العالم الثالث التي تمر بعملية استيراد وتبنّي اساليب علمية وتربوية، لاصلاح مجتمع تسوده قيم قبلية من الإقليمية والأصولية. وحيال الفراغ الكبير الذي تعيشه الخريطة السياسية بعد ازمة الستالينية وازمة الحركة القومية العربية، فإن في وسع كثيرين من المثقفين العرب أن يكونوا طليعة فكرية حقيقية. غير أن هؤلاء يميلون إلى الإنغلاق في ندوات نظرية، تنشغل بالمماحكات اكثر من الفعالية السياسية، مستدبرة التحديات الحقيقية.

---

٨. التنوير هنا ترجمة لكلمة Enlightenment، وتشير إلى مدارس فلسفية اوروبية ظهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وتأسست على الثورة العلمية في العلوم الطبيعية وعلى الإكتشافات الجغرافية، وجعلت من التربية العقلانية حلا للآفات الإجتماعية كافة، وأولها الدين.

انني اسخر عادة من النغمة الإستشراقية – التي تحاذي العنصرية – والتي تتحدث عن مثقفين عرب، بينما تحتفظ بنعت المفكرين[٩] لليهود. لكن المشكلة هي أنه – كما في كل استشراق – تكمن في هذا الإدعاء ذرة من الحقيقة. فليس لدينا (واقصد لدى الأقلية الفلسطينية في إسرائيل) مفكرون واسعو الآفاق يتجاوبون مع التحديات السياسية والثقافية، هنا وفي العالم. عندنا متعلمون يتخصصون بمجالات معيّنة من الحياة في "القرية العربية" ("القرية العربية" تحولت، في حدّ ذاتها، إلى تشكيلة لغوية أو اصطلاحية استشراقية)، أو اكاديميون ذوو القاب. وفي الواقع، لدينا فراغ يجب أن تملأه طليعة فكرية، والأمر يتطلب جرأة وشجاعة، وكثيرا من العمل المقترن بالبحث الأكاديمي – لكنه مقترن أيضا بالعمل السياسي المبني على جوازم قيمية نقدية – واستعدادا للتعلم عن شعبنا وثقافته، وكذلك عن الشعوب الأُخرى وثقافاتها.

٣– قامت دولة إسرائيل على أساس قرار التقسيم الذي نصّ، فيما نصّ عليه، على أن تضمن كل دولة من الدولتين قيام مساواة في الشؤون المدنية والسياسية والإقتصادية والدينية، كما نصّ على ضمان صيانة الحقوق الأساسية للإنسان، بما في ذلك حرية الدين والنشر والثقافة. لقد رُفض الطب الأول الذي تقدمت دولة إسرائيل به لتُقْبَل في عضوية الأمم المتحدة، وذلك نتيجة معارضة الدول العربية الي اعتمدت – بين ما أوردته – على معاملة الدولة للأقلية القومية التي بقيت في نطاقها، والتي بلغ عددها آنذاك نحو ١٦٠ الف نسمة. بعد ذلك فقط، في كانون الثاني/يناير ١٩٤٩، تقرر أن يُسمح للمواطنين العرب بأن يصوتوا للكنيست.

بعد أن حصل العرب في إسرائيل على الحقوق الليبرالية للمواطنة – أي اقامة دائمة وإمكانية للتصويت – بدأ يتطور لديهم الوعي بالإضطهاد؛ وهو وعي من الصعب تعريفه بأنه وعي أقلية قومية. لم تكن هناك آنذاك قيادة قومية، أو نخبة قومية، في وسعها أن تصوغ للعرب في إسرائيل وعي أقلية قومية. فالأغلبية الساحقة من النخبة الفلسطينية، التي تطورت في آخر المرحلة العثمانية

---

٩٠ المفكرين هنا ترجمة لكلمة intellectuals.

وأيام الإنتداب البريطاني، كانت قد تشرّدت. وقد تشمل تلك النخبة فئات الأرستقراطية والطبقة المتوسطة والمتعلمين والنخبة الثقافية – التي بدأت تتنظم وتنظم أحزابا سياسية في ظل الإنتداب البريطاني. وبقي تحت حكم إسرائيل هامش المجتمع الفلسطيني في الجليل والمثلث، ويتكون من سكان قرويين تلخّصت مساهمتهم في الحركة القومية الفلسطينية بمشاركتهم في ثورة ١٩٣٦–١٩٣٩، ولم يكن لهم دور بارز في الحركة الثقافية الفلسطينية التي تطورت في المراكز المدنية (القدس وحيفا ونابلس وعكا ويافا...). هذه الحركة تابعت تطورها بعد سنة ١٩٤٨ في الأوضاع الجديدة، أوضاع التشرّد الفلسطيني. امّا فرصة الإلتقاء معها فقد سنحت بعد سنة ١٩٦٧.

يمكن القول إن السكان الفلسطينيين الذين بقوا في إسرائيل بعد سنة ١٩٤٨، كانوا بقية مهزومة من مجتمع مهزوم. وتجلّت هذه الحقيقة في نظرة هؤلاء السكان إلى انفسهم وإلى الحكم العسكري الإسرائيلي، وكذلك في طموحهم في ذلك الحين إلى احراز الأمن لا المساواة. وقد رأوا ضمان ذلك في السلوك السياسي الحسن، والمحاولة المشوهة للاندماج – أي أن يُقبلوا في مؤسسات الدولة: الكنيست، والهستدروت، وحزب ماباي (الذي كان يصعب آنذاك تمييزه من مؤسسات الدولة). ولم تكن ردة الفعل الإسرائيلية تجاه محاولة القبول أو الإندماج هذه، قبولا ولا دمجا. وسنبحث في هذا الأمر فيما بعد. كانت سلطة الأمن العام (شاباك) و "اذرع الأمن" هي القناة الرئيسية التي نظمت صلات السلطة بالسكان. هذا الشكل للصلة بالدولة يرافق العرب في إسرائيل باستمرار حتى هذا اليوم، وسيظل قائما ما بقي مبنى الدولة على ما هو عليه، مؤكدا غربة العرب في إسرائيل، والشك فيهم، ومعاداتهم. ويظل هذا الأساس المُعطى الثابت، مع أن الصورة اليوم تبدو اكثر تركيبا. فعندما يدور النقاش بشأن "الإشراف الملائم" على مجريات الأمور لدى السكان العرب، يعود "الأمن" ليؤدي الدور الأساسي. قبل انتهاء الحكم العسكري سنة ١٩٦٦، قام اهم الصلات بين السكان العرب والدولة من خلال "الشاباك" واذرع الأمن. امّا الحدود بين "الشاباك"، ومكتب مستشار رئيس الحكومة في الشؤون العربية

التي عملت في كنف ماباي، فكانت آنذاك مشوشة وغير واضحة المعالم. هذه المرحلة خلفت آثارا ثقافية، بل أنتجت فولكلورا عربيا إسرائيليا فيه النكات والحكايات والأشعار الشعبية التي تصف العلاقة برجل "الشاباك" المسؤول عن القرية، وبالحاكم العسكري.

في تلك السنوات تشكّل المبنى الخاص للقرية العربية، عقب عملية عصرنة قسرية، ومصادرة اراض، وبرتلة (عملية تحويل إلى بروليتاريا) قوة العمل من دون تصنيع، حيث أصبحت القرية مصدر عمل لا مصدر شغل، وتحولت إلى مكان نوم لا إلى سوق، وإلى ملجأ وجداني يتيح العودة إلى احضان العلاقات الإجتماعية الحميمة، واضحت الوطن المحسوس للغرباء. امّا موقف سلطات الأمن من القرية فكان من شأنه أن يساهم في حفظ السلم الإجتماعي – العائلي وتجميده، لأنه يتيح لقادة الحمولة مصدر قوة بديلا بعد أن فقدوا مصدر قوتهم في علاقات الإنتاج. ان مصدر القوة الجديد للمختار، أو لممثل الحمولة الذي فقد مصادر قوته السابقة في عملية البرتلة المسرّعة، اضحى في مهمته كوسيط بين القرويين والسلطة. وعلى الرغم من التغييرات البنيوية البعيدة المدى التي طرأت أيضا على ما يسمى "مبنى الحمولة"، وعلى الرغم من أن زمام القوة والقيادة اخذ ينتقل إلى شباب "متعلمين"، فإن وظيفتهم تبقى في ماهيتها مهمة وساطة لدى السلطة المركزية، بعد أن يُنتخبوا للمجالس المحلية في اطار قوائم حمائلية أو طائفية. يستثنى من ذلك – على صعيد انتخابات المجالس المحلية – الحزب الشيوعي والقائمة الإسلامية، مع أنه يمكننا أن نرى في بعض القرى تماسا بين الفرع المحلي للحزب وبين هذه العائلة أو تلك.

لقد مرّت عملية عصرنة بسكان القرية العربية، من دون أن تمر بالقرية نفسها. وجرى هذا التحول في المرحلة الأخيرة عبر شريحة الأكاديميين الذين عادوا إلى القرية. إذ طرأت قفزة نوعية في عدد من هؤلاء، وخصوصا في السبعينات وفي المهن الحرة كالطب والهندسة والمحاماة والمحاسبة... وعلاوة على ذلك بدأت تتطور – وخصوصا بعد سنة ١٩٦٧ – مبادرات إقتصادية في نطاق

التجارة والخدمات، وحتى الصناعة المتوسطة، على الصعيد المحلي.

كانت مرحلة ١٩٤٨-١٩٦٧ مرحلة عزلة. لكن، حتى في بداية توطُّد وتميُّز ملامح المجتمع العربي في إسرائيل، حافظ السكان العرب على صلة بالعالم العربي الواسع عبر اجهزة الراديو ("صوت العرب" من القاهرة...). ومنذ ذلك الحين، صيغ نمط السلوك المتميّز للعربي مواطن دولة إسرائيل - وهو السير على حبل دقيق بين الإنتماء إلى الأمة العربية وبين الشعور بالضعف المقترن بمطمح تحقيق الأمن في اطار دولة إسرائيل. وعلى الرغم من أن اغلبية العرب البالغين صوتت في حينه للأحزاب الصهيونية، وعلى الرغم من أن ما نظم علاقة هذه الأغلبية بالسلطة كان قانون الخوف، فإنها أيدت عبد الناصر ومطمحي الوحدة العربية والتحرر من نير الإستعمار، اللذين اعرب عنهما. وكان شعور تأييد عبد الناصر وكل ما يمثله مشتركا في حينه لدى "التيارات السياسية" كلها، وقد ظهر أن "التعاون" مع السلطة كان في الواقع شكلا من اشكال الغربة لا دليلا على الإنتماء.

في هذه المرحلة رزح السكان العرب - في اغلبيتهم - تحت حكم عسكري، ولم ينظروا إلى المساواة في دولة اليهود أنها أمر مفهوم ضمنا. ولم يكن في الإمكان التعامل مع امور مثل مجرد البقاء في المكان، وحق العمل وتكوين عائلة وتعليم الأولاد، كأنها امور مفروغ منها؛ فللحصول عليها كان لا بد من الدفع بجملة من السلوك السياسي "الحسن". ان النضال ضد التمييز يعبّر عن رغبة في الإندماج، لأنه يتعامل مع المواطَنة بجدية، وخصوصا عندما يطالب السلطة بأن تحقق وثيقة الإستقلال - أي أنه تعبير عن إسرائيلية العرب. هذا الخط مثّله الحزب الشيوعي الإسرائيلي، وإلى حد ما "مابام". غير أن الحزب الأخير لم يحظ بصدقية، لأنه جزءا من المشروع الصهيوني والسلطة، وبسبب العداء الذي ابداه حيال رغبة الأمة العربية في التحرّر والتقدّم بالشكل الذي كانه عبد الناصر وجسّده. وفي رأيي أن الحزب الشيوعي الإسرائيلي هو ابو شعار المساواة داخل دولة إسرائيل. ولهذا فهو، بمعنى معين، ابو فكرة الإندماج في الدولة. وقد حظي بمصداقية معيّنة، كذلك، بسبب الخط المثابر المعادي

للاستعمار، الذي انتهجه. في هذه المرحلة، كان الحزب الشيوعي الإسرائيلي الحزب الوحيد الذي اتخذ موقفا ايجابيا من نضال الشعوب العربية في سبيل التحرّر والتقدّم الإجتماعي، على الرغم مما حدث من تصدّع بين الشيوعيين وحزب البعث والناصريين في العالم العربي، والأزمات التي تم تخطّيها فيما بعد بفضل "الصداقة العربية مع الإتحاد السوفياتي."

امّا ماهية نضال الحزب الشيوعي في الوسط العربي، فكانت تكمن في كونه نضالا ضد التمييز. غير أن هذا النضال لم يقترن به العزم على تعريف المساواة بصورة ايجابية. فقد كان ذلك توجها اكتفى بصيغة التعريف السلبي للمساواة بأنها عدم التمييز. وتختلف هذه الصيغة عن التعريف الإيجابي للمساواة، والذي بموجبه تتحول إسرائيل إلى دولة لكل مواطنيها، بدلا من كونها دولة اليهود فقط. في ذلك الحين، أيّد الحزب الشيوعي الإسرائيلي، (ماكي) حق العودة واستيعاب الهجرة، بل اظهر عداء لبداية تنظيم حركة قومية فلسطينية في المهجر، وضد كل تنظيم على أساس قومي بين السكان العرب في إسرائيل، كما حدث في حالة حركة "الأرض". ومع هذا، فإنه ناضل، بصورة مثابرة، ضد التمييز القومي. إن العملية التي حدثت داخل الحزب الشيوعي هي عملية عصرنة مسرَّعة، مضمونها الأسرلة والفلسطنة في الوقت نفسه: امّا الأسرلة فمعناها توسيع الوعي بقضية الحقوق المدنية؛ وامّا الفلسطنة فهي تأكيد الإنتماء القومي للشعب الفلسطيني.

وفي الوقت الذي رسّخ الحزب الشيوعي أنماط التنظيم الأساسية للعرب في إسرائيل في النضال من اجل مساواة الحقوق المدنية (والمعرّفة بالصيغة السلبية)، حدث في هذا الحزب تيقّظ قومي صاغ طرق التعبير عن الإنتماء القومي للشعب العربي الفلسطيني – سواء في اللغة أو في الأدب. ان مصدر اللغة والخطاب السياسي الذي تستعمله الأحزاب العاملة اليوم في الوسط العربي – سواء كان ذلك سلبا أو ايجابا – هو من دون شك صحف "الإتحاد" و "الغد" و "الجديد". لقد بدأ الحزب الشيوعي طريقه في الوسط العربي مع شباب عرب مثقفين بقيادة يهود ستالينيين من أصل شرق–أوروبي، وانتهى

بقيادة عربية ستالينية قادت الوسط العربي كله خلال عقد من السنين (١٩٧٥–١٩٨٥)، وخسر تأييد الأغلبية عندما اصبحت شعاراته مطلب الجميع.

لقد آمن "ماكي" بإخلاص – على الأقل قبل سنة ١٩٦٧ – بإمكان قيام الشعب الإسرائيلي المؤلف من عرب ويهود. ولقد عارض مبدئيا قيام حركات، كحركة "الأرض" وتنظيم الطلاب العرب، في أواخر الخمسينات. وبدأ الحزب بالموافقة على وجود تنظيمات جماهيرية على أساس قومي، بل أبدى استحسانه ومبادرته فقط بعد أن نمت فيه هو قيادة عربية، وبعد أن عُزل بصورة تامة في الوسط اليهودي بعد سنة ١٩٦٧. لقد كُتب الكثير عن تجربة حركة "الأرض"، وذلك لأن كل ظاهرة في الوسط العربي، ولو كانت على اصغر نطاق، تدرسها الأكاديميا الإسرائيلية بشكل يكاد يكون استحواذيا (obsessive).

اعتُبرت حركة "الأرض" حالة قضائية دستورية في الغالب، وبُحث فيها أولا من وجهة نظر القانون. امّا الذي حُسم في قرار المحكمة العليا، والذي منع الحركة من إمكان التنافس في الإنتخابات، فهو أنه ليس هناك مكان لتنظيم عربي لا يقوم على الإعتراف بأن هذه الدولة دولة اليهود. ولم يترك القرار مكانا للتفرقة بين الإعتراف بقيام دولة إسرائيل وبين القبول بطابع الدولة اليهودي. وتكرّر هذا الوضع في المداولات القضائية بشأن "القائمة التقدمية للسلام". ان حركة "الأرض" لم تكن حركة جماهيرية، ووزنها الحقيقي ومستواها التنظيمي والأيديولوجي ادنى كثيرا من الأهمية التي حظيت بها كحالة قضائية. لكن على الرغم من ذلك، فإنه يجب أن لا نقلّل من اهميتها، وخصوصا بالنسبة إلى صوغ وعي المثقفين العرب وتشكيله. وقد تابع طريق هذه الحركة، فيما بعد، حركات أُخرى مثل: "ابناء البلد" و "الحركة التقدمية"؛ وهما الحركتان اللتان يمكن أن نرى فيهما انقسام الشق اليساري واليميني في التيار القومي العربي بين السكان الفلسطينيين. كل هذا حدث طبعا بعد سنة ١٩٦٧، أي بعد تحوّل التيار القومي العربي في صفوف الأقلية الفلسطينية، أيضا، إلى تيار قومي فلسطيني.

هذه العملية حدثت كجزء من تجربة العرب في إسرائيل بإتجاه التحوّل من بقية مجتمع إلى مجتمع له ملامحه. ومع أن هذا المجتمع الذي تحولوا اليه ليس مجتمعا اتونوميا، إلاّ أنه اجتاز عملية تمايز طبقي (ضمن عملية انتاج مستقلة)، وقامت فيه طبقة متوسطة ونخبة سياسية وثقافية خاصة به. وكلما تطور هذا المجتمع تهمشت كل حركة تؤكد ناحية واحدة فقط من واقعه المركّب. وكان أول ما سقط القوائم العربية المرتبطة بحزب ماباي. هذه القوائم عبّرت عن الخوف، من ناحية، وعن التخلف الإجتماعي لأقلية في دولة حديثة، من ناحية أخرى، وخلفت وصمة في الذاكرة الجماعية. وقد شددت هذه الحركات على الإسرائيلية (السلبية الخائفة طبعا) فقط. لكن الحركات السياسية التي شددت على البُعد الفلسطيني في الواقع فحسب، تهمشت أيضا في مرحلة لاحقة (لا اتحدث عمدا عن الهوية القومية، لأنني اعتقد أن الواقع اكثر تركيبا من كل صيغة توحيدية للهوية القومية. فالهوية القومية فلسطينية، لكن هذا الأمر وحده لا يقدّم مفتاحا للواقع، وهو اكثر تركيبا من الهوية القومية، مشوهة كانت ام غير مشوهة).

حتى سنة ١٩٦٧ انقسم العرب في إسرائيل إلى ثلاثة تيارات سياسية أساسية: أولئك الذين تأثروا بالحركة القومية العربية - بشقيها البعثي والناصري - وبين الحركة الشيوعية إلى داخل إسرائيل. هذا التيار دُفع إلى الهامش نتيجة مطاردة السلطات، وكذلك بسبب افتقاده الرؤية الواسعة الأفق إلى تركيبة كينونة السكان العرب. وهذا التيار لم يُفلح المجتمع العربي، الذي يعيش في جو من الخوف، في التماثل معه فنجحت السلطة في عزله.

أما التيار الثاني، فكان تيار الشيوعيين العرب اعضاء "ماكي". وأما التيار الثالث، فيتألف من مؤيدي الأحزاب الصهيونية والقوائم العربية المرتبطة بتلك الأحزاب. هذا التيار كان يمثل أساسا القوى التقليدية في المجتمع، وعبّر نشاطه السياسي عن خوف السكان ورغبتهم في الأمن. وفي الحقيقة، يصعب أن نسمي الفئة الثالثة تيارا سياسيا، ناهيك عن الحديث عن تيار أيديولوجي. ومن الأفضل اعتبارها تيارا اجتماعيا، أي قوى اجتماعية، حمائلية وطائفية، مرتبطة بالسلطة، وخصوصا بحزب مابام في حينه. إلا أنه، مع الوقت تطوّر

تيار سياسي مرتبط حقا بالأحزاب الصهيونية، صادر عن رؤيا براغماتية، ومعبّر عن مصالح بيروقراطية عربية في المكاتب الحكومية والهستدروت وجزء من الطبقة الوسطى العربية. وهذا التيار يشمل أساسا اعضاء في حزب العمل، لكنه يشمل أيضا اعضاء في أحزاب إلى يسار حزب العمل ويمينه. وقد تبلور هذا التيار بصورة واضحة في الإنتخابات البرلمانية الأخيرة.

٤- تُعتبر حرب ١٩٦٧ نقطة تحول في تاريخ المنطقة، بما في ذلك تاريخ العرب في إسرائيل. والواقع أن هذه الحرب هي التي صنعت هذا التاريخ الأخير، لأنها كانت البداية الحقيقية لتكتلهم كمجتمع له ما يميزه. ان حرب ١٩٦٧ هي، من دون شك، اهم حدث في تاريخ المنطقة الحديث (بعد الحرب العالمية الثانية)؛ فقد ثبّتت نتائج حرب ١٩٤٨، وجعلتها غير قابلة للتغيير، وابرزت اهمية إسرائيل للغرب، وكسرت مجرى عملية بناء مشروع ثقافي-سياسي عربي عصري بقيادة مصر. وقد اعطت هذه الحرب القوى المحافظة افضلية في صراعها ضد القوى العصرية في العالم العربي، وغيّرت كليا خريطة المنطقة السياسية. وما زلنا نعيش في عهد ما بعد حرب ١٩٦٧، لأنه منذ ذلك الحين لم يجْرِ أي حدث سياسي إقليمي يلغي نتائج الحرب، بحيث يمكن تسمية المرحلة باسمه. وإسرائيل بعد ١٩٦٧ غير ما كانت قبلها، من الناحية الإقتصادية-العسكرية ومن الناحية السياسية-الإجتماعية. والعالم العربي بعد ١٩٦٧ غير العالم العربي ما قبلها. لقد كُتب الكثير عن الصدمة الثقافية، وصدمة الهزيمة، وعن هبوط القومية العربية العلمانية وارتفاع الإسلام بشقيه- المحافظ والثوري-عقب هذه الحرب. وقد كان اثر هذه الحرب في القضية الفلسطينية مباشرا وكثيفا جدا، نتج منه ما يلي:

(١) وُلدت منظمة التحرير الفلسطينية الحديثة -القائمة على اطر تؤمن بالنضال المسلّح.

(٢) أ- بدأ تاريخ الحركة القومية الفلسطينية يتخذ مسارا مستقلا، والمقصود بصورة خاصة الإستقلال عن الدول العربية. وقد اتجه هذا المسار نحو هدف التحرير، الذي استُبدل مع الوقت بهدف السيادة.

ب- فشلت فكرة الإعتماد على الوحدة العربية، وابتدأ مسار الخصوصية الفلسطينية سياسيا. هكذا نشأت الأجواء السياسية التي ولدت الفكرة القائلة إن الشعب الفلسطيني يجب أن يحمل السلاح في عملية تحريره.

وقع قسم كبير من الشعب الفلسطيني (اكثر من مليون فلسطيني) تحت الإحتلال الإسرائيلي المباشر، وهو أمر لم يحدث سنة ١٩٤٨. وقد ولد هذا، ولأول مرة، صراعاً أو مواجهة مباشرة بين جزء من الفلسطينيين ودولة إسرائيل، كدولة محتلة. لقد قاد هذا الوضع الجديد إلى تغييرات ذات شأن في البرنامج السياسي الفلسطيني، وفي مبنى حركة التحرير الوطني الفلسطيني. من هنا تنبع خطة المراحل الفلسطينية التي قادت إلى برنامج الدولتين فيما بعد. ومن هنا، أيضا، قيام الحركة الوطنية الفلسطينية في الداخل.

تأثر العرب في إسرائيل نتيجة اللقاء المباشر مع فلسطيني المناطق المحتلة، كما تأثروا بالتغيرات التي طرأت على المجتمع الإسرائيلي، كنتيجة للسيطرة على الضفة الغربية وقطاع غزة واستغلالهما إقتصاديا. هذه الحقيقة، أي حقيقة تأثر العرب في إسرائيل بهذا العمق بالتغيرات الجارية في المجتمع الإسرائيلي بصورة عامة. وكل من يتحدث عن "تورط" العرب في الجليل والمثلث مع ذلك الجزء من الشعب الفلسطيني، الذي يعيش تحت احتلال إسرائيل المباشر، امّا أنه لا يدري عما يتحدث، وامّا أنه يدفع عن قصد نحو "توريطهم"، أي التعامل معهم كشعب تحت الإحتلال. هنالك نوعان من الحسم السياسي في استطاعتهما توحيد مصير جزأي الشعب الفلسطيني، أي ذلك الذي يعيش في إسرائيل مع ذلك الذي يعيش في المنطقة المحتلة:

١) ضم الضفة الغربية وقطاع غزة إلى إسرائيل، أي تحويل الأبارتهايد الفعلي إلى أبارتهايد رسمي.

٢) منح سكان المناطق المحتلة حقوق مواطنة، أي تحويل إسرائيل إلى دولة ديمقراطية علمانية أو ثنائية القومية.

لقد كشف لقاء الأقلية الفلسطينية مع الضفة الغربية وقطاع غزة عن "الآخر"

(المختلف)، وساهم في اكتشاف خصوصيتها وتميزها. لقد كشف اللقاء عن المشترك: ثقافة، دين، علاقات قرابة أُسرية. كما فضح الفارق والإختلاف: الموقع في العلاقة الحقوقية بالدولة، الوضع الإقتصادي-الإجتماعي المختلف (في هذا الإطار من الممكن الحديث عن فوارق ثقافية أيضا). ومع غياب إقتصاد فلسطيني - ولو مستقل نسبيا في الجليل والمثلث كما هو الأمر في المناطق المحتلة - تبيّن ان في استطاعة العرب في إسرائيل، الذين يشكل نشاطهم الإقتصادي جزءاً من الإقتصاد الإسرائيلي، القيام بدور الوسيط مع إقتصاد المناطق المحتلة.

لقد عاش العرب في إسرائيل في عزلة عن المراكز الأساسية للحضارة العربية، لكنهم من الناحية الأُخرى عاشوا في حجر صحي عن التراجعات وعن عملية الجزر في السياسة العربية والثقافة العربية بعد فشل المشروع القومي العربي بصيغته الأصلية في الستينات والتي ادت، فيما ادت اليه، إلى انتعاش وانتشار الإسلام السياسي بعد سنة ١٩٦٧ بصورة خاصة.

ومن المتعذر تماما فهم ظاهرة الإسلام السياسي في أوساط المجتمع العربي في إسرائيل، من دون فهم اللقاء مع الإسلام الشعبي وإسلام المؤسسة في المناطق المحتلة. ولقد عاش المجتمع العربي في اجواء إسلامية تقليدية، لكن لم تقم بين المسلمين في الداخل مؤسسة إسلامية مستقلة، ولا كلية إسلامية، ولا منظمات سياسية،[١٠] حتى نضوج اللقاء مع مسلمي الضفة والقطاع.

كان للقاء مع المناطق المحتلة اهمية كبرى في مجالات أُخرى عديدة. فمثلا، في مجال العلاقة بالحركة الوطنية في المناطق المحتلة، تمّ نسج هذه العلاقات بسرعة فائقة، وقد قاد الحزب الشيوعي الإسرائيلي هذه العملية بحكم علاقته بالحزب الشيوعي الفلسطيني الذي تصدّر الجبهة الوطنية أوائل السبعينات.

---

١٠. راجع بشأن تأثير قيام الحركة الإسلامية في الداخل في المؤسسة الإسلامية وكليات الشريعة في الضفة والقطاع كتاب: توماس ماير، **صحوة المسلمين في إسرائيل** (بالعبرية)، (غفعات حفيفا: معهد الدراسات العربية، ١٩٨٨).

حتى السجون تحولت إلى أماكن لقاء بين السجناء الجنائيين من عرب الداخل، وبين السجناء السياسيين من المناطق المحتلة.

لكن اللقاء الأساسي كان في مجال الإقتصاد: في السوق، وفي علاقات العمل. وقد استفاد العرب مواطنو إسرائيل بصورة واضحة من هذه العلاقة نتيجة قربهم من المراكز الإقتصادية والسلطوية الإسرائيلية، اضافة إلى اجادة اللغة العبرية وحرية حركتهم كمواطنين، وميزات أُخرى اهلتهم للقيام بدور الوسيط بين المناطق المحتلة وإسرائيل. وقد ظهر ذلك بصورة خاصة في مجالي البناء والزراعة، حيث برز دور المقاولين العرب في إسرائيل كوسطاء بين قوة العمل الفلسطينية ورأس المال الإسرائيلي، لكن ظهر أيضا في مجال أُخرى مثل الوظائف الحكومية المباشرة ومجالات الخدمات.

بعد سنة ١٩٦٧، طرأ تحسن نوعي على الوضع الإقتصادي لقطاعات واسعة من العرب في إسرائيل، نتيجة القفزة الهائلة في قطاع البناء والخدمات.[١١] ومنذ ذلك الحين وخصوصا في السبعينات والثمانينات، نشهد عملية توزيع اجتماعي طبقي جديد تؤدي إلى اعادة تصميم مبنى المجتمع العربي بصورة عامة. وحتى سنة ١٩٦٧، كان التطور الأساسي الذي حدّد شكل المجتمع العربي ومبناه وهو "البرتلة"، أو عملية التحويل إلى بروليتاريا، أو تحوّل العرب في إسرائيل من الزراعة والحرف إلى العمل المأجور. لكنْ منذ سنة ١٩٦٧، فإن التطور الأساسي الذي يصبغ المجتمع بطابعه هو تطور طبقي وسطي من اصحاب المهن الحرة، والمقاولين، وتجار الجملة، والصناعيين المتوسطين؛ وبكلمات أُخرى: نشوء بورجوازية عربية على هامش البورجوازية الإسرائيلية، تتميز بأنها تطوّر مصالح إقتصادية من نوع جديد، يمكن أن نطلق عليها تسمية "طموحات" إقتصادية تتجاوز الأمن المعيشي وتسعى لتحقيقها ضمن

---

١١ . تعود هذه العملية من جديد مع الهجرة اليهودية من الإتحاد السوفياتي لتؤكد التناقض في واقع العرب في إسرائيل، الذين يستفيدون في حالات معينة من الإحتلال ومن الهجرة اليهودية نتيجة انتعاش قطاعي البناء والخدمات اللذين ينعشان نشاطهم الإقتصادي في مجمله.

الإقتصاد الإسرائيلي، تتجاوز "السلبية" فحسب، أي تتجاوز "أن تمر الأمور بسلام وأمان."

لقد بدأ طريق هذه الفئة سياسيا ببناء أساس للتحالف مع الشيوعيين، ثم وصل إلى انفصال عن هذا التحالف واقامة حركات سياسية جديدة مستقلة، أو بالتحالف مع عناصر انفصلت عن الأحزاب الصهيونية نتيجة الوعي نفسه. وتنقسم هذه الفئة، في أيامنا، إلى استراتيجيتين للعمل السياسي:

(أ) تشدّد الأولى على خصوصية المجتمع العربي، وتجد تعبيرا في أحزاب مثل الحزب الديمقراطي العربي والأوساط التي تتبلور حول لجنة رؤساء السلطات المحلية العربية.

(ب) امّا الثانية فتشدد على إمكان الإندماج، وتدعم الأحزاب الصهيونية، وخصوصا حزب العمل.

ومن الممكن اعتبار كلا الإستراتيجيتين "عربية إسرائيلية"، أي انتهازية بمعنى معين.

تشكل الطبقة الوسطى أساسا لتوجه قومي من نوع جديد. لقد انقسمت التيارات السياسية بين العرب في إسرائيل في الماضي إلى "متعاونين" من جهة، وإلى شيوعيين وقوميين من جهة أُخرى، هكذا ببساطة. لكن بعد سنة ١٩٦٧، بدات عملية أدت إلى تطور تيارات سياسية جديدة في الثمانينات تدعم الأحزاب الصهيونية، لا من منطلق اظهار الولاء والبحث عن الأمن، وإنما كتلبية لمصالح. من ناحية أُخرى، طورت هذه الفئة خطابا سياسيا قوميا ينطلق من مواقع ومصالح إسرائيلية جدا. والخطاب السياسي للحزب الديمقراطي العربي، الذي امضى مؤسسه عشرات الأعوام في حزب العمل ثم عاد ليبحث عن خصوصية عربية إسرائيلية، وليؤكد إنتماءه إلى الشعب الفلسطيني – هذا الخطاب السياسي يختلف عن قومية حركة الأرض وابناء البلد اختلافا جذريا، لأن منطلقه ليس غربة عن إسرائيل وإنما إنتماء إلى الواقع "العربي الإسرائيلي". لقد تحول السير الحذر على الحبل الدقيق بين

الإنتماء إلى الأمة العربية وطلب الأمان في إسرائيل، إلى فن الرقص على الحبل. ولم يتبق من الواقع المعقّد والمركّب إلا خداعه.

٥- ابتدأ العرب في إسرائيل في السبعينات، وتحديدا بعد حرب ١٩٧٣، بإقامة مؤسسات محلية قد يصحّ أن يُطلق عليها اسم مؤسسات وطنية: "الإتحاد القطري للطلاب الثانويين"، "لجنة الدفاع عن الأراضي"، "لجنة رؤساء السلطات المحلية"، "اتحاد الطلاب الجامعيين". وابتدأت "الأنتلجنسيا"، التي اخذ عددها يزداد، بتنظيم نفسها على نطاق محلي. وقد شعر الأكاديميون، الذين عادوا إلى قراهم بعد دراستهم الجامعية، بـ "واجب خلقي" يدعوهم إلى التأثير في الحياة السياسية، فأقاموا تنظيمات مستقلة للاكاديميين، في حال عدم وجود فرع قوي للحزب الشيوعي في قراهم، وقاموا في حال وجوده بالتعاون معه.

بعد فوز "الجبهة الديمقراطية"، في انتخابات بلدية الناصرة سنة ١٩٧٥، حاول الحزب الشيوعي أن يعمّم هذا النموذج في أنحاء الوسط العربي كافة، غير أن نجاحه كان محدودا؛ وذلك لعدم وجود شركاء منظمين في القرى عير المتطورة، ولعدم موافقة الشركاء الملائمين في الاقرى الأكثر تطورا على قبول دور التابع للحزب الشيوعي. والجبهة هي، في الواقع، حزب واحد يعمل بالتعاون مع عدد من التنظيمات التي ينشط اعضاء الحزب في صفوفها. وفي حالة الناصرة، كانت تلك تنظيمات اكاديميين، وتجار، وطلاب. وكان لهذه التنظيمات طابع مهني، لكنها كلها دخلت في حلف مع الحزب الشيوعي الذي كان اعضاؤه نشيطين فيها.

بقيت الجبهة تحالفا بين الحزب وغير حزبيين، ولم تتعد ذلك في يوم من الأيام لتصبح شكلا منظما لعمل مشترك بين تيارات سياسية أو فكرية مختلفة. وكان غير الحَزبيين يتغيرون كل مرة، وفي بعض الأحيان كانوا ابناء حمولة معينة في قرية معينة، بينما كانوا في احيان أُخرى تنظيما للاكاديميين. لكن الجبهة لم تكن إلا احد اشكال هيمنة الحزب الشيوعي. وعندما شعر بعض التيارات فيها بالقوة، انفصل عنها واقام تنظيما آخر؛ هكذا نشأت "الحركة

التقدمية"، بمبادرة هؤلاء الأكاديميين والتجار الذين انفصلوا عن جبهة الناصرة في بداية الثمانينات.

ادّى النسيج الإجتماعي-السياسي الجديد إلى احداث يوم الأرض (٣٠ آذار/ مارس ١٩٧٦)، وكان بمثابة أول مواجهة عنيفة مع السلطة. ودخلت التنظيمات الجماهيرية والمؤسسات الجديدة في صراع مع السلطة، توحدّ فيه عنصر الصراع: العنصر الحقوقي-المدني، والعنصر القومي. وتشكّل قضية الأرض، من هذه الناحية، موضوعا نموذجيا يوحّد بطبيعته، بصورة موضوعية، عنصري الصراع، المدني والقومي، حتى لو لم يكن هناك محاولة واعية لتوحيدهما. وقد برزت في يوم الأرض ملامح عصيان مدني: اضراب عام، وتظاهرات، ومواجهة عنيفة مع قوات الأمن.

جرت مصادرة الأراضي بهدف "تهويد الجليل"، وهو اكثر التعابير فظاظة لتعامل الدولة مع مواطنيها غير اليهود، واعتبارهم غرباء غير منتمين. وقد ردت السلطة على ملامح التنظيم القومي وعلى العصيان ردّا حاسما: "الدولة ليست دولتكم ولن نحتمل أي عصيان!".

كان يوم الأرض الحدث الأول والأخير الذي وحّد اغلبية العرب في إسرائيل في فعالية قومية/مدنية، عاكسا تصرفهم السياسي كأقلية قومية؛ وفي ذلك مصدر قوته: فقد قامت على رموزه، وذكراه، والإحتفالات السنوية به، حركات سياسية مدة طويلة. لكن السلطات، وكذلك المنظات الجماهيرية والأحزاب السياسية الفاعلة بين العرب في إسرائيل، استخلصت النتائج من هذا اليوم، فلم يكرر ذاته إلا كذكرى.

لقد احسّ العرب في إسرائيل، في ذلك اليوم، بأنهم اقوياء. لكنهم خافوا من قوتهم، فخشوا أن يمضوا قدما. وكان اتجاه حركتهم خطوة واحدة إلى الخلف، وتحولت المؤسسات الجماهيرية التي قادت يوم الأرض إلى غاية في حدّ ذاتها. فقد بدأت، بعد يوم الأرض، عملية مأسسة انبثقت منها منظمات وحركات سياسية جديدة، وثبتت المؤسسات القديمة. وابتدأت الحركة القومية

الفلسطينية (منظمة التحرير الفلسطينية)، بعد يوم الأرض، توجّه اهتماما إلى الفلسطينيين مواطني إسرائيل، وشرعت في اقامة علاقات سياسية مباشرة بالسكان العرب عبر منظمات ومؤتمرات دولية، وتدخلت تدخلا مباشرا في مجرى الإنتخابات للكنيست – بالدعوة إلى تأييد "الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة"، ثم الجبهة وقائمة "الحركة التقدمية"، وبتوجيه اموال إلى صناديق ومؤسسات جماهيرية من خارج البلد. وساعدت الحركة القومية الفلسطينية في مأسسة حركة الإحتجاج التي اخذت تتطور بين العرب في إسرائيل. فقد ساهمت هذه الأموال في تأطير الإحتجاج في مؤسسات تعمل ضمن اطار القانون الإسرائيلي – الأسرلة. وبدأت تظهر في الصحف الفلسطينية نغمة مديح للعرب في إسرائيل، ممزوجة بالكثير من الرومانسية حول "التشبث بالأرض" و "البقاء في الوطن". هذا المديح زاد في التقدير الذاتي لدى العرب في إسرائيل بصورة لا تتلاءم ابدا مع الممارسة السياسية في واقع ما بعد يوم الأرض. ان قسما صغيرا فقط من التيارات السياسية الفاعلة في الوسط العربي – وخصوصا ابناء البلد وجزء من "الحركة التقدمية" – رأى ويرى في العلاقة بمنظمة التحرير أمرا استراتيجيا، بينما رأى الآخرون في تلك العلاقة وسيلة تخدم عملية المأسسة داخل دولة إسرائيل. وقد اقترنت بداية هذه العملية زمنيا – أي منذ نهاية السبعينات – بتبني منظمة التحرير لبرنامج الدولة الفلسطينية في الضفة والقطاع، الذي حوّل العرب في إسرائيل عمليا إلى قوة ديمقراطية مساعدة داخل المجتمع الإسرائيلي.

منذ يوم الأرض سنة ١٩٧٦، مرّت بالسكان العرب مرحلة انتقال فيما يختص بمأسسة منظماتهم الجماهيرية: فبدلا من حركات احتجاج قومي–مدني قامت هيئات محلية وقطرية، ذات طابع تمثيلي محلي. وحل محل سيطرة الحزب الشيوعي، في نهاية الثمانيات، نوع من التوازن بين عدد من التيارات السياسية، بما في ذلك أولئك الذين يؤيدون الأحزاب الصهيونية. وتتألف "لجنة المتابعة العليا"، التي تشمل هيئات ومنظات عديدة إضافة إلى اللجنة القطرية للسلطات المحلية العربية، من عدد من اعضاء الكنيست العرب بينهم اعضاء كنيست

يمثلون أحزابا صهيونية. هذا التيار لم يعد يعتبر تيار "متعاونين" أو "عملاء"، بل اصبح احد التيارات السياسية المشروعة بين السكان العرب. ومنذ نشوء المؤسسة السياسية لـ "عرب إسرائيل"، التي تشمل التنظيمات والهيئات والأحزاب المختلفة، دخلت ازمة تسمى اليوم "ازمة النشاط السياسي بين السكان العرب". ولم تظهر هذه الأزمة علانية إلا بعد أن انتهت مرحلة "الإستهلاك" السياسي ليوم الأرض، وبعد أن هدأ التماثل الفعّال مع الإنتفاضة في مرحلتها الأولى.

وقد وضّحت الإنتفاضة الفارق بين الفلسطينيين في إسرائيل والفلسطينيين في المناطق المحتلة. لكنْ عندما برزت الحاجة إلى توضيح الملامح المميزة والموحدة، تبيّن أنه باستثناء الإدعاء أن ليس للانتفاضة مكان في الجليل والمثلث، لا يوجد للقوى السياسية الفاعلة بين السكان العرب أية استراتيجية سياسية ذات شأن. وبدلا من رؤية التوازن على أنه حاجة تسد نقصا، اضافة إلى كونه تقييدا للاستراتيجية، اصبح هو الإستراتيجية ذاتها. لقد شُغل السكان العرب بالصراعات الداخلية أعواما عديدة، إلى أن كُسر احتكار الحزب الشيوعي. لكن بعد كسر هذا الإحتكار تبيّن أن ليس للقوى السياسية الجديدة شيء جديد تقوله - باستثناء الدعوة المعروفة إلى "الدولتين" وإلى "المساواة"، وهي التي توحد جميع القوى السياسية الفاعلة في الوسط العربي في أيامنا. هذه الدعوة - إلى دولة فلسطينية في الضفة والقطاع وإلى المساواة للمواطنين العرب في إسرائيل - تحولت أيضا إلى شعار ينادي به النشيطون العرب في الأحزاب الصهيونية. لكن أيا من هذه القوى السياسية لا تجرؤ على تعريف ما تقصده حين تتحدث عن المساواة.

يتضح عمليا أن الشعار يخدم هدفا واحدا واضحا، حين لا يُعرّف ولا يوضّح مدلوله، هو الإنفصال بين البعد القومي والبعد المدني في النشاط السياسي بين الجماهير العربية. فالبعد القومي يُقذف به إلى ما وراء الخط الأخضر، حيث من المفروض أن يتحقق (ولم يؤخذ في الحسبان إمكان عدم حدوث ذلك). امّا قضية العرب في إسرائيل فتعرّف بأنها قضية مدنية. لكنْ، حتى القضية المدنية ليست معرّفة أو محدودة ابدا، الأمر الذي جعلها تتخذ شكل

مطالب ميزانية فقط. ويقود رؤساء المجالس المحلية النضال من اجل المساواة في ميزانيات المجالس، وينشئ هذا النضال قيادة على صورته ومثاله. إن الإنفصال الواعي عن القضية القومية يترك خلفه كاريكاتورالنضال المدني.

في حالة العرب في إسرائيل، فإن القضية المدنية لا تشكل قطاعا مستقلا في حد ذاته، لكنها جزء من القضية القومية، شئنا ام ابينا. فمن دون هذا البعد تتحول قضية الميزانيات إلى قضية مجالس ورؤساء مجالس، لا تُسيِّس ولا تجنِّد للنشاط السياسي. ولن يعود العنصر القومي ثانية إلا إذا حُدّد وعُرّف معنى "المواطنة"، أي البعد المدني حتى النهاية؛ أي عندما يرفع العرب في إسرائيل مطلب أن تتحول دولة إسرائيل إلى دولة كل مواطنيها. هذا مطلب مدنيّ بكل معنى الكلمة، إلا أنه قائم على علامة استفهام توضع حول ماهية الدولة. وهناك قوانين في إسرائيل تمنع أية قائمة ترفع لواء مطلب المساواة المدنية، بشكلها المحدد والواضح، من الترشيح للكنيست. أن تعريف المساواة، عبر مطلب تحويل الدولة إلى دولة كل مواطنيها، تعريف ليبرالي بسيط ليس له أية صلة بيمين أو يسار. غير أن هذا المطلب، الذي يعتبر في أماكن كثيرة في العالم مطلبا ليبراليا، يتحول في إسرائيل إلى مطلب لليسار، كما هو حال العديد من المطالب ذات الطابع الديمقراطي البحت في إسرائيل.

لقد تعلمت السلطة الإسرائيلية أيضا من التجربة، واحدثت تغييرات في سياستها. والواقع أن "سياسة الأمن" في تعاملها مع عرب إسرائيل اصبحت اكثر حنكة وذكاء، وتجلّى ذلك في اقامة اجهزة مراقبة وسيطرة جديدة تنسق بين فعاليات الأجسام المختلفة: الشرطة، المباحث (الشاباك)... الخ. وقد تطورت هذه الحنكة، بصورة خاصة، في العام الأول للانتفاضة. لكنْ، لا شك في أن السياسة الرسمية تجاه العرب في إسرائيل تحولت إلى تمييز قومي مركّب حل محل التمييز القومي الحاد والبسيط. وبرزت هذه السياسة في تعيين وزير للشؤون العربية بدلا من مستشار في الشؤون العربية فحسب، كما في محاولة معالجة قضايا الدروز والبدو خاصة، ومؤخرا في محاولة اقناع الشبان المسيحيين للتجنّد في الجيش.

هناك ميل إلى التحدّث مع "لجنة رؤساء السلطات المحلية" من دون الإعتراف بها رسميا، أي منع هذه اللجنة من أن تتحول إلى قيادة قومية من ناحية، وعدم اتاحة الفرصة لها لتنظّم نفسها كجسم "اتونومي" تعترف السلطة به، من ناحية أُخرى. لكن التطور المعنوي المهم هو أن رجال المؤسسة الحاكمة يتحدثون بكل صراحة عن أن هناك مشكلات، بل يعترفون بوجود التمييز القومي. ونتيجة ذلك زال النقاش العقيم في شأن وجود الحقائق أو عدم وجودها. ان الإعتراف بالحقائق يؤدي إلى تمحور النقاش حول آراء وتوجهات سياسية، لأن الإعتراف بوجود التمييز يوجب عددا من الردود: فمن ناحية، إعطاء التمييز شرعية في ضوء الحقيقة ان الحديث عن دولة يهودية، ومن ناحية أُخرى المطالبة بإلغاء التمييز. وفي هذه الأثناء يمكن أن يوجد، ولمدة طويلة نسبيا، اختيار مرحلي يخفف حدة التمييز على الصعيد الفردي (لا الجماعي)، مع وجود إمكان لتقدّم وتحسين مواقع (حراك اجتماعي/إقتصادي) عن طريق المبادرة الإقتصادية والإمتياز المهني. هذه هي الخيارات التي تشجعها الإنتلجنسيا العربية في الداخل. ليس هناك ما يمنع الإمتياز و"المبادرة الإقتصادية" (هذه هي الكلمة الرائجة) كاختيار فردي، لكنْ حين يعرض مثل هذا الخيار على العرب كمجموعة سكانية كاملة، فإن ذلك لا يؤدي إلى اللاتسيُّس، بكل ما يقترن بذلك من ظواهر خلقية سلبية، فحسب، بل يؤدي أيضا إلى انتشار نمط جديد من الشخصية العربية، يقبل بالتهميش الإجتماعي كشرط لـ"النجاح الشخصي". ان حاملي مثل هذه القيم هم نماذج بشرية من نوع خاص، تتطور في الوسط العربي في السنوات الأخيرة، ولا يمكنها أن تمثل مستقبل هذا المجتمع، ولا أي مجتمع يريد الحياة. أن "الإندماج" المقترح على الأساس الفردي اندماج كاذب، قائم عن التنازل عن الهوية، وعلى تحويل الأقنعة الإسرائيلية إلى جلد انساني. ان الأسرلة كخيار ثقافي-جماعي ليست مطروحة، بل لا يمكن أن تكون مطروحة؛ وذلك ليس فقط لأننا لا نعيش في مجتمع قائم على "التنوير"، ولا لأننا نعيش في دولة غير معنية بإقامة امّة على أساس الإنتماء المدني، ولا لأنه ظهر في هذا القرن أن الإندماج اختيار

قائم فقط على التعددية الثقافية التي تتضمن مساواة بين الثقافات فحسب، بل لأن المهم هو اننا نعيش في دولة جمهورانية إثنيّة من اسوأ الأنواع. ان الأسرلة كخيار ثقافي–سياسي معناها التهميش، أي أن تحكم على نفسك بأن تعيش بلا هوية أصلية، على هامش مجتمع يحوّل التهوّد الديني، أو الوطنية العسكرانية، إلى مقاييس الإنتماء إلى المجموع.

إنّ لا تسيّس الموقف من الواقع الإجتماعي السياسي، وازمة النشاط السياسي بين العرب في إسرائيل، يؤديان إلى هوية مقترنة بالتفتت المعنوي والتسيب الخلقي. أما المثقفون، أو الإنتلجنسيا العربية، فلم ينجبوا بعد من صفوفهم سلطة معنوية، أو خلقية، ترسم الطريق لهذا المجتمع. في هذا الوضع اخذت الحركة الإسلامية على عاتقها مهمة كلاسيكية للحركات الأصولية، تعبر عن ردة فعل تجاه حالة من الشذوذ الحضاري[١٢] وازمة الهوية. لكن الأصولية تمتنع عن اعطاء بديل تتوفر فيه عناصر مجابهة للواقع، بل هي تدعو إلى استدبار الواقع. وقد يبدو الإستنتاج غريبا أول وهلة، إلا أنه لا شك في أن الإسلام السياسي يتضمن عناصر قوية من اللاتسيّس في الموقف من الواقع والدولة.

ان عملية لا تسيّس الواقع تجري، مؤخرا، في كثير من المجالات. فالتعليم العربي مشغول بمشاريع الحوار والتعايش وذلك معناه لا تسيّس الواقع بتحويل السياسة إلى نوع من الدينامية الجماعية والعلاج النفساني (الجماعي)[١٣] بين التلاميذ والمعلمين اليهود والعرب. إلى جانب ذلك، ينتشر نوع جديد من التنظيمات والمؤسسات التي تهدف إلى استمالة الحكومة للاهتمام بقضايا الوسط العربي. وتتلخص الرؤيا الأساسية لهذه المؤسسات في أن سرّ المشكلة هو اهمال السلطة التنفيذية، وليس الموقف السياسي الأساسي

---

١٢ · ترجمة لـ cultural anomaly النابعة من رؤية الحضارة والثقافة المسيطرة كحضارة متفوقة، تتبعها الرغبة في الإنضمام اليها والإلتحاق بها. لكن هذه الرغبة تصطدم بعوائق بنيوية في المبنى السياسي–الإجتماعي للمجتمع تمنع من تحقيق هذه الرغبة.

١٣ · ترجمة لـ group dynamics و group therapy.

للمؤسسة الحاكمة. هذه الظواهر الآخذة في الإنتشار هي، في حد ذاتها، مظاهر ازمة سياسية وليست حلا لهذه الأزمة. ولا يكون حل الأزمة السياسية إلا بطريق سياسية، وبرسم برنامج جديد من خلال قوى جديدة. كل هذا يجب أن يحدث سريعا، قبل أن يفوت الوقت، وقبل أن يجتاز هذا المجتمع عملية تهميش كلي، وقبل أن يصبح النموذج المأساوي لعرب اللد والرملة وعكا ويافا واقع العرب في إسرائيل ومستقبلهم.

٦- بعد "يوم الأرض" أُثيرت قضية الإعتراف بالسكان العرب في إسرائيل كأقلية قومية. ومعروف أن الحكم الإسرائيلي لا يمنح العرب اية حقوق جماعية، إلا على أساس الإنتماء الديني. بل أن ذلك لا يتم، في حالة الطائفة الإسلامية، من دون مراقبة من قبل السلطة وتدخّل منها (مثلا قضية الوقف الإسلامي وتعيين القضاة الشرعيين). وفي كل حال، فإن إسرائيل تتحدث بصورة رسمية عن "ابناء الأقليات" لا عَن أقلية قومية عربية. إلا أن ذلك المطلب ظل يدور في مختلف الأوساط السياسية. فقد بدأ الحزب الشيوعي مثلا يتحدث عن حقوق يومية (مدنية)، وعن حقوق قومية. غير أنه لم تجر أية محاولة لتعريف مدلول "الحقوق القومية"، عند الحديث عن العرب في إسرائيل. وقد تبنت "القائمة التقدمية"، مؤخرا، مطلب الإعتراف بالعرب في إسرائيل كأقلية قومية، لكنها لم تفسر مدلولات هذا الإعتراف.

ان الإعتراف بالأقلية العربية في إسرائيل كأقلية قومية هو اعتراف بحقوقهم الجماعية؛ أي الإعتراف بحقهم في ادارة شؤونهم الثقافية. وتتطرق "الأتونوميا" عادة إلى أوضاع أقليات قومية حصلت على المواطنة، لكنها لم تجد تعبيرا عن قوميتها وخصوصيتها الحضارية في الدولة القومية. ان "الأوتونوميا"، في هذه الحالة، "امتياز" يتجاوز المساواة المدنية لملء ذلك الفراغ. وفي حالة العرب في إسرائيل، فقد جرى التنازل التاريخي عن الوطن كدولة من قبل اهل البلد الذين بقوا فيه. وهكذا، فإن "الأتونوميا"، اضافة إلى المساواة التامة في الحقوق، هي تسوية تاريخية تُجرى مع ابناء البلد، السكان الأصليين، مواطني الدولة. وهي لا تمس حقوقهم المدنية، أو علاقتهم بالحكم المركزي. ولا تقام

"الأتونوميا"، في هذه الحالة، على أساس إقليمي (هناك مدن مختلطة، والسكان العرب موزعون على عدة مناطق)، بل على أساس شخصي.

أما فيما يتعلق بالمناطق المحتلة، فالأمر مختلف. اذ يجب ألا تكون "الأتونوميا" بديلا من السيادة، ولا تعويضا عنها. يمكن أن نفهم قيام حكم ذاتي في المناطق المحتلة إذا توفرت فيه عملية انتقال الحكم بالتدريج إلى يد الشعب الواقع تحت الإحتلال. هذه العملية ليست مألوفة تدريجيا، لكن من اجل اتمامها لا بد من الإتفاق بين المحتل والمحتلين على أن يكون الهدف النهائي هو السيادة والإستقلال. وفي حالة إسرائيل، فإن الدولة المحتلة لا تقترح انتقالا إلى السيادة، ولا تعلن مثل هذا الإمكان حتى ولا في المستقبل البعيد. أي أن الدولة المحتلة تقترح "اتونوميا" أقليات قومية لشعب تحت الإحتلال. مثل هذا الشكل من "الأتونوميا" عنوانه هو: الأقلية القومية العربية في إسرائيل. هذا الفارق يجب أن يُسمع لا بسبب الخيار الذي يطرحه لمستقبل العرب في إسرائيل فقط، بل لأنه يوضح الخيارات في الأراضي المحتلة ويدعم بصورة فعّالة، وليس بالتضامن السلبي، النضال ضد الإحتلال. ليس في الإمكان أن نفصل في مقال واحد، أو في محاضرة واحدة، نموذجا مسهبا لـ "الأتونوميا"، إنما اردت أن اعرض أمامكم الإختيار المبدئي. وأنا لست ممن يؤمنون بتطوير نماذج نظرية جاهزة ومتكاملة، ومحاولة فرضها على الواقع المركّب. فلا بد من أن يتطور الخيار بالتدريج، وتقترحه بالتفصيل القوى والنخب التي ستطالب به. ولا ضرورة لاقتراح نموذج مفصّل سلفا، إلا من باب التمارين النظرية. هناك ضرورة لاقتراح الخيار والبدء بتطويره، ليصبح مع الوقت اكثر تركيبا، أي اكثر عينية.

ينبغي لليسار والأوساط العقلانية والقوى الديمقراطية ألا تترك خيار الأقلية القومية الثقافي في يد القوى الدينية–السياسية. هناك، حاليا، خياران ثقافيان ينطويان على ازمة: (١) تهميش ثقافي للمجتمع العربي عبر اندماج فردي على هامش المجتمع الإسرائيلي؛ (٢) ردة فعل تجاه التهميش البادي في الإدبار والإنغلاق الثقافي، في صيغة الأصولية.

علينا أن نقترح البديل الثالث، وهو البديل السياسي الثقافي القائم على الإيمان بالقيم والمساواة والحرية والعدل الإجتماعي والتعاون اليهودي–العربي، القائم على المساواة والإحترام المتبادل. ان الحياة الإجتماعية والثقافية للسكان العرب في إسرائيل قد تجاوزت مرحلة الإنتقال إلى مرحلة الأزمة: ازمة الشذوذ الثقافي، ازمة الهوية. ويعود الشذوذ الثقافي إلى الرغبة الجامحة في التساوي مع الثقافة السائدة، واستمرار تحقيق هذه الرغبة نتيجة عوائق بنيوية يضعها المجتمع، وتثبتها الدولة العنصرية في مبناها. علينا أن نكون قادرين على اقتراح طريق عصري للتطور الثقافي والإجتماعي، عصري وتحرري، والتخلص من عقدة التساوي مع الثقافة العنصرية السائدة، أو من ردة الفعل الأصولية تجاهها.

فمثلا، يتوفر إمكان الدعوة إلى مساواة المرأة في المجتمع العربي، من دون أن يرتبط ذلك بعملية التهميش في المجتمع الإسرائيلي. كما يجب البحث عن إمكان إحياء الثقافة العربية، عبر التفتيش عن العناصر التحررية فيها، من دون الوقوع في فخ الشوفينية، أو من دون أن نزعم قيما –ايجابية أو سلبية – للإنتماء القومي.

ان الحكم الذاتي ليس بديلا من الإندماج، ولا بديلا من المساواة التامة. والإندماج في دولة، هي موضوعيا ثنائية القومية، لا يكون بـ "الإذدناب" (التبعية الذيلية) ليهودية الدولة، بل لا يمكن إلا على أساس تعدّدية ثقافية تترك للأقلية القومية مجالا من الإدارة الذاتية. ان الإندماج، في هذه الحالة، هو المساواة التامة في دولة مواطنيها. لكن هذه المساواة هي مساواة بين المختلفين لا مساواة بين المتساوين.

الحكم الذاتي، إذاً، ليس بديلا من المساواة بين القوميات في دول مختلفة، ولا بين القوميات في دولة واحدة؛ بل هو متمّم ومكمّل طبيعي للمساواة. ليس هنالك حل للقضية القومية في حكم ذاتي، وإنما في دولة قومية. كذلك ليس هنالك حل لقضية الأقليات في حكم ذاتي، وإنما بالمساواة التي يكمّلها الحكم

الذاتي. لقد آن الأوان لإيقاف فكرة الحكم الذاتي على رجليها بعد أن اقترحتها الحكومات الإسرائيلية وهي واقفة على رأسها.[١٤]

٧- يمكن اعتبار نتائج الإنتخابات للكنيست الثالث عشر نقطة تحوّل ذات شأن في التاريخ السياسي للأقلية الفلسطينية في إسرائيل. وقد بدت بوادر هذا التحول في مرحلة التحضير لهذه الإنتخابات، عندما تحولت الإنتخابات الأولية (primaries) في حزب العمل إلى ظاهرة سياسية واجتماعية علنية، شارك فيها ١٦ الف مواطن عربي اكتتبوا في هذا الحزب لانجاح هذا المرشح أو ذاك، ودفعوا رسوم عضوية من اجل المساهمة. وكان الجديد هو مدى شرعية هذا النشاط الإجتماعي، وغياب أي اعتراض فلسطيني عليه سواءٌ كان رسميا أو غير رسمي. وكانت هذه الظاهرة نتيجة حتمية للتحولات التي سبقت الإشارة اليها في أوساط الأقلية الفلسطينية خلال الثمانينات.

في هذه الإنتخابات، حازت الأحزاب الصهيونية على اكثر قليلا من خمسين في المئة من الأصوات العربية (٢٧٠ الف صوت) لتصل إلى الأغلبية أول مرة منذ يوم الأرض. وقد طرأ ارتفاع ملحوظ في تأييد كل من حزب العمل من ١٦,٤٪ في انتخابات الكنيست الثاني عشر إلى ٢٠,٣٪ في الإنتخابات الأخيرة، والليكود من ٦,٧٪ إلى ٨,٤٪، و"شاس" من ٠,٥٪ إلى ٤,٩٪، والمفدال من ٣,١٪ إلى ٤,٨٪، كما انخفض تأييد الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة من ٣٣,٤٪ إلى ٢٣,٢٪، والقائمة التقدمية من ١٤٪ إلى ٩,٢٪، وارتفع التأييد للحزب الديمقراطي العربي من ١١,٣٪ إلى ١٥,٢٪.

---

١٤ أ - أنظر فكرة الحكم الذاتي الثقافي في المدرسة الماركسية النمساوية، في: اوتو باور، **الإشتراكية الديمقراطية ومسالة القوميات** (بالألمانية)، فيينا، ١٩٠٧.

ب - طرحت فكرة الحكم الذاتي الثقافي للعرب في إسرائيل بديلا من المساواة التامة، مع الإحتفاظ بطابع الدولة اليهودي، بل من اجل تقوية هذا الطابع، في دراسة صغيرة اعدّها كلود كلاين من كلية الحقوق في الجامعة العبرية بطلب من المركز الدولي للسلام في الشرق الأوسط (في تل ابيب):

Claude Klein, *Israel as a Nation-State and the Problem of the Arab Minority: In Search of a Status*, (Jerusalem, December 1987).

لن اتطرق، في هذه الدراسة، إلى العديد من النظريات التي تتناول التصويت لدى الأقلية الفلسطينية، وتقدم له نماذج احصائية وتحليلية. كما لن اتناول النظريات التي تتعامل مع الإنتخابات في هذه الحالة كأنها استطلاع للرأي العام، ولا النظريات التي ترفض التعامل مع الصوت العربي كموقف سياسي، وذلك لانعدام التقاليد الديمقراطية في العالم العربي، وإنما تعتبره أداة للحصول على مصالح يومية لدى مختلف الوزارات، لا بل كبضاعة تُعرض للبيع في موسم الإنتخابات.[١٥]

لا شك في أن هناك مؤشرات جدية على تحوّل تاريخي في الوسط العربي، تجلّى في نتائج الإنتخابات، كما تجلّى في مناقشتها فيما بعد، وفي المواقف التي اتخذتها الأحزاب العربية من الإئتلاف الحكومي. ومن الممكن تلخيص هذه المؤشرات بالنقاط التالية:

(أ) عودة الشرعية للأحزاب الصهيونية في الوسط العربي: وتتجاوز هذه العودة الإرتفاع الكمي في الأصوات إلى تغيّر في التعامل مع فكرة التعاون مع الأحزاب الصهيونية لتتحول إلى استراتيجية للتغيير المتدرج عبر القبول بالإندماج على هامش الدولة اليهودية كثمن يدفع لتحصيل بعض الحقوق والمطالب، ولدفع "العملية السلمية" إلى الأمام في حالة وجود موقف يبحث عن مبرر اكثر تركيبا من المصالح اليومية. ويلاحَظ في هذا السياق، ان مواقف الأعضاء العرب في الأحزاب الصهيونية حتى حزب العمل لا تختلف، في صيغتها، عن مواقف الجبهة الديمقراطية أو الحزب الديمقراطي العربي. وهي تتجلّى في اقامة دولة فلسطينية مستقلة في الضفة الغربية وقطاع غزة، وهو موقف لا يخدم النضال من اجل هذا الهدف بقدر ما يخدم فكرة التخلّص من البعد القومي والقذف به إلى ما وراء الخط الأخضر. وفي الحقيقة، فإن

---

١٥. نشرت صحيفة *Globus* (Tel-Aviv), August, 31, 1992 ، ملحقا كاملا يمكن اعتباره وثيقة خطرة تفصل عملية شراء الأصوات في الوسط العربي، وخصوصا في القرى الصغيرة وفي أوساط البدو والدروز، وفي التجمعات الكبيرة إلى حد ما، وذلك عن طريق التسهيلات التي تقدمها الوزارات المختلفة، وعن طريق الشراء المباشر بالمال.

التيارات التي تمثل هذا الموقف تقبل كلها أي حل يقبل فلسطينيو الضفة والقطاع به؛ أي أن شعار الدولة الفلسطينية ليس استراتيجيا. اضافة اليه وبواو العطف تضاف كلمة المساواة من دون رابط بين الإثنين، والمساواة غير معرّفة تعريفا واضحا كما سبق أن تناولنا هذا الموضوع.

وقد احتدمت ازمة هذه الإستراتيجية عند الحديث عن مطلب "الوزير العربي" في الحكومة الإسرائيلية. وكما هو معروف، ساهم العرب في الإئتلاف الحكومي بخمسة مقاعد من داخله وخمسة مقاعد من خارجه. فقد حصل حزب العمل على ثلاثة مقاعد كاملة من الأصوات العربية، وحصلت "ميرتس" شريكته في الإئتلاف على مقعد واحد، وكذلك حركة "شاس". كما حصلت الجبهة الديمقراطية والحزب الديمقراطي العربي معا على خمسة مقاعد دعما فيها الإئتلاف الحكومي من دون الإنضمام اليه. وازاء مثل هذا الوزن للأصوات العربية (تم الوصول اليه من دون تحقيق الوحدة الشاملة – وهي وهم في مسألة أقلية قومية فلسطينية داخل إسرائيل)، طالب بعض القوى بتعيين وزير عربي في حكومة الإئتلاف. وعند طرح مثل هذا الطلب بدا الأعضاء العرب في الأحزاب الصهيونية اكثر مثابرة من زملائهم اعضاء الجبهة الديمقراطية والحزب الديمقراطي؛ فالأولون طالبوا بالمنصب لأنفسهم، في حين طالب به اعضاء الجبهة والحزب من اجل غيرهم؛ أي من اجل الأعضاء العرب في الإئتلاف. لقد كانت هذه القضية حالة كلاسية لازمة الموقف السياسي العربي في الداخل، والذي يؤدي إذا ما كان مثابرا إلى تأييد استراتيجية العمل في اطار الأحزاب الصهيونية. فإذا كانت الإستراتيجية تقبل بالإندماج على هامش الدولة اليهودية، فإن افضل طريقة لتحقيق ذلك هي الحصول على بعض المكاسب من خلال الإندماج على هامش الأحزاب الصهيونية – هذا على الأقل استنتاج قطاع واسع من الأقلية الفلسطينية في إسرائيل.

(ب) لم تتمكن الحركة الإسلامية من الزام اعضائها ومؤيديها بالتزام موقف سياسي موحد. أي أنها لم تتمكن من التبلور كحركة سياسية قطرية. لقد توزعت أصوات مؤيديها على الخريطة السياسية الإسرائيلية مثل أصوات

بقية الناخبين العرب، ما عدا استثناءات مثل الجبهة. وحتى في حالة الجبهة فليس هناك شك في أنها حصلت على بعض أصوات مؤيدي الحركة الإسلامية في أم الفحم، لأن مرشحها الثالث ينتمي إلى هذه البلدة. ان لهذه الحقيقة مغازي بعيدة التأثير في مستقبل هذه الحركة، تلقي ظلا على إمكان تجاوزها للتنظيم المحلي البلدي إلى المستوى القطري في دولة مثل إسرائيل. في مثل هذه الدول، التي لا يطرح فيها شعار الدولة الإسلامية، ليس للحركة الإسلامية ما يميزها من الأحزاب الأخرى في الموقف السياسي؛ فهي لا تقدم بديلا في هذه الحالة.

(ج) كان غياب دور منظمة التحرير الفلسطينية حاضرا في هذه الإنتخابات اكثر من أية انتخابات أُخرى منذ يوم الأرض. فمنذ يوم الأرض وقيادة المنظمة تحاول التأثير في مجريات الإنتخابات بدعم الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة والحركة التقدمية. لكن في هذه الإنتخابات تخلت قيادة المنظمة بصورة واضحة عن ذلك لمصلحة فكرة الوحدة بين الأحزاب العربية؛ وهي فكرة لم تكن ممكنة التحقيق، ولذلك كان في الإمكان تفسير موقف المنظمة من عدة وجوه. لم يكن دور المنظمة حاسما في يوم من الأيام في التأثير في تصويت العرب في إسرائيل، لكنه كان ذا شان كموقف. غير أن الموقف لم يكن واضحا هذه المرة. ودخل الساحة عنصر جديد سيكون له بعض التأثير في المستقبل، هو الدور المصري الذي دعم الحزب الديمقراطي العربي، أو فُسّر كذلك، والأمران سيان من حيث التأثير. وبحكم العلاقة بين العرب في إسرائيل ومصر، الناجمة عن كونها هدف السياحة الأول بالنسبة اليهم، اضافة إلى وزنها الحضاري وعلاقات السلام التي تربطها بإسرائيل، فإنه يبدو أن هناك مستقبلا لدور اكبر للنظام المصري الذي سيخضع العلاقات بالعرب في إسرائيل لمستلزمات علاقته بالدولة اليهودية.

(د) يبقى التأثير الأكبر في الإنتخابات للعلاقة التي تحكم الأقلية الفلسطينية بجهاز السلطة في إسرائيل؛ وهي علاقات تحولت من التمييز البسيط إلى التمييز المركب الذي يترك هامشا لدمج العرب في إسرائيل من خلال المبادرة

الإقتصادية والوظائف الحكومية، وزيادة ميزانيات السلطات المحلية، والتوصل إلى حلول وسط بشأن مسطّحات البناء، وتغيير ملائم في وسائل الإعلام الرسمية الناطقية بالعربية لتتحول من وسيلة الحرب النفسية إلى اهتمام بالقضايا اليومية للعرب في إسرائيل. لم تعد السلطة بحاجة إلى "قوائم عربية" مرتبطة بالأحزاب الصهيونية واجهزة الإستخبارات، بل توصلت إلى مزيج من سياسة التمييز القومي والأسرلة المحدودة التي تتجاوب معها فئات اجتماعية نمت عبر عملية طويلة من التحديث المشوه. ان الأسرلة المشوهة هي التحدي الأساسي الذي تطرحه الإنتخابات للكنيست الثالث عشر على حلبة الأقلية الفلسطينية في إسرائيل – هذه الأقلية المعادية للاحتلال والمستفيدة منه في الوقت نفسه؛ المعادية للهجرة اليهودية والمستفيدة منها في الوقت ذاته – أقلية فلسطينية في دولة يهودية في عصر مؤامرة تحويل القضية الفلسطينية إلى قضايا أقليات.

٢ العربي الاسرائيلي

قراءة في الخطاب السياسي المبتور

٢ العربـــي الإسرائيلـــي

قراءة في الخطاب السياسي المبتور*

بعد أن احتل الإعجاب القائم على الهزيمة في السبعينيات محل تخوين الأقلية العربية في إسرائيل أو تجاهلها في افضل حالات الخطاب السياسي العربي، عاد الإرتباك من جديد ليحكم تقييم أوضاع ودور هؤلاء العرب في إسرائيل، الذين غدوا يطلون على الدول العربية المجاورة من على الهامش الديمقراطي للتلفزيون الإسرائيلي. انهم يقاطعون رؤوساء -الحكومة- والوزراء في جلسات البرلمان، فهل هذا دليل على وطنية فلسطينية، ام دليل توطيد الجانب الإسرائيلي الواثق في النفوس المبتورة؟ ام هو تقليد عربي للإسرائيلي الواثق من نفسه في دولته؟ العربي الإسرائيلي يمثل دور الإسرائيلي؟ ومن ناحية أخرى تراهم يهنئون الوزراء والرؤوساء في يوم استقلال إسرائيل في حفلات اعدت خصيصا للتهاني "بالعيد". العرب يهنئون بالإستقلال، لا كما هنأ عضو الكنيست العربي في حينه رئيس الدولة بعبارة: "نحيي دولة إسرائيل المزعومة"، حاسبا أن "المزعومة" من "الزعامة"، والزعامة قريبة على قلب ممثلي الحمائل - العشائر الذين كانوا يتوسطون العلاقة بين السلطة والمجتمع في حينه. إنهم في هذه المرة يهنئون دون خوف الخمسينيات والستينيات في "الدولة المزعومة". ومن ناحية أخرى، ومنذ أيام استقلال ثلاثة تسمح إسرائيل للعربي الإسرائيلي

* نشرت هذه المقالة في **مجلة الدراسات الفلسطينية** عدد، ٢٤، خريف ١٩٩٥، ص٢٦-٥٤. كما نشرت بالعبرية والفرنسية.

لا بتهنأتها من خارج الإحتفال فحسب، وإنما بالمشاركة في الحدث المركزي ليوم الإستقلال. لقد افرد مكان لعربي واحد في كل مرة لاشعال واحدة من الإثنتي عشر شعلة التي تمثل قطاعات الحياة المختلفة في إسرائيل.

لقد ولى إلى غير رجعة عربي دولة إسرائيل المزعومة، ولكن كما يبدو فقد ولى أيضا عربي "البقية الباقية" الصامد على أرضه. لقد كان الصمود والبقاء متخيلا في شتات فلسطيني يبحث عن صورته المعكوسة، ثم غدا الصمود والبقاء آلية نرجسية تعوض عن غياب الإستراتيجية السياسية عند أقلية مهزومة في الدولة القائمة على أنقاض شعبها. واخيرا اصبح البقاء والصمود عملية أسرلة عندما تجرد من بعده القومي. وهي أسرلة مبتورة بالضرورة لانها لا تقوم ولا يكن أن تقوم على المساواة، وذلك ليس لأن العرب جزء من أمة في "حالة حرب" مع إسرائيل، ولا لأن فجوة الحداثة تفصلهم عن تحقيق المساواة، كما تدعي نظريتا العلوم الإجتماعية الأساسيتان في إسرائيل. ففي افضل الحالات تفسر هاتان النظريتان ما هو قائم، هذا إذا سلمنا بهما جدلا، ولكنهما لا تفسران لماذا لن تكون المساواة ممكنة في المستقبل، حتى في حالة علاقات سلمية مع الدول العربية، طالما حافظت دولة إسرائيل على مبناها الحالي.

وضع الأقلية الفلسطينية ليس ثابتا. ورغم استمرار وجود الفجوة في معدلات الدخل والمستوى المعيشي وغيره بين العرب واليهود إلاّ أن العرب في إسرائيل جزء من عملية التطور المستمرة، منذ العام ٦٧، في ازدياد معدلات الإستثمار، ارتفاع المستوى الثقافي وارتفاع معدلات الإستهلاك وغيره. والسؤال الذي لا اجابة عليه هو ما العامل الأكثر تأثيرا، ارتفاع مستوى المعيشة بالنسبة للامس ام استمرار وجود الفجوة بين العرب واليهود اليوم، ان كان ذلك في الوظائف الحكومية أو في الوظائف الإدارية غير الحكومية، أو في المستوى الثقافي، أو وضع البنية التحتية في القرية العربية وغير ذلك؟ وعدم إمكانية الإجابة على هذا السؤال لا تعني أنه لا يتبلور اطار يعمل فيه المتغيران، التطور المستمر واستمرار التمييز، في الوقت ذاته. وهذا الإطار هو الإطار الإسرائيلي. لقد تأسرل العرب في إسرائيل حتى في كيفية تعاملهم مع الفجوة التي تفصلهم

عن اليهود، وهم يحاولون قدر الإمكان في خطابهم السياسي السائد تجنب السؤال الجوهري حول العلاقة الأداتية بين اليهود ورفاهيتهم وبين الدولة.

لقد طرأ تغيير على احد المؤشرات الأساسية التي استخدمها العرب للتدليل على التمييز ضدهم وهو الميزانيات المخصصة للسلطات المحلية محسوبة بالنسبة للفرد. فقد كانت المخصصات للفرد العربي لا تتجاوز عشر المخصصات للفرد اليهودي في السبعينيات، وقد وصلت حاليا إلى الثلث. ولم يبدأ هذا التغيير في فترة حزب العمل وإنما هو تغير مستمر بشكل تدريجي منذ أن نشأ في إسرائيل نظام الحزبين، أي منذ نهاية السبعينيات. هذا النظام الذي جعل للعرب في إسرائيل اهمية ما في الخارطة السياسية الإسرائيلية.

ولكن هذا التغيير، أو هذه الديناميكية، في أوضاع الأقلية العربية الفلسطينية لا يطال ثلاثة امور جوهرية: ١) استمرار التمييز في توزيع الخير العام والثروة الإجتماعية بين اليهود والعرب، اضافة إلى، أو بالإستناد إلى ٢) ان دولة إسرائيل هي دولة الأكثرية اليهودية في طابعها وجوهرها وسلم أولوياتها أيضا، ٣) ان العرب في إسرائيل لا يتمتعون بحقوق جماعية -حقوق الأقلية القومية- ما عدا حقوقهم كطوائف دينية (ملل)- وحتى هذا الحق منقوص في حالة المسلمين، خاصة فيما يتعلق بحق الطائفة الإسلامية في ادارة شؤون أوقافها، أو حقها في تعيين قضاتها الشرعيين.

كيف بالإمكان عقلنة هذا الوضع القائم في دولة تعرّف نفسها كدولة ديمقراطية في نهاية القرن العشرين؟ من الواضح أن تفسيرات منظري المؤسسة الإسرائيلية التقليديين لم تعد تكفي. وقد تعاملت هذه التفسيرات عموما مع الفبن اللاحق بالمواطنين العرب من منطلق نظرية التحديث التي تقول بوجود فجوة بين مجتمع المستوطنين اليهود صاحب الحداثة وبين مجتمع "السكان المحلين" (natives) الذي يمر بعملية تحديث وافدة عليه. والإدعاء المركزي في تفنيد هذه النظرية لا يمكن أن يأتى إلا من خارج الأسرلة على وجه العموم. وهو أن الحداثة الإسرائيلية كانت تعني بالنسبة للفلسطينيين كشعب اجهاضا

تاريخيا لعملية تحدثيهم التي بدأت قبل عام ٤٨، ثم سد طريق التحديث أمام الأقلية الفلسطينية بعد عام ٤٨، وذلك بفقدان هذا المجتمع النخبة الإقتصادية والسياسية والثقافية، والأهم من كل ذلك بفقدانه المدينة الفلسطينية وبقائه مجتمعا قرويا يتعايش على العمل في المدينة اليهودية التي لا تستوعبه، ثم فقد القرية بفقدانه الزراعة فبقي لا مدنيا ولا قرويا – وربما كان هذا هو العربي الإسرائيلي. الحداثة الوحيدة التي يعرفها هي الحداثة اليهودية ينضم اليها مقلدا ومهمشا ومطالبا في افضل الحالات. والقرية التي فقدت القرية هي الأصالة الوحيدة التي يعيشها أو يحاول أن يستعيدها "كفولكلور". والفلولكلور عادة يعاد احياؤه في المدينة عن الريف، أما أن يعاد احياؤه في الريف، فهذا يدل على أن القرية اصبحت تمثل دور ذاتها. وتفنيد نظرية التحديث يجب ألا ينسى الأثر المشوه، ولكن الحقيقي، الذي كان للتحديث القسري المفروض على بقايا المجتمع الفلسطيني في الداخل. ولكن كما قلنا فهذه الحجج لا يمكن إلا أن تأتي من خارج عملية الأسرلة، أي من منطلق الإنتماء إلى الذاكرة الجماعية الفلسطينية، ذاكرة السكان الأصليين.

أما المنطلق الثاني لتفسير أوضاع الأقلية العربية، وما زال يستحضر سلبا وايجابا، هو الصراع العربي الإسرائيلي وانعدام الثقة "بولاء المواطنين العرب للدولة". وهو يستحضر ايجابا[1] لدى أولئك الذين ما زالوا يعتقدون باستمرار الصراع القومي وبعدم ولاء الأقلية القومية العربية،[2] وسلبا عند المؤمنين بان المنطقة متجهة نحو السلام، وأن الأقلية الفلسطينية اثبتت ولاءها لدولة إسرائيل بشكل عام، وهم أكثرية العلماء الإجتماعيين في إسرائيل المنتمين إلى المعسكر المؤيد للعملية السلمية.

---

١. انظر مثـــلا:

Jacob Landau, *The Arab Minority in Israel 1967-1971: Political Aspects,* (Oxford: Landon Press, 1993).

٢. افنير ريجيف، **عرب إسرائيل، إشكالات سياسية** (القدس: القدس لدراسة إسرائيل ١٩٨٩) عبري. ولكن أبرز من يمثل هذا التوجه مؤخرا هو أستاذ الجغرافية في جامعة حيفا أرنون سوفير.

وبغض النظر عن لا لبرالية خطاب "الولاء للدولة" (ماذا يعني الولاء في الدولة الديمقراطية اللبرالية؟ ولماذا يجب أن يكون شرطا لمنح الحقوق المتساوية، وما هي وسائل فحصه أصلا؟)، وبغض النظر عن المطلب المشوه من العربي أن يكون مواليا للدولة التي قامت على أنقاضه ككيان قومي، فإن الأمر الأساسي هنا هو تبني هذا الخطاب السياسي الصهيوني، خطاب الولاء للدولة، وكأن الدولة علاقة عاطفية شخصية للمواطن، لدى فئات واسعة من ممثلي الأقلية العربية ونخبها في لقاء مع "الديمقراطيين اليهود"، الذين يطالبون بحقوق الأقلية القومية العربية من منطلق ولائها للدولة، وبذلك يبترون لا عروبة العرب فحسب ولكن لبراليتهم أيضا.

اضافة إلى ذلك فقد اثبت العرب في إسرائيل فعلا أنهم من اكثر الأقليات القومية هدوءاً في القرن العشرين.

لا يعيش العرب في إسرائيل في أوضاع من المساواة في الحقوق أو في الفرص، ولكن العلاقة بينهم وبين الدولة ليست مجرد علاقة رقابة وسيطرة (domination and control)، بل هي علاقة اكثر تركيبا. وان كان نموذج الإستعمار الداخلي (internal colonialsim) صالحا لشرح نشوء قضية هذه الأقلية تاريخيا، إلا أنه لا يشرح بنية العلاقة التي يعاد انتاجها في الحاضر بين الدولة وبين الأقلية القومية بكافة تركيباتها، بما في ذلك عنصر تشكل الوعي. وفي اشكال الوعي السائدة في إسرائيل ليست العلاقة علاقة مجرد رقابة وسيطرة أو استعمار داخلي.

وقد تطور مؤخرا نموذج جديد لفهم الديمقراطية الإسرائيلية اكثر ملاءمة لتفسير واقع الأقلية الفلسطينية، ولكنه اكثر ملاءمة ليس من منطلق نقد الواقع، أي عقلنته بتغييره، وإنما اكثر ملاءمة للواقع من منطلق عقلنته بتكريسه. وبذلك تكون هذه النظرية في فهم واقع العرب في إسرائيل الأكثر خطورة لأنها أيضا الأكثر توافقا مع الواقع. ويبنى هذا النموذج على الفرضيات التالية حول الديمقراطية الإسرائيلية: ١) ليست إسرائيل دولة متعددة القوميات

وديمقراطيتها ليست ديمقراطية توافقية (Consociational Democracy) محايدة بين مجموعات قومية لكل منها ارادته المبلورة جماعياً وحقه في النقض. فهي ليست من الناحية الحقوقية دولة متعددة القوميات أو اللغات أو الثقافات بحكم التعريف، كما هو الحال في بلجيكا أو سويسرا أو كندا. الأقلية القومية ليست مجموعة قومية على قدم المساواة مع مجموعة قومية أخرى، وهي أصلا غير معترف بها كأقلية قومية -إنما هي مجموعة سكانية معرفة بالتعبير "غير اليهود"- في كتاب الإحصاء الإسرائيلي السنوي لا ترد كلمة عرب بل مصطلح "غير اليهود"-. ليست إسرائيل دولة ديمقراطية توافقية لتجمع بين الديمقراطية اللبرالية وبين الإتفاق والتوازن بين مجموعات قومية ذات ادارة ذاتية متفاوتة الصلاحيات. ٢) إسرائيل ليست من الناحية الأخرى ديمقراطية لبرالية اندماجية تنطلق في التعامل مع أي مواطن فيها من مجرد تعريفه كمواطن، أي دون الأخذ بعين الإعتبار إنتماءاته القومية أو الدينية. كما لا تنطلق ديمقراطيتها من تعريف مدني للأمة كما هو الحال في فرنسا والولايات المتحـــدة (رغم اتجاه الأخيرة بالتدريج نحو احترام تعدد الثقافات) -فإسرائيل ليست دولة جميع مواطنيها وإنما دولة اليهود- كما أن العرب الذين يعيشون فيها لا يشكلون مع اليهود أمة إسرائيلية ديمقراطية واحدة، "فشعب إسرائيل" (باللغة العبرية "عام يسرائيل") يعني الأمة اليهودية فقط. ٣) من ناحية أخرى من الصعب اعتبار إسرائيل دولة أبارتهايد أو "ديمقراطية الأسياد" (Herrenvollk Democracy). والإستعمار الداخلي يصلح كنموذج لفهم تاريخ قضية الأقلية العربية الماضي على اهميته، وليس لفهم تاريخها الحاضر. العرب في إسرائيل ليسوا مستثنين من الديمقراطية الإسرائيلية، رغم أنها ديمقراطية لليهود. وهم يتمعتون بحقوق فردية متساوية رسميا. ورغم أن هذه الديمقراطية لا يمكن أن تصمد في أي امتحان قومي، ورغم انها تتعامل مع مواطنيها كأنهم اعداء عندما يضعونها على المحك القومي، في يوم الأرض ١٩٧٦ مثلا، رغم ذلك فإن إسرائيل ليست دولة أبارتهايد -إلا إذا اخذنا الضفة والقطاع بعين الإعتبار وهنالك اسباب عديدة برأي كاتب هذه المقالة لاخذها فعلاً بعين الإعتبار،

من ضمنها بناء البنتوستانات مؤخرا- ولكن لهذه القضية موضعا آخر.

ماذا تبقى اذن؟ بدلا من تطبيق نموذج للديمقراطية على الواقع القائم بقي أن نحول الواقع القائم إلى نموذج. وقد وجد أيضا من يقوم بذلك تحت عنوان "ديمقراطية اثنية" (Ethnic Democracy)[٣] الدولة هنا عبارة عن أداة في يد الأغلبية القومية أو العرقية أو الثقافية، وبالتالي لا مجال للحديث عن أمة مدنية. ولكن من الناحية الأخرى، ابناء الأقلية ينعمون كأفراد بحقوق مواطنين، ويستطيعون، نظريا، أيضا التطلع من اجل المساواة، والعمل للحصول على حقوق جماعية كأقلية قومية ضمن هذا النموذج. هذا أقصى ما يكن الحصول عليه، وتدل التجربة أنه بالإمكان التعايش، بشكل لا بأس به، مع مثل هذا الوضع. النموذج النظري هنا عبارة عن محاولة لعقلنة الواقع أو تحويله إلى نظرية، بدلا من تحويل النظرية الديمقراطية إلى أداة في نقد الواقع.

والخطأ النظري الأساسي الذي يقع هذا النموذج فيه هو اعتباره الإدارة الذاتية للأقلية القومية والديمقراطية اللبرالية أمرين منفصلين، وفصله فصلا تاما بين الديمقراطية اللبرالية التي لا تحافظ بموجب ذلك على خصوصية العرب أو اليهود الثقافية، وبين الديمقراطية التوافقية التي لا يمكن الحديث في اطارها عن مساواة بين المواطنين كأفراد وإنما بين المجموعات القومية. والحقيقة أنه لا تناقض بين النموذجين وأن شكل تطبيق الديمقراطية اللبرالية، في دولة متعددة القوميات في عصرنا، يجب أن يشمل أيضا الإعتراف بوجود مجموعات قومية وثقافية متمايزة، وليس أمام الديمقراطيين العرب واليهود من نموذج آخر يصبون اليه. وبدلا من اعتبار الواقع كما هو ديمقراطيا، ولكن ديمقراطيا من نوع خاص، يجب أن تفضح النظرية لا ديمقراطيته وعيوبه.

وقبل سامي سموحه بعدة سنوات حاول منظر آخر هو كلود كلاين، عميد كلية الحقوق في الجامعة العبرية في القدس سابقا، طرح حكم ذاتي للأقلية القومية

---

٣. انظر:
Sammy Smooha, "Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arab Minority in Israel", *Ethnic and Racial Studies*, 13 (3), p. 389-413.

الفلسطينية في إسرائيل، ليس كخطوة نحو المساواة وإنما من اجل تجنب معركة المساواة في إسرائيل، وهي معركة لا بد أن يطرح فيها جوهر الدولة اليهودية للنقاش.[٤] لم يُطْرح اقتراح الحكم الذاتي للعرب في إسرائيل بداية من قبل مثقفين عرب، كما يعتقد البعض، وإنما من المؤسسة الأكاديمية الإسرائيلية الحقوقية. وقد تم هذا الطرح عن بعد نظر وميل لتجنب واجهاض طرح آخر للحكم الذاتي العربي الفلسطيني داخل إسرائيل لا يجعل الإدارة الذاتية بديلا للمساواة وإنما قائمة على المساواة وعلى السعي لاعادة تعريف جوهر الدولة.[٥]

أما الخطأ النظري الثالث فكامن في محاولة تحويل واقع العرب في إسرائيل، القائم أصلا على كونهم أقلية هادئة تتمتع بمستوى معيشي لا بأس به، إلى نموذج يمكن تعميمه. وسامي سموحه يذكر مثلا مصر ودول أخرى في العالم الثالث كدول مرشحه لتبني "الديمقراطية الاثنية" في حالة دمقرطتها. هنا يظهر ضعف هذا النموذج لأن تعميمه على تلك الدول يعني تفجير حرب اهلية. ففي مصر توجد أمة مصرية تشمل المسلمين والمسيحيين وتحويلها إلى (ethnic democracy) يعني اعتبار المسلمين اكثرية اثنية تملك الدولة وتحويل الأقباط إلى أقلية لا تعتبر مصر دولتها: هذه وصفة جاهزة للحرب الأهلية. ان ثقة إسرائيل الزائدة بضرورة أن يتعلم منها العرب الديمقراطية وحمّى الإعجاب العربي بإسرائيل هي من الناحية العلمية مجرد هذيان.

٤. انظر:

Claude Klein. *Israel as a Nation State and the Problem of the Arab Minority in Search of a Status*, (International Center for Peace in the Middle East, Tel-Aviv, 1977).

انظر أيضا مساهمة نفس المؤلف، سامي سموحه، مؤخرا:

"Ethnic Democracy as a Mode of Conflict Regulation in Deeply Divided Societies": (Paper presented at the conference: "The New Politics of Ethnicity, Self-determination and the Crisis of Modernity", The Morris E. Curiel Center for International Studies, Tel-Aviv Univeristy, May 30-June 1, 1995).

٥. انظر:

عزمي بشارة، "الأقلية الفلسطينية في إسرائيل"، مجلة **الدراسات الفلسطينية**، (صيف ١٩٩٢)، ص ١٥-٤٢.

لقد كرست الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة حتى الآن تمييزها ضد الأقلية العربية وسيطرتها ورقابتها على هذه المجموعة السكانية عن طريق استخدام جهاز الدولة في خدمة الأكثرية اليهودية، أو في صالح الأكثرية اليهودية، كما تعرّفه هي بالطبع. ومن نافل القول أن هذه السياسة أي استثمار الدولة كأداة في خدمة اليهود مسؤولة عن مصادرة الأراضي وعن الفجوة الإقتصادية والبنيوية القائمة بين العرب واليهود، وعلى هذا يتفق العديد من الباحثين لأوضاع هذه الأقلية.[٦]

ولكن النموذج الجديد يدعي أنه بالإمكان تطوير هذا الواقع بشكل يسمح بنوع من التوازن بين لا-حيادية الدولة قوميا وبين الحقوق الفردية والجماعية للأقلية القومية. ويدعي بعض الباحثين المعارضين[٧] لهذا النموذج أن هذا هو مكمن فشله على المدى البعيد. فقد اثبتت التجربة خاصة في شمال ايرلندا وسيرلنكا وقبرص قبل العام ١٩٧٤ أن التمييز البنيوي ضد الأقلية القومية لابد أن يؤدي إلى الإنفجار في النهاية.

التحديد الأدق في هذا السياق أن هنالك فرقا بين التمييز ضد أقليات مهاجرة أو متنقلة وبين التمييز ضد فئات قومية تشكل السكان المحليين الذين يعتبرون أنفسهم أصلا أصحاب البلاد الأصليين.[٨] وتظهر التجربة، ما يدل عليه العقل السليم أيضا، أن ارضاء السكان الأصليين أو القومية المرتبطة بالمكان بديمقراطية منقوصة شبه مستحيل، وأنه، في مثل هذه الحالات، يتأجج الصراع القومي أو الديني أو الثقافي باتجاه الإنفصال، أو باتجاه اعادة صياغة حل وسط تاريخي على شكل ديمقراطية توافقية.

---

٦. انظر مثـلا:

Ian Lustick, *Arabs in the Jewish State: Israel's Control of a National Minority,* (Austin: University of Texas Press, 1980).

Henry Rosenfeld, "The Class Structure of the Arab National Minority in Israel," *Comparative Studies in Society and History,* 20/3 (1978). p. 390-91.

7. Oren Yiftachel, "The Concept of ethnic democracy and its applicability to the case of Israel," *Ethnic and Racial Studies,* 15/1 (1992), p. 120.

٨. نفس المصدر، ص ١٢٩.

ولكن هذا التحديد الهام لا يكفي إذا لم يعقب بتعديل. فوضع الأقلية الأصلية أو السكان الأصليين ليس قضية ولادة وإنما قضية ثقافة. وإذا سادت في أوساط الفلسطينيين العرب مواطني إسرائيل نتيجة لعوامل عديدة ثقافة إسرائيلية مهمشة، فقد يعني ذلك قبولهم للمدى المنظور بوضع الأقلية في دولة "الديمقراطية الاثنية"، أي بما هو اقل من المساواة التامة للافراد والحقوق القومية للمجموع. والخطاب السياسي، السائد، وهو ناتج عن الثقافة وفاعل فيها أي مكون لها في الوقت ذاته، يقبل بنموذج الديمقراطية المنقوصة (Ethnic Democracy).[٩] وهذا القبول العربي الإسرائيلي هو قوة هذا النموذج الأساسية وليس تماسكه العلمي أو قوته البرهانية. الرضى الذي يطرح نفسه عربيا كنوع من البراغماتية (وطالما يخلط العقل السياسي العربي بين البراغماتية والفهلوية) هو في الحقيقة جزء لا يتجزأ من الثقافة العربية الإسرائيلية السائدة: التضرع إسرائيليا إلى المزيد من الحقوق على أساس قبول يهودية الدولة وعلى أساس الولاء لها في الوقت ذاته وتعليل ذلك عربيا بانه تعامل مع الواقع. وما هي الثقافة ان لم تكن كيفية التعامل مع الواقع؟ هذا النوع من التعامل مع الواقع هو الثقافة العربية الإسرائيلية – أو ما اسميه بعملية الأسرلة وهي باختصار عملية التشكل الثقافي والنفسي للقبول بوضع نصف مواطن من ناحية ونصف جماعة من الناحية الأخرى.

"الواقع" مثل التعامل معه ليس معطى وإنما ناشيء ومتكّون، والقبول به جزء من تكونه.

---

٩. في هذا السياق من المفيد التعامل مع خطاب الأقلية القومية للسكان الأصليين لا كموقف جاهز معادٍ بالضرورة لهذا النوع من "الديمقراطية"، وإنما كحقل، بحسب نظرية بورديبه، تتنازعه قوى مختلفة، منها الإندماجي ومنها الإنفصالي ومنها التوفيقي او المتعايش مع التناقضات.

انظر ايضا مساهمة حول الأقليات القومية في اوروبا الشرقية:

Rogers Brubaker, "National Minorities, Nationalizing States, and External National Homelands in the New Europe," *Daedalus,* 124 (2) (Spring 1995), pp 107-131.

الأسرلـــة

أشار العديد من الباحثين الفلسطنيين إلى ظاهرة نهوض الوعي القومي في أوساط العرب في إسرائيل في السبعينيات كظاهرة "فلسطنة" الوعي، كجزء من عملية نهوض الوعي القومي الفلسطيني. وقد أشار بعض الباحثين الإسرائيليين، في نفس الفترة، إلى أن الموضوع اكثر تركيبا وأن العرب في إسرائيل يمرون بعمليتين متوازيتين: عملية أسرلة وعمليـة فلسطنة.[١٠] ويعترض الوعي الوطني الفلسطيني على وجود عملية الأسرلة. والباحث الفلسطيني يعترض على الأسس التي يقيم عليها سامي سموحه مفهوم الأسرلة.[١١]

فالعربي الذي يعبىء استمارة سوسيولوجية لا يسأل عن معنى الأسرلة، والمقاييس غير المباشرة التي تعتمد لقياسها، مثل اجابة المواطن العربي بالنفي حول سؤال تركه إسرائيل إلى الدولة الفلسطينية في حالة قيامها، أو الإجابة حول نسبة مخالطته مع الإسرائيليين منسوبة إلى مخالطة سكان المناطق المحتلة عام ٦٧ مع الإسرائيليين، كل هذه الإجابات لا تصلح مقياسا للأسرلة مثلها مثل مدى معرفة اللغة العبرية. فالعربي لا يترك إسرائيل إلى الدولة الفلسطينية لإرتباطه بالأرض وليس بإسرائيل، ومعرفة اللغة العبرية والمخالطة مع اليهود هي ضرورات حياتية في دولة إسرائيل. وهذا ادعاءات صحيحة بذاتها، ولكن لا شيء يقف بذاته في العمليات الإجتماعية المركبة، فصحيح أن الأسرلة ناجمة عن عمليات "اضطرارية" في بداية الأمر، ولكنها سرعان ما تشكل في ظروف سياسية اجتماعية معينة جزءاً لا يتجزأ من الثقافة القائمة.

---

١٠. انظر مثـلا:

S. Smooha, "The Orientation of the Arab Minority in Israel," *Ethnic and Racial Studies* (1982), p. 71-98; idem., *Arabs and Jews in Israel*, (Boulder Colorado: Westview Press 1988).

11. Nadim Rouhana, "Accentuated Identities in Protracted Conflicts: The collective identity of the Palestinian citizens in Israel", *Asian and African Studies* 27 (1993), p. 97-127.

خاصة إذا لم تعد الظروف المعيشية ظروف ضيق، وارتفع مستوى الدخل ومعدلات الإستهلاك، واصبح "الإضطرار" أيضا مرغوبا، والتمييز قضية احصائيات صحيحة عن الفجوة القائمة بين العرب واليهود. ولكن هناك فرق بين التمييز الذي يهدد الحياة بالجوع وبين التمييز الذي يسمح بمستوى معيشي لائق مقارنة بالماضي ومقارنة بالعرب في غزة والمناطق المحتلة الأخرى. المشكلة الأساسية في الإعتراض على مفهوم الأسرلة كامنة في اعتبار الأسرلة مسألة هوية فحسب. ولذلك عندما يعترض نديم روحانا عليه يقول: "ان الهوية تتضمن معان لا يتضمنها مفهوم الأسرلة مثل: "الكبريا، الولاء، الإنتماء، الرابطة العاطفية»،[١٢] فهذه كلها غائبة عن علاقة العرب في إسرائيل مع "دولتهم".

الإعتراض يقصر موضوع الأسرلة على الهوية، ثم يقصر الهوية على اجابة اختيارية على سؤال: "حدد أو عرف نفسك !". والإعتراض يعتمد على كيفية تعريف الفلسطيني مواطن إسرائيل لنفسه من بين عدة خيارات تطرح عليه في استمارة سوسيولوجية مثل: عربي، فلسطيني، إسرائيلي، مسلم، مسيحي. لا يقتصر عيب هذا التوجه على قصر الهوية على التحديد الذاتي لها بدوافع هذا التحديد المختلفة فحسب، وإنما يكمن فيه أيضا تنصيب المواطن العربي في موقع قوة وسيطرة من حيث علاقته مع الواقع. أنه ينتقي الهوية بثقة بالنفس تشابه وثوق المشتري في السوق المتأكد من المبلغ الذي في حوزته – وهذا عكس "الإضطرار تماما"، ولكنه لا يقل عنه ميكانيكية.

وكما يبني النموذج المعَتَرض عليه الأسرلة كلها على ضرورات حياتية محولا اياها إلى هوية، يقصر النموذج المعترض الأسرلة كلها على هذه الأمور الإضطرارية وينقّي الهوية منها تنقية تامة. النموذج الذي يعطي العربي امتياز تحديد هويته من بين اربعة أو خمسة احتمالات ممكنة يجعل العربي في موقع تعامل من الخارج مع هويته، فهو يحددها كما يروق له. ولكن كما ادعي ضد الأسرلة أنها مجرد أداة في يد العربي من اجل الحياة في إسرائيل أو من

---

١٢. نديم روحانا، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٢.

اجل تحصيل الحقوق المدنية، كذلك من الممكن الإدعاء أن اختيار الهوية الفلسطينية في الإجابة على استمارة سوسيولوجية هو أداة للمحافظة على التوازن النفسي أو الخلقي، أو للتعويض عن الممارسة الحياتية الإسرائيلية المتمثلة في المطالبة بالمساواة المجتزأة في دولة إسرائيل القائمة على خرائب الشعب الفلسطيني.

وأن اعتبار الأسرلة موضوع هوية فحسب وقصر الهوية على التحديد الذاتي لها المرتبط بالكبرياء وغير ذلك من المشاعر التي يفضل الإنسان العادي أن يعتبر نفسه مالكا اياها على أن يكون عاريا منها، هذه الإعتبارات جعلت الباحثين العرب لا يرون عملية الأسرلة الجارية أمام أعينهم. وهي جارية ضد أي منطق، ولكنها جارية. وإذا تعارض واقع المنطق مع منطق الواقع فلا مهرب من تغيير الأول، أو العمل على تغيير الثاني.

ليست علاقة العرب في إسرائيل مع الواقع الإسرائيلي علاقة اداتية فحسب. وفي العملية الإجتماعية على المدى الطويل تختلط الأداة بحاملها فتؤثر فيه وفي ثقافته كما يؤثر فيها. وتتضح الصورة إذا اضفنا إلى هذا التعميم النظري التطورات التالية لعلاقة العرب مع "الأداة" الإسرائيلية: ١) ارتفاع متدرج في مستوى المعيشة مقابل تدهور متدرج في الضفة والقطاع منذ منتصف الثمانينيات، دون أن يرافق هذا الإرتفاع نشوء إقتصاد عربي مستقل أو شبه مستقل، وإنما من خلال عملية اندماج ليس على قدم المساواة في الإقتصاد الإسرائيلي. ٢) ازدياد في الوعي الفردي والمؤسسي للحقوق الكامنة في المواطنة الإسرائيلية، وازدياد التطلع إلى ممارسة هذه الحقوق مع ارتفاع مستوى التعليم والتنظيم وتمايز الوظائف الإجتماعية، (أنظر النماذج في نهاية هذه الفقرة). ٣) تبلور علاقة فلسطينية - فلسطينية يتميز فيها الطرف الذي حظي بمواطنة إسرائيلية بعدد لا بأس به من الحقوق والإمتيازات تشكل الجانب المحبّذ في إسرائيليته من ناحية، ومن ناحية أخرى تبلور سياسة فلسطينية تشرعن اندفاع المواطن الفلسطيني نحو الأسرلة سياسيا باعتبارها أداة ضرورية في خدمة عملية السلام الجارية. بهذا المعنى فان دعم عرب داخل إسرائيل لحزب العمل مثلا اصبح يحمل معانٍ أخرى بالنسبة للقوى التي تمثل الشرعية الوطنية الفلسطينية.

٤) الثورة الإعلامية الإسرائيلية منذ منتصف الستينيات. هذه الثورة في وسائل الإعلام المطبوعة والإلكترونية تعيد انتاج الحيّز العام الإسرائيلي في كل بيت عربي واهميتها آخذة بالإزدياد. ومع أن وسائل الإعلام العربية هي أيضا عربية إسرائيلية، إلا أنه هنالك بالإضافة إلى ذلك انتشار متزايد للتعاطي مع وسائل الإعلام العبرية ومصطلحات خطابها السياسي والترفيهي والثقافي متجهة بالتدريج نحو تبوأ مكانة الهيمنة الثقافية (cultural hegemony).[١٣]

٥) تطور أوضاع على مستوى منطقة الشرق الأوسط يستطيع فيها العربي المواطن في إسرائيل زيارة دول عربية (مصر والأردن والمغرب) بجواز سفر إسرائيلي. ويتم التعامل العربي الرسمي معه كإسرائيلي. والعربي يكتشف أن التعامل معه كإسرائيلي ليس أسوأ ما وقع له خاصة، إذا قارن التعامل معه كإسرائيلي بالتعامل مع الفلسطيني ابن المناطق المحتلة على حدود نفس الدولة العربية. لم يؤد انفتاح مجال السياحة إلى العالم العربي بالضرورة إلى تعمق الثقافة العربية المناقضة للإسرائيلية، وإنما إلى نموها في الإطار الإسرائيلي. فبعد اكتشاف المجتمع العربي كمكان سياحة، وليس كوطن عربي تتم العودة إلى الهوية الإسرائيلية كالعودة إلى البيت. ولذلك أيضا فإن اعتبار إنتماء العربي إلى الثقافة العربية، ثقافة الأكثرية في المنطقة، حاجزا كافيا أمام الأسرلة هو وهم وضلال. فالأسرلة أصلا لا تعني تهويد العرب في إسرائيل، ولا تخليهم عن ثقافتهم، وإنما تعديل وتغيير هذه الثقافة بشكل يجعل تأطيرها في الإطار الإسرائيلي ممكنا – أي، باختصار، تشويهها. وهذه هي بالضبط عملية نشوء العربي الإسرائيلي. وتعبير "العربي الإسرائيلي" لم يعكس واقعا في الماضي وإنما أيديولوجيا صهيونية. لقد كان هنالك عرب في إسرائيل أو عرب فلسطينيون في إسرائيل. ولكن الجديد هو بالضبط نشوء العربي الإسرائيلي. والتعبير متناقض في ذاته، هذا صحيح، ولكن مأساة الهوية المشوهة لا تقتصر على ذلك فهي لا تحافظ على توازن النقائض، ولكنها تُخضع الواحد للآخر.

---

١٣. يشير ماجد الحاج في ورقة نشرتها مؤخرا جامعة حيفا عن المعلم العربي إلى أن ٧١٪ من المعلمين العرب الذين شملتهم عينة البحث اشاروا إلى أنهم يفضلون قراءة الصحف العبرية على العربية. ماجد الحاج، **المعلم العربي، مكانه، اسئلة، تطلعات**، (جامعة حيفا: مركز دراسة التربية، اذار ١٩٩٥، ص ٤٢) عبري.

تدل الجداول التالية على مجمل العملية الجارية باتجاه اندماج العرب في إسرائيل على هامش العمليات الإقتصادية الجارية. والسؤال طبعا هو: ما هو العامل الأكثر تأثيرا في الوعي: أهو وعي التحسن التدريجي على هامش عملية الأسرلة؟ ام هو وعي الفجوة التي لم تضيق وإنما تزداد باستمرار خاصة عندما يتعلق الأمر بتشكل الرأسمالية الجديدة في إسرائيل القائمة على الثورة التكنولوجية وتركيز وسائل الإنتاج في أيدي التجمعات المالية/الصناعية الرئيسية الخمس؟

I

توزيع العاملين العرب حسب الرتبة في فترات مختلفة (نسب مئوية)

المنزلة في مجال العمل	١٩٩٢	١٩٨٤	١٩٨٦	١٩٨٨	١٩٩٠	١٩٩١	١٩٩٢	١٩٩٣
أجيرون	٧٦,٨	٧٧,٧	٨١,٦	٨١,٦	٨٢,٠	٨٣,٦	٨٤,٤	٨٤,٧
اصحاب عمل مستقلون واعضاء تعاونيات	٢٠,٤	١٩,٨	١٦,٥	١٥,٦	١٥,٤	١٤,٩	١٤,٥	١٣,٩
افراد عائلة يعملون دون اجر	٢,٢	١,٧	١,٩	١,٧	١,٦	١,٤	١,٦	١,٤

نلاحظ ازدياداً دائماً في نسب الأجيرين وقد يعود ذلك إلى اسباب عديدة منها:

١. التحسين الدائم في معاشات الأجيرين. ولكن علينا أن نذكر أن هناك فرق بين أجير يصل دخله إلى مليون شاقل سنوياً وأجير تصل أجرته إلى ٢٠ الف شاقل. النوع الأول هو الطبقة الرأسمالية الجديدة في إسرائيل، ولا ينتمي اليها العرب تقريباً، وهي الطبقة المؤلفة من مديري الشركات الكبرى وفروعها التي تتجه الصناعة الإسرائيلية نحو التمركز فيها، وهي خالية من أي مساهمة رأسمالية عربية جدية.

٢. الإنخراط في سوق العمل داخل إسرائيل بدون اعتبارات للإنتماء اي بدون اهتمام بالإعتبارات غير الموضوعية في اختيار العمال من جانب المشغلين.

٣. يمكن أن نلاحظ أن نسبة الأجيرين في سوق العمل الإسرائيلي عامة مستمرة بالإرتفاع، في حين نجد إن نسبة المستقلين واعضاء التعاونيات واعضاء الكيبوتسات آخذة في الإنخفاض.

٤. الإتجاه هو تمركز رأسمال اكثر فائدة من ناحية ونشوء الرأسماليين كطبقة بيروقراطية من المدراء ذوي الأجور المرتفعة من ناحية اخرى. العرب، بالطبع، خارج هذه العملية.

نسبة الأجيرين من بين العاملين في سوق العمل الإسرائيلي عامة

السنة	نسبة الأجيرين
١٩٦٠	٦٧,٤
١٩٦٥	٧٢,٢
١٩٧٠	٧٣,٦
١٩٧٥	٧٦,٤
١٩٨٠	٧٧,٥
١٩٨٥	٧٩,٠
١٩٨٧	٧٩,١
١٩٨٩	٧٩,٩
١٩٩٢	٨٢,١

مقياس نسبي لدخل شامل لعائلة اجيرين حضرية عربية في إسرائيل في سنوات مختلفة

(النسبة من دخل عائلة اجيرين يهودية حضرية من أصل أوروبي أو أمريكي)

مميزات العائلة	١٩٧٠	١٩٨١	١٩٨٣	١٩٨٥	١٩٩٠	١٩٩٢	١٩٩٣
عائلة اجيرين من أصل يهودي أمريكي أوروبي	١٠٠,٠	١٠٠,٠	١٠٠,٠	١٠٠,٠	١٠٠,٠	١٠٠,٠	١٠٠,٠
عائلة اجيرين رب العائلة من أصل شرقي يهودي	٧٣,٩	٨٨,٨	٨١,٦	٨٠,٧	٨٨,٢	٨٧,١	٩٧,٥
عائلة اجيرين رب العائلة يهودي من مواليد إسرائيل	١٠٢,٣	٩٧,٠	٩٢,٨	٩٥,٤	٩٠,٨	١٠١,٠	١٠٦,٤
المعدل للعائلة اليهودية في إسرائيل	٩٠,٠	٩٢,٨	٩١,٦	٩٢,٢	٩٢,٥	٩٧,٥	١٠٢,٤
عائلة عربية	٦١,١	٥٩,١	٦١,١	٦٢,١	٥٩,٠	٦٥,٦	٦٥,٢

معدل عدد الغرف للشخص الواحد في البيوت العربية واليهودية في سنوات مختلفة

السنة	بيوت عائلات عربية	بيوت عائلات يهودية
١٩٨١	٪٤٤	٪٨٧
١٩٨٤	٪٤٧	٪٩١
١٩٨٦	٪٤٩	٪٩٤
١٩٩٠	٪٥٦	٪٩٧
١٩٩٢	٪٥٩	٪٩٦
١٩٩٣	٪٥٩	٪٩٨

ارتفاع مستمر في مستوى معيشة العرب وفي الفجوة بينهم وبين اليهود في الوقت ذاته.

المعدل النصفي (Median) لعدد سنوات التعليم لليهود والعرب في سنوات مختلفة

السنة	اليهود	العرب
١٩٦١	٨.٤	١.٢
١٩٧٠	٩.٣	٥.٠
١٩٧٥	١٠.٣	٦.٥
١٩٨٠	١١.١	٧.٥
١٩٨٥	١١.٥	٨.٦
١٩٩٠	١١.٩	٩.٠
١٩٩١	١١.٩	٩.٠
١٩٩٢	١٢.٠	٩.٤

متفق علمياً على اعتبار هذا المؤشر مقياساً لمستوى المعيشة، ويمكن هنا ملاحظة الارتفاع المطرد في المعدل النصفي لسنوات التعليم لدى العرب بمرور السنين.

معاينة الواقع: ثلاثة وقائع ودلالاتها

• لنراقب مثلا ظاهرة متناقضة في ذاتها مثل رفع العرب في إسرائيل الإعلام الإسرائيلية على سياراتهم في يوم الإستقلال في العديد من القرى والمدن العربية. والظاهرة آخذة بالإنتشار بالتدريج منذ اكثر من ثلاثة اعوام بعد انقطاع طويل منذ نهاية السبعينيات حتى نهاية الثمانينيات، وكانت هذه فترة نهوض قومي ومدني، فترة بناء المؤسسات العربية.

ودرج اصحاب السيارات القلائل في الستينيات على جعل علم الدولة ورمزها يرفرف على سياراتهم أما مباهاة وجود السيارة في حينه وليرفرف عليها أي شيء، أو في محاولة لارضاء "رجالات السلطة" خوفا من سطوتها. وكان التصويت للأحزاب الصهيونية في حينه والأحزاب العربية الدائرة في فلكها تعبيرا عن نفس العلاقة مع الدولة، علاقة الخوف والغربة. التظاهر بالولاء ليس ظاهرة أسرلة وإنما ظاهرة غربة عن الأسرلة. ولكن ظاهرة رفع العلم الإسرائيلي في التسعينيات لمدة أسبوع قبل وبعد يوم الإستقلال لا تعبر عن خوف، فمرحلة الخوف قد ولت، والعلاقة بين السلطة والمواطن تغيرت بشكل لم يعد يتطلب مثل هذا النوع من التظاهر بالولاء: الدولة ازدادت ثقة بنفسها من ناحية، والمواطن العربي اصبح اكثر وعيا لحقوقه. وواجباته لا تتطلب رفع العلم، ولا وجود لقانون يجبره على ذلك.

ظاهرة رفع العلم الإسرائيلي على السيارات العربية احتفالا (!!) بيوم الإستقلال ظاهرة مشوهة ومتناقضة، ولكن هذا التحديد وحده لا يجدي لأنه يتجاهل دلالاتها ومدلولاتها. إنها محاولة تظاهرية لابراز الهوية الإسرائيلية. ورغم ادراك المواطن العربي أنه لا يمكن أن يكون إسرائيليا كاملا، فانه مستعد لأن يحتفل بكونه نصف إسرائيلي، أي عربي إسرائيلي.

لقد عادت الظاهرة كتعبير عن تحولات اجتماعية إقتصادية في العقد الأخير. ولكن هذه التحولات وحدها لا تكفي لتفسير الموقف السياسي/الثقافي الكامن فيها. عودة الظاهرة تتزامن مع انهيار آخر الأوهام حول البديل العربي في

حرب الخليج، ومع انهيار حركة التحرر الوطني الفلسطيني بهزيمتها وتقبلها للشروط الإسرائيلية. وليس للحدثين تأثير مادي مباشر على العرب في إسرائيل، ولكنهما ساهما في خلق الفراغ المعنوي اللازم لمرور ظاهرة رفع الإعلام الإسرائيلية وكأنها ظاهرة طبيعية.

من غير الممكن الإستمرار في رؤية تعامل العربي مع إسرائيليته كمجرد أداة. وقد أصبحت الأسرلة في الثقافة والسياسة (ناهيك عن الإقتصاد) مركبا مكونا في هوية المواطن العربي، لا كأجابة على سؤال في استمارة سوسيولوجية، وإنما كعملية تشكل ديناميكية جارية. قد تنفجر تناقضاتها في المستقبل بعد جيل، أو ربما قبل ذلك، ولكن ذلك الإنفجار لن يكون ناجما عن تطور الوعي القومي الفلسطيني وإنما عن: ١) وصول الوعي المدني الإسرائيلي إلى طريق مسدود طالما بقيت الدولة دولة اليهود، و٢) البحث عن حقوق جماعية للأقلية القومية. ولكن هذا الإنفجار ليس ضرورة تاريخية وإنما إمكانية فحسب. وواقعيتها مرتبطة بتطور نخبة سياسية تطرح هذين السؤالين. ولكن هنالك سيناريوهات أخرى تصور تعايشا مع الهوية الإسرائيلية المنقوصة في ظل زيادة تراكمية في الحقوق المدنية والمعيشية.

• في الأسبوع الأول من شهر أيار ١٩٩٥وقع حدث غريب في أوساط المواطنين العرب. وكالنار في الهشيم انتشر بين ابناء الطائفة المسيحية، خاصة في حيفا والناصرة، مزاج تصدٍ حاد وشديد لاحدى قنالات الكوابل التفلزيونية التي اعلنت عن نيتها عرض فيلم "الإغراء الأخير للمسيح."[١٤] ودون أي نقاش جدي في فحوى الفيلم أو رسالته انتشرت عرائض الإحتجاج ثم الإجتماعات ثم المظاهرات العنيفة، التي وحدت بين رجالات السلطة سابقا[١٥] وبين غيرهم. وشارك في التحريض على شركة الكوابل، التي لم تجد محرضين على افلام

---

١٤. راجع اعداد الصنارة ٩٥/٥/٢، ٩٥/٥/١٢، ٩٥/٥/١٦ واستمرت المقالات والتعقيبات حتى ٩٥/٦/٢٣.

١٥. نقول سابقاً لأن معنى هذه الكلمة حاليا غير واضح.

العنف والجنس التي تبثها ليليا والمعادية للمسيحية ولأي دين، بعض الشخصيات الإجتماعية التي عرفت بمواقف وطنية في السبعينيات. كما شارك فيه العديد من رموز التعامل مع السلطة في نفس الفترة، ثم تضامن معهم مثقفوا الطائفة الإسلامية ورجالاتها. ثم بدأ قادة إسرائيليون باستنكار هذا الفيلم الذي يمس بمشاعر المسيحيين، باعتبار أن التخلف احد معطيات رعايا الدولة العرب، وأن الديمقراطية وحرية التعبير قضية ثانوية في التعامل معهم.

لم يتعامل العرب في إسرائيل مع التلفزيون الإسرائيلي كأنه تلفزيونهم في الماضي، ولم يتوقعوا منه أن يراعي مشاعرهم واحاسيسهم. وفي هذه الواقعة تبرز الأسرلة في التعامل معه كما يتعامل معه المتدينون اليهود. عندما بدأ المتدينون اليهود بالإحتجاج على ما تبثه وسائل الإعلام الإسرائيلية المعلمنة من برامج تمس بمشاعرهم بدأوا، عمليا، بالتخلي عن فكرة أن إسرائيل دولة منفى – وهذا موقفهم الأصلي– وبدأوا بالتدريج بالتعامل معها كدولتهم. وعندما بادر العرب إلى التظاهر ضد مضامين البرامج التلفزيونية الإسرائيلية بدأوا عمليا بالتعبير عن انتمائهم للثقافة الإسرائيلية المطالَبة بأن تترك حيزا لاحاسيسهم ومشاعرهم الطائفية المنبهة مع رقود الأحاسيس والمشاعر القومية في سبات عميق. بالطبع لم تستطع الطائفة في النهاية من الوقوف أمام قوة الرغبة الإستهلاكية المعبر عنها بالإرتباط في شبكة الكوابل التفلزيونية. وهذا أمر له دلالاته بالنسبة لمستقبل العرب في إسرائيل كمجتمع استهلاكي، أو للدقة كجزء من المجتمع الإستهلاكي الإسرائيلي.

الأمر الأهم هو أن النقاش حول الفيلم لم يكن ثيولوجيا أو دينيا مبدئيا، بل كان نقاشا طائفيا متعلقا بالوعي الجماعي لطائفة ما واحاسيس هذه الطائفة ومشاعرها. في مثل هذا الوقائع تتكون وتتشكل، في عملية استحضار جماعية، الهوية البديلة. فالأسرلة وحدها لا تشكل هوية، وتبرز حاجة الى ملء فراغات الأسرلة بهوية اكثر تعايشا معها من الهوية القومية، وهذا هو دور الكيانات العضوية والبنى الجمعية التي يعاد إحياؤها على مستوى القرية: الحمولة،

وعلى المستوى القطري: الطائفة. والإنتماء إلى الحمولة لا يفتقر إلى مشاعر الولاء والكبرياء والرابطة العاطفية التي تنقص الهوية الإسرائيلية وتجعلها بذلك غير مؤهلة للقب هوية. الواقع اكثر تركيبا والأسرلة لا توجد مجردة كهوية إسرائيلية بسيطة وهي تعني، فيما تعنيه، تكميلها بإنتماءات أخرى.

يشارك في انتخابات المجالس المحلية العربية التي تجري غالبا على أساس قوائم عائلية، أو عشائرية أو تحالفات بين عشائر، أو بين أحزاب وعشائر، حوالي ٩٠٪ من أصحاب حق الإقتراع عادة في حين تقترب المشاركة في انتخابات الكنيست من نسبة ٧٠٪ من أصحاب حق الإقتراع. المشاركة في انتخابات السلطات المحلية في الوسط اليهودي تقترب من ٣٥٪.[١٦]

ويميل المختصون في قضايا الأقلية العربية إلى اعتبار هذه النسبة المتفاوتة بين انتخابات الكنيست والسلطات المحلية ناجمة عن الشعور بالقدرة على التأثير في انتخابات السلطة المحلية في حين تقل الثقة بالقدرة على التأثير المباشر على مجرى الأمور على المستوى السياسي القطري.[١٧] وربما يكون هذا التقدير صحيحا، ولكن من غير الممكن تجاهل التعويض عن فقدان البعد القومي في الإنتماء الإسرائيلي في الإتجاه نحو التشديد على إنتماءات عضوية وبنى جمعية مثل الحمولة والطائفة، فالموضوع ليس مجرد حسابات عقلانية لإمكانية التأثير، والممارسة الإجتماعية الكثيفة للإنتماء إلى البنى العضوية ليست مجرد قرار عقلاني.

وتتبين سريالية الإنتماء العربي الإسرائيلي بشكل خاص في اعتماد بعض الحمائل والعلائلات الممتدة طريقة الإنتخابات التمهيدية (primaries) لانتقاء مرشح الحمولة للانتخابات المحلية الأخيرة. وقد اتبعت هذه الطريقة مؤخرا

---

١٦ أسعد غانم وسارة اوستسكي لازار، «انتخابات السلطات المحلية العربية في تشرين الثاني ١٩٩٣، نتائج وتقرير»، **جفعات حفيفا تقرير رقم ١٣**، كانون الثاني ١٩٩٤، ص ١٧. (عبري).

١٧ انظر: ماجد الحاج وهنري روزنفلد، **السلطة المحلية العربية في إسرائيل**، حفعات حفيفا، ١٩٩٠.

في الأحزاب الإسرائيلية، وتعتبر من تجليات نظام الحزبين في الولايات المتحدة. ربما كانت هذه الواقعة هي الواقعة الأكثر تعبيرا عن المركب الهجين: "العربي الإسرائيلي".

يظهر الجدول (رقم II) الإرتفاع الذي طرأ على القوائم العائلية في المجالس المحلية في الإنتخابات الأخيرة عام ٩٣. وعلينا الا ننسى عند قراءة الأرقام أن القوائم الحزبية القطرية قائمة إلى حد بعيد على دعم حمولة أو اثنتين في القرية.

II

توزيع اعداد رؤوساء المجالس المحلية المنتخبين بحسب الأحزاب

	انتخاب عام ١٩٨٩	انتخاب عام ١٩٩٣
قوائم مستقلة وعائلية	١٣	١٧
الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة	١٥	١٢
حزب العمل	٩	١٢
الديمقراطي العربي	٢	٦
الحركة الإسلامية	٩	٦
الليكود	٢	٢
ميرتس	١	١

توزيع اعداد اعضاء المجالس المحلية المنتخبين

	١٩٨٩	١٩٩٢
قوائم مستقلة وعائلية	٣٠٠	٤٤٦
الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواه	١٠٧	١٠٧
الحركة الإسلامية	٤٦	٥٠
الديمقراطي العربي	٧	٤١
حزب العمل	—	١٨
ميرتس	١	٤
ابناء البلد	٣	٨
التقدمية	٣	—
ليكود ومفدال	٣	—

يلاحظ أن نسبة التمثيل العائلي في عضوية المجالس اكبر منه في رئاستها، لأنه غالباً ما

يحتاج الترشيح للرئاسة دعم حزب من الأحزاب القطرية في حين بإمكان العائلة الكبيرة إيصال اعضاء للمجلس المحلي بسهولة نسبيا. كما يلاحظ أن الحمولة، أو العائلة الممتدة، هي المنتصر الأساسي في انتخابات السطات المحلية للعام ١٩٩٣.

• في الأسبوع الواقع بين ٢٠-٢٧/أيار/١٩٩٥ شهد الكنيست الإسرائيلي عاصفة صغيرة من عواصف كثيرة في حياته البرلمانية التي لا تتسم بالسكينة. فقد تقدمت الأحزاب العربية (الجبهة والحزب العربي) باقتراح نزع الثقة عن الحكومة الإسرائيلية على خلفية توقيع وزير المالية اقتراح وزير الإسكان القاضي بمصادرة ٥٠٠ دونم في شرقي القدس قرب مستوطنة راموت.

حافظت الأحزاب العربية بشكل عام على ولائها للائتلاف الحكومي، وعندما قدمت اقتراحا لحجب الثقة كان واضحا أنها ستفشل لأنها تقترح نزع الثقة من منطلق خارج الإجماع القومي الإسرائيلي مما يوحد هذا الإجماع، بما في ذلك الليكود، ضد اقتراحها. ولم يخرج عن ذلك اقتراح نزع الثقة الأخير على خلفية مصادرة الأرض في شرقي القدس. فموضوع شرقي القدس هو موضوع اجماع قومي رسميا، وكان من المتوقع أن يقوم الليكود، واليمين بشكل عام، بدعم الحكومة في عزمها على المصادرة وبذلك يفشل حجب الثقة ويتأكد قرار المصادرة.

ولكن قيادة الليكود كانت أغبى من كل التوقعات. لقد ارادت استغلال تخلي الأحزاب العربية عن الإئتلاف ليوم واحد من أجل اسقاط الحكومة، وذلك بانضمامها إلى اقتراح حجب الثقة، وبذلك فسحت المجال لحكومة حزب العمل للتنازل عن قرار مصادرة الأرض ذاتها، واتهام الليكود بافشالها، اضافة إلى التهمة الأكثر تشهيرا، أي تحالفه مع العرب ضد مصادرة أراضٍ في القدس، وذلك لتفضيله المصلحة الحزبية الضيقة على الإجماع الوطني.

واعتبار التحالف مع العرب في الكنيست أمرا غير شرعي، وهو الإعتبار الذي حسم المسألة في دعاية حزب العمل، هو من مواقف الماضي ولا جديد فيه، أي

لا جديد في تشهيرات حزب العمل ضد الليكود. وإذا كان هنالك جديد في هذه الواقعة، فإنه كامن في تصرف قيادة الليكود التي كانت مستعدة، ونتيجة لاهداف آنية براغماتية، ولوج تحالف تكتيكي ليوم واحد مع العرب – ولا شك أنها اضفت بذلك شرعية اكبر على دور الأحزاب العربية في الخارطة السياسية الإسرائيلية. ومع أن مثل هذه الواقعة لن يتكرر على المدى القريب بسبب الضجة التي احدثتها في الرأي العام، إلا أن الليكود واليمين الإسرائيلي بشكل عام لن يستطيع أن يطالب بنفس الجدية أن تحصّن استفتاءات الإنسحاب عن الجولان مثلا باكثرية خاصة (فوق الـ ٥٠٪) لتجنب تأثير الصوت العربي.

العرب الذين توجهوا بتثاقل إلى الدار البيضاء للاجتماع للتشاور في شؤون مواجهة فرضت عليهم، ولا يريدونه، مع قرار مصادرة استفزازي في القدس اثناء عملية السلام تنفسوا الصعداء بعد الغاء القرار، وحولوا غباء الليكود إلى "دور نوعي جديد للأحزاب العربية"، "وتحول جذري في دور العرب في إسرائيل"، ومرة أخرى حُمِّل العرب في إسرائيل ما لا يحملون.

ولكن ألا يلاحظ ازدياد في قدرة العرب في إسرائيل على التأثير؟ لقد استنتج شموئيل طوليدانو[١٨] من هذه الواقعة تحولا جذريا في التعامل مع الأحزاب العربية. ولكن التحول حاصل في الإتجاهين، أي أن التعامل مع العرب كجزء من الخارطة السياسية الإسرائيلية يعني في الوقت ذاته تعاملهم مع أنفسهم أيضا كجزء منها. التحول تدريجي، وقد بدأ عام ١٩٨٤، عندما اجرى حزب العمل مفاوضات غير علنية مع الأحزاب العربية. وفي العام ١٩٩٢ تمت المفاوضات بشكل علني، وانتهت إلى أوراق مكتوبة ومذكرات ووعود مسجلة للمواطنين العرب، ولكن على أساس دعم الإئتلاف العمالي دون الأذن للأحزاب العربية بالإنضمام اليه، وما زالت هذه الأحزاب تدعم الإئتلاف من خارجه بحجة دعم النهج السلمي للحكومة الإسرائيلية. ولكن العملية الأعمق هي الأسرلة السياسية والإنضمام التدريجي إلى الخارطة السياسية الإسرائيلية،

---

١٨. هارتس ١٩٩٥/٦/٢٠.

إما كأحزاب عربية أو من ضمن الأحزاب الصهيونية.

التأثير كتأثر

يعني ازدياد تأثير العرب في إسرائيل على السياسة الإسرائيلية فيما يعنيه زيادة تأثير السياسة الإسرائيلية عليهم. فالتأثير هنا، مثله مثل الهوية، لا يتم بالتحكم من الخارج. وإنما يتناسب التأثير تناسبا طرديا مع الإنضمام إلى اللعبة السياسية الإسرائيلية بقبول مسلماتها الأولية. من أجل صنع خطاب سياسي مؤثر إسرائيليا من داخل الخارطة الإسرائيلية، لا من خارجها، يجب أن يكون الخطاب إسرائيليا في منطلقاته.

وتسري هذه العملية أيضا على خطاب المساواة العربي الإسرائيلي الذي يحاول اقناع إسرائيل، من منطلقات مثل "الولاء للدولة"، "الإستقرار في الدولة"، "صورة إسرائيل في العالم"، بضرورة منح المساواة الكاملة للمواطنين العرب. وتتبين معالم هذا الخطاب بشكل خاص في توجه جمعية "سيكوي" (جمعية من أجل تكافؤ الفرص) وهي جمعية ضغط اقيمت بغرض الضغط (lobbying) في اروقة المؤسسات الرسمية بهدف تحسين معالجة قضايا العرب في إسرائيل على المستوى الرسمي، وقد اقيمت بمبادرة يهودية وبمشاركة عربية. وتحافظ الجمعية على منصب مديرين، احدهما يهودي والآخر عربي. وكنموذج واحد للغة التي تستخدمها هذه الجمعية في الإقناع بضرورة تكافؤ الفرص نأخذ مقتطفات من رسالتها الدورية في تشرين الأول ١٩٩١، وقد وقع عليها مديرا الجمعية فيصل عزايزة والوف هارئيفن. الرسالة تبدأ بجملة مثل "كلنا في إسرائيل وفي المهجر نعي مسؤولية كذا ..." (رغم أن أحد الموقعين عربي إلا أن صفة المتكلم يهودية). وتنتهي الرسالة بجملة مثل: "نحن نعلم أن موجة الهجرة (والحديث عن هجرة اليهود السوفييت) هي أولوية إسرائيل الأساسية، ولكن علينا ألا ندع هذه الأولوية تتحول إلى حجة لتجاهل قضايا جدية أخرى ...". ينطلق خطاب المساواة وتكافؤ الفرص في هذه الحالة من قبول أولويات الخطاب الصهيوني ثم استخدامها لاقناع السلطة والأكثرية اليهودية بضرورة

الإهتمام بمعالجة اكثر جدية لقضايا المواطنين العرب، والمطلب الأساسي لمثل هذه الجمعية هو "الدمج" (integration) باعتباره مقبولا من غالبية اليهود والعرب، "ما عدا الفئات المتطرفة من الطرفين" (رسالة نيسان ١٩٩٢). ولكن الأولويات المقبولة ليتم هذا "الدمج" على أساسها هي أولويات صيهونية، أي أن "الدمج" قولاً هو تهميش للذات فعلا.

كان حزب مبام في الماضي الحزب الصهيوني الوحيد الذي سمح بعضوية العرب في صفوفه، ومن ناحية توجهه لموضوعي المساواة والدمج تشابه إلى حد بعيد مع الحزب الشيوعي الإسرائيلي. أما حزب العمل فقد سمح فقط لأولئك الذين ادوا خدمة في الجيش بالعضوية منذ العام ٧٠، وبقية العرب منذ العام ٧٣. والطريف أن زعيمة حزب العمل وقتذاك، غولدا مئير، قد عللت الأمر في حينه بمنطق العقل السليم (common sense) عندما قالت أنه من غير الممكن أن يطلب من العربي أن يدعم الصهيونية والهجرة اليهودية إلى إسرائيل "وجمع الشتات".[١٩] وقد فاق العرب في إسرائيل بالطبع توقعات غولدا مئير.

وهذا هو ايضا الفرق الأساسي بين عملية الأسرلة الجارية وبين مجرد العمالة للصهيونية. لقد اعتمد مباي أو حزب العمل في حينه القوائم العربية التي تدور في فلك الحزب، ولكنها تتجنب العضوية فيه. وكانت هذه القوائم تعبيرا في الوقت ذاته عن وضع اجتماعي تسيطر عليه قوى تقليدية حولتها السلطة إلى ادوات للوصاية (patronage politics). أما الإنضمام إلى الأحزاب الصهيونية وإلى الحيز السياسي الإسرائيلي فلا يتم بدافع الخوف أو الوصاية، وإنما بهدف التأثير باتجاه مصلحة تسعى إلى الإصطفاف ضمن المصالح الإسرائيلية وخلف الأولويات الإسرائيلية المختلفة.

وقد فسح تحول إسرائيل من نظام الحزب الواحد إلى نظام الحزبين، منذ

---

19. Benyamin Neuberger, "The Arab Minority in Israeli Politics 1948-1992- From Marginality to Influence" *Asian and African Studies*, 27 (1993), p. 151.

نهاية السبعينيات، إلى زيادة مجال المناورة لدى العرب في إسرائيل بين الحزبين، وربما كان هذا هو الخطر الذي استشعره السياسي اليميني أمنون لين، الذي عمل مرة مستشارا لرئيس الحكومة للشؤون العربية في مرحلة سياسة الوصاية، عندما كتب عن "تحويل العرب في إسرائيل إلى أداة في يد الأحزاب اليهودية على حساب مصالح إسرائيل. "ففي الأعوام الأخيرة" يقول امنون لين "اصبح حزبا الليكود والعمل اكثر استعدادا للتضحية بمصالح إسرائيل الحيوية في خدمة مصالحهم الحزبية الضيقة".[٢٠]

ماذا نقصد بقولنا أن إسرائيل غدت دولة ذات نظام حزبين ؟

كانت إسرائيل حتى نهاية السبعينيات دولة حزب واحد عمليا هو حزب مباي ثم حزب العمل (بعد اتحاد مباي مع احدوت هعفودا)، وكان المجتمع السياسي الإسرائيلي عبارة عن تشابك جهاز الحزب مع جهاز الهستدروت (وبقية أجهزة القطاع العام الإقتصادي) والدولة، خاصة الجيش، بحيث كانت النخبة السياسية تتنقل بين هذه الأجهزة انتقالها بين اروقة البيت الواحد. وغالبا ما كانت هذه الأجهزة مجرد محطات في السيرة الذاتية لقياديي حزب العمل. الإرتباط العربي بحزب العمل، في تلك الفترة، كان ارتباطا بالدولة والسلطة أولا وقبل كل شيء، ثم أنه كان تعبيرا عن حاجة الأقلية المهزومة إلى الأمن اكثر منه تعبيرا عن حاجة حزب العمل في صراعه مع المعارضة اليمينية.

ولكن منذ نهاية السبعينيات، ولاسباب إقتصادية واجتماعية لن نخوض فيها، تشكل في إسرائيل مركز سياسي مؤلف من حزبين لا يشكل الفارق بينهما قفزة ثورية، وإنما يتراوح فيما بين تفاوت الحزبين الديمقراطي والجمهوري في الولايات المتحدة والإشتراكي الديمقراطي والديمقراطي المسيحي في المانيا.

---

٢٠. **يديعوت احرونوت**، ٢٦ حزيران، ١٩٨٧.

الفرق أكبر من الحالة الأولى، وأقل من الحالة الثانية. ولكن مثل بقية أنظمة الحزبين يتقاسم الحزبان المركز السياسي وليس الهوامش. ولكن الشد باتجاه الهامش، أو القوة الطاردة عن المركز، ناجم عن وجود معسكرين وليس حزبين فقط. أحد هذين المعسكرين يجمع الليكود والأحزاب الموجودة على يمينه، والآخر يجمع حزب العمل والأحزاب القائمة على يساره. والحزبان يحتاجان إلى تلك الأحزاب لتشكيل ائتلافات -إذا كانت ائتلافات غير شاملة. وهذه الإئتلافات تشد باتجاه اليمين وباتجاه اليسار. وكانت الأحزاب الدينية تشكل وسطا غير مؤدلج سياسيا في القضايا التي تهم اليمين واليسار، ولكن هذه الأحزاب آخذة بالإتجاه التدريجي نحو اليمين – وما زالت حركة شاس، قيادة لا قاعدة، تراوح في المركز.

ومنذ أن جرت انتخابات عام ٧٧ لم تتغير صورة الخارطة السياسية جذريا، أي لم يتغير التوازن بين المعسكرين، وحتى انتخابات العام ٩٢ لم تخرق هذا التوازن فعليا.

لقد فقد الليكود ٨ مقاعد برلمانية في هذه الإنتخابات ولكن تمثيل معسكر اليمين بكامله هبط من ٥٢ إلى ٤٩. أي أن معظم خسارة الليكود بقيت في صفوف المعسكر اليميني. الأحزاب الدينية خسرت ثلاثة مقاعد، الأمر الذي جعل ائتلافا ممكنا بينها وبين اليمين الإسرائيلي يصل إلى ٥٩ مقعد بدلا من ٦٥ في انتخابات عام ٨٨. لدينا هنا قاعدة أساسية من قواعد نظام المعسكرين في إسرائيل، وهو أن الأصوات تميل إلى عدم الإنتقال من معسكر إلى آخر. وهكذا شكل الإئتلاف الحكومي الحالي بما مجموعه ٦١ عضو كنيست من ١٢٠، منهم ٥ اعضاء الحزب الديمقراطي العربي والجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة، ويدعمون الإئتلاف من خارجه.

حصلت الأحزاب العربية وحزب ميرتس مجتمعة على ١٧ مقعد، أي بزيادة مقعد واحد عن انتخابات عام ٨٨. أما الأحزاب اليمينية (تسومت، موليدت، مفدال) فقد رفعت تمثيلها من ١٣ عضو كنيست عام ٨٨ إلى ١٧ عضو عام

٩٢. لم تحصل ثورة ولا انقلاب انتخابي في العام ٩٢.[٢١] وفي مثل هذه الحالة من التوازن بين المعسكرين ازدادت اهمية الأصوات العربية وقد رجحت، اضافة إلى أصوات القادمين الجدد، معسكر اليسار، دون أن يطرأ تغير جدي على الخارطة السياسية الإسرائيلية.

منذ أن نشأ في إسرائيل نظام الحزبين أو المعسكرين، ونشأت إمكانية المناورة بينهما لم يعد التصويت للأحزاب العربية الصغيرة تصويتا احتجاجيا فحسب، بل اصبح له أيضا وجه إسرائيلي ذو علاقة بالقدرة على المناورة بين الحزبين الكبيرين – أو على الأقل من أجل منع صعود حكومة يمينية. واصبح الصوت العربي بهذا المعنى صوتا "اندماجيا" في الخارطة السياسية الإسرائيلية، حتى لو كان لصالح الأحزاب العربية. لقد وصلت نسبة التصويت لهذه الأحزاب ذروتها عام ٨٨ وطرأ هبوط عام ٩٢. وقد يتحول هذا الهبوط إلى نزعة تاريخية. وهذه الإمكانية قائمة وتكمل عملية الأسرلة الجارية، لأن طرح هذه الأحزاب لموضوعي السلام والمساواة لا يختلف جذريا عن طرح أحزاب اليسار الصهيوني ويسار حزب العمل على الأقل. ومع اعتبار القضية الفلسطينية قضية خارجية يتعامل معها العرب من منطلق كونهم "قوة ديمقراطية داخل إسرائيل"،[٢٢] بدعمهم المطلق وغير المشروط لاتفاق أوسلو، ومع قصر هذه الأحزاب التعامل مع المساواة على ما يسمح به الخطاب السياسي الصهيوني وضمن مسلماته، يصبح من غير الواضح للمواطن العربي لماذا لا يمنح صوته مباشرة للأحزاب اليسارية الصهيونية، أو لماذا لا يتحول إلى الضغط (lobbying) من داخلها وليس من خارجها. وقد يتعمق هذا التوجه إذا اتضح أن الطريق إلى منصب وزير عربي في الحكومة الإسرائيلية، وهو

---

٢١. راجع أيضا بهذا الخصوص:
Daniel J. Elazar & S. Sandler, "The 1992 Knesset Elections Revisited: Implications for the future", *Israel Affairs*, I (2) (Winter 1994), p. 209-224.

٢٢. هذا المفهوم هو من انتاج الحزب الشيوعي الإسرائيلي مثل العديد من المفاهيم التي أطّرت عملية الأسرلة.

مطلب الحزب الديمقراطي العربي، لا يمر عبر هذا الحزب وإنما يمر عبر الأحزاب الصهيونية، وذلك عندما يعين حزب العمل احد اعضائه العرب لهذا المنصب بعد فوزه في الإنتخابات، إذا تم له ذلك في الإنتخابات القادمة.

الخطاب السياسي المبتور الذي يرضى بما هو اقل من تعريف المساواة تعريفا ديمقراطيا، وبما هو اقل من الوعي القومي للسكان الأصليين، يؤدي في النهاية إما إلى التصويت للأحزاب الصهيونية، أو التركيز على العمل المحلي وتجنب السياسة القطرية قدر الإمكان. وقد تبقى الأحزاب العربية قائمة، ولكن كتعبير عن قوة اجتماعية اكثر مما هي تعبير عن توجهات سياسية متميزة. وباعتبارها جزءاً لا يتجزأ من عملية الأسرلة، لأنها تتحول بالتدريج إلى أحزاب عربية إسرائيلية.

III

يظهر الجدول التالي توزيع المقاعد في الكنيست بين معسكري اليمين واليسار

(مع الإعتذار على تسميه اليسار)

السنة	اليسار	اليمين
١٩٨١	٥٥	٥٧
١٩٨٤	٥٦	٥٣
١٩٨٨	٥٥	٥٢
١٩٩٢	٦١	٤٩

(الأحزاب الدينية الأرثودكسية غير محسوبة)

ويظهر فيما يلي عدد المقاعد في المعسكر اليساري التي وصلت إلى البرلمان بأصوات عربية

	١٩٨١	١٩٨٤	١٩٨٨	١٩٩٢
حزب العمل	٤	٣	٢	٣
مركبات ميرتس	٠,٥	٠,٥	١	١
الجبهة الديمقراطية	٤	٤	٤	٣
القائمة التقدمية	—	٢	١	—
الديمقراطي العربية	—	—	١	٢
المجموع	٨,٥	٩,٥	٩	٩

أي أن هناك ٩ مقاعد برلمانية من مقاعد الإئتلاف الحالي انتخبت بأصوات عربية.

نسبة التصويت للأحزاب العربية من مجمل الأصوات العربية بين الأعوام ٧٧ - ٩٢

	الحزب	النسبة من الأصوات العربية
١٩٧٧	الجبهة الديمقراطية	٥١٪
١٩٨١	الجبهة الديمقراطية	٣٨٪
١٩٨٤	الجبهة + القائمة التقدمية	٥١٪
١٩٨٨	الجبهة + التقدمية + الديمقراطي العربي	٦٠٪
١٩٩٢	الجبهة + التقدمية + الديمقراطي العربي	٤٨٪

بدلا من الخلاصة

لا تنساب عملية الأسرلة انسيابا، وإنما تتعرج وتتعثر بين عثرة الوعي القومي والذاكرة الجماعية التاريخية لسكان البلاد الأصليين، وبين وعي الفجوة المتوسعة باستمرار بين العرب واليهود، رغم أن الفئتين تمران بنفس العمليات الإجتماعية/ الإقتصادية. هذه هي العوائق أمام عملية الأسرلة، ولكن التعويل عليها لافشالها لا طائل من ورائه، لأن الوعي الإنساني قادر على تطوير آليات للمحافظة على توازنه أو للتعايش مع المتناقضات. والآليات الأساسية التي طورت لهذا الغرض في حالة العرب في إسرائيل هي:

١- الدعم غير المشروط، وبأي ثمن، لسلام إسرائيلي فلسطيني أيا كان شكل هذا السلام. والدعم شبه الجارف عند عرب إسرائيل لاتفاقيات أوسلو/ القاهرة وما بعدهما ليس ساذجا تماما كما أنه ليس قائما على مجرد الإيمان الحقيقي بخطة المراحل المؤدية "بالضرورة" إلى الدولة الفلسطينية. إن الدافع الأساسي وراء الدعم غير المشروط لأي سلام إسرائيلي فلسطيني هو إرضاء البعد القومي في الهوية الذاتية. ولكي يستطيع العربي الفلسطيني المواطن في إسرائيل ممارسة إسرائيليته بحرية أكبر عليه أن يقنع نفسه أن القضية الفلسطينية قد حلت، أو على الأقل أنها في طريقها إلى الحل. والواقع أنها في طريقها إلى الإنحلال، وليست أسرلة العرب في إسرائيل إلا احدى تجليات هذا الإنحلال.

٢- البحث عن بدائل في الهوية الجماعية للبعد القومي، أي اعادة احياء الإنتماءات الطائفية على المستوى القطري والحمائلية على المستوى البلدي المحلي.

٣- الوقوع في وهم أن قبول مسلمات الخطاب السياسي الصهيوني يجعل العرب في إسرائيل اكثر تأثيرا في السياسة الإسرائيلية، والحقيقة أنه يحولهم إلى عرب إسرائيل، وبذلك يصبحون أكثر تأثيرا.

٤- تبنٍّ تدريجي لعناصر في اللغة والثقافة والعادات الإسرائيلية خاصة في ظل تطور وسائل الإعلام وولوجها الحياة المنزلية، وفي ظل انعدام الحداثة العربية وغياب المدينة العربية، وفي غياب هيمنة ثقافية لمركز ثقافي عربي. وللتعويض عن ذلك يقبل العربي الإسرائيلي بمنصب ضيف في برامج التفلزيون الإسرائيلي الترفيهية: "العربي المناوب"، وفي الحياة الثقافية يبدأ العربي بتقليد دوره هو كعربي إسرائيلي كما تطرحه وسائل الإعلام، وبدلا من أن تكون الصورة مشتقة ومستنتجة من الواقع أصبح الواقع مشتقا من الصورة. وعندما يصبح العربي الإسرائيلي مجرد تقليد "للعربي الإسرائيلي" أو تمثيل له تتحول الحالة العربية الإسرائيلية إلى حالة من الرضى عن النفس، بل وحتى النرجسية.[٢٣]

ليست هذه العملية قدرا مقدورا، ولكن التعويل على تناقضاتها لعرقلتها لا يكفي. فهذه التناقضات لا تتحول إلى منغّص فعلي لوعي العربي الإسرائيلي إلا إذا تمت ترجمتها سياسيا على شكل خطاب سياسي ديمقراطي يجمع بين البعدين القومي والمدني مقابل واقع يبتز كليهما، ومقابل خطاب سياسي سائد ليس إلا إنعكاسا لهذا الواقع. بدون نشوء القوة السياسية الواعية والتي تترجم وعيها في برامج سياسية نقدية للواقع ولوعيه المبتور تبقى التناقضات قائمة، ولكن مؤطرة في الإطار العربي الإسرائيلي.

---

٢٣. كما تتجلى في كتابات اميل حبيبي، وهو التعبير الثقافي الأبرز للعربي الإسرائيلي. وحبكته التاريخية أن عرب إسرائيل الذين عرفوا الحقيقة دائما، وصمدوا وبقوا البقية الباقية وغير ذلك، وكأن "بقاءهم" كان قرارا اختياريا وقرارا حكيما إلى ذلك، مقابل حماقة اللاجئين ثم مجمل الحركة الوطنية الفلسطينية إلى أن هزمت، عندما هزمت جاءت هتافات العربي الإسرائيلي: "قلنا لكم !!".

٣

النقاط على الحروف

حول مشروع رؤية جديدة للأقلية العربية في إسرائيل

النقاط على الحروف*

مقدمة

يقترب جزء كبير ومسيّس من المواطنين العرب في اسرائيل، تدريجيا، من الاقتناع بأنه لا بد من مشروع سياسي/ثقافي متميز نابع من حاجات وتطلعات هذا الجزء من الشعب العربي الفلسطيني، بحيث يتجنب هذا المشروع الوقوع في هاويتين تنحدران على جانبيه، وقد توديان به:

الهاوية الاولى، هي هاوية التأسرل، وغالبا ما اسميناها التهميش. والتأسرل كخيار ثقافي/ سياسي هو خطر داهم لسببين، اولهما: انه لا يشكل خيارا حقيقيا، لأن التأسرل لن يتفتق عن قومية إسرائيلية جديدة. فتعريف الأمة في اسرائيل يتطابق مع الدين بموجب تعريفها الرسمي والسائد، بغض النظر عما اذا كان الدين اليهودي ارثوذكسيا او اصلاحيا او محافظا – هذا في الحالة القائمة. وحتى لو تم حصر القومية في المواطنين اليهود في اسرائيل، بحيث لا يتعداها إلى بقية يهود العالم، كما سيحدث في المستقبل لو تحطمت دولة اسرائيل، فإنه يبقى مقتصرا على اليهود الإسرائيليين، وقاصرا عن شمول العرب مواطني الدولة. وثانيهما: ان التأسرل ينفي الهوية العربية

* نشر هذا الفصل كسلسلة مقالات في صحيفة **فصل المقال** الاسبوعية التي تصدر في الناصرة وذلك في النصف الاول في عام ١٩٩٨ ونهاية عام ١٩٩٧ وقد نشرت السلسلة في محاولة لشرح المشروع السياسي – الثقافي الجديد وأهم مميزاته.

الفلسطينية، ويتضمن، في ما يتضمن، قمعا للذاكرة. فإسرائيل قامت على انقاض المشروع السياسي /الثقافي العربي الفلسطيني في هذه البلاد، الامر الذي قطع تطوره لينمو من جديد في المنافي.

الأسرلة هي، اذاً، خيار وهمي. وهو من ناحية يعني الإذدناب إلى مشروع الآخرين، المشروع الصهيوني، ومن ناحية اخرى يتضمن قمعا للتطور الذاتي الثقافي والسياسي والاخلاقي المتمسك بالانطلاق من هوية قومية عربية ووطنية فلسطينية.

اما الهاوية الثانية، فهي هاوية فقدان العلاقة مع الواقع المتميز لهذا الجزء من الشعب الفلسطيني بتبني مواقف منكرة لهذا الواقع متجاهلة له من منطلقات وطنية. وعندما لا تتعامل المواقف نقدياً مع الواقع المتميز وخصوصيته بدافع تغييره، وانما تكتفي باستنكار الواقع استنكارا يبلغ حد الانكار، فإن هذه المواقف تنزع، عند ذلك، عن ذاتها صفة السياسة. فالسياسة، بتياريها المحافظ والنقدي، تتعامل مع الواقع (التيار الاول لتكريسه والثاني لتغييره) وليس مع أماني النفس، بغض النظر عن كون الأماني، بحد ذاتها، في مثل هذه الحالة، وحالياً، غير ناضجة وسطحية لأنها مجردة وخاوية من حيوية وتطور الواقع المعاش، ولأنه ليس لديها رؤيا سياسية إجتماعية شاملة.

لقد أهملت الحركة الوطنية، بتوجهاتها المختلفة، في الماضي موضوعة المساواة للعرب في اسرائيل، وذلك لإدراك غريزي صحيح، رغم انه لا يعتمد على تحليل لطبيعة إسرائيل. إن المساواة في إسرائيل غير ممكنة: كانت هذه فرضية مستترة، ولكن متضمنة سياسيا في موقف الحركة الوطنية، الذي ركز على مقولة تحرير الارض تحريرا كاملا باعتبارها الحل الجذري للمسألة الفلسطينية كمسألة تحرر من الإستعمار بكافة تشعباتها، بما فيها قضية الأقلية العربية في إسرائيل.

ولكن، وفي العقود الاخيرة، مرت حركة التحرر الوطني الفلسطيني والحركة القومية العربية والعالم العربي عموما، كما مر المجتمع الاسرائيلي، بتغيرات

عاصفة أدت ايضا إلى تغيير في معادلة الصراع العربي الإسرائيلي، وفي صيغة طرح حل المسألة الفلسطينية. ولم يعد النقاش يدور بين تحرير كامل التراب الفلسطيني وبين اقامة دولة فلسطينية في الضفة والقطاع إلى جانب دولة اسرائيل، بل أصبح يتركز حول إمكانية التفريط حتى بالدولة الفلسطينية في الضفة والقطاع، أو حول إمكانية أن تفرض إسرائيل، ضمن موازين القوى القائمة، حلا لا يتضمن الإنسحاب إلى حدود الخامس من حزيران، ولا تفكيك الإستيطان، ولا حلا لقضية القدس – وغيرها من اللاءات المعروفة – بل حتى حول قدرتها على تحويل الفصل الديموغرافي بين العرب واليهود إلى نظام أبارتهايد وليس إلى دولتين بالضرورة.

ومرت الحركة القومية العربية بأزمات عديدة تتجلى بالوضع القائم حاليا في العالم العربي، وهو ما لا يحتمل التفصيل في مثل هذه المقدمة.

كما مرت الأقلية العربية في إسرائيل بعمليات تحول بنيوية رافقت عملية التحديث القسري، وأدت إلى ازدياد اندماج هذه الأقلية على هامش الإقتصاد الاسرائيلي، اذ لم تنشأ وحدة إقتصادية عربية مستقلة، أو شبه مستقلة. كما تطورت طبقة وسطى وإنتلجنسيا تطرح بجدية مسألة إشراك المواطنين العرب وممثليهم في مؤسسات الدولة، وفي عملية اتخاذ القرار فيما يتعلق بحاضرهم ومستقبلهم على وجه الخصوص، في الوقت الذي يتمسكون فيه بهويتهم القومية المتميزة، رغم الأزمات والهزات التي تتعرض لها.

لم يكن موضوع المساواة مطروحا في الماضي بشكل جدي على غير مستوى الشعار، وما كان بإمكان العرب في هذه البلاد طرحه بشكل آخر، في الخمسينات والستينات مثلا، إلا إذا تجاوزوا حدود واقعهم التاريخي، أي إذا أصبحوا من صنّاع العجائب.

كان طرح المساواة في حينه يعني رفض التمييز والعنصرية ومن دون أن يأخذ بجدية لا إعلان وثيقة الاستقلال الإسرائيلية بمنح المساواة لمواطني اسرائيل من غير اليهود ولا تشدقات الأحزاب الصهيونية الحاكمة. ونحن في الواقع

نتحدث عن حكم عسكري في تلك الفترة، وهي كلمة اخرى لحكم احتلال، فكيف بالإمكان الحديث عن مساواة في ظل الاحتلال؟!

لقد رافق نمو الشعور الوطني الفلسطيني في السبعينات، وعملية التأكيد على الهوية الوطنية، نمو وعي بفكرة المواطنة الإسرائيلية، والحقوق والامكانيات الكامنة فيها لقد نما هذا الوعي بشكل موازٍ، بل مناقض، لتنامي الشعور الوطني الفلسطيني. فلماذا حصل هذا في السبعينات تحديدا؟ لسببين اساسيين: اولا، مع انتهاء الحكم العسكري رسميا عام ٦٦، وقع جزء أساسي من الشعب الفلسطيني تحت حكم الإحتلال المباشر لدولة اسرائيل. وهنا يبدأ التاريخ الحقيقي لتمييز الاقلية العربية الفلسطينية في إسرائيل عن بقية الشعب الفلسطيني، لانه عند ذلك بدا أن للعرب في اسرائيل امتيازات سياسية ومدنية غير قائمة بالنسبة لسكان المناطق المحتلة عام ٦٧. كما أن مستوى معيشتهم الإقتصادي أخذ بالتحسن بعد عام ٦٧، وذلك كنتيجة جانبية مرافقة لازدياد النشاط الإقتصادي عموما في هذا البلد على اثر تدفق الاستثمارات الأجنبية والمعونات الأمريكية بعد الحرب. لقد لعبت حرب ٦٧ دوراً المُقنع لرأس المال الاجنبي للإستثمار في إسرائيل، وكذلك، أيضاً، بالنسبة لرأس المال اليهودي. كما زودت المناطق المحتلة إسرائيل بأسواق جديدة وأيد عاملة رخيصة. كانت هذه بداية تغيير شامل في المبنى الطبقي للدولة. وثانيا، لأن احتدام الصراع على السلطة في إسرائيل بين الحزبين الكبيرين أدى إلى كسر سلطة الحزب الواحد في نهاية السبعينات، بما حمله ذلك من مفارقة تاريخية، لأن هذه العملية تضمنت، من ضمن ما تضمنت من تطور لمعسكر اليمين المتطرف والمعسكر القومي الديني المتطرف، كسراً لوحدة الحزب والدولة وجهاز الامن. لقد أصبحت إسرائيل دولة أكثر ليبرالية بعد تحولها من دولة الحزب الواحد إلى دولة حزبين، وقد تجلى ذلك في استقلال أكبر للقضاء ولوسائل الإعلام ولحقوق الأفراد، وخاصة حرية التعبير. وقد استفاد المواطنون العرب، بشكل غير مباشر، من هذه التطورات، كما استفادوا عموما من الديمقراطية الإسرائيلية التي لم تصنع من أجلهم ، بل من أجل المجتمع اليهودي.

إدراك الحقوق الكامنة في المواطنة الإسرائيلية يعني بالنسبة للمواطنين العرب إدراك النقص الكامن في مواطنتهم، والمطالبة الجدية بالمساواة. ولكن مطلب المساواة لا يحل مسألة هويتهم السياسية، بل إنه قد يشوهها إذا طرحت المساواة كعملية أسرلة واندماج.

ومع تحول الحركة الوطنية الفلسطينية إلى شعار الدولة المستقلة في الضفة والقطاع وجد التائهون، في نهاية السبعينات، ضالتهم خاصة في بعد المأزق الذي قاد اليه يوم الأرض ١٩٧٦ الذي جسد الأزمة. فالإستمرار بنفس الأسلوب الذي جسده يوم الارض يؤدي إلى العصيان المدني، والتوقف يعني التخلي عن البعد الوطني في الصراع ضد مصادرة الأرض. شعار الدولة الفلسطينية إلى جانب دولة اسرائيل جعل بالامكان التعبير سياسياً عن بعدي الواقع المركب للعرب في إسرائيل، وذلك مؤقتاً على الأقل:

١) المطالبة بالمساواة داخل إسرائيل باعتبارها التعبير عن البعد المدني والتمسك بالحقوق التي تمنحها المواطنة الاسرائيلية.

٢) المطالبة بإقامة الدولة الفلسطينية في الضفة والقطاع باعتبارها اجابة على السؤال الوطني معبّرة عن بعد الهوية القومية في واقع العرب في إسرائيل. وكانت تنتشر، في حينه، المقولة التي تذهب إلى أن إقامة الدولة الفلسطينية في الضفة والقطاع هي تعبير كاف عن أمانينا القومية نحن العرب في اسرائيل، مثلما تعبر دولة إسرائيل عن الأماني القومية لليهود في أمريكا. ولم ينتبه أصحاب هذه المعركة إلى مدى الأسرلة والصهينة التي انتابت خطابهم السياسي، حتى عند الحديث عن القضية القومية.

ولكن الإشكال الذي وقعنا فيه نتيجة تبني هذه المعادلة، وقد تبنتها غالبية القوى السياسية الفاعلة في الوسط العربي، هو الإشكال الذي أدى إلى أزمة العمل السياسي في نهاية الثمانينات والتسعينات. ويتلخص هذا الإشكال بما يلي:

١) مشروع المساواة فُصل ميكانيكيا عن المسألة القومية، التي عزلت خارج حدود عام ٦٧ لتبقى مسألة تخص الشعب الفلسطيني في المنافي وفي الأرض المحتلة، ولا تخصّ الفلسطينيين مواطني دولة إسرائيل إلا على سبيل التضامن.

٢) المساواة ذاتها لم تُعَرف، واقتصرت على المطالبة بالميزانيات المتساوية.

المساواة هنا تعني المزيد من الحقوق ولا تعني مطلباً حقوقياً دستورياً جوهرياً ينطلق من المواطنة المتساوية، أو، بكلمات اخرى، من اعتبار المواطنة وليس الإنتماء الديني أساسا للعلاقة بين الفرد والدولة.

٣) نتيجة لفصلها عن المسألة القومية لا يمكن للمساواة، هنا، إلا أن تتحول إلى برنامج تدريجي للأسرلة المشوهة. فإذا طلبت المساواة بالحقوق مجردة من المسألة القومية، ما الذي يمنع من التدهور إلى قبول مقولة "المساواة في الواجبات" أي تجنيد المواطنين العرب؟

٤) رغم قصور هذا الطرح عن تضمن المساواة الكاملة، إلا انه لا يتضمن، كتعويض عن ذلك، أية حقوق قومية للأقلية العربية الفلسطينية في إسرائيل، وقد ذكرت بعض الأحزاب مثل الحزب الشيوعي، في حينه، أي في نهاية السبعينات، بشكل عابر، وجود حقوق قومية للعرب في إسرائيل، ولكنها لم تتوقف عندها او تعرفها.

تطور هذا القصور في الطرح السياسي تدريجيا حتى تحول إلى مأزق حقيقي عشية توقيع اتفاقيات اوسلو وبعدها. اذ لم يعد الفرق بينه وبين طرح اليسار الصهيوني واضحا بالنسبة للجمهور العربي الواسع، الذي فسر انخراط حزب العمل في عملية اوسلو وموافقته على التفاوض مع م.ت.ف على أنه موافقة على الدولة الفلسطينية المستقلة. كما فُسرت بعض الإصلاحات التي أدخلها أثناء وجوده في الحكومة في التعامل مع المواطنين العرب على أنها قبول بفكرة المساواة.

على هذه الخلفية من انعدام التمييز بين طروحات الحركة الوطنية والأحزاب

العربية في الواقع وبين احزاب اليسار الصهيوني نشأت حالة من أزمة الوعي السياسي.

وقد زاد الطين بلة الانطباع الذي خلق في النصف الأول من التسعينات ان المسألة الفلسطينية قد حلت، وأن عملية اوسلو أراحت المواطنين العرب من عبئها الضميري. عند ذلك انهار الحاجز الأخير الخارجي الذي ضبط الوعي السياسي/ الثقافي المأزوم. وأصبحت هنالك حاجة ملحة، لا تحتمل التأجيل، لطرح المشروع السياسي الوطني المنطلق من واقع الأقلية القومية العربية من أجل نقد هذا الواقع وتغييره باتجاه تشكل المواطنين العرب الفلسطينيين كأقلية قومية هي جزء من الأمة العربية والشعب الفلسطيني، وكمواطنين في دولة إسرائيل يتوقون إلى المساواة التامة غير المنقوصة، ومن أجل بناء مجتمع تسوده القيم السياسية المتنورة والديمقراطية.

في مسألة المساواة

مشروع "دولة المواطنين" هو التجلي الممكن الوحيد لمطلب المساواة للأقلية العربية الفلسطينية في إسرائيل. وهو ليس أوتوبيا أو مثالاً نصبو إليه، بل هو مشروع سياسي/ ثقافي نواجه به واقع هذه البلاد. وهو، باختصار، بوصلة أو موجه للعمل السياسي.

وعندما قمنا بطرح هذا المشروع لمواجهة أزمة العمل السياسي العربي في هذه البلاد في نهاية الثمانينات، ثم على شكل برنامج سياسي في الإنتخابات الأخيرة، وجهت إليه الإنتقادات المتوقعة من قبل أسرى الأفكار المسبقة، الذين وقعوا في الهاويتين اللتين تم التحذير منهما في المقدمة: الأسرلة المشوهة المرتبطة بمفهوم منقوص للمساواة، من ناحية، ورفض فكرة النضال في إسرائيل على اساس المواطنة الإسرائيلية من قبل أولئك الذين ما زالوا يرفضون التعامل مع الواقع من أجل تغييره، من ناحية أخرى.

الانتقاد الأول: أن هذا المشروع غير واقعي وغير ممكن التنفيذ في الأوضاع الراهنة، كما أنه يستفز الرأي العام الإسرائيلي، ويستنفر ضده حتى اليسار الصهيوني.

وهذا تعبير عن اشكال دائم يثيره أولئك الذين يحولون العقلانية السياسية إلى نوع من التبريرية، والبراغماتية إلى نوع من الانتهازية. والحقيقة أن هناك عقلانيتين في العمل السياسي: الأولى تبريرية، والثانية نقدية. وكلاهما

يتعامل مع الواقع، ولا يستطيع اي منهما اتهام الآخر بانعدام الواقعية.

والعقلانية النقدية المتمثلة بمشروع "دولة المواطنين"، تتعامل مع الواقع الإسرائيلي، عامة، وواقع العرب في إسرائيل تحديداً، ولكنها تهدف إلى تغيير هذا الواقع وتبحث عن الأدوات السياسية والفكرية من أجل ذلك، وهي لا تحتاج إلى من يذكرها أن مشروع "دولة المواطنين" ليس واقعياً بمعنى التطبيق المباشر والفوري والشامل مرة واحدة. فالعقلانية النقدية ليست من السذاجة حدَّ أن تعتقد أن دولة المواطنين قابلة للتحقيق بسن قانون في البرلمان الإسرائيلي، مثلاً، توافق عليه الأغلبية في إسرائيل، ويقضي بتحويل هذه الدولة من دولة اليهود إلى دولة المواطنين. فمن السخافة مجرد الإشارة إلى هذه الامكانية. وبهذا المعنى فإن العقلانية التبريرية، أو البراغماتية الانتهازية، أكثر واقعية لأن مشروعها قابل للتطبيق مرة واحدة. فهو لا يتعدى الإنغماس في العمل السياسي المطلبي على هامش الخارطة السياسية الحالية، بدءاً من التذاكي عليها بالفهلوة والشطارة ونسج علاقات التبعية والوصاية والمخترة مع الأحزاب الصهيونية القائمة، ومن ضمنها أحزاب المتدينين، إنتهاءً بمحاولة تحصين مواقع لأحزاب ما زالت تطرح نفس المطالب التقليدية، لتجد نفسها، في النهاية، منغمسة بنفس المطالب التي يحاول الآخرون الوصول إليها "بالواسطة"، وبالعلاقات الحسنة مع الوزراء وموظفي الوزارات، وليختزل النقاش بينهما تدريجياً إلى تساؤل حول أي الوسائل أنجع : العمل من داخل الأحزاب الصهيونية أم من خارجها؟

مشروع "دولة المواطنين" ليس برنامجاً انتخابياً للتطبيق. وإنما هو مشروع سياسي/ثقافي، وموجه في العمل لمعالجة قضايا لم تعالج في السابق، ولطرح مطالب لم يُجرأ على طرحها في السابق.

فعندما يطرح مشروع "دولة المواطنين" بجدية يفتح الباب على مصراعيه لمناقشة مسائل مبدئية مثل: العلاقة بين الدين والدولة في إسرائيل، الطبيعة الصهيونية لدولة إسرائيل، اوجه العلاقة مع الأرض، التناقض بين الديمقراطية اللبرالية

وبين تعريف الدولة لوظائفها كدولة لأمة/دين ما زالت تتخبط في أسئلة لاهوتية مثل: من هو اليهودي؟ وهل يتم الإنتماء إلى اليهودية بموجب التقاليد الأرثوذكسية المحافظة أم الاصلاحية؟ ولماذا يجب أن يحدد مثل هذا النقاش حقوق المواطنة في دولة ديمقراطية لبرالية؟

وفعلاً، فقد قاد هذا المشروع إلى طرح ترشيح عربي لرئاسة الحكومة في إسرائيل، الأمر الذي فجر نقاشاً هاماً في المجتمع العربي وفي المجتمع اليهودي في إسرائيل. ولم يتمكن في حينه العديدون من الترفع عن صغائر الأمور وخوض هذا النقاش الأساسي. كما أن مشروع "دولة المواطنين" يقود إلى طرح مطالب عينية تم في السابق تجنب طرحها، ولم يقد إليها التفكير السياسي السابق السائد.

ومثال على ذلك طرح موضوع العلاقة مع أرض الدولة، ودمج المعركة الدفاعية الوطنية ضد مصادرة الأرض المتبقية مع معركة هجومية حول علاقة المواطنين العرب كمواطنين مع أرض الدولة، وذلك بالمطالبة بالحصول على "ارض دولة" لتطوير المناطق الصناعية وتوسيع مسطحات البناء، ومن أجل بناء قرى أو مدن عربية جديدة، ولم لا؟! ومثال آخر على ذلك هو المطالبة بتمثيل العرب في إدارات الشركات الحكومية التابعة للدولة. وقد يتخذ التفكير الجديد شكل طرح التساؤل على جدول اعمال الرأي العام حول الحاجة لوجود جسم رسمي مثل "كيرن كييمت" يوجه جل نشاطه ضد قسم من مواطني الدولة، كما قد يتخذ شكل المطالبة بحق المواطنين العرب في سلطة الإذاعة والتلفزيون حيث أنهم يشاركون بتمويلها عبر دفع رسومها، ولكنهم غير ممثلين فيها.

هنا يثار، بالطبع، السؤال الأساسي الناجم عن توسيع مفهوم المواطنة المتساوية حتى نهايته القصوى، أي حدّ الصراع مع الطبيعة الصهيونية للدولة، وهو السؤال عن العلاقة بين الحقوق المدنية المتساوية والحقوق القومية. وعندما تطرح المساواة التامة من منطلق ديمقراطي- لبرالي مثابر في دولة تتعدد فيها القوميات لا بد من معالجة العلاقة بين الحقوق المدنية والحقوق القومية الجماعية.

لا تعترف الديمقراطية اللبرالية عادة بحقوق جماعية من أي نوع، وانما تتعامل مع الحقوق الفردية، فقط. فالذات الحقوقية الوحيدة التي تعترف بها هذه الديمقراطية هي "المواطن". ولذلك، ايضاً، فإن التعريف الممكن الوحيد للأمة أنها جماعة المواطنين، كما تنص النظرية الدستورية في الولايات المتحدة وفرنسا.

ولكن مع تطور الفكر الديمقراطي اللبرالي بالتوازي مع صراع الاقليات القومية والقوميات والثقافات في الدول متعددة القوميات، أصبح هذا الفكر يتعامل مع الحقوق الجماعية للجماعات القومية، بعد أن كان يتعامل فقط مع حقوق الطوائف الدينية، التي يرجعها إلى حقوق فردية مدنية تتعلق بحرية الدين وفصل الدين عن الدولة.

من الواضح أنه حتى تحقيق المساواة الكاملة في إسرائيل لا يمكن أن تنجم عنه نظرياً قومية واحدة، وذلك لأنه توجد في هذه البلاد قوميتان، وليس هنالك إمكانية في المدى المنظور للحديث عن أمة اسرائيلية واحدة، تشمل العرب واليهود كالأمة الفرنسية أو الامريكية مثلاً ، كما توقع بعض السذج من اليمين الإسرائيلي واليسار العلماني في الأربعينات والخمسينات. وأقصد أولئك الذين استخدموا مصطلح "الشعب الإسرائيلي"، عرباً ويهود من اليسار، واولئك الذين تحدثوا عن نشوء أمة كنعانية واحدة.

للعرب في إسرائيل هوية قومية عربية فلسطينية. وعندما يطرحون موضوع المساواة الكاملة في حقوق المواطنة الديمقراطية، فإن هذه الحقوق تتضمن الإعتراف بتميزهم القومي وبكونهم جزءاً من الشعب العربي الفلسطيني، يُقصد بذلك الهوية الثقافية المتميزة، كما يعني حقوقاً جماعية. وسوف نعالج هذه الحقوق لاحقاً، ولكن لا بد من التطرق إليها في سياق الحديث عن المساواة. فمطلب تمثيل العرب كعرب في مجالس إدارة الشركات العامة والحكومية، هو مطلب يتضمن، إضافة إلى بعد المساواة الفردية، الإعتراف بالعرب كجماعة يحق لها أن تتمثل في هذه المجالس، ودون أن ينتقص هذا من حق أي عربي، كمواطن، أن يكون عضواً في مجلس ادارة شركة حكومية، اذا كان مؤهلاً لذلك.

من حق أي فرد كان في الدولة الديمقراطية المعاصرة، بغض النظر عن دينه وجنسه وانتمائه الإثني، ان تسنح له الفرصة لينافس بكفاءة وجدارة للوصول إلى الوظائف العليا في مجالات الحياة العامة. ومع أن بعض الدول الديمقراطية اللبرالية قد سنت قوانين تمنع التمييز الجنسي أو الديني أو العنصري في مجالات القبول للعمل حتى في القطاع الخاص، إلا أن القطاع العام هو القطاع الذي تحكم السيطرة عليه لتنفيذ هذه القوانين أو المبادىء. والمقصود هنا، ببساطة، المؤسسات الحكومية والرسمية والشركات الحكومية والشركات العامة والمؤسسات التي تحظى بدعم مالي من الدولة، أي من دافع الضرائب.

ولكن تتوفر للأقليات استراتيجيتان من أجل الوصول إلى هذه المواقع :١) استراتيجية الدمج، ومحاولة الوصول إلى هذه المواقع الإدارية القيادية بالكفاءة الفردية، ٢) الإصرار على تحصيل مواقع للأقلية في هذه الأجهزة.

في حالة وجود ثقافة عنصرية سائدة لا بد من اتباع الإستراتيجية الثانية، لأن الجهد الفردي غالبا ما يكون عقيماً أو يتطلب من الفرد تنازلات هائلة تودي بشخصيته الوطنية أو الثقافية. وفي حالة تبني الاستراتيجية الثانية بالإمكان إخضاع الأولى لها بالاصرار على تمثيل عربي في هذه المؤسسات والإدارات، من ناحية، والإصرار، أيضا، علىً أن يعين هؤلاء بحيث يكونون الأكثر كفاءة من بين المرشحين العرب، الأمر الذي يمنع إمكانية وصول عرب غير أكفاء تتلخص مواهبهم بالتصهين والتملق.

هذا المبدأ لا ينطبق بالطبع إلا على الوظائف والمؤسسات التي يعتبر فيها مبدأ التمثيل حيوياً، بل اكثر حيوية من مبدأ الموهلات العلمية الواضحة. فلا توجد كلية تؤهل الفرد ليكون عضواً في إدارة شركة الكهرباء القطرية، أو في إدارة سلطة الحدائق القومية، المهم هنا هو التمثيل، يضاف إليه عنصر الكفاءة.

ولكن هذا غير صحيح عندما يتعلق الأمر بمحاضري الجامعات، مثلاً. فلسنا هناك بحاجة إلى تمثيل عربي، بل نحن بأمس الحاجة إلى ذوي مؤهلات يمثلون هذه المناصب. واتباع مبدأ التمثيل العربي المضمون هنا هو وصفة

للتخلّف وللتقاعس الأكاديمي البحثي. في مثل هذا السياق يجب أن تتركز الإستراتيجية في محاربة التمييز في قبول عرب إذا توفرت لديهم المؤهلات. وهذا هو، ايضاً، سياق النضال من أجل المساواة في الفرص للعرب، عمالاً كانوا أو فنيين أو مهندسين في قطاع الإقتصاد الخاص. فمبدأ التمثيل لا يسري هنا. ويجب الإصرار بشدة على المساواة بين المواطنين بغض النظر عن انتماءاتهم.

إن مشروع "دولة المواطنين" في مواجهة واقع دولة اليهود هو مشروع هجومي يطالب بالحقوق كاملة غير منقوصة دون اعتذار، ودون حاجة للمساومة على الولاء السياسي مقابل هذه الحقوق. ولأن الانطلاق من المواطنة المتساوية هي قاعدته النظرية، فإنه يرفض الوصاية الحكومية على حقوق العرب في هذه البلاد. فالسلطة وأحزابها لا تسدي جميلاً ولا تصنع معروفاً لكي يرد لها الجميل بالشكر والإمتنان، ويرفض تأكيد الولاء للدولة والإخلاص لها والتملق لهذا الوزير أو ذاك، والإنضمام إلى هذا الحزب الصهيوني أو ذاك، وغيرها من الممارسات المشوهة للشخصية الاخلاقية والقومية لدى المواطن العربي الذي يقوم بها. ومن منظور المواطنة تتجاوز هذه الممارسات التشوه الأخلاقي وتتعداه إلى اعتراف سافر بأن مواطنته غير متساوية، فلو كانت متساوية لما احتاج إلى هذه الأساليب في العمل السياسي.

تجمع المساواة، كما يراها مشروع "دولة المواطنين"، بين النضال المطلبي الهجومي وغير الإعتذاري وبين الصراع مع الصهيونية والطبيعة الصهيونية للدولة. وهو إذ يتوقف عند المطالب اليومية للجماهير، ويتعامل معها بجدية وبدون تعالٍ عليها فاتحاً الآفاق امام مطالب جديدة، فإنه مع ذلك لا يكتفي بذلك، ويحوّل النضال من أجل المساواة إلى نضال وطني معاد للصهيونية في الوقت ذاته.

الإستخفاف بالبعد المطلبي اليومي للجماهير هو ابتعاد بالعمل السياسي عن واقعها، وبالتالي تحويله إلى عمل غير سياسي. واهمال البعد الاستراتيجي

المتعلق بالصراع مع تعريف الصهيونية لوظائف الدولة يعني الأسرلة المشوهة، كما يعني التخلي عن مفهوم المواطنة المتساوية كسلاح أساسي في الصراع، وقبول ما هو اقل من المساواة الكاملة لنا ولأبنائنا من بعدنا، بحيث يتحول التسليم بانعدام المساواة وبالتهميش إلى ثقافة سياسية سائدة في المجتمع.

يدخلنا موضوع المساواة الكاملة إلى النقاشات الجوهرية الجارية في المجتمع الإسرائيلي من الباب، اقتحاماً، وليس من الشباك، تسللاً. بهذا المفهوم يصبح العرب شركاء غير متطفلين في النقاش الجاري في المجتمع الإسرائيلي حول مواضيع مثل علاقة الدين – ا لدولة – الامة. ونستطيع أن نطرح بكل قوة موقفاً ديمقراطياً مفاده أنه لا يوجد فصل بين الدين والدولة في إسرائيل، وأنه لن يكون ذلك ممكناً طالما لم يتم الفصل بين الإنتماء إلى الدين اليهودي عالمياً وبين الإنتماء إلى قومية يهودية – اسرائيلية. كما نستطيع التعامل مع اسئلة مثل الديمقراطية اللبرالية وحقوق الفرد والجماعات والتعددية الثقافية في المجتمع الإسرائيلي، ذاته، والنقاش الدائر حول حقوق القضاء مقابل التشريع، وغير ذلك من الصراعات التي لم يكن للمواطنين العرب دور فاعل فيها.

المساواة والحقوق الجماعية

إذا إقتصر مشروع المساواة أو "دولة المواطنين" على مجرد معادلة أو حل لمسألة إستمرارية الصراع مع الصهيونية في المرحلة الراهنة، أي إذا كان مجرد مخرج لفظي من أزمة الحركة الوطنية، عبر تزويدها بشعار بديل لشعار التحرير، كانت النتيجة مراوحة الحركة الوطنية في مكانها. فالموضوع ليس أزمة الشعار بل أزمة العمل وأزمة العلاقة مع الناس الذين سموا عادة بـ"الجماهير". والمواطنون العرب في إسرائيل ليسوا معنيين بالمساواة كحل لأزمة العمل الوطني، بل هم معنيون فعلاً بالمساواة داخل إسرائيل وعلى قاعدة المواطنة الإسرائيلية. ومهمة الحركة الوطنية تكمن في تحويل هذا التطلع الشعبي إلى مشروع وطني يتجنب الأسرلة. ولكن "الثمن" واضح لا لبس فيه وهو أن هذا النضال يتم على أساس المواطنة ، ولذلك يحصل بعض الإرتباك في صفوف الحركة الوطنية فيما يتعلق بموضوع الأسرلة.

هنالك بعدان لعملية الأسرلة يفترض الفصل بينهما إصطلاحياً أو مفهومياً. وسوء الفهم الذي يثيره برنامج دولة المواطنين عند البعض ناجم عن عدم رؤية الفرق بين البعدين.

هنالك بعد موضوعي لعملية الأسرلة، أو التشكل وإعادة التشكل في الواقع الإسرائيلي، وهذا البعد لا يتعلق بالوعي الذاتي للهوية القومية، ولكنه يؤثر فيها دون شك. لم يبلور المواطنون العرب بنشاطهم الإقتصادي في إسرائيل كياناً إقتصادياً مستقلاً، أو حتى شبه مستقل. لقد شاءت ظروف التطور

التاريخي، بما في ذلك التطور المفروض بمصادرة الأرض وبغيرها، أن يندمج العرب في إسرائيل منذ البداية على هامش الإقتصاد الإسرائيلي، الأمر الذي يعني أن عملية إعادة إنتاج حياتهم المادية هي عملية إسرائيلية بالكامل، بما فيها من تمييز عنصري على أساس قومي.

ومن الخطأ أن يستخف اليسار بالذات بأهمية النشاط الإقتصادي بالنسبة لعملية التشكيل الإجتماعي ولعملية تشكيل أنماط الوعي الإجتماعي. تجاهلها يعني الإنعزال عن الواقع الإجتماعي وبواعث وديناميةتطوره. أما ربط القاعدة الإقتصادية لنشاط الناس الإجتماعي مباشرة وميكانيكاً بأنماط وعيهم، بما في ذلك وعيهم القومي فيعني قبول أسرلة الوعي السياسي الذي سميناه تهميشاً سياسياً وأخلاقياً.

تعني القاعدة الإقتصادية المادية للمجتمع العربي، فيما تعنيه في نهاية المطاف، ضرورة خوض النضال المطلبي الإقتصادي والسياسي في إطار البنى الإسرائيلية القائمة والمفروضة تاريخياً.

ولم تكن هذه الضرورة لتفرض ذاتها لو قامت إسرائيل بفصل الدمج الإقتصادي على هامش الإقتصاد الإسرائيلي عن الدمج السياسي على هامش البنية القانونية للدولة، وذلك بإقامة نظام أبارتهايد محض ضد العرب بإخراجهم خارج المواطنة. ولكن المواطنة (غير المتساوية بالطبع) منحت للعرب في إسرائيل، أو فرضت تاريخياً من وجهة نظرهم. وقد أطرت هذه المواطنة غير المتساوية النشاط السياسي العربي بمعظمه ضمن الحقوق المنقوصة التي تمنحها، من حرية تعبير محدودة، ولكن متطورة باستمرار، ومن حق إنتخاب، وحق محدود في تنظيم وإقامة أحزاب، وغير ذلك، الأمر الذي أدى إلى أن تعمل حتى الحركات التي لا تعترف بالدولة ضمن إطار القانون الإسرائيلي، عندما أتاح لها ذلك، وأن تنشر حتى المقالات التي لا تعترف بشرعية إسرائيل ضمن هامش حرية التعبير التي تتيحها. هذه حقيقة هامة لأنها تعني أن الجدلية السياسية الأساسية قائمة موضوعياً ضمن إطار المواطنة الإسرائيلية ذاتها ومن خلال تناقضاتها.

إن الخلط بين الواقع الإسرائيلي والوعي المشوه الناجم عنه هو السبب في الإرتباك الذي يصيب نوعين من التفكير السياسي. النوع الأول يدعو إلى توحيدهما في عملية أسرلة شاملة تصل حد التطوع للخدمة في الجيش الإسرائيلي والإنضمام قناعة (خلافاً للعضوية عن خوف أو مصلحة) في الأحزاب الصهيونية. أما النوع الثاني، المختلف جذرياً بالطبع، فيدعو إلى مقاطعة كلا البعدين، وهو أمر غير ممكن. ولذلك قد ينجم عنه نشاط يائس أو مزاجي، أي غير سياسي في نهاية المطاف، أو قد يقود إلى الجلوس في البيت بحثاً عن الطهارة والنقاء من خلال لوم الآخرين الذين يعملون ويخطئون. وليست الطهارة والنقاء في هذه الحالة إلا تسميات للعجز السياسي الذي لا بد أن يرافقه "تلوث" بالواقع الإسرائيلي، مع الفرق أن مدعي الطهارة والنقاء لا يبذل أية محاولة لتحدي هذا الواقع مسهماً بذلك، عملياً، في جعل الأسرلة تسيطر على الساحة السياسية العربية.

مقاطعة الإنتخابات البرلمانية، في هذا السياق التاريخي، ناجمة عن نفس الإرتباك المعرفي الذي يقود بعضهم إلى خوض الإنتخابات ضمن أحزاب اليسار الصهيوني. وأقصد الخلط بين الوعي السياسي والبرنامج السياسي ونمط التنظيم الحزبي وبين الواقع الإسرائيلي الذي يحتم حتى على الحركة الوطنية أن تخوض الصراع من خلال بنيته السياسية القائمة، بما في ذلك الكنيست الإسرائيلي، باستخدام لبنة أساسية من هذا الواقع وهي المواطنة الإسرائيلية.

إن إدارة الظهر للإنتخابات السياسية البرلمانية وللتنظيم الحزبي في دولة تتيح هذه الأنواع من النشاط السياسي هي، في نهاية المطاف، إبتعاد عن السياسة.

ولا بد، من أجل العمل السياسي ضمن الواقع الإسرائيلي، من خوض الإنتخابات للبرلمان الإسرائيلي. ولكن خوض هذه الإنتخابات لا يعني، بالضرورة، الأسرلة السياسية وتشويه الوعي السياسي الوطني الفلسطيني والقومي والعربي. وقد أشرنا إلى الآليتين الأساسيتين لوقف هذا الإرتباك:

١) تطوير الوعي المدني ومفهوم المواطنة بحيث يتحول إلى صراع مع تعريف

الدولة لذاتها صهيونياً.

٢) تطوير مفهوم المواطنة ليشمل الحقوق القومية الجماعية للعرب في إسرائيل كجماعة قومية.

وتشكل هاتان الآليتان رجلي المشروع السياسي في عملية إعادة صياغة الحركة الوطنية. الإكتفاء بالآلية الأولى يهزم ذاته، لأن المساواة التي تتضمنها لا تشمل المساواة في التعبير عن الذات من خلال الهوية القومية، ويؤدي في نهاية المطاف إلى طغيان هوية الأغلبية على الأقلية دون إستيعابها في داخلها، الأمر الذي يناقض المفهوم الحديث للمساواة المدنية. أما من الناحية الأخرى فإن الهوية الإسرائيلية كهوية قومية ليست إلا هوية الأكثرية اليهودية، وهي لا يمكن أن تتسع لتشمل المواطنين العرب، وحتى لو فُصلت هذه الهوية عن "الأمة اليهودية" العالمية التي تتطابق مع الدين، فإنها تبقى هوية قومية عبرية قائمة بذاتها.

أما الإكتفاء بالآلية الثانية فيعني الإنفصال عن مشروع المساواة وبالتالي التقوقع ضمن إدارة ذاتية ثقافية تكون بديلاً ثقافياً للمساواة في الواقع المادي، وتزيح عن كاهل الدولة عبء مطلب المساواة للمواطنين العرب والتحدي الذي يفرضه عليها، كما يعزل الأقلية العربية الفلسطينية في إسرائيل حتى عن فتات مائدة عملية التطور القانوني والدستوري للديمقراطية الإسرائيلية.

وبدل أن يحتار المعلقون الإسرائيليون، بما في ذلك المختصون أكاديمياً، من الواقع الإسرائيلي ذاته يلتبس عليهم هذا النوع من التفكير الذي يشدد على الآليتين سوية. خطابهم السياسي، حتى اللبرالي، ينص في أفضل الحالات على أن علينا أن نختار بين أمرين: إما المساواة الكاملة والإندماجية، وإما الحقوق القومية، ولا يمكن أن نطالب بهما سوية. ولكن مشروعنا السياسي / الثقافي ينص على مطلب المساواة الكاملة، ولكن غير الإندماجية، كما ينص على أن لنا حقوقاً قومية جماعية.

وهذا المشروع يوجه العمل في الكنيست الإسرائيلي. فإلى جانب ملاحقة موضوع التمييز العنصري بكافة أشكاله يطرح خطابنا البرلماني موضوع

يهودية الدولة عندما يتناول أسئلة مثل قانون العودة، وسياسة المصادرة، وسياسة التخطيط والبناء، وهوية ومفهوم مدن التطوير، والنشاط الرسمي لمؤسسات صهيونية مثل الوكالة اليهودية والكيرن كييمت وغيرهما، كما يطرح موضوع الحقوق القومية الجماعية في مجموعة مطالب مثل :

١) تحويل التعليم العربي إلى إدارة ذاتية ضمن قانون التعليم الرسمي ودون المس بحقوقه، أي ضمن إطار مطلب المساواة الكاملة بالميزانيات.

٢) تمثيل العرب في إدارة الشركات والمؤسسات الحكومية مثل سلطة الحدائق، (الأمر المرتبط بتوسيع مسطحات القرى والمدن العربية)، سلطة الإذاعة، لجان التخطيط المركزي والإقليمي، بحيث يتلاءم مع نسبتهم من السكان في المناطق المختلفة، إدارة شركة الكهرباء وغيرها من المؤسسات والشركات.

٣) حق العرب كجماعة قومية في حيازة وسائل إعلام الكترونية مسموعة ومرئية.

٤) أن يتم التعامل مع مؤسسات الأقلية العربية كمؤسسات تمثيلية فيما يتعلق بالمواطنين العرب، أي أن لهذه المؤسسات وضعاً قانونياً عندما يتعلق الأمر بالتخطيط للاقلية العربية، وعندما يتعلق الأمر بتعيين ممثلين عنها في الهيئات الآنفة الذكر.

٥) الإعتراف بالعرب في إسرائيل، رسمياً، كأقلية قومية بعد أن كان التعامل معهم يقتصر على كونهم "أبناء الأقليات"، أي مجموعة من الطوائف الدينية المتمتعة بحقوق جماعية مليّة محدودة.

لقد تم حتى تحديد الحقوق المليّة الموروثة من خلال النظام القانوني العثماني في حالة الطائفة الإسلامية، وهي لا تشمل حق تعيين القضاة الشرعيين كما لا تشمل إدارة الأوقاف ذاتياً. ولا تقارب المجالس الدينية المسيحية في صلاحياتها المجالس الدينية اليهودية، ولا توجد مجالس دينية إسلامية منتخبة في البلاد.

على الحقوق الجماعية المؤطرة قانونياً أن تنطلق من كون العرب في إسرائيل جزءاً من الشعب العربي الفلسطيني، وهذه حقيقة تاريخية، ومن كونهم ينتمون

إلى هوية قومية تتجاوز الإنتماءات الدينية، وهذا أمر تتجنب الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة الإعتراف به، لأن الإعتراف بالمواطنين العرب كأقلية قومية يعني أن يترتب عليه مجموعة من الحقوق الجماعية.

وبدلاً من الإعتراف بهذا الواقع وبالهوية القومية المتميزة حاولت إسرائيل، يحالفها في ذلك بعض النجاح المؤقت، إنتاج هويات جديدة تحل محل الهوية القومية. وقد أنشأت، بقرار من أعلى، هوية قومية درزية متميزة، ودائرة تربية وتعليم درزية وتراثاً درزياً وغير ذلك. وهذه المحاولة الإسرائيلية الشاذة بكافة المفاهيم تضطرنا إلى تأكيد المفروغ منه وهو عروبة الدروز، الذين لم يكونوا من صلب العروبة فحسب، بل وفي صلب الحركة القومية العربية ذاتها في بلاد الشام، وما زالت القيادة الروحية الدرزية في لبنان ترفض فصل "المذهب التوحيدي" عن الإسلام، ولا تقبل بتسمية الدروز طائفة بل تصر على كلمة مذهب ضمن الإسلام، فكم بالحري حين يتعلق الأمر بالعروبة والإنتماء العربي؟

الإعتراف بهويتنا القومية الجماعية يعني، فيما يعنيه، الكف عن هذه المحاولات الحكومية المؤامراتية الطابع، التي تعتبر، في حالة وجود هذا الإعتراف، مساً بالهوية القومية التي تغدو وضعاً قانونياً لا يجوز المس به.

ولكن خوض المعركة من أجل الحقوق الجماعية ومن أجل الإعتراف بالمواطنين العرب كأقلية قومية يعني، فيما يعنيه، أن يعاد بناء المؤسسات العربية على أساس قومي وليس فقط على أساس محلي أو طائفي، الأمر الذي ينثني على اسقاطات تمس هيئات مثل: لجنة المتابعة العليا واللجنة القطرية لرؤساء السلطات المحلية العربية وغيرها. كما يعني أن يتصرف العرب سياسياً كشعب، وليس كمجموعة من الحمائل والعائلات الممتدة والطوائف والأقاليم. وهذا أمر يمس، أولاً وقبل كل شيء، وعي النخب السياسية – الإجتماعية والكيفية التي يتجلى فيها نشاطها الإجتماعي والسياسي. يتناول السؤال في هذه الحالة الهيمنة الثقافية: أهي للوعي القومي أم للوعي ما قبل القومي؟

في هويتنا القومية

مثل كل أنماط الوعي القومي الحديث، تَشَكَّلَ الوعيُ القومي العربي، والحركة القومية العربية المعبرة عنه، والتي حولته إلى برنامج سياسي وحدوي، بنماذج مختلفة في القرن التاسع عشر. ويخطيء القوميون الذين يحولون مجرد الإنتماء القومي إلى أيديولوجيا، إذ يُسقطون هذا الإنتماء المجرد على التاريخ لتصبح بداية الإنتماء القومي هي ذاتها بداية الوعي الجماعي. لقد تطور الوعي الإجتماعي منذ بدء الجماعات البشرية، ولكنه لم يكن دائماً وعياً قومياً. والجماعات الأقوامية العربية، مثلها مثل الجماعات الغالية أو الجرمانية أو الإسبانية أو حتى العبرية، لم تكن جماعات قومية دائماً، وكذلك لم يكن وعيها الجماعي، أي وعيها لإنتمائها، يتخذ شكل فكر قوميّ. ذلك لأن الفكرة القومية فكرة حديثة وليدة الحداثة ومساهمة، في الوقت ذاته، بإعادة إنتاج الحداثة.

لن نتطرق في هذه المقالة إلى تشكل الوعي القومي وأنماطه المختلفة (ونكتفي بالإشارة إلى الفصل الخاص الذي خصصته لهذا الموضوع في كتاب **مساهمة في نقد المجتمع المدني**، ولكن هنالك حاجة للتشديد على محورين جوهريين من مميزات الفكرة القومية: ١) أن الفكرة القومية هي نتاج توحيد المجتمع بتجاوز حدود الجماعات العضوية الأهلية والجهوية والقبلية والطائفية نحو وحدة إجتماعية شاملة تحت عنوان "الأمة" ذات السيادة، أي الأمة السياسية التي تعبر عن ذاتها في دولة ذات سيادة، وهي أيضاً خلاصة عملية موازية لهذه تتجاوز الجماعات العضوية المذكورة اعلاه نحو الداخل بتفتيتها وتشكيل

الكيان الإجتماعي / الحقوقي الجديد، وهو الفرد الذي إنعكس في مرحلة لاحقة حقوقياً في مصطلح "المواطن" بمفهومه الكوني الحديث، أي غير المقصور على النخبة، والذي تطور بالتدريج ليشمل كافة الأفراد البالغين، بما في ذلك الأجيرين والنساء وغيرهم ممن لم يشملهم مفهوم المواطنة مع بدء تشكيل الدولة القومية الحديثة.

الفكرة القومية، إذاً، هي نتاج جدلية تاريخية لعمليتين متزامنتين تتجاوزان حدود البنى العضوية أو البنى الإجتماع ية التقليدية والموروثة نحو الخارج ونحو الداخل، وذلك، أولاً، عبر تذريرها ونشوء الأفراد، وثانياً بتطور تعريف المجتمع كإجتماع للأفراد ذوي الإرادة المستقلة عن الإنتماءات المولودة. وتبنى على ذلك، بالطبع، نظريات عديدة للعقد الأجتماعي، أي اعتبار المجتمع نتاجاً التعاقد الحر والتبادل (علاقات السوق) بين الأفراد.

٢) إن الفكرة القومية هي فكرة ثقافية وسياسية، في آن، وذلك باستنادها نظرياً إلى لغة قومية توحد الشخصية الثقافية لشعب بعينه، وبإعتمادها مفهوم سيادة الأمة أو إرادة الشعب السياسية أساساً للدولة القومية، بدل الإرادة الإلهية أو حق الملوك، وغير ذلك من الأسس التقليدية الموروثة.

والحقيقة أنه لا توجد حالة واحدة كانت فيها القومية متشكلة بالكامل قبل إقامة الدولة القومية. فالدولة القومية كانت الأداة الأساسية لتوحيد الشعب في أمة ذات سيادة، وحتى في نشر لغته القومية بين كافة فئاته وطبقاته، وفي تحويل الذاكرة القومية إلى ذاكرة رسمية، عبر برامج التربية والتعليم، وإلى تاريخ مكتوب يقرر هوية ونماذج الأبطال القوميين والمعارك والرموز القومية وغير ذلك.

نشأت فكرة الأمة العربية ككيان ثقافي وسياسي في بلاد الشام، أي في بلادنا، ولكنها لم تتمكن من تحقيق ذاتها في دولة عربية قومية ذات سيادة، وتحولت بالتالي إلى أيديولوجيا قومية في توتر مستمر مع واقع التجزئة الإستعماري، الذي نشأت في اعقابه دول وطنية يتبنى بعض منها الأيديولوجيا

القومية العربية مصدراً لشرعيته. بهذا المعنى، ورغم انتشار الفكرة القومية العربية، إلا أن تشكل الأمة العربية ذاتها بقي ناقصاً يفتقر إلى أداته الأساسية، أي القومية. هذا بالرغم من أن تطور الثقافة ومستوى التعليم والثورة الإعلامية في العقدين الأخيرين قد دفعت جميعاً باتجاه ازدياد تجانس الأمة العربية ثقافياً.

لقد كانت الفكرة القومية العربية، ثم المشروع القومي العربي في القرن العشرين، هي الأدوات الأساسي ة في مواجهة النخبة العربية الحديثة للإستعمار والصهيونية وللبنى التقليدية والمحافظة العربية.

وقد تحول المشروع القومي العربي في المرحلة الناصرية إلى مشروع جماهيري. ولكن هذا المشروع الكبير لم يفشل في تحقيق الوحدة العربية فحسب، بل وفشل في تحقيق علاقة متوازنة مع الديمقراطية كنظام سياسي، كما فشل، رغم الإصلاحات العديدة التي تم تنفيذها، في تحقيق نوع من العدالة الإجتماعية يبتعد عن نموذج رأسمالية الدولة الذي اتبع في أوروبا الشرقية.

هذه الإشكالات في علاقة الفكرة القومية مع فكرة الوحدة العربية والديمقراطية بمفهومها المعاصر، يضاف إليها اشكالية العلاقة مع الدين، هي المنطلقات الأساسية التي تحكم النقد الذاتي للفكر القومي العربي. وبدون هذا النقد الذاتي لا يمكن للفكرة القومية العربية أن تكون مشروع المستقبل، وأن تتحول إلى أداة في مواجهة الأوضاع العربية القائمة، وفي نقد واقعنا الإجتماعي.

العرب في إسرائيل هم جزء من الأمة العربية التي قطع طريق تطورها وتشكلها بالتجزئة الإستعمارية لبلاد الشام أولاً، ثم للوطن العربي كله، وبنجاح المشروع الصهيوني في اقامة دولة يهودية في القلب من هذا الوطن، وكحاجز رئيسي على طريق تطوره. ومع تطور الفكر القومي العربي ليتعامل مع هذا الواقع الجديد، لا بد أن نستعيد في الذاكرة أن هذا الجزء من الشعب الفلسطيني، مثله كمثل الشعب الفلسطيني بمجمله، تعاطف دائماً، بل وربط مصيره مع المشروع القومي العربي، ليصبح اكثر الشعوب العربية توقاً إلى الوحدة

والتضامن العربي، باعتبار وظيفة الصهيونية التاريخية عامل تفتيت وتجزئة وتخلف. وقد تضامن العرب في إسرائيل لاحقاً مع إنتقاد الحركة الوطنية الفلسطينية لذاتها في اعتمادها الكلي على الجهد العربي في التحرير.

ولكن العرب في إسرائيل، بما في ذلك نخبتهم السياسية والثقافية، كانوا على هامش هذه الصراعات والتطورات، بدءاً من تألق المشروع القومي العربي في سماء سوريا ومصر حتى إنهياره تقريباً في عدوان ١٩٦٧، ثم إلى بروز حركة التحرر الوطني الفلسطيني كقوة جذب اساسية بعد الهزيمة.

ولكن إزاء خطر الأسرلة الثقافية والتهميش الثقافي الداهم، لا يمكن للقوى السياسية الوطنية في إسرائيل أن تبقى على هامش تطور الفكرة القومية العربية، ثقافة وسياسة. وهنالك حاجة ماسة إلى قوة سياسية، أو إطار سياسي يأخذ هذا الموضوع بجدية تتجاوز الحنين إلى ماضٍ ما كان يوماً كما يتم تخيله اليوم من ناحية، ويتجاوز التأفف والإشمئزاز من الواقع العربي الحالي، من الناحية الأخرى.

لقد أثبتت التجربة أن البديل الذي يطرح نفسه، مع هبوط الوعي القومي وضعف الهوية القومية، هو ليس الهوية الإسرائيلية المنقوصة والمشوهة، ولا التهميش الثقافي أو التشوه الثقافي فحسب، بل يضاف اليها ويلازمها كتوأم نهوض في الوعي ما قبل القومي، أي ازدياد نفوذ وهيمنة الوعي الطائفي، العشائري، وبروز العصبيات الجهوية والحمائلية من كافة الأشكال والأنواع، مما يؤكد أن الحداثة المشوهة والإنتماءات ما قبل الحداثية، أي المتخلفة، هي أوجه مختلفة لنفس الظاهرة.

ولا يكمن الإشكال في وجود أطر أسرية أو عائلية، أو حتى طائفية أهلية، للتكافل الإجتماعي، فهذه أمور مشروعة. والمشكلة ليست مع العائلة، ولا حتى مع العائلة الممتدة، كما أن المشكلة ليست مع إنتماء الناس في مجتمعنا إلى طوائف، أو مع تطور وطنية حملوية لديهم تتمثل بالإنتماء "للبلد"، وإنما المشكلة تكمن في تحويل هذه الإنتماءات العصبية إلى عصبويات حديثة شبه حركية،

أو إلى اطر يواجه بها الفرد العربي تشويهات الحداثة وضعف الفكرة القومية، كفكرة تربط بين الفرد كمواطن حر ومستقل وبين الجماعة كمجتمع وكجماعة قومية، وتراجع الإنتماء القومي أمام الأسرلة، في ظل الأزمات الفلسطينية والعربية، وأمام هذه الإنتماءات الجزئية الموروثة التي أصبحت تبدو وكأنها وحدها الهوية والأصالة والتقاليد. إن تسييس هذه الإنتماءات ليس أصالة ولا تقاليد، بل هو آخر تشوهات الحداثة الإسرائيلية، والفشل في مواجهتها والتعامل كجماعة قومية، أي كشعب.

ليست الهوية القومية بالنسبة للعرب في هذه الظروف هوية سياسية فحسب، بل هي أيضاً هوية ثقافية، هي هوية الحداثة مقابل التخلف.

ثقافتنا القومية

هويتنا العربية هي هويتنا الثقافية والقومية وفي القلب منها اللغة العربية. يصح هذا رغم أن بناء الأمة العربية لم يكتمل بإقامة السيادة العربية، ولا حتى بإقامة حركة موحدة للتحرر القومي العربي. وتتخذ هذه المقولة اهمية خاصة كهوية حداثية مقابل نهوض واستنهاض الإنتماءات الجزئية التقليدية ما قبل القومية.

وقد اصطلح العرب في القرن العشرين على إطلاق تسمية "الهوية الوطنية "والدولة الوطنية" و"الحركة الوطنية"، أي على ربط صفة الوطنية بالكيانات التي قامت على أساس التناقضات والصدامات المحلية مع الإستعمار في واقع التجزئة، الذي استحدثه بالكامل في مناطق معينة (سوريا الكبرى)، أو كرّسه وحوّله إلى واقع تجزئة سياسية يتجسد في دول حديثة في مناطق أخرى كان قائماً فيها أصلاً (مصر، اليمن، المغرب، البحرين وغيرها).

الهوية الوطنية الفلسطينية، مثل الهوية السورية الجديدة واللبنانية، هي نتاج تفاعل الإنتماءات الإقليمية مع تطلعات النخبة السياسية للإستقلال وقيادة كيان سياسي ذي سيادة في ظل واقع التجزئة الإستعماري. وخصوصية هذا التفاعل في فلسطين هي اضطراره لمواجهة الإستيطان الصهيوني، الذي سعى إلى نفي الكيان الفلسطيني الناشىء نفياً كاملاً ولم يكتف باستعماره. صحيح أن الصهيونية لم تنجح في نفي وجود الهوية الفلسطينية والكيانية الفلسطينية السياسية، ولكن عندما حلت النكبة وتشتت الشعب الفلسطيني في اتجاهات

الأرض الأربعة لم تكن الهوية الفلسطينية قد منحت فرصة التبلور الكامل، ولم يكن المجتمع الفلسطيني قد تواصل تماماً كمجتمع مدني موحد، تحكمه علاقات التبادل الإقتصادي والثقافي بين أجزائه المختلفة وتفرز تطلعاته السياسية الخاصة به والمستقلة عن بقية بلاد الشام.

لم تكتمل عملية تشكل الشعب الفلسطيني كمجتمع موحد قبل عام ١٩٤٨. والمفارقة الكبرى أن هذه العملية بدأت تكتمل في الشتات ذاته. وكانت حركة التحرر الوطني الفلسطيني بشكلها المعاصر في م.ت.ف دينامو هذه العملية. أي أنه تمت الإستعاضة عن الواقع المادي الفلسطيني الذي سحب من تحت الأرجل برافعة سياسية هي حركة التحرر الوطني.

ونحن إذا أمعنا النظر بالواقع المصغر في المثلث والجليل والنقب والمدن المختلطة، نجد أن التماثلات الثقافية بيننا لا تزيد عن التماثلات الثقافية بين الجليل وجنوب لبنان أو بين المثلث والضفة الغربية والأردن وغير ذلك. الفلسطينيون موحدون ثقافياً بقدر ما هم عرب يعيشون في جنوب بلاد الشام، وليس بقدر ما هم فلسطينيون. أما التميز الثقافي الموحد الآخذ في التبلور عند الأقلية العربية فناشىء عن وجود المواطنين العرب ضمن الواقع الإقتصادي/ السياسي الإسرائيلي الذي يمنحهم أدوات وتكنولوجيا التواصل والتفاعل الخاصة بهم، والتي تميزهم عن بقية الشعب الفلسطيني والأمة العربية. السؤال بالطبع هو هل تتشكل هذه الثقافة الجامعة نسبياً كثقافة مذنبة للمشروع الصهيوني، أم كثقافة وطنية هي بخصوصيتها احدى روافد الثقافة الوطنية الفلسطينية المعاصرة.

ولد المشروع الثقافي الفلسطيني في المدن الفلسطينية الناشئة في عملية التمدين، كما كان الحال في بقية أرجاء الوطن العربي بين الحربين العالميتين، ولم ينشأ المشروع في الريف الفلسطيني. فالهوية الثقافية الريفية، على المستوى الوطني، مادة خام تعيد الثقافة الوطنية المدنية تشكيلها، ولكنها غير قادرة، بحد ذاتها، على تعميم ذاتها كهوية وطنية شاملة تتجاوز القرية والإنتماء المحلي "للبلد"

كوحدة مستقلة نسبياً عن المحيط في الحياة الإجتماعية وعملية التبادل الإقتصادي – الثقافي. الأدوات المعروفة لتعميم الهوية الثقافية كي تتحول إلى هوية وطنية تشمل عموم الوطن هي الأدوات المعروفة في مناطق أخرى ولم يخترعها الفلسطينيون: المدينة كمكان يقدم الخدمات للريف ويستوعب المهاجرين منه، توحيد السوق المحلي، تعميم القراءة والكتابة، الصحافة الوطنية، التعليم الموحد الرسمي، الجامعة، توحيد التطلعات السياسية في حركة وطنية واحدة. وقد أجهضت الصهيونية مشروع المدينة الفلسطينية. وبتدميرها للمدينة الفلسطينية تم تدمير الحداثة الفلسطينية النامية على أرضها.

لقد تمت مواجهة هذا الواقع في الشتات بشكل معين، وفي الضفة الغربية وغزة بأشكال اخرى لن نتطرق إليها في هذه السلسلة. أما نحن الذين أتيحت لنا فرصة البقاء على أرض الوطن ضمن حدود المواطنة المنقوصة في إسرائيل، الموجودة في حالة حرب مع العرب ومع بقية الشعب الفلسطيني، فلم نشكل حالة مدينية أو نخبوية. لقد بقينا أساساً في الريف على هامش المدينة الفلسطينية التي تحولت الآن إلى مدينة إسرائيلية.

وقبل أن تكتمل عملية تشكل المجتمع الفلسطيني الموحد، أي قبل أن يشكل وحدة تبادل إقتصادية ثقافية، وجد العرب في إسرائيل أنفسهم هامشاً أو هوامش للمدينة الإسرائيلية التي غدت حداثة، أو حتى تحتل مكان الحداثة بالنسبة لهم. الحالة الفلسطينية التي عرفوها هي حالة ريفية ما لبثت أن تحولت إلى فولكلور في الوعي والذاكرة، والحداثة الوحيدة التي يعرفونها هي حداثة إسرائيلية.

ازاء هذا الواقع تواجه الهوية الوطنية خطر التحول إلى مجرد هوية فولكلورية يتم الإحتفاظ بها كنوع من الحنين وتحول الإنتماء الوطني إلى نوع من الإنتماء إلى الماضي، في حين تتخذ ادوات التعامل مع القضايا الحديثة والمعاصرة طابعاً إسرائيلياً على هامش الثقافة الإسرائيلية المتشكلة والمتطورة باستمرار. هذا هو التحدي الثقافي الأساسي الذي يواجه الأقلية العربية الفلسطينية في

إسرائيل ويكمن في محاولة تجاوز خطر الوقوع في احد طرفي الثنائية : هوية فولكلورية ريفية من ناحية، وهوية إسرائيلية هامشية ومشوهة من الناحية الأخرى. الهوية الفولكلورية الطابع تحمل في ثناياها خطر المفاخرة بالتخلف كنوع من الإنتماء الوطني، أما الهوية الإسرائيلية الهامشية والمشوهة فلا تتجاوز التقليد والإزدناب، والتقليد هو نقيض الإبداع والتطور الأصيل.

الهويتان في واقع الحال نوعان من التقليد. الأولى تقليد بمعنى التمسك بتقاليد اضفي عليها طابع فولكلوري أيديولوجي، والثانية تقليد بمعنى محاكاة الحداثة الإسرائيلية دون المساهمة في صنعها، الأمر الذي ينتج نماذج ثقافية مشوهة نشهدها يومياً في الإنتاج الصحافي وفي السياسة وفي التخصصات المهنية غير المكتملة، وحتى في العلاقات الإجتماعية.

يكمن التحدي في بلورة هوية وطنية فلسطينية حديثة تتجاوز عروض الرقص الشعبي وخبز الطابون والحمص والفلافل وعرض المحاريث والمهابيج، فهذه أدوات تصلح لمخاطبة حنين المهاجر الفلسطيني في الولايات المتحدة وشوقه إلى "البلد"، ولكنها لا تصلح لإنتاج هوية ثقافية حديثة ومعاصرة تتطور مع الواقع ولا تنحبس عنه في الإحتفالات الفولكلورية التي تحول الذاكرة الجماعية إلى متحف.

الهوية الوطنية الفلسطينية الحديثة في الواقع الإسرائيلي هي تلك التي تنجح، إضافة إلى التفاعل السياسي مع قضية الشعب الفلسطيني، في تشكيل إطار يستوعب وينمي العلم الحديث والأدب الحديث والشعر والموسيقى وغيرها. كيف تعبر هويتنا الفلسطينية عن ذاتها محلياً في إنتاج موسيقى وغناء يتجاوز العتابا والميجانا مثلاً ولا يقلد الموسيقى الإسرائيلية في الوقت ذاته؟ كيف تستوعب الهوية الثقافية الفلسطينية شعراً غير مضطر للتعبير عن هويته الوطنية في "شعر وطني"، وفناً غير مضطر للتعبير عن نفسه في رسم الملصقات؟

وكما أنتج إندماجنا على هامش الإقتصاد الإسرائيلي طبقة أجيرين، أنتج أيضاً طبقة وسطى لم تتشكل كوحدة إقتصادية فلسطينية، وما زالت تطلعاتها

الإقتصادية تراوح في قطاع الخدمات مع بعض المحاولات للتحول إلى قطاع الإنتاج مؤخراً. كذلك فإن الإندماج على هامش الثقافة والتعليم الإسرائيليين توج نجاحاته في إنتاج مثقفي المهن المستقلة مثل الطب، والمحاماة، ومراقبة الحسابات وغيرها. وما زال خيار العلوم الإجتماعية والأدب، بما فيه الأدب العربي، والنقد والفلسفة وغير ذلك غير محبذ إجتماعياً للطلبة الأقوياء. وقد حصلت مؤخراً طفرة في أعداد خريجي الدراسات العليا في العلوم الطبيعية والتكنولوجية، ولكن المعركة على استيعابهم في سوق العمل الإسرائيلي مستمرة، مقابل خيار السفر إلى الخارج أو تغيير المهنة. ولم يطرح بشكل جدي خيار المشروع العلمي العربي في مراكز أبحاث وجامعة عربية، ولن يكون ذلك خياراً حقيقياً إلا ضمن تفاعل مع تطور إقتصاديات عربية محلية وسوق عمل عربي محلي حقيقي.

وما زال مطلب الإستيعاب في الجامعات الإسرائيلية وفي سوق العمل الإسرائيلي مطلباً عادلاً وحقيقياً في هذه الظروف بالنسبة للمتخصصين في العلوم الطبيعية والتكنولوجية، وهو يندرج، دون شك، في مشروع "دولة المواطنين".

ولكن الثقافة الفلسطينية الحديثة لا تبنى بهذه العلوم وحدها ودون إنتاج فعلي وحقيقي في العلوم الفلسفية والإجتماعية، ودون حركة نقد أدبي فلسطينية، ودون تخصصات تنتج خبراء بمن حولنا، وأقصد خبراء بالمجتمع الإسرائيلي وبالقضايا العربية والدولية. ما زال التخصص الرائج في العلوم الإجتماعية يتمحور حول دراسة العرب في إسرائيل، وهو تخصص إسرائيلي إنطلق أساساً من جدول أعمال المؤسسة الإسرائيلية، وإن تم تعديله وتعديل جدول أعماله بنشاط بعض الليبراليين من الباحثين اليهود وتلامذتهم من الخريجين العرب. ولكن الثقافة الوطنية لا تمتحن بقدرتها على دراسة مجتمعها فحسب، بل بقدرتها على التفاعل مع الثقافات الأخرى. فبهذا التفاعل تكتشف الثقافة خصوصيتها.

لم يتولد عن الثقافة الوطنية المحلية إنتاج بحثي إجتماعي جدي عن الدولة

والمجتمع في إسرائيل، ناهيك عن أية دولة عربية مجاورة، الأمر الذي يعني ببساطة أن العرب في إسرائيل ما زالوا موضوع دراسة ولم يتحولوا بعد بشكل حقيقي إلى ذات باحثة ودارسة لما حولها، أي لم تتبلور ذات ثقافية وطنية بعد. ولا توجد طريق لبلورة مثل هذه الذات الوطنية الثقافية دون قيام مؤسسات وطنية، مثل الجامعة والإدارة الثقافية الذاتية. لماذا نقول ذلك؟ لأن الثقافة الوطنية هي وليدة المؤسسات الثقافية الوطنية. والمثقف الوطني ذو الآفاق الواسعة هو المثقف الذي يتاح له مجال المشاركة مباشرة أو بالمشورة أو بالبحث، في صنع القرار الوطني، أو الذي يشارك في معارضة ونقد مثل هذا القرار الوطني، وهذا الأمر متاح في الدولة القومية. المثقف الحديث هو نتاج الدولة القومية ومؤسساتها التي ما زالت حتى يومنا هذا الإطار الأكبر الذي يستوعب كوادر المثقفين كموظفي دولة. هذا الإطار غير قائم في حالة العرب في إسرائيل، ولذلك أيضاً لم ينتج العرب في إسرائيل كوادر ثقافية في مجالات السياسة والعلوم الإجتماعية والتاريخية والفلسفية على نمط ما نما في مصر أو لبنان، أو حتى في اطار حركة التحرر الوطني الفلسطيني الفقيرة مقارنة بالمثلين السابقين.

لن ينتج الواقع الإجتماعي الإقتصادي السياسي في إسرائيل مثقفاً عربياً وطنياً (كنموذج وليس كاستثناء) إلا إذا قامت المؤسسة الوطنية التي تضع برامج التدريس للمدارس العربية ليس فقط في تاريخ العرب والأدب العربي، وإنما أيضاً في جغرافية وتاريخ الآخرين. ولن ينتج مثقف عربي ما دام الخريجون العرب يتقنون تخصصاتهم باللغة العبرية فقط. من أجل تطوير اللغة القومية العربية والمحافظة عليها لا بد أن يتعلم بعض المدرسين، على الأقل في مجال العلوم الإجتماعية والآداب، باللغة العربية قبل أن يعلموا نفس هذه المواضيع بالعربية.

الجامعة العربية التي يتم الحديث عنها في هذا السياق هي ضرورة لإنتاج الثقافة القومية وليست بديلاً للدراسة في الجامعات الإسرائيلية أو للفرص المتساوية فيها في كافة العلوم. كما أن الجامعة العربية، بهذا المعنى، هي

جامعة بالعربية وهذه هي ضرورتها، وليس هنالك حاجة أن تقتصر على المدرسين والطلاب العرب، فقد تستقبل طلاباً يهود وطلاباً من قوميات اخرى طالما بقيت لغتها هي اللغة العربية. فما يميز الجامعة الإسرائيلية ليس اقتصارها على الطلاب اليهود، وهي لا تقتصر عليهم فعلاً، بل أن لغة الإنتاج العلمي والتدريس فيها هي اللغة العبرية.

الأقلية الفلسطينية في إسرائيل وحركة التحرر الوطني الفلسطيني

نقصد بحركة التحرر الفلسطيني تلك الحركة السياسية المنظمة التي حاولت أن توجه مجمل النشاط الإجتماعي والسياسي في مواجهة المراحل المختلفة من استعمار فلسطين من قبل بريطانيا ثم الحركة الصهيونية. ولم تكن هذه الحركة منظمة دائماً على شكل قيادة تتوق إلى الإستقلال أو تجسد ما عرف فيما بعد بالكيانية الفلسطينية.ولكن على أية حال، فإن مفهوم الأقلية العربية الفلسطينية في إسرائيل لم يكن قائماً بشكل فعلي إلا في مرحلة واحدة من تاريخ هذه الحركة، ألا وهي مرحلة قيام م.ت.ف كحركة تحرر وطني منظمة وحديثة، خاصة بعد عام ١٩٦٧، أي بعد سيطرة منظمات الكفاح المسلح الفلسطيني على هيئات المنظمة.

لن نتطرق في هذه المقالة إلى موقف م.ت.ف من العرب الذين بقوا على أرض الوطن كمواطنين في دولة إسرائيل، مع أنه مرتبط بموضوعنا، ولكننا سنتطرق إلى علاقة العرب في إسرائيل بحركة التحرر الوطني الفلسطيني الحديثة.

رغم الشرخ التاريخي الذي حصل في العام ١٩٤٨، ودخول العرب الباقين على أرضهم في إطار المواطنة الإسرائيلية، رسبت في الواقع التاريخي الجديد تواصلات مع الماضي القريب، عبر الشخصيات والشخوص التي عايشته على الأقل. فالعديد من الفلاحين ومن المنتمين إلى الفئات الميسورة القليلة التي بقيت شاركوا بأنفسهم إما في نشاطات ثورة ٣٦-٣٩، أو في الدفاع النشط

عن قراهم إبان حرب عام ٤٨. ولكن أولئك مثلوا تواصلاً رومانسياً ونوستالجياً في الواقع الجديد، ولم يجسدوا تواصلاً تنظيمياً مع الماضي، وكان دورهم الأساسي في إبقاء الذاكرة الفلسطينية الوطنية حية في الأذهان. وقد نجد حتى اليوم إبناً أو حفيداً من أحفادهم يفاخر بمشاركة أبيه أو جده في الثورة.

وأقام بعض المثقفين الفلسطينيين القلائل في حينه، من مدرسين وأصحاب مهن مستقلة وغيرهم، حركة الأرض التي حاولت أن تكون اطاراً وطنياً يحافظ على تواصل مع الماضي ضمن الحاضر الجديد. ومن الصعب التوصل إلى تحديد دقيق لهوية هذه الحركة سياسياً وأيديولوجياً. ولا يرجع ذلك إلى قصر مدة نشاطها وإخراجها عن القانون من قبل السلطة فحسب، بل إلى عدم نضوج الواقع السياسي للعرب في إسرائيل بحيث يفرز تمييزاً ضرورياً بين فكرة قومية أو فكرة وطنية، فالفكرتان مندمجتان في تحدٍ للواقع الصهيوني ورفضٍ له، والفكرة القومية العربية تشكل نقيضاً لهذا الواقع وتشكل قطب جذب للعديد من الوطنيين الفلسطينيين. لم تقم هذه الحركة تواصلاً تنظيمياً مع حركة التحرر الوطني الفلسطيني إلا عبر عدد من أعضائها الذين أنتقلوا إلى الإتصال بـ م.ت.ف وبفصائلها بعد قيامها. هذا الإتصال التنظيمي بين فصائل م.ت.ف وبين أفراد وطنيين من عرب الداخل استمر عبر تاريخ العمل السياسي في الوسط العربي، ولكنه بقي استثناءً يكاد يكون فردياً، ولم يتحول إلى قاعدة في العمل السياسي بأية حال. وكثيراً ما تستخدم أحزاب اليسار الصهيوني، وحتى حزب العمل وبعض السياسيين في الوسط العربي، هذه الحقيقة للتدليل على "ولاء المواطنين العرب للدولة".

والحقيقة أنه لا علاقة لمسألة "الولاء للدولة" بهذا السياق. وإذا كان هناك مكان لتفسيره بعلاقة ما مع الدولة فإنها علاقة الخوف من الدولة، وليس الولاء لها.

لم تر غالبية المواطنين العرب، بأوساطهم الشعبية ونخبهم، أن الطريق لتأمين البقاء على الأرض بكرامة هي طريق الإرتباط بمنظمات الكفاح المسلح الفلسطيني، وذلك لأن ما ظهر في الخارج كمعركة تحرير عربية تارة، وكثورة

فلسطينية حتى النصر تارة أخرى، بدا للعرب في إسرائيل، سواء للذين آمنوا به أو للذين قابلوه بالريبة والشك، كمعركة خارجية تقوم بها دول عربية أو حركة فدائيين تنظمت في أقطار اللجوء والشتات. لم تنطلق حركة التحرر الوطني الفلسطيني الحديثة من الجليل والمثلث، ولا من الضفة الغربية وشرق الأردن. (وما يجمع بين فلسطينيي هذه المناطق جميعاً هو تأطيرهم الحقوقي لا السياسي ضمن نظام مواطنة أو جنسيةأردنية أو إسرائيلية) وإنما إنطلقت من مناطق اللجوء والشتات حيث لا مواطنة: من غزة ولبنان وسوريا والحركات الطلابية في مصر وحتى من الكويت. لقد تضامن العرب في إسرائيل مع هذه الحركة أو لم يتضامنوا، وتفاعلوا مع خطابات الشقيري عبر المذياع أو لم يتفاعلوا، ولكنهم لم يشكلوا جزءاً فاعلاً في هذه العملية، وبقيت علاقتهم المدنية مع الحكم العسكري ومؤسسات الدولة، في التواطؤ معهما أو في النضال ضدهما، هي العلاقة الأساسية السائدة، وهي كما نعلم جميعا لا تمر عبر البندقية، بل إما عبر البنى الإجتماعيه التقليدية، ومن ضمنها القوائم العربية المرتبطة بحزب مباي، أو عبر الأحزاب الإسرائيلية، أو التي تنظمت كاحزاب إسرائيلية، مثل الحزب الشيوعي الإسرائيلي.

وقد كان موقف الحزب الشيوعي الإسرائيلي، الذي أطر العديد من الوطنيين الفلسطينيين في إطار حزبي إسرائيلي يهودي- عربي، من نشوء الحركة الوطنية الفلسطينية الحديثة، وخاصة منظمات الكفاح المسلح، يتراوح بين التحفظ عليها وبين مهاجمتها بشكل سافر كجماعات إرهابية ذات طابع "برجوازي صغير" وقومجي، إن لم يكن فاشياً.

وقد حصل التحول الهام بعد العام ١٩٦٧، مع تألق نجم منظمات الكفاح المسلح في دول المواجهة والهزيمة العربية، ومع العودة إلى نوع من التشديد على الإنتماء الوطني الفلسطيني كانتماء سياسي، الأمر الذي تجلى في البنود الأولى من الميثاق الوطني الفلسطيني مقابل الميثاق القومي الذي كان قائماً. ومرحلة ما بعد ١٩٦٧ هي أيضاً مرحلة تميز العرب في إسرائيل عن بقية جاليات الشعب الفلسطيني، خاصة في الضفة الغربية وقطاع غزة، بمواطنتهم

وحقوقهم المدنية وتمثيلهم البرلماني إسرائيلياً، ثم بالإرتفاع المتدرج في مستوى المعيشة ودرجات التحصيل العلمي لأسباب عديدة، من بينها الإستفادة من فتات مائدة تدفق الإستثمارات المالية والمساعدات الأجنبية إلى إسرائيل بعد الدور المقنع الذي لعبته حرب ٦٧، وافتتاح أسواق جديدة للمنتوجات الإسرائيلية ومصادر جديدة للعمل الرخيص في الضفة والقطاع.

بعد حرب ٦٧، وفي فترة السبعينات تحديداً، بدأ يتبلور تعبير سياسي عن طبقة وسطى عربية في إسرائيل ما لبث أن طور اشكالاً أخرى من التفاعل مع حركة التحرر الوطني الفلسطيني. لقد طورت هذه الطبقة، التي أقامت أحزاباً مثل الحركة التقدمية، وتحالفات مع الحزب الشيوعي في إطار الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة، وعياً وطنياً فلسطينياً متطوراً، إضافة إلى وعي أكثر تقدماً للإمكانيات الكامنة في المواطنة الإسرائيلية.

كانت هذه أيضاً مرحلة النقاشات بين هذه الفئة الصاعدة وبين الحزب الشيوعي الإسرائيلي حول طبيعة العلاقة مع الأكثرية اليهودية من ناحية، ومع الشعب العربي الفلسطيني ومؤسساته السياسية من الناحية الأخرى. وقد شددت حركات، مثل الحركة التقدمية وأبناء البلد، على العلاقة المتميزة مع الشعب الفلسطيني، معتبرة المواطنة الإسرائيلية طارئة. وذهبت الأخيرة إلى اعتبار نفسها جزءاً من حركة التحرر الوطني الفلسطيني، وشددت على العلاقة الخاصة مع تياراتها اليسارية. أما الحركة التقدمية فقد نسجت علاقات متميزة مع التيار المركزي في م.ت.ف، وأكدت على موضوعة الهوية والإنتماء إلى الشعب الفلسطيني. وقد أهملت هذه الحركات موضوعة المساواة باعتبارها موضوعة إسرائيلية لا ترتبط إلا بشكل طارىء وظرفي بالنضال الوطني للحفاظ على الأرض والهوية من زاوية نظر العرب في إسرائيل، ومن أجل التحرير من زاوية نظر حركة التحرر الوطني الفلسطيني.

لقد لعبت هذه التيارات والنقاشات التي صاحبتها دوراً هاماً في السبعينات والثمانينات، ولكن تبين في نهاية هذه الحقبة أن الإرتباط مع م.ت.ف وفصائلها

لم يطور حركة وطنية فلسطينية مستقلة وقائمة بذاتها داخل إسرائيل، من ناحية، ولم يجعل الخارطة السياسية العربية في إسرائيل جزءاً من حركة التحرر الوطني الفلسطيني، من الناحية الأخرى. العلاقة المتميزة وغير النقدية مع م.ت.ف لم تؤثر في واقع العرب في إسرائيل الذي استمر في تطوير خصوصياته وإنعكاساتها في تميز الوعي السياسي لدى العرب في إسرائيل عن بقية اجزاء الشعب الفلسطيني. أي أنها، وبكلمات أخرى، أدت في نهاية المطاف إلى تهميش الحركات الوطنية عن دينامية هذا الواقع المتميز. وتوصلت التيارات الوطنية المختلفة إلى إدراك الأزمة التي وصلت إليها بعد عودة الشرعية والقوة إلى أحزاب اليسار الصهيوني في الوسط العربي، وبعد قيام أنماط جديدة من العمل السياسي العربي غير المرتبط تاريخياً أو ثقافياً بالحركة الوطنية الفلسطينية، واقصد الحزب الديمقراطي العربي والتيار الإسلامي الذي ما لبث أن تحول إلى حركة اسلامية.

ولكن الأزمة في الوعي الوطني بدأت مع تبني حركة التحرر الوطني الفلسطيني برنامج الدولتين، وتحولها إلى التعامل مع العرب في إسرائيل كقوة سياسية إسرائيلية تساهم في دعم قوة السلام الإسرائيلية، وليس كقوة احتياط فلسطينية لحركة التحرر على الأرض. في هذا السياق، وطالما دعمت م.ت.ف ما يسمى بقوى السلام الإسرائيلية بشكل عام، فإنه ليس عندها مكان لتمييز حقيقي بين وطنيين وغير وطنيين من عرب الداخل، وبلغت الأزمة أوجها مع تبين أمرين أساسين: ١) أنه ضمن السياق الجديد للصراع الفلسطيني الإسرائيلي بعد حرب لبنان، إن كان ذلك في مرحلة الإنتفاضة أو بعد حرب الخليج، لا مكان للعرب في إسرائيل ضمن البرنامج الوطني الفلسطيني، ٢) والطامة الكبرى أن عدم إدراج قضية العرب في إسرائيل ضمن الصراع أو المفاوضات الإسرائيلية الفلسطينية وعدم إخضاعها لموازين قوى هذا الصراع هو في صالح العرب في إسرائيل. [القضية الأولى تتعلق بتحويل البرنامج المرحلي الفلسطيني إلى حل دائم هو حل الدولتين. والعرب الفلسطينيون في إسرائيل في هذه الحالة هم جزء من دولة إسرائيل التي يتوقف برنامج حركة التحرر

الوطني الفلسطيني عند حدودها]. أما القضية الثانية فتتعلق بتحول المواطنة الإسرائيلية إلى نقطة قوة لا نقطة ضعف. فكون العرب في إسرائيل مواطنين يجعلهم خارج سياق التفاوض بين م.ت.ف وإسرائيل. والتفاوض كما بدأ يتجلى حتى لأولئك الذين أيدوا أوسلو، خاضع إلى ميل ميزان القوى تماماً لصالح إسرائيل. ادراك هاتين النقطتين وحدهما دون التطرق إلى أزمات حركة التحرر الوطني الفلسطيني كان كافياً لفهم الحاجة الماسة لتغيير شامل في التعامل مع الهوية الفلسطينية والمواطنة الإسرائيلية.

حتى تلك الفترة حافظت الحركات الوطنية على توازنها بشكل عام بتبني شعار المساواة الذي طرحه الحزب الشيوعي، وشعار إقامة الدولة الفلسطينية في الضفة والقطاع. ولكن هذا البرنامج الذي بدا وكأنه يجيب على السؤالين؛ السؤال الذي يثيره الواقع داخل إسرائيل، وسؤال الإنتماء إلى الشعب الفلسطيني، هذا البرنامج أجل فقط أزمة العمل الوطني.

فقد تبين خلال فترة قصيرة أنه إضافة إلى الجبهة والحزب الشيوعي باستطاعة اليسار الصهيوني والقوى التقليدية أيضاً تبنيه. ولكن مسألة التميز عن هذه القوى ليست المسألة الوحيدة الهامة هنا. فبرنامج "السلام والمساواة" لم يعرِّف ما هي المساواة المقصودة، وبالتالي تتحول المساواة إلى عملية تقدم فردي وزيادات في المخصصات المالية ضمن التعريف الصهيوني للدولة، أي أن المساواة هنا ليست مشروعاً وطنياً. أما شعار الدولة الفلسطينية في الضفة والقطاع فلا يطرح قضية العرب في إسرائيل كقضية وطنية. هذا عدا عن عدم الوضوح فيما يتعلق بتجليات الدولة الفلسطينية في الواقع كبنتوستونات هي جزء من نظام "آبارتهايد".

تبني هذا البرنامج يحول الموقف الوطني إلى موقف تضامني مع م.ت.ف، ومع السلطة الفلسطينية، فيما بعد، في أفضل الحالات. والموقف التضامني لا يمكن أن يكون نقدياً. قد يصاب، على الأكثر، بخيبة الأمل من م.ت.ف ويتحول إلى الشتيمة، ولكن الشتيمة ليست نقداً فاعلاً. لقد اصبحت العلاقة مع

م.ت.ف في ظل هذا البرنامج علاقة خارجية تضامنية مثلاً، أو تبعية (الفاكس السياسي)، أو خيبة أمل وإحباط شامل وإنكفاء على الحالة الإسرائيلية. ولم يطور العرب في إسرائيل حركة وطنية مستقلة تعبر عن بعدي واقعهم، البعد العربي الفلسطيني والبعد المدني الإسرائيلي، وتتعامل مع م.ت.ف ومع السلطة الفلسطينية كحركة وطنية لها كيانها من ناحية، ولكنها لا تعتبر نفسها خارجية بالنسبة لمجريات أمور شعبها الفلسطيني من الناحية الأخرى، ولذلك فإنها تسمح لنفسها بالتدخل بتواضع، ولكن بشكل نقدي، وبالتفاعل في أمور متعلقة بنجاعة النضال الفلسطيني وبطريقة إدارة المفاوضات في إسرائيل وكيفية إدارة المجتمع الفلسطيني، وقضية الديمقراطية وسيادة القانون في ظل السلطة الفلسطينية.

الحركة الوطنية الفلسطينية المتمثلة بموضوعة الكيان والسيادة لا تشمل ضمن إطارها التنظيمي والسياسي العرب في إسرائيل، والعرب في إسرائيل فلسطينيون يستحقون حركة وطنية ليست ضمن السلطة الفلسطينية، ولا تابعاً لها، ولكنها في الوقت ذاته ليست قوة خارجية بالنسبة لقضايا الشعب الفلسطيني. هذه الحركة الوطنية هي المنطلقة من واقع الجماهير العربية في إسرائيل والمعبرة عن أماني هذه الجماهير في إقامة دولة المواطنين وفي الإعتراف بها أقلية ذات طابع قومي وذات حقوق جماعية.

ركزت النقاشات المبكرة نسبياً بين حركة أبناء البلد، خاصة في الجامعات، والحزب الشيوعي على مواقف الحزب التاريخية من إقامة دولة إسرائيل وعلى موضوعه حركة التحرر الوطني الفلسطيني في تنافس معه في بعض الحالات على تبني التحليل الماركسي والمفاهيم الطبقية للصراع، ولكن مع الإصرار أن إسرائيل هي حالة كولنيالية.

أما الحركة التقدمية فقد انطلقت من عناصر وطنية لم ترغب بتصنيف ذاتها في يوم من الأيام كيسار، ولكنها تحالفت مع الحزب الشيوعي في مرحلة يوم الأرض ١٩٧٦، وفي الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة في الإنتخابات

البرلمانية عام ١٩٧٧، وعبرت عن أماني وطموحات فئات مثقفة جديدة واصحاب مهن حرة واكاديميين، ضاقوا ذرعاً بوحدانية الحزب الشيوعي الإسرائيلي داخل الجبهة، وبعدم إتاحة المجال لهم لتبوؤ مواقع قيادية وإصرار الحزب على إلحاقهم باستراتيجيته المبنية على التحالف اليهودي العربي.

وتحول النقاش، خلال فترة قصيرة، إلى صراع حاد بل عدائي، لأن هذه القوى تجرأت على إقامة حركة سياسية مستقلة هي الحركة التقدمية التي تتبنى طرحاً وطنياً عاماً ليس راديكالياً بالضرورة، مما زاد من قابلية التيار الوطني على استقطاب قوى محافظة، بل ومعادية للشيوعية في بعض الحالات. وحاولت الجبهة في حينه أن تثبت أن السلطة الإسرائيلية معنية بوجود مثل هذه الحركة، واعتبرت حتى محاولة حلها قانونياً مؤامرة من السلطة لزيادة شعبيتها وخطوة ضمن الخطة التي اقترحها حاكم لواء الشمال في حينه "كينغ" لمقاومة التحول الراديكالي عند العرب في إسرائيل. إلى هذه الدرجة كان الحزب الشيوعي راسخ الإعتقاد انه من الخطأ تنظيم الأقلية العربية على أساس قومي، وإلى هذه الدرجة كان معادياً لإقامة أحزاب عربية.

لا شك أن هذه النقاشات عكست صراعاً في التعبير عن الهوية الوطنية الفلسطينية سياسياً. فالشباب الوطني المتحمس، خاصة بعد عام ١٩٧٣، عام بداية الشرعية الدولية لقيادة م.ت.ف، لم يستطع التعايش مع التناقض الذي يعيشه الحزب الشيوعي الإسرائيلي بين هويته الرسمية الوطنية الإسرائيلية وبين هوية غالبية أعضائه، الذين أتيحت لهم الفرصة للتعبير عن وطنيتهم عبر ادبياته العربية، وعبر صياغة الصراع مع ممارسات السلطة الإسرائيلية صياغة وطنية. لقد طرح هؤلاء الشباب خارج إطار الحزب الشيوعي شعارات حركة التحرر الوطني الفلسطيني كما هي، ودون تعديل، على المستوى المحلي. وبعد ولوج حركة التحرر الوطني الفلسطيني طريق العمل السياسي الدبلوماسي والبرنامج المرحلي وغير ذلك، إنتقلوا إلى تبني مواقف الرفض الفلسطيني مباشرة. وبالطبع لا يمكن أن يسمى كل ذلك استراتيجية في ظروف العمل السياسي داخل إسرائيل، ولا يمكن اعتباره برنامجاً سياسياً تلتف حوله

الجماهير في الداخل احتمالياً أو فعلياً، فقد كان تعبيراً سياسياً حاداً عن حالة الدفاع عن الهوية الوطنية الفلسطينية ضد ثنائيات الحالة "العربية الإسرائيلية" وتناقضاتها. ولا شك أن هذا الدفاع المستميت عن الهوية يندرج كلبنة أساسية ضمن التراث الذي تنطلق منه عملية إعادة صياغة الحركة الوطنية الفلسطينية في ظروف المواطنة الإسرائيلية.

ما يهمنا من هذا النقاش في سياق العلاقة مع حركة التحرر الوطني الفلسطيني هو أن الصراع بدأ يتخذ شكل التنافس على تأييد م.ت.ف وعلى حميمية العلاقة معها.

وكانت م.ت.ف، في تلك الفترة، قد بدأت تبحث عن اتصالات سياسية مع الفلسطينيين داخل إسرائيل ضمن تحركات أوساط في التيار المركزي فيها من أجل إشراك م.ت.ف في أية مفاوضات سلمية قد تنشأ بعد حرب ١٩٧٣، ضمن التنافس مع النظام الأردني على تمثيل الفلسطينيين، وذلك من بين أمور أخرى عديدة هي نفس الأمور التي دفعت م.ت.ف إلى تبني البرنامج المرحلي. ويجب التمييز بين هذا البحث الفلسطيني عن علاقة سياسية مع فلسطينيي ٤٨ ورصد دورهم السياسي الممكن وبين علاقتين أخريين:

١) محاولة تجنيد شباب فلسطينيين من الداخل في فصائل الكفاح المسلح الفلسطيني، هذه المحاولة التي أسفرت عن تجنيد مئات قليلة عبر تاريخها الطويل. وما زال ما يقارب الأربعين مناضلاً منهم في السجون الإسرائيلية جَسَّدَ أولئك حالة بطولية من تراث الكفاح الوطني، ولكنهم يشكلون الآن أحد روافد الحاجة إلى التفكير الجديد وذلك بمطالبتهم من داخل السجون بحقوق المواطنة، وبالتعامل معهم كمواطنين بعد أن إنسدت في وجوههم عملية التحرر من السجن عبر أفق حركة التحرر الوطني في الخارج.

٢) الإتصالات التي قام بها اليسار الفلسطيني مبكراً مع المنظمات اليسارية المعادية للصهيونية مثل "ماتسبين" وغيرها في محاولة لترجمة برنامج الدولة الديمقراطية العلمانية إلى تعاون يهودي- عربي معادٍ للصهيونية. وهي محاولة

بقيت فكرية ولم تقلع أو تحلق في سماء العمل الوطني بشكل جدي.

تحرك التيار المركزي في م.ت.ف في نهاية السبعينات، الذي استمر وتطور إلى يومنا هذا، هو تحرك بدأ ينطلق تدريجياً من التسليم بوجود إسرائيل وصولاً إلى الحاجة للتأثير على رأيها العام وسياستها الداخلية. وكانت محاولاته الأولى، بطبيعة الحال، تتخذ شكل تقوية الروابط الوطنية مع أولئك الذين صمدوا على الأرض وواصلوا الوجود العربي في فلسطين، جزئياً على الأقل. ولكنه إنتهى إلى وضع هدف اعتراف الحكومة الإسرائيلية ب م.ت.ف كهدف نضالي بحد ذاته مروراً بحملة الإتصالات الممنوعة والمسموحة إسرائيلياً مع اليسار الصهيوني.

في هذه الأجواء تنافست الحركة التقدمية والحزب الشيوعي على الإتصال مع قيادة م.ت.ف. وفي حين عرفت الحركة التقدمية ذاتها، منذ البداية، كحركة الهوية الفلسطينية، ودأبت على نسج علاقة وثيقة مع قيادة م.ت.ف وحركة فتح تحديداً، قام الحزب الشيوعي بتجاوز تقاليده في العمل السياسي وإنتقل بسرعة من لوم قيادة م.ت.ف على تأييد الحركة التقدمية، بل على الإيعاز بإقامتها، إلى المطالبة بتأييد م.ت.ف العلني له في الصراع معها. واتخذت المنافسة شكل مقالات تكتب في صالح الحزب الشيوعي في صحيفة "فلسطين الثورة" تقابلها مقالات اخرى وتعليقات لصالح الحركة التقدمية، في صوت فلسطين. كما احتدمت المنافسة في المعارك الإنتخابية البرلمانية إلى درجة تجوال الحزبيين في البيوت وهم مسلحون بشريط فيديو يصور ياسر عرفات عند استقباله لمئير فلنر.

من الصعب قياس مدى تأثير قيادة م.ت.ف على أنماط التصويت عند المواطنين العرب في إسرائيل بأثر رجعي، والأرجح انه ليس كبيراً. ولكن هذه المنافسة بين الأحزاب لكسب تأييد م.ت.ف لها ساهمت بالتأكيد في صنع وبناء نفوذ م.ت.ف كموزع شهادات وطنية أكثر مما ترجمت نفوذاً كان قائماً. ومع أن الظاهرة بحد ذاتها كانت ظاهرة وطنية، بما في ذلك من ولوج الحركة الوطنية

الفلسطينية كعامل اساسي في حسابات التيارات السياسية المركزية الناشطة في أوساط المواطنين العرب، وبما في ذلك من تضامن شعبي حقيقي مع مسار ومصير الحركة الوطنية الفلسطينية خاصة في المرحلة اللبنانية، إلا أنها ادخلت عوامل سياسية ما لبثت أن شوهت العمل الوطني وإندرجت ضمن مسببات الأزمة فيه:

١) إن تحويل قيادة م.ت.ف إلى موزع شهادات حسن سلوك في الوطنية ادى إلى صعوبة الإنتقال إلى إنتقاد هذه القيادة عندما دعت الحاجة إلى ذلك، مثلاً في مرحلة المفاوضات والسلطة.

٢) تحول مطلب الإعتراف ب .م.ت.ف من وسيلة إلى هدف قائم بذاته. وعندما تم هذا الإعتراف الإسرائيلي، ضمن اتفاقيات أوسلو، بدا وكأن القوى الوطنية تجردت من آخر مطلب لها، الأمر الذي طمس الفروق بينها وبين اليسار الصهيوني في مرحلة أوسلو.

٣) تم استيراد أنماط من العمل السياسي الممول والذي لم يكن معروفاً في السابق، إلى الحياة السياسية في الداخل، مما أدى إلى نفور الناس البسطاء من هذا العمل السياسي، الذي ترافقه إشاعات حول فساد وتصرف غير مشروع بأموال لا يمكن تقديم تقارير عنها حتى لو توفرت الرغبة، لأن جمعها يتم بشكل غير قانوني.

٤) عندما تحولت قيادة م.ت.ف إلى نسج علاقات مع قوى ليست ذات أصول وطنية مثل الحزب العربي الديمقراطي، ومع قوى عربية في الأحزاب الصهيونية، تحول سلاح الحركة الوطنية ضدها. فإذا كان سلاح الشهادة بالوطنية هو العلاقة مع م.ت.ف وليس البرنامج النضالي ولا الممارسة النضالية يصبح هذا السلاح مباحاً لقوى غير وطنية اعتبرت خصماً تاريخياً للحركة الوطنية، وذلك عندما تغيرت حسابات م.ت.ف السياسية باتجاه الإنفتاح على هذه القوى غير الوطنية تاريخياً. وحديث القوى الوطنية عن علاقة استراتيجية بينها وبين م.ت.ف وعلاقة تكتيكية آنية بين م.ت.ف وبين القوى الأخرى لا يصلح في مثل

هذه الظروف إلا لعزاء النفس، وإيهامها.

ففي ظروف مفاوضات السلام مع إسرائيل كاستراتيجية، وفي ظروف البحث عن وسائل للتأثير على الحكومة الإسرائيلية من داخل المؤسسة، تصبح هذه التحديدات غير واضحة: بأي معنى تكون العلاقة مع القوى الوطنية استراتيجية ومع القوى الأخرى تكتيكية؟ ولماذا لا نقول العكس؟ لا تستطيع قيادة م.ت.ف والسلطة الفلسطينية، حالياً، التخلي عن علاقتها الحميمة مع القوى الوطنية أمام ذاتها وأمام رأيها العام، ولكن هذا تكتيك. أما ضمن الإستراتيجية السياسية فإن علاقتها مع اليسار الصهيوني أكثر أهمية. وتزداد هذه العلاقة وزناً وأهمية كلما جاء ترتيب طرفها الإسرائيلي في موقع أكثر يمينية على الإحداثيات السياسية الداخلية.

لقد كان مطلب الإعتراف ب م.ت.ف مطلباً صحيحاً، كما كان الإتصال مع قيادتها في حينه خطوة وطنية ساهمت في خلق أجواء وطنية بعد العودة إلى اكتشاف الهوية الفلسطينية. ولكن اعتبارها محوراً للعمل الوطني يحولها إلى شهادة حسن سلوك. واخطر ما فيها هو اختزال العمل الوطني إلى تضامن خارجي. ذلك لأنها توقع المواطن العربي في إسرائيل في وهم الإجابة على سؤال العمل الوطني كتضامن مع السلطة الفلسطينية ومع قيادة م.ت.ف بحيث يبدو كأن العمل الوطني هو شأن خارجي.

يكون التضامن والتفاعل مع الشعب الفلسطيني وقضاياه حقيقياً عندما يتم اكتشاف البعد الوطني في الصراع لتغيير الواقع داخل إسرائيل، أي عندما يتحول العمل السياسي المحلوي الطابع إلى عمل وطني تقوده قيادة وطنية ذات برنامج وطني.

عندما تطرح المطالب الوطنية كمطالب مدنية، وعندما تطرح المطالب المدنية كمطالب وطنية، وتتحول الحركة السياسية للمواطنين العرب في إسرائيل بمجملها إلى حركة وطنية فلسطينية، عند ذلك تصبح العلاقة مع السلطة الفلسطينية والمجتمع الفلسطيني علاقة تفاعل حقيقية تتجاوز علاقة التضامن

الرمزي والإملاءات الخارجية، كما تتجاوز عملية تنقية الضمير نحو الخارج على شكل خطاب سياسي مثقل بالرموز، وعملية مزاوده في الزيارات للعالم العربي ومناطق السلطة، وذلك ليكون بالإمكان ممارسة الأسرلة المشوهة داخلياً في علاقة تبعية حقيقية، وليس رمزية فحسب، للمؤسسة الصهيونية المسلم بصهيونيتها فلسطينياً.

القوى العربية التي تتملق السلطة الفلسطينية والأنظمة العربية تشترك سوية في التسليم بالطبيعة الصهيونية لإسرائيل. والقوى السياسية "العربية الإسرائيلية" التي تقوم بهذه المهمة رمزياً فحسب تستثمر رأس المال الرمزي الناجم عنها من أجل السماح لنفسها بخط سياسي متأسرل ومهمش داخل إسرائيل.

محاولات تنظيم الأقلية العربية

منذ بدايات وعي ديمومة الحالة "العربية الإسرائيلية" أحس نشيطو الأحزاب السياسية التي نشطت في موضوع الحقوق العربية، والتي أخذت إعلان استقلال إسرائيل فيما يتعلق بالمساواة المدنية للمواطنين بغض النظر عن إنتماءاتهم الطائفية والقومية، مأخذ الجد، وأقصد تحديدا الحزب الشيوعي الإسرائيلي "ماكي" وحزب العمال الموحد "مبام" – وليس صدفة أنهما مثّلا الحزبين اليهوديين – العربيين الوحيدين مع الفارق الكبير بينهما – أحس نشيطو هذه الأحزاب بالتناقض بين مطلب المساواة في إسرائيل كدولة صهيونية وبين إنتمائهم القومي. ولذلك، أيضا، تفاوتت أنماط تعبيرهم السياسي وتأرجحت بين "الشعب الإسرائيلي عربا ويهود"، والمطالبة بتجنيد العرب في الجيش الإسرائيلي، باعتبار الخدمة في الجيش حقا لكل مواطن، ولأن وزير الدفاع الإسرائيلي، بامتناعه عن تنفيذ قانون التجنيد الإجباري بشأنهم يوفر الحجة لاتهامهم بأنهم "طابور خامس"، وأنهم لا يقومون بواجبات المواطنة لتمنح لهم حقوق المواطنة، واعتبار الرجعية العربية المسؤول الأول والأساسي عن النكبة الفلسطينية، والتشفي بنتائج رفضها قرار التقسيم من ناحية، وبين ضرورات تنظيم الأقلية العربية على أساس عروبتها في كل ما يتعلق بحقوقها وصراعها ضد الحكم العسكري المفروض عليها.

نتيجة لهذا التناقض، ونتيجة لقمع سلطات الحكم العسكري، نجد أن محاولات تنظيم الأقلية العربية لم تنجح. ومحاولة الحزب الشيوعي وبعض الشخصيات

ذات الطابع الوطني (غير المتعاون مع الحكم العسكري) لتنظيم "الجبهة الشعبية" في الخمسينات لم تحقق إلا نجاحا مؤقتا، وما لبثت أن إنهارت على خلفية الخلاف بين الحركة السياسية والحركة القومية العربية في فترة جمال عبدالناصر الأولى، تلك الفترة التي لم تدخل فيها الحركة القومية العربية بعد ضمن استراتيجية الإتحاد السوفييتي، الذي كان أسيرا لمفاهيم إقتصادوية في تعريف الأمة، ولتدريج تاريخاني للفرق بين الرجعي والتقدمي تحتل فيه إسرائيل، باعتبارها دولة قطاع عام (رأسمالية دولة أو اشتراكية دولة)، مكانة أكثر تقدمية من محاولات الحر كة القومية العربية توحيد الأمة العربية على أساس من الثقافة واللغة ووحدة المصير.

ولكن الدعم السوفييتي للعرب في الصراع مع إسرائيل في الستينات والسبعينات، والتحالف المتأخر بينه وبين الأنظمة القومية العربية، وعداء إسرائيل المتأصل للقومية العربية، وتحالفها الإستراتيجي مع الإمبريالية، أدى إلى تحييد الخلاف بين الشيوعيين والقوميين حول موضوع القومية العربية ليبقى الخلاف الداخلي الناتج عن استراتيجية العمل في تنظيم أقلية قومية جنبا إلى جنب مع مطلب المساواة أو المواطنة المتساوية.

في الفترة حتى العام ٦٧ والسنوات القليلة التي اعقبتها حتى بداية السبعينات بقيت البنى الإجتماعية التقليدية. والتعبير عن هذه البنى في السلطة المحلية العربية هي تنظيمات المجتمع العربي القائمة على الأرض. ولكن هذا النوع من التنظيم، وإن كان تنظيما لعرب، إلا أنه ليس تنظيما للمواطنين العرب كجماعة قومية متميزة. وقد وافقت سلطة حزب العمل، عمليا بصمت، على المبادرة لتنظيم لجنة قطرية للسلطات المحلية العربية، باعتبار أن مجرد تنظيم مثل هذه الهيئة التنسيقية بين مجالس محلية وبلديات عربية لا يعني تنظيما قوميا. فاللّبنة الأساسية التي تتشكل منها هذه الهيئة ليست المواطن العربي الفرد، وإنما المجلس المحلي القائم على القوى التقليدية من ناحية، وعلى العلاقة مع وزارة الداخلية الإسرائيلية من ناحية أخرى. ومجرد تجميع المحلي لا ينتج قومية بل محليات عديدة. والمجالس المحلية العربية في نهاية المطاف هي جهاز

سلطة تابع لوزارة الداخلية، وأهم ما فيه أنه منتخب، وبالتالي يمكن أن يصلح أساسا للصراع السياسي ولطرح برامج سياسية مناهضة للسلطة على أساس مطلب المساواة في الميزانيات، وعلى أساس رفض التمييز. ولكن القوى التقليدية التي قادت المجالس المحلية العربية في حينه تسلّم بالتمييز القومي واقعاً. وهي في الحقيقة لا تطالب بالمساواة، وإنما تطالب الدولة بجميل أو بمعروف تسديه مقابل خدمات، وذلك كعلاقة اغتراب تقليدية بين البنى الإجتماعية العضوية وبين الدولة، أي دولة، فكم بالحري الدولة اليهودية المنتصرة. ولذلك أيضا تسمى القوى التي تمثل هذه البنى غالبا "قوى معتدلة". وهذه تسمية خاطئة، إذ ليس هنالك ما هو معتدل لدى هذه القوى لا إجتماعياً ولا سياسياً، وإنما يحركها الخوف من الدولة، من ناحية، وطلب القرب منها اتقاء لشرّها وطلباً لعطاءاتها، من الناحية الأخرى.

لا تتوقع البنى الإجتماعية التقليدية المساواة في الدولة، بل تحاول أن تتقي شر الدولة. وهي لا تتوقع المساواة للمواطن ولا تطالب بها، لأنها هي ذاتها لا تعترف بالمواطن الفرد(ناهيك عن المواطنة الأنثى) في إطارها البطريركي القائم على العلاقات السلطوية والهرمية المتوارثة، وعلى الحقوق والواجبات كطقوس وشعائر تنبع من الإنتماء للبنى التقليدية.

ولذلك لاحظ البعض، بذعر، في مرحلة لاحقة ذلك التناقض المريب بين مطالبة القوى التي تمثل هذه البنى بالمساواة والديمقراطية عندما فرض هذا الخطاب السياسي عليها منذ النصف الثاني من السبعينات (خاصة بعد يوم الأرض) وبين ممارساتها المحلية المحافظة في كل ما يتعلق بالعلاقات الإجتماعية في القرية. وما لبث فيما بعد أن تكشف أن الخطاب السياسي نفسه فارغ وأجوف، وأنه رغم خطاب المساواة بقيت طبيعة العلاقة مع السلطة الإسرائيلية كما كانت علاقة وساطة واستجداء للمعروف ولعب لدور الوسيط بين السلطة المركزية وسكان القرية.

لقد تفجر الصراع بين القوى السياسية الوطنية الصاعدة في السبعينات وبين

اللجنة القطرية لرؤساء السلطات المحلية العربية بشكل سافر عشية يوم الأرض ١٩٧٦، عندما رفضت اللجنة القطرية، بأكثرية كبيرة، تبني قرار لجنة الدفاع عن الأراضي العربية بالإضراب العام في ٣٠ آذار.

وكانت لجنة الدفاع عن الأراضي العربية أبرز التنظيمات التي قامت على أساس قومي في مرحلة السبعينات، التي شهدت تنامي التيار الوطني الفلسطيني بعد حرب ١٩٧٣ وتحول المسألة الفلسطينية إلى مسألة دولية بدأت تحتل مركزا أساسيا في المفاوضات ومبادرات السلام بعد الحرب. وقد رافق هذه العملية نمو الطبقة الوسطى والإنتلجنسيا المحلية التي ستحمل هذا التيار الوطني في تحالف مع الحزب الشيوعي الإسرائيلي ثم في خلاف معه. وتجسدت التحالفات في الجبهات المحلية التي أقيمت في القرى والمدن العربية في المعارك البلدية، كما تجلت في لجنة الدفاع عن الأراضي العربية كتحالف يعيد تجربة الجبهة الشعبية في الخمسينات بنجاح أكبر، نتيجة توفر القوى الإجتماعية الجاهزة لحمل هذا التحالف. وإنتشرت في هذه المرحلة تحديدا لجان الطلاب العرب في كافة الجامعات الإسرائيلية، وأقيم، بعد طول تردد، الإتحاد القطري للطلاب العرب. وكانت قد سبقته إلى التنظيم، في العام ١٩٧٤، اللجنة القطرية للطلاب الثانويين العرب، وذلك على أساس وطني يجمع بين النقد القومي لبرامج التدريس في المدارس العربية وبين المطالبة بالمساواة في الميزانيات للتعليم العربي.

وتجلى الصراع بين شكل التنظيم القومي القطري وبين شكل التنظيم المحلوي، كما أسلفنا في موضوعة الأرض، لأن هذه القضية، حتى لو تم تناولها من منطلق مدني، أي من منطلق كون مصادرة الأرض من المواطنين العرب وإعطائها لليهود عملية تمييز بين مواطنين، لا بد أن تحمل في طياتها القضية الوطنية بمجملها، لأن الأرض كانت دائما في لب الصراع مع الصهيونية. وحتى عندما يتم تناول موضوعة الأرض من منطلق وطني، لا بد أن تطرح قضية الأرض في سياق الحياة السياسية في إسرائيل كموضوعة تمييز بين المواطن والمواطن، لأن الأرض تصادر باتجاه واحد من العرب لليهود، ولأن المصادرة

تضيق الخناق على مسطحات القرى والمدن العربية وتمنع تطويرها.

يتوحد في موضوعة الأرض، إذاً، بعدا واقع العرب في إسرائيل، وأقصد البعد المدني والبعد القومي، في وحدة واحدة. وهذا أيضا سر قدرة الحركة الوطنية على أن تنظم المواطنين العرب في إسرائيل ضمن شعار الدفاع عن الأرض في هيئة واحدة قطرية بشكل لم يتكرر منذ ذلك الحين. وما لبثت هذه الهيئة أن تحدت البنى التقليدية القائمة في المجالس المحلية، وتجاوزت رفض الأخيرة لقرارها بالإضراب العام، لتنظمه وحدها بنجاح منقطع النظير. وبعد إنحلال لجنة الدفاع عن الأرض لم تحظَ اللجنة القطرية لرؤساء المجالس المحلية بالإلتفاف الشعبي الذي كان باستطاعة لجنة الدفاع عن الأرض أن تجنده في النصف الثاني من السبعينات.

كان يوم الأرض يوم صدام بين الأقلية العربية كأقلية قومية وبين الدولة كدولة يهودية تصادر الأرض من هذا المنطلق. وحمل هذا الصدام عناصر عصيان مدني تم التراجع عنها حال إدراكها، ولذلك تكرر هذا اليوم فيما بعد كذكرى. لقد أخافت المعاني التي حملها يوم الأرض السلطة الإسرائيلية ومنظميه على حد سواء. فبعد هذا اليوم تم إدخال تعديل تدريجي على سياسة السلطة بالنسبة للوسط العربي. وحال إدراك المبادرين إلى يوم الأرض لمغازي الإستمرار في هذا الطريق عدلوا سياستهم، وهي ما زالت غضة طرية العود.

وتجلى هذا التعديل في العودة إلى التحالف مع القوى التي عارضت يوم الأرض بداية، وأقصد القوى العربية التقليدية في المجالس المحلية، ومنها قوى متعاونة جهارة مع جهاز القمع السلطوي، هذه القوى التي تم تهميشها في يوم الأرض. وبدأت هيمنة الحزب الشيوعي الإسرائيلي على لجنة الدفاع عن الأراضي تتخذ شكل فرض سياسة التحالف هذه تحت شعار الوحدة. وبعد تحول هذه اللجنة، بالتدريج، من لجنة شعبية تقود النضال، إلى لجنة إحياء ذكرى يوم الأرض ولجنة توثيق ورصد (لم يصدر عنها دراسة تذكر)، بدأت عملية إنحلال هذه اللجنة تدريجيا.

بدأت اللجنة القطرية للسلطات المحلية العربية باحتلال الصدارة بعد أن تبنت الخطاب السياسي للقوى الصاعدة في حينه، خاصة الحزب الشيوعي، وقد غيرت هذه القوى التقليدية خطابها السياسي دون أن تتغير سياسيا.

ومع غياب إطاريجتمع فيه "العرب في إسرائيل"، ويبحثون فيه قضاياهم تبوأت اللجنة القطرية لرؤساء السلطات المحلية العربية مكان الصدارة. وقد بدأ التغيير في هذه اللجنة مع وصول رؤساء بلديات ومجالس محلية يمثلون الأحزاب الفاعلة في الوسط العربي، ومع وصول فئة جديدة من الشباب الذين حازوا على منصب رئيس مجلس محلي في قراهم.

عند ذلك أقيمت لجنة المتابعة العليا لشؤون المواطنين العرب، وذلك بإضافة أعضاء الكنيست وأعضاء اللجنة التنفيذية للهستدروت العرب، أي بإضافة منتخبين قطريا وسياسيا إلى أولئك المنتخبين محليا. ومع ذلك بقيت اللجنة القطرية لرؤساء السلطات المحلية هي العمود الفقري للجنة المتابعة مع اضطرارها لتجاوز القضايا المحلية في بعض الحالات والتعامل أيضا مع مواضيع ذات طابع قومي. ولكن هذا التعامل لم يتجاوز إطار البيان السياسي.

وسرعان ما تبيّن أنه حتى القوى الشابة المنتخبة محليا تتصرف في الإطار المحلي كقيادة تقليدية لأن قاعدتها الإجتماعية ما زالت قاعدة العائلة الممتدة أو التحالف بين عائلات. كما تبين أن جماعة من القادة المحليين الشباب المؤطرين في لجنة قطرية لا يتحولون إلى قيادة قومية، بل يعممون العقلية المحلية إلى الإطار القطري، وذلك بقدرتهم على صياغة المطالب المحلية كمطالب قطرية موجهة للسلطة الإسرائيلية، هذه القدرة المتوفرة عند مثقفين درسوا في الجامعات الإسرائيلية والمكتسبة من مقارعة ومساومة أجندة السلطة. وهكذا ورغم احتلاله مكان الصدارة كعنوان بين السلطة وبين العرب في إسرائيل لم يتحول إطار اللجنة القطرية للرؤساء إلى إطار ينظم الأقلية العربية على أساس قومي. أما لجنة المتابعة العليا فقد ضمت بطبيعة تركيبها الأحزاب الصهيونية عبر ممثليها العرب في الكنيست، ولذلك فرغم تجاوز هذه الهيئة للطابع المحلوي،

فإن وجود هذه الأحزاب فيها أكد طابعها "العربي الإسرائيلي" كلجنة تنسيق، لا أكثر، بين كافة القوى السياسية الفاعلة في الوسط العربي وبين المجالس المحلية والبلديات العربية.

عشية يوم الأرض ١٩٧٦، وفي إحدى جلسات لجنة الدفاع عن الأراضي في الناصرة، وقد كنت حينها ممثلا للطلاب الجامعيين في اللجنة، سمعت أحد النشيطين المركزيين في اللجنة، صليبا خميس، يقول: "هذا برلمان عرب إسرائيل، هنا يجتمع العرب في إسرائيل، وهنا يقررون". لم يكن هذا الكلام مقبولا عند الحزب الشيوعي، حزب صليبا خميس، كما لم يكن برنامجا سياسيا ناضجا، بل كان يستهدف شرعية اللجنة القطرية لرؤساء السلطات المحلية المعادية لتصعيد النضال ورفع سقف المطالب، وربما، أيضا، محاولة لإثارة نقاش حول ضرورة تنظيم العرب في إسرائيل على أساس قومي. وقد خنق هذا النقاش ولم يتطور.

لا يستطيع التنظيم القومي للأقلية العربية أن يتجاوز التجارب السابقة، ليس فقط لضرورة الإستفادة منها، وليس فقط لأنها قائمة، ولأن هدمها قبل توفر البديل سوف يؤدي إلى حالة تسيب كاملة في العمل السياسي، بل لأن استمراريتها تعكس واقعا إجتماعيا وسياسيا لا بد أن يؤخذ بعين الإعتبار. وعندما تطرح الحركة الوطنية موضوع تنظيم الأقلية العربية قوميا فإنها لا تتجاهل ما تم إنجازه حتى الآن، وإنما تقفز به قفزة نوعية نحو نوع آخر من التنظيم والعمل يوحد بين رؤية ديمقراطية للمجتمع العربي كمجتمع من المواطنين الأفراد، وليس كتجميع للعائلات والطوائف، وبين التعامل مع الدولة، ليس كمواطنين أفراد فقط، بل كأقلية قومية معترف بطابعها القومي.

هكذا ينتمي المواطن العربي الفرد سياسيا إلى شعب لا إلى عائلة أو طائفة سياسية، وهكذا، أيضا، يتم إجبار الدولة على التعامل معه ليس فقط كفرد، وإنما كمن ينتمي إلى جماعة قومية.

بصدد تنظيم الأقلية العربية قومياً

قلنا أن البنى المحلية، خاصة العشائرية منها، غير قادرة على تشكيل أساس التنظيم قومياً أو قطرياً. وقد كانت تصلح في ماضي فلسطين قبل عام ٤٨ لأنها كانت في حينه تشكل أساساً لعلاقات التبادل الإجتماعي على المستوى القطري في سياق عملية إنتاج مختلفة تماماً لم يتم فيها تذرير هذه البنى بعد، ولم يبرز فيها الفرد الفلسطيني (رجلاً كان أو امرأة) كبؤرة تجتمع فيها الحقوق والواجبات تجاه الآخرين وتجاه المجتمع وتجاه الدولة.

صحيح أن التحديث في الحالة الإسرائيلية تم بشكل قسري، وفي خدمة المشروع الصهيوني كما فهمته حركة العمل الصهيونية في حينه، وأن جزءاً من عملية التحديث هذه، بما في ذلك رد الفعل عليها، كان الحفاظ على البنى المحلية العشائرية داخل القرية، ولكن، في نهاية المطاف، شئنا أم أبينا، نشأ على المستوى القطري فرد فلسطيني هو مواطن إسرائيلي من الدرجة الثانية. وهذا الفرد الفلسطيني يقيم علاقاته التبادلية، الإقتصادية والإجتماعية، في السوق الإسرائيلية الرأسمالية كفرد وليس كممثل لعشيرة أوحمولة، ويطالب الدولة بالإعتراف به كفرد كامل الحقوق، أي كمواطن. ولكنه عندما يطالب الدولة والمجتمع اليهودي بالإعتراف به كفرد كامل الحقوق في السياق الإسرائيلي، فإنه يظهر كإسرائيلي يخاطب بلغة القانون الإسرائيلي، ويتبنى خطاب الإعلام الإسرائيلي، ويطالب الدولة أن تتبنى مبادىء المساواة، بغض النظر عن الدين والجنس والعنصر، المعلنة في وثيقة استقلالها هي. وعندما

يظهر كفلسطيني فإنه لا يظهر كفرد ذي حقوق وواجبات، وإنما كعضو في بنية تقليدية ما زالت قائمة في هذه القرية أو تلك. إنه لا يظهر كفلسطيني في الواقع، وإنما كإبن هذه البلدة أو تلك، و"البلد" هنا لا يعني "فلسطين"، وإنما القرية أو البلدة التي ينتمي اليها. وغالباً ما كان طغيان هذا الإنتماء المحلي الطابع يدفع الأنثروبولوجيا الإسرائيلية لاعتبار وعي عرب فلسطين وعياً ما قبل قومي، لأن مفهوم الوطن في وعي الأفراد يكاد لا يتجاوز القرية التي ولد فيها الإنسان، والتي يواصل إنتماءه لها عندما يغادر إلى الخارج.

وقد تناست الأنثروبولوجيا الإسرائيلية كون إسرائيل ذاتها قد قطعت طريق توحد المجتمعات المحلية في فلسطين في مجتمع قومي موحد، كما أنها لم تفطن إلى أنه بعد قيام إسرائيل، لم تشكل هذه الدولة وطناً للفلسطينيين الذين دفعهم الإغتراب إلى مزيد من الإنكفاء على حميمية الوطنية المحلية في "البلد".

عندما يتبنى العربي في هذه البلاد مطالب ديمقراطية، مثل المساواة واحترام السلطة لحيزه الخاص، وحرية التعبير عن الرأي وغير ذلك، يتم ذلك في السياق الإسرائيلي، وعندما يظهر العربي في هذه البلاد فلسطينياً أو في السياق المحلوي، فإنه لا يعود ديمقراطياً، وكأن الموقف الديمقراطي كان أداة لمخاطبة النظام القائم في إسرائيل.

وغالباً ما يفاجأ النبهاء من ذلك التناقض الذي يحكم تصرف السياسيين العرب في هذه البلاد على المنبر الإسرائيلي، من ناحية: الإعلام، الكنيست، الحزب الصهيوني الذي ينضوون تحت لوائه، ومن ناحية أخرى، على ساحة القرية وفي الإعلام العربي.

والحقيقة أنه ليس هنالك أي تناقض، بل إن هذه هي البنية المشوهة "للعربي الإسرائيلي" الذي يجمع بين اللهاث بالعبرية وراء الخطاب السياسي والإعلامي الإسرائيلي الحديث، تقليداً وليس ابتكاراً، وبين الإنتماء بالعربية إلى بنى تقليدية محلوية يحاول دمقرطتها فيزيد من تشويهها ومن مسخ مفهومه هو للديمقراطية، كما في حالة الإنتخابات التمهيدية (primaries) التي تتم في العقد الأخير في

بعض الحمائل الكبيرة لاختيار مرشح العائلة لرئاسة السلطة المحلية.

هذه الأزمة في هوية الفرد العربي السياسية هي الوجه الآخر للأزمة في هويته القومية، ولا يمكن مواجهتها إلا في إطار التنظيم على مستوى قومي. فالقومية هي إنتماء الأفراد المذررين المباشر إلى لغة وثقافة وطموحات سياسية وتاريخ مشترك وغير ذلك. وبإمكان الفرد العربي في هذه البلاد أن يطرح مطالب ديمقراطية، ليس كإسرائيلي وإنما كعربي فلسطيني، إذا نشأ سياق عربي قطري منظم يتجاوز الأطر المحلوية التي تجد تعبيراً عنها في المجالس المحلية والبلديات.

الحزب السياسي هو دون شك إطار من هذا النوع، وهو الشكل الأرقى للعمل السياسي في أوساط الأقلية العربية. ولكن الحزب السياسي محكوم، في نهاية المطاف، بنمط تفكير النخبة التي تقوده، وقد لا تكون نخبة قومية أو ديمقراطية، كما أنه يمثل ويخاطب جمهوراً بعينه ويسعى لفرض هيمنته التنظيمية والسياسية. ومن الدلائل التي تؤكد الحاجة إلى هوية قومية شاملة تتجاوز المحلوية اضطرار كل حزب أن يتبنى خطاباً وطنياً عندما يعمل على مستوى مجمل الأقلية العربية، فهذا هو الخطاب الوحيد الذي يستطيع أن يتجاوز الطوائف والعائلات إلى المواطن العربي غير المؤسرل بالكامل.

الرابطة القومية في ظروف العمل على أساس المواطنة في هذه البلاد هي رابطة بين مواطنين عرب فلسطينيين يطرحون مطالب ديمقراطية على مستوى الدولة والمجتمع الإسرائيليين، ويتنظمون ديمقراطياً أيضاً على المستوى العربي القطري، ويطرحون، بالتالي، مشروعاً ديمقراطياً على مستوى تنظيم المجتمع العربي ذاته.

وقد قدمت روابط الطلاب واتحاداتهم في السبعينات، والتي يعاد احياؤها حالياً، دليلاً على حاجة الشباب إلى تنظيم قومي على المستوى القطري، كما مثلت مرحلة إنحلال هذه الروابط أزمة العمل السياسي في الوسط العربي في نهاية الثمانينات وبداية التسعينات. ولكن انتشار مثل هذا النوع من الروابط

أمر صعب لأن العرب في إسرائيل مندمجون تماماً على هامش الإقتصاد الإسرائيلي ويصعب إقامة تنظيمات مهنية ونقابية على غرار الروابط الطلابية، فالطلاب بطبيعتهم يعيشون خارج عملية الإنتاج الإقتصادي. قد يجد الأكاديميون العرب العاطلون عن العمل نتيجة للتمييز القومي أساساً لإقامة تنظيم يؤطرهم (مع أنه حتى هذا لم يتم)، ولكن مثل هذا التنظيم ليس مهنياً ولا نقابياً بل هو يقوم لإيجاد حل لمشكلة مستعصية.

ما زال العمال العرب والأطباء والمحامون وغيرهم منظمين في أطر نقابية إسرائيلية تقود نزاعات العمل في إسرائيل، ويبدو أنها تقوم بذلك على الصعيد الإقتصادي المطلبي بنجاح اكبر من تنظيمات نقابية عربية منفصلة ممكنة. وحتى المعلمين العرب الذين يشكلون قوة عمل كبيرة محلية بالكامل لم يجدوا من المناسب إقامة نقابة خاصة بهم لأنهم يوظفون في نهاية المطاف عند نفس المشغل(الدولة)، مثلهم كمثل المعلمين اليهود، ويخوضون صراعات الأجور ضمن نقابة واحدة بموجب قواعد العمل النقابي الإسرائيلي، ويحصلون على مكاسب نقابية يستفيد منها في نهاية المطاف اليهود والعرب على حد سواء.

إذا لم يكن ممكناً تخيل انتشار روابط واتحادات نقابية ومهنية عربية على المستوى القطري. كيف إذاً يكون بالإمكان التحدث عن تنظيم قومي للمواطنين العرب؟ واضح أن الجمعيات والمنظمات غير الحكومية غير المنتخبة، والتي تعمل في مجالات جزئية لا تشكل اساساً لتنظيم من هذا النوع إلا من باب الدعم وخلق الأجواء المناسبة للمبادرة والتنظيم الذاتي. يضاف إلى ذلك أن هذه التنظيمات تفتقر إلى قاعدة مجتمعية إنسانية صلبة. وتمويلها وإعادة إنتاجها يتم عبر مؤسسات الدعم المالي الأجنبية. كما أنها تواجه خطر التحول إلى أوليغاركيات أو إلى احتكارات صغيرة تتنافس فيما بينها مفتقرة إلى أي نوع من الديمقراطية الداخلية، وغالباً ما تكون أقل ديمقراطية من الأحزاب التي تكثر من إنتقادها. ولكن الجمعيات، قطرية كانت أم محلية، هي مسرح هام لتفعيل مبادرات التنظيم الذاتي، خاصة إذا كان المبادرون إليها والقيّمون عليها أصحاب توجه قومي مدروس يرمي في النهاية إلى تثقيف

الجمهور على التنظيم الذاتي الديمقراطي، ليس إسرائيلياً فحسب، بل وعلى المستوى المجتمعي العربي أيضاً.

تشكل لجنة المتابعة العليا لشؤون المواطنين العرب اليوم تنظيماً قطرياً يقوم على أساس الإنتماء القومي، ولكنه ليس تنظيماً قومياً بأي حال من الأحوال، بل هو يجمع في داخله كافة التناقضات التي ذكرناها آنفاً. فاللجنة القطرية لرؤوساء السلطات المحلية هي اتحاد لرؤساء انتخبوا على اسس مختلفة كلها محلوية وتقليدية. وأعضاء الكنيست العرب الذين يشكلون الجزء الثاني الهام في اللجنة هم أكثر تمثيلاً من الناحية السياسية لأنهم انتخبوا على أساس سياسي. نظرياً على الأقل، ولكنهم لم ينتخبوا لهذه اللجنة وإنما للكنيست الإسرائيلي. وهم يعانون، بشكل عام، من نفس التناقض بين المطلب الديمقراطي على مستوى البرلمان الإسرائيلي والتعامل بالنمط التقليدي على المستوى العربي. وعلى أية حال فإنهم جميعاً، رؤساء مجالس وأعضاء كنيست، يأتون إلى هذه اللجنة للتنسيق والتشاور فيما بينهم وليس لتنظيم الأقلية العربية قومياً. الجسم العربي الأوسع تمثيلاً إذاً هو عبارة عن لجنة تنسيق. وبطبيعة الحال ليس للجنة التنسيق نظام داخلي واضح يحكم بنيتها الداخلية أو نظام العضوية فيها، فوجود الإتحادات في اللجنة غير واضح وكذلك الجمعيات القطرية، كما أن التمثيل النسائي منقوص، بل وغائب بشكل فاضح.

ولكن أهم نواقص هذا الإطار هو عدم وضوح العلاقة التنظيمية بينه وبين المواطن العربي، ولذلك فإن كونه إطاراً تمثيلياً هو قضية مفترضة وطنياً لأن وجوده أفضل من غيابه، ولكنها ليست قضية مثبتة عملياً. ولا يمكن أن ينفصل الجهد المبذول لجعله إطاراً تمثيلياً بالفعل عن الجهد اللازم لاعادة بنائه بحيث يصبح جسماً قومياً ينظم الأقلية العربية في إسرائيل.

أما النقص الثاني فهو إجرائي (والديمقراطية من حيث الممارسة هي مجموعة إجراءات متفق عليها، ولذلك لا ينبغي التقليل من أهمية القضايا الإجرائية). لا يوجد للجنة نظام إجرائي واضح يحكم عملية اتخاذ القرار فيها وكيفية متابعته وتنفيذه، رغم تسميتها لجنة متابعة.

وإلى أن يقوم بديل تمثيلي على المستوى القومي لا بد من الإحتفاظ بلجنة المتابعة القائمة وإدخال بعض الإصلاحات عليها، ومن ضمنها وضع نظام داخلي واضح ينظم العضوية فيها كما ينظم عملية اتخاذ القرار وتنفيذه لتصبح أكثر ديمقراطية. ولكن حتى في هذه الحالة تبقى هنالك مسافة يجب قطعها للوصول إلى تنظيم الأقلية العربية في إسرائيل قومياً وديمقراطياً.

لكي تكون القيادة القومية قيادة قومية فعلاً، يجب أن تكون منتخبة مباشرة من قبل المواطن، أي تمثله مباشرة دون وساطة البنى العضوية التي تحتفظ بوظائفها في مجالات أخرى.

وهذا يعني أنه يجب الوصول إلى وضع تنتخب فيه الهيئة القطرية العربية مباشرة من المواطنين العرب. ويجب الإنتباه، بالاضافة إلى جانب التمثيل، الى جانب التمويل، فما دامت هذه الهيئة القومية المنتخبة ديمقراطياً لا تمول باقتطاعات من المواطنين مباشرة أو من الضرائب التي يدفعها المواطنون للدولة تبقى عملية التمثيل منقوصة، فالهيئة ملزمة بالشفافية والتقرير تجاه المواطن، إذا كان هذا الأخير ينتخبها ويساهم في تمويلها.

لكي تحول الدولة جزءاً من مقتطعات المواطنين الضريبية إلى هيئة قاموا بإنتخابها كأقلية قومية، يجب أن تعترف الدولة بحق الإدارة الذاتية الثقافية، وبالتالي تكون القيادة القومية المنتخبة هي أيضاً ما يمكن اعتباره مجلس الإدارة الذاتية الثقافية.

ليس هذا التفكير إنفصالياً أو إنعزالياً، بل هو الطريق الوحيد لممارسة المواطنة فلسطينياً ولممارسة الإنتماء القومي العربي إسرائيلياً. وهو، أيضاً، الشكل الوحيد الممكن لخوض معركة المساواة بشكل صحيح ودون تناقضات في الموقف منها، ولذلك فإن الإتهام الذي يوجهه بعض المعلقين اليهود، خاصة في أوساط اليسار، لهذا الطرح بأنه يضر بالعمل اليهودي العربي المشترك يفتقر إلى البراهين. وعلى العكس من ذلك تماماً فإن العمل اليهودي العربي الديمقراطي التوجه والهادف إلى المساواة قد يشوه قضية الديمقراطية إذ

يقصر ممارستها عند العرب على المستوى الخطابي إسرائيلياً، في حين يتم التعامل مع ممارستها عربياً على أنها توجه إنعزالي وإنفصالي. وربما كان هذا هو السبب وراء تحالف اليسار الصهيوني عادة مع قوى عربية محافظة وتقليدية وغير ديمقراطية لا توجد أية علاقة بين نمط تفكيرها الإجتماعي ونمط تفكير اليسار الصهيوني نفسه المتحالف معها، في حين ينظر نفس هذا اليسار بعين الريبة والشك إلى القوى العربية الديمقراطية التي تحاول بناء المجتمع العربي نفسه ديمقراطياً. ولا توجد طريق أخرى لبناء مجتمعنا العربي ديمقراطياً إلا على أساس العمل القومي.

لا يضر تنظيم العرب على مستوى قومي بالعمل اليهودي العربي المشترك في قضايا المجتمع والدولة في إسرائيل بشكل عام. ولا يتضمن هذا الطرح أي مطلب إنفصالي، فالتنظيم القومي للعرب في إسرائيل يخضع لنفس قوانين الدولة التي يستمر العمل ضمن برلمانها نفسه من أجل أن تكون ديمقراطية ومساواتية لكافة المواطنين.

وفي النقابات العمالية والمهنية تبقى العضوية العربية قائمة إلى جانب العضوية اليهودية، وأكثر من ذلك ففي هذا السياق يطالب العرب أكثر مما يطالب زملاؤهم اليهود بالعمل المشترك وبالشراكة في عملية اتخاذ القرار.

لكي تكون الشراكة العربية اليهودية قائمة على أساس من المساواة في التعامل يجب أن يكون باستطاعة العرب أن يديروا شؤونهم الثقافية بأنفسهم كأقلية قومية، كما يجب الإعتراف بحقهم كمواطنين في إسرائيل بتنظيم ذاتهم على اساس قومي.

هذا هو الإطار الوحيد الذي يسمح بنمو ثقافة عربية قومية ديمقراطية تمارس من خلال مؤسسات قومية، وتشكل إطاراً لهوية ذاتية واضحة يتم الإنطلاق منها بثقة كاملة بالنفس نحو العمل اليهودي العربي المشترك على أساس المواطنة المتساوية، أو على أساس الرغبة بالوصول إلى المواطنة المتساوية في دولة واحدة.

ويحاول بعض المعترضين على هذا المشروع السياسي/ الثقافي تخويف المواطنين العرب منه، كما يحاول بعض خصومه العرب الوشاية به أمام الرأي العام اليهودي كطرح متطرف وقومجي، مستغلين بذلك الخلط القائم في أوساط الرأي العام بين أي ذكر لإدارة ذاتية وبين الحكم الذاتي المطروح إسرائيلياً للضفة الغربية وقطاع غزة.

والحقيقة أن الإرباك المقصود في مفهوم الحكم الذاتي ناجم عن الديماغوغيا الإسرائيلية."فالحكم الذاتي" (autonomy) كمفهوم يتعامل مع المواطنين في دولة متعددة القوميات، أو في دولة توجد فيها اقليات قومية. وإذا اردنا أن نقلل من خطورة الكلمة ذاتها نقول أن البلديات هي نوع من الإدارة الذاتية في شؤون محلية يحددها القانون. وفي حالة البلديات تكون الإدارة الذاتية على أساس الأرض أي مسطح البلدة، في أمور معينة، بما في ذلك تشريعات فرعية يجعلها القانون من اختصاص البلدية.

أما الإدارة الذاتية للأقلية القومية فتتعلق بأمور أخرى يحددها القانون أيضا. إنها، إذاً، ضمن قانون الدولة وليس محاولة للإنفصال عنها، بل هي محاولة لتنظيم العلاقة مع الدولة بشكل يأخذ الحقوق الجماعية القومية بعين الإعتبار.

أما المقترح في الضفة الغربية وقطاع غزة فهو تشويه لمفهوم الحكم الذاتي لأنه مقترح كبديل للسيادة القومية، من ناحية، وكبديل للمواطنة في دولة ثنائية القومية، من ناحية أخرى. أي أنه نوع من الأبارتهايد القائم على انعدام السيادة وانعدام المواطنة، وهو حل وسط ليس مع الفلسطينيين وإنما بين الإسرائيليين أنفسهم، وأقصد حلاً وسطاً بين عدم رغبتهم بالإنسحاب من الأرض وإتاحة المجال لسيادة دولة فلسطينية وبين عدم قدرتهم على ضم الفلسطينيين في دولة ثنائية القومية.

في المسألة الطائفية

في ظروف أقلية قومية يتشابك صراعها القومي والمدني مع مؤسسات دولة الأكثرية، ضمن صراع أشمل بين هذه الدولة والعالم العربي المحيط، وضمن نشاط مكثف لهذه الدولة في استيطان استعماري لا ينفك يعيد إلى الأذهان تاريخ عملية تشكلها، في مثل هذه الظروف من الصعب ألا تنطبع مسألة مركزية واحدة بطابع هذا الصراع أو تتحرَّرُ من أسره. ولذلك، أيضاً، كان ينظر إلى أي حديث عن مسألة طائفية إجتماعية قائمة خارج هذا الصراع، أو بمعزل عنه، على أنه خدمة للطرف الآخر: إسرائيل، الحكومة، المخابرات، أجهزة الظلام، وتعابير اخرى كثيرة، أو أنه يقود إلى معارك جانبية لا تخدم المعركة المركزية، أو أنه اختلاق استعماري، والعياذ بالله، فليس لدينا طائفية، وإنما خلق الإستعمار الطائفية عملاً بالمبدأ المعروف والموجه لسياسته في كل زمان ومكان" فرق تسد".

ولا شك في أن الإستعمار قد عمل بمرونة لاستغلال المسألة الطائفية، أو على الأقل التقسيمات الطائفية القائمة في المشرق العربي في خدمة سياسته. وغالباً ما أتخذ هذا الإستغلال الإستعماري للمسألة شكل تحالف مع طوائف الأقلية مستغلاً مشاعر الغبن القائمة لديها، أو الخوف، أو عدم الأمان، سواءً كانت موهومة أو حقيقية، ضد الأكثرية، وذلك بتجنيد الأقليات في أجهزة الأمن وترقيتهم في الجيش الإنجليزي أو الفرنسي في العراق وبلاد الشام، أو في أجهزة السلطة، بشكل عام، الأمر الذي جعل التقسيمات الطائفية القائمة

تتخذ طابعاً سياسياً جديداً، ما زالت تجره وراءها. ولم تكن العلاقة: "أغلبية – أقلية" قائمة بالضرورة على تقسيمات دينية في مثل هذه الحالة. فقد تكون طائفة الأقلية مجرد مذهب ضمن نفس الدين، أو قد تكون أقلية قومية (ethnic) ضمن نفس المذهب: التقسيمات علوي – سني في سوريا كمثال على الحالة الأولى، أو كردي – عربي في العراق كمثال على الحالة الثانية. وهنالك تنويعات عديدة لا حصر لها على نفس المبدأ الذي يقسم أمة قيد التشكل إلى أغلبية وأقلية، أو إلى طوائف ضمن نفس الشعب. لم يخلق الإستعمار الطوائف والمذاهب والتعددية الأقوامية القائمة في منطقتنا، كما أن هذه المنطقة لم تشكل "جنة عدن" من التعددية في علاقاتها المتبادلة قبل "جهنم الإستعمار".

ولكن المجتمع أو "الشعب" لم ينقسم إلى طوائف قبل الحداثة، لأنه لم يكن هنالك مجتمع شامل ومتواصل ومركب من أفراده قبل هذه المرحلة، ولم يكن مفهوم الشعب قائماً بمعنى مجموع مواطني دولة بعينها، وبالتالي لم تتخذ الطائفية ذلك المعنى الذي يهدد وحدته. أما "الأمة" فقد كانت تحمل بطبيعة الحال معانٍ تتعلق بالعقيدة الدينية، وتكاد تقارب مفهوم "جماعة المؤمنين"، وقد تقارب في حالات أخرى قليلة مفهوم "الرعية"، أي رعية سلطان بعينه، بحيث يكون المقصود عادة هو الخاصة وليس العامة. ولكن مجتمع المدينة في نهاية العصر العثماني، خاصة في بلادنا، بلاد الشام، كان ينقسم إلى طوائف، وكان لذلك الإنقسام إسقاطات في الوظائف الإجتماعية والمهن والعلاقة مع السلطة، هذا عدا مواضيع الأحوال الشخصية والأوقاف والإدارة الذاتية في الشؤون الدينية، أو ما سمي لاحقاً بنظام الملة.

ولم يكن صدفة بالطبع أن تستهوي الفكرة القومية العربية، حال نشوئها في ظروف المدينة السورية، مثقفي أو نخب الأقليات الدينية الذين يتطلعون إلى إنهاء حالة الأقلية القائمة في العلاقة (مسلم – مسيحي) واستبدالها بعلاقة يكونون فيها ضمن الأغلبية (عربي– أجنبي). ولكن هذا لم يعن أن القومية العربية كانت اختلاقاً أقلياتياً من أجل هدم "الأمة الاسلامية". فقد تفتتت "الأمة الإسلامية" أو "الفكرة العثمانية"، التي كانت قائمة أصلاً على مستوى

الولاء للسلطنة وليس على مستوى علاقات التبادل الإقتصادي والإجتماعي، بفعل تبلور القومية التركية قبل العربية، وبفعل عملية التحديث وبدء تطور الطبقات الوسطى ونهضة الثقافة العربية على مستوى هذه الطبقات، بحكم تطور الطباعة والصحافة والمؤسسات الثقافية: المدرسة الحديثة، الجامعة....الخ. هذه العملية لم تستثنِ طائفة بل مَسّت المسلمين والمسيحيين على حد سواء.

لقد ساهم المسلمون والمسيحيون في عملية بناء المشروع القومي العربي. غير أن المساهمة الأساسية كانت مساهمة الأكثرية بطبيعة الحال. ولكن مع نشوء "أمة" أو فكرة " أمة عربية" في أذهان ومشاريع وتطلعات النخبة والطبقات الوسطى المدينية أصبح هناك معنى سلبي لتقسيمات طائفية أو مذهبية ضمن هذا المفهوم الموحد للأمة. فالأمة الحديثة تسعى بطبيعة الحال إلى توحيد إنتماءات الأفراد لها بعد أن تمت عملية "فردنتهم"، أي كسر ارتباطهم العضوي بالبنى المولودة، بحيث لا تشتق حقوقهم وواجباتهم من هذا الإرتباط وإنما من الإنتماء للأمة. وهذا يعني بلا شك المس بامتيازات النخب القديمة من مؤسسات دينية وقيادات قائمة على أسس عشائرية أو طائفية مذهبية.

الأمة الحديثة تسعى إلى حصر الإنتماء غير القومي، (أو الإنتماء إلى غير المواطنة في حالة الدولة) في الحيز الخاص للفرد، الأمر الذي يهدف إلى قصر سلطة النخب التقليدية على الأحوال الشخصية للفرد. قد تنظم الدولة حتى هذه القضايا مدنياً بحيث لا تبقى الأمور المتعلقة بحقوق المواطن (مرأة، طفل، الخ) أموراً خاصة داخل العائلة، أو قضية أحوال شخصية يقتصر الحسم فيها على النخب التقليدية: المؤسسة الدينية، ممثلي العرف والعادة ...الخ.

ولكن عملية التحديث وبناء الأمة في بلادنا لم تتم بهذا الشكل العضوي والتدريجي، كما أنها امتزجت بالفعل الإستعماري ورد الفعل عليه. واختلطت على مستوى الفكر عملية تشكل الفكرة القومية محلياً بتفاعل مع نماذج متأخرة للفكرة القومية في أوروبا مثل النموذج الألماني والنموذج الإيطالي.

وقد حكمت عملية التحديث جدلية الفعل الخارجي ورد الفعل المحلي اكثر مما

حكمته جدليته الداخلية والقائمة فعلاً. ولن نخوض هنا في تفاصيل هذه العملية التاريخية الشيقة، ولكن سنقفز مباشرة إلى نتائجها وهي: ١) عدم اكتمال بناء الأمة العربية واتخاذ تطورها مسار المشاريع السياسية، إضافة إلى الثقافة والفكر والصراع بين الحداثة والتقليد على تشكيل أنماط الوعي، ٢) قيام الدولة العربية القطرية وبدء تشكل الشعوب العربية وإعادة تشكيل العلاقة مع الأمة بين أنظمة عربية تستخدمها كأيديولوجيا تبريرية وأخرى يهددها مفهوم الأمة العربية، ٣) احتفاظ البنى التقليدية بوظائف معترف بها في الحيز العام نفسه، ٤) تطور مفهوم الأكثرية والأقلية الطائفية ضمن نفس الشعب أوالإقليم، ضمن علاقة معقدة مع الدولة الإستعمارية، ثم مع الدولة القطرية، بحيث انطبعت المسألة الطائفية بالطابع السياسي.

لم تكن المسألة الطائفية قائمة دائماً إذاً بشكلها الحالي، ولكنها أيضاً ليست من اختلاق المستعمرين أو نتيجة لمؤامراتهم، وإنما تطورت هذه المسألة تدريجياً ضمن جدلية خارجية – داخلية وداخلية – داخلية.

يعتبر الطائفيون الحديثون الذين يحولون الطائفية إلى فكر ومنهج حياة وممارسة تنظيم علاقاتهم الاجتماعية ومواقفهم السياسية في بعض الحالات، أنّ الطائفية مسألة أبدية وصراع أزلي لا بد من تحقيق مواقع سياسية وإجتماعية افضل في الدولة من خلاله، وقد يتم هذا عبر تحالفات تتخذ طابعاً سياسياً أو حزبياً في العديد من الحالات.

ومن ناحية أخرى، وعلى نقيض ذلك، اعتبر اليساريون، عموماً، الطائفية محاولة من القوى التقليدية الرجعية لاستعادة نفوذها، أو من البرجوازية لطمس الصراع الطبقي، وتحويل الولاءات إلى أسس عناوين غير المصلحة الطبقية، وتتناقض مع الوعي الطبقي، وبالتالي تحرف المستغلين والمسحوقين عن معاركهم الحقيقية، بحيث يتضامن عمال كل طائفة مع برجوازيتهم بدل التضامن مع عمال الطائفة الأخرى، شركائهم في الموقع الطبقي. ومن موقع التحالف مع الحركة الوطنية ضد الإستعمار يشارك اليسار، عادة، في إنكار وجود الطائفية في مجتمعنا

واعتبارها "اختلاقا استعمارياً مؤامراتياً قذراً" لشق الصف الوطني. ولا شك أن الإستعمار، عموماً، قد سخر انقسامات طائفية أو مذهبية في خدمة مخططاته لاحكام السيطرة على "السكان المحليين"، ولكن الأمر الأهم هو التغيرات البنيوية التي خلفتها السياسة الإستعمارية على العلاقة بين الطوائف ضمن شعب الدولة القطرية وتأثير هذه التغيرات على بنية السلطة في هذه الدولة.

أما بالنسبة لاعتبار "الطائفة" أيديولوجيا تضليلية مقابل الطبقة التي تعبر عن واقع حقيقي بحيث تقوم الأولى بوظيفة طمس الثانية، فسوف نعالجها في مكان آخر ضمن تقييمنا لليسار ومفاهيمه ومفهوم الطبقة في مجتمعنا. ولكننا نكتفي هنا بالإشارة إلى أن الطبقة مفهوم أيديولوجي، بقدر ما هي قوة فاعلة في الواقع الإقتصادي والإجتماعي على الأقل، وأن الطائفة في الحداثة المشوهة هي تعبير عن واقع مشوه، على الأقل بقدر ما هي اختلاق أيديولوجي لقوى إجتماعية وسياسية تحاول تجنيد الولاءات لذاتها في خضم الصراع الإجتماعي والسياسي.

وما نود قوله هنا أن مكافحة الطائفية من قبل القوى التقدمية في المجتمع يجب ألاّ تقتصر، ولا يمكن لها أن تقتصر، على فضحها كمؤامرة يحيكها الأعداء.

وما دامت هذه القوة فاعلة في الواقع من خلال الإنتماء والولاء لبنى تقليدية أمام حداثة مشوهة لم تنجب ولاءً مباشراً: فرد– أمة، أو: مواطن– دولة، ولم تنظم هذه الصلات بشكل ديمقراطي، فإنها سوف تفرز طائفية على المستوى الإجتماعي على الأقل، وعلى المستوى السياسي في بعض الحالات.

ويتخذ نهج التعامل مع الموضوع الطائفي أهمية قصوى في حالة عدم اكتمال عملية بناء الأمة أو حتى الشعب. هنا تتحول المسألة الطائفية إلى عائق شديد الفعالية، وإلى خادم مطيع في خدمة القوى الخارجية المعادية التي لا تعترف بوجودها أو بحقها في تقرير المصير...الخ.

وفي حالة الأقلية القومية العربية في إسرائيل تزيد من أهمية هذه المسألة

العوامل التالية: ١) أن السلطة الحاكمة في إسرائيل لا تعترف. اصلاً، بالعرب كجماعة قومية، بل كمجموعة من الأقليات، وبمصطلحاتها "أبناء اقليات". وتفجر الصراع الطائفي باشكال عنيفة في بعض الحالات مؤخراً يقدم للسلطة أفضل برهان على صحة نهجها، ٢) أن مصادرة طابع هذه البلاد القومي الفلسطيني عموماً يقصد به صهيونياً عدم الإعتراف بالرابط القومي بينهم وبين الأرض أو الوطن، وبالتالي مصادرة الأرض والوطن ذاتهما، ٣) أن عملية التشكل الوطني للشعب الفلسطيني في عملية تبادل إجتماعي وإقتصادي تمت عبر المراكز المدنية وانقطعت قسراً بفعل تدمير هذه المراكز وبقاء الهوامش الريفية في البلاد، تلك التي لم تمر بعملية تحديث تدريجية، وتم تحديثها عبر عملية تحويلها إلى هوامش للمدينة اليهودية، وتحويل أبنائها إلى عمال أجراء في سوق العمل اليهودي، الأمر الذي حول البنى التقليدية القائمة وإنتماءاتها: حمولة، قرية، طائفة، إلى ملجأ حميم. ولكن هذا الملجأ مأزوم، بفعل صيرورة الإقتصاد الرأسمالي كسوق، وبفعل الصراع مع قوى حداثية ناشئة في المجتمع العربي ذاته، وبفعل الصراع الذي تخوضه القوى الوطنية لتأكيد الوحدة الوطنية أمام سياسة القهر القومي.

أمام هذه العوامل التي تؤكد على مصيرية التعامل مع المسألة الطائفية، يصبح من العبث الإكتفاء بالتشديد على التآخي بين الطوائف والتدليل على ذلك بتفاهم بين رجال الدين حول هذا الموضوع على المنابر. وجعل موضوع الطائفية موضوعاً يعالجه رجال الدين يعني معالجته بالتقسيمات التي يفرضها هو، وبالتالي تكريس الطائفية، وذلك بتوحيد العلاج مع موضوع العلاج. كما يصبح من العبث كنس الموضوع تحت سجادة الشعب الواحد "الذي لم يعرف الطائفية في الماضي" والذي "يتعرض إلى مؤامرة خطيرة" تهدف إلى بعثرته إلى أشلاء من طوائف.

صحيح أن المسألة الطائفية لم تكن بهذه الحدة والمرارة كما تجلت بشكل مفاجيء في بعض القرى العربية مؤخرا، ولكن الإنقسام الطائفي كان قائماً ومتخذاً وظائف أخرى وأشكالاً غير عنيفة، بل ومتآخية غالبا. ولكن في حينه

لم يكن الوعي الحديث المأزوم قد نشأ، كما لم تتطور مواقع السلطة غير الموروثة التي أصبح بالإمكان التنافس عليها (مجلس محلي، بلدية ...الخ)، ولم يكن الصراع على الهوية بهذه الحدة التي تطرح فيها بدائل إسرائيلية للهوية القومية.

الطائفية المحلية

لقد تحوّلت زياراتي إلى قرية طرعان في منتصف العام ١٩٩٧، في محاولة لوقف تدهور الأحداث هناك إلى نوع من الاحتراب الطائفي، إلى ما يشبه الدراسة الميدانية، على الأقل في عملية تسجيل الإنطباعات بشكل منهجي. وما لفت إنتباهي هو نفي الأغلبية في تلك البلدة نفياً قاطعاً وجود واقع طائفي وراء الأحداث، أو أن هنالك أي نوع من الطائفية يحكم العلاقات بين الناس، في حين تصر أقلية من المتحدثين على وجود دافع طائفي في تصرفات العائلات الأخرى تجاههم.ولكن بالمجمل يسود إجماع على أن الطائفية لم تكن قائمة، وأنها ظهرت فجأة معكرة علاقات جيدة وصداقات شخصية منذ عشرات السنين، كأنها كارثة طبيعية لا يستطيع أحد القيام بشيء إزاءها أو التأثير على مجرياتها.

ما من أحد يعترف أنه طائفي. هنالك طائفية، ولكن عبثاً تبحث عن طائفيين.

لقد تحول نزاع بين أفراد ينتمون إلى طوائف مختلفة إلى نزاع بين طائفتين، بمعنى أن عملية الإنتقام والإنتقام المضاد امتدت إلى افراد من الطائفتين دون أن تكون لهم علاقة تذكر بالخصومة الأصلية وأحداثها. وكان "الطبيعي"، بنظر سكان القرية، أن تقتصر هذه العمليات على عائلات الأفراد المتخاصمين إلى أن يتم الصلح. ولا تعترف الجاهات ولا يعترف القضاء العشائري بنزاع بين طوائف ولا يستطيع أن يتعامل معه، فأدواته الحقوقية قائمة على وحدات حقوقية هي العائلات الصغيرة والممتدة. ولذلك أيضاً يجمع "عقلاء" هذه

البلدة وكبارها على أنه لو تم حصر النزاع بين العائلتين وإنهاؤه منذ البداية عشائرياً لما امتد ليشمل الطوائف.

هذه التأكيدات تشير إلى "طبيعية" وعمق الإرتباط العائلي في المجتمع العربي، وإلى عدم الإعتراف بالأفراد كوحدات حقوقية مستقلة ينظم القضاء الجنائي المدني موضوع العقوبات في جناياتهم وجرائمهم وتجاوزاتهم، ولكنها لا تشرح سبب امتداد النزاع "فجأة" ليشمل الإنتماءات الطائفية.

لقد أنجزت عملية التحديث الإسرائيلية القسرية عملية فردنة الإنسان العربي في إسرائيل إقتصادياً بتقويض الإنتماءات العضوية العائلية الممتدة كوحدات إنتاجية. وفي الحقيقة فإن العرب في إسرائيل يحتكمون إلى القضاء المدني في كل ما يتعلق بنزاعاتهم الإقتصادية وقضايا الملكية وعلاقات العمل والعقود وغير ذلك. ولكن ما زال الحق العام قاصراً عن تمثيل ذاته بشكل واضح في النزاعات الدموية. فما زال موضوعا الإعتداء على الجسد وسفك الدم ملتصقين بالجماعة العضوية التي ينتمي اليها الفرد. وقد تمتد هذه الجماعة وتتسع، وقد تضيق. ولكن الحق العام الإسرائيلي لم يتمكن بعد من فرض ذاته، ذلك لأنه لا ينطق باسم جماعة ينتمي إليها الفرد وتتغلب على إنتماءاته المحلية. لقد فشلت إسرائيل في بلورة جماعة مدنية مؤلفة من مجموع المواطنين ينظم علاقاتها الداخلية حكم القانون وسيادته. قد ينظم حكم القانون العقوبة في حالة علاقة جنائية بين عربي ويهودي، وينصاع المواطن العربي في هذه الحالة له كما تنصاع له عائلته. ولكن نفس العائلة ترفض أن ينظم القانون وحده علاقاتها مع أبناء عائلة عربية أخرى في حالة ارتكاب نفس الجناية بحق أحد افرادها من قبل فرد ينتمي إلى العائلة الأخرى. وتصر العائلة في تلك الحالة على أن يتم نوع من التنظيم العشائري للعلاقة مع العائلة "الخصم" إضافة إلى أخذ القانون المدني مجرياته.

وقد تعايش الإنتماء القومي العربي مع هذه الحالة من استمرارية البنى العائلية، كما تعايشت معها المؤسسة الإسرائيلية، بل وشجعتها.

ودعمت المؤسسة الإسرائيلية هذا الإنتماء على المستوى المحلي كوسيط للسيطرة على المواطن العربي لكي لا يتحول إلى مواطن كامل الحقوق. وقد حولت الوجهاء إلى نوع من الوصاة على أبناء حمائلهم يحثونهم على "الإعتدال السياسي". من ناحية، ويتوسطون لدى السلطة للحصول على معروف منها بدلاً من حقوق الأفراد، من ناحية أخرى، ورافق ذلك كله تنظير عنصري يعتبر العقلية العربية ملازمة لهذا النوع من التنظيم الإجتماعي وغير متوافقة مع المواطنة الديمقراطية الحديثة.

كما تعاملت السلطة الإسرائيلية مع العرب في إسرائيل كمجموعة من الطوائف، ابتداءً بتجنيد أبناء الطائفة الدرزية وإنكار عروبتهم، وإنتهاء باعتبار العرب جميعاً "أبناء اقليات" هي في الواقع طوائف دينية، أو ملل عثمانية.

وقد تعايشت روافد الحركة الوطنية، بشكل عام، مع موضوعة الإنتماء الإجتماعي العائلي ومع التمرد الفردي عليها في حالة أعضاء الأحزاب الوطنية، الذين غالباً ما تمردوا على وجهاء العائلة، وانخرطوا في أحزاب تضم أبناء من عائلات أخرى قد تعتبر أحياناً خصوماً على المستوى المحلي. ولكن الحركة الوطنية بشكل عام لم تشن حرباً إجتماعية وسياسية على البنى العائلية لأنها تبقى إنتماءات محلية لا تهدد الإنتماء القومي على المستوى القطري ولا تتنافس معه. أما الإنتماءات الطائفية فلا يعني التعصب لها أو تسييسها إلا تفتيت الوحدة الوطنية قطرياً، فالإنتماءات الطائفية ليست محلية وانتشارها القطري يعني التنافس مع الإنتماء القومي.

لذلك أيضاً يتباهى الناس في أنهم لم يميزوا في عهد المد الوطني في السبعينات المسيحي من المسلم بين معارفهم. ففي مرحلة المد الوطني والتشديد على الهوية القومية يتم حصر الإنتماء الطائفي في مناسبات دينية وشعائر وطقوس، وفي تنظيم للاحوال الشخصية من زواج وطلاق وإرث يحظى باحترام متبادل من كافة الطوائف. ويندرج ضمن هذا الإحترام عدم الإقدام على الزواج المختلط إلا فيما ندر. وقد فرض هذا الإحترام للحدود الطائفية ذاته على

الوطنيين واليساريين على حد سواء، والذين لم تتجاوز يساريتهم ووطنيتهم الحلول الوسط مع هذه الحدود الإجتماعية.

ومع أزمة الهوية القومية التي رافقت غياب مشروع وطني شامل في نفس الفترة التي فقدت فيها الأنظمة العربية، التي تبنت الفكرة القومية كأيديولوجية تبريرية، جاذبيتها، وفي نفس الفترة التي فقدت فيها حركة التحرر الوطني الفلسطيني موقعها كعنوان للتضامن، بعد تحولها إلى سلطة حكم ذاتي، وبموازاة توسع هامش الحقوق المدنية التي يحظى بها العرب في إسرائيل مع لبرلة الإقتصاد والحياة السياسية في إسرائيل وارتفاع مستوى المعيشة، في نفس هذا الوقت برزت فجأة إنتماءات طائفية كانت قد تراجعت لفترة طويلة أمام تعريف الأفراد لذاتهم كعرب وكفلسطينيين.

وتجلى ذلك في تحول الإحتفال بالأعياد إلى تظاهرات إنتماء طائفية، خاصة في القرى والمدن المختلطة، وفي ازدياد الحديث عن تمثيل الطوائف في الأحزاب السياسية وقوائمها الإنتخابية على المستوى المحلي وعلى المستوى البرلماني، ومجاهرة الأفراد بإنتماءاتهم الطائفية بمصطلحات مثل " جماعتنا" و"جماعتهم"، أي بمصطلحات " نحن" كطائفة " وهم" كطائفة أخرى. ولكن أخطر ما في هذا التطور هو ربطه مباشرة بالمواطنة الإسرائيلية : مسيحي إسرائيلي، مسلم إسرائيلي، درزي إسرائيلي.

فالمواطنة الإسرائيلية لا تزود المواطن العربي بجماعة إنتماء تعاضدية وذلك لأننا لا نشكل أمة من المواطنين. وفي مرحلة ضعف وإنحسار الهوية القومية لا تشكل الهوية الإسرائيلية بديلاً لها لأنها إسرائيلية ويهودية في الوقت ذاته. ولم تتحول إسرائيل إلى دولة مواطنين تحول المواطنة إلى جماعة مدنية تفتح مجال الإنتماء اليها على مستوى مدني، إن لم يكن على المستوى القومي. ولذلك يبقى الفراغ قائماً في موضوع الإنتماء. العائلة والعائلة الممتدة تقومان بهذا الدور على المستوى المحلي، ولكن المواطن العربي لم يعد كائناً محلياً وهو قلّما يعمل في قريته. وكما أن مكان عمله خارج القرية، فكذلك جزء كبير من

علاقاته الإجتماعية والإقتصادية. وهو يبحث بالتأكيد عن إنتماء قطري تعاضدي على المستوى السياسي.

وضمن الأسرلة المشوهة التي لا تتعايش مع الإنتماء القومي، بل تتم على حسابه، قد يطرح الإنتماء الطائفي ذاته كبديل للإنتماء القومي. ولذلك، أيضاً، تبرز الحاجة إلى مقاومة الخطر الطائفي وطنياً. وتدل التجربة العربية، خاصة في بلاد الشام، على أنه من الصعب التعامل مع الطائفية بعد تحولها إلى ظاهرة سياسية شاملة، وأنها إذا انفجرت تطوّرت ديناميتها الداخلية التي تفرز طائفياً الطائفيين وغير الطائفيين من أبناء المجتمع، لأن التعامل معهم يتم على أسس طائفية، وبالتالي يجبرون على خوض لعبة لا يرغبون فيها، إلى أن ينخرطوا تماماً في دائرة الآراء المسبقة والتعميمات والعنف الكلامي والجسدي والعنف المضاد.

خلافاً للصراع العائلي فإن الصراع الطائفي إذا نشأ يكون قطرياً ومستديماً ولا يمكن السيطرة عليه بالأدوات الإجتماعية التقليدية المهيأة للتعامل مع النزاعات العائلية ومحاصرتها.

ولذلك فإن افضل طريقة للتعامل مع خطر الطائفية هو الوقاية والردع قبل نشوئه. وأقول الردع قاصداً ذلك. فمنع الفرد إجتماعياً من المجاهرة بآرائه الطائفية وإجباره على عدم الإفصاح عنها، ولو كان أسلوباً "غير ديمقراطي"، يبقى مع ذلك ضرورياً لأنه يفترض إجماعاً إجتماعياً على رفض الطائفية وعلى الخجل منها، أو الخوف من المجاهرة بها صراحة. وهذا الخوف هو خوف إيجابي حتى لو كان دون قناعة من الفرد.

ليس هنالك أية علاقة بين الديمقراطية وحرية التعبير عن الرأي وبين الطائفية. فالتعصب الطائفي لا يؤطر ضمن تعددية الآراء الديمقراطية، وإنما يعمل كنقيض لها لأنه يقمع الآراء المناهضة للطائفية والإنتماءات الحزبية ضمن نفس الطائفة، ولأنه يناقض التسامح على مستوى العلاقة مع الطوائف الأخرى.

كما أنه لا توجد علاقة ضرورية بين الطائفية والتدين. فمن الممكن أن يكون الفرد الطائفي غير متدين، كما أنه من الممكن أن يكون المتدين غير طائفي، بل معادياً للطائفية. ولذلك لا علاقة لقمع الطائفية وردعها بقمع الدين.

الطائفية تعصب لجماعة عضوية متخيلة. ونقول متخيلة لأنها ليست حقيقية في الممارسة الإجتماعية – الإقتصادية، بل هي تنمو وتسمن أيديولوجياً في الحداثة كبديل عن الجماعة العضوية التي تم تذريرها. وليست الطائفية تعصباً لقيم دينية، بل لعلاقات دنيوية من نوع معين. صحيح أن أنماطاً معينة من الأصولية الدينية تغذي الطائفية – لأنها تقوم على اعتبار الإنتماء الديني إنتماءً لأمة بديلة للقومية – ولكن المتدينين، بشكل عام، لا يمارسون التدين كنوع من الإنتماء لأمة عالمية بديلة للقومية التي تجتمع فيها روابط اللغة والثقافة والطموحات الوطنية.

وتنصاع المؤسسة الدينية المؤلفة من رجال الدين للأجواء العامة في حالة المد القومي باتجاه التآخي بين الأديان في إطار الوحدة الوطنية، ولكن مجال عمل وتأثير رجال الدين المباشر يبقى الطائفة الدينية. وفي حالة إنحسار الوعي القومي وانتشار الوعي الطائفي تسنح الفرصة لتقوية نفوذهم والتأكيد على الولاء المباشر لهم ولذلك، ورغم وجود استثناءات من رجال الدين الوطنيين غير الطائفيين قناعةً، فإن المطلوب من المؤسسة الدينية هو المجاهرة علناً برفض الطائفية، ولكن لا يمكن أن تبنى استراتيجية محاربة الطائفية على التفاهم بين رجال الدين على أساس تمثيلهم لطوائف.

تقوم استراتيجية محاربة الطائفية على اعتبار القومية هي الإنتماء القطري للجماعة وعلى عضوية الفرد المباشرة فيها، ولذلك ترفض هذه الإستراتيجية الإنطلاق من الطائفة إلى التآخي بين الطوائف، لأن التآخي بين الطوائف قد يتحول، أيضاً، إلى احتراب بينها ما دام يفرضها وينتجها كوحدات إجتماعية – سياسية قطرية.

وتخاف القوى السياسية المحافظة من مكافحة الطائفية لأنها " تثير الموضوع"،

وما دام النزاع الطائفي غير قائم فمن الأفضل عدم إثارته. والحقيقة أن مكافحة الطائفية لا تنطلق من انتشارها، إذ أنها بعد أن تنتشر يصبح من غير الممكن مكافحتها إلا بتصالح بين الطوائف يبقي على الطائفية قائمة، بل تنطلق من ضرورة الوقاية منها قبل تحولها إلى آفة إجتماعية، ومن ضرورة ردع الخطاب الطائفي والسلوك الطائفي قبل انتشاره.

والإنتماء الوحيد والخطاب السياسي الوحيد القادر على هذا الردع في مجال التربية السياسية والتنشئة الإجتماعية هو الإنتماء والخطاب القومي الذي يتعايش مع وظائف إجتماعية محددة للعائلة والطائفة، ولكنه لا يتعايش معها كانتماءات وولاءات سياسية.

فيما عدا الردع والوقاية يكمن التحدي، على المدى البعيد، في عملية بناء الأمة والإنتماء الفردي لها، وفي عملية بلورة الهوية القومية، وفي التربية القومية للشباب الباحث عن معنى.

القومية لا الطائفة هي الجماعة المتخيلة الحديثة التي ينتمي اليها الفرد في المجتمع المعاصر، ولا علاقة لهذا بالقومجية أو العنصرية الشوفينية كأيديولوجيا. فالقومية كأيديولوجيا مطلقة تضع للإنتماء العرقي قيمة عليا على سلم قيمها، وتجعل منه محدداً مفترضاً "لشخصية" أو "عقلية" الشعب مقابل الشعوب الأخرى، وتقع بذلك ضحية التعصب لفكرة أسطورية تشبه إلى حد بعيد الأصولية الدينية رغم علمانيتها.

أما القومية كانتماء لثقافة وحضارة ولغة وكطموح للشعب الذي ينتمي إليه الفرد للسيادة والتحرر فهي قيمة بالإمكان إدراجها ضمن سلم قيم إنسانية. ولا تعارض بين هذا النوع من القومية وبين القيم الإنسانية الكونية مثل المساواة وتحرير الإنسان وسعادته.

في العائلية والإنتخابات المحلية

غالباً ما يصاب الشباب التقدمي بالإحباط نتيجة لانتشار ظاهرة العائلية في المجتمع العربي كحالة من الولاء الإجتماعي والسياسي، تحكم تصرفات الأفراد في إنتخابات المجلس المحلي مثلاً، وتضطر نشيطي الأحزاب السياسية لمخاطبة عائلات بمجملها، أو الإتفاق مع زعماء هذه العائلات لضمان أصواتها في الإنتخابات البرلمانية، في بعض الأحيان. ولا شك أن ظاهرة الولاء "للعائلة الممتدة" والتي تتجاوز العائلة النواة (الزوجين وأولادهما) إلى إخوة الزوج وأولاده، وربما أبناء عمه وأبنائهم وأحفادهم. وظاهرة الولاء للحمولة، وهي أقل انتشاراً في الوقت الحاضر، من معيقات التطور الإجتماعي في أوساط الأقلية القومية العربية لأنها تعيق تطور الفرد المستقل، صاحب القرار، والذي ترتبط بشخصيته القانونية الحقوق والواجبات.

كما وتؤثر الإنتماءات العائلية على سلوك الأفراد "السياسي" على المستوى البلدي، حيث يكون الدافع الأساسي هو تحصيل مركز قوة للعائلة في المجلس المحلي، وذلك من أجل ضمان خدمات أولية لأفرادها (حقوق)، أو من أجل توظيف متعلمي العائلة (إمتيازات)، أو لأغراض رفعة وعزة العائلة في البلدة. ويعيق اصطفاف الناس عائليا في الإنتخابات البلدية عملية تطور الإنتماء السياسي الحزبي الناجم عن خيار فردي سياسي أو أيديولوجي أو غيره.

وغالبا ما ينسى نشيطو الأحزاب، أو يتناسوا، أن الإنتماء إلى حزب سياسي قد لا يكون في بعض حالاته خيارا فرديا وإنما خيار العائلة بمجملها، وقد

يرث الإبن هذا الإنتماء الحزبي عن الأب ويتعصب له ويدافع عنه كما يدافع الآخرون عن عائلة أو طائفة، وهكذا. ومع ذلك يبقى التنظيم السياسي الحزبي، أو الحركي، شكلاً أرقى من التنظيم ويخضع لقواعد أكثر عقلانية في السلوك السياسي. كما أنه يخترق المبنى العائلي التقليدي في معظم الحالات.

في الماضي كان إنتماء الفرد إلى حزب سياسي يلتقي فيه مع أفراد من عائلات أخرى تعتبر عائلات خصوم، يعتبر تمرداً على العائلة وقد يواجه بالمقاطعة. أما في المرحلة الحالية من التطور الإجتماعي في الوسط العربي فقد بات هذا الخيار السياسي أمرا سهلا لا يواجه بعقوبات إجتماعية، إذ أصبحت العائلة الممتدة حالة معنوية تضغط على الفرد داخلياً دون اللجوء إلى عقوبات، وتستنهض حماسته ضد عائلات أخرى في حالات النزاع الضيق معها، لأنه يعتبرها جزءاً من كيانه وحماية له في الوقت ذاته. وهنا، بالطبع، تظهر العائلية بأبشع مظاهرها كحالة من التعصب الذي يؤدي إلى العنف والعنف المضاد والخصومات المستمرة التي تتخذ من إنتخابات المجلس المحلي موسماً دورياً لاختبار العضلات.

لقد زالت تدريجياً المقومات الإقتصادية/ الإجتماعية للعائلية أو الحمائلية مع إندثار الإقتصاد الزراعي، وتحولت العائلات الصغيرة إلى مرجعية الفرد الإقتصادية كأجير يذهب للعمل في سوق العمل الإسرائيلي لإعالة بناته وأبنائه، وغالباً ما تنضم إليه الزوجة أيضاً كأجيرة من أجل إعالة العائلة الصغيرة المستقلة بهذا المعنى. وزاد تنوع العلاقات الإجتماعية، وتوسع افقها الجغرافي قرابةً وصداقةً ونسباً، من تفكك العائلة الممتدة أو الحمولة على مستوى القرية الواحدة، كما وبرزت فروقات في المستوى الثقافي التعليمي وفي نوع المهنة، وبالتالي في نمط الوعي الإجتماعي.

ومع أن الناس ينسبون العائلية عادة إلى الحمائل الكبيرة، إلا أن الواقع مناقض تماما لهذا الإعتقاد المنتشر. فالحمائل الكبرى بطبيعة الحال أول من يتعرض للتفكك نتيجة للتحديث لأنها أيضا الأكثر عرضة للتنوع والإمتداد الجغرافي والفجوات الإقتصادية والثقافية.

وعندما تتفكك الحمولة الكبيرة فإنها تتفكك مباشرة إلى عائلات نووية صغيرة ولا تنتج، في الغالب، عائلات ممتدة جديدة. ونتيجة لحجم هذه الحمائل وانتشارها الجغرافي الواسع في مناطق عديدة كان من الطبيعي أن ترشحها السلطة الصهيونية في البداية لإنتاج زعامات تقليدية ترتبط بالسلطة. وقد تم ذلك بالفعل في الماضي، ولكن مع إندفاع عملية التحديث القسري، كانت هذه الحمائل أول من تأثر بهذه العملية لينتشر أبناؤها على عدة إنتماءات سياسية.

وبقيت المعضلة في تلك العائلات الكبيرة (ويمكن اعتبارها مجازاً حمولة) التي تقل حجماً عن الحمولة القائمة على مستوى قطري في عدة قرى، ولكنها كبيرة على مستوى القرية الواحدة. هذه العائلة تعرضت بالطبع إلى نفس العمليات الإقتصادية/ الإجتماعية، ولكن العلاقات المتبادلة داخل القرية الواحدة ساهمت في تثبيتها كنوع من الإنتماء إلى وحدات إجتماعية أو معنوية تقدم نوعا من التعاضد والتكافل في الأفراح والأتراح، وفي الطقوس الإجتماعية المختلفة. وعلينا أن ننتبه هنا إلى حقيقة مفادها أن القرية العربية رغم التحديث القسري، ورغم فقدانها الأرض الزراعية، ورغم تحول معيليها إلى أجيرين ومستقلين لم تتحول إلى مدينة، فأماكن العمل موجودة خارجها، والمرافق الثقافية والإجتماعية المميزة للمدينة غير قائمة فيها، ولم يهاجر إليها السكان من مختلف المناطق بحثاً عن عمل ليتنوع تركيبها الديمغرافي مزعزعاً أسس بنيتها العائلية. لقد اعترف رسميا ببعض القرى الكبيرة كمدن، ولكنها بقيت قرى كبيرة في الواقع، لا يهاجر أحد إليها بحثاً عن عمل، ولا يتركها سكانها طلباً للعمل إلا نهاراً. وربما كان المميز الأكثر وضوحاً لبنية العرب في إسرائيل هو القرى الكبيرة التي نصادفها في بقية أرجاء العالم العربي، إذ لا توجد هجرة تستحق الذكر من القرية العربية إلى المدينة اليهودية (عدا حالة حيفا)، ولا توجد مدينة عربية. ولذلك تكبر القرية وتكبر لتصبح قرية كبيرة أو بلدة، تسمى قانونياً مدينة.

ولا يمكن اعتبار توطين اللاجئين من القرى المجاورة بعد العام ١٩٤٨ هجرة من هذا النوع، فأولئك يطورون بالتدريج نفس نوع العلاقات الإجتماعية القائمة في القرية، لأنهم أتوا من علاقات إجتماعية مشابهة، إن لم تكن مطابقة. وقد

يتم استيعابهم في القرية بسرعة وقد يبقوا "لاجئين" حتى الجيل الثالث في نظر بعض المتخلفين إجتماعياً. ولكن هذا لا يؤثر على كونهم جزءاً من المبنى القائم في القرية، ويطورون هم أيضا وحدات التبادل الإجتماعي مع الآخرين كوحدات عائلية.

ومن المثير والملفت للنظر أنه بموازاة الواقع الإقتصادي/ الإجتماعي الذي أفرز آليات تعمل على تفتيت الولاءات العائلية، فقد أفرز الواقع السياسي/ الإجتماعي آليات تحافظ عليه. ومع إنقضاء المرحلة التي راهنت فيها السلطة على زعامات العائلات الكبيرة للوساطة بين السلطة وأعضاء العائلة، مساهمة بذلك في تكريس البنى التقليدية، ومع إنقضاء مرحلة المخاتير وأختامهم المعترف بها من قبل السلطة، أدت إنتخابات المجالس المحلية، الحديثة شكلاً، إلى نشوء آليات جديدة تحافظ على البنى العائلية والولاءات لها.

لقد آلت إنتخابات المجالس البلدية التي تم تعميمها على كافة القرى والمدن العربية تقريباً إلى تقوية نفوذ العائلة بدل إضعافه كما كان متوقعا. فالإنتخابات عملية تنافس، والتنافس يتم بين وحدات إجتماعية قائمة. لقد أعادت الإنتخابات البلدية الإعتبار إلى الولاء للعائلة وحصنتها من باب جديد هو باب المحافظة على موقع العائلة في عملية تقاسم كعكة الخدمات والإمتيازات البلدية.

لم تنحل العائلة الممتدة هنا وإنما تم تغيير وظيفتها الإجتماعية، ولم تؤد إجراءات تحديث العمل البلدي إلى تفكيك العائلات بل إلى إخضاعها للبنى القائمة التي غيرت في وظيفتها الإجتماعية. لقد نشأت قوائم عائلية إنتخابية، كما نشأت تحالفات بين عائلات ضد أخرى، أو بين عائلات صغيرة ضد قائمة عائلية واحدة كبيرة. والمتعلمون، خريجو الجامعات، الذين اختاروا العودة إلى القرية بطموح واضح هو استبدال الزعامة التقليدية، لشعورهم بأنهم الأكثر كفاءة لإدارة البلدية وللتعامل مع الوزارات المختلفة ومع النظام السياسي الإسرائيلي بشكل عام، وجدوا في الإطار العائلي استثماراً سياسياً مضموناً. وقد يرافق هذا الإستثمار المضمون إنتماء إلى (أو تحالف مع) حزب سياسي يجتذب أفراداً من عائلات أخرى في بعض الحالات.

لا تخترق هذه الولاءات من قبل الأحزاب السياسية التي تخوض إنتخابات المجالس المحلية وحدها، بل تنجح في تجميعها، ولكنها تبقى الإطار الحزبي ذاته إطارا غير عائلي أو فوق عائلي في غالبية الحالات، مع وجود حالات قليلة تقتصر فيها العضوية في فرع الحزب المحلي على عائلة أو عائلتين.

أمام هذا الوضع تتساءل الحركة الوطنية غالباً عن كيفية التعامل مع موضوع العائلية، وينصب الإهتمام، عادة على التساؤل عن الموقف من فوضى إنتخابات المجالس المحلية، هذا التساؤل الذي يشوبه قلق من خطر التورط في تحالفات عائلية تكرس مواقع التخلف الإجتماعي بدلاً من محاربته.

هنا يجب التحذير من الوقوع في فخ الموقف التنويري التبشيري، الذي لا يتعامل مع الواقع القائم من أجل تغييره باستغلال ديناميته الداخلية، وإنما بالترفع عليه والتقوقع عنه في حلقة ذكر وطنية تذكر بحلقات الذكر الصوفية. ليست العائلية المحلية خصماً سياسياً للحركة الوطنية، لأنها لا تشكل هوية سياسية بديلة للهوية القومية على مستوى عمل الحركة الوطنية، ألا وهو المستوى القطري الوطني.

ورغم محاولات تسييس العائلة على المستوى المحلي يبقى الصراع مع الولاء لها على المستوى المحلي صراعاً إجتماعياً وليس سياسياً، في نهاية المطاف. وتسييسه من قبل الحركة الوطنية يعني أنها تحول خصماً وهمياً إلى خصم في الواقع.

فمن الناحية السياسية لا يوجد تناقض بين ولاءات الناس العائلية على مستوى القرية، وولاءاتهم الوطنية على مستوى قضايا الأقلية العربية وقضايا الشعب الفلسطيني بشكل عام. والتناقض بين الولاءين هو ما تحاول السلطة أن تزرعه، بدون نجاح يذكر، بتسخير الولاء الحمائلي في خدمة رجالاتها في الأحزاب الصهيونية. وقليلة هي الحالات التي يؤدي فيها الإنتماء العائلي المحلي إلى خيار سياسي قطري. هنالك حالات قليلة تدعم فيها الحمولة بأجمعها حزب العمل، مثلاً، لأنه رشح أحد أفرادها للكنيست الأمر الذي أدى لدعم

الحمولة الخصم محلياً لحزب الليكود. في مثل هذه الحالات الشاذة تتحول العائلية إلى خصم سياسي تتوجب محاربته وشن الحرب عليه محلياً وقطرياً.

ولكن حتى لو كانت الخصومة مع العائلية خصومة إجتماعية، فلا يجوز، مع ذلك، تجاهلها من قبل الحركة الوطنية. وإذا تم تجاهلها فلا بد أن تكون لذلك إسقاطات سياسية. خذ مثلاً على ذلك حركة سياسية تتحالف مع عائلة على المستوى المحلي ضد مرشح عائلة أخرى، هذا يعني اصطفاف العائلة الأخرى ضد هذا الحزب في مواقفه السياسية، وكذلك الإنتخابات البرلمانية القادمة مثلاً.

لا تسمح الحركة الوطنية لنفسها أن تتحالف مع قوائم عائلية في الإنتخابات البلدية. وعندما يتنافس على منصب رئاسة بلدية أو مجلس محلي مرشحان يمثلان بشكل سافر تشكيلتين عائليتين فمن الأفضل ألا تتخذ الحركة الوطنية موقفاً في هذا الصراع، أو أن تفضحه عن طريق مرشح ثالث حزبي، أو من قائمة محلية فوق عائلية لا تنتمي لأي من المعسكرين سياسياً، حتى لو إنتمت إجتماعياً إلى إحدى التشكيلتين.

يفضل أن تخوض الحركة الوطنية الإنتخابات المحلية بشكل مستقل، أو بالتحالف مع شخصيات وطنية من عائلات مختلفة. ولا ضير في أن تحاول هذه الشخصيات استغلال علاقاتها الإجتماعية لفرض تجنيد الدعم للقوائم الإنتخابية، فهذه قواعد اللعبة الإنتخابية. كما لا ضير في أن يكون المرشح الأول لقيادة البلدية من قبل الحركة الوطنية ينتمي بنفسه إلى عائلة كبيرة، ما دام هذا المرشح لا يمثل هذا الإنتماء العائلي ضد عائلات أخرى وإنما يمثل الحركة الوطنية، التي تجمع في صفوفها أبناء وبنات عائلات عديدة. فالإنتماء إلى عائلة كبيرة ليس نقصاً بحد ذاته، وإنما المشكلة في التعصب لهذا الإنتماء. واعتبار العائلة مرجعية إجتماعية وسياسية لا يجوز في الحركة الوطنية.

قلنا أن العائلة الممتدة إطار إجتماعي لا يجوز تسييسه، كما قلنا في الوقت ذاته أنه لا يوجد هنا إلا تناقض جدلي قائم في الواقع ذاته وليس تناقضاً

منطقياً. ولأن العائلة إطار إجتماعي تكافلي تعاضدي فإن الصراع الإجتماعي غالباً ما يتم على مستوى العائلة الممتدة ذاتها. ليس من واجب، ولا من حق، الحركة الوطنية أن تعترض على الدور الإجتماعي التكافلي، الذي تقوم به العائلة، وليس هنالك إثبات واحد أن المؤسسات الأكثر حداثة أنجح منها في هذا الدور، أي في دعم الفرد نفسياً ومعنوياً. ولكن من الناحية الأخرى ينبغي الإنتباه إلى أن دور العائلة لا يقتصر على التكافل وإنما قد يكون التكافل ذاته قائماً على قمع فردية الفرد وحريته وخصوصيته، وعلى قمع المرأة، وافتراض دونيتها، واعتبار رجال العائلة جميعاً قيمين على أخلاقها وسلوكها.

إضافة إلى ذلك فقد يتحول التعصب العائلي إلى بؤرة التخلف الإجتماعي، التي تؤدي إلى الخصام العنيف مع عائلات أخرى يسقط فيه القتلى والجرحى لأتفه الأسباب، الأمر الذي يتجاوز تهديد السلم الإجتماعي إلى تهديد العمل الوطني الموحد ذاته.

يقدم هذا السياق حلبة صراع إجتماعي أساسية بين الحركة الوطنية كحركة تقدمية، وبين القوى المتخلفة في المجتمع. ولا يتوقف هذا الصراع على الإنتخابات البلدية، وإنما يجب أن يتحول إلى نضال يومي يقوم به أفراد الحركة الوطنية في القرية ضد هذه الظواهر، وذلك عن طريق العمل التثقيفي المستمر والمسلكيات الفردية المتميزة، وعن طريق تطوير الإطار الحزبي ليتحول إلى إطار ديمقراطي يجمع أفراداً من عائلات متعددة يتخلون عن عصبياتهم العائلية لصالح الأهداف والمبادئ التقدمية الوطنية التي اجتمعوا عليها في إطار طوعي.

بعض الإبعاد الطبقية

يدعي البعض القدرة على استنباط البنى السياسية لمجتمع من المجتمعات من تركيبه الطبقي، ويذهب آخرون حتى إلى الإدعاء بأن الموقع الطبقي للفرد هو الأساس الذي يفسر سلوكه السياسي ونمط تفكيره وغير ذلك. وينطلق هؤلاء بالطبع، من تفسيرات ماركسوية لا تعرف من ماركس سوى البيان الشيوعي. ويستندون، إضافة إلى ذلك، إلى تعريفات لينينية ميكانيكية للطبقة على أنها موقع في عملية الإنتاج، ليصبح الوعي والمبنى الإجتماعي مجرد اشتقاق من هذا الموقع في عملية الإنتاج.

تعريفات الطبقة على أنها موقع في عملية الإنتاج هي وليدة المرحلة الرأسمالية وتتلاءم معها، لأنه فقط في هذه المرحلة تم الفصل بين النشاط الإقتصادي الإنتاجي وغيره، وبين الموقع الإجتماعي الوراثي ورابطة الدم والإرتباط بالتقاليد القائمة وغير ذلك. لا يمكن فهم الإقطاع مثلاً، أو بيروقراطية الدول الإسلامية، على أنها طبقة بمعنى موقع في عملية الإنتاج، فالنشاط الإقتصادي للفئات الإجتماعية ما قبل الرأسمالية غير منفصل عن نشاطها الإجتماعي والسياسي. فالإقطاع، مثلاً، هو طبقة سياسية وإقتصادية وإجتماعية في الوقت ذاته. وعملية استخلاص فائض القيمة من جمهور الفلاحين المنتجين، التي ينفذها الإقطاع والدولة، هي عملية سياسية قسرية وليس محض إقتصادية، فهي تتم بالعنف الماديّ أو نتيجة للتراتبية الإجتماعية التقليدية القائمة، وليس نتيجة لآليات إقتصادية بحتة.

لا توجد طبقات إقتصادية بحتة إلاّ في النظام الرأسمالي الذي يجعل العلاقة بين الإقتصاد والسياسة وأنماط الوعي علاقة غير مباشرة يتوجب استنتاجها بتحضير نماذج نظرية تفسر العلاقة. ولكن علينا الا ننسى أن هذه النماذج النظرية، الماركسية مثلاً، هي نماذج نظرية ناتجة عن تميز الإقتصاد عن السياسة وعن البنى الإجتماعية وأنماط الوعي السائدة في المجتمع.

هنا، بالطبع، يطرح السؤال: إلى أي مدى تصبح الطبقة الإقتصادية في النظام الرأسمالي أكثر من مجرد متغير نظري في معادلة تفسيرية، وتتحول إلى قوة إجتماعية قائمة فعلاً إذا لم يتوفر الوعي الذاتي، أي إذا لم يتوفر ادراك المنتجين لأنفسهم على أنهم يشكلون طبقة تدرك ذاتها، وتمارس الرابطة الطبقية إقتصادياً أولاً، أي في المعارك النقابية، وسياسياً ثانياً، أي في أحزاب تعبر ايديولوجياً بشكل واضح عن مصالح الطبقة الإقتصادية؟

لم يشكل الفلاحون الفلسطينيون طبقة إقتصادية بهذا المعنى قبل العام ١٩٤٨. والرابطة الإقتصادية / الإجتماعية داخل قراهم التي تشكل وحدات إنتاجية / إجتماعية قائمة بذاتها كانت أقوى بما لا يقاس من الرابطة الطبقية التي تجمع بين الأقاليم. بأي معنى شكل الفلاحون الفلسطينيون، إذاً، طبقة إجتماعية؟ وعندما خاض الفلاحون الفلسطينيين صراعاً ضد الإستيطان الصهيوني لم يخوضوه كطبقة إجتماعية متضررة إلا على المستوى المحلي. أما على المستوى القطري، وخاصة في ثورة ٣٦-٣٩، فقد كان الصراع قومياً تقوده فئة اصحاب الأملاك في المدينة والطبقة الوسطى الناشئة حديثاً، والتي تبنت عموماً الفكرة القومية العربية، كما في بقية بلاد الشام. وعندما تقاعست هذه الفئات عن الإستمرار واستمر الفلاحون وحدهم تحول الصراع مع الإنجليز والصهيونية إلى صدامات محلية ليس لها طابع طبقي قطري.

وعندما قضت إسرائيل على مشروع المدينة الفلسطيني في مهده، وتم تشريد غالبية القرى الفلسطينية الساحقة، وبدأت عملية تحويل الفلاحين الفلسطينيين، الذين بقوا على الأرض بعد العام ٤٨ كمواطنين في دولة إسرائيل، إلى أجيرين في سوق العمل الإسرائيلي، لم يتحول الفلاحون الفلسطينيون، بذلك، إلى

طبقة عاملة فلسطينية، اذ لم تنشأ عملية إنتاج رأسمالية فلسطينية تستوعبهم كعمال فيها، وتحولهم إلى طبقة عاملة ضمن الأمة، أو ضمن السوق القومي الموحد. إذ لم تنشأ برجوازية فلسطينية تقود عملية الإنتاج وعملية بناء الأمة، بما في ذلك تحويل الفلاحين إلى عمال. لقد أصبح الفلاحون عمالاً في عملية الإنتاج الإسرائيلية، وبالتالي لم يشكلوا طبقة قائمة بذاتها. ورغم كونهم يعانون من تمييز مضاعف، قومي وطبقي، إلا أن هذا لم يغير شيئاً في عملية الإنتاج إسرائيلية.

من المستحيل، في مثل هذه الظروف، استنباط السلوك السياسي القومي للعمال الفلسطينيين داخل إسرائيل من موقعهم الطبقي في عملية الإنتاج. والإمكانية الوحيدة هي إمعان النظر في الأسباب التي تمنع نشوء تضامن طبقي ضمن الطبقة العاملة الإسرائيلية يهود وعرباً. والمقصود هنا هو قضايا مثل الفرز القومي داخل الطبقة العاملة الإسرائيلية الناجم عن نشوء أرستقراطية عمالية يهودية، لا يشارك فيها العرب، في الصناعات والشركات الكبرى التي تقودها اللجان العمالية الكبيرة، و المقصود كذلك التحريض القومي وهيمنة التعصب القومي على الفئات اليهودية الفقيرة من ضمن الطبقة العاملة الإسرائيلية والفئات المتحللة طبقياً، واختلاط العمل النقابي الإسرائيلي الهستدروتي بالنشاط الإستيطاني المعادي للعرب إلى أمد ليس ببعيد. مؤخراً فقط بدأت الهستدروت تتحول إلى نقابة عامة فعلاً تحاول الفصل بين موقعها السياسي ضمن المؤسسات الصهيونية وبين نشاطها النقابي، كما تحاول التخلي عن دورها كمشغل كبير، وتعيد صياغة علاقتها التاريخية مع حزب العمل.

ينطبق هذا التشخيص بخطوطه العريضة على البرجوازيين وفئة رجال الأعمال الفلسطينيين، الذين نموا في إسرائيل بعد العام ١٩٦٧، والذين استفادوا من تغير علاقات العمل بدخول الأيدي العاملة الفلسطينية الرخيصة، ومن تدفق الإستثمارات والمعونات الغربية والأمريكية إلى إسرائيل، وإنتعاش حركة البناء بشكل عام وكل ما يرتبط بها من خدمات وصناعات، ومن الهامش الأوسع للنشاط الإقتصادي الخاص غير المرتبط بالدولة كمؤسسة صهيونية تميز بين

اليهود والعرب والناجم عن عملية الخصخصة التدريجية، والتي بلغت أوجها في العقد الأخير.

لا تشكل هذه الفئة، الآخذة بالتزايد عددياً، خاصة في مجالات الخدمات والبناء والتجارة وبعض الصناعات، طبقة برجوازية فلسطينية قائمة بذاتها ضمن علاقات تبادلية مع طبقة عاملة فلسطينية. فهي أيضاً جزء من عملية الإنتاج الإسرائيلية، ولكنها تحاول جاهدة الإنضمام إلى رأس المال الإسرائيلي ومجالاته العديدة المقصورة على رجال الأعمال اليهود، كما تحاول الإنضمام، أيضاً، إلى العلاقة الحميمة التي تربط رجال الأعمال الإسرائيليين مع صانعي القرار السياسي في الدولة. وبالطبع تواجه هذه الفئة الحدود التي توضع ويعاد رسمها أسرائيلياً لسد أفق تطورها.

الطموح الطبقي لهذه الفئة هو التحول إلى جزء من الطبقة الرأسمالية في إسرائيل وتجاوز هامش هذه الطبقة إلى مركزها. وعندما يتم صدها عن هذا الموقع المرغوب تكتشف في كل مرة قوميتها من جديد، وقد فتحت لها، في حينه، أوهام عملية السلام، المنسدة حالياً، آفاقاً ما زالت تستكشفها لتعاون إقتصادي عربي – عربي. وسوف يتبين أن هذا التعاون هو، في نهاية المطاف، إسرائيلي – عربي، وإن كان يفتح آفاقاً أوسع لطموح رجال الأعمال العرب بالإنضمام إلى رأس المال الإسرائيلي. العلاقة مع الإقتصاد العربي ليست أداة للإنضمام اليه، بل هي أداة للارتفاع في السلم الطبقي الإسرائيلي والإندماج فيه.

هذه الفئات الإجتماعية المذكورة اعلاه لا تعيش بشكل عام في المدينة الإسرائيلية، أو في المراكز الإقتصادية الإسرائيلية الكبرى. وهي ما زالت، بهذا المعنى، أي بمعنى مكان الإقامة والفضاء الثقافي والإجتماعي، تنتمي إلى القرية التي تحولت إلى بيت يعود إليه المواطن العربي. هنالك إنفصال حقيقي بين النشاط الإقتصادي لهذه الفئات وبين مكان مسكنها وواقعها الإجتماعي، الأمر الذي يخفف من عملية الصراع الإقتصادي الإجتماعي في القرية العربية، أو الطبقي إذا شاء التعبير، ما عدا الحالات القليلة التي يقيم فيها المشغل العربي مشاريعه في

القرية ويعمل فيها ابناؤها. وحتى في تلك الحالة غالباً ما يكون هؤلاء أبناء نفس العائلة أو الحمولة أو الحي، الأمر الذي يؤدي إلى تخفيف حدة الصراع الطبقي باستغلال البنى العضوية القروية السائدة، والتي ينتمي إليها العامل والمشغل على حد سواء، ويمارسون هذا الإنتماء باللقاء في المناسبات الإجتماعية والأفراح والأتراح كأعضاء في نفس الجماعة الأهلية، وليس كمنتمين إلى طبقات متصارعة.

ولكن، وضمن هذه العلاقات داخل القرية العربية، بدأ رجال الأعمال والأغنياء الجدد في تأسيس موقع إجتماعي لهم أساسه الثراء. وبعد أن كان الموقع الإجتماعي في القرية يحدد بالإنتماء العائلي والشرف والنسب وحجم ملكية الأرض والثقافة الدينية وغير الدينية، أصبح الموقع يحدد، في كثير من الأحيان، بالثراء المالي ضمن ثقافة استهلاكية منتشرة تقيّم عالياً مظاهر البذخ والترف غير المنتجة. في هذه الحالة يرسى الأساس لصراع إجتماعي جديد في القرية ضد تحول المتمولين إلى متنفذين إجتماعياً وسياسياً، خاصة فيما يتعلق بالسلطة المحلية من ناحية، والمرجعية الأخلاقية في القرية من الناحية الأخرى.

لقد نشأ في المجتمع العربي، نتيجة لارتفاع نسبة التعليم والمتعلمين وازدياد الكوادر المهنية وتنوع النشاط الإقتصادي وتبلور فئة المهن المستقلة، نوع من الطبقة الوسطى غير المدينية، والتي غالباً ما يقتصر نشاطها الإقتصادي على الوسط العربي مباشرة. فغالباً ما يكون نشاط المهندس والمحامي ومراقب الحسابات ومدير فرع البنك المحلي والطبيب ضمن القرية ذاتها، أو في المدينة المجاورة، بحيث يقدم خدمات لعدد أكبر من القرى. هذه الفئة من الإنتلجنسيا والطبقة الوسطى المحلية الآخذة بالتوسع هي أيضاً الأكثر اهتماماً بما يجري في الحياة السياسية المحلية، بدءاً من تخطيط وتنظيم الحياة في القرية العربية، وإنتهاء بالتخبط والإرتباك في الطريق إلى بلورة سياسة لأقلية قومية عربية منظمة في هذه البلاد.

ترغب أوساط معينة من هذه الفئة، خاصة الإنتلجنسيا، بالإندماج في المؤسسة الإسرائيلية وتشكو من عدم إتاحة الفرصة لها لتصبح إسرائيلية فعلا. ولكن، الأوساط الواسعة ضمنها تدرك أن الطريق الوحيد هو تنظيم العرب في إسرائيل

على المستوى القومي، مع التشديد على المواطنة الإسرائيلية ومطلب المساواة داخل الدولة، دون أن يؤدي ذلك إلى تهميش المواطنين العرب. هنا، بالطبع، تتخبط هذه الفئة في تناقض موهوم بين المواطنة الإسرائيلية المتساوية وبين الإنتماء إلى أقلية قومية فلسطينية مضطهدة. ومهمة العمل الوطني في هذه المرحلة هو مساعدة هذه الفئة على الربط بين المساواة المدنية وبين الهوية والحقوق القومية، لأن هذه الفئة الإجتماعية هي الوحيدة التي تطرح نفسها كقيادة على مستوى الأقلية العربية، وذلك نتيجة لارتباط نشاطها الإقتصادي بنشاطها الإجتماعي والثقافي والسياسي في المجتمع العربي، هذا المجتمع الذي يشكل أيضاً أفق نشاطها وتطورها. وقد تتحول نفس هذه الفئة الإجتماعية، ولهذه الأسباب بالذات، إلى أخطر الفئات الإجتماعية إذا لم تتوفر لديها البوصلة السياسية والثقافية والحزب السياسي الوطني الذي يفرض هيمنته على فضائها الثقافي. ففي حالة غياب البوصلة السياسية الحزبية تصبح هذه الفئة هي الأكثر تشوهاً، لأنها الطبقة المؤهلة لجمع أكثر البنى الإجتماعية المحلية تخلفاً مع عملية أسرلة وتهميش تعتبرها هي حداثة، كل ذلك في ظل قيم إستهلاكية تتحكم بنشاطها الإجتماعي.

وإذا كان هذا هو التحدي الأول على مستوى استراتيجية التحالف مع الفئات الإجتماعية المختلفة، فإن التحدي الثاني يكمن في تأطير الفئات الإجتماعية الأضعف العاملة في سوق العمل اليهودي، من عمال وعاملات في قطاعات البناء والزراعة والنسيج وغيرها، ضمن إطار وطني ديمقراطي يأخذ بعين الإعتبار توق هذه الفئات للعدالة الإجتماعية على المستوى الإسرائيلي، ملتقية بذلك مع الفئات المستضعفة في إسرائيل عموماً، كما يأخذ بعين الإعتبار مسألة الهوية القومية في الوقت ذاته..لأن هذه الفئات، المغتربة في أماكن عملها، من حيث الهوية هي أول من يتعرض للدعاية الإسلامية الأصولية التي تطرح للعمال العرب هوية سهلة بديلة للهوية الوطنية. وتنبع سهولتها من أنها لا تتدخل في الصراع على مستوى مكان العمل طبقياً أو قومياً، وتقتصر على تزويده ببيت دافيء وحميم عند عودته إلى القرية.

الأخوّة العربية - اليهودية

إنطلق شعار "الأخوّة العربية اليهودية"عادة من تحليل طبقي لطبيعة الصراع الصهيوني – الفلسطيني والعربي – الإسرائيلي. وقد جعل هذا التحليل طرفي الصراع الطبقي هما البرجوازية اليهودية الكبيرة والمتمثلة بالحركة الصهيونية وكبار مُلاك الأرض العرب، من ناحية، والكادحين العرب واليهود، العمال والفلاحين، من الناحية الأخرى. وبطبيعة الحال تم الإستنتاج أن الأخوّة العربية اليهودية حتمية من أجل الإنتصار على القوى الرجعية (الإمبريالية – الصهيونية – الرجعية العربية) التي جُعلت ثالوثاً لفظياً لا ينفصم في بيانات اليسار العربي في إسرائيل فيما بعد. وفيما عدا المغالطة النظرية والتاريخية القائمة على اعتبار الصهيونية حركة البرجوازية اليهودية الكبيرة والمستوردة من تعريفات الكومنترن الستالينية، فإن فرض مسطرة التحليل الطبقي الميكانيكي على الصراع أنجب مثل هذا النوع من الإستنتاجات السياسية، التي لم تترجم على أرض الواقع، وما كان بإمكانها أن تترجم.

فالصراع على أرض فلسطين كان صراعاً بين استيطان إستعماري يهدف إلى التحول الى مشروع سياسي (إقامة دولة) بغض النظر عن رؤيته لذاته كحركة تحرر وطني، وبين حركة وطنية لشعب فلسطيني قيد التبلور وطرح المشاريع السياسية، في مرحلة نهوض القوميات في العالم الثالث بأسره، والفلاحين الفلسطينيين الذين رأوا في هذا الإستيطان تهديداً مباشراً لعلاقتهم بالأرض، وذلك بغض النظر عن مدى وثوق علاقتهم بحركة التحرر الوطني الفلسطيني في إطار النهوض العربي في بلاد الشام.

ولم يكن الصراع في إطار الحركة الصهيونية بين تيار عمالي صهيوني، أو معاد للصهيونية، وبين تيار برجوازي ضمن نفس المشروع الإستيطاني، إذا صح التعبير، لم يكن مثل هذا الصراع ذا بال، لا بالنسبة للحركة الوطنية الفلسطينية الناشئة في المدينة، ولا بالنسبة للفلاحين.

كذلك الأمر بالنسبة لما سمي بـ "الرجعية الفلسطينية"، والمقصود القوى التقليدية الفلسطينية التي تبوأت موقع القيادة في بدايات تبلور الحركة الوطنية. اذ لم يكن هنالك أي أساس، لا موضوعي ولا ذاتي، لتحالف بينها وبين الصهيونية، لأن هذه الأخيرة استهدفتها، واستهدفت مشروعها السياسي تحديداً. واعتبار هذه القيادة أساس البلاء هو أُسطورة اليسار الصهيوني المعروفة، والتي نقلتها القوى اليهودية المعادية للصهيونية إلى اليسار العربي. لقد كانت هذه قيادة متخلفة ورجعية، لا شك في ذلك، ولكن الصراع معها لم يتقاطع، ولا في نقطة واحدة، مع الصراع الطبقي داخل "اليشوف". وغني عن القول أن شعار أُخوّة الكادحين اليهودية - العربية لم يستقطب إلا هوامش في المجتمع العربي، وعاد بالضرر فقط على دور اليسار في المجتمع العربي.

أما بعد حلول النكبة وقيام دولة إسرائيل، وإنخراط العرب في إسرائيل تماماً ضمن المبنى الطبقي الإسرائيلي، فقد حاولت بعض الأحزاب التي تبنت الفكر الإشتراكي - الحزب الشيوعي الإسرائيلي و"مبام" تحديداً - أن تدمج مقولة الأخوّة اليهودية - العربية ضمن الصراع الطبقي القائم في الدولة. ولكن الحزبين انتهيا إلى أن يتحول الأول إلى حزب عربي القواعد والعضوية بشكل عام، والثاني الى حزب يهودي العضوية والقواعد. ولا يمكن القول أن القواعد عمالية في الحالتين. ومثلما هو حال القوى التي عرفت نفسها بأنها يسارية في غالبية دول العالم تحول الحزبان الى حزبين يجمعان في أوساطهما مثقفي طبقة وسطى واصحاب مهن وأجيرين، من ضمنهم فئات قليلة من عمال الصناعة، وقواعد إجتماعية سياسية في الكيبوتس، في حالة حزب مبام.

صحيح أن العمال العرب ورجال الأعمال العرب والمواطنين العرب، بشكل عام، هم جزء من المبنى الإقتصادي القائم في إسرائيل، وهم لا يشكلون مبنىً

طبقياً منفصلاً يؤسس لوحدة سياسية مستقلة، وصحيح، أيضاً، أنه طالما كان المواطنون العرب في إسرائيل يتبعون خياراً سياسياً في إطار دولة إسرائيل فمن المنطقي أن يتضمن هذا الخيار برنامجاً للشعبين، أي لكافة مواطني الدولة. ولكن صحيح، أيضاً، أن مبنى الدولة القائم، وإلى حد بعيد مبنى الإقتصاد القائم أيضاً، يستثني العرب تماماً من منطقه الداخلي ومن أهدافه البعيدة والقريبة المدى ومن وظائفه أيضاً، إلا كعقبة أو كعثرة ينبغي إزالتها حين يتعلق الأمر مثلاً بملكية الأرض، أو كضيوف يتم التسامح معهم.

التمييز القومي القائم ضد المواطنين العرب في الدولة ليس تمييزاً ضد أقلية قومية ناتجاً عن صراع بين برجوازيتين، أو عن رغبة البرجوازية اليهودية بأحكام قبضتها على السلطة في إسرائيل. ولن يفهم هذا الكلام أي مواطن أو مثقف عربي، ناهيك عن يهودي، متوسط. وهو لن يؤدي إلى اكتشاف المصلحة المشتركة بين "الكادحين العرب واليهود" وإلى أخوّة يهودية عربية في النضال من أجل المساواة.

التمييز القومي ضد المواطنين العرب في إسرائيل ناجم عن إقصاء العرب تماماً من تعريف الدولة لذاتها ومن العلاقة بين الأمة والدولة في إسرائيل. والصراع ضده يرتبط بمعركة فصل الدين عن الدولة في إسرائيل وبالمعركة من أجل الديمقراطية أكثر مما يرتبط بالصراع الطبقي، هذا إذا أردنا أن نبحث عن نقاط تماس بين النضال ضد التمييز العنصري والصراعات الدائرة في المجتمع الإسرائيلي.

ويحظى المواطن اليهودي في إسرائيل، بغض النظر عن موقعه الطبقي والإجتماعي، بامتيازات بالنسبة للعربي فيما يتعلق بالعلاقة مع الدولة وجهازها ومؤسساتها. هذه هي القضية، وهي ليست وهمية ولا أيديولوجية كاذبة، وإنما هي واقع فعلي.

وهذا يعني أن الواقع الموضوعي لا يدفع باتجاه "أخوّة يهودية عربية" إذا ما ساعدنا الطبقات الكادحة على اكتشافه وخلصناها من أوهام الدعاية

الصهيونية. العامل الذاتي فقط، وأكاد أقول الأخلاقي وليس الموضوعي، هو الذي يدفع بعض القوى اليسارية والليبرالية للتضامن مع العرب. والعلاقة تبقى علاقة تضامن في أفضل الحالات، أو تعاطف ناجم عن تصور علماني لمصلحة إسرائيل مختلف عن تصور السلطة الإسرائيلية الحاكمة في معظم الحالات. ولكنها ليست علاقة أخوّة ووحدة مصير متجهة نحو بناء أمة – مواطنين تزول فيها تماماً الإمتيازات المعطاة لليهود كيهود.

أما الطامة الكبرى فتكمن في رؤية الأخوّة اليهودية – العربية بمنظار الهيمنة اليهودية، أي باعتبار العرب في إسرائيل مجرد قوة احتياط، بالأصوات وغيرها، لتقوية ما يسمى بالقوى الديمقراطية في الشارع اليهودي. إذ تقوم هذه الرؤية على افتراض أن المعركة الحقيقية جارية "هناك" في المجتمع اليهودي، وما على العرب في إسرائيل إلا أن يتحولوا إلى عامل مساعد في تقوية نفوذ القوى الأكثر ديمقراطية. وقد يتطلب هذا تغيير اللهجة باتجاه لا يستفز مشاعر اليهود، أو تغيير المطالب، أو تخفيض سقف التطلعات بشكل لا يؤثر سلبياً على معركة القوى الديمقراطية، التي لا يسعها، والحالة هذه، إلا أن تؤكد صهيونيتها ووطنيتها في الشارع اليهودي. وقد يؤثر التحالف مع العرب سلباً في جهودها لرسم صورتها هذه، ولذلك قد يضطر الحليف العربي إلى الإختفاء، أو إلى قبول الموقف الدفاعي متخذاً لنفسه آليات دعائية مثل: " أنا إنسان أيضاً" أو " هنالك عرب لطفاء" أو " هنالك عرب لا تستطيع تمييزهم عن اليهود" وغير ذلك، مما قد يثير تعاطف أو استحسان المتفرج اليهودي المتوسط على الندوات التلفزيونية.

هذا النوع من التحالف القائم على متطلبات وحاجيات طرف واحد فيه ليس أخوّة، لأنه يعتبر العربي ملحقاً غير متساوٍ وليس له حاجيات مثل "الهوية القومية" و "الشخصية الأخلاقية" وضرورة عدم تشويهها، ناهيك عن مطالب أخرى يومية وقومية قد لا يكون آن الأوان لطرحها بنظر الحليف.

ليس من العار أن تتنظم أقلية قومية على أساس قومي في ظروف إقصائها بموجب تعريف الدولة لذاتها. وليس من المفروض أن ينظر إلى هذا الموقف

كانه يمس بالشراكة العربية – اليهودية، فهو لا يمس بها بتاتاً، بل يساهم في جعلها تقوم على أساس من المساواة بين هويتين قوميتين. وليس من العار أن يكون للعرب في إسرائيل مصالح ومطالب لا تتوافق، في نفس لحظة طرحها، مع متطلبات معركة اليسار الصهيوني للوصول إلى السلطة. فالتخلي عن هذه المطالب لن يساعد اليسار الصهيوني بالوصول إلى السلطة، بل سيزيد من اتهامه بالإعتماد على العرب، كما سيزيد من مشروعية إقصاء العرب في الشارع الإسرائيلي، الأمر الذي تؤيده الثقافة العنصرية السائدة فيه بشكل يجعل نخبه السياسية والثقافية تبدو معتدلة بالنسبة له.

على العكس من ذلك فإن طرح المطالب العربية الخاصة بالعرب في هذه البلاد ليس فقط لليمين الإسرائيلي، وإنما أيضاً لليسار الإسرائيلي، يجعل المعركة تبدو أكثر قرباً من الواقع الذي نعيشه فعلاً.

من ناحية أخرى لا يستطيع العرب في إسرائيل أن يتجاهلوا أن هنالك معركة حقيقية جارية في المؤسسة السياسية والحقوقية والثقافية الإسرائيلية حول شكل وجوهر الدولة: العلاقة بين الدين والدولة، بين المحكمة العليا والكنيست، بين التعددية الثقافية وبوتقة الصهر الأحادية، بين سيادة القانون وتسامح "العائلة اليهودية الواحدة" مع خروج أبنائها على القانون، بين حقوق الفرد المواطن وما تعرّفه المؤسسة على أنه مصالح الأمة، بين نظرة ليبرالية كلاسيكية في الإقتصاد تجعله غاية البقاء فيها للأصلح ومؤيدي دولة الرفاه الإجتماعي. كل هذه معارك حقيقية وجارية لا بد أن يكون فيها موقف واضح لأية حركة وطنية عربية تحترم ذاتها، لأن نتائج هذه المعارك تنعكس على كافة المواطنين في الدولة، بما في ذلك المواطنين العرب، ولا بد أن تنعكس في النهاية على علاقتها مع الشعوب العربية والشعب الفلسطيني بشكل خاص.

وتدل التجربة على أنه ليس للمواطنين العرب موقف موحد في هذه القضايا لأن نخبهم السياسية والإجتماعية قد حيّدت نفسها عن هذه المعارك الهامة، التي لا بد من خوضها في تحالفات يهودية – عربية. وعندما يتم التعبير، هنا أو هناك، عن مواقف في هذه القضايا يتضح أن هنالك قوى عربية متعاطفة مع

قوى رجعية إجتماعياً في الوسط اليهودي، إنتهازيةً أو اقتناعاً. ولكن هنالك أساس جدي للإعتقاد بأنه لو تم العمل بشكل جديد على بلورة مواقف عربية من هذه القضايا المطروحة لكان من السهل كسب الغالبية الساحقة من المواطنين العرب لصالح الموقف الأكثر ديمقراطية. لكن هذا ليس أمراً مفروغاً منه، ولا يتم العمل بشكل جدي على تعميق فهم هذه القضايا في الوسط العربي، لأنه حتى النخب العربية تشعر أنها خارج هذه المعارك التي تتم في المجتمع اليهودي. وقد آن الأوان لكسر هذه الحلقة المفرغة.

هذه تحالفات هامة قد تعمق فهم الأقلية العربية ونخبها السياسية لدينامية العمل في المجتمع الإسرائيلي والإستراتيجية اللازمة من أجل الدفع بمصالحها الى الأمام. ولكن التحدي الأساس يبقى في المعركة الكبرى على جوهر الدولة وشكلها وموقع المواطنين العرب فيها. هنا لا يمكن أن تنشأ تحالفات حقيقية عربية – يهودية، دون الأخذ بمبدأ المواطنة المتساوية أساساً لتنظيم العلاقة بين الفرد والدولة بدل الإنتماء الطائفي أو الإثني. هذا هو امتحان الأخوّة اليهودية العربية.

ومن نافل القول أن التحالف اليهودي – العربي لا يمكن أن يقوم على أساس النسبية الثقافية واعتبار تخلف الآخر ثقافةً، وهذا هو في الحقيقة نظرياً اساس التحالف بين يسار صهيوني ويمين عربي إجتماعي. وغالباً ما لا يبحث اليسار الصهيوني عن قوى تقدمية قومية عربية ليتحالف معها، فقلة تواضعها وعدم قبولها لتفوقه الأخلاقي او القيمي أو الإجتماعي تزعجه أيضاً. ما يؤهل اليمين العربي للتحالف ليس هو قناعاته الإجتماعية والأخلاقية، أي قربه الفكري من اليسار الصهيوني، بل قبوله بالحد الأدنى الذي يقدمه اليسار الصهيوني للمسألة القومية أو المدنية. لا يكفي أن يقوم تحالف بين قوى يهودية وعربية، إلا إذا كانت هذه القوى تقدمية فعلا. فالتحالف عبر الحواجز القومية في ظروف الصراع القومي يتطلب رؤية إجتماعية سياسية وثقافية شاملة تضع قيمة المساواة الإجتماعية أو السياسية بين الأفراد من أبناء القومية الواحدة أو من ابناء القوميات المختلفة، في مكان متقدم على سلم قيمها.

الإسلام السياسي في ظروف الأقلية القومية

من الصعب تحديد فيما إذا كان بروز تيار اسلامي سياسي في المجتمع العربي في إسرائيل مرتبطا بالمد الإسلامي السياسي الذي شهدته المنطقة في السبعينات، إن كان ذلك بعد الثورة الإيرانية أو بعد عودة الحياة التنظيمية العلنية إلى حركة الإخوان المسلمين في مصر في عهد السادات، ثم نمو القيادات الإسلامية الجهادية السرية، وغيرها من الظواهر، التي نشأت في النصف الثاني من السبعينات، وهي نفس الفترة التي نشأ فيها التيار الإسلامي عند الأقلية العربية، متخذاً اشكالاً تنظيمية متعددة انتهت إلى نشوء الحركة الإسلامية بتياريها، وربما أيضاً بتنظيميها. وحتى هذا التطور الأخير، أي نشوء تيارين أو تنظيمين اسلاميين عشية الإنتخابات البرلمانية الأخيرة، لا يختلف عن إنقسام الحركات الإسلامية في المحيط العربي والإسلامي بين قيادات عدة وتشكّل تعددية تنظيمية بل وحتى فكرية وسياسية، ضمن التيار الإسلامي.

قلنا إنه من الصعب تحديد فيما إذا كانت الحركة الإسلامية في حدود ٤٨ هي نتيجة لتطورات أعمق وأوسع وأشمل شهدتها المنطقة، أم انها مجرد تطور محلي لا بد من رؤيته ضمن جدلية الأقلية العربية – الأكثرية اليهودية، أو المواطن العربي – الدولة. وكالعادة فإن الموقف الأكثر علمية في العلوم الإجتماعية ليس هو الذي يبحث عن سبب واحد وراء الظواهر والأسباب وإنما ذلك الذي

يراها في شموليتها. وأميل إلى الإعتقاد أن ظاهرة التيار الإسلامي في ظروف المواطنة الإسرائيلية لا تفهم إلا بالأخذ بطرفي المعادلة، أي التفاعل الحضاري والسياسي والنفسي مع السياق العربي - الإسلامي، ثم خصوصية الظواهر التي ينتجها هذا التفاعل في السياق المحلي: ظروف الأقلية، المواطنة الإسرائيلية، ثقافة القرية وغياب المدينة، التحديث القسري، التفاعل مع الشعب الفلسطيني... الخ.

والحقيقة أن العرب الفلسطينيين في إسرائيل لم يكونوا بحاجة للإنفتاح على المجتمع الفلسطيني في الضفة والقطاع لكي يتأثروا بالعمليات الجارية في العالم العربي. فقد تابعوا وتفاعلوا مع المد القومي في الخمسينات والستينات عبر الإذاعات. ولكن هذا التفاعل لم يتحول إلى حالة تنظيمية، لا بسبب القمع فحسب، بل لعدم وجود تواصل سياسي وإجتماعي في ظروف العزل في إسرائيل. وبعد العام ٦٧، وفي ظروف إنحسار التيار القومي العربي بعد الهزيمة وعودة الحياة التنظيمية إلى الحركات الإسلامية في العالم العربي في السبعينات، كان هناك مجال لتفاعل مادي حقيقي مع المجتمع الفلسطيني في الضفة الغربية وقطاع غزة. وليس صدفة أن يأتي نهوض الحركة الإسلامية في أكثر مناطق الداخل تفاعلاً مع الضفة الغربية، أي في منطقة المثلث. هذا إضافة إلى حقيقة أنه في منطقة المثلث تلتقي الهوية العربية مع الهوية الإسلامية بتطابق شبه تام، وذلك لعدم وجود تعددية طوائف فيها.

إن إنحسار التيار القومي العربي وعدم نجاحه في الدفاع عن مشروعه في العام ٦٧، أولاً، ووصول عملية التحديث القسرية مداها، التي أنشأت احزمة الفقر حول المدن العربية، مؤوية مهجري الريف الذين لم يكسبوا من الحداثة إلاّ الإغتراب وفقدان الهوية الريفية الحميمة والإقصاء خارج الفئات المنتفعة، أن كان ذلك في قطاع الدولة العام، أو في عمليات الإنفتاح الإقتصادية والرسملة فيما بعد، ثانياً، وانعدام الديمقراطية كمرافق، أو كنتيجة لعملية تحطيم البنى العضوية الإجتماعية ليواجه الفرد المغترب حالة الديكتاتورية أو الإستبداد مباشرة دون حقوق ديمقراطية ودون بنى جمعية تقليدية، ثالثاً، كل هذه العوامل

التي ادت إلى إنبعاث التيار الديني كتيار سياسي في المدينة العربية الكبيرة، وصلت إلينا بشكل غير مباشر، أي أنها تبدت لنا عبر نتائجها وهي الإسلام السياسي الجماهيري على أنواعه، من دون أن تمر الأقلية العربية في إسرائيل بنفس العمليات الإجتماعية والسياسية. هذا لا يعني بالطبع أنه لم تكن هنالك عوامل محلية ساهمت في نشوء التيار الإسلامي.

ما زال المحيط الإجتماعي الأساسي للحركة الإسلامية في إسرائيل هو القرية العربية وليس أحزمة الفقر في المدينة. وبالإمكان، دون شك، مقارنة القرية العربية بهوامش المدن الكبرى في العالم العربي مع تحفظات عديدة: ١) أن القرية العربية في هذه الحالة هي هامش لمدينة يهودية لا عربية، وبالتالي يختلط فيها الإغتراب القومي مع الطبقي، وتختلط فيها الهوية الدينية مع الهوية القومية. ٢) أن مستوى الحياة في القرية العربية في إسرائيل لا يقارن بأحياء الفقر حول القاهرة مثلاً. والأرقام المطلقة تعني الكثير. فصحيح أن الفجوة بين القرية العربية والمدينة اليهودية هي فجوة كبيرة، ولكن مستوى الحياة في القرية العربية يعتبر في إسرائيل مرفهًا إذا ما قورن بأحياء الفقر في القاهرة. في مثل هذه الظروف لا يمكن أن تكون جماهيرية الحركة الإسلامية مستمدة من تطرفها في طرح المواجهة مع النظام القائم، وهي في الحالة الإسرائيلية لا تطرح برامج سياسية أو نضالية بالإمكان نعتها بالتطرف. ٣) لم تحصل عملية هجرة من الريف إلى المدينة، وما زالت البنى العضوية العشائرية والعائلية قائمة في القرية العربية، أي أنه لايوجد لدينا فرد مذرّر إجتماعياً بشكل متطرف يبحث عن هوية بديلة للهوية الضائعة، لكي يجد ضالته في الهوية الإسلامية السياسية كبديل عن كل الهويات الأخرى، بما فيها الهوية الإسلامية التقليدية. فقد تمت عملية الأسلمة السياسية لدى قطاعات عديدة دون أن تفقد هذه إنتماءاتها المحلية القديمة. وفيما عدا نقاشات ومناوشات حادة لم تدخل الحركة الإسلامية، في ظروف المجتمع العربي في إسرائيل، في صراع دموي مع الحركة الوطنية أو مع التيار القومي. وما زالت تتجنب الإدلاء بموقفها الصريح من جمال عبد الناصر، أو من القومية العربية عموماً

على المنابر العامة، وتكتفي بتحليل ذلك في المقالات التي لا تصل إلى الجماهير الواسعة. ذلك لأن الموقف الإسلامي السياسي المعادي للقومية، والذي يعتبرها نوعاً من العنصرية، ويعتبر جمال عبد الناصر مجرد ديكتاتور دموي وسفاح، لا يمكن أن يحظى بشعبية في أوساط الأقلية العربية الفلسطينية في إسرائيل.

لن يوصل البحث التاريخي للأقلية العربية إلى جذور تاريخية لحركة إسلامية منظمة لكي تعود إلى الإنتعاش في السبعينات. فالحركة الإسلامية في فلسطين (الأخوان المسلمون وحزب التحرير الإسلامي) بدأت في المدينة التي تم تهجيرها عام ١٩٤٨، ولم يتح لها المجال أن تضرب جذورا في الجليل والمثلث والنقب. والإطلاع المباشر الأول على نشاطات الحركة الإسلامية تم في اللقاء مع مدن فلسطينية متواضعة من حيث الحجم ومن حيث التحديث، مثل نابلس والخليل وطولكرم وغزة وغيرها، أن كان ذلك في كليات الشريعة، أو عبر العلاقات التجارية مع فئات وسطى محافظة في هذه المدن.

لقد كان نمط التدين السائد والمنتشر عند العرب في إسرائيل، مثله عند بقية ابناء الشعب الفلسطيني، نمطاً شعبياً تقليدياً يتمثل بتأدية الفرائض الدينية واعتبار التقوى والخشوع فضيلة، واختلاط التدين بعادات شعبية محافظة ليست لها علاقة مباشرة بأصول الدين. ولم تنتشر الصوفية انتشارا خاصا إلاّ في بعض التكايا والزوايا المتناثرة. أمّا المؤسسة الدينية المرتبطة تقليدياً بالعائلات الإقطاعية الكبيرة، التي اتخذت من المدينة مقراً لها، فقد كانت تطاع في الشؤون الدينية وبعض الشؤون الدنيوية، دون أن تتواجد في القرية العربية بشكل مباشر. وقد جمع الحاج أمين الحسيني في شخصه السلطة الدينية والسلطة الدنيوية. ولكن تدينه لم يكن تديناً أصولياً سلفياً، بل كان تديناً محافظاً جعله لا يتميز كسياسي عن أي سياسي تقليدي محافظ في تلك المرحلة المبكرة، مثله مثل سابق عليه هو الشريف حسين في مكة. [رجل الدين هنا هو رجل سياسة محافظ ومتدين، ولكنه لا يمثل تياراً إسلامياً أصولياً، يدعو إلى تطبيق الشريعة بحذافيرها في كافة مناحي الحياة، ويأخذ عن الحداثة جوانبها التكنولوجية فقط داعياً للعودة إلى الماضي في كل ما عدا ذلك].

نمط التدين الشعبي المتسامح لا يتناقض مع الحداثة ولا مع الديمقراطية، وهو يعتبر الدين جزءاً من التقاليد السائدة والضرورية للحفاظ على وحدة الحياة كما يعتبره، في افضل الحالات ايمانا وخشوعا. ولكنه لا يتعامل، بأي حالة من الحالات، مع الدين كأيديولوجيا سياسية. كما أنه يرفض التعامل مع التدين كتحزب إلى حزب بعينه. ولذلك أيضا كان هنالك تناقض مستمر بين التدين الشعبي والأصولية الدينية السلفية، التي رأت في شعائر وطقوس ورموز التدين الشعبي إنحرافاً عن أصول الدين، كما كان هنالك تناقض بين التدين الشعبي وبين اليسار الإلحادي، الذي رفض الدين من أساسه، ولم ير فيه إلاّ أيديولوجيا تضليلية. أما الحركة الوطنية بأنماطها الديمقراطية وغير الديمقراطية فلم تتناقض مع التدين الشعبي التقليدي للناس. ولم تمنع ملاحقة نظام عبد الناصر للحركة الإسلامية في مصر مثلاً جمهور المتدينين في بلادنا من التضامن معه في مواقفه القومية.

ولم تأت الحركة الإسلامية في الجليل والمثلث لتستظل بتراث محلي مستمد من الفكر والفقه الإسلامي. فلم توجد في القرية العربية تقاليد فقهية ولا نقاشات ثيولوجية تُذكر، ولذلك جاءت حركة دون تراث فكري إسلامي أو مفكرين إسلاميين بالإمكان الأخذ بمرجعيتهم الفقهية.

وليس غريباً أن تكون بداية الحركة الإسلامية في السبعينات بداية جهادية في تنظيم سري. ففي بدايتها الأولى التقى شباب وطنيون رأوا في الهوية الإسلامية الأفق الأفضل للعمل الوطني مع شباب حاول أن يقيم في ظروف العمل داخل إسرائيل حزبا إسلاميا وحركة إسلامية تعمل، بالأساس، من أجل أسلمة المجتمع العربي. وكان لا بد، في النهاية، أن تتبنى الحركة الإسلامية الشابة، في ظروف العمل في إسرائيل، التيار السياسي الحركي الذي يحولها، بالتدريج، إلى حزب سياسي يختلف عن بقية الأحزاب في كونه اكثر محافظة من الناحية الإجتماعية، خاصة في محاولته التوفيق بين أفكار أصولية مستوردة من الأقطار المجاورة، وليس له فيها اجتهاد محلي يذكر، وبين ظروف القرية العربية في إسرائيل، التي لا تنتج تياراً اسلامياً راديكالياً في أي حال من الأحوال.

ولم يتوقف أمر عمق الفكر السياسي واللاهوتي الحركي على غياب تراث فكري محلي تستند إليه الحركة الإسلامية، بل انعدمت آفاق مثل هذا العمق بمجرد قبول التنظيم الإسلامي سياسياً في الخارطة السياسية القائمة في إسرائيل، وضمن شروط اللعبة الديمقراطية المبتورة. فحركة إسلامية قانونية في إسرائيل لا بد أن تسلم بأنه لا مجال لقيام نظام إسلامي في هذه الدولة. وبذلك تجهض من يومها الأول كحركة سياسية مشروعها الأساسي الذي يميزها كإسلام سياسي، واقصد تحديداً إقامة الدولة الإسلامية كما تتخذها الحركات الأصولية في المنطقة العربية شعاراً. ورغم كونه شعاراً فقط، وليس برنامجاً سياسياً إقتصادياً وإجتماعياً حقيقياً، إلاّ أنه الشعار الذي واجهت به الحركة الإسلامية الديكتاتورات العربية. ومثل هذا الشعار غير وارد في حالة الحركة الإسلامية في إسرائيل، الأمر الذي حدد سلفاً أفق تطورها، في حالة الإستمرار بالعمل السياسي القانوني داخل إسرائيل، بأحد خيارين لا يطرحان في الواقع كبديلين حركيين، بل على شكل تفاوتات في التشديد والإهتمام ضمن التيارين الإسلاميين القائمين: ١) الإهتمام، أولاً وقبل كل شيء، بأسلمة المجتمع العربي، الأمر الذي ينقل صراعات الحركة الإسلامية الأساسية إلى داخل القرية العربية، وعدم دخول المعركة الحزبية الإسرائيلية بشكل كامل. ٢) قبول شروط اللعبة السياسية الحزبية الإسرائيلية والعمل من خلالها.

ولا شك أن الخيار الأول أكثر أصولية من الثاني، بمعنى رفضه الإندماج في الخارطة السياسية الإسرائيلية، ولكنه أقل أصولية بعزوفه عن السياسة الحزبية.

ولكن المعركة على الشارع العربي المحلي تضطره إلى خوض انتخابات السلطات المحلية العربية، الأمر الذي يعود به إلى الإتصال مع المؤسسة الإسرائيلية عبر وزارة الداخلية وغيرها من الوزارات. هذا عدا عن أن المعارك المحلية تضطره إلى المواجهة مع اليسار، وفي بعض الحالات مع القوى الوطنية، ضمن إشكاليات عديدة مثل كونه تنظيماً بحدود طائفية يصعب عليه تجاوزها.

أما الخيار الثاني، والذي لا يتنازل عن بعض عناصر الخيار الأول، خاصة وأن قواعده الجماهيرية قائمة في القرية العربية أيضا، فينطلق إلى الحياة الحزبية السياسية والبرلمانية الإسرائيلية. وبما أنه ينطلق اليها تكتيكياً، أي دون أجندة حقيقية لتغيير إسرائيل أو السياسة الإسرائيلية، ولأنه مغترب تماماً عن اليمين واليسار الإسرائيليين بغياب جامع فكري أو إجتماعي يجمعه بالقوى الإسرائيلية المتضامنة مع الشعب الفلسطيني مثلاً، فهو ينفر من هذه القوى إجتماعياً وثقافياً. ومعركة القوى المتضامنة مع بعض حقوق الشعب الفلسطيني من أجل علمنة إسرائيل نفسها ليست قضية هذا التيار، لذلك ينساق تدريجياً لتحويل التكتيك إلى أيديولوجيا. فهو يتعامل بتكتيك واحد مع كافة القوى في إسرائيل لأنه مغترب عنها فكرياً وثقافياً، ولكنه يدعي أنه لا فرق بين "ليكود" و"عمل" و"شاس" و"ميرتس" أي أنه يؤدلج أوضاعه المغتربة. وقد يكتشف، فجأة، خلال عمله السياسي أن القوى الدينية في إسرائيل هي الأكثر قرباً اليه ليس من حيث المضامين السياسية، بل من حيث طريقة التفكير ومنهج طرح الأمور، فهي مستعدة مثلاً لتفهم مطالبه بأسلمة المجتمع العربي، كما تطالبه بتفهم مطالبها بتهويد وتديين المجتمع اليهودي.

بالطبع كان هنالك دائما خيار ثالث متجسد بالإسلاميين الذين لايرون جدوى من وراء طرح حركة إسلامية قانونية داخل إسرائيل، وذلك لأن خصوصية هذا الطرح المتمثلة بإقامة نظام حكم إسلامي تزول في هذا السياق الإسرائيلي. هؤلاء رأوا، منذ البداية، أن الطريق الوحيد الممكن في مرحلة الصراع الوطني هو الإندماج ضمن الحركة الوطنية مع الحفاظ على تدينهم، والإنخراط في العمل القومي مع القوى الوطنية الديمقراطية من كافة الطوائف.

الإختلاف والإتفاق مع الإسلام السياسي

جرت في السنوات الأخيرة عدة محاولات في العالم العربي لتلخيص العلاقة بين تيار الإسلام السياسي وبين التيار القومي العربي. وقد تبين من هذه المحاولات أنه بالإمكان إيجاد "نقاط اتفاق للعمل المشترك في الظروف التي تمر بها الأمة العربية شرط أن يراجع كل من التيارين مواقفه من التيار الآخر. وقد سارع التيار القومي إلى محاسبة الذات على الظروف الإجتماعية والسياسية التي نشأت في ظل تلك الأنظمة العربية التي شكلت الأيديولوجية القومية مرجعيتها المعلنة، ومن ذلك غياب الديمقراطية والفساد الإداري، ثم نشوء الخطاب السياسي الشعبوي، بشكل فوقي من السهل أسلمته فيما بعد، وأخيراً نشوء الفجوة الإقتصادية الهائلة بين الأغنياء والفقراء، بعد فشل إقتصاد الدولة في تنفيذ برامج التنمية والعدالة الإجتماعية. كما إنتقد التيار القومي ذاته عموماً على عجزه عن فهم أهمية الهوية الإسلامية بالنسبة للناس وعدم إنفصال هذه الهوية عن الهوية العربية، خاصة في مرحلة الصراع مع الإستعمار.

أما تيار الإسلام السياسي فما فتىء يصر على أنه الإجابة الوحيدة على الأزمات الآنف ذكرها، إلى أن دخل هو أيضاً طور الأزمة من خلال وصول بعض تياراته إلى السلطة في عدد من دول المنطقة مثل السودان وإيران، هذا عدا وجود أنظمة خليجية تبنت تطبيق الشريعة في دستورها رسمياً، وتعاونت

مع أجزاء من التيار الإسلامي ضد الأنظمة القومية لاسبابها هي. ومع أن بعض روافد التيار الإسلامي تتبرأ من إسلامية هذه الأنظمة العربية، إلا أن هذا العبء التاريخي أثقل من أن يزاح عن كاهلها بحركة واحدة من عدم الرضى وعدم الإرتياح. ولكن الأزمة الحقيقية بانت للعيان بعد إنقسام التيار الإسلامي إلى تيارات جماهيرية واسعة وجدت نفسها مضطرة إلى التعامل مع المسائل الإجتماعية والسياسية المعقدة وتيارات أخرى تعتقد أن شعار "الإسلام هو الحل" هو برنامج سياسي وإجتماعي كافٍ، وأن وسيلة فرضه هي السيطرة على الدولة بالعنف، الذي وصل درجات منفلتة العقال ومعادية للمجتمع كله ومكفرة له في حالة تيارات عنيفة وهامشية في الجزائر.

لقد كانت خطوة الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر بالتبرؤ من هذا النوع من العنف وبروزها كحركة وطنية مسؤولة وإسلامية، في الوقت ذاته، إحدى أبرز التطورات في اتجاه المصالحة مع الذات ومع التوجه الوطني القومي الذي يبحث عن إجابات لهموم المجتمع العربي بكافة فئاته الإجتماعية غير الطفيلية، وبكافة طوائفه وثقافاته. وقد بدأ جزء من التيار الإسلامي، بالفعل، يراجع موقفه من قضية الديمقراطية وحقوق المواطن (غير المرتبطة بالإنتماء الديني). وسجل بعض المفكرين الإسلاميين من الجيل الثاني، مثل محمد سليم العوا وفهمي هويدي وراشد غنوشي وغيرهم الكثيرون، صفحات مشرقة في محاولة المصالحة بين الحركة الإسلامية والديمقراطية. ولم يكن مصيرهم كمصير أولئك المفكرين الإسلاميين الذين حاولوا الإصلاح فتم تكفيرهم ثم قتلهم أو ملاحقتهم، أمثال محمد محمود طه في السودان (وقد يفاجأ القارىء إذ يجدني أعتبر كلاً من فرج فودة ونصر حامد أبو زيد وغيرهما مفكرين إسلاميين. فرغم كونهم غير حركيين، إلا أنهما حاولا تطوير الفكر ضمن الإطار الحضاري والثقافي الإسلامي وبفهم ذاتي لأنفسهم كمتدينين، فقتل الأول، واتهم الثاني بالردة). كما سجلت حركة الإخوان المسلمين في مصر بعض التطور في وثيقتها المشهورة "بيان للناس" والتي تطرح فيها موقفاً متقدماً من حقوق المواطن.

رغم التطور الذي حصل، ورغم أن الحوار القومي- الديني في الوطن العربي يتم في ظروف قمع يتعرض لها كل من التيارين، بل وكلّ من يرفع رأسه في محاولة للإنتقاد والتغيير، إلا أنه لا شك بحصول بعض التقدم في المواقف لا يمكن التحقق من مصداقيته إلا في ظروف ديمقراطية. وتبقى المشكلة في الفجوة التي تمتد بين الخطاب الإسلامي في الحوار واثنائه، والخطاب الإسلامي الموجه لجماهير الحركة الإسلامية، وهو خطاب يغازل الغرائز الدينية ضد "الآخر" (طائفة أخرى، أو حزب أخر، أو رأي آخر)،ولا يحاول البتة تأصيل أي نوع من قيم الديمقراطية والتسامح، ولا يبحث عن وسائل عقلانية للإجابة على الأسئلة التي تواجه المجتمع العربي مكتفياً بالإقتباس أو بالتعميم المتسرع أو بالنظرة المؤامراتية للتاريخ أو، وهذا هو الأهم، بالتفسير الأسطوري والخرافي بدل التحليل العقلاني.

والحقيقة أن العلاقة مع الحركة الإسلامية في إسرائيل، ضمن شروط العمل السياسي في ظروف أقلية قومية، قد وفرت علينا العديد من النقاشات التي ما زالت تخاض في الوطن العربي الكبير. فالأخوة في الحركة الإسلامية يتعرضون لنفس ظروف الإقصاء التي تمارسها الدولة ضد المواطنين العرب، كما تختلج في صدورهم نفس مشاعر التضامن مع معاناة شعبهم، الشعب العربي الفلسطيني. كما أنهم يواجهون نفس السياسة الإسرائيلية بنفس الأدوات السياسية والوسائل المتاحة لهم ولمجمل الحركة الوطنية في الداخل. ويتجاوب الأخوة في الحركة الإسلامية، بشكل عام، مع مطالب الوحدة الوطنية التي تتوجب ترجمتها في تنظيم الأقلية العربية في إسرائيل وتنظيم مؤسساتها.

ولكن الحركة الإسلامية ما زالت تقاوم الإعتراف، لذاتها وللآخرين، بأنها حزب سياسي مثل بقية الأحزاب، وأن أصول العمل السياسي تتطلب احترام قواعد اساسية في التعامل، مثل عدم استخدام العنف أو التلويح باستخدامه، وتحريم استخدام الحجة الطائفية في النقاش في أوساط شعب متعدد الطوائف، وعدم إحتكار التحدث باسم الدين، فهنالك متدينون في كافة الأحزاب وليس فقط في الحركة الإسلامية.

هذه الأصول الثلاثة للعمل السياسي تتطلب جهداً من أجل إستيعابها وتبنيها ولا يكفي فيها الإعلان الخطابي الشفوي، فهنالك حاجة لإثبات ذلك في الممارسة. فالإنتصار لرأي لا يتم بالسطوة بل بالحجة. والحجة لا يمكن أن تكون طائفية، أي بالتشديد على إنتماء المخاطب والمتحدث، لأن أحداً منا لم يختر الطائفة التي ينتمي اليها. وبما أن الطائفة ليست موضوع خيارات عقلانية، أو حتى غير عقلانية، فهي بالتالي ليست موضوع محاججة. أما الدين فليس لأحد ادعاء احتكار تفسير عقائده. وفروضه يقوم بها المتدينون، بغض النظر عن إنضمامهم للحركة الإسلامية. وبعكس ما يدعيه المستشرقون والأصوليون، على حد سواء، هنالك متسع في الحضارة العربية الإسلامية التي ننتمي إليها جميعاً لتعددية آراء بخصوص الديمقراطية والعدالة الإجتماعية. والأصولية الإسلامية هي إحدى التيارات الحديثة التي تطورت ضمن هذه الحضارة. ولكن بالإمكان تصور تطور وبناء الديمقراطية، وتطور وبناء تيارات تنطلق من المساواة الإجتماعية والمساواة بين الجنسين وحرية الرأي والتعبير ضمن هذه الثقافة الشاملة، التي ليس لأحد أن يحتكر الوصاية على التعبيرات عن روحها وجوهرها.

ومهما كانت نقاط الإلتقاء السياسية مع الحركة الإسلامية فهنالك نقاط خلاف جدية يجب أن يستمر الحوار بشأنها تتعلق بتنظيم المجتمع العربي. فالأكثرية الساحقة في هذا المجتمع لم تعد تحتمل، إجتماعياً وإقتصادياً، التعامل مع المرأة كما يتم التعامل معها في المملكة العربية السعودية، أو في السودان. كما أنها لا توافق على منع أو تحريم التعليم المختلط للجنسين، ولا تقبل ولا توافق على أنه بمجرد أن يرخي شاب لحيته ويغيّر لباسه فعلينا التعامل معه، بغض النظر عن مستوى ثقافته، كرجل دين تخشى مناقشته ويحاول أن يفرض سلطة على من حوله تتجاوز قدرته على الإقناع بالحجة.

كما لا تقبل الأغلبية الساحقة من الأقلية القومية العربية اعتبار إطار مرجعي مثل "الأمة الإسلامية" فوق الإنتماء القومي، والإدعاء، مراراً وتكراراً، أن المشترك بين المسلم في بلادنا وذلك الذي في ماليزيا وأندونيسيا هو أسمى وأهم من المشترك في بلادنا، بين المسلم العربي والمسيحي العربي اللذين تجمعهما

الثقافة الواحدة والمجتمع الواحد والقضية القومية الواحدة والمصير المشترك. هذا المصير المشترك يجب أن يكون الشاغل الأساسي لأية حركة سياسية مسؤولة تطرح نفسها كحركة قيادية.

في هذا السياق سوف يفرض تحدي تنقية وتجديد اللغة على الحركة الإسلامية، بحيث لا تتجنب ذكر العروبة والإنتماء العربي فتضيف إلى موضوع إسلامية القدس، مثلاً، موضوع عروبتها أيضاً. فلا شك أن الأقصى كمسجد هو، أولاً وقبل كل شيء، رمز إسلامي هام، ولكنه أيضاً رمز حضاري ورمز قومي. ويجب أن توضع القدس في مركز الصراع الوطني، وليس الديني فقط. وحتى التجنيد الديني لتحرير المقدسات فإنه يشمل أيضاً المقدسات المسيحية، وهذا بحد ذاته هام، ولكنه مفيد أيضاً من الناحية البراغماتية. ولا بأس أن يبدأ النداء من أجل القدس بعبارة "أخي المسلم، أختي المسلمة"، ولكن بالإمكان أيضاً أن يبدأ بعبارة "أخي العربي، أختي العربية" وفي نفس السياق، ومن أجل الأقصى.

تفرض المسؤولية الوطنية حاجة ماسة لتفكير إنعكاسي باللغة والمصطلحات المستخدمة لكي تكون هذه قادرة على التأطير والتوجيه باتجاه الوحدة الوطنية.

وفي سياق أسلمة المجتمع ومحاولة فرض مظاهر معينة عليه، من منطلق اعتبارها تعبيراً عن الإسلام الصحيح الوحيد الممكن، أو من منطلق اعتبارها الدين كله، بحيث تصبح هذه المظاهر بحد ذاتها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك، فإنه من المفيد، مثلاً، مراجعة النقاش مع أمير جماعة المسلمين (التكفير والهجرة)، الذي أدين بأنه وقف وراء قتل وزير الأوقاف المصري في السبعينات الشيخ الذهبي. قال أمير الجماعة في تفسيره لعبارة "لا إكراه في الدين" التي وردت في القرآن الكريم، أن العبارة تتعلق بالإيمان المستتر الداخلي أو الباطني الذي لا يستطيع أحد فرضه. أما المظاهر الإسلامية فيجب فرضها. لديه هو بالطبع تفسيره لما هي المظاهر الإسلامية التي ينبغي فرضها، إن كان من حيث الملبس أو التصرفات أو سفور المرأة أو ذهابها إلى العمل، وغير ذلك. فظاهر الدين بالنسبة له هو الأساس، ويجوز فيه الإكراه.

وأخشى أن أمير الجماعة الإسلامية محق في تحليله. فبالتأكيد ليس بالإمكان فرض الإيمان على أحد. ولكن إذا لم يكن فرض الإيمان ممكناً (وأصلاً لا فضيلة في إيمان مفروض)، فما الفائدة من ظاهر يتم فرضه مع باطنٍ مستقل تماماً عن هذه العملية؟ ومن الذي يحتكر تفسير ما يجب فرضه من المظاهر وما لا يجب فرضه؟ وأي المظاهر الإسلامية في التصرف هي ظواهر تاريخية عابرة نشأت ثم زالت تاريخيا؟ وايها يجب أن يبقى ثابتاً فوق التطور التاريخي؟ هذه اسئلة مطروحة ولن نجهد القارىء باستعراض المحاولات المختلفة للإجابة عليها. ولكن يبدو أن الحركة الإسلامية في إسرائيل أكثر واقعية من غيرها في محاولات فرض المظاهر التي تعتبرها هي إسلامية دون غيرها.

يستلزم الواقع المركب الذي تعيشه الأقلية العربية في إسرائيل والمحاولات والإجتهادات المختلفة لتقديم إجابات سياسية وفكرية لهذا الواقع، حواراً مستمراً ومراجعة مستمرة ونقدية للذات. ولكي تتوفر الفرصة لذلك يجب أن نتمتع جميعاً بقدر من التسامح.

اليسار في هذه المرحلة

في أية محاولة لوضع خيار فكري جديد أمام الأقلية العربية في إسرائيل لا يمكن تجاهل الإلتباس الذي لحق بموضوعة اليسار وما تبقى منها كتيار سياسي وفكري وثقافي في عالمنا المعاصر، وذلك لأسباب تكاد تتداعى في الذهن بشكل تلقائي: ١) أن قضايا هذه الأقلية غير منفصلة عن قضايا العالم من حولها، خاصة في ظل هيمنة الصراع الفكري الأوروبي على الخيارات الثقافية والسياسية التي يطرحها الإعلام المعولم، الإسرائيلي والغربي والعربي، في كل بيت من بيوتنا. ٢) أن قضايا الإقتصاد الإسرائيلي هي نفس القضايا التي ما زال يحتدم حولها الصراع بين اليسار واليمين، مثل قضية دولة الرفاه، دور الدولة في الإقتصاد، الخصخصة وغير ذلك. ٣) أن قضية ازدياد الفجوة بين الشمال الغني والجنوب الفقير في عالمنا ما زالت تعيد طرح العديد من التحديات الفكرية التقليدية التي قدمها اليسار كتيار سياسي وفكري في النصف الثاني من القرن العشرين. ٤) أن الفكر اليساري تمتع بجاذبية خاصة في أوساط مثقفي الأقليات القومية والدينية في العصر الحديث، وذلك لحساسيتهم المفرطة لقضية التمييز، التي قادت أوساطاً واسعة منهم إلى التماهي مع رفض الإستغلال الطبقي، من ناحية، والدعوة الى التآخي بين الشعوب، من الناحية الأخرى.

وقد تساءل العديد من المفكرين الغربيين في التسعينات عما يمكن أن يعنيه مفهوم "اليسار" في هذه المرحلة، خاصة بعد الإدعاء أن قضايا الرأسمالية

المبكرة التي كانت تفرز الحركات السياسية والفكرية والثقافية بين يسار ويمين لم تعد ذات معنى، على ضوء تبني اليمين الحديث بعض طروحات اليسار، وتبنى اليسار الحديث بعض طروحات اليمين التقليدية، ونشوء فئات سياسية جديدة فاعلة، وتيارات فكرية من الصعب تصنيفها بين اليسار واليمين.

فبالإمكان تصور حركة يمينية متطرفة في أوروبا أو في إسرائيل تدعو إلى تدخل جهاز الدولة في الإقتصاد، وتدعو الى دولة رفاه إجتماعي، خاصة وأن اليمين المتطرف لم يعد يستند إلى أوساط البرجوازية الكبيرة، أو رأس المال متعدد القوميات، بل بات يستند إلى فئات من الطبقات الوسطى، ويحصل على الدعم والتأييد في الأوساط العمالية والفقيرة. كما بالإمكان تصور حركات يسارية تتبنى مواقف من حقوق الفرد الفرد كانت في الماضي تعتبر لبرالية، وتدعو إلى توسيع هذه الحقوق وتقليص نفوذ جهاز الدولة في مجالات يتركها الفكر اليساري الجديد لكائن آخر ينظم نفسه بنفسه، هذا الكائن، أو الحيز العام الجديد، بنظر اليسار هو المجتمع المدني. وبالإمكان بسهولة نسبية الإثبات أن أصول هذا المفهوم، أي المجتمع المدني، تعود الى مفهوم السوق في الفكرة اللبرالية الكلاسيكية التي تعتبر قوانين السوق قادرة على تنظيم غالبية المجالات الإجتماعية دون تدخل الدولة.

كما نشأت قوى سياسية تعنى بشؤون مثل "البيئة" والحفاظ عليها، حماية المستهلك، حماية حقوق المواطنين، الإدارة الذاتية في الشؤون المحلية للجماعات السكانية الصغيرة، الحركات النسوية على أنواعها، المنظمات غير الحكومية. وكل هذه الحركات تمتاز بأنها صعبة التصنيف بين يسار ويمين، ولكن هذه الحقيقة المتعلقة بالتصنيف لا يمكن أن تنسينا حقيقة أخرى لا تقل اهمية وهي أن العديد من قوى اليسار في الغرب التجأت إلى نفس هذه الحركات في مرحلة أزمة الهوية عند هذه القوى، وفي مرحلة تقادم شعارات اليسار الطبقية التي تبنتها أحزابه.

فمع أزمة اليسار الحزبي التجأت قوى اليسار إلى مختلف الجمعيات والمؤسسات والمنظمات، التي وضعت نصب أعينها طرح مواضيع قريبة من

حقوق الإنسان وتحرره وحقوق المجتمع، ومواضيع اخرى قريبة من موضوع المساواة. هذه العملية التي شهدناها منذ الثمانينات تعني أنه، بغض النظر عن التصنيف والتسميات، هنالك شيء ما يدفع اليساريين للعمل ما زال قائماً. فما هو هذا الشيء؟

لقد أدت أزمة المعسكر الإشتراكي ثم انهياره الكلي دون أن يطلق جهاز دولته طلقة واحدة دفاعاً عن ذاته، إلى ازمة عميقة في أوساط الأحزاب اليسارية. والتاريخ لا يرحم، إذ لم تتوقف الأزمة عند الأحزاب الشيوعية، وطالت حتى أحزاباً يسارية وتيارات فكرية يسارية كانت ترفع، باستمرار، علم الحرية والعدالة والمساواة ضد الأنظمة الإشتراكية التي كانت قائمة، متهمة إياها بالديكتاتورية وانتهاك حقوق الإنسان وتزييف الأفكار الإشتراكية، وبأنها اقامت نظام رأسمالية الدولة البيروقراطية.

ولكن التيارات اليسارية النقدية شاركت الأنظمة الإشتراكية، أيديولوجياً على الأقل، قيم المساواة الطبقية وترويج الإيمان بإمكانية زوال الإستغلال الطبقي وحتى الملكية الخاصة، كما شاركتها العلمانية الحادة وادعاء التفكير العلمي في إدارة الدول والمجتمعات، مقابل غيبيات الفكر الديني وغيبيات الأيديولوجيات الراسمالية، كما شاركتها عموماً الإيمان بمقولات نظرية أهمها المادية التاريخية التي تموضع أساس المجتمع في قوانين الإقتصاد، التي تقود حتماً الى مجتمع جديد، يقود بدوره، بالضرورة، إلى خلق إنسان جديد. هذا مع بقاء فرق بسيط وحاسم وهو أن الأنظمة الإشتراكية تعاملت مع هذه العقائد كأيديولوجية تبريرية هي أيديولوجية النظام القائم الذي يمارس عكس ما يقول، في حين كانت قوى اليسار النقدي تؤمن بما تقول، وتحاول شرح ما يجري في العالم الإشتراكي من قمع واضطهاد، مستخدمة نفس هذه العقائد. ولكن مع انهيار النظام الإشتراكي لم يشفع الإيمان الحقيقي بهذا النسق الفكري لأصحابه، فبالنسبة للرأي العام والمزاج الفكري السائد، والذي تهيمن فيه وسائل الإعلام انتهت الإشتراكية ذاتها، وذلك لأن النظام الإشتراكي هو تجسدها، أو هو، على الأقل، المحاولة التاريخية الوحيدة المعروفة لتجسيد الأفكار الإشتراكية

في الواقع. وقد انهارت هذه المحاولة لتجسيد الأفكار الإشتراكية في نظام دولة بِدويّ يصم الآذان. ولا يهم أحداً ما هي "الإشتراكية الحقيقية"، إلا إذا كانت الإشتراكية ديناً يقدم طوبى سماوية لا يمكن الوصول إليها، لا نظرية وضعت لتفسير الواقع الرأسمالي القائم وطرح بديل له بالممارسة.

ومع ذلك فقد تخلصت الرأسمالية من خصم لدود لها، ولكنها لم تتخلص من آفاتها وأمراضها ومصائبها، كما لم تتخلص من القوى الإجتماعية والثقافية المعنية بالتغيير. والأهم من ذلك كله أن الرأسمالية لم تتخلص من القيم الإنسانية السامية التي دفعت أصحاب مشاريع التغيير في العصر الحديث إلى طرح مشاريعهم قبل ماركس وبعده. هذه القيم ما زالت قائمة.

لقد فشلت المحاولة الماركسية لتحويل هذه القيم، التي شكلت دافعاً لماركس الشاب، نفسه، الى نظرية علمية قادرة على جعل انتصار هذه القيم حتمية تاريخية. لقد فشلت عملية تحويل الأوتوبيا إلى علم، كما فشلت عملية الإستعاضة عن القيم الأخلاقية الدافعة للإصلاح الإجتماعي بنظرية علمية.

ورغم صحة وعلمية بعض المقولات الماركسية التاريخية والسوسيولوجية والتي أصبحت جزءاً هاماً من العلوم الإجتماعية، فليست صحة هذه القوانين هي التي تشكل أساساً للتنظيم السياسي أو الحزبي. فالأحزاب لا تقوم على أساس قوانين علمية، توضح لفهم المجتمع والتاريخ، وإنما تقوم الأحزاب النقدية على أساس القيم المشتركة والرغبة في التغيير وطرح البدائل، وتستعين، عند طرحها للبدائل، بنهج التحليل العقلاني أو حتى العلمي.

علينا، إذاً، أن نبحث عن هذه القيم: مثل قيمة حرية الإنسان وحقه في التطور وفي إشباع حاجياته وطاقاته بشكل ينسجم مع حاجات المجتمع، وقيمة المساواة بين البشر. ولا شك أن هنالك حاجة لتحليل علمي يستدل منه على معنى كلمة " حاجات" في مرحلة تاريخية معينة، وكيف ومتى نشأت " حرية الفرد" كقيمة، وماذا تعني في المرحلة الراهنة؟ وأي مساواة نقصد؟ وما هو الممكن تحقيقه في ظروف المجتمع الرأسمالي المتأخر؟ ومن هي القوى الإجتماعية ذات المصلحة

بالمساواة والمستعدة لتبنيها كبرنامج سياسي إقتصادي إجتماعي وليس كقيمة فحسب؟ فبالإمكان أن يتم تبني قيمة المساواة من قبل أي فرد متنور بغض النظر عن الطبقة التي ينتمي إليها، ولكن هذا لا يكفي لتحريك قوة التغير في المجتمع. وهنا يأتي مكان التساؤل عن القوى الإجتماعية ذات المصلحة بتبني هذه القيم مترجمة إلى برنامج سياسي وإجتماعي.

وما زال المجتمع الرأسمالي ينجب ويعيد إنتاج الإستغلال واللامساواة بين البشر. صحيح أن الطبقة العاملة تقلصت عدداً والطبقة الوسطى ازدادت حجماً ونسبة وأهمية، ولكن السوق الرأسمالي يقذف في الوقت ذاته فئات واسعة من السكان خارج عملية إعادة الإنتاج على شكل المشردين المحرومين من المسكن، والعاطلين عن العمل، والفقراء المعدمين والمدمنين على المخدرات، والمعتاشين على مخصصات قليلة من دوائر الرفاه الإجتماعي وغيرهم. وما زال السوق الرأسمالي العالمي ينتج هوامش من الجوع والمرض بين مئات الملايين من سكان العالم الثالث والدول المدينة التي فقدت مقومات إنتاجها الغذائي.

وما زال المجتمع الرأسمالي ينتج علاقة أداتية مع جسم الإنسان وروحه، محولاً إياه من مجرد منتج على الآلة في الرأسمالية المبكرة إلى مجرد مستهلك ومتلقّ في رأسمالية عصرنا. في هذا السياق من الممكن التوسع في شرح آفات الرأسمالية المعاصرة (وتسمى أحياناً ما بعد الرأسمالية)، ومنها التحكم الإعلامي "التوتاليتاري" (الشمولي) في إنتاج وبلورة حاجات الإنسان وإنتاج أيديولوجية توتاليتارية، بل دين من نوع جديد، هو دين وسائل الإعلام وأساطيره وواقعه الوهمي وأنبيائه الكذبة، " نجوم الإعلام"، وتحويل الكلام نفسه الى سلعة، وتكريس أنماط جديدة من دونية المرأة، خاصة الميل إلى تحويلها الى سلعة استهلاكية.

هذه الآفات الإجتماعية القائمة تطرح بإلحاح القيم الحدثية التي كانت دائماً في صلب الفكر اليساري، كما تجبر اليسار على اشتقاق قيم جديدة من نفس

قيمه الكونية. هل يستطيع اليسار في عصرنا مثلاً أن يوافق على إخضاع المجتمع بأسره الى قوانين السوق؟

لنتخيل مثلاً وضعاً تخضع فيه صحة الإنسان الجسدية والعقلية لقوانين السوق وحدها، مثل التنافس بين شركات الأدوية وبين المستشفيات خاصة، أو تخضع فيه نفس الإنسان وحياته الروحية للتنافس بين وسائل الإعلام على نسبة أكبر من المستهلكين، وذلك للحصول على نسبة أكبر من دعايات الشركات. ولنتخيل وضعاً يخضع فيه الحيز العام إلى التنافس بين الشركات الإحتكارية الكبرى.

قد يتبنى اليسار ضرورة فعل قوانين السوق في حالة الإقتصاد والتبادل السلعي بالمعنى الضيق للكلمة، ولكنه لا يقبل شمولية قوانين السوق وسيطرتها على كل شيء، أي أن اليسار يرفض توسع مفهوم الإقتصاد ليشمل كل شيء.

وهذا واحد من أمثلة عديدة تستطيع فيها القيم اليسارية تحريك البشر إلى العمل السياسي.

اليسار وشكل التنظيم السياسي

خلصنا في الفقرة السابقة إلى أن ما يميز اليسار في هذه المرحلة هو مجموعة من القيم الإجتماعية والسياسية، التي يجب ترجمتها إلى برنامج سياسي، حيث يأتي دور التحليل العقلاني في رسم صورة عن الأوضاع القائمة في المجتمع والدولة، وعن القوة الإجتماعية القادرة على صنع التغيير وطبيعة أهداف المرحلة. ولكي يكون اليسار قادراً على ترجمة ذلك على مستوى التنظيم السياسي يجب أن يجري عملية مصالحة مع قضية الديمقراطية. ولكن فئات واسعة من اليسار أجرت المصالحة ليس مع الديمقراطية كمطلب يخص النظام السياسي في الدولة، أي كنظام حكم يتم السعي اليه بالنضال السياسي الذي تتبعه أنماط أخرى من النشاط، وإنما، في عديد من الحالات مع تقليعة الديمقراطية، بحيث تُميع هذه المقولة إلى مجرد فحص ديمقراطية الأحزاب اليسارية ذاتها في السابق، والبحث عن آلية عمل ضمن الأحزاب السياسية اليسارية ذاتها. والأنكى من ذلك هو التبجح بالديمقراطية لتبرير ميل إلى ترك السياسة عموماً والإنشغال بالنشاط الأهلي وبالأحاديث عن التعددية وغير ذلك من القضايا.

تكمن المشكلة الأساسية التي يواجهها اليسار في هذه المرحلة في الإنعزال عن العمل السياسي المباشر، أي المتمحور حول تنظيم الجماهير سياسياً، وعن خوض المعارك السياسية أساساً حول موضوعة السلطة وكل ما يمت لهذا الموضوع بصلة. والإمكانية الوحيدة القائمة للقيام بذلك ضمن أساليب

العمل السياسي في الدولة الحديثة هي الحزب السياسي، لأن الحزب السياسي هو التنظيم القادر على الجمع بين الأمور التالية: ١) القيم السياسية والإجتماعية المنشودة المترجمة إلى برنامج سياسي شامل، ٢) طرح مسألة السلطة السياسية في الدولة، بما في ذلك قضيتي الديمقراطية السياسية والإجتماعية، ٣) تنظيم المواطنين سياسياً، أي تسييسهم.

المنظمات غير الحكومية والأهلية، رغم أهميتها في معالجة قضايا عينية وتقديم تصورات بديلة، وحتى خدماته بديلة بشأنها، ورغم كونها نماذج حيوية من الإدارة البديلة وعملية المشاركة على مستوى ما يمكن تسميته بالقاعدة، إلا أنها إذا طرحت كبديل للعمل السياسي تحولت إلى ممارسة غير مسيسة، بل ومعادية للعملية الديمقراطية في المجتمع والدولة.

فالقضايا العينية تتحول إلى موضوع نضالي، أو نقدي على أقل تعبير، إذا كانت معالجتها تعكس تصوراً سياسياً شاملاً للمجتمع والدولة. أما إذا تحولت إلى هدف قائم بذاته فانها تصبح عزوفاً عن السياسة. والعزوف عن السياسة على المستوى الشعبي والنخبوي هو أصدق أصدقاء الديكتاتورية وألد أعداء الديمقراطية.

ولذلك غالباً ما يتم ترويج العداء للسياسة من قبل النخب الحاكمة في العالم الثالث. ويتخذ العداء للسياسة، عادة، شكل العداء للأحزاب والحزبية بخلط الأحزاب القائمة على برامج سياسية، تمثل فئات إجتماعية، مع الأحزاب المتعفنة المرتبطة بمصالح فردية أو بالسلطة ذاتها، وبخلط الأحزاب الحديثة مع الأحزاب القائمة على إنتماءات عشائرية أو طائفية أو جهوية، بحيث توضع جميعاً في سلة واحدة، لكي لا يبقى مكان للعمل السياسي القائم على الرغبة في التغيير لصالح قضيتي المشاركة الديمقراطية والعدالة الإجتماعية.

والحقيقة أن كبار المثقفين والفلاسفة وعلماء الإجتماع والنقاد والمحللين الأوروبيين كانوا وراء تنظيم الأحزاب السياسية في الماضي. وما زال قسم كبير منهم لا يخجل من التضامن والتفاعل مع حزب سياسي معين يحمل

أفكاراً قريبة من القيم التي يحملها، فلا عار في ذلك، بل العار في عكس ذلك. والمثقف الذي يبتعد عن عملية التغيير السياسي والعملية الديمقراطية، التي لا يمكن أن تكون في الدولة الحديثة إلاّ عملية حزبية، هو المضطر إلى تبرير نفسه والدفاع عن موقفه. أما في العالم الثالث، وفي المجتمعات العربية بشكل خاص، فينتشر في عصرنا العداء للحزبية بين المتعلمين أشباه المثقفين الذين يدعون أنهم " لا حزبيين"، وكأن لهم بذلك فضل على المثقفين العضويين الذين يتحزبون لقيم إجتماعية سياسية محددة، ويرون من واجبهم دعم بل وقيادة عملية ترجمتها العقلانية إلى برنامج سياسي وفعل سياسي.

ولم يكن هذا النفور من الحزبية شأن كبار مثقفي العالم العربي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن الحالي، إذ لم يكتفوا بالمشاركة في العمل الحزبي فحسب، بل وقاموا بتأسيس أهم التيارات السياسية التي ما زالت قضاياها تشغلنا حتى يومنا هذا. ولكن تغيرات عديدة حدثت أدت إلى تغير في الموقف السائد بين المتعلمين خريجي الجامعات الحديثة أجملها بما يلي، وذلك للاختصار فقط: ١) نشوء جهاز الدولة العربية البيروقراطي الحديث الذي يستوعب في وظائفه الجزء الأكبر من المثقفين، ويتعامل معهم ويتعاملون معه بأساليب الدولة السلطانية، أي كأتباع للدولة وليس كموظفين فيها، ٢) نشوء الثقافة المبتورة الناتجة عن تعميم التعليم، والتي تعتبر الألقاب بديلاً عن المضامين، فإشارة (د.) تشير إلى دكتور بغض النظر عن إنتاجه الثقافي والعلمي. وكتعويض عن ضحالة الإنتاج العلمي والفكري يزداد التعصب للمظاهر مثل اللقب، والتعالي على الحزبية، وغير ذلك من المظاهر، التي تنقل العقلية التقليدية والمحافظة إلى عالم المثقفين دون أن يدروا، ٣) تطور جهاز الدولة القمعي بشكل لم يعرف في السابق، الأمر الذي أدخل عامل الخوف من السياسة، ثم أدلجة هذا الخوف بالتعالي على العمل الحزبي، ٤) استغلال الديكتاتوريات العربية عداء المجتمع المتدين والتقليدي للأحزاب والحزبية كونها تنجب إنتماءات تتجاوز الإنتماءات التقليدية للترويج ضد الأحزاب وللإدعاء أن الحزبية تفتت وحدة الأمة.

وصحيح أنه في أوضاع الأقلية العربية في إسرائيل لا يشفع قسم من هذه العوامل للمثقف الحاضر الغائب لأنها غير قائمة اصلاً، ولكن المزاج المتخلف قائم، وعامل الوظيفة قائم، والمثقف المبتور موجود بشكل أكثر حدة منه في العالم العربي لاسباب عالجناها في حلقات سابقة. ولذلك غالباً ما نصادف مثقفاً مندمجاً في المؤسسة الإسرائيلية تماماً، متوسط الإنجازات الأكاديمية والفكرية، ويستعين بإنتمائه العربي ليكون الإتهام بالعنصرية قائما كلما أعيق تقدمه داخل المؤسسة، ولكنه يُنظّر ضد العمل الحزبي الذي يحاول تأطير الجمهور وتسييسه. مرة نراه يتحدث عن أهمية التعليم والتربية الفردية، كأن العمل السياسي بديل لهذه الأنشطة، أو كأنه يقوم بتربية أفراد مجتمعنا فردياً وحده، أو كأن باستطاعته أن يشير إلى مساهمات خاصة يقوم بها المثقفون غير الحزبيين خلافاً لزملائهم الحزبيين في قضايا التعليم والتربية سوى إعطاء مثل تلو الآخر بالإنتهازية والترفع عن العمل الجماعي والتمسك بالمظاهر والألقاب وغير ذلك.

لا يحتاج المثقف الواثق من إنجازاته المهنية إلى الترفع عن الحزبية ليثبت أنه مثقف، بل يلجأ إلى ذلك المثقف المتوسط.

لقد نفّرت بعض أحزاب اليسار المثقفين اليساريين والوطنيين من العمل الحزبي وذلك باتباعها أساليب عمل وآليات غير ديمقراطية، وباتخاذها موقفا سلبيا من المثقفين عموماً، ومن أولئك الذين يطرحون افكاراً مجددة، بشكل خاص. ولكن هذا الوضع لا يعني أن الحزبية انتهت، وإنما يعني ضرورة إصلاح العمل الحزبي السياسي وابتكار طرق جديدة للعمل.

ومرة أخرى، لا يعني ذلك أن الديمقراطية التي يجب أن يتصالح اليسار معها كمطلب سياسي يتعلق بنظام الحكم في الدولة وتعميمها لتشمل قضية العدالة الإجتماعية قد تحولت إلى تقليعة، أو وصفة جاهزة لكافة الآفات.

يجب أن يكون العمل السياسي في نظر اليسار ديمقراطياً، ونضيف إلى ذلك كما شرحنا في الحلقات السابقة صفة "قومي" كهدف وكنهج. ولكن الديمقراطية

نظام حكم في الدولة لا في الحزب. وهي كمنهج عمل داخل الحزب تعني القدرة على التعبير عن الرأي بشكل حر واتخاذ القرارات ضمن هيئات الحزب بالأكثرية وغير ذلك. ولكن الحزب السياسي يختلف عن الدولة، وأعضاؤه يختلفون عن المواطنين.

العضوية في الحزب السياسي طوعية، وبالتالي لا معنى فيه لمبدأ مثل مبدأ سيادة القانون. فباستطاعة عضو الحزب أن يترك الحزب إذا لم يكن مقتنعاً بمبادئه، ومن الأفضل ألا ينضم إلا إذا كان مقتنعا. وقد تشمل حرية التعبير داخل الحزب السياسي الحاجة إلى تغيير جزء من المبادىء، ولكن لا يمكن أن تشمل تغيير قيم الحزب الأساسية، والتي يقوم عليها. كما يقوم الحزب السياسي الديمقراطي على التعددية والتعبيرعن الرأي، ولكنه إذا قام عليها وحدها تحول إلى ناد ثقافي، فإذا لم تتبع عملية مناقشة المواقف وحدة عمل في التنفيذ، وإذا تحولت الأقلية داخل الحزب إلى أقلية خارجه أيضاً يتحول الحزب إلى تحالف سياسي بين قوى سياسية مختلفة ومجتمعة على حد أدنى، وينتهي ما يميزه كحزب سياسي يظهر على حلبة الصراع مع الأحزاب الأخرى بموقف موحد.

هذه عملية تحتاج إلى بذل جهد من قبل القوى السياسية الراغبة في التغيير لتأطير نفسها والإلتزام في حزب سياسي يقوم على: ١) قيم سياسية وإجتماعية مشتركة، ٢) تحليل علمي وعقلاني للأوضاع السياسية، ٣) برنامج سياسي، ٤) وحدة العمل والتنفيذ. وهذه هي الإمكانية الوحيدة لترجمة الأفكار إلى تأثير سياسي على المجتمع.

لا يقوم العمل الأهلي والخيري على هذا النوع من المبادىء، ورغم كونه عملا طوعيا إلا أنه يتجه، أكثر فأكثر، نحو الإختصاص والمهنية، وكلها أمور إيجابية عندما يتعلق الأمر بمعالجة قضايا عينية. ولكن المبنى الداخلي يتخذ أيضاً شكل مؤسسة تبحث عن تمويل ذاتها وتدار على شكل شركة غير ربحية، وهي لا تهدف إلى تأطير قواعد شعبية وتسييسها، كما أن بإمكانها الإستغناء عن

اليات العمل الديمقراطي. فغالباً ما يكون المؤسسون في مثل هذه الهيئات هم أصحاب الشأن فيها لفترة طويلة جداً، دون قواعد شعبية واسعة تدفع باتجاه التغيير والمحاسبة. وتبذل بعض المؤسسات الأهلية غير الحكومية جهداً لا بأس به من أجل ايجاد نظم للمحاسبة والشفافية. ولكن رغم ذلك كله يبقى الحزب السياسي ذو النهج الديمقراطي اكثر قابلية، وأكثر تعرضاً في الواقع، لمثل هذه الآليات، واقصد آليات المحاسبة والنقد والتغيير وغير ذلك. ومن المستغرب أن يلجأ مثقفون إلى هذه الجمعيات طلباً للممارسة الديمقراطية احتجاجاً على انعدامها في الأحزاب، فالأوضاع في الواقع أكثر تركيباً. والإحتمالأت النظرية لتطبيق الديمقراطية الداخلية في الحزب السياسي أكبر، بما لا يقاس، من احتمالاتها في الجمعيات الأهلية، لسبب بسيط أن الحزب القومي الديمقراطي يقوم على تسييس وتفعيل فئات واسعة من المواطنين واشراكهم في عملية تقرير مصيرهم السياسي والإجتماعي بشموليته، ونجاحه يقوم على تنفيذ هذه المهمة، فإذا فشل في ذلك فقد فشل كحزب سياسي.

يفتح الحزب السياسي القومي الديمقراطي آفاقاً واسعة أمام الفرد ترفعه من إنتماءاته الصغيرة: العائلة، الطائفة، القرية، إلى التفاعل مع قضايا أكبر وأوسع هي قضايا أمته، وإلى المساهمة في العمل والتفكير وبلورة رأي وموقف وخطوة سياسية في التعامل معها. هنا يساهم الحزب في تحويل الفرد من عضو في جماعة محلية عضوية إلى مواطن فاعل، أي إلى عضو في الأمة، ويسهم بالتالي أكبر إسهام في عملية التربية الديمقراطية التنويرية.

لا يستطيع اليسار، بأي حال من الأحوال، أن يسمح لنفسه بالتخلي عن هذه المهمة، فخلافاً لليمين تتطابق قيمه المتمحورة حول حرية وسعادة الإنسان وحول المساواة الإجتماعية معها. وفي حين قد تسمح أحزاب اليمين لنفسها أن تشيد ذاتها على أساس استغلال الإنتماءات العضوية الصغيرة، لا تستطيع أحزاب اليسار إلا أن تقوم على الأفراد الفاعلين، المواطنين الأحرار الأعضاء في شعب واحد أو أمة واحدة، بحيث يستمرون بممارسة إنتماءاتهم المباشرة والعاطفية، ولكنهم عند الحديث عن السياسة ينطلقون من قضايا الشعب

بشكل عام ومن قضايا الأفراد كمواطنين. ولذلك يستطيع اليسار، أيضاً، أن يجمع بين قضية الإنسان وتحرره والقضية القومية، بين قضية الفرد وقضية الشعب. والمطلوب من القوى القومية الديمقراطية أن تميز، خلافاً للقوى القومية المتعصبة، أو اليمينية، بين العضوية في الأمة وبين العضوية في الجماعة العضوية. فاليمين القومي المتعصب يميل إلى اعتبار الأمة المتطابقة مع الإنتماء القومي اشبه بجماعة عضوية جديدة كبيرة تذوب فيها فردية الفرد، والقوى القومية الديمقراطية تحاول الموازنة بين تنمية الفرد الديمقراطي المستقل والإنتماء إلى مجموع الأمة كانتماء إلى مجتمع بكامله.

المجتمع الإستهلاكي وحالة اللا تسييس

يقوم مجتمع الوفرة الإستهلاكي في الغرب على تطور سريع للتكنولوجيا ووسائل الإنتاج، وعلى تنافس غير محدود تقريباً بين الشركات الخاصة المنتجة للبضائع، مادية كانت أو روحية، وعلى قذف مجموعات كبيرة من السكان خارج عملية الإنتاج، ونشوء طبقة وسطى كبيرة نسبياً. وتقوم الدولة، بضغط من النقابات ومجموعات الضغط الأخرى، بمحاولة ضبط الآثار السلبية لعملية التنافس هذه على صحة الإنسان وبيئته ونفسه، خاصة وأن الدافع الأساسي لعملية التنافس هو ترويج البضاعة المادية والروحية وتحقيق الأرباح بأقل نفقات ممكنة، بغض النظر عن النتائج المترتبة على ذلك. فالشركات الخاصة لا تخطط للمجتمع ككل بل لتحقق نتائج أفضل في عملية التنافس.

في هذا السياق تخلق المنتجات الإستهلاكية الحاجة إليها لدى الإنسان. فلكي يبادر إلى طلبها وشرائها وامتلاكها يجب أن تنشأ لديه حاجة اليها. وهي حاجة لم تكن قائمة لديه قبل أن يعلم بوجودها. ولا شك أن لهذه العملية جانب إيجابي بناء يدفع بعملية تطوير طاقات وقدرات الإنسان إلى الأمام. فمع ازدياد حاجاته يزداد أيضاً غناه المادي والروحي، وبدون تطور حاجات الإنسان المادية والروحية يبقى المجتمع الإنساني يراوح مكانه، ويعيد إنتاج نفسه في عملية لا نهائية لا تصنع تاريخاً.

ولكن الإقتصاد الإستهلاكي يخلق لدى الإنسان الفرد حاجات لأمور ضارة بصحته وبيئته، أو لأمور قد تفيده وتضر الآخرين، أو قد تخلق لديه حاجة لاستهلاك روحي تتحول فيها الثقافة إلى بضاعة. وباختصار فإن الإقتصاد الإستهلاكي، رغم كونه مسرعاً لعملية تطور قوى الإنتاج ولمدى تركيب وتنوع حاجات الإنسان، فأنه يجعل السلعة، أي البضاعة، تسيطر على كافة نواحي الحياة بما فيها من مجالات لم تكن خاضعة لقوانين الإقتصاد، مثل أوقات فراغ العائلة. وتحتل اليوم صناعة وتصميم أوقات الفراغ مساحة هائلة ومتوسعة باستمرار ضمن الإقتصاد الإستهلاكي، وكذلك المجالات المتعلقة بالصحة والذوق الفني والمعرفة، والتي كانت في الماضي تخضع للتقاليد أو الدولة أو الجماعة العضوية أو المؤسسة الدينية.

وبالطبع فإن حاجات الإنسان الإستهلاكية متطورة ومتغيرة باستمرار، ويتحكم فيها التنافس بين الإفراد أبناء الفئة الإجتماعية الواحدة، والدعاية الإعلامية، وتعميم الذوق العام من قبل الفئات المهيمنة إجتماعياً، وغير ذلك.

في الدول الأوروبية المتطورة يتم موازنة هذه النزعة بتشريعات تقيد عملية التنافس، وبجمعيات ومؤسسات تحاول أن تخرج مجالات معينة في الحياة الإجتماعية من نطاق التنافس الإستهلاكي السلعي. ولكن في العالم الثالث يجري فتح الأبواب على مصاريعها للإقتصاد الإستهلاكي، دون أي ضبط محلي تقريباً. وهذا ليس الأمر المهم، بل المهم أن إنفلات عقال الإقتصاد الإستهلاكي في العالم الثالث لا يتم بناء على قوانين الإنتاج المحلية، أو بناء على تطور قوى الإنتاج المحلية، أو أخذاً بعين الإعتبار للحاجات المحلية للسكان، وإنما بحسب اعتبارات أجنبية تماماً، وتبعاً للجشع غير القابل للإشباع الذي تطوره فئات إقتصادية وسيطة بين عملية الإنتاج الغربية والإستهلاك المحلي. وتتطور الحاجات الإستهلاكية في العالم الثالث بشكل لا يتناسب مع تطور القدرات الإنتاجية والعلمية والمادية.

ومع تعديلات معينة، تكاد العلاقة بين المجتمع العربي المحلي في إسرائيل وبين عملية الإنتاج الإسرائيلية تشابه العلاقة بين العالم الثالث وبين المراكز

الصناعية في الغرب. والفرق الأساسي كامن في كون القوى العاملة العربية مندمجة بعملية الإنتاج الإسرائيلية تقريباً، الأمر الذي يجعل قدرتها الشرائية أكبر بكثير من مثيلاتها في العالم الثالث، لكن البنية نفسها غير مختلفة، اذ لا يوجد تناسب بين القدرات الإنتاجية المادية والروحية والحاجات الإستهلاكية. ولا يوجد تخطيط محلي قومي لعملية مواجهة أخطار الإقتصاد الإستهلاكي على المجتمع إضافة إلى الإستفادة من إيجابياته المتعلقة بارتفاع مستوى المعيشة.

ولا شك أن ارتفاع مستوى المعيشة لا يجب أن يشكل موضوعاً للمرارة، أو حتى عدم الإرتياح، عند الحركة الوطنية أو التقدمية في المجتمع العربي، بحجة أنها تقلل من مشاعر عدم الرضى عند السكان، وتقلل، بالتالي، من إمكانيات استغلالها سياسياً. فمن المحظور أن تستند قوة الحركة الوطنية على الرغبة في أن تسوء أحوال السكان، لأن ذلك يزيد من التأييد والدعم لها.

إن هدف أية حركة وطنية تقدمية هو أن يعيش الناس أفضل، مادياً وروحياً. وإذا وقع تناقض بين أهداف الحركة الوطنية وبرامجها وطريقة عملها مع رغبة الناس في حياة مادية أفضل فعلى الحركة الوطنية أن تعترف أن لديها مشكلة تحتاج إلى حل جذري، وأن تعدل برامجها وسياساتها بحيث تتوافق مع طموحات وآمال الناس.

ولكن هنالك فرقاً أساسياً بين الإنسجام مع رغبة الناس الحياتية اليومية في مستوى معيشي أفضل، وبين قبول الثقافة الإستهلاكية المشوهة التي ينشرها نمط العلاقة القائم بين المجتمع العربي المهمش إقتصادياً وسياسياً وبين الدولة والإقتصاد في إسرائيل.

وارتفاع مستوى المعيشة وحده خارج تطور قوى الإنتاج المحلية، ودون أن يرافقه تطور مؤسسات علمية وثقافية وإعلامية يؤدي بالضرورة إلى نشوء ثقافة استهلاكية لشعب مهمش خارج السياسة والثقافة. حتى العملية الثقافية ذاتها، وأنماط المثقفين الناشئة في ظلها، تخضع لحاجات الإستهلاك. الإسرائيلي،

فهي تزود الإستهلاك الإسرائيلي الإعلامي مثلاً بأنماط بشرية عربية تتلاءم مع التصور الإسرائيلي لما يجب أن يكون عليه "العربي الإسرائيلي"، كما تنمي عقدة نقص عند العربي الراغب بتقليد الإسرائيلي فيجد نفسه يقلد التصور الإسرائيلي للعربي، وهكذا ودواليك حتى تنشأ أنماط ثقافية مشوهة متخلفة عن الإنتاج العلمي والثقافي الإسرائيلي، ولا علاقة لها بالأصالة في الوقت ذاته.

وهذا ليس الخطر الأساسي من نمو الثقافة الإستهلاكية، بل بالإمكان إعتباره ظاهرة مرافقة له. المشكلة الأساسية تكمن في انتشار الثقافة الإستهلاكية في أوساط واسعة من المواطنين العرب، الذين يطورون حاجات إستهلاكية لا تتلاءم مع دخلهم ومستوى معيشتهم. ويؤدي هذا بدوره إلى ارتباط هذه الأوساط الواسعة بعجلة الإستهلاك إلى درجة العزوف عن مستلزمات الحياة الإجتماعية والسياسية.

يجد الفرد هنا نفسه في تنافس مستمر مع الأفراد الآخرين على امتلاك آخر تقليعات البضائع الإستهلاكية البعيدة عن حاجات المنزل الحقيقية وعن حاجات البلدة والمجتمع العربي بشكل عام. ولكن ما يربط الفرد، بشدة، بهذه العجلة هوعدم التناسب بين حاجات المواطن الإستهلاكية ودخله، الأمر الذي يؤدي إلى العمل الدؤوب للبحث عن مصادر دخل إضافية، أو لسد الديون للبنوك التي تشجع نزعة تراكم الديون البنكية.

المواطن العربي العادي، الذي قذفته السياسة الإسرائيلية خارجها، والذي قذفه الإستهلاك خارج القضايا الوطنية الملحة، منشغل ببحث دؤوب عن وسائل مالية لإشباع رغباته ورغبات عائلته المحكومة بإرهاب إجتماعي ناتج عن هيمنةالثقافة الإستهلاكية على المعارف والأصدقاء ووسائل الإعلام التي يتعرضون لها جميعا. تؤدي هذه الحالة من الإنشغال المستمر بتلبية حاجات ما أن تلبى حتى تنشأ حاجات غيرها، إلى شلل ثقافي وسياسي. وتؤدي كذلك إلى حالة خطيرة من انعدام التسييس وإلى خواء الحيز العام. فبين الدولة الصهيونية، من ناحية، وبين الفرد العربي المستهلك، من ناحية أخرى، يفغر فاه فراغ رهيب يلتهم كل محاولة حسنة النية للإصلاح، وسرعان ما

توجه سهام التشكيك والسأم والملل إلى كل مبادرة سياسية وطنية ديمقراطية. وأكثر ما يثير الإشمئزاز هو ذلك الإدعاء بالضجر والتعب الذي يوجهه البعض ضد العمل العام وكأنه ضحى كثيراً في حياته لصالح الوطن و"كسر أعتاب السجون"، وكل ما يريده اليوم هو الإهتمام بمستوى معيشته، أو هكذا يسمى الإستهلاك المنفلت العقال، لأن العمل السياسي والإجتماعي لا يعتبر من ضمن هذا المستوى. والحقيقة أن الضجر والسأم ناتج عن طحن عجلات الثقافة الإستهلاكية لكل اهتمام بالحيز العام الثقافي والسياسي، وتقزيم وتحجيم الفرد إلى مجرد مستهلك مجاله الحيز الخاص.

وقليل من المعلقين يدرك العلاقة بين هذه الحالة وانتشار العنف بين أفراد نفس المجتمع، وانتشار التعصب لبنى عائلية وطائفية موروثة. المواطن العربي المعرض للثقافة الإستهلاكية الغربية دون إنشاء حيز عام ثقافي وسياسي ونقابي ضابط لها، ودون مساهمة تطوعية في مؤسسات عامة للمجتمع تدفع باتجاه التفكير بالمصلحة العامة، هو مواطن ذو بعد واحد إستهلاكي يعوض عن نقص الأبعاد الأخرى بما يلي: ١) التعويض عن التعرض للمهانة من قبل المؤسسة الإسرائيلية والأكثرية اليهودية، والذي لا تتم مواجهته سياسياً ومدنياً بعنف موجه ضد أفراد آخرين في نفس المجتمع، ٢) التعويض عن الحيز العام الإجتماعي الحديث المغيب بنزعة الإستهلاك الفردي المنفلت العقال بإحياء العصبيات التقليدية.

ومن لا يفهم العلاقة بين انتشار مظاهر العنف داخل المجتمع المهمش سياسياً وفكرياً وبين تفشي مظاهر الإستهلاك الإستعراضية، عليه أن يدرس تجربة غيتوات السود في الولايات المتحدة، حيث تظهر في شوارعها أفخم السيارات بشكل إستعراضي في أحياء تدل فيها الفوضى والشوارع المهملة، والبنايات المنهارة، وأكوام القمامة، والعنف المنفجر لأتفه الأسباب، على غياب شبه تام للحيز العام الإجتماعي.

ولو استطاعت الحركة الوطنية والتقدمية أن توجه ولو جزءاً ضئيلاً من الطاقات المادية والفكرية والروحية المنصرفة على عملية الإستهلاك إلى بناء مؤسسات ثقافية وسياسية تحيي الحيز الإجتماعي العام، وتشغل الناس بقضاياها

العامة عن طريق الإهتمام بالسياسة، فإنها تكون قد أنجزت مهمة إجتماعية من الدرجة الأولى.

هنالك علاقة مباشرة بين هيمنة الثقافة الإستهلاكية على النخب والجماهير وبين حالة انعدام التسييس الخطيرة التي تشجعها المؤسسة الإسرائيلية الحاكمة، وذلك بتوجيه المواطن العربي إلى المطالب المباشرة فقط، والتي بالإمكان تحقيقها دون الإنشغال بالسياسة، بل بالتحول فقط إلى جيش إحتياط من المصوتين للأحزاب الصهيونية. إن حالة اللا تسييس الإستهلاكية هي حالة ملائمة، وأكاد أقول مستنقع ملائم، لنمو العصبيات المحلية من ناحية، ولنمو التأييد للأحزاب الصهيونية على المستوى القطري من ناحية أخرى، ومواجهتها هي إحدى أصعب التحديات التي تواجه الحركة الوطنية.

وهنا لا ينفع الصراخ والتحريض والتبشير، كما لا ينفع "تكفير" المجتمع. والأمر الوحيد الذي قد يقود إلى نتائج هو النجاح في ربط جدول الأعمال الوطني بحاجات الناس اليومية، من ناحية، وتطوير ثقافة وطنية تقدمية بديلة للثقافة الإستهلاكية السائدة، من ناحية أخرى.

بالإمكان هنا الإستفادة من اليات "الهيمنة الثقافية" التي طورها المفكر الإيطالي جرامشي، الذي طرح إستراتيجيات للعمل خارج المؤسسة السياسية والثقافية السائدة وتحقيق هيمنة ثقافية للقوة المعارضة في الشارع وبين النخب قبل أن تتحول إلى قوة سائدة سياسياً. وفي حالتنا ينبغي على الحركة الوطنية أن تقدم نموذجاً ثقافياً يلغي الإنطباع أن العمل السياسي والوطني هو من نصيب الناس المتنسكين والمتزهدين والعازفين عن شؤون الدنيا، أو أنه من نصيب الفاشلين، في حين يتوجه الناجحون إلى الكسب المادي أو إلى الإنخراط في الثقافة الإستهلاكية. ويجب أن يكون واضحاً أن عدو ثقافة الحركة الوطنية ليس هو ارتفاع مستوى معيشة الناس، بل هو الثقافة الإستهلاكية التي تشوه المجتمع وتلغي حيزه العام وتؤدي إلى حالة من انعدام التسييس.

التخطيط الإستراتيجي للأقلية القومية

التربية القومية أولاً

بعد أن وصل الوضع العربي القائم في إسرائيل طَوْر الأزمة، ولم يعد بالإمكان الإستمرار بنفس نمط التفكير السياسي والإجتماعي الذي كان مهيمناً، والذي يزاوج بين حالة اللاحول واللاقوة، أي حالة المغلوب على أمره في قضايا المشاعر الوطنية، من ناحية، وبين الإستفادة من الإمكانيات التي تتيحها عملية الإنتاج الإسرائيلية والعملية الديمقراطية اليهودية من أجل تطوير نمط حياة استهلاكي ومستوى معيشي متقدم نسبة للقيم الإجتماعية السائدة والبنى التقليدية في القرية العربية، من ناحية ثانية، وبعد أن بدأ يتطور وعي هذه الأزمة أصبح بالإمكان الحكم أن وعي الأزمة ليس كافياً من اجل تجاوزها، وإن كان شرطاً ضرورياً. كما أصبح بالإمكان الحكم أن الأزمة قد تستمر فترة طويلة منتجة وعياً مأزوماً، وأنماطاً بشرية مأزومة، وقيادات سياسية تجعل من الإنتهازية ومن التحلل من أي التزام قيمي مفاخر يتم المجاهرة بها.

في مثل هذه الظروف يهيمن على الشارع العربي وعي مأزوم. ومع أن هذا الوعي المهيمن يبدو واثقاً من نفسه متربعاً على هامش الحياة السياسية والإقتصادية الإسرائيلية، وعلى هامش الثقافة العربية في الوقت ذاته، ويتظاهر بالرضى عن الذات إلى درجة الغرور، إلا أنه وعي مأزوم وخاوٍ من الداخل إلا

من الأسئلة التي يحاول أن يقمعها كلما أقلقت راحته. ولأنه وعي مأزوم فمن السهل إيجاد مداخل اليه ومراقبته بالأسئلة الحرجة وتوريطه في حالة من القلق أو الحاجة إلى التغيير. الحالة، إذاً، غير ميؤوس منها. ويكفي التذكير بتلك الحالة من عدم الإرتياح الذي يثيره سؤال الهوية، وذلك البريق الذي يلمع في أعين الشباب عندما تثار أمامهم مسألة هويتهم القومية، وذلك العدد من الأسئلة الذي يشهرونه في وجوه البالغين الذين يحارون في الإجابة، إذ أنهم تتلمذوا عبر الصحافة والإعلام والأجواء السائدة على مدارس لم تعد تعطي جواباً شافياً على ما يحيّر الشباب.

ولنأخذ مثلاً على ذلك التيار القومي. فقد ألهب هذا التيار في حينه حماس جيل الشباب في الخمسينات والستينات، وهؤلاء أصبحوا في أيامنا آباء وأمهات لشباب لا يلهب حماسهم مشروع الخمسينات القومي. إستذكار الأمور أمامهم قد يلفت نظرهم لساعة أو ساعتين، ثم يعودون إلى حياتهم اليومية التي تعج بالأسئلة: بأي معنى نحن مواطنون إسرائيليون، وبأي معنى نحن فلسطينيون، وهل تعني المساواة الكاملة أن نخدم في الجيش الإسرائيلي، ولماذا تطرح إسرائيل نموذجاً سياسياً وإقتصادياً متقدماً بالنسبة للدول العربية؟ وهل لكل ذلك علاقة "بعقليتنا" و"ثقافتنا"؟ وإذا تخلينا عنهما ماذا يتبقى من هويتنا؟ التعاطف مع ذكريات الأهل لا يثير حماساً، ومحاولة تجذير تلك الأفكار التي كانت سائدة في حينه غير ممكنة، لأن أية مراجعة للفكر القومي في الخمسينات تقود إلى نتيجة قسرية ومؤسفة مفادها أنها كانت افكاراً ضحلة لا تشكل نظرية ولا حتى بدايات نظرية بالإمكان تسويقها كفكر عقلاني راسخ في غياب الحماس.

وينطبق نفس الحكم على القيادات الأخرى التي حافظت على تسييس جيل كامل من الشباب حتى السبعينات. ونبذ هذه الأفكار، والتنصل منها، وإدارة الظهر لها، وتجنب حتى ذكرها أمام الأجيال الصاعدة، يشكل خطأً فادحاً، لأنه يعطي الشباب صورة عن جيل مهزوم، ويقذف مع مياه غسيل الفشل المتسخة طفل الأفكار النبيلة التي آمن بها ذلك الجيل. لا بد، إذاً، من تقييم التجربة ومشاركة الجيل الجديد في هذا التقييم.

لا بد من الفصل بين القيم والمبادىء النبيلة التي آمن بها جيل الآباء وبين ضحالة التحليل التي ميزت طروحات جيل المبتدئين، من ناحية، وبين العوامل التاريخية التي أدت إلى الفشل، من الناحية الأخرى. ولا بد، أيضاً، من تقديم نموذج نظري بديل لتحليل الحالة العربية عموماً، والحالة الفلسطينية خصوصاً وحالة العرب في إسرائيل بشكل أكثر تحديداً.

لقد تحمس جيل الآباء للتيار القومي العربي ثم ألهبت المقاومة الفلسطينية حماسه أوتضامنه، في السر أو في العلن. وبغض النظر عن تقييم التجربة، لا يمكن أن تتوقع من جيل الشباب اليوم أن يتحمس لنموذج السلطة الفلسطينية في غزة أو لنماذج الأنظمة العربية القائمة. ومن الناحية الأخرى، من الخطأ ترك هذا الجيل ضحية للاقتناع، أولاً، بالنقد الإسرائيلي لهذه النماذج، وثانياً، للاستنتاج اللازم عن الإقتناع بهذا النقد، وهو تبني القراءة الإسرائيلية لتاريخ الصراع مع العرب.

يلزم إذاً طرح نموذج نظري وفكري قومي بديل يجمع بين تقييم التجربة تاريخياً وتقييم الأوضاع السياسية والإجتماعية والإقتصادية الراهنة. ولكن النماذج النظرية لا تشكل هوية، ولا تلهب حماس أحد، ولا تعطي مضامين بديلة لحياة الشباب الباحث عن معنى. ولذلك فإن تقديم التحليل الجديد النقدي والعقلاني في التعامل مع الماضي والحاضر لا يعفي من تقديم القيم والأهداف التي يرغب المجتمع في تربية شبابه عليها، ولا يعفي من طرح مسألة الهوية والتشديد عليها.

الأمر الأساسي الذي بالإمكان تجنيد تفاعل الشباب معه هو إجابة قاطعة على السؤال المتعلق بالهوية القومية والثقافية. وليس هنالك ما يحبط الشباب ويثير عندهم القلق وانعدام الحيلة والمخارج، وحتى عقدة النقص، مثل التردد الفاضح في تحديد الهوية والخجل بها.

ويخطىء البعض عندما يعتبر التثقيف على الهوية القومية نوعاً من أنواع التعصب، اذ لا علاقة لتحديد الهوية بالتعصب لها. فالتعصب للهوية القومية هو طرحها كبديل للقيم الإجتماعية والمبادىء، واعتبارها قيمة أخلاقية بحد

ذاتها. ولكن الهوية القومية ليست قيمة أخلاقية، وإنما هي الإطار التاريخي والحضاري والثقافي واللغوي الذي يتسع لإحتواء القيم والمبادىء التي يراد لها أن تكون علماً للشباب. وبغياب هذا الإطار، وغياب حدوده، يختل التوازن وتختل المرجعيات الأخلاقية.

ولكي يستوعب الشباب من هم، ولكي لا يخجلوا من هويتهم القومية، ليس هنالك حاجة للتعصب أو التشنج في طرح العروبة، وليس هنالك داعٍ لجعل القومية العربية تبدأ مع بدء التاريخ أو إعتبارها بديلاً للتربية القيمية. لا يكفي أن تكون عربياً فخوراً بعروبتك، أو فلسطينياً مصراً على فلسطينيته، لكي تكون إنساناً جيداً أو ديمقراطياً أوتقدمياً، ولكن من غير الممكن أن تكون إنساناً تقدمياً وديمقراطياً إذا لم تعبأ بخلفيتك التاريخية والثقافية، وإذا لم يكن لديك أي شعور بوحدة المصير مع مجتمعك العربي أو الفلسطيني.

بالإمكان التأكيد على الإنتماء للعرب والفلسطينيين تاريخاً ولغةً وثقافة، وزرع الشعور بهذا الإنتماء دون التخلي عن التوجه النقدي إلى المظاهر السلبية في المجتمع العربي والثقافة، أو الثقافات، السائدة والتي سادت. لا يمكن "بيع" الإنتماء القومي العربي للشباب في أيامنا دون أن يرافقه هذا التوجه النقدي. فالبديل له هو التعصب القومي المترفع عن السلبيات والنواقص في خدمة القضية الكبرى. هذا النوع من التعصب يدخل الإنسان في مجازفة تبريرية أخلاقية ويقود في النهاية إلى أنواع من العنصرية والفاشية.

لا يعني التوجه النقدي بأي حال من الأحوال، التشكيك بالهوية أو الترفع عليها، ولا يجب أن يعني الإعجاب بالإسرائيلية أو بالقراءة الإسرائيلية لتاريخ العرب. فالطريق من هنا إلى التشويه الخلقي وإلى عقدة النقص أقصر مما يتصوره أولئك الذين يعتقدون أن البديل الذي يجب تقديمه للشباب والطلاب هو البديل الأقرب لأذهانهم، ألا وهو البديل الإسرائيلي. فالديمقراطية واللبرالية لم تولدا في إسرائيل وكذلك التقدم التكنولوجي، ناهيك عن التنوير الفكري. وأخطر الظواهر الخلقية التي يمكن أن تطرأ على المضطهد (بفتح الهاء) هو الإعجاب بمضطهده (بكسر الهاء).

ويعتقد بعض المربين أن ما يلزم المجتمع العربي في إسرائيل هو ثقافة علمية تكنولوجية (والمقصود هو التوجه الأداتي غير النظري للعلوم) وتربية موجهة نحو التحصيل والنجاح الفردي باعتبارها قيماً عليا، أما الباقي فكفيل أن يأتي وحده. ويفوت هؤلاء المربين أنه بالإمكان أن يكون الإنسان عالماً كبيراً وظلامياً من الناحية الإجتماعية والسياسية في الوقت ذاته، فكم بالحري عندما يجري الحديث عن الطبيب المتوسط، والمهندس المتوسط الذي يسعى لتحقيق أكبر قدر ممكن من الثروة، فالتحصيل والنجاح، بالنسبة له، هما الثروة.

قد يكون التحصيل والنجاح هما هدف التعليم، ولكنهما ليسا هدف التربية. فالتربية تهدف إلى تنشئة إنسان صالح لمجتمعه، وليس إلى إنتاج العلماء أو المهندسين أو الأطباء أو المحامين. يحتاج المجتمع إلى أولئك جميعاً فقط بعد أن تحدد السياسة التربوية أي مجتمع نريد؟ فقط في المراحل الأولى للقاء المجتمع مع الحداثة يعتبر التراكم الكمي للتحصيل العلمي هدفاً بحد ذاته. ولكن حتى في هذه المرحلة الأولى تتصرف الأقلية العربية، عند توجيه ابنائها للدراسة، بعقلية أقلية. فسلم الأفضليات يشير إلى ما سمي في حينه بالمهن الحرة التي لا علاقة لها بالدولة، الأمر الذي يقزم منذ البداية سقف التطلعات بالنسبة للعلاقة مع الدولة في مواطنة ناقصة منقوصة. لا يمكن بناء مجتمع عصري حديث على اعتبار مهن الطب والمحاماة ومراقبة الحسابات في رأس سلم التحصيل العلمي.

قلنا أن التحصيل العلمي والذي قد يترجم في النهاية إلى مجرد تحصيل مادي وعملية إثراء لا يمكن أن يشكل هدفاً للتربية. ولكن حتى التحصيل العلمي يحتاج إلى سياسة قومية توجهه نحو الهدف: أي مجتمع نريد؟ هل بالإمكان الحديث عن مجتمع معاصر دون معلمين اكفاء ودون نقاد أدبيين، ودون مفكرين إجتماعيين ودون مؤرخين، ودون صحفيين بالمعنى المهني للكلمة؟ ولماذا لا يوجه الطالب الممتاز لدراسة الأدب العربي واللغة العربية؟، ولماذا لا يحتل مدرس اللغة العربية والخبير بها وبآدابها، مكانة عالية على رأس سلم التحصيل الأكاديمي؟

المجتمع المعاصر والحديث هو مجتمع قادر على وضع سلم أولوياته القومية، وهو مجتمع قادر على وضع برامجه التدريسية ولديه عدد كاف من المختصين القادرين على القيام بهذه المهمة. المجتمع المعاصر يرفض أن يضع له آخرون برامجه التدريسية، ليس من منطلق الشوفينية والتعصب القومي، بل من منطلق وجود سلم أولويات لديه هو أدرى به، ومن منطلق رفض الوصاية الثقافية والتبعية، التي تولد عقدة نقص لدى الأجيال الصاعدة.

وإذا لم يتم وضع هدف تخصيص ساعات خاصة بالتربية القومية في المدارس العربية، فبالإمكان إدخال التربية القومية على جدول أعمال العائلة، وعلى جدول أعمال مدرس التاريخ والأدب والجغرافيا، وعلى جدول أعمال التربية اللامنهجية. وهنالك هامش كافٍ من الحرية المدنية لتنفيذ هذه المهمة.

وتنطلق التربية القومية من ضرورة زرع شعور الإنتماء التاريخي والثقافي والمجتمعي لدى الطالب، أي أنه لم يولد من الحائط، ولغته القومية ليست مجرد أداة بل هي وعاء حضاري ثقافي. قد تحطم التربية القومية النقدية الأساطير القومية التي زرعها الفكر القومي حول تاريخ العرب، ولكنها يجب أن تفعل ذلك بحذر شديد لكي لا تثير نفور الشباب الذين يحتاجون إلى رموز تاريخية يتضامنون معها. وإذا كانت هنالك رموز كهذه تمثل قيماً إيجابية وإنسانية بمفاهيم اليوم فلا بأس أن يؤمنوا بها، فضرورة تحطيم الأساطير والمعلومات غير الدقيقة والمبالغ بها لا تعني، بالضرورة، تحطيم كل رمز، فليست التربية عملية تأريخ بالمعنى الضيق للكلمة.

ولكن التربية القومية لا تتوقف عند منطلقاتها، بل تسعى للوصول إلى الحاضر وإلى أوضاع الأمة العربية وأنظمتها السياسية والإجتماعية البائسة وإلى أوضاع المجتمع العربي في إسرائيل. وأثناء معالجتها لمثل هذه المواضيع ترسّخ التربية القومية الخيارات الأخلاقية التي تسعى لتحقيقها. وعند ذلك عليها أن تقرر: هل المساواة قيمة أخلاقية بالنسبة لها؟ وهل سعادة الإنسان وحريته هي قيم يليق بالمجتمعات المعاصرة أن تزرعها في نفوس شبابها؟

التنمية القومية ثانياً

تطرقنا في حلقات سابقة إلى واقع أن المواطنين العرب في إسرائيل يتواجدون خارج دائرة اهتمام المؤسسات الرسمية التي تقوم بعملية التخطيط التنموي في هذه البلاد، سواءً تعلق ذلك بالتوزيع الديموغرافي للسكان أو بالإستثمارات في البنية التحتية أو المناطق الصناعية أو التعليم. وقد يستفيد العرب من هذا التخطيط إذا وقعوا في دائرته، كما هو الأمر عندما يزداد استثمار الموارد المالية من قبل الدولة في مجال التعليم، أو إذا وقعت قرية ما على الطريق المؤدي إلى منطقة بدأت بالإزدهار، حيث يصادر قسم من الأرض، من ناحية، ويتم تعبيد شارع رئيسي، من الناحية الأخرى، سرعان ما يفتح سكان هذه القرية المتاجر على ناحيتيه، ويقومون بتقديم الخدمات من محطات وقود وغيرها. هذا النوع من النمو الإقتصادي يتم حرفياً على هامش التخطيط الإستراتيجي الذي تقوم به دولة اليهود للمواطنين اليهود، وتصويرياً على جوانب الطرق الرئيسية التي تصل بين مستوطنة واخرى.

صحيح أن برنامج دولة المواطنين يطرح تصوراً يؤطر العرب ضمن الهيئات التي تخطط، وبالتالي يجعلهم ليس فقط موضوعاً للتخطيط، أو حتى هامشاً لموضوع التخطيط، الذي هو مصلحة المواطنين اليهود كما تتصورها دولتهم، بل يرفعهم إلى مستوى الذات التي تخطط وذلك بطرحه مطلب التمثيل للعرب في كافة الهيئات والمؤسسات الرسمية والشركات الحكومية ذات العلاقة. لكن، من ناحية أخرى، لا يمكننا الإنتظار إلى حين تحقيق ذلك والإستمرار بممارسة هذا النوع من التنمية المشوهة، والتي يمكن اعتبارها ظاهرة مرافقة لعملية النمو في الدولة، فقط. وهذا أول الدوافع للبحث عن سبل للبدء بالتخطيط الإستراتيجي للتنمية الذاتية. أما الدافع الثاني فيعود إلى خصوصيات الحالة العربية داخل إسرائيل والتي ينبغي اخذها بعين الإعتبار حتى في دولة المواطنين، وأقصد بذلك الحاجات الناجمة عن تراكم آثار سياسة التمييز القومي وعن خصوصية التحديث المشوه الذي مرّ به المجتمع العربي.

لا يمكننا الحديث في المرحلة الراهنة عن وجود هيئة أو جسم عربي تمثيلي يقوم بهذه المهام، ولا حتى بجزء منها على المستوى القومي. والمؤسسة الوحيدة العربية القائمة والتي تقوم بنوع من التخطيط في علاقة مع المؤسسات الحكومية المختصة هي المجلس المحلي أو البلدية. ولكن هذا التخطيط، إذا توفر، فإنه يتم في أفضل الحالات على المستوى المحلي، وغالباً ما يغيب هذا المستوى حتى لإعتبارات جزئية تتعلق بالإنتخابات المقبلة، فالمجلس البلدي يخطط عادة للإنتخابات المقبلة ويرسم سياسته على هذا الأساس. أما اللجنة القطرية لرؤساء السلطات المحلية العربية فتقوم بتمثيل مصالح هذه السلطات أمام الوزارات المختلفة، خاصة إبان الإزمات المالية والصراع من اجل زيادة المخصصات. ولا تتصرف اللجنة القطرية لرؤساء السلطات المحلية العربية كهيئة قومية تعنى بشؤون التخطيط بما في ذلك المواجهة مع التخطيط الحكومي على مستوى قومي.

ويبرز هذا النقص البالغ في قضايا الأرض ومسطحات القرى المخصصة للبناء والمناطق الصناعية وغير ذلك. هنا يخوض كل مجلس محلي معركته لوحده مع السلطة المركزية وكافة الهيئات الحكومية، بدءاً باللجنة القطرية والإقليمية للتخطيط ونهاية بسلطة الحدائق القومية ودائرة اراضي إسرائيل وغيرها.

وتنتهي المعركة بطبيعة الحال بتغليب المصلحة "القومية" الإسرائيلية على المصلحة المحلية. وقد تنتهي بحلول وسط مع هذا المجلس المحلي، في أفضل الحالات. ولكن المجلس المحلي لا يواجه "الخطة القومية الإسرائيلية" وجدول أعمالها وسلم أولوياتها بخطة وطنية عربية شاملة ذات جدول أعمال وسلم أولويات خاص بها تندرج القرية أو المدينة العربية ذات الشأن فيها.

لم يعد بالإمكان السماح لوضع تواجه فيه قرية عين ماهل، مثلاً، وحدها توسع مدينة نتسيرت عيليت والحكومة الإسرائيلية ومخططاتها من ورائها، كما لم يعد بالإمكان السماح أن تواجه يافة الناصرة وكفر كنا وحدها الهيئات

والمؤسسات الحكومية. يجب أن تندمج الناصرة ويافة الناصرة والرينة والمشهد وطرعان وكفر كنا وعين ماهل في خطة واحدة تشكل بنداً من الخطة الوطنية الشاملة لدى الأقلية العربية في إسرائيل، لكي تفاوض بلديات ومجالس هذه القرى وتواجه الهيئات الحكومية المختصة سوية بناء على هذا التصور الموحد الذي تضعه الخطة.

كيف يتم القيام بهذه المهمة؟

تندرج مهمة التخطيط القومي الشامل ضمن المهام التي يجب أن تضطلع بها لجنة المتابعة العليا لشؤون المواطنين العرب بعد أن تعاد صياغتها ويعاد بناؤها فتتحول إلى قيادة قومية في مركزها القوى السياسية الوطنية الفاعلة على ساحة الأقلية العربية في إسرائيل.

في مثل هذه الحالة تكون إقامة وحدة للتخطيط الإستراتيجي يقوم بإدارتها خبراء عرب من اهم التحديات أمام هذه القيادة القومية. وتضع هذه الوحدة الخطط الشاملة للأقلية القومية العربية : صناعة، زراعة، سياحة، مسطحات بناء، تربية وتعليم، بنية تحتية ...الخ، وتعرضها أمام الهيئات القومية لإقرارها ثم يتم تبنيها في التداول والتفاوض مع الوزارات المختلفة، وذلك من قبل الهيئات والمجالس المحلية وغير ذلك.

لا يعني هذا بأي حال من الأحوال قبول هذه الخطة الشاملة، ولكن مع ذلك يجب أن يتم وضعها بواقعية كأنها قابلة للتنفيذ الفوري. وأهم ما فيها هو طرح تصور بديل تتبناه الأقلية العربية ومؤسساتها مجتمعة ومنفردة في مواجهة السلطة.

ولكن التخطيط القومي لا يتم فقط لأغراض مواجهة السلطة، بل يجب أن يتناول القضايا الداخلية للمجتمع العربي فيما يتعلق بالعلاقة بين المواطنين العرب انفسهم والعلاقات بين مؤسساتهم، مثلاً، العلاقة بين المؤسسات الأهلية والمؤسسات المنتخبة، وقضايا تنمية الإقتصاد المحلي وسبل تنميته، وقضايا التوجيه المهني والدراسي للشباب العرب، وقضايا مكافحة الجريمة والمخدرات

المتعلقة بالوقاية منها وقضايا الصحة والبيئة وغير ذلك. كما يضع التخطيط الإستراتيجي على جدول أعماله قضايا مكافحة الطائفية والعصبيات على أنواعها. أي أن التخطيط القومي يأخذ بعين الإعتبار قضية بناء المجتمع كشعب واحد، وبناء مؤسساته كمؤسسات قومية، ويضع القضايا القومية نصب أعين المجتمع المحلي.

ويتناول التخطيط الإستراتيجي القومي الحياة الثقافية في أوساط الشعب الذي يتم التخطيط له. ولا يعقل أن لا ترى المؤسسات العربية القائمة النقص الفاضح في هذا المجال والعلاقة بين هذا النقص وبين حالات التسيب القيمي الآخذة بالإنتشار وحالات فقدان المعنى لدى شبابنا. فهل يعقل أن مليون عربي يعيشون في دولة حديثة على أعتاب القرن الحادي والعشرين ليس لديهم مسرح قومي عربي؟! وهل يعقل أن المحاولة الجدية المهنية الوحيدة لإقامة مثل هذا المسرح تتم برعاية مسرح حيفا البلدي وبتمويل من وزارة الثقافة، دون أي دعم عربي مجتمعي!

بإمكان العرب في إسرائيل أن يقيموا مسرحاً قومياً ويمولوه، وبإمكانهم أن يقيموا فرقة موسيقية قومية لها طابع تمثيلي، وأن تكون لديهم دار نشر قومية، كما بإمكانهم أن يبدأوا التخطيط بشكل جدي لمعهد عربي للدراسات العليا. ولا يتم كل هذا لأن الثقافة المهيمنة ثقافة استهلاكية فردية يضيع فيها الحيز العام تماماً، ولأن القيادة القومية التي يجب أن تهتم بجدول أعمال قومي ثقافي غائبة تماماً عن الساحة. هذا الغياب يتيح المجال للبرجوازية العربية الناشئة أن تتخلص من واجباتها المالية تجاه المجتمع وتجاه الحيز العام العربي.

ونتيجة لغياب الحيز العام القومي وسلم أولوياته الإستراتيجي تستطيع هذه البرجوازية أن تعيش في مجالين لا ثالث لهما، الأول هو المجال الخاص وهو مجال الإستهلاك الفردي والنشاط الإقتصادي، والثاني هو مجال دولة إسرائيل ومؤسساتها. أما المجتمع العربي فغير قائم بالنسبة لها إلا من خلال البلدية أو السلطة المحلية، وهي ايضاً بنظرها مجرد سلطة يهدف التأثير عليها إلى

تسهيل النشاط الإقتصادي، أو أن يحظى صاحب التأثير بالمناقصات والعقود.

لا يمكن أن تبقى مثل هذه الحالة بدون تخطيط وسلم أولويات، ولا يمكن أن يقتصر تنظير الحركة الوطنية على شعارات المواجهة في الوقت الذي ينمو فيه مجتمع بدون مقومات وبدون جدول أعمال قومي ثقافي وسياسي واقتصادي وغير ذلك.

ويتناول التخطيط القومي موضوع العلاقة مع الجزء الآخر من الشعب الفلسطيني في الضفة الغربية وقطاع غزة. فمن غير المعقول أن يعيش جزءان كبيران من نفس الشعب على نفس الأرض، وتحت نفس السلطة مدة تنيف عن خمس وعشرين عاماً دون وجود خطة، أوحتى نقاش أو حوار، حول تنظيم العلاقة بين اجزاء نفس الشعب. صحيح أن الجزء الأكبر من الشعب الفلسطيني في الضفة الغربية وقطاع غزة يعيش الآن في ظل سلطة فلسطينية، ولكن حتى لو قامت فعلاً دولة فلسطينية، هل ستكون العلاقة بين جزئي الشعب الفلسطيني هذين علاقة بين دولتين مختلفتين؟ العلاقة مع الشعب الفلسطيني في الضفة الغربية وقطاع غزة علاقة خاصة تاريخياً وعاطفياً ووجدانياً، ويجب أن يتم تنظيم هذه العلاقة في المجالات الثقافية والإقتصادية فوراً. وقد اخترت هذين المجالين لأنهما يشهدان تواصلاً قائماً لكنه غير منظم. هنالك حاجة ماسة لتنظيم العلاقة بين جامعات الضفة الغربية وقطاع غزة وأية جامعة ستقوم في المستقبل عند العرب في إسرائيل وأية مؤسسة بحثية أو أكاديمية قائمة. كما أن هنالك حاجة لبحث نوع علاقات التبادل الثقافي التي نريدها مع الضفة الغربية وقطاع غزة من اجل وضع سند جديد للهوية القومية لدى شبابنا. كما أن هنالك حاجة ماسة لتنظيم نوع علاقات التبادل الإقتصادي المطلوبة وإمكانية إقامة شركات استثمار مساهمة مشتركة. ولماذا لا تبحث إمكانيات إقامة تنظيمات أهلية مشتركة في حالة وجود موضوع مشترك للنشاط الأهلي؟

وفود التضامن مع السلطة الفلسطينية لا تحل المسألة. هنالك حاجة لتنظيم العلاقة مع السلطة الفلسطينية، ولكن سيتوجب على أية خطة توضع كجدول

أعمال للأقلية القومية أن تتناول موضوع العلاقة الحياتية الخاصة التي تربط الأقلية العربية في إسرائيل مع شعبها في الضفة الغربية وقطاع غزة. هنالك مصلحة قومية في تقوية هذه العلاقة وتدعيمها، وتوجد مصلحة مشتركة للفلسطينيين هنا وهناك في تنظيم هذه العلاقة لما تفتحه من آفاق التطور الإقتصادي والإجتماعي ولما تفتحه من إمكانيات في تدعيم أسس الإنتماء القومي والثقافي.

التعبيرات السياسية

ينتشر بين أوساط واسعة من الأقلية القومية العربية في هذه البلاد وهمٌ مفاده أن توحيد أشكال التعبير السياسية في حزب واحد يزيد من تمثيل العرب في إسرائيل برلمانياً، ويمنع ذهاب الأصوات العربية هباء. ويتضمن هذا الإعتقاد فرضيات عديدة ومواقف عاطفية مثل السأم من تعدد الأحزاب، وخاصة القوائم الإنتخابية الموسمية التي تقوم بهدف إيصال شخص أو مجموعة أشخاص إلى الكنيست. ولكنه يتضمن أيضاً فرضيات هامة يجب التوقف عندها: ١) الإقتناع بأهمية التمثيل البرلماني للعرب في إسرائيل وأهمية زيادة هذا التمثيل. وهذه قضية هامة لم يكن مسلماً بها دائماً. لقد أصبح التمثيل البرلماني بالنسبة للأقلية القومية الشكل الرئيسي للتعبير السياسي عن ذاتها أمام أجهزة السلطة وأمام الأغلبية اليهودية في الدولة. ولم يكن هذا هو الحال دائماً. ٢) رسوخ مفهوم الوحدة السياسية. وهو أمر إيجابي دون شك، لولا انه يتضمن خلطاً بين أهمية الوحدة وضرورة الغاء التعددية الحزبية، إذ لم يتأسس بعد الحس الديمقراطي الذي يجمع بين وحدة المجتمع والتعددية الحزبية في آن. ٣) الوهم المؤسس على الفرضيتين السابقتين أن زيادة التمثيل البرلماني يتطلب حزباً واحداً. والحقيقة انه من الناحية الإحصائية لا يوجد أي إثبات لهذه المقولة.والتجارب المتوفرة، حتى الآن على الأقل، تثبت عكسها. فوجود قائمتين عربيتين كبيرتين في الإنتخابات الأخيرة للكنيست الرابعة عشرة أدى إلى حالة استقطاب في الشارع العربي، ورفع نسبة التصويت

مما أدى، إضافة لعوامل اخرى، إلى مضاعفة التمثيل العربي في البرلمان. إن توحيد الأحزاب العربية في قائمة برلمانية واحدة لا يعني بتاتاً أن المواطنين العرب في إسرائيل سيمنحون بالإجماع أصواتهم لهذه القائمة، وما سيحصل في الظروف المعطاة هو أن الإستقطاب سيكون مع الأحزاب الصهيونية على نفس الساحة العربية، الأمر الذي سيؤدي إلى إقتناص الأخيرة حصة اكبر من الأصوات. هذا لا يعني، بالطبع، بعثرة الأصوات، فأي قائمة عربية غير متأكدة من النجاح تضيع أصواتاً عربية ثمينة. ولكن لا يوجد إثبات واحد أن وجود تعددية حزبية في قوائم برلمانية ذات وزن وقادرة على اجتياز نسبة الحسم يؤدي إلى تقليل التمثيل البرلماني.

وفي ظروف الإندماج الإقتصادي والإرتباط المصلحي بالخدمات التي تقدمها أجهزة الدولة، هذه الخدمات التي قد تبدو لمن لا ينتمي إلى هذه الدولة كأنها معروف أو جميل يسدى للمواطن العربي، سيكون هنالك دائماً في المجتمع العربي في إسرائيل من يختصر الطريق ويتعامل مباشرةً مع الأحزاب الصهيونية الحاكمة. وجود قائمة عربية واحدة لن يثني مثل هؤلاء عن ذلك.

وهذا ليس شكلاً من أشكال التعبير السياسي، بل هو نفي للحاجة إلى التعبير السياسي عن الأقلية القومية، فدعم الأحزاب الصهيونية الحاكمة يعني أنه لا حاجة للأقلية العربية لأن تعبر عن ذاتها سياسياً، وهذا ما تتطلبه مصالحها اليومية، وهذا بالضبط ما يمكن أن يوصف بعبارة "التهميش السياسي للأقلية القومية". الأمر الأكثر خطورة هو الإرتباط بأحزاب اليسار الصهيوني ليس بدافع المصلحة فحسب، بل باعتبار هذه الأحزاب التعبير السياسي الأفضل عن المواطنين العرب في ظروف إسرائيل، خاصة وأن خطابها السياسي، فيما يتعلق بالعرب في هذه البلاد قد مر بعملية تحول. وإقامة قائمة عربية موحدة لن يهز هذه القناعات، فهنالك شباب عرب جذبهم اليسار الصهيوني ليس لأنه صهيوني، بل لأنه يطرح مفاهيم إجتماعية متقدمة نسبة للأحزاب العربية القائمة، ولأنه يبحث عن مثقفين عرب من أجل تمثيل العرب في صفوفه، ولأن العمل في إطاره يبدو لهم أكثر عملية. ويمكن اجتذاب هؤلاء الشباب إلى

خارج اليسار الصهيوني فقط في إطار عربي قومي متنور وجذاب إجتماعياً، ويحمل قيماً ديمقراطية وبرنامج عمل وطني، لا يتلخص بالشعارات الوطنية، بل يصلح مشروعاً سياسياً قومياً في ظروف إسرائيل.

ليست التعددية الحزبية هي المشكلة، ولا هي عائق أمام زيادة التمثيل البرلماني للعرب، بل تكمن المشكلة في أشكال التعبير الحزبي القائمة وكيفية إيجاد صيغة لوحدة العمل القومي، رغم وجود تعددية حزبية. وسنعود إلى هذه القضية لاحقاً.

إن الرغبة في وجود تمثيل برلماني كبير نسبياً للمواطنين العرب في هذه البلاد هي رغبة حقيقية، وتنم عن زيادة في وعي مفهوم المواطنة والإمكانيات الكامنة فيها، كما تنم عن زيادة في تسييس الوعي. وهذه مؤشرات إيجابية خاصة في ظل انتشار الثقافة السياسية العنصرية في الدولة، والتي تشمل آراء تقصي العرب من عملية التمثيل واتخاذ القرار السياسي في دولة اليهود. وهذا ما تشير اليه استطلاعات الرأي العام المتكررة في هذه البلاد، والتي تطرح سؤالاً حول مجرد حق العرب في الإنتخاب للبرلمان. ولكن الرغبة في زيادة التمثيل تختلط بالوهم الشائع أن العرب في هذه البلاد إذا ما شكلوا قوة برلمانية ذات وزن فسوف يكون بوسعهم الحسم في القضايا المصيرية، التي تواجه الدولة. وينم هذا الوهم عن عدم فهم كاف لما تعنيه مقولة الدولة اليهودية، وكم هي جوهرية في السياسة الإسرائيلية.

لا يستطيع العرب في هذه البلاد أن يلعبوا دور الأحزاب الدينية كلسان ميزان بين اليمين واليسار (وحتى هذه الثورة نفسها لم تعد بالوضوح الذي كانت عليه في الثمانينات). وعندما شكل العرب كتلة مانعة بخمسة أعضاء فقط يدعمون حكومة رابين، فقد كان بإمكان هذه الحكومة أن تخيرهم بين وجودها كما هي وبين وجود حكومة ليكودية، وعليهم الإستنتاج وحدهم أن دعمها في مصلحتهم، حتى دون أن يكونوا شركاء في صنع القرار. وهكذا تم دعم هذه الحكومة من خارج الإئتلاف دون إشراك العرب في اتخاذ القرارات السياسية

المصيرية. ولكنهم استطاعوا في تلك المرحلة تحقيق بعض التحسن في التفاعل مع قضايا المواطنين العرب المطلبية، الأمر الذي تجلى في زيادة المخصصات المالية للتعليم العربي وللسلطات المحلية، وقد تم التراجع عن قسم كبير منها في فترة حكم اليمين الإسرائيلي.

يتضمن النشاط البرلماني بالأدوات البرلمانية المتاحة، رغم التهميش التدريجي للكنيست الإسرائيلي، الذي تقود اليه طريقة الإنتخابات المباشرة لرئاسة الحكومة، تمثيلاً سياسياً للعرب في إسرائيل، كما يتضمن محاولة في التأثير على صنع القرار فيما يخص قضاياهم المعيشية في الدولة، إضافة إلى محاولة معالجة قضايا فردية عينية للمواطنين والمواط١٨٣٢ي٨٣٢ بين ناطق المحتلة، وغير ذلك.

ونتيجة لفترة الإقصاء والحرمان الطويلة، ونتيجة لميراث العمل السياسي السابق في أوساط الأقلية العربية، يختلط على الناس العمل البرلماني "بالواسطة". فقد كان عضو الكنيست المرتبط بالأحزاب الصهيونية في الماضي "واسطة" لحل قضايا فردية لدى "الحكومة"، وكان التمثيل السياسي مقتصراً على أولئك الذين ليس لهم "واسطة"، وبالتالي لا يستطيعون حل قضايا الناس. وما زال التمثيل البرلماني يعاني من هذا الخلل حتى هذا اليوم. فكثيرون يتوجهون إلى عضو الكنيست بدل التوجه إلى محام، او بدل الكتابة بأنفسهم إلى الدوائر الرسمية من أجل حل إشكالات واضحة أصبح بالإمكان حلها دون واسطة، وذلك لأن الوضع الحقوقي للمواطن أصبح اكثر وضوحاً من السابق، ولأن هنالك زيادة في الوعي. ولكن هذه التركة السياسية الإجتماعية ما زالت قائمة في وعي الناس على شكل فصل بين التمثيل السياسي والتعبير عن المواقف السياسية للأقلية القومية، وبين القدرة على حل المشاكل اليومية التي يواجهها المواطن العربي في علاقاته مع أجهزة السلطة.

والحقيقة أن العمل البرلماني في تمثيل الأقلية القومية، إذا ما أراد المحافظة على التوازن بين الإنتماء القومي العربي الفلسطيني، من ناحية، وحقوق المواطنة

المتساوية، من ناحية أخرى، لا يستطيع إلا أن يجمع بين التمثيل السياسي اللائق للأقلية العربية، وبين طرح قضايا المواطنين العرب ومحاولة تقديم حلول بديلة للحلول التي تقدمها السلطة وزيادة الوعي لهذه القضايا عبر إثارتها. ويتطلب التمثيل السياسي اللائق رغبة في التأثير على مجريات الأمور السياسية باستخدام المنبر البرلماني وهو المنبر الوحيد المتاح لإسماع صوت سياسي بديل. والهدف هو الوصول إلى الرأي العام الإسرائيلي والتأثير عليه، وليس الرغبة بإسماع شعارات طنانة أو صاخبة. والتمثيل السياسي اللائق يعني القدرة السياسية على طرح القضايا السياسية التي تهم الأقلية القومية العربية، والشعب الفلسطيني بشكل عام، والمجتمع الإسرائيلي والسياسة الدولية. فهنالك أصول للتمثيل السياسي اللائق، وهو حاجة يشعر بها كل مواطن عربي يريد أن يكون له صوت يتكلم باسمه سياسياً. وهذه حاجة لا تقل اهمية عن الحاجات المعيشية الأخرى. ويخطىء من يعتقد أن عامة الناس ليست لديها حاجة إلى هوية سياسية وهوية قومية وإلى ما يجعل هذه الهوية ناطقة سياسياً على المستوى البرلماني.

وهذا التعبير السياسي عن الأقلية القومية وموقفها من القضايا التي تهم الشعب الفلسطيني والإسرائيلي والمنطقة لا يتناقض مع إثارة قضايا المواطنين العرب بحزم وقوة وبأسلوب علمي مقنع. وقد أصبح بالإمكان فعل ذلك دون تقديم تنازلات سياسية على المستوى الأول. فتقديم مثل هذه التنازلات يناقض المهمة ذاتها، أي يناقض طرح قضايا المواطنين العرب على أساس مبدأ المواطنة المتساوية. فالمواطنة المتساوية، بجوهرها، غير مشروطة بالموقف السياسي. والإستعداد لولوج صفقات سياسية مشبوهة مع وزراء اليمين أو المتدينين من أجل حل هذه القضية أو تلك لا يمس فقط بالموقف السياسي، بل يكرس دونية المواطن العربي كما يكرس وضع التمييز.

أما القضايا الفردية للمواطنين فمكانها في البرلمان إذا ما كانت تعبيراً عن سياسة تمييز قومي، أو إذا ما كانت تعبر عن ممارسات مجحفة بحق المواطنين العرب. ولكن المواطن العربي المغترب عن الدولة وأجهزتها قد يأتي بقضية

إلى البرلمان لأنه لا يدري ماذا يفعل، أو لأنه بحاجة إلى واسطة. وهو يطالب عضو البرلمان الذي من المفترض أن يمثله سياسياً أن يرتبط بعلاقات حميمة مع الوزراء أو أجهزة الحكم، وهذا دون شك يتطلب تنازلات سياسية هي بحد ذاتها تكريس لأوضاع الوصاية والتبعية والعودة إلى حالة "المخاتير" السياسية.

ولكن من ناحية أخرى لا يمكن أن يكون هنالك عمل برلماني فعال ومؤثر دون إتقان إستخدام أدوات اللعبة البرلمانية، بما في ذلك الإضطرار إلى البحث عن لغة مع أعضاء الكنيست اليهود من الأحزاب الأخرى لإقناعهم بصحة الموقف الذي يراد تجنيد دعمهم له. وهذه اللغة تدخل ضمن الحوار الهادىء في الحالات التي يوجد فيها أمل بالإقناع، وهو يختلف عن اللغة التي تسمع في الخطاب السياسي في المهرجانات الجماهيرية، ولا بأس بذلك طالما لم يؤثر على عملية التمثيل السياسي اللائق والمبدئي في الوقت ذاته.

بالإمكان بالطبع تحقيق تعاون على المستوى البرلماني بين النواب العرب، وهذا ما يتم فعلاً دون الحاجة لوجود قائمة واحدة تجمع بينهم جميعاً. وتكاد لا توجد قضية معيشية واحدة تهم المواطنين العرب إلا وبالإمكان تحقيق تفاهم عليها ضمن الأدوات البرلمانية المتاحة للنواب العرب، هذا رغم الخلاف في المواقف السياسية والإجتماعية، ورغم الفرق في النهج والأسلوب وكيفية التعامل مع السلطة ونوع الخطاب السياسي الذي ينبغي تقديمه أمام البرلمان الإسرائيلي. ولكن الوحدة القومية لا تقتصر على التنسيق بين النواب العرب برلمانياً، فهذا التنسيق الضروري لا يمكن أن يرقى إلى مستوى الإطار القومي الموحد، وذلك نتيجة للتنافس بين أعضاء الكنيست، إضافة إلى الخلاف على الإستراتيجية التي ينبغي اتباعها مع السلطة. بل ينبغي البحث عن وسيلة لتأطير الأحزاب العربية ضمن إطار قومي شامل خارج الكنيست الإسرائيلي ودون علاقة مباشرة بمتطلبات العمل البرلماني.

إطار هذه الوحدة القومية يشمل كافة الأحزاب الوطنية في الوسط العربي إضافة إلى مؤسسات شعبية أخرى، وهو الإطار الذي يفترض وجود وحدة

وطنية إسمها الأقلية القومية العربية في إسرائيل، تندرج عملية بناء مؤسساتها التمثيلية ضمن عملية بناء الشعب كشعب، وليس كمجموعة من الأقاليم والطوائف والعائلات والقرى. والتعددية ضمن هذه المؤسسة الوطنية ليست تعددية طائفية أو عائلية، أي أنها لا تشمل ممثلين عن طوائف وعائلات أو أقاليم، بل هي تعددية سياسية تشمل التيارات السياسية الأساسية الفاعلة في الوسط العربي، والتي يمكن تأطيرها قومياً. وبالإمكان الحديث في هذا السياق عن تيارات مختلفة منها اليميني المحافظ، ويتضمن توجهات إسلامية، ومنها القومي الديمقراطي، ويتضمن أيضاً توجهات يسارية، ومنها اليساري التقليدي وغير ذلك. كما بالإمكان الحديث في هذا السياق عن منظمات جماهيرية تمثيلية فاعلة على الساحة العربية على المستوى القومي النظري.

المساواة والحقوق الجماعية

إذا اقتصر مشروع المساواة أو "دولة المواطنين" على مجرد معادلة أو حل لمسألة استمرارية الصراع مع الصهيونية في المرحلة الراهنة، أي إذا كان مجرد مخرج لفظي من أزمة الحركة الوطنية وذلك بتزويدها بشعار بديل لشعار التحرير، كانت النتيجة مراوحة الحركة الوطنية في مكانها. فالموضوع ليس أزمة الشعار بل أزمة العمل وأزمة العلاقة مع الناس الذين سموا عادة "الجماهير". والمواطنون العرب في إسرائيل ليسوا معنيين بالمساواة كحل لأزمة العمل الوطني، بل هم معنيون فعلاً بالمساواة داخل إسرائيل وعلى قاعدة المواطنة الإسرائيلية. ومهمة الحركة الوطنية تكمن في تحويل هذا التطلع الشعبي إلى مشروع وطني يتجنب الأسرلة. ولكن "الثمن" واضح لا لبس فيه وهو أن هذا النضال يتم على أساس المواطنة، ولذلك أيضاً يحصل بعض الإرتباك في صفوف الحركة الوطنية فيما يتعلق بموضوع الأسرلة.

هنالك بعدان لعملية الأسرلة يفترض الفصل بينهما اصطلاحياً أو مفهومياً. وسوء الفهم الذي يثيره برنامج دولة المواطنين عند البعض ناجم عن عدم رؤية الفرق بين البعدين.

هنالك بعد موضوعي لعملية الأسرلة أو التشكل وإعادة التشكل في الواقع الإسرائيلي. وهذا البعد لا يتعلق بالوعي الذاتي للهوية القومية، ولكنه يؤثر فيها دون شك. لم يبلور المواطنون العرب بنشاطهم الإقتصادي في إسرائيل كياناً إقتصادياً مستقلاً، أو حتى شبه مستقل. لقد شاءت ظروف التطور التاريخي، بما في ذلك التطور المفروض بمصادرة الأرض

وبغيرها، أن يندمج العرب في إسرائيل منذ البداية على هامش الإقتصاد الإسرائيلي، الأمر الذي يعني أن عملية اعادة إنتاج حياتهم المادية هي عملية إسرائيلية بالكامل بما فيها من تمييز عنصري على أساس قومي.

ومن الخطأ أن يستخف اليسار بالذات بأهمية النشاط الإقتصادي بالنسبة لعملية التشكيل الإجتماعي ولعملية تشكيل أنماط الوعي الإجتماعي. تجاهلها يعني الإنعزال عن الواقع الإجتماعي وبواعث وديناميةتطوره، أما ربط القاعدة الإقتصادية لنشاط الناس الإجتماعي مباشرة وميكانيكاً بانماط وعيهم بما في ذلك وعيهم القومي فيعني قبول أسرلة الوعي السياسي الذي سميناه تهميشاً سياسياً واخلاقياً.

تعني القاعدة الإقتصادية المادية للمجتمع العربي فيما تعنيه في نهاية المطاف ضرورة خوض النضال المطلبي الإقتصادي والسياسي في اطار البنى الإسرائيلية القائمة والمفروضة تاريخياً.

ولم تكن هذه الضرورة لتفرض ذاتها لو قامت إسرائيل بفصل الدمج الإقتصادي على هامش الإقتصاد الإسرائيلي عن الدمج السياسي على هامش البنية القانونية للدولة وذلك باقامة نظام أبارتهايد محصن ضد العرب باخراجهم خارج المواطنة. ولكن المواطنة (غير المتساوية بالطبع) منحت للعرب في إسرائيل أو فرضت تاريخياً من وجهة نظرهم، وقد أطرت هذه المواطنة غير المتساوية النشاط السياسي العربي بمعظمه ضمن الحقوق المنقوصة التي تمنحها، في حرية تعبير محدودة، ولكن متطورة باستمرار، من حق إنتخاب، ومن حق محدود في تنظيم واقامة أحزاب،وغير ذلك، الأمر الذي ادى إلى أن تعمل حتى الحركات التي لا تعترف بالدولة ضمن اطار القانون الإسرائيلي عندما اتاح لها ذلك، وأن تنشر حتى المقالات التي لا تعترف بشرعية إسرائيل ضمن هامش حرية التعبير التي تتيحها – هذه حقيقة هامة لأنها تعني أن الجدلية السياسية الأساسية قائمة موضوعياً ضمن اطار المواطنة الإسرائيلية ذاتها ومن خلال تناقضاتها.

إن الخلط بين الواقع الإسرائيلي والوعي المشوه الناجم عنه هو السبب في

الإرتباك الذي يصيب نوعين من التفكير السياسي. النوع الأول يدعو إلى توحيدهما في عملية أسرلة شاملة تصل حد التطوع للخدمة في الجيش الإسرائيلي والإنضمام قناعة (خلافاً للعضوية عن خوف أو مصلحة) في الأحزاب الصهيونية. أما النوع الثاني المختلف جذرياً بالطبع فيدعو إلى مقاطعة كلا البعدين، وهو أمر غير ممكن ولذلك قد ينجم عنه نشاط يائس أو مزاجي، أي غير سياسي في نهاية المطاف أو قد يقود إلى الجلوس في البيت بحثاً عن الطهارة والنقاء من خلال لوم الآخرين الذين يعملون ويخطئون - وليس الطهارة والنقاء في هذه الحالة إلا تسميات للعجز السياسي الذي لا بد أن يرافقه "تلوث" بالواقع الإسرائيلي مع الفرق أن مدعي الطهارة والنقاء لا يبذل أن محاولة لتحدي هذا الواقع فيساهم عملياً في جعل الأسرلة تسيطر على الساحة السياسية العربية.

مقاطعة الإنتخابات البرلمانية، في هذا السياق التاريخي، ناجمة عن نفس الإرتباك المعرفي الذي يقود بعضهم إلى خوض الإنتخابات ضمن أحزاب اليسار الصهيوني. واقصد الخلط بين الوعي السياسي والبرنامج السياسي ونمط التنظيم الحزبي وبين الواقع الإسرائيلي الذي يحتم حتى على الحركة الوطنية أن تخوض الصراع من خلال بنيته السياسية القائمة بما في ذلك الكنيست الإسرائيلي باستخدام لبنة أساسية من هذا الواقع وهي المواطنة الإسرائيلية.

إن إدارة الظهر للإنتخابات السياسية البرلمانية وللتنظيم الحزبي في دولة تتيح هذه الأنواع من النشاط السياسي هي في نهاية المطاف ابتعاد عن السياسة.

ولا بد من اجل العمل السياسي ضمن الواقع الإسرائيلي من خوض الإنتخابات للبرلمان الإسرائيلي، ولكن خوض هذه الإنتخابات لا يعني بالضرورة الأسرلة السياسية وتشويه الوعي السياسي الوطني الفلسطيني والقومي والعربي - وقد اشرنا إلى الآليتين الأساسيتين لوقف هذا الإرتباك :

١) تطوير الوعي المدني ومفهوم المواطنة بحيث يتحول إلى صراع مع تعريف الدولة لذاتها صهيونياً.

٢) تطوير مفهوم المواطنة ليشمل الحقوق القومية الجماعية للعرب في إسرائيل كجماعة قومية.

وتشكل هاتان الآليتان رجلي المشروع السياسي في عملية اعادة صياغة الحركة الوطنية. الإكتفاء بالآلية الأولى يهزم ذاته لأن المساواة التي تتضمنها لا تشمل المساواة في التعبير عن الذات من خلال الهوية القومية، ويؤدي في نهاية المطاف إلى طغيان هوية الأغلبية على الأقلية دون استيعابها في داخلها، الأمر الذي يناقض المفهوم الحديث للمساواة المدنية – هذا من ناحية. أما من الناحية الأخرى فإن الهوية الإسرائيلية كهوية قومية ليست إلا هوية الأكثرية اليهودية وهي لا يمكن أن تتسع لتشمل المواطنين العرب، وحتى لو فصلت هذه الهوية عن "الأمة اليهودية" العالمية التي تتطابق مع الدين فإنها تبقى هوية قومية عبرية قائمة بذاتها.

أما الإكتفاء بالآلية الثانية فيعني الإنفصال عن مشروع المساواة وبالتالي التقوقع ضمن إدارة ذاتية ثقافية تكون بديلاً ثقافياً للمساواة في الواقع المادي وتزيح عن كاهل الدولة عبء مطلب المساواة للمواطنين العرب والتحدي الذي يفرضه عليها، كما يعزل الأقلية العربية الفلسطينية في إسرائيل حتى عن فتات مائدة عملية التطور القانوني والدستوري للديمقراطية الإسرائيلية.

وبدل أن يحتار المعلقون الإسرائيليون، بما في ذلك المختصون اكاديمياً، من الواقع الإسرائيلي ذاته يلتبس عليهم هذا النوع من التفكير الذي يشدد على الآليتين سوية. خطابهم السياسي حتى الليبرالي أن ينص في افضل الحالات أن علينا أن نختار بين أمرين إما المساواة الكاملة والإندماجية وإما الحقوق القومية، ولا يمكن أن نطلب بهما سوية، ولكن مشروعنا السياسي / الثقافي ينص على مطلب المساواة الكاملة ولكن غير الإندماجية كما ينص على أن لنا حقوقاً قومية جماعية.

وهذا المشروع يوجه العمل في الكنيست الإسرائيلي، فإلى جانب ملاحقة موضوع التمييز العنصري بكافة اشكاله يطرح خطابنا البرلماني موضوع

يهودية الدولة عندما يتناول اسئلة مثل قانون العودة، وسياسة المصادرة وسياسة التخطيط والبناء وهوية ومفهوم مدن التطوير والنشاط الرسمي لمؤسسات صهيونية مثل الوكالة اليهودية والكيرن كييمت وغيرهما- كما يطرح موضوع الحقوق القومية الجماعية في مجموعة مطالب مثل:

١) تحويل التعليم العربي إلى إدارة ذاتية ضمن قانون التعليم الرسمي ودون المس بحقوقه، أي ضمن اطار مطلب المساواة الكاملة بالميزانيات.

٢) تمثيل العرب في إدارة الشركات والمؤسسات الحكومية مثل سلطة الحدائق، (الأمر المرتبط بتوسيع مسطحات القرى والمدن العربية) سلطة الإذاعة، لجان التخطيط المركزي والإقليمي، بحيث يتلاءم تمثيلهم مع نسبتهم من السكان في المناطق المختلفة، إدارة شركة الكهرباء وغيرها من المؤسسات والشركات.

٣) حق العرب كجماعة قومية في حيازة وسائل اعلام الكترونية مسموعة ومرئية.

٤) أن يتم التعامل مع مؤسسات الأقلية العربية كمؤسسات تمثيلية فيما يتعلق بالمواطنين العرب- أي أن لهذه المؤسسات وضعاً قانونياً عندما يتعلق الأمر بالتخطيط للاقلية العربية، وعندما يتعلق الأمر بتعيين ممثلين عنها في الهيئات الآنفة الذكر.

٥) الإعتراف بالعرب في إسرائيل رسمياً كأقلية قومية بعد أن كان التعامل معهم يقتصر على كونهم "أبناء الأقليات"، أي مجموعة من الطوائف الدينية المتمتعة بحقوق جماعية مليّة محدودة.

لقد تم تحديد حتى الحقوق المليّة الموروثة عن النظام القانوني العثماني في حالة الطائفة الإسلامية، وهي لا تشمل حتى تعيين القضاة الشرعيين كما لا تشمل إدارة الأوقاف ذاتيا. لا تقارب المجالس الدينية المسيحية في صلاحياتها المجالس الدينية اليهودية ولا توجد مجالس دينية إسلامية منتخبة في البلاد.

على الحقوق الجماعية المؤطرة قانونياً أن تنطلق من كون العرب في إسرائيل

جزءاً من الشعب العربي الفلسطيني، وهذه حقيقة تاريخية، ومن كونهم ينتمون إلى هوية قومية تتجاوز الإنتماءات الدينية وهذا أمر تتجنب الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة الإعتراف به، لأن الإعتراف بالمواطنين العرب كأقلية قومية يعني أن يترتب على ذلك مجموعة من الحقوق الجماعية.

وبدلاً من الإعتراف بهذا الواقع وبالهوية القومية المتميزة حاولت إسرائيل، يحالفها في ذلك بعض النجاح المؤقت، إنتاج هويات جديدة تحل محل الهوية القومية، وقد أنشأت بقرار من أعلى هوية قومية درزية متميزة، ودائرة تربية وتعليم درزية وتراث درزي وغير ذلك.وهذه المحاولة الإسرائيلية الشاذة بكافة المفاهيم تضطرنا إلى تأكيد المفروغ منه وهو عروبة الدروز، الذين لم يكونوا من صلب العروبة فحسب بل وفي صلب الحركة القومية العربية ذاتها في بلاد الشام، وما زالت القيادة الروحية الدرزية في لبنان ترفض فصل "المذهب التوحيدي" عن الإسلام ولا تقبل بتسمية الدروز طائفة بل تصر على كلمة مذهب ضمن الإسلام، فكم بالحري حين يتعلق الأمر بالعروبة والإنتماء العربي؟

الإعتراف بهويتنا القومية الجماعية يعني فيما يعنيه الكف عن هذه المحاولات الحكومية المؤامراتية الطابع، التي تعتبر في حالة هذا الإعتراف مساً بالهوية القومية التي تغدو وضعاً قانونياً لا يجوز المس به.

ولكن خوض المعركة من اجل الحقوق الجماعية ومن اجل الإعتراف بالمواطنين العرب كأقلية قومية يعني فيما يعنيه أن يعاد بناء المؤسسات العربية على أساس قومي وليس فقط على أساس محلي أو طائفي، الأمر الذي ينثني على اسقاطات تمس هيئات مثل، لجنة المتابعة العليا واللجنة القطرية لرؤساء السلطات المحلية العربية وغيرها – كما يعني أن يتصرف العرب سياسياً كشعب وليس كمجموعة من الحمائل والعائلات الممتدة والطوائف والأقاليم. وهذا أمر يمس أولاً وقبل كل شيء وعي النخب السياسية – الإجتماعية والكيفية التي يتجلى فيه نشاطها الإجتماعي والسياسي. يتناول السؤال في هذه الحالة الهيمنة الثقافية، أهي للوعي القومي أم للوعي ما قبل القومي؟

منشورات مواطن

سلسلة دراسات وأبحاث:

حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية

برهان غليون، عزمي بشارة، جورج جقمان، سعيد زيداني

مساهمة في نقد المجتمع المدني

عزمي بشارة

بين عالمين: رجال الاعمال الفلسطينيون في الشتات وبناء الكيان الفلسطيني

ساري حنفي

العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديمقراطي

محمد حافظ يعقوب

إشكالية تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي

وقائع المؤتمر المنعقد في القاهرة بتاريخ ٢٩ فبراير- ٣ مارس، ١٩٩٦

التحرر، التحول الديمقراطي وبناء الدولة في العالم الثالث

وقائع مؤتمر مواطن المنعقد في رام الله بتاريخ ٧-٨ تشرين ثاني، ١٩٩٧

(عربي، انجليزي، فرنسي)

المراة وأسس الديمقراطية في الفكر النسوي الليبرالي

رجا بهلول

النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو: دراسة تحليلية نقدية

جميل هلال

ما بعد اوسلو: حقائق جديدة، مشاكل قديمة

تحرير: جورج جقمان، داغ يوغند لوننغ (باللغة الإنجليزية)

After Oslo: New Realities, Old Problems

Edited by: George Giacaman and Dag Jørund Lønning

ما بعد الأزمة: التغيرات البنيوية في الحياة السياسية الفلسطينية، وآفاق العمل

وقائع مؤتمر مؤسسة مواطن المنعقد في رام الله بتاريخ ٢٢ تشرين أول، ١٩٩٨

النساء الفلسطينيات والانتخابات، دراسة تحليلية

نادر عزت سعيد

الحركة الطلابية الفلسطينية، الممارسة والفاعلية

عماد غياظة

دولة الدين، دولة الدنيا: حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية

رجا بهلول

هنا وهناك: العلاقة بين الشتات الفلسطيني والمركز

ساري حنفي

تكوين النخبة الفلسطينية: منذ نشوء الحركة الوطنية الفلسطينية إلى ما بعد قيام السلطة الوطنية

جميل هلال

سلسلة مداخلات واوراق نقدية:

الصحافة الفلسطينية بين الحاضر والمستقبل

ربى الحصري، علي الخليلي، بسام الصالحي

المؤسسات الوطنية، الانتخابات، والسلطة

عزت عبد الهادي، أسامة حلبي، سليم تماري

الديمقراطية الفلسطينية: أوراق نقدية

موسى البديري، جميل هلال، جورج جقمان، عزمي بشارة

المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين

تأليف: زياد أبو عمرو، مناقشة: علي الجرباوي وعزمي بشارة

الديمقراطية والتعددية: أزمة الحزب السياسي الفلسطيني

وقائع مؤتمر مؤسسة مواطن المنعقد في رام الله بتاريخ ١٩٩٥/١١/٢٤

الخطاب السياسي المبتور ودراسات اخرى

عزمي بشارة

اليسار الفلسطيني: هزيمة الديمقراطية

علي جرادات

المسالة الوطنية الديمقراطية في فلسطين

وليد سالم

الحركة الطلابية الفلسطينية، ومهمات المرحلة: تجارب وآراء

تحرير: مجدي المالكي

الحركة النسائية الفلسطينية: إشكاليات التحول الديمقراطي واستراتيجيات مستقبلية

وقائع المؤتمر السنوي الخامس لمؤسسة مواطن ١٧-١٨ كانون أول ١٩٩٩

لئلا يفقد المعنى: مقالات من سنة الانتفاضة الأولى

عزمي بشارة

سلسلة أوراق بحثية:

النظام السياسي والتحول الديمقراطي في فلسطين

محمد خالد الازعر

البنية القانونية والتحول الديمقراطي في فلسطين

علي الجرباوي

المساواة في التعليم اللامنهجي للطلبة والطالبات في فلسطين

خولة شخشير صبري

التجربة الديمقراطية للحركة الفلسطينية الأسيرة

خالد الهندي

التحولات الديمقراطية في الأردن (١٩٨٩ - ١٩٩٩)

طالب عوض

العيش بكرامة في ظل الاقتصاد العالمي: الصراع من اجل المنافع العامة (عربي/انجليزي)

ملتون فسك

الصحافة الفلسطينية المقروءة في الشتات ١٩٦٥-١٩٩٤، مدخل اولي

سميح شبيب

التحول المدني وبذور الانتماء للدولة في المجتمع العربي الاسلامي بين القرنين السابع والحادي عشر الميلاديين

خليل عثامنة

سلسلة ركائز الديمقراطية:

محرر السلسلة: جورج جقمان

الديمقراطية والعدالة الاجتماعية
حليم بركات

حقوق الإنسان السياسية والممارسة الديمقراطية
فاتح عزام

سيادة القانون
اسامة حلبي

الدولة والديمقراطية
جميل هلال

الديمقراطية وحقوق المراة
منار الشوربجي

الديمقراطية والتربية
رجا بهلول

حماية حقوق الإنسان في اوضاع الطوارئ
رزق شقير

سلسلة مبادئ الديمقراطية:

تحرير وإشراف علمي: عزمي بشارة،
رسومات: خليل ابو عرفة،

إعداد: نبيل الصالح
استشارة تربوية: ماهر حشوة

٠١ ما هي المواطنة؟
٢. فصل السلطات
٠٣ سيادة القانون
٠٤ مبدأ الانتخابات
٠٥ حرية التعبير
٠٦ عملية التشريع
٠٧ المحاسبة والمساءلة
٠٨ الحريات المدنية
٠٩ التعددية والتسامح
٠١٠ الثقافة السياسية
٠١١ العمل النقابي
٠١٢ الاعلام والديمقراطية

سلسلة التجربة الفلسطينية:

محرر السلسلة: زكريا محمد

البحث عن الدولة

ممدوح نوفل

دروب المنفى (٤): الجري إلى الهزيمة

فيصل حوراني

اوراق شاهد حرب

زهير الجزائري

سلسلة تقارير دورية:

نحو نظام انتخابي لدولة فلسطين الديمقراطية

إعداد: جميل هلال، عزمي الشعيبي، علي الجرباوي، جورج جقمان، عمار الدويك

الأعمال التشريعية الصادرة عن رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية

سناء عبيدات

الخطاب السياسي المبتور

هذا الكتاب عبارة عن مجموعة مقالات نشرت في فترات زمنية متباعدة نسبياً، وهي بذلك تعبر عن تطور فكري متدرج في فهم واقع ومستقبل ذلك الجزء من الشعب العربي الفلسطيني الذي يعيش في اطار المواطنة الإسرائيلية داخل الخط الأخضر.

بالإمكان تصنيف المقالات نظرياً تحت باب الجدلية بين الهوية القومية والمواطنة. وهنا تكمن مساهمتها النظرية في موضوع الديمقراطية. والمجال الذي تطبق فيه النظرية الديمقراطية هنا هو أحد أكثر الحقول تركيباً ووعورة من حيث التناقضات التي تحدد طبوغرافيته، ألا وهو حقل العلاقة بين المواطنين العرب في اسرائيل كأقلية قومية وبين مواطنتهم في الدولة العبرية. ولا تحاول الدراسات المختلفة في الكتاب أن تتجنب التناقضات أو تتجاهلها أو تدعي غيابها، بل تتعامل معها كجزء من الواقع، وتحاول أن تبحث عن قوى الهدم القائمة في هذه التناقضات وعن قوى التطور أيضاً، في محاولة لإستثمارها سياسياً.

مواطن
المؤسسة الفلسطينية
لدراسة الديمقراطية

لوحة الغلاف للفنان مارك روثكو