

عزمي بشارة

الخطاب السياسي المبتور

ودراسات أخرى



الخطاب السياسي المبتور ودراسات أخرى
عزمي بشارة

The Ruptured Political Discourse and Other Studies

Azmi Bishara

ISBN: 978-965-7308-34-9

حقوق هذه الطبعة محفوظة 2026

مدى الكرمل - المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية

شارع همچينيم (الملك جورج) 90، حيفا

هاتف: 04-8552035، فاكس: 04-8525973

www.mada-research.org

mada@mada-research.org

المحتويات

5	مقدمة المؤلف لطبعة مدى الكرمل
11	تمهيد: التحديث في غياب المدينة
13	الباب الأول: الأقلية الفلسطينية في إسرائيل
15	مشروع رؤية جديدة
45	الباب الثاني: العربي الإسرائيلي
47	قراءة في الخطاب السياسي المبتور
	الباب الثالث: النقاط على الحروف حول مشروع رؤية
79	جديدة للأقلية العربية في إسرائيل
81	مقدمة
87	في مسألة المساواة
93	المساواة والحقوق الجماعية
99	في هويتنا القومية
103	ثقافتنا القومية
109	الأقلية الفلسطينية في إسرائيل وحركة التحرر الوطني الفلسطيني
119	محاولات تنظيم الأقلية العربية
125	بصد تنظيم الأقلية العربية قوميًا
133	في المسألة الطائفية
139	الطائفية المحلية

145	في العائليّة والانتخابات المحليّة
151	بعض الأبعاد الطبقيّة
157	ما يسمّى الأخوة العربيّة-اليهوديّة
163	التيّار الإسلاميّ السياسيّ في ظروف الأقلّيّة القوميّة
169	الاختلاف والاتّفاق مع الإسلام السياسيّ
175	اليسار في هذه المرحلة
181	اليسار وشكل التنظيم السياسيّ
187	المجتمع الاستهلاكيّ وحالة اللا تسييس
193	التخطيط الإستراتيجيّ للأقلّيّة القوميّة
203	التعبيرات السياسيّة

مقدّمة المؤلّف لطبعة مدى الكرمل

حين توجّهت إلَيّ إدارة مركز مدى الكرمل بطلب إعادة إصدار كتابي **الخطاب السياسيّ المبتور**، الذي صدر عام 1999 عن مؤسّسة مواطن في رام الله، ثمّ أعاد مركز دراسات الوحدة العربيّة في بيروت إصداره، تردّدت وأجلّلت جوابي عدّة أشهر، لا بسبب الانشغال فحسب، وإنّما كذلك خشية اكتشاف أنّ مضمون الكتاب قد تقدّم خلافاً لرأي إدارة مدى الكرمل التي تصرّ على أهمّيّة إصداره مجدّداً. وكان مصدر خشيتي أنّ العقّدين اللّذين مرّا منذ صدوره كانا زاخرين بالأحداث والتحوّلات النوعيّة في الشرق الأوسط والوطن العربيّ، وفلسطين على نحو خاصّ. لكنّي في النهاية رضخت لإلحاحها. ولشّد ما كانت مفاجأتي بعد قراءته مجدّداً، إذ تبَيّن لي أنّ الكتاب حافظ على راهنيّته على الرغم من انقضاء كلّ هذا الوقت على صدوره.

والحقيقة أنّ الراهنيّة ليست مقياس أهمّيّة أيّ مؤلّف. فإذا طبّق كتابٌ في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة منهجاً علمياً في فهم ظاهرة اجتماعيّة أو أكثر، فإنّه يبقى مهمّاً، والاستفادة منه ممكنة، حتّى لو كانت الظاهرة محدّدة تاريخياً بمرحلة معيّنة. وقد حلّل كتاب **الخطاب السياسيّ المبتور** البنية الاجتماعيّة والسياسيّة للفلسطينيّين داخل إسرائيل (الأقلّيّة الفلسطينيّة، أو الأقلّيّة العربيّة الفلسطينيّة، أو القوميّة، وفقاً للغة الكتاب) وتطوّرها منذ نشوء الظاهرة في عام 1948، وصولاً إلى تسعينيات القرن الماضي، وشخّص العناصر المكوّنة لهذه البنية والتناقضات الثاوية فيها. واحتفظ التشخيص بصحّته بصرف النظر عن التطوّرات اللاحقة. أقصد بذلك العلاقة بين التشكل التاريخيّ للأقلّيّة العربيّة الفلسطينيّة داخل إسرائيل نتيجة لنكبة الشعب الفلسطينيّ وتهجير غالبيّته، وتشكّل هويّتها الجماعيّة من جهة، و**المواطنة** في الدولة التي قامت على أنقاض هذا الشعب من جهة أخرى. هذه العلاقة المعقّدة التي يعالجها الكتاب ليست مجرد ازدواجيّة كما تظهر في السوسيولوجيا الإسرائيليّة، بل هي تناقض فاعل؛ ويُحتمل أن يكون هذا التناقض هدّاماً اجتماعياً وسياسياً وأخلاقياً، كما يمكنه أن يكون محرّكاً دافعاً للتطوّر بحيث تُعاد صياغة الوحدة التي تجمّع النقائص على مستوى أكثر تركيبيّاً، إذا حضر الوعي بتفاعلهما، وتوافرت أشكال التنظيم السياسيّ الملائم التي تمكّن المواطنين العرب في إسرائيل من التصرّف بوصفهم جماعة قوميّة هي جزء من الشعب الفلسطينيّ.

يتناول الكتاب تطوُّر الوعي الوطنيِّ الفلسطينيِّ في مراحلهِ المختلفة من جهة، وتطوُّر الوعي بالمواطنة الإسرائيليَّة وممارستها على مستوى الحقوق المدنيَّة والسياسيَّة من ناحية أخرى. ويميِّز بين الأسرلة الجارية موضوعيًّا، بغضِّ النظر عن الإرادات، من خلال الاقتصاد المشترك ومؤسَّسات الدولة وقوانينها والواجبات والحقوق المترتبة عليها من جهة، وأسرلة الوعي من جهة أخرى. ويُعدُّ إدراكُ الأولى، وتفهُمُ أوضاع الناس المعيشيَّة في ظلِّها، شرطًا للتصدِّي لمخاطر الثانية. ويمرُّ خلال ذلك بتحليل البنية الاجتماعيَّة لعرب الداخل. وما يميِّزها هو فقدان الريف الزراعيِّ من دون صيرورة تَمدين (أي التحوُّل إلى مدن) بعد فقدان المدينة الفلسطينيَّة عام 1948، ونشوء تلك الخصوصيَّة الاجتماعيَّة المتمثلة بالبلدات الكبيرة على هامش المدن اليهوديَّة في ظلِّ ترابط اقتصاديِّ كامل، أي عدم وجود عمليَّة إنتاج عربيَّة فلسطينيَّة أو اقتصاد فلسطينيِّ مستقلٍّ. ثمَّ يحلِّل الكتاب تطوُّر العمل السياسيِّ والوعي بالمواطنة من الجهتين، من ناحية العرب في الداخل وتطلُّعاتهم، ومن ناحية تغيُّر النظام السياسيِّ الإسرائيليِّ ونشوء نظام المعسكرين ومرحلة اللُّبلة بعد عام 1977، وغير ذلك من التطوُّرات التي أثَّرت بدورها على طريقة ممارسة العرب في إسرائيل مواظنتهم.

ويتوقَّف الكتاب مطوُّلاً عند تحليل معنى المساواة، وتعريف دولة المواطنين، والعلاقة بينها وبين الحقوق الجماعيَّة، مستخدِماً في ذلك أدوات فُهم الديمقراطية الليبراليَّة الحديثة، والحالات التي لا يصحُّ فيها أن تكون المساواة اندماجيَّة. وفي إسرائيل، لا يمكن أن تكون المساواة اندماجيَّة لأنَّ الدولة يهوديَّة في بنيتها وهدف وجودها؛ وهي لا تعترف بوجود أمة إسرائيليَّة تقوم على المواطنة، بل تقوم على أساس افتراض وجود أمة يهوديَّة متجاوزة لحدود الدولة؛ ولا يمكن أن يكون الاندماج مساوئياً أو مُنصفاً لأنَّه يتطلَّب تخلي السكَّان الأصليين عن هويَّتهم وذاكرتهم وتاريخهم من دون مواطنة متساوية. فالاندماج هو في الحقيقة تهميش، كما في حالة خدمة الفلسطينيِّ في جيش الاحتلال بحيث يقمع شعبه خلف رموز وشعارات لا تمتُّ إليه بصلة، لا يمكن أن تحظى بولائه من دون أن يتجوَّف داخليًّا من ذاته، ويُستلب تماماً.

ولكن من ناحية أخرى، وبناء على منهج التحليل الجدليِّ الذي اتَّبعه المؤلِّف، لا يمكن أيضاً خوض نضال وطنيِّ من دون المرور بالحقوق المدنيَّة المترتبة على المواطنة. كما أنَّ نشر الثقافة الوطنيَّة والحفاظ على الهوية العربيَّة الفلسطينيَّة غير ممكن من دون انخراط القوى الوطنيَّة بالنضال المطلبيِّ المدنيِّ المتعلِّق بواقع الناس المعيش. من دون ذلك، ينعزل البعد الوطنيِّ عن ممارسة الناس

حياتها اليومية، وتصبح القوى الوطنية ناديًا طهرانيًا مغلقًا وعديم التأثير، وهو ما يسهم موضوعيًا في عملية الأسرلة.

يتمثل التعريف الموجب للمساواة في كون الدولة لجميع مواطنيها، وهو ما يتناقض مع الصهيونية ويُبقى التطلع إلى المساواة متوافقًا مع الوطنية. كذلك إن المساواة غير الاندماجية تعني الاعتراف بالحقوق الجماعية للمواطنين العرب وثقافتهم وذاكرتهم بوصفهم جماعة قومية هي جزء من الشعب الفلسطيني.

خُصص هذا النموذج لقضية العرب في الداخل حصراً، ولكن مع تعثر تسوية القضية الفلسطينية ورفض إقامة دولة في الضفة والقطاع وإصرار إسرائيل على إنشاء نظام أبارتهايد في فلسطين، يمكن أن ينسحب هذا النوع من التفكير على القضية الفلسطينية عموماً من خلال نموذج الدولة ثنائية القومية القائمة على مواطنة متساوية في الوقت ذاته. ونجد الكاتب يطرح هذا الاحتمال في مقاله من العام 1992 الذي أصبح الفصل الأول في هذا الكتاب.

ما حصل منذ صدور الكتاب يمكن توفّعه بناء على النموذج النظري الذي قدّمه، والذي يشمل التناقض بين اللبرلة في النظام السياسي الإسرائيلي وردّ الفعل عليها الذي يشدّد على يهودية دولة إسرائيل وكونها دولة اليهود لا دولة مواطنيها، بما في ذلك ردّ الفعل الصهيوني الحزبي والرسمي على المشروع السياسي الذي تناولته طروحات هذا الكتاب، ألا وهو إعادة بناء الحركة الوطنية في الداخل وطرحها برنامج دولة المواطنين. وقد واصل المؤلف تطوير مقولة التناقض بين يهودية الدولة وديمقراطيتها في كتاب "من يهودية الدولة حتى شارون" (2005).

شكّلت المقالات النظرية، أي الفصلان الأول والثاني من هذا الكتاب، والتي انتهج فيها الباحث مقاربة متداخلة التخصصات، بين علم الاجتماع والعلوم السياسية والفلسفة، أساساً نظرياً لسلسلة المقالات التي نشرها لاحقاً (1997- 1998)، والتي تشرح المشروع السياسي الممكن بناءً على هذا الأساس النظري. وقد وجد المؤلف في تناقض واقع العرب في الداخل، وفي ثقافتهم السياسية، مناسبة لتطبيق المنهج الفلسفي الجدلي الذي كان في صلب دراسته للفلسفة.

كان الحافز لتأليف مقالات هذا الكتاب -كما هو واضح من النص نفسه- كامناً في أزمة الحركة الوطنية في الداخل بعد توقيع منظمة التحرير اتفاقيات أوسلو، وما عدّه الكاتب بداية مرحلة جديدة من الأسرلة الواعية لذاتها، ونشوء ظواهر جديدة مثل الانضمام إلى الأحزاب الصهيونية والمشاركة في انتخاباتها التمهيدية، ورفع عدد متزايد من المواطنين علّم الدولة على سيّاراتهم في ما يسمّى يوم

الاستقلال، وغيرها. ولا شك في أنّ إعادة تأسيس الحركة الوطنيّة بناءً على القواعد التي طُرحت في هذا الكتاب أسهمت في التصدي لهذا المسار ونشوء أجواء جديدة، من ضمنها تراجع دعم الأحزاب الصهيونيّة في المجتمع العربيّ، وصعود الوعي السياسيّ الفلسطينيّ.

ولكن منذ تأليف الكتاب برزت ظواهر جديدة لم يكن ممكناً توقُّعها، ولكنها مع ذلك تثبت فرضيّة الكتاب بشأن استحالة الأسرلة الاندماجيّة. ففي ما عدا تصاعُد التأكيد على يهوديّة الدولة من خلال تشريعات مثل قانون "إسرائيل دولة القوميّة اليهوديّة"، تبيّن خلال حرب الإبادة على غزّة مدى هشاشة الديمقراطية الإسرائيليّة حين يتعلّق الأمر بالمواطنين العرب، الذين عوملوا بوصفهم مشبوهين، وقُيدت حرّيتهم في التعبير، وعادت معادلة التخويف والخوف لتنظّم العلاقة بين الدولة اليهوديّة والمواطن العربيّ كما في مرحلة الحكم العسكريّ. ولكن الفرق بين ظروف عيش العرب الفلسطينيين المواطنين في إسرائيل من جهة، وظروف عيش الفلسطينيين تحت الاحتلال من جهة أخرى، ظلّ قائماً.

ثمّة ظواهر لم يكن ممكناً أن يعالجها الكتاب، مثل انتشار الجريمة على نطاق واسع، وتَعوُّل عصابات الإجرام في البلدات العربيّة في الداخل، بحيث أصبحت تحتلّ مكانة متقدّمة من بين ما يستحوذ على اهتمام العربيّ الفلسطينيّ المواطن في إسرائيل. فالظاهرة متأخّرة نسبياً. ولكنّ منهج الكتاب قاد إلى التلميح إلى احتمالات تفشّيها ثلاث مرّات على الأقلّ في الفصول المختلفة، ولا سيّما حينما أشار إلى العلاقة بين مآزق التحديث بلا حداثة (فالحداثة في إسرائيل إسرائيليّة لا فلسطينيّة) وأزمة الهوية وتداعياتها الأخلاقيّة، وإلى أنّ التطوّرات قد تتّجه نحو أن يصبح حاضر اللدّ ويافا وعكا هو مستقبل عرب الداخل، وكانت أحياء هذه المدن المسماة مختلطة وقتذاك نموذجاً لانهايار البنية الاجتماعيّة وانتشار الجريمة والمخدرات بالتفاعل مع الجريمة في الوسط اليهوديّ. كذلك أشار إلى احتمالات تفاقم النزعة الاستهلاكيّة المفرطة في غياب مشروع وطنيّ موحد وثقافة وطنيّة وتربية وطنيّة، مع ضعف البنى التقليديّة في المجتمع من دون استبدالها بمؤسّسات حديثة وصولاً إلى ما يشبه غيتوات الأميركيين الذين من أصل أفريقيّ في الولايات المتّحدة في سبعينيّات وثمانينيّات القرن الماضي. ولا شك أنّ إهمال أجهزة الدولة الإجراميّة والمتواطئ أدّى دوراً أساسياً في انتشار الجريمة؛ فانشغال المجتمع العربيّ بها هو مصدر راحة وطمأنينة للسلطات الحاكمة. وقد نتّمكّن يوماً ما من إيجاد الوقت الكافي لمعالجة أكثر عمقاً لهذا الموضوع الحارق.

وختامًا، عند مراجعة نصّ الكتاب حرصت على المحافظة على المضمون والشكل كما هو، بحيث تظلّ الطبعة الجديدة أمينة للطبعة الأصليّة، ولكيّ أدخلت تعديلات طفيفة أُمِلَّتْهَا عليّ الرغبة في تجنّب تكرار المفردات، أو في توضيح بعض الجمل التي قد يستشكل معناها على القراء. هذه التعديلات لا تبلغ ما يستدعي وصف هذه الطبعة من الكتاب بأنّها صيغة منقّحة.

وهي مناسبة لتوجيه الشكر لإدارة مدى الكرمل على هذا المبادرة.

عزمي بشارة

الدوحة، تشرين الثاني/ نوفمبر 2025

تمهيد: التحديث في غياب المدينة

هذا الكتاب عبارة عن مجموعة مقالات نُشرت في فترات زمنية متباعدة نسبياً في الأعوام 1992، 1995، 1997، وهي بذلك تعبر عن تطوّر فكريّ متدرّج في فهم واقع ومستقبل ذلك الجزء من الشعب العربيّ الفلسطينيّ الذي يعيش في إطار المواطنة الإسرائيليّة داخل الخطّ الأخضر. لقد أبقينا المقالات من العام 1992 والعام 1994 بدون تعديل؛ فهي تشكّل الخلفيّة النظرية التي أدّت إلى المشروع السياسيّ المنشور في فصل "النقاط على الحروف". بالإمكان تصنيف المقالات نظريّاً تحت باب الجدليّة بين الهويّة القوميّة والمواطنة. وهذه مساهمتها النظرية في موضوعات الديمقراطية. والمجال الذي تطبّق فيه النظرية الديمقراطية هنا هو أحد أكثر الحقول تركيباً ووعورة من حيث التناقضات التي تحدّد طوبوغرافيته، ألا وهو حقل العلاقة بين المواطنين العرب في إسرائيل بوصفهم سكّاناً أصليين وأقليّة قوميّة ومواطنيهم في الدولة العبريّة. ولا تحاول الدراسات المختلفة في الكتاب أن تتجنّب التناقضات أو تتجاهلها أو تدّعي غيابها، بل تتعامل معها باعتبارها جزءاً من الواقع، وتبحث عن قوى الهدم القائمة في هذه التناقضات وعن قوى التطوّر أيضاً، في محاولة لاستثمارها سياسياً.

الباب الأول:

الأقلية الفلسطينية في إسرائيل

مشروع رؤية جديدة¹

مقدّمة

تتميّز الكتابة الفلسطينية في موضوع الأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل بمحاولة البحث عن تواصل تاريخي مع أرض الوطن. ويشكّل العرب في إسرائيل، أو الأقلّيّة الفلسطينيّة، حلقة كانت مفقودة لفترة طويلة في هذا التاريخ جعلتهم يمثلون مفهوم البقاء على أرض الوطن والارتباط به.

لكن هذا التوجّه إلى الأقلّيّة الفلسطينيّة، لكونه تشكيلة أيديولوجيّة تخدم هدف التحرّر الوطني الفلسطيني وتشمّل عدّة رموز ومفاهيم (نحو: البقاء على الأرض؛ النقاء من "آفات" العالم العربي...)، أظهر نقصين لهما شأن: الأوّل عند التمسك به، والثاني عند التخلّي عنه. فعند التمسك بهذا التوجّه يتبيّن أنّه لا يقدّم مفتاحاً لفهم التطوّر الاجتماعي والسياسي والاقتصادي لهذا الجزء من الشعب الفلسطيني، بل أصبح يصرّ كلّ أسرلة وكلّ ازدواجيّة بوصفها حلقة جديدة في البقاء والصمود الفلسطينيّين. البقاء حقيقة وليس مفتاحاً لفهم الحقيقة. والبقاء يمكن أن يكون إسرائيلياً، وعلى هامش الإسرائيليّة، ولا يخدم في حدّ ذاته معركة تحرّر تحوّلت إلى معركة سيادة في الضفّة والقطاع.

وعند التخلّي عن هذا التوجّه، يبرز النقص الأكثر حدّة عبر قبول تهميش العرب في إسرائيل على هامش المؤسّسة والسياسة الإسرائيليّين، وذلك بحصر القضية الفلسطينيّة في الضفّة والقطاع، وبحيث تتحوّل الأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل إلى عامل مساعد داخل السياسة الإسرائيليّة ومن صُلّبها على هامش ائتلافات حكوميّة. ولم يؤخذ بعين الاعتبار ما يعنيه هذا التوجّه بالنسبة لمستقبل هذا الجزء من الشعب الفلسطينيّ. لقد تحوّل التصويت للأحزاب الصهيونيّة والائتلاف مع حزب العمل إلى أمور مقبولة ما دامت "تسهم في عمليّة السلام".

1. نُشرت هذه المقالة في الدراسات الفلسطينيّة. عدد 11. (صيف 1992). ص 15-42. وكذلك تُرجمت إلى العبريّة والإنجليزيّة والفرنسيّة.

لا أعتقد أنَّ التمسُّك بالتوجُّه القوميِّ الأيديولوجيِّ للعرب في إسرائيل، أو التخلِّي عنه، هما سببان للتطوُّر الفعليِّ الاجتماعيِّ والاقتصاديِّ والسياسيِّ المشوِّه للأقليَّة الفلسطينية. غير أنَّهما، من دون شك، يساعدان في هذه العمليَّة ويضفيان شرعيَّة عليها. لكن المأساة الحقيقيَّة تكمن في أنَّ هذا كلُّه يعبِّر عن أزمة حقيقيَّة لحركة التحرير الوطنيِّ الفلسطينيِّ، وعن غياب وضوح الرؤيا بالنسبة لمشروعها الوطنيِّ.

إنَّ أسْرلة العرب في إسرائيل على هامش المجتمع الإسرائيليِّ قد تتحوَّل، مع الوقت، إلى نموذج لحلِّ قضية "الأقليَّات" الفلسطينية في الدول الأخرى، إذا قبلنا على المدى البعيد بتقسيم القضية الفلسطينية إلى مجموعة من قضايا الأقليَّات. أمَّا إذا لم نقبل بهذا المصير، فهناك ضرورة لتغيير في التوجُّه يشمل كتابة التاريخ، وضمن ذلك تاريخ الفلسطينيين في إسرائيل، لتنبِّئ أنَّه ليس تاريخ صمود ولا بطولات، بل تاريخ أقليَّة تبحث عن الأمان في دولة ليست دولتها، ليصبح برنامجها الوحيد القبول بالاندماج التهميشيِّ "إلى جانب دولة فلسطينيَّة" تؤدِّي وظيفة استقبال البعد القوميِّ المصدَّر إليها. لكن من ناحية أخرى، إنَّ تحليلًا جديدًا لواقع الأقليَّة الفلسطينية في إسرائيل يبيِّن أنَّه في حالة وجود إستراتيجيَّة فلسطينيَّة قوميَّة سنكتشف طاقة كامنة هائلة في تناقضات واقع هذه الأقليَّة الفلسطينية، تطرح أسئلة بشأن جوهر دولة إسرائيل، وتعيد البعد القوميِّ عند تعريف الحقوق المدنيَّة تعريفاً صحيحاً.

1. العرب في إسرائيل جزء من الشعب الفلسطينيِّ، في تشكُّلهم التاريخيِّ، وفي مبناهم الحاضر. وقد نشأت التسمية "العرب في إسرائيل"، أو حتَّى "عرب إسرائيل" (أحياناً)، مع نشوء قضية اللاجئين الفلسطينيين وإقامة دولة إسرائيل على أنقاض الوجود القوميِّ الفلسطينيِّ. ويعني هذا أنَّ نقطة الانطلاق أو البداية هي في كتابة تاريخ الفلسطينيين الذين خارج إسرائيل.

ليست هنالك قوميَّة أو فئة قوميَّة اسمها "العرب الإسرائيليُّون" أو "العرب في إسرائيل"، لأنَّ "التاريخ السابق" (خلاقاً للتاريخ الحاضر)²، أو تاريخ تشكُّل هذه الفئة من الفلسطينيين، هو التاريخ الفلسطينيِّ. أمَّا "تاريخهم الحاضر"، أو عمليَّة استنساخ تكوُّنهم، أو إعادة إنتاجهم كعرب في إسرائيل، فمرتبط ارتباطاً وثيقاً باستنساخ القضية الفلسطينية وإعادة إنتاجها. أمَّا ما يميّزهم عن بقية

2. أميِّز في هذه الدراسة بين التاريخ السابق والتاريخ الحاضر: التاريخ السابق هو تاريخ نشوء أو تكوُّن الظاهرة، أي التاريخ الذي أدَّى إليها، والتاريخ الحاضر هو تاريخ الكينونة أو تاريخ إعادة الظاهرة بعد نشوئها.

الفلسطينيين فهو نقل وجودهم إلى هامش المجتمع الإسرائيلي، بوصفهم أقلية داخل دولة اليهود، ومواطنين في دولة لم يختاروا المواطنة فيها، دولة ليست دولتهم - في أقلّ تعبير - وذلك وفقاً لما تُعرّف به هذه الدولة نفسها، وتحدّد هويّتها نظرياً وعملياً، قانوناً وممارساً، بوصفها دولة يهودية ودولة اليهود.

لا يؤدّي حلّ القضية الفلسطينية، بالضرورة، إلى حلّ قضية العرب في إسرائيل، فكم بالحريّ حين لا يجري صوغ قضية العرب في إسرائيل على شكل مسألة أو مجموعة أسئلة تبحث عن إجابة. إنّ التسوية التاريخية للوضع القومي في الفلسطينيّ، القائمة على نموذج "دولتين"، تبدو اليوم بعيدة. ومع أنّ تسوية القضية الوطنية بصيغة حلّ وسط تاريخي شرطٌ لحلّ قضية العرب في إسرائيل، فإنّها هي في حدّ ذاتها لا تتضمّن هذا الحلّ. ومن الناحية الأخرى، كلّ "حلّ آخر" لا يراعي حقوق الشعب الفلسطينيّ، أو لا يتضمّن تسوية تاريخية مع هذا الشعب، من شأنه أن يعيد الفلسطينيين في إسرائيل إلى حالتهم التاريخية السابقة أي إلى حالتهم الفلسطينية المخصّصة، أو يؤدّي - في حال تخلّيهم عن الخيار السياسي الوطني - إلى أسرلة مشوّهة.

إنّ البديل الوحيد من نموذج "الدولتين"، الذي يمكن قبوله من دون سقوط حضاريّ واعتباره عادلاً، يكمن في نموذج الدولة الثنائية القومية فقط. لكن في مثل هذه الدولة، لا يمكن التحدّث عن أقلية عربية في إسرائيل، بل عن قوميتين: الأولى تشمل اليهود الإسرائيليين؛ والثانية تشمل الفلسطينيين جميعاً، بمن في ذلك العرب في إسرائيل وسكان الضفة والقطاع.

ولا تشكّل الأسرلة التامة خياراً فعلياً أمام العرب في إسرائيل، وذلك لسببين: أولاً لأنّها لا تتضمّن حلاً للقضية الفلسطينية، وثانياً لأنّ إسرائيل ليست دولة إسرائيليّين وإنّما دولة اليهود. لذلك، فإنّ أسرلة العرب في إسرائيل معناها نبذهم الأبديّ إلى هامش الدولة اليهودية، الأمر الذي يعني تشويهم حضاريّاً وقومياً، ومن ثمّ خلقيّاً.

إنّنا نشهد، منذ حرب الخليج (1991)، محاولات لتجاهل بُعد القضية الفلسطينية القوميّ - وهو جوهرها - وتفكيكها إلى أقلّيات قومية (الأمر الذي يعبر عن محاولة لكزذنة³ القضية). وحتى مثل هذه المحاولة ستقود، في نهاية الأمر، إلى ازدياد الاهتمام بالأقلية الفلسطينية في إسرائيل.

3. أقصد بالكزذنة تحويل سؤال قوميّ حلّه التحرّر القوميّ، أو حقّ تقرير المصير، إلى مجموعة من قضايا الأقلّيات القومية لا يربط بينها رابط ولا يجمعها جامع، وإنّما تجد كلّ منها حلّها أو لا حلّها بحسب الأوضاع في الدولة التي تعيش هذه الأقلية فيها.

إن الفلسطينيين مواطني دولة إسرائيل يعيشون في دولة تعلن عن نفسها أنّها ليست دولتهم. هذا الوضع معروف في حالات أخرى لكيانات جمهورية-إثنية مستعدة لأن تتحمل وجود أقليّات فيها، ولأنّ تعطيها حقوقاً ليبرالية على أساس فرديّ فقط لا على أساس جماعيّ، أي من دون الاعتراف بحقوق جماعيّة. لكنّها، علاوة على ذلك، وعلاوة على منشئها الاستعماريّ الاستيطانيّ، تعلن أنّها دولة أناس كثيرين ليسوا مواطنيها. ومثل هذا الحال نادر، بل فريد من نوعه في التاريخ، باستثناء حالة الجمهورية الفيدرالية الألمانية قبل الاتحاد، إذ اعتبرت نفسها دولة الأمّة الألمانية، وإن لم يعبس كامل الأمّة في نطاق حدودها. لكن ألمانيا الغربية لم تعلن عن نفسها قطّ أنّها دولة البروتستانت. أمّا في حالة إسرائيل -حيث يضاف إلى عدم فصل الدين عن الدولة عدم فصل الدين عن الأمّة أيضًا- فالحديث هو عن دولة أمّة-دين، لم تستكمل، ولا تنوي أن تستكمل مقتضيات عمليّة عنصرتها. وفي ضوء ذلك، فإنّ الدولة ستتابع الانشغال بالسؤال "من هو اليهودي؟" لا بالسؤال "من هو الإسرائيلي؟".

فالفلسطينيون مواطنو دولة إسرائيل، إذاً، هم مواطنو دولة تعلن عن نفسها أنّها ليست دولتهم، وهي في الوقت نفسه دولة أناس كثيرين ليسوا مواطنيها. وإذا لم يكن كافياً أنّهم مواطنو الدولة التي قامت على خرائب شعبهم، فإنّهم أيضًا جزء من الشعب الذي تحاول هذه الدولة أن تغلق قضيتة القومية في المناطق المحتلة، بسلب أرضه وثقافته، وباستبعاد اقتصاده. هكذا، فإنّ التناقضات العديدة تحيط بكلّ مجال من مجالات وجود الفلسطينيين مواطني إسرائيل. ونقيضاً للدّعاء السائد في علم الاجتماع الإسرائيليّ، في شأن الهوية المزدوجة للعرب في إسرائيل، فإنّني لا أعتقد أنّ مصطلح الازدواجيّة يكفي في هذه الحالة، والأصحّ هو الحديث عن تناقض. إنّ البُعدين الفلسطينيّ والإسرائيليّ هما طرفان في صراع، ولا يعيش كلّ منهما بجانب الآخر، في سلام. وما لم يكن ثمّة تطوّر في اتجاه التسوية التاريخيّة، فسيمضيان في التطوّر، كلّ على حساب الآخر، بدلاً من أن يتطوّرا وهما متجاوران، على أساس تواصل وتفاعل مثمر لكلا البُعدين.

2. والواقع أنّ الأبحاث المختلفة عن العرب في إسرائيل تعاملت -عامّة- مع ناحية واحدة من التناقض: فعند روزنفيلد نجد التشديد على عمليّة الأسرلة -العصرنة المفروضة فرضاً، وعند إيلي ريخس نجد عمليّة العصرنة -أو التحديث- بوصفها محرّكاً للتطرّف السياسيّ.

في العقد الأخير حدث تقدّم، بل انقلاب، في دراسة السكّان العرب في إسرائيل، لدى سامي سموحة⁴ وتلاميذه اليهود والعرب. فهؤلاء يميلون إلى رؤيا ازدواجية الهوية، بل التناقض، لا كعائق أو بُعد سلبي فقط، بل أيضًا كماهية الشيء نفسه، كعنصر يمكنه أن يثري البحث. إلّا أنّه على الرغم من هذا التقدّم، فإنّني أعتقد أنّ ثمة عنصرين ناقصين في البحث الاجتماعي بشأن العرب في إسرائيل: أ. لم تتطوّر سوسيولوجيا وجهة نظرها فلسطينية، أي سوسيولوجيا تزيد عن كونها أنثروبولوجيا استشراقية. ثمة باحثون فلسطينيون، مثل صبري جريس وإيليا زريق⁵ (يمكن اعتبار الأول مؤرخًا. أمّا الثاني فهو باحث اجتماعي يطبق نظريات في علم الاجتماع)، تابعوا كتابة قصّة 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، لكن لا نجد لديهم بحثًا سوسيولوجيًا يتعامل مع خصوصية العرب في إسرائيل من وجهة نظر فلسطينية.

ب. لقد مالت الأبحاث المختلفة، بصورة عامّة، إلى التعامل مع الناحية السياسية، وتعبير أدقّ 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 اهتمامًا بالبحث في الحالة الاجتماعية والاقتصادية للعرب في إسرائيل. وطلّعة هذا التوجّه، والبارز فيه، هو روزنفيلد⁶. وأهميّة هذه الأبحاث في أنّها تُوقِف الهوية المزدوجة على أرجلها، بالكشف عن بُعدها المادّي في الواقع الاقتصادي -الاجتماعي-. وبذلك لا تُعتبر ازدواجية الهوية والسلوك السياسي شكلاً من أشكال الأزمة النفسية، بل تتعدّاه لتغدو صدعًا في الواقع.

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); Sammy Smooha and John E. Hofmann. "Some problems of Arabs- Jewish coexistence in Israel". *Middle East Review*. (Winter 1976/ 1977).

5. انظر: صبري جريس. *العرب في إسرائيل* (مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت: 1973)؛ Elie Zureik. *The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism* (London: 1979).

6. انظر: شولاميت كرمي وهنري روزنفيلد. "بُزْلة وتمدين القرويين في إسرائيل" (بالعبرية). *البحث الاجتماعي* (جامعة حيفا). العدد 12 - 19 (1977)؛ هنري روزنفيلد. "الوضع الطبقي للأقلية العربية في إسرائيل" (بالعبرية). *البحث والنقد*، 3 (حيفا: 1979)؛ هنري روزنفيلد. *كانوا فلاحين* (بالعبرية). (تل أبيب: 1979).

وعلى الرغم ممّا يبدو على السطح من انشغال ملحّ بالأقليّة الفلسطينيّة، وخصوصًا لدى الباحثين العرب مواطني إسرائيل، من الصعب أن نجد باحثًا عربيًا في إسرائيل مجالًا اهتمامه المجتمع الإسرائيليّ، أو العالم العربيّ، أو الغرب. ونجد، في الغالب، أنّ موضوع البحث السمناريوني⁷ أو بحث الدكتوراة للباحث العربيّ في جامعة إسرائيلية، يعالج هذا الجانب أو ذاك من جوانب قضية العرب في إسرائيل. لكنّي أعتقد أنّ ثمة ضرورة لتشجيع استمرار البحث. وخصوصًا في كلّ ما يتعلّق بدراسة الواقع الاجتماعيّ- الاقتصاديّ. طبعًا، يمكن أن نستفيد كثيرًا من الأبحاث التي تجري في إطار الجامعة الإسرائيليّة، لكن يجب ألا ننسى -ولو للحظة- أن الجامعات هي جزء من جهاز السلطة والقوّة القائمة في الدولة، بما في ذلك شبكة العلاقات الماليّة والإداريّة، وكذلك الهيمنة (Hegemony) الفكرية. إنّ الأبحاث بشأن العرب في إسرائيل، في الجامعات، تخدم أهدافًا مغايرة لأهدافنا، وأهدافنا تقتضي توجُّهاً بحثيًا آخر. ومحصل الأمر: إنّ مهمّة البحث الجامعيّ هي تطوير نماذج وأنماط بحثيّة غايتها أن تشرح السلوك السياسيّ للسكّان العرب وتتنبأ به، منسجمة مع عمليّة المراقبة والسيطرة. وينجم عن هذه العمليّة، أيضًا، مراقبة وسيطرة على الباحثين والمشتغلين بالموضوع، ممّن تختلف حوافزهم عن حوافز المؤسّسة، بعد دمجهم ومأسستهم. ويرافق هذه العمليّة إنتاج فُتات من المعرفة يمكن أن يستفيد منه أولئك المناضلون لتغيير الوضع القائم، أي ضدّ المراقبة والسيطرة.

لذلك يجب أن نتغلّب على الشعور بالنقص حيال البحث الاجتماعيّ، ذلك الشعور الذي اعتمد -فيما أعتقد- على وعي بالثغرة بين النشاط السياسيّ للتيّارات المختلفة في الوسط العربيّ، وأساليب النشاط المُحكّمة التي تميّز المؤسّسة الإسرائيليّة بها. هذه الثغرة اتّخذت شكل صدمة ثقافيّة عقب حرب 1967 التي اعتُبر أنّها هزيمة التخلّف أمام العَصْرنة. وقد ظهر عند عدد من المثقّفين العرب ميل إلى اعتبار البحث "العلمي" المنقذ من كلّ هذه الهزائم، وهو ما أدّى إلى الازدهار الذي أحرزته مؤخرًا حركة "التنوير"⁸ التي ترى في العلم والتربية وسائل موضوعيّة لضمان التقدّم وتحقيق السعادة. إنّ هذا الموقف يتجاهل الإنجازات العظيمة التي أحرزها الفكر الإنسانيّ في القرن الراهن،

7. من Seminar (حلقة دراسيّة).

8. التنوير هنا ترجمة لكلمة Enlightenment، وتشير إلى مدارس فلسفيّة أوروبية ظهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وتأسّست على الثورة العلميّة في العلوم الطبيعيّة وعلى الاكتشافات الجغرافيّة، وجعلت من التربية العقلانيّة حلًّا للآفات كافّة، وأولها الدين.

ذلك الفكر الذي يضع العلم، سواء من الناحية السوسولوجية أو من الناحية الإيستمولوجية (المعرفية)، في إطار منظومة القوى السائدة: لا يوجد علم اجتماعي حيادي. إنَّ العرب في إسرائيل، وخصوصًا المثقفين منهم، يجتازون منذ أكثر 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 تمرّ بعملية استيراد وتبني أساليب علمية وتربوية، لإصلاح مجتمع تسوده قيم قبلية من الإقليمية والأصولية. وحيال الفراغ الكبير الذي تعيشه الخريطة السياسية بعد أزمة الستالينية وأزمة الحركة القومية العربية، فإنَّ في وسع كثيرين من المثقفين العرب أن يكونوا طليعة فكرية حقيقية. غير أنَّ هؤلاء يميلون إلى الانغلاق في ندوات نظرية، تشغل بالمباحكات أكثر من الفاعلية السياسية، مستدبرة التحديات الحقيقية.

إنَّني أسخر في المعتاد من النغمة الاستشراقية -التي تحاذي العنصرية- والتي تتحدَّث عن متعلِّمين عرب (بالعبرية: "مَسْكِيليم")، بينما تحتفظ بنعت المثقفين أو المفكرين⁹ لليهود. لكن المشكلة هي أنَّه -كما في كلِّ استشراق- تكمن في هذا الادِّعاء بعض الحقيقة. فليس لدينا (وأقصد لدى الأقلية الفلسطينية في إسرائيل) مفكِّرون واسعو الآفاق يتجاوزون مع التحديات السياسية والثقافية، هنا وفي العالم. عندنا متعلِّمون يتخصَّصون بمجالات معيَّنة من الحياة في "القرية العربية" ("القرية العربية" تحولت، في حدِّ ذاتها، إلى تشكيلة لغوية أو اصطلاحية استشراقية)، أو أكاديميون ذوو ألقاب. وفي الواقع، لدينا فراغ يجب أن تملأه طليعة فكرية، والأمر يتطلب جرأة وشجاعة، وكثيرًا من العمل المقترن بالبحث الأكاديمي -لكنه مقترن أيضًا بالعمل السياسي المبني على جوازات قيمية نقدية- واستعدادًا للتعلُّم عن شعبنا وثقافته، وكذلك عن الشعوب الأخرى وثقافتها.

3. قامت دولة إسرائيل على أساس قرار التقسيم الذي نصَّ، في ما نصَّ، على أن تضمن كلَّ دولة من الدولتين قيام مساواة في الشؤون المدنية والسياسية والاقتصادية والدينية، كما نصَّ على ضمان صيانة الحقوق الأساسية للإنسان، بما في ذلك حرية الدين والنشر والثقافة. لقد رُفض الطلب الأول الذي تقدّمت دولة إسرائيل به لتُقبل في عضوية الأمم المتحدة، وذلك نتيجة معارضة الدول العربية التي اعتمدت -بين ما أوردته- على معاملة الدولة للأقلية القومية التي

9. المفكرون هنا ترجمة لكلمة Intellectuals.

بقيت في نطاقها، والتي بلغ عددها آنذاك نحو 160 ألف نسمة. بعد ذلك فقط، في كانون الثاني/ يناير 1949، تقرر أن يُسمح للمواطنين العرب بأن يصوتوا للكنيست.

بعد أن حصل العرب في إسرائيل على بعض حقوق المواطنة -أي إقامة دائمة وحق المشاركة في الانتخابات البرلمانية- بدأ في التطور لديهم الوعي بالاضطهاد؛ وهو وعي من الصعب تعريفه بأنه وعي أقليّة قوميّة. لم تكن هناك آنذاك قيادة قوميّة، أو نخبة قوميّة، في وسعها أن تصوغ للعرب في إسرائيل وعي أقليّة قوميّة. فالأغلبية الساحقة من النخبة الفلسطينية، التي تطوّرت في آخر المرحلة العثمانية وأيام الانتداب البريطاني، كانت قد تشرّدت. وقد تشمل تلك النخبة فئات الأرستقراطية والطبقة المتوسطة والمتعلّمين والنخبة الثقافية، التي بدأت تنتظم وتنظم أحزابًا سياسية في ظلّ الانتداب البريطاني. وبقي تحت حكم إسرائيل هامش المجتمع الفلسطينيّ في الجليل والمثلث، ويتكوّن من سكّان قرويين تلخّصت مساهمتهم في الحركة القوميّة الفلسطينية بمشاركتهم في ثورة 1936 - 1939. وما خلا استثناءات قليلة، لم يكن لهم دور بارز في الحركة الثقافية الفلسطينية التي تطوّرت في المراكز المدنيّة (القدس وحيفا ونابلس وعكا ويافا...). هذه الحركة تابعت تطوّرها بعد سنة 1948 في الأوضاع الجديدة -أوضاع التشرّد الفلسطينيّ-. أمّا فرصة الالتقاء معها فقد سحبت بعد سنة 1967.

يمكن القول إنّ السكّان الفلسطينيين الذين بقوا في إسرائيل بعد سنة 1948 كانوا بقيّة مهزومة من مجتمع مهزوم. وتجلّت هذه الحقيقة في نظرة هؤلاء السكّان إلى أنفسهم وإلى الحكم العسكريّ الإسرائيليّ، وكذلك في طموحهم في ذلك الحين إلى إحراز الأمن لا المساواة. وقد رأوا ضمان ذلك في السلوك السياسيّ الحسن، والمحاولة المشوّهة للاندماج؛ أي أن يُقبلوا في مؤسّسات الدولة: الكنيست، والهستدروت، وحزب ماپاي (الذي كان يصعب آنذاك تمييزه عن مؤسّسات الدولة). ولم تكن ردّة الفعل الإسرائيليّة تجاه محاولة القبول أو الاندماج هذه قبولًا ولا دمجًا. وسنبحث في هذا الأمر فيما بعد. كانت سلطة الأمن العامّ ("شاباك") و "أذرع الأمن" هي القناة الرئيسيّة التي نظّمت صلات السلطة بالسكّان. هذا الشكل للصلة بالدولة يرافق العرب في إسرائيل باستمرار حتّى هذا اليوم، وسيظلّ قائمًا ما بقي مبنى الدولة على ما هو عليه، مؤكّدًا غربة العرب في إسرائيل، والشكّ فيهم، ومعاداتهم. ويظلّ هذا الأساس المعطى الثابت، مع أنّ الصورة اليوم تبدو أكثر تركيبًا. فعندما يدور النقاش بشأن "الإشراف الملائم" على مجريات الأمور لدى السكّان العرب، يعود "الأمن" ليؤدّي الدور الأساسي.

قبل انتهاء الحكم العسكريّ سنة 1966، قامت أهمّ الصلات بين السكّان العرب والدولة من خلال "الشاباك" وأذرع الأمن. أمّا الحدود بين "الشاباك" ومكتب مستشار رئيس الحكومة في الشؤون العربيّة، فكانت آنذاك مشوّشة وغير واضحة المعالم. هذه المرحلة خلقت آثارًا ثقافيّة، بل أنتجت فولكلورًا "عربيًا إسرائيليًا" فيه النكات والحكايات والأشعار الشعبيّة الساخرة من العلاقة برجل "الشاباك" المسؤول عن القرية، وبالحاكم العسكريّ.

في تلك السنوات تشكّلت البنية المميّزة للقرية العربيّة، عقب عمليّة عَصْرَنَة قسريّة، ومصادرة أراضٍ، وبَزْزَلَة (عمليّة تحويل إلى بروتيتاريا) قوّة العمل من دون تصنيع، بحيث أصبحت القرية مصدر قوّة عاملة لا مصدر تشغيل، وتحوّلت إلى مكان مبيت لا إلى سوق، وإلى ملجأ وجدانيّ يتيح العودة إلى أحضان العلاقات الاجتماعيّة الحميمة، وأضحت الوطن المحسوس للغرباء في وطنهم. أمّا موقف سلطات الأمن من القرية، فكان من شأنه أن يسهم في حفظ السّلْم الاجتماعيّ-العائليّ وتجميده، لأنّه يتيح لقادة العائلات الممتدّة، أو الحمائل، مصدر قوّة بديلاً بعد أن فقدوا مصدر قوّتهم في علاقات الإنتاج. وأصبح مصدر القوّة الوحيد للزعامة التقليديّة التي فقدت مصادر قوّتها السابقة في عملية البَزْزَلَة المسرّعة، مَهَمّة الوساطة بين القرويين والسلطة. وعلى الرغم من التغيّرات البنيويّة البعيدة المدى التي طرأت أيضًا على ما يسمّى "مبنى الحُمولة"، وعلى الرغم من أنّ زمام القوّة والقيادة أخذ ينتقل إلى شباب متعلّمين، فإنّ وظيفتهم تبقى في ماهيّتها مَهَمّة وساطة لدى السلطة المركزيّة، بعد أن يُنتخبوا للمجالس المحليّة في إطار قوائم حمائيّة أو طائفيّة. يُستثنى من ذلك -على صعيد انتخابات المجالس المحليّة- الحزب الشيوعيّ والقائمة الإسلاميّة، مع أنّه يمكننا أن نرى في بعض القرى تماسًا بين الفرع المحليّ للحزب، وهذه العائلة أو تلك.

لقد مرّت عمليّة عَصْرَنَة بسكّان القرية العربيّة، من دون أن تمرّ بالقرية نفسها. وجرى هذا التحوّل في المرحلة الأخيرة من خلال شريحة الأكاديميين الذين عادوا إلى القرية. وقد حصلت طفرة في السبعينيّات في عدد العاملين في ما يسمّى المهن الحرّة كالطبّ والهندسة والمحاماة والمحاسبة وغيرها. وعلاوة على ذلك، نشأت -وخصوصًا بعد سنة 1967 - مبادرات اقتصاديّة في نطاق التجارة والخدمات، وحتّى الصناعة المتوسطة، على الصعيد المحليّ.

كانت مرحلة 1948-1967 مرحلة عزلة. لكن، حتّى في بداية توطّد وتميُّز ملامح المجتمع العربيّ في إسرائيل، حافظ السكّان العرب على صلة بالعالم العربيّ

الواسع عبر أجهزة الراديو ("صوت العرب" من القاهرة مثلاً...). ومنذ ذلك الحين، صيغَ نمط السلوك المتميّز للعربيّ مواطن دولة إسرائيل؛ وهو السير على حبل دقيق بين الانتماء إلى الأمة العربيّة والشعور بالضعف المقترن بالحفاظ على أمنه وسلامته في إطار دولة إسرائيل. وعلى الرغم من أنّ أغلبيّة العرب البالغين صوّتت آنذاك للأحزاب الصهيونيّة، وعلى الرغم من أنّ ما نظّم علاقة هذه الأغلبية بالسلطة كان الخوف، فإنّها أُبديت عبد الناصر ومطمحيّ الوحدة العربيّة والتحرّر من نير الاستعمار، اللّذين أعرب عنهما. وكان شعور تأييد عبد الناصر وكلّ ما يمثّله مشتركاً وقتذاك لدى "التيّارات السياسيّة" كلّها، وقد ظهر أنّ "التعاون" مع السلطة كان في الواقع شكلاً من أشكال الغربة عنها لا دليلاً على الانتماء.

في هذه المرحلة رزح السكّان العرب -في أغلبيّتهم- تحت حكم عسكريّ، ولم ينظروا إلى المساواة في دولة اليهود بوصفها أمراً مفهوماً ضمناً. ولم يكن في الإمكان التعامل مع أمور مثل مجرّد البقاء في المكان، وحقّ العمل وتكوين عائلة وتعليم الأولاد، كأنّها أمور مفروغ منها؛ فللحصول عليها كان لا بدّ من الدفع بحملة من السلوكيّات السياسيّة "الحسنة". إنّ النضال ضدّ التمييز يعبر عن رغبته في الاندماج، لأنّه يتعامل مع المواطنة بجديّة، وبخاصّة عندما يطالب السلطة بأنّ تحقق وثيقة الاستقلال؛ أي إنّّه تعبير عن إسرائيليّة العرب. هذا الخط مثله الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ، وإلى حدّ ما "ماپام". غير أنّ الحزب الأخير لم يحظَ بصدقيّة، لأنّه كان جزءاً من المشروع الصهيونيّ والسلطة، وبسبب العداء الذي أبداه حيال رغبة الأمة العربيّة في التحرّر والتقدّم مجسّدة في المشروع الناصريّ. وفي رأيي، إنّ الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ هو أبو شعار المساواة داخل دولة إسرائيل. ولهذا فهو، بمعنى معيّن، أبو فكرة الاندماج في الدولة. وقد حظي بمصداقية معيّنة، كذلك، بسبب الخطّ المثابر المعادي للاستعمار، الذي انتهجه. في هذه المرحلة، كان الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ بتأييده غير المشروط للخطّ السوفيّاتيّ الحزبّ الوحيد الذي اتّخذ موقفاً إيجابياً من نضال الشعوب العربيّة في سبيل التحرّر والتقدّم الاجتماعيّ، على الرغم ممّا حدث من تصدّع بين الشيوعيين وحزب البعث والناصريين في العالم العربيّ، والأزمات التي جرى تخطّيها فيما بعد بفضل "الصداقة العربيّة مع الاتحاد السوفيّاتيّ".

أما ماهيّة نضال الحزب الشيوعيّ في الوسط العربيّ، فكانت تكمن في كونه نضالاً ضدّ التمييز. غير أنّ هذا النضال لم يقترن به العزم على تعريف المساواة بصورة إيجابية. فقد كان ذلك توجّهاً اكتفى بصيغة التعريف السلبيّ للمساواة بأنّها عدم التمييز. وتختلف هذه الصيغة عن التعريف الموجّب للمساواة، والذي

ينصّ على أن تكون الدولة لجميع مواطنيها. في ذلك الحين، أيّد الحزب الشيوعي الإسرائيلي (ماكي) حقّ العودة لليهود واستيعاب الهجرة اليهوديّة، بل أظهر عداً لبداءة تنظيم حركة قوميّة فلسطينيّة في المهجر، وضدّ أيّ تنظيم على أساس قوميّ بين السكّان العرب في إسرائيل، كما حدث في حالة حركة "الأرض". ومع هذا، فإنّه ناضل، بصورة مثابرة، ضدّ التمييز القوميّ. إنّ العملية التي حدثت داخل الحزب الشيوعيّ هي عمليّة غُصْرنة مسرّعة، مضمونها الأسرلة والفلسطنة في الوقت نفسه: أمّا الأسرلة فمعناها توسيع الوعي بقضيّة الحقوق المدنيّة؛ وأمّا الفلسطنة فهي تأكيد العرب فيه انتماءهم للشعب الفلسطينيّ.

وفي الوقت الذي رسّخ فيه الحزب الشيوعيّ أنماط التنظيم الأساسيّة للعرب في إسرائيل في النضال من أجل مساواة الحقوق المدنيّة (والمعرّفة بالصيغة السلبيّة)، حدث في هذا الحزب تقيّف وطنيّ صاغ طُرُقاً في التعبير عن الانتماء للشعب العربيّ الفلسطينيّ، سواء أكان في اللغة أم في الأدب. إنّ مصدر اللغة والخطاب السياسيّ الذي تستعمله الأحزاب العاملة اليوم في الوسط العربيّ -سواء أكان ذلك سلباً أم إيجاباً- هو من دون شكّ دُوريات "الاتحاد" و "الغد" و "الجديد". لقد بدأ الحزب الشيوعيّ طريقه في الوسط العربيّ مع شباب عرب مثقّفين بقيادة يهود ستالينيّين من أصل شرق-أوروبيّ، وانتهى بقيادة عربيّة ستالينيّة قادت الوسط العربيّ خلال عَقْد من السنين (1975 - 1985)، وخسر تأييد الأغليبيّة عندما أصبحت شعاراته مطلب الجميع.

لقد آمن "ماكي" -على الأقلّ قبل سنة 1967 - بإمكان قيام الشعب الإسرائيليّ المؤلّف من عرب ويهود، وعارض مبدئيّاً قيام حركات، كحركة "الأرض" وتنظيم الطلّاب العرب، في أواخر الخمسينيّات. وبدأ الحزب بالموافقة على وجود تنظيمات جماهيريّة على أساس قوميّ، بل لم يُبَد استحسناته ومبادرته إلّا بعد أن نَمَت فيه هو قيادة عربيّة، وبعد أن عُزل بصورة تامّة في الوسط اليهوديّ بعد سنة 1967. لقد كُتِب الكثير عن تجربة حركة "الأرض"، وذلك لأنّ كلّ ظاهرة في الوسط العربيّ، ولو كانت على أصغر نطاق، تدرسها الأكاديميا الإسرائيليّة بشكل يكاد يكون استحواذيّاً (Obsessive).

أُعْطِرت حركة "الأرض" حالة قضائيّة دستوريّة في الغالب، وُجِث فيها أوّلًا من وجهة نظر القانون. أمّا الذي حُسيم في قرار المحكمة العليا، والذي منع الحركة من إمكان التنافس في الانتخابات، فهو أنّه ليس هناك مكان لتنظيم عربيّ لا يقوم على الاعتراف بأنّ هذه الدولة دولة اليهود. ولم يترك القرار مكانًا للتفرقة بين الاعتراف بقيام دولة إسرائيل والقبول بطابع الدولة اليهوديّ. وتكرّر هذا الوضع

في المداولات القضائية بشأن "القائمة التقدمية للسلام". إنَّ حركة "الأرض" لم تكن حركة جماهيرية، ووزنها الحقيقي ومستواها التنظيمي والأيدولوجي أدنى كثيرًا من الأهمية التي حظيت بها كحالة قضائية. لكن على الرغم من ذلك، يجب ألاَّ نَقْل من أهميتها، وخاصة بالنسبة إلى صوغ وعي المثقفين العرب وتشكيله. وقد تابع طريق هذه الحركة، فيما بعد، حركات أخرى مثل: "أبناء البلد" و "الحركة التقدمية"؛ وهما الحركتان اللتان يمكن أن نرى فيهما انقسام الشق اليساري واليميني في التيار القومي العربي بين السكان الفلسطينيين. كلَّ هذا حدث طبعًا بعد سنة 1967، أي بعد تحوُّل التيار القومي العربي في صفوف الأقلية الفلسطينية، أيضًا، إلى تيار قومي فلسطيني.

اكتسبت هذه الصيرورة بالتدرج شكل التحوُّل من بقية مجتمع إلى مجتمع له ملامحه. صحيح أنَّ هذا المجتمع الذي قادت إليه ليس مجتمعًا أوتونوميًا، إلَّا أنَّها شملت عملية تمايز طبقي، وقامت فيه طبقة متوسطة ونخبة سياسية وثقافية خاصة به، ولكن من دون عملية إنتاج مستقلة، إذ ظلَّ مرتبًا تمامًا بدورة الإنتاج والاقتصاد الإسرائيليَّين. وكلَّما تطوَّر هذا المجتمع تهمَّشت كلَّ حركة تؤكِّد ناحية واحدة فقط من واقعه المركَّب. وكان أوَّل ما سقط القوائم العربية المرتبطة بحزب ماپاي. هذه القوائم عبَّرت عن الخوف، من ناحية، وعن التخلف الاجتماعيِّ لأقلية في دولة حديثة، من ناحية أخرى، وخلقت وصمة في الذاكرة الجماعية. وقد شدَّدت هذه الحركات على الإسرائيليَّة (السلبية الخائفة طبعًا) فقط. لكن الحركات السياسية التي شدَّدت على البعد الفلسطيني فقط تهمَّشت أيضًا في مرحلة لاحقة.

حتى سنة 1967، انقسم العرب في إسرائيل إلى ثلاثة تيارات سياسية أساسية: أولئك الذين تأثَّروا بالحركة القومية العربية. هذا التيار دُفع إلى الهامش نتيجة مطاردة السلطات، وكذلك بسبب رفضه التعامل مع واقع مجتمعه الجديد. ولم يتمثل المجتمع العربي، الذي يعيش في جوٍّ من الخوف، مع هذا التيار إلَّا عاطفيًا، فنجحت السلطة في عزله.

أمَّا التيار الثاني، فكان تيار الشيوعيين العرب أعضاء "ماكي"، وقد تطرَّقنا إليه. وأمَّا التيار الثالث، فيتألف من مؤيدي الأحزاب الصهيونية والقوائم العربية المرتبطة بتلك الأحزاب. هذا التيار كان يمثل أساسًا القوى التقليدية في المجتمع، وعبَّر نشاطه السياسي عن خوف السكان ورغبتهم في الأمن. وفي الحقيقة من الصعب أن نسمي الفئة الثالثة تيارًا سياسيًا، ناهيك عن الحديث عن تيار أيدولوجي. ومن الأفضل اعتبارها تيارًا اجتماعيًا، أي قوى اجتماعية. يَبْد أنَّه مع الوقت تطوَّر تيار

سياسيّ مرتبط حقًا بالأحزاب الصهيونيّة، صادر عن رؤيا براغماتيّة ومعبر عن مصالح بيروقراطيّة عربيّة في المكاتب الحكوميّة والهستدروت وجزء من الطبقة الوسطى العربيّة. وهذا التيار يشمل أساسًا أعضاء في حزب العمل، لكنّه يشمل أيضًا أعضاء في أحزاب إلى يسار حزب العمل ويمينه. وقد تبلور هذا التيار بصورة واضحة في الانتخابات البرلمانيّة الأخيرة (1992).

والواقع أنّ الصيرورة الموصوفة أعلاه هي من نتاج حرب عام 1967، لأنّها كانت البداية الحقيقيّة لتشكّل مجتمع عربيّ داخل حدود عام 1948 له ما يميّزه. لقد تميّز العرب داخل حدود عام 1948 بالمواطنة الإسرائيليّة عن الفلسطينيين في الضفّة الغربيّة الذين أصبحوا هم كذلك يعيشون تحت الاحتلال الإسرائيليّ بعد تلك الحرب.

إنّ حرب عام 1967 هي، من دون شكّ، أهمّ حدث في تاريخ المنطقة الحديث (بعد الحرب العالميّة الثانية)؛ فقد ثبتت نتائج حرب 1948، وجعلتها غير قابلة للتغيّر، وأبرزت أهميّة إسرائيل للغرب، وكسرت مجرى عمليّة بناء مشروع قوميّ ثقافيّ-سياسيّ عربيّ عصريّ بقيادة مصر. وقد أعطت هذه الحرب القوى المحافظة أفضليّة في صراعها ضدّ القوى العصريّة في العالم العربيّ، وغيّرت كليًا خريطة المنطقة السياسيّة. وما زلنا نعيش في عهد ما بعد حرب 1967، لأنّه منذ ذلك الحين لم يجر أيّ حدث سياسيّ إقليميّ يلغي نتائج الحرب، بحيث يكون بالإمكان تسمية المرحلة باسمه. وإسرائيل بعد 1967 غير ما كانت قبلها، من الناحية الاقتصادية-العسكريّة ومن الناحية السياسيّة-الاجتماعيّة. والعالم العربيّ بعد 1967 غير العالم العربيّ ما قبلها. لقد كُتب الكثير عن الصدمة الثقافيّة وصدمة الهزيمة، وعن هبوط القوميّة العربيّة العلمانيّة وارتفاع الإسلام بشقيّه، المحافظ والثوريّ، عقب هذه الحرب. وقد كان أثر هذه الحرب في القضية الفلسطينيّة مباشرًا وكثيفًا جدًّا، نتج منه ما يلي:

1. وُلدت منظّمة التحرير الفلسطينيّة الحديثة - القائمة على أطر تؤمن بالنضال المسلّح.

2. أ. بدأ تاريخ الحركة القوميّة الفلسطينيّة يتّخذ مسارًا مستقلًّا، والمقصود بصورة خاصّة الاستقلال عن الدول العربيّة. وقد اتّجه هذا المسار نحو هدف التحرير، الذي استُبدل مع الوقت بهدف السيادة.

ب. فشلت فكرة الاعتماد على الوحدة العربيّة، وابتدأ مسار الخصوصية الفلسطينيّة سياسياً. هكذا نشأت الأجواء السياسيّة التي عزّزت الفكرة القائلة إنّ الشعب الفلسطينيّ يجب أن يحمل السلاح في عمليّة تحريره.

وقّع قسم كبير من الشعب الفلسطينيّ (أكثر من مليون فلسطينيّ) تحت الاحتلال الإسرائيليّ المباشر، وهو أمر لم يحدث سنة 1948. وقد ولد هذا، ولأوّل مرّة، صراعاً أو مواجهة مباشرة بين جزء من الفلسطينيين ودولة إسرائيل، بوصفها دولة محتلّة. لقد أفضى هذا الوضع الجديد إلى تغييرات ذات شأن في البرنامج السياسيّ الفلسطينيّ، وفي مبنى حركة التحرير الوطنيّ الفلسطينيّ. من هنا تنبع خطّة المراحل الفلسطينيّة التي قادت إلى برنامج الدولتين فيما بعد. ومن هنا، أيضاً، قيام الحركة الوطنيّة الفلسطينيّة في الداخل.

تأثّر العرب في إسرائيل نتيجة اللقاء المباشر مع فلسطينيّ المناطق المحتلّة باتجاه تأكيد هويّتهم الفلسطينيّة، ولكنّهم في الوقت ذاته تمايزوا عنهم وتأثّروا بالتغيّرات التي طرأت على المجتمع الإسرائيليّ نتيجة للسيطرة على الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة واستغلالهما اقتصادياً. وكلّ من يتحدّث عن "تورط" أو اندماج العرب في الجليل والمثلث مع ذلك الجزء من الشعب الفلسطينيّ، الذي يعيش تحت احتلال إسرائيل المباشر، إمّا لا يدري عمّا يتحدّث، وإمّا يدفع عن قصد نحو "توريثهم"، أي التعامل معهم كشعب تحت الاحتلال. هناك نوعان من الحسم السياسيّ في استطاعتهما توحيد مصير جزأيّ الشعب الفلسطينيّ، أي ذلك الذي يعيش في إسرائيل مع ذلك الذي يعيش في المنطقة المحتلّة:

1. ضمّ الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة إلى إسرائيل، أي تحويل الأبارتهايد الفعليّ إلى أبارتهايد رسميّ.

2. منح سكّان المناطق المحتلّة حقوق مواطنة، أي تحويل إسرائيل إلى دولة ديمقراطيّة علمانيّة أو ثنائيّة القوميّة.

لقد كشف لقاء الأقلّيّة الفلسطينيّة مع الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة عن "الآخر" (المختلف) فيهم، وأسهم في اكتشاف خصوصيّتها وتمييزها. لقد كشف اللقاء عن المشترك: ثقافة؛ دين؛ علاقات قرابة أصريّة. كذلك فضح الفارق والاختلاف الموقع في العلاقة الحقوقيّة بالدولة، الوضع الاقتصاديّ-الاجتماعيّ المختلف (في هذا الإطار من الممكن الحديث عن فوارق ثقافيّة أيضاً). ومع غياب اقتصاد فلسطينيّ -ولو مستقلّ نسبياً في الجليل والمثلث خلافاً للمناطق المحتلّة عام 1967- تبين أنّ في استطاعة العرب في إسرائيل، الذين يشكّل نشاطهم

الاقتصاديّ جزءًا من الاقتصاد الإسرائيليّ، القيام بدور الوسيط مع اقتصاد المناطق المحتلة.

لقد عاش العرب في إسرائيل في عزلة عن المراكز الأساسية للحضارة العربيّة، لكنهم من الناحية الأخرى عاشوا في حَجَرٍ صَحِّيٍّ عن التراجعات وعن عمليّة الجُزُر في السياسة العربيّة والثقافة العربيّة بعد فشل المشروع القوميّ العربيّ بصيغته الأصليّة في السّتينيّات والتي أدّت، في ما أدّت، إلى انتعاش وانتشار الحركات الإسلاميّة السياسيّة بعد سنة 1967 بصورة خاصّة.

ومن المتعذّر تمامًا فهم ظاهرة هذه الحركات في أوساط المجتمع العربيّ في إسرائيل، من دون فهم اللقاء مع الإسلام الشعبيّ وإسلام المؤسّسة في المناطق المحتلة. ولقد عاش المجتمع العربيّ في أجواء إسلاميّة تقليديّة، لكن لم تُقَمَّ بين المسلمين في الداخل مؤسّسة إسلاميّة مستقلّة، ولا كليّة إسلاميّة، ولا منظمات سياسيّة،¹⁰ حتّى نضوج اللقاء مع مسلمي الضفّة والقطاع.

كان للقاء مع المناطق المحتلة أهميّة كبرى في مجالات أخرى عديدة. فمثلاً، في مجال العلاقة بالحركة الوطنيّة في المناطق المحتلة، جرى نسج هذه العلاقة بسرعة فائقة، وقد شارك الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ في هذه العمليّة بحكم علاقته بالحزب الشيوعيّ الفلسطينيّ الذي تصدّر الجبهة الوطنيّة أوائل السبعينيّات. حتّى السجون تحوّلت إلى أماكن لقاء.

لكن اللقاء الأساسيّ كان في مجال الاقتصاد: في السوق، وفي علاقات العمل. وقد استفاد العرب مواطنو إسرائيل بصورة واضحة من هذه العلاقة نتيجة قربهم من المراكز الاقتصاديّة والسلطويّة الإسرائيليّة، إضافة إلى إجادّة اللغة العبريّة وحرّيّة حركتهم كمواطنين، وميزات أخرى أهلتهم للقيام بدور الوسيط بين المناطق المحتلة وإسرائيل. وقد ظهر ذلك بصورة خاصّة في مجاليّ البناء والزراعة، حيث برز دور المقاولين العرب في إسرائيل كوسطاء بين قوّة العمل الفلسطينيّة ورأس المال الإسرائيليّ، لكن ظهر أيضًا في مجالات أخرى مثل الوظائف الحكوميّة المباشرة ومجالات الخدمات.

10. بشأن تأثير قيام الحركة الإسلاميّة في الداخل في المؤسّسة الإسلاميّة وكلّيّات الشريعة في الضفّة والقطاع، راجع: توماس ماير. *صحة المسلمين في إسرائيل* (بالعبريّة). (جفّعات حفيّفا، معهد الدراسات العربيّة: 1988).

بعد سنة 1967، طرأ تحسُّن نوعيَّ على الوضع الاقتصاديَّ لقطاع واسع من العرب في إسرائيل، نتيجة القفزة الهائلة في قطاع البناء والخدمات.¹¹ ومنذ ذلك الحين، وخصوصًا في السبعينيات والثمانينيات، نشهد عمليَّة توزيع اجتماعيَّ طبقيّ جديد تؤدِّي إلى إعادة تصميم مبنى المجتمع العربيَّ بصورة عامَّة. حتَّى سنة 1967، كان التطوُّر الأساسيُّ الذي حدَّد شكل المجتمع العربيَّ ومبناه هو "البُزْثْلَة"، أيَّ عمليَّة التحويل إلى بروليتاريا، أو تحوُّل العرب في إسرائيل من الزراعة والجرف إلى العمل المأجور. لكنْ منذ سنة 1967، أصبح التطوُّر الأساسيُّ الذي يصبغ المجتمع بطابعه هو نشوء طبقة وسطى من أصحاب المهن الحرة، والمقاولين، وتجار الجملة، والصناعيين المتوسّطين؛ وبكلمات أخرى: نشوء برجوازيَّة عربيَّة على هامش البرجوازيَّة الإسرائيليَّة، تتميَّز بأنّها تطوّر مصالح اقتصادية من نوع جديد، يمكن أن نطلق عليها تسمية "طموحات" اقتصادية تتجاوز الأمن المعيشيَّ وتسعى لتحقيقها ضمن الاقتصاد الإسرائيليَّ، تتجاوز "السلبية" فحسب، أي تتجاوز "أن تمرّ الأمور بسلام وأمان".

لقد بدأ طريق هذه الفئة سياسيًا ببناء أساس للتحالف مع الشيوعيين، ثمَّ وصل إلى انفصال عن هذا التحالف وإقامة حركات سياسيَّة جديدة مستقلة، أو بالتحالف مع عناصر انفصلت عن الأحزاب الصهيونيَّة نتيجة الوعي نفسه. وتنقسم هذه الفئة، في أيّامنا، إلى إستراتيجيتين للعمل السياسيَّ.

أ. تشدّد الأولى على خصوصيَّة المجتمع العربيَّ، وتجد تعبيرًا في أحزاب مثل الحزب الديمقراطيَّ العربيَّ والأوساط التي تتبلور حول لجنة رؤساء السلطات المحليَّة العربيَّة.

ب. أمّا الثانية، فتشدّد على إمكان الاندماج، وتدعم الأحزاب الصهيونيَّة، وخصوصًا حزب العمل.

ومن الممكن اعتبار كلٍّ من الإستراتيجيتين "عربيَّة إسرائيليَّة"، أي انتهازيَّة بمعنى معيَّن.

تشكّل الطبقة الوسطى أساسًا لتوجّه قوميٍّ من نوع جديد. لقد انقسمت التيارات السياسيَّة بين العرب في إسرائيل في الماضي إلى "متعاونين" من جهة، وشيوعيين

11. عادت هذه العمليَّة من جديد مع الهجرة اليهوديَّة من الاتحاد السوفيَّاتيّ لتؤكّد التناقض في واقع العرب في إسرائيل، الذين يستفيدون في حالات معيَّنة من الاحتلال ومن الهجرة اليهوديَّة نتيجة انتعاش قطاعيَّ البناء والخدمات اللذين ينعشان نشاطهم الاقتصاديَّ في مُجْمَله.

وقوميين من جهة أخرى، هكذا ببساطة. لكن بعد سنة 1967، بدأت عملية أدت إلى تطوّر تيارات سياسية جديدة في الثمانينيات تدعم الأحزاب الصهيونية، لا من منطلق إظهار الولاء والبحث عن الأمن، وإنما كتلبية لمصالح. من ناحية أخرى، طوّرت هذه الفئة خطاباً سياسياً قومياً ينطلق من مواقع ومصالح إسرائيلية جداً. والخطاب السياسي للحزب الديمقراطي العربي -الذي أمضى مؤسسه عشرات الأعوام في حزب العمل ثم عاد لبحث عن خصوصية عربية إسرائيلية، وليؤكد انتماءه إلى الشعب الفلسطيني- هذا الخطاب السياسي يختلف عن قومية حركة الأرض وأبناء البلد اختلافاً جذرياً، لأنّ منطلقه ليس غربة عن إسرائيل وإنما انتماء إلى الواقع "العربي الإسرائيلي". لقد تحوّل السير الحذر على الحبل الدقيق بين الانتماء إلى الأمة العربية وطلب الأمان في إسرائيل إلى فنّ الرقص على الحبل. ولم يتبقّ من الواقع المعقّد والمركّب إلّا خداعه.

5. ابتدأ العرب في إسرائيل في السبعينيات، وتحديدًا بعد حرب عام 1973، بإقامة مؤسسات محلّية قد يصحّ أن يُطلق عليها اسم مؤسسات وطنية: "اللجنة القطرية للطلّاب الثانويين العرب" (1974)¹²؛ "لجنة الدفاع عن الأراضي" (1975)؛ "لجنة رؤساء السلطات المحلية"؛ "اتّحاد الطّلاب الجامعيين". وابتدأت "الإنتلجنسيا"، التي أخذ عددها يزداد، بتنظيم نفسها على نطاق محلّي. وقد شعر الأكاديميون، الذين عادوا إلى قراهم بعد دراستهم الجامعية، بـ "واجب خُلقي" يدعوهم إلى التأثير في الحياة السياسية، فأقاموا تنظيمات مستقلة للأكاديميين، في حال عدم وجود فرع قويّ للحزب الشيوعيّ في قراهم، وقاموا في حال وجوده بالتعاون معه.

بعد فوز "الجبهة الديمقراطية" في انتخابات بلدية الناصرة سنة 1975، حاول الحزب الشيوعيّ أن يعمّم هذا النموذج في أنحاء الوسط العربيّ كلّها، غير أنّ نجاحه كان محدوداً؛ وذلك لعدم وجود شركاء منظمين في القرى غير المتطورة، ولعدم موافقة الشركاء الملائمين في القرى الأكثر تطوُّراً على قبول دور التابع للحزب الشيوعيّ. والجبهة هي، في الواقع، حزب واحد يعمل بالتعاون مع عدد من التنظيمات الأهلية التي ينشط أعضاء الحزب في صفوفها. وفي حالة الناصرة، كانت تلك تنظيمات أكاديميين، وتجار، وطلّاب. وكان لهذه التنظيمات طابع مهنيّ، لكنّها كلّها دخلت في حلف مع الحزب الشيوعيّ الذي كان أعضاؤه نشيطين فيها.

12. كان الكاتب أوّل رئيس لهذه اللجنة بعد أن قاد العمل على عقْد المؤتمر الأوّل للطلّاب الثانويين العرب في السادس من نيسان/ أبريل عام 1974.

بقيت الجبهة تحالفًا بين الحزب وغير حزبيين، ولم تتعدّد ذلك في يوم من الأيام لتصبح شكلاً منظّمًا لعمل مشترك بين تيّارات سياسيّة أو فكريّة مختلفة. وكان غير الحزبيين يتغيّرون كلّ مرّة، وفي بعض الأحيان كانوا أبناء حمولة معيّنة في قرية معيّنة، بينما كانوا في أحيان أخرى تنظيمًا للأكاديميين. لكن الجبهة لم تكن إلّا أحد أشكال هيمنة الحزب الشيوعيّ. وعندما شعر بعض التيارات فيها بالقوّة، انفصل عنها وأقام تنظيمًا آخر؛ هكذا نشأت "الحركة التقدّميّة"، بمبادرة هؤلاء الأكاديميين والتجّار الذين انفصلوا عن جبهة الناصرة في بداية الثمانينيّات.

أدّى النسيج الاجتماعيّ-السياسيّ الجديد إلى أحداث يوم الأرض (30 آذار/مارس 1976)، وكان بمثابة أوّل مواجهة عنيفة مع السلطة. ودخلت التنظيمات الجماهيريّة والمؤسّسات الجديدة في صراع مع السلطة الاسرائيليّة، توحّد فيه عنصر الصراع: العنصر الحقوقيّ-المدنيّ، والعنصر القوميّ. وتشكّل قضية الأرض، من هذه الناحية، موضوعًا نموذجيًا يوحد بطبيعته، بصورة موضوعيّة، عنصريّ الصراع، المدنيّ والقوميّ، حتى لو لم يكن هناك محاولة واعية لتوحيدهما. وقد برزت في يوم الأرض ملامح عصيان مدنيّ: إضراب عامّ، وتظاهرات، ومواجهة عنيفة مع قوات الأمن.

جرت مصادرة الأراضي بهدف "تهويد الجليل"، وهو أكثر التعابير فظاظًا لتعامل الدولة مع مواطنيها غير اليهود، واعتبارهم غرباء غير منتمين. وقد ردّت السلطة على ملامح التنظيم القوميّ وعلى العصيان ردًّا حاسمًا: "الدولة ليست دولتكم ولن نحتمل أيّ عصيان!".

كان يوم الأرض الحدث الأوّل والأخير الذي وحّد أغلبيّة العرب في إسرائيل في فعاليّة قوميّة/مدنيّة، عاكسًا تصرّفهم السياسيّ كأقليّة قوميّة؛ وفي ذلك مصدر قوّته: فقد قامت على رموزه، وذكراه، والاحتفالات السنويّة به، حركات سياسيّة مدّة طويلة. لكن السلطات، وكذلك المنظّمات الجماهيريّة والأحزاب السياسيّة الفاعلة بين العرب في إسرائيل، استخلصت النتائج من هذا اليوم، فلم يكرّر ذاته إلّا كذكرى.

لقد أحسّ العرب في إسرائيل، في ذلك اليوم، بأنّهم أقوياء. لكنّهم خافوا من قوّتهم، فخشوا أن يمضوا قُدّمًا. وكان اتّجاه حركتهم خطوة واحدة إلى الخلف، وتحولّت المؤسّسات الجماهيريّة التي قادت يوم الأرض إلى غاية في حدّ ذاتها. فقد بدأت، بعد يوم الأرض، عمليّة مأسسة انبثقت منها منظّمات وحركات سياسيّة جديدة، وثبتت المؤسّسات القديمة. وابتدأت الحركة القوميّة الفلسطينيّة (منظّمة التحرير

الفلسطينية)، بعد يوم الأرض، توجّه اهتمامًا إلى الفلسطينيين مواطني إسرائيل، وشرعت في إقامة علاقات سياسية مباشرة بالسكان العرب عبر منظمات ومؤتمرات دولية، وتدخلت تدخلًا مباشرًا في مجرى الانتخابات للكنيست؛ وذلك بالدعوة إلى تأييد "الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة"، ثم الجبهة وقائمة "الحركة التقدمية"، وتوجيه أموال إلى صناديق ومؤسسات جماهيرية من خارج البلد. وساعدت الحركة القومية الفلسطينية في تأسيس حركة الاحتجاج التي أخذت تتطور بين العرب في إسرائيل. فقد أسهمت هذه الأموال في تأطير الاحتجاج في مؤسسات تعمل ضمن إطار القانون الإسرائيلي. وبدأت تظهر في الصحف الفلسطينية نغمة امتداح للعرب في إسرائيل، ممزوجة بالكثير من الرومانسية حول "التشبث بالأرض" و"البقاء في الوطن". هذا الامتداح زاد في التقدير الذاتي لدى العرب في إسرائيل بصورة لا تتلاءم أبدًا مع الممارسة السياسية في واقع ما بعد يوم الأرض. إنَّ قسمًا صغيرًا فقط من التيارات السياسية الفاعلة في الوسط العربي - وخصوصًا أبناء البلد وجزء من "الحركة التقدمية" - رأى ويرى في العلاقة بمنظمة التحرير أمرًا إستراتيجيًا، بينما رأى الآخرون في تلك العلاقة وسيلة تخدم عملية المأسسة داخل دولة إسرائيل. وقد اقترنت بداية هذه العملية زمنيًا - أي منذ نهاية السبعينيات - بتبني منظمة التحرير لبرنامج الدولة الفلسطينية في الضفة والقطاع، الذي حوّل العرب في إسرائيل عمليًا إلى قوة ديمقراطية مساعدة داخل المجتمع الإسرائيلي بالنسبة لها.

منذ يوم الأرض سنة 1976، مرّ السكان العرب بمرحلة انتقال في ما يختص بمأسسة منظماتهم الجماهيرية؛ فبدلاً من حركات احتجاج قومي-مدني قامت هيئات محلية وقطرية، ذات طابع تمثيلي. وحلّ محلّ سيطرة الحزب الشيوعي، في نهاية الثمانينيات، نوعٌ من التوازن بين عدد من التيارات السياسية، بما في ذلك أولئك الذين يؤيدون الأحزاب الصهيونية. وتتألف "لجنة المتابعة العليا"، التي تشمل هيئات ومنظمات عديدة إضافة إلى اللجنة القطرية للسلطات المحلية العربية، من عدد من أعضاء الكنيست العرب بينهم أعضاء كنيست يمثلون أحزاباً صهيونية. هذا التيار لم يعد يُعتبر تيار "متعاونين" أو "عملاء"، بل أصبح أحد التيارات السياسية لـ "عرب إسرائيل"، التي تشمل التنظيمات والهيئات والأحزاب المختلفة، دخلت أزمة تُسمّى اليوم "أزمة النشاط السياسي بين السكان العرب". ولم تظهر هذه الأزمة علانية إلا بعد أن انتهت مرحلة "الاستهلاك" السياسي ليوم الأرض، وبعد أن هدأ التماثل الفعّال مع الانتفاضة الفلسطينية في مرحلتها الأولى.

وقد وضّحت الانتفاضة الفارق بين الفلسطينيين في إسرائيل والفلسطينيين في المناطق المحتلة. لكنّ عندما برزت الحاجة إلى توضيح الملامح المميّزة والموحدة، تبين أنّه باستثناء الادّعاء أنّ ليس للانتفاضة مكان في الجليل والمثلث، لا توجد للقوى السياسيّة الفاعلة بين السكّان العرب أيّة إستراتيجيّة سياسيّة ذات شأن. وبدلاً من رؤية التوازن على أنّه حاجة تسدّ نقصاً، إضافة إلى كونه تقييداً للإستراتيجيّة، أصبح هو الإستراتيجيّة ذاتها. لقد شُغل السكّان العرب بالصراعات الداخليّة أعواماً عديدة، إلى أن كُسِر احتكار الحزب الشيوعيّ. لكن بعد كسر هذا الاحتكار تبين أنّ ليس للقوى السياسيّة الجديدة شيء جديد تقوله باستثناء الدعوة المعروفة إلى "الدولتين" وإلى "المساواة"، وهي التي توخّد جميع القوى السياسيّة الفاعلة في الوسط العربيّ في أيّامنا. هذه الدعوة - إلى دولة فلسطينيّة في الضفّة والقطاع وإلى المساواة للمواطنين العرب في إسرائيل - تحوّلت أيضاً إلى شعار ينادي به الناشطون العرب في الأحزاب الصهيونيّة، لكنّ لا تجرؤ أيّ من هذه القوى السياسيّة على تعريف ما تقصده حين تتحدّث عن المساواة.

يتّضح عمليّاً أنّ الشعار يخدم هدفاً واحداً واضحاً، حين لا يُعرّف ولا يوضّح مدلوله، هو الانفصال بين البعد القوميّ والبعد المدنيّ في النشاط السياسيّ بين الجماهير العربيّة. فالبعد القوميّ يُقدّف به إلى ما وراء الخطّ الأخضر، حيث من المفروض أن يتحقّق (ولم يؤخذ في الحسبان إمكان عدم حدوث ذلك). أمّا قضية العرب في إسرائيل فتُعرّف بأنّها قضية مدنيّة. لكنّ، حتّى القضية المدنيّة ليست معرّفة أو محدودة أبداً، الأمر الذي جعلها تتخذ شكل مطالب متعلّقة بميزانيّات الخدمات المدنيّة من سلطات محليّة وتعليم وغيرها.

ويقود رؤساء المجالس المحليّة النضال من أجل المساواة في ميزانيّات المجالس، وينشئ هذا النضال قيادة على صورته ومثاله. إنّ الانفصال الواعي عن القضية القوميّة يترك خلفه كاريكاتور النضال المدنيّ.

لا تشكّل القضايا المدنيّة، في حالة العرب في إسرائيل، قطاعاً مستقلاً في حدّ ذاته، لكنّها جزء من القضية القوميّة، شئنا أمّ أبينا. فهي من دون هذا البعد لا تُسيّس ولا تُجنّد للنشاط السياسيّ. ولن يعود العنصر القوميّ ثانية إلّا إذا حُدّد وعُرف معنى "المواطنة"، أي البعد المدنيّ حتّى النهاية؛ أي عندما يرفع العرب في إسرائيل مطلب أن تتحوّل دولة إسرائيل إلى دولة كلّ مواطنيها. هذا مطلب مدنيّ بكلّ معنى الكلمة، إلّا أنّه قائم على علامة استفهام توضع حول ماهيّة الدولة. وهناك قوانين في إسرائيل تمنع أيّة قائمة ترفع لواء مطلب المساواة المدنيّة، بشكلها المحدّد والواضح، من الترشّح للكنيست. إنّ تعريف المساواة، عبر مطلب تحويل

الدولة إلى دولة كلّ مواطنيها، تعريفٌ ليبراليّ بسيط ليس له أية صلة بيمين أو يسار. غير أنّ هذا المطلب، الذي يُعتبر في أماكن كثيرة في العالم مطلبًا ليبراليًا، يتحوّل في إسرائيل إلى مطلب راديكاليّ، كما هو حال العديد من المطالب ذات الطابع الديمقراطيّ المحض في إسرائيل.

لقد تعلّمت السلطة الإسرائيلية أيضًا من التجربة، وأحدثت تغييرات في سياستها. والواقع أنّ "سياسة الأمن" في تعاملها مع عرب إسرائيل أصبحت أكثر حنكة وذكاء، وتجلّى ذلك في إقامة أجهزة مراقبة وسيطرة جديدة تنسّق بين فعّاليّات الأجسام المختلفة: الشرطة، المباحث (الشاباك)... إلخ. وقد تطوّرت هذه الحنكة، بصورة خاصّة، في العام الأول للانتفاضة. لكنّ لا شكّ في أنّ السياسة الرسميّة تجاه العرب في إسرائيل تحوّلت إلى تمييز قوميّ مركّب حلّ محلّ التمييز القوميّ الحادّ والبسيط. وبرزت هذه السياسة في تعيين وزير للشؤون العربيّة بدلًا من مستشار في الشؤون العربيّة فحسب، كما في محاولة معالجة قضايا الدروز والبدو خاصّة، ومؤخرًا في محاولة إقناع الشبّان المسيحيّين للتجنّد في الجيش.

هناك ميل إلى التحدّث مع "لجنة رؤساء السلطات المحليّة" من دون الاعتراف بها رسميًا، أي منع هذه اللجنة من أن تتحوّل إلى قيادة قوميّة من ناحية، وعدم إتاحة الفرصة لها لتنظّم نفسها كجسم "أتونوميّ" تعترف السلطة به، من ناحية أخرى. لكن التطوّر المعنويّ المهمّ هو أنّ رجال المؤسّسة الحاكمة يتحدّثون بكلّ صراحة عن أنّ هناك مشكلات، بل يعترفون بوجود التمييز القوميّ. ونتيجة ذلك زال النقاش العقيم بشأن الحقائق. إنّ الاعتراف بالحقائق يؤدّي إلى تحوّل النقاش حول آراء وتوجّهات سياسيّة، لأن الاعتراف بوجود التمييز يستوجب عددًا من الردود: فمن ناحية، إعطاء التمييز شرعيّة في ضوء الحقيقة أنّ الحديث عن دولة يهوديّة، ومن ناحية أخرى المطالبة بإلغاء التمييز. وفي هذه الأثناء يمكن أن يوجد، ولمدّة طويلة نسبيًا، اختيار مرحليّ يخفّف حدّة التمييز على الصعيد الفرديّ (لا الجماعيّ)، مع وجود إمكان لتقدّم وتحسين مواقع (حراك اجتماعيّ/اقتصادي) عن طريق المبادرة الاقتصاديّة والامتنياز المهنيّ. هذه هي الخيارات التي تشجّعها الإنتلجنسيا العربيّة في الداخل. ليس هناك ما يمنع الامتنياز و"المبادرة الاقتصاديّة" (هذه هي الكلمة الرائجة) بوصفها خيارًا فرديًا، لكنّ حين يُعرّض مثل هذا الخيار على العرب جماعة فإنّ ذلك لا يؤدّي إلى اللاتسيّس، بكلّ ما يقتزن بذلك من ظواهر خلقيّة سلبية، فحسب، بل يؤدّي أيضًا إلى انتشار نمط جديد من الشخصيّة العربيّة، يقبل بالتهميش الاجتماعيّ كشرط لـ "النجاح

الشخصي". إنَّ حاملي مثل هذه القيم هم نماذج بشرية من نوع خاص، تتطوّر في الوسط العربي في السنوات الأخيرة، ولا يمكنها أن تتمثّل مستقبل هذا المجتمع، ولا أيّ مجتمع يريد الحياة. إنَّ "الاندماج" المقترح على الأساس الفردي اندماج كاذب، قائم على التنازل عن الهوية، وعلى تحويل الأقنعة الإسرائيلية إلى جلد إنساني. إنَّ 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 معنّية بإقامة أمة على أساس الانتماء المدني، ولا لأنّه ظهر في هذا القرن أنّ الاندماج اختيار قائم فقط على التعدّدية الثقافية التي تتضمّن مساواة بين الثقافات فحسب، بل لأنّ المهمّ هو أنّنا نعيش في دولة جمهورانية إثنية من أسوأ الأنواع. إنَّ الأسرلة كخيار ثقافي-سياسي معناها التهميش، أي أن تحكم على نفسك بأن تعيش بلا هوية أصلية، على هامش مجتمع يحول التهود الديني، أو الوطنية العسكرية، إلى مقاييس الانتماء إلى المجموع.

إنَّ لاتسيّس الموقف من الواقع الاجتماعي السياسي، وأزمة النشاط السياسي بين العرب في إسرائيل، يؤدّيان إلى هوية مقترنة بالتفتّت المعنوي والتسيّب الخلقي. أمّا المثقفون، أو الإنتلجنسيا العربية، فلم ينجبوا بعد من صفوفهم سلطة معنوية، أو خلقية، ترسم الطريق لهذا المجتمع. في هذا الوضع أخذت الحركة الإسلامية على عاتقها مهمّة كلاسيكية للحركات الأصولية، تعبّر عن ردّة فعل تجاه حالة من الشذوذ الحضاري¹³ وأزمة الهوية. لكن الأصولية تمتنع عن إعطاء بديل تتوافر فيه عناصر مجابهة للواقع. وقد يبدو الاستنتاج غريباً أوّل وهلة، إلّا أنّه لا شكّ في أنّ الإسلام السياسي يتضمّن عناصر قويّة من اللاتسيّس في الموقف من الواقع والدولة.

إنّ عملية لاتسيّس الواقع تجري مؤخّراً في كثير من المجالات. فالتعليم العربي مشغول بمشاريع الجوار والتعايش وذلك معناه لاتسيّس الواقع بتحويل السياسة إلى نوع من الدينامية الجماعية والعلاج النفسي (الجماعي)¹⁴ بين التلاميذ والمعلّمين اليهود والعرب. إلى جانب ذلك، ينتشر نوع جديد من التنظيمات والمؤسّسات التي تهدف إلى استمالة الحكومة للاهتمام بقضايا الوسط العربي. وتتلخّص الرؤيا الأساسية لهذه المؤسّسات في أنّ سرّ المشكلة هو إهمال السلطة

13. ترجمة لـ Cultural Anomaly التابعة من رؤية الحضارة والثقافة المسيطرة كحضارة متفوّقة، تتبعها الرغبة في الانضمام إليها والالتحاق بها. لكن هذه الرغبة تصطدم بعوائق بنيوية في المبنى السياسي-الاجتماعي للمجتمع تمنع من تحقيق هذه الرغبة.

14. ترجمة لـ Group Dynamics و Group Therapy.

التنفيذية، وليس الموقف السياسي الأساسي للمؤسسة الحاكمة. هذه الظواهر الآخذة في الانتشار هي، في حد ذاتها، مظاهر أزمة سياسية وليست حلاً لهذه الأزمة. ولا يكون حلّ الأزمة السياسية إلاّ بطريق سياسية، وبرسم برنامج جديد من خلال قوى جديدة. كلّ هذا يجب أن يحدث سريعاً، قبل أن يفوت الوقت، وقبل أن يجتاز هذا المجتمع عملية تهميش كلّ، وقبل أن يصبح النموذج المأساوي لعرب اللدّ والرملة وعكا ويافا، الذين بقوا في ما أصبح يسمّى المدن المختلطة، هو النموذج لواقع العرب في إسرائيل ومستقبلهم.

6. بعد "يوم الأرض" أثّرت قضية الاعتراف بالسكان العرب في إسرائيل كأقلية قومية. ومعروف أنّ الحكم الإسرائيلي لا يمنح العرب أية حقوق جماعية إلاّ على أساس الانتماء الديني. بل إنّ ذلك لا يتمّ، في حالة الطائفة الإسلامية، من دون مراقبة من قبل السلطة وتدخل منها (مثلاً قضية الوقف الإسلامي وتعيين القضاة الشرعيين). وفي كلّ حال، فإنّ إسرائيل تتحدّث بصورة رسمية عن "أبناء الأقليات" لا عن أقلية قومية عربية. إلاّ أنّ ذلك المطلب ظلّ يدور في مختلف الأوساط السياسية. فقد بدأ الحزب الشيوعي مثلاً يتحدّث عن حقوق يومية (مدنية)، وعن حقوق قومية. غير أنّه لم تجرّ أية محاولة لتعريف مدلول "الحقوق القومية"، عند الحديث عن العرب في إسرائيل. وقد تبنّت "القائمة التقدمية"، مؤخراً، مطلب الاعتراف بالعرب في إسرائيل كأقلية قومية، لكنّها لم تفسّر مدلولات هذا الاعتراف.

إنّ الاعتراف بالأقلية العربية في إسرائيل كأقلية قومية هو اعتراف بحقوقهم الجماعية؛ أي الاعتراف بحقهم في إدارة شؤونهم الثقافية. وتتطرق "الأتونوميا" في المعتاد إلى أوضاع أقليات قومية حصلت على المواطنة، لكنّها لم تجد تعبيراً عن قوميتها وخصوصيتها الحضارية في الدولة القومية. إنّ "الأتونوميا"، في هذه الحالة، "امتياز" يتجاوز المساواة المدنية لملء ذلك الفراغ، أي إضافة إلى المساواة المدنية. وفي حالة العرب في إسرائيل، فقد جرى التنازل التاريخي عن شملهم في حقّ تقرير المصير في دولة فلسطينية. وهكذا فإنّ "الأتونوميا"، إضافة إلى المساواة التامة في الحقوق، هي في الحقيقة تسوية تاريخية تُجرى مع أبناء البلد، السكان الأصليين، مواطني الدولة. وهي لا تمسّ حقوقهم المدنية، أو علاقتهم بالحكم المركزي. ولا تقام "الأتونوميا"، في هذه الحالة، على أساس إقليمي (هناك مدن مختلطة، والسكان العرب موزعون على عدّة مناطق)، بل على أساس شخصي.

أمّا في ما يتعلّق بالمناطق المحتلة، فالأمر مختلف؛ إذ يجب ألاّ تُطرح فكرة "الأتونوميا"، فهي تعني بديلاً عن السيادة. يمكن أن نفهم قيام حكم ذاتي في المناطق المحتلة إذا كان مجرد مرحلة في عملية متّفق عليها لانتقال الحكم

بالتدرّج إلى يد الشعب الواقع تحت الاحتلال. هذه العمليّة ليست مألوفة تدريجيّاً، لكن من أجل إتمامها لا بدّ من الاتفاق بين المحتلّ والمحتلّين على أن يكون الهدف النهائيّ هو السيادة والاستقلال. وفي حالة إسرائيل، فإنّ الدولة المحتلّة لا تقترح انتقالاً إلى السيادة، ولا تعلن مثل هذا الإمكان حتّى ولا في المستقبل البعيد؛ أي إنّ الدولة المحتلّة تقترح "أتونوميا" أقلّيّات قوميّة لشعب تحت الاحتلال. مثل هذا الشكل من "الأتونوميا" عنوانه هو: الأقلّيّة القوميّة العربيّة في إسرائيل. هذا الفارق يجب أن يُسمع لا بسبب الخيار الذي يطرحه لمستقبل العرب في إسرائيل فقط، بل لأنّه يوضّح الخيارات في الأراضي المحتلّة ويدعم بصورة فعّالة، وليس بالتضامن السليبيّ، النضال ضدّ الاحتلال. ليس في الإمكان أن نفصّل في مقال واحد، أو في محاضرة واحدة، نموذجاً مسهباً لـ "الأتونوميا"، إنّما أردت أن أعرض أمامكم الاختيار المبدئيّ. وأنا لست ممّن يؤمنون بتطوير نماذج نظريّة جاهزة ومتكاملة، ومحاولة فرضها على الواقع المركّب. فلا بدّ من أن يتطوّر الخيار بالتدرّج، وتقترحه بالتفصيل القوى والنخب التي ستطالب به. ولا ضرورة لاقتراح نموذج مفصّل سلفاً، إلّا من باب التمارين النظرية. هناك ضرورة لاقتراح الخيار والبدء بتطويره، ليصبح مع الوقت أكثر تركيباً، أي أكثر عينيّة.

ينبغي لليسار والأوساط العقلانيّة والقوى الديمقراطيّة ألا تترك خيار الأقلّيّة القوميّة الثقافيّة في يد القوى الدينيّة-السياسيّة. هناك، حالياً، خياران ثقافيّان ينطويان على أزمة: 1. تهميش ثقافيّ للمجتمع العربيّ عبر اندماج فرديّ على هامش المجتمع الإسرائيليّ؛ 2. ردّة فعل تجاه التهميش البادي في الإدبار والانغلاق الثقافيّ.

علينا أن نقترح البديل الثالث، وهو البديل السياسيّ الثقافيّ القائم على الإيمان بالقيم والمساواة والحرّيّة والعدل الاجتماعيّ والتعاون اليهوديّ-العربيّ، القائم على المساواة والاحترام المتبادل. إنّ الحياة الاجتماعيّة والثقافيّة للسكّان العرب في إسرائيل قد تجاوزت مرحلة الانتقال إلى مرحلة الأزمة: أزمة الشذوذ الثقافيّ، أزمة الهويّة. ويعود الشذوذ الثقافيّ إلى الرغبة الجامحة في التساوي مع الثقافة السائدة، واستمرار تحقيق هذه الرغبة نتيجة عوائق بنيويّة يضعها المجتمع، وتثبته الدولة العنصريّة في مبناها. علينا أن نكون قادرين على اقتراح طريق عصريّ للتطوّر الثقافيّ والاجتماعيّ، عصريّ وتحرّريّ، والتخلّص من عقدة التساوي مع الثقافة العنصريّة السائدة، أو من ردّة الفعل الأصوليّة تجاهها.

فمثلاً، يتوافر إمكان الدعوة إلى مساواة المرأة في المجتمع العربي، من دون أن يرتبط ذلك بعملية التهميش في المجتمع الإسرائيلي. كذلك يجب البحث عن إمكان إحياء الثقافة العربية، عبر التفتيش عن العناصر التحررية فيها، من دون الوقوع في فخّ الشوفينية، أو من دون أن نزعّم قيماً -إيجابية أو سلبية- للانتماء القومي.

إنّ الحكم الذاتي ليس بديلاً من الاندماج، ولا بديلاً من المساواة التامة. والاندماج في دولة، هي موضوعاً ثنائية القومية، لا يكون بـ "الاذناب" (التبعية الذيلية) ليهودية الدولة، بل لا يمكن إلّا على أساس تعددية ثقافية تترك للأقلية القومية مجالاً من الإدارة الذاتية. إنّ الاندماج، في هذه الحالة، هو المساواة التامة في دولة مواطنيها. لكن هذه المساواة هي مساواة بين المختلفين لا مساواة بين المتساوين.

الحكم الذاتي، إذًا، ليس بديلاً من المساواة بين القوميات في دولة مختلفة، ولا بين القوميات في دولة واحدة؛ بل هو متّم ومكّم طبيعيّ للمساواة. ليس هنالك حلّ للقضية القومية في حكم ذاتي، وإنّما في دولة قومية. كذلك ليس هنالك حلّ لقضية الأقليات في حكم ذاتي، وإنّما بالمساواة التي يكملها الحكم الذاتي.¹⁵

7. يمكن اعتبار نتائج الانتخابات للكنيست الثالث عشر نقطة تحوّل ذات شأن في التاريخ السياسي للأقلية الفلسطينية في إسرائيل. وقد بدت بوادر هذا التحوّل في مرحلة التحضير لهذه الانتخابات، عندما تحوّلت الانتخابات الأولية (Primaries) في حزب العمل إلى ظاهرة سياسية واجتماعية علنية، شارك فيها 16 ألف مواطن عربيّ اكتبوا في هذا الحزب لإنجاح هذا المرشّح أو ذاك، ودفَعوا رسوم عضوية من أجل المساهمة. وكان الجديد هو مدى شرعية هذا النشاط الاجتماعي، وغياب أيّ اعتراض فلسطيني عليه سواء كان رسمياً أم غير رسمي. وكانت هذه الظاهرة نتيجة حتمية للتحوّلات التي سبقت الإشارة إليها في أوساط الأقلية الفلسطينية خلال الثمانينيات.

15. أ- انظر فكرة الحكم الذاتي الثقافي في المدرسة الماركسيّة النمساوية، في: أوتو باور. *الإشتراكية الديمقراطية ومسألة القوميات* (بالألمانية). (فيينا: 1907).

ب- طُرِحَتْ فكرة الحكم الذاتي الثقافي للعرب في إسرائيل بديلاً من المساواة التامة، مع الاحتفاظ بطابع الدولة اليهودي، بل من أجل تقوية هذا الطابع، في دراسة صغيرة أعدها كلود كلاين من كلية الحقوق في الجامعة العبرية بطلب من المركز الدولي للسلام في الشرق الأوسط (في تل أبيب):

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

في هذه الانتخابات، حازت الأحزاب الصهيونية على أكثر قليلاً من خمسين في المئة من الأصوات العربية (270 ألف صوت) لتصل إلى الأغلبية أول مرة منذ يوم الأرض. وقد طرأ ارتفاع ملحوظ في تأييد كلٍّ من حزب العمل من 16,4% في انتخابات الكنيست الثاني عشر إلى 20,3% في الانتخابات الأخيرة، والليكود من 6,7% إلى 8,4%، و "شاس" من 0,5% إلى 4,9%، والمفدال من 3,1% إلى 4,8%، كما انخفض تأييد الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة من 33,4% إلى 23,2%، والقائمة التقدمية من 14% إلى 9,2%، وارتفع التأييد للحزب الديمقراطي العربي من 11,3% إلى 15,2%.

لن أتطرق، في هذه الدراسة، إلى العديد من النظريات التي تتناول التصويت لدى الأقلية الفلسطينية، وتقدم له نماذج إحصائية وتحليلية. كذلك لن أتناول النظريات التي تتعامل مع الانتخابات 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 الانتخابات.¹⁶

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

أ. عودة الشرعية للأحزاب الصهيونية في الوسط العربي: وتتجاوز هذه العودة الارتفاع الكميّ في الأصوات إلى تعيّر في التعامل مع فكرة التعاون مع الأحزاب الصهيونية لتحوّل إلى إستراتيجية للتغيير المتدرّج عبر القبول بالاندماج على هامش الدولة اليهودية كتمن يُدفع لتحقيق بعض الحقوق والمطالب، ولدفع "العملية السلمية" إلى الأمام في حالة وجود موقف يبحث عن مبرر أكثر تركيبيًا من المصالح اليومية. ويلاحظ في هذا السياق أنّ مواقف الأعضاء العرب في الأحزاب الصهيونية حتّى حزب العمل لا تختلف في صيغتها عن مواقف الجبهة الديمقراطية أو الحزب الديمقراطي العربي. وهي تتجلّى في إقامة دولة

16. نشرت صحيفة جلوبوس (Globus (Tel-Aviv), August 31, 1992) ملحقاً كاملاً يمكن اعتباره وثيقة خطيرة تفصّل عملية شراء الأصوات في الوسط العربي، وخصوصاً في القرى الصغيرة وفي أوساط البدو والדרوز، وفي التجمّعات الكبيرة إلى حدّ ما، وذلك عن طريق التسهيلات التي تقدّمها الوزارات المختلفة، وعن طريق الشراء المباشر بالمال.

فلسطينية مستقلة في الضفة الغربية وقطاع غزة، وهو موقف لا يخدم النضال من أجل هذا الهدف بقدر ما يخدم فكرة التخلص من البعد القومي والكذب به إلى ما وراء الخط الأخضر. وفي الحقيقة، إنَّ التيارات التي تمثل هذا الموقف تقبل كلها أيَّ حلٍّ يقبل به فلسطينيو الضفة والقطاع؛ أيَّ إنَّ شعار الدولة الفلسطينية ليس إستراتيجيًا. إضافة إليه وبإواء العطف تضاف كلمة المساواة من دون رابط بين الاثنين، والمساواة غير معرفة تعريفًا واضحًا كما سبق أن تناولنا هذا الموضوع.

وقد احتدمت أزمة هذه الإستراتيجية عند الحديث عن مطلب "الوزير العربي" في الحكومة الإسرائيلية. وكما هو معروف، ساهم العرب في الائتلاف الحكومي بخمسة مقاعد من داخله وخمسة مقاعد من خارجه. فقد حصل حزب العمل على ثلاثة مقاعد كاملة من الأصوات العربية، وحصلت "ميرتس" شريكته في الائتلاف على مقعد واحد، وكذلك حركة "شاس". كما حصلت الجبهة الديمقراطية والحزب الديمقراطي العربي معًا على خمسة مقاعد دَعَمًا فيها الائتلاف الحكومي من دون الانضمام إليه. وإزاء مثل هذا الوزن للأصوات العربية (تمَّ الوصول إليه من دون تحقيق الوحدة الشاملة - وهي وهم في حالة أقلية قومية فلسطينية داخل إسرائيل)، طالبت بعض القوى بتعيين وزير عربي في حكومة الائتلاف. وعند طرح مثل هذا الطلب، بدا الأعضاء العرب في الأحزاب الصهيونية أكثر مثابرة من زملائهم أعضاء الجبهة الديمقراطية والحزب الديمقراطي؛ فالأولون طالبوا بالمنصب لأنفسهم، في حين طالب به أعضاء الجبهة والحزب من أجل غيرهم؛ أي من أجل الأعضاء العرب في الائتلاف. لقد كانت هذه القضية حالة كلاسيكية لتصوير الموقف السياسي العربي في الداخل، والذي يؤدي إذا ما كان مثابرًا إلى تأييد إستراتيجية العمل في إطار الأحزاب الصهيونية. فإذا كانت الإستراتيجية تقبل بالاندماج على هامش الدولة اليهودية، فإنَّ أفضل طريقة لتحقيق ذلك هي الحصول على بعض المكاسب من خلال الاندماج على هامش الأحزاب الصهيونية - هذا على الأقلَّ استنتاج قطاع واسع من الأقلية الفلسطينية في إسرائيل.

ب. لم تتمكَّن الحركة الإسلامية من إلزام أعضائها ومؤيديها بالتزام موقف سياسيٍّ موحد؛ أي إنها لم تتمكَّن من التبلور كحركة سياسية قطرية. لقد توزعت أصوات مؤيديها على الخريطة السياسية الإسرائيلية مثل أصوات بقية الناحيين العرب، ما عدا استثناءات مثل الجبهة. وحتى في حالة الجبهة، ليس هناك شكٌّ في أنَّها حصلت على بعض أصوات مؤيدي الحركة الإسلامية في أمَّ

الفحم، لأنَّ مرشَّحها الثالث ينتمي إلى هذه البلدة. إنَّ لهذه الحقيقة مَغَازٍ بعيدة التأثير في مستقبل هذه الحركة، تلقي ظلًّا على إمكان تجاوزها للتنظيم المحليّ البلديّ إلى المستوى القطريّ في دولة مثل إسرائيل. في مثل هذه الدول، التي لا يُطرح فيها شعار الدولة الإسلاميّة، ليس للحركة الإسلاميّة ما يميّزها من الأحزاب الأخرى في الموقف السياسيّ؛ فهي لا تقدّم بديلاً في هذه الحالة.

ج. كان غياب دَوْر منظّمة التحرير الفلسطينيّة حاضراً في هذه الانتخابات أكثر من أيّة انتخابات أخرى منذ يوم الأرض. فمُنذ يوم الأرض تحاول قيادة المنظّمة التأثير في مجريات الانتخابات بدعم الجبهة الديمقراطيّة للسلام والمساواة والحركة التقدّميّة. لكن في هذه الانتخابات تخلّت قيادة المنظّمة بصورة واضحة عن ذلك لمصلحة فكرة الوحدة بين الأحزاب العربيّة؛ وهي فكرة لم تكن ممكنة التحقيق، ولذلك كان في الإمكان تفسير موقف المنظّمة من عدّة وجوه. لم يكن دَوْر المنظّمة حاسماً في يوم من الأيام في التأثير في تصويت العرب في إسرائيل، لكنّه كان ذا شأن كموقف. غير أنّ الموقف لم يكن واضحاً هذه المرّة. ودخل الساحة عنصر جديد سيكون له بعض التأثير في المستقبل، هو الدور المصريّ الذي دعم الحزب الديمقراطيّ العربيّ، أو فُسِّر كذلك، والأمران بيّان من حيث التأثير. وبحكم العلاقة بين العرب في إسرائيل ومصر، الناجمة عن كونها هدف السياحة الأوّل بالنسبة إليهم، إضافة إلى وزنها الحضاريّ وعلاقات السلام التي تربطها بإسرائيل، فإنّه يبدو أنّ هناك مستقبلاً لدَوْر أكبر للنظام المصريّ الذي سيُخضع العلاقات بالعرب في إسرائيل لمستلزمات علاقته بالدولة اليهوديّة.

د. يبقى التأثير الأكبر في الانتخابات للعلاقة التي تحكم الأقلّيّة الفلسطينيّة بجهاز السلطة في إسرائيل؛ وهي علاقات تحوّلت من التمييز البسيط إلى التمييز المركّب الذي يترك هامشاً لدمج العرب في إسرائيل من خلال المبادرة الاقتصاديّة والوظائف الحكوميّة، وزيادة ميزانيّات السلطات المحليّة، والتوصّل إلى حلول وسط بشأن مسطّحات البناء، وتغيير ملائم في وسائل الإعلام الرسميّة الناطقة بالعربيّة لتتحوّل من وسيلة الحرب النفسيّة إلى اهتمام بقضايا العرب اليوميّة في إسرائيل. لم تُعدّ السلطة بحاجة إلى "قوائم عربيّة" مرتبطة بالأحزاب الصهيونيّة وأجهزة الاستخبارات، بل توصّلت إلى مزيج من سياسة التمييز القوميّ والأسرلة المحدودة التي تتجاوب معها فئات اجتماعيّة نَمَتْ عبر عمليّة طويلة من التحديث المشوّه. إنّ الأسرلة المشوّهة هي التحدّي الأساسيّ الذي تطرحه الانتخابات للكنيست الثالث عشر على حلبة الأقلّيّة

الفلسطينيّة في إسرائيل - هذه الأقلّيّة المعادية للاحتلال والمستفيدة منه في الوقت نفسه؛ المعادية للهجرة اليهوديّة والمستفيدة منها في الوقت ذاته - أقلّيّة فلسطينيّة في دولة يهوديّة في عصر مؤامرة تحويل القضية الفلسطينية إلى قضايا أقلّيّات.

الباب الثاني: العربيّ الإسرائيليّ

قراءة في الخطاب السياسيّ المبتور

بعد أن حلّ الإعجاب القائم على الهزيمة في السبعينيّات محلّ تخوين الأقلّيّة العربيّة في إسرائيل أو تجاهلها في أفضل حالات الخطاب السياسيّ العربيّ، عاد الارتباك من جديد ليحكم تقييم أوضاع ودور هؤلاء العرب في إسرائيل، الذين غدّوا يطلّون على الدول العربيّة المجاورة من على الهامش الديمقراطيّ للتلفزيون الإسرائيليّ. إنَّهم يقاطعون رؤساء الحكومة والوزراء في جلسات البرلمان، فهل هذا دليل على وطنيّة فلسطينيّة، أم دليل توطيد الجانب الإسرائيليّ الواصل في النفوس المبتورة؟ أمّ هو تقليد عربيّ لدور الإسرائيليّ الواصل من نفسه في دولته؟ ومن ناحية أخرى تراهم يهتّون الوزراء والرؤساء في يوم استقلال إسرائيل في حفلات أُعدّت خصيصًا للتهاني "بالعيد"، العرب يهتّون بالاستقلال، لا كما هتّأ عضو الكنيست العربيّ ذات يوم رئيس الدولة بعبارته: "نحيي دولة إسرائيل المزعومة"، حاسبًا أنّ "المزعومة" من "الزعامة" والزعامة قريبة على قلب ممثليّ الحمايل - العشائر الذين كانوا يتوسّطون العلاقة بين السلطة والمجتمع آنذاك. إنَّهم في هذه المرّة يهتّون دون خوف الخمسينيّات والستينيّات في "الدولة المزعومة". ومن ناحية أخرى، ومنذ ثلاث سنوات (ثلاثة أيّام استقلال) تسمح إسرائيل للعربيّ الإسرائيليّ لا بتهنئتها من خارج الاحتفال فحسب، وإنّما بالمشاركة في الحدث المركزيّ ليوم الاستقلال. لقد أُفردَ مكان لعربيّ واحد في كلّ مرّة لإشعال واحدة من الاثنتي عشرة شعلة التي تمثّل قطاعات الحياة المختلفة في إسرائيل.

لقد ولّى إلى غير رجعة عربيّ دولة إسرائيل المزعومة، ولكن كما يبدو ولّى كذلك عربيّ "البقيّة الباقية" الصامد على أرضه. لقد كان الصمود والبقاء متخيّلًا في شتات فلسطينيّ يرى فيه صورته المعكوسة، ثمّ غدا الصمود والبقاء آليّة نرجسيّة تعوّض عن غياب الإستراتيجيّة السياسيّة عند أقلّيّة مهزومة في الدولة القائمة على أنقاض شعبها. وأخيرًا أصبح البقاء والصمود عمليّة أُسرّلة عندما تجرّدا من بعدهما القوميّ. وهي أُسرّلة مبتورة بالضرورة لأنّها لا تقوم ولا يمكن أن تقوم على المساواة، وذلك ليس لأنّ العرب جزء من أمة في "حالة حرب" مع إسرائيل، ولا لأنّ فجوة الحداثة تفصلهم عن تحقيق المساواة، كما تدّعي

نظريتنا العلوم الاجتماعية الأساسيتان في إسرائيل. ففي أفضل الحالات تفسّر هاتان النظريتان ما هو قائم، هذا إذا سلّمنا بهما جدلاً، ولكنهما لا تفسّران لماذا لن تكون المساواة ممكنة في المستقبل، حتّى في حالة وجود علاقات سلمية مع الدول العربية، ما دامت دولة إسرائيل تحافظ على مبناها الحالي.

ليس وضع الأقلية الفلسطينية ثابتاً. ورغم استمرار وجود الفجوة في معدّلات الدخل والمستوى المعيشي وغيره بين العرب واليهود، فإنّ العرب في إسرائيل جزء من عملية التطوّر المستمرة، منذ العام 1967، في ازدياد معدّلات الاستثمار، وارتفاع المستوى الثقافي وارتفاع معدّلات الاستهلاك وغيره. والسؤال الذي لا إجابة عنه هو: ما العامل الأكثر تأثيراً، ارتفاع مستوى المعيشة بالنسبة للأمس أم استمرار وجود الفجوة بين العرب واليهود اليوم، سواء أكان ذلك في الوظائف الحكومية أم في الوظائف الإدارية غير الحكومية، أم في المستوى الثقافي، أم في وضع البنية التحتية في القرية العربية وغير ذلك؟ وعدم إمكانية الإجابة عن هذا السؤال لا يعني أنّه لا يتبلور إطار يعمل فيه المتغيّران، التطوّر المستمر واستمرار التمييز، في الوقت ذاته. وهذا الإطار هو الإطار الإسرائيلي. لقد تأسّر العرب في إسرائيل حتّى في كيفية تعاملهم مع الفجوة التي تفصلهم عن اليهود، وهم يحاولون قدر الإمكان في خطابهم السياسي السائد تجنّب السؤال الجوهرى حول العلاقة الأداتية بين اليهود ورفاهيتهم من جهة، والدولة من جهة أخرى.

لقد طرأ تغيير على أحد المؤشّرات الأساسية التي استخدمها العرب للتدليل على التمييز ضدّهم، وهو الميزانيات المخصّصة للسلطات المحليّة محسوبة بالنسبة للفرد. فقد كانت المخصّصات للفرد العربي لا تتجاوز عُشر المخصّصات للفرد اليهودي في السبعينيّات، وقد وصلت حالياً إلى الثلث. ولم يبدأ هذا التغيّر في فترة حزب العمل وإلّا ما هو تغيّر مستمرّ على نحو تدريجيّ منذ أن نشأ في إسرائيل نظام الحزبيّن، أي منذ نهاية السبعينيّات؛ هذا النظام الذي جعل للعرب في إسرائيل أهميّة ما في الخارطة السياسية الإسرائيلية.

ولكن هذا التغيّر، أو هذه الديناميكية، في أوضاع الأقلية العربية الفلسطينية لا يطول ثلاثة أمور جوهرية: 1. استمرار التمييز في توزيع الخير العام والثروة الاجتماعية بين اليهود والعرب، إضافة إلى، أو بالاستناد إلى 2. أنّ دولة إسرائيل هي دولة اليهود في طابعها وجوهرها وسلّم أولوياتها أيضاً، 3. أنّ العرب في إسرائيل لا يمتنعون بحقوق جماعية -حقوق الأقلية القومية- ما عدا حقوقهم كطوائف دينية (ملل)- وحتّى هذا الحقّ منقوص في حالة المسلمين، خاصّة في ما يتعلّق بحقّ الطائفة الإسلامية في إدارة شؤون أوقافها، أو حقّها في تعيين قضاةها الشرعيين.

كيف بالإمكان غُفْلنة هذا الوضع القائم في دولة تعرّف نفسها دولةً ديمقراطيّة في نهاية القرن العشرين؟ من الواضح أنّ تفسيرات منظرّي المؤسّسة الإسرائيليّة التقليديّين قاصرة عن ذلك. وقد تعاملت هذه التفسيرات عمومًا مع الغبن اللاحق بالمواطنين العرب من منطلق نظريّة التحديث التي تقول بوجود فجوة بين مجتمع المستوطنين اليهود صاحب الحداثة ومجتمع "السكّان المحليّين" (Natives) الذي يمرّ بعملية تحديث وافدة عليه. والادّعاء المركزيّ في تفنيد هذه النظريّة لا يمكن أن يأتي إلّا من خارج الأسرلة على وجه العموم. وهو أنّ الحداثة الإسرائيليّة كانت تعني بالنسبة للفلسطينيّين إجهادًا تاريخيًا لعملية تحديثهم التي بدأت قبل عام 1948، ثمّ سدّ طريق التحديث أمام الأقلّيّة الفلسطينيّة بعد عام 1948، وذلك بفقدان هذا المجتمع النخبة الاقتصادية والسياسيّة والثقافيّة، والأهمّ من كلّ ذلك بفقدانه المدينة الفلسطينيّة وبقائه مجتمعًا قرويًا يتعايش على العمل في المدينة اليهوديّة التي لا تستوعبه. ثمّ فقدّ القرية بفقدانه الزراعة فبقي غير مدنيّ وغير قرويّ- وربما كان هذا هو العربيّ الإسرائيليّ. الحداثة الوحيدة التي يعرّفها هي الحداثة اليهوديّة ينضمّ إليها مقلّدًا ومهمّسًا ومطالِبًا في أفضل الحالات. والقرية التي فقدت القرية هي الأصالة الوحيدة التي يعيشها أو يحاول أن يستعيدها "كفولكلور". والفولكلور في الغالب يعاد إحياءه في المدينة عن الريف. أمّا أن يُعاد إحياءه في الريف، فهذا يدلّ على أنّ القرية أصبحت تمثّل دُور ذاتها. وتفنيد نظريّة التحديث يجب ألاّ ينسى الأثر المشوّه، ولكن الحقيقيّ، الذي كان للتحديث القسريّ المفروض على بقايا المجتمع الفلسطينيّ في الداخل. ولكن كما قلنا فهذه الحجج لا يمكن إلّا أن تأتي من خارج عمليّة الأسرلة، أي من منطلق الانتماء إلى الذاكرة الجماعيّة الفلسطينيّة، ذاكرة السكّان الأصليّين.

أمّا المنطق الثاني لتفسير أوضاع الأقلّيّة العربيّة، وما زال يستحضر سلبيًا وإيجابًا، فهو الصراع العربيّ الإسرائيليّ وانعدام الثقة "بلاء المواطنين العرب للدولة". وهو يُستحضر إيجابًا¹⁷ لدى أولئك الذين ما زالوا يعتقدون باستمرار الصراع القوميّ مع العرب عمومًا وبعدم ولاء الأقلّيّة القوميّة العربيّة،¹⁸ وسلبيًا عند المؤمنين بأنّ المنطقة متّجهة نحو السلام، وأنّ الأقلّيّة الفلسطينيّة أثبتت

17. انظر مثلاً:

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

18. أفنير ريجيف. *عرب إسرائيل، إشكالات سياسيّة (بالعبريّة)*. (القدس لدراسة إسرائيل، القدس: 1989). ولكن أبرز من يمثّل هذا التوجّه مؤخرًا هو أستاذ الجغرافيا في جامعة حيفا أرنون سوفير.

ولاءها لدولة إسرائيل بشكل عامّ، وهم أكثرية العلماء الاجتماعيين في إسرائيل المنتمين إلى المعسكر المؤيد للعملية السلمية (مدريد- أوسلو).

وبغض النظر عن لا ليبرالية خطاب "الولاء للدولة" (ماذا يعني الولاء في الدولة الديمقراطية الليبرالية؟ ولماذا يجب أن يكون شرطًا لمنح الحقوق المتساوية، وما هي وسائل فحصه أصلًا؟)، وبغض النظر عن المطلب المشوّه من العربيّ أن يكون موالياً للدولة التي قامت على أنقاض كيانه الوطنيّ، فإنّ الأمر الأساسيّ هنا هو تبنيّ هذا الخطاب السياسيّ الصهيونيّ، خطاب الولاء للدولة، وكأنّ 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 لا يتبرون عروبة العرب فحسب بل ليبراليتهم أيضاً.

إضافة إلى ذلك، أثبت العرب في إسرائيل فعلاً أنّهم من أكثر 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 أكثر تركيبيّاً. وإن كان نموذج الاستعمار الداخليّ (Internal Colonialism) صالحاً لشرح نشوء قضية هذه الأقلية تاريخياً، فإنّه لا يشرح بنية العلاقة التي يعاد إنتاجها في الحاضر بين الدولة اليهودية والأقلية الفلسطينية الباقية على أرضها بتركيباتها كافة، بما في ذلك عنصر تشكّل الوعي. وفي أشكال الوعي السائدة في إسرائيل، ليست العلاقة مجرد علاقة رقابة وسيطرة أو استعمار داخليّ.

وقد تطوّر مؤخراً نموذج جديد لفهم الديمقراطية الإسرائيلية أكثر ملاءمةً لتفسير واقع الأقلية الفلسطينية، ولكنّه أكثر ملاءمةً لا من منطلق نقد الواقع، أي عقلنته بتغييره، وإنّما أكثر ملاءمةً للواقع من منطلق عقلنته لتكريسه. وبذلك تكون هذه النظرية في فهم واقع العرب في إسرائيل الأكثر خطورة لأنّها أيضاً الأكثر توافقاً مع الواقع. ويبنى هذا النموذج على الفرضيات التالية حول الديمقراطية الإسرائيلية:

1. ليست إسرائيل دولة متعدّدة القوميات، وديمقراطيتها ليست ديمقراطية توافقية (Consociational Democracy) محايدة بين مجموعات قومية لكلّ منها إرادته المبلورة جماعياً وحقه في النقض؛ فهي ليست من الناحية الحقوقية

دولة متعدّدة القوميات أو اللغات أو الثقافات بحكم التعريف، كما هو الحال في بلجيكا أو سويسرا أو كندا. الأقلّية القومية الفلسطينية ليست جماعة قومية على قدم المساواة مع جماعة قومية أخرى، وهي أصلاً غير معترف بها كأقلّية قومية -إنّما هي مجموعة سكّانية معرّفة بالتعبير "غير اليهود" (في كتاب الإحصاء الإسرائيليّ السنويّ لا تردّ كلمة "عرب" بل المصطلح "غير اليهود")-. ليست إسرائيل دولة ديمقراطية توافقية لتجمع بين الديمقراطية الليبرالية والاتّفاق والتوازن بين مجموعات قومية ذات إدارة ذاتية متفاوتة الصلاحيات.

2. إسرائيل ليست من الناحية الأخرى ديمقراطية ليبرالية اندماجية تنطلق في التعامل مع أيّ مواطن فيها من مجرد تعريفه كمواطن، أي دون الأخذ بعين الاعتبار انتماءاته القومية أو الدينية. كذلك لا تنطلق ديمقراطيتها من تعريف مدنيّ للأمة كما هو الحال في فرنسا والولايات المتّحدة (رغم اتّجاه الأخيرة بالتدرّج نحو احترام تعدّد الثقافات) -فإسرائيل ليست دولة جميع مواطنيها وإنّما دولة اليهود- كما أنّ العرب الذين يعيشون فيها لا يشكّلون مع اليهود أمة إسرائيلية ديمقراطية واحدة، "فشعب إسرائيل" (باللغة العبرية "عامّ إسرائيل") يعني الأمة اليهودية فقط. 3. من ناحية أخرى، من الصعب اعتبار إسرائيل دولة أبارتهايد أو "ديمقراطية الأسياد" (Herrenvolk Democracy). والاستعمار الداخليّ يصلح كنموذج لفهم تاريخ قضية الأقلّية العربية الماضي على أهمّيته، وليس لفهم تاريخها الحاضر. العرب في إسرائيل ليسوا مستثنّين من الديمقراطية الإسرائيلية، رغم أنّها ديمقراطية لليهود. وهم يتمتّعون بحقوق فردية متساوية رسمياً. ورغم أنّ هذه الديمقراطية لا يمكن أن تصمد في امتحان حقيقيّ، ورغم أنّها تتعامل مع مواطنيها كأنّهم أعداء عندما يضعونها على المحكّ القوميّ، في يوم الأرض 1976 مثلاً، رغم ذلك فإنّ إسرائيل ليست دولة أبارتهايد -إلاّ إذا أخذنا الضقة والقِطاع بعين الاعتبار وهناك أسباب عديدة برأي كاتب هذه المقالة لأخذها فعلاً بعين الاعتبار، من ضمنها بناء البنتوستانات مؤخّراً- ولكنّ لهذه القضية موضعاً آخر. ماذا تبقى إذا؟ بدلاً من تطبيق نموذج للديمقراطية على الواقع القائم، بقي أن نحول الواقع القائم إلى نموذج. وقد وُجد أيضاً من يقوم بذلك تحت عنوان "ديمقراطية إثنية" (Ethnic Democracy).¹⁹ الدولة هنا عبارة عن أداة في يد الأغلبية القومية أو العرقية أو الثقافية، وبالتالي لا مجال للحديث عن أمة مدنيّة. ولكن من الناحية الأخرى،

19. 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.

أبناء الأقلية ينعمون كأفراد بحقوق مواطنين، ويستطيعون، نظرياً، أيضاً التطلع من أجل المساواة، والعمل للحصول على حقوق جماعية كأقلية قومية ضمن هذا النموذج. هذا أقصى ما يمكن الحصول عليه، وتدلّ التجربة أنّه بالإمكان التعايش، بشكل لا بأس به، مع مثل هذا الوضع. النموذج النظري هنا عبارة عن محاولة لعقلنة الواقع أو تحويله إلى نظرية، بدلاً من تحويل النظرية الديمقراطية إلى أداة في نقد الواقع.

والخطأ النظري الأساسي الذي يقع هذا النموذج فيه هو اعتباره الإدارة الذاتية للأقلية القومية والديمقراطية الليبرالية أمرين منفصلين، وفصله فصلاً تاماً بين الديمقراطية الليبرالية التي لا تحافظ بموجب ذلك على خصوصية العرب أو اليهود الثقافية، والديمقراطية التوافقية التي لا يمكن الحديث في إطارها عن مساواة بين المواطنين كأفراد وإثماً بين المجموعات القومية. والحقيقة أنّه لا تناقض بين النموذجين. فتطبيق الديمقراطية الليبرالية، في دولة متعدّدة القوميات في عصرنا، يجب أن يشمل أيضاً الاعتراف بوجود مجموعات قومية وثقافية متميزة، وليس أمام الديمقراطيين العرب واليهود من نموذج آخر يصبون إليه. وبدلاً من اعتبار الواقع كما هو ديمقراطياً، لكن ديمقراطياً من نوع خاص، يجب أن تفضح النظرية لا ديمقراطيته وعيوبه.

وقبل سامي سموحة بعدة سنوات حاول منظر آخر هو كلود كلاين، عميد كلية الحقوق في الجامعة العبرية في القدس سابقاً، طرح حكم ذاتي للأقلية القومية الفلسطينية في إسرائيل، لا كخطوة نحو المساواة وإثماً من أجل تجنّب معركة المساواة في إسرائيل، وهي معركة لا بدّ أن يُطرح فيها جوهر الدولة اليهودية للنقاش.²⁰ لم يُطرح اقتراح الحكم الذاتي للعرب في إسرائيل بداية من قبل مثقفين عرب، كما يعتقد البعض، وإثماً من المؤسسة الأكاديمية الإسرائيلية الحقوقية. وقد جرى هذا الطرح عن بُعد نظر وميل لتجنب وإجهاض طرح آخر للحكم الذاتي العربي الفلسطيني داخل إسرائيل لا يجعل الإدارة الذاتية بديلاً

20. 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 أيضاً إسهام سامي سموحة:

Sammy Smootha. "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 University: May 30- June 1, 1995)).

للمساواة وإنّما يجعلها قائمة على المساواة وعلى السعي إلى إعادة تعريف جوهر الدولة.²¹

أمّا الخطأ النظريّ الثالث فكامن في محاولة تحويل واقع العرب في إسرائيل، القائم أصلاً على كونهم أقلّيّة هادئة تتمتع بمستوى معيشيّ لا بأس به، إلى نموذج يمكن تعميمه. وسامي سموحة يذكر مثلاً مصر ودولاً أخرى في العالم الثالث كدول مرشحة لتبني "الديمقراطيّة الإثنيّة" في حالة دَمَقَرَطَتِها. هنا يظهر ضعف هذا النموذج؛ وذلك أنّ تعميمه على تلك الدول يعني تفجير حرب أهليّة. ففي مصر توجد أمة مصريّة تشمل المسلمين والمسيحيّين وتحويلها إلى "Ethnic Democracy" يعني اعتبار المسلمين أكثرّيّة إثنيّة تملك الدولة وتحويل الأقباط إلى أقلّيّة لا تعتبر مصر دولتها: هذه وصفة جاهزة للحرب الأهليّة. إنّ ثقة إسرائيل الزائدة بضرورة أن يتعلّم منها العرب الديمقراطيّة وحمّى الإعجاب العربيّ بإسرائيل هي مجرّد هذيان.

لقد كرّست الحكومات الإسرائيليّة المتعاقبة حتّى الآن تمييزها ضدّ الفلسطينيين في إسرائيل، وسيطرتها ورقابتها على هذه المجموعة السكّانيّة، عن طريق استخدام جهاز الدولة في خدمة الأكثرّيّة اليهوديّة، أو في صالح الأكثرّيّة اليهوديّة، كما تعرّفه هي بالطبع. ومن نافل القول أنّ هذه السياسة -أي استثمار الدولة أداةً في خدمة اليهود- مسؤولّة عن مصادرة الأراضي وعن الفجوة الاقتصاديّة والبنويّة القائمة بين العرب واليهود، وعلى هذا يتّفق العديد من الباحثين في أوضاع هذه الأقلّيّة.²²

ولكن النموذج الجديد يدّعي أنّه بالإمكان تطوير هذا الواقع بشكل يسمح بنوع من التوازن بين لا-حياديّة الدولة قوميّاً والحقوق الفرديّة والجماعيّة للأقلّيّة القوميّة. ويدّعي بعض الباحثين المعارضين²³ لهذا النموذج أنّ هذا هو مَكْمَن فشله على المدى البعيد. فقد أثبتت التجربة، وبخاصّة في شمال إيرلندا وسيرلنكا

21. انظر: عزمي بشارة. "الأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل". الدراسات الفلسطينيّة. عدد 11. (صيف 1992). ص 15-42.

22. انظر مثلاً:

Lan LUSTICK. *Arabs in the Jewish State: Israel's Control of a National Minority*. (University of Texas Press, Austin: 1980); Henry Rosenfeld. "The Class Structure of the Arab National Minority in Israel". *Comparative Studies in Society and History*. 20/3. (1987). P. 390- 391.

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

وقبرص قبل العام 1974، أن التمييز البنيوي ضد الأقلية القومية لا بد أن يؤدي إلى الانفجار في النهاية.

التحديد الأدق في هذا السياق أن هنالك فرقاً بين التمييز ضد أقليات مهاجرة أو متنقلة والتمييز ضد فئات قومية تشكل السكان المحليين الذين يعتبرون أنفسهم أصلاً أصحاب البلاد الأصليين.²⁴ وتُظهر التجربة -ما يدل عليه العقل السليم أيضاً- أن إرضاء السكان الأصليين أو القومية المرتبطة بالمكان بديمقراطية منقوصة شبه مستحيل، وأنه في مثل هذه الحالات يتأجج الصراع القومي أو الديني أو الثقافي باتجاه الانفصال، أو باتجاه إعادة صياغة حل وسط تاريخي على شكل ديمقراطية توافقية.

ولكن هذا التحديد الهام لا يكفي إذا لم يُعقّب بتعديل. فوضع الأصلانية أو السكان الأصليين ليس قضية ولادة وإثماً 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 الإثنية"، أي بما هو أقل من المساواة التامة للأفراد والحقوق القومية للمجموع. والخطاب السياسي، السائد، وهو ناتج عن الثقافة وفاعل فيها مكوّن لها، في الوقت ذاته، يقبل بنموذج الديمقراطية المنقوصة (Ethnic Democracy).²⁵ وهذا القبول العربي الإسرائيلي هو قوة هذا النموذج الأساسية وليس تماسكه العلمي أو قوّته البرهانية. الرضى الذي يطرح نفسه عربياً كنوع من البراغماتية (ولطالما خلط العقل السياسي العربي بين البراغماتية والفهلوية) هو في الحقيقة جزء لا يتجزأ من الثقافة العربية الإسرائيلية السائدة: التضرع إسرائيلياً إلى المزيد من الحقوق على أساس قبول يهودية الدولة، وعلى أساس الولاء لها في الوقت ذاته، وتعليل ذلك عربياً بأنه تعامل مع الواقع. وما هي الثقافة إن لم تكن كيفية التعامل مع الواقع؟ هذا النوع من التعامل مع الواقع هو الثقافة العربية الإسرائيلية - أو ما أسميه بعملية الأسرلة وهي باختصار عملية التشكل الثقافي والنفسي

24. المرجع نفسه، ص 129.

25. في هذا السياق، من المفيد التعامل مع خطاب الأقلية القومية للسكان الأصليين لا كموقف جاهز مُعاد بالضرورة لهذا النوع من "الديمقراطية" وإنما كحقل، بحسب نظرية بوردييه، تتنازع قوى مختلفة، منها الاندماجي ومنها الانفصالي ومنها التوفيقي أو المتعايش مع التناقضات.

انظر أيضاً إسهاماً حول الأقليات القومية في أوروبا الشرقية:

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

القبول بوضع نصف مواطن من ناحية ونصف جماعة من الناحية الأخرى. "الواقع" مثل التعامل معه ليس معطى، وإنما هو ناشئ ومتكوّن، والقبول به جزءٌ من تشكُّله.

الأُسْرَة

أشار العديد من الباحثين الفلسطينيين إلى ظاهرة نهوض الوعي القومي في أوساط العرب في إسرائيل في السبعينيات بوصفها ظاهرة "فَلَسْطَنَة" الوعي وجزءاً من عملية نهوض الوعي القومي الفلسطيني. وقد أشار بعض الباحثين الإسرائيليين، في الفترة نفسها، إلى أنّ الموضوع أكثر تركيبيًا، وأنّ العرب في إسرائيل يَمْرُون بعملية متوازيتين: عملية أُسْرَة وعملية فِلَسْطَنَة.²⁶ ويعترض الوعي الوطني الفلسطيني على وجود عملية الأُسْرَة. والباحث الفلسطيني يعترض على الأسس التي يقيم عليها سامي سموحة مفهوم الأُسْرَة.²⁷

العربيّ الذي يعبّئ استمارة سوسيولوجية لا يسأل عن معنى الأُسْرَة، والمقاييس غير المباشرة التي تعتمد لقياسها، مثل إجابة المواطن العربيّ بالنفي حول سؤال تركه إسرائيل إلى الدولة الفلسطينية في حالة قيامها، أو الإجابة حول نسبة مخالطته مع الإسرائيليين منسوبة إلى مخالطة سكّان المناطق المحتلة عام 1967 مع الإسرائيليين، كلّ هذه الإجابات لا تصلح مقياساً للأُسْرَة مثلها مثل مدى معرفة اللغة العبرية. فربّما لن يغادر المواطن العربيّ إسرائيل إلى الدولة الفلسطينية لارتباطه بالأرض لا بإسرائيل، ومعرفة اللغة العبرية والمخالطة مع اليهود هي ضرورات حياتية بالنسبة له. وهذه ادّعاءات صحيحة بذاتها، ولكن لا شيء يقف بذاته في العمليات الاجتماعية المركّبة؛ فصحيح أنّ الأُسْرَة ناجمة عن عمليات "اضطرارية" في بداية الأمر، ولكنّها سرعان ما تشكّل في ظروف سياسية اجتماعية معيّنة جزءاً لا يتجزأ من الثقافة القائمة، خصوصاً إذا لم تُعدّ الظروف المعيشية ظروف ضيق، وارتفع مستوى الدخل ومعدّلات الاستهلاك، وأصبح

26. انظر مثلاً:

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

27. 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

"الاضطرار" أيضًا مرغوبًا، والتمييز قضية إحصائيات صحيحة عن الفجوة القائمة بين العرب واليهود. ولكن هناك فرق بين التمييز الذي يهدد الحياة بالجوع والتمييز الذي يسمح بمستوى معيشي لائق مقارنة بالماضي ومقارنة بالعرب في غزة والمناطق المحتلة الأخرى. المشكلة الأساسية في الاعتراض على مفهوم الأسرلة كامن في اعتبار الأسرلة مسألة هوية فحسب. ولذلك عندما يعترض نديم روحانا عليه يقول: "إن الهوية تتضمن معاني لا يتضمنها مفهوم الأسرلة مثل: الكبرياء، الولاء، الانتماء، الرابطة العاطفية"،²⁸ فهذه كلها غائبة عن علاقة العرب في إسرائيل مع "دولتهم".

يرتكز قَصْر موضوع الأسرلة على الهوية إلى سؤال: "حدّد أو عرّف نفسك!". والاعتراض يعتمد على كيفية تعريف الفلسطيني مواطن إسرائيل لنفسه من بين عدّة خيارات تُطرح عليه في استمارة سوسيلوجيّة، نحو: عربيّ، فلسطينيّ، إسرائيليّ، مسلم، مسيحيّ. لا يقتصر عيب هذا التوجّه على قصر الهوية على التحديد الذاتي لها بدوافع هذا التحديد المختلفة فحسب، وإنما يكمن فيه أيضًا تنصيب المواطن العربيّ في موقع قوّة وسيطرة من حيث علاقته مع الواقع. إنّه ينتقي الهوية بثقة بالنفس تُشابه وثوق المشتري في السوق المتأكد من المبلغ الذي في حوزته - وهذا عكس "الاضطرار تمامًا"، ولكنّه لا يقلّ عنه ميكانكيّة.

وكما يبني النموذج المعترض عليه الأسرلة كلّها على ضرورات حياتيّة محدّدًا إياها إلى هويّة، يقصر النموذج المعترض الأسرلة كلّها على هذه الأمور الاضطراريّة وينقيّ الهوية تنقية تامّة. النموذج الذي يعطي العربيّ امتياز تحديد هويّته من بين أربعة أو خمسة احتمالات ممكنة يجعل العربيّ في موقع تعامل من الخارج مع هويّته، فهو يحدّدها كما يروق له. ولكن كما ادّعيّ ضدّ الأسرلة أنّها مجرد أداة في يد العربيّ من أجل الحياة في إسرائيل أو من أجل تحصيل الحقوق المدنيّة، كذلك من الممكن الادّعاء أنّ اختيار الهوية الفلسطينيّة في الإجابة عن استمارة سوسيلوجيّة هو أداة للمحافظة على التوازن النفسيّ أو الخُلقيّ، أو للتعويض عن الممارسة الحياتيّة الإسرائيليّة المتمثّلة في المطالبة بالمساواة المجتزأة في دولة إسرائيل القائمة على خرائب الشعب الفلسطينيّ.

وإنّ اعتبار الأسرلة موضوع هويّة فقط وقَصْر الهوية على التحديد الذاتي لها المرتبط بالكبرياء وغير ذلك من المشاعر التي يفصّل الإنسان العاديّ أن يعبّر نفسه مالكًَا إياها على أن يكون عاريًا منها، هذه الاعتبارات جعلت الباحثين العرب

28. المرجع نفسه، ص. 102. وتلزم الإشارة هنا أنّ نديم روحانا لا يقرّص موضوع الهوية على السؤال: "عرّف نفسك!" بل يتناولها على أساس المقابلة التحليليّة المفتوحة.

لا يَرَوْنَ عمليّة الأُسْرَلَة الجارية أمام أعينهم. وهي جارية ضدَّ أيِّ منطق، ولكنّها جارية. وإذا تعارض واقع المنطق مع منطق الواقع فلا مهرب من تغيير الأوّل، أو العمل على تغيير الثاني.

ليست علاقة العرب في إسرائيل مع الواقع الإسرائيليّ علاقة أدائيّة فحسب. وفي العمليّة الاجتماعيّة على المدى الطويل تختلط الأداة بحاملها فتؤثّر فيه وفي ثقافته كما يؤثّر فيها. وتتّضح الصورة إذا أضفنا إلى هذا التعميم النظريّ التطوّرات التالية لعلاقة العرب مع "الأداة" الإسرائيليّة: 1. ارتفاع متدرّج في مستوى المعيشة مقابل تدهور متدرّج في الضفّة والقِطاع منذ منتصف الثمانينيّات، دون أن يرافق هذا الارتفاع نشوء اقتصاد عربيّ مستقلّ أو شبه مستقلّ، وإنّما من خلال عمليّة اندماج ليس على قدم المساواة في الاقتصاد الإسرائيليّ. 2. ازدياد في الوعي الفرديّ والمؤسّسيّ للحقوق مع ارتفاع مستوى التعليم والتنظيم وتمايز الوظائف الاجتماعيّة (انظر النماذج في نهاية هذه الفقرة). 3. تبلور علاقة فلسطينيّة-فلسطينيّة يتميّز فيها الطرف الذي حظي بمواطنة إسرائيليّة بعدد لا بأس به من الحقوق والامتيازات تشكّل الجانب المحبّد في إسرائيليّته من ناحية، ومن ناحية أخرى تبلور سياسة فلسطينيّة تُسرّع اندفاع المواطن الفلسطينيّ نحو الأُسْرَلَة سياسياً باعتبارها أداة ضروريّة في خدمة عمليّة السلام الجارية. بهذا المعنى فإنّ دعم عرب داخل إسرائيل لحزب العمل مثلاً أصبح يحمل معانيّ أخرى بالنسبة للقوى التي تمثّل الشرعيّة الوطنيّة الفلسطينيّة، أي قيادة منظمّة التحرير الفلسطينيّة.

4. الثورة الإعلاميّة الإسرائيليّة منذ منتصف السّتينّات. هذه الثورة في وسائل الإعلام المطبوعة والإلكترونيّة تعيد إنتاج المجال العامّ الإسرائيليّ في كلّ بيت عربيّ، وأهمّيّتها آخذة في الازدياد. ومع أنّ وسائل الإعلام العربيّة هي أيضاً عربيّة إسرائيليّة، هنالك بالإضافة إلى ذلك انتشار متزايد للتعاطي مع وسائل الإعلام العبريّة، ومصطلحات خطابها السياسيّ والترفيهيّ والثقافيّ متّجهٌ بالتدريج نحو تبوؤ مكانة الهيمنة الثقافيّة (Cultural Hegemony).²⁹

29. يُشير ماجد الحاج في ورقة نشرتها جامعة حيفا عن المعلّم العربيّ إلى أنّ 71% من المعلّمين العرب الذين شملتهم عيّنة البحث أشاروا إلى أنّهم يفضّلون قراءة الصحف العبريّة على العربيّة. ماجد الحاج. المعلّم العربيّ، مكانة، أسئلة، تطلّعات (بالعبريّة). (جامعة حيفا- مركز دراسة التربية: آذار 1995). ص 42.

5. تطوّر أوضاع على مستوى منطقة الشرق الأوسط يستطيع فيها العربيّ المواطن في إسرائيل زيارة دولة عربيّة (مصر والأردن والمغرب) بجواز سفر إسرائيليّ. ويجري التعامل العربيّ الرسميّ معه باعتباره إسرائيليًّا. والعربيّ يكتشف أنّ التعامل معه على هذا الأساس ليس أسوأ ما وقع له، خاصّة إذا قارن التعامل معه بالتعامل مع الفلسطينيّ ابن المناطق المحتلّة على حدود نفس الدولة العربيّة. لم يؤدّ انفتاح مجال السياحة إلى العالم العربيّ بالضرورة إلى تعمّق الثقافة العربيّة المناقضة للإسرائيليّة، بل إلى نموّها في الإطار الإسرائيليّ. فبعد اكتشاف المجتمع العربيّ كمكان سياحة، لا كوطن عربيّ، تجري العودة إلى الواقع الإسرائيليّ كالعودة إلى البيت. ولذلك أيضًا فإنّ اعتبار انتماء العربيّ إلى الثقافة العربيّة ثقافة الأكثرية في المنطقة، حاجزًا كافيًا أمام الأسرلة هو وهمّ وضلال. فالأسرلة أصلًا لا تعني تهويد العرب في إسرائيل، ولا تخلّيهم عن ثقافتهم، وإنّما هي تعديل وتغيير الثقافة على نحوٍ يجعل تطيرها في الإطار الإسرائيليّ ممكنًا؛ أي -باختصار- تشويهها. وهذه هي بالضبط عمليّة نشوء العربيّ الإسرائيليّ. وتعبير "العربيّ الإسرائيليّ" لم يعكس واقعًا في الماضي بل أيديولوجيا صهيونيّة. لقد كان هنالك عرب في إسرائيل أو عرب فلسطينيّون في إسرائيل. ولكن الجديد هو بالضبط نشوء العربيّ الإسرائيليّ. والتعبير متناقض في ذاته، هذا صحيح، ولكن مأساة الهويّة المشوّهة لا تقتصر على ذلك فهي لا تحافظ على توازن النفاض، ولكنّها تخضع الواحد للآخر.

تدلّ الجداول التالية على مجمل العمليّة الجارية باتّجاه اندماج العرب في إسرائيل على هامش العمليّات الاقتصاديّة الجارية. والسؤال طبعًا هو: ما هو العامل الأكثر تأثيرًا في الوعي: أهو وعي التحسّن التدريجيّ على هامش عمليّة الأسرلة؟ أم هو وعي الفجوة التي لم تضق وإنّما تزداد باستمرار خاصّة عندما يتعلّق الأمر بتشكّل الرأسماليّة الجديدة في إسرائيل القائمة على الثورة التكنولوجيّة وتركيز وسائل الإنتاج في أيدي التجمّعات الماليّة/الصناعيّة الرئيسيّة الخمسة؟

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

المنزلة في مجال العمل	1992	1984	1986	1988	1990	1991	1992	1993
أجبرون	76.8	77.7	81.6	81.6	83.0	83.6	84.4	84.7
أصحاب عمل مستقلّون وأعضاء تعاونيات	20.4	19.8	16.5	15.6	15.4	14.9	14.5	13.9
أفراد عائلة يعملون دون أجر	2.2	1.7	1.9	1.7	1.6	1.4	1.6	1.4

نلاحظ ازديادًا دائمًا في نسب الأجيرين، وقد يعود ذلك إلى أسباب عديدة منها:

أ. التحسُّن الدائم في معاشات الأجيرين. ولكن علينا أن نذكر أنّ هناك فرقًا بين أجير يصل دخله إلى مليون شافل سنويًا، وأجير تصل أجرته إلى 20 ألف شافل. النوع الأوّل هو الطبقة الرأسماليّة الجديدة في إسرائيل، ولا ينتمي إليها العرب تقريبًا، وهي الطبقة المؤلّفة من مديري الشركات الكبرى وفروعها التي تتّجه الصناعة الإسرائيليّة نحو التمرّكز فيها، وهي خالية من أيّ إسهام رأسماليّ عربيّ جدّيّ.

ب. الانخراط في سوق العمل داخل إسرائيل بدون اعتبارات للانتماء، أي بدون اهتمام بالاعتبارات غير الموضوعيّة في اختيار العمال من جانب المشغلّين.

ج. يمكن أن نلاحظ أنّ نسبة الأجيرين في سوق العمل الإسرائيليّ عامّة مستمرّة بالارتفاع، في حين نجد أنّ نسبة المستقلّين وأعضاء التعاونيات وأعضاء الكيبوتسات آخذة في الانخفاض.

د. الاتجاه هو تمرّكز رأسمال أكثر فائدة من ناحية ونشوء الرأسماليّين كطبقة بيروقراطيّة من المديرين ذوي الأجور المرتفعة من ناحية أخرى. العرب، بالطبع، خارج هذه العمليّة.

2. نسبة الأجيرين من بين العاملين في سوق العمل الإسرائيليّ عامّة

السنة	نسبة الأجيرين
1960	67.4
1965	72.2
1970	73.6
1975	76.4
1980	77.5
1985	79.0
1987	79.1
1989	79.9
1992	82.1

3. مقياس نسبيّ لدخل شامل لعائلة أجيرين حضرية

عربية في إسرائيل في سنوات مختلفة (النسبة من دخل عائلة أجيرين يهودية حضرية من أصل أوروبي أو أمريكي)

مميّزات العائلة	1970	1981	1983	1985	1990	1992	1993
عائلة أجيرين من أصل يهودي أمريكي أوروبي	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0
عائلة أجيرين ربّ العائلة فيها من أصل شرقي يهودي	73.9	88.8	81.6	80.7	88.2	87.1	97.5
عائلة أجيرين ربّ العائلة فيها يهودي من مواليد إسرائيل	103.3	97.0	92.8	95.4	90.8	101.0	106.4
المعدّل للعائلة اليهودية في إسرائيل	90.0	92.8	91.6	92.2	92.5	97.5	102.4
عائلة عربية	61.1	59.1	61.1	62.1	59.0	65.6	65.2

4. معدّل عدد الغرف للشخص الواحد في البيوت العربيّة واليهوديّة في سنوات مختلفة

السنة	بيوت عائلات عربيّة	بيوت عائلات يهوديّة
1981	%44	%87
1984	%47	91%
1986	%49	%94
1990	%56	%97
1992	%59	%96
1993	%59	%98

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

5. المعدّل النصفّي (Midian) لعدد سنوات التعليم

السنة	اليهود	العرب
1961	8.4	1.2
1970	9.3	5.0
1975	10.3	6.5
1980	11.1	7.5
1985	11.5	8.6
1990	11.9	9.0
1991	11.9	9.0
1992	12.0	9.4

متّفق علميًّا على اعتبار هذا المؤشّر مقياسًا لمستوى المعيشة، ويمكن هنا ملاحظة الارتفاع المطّرد في المعدّل النصفّي لسنوات التعليم لدى العرب بمرور السنين.

معايينة الواقع: ثلاثة وقائع ودلالاتها

* لنراقب مثلاً ظاهرة متناقضة في ذاتها مثل رفع بعض العرب في إسرائيل الأعلام الإسرائيلية على سياراتهم في يوم الاستقلال في العديد من القرى والمدن العربية. والظاهرة آخذة في الانتشار بالتدريج منذ أكثر من ثلاثة أعوام بعد انقطاع طويل منذ نهاية السبعينيات حتى الثمانينيات، وكانت هذه فترة نهوض قومي ومدني، فترة بناء المؤسسات العربية.

ودرّج أصحاب السيارات القلائل في الستينيات على جعل علم الدولة ورمزها يرفرف على سياراتهم إمّا مباحة لوجود السيارة في حينه وليرفرف عليها أي شيء، أو في محاولة لإرضاء "رجالات السلطة" خوفاً من سطوتها. وكان التصويت للأحزاب الصهيونية في حينه وللأحزاب العربية الدائرة في فلكها تعبيراً عن نفس العلاقة مع الدولة، علاقة الخوف والغربة. التظاهر بالولاء ليس ظاهرة أُسرلة وإنما ظاهرة غربة عن الأُسرة. ولكن ظاهرة رفع العلم الإسرائيلي في التسعينيات لمدة أسبوع قبل وبعد يوم الاستقلال لا تعبّر عن خوف؛ فمرحلة الخوف قد ولت، والعلاقة بين السلطة والمواطن تغيّرت بشكل لم يُعدّ يتطلّب مثل هذا النوع من التظاهر بالولاء: الدولة ازدادت ثقة بنفسها من ناحية، والمواطن العربي أصبح أكثر وعياً لحقوقه، وواجباته لا تتطلّب رفع العلم، ولا وجود لقانون يجبره على ذلك.

ظاهرة رفع العلم الإسرائيلي على السيارات العربية احتفالاً (!!) بيوم الاستقلال ظاهرة مشوّهة ومتناقضة، ولكن هذا التحديد وحده لا يجدي لأنّه يتجاهل دلالاتها ومدلولاتها. إنّها محاولة تظاهرية لإبراز الهوية الإسرائيلية. ورغم إدراك المواطن العربي أنّه لا يمكن أن يكون إسرائيلياً كاملاً، فإنّه مستعدّ لأن يحتفل بكونه نصف إسرائيلي، أي عربيّ إسرائيليّ.

لقد عادت الظاهرة بوصفها تعبيراً عن تحولات اجتماعية اقتصادية 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 وتقبّلها للشروط الإسرائيلية في اتفاق أوسلو. وليس للحدثين تأثير مادي مباشر على العرب في إسرائيل، ولكنهما أسهما في خلق الفراغ المعنوي اللازم لمرور ظاهرة رفع الأعلام الإسرائيلية وكأنّها ظاهرة طبيعية.

من غير الممكن الاستمرار في رؤية تعامل العربيّ مع إسرائيليّته باعتبارها مجرد أداة. وقد أصبحت الأسرلة في الثقافة والسياسة (فضلاً عن الاقتصاد) مركزاً مكوّناً في هُويّة المواطن العربيّ، لا بصفة إجابة عن سؤال في استمارة سوسولوجيّة، وإنّما بوصفها عمليّة تشكّل ديناميكيّة جارية. قد تنفجر تناقضاتها في المستقبل بعد جيل، أو ربّما قبل ذلك، ولكن ذلك الانفجار لن يكون ناجماً عن تطوّر الوعي القوميّ الفلسطينيّ وإنّما عن: 1. وصول الوعي المدنيّ الإسرائيليّ إلى طريق مسدود ما بقيت الدولة دولة اليهود، و 2. البحث عن حقوق جماعيّة للأقليّة القوميّة. ولكن هذا الانفجار ليس ضرورة تاريخيّة بل هو إمكانيّة فقط. وواقعيتها مرتبطة بتطوّر نخبة سياسيّة تطرح هذين السؤالين. ولكن هنالك سيناريوهات أخرى تصوّر تعايشاً مع الهُويّة الإسرائيليّة المنقوصة في ظلّ زيادة تراكميّة في الحقوق المدنيّة والمعيشيّة.

* في الأسبوع الأوّل من شهر أيار عام 1995، وقع حدث غريب في أوساط المواطنين العرب. وكالنار في الهشيم انتشر بين أبناء الطائفة المسيحيّة، خاصّة في حيفا والناصرة، مزاجٌ تصدّد حادّ وشديد لإحدى قنوات الكوابل التلفزيونيّة التي أعلنت عن نيّتها عرض فيلم "الإغراء الأخير للمسيح".³⁰ ودون أيّ نقاش جدّيّ في فحوى الفيلم أو رسالته، انتشرت عرائض الاحتجاج ثمّ الاجتماعات ثمّ المظاهرات العنيفة، التي وحدت بين رجال السلطة سابقاً³¹ وغيرهم. وشارك في التحريض على شركة الكوابل، التي لم تجد محرّضين على أفلام العنف والجنس التي تبثّها ليلياً والمعادية للمسيحيّة ولأيّ دين، بعضُ الشخصيّات الاجتماعيّة التي عُرفت بمواقف وطنيّة في السبعينيّات. كذلك شارك فيه العديد من رموز التعامل مع السلطة في نفس الفترة، ثمّ تضامن معهم مثقفو الطائفة الإسلاميّة ورجالها. ثمّ بدأ قادة إسرائيليّون باستنكار هذا الفيلم الذي يمسّ بمشاعر المسيحيّين، باعتبار أنّ التخلف أحد معطيات رعايا الدولة العرب وأنّ الديمقراطية وحرّيّة التعبير قضية ثانويّة في التعامل معهم.

لم يتعامل العرب في إسرائيل مع التلفزيون الإسرائيليّ كأنّه تلفزيونهم في الماضي، ولم يتوقّعوا منه أن يراعي مشاعرهم وأحاسيسهم. وفي هذه الواقعة تبرز الأسرلة في التعامل معه كما يتعامل معه المتديّنون اليهود. عندما بدأ المتديّنون اليهود بالاحتجاج على ما تبثّه وسائل الإعلام الإسرائيليّة المُعلّمنة من برامج

30. راجع أعداد الصنارة. (2 و 12 و 16/5/1995). واستمرّت المقالات والتعليقات حتّى (23/6/1995).

31. نقول سابقاً لأنّ معنى هذه الكلمة حالياً غير واضح.

تمسّ بمشاعرهم بدأوا، عملياً، بالتخلّي عن فكرة أنّ إسرائيل دولة منفى -وهذا موقفهم الأصلي- وبدأوا بالتدرّج في التعامل معها كدولتهم. وعندما بادر العرب إلى التظاهر ضدّ مضامين البرامج التلفزيونيّة الإسرائيليّة، بدأوا عملياً بالتعبير عن انتمائهم للثقافة الإسرائيليّة المطالبة بأن تترك حيّزاً لأحاسيسهم ومشاعرهم الطائفية المنبّهة مع رقود الأحاسيس والمشاعر القوميّة في سبات عميق. بالطبع لم تستطع الطائفة في النهاية الوقوف أمام قوّة الرغبة الاستهلاكية المعبر عنها بالارتباط بشبكة الكوابل التلفزيونيّة. وهذا أمر له دلالاته بالنسبة لمستقبل العرب في إسرائيل كمجتمع استهلاكيّ، أو -توخّياً للدقّة- كجزء من المجتمع الاستهلاكي الإسرائيليّ.

الأمر الأهمّ هو أنّ النقاش حول الفيلم لم يكن ثيولوجياً أو دينياً مبدئياً، بل كان نقاشاً طائفيّاً متعلّقاً بالوعي الجماعيّ لطائفةٍ ما واستخدام تعابير كلّ أحاسيس هذه الطائفة ومشاعرها. في مثل هذا الواقع تتكوّن وتشكّل، في عملية استحضار جماعيّة، الهويّة البديلة. فالأسرلة وحدها لا تشكّل هويّة، وتبرز حاجة إلى ملء فراغات الأسرلة بهويّة أكثر تعايّشاً معها من الهويّة القوميّة، وهذا هو دور الكيانات العضويّة والبنى الجمعيّة المتخيّلة التي يُعاد إحيائها على مستوى القرية: العائلة الممتدّة، والانتماء إلى القرية ذاتها، وعلى المستوى القُطريّ: الطائفة. والانتماء إلى الحِمولة لا ينفقر إلى مشاعر الولاء والكبرياء والرابطة العاطفيّة التي تنقص الهويّة الإسرائيليّة وتجعلها بذلك غير مؤهلة للقب هويّة. الواقع أكثر تركيبيّاً، والأسرلة لا توجد مجرّدة بوصفها هويّة إسرائيليّة بسيطة، وهي تعني -في ما تعنيه- تكميلها بانتماءات أخرى.

يشارك في انتخابات المجالس المحليّة والبلديات العربيّة التي تجري غالباً على أساس قوائم عائليّة، أو عشائريّة أو تحالفات بين عشائر، أو بين أحزاب وعشائر، نحو 90% من أصحاب حقّ الاقتراع في المعتاد، في حين تقترب المشاركة في انتخابات الكنيست من نسبة 70% من أصحاب حقّ الاقتراع. المشاركة في انتخابات السلطات المحليّة والبلديات في الوسط اليهوديّ تقترب من 35%.³²

ويميل المختصّون في قضايا الأقلّيّة العربيّة إلى اعتبار هذه النسبة المتفاوتة بين انتخابات الكنيست وانتخابات السلطات المحليّة ناجمة عن الشعور بالقدرة على التأثير في انتخابات السلطة المحليّة، في حين تقلّ الثقة بالقدرة على التأثير

32. أسعد غانم وسارة أوستنسيكي لازار. "انتخابات السلطات المحليّة العربيّة في تشرين الثاني 1993، نتائج وتقرير". **جفّعات حفيظاً**- تقرير رقم 13 (بالعبريّة). (كانون الثاني 1994). ص 17.

المباشر على مجرى الأمور على المستوى السياسيّ القُطريّ.³³ قد يكون هذا التقدير صحيحًا، ولكن من غير الممكن تجاهل التعويض عن فقدان البعد القوميّ في الانتماء الإسرائيليّ في الاتجاه نحو التشديد على انتماءات عضويّة وبيّ جمعيّة مثل الحَمولة والطائفة؛ فالموضوع ليس مجرد حسابات عقلانيّة لإمكانيّة التأثير، والممارسة الاجتماعيّة الكثيفة للانتماء إلى البنى العضويّة ليست مجرد قرار عقلانيّ.

وتبيّن سرياليّة الانتماء العربيّ الإسرائيليّ بشكل خاصّ في اعتماد بعض الحمايل والعائلات الممتدّة طريقة الانتخابات التمهيدية (Primaries) لانتقاء مرشّح الحَمولة للانتخابات المحليّة الأخيرة. ربّما كانت هذه الواقعة هي الواقعة الأكثر تعبيرًا عن المركّب الهجين: "العربيّ الإسرائيليّ".

يُظهر الجدول (رقم 6) الارتفاع الذي طرأ على القوائم العائليّة في المجالس المحليّة في الانتخابات الأخيرة عام 1993. وعلينا ألا ننسى عند قراءة الأرقام أنّ القوائم الحزبيّة القُطريّة قائمة إلى حدّ بعيد على دعم حَمولة أو اثنتين في القرية.

6. توزيعه أعداد رؤساء المجالس المحليّة المنتخبين بحسب الأحزاب

انتخاب عام 1993	انتخاب عام 1989	
17	13	قوائم مستقلة وعائليّة
12	15	الجبهة الديمقراطيّة للسلام والمساواة
12	9	حزب العمل
6	2	الديمقراطيّ العربيّ
6	9	الحركة الإسلاميّة
2	2	الليكود
1	1	ميرتس

33. انظر: ماجد الحاج وهنري روزنفلد. السلطة المحليّة العربيّة في إسرائيل. (جفّعات حفيّفا: 1990).

7. توزيع أعداد أعضاء المجالس المحليّة المنتخبين

1992	1989	
446	300	قوائم مستقلّة وعائليّة
107	107	الجهة الديمقراطيّة للسلام والمساواة
50	46	الحركة الإسلاميّة
41	7	الديمقراطيّ العربيّ
18	-	حزب العمل
4	1	ميرتس
8	3	أبناء البلد
-	3	التقدميّة
-	3	ليكود ومفدال

يلاحظ أنّ نسبة التمثيل العائليّ في عضويّة المجالس أكبر ممّا في رئاستها، لأنّه غالبًا ما يحتاج الترشّح للرئاسة إلى دعم حزب من الأحزاب القُطريّة، في حين بإمكان العائلة الكبيرة إيصال أعضاء المجلس المحليّ بسهولة نسبيًا. كما يلاحظ أنّ الحُمولة، أو العائلة الممتدّة، هي المنتصر الأساسي في انتخابات السلطات المحليّة للعام 1993.

في الأسبوع الواقع بين 20 و27 من أيار عام 1995، شهد الكنيست الإسرائيليّ عاصفة صغيرة من عواصف كثيرة في حياته البرلمانيّة التي لا تتسم بالسّكينة. فقد تقدّمت الأحزاب العربيّة (الجهة والحزب العربيّ) باقتراح نزع الثقة عن الحكومة الإسرائيليّة على خلفيّة توقيع وزير الماليّة على اقتراح وزير الإسكان القاضي بمصادرة 500 دونم في شرقيّ القدس قرب مستوطنة راموت. حافظت الأحزاب العربيّة بشكل عام على ولائها للاتّلاف الحكومي، وعندما قدّمت اقتراحًا لحجب الثقة كان واضحًا أنّها ستفشل لأنّها تقترح نزع الثقة من منطلق خارج الإجماع القوميّ الإسرائيليّ ممّا يوحد هذا الإجماع، بما في ذلك الليكود، ضدّ اقتراحها. ولم يخرج عن ذلك اقتراح نزع الثقة الأخير على خلفيّة مصادرة الأرض في شرقيّ القدس. فموضوع شرقيّ القدس هو موضوع إجماع قوميّ رسميًّا، وكان من المتوقّع أن يقوم الليكود، واليمين بشكل عامّ، بدعم الحكومة في عزمها على

المصادرة، وبذلك يفشل حجب الثقة ويتأكد قرار المصادرة. ولكن قيادة الليكود كانت أغبى من كل التوقعات. لقد أرادت استغلال تخلي الأحزاب العربية عن الائتلاف ليوم واحد من أجل إسقاط الحكومة، وذلك بانضمامها إلى اقتراح حجب الثقة، وبذلك فسحت المجال لحكومة حزب العمل للتنازل عن قرار مصادرة الأرض ذاتها، واتهام الليكود بإفشالها، إضافة إلى التهمة الأكثر تشهيراً، أي تحالفه مع العرب ضد مصادرة أراضٍ في القدس، وذلك لتفضيله المصلحة الحزبية الضيقة على الإجماع الوطني. واعتبار التحالف مع العرب في الكنيست أمراً غير شرعيّ -وهو الاعتبار 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 لأهداف آنية پراجماتية، لولوج تحالف تكتيكيّ ليوم واحد مع العرب - ولا شك أنّها أضفت بذلك شرعية أكبر على دور الأحزاب العربية في الخارطة السياسية الإسرائيلية. ومع أنّ مثل هذه الواقعة لن يتكرر على المدى القريب بسبب الضجة التي أحدثتها في الرأي العام، لن يستطيع الليكود، واليمين الإسرائيليّ على وجه العموم، أن يطالب بنفس الجدّة أن تحصّن استفتاءات الانسحاب من الجولان مثلاً بأكثرية خاصة (فوق الـ 50%) لتجنب تأثير الصوت العربيّ. الحكام العرب الذين توجّهوا بتناقل إلى الدار البيضاء للاجتماع للتشاور في شؤون مواجهة فرضت عليهم، ولا يريدونه، مع قرار مصادرة استفزازي في القدس أثناء عملية السلام تنفّسوا الصعداء بعد إلغاء القرار، وحولوا غباء الليكود إلى "دور نوعي جديد للأحزاب العربية"، وتحول جذريّ في دور العرب في إسرائيل، ومرة أخرى حُمل العرب في إسرائيل ما لا يحملون. ولكن ألا يلاحظ ازدياد في قدرة العرب في إسرائيل على التأثير؟ لقد استنتج شموئيل طوليدانو³⁴ من هذه الواقعة حصول تحولاً جذريّ في التعامل مع الأحزاب العربية. ولكن التحول حاصل في الاتجاهين، أي إنّ التعامل مع العرب كجزء من الخارطة السياسية الإسرائيلية يعني في الوقت ذاته تعاملهم مع أنفسهم أيضاً كجزء منها. التحول تدريجيّ، وقد بدأ عام 1984، عندما أجرى حزب العمل مفاوضات غير علنية مع الأحزاب العربية. وفي العام 1992 جرت المفاوضات على نحو علنيّ، وانتهت إلى أوراق مكتوبة ومذكرات ووعود مسجلة للمواطنين العرب، ولكن على أساس دعم الائتلاف العماليّ دون الإذن للأحزاب العربية بالانضمام إليه، وما زالت هذه الأحزاب تدعم الائتلاف من خارجه بحجة دعم النهج السلمي للحكومة الإسرائيلية. ولكن العملية الأعمق هي الأسرلة السياسية

34. هارتس (بالعبرية). (1995/6/20).

والانضمام التدريجي إلى الخارطة السياسية الإسرائيلية، إما كأحزاب أو من ضمن الأحزاب الصهيونية.

التأثير كتأثير يعني ازدياد تأثير العرب في إسرائيل على السياسة الإسرائيلية -في ما يعنيه- ازدياد تأثير السياسة الإسرائيلية عليهم. فالتأثير هنا، مثله كمثل الهوية، لا يجري بالتحكم من الخارج، وإنما يتناسب التأثير تناسباً طردياً مع الانضمام إلى اللعبة السياسية الإسرائيلية بقبول مسلماتها الأولية. من أجل صنع خطاب سياسي مؤثر إسرائيليًا من داخل الخارطة الإسرائيلية، لا من خارجها، يجب أن يكون الخطاب إسرائيليًا في منطلقاته.

وتسري هذه العملية أيضًا على خطاب المساواة العربي الإسرائيلي الذي يحاول إقناع إسرائيل، من منطلقات مثل "الولاء للدولة"، و "الاستقرار في الدولة"، و "صورة إسرائيل في العالم"، بضرورة منح المواطنين العرب المساواة الكاملة. وتتبنّى معالم هذا الخطاب على نحو خاص في توجهه جمعيتي "سيكوي" (جمعية من أجل تكافؤ الفرص) وهي جمعية ضغط أقيمت لغرض الضغط (Lobbying) في أروقة المؤسسات الرسمية ابتغاء تحسين معالجة قضايا العرب في إسرائيل على المستوى الرسمي، وقد أقيمت بمبادرة يهودية وبمشاركة عربية. وتحافظ الجمعية على منصب مديريّن، أحدهما يهودي والآخر عربي. وكنموذج واحد للغة التي تستخدمها هذه الجمعية في الإقناع بضرورة تكافؤ الفرص، نأخذ مقتطفات من رسالتها الدورية في تشرين الأول عام 1991، وقد وقّع عليها مديرا الجمعية فيصل عزازية وألوف هازئيفن. الرسالة تبدأ بجملة مثل "كلنا في إسرائيل وفي المهجر نعي مسؤولية كذا" ... (رغم أنّ أحد الموقعين عربي، صفة المتكلم يهودية). وتنتهي الرسالة بجملة مثل: "نحن نعلم أنّ موجة الهجرة (والحديث عن هجرة اليهود السوفييت) هي أولوية إسرائيل الأساسية، ولكن علينا ألا ندع هذه الأولوية تتحوّل إلى حجة لتجاهل قضايا جدية أخرى" ... ينطلق خطاب المساواة وتكافؤ الفرص في هذه الحالة من قبول أولويات الخطاب الصهيوني ثم استخدامها لإقناع السلطة والأكثرية اليهودية بضرورة الاهتمام بمعالجة أكثر 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 1992). ولكن الأولويات المقبولة لیتّم هذا "الدمج" على أساسها هي أولويات صهيونية، أي إنّ "الدمج" قولاً هو تهमيش للذات فعلاً.

كان حزب ميّام في الماضي الحزب الصهيونيّ الوحيد الذي سمح بعضويّة العرب في صفوفه، ومن حيث توجّهه لموضوعيّ المساواة والدمج شابه إلى حدّ بعيد الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ. أمّا حزب العمل، فقد سمح فقط لأولئك الذين أدّوا خدمة في الجيش بالعضويّة فيه منذ العام 1970، وبقية العرب منذ العام 1973. والطريف أنّ زعيمة حزب العمل وقتئذٍ، چولدا ميّير، قد علّلت الأمر إذّاك بمنطق العقل السليم (Common Sense) عندما قالت إنّّه من غير الممكن أن يُطلّب من العربيّ أن يدعم الصهيونيّة والهجرة اليهوديّة إلى إسرائيل "وجمع الشتات"³⁵. وقد فاق العرب في إسرائيل بالطبع توقّعات چولدا ميّير.

وهذا هو أيضًا الفرق الأساسيّ بين عمليّة الأسرلة الجارية ومجرّد العمالة للصهيونيّة. لقد اعتمد ميّاي أو حزب العمل آنذاك القوائم العربيّة التي تدور في فلك الحزب متجنّبة عضويّة العرب فيه. وكانت هذه القوائم تعبيرًا في الوقت ذاته عن وضع اجتماعيّ تسيطر عليه قوى تقليديّة حوّلتها السلطة إلى أدوات للصيانة (Patronage Politics). أمّا الانضمام إلى الأحزاب الصهيونيّة وإلى الحيز السياسيّ الإسرائيليّ، فلا يكون بدافع الخوف أو الوصاية، وإنّما بهدف التأثير في اتّجاه مصلحة تسعى إلى الاصطفاف ضمن المصالح الإسرائيليّة وخلف الأولويّات الإسرائيليّة المختلفة.

وقد فسخ تحوّل إسرائيل من نظام الحزب الواحد إلى نظام الحزبيّن، أو المعسكرين، منذ نهاية السبعينيّات، إلى توسّع مجال المناورة لدى العرب في إسرائيل بين الحزبيّن، وربّما كان هذا هو الخطر الذي استشعره السياسيّ اليمينيّ أمنون لين، الذي عمل ذات مرّة مستشارًا لرئيس الحكومة للشؤون العربيّة في مرحلة سياسة الوصاية، عندما كتب عن تحويل العرب في إسرائيل إلى أداة في يد الأحزاب اليهوديّة على حساب مصالح إسرائيل. يقول أمنون لين: "ففي الأعوام الأخيرة، أصبح حزبًا الليكود والعمل أكثر استعدادًا للتضحية بمصالح إسرائيل الحيويّة في خدمة مصالحهم الحزبيّة الضيقة"³⁶.

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

36. يدعوت أحرونوت (بالعبريّة). (1987/6/26).

ماذا نقصد بقولنا إنَّ إسرائيل عَدَّتْ دولة ذات نظام حزبيّين؟

كانت إسرائيل حتّى نهاية السبعينيّات دولة حزب واحد عمليّاً هو حزب مپاي ثمّ حزب العمل (بعد اتّحاد مپاي مع أحدوت هعفوداه)، وكان المجتمع السياسيّ الإسرائيليّ عبارة عن تشابك جهاز الحزب مع جهاز الهستدروت (وسائر أجهزة القطاع العامّ الاقتصاديّ) والدولة، خاصّة الجيش، بحيث كانت النخبة السياسيّة تتنقّل بين هذه الأجهزة تنقّلها بين أروقة البيت الواحد. وغالباً ما كانت هذه الأجهزة مجرد محطات في السيرة الذاتيّة لقياديّ حزب العمل. الارتباط العربيّ بحزب العمل، في تلك الفترة، كان ارتباطاً بالدولة والسلطة أوّلاً وقبل كلّ شيء، ثمّ إنّه كان تعبيراً عن حاجة الأقلّيّة المهزومة إلى الأمن أكثر ممّا كان تعبيراً عن حاجة حزب العمل في صراعه مع المعارضة اليمينيّة.

ولكن منذ نهاية السبعينيّات، ولأسباب اقتصاديّة واجتماعيّة لن نخوض فيها، تشكّل في إسرائيل مركز سياسيّ مؤلّف من حزبيّين لا يشكّل الفارق بينهما قفزة ثوريّة، بل يتراوح في ما بين تفاوت الحزبيّين الديمقراطيّ والجمهوريّ في الولايات المتّحدة، وتفاوت الاشتراكيّ الديمقراطيّ والديمقراطيّ المسيحيّ في ألمانيا. الفرق أكبر من الحالة الأولى، وأقلّ من الحالة الثانية. ولكن مثل بقيّة أنظمة الحزبيّين يتقاسم الحزبان المركز السياسيّ لا الهوامش. ولكن الشدّ باتّجاه الهمامش، أو القوّة الطاردة عن المركز، ناجم عن وجود معسكرين لا حزبيّين فقط. أحد هذين المعسكرين يجمع الليكود والأحزاب التي على يمينه، والآخر يجمع حزب العمل والأحزاب القائمة على يساره. والحزبان يحتاجان إلى تلك الأحزاب لتشكيل ائتلافات، إذا كانت ائتلافات غير شاملة. وهذه الائتلافات تشدّ في اتّجاه اليمين وفي اتّجاه اليسار. وكانت الأحزاب الدينيّة تشكّل وسطاً غير مؤدّلج سياسيّاً في القضايا التي تهّم اليمين واليسار، ولكن هذه الأحزاب آخذة في الاتّجاه التدريجيّ نحو اليمين -وما زالت حركة شاس، قيادة لا قاعدة، تراوح في المركز.

ومنذ أن جرت انتخابات عام 1977 لم تتغيّر صورة الخارطة السياسيّة جذريّاً، أي لم يتغيّر التوازن بين المعسكرين، وحتّى انتخابات العام 1992 لم تخرق هذا التوازن فعليّاً.

لقد فقد الليكود ثمانية (8) مقاعد برلمانيّة في هذه الانتخابات، ولكن تمثيل معسكر اليمين بكامله هبط من 62 إلى 49؛ أي إنّ معظم خسارة الليكود بقيت في صفوف المعسكر اليمينيّ. الأحزاب الدينيّة خسرت ثلاثة مقاعد، الأمر الذي جعل ائتلاًفاً ممكناً بينها وبين اليمين الإسرائيليّ يصل إلى 59 مقعداً بدلاً من 65

في انتخابات عام 1988. لدينا هنا قاعدة أساسية من قواعد نظام المعسكرين في إسرائيل، وهو أن الأصوات تميل إلى عدم الانتقال من معسكر إلى آخر. وهكذا شكّل الائتلاف الحكومي الحالي بما مجموعه 61 عضو كنيست من 120، منهم 5 أعضاء الحزب الديمقراطي العربي والجهة الديمقراطية للسلام والمساواة، ويدعمون الائتلاف من خارجه.

حصلت الأحزاب العربية وحزب ميرتس مجتمعة على 17 مقعداً، أي بزيادة مقعد واحد عن انتخابات عام 1988. أمّا الأحزاب اليمينية (تسومت؛ موليديت؛ مفدال)، فقد رفعت تمثيلها من 13 عضو كنيست عام 1988 إلى 17 عضواً عام 1992. لم تحصل ثورة ولا انقلاب انتخابي في العام 1992.³⁷ وفي مثل هذه الحالة من التوازن بين المعسكرين، ازدادت أهمية الأصوات العربية وقد رجّحت، إضافة إلى أصوات "القادمين الجدد" (المهاجرين من روسيا)، معسكر اليسار، دون أن يطرأ تغيير جذري على الخارطة السياسية الإسرائيلية.

منذ أن نشأ في إسرائيل نظام الحزبين أو المعسكرين، ونشأت إمكانية المناورة بينهما، لم يعد التصويت للأحزاب العربية الصغيرة تصويماً احتجاجياً فحسب، بل أصبح له أيضاً وجه إسرائيلي ذو علاقة بالقدرة على المناورة بين الحزبين الكبيرين، أو على الأقل من أجل منع صعود حكومة يمينية. وأصبح الصوت العربي بهذا المعنى صوتاً "اندماجياً" في الخارطة السياسية الإسرائيلية، وإن كان لصالح الأحزاب العربية. لقد بلغت نسبة التصويت لهذه الأحزاب ذروتها عام 1988، وطراً هبوط عام 1992. وقد يتحوّل هذا الهبوط إلى نزعة تاريخية. وهذه إمكانية قائمة وتكتمل عملية الأسرلة الجارية، لأنّ 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"،³⁸ 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 يتحوّل إلى الضغط (Lobbying) من داخلها لا من خارجها. وقد يتعمّق هذا التوجّه إذا

37. راجع أيضاً بهذا الخصوص:

Daniel J. Elazar and S. Sandler. "The 1992 Knesset Elections Revisited: Implications for the future". *Israel Affairs*. I (2). (Winter 1994). P. 209- 224.

38. هذا المفهوم هو من إنتاج الحزب الشيوعي الإسرائيلي مثل العديد من المفاهيم التي أطرّت عملية الأسرلة.

اتّضح أنّ الطريق إلى منصب وزير عربيّ في الحكومة الإسرائيليّة، وهو مطلب الحزب الديمقراطيّ العربيّ، لا يمرّ عبر هذا الحزب وإنّما يمرّ عبر الأحزاب الصهيونيّة، وذلك عندما يعيّن حزب العمل أحد أعضائه العرب لهذا المنصب بعد فوزه في الانتخابات، إذا تسوّى له ذلك في الانتخابات القادمة.

الخطاب السياسيّ المبتور الذي يرضى بما هو أقلّ من تعريف المساواة تعريفاً ديمقراطياً، وبما هو أقلّ من الوعي القوميّ للسكّان الأصليين، يؤدّي في النهاية إمّا إلى التصويت للأحزاب الصهيونيّة، أو التركيز على العمل المحليّ وتجنّب السياسة القطريّة قدر الإمكان. وقد تبنّى الأحزاب العربيّة قائمة، ولكن باعتبارها تعبيراً عن قوّة اجتماعيّة أكثر ممّا هي تعبير عن توجّهات سياسيّة متميّزة، وباعتبارها جزءاً لا يتجزأ من عمليّة الأسرلة، لأنّها تتحوّل بالتدرّج إلى أحزاب عربيّة إسرائيليّة.

8. توزيعه المقاعد في الكنيست بين معسكري اليمين واليسار (مع الاعتذار بشأن تسمية اليسار)

السنة	اليسار	اليمن
1981	55	57
1984	56	53
1988	55	52
1992	61	49

(الأحزاب الدينيّة الأرثوذكسيّة غير محسوبة)

9. عدد المقاعد في المعسكر اليساريّ التي وصلت إلى البرلمان بأصوات عربيّة

1981	1984	1988	1992	
4	3	2	3	حزب العمل
0.5	0.5	1	1	مرجّبات ميرتس
4	4	4	3	الجبهة الديمقراطيّة
-	2	1	-	القائمة التقدّميّة

2	1	-	-	الديمقراطيّ العربيّ
9	9	9.5	8.5	المجموع

أيّ إنّ هناك 9 مقاعد برلمانيّة من مقاعد الائتلاف الحاليّ انتُخبت بأصوات عربيّة.

10. نسبة التصويت للأحزاب العربيّة من مُجَمَّل الأصوات العربيّة
بين الأعوام 1977 - 1992

الحزب	النسبة من الأصوات العربيّة
1977 الجبهة الديمقراطيّة	51%
1981 الجبهة الديمقراطيّة	38%
1984 الجبهة + القائمة التقدّميّة	51%
1988 الجبهة + التقدّميّة + الديمقراطيّ العربيّ	60%
1992 الجبهة + التقدّميّة + الديمقراطيّ العربيّ	48%

بدلاً من الخلاصة

لا تنساب عمليّة الأسرلة انسياباً، وإنّما تتعرّج وتتعرّج بين عثرّة الوعي القوميّ والذاكرة الجماعيّة التاريخيّة لسكّان البلاد الأصليين، ووعي الفجوة المتوسّعة باستمرار بين العرب واليهود، رغم أنّ الفئتين تمرّان بنفس العمليّات الاجتماعيّة/الاقتصاديّة. هذه هي العوائق أمام عمليّة الأسرلة، ولكن التعويل عليها لإفشالها لا طائل من ورائه، لأنّ الوعي الإنسانيّ قادر على تطوير آليّات للمحافظة على توازنه أو للتعايش مع المتناقضات. والآليّات الأساسيّة التي طُوّرت لهذا الغرض في حالة العرب في إسرائيل هي:

1. الدعم غير المشروط، وبأيّ ثمن، لسلام إسرائيليّ فلسطينيّ أيّاً كان شكل هذا السلام. وليس الدعم شبه الجارف لاتّفاقيّات أوسلو/ القاهرة وما بعدهما ساذجاً تماماً، كما أنّه ليس قائماً على مجرد الإيمان الحقيقيّ بخطة المراحل المؤدّية "بالضرورة" إلى الدولة الفلسطينيّة. إنّ الدافع الأساسيّ وراء الدعم غير المشروط لأيّ سلام إسرائيليّ فلسطينيّ هو إرضاء البعد القوميّ في الهويّة الذاتيّة. ولكي

يستطيع العربي الفلسطيني المواطن في إسرائيل ممارسة إسرائيليته بحرية أكبر، عليه أن ينع نفسه أن القضية الفلسطينية قد حُلّت، أو على الأقل أنها في طريقها إلى الحل. والواقع أنها في طريقها إلى الانحلال، وليست أسرلة العرب في إسرائيل إلا أحد تجليات هذا الانحلال.

2. البحث عن بدائل في الهوية الجماعية للبعد القومي، أي إعادة إحياء الانتماءات الطائفية على المستوى القطري والحمائية على المستوى البلدي المحلي.

3. الوقوع في وهم أن قبول مسلمات الخطاب السياسي الصهيوني يجعل العرب في إسرائيل أكثر تأثيراً في السياسة الإسرائيلية، والحقيقة أنه يحولهم إلى عرب إسرائيل، وبذلك يصبحون أكثر تأثيراً ولكن باتجاه مختلف.

4. تبني 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 التلفزيون الإسرائيلي الترفيهية: "العربي المناوب"، وفي الحياة الثقافية يبدأ العربي بتقليد دوره هو كعربي إسرائيلي كما طرحه وسائل الإعلام، وبدلاً من أن تكون الصورة مشتقة ومستنتجة من الواقع أصبح الواقع مشتقاً من الصورة. وعندما يصبح العربي الإسرائيلي مجرد تقليد "للعربي الإسرائيلي" أو تمثيل له، تتحول الحالة العربية الإسرائيلية إلى حالة من الرضى عن النفس، بل حتى النرجسية.³⁹

5. ليست هذه العملية قدرًا مقدورًا، ولكن التعويل على تناقضاتها لعزلتها لا يكفي. فهذه التناقضات لا تتحول إلى منعص فعلي لوعي العربي الإسرائيلي إلا إذا جرت ترجمتها سياسيًا على شكل خطاب سياسي ديمقراطي يجمع بين البعدين القومي والمدني مقابل واقع يتر كليهما، ومقابل خطاب سياسي سائد ليس إلا انعكاساً لهذا الواقع. بدون نشوء القوة السياسية الواعية والتي تترجم وعيها في برامج سياسية نقدية للواقع ولوعيه المتبوتر تبقى التناقضات قائمة، لكن مؤطرة في الإطار العربي الإسرائيلي.

39. تلك على نحو ما يتجلى في كتابات إميل حبيبي، وهو التعبير الثقافي الأبرز للعربي الإسرائيلي. وحبكته التاريخية أن عرب إسرائيل الذين عرفوا الحقيقة دائماً، وصمدوا وبثوا البقية الباقية وغير ذلك، وكان "بقاءهم" كان قراراً اختيارياً وقراراً حكيمًا إلى ذلك، مقابل حماقة اللاجئين ثم مجمل الحركة الوطنية الفلسطينية إلى أن هُزمت، وعندما هُزمت جاءت هتافات العربي الإسرائيلي: "قلنا لكم!".

التحديث في غياب المدنية أو المدينة الغائبة

ربّما كان المميّز السوسولوجي الأساسي للجماعة القومية العربيّة التي تعيش في إسرائيل هو التحديث في غياب المدينة. لقد بقي هذا الجزء من الشعب الفلسطينيّ على أرضه في هوامش الريف الفلسطينيّ. بعد أن حطّم قيام إسرائيل مشروع المدينة الفلسطينيّة ومشروع الطبقة الوسطى، الذي بدأ ينسج حلمه في القدس ويافا وحيفا بين الحربين العالميتين.

فقد ذلك الجزء من الريف الفلسطينيّ، الذي بقي مأهولاً بعد النكبة في ظلّ الحكم الاسرائيليّ، أرضه الزراعيّة، وأُخِضَ للاعتبارات الأيديولوجيّة الصهيونيّة في التخطيط، وأهمّها تقطيع تواصله الجغرافيّ ومنع تطوّر أكثرية عربيّة في أيّة منطقة جغرافيّة محدّدة، وذلك بنشر الاستيطان الزراعيّ والصناعيّ وإقامة المدن اليهوديّة.

ورغم فقدان الأساس الاقتصاديّ الزراعيّ لوجود القرية العربيّة، لم تحصل هجرة من الريف العربيّ إلى المدينة اليهوديّة. ولذلك تطوّرت عبر السنين ظاهرة القرية العربيّة الكبيرة، التي تتحوّل إلى مدينة أو بلدة يسكنها عشرات آلاف الناس وليس فيها من مقوّمات المدينة إلّا التسمية. وهي تعتمد اقتصادياً إلى حدّ بعيد على المدينة اليهوديّة التي يعمل فيها الأجّراء العرب ويعودون للمبيت في قريتهم الكبيرة.

غياب المدينة يعني غياب المركز الثقافيّ الموحد، غياب الجامعة والمكتبة الوطنيّة والمسرح القوميّ ودار النشر الوطنيّة ومقاهي المثقّفين، غياب المجتمع الفرديّ والطبقة الوسطى المبلورة حول مطامح سياسيّة ومشروع سياسيّ قوميّ. غياب المدينة يعني غياب المجتمع المدنيّ.

وحين يعتاد المواطن العربيّ على وجوده في هامش ومحيط المدينة اليهوديّة طالما توفّرت فسحة من الحياة الماديّة والحقوقيّة، تنشأ ثقافة الهامش التي تجري أدلّجتها أيضاً. وقد يرتدّ المواطن العربيّ إلى ريفه المفقود فيؤمّثله محوّلًا الوطنيّة إلى نوع من الفولكلور المتمسّك بما اندثر وفقد وظيفته الاجتماعيّة، أي يؤدّج الانتماء إلى الريف الذي كان ويحوّله إلى نوع من الوطنيّة الرمزيّة.

وقد يخلق غياب المدينة الحاجة إلى مشروع سياسيّ مدنيّ يعوّض عن غيابها بالسعي لإقامة مركز قوميّ للحياة السياسيّة والثقافيّة يوفّر من عناصر المدينة هذا الجمع بين فكرة المواطنة والفكرة القوميّة، منتقلًا من طرح المدينة الفكرة

(المشروع السياسي القومي، المشروع الثقافي، الانطلاق إلى المساواة من مبدأ المواطنة المتساوية، التناقض مع الصهيونية على مسرحها هي، مسرح الدولة، وليس بالارتداد إلى الماضي) إلى إقامة المدينة ذاتها.

وبغياب المدينة تبرز المدينة اليهودية، التي باتت تحوي بالنسبة للمواطن اليهودي العناصر المذكورة أعلاه كافة، لتشكّل قطب جذب وطرده للعربي في الوقت ذاته؛ العربي الذي ترفضه المدينة اليهودية ويعجب بها دون أن تكون مدينته، وقد تحوّل إعجابه إلى عقدة نقص وضعينة في الوقت ذاته. المدينة اليهودية هي الواقع الحدائي الوحيد الذي يعرفه العرب في إسرائيل، لأنهم لم يكونوا قادرين على الانضمام لمشاريع الحدائنة في البلدان العربية؛ فهم لم يشاركوا لا في الحلم ولا في الخيبة، ولا في الوهم ولا في تحطيم الوهم.

عندما تتخلّى النظرية الاجتماعية عن تشخيص خصوصية الحالة، فإنّها تفقد القدرة على التمهيد لمشروع سياسي يطرح البدائل للواقع المعيش، انطلاقاً من ديناميّة هذا الواقع. لقد فُرض التحديث على العرب في إسرائيل فرصاً دون أن تقوم عندهم مدينة حديثة، ودون أن يشارك العرب في مراكز الحدائنة الإسرائيلية السياسية منها والعلمية والثقافية والاقتصادية. يستهلك العرب نتائج هذا التحديث سلبيّاً وإيجاباً، ولكن لا تنشأ لديهم مراكز إنتاج هذه الحدائنة. ونحن نبيّن، في مكان آخر في هذا الكتاب، أنّه حتّى الأدوات الديمقراطية القائمة والتي صُنعت لليهود في ديمقراطية اليهود، والتي يبدو كأنّ العرب يحسنون استخدامها، حتّى هذه الأدوات لا يجري تذويتها وتبقى العلاقة معها أدائية فقط.

لقد فقد المجتمع العربي في إسرائيل الجماعة العضوية المتماسكة، ولم تقم المدينة مقامها. ولذلك وأمام خطر تذرير الأفراد يُعاد إنتاج جماعات عضوية محلّية وظيفية للإجابة عن سؤال الانتماء.

لم تستوعب المدينة العربية التجارية عملية التحديث في الوطن العربي، ولم تولد طبقة وسطى منتجة، ولم تقترح هذه المدينة بدائل ديمقراطية للريف فجري تريفها اصطناعياً بأحزمة الفقر. أمّا تحديث الأقلية العربية في إسرائيل قسريّاً فقد تمّ في غياب المدينة. ولذلك من الصعب أن نعتبر تجربة العرب في إسرائيل مفيدة نظريّاً للتجربة الديمقراطية في الوطن العربي، ومع ذلك بالإمكان الاستفادة من بعض عناصر هذه التجربة التي تؤكد على أهميّة الهوية القومية وخطورة وقوعها في أزمة، وإسقاطات هذه الأزمة على النسيج الاجتماعيّ المذرّر، والذي ما يلبث أن ينجب جماعات ما قبل قومية ومتخيّلة في الوقت ذاته.

وقد يستفيد القارئ العربيّ من جدليّة المواطنة والهويّة القوميّة التي تتضمّنهما هذه التجربة، رغم أنّ المواطنة التي يجري الحديث عنها في هذا الكتاب هي المواطنة الإسرائيليّة المتصارعة مع الهويّة العربيّة في وحدة نقائض هي واقع العرب في إسرائيل.

لا نريد أن نحمل واقع العرب في إسرائيل أكثر ممّا يحتمل، ولكننا نعتقد أنّ هنالك قضيةً ثالثة بالغة الأهميّة وذات فائدة للقارئ العربيّ المهتمّ بعملية التحوّل الديمقراطيّ، ألا وهي أولويّة السياسة. يدفع الواقع المادّي الاقتصاديّ والواقع الحقوقيّ في إسرائيل والنضالات الطبيعيّة المترتبة عنها جميعًا باتجاه الأسرلة. ولو جرى الاستسلام لهذا الواقع، لكانت الغلبة حتمًا للشقّ الإسرائيليّ من التناقض حتّى على حلبة معركة المساواة، فقد تتأسرل معركة المساواة ذاتها فتتحوّل إلى مطلب الاندماج على هامش الدولة العبريّة. ويشهد واقع العرب في إسرائيل -كما نشخصه في هذا الكتاب- أنّ الإمكانية الوحيدة لإحداث التحوّل عن هذا المسار هي القادمة من مجال الفعل السياسيّ والثقافيّ، الذي يواجه إسقاطات الواقع على الهويّة السياسيّة والثقافيّة المشوّهة بالنضال من أجل الهيمنة الثقافيّة لمشروع سياسيّ وطنيّ وديمقراطيّ.

الباب الثالث:

النقاط على الحروف: حول مشروع رؤية جديدة للأقليّة العربيّة في إسرائيل⁴⁰

40. نُشرَ هذا الباب كسلسلة مقالات في صحيفة فصل المقال الأسبوعيّة التي تُصدر في الناصرة، وذلك في النصف الأوّل في عام 1998 ونهاية عام 1997. وقد نُشرت السلسلة في محاولة لشرح المشروع السياسيّ-الثقافيّ الجديد وأهمّ مميّزاته. وما يميّزها عن الدراسّتين المنشورتين في الفصلين السابقين هو أنّها تطرح المشروع الوطنيّ الديمقراطيّ الذي يحذّر المقالات من عواقب استمرار غيابه.

مقدمة

يقترب جزء كبير ومسيّس من المواطنين العرب في إسرائيل، تدريجيًا، من الاقتناع بأنّه لا بدّ من مشروع سياسي/ ثقافيّ متميّز نابع من حاجات وتطلّعات هذا الجزء من الشعب العربيّ الفلسطينيّ، بحيث يتجنّب هذا المشروع الوقوع في هاويتين تنحدران على جانبيّه، وقد تُؤدّيان به:

الهاوية الأولى هي هاوية التّأسرل، وغالبًا ما أسميناها التهميش. والتّأسرل خيار ثقافيّ/ سياسيّ هو خطر داهم لسببَيْن، أوّلهما: أنه لا يشكل خيارًا حقيقيًا، لأنّ التّأسرل لن يتفكّ عن قوميّة إسرائيليّة جديدة. فتعريف الأمة في إسرائيل يتطابق مع الدين بموجب تعريفها الرسميّ والسائد، بغضّ النظر عمّا إذا كان الدين اليهوديّ أرثوذكسيًّا أو إصلاحيًّا أو محافظًا (هذا في الحالة القائمة). وثانيهما: أنّ التّأسرل ينفي الهويّة العربيّة الفلسطينيّة، ويتضمّن -في ما يتضمّن- قمعًا للذاكرة. فإسرائيل قامت على أنقاض المشروع السياسيّ/ الثقافيّ العربيّ الفلسطينيّ في هذه البلاد، الأمر الذي قطع تطوّره لينمو من جديد في المنافي.

الأسرلة هي، إذًا، خيار وهميّ. وهو من ناحية يعني الازدناّب إلى مشروع الآخرين، المشروع الصهيونيّ، ومن ناحية أخرى يتضمّن قمعًا للتطوّر الذاتيّ الثقافيّ والسياسيّ والأخلاقيّ.

أمّا الهاوية الثانية، فهي هاوية فقدان العلاقة مع الواقع المتميّز لهذا الجزء من الشعب الفلسطينيّ بتبنيّ مواقف منكّرة لهذا الواقع متجاهلة له من منطلقات وطنيّة. وعندما لا تتعامل المواقف نقدّيًا مع الواقع المتميّز وخصوصيّته بدافع تغييره، بل تكفي باستنكار الواقع استنكارًا يبلغ حدّ الإنكار، فإنّ هذه المواقف تنزع، عند ذلك، عن ذاتها صفة السياسة. فالسياسة، وفقًا للمقاربتين، المحافظة والنقدية، تتعامل مع الواقع (التيار الأوّل لتكريسه والثاني لتغييره) وليس مع أمانى النفس، بغضّ النظر عن كون الأمانى، بحدّ ذاتها، في مثل هذه الحالة، وحاليًّا، غير ناضجة وسطحيّة لأنّها مجردة وخاوية من حيويّة وتطوّر الواقع المعاش، ولأنّه ليس لديها رؤيا سياسيّة اجتماعيّة شاملة.

لقد أهملت الحركة الوطنية، بتوجُّهاتها المختلفة، في الماضي موضوع المساواة للعرب في إسرائيل، وذلك لإدراك صحيح بالبداهة، رغم أنَّه لا يعتمد على تحليل لطبيعة إسرائيل. إنَّ المساواة في إسرائيل غير ممكنة: كانت هذه فرضية مستترة، ولكن متضمَّنة سياسياً في موقف الحركة الوطنية، الذي ركَّز على مقولة تحرير الأرض تحريراً كاملاً باعتبارها الحلَّ الجذريّ للمسألة الفلسطينية بوصفها مسألة تحرُّر من الاستعمار بتشعُّباتها كافة، بما فيها قضية الأقلية العربية في إسرائيل.

ولكن في العقود الأخيرة مرَّت حركة التحرر الوطني الفلسطيني والحركة القومية العربية والعالم العربيّ عمومًا، كما مرَّ المجتمع الإسرائيليّ، بتغيُّرات عاصفة أدَّت أيضاً إلى تغيير في معادلة الصراع العربيّ الإسرائيليّ، وفي صيغة طرح حلّ المسألة الفلسطينية. ولم يَعد النقاش يدور بين تحرير كامل التراب الفلسطيني وإقامة دولة فلسطينية في الضفة والقطاع إلى جانب دولة إسرائيل، بل أصبح يتركز حول إمكانية التفريط حتّى بالدولة الفلسطينية في الضفة والقطاع، أو حول إمكانية أن تفرض إسرائيل، ضمن موازين القوى القائمة، حلاً لا يتضمَّن الانسحاب إلى حدود الخامس من حزيران، ولا تفكيك الاستيطان، ولا حلاً لقضية القدس -وغيرها من اللاتات المعروفة- بل حتّى حول قدرتها على تحويل الفصل الديمغرافي بين العرب واليهود إلى نظام أبارتهايد وليس إلى دولتين بالضرورة.

ومرَّت الحركة القومية العربية بأزمات عديدة تتجلّى بالوضع القائم حالياً في العالم العربيّ، وهو ما لا يحتمل التفصيل في مثل هذه المقدمة.

كذلك مرَّت الأقلية العربية في إسرائيل بعمليات تحوُّل بنيوية رافقت عملية التحديث القسريّ، وأدَّت إلى ازدياد اندماج هذه الأقلية على هامش الاقتصاد الإسرائيليّ، إذ لم تنشأ وحدة اقتصادية عربية مستقلة، أو شبه مستقلة. وقد تطوَّرت طبقة وسطى وانتلجنسيا تطرح بجديّة مسألة إشراك المواطنين العرب وممثليهم في مؤسسات الدولة، وفي عملية اتّخاذ القرار في ما يتعلّق بحاضرهم ومستقبلهم على وجه الخصوص، في الوقت الذي يتمسكون فيه بهويّتهم القومية المتميّزة، رغم الأزمات والهزّات التي تتعرّض لها.

لم يكن موضوع المساواة مطروحاً في الماضي على نحو جدّي على غير مستوى الشعار، وما كان بإمكان العرب في هذه البلاد طرحه بطريقة أخرى، في الخمسينيّات والستينيّات مثلاً، إلّا إذا تجاوزوا حدود واقعهم التاريخي، أي إذا أصبحوا من صنّاع العجائب.

كان طرح المساواة آنذاك يعني رفض التمييز والعنصرية ومن دون أن يأخذ بجديّة لا إعلان وثيقة الاستقلال الإسرائيليّة بمَنح مواطني إسرائيل من غير اليهود المساواة، ولا تشدّدات الأحزاب الصهيونيّة الحاكمة. ونحن في الواقع نتحدّث عن حكم عسكريّ في تلك الفترة، وهي كلمة أخرى لحكم احتلال، فكيف بالإمكان الحديث عن مساواة في ظلّ الاحتلال؟!

لقد رافق نموّ الشعور الوطنيّ الفلسطينيّ في السبعينيّات، وعملية التأكيد على الهوية الوطنيّة، نموّ وعي بفكرة المواطنة الإسرائيليّة، والحقوق والإمكانيّات الكامنة فيها. لقد نما هذا الوعي بشكل مُوازٍ، بل مناقض، لتنامي الشعور الوطنيّ الفلسطينيّ. فلماذا حصل هذا في السبعينيّات تحديداً؟ لسببَيْن أساسيّين: أولاً، مع انتهاء الحكم العسكريّ رسمياً عام 1966، وقع جزء أساسيّ من الشعب الفلسطينيّ تحت حكم الاحتلال المباشر لدولة إسرائيل. وهنا يبدأ التاريخ الحقيقيّ لتمييز الأقلّيّة العربيّة الفلسطينيّة في إسرائيل عن بقية الشعب الفلسطينيّ، لأنّه عند ذلك بدا أنّ للعرب في إسرائيل امتيازات سياسيّة ومدنيّة غير قائمة بالنسبة لسكّان المناطق المحتلة عام 1967، فضلاً عن أنّ مستوى معيشتهم الاقتصاديّ أخذ في التحسّن بعد عام 1967. كانت تلك نتيجة جانبية مرافقة لازدياد النشاط الاقتصاديّ عمومًا في هذا البلد على أثر تدفّق الاستثمارات الأجنبيّة والمعونات الأمريكيّة بعد الحرب. لقد أدّت حرب عام 1967 دوراً مقنّعاً لرأس المال الأجنبيّ للاستثمار في إسرائيل، وكذلك بالنسبة لرأس المال اليهوديّ. كذلك زوّدت المناطق المحتلة إسرائيل بأسواق جديدة وأيّد عاملة رخيصة. كانت هذه بداية تغيير شامل في مبنى الدولة الطبقيّ. وثانياً، لأنّ احتدام الصراع على السلطة في إسرائيل بين الحزبَيْن الكبيرَيْن أدّى إلى كسر سلطة الحزب الواحد في نهاية السبعينيّات. فشهدت السياسة الإسرائيليّة صعود معسكر اليمين المتطرّف والمعسكر القوميّ الدينيّ المتطرّف- كسرًا لوحدة الحزب والدولة وجهاز الأمن. لقد أصبحت إسرائيل دولة أكثر ليبراليّة بعد تحوّلها من دولة الحزب الواحد إلى دولة حزبيّين، وقد تجلّى ذلك في استقلال أكبر للقضاء ولوسائل الإعلام ولحقوق الأفراد، وخاصّة حرّيّة التعبير. وقد استفاد المواطنون العرب، على نحوٍ غير مباشر، من هذه التطوّرات، كما استفادوا عمومًا من الديمقراطية الإسرائيليّة التي لم تُصنع من أجلهم، بل من أجل المجتمع اليهوديّ.

يعني إدراك الحقوق الكامنة في المواطنة الإسرائيليّة بالنسبة للمواطنين العرب إدراك النقص الكامن في مواظنتهم، والمطالبة الجديّة بالمساواة. ولكن مطلب

المساواة لا يحلّ مسألة هُويّتهم السياسيّة، بل إنّه قد يشوّهها إذا طُرحت المساواة كعملية أُسرلة واندماج.

ومع تحوّل الحركة الوطنيّة الفلسطينيّة إلى شعار الدولة المستقلّة في الضفّة والقطاع، وجد التائهون، في نهاية السبعينيّات، ضالّتهم خاصّة بعد المأزق الذي قاد إليه يوم الأرض (1976) الذي جسّد الأزمة. فالاستمرار بالأسلوب نفسه الذي جسّده يوم الأرض يؤدّي إلى العصيان المدنيّ، والتوقّف يعني التخلّي عن البعد الوطنيّ في الصراع ضدّ مصادرة الأرض. شعار الدولة الفلسطينيّة إلى جانب دولة إسرائيل جعل بالإمكان التعبير سياسيًا عن بُعديّ الواقع المركّب للعرب في إسرائيل، وذلك مؤقّتًا على الأقلّ:

1. المطالبة بالمساواة داخل إسرائيل باعتبارها التعبير عن البعد المدنيّ والتمسكّ بالحقوق التي تمنحها المواطنة الإسرائيليّة.

2. المطالبة بإقامة الدولة الفلسطينيّة في الضفّة والقطاع باعتبارها إجابة عن السؤال الوطنيّ معبّرة عن بُعد الهُويّة القوميّة في واقع العرب في إسرائيل. وكانت تنتشر، وقتذاك، المقولة التي تذهب إلى أنّ إقامة الدولة الفلسطينيّة في الضفّة والقطاع هي تعبيرٌ كافٍ عن أمانينا القوميّة نحن العرب في إسرائيل، مثلما تعبّر دولة إسرائيل عن الأمانى القوميّة لليهود في أمريكا (!). ولم ينتبه أصحاب هذه المعركة إلى مدى الأُسْرلة والصّهينة التي انتابت خطابهم السياسيّ، حتّى عند الحديث عن القضية القوميّة.

ولكن الإشكال الذي وقعنا فيه نتيجة تبنيّ هذه المعادلة -وقد تبنتها غالبية القوى السياسيّة الفاعلة في الوسط العربيّ- هو الإشكال الذي أدّى إلى أزمة العمل السياسيّ في نهاية ثمانينيّات القرن العشرين وتسعينيّاته. ويتلخّص هذا الإشكال بما يلي:

1. مشروع المساواة فُصل ميكانيكيًا عن المسألة القوميّة، التي عُزلت خارج حدود عام 1967 لتبقى مسألة تخصّ الشعب الفلسطينيّ في المنافي وفي الأرض المحتلة، ولا تخصّ الفلسطينيين مواطني دولة إسرائيل إلّا على سبيل التضامن.

2. المساواة ذاتها لم تُعرّف، واقتصرت على المطالبة بالميزانيّات المتساوية. المساواة هنا تعني المزيد من الحقوق ولا تعني مطلبًا حقوقيًا دستوريًا جوهريًا ينطلق من المواطنة المتساوية، أو -بكلمات أخرى- من اعتبار المواطنة (لا الانتماء الدينيّ) أساسًا للعلاقة بين الفرد والدولة.

3. نتيجة لفصل المساواة عن المسألة القومية، لا يمكن لها هنا إلا أن تتحوّل إلى برنامج تدريجيّ للأسرلة المشوّهة. وذلك أنّه إذا طُلبت المساواة بالحقوق مجردة من المسألة القومية، فما الذي يمنع من التدهور إلى قبول مقولة "المساواة في الواجبات" أي تجنيد المواطنين العرب؟

4. رغم قصور هذا الطرح عن تضمّن المساواة الكاملة، فإنّه لا يتضمّن أيّة حقوق قوميّة للأقليّة العربيّة الفلسطينيّة في إسرائيل. وقد ذكرت بعض الأحزاب مثل الحزب الشيوعيّ، وقتذاك، أي في نهاية السبعينيّات، على نحوٍ عابر، وجود حقوق قوميّة للعرب في إسرائيل، ولكنها لم تتوقّف عندها ولا عزّفتها.

تطوّر هذا القصور في الطرح السياسيّ تدريجيّاً حتّى تحوّل إلى مأزق حقيقيّ عشية توقيع اتفاقيّات أوسلو وبعدها؛ إذ لم يُعدّ الفرق بينه وبين طرح اليسار الصهيونيّ واضحاً بالنسبة للجمهور العربيّ الواسع، الذي فسّر انخراط حزب العمل في عمليّة أوسلو وموافقته على التفاوض مع "م.ت.ف" على أنّه موافقة على الدولة الفلسطينيّة المستقلّة. كما فسّرت بعض الإصلاحات التي أدخلها أثناء وجوده في الحكومة في التعامل مع المواطنين العرب على أنّها قبول بفكرة المساواة.

على هذه الخلفيّة من انعدام التمييز بين طروحات الحركة الوطنيّة والأحزاب العربيّة في الواقع وأحزاب اليسار الصهيونيّ، نشأت حالة من أزمة الوعي السياسيّ.

وقد زاد الطينَ بلّةً الانطباع الذي خُلِق في النصف الأوّل من التسعينيّات أنّ المسألة الفلسطينيّة قد حُلّت، وأنّ عمليّة أوسلو أراحت المواطنين العرب من عبئها الضميريّ. عند ذلك انهار الحاجز الأخير الخارجيّ الذي ضبط الوعي السياسيّ/ الثقافيّ المأزوم. وأصبحت هنالك حاجة مُلِحّة، لا تحتمل التأجيل، إلى طرح المشروع السياسيّ الوطنيّ المنطلق من واقع الأقليّة القومية العربيّة من أجل نقد هذا الواقع وتغييره باتّجاه تشكّل المواطنين العرب الفلسطينيين كأقليّة قوميّة هي جزء من الأمّة العربيّة والشعب الفلسطينيّ، وكمواطنين في دولة إسرائيل يتوقون إلى المساواة التامة غير المنقوصة، ومن أجل بناء مجتمع تسوده القيم السياسيّة المتنوّرة والديمقراطيّة.

في مسألة المساواة

مشروع "دولة المواطنين" هو التجلّي الممكن الوحيد لمطلب المساواة للأقليّة العربيّة الفلسطينيّة في إسرائيل. وهو ليس أوتوبيا أو مثلاً نصبو إليه، بل هو مشروع سياسيّ/ ثقافيّ نواجه به واقع هذه البلاد. وهو، باختصار، بوصلة أو موجّه للعمل السياسيّ.

وعندما قمنا بطرح هذا المشروع لمواجهة أزمة العمل السياسيّ العربيّ في هذه البلاد في نهاية الثمانينيّات، ثمّ على شكل برنامج سياسيّ في الانتخابات الأخيرة، وُجّهت إليه الانتقادات المتوقّعة من قبل أسرى الأفكار المسبقة، الذين وقعوا في الهاويّتين اللتين جرى التحذير منهما في المقدّمة: الأسرلة المشوّهة المرتبطة بمفهوم منقوص للمساواة، من ناحية، ورفض فكرة النضال في إسرائيل على أساس المواطنة الإسرائيليّة من جانب أولئك الذين ما زالوا يرفضون التعامل مع الواقع من أجل تغييره، من ناحية أخرى.

الانتقاد الأوّل: أنّ هذا المشروع غير واقعيّ وغير ممكن التنفيذ في الأوضاع الراهنة، كما أنّه يستفزّ الرأي العامّ الإسرائيليّ، ويستنفر ضده حتّى اليسار الصهيونيّ.

وهذا تعبير عن إشكال دائم يثيره أولئك الذين يحوّلون العقلانيّة السياسيّة إلى نوع من التبريريّة، والپراجماتيّة إلى نوع من الانتهازيّة. والحقيقة أنّ هناك عقلانيّتين في العمل السياسيّ: الأولى تبريريّة، والثانية نقدية. وكلتاها تتعاملان مع الواقع، ولا تستطيع أيّ منهما اتّهام الأخرى بانعدام الواقعيّة. والعقلانيّة النقدية المتمثّلة بمشروع "دولة المواطنين"، تتعامل مع الواقع الإسرائيليّ، عامّة، وواقع العرب في إسرائيل تحديداً، ولكنّها تهدف إلى تغيير هذا الواقع وتبحث عن الأدوات السياسيّة والفكرية من أجل ذلك، وهي لا تحتاج إلى من يذكّرها أنّ مشروع "دولة المواطنين" ليس واقعياً بمعنى التطبيق المباشر والفوريّ والشامل مرّة واحدة. فالعقلانيّة النقدية ليست من السذاجة حدّ أن تعتقد أنّ دولة المواطنين قابلة للتحقيق بسنّ قانون في البرلمان الإسرائيليّ مثلاً، توافق عليه الأغلبية في إسرائيل، ويقضي بتحويل هذه الدولة من دولة اليهود إلى دولة المواطنين. فمن السخافة مجرد الإشارة إلى هذه الإمكانية. وبهذا المعنى فإنّ العقلانيّة التبريريّة، أو الپراجماتيّة الانتهازية،

أكثر واقعية لأن مشروعها قابل للتطبيق مرّة واحدة. فهو لا يتعدى الانغماس في العمل السياسيّ المطليّ على هامش الخارطة السياسيّة الحاليّة، بدءاً من التذاكي عليها بالفهلوة والشطارة ونسج علاقات التبعية والوصاية والمخترة مع الأحزاب الصهيونيّة القائمة، ومن ضمنها أحزاب المتديّنين، انتهاءً بمحاولة تحصين مواقع لأحزاب ما زالت تطرح نفس المطالب التقليديّة، لتجد نفسها، في النهاية، منغمسة بنفس المطالب التي يحاول الآخرون الوصول إليها "بالواسطة"، وبالعلاقات الحسنة مع الوزراء وموظفي الوزارات، وليُختزل النقاش بينهما تدريجيّاً إلى تساؤل حول أيّ الوسائل هي أنجح: العمل من داخل الأحزاب الصهيونيّة، أم العمل من خارجها؟

مشروع "دولة المواطنين" ليس برنامجاً انتخابياً للتطبيق. وإنّما هو مشروع سياسيّ/ ثقافيّ وموجّه في العمل لمعالجة قضايا لم تُعالج في السابق، ولطرح مطالب لم يُجرأ على طرحها في السابق.

فعندما يُطرح مشروع "دولة المواطنين" بجديّة، يُفتح الباب على مصراعَيْه لمناقشة مسائل مبدئيّة، نحو: العلاقة بين الدين والدولة في إسرائيل؛ الطبيعة الصهيونيّة لدولة إسرائيل؛ أوجه العلاقة مع الأرض؛ التناقض بين الديمقراطية الليبراليّة وتعريف الدولة لوظائفها بوصفها دولة لأمة/ دين ما زالت تتخبط في أسئلة لاهوتيّة، نحو: من هو اليهودي؟ وهل يجري الانتماء إلى اليهوديّة بموجب التقاليد الأرثوذكسيّة المحافظّة أم الإصلاحية؟ ولماذا يجب أن يحدّد مثل هذا النقاش حقوق المواطنة في دولة ديمقراطيّة ليبراليّة؟

وفعللاً، فقد قاد هذا المشروع إلى طرح ترشيح عربيّ لرئاسة الحكومة في إسرائيل، الأمر الذي فجّر نقاشاً هاماً في المجتمع العربيّ وفي المجتمع اليهوديّ في إسرائيل بشأن طبيعة الدولة. ولم يتمكّن آنذاك العديدون من الترفع عن صغائر الأمور وخوض هذا النقاش الأساسي. كما أنّ مشروع "دولة المواطنين" يقود إلى طرح مطالب عينيّة جرى في السابق تجنّب طرحها، ولم يُقدّر إليها التفكير السياسيّ السابق السائد.

ومثال على ذلك طرح موضوع العلاقة مع أرض الدولة، ودمج المعركة الدفاعيّة الوطنيّة ضدّ مصادرة الأرض المتبقية مع معركة هجوميّة حول علاقة المواطنين العرب كمواطنين مع أرض الدولة، وذلك بالمطالبة بالحصول على "أراضي دولة" لتطوير المناطق الصناعيّة وتوسيع مسطّحات البناء، ومن أجل بناء قرى أو مدن عربيّة جديدة، ولم لا؟! وثمة مثال آخر على ذلك هو المطالبة بتمثيل العرب في إدارات الشركات الحكومية التابعة للدولة. وقد يتخذ التفكير الجديد شكل طرح

التساؤل على جدول أعمال الرأي العامّ بشأن الحاجة إلى وجود جسم رسميّ مثل "كيرن كييمت" يوجّه جُلّ نشاطه ضدّ قسم من مواطني الدولة، كما قد يتخذ شكل المطالبة بحقّ المواطنين العرب في سلطة الإذاعة والتلفزيون حيث إنّهم يشاركون بتمويلها عبر دفع رسومها، ولكنهم غير ممثّلين فيها.

هنا يُثار، بالطبع، السؤال الأساسيّ الناجم عن توسيع مفهوم المواطنة المتساوية حتّى نهايته القصوى، أي حدّ الصراع مع الطبيعة الصهيونيّة للدولة، وهو السؤال عن العلاقة بين الحقوق المدنيّة المتساوية والحقوق القوميّة. وعندما تُطرح المساواة التامّة من منطلق ديمقراطيّ- ليبراليّ مثابر في دولة تتعدّد فيها القوميّات، لا بدّ من معالجة العلاقة بين الحقوق المدنيّة والحقوق القوميّة الجماعيّة.

لا تعترف الديمقراطية اللبراليّة -في المعتاد- بحقوق جماعيّة من أيّ نوع كان، وإنّما تتعامل مع الحقوق الفرديّة فقط. فالذات الحقوقيّة الوحيدة التي تعترف بها هذه الديمقراطية هي المواطن الفرد. ولذلك، أيضًا، التعريف الممكن الوحيد للأمة أنّها جماعة المواطنين، كما تنصّ النظرية الدستوريّة في الولايات المتّحدة وفرنسا.

ولكن مع تطوّر الفكر الديمقراطيّ الليبراليّ بالتوازي مع صراع الأقليّات القوميّة والقوميّات والثقافات في الدول المتعدّدة القوميّات، أصبح هذا الفكر يتعامل مع الحقوق الجماعيّة للجماعات القوميّة، بعد أن كان يتعامل فقط مع حقوق الطوائف الدينية، التي يُرجعها إلى حقوق فرديّة مدنيّة تتعلّق بحريّة الدين وفصل الدين عن الدولة.

من الواضح أنّه لا يمكن أن تنجم قوميّة واحدة حتّى تحقيق المساواة الكاملة في إسرائيل؛ وذلك لأنّه في هذه البلاد قوميّتان، وليست هنالك إمكانيّة في المدى المنظور للحديث عن أمة إسرائيليّة واحدة، تشمل العرب واليهود كالأمة الفرنسيّة أو الأميركيّة مثلاً، كما توقّع بعض السدّج من اليمين الإسرائيليّ واليسار العلمانيّ في الأربعينيّات والخمسينيّات. وأقصد أولئك الذين استخدموا مصطلح "الشعب الإسرائيليّ"، عربًا ويهودًا من اليسار، وأولئك الذين تحدّثوا عن نشوء أمة كنعانيّة واحدة.

للعرب في إسرائيل هويّة قوميّة عربيّة فلسطينيّة. وعندما يطرحون موضوع المساواة الكاملة في حقوق المواطنة الديمقراطيّة، فإنّ هذه الحقوق تتضمّن الاعتراف بتمييزهم القوميّ، وبكونهم جزءًا من الشعب العربيّ الفلسطينيّ. يُقصد

بذلك الهوية الثقافية المتميزة، كما يعني حقوقاً جماعية. وسوف نعالج هذه الحقوق لاحقاً. ولكن لا بدّ من التطرّق إليها في سياق الحديث عن المساواة. فمطلب تمثيل العرب في مجالس إدارة الشركات العامة والحكومية هو مطلب يتضمّن، إضافة إلى بُعد المساواة الفردية، الاعتراف بالعرب كجماعة يحقّ لها أن تتمثّل في هذه المجالس، ودون أن ينتقص هذا من حقّ أيّ عربيّ، كمواطن، أن يكون عضواً في مجلس إدارة شركة حكومية، إذا كان مؤهلاً لذلك.

من حقّ أيّ فرد كان في الدولة الديمقراطية المعاصرة، بغضّ النظر عن دينه وجنسه وانتمائه الإثني، أن تسنح له الفرصة لينافس بكفاءة وجدارة للوصول إلى الوظائف العليا في مجالات الحياة العامة. ومع أنّ بعض الدول الديمقراطية الليبرالية قد سنّت قوانين تمنع التمييز الجنسيّ أو الدينيّ أو العنصريّ في مجالات القبول للعمل حتّى في القطاع الخاصّ، القطاع العامّ هو القطاع الذي تُحكم السيطرة عليه لتنفيذ هذه القوانين أو المبادئ. والمقصود هنا، ببساطة، المؤسسات الحكومية والرسمية والشركات الحكومية والشركات العامة والمؤسسات التي تحظى بدعم ماليّ من الدولة، أي من دافع الضرائب.

ولكن تتوافر للأقليات إستراتيجيتان من أجل الوصول إلى هذه المواقع:

1. إستراتيجية الدمج، ومحاولة الوصول إلى هذه المواقع الإدارية القيادية بالكفاءة الفردية، 2. الإصرار على تحصيل مواقع للأقلية في هذه الأجهزة.

في حالة وجود ثقافة عنصرية سائدة، لا بدّ من اتباع الإستراتيجية الثانية؛ وذلك أنّ الجهد الفردي غالباً ما يكون عقيماً أو يتطلّب من الفرد تنازلات هائلة تُؤذي بشخصيته الوطنية أو الثقافية. وفي حالة تبني الإستراتيجية الثانية، بالإمكان إخضاع الأولى لها بالإصرار على تمثيل عربيّ في هذه المؤسسات والإدارات، من ناحية، والإصرار كذلك على أن يعيّن هؤلاء بحيث يكونون الأكثر كفاءة من بين المرشّحين العرب، الأمر الذي يمنع إمكانية وصول عرب غير أكفاء تتلخّص مواهبهم بالتّصهين والتملق.

هذا المبدأ لا ينطبق بالطبع إلّا على الوظائف والمؤسسات التي يُعتبَر فيها مبدأ التمثيل حيويّاً، بل أكثر حيويّة من مبدأ المؤهلات العلمية الواضحة. فلا توجد كلفة تؤهّل الفرد ليكون عضواً في إدارة شركة الكهرباء القطرية، أو في إدارة سلطة الحدائق القومية. المهمّ هنا هو التمثيل، يُضاف إليه عنصر الكفاءة.

ولكن هذا غير صحيح عندما يتعلّق الأمر بمحاضري الجامعات، على سبيل المثال. فلسنا هناك بحاجة إلى تمثيل عربيّ، بل نحن بأمرّ الحاجة إلى ذوي مؤهلات

يحتلّون هذه المناصب. واتباع مبدأ التمثيل العربيّ المضمون هنا هو وصفة للتخلف وللتقاعس الأكاديميّ البحثي. في مثل هذا السياق يجب أن تتركز الإستراتيجية في محاربة التمييز في قبول عرب إذا توافرت لديهم المؤهلات. وهذا هو، أيضًا، سياق النضال من أجل المساواة في الفرص للعرب، عملاً كانوا أم فنّيين أم مهندسين في قطاع الاقتصاد الخاص. فمبدأ التمثيل يسري هنا. ويجب الإصرار بشدّة على المساواة بين المواطنين بغضّ النظر عن انتماءاتهم.

إنّ مشروع "دولة المواطنين" في مواجهة واقع دولة اليهود هو مشروع هجوميّ يطالب بالحقوق كاملة غير منقوصة دون اعتذار، ودون حاجة إلى المساومة على الولاء السياسيّ مقابل هذه الحقوق. وهو يرفض الوصاية الحكوميّة على حقوق العرب في هذه البلاد. فالسلطة وأحزابها لا تُسدي جميلًا ولا تصنع معروفًا لكي يردّ لها الجميل بالشكر والامتنان، ويرفض تأكيد الولاء للدولة والإخلاص لها والتملّق لهذا الوزير أو ذاك، والانضمام إلى هذا الحزب الصهيونيّ أو ذاك، وغيرها من الممارسات المشوّهة للشخصيّة الأخلاقيّة والقوميّة لدى المواطن العربيّ الذي يقوم بها. ومن منظور المواطنة، تتجاوز هذه الممارسات التشوّه الأخلاقيّ وتتعدّاه إلى اعتراف سافر بأنّ مواظنته غير متساوية؛ فلو كانت متساوية لما احتاج إلى هذه الأساليب في العمل السياسيّ.

تُجمع المساواة، كما يراها مشروع "دولة المواطنين"، بين النضال المطلبيّ الهجوميّ وغير الاعتذاريّ والصراع مع الصهيونيّة والطبيعة الصهيونيّة للدولة. وهو إذ يتوقّف عند المطالب اليوميّة للجماهير، ويتعامل معها بجديّة وبدون تعالٍ عليها فاتحًا الآفاق أمام مطالب جديدة، فإنّه مع ذلك لا يكتفي بهذا، ويحوّل النضال من أجل المساواة إلى نضال وطنيّ مُعادٍ للصهيونيّة في الوقت ذاته.

الاستخفاف بالبُعد المطلبيّ اليوميّ للجماهير هو ابتعاد بالعمل السياسيّ عن واقعها، وبالتالي تحويله إلى عمل غير سياسيّ. ومن ناحية أخرى، إهمال البُعد الإستراتيجيّ المتعلّق بالصراع مع تعريف الصهيونيّة لوظائف الدولة يعني الأسرلة المشوّهة، كما يعني التخلّي عن مفهوم المواطنة المتساوية كسلاح أساسيّ في الصراع، وقبول ما هو أقلّ من المساواة الكاملة لنا ولأبنائنا من بعدنا، بحيث يتحوّل التسليم بانعدام المساواة وبالتهميش إلى ثقافة سياسيّة سائدة في المجتمع.

يُدخلنا موضوع المساواة الكاملة إلى النقاشات الجوهرية الجارية في المجتمع الإسرائيليّ من الباب، اقتحامًا، وليس من الشباك، تسلّلًا. بهذا المفهوم يصبح العرب شركاء غير متطقلين في النقاش الجاري في المجتمع الإسرائيليّ حول

مواضيع مثل علاقة الدين- الدولة- الأمة. ونستطيع أن نطرح بكلّ قوة موقفًا ديمقراطيًا مُفادُه أنّه لا فصل بين الدين والدولة في إسرائيل، وأنّه لن يكون ذلك ممكنًا ما لم يَجْرِ الفصل بين الانتماء إلى الدين اليهوديِّ عالميًّا، والانتماء إلى قوميّة يهوديّة-إسرائيليّة. كذلك نستطيع التعامل مع أسئلة مثل الديمقراطية الليبراليّة وحقوق الفرد والجماعات والتعدُّدية الثقافيّة في المجتمع الإسرائيليّ، ذاته، والنقاش الدائر حول حقوق القضاء مقابل التشريع، وغير ذلك من الصراعات التي لم يكن للمواطنين العرب دَوْر فاعل فيها.

المساواة والحقوق الجماعية

إذا اقتصر مشروع المساواة أو "دولة المواطنين" على مجرد معادلة أو حلّ لمسألة استمرارية الصراع مع الصهيونية في المرحلة الراهنة، أي إذا كان مجرد مخرج لفظي من أزمة الحركة الوطنية، من خلال تزويدها بشعار بديل لشعار التحرير، كانت النتيجة مراوحة الحركة الوطنية في مكانها. فالموضوع ليس أزمة الشعار بل أزمة العمل وأزمة العلاقة مع الناس الذين سُموا في الغالب "الجماهير". والمواطنون العرب في إسرائيل ليسوا معنيين بالمساواة كحلّ 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 "الثلث" واضح لا لبس فيه؛ وهو أنّ هذا النضال يكون على أساس المواطنة، ولذلك يحصل بعض الارتباك في صفوف الحركة الوطنية في ما يتعلّق بموضوع الأسرلة.

هنالك بُعدان لعملية الأسرلة يُفترض الفصل بينهما مفهوميًا. وسوء الفهم الذي يثيره برنامج دولة المواطنين عند البعض ناجم عن عدم رؤية الفرق بين البُعدين.

هنالك بُعد موضوعي لعملية الأسرلة، أو التشكّل وإعادة التشكّل في الواقع الإسرائيلي، وهذا البعد لا يتعلّق بالوعي الذاتي للهوية القومية، ولكنه يؤثّر فيها دون شك. لم يبلور المواطنون العرب بنشاطهم الاقتصادي في إسرائيل كيانًا اقتصاديًا مستقلًا، أو حتى شبه مستقل. لقد شاعت ظروف التطوّر التاريخي، بما في ذلك التطوّر المفروض بمصادرة الأرض وبغيرها، أن يندمج العرب في إسرائيل منذ البداية على هامش الاقتصاد الإسرائيلي، الأمر الذي يعني أنّ عملية إعادة إنتاج حياتهم المادية هي عملية إسرائيلية بالكامل، بما فيها من تمييز عنصري على أساس قومي.

ومن الخطأ أن يستخفّ اليسار بالذات بأهمية النشاط الاقتصادي بالنسبة لعملية التشكيل الاجتماعي، ولعملية تشكيل أنماط الوعي الاجتماعي. تجاهلها يعني الانعزال عن الواقع الاجتماعي وبواعث تطوره وديناميته. أمّا ربط القاعدة الاقتصادية لنشاط الناس الاجتماعي مباشرة وميكانيكيًا بأنماط وعيهم، بما في

ذلك وعيهم القومي، فيعني قبول أُسْرلة الوعي السياسي الذي سَمّيناه تهميشًا سياسيًا وأخلاقيًا.

تعني القاعدة الاقتصادية المادّية للمجتمع العربيّ، في ما تعنيه في نهاية المطاف، ضرورةً خوض النضال المطليّ الاقتصاديّ والسياسيّ في إطار البنى الإسرائيليّة القائمة والمفروضة تاريخيًا.

ولم تكن هذه الضرورة لتفرض ذاتها لو قامت إسرائيل بفصل الدمج الاقتصاديّ على هامش الاقتصاد الإسرائيليّ عن الدمج السياسيّ على هامش البنية القانونيّة للدولة، وذلك بإقامة نظام أпарتهايد محض ضدّ العرب بإخراجهم خارج المواطنة. ولكن المواطنة (غير المتساوية بالطبع) أُعطيَت للعرب في إسرائيل، أو فُرضت تاريخيًا من وجهة نظرهم. وقد أظرت هذه المواطنة غير المتساوية النشاط السياسيّ العربيّ بمعظمه ضمن الحقوق المنقوصة التي تمنحها، من حرّية تعبير محدودة، لكن متطورة باستمرار، ومن حقّ انتخاب، وحقّ محدود في تنظيم وإقامة أحزاب، وغير ذلك، الأمر الذي أدّى إلى أن تعمل حتّى الحركات التي لا تعترف بالدولة ضمن إطار القانون الإسرائيليّ، عندما أتاح لها ذلك، وأن تنشر حتّى المقالات التي لا تعترف بشرعيّة إسرائيل ضمن هامش حرّية التعبير التي تتيحها. هذه حقيقة هامّة لأنّها تعني أنّ الجدليّة السياسيّة الأساسيّة قائمة موضوعيًا ضمن إطار المواطنة الإسرائيليّة ذاتها ومن خلال تناقضاتها.

إنّ الخلط بين الواقع الإسرائيليّ والوعي المشوّه الناجم عنه هو السبب في الارتباك الذي يصيب نوعين من التفكير السياسيّ. النوع الأوّل يدعو إلى توحيدهما في عملية أُسْرلة شاملة تصل حدّ التطوُّع للخدمة في الجيش الإسرائيليّ والانضمام قناعة (خلافاً للعضويّة عن خوف أو مصلحة) في الأحزاب الصهيونيّة. أمّا النوع الثاني، المختلف جذريًا بالطبع، فيدعو إلى مقاطعة كلا البعدين، وهو أمر غير ممكن. ولذلك قد ينجم عنه نشاط يائس أو مزاجيّ، أي غير سياسيّ في نهاية المطاف، أو قد يُفضي إلى الجلوس في البيت بحثًا عن الطهارة والنقاء من خلال لوم الآخرين الذين يعملون ويخطئون. وليست الطهارة والنقاء في هذه الحالة إلّا تسميات للعجز السياسيّ الذي لا بدّ أن يرافقه "تلوّث" بالواقع الإسرائيليّ، مع الفرق أنّ مدّعي الطهارة والنقاء لا يبذل أيّة محاولة لتحديّ هذا الواقع مسهمًا بذلك، عمليًا، في جعل الأُسْرلة تسيطر على الساحة السياسيّة العربيّة.

مقاطعة الانتخابات البرلمانيّة، في هذا السياق التاريخيّ، ناجمة عن نفس الارتباك المعرفيّ الذي يقود بعضهم إلى خوض الانتخابات ضمن أحزاب اليسار

الصهيونيّ. وأقصد الخلط بين الوعي السياسيّ والبرنامج السياسيّ ونمط التنظيم الحزبيّ -من ناحية-، والواقع الإسرائيليّ -من الناحية الأخرى- الذي يحتمّ حتّى على الحركة الوطنيّة أن تخوض الصراع من خلال بُنيته السياسيّة القائمة (بما في ذلك الكنيست الإسرائيليّ) باستخدام لُبنة أساسيّة من هذا الواقع وهي المواطنة الإسرائيليّة.

إنّ إدارة الظّهر للانتخابات السياسيّة البرلمانيّة وللتنظيم الحزبيّ في دولة تتيح هذه الأنواع من النشاط السياسيّ هي، في نهاية المطاف، ابتعاد عن السياسة.

ولا بدّ، من أجل العمل السياسيّ ضمن الواقع الإسرائيليّ، من خوض الانتخابات للبرلمان الإسرائيليّ. ولكن خوض هذه الانتخابات لا يعني، بالضرورة، الأسرلة السياسيّة وتشويه الوعي السياسيّ الوطنيّ الفلسطينيّ والقوميّ والعربيّ. وقد أشرنا إلى الآليّتين الأساسيّتين لوقف هذا الارتباك:

1. تطوير الوعي المدنيّ ومفهوم المواطنة بحيث يتحوّل إلى صراع مع تعريف الدولة لذاتها صهيونيّاً.

2. تطوير مفهوم المواطنة ليشمل الحقوق القوميّة الجماعيّة للعرب في إسرائيل كجماعة قوميّة.

وتشكّل هاتان الآليّتان رَجُلَي المشروع السياسيّ في عمليّة إعادة صياغة الحركة الوطنيّة. الاكتفاء بالآليّة الأولى يهزم ذاته، لأنّ المساواة التي تتضمّنها لا تشمل المساواة في التعبير عن الذات من خلال الهويّة القوميّة، ويؤدّي في نهاية المطاف إلى طغيان هويّة الأغليبيّة على الأقلّيّة دون استيعابها في داخلها، الأمر الذي يناقض المفهوم الحديث للمساواة المدنيّة. لكن من الناحية الأخرى، الهويّة "القوميّة" الإسرائيليّة ليست إلّا هويّة الأكثرية اليهوديّة، وهي لا يمكن أن تتّسع لتشمل المواطنين العرب، وحتّى لو فُصلت هذه الهويّة عن "الأمة اليهوديّة" العالميّة التي تتطابق مع الدين، فإنّها تبقى هويّة قوميّة عبريّة قائمة بذاتها.

أمّا الاكتفاء بالآليّة الثانية، فيعني الانفصال عن مشروع المساواة وبالتالي التوقع ضمن إدارة ذاتيّة ثقافيّة تكون بديلاً ثقافياً للمساواة في الواقع المادّي، ويزيح عن كاهل الدولة عبء مطلب المساواة للمواطنين العرب والتحدّي الذي يفرضه عليها، كما يعزل الأقلّيّة العربيّة الفلسطينيّة في إسرائيل حتّى عن فُتات مائدة عمليّة التطوّر القانونيّ والدستوريّ للديمقراطيّة الإسرائيليّة.

وبدل أن يختار المعلّقون الإسرائيليّون، بما في ذلك المختصّون أكاديميّاً، من الواقع الإسرائيليّ ذاته، يلتبس عليهم هذا النوع من التفكير الذي يشدّد على الأليّتين معاً. خطابهم السياسيّ، حتّى الليبراليّ، ينصّ في أفضل الحالات على أنّ علينا أن نختار بين أمرين: إمّا المساواة الكاملة والاندماجية، وإمّا الحقوق القوميّة، ولا يمكن أن نطالب بالأمرين كليهما معاً. غير أنّ مشروعنا السياسيّ/الثقافيّ ينصّ على مطلب المساواة الكاملة، لكن غير الاندماجية، كما ينصّ على أنّ لنا حقّاً قوميّة جماعيّة.

وهذا المشروع يوجّه العمل في الكنيست الإسرائيليّ. فإلى جانب ملاحقة موضوع التمييز العنصريّ بأشكاله كافّة، يطرح خطابنا البرلمانيّ موضوع يهوديّة الدولة عندما يتناول أسئلة مثل قانون العودة، وسياسة المصادرة، وسياسة التخطيط والبناء، وهويّة ومفهوم مدن التطوير، والنشاط الرسميّ لمؤسّسات صهيونيّة مثل الوكالة اليهوديّة والكيرن كيمت وغيرها، كما يطرح موضوع الحقوق القوميّة الجماعيّة في مجموعة مطالب مثل:

1. تحويل التعليم العربيّ إلى إدارة ذاتيّة ضمن قانون التعليم الرسميّ ودون المسّ بحقوقه، أي ضمن إطار مطلب المساواة الكاملة بالميزانيّات.

2. تمثيل العرب في إدارة الشركات والمؤسّسات الحكوميّة مثل سلطة الحدائق (الأمر المرتبط بتوسيع مسطّحات القرى والمدن العربيّة)، وسلطة الإذاعة، ولجان التخطيط المركزيّ والإقليميّ (بحيث يتلاءم مع نسبتهم من السكّان في المناطق المختلفة)، وإدارة شركة الكهرباء وغيرها من المؤسّسات والشركات.

3. حقّ العرب كجماعة قوميّة في حيازة وسائل إعلام إلكترونيّة مسموعة ومرئيّة.

4. أن يجري التعامل مع مؤسّسات الأقلّيّة العربيّة باعتبارها مؤسّسات تمثيليّة في ما يتعلّق بالمواطنين العرب؛ أي إنّ لهذه المؤسّسات وضعاً قانونيّاً عندما يتعلّق الأمر بالتخطيط للأقلّيّة العربيّة، وعندما يتعلّق الأمر بتعيين ممثّلين عنها في الهيئات الأنفة الذكر.

5. الاعتراف بالعرب في إسرائيل، رسميّاً، كأقلّيّة قوميّة بعد أن كان التعامل معهم يقتصر على كونهم "أبناء الأقلّيّات"، أي مجموعة من الطوائف الدينيّة المتمتعة بحقوق جماعيّة ملّيّة محدودة.

لقد جرى حتّى تحديد الحقوق المليّة الموروثة من خلال النظام القانونيّ العثمانيّ في حالة الطائفة الإسلاميّة، وهي لا تشمل حقّ تعيين القضاة الشرعيّين كما لا

تشمل إدارة الأوقاف ذاتياً. ولا تقارب المجالس الدينيّة المسيحيّة في صلاحياتها المجالس الدينيّة اليهوديّة، ولا توجد مجالس دينيّة إسلاميّة منتخبة في البلاد.

على الحقوق الجماعيّة المؤطرة قانونياً أن تنطلق من كون العرب في إسرائيل جزءاً من الشعب العربيّ الفلسطينيّ، وهذه حقيقة تاريخيّة، ومن كونهم ينتمون إلى جماعة قوميّة تتجاوز الانتماءات الدينيّة، وهذا أمر تتجنّب الحكومات الإسرائيليّة المتعاقبة الاعتراف به، لأنّ الاعتراف بالمواطنين العرب بوصفهم جماعة قوميّة يعني أن تترتّب عليه مجموعة من الحقوق الجماعيّة.

وبدلاً من الاعتراف بهذا الواقع، حاولت إسرائيل، يحالفها في ذلك بعض النجاح المؤقت، إنتاج هويّات جديدة تحلّ محلّ الهوية القوميّة. وقد أنشأت، بقرار من أعلى، هويّة قوميّة درزيّة متميّزة، ودائرة تربية وتعليم درزيّة وتراثاً درزيّاً وغير ذلك. وهذه المحاولة الإسرائيليّة الشاذّة بالمفاهيم كافّة تضطّرنا إلى تأكيد المفروغ منه وهو عروبة الدروز، الذين لم يكونوا من صُلب العروبة فحسب، بل كانوا كذلك في صُلب الحركة القوميّة العربيّة ذاتها في بلاد الشام. وما زالت القيادة الروحيّة الدرزيّة في لبنان ترفض فصل "المذهب التوحيديّ" عن الإسلام، ولا تقبل بتسمية الدروز طائفة، بل تصرّ على كلمة مذهب ضمن الإسلام، فكم بالحريّ حين يتعلّق الأمر بالعروبة والانتماء العربيّ؟

الاعتراف بهويّتنا القوميّة الجماعيّة يعني -في ما يعنيه- الكفّ عن هذه المحاولات الحكوميّة المؤامراتيّة الطابع، التي تُعتبر، في حالة وجود هذا الاعتراف، مسّاً بالهويّة القوميّة التي تغدو وضعاً قانونياً لا يجوز المسّ به.

ولكن خوض المعركة من أجل الحقوق الجماعيّة ومن أجل الاعتراف بالمواطنين العرب جماعة قوميّة يعني -في ما يعنيه- أن يعاد بناء المؤسّسات العربيّة على أساس قوميّ لا على أساس محلّيّ أو طائفيّ فحسب، الأمر الذي ينطوي على إسقاطات تمسّ هيئات مثل: لجنة المتابعة العليا واللجنة القطريّة لرؤساء السلطات المحليّة العربيّة وغيرها. وكذلك يعني (خوض المعركة) أن يتصرّف العرب سياسياً بوصفهم جماعة قوميّة، لا مجموعة من الحمائل والعائلات الممتدة والطوائف والأقاليم. وهذا أمر يمسّ، أولاً وقبل كلّ شيء، وعي النخب السياسيّة - الاجتماعيّة والكيفيّة التي يتجلّى فيها نشاطها الاجتماعيّ والسياسيّ. يتناول السؤال في هذه الحالة الهيمنة الثقافيّة: أهى للوعي القوميّ أمّ للوعي ما قبل القوميّ؟

في هُويتنا القومية

مثل كل أنماط الوعي القومي الحديث، تَشكَّل الوعي القومي العربي، والحركة القومية العربية المعبرة عنه، والتي حوَّلت إلى برنامج سياسي وحدوي، بنماذج مختلفة في القرن التاسع عشر. ويخطئ القوميون الذين يحولون مجرد الانتماء القومي إلى أيديولوجيا، إذ يُسقطون هذا الانتماء المجرد على التاريخ لتصبح بداية الانتماء القومي هي ذاتها بداية الوعي الجماعي. لقد تطوَّر الوعي الجماعي منذ بدء الجماعات البشرية، ولكنه لم يكن دائمًا وعيًا قوميًا. والجماعات الأقوامية العربية، مثلها مثل الجماعات الغالية أو الجرمانية أو الإسبانية، لم تكن جماعات قومية في العصر الوسيط، وكذلك لم يكن وعيها الجماعي، أي وعيها لانتمائها، يتَّخذ شكل فكر قومي. ذلك لأنَّ الفكرة القومية فكرة حديثة وليدة الحداثة ومساهمة، في الوقت ذاته، بإعادة إنتاج الحداثة.

لن نتطرَّق في هذه المقالة إلى تشكُّل الوعي القومي وأنماطه المختلفة، ونكتفي بالإشارة إلى الفصل الخاص الذي خَصَّصته لهذا الموضوع في كتاب مساهمة في نقد المجتمع المدني، ولكن هنالك حاجة للتشديد على محورين جوهريَّين من مميزات الفكرة القومية:

1. أنَّ الفكرة القومية هي نتاج توحيد المجتمع بتجاوز حدود الجماعات العضوية الأهلية والجهوية والقبلية والطائفية نحو وحدة اجتماعية شاملة تحت عنوان "الأمة" ذات السيادة، أي الأمة السياسية التي تعبّر عن ذاتها في دولة ذات سيادة، وهي أيضًا خلاصة عملية موازية لهذه تتجاوز الجماعات العضوية المذكورة أعلاه نحو الداخل بتفتيتها وتشكيل الكيان الاجتماعي/ الحقوقي الجديد، وهو الفرد الذي انعكس في مرحلة لاحقة حقوقيًا في مصطلح "المواطن" بمفهومه الكوني الحديث، أي غير المقصور على النخبة، والذي تطوَّر بالتدرج ليشمل الأفراد البالغين كافة، بمن في ذلك الأجيرون والنساء وغيرهم ممَّن لم يشملهم مفهوم المواطنة مع بدء تشكيل الدولة القومية الحديثة.

الفكرة القومية، إذًا، هي نتاج جدلية تاريخية لعمليةين متزامنتين تتجاوزان حدود البنى العضوية أو البنى الاجتماعية التقليدية والموروثة نحو الخارج ونحو الداخل،

وذلك، أولاً، عبر تذريرها ونشوء الأفراد، وثانياً بتطوُّر تعريف المجتمع كاجتماع للأفراد ذوي الإرادة المستقلّة عن الانتماءات المولودة. وتُبنى على ذلك، بالطبع، نظريّات عديدة للعقد الاجتماعيّ، أي اعتبار المجتمع نتاجاً للتعاقد الحرّ والتبادل (علاقات السوق) بين الأفراد.

2. إنّ الفكرة القوميّة هي فكرة ثقافيّة وسياسيّة، في آن، وذلك باستنادها نظريّاً إلى لغة قوميّة توحد الشخصية الثقافيّة لشعب بعينه، وباعتمادها مفهوم سيادة الأمّة أو إرادة الشعب السياسيّة أساساً للدولة القوميّة، بدل الإرادة الإلهيّة أو حقّ الملوك، وغير ذلك من الأسس التقليديّة الموروثة.

والحقيقة أنّه لا توجد حالة واحدة كانت فيها القوميّة متشكّلة بالكامل قبل إقامة الدولة القوميّة. فالدولة القوميّة كانت الأداة الأساسيّة لتوحيد الشعب في أمّة ذات سيادة، وحتىّ في نشر لغته القوميّة بين فئاته وطبقاته كافّة، وفي تحويل الذاكرة القوميّة إلى ذاكرة رسميّة، عبر برامج التربية والتعليم، وإلى تاريخ مكتوب يقرّر هويّة ونماذج الأبطال القوميّين والمعارك والرموز القوميّة وغير ذلك.

نشأت فكرة الأمّة العربيّة ككيان ثقافيّ وسياسيّ في بلاد الشام، أي في بلادنا، ولكنها لم تتمكّن من تحقيق ذاتها في أمّة، دولة عربيّة قوميّة ذات سيادة، وتحوّلت بالتالي إلى أيديولوجيا قوميّة في توتر مستمرّ مع واقع التجزئة الاستعماريّ، الذي نشأت في أعقابه دول وطنيّة يتبنّى بعض منها أيديولوجيا القوميّة العربيّة مصدراً لشرعيّته. بهذا المعنى، ورغم انتشار الفكرة القوميّة العربيّة، بقي تشكّل الأمّة العربيّة ذاتها منقوصاً يفتقر إلى أدواته الأساسيّة، أي الدولة. هذا بالرغم من أنّ تطوُّر الثقافة ومستوى التعليم والثورة الإعلاميّة في العقدين الأخيرين قد دفعت كلّها في اتجاه ازدياد تجانس الأمّة العربيّة ثقافيّاً.

لقد كانت الفكرة القوميّة العربيّة، ثمّ المشروع القوميّ العربيّ في القرن العشرين، هي الأدوات الأساسيّة في مواجهة النخبة العربيّة الحديثة للاستعمار والصهيونيّة وللبنى التقليديّة والمحافظّة العربيّة.

وقد تحوّل المشروع القوميّ العربيّ في المرحلة الناصريّة إلى مشروع جماهيريّ. ولكن هذا المشروع الكبير لم يفسل في تحقيق الوحدة العربيّة فحسب، بل لقد فشل كذلك في تحقيق علاقة متوازنة مع الديمقراطية كنظام سياسيّ، كما فشل، رغم الإصلاحات العديدة التي نُفّذت، في تحقيق نوع من العدالة الاجتماعيّة، يتعد عن نموذج رأسماليّة الدولة الذي اتّبع في أوروبا الشرقيّة.

هذه الإشكالات في علاقة الفكرة القوميّة مع فكرة الوحدة العربيّة والديمقراطيّة بمفهومها المعاصر، تضاف إليها إشكاليّة العلاقة مع الدين، هي المنطلقات الأساسيّة التي تحكم النقد الذاتيّ للفكر القوميّ العربيّ. وبدون هذا النقد الذاتيّ، لا يمكن للفكرة القوميّة العربيّة أن تكون مشروع المستقبل، وأن تتحوّل إلى أداة في مواجهة الأوضاع العربيّة القائمة، وفي نقد واقعنا الاجتماعيّ.

العرب في إسرائيل هم جزء من الأمّة العربيّة التي قُطِع طريق تطوُّرها وتشكُّلها بالتجزئة الاستعماريّة لبلاد الشام أوّلًا، ثمّ للوطن العربيّ كلّ، وبنجاح المشروع الصهيونيّ في إقامة دولة يهوديّة في القلب من هذا الوطن تُشكّل عائقًا رئيسيًا على طريق تطوُّره. ومع تطوُّر الفكر القوميّ العربيّ ليتعامل مع هذا الواقع الجديد، لا بدّ أن نستعيد في الذاكرة أنّ هذا الجزء من الشعب الفلسطينيّ، مثله كمثل الشعب الفلسطينيّ بمُجمله، تعاطف دائمًا، بل كذلك ربط مصيره مع المشروع القوميّ العربيّ، ليصبح أكثر الشعوب العربيّة توفّقًا إلى الوحدة والتضامن العربيّ، باعتبار وظيفة الصهيونيّة التاريخيّة عامل تفتيت وتجزئة وتخلّف. وقد تضامن العرب في إسرائيل لاحقًا مع انتقاد الحركة الوطنيّة الفلسطينيّة لذاتها في اعتمادها الكليّ على الجهد العربيّ في التحرير.

ولكن العرب في إسرائيل، بما في ذلك نخبتهم السياسيّة والثقافيّة، كانوا على هامش هذه الصراعات والتطوّرات، بدءًا من تألّق المشروع القوميّ العربيّ في سماء سوريا ومصر حتّى انهياره تقريبًا بعد عدوان عام 1967، ثمّ إلى بروز حركة التحرّر الوطنيّ الفلسطينيّ كقوّة جذب أساسيّة بعد الهزيمة.

ولكن إزاء خطر الأسرلة الثقافيّة والتهميش الثقافيّ الداهم، لا يمكن للقوى السياسيّة الوطنيّة في إسرائيل أن تبقى على هامش تطوُّر الفكرة القوميّة العربيّة، ثقافة وسياسة. وهناك حاجة ماسّة إلى قوّة سياسيّة، أو إطار سياسيّ يأخذ هذا الموضوع بجديّة تتجاوز الحنين إلى ماضٍ ما كان يومًا كما يجري تخيُّله اليوم من ناحية، ويتجاوز التأفّف والاشمئزاز من الواقع العربيّ الحاليّ، من الناحية الأخرى.

لقد أثبتت التجربة أنّ البديل الذي يطرح نفسه، مع هبوط الوعي القوميّ وضعف الهويّة القوميّة، هو ليس الهويّة الإسرائيليّة المنقوصة والمشوّهة، ولا التهميش الثقافيّ أو التشوّه الثقافيّ فحسب، بل يضاف إليها ويلازمها كتوأم نهوٍص في الوعي ما قبل القوميّ، أي ازدياد نفوذ وهيمنة الوعي الطائفيّ، العشائريّ، وبروز العصبيّات الجهويّة والحمائيّة من الأشكال والأنواع كافّة، ممّا يؤكّد أنّ الحداثة المشوّهة والانتماءات ما قبل الحداثيّة، أي المتخلّفة، هي أوجه مختلفة لنفس الظاهرة.

ولا يكمن الإشكال في وجود أطر أُسريّة أو عائليّة، أو حتّى طائفيّة أهليّة، للتكافل الاجتماعيّ؛ فهذه أمور مشروعة. والمشكلة ليست مع العائلة، ولا حتّى مع العائلة الممتدّة، كما أنّ المشكلة ليست مع انتماء الناس في مجتمعنا إلى طوائف، أو مع تطوّر وطنيّة ريفية تتمثّل في الانتماء إلى "البلد"، وإنّما المشكلة تكمن في تحويل هذه الانتماءات العصبية إلى عصبويّات حديثة شبه حركيّة، أو إلى أطر يواجه بها الفرد العربيّ تشويهاً الحداثيّة وضعف الفكرة القوميّة، وتراجع الانتماء القوميّ أمام الأسرلة، في ظلّ الأزمات الفلسطينية والعربيّة، وأمام هذه الانتماءات الجزئيّة الموروثة التي أصبحت تبدو وكأنّها وحدها الهويّة والأصالة والتقاليد. إنّ تسييس هذه الانتماءات ليس أصالة ولا تقاليد، بل هو آخر تشوّحات الحداثيّة الإسرائيليّة، والفشل في مواجهتها والتعامل كجماعة قوميّة، أي كشعب.

ليست الهويّة القوميّة بالنسبة للعرب في هذه الظروف هويّة سياسيّة فحسب، بل هي أيضاً هويّة ثقافيّة، هي هويّة الحداثيّة مقابل التخلّف.

ثقافتنا القومية

هُويّتنا العربيّة هي هُويّتنا الثقافيّة والقوميّة، وفي القلب منها اللغة العربيّة. يصحّ هذا رغم أنّ بناء الأمّة العربيّة لم يكتمل بإقامة السيادة العربيّة، ولا حتّى بإقامة حركة موحّدة للتحرّر القوميّ العربيّ. وتتخذ هذه المقولة أهميّة خاصّة كهويّة حدائيّة مقابل نهوض واستنهاض الانتماءات الجزئيّة التقليديّة ما قبل القوميّة.

وقد اصطلح العرب في القرن العشرين على إطلاق تسمية "الهويّة الوطنيّة" و "الدولة الوطنيّة" و "الحركة الوطنيّة"، أي على ربط صفة الوطنيّة بالكيانات التي قامت على أساس التناقضات والصدامات المحليّة مع الاستعمار في واقع التجزئة، الذي استحدثه بالكامل في مناطق معيّنة (سورية ولبنان وفلسطين والأردن)، أو كرّسه وحوّله إلى واقع تجزئة سياسيّة يتجسّد في دول حديثة في مناطق أخرى كان قائماً فيها أصلاً (مصر، اليمن، المغرب، البحرين وغيرها).

الهويّة الوطنيّة الفلسطينيّة، مثل الهويّة السورية الجديدة واللبنانيّة، هي نتاج تفاعل الانتماءات الإقليميّة مع تطلّعات النخبة السياسيّة للاستقلال وقيادة كيان سياسيّ ذي سيادة في ظلّ واقع التجزئة الاستعماريّ. وخصوصيّة هذا التفاعل في فلسطين هي اضطرابه إلى مواجهة الاستيطان الصهيونيّ، الذي سعى إلى نفي الكيان الفلسطينيّ الناشئ نفياً كاملاً ولم يكتفِ باستعمارها. صحيح أنّ الصهيونيّة لم تنجح في نفي وجود الهويّة الفلسطينيّة والكيانيّة الفلسطينيّة السياسيّة، ولكن عندما حلّت النكبة وتشتّت الشعب الفلسطينيّ في جهات الأرض الأربع لم تكن الهويّة الفلسطينيّة قد مُنحت فرصة التبلور الكامل، ولم يكن المجتمع الفلسطينيّ قد تواصل تماماً في مجتمع مدنيّ موحّد، تحكّمه علاقات التبادل الاقتصاديّ والثقافيّ بين أجزائه المختلفة وتفرز تطلّعاته السياسيّة الخاصّة به والمستقلّة عن سائر بلاد الشام.

لم تكتمل عمليّة تشكّل الشعب الفلسطينيّ في مجتمع واحد قبل عام 1948، والمفارقة الكبرى أنّ هذه العمليّة بدأت تكتمل في الشتات ذاته. وكانت حركة التحرّر الوطنيّ الفلسطينيّ بشكلها المعاصر في "م.ت.ف" دينامو هذه العمليّة.

معنى هذا أنه جرت الاستعاضة عن الواقع المادّي الفلسطيني الذي سُحب من تحت الأرجل برافعة سياسيّة هي حركة التحرّر الوطنيّ.

ونحن إذا أمعنا النظر في الواقع المصعّر في المثلث والجليل والنقب والمدن المختلطة، نجد أنّ التماثلات الثقافيّة بيننا لا تزيد عن التماثلات الثقافيّة بين الجليل وجنوب لبنان أو بين المثلث والضفة الغربيّة والأردن غير ذلك. الفلسطينيون موحّدون ثقافيّاً بقدر ما هم عرب يعيشون في جنوب بلاد الشام، لا بقدر ما هم فلسطينيون. أما التميّز الآخذ في التبلور عند الأقلّيّة العربيّة، فناشئ عن وجود المواطنين العرب ضمن الواقع الاقتصاديّ/ السياسيّ الإسرائيليّ الذي يمنحهم أدوات وتكنولوجيا التواصل والتفاعل الخاصّة بهم، والتي تميّزهم عن بقيّة الشعب الفلسطينيّ والأمة العربيّة. السؤال بالطبع هو هل تتشكّل هذه الثقافة الجامعة نسبياً كثقافة مزدنبة للمشروع الصهيونيّ، أم كثقافة وطنيّة هي بخصوصيّتها أحد روافد الثقافة الوطنيّة الفلسطينيّة المعاصرة.

وُلد المشروع الثقافيّ الفلسطينيّ في المدن الفلسطينيّة الناشئة في عمليّة التمدن، كما كان الحال في سائر أرجاء الوطن العربيّ بين الحريّين العالميّين، ولم ينشأ المشروع في الريف الفلسطينيّ. فالهويّة الثقافيّة الريفية، على المستوى الوطنيّ، مادّة خام تعيد الثقافة الوطنيّة المدنيّة تشكيّلها، ولكنّها غير قادرة، بحدّ ذاتها، على تعميم ذاتها بوصفها وطنيّة شاملة تتجاوز القرية والانتماء المحليّ إلى "البلد" الذي يشكّل وحدة مستقلّة نسبياً عن المحيط في الحياة الاجتماعيّة وعمليّة التبادل الاقتصاديّ-الثقافيّ. إنّ أدوات تعميم الهويّة الثقافيّة كي تتحوّل إلى هويّة وطنيّة تشمل عموم الوطن هي الأدوات المعروفة في مناطق أخرى ولم اخترعها الفلسطينيون: المدينة كمكان يقدّم الخدمات للريف ويستوعب المهاجرين منه؛ توحيد السوق المحليّ؛ تعميم القراءة والكتابة؛ الصحافة الوطنيّة؛ التعليم الموحد الرسميّ؛ الجامعة؛ توحيد التطلّعات السياسيّة في حركة وطنيّة واحدة. وقد أجهضت الصهيونيّة مشروع المدينة الفلسطينيّة. وبتدميرها للمدينة الفلسطينيّة، دُمّرت الحداثة الفلسطينيّة النامية على أرضها.

لقد وُوجّه هذا الواقع في الشتات بشكل معيّن، وفي الضفة الغربية وغزّة بأشكال أخرى لن نتطرّق إليها في هذه السلسلة. أمّا نحن الذين أتيت لنا فرصة البقاء على أرض الوطن ضمن حدود المواطنة المنقوصة في إسرائيل، الواقعة في حالة حرب مع العرب ومع بقيّة الشعب الفلسطينيّ، فلم نشكّل حالة مدنيّة أو نخويّة. لقد بقينا أساساً في الريف على هامش المدينة الفلسطينيّة التي تحوّلت الآن إلى مدينة إسرائيليّة.

وقبل أن تكتمل عملية تشكّل المجتمع الفلسطيني الموحد، أي قبل أن يشكّل وحدة تبادل اقتصادية ثقافية، وجد العرب في إسرائيل أنفسهم هامشاً أو هوامش للمدينة الإسرائيلية التي أصبحت تجسّد الحداثة بالنسبة لهم. الحالة الفلسطينية التي عرفوها هي حالة ريفيّة ما لبثت أن تحوّلت إلى فولكلور في الوعي والذاكرة، والحداثة الوحيدة التي يعرفونها هي حداثة إسرائيلية.

إزاء هذا الواقع، تُواجه الهوية الوطنية خطر التحول إلى مجرد هوية فولكلورية يجري الاحتفاظ بها كنوع من الحنين وتحول الانتماء الوطني إلى نوع من الانتماء إلى الماضي، في حين تتخذ أدوات التعامل مع القضايا الحديثة والمعاصرة طابعاً إسرائيلياً على هامش الثقافة الإسرائيلية المتشكّلة والمتطورة باستمرار. هذا هو التحدي الثقافي الأساسي الذي يواجه الأقلية العربية الفلسطينية في إسرائيل، ويكمن في محاولة تجاوز خطر الوقوع في أحد طرفي الثنائية: هوية فولكلورية ريفيّة من ناحية، وهوية إسرائيلية هامشيّة ومشوّهة من الناحية الأخرى. الهوية الفولكلورية الطابع تحمل في ثناياها خطر المفارقة بالتخلّف كنوع من الانتماء الوطني. أمّا الهوية الإسرائيلية الهامشيّة والمشوّهة، فلا تتجاوز التقليد والاذناب، والتقليد هو نقيض الإبداع والتطور الأصيل.

الهويتان في واقع الحال نوعان من التقليد. الأولى تقليد بمعنى التمسك بتقاليد أضيف عليها طابع فولكلوري أيديولوجي، والثانية تقليد بمعنى محاكاة الحداثة الإسرائيلية دون الإسهام في صنعها، الأمر الذي يُنتج نماذج ثقافية مشوّهة نشهدها يومياً في الإنتاج الصحافي وفي السياسة وفي التخصصات المهنية غير المكتملة، بل حتّى في العلاقات الاجتماعية.

يكمن التحدي في بلورة هوية وطنية فلسطينية حديثة تتجاوز عروض الرقص الشعبي وخبز الطابون والحمص والفلافل وعرض المحاريث والمهايج، 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 تنحس عنه في الاحتفالات الفولكلورية التي تحوّل 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 تعبّر هويتنا الفلسطينية عن ذاتها محلياً في إنتاج موسيقى وغناء يتجاوز العتابا والميجانا مثلاً ولا يقلّد الموسيقى الإسرائيلية في الوقت ذاته؟ كيف تستوعب الهوية الثقافية

الفلسطينية شعراً غير مضطّر للتعبير عن هُويته الوطنية في "شعر وطني"، وفنّ غير مضطّر للتعبير عن نفسه في رسم الملتصقات؟

وكما أنتج اندماجنا على هامش الاقتصاد الإسرائيلي طبقة أجيرين، أنتج أيضاً طبقة وسطى لم تتشكّل كوحدة اقتصادية فلسطينية، وما زالت تطلّعاتها الاقتصادية تراوح في قطاع الخدمات مع بعض المحاولات للتحوّل إلى قطاع الإنتاج مؤخراً. كذلك فإنّ الاندماج على هامش الثقافة والتعليم الإسرائيليين توجّ نجاحاته في إنتاج مثقفي المهن المستقلّة مثل الطبّ، والمحاماة، والمحاسبة وغيرها. وما زال خيار العلوم الاجتماعية والأدب، بما فيه الأدب العربيّ، والنقد والفلسفة وغير ذلك، غير محبّذ اجتماعياً للطلبة الأقوياء. وقد حصلت مؤخراً طفرة في أعداد خريجي الدراسات العليا في العلوم الطبيعية والتكنولوجية، ولكن المعركة على استيعابهم في سوق العمل الإسرائيليّ مستمرة، مقابل خيار السفر إلى الخارج أو تغيير المهنة. ولم يُطرح بشكل جدّي خيار المشروع العلميّ العربيّ في مراكز أبحاث وجامعة عربية، ولن يكون ذلك خياراً حقيقياً إلّا ضمن تفاعل مع تطوّر اقتصاديات عربية محلية وسوق عمل عربيّ محليّ حقيقيّ.

وما زال مطلب الاستيعاب في الجامعات الإسرائيلية وفي سوق العمل الإسرائيليّ مطلباً عادلاً وحقيقياً في هذه الظروف بالنسبة للمتخصّصين في العلوم الطبيعية والتكنولوجية، وهو يندرج، دون شكّ، في مشروع "دولة المواطنين".

ولكن الثقافة الفلسطينية الحديثة لا تُبنى بهذه العلوم وحدها ودون إنتاج فعليّ وحقيقيّ في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ودون حركة نقد أدبيّ فلسطينية، ودون تخصّصات تنتج خبراء بمن حولنا (وأقصد خبراء بالمجتمع الإسرائيليّ وبالقضايا العربية والدولية). ما زال التخصّص الرائج في العلوم الاجتماعية يتمحور حول دراسة العرب في إسرائيل، وهو تخصّص إسرائيليّ انطلق أساساً من جدول أعمال المؤسسة الإسرائيلية، وإن جرى تعديله وتعديل جدول أعماله بنشاط بعض الليبراليين من الباحثين اليهود وتلامذتهم من الخريجين العرب. ولكن الثقافة الوطنية لا تُمتحن بقدرتها على دراسة مجتمعها فحسب، بل بقدرتها على التفاعل مع الثقافات الأخرى. فبهذا التفاعل تكتشف الثقافة خصوصيّتها.

لم يتولّد عن الثقافة الوطنية المحلية إنتاجٌ بحثي اجتماعي جدّي عن الدولة والمجتمع في إسرائيل، ناهيك عن أية دولة عربية مجاورة، الأمر الذي يعني ببساطة أنّ العرب في إسرائيل ما زالوا موضوع دراسة ولم يتحوّلوا بعد بشكل حقيقيّ إلى ذات باحثة ودراسة 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 الأفاق الواسعة هو المثقف الذي يُتاح له مجال المشاركة مباشرة، أو بالمشورة أو بالبحث، في صنع القرار الوطني، أو الذي يشارك في معارضة ونقد مثل هذا القرار الوطني، وهذا الأمر مُتاح 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، ولذا أيضاً لم يُنتج العرب في إسرائيل كوادر ثقافية في مجالات السياسة والعلوم الاجتماعية والتاريخية والفلسفية على نمط ما نما في مصر أو لبنان، أو حتى في إطار حركة التحرر الوطني الفلسطيني الفقيرة مقارنةً بالمثليين السابقين.

لن يُنتج الواقع الاجتماعي الاقتصادي السياسي في إسرائيل مثقفاً عربياً وطنياً (كنموذج وليس كاستثناء) إلا إذا قامت المؤسسة الوطنية التي تضع برامج التدريس للمدارس العربية لا في تاريخ العرب والأدب العربي فحسب، وإنما كذلك في جغرافية وتاريخ الآخرين. ولن ينتج مثقف عربي ما دام الخريجون العرب يتقنون تخصصاتهم باللغة العبرية فقط. من أجل تطوير اللغة العربية والمحافظة عليها، لا بد أن يتعلم بعض المدرسين -على الأقل في مجال العلوم الاجتماعية 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 العلوم كافة. كذلك إن الجامعة العربية، بهذا المعنى، هي جامعة بالعربية، وليس هنالك حاجة أن تقتصر على المدرسين والطلّاب العرب، فقد تستقبل طلبةً يهود وطلّاباً من قوميات أخرى ما دامت لغتها هي اللغة العربية. فما يميّز الجامعة الإسرائيلية ليس اقتصرها على الطّلاب اليهود، وهي لا تقتصر عليهم فعلاً، بل إن لغة الإنتاج العلمي والتدريس فيها هي اللغة العبرية.

الأقليّة الفلسطينيّة في إسرائيل وحركة التحرّر الوطنيّ الفلسطينيّ

نقصد بحركة التحرّر الفلسطينيّ تلك الحركة السياسيّة المنظّمة التي سعت إلى توجيه مجمل النشاط الاجتماعيّ والسياسيّ في مواجهة المراحل المختلفة من استعمار فلسطين من قبل بريطانيا ثمّ الحركة الصهيونيّة. ولم تكن هذه الحركة منظّمة دائماً على شكل قيادة تتوق إلى الاستقلال أو تجسّد ما عرف فيما بعد بالكيانيّة الفلسطينيّة. أمّا مصطلح "الأقليّة العربيّة الفلسطينيّة في إسرائيل" فلم يكن قائماً على نحوٍ فعليّ إلّا في مرحلة واحدة من تاريخ هذه الحركة، ألا وهي مرحلة نشوء حركة تحرّر وطنيّ منظّمة وحديثة متمثّلة بمنظّمة التحرير، ولا سيّما بعد عام 1967، أي بعد سيطرة منظّمات الكفاح المسلّح الفلسطينيّ على هيئات المنظّمة.

لن نتطرّق في هذه المقالة إلى موقف "م.ت.ف" من العرب الذين بقوا على أرض الوطن كمواطنين في دولة إسرائيل، مع أنّه مرتبط بموضوعنا، ولكننا سنتطرّق إلى علاقة العرب في إسرائيل بحركة التحرّر الوطنيّ الفلسطينيّ الحديثة.

رغم الشرخ التاريخيّ الذي حصل في العام 1948، ودخول العرب الباقين على أرضهم في إطار المواطنة الإسرائيليّة، رسبت في الواقع التاريخيّ الجديد تواصلات مع الماضي القريب، عبّر الشخصيّات والشخوص التي عايشته على الأقلّ. فالعديد من الفلاحين ومن المنتمين إلى الفئات الميسورة القليلة التي بقيت شاركوا بأنفسهم إمّا في نشاطات ثورة 1936 - 1939 أو في الدفاع النشط عن قراهم إبّان حرب عام 1948. ولكن أولئك مثّلوا تواصلًا رومانسيًا ونوستالجيًا في الواقع الجديد، ولم يجسّدوا تواصلًا تنظيميّاً مع الماضي، وكان دورهم الأساسيّ في إبقاء الذاكرة الفلسطينيّة الوطنيّة حيّة في الأذهان. وقد نجد حتّى اليوم ابنًا أو حفيدًا من أحفادهم يفاخر بمشاركة أبيه أو جدّه في الثورة.

وأقام بعض المثقّفين الفلسطينيين القلائل آنذاك، من مدرّسين وأصحاب مهنة مستقلّة وغيرهم، حركة الأرض التي حاولت أن تكون إطارًا وطنيّاً يحافظ على تواصل مع الماضي ضمن الحاضر الجديد. ومن الصعب التوصل إلى تحديد دقيق لهويّة

هذه الحركة سياسيًا وأيديولوجيًا. ولا يرجع ذلك إلى قِصر مدّة نشاطها وإخراجها عن القانون من قِبل السلطة فحسب، بل إلى عدم نضج الواقع السياسي للعرب في إسرائيل بحيث يفرز تمييزًا ضروريًا بين فكرة قومية وفكرة وطنية، فالفكرتان اندمجتا في تحدٍّ للواقع الصهيوني ورفضٍ له، ومثّلت الفكرة القومية العربية نقيضًا لهذا الواقع وقطبَ جذبٍ للعديد من الوطنيين الفلسطينيين. لم تُقَم هذه الحركة تواصلًا تنظيميًا مع حركة التحرّر الوطني الفلسطيني إلا عبر عدد من أعضائها الذين انتقلوا إلى الاتصال بـ "م.ت.ف" وبفصائلها بعد قيامها. هذا الاتصال التنظيمي بين فصائل "م.ت.ف" وأفراد وطنيين من عرب الداخل استمرّ عبر تاريخ العمل السياسي في الوسط العربي، ولكنّه بقي عبارة عن استثناءات تكاد تكون فردية، ولم يتحوّل إلى قاعدة في العمل السياسي بأية حال. وكثيرًا ما تستخدم أحزاب اليسار الصهيوني، وحتى حزب العمل وبعض السياسيين في الوسط العربي، هذه الحقيقة للتدليل على "ولاء المواطنين العرب للدولة".

والحقيقة أنّه لا علاقة لمسألة "الولاء للدولة" بهذا السياق. وإذا كان هناك مكان لتفسيره بعلاقةٍ ما مع الدولة، فإنّها علاقة الخوف من الدولة لا الولاء لها.

لم ترَ غالبية المواطنين العرب، بأوساطهم الشعبية ونخبهم، أنّ الطريق لتأمين البقاء على الأرض بكرامة هي طريق الارتباط بمنظمات الكفاح المسلّح الفلسطيني، وذلك لأنّ ما ظهر في الخارج كمعركة تحرير عربية تارة، وثورة فلسطينية حتى النصر تارة أخرى، بدا للعرب في إسرائيل، سواء للذين آمنوا به أو للذين قابله بالريبة والشكّ، معركة خارجية تقوم بها دول عربية أو حركة فدائيين تنظمت في أقطار اللجوء والشتات. لم تنطلق حركة التحرّر الوطني الفلسطيني الحديثة من الجليل والمثلث، ولا من الضفة الغربية وشرق الأردن (وما يجمع بين فلسطيني هذه المناطق جميعًا هو تطهيرهم الحقوق لا السياسي ضمن نظام مواطنة أو جنسية أردنية أو إسرائيلية)، وإنّما انطلقت من مناطق اللجوء والشتات حيث لا مواطنة: من غزّة ولبنان وسوريا والحركات الطلابية في مصر وحتى من بلدان الخليج. لقد تضامن العرب في إسرائيل مع هذه الحركة أو لم يتضامنوا، وتفاعلوا مع خطابات الشقيري عبر المذيع أو لم يتفاعلوا، ولكنّهم لم يشكّلوا جزءًا فاعلاً في هذه العملية، وبقيت علاقتهم المدنية بالحكم العسكري ومؤسسات الدولة، في التواطؤ معهما أو في النضال ضدّهما، هي العلاقة الأساسية السائدة، وهي كما نعلم جميعًا لا تمرّ عبر البندقية، بل إمّا عبر البنى الاجتماعية التقليدية، ومن ضمنها القوائم العربية المرتبطة بحزب مپاي، أو عبر الأحزاب الإسرائيلية، أو التي تنظمت كأحزاب إسرائيلية، مثل الحزب الشيوعي الإسرائيلي.

وقد كان موقف الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ، الذي أطرّ العديد من الوطنيّين الفلسطينيين في إطار حزبيّ إسرائيليّ يهوديّ-عربيّ، من نشوء الحركة الوطنيّة الفلسطينيّة الحديثة، وخاصّة منظمات الكفاح المسلّح، يتراوح بين التحفّظ منها ومهاجمتها على نحوٍ سافر كجماعات إرهابيّة ذات طابع "برجوازيّ صغير" وقومجيّ، إن لم يكن فاشيّاً.

وقد حصل التحوّل الهامّ بعد العام 1967، مع تألق نجم منظمات الكفاح المسلّح في دول المواجهة والهزيمة العربيّة، ومع العودة إلى نوع من التشديد على الانتماء الوطنيّ الفلسطينيّ كاتّناء سياسيّ، الأمر الذي تجلّى في البنود الأولى من الميثاق الوطنيّ الفلسطينيّ مقابل الميثاق القوميّ الذي كان قائماً. ومرحلة ما بعد 1967 هي أيضاً مرحلة تميّز العرب في إسرائيل عن سائر جاليات الشعب الفلسطينيّ، خاصّة في الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة، بمواطنتهم وحقوقهم المدنيّة وتمثيلهم البرلمانيّ إسرائيليّاً، ثمّ بالارتفاع المتدرّج في مستوى المعيشة ودرجات التحصيل العلميّ لأسباب عديدة، من بينها الاستفادة من فُتات مائدة تدفّق الاستثمارات الماليّة والمساعدات الأجنبيّة إلى إسرائيل بعد الدّور المُقنّع الذي قامت به حرب عام 1967، وافتتاح أسواق جديدة للمنتوجات الإسرائيليّة ومصادر جديدة للعمل الرخيص في الضفّة والقطاع.

بعد حرب عام 1967، وفي فترة السبعينيّات تحديداً، بدأ في التبلور تعبير سياسيّ عن طبقة وسطى عربيّة في إسرائيل ما لبث أن طوّر أشكالاً أخرى من التفاعل مع حركة التحرّر الوطنيّ الفلسطينيّ. لقد طوّرت هذه الطبقة، التي أقامت أحزاباً مثل الحركة التقدّميّة، وتحالفات مع الحزب الشيوعيّ في إطار الجبهة الديمقراطيّة للسلام والمساواة، وعيّاً وطنيّاً فلسطينيّاً متطوّراً، إضافة إلى وعي أكثر تقدّماً للإمكانيّات الكامنة في المواطنة الإسرائيليّة.

كانت هذه أيضاً مرحلة النقاشات بين هذه الفئة الصاعدة والحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ حول طبيعة العلاقة مع الأكثرية اليهوديّة من ناحية، ومع الشعب العربيّ الفلسطينيّ ومؤسّساته السياسيّة من الناحية الأخرى. وقد شدّدت بعض الحركات، مثل الحركة التقدّميّة وأبناء البلد، على العلاقة المتميّزة مع الشعب الفلسطينيّ، معتبرة المواطنة الإسرائيليّة طارئة. وذهبت الأخيرة إلى اعتبار نفسها جزءاً من حركة التحرّر الوطنيّ الفلسطينيّ، وشدّدت على العلاقة الخاصّة مع تياراتها اليساريّة. أمّا الحركة التقدّميّة، فقد نسجت علاقات متميّزة مع التيار المركزيّ في "م.ت.ف"، وأكّدت على موضوعة الهويّة الوطنيّة والانتماء إلى الشعب الفلسطينيّ. وقد أهملت هذه الحركات موضوعة المساواة باعتبارها موضوعة

إسرائيلية لا ترتبط إلا ارتباطًا طارئًا وظرفيًا بالنضال الوطني للحفاظ على الأرض والهوية من زاوية نظر العرب في إسرائيل، ومن أجل التحرير من زاوية نظر حركة التحرر الوطني الفلسطيني.

لقد قامت هذه التيارات والنقاشات التي صاحبها بدور هام في السبعينيات والثمانينيات، ولكن تبين في نهاية هذه الحقبة أن الارتباط مع "م.ت.ف" وفصائلها لم يطور حركة وطنية فلسطينية مستقلة وقائمة بذاتها داخل إسرائيل، من ناحية، ولم يجعل الخارطة السياسية العربية في إسرائيل جزءًا 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 وانعكاساتها في تميز الوعي السياسي لدى العرب في إسرائيل عن بقية أجزاء الشعب الفلسطيني. المقصود أن هذه العلاقة أدت في نهاية المطاف إلى تهميش الحركات الوطنية عن ديناميّة 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 تاريخيًا أو ثقافيًا بالحركة الوطنية الفلسطينية، وأقصد الحزب الديمقراطي العربي والتيار الإسلامي الذي ما لبث أن تحول إلى حركة إسلامية.

ولكن الأزمة في الوعي الوطني بدأت مع تبني حركة التحرر الوطني الفلسطيني برنامج الدولتين، وتحولها إلى التعامل مع العرب في إسرائيل باعتبارهم قوة سياسية إسرائيلية تسهم في دعم قوة السلام الإسرائيلية، لا قوة احتياط فلسطينية لحركة التحرر على الأرض. في هذا السياق، وما دامت "م.ت.ف" تدعم 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 أساسيين: 1. أنه ضمن السياق الجديد للصراع الفلسطيني الإسرائيلي بعد حرب لبنان، إن كان ذلك في مرحلة الانتفاضة أو بعد حرب الخليج، لا مكان للعرب في إسرائيل ضمن البرنامج الوطني الفلسطيني. 2. 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 لميل ميزان القوى تمامًا لصالح إسرائيل. إدراك هاتين النقطتين وحدهما، دون التطرُّق إلى أزمات حركة التحرُّر الوطني الفلسطيني، كان كافيًا لفهم الحاجة الماسّة إلى تغيير شامل في التعامل مع الانتماء الفلسطيني والمواطنة الإسرائيلية.

حتى تلك الفترة، حافظت الحركات الوطنية على توازنها بشكل عامّ بتبني شعار المساواة الذي طرحه الحزب الشيوعي، وشعار إقامة الدولة الفلسطينية في الضفة والقطاع. ولكن هذا البرنامج الذي بدا وكأنّه يجيب عن السؤالين -السؤال الذي يثيره الواقع داخل إسرائيل، وسؤال الانتماء إلى الشعب الفلسطيني- هذا البرنامج أجّل فقط أزمة العمل الوطني. فقد تبين خلال فترة قصيرة أنّه إضافة إلى الجبهة والحزب الشيوعي باستطاعة اليسار الصهيوني والقوى التقليدية أيضًا تبنيّه. ولكن مسألة التميّز عن هذه القوى ليست المسألة الهامّة هنا. فبرنامج "السلام والمساواة" لم يعرّف ما هي المساواة المقصودة، وبالتالي تتحوّل المساواة إلى عملية تقدّم فرديّ وزيادات في المخصّصات الماليّة ضمن التعريف الصهيوني للدولة؛ أي إنّ المساواة هنا ليست مشروعًا وطنيًا. أمّا شعار الدولة الفلسطينية في الضفة والقطاع فلا يطرح قضية العرب في إسرائيل كقضية وطنية. أضف إلى هذا عدمّ الوضوح في ما يتعلّق بتجليات الدولة الفلسطينية في الواقع بصورة بنتوستونات هي جزء من نظام "أپارتهيد".

تبني هذا البرنامج يحوّل الموقف الوطني إلى موقف تضامنيّ مع "م.ت.ف."، ومع السلطة الفلسطينية، فيما بعد، في أفضل الحالات. والموقف التضامني لا يمكن أن يكون نقديًا. قد يصاب، على الأكثر، بخيبة الأمل من "م.ت.ف." ويتحوّل إلى الشتيمة، ولكن الشتيمة ليست نقدًا فاعلاً. لقد أصبحت العلاقة مع "م.ت.ف." في ظلّ هذا البرنامج علاقة خارجيّة تضامنيّة مثلًا، أو تبعيّة (الفاكس السياسي)، أو خيبة أمل وإحباطًا شاملاً وانكفاءً على الحالة الإسرائيليّة. ولم يطرّو العرب في إسرائيل حركة وطنية مستقلة تعبّر عن بُعديّ واقعهم، البعد العربي الفلسطيني والبعد المدني الإسرائيلي، وتتعامل مع "م.ت.ف." ومع السلطة الفلسطينية على أنّها حركة وطنية لها كيانه من ناحية، ولكنّها لا تعتبر نفسها خارجيّة بالنسبة لمجريات أمور شعبها الفلسطيني من الناحية الأخرى، ولذلك فإنّها تسمح لنفسها بالتدخل بتواضع، ولكن على نحوٍ نقديّ، وبالتفاعل في أمور متعلّقة بنجاعة النضال الفلسطيني وبطريقة إدارة المفاوضات في إسرائيل وكيفية إدارة المجتمع الفلسطيني، وقضية الديمقراطية وسيادة القانون في ظلّ 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 الاعتراف بها أقلية ذات طابع قومي وذات حقوق جماعية.

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

أمّا الحركة التقدمية، فقد انطلقت من عناصر وطنية لم ترغب بتصنيف ذاتها في يوم من الأيام بوصفها حركة يسارية، ولكن عناصرها المكونة تحالفت مع الحزب الشيوعي في مرحلة يوم الأرض عام 1976، وفي الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة في الانتخابات البرلمانية عام 1977، وعبرت عن أماني وطموحات فئات مثقفة جديدة وأصحاب مهن حرة وأكاديميين، ضاقوا ذرعاً بوحداية الحزب الشيوعي الإسرائيلي داخل الجبهة، وبعدم إتاحة المجال لهم لتبوء مواقع قيادية وإصرار الحزب على إلحاقهم بإستراتيجيته المبنية على التحالف اليهودي العربي.

وتحوّل النقاش، خلال فترة قصيرة، إلى صراع حاد بل عدائي، لأنّ هذه القوى تجرأت على إقامة حركة سياسية مستقلة هي "الحركة التقدمية" التي تتبني طرحاً وطنياً عامّاً ليس راديكالياً بالضرورة، ممّا زاد من قابلية التيار الوطني على استقطاب قوى محافظة، بل معادية كذلك للشيوعية في بعض الحالات. وحاولت الجبهة آنذاك أن تثبت أنّ السلطة الإسرائيلية معنية بوجود مثل هذه الحركة، بل لقد اعتبرت محاولة حلّها قانونياً مؤامرة من السلطة لزيادة شعبيتها وخطوة ضمن الخطة التي اقترحتها حاكم لواء الشمال إذاك "يسرائيل كينج" لمقاومة التحوّل الراديكالي عند العرب في إسرائيل. إلى هذه الدرجة كان الحزب الشيوعي راسخ الاعتقاد أنّه من الخطأ تنظيم الأقلية العربية على أساس قومي، وإلى هذه الدرجة كان معادياً لإقامة أحزاب عربية.

لا شكَّ أنَّ هذه النقاشات عكست صراعاً في التعبير عن الهوية الوطنية الفلسطينية سياسياً. فالشباب الوطني المتحمّس، خاصّة بعد عام 1973، عام بداية الشرعيّة الدوليّة لقيادة "م.ت.ف"، لم يستطع التعايش مع التناقض الذي يعيشه الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ بين هويّته الرسميّة الوطنيّة الإسرائيليّة وهويّة غالبيّة أعضائه، الذين أُتيحت لهم الفرصة للتعبير عن وطنيّتهم عبر أدبيّاته العربيّة، وعبر صياغة الصراع مع ممارسات السلطة الإسرائيليّة صياغة وطنيّة. لقد طرح هؤلاء الشباب خارج إطار الحزب الشيوعيّ شعارات حركة التحرّر الوطنيّ الفلسطينيّ كما هي، ودون تعديل، على المستوى المحليّ. وبعد ولوج حركة التحرّر الوطنيّ الفلسطينيّ طريق العمل السياسيّ الدبلوماسيّ والبرنامج المرحليّ وغير ذلك، انتقلوا إلى تبني مواقف الرفض الفلسطينيّ مباشرة. وبالطبع لا يمكن أن يسمّى كلّ ذلك إستراتيجية في ظروف العمل السياسيّ داخل إسرائيل، ولا يمكن اعتباره برنامجاً سياسياً تلتف حوله الجماهير في الداخل احتمالاً أو فعليّاً، فقد كان تعبيراً سياسياً حاداً عن حالة الدفاع عن الهوية الوطنيّة الفلسطينيّة ضدّ ثنائيّات الحالة "العربيّة الإسرائيليّة" وتناقضاتها. ولا شكَّ أنَّ هذا الدفاع المستميت عن الهوية يندرج كلبنة أساسيّة ضمن التراث الذي تنطلق منه عمليّة إعادة صياغة الحركة الوطنيّة الفلسطينيّة في ظروف المواطنة الإسرائيليّة.

ما يهمّنا من هذا النقاش في سياق العلاقة مع حركة التحرّر الوطنيّ الفلسطينيّ هو أنَّ الصراع بدأ يتّخذ شكل التنافس على تأييد "م.ت.ف" وعلى حميميّة العلاقة معها.

وكانت "م.ت.ف"، في تلك الفترة، قد بدأت تبحث عن اتّصالات سياسيّة مع الفلسطينيين داخل إسرائيل ضمن تحرّكات أوساط في التيّار المركزيّ فيها من أجل إشراك "م.ت.ف" في أيّة مفاوضات سلميّة قد تنشأ بعد حرب عام 1973، ضمن التنافس مع النظام الأردنيّ على تمثيل الفلسطينيين، وذلك من بين أمور أخرى عديدة هي نفس الأمور التي دفعت "م.ت.ف" إلى تبني البرنامج المرحليّ. ويجب التمييز بين هذا البحث الفلسطينيّ عن علاقة سياسيّة مع فلسطينيّين 48 ورصد دورهم السياسيّ الممكن من ناحية، وعلاقتيّن أُخريّين من الناحية الأخرى:

1. محاولة تجنيد شباب فلسطينيّين من الداخل في فصائل الكفاح المسلّح الفلسطينيّ، هذه المحاولة التي أسفرت عن تجنيد مئات قليلة عبر تاريخها الطويل. وما زال ما يقارب الأربعين مناضلاً منهم في السجون الإسرائيليّة. جسّد أولئك حالة بطوليّة من تراث الكفاح الوطنيّ، ولكنّهم يشكّلون الآن أحد روافد الحاجة إلى التفكير الجديد وذلك بمطالبتهم من داخل السجون بحقوق المواطنة، وبالتعامل

معهم كمواطنين بعد أن انسَدَّت في وجوههم عمليَّة التحرُّر من السَّجن عبْر أفق حركة التحرُّر الوطنيِّ في الخارج.

2. الاتِّصالات التي قام بها اليسار الفلسطينيُّ مُبَكِّرًا مع المنظَّمات اليساريَّة المعادية للصهيونيَّة مثل "مُتَسَبِّين" وغيرها في محاولة لترجمة برنامج الدولة الديمقراطيَّة العلمانيَّة إلى تعاون يهوديٍّ- عربيٍّ مُعادٍ للصهيونيَّة. وهي محاولة بقيت فكريَّة ولم تُفْلَح أو تحلَّق في سماء العمل الوطنيِّ على نحوٍ جَدِّي. تحرُّك التَّيار المركزيِّ في "م.ت.ف" في نهاية السبعينيَّات، الذي استمرَّ وتطوَّر إلى يومنا هذا، هو تحرُّك بدأ ينطلق تدريجيًّا من التسليم بوجود إسرائيل وصولًا إلى الحاجة للتأثير على رأيها العامِّ وسياستها الداخليَّة. وكانت محاولاته الأولى، بطبيعة الحال، تتخذ شكل تقوية الروابط الوطنيَّة مع أولئك الذين صمدوا على الأرض وواصلوا الوجود العربيِّ في فلسطين، جزئيًّا على الأقلِّ. ولكنَّه انتهى إلى وضع هدف اعتراف الحكومة الإسرائيليَّة بـ "م.ت.ف" كهدف نضاليٍّ بحدِّ ذاته مرورًا بحملة الاتِّصالات الممنوعة والمسموحة إسرائيليًّا مع اليسار الصهيونيِّ.

في هذه الأجواء تنافست الحركة التقدِّميَّة والحزب الشيوعيِّ على الاتِّصال مع قيادة "م.ت.ف". وفي حين عرَّفت الحركة التقدِّميَّة ذاتها، منذ البداية، كحركة الهويَّة الفلسطينيَّة، ودأبت على نسج علاقة وثيقة مع قيادة "م.ت.ف" وحركة "فتح" تحديدًا، قام الحزب الشيوعيِّ بتجاوز تقاليده في العمل السياسيِّ وانتقل بسرعة من لوم قيادة "م.ت.ف" على تأييدها للحركة التقدِّميَّة، بل على الإيعاز بإقامتها، إلى المطالبة بتأييد "م.ت.ف" العلنيِّ له في الصراع معها. واتَّخذت المناقِسة شكل مقالات تُكتب في صالح الحزب الشيوعيِّ في صحيفة "فلسطين الثورة"، تُقابلها مقالات أخرى وتعليقات لصالح الحركة التقدِّميَّة في صوت فلسطين. كذلك احتدمت المناقِسة في المعارك الانتخابيَّة البرلمانيَّة إلى درجة تجوال الحزبيِّين في البيوت وهم مسلَّحون بشريط فيديو يصوِّر ياسر عرفات عند استقباله لمئير فلنر.

من الصعب قياس مدى تأثير قيادة "م.ت.ف" على أنماط التصويت عند المواطنين العرب في إسرائيل بأثر رجعيٍّ، والأرجح أنَّه ليس كبيرًا. ولكن هذه المناقِسة بين الأحزاب لكسب تأييد "م.ت.ف" لها أسهمت بالتأكيد في صنع وبناء نفوذ "م.ت.ف" بصفتها موزَّع شهادات وطنيَّة أكثر ممَّا ترجمت نفوذًا كان قائمًا. ومع أنَّ الظاهرة بحدِّ ذاتها كانت ظاهرة وطنيَّة، بما في ذلك من ولوج الحركة الوطنيَّة الفلسطينيَّة كعامل أساسيٍّ في حسابات التيارات السياسيَّة المركزيَّة الناشطة في أوساط المواطنين العرب، وبما في ذلك من تضامن شعبيٍّ حقيقيٍّ مع مسار ومصير

الحركة الوطنية الفلسطينية خاصّة في المرحلة اللبنانية، فإنّ هذه الظاهرة أدخلت عوامل سياسيّة ما لبثت أن شوّعت العمل الوطنيّ واندرجت ضمن مسبّات الأزمة فيه:

1. إنّ تحويل قيادة "م.ت.ف" إلى مورّع شهادات حسن سلوك في الوطنيّة أدّى إلى صعوبة الانتقال إلى انتقاد هذه القيادة عندما استدعت الحاجة ذلك، على نحو ما نجد في مرحلة المفاوضات والسلطة.

2. تحوّل مطلب الاعتراف بـ "م.ت.ف" من وسيلة إلى هدف قائم بذاته. وعندما جرى هذا الاعتراف الإسرائيليّ، ضمن اتّفاقيّات أوسلو، بدا الأمر وكأنّ القوى الوطنيّة تجرّدت من آخر مطلب لها، الأمر الذي طمس الفروق بينها وبين اليسار الصهيونيّ في مرحلة أوسلو.

3. جرى استيراد أنماط من العمل السياسيّ الممّول والذي لم يكن معروفًا في السابق، إلى الحياة السياسيّة في الداخل، ممّا أدّى إلى نفور الناس البسطاء من هذا العمل السياسيّ، الذي ترافقه إشاعات (لا أساس لها غالبًا) حول فساد وتصرف غير مشروع بأموال لا يمكن تقديم تقارير عنها وإن توافرت الرغبة، لأنّ جمعها يجري بشكل غير قانونيّ.

4. عندما تحوّلت قيادة "م.ت.ف" إلى نسج علاقات مع قوى ليست ذات أصول وطنيّة مثل الحزب العربيّ الديمقراطيّ، ومع قوى عربيّة في الأحزاب الصهيونيّة، تحوّل سلاح الحركة الوطنيّة ضدها. فإذا كان سلاح الشهادة بالوطنيّة هو العلاقة مع "م.ت.ف" وليس البرنامج النضاليّ ولا الممارسة النضاليّة، يصبح هذا السلاح مباحًا لقوى غير وطنيّة اعتُبرت خصمًا تاريخيًا للحركة الوطنيّة، وذلك عندما تغيّرت حسابات "م.ت.ف" السياسيّة باتجاه الانفتاح على هذه القوى غير الوطنيّة تاريخيًا. وحديث القوى الوطنيّة عن علاقة إستراتيجيّة بينها وبين "م.ت.ف" وعلاقة تكتيكيّة آتية بين "م.ت.ف" والقوى الأخرى لا يصلح في مثل هذه الظروف إلّا لعزاء النفس وإيهامها.

ففي ظروف تحوّل مفاوضات السلام مع إسرائيل إلى إستراتيجيّة، وفي ظروف البحث عن وسائل للتأثير على الحكومة الإسرائيليّة من داخل المؤسّسة، تصبح هذه التحديدات غير واضحة: بأيّ معنى تكون العلاقة مع القوى الوطنيّة إستراتيجيّة، ومع القوى الأخرى تكتيكيّة؟ ولماذا لا نقول العكس من ذلك؟ لا تستطيع قيادة "م.ت.ف" والسلطة الفلسطينيّة، حاليًا، التخلّي عن علاقتها الحميمة مع القوى الوطنيّة أمام ذاتها وأمام رأيها العامّ، ولكن هذا تكتيك. أمّا

ضمن الإستراتيجية السياسيّة، فإنّ علاقتها مع اليسار الصهيونيّ أكثر أهميّة. وتزداد هذه العلاقة وزنًا وأهميّة كلّما جاء ترتيب طرفها الإسرائيليّ في موقع أكثر يمينيّة على الإحداثيات السياسيّة الداخليّة.

لقد كان مطلب الاعتراف بـ "م.ت.ف" مطلبًا صحيحًا، كما كان الاتّصال مع قيادتها حينذاك خطوة وطنيّة أسهمت في خلق أجواء وطنيّة بعد العودة إلى اكتشاف الهويّة الفلسطينيّة. ولكن اعتبارها محورًا للعمل الوطنيّ يحولها إلى شهادة حسن سلوك. وأخطر ما فيها هو اختزال العمل الوطنيّ إلى تضامن خارجيّ. ذلك لأنّها تُوفّع المواطن العربيّ في إسرائيل في وهم الإجابة عن سؤال العمل الوطنيّ كتضامن مع السلطة الفلسطينيّة ومع قيادة "م.ت.ف" بحيث يبدو الأمر وكأنّ العمل الوطنيّ هو شأن خارجيّ.

يكون التضامن والتفاعل مع الشعب الفلسطينيّ وقضاياه حقيقيّين عندما يجري اكتشاف البعد الوطنيّ في الصراع لتغيير الواقع داخل إسرائيل، أي عندما يتحوّل العمل السياسيّ المحلّويّ الطابع إلى عمل وطنيّ تقوده قيادة وطنيّة ذات برنامج وطنيّ.

عندما تُطرح المطالبات الوطنيّة بصيغة مطالب مدنيّة، وعندما تُطرح المطالبات المدنيّة بصيغة مطالب وطنيّة، وتحوّل الحركة السياسيّة للمواطنين العرب في إسرائيل بمجمّلها إلى حركة وطنيّة فلسطينيّة، عند ذلك تصبح العلاقة مع السلطة الفلسطينيّة والمجتمع الفلسطينيّ علاقة تفاعل حقيقيّة تتجاوز علاقة التضامن الرمزيّ والإملاءات الخارجيّة، كما تتجاوز عمليّة تنقية الضمير نحو الخارج على شكل خطاب سياسيّ مُنقّل بالرموز، وعمليّة مزادة في الزيارات للعالم العربيّ ومناطق السلطة وذلك ليكون بالإمكان ممارسة الأسرلة المشوّهة داخليًا في علاقة تبعية حقيقيّة، لا رمزيّة فحسب، للمؤسسة الصهيونيّة المسلّم بصهيونيتها فلسطينيًا.

القوى العربيّة التي تتملّق السلطة الفلسطينيّة والأنظمة العربيّة تشترك معًا في التسليم بالطبيعة الصهيونيّة لإسرائيل. والقوى السياسيّة "العربيّة الإسرائيليّة" التي تقوم بهذه المهّمة رمزيًا فقط تستثمر رأس المال الرمزيّ الناجم عنها من أجل السماح لنفسها بخطّ سياسيّ متأسرل ومهمّش داخل إسرائيل.

محاولات تنظيم الأقلية العربية

منذ بدايات إدراك ديمومة الحالة "العربية الإسرائيلية"، أحسّ ناشطو الأحزاب السياسية التي نشطت في موضوع الحقوق العربية، والتي أخذت مأخذ الجد إعلان استقلال إسرائيل في ما يتعلق بالمساواة المدنية للمواطنين بغض النظر عن انتماءاتهم الطائفية والقومية، وأقصد تحديدًا الحزب الشيوعي الإسرائيلي "ماكي" وحزب العمال الموحد "مپام" (وليس من قبيل المصادفة أنّهما مثلاً الحزبين اليهوديين-العربيين الوحيدين مع الفارق الكبير بينهما) أحسّوا بالتناقض بين مطلب المساواة في إسرائيل كدولة صهيونية، وانتمائهم القومي. ولذلك، أيضًا، تفاوتت أنماط تعبيرهم السياسي وتأرجحت بين "الشعب الإسرائيلي عربيًا ويهوديًا"، والمطالبة بتجنيد العرب في الجيش الإسرائيلي، باعتبار الخدمة في الجيش حقًا لكل مواطن، ولأنّ وزير الدفاع الإسرائيلي، بامتناعه عن تنفيذ قانون التجنيد الإجباري بشأنهم يوفّر الحجة لاتهامهم بأنهم "طابور خامس"، وأنهم لا يقومون بواجبات المواطنة لتمنح لهم حقوق المواطنة، واعتبار الرجعية العربية المسؤول الأول والأساسي عن النكبة الفلسطينية، والتشقي بنتائج رفضها قرار التقسيم، وضرورات تنظيم الأقلية العربية على أساس عروبتها في كلّ ما يتعلق بحقوقها وصراعها ضدّ الحكم العسكري المفروض عليها.

نتيجة لهذا التناقض، ونتيجة لقمع سلطات الحكم العسكري، نجد أنّ محاولات تنظيم الأقلية العربية لم تنجح. ومحاولة الحزب الشيوعي وبعض الشخصيات ذات الطابع الوطني (غير المتعاون مع الحكم العسكري) لتنظيم "الجبهة الشعبية" في الخمسينيات لم تحقّق إلّا نجاحًا مؤقتًا، وما لبثت أن انهارت على خلفيّة الخلاف بين الحركة السياسية والحركة القومية العربية في فترة جمال عبد الناصر الأولى، تلك الفترة التي لم تكن بعد قد دخلت فيها الحركة القومية العربية ضمن إستراتيجية الاتحاد السوفييتي، الذي كان أسيرًا لمفاهيم اقتصادية في تعريف الأمة، ولتدرج تاريخاني للفرق بين الرجعي والتقدمي تحتلّ فيه إسرائيل، باعتبارها دولة قطاع عام (رأسمالية دولة أو اشتراكية دولة)، مكانة أكثر تقدّمية من محاولات الحركة القومية العربية توحيد الأمة العربية على أساس من الثقافة واللغة ووحدة المصير.

ولكن الدعم السوفيتي للعرب في الصراع مع إسرائيل في الستينيات والسبعينيات، والتحالف المتأخر بينه وبين الأنظمة القومية العربية، وعداء إسرائيل المتأصل للقومية العربية، وتحالفها الإستراتيجي مع الإمبريالية، أدّى إلى تحيد الخلاف بين الشيوعيين والقوميين حول موضوع القومية العربية لبقى الخلاف الداخلي الناتج عن إستراتيجية العمل في تنظيم أقلية قومية جنباً إلى جنب مع مطلب المساواة أو المواطنة المتساوية.

في الفترة الممتدة حتى العام 1967 والسنوات القليلة التي أعقبها حتى بداية السبعينيات، بقيت البنى الاجتماعية التقليدية قائمة، والتعبير عن هذه البنى في السلطة المحلية العربية. ولكن هذا النوع من التنظيم، وإن كان تنظيمًا لعرب، هو ليس تنظيمًا للمواطنين العرب كجماعة قومية متميزة. وقد وافقت سلطة حزب العمل، عملياً بصمت، على المبادرة لتنظيم لجنة قُطرية للسلطات المحلية العربية، باعتبار أنّ مجرد تنظيم مثل هذه الهيئة التنسيقية بين مجالس محلية وبلديات عربية لا يعني تنظيمًا قومياً. فاللجنة 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 يُنتج قومية بل محليات عديدة. والمجالس المحلية العربية في نهاية المطاف في جهاز سلطة تابع لوزارة الداخلية، وأهم ما فيه أنّه منتخب، وبالتالي يمكن أن يصلح أساساً 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 تُسلم بالتمييز القومي واقعاً. وهي في الحقيقة لا تطالب بالمساواة، بل تطالب الدولة بجميل أو بمعروف تُسديه مقابل خدمات، وذلك كعلاقة اغتراب تقليدية بين البنى الاجتماعية العضوية والدولة، أيّ دولة، فكم بالحريّ الدولة اليهودية المنتصرة. ولذلك أيضاً تسمى القوى التي تمثل هذه البنى غالباً "قوى معتدلة". وهذه تسمية خاطئة؛ إذ ليس هنالك ما هو معتدل لدى هذه القوى لا اجتماعياً ولا سياسياً، وإنما يحركها الخوف من الدولة، من ناحية، وطلب القرب منها اتقاءً لشرها وطلباً لعطاءاتها، من الناحية الأخرى.

لا تتوقع البنى الاجتماعية التقليدية المساواة في الدولة، بل تحاول أن تتقي شرّ الدولة. وهي لا تتوقع المساواة للمواطن ولا تطالب بها، لأنّها هي ذاتها لا تعترف بالمواطن الفرد (ناهيك عن المواطنة الأنثى) في إطارها البطريركي القائم على

العلاقات السلطوية والهرميّة المتوازنة، وعلى الحقوق والواجبات كطقوس وشعائر تنبع من الانتماء للبنى التقليديّة.

ولذلك لاحظ البعض، بذعر، في مرحلة لاحقة ذلك التناقض المريب بين مطالبّة القوى التي تمثّل هذه البنى بالمساواة والديمقراطيّة عندما فُرض هذا الخطاب السياسيّ عليها منذ النصف الثاني من السبعينيّات (خاصّة بعد يوم الأرض)، وممارساتها المحليّة المحافظيّة في كلّ ما يتّصل بالعلاقات الاجتماعيّة في القرية. وما لبث فيما بعد أن تكلّف أنّ الخطاب السياسيّ نفسه فارغ وأجوف، وأنّه رغم خطاب المساواة بقيت طبيعة العلاقة مع السلطة الإسرائيليّة كما كانت علاقة وساطة واستجداء للمعروف وقيام بدور الوسيط بين السلطة المركزيّة وسكّان القرية.

لقد تفجّر الصراع بين القوى السياسيّة الوطنيّة الصاعدة في السبعينيّات (140) واللجنة القُطريّة لرؤساء السلطات المحليّة العربيّة على نحوٍ سافر عشية يوم الأرض (1976)، عندما رفضت اللجنة القُطريّة، بأكثرية كبيرة، تبني قرار لجنة الدفاع عن الأراضي العربيّة بالإضراب العام في الثلاثين من آذار.

وكانت لجنة الدفاع عن الأراضي العربيّة أبرز التنظيمات التي قامت على أساس قوميّ في مرحلة السبعينيّات، التي شهدت تنامي التيار الوطنيّ الفلسطينيّ بعد حرب عام 1973 وتحوّل المسألة الفلسطينيّة إلى مسألة دوليّة بدأت تحتلّ مركزاً أساسيّاً في المفاوضات ومبادرات السلام بعد الحرب. وقد رافق هذه العمليّة نموّ الطبقة الوسطى والإنتمال لجنسيتها المحليّة التي ستحمل هذا التيار الوطنيّ في تحالف مع الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ ثمّ في خلاف معه. وتجنّست التحالفات في الجبهات المحليّة التي أقيمت في القرى والمدن العربيّة في المعارك البلديّة، كما تجلّت في لجنة الدفاع عن الأراضي العربيّة باعتبارها تحالفاً يُعيد تجربة "الجبهة الشعبيّة" في الخمسينيّات بنجاح أكبر، نتيجة توافر القوى الاجتماعيّة الجاهزة لحمل هذا التحالف. وانتشرت في هذه المرحلة تحديداً لجانُ الطلّاب العرب في الجامعات الإسرائيليّة كافّة، وأقيم -بعد طول تردّد- الاتّحاد القُطريّ للطلّاب العرب. وكانت قد سبقته إلى التنبّط، في العام 1974، اللجنة القُطريّة للطلّاب الثانويّين العرب، وذلك على أساس وطنيّ يجمع بين النقد الوطنيّ لبرامج التدريس في المدارس العربيّة، والمطالبّة بالمساواة في الميزانيّات للتعليم العربيّ.

وتجلّى الصراع بين شكل التنظيم الوطنيّ القُطريّ وشكل التنظيم المحليّ، كما أسلفنا في موضوعة الأرض، لأنّ هذه القضية، حتّى لو جرى تناولها من منطلق

مدنيّ، أي من منطلق كون مصادرة الأرض من المواطنين العرب وإعطائها لليهود عملية تمييز بين مواطنين، لا بدّ من أن تحمل في طيّاتها القضية الوطنية بمُجْمَلها، لأنّ الأرض كانت دائماً في لبّ الصراع مع الصهيونيّة. وحتىّ عندما يجري تناول موضوعة الأرض من منطلق وطني، لا بدّ أن تُطرح قضية الأرض في سياق الحياة السياسيّة في إسرائيل في صيغة تمييز سلبي بين المواطن والمواطن، لأنّ الأرض تُصادر باتجاه واحد: من العرب لليهود، ولأنّ المصادرة تضيق الخناق على مسطّحات القرى والمدن العربيّة وتمنع تطويرها.

يتوخّد في موضوعة الأرض، إذًا، بعد واقع العرب في إسرائيل، وأقصد البعد المدنيّ والبعد القوميّ، في وحدة واحدة. وهذا أيضًا سرّ قدرة الحركة الوطنية على أن تنظّم المواطنين العرب في إسرائيل ضمن شعار الدفاع عن الأرض في هيئة واحدة فُظريّة بشكل لم يتكرّر منذ ذلك الحين. وما لبثت هذه الهيئة أن تحدّت البنى التقليديّة القائمة في المجالس المحليّة، وتجاوزت رفض الأخيرة لقرارها بالإضراب العامّ، لتنظّمه وحدها بنجاح منقطع النظير. وبعد انحلال لجنة الدفاع عن الأرض، لم تحظّ اللجنة الفُظريّة لرؤساء المجالس المحليّة بالالتفاف الشعبيّ الذي كان باستطاعة لجنة الدفاع عن الأرض أن تجنّده في النصف الثاني من السبعينيّات.

كان يوم الأرض يوم صدام بين الأقلّيّة العربيّة بوصفها أقلّيّة قوميّة والدولة اليهوديّة التي تصدر الأرض من هذا المنطلق. وحمل هذا الصدام عناصر عصيان مدنيّ جرى التراجع عنها حال إدراكها، ولذلك تكرّر هذا اليوم فيما بعد بصيغة إحياء ذكرى. لقد أخافت المعاني التي حملها يوم الأرض السلطة الإسرائيليّة ومنظّميه على حدّ سواء. فبعد هذا اليوم، أُدخِلَ تعديل تدريجيّ على سياسة السلطة بالنسبة للوسط العربيّ. وحال إدراك المبادرين إلى يوم الأرض لمغازي الاستمرار في هذا الطريق، عدّلوا سياستهم قبل أن يَصْلُبَ عودها.

وتجلّى هذا التعديل في العودة إلى التحالف مع القوى التي عارضت يوم الأرض بداية، وأقصد القوى العربيّة التقليديّة في المجالس المحليّة، ومنها قوى متعاونة جهارة مع جهاز القمع السلطويّ، هذه القوى التي هُمّشت في يوم الأرض. وبدأت هيمنة الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ على لجنة الدفاع عن الأراضي تتخذ شكل فرض سياسة التحالف هذه تحت شعار الوحدة. وبعد تحوّل هذه اللجنة، بالتدريج، من لجنة شعبيّة تقود النضال، إلى لجنة إحياء ذكرى يوم الأرض ولجنة توثيق ورصد (لم تُصدر عنها دراسة تُذكر)، بدأت عملية انحلال هذه اللجنة تدريجيًّا.

بدأت اللجنة القُطريّة للسلطات المحليّة العربيّة باحتلال الصدارة بعد أن تبنت الخطاب السياسيّ للقوى الصاعدة في حينه، خاصّة الحزب الشيوعيّ، وقد غيّرت هذه القوى التقليديّة خطابها السياسيّ دون أن تتغيّر سياسياً.

ومع غياب إطار يجتمع فيه "العرب في إسرائيل" ويبحثون فيه قضاياهم، تبوّأت اللجنة القُطريّة لرؤساء السلطات المحليّة العربيّة مكان الصدارة. وقد بدأ التغيير في هذه اللجنة مع وصول رؤساء بلديات ومجالس محليّة يمثلون الأحزاب الفاعلة في الوسط العربيّ، ومع وصول فئة جديدة من الشباب الذين حازوا على منصب رئيس مجلس محليّ في قراهم.

عند ذلك أقيمت لجنة المتابعة العليا لشؤون المواطنين العرب، وذلك بإضافة أعضاء الكنيست وأعضاء اللجنة التنفيذية للهستدروت العرب، أي بإضافة منتخّبين قُطريّاً وسياسيّاً إلى أولئك المنتخّبين محليّاً. ومع ذلك بقيت اللجنة القُطريّة لرؤساء السلطات المحليّة هي العمود الفقريّ للجنة المتابعة مع مواضيع ذات طابع قوميّ. ولكن هذا التعامل لم يتجاوز إطار البيان السياسيّ.

وسرعان ما تبين أنّه حتّى القوى الشابة المنتخبة محليّاً تتصرّف في الإطار المحليّ كقيادة تقليديّة لأنّ قاعدتها الاجتماعيّة ما زالت قاعدة العائلة الممتدّة أو التحالف بين عائلات. وتبين كذلك أنّ جماعة من القادة المحليّين الشباب المؤطّرين في لجنة قُطريّة لا يتحوّلون إلى قيادة قوميّة، بل يعمّمون العقليّة المحليّة إلى الإطار القُطريّ، وذلك بقدرتهم على صياغة المطالب المحليّة كمطالب قُطريّة موجهة للسلطة الإسرائيليّة، هذه القدرة المتوافرة عند مثقّفين درسوا في الجامعات الإسرائيليّة والمكتسبة من مقارعة ومساومة أجنّدة السلطة. وهكذا لم يتحوّل إطار اللجنة القُطريّة للرؤساء إلى إطار ينظّم الأقلّيّة العربيّة على أساس قوميّ. أمّا لجنة المتابعة العليا، فقد ضمّت بطبيعة تركيبها الأحزاب الصهيونيّة عبر ممثليها العرب في الكنيست، ولذلك رغم تجاوز هذه الهيئة للطابع المحليّ أكّد وجود هذه الأحزاب فيها طابعها "العربيّ الإسرائيليّ" بوصفها لجنة تنسيق، لا أكثر، بين جميع القوى السياسيّة الفاعلة في الوسط العربيّ والمجالس المحليّة والبلديات العربيّة.

عشيّة يوم الأرض (1976)، وفي إحدى جلسات لجنة الدفاع عن الأراضي في الناصرة، وقد كنت آنئذٍ ممثلاً للطلّاب الجامعيّين في اللجنة، سمعت أحد الناشطين المركزيّين في اللجنة، صليباً خميس، يقول: "هذا برلمان عرب إسرائيل. هنا يجتمع العرب في إسرائيل، وهنا يقرّرون". لم يكن هذا الكلام مقبولاً عند الحزب الشيوعيّ، حزب صليباً خميس، كما لم يكن برنامجاً سياسيّاً ناضجاً، بل كان يستهدف شرعيّة

اللجنة القُطريّة لرؤساء السلطات المحليّة المعادية لتصعيد النضال ورفع سقف المطالب، وربّما، أيضًا، محاولة لإثارة نقاش حول ضرورة تنظيم العرب في إسرائيل على أساس قوميّ. وقد حُنيق هذا النقاش ولم يتطوّر.

لا يستطيع التنظيم القوميّ للأقليّة العربيّة أن يتجاوز التجارب السابقة، لا لضرورة الاستفادة منها فقط، ولا لأنّها قائمة فقط، ولأنّ هدمها قبل توافر البديل سوف يؤديّ إلى حالة تسيّب كاملة في العمل السياسيّ، بل لأنّ استمراريتها تعكس واقعًا اجتماعيًا وسياسيًا لا بدّ أن يؤخذ بعين الاعتبار. وعندما تطرح الحركة الوطنيّة موضوع تنظيم الأقليّة العربيّة قوميًا، فإنّها لا تتجاهل ما أنجز حتّى الآن، وإنّما تقفز به قفزة نوعيّة نحو نوع آخر من التنظيم والعمل يوحد بين رؤية ديمقراطيّة للمجتمع العربيّ كمجتمع من المواطنين، والتعامل مع الدولة، لا كمواطنين أفراد فقط، بل كجماعة قوميّة معترف بطابعها القوميّ.

هكذا ينتمي المواطن العربيّ الفرد سياسيًا إلى شعب لا إلى عائلة أو طائفة سياسيّة، وهكذا أيضًا يجري إجبار الدولة على التعامل معه باعتباره منتميًا إلى جماعة قوميّة.

بصد تنظيم الأقلية العربية قوميًا

قلنا إنّ البنى المحليّة، ولا سيّما العشائريّة منها، غير قادرة على تشكيل أساس التنظيم قوميًا أو قُطريًا. وقد كانت تُصلح في ماضي فلسطين قبل عام 1948 لأنّها كانت وقتذاك تشكّل أساسًا لعلاقات التبادل الاجتماعيّ على المستوى القُطريّ في سياق عمليّة إنتاج مختلفة تمامًا لم يجر فيها تدوير هذه البنى بعد، ولم تجتمع في الفرد الفلسطينيّ (رجلاً كان أم امرأة) الحقوق والواجبات تجاه الآخرين وتجاه المجتمع وتجاه الدولة.

صحيح أنّ التحديث في الحالة الإسرائيليّة جرى على نحوٍ قسريّ، وفي خدمة المشروع الصهيونيّ كما فهمته حركة العمل الصهيونيّة آنذاك، وأنّ جزءًا من عمليّة التحديث هذه، بما في ذلك ردّ الفعل عليها، كان الحفاظ على البنى المحليّة العشائريّة داخل القرية، ولكن، في نهاية المطاف، شئنا أم أبينا، نشأ على المستوى القُطريّ فردٌ فلسطينيّ هو مواطن إسرائيليّ من الدرجة الثانية. وهذا الفرد الفلسطينيّ يقيم علاقاته التبادليّة، الاقتصاديّة والاجتماعيّة، في السوق الإسرائيليّة الرأسماليّة كفرد لا كممثلٍ لعشيرة أو حَمولة، ويطالب الدولة بالاعتراف به كفرد كامل الحقوق، أي كمواطن. ولكنّه عندما يطالب الدولة والمجتمع اليهوديّ بالاعتراف به مواطنًا كامل الحقوق في السياق الإسرائيليّ، فإنّه يظهر بصفته الإسرائيليّة يخاطب بلغة القانون الإسرائيليّ، ويتبنّى خطاب الإعلام الإسرائيليّ، ويطالب الدولة أن تتبنّى مبادئ المساواة، بصرف النظر عن الدين والجنس والعنصر، المعلنة في وثيقة استقلالها هي. وعندما يظهر باعتباره فلسطينيًا، فإنّه لا يظهر فردًا ذا حقوق وواجبات، بل عضوًا في بنية تقليديّة ما زالت قائمة في هذه القرية أو تلك. إنّّه لا يظهر باعتباره فلسطينيًا، وإنّما بوصفه ابن هذه البلدة أو تلك، و"البلد" هنا لا يعني "فلسطين"، بل يعني القرية أو البلدة التي ينتمي إليها. وغالبًا ما كان طغيان هذا الانتماء المحليّ الطابع يدفع الأنثروپولوجيا الإسرائيليّة لاعتبار وعي عرب فلسطين عيًّا ما قبل قوميّ، لأنّ مفهوم الوطن في وعي الأفراد يكاد لا يتجاوز القرية التي وُلد فيها الإنسان، والتي يواصل انتماءه لها عندما يغادر إلى الخارج.

وقد تناست الأنثروپولوجيا الإسرائيليّة كون إسرائيل ذاتها قد قطعت طريق توحّد المجتمعات المحليّة في فلسطين في مجتمع قوميّ موحد، كما أنّها لم تظن

إلى أنّه بعد قيام إسرائيل لم تشكّل هذه الدولة وطنًا للفلسطينيين الذين دفعهم الاغتراب إلى مزيد من الانكفاء على حميميّة الوطنيّة المحليّة في "البلد".

عندما يتبنّى العربيّ في هذه البلاد مطالب ديمقراطيّة، مثل المساواة واحترام السلطة لحيّزه الخاصّ، وحرّيّة التعبير عن الرأي وغير ذلك، يجري ذلك في السياق الإسرائيليّ، وعندما يظهر العربيّ في هذه البلاد فلسطينيًا أو في السياق المحليّ، فإنّه لا يعود ديمقراطيًا، وكأنّ الموقف الديمقراطيّ كان أداة لمخاطبة النظام القائم في إسرائيل.

وغالبًا ما يفاجأ النبهاء من ذلك التناقض الذي يحكم تصرّف السياسيين العرب في هذه البلاد على المنبر الإسرائيليّ، من ناحية: الإعلام، الكنيسة، الحزب الصهيونيّ الذي ينضوون تحت لوائه، ومن ناحية أخرى، على ساحة القرية وفي الإعلام العربيّ.

والحقيقة أنّه ليس هنالك أيّ تناقض، بل إنّ هذه البنية المشوّهة "للعربيّ الإسرائيليّ" الذي يجمع بين اللهاث بالعبريّة وراء الخطاب السياسيّ والإعلاميّ الإسرائيليّ الحديث (تقليدًا لا ابتكارًا)، والانتماء بالعربيّة إلى بني تقليديّة محلّويّة يحاول دَمَقَرَطَتَها فيزيد من تشويهها ومن مسخ مفهومه هو للديمقراطيّة، كما في حالة الانتخابات التمهيدية (Primaries) التي تجري في العقد الأخير في بعض الحماائل الكبيرة لاختيار مرشّح العائلة لرئاسة السلطة المحليّة.

هذه الأزمة في هويّة الفرد العربيّ السياسيّة هي الوجه الآخر للأزمة في هويّته القوميّة، ولا تمكّن مواجهتها إلّا في إطار التنظيم على مستوى قوميّ. فالقوميّة هي انتماء الأفراد المذرّرين المباشر إلى لغة وثقافة وطموحات سياسيّة وتاريخ مشترك وغير ذلك. وبإمكان الفرد العربيّ في هذه البلاد أن يطرح مطالب ديمقراطيّة بصفته عربيًا فلسطينيًا، إذا نشأ سياق عربيّ قُطريّ منظم يتجاوز الأطر المحليّة التي تجد تعبيرًا عنها في المجالس المحليّة والبلديات.

الحزب السياسيّ هو دون شكّ إطار من هذا النوع، وهو الشكل الأرقى للعمل السياسيّ في أوساط الأقلّيّة العربيّة. ولكن الحزب السياسيّ محكوم، في نهاية المطاف، بنمط تفكير النخبة التي تقوده، كما أنّه يمثّل ويخاطب جمهورًا بعينه ويسعى إلى فرض هيمنته التنظيميّة والسياسيّة. ومن الدلائل التي تؤكّد الحاجة إلى هويّة قوميّة شاملة تتجاوز المحليّة اضطرار كلّ حزب أن يتبنّى خطابًا وطنيًا عندما يعمل على مستوى مُجَمَّل الأقلّيّة العربيّة، فهذا هو الخطاب الوحيد الذي يستطيع أن يتجاوز الطوائف والعائلات إلى المواطن العربيّ غير المؤسّرل 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 الإسرائيليّين، ويتنظّمون ديمقراطيًا أيضًا على المستوى العربيّ القُطريّ، ويطرحون، بالتالي، مشروعًا ديمقراطيًا على مستوى تنظيم المجتمع العربيّ ذاته.

وقد قدّمت روابط الطّلاب واتّحاداتهم في السبعينيّات، والتي يعاد إحيائها حاليًا، دليلًا على حاجة الشباب إلى تنظيم على المستوى الوطنيّ، كما مثّلت مرحلة انحلال هذه الروابط أزمة العمل السياسيّ في الوسط العربيّ في نهاية الثمانينيّات وبداية التسعينيّات. ولكن انتشار مثل هذا النوع من الروابط أمر صعب؛ وذلك أنّ العرب في إسرائيل مندمجون تمامًا على هامش الاقتصاد الإسرائيليّ، ويصعب إقامة تنظيمات مهنيّة ونقابيّة على غرار الروابط الطّلابيّة. فالطّلاب بطبيعتهم يعيشون خارج عمليّة الإنتاج الاقتصاديّ. قد يجد الأكاديميّون العرب العاطلون عن العمل نتيجة للتمييز القوميّ ضدّهم أساسًا لإقامة تنظيم يؤطّرهم (مع أنّه حتّى هذا لم يتمّ)، ولكن مثل هذا التنظيم ليس مهنيًا ولا نقابيًا بل هو يقوم لإيجاد حلّ لمشكلة مستعصية.

ما زال العمّال العرب والأطباء والمحامون وغيرهم منظمين في أطر نقابيّة إسرائيليّة تقود نزاعات العمل في إسرائيل، ويبدو أنّها تقوم بذلك على الصعيد الاقتصاديّ المطلبيّ بنجاح أكبر من تنظيمات نقابيّة عربيّة منفصلة ممكنة. وحتّى المعلّمون العرب الذين يشكّلون قوّة عمل كبيرة محليّة بالكامل لم يجدوا من المناسب إقامة نقابة خاصّة بهم لأنّهم يوظّفون في نهاية المطاف عند نفس المشغّل (الدولة)، مثلهم كمثّل المعلّمين اليهود، ويخوضون صراعات الأجور ضمن نقابة واحدة بموجب قواعد العمل النقابيّ الإسرائيليّ، ويحصلون على مكاسب نقابيّة يستفيد منها في نهاية المطاف اليهود والعرب على حدّ سواء.

إذا لم يكن ممكنًا تخيّل انتشار روابط واتّحادات نقابيّة ومهنيّة عربيّة على المستوى الوطنيّ، كيف إذاً يكون بالإمكان التحدّث عن تنظيم قوميّ للمواطنين العرب؟ واضح أنّ الجمعيات والمنظّمات غير الحكوميّة المنتخبّة، والتي تعمل في مجالات جزئيّة لا تشكّل أساسًا لتنظيم من هذا النوع إلّا من باب الدعم وخلق الأجواء المناسبة للمبادرة والتنظيم الذاتيّ. يضاف إلى ذلك أنّ هذه التنظيمات تفتقر إلى قاعدة مجتمعيّة إنسانيّة صلبة. وتمويلها وإعادة إنتاجها يجري عبّر مؤسسات الدعم الماليّ الأجنبيّة. كما أنّها تواجه خطر التحول إلى أوليغاركيّات أو إلى احتكارات صغيرة تتنافس في ما بينها مفتقرة إلى أيّ نوع من الديمقراطية الداخليّة، وغالبًا ما تكون أقلّ ديمقراطيّة من الأحزاب. لكنّها مسرح هامّ لتفعيل

مبادرات التنظيم الذاتي، خاصة إذا كان المبادرون إليها والقيّمون عليها أصحاب توجّه قوميّ مدروس يرمي في النهاية إلى تثقيف الجمهور على التنظيم الذاتي على المستوى المجتمعيّ العربيّ.

تشكّل لجنة المتابعة العليا لشؤون المواطنين العرب اليوم تنظيمًا قُطريًا يقوم على أساس الانتماء القوميّ، ولكنّه ليس تنظيمًا قوميًا بأيّ حال من الأحوال، بل هو يجمع في داخله جميع التناقضات التي ذكرناها آنفًا. فاللجنة القُطريّة لرؤساء السلطات المحليّة هي اتّحاد لرؤساء انْتُخبوا على أسس مختلفة كلّها محلّويّة وتقليديّة. وأعضاء الكنيست العرب الذين يشكّلون الجزء الثاني الهامّ في اللجنة هم أكثر تمثيلًا من الناحية السياسيّة لأنّهم انْتُخبوا على أساس سياسيّ -نظرًا على الأقلّ- ولكنّهم لم يُنتخبوا لهذه اللجنة بل للكنيست الإسرائيليّ. وهم يعانون، بشكل عامّ، من التناقض نفسه بين المطبّ الديمقراطيّ على مستوى البرلمان الإسرائيليّ، والتعامل بالنمط التقليديّ على المستوى العربيّ. وعلى أيّة حال فإنّهم جميعًا، رؤساء مجالس وأعضاء كنيست، يأتون إلى هذه اللجنة للتنسيق والتشاور في ما بينهم وليس لتنظيم الأقلّيّة العربيّة قوميًا. الجسم العربيّ الأوسع تمثيلًا إذاً هو عبارة عن لجنة تنسيق. وبطبيعة الحال ليس للجنة التنسيق نظام داخليّ واضح يحكم بُنيته الداخليّة أو نظام العضويّة فيها، فوجود الاتّحادات في اللجنة غير واضح وكذلك الجمعيات القُطريّة، كما أنّ التمثيل النسائيّ منقوص، بل إنّّه غائب على نحوٍ فاضح.

ولكن أهمّ نواقص هذا الإطار هو عدم وضوح العلاقة التنظيميّة بينه وبين المواطن العربيّ، ولذلك فإنّ كونه إطارًا تمثيليًا هو قضية مفترضة وطنيًا، لأنّ وجوده أفضل من غيابه، ولكنّها ليست قضية مثبّته عمليًا. ولا يمكن أن ينفصل الجهد المبذول لجعله إطارًا تمثيليًا بالفعل عن الجهد اللازم لإعادة بنائه بحيث يصبح جسمًا قوميًا ينظّم الأقلّيّة العربيّة في إسرائيل.

أمّا النقص الثاني فهو إجرائيّ (والديمقراطيّة من حيث الممارسة هي مجموعة إجراءات متّفق عليها، ولذلك لا ينبغي التقليل من أهميّة القضايا الإجرائيّة). لا يوجد للجنة نظام إجرائيّ واضح يحكم عمليّة اتّخاذ القرار فيها وكيفيّة متابعته وتنفيذه، رغم تسميتها لجنة متابعة.

وإلى أن يقوم بديل تمثيليّ على المستوى القوميّ، لا بدّ من الاحتفاظ بلجنة المتابعة القائمة وإدخال بعض الإصلاحات عليها، ومن ضمنها وضع نظام داخليّ واضح ينظّم العضويّة فيها كما ينظّم عمليّة اتّخاذ 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 تُنتخب فيه الهيئة القطرية العربية مباشرة من المواطنين العرب. ويجب الانتباه، بالإضافة إلى جانب التمثيل، إلى 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 ويسهم في تمويلها.

لكي تحوّل الدولة جزءاً من مقتطعات المواطنين الضريبية إلى هيئة قاموا بانتخابها 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 انفصالياً أو انعزالياً، بل هو الطريق الوحيد لممارسة المواطنة فلسطينياً ولممارسة الانتماء القومي العربيّ إسرائيلياً. وهو، أيضاً، الشكل الوحيد الممكن لخوض معركة المساواة بشكل صحيح ودون تناقضات في الموقف منها، ولذا فإنّ الاتهام الذي يوجّهه بعض المعلّقين اليهود، ولا سيّما في أوساط اليسار، لهذا الطرح بأنّه يضرّ بالعمل اليهوديّ العربيّ المشترك يفتقر إلى البراهين. وعلى العكس من ذلك تماماً، فإنّ العمل اليهوديّ العربيّ الديمقراطيّ التوجّه والهادف إلى المساواة قد يشوّه قضية الديمقراطية إذ يقصر ممارستها عند العرب على المستوى الخطابيّ الإسرائيليّ، في حين يجري التعامل مع ممارستها عربياً على أنّها توجّه انعزاليّ وانفصاليّ. وربّما كان هذا هو السبب وراء تحالف اليسار الصهيونيّ عادة مع قوى عربية محافظة وتقليدية وغير ديمقراطية لا توجد أية علاقة بين نمط تفكيرها الاجتماعيّ ونمط تفكير اليسار الصهيونيّ نفسه المتحالف معها، في حين ينظر هذا اليسار نفسه بعين الريبة والشكّ إلى القوى العربية الحديثة الديمقراطية التي تحاول بناء المجتمع العربيّ نفسه ديمقراطياً. ولا طريق أخرى لبناء مجتمعنا العربيّ ديمقراطياً إلّا على أساس العمل الوطنيّ.

لا يضرّ تنظيم العرب على مستوى وطني بالعمل اليهودي العربي المشترك في قضايا المجتمع والدولة في إسرائيل بشكل عامّ. ولا يتضمّن هذا الطرح أيّ مطلب انفصاليّ؛ فتتّظيم العرب في إسرائيل على أساس قوميّ يخضع لنفس قوانين الدولة التي يستمرّ العمل ضمن برلمانها نفسه من أجل أن تكون ديمقراطية ومساواة للمواطنين كافة.

وفي النقابات العماليّة والمهنيّة، تبقى العضويّة العربيّة قائمة إلى جانب العضويّة اليهوديّة. بل ثمة ما هو أكثر من ذلك؛ إذ في هذا السياق يطالب العرب أكثر ممّا يطالب زملاؤهم اليهود بالعمل المشترك وبالشراكة في عمليّة اتّخاذ القرار.

لكي تكون الشراكة العربيّة اليهوديّة قائمة على أساس من المساواة في التعامل، يجب أن يكون باستطاعة العرب أن يديروا شؤونهم الثقافيّة بأنفسهم بوصفهم أقلّيّة قوميّة، كما يجب الاعتراف بحقّهم باعتبارهم مواطنين بتنظيم ذاتهم على أساس قوميّ.

هذا هو الإطار الوحيد الذي يسمح بنموّ ثقافة عربيّة قوميّة ديمقراطيّة تمارس من خلال مؤسّسات قوميّة، وتشكّل إطاراً لهويّة ذاتيّة واضحة يجري الانطلاق 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 السياسيّ/ الثقافيّ تخويف المواطنين العرب منه، كما يحاول بعض خصومه العرب الوشاية به أمام الرأي العامّ اليهوديّ بتهمة التطرّف "القومجيّ"، مستغلّين بذلك الخلط القائم في أوساط الرأي العامّ بين أيّ ذكر لإدارة ذاتيّة من جهة، والحكم الذاتي المطروح إسرائيليّاً للضفة الغربيّة وقطاع غزّة من جهة أخرى.

والحقيقة أنّ الإرباك المقصود في مفهوم الحكم الذاتيّ ناجم عن الديماغوجيا الإسرائيليّة. "فالحكم الذاتيّ" (Autonomy) كمفهوم يتعامل مع المواطنين في دولة متعدّدة القوميّات، أو في دولة فيها أقلّيّات قوميّة. وإذا أردنا أن نقلّل من خطورة الكلمة ذاتها نقول إنّ البلديّات هي نوع من الإدارة الذاتيّة في شؤون محليّة يحدّدها القانون. وفي حالة البلديّات تكون الإدارة الذاتيّة في شؤون محليّة يحدّدها القانون. وفي حالة البلديّات، تكون الإدارة الذاتيّة على أساس الأرض أيّ مسطّح البلدة، في أمور معيّنة، بما في ذلك تشريعات فرعيّة يجعلها القانون من اختصاص البلديّة.

أمّا الإدارة الذاتية للأقليّة القوميّة فتتعلّق بأمور أخرى يحدّدها القانون أيضًا. إنّها، إذًا، ممكنة ضمن قانون الدولة وليست محاولة للانفصال عنها، بل هي محاولة لتنظيم العلاقة مع الدولة على نحو يأخذ الحقوق الجماعيّة القوميّة بعين الاعتبار.

أمّا المقترح في الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة، فهو تشويه لمفهوم الحكم الذاتيّ لأنّه مقترح بديل للسيادة القوميّة، من ناحية، وبديل للمواطنة في دولة ثنائيّة القوميّة، من ناحية أخرى؛ أيّ إنّهُ نوع من الأبارتهايد القائم على انعدام السيادة وانعدام المواطنة، وهو حلّ وسط لا مع الفلسطينيين وإنّما بين الإسرائيليين أنفسهم؛ وأقصد حلًّا وسطًا بين عدم رغبتهم بالانسحاب من الأرض وإتاحة المجال لسيادة دولة فلسطينيّة، وعدم قدرتهم على ضمّ الفلسطينيين في دولة ثنائيّة القوميّة.

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 تشكّلها، في مثل هذه الظروف من الصعب ألا تنطبع مسألة مركزية واحدة بطابع هذا الصراع أو تحرّر من أسرهِ. ولذلك، أيضًا، كان يُنظر إلى أيّ حديث عن مسألة طائفية اجتماعية قائمة خارج هذا الصراع، أو بمعزل عنه، على أنّه خدمة للطرف الآخر: إسرائيل، الحكومة، المخابرات، أجهزة الظلام، وتعبير أخرى كثيرة، أو أنّه يقود إلى معارك جانبية لا تخدم المعركة المركزية، أو أنّه اختلاق استعماريّ، والعياذ بالله، فليس لدينا طائفية، وإنّما خلق الاستعمار الطائفية عملاً بالمبدأ المعروف والموجّه لسياسته في كلّ زمان ومكان "فرّق تُسدّ".

ولا شكّ في أنّ الاستعمار قد عمل بخبث لاستغلال المسألة الطائفية، أو على الأقلّ التقسيمات الطائفية القائمة في المشرق العربيّ في خدمة سياسته. وغالبًا ما اتخذ هذا الاستغلال الاستعماريّ للمسألة شكّل تحالف مع طوائف الأقلية مستغلًا مشاعر الغبن القائمة لديها، أو الخوف، أو عدم الأمان، سواءً أكانت موهومة أم حقيقية، ضدّ الأكثرية، وذلك بتجنيد الأقليات في أجهزة الأمن وترقيتهم في الجيش الإنجليزيّ أو الفرنسيّ في العراق وبلاد الشام، أو في أجهزة السلطة، بشكل عامّ، الأمر الذي يجعل التقسيمات الطائفية القائمة تتخذ طابعًا سياسيًا جديدًا، ما زالت تجرّه 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 علويّ-سنيّ في سوريا كمثال على الحالة الأولى، أو كرديّ-عربيّ في العراق كمثال على الحالة الثانية. وهنالك تنويعات عديدة لا حصر لها على نفس المبدأ الذي يقسم أمّة قيد التشكّل إلى أغلبية وأقلية، أو إلى طوائف ضمن نفس الشعب. لم يخلق الاستعمار الطوائف والمذاهب والتعددية الأقوامية القائمة في منطقتنا، كما أنّ هذه المنطقة لم تشكّل "جنّة عدن" من التعددية في علاقاتها المتبادلة قبل "جحيم الاستعمار".

ولكن المجتمع أو "الشعب" لم ينقسم إلى طوائف قبل الحداثة، لأنّه لم يكن هنالك مجتمع شامل ومتواصل ومركّب من أفراده قبل هذه المرحلة، ولم يكن مفهوم الشعب قائماً بمعنى مجموع مواطني دولة بعينها، وبالتالي لم تتخذ الطائفيّة ذلك المعنى الذي يهدّد وحدته. أمّا "الأمة"، فقد كانت تحمل بطبيعة الحال معانيّ تتعلّق بالعقيدة الدينيّة، وتكاد تقارب مفهوم "جماعة المؤمنين"، وقد تقارب في حالات أخرى قليلة مفهوم "الرعيّة"، أي رعيّة سلطان بعينه، بحيث يكون المقصود في المعتاد هو الخاصّة لا العامّة. ولكن مجتمع المدينة في نهاية العصر العثمانيّ، خاصّة في بلادنا، بلاد الشام، كان ينقسم إلى طوائف، وكان لذلك الانقسام إسقاطات في الوظائف الاجتماعيّة والمهن والعلاقة مع السلطة، هذا عدا مواضيع الأحوال الشخصيّة والأوقاف والإدارة الذاتيّة في الشؤون الدينيّة، أو ما سُمّي لاحقاً بنظام المِلّة.

ولم يكن صدفه بالطبع أن تستهوي الفكرة القوميّة العربيّة، حال نشوئها في ظروف المدينة السوريّة، مثقفي أو نُحَبّ الأقلّيّات الدينيّة الذين يتطلّعون إلى إنهاء حالة الأقلّيّة القائمة في العلاقة (مسلم-مسيحيّ) واستبدالها بعلاقة يكونون فيها ضمن الأغليّة (عربيّ-أجنبيّ). ولكن هذا لم يعن أنّ القوميّة العربيّة كانت اختلاقاً أقلّيّاتياً من أجل هدم "الأمة الإسلاميّة". فقد تفتّتت "الأمة الإسلاميّة" أو "الفكرة العثمانيّة"، التي كانت قائمة أصلاً على مستوى الولاء للسلطنة لا على مستوى علاقات التبادل الاقتصادي والاجتماعيّ، بفعل تبلور القوميّة التركيّة قبل العربيّة، وبفعل عمليّة التحديث وبدء تطوّر الطبقات الوسطى ونهضة الثقافة العربيّة على مستوى هذه الطبقات، بحكم تطوّر الطباعة والصحافة والمؤسّسات الثقافيّة: المدرسة الحديثة، الجامعة... إلخ. هذه العمليّة لم تستثن طائفة بل مَسّت المسلمين والمسيحيّين على حدّ سواء.

لقد أسهم المسلمون والمسيحيّون في عمليّة بناء المشروع القوميّ العربيّ. بيّد أنّ الإسهام الأساسيّ كان إسهام الأكثرية بطبيعة الحال. ولكن مع نشوء "أمة" أو فكرة "أمة عربيّة" في أذهان ومشاريع وتطلّعات النخبة والطبقات الوسطى المدنيّة، أصبح هناك معنى سلبيّ لتقسيمات طائفيّة أو مذهبيّة ضمن هذا المفهوم الموحد للأمة. فالأمة الحديثة تسعى بطبيعة الحال إلى توحيد انتماءات الأفراد لها بعد أن تَمّت عمليّة "فردنتهم"، أي كسر ارتباطهم العضويّ بالبنى المولودة، بحيث لا تُشتقّ حقوقهم وواجباتهم من هذا الارتباط وإنّما من الانتماء للأمة. وهذا يعني بلا شكّ المسّ بامتيازات النُحَب القديمة من مؤسّسات دينيّة وقيادات قائمة على أسس عشائريّة أو طائفيّة مذهبيّة.

الأمة الحديثة تسعى إلى حصر الانتماء غير القومي (أو الانتماء إلى غير المواطنة في حالة الدولة) في الحيز الخاص للفرد، الأمر الذي يهدف إلى قصر سلطة النخب التقليدية على أحوال الفرد الشخصية. قد تنظّم الدولة حتى هذه القضايا مدنيًا بحيث لا تبقى الأمور المتعلقة بحقوق المواطن (امرأة؛ طفل... إلخ) أمورًا خاصة داخل العائلة، أو قضية أحوال شخصية يقتصر الحسم فيها على النخب التقليدية: المؤسسة الدينية؛ ممثلي العرف والعادة... إلخ.

ولكن عملية التحديث وبناء الأمة في بلادنا لم تجر بهذا الشكل العضوي والتدرجي، كما أنها امتزجت بالفعل الاستعماري ورد الفعل عليه. واختلطت على مستوى الفكر عملية تشكّل الفكرة القومية محليًا بتفاعل مع نماذج متأخرة للفكرة القومية في أوروبا مثل النموذج الألماني والنموذج الإيطالي وقوميات البلقان.

وقد حكمت عملية التحديث جدلية الفعل الخارجي ورد الفعل المحلي أكثر مما حكمتها جدليتها الداخلية والقائمة فعلاً. ولن نخوض هنا في تفاصيل هذه العملية التاريخية الشائقة، ولكن سنقفز مباشرة إلى نتائجها وهي: 1. عدم اكتمال بناء الأمة العربية واتخاذ تطورها مسار المشاريع السياسية، إضافة إلى الثقافة والفكر والصراع بين الحداثة والتقليد على تشكيل أنماط الوعي. 2. قيام الدولة العربية القُطرية وبدء تشكّل الشعوب العربية وإعادة تشكيل العلاقة مع الأمة بين أنظمة عربية تستخدمها كأيدولوجيا تبريرية وأخرى يهددها مفهوم الأمة العربية. 3. احتفاظ البنى التقليدية بوظائف معترف بها في الحيز العام نفسه. 4. تطوّر مفهوم الأكثرية والأقلية الطائفية ضمن نفس الشعب أو الإقليم، ضمن علاقة معقدة مع الدولة الاستعمارية، ثم مع الدولة الوطنية، بحيث انطبعت المسألة الطائفية بالطابع السياسي.

لم تكن المسألة الطائفية قائمة دائماً إذًا بصورتها الحالية، ولكنها أيضاً ليست من اختلاق المستعمرين أو نتيجة لمؤامراتهم، وإنما تطوّرت هذه المسألة تدريجيًا ضمن جدلية خارجيّة- داخلية، وجدلية داخلية- 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 بدّ من تحقيق مواقع سياسية واجتماعية أفضل في الدولة من خلاله، وقد يكون هذا عبر تحالفات تتخذ طابعًا سياسيًا أو حزبيًا في العديد من الحالات.

ومن ناحية أخرى، وعلى النقيض من ذلك، اعتبر اليساريون، عمومًا، الطائفية محاولة من القوى التقليدية الرجعية لاستعادة نفوذها، أو من البرجوازية لطمس الصراع الطبقي، وتحويل الولاءات إلى أسس عناوين غير المصلحة الطبقيّة، وتتناقض مع الوعي الطبقي، وبالتالي تحرف المستغلين والمسحوقين عن معاركهم الحقيقية، بحيث يتضامن عمّال كلّ طائفة مع برجوازيّتهم بدل التضامن مع عمّال الطائفة الأخرى، شركائهم في الموقع الطبقي. ومن موقع التحالف مع الحركة الوطنية ضدّ الاستعمار يشارك اليسار، في الغالب، في إنكار وجود الطائفية في مجتمعنا واعتبارها "اختلافًا استعماريًا مؤامراتيًا" لشقّ الصفّ الوطني. ولا شكّ أنّ الاستعمار، عمومًا، قد سخر انقسامات طائفية أو مذهبية في خدمة مخططاته لإحكام السيطرة على "السكان المحليين"، ولكن الأمر الأهمّ هو التغيّرات البنيوية التي خلقتها السياسة الاستعمارية على العلاقة بين الطوائف ضمن شعب الدولة القطرية وتأثير هذه التغيّرات على بنية السلطة في هذه الدولة.

أمّا بالنسبة لاعتبار "الطائفة" أيديولوجيا تضليلية مقابل الطبقة التي تعبّر عن واقع حقيقيّ بحيث تقوم الأولى بوظيفة طمس الثانية، فسوف نعالجها في موضع آخر ضمن تقييمنا لليسار ومفاهيمه ومفهوم الطبقة في مجتمعنا. ولكننا نكتفي هنا بالإشارة إلى أنّ الطبقة مفهوم أيديولوجي يعتمد على الوعي الذاتيّ للمنضوين في إطارها، بقدر ما هي قوّة فاعلة في الواقع الاقتصادي والاجتماعي على الأقلّ، وأنّ الطائفة في الحداثة المشوّهة هي تعبير عن واقع مشوّه، على الأقلّ بقدر ما هي اختلاق أيديولوجي لقوى اجتماعية وسياسية تحاول تجنيد الولاءات لذاتها في خضمّ الصراع الاجتماعي والسياسي.

وما نوّد قوله هنا أنّ مكافحة الطائفية من قبل القوى التقدمية في المجتمع يجب ألا تقتصر -ولا يمكن لها أن تقتصر- على فضحها باعتبارها مؤامرة يحكيها الأعداء.

وما دامت هذه القوّة فاعلة في الواقع من خلال الانتماء والولاء لبنى تقليدية أمام حداثة مشوّهة لم تُنجب ولاءً مباشرًا: فرد- أمة، أو: مواطن- دولة، ولم تنظّم هذه الصلات بشكل ديمقراطي، فإنّها سوف تفرز طائفية على المستوى الاجتماعي على الأقلّ، وعلى المستوى السياسي في بعض الحالات.

ويتّخذ نهج التعامل مع الموضوع الطائفي أهمية قصوى في حالة عدم اكتمال عملية بناء الأمة أو حتّى الشعب. هنا تتحوّل المسألة الطائفية إلى عائق شديد الفعالية، وإلى خادم مطيع في خدمة القوى الخارجية المعادية التي لا تعترف بوجودها أو بحقّها في تقرير المصير... إلخ.

وفي حالة الأقلية القومية العربية في إسرائيل، تزيد من أهمية هذه المسألة العوامل التالية: 1. أن السلطة الحاكمة في إسرائيل لا تعترف أصلاً بالعرب الذين بقوا في وطنهم باعتبارهم جماعة قومية، بل باعتبارهم مجموعة من الأقليات (أو "أبناء أقليات" - على حدّ تعبيرها أو اصطلاحها). وتفجّر الصراع الطائفي بأشكال عنيفة محلياً على مستوى بعض القرى مؤخراً يقدم للسلطة أفضل برهان على صحة نهجها. 2. أن مصادرة طابع هذه البلاد القومي الفلسطيني عموماً يُقصد به صهيونياً عدم الاعتراف بالرابط القومي بينهم وبين الأرض أو الوطن، وبالتالي مصادرة الأرض والوطن ذاتهما. 3. أن عملية التشكل الوطني للشعب الفلسطيني في عملية تبادل اجتماعي واقتصادي جرت عبر المراكز المدنية وانقطعت قسراً بفعل تدمير هذه المراكز وبقاء الهوامش الريفية في البلاد، تلك التي لم تمرّ بعملية تحديث تدريجية، وجرى تحديثها من خلال عملية تحويلها إلى هامش للمدينة اليهودية، وتحويل أبنائها إلى عمال أجراء في سوق العمل اليهودي، الأمر الذي حوّل البنى التقليدية القائمة وانتماءاتها (خمول؛ قرية؛ طائفة) إلى ملجأ حميم. ولكن هذا الملجأ مأزوم، بفعل صيرورة الاقتصاد الرأسمالي، وبفعل الصراع مع قوى حداثة 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 الاكتفاء 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. كذلك يصبح من العبث كنس الموضوع تحت سجادة الشعب الواحد "الذي لم يعرف الطائفية في الماضي" والذي "يتعرّض إلى مؤامرة خطيرة" تهدف إلى بعثرته إلى أشلاء من طوائف.

صحيح أن المسألة الطائفية لم تكن بهذه الحدة والمرارة كما تجلّت بشكل مفاجئ في بعض القرى العربية مؤخراً، ولكن الانقسام الطائفي كان قائماً ومتخذاً وظائف أخرى وأشكالاً غير عنيفة، بل متآخية كذلك غالباً. ولكن آنذاك لم يكن الوعي الحديث المأزوم قد نشأ، كما لم تتطور مواقع السلطة غير الموروثة التي أصبح بالإمكان التنافس عليها (مجلس محلي؛ بلدية... إلخ)، ولم يكن الصراع على الهوية بهذه الحدة التي تُطرح فيها بدائل إسرائيلية للهوية القومية.

الطائفية المحلية

لقد تحوّلت زيارتي إلى قرية طرعان في منتصف العام 1997، في محاولة لوقف تدهور الأحداث هناك إلى نوع من الاحتراب الطائفي، إلى ما يشبه الدراسة الميدانية، على الأقلّ في عملية تسجيل الانطباعات بشكل منهجيّ. وما لفت انتباهي هو نفي الأغلبية في تلك البلدة نفيًا قاطعًا وجود واقع طائفي وراء الأحداث، أو أنّ هنالك أيّ نوع من الطائفية يحكم العلاقات بين الناس، في حين تصرّ أقلية من المتحدّثين عن وجود دافع طائفي في تصرّفات العائلات الأخرى تجاههم. ولكن بالمجمل يسود إجماع على أنّ الطائفية لم تكن قائمة، وأنّها ظهرت فجأة معكّرة علاقات جيّدة وصداقات شخصية منذ عشرات السنين، كأنّها كارثة طبيعية لا يستطيع أحد القيام بشيء إزاءها أو التأثير على مجرياتها.

ما من أحد يعترف أنّه طائفيّ. هناك طائفية، ولكن عبثًا تبحث عن طائفيين.

لقد تحوّل نزاع بين أفراد ينتمون إلى طوائف مختلفة إلى نزاع بين طائفتين، بمعنى أنّ عملية الانتقام والانتقام المضادّ امتدّت إلى أفراد من الطائفتين دون أن تكون لهم علاقة تُذكر بالخصومة الأصلية وأحداثها. وكان "الطبيعيّ"، أن تكون لهم علاقة تذكر بالخصومة الأصلية وأحداثها. وكان "الطبيعيّ"، بنظر سكّان القرية، أن تقتصر هذه العمليّات على عائلات الأفراد المتخاصمين إلى أن يجري الصلح. ولا تعترف الجهات ولا يعترف القضاء العشائريّ بنزاع بين طوائف ولا يستطيع أن يتعامل معه، فأدواته الحقوقية قائمة على وحدات حقوقية هي العائلات الصغيرة والممتدة. ولذلك أيضًا يُجمّع "عقلاء" هذه البلدة وكبارها على أنّه لو حُصر النزاع بين العائلتين وأنهي منذ البداية عشائريًّا لَمَا امتدّ ليشمل الطوائف.

هذه التأكيدات تشير إلى "طبيعية" وعمق الارتباط العائليّ في المجتمع العربيّ، وإلى عدم الاعتراف بالأفراد كوحدات حقوقية مستقلة ينظّم القضاء الجنائيّ المدنيّ موضوع العقوبات في جناياتهم وجرائمهم وتجاوزاتهم، ولكنها لا تشرح سبب امتداد النزاع "فجأة" ليشمل الانتماءات الطائفية.

لقد أُنجزت عملية التحديث الإسرائيلية القسريّة عملية فَرَدَنَة الإنسان العربيّ في إسرائيل اقتصاديًّا بتقويض الانتماءات العضوية العائلية الممتدة كوحدات

إنتاجية. وفي الحقيقة، العرب في إسرائيل يحتكمون إلى القضاء المدني وغير ذلك. ولكن ما زال الحقّ العامّ قاصراً عن تمثيل ذاته بشكل واضح في النزاعات الدموية. فما زال موضوع الاعتداء على الجسد وسفك الدم ملتصقين بالجماعة العضوية التي ينتمي إليها الفرد. وقد تمتدّ هذه الجماعة وتتسع، وقد تضيق. ولكن الحقّ العامّ الإسرائيلي لم يتمكّن بعد من فرض ذاته؛ وذلك لأنّه لا ينطق باسم جماعة ينتمي إليها الفرد وتتعلّب على انتماءاته المحليّة. لقد فشلت إسرائيل في بلورة جماعة مدنيّة مؤلّفة من مجموع المواطنين ينظّم علاقاتها الداخليّة حكم القانون وسيادته. قد ينظّم حكم القانون العقوبة في حالة علاقة جنائيّة بين عربيّ ويهودي، وينصاع المواطن العربيّ في هذه الحالة له كما تنصاع له عائلته. ولكن نفس العائلة ترفض أن ينظّم القانون وحده علاقاتها مع أبناء عائلة عربيّة أخرى في حالة ارتكاب نفس الجناية ضدّ أحد أفرادها من قبل فرد ينتمي إلى العائلة الأخرى. وتصرّ العائلة في تلك الحالة على أن يجري نوع من التنظيم العشائريّ للعلاقة مع العائلة "الخصم" إضافة إلى أخذ القانون المدنيّ مجرياته.

وقد تعايش الانتماء القوميّ العربيّ مع هذه الحالة من استمراريّة البنى العائليّة، كما تعايشت معها المؤسّسة الإسرائيليّة، بل لقد شجّعها كذلك.

ودعمت المؤسّسة الإسرائيليّة هذا الانتماء على المستوى المحليّ كوسيط للسيطرة على المواطن العربيّ كي لا يتحوّل إلى مواطن كامل الحقوق. وقد حوّلت الوجهاء إلى نوع من الوصاية على أبناء حمائهم يحتّونهم على "الاعتدال السياسي"، من ناحية، ويتوسّطون لدى السلطة للحصول على معروف منها بدلاً من حقوق الأفراد، من ناحية أخرى. ورافق ذلك كلّ تنظيمٍ عنصريّ يعتبر العقليّة العربيّة ملازمة لهذا النوع من التنظيم الاجتماعيّ وغير متوافقة مع المواطنة الديمقراطية الحديثة.

فضلاً عن هذا، تعاملت السلطة الإسرائيليّة مع العرب في إسرائيل بوصفهم مجموعة من الطوائف، ابتداءً بتجنيد أبناء الطائفة الدرزيّة وإنكار عربيتهم، وانتهاءً باعتبار العرب جميعاً "أبناء أقلّيّات" هي في الواقع طوائف دينيّة، أو ملل عثمانيّة.

وقد تعايشت روافد الحركة الوطنيّة، بشكل عامّ، مع موضوع الانتماء الاجتماعيّ العائليّ ومع التمرد الفرديّ عليها في حالة أعضاء الأحزاب الوطنيّة، الذين غالباً ما تمردوا على وجهاء العائلة، وانخرطوا في أحزاب تضمّ في صفوفها أبناء من عائلات أخرى قد تُعتبر أحياناً خصوماً على المستوى المحليّ. ولكن الحركة الوطنيّة

بشكل عامّ لم تشنّ حرباً اجتماعيّة وسياسيّة على البنى العائليّة الممتدّة، لأنّها تبقى انتماءاتٍ محلّيّة لا تهدّد الانتماء القوميّ على المستوى القُطريّ ولا تتنافس معه. أمّا الانتماءات الطائفية فلا يعني التعصّب لها أو تسييسها إلّا تفتيت الوحدة الوطنيّة قُطريّاً؛ فالانتماءات الطائفية ليست محلّيّة، وانتشارها القُطريّ يعني التنافس مع الانتماء القوميّ.

لذلك أيضاً يتباهى الناس في أنّهم لم يميّزوا في عهد المدّ الوطنيّ في السبعينيّات المسيحيّ من المسلم بين معارفهم. ففي مرحلة المدّ الوطنيّ والتشديد على الهويّة القوميّة يجري حصر الانتماء الطائفيّ في مناسبات دينيّة وشعائر وطقوس، وفي تنظيم للأحوال الشخصيّة من زواج وطلاق وإرث يحظى باحترام متبادل من الطوائف كافّة. ويندرج ضمن هذا الاحترام عدمُ الإقدام على الزواج المختلط إلّا في ما ندر. وقد فرض هذا الاحترام للحدود الطائفية ذاته على الوطنيّين واليساريّين على حدّ سواء، والذين لم تتجاوز يساريّتهم ووطنيتُهم الحلول الوسط مع هذه الحدود الاجتماعيّة.

ومع أزمة الهويّة القوميّة التي رافقت غياب مشروع وطنيّ شامل في الفترة نفسها التي فقدت فيها الأنظمة العربيّة، التي تبنت الفكرة القوميّة أيديولوجيّة تبريريّة، جاذبيّتها، وفي الفترة نفسها التي فقدت فيها حركة التحرّر الوطنيّ الفلسطينيّ موقفها عنواناً للتضامن، بعد تحوّلها إلى سلطة حكم ذاتيّ، وبموازاة توسّع هامش الحقوق المدنيّة التي يحظى بها العرب في إسرائيل مع لُبزلة الاقتصاد والحياة السياسيّة في إسرائيل وارتفاع مستوى المعيشة، في الوقت نفسه برزت فجأة انتماءات طائفية كانت قد تراجعت لفترة طويلة أمام تعريف الأفراد لذاتهم بوصفهم عرباً فلسطينيّين.

وتجلّى ذلك في تحوّل الاحتفال بالأعياد إلى تظاهرات انتماء طائفية، خاصّة في القرى والمدن المختلطة، وفي ازدياد الحديث عن تمثيل الطوائف في الأحزاب السياسيّة وقوائمها الانتخابيّة على المستوى المحليّ وعلى المستوى البرلمانيّ، ومجاهرة الأفراد بانتماءاتهم الطائفية بمصطلحات مثل "جماعتنا" و "جماعتهم"، أي بمصطلحات "نحن" و "هم". ولكن أخطر ما في هذا التطوّر هو ربطه مباشرة بالمواطنة الإسرائيليّة: مسيحيّ إسرائيليّ؛ مسلم إسرائيليّ؛ درزيّ إسرائيليّ.

فالمواطنة الإسرائيليّة لا تزوّد المواطن العربيّ بجماعة انتماء تعاضدية؛ وذلك لأنّنا لا نشكل أمة من المواطنين. وفي مرحلة ضعف وانحسار الهويّة القوميّة، لا تشكّل الهويّة الإسرائيليّة بديلاً لها لأنّها إسرائيليّة ويهوديّة في الوقت ذاته. ولم

تتحول إسرائيل إلى دولة مواطنين تحول المواطنة إلى جماعة مدنيّة تفتح مجال الانتماء إليها على مستوى مدنيّ، إن لم يكن على المستوى القوميّ. ولذلك يبقى الفراغ قائمًا في موضوع الانتماء. العائلة والعائلة الممتدة تقومان بهذا الدور على المستوى المحليّ، ولكن المواطن العربيّ لم يعد كائنًا محليًا وهو قلّمًا يعمل في قريته. وكما أنّ مكان عمله خارج القرية، كذلك يتجاوز المحليّة جزء كبير من علاقاته الاجتماعيّة والاقتصاديّة. وهو يبحث بالتأكيد عن انتماء قُطريّ تعاضديّ على المستوى السياسيّ.

وضمن الأسرلة المشوّهة التي لا تتعايش مع الانتماء القوميّ، بل تجري على حسابه، قد طرح الانتماء الطائفيّ ذاته بديلًا للانتماء القوميّ. ولذلك، أيضًا، تبرز الحاجة إلى مقاومة الخطر الطائفيّ وطنيًا. وتدلّ التجربة العربيّة، خاصّة في بلاد الشام، على أنّه من الصعب التعامل مع الطائفيّة بعد تحوّلها إلى ظاهرة سياسيّة شاملة، وأنّها إذا انفجرت تطوّرت ديناميّتها الداخليّة التي تفرز طائفيًا الطائفيين وغير الطائفيين من أبناء المجتمع، لأنّ التعامل معهم يجري على أسس طائفيّة، وبالتالي يُجبرون على خوض لعبة لا يرغبون فيها، إلى أن ينخرطوا تمامًا في دائرة الآراء المسبقة والتعميمات والعنف الكلاميّ والجسديّ والعنف المضادّ.

بخلاف الصراع العائليّ، الصراع الطائفيّ إذا نشأ يكون قُطريًا ومستديمًا ولا يمكن السيطرة عليه بالأدوات الاجتماعيّة التقليديّة المهيّأة للتعامل مع النزاعات العائليّة ومحاصرتها.

ولذا، أفضل طريقة للتعامل مع خطر الطائفيّة هو الوقاية والردع قبل نشوئه. وأقول الردع قاصدًا ذلك. فمنع الفرد اجتماعيًا من المجاهرة بآرائه الطائفيّة وإجباره معنويًا على عدم الإفصاح عنها، ولو كان أسلوبًا "غير ديمقراطيّ"، يبقى مع ذلك ضروريًا لأنّه يفترض إجماعًا اجتماعيًا على رفض الطائفيّة وعلى الخجل منها، أو الحرج من المجاهرة بها صراحة. وهذا الحرج هو حرج إيجابيّ وإن كان دونما اقتناع لدى الفرد.

ليست هنالك أيّة علاقة بين الديمقراطية وحرّيّة التعبير عن الرأي من جهة، والطائفيّة من الجهة الأخرى. فالتعصّب الطائفيّ لا يؤطّر ضمن تعددية الآراء الديمقراطية، وإنّما يعمل كنقيض لها لأنّه يقمع الآراء المناهضة للطائفيّة والانتماءات الحزبيّة ضمن نفس الطائفة، ولأنّه يناقض التسامح على مستوى العلاقة مع الطوائف الأخرى. كما أنّه لا توجد علاقة ضروريّة بين الطائفيّة والتدين. فمن الممكن أن يكون الفرد الطائفيّ غير متدين، كما أنّه من الممكن أن يكون

المتدينّ غير طائفيّ، بل معاديّاً للطائفيّة. ولذا، لا علاقة لقمع الطائفيّة وردعها بقمع الدين.

الطائفيّة تعصّب لجماعة عضويّة متخيّلة. ونقول متخيّلة لأنّها ليست حقيقة في الممارّسة الاجتماعيّة-الاقتصاديّة، بل هي تنمو وتُسمّن أيديولوجيّاً في الحداثة كبديل عن الجماعة العضويّة التي جرى تدميرها. وليست الطائفيّة تعصّباً لقيم دينيّة، بل لعلاقات دنيويّة من نوع معيّن. صحيح أنّ أنماطاً معيّنة من الأصوليّة الدينيّة تغذّي الطائفيّة -لأنّها تقوم على اعتبار الانتماء الدينيّ انتماءً لأمةً بديلة للقوميّة- ولكنّ المتدينّين -على وجه العموم- لا يمارسون التدنّي كنوع من الانتماء لأمة عالميّة بديلة للقوميّة التي تجتمع فيها روابط اللغة والثقافة والطموحات الوطنيّة.

وتنصاع المؤسّسة الدينيّة المؤلّفة من رجال الدين للأجواء العامّة في حالة المدّ القوميّ باتّجاه التآخي بين الأديان في إطار الوحدة الوطنيّة، ولكن مجال عمل وتأثير رجال الدين المباشر يبقى الطائفة الدينيّة. وفي حالة انحسار الوعي القوميّ وانتشار الوعي الطائفيّ، تسنح الفرصة لتقوية نفوذهم والتأكيد على الولاء المباشر لهم. ولذا، رغم وجود استثناءات من رجال الدين الوطنيّين غير الطائفيّين قناعاً، فإنّ المطلوب من المؤسّسة الدينيّة هو المجاهرة علناً برفض الطائفيّة، ولكن لا يمكن أن تُبنى إستراتيجيّة محاربة الطائفيّة على التفاهم بين رجال الدين على أساس تمثيلهم لطوائف.

تقوم إستراتيجية محاربة الطائفيّة على اعتبار القوميّة الانتماء الفُطريّ للجماعة وعلى عضويّة الفرد المباشرة فيها، ولذلك ترفض هذه الإستراتيجيّة الانطلاق من الطائفة إلى التآخي بين الطوائف، ولأنّ التآخي بين الطوائف قد يتحوّل، أيضاً، إلى احتراب بينها ما دام يفرضها وينتجها بوصفها وحدات اجتماعيّة-سياسيّة فُطريّة.

وتخاف القوى السياسيّة المحافظة من مكافحة الطائفيّة لأنّها بذلك "تثير الموضوع"، وما دام النزاع الطائفيّ غير قائم فمن الأفضل عدم إثارته. والحقيقة أنّ مكافحة الطائفيّة لا تبدأ بعد انتشارها، إذ إنّها بعد أن تنتشر يصبح من غير الممكن مكافحتها إلّا بتصالح بين الطوائف يُبقي على الطائفيّة قائمة، بل تنطلق من ضرورة الوقاية منها قبل تحوّلها إلى آفة اجتماعيّة، ومن ضرورة ردع الخطاب الطائفيّ والسلوك الطائفيّ قبل انتشاره. والانتماء الوحيد والخطاب السياسيّ الوحيد القادر على هذا الردع في مجال التربية السياسيّة والتنشئة الاجتماعيّة

هو الانتماء والخطاب القومي الذي يتعايش مع وظائف اجتماعية محدّدة للعائلة والطائفة، ولكنّه لا يتعايش معها باعتبارها انتماءات وولاءات سياسية.

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

القومية لا الطائفة هي الجماعة المتخيّلة الحديثة التي ينتمي إليها الفرد في المجتمع المعاصر، ولا علاقة لهذا بالقومية أو العنصرية الشوفينية كأيدولوجيا. فالقومية كأيدولوجيا مطلقة تنصب الانتماء الإثني قيمة عُلّيا على سلّم قيمها، وتجعل منه محدّداً مفترّضاً "لشخصية" أو "عقلية" الشعب مقابل الشعوب الأخرى، وتقع بذلك ضحية التعصّب لفكرة أسطورية تشبه إلى حدّ بعيد الأصولية الدينية رغم علمانيّتها.

أمّا القومية باعتبارها انتماء لثقافة وحضارة ولغة، وطموحاً للشعب الذي ينتمي إليه الفرد للسيادة والتحرّر، فيمكن إدراجها ضمن سلّم قيم إنسانية. ولا تعارض بين هذا النوع من القومية والقيم الإنسانية الكونية مثل المساواة وتحرير الإنسان وسعادته.

في العائليّة والانتخابات المحليّة

غالبًا ما يُصاب الشباب التقدّميّ بالإحباط نتيجة لانتشار ظاهرة العائليّة في المجتمع العربيّ عنوانًا للولاء الاجتماعيّ والسياسيّ، بحيث يحكم تصرّفات الأفراد في انتخابات المجلس المحليّ مثلًا، ويضطرّ ناشطي الأحزاب السياسيّة إلى مخاطبة عائلات بمُجملها، أو الاتّفاق مع زعماء هذه العائلات لضمان أصواتها في الانتخابات البرلمانيّة، في بعض الأحيان. ولا شك أنّ ظاهرة الولاء "للعائلة الممتدّة"، وظاهرة الولاء للحمولة، وهي أقلّ انتشارًا في الوقت الحاضر، من معيقات التطوّر الاجتماعيّ في أوساط الأقلّيّة القوميّة العربيّة لأنّها تعيق تطوّر الفرد المستقلّ، صاحب القرار، والذي ترتبط بشخصيّته القانونيّة الحقوق والواجبات.

كذلك تؤثر الانتماءات العائليّة على سلوك الأفراد "السياسيّ" على المستوى البلديّ، حيث يكون الدافع الأساسيّ هو تحصيل مركز قوّة للعائلة في المجلس المحليّ، وذلك من أجل ضمان خدمات أوليّة لأفرادها (حقوق)، أو من أجل توظيف متعلّمي العائلة (امتيازات)، أو لأغراض رفعة وعزّة العائلة في البلدة. ويعيق اصطفاغ الناس عائليًا في الانتخابات البلديّة عمليّة تطوّر الانتماء السياسيّ الحزبيّ الناجم عن خيار فرديّ سياسيّ أو أيديولوجيّ أو غيره.

وغالبًا ما ينسى ناشطو الأحزاب، أو يتناسون، أنّ الانتماء إلى حزب سياسيّ قد لا يكون في بعض حالاته خيارًا فرديًا وإنّما هو خيار العائلة بمُجملها، وقد يرث الابن هذا الانتماء الحزبيّ عن الأب ويتعصّب له ويدافع عنه كما يدافع الآخرون عن عائلة أو طائفة، وهكذا. ومع ذلك، يبقى التنظيم السياسيّ الحزبيّ، أو الحركيّ، شكلًا أرقى من التنظيم ويخضع لقواعد أكثر عقلانيّة في السلوك السياسيّ. كما أنّه يخترق المبنى العائليّ التقليديّ في معظم الحالات.

في الماضي كان انتماء الفرد إلى حزب سياسيّ يلتقي فيه مع أفراد من عائلات أخرى تُعدّ عائلاتٍ خصوصًا، يُعتبَر تمرّدًا على العائلة وقد يواجه بالمقاطعة. أمّا في المرحلة الحاليّة من التطوّر الاجتماعيّ في الوسط العربيّ، فقد بات هذا الخيار السياسيّ أمرًا سهلًا لا يواجه بعقوبات اجتماعيّة، إذ أصبحت العائلة الممتدّة حالة معنويّة تضغط على الفرد داخليًا دون اللجوء إلى عقوبات، وتستنهض حماسه ضدّ

عائلات أخرى في حالات النزاع الضيق معها، لأنّه يعتبرها جزءاً من كيانه وحماية له في الوقت ذاته. وهنا، بالطبع، تبرز حالة من التعصّب الذي يؤدي إلى العنف والعنف المضادّ والخصومات المستمرة التي تتخذ من انتخابات المجلس المحليّ موسماً دورياً لاختبار العضلات.

لقد زالت تدريجياً المقوّمات الاقتصادية/ الاجتماعية للعائليّة أو الحمائيّة مع اندثار الاقتصاد الزراعيّ، وتحوّلت العائلات الصغيرة إلى مرجعيّة الفرد الاقتصادية، فهو أجبر يذهب للعمل في سوق العمل الإسرائيليّ لإعالة بناته وأبنائه، وغالباً ما تنضمّ إليه الزوجة أيضاً للعمل من أجل إعالة العائلة الصغيرة المستقلّة بهذا المعنى. وزاد تنوّع العائلة الممتدّة أو الحملولة على مستوى القرية الواحدة، وكذلك برزت فروق في المستوى الثقافيّ التعليميّ وفي نوع المهنة، وبالتالي في نمط الوعي الاجتماعيّ.

صحيح أنّ الناس ينسبون العائليّة، في الغالب، إلى الحمائل الكبيرة، إلّا أنّ الواقع مناقض تماماً لهذا الاعتقاد المنتشر. فالحمائل الكبرى بطبيعة الحال أوّل من يتعرّض للتفكّك نتيجة للتحديث لأنّها أيضاً الأكثر عرضة للتنوّع والامتداد الجغرافيّ والفجوات الاقتصادية والثقافيّة.

وعندما تتفكّك الحملولة الكبيرة، فإنّها تتفكّك مباشرة إلى عائلات نوويّة صغيرة ولا تُنتج، في الغالب، عائلاتٍ ممتدّة جديدة. ونتيجة لحجم هذه الحمائل وانتشارها الجغرافيّ الواسع في مناطق عديدة، كان من الطبيعيّ أن ترشّحها السلطة الصهيونيّة في البداية لإنتاج زعامات تقليديّة ترتبط بالسلطة. وقد جرى ذلك بالفعل في الماضي، ولكن مع اندفاع عمليّة التحديث القسريّ، كانت هذه الحمائل أوّل من تأثّر بهذه العمليّة لينتشر أبنائها على عدّة انتماءات سياسيّة.

وبقيت المعضلة في تلك العائلات الكبيرة (ويمكن اعتبارها مجازاً حمولة) التي تقلّ حجمًا عن الحملولة القائمة على مستوى قُطريّ في عدّة قرى، ولكنها كبيرة على مستوى القرية الواحدة. هذه العائلة تعرّضت بالطبع إلى نفس العمليّات الاقتصادية/ الاجتماعية، ولكن العلاقات المتبادلة داخل القرية الواحدة أسهمت في تثبيتها كنوع من الانتماء إلى وحدات اجتماعيّة أو معنويّة تقدّم نوعاً من التعاضد والتكافل في الأفراح والأتراح، وفي الطقوس الاجتماعية المختلفة. وعلينا أن ننتبه هنا إلى حقيقة مُفادها أنّ القرية العربيّة رغم التحديث القسريّ، ورغم تحوّل معيّلها إلى أجيرين ومستقلين لم تتحوّل إلى مدينة، فأماكن العمل موجودة خارجها، والمرافق الثقافيّة والاجتماعيّة المميّزة للمدينة غير قائمة فيها، ولم يهاجر إليها السكّان من مختلف المناطق بحثاً عن عمل ليتنوّع تركيبها

الديموغرافي مزعجاً أُسَس بُنيته العائليّة. لقد اعتُرف رسمياً ببعض القرى الكبيرة مدناً، ولكنّها بقيت قرى كبيرة في الواقع، لا يهاجر أحد إليها بحثاً عن عمل، ولا يتركها سكّانها إلّا نهاراً طلباً للعمل. وربّما كان المميّز الأكثر وضوحاً لبنية العرب في إسرائيل هو القرى الكبيرة التي نصادفها في بقية أرجاء العالم العربيّ؛ إذ لا توجد هجرة تستحقّ الذكر من القرية العربيّة إلى المدينة اليهوديّة (عدا حالة حيفا)، ولا توجد مدينة عربيّة. ولذلك تكبر القرية لتصبح قرية كبيرة أو بلدة، تُسمّى قانونياً مدينة.

ولا يمكن اعتبار توطين اللاجئين من القرى المجاورة بعد العام 1948 هجرة من هذا النوع، فأولئك يطوّرون بالتدريج نفس العلاقات الاجتماعيّة القائمة في القرية، لأنّهم أتوا من علاقات اجتماعيّة مشابهة، إن لم تكن مطابقة. وقد يجري استيعابهم في القرية بسرعة، وقد يبقون "لاجئين" حتّى الجيل الثالث في نظر بعض المتخلّفين اجتماعياً. ولكن هذا لا يؤثّر على كونهم جزءاً من المبنى القائم في القرية، ويطوّرون هم أيضاً وحدات التبادل الاجتماعيّ مع الآخرين من خلال وحدات عائليّة.

ومن المثير واللافت للنظر أنّه بموازاة الواقع الاقتصاديّ/ الاجتماعيّ الذي أفرز آليّات تعمل على تفتيت الولاءات العائليّة، أفرز الواقع السياسيّ الاجتماعيّ آليّات تحافظ عليه. ومع انقضاء المرحلة التي راهنت فيها السلطة على زعامات العائلات الكبيرة للوساطة بين السلطة وأعضاء العائلة، مسهّمةً بذلك في تكريس البنى التقليديّة، ومع انقضاء مرحلة المخاطر وأختامهم المعترف بها من قبل السلطة، أدّت انتخابات المجالس المحليّة، الحديثة شكلاً، إلى نشوء آليّات جديدة تحافظ على البنى العائليّة والولاءات لها.

لقد آلت انتخابات المجالس البلديّة، التي جرى تعميمها على جميع القرى والمدن العربيّة تقريباً، إلى تقوية نفوذ العائلة بدل إضعافه كما كان متوقّعاً. فالانتخابات عمليّة تنافس، والتنافس يكون بين وحدات اجتماعيّة قائمة. لقد أعادت الانتخابات البلديّة الاعتبار إلى الولاء للعائلة وحصّنتها من باب جديد هو باب المحافظة على موقع العائلة في عمليّة تقاسم كعكة الخدمات والامتيازات البلديّة.

لم تنحلّ العائلة الممتدّة هنا، وإنّما جرى تغيير وظيفتها الاجتماعيّة، ولم تؤدّ إجراءات تحديث العمل البلديّ إلى تفكيك العائلات، بل أدّت إلى إخضاعها للبنى القائمة التي غيّرت في وظيفتها الاجتماعيّة. لقد نشأت قوائم عائليّة انتخابيّة، وكذلك نشأت تحالفات بين عائلات ضدّ أخرى، أو بين عائلات صغيرة ضدّ قائمة عائليّة واحدة كبيرة. والمتعلّمون، خريجو الجامعات، الذين اختاروا العودة إلى

القرية بظموح واضح هو استبدال الزعامة التقليدية، لشعورهم بأنهم الأكثر كفاءة لإدارة البلدية وللتعامل مع الوزارات المختلفة ومع النظام السياسي الإسرائيلي بعامة، وجدوا في الإطار العائلي استثماراً سياسياً مضموناً. وقد يرافق هذا الاستثمار المضمون انتماءً إلى حزب سياسي يجتذب أفراداً من عائلات أخرى في بعض الحالات، أو إلى تحالف مع هذا الحزب.

لا تُخترق هذه الولاءات من جانب الأحزاب السياسية التي تخوض انتخابات المجالس المحلية وحدها، بل تنجح في تجميعها، ولكنّها تبقى الإطار الحزبي ذاته إطاراً 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، وينصبّ الاهتمام، في المعتاد، على التساؤل عن الموقف من فوضى انتخابات المجالس المحلية، هذا التساؤل الذي يشوبه قلق من خطر التورط في تحالفات عائلية تتركس مواقع التخلف الاجتماعي بدلاً من محاربته.

هنا يجب التحذير من الوقوع في فخّ الموقف التنويري التبشيري، الذي لا يتعامل مع الواقع القائم من أجل تغييره باستغلال ديناميته الداخلية، وإنما بالترفع عليه والتفوق عنه في حلقة ذكر وطنية تذكر بحلقات الذكر الصوفية. ليست العائلية المحلية خصماً سياسياً للحركة الوطنية، لأنها لا تشكّل 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 اجتماعياً لا سياسياً، في نهاية المطاف. وتسييسه من قبل الحركة الوطنية يعني أنّها تحوّل خصماً وهمياً إلى خصم في الواقع.

فمن الناحية السياسية، لا تناقض بين ولاءات الناس العائلية على مستوى القرية، وولاءاتهم الوطنية على مستوى قضايا الأقلية العربية وقضايا الشعب الفلسطيني بشكل عامّ. والتناقض بين الولاءين هو ما تحاول السلطة أن تزرعه، بدون نجاح يُذكر، بتسخير الولاء الحمائلي في خدمة رجالاتها في الأحزاب الصهيونية. وقليلة هي الحالات التي يؤدّي فيها الانتماء العائلي المحلي إلى خيار سياسي قطري. هنالك حالات قليلة تدعم فيها الحملة بأجمعها حزب العمل، مثلاً، لأنّه رشّح أحد أفرادها للكنيست الأمر الذي أدّى إلى دعم الحملة الخصم محلياً لحزب الليكود. في مثل هذه الحالات الشاذة، تتحوّل العائلية إلى خصم سياسي تجب محاربته وشنّ الحرب عليه محلياً وقطرياً.

قد تكون الخصومة مع العائليّة خصومة اجتماعيّة، لكن على الرغم من ذلك لا يجوز أن تتجاهل الحركة الوطنيّة العائليّة. وإذا جرى تجاهلها، فلا بدّ أن تكون لذلك إسقاطات سياسيّة. خذ مثلاً على ذلك حركة سياسيّة تتحالف مع عائلة على المستوى المحليّ ضدّ مرشّح عائلة أخرى، هذا يعني اصطفااف العائلة الأخرى ضدّ هذا الحزب في مواقفه السياسيّة، وكذلك الانتخابات البرلمانيّة القادمة مثلاً.

لا تسمح الحركة الوطنيّة لنفسها أن تتحالف مع قوائم عائليّة في الانتخابات البلديّة. وعندما يتنافس على منصب رئاسة بلدية أو مجلس محليّ مرشّحان يمثلان على نحوٍ سافر تشكيلين عائليّين، فمن الأفضل ألاّ تتخذ الحركة الوطنيّة موقفاً في هذا الصراع، أو أن تفضحه عن طريق مرشّح ثالث حزبيّ، أو من خلال قائمة محليّة فوق عائليّة لا تنتمي لأي من المعسكرين سياسياً، حتّى لو انتمت اجتماعياً إلى إحدى التشكيلتين.

يفضّل أن تخوض الحركة الوطنيّة الانتخابات المحليّة على نحوٍ مستقلّ، أو بالتحالف مع شخصيّات وطنيّة من عائلات مختلفة. ولا صيّر أن تحاول هذه الشخصيّات استغلال علاقاتها الاجتماعيّة لفرض تجنيد الدعم للقوائم الانتخابيّة، فهذه قواعد اللعبة الانتخابيّة. كذلك لا صيّر في أن يكون المرشّح الأوّل لقيادة البلديّة من قبل الحركة الوطنيّة ينتمي بنفسه إلى عائلة كبيرة، ما دام هذا المرشّح لا يمثل هذا الانتماء العائليّ ضدّ عائلات أخرى، وإنّما يمثل الحركة الوطنيّة، التي تجمع في صفوفها أبناء وبنات عائلات عديدة. فالانتماء إلى عائلة كبيرة ليس نقصاً بحدّ ذاته، وإنّما المشكلة في التعصّب لهذا الانتماء. واعتبار العائلة مرجعيّة اجتماعيّة وسياسيّة لا يجوز في الحركة الوطنيّة.

قلنا إنّ العائلة الممتدّة إطار اجتماعيّ لا يجوز تسييسه، وكذلك قلنا في الوقت ذاته أنّه لا يوجد هنا إلّا تناقض جدليّ قائم في الواقع ذاته وليس تناقضاً منطقيّاً. ولأنّ العائلة إطار اجتماعيّ تكافليّ تعاضديّ، فإنّ الصراع الاجتماعيّ غالباً ما يجري على مستوى العائلة الممتدّة ذاتها. ليس من واجب الحركة الوطنيّة، ولا من حقّها، أن تعترض على الدور الاجتماعيّ التكافليّ الذي تقوم به العائلة، وليس هنالك إثبات واحد أنّ المؤسّسات الأكثر حداثة أنجح منها في هذا الدور، أي دعم الفرد نفسياً ومعنوياً وحتّى مادياً. ولكن من الناحية الأخرى ينبغي الانتباه إلى أنّ دور العائلة لا يقتصر على التكافل، وإنّما قد يكون التكافل ذاته قائماً على قمع فرديّة الفرد وحرّيّته وخصوصيّته، وعلى قمع المرأة، وافتراس دونيّتها، واعتبار رجال العائلة جميعاً قيّمين على أخلاقها وسلوكها.

إضافة إلى ذلك، قد يتحوّل التعصّب العائليّ إلى بؤرة التخلّف الاجتماعيّ، التي تؤدّي إلى الخصام العنيف مع عائلات أخرى يسقط فيه القتل والجرحى لأنّفه الأسباب، الأمر الذي يتجاوز تهديد السّلم الاجتماعيّ إلى تهديد العمل الوطنيّ الموحد ذاته.

يقدم هذا السياق حلبة صراع اجتماعيّ أساسيّة بين الحركة الوطنيّة بوصفها حركة تقدّميّة، والقوى المتخلّفة في المجتمع. ولا يتوقّف هذا الصراع على الانتخابات البلديّة، وإنّما يجب أن يتحوّل إلى نضال يوميّ يقوم به أفراد الحركة الوطنيّة في القرية ضدّ هذه الظواهر، وذلك عن طريق العمل التثقيفيّ المستمرّ والمسلكيّات الفرديّة المتميّزة، وعن طريق تطوير الإطار الحزبيّ ليتحوّل إلى إطار ديمقراطيّ يجمع أفرادًا من عائلات متعدّدة يتخلّون عن عصبيّاتهم العائليّة لصالح الأهداف والمبادئ التقدّميّة الوطنيّة التي اجتمعوا عليها في إطار طوعيّ.

بعض الأبعاد الطبقيّة

يدّعي البعض القدرة على استنباط البنى السياسيّة لمجتمع من المجتمعات من تركيبه الطبقيّ، ويذهب آخرون إلى حدّ الادّعاء أنّ الموقع الطبقيّ للفرد هو الأساس الذي يفسّر سلوكه السياسيّ ونمط تفكيره وغير ذلك. وينطلق هؤلاء، بالطبع، من تفسيرات ماركسويّة لا تعرف من ماركس سوى البيان الشيوعيّ. ويستندون، إضافة إلى ذلك، إلى تعريفات لينينيّة ميكانيكيّة للطبقة على أنّها موقع في عمليّة الإنتاج، ليصبح الوعي والمبنى الاجتماعيّ مجرد اشتقاق من هذا الموقع في عمليّة الإنتاج.

تعريفات الطبقة على أنّها موقع في عمليّة الإنتاج هي وليدة المرحلة الرأسماليّة المبكرة وتتلاءم معها، لأنّه فقط في هذه المرحلة جرى الفصل بين النشاط الاقتصاديّ الإنتاجيّ وغيره، من جهة، والموقع الاجتماعيّ الوراثي ورابطة الدم والارتباط بالتقاليد القائمة وغير ذلك، من جهة أخرى. لا يمكن فهم الإقطاع مثلاً، أو بيروقراطيّة الدول الإسلاميّة، على أنّها طبقة بمعنى موقع في عمليّة الإنتاج؛ فالنشاط الاقتصاديّ للفئات الاجتماعيّة ما قبل الرأسماليّة غير منفصل عن نشاطها الاجتماعيّ والسياسيّ. فالإقطاع، مثلاً، هو طبقة سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة في الوقت ذاته. وعمليّة استخلاص فائض القيمة من جمهور الفلاحين المنتجين، التي ينقّذها الإقطاع والدولة، هي عمليّة سياسيّة قسريّة وليست محض اقتصاديّة، فهي تجري بالعنف المادّيّ أو نتيجة للتراتبية الاجتماعيّة التقليديّة القائمة، لا نتيجة لآليات اقتصاديّة بحتة.

لا توجد طبقات اقتصاديّة بحتة إلّا في النظام الرأسماليّ الذي يجعل العلاقة بين الاقتصاد والسياسة وأنماط الوعي علاقة غير مباشرة يجب استنتاجها بتحضير نماذج نظريّة تفسّر العلاقة. وحتىّ في حالة الرأسماليّة المبكرة، لا توجد طبقات فاعلة سياسيّاً إلّا إذا وُجد وعي طبقيّ. ولكن علينا ألا ننسى أنّ هذه النماذج النظرية، الماركسيّة مثلاً، هي نماذج نظريّة ناتجة عن تميّز الاقتصاد عن السياسة وعن البنى الاجتماعيّة وأنماط الوعي السائدة في المجتمع.

هنا، بالطبع، يُطرح السؤال: إلى أي مدى تصبح الطبقة الاقتصادية في النظام الرأسمالي أكثر من مجرد متغيّر نظري في معادلة تفسيرية، وتتحوّل إلى قوّة اجتماعيّة قائمة فعلاً إذا لم يتوافر الوعي الذاتي، أي إذا لم يتوافر إدراك المنتجين لأنفسهم على أنّهم يشكّلون طبقة تدرك ذاتها، وتمارس الرابطة الطبقيّة اقتصاديًّا أوّلًا، أي في المعارك النقيّة، وسياسيًّا ثانيًا، أي في أحزاب تعبّر أيديولوجيًّا تعبيرًا واضحًا عن مصالح الطبقة الاقتصادية؟

لم يشكّل الفلاحون الفلسطينيون طبقة اقتصاديّة بهذا المعنى قبل العام 1948. والرابطة الاقتصادية/ الاجتماعية داخل قراهم التي تشكّل وحدات إنتاجيّة/ اجتماعيّة قائمة بذاتها كانت أقوى بما لا يقاس من الرابطة الطبقيّة التي تجمع بين الأقاليم. بأيّ معنى شكّل الفلاحون الفلسطينيون، إذًا، طبقة اجتماعيّة؟ وعندما خاض الفلاحون الفلسطينيون صراعًا ضدّ الاستيطان الصهيونيّ لم يخوضوه بوصفهم طبقة اجتماعيّة متضرّرة إلّا على المستوى المحليّ. أمّا على المستوى القطريّ، وخاصّة في ثورة 1936 - 1939، فقد كان الصراع وطنيًّا تقوده فئة أصحاب الأملاك في المدينة والطبقة الوسطى الناشئة حديثًا، والتي تبنت عمومًا الفكرة القوميّة العربيّة، كما في سائر بلاد الشام. وعندما تقاعست هذه الفئات عن الاستمرار واستمرّ الفلاحون وحدهم، تحوّل الصراع مع الإنجليز والصهيونيّة إلى صدامات محليّة ليس لها طابع طبقيّ قطريّ.

وعندما قضت إسرائيل على مشروع المدينة الفلسطينيّ في مهده، وجرى تشريد غالبية القرى الفلسطينيّة الساحقة، وبدأت عمليّة تحويل الفلاحين الفلسطينيين، الذين بقوا على الأرض بعد العام 1948 مواطنين في دولة إسرائيل، إلى أجيرين في سوق العمل الإسرائيليّ، لم يتحوّل الفلاحون الفلسطينيون، بذلك، إلى طبقة عاملة فلسطينيّة، إذ لم تنشأ عمليّة إنتاج رأسماليّة فلسطينيّة تستوعبهم عملاً فيها، وتحوّلهم إلى طبقة عاملة ضمن الأمّة، أو ضمن السوق القوميّ الموحّد. إذ لم تنشأ برجوازيّة فلسطينيّة تقود عمليّة الإنتاج وعمليات بناء الأمّة، بما في ذلك تحويل الفلاحين إلى عمال. لقد أصبح الفلاحون عمالاً في عمليّة الإنتاج الإسرائيليّة، وبالتالي لم يشكّلوا طبقة قائمة بذاتها. ورغم كونهم يعانون من تمييز مضاعف، قوميّ وطبقيّ، فإنّ هذا لم يغيّر شيئاً في عمليّة الإنتاج الإسرائيليّة.

من المستحيل، في مثل هذه الظروف، استنباط السلوك السياسيّ القوميّ للعمال الفلسطينيين داخل إسرائيل من موقعهم الطبقيّ في عمليّة الإنتاج. والإمكانية الوحيدة هي إنعام النظر في الأسباب التي تمنع نشوء تضامن طبقيّ ضمن الطبقة العاملة الإسرائيليّة يهودًا وعربًا. والمقصود هنا هو قضايا مثل الفرز القوميّ داخل

الطبقة العاملة الإسرائيلية الناجم عن نشوء أرسقراطية عماليّة يهوديّة، لا يشارك فيها العرب، في الصناعات والشركات الكبرى التي تقودها اللجان العماليّة الكبيرة، والمقصود كذلك التحريض القوميّ وهيمنة التعصّب القوميّ على الفئات اليهوديّة الفقيرة من ضمن الطبقة العاملة الإسرائيليّة والفئات المتحلّلة طبقياً، واختلاط العمل النقابيّ الإسرائيليّ الهستدروتّي بالنشاط الاستيطانيّ المعادي للعرب إلى أمد ليس بعيد. مؤخّراً فقط بدأت الهستدروت تتحوّل إلى نقابة عامّة فعلاً تحاول الفصل بين موقعها السياسيّ ضمن المؤسّسات الصهيونيّة، ونشاطها النقابيّ، كما تحاول التخلّي عن دورها كمشغلّ كبير، وتعيد صياغة علاقتها التاريخيّة مع حزب العمل.

ينطبق هذا التشخيص بخطوطه العريضة على البرجوازيّين وفئة رجال الأعمال الفلسطينيين، الذين نموّاً في إسرائيل بعد العام 1967، والذين استفادوا من تغيرّ علاقات العمل بدخول الأيدي العاملة الفلسطينية الرخيصة، ومن تدفّق الاستثمارات والمعونات الغربيّة والأمريكيّة إلى إسرائيل، وانتعاش حركة البناء بشكل عامّ وكلّ ما يرتبط بها من خدمات وصناعات، ومن الهامش الأوسع للنشاط الاقتصاديّ الخاصّ غير المرتبط بالدولة كمؤسّسة صهيونيّة تميّز بين اليهود والعرب والناجم عن عمليّة الخصخصة التدريجيّة، والتي بلغت أوجّها في العقد الأخير.

لا تشكّل هذه الفئة، الآخذة في التزايد عدديّاً، ولا سيّما في مجالات الخدمات والبناء والتجارة وبعض الصناعات، طبقةً برجوازيّة فلسطينيّة قائمة بذاتها ضمن علاقات تبادليّة مع طبقة عاملة فلسطينيّة. فهي أيضاً جزء من عمليّة الإنتاج الإسرائيليّة، ولكنّها تحاول جاهدة الانضمام إلى رأس المال الإسرائيليّ ومجالاته العديدة المقصورة على رجال الأعمال اليهود، كما تحاول الانضمام أيضاً إلى العلاقة الشخصية المباشرة التي تربط رجال الأعمال الإسرائيليّين مع صانعي القرار السياسيّ في الدولة. وبالطبع تواجه هذه الفئة الحدود التي توضع ويعاد رسمها إسرائيلياً لسدّ أفق تطوّرها.

الطموح الطبقيّ لهذه الفئة هو التحوّل إلى جزء من الطبقة الرأسماليّة في إسرائيل وتجاوز هامش هذه الطبقة إلى مركزها. وعندما يجري صدّها عن هذا الموقع المرغوب، تكتشف في كلّ مرّة قوميّتها من جديد، وقد فتحت لها، في حينه، أوهام عمليّة السلام آفاقاً ما زالت تستكشفها لتعاون اقتصاديّ عربيّ-عربيّ. وسوف يتبيّن أنّ هذا التعاون هو، في نهاية المطاف، إسرائيليّ-عربيّ، وإن كان يفتح آفاقاً أوسع لطموح رجال الأعمال العرب بالانضمام إلى رأس المال الإسرائيليّ. العلاقة

مع الاقتصاد العربي ليست أداة للانضمام إليه، بل هي أداة لتسلُّق السلم الطبقي الإسرائيلي والاندماج فيه.

هذه الفئات الاجتماعية المذكورة أعلاه لا تعيش -على وجه العموم- في المدينة الإسرائيلية، أو في المراكز الاقتصادية الإسرائيلية الكبرى. وهي ما زالت، بهذا المعنى، أي بمعنى مكان الإقامة والفضاء الثقافي والاجتماعي، تنتمي إلى القرية التي تحولت إلى بيت يعود إليه المواطن العربي. هنالك انفصال حقيقي بين نشاط هذه الفئات الاقتصادي، ومكان مسكنها وواقعها الاجتماعي، وهو ما يخفف من عملية الصراع الاقتصادي الاجتماعي في القرية العربية، أو الطبقي إذا جاز التعبير، ما عدا الحالات القليلة التي يقيم فيها المشغل العربي مشاريعه في القرية ويعمل فيها أبنائها. وحتى في تلك الحالة، غالبًا 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 الانتماء بالالتقاء في المناسبات الاجتماعية والأفراح والأتراح باعتبارهم أعضاء في نفس الجماعة الأهلية، لا بوصفهم منتمين إلى طبقات متصارعة.

ولكن، ضمن هذه العلاقات داخل القرية العربية، بدأ رجال الأعمال والأغنياء الجدد في تأسيس موقع اجتماعي لهم أساسه الثراء. وبعد أن كان الموقع الاجتماعي في القرية يحدّد بالانتماء العائلي والشرف والنسب وحجم ملكية الأرض والثقافة الدينية وغير الدينية، أصبح الموقع يحدّد، في كثير من الأحيان، بالثراء المالي ضمن ثقافة استهلاكية منتشرة تقيم عاليًا مظاهر البذخ والترف غير المنتجة. في هذه الحالة يُرسى الأساس لصراع اجتماعي جديد في القرية ضدّ تحوّل المتمولين إلى متنفّذين اجتماعيًا وسياسيًا، ولا سيّما في ما يتعلّق بالسلطة المحليّة من ناحية، وبالمرجعية الأخلاقية في القرية من الناحية الأخرى.

لقد نشأ في المجتمع العربي، نتيجة لارتفاع نسبة التعليم والمتعلّمين وازدياد الكوادر المهنية وتنوّع النشاط الاقتصادي وتبلّور فئة المهن المستقلة، نوع من الطبقة الوسطى غير المدينة، والتي يقتصر نشاطها الاقتصادي في الغالب على الوسط العربي مباشرة. فغالبًا ما يكون نشاط المهندس والمحامي ومراقب الحسابات ومدير فرع البنك المحلي والطبيب ضمن القرية ذاتها، أو في المدينة المجاورة، بحيث يقدّم خدمات لعدد أكبر من القرى. هذه الفئة من الإنتلجنسيا والطبقة الوسطى المحليّة الآخذة في التوسّع هي كذلك الأكثر اهتمامًا بما يجري في الحياة السياسية المحليّة، بدءًا من تخطيط وتنظيم الحياة في القرية العربية،

وانتهاءً بالتخبط والارتباط في الطريق إلى بلورة سياسة لأقلية قومية عربية منظمّة في هذه البلاد.

ترغب أوساط معيّنة من هذه الفئة، خاصّة الإنتلجنسيا، بالاندماج في المؤسسة الإسرائيلية وتشكو من عدم إتاحة الفرصة لها لتصبح إسرائيلية فعلاً. ولكن الأوساط الواسعة ضمنها تدرك أنّ الطريق الوحيد هو تنظيم العرب في إسرائيل، مع التشديد على المواطنة الإسرائيلية ومطلب المساواة داخل الدولة، دون أن يؤدي ذلك إلى تهميش المواطنين العرب. ومهمّة العمل الوطني في هذه المرحلة هي مساعدة هذه الفئة على الربط بين المساواة المدنية من جهة، والهوية الفلسطينية والحقوق القومية من جهة أخرى؛ لأنّ هذه الفئة الاجتماعية هي الوحيدة التي تطرح نفسها للقيادة على مستوى الأقلية العربية، وذلك نتيجة لارتباط نشاطها الاقتصادي بنشاطها الاجتماعي والثقافي والسياسي في المجتمع العربي، هذا المجتمع الذي يشكّل أيضاً أفق نشاطها وتطوُّرها. وقد تتحوّل هذه الفئة الاجتماعية نفسها، ولهذه الأسباب على وجه الخصوص، إلى أخطر الفئات الاجتماعية إذا لم تتوافر لديها البوصلة السياسية والثقافية والحزب السياسي الوطني الذي يفرض هيئته على فضائها الثقافي. ففي حالة غياب البوصلة السياسية الحزبية، تصبح هذه الفئة هي الأكثر تشوّهاً، لأنّها الطبقة المؤهّلة لجمع أكثر البنى الاجتماعية المحليّة تخلّفاً مع عمليّة أسرلة وتهميش تعتبرها هي حادثة، كلّ ذلك في ظلّ قيم استهلاكية تتحكّم بنشاطها الاجتماعي.

وإذا كان هذا هو التحديّ الأوّل على مستوى إستراتيجية التحالف مع الفئات الاجتماعية المختلفة، فإنّ التحديّ الثاني يكمن في تأطير الفئات الاجتماعية الأضعف العاملة في سوق العمل اليهودي، من عمّال وعاملات في قطاعات البناء والزراعة والنسيج وغيرها، ضمن إطار وطني ديمقراطي يأخذ بعين الاعتبار توّق هذه الفئات للعدالة الاجتماعية على المستوى الإسرائيلي، ملتقية بذلك مع الفئات المستضعفة في إسرائيل عموماً، كما يأخذ بعين الاعتبار مسألة الهوية القومية في الوقت ذاته، لأنّ هذه الفئات، المغتربة في أماكن عملها، من حيث الهوية هي أوّل من يتعرّض للدعاية الإسلامية الأصوليّة التي تطرح للعمّال العرب هويّة سهلة بديلة للهويّة الوطنيّة. وتنبع سهولتها من أنّها لا تتدخّل في الصراع على مستوى مكان العمل طبقياً أو قومياً، وتقتصر على تزويده بوطن في القرية.

ما يسمّى الأخوة العربيّة-اليهوديّة

انطلق شعار "الأخوة العربيّة اليهوديّة" في الغالب من تحليل طبقيّ لطبيعة الصراع الصهيونيّ-الفلسطينيّ والعربيّ-الإسرائيليّ. وقد جعل هذا التحليل طرفيّ الصراع الطبقيّ هما البرجوازيّة اليهوديّة الكبيرة والمتمثّلة بالحركة الصهيونيّة وكبار مُلاك الأرض العرب، من ناحية، والكادحين العرب واليهود، العمّال والفلاحين، من الناحية الأخرى. وبطبيعة الحال جرى الاستنتاج أنّ الأخوة العربيّة اليهوديّة حتميّة من أجل الانتصار على القوى الرجعيّة (الإمبرياليّة-الصهيونيّة-الرجعيّة العربيّة) التي جُعِلت ثالوثًا لفظيًا لا ينفصم في بيانات اليسار العربيّ في إسرائيل فيما بعد. وفي ما عدا المغالطة النظريّة والتاريخيّة القائمة على اعتبار الصهيونيّة حركة البرجوازيّة اليهوديّة الكبيرة والمستوردة من تعريفات الكومنترن الستالينيّة، فإنّ فرض مسطرة التحليل الطبقيّ الميكانيكيّ على الصراع أنجب مثل هذا النوع من الاستنتاجات السياسيّة، التي لم تترجم على أرض الواقع، وما كان بإمكانها أن تُترجم.

فالصراع على أرض فلسطين كان صراعًا بين استيطانٍ استعماريّ يهدف إلى التحوّل إلى مشروع سياسيّ (إقامة دولة) بغضّ النظر عن رؤيته لذاته حركة تحرّر وطنيّ، وحركةٍ وطنيّةٍ لشعب فلسطينيّ قيد التبلور وطرح المشاريع السياسيّة، في مرحلة نهوض القوميات في العالم الثالث بأشهره، والفلاحين الفلسطينيين الذين رأوا في هذا الاستيطان تهديدًا مباشرًا لعلاقتهم بالأرض، وذلك بصرف النظر عن مدى وثوق علاقتهم بحركة التحرّر الوطنيّ الفلسطينيّ في إطار النهوض العربيّ في بلاد الشام.

ولم يكن الصراع في إطار الحركة الصهيونيّة بين تيّارٍ عماليّ صهيونيّ، أو معادٍ للصهيونيّة، وتيّارٍ برجوازيّ ضمن نفس المشروع الاستيطانيّ، إذا صحّ التعبير، لم يكن مثل هذا الصراع ذا بال، لا بالنسبة للحركة الوطنيّة الفلسطينية الناشئة في المدينة، ولا بالنسبة للفلاحين.

كذلك الأمر بالنسبة لما سُمّي بـ "الرجعيّة الفلسطينيّة"، والمقصود القوى التقليديّة الفلسطينيّة التي تبنّت موقع القيادة في بدايات تبلور الحركة الوطنيّة. إذ لم يكن هنالك أيّ أساس، لا موضوعيّ ولا ذاتيّ، لتحالف بينها وبين الصهيونيّة، لأنّ هذه

الأخيرة استهدفتها، واستهدفت مشروعها السياسيّ تحديداً. واعتبار هذه القيادة أساس البلاء هو أسطورة اليسار الصهيونيّ المعروفة، والتي نقلتها القوى اليهوديّة المعادية للصهيونيّة إلى اليسار العربيّ. لقد كانت هذه قيادة متخلّفة ورجعيّة، لا شكّ في ذلك، ولكن الصراع معها لم يتقاطع، ولا في نقطة واحدة، مع الصراع الطبقيّ داخل "الييشوف". وغنيّ عن القول أنّ شعار أخوة الكادحين اليهوديّة-العربيّة لم يستقطب إلّا هوامش في المجتمع العربيّ، وعاد بالضرر فقط على دور اليسار في المجتمع العربيّ.

أمّا بعد حلول النكبة وقيام دولة إسرائيل، وانخراط العرب في إسرائيل تماماً ضمن المبنى الطبقيّ الإسرائيليّ، فقد حاولت بعض الأحزاب التي تبنت الفكر الاشتراكيّ الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ -وحزب "مپام" على وجه التحديد- أن تدمج مقولة الأخوة اليهوديّة-العربيّة ضمن الصراع الطبقيّ القائم في الدولة. ولكنّ الحزبين انتهى إلى أنّ يتحوّل الأوّل إلى حزب عربيّ القواعد والعضويّة بشكل عامّ، والثاني إلى حزب يهوديّ العضويّة والقواعد. ولا يمكن القول إنّ القواعد عماليّة في الحالّتين. ومثلما هو حال القوى التي عرّفت نفسها بأنّها يساريّة في غالبية دول العالم، تحوّل الحزبان إلى حزبين يجمعان في أوساطهما مثقفي طبقة وسطى وأصحاب مهن وأجبرين، من ضمنهم فئات قليلة من عمال الصناعة وقواعد اجتماعيّة سياسيّة في الكيبوتس، في حالة حزب مپام.

صحيح أنّ العمّال العرب ورجال الأعمال العرب والمواطنين العرب، بشكل عامّ، هم جزء من المبنى الاقتصاديّ القائم في إسرائيل، وهم لا يشكّلون مبنىً طبقيّاً منفصلاً يؤسّس لوحدة سياسيّة مستقلّة، وصحيح، أيضاً، أنّه طالما كان المواطنون العرب في إسرائيل يتبعون خياراً سياسيّاً في إطار دولة إسرائيل، فمن المنطقيّ أن يتضمّن هذا الخيار برنامجاً للشعبين، أي لمواطني الدولة كافّة. ولكن صحيح، أيضاً، أنّ مبنى الدولة القائم، وإلى حدّ بعيد مبنى الاقتصاد القائم أيضاً، يستثني العرب تماماً من منطقته الداخليّ ومن أهدافه البعيدة والقريبة المدى ومن وظائفه أيضاً، إلّا باعتبارهم عقبة أو عثرة تنبغي إزالتها حين يتعلّق الأمر مثلاً بملكيّة الأرض، أو ضيقاً يجري التسامح معهم في أفضل الحالات.

التمييز القوميّ القائم ضدّ المواطنين العرب في الدولة ليس تمييزاً ضدّ أقلّيّة قوميّة ناتجاً عن صراع بين برجوازيّتين، أو عن رغبة البرجوازيّة اليهوديّة بإحكام قبضتها على السلطة في إسرائيل. ولن يفهم هذا الكلام أيّ مواطن مثقف عربيّ، ناهيك عن يهوديّ، متوسط. وهو لن يؤدّي إلى اكتشاف المصلحة المشتركة بين "الكادحين العرب واليهود" وإلى أخوة يهوديّة عربيّة في النضال من أجل المساواة.

التمييز القومي ضدّ المواطنين العرب في إسرائيل ناجم عن إقصاء العرب تمامًا من تعريف الدولة لذاتها ومن العلاقة بين الأمة والدولة في إسرائيل. والصراع ضدّه يرتبط بمعركة فصل الدين عن الدولة في إسرائيل، وبالمعركة من أجل الديمقراطية أكثر ممّا يرتبط بالصراع الطبقيّ، هذا إذا أردنا أن نبحث عن نقاط تماسّ بين النضال ضدّ التمييز العنصريّ والصراعات الدائرة في المجتمع الإسرائيليّ.

ويحظى المواطن اليهوديّ في إسرائيل، بصرف النظر عن موقعه الطبقيّ والاجتماعيّ، بامتيازات بالنسبة للعربيّ في ما يتّصل بالعلاقة مع الدولة وجهازها ومؤسّساتها. هذه هي القضية، وهي ليست وهميّة ولا أيديولوجيّة كاذبة، وإنّما هي واقع فعليّ.

وهذا يعني أنّ الواقع الموضوعيّ لا يدفع في اتجاه "أخوة يهوديّة عربيّة" إذا ما ساعدنا الطبقات الكادحة على اكتشافه وخلصناها من أوهام الدعاية الصهيونيّة. العامل الذاتي فقط، وأكاد أقول الأخلاقيّ لا الموضوعيّ، هو الذي يدفع بعض القوى اليساريّة والليبراليّة للتضامن مع العرب. والعلاقة تبقى علاقة تضامن في أفضل الحالات، أو تعاطف ناجم عن تصوّر علمانيّ لمصلحة إسرائيل مختلف عن تصوّر السلطة الإسرائيليّة الحاكمة في معظم الحالات. ولكنّها ليست علاقة أخوة ووحدة مصير متّجهة نحو بناء أمة - مواطنين تزول فيها تمامًا الامتيازات المعطاة لليهود كيهود.

أمّا الطامّة الكبرى، فتكمن في رؤية الأخوة اليهوديّة-العربيّة بمنظار الهيمنة اليهوديّة، أي باعتبار العرب في إسرائيل مجرد قوّة احتياط، بالأصوات وغيرها، لتقوية ما يسمّى بالقوى الديمقراطيّة في الشارع اليهوديّ. إذ تقوم هذه الرؤية على افتراض أنّ المعركة الحقيقيّة جارية "هناك" في المجتمع اليهوديّ، وما على العرب في إسرائيل إلّا أن يتحوّلوا إلى عامل مساعد في تقوية نفوذ القوى الأكثر ديمقراطيّة. وقد يتطلّب هذا تغيير اللهجة باتّجاه لا يستفزّ مشاعر اليهود، أو تغيير المطالب، أو تخفيض سقف التطلّعات على نحو لا يؤثّر سلبًا على معركة القوى الديمقراطيّة، التي لا يسعها، والحالة هذه، إلّا أن تؤكّد صهيونيّتها ووطنيتها في الشارع اليهوديّ. وقد يؤثّر التحالف مع العرب سلبيًا في جهودها لرسم صورتها هذه، ولذلك قد يُضطرّ الحليف العربيّ إلى الاختفاء، أو إلى قبول الموقف الدفاعيّ متّخذًا لنفسه آليّات دعائيّة نحو: "أنا إنسان أيضًا"، أو "هناك عرب لطفاء"، أو "هناك عرب لا تستطيع تمييزهم عن اليهود"، وغير ذلك ممّا قد يثير تعاطف أو استحسان المتفرّج اليهوديّ المتوسّط على الندوات التلفزيونيّة.

هذا النوع من التحالف القائم على متطلّبات وحاجيّات طرف واحد فيه ليس أخوة، لأنّه يُعتبر العربيّ ملحقًا غير متساوٍ وليس له حاجات ومتطلّبات مثل "الهويّة القوميّة" و "الشخصيّة الأخلاقيّة" وضرورة عدم تشويهها، ناهيك عن مطالب أخرى يوميّة وقوميّة ربّما ما آن الأوان بعد لترحها في نظر الحليف.

ليس من العار أن تنتظم أقلّيّة قوميّة على أساس قوميّ في ظروف إقصائها بموجب تعريف الدولة لذاتها. وليس من المفروض أن يُنظر إلى هذا الموقف على أنّه يمَسّ بالشراكة العربيّة- اليهوديّة؛ فهو لا يمَسّ بها بتاتًا، بل يسهم في جعلها تقوم على أساس من المساواة بين هُويّتين قوميّتين. وليس من العار أن يكون للعرب في إسرائيل مصالح ومطالب لا تتوافق، في نفس لحظة طرحها، مع متطلّبات معركة اليسار الصهيونيّ للوصول إلى السلطة. فالتخلّي عن هذه المطالب لن يساعد اليسار الصهيونيّ في الوصول إلى السلطة، بل سيزيد من اتّهامه بالاعتماد على العرب، كما سيزيد من مشروعيّة إقصاء العرب في الشارع الإسرائيليّ، الأمر الذي تؤيّد الثقافة العنصريّة السائدة فيه على نحوٍ يجعل نُخبه السياسيّة والثقافيّة تبدو معتدلة بالنسبة له.

على العكس من ذلك فإنّ طرح المطالب العربيّة الخاصّة بالعرب في هذه البلاد ليس فقط لليمين الإسرائيليّ، وإنّما أيضًا لليسار الإسرائيليّ، يجعل المعركة تبدو أكثر قربًا من الواقع الذي نعيشه فعلاً.

من ناحية أخرى، لا يستطيع العرب في إسرائيل أن يتجاهلوا أنّ هناك معركة حقيقيّة جارية في المؤسّسة السياسيّة والحقوقيّة والثقافيّة الإسرائيليّة حول شكل وجوهر الدولة: العلاقة بين الدين والدولة؛ بين المحكمة العليا والكنيست؛ بين التعدّديّة الثقافيّة وبوتقة الصّهر الأحاديّة؛ بين سيادة القانون وتسامح "العائلة اليهوديّة الواحدة" مع خروج أبنائها عن القانون؛ بين حقوق الفرد المواطن وما تعرّفه المؤسّسة على أنّه مصالح الأمّة؛ بين نظرة ليبراليّة كلاسيكيّة في الاقتصاد تجعله غابّة البقاء فيها للأصلح ومؤيّد دولة الرفاه الاجتماعيّ. كلّ هذه معارك حقيقيّة وجارية لا بدّ أن يكون فيها موقف واضح لأيّة حركة وطنيّة عربيّة تحترم ذاتها، لأنّ نتائج هذه المعارك تنعكس على جميع المواطنين في الدولة، بمن في ذلك المواطنون العرب، ولا بدّ أن تنعكس في النهاية على علاقتها مع الشعوب العربيّة والشعب الفلسطينيّ على نحوٍ خاصّ.

وتدلّ التجربة على أنّه ليس للمواطنين العرب موقف موحد في هذه القضايا، لأنّ نُخبهم السياسيّة والاجتماعيّة قد حيّدت نفسها عن هذه المعارك الهامّة التي لا

بدّ من خوضها في تحالفات يهوديّة-عربيّة. وعندما يجري التعبير، هنا أو هناك، عن مواقف في هذه القضايا، يتّضح أنّ هنالك قوى عربيّة متعاطفة مع قوى رجعيّة اجتماعيّاً في الوسط اليهوديّ، انتهازيّة منها أو اقتناعاً. ولكنّ هنالك أساس جدّي للاعتقاد بأنّه لو جرى العمل بشكل جديد على بلورة مواقف عربيّة من هذه القضايا المطروحة، لكان من السهل كسب الغالبية الساحقة من المواطنين العرب لصالح الموقف الأكثر ديمقراطيّة. بيدّ أنّ هذا ليس أمراً مفروغاً منه، ولا يجري العمل على نحو جدّي على تعميق فهم هذه القضايا في الوسط العربيّ، لأنّه حتّى النخب العربيّة تشعر أنّها خارج هذه المعارك التي تحصل في المجتمع اليهوديّ. وقد آن الأوان لكسر هذه الحلقة المفرغة.

هذه تحالفات هامّة قد تُعمّق فهم الأقلّيّة العربيّة ونخبها السياسيّة لديناميّة العمل في المجتمع الإسرائيليّ والإستراتيجيّة اللازمة من أجل الدفع بمصالحها إلى الأمام. ولكن التحدّي الأساس يبقى في المعركة الكبرى على جوهر الدولة وشكلها وموقع المواطنين العرب فيها. هنا لا يمكن أن تنشأ تحالفات حقيقية عربيّة-يهوديّة، دون الأخذ بمبدأ المواطنة المتساوية أساساً لتنظيم العلاقة بين الفرد والدولة وبدلاً من الانتماء الطائفيّ أو الإثنيّ. هذا هو امتحان الأخوة اليهوديّة العربيّة.

ومن نافلة القول أنّ التحالف اليهوديّ-العربيّ لا يمكن أن يقوم على أساس النسبيّة الثقافيّة واعتبار تخلّف الآخر ثقافتُهُ المميّزة له، وهذا هو في الحقيقة نظريّاً أساس التحالف بين يسار صهيونيّ ويمين عربيّ اجتماعيّ. وغالباً ما لا يبحث اليسار الصهيونيّ عن قوى تقدّمية قوميّة عربيّة ليتحالف معها، فقلّة تواضعها وعدم قبولها لتفوّقه الأخلاقيّ أو القيميّ أو الاجتماعيّ تزعجه أيضاً. ما يؤهل اليمين العربيّ للتحالف ليس قناعاته الاجتماعيّة والأخلاقيّة، أي قربه الفكريّ من اليسار الصهيونيّ، بل قبوله بالحدّ الأدنى الذي يقدّمه اليسار الصهيونيّ للمسألة القوميّة أو المدنيّة. لا يكفي أن يقوم تحالف بين قوى يهوديّة وعربيّة، إلّا إذا كانت هذه القوى تقدّميّة فعلاً. فالتحالف عبر الحواجز القوميّة في ظروف الصراع القوميّ يتطلّب رؤية اجتماعيّة سياسيّة وثقافيّة شاملة تضع قيمة المساواة الاجتماعيّة أو السياسيّة بين الأفراد من أبناء القوميّة الواحدة، أو من أبناء القوميّات المختلفة، في مكان متقدّم على سلّم قيمها.

التيّار الإسلاميّ السياسيّ في ظروف الأقلّيّة القوميّة

من الصعب تحديد ما إذا كان بروز تيّار إسلاميّ سياسيّ في المجتمع العربيّ في إسرائيل مرتبطًا بالمدّ الإسلاميّ السياسيّ الذي شهدته المنطقة في السبعينيّات، سواء أكان ذلك بعد الثورة الإيرانيّة أمّ بعد عودة الحياة التنظيميّة العلنيّة إلى حركة الإخوان المسلمين في مصر في عهد السادات، ثمّ نموّ القيادات الإسلاميّة الجهادية السريّة، وغيرها من الظواهر التي نشأت في النصف الثاني من السبعينيّات، وهي الفترة نفسها التي نشأ فيها التيّار الإسلاميّ عند الأقلّيّة العربيّة، متّخذًا أشكالًا تنظيميّة متعدّدة انتهت إلى نشوء الحركة الإسلاميّة بتيّارها، وربّما أيضًا بتنظيميّها. وحتىّ هذا التطوّر الأخير، أي نشوء تيّارين أو تنظيمين إسلاميين عشية الانتخابات البرلمانيّة الأخيرة، لا يختلف عن انقسام الحركات الإسلاميّة في المحيط العربيّ والإسلاميّ بين قيادات عدّة وتشكّل تعدديّة تنظيميّة بل حتىّ فكريّة وسياسيّة، ضمن التيّار الإسلاميّ.

قلنا إنّ من الصعب تحديد ما إذا كانت الحركة الإسلاميّة في حدود مناطق ال 48 هي نتيجة لتطوّرات أعمق وأوسع وأشمل شهدتها المنطقة، أمّ هي مجرد تطوّر محليّ لا بدّ من رؤيته ضمن جدليّة الأقلّيّة العربيّة- الأكثرية اليهوديّة، أو المواطن العربيّ- الدولة. وكما جرت العادة، الموقف الأكثر علميّة في العلوم الاجتماعيّة ليس هو الذي يبحث عن سبب واحد وراء الظواهر والأسباب، بل ذلك الذي يراها في شموليّتها. وأمّيل إلى الاعتقاد أنّ ظاهرة التيّار الإسلاميّ في ظروف المواطنة الإسرائيليّة لا تُفهم إلّا بالأخذ بطرفيّ المعادلة، أي التفاعل الحضاريّ والسياسيّ والنفسيّ مع السياق العربيّ-الإسلاميّ، ثمّ خصوصيّة الظواهر التي يُنتجها هذا التفاعل في السياق المحليّ: ظروف الأقلّيّة؛ المواطنة الإسرائيليّة؛ ثقافة القرية وغياب المدينة؛ التحديث القسريّ؛ التفاعل مع الشعب الفلسطينيّ... إلخ.

والحقيقة أنّ العرب الفلسطينيين في إسرائيل لم يكونوا بحاجة إلى الانفتاح على المجتمع الفلسطينيّ في الضفّة والقِطاع لكي يتأثّروا بالعمليّات الجارية في العالم العربيّ. فقد تابعوا وتفاعلوا مع المدّ القوميّ في الخمسينيّات والستينيّات عبّر الإذاعات. ولكن هذا التفاعل لم يتحوّل إلى حالة تنظيميّة، لا بسبب القمع فحسب، بل لعدم وجود تواصل سياسيّ واجتماعيّ في ظروف العزل في إسرائيل.

وبعد العام 1967، وفي ظروف انحسار التيار القومي العربي بعد الهزيمة وعودة الحياة التنظيمية إلى الحركات الإسلامية في العالم العربي في السبعينيات، كان هناك مجال لتفاعل مادّي حقيقيّ مع المجتمع الفلسطيني في الضفة الغربية وقطاع غزة. وليس من قبيل المصادفة أن يأتي نهوض الحركة الإسلامية في أكثر مناطق الداخل تفاعلاً مع الضفة الغربية، أي في منطقة المثلث. هذا ينضاف إلى حقيقة أنّه في منطقة المثلث تلنقى الهوية العربية مع الهوية الإسلامية بتطابق شبه تامّ، وذلك لعدم وجود تعددية طوائف فيها.

إنّ انحسار التيار القومي العربي وعدم نجاحه في الدفاع عن مشروعه في العام 1967، أولاً، ووصول عملية التحديث القسرية مداها، التي أنشأت أحزمة الفقر حول المدن العربية، مؤويةً مهجري الريف الذين لم يكسبوا من الحداثة إلاّ الاغتراب وفقدان الهوية الريفيّة الحميمة والإقصاء خارج الفئات المنتفعة، إن كان ذلك في قطاع الدولة العامّ، أو في عمليات الانفتاح الاقتصادية والرّسالة فيما بعد، ثانياً، وانعدام الديمقراطية ومواجهة الفرد المغترب السلطة الاستبدادية مباشرة دون حقوق ديمقراطية ودون بئى جمعية تقليدية، ثالثاً، كلّ هذه العوامل، التي أدت إلى انبعاث التيار الدينيّ كتيار سياسيّ في المدينة العربية الكبيرة، وصلت إلينا على نحو غير مباشر، أي إنّها تبدّت لنا عبر نتائجها وهي التيار الإسلاميّ السياسيّ الجماهيريّ على أنواعه، من دون أن تمرّ الأقلّية العربية في إسرائيل بنفس العمليات الاجتماعية والسياسية. وهذا لا يعني بالطبع أنّه لم تكن هنالك عوامل محليةّ أسهمت في نشوء التيار الإسلاميّ.

ما زال المحيط الاجتماعيّ الأساسيّ للحركة الإسلامية في إسرائيل هو القرية العربية وليس أحزمة الفقر في المدينة. وبالإمكان، دون شكّ، مقارنة القرية العربية بهوامش المدن الكبرى في العالم العربيّ مع تحفّظات عديدة: 1. إنّ القرية العربية في هذه الحالة هي هامش لمدينة يهودية لا عربية، وبالتالي يختلط فيها الاغتراب القوميّ مع الطبقيّ، وتختلط فيها الهوية الدينية مع الهوية القومية. 2. إنّ مستوى الحياة في القرية العربية في إسرائيل لا يقارن بأحياء الفقر التي حول القاهرة مثلاً. والأرقام المطلقة تعني الكثير. فصحيح أنّ الفجوة بين القرية العربية والمدينة اليهودية هي فجوة كبيرة، ولكن مستوى الحياة في القرية العربية يُعدّ في إسرائيل مرفّهاً إذا ما قورن بأحياء الفقر في القاهرة. في مثل هذه الظروف، لا يمكن أن تكون جماهيرية الحركة الإسلامية مستمدّة من تطرّفها في طرح المواجهة مع النظام القائم، وهي في الحالة الإسرائيلية لا تطرح برامج سياسية أو نضالية بالإمكان نعتها بالتطرّف. 3. لم تحصل عملية هجرة من

الريف إلى المدينة، وما زالت البنى العضوية الشعائرية والعائليّة قائمة في القرية العربيّة، أيّ أنّه لا يوجد لدينا فرد مذرّر اجتماعيًا بشكل متطرّف يبحث عن هُويّة بديلة للهويّة الضائعة، لكي يجد ضالّته في الهويّة الإسلاميّة السياسيّة كبديل عن كلّ الهويّات الأخرى، بما فيها الهويّة الإسلاميّة التقليديّة. فقد جرت عمليّة الأسلمة السياسيّة لدى قطاعات عديدة دون أن تفقد هذه انتماءاتها المحليّة القديمة. وفي ما عدا نقاشات ومناوشات حدّدة، لم تدخل الحركة الإسلاميّة، في ظروف المجتمع العربيّ في إسرائيل، في صراع دمويّ مع الحركة الوطنيّة أو مع التيّار القوميّ. وما زالت تتجنّب الإدلاء بموقفها الصريح المناهض للقوميّة العربيّة عمومًا على المنابر العامّة، وتكتفي بتحليل ذلك في المقالات التي لا تصل إلى الجماهير الواسعة. ذلك لأنّ الموقف الإسلاميّ السياسيّ المُعادي للقوميّة، والذي يعتبرها نوعًا من العنصريّة، ويُعتبر جمال عبد الناصر مجرّد ديكْتاتور دمويّ وسفّاح، لا يمكن أن يحظى بشعبية في أوساط الأقلّيّة العربيّة الفلسطينيّة في إسرائيل.

لن يوصل البحث التاريخيّ للأقلّيّة العربيّة إلى جذور تاريخيّة لحركة إسلاميّة منظمّة لكي تعود إلى الانتعاش في السبعينيّات. فالحركة الإسلاميّة في فلسطين (الإخوان المسلمون وحزب التحرير الإسلاميّ) بدأت في المدينة التي جرى تهجيرها عام 1948، ولم يُنح لها المجال أن تضرب جذورًا في الجليل والمثلث والنقب. والاطّلاع المباشر الأوّل على نشاطات الحركة الإسلاميّة جرى في اللقاء مع مدن فلسطينيّة متواضعة من حيث الحجم ومن حيث التحديث، مثل نابلس والخليل وطولكرم وغزّة وغيرها، إن كان ذلك في كلّيات الشريعة، أو عبّر العلاقات التجاريّة مع فئات وسطى محافظة في هذه المدن.

لقد كان نمط التدين السائد والمنتشر عند العرب في إسرائيل -شأنه في ذلك كشأن ما لدى سائر أبناء الشعب الفلسطينيّ- نمطًا شعبيًّا تقليديًّا يتمثّل بتأدية الفرائض الدينيّة واعتبار التقوى والخشوع فضيلة، واختلاط التدين بعبادات شعبيّة محافظة ليست لها علاقة مباشرة بأصول الدين. ولم تنتشر الصوفيّة انتشارًا خاصًّا إلّا في بعض التكايا والزوايا المتناثرة. أمّا المؤسّسة الدينيّة المرتبطة تقليديًّا بالعائلات الإقطاعيّة الكبيرة، التي اتّخذت من المدينة مقرًّا لها، فقد كانت تُطاع في الشؤون الدينيّة وبعض الشؤون الدنيويّة، دون أن يكون لها وجود في القرية العربيّة على نحو مباشر. وقد جمع الحاجّ أمين الحسيني في شخصه السلطة الدينيّة والسلطة الدنيويّة. ولكن تدينه لم يكن تدينًا أصوليًا سلفيًا، بل كان تدينًا محافظًا جعله لا يتميّز كسياسيّ عن أيّ سياسيّ تقليديّ محافظ في

تلك المرحلة المبكرة، مثله كمثل 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 مناحي الحياة كافة، ويأخذ عن الحداثة جوانبها التكنولوجية فقط داعياً إلى العودة إلى الماضي في كل ما عدا ذلك].

نمط التدنُّن الشعبي المتسامح لا يتناقض مع الحداثة ولا مع الديمقراطية، وهو يُعتبر الدين جزءاً من التقاليد السائدة والضرورية للحفاظ على وحدة الحياة كما يعتبره في أفضل الحالات إيماناً وخشوعاً. ولكنه لا يتعامل، بأيّ حالة من الحالات، مع الدين كأيدولوجيا سياسية، كما أنّه يرفض التعامل مع التدنُّن كتحرّز إلى حزب بعينه. ولذا أيضاً كان هناك تناقض مستمر بين التدنُّن الشعبي والأصولية الدينية السلفية، التي رأت في شعائر وطقوس ورموز التدنُّن الشعبي بدءاً، واليسار الإلحادي الذي رفض الدين من أساسه، ولم ير فيه إلا أيدولوجيا تضليلية. أمّا الحركة الوطنية بأنماطها الديمقراطية وغير الديمقراطية، فلم تتناقض مع التدنُّن الشعبي التقليدي للناس.

ولم تأت الحركة الإسلامية في الجليل والمثلث لتستظلّ بتراث محلّي مستمد من الفكر والفقه الإسلاميين. فلم تكن ثمّة في القرية العربية تقاليد فقهية ولا نقاشات ثيولوجية تُذكر، ولذا جاءت حركة دون تراث فكري إسلامي أو مفكرين إسلاميين بالإمكان الأخذ بمرجعيتهم الفقهية.

وليس غريباً أن تكون بداية الحركة الإسلامية في السبعينيات بداية جهادية في تنظيم سرّي. ففي بدايتها الأولى، التقى شباب وطنيون رאו في الهوية الإسلامية الأفق الأفضل للعمل الوطني مع شباب حاول أن يقيم في ظروف العمل داخل إسرائيل حزباً إسلامياً وحركة إسلامية تعمل، بالأساس، من أجل أسلمة المجتمع العربي. وكان لا بدّ، في النهاية، أن تتبنّى الحركة الإسلامية الشابة، في ظروف العمل في إسرائيل، التيار السياسي الحركي الذي يحولها، بالتدرّج، إلى حزب سياسي يختلف عن سائر الأحزاب في كونه أكثر محافظة من الناحية الاجتماعية، وخاصة في محاولته التوفيق بين أفكار أصولية مستوردة من الأقطار المجاورة وليس له فيها اجتهاد محلّي يذكر، وبين ظروف القرية العربية في إسرائيل، التي لا تُنتج تياراً إسلامياً راديكالياً في أيّ حال من الأحوال.

ولم يتوقّف أمر عمق الفكر السياسي واللاهوتي الحركي على غياب تراث فكري محلّي 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 مشروعاها الأساسي الذي يميزها، وأقصد تحديدا إقامة الدولة الإسلامية كما تتخذها الحركات الأصولية في المنطقة العربية شعارا. صحيح أنه شعار فقط، وليس برنامجا سياسيا اقتصاديا واجتماعيا حقيقيا، إلا أنه الشعار الذي واجهت به الحركة الإسلامية الدكتاتوريات العربية. ومثل هذا الشعار غير وارد في حالة الحركة الإسلامية في إسرائيل، الأمر الذي حدّد سلفا أفق تطورها، في حالة الاستمرار بالعمل السياسي القانوني داخل إسرائيل، بأحد خيارين لا يطرحان في الواقع كبديلين حركيين، بل على شكل تفاوتات في التشديد والاهتمام ضمن التيارين الإسلاميين القائمين: 1. الاهتمام أولا وقبل كل شيء، بأسلمة المجتمع العربي المسلم أصلا، الأمر الذي ينقل صراعات الحركة الإسلامية الأساسية إلى داخل القرية العربية، وعدم دخول المعركة الحزبية الإسرائيلية بشكل كامل. 2. قبول شروط اللعبة السياسية الحزبية الإسرائيلية والعمل من خلالها.

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

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

أمّا الخيار الثاني، والذي لا يتنازل عن بعض عناصر الخيار الأول، ولا سيما أن قواعده الجماهيرية قائمة في القرية العربية أيضا، فينطلق إلى الحياة الحزبية السياسية والبرلمانية الإسرائيلية. وبما أنه ينطلق إليها تكتيكيا، أي دون أجندة حقيقية لتغيير إسرائيل أو السياسة الإسرائيلية، ولأنه مغترب تماما عن اليمين واليسار الإسرائيليين بغياب جامع فكري أو اجتماعي يجمعه بالقوى الإسرائيلية المتضامنة مع الشعب الفلسطيني مثلا، فهو ينفر من هذه القوى اجتماعيا وثقافيا. ومعركة القوى المتضامنة مع بعض حقوق الشعب الفلسطيني من أجل علمنة إسرائيل نفسها ليست قضية هذا التيار، ولذا ينساق تدريجيا لتحويل التكتيك إلى أيديولوجيا. فهو يتعامل بتكتيك واحد مع جميع القوى في إسرائيل لأنه مغترب عنها فكريا وثقافيا، ولكنه يدّعي أنه لا فرق بين "ليكود" و "عمل" و

"شاس" و "ميرتس"، أي أنه يؤدّج أوضاعه المغتربة. وقد يكتشف، فجأة، خلال عمله السياسي أنّ القوى الدينيّة في إسرائيل هي الأكثر قربًا إليه لا من حيث المضامين السياسيّة، بل من حيث طريقة التفكير ومنهج طرح الأمور، فهي مستعدّة مثلًا لتفهّم مطالبه بأسلمة المجتمع العربيّ، كما تطالبه بتفهّم مطالبها بتهويد وتدين المجتمع اليهوديّ.

بالطبع كان هناك دائمًا خيار ثالث متجسّد بالإسلاميين الذين لا يروّون جدوى من وراء طرح حركة إسلاميّة قانونيّة داخل إسرائيل، وذلك لأنّ خصوصيّة هذا الطرح المتمثّلة بإقامة نظام حكم إسلاميّ تزول في هذا السياق الإسرائيليّ. هؤلاء رآوا، منذ البداية، أنّ الطريق الوحيد الممكن في مرحلة الصراع الوطنيّ هو الاندماج ضمن الحركة الوطنيّة مع الحفاظ على تديّنهم، والانخراط في العمل القوميّ مع القوى الوطنيّة الديمقراطيّة من الطوائف كافّة.

الاختلاف والاتفاق مع الإسلام السياسي

جرت في السنوات الأخيرة عدّة محاولات في العالم العربيّ لتلخيص العلاقة بين تيّار الإسلام السياسيّ والتيّار القوميّ العربيّ. وقد تبيّن من هذه المحاولات أنّه بالإمكان إيجاد نقاط اتّفاق للعمل المشترك في الظروف التي تمرّ بها الأمة العربيّة، شرط أن يراجع كلّ من التيّارين مواقفهما من التيّار الآخر. وقد سارع التيّار القوميّ إلى محاسبة الذات على الظروف الاجتماعيّة والسياسيّة التي نشأت في ظلّ تلك الأنظمة العربيّة التي شكّلت الأيديولوجيّة القوميّة مرجعيّتها المعلنة، ومن ذلك غياب الديمقراطية والفساد الإداريّ، ثمّ نشوء الخطاب السياسيّ الشعبويّ، بشكل فوقيّ من السهل أسلمته فيما بعد، وأخيراً نشوء الفجوة الاقتصاديّة الهائلة بين الأغنياء والفقراء، بعد فشل اقتصاد الدولة في تنفيذ برامج التنمية والعدالة الاجتماعيّة. كما انتقد التيّار القوميّ ذاته عمومًا على عجزه عن فهم أهميّة الهويّة الإسلاميّة بالنسبة للناس وعدم انفصال هذه الهويّة عن الهويّة العربيّة، خاصّة في مرحلة الصراع مع الاستعمار.

أمّا تيّار الإسلام السياسيّ، فما فتى يصرّ على أنّه الإجابة الوحيدة على الأزمات الآن ذكرها، إلى أن دخل هو أيضًا طور الأزمة من خلال وصول بعض تياراته إلى السلطة في عدد من دول المنطقة مثل السودان وإيران، فضلًا عن وجود أنظمة خليجيّة تبنت تطبيق الشريعة في دستورهما رسميًا، وتعاونت مع أجزاء من التيّار الإسلاميّ ضدّ الأنظمة القوميّة لأسبابها هي. وعلى الرغم من أنّ بعض روافد التيّار الإسلاميّ تنبّأ من إسلاميّة هذه الأنظمة العربيّة، فإنّ هذا العبء التاريخيّ أثقل من أن يُزاح عن كاهلها بحركة واحدة من عدم الرضى وعدم الارتياح. ولكن الأزمة الحقيقيّة بانت للعيان بعد انقسام التيّار الإسلاميّ إلى تيارات جماهيريّة واسعة وجدت نفسها مضطّرة إلى التعامل مع المسائل الاجتماعيّة والسياسيّة المعقّدة وتيارات أخرى تعتقد أنّ شعار "الإسلام هو الحلّ" هو برنامج سياسيّ واجتماعيّ كافٍ، وأنّ وسيلة فرضه هي السيطرة على الدولة بالعنف، الذي بلغ درجات منفلة العقال ومعادية للمجتمع كلّه ومكفّرة له في حالة تيارات عنيفة وهامشيّة في الجزائر.

لقد كانت خطوة "الجبهة الإسلامية للإنقاذ" في الجزائر بالتبرؤ من هذا النوع من العنف الذي قامت بها تيارات متفرعة عنها، وبروزها كحركة وطنية مسؤولة وإسلامية، في الوقت ذاته، أحد أبرز التطورات في اتجاه المصالحة مع الذات ومع التوجّه الوطني القومي الذي يبحث عن إجابات لهموم المجتمع العربي بجميع فئاته الاجتماعية غير الطُفيليّة، وبطوائفه وثقافته كافّة. وقد بدأ جزء من التيار الإسلامي، بالفعل، يراجع موقفه من قضية الديمقراطية وحقوق المواطن (غير المرتبطة بالانتماء الديني). وسجّل بعض المفكرين الإسلاميين من الجيل الثاني (محمّد سليم العوّا وفهمي هويدي وراشد غنوشي وغيرهم الكثيرون) محاولات للمصالحة بين الحركة الإسلامية والديمقراطية. ولم يكن مصيرهم كمصير أولئك المفكرين الإسلاميين الذين حاولوا الإصلاح فكفّروا ثم قُتلوا أو لوجقوا، كمحمّد محمود طه في السودان على سبيل المثال (وقد يفاجأ القارئ إذ يجدني أعتبر كلّاً من فرج فودة ونصر حامد أبو زيد وغيرهما مفكرين إسلاميين. فرغم كونهم غير حركيين، حاولا تطوير الفكر ضمن الإطار الحضاري والثقافي الإسلامي وبفهم ذاتي لأنفسهم كمتديّنين، فقُتل الأول، وأُتهم الثاني بالزّدة). كذلك سجّلت حركة الإخوان المسلمين في مصر بعض التطوّر في وثيقتها المشهورة "بيان للناس" التي تطرح فيها موقفاً متقدّماً من حقوق المواطن.

رغم التطوّر الذي حصل، ورغم أنّ الحوار القومي- الديني في الوطن العربي يجري في ظروف قمع يتعرّض لها كلّ من التيّارين، بل كلّ من يرفع رأسه في محاولة للانتقاد والتغيير، فإنّه لا شكّ في حصول بعض التقدّم في المواقف لا يمكن التحقق من مصداقيته إلّا في ظروف ديمقراطية. وتبقى المشكلة في الفجوة التي تمتدّ بين الخطاب الإسلامي في الجوار وأثنائه، والخطاب الإسلامي الموجّه إلى جماهير الحركة الإسلامية، وهو خطاب يغازل الغرائز الدينيّة ضدّ "الآخر" (طائفة أخرى، أو حزب آخر، أو رأي آخر)، ولا يحاول البتّة تأصيل أي نوع من قيم الديمقراطية والتسامح، ولا يبحث عن وسائل عقلانيّة للإجابة عن الأسئلة التي تواجه المجتمع العربي مكتفياً بالاقتباس أو بالتعميم المتسرّع أو بالنظرة المؤامراتيّة للتاريخ أو -وهذا هو الأهمّ- بالتفسير الأسطوريّ والخرافيّ بدل التحليل العقلانيّ.

والحقيقة أنّ العلاقة مع الحركة الإسلامية في إسرائيل، ضمن شروط العمل السياسي في ظروف أقلّيّة قوميّة، قد وفّرت علينا العديد من النقاشات التي ما زالت تخاض في الوطن العربي الكبير. فالإخوة في الحركة الإسلامية يتعرّضون لنفس ظروف الإقصاء التي تمارسها الدولة ضدّ المواطنين العرب، كما تختلج في

صدورهم نفس مشاعر التضامن مع معاناة شعبهم، الشعب العربيّ الفلسطينيّ. كذلك هم يواجهون نفس السياسة الإسرائيليّة بنفس الأدوات السياسيّة والوسائل المتاحة لهم ولمُجَمِّل الحركة الوطنيّة في الداخل. ويتجاوب الإخوة في الحركة الإسلاميّة، بشكل عامّ، مع مطالب الوحدة الوطنيّة التي تجب ترجمتها في تنظيم الأقلّيّة العربيّة في إسرائيل وتنظيم مؤسّساتها.

يَبْدُ أَنْ الحركة الإسلاميّة ما زالت تقاوم الاعتراف، لذاتها وللآخرين، بأنّها حزب سياسيّ مثل بقية الأحزاب، وأنّ أصول العمل السياسيّ تتطلّب احترام قواعد أساسيّة في التعامل، مثل عدم استخدام العنف أو التلويح باستخدامه، وتحريم استخدام الحجّة الطائفية في النقاش في أوساط شعب متعدّد الطوائف، وعدم احتكار التحدّث باسم الدين، فهناك متديّنون في جميع الأحزاب لا في الحركة الإسلاميّة فقط.

هذه الأصول الثلاثة للعمل السياسيّ تتطلّب جهداً من أجل استيعابها وتبنيها، ولا يكفي فيها الإعلان الخطابيّ الشفويّ؛ فهناك حاجة إلى إثبات ذلك في الممارسة. فالانتصار لرأي لا يكون بالسطوة بل بالحجّة. والحجّة لا يمكن أن تكون طائفية، أي بالتشديد على انتماء المخاطب والمتحدّث، لأنّه لم يختَر أيّ منّا الطائفة التي ينتمي إليها. وبما أنّ الطائفة ليست موضوع خيارات عقلائيّة، أو حتّى غير عقلائيّة، فهي بالتالي ليست موضوع محاجة. أمّا الدين فليس لأحد ادّعاء احتكار تفسير عقائده. وفروضة يقوم بها المتديّنون، بصرف النظر عن انضمامهم للحركة الإسلاميّة. وعلى العكس ممّا يدّعيه المستشرقون والأصوليون، على حدّ سواء، هنالك متنوّع في الحضارة العربيّة الإسلاميّة التي ننتمي إليها جميعاً لتعدّدية آراء بخصوص الديمقراطية والعدالة الاجتماعيّة. والأصوليّة الإسلاميّة هي أحد التيارات الحديثة التي تطوّرت ضمن هذه الحضارة. ولكن بالإمكان تصوّر تطوّر وبناء الديمقراطية، وتطوّر وبناء تيّارات تنطلق من المساواة الاجتماعيّة والمساواة بين الجنسيّة وحرّيّة الرأي والتعبير ضمن هذه الثقافة الشاملة، التي ليس لأحد أن يحتكر الوصاية على التعبيرات عن روحها وجوهرها.

ومهما كانت نقاط الالتقاء السياسيّة مع الحركة الإسلاميّة، فهناك نقاط خلاف جدّيّة يجب أن يستمرّ الجوار بشأنها تتعلّق بتنظيم المجتمع العربيّ. فالأكثريّة الساحقة في هذا المجتمع لم تعد تحتمل، اجتماعياً واقتصادياً، التعامل مع المرأة كما يُعامل معها في المملكة العربيّة السعوديّة، أو في السودان، ولا توافق على منع أو تحريم التعليم المختلط للجنسين، ولا تقبل ولا توافق على أنّه بمجرد أن يرخي شابّ لحيته ويغيّر لباسه فعلينا التعامل معه، بغضّ النظر عن مستوى

ثقافته، كرجل دين تُخشى مناقشته ويحاول أن يفرض سلطة على من حوله تتجاوز قدرته على الإقناع بالحجة.

كذلك لا تقبل الأغلبية الساحقة اعتبار إطار مرجعي مثل "الأمة الإسلامية" فوق الانتماء القومي، والدّعاء، مرارًا وتكرارًا، أنّ المشترك بين المسلم في بلادنا وذلك الذي في ماليزيا وأندونيسيا هو أسمى وأهمّ من المشترك في بلادنا، بين المسلم العربي والمسيحي العربي اللذين تجمعهما الثقافة الواحدة والمجتمع الواحد والقضية الوطنية الواحدة والمصير المشترك. هذا المصير المشترك يجب أن يكون الشاغل الأساسي لأيّة حركة سياسية مسؤولة تطرح نفسها كحركة قيادية.

في هذا السياق، سوف يفرض تحدّي تنقية وتجديد اللغة على الحركة الإسلامية بحيث لا تتجنّب ذكر العروبة والانتماء العربيّ فتضيف إلى موضوع إسلاميّة القدس، مثلًا، موضوع عروبتها أيضًا. فلا شك أنّ الأقصى كمسجد هو، أولاً وقبل كلّ شيء، رمز إسلامي هامّ، ولكنّه أيضًا رمز حضاريّ ورمز قوميّ. ويجب أن توضع القدس في مركز الصراع الوطنيّ، لا الديني فقط. وحتى التجنيد الدينيّ لتحرير المقدّسات فإنّه يشمل أيضًا المقدّسات المسيحيّة، وهذا بحدّ ذاته هامّ، ولكنّه مفيد أيضًا من الناحية الپراجماتيّة. ولا بأس أن يبدأ النداء من أجل القدس بعبارة "أخي المسلم، أختي المسلمة"، ولكن بالإمكان أيضًا أن يبدأ بعبارة "أخي العربيّ، أختي العربيّة" وفي نفس السياق، ومن أجل الأقصى.

تفرض المسؤوليّة الوطنيّة حاجة ماسّة إلى تفكير انعكاسيّ باللغة والمصطلحات المستخدمة لكي تكون هذه قادرة على التأطير والتوجيه صوب الوحدة الوطنيّة.

وفي سياق أسلمة المجتمع ومحاولة فرض مظاهر معيّنة عليه، من منطلق اعتبارها تعبيرًا عن الإسلام الصحيح الوحيد الممكن، أو من منطلق اعتبارها الدين كلّ، بحيث تصبح هذه المظاهر بحدّ ذاتها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك، فإنّه من المفيد، مثلًا، مراجعة النقاش مع أمير جماعة المسلمين (التكفير والهجرة)، الذي أدين بأنّه كان وراء قتل وزير الأوقاف المصريّ في السبعينيّات الشيخ الذهبي. قال أمير الجماعة، في تفسيره لعبارة "لا إكراه في الدين" التي وردت في القرآن الكريم، إنّ العبارة تتعلّق بالإيمان المستتر الداخليّ أو الباطنيّ الذي لا يستطيع أحد فرضه. أمّا المظاهر الإسلاميّة، فيجب فرضها. ولديه هو بالطبع تفسيره لما هي المظاهر الإسلاميّة التي ينبغي فرضها، سواء أكان ذلك من حيث الملابس أم التصرفات أم سفور المرأة أم ذهابها إلى العمل، وغير ذلك. فظاهر الدين بالنسبة له هو الأساس، ويجوز فيه الإكراه.

وأخشى أن أمير الجماعة الإسلاميّة محقّ في تحليله. فبال تأكيد ليس بالإمكان فرض الإيمان على أحد. ولكن إذا لم يكن فرض الإيمان ممكناً (وأصلاً لا فضيلة في إيمان مفروض)، فما الفائدة من ظاهر يجري فرضه مع باطن مستقلّ تماماً عن هذه العمليّة؟ ومن الذي يحتكر تفسير ما يجب فرضه من المظاهر وما لا يجب فرضه؟ وأيّ المظاهر الإسلاميّة في التصرف هي ظواهر تاريخيّة عابرة نشأت ثمّ زالت تاريخيّاً؟ وأيّ منها يجب أن يبقى ثابتاً فوق التطوّر التاريخيّ؟ هذه أسئلة مطروحة ولن نجهد القارئ باستعراض المحاولات المختلفة للإجابة عنها. ولكن يبدو أن الحركة الإسلاميّة في إسرائيل أكثر واقعيّة من غيرها في محاولات فرض المظاهر التي تعتبرها هي إسلاميّة دون غيرها، فليست لديها وسائل للإكراه سوى الضغط الاجتماعيّ.

يستلزم الواقع المركّب الذي تعيشه الأقلّيّة العربيّة في إسرائيل، والمحاولات والاجتهادات المختلفة لتقديم إجابات سياسيّة وفكريّة لهذا الواقع، جواراً مستمراً ومراجعة مستمرّة ونقدية للذات. ولكي تتوافر الفرصة لذلك يجب أن نتمنّع جميعاً بقدر من التسامح.

اليسار في هذه المرحلة

في أية محاولة لوضع خيار فكريّ جديد أمام الأقلّيّة العربيّة في إسرائيل لا يمكن تجاهل الالتباس الذي لحق بموضوعة اليسار وما تبقى منها كتيّار سياسيّ وفكريّ وثقافيّ في عالمنا المعاصر، وذلك لأسباب تكاد تتداعى في الذهن على نحوٍ تلقائيّ: 1. أنّ قضايا هذه الأقلّيّة غير منفصلة عن قضايا العالم من حولها، خاصّة في ظلّ هيمنة الصراع الفكريّ الأوروبيّ على الخيارات الثقافيّة والسياسيّة التي يطرحها الإعلام المُعوّلّم، الإسرائيليّ والغربيّ والعربيّ، في كلّ بيت من بيوتنا. 2. أنّ قضايا الاقتصاد الإسرائيليّ هي القضايا نفسها التي ما زال يحتدم حولها الصراع بين اليسار واليمين، مثل قضية دولة الرفاه، ودور الدولة في الاقتصاد، والخصخصة وغير ذلك. 3. أنّ قضية ازدياد الفجوة بين الشمال الغني والجنوب الفقير في عالمنا ما زالت تعيد طرح العديد من التحدّيات الفكريّة التقليديّة التي قدّمها اليسار كتيّار سياسيّ وفكريّ في النصف الثاني من القرن العشرين. 4. أنّ الفكر اليساريّ تمتّع بجاذبيّة خاصّة في أوساط مثقفي الأقلّيّات القوميّة والدينيّة في العصر الحديث، وذلك لحساسيتهم لمسائل العدالة والتمييز ضدّ الأقلّيّات، التي قادت أوساطًا واسعة منهم إلى التماهي مع رفض الاستغلال الطبقيّ، من ناحية، والدعوة إلى التآخي بين الشعوب، من الناحية الأخرى.

وقد تساءل العديد من المفكرين الغربيين في التسعينيّات عمّا يمكن أن يعنيه مفهوم "اليسار" في هذه المرحلة، خاصّة بعد الادّعاء أنّ قضايا الرأسماليّة المبكّرة التي كانت تفرز الحركات السياسيّة والفكريّة والثقافيّة بين يسار ويمين لم تعد ذات معنى، على ضوء تبني اليمين الحديث بعض طروحات اليسار، وتبني اليسار الحديث بعض طروحات اليمين التقليديّة، ونشوء فئات سياسيّة جديدة فاعلة، وتيّارات فكريّة من الصعب تصنيفها بين اليسار واليمين.

فبالإمكان تصوّر حركة يمينيّة متطرّفة في أوروبا أو في إسرائيل تدعو إلى تدخّل جهاز الدولة في الاقتصاد، وتدعو إلى دولة رفاه اجتماعيّ، خاصّة أنّ اليمين المتطرّف لم يعد يستند إلى أوساط البرجوازيّة الكبيرة، أو رأس المال المتعدّد القوميّات، بل بات يستند إلى فئات من الطبقات الوسطى، ويحصل على الدعم والتأييد في الأوساط العماليّة والفقيرة. كذلك بالإمكان تصوّر حركات يساريّة تتبنّى مواقف من حقوق

الفرد كانت في الماضي تُعتبر ليبرالية، وتدعو إلى توسيع هذه الحقوق وتقليص نفوذ جهاز الدولة في مجالات يتركها الفكر اليساري الجديد لكيانات اجتماعية وهيئات قاعدية تنظم نفسها بنفسها، وأهم تجلياتها المجتمع المدني. وبالإمكان بسهولة نسبية الإثبات أنّ أصول هذا المفهوم، أي المجتمع المدني، تعود إلى مفهوم السوق في الفكرة الليبرالية الكلاسيكية التي تعتبر قوانين السوق قادرة على تنظيم غالبية المجالات الاجتماعية دون تدخل الدولة.

إضافة إلى ما سلف ذكره، نشأت قوى سياسية تُعنى بشؤون مثل "البيئة" والحفاظ عليها، وحماية المستهلك، وحماية حقوق المواطنين، والإدارة الذاتية في الشؤون المحلية للجماعات السكانية الصغيرة، والحركات النسوية على أنواعها، والمنظمات غير الحكومية؛ وكلّ هذه الحركات تمتاز بأنّها صعبة التصنيف بين يسار ويمين، ولكن هذه الحقيقة المتعلقة بالتصنيف لا يمكن أن تُسببنا حقيقة أخرى لا تقل أهمية، وهي أنّ العديد من قوى اليسار في الغرب التجأت إلى نفس هذه الحركات في مرحلة أزمة الهوية لدى هذه القوى، وفي مرحلة تقادم شعارات اليسار الطبقيّة التي تبنتها أحزابها.

فمع أزمة اليسار الحزبي، التجأت قوى اليسار إلى مختلف الجمعيات والمؤسسات والمنظمات، التي وضعت نُصَب أعينها طرح مواضيع قريبة من حقوق الإنسان وتحرره وحقوق المجتمع، ومواضيع أخرى قريبة من موضوع المساواة. هذه العملية التي شهدناها منذ الثمانينيات تعني أنّه، بغض النظر عن التصنيف والتسميات، هنالك شيء ما يدفع اليساريين إلى العمل ما زال قائماً. فما هو هذا الشيء؟

لقد أدّت أزمة المعسكر الاشتراكي، ثم انهياره الكلّي دون أن يطلق جهاز دولته طلقة واحدة دفاعاً عن ذاته، إلى أزمة عميقة في أوساط الأحزاب اليسارية. والتاريخ لا يرحم، إذ لم تتوقف الأزمة عند الأحزاب الشيوعية، بل لقد طالت كذلك أحزاباً يسارية وتيارات فكرية يسارية كانت ترفع، باستمرار، علم الحرية والعدالة والمساواة ضدّ الأنظمة الاشتراكية التي كانت قائمة، متهمّة إياها بالديكتاتورية وانتهاك حقوق الإنسان وتزييف الأفكار الاشتراكية، وبأنّها أقامت نظام رأسمالية الدولة البيروقراطية.

ولكن التيارات اليسارية النقدية شاركت الأنظمة الاشتراكية، أيديولوجياً على الأقل، قيم المساواة الطبقيّة وترويج الإيمان بإمكانية زوال الاستغلال الطبقي وحتى الملكية الخاصة، كما شاركتها العلمانية الحادّة وادّعاء التفكير العلمي في

إدارة الدول والمجتمعات، مقابل غيبّيّات الفكر الدينيّ وغيبّيّات الأيديولوجيّات الرأسماليّة، وكذلك شاركتها عمومًا الإيمان بمقولات نظريّة أهمّها الماديّة التاريخيّة التي تُمَوِّضُ أساس المجتمع في قوانين الاقتصاد، التي تقود حتمًا إلى مجتمع جديد، يُفْضِي بَدْوَرَهُ، بالضرورة، إلى خلق إنسان جديد. هذا مع بقاء فرق بسيط وحاسم هو أنّ الأنظمة الاشتراكيّة تعاملت مع هذه العقائد بوصفها أيديولوجيّة تبريريّة هي أيديولوجيّة النظام القائم الذي يمارس عكس ما يقول، في حين كانت قوى اليسار النقديّ تؤمن بما تقول، وتحاول شرح ما يجري في العالم الاشتراكيّ من قمع واضطهاد، مستخدمةً هذه العقائد نفسها. ولكن مع انهيار النظام الاشتراكيّ لم يشفع الإيمان الحقيقيّ بهذا النسق الفكريّ لأصحابه، فبالنسبة للرأي العامّ والمزاج الفكريّ السائد، والذي تُهَيِّمُ فيه وسائل الإعلام، انتهت الاشتراكيّة ذاتها، وذلك لأنّ النظام الاشتراكيّ هو تجسُّدها، أو هو، على الأقلّ، المحاولة التاريخيّة الوحيدة لتجسيد الأفكار الاشتراكيّة في الواقع. وقد انهارت هذه المحاولة لتجسيد الأفكار الاشتراكيّة في نظام دولة بدويّ يصمّ الآذان. ولا يهّم أحدًا ما هي "الاشتراكيّة الحقيقيّة"، إلّا إذا كانت الاشتراكيّة دينًا يقدّم طوبى سماويّة لا يمكن الوصول إليها، لا نظريّة وُضعت لتفسير الواقع الرأسماليّ القائم وطرح بديل له بالممارسة.

ومع ذلك فقد تخلّصت الرأسماليّة من خصم لدود لها، ولكنّها لم تتخلّص من آفاتنا وأمراضها ومصائبها، وكذلك لم تتخلّص من القوى الاجتماعيّة والثقافيّة المعنيّة بالتغيير. والأهمّ من ذلك كلّ أنّ الرأسماليّة لم تتخلّص من القيم الإنسانية الساميّة التي دفعت أصحاب مشاريع التغيير في العصر الحديث إلى طرح مشاريعهم قبل ماركس وبعده. هذه القيم ما زالت قائمة.

لقد فشلت المحاولة الماركسيّة لتحويل هذه القيم، التي شكّلت دافعًا لماركس الشاب، نفسه، إلى نظريّة علميّة قادرة على جعل انتصار هذه القيم حتميّة تاريخيّة. لقد فشلت عمليّة تحويل الأوتوبيا إلى علم، كما فشلت عمليّة الاستعاضة عن القيم الأخلاقيّة الدافعة إلى الإصلاح الاجتماعيّ بنظريّة علميّة.

ورغم صحّة وعلميّة بعض المقولات الماركسيّة التاريخيّة والسوسيولوجيّة والتي أصبحت جزءًا هامًّا من العلوم الاجتماعيّة، ليست صحّة هذه القوانين هي التي تشكّل أساسًا للتنظيم السياسيّ أو الحزبيّ. فالأحزاب لا تقوم على أساس قوانين علميّة، توضع لفهم المجتمع والتاريخ، وإنّما تقوم الأحزاب النقديّة على أساس القيم المشتركة والرغبة في التغيير وطرح البدائل، وتستعين، عند طرحها للبدائل، بنهج التحليل العقلانيّ أو حتّى العلميّ.

علينا، إذًا، أن نبحث عن هذه القيم: مثل قيمة حرّية الإنسان وحقّه في التطوُّر وفي إشباع حاجاته وطاقاته على نحوٍ ينسجم مع حاجات المجتمع، وقيمة المساواة بين البشر. ولا شكَّ أنَّ هنالك حاجة إلى تحليل علميٍّ يُستدلُّ منه على معنى كلمة "حاجات" في مرحلة تاريخية معيّنة، وكيف ومتى نشأت "حرّية الفرد" كقيمة، وماذا تعني في المرحلة الراهنة؟ وأيِّ مساواة نقصد؟ وما هو الممكن تحقيقه في ظروف المجتمع الرأسماليِّ المتأخّر؟ ومن هي القوى الاجتماعيّة ذات المصلحة بالمساواة والمستعدّة لتبنيها برنامجًا سياسيًا اقتصاديًا اجتماعيًا لا قيمة فحسب؟ فبالإمكان أن يجري تبني قيمة المساواة من قبل أيِّ فرد متنوّر بغضّ النظر عن الطبقة التي ينتمي إليها، ولكن هذا لا يكفي لتحريك قوّة التغيُّر في المجتمع. وهنا يأتي مكان التساؤل عن القوى الاجتماعيّة ذات المصلحة بتبني هذه القيم مترجمة إلى برنامج سياسي واجتماعي.

وما زال المجتمع الرأسماليّ ينجب ويعيد إنتاج الاستغلال واللامساواة بين البشر. صحيح أنَّ الطبقة العاملة تقلّصت عددًا، والطبقة الوسطى ازدادت حجمًا ونسبة وأهميّة، ولكن السوق الرأسماليّ يقذف في الوقت ذاته فئات واسعة من السكّان خارج عمليّة إعادة الإنتاج على شكل المشرّدين المحرومين من المسكن والعاطلين عن العمل، والفقراء المعذّمين والمدمنين على المخدّرات، والمعتاشين على مخصّصات قليلة من دوائر الرفاه الاجتماعيّ وغيرهم. وما زال السوق الرأسماليّ العالميّ يُنتج هوامش من الجوع والمرض بين مئات الملايين من سكّان العالم الثالث والدول الغارقة في الديون التي فقدت مقوّمات إنتاجها الغذائيّ.

وما زال المجتمع الرأسماليّ يُنتج علاقة أدائيّة مع جسم الإنسان وروحه، محوّلًا إيّاه من مجرد منتج على الآلة في الرأسماليّة المبكّرة إلى مجرد مستهلك ومنتلق في رأسماليّة عصرنا. في هذا السياق من الممكن التوسّع في شرح آفات الرأسماليّة المعاصرة (وتسمّى أحيانًا ما بعد الرأسماليّة)، ومنها التحكُّم الإعلاميّ "التوتاليتاريّ" (الشموليّ) في إنتاج وبلوّة حاجات الإنسان وإنتاج أيديولوجيّة توتاليتاريّة، بل دين من نوع جديد، هو دين وسائل الإعلام وأساطيره وواقعه الوهميّ وأنبيائه الكذّبة، "نجوم الإعلام"، وتحويل الكلام نفسه إلى سلعة، وتكريس أنماط جديدة من دونيّة المرأة، ولا سيّما الميل إلى تحويلها إلى سلعة استهلاكيّة.

هذه الآفات الاجتماعيّة القائمة تطرح بإلحاح القيم الحديثة التي كانت دائمًا في صُلب الفكر اليساريّ، كما تجبر اليسار على اشتقاق قيم جديدة من نفس قيمه الكونيّة. هل يستطيع اليسار في عصرنا مثلًا أن يوافق على إخضاع المجتمع بأسره إلى قوانين السوق؟

لنتخيّل مثلاً وضعًا تخضع فيه صحّة الإنسان الجسديّة والعقليّة لقوانين السوق وحدها، مثل التنافس بين شركات الأدوية وبين المستشفيات خاصّة، أو تخضع فيه نفس الإنسان وحياته الروحيّة للتنافس بين وسائل الإعلام على نسبة أكبر من المستهلكين، وذلك للحصول على نسبة أكبر من دعايات الشركات. ولنتخيّل وضعًا يخضع فيه الحيز العامّ للتنافس بين الشركات الاحتكاريّة الكبرى.

قد يتقبل اليسار ضرورة فعل قوانين السوق في حالة الاقتصاد والتبادل السلعيّ بالمعنى الضيّق للكلمة، ولكنّه لا يقبل شموليّة قوانين السوق وسيطرتها على كلّ شيء، أي إنّ اليسار يرفض توسّع مفهوم الاقتصاد ليشمل كلّ شيء.

وهذا واحد من أمثلة عديدة تستطيع فيها القيم اليساريّة تحريك البشر إلى العمل السياسيّ.

اليسار وشكل التنظيم السياسي

خلصنا في الفقرة السابقة إلى أن ما يميّز اليسار في هذه المرحلة هو مجموعة من القيم الاجتماعية والسياسية، التي تجب ترجمتها إلى برنامج سياسي، حيث يأتي دور التحليل العقلاني في رسم صورة عن الأوضاع القائمة في المجتمع والدولة، وعن القوة الاجتماعية القادرة على صنع التغيير وطبيعة أهداف المرحلة. ولكي يكون اليسار قادرًا على ترجمة ذلك على مستوى التنظيم السياسي، يجب أن يُجري عملية مصالحة مع قضية الديمقراطية بوصفها مشروعًا يخص النظام السياسي في الدولة، أي نظام حكم يجري السعي إليه بالنضال السياسي الذي تُتبعه أنماط أخرى من النشاط. ولكن مع رواج تقليعة الديمقراطية يمكن أن تُمَيِّع هذه المقولة إلى مجرد فحص ديمقراطية الأحزاب اليسارية ذاتها. والأنكى من ذلك هو التبجح بالديمقراطية لتبرير ميل إلى ترك السياسة عمومًا والانشغال بالنشاط الأهلي وبالأحداث عن التعددية وغير ذلك من القضايا.

تكمن المشكلة الأساسية التي يواجهها اليسار في هذه المرحلة في الانعزال عن العمل السياسي المباشر، أي التمحوّر حول تنظيم الجماهير سياسيًا، وعن خوض المعارك السياسية أساسًا حول موضوع السلطة وكلّ ما يمتّ لهذا الموضوع بصلة. والإمكانية الوحيدة القائمة للقيام بذلك ضمن أساليب العمل السياسي في الدولة الحديثة هي الحزب السياسي، لأنّ الحزب السياسي هو التنظيم القادر على الجمع بين الأمور التالية: 1. القيم السياسية والاجتماعية المنشودة المترجمة إلى برنامج سياسي شامل. 2. طرح مسألة السلطة السياسية في الدولة، بما في ذلك قضيتنا الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية. 3. تنظيم المواطنين سياسيًا، أي تسييسهم.

المنظّمات غير الحكومية والأهلية، رغم أهميتها في معالجة قضايا عينية وتقديم تصوّرات بديلة، وحتى خدمات بديلة بشأنها، ورغم كونها نماذج حيوية من الإدارة البديلة وعملية المشاركة على مستوى ما تُمكن تسميته بالقاعدة، فإنّها إذا طُرحت على أنّها بديل للعمل السياسي تحوّلت إلى ممارسة غير مسيّسة، بل ومعادية للعملية الديمقراطية في المجتمع والدولة.

فالقضايا العينية تتحوّل إلى موضوع نضالي، أو نقديّ على أقلّ تعبير، إذا كانت معالجتها تعكس تصوّرًا سياسيًا شاملاً للمجتمع والدولة. أمّا إذا تحوّلت إلى هدف قائم بذاته، فإنّها تصبح عزوفًا عن السياسة. والعزوف عن السياسة على المستوى الشعبي والنخبويّ هو أصدق أصدقاء الدكتاتورية وألدّ أعداء الديمقراطية.

ولذلك غالبًا ما يجري ترويج العداء للسياسة من قبل النُخب الحاكمة في العالم الثالث. ويتّخذ العداء للسياسة، في المعتاد، شكل العداء للأحزاب والحزبيّة بخلط الأحزاب القائمة على برامج سياسيّة، تمثّل فئات اجتماعيّة، مع الأحزاب المتعفّنة المرتبطة بمصالح فردية أو بالسلطة ذاتها، وبخلط الأحزاب الحديثة مع الأحزاب القائمة على انتماءات عشائريّة أو طائفية أو جهويّة، بحيث توضع جميعًا في سلّة واحدة، لكيلا يبقى مكان للعمل السياسيّ القائم على الرغبة في التغيير لصالح قضيتيّ المشاركة الديمقراطية والعدالة الاجتماعيّة.

والحقيقة أنّ كبار المثقّفين والفلاسفة وعلماء الاجتماع والنقاد والمحلّلين الأوروبيين كانوا وراء تنظيم الأحزاب السياسيّة في الماضي. وما زال قسم كبير منهم لا يخجل من التضامن والتفاعل مع حزب سياسيّ معيّن يحمل أفكارًا قريبة من القيم التي يحملها؛ إذ لا عار في ذلك، بل العار في عكس ذلك. والمثقف الذي يتعد عن عمليّة التغيير السياسيّ والعمليّة الديمقراطية، التي لا يمكن أن تكون في الدولة الحديثة إلّا عمليّة حزبيّة، هو المضطرّ إلى تبرير نفسه والدفاع عن موقفه. أمّا في العالم الثالث، وفي المجتمعات العربيّة على نحو خاصّ، فينتشر في عصرنا العداء للحزبيّة بين المتعلّمين أشباه المثقّفين الذين يدعون أنّهم "لا حزبيين"، وكأنّ لهم بذلك فضلًا على المثقّفين العضويين الذين يتحرّبون لقيم اجتماعيّة سياسيّة محدّدة، ويرؤن من واجبهم دعم عمليّة ترجمتها العقلانيّة إلى برنامج سياسيّ وفعل سياسيّ، وقيادة هذه العمليّة.

ولم يكن هذا النفور من الحزبيّة شأن كبار مثقّفي العالم العربيّ في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن الحاليّ، إذ لم يكتفوا بالمشاركة في العمل الحزبيّ فحسب، بل قاموا كذلك بتأسيس أهمّ التيارات السياسيّة التي ما زالت قضاياها تشغلنا حتّى يومنا هذا. ولكنّ ثمة تغيّرات عديدة حدثت أدّت إلى تغبّر في الموقف السائد بين المتعلّمين خريجي الجامعات الحديثة أجملها بما يلي، وذلك للاختصار فقط: 1. نشوء جهاز الدولة العربيّة البيروقراطيّ الحديث الذي يستوعب في وظائفه الجزء الأكبر من المثقّفين، ويتعامل معهم ويتعاملون معه بأساليب الدولة السلطانيّة، أي كأتباع للدولة لا كموظّفين فيها. 2. 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 عن الحزبية، وغير ذلك من المظاهر، التي تنقل العقلية التقليدية والمحافضة إلى عالم المثقفين دون أن يدروا. 3. تطوّر جهاز الدولة القمعيّ على نحو لم يُعرَف في السابق، وهو ما أدخَلَ عامل الخوف من السياسة، ثمّ أدلّجَ هذا الخوف بالتعالي فوق العمل الحزبيّ. 4. استغلال الدكتاتوريات العربية عداء المجتمع المتديّن والتقليديّ للأحزاب والحزبية كونها تنجب انتماءات تتجاوز الانتماءات التقليدية للترويج ضدّ الأحزاب وللادّعاء أنّ الحزبية تفتّت وحدة الأمة.

وصحيح أنّه في أوضاع الأقلّيّة العربيّة في إسرائيل لا يشفع قسم من هذه العوامل للمثقف الحاضر الغائب، لأنّها غير قائمة أصلاً، ولكن المزاج المتخلّف قائم، وعامل الوظيفة قائم، والمثقف المبتور موجود بشكل أكثر حدّة منه في العالم العربيّ لأسباب عالجنها في حلقات سابقة. ولذا، غالباً ما نصادف مثقفاً مندمجاً في المؤسّسة الإسرائيليّة تماماً، متوسّط الإنجازات الأكاديميّة والفكريّة، ويستعين بانتماه العربيّ ليكون الاتّهام بالعنصريّة قائماً كلّما أعيق تقدّمه داخل المؤسّسة، ولكنه يُنظر ضدّ العمل الحزبيّ الذي يحاول تطير الجمهور وتسييسه. مرّة نراه يتحدث عن أهميّة التعليم والتربية الفرديّة كأنّ العمل السياسيّ بديل لهذه الأنشطة، أو كأنّه يقوم بتربية أفراد مجتمعنا فرديّاً وحده، أو كأنّ باستطاعته أن يشير إلى إسهامات خاصّة يقوم بها المثقفون غير الحزبيين خلافاً لزملائهم الحزبيين في قضايا التعليم والتربية سوى إعطاء مثل تلو الآخر بالانتهازية والترفع عن العمل الجماعيّ والتمسك بالمظاهر والألقاب وغير ذلك.

لا يحتاج المثقف الواثق من إنجازاته المهنيّة إلى الترفع عن الحزبية ليثبت أنّه مثقف، بل يلجأ إلى ذلك المثقف المتوسّط.

لقد نفّرت بعض أحزاب اليسار المثقفين اليساريين والوطنيين من العمل الحزبي وذلك باتّباعها أساليب عمل وآليات غير ديمقراطيّة، وباتّخاذها موقفاً سلبياً من المثقفين عموماً، ومن أولئك الذين يطرحون أفكاراً مجدّدة، بشكل خاص. ولكن هذا الوضع لا يعني أن الحزبية انتهت، وإنّما يعني ضرورة إصلاح العمل الحزبيّ السياسيّ وابتكار طرق جديدة للعمل.

ومرّة أخرى، لا يعني ذلك أنّ الديمقراطية التي يجب أن يتصالح اليسار معها كمطلب سياسيّ يتعلّق بنظام الحكم في الدولة وتعميمها لتشمل قضية العدالة

الاجتماعية قد تحوّلت إلى تقليعة، أو وصفة جاهزة لجميع الآفات. يجب أن يكون العمل السياسي في نظر اليسار ديمقراطيًا، ونضيف إلى ذلك كما شرحنا في الحلقات السابقة صفة "قومي". ولكن الديمقراطية نظام حكم في الدولة لا في الحزب. أمّا على مستوى منهج العمل داخل الحزب، فتعني القدرة على التعبير عن الرأي بحرية 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 مقتنعًا بمبادئه، ومن الأفضل ألا ينضمّ إلّا إذا كان مقتنعًا. وقد تشمل حرية التعبير داخل الحزب السياسي الحاجة إلى تغيير جزء من المبادئ، ولكن لا يمكن أن تشمل تغيير قيم الحزب الأساسية، والتي يقوم عليها. كذلك يقوم الحزب السياسي الديمقراطي على التعددية والتعبير عن الرأي، ولكنه إذا قام عليها وحدها تحوّل إلى نادٍ ثقافي، فإذا لم تتبّع عملية مناقشة المواقف وحده عمل في التنفيذ، وإذا تحوّلت الأقلية داخل الحزب إلى أقلية خارجة أيضًا، يتحوّل الحزب إلى تحالف سياسي بين قوى سياسية مختلفة ومجموعة على حدّ أدنى، وينتهي ما يميّزه ويظهره على حلبة الصراع مع الأحزاب الأخرى بموقف موحد.

هذه عملية تحتاج إلى بذل جهد من قبل القوى السياسية الراغبة في التغيير لتأطير نفسها والالتزام في حزب سياسي يقوم على: 1. قيم سياسية واجتماعية مشتركة. 2. تحليل علمي وعقلاني للأوضاع السياسية. 3. برنامج سياسي. 4. وحدة العمل والتنفيذ. وهذه هي الإمكانيّة الوحيدة لترجمة الأفكار إلى تأثير سياسي على المجتمع.

لا يقوم العمل الأهلي والخيري على هذا النوع من المبادئ. ورغم كونه عملًا طوعيًا، يتّجه أكثر فأكثر نحو الاختصاص والمهنية، وكلّها أمور إيجابية عندما يتعلّق الأمر بمعالجة قضايا عينية. ولكن المبنى الداخلي يتّخذ أيضًا شكل مؤسسة تبحث عن تمويل ذاتها وتدار على شكل شركة غير ربحية، وهي لا تهدف إلى تأطير قواعد شعبية وتسييسها، كما أنّ بإمكانها الاستغناء عن آليات العمل الديمقراطي. فغالبًا ما يكون المؤسسون في مثل هذه الهيئات هم أصحاب الشأن فيها لفترة طويلة جدًّا، دون قواعد شعبية واسعة تدفع باتجاه التغيير والمحاسبة. وتبذل بعض المؤسسات الأهلية غير الحكومية جهدًا لا بأس به من أجل إيجاد نظم للمحاسبة والشفافية. ولكن رغم ذلك كلّ، يبقى الحزب السياسي ذو النهج الديمقراطي أكثر قابلية، وأكثر تعرّضًا في الواقع، لمثل هذه

الآليات، وأقصد 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 تركيبيًا. والاحتمالات النظرية لتطبيق الديمقراطية الداخلية في الحزب السياسي أكبر، بما لا يقاس، من احتمالاتها في الجمعيات الأهلية، لسبب بسيط: أن الحزب الوطني الديمقراطي يقوم على تسييس وتفعيل فئات واسعة من المواطنين وإشراكهم في عملية تقرير مصيرهم السياسي والاجتماعي بشموليته، ونجاحه يقوم على تنفيذ هذه المهمة، فإذا فشل في ذلك فقد فشل كحزب سياسي.

يفتح الحزب السياسي الوطني الديمقراطي آفاقاً واسعة أمام الفرد ترفعه من انتماءاته الصغيرة (العائلة؛ الطائفة؛ القرية) إلى التفاعل مع قضايا أكبر وأوسع هي قضايا أمته، وإلى الإسهام في العمل والتفكير وبُلوّرة رأي وموقف وخطوة سياسية في التعامل معها. هنا يسهم 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 الاجتماعية معها. وفي حين قد تسمح أحزاب اليمين لنفسها أن تشيد ذاتها على أساس استغلال الانتماءات العضوية الصغيرة، لا تستطيع أحزاب اليسار إلا أن تقوم على الأفراد الفاعلين، المواطنين الأحرار الأعضاء في شعب واحد أو أمة واحدة، بحيث يستمرّون بممارسة انتماءاتهم المباشرة والعاطفية، ولكنهم عند الحديث عن السياسة ينطلقون من قضايا الشعب بشكل عام ومن قضايا الأفراد كمواطنين. ولذلك يستطيع اليسار، أيضًا، أن يجمع بين قضية الإنسان وتحرّره والقضية القومية، بين قضية الفرد وقضية الشعب. والمطلوب من القوى القومية الديمقراطية أن تميّز، خلافاً للقوى القومية المتعصبة، أو اليمينية، بين العضوية في الأمة والعضوية في الجماعة العضوية. فاليمين القومي المتعصب يميل إلى اعتبار الأمة المتطابقة مع الانتماء القومي أشبه بجماعة عضوية جديدة كبيرة تذوب فيها فردية الفرد، أمّا القوى الوطنية الديمقراطية، فتحاول الموازنة بين تنمية الفرد وشخصيته المستقلة والانتماء إلى شعبه ومجتمعه.

المجتمع الاستهلاكيّ وحالة اللا تسييس

يقوم مجتمع الوفرة الاستهلاكيّ في الغرب على تطوّر سريع للتكنولوجيا ووسائل الإنتاج، وعلى تنافس غير محدود تقريبًا بين الشركات الخاصّة المنتجة للبضائع، مادّيّة كانت أمّ روحيّة، وعلى القذف بمجموعات كبيرة من السكّان خارج عمليّة الإنتاج، ونشوء طبقة وسطى كبيرة نسبيًا. وتقوم الدولة، بضغط من النقابات ومجموعات الضغط الأخرى، بمحاولة ضبط الآثار السلبية لعمليّة التنافس هذه على صحّة الإنسان وبيئته ونفسه، خاصّة أنّ الدافع الأساسيّ لعمليّة التنافس هو ترويج البضاعة المادّيّة والروحيّة وتحقيق الأرباح بأقلّ نفقات ممكنة، بصرف النظر عن النتائج المتربّة على ذلك. فالشركات الخاصّة لا تخطّط للمجتمع ككلّ بل لتحقيق نتائج أفضل في عمليّة التنافس.

في هذا السياق تخلق المنتجات الاستهلاكيّة الحاجة إليها لدى الإنسان. فلكي يبادر إلى طلبها وشراؤها وامتلاكها، يجب أن تنشأ لديه حاجة إليها، وهي حاجة لم تكن قائمة لديه قبل أن يعلم بوجودها. ولا شك أنّ لهذه العمليّة جانبًا إيجابيًا ببناء يدفع بعمليّة تطوير طاقات وقدرات الإنسان إلى الأمام. فمع ازدياد حاجاته يزداد أيضًا غناه المادّي والروحيّ، وبدون تطوّر حاجات الإنسان المادّيّة والروحيّة يبقى المجتمع الإنسانيّ يراوح مكانه، ويعيد إنتاج نفسه في عمليّة لا نهائيّة لا تصنع تاريخًا.

ولكن الاقتصاد الاستهلاكيّ يخلق لدى الإنسان الفرد حاجات إلى أمور ضارّة بصحّته وبيئته، أو إلى أمور قد تفيده وتضرّ الآخرين، أو قد تخلق لديه حاجة إلى استهلاك روحيّ تتحوّل فيها الثقافة إلى بضاعة. وباختصار، الاقتصاد الاستهلاكيّ، رغم كونه مسرّعًا لعمليّة تطوّر قوى الإنتاج ولمدى تركيب وتنوّع حاجات الإنسان، فإنّه يجعل السلعة، أي البضاعة، تسيطر على نواحي الحياة كافّة، بما فيها من مجالات لم تكن خاضعة لقوانين الاقتصاد، مثل أوقات فراغ العائلة. وتحتلّ اليوم صناعة وتصميم أوقات الفراغ مساحة هائلة ومتوسّعة باستمرار ضمن الاقتصاد الاستهلاكيّ، وكذلك المجالات المتعلّقة بالصحة والذوق الفنّي والمعرفة، والتي كانت في الماضي تخضع للتقاليد أو الدولة أو الجماعة العضويّة أو المؤسّسة الدينيّة.

وبالطبع فإنَّ حاجات الإنسان الاستهلاكية متطورة ومتغيرة باستمرار، ويتحكّم بها التنافس بين الأفراد أبناء الفئة الاجتماعية الواحدة، والدعاية الإعلامية، وتعميم الذوق العام من قِبَل الفئات المُهيمنة اجتماعيًا، وغير ذلك.

في الدول الأوروبية المتطورة، تجري موازنة هذه النزعة بتشريعات تقيد عملية التنافس، وبجمعيات ومؤسسات تحاول أن تخرج مجالات معينة في الحياة الاجتماعية من نطاق التنافس الاستهلاكيّ السلعيّ. ولكن في العالم الثالث يجري فتح الأبواب على مصاريحها للاقتصاد الاستهلاكيّ، دون أيّ ضبط محليّ تقريبًا. وهذا ليس الأمر المهمّ، بل المهمّ أنّ انفلات عقل الاقتصاد الاستهلاكيّ في العالم الثالث لا يجري بناءً على قوانين الإنتاج المحليّة، أو بناء على تطوّر قوى الإنتاج المحليّة، أو أخذًا بعين الاعتبار للحاجات المحليّة لدى السكّان، وإنّما بحسب اعتبارات أجنبية تمامًا، وتبعًا للجشع غير القابل للإشباع الذي تُطوّره فئات اقتصادية وسيطة بين عملية الإنتاج الغربيّة والاستهلاك المحليّ. وتتطوّر الحاجات الاستهلاكية في العالم الثالث على نحو لا يتناسب مع تطوّر القدرات الإنتاجية والعلمية والماديّة. ومع تعديلات معينة، تكاد العلاقة بين المجتمع العربيّ المحليّ في إسرائيل وعملية الإنتاج الإسرائيلية تشابه العلاقة بين العالم الثالث والمراكز الصناعية في الغرب. والفرق الأساسيّ كامن في كون القوى العاملة العربية مدمجة بعملية الإنتاج الإسرائيلية تقريبًا، وهو ما يجعل قدرتها الشرائية أكبر بكثير من مثيلاتها في العالم الثالث، لكن البنية نفسها غير مختلفة؛ إذ لا تناسّب بين القدرات الإنتاجية الماديّة والروحيّة والحاجات الاستهلاكية، ولا تخطيط محليّ قوميّ لعملية مواجهة أخطار الاقتصاد الاستهلاكيّ على المجتمع إضافة إلى الاستفادة من إيجابياته المتعلقة بارتفاع مستوى المعيشة.

ولا شكّ أنّ ارتفاع مستوى المعيشة لا يجب أن يشكّل موضوعًا للمرارة، أو حتّى عدم الارتياح، عند الحركة الوطنيّة أو التقديميّة في المجتمع العربيّ، بحجّة أنّها تقلّل من مشاعر عدم الرضى عند السكّان، وتقلّل، بالتالي، من إمكانيّات استغلالها سياسيًا. فمن المحظور أن تستند قوّة الحركة الوطنيّة على الرغبة في أن تسوء أحوال السكّان، لأنّ ذلك يزيد من التأييد والدعم لها.

إنّ هدف أيّة حركة وطنيّة تقدّميّة هو أن يعيش الناس أفضل، مادّيًا وروحيًا. وإذا وقع تناقض بين أهداف الحركة الوطنيّة وبرامجها وطريقة عملها من جهة، ورغبة الناس في حياة ماديّة أفضل من جهة أخرى، فعلى الحركة الوطنيّة أن تعترف أنّ لديها مشكلة تحتاج إلى حلّ جذريّ، وأن تعدّل برامجها وسياساتها بحيث تتوافق مع طموحات وآمال الناس.

بيد أنَّ هنالك فرقاً أساسياً بين الانسجام مع رغبة الناس الحياتية اليومية في مستوى معيشي أفضل، وقبول الثقافة الاستهلاكية المشوّهة التي ينشرها نمط العلاقة القائم بين المجتمع العربي المهتمش اقتصادياً وسياسياً، والدولة والاقتصاد في إسرائيل.

وارتفاع مستوى المعيشة وحده خارج تطوّر قوى الإنتاج المحليّة، ودون أن يرافقه تطوّر مؤسسات علميّة وثقافيّة وإعلاميّة يؤدّي بالضرورة إلى نشوء ثقافة استهلاكيّة لشعب مهتمش خارج السياسة والثقافة. حتّى العملية الثقافيّة ذاتها، وأنماط المثقفين الناشئة في ظلّها، تخضع لحاجات الاستهلاك الإسرائيليّ، فهي تزوّد الاستهلاك الإسرائيليّ الإعلاميّ مثلاً بأنماط بشرية عربية تتلاءم مع التصوّر الإسرائيليّ لما يجب أن يكون عليه "العربيّ الإسرائيليّ"، كما تتميّ عقدة نقص عند العربيّ الراغب بتقليد الإسرائيليّ فيجد نفسه يقلّد التصوّر الإسرائيليّ للعربيّ، وهكذا دواليك حتّى تنشأ أنماط ثقافيّة مشوّهة متخلّفة عن الإنتاج العلميّ والثقافيّ الإسرائيليّ، ولا علاقة لها بالأصالة في الوقت ذاته.

وهذا ليس الخطر الأساسيّ من نموّ الثقافة الاستهلاكيّة، بل بالإمكان اعتباره ظاهرة مرافقة له. المشكلة الأساسيّة تكمن في انتشار الثقافة الاستهلاكيّة في أوساط واسعة من المواطنين العرب الذين يطوّرون حاجات استهلاكيّة لا تتلاءم مع دخلهم ومستوى معيشتهم. ويؤدّي هذا بدوره إلى ارتباط هذه الأوساط الواسعة بعجلة الاستهلاك إلى درجة العزوف عن مستلزمات الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة.

يجد الفرد هنا نفسه في تنافس مستمرّ مع الأفراد الآخرين على امتلاك آخر تقليعات البضائع الاستهلاكيّة البعيدة عن حاجات المنزل الحقيقيّة وعن حاجات البلدة والمجتمع العربيّ بشكل عامّ. ولكن ما يربط الفرد ربطاً شديداً بهذه العجلة هو عدم التناسب بين حاجات المواطن الاستهلاكيّة ودخله، الأمر الذي يؤدّي إلى العمل الدؤوب للبحث عن مصادر دخل إضافيّة، أو لسدّ الديون للبنوك التي تشجّع نزعة تراكم الديون البنكيّة.

المواطن العربيّ العاديّ، الذي قذفت به السياسة الإسرائيليّة خارجها، والذي قذف به الاستهلاك خارج القضايا الوطنيّة الملحة، منشغل ببحث دؤوب عن وسائل ماليّة لإشباع رغباته ورغبات عائلته المحكومة بإرهاب اجتماعيّ ناتج عن هيمنة الثقافة الاستهلاكيّة على المعارف والأصدقاء ووسائل الإعلام التي تعرّضون لها جميعاً. تؤدّي هذه الحالة من الانشغال المستمرّ بتلبية حاجات ما

إنَّ ثُلُبَى حَتَّى تَنشَأَ حَاجَاتُ غَيْرِهَا، إِلَى شَلَلٍ ثَقَافِيٍّ وَسِيَاسِيٍّ. وَتُؤَدِّي كَذَلِكَ إِلَى حَالَةٍ خَطِيرَةٍ مِنْ انْعِدَامِ التَّسْيِيسِ وَإِلَى خَوَاءِ الْحَيِّزِ الْعَامِّ. فَبَيْنَ الدَّوَلَةِ الصَّهْيُونِيَّةِ، مِنْ نَاحِيَةٍ، وَالْفَرْدِ الْعَرَبِيِّ الْمُسْتَهْلَكِ، مِنْ نَاحِيَةٍ أُخْرَى، يَفْغَرُ فَرَاغٌ رَهِيْبٌ فَاهٌ يَلْتَهِمُ كُلَّ مُحَاوَلَةٍ حَسَنَةِ النِّيَّةِ لِلإِصْلَاحِ، وَسُرْعَانِ مَا تَوَجَّهَ سَهَامُ التَّشْكِيكِ وَالسَّأَمِ وَالْمَلَلِ إِلَى كُلِّ مُبَادَرَةٍ سِيَاسِيَّةٍ وَطَنِيَّةٍ دِيمُقْرَاطِيَّةٍ. وَأَكْثَرُ مَا يَثِيرُ الْإِشْمُئْزَازَ هُوَ ذَلِكَ الْإِدْعَاءُ بِالضَّرِّ وَالتَّعَبِ الَّذِي يُوَجِّهُهُ الْبَعْضُ ضَدَّ الْعَمَلِ الْعَامِّ وَكَأَنَّهُ ضَحَّى كَثِيرًا فِي حَيَاتِهِ لِمَصَالِحِ الْوَطَنِ وَ "كَسْرِ أَعْتَابِ السَّجُونِ"، وَكُلُّ مَا يَرِيدُهُ الْيَوْمَ هُوَ الْإِهْتِمَامُ بِمَسْتَوَى مَعِيشَتِهِ، أَوْ هَكَذَا يَسْمَى الْإِسْتِهْلَاكُ الْمُنْفَلَتُ الْعِقَالِ، لِأَنَّ الْعَمَلَ السِّيَاسِيَّ وَالْإِجْتِمَاعِيَّ لَا يُعْتَبَرُ مِنْ ضَمَنِ هَذَا الْمَسْتَوَى. وَالْحَقِيقَةُ أَنَّ الضَّرْرَ وَالسَّأَمَ نَاتِجَانِ عَنْ طَحْنِ عَجَلَاتِ الثَّقَافَةِ الْإِسْتِهْلَاكِيَّةِ لِكُلِّ إِهْتِمَامٍ بِالْحَيِّزِ الْعَامِّ الثَّقَافِيِّ وَالسِّيَاسِيِّ، وَتَقْزِيمِ وَتَحْجِيمِ الْفَرْدِ إِلَى مَجْرَدِ مُسْتَهْلِكٍ مَجَالُهُ الْحَيِّزُ الْخَاصُّ.

وَقَلَّةٌ مِنَ الْمَعْلُومِينَ يَدْرُكُونَ الْعِلَاقَةَ بَيْنَ هَذِهِ الْحَالَةِ وَانْتِشَارِ الْعَنْفِ بَيْنَ أَفْرَادِ نَفْسِ الْمَجْتَمَعِ، وَانْتِشَارِ التَّعَصُّبِ لِبَنَى عَائِلِيَّةٍ وَطَائِفِيَّةٍ مَوْرُوثَةٍ. الْمَوَاطِنُ الْعَرَبِيُّ الْمَعْرُضُ لِلثَّقَافَةِ الْإِسْتِهْلَاكِيَّةِ الْغَرِبِيَّةِ دُونَ إِنْشَاءِ حَيِّزٍ عَامٍّ ثَقَافِيٍّ وَسِيَاسِيٍّ وَنِقَابِيٍّ ضَاطِبٍ لَهَا، وَدُونَ إِسْهَامِ تَطَوُّعِيٍّ فِي مَوْسَّسَاتٍ عَامَّةٍ لِلْمَجْتَمَعِ تَدْفَعُ فِي اتِّجَاهِ التَّفَكِيرِ بِالمَصْلَحَةِ الْعَامَّةِ، هُوَ مَوَاطِنٌ ذُو بَعْدٍ وَاحِدٍ اسْتِهْلَاكِيٍّ يَعْوُضُ عَنْ نَقْصِ الْأُبْعَادِ الْأُخْرَى بِمَا يَلِي: 1. التَّعْوِيزُ عَنْ التَّعَرُّضِ لِلْمَهَانَةِ مِنْ قِبَلِ الْمَوْسَّسَةِ الْإِسْرَائِيلِيَّةِ وَالْأَكْثَرِيَّةِ الْيَهُودِيَّةِ، وَالَّذِي لَا تَجْرِي مُوَاجَهَتُهُ سِيَاسِيًّا وَمَدْنِيًّا بِعَنْفٍ مُوجَّهٍ ضَدَّ أَفْرَادٍ آخَرِينَ فِي نَفْسِ الْمَجْتَمَعِ. 2. التَّعْوِيزُ عَنْ الْحَيِّزِ الْعَامِّ الْإِجْتِمَاعِيِّ الْحَدِيثِ الْمَغْيَبِ بِنَزْعَةِ الْإِسْتِهْلَاكِ الْفَرْدِيِّ الْمُنْفَلَتِ الْعِقَالِ بِأَحْيَاءِ الْعَصَبِيَّاتِ التَّقْلِيدِيَّةِ.

وَمِنْ لَا يَفْهَمُ الْعِلَاقَةَ بَيْنَ انْتِشَارِ مَظَاهِرِ الْعَنْفِ دَاخِلِ الْمَجْتَمَعِ الْمَهْمَشِ سِيَاسِيًّا وَفِكْرِيًّا، وَتَفَشِّيِ مَظَاهِرِ الْإِسْتِهْلَاكِ الْإِسْتِعْرَاضِيَّةِ، عَلَيْهِ أَنْ يَدْرُسَ تَجْرِبَةَ غَيْتَوَاتِ السُّودِ فِي الْوَلَايَاتِ الْمُتَّحِدَةِ، حَيْثُ تَظْهَرُ فِي شَوَارِعِهَا أَفْخَمُ السِّيَّارَاتِ بِشَكْلِ اسْتِعْرَاضِيٍّ فِي أَحْيَاءٍ تَدَلُّ فِيهَا الْفَوْضَى وَالشَّوَارِعُ الْمَهْمَلَةُ، وَالْبَنَائِيَّاتُ الْمُنْهَارَةُ وَأُكُومُ الْقِمَامَةِ، وَالْعَنْفُ الْمُنْفَجَرُ لِأَتْفِهِ الْأَسْبَابُ، عَلَى غِيَابِ شَبْهِ تَامٍّ لِلْمَجَالِ الْإِجْتِمَاعِيِّ الْعُمُومِيِّ.

وَإِنْ اسْتَطَاعَتِ الْحَرَكَةُ الْوَطَنِيَّةُ وَالتَّقَدِّمِيَّةُ أَنْ تَوَجَّهَ وَلَوْ جِزْءًا ضَيْلًا مِنَ الطَّاقَاتِ الْمَادِّيَّةِ وَالْفِكْرِيَّةِ وَالرُّوحِيَّةِ الْمُنْصَرَفَةِ عَلَى عَمَلِيَّةِ الْإِسْتِهْلَاكِ إِلَى بِنَاءِ مَوْسَّسَاتٍ ثَقَافِيَّةٍ وَسِيَاسِيَّةٍ تُحْيِي الْحَيِّزَ الْإِجْتِمَاعِيَّ الْعَامَّ، وَتَشْغُلُ النَّاسَ بِقَضَائِيهَا الْعَامَّةِ

عن طريق الاهتمام بالسياسة، فإنّها تكون قد أنجزت مَهْمَةً اجتماعيّة من الدرجة الأولى.

هنالك علاقة مباشرة بين هَيْمَنَةِ الثقافة الاستهلاكيّة على النُخب والجماهير، وحالة انعدام التسييس الخطيرة التي تشجّعها المؤسسة الإسرائيليّة الحاكمة، وذلك بتوجيه المواطن العربيّ إلى المطالب المباشرة فقط، والتي بالإمكان تحقيقها دون الانشغال بالسياسة، بل بالتحوّل فقط إلى جيش احتياط من المصوّتين للأحزاب الصهيونيّة. إنّ حالة اللا تسييس الاستهلاكيّة هي حالة ملائمة، وأكاد أقول إنّها مستنقعة ملائم، لنموّ العصبانيّات المحليّة من ناحية، ولنموّ التأييد للأحزاب الصهيونيّة على المستوى القُطريّ من ناحية أخرى، ومواجهتها هي أحد أصعب التحدّيات التي تواجه الحركة الوطنيّة.

وهنا لا ينفع الصراخ والتحريض والتبشير، كما لا ينفع "تكفير" المجتمع. والأمر الوحيد الذي قد يقود إلى نتائج هو النجاح في ربط جدول الأعمال الوطنيّ بحاجات الناس اليوميّة، من ناحية، وتطوير ثقافة وطنيّة تقدّميّة بديلة للثقافة الاستهلاكيّة السائدة، من ناحية أخرى.

بالإمكان هنا الاستفادة من آليات "الهَيْمَنَةِ الثقافيّة" وتحقيق هيمنة ثقافيّة للقوّة المعارضة في الشارع وبين النخب قبل أن تتحوّل إلى قوّة سائدة سياسيّاً. وفي حالتنا، ينبغي على الحركة الوطنيّة أن تقدّم نموذجاً ثقافيّاً يلغي الانطباع أنّ العمل السياسيّ والوطنيّ هو من نصيب الناس المتنسّكين والمتزهدّين والعازفين عن شؤون الدنيا، أو أنّه من نصيب الفاشلين، في حين يتوجّه الناجحون إلى الكسب المادّيّ أو إلى الانخراط في الثقافة الاستهلاكيّة. ويجب أن يكون واضحاً أنّ عدوّ ثقافة الحركة الوطنيّة ليس هو ارتفاع مستوى معيشة الناس، بل هو الثقافة الاستهلاكيّة التي تشوّه المجتمع وتلغي حيّزه العامّ وتؤدّي إلى حالة من انعدام التسييس.

التخطيط الإستراتيجي للأقلية القومية

التربية الوطنية أولاً

بعد أن وصل الوضع العربيّ القائم في إسرائيل طُور الأزمة، ولم يعد بالإمكان الاستمرار بنفس نمط التفكير السياسي والاجتماعي الذي كان مُهيمنًا، والذي يزواج بين حالة اللا حول واللاقوة، أي حالة المغلوب على أمره في قضايا المشاعر الوطنية، من ناحية، وبين الاستفادة من الإمكانيات التي تتيحها عملية الإنتاج الإسرائيلية والعملية الديمقراطية اليهودية من أجل تطوير نمط حياة استهلاكي ومستوى معيشي متقدّم نسبة للقيم الاجتماعية السائدة والبنى التقليدية في القرية العربية، من ناحية ثانية، وبعد أن بدأ يتطوّر وعي هذه الأزمة، أصبح بالإمكان الحكم أنّ وعي الأزمة ليس كافيًا من أجل تجاوزها، وإن كان شرطًا ضروريًا. كذلك أصبح بالإمكان الحكم أنّ الأزمة قد تستمرّ فترة طويلة منتجة وعيًا مأزومًا، وأنماطًا بشرية مأزومة، وقيادات سياسية تجعل من الانتهازية ومن التحلل من أيّ التزام قيميّ مفاخر يجاهر بها.

في مثل هذه الظروف يُهيمن على الشارع العربيّ وعي مأزوم. ومع أنّ هذا الوعي المُهيمن يبدو واثقًا من نفسه متربّعًا على هامش الحياة السياسية والاقتصادية الإسرائيلية، وعلى هامش الثقافة العربية في الوقت ذاته، ويتظاهر بالرضى عن الذات إلى درجة الغرور، هو وعي مأزوم وخاوٍ من الداخل إلّا من الأسئلة التي يحاول أن يقمعها كلّما أقلقت راحته. ولأنّ وعي مأزوم، من السهل إيجاد مداخل إليه ومراقبته بالأسئلة الحرجة وتوريطه في حالة من القلق أو الحاجة إلى التغيير. الحالة، إذًا، غير مئوس منها. ويكفي التذكير بتلك الحالة من عدم الارتياح الذي يثيره سؤال الهوية، وذلك البريق الذي يلمع في أعين الشباب عندما تُثار أمامهم مسألة هويتهم القومية، وذلك العدد من الأسئلة الذي يُشبهونه في وجوه البالغين الذين يحارون في الإجابة، إذ إنهم تتلمذوا عبر الصحافة والإعلام والأجواء السائدة على مدارس لم تُعدّ تعطي جوابًا شافيًا على ما يحير الشباب.

ولنأخذ مثالاً على ذلك التيار القومي. فقد ألهب هذا التيار في حينه حماسة جيل الشباب في الخمسينيات والستينيات، وهؤلاء أصبحوا في أيامنا آباء وأمّهات لشباب لا يلهب حماسهم مشروع الخمسينيات القومي. استذكار الأمور أمامهم قد يلفت نظرهم لساعة أو ساعتين، ثم يعودون إلى حياتهم اليومية التي تعجّ بالأسئلة: بأيّ معنى نحن مواطنون إسرائيليون، وبأيّ معنى نحن فلسطينيون؟ وهل تعني المساواة الكاملة أن نخدم في الجيش الإسرائيلي؟ ولماذا تطرح إسرائيل نموذجاً سياسياً واقتصادياً متقدماً قياساً إلى الدول العربية؟ وهل لكلّ ذلك علاقة "بعقليتنا" و "ثقافتنا"؟ وإذا تخلّينا عنهم، فماذا يتبقى من هويتنا؟ التعاطف مع ذكريات الأهل لا يثير حماسة، ومحاولة تجذير تلك الأفكار التي كانت سائدة آنذاك غير ممكنة، لأنّ أيّة مراجعة للفكر القومي في الخمسينيات تُفضي إلى نتيجة قسريّة ومؤسفة مُفادها أنّها كانت أفكاراً ضحلة لا تشكّل نظريّة ولا حتّى بدايات نظريّة بالإمكان تسويقها كفكر عقلائيّ راسخ في غياب الحماسة.

وينطبق الحكم نفسه على القيادات الأخرى التي حافظت على تسييس جيل كامل من الشباب حتّى السبعينيات. ونبدأ هذه الأفكار، والتنصّل منها، وإداره الظهر لها، وتجنّب ذكرها أمام الأجيال الصاعدة، تُشكّل خطأ فادحاً، لأنّه يعطي الشباب صورة عن جيل مهزوم، ويقذف مع مياه غسيل الفشل المتّسخة طفل الأفكار النبيلة التي آمن بها ذلك الجيل. لا بدّ، إذًا، من تقييم التجربة ومشاركة الجيل الجديد في هذا التقييم.

لا بدّ من الفصل بين القيم والمبادئ النبيلة التي آمن بها جيل الآباء، وضحالة التحليل التي ميّزت طروحات جيل المبتدئين، وكذلك بين هذه والعوامل التاريخية التي أدّت إلى الفشل، من الناحية الأخرى. ولا بدّ، أيضًا، من تقديم نموذج نظريّ بديل لتحليل الحالة العربيّة عمومًا، والحالة الفلسطينيّة خصوصًا وحالة العرب في إسرائيل على نحو أكثر تحديدًا.

لقد تحمّس جيل الآباء للتيار القوميّ العربيّ ثمّ ألهبت المقاومة الفلسطينيّة حماسه أو تضامنه، في السرّ أو في العلن. وبصرف النظر عن تقييم التجربة، لا يمكن أن تتوقّع من جيل الشباب اليوم أن يتحمّس لنموذج السلطة الفلسطينيّة في غزّة أو لنماذج الأنظمة العربيّة القائمة. ومن الناحية الأخرى، من الخطأ ترك هذا الجيل ضحية، أوّلًا، للاقتناع بالنقد الإسرائيليّ لهذه النماذج، وثانيًا، للاستنتاج اللازم عن الاقتناع بهذا النقد، وهو تبنيّ القراءة الإسرائيليّة لتاريخ الصراع مع العرب.

يلزم إذًا طرحُ نموذج نظريّ وفكريّ بديل يجمع بين تقييم التجربة تاريخيًا، وتقييم الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة الراهنة. ولكن النماذج النظرية لا تشكّل هُويّة، ولا تلهب حماسة أحد، ولا تعطي مضامين بديلة لحياة الشباب الباحث عن معنى. ولذا فإنّ تقديم التحليل الجديد النقديّ والعقلانيّ 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 عن السؤال المتعلّق بالهوية القوميّة والثقافيّة. وليس هنالك ما يحبط الشباب ويثير عندهم القلق وانعدام الحيلة والمخارج، وحتىّ عقدة النقص، مثل التردّد الفاضح في تحديد الهوية والخجل بها.

ويخطئ البعض عندما يعتبر التثقيف على الهوية القوميّة والوطنية نوعًا من أنواع التعصّب، إذ لا علاقة لتحديد الهوية بالتعصّب لها. فالتعصّب للهوية القوميّة هو طرحها كبديل للقيم الاجتماعيّة والمبادئ، واعتبارها قيمة أخلاقيّة بحدّ ذاتها. ولكن الهوية القوميّة ليست قيمة أخلاقيّة، وإنّما هي الإطار التاريخيّ والحضاريّ والثقافيّ واللغويّ الذي يتّسع لاحتواء القيم والمبادئ التي يُراد لها أن تكون علمًا للشباب. وبغياب هذا الإطار، وغياب حدوده، يختلّ التوازن وتختل المرجعيّات الأخلاقيّة.

ولكي يستوعب الشباب من هم، ولئلاّ يخلجوا من هويّتهم القوميّة، ليس هنالك حاجة إلى التعصّب أو التشنّج في طرح العروبة، وليس هنالك داعٍ لجعل القوميّة العربيّة تبدأ مع بدء التاريخ أو اعتبارها بديلًا للتربية القيميّة. لا يكفي أن تكون عربيًّا فخورًا بعروبتك، أو فلسطينيًّا مصرًّا على فلسطينيّة، لكي تكون إنسانًا جيّدًا أو ديمقراطيًّا أو تقدّمياً، ولكن من غير الممكن أن تكون إنسانًا تقدّمياً وديمقراطيًّا إذا لم تعبأ بخلفيتك التاريخيّة والثقافيّة، وإذا لم يكن لديك أيّ شعور بوحدة المصير مع مجتمعك العربيّ أو الفلسطينيّ.

بالإمكان التأكيد على الانتماء للعرب والفلسطينيين تاريخًا ولغةً وثقافة، وزرع الشعور بهذا الانتماء دون التخلّي عن التوجّه النقديّ إلى المظاهر السلبيّة في المجتمع العربيّ والثقافة، أو الثقافات، السائدة والتي سادت. لا يمكن "بيع" الانتماء القوميّ العربيّ والوطنيّ الفلسطينيّ للشباب في أيّامنا دون أن يرافقه هذا التوجّه النقديّ. فالبديل له هو التعصّب القوميّ المترفّع عن السلبيّات والنواقص

في خدمة القضية الكبرى. هذا النوع من التعصّب يُدخِل الإنسان في مجازفة تبريريّة أخلاقيّة، ويُفضي في النهاية إلى أنواع من العنصريّة والفاشيّة.

لا يعني التوجّه النقديّ بأيّ حال من الأحوال الترفع على الهويّة الوطنيّة أو القوميّة، ولا يجب أن يعني الإعجاب بالإسرائيليّة أو بالقراءة الإسرائيليّة لتاريخ العرب. فالطريق من هنا إلى التشويه الخُلقيّ وإلى عقدة النقص أقصر ممّا يتصوّره أولئك الذين يعتقدون أنّ البديل الذي يجب تقديمه للشباب والطلّاب هو البديل الأقرب لأذهانهم، ألا وهو البديل الإسرائيليّ. فالديمقراطيّة والليبراليّة لم تولدا في إسرائيل وكذلك التقدّم التكنولوجيّ، ناهيك عن التنوير الفكريّ. وأخطر الظواهر الخلقيّة التي يمكن أن تطرأ على المضطّهد (بفتح الهاء) هو الإعجاب بمضطّهده (بكسر الهاء).

ويعتقد بعض المربّين أنّ ما يلزم المجتمع العربيّ في إسرائيل هو ثقافة علميّة تكنولوجيّة (والمقصود هو التوجّه الأداتيّ غير النظريّ للعلوم)، وتربيّة موجّهة نحو التحصيل والنجاح الفرديّ باعتبارهما من القيم العُليا، أمّا الباقي فكفيل أن يأتي وحده. ويفوت هؤلاء المربّين أنّه بالإمكان أن يكون الإنسان عالمًا كبيرًا وظلاميًا من الناحية الاجتماعيّة والسياسيّة في الوقت ذاته، فما بالك بالطبيب المتوسّط، والمهندس المتوسّط الذي يسعى إلى تحقيق أكبر قدر ممكن من الثروة، فالتحصيل والنجاح، بالنسبة له، هما الثروة.

قد يكون التحصيل والنجاح هما هدف التعليم، ولكنّهما ليسا هدف التربية. فالتربية تهدف إلى تنشئة إنسان صالح لمجتمعه، وليس إلى إنتاج العلماء أو المهندسين أو الأطباء أو المحامين. يحتاج المجتمع إلى أولئك جميعًا فقط بعد أن تحدّد السياسة التربويّة: أيّ مجتمع نريد؟ فقط في المراحل الأولى للقاء المجتمع مع الحداثة يعتبر التراكم الكميّ للتحصيل العلميّ هدفًا بحد ذاته. ولكن حتّى في هذه المرحلة الأولى تتصرّف الأقلّيّة العربيّة، عند توجيه أبنائها للدراسة، بعقليّة أقلّيّة. فسلمّ الأفضليّات يشير إلى ما سُمّي في حينه بالمهن الحرّة التي لا علاقة لها بالدولة، الأمر الذي يقرّم منذ البداية سقف التطلّعات بالنسبة للعلاقة مع الدولة في مواطنة ناقصة منقوصة. لا يمكن بناء مجتمع عصريّ حديث على اعتبار مهن الطبّ والهندسة المدنيّة والمحاماة ومراقبة الحسابات في رأس سلمّ التحصيل العلميّ.

قلنا إنّ التحصيل العلميّ والذي قد يترجم في النهاية إلى مجرد تحصيل مادّيّ وعمليّة إثراء لا يمكن أن يشكّل هدفًا للتربية. ولكن حتّى التحصيل العلميّ يحتاج

إلى سياسة قوميّة توجّهه نحو الهدف: أيّ مجتمع نريد؟ هل بالإمكان الحديث عن مجتمع معاصر دون معلّمين كُفّاء ودون نقّاد أدبيين، ودون مفكرين اجتماعيين ودون مؤرّخين، ودون صحفيين بالمعنى المهنيّ للكلمة؟ ولماذا لا يوجّه الطالب الممتاز لدراسة الأدب العربيّ واللغة العربيّة؟ ولماذا لا يحتلّ مدرّس اللغة العربيّة والخبير بها وبآدابها مكانة عالية على رأس سلّم التحصيل الأكاديميّ؟

المجتمع المعاصر والحديث هو مجتمع قادر على وضع سلّم أولويّاته، وهو مجتمع قادر على وضع برامجه التدريسيّة، ولديه عدد كافٍ من المختصّين القادرين على القيام بهذه المَهْمَة. المجتمع المعاصر يرفض أن يضع له آخرون برامجه التدريسيّة، ليس من منطلق الشوفيّة والتعصّب القوميّ، بل من منطلق وجود سلّم أولويّات لديه هو أدريّ به، ومن منطلق رفض الوصاية الثقافيّة والتبعيّة، التي تولّد عقدة نقص لدى الأجيال الصاعدة.

وإذا لم يوضّع هدف تخصيص ساعات خاصّة بالتربية القوميّة في المدارس العربيّة، فبالإمكان إدخال التربية القوميّة على جدول أعمال العائلة، وعلى جدول أعمال مدرّس التاريخ والأدب والجغرافيا، وعلى جدول أعمال التربية اللامنهجيّة. وهناك هامش كافٍ من الحرّيّة المدنيّة لتنفيذ هذه المَهْمَة.

وتنطلق التربية القوميّة والوطنية من ضرورة زرع شعور الانتماء التاريخيّ والثقافيّ والمجتمعيّ لدى الطالب، أيّ أنّه لم يولد من الحائط، ولغته ليست مجرّد أداة، بل هي وعاء حضاريّ ثقافيّ. قد تُحطّم التربية النقديّة الأساطير القوميّة التي زرعها الفكر القوميّ حول تاريخ العرب، ولكنّها يجب أن تفعل ذلك بحذر شديد لأنّها تثير نفور الشباب الذين يحتاجون إلى رموز تاريخيّة يتضامنون معها. وإذا كانت هنالك رموز كهذه تمثّل قيمًا إيجابيّة وإنسانيّة بمفاهيم اليوم، فلا بأس أن يؤمنوا بها؛ إذ إنّ ضرورة تحطيم الأساطير والمعلومات غير الدقيقة والمُبالغ بها لا تعني، بالضرورة، تحطيم كلّ رمز، فليست التربية عمليّة تأريخ بالمعنى الضيق للكلمة.

ولكن التربية القوميّة والوطنية لا تتوقّف عند منطلقاتها، بل تسعى للوصول إلى الحاضر وإلى أوضاع الأمّة العربيّة وأنظمتها السياسيّة والاجتماعيّة البائسة وإلى أوضاع المجتمع العربيّ في إسرائيل. وأثناء معالجتها لمثل هذه المواضيع ترسّخ الخيارات الأخلاقيّة التي تسعى إلى تحقيقها. وعند ذلك عليها أن تقرّر: هل المساواة قيمة أخلاقيّة بالنسبة لها؟ وهل سعادة الإنسان وحرّيّته هي قيم يليق بالمجتمعات المعاصرة أن تزرعها في نفوس شبابها؟

التنمية ثانيًا

تطرّقنا في حلقات سابقة إلى واقع أنّ المواطنين العرب في إسرائيل يقعون خارج دائرة اهتمام المؤسسات الرسميّة التي تقوم بعملية التخطيط التنمويّ في هذه البلاد، سواءً أتعلق ذلك بالتوزيع الديموغرافيّ للسكان أم بالاستثمارات في البنية التحتيّة أو المناطق الصناعيّة أو التعليم. وقد يستفيد العرب من هذا التخطيط إذا وقعوا في دائرته، كما هو الأمر عندما يزداد استثمار الموارد الماليّة من قبل الدولة في مجال التعليم، أو إذا وقعت قريةٌ ما على الطريق المؤدّي إلى منطقة بدأت بالازدهار، حيث يصادر قسم من الأرض، من ناحية، ويتمّ تعبيد شارع رئيسيّ، من الناحية الأخرى، سرعان ما يفتح سگان هذه القرية المتاجر على ناحيتيّها، ويقومون بتقديم الخدمات من محطّات وقود وغيرها. هذا النوع من النمو الاقتصاديّ يجري حرفيًا على هامش التخطيط الإستراتيجيّ الذي تقوم به دولة اليهود للمواطنين اليهود، وتصورًا على جوانب الطرق الرئيسيّة التي تصل بين مستوطنة وأخرى.

صحيح أنّ برنامج دولة المواطنين يطرح تصوّرًا يؤظّر العرب ضمن الهيئات التي تخطّط، وبالتالي لا يجعلهم موضوعًا للتخطيط فحسب، أو حتّى هامشًا لموضوع التخطيط، الذي هو مصلحة المواطنين اليهود كما تتصوّرها دولتهم، بل يرفعهم إلى مستوى الذات التي تخطّط؛ وذلك بطرحه مطلب التمثيل للعرب في جميع الهيئات والمؤسسات الرسميّة والشركات الحكوميّة ذات العلاقة. لكن، من ناحية أخرى، لا يمكننا الانتظار إلى حين تحقيق ذلك والاستمرار بممارسة هذا النوع من التنمية المشوّهة، والتي يمكن اعتبارها ظاهرة مرافقة لعملية النموّ في الدولة، فقط. وهذا أوّل الدوافع للبحث عن سبل للبدء بالتخطيط الإستراتيجيّ للتنمية الذاتيّة. أمّا الدافع الثاني، فيعود إلى خصوصيّات الحالة العربيّة داخل إسرائيل والتي ينبغي أخذها بالاعتبار حتّى في دولة المواطنين، وأقصد بذلك الحاجات الناجمة عن تراكم آثار سياسة التمييز القوميّ وعن خصوصيّة التحديث المشوّه الذي مرّ به المجتمع العربيّ.

لا يمكننا الحديث في المرحلة الراهنة عن وجود هيئة أو جسم عربيّ تمثيليّ يقوم بهذه المهام، ولا حتّى بجزء منها على المستوى القوميّ. والمؤسسة الوحيدة العربيّة القائمة والتي تقوم بنوع من التخطيط في علاقة مع المؤسسات الحكوميّة المختصّة هي المجلس المحليّ أو البلديّة. ولكن هذا التخطيط، إذا توافر، يجري في أفضل الحالات على المستوى المحليّ، وغالبًا ما يغيب هذا

المستوى حتّى لاعتبارات جزئية تتعلّق بالانتخابات المقبلة؛ فالمجلس البلديّ يخطّط عادة للانتخابات المقبلة ويرسم سياسته على هذا الأساس. أمّا اللجنة القُطريّة لرؤساء السلطات المحليّة العربيّة، فتقوم بتمثيل مصالح هذه السلطات أمام الوزارات المختلفة، خاصّة إبان الأزمات الماليّة والصراع من أجل زيادة المخصّصات. ولا تتصرّف اللجنة القُطريّة لرؤساء السلطات المحليّة العربيّة كهيئة وطنية تُعنى بشؤون التخطيط، بما في ذلك المواجهة مع التخطيط الحكوميّ على مستوى وطنيّ.

ويبرز هذا النقص البالغ في قضايا الأرض ومسطّحات القرى المخصّصة للبناء والمناطق الصناعية وغير ذلك. هنا يخوض كلّ مجلس محليّ معركته لوحده مع السلطة المركزيّة والهيئات الحكوميّة كافّة، بدءًا باللجنة القُطريّة والإقليميّة للتخطيط ونهاية بسلطة الحدائق القوميّة ودائرة أراضي إسرائيل وغيرها.

وتنتهي المعركة بطبيعة الحال بتغليب المصلحة "القوميّة" الإسرائيليّة على المصلحة المحليّة. وقد تنتهي بحلول وسط مع هذا المجلس المحليّ، في أفضل الحالات. ولكن المجلس المحليّ لا يواجه "الخطة القوميّة الإسرائيليّة" وجدول أعمالها وسلّم أولوياتها بخطة وطنية عربيّة شاملة ذات جدول أعمال وسلّم أولويّات خاصّ بها تدرج القرية أو المدينة العربيّة ذات الشأن فيها.

لم يَعدُ بالإمكان السماح لوضع تواجه فيه قرية عين ماهر -على سبيل المثال- وحدها توسّع مدينة نتسيرت عيليت والحكومة الإسرائيليّة ومخططاتها من ورائها، كما لم يَعدُ بالإمكان السماح أن تواجه يافة الناصرة وكفر كُنا وحدها الهيئات والمؤسّسات الحكوميّة. يجب أن تندمج الناصرة ويافة الناصرة والرينة والمشهد وطرعان وكفر كُنا وعين ماهر في خطة واحدة تشكّل بندًا من الخطة الوطنيّة الشاملة لدى الأقلّيّة العربيّة في إسرائيل، لكي تفاوض بلديات ومجالس هذه القرى وتواجه الهيئات الحكوميّة المختصّة معًا بناء على هذا التصوّر الموحد الذي تضعه الخطة.

كيف يكون القيام بهذه المَهمة؟

تندرج مَهمة التخطيط القوميّ الشامل ضمن المهامّ التي يجب أن تضطلع بها لجنة المتابعة العليا لشؤون المواطنين العرب بعد أن تعاد صياغتها ويعاد بناؤها فتتحوّل إلى قيادة وطنية في مركزها القوى السياسيّة الوطنيّة الفاعلة على ساحة الأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل.

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

لا يعني هذا بأيّ حال من الأحوال قبول هذه النظام الحاكم هذه الخطّة الشاملة، ولكن مع ذلك يجب أن توضع بواقعية كأنّها قابلة للتنفيذ الفوري. وأهمّ ما فيها هو طرح تصوّر بديل تتبناه الأقلية العربية ومؤسساتها مجتمعة ومنفردة في مواجهة السلطة.

ولكن التخطيط القومي لا يكون فقط لأغراض مواجهة السلطة، بل يجب أن يتناول قضايا المجتمع العربي الداخليّ فيما يتصل بالعلاقة بين المواطنين العرب أنفسهم والعلاقات بين مؤسساتهم، نحو: العلاقة بين المؤسسات الأهلية والمؤسسات المنتخبة، وقضايا تنمية الاقتصاد المحليّ وسبل تنميته، وقضايا التوجيه المهنيّ والدراسي للشباب العرب، وقضايا مكافحة الجريمة والمخدرات المتعلقة بالوقاية منها وقضايا الصحة والبيئة وغير هذا. كذلك يضع التخطيط الإستراتيجي على جدول أعماله قضايا مكافحة الطائفية والعصبيات على أنواعها؛ أي إنّ التخطيط القومي يأخذ بعين الاعتبار قضية بناء المجتمع كشعب واحد، وبناء مؤسساته كمؤسسات قومية، ويضع القضايا القومية نصب أعين المجتمع المحليّ.

ويتناول التخطيط الإستراتيجي الحياة الثقافية في أوساط الشعب الذي يجري التخطيط له. ولا يُعقّل ألا ترى المؤسسات العربية القائمة النقص الفاضح في هذا المجال، والعلاقة بين هذا النقص وحالات التسيّب القيميّ الآخذة في الانتشار وحالات فقدان المعنى لدى شبابنا. فهل يُعقّل أنّ مليون عربيّ يعيشون في دولة حديثة على أعتاب القرن الحادي والعشرين ليس لديهم مسرح وطني؟! وهل يُعقّل أنّ المحاولة الجديّة المهنية الوحيدة لإقامة مثل هذا المسرح تجري برعاية مسرح حيفا البلديّ وبتمويل من وزارة الثقافة، دون أيّ دعم عربيّ مجتمعيّ؟!

بإمكان العرب في إسرائيل أن يقيموا مسرحاً قومياً ويمولوه، وبإمكانهم أن يقيموا فرقة موسيقية لها طابع تمثيليّ، وأن تكون لديهم دار نشر قومية، كما

بإمكانهم أن يبدأوا التخطيط بشكل جدي لمعهد عربي للدراسات العليا. ولا يجري كل هذا لأن الثقافة المهيمنة ثقافة استهلاكية فردية يضع فيها الحيز العام تمامًا، ولأن القيادة الوطنية التي يجب أن تهتم بجدول أعمال ثقافي غائبة تمامًا عن الساحة. هذا الغياب يتيح المجال للبرجوازية العربية الناشئة أن تتخلص من واجباتها المالية تجاه المجتمع وتجاه الحيز العام العربي.

ونتيجة لغياب المجال الوطني العمومي وسلم أولوياته الإستراتيجي، تستطيع هذه البرجوازية أن تعيش في مجالين لا ثالث لهما، الأول هو المجال الخاص وهو مجال الاستهلاك الفردي والنشاط الاقتصادي، والثاني هو مجال دولة إسرائيل ومؤسساتها. أما المجتمع العربي فغير قائم بالنسبة لها إلا من خلال البلدية أو السلطة المحلية، وهي أيضًا بنظرها مجرد سلطة يهدف التأثير عليها إلى تسهيل النشاط الاقتصادي، 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 ثقافي وسياسي واقتصادي وغير ذلك.

ويتناول التخطيط 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 خمسة وعشرين عامًا دون وجود خطة، أو حتى نقاش أو حوار، حول تنظيم العلاقة بين أجزاء 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 جزأي الشعب الفلسطيني هذين علاقة بين دولتين مختلفتين؟ العلاقة مع الشعب الفلسطيني في الضفة الغربية وقطاع غزة علاقة خاصة تاريخياً وعاطفياً ووجدانياً، ويجب أن تُنظم العلاقة في المجالين الثقافي والاقتصادي فوراً. وقد اخترت هذين المجالين لأنهما يشهدان تواصلًا لكنه غير منظم. هنالك حاجة ماسة إلى تنظيم العلاقة بين جامعات الضفة الغربية وقطاع غزة وأية جامعة ستقوم في المستقبل عند العرب في إسرائيل وأية مؤسسة بحثية أو أكاديمية قائمة. كذلك ثمة حاجة إلى بحث نوع علاقات التبادل الثقافي التي نريدها مع الضفة الغربية وقطاع غزة من أجل وضع سند جديد للهوية القومية لدى شبابنا. فضلاً عن هذا، ثمة حاجة ماسة إلى تنظيم نوع

علاقات التبادل الاقتصادي المطلوبة وإمكانية إقامة شركات استثمار مساهمة مشتركة. ولماذا لا تُبحث إمكانية إقامة تنظيمات أهلية مشتركة في حالة وجود موضوع مشترك للنشاط الأهلي؟

وفود التضامن مع السلطة الفلسطينية لا تحلّ المسألة. هنالك حاجة إلى تنظيم العلاقة مع السلطة الفلسطينية، ولكن سيجب على أية خطة توضع بصيغة جدول أعمال للأقلية الفلسطينية أن يتناول موضوع العلاقة الحياتية الخاصة التي تربطها مع شعبها في الضفة الغربية وقطاع غزة. هنالك مصلحة وطنية في تقوية هذه العلاقة وتدعيمها، وثمة مصلحة مشتركة للفلسطينيين هنا وهناك في تنظيم هذه العلاقة لما تفتحه من آفاق التطور الاقتصادي والاجتماعي، ولما تفتحه من إمكانيات في تدعيم أسس الانتماء القومي والثقافي.

التعبيرات السياسية

ينتشر بين أوساط واسعة من الأقلية القومية العربية في هذه البلاد وهمٌ مُفادُهُ أنَّ توحيد أشكال التعبير السياسية في حزب واحد يزيد من تمثيل العرب في إسرائيل برلمانيًا، ويمنع ذهاب الأصوات العربية هباءً. ويتضمَّن هذا الاعتقاد فرضيات عديدة ومواقف عاطفية مثل السأم من تعدُّد الأحزاب، وخاصَّة القوائم الانتخابية الموسمية التي تقوم بهدف إيصال شخص أو مجموعة أشخاص إلى الكنيست. ولكنه يتضمَّن أيضًا فرضيات هامة يجب التوقُّف عندها: 1. الاقتناع بأهمية التمثيل البرلماني للعرب في إسرائيل وأهمية زيادة هذا التمثيل. وهذه قضية هامة لم يكن مسلمًا بها دائمًا. 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 دائمًا. 2. رسوخ مفهوم الوحدة السياسية. وهو أمر إيجابي دون شك، لولا أنَّه يتضمَّن خلطًا بين أهمية الوحدة وضرورة إلغاء التعددية الحزبية، إذ لم يتأسس بعد الحسُّ الديمقراطي الذي يجمع بين وحدة المجتمع والتعددية الحزبية في آن. 3. الوهم المؤسَّس على الفرضيتين السابقتين أنَّ زيادة التمثيل البرلماني يتطلَّب حزبًا واحدًا. والحقيقة أنَّه من الناحية الإحصائية لا إثبات لهذه المقولة والتجارب المتوافرة، حتَّى الآن على الأقل، تثبت عكسها. فوجود قائمتين عربيتين كبيرتين في الانتخابات الأخيرة للكنيست الرابع عشر أدَّى إلى حالة استقطاب في الشارع العربي، ورفع نسبة التصويت. وهو ما أدَّى، إضافة إلى عوامل أخرى، إلى مضاعفة التمثيل العربي في البرلمان. إنَّ توحيد الأحزاب العربية في قائمة برلمانية واحدة لا يعني بتاتًا أنَّ المواطنين العرب في إسرائيل سيمنحون بالإجماع أصواتهم لهذه القائمة، وما سيحصل في الظروف المعطاة هو أنَّ الاستقطاب سيكون مع الأحزاب الصهيونية على نفس الساحة العربية، الأمر الذي سيؤدِّي إلى اقتناص الأخيرة حصَّة أكبر من الأصوات. هذا لا يعني، بالطبع، بعثرة الأصوات، فأَيُّ قائمة عربية غير متأكَّدة من النجاح تُصِيع أصواتًا عربية ثمينة. ولكن لا إثبات واحد أنَّ وجود تعددية حزبية في قوائم برلمانية ذات وزن وقادرة على اجتياز نسبة الحسم يؤدِّي إلى تقليل التمثيل البرلماني.

وفي ظروف الاندماج الاقتصادي والارتباط المصلحي بالخدمات التي تقدّمها أجهزة الدولة، هذه الخدمات التي قد تبدو لمن لا ينتمي إلى هذه الدولة كأنّها معروف أو جميل يُسدى للمواطن العربيّ، سيكون هنالك دائماً في المجتمع العربيّ في إسرائيل من يختصر الطريق ويتعامل مباشرةً مع الأحزاب الصهيونيّة الحاكمة. وجود قائمة عربيّة واحدة لن يثني مثل هؤلاء عن ذلك.

وهذا ليس شكلاً من أشكال التعبير السياسيّ، بل هو نفي للحاجة إلى التعبير السياسيّ عن الأقلّيّة القوميّة، فدعم الأحزاب الصهيونيّة الحاكمة يعني أنّه لا حاجة لدى الأقلّيّة العربيّة أن تعبّر عن ذاتها سياسياً، وهذا ما تتطلبه مصالحها اليوميّة، وهذا بالضبط ما يمكن أن يوصف بعبارة "التهميش السياسيّ للأقلّيّة القوميّة". الأمر الأكثر خطورة هو الارتباط بأحزاب اليسار الصهيونيّ لا بدافع المصلحة فحسب، بل باعتبار هذه الأحزاب التعبير السياسيّ الأفضل عن المواطنين العرب في ظروف إسرائيل، وبخاصّة أنّ خطابها السياسيّ في ما يتعلق بالعرب في هذه البلاد قد مرّ بعملية تحوّل. وإقامة قائمة عربيّة واحدة لن يهزّ هذه القناعات، فهناك شباب عرب جذبهم اليسار الصهيونيّ لا لأنّه صهيونيّ، بل لأنّه يطرح مفاهيم اجتماعيّة متقدّمة قياساً إلى الأحزاب العربيّة القائمة، ولأنّه يبحث عن مثقّفين عرب من أجل تمثيل العرب في صفوفه، ولأنّ العمل في إطاره يبدو لهم عمليّاً أكثر. ويمكن اجتذاب هؤلاء الشباب إلى خارج اليسار الصهيونيّ فقط في إطار عربيّ متنوّر وجذاب اجتماعيّ، ويحمل قيماً ديمقراطيّة وبرنامج عمل وطنيّ، لا يتلخّص بالشعارات الوطنيّة، بل يَصُلح مشروعاً سياسياً في ظروف إسرائيل.

ليست التعدّديّة الحزبيّة هي المشكلة، ولا هي عائق أمام زيادة تمثيل العرب البرلمانيّ، بل تكمن المشكلة في أشكال التعبير الحزبيّ القائمة وكيفية إيجاد صيغة لوحدة العمل الوطنيّ، رغم وجود تعدّديّة حزبيّة. وسنعود إلى هذه القضية لاحقاً.

إنّ الرغبة في وجود تمثيل برلمانيّ كبير نسبياً للمواطنين العرب في هذه البلاد هي رغبة حقيقيّة، وتنمّ عن زيادة في وعي مفهوم المواطنة والإمكانات الكامنة فيها، كما تنمّ عن زيادة في تسييس الوعي. وهذه مؤشّرات إيجابيّة خاصّة في ظلّ انتشار الثقافة السياسيّة العنصريّة في الدولة، والتي تشمل آراء تُقصي العرب من عمليّة التمثيل واتّخاذ القرار السياسيّ في دولة اليهود. وهذا ما تشير إليه استطلاعات الرأي العامّ المتكرّرة في هذه البلاد، والتي تطرح سؤالاً حول مجرد حقّ العرب في الانتخاب للبرلمان. ولكن الرغبة في زيادة التمثيل تختلط بالوهم الشائع أنّ العرب في هذه البلاد إذا شكّلوا قوّة برلمانيّة ذات وزن سوف يكون

بوسعهم الحسم في القضايا المصيريّة، التي تواجه الدولة. وينمّ هذا الوهم عن عدم فهم كافٍ لما تعنيه مقولة الدولة اليهوديّة، وكما هي جوهرية في السياسة الإسرائيليّة.

لا يستطيع العرب في هذه البلاد أن يقوموا بدور الأحزاب الدينيّة كلسان ميزان بين اليمين واليسار (وحثّ هذه الثورة نفسها لم تعدّ بالوضوح الذي كانت عليه في الثمانينيّات). وعندما شكّل العرب كتلة مانعة بخمسة أعضاء فقط يدعمون حكومة رايبين، كان بإمكان هذه الحكومة أن تخيّرهم بين وجودها كما هي ووجود حكومة ليكوديّة، وعليهم الاستنتاج وحدهم أنّ دعمها في مصالحهم، حتّى دون أن يكونوا شركاء في صنع القرار. وهكذا دُعمت هذه الحكومة من خارج الائتلاف دون إشراك العرب في اتّخاذ القرارات السياسيّة المصيريّة. ولكنّهم استطاعوا في تلك المرحلة تحقيق بعض التحسّن في التفاعل مع قضايا المواطنين العرب المطليّة، وهو ما تجلّى في زيادة المخصّصات الماليّة للتعليم العربيّ وللسلطات المحليّة، وقد جرى التراجع عن قسم كبير منها في فترة حكم اليمين الإسرائيليّ.

يتضمّن النشاط البرلمانيّ بالأدوات البرلمانيّة المتاحة، رغم التهميش التدريجيّ للكنيست الإسرائيليّ، الذي تقود إليه طريقة الانتخابات المباشرة لرئاسة الحكومة، تمثيلاً سياسياً للعرب في إسرائيل، كما يتضمّن محاولة في التأثير على صنع القرار في ما يخصّ قضايا عينيّة في المناطق المحتلّة.

ونتيجة لفترة الإقصاء والحرمان الطويلة، ونتيجة لميراث العمل السياسيّ السابق في أوساط الأقلّيّة العربيّة، يختلط على الناس العمل البرلمانيّ "بالواسطة". فقد كان عضو الكنيست المرتبط بالأحزاب الصهيونيّة في الماضي "واسطة" لحلّ قضايا فردية لدى "الحكومة"، وكان التمثيل السياسيّ مقتصرًا على أولئك الذين ليس لهم "واسطة"، وبالتالي لا يستطيعون حلّ قضايا الناس. وما زال التمثيل البرلمانيّ يعاني من هذا الخلل حتّى هذا اليوم. فكثيرون يتوجّهون إلى عضو الكنيست بدل التوجّه إلى محامٍ، أو بدل الكتابة بأنفسهم إلى الدوائر الرسميّة من أجل حلّ إشكالات واضحة أصبح بالإمكان حلّها دون واسطة، وذلك لأنّ وضع المواطن الحقوقيّ أصبح أكثر وضوحًا من السابق، ولأنّ هنالك زيادة في الوعي. ولكن هذه التركيبة السياسيّة الاجتماعيّة ما زالت قائمة في وعي الناس على شكل فصل بين التمثيل السياسيّ والتعبير عن المواقف السياسيّة، من جهة، والقدرة على حلّ المشاكل اليوميّة التي يواجهها المواطن العربيّ في علاقاته مع أجهزة السلطة، من جهة أخرى.

والحقيقة أنَّ العمل البرلماني في تمثيل الأقلية القومية، إذا أراد المحافظة على التوازن بين الانتماء العربي الفلسطيني، من ناحية، وحقوق المواطنة المتساوية، من ناحية أخرى، لا يستطيع إلا أن يجمع بين التمثيل السياسي اللائق للأقلية العربية، وطرح قضايا المواطنين العرب ومحاولة تقديم حلول بديلة للحلول التي تقدّمها 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، لا الرغبة بإسماع شعارات طنانة أو صاخبة. والتمثيل السياسي اللائق يعني القدرة السياسية على طرح القضايا السياسية التي تهّم الأقلية الفلسطينية والشعب الفلسطيني بشكل عام، والمجتمع الإسرائيلي والسياسة الدولية. فهناك أصول للتمثيل السياسي اللائق، وهو حاجة يشعر بها كلّ مواطن عربي يريد أن يكون له صوت يتكلّم باسمه سياسياً. وهذه حاجة لا تقلّ أهميّة عن الحاجات المعيشيّة الأخرى. ويخطئ من يعتقد أنّ عامّة الناس ليست لديها حاجة إلى هويّة، وإلى ما يجعل هذه الهويّة ناطقة سياسياً على المستوى البرلماني.

وهذا التعبير السياسي عن الأقلية القومية وموقفها من القضايا التي تهّم الشعب الفلسطيني والإسرائيلي والمنطقة لا يتناقض مع إثارة قضايا المواطنين العرب بحزم وقوّة وبأسلوب علمي مقنع. وقد أصبح بالإمكان القيام بذلك دون تقديم تنازلات سياسيّة على المستوى الأوّل. فتقديم مثل هذه التنازلات يناقض المَهْمَة ذاتها، أي يناقض طرح قضايا المواطنين العرب على أساس مبدأ المواطنة المتساوية. فالمواطنة المتساوية، بجوهرها، غير مشروطة بالموقف السياسي. والاستعداد لولوج صفقات سياسيّة مشبوهة مع وزراء اليمين أو المتديّنين من أجل حلّ هذه القضية أو تلك لا يمسّ فقط بالموقف السياسي، بل يكرّس دونيّة المواطن العربي كما يكرّس وضع التمييز.

أمّا قضايا المواطنين الفردية، فمكانها في البرلمان إذا كانت تعبيراً عن سياسة تمييز عنصريّ، أو إذا كانت تعبّر عن ممارسات مجحفة بحقّ المواطنين العرب. ولكن المواطن العربيّ المغترب عن الدولة وأجهزتها قد يأتي بقضيّة إلى النائب البرلمانيّ لأنّه لا يدري ماذا يفعل، أو لأنّه بحاجة إلى واسطة. وهو يطالب عضو البرلمان الذي من المفترض أن يمثله سياسياً أن يرتبط بعلاقات حميمة مع الوزراء أو أجهزة الحكم، وهذا دون شكّ يتطلّب تنازلات سياسيّة هي بحدّ ذاتها تكريس لأوضاع الوصاية والتبعية والعودة إلى حالة "المختاتير" السياسيّة.

ولكن من ناحية أخرى لا يمكن أن يكون هنالك عمل برلمانيّ فعّال ومؤثّر دون إتقان استخدام أدوات اللعبة البرلمانيّة، بما في ذلك الاضطرار إلى البحث عن لغة مع أعضاء الكنيست اليهود من الأحزاب الأخرى لإقناعهم بصحّة الموقف الذي يُراد تجنيد دعمهم له. وهذه اللغة تدخل ضمن الجوّال الهادئ في الحالات التي فيها أمل بالإقناع، وهو يختلف عن اللغة التي تُسمع في الخطاب السياسيّ في المهرجانات الجماهيريّة، ولا بأس بذلك ما لم يؤثّر على عمليّة التمثيل السياسيّ اللائق والمبدئيّ في الوقت ذاته.

في الإمكان بالطبع تحقيق تعاون على المستوى البرلمانيّ بين النوّاب العرب، وهذا ما يجري فعلاً دون قائمة واحدة تجمع بينهم جميعاً. وتكاد لا توجد قضية معيشيّة واحدة تهّم المواطنين العرب إلّا وبالإمكان تحقيق تفاهم بشأنها ضمن الأدوات البرلمانيّة المتاحة للنوّاب العرب، على الرغم من الخلاف في المواقف السياسيّة والاجتماعيّة، ورغم الفرق في النهج والأسلوب وكيفيّة التعامل مع السلطة ونوع الخطاب السياسيّ الذي ينبغي تقديمه أمام البرلمان الإسرائيليّ. ولكن الوحدة القوميّة لا تقتصر على التنسيق بين النوّاب العرب برلمانيّاً، فهذا التنسيق الضروريّ لا يمكن أن يرقى إلى مستوى الإطار الموحد، وذلك نتيجة للتنافس بين أعضاء الكنيست، إضافة إلى الخلاف على الإستراتيجيّة التي ينبغي اتّباعها مع السلطة. بل ينبغي البحث عن وسيلة لتأطير الأحزاب العربيّة ضمن إطار وطنيّ شامل خارج الكنيست الإسرائيليّ ودون علاقة مباشرة بمتطلّبات العمل البرلمانيّ.

يشمل هذا الإطار جميع الأحزاب الوطنيّة في الوسط العربيّ بالإضافة إلى مؤسّسات شعبيّة أخرى، وهو الإطار الذي يفترض وجود جماعة وطنيّة اسمها الأقلّيّة القوميّة العربيّة في إسرائيل، تندرج عمليّة بناء مؤسّساتها التمثيليّة ضمن عمليّة بناء الشعب. والتعدّديّة ضمن هذه المؤسّسة الوطنيّة ليست تعدّديّة طائفيّة أو عائليّة، أي إنّها لا تشمل ممثّلين عن طوائف وعائلات أو أقاليم، بل هي تعدّديّة سياسيّة تشمل التيارات السياسيّة الأساسيّة الفاعلة في الوسط العربيّ، والتي يمكن تأطيرها قوميّاً. وبالإمكان الحديث في هذا السياق عن تيّارات مختلفة منها اليمينيّ المحافظ، ويتضمّن توجّهات إسلاميّة، ومنها القوميّ الديمقراطيّ، ويتضمّن أيضاً توجّهات يساريّة، ومنها اليساريّ التقليديّ وغير ذلك. كذلك بالإمكان الحديث في هذا السياق عن منظمات جماهيريّة تمثيليّة فاعلة على الساحة العربيّة.

مدى الكرمل- المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية هو مركز أبحاث فلسطيني مستقل أُسس عام 2000 في مدينة حيفا، يشكّل فضاءً أكاديمياً نقدياً يُعنى بإنتاج معرفة نظرية وتطبيقية حول فلسطين وفلسطينيي الـ48 وإسرائيل، من منظور يناهض الاستعمار. ينطلق المركز من التزامه بتمكين المجتمع الفلسطيني اجتماعياً وسياسياً عبر تطوير دراسات معمّقة في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وتحليل السياسات العامة ودراسات تطبيقية، على نحو يتجاوز السرديات المعرفية المهيمنة المتماهية مع بني القوى الاستعمارية.

يسعى المركز إلى بناء مجتمع معرفي فلسطيني نقديّ، وفتح آفاق بحثية بديلة تسائل بني القوى القائمة بمختلف تجلياتها السياسية والاجتماعية والثقافية، ويعيد صياغة الحقول المعرفية بما يعكس التجربة الفلسطينية. كذلك يوفر مدى الكرمل حاضنة أكاديمية للجيل الجديد من الباحثات والباحثين الفلسطينيين، محفّزاً قدراتهم على التفكير النقديّ، وعلى إنتاج معرفة تتقاطع مع النقاشات الفكرية والسياسية الإقليمية والعالمية حول قضايا الاستعمار الاستيطانيّ، والهوية، والقومية، ونزع الاستعمار عن المعرفة، والمواطنة والعدالة الاجتماعية.

وقد رسّخ المركز مكانته بوصفه مرجعية بحثية وفكرية في دراسة المجتمع الفلسطيني في مناطق الـ48 وعلاقته بإسرائيل، وأصبح فضاءً جامعاً للأوساط الأكاديمية والثقافية، وللأجيال الجديدة من المهتمين والمهتمات بالشأن المعرفي والسياسي، فضلاً عن مؤسسات بحثية وثقافية متعدّدة. يسهم المركز، من خلال أبحاثه النظرية والتطبيقية ومشاريعه وأنشطته المتنوعة، في تعزيز الحضور المعرفي داخل الحقل الأكاديمي المحليّ والإقليميّ والعالميّ بوصفه فاعلاً مؤثّراً في السجلات الفكرية والسياسية الراهنة.

هذا الكتاب عبارة عن مجموعة مقالات نُشرت في فترات زمنيّة متباعدة نسبيّاً (1992، 1995، 1997، 1998)، وتتناول واقع ومستقبل ذلك الجزء من الشعب العربيّ الفلسطينيّ الذي يعيش في إطار المواطنة الإسرائيليّة داخل الخطّ الأخضر. صدر هذا الكتاب بداية عن مؤسّسة "مواطن" في رام الله ثمّ أعاد مركز دراسات الوحدة العربيّة في بيروت إصداره. وقد كان لطروحاته أثر في جيل كامل من الشباب الفلسطينيّ في الداخل. ويعيد مركز مدى الكرمل نشره بعد عقْدَيْن ونصف على صدوره لأهمّيّته الفكرية فحسب، بل كذلك بسبب راهنيّته. والمجال الذي يبحث فيه الكتاب المتداخل التخصصات بين علم الاجتماع والعلوم السياسيّة والفلسفة والنظريّة الديمقراطيّة هو أحد أكثر الحقول تركيبيّاً ووعورةً من حيث التناقضات التي تحدّد طوبوغرافيّته، ألا وهو حقل العلاقة بين المواطنين العرب في إسرائيل من جهة، ومواطنيّهم في الدولة العبريّة من جهة أخرى. ولا تحاول الدراسات المختلفة في الكتاب أن تتجنّب التناقضات أو تتجاهلها أو تدّعي غيابها، بل تتعامل معها بوصفها جزءاً من الواقع، وتحاول أن تبحث عن قوى الهدم القائمة في هذه التناقضات وعن قوى التطوُّر أيضاً، في محاولة لاستثمارها سياسيّاً.

The Ruptured Political Discourse and Other Studies

Azmi Bishara

ISBN 978-965-7308-34-9



9 789657 308349

مدى الكرمل
المركز العربي للدراسات
الاجتماعية التطبيقية

