

جنبش اسلامی در اراضی اشغالی سال ۱۹۴۸ فلسطین

جلال درخشه*

کسری صادقی‌زاده**

چکیده

تا دهه ۸۰ میلادی، نحوه مشارکت مسلمانان ساکن در رژیم صهیونیستی که جمعیت آنان به بیش از یک میلیون نفر می‌رسد، در چارچوب حضور در احزاب سوسیالیستی و چپ‌گرا خلاصه شده است و از این تاریخ به بعد است که شاهد ظهور احزاب عربی با رویکرد ناسیونالیستی و قوم‌محور در اراضی اشغالی هستیم. با تشدید موج اسلام‌گرایی در منطقه براه‌پیمایی انقلاب اسلامی ایران، جریان‌های سیاسی عربی در اسرائیل تحت تأثیر گفتمان اسلام‌گرایی قرار گرفتند اما با بروز اختلافات درون جناح اسلام‌گرا در رژیم صهیونیستی، «جنبش اسلامی فلسطین اشغالی»، به دو طیف شمال (اصول‌گرا) و جنوب (عمل‌گرا) تقسیم شد. بررسی این جریان اسلامی و چشم‌انداز آن که در نوع خود بدیع است، محور اصلی این پژوهش به‌شمار می‌رود.

واژگان کلیدی

اسلام سیاسی، جنبش اسلامی فلسطین اشغالی، اعراب اسرائیل.

*. دانشیار دانشگاه امام صادق *.

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه امام صادق *.

تاریخ تأیید: ۸۹/۱۲/۲۰

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۰/۱۱

مقدمه

سابقه حضور اسلام در فلسطین به درازای سابقه تاریخی اسلام در شبه جزیره عربستان است و از دیرباز، فلسطین و به ویژه مسجدالاقصی و شهر بیت المقدس، نقشی والا و برجسته در تاریخ اسلام داشته است. سرزمین فلسطین طی دوران حضور اسلام، تحولات پرفرازونشیبی را پشت سر گذاشته و با توجه به داعیه ادیان الهی دیگر نظیر یهودیت و مسیحیت، همواره در طول تاریخ خود، کانون منازعه عقیدتی میان این سه دین بوده است. تأسیس رژیم اشغالگر قدس در سال ۱۹۴۸ میلادی نقطه عطفی در این منازعات به شمار می‌رود و باعث شده است تا کشمکش‌های دینی میان مسلمانان و یهودیان وارد مرحله هویتی - سیاسی شود.

در بدو تأسیس رژیم صهیونیستی حدود ۱۶۰ هزار نفر از فلسطینیان ساکن در فلسطین با مقاومت در برابر سیاست‌های کوچ اجباری رژیم صهیونیستی سرانجام توانستند تابعیت این رژیم را به دست آورند و از حقوق شهروندی درجه دو برخوردار شوند. جمعیت ۱۶۰ هزار نفری مذکور، هم‌اکنون به بیش از یک میلیون و دویست هزار نفر افزایش پیدا کرده است و به یک اقلیت تأثیر گذار در مناسبات قدرت در اسرائیل تبدیل شده است.

وجود احزاب و جنبش‌های سیاسی وابسته به فلسطینیان در درون رژیم صهیونیستی حکایت از بازیابی هویت خدشه دار شده آنان دارد که به دنبال خود، طی چنددهه اخیر، موج جدید اسلام‌گرایی را در سرزمین‌های اشغالی شکل داده است. یکی از نقاطی که همواره تحت تأثیر بحران‌های مذکور قرار داشته است، سرزمین فلسطین است که هم‌اکنون به عنوان ظرف مکانی منازعه اسلام و غرب یا اسلام و صهیونیسم، مطرح شده است. اشغال این سرزمین از سوی انگلستان و سپس واگذاری آن به صهیونیست‌ها، مهم‌ترین بحران موجود در این سرزمین و منطقه خاورمیانه را رقم زده و همین امر باعث شده تا اسلام به عنوان تنها نیروی بازدارنده موجود بتواند به صورت یک جریان پیش‌برنده وارد عرصه منازعه شود.

اسلام سیاسی به عنوان منبع هویت بخش مسلمانان ساکن در رژیم صهیونیستی توانسته است بارها دست به بسیج توده‌ای بزند. هرچند فشارهای بی‌امان نیروهای امنیت داخلی رژیم صهیونیستی (شاباک) باعث شده است تا این رژیم بر بخشی از این جریان تسلط یابد و آن را مهار کند، لیکن می‌توان امیدوار بود که اسلام سیاسی در آینده‌ای نه‌چندان دور به یک بازیگر اصلی و قدرتمند در سرزمین‌های اشغالی تبدیل شود. شایان ذکر است که اسلام سیاسی به عنوان پدیده‌ای نوظهور، طی بیش از سه دهه اخیر، به شکل گسترده‌ای مورد توجه محافل آکادمیک در سطح دنیا قرار گرفته و از آن تعبیر و تعاریف گوناگونی نظیر بنیادگرایی اسلامی، بیداری اسلامی، رادیکالیسم اسلامی و ... صورت گرفته است؛ جریان مذکور در واکنش به بحران‌های موجود در جوامع اسلامی که عمدتاً از دومقوله استبداد داخلی و استعمار قدرت‌های خارجی، منتج شده، به وجود آمده است.

بررسی ماهیت اسلام سیاسی و وضعیت موجود مسلمانان ساکن درون حاکمیت رژیم صهیونیستی که در ادبیات سیاسی آکادمیک از آنها تحت عنوان اعراب اسرائیل یا اقلیت عربی اسرائیل یاد می‌شود، ضرورتی غیرقابل انکار و نوآورانه است و این پژوهش تلاش می‌کند به این پرسش پاسخ دهد که آیا مسلمانان عرب ساکن در سرزمین‌های اشغالی، پیش از جنگ ۱۹۶۷ نسبت به اسلام سیاسی اقبال و توجهی نشان داده‌اند؟ و در صورت مثبت بودن پاسخ، آینده و چشم‌انداز این جریان چگونه ارزیابی می‌شود؟

همچنین سعی خواهد شد این پرسش‌های فرعی نیز مورد بررسی قرار گیرند:

۱. وضعیت مسلمانان ساکن در رژیم صهیونیستی چگونه است؟ آیا آنها امکان بسیج توده‌ای را دارا هستند؟
۲. ماهیت جنبش اسلامی فلسطین چیست و چه ارتباطی میان جریان‌های اسلامی در اسرائیل با جریان‌های موجود در کرانه باختری و نوار غزه وجود دارد؟
۳. فلسطینی‌های ساکن در اراضی اشغالی ۱۹۴۸ میلادی، هویت خود را چگونه تعریف می‌کنند؟

اسلام سیاسی: توضیح مفهومی

اسلام، دینی توحیدی و جهانی است؛ در این جهان بینی، حیات دینی و قدرت سیاسی به شدت در هم می آمیزد. پیوند دین و سیاست، ویژگی بنیادین دولتی بود که در مدینه به رهبری حضرت محمد ا بنیان گذاشته شد. دولت مدینه در طول تاریخ تا به امروز همواره برای مسلمانان به عنوان دولت ایده آل و مدینه فاضله اسلامی پذیرفته شده است. (رحین اغصان، ۱۳۸۴: ۱۲۵) یکی از ویژگی های اساسی اسلام که البته تا حدود زیادی متمایز کننده آن از سایر ادیان است، همگونی و آمیختگی دین و سیاست است. این مهم را باید با توجه به عملکردهای تاریخی اسلام و مبارزه گسترده ای که در این زمینه وجود داشته جستجو کرد. سیاسی بودن اسلام و اذهان مسلمانان، از جمله مسایلی است که از ابتدای ظهور اسلام و نیز در تعالیم آن وجود داشته و ماهیت اسلام، همواره آینده ای از پویایی فکر و فعالیت سیاسی و اجتماعی را برای مسلمانان ایجاد می کند؛ تاحدی که انسان سیاسی را به عنوان یکی از موضوعات اساسی سیاست، می توان در تعالیم اسلام یافت. (درخشه، ۱۳۸۶: ۲۲۳ و ۲۲۴)

در این میان، امروزه اسلام سیاسی برای توصیف جریان های سیاسی اسلامی به کار می رود که خواستار ایجاد حکومتی بر مبنای اصول اسلامی هستند. مفاهیم دیگری چون بنیادگرایی اسلامی و رادیکالیسم اسلامی نیز در توصیف برخی از جریان های سیاسی به کار رفته، اما هیچ یک نمی توانند همانند مفهوم اسلام سیاسی به صورت فراگیر، گروه های سیاسی اسلامی را دربر گیرند. اسلام گرایی نیز مفهوم مشابه با اسلام سیاسی دارد و معمولاً آنها را به یک معنا به کار می برند. البته به نظر می رسد اسلام گرایی نسبت به واژه اسلام سیاسی مفهومی خنثی و غیرجانبدارانه است؛ زیرا در تعبیر اسلام سیاسی نوعی ذهنیت سکولار نسبت به دین نهفته است که دین را به سیاسی و غیرسیاسی تقسیم می کند. اما در کل، در بین واژگانی که در مورد جریان های اخیر سیاسی به کار رفته اند، دو واژه اسلام گرایی و اسلام سیاسی، واژگانی مناسب هستند. در یک تعریف کلان می توان اسلام گرایی را گفتمانی دانست که اسلام را در کانون هویت و عمل سیاسی قرار می دهد. (بهرزولک، ۱۳۸۶: ۲۵)

براین اساس، مفهوم «اسلام سیاسی» بیشتر برای توصیف آن دسته از جریان‌های سیاسی به کار می‌رود که خواستار ایجاد حکومتی بر مبنای اصول اسلامی هستند. از این منظر، اسلام سیاسی را می‌توان گفتمانی به‌شمار آورد که گرد مفهوم مرکزی «حکومت اسلامی» نظم یافته است. این گفتمان بر تفکیک‌ناپذیری دین و سیاست تأکید کرده و مدعی است که اسلام از نظریه‌های سیاسی صرفاً متکی بر خرد انسانی، برتر است و حکومت اسلامی نیز به‌همین دلیل از دیگر نظام‌های سیاسی موجود، ارجحیت دارد. هدف نهایی در این گفتمان، بازسازی جامعه بر اساس اصول اسلامی است و در این راه، به‌دست آوردن قدرت سیاسی، مقدمه‌ای ضروری تلقی می‌شود.

هواداران اسلام سیاسی، اسلام را به‌مثابه یک ایدئولوژی جامع در نظر می‌گیرند که دنیا و آخرت انسان را دربر گرفته و برای همه حوزه‌های زندگی، دستورها و احکامی روشن دارد. بدین ترتیب، این گفتمان در مقابل گفتمان‌های مدرن و سنتی، که اعتقادی به‌ادغام دین و سیاست ندارند، قرار می‌گیرد. (حسینی زاده، ۱۳۸۵: ۱۷) چنان‌که به‌تعبیر دیگری، اسلام سیاسی، به‌عنوان یکی از مفاهیم انشعابی از اسلام، به‌تلاش‌هایی برمی‌گردد که مسلمانان را به‌آمال و آرزوهایشان سوق می‌دهد و موجب می‌شود تا آنها برنامه‌های اسلامی را از طریق یک فرایند انتخاباتی و نهادهایی قانون‌گذار (پارلمان) وارد قانون و سیاست‌های دولت سازند؛ در این نگاه، اسلام از طریق یک روند دموکراتیک وارد عرصه زندگی می‌گردد. (Baswedan, 2004: 669 - 690)

واژگان بنیادگرایی، رادیکالیسم، اسلام‌گرایی و اسلام سیاسی، بار معنایی متفاوتی دارند؛ در فرهنگ غربی نشانه‌هایی چون بنیادگرایی و رادیکالیسم، بار معنایی کاملاً منفی یافته‌اند، اما واژگان اسلام‌گرایی و اسلام سیاسی، دال‌هایی نسبتاً خنثی هستند و بار منفی ندارند. هرچند ریشه نخستین کاربرد واژگان اسلام سیاسی و اسلام‌گرایی مشخص نیست، اما در چنددهه اخیر، به‌اصطلاحی رایج و متعارف تبدیل شده‌اند. همچنین برخلاف دال‌های اسلام سیاسی و اسلام‌گرایی، مفاهیمی چون بنیادگرایی و رادیکالیسم، کلیت ماهیت حرکت اسلامی معاصر را بیان نمی‌کنند و جامع نیستند. (Fuller, 2003: 23)

جنبش‌های اسلامی، معمولاً می‌کوشند خود را در چاقوب عنوان «صحوه الاسلامیه»، یعنی «بیداری اسلامی» قلمداد کنند. به‌هرحال واژه بنیادگرایی در معنای منفی عمدتاً از ناحیه روزنامه‌نگاران و سیاستمداران غربی به‌کار گرفته می‌شود. آنها به‌دلیل آنکه جامعه کنونی را جامعه‌ای عرفی و سکولار می‌دانند، هرگونه رجوع به‌دین و تفکر دینی را رجوع به‌گذشته و بنیادگرایی به‌شمار می‌آورند. اما این واژه، دقیق نیست و معمولاً غرض‌ورزی‌های سیاسی در کاربرد آن، دخیل است. (احمدی، ۱۳۸۰) چنان‌که «لیپست»، بنیادگرایی را ایدئولوژی سیاسی‌ای قلمداد می‌کند که بر سیاسی‌کردن دین با هدف استمراربخشیدن حاکمیت خدا بر نظام دنیوی تأکید می‌ورزد. (لیپست، ۱۳۸۳: ۴۰۱)

عده‌ای پدیده بنیادگرایی را معلول یک دوره سریع و فشرده مدرنیزاسیون در یک جامعه دینی تلقی می‌کنند و معتقدند که احیاگرایی‌های اسلامی اخیر، سرشار از نشانه‌های سیاسی توأم با یک احساس ضدغربی در بیشتر کشورهای اسلامی هستند. (Thackrah, 1987: 125) هرچند بایستی اضافه کرد که اسلام‌گرایی، قبل از همه، یک حرکت اجتماعی - فرهنگی است که ترجمان اعتراض و محرومیت طبقه جوان است؛ طبقه‌ای که از نظر اجتماعی و سیاسی در سردرگمی و بی‌هویتی به‌سر می‌برد. (روا، ۱۳۷۸: ۲۰۷) براین‌اساس، می‌توان گفت که این جریان در پاسخ به‌بحران‌های موجود در جوامع اسلامی نظیر: بحران هویت، بحران مشروعیت، حکومت نخبگان و فشار و سرکوب، تضاد طبقاتی، ضعف نظامی، نوسازی و روحیه متعصب، شکل گرفته است (دکمجیان، ۱۳۷۳: ۷۴ - ۶۰) و در چنین شرایطی است که اسلام به‌عنوان یک نیروی جایگزین مورد توجه جدی توده‌های مردم قرار می‌گیرد؛ بنابراین بنیادگرایی به‌عنوان یک ایدئولوژی سیاسی و دینی دارای ویژگی‌هایی است که عبارتند از:

۱. به‌عده کثیری از افراد از خودبیگانه، که جهت اجتماعی معنوی خود را از دست داده‌اند هویت جدیدی می‌دهد؛

۲. جهان‌بینی مؤمنین را با شناساندن منابع «خیر و شر»، به‌طور صریح و غیرمبهم

تعریف می‌کند؛

۳. برای مقابله با محیط ناگوار، راه‌های علاج نشان می‌دهد؛

۴. یک ایدئولوژی اعتراض علیه نظم استقرار یافته موجود ارائه می‌کند؛

۵. احساس شرافت و تعلق به شخص می‌دهد و او را از لحاظ روحی از بی‌اطمینانی‌ها می‌سازد؛

۶. زندگی بهتری در جامعه آرمانی اسلامی آینده که ممکن است در زمین یا قطعاً در بهشت موجود باشد، وعده می‌دهد. (السید، ۱۳۸۳: ۸۶)

تعریف دیگری که نزدیک‌ترین تعریف به اسلام سیاسی است، تعبیر اسلام‌گرایی می‌باشد؛ اسلام‌گرایی در نتیجه شکست اندیشه غربی نسبت به متحول کردن جوامع اسلامی - عربی با حفظ اصالت اسلامی، پدیدار شده است. بدین منظور، جنبشی ظهور کرد که حقیقت هویت تمدنی - فرهنگی را برای جوامع اسلامی - عربی آشکار و تأکید کرد که رسیدن به مرحله پیشرفت و توسعه، بدون از دست دادن هویت اسلامی و بدون اقتدا به غرب که موانع و مشکلات خود را به همراه دارد، امکان‌پذیر است. (ابونصر، ۱۳۷۸: ۷۹)

با توجه به مسایل مذکور می‌توان این‌طور نتیجه گرفت که اسلام سیاسی در جستجوی راه حل درون‌دینی غلبه بر مسایل و معضل عقب‌ماندگی جوامع مسلمان، تا مرز در اختیار گرفتن قدرت سیاسی و تشکیل حکومت اسلامی است. اما از آنجایی که این باور با مقاومت حکومت‌های موجود در جوامع اسلامی و غرب مواجه می‌شود، اسلام‌گرایان برای غلبه بر وضع نامطلوب موجود و ترسیم وضع مطلوب آینده در جستجوی یک ایدئولوژی در اسلام برمی‌آیند. اینگونه است که در اسلام سیاسی، اسلام به ایدئولوژی‌ای برای مقاومت، مقابله، مبارزه و انقلاب، به منظور تغییر و براندازی نظم موجود داخلی و بین‌المللی (استعماری - استکباری) و نیز طراحی، در انداختن، استقرار و برقراری نظم نوین مبتنی بر اسلام برای ساختن جامعه و حکومتی اسلامی تبدیل می‌شود. در نتیجه، اسلام سیاسی مولود جامعه مدرن و متجدد و یا به عبارت دیگر، از نتایج راه یافتن تجدد در جوامع اسلامی است. اسلام سیاسی، هم نوعی مقاومت است ولی نه با هدف بازگشت به گذشته و هم، نوعی نوآوری است؛ از آن جهت که با تکیه بر ارزش‌های اصیل، به آینده نگاه می‌کند. اسلام‌گرایان،

خصوصاً رهبران آنها، نیروهایی از لایه‌های سنتی جوامع اسلامی نیستند، بلکه برعکس، درعین حضور تعدادی از علمای دینی در میان آنها، اکثر آنان افراد تربیت‌یافته نظام آموزشی جدید این جوامع هستند که در رشته‌های مختلف علوم نوین تحصیل کرده‌اند و به‌افشار و طبقات متوسط، خصوصاً طبقه متوسط جدید و شهری تعلق دارند.

آنان کسانی هستند که ضمن تحصیل در مدارس جدید و آشنایی با عقاید و مکاتب سیاسی امروزی، بر باورهای اصیل دینی خود اصرار می‌کنند و آنها را کارآمد، امروزی و ضروری می‌دانند. آنها در عین توجه به‌علم و صنعت و تکنولوژی غرب، درصدد هستند انحرافات راه‌یافته از سوی غرب و تمدن غربی در جامعه اسلامی خود را اصلاح کنند. آنها اسلام را نه‌تنها راه حلی برای جوامع اسلامی، بلکه راه حلی برای بشریت امروز، خصوصاً انسان غربی مادی‌زده می‌دانند. اسلام سیاسی، مبلّغ و مروج معنویت، عدالت، استقلال، آزادی و نوآوری است. اسلام سیاسی تکیه‌گاه، راه حل و برنامه‌ای برای بازیابی و بازسازی هویت در جوامع اسلامی است: هویت دینی - اسلامی، هویت فرهنگی - دینی، اسلامی - تمدنی و هویت اسلامی - سیاسی. اسلام سیاسی درصدد است جامعه و حکومت را براساس اصول اسلامی بازسازی کند؛ جامعه و حکومتی امروزی، یعنی پیشرفته و مترقی اما اسلامی و اصیل. (خرمشاد، ۱۳۸۷: ۳۱ و ۳۲)

اسلام سیاسی در فلسطین

اسلام به‌عنوان یکی از عناصر اصلی ملی‌گرایی در فلسطین به‌شمار می‌رود و حتی جنبش‌های ناسیونالیستی در فلسطین هم به‌اسلام به‌عنوان یک عامل مشترک در تشکیل ملتی به‌نام فلسطین توجه داشته‌اند. ترکیب دو عنصر ناسیونالیسم و اسلام، معیار تازه‌ای به‌نام «اسلام ناسیونالیستی» را ایجاد کرده که از مقبولیت بالایی در میان اعراب برخوردار است. حرکت اسلامی به‌طور کلی با نفوذ و سلطه یهودیان بر مسلمانان مخالف است و خواهان تأسیس دولتی اسلامی در این منطقه و سپس در کل خاورمیانه است و با گرایش‌های سکولار موجود درون جامعه عرب اسرائیل نیز، سرستیز دارد. (افتخاری، ۱۳۸۰: ۹۶)

هیچ تردیدی نیست که مبارزات اسلامی سرزمین‌های اشغالی، متأثر از جریان فکری اسلامی است که از نظر تاریخی به جنبش «اخوان المسلمین» و «حسن البنا» ارتباط می‌یابد. (خسروشاهی، ۱۳۷۰: ۳۱) حسن البنا به لحاظ فکری از شاگردان «محمد عبده» و خود از مریدان و محصلان مکتب «سیدجمال» بود. بسیاری از آگاهان، جریان اسلام‌گرایی اخوان المسلمین مصر را از سلسله فکری سیدجمال می‌دانند که بعدها تا انقلاب اسلامی ایران ادامه یافته است.

درواقع، موقعیت فلسطینی‌ها به‌عنوان قربانیان اولیه کشمکش اعراب - اسرائیل، عامل اصلی رواج اسلام‌گرایی در میان آنان بوده است. فلسطینی‌ها به‌عنوان مردمانی که در دوران مختلف، تحت حکومت‌های عثمانی، انگلستان، اسرائیل، اردن، مصر به‌سر می‌برده‌اند، بار سنگین بی‌خانمانی، سرکوب و بی‌وطنی را به‌دوش کشیده‌اند.

در دهه‌های اخیر، محیط بحرانی فلسطینی‌ها در چارچوب محیط بحرانی بزرگتر جهان عرب تکامل یافته است. در نتیجه، فلسطینی‌ها نمی‌توانستند از عوامل بحرانی و نیروهای اجتماعی مؤثر بر جامعه منزوی بمانند. به‌این ترتیب، اسلام‌گرایی فلسطینی درون جریان بزرگتر بنیادگرایی عربی ظهور کرد اما روی مشکلات خاصی که رویاروی مردم فلسطین بوده است، تمرکز کرد. (دکمجیان، ۱۳۸۳: ۳۵۲)

با اشغال سرزمین فلسطین در سال ۱۹۴۸ و شکست ارتش متحد عربی از رژیم صهیونیستی، دو جریان ملی‌گرایی عربی و اسلام‌گرایی اخوانی، دوشادوش یکدیگر به‌مبارزه علیه اشغالگری پرداختند؛ با آغاز انقلاب افسران آزاد در مصر به‌سال ۱۹۵۲ میلادی و توسعه اندیشه ناسیونالیسم عربی توسط «جمال عبدالناصر»، اسلام‌گرایی تحت تأثیر پان‌عربیسم به‌حاشیه رانده شد. موج چپ‌گرایی در دودهه به‌رقیب بالامنزاع در کشورهای عربی تبدیل شده بود، اما با شکست مصر از اسرائیل در سال ۱۹۶۷م، اسلام‌گرایی، مورد توجه جدی واقع شد.

ناامیدی اعراب از کارآمدی اندیشه ناسیونالیسم عربی موجب اقبال مجدد آنها به‌سمت اسلام‌گرایی شد و با وقوع انقلاب اسلامی در سال ۱۹۷۹م، اسلام‌گرایی

به‌عنوان تنها راه بدون جایگزین برای اعراب، خود را بازسازی کرد. در همین راستا تشکیل جنبش جهاد اسلامی و حماس و وقوع انتفاضه‌های اول و دوم از برجسته‌ترین نمونه‌های احیای جریان اسلامی به‌شمار می‌روند. (بنگرید به: صادقی‌زاده: ۱۳۸۹) در ادامه سعی خواهد شد تا با بررسی وضعیت اعراب و مسلمانان ساکن در رژیم صهیونیستی، به‌سؤال اصلی پژوهش یعنی چشم‌انداز اسلام سیاسی در اراضی اشغالی ۱۹۴۸ میلادی بپردازیم.

الف) فلسطینیان ساکن اراضی اشغالی

در آستانه جنگ سال ۱۹۴۸م، نزدیک به دومیلیون نفر در فلسطین سکونت داشتند که دوسوم آنان، عرب فلسطینی و یک‌سوم دیگر، یهودیانی بوده‌اند که طی چندین موج مهاجرتی توسط آژانس بین‌المللی یهود به فلسطین انتقال داده شده بودند. اکثریت فلسطینی‌ها (حدود ۹۴۰/۰۰۰ نفر) و بخش اعظم یهودیان در مناطقی زندگی می‌کردند که بعدها دولت اسرائیل یا رژیم اشغالگر قدس نامیده شد. در نتیجهٔ اخراج دسته‌جمعی اعراب از سوی نیروهای مهاجم یهودی، پس از پایان جنگ، حدود ۱۶۰/۰۰۰ نفر فلسطینی داخل مرزهای این رژیم باقی ماندند که تقریباً ده‌درصد مجموع فلسطینی‌ها را در آن زمان تشکیل می‌دادند.

سرنوشتی که فلسطینی‌های مقیم رژیم صهیونیستی پس از ۱۹۴۸م بدان دچار شدند، نتیجه مستقیم جنگ و پیامدهای آن است. تفاوت اساسی آنان با سایر فلسطینی‌ها در این است که آنان در سرزمین خود باقی ماندند و بعدها به شهروندان اسرائیلی تبدیل شدند، ولی این واقعیت مهم چندان کمکی به آنان نکرد؛ زیرا مقامات رژیم صهیونیستی و سازمان‌های متعدد امنیتی، آنان را بخشی از «دشمنان» عرب و فلسطینی می‌دانستند و این رژیم در برابر آنها در چارچوب سیاست سلطه بر آنها، اقدامات سختگیرانه و بازدارنده‌ای را در پیش گرفت. (مؤسسه ابرار معاصر، ۱۳۸۴: ۳۱۱/۱)

تعبیر «شهروندان عرب اسرائیل»، اشاره به اعراب یا عرب‌زبان‌هایی دارد که شهروند

رژیم صهیونیستی هستند ولی یهودی نیستند؛ اغلب اسرائیلی‌های عرب یا عرب‌های اسرائیلی این‌گونه نامیده می‌شوند، واژه‌ای که برخی آن را به رسمیت می‌شناسند و برخی اطلاق آن را رد می‌کنند. (Margalith, 1953: 63 - 66)

امروزه شهروندان عرب، تقریباً ۲۰ درصد جمعیت رژیم صهیونیستی را شامل می‌شوند که ملیت خودشان را فلسطینی می‌دانند. واژه‌هایی که برای اشاره به شهروندان عرب اسرائیل در رسانه‌های عرب یا لغت‌نامه‌های فرهنگی عربی^۱ استفاده می‌شود، عبارتند از: «اعراب ۴۸» و «فلسطینی‌های ۴۸» (Amrawi, 2003/12/09) یا «اعراب داخل». این واژه‌ها، جمعیت عرب بیت‌المقدس شرقی یا دروزی‌ها در بلندی‌های جولان را شامل نمی‌شود؛ چرا که این قلمروها از سال ۱۹۶۷ م توسط اسرائیل اشغال شده است.

از سوی دیگر، عباراتی نظیر «اعراب اسرائیل»، «اسرائیلی‌های عرب»، «اعراب اسرائیلی»، «جمعیت عرب اسرائیل»، «ساکنان عرب» یا «ناحیه عرب»، واژگانی هستند که توسط مقامات اسرائیلی، جمعیت یهودی اسرائیل و رسانه‌های عبری‌زبان در اسرائیل برای اشاره به اعرابی که شهروندان و یا ساکنان دولت اسرائیل هستند، استفاده می‌شود. (www.cbs.gov.il)

براساس آخرین سرشماری، هیئت اداره مرکزی آمار اسرائیل، ساکنان دائمی عرب اسرائیل را که تابعیت این رژیم را ندارند نیز در ارقام سرشماری به حساب آورده است. در نتیجه، تعداد اعراب در فلسطین اشغالی ۱/۴۱۳/۳۰۰ نفر یا ۱۹/۷ درصد جمعیت این رژیم در سال ۲۰۰۶ محاسبه شده است. این ارقام حدوداً ۲۵۰/۰۰۰ عرب در بیت‌المقدس شرقی و حدود ۱۹/۰۰۰ دروزی در بلندی‌های جولان را نیز شامل می‌شود. (www.en.wikipedia.org)

مطابق گزارش اداره مرکزی آمار اسرائیل (مه ۲۰۰۳ م)، مسلمانان شامل قبایل اعراب بدوی، هشتاد و دو درصد کل جمعیت عرب در این رژیم را تشکیل می‌دهند و حدود نود درصد دروزی و نود درصد دیگر هم مسیحی هستند. (www.cbs.gov.il)

۱. مسلمانان اسرائیل

به جز جمعیت موجود در قبایل عرب بدوی، به طور سنتی، جوامع مستقر شده اعراب مسلمان، حدود هفتاد درصد جمعیت عرب در اسرائیل را تشکیل می‌دهند. (www.en.wikipedia.org) مسلمانان ساکن در اسرائیل، بیشترین نرخ تولد را نسبت به هر گروهی دارند؛ میزان موالید آنها چهار فرزند به ازای هر زن در مقابل ۲/۸ برای اسرائیلی‌های یهودی است که یک نرخ تولیدمثل طبیعی سه درصدی در مقایسه با نرخ تولیدمثل یک و نیم درصدی یهودی‌ها به شمار می‌رود. (www.iwgia.org)

امروزه حدود بیست و پنج درصد کودکان در اسرائیل، از والدین مسلمان به دنیا می‌آیند؛ همچنین جمعیت مسلمانان نیز اکثراً جوان است. به عنوان مثال، چهل و دو درصد مسلمانان را کودکان زیر پانزده سال تشکیل می‌دهند و این در حالی است که این رقم در میان جمعیت یهودیان به بیست و شش درصد می‌رسد. متوسط سن اسرائیلی‌های مسلمان، هجده سال است، در حالی که متوسط سن اسرائیلی‌های یهودی، سی سال است. درصد افراد بالای شصت و پنج سال مسلمان، کمتر از سه درصد است و درصد یهودیان بالای این سن، دوازده درصد می‌باشد. (www.cbs.gov.il) براساس پیش‌بینی‌ها، جمعیت مسلمانان در پانزده سال آینده به ۲/۰۰۰/۰۰۰ نفر یا بیست و چهار تا بیست و شش درصد می‌رسد؛ همچنین گفتنی است که آنها تا هشتاد و پنج درصد جمعیت عرب در اسرائیل را در سال ۲۰۲۰م تشکیل خواهند داد که سه درصد بیشتر از سال ۲۰۰۵م است. (www.merip.org)

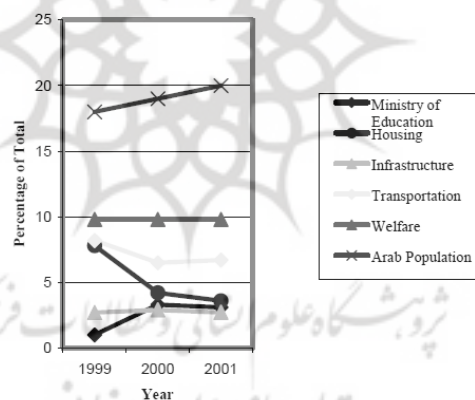
۲. وضعیت اقتصادی فلسطینیان ساکن در اسرائیل

در حالی که رژیم صهیونیستی، کشوری نسبتاً توسعه یافته به شمار می‌آید، ولی الگوی توسعه این رژیم به دلیل رویکرد نژادپرستانه‌اش کاملاً شکلی نامتوازن به خود گرفته است و جامعه عرب آن، به طور کامل مشمول پیشرفت کلی کشور نشده‌اند. نابرابری در تخصیص بودجه برای زیرساخت و توسعه، منجر به توسعه نیافتگی همه جانبه شده است. هیچ‌جا به اندازه روستاهای ناشناخته «نقب»، عقب افتاده و فقیر نیست. اکثر جمعیت عرب

اسرائیل (هفتادویک درصد) در شهرک‌ها و روستاهای عرب - جدا از مناطق شهری یهودی در مرکز کشور - با تمرکز زیاد (چهل و شش درصد) در الجلیل غربی زندگی می‌کنند. هر شهرک یا روستایی توسط یک انجمن محلی^۱ انتخاب و اداره می‌شود که مسئولیت آموزش عمومی، خدمات رفاهی و سلامتی، حمل و نقل عمومی و راه‌ها، کشاورزی، توسعه صنعتی و حفاظت محیطی را برعهده دارد. انجمن‌های محلی با بودجه‌هایی از وزارتخانه‌های دولتی و همین‌طور جمع‌آوری مالیات‌های شهری تأمین می‌شوند. (Kamm, 2003: 22)

در حالی که جمعیت عرب، حدود بیست درصد جمعیت کل اسرائیل را تشکیل می‌دهند، وزارتخانه‌های دولتی کمتر از هفت درصد از بودجه خود را به این جمعیت اختصاص می‌دهند. همان‌طور که در شکل «۱» نشان داده شده، وزارت رفاه ۹/۸ درصد و وزارت آموزش تنها ۳/۱ درصد از بودجه خود را به جمعیت عرب اختصاص داده‌اند. این تبعیض ساختاری همراه با جمع‌آوری بی‌فایده مالیات، منجر به کمبود همه‌جانبه توسعه در انجمن‌های محلی عرب، از جمله کافی نبودن امکانات آموزشی، حمل و نقل عمومی ضعیف، زیرساخت‌های منسوخ آب و فاضلاب و پایین بودن سطح صنعت شده است.

شکل ۱: بودجه اختصاص یافته به جمعیت عرب توسط دولت اسرائیل



Source: Government of Israel (2000). *State Budget for Fiscal Year 2001*, Jerusalem.

1. Local Council.

یک. توزیع فقر و درآمد اعراب ۴۸

بر اساس آمار روزنامه نیویورک تایمز (۸ فوریه ۲۰۰۸م):

گزارش اخیر منتشره در سال گذشته توسط مؤسسه بیمه ملی اسرائیل راجع به فقر، بیان می‌کند که ۵۳ درصد خانواده‌های فقیر در اسرائیل، اعراب هستند. (www.nytimes.com)

همچنین بر اساس آمار روزنامه هآرتس: «از ۴۰ شهر با بالاترین نرخ بیکاری، ۳۶ شهر متعلق به اعراب است». علاوه بر این، براساس گزارش بانک مرکزی اسرائیل در سال ۲۰۰۳م، میانگین حقوق آن دسته از اعراب شاغل در اسرائیل، بیست‌ونهم درصد، کمتر از میانگین حقوق کارگران یهودی است. (www.haaretz.com)

در گزارش سال ۲۰۰۶ میلادی «خانه آزادی» درباره وضع اقتصادی اعراب این رژیم تأکید شده است:

با عنایت به اینکه اکثریت اعراب در اسرائیل به‌ارتش ملحق نمی‌شوند، مشمول مزایای مالی از جمله بورسیه تحصیلی و وام‌های مسکن نمی‌گردند و این عامل، آنان را از حیث دسترسی به آموزش، مسکن و خدمات اجتماعی در مقایسه با جمعیت یهود در درجه پائین‌تری قرار داده است. (www.freedomhouse.org)

وضعیت دشوار اقتصادی اعراب ساکن در فلسطین اشغالی و بیکاری و فقر به دلیل مصادره اراضی آنها، مشکلات عدیده‌ای را برای آنها به‌وجود آورده است. یهودیان با افزایش سرمایه‌گذاری در مناطق عرب‌نشین، سعی در نفوذ در اقتصاد اعراب دارند. از لحاظ میزان درآمد نیز بین خانواده‌های یهودی و عربی تفاوت آشکاری وجود دارد و این امر، ناشی از سیاست تبعیض نژادی است که این رژیم علیه اعراب اعمال می‌کند. چنان‌که بخش‌های کشاورزی و صنعت که ستون فقرات اسرائیل هستند را در نظر بگیریم، مشاهده خواهیم کرد که حضور فعال عرب‌ها در این دوبرخش ممنوع شده است. (امیرشاه کرمی، ۱۳۸۵: ۱۱۷) به‌همین ترتیب، تبعیض در

حوزه‌های اشتغال، میزان رفاه کودکان، ارائه خدمات شهری، خدمات درمانی و غیره نیز به چشم می‌خورد.

دو. وضعیت آموزشی و تحصیلی اعراب ۴۸

اوضاع آموزشی در میان اعراب شهروند رژیم صهیونیستی در مقایسه با شهروندان یهودی این رژیم، رقت‌بار است و با مشاهده آمار و ارقام، مشخص می‌شود که اسرائیل سیاست عقب‌نگه‌داشتن اعراب را با جدیت پی‌گیری می‌کند.

در اسرائیل، اعراب و یهود در سیستم مدرسه موازی تحصیل می‌کنند که به لحاظ دوره تحصیلات، زبان، درس، ساعات مدرسه و کیفیت آموزشی متفاوت هستند. اعمال سیاست ناعادلانه دولت در آموزش بخش عرب، منجر به کمبود کلاس درس، سطح بالای معلمان فاقد صلاحیت، ناکافی بودن مشاوران آموزشی و فقدان امکاناتی همچون کتابخانه، آزمایشگاه و اتاق کامپیوتر شده است. میانگین تعداد کلاس در بخش عرب، سی درصد است و معلمان، ساعات درسی کمتری را به‌ازای هر دانش‌آموز در اختیار دارند. علاوه بر این، براساس برآورد وزارت آموزش، سی‌وشش درصد از کلاس‌های اعراب، مناسب برای تدریس نیست. سیاست‌های ناعادلانه آموزشی اسرائیل در قبال اعراب، منجر به شکاف‌های علمی میان دانش‌آموزان عرب و یهودی شده است. چنان‌که در جدول «۱» نشان داده شده، دانش‌آموزان عرب، نرخ ترک تحصیلی بیشتری نسبت به دانش‌آموزان یهودی دارند و کمتر از دانش‌آموزان یهودی آزمون‌های تأیید صلاحیت پیش‌دانشگاهی^۱ را می‌گذرانند و کمتر در دانشگاه‌ها پذیرفته می‌شوند.

(Kamm, 2003: 32)

جدول ۱. موفقیت آکادمی دانش‌آموزان عرب و یهودی (به درصد)

معیار آموزش	دانش‌آموزان عرب	دانش‌آموزان یهودی
نرخ ترک تحصیلی در ۱۷ سالگی	۳۱/۷٪	۱۰/۴٪
نرخ قبولی در گروت	۲۷/۵٪	۴۵/۶٪

1. Bagrut.

نرخ صلاحیت برای قبول در دانشگاه	٪ ۱۸/۴	٪ ۴۰/۴
متقاضیانی که در دانشگاه رد شدند	٪ ۴۶/۷	٪ ۱۶/۷

منبع: دیده‌بان حقوق بشر (سپتامبر ۲۰۰۱)، (Human Rights Watch): تبعیض علیه کودکان عرب فلسطینی در مدارس اسرائیل.

(www.hrw.org/en/news/2007/12/4/isreali-schools-separat-not-egal) چنان که در جدول «۱» نشان داده شده، اکثر شهروندان عرب در اسرائیل حداقل تا دبیرستان آموزش دیده‌اند در حالی که نزدیک به سی و پنج درصد، اصلاً آموزش دوره متوسطه و هشت درصد، اصلاً هیچ آموزش رسمی ندیده‌اند. اکثریت این هشت درصد زنان هستند؛ چراکه فرهنگ مردسالاری عرب، آموزش زنان را در درجه دوم اهمیت می‌داند. (Kamm, 2003: 33)

در مجموع، باید گفت که سطح تعلیمات، نه تنها در مقایسه با مدارس یهودی بسیار پایین است بلکه وقتی آن را با سطح کنونی تعلیمات در کشورهای دیگر خاورمیانه و حتی فلسطین در زمان قیمومیت بریتانیا مقایسه می‌کنیم، پایین‌تر است. دلیل این عقب‌ماندگی، بی‌توجهی مادی (ساختمان مدارس - وسایل مدارس)، فقر تعلیماتی و نبود کتاب قابل استفاده و نیز تغییرات مداوم برنامه‌های درسی است. (گری، بی‌تا: ۱۵۶)

سه. وضعیت فرهنگی اعراب ۴۸

هویت اقلیت عرب در فلسطین اشغالی پیچیده است؛ اگرچه اقلیت عرب از لحاظ فرهنگی، بخشی از تاریخ مردم فلسطینی هستند که در زادگاهشان باقی ماندند، اما آنها تا حد زیادی با کمترین آزادی حرکت، ارتباط و پذیرش، از اعراب کشورهای دیگر منفصل شده‌اند و حتی درون اقلیت عرب، تفاوت‌های مذهبی بین مسلمانان، مسیحیان و دروزی‌ها، تفاهم و وحدت آنان را تهدید می‌کند. اگرچه اقلیت عرب در فلسطین اشغالی گروه کوچکی به نظر می‌رسند، اما بیش از ۱/۲ میلیون نفر را دربر می‌گیرند که در نقاط مختلف کشور با پیوندهای فرهنگی و روش زندگی متفاوت و حتی گویش‌های زبانی مختلف زندگی می‌کنند. جنبش‌های سیاسی درون اقلیت عرب، نقطه‌نظرات متفاوتی در

مورد بهترین مصلحت جامعه، یکپارچگی بر اساس برابری مدنی، جدایی بر اساس هویت ملی یا تشکیل یک جامعه بر اساس ارزش‌های مذهبی اسلام دارد. (Kamm, 2003: 20) به‌لحاظ هویتی و فرهنگی، این‌طور به‌نظر می‌رسد که اعراب شهروند رژیم صهیونیستی توانسته‌اند تا حدود زیادی فرهنگ عربی و فلسطینی خویش را حفظ کنند، البته انزوای سیاسی و اجتماعی ایشان در درون مرزهای خط سبز را نباید از نظر دور داشت.

چهار. وضعیت حقوقی اعراب ۴۸

به‌علت تعریف دوگانه دولت اشغالگر قدس از خود، یعنی هم به‌عنوان دولتی یهودی و هم دولتی دموکراتیک، وضعیت قانونی و رسمی شهروندان عرب فلسطین اشغالی همواره مبهم بوده است. اگرچه یک‌نفر از هر پنج شهروند اسرائیلی، فلسطینی است، اما دولت اسرائیل هنوز این گروه را به‌عنوان اقلیتی ملی به‌رسمیت نمی‌شناسد و آنان را به‌عنوان «غیریهودی» یا به‌طور کلی «اقلیت‌ها» به‌شمار می‌آورد.

از زمان اعلام استقلال^۱ که سرزمین فلسطین به‌عنوان سرزمین بومی یهودیان اعلام شد و از ساکنان عرب دعوت کرد تا «در ساخت دولت بر اساس حقوق شهروندی کامل مشارکت کنند»، تنش بین جنبه‌های یهودی و دموکراتیک دولت اسرائیل وجود داشته است؛ زیرا تعریف مضاعف دولت، هم به‌عنوان یهودی و هم دموکراتیک، مسئله‌ای مبهم بوده است و به اعتقاد بسیاری از نظریه‌پردازان هیچ‌کدام از این تعاریف به‌طور کامل تحقق نیافته است.

اگرچه این رژیم به‌عنوان دولتی یهودی تعریف می‌شود، اما فرهنگ تعریف شده این رژیم، سکولاریستی است و نظام قانونی و سیاسی آن، عمدتاً از سنت یهودی مستقل است. آیین یهودیت، نقشی نمادین در رژیم صهیونیستی ایفا می‌کند که در تعطیلات ملی، پرچم و دیگر سمبل‌های ملی و برحسب جمعیت‌شناسی، بیان می‌شود. (Ibid: 8)

فقدان برابری از لحاظ قانون اساسی برای اقلیت عرب و تعریف بنیادی دولت به‌عنوان دولتی یهودی، یک سیستم تبعیض ساختاری و نهادی علیه شهروندان عرب

1. Proclamation of Independence.

فلسطین اشغالی را شکل داده است. حداقل در بیست‌مورد، قانون این رژیم یا با محروم کردن اقلیت عرب از حقوق خاص که به جمعیت یهودی داده می‌شود (اهدای حقوق مختلف به بخش‌های مختلف جمعیت) یا با کاهش حقوق اقلیت عرب، برضد این جمعیت، تبعیض قائل می‌شود.

این قوانین تبعیض‌آمیز، تمام جوانب زندگی را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند که از جمله می‌توان به محدودیت‌های مهاجرت و شهروندی، سلب مالکیت زمین و محدودیت‌های مربوط به استفاده و مالکیت زمین، وضعیت شبه‌دولتی اعطایی به افراد یهودی مثل آژانس یهودی و سازمان جهانی صهیونیست، تعیین نمادها و تعطیلات ملی یهودی (در حالی که تاریخ‌ها و تعطیلات مذهبی عرب را نادیده می‌گیرند) و قوانینی که نظام‌های فرهنگی و آموزشی نابرابر و جداگانه را اجبار می‌کند، اشاره کرد. (Ibid: 10)

بنابراین می‌توان ادعا کرد که فلسطینیان ساکن در رژیم صهیونیستی از حقوق شهروندی درجه دو برخوردارند و با این حال، این تابعیت تبعیض‌آمیز مدام از سوی حکومت به‌چالش کشیده می‌شود و دولت‌های تندرو در رژیم اشغالگر قدس، خواهان سلب تابعیت و انتقال این عده به‌خارج از مرزهای ۱۹۴۸ هستند.

حقوق نابرابر اعراب و یهودیان رژیم صهیونیستی

رژیم اشغالگر قدس، خودش را نظامی دموکرات و دولتی مردمی - یهودی تعریف می‌کند؛ اعلامیه استقلال در این زمینه اظهار می‌دارد:

استقرار یک دولت یهودی در اسرائیل ... راه را برای مهاجرت و جمع‌شدن تبعیدی‌ها باز می‌کند؛ توسعه کشور به‌نفع تمام ساکنانش را پرورش می‌دهد. تساوی کامل حقوق اجتماعی و سیاسی بدون توجه به‌مذهب، نژاد و جنسیت را برای همه ساکنانش تضمین می‌کند. (ICG Middle East Report, 2004: 11)

درواقع، مشکل اصلی اعراب اسرائیل و رنجی که آنها از نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌های

موجود در اسرائیل تحمل می‌کنند، ناشی از این واقعیت است که رژیم صهیونیستی به دلیل ماهیت دوگانه خود نمی‌تواند تصمیم نهایی را در مورد انتخاب یکی از دو گزینه یهودی یا دموکراتیک بودن اتخاذ کند؛ چراکه در صورت انتخاب گزینه دوم، دیگر هویت یهودی در هویت جدید ذوب خواهد شد و این رژیم بنا ندارد تا عنصری را که روی آن بنا شده است، با دستان خود نابود کند.

دولتمردان رژیم صهیونیستی، به دنبال حفظ این دو رکن اساسی در جامعه هستند و همین امر وضعیت متناقضی را در فلسطین اشغالی برای آنها به وجود آورده است. «احمد طیبی»، عضو عرب مجلس اسرائیل (کنست)، به کنایه می‌گوید:

اسرائیل، دموکراتیک، برای شهروندان یهودی‌اش و یهودی، برای شهروندان عربی است. (Ibid: 11)

بنابراین، تاجایی که به جمعیت یهودی رژیم اشغالگر قدس مربوط می‌شود، این رژیم، دولتی نیمه‌دموکراتیک است، ولی هنگامی که پای شهروندان غیریهودی به میان می‌آید، دولت اسرائیل اصول بنیادی دموکراسی را زیر پا می‌گذارد. پس اگر بخواهیم اسرائیل را دولتی دموکراتیک تلقی کنیم باید دموکراسی را به صورت متفاوتی تعریف کنیم؛ زیرا این دولت به معنایی، به نسبت دموکراتیک است و به معنایی، کاملاً غیردموکراتیک می‌باشد. پژوهشگران یهودی و غیریهودی برای بررسی و تبیین این پدیده، مفهوم «اتنوکراسی» یا «اتنودموکراسی» را جعل کرده‌اند که به معنای دموکراسی قومی است. (گل محمدی، ۱۳۸۳: ۲۹)

با این حال، بین یهودیان هم شاهد طبقه‌بندی میان یهودیان اشکنازی، سفاردیم و فلاشا و .. هستیم و امکانات سیاسی و اقتصادی عموماً در دستان یهودیان طبقه اول قرار گرفته است.

«سامی سموها»، پژوهشگر برجسته در زمینه وضعیت اعراب فلسطین اشغالی، از آن جمله است؛ سموها ادعا می‌کند که رژیم صهیونیستی به مقوله «دموکراسی قومی» تعلق دارد که ترکیبی از ویژگی‌های قومی مسلط و پذیرفتن حقوق دموکراتیک برای همه به‌شمار

می‌آید. او دموکراسی قومی را چنین تعریف می‌کند: «واگذاری حقوق سیاسی و مدنی معین به اقلیت‌ها در قالب سلطه نهادینه شده یک گروه قومی بر دولت». (Dowly, 1999: 173)

تعریف «سموها» بر این امر دلالت دارد که شکاف قومی یهودی - غیریهودی از مهم‌ترین عوامل تعیین‌کننده در سیاستگذاری‌های نظام سیاسی رژیم صهیونیستی است. پیوند تنگاتنگ دین و دولت در این رژیم نوعی نظام سیاسی را شکل داده که نه تنها به معنای واقعی دموکراتیک نیست، بلکه اصولاً نمی‌تواند دموکراتیک باشد؛ زیرا یهودیت با دموکراسی قابل جمع نیست. در این مورد، برخی معتقدند که رژیم صهیونیستی برای خروج از این بن‌بست، دو راه بیشتر ندارد؛ گروه‌های مخالف غیریهودی معتقدند که دولت باید یهودیت محوری تبعیض‌آمیز خود را کنار بگذارد تا به نظامی دموکراتیک تبدیل شود. از سوی دیگر پیشنهاد صهیونیست‌های افراطی هم این است که اسرائیل با بیرون‌کردن همه غیریهودیان، به دموکراسی واقعی دست خواهد یافت.

پنج. وضعیت سیاسی اعراب ۴۸

در دهه اول تأسیس دولت اشغالگر قدس، اعراب به علت شوک حاصل از تغییر بافت جمعیتی به نفع اکثریت یهود، عدم وجود کادر رهبری کارآزموده، احساس بیگانگی نسبت به یهودیان، بی‌میلی به تأسیس سازمان‌هایی در کنار سازمان‌های یهودی و وجود پاره‌ای ملاحظات امنیتی، سازمان‌های سیاسی قابل توجهی نداشتند، اما با ارتقای سطح علمی و تجربه عملی اعراب و کاهش گستره نفوذ نظام حاکم بر اسرائیل، فضایی مناسب برای فعالیت‌های سیاسی اعراب فراهم شد. (شیردل، ۱۳۸۷: ۱۶۸)

هرچند اتباع عرب این رژیم از حق رأی و انتخاب‌شدن برای کنست برخوردارند و به طور منظم به عضویت در کنست برگزیده می‌شوند و در بحث‌های آن شرکت فعال دارند، ولی قدرت محدودی در اثرگذاری بر خط مشی دولت در موارد اساسی مانند بازگرداندن پناهندگان عرب دارند. آنها نمی‌توانند تأثیر عمده‌ای بر شاخه اجرایی دولت که مأموران آن به صهیونیسم متعهدند، بگذارند.

دولت، آژانس یهود، هیستادروت (اتحادیه تعاونی‌های اسرائیل) و ارتش، همگی

دیدگاه صهیونیستی را پیش می‌برند. در نتیجه، قدرت عرب‌ها برای تأثیر بر خط مشی دولت محدود است. تعداد کمی از اعراب در مقام‌های بالای اداری خدمت می‌کنند. اعراب نسبت به یهودیان، کمتر قادر به توسعه روابط لازم با دیوان‌سالاران هستند. دولت برای اعراب، «بیگانه» است؛ هر وزارتخانه بخش ویژه‌ای برای «امور اعراب» دارد و اعرابی که با وزارتخانه سروکار دارند، به جای تماس با مقامی که امور مورد نظر را به‌عهده دارد، باید به‌این بخش‌ها رجوع کنند. (گوئیلی، ۱۳۷۲: ۱۸۹ و ۱۹۰)

در چهاردهه اول تأسیس این رژیم، هیچ حزب سیاسی عربی مستقل وجود نداشت که قانوناً به رسمیت شناخته شده باشد و اعراب فلسطینی در ابتدا فعالیت‌های سیاسی و اعمال حقوقی خود در انتخابات و نامزدشدن برای کنست را از طریق حزب کمونیست اسرائیل (ماکی) - که بعداً به «راکح» تبدیل شد و سپس به «حداش» تغییر نام یافت - و نیز «جبهه دموکراتیک صلح و برابری» که یک حزب مختلط عربی - یهودی مخالف صهیونیسم بود، انجام می‌دادند. یا اینکه از طریق مشارکت در ائتلاف‌های انتخاباتی وابسته به «مبای» (که بعداً به معراخ تبدیل شد) و نیز از طریق عضویت مستقیم در احزاب صهیونیستی که تدریجاً اعراب را به عضویت می‌پذیرفتند، فعالیت سیاسی داشتند. دلیل این امر هم آن بود که دولت صهیونیستی به اعراب اجازه نمی‌داد که بر اساس گرایش‌های قومی خود، احزاب مستقل تأسیس کنند. (خلیفه، ۱۳۸۴: ۴۳)

در دهه هشتاد میلادی اولین حزب خالص عربی به نام «جنبش مترقی» پایه‌گذاری شد؛ تشکیل این حزب باب جدیدی در برابر دیگر احزاب عرب گشود و در دهه نود میلادی چند حزب عربی از جمله: «تجمع ملی دموکراتیک» (تحت رهبری عزمی بشاره)، «جنبش عربی برای تغییر» (به رهبری احد الطیبی)، «ائتلاف یکپارچه عربی» که در سال ۲۰۰۳ م به عنوان بخشی از جنبش اسلامی (به ریاست عبدالملک دهامشه) تشکیل شد، «حزب دموکراتیک عرب» (به ریاست طلب الصانع) و «حزب قومی عربی» (به ریاست محمد کنعان) ظهور یافتند. (همان: ۴۵) همچنین شایان ذکر است در انتخابات کنست (مجلس) رژیم صهیونیستی تقریباً ده کرسی از صدویست کرسی مجلس در اختیار اعراب قرار دارد.

ب) جریان اسلامی فلسطین اشغالی

در دهه هفتاد میلادی شکل‌گیری جریانی که بعدها در میان محافل عربی در اسرائیل به «حرکت اسلامی» معروف گشته است، آغاز شد. پیش از آن زمان، فعالان سیاسی اسلام‌گرا در صحنه حضور نداشتند و فعالیت سیاسی در مناطق عرب‌نشین در اسرائیل تنها به حزب کمونیست، ناسیونالیست‌ها و گروه‌هایی که با دولت اسرائیل و احزاب صهیونیستی همکاری می‌کردند، منحصر شده بود. نفوذ گسترده جریان‌های چپ‌گرا و ناسیونالیستی به‌ویژه در میان جوانان و ناتوانی نهادهای مذهبی و وابستگی آنها به دولت که موقوفات اسلامی را مصادره و رسیدگی به‌امور مذهبی و انتصابات ائمه جماعات را به‌خودش محدود کرده بود، دلیل این امر است. اما بارزترین عوامل پیدایش گروه‌های سیاسی اسلام‌گرا در دهه هفتاد و گسترش نفوذ آنها در دهه هشتاد میلادی عبارتند از:

الف) بازگشت بسیاری از جوانان به مذهب (پدیده‌ای که به «بیداری دینی» معروف است)؛

ب) ارتباط مستقیم با محافل مذهبی و تشکلات سابقه‌دار سیاسی اسلام‌گرا در کرانه باختری به‌دنبال تصرف آن توسط اسرائیل در سال ۱۹۶۷م و مشغول به تحصیل شدن شمار زیادی از جوانان در مراکز علوم اسلامی در این منطقه؛

ج) انقلاب اسلامی ایران؛

د) رو به ضعف گذاشتن گرایش‌های ناسیونالیستی و چپ‌گرا از یک‌سو و رشد سریع روند اسلام‌گرایی از سوی دیگر. (همان: ۱۴۰ و ۱۴۱) این جریان، مبتنی بر ارزش‌ها و اصول دین اسلام بوده و خواستار سازمان‌یافتن براساس ارزش‌های دینی - اسلامی است؛ واقعیت‌های شکل‌یافته درون فلسطین اشغالی را مراعات و بر دو عنصر دینی و اسلامی در هویت فلسطینی‌های اسرائیل تأکید دارد.

تاریخ سازمان‌های دینی - اسلامی در اسرائیل به دو مرحله تقسیم می‌شود؛ مرحله اول (۱۹۸۱ - ۱۹۷۹م) تشکیل سازمان مخفی شبه‌نظامی (برای اعضای که ایمان به جهاد مسلحانه ضدیهودیان و دولت اسرائیل داشتند) بود. اعضای این سازمان، نام خود را

«اسره‌الجهاد» (خانواده جهاد) نهادند. دستگاه‌های امنیتی رژیم صهیونیستی این هسته را در سال ۱۹۸۱م تحت تعقیب قرار داده و دونفر از رهبران آن را دستگیر و به‌زندان انداختند و در نتیجه، این مرحله به‌پایان رسید. مرحله دوم در سال ۱۹۸۳م آغاز شد که تا امروز نیز ادامه دارد. در ابتدا یک سازمان نوگرا ظهور کرد که خود را جوانان مسلمان نامید. این جنبش تقریباً در تمامی شهرهای مسلمان‌نشین از طریق تأسیس جمعیت‌هایی که به‌منظور تقویت فعالیت اعضای خود به‌جمع‌آوری اعانات و تلاش در سطح کشور می‌پرداختند سازماندهی شد. (مؤسسه مطالعات ابرار معاصر، ۱۳۸۴: ۳۵۰) دوجنبش اسره‌الجهاد و حزب‌الله فلسطین با توجه به‌صبغه نظامی خود، خیلی زود توسط شاباک شناسایی شده و منهدم گردیدند، اما جنبش اسره‌الجهاد بعد از فروپاشی، وارد مرحله جدیدی شد که تشکیل جنبش اسلامی فلسطین اشغالی از ثمرات آن به‌شمار می‌رود.

۱. خانواده جهاد (اسره‌الجهاد)

در سال ۱۹۷۹م یک گروه مخفی نیمه‌نظامی به‌نام اسره‌الجهاد (خانواده جهاد) توسط اسلام‌گرایان در اسرائیل سازماندهی شد. رهبر روحانی گروه، «عبدالله نمیر درویش» و رهبر نظامی آن «فرید ابوموخ» بود. این گروه، خط مشی مبارزه مسلحانه را اتخاذ و اقدام به‌تهیه اسلحه کرد، اما فرصت استفاده از آن را نیافت، لذا اعضای گروه به‌خرابکاری اقتصادی و مقابله با اعمال غیرمذهبی مانند فروش مشروبات الکلی روی آوردند. در اوایل سال ۱۹۸۱م رهبران و اعضای گروه، دستگیر و زندانی شدند. (جعفری ولدانی، ۱۳۸۳: ۹۳) «شیخ نمر درویش» پس از آزادی از زندان به‌روستای «کفر قاسم» بازگشت تا ضمن راهبری جوانان مسلمان، مردم را یکبار دیگر به‌سوی آگاهی و پابندی بیش‌تر به‌اسلام دعوت کند. البته وی این بار با احتیاط شدید و در چارچوب مقررات و قوانین، فعالیت خود را از سرگرفت تا مانند سایر گروه‌ها و سازمان‌های اسلامی که هیچ فعالیت غیرمجازی از آنها دیده نشده است، بتواند به‌کارش ادامه دهد. (خلیفه، ۱۳۸۰: ۱۴۲ و ۱۴۳) جنبش مزبور از نظر اعتقادی قائل به این است که اسلام، تنها راه حل ممکن برای پایان‌دادن به‌مشکلات فردی و اجتماعی است. همچنین تشکیل دولت اسلامی در تمام فلسطین از

اهداف جنبش اعلام شده است. جنبش در همین حال، با توجه به وضعیت موجود در رژیم اسرائیل تغییراتی در مواضع سیاسی خود داده و اگرچه در انتخابات شرکت نمی‌کند، اما آن را تحریم هم نکرده است. فعالیت‌های آن از جنبه تشکیلات و سازماندهی به گروه‌ها و انجمن‌های محلی در شهرها و روستاها خلاصه می‌شود و فاقد سازماندهی وسیع است؛ اگرچه به صورت تشکل سیاسی واحدی در سطح کل کشور به فعالیت می‌پردازند. (بی‌نا، ۱۳۷۷: ۱۴۳ و ۱۴۴)

۲. جنبش اسلامی فلسطین اشغالی

همان‌طور که اشاره شد، پس از انهدام جنبش اسرۀ‌الجهاد در اوایل دهه هشتاد میلادی، رهبران این جنبش تصمیم گرفتند پس از آزادی، مبارزات خود را در رژیم صهیونیستی و درون چارچوب و ساختارهای سیاسی این رژیم ادامه دهند؛ اتخاذ این استراتژی موجبات بروز شکاف درون جنبش را به وجود آورد و آن را به دو جریان شمالی و جنوبی تقسیم کرد. هرچند هر دوی این جنبش‌ها خود را جنبش اسلامی می‌خوانند، اما تفاوت‌های بعضاً عمیق میان مواضع و آرمان‌های این دو وجود دارد که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت.

جنبش اسلامی، ضمن اداره شوراهای محلی که در آن پیروز شده بود، تمامی تلاش خود را در راه ترویج عقیده و ارائه خدمات سنتی به نهادهای جامعه مدنی به کار گرفت و از زمان تأسیس این نهادها، تلاش کرد تا خدمات ضروری مورد نیاز جامعه محلی را در شهرک‌هایی که در آن فعالیت می‌کرد، تأمین کند. جنبش، علاوه بر راه‌اندازی کتابخانه‌ها، اتاق‌های کامپیوتر، مراکز مردمی، مهدکودک‌های پیش دبستانی و غیره، یک سیستم آموزشی موازی با آموزش‌های رسمی ایجاد کرد و مؤسساتی برای کودکان شیرخوار و بازپروری معتادان مواد مخدر و درمانگاه‌های عمومی و مراکز دندانپزشکی تأسیس کرد. این مؤسسات در بسیاری از شهرک‌ها، حتی در مناطقی که جنبش بر آنها سلطه‌ای ندارد پراکنده شده‌اند. (مؤسسه ابرار معاصر، ۱۳۸۴: ۳۵۱/۱)

نمیر درویش در سال ۱۹۹۲م کوشید رهبران جنبش اسلامی را به شرکت در انتخابات مجلس متقاعد کند، اما تلاش وی به نتیجه نرسید؛ وی عقیده داشت که صرفاً شرکت در

انتخابات، به‌گسترش نفوذ اسلام‌گرایان در کل کشور کمک می‌کند، اما رقبای وی به‌رهبری «شیخ رائد صلاح» اعلام کردند با حضور اسلام‌گرایان در مجلس اسرائیل و کارکردن در چنین مجلسی مخالفند؛ چراکه باعث سلب اعتماد مومنان نسبت به اسلام‌گرایان می‌شود. سرانجام در سال ۱۹۹۶م درویش موفق شد اکثر رهبران جنبش را با خود همراه کند و این مسئله سبب شد تا جنبش اسلامی به دوشاخه عمل‌گرا و رادیکال (یا شاخه شمالی و جنوبی) تقسیم شود. شاخه عمل‌گرا با ائتلاف حزب دموکراتیک عرب موفق شد در سال ۱۹۹۶م، چهارکرسی و در سال ۱۹۹۹ پنج‌کرسی را در مجلس به‌دست آورد. (جعفری ولدانی، ۱۳۸۳: ۹۳)

همچنین گفتنی است که جنبش اسلام‌گرای فلسطین اشغالی (شاخه جنوبی) توانست در انتخابات سال ۲۰۰۳م در قالب لیست متحد عربی، دوکرسی را به‌دست آورد و در انتخابات سال ۲۰۰۶م کنیست نیز توانست از طریق ائتلاف با حزب «تعال»، سه‌کرسی را از آن خود کند. رشد این جنبش در مجلس رژیم صهیونیستی به‌اینجا ختم نشد و توانست در انتخابات سال ۲۰۰۹م، با حفظ ائتلاف خود با حزب تعال، چهارکرسی کنست را به‌دست آورد. (www.en.wikipedia.org)

از سال ۱۹۹۶م، دوشاخه عمل‌گرا و رادیکال، هرکدام خودشان را به‌عنوان «جنبش اسلام‌گرا» می‌نامند و همه تلاش‌ها برای وحدت دو‌گروه با شکست روبه‌رو شده است. دو‌گروه، مواضع متفاوت و گاه متضادی دارند. از زمان شروع انتفاضه، شاخه رادیکال «کمیته‌های همیاری» تشکیل داده که وظیفه آنها کمک‌رسانی به‌فرزندان کسانی است که شهید شده و یا به‌زندان افتاده‌اند. شاخه عمل‌گرا نیز موافقت خود را با توافق «اسلو» اعلام کرد و نمایندگان این شاخه در مجلس این رژیم به‌توافق اسلو رأی دادند. اما در مقابل، شاخه رادیکال با توافق اسلو مخالفت کرده و یکی از رهبران آن به‌نام «شیخ کمال خطیب»، توافق اسلو را خیانت به‌مردم فلسطین نامید. یکی دیگر از مسایلی که بین دوشاخه مورد اختلاف است، مسئله تروریسم است. درحالی‌که رهبران شاخه عمل‌گرا، عملیات شهادت‌طلبانه را محکوم می‌کنند، رهبران شاخه رادیکال، اعلام کرده‌اند که

انگیزه‌های عملیات شهادت‌طلبانه را باید درک کرد. (جعفری ولدانی، ۱۳۸۳: ۹۴)

با رهبری شیخ رائد صلاح (شهردار ام‌الفحم در سال‌های ۱۹۸۹ تا ۲۰۰۱م)، جناح شمالی بر ساخت نهادهای خودمختار در عرصه‌های آموزش، ورزش و خدمات مذهبی و حفظ مکان‌های مقدس اسلامی تمرکز کرده است. چنین فعالیت‌هایی توسط دولت به‌عنوان «تجزیه‌طلب» متهم می‌شد، اما شیخ رائد صلاح آن را واکنشی به‌خلاف اجتماعی ناشی از تبعیض در خدمات و سرمایه‌گذاری در بخش عرب می‌دانست. هم‌چنین هر ساله گردهمایی «الاقصى در خطر است»، توسط شیخ رائد برپا می‌شود که دولت، آن را به‌شدت تحریک‌آمیز می‌داند.

اکثر اسرائیلی‌ها به‌شدت به‌خط تجزیه‌گرایی - خودمختار جناح شمالی مظنون هستند. دولت اسرائیل، در فوریه ۲۰۰۲م شیخ رائد را ممنوع‌الخروج کرد و در دسامبر ۲۰۰۲م روزنامه جناح شمالی «صوت‌الحق و الحریه» را تعطیل کرد. شش ماه بعد، او و سیزده رهبر و فعال جنبش به‌اتهام دخالت در انتقال سرمایه به‌حماس و قراردادهایی با آژانس‌های خارجی متخاصم (فعال‌گرایان فلسطینی در کرانه باختری و غزه و هم‌چنین در سوریه و آمریکا و بنیادهای اسلامی اروپایی) دستگیر شدند.

درحالی‌که بسیاری از اسرائیلی‌ها مایل به‌تلقی جناح شمالی به‌عنوان رادیکال و جناح جنوبی به‌عنوان عمل‌گرا بودند، تفاوت‌ها زیاد آشکار نیستند. چنانچه یک تحلیل‌گر می‌گوید:

جنبش شمالی بیشتر نگران تأسیس سازمان‌های غیر دولتی (NGO) و جناح جنوبی، نگران انتخاب‌شدن است و در رتبه محلی، هر دو اصولاً بر ساخت تعداد زیادی مسجد تمرکز دارند. (ICG Middle East Report, 2004: 23)

نقاط افتراق شاخه شمالی و جنوبی

از نگاه ایدئولوژیکی، جنبش اسلام‌گرای شمال، کاملاً آرمان‌گرا و اصول‌گرا تلقی می‌شود درحالی‌که جنبش اسلام‌گرای جنوب، عمل‌گرا و پراگماتیست به‌شمار می‌رود؛ هدف اصلی جنبش اسلام‌گرای شمال، تأسیس حکومت اسلامی در فلسطین (کل فلسطین اعم از

اراضی اشغالی ۴۸، کرانه باختری، نوار غزه و بیت المقدس) است در حالی که جنبش اسلام‌گرای جنوبی معتقد به تأسیس دولت مستقل فلسطینی در جوار مرزهای اسرائیل می‌باشد. (Israeli, 1999: 1 - 13)

در حالی که جنبش اسلام‌گرای شمال بر جهاد مسلحانه تأکید دارد، جنبش اسلام‌گرای جنوبی بر راه حل سیاسی و دموکراتیک در چارچوب قوانین موجود اصرار دارد. دغدغه اصلی جنبش اسلام‌گرای شمالی احیای اموال موقوفه مسلمانان در جنگ ۱۹۴۸م، احیای سمبل‌های اسلامی نظیر محل شهادت «شیخ عزالدین قسام» و همچنین نجات مسجد الاقصی از تخریب توسط دولت اشغالگر قدس است، در حالی که فعالیت‌های حزبی در کنیست و کسب کرسی‌های بیشتر در انتخابات از جمله دغدغه‌های جریان اسلام‌گرای جنوبی به‌شمار می‌رود.

جنبش اسلام‌گرای شمال به سه دلیل، شرکت در انتخابات ملی را تحریم کرده است که عبارتند از:

الف) شرکت در انتخابات به معنی تأیید مقبولیت حاکمیت اکثریت غیرمسلمان بر مسلمان است؛

ب) شرکت در انتخابات، مستلزم احترام گذاشتن به قوانین رژیم صهیونیستی است؛ چراکه نمایندگان در روز افتتاح کنیست قسم یاد می‌کنند تا به قوانین وفادار باشند؛

ج) این امر به منزله به رسمیت شناختن حق حاکمیت این رژیم بر سرزمین فلسطین است. (Ibid)

جنبش اسلام‌گرای شمالی بیشتر با جنبش حماس در ارتباط است و مواضع مشابه این جنبش را اتخاذ می‌کند، در حالی که جنبش اسلام‌گرای جنوبی با تشکیلات خودگردان در ارتباط است و از مواضع آن حمایت می‌کند؛ به عنوان مثال در حالی که جنبش حماس و جنبش اسلام‌گرای شمال، قرارداد اسلو را محکوم می‌کردند، تشکیلات خودگردان و جنبش اسلام‌گرای جنوبی از آن حمایت می‌کردند. (Ibid: 10)

امروزه، پس از آنکه جنبش اسلامی پایه‌های خود را محکم کرده و ریشه دوانده

است، این جنبش بر محدودیت‌های قدرت خود در مورد جذب اعضای جدید در برابر موج نوگرایی و سکولاریسم (که بیشتر فلسطینی‌های رژیم صهیونیستی را در بر گرفته است)، واقف است و این امر، احتمال گسترش فعالیت آن را در سطح کشور کاهش می‌دهد و نیاز به یافتن متحدانی در بین کسانی که از تدین کمتری برخوردار هستند را مورد تأکید قرار می‌دهد تا بتواند با مخالفان خود در بین فلسطینی‌ها به‌رویارویی برخیزد. (مؤسسه مطالعات ابرار معاصر، ۱۳۸۴: ۳۵۲)

اصولی که اعضای این جریان به آن تکیه می‌کنند مبتنی بر منابع و تفسیرهای اسلامی و شعار «اسلام، تنها راه حل است» در مبارزه برای تغییر می‌باشد. این شعار در صدر نشریات جنبش اسلامی دیده می‌شود و در مناسبت‌ها و جشن‌ها نیز تکرار می‌شود؛ علاوه بر آنکه در مناسبت‌های عمومی فلسطینی‌ها نیز مانند «روز سرزمین»، این شعار در تظاهرات و راهپیمایی‌ها مطرح می‌شود. آنها مقالات، بیانیه‌ها و سخنرانی‌های خود را با «بسم الله الرحمن الرحیم» آغاز می‌کنند و در سخنان خود، به آیات قرآن و احادیث پیامبر و صحابه استشهد می‌کنند. همه اینها نشانگر آن است که مرجع اصلی آنان در ترویج مفاهیم و دعوت و تبلیغ، اسلام است. (همان: ۳۵۳)

نتیجه

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان جریانات اسلام‌گرا در فلسطین را معلول غیرمستقیم انقلاب اسلامی برشمرد که با سرلوحه قراردادن مقاومت اسلامی در برنامه‌های خود، به هرنحو ممکن خواهان بازیابی هویت اسلامی از دست‌رفته خود هستند. اما در مورد توان بسیج توده‌ای گفته می‌شود که شرایط بسیار زیادی، علت خشونت جمعی هستند و یا پتانسیل اصلی آن را تشکیل می‌دهند که از میان آنها می‌توان از خصیصه‌های کلی نظام اجتماعی - سیاسی با عناوین «تنگنا»، «عدم تعادل» و «فشار شدید»، از ویژگی‌های انگیزشی انسان‌های خشن مانند «سرخوردگی و نارضایتی» و از الگوهای نهادی خاص مانند «حکومت سرکوبگر» یا «چرخه نامناسب نخبگان» یا «اختلاف» میان آنها نام برد. (گر، ۱۳۷۷: ۴۱)

با نگاهی اجمالی به مطالب ارائه شده می‌توان دریافت که نه فقط مسلمانان ساکن در رژیم صهیونیستی، بلکه اقلیت عرب این رژیم به شدت دارای پتانسیل حرکت جمعی خشونت‌آمیز علیه رژیم هستند؛ چراکه محیط کاملاً بحران‌زا بوده و از سوی دیگر رهبرانی که تا حدودی دارای ویژگی‌های کاریزماتیک باشند در میان فلسطینیان اراضی ۴۸ وجود دارد؛ این امر خود را در چند مرحله از انتفاضه اول تا حمله به نوار غزه از سوی اسرائیل به نمایش گذاشته است. از سوی دیگر با عنایت به آنچه تاکنون عنوان شده است، می‌توان ادعا کرد که اسلام سیاسی در فلسطین اشغالی به‌عنوان بازیگر مهم در مناسبات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی مطرح شده است و تحت شرایط خاصی از قابلیت بالای بسیج توده‌ای نیز برخوردار است.

واقعیت آن است که دست‌یافتن به قدرت یا مشارکت در آن، می‌تواند در وضعیت عادی جنبش‌های اسلامی، معیاری برای کامیابی آن و انتظارات آینده از آن باشد؛ درحالی‌که جنبش‌های اسلامی، جنبش‌های سیاسی محض نیستند، بلکه جنبش‌هایی احیایی با رنگی دینی‌اند و اولویت سیاسی آنها، چنددهه پس از پیدایش آنها سربرآورده است. از این‌رو معیار اصلی کامیابی سیاسی - اگر به‌هدف حکم بر ظرفیت‌هایشان باشد - درباره اینان قاصر است. (السید، همان: ۸۳)

علی‌رغم نگاه بدبینانه و منفی برخی از صاحب‌نظران به آینده جنبش‌های اسلامی (Marty, 1997: 127 - 151) باید گفت که حرکت انقلاب اسلامی ایران، جنبش حماس در نوار غزه و ... از مواردی هستند که می‌توان از آنها به‌عنوان مثال نقض این دیدگاه بدبینانه یاد کرد. با این حال در اراضی اشغالی ۴۸ وضعیت به‌گونه‌ای است که امکان هرگونه تحلیل را منوط به تحقق پاره‌ای شرایط کرده است؛ به‌عنوان مثال در صورتی که محرکی از بیرون، مسلمانان فلسطین اشغالی را متحد و یکپارچه نسازد، اسلام سیاسی کاملاً پتانسیل خود را برای تبدیل به مرحله مبارزه‌جویی از دست می‌دهد و با رشد اختلافات و هضم‌شدن در سیستم سیاسی رژیم صهیونیستی، اسلام سیاسی در فلسطین قابل مهار خواهد بود. اما اگر عاملی مثل انتفاضه سوم و رشد بی‌کاری و جمعیت

و کم‌سوادی در میان مسلمانان افزایش یابد، در این هنگام بایستی منتظر اقدام عملی مسلمانان اسرائیل، علیه کل نظام سیاسی باشیم. نمونه این امر در انتفاضه سال ۲۰۰۰م و جنگ رژیم صهیونیستی علیه جنبش حماس در سال ۲۰۰۹م کاملاً مشهود بود و همین امر باعث شده تا دولتمردان اسرائیلی همواره در وحشت از بمب جمعیتی مسلمانان و اقدامات عملی آنها بر ضد این رژیم به‌سر برند.

از سوی دیگر باید اظهار داشت که آینده اسلام سیاسی در فلسطینی اشغالی تا حدود زیادی متأثر از سرنوشت اسلام‌گرایی در کرانه باختری و نوار غزه و حتی تا حدودی جریان اخوان‌المسلمین در مصر، توفیقات روزافزون انقلاب اسلامی ایران و نتیجه موج‌های بیداری اسلامی در منطقه است؛ در واقع شاخه‌های شمالی و جنوبی جنبش اسلام‌گرای فلسطین اشغالی از رقابت میان تشکیلات خودگردان فلسطین و جنبش حماس تأثیر بسزایی پذیرفته‌اند.

مذاکرات وحدت ملی در دمشق میان فتح و حماس، تثبیت حماس در غزه، وضعیت اخوان‌المسلمین در عرصه سیاسی مصر، آینده مذاکرات ساف با اسرائیل و توفیقات روزافزون جمهوری اسلامی ایران، از جمله فاکتورهای مؤثر در روند کنونی جریان اسلام سیاسی در فلسطین اشغالی به‌شمار می‌آیند. با این حال آنچه مشهود است اینکه با نگاهی کل‌گرا می‌توان دریافت موج بیداری اسلامی در منطقه، نه تنها تضعیف نشده است بلکه روزبه‌روز بر قدرت آن نیز افزوده شده است. در این راستا بازگشت جمهوری ترکیه به جریان مقاومت اسلامی در منطقه از بارزترین مشخصه‌های آن به‌شمار می‌رود.

منابع و مأخذ

۱. ابونصر، فضیل، ۱۳۷۸، *رویارویی غرب‌گرایی و اسلام‌گرایی*، ترجمه حجت‌الله جودکی، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
۲. احمدی، حمید، ۱۳۸۰، «مصاحبه با روزنامه ایران»، تهران، *روزنامه ایران*، شماره ۱۹۵۶، سال هفتم، دوشنبه ۱۴ آبان ۱۳۸۰.

۳. افتخاری، اصغر، ۱۳۸۰، *جامعه شناسی سیاسی اسرائیل*، تهران، مرکز مطالعات راهبردی.
۴. امیرشاه کرمی، مریم، ۱۳۸۵، *فراصهیونیسیم؛ تقابل یا تداوم صهیونیسیم*، تهران، انتشارات کیهان.
۵. بهروز لک، غلامرضا، ۱۳۸۶، *جهانی شدن و اسلام سیاسی در ایران*، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶. بی‌نا، ۱۳۷۷، *سیاست و حکومت رژیم صهیونیستی*، تهران، مؤسسه مطالعات فلسطین با همکاری انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۷. جعفری ولدانی، اصغر، ۱۳۸۳، «اسلام گرایی در فلسطین و زمینه‌های آن»، تهران، *مجله پژوهش حقوق و سیاست*، سال ششم، شماره ۱۰، بهار و تابستان ۸۳.
۸. حسینی زاده، محمدعلی، ۱۳۸۵، *اسلام سیاسی در ایران*، قم، انتشارات دانشگاه مفید.
۹. خرمشاد، محمدباقر، ۱۳۸۷، «انقلاب اسلامی ایران و اسلام سیاسی»، در جلال درخشه، *گفتارهایی درباره انقلاب اسلامی ایران*، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق.
۱۰. خسروشاهی، سیدهادی، ۱۳۷۰، «انتفاضه، حرکتهای اسلامی در سرزمین اشغالی»، تهران، *مجله سیاست خارجی*، سال پنجم، شماره اول، بهار ۷۰.
۱۱. خلیفه، احمد، ۱۳۸۰، *رژیم صهیونیستی: احزاب سیاسی*، تهران، دوره عالی جنگ.
۱۲. _____، ۱۳۸۴، *نظام حزبی و احزاب سیاسی در اسرائیل*، تهران، مرکز مطالعات استراتژیک خاورمیانه.
۱۳. درخشه، جلال، ۱۳۸۶، *گفتمان سیاسی شیعه در ایران معاصر*، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق، چاپ دوم.
۱۴. دکمجیان، هریر، ۱۳۸۳، *جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب*، ترجمه حمید احمدی، تهران، انتشارات کیهان، چاپ چهارم.
۱۵. رحین اغصان، علی، ۱۳۸۴، *دانش‌نامه در علم سیاست*، تهران، فرهنگ صبا.
۱۶. روآ، الیویه، ۱۳۷۸، *تجربه اسلام سیاسی*، ترجمه محسن مدیرشانه‌چی و حسین مطیعی امین، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.

۱۷. شیردل، پروین، ۱۳۸۷، *جایگاه دین یهود در نظام سیاسی اسرائیل*، تهران، مؤسسه مطالعات اندیشه سازان نور.
۱۸. صادقی زاده، کسری، ۱۳۸۹، *شهید فتحی شتقاقی*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۹. گر، تد رابرت، ۱۳۷۷، *چرا انسان‌ها شورش می‌کنند*، ترجمه علی مرشدی‌زاد، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۲۰. گری، صبری، بی‌تا، *اعراب در اسرائیل*، تهران، مجموعه کرامه.
۲۱. گل محمدی، احمد، ۱۳۸۳، «غیر یهودیان فلسطین»، تهران، *فصلنامه مطالعات منطقه‌ای*، اسرائیل شناسی - آمریکا شناسی، شماره ۲۱ و ۲۰، پاییز و زمستان ۸۳.
۲۲. گوئیلی، جان، ۱۳۷۲، *فلسطین و اسرائیل: رویارویی با عدالت*، ترجمه سهیلا ناصری، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی (چاپ و انتشارات وزارت خارجه).
۲۳. لیست، سیمور مارتین، ۱۳۸۳، *دائرة المعارف دموکراسی*، جلد اول، ترجمه کامران فانی و نورالله مرادی، تهران، انتشارات وزارت خارجه.
۲۴. موسسه ابرار معاصر تهران، ۱۳۸۴، *ساختار دولت صهیونیستی اسرائیل*، ترجمه علی جنتی، تهران، انتشارات مؤسسه ابرار معاصر، جلد اول.
- A. Dowly, 1999, "Conscociationalism and Ethaic Democracy," in *Levi Faur*, Sheffer and Vogel (ed.), Israel, London, Frankcass
25. Baswedan, Anise Rasyid, 2004, "Political Islam in Indonesia: present and future trajectory", *Asian survey*, vol44 .no5
26. Fuller, Graham, 2003, *The Future of Political Islam*, New York, Palgrave Macmillan
27. ICG Middle East Report, 2004, *Identity Crisis: Israel and Its Arab Citizens*, No.25
28. Israeli, Raphael, 1999, "The Islamic Movement in Israel", *Jerusalem Center for Public Affairs*, No. 416
29. Kamm, Shira, 2003, "The Arab Minority in Israel Implications for The Middle East Conflict", *with Colleagues of the Mossawa*

Center, Workinh Paper NO. 8

30. Margalith, Haim Winter, 1953, "Enactment of a Nationality Law in Israel", *The American Journal of Comparative Law*, Vol. 2, No. 1
31. Marty, martin E, and R. Scott Apelby, 1997, eds. *fundamentalisms observed*, Chicago, university of Chicago press
32. Thackrah, john Richard, 1987, "Encyclopedia of terrorism and political violence", *Published by Rutledge & Kegan Paul ltd.*
33. <http://english.aljazeera.net/Amrawi>, Ahmad (2003-12-09). "The Palestinians of 1948".
(آخرین تاریخ مشاهده: ۱۳۸۹/۲/۱۰)
34. <http://en.wikipedia.org/wiki/Arab-citizens-of-Israel>.
(آخرین تاریخ مشاهده: ۱۳۸۹/۴/۰۲)
35. <http://www.iwgia.org/graphics/SynkronLibrary/Documents/Noticeboard/News/MiddleEast/Beduinreport2005>.
(آخرین تاریخ مشاهده: ۱۳۸۹/۴/۱۵)
36. <http://www1.cbs.gov.il/popisr/table5.pdf>.
(آخرین تاریخ مشاهده: ۱۳۸۹/۴/۲۳)
37. <http://www.merip.org/mero/mero051003.html>.
(آخرین تاریخ مشاهده: ۱۳۸۹/۵/۱۰)
38. <http://www.nytimes.com/2007/02/08/world/middleeast/08israel.html?pagewanted=2>.
(آخرین تاریخ مشاهده: ۱۳۸۹/۵/۱۵)
39. <http://www.haaretz.com/hasen/spages/1086115.html>.
(آخرین تاریخ مشاهده: ۱۳۸۹/۵/۱۵)
40. <http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=22&year=2006&country=6985>.
(آخرین تاریخ مشاهده: ۱۳۸۹/۵/۰۵)
41. www.hrw.org/en/node/62284/section/3.
(آخرین تاریخ مشاهده: ۱۳۸۹/۵/۱۰)