



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

המיעוט הערבי בישראל והשיח על "מדינה יהודית"

אריק רודניצקי

המיעוט הערבי בישראל והשיח על "מדינה יהודית"
אריק רוזניצקי

המיעוט הערבי בישראל
והשיח על "מדינה יהודית"

אריק רודניצקי



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

The Arab Minority in Israel and the "Jewish State" Discourse

Arik Rudnitzky

עריכת הטקסט: דפנה לביא, ענת ברנשטיין
עיצוב הסדרה: טרטקובר, עיצוב גרפי – טל הרדה
עיצוב העטיפה: יוסי ארזה
סדר: נדב שטכמן פולישוק
הדפסה: גרפוס פרינט, ירושלים

הצילום על העטיפה: הפגנה מחוץ לאוניברסיטה העברית בירושלים, בעד ונגד מבצע "עופרת יצוקה", 29 בדצמבר 2008; פלאש 90

מסת"ב 978-965-519-154-7 ISBN

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר ידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר בספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

© כל הזכויות שמורות למכון הישראלי לדמוקרטיה (ע"ר), תשע"ה
נדפס בישראל, 2015

המכון הישראלי לדמוקרטיה
רח' פינסקר 4, ת"ד 4702, ירושלים 9104602
טל': 02-5300888
אתר האינטרנט: www.idi.org.il

להזמנת ספרים:
החנות המקוונת: <http://tinyurl.com/idi-store>
דוא"ל: orders@idi.org.il
טל': 02-5300800 ; פקס: 02-5300867

כל פרסומי המכון ניתנים להורדה חינם, במלואם או בחלקם, מאתר האינטרנט.

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא מוסד עצמאי, לא מפלגתי, הממוקם בתפר שבין האקדמיה לפוליטיקה. המכון עוסק בתכנון מדיניות ובעיצוב רפורמות בממשל, במינהל הציבורי ובמוסדות הדמוקרטיה.

בתכניותיו ובמפעליו המכון חותר לחזק את מוסדות הדמוקרטיה המתהווה בישראל ולגבש את ערכיה. בהמשך לעבודת מחקר מעמיקה הוא מגיש המלצות מעשיות לשיפור התפקוד של המשטר במדינת ישראל ולטיפוח חזון ארוך טווח של משטר דמוקרטי יציב, המותאם למבנה, לערכים ולנורמות של החברה הישראלית. המכון שואף לקדם בישראל שיח ציבורי בנושאים שעל סדר היום הלאומי, ליזום רפורמות מבניות, פוליטיות וכלכליות, לשמש גוף מייעץ למקבלי ההחלטות ולקהל הרחב, לספק מידע ולהציג מחקר משווה.

החוקרים במכון הישראלי לדמוקרטיה הם אנשי אקדמיה, והם מובילים פרויקטים במגוון תחומים של החברה והמשטר בישראל. מחלקת ההוצאה לאור של המכון מפיקה, משוקת ומפיצה את פירות עבודתם.

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא זוכה פרס ישראל לשנת תשס"ט על מפעל חיים – תרומה מיוחדת לחברה ולמדינה.

הספר רואה אור הודות לתרומתה הנדיבה של קרן גולדהירש.

תוכן העניינים

9	תקציר
15	הקדמה
19	מבוא
19	זרמים פוליטיים ואידאולוגיים בחברה הערבית
27	ההקשר ההיסטורי
34	פרק ראשון עמדות כלפי הרעיון של "מדינה יהודית"
34	הערעור על "יהודית ודמוקרטית": ביקורת על אופייה היהודי של המדינה
64	עמדת התנועה האסלאמית
80	העמדות כלפי "מדינה יהודית": סיכום ביניים
81	פרק שני מודלים חלופיים
82	המודל האוטונומי
98	רעיון "מדינת כל אזרחיה"
110	בין פתרון של מדינה אחת לפתרון של שתי מדינות
142	סיכום
148	מקורות
iii	Abstract

תקציר

השאלה העומדת ביסוד הספר שלפנינו היא מהי עמדתו של המיעוט הערבי בישראל כלפי עצם ההגדרה של ישראל "מדינה יהודית". הרלוונטיות של שאלה זו מקבלת משנה תוקף לנוכח העובדה שמקרב הציבור הערבי בישראל נשמעת בשנים האחרונות ביקורת גוברת והולכת כלפי הניסיונות מצד המדינה לעגן את הגדרתה ככזו. ביקורת זו חוזרת ומושמעת ביתר שאת כל אימת שמתנהל סבב משא ומתן בין ישראל לפלסטינים, אשר עמד בשנים האחרונות בצל הדרישה שהפנתה ישראל לפלסטינים שיכירו בה כמדינה יהודית. הביקורת מושמעת מפיהם של מרבית חברי ההנהגה הפוליטית והאליטה האינטלקטואלית של הציבור הערבי גם בתגובה ליוזמות חקיקה המבקשות לקבוע בחוק את הגדרתה של ישראל כמדינת לאום יהודית.

לנוכח מצב עניינים זה עולות השאלות שעליהן מבקש הספר לענות: מהן המשמעויות המעשיות, בעיני הציבור הערבי, הנגזרות מהגדרתה של ישראל "מדינה יהודית"? האם הסתייגותו של הציבור הערבי מהגדרה זו נובעת משיקולים אידאולוגיים או מסיבות פרגמטיות? האם הפרשנות הרווחת בציבוריות הישראלית-יהודית להגדרת המדינה "יהודית ודמוקרטית" היא פרשנות לא תקפה בעיני הציבור הערבי בישראל? מהי עמדת הציבור הערבי כלפי זכות ההגדרה העצמית של היהודים בישראל? מהן החלופות הרווחות היום בציבור הערבי להגדרה "יהודית ודמוקרטית", ומהו אופייה הרצוי של המדינה בעיניו?

עיון במגוון מקורות מלמד כי ההתנגדות של הרוב המכריע בציבור הערבי בישראל למתן גושפנקה להגדרת המדינה "מדינה יהודית" מוצאת את ביטויה בשני מישורים – פרגמטי ואידאולוגי. במישור הפרגמטי ההסתייגות מן ההגדרה "מדינה יהודית" נובעת מניסיון החיים המצטבר של אזרחי ישראל הערבים מיום הקמת המדינה ועד היום. העובדה שהם חיים במציאות של היעדר שוויון בין יהודים לערבים במדינה, אשר ביטויו המעשי הוא אפליה בחלוקת משאבים בין שתי קבוצות האוכלוסייה, נגזרת לתפיסתם מן האופי היהודי-ציוני של המדינה. במישור זה צומחת ההתנגדות להכרה בישראל כ"מדינה יהודית" מן החשש שהכרה כזאת תסלול את הדרך להעמקת האפליה של האזרחים הערבים במדינה.

הדיון במישור האידאולוגי עמוק יותר. הוא חוזר לנסיבות הקמתה של ישראל כמדינת לאום יהודית בשנת 1948, לשורשי הסכסוך על הארץ בין הציונות לבין התנועה הלאומית הפלסטינית ולאירועי השנים 1947-1949, שעמדו בסימן המאבק על הארץ בין שני הצדדים. מדובר בדיון בשאלות של צדק ומוסר היסטוריים שביסודו עומדת השאלה אם ניתן להצדיק את הקמתה של ישראל בשנת 1948 כמדינת לאום יהודית. השאלה מתחדדת לנוכח העמדה הרווחת בציבור הערבי שצדה האחר של הקמת "מדינה יהודית" היה "נכפה פלסטינית". מתוך ההשקפה הרואה בערבים הפלסטינים את תושביה המקוריים של הארץ ובמדינה היהודית, לעומת זאת, את יציר כפיה של תנועה קולוניאלית ובבניה תושבים שאינם ילידים, מתברר שהדיון האידאולוגי עוסק בשאלת יסוד נוספת: האם יש ליהודים זכות להגדרה עצמית בכברת ארץ זו, פלסטיין המנדטורית, שהיא מולדתם ההיסטורית של בני הארץ המקוריים?

הדיון במישור האידאולוגי חושף אפוא תמונה רבת-פנים. למרבה הפרדוקס, תמימות הדעים המסתמנת במישור הפרגמטי סביב ההסתייגות מן ההכרה בישראל כ"מדינה יהודית" הולכת ונסדקת ככל שהדיון מוסט למישור האידאולוגי. הסיבה לכך היא שהציבור הערבי בישראל אינו עשוי מקשה פוליטית ואידאולוגית אחת. כל אחד מארבעת הזרמים העיקריים הפועלים בתוכו – הזרם הערבי-ישראלי הציוני, הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי, הזרם האסלאמי והזרם הלאומי – מבקש לקדם את האינטרסים של הציבור הערבי על פי תפיסת עולמו. כתוצאה מכך קווי השוני והסתירה בין הזרמים נחשפים דווקא ככל שהדיון יורד לעומקן של סוגיות ליבה אידאולוגיות אלה.

מארבעת הזרמים אין ספק שהזרם הלאומי, שנציגותו בכנסת היא מפלגת בל"ד, הוא המתנגד החרף ביותר לעצם הרעיון של מדינה יהודית בשטחי ארץ ישראל/פלסטיין המנדטורית, והוא נמצא במסלול עימות חזיתי אידאולוגי עם רעיון זה. הצעותיהם של אנשי הזרם הלאומי לכוונן מסגרת מדינית דו-לאומית בארץ במקום מדינת הלאום היהודית נגזרות מהנחת היסוד שהזכות להגדרה עצמית של הפלסטינים, בהיותם התושבים המקוריים של הארץ, קודמת לזכות ההגדרה העצמית של כל קבוצת לאום אחרת שאינה ילידית ואשר שוכנת באותה כברת ארץ. לכן, לטענתם, זכותם של הילידים להגדרה עצמית צריכה להתממש תחילה, כתנאי מוקדם לפיוס היסטורי בין הערבים ובין היהודים בארץ. זאת

ועוד, זכות זו צריכה לחול בכל שטח מולדתם ההיסטורית של הפלסטינים – דהיינו, פלסטין המנדטורית – והיא חלה על כל חלקי העם הפלסטיני, בכלל זה המיעוט הערבי בישראל והפליטים הפלסטינים החיים כיום מחוץ למולדתם. ההצעות לכונן מדינה דו-לאומית בארץ ישראל/פלסטין המנדטורית נתפסות בעיני הזרם הלאומי כפשרה היסטורית בין זכותם של הילידים הערבים להגדרה עצמית בארצם לבין ההכרה בדיעבד בזכותם של היהודים להגדרה עצמית – זכות אשר תכובד רק במסגרת פוליטית משותפת עם בני הארץ המקוריים. תפיסה זו מאפשרת לאנשי הזרם הלאומי לטעון כי הצעותיהם לחולל שינוי יסודי באופייה של המדינה היהודית מושתתות על ערכים מוחלטים של מוסר ושל צדק היסטורי.

עמדתו של הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי, המיוצג בכנסת על ידי מפלגת חד"ש, שונה בתכלית. זרם זה מכיר דה-פקטו בזכות הקיום של מדינה יהודית בארץ ישראל/פלסטין המנדטורית ובזכותם של היהודים להגדרה עצמית במדינה המוגדרת ככזו, על יסוד החלטת החלוקה משנת 1947. חברי חד"ש, יותר מכל זרם אחר, מקדשים את הקיום המדיני הנוכחי של ישראל (בתחומי הקו הירוק) ואת המאבק הפוליטי של האזרחים הערבים באמצעות הכנסת – המוסד הריבוני העליון המייצג את המדינה, שהוקמה מכוח החלטת החלוקה. הם מתנגדים בכל תוקף להצעות לכונן מדינה דו-לאומית אחת בכל שטחי הארץ, שכן לדעתם הצעות כאלה עומדות בסתירה למצעם המדיני המסורתי – "שתי מדינות לשני עמים". הם גם מסתייגים מיוזמות המבקשות להתיק את מרכז הכובד של הפעילות הפוליטית של האזרחים הערבים אל מחוץ לכנסת. עם זאת הם דוחים בתוקף את צבינה היהודי-ציוני של המדינה ואת הפירוש של מדינה יהודית כמדינת לאום יהודית רובנית, אשר בשם העיקרון הדמוקרטי של "הכרעת הרוב" עלול להוביל למצב של "עריצות הרוב". להשקפתם, מדינה יהודית היא מדינה שרוב אוכלוסייתה יהודית שבה היא זוכה להגדרה עצמית. עם זה הם גורסים כי בד בבד שומה על הרוב היהודי לכבד את זכויותיהם של האזרחים הערבים, לרבות זכויותיהם כקולקטיב לאומי, מתוך מחויבות לערכיה הדמוקרטיים של המדינה.

עמדתו של הזרם האסלאמי מורכבת יותר. אנשי זרם זה, המיוצגים בשני פלגיה של התנועה האסלאמית, הפלג הפרלמנטרי והפלג החוץ-פרלמנטרי, אינם

מתחבטים בשאלת הזכות של היהודים להגדרה עצמית בארץ. התייחסותם לא בהכרח מעוגנת בהשקפת עולם לאומית. היא מעוגנת בראש ובראשונה בהשקפת עולם דתית, שאינה מכירה ביהודים כקבוצת לאום אלא כקבוצה דתית. עם זאת הזרם האסלאמי נדרש להתמודד עם המשמעות המעשית שנגזרת מהמושג "מדינה יהודית" – ריבונות יהודית בדמות מדינת לאום. לפיכך, ומתוך הרצון בטובתם של האזרחים המוסלמים החיים כקהילת מיעוט דתי במדינת לאום שרוב אוכלוסייתה אינה מוסלמית, פיתח כל אחד מפלגי התנועה האסלאמית דרך התמודדות משלו עם הרעיון של מדינה יהודית. הפלג החוץ-פרלמנטרי של התנועה אימץ גישה דוגמטית המתבטאת בהתעלמות כמעט מוחלטת מן המדינה וממוסדותיה. גישה זו אינה אלא ביטוי לחוסר נכונות מוחלט להשלים עם ריבונות יהודית בארץ שנחשבת קדושה לאסלאם. מנהיגי הפלג פיתחו מודל אוטונומי מפורט המבקש לכונן קהילה המספקת את צרכיה בכוחות עצמה על פי עקרונות ההלכה האסלאמית, אבל נראה שקשיים מבית ומחוץ מונעים את יישומו של הרעיון. לעומת זאת הפלג הפרלמנטרי גוזר גזרה שווה בין מעמדם של המוסלמים בישראל לבין מעמדם של קהילות מוסלמיות אחרות בעולם הנמצאות במעמד של מיעוט במדינות שרוב אוכלוסייתן אינה מוסלמית. הניסיון של קהילות אלו במדינות המערב מראה כי הן הסתגלו בהצלחה לחיים במדינות שהשלטון ואורח החיים בהן אינם מוסלמיים. לכן, למרבה הפרדוקס, נראה שהפלג הפרלמנטרי מצליח להתגבר על האתגר של "המדינה היהודית" ומתאים את עצמו באופן מיטבי למציאות הפוליטית בישראל. כמו חברי חד"ש גם אנשי הפלג הפרלמנטרי של התנועה האסלאמית מחויבים למסגרת הפוליטית הקיימת בישראל. הם מקבלים את פתרון שתי המדינות ודבקים בפעילות הפוליטית באמצעות הכנסת מתוך אמונה שיש בכך כדי להועיל לאזרחים המוסלמים במדינה.

אף על פי שבקרב הזרמים האידאולוגיים המרכזיים בחברה הערבית בישראל הביקורת על ההגדרה של ישראל כמדינה יהודית היא ביקורת מוצקה, אין בה כדי ליצור מכנה משותף מוסכם ביניהם אשר ממנו ייגזרו הצעות מעשיות לשינוי אופייה של המדינה. למעשה כבר משנות התשעים של המאה העשרים, מאז החל תהליך השלום בין ישראל לפלסטינים, שקדו אינטלקטואלים ופוליטיקאים ערבים בישראל על גיבוש מודלים חלופיים להגדרת ישראל "מדינה יהודית ודמוקרטית". במסגרת זאת נידונו כמה אפשרויות לאוטונומיה (תרבותית או מוסרית, אך לא טריטוריאלית), נבחן הרעיון של "מדינת כל אזרחיה", וכן

נבדקו הצעות להסדר דו-לאומי (בתוך תחומי הקו הירוק או בכל שטח פלסטיני המנדטורית), כאנטייתזה לססמה המסורתית "שתי מדינות לשני עמים". היוזמות הללו הונעו מן ההרגשה שבשעה שהפלסטינים בשטחים התקדמו לקראת מימוש זכות ההגדרה העצמית שלהם, במתכונת זו או אחרת, לא חלה שום התקדמות בכיוון זה מבחינת המיעוט הערבי בישראל. בד בבד נתפס אופייה הציוני של המדינה כחסם בפני זכותו של המיעוט הערבי, כמיעוט לאומי וילידי, לממש את זכותו להגדרה עצמית בארצו. כוונת המודלים הללו הייתה אפוא להביא את זכותו של המיעוט הערבי להגדרה עצמית לכדי מימוש חלקי, ואפילו מלא.

למרות הליבון הרעיוני המעמיק לא התחוללה בשטח התקדמות מעשית. הדיון הפנימי ברעיון האוטונומיה המוסדית לא הניב הצעות מגובשות ומוסכמות כל צורכן בחברה הערבית, ואילו רעיונות מעשיים להעניק אוטונומיה תרבותית (למשל, בתחום החינוך) ממילא לא קיבלו את ברכתן של רשויות המדינה. גם רעיון "מדינת כל אזרחיה" לא התקבל בהסכמה בתוך הציבור הערבי, שכן לדעת כמה מאנשי הזרמים הפוליטיים הערביים הוא לא נתן ביטוי מספק לייחודם של האזרחים הערבים כקולקטיב לאומי. אשר לאפשרות הדו-לאומית – גם התומכים הנלהבים בה מודעים היטב לכך שהיא לא מציאותית לנוכח ההתנגדות לרעיון הדו-לאומי הן מצד הרוב היהודי במדינה הן מצד ההנהגה הפלסטינית בשטחים, ואף ספק אם היא נהנית מתמיכה מספקת בציבור הערבי הרחב עצמו.

אכן, שלא כמו עמדות האליטה הפוליטית והאינטלקטואלית הערבית בישראל, עמדותיו של הציבור הרחב הערבי מושפעות במידה רבה יותר מתהפוכות הזמן ומן הנסיבות הפוליטיות המשתנות. ממצאים ממגוון סקרי דעת קהל מלמדים כי רוב יציב בציבור הערבי בישראל מאמץ גישה ראלית המבטאת השלמה עם המציאות שבתוכה הוא חי. אמנם הביקורת כלפי כוונת המדינה לעגן את הגדרתה כ"מדינה יהודית" קנתה לה אחיזה בקרב חוגים נרחבים בציבור הערבי, אולם ככלל הוא משלים עם ההגדרה המקובלת של המדינה – "יהודית ודמוקרטית".

כלומר, הציבור הערבי בישראל מקבל את זכותם של היהודים להגדרה עצמית בארץ ומקבל את זכותה של המדינה להתקיים כמדינה עצמאית בתחומי הקו הירוק. בצד זה יש לזכור כי אנשי הזרם הערבי-ישראלי, המיוצגים במפלגות הציוניות, נמנעים מעימות עם המדינה ועם הרוב היהודי בסוגיות אידאולוגיות וכלל אינם מבקשים לשנות את אופייה של המדינה כמדינת לאום יהודית.

התמונה המתקבלת אפוא היא שעמדתו של הציבור הערבי בישראל כלפי ההגדרה "מדינה יהודית" מורכבת, אינה אחידה או קוהרנטית, והיא רוויית מגמות סותרות. המשמעות המעשית העולה ממגוון הרעיונות והעמדות בציבור זה מחזקת את המסגרת הפוליטית הקיימת בתחומי הקו הירוק, שבה מתקיים מיעוט ערבי בצד רוב יהודי. אין פירוש הדבר שהציבור הערבי בישראל חי בשלום עם הרעיון של "מדינה יהודית", אולם המסקנה דלעיל מעמידה בפרופורציה המתאימה את השיח הביקורתי המתקיים בתוכו בעניין הגדרתה של המדינה ככזאת.

הקדמה

המונח "מדינה יהודית" זוכה בספרות המחקרית לחמישה פירושים עיקריים אשר כל אחד מהם מבליט פן מסוים בצביונה היהודי הרצוי של המדינה: (א) מדינת הלכה יהודית ("מדינת התורה") – מדינה שבה יחיו האזרחים היהודים על פי מצוות התורה והלכותיה, והנהגה השלטת במדינה, כמו מקור הלגיטימציה שלה, יהיו דתיים; (ב) מדינה דתית לאומית – מדינה שבה יהיה להלכה היהודית מקום מרכזי בחיים הציבוריים, אולם קיומה של המדינה ייתן ביטוי לאומי לריבונות העם היהודי בארצו; (ג) מדינת לאום יהודית תרבותית – מדינה ציונית חילונית אשר צביונה היהודי נגזר מתוך ערכי המורשת הלאומית, התרבותית והדתית של העם היהודי לדורותיו (השאלה מהם אותם ערכים נותרת פתוחה); (ד) מדינת העם היהודי – מדינה המשמשת מקור הזדהות לאומי עבור היהודים החיים בתפוצות, והיא מעגנת את זהותה היהודית בחקיקה ובסמלים לאומיים; (ה) מדינת היהודים – מדינה ציונית אשר תרבותה ודמותה יעוצבו בעיקר בדמותו של הרוב היהודי והיא תבטיח כי ימשיך להתקיים בתוכה רוב יהודי באמצעות "חוק השבות". הפירושים הללו נבדלים זה מזה בגישתם לדת ולמסורת היהודית. מרכזיותם של שני הערכים הללו הולכת ופוחתת מפירוש אחד למשנהו – החל ב"מדינת התורה", שמקדשת את שניהם, וכלה ב"מדינת היהודים", שבה צביונה היהודי של המדינה מוגדר על פי ערכים תרבותיים ולאומיים. הבדל נוסף הוא שארבעת הפירושים האחרונים מדגישים את צביונה הציוני ואת אופייה הדמוקרטי של המדינה, ואילו הפירוש הראשון נותן ביטוי רק לממד הדתי באופייה של המדינה.¹

מגוון הפירושים מוצא את ביטויו בסקרי דעת קהל. בסקר מדד הדמוקרטיה הישראלית לשנת 2011 הופנתה לנשאלים השאלה הזאת: "מדינת ישראל מוגדרת כמדינה יהודית. אנשים שונים מייחסים משמעות שונה למונח 'מדינה יהודית'.

* אני מודה לפרופ' מאיר ליטבק, לד"ר מוהנד מוסטפא, לפרופ' אשר סר, לד"ר מרדכי קידר ולפרופ' יצחק רייטר, אשר קראו את טיוטות כתב היד של המחקר והעירו את הערותיהם. האחריות על האמור במחקר כולה שלי.

1 ראו אדן, אשכנזי ואלפרסון, 2001: 29-36. לדיון בפירושים השונים לרעיון יהדותה של מדינת ישראל ראו רביצקי ושטרן, 2007.

מהו לדעתך המאפיין החשוב והמהותי ביותר של מדינה יהודית? תשובותיהם של הנשאלים סווגו לארבע קטגוריות כדלקמן: היהדות כסמן לאומי; היהדות כסמן דתי; היהדות כסמן של דמוקרטיה וסובלנות; היהדות כמסמן שלילי. עורכי הסקר ציינו כי בקרב הנשאלים היהודים לא שררה תמימות דעים בשאלה אם ההגדרה "מדינה יהודית" מייצגת לאום (52.5%) או דת (37.2%). כמו כן הדגישו העורכים את המסקנה שרק מיעוט מקרב הנשאלים היהודים (9.2%) ייחסו למונח "מדינה יהודית" משמעות של דמוקרטיה וסובלנות.² ממצאי הסקר גם הוכיחו שהפירושים המגוונים שמקבל המונח "מדינה יהודית" בציבור היהודי נגזרים במידה רבה מן הנטייה הפוליטית של הנשאלים וממשתנים חברתיים אחרים.³ עם זאת אחד הממצאים המעניינים שעלו מתוך הסקר לא נבע ישירות מתוצאותיו. עורכי הסקר ציינו בהערה בתחתית העמוד כי השאלה דלעיל "לא הופנתה למרואיינים הערבים לאחר שבשלב מוקדם של ביצוע הסקר התברר שהיא מעוררת אצלם חוסר רצון להמשיך בריאיון". העורכים הוסיפו כי תגובה זו של הנשאלים הערבים (15% מכלל המשתתפים בסקר) מחייבת בפני עצמה ברור מחקרי נוסף בעתיד.⁴

אכן, במבט-על אפשר להתרשם שעצם העיסוק במונח "מדינה יהודית" היה כה טעון ובעייתי בעיני המשתתפים הערבים בסקר עד שהוא עורר בהם שאט נפש ולכן הם העדיפו שלא להתייחס אליו כלל. נראה אפוא שממצא זה, דווקא בהיעדרו, מצביע יותר מכול על החשיבות והרלוונטיות של השאלה המרכזית העומדת ביסוד המחקר שיוצג להלן: מהן העמדות הרווחות בקרב הציבור הערבי בישראל כלפי הרעיון של "מדינה יהודית"?

2 הרמן ואח', 2011: 39-41.

3 למשל, רוב החילונים (63.8%) והמסורתיים (56.4%) בציבור היהודי ייחסו למונח "מדינה יהודית" בעיקר משמעות לאומית, ואילו רוב הדתיים (57.1%) והחרדים (87.4%) ייחסו לו משמעות דתית יותר. כמו כן נשאלים המזוהים עם הימין (42.9%) ייחסו למונח "מדינה יהודית" משמעות דתית גדולה יותר בהשוואה לנשאלים המזוהים עם המרכז (36.7%) ועם השמאל (24.1%), בעוד נשאלים המזוהים עם השמאל (16.9%) ייחסו למונח "מדינה יהודית" משמעות של דמוקרטיה וסובלנות בשיעור כפול מנשאלים המזוהים עם המרכז (8.7%) ועם הימין (8.5%). ראו שם.

4 שם: 39, הערה 13.

אף על פי שמדובר לכל הדעות בשאלה אקוטית וכבדת משקל, הן מבחינה אקדמית הן מבחינה פוליטית, נראה שהשיח המחקרי מיעט לעסוק ישירות בסוגיה זו. בשנים האחרונות ראו אור כמה וכמה מחקרים שדנו בתהליכי עומק פוליטיים וחברתיים שהתחוללו במרוצת שני העשורים האחרונים בחברה הערבית בישראל. כפי שיוגסם בהמשך, תהליכים אלה תרמו לעיצוב התודעה הלאומית של המיעוט הערבי במדינה בדרך חדשה ושונה מבעבר. מחקרים פרי עטם של סמי סמוחה, אמל ג'מאל, אלי רכס, אסעד גאנם, עזמי בשארה, יצחק רייטר, עודד חקלאי והוניידה גאנם הרימו תרומה משמעותית להבנת תהליכים אלו.⁵ אמנם הם נדרשו לדיון הביקורתי הפנימי בתוך הציבור הערבי בעניין מעמדו הלאומי במדינה, אולם הם לא הרבו לעסוק באופן ישיר ומעמיק בשאלת המחקר האמורה לעיל. הדגש בהם הוא בעיקר על ניתוח תהליכי התגבשות הזהות הלאומית של המיעוט הערבי. לאחרונה ראה אור ספר רחב היקף פרי עטו של דן שיפטן העוסק במישרין בעמדתו של המיעוט הערבי כלפי מדינת הלאום היהודית.⁶ רצה הגורל וספרו של שיפטן התפרסם בעיצומה של העבודה על הכנת המחקר המובא כאן. אין ספק שספרו של שיפטן הוא ציון דרך בולט בשיח המחקרי העוסק בסוגיה הנדונה, אך אין הכוונה כאן להעריך את תרומתו לשיח המחקרי או לכתוב עליו ביקורת (מלאכה זו כבר נעשתה במקומות אחרים).⁷ המחקר שלפנינו נבדל מהספר דלעיל משתי בחינות עיקריות: ראשית, מרחב הניתוח של המחקר שיוצג כאן מצומצם יותר ושאלת המחקר ממוקדת יותר. אין מדובר בבחינה ביקורתית של עמדות המיעוט הערבי כלפי המדינה על רקע התפתחות היחסים בין המדינה והרוב היהודי מכאן לבין המיעוט הערבי מכאן משנת 1948 ועד היום. אין הכוונה גם לסקור עמדות בקרב המיעוט הערבי כלפי נושאים פוליטיים הנוגעים ליחסיה של מדינת ישראל עם העם הפלסטיני ועם העולם הערבי. תחת זאת המחקר שיתואר להלן מתמקד בשני העשורים האחרונים, למן שנות התשעים של המאה

5 בשארה, 1998 [בערבית]; רכס, תשס"ב; ג'מאל, 2005א; גאנם, 2009; Ghanem, 2001; Rekhess, 2007; Reiter, 2009; Smoocha, 2010; Haklai, 2011; Jamal, 2011

6 שיפטן, 2011.

7 לביקורות על הספר ראו תמר הרמן, "פלסטינים בישראל: מאבקו של המיעוט הערבי במדינה היהודית" מאת דן שיפטן: זה לא אנחנו, זה אתם", אתר הארץ, 10.8.2011; Rekhess, 2012.

העשרים ועד היום, ומרחב הניתוח שלו מצומצם למערכת היחסים שבין האזרחים הערבים ליהודים בתוך המדינה ולבחינת האופן אשר בו, לדעת המיעוט הערבי, משפיעה ההגדרה של ישראל כמדינה יהודית על עיצוב מערכת יחסים זו. במסגרת זו תיבחנה עמדות בקרב הציבור הערבי כלפי עצם ההגדרה של ישראל כמדינה יהודית על מגוון השתמעויותיה. ההתמקדות היא אפוא בשאלות ליבה הנוגעות לעצם קיומה של ישראל כמדינת לאום יהודית בכברת ארץ זו. מהן המשמעויות המעשיות בעיני הציבור הערבי הנגזרות מתוך הגדרתה של ישראל כמדינה יהודית? מהי עמדת הציבור הערבי כלפי זכות ההגדרה העצמית של היהודים בארץ? האם הסתייגותו מן הרעיון של מדינה יהודית נובעת משיקולים אידאולוגיים או מסיבות פרגמטיות? האם הפרשנות הרווחת בציבוריות הישראלית-יהודית להגדרת המדינה "יהודית ודמוקרטית" אינה תקפה בעיני הציבור הערבי? מהן החלופות הרווחות כיום בציבור הערבי להגדרתה של מדינת ישראל "יהודית ודמוקרטית", ומהו אופייה העתידי הרצוי מבחינתו? על שאלות אלו מבקש המחקר שלפנינו להשיב.

שנית, הנחת היסוד במחקר שיוצג כאן היא שהציבור הערבי בישראל אינו עשוי מקשה אחת ושנכון יותר להתייחס לעמדות הנגזרות מתוך השקפתם של זרמים פוליטיים ואידאולוגיים שונים זה מזה בשאלה האמורה לעיל, ולא לעמדה עקיבה ואחידה. לשם כך הובא בחשבון מגוון הדעות הרווח בקרב האליטה הפוליטית והאינטלקטואלית הערבית בישראל. כפי שאראה להלן, חילוקי דעות שוררים בין הזרמים למיניהם דווקא בסוגיות אידאולוגיות אשר לכאורה מצויות בלב הקונסנזוס של המיעוט הערבי בישראל. בד בבד, על מנת להבין באיזו מידה קנו להם רעיונות אידאולוגיים אחיזה מעשית בשטח, מוצגות עמדות המנהיגות הפוליטית והאליטה האינטלקטואלית (היכן שנכון ואפשר לעשות זאת) באופן השוואתי עם עמדות הציבור הערבי הרחב כפי שהן באות לידי ביטוי בסקרי דעת קהל.

המחקר שלפנינו נועד להעמיד לרשות הקורא סיכום ממצה ומעודכן של הסוגיה הנדונה. עם זאת אין הכוונה להסתפק רק בהצגת העמדות הרווחות בציבור הערבי כלפי הרעיון של מדינה יהודית, אלא בעיקר להבין ולהסביר כיצד ומדוע התגבשו עמדות אלה. לשם כך נשען המחקר על ספרות מחקרית רחבה ומעודכנת שנכתבה בנושא. כמו כן הושם דגש מיוחד על עיון במקורות ראשוניים ומשניים בשפה הערבית אשר העיון בהם טרם מוצה עד כה.

מבוא

זרמים פוליטיים ואידאולוגיים בחברה הערבית

הציבור הערבי בישראל אינו עשוי מקשה אחת מבחינה פוליטית ואידאולוגית. כל דיון העוסק בעמדות הרווחות בקרב הציבור הערבי, ובמיוחד בעמדות בקרב האליטה הפוליטית והאינטלקטואלית, כלפי סוגיות פוליטיות ואידאולוגיות כבדות משקל (כגון היחס להגדרה "מדינה יהודית") חייב להביא בחשבון את השיוך האידאולוגי של בעלי העמדה ולהעריך את הדברים בהתחשב במשקלו הסגולי של כל זרם אידאולוגי. בשיח המחקרי והציבורי העוסק בעולמם הפוליטי והאידאולוגי של האזרחים הערבים בישראל מקובל להבחין כיום בארבעה זרמים עיקריים: הזרם הערבי-ישראלי (הציוני), הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי (לא ציוני), הזרם האסלאמי והזרם הלאומי.⁸ החלוקה לזרמים אלה מבוססת על דפוסי ההצבעה של האזרחים הערבים בבחירות לכנסת, וכן על סיווג לפי כיווני מחשבה אידאולוגיים, כפי שיפורט להלן. שלושת הזרמים האחרונים מדגישים כולם את הזהות הלאומית הפלסטינית של המיעוט הערבי. לשם נוחות הדיון, הכינויים שנבחרו עבורם מייצגים את הרכיב הדומיננטי בתפיסת העולם של כל זרם: בעוד הזרם הלאומי מדגיש בראש ובראשונה את הרכיב הלאומי הפלסטיני בזהותם של הערבים בישראל, הזרם האסלאמי מדגיש את הרכיב הדתי (האסלאמי) בזהות, ואילו הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי מקדש את המאבק המשותף לאזרחי המדינה משתי קבוצות הלאום.

א. הזרם הערבי-ישראלי (הציוני). זרם זה מקבל את מעמדם של האזרחים הערבים כמיעוט ערבי בתוך מדינה בעלת רוב יהודי. אנשיו אינם מבקשים לערער על מאזן הכוחות בין הרוב היהודי למיעוט הערבי, ואף לא על הסדר הפוליטי הנהוג כיום במדינה. אף שהם רואים במיעוט הערבי מיעוט לאומי, אין הם משמיעים תביעה חד-משמעית להכיר במיעוט הערבי ככזה, כשם שעושים חברי הזרמים

8 חלק זה מבוסס על החיבורים האלה: רייטר ואהרוני, 1992; גאנם, 2001; גאנם, 2009; 159-114; גאנם ומוסטפא, 2009: 143-192 [בערבית]; נויברגר, 2010: 13-32; Ghanem, 2001.

האחרים. לפיכך אנשי הזרם הערבי-ישראלי מאמצים גישה פרגמטית: הם אינם תובעים שינויים מהותיים הנוגעים לאופייה הציוני של המדינה, אלא מתמקדים במאבק למען שוויון אזרחי בין יהודים לערבים בתוך מדינת ישראל המתבטא בהקצאה שוויונית של משאבים, בשוויון הזדמנויות בתעסוקה וכדומה. נימתם של אנשי זרם זה מפויסת, והם משמיעים את תביעותיהם לשינוי באופן שיהלום את רגישויותיו של הרוב היהודי. מסיבות אלו זכה בעבר זרם זה לכינוי "המחנה המתון". הזרם הערבי-ישראלי קורא להקמת מדינה פלסטינית בצד מדינת ישראל מתוך האמונה שהתקדמות משולבת בתהליך השלום עם הפלסטינים ובמאבק למען שוויון בתוך מדינת ישראל תשפר את מעמדם של האזרחים הערבים במדינה. נציגיו של זרם זה משולבים במפלגות היהודיות-ציוניות (הן בשמאל הן בימין). אין הם קוראים תיגר על אופייה היהודי-ציוני של המדינה, והם שוללים מכול וכול מאבק באמצעים לא חוקיים או שימוש באלימות לשם השגת יעדים פוליטיים.

אף על פי שהזרם הערבי-ישראלי פועל בקרב האוכלוסייה הערבית בישראל משחר הקמתה של המדינה, חלה לאורך שני העשורים האחרונים שחיקה מתמדת בכוחו הפוליטי ושיעור התמיכה בו בקרב הציבור הערבי הולך ומתמעט (לוחות 1 ו-2 להלן). מגמה זו מתחזרת משיעורי הצבעת הערבים למפלגות יהודיות-ציוניות, שירדו באורח ניכר בתקופה זו: מ-52.3% בבחירות לכנסת השלוש עשרה (1992), ל-30.8% בבחירות לכנסת השש עשרה (2003) ועד ל-16.8% בבחירות לכנסת העשרים (2015). עיקר כוחו הפוליטי של הזרם הערבי-ישראלי מגיע כיום מהיישובים הדרוזיים, המזוהים עמו באופן מסורתי (כ-81% מהמצביעים ביישובים אלה הצביעו לרשימות ציוניות-יהודיות בבחירות 2015). לעומת זאת ביישובים הערביים הגדולים בגליל, במשולש ובנגב זרם זה כמעט נעלם מן המפה הפוליטית.⁹ בצד זאת יצוין כי אנשי זרם זה לא פיתחו אידאולוגיה מובחנת אלא התאימו עצמם לקו הפוליטי והאידאולוגי שהכתיבו מפלגות האם שלהם. הם ממעטים לעסוק בשאלות בעלות אופי אידאולוגי הנוגעות לאופייה הרצוי של המדינה בעיני האזרחים הערבים,

וממילא אינם מערערים על הגדרתה של ישראל כמדינה יהודית. מסיבות אלו הדיון שלהלן לא יעסוק בעמדותיהם.

ב. הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי. זרם זה הוא אחד הזרמים הפוליטיים והאידיאולוגיים הוותיקים ביותר הפעילים בחברה הערבית בישראל. נציגיו השתלבו בפוליטיקה הישראלית למן הכנסת הראשונה (1949) וממשיכים להיות מיוצגים בה כיום באמצעות מפלגת חד"ש (חזית דמוקרטית לשלום ולשוויון). אנשי הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי לדורותיהם רואים בציונות את המכשלה העיקרית לשוויון בפני הערבים בישראל, שכן לטענתם אפלייתם של האזרחים הערבים לרעה מוטמעת בצביונה הציוני של המדינה, שביטוי המעשי הוא העדפתם של אזרחים יהודים על פני אזרחים לא יהודים (קרי ערבים). לכן הם קוראים, כמוצהר, לביטול אופייה הציוני של ישראל כתנאי הכרחי להפיכתה למדינה דמוקרטית. בצד זאת הם דורשים להכיר במיעוט הערבי בתור מיעוט לאומי. מבחינות אלו נבדלים אנשי הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי מאנשי הזרם הערבי-ישראלי (הציוני). אף על פי כן, בדומה לזרם הערבי-ישראלי, הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי מקבל את יחסי הכוחות הנוכחיים בין רוב יהודי למיעוט ערבי בתוך המדינה. נוסף על כך הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי מייחס ערך רב לפעולה ערבית-יהודית משותפת ומתנגד, משיקולים אידיאולוגיים ופרגמטיים כאחד, להתארגנות על בסיס ערבי לאומי נבדל מחשש שהדבר יפגע בקידום ענייניו של המיעוט הערבי במדינה. לפיכך מוכן זרם זה לשתף פעולה עם גורמים יהודיים המסכימים אתו בעניין המאבק למען התקדמות בתהליך השלום ובשוויון למען האזרחים הערבים במדינה גם אם גורמים אלה אינם מסכימים עמו בסוגיות מהותיות בעיניו, כגון כיבוד זכות השיבה של הפליטים הפלסטינים. אנשי הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי קושרים את ההתקדמות בתהליך השלום בין ישראל לפלסטינים עם המאבק למען שוויון זכויות של האזרחים הערבים במדינה ומחזיקים בדעה שהרכיב הלאומי (הפלסטיני) והרכיב האזרחי (ישראלי) בזהותם של אזרחי המדינה הערבים הם רכיבים משלימים ולא סותרים. כמו כן הם תומכים בהקמת מדינה פלסטינית בכל שטחי הגדה המערבית ורצועת עזה (שנכבשו במלחמת 1967) בצד מדינת ישראל.

הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי הגיע לשיא כוחו הפוליטי בשלהי שנות השבעים ובראשית שנות השמונים של המאה העשרים (בבחירות 1977 זכתה חד"ש ביותר ממחצית קולותיהם של המצביעים הערבים) בעקבות הצלחת הקומוניסטים לרתום את הציבור הערבי לצעדי מחאה המונית אשר הגיעו לשיאם באירועי "יום האדמה" (מרץ 1976). מאמצע שנות השמונים חלה שחיקה בכוחו של הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי בשל עליית קרנם של שני זרמים פוליטיים אחרים שהחלו לפעול בקרב הערבים בישראל: הזרם האסלאמי והזרם הלאומי. קשה לאמוד את כוחו הפוליטי הנוכחי של הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי בציבור הערבי. מחד גיסא, על פי תוצאות הבחירות לכנסת בעשור האחרון, התקבע מעמדו של זרם זה כזרם השני בעוצמתו בפוליטיקה הערבית בישראל (ראו לוח 1). מאידך גיסא, עד הבחירות האחרונות לכנסת, אשר בהן נרשמה עלייה בשיעור ההשתתפות של האזרחים הערבים בבחירות, חלק ניכר בציבור הערבי לא השתתף בבחירות לכנסת משיקולים אידאולוגיים ואחרים (כ-45% בממוצע לא הצביעו בכל אחת משלוש מערכות הבחירות בשנים 2006-2013). הדעת נותנת כי הללו לא נמנו עם תומכי הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי, אשר דוגל באופן מסורתי בהשתתפות של האזרחים הערבים בפוליטיקה הישראלית, אלא היו מזוהים יותר עם חוגים בזרם האסלאמי ובזרם הלאומי, אשר אינם תומכים בהצבעה בבחירות וחלקם אף קוראים בגלוי להחרמתן.¹⁰ אף על פי כן השפעתו של הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי על האקלים הפוליטי בציבור הערבי רבה, ותעיד על כך העובדה שרוב יציב וקבוע בציבור הערבי תומך בפתרון הסכסוך בין ישראל לפלסטינים במתכונת "שתי מדינות לשני עמים", ברוח הססמה המסורתית שטבע הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי.

ג. הזרם האסלאמי. האידאולוגיה של הזרם האסלאמי בישראל מושתתת על שלושה יסודות: (א) מקורות האסלאם הסוני-אורתודוקסי, וביסודם הקוראן והמסורת המוסלמית; (ב) גישת הזרם הרפורמיסטי באסלאם מן המאה התשע עשרה, שביקש לאזן בין הסתמכות על עקרונות האסלאם לבין קבלת חידושי התקופה המודרנית; (ג) האידאולוגיה של תנועת "האחים המוסלמים", החותרת

להקים חברה מוסלמית המנוהלת על פי חוקי ההלכה האסלאמית (שריעה). אנשי הזרם האסלאמי סבורים כי הרכיב הדתי-אסלאמי בזהותם של הערבים בישראל הוא הרכיב החשוב ביותר ופועלים לטפחו. עם זאת הם אינם שוללים השתייכות לרכיבי זהות נוספים, כמו זהות לאומית פלסטינית או כלל-ערבית או זהות אזרחית ישראלית, והם מכירים בהשפעתם של רכיבים אלה על המוסלמים בישראל. הם דוחים את צבינה הציוני של המדינה, אולם מכירים בקיומה של ישראל בבחינת עובדה מוגמרת ובהיותה מדינה בעלת רוב יהודי אשר התרבות הדומיננטית בה היא התרבות העברית. מתוך כך הם קוראים להתארגנות פוליטית על בסיס דתי-אסלאמי אגב התחשבות במציאות הפוליטית הקיימת במדינה.

הזרם האסלאמי מיוצג כיום על ידי שני פלגי התנועה האסלאמית. תנועה זו נוסדה בראשית שנות השבעים, אולם בשנת 1996 חל פילוג בשורותיה על רקע שאלת הבחירות לכנסת. פלג אחד (הפלג הפרלמנטרי) תומך בהשתתפות בבחירות לכנסת והוא חלק מן "הרשימה הערבית המאוחדת" (שהיא אחת המפלגות הערביות המרכיבות את הרשימה המשותפת), ואילו פלג אחר (הפלג החוץ-פרלמנטרי) אינו תומך בהשתתפות בבחירות, וחלק מחבריו קוראים בגלוי להחרמתן (הנושא יידון בהרחבה בהמשך). לפי כמה הערכות הזרם האסלאמי (על שני פלגיו) הוא אחד הזרמים הפוליטיים החזקים ביותר הפועלים כיום בחברה הערבית. הערכות אלה מבוססות על ממצאים מסקרי דעת קהל שנערכו בעשור האחרון המראים כי שיעור ההזדהות עם התנועה האסלאמית כגוף המייצג בצורה הנאמנה ביותר את המיעוט הערבי בישראל שקול לשיעור ההזדהות עם שלוש המפלגות הערביות המיוצגות בכנסת גם יחד.¹¹ עדות נוספת להערכה זו מוצאת את ביטוייה בהשתתפות ההמונית בעצרות השנתיות שמארגנת התנועה האסלאמית (על שני פלגיה). על פי אומדנים, בעצרות

11 למשל, בסקר מדד יחסי יהודים-ערבים בישראל לשנת 2004 הסכימו 58.2% מן הנשאלים הערבים עם הטענה שהתנועה האסלאמית מייצגת נאמנה את הערבים בישראל, ו-62.8% הסכימו עם טענה אחרת שלפיה המפלגות הערביות הן המייצגות נאמנה את המיעוט הערבי בישראל. באותו סקר לשנת 2012 עמדו שיעורים אלה על 61.8% ועל 61.9%, בהתאמה. ראו סמוחה, 2005: 38; 2013: 105.

שנתיות אלה משתתפים כמה עשרות אלפי אנשים. אף שהסיבה המרכזית לכך, יש לשער, היא ההתנועה בוחרת למקד את עצרותיה בנושאים דתיים בעלי גוון לאומי מובהק הנוגעים בציפור הנפש של מרבית הציבור הערבי במדינה (כגון העצרת השנתית "אל-אקצא בסכנה"), אין להתעלם מן העובדה ששיעור ההשתתפות בעצרות אלה גדול יותר מבכל כינוס עממי שנערך מטעם מפלגה ערבית כלשהי.¹² בצד זה בולט לעין תהליך האסלאמיזציה שעוברת החברה הערבית בישראל בעשורים האחרונים. סקרי דעת קהל שנערכו בשנים האחרונות בקרב האזרחים המוסלמים במדינה מצביעים על התחזקות ניכרת של הממד הדתי בזהותם.¹³ עוצמתו של הזרם האסלאמי אינה מוצאת את מלוא ביטוייה בנתוני ההצבעה הערבית לכנסת, שכן בדרך כלל רק תומכי הפלג הפרלמנטרי משתתפים בבחירות ואילו תומכי הפלג החוץ-פרלמנטרי אינם משתתפים בהן. ובכל זאת המפלגה שבה הייתה מיוצגת התנועה האסלאמית במערכות הבחירות האחרונות (2006–2013) – רע"מ-תע"ל – נהנתה משיעור התמיכה הגדול ביותר מטעם ציבור הבוחרים הערבי (לוחות 1 ו-2 להלן). עם זאת יש להביא בחשבון כי מלבד התנועה האסלאמית היו שותפים ברשימת רע"מ-תע"ל גם גופים פוליטיים שאינם בהכרח בעלי זהות אסלאמית, כגון תע"ל (התנועה הערבית לשינוי, מפלגה בראשות ד"ר אחמד טיבי) ומד"ע (המפלגה הדמוקרטית הערבית, שהוקמה בסוף שנות השמונים בידי עבד אל-והאב דראושה), אשר עמדו בהן קרובות דווקא לאלה של הזרם הלאומי ושל הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי.

ד. הזרם הלאומי. הזרם הלאומי אינו זרם פוליטי חדש בחברה הערבית. בשנות החמישים והשישים של המאה העשרים התארגנו אנשיו ב"חזית הערבית" ובתנועת אל-ארד, ובשנות השבעים והשמונים הם התארגנו בתנועת "בני הכפר" (اَبْنَاءُ اَلْبَلَد), ב"תנועה הלאומית המתקדמת" וכן ב"רשימה המתקדמת לשלום". כיום מיוצג חלק הארי של הזרם הלאומי בכנסת באמצעות מפלגת בל"ד (ברית לאומית דמוקרטית), שהשתתפה לראשונה בבחירות

12 עליו, 2009: 315.

13 רכס ורודניצקי, 2011: 9–10.

לכנסת בשנת 1996. חלק אחר מיוצג בתנועת "בני הכפר" וממשיך להחרים את הבחירות לכנסת.

האידאולוגיה של הזרם הלאומי מבוססת על העקרונות של התנועה הלאומית הערבית, שהונהגה בשנות החמישים והשישים של המאה העשרים בידי נשיא מצרים גמאל עבד אל-נאצר, ועל עקרונותיה של התנועה הלאומית הפלסטינית בפרט. שאיפתו העליונה המוצהרת של הזרם הלאומי היא לכונן מדינה דמוקרטית אחת בכל שטח פלסטין המנדטורית, ובכך עמדותיו מזוהות עם אלו של ארגוני החזית הפלסטיניים שנוסדו בשלהי שנות השישים (כגון החזית העממית והחזית הדמוקרטית). הנחת היסוד של הזרם הלאומי היא שהערבים בישראל הם פלסטינים לכל דבר: הם אינם שונים משאר בני העם הפלסטיני בלאומיותם, ולכן הם עתידים להתאחד עם בני עמם במסגרת פוליטית אחת, ואולם בשלב הנוכחי הם מאוחדים עם בני עמם בשאיפות הלאומיות והפוליטיות. גישתו של זרם זה היא אנטי-ישראלית. במשך שנים רבות הוא סירב להכיר בלגיטימיות של ישראל כישות פוליטית, החרים את הבחירות לכנסת ולא הכיר בסטטוס קוו הפוליטי הקיים בין יהודים לערבים במדינה. בכך הוא נבדל בעיקר מן הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי ומן הזרם הערבי-ישראלי (הציוני), המכירים בפוליטיקה הישראלית בתור המסגרת הלגיטימית היחידה. עם זאת בשלב הנוכחי מוכנים אנשי הזרם הלאומי להכיר בישראל בבחינת מציאות נתונה. בד בבד הם דורשים להעניק אוטונומיה תרבותית לערבים בישראל כצעד ראשון לקראת הסדר דו-לאומי בתוך המדינה. במישור הפוליטי זרם זה מתארגן על בסיס לאומי-ערבי, אולם הוא אינו פוסל שיתוף פעולה ערבי-יהודי ברמה הטקטית.

על פי תוצאות הבחירות לכנסת שנערכו בעשור האחרון (2003-2013) הזרם הלאומי הוא השלישי בעוצמתו הפוליטית ברחוב הערבי אחרי הזרם האסלאמי והזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי (לוחות 1 ו-2). עם זאת הזרם הלאומי הצליח לבסס את עצמו כזרם פוליטי מובחן הנהנה מתמיכה מוצקה מצד ציבור הבוחרים הערבי ומיוצג בכנסת. נוסף על כך דומה כי השפעתו על השיח הפוליטי והציוני הערבי בישראל גדולה יותר מביטויה הפוליטי הצר. אנשי הזרם הלאומי תרמו רבות להחדרתם של מונחים כגון "מדינת כל אזרחיה", "אוטונומיה תרבותית"

ו"מיעוט ילידי" לשימוש רווח בקרב הציבור הערבי הרחב. רעיונות אלה זוכים לתמיכה מוצקה בקרב ציבור זה, כפי שהדבר משתקף בסקרי דעת קהל בשנים האחרונות. כמו כן די להזכיר כי אנשי זרם זה היו שותפים בולטים (יחד עם אנשי הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי) בגיבוש "מסמכי החזון העתידית" – שהציגו לראשונה עמדה קולקטיבית מטעם המיעוט הערבי כלפי אופי המדינה ומעמדו הרצוי בה – כדי ללמד על משקלו הסגולי הגבוה של הזרם הלאומי בפוליטיקה הערבית בישראל.

לוח 1 ההצבעה למפלגות ערביות וערביות-יהודיות בבחירות 2013 (לכנסת התשע עשרה)¹⁴

מנדטים בכנסת התשע עשרה	קולות	מפלגה
4	138,450	רע"מ-תע"ל
4	113,439	חד"ש
3	97,030	בל"ד
11	348,919	סך הכול

מקור: רודניצקי, 2013.

14 הנתונים כוללים נתוני הצבעה במישור הכלל-ארצי, ובכללם הצבעה ביישובים יהודיים (לרבות הערים המעורבות) למפלגות ערביות וערביות-יהודיות. הלוח אינו מציג נתוני הצבעה למפלגת דע"ם (ארגון הפעולה הדמוקרטית) – מפלגה ערבית-יהודית המקורבת מבחינה רעיונית לזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי, שזכתה בבחירות 2013 ב-3,546 קולות ולא עברה את אחוז החסימה.

לוח 2 התפלגות ההצבעה ביישובים הערביים והדרוזיים בבחירות 2013
(לכנסת התשע עשרה) ובבחירות 2015 (לכנסת העשרים)¹⁵

בחירות 2015		בחירות 2013	
שיעור תמיכה (באחוזים)	מפלגות	שיעור תמיכה (באחוזים)	מפלגות
ערביות וערביות־יהודיות (לא ציוניות)			
82.4	הרשימה המשותפת	32.0	רע"מ־תע"ל
0.6	הרשימה הערבית	23.2	חד"ש
0.2	התקווה לשינוי	21.8	בל"ד
		0.2	דע"ם
83.2	סך הכול	77.2	סך הכול
ציוניות ויהודיות			
4.9	המחנה הציוני	4.3	הליכוד־ישראל ביתנו
2.6	מרצ	3.8	העבודה
2.3	כולנו	3.7	ש"ס
2.3	ישראל ביתנו	3.1	קדימה
1.6	ש"ס	2.9	מרצ
1.5	הליכוד	2.0	התנועה
1.6	מפלגות אחרות	3.0	מפלגות אחרות
16.8	סך הכול	22.8	סך הכול

מקור: רודניצקי, 2013; 2015.

ההקשר ההיסטורי

התקופה הנדונה במחקר זה משתרעת על פני שני העשורים האחרונים. בתקופה זו התחוללו אצל הערבים בישראל שינויים מרחיקי לכת אשר הותירו חותם עמוק הן בתודעתם העצמית כקולקטיב לאומי הן בעמדתם כלפי המדינה. שינויים אלה הביאו חוגים פוליטיים ואינטלקטואליים רבים בקרב המיעוט הערבי לערער

15 הנתונים אינם כוללים את נתוני ההצבעה בערים המעורבות.

על הפרדיגמה של יחסי רוב-מיעוט בישראל, שנתקבעה מאז 1948 ושימרה, לתפיסתם, את נחיתותם הלאומית והאזרחית של הערבים במדינה. מקובל לסמן את תחילתו של תהליך השינוי ההיסטורי בראשית שנות התשעים של המאה העשרים, בעת שהחל התהליך המדיני בין ישראל לשכנותיה, ובמיוחד בעקבות חתימת הסכם אוסלו בין ישראל לפלסטינים בספטמבר 1993. נקודת ציון בולטת המסמלת את הבשלתו של תהליך היסטורי זה, שהתבטא בהתגבשותה של תודעה לאומית מוצקה, היא פרסומם של ארבעת מסמכי החזון העתידי (בתקופה שבין דצמבר 2006 למאי 2007.¹⁶ ברקע לשינויים הללו עמדו התמורות במישור המקומי, אשר היו קשורות בעיקר ביחסים שבין ישראל לפלסטינים (האינתיפאדה הראשונה בשלהי שנות השמונים, תהליך השלום בשנות התשעים והאינתיפאדה השנייה בפתח המאה הנוכחית), והתמורות במישור הגלובלי, הקשורות לדין המתעצם בעניין מעמדם של מיעוטים לאומיים ואתניים במדינות לאום באירופה.

תמורות במישור המקומי: השפעות תהליך השלום עם הפלסטינים

לתהליך השלום בשנות התשעים היו השפעות מנוגדות על הערבים בישראל. אף על פי שבתחילה נראה כי דילמת הזהות בין מוקד זהות אזרחי-ישראלי לבין מוקד זהות לאומי-פלסטיני, המלווה את האזרחים הערבים משחר הקמתה של המדינה,¹⁷ התרככה מתוקף ההכרה ההדדית בין ישראל לבין אש"ף באמצעות הסכם אוסלו, הרי בחלוף הזמן התחוויר לערבים בישראל כי הם נקלעו למצב של "פריפריה כפולה", כהגדרתו של מאג'ד אל-חאג'.¹⁸ מחד גיסא, ההסדר שהלך והתרקם בין ישראל לפלסטינים הותיר אותם מחוץ למסגרתו, שכן שאלת

16 ארבעת המסמכים הם: החזון העתידי לערבים הפלסטינים בישראל, שהתפרסם בדצמבר 2006 מטעם הוועד הארצי של ראשי הרשויות המקומיות הערביות בישראל; חוקה שוויונית לכל, שחבורה בידי המשפטן יוסף ג'בארין (לימים חבר כנסת מטעם הרשימה המשותפת) והתפרסמה מטעם מרכז מוסאוא לזכויות הערבים בישראל; החוקה הרמוקרטית, שהתפרסמה מטעם עדאלה – המרכז המשפטי לזכויות המיעוט הערבי בישראל; והצהרת חיפה, שפורסמה ב-15 במאי 2007 מטעם מכון המחקר מדה אל-כרמל.

17 דילמה זו זכתה לדין מחקרי מוקדם במאמרם של פרס ודייויס, 1968.

18 אל-חאג', 2000.

מעמדם של הערבים אזרחי המדינה לא עמדה כלל על הפרק במהלך המשא ומתן בין ישראל לפלסטינים ואף לא הוצגה כחלק מהנושאים שהושארו לדיון בשלב מאוחר במסגרת הדיון על הסדר הקבע. המנהיגות הפלסטינית הקדישה את מרב המאמצים לבניין האומה בשטחים והצניעה את הקשר עם הציבור הערבי בישראל. בעקבות זאת התחזק הרושם בקרב ראשי הציבור הערבי כי הם נותרו בשולי התנועה הלאומית הפלסטינית וכי הם עומדים לגורלם כמיעוט לאומי ערבי במדינת ישראל. מאידך גיסא, ההכרה ההדדית בין ישראל לאש"ף וההתקדמות במשא ומתן בין הצדדים לא תרמו בעיני הרוב היהודי לחיזוק הלגיטימציה של הערבים כאזרחי שווי זכויות במדינה או כשותפים אפשריים לקואליציה הממשלתית. התקוות ארוכות השנים שכרכו יחדיו שלום ושוויון נכזבו, והאזרחים הערבים נותרו בשולי החברה והפוליטיקה הישראלית.¹⁹

התוצאה המשולבת של התפתחויות אלו התבטאה בתהליך שאלי רכס מכנה "לוקליזציה של המאבק הלאומי": הערבים בישראל זנחו בהדרגה את המאמץ המסורתי למען מימוש מאווייהם הלאומיים של אחיהם הפלסטינים בשטחים ותחת זאת הפנו את כל משאביהם לתוך תחומי הקו הירוק והתגייסו למאבק על מעמדם האזרחי והלאומי בתוך המדינה.²⁰ במסגרת תהליך זה החלו אינטלקטואלים ופוליטיקאים ערבים בישראל לבחון מחדש את מעמדו של המיעוט הערבי במדינה. שלא כבעבר הפעם הסתמנה מגמה שעיקרה בחינה מחודשת ויסודית של דפוס היחסים שנתקבע משנת 1948 בין הרוב היהודי לבין המיעוט הערבי. בחינה מחודשת זו נועדה לערער על מודל היחסים הנוכחי, אשר לדעת רבים בקרב הציבור הערבי קיבע את נחיתותם האזרחית והלאומית, ובמקומו היא מבקשת להציע מודלים חלופיים ליחסי רוב ומיעוט במדינה (ראו הרחבה בהמשך).

תמורות במישור הבינלאומי: השפעות השיח הגלובלי על זכויות מיעוטים

התהליך האמור לעיל הושפע במידה ניכרת מתהליך רחב יותר במישור הגלובלי. בשנות התשעים החל להתפתח דיון אקדמי ופוליטי במעמדם של מיעוטים לאומיים ואתניים במדינות לאום ברחבי העולם. אף על פי שהעיסוק בזכויות

19 גאנב, 1997.

20 רכס, תשס"ב.

מיעוטים כבר התנהל בשנות השישים והשבעים, הוא זכה לתנופה ממשית בראשית שנות התשעים בעקבות השתנות המפה המדינית באירופה. קריסתה של ברית המועצות בשנת 1991 והתפרקותה של יוגוסלביה עקב המלחמות שהתחוללו בבלקן (בעיקר במחצית הראשונה של שנות התשעים) הביאו להופעתן של יותר מעשרים מדינות לאום חדשות באירופה שבתוכן מיעוטים לאומיים ואתניים רבים. המפנה הפוליטי החדיר לשיח הציבורי והאקדמי מונחים מרכזיים הנוגעים במהותם של מיעוטים אלה: מיעוט לאומי (national minority) או מיעוט אתני (ethnic minority), מיעוט מולדת (homeland minority) ומיעוט ילידי (indigenous minority). יש לציין כי מלכתחילה לא שררה במחקר האקדמי או בדיון הפוליטי-ציבורי הסכמה כיצד יש להגדיר "מיעוט לאומי", ולכן המונחים האמורים נכנסו לשימוש בתהליך הדרגתי שנמשך כשני עשורים.²¹ למשל, הצהרת האו"ם מדצמבר 1992 עסקה בזכויותיהם של "אנשים המשתייכים למיעוטים לאומיים, אתניים, דתיים או לשוניים" (Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities). לעומת זאת הצהרת האו"ם מספטמבר 2007 כבר עסקה במישרין בזכויותיהם של "עמים ילידיים" (Declaration on the Rights of Indigenous Peoples).²² במרוצת השנים נתקבעה הגדרתם של מיעוטים אלה כ"מיעוטים ילידיים" או "מיעוטי מולדת", להבדיל ממיעוטים שנוצרו עקב הגירה למדינות אחרות. הגדרה זו נועדה להדגיש את ייחודם של מיעוטים ילידיים שהתהוו כקהילות מיעוט במולדתם מכורח הנסיבות הפוליטיות המשתנות.

הספרות המחקרית העוסקת בעניינם של עמים ילידיים ברחבי העולם החיים כקהילות מיעוט במולדתם מעלה תובנות אחדות שכוחן יפה גם למקרה של המיעוט הערבי בישראל בהיותו מיעוט מולדת. ראשית, עמים ילידיים מדגישים את הקשר העמוק שלהם לאדמה שעליה הם חיים, אדמת אבותיהם, ובראיתם קשר זה חזק יותר מהקשר לאדמה של כל קבוצת אוכלוסייה אחרת השוכנת באותה כפרת ארץ. שנית, עמים ילידיים נוטים לערער על הלגיטימיות של תהליך

21 לדיון בנושא ראו Rekhess, 2007.

22 להצהרת האו"ם מדצמבר 1992 ראו באתר האו"ם, החלטה מס' A/RES/47/135, 18.12.1992. להצהרת האו"ם מספטמבר 2007 ראו באתר האו"ם, החלטה מס' A/RES/61/295, 13.9.2007.

שילובם בתוך המדינה, אשר לידם נכפתה עליהם מבחון, וגם על השלכותיו של תהליך זה. שלישית, עמים ילידיים נוטים לאמץ "שיח של זכויות" כאשר הם מעלים את תביעותיהם לפני המדינה שבתוכה הם חיים. הם משתיתים את טיעוניהם בנוגע לזכויות שהם תובעים לעצמם על מערכת של ערכים מוסריים ופרקטיקות פוליטיות שאינן נגזרות בהכרח מחוקי המדינה שבתוכה הם חיים כיום. זכויות אלה מכונות בספרות המחקרית "זכויות ילידיות" או "זכויות עמים ילידיים" (indigenous rights). יש הטוענים כי "זכויות ילידיות" אלה אינן אלא "זכויות אדם" (human rights) שעמים ילידיים היו מלכתחילה זכאים להן אבל הן נמנעו מהם בשל נסיבות פוליטיות והיסטוריות.²³

לתובנות הללו, העולות מן השיח המחקרי על עמים ילידיים ברחבי העולם, נודעו השפעות מרחיקות לכת על התפיסה העצמית של הערבים כקהילת מיעוט מולדת בארץ. אחד התהליכים הבולטים בקרב הערבים בישראל בשני העשורים האחרונים הוא המעבר מ"שיח של דו-קיום" ל"שיח של זכויות": בעוד שבעבר ביקש השיח להדגיש את המשותף בין הרוב למיעוט והונע מרצונו של המיעוט להתאים את עצמו לחיים במסגרת המדינה, כיום עומד השיח בסימן הניסיון של המיעוט הערבי לתבוע במפגיע מן המדינה ומן הרוב היהודי את זכויותיו.²⁴ אכן, "שיח הזכויות" – ובייחוד התביעה לזכויות קולקטיביות – הפך למוטיב מכונן בפוליטיקה הערבית בישראל בשני העשורים האחרונים. במסגרת זו נכרך המאבק למען זכויות אזרחיות עם מאבק למען זכויות לאומיות. תהליך זה הוזן גם מן "המהפכה החוקתית" שהתחוללה בישראל בראשית שנות התשעים, אשר נתנה ביטוי נרחב לזכויות הפרט בחקיקה יותר מבעבר.²⁵

מן הראוי לשים לב להבדל בין גישת הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי לגישת הזרם הלאומי בעניין שיח הזכויות. כפי שאראה בהמשך, בעוד הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי מדגיש את הזכויות המגיעות לאזרחים הערבים בישראל מתוקף מחויבותה של המדינה לשוויון מלא בין כל אזרחיה – מחויבות

Iverson, 2007; Jamal, 2011: 12–27 23

גאנם ומוסטפא, 2009א: 23–24 [בערבית]. 24

מקובל לייחס את טביעת המונח "המהפכה החוקתית" לשופט אהרן ברק, שכיהן בשנים 1995–2006 בתפקיד נשיא בית המשפט העליון. ראו ברק, תשנ"ב. 25

הנגזרת מכוח חוקי המדינה ומתוקף צביונה הדמוקרטי – הזרם הלאומי משתית את התביעה לזכויות על נימוקים שאינם מבוססים בהכרח על חוקי המדינה. חסן ג'בארין מטיל ספק בערכה של תביעת המיעוט לשוויון הנסמכת על שפת הזכויות של המדינה, שכן לדעתו חוקי המדינה משמרים את עליונותו של הרוב על פני המיעוט.²⁶ לפיכך חוקרים אחדים המזוהים עם עמדות הזרם הלאומי, כדוגמת נדים רוחאנא ואמל ג'מאל, מכנים את הזכויות האלה "זכויות יסוד" או "זכויות טבעיות". כוונתם לזכויות הנגזרות מראייתם העצמית של הערבים כילידים – עם יליד הארץ – ואשר מעוגנות בקשר שלהם אל האדמה שעליה חיו מקדמת דנא, עוד לפני קום המדינה.²⁷ זכויות אלה אינן אלא "זכויות ילידיות", כאמור לעיל. כפי שיודגם בהרחבה בהמשך, לדעתם של אנשי הזרם הלאומי זכויות אלה אינן יונקות את הלגיטימציה שלהן מכוח הסדרים מדיניים חיצוניים כלשהם, כגון החלטת החלוקה משנת 1947 או חוקי המדינה שהוקמה רק בשנת 1948, אלא מהיותם של הערבים תושביה המקוריים של כברת ארץ זו. זאת ועוד, על פי תפיסה זו העובדה שהערבים הם ילידים אשר חיו בארץ עוד לפני הגעתם של המהגרים היהודים הראשונים²⁸ מקנה להם זכות מוסרית וצודקת על האדמה שעליה חיו, וזכות זו אינה ניתנת לערעור או פגיעה בשום מקרה. זכות ילידית נתפסת אפוא כ"זכות יתר": ממנה נגזרת, למשל, הדרישה לזכות וטו בעניינים הנוגעים למעמדו של המיעוט הערבי כקולקטיב לאומי במדינה, וכן התביעה

26 ג'בארין, תשס"א: 56-57.

27 ג'מאל, 2005א: 41; 2005ב: 154; רוחאנא, 2006: 146 [בערבית]. וראו גם גאנס, 2009: 147-148.

28 השיח המחקרי מבחין בין שתי תפיסות מקובלות לעניין הגדרת ה"ילידות". על פי תפיסה אחת, עמים ילידיים הם צאצאיהם של האוכלוסיות הקדומות ביותר שהתגוררו בכברת ארץ מסוימת. על פי תפיסה שנייה, עמים ילידיים הם כאלה שהתגוררו בכברת ארץ מסוימת לפני הגעתם של המתיישבים הראשונים לאותה ארץ במסגרת תהליך של קולוניאליזם, ומכאן שאין הם בהכרח מי שהיו הראשונים להתגורר בטריטוריה זו. ככל הנראה התפיסה המקובלת על אינטלקטואלים ערבים בישראל היא השנייה, והיא משמשת אותם כדי להדגיש את העובדה שהאוכלוסייה הערבית בישראל היא קבוצת אוכלוסייה ילידית שיש לה קדימות ניכרת בזמן ביחס לאוכלוסייה היהודית בישראל, שהיא ברובה אוכלוסייה מהגרת. ראו ג'מאל, 2005ג: 2; Ivison 2007.

לשוויון בעוצמה הפוליטית למרות היותו מיעוט באוכלוסיית המדינה (תפיסה זו מצאה את ביטויה במסמך "החזון העתידי").

לסיכום, השפעתם של שני התהליכים שתוארו לעיל, הן במישור המקומי (תהליך השלום בין ישראל לפלסטינים) הן במישור הגלובלי (התפתחות השיח בעניינם של מיעוטים לאומיים וילידים), ניכרת היטב בשיח הלאומי הערבי בישראל. עקב כך התעורר דיון נוקב אשר דומה כי אין גוף פוליטי או ציבורי בחברה הערבית שלא השתתף בו. דיון זה התקדם בעת ובעונה אחת בשני כיוונים עיקריים: כיוון אחד התבטא בהתייחסות ביקורתית להגדרתה של ישראל כמדינה "יהודית ודמוקרטית". חצי הביקורת מופנים בעיקר כלפי הגדרתה של ישראל כמדינה יהודית וכלפי שאיפתה לקבל הכרה רשמית ככזו מטעם ההנהגה הפלסטינית. כיוון התקדמות שני היה גיבושם של מודלים חלופיים למתכונת היחסים הנוכחית בין רוב למיעוט בישראל. במסגרת זו הוצעו רעיונות בדבר אוטונומיה (מוסדית או תרבותית) למיעוט הערבי, התקיים דיון מעמיק בנוסחה "מדינת כל אזרחיה", וגובשו מודלים להסדר דו-לאומי הן במסגרת מדינה אחת בכל השטח המשתרע מהים ועד הנהר הן כחלק מהסדר של שתי מדינות בין ישראל לפלסטינים.

עמדות כלפי הרעיון של "מדינה יהודית"

הערעור על "יהודית ודמוקרטית": ביקורת על אופייה היהודי של המדינה

בראשית שנות התשעים של המאה העשרים התגבר הדיון הרעיוני הביקורתי בחברה הערבית בשאלת הגדרתה של ישראל כמדינה "יהודית ודמוקרטית". אינטלקטואלים, פוליטיקאים ואישי ציבור ערבים מכל קצות הקשת הפוליטית הרבו להצביע על מה שנתפס בעיניהם כניגוד מובנה הטבוע בנוסחה זו וביקשו לקעקע את ההנחה, הרווחת כאקסיומה בקרב רוב מכריע של הציבור היהודי במדינה, שהגדרתה של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית היא נוסחה לגיטימית ובריאה. גם בקרב הציבור הערבי הרחב הסתמנה ירידה בהיקף קבלתה של הנוסחה "יהודית ודמוקרטית". על פי סקרי "מדד יחסי יהודים-ערבים בישראל", שיעור האזרחים הערבים שהסכימו עם הטענה ש"ל"ישראל שבתחום הקו הירוק יש זכות קיום כמדינה יהודית ודמוקרטית שבה חיים יחד ערבים ויהודים" ירד מ-65.6% בשנת 2003 ל-47.4% בשנת 2012 (לוח 3 להלן).²⁹

חצי הביקורת הופנו בתדירות גוברת והולכת אל אופייה היהודי-ציוני של המדינה. בשנים האחרונות הפכה הביקורת על הגדרתה של ישראל "מדינה יהודית" לגלויה ופומבית, והיא קנתה לה אחיזה אצל חוגים נרחבים בציבור הערבי. ביקורת זו חוזרת ומושמעת ביתר תקיפות ונחרצות כל אימת שמתנהל סבב משא ומתן בין ישראל לפלסטינים, אשר בשנים האחרונות עומד בצלה של הדרישה הישראלית מן הפלסטינים להכיר בישראל כמדינה יהודית.³⁰ בנובמבר 2007, ערב ועידת אנאפוליס, פרסמה ועדת המעקב העליונה של הציבור הערבי בישראל הודעה פומבית ובה יצאה חוצץ נגד הגדרתה של ישראל כמדינה יהודית ונגד כל ניסיון להציג הכרה בהגדרה זו כתנאי למשא ומתן בין ישראל

29 סמוחה, 2013: 71; 19: Smootha.

30 לסקירה ממצה על הרקע לתביעה שהעלתה ישראל במהלך המשא ומתן עם הפלסטינים שיכירו בה כמדינה יהודית ראו בקר, 2012.

לפלטטינים.³¹ על פי סקרי מדד יחסי ערבים-יהודים בישראל רוב מוצק בציבור הערבי – 73% בשנת 2004 ו-64% בשנים 2007 ו-2012 – מסתייג לאורך השנים מן הטענה ש"לישראל יש זכות קיום כמדינה יהודית-ציונית".³² על פי סקר אחר, שתוצאותיו פורסמו בקיץ 2009, שיעור הנשאלים הערבים שהסכימו (ברמות שונות) עם הטענה ש"ישראל חייבת להפסיק להיות מדינה יהודית ולהפוך למדינה של שני העמים" היה 95.5%, מהם כ-58% טענו כי יש לפעול מיד למימוש דרישה זו (היתר סברו כי ניתן לממש דרישה זו באופן חלקי בלבד, או סברו שמדובר בדרישה לא ראלית, אף שהסכימו אתה מבחינה עקרונית).³³

הביקורת מכוונת לא רק כלפי ישראל אלא גם כלפי הנציגים הפלטטינים למשא ומתן, לנוכח מה שנתפס בעיני ראשי הציבור הערבי כנכונותו של הצד הפלטטיני לקבל את הגדרתה של ישראל "מדינה יהודית".³⁴ בספטמבר 2010, ערב חידוש המשא ומתן בין ישראל לפלטטינים, הסביר חבר הכנסת אחמד טיבי כי דרישתה של ישראל מהפלטטינים להכיר בה כמדינה יהודית היא בלתי הגיונית. טיבי העריך כי אבו מאזן לא יחתום על הסכם הכולל הכרה כזו, שכן הוא עלול לפגוע במעמדם של האזרחים הערבים במדינה ולשלול את זכות

31 [ללא שם מחבר], "בישיבה שנערכה בנצרת, ועדת המעקב פרסמה את החלטתה ולפיה היא דוחה את רעיון 'הדותה של המדינה'", פנורמה, 23.11.2007 [الجنة المتابعة في اجتماع لها في الناصرة تعلن عن قرارها الرفض اليهودية الدولة]. ראו באתר הוועד הארצי של ראשי הרשויות המקומיות הערביות בישראל גילוי דעת של ועדת המעקב שכותרתו: "עמדה קולקטיבית ומאוחדת, המשמשת מסמך יסוד משותף לציבור הערבי הפלטטיני בארץ ולהנהגתו, הדוחה את רעיון 'הדותה של המדינה'", אתר اللجنة القطرية لرؤساء السلطات المحلية العربية, 18.11.2007 [موقف جماعي وحدوي، يُشكّل وثيقة مرجعية مشتركة، للجماهير العربية الفلسطينية وقياداتها في البلاد، برفض 'يهودية الدولة'].

32 סמוחה, 2005: 68; סמי סמוחה, "מדד יחסי ערבים-יהודים בישראל 2007", כנס חיפה לאחריות חברתית, אוניברסיטת חיפה, 2008, עמ' 44-45 (מקוון); סמוחה, 2013: 73.

33 גאנם ומוסטפא, 2009ב: 118 [בערבית].

34 ראו סיכום ממצה שהוכן מטעם ממר"י (המכון לחקר תקשורת המזרח התיכון), שכותרתו "חברי כנסת ואנשי ציבור ערבים: לא למו"מ עם ישראל", אתר MEMRI, 17.10.2010.

השיבה מהפליטים הפלסטינים.³⁵ בשלהי אותו חודש, במהלך העצרת השנתית שערכה התנועה האסלאמית תחת הכותרת "אל-אקצא בסכנה", יצא שיח' כמאל ח'טיב, מראשי הפלג החוץ-פרלמנטרי של התנועה האסלאמית, בהתרסה כלפי הנציגים הפלסטינים למשא ומתן שהם אינם מוסמכים לדבר בשמם של האזרחים הערבים במדינה שעה שישראל מעלה את הדרישה להכיר בה כמדינה יהודית.³⁶ זמן קצר לאחר מכן הגיעה המתיחות לשיאה, כאשר חבר הכנסת ג'מאל זחאלקה תקף בחריפות את יאסר עבד רבה על רקע הסכמתו לכאורה של עבד רבה לכך שהפלסטינים יכירו בישראל כמדינה יהודית אם במסגרת הסכם שלום בין הצדדים תיסוג ישראל לקווי 4 ביוני 1967. זחאלקה קרא לפטר את עבד רבה לאלתר וטען כי אין לו כל זכות לוותר על זכויותיהם של האזרחים הערבים בישראל או על זכות השיבה של הפליטים הפלסטינים.³⁷

התנגדותם של ראשי הציבור הערבי להכיר בישראל כמדינה יהודית היא מוצקה וגלויה. הנימוקים להתנגדות זו מוצאים את ביטויים בשני רבדים. רובד אחד הוא פרגמטי ובעל ממד עכשווי ופרקטי, והנימוקים המושמעים בו תולים את ההתנגדות להגדרה "מדינה יהודית" במציאות החיים של הערבים במדינה כפי שזו עוצבה מיום הקמתה של המדינה ועד היום ובהיעדר השוויון בין יהודים לערבים במדינה. רובד שני הוא בעל ממד אידאולוגי ועמוק יותר. הוא חוזר לנסיבות הקמתה של המדינה בשנת 1948, לאירועי השנים 1947-1949 ולשורשי הסכסוך בין התנועה הציונית לתנועה הלאומית הפלסטינית בשנים שקדמו לכך. להלן אעמוד בהרחבה על מהותם של הטענות העוליים בכל אחד מהרבדים הללו.

Ahmad Tibi, "Pressing Netanyahu is the Key to Success in Mideast Peace Talks," *Los Angeles Times*, September 3, 2010 35

מוחמד בדראן ועמאד עאבד, "שיח' כמאל ח'טיב לנציג הפלסטיני במשא ומתן: מי מינה אותך לדבר בשמנו?", פנורמה, 1.10.2010. |محمد بدران و عماد عابد, "الشيخ كمال خطيب للمفاوض الفلسطيني: من وكلك بالتحدث عنا؟". 36

ראו דיווח בעיתון כל אל-ערב: [ללא שם מחבר], "ג'מאל זחאלקה תוקף את יאסר עבד רבה: 'צריך לפטרו לאלתר. אין לו זכות למכור את זכויות הפלסטינים'", אתר כל אל-ערב, 13.10.2010. |جمال زحالة يهاجم ياسر عبد ربه: يجب إقالته فوراً وليس من حقه بيع حقوق الفلسطينيين, "موقع العرب وصحيفة كل العرب". יצוין כי זמן קצר לאחר מכן הצהיר יאסר עבד רבה כי לא יצא בהכרזה מעין זו וטען: "אין באפשרותנו להכיר באופייה היהודי של המדינה, והדבר אינו עומד כלל על הפרק מבחינתנו" (כל אל-ערב, 15.10.2010). 37

נימוקים פרגמטיים בעניין ההגדרה "מדינה יהודית"

ברובד הראשון הביקורת על ההגדרה "מדינה יהודית" נובעת מחמת האפליה הנהוגה כלפי הערבים בישראל. לאפליה זו שני פנים. פן אחד מתבטא בהיעדר שוויון חומרי בין יהודים וערבים אזרחי המדינה. לדעת רבים בציבור הערבי אי-שוויון זה נובע במישרין מהגדרתה של ישראל מדינה יהודית, הגדרה שפירושה המעשי הוא מתן עדיפות בהקצאת משאבים לקבוצת הלאום היהודית על פני קבוצת הלאום הערבית. ניסיון החיים המצטבר של האזרחים הערבים הוכיח להם כי המדינה, משיקולים לאומיים ואתניים, מעניקה עדיפות לרוב היהודי בהקצאת משאבים (כגון הקצאת קרקעות, פיתוח כלכלי של היישובים, ויצירת הזדמנויות לתעסוקה) ובהגדרת צביונה (סמלים לאומיים המבוססים על הזיכרון הקולקטיבי של העם היהודי, מעמד דומיננטי לשפה ולתרבות העברית וכדומה), וכפועל יוצא מכך מקפחת את המיעוט הערבי. משום כך אינטלקטואלים ופוליטיקאים ערבים חוזרים וטוענים כי ישראל אינה יכולה, בעת ובעונה אחת, לשאת צביון יהודי, על כל המשתמע מכך, ולהתהדר בהיותה דמוקרטית, אמירה שפירושה שוויון בין כל אזרחי המדינה ללא קשר להשתייכותם הלאומית, כפי שמשמע מהכרזת העצמאות.³⁸

טענות אלה הולמות את התחושה הרווחת בציבור הערבי הרחב, אשר בשנים האחרונות החל להשתכנע בכך שהמשטר בישראל אינו דמוקרטי עבור האזרחים הערבים כשם שהוא דמוקרטי עבור האזרחים היהודים. על פי סקר מדד יחסי יהודים-ערבים בישראל שיעור הנשאלים הערבים המסכימים עם הטענה ש"המשטר במדינת ישראל, למרות חסרונותיו, הוא דמוקרטיה לערבים וליהודים כאחד" ירד מ-63.1% בשנת 2003 ל-54.2% בשנת 2012.³⁹ בסקר שנערך ביוזמת מכון מדה אל-כרמל בסתיו 2005 בקרב מדגם מייצג של האוכלוסייה הערבית בישראל, 62% מהנשאלים השיבו כי אי-אפשר להשיג שוויון מלא כל עוד ישראל מוגדרת "מדינה יהודית". רוב מוצק באותו סקר, 85% מהנשאלים, הביעו אי-הסכמה למצב שבו הרוב היהודי ייחנה מזכויות יתר בתחומים מסוימים, מתוקף הגדרת המדינה "מדינה יהודית", גם אם בכל שאר התחומים ישורר שוויון מלא בין אזרחים ערבים ליהודים.⁴⁰

38 רכס, תשס"ב: 282-283.

39 סמוחה, 2013: 118; 2010: 20. Smooha.

40 Rouhana and Saabneh, 2007

הדעה שאופייה היהודי-ציוני של המדינה הוא חסם על דרך השוויון המלא בפני האוכלוסייה הערבית בישראל הפכה מקובלת ומנומקת בשיח המחקרי.⁴¹ ועדת אור קבעה בדין וחשבון שלה כי האוכלוסייה הערבית בישראל סבלה לאורך השנים מאפליה ממשית וכי רגשות הקיפוח בקרבה לא הוזנו רק מתחושת אפליה סובייקטיבית. הוועדה הציגה מדדים אובייקטיביים של קיפוח במגוון תחומים כגון הקצאת קרקעות, מתן תקציבים ממשלתיים, תעסוקה ותנאי מחיה, וכן נדרשה לתופעות של קיפוח בתחומים החברתי, התרבותי, החינוכי, הדתי והפוליטי.⁴²

פן אחר ועמוק יותר של האפליה, לטענת אנשי אקדמיה ערבים, מעוגן במישור הנורמטיבי-חקיקתי. במרוצת שנות התשעים, ככל שהתקדם תהליך השלום בין ישראל לשכנותיה, התחזקה בקרב אינטלקטואלים ואישי ציבור ערבים המסקנה שאין לתלות עוד את היעדר השוויון בין יהודים לערבים ואת נחיתותם החברתית-כלכלית של הערבים במדינה בהמשך מצב המלחמה בין ישראל למדינות ערב או בפער ההתחלתי בין רמת המודרניזציה והפיתוח של היישוב הערבי לזו של היישוב היהודי. לרבים בציבור הערבי התחוור כי אופייה היהודי-ציוני של המדינה הוא המקור למעמדם הנחות של הערבים במדינה וכי נחיתותם האזרחית אינה אלא בכואה של נחיתותם הלאומית ומוזנת ממנה.⁴³ לטענתו של אמל ג'מאל לא ניתן להסביר את הפערים הכלכליים-חברתיים בין יהודים לערבים בישראל על סמך נתוני פתיחה אישיים שונים בלבד. לדבריו, "יש יד מכוונת בדבר, יד זו שואבת את צידוקיה ממקורות אידאולוגיים ומבניים שעושים את האפליה לשיטה".⁴⁴ נדים רוחאנא טוען כי הנוסחה "יהודית ודמוקרטית" אינה אלא "הונאה עצמית", שכן חוקים רבים, ובהם חוקי יסוד, מעניקים באופן חד-משמעי עדיפות לאזרחים יהודים ביחס לאזרחים לא יהודים

41 ראו גנוז, 2006; רכס ונבות, 2006. יאיר בוימל מציג גישה ביקורתית במיוחד. לטענתו האפליה שהייתה מנת חלקם של האזרחים הערבים משחר הקמתה של המדינה היא פרי מדיניות ממשלה, אשר גם אם לא תוכננה באופן רשמי כמדיניות כזו, ביטויה המעשי והעקבי מצטייר ככזה. בוימל, 2006.

42 אור, 2004: 12-13; שמיר, 2005: 7.

43 בשארה, 1996: 313-314.

44 ג'מאל, 2005ב: 162.

(קרי ערבים). "הטוב הכללי" (public good) בישראל, מסביר רוחאנא, מחולק על בסיס אתני-דתי ליהודים בלבד. למשל, קרקעות בגליל שהופקעו בעבר מבעלות ערבית בשם רעיון "הטוב הכללי" (קרי "פיתוח הגליל"), נועדו להקמת יישובים ליהודים בלבד.⁴⁵

פוליטיקאים ואינטלקטואלים ערבים מרבים לצאת חוצץ נגד העובדה שהמדינה כמנגנון – הן באמצעות חקיקה בכנסת הן דרך מדיניות הממשלה – מעמידה את עצמה כ"מכשיר לשירותם של היהודים", כהגדרתו של עזמי בשארה, ובכך מנציחה את הפערים בין אזרחים יהודים לערבים.⁴⁶ פרקטיקה זו, לטענתם, פוסלת את הגדרתה של ישראל כדמוקרטיה, אשר משמעותה הבסיסית היא שמנגנון המדינה שומר על ניטרליות ואינו נוקט מדיניות של איפה ואיפה כלפי מגזרים שונים של אזרחי אותה מדינה. ג'מאל מסביר כי כל ניסיון ליצור חפיפה וזהות בין המדינה לבין הלאום האתני השולט בתוכה פוגע במהותו של רעיון הדמוקרטיה האזרחית, המבוסס על רעיון ריבונות כל העם השוכן בתוך המדינה.⁴⁷ בהקשר זה יש להזכיר את אמירתו הביקורתית הידועה של טיבי שמדינת ישראל היא אכן "מדינה יהודית ודמוקרטית – דמוקרטית כלפי היהודים ויהודית כלפי הערבים".⁴⁸ טיבי חזר והשמיע אמירה זו בשנים האחרונות בכמה מקרים אשר בהם, לדעתו, התבטאה במלוא חריפותה אפלייתם של האזרחים הערבים בהליך החקיקה. כך, למשל, בדבריו לפני ועדת חוקה חוק ומשפט של הכנסת בדצמבר 2009 בעת הדיון בחוק ועדות הקבלה ליישובים,⁴⁹ ובתגובתו לאישור הממשלה את התיקון לחוק האזרחות באוקטובר 2010.⁵⁰ כוונתו של טיבי הייתה להבליט את הניגוד בין הגדרתה של ישראל כמדינה

Rouhana, 2006: 65 45

בשארה, 1996: 317. 46

ג'מאל, 2006: 76. 47

48 כבר בשלהי שנות התשעים ביטא טיבי במפורש את דעתו שהעובדה שישאל כמדינה דמוקרטית מכונה "מדינה יהודית" משמעה שהיא דמוקרטית רק לאזרחים היהודים ולא לאזרחים הערבים. ראו בן פורת, 1999: 97.

49 יהונתן ליס, "אחמד טיבי: המדינה דמוקרטית ליהודים, ויהודית לערבים", אתר הארץ, 22.12.2009

50 אחמד טיבי, "טיהור אתני – יריית הפתיחה", אתר ynet, 10.10.2010.

דמוקרטית לבין צביונה כמדינה יהודית ולהדגיש כי המדינה מקנה עדיפות לצביונה היהודי על פני שיקולים דמוקרטיים כל אימת שהיא נדרשת להכריע בין השניים.⁵¹

יוסף ג'בארין, המכהן כיום כחבר כנסת מטעם חד"ש במסגרת "הרשימה המשותפת", עומד בהרחבה על האפליה הפורמלית כלפי האזרחים הערבים המעוגנת במישור החוק והמשפט בישראל. לטענתו המשפט הישראלי מתייחס אל האזרחים הערבים בדואליות נורמטיבית, שכן בצד חוקים האוסרים אפליה מחמת גזע, לאום או דת, המשפט הישראלי כולל חוקים היוצרים בגלוי אי־שוויון בין יהודים לערבים בישראל, אשר אף מקבעים אי־שוויון זה. לכיסוס טענתו מציג ג'בארין שורה של חוקים המגדירים את המוצא הלאומי היהודי כבסיס להנאה מהזכות הנובעת מחוקים אלה ועקב כך מדירים את האזרחים הערבים. הוא מחלק את החוקים לשבע קטגוריות: (1) הגדרת המדינה בחוק כמדינה יהודית: ג'בארין מזכיר חוקי יסוד וחוקים אחדים המגדירים את ישראל מדינה "יהודית ודמוקרטית" ומדגיש כי סדר זה – "יהודית" תחילה ו"דמוקרטית" לבסוף – אינו מקרי; (2) קביעת סמלי המדינה, ובהם ההמנון והדגל, כסמלים בעלי זיקה בלעדית לרוב היהודי ולמורשתו; (3) מתן עדיפות מכרעת ללאום היהודי במשאבי ההגירה וההתאזרחות של המדינה מכוח חוק השבות, חוק האזרחות וחוק הכניסה לישראל; (4) קביעת מעמד מיוחד בחוק למוסדות הלאומיים היהודיים העוסקים בענייני קרקע ודיוור, ובהם ההסתדרות הציונית העולמית, הסוכנות היהודית וקרן קימת לישראל; (5) התניית השתתפותן של מפלגות בהליך הפרלמנטרי בהכרה בישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית והתחייבותן שלא לפעול לשינוי הגדרה זו; (6) הקניית עדיפות בחוק לרוב היהודי בענייני לשון, תרבות ומורשת; (7) מתן עדיפות ליהודים בענייני דת ופולחן המתבטאת בקיומן של מועצות דתיות ליהודים בלבד.⁵²

51 סקרי דעת קהל בעשור האחרון (2003–2013) מראים כי רוב מוצק ועקבי של שני שלישים ויותר בקרב הציבור היהודי משוכנעים כי יש להעדיף את השמירה על אופייה היהודי של המדינה על פני ערכיה הדמוקרטיים כל אימת שנדרש להכריע בין שני השיקולים הללו. ראו סמוחה, 2015: 90; Smooha, 2010: 23.

52 ג'בארין, 2010: 107–112.

ביקורת על הדומיננטיות היהודית במדינה

אחד ממושאי הביקורת המרכזיים שעולים בשיח הציבורי הערבי הוא המעמד ההגמוני של הרוב היהודי במדינה אשר נגזר מתפיסתה של ישראל כמדינה יהודית. ג'מאל מסביר כי אינטלקטואלים ערבים החלו לדחות את התפיסה שזכות העם היהודי להגדרה עצמית ושלטון רוב יהודי בישראל פירושה הגמוניה ודומיננטיות יהודית בכל מוסדות השלטון והדרה מלאה של המיעוט הערבי ממוקדי קבלת ההחלטות בכל תחומי החיים הציבוריים.⁵³ "בעיני הציבור הערבי", מטעים ג'מאל, "הגדרת המדינה כיהודית לא רק פוסחת על עצם היותם קבוצת מיעוט מולדת שהמציאות הישראלית נכפתה עליה, אלא גם מתכחשת לאזרחותם הישראלית ומרוקנת אותה מכל תוכן ערכי ורגשי".⁵⁴ באופן דומה טוען רוהאנא כי המדינה והרוב היהודי בישראל משוכנעים כי "המדינה והמולדת שייכים רק להם".⁵⁵ זאת ועוד, מן התפיסה שישאל היא מדינה יהודית משתמע כי רק לקולקטיב היהודי שמורה הזכות להגדרה עצמית בארץ, ומכאן שרק ליהודים עומדת האפשרות ליהנות מזכויות קולקטיביות ולאומיות בתוך המדינה. לטענתם של אינטלקטואלים ערבים ההתייחסות אל הערבים, בהיותם לא יהודים, היא רק על בסיס דתי-עדתי (מוסלמים, נוצרים, דרוזים) ולא על בסיס קולקטיבי-לאומי, שכן הכרה באוסף עדות אלה כקולקטיב לאומי תסכן את מעמדה של ישראל כמדינת לאום יהודית.⁵⁶ אמנם המדינה, בהיותה דמוקרטית, מכירה בזכויות תרבותיות מסוימות של הערבים, כגון זכות השימוש בשפה הערבית או חופש הפולחן הדתי של כל עדה, אולם היא מאפשרת את החלתן של זכויות אלה כל עוד הן אינן מאיימות על הדומיננטיות היהודית במרחב הציבורי או על ערכי העל הצינוניים של המדינה. לטענתו של חסן ג'בארין המדינה מתייחסת אל אזרחיה הערבים כאל בני מיעוט אתני מהגר המוכנים לוותר מראש על תביעתם לזכויות לאומיות כלשהן כתנאי להסכמתה של המדינה, שכביכול קלטה אותם, לנהוג כלפיהם דין שוויון. לעומת זאת היא מתעלמת מהעובדה שהערבים הם ילידים, בני המקום

53 ג'מאל, 2005: 174.

54 שם: 179.

55 Rouhana, 2006: 69

56 בשארה, 1996: 314; ג'בארין, תשס"א: 70.

המקוריים, שישבו לאורך זמן בכברת ארץ זו והיו בה רוב לאומי דומיננטי עד שנת 1948.⁵⁷ לדבריו, ישראל מגדירה עצמה "מדינת לאום" במובן זה שרק לאום אחד – הלאום היהודי – זוכה בהכרה בתוך גבולות המדינה, אף כי למעשה המציאות בתוך מדינת ישראל היא דו-לאומית.⁵⁸

ביקורת נוספת על הדומיננטיות היהודית במדינה היא הטענה שבתוך גבולות המדינה הרוב היהודי נהנה ממעמד דומיננטי ביחס למיעוט הערבי, ולא זו בלבד אלא שהמדינה גם מבקשת לעמוד לרשות הלאום היהודי בכל רחבי תבל. במובן זה כוונת ההגדרה "מדינה יהודית" היא "מדינת היהודים" או "מדינת העם היהודי", כלשונו של בשארה.⁵⁹ אחמד סעדי גורס כי יעדיה הציוניים של המדינה – ובכללם עידוד הגירת יהודים לארץ, יצירת התנאים הדרושים לקליטתם המוצלחת בישראל וקיום קשרים תרבותיים ופוליטיים עם הקהילות היהודיות בחוץ לארץ – לא רק שאינם כוללים את אזרחי ישראל הערבים, אלא הם גם באים על חשבונם כפרטים וכקולקטיב לאומי. למשל, האדמות שבעבר הפקיעה הממשלה מהיישובים הערבים הועברו לשימוש האוכלוסייה היהודית, ואילו חלק ניכר מהתקציבים שיועדו לקליטת עולים חדשים יהודים נלקחים מכספי ציבור, שבנסיבות אחרות היו צריכים להיות מופנים לרווחת כלל התושבים במדינה.⁶⁰ מדברים אלה משתמעת הביקורת על שהאזרחים הערבים נדרשים לשלם את מחיר הקמתו וקיומו של בית לאומי לעם היהודי, אשר מעצם הגדרתו ככזה הוא אינו ביתם, ועם זאת הוא מוקם במולדתם. משמעות הדבר היא שהמדינה מעניקה לאזרחיה הערבים "אזרחות נסבלת", כהגדרתה של הוניידה גאנס, בעוד שיהודים שאינם אזרחי המדינה יהיו זכאים לזכויות יתר ולאזרחות אורגנית במדינה אם אך יבחרו, מכוח חוק השבות, להשתקע בישראל ולהפוך לאזרחיה.⁶¹

57 ג'בארין, שם: 58, 74-75.

58 שם: 75-76.

59 עזמי בשארה גורס כי נכון יותר להשתמש בתיאור "מדינת היהודים" מבתיאור "מדינה יהודית" כדי להדגיש כי ישראל מבקשת להגדיר את עצמה כמדינת לאום של העם היהודי וכי הגדרה זו נושאת משמעות נרחבת יותר מהמשמעות הדתית העולה מהביטוי "מדינה יהודית". בשארה, 2011: 12-13 [בערבית].

60 סעדי, 1997: 197.

61 גאנס, 2009: 149.

לטענתו של רוחאנא העובדה שישראל מגדירה את עצמה כבית לאומי לקבוצת לאום חוץ-טריטוריאלי בשעה שבפועל אזרחיה משתייכים לשתי קבוצות לאום גורמת לכך שמיעוט גדול מכלל אזרחי המדינה, שאינו יהודי, מודר מההגדרה של "מדינה" ושל "בית לאומי", בעוד מיליוני אנשים שאינם אזרחים נכללים בהגדרה זו רק על שום יהדותם.⁶² ביקורת חריפה השמיע חבר הכנסת לשעבר מוחמד ברכה, שניהן כיו"ר מפלגת חד"ש בשנים 1999-2015. לטענתו ההגדרה "מדינה יהודית" מקנה לגיטימציה לקיומה של ישראל כ"מדינת מהגרים" (דְּוֹלַת אֶל-מְהַגְרִינִים) – דהיינו מדינה ששעריה פתוחים כל העת למהגרים יהודים שאינם אזרחים ישראלים – ופוגעת בלגיטימיות אזרחותם של התושבים המקוריים (קרי הערבים).⁶³

יצוין כי רוב גדול בציבור הערבי הרחב דוחה את התפיסה הרואה בישראל "מדינת העם היהודי". על פי סקר מדד יחסי יהודים-ערבים בישראל שנערך בשנת 2004, רק כ-30% מהנשאלים הערבים הסכימו עם הטענה ש"לישראל יש זכות להיות מדינתו של העם היהודי", ו-24% בלבד הסכימו עם הטענה ש"מוצדק שישראל תשמור על רוב יהודי".⁶⁴ הסיבה להתנגדות הגורפת טמונה באנלוגיה הישירה, לדעת רבים בציבור הערבי, בין הגדרתה של ישראל כמדינת העם היהודי לבין אפלייתם לרעה של אזרחיה הערבים. לפי סקר מכון מדה אל-כרמל שנערך בקרב הציבור הערבי בשנת 2005, רק כ-21% מהנשאלים קיבלו כנכונה את הגדרתה של מדינת ישראל בתור "מדינה של העם היהודי ושל אזרחיה הערבים", לעומת כ-52% שסברו כי היא אינה נכונה. הסיבה לדחיית ההגדרה דלעיל התבהרה משהתייחסו הנשאלים להגדרה הזאת: "ישראל היא מדינה של העם היהודי ושל אזרחיה הערבים, אך ללא שוויון זכויות לערבים". כ-68% מהנשאלים הסכימו עם הגדרה זו, לעומת רק 17% שלא הסכימו אתה.⁶⁵ לסיכום, ההתנגדות להגדרת ישראל כמדינה יהודית נובעת מחשש מתגבר בציבור הערבי שלהכרה כזו תהיינה השפעות קשות על מעמדו האזרחי במדינה

Rouhana, 2006: 65 62

ברכה, 2006 [בערבית]. 63

סמוחה, 2005: 85. 64

Rouhana 2007, Chapter 3: 3-4 65

ואף על עצם קיומו בה. מוחמד זידאן, יושב ראש ועדת המעקב, ציין שורה של השפעות אפשריות כאלה בריאיון משלהי 2009.⁶⁶ השפעה אחת עשויה להיות שחיקת הלגיטימיות של הערבים כאזרחי המדינה והצרת צעדיהם באמצעות חקיקה שתעמיק את הקונפליקט בין אזרחותם לזהותם הלאומית (כגון "חוק הנכבה"), או חקיקה שתמנע מהם גישה למשאבים ציבוריים כמו אדמות, שכן אלה תוגדרנה מעתה "אדמות לאום", ובמשתמע אדמות ליהודים בלבד.⁶⁷ השפעה קשה יותר, לדברי זידאן, תתבטא בהכשרת הקרקע לקראת סילוקם הממשי של האזרחים הערבים מתחומי המדינה באמצעות טרנספר או באמצעות חילופי שטחים, שכן משעה שישראל תוכר כמדינה יהודית היא תראה עצמה חופשייה לנהוג כראות עיניה בתוך תחומי הקו הירוק. זידאן התייחס להצעות שעלו תדיר להגדיר את ישראל מדינה יהודית במילים "השלב המסוכן ביותר בתולדותינו מאז 1948 ועד היום". הוא הדגיש: "לא נרשה שתקרה עוד נכבה לערבים של 1948". ההקבלה המושגית בין הכרה בישראל כמדינה יהודית לבין הנכבה משנת 1948 מלמדת על עוצמת החשש המקנן בלב הציבור הערבי מפני ההשפעות המוחשיות שתהיינה להכרה זו על מעמדו במדינה (הקבלה מושגית זו תידון בהרחבה בהמשך). על פי סקר מדד יחסי יהודים-ערבים בישראל, שיעור הערבים שהביעו חשש מפני סיפוח המשולש למדינה הפלסטינית בניגוד לרצון תושביו עלה מ-50.6% בשנת 2003 ל-67.9% בשנת 2007 וירד קמעה ל-61.0% בשנת 2009. בד בבד רוב – בין 55% ל-62% – המשיכו להביע בשנים אלה חשש מפני טרנספר המוני של אזרחים ערבים מישראל.⁶⁸

66 אל-סאלח, 2009 (עותק שמור אצל המחבר).

67 השוּו עם טענתו של שוקי ח'טיב משנת 2003, בעת כהונתו בתפקיד יושב ראש ועדת המעקב ויושב ראש הוועד הארצי של ראשי הרשויות המקומיות הערביות, שהיעדר אזרחי פיתוח ותעשייה ביישובים הערביים מוון מתוך "תפיסה המעוניינת לפתח לאום אחד בלבד, ולא את כלל אזרחי המדינה" (ח'טיב, 2005: 56).

68 Smooaha, 2010: 18. יש להניח כי חששות אלה בקרב הציבור הערבי מוונים מעמדות בציבור היהודי המביעות דה-לגיטימציה כלפי מעמדם של הערבים כאזרחי המדינה. על פי סקר מדד הדמוקרטיה הישראלית לשנת 2010 רוב של 53% בקרב הציבור היהודי הסכימו עם הטענה שהממשלה רשאית לעודד הגירה של ערבים מחוץ למדינה. ראו הרמן ואח', 2010: 16.

עמדות אידאולוגיות ועקרונות כלפי הרעיון של "מדינה יהודית"

ברובד השני ניתן להבחין בדיון היסטורי בעל אופי אידאולוגי בשאלות של צדק ומוסר היסטוריים. שאלות אלו קשורות בנסיבות הקמתה של מדינת ישראל בשנת 1948 ובאירועי השנים 1947-1949, שעמדו בסימן הסלמת המאבק על הארץ בין היהודים לערבים. ביסודו של הדיון עומדת השאלה: האם ניתן להצדיק את נסיבות הקמתה של מדינת ישראל כמדינת לאום יהודית בעקבות מלחמת 1948?

יצוין כי השותפים לדיון זה, ובהם פוליטיקאים ואינטלקטואלים ערבים, משתייכים בעיקר לזרם הלאומי ולזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי. כפי שאראה להלן, לא בהכרח שוררת תמימות דעים בין שני המחנות בסוגיות ליבה אלה, ובה במידה שהם משמיעים את טיעוניהם כלפי הרוב היהודי, במטרה לקעקע את הנרטיב הציוני הדומיננטי ולהציג נרטיב פלסטיני חלופי, משמיע כל זרם את טיעונו כלפי הזרם האחר. שיח זה מעיד על מחלוקת בחברה הערבית בנושאים מהותיים אלה אשר נטושה בעיקר בין המחנה הלאומי לבין המחנה הערבי-יהודי הקומוניסטי. לפיכך איחד את הדיון שלהלן לעמדותיהם של שני הזרמים הללו. מעורבותם של אנשי הזרם האסלאמי בדיון ההיסטורי העוסק בהתרחשויות של 1948 נמוכה יחסית (ולכן עמדותיהם האידאולוגיות בשאלת המדינה היהודית יידונו בהמשך בנפרד). אין פירושו הדבר שאנשי הזרם האסלאמי אינם מייחסים חשיבות לאירועי 1948 ולנכבה הפלסטינית. נהפוך הוא: הם מכירים במשקלה של המציאות המשברית הנוכחית בעיצוב התודעה של המיעוט הערבי בישראל. עם זאת תפיסת המציאות של הזרם האסלאמי אינה נגזרת בהכרח מן המשבר שנוצר בעקבות 1948, אלא מתבססת על השקפת עולם הרואה בהתרחשויות למן ראשית המאה העשרים ועד היום, שהולידו את המציאות הנוכחית, חלק מהיסטוריה אסלאמית של המזרח התיכון, שממד הזמן שלה רחב מתקופה של כמאה שנות סכסוך לאומי בין יהודים לערבים בארץ. על פי השקפה זו, המציאות הנוכחית אינה אלא סטייה ממסלול היסטורי שהתאפיין בשלטון אסלאמי באזור, ולכן מוקד הסכסוך היהודי-ערבי אינו בהכרח במישור הלאומי, שכן הריבונות תשוב בסופו של דבר לידי שלטון אסלאמי, אלא במישור הדתי. משום כך הם מייחסים חשיבות עליונה לשמירה על הזהות הדתית.

הנִכְפָּה כצדה השני של "המדינה היהודית"

הנימוק העיקרי השולל הכרה בישראל כמדינה יהודית מבוסס על שתי הנחות: הראשונה – הכרה זו תגרום לקיבוע מעמדם של הערבים בישראל כאזרחים ממדרגה נחותה ולוויתור על זכות השיבה של הפליטים הפלסטינים; השנייה – הכרה זו היא למעשה הכרה בדיעבד בצדקת דרכה ההיסטורית של הציננות ומתן לגיטימציה לנסיבות שהובילו להקמת מדינת ישראל כמדינת לאום יהודית בשנת 1948. לטענתו של עזמי בשארה הקמתה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ברוח החזון הצייוני גרמה לעם הפלסטיני עוול היסטורי, ולפיכך הכרה במדינה היהודית כמזהה כמותן לגיטימציה לעוול היסטורי זה.⁶⁹ בשארה גורס כי המשמעות המעשית הנגזרת מדרישתה החוזרת ונשנית של ישראל מן הפלסטינים להכיר בה כמדינה יהודית היא שהפלסטינים אינם נדרשים עוד להכיר בקיומה של מדינת ישראל כמציאות מוגמרת (הכרה דה פקטו), אלא למעשה נדרשים לקבל את הטענה שהערבים טעו שעה שלא קיבלו את העובדה שהסכסוך הוא בין שתי זכויות שקולות על אותה כברת ארץ – זכותם של הערבים מכאן וזכותם של היהודים מכאן – ולכן מבחינה היסטורית הצדק היה כביכול עם הציננות.⁷⁰ טענת העוול ההיסטורי רווחת מאוד בשיח הציבורי הערבי בישראל. על פי סקרי מדר יחסי יהודים-ערבים בישראל מהשנים 2003-2009, רוב מוצק בציבור הערבי (75%-80%) משוכנעים כי הצד היהודי הוא האשם העיקרי בהתרחשותה של הנכבה בשנת 1948.⁷¹ על פי הסקר של מכון מדה אל-כרמל משנת 2005, 83% מהנשאלים הערבים סוברים כי הקמתה של ישראל בשנת 1948 לא נעשתה על יסוד צודק.⁷² תפיסה זו מצאה את ביטוייה בדין וחשבון של ועדת אור: "הקמת מדינת ישראל, שהעם היהודי חגג אותה כהתגשמות חלום הדורות, כרוכה בזיכרוןם ההיסטורי [של האזרחים הערבים בישראל] בטרואמה הקולקטיבית הקשה ביותר בתולדותיהם – הנִכְפָּה".⁷³

69 ג'מאל, 2006: 89.
 70 בשארה, 2010: [בערבית]; 2011: 1 [בערבית].
 71 Smootha, 2010: 18
 72 Rouhana, 2007, chapter 3: 2
 73 ועדת החקירה הממלכתית לבירור ההתנגשויות בין כוחות הביטחון לבין אזרחים ישראלים באוקטובר 2000, כרך א, 2003 (להלן: דוח ועדת אור), שער ראשון, סעיף 7: 27.

אכן, בקרב פוליטיקאים ואינטלקטואלים ערבים שורר קונסנזוס שהכרה בישראל כמדינה יהודית אינה יכולה להתקבל על הרעת משום שהנכבה הייתה תוצאה ישירה והכרחית של הקמת מדינת לאום יהודית בשטח פלסטין המנדטורית. לפי תפיסה זו הקמתה של מדינה יהודית, דהיינו מדינה בעלת רוב יהודי מוצק, הייתה אפשרית רק באמצעות שינוי "לא טבעי" של המאזן הדמוגרפי בין ערבים ליהודים שהתקיים בכברת ארץ זו (עד מלחמת 1948 התגוררו בשטח פלסטין המנדטורית כ-1.3 מיליון ערבים וכ-600 אלף יהודים). כך התרחשה הנכבה, שביטויה המעשי היה טיהור אתני של פלסטין מתושביה הערבים באמצעות גירושם במהלך מלחמת 1948 ומניעת שובם לאחר שוך הקרבות. הונוידה גאנס מיטיבה להציג את האנלוגיה בין התרחשות הנכבה מחד גיסא להקמת מדינה יהודית מאידך גיסא:

הנכבה היא האסון אשר פקד את בני העם הפלסטיני בשנת 1948 בעקבות הטיהור האתני שביצעו הכוחות היהודיים (מאוחר יותר, הישראלים), אשר פעלו לטהר את פלסטין מתושביה המקוריים כדי להקים בה מדינת לאום יהודית.⁷⁴

לטענתו של רוחאנא, כאשר התנועה הציונית ניגשה לכונן מדינה ליהודים כפלסטין כבר התגורר שם עם, שהיה נתון באותה תקופה בתהליכי התגבשות, ומשום כך מולדת זו הייתה שייכת לו. הקמת מדינה יהודית באדמתו של עם אחר לא הייתה אפשרית אפוא אלמלא "עקרה התנועה הציונית בכוח את אותו עם מאדמה זו והפכה אותו לפליטים", כדבריו.⁷⁵

זאת ועוד, בהיסטוריוגרפיה הפלסטינית רווחת הדעה שאם בסופו של דבר התרחשה הנכבה ואלה היו תוצאותיה, חזקה על התנועה הציונית, התנועה המכוננת של הבית הלאומי היהודי בארץ ישראל, כי לתוצאות אלה התכוונה מלכתחילה. כך נמתח קו ישר המקשר בדיעבד את אירועי השנים 1947-1948 עם כינוסו של הקונגרס הציוני הראשון בבאזל ב-1897.⁷⁶ הנכבה לא הייתה

74 ע'אנס, 2011: 17.

75 רוחאנא, 2004: 70-71 [בערבית].

76 גישה זו מוצגת בבהירות רבה במאמרו של וליד ח'אלדי: Khalidi, 2009.

אפוא אירוע טרגי חד-פעמי שהתרחש לפתע בשנת 1948, אלא שיאו של תהליך מתוכנן שאת ראשיתו ניתן לסמן בשנת 1897, בעת שהתכנס הקונגרס הציוני הראשון והחליט על הקמת מדינה יהודית, דהיינו מדינה שרציונל קיומה מתבסס על עקירת התושבים הפלסטינים מן הארץ ושיכון יהודים במקומם.⁷⁷ אף על פי כן יש המחזיקים בדעה אחרת שלפיה אין בהכרח קשר בין הדגשת הנכבה והעוול ההיסטורי שנגרם לפלסטינים כתוצאה מהקמת מדינה יהודית בארץ לבין שלילת קיומה של מדינת ישראל או שלילת הזכות של העם היהודי להגדרה עצמית. כך מסבירה זאת מרי תותרי:

נכון שהקמת מדינת ישראל כפי שקמה ב־1948 הייתה על חשבון גירוש כ־750 אלף פלסטינים ממולדתם והריסת יותר מ־500 כפרים ועיירות פלסטיניות. ונכון שמי שביצע את פשעי המלחמה נגד העם הפלסטיני הם אלה שהקימו את המדינה החדשה. אבל אני לא רואה בציון הנכבה קריאה לחיסול המדינה או ערעור על זכות קיומה או על זכותו של העם היהודי להגדרה עצמית.⁷⁸

הדגשת אופייה של הציונות כתנועה קולוניאלית

השיח הלאומי הערבי בישראל מרבה להתייחס למהותה של הציונות כתנועה קולוניאלית ולתפקידה בגרימת הנכבה הפלסטינית בשנת 1948 ובהכתבת הקו האידאולוגי הנוקשה שממנו נגזרה מדיניות הממשלה כלפי האזרחים הערבים למן הקמת המדינה ועד ימינו. טיעונים אלה הושמעו בשנות השבעים והשמונים מפי אנשי הזרם הערבי־יהודי הקומוניסטי, שהיה אותה עת בשיא כוחו ודובריו ייצגו את עמדת הזרם המרכזי בשיח הלאומי הערבי.⁷⁹ הם הושמעו גם מפי אנשי

Khalil Nakhleh, "Al Nakbah of 1948", *counterpunch site*, 21–23.3.2008 77

מרי תותרי, "לקראת שחרור החברה הישראלית מאשמת ההגמוניה והכחשת הנכבה", הרצאה שנישאה בכינוס "ועידת חיפה למען זכות השיבה והמדינה החילונית הדמוקרטית בפלסטין", חיפה, 21.6.2008 (עותק שמור אצל המחבר). 78

ראו למשל חיבוריו של אמיל תומא, שהיה מראשי הזרם הקומוניסטי (תומא, 1982 א [בערבית]; 1982 ב [בערבית]), וכן ספרו של עמר ע'זאוי, שהיה פעיל במק"י (ע'זאוי, 79

הזרם הלאומי, שהתגבש באותה תקופה בתנועת "בני הכפר".⁸⁰ בעת האחרונה באה עמדה זו לידי ביטוי מפורש במסמך "החזון העתידי", שפורסם בדצמבר 2006 מטעם הוועד הארצי של ראשי הרשויות המקומיות הערביות, וב"הצהרת חיפה", שפורסמה במאי 2007 מטעם מכון המחקר מדה אל-כרמל. שני המסמכים נוסחו בידי אינטלקטואלים ערבים המזוהים עם הזרם הלאומי והזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי.⁸¹ בקרב פוליטיקאים ואינטלקטואלים ערבים בישראל, למעט אלה המזוהים בעמדותיהם עם הזרם הערבי-ישראלי (הציוני), רווחת כיום הטענה שהציונות היא תנועה קולוניאלית במהותה, אשר משחר הקמתה נטבע בה רעיון השימוש בכוח כלפי תושבי הארץ המקוריים כאמצעי למימוש יעדיה, ושכדומה למדיניות של מדינות קולוניאליות מערביות אחרות גם התנועה הציונית ביקשה לשכן מתיישבים זרים בארץ נכר על חשבון התושבים המקוריים של הארץ.⁸² יש לציין כי עמדה זו אינה נחלתה של האליטה הפוליטית והאינטלקטואלית בלבד. היא קנתה לה אחיזה נרחבת גם בציבור הערבי הרחב. לפי סקר אחד משנת 2009, כ-78% מהנשאלים הערבים הסכימו עם הטענה ש"ישראל היא תופעה קולוניאלית (התיישבותית), והיא הוקמה שלא בצדק על אדמה ערבית" (54.5% מהנשאלים השיבו כי הם מסכימים עם הטענה ו-23.4% מהם השיבו כי הם נוטים להסכים אתה).⁸³ בסקר מדד יחסי ערבים-יהודים בישראל לשנת 2012 השיבו 85.3% מן הנשאלים הערבים שהם מסכימים עם הטענה ש"הציונות היא תנועה קולוניאלית וגזענית".⁸⁴

1979 [בערבית]). הטענה המרכזית בספרים אלה היא שיסודות ההשקפה הגזענית טבועים בציונות משחר לידתה, בהיותה תנועה אלימה וכוחנית שצמחה והתבססה הודות לשיתוף הפעולה שלה עם האימפריאליזם והקולוניאליזם העולמי, ואך טבעי שהמדיניות שנקטה כלפי המיעוט הערבי לאחר קום המדינה הייתה מבוססת על דיכוי ועל אפליה לאומית וגזעית.

- 80 חידר, 1995: 102-107 [בערבית].
- 81 ג'מאל, 2008: 19, 27; רוהאנא, 2008: 92-93 [בערבית]; Rekhess, 2008: 15-20.
- 82 ראו לדוגמה: ג'מאל, 2006: 85-87; נח'לה, 2011: 83; גאנם ומוסטפא, 2007: 73 [בערבית]; עבד אל-פתאח, 2010 [בערבית]; רוהאנא, 2010 [בערבית].
- 83 גאנם ומוסטפא, 2009ב: 117 [בערבית].
- 84 סמוחה, 2013: 59.

אחת ההתפתחויות שהתחוללו בעשור האחרון בשיח הערבי בישראל היא השילוב בין הדגשת ילידותם של האזרחים הערבים מחד גיסא לבין הדגשת הטענה שמדינת ישראל היא תולדה של תהליך קולוניאלי מאידך גיסא. גאנם ומוסטפא מייחסים שינוי זה להשפעות של קריסת תהליך אוסלו ושל אירועי אוקטובר 2000. לדעתם, בעקבות שני אלה זנחו האזרחים הערבים את המאמץ להשתלב במדינה מתוך הדגשת אזרחותם בה והחלו לחפש דרך חלופית להגדיר את יחסיהם עמה. במסגרת זו הם החלו להדגיש יותר מבעבר את השפעת הנכבה על גורלם ואת מעמדם כתושבים ילידיים הנאבקים בגורם קולוניאלי שחדר לארצם.⁸⁵

השינוי בשיח האקדמי והציבורי הערבי המתואר כאן ניזון מן השיח הגלובלי שמרבה לעסוק בשנים האחרונות בתלאותיהם של עמים ילידיים שחוו תהליכי קולוניזציה באדמתם.⁸⁶ התחזקות התודעה הילידית של המיעוט הערבי כרוכה אפוא בהתייחסות מודגשת לממד הקולוניאלי שעמד בבסיס הקמתה של המדינה היהודית. הדגשת העובדה שהמיעוט הערבי הוא ילידי מחזקת כמשתמע את ההבנה שהמדינה היא פרי תהליך קולוניאלי, ולהפך – הדגשת הממד הקולוניאלי בתהליך הקמת המדינה מחזקת את התפיסה העצמית של הערבים כילידים. במילים אחרות, אם צדו האחד של המטבע הוא "ילידי", צדו השני הוא בהכרח "קולוניאלי".

יצוין כי אינטלקטואלים ערבים לא התעלמו מאופייה של הציונות כתנועה לאומית. עם זה הם טענו כי דווקא השילוב הייחודי באותה תנועה בין מאפיינים לאומיים ואתניים לבין דחף קולוניאלי התיישבותי הוא אשר הכתיב את דרכה הדורסנית של הציונות: התעלמות מעם אחר שכבר התגורר בארץ (העם הפלסטיני) ורצון לשלוט בלעדית באדמה, לכונן תרבות הומוגנית אחת ולדכא זהויות ולאומים אחרים.⁸⁷ לדעתו של רוחאנא, הטענה שהציונות היא תנועת התיישבות קולוניאלית היא תיאור עוברתי של התהליך שבו "השתלטה תנועה זו על פלסטין", כדבריו. בתהליך זה גם ישראל, לאחר הקמתה, עסקה, כהגדרתו, במשימות קולוניאליות טיפוסיות, בכללן הפקעת אדמות ומשאבים, טיהור אתני, דחיקה לשוליים של האוכלוסייה הילידית שנותרה באדמתה, בניית זהות מדירה,

85 גאנם ומוסטפא, 2009: 109-111 [בערבית].

86 Ivison, 2007

87 ג'מאל, 2005: 163; 2006: 85-87; זריק, 2008: 108 [בערבית].

ייהוד הזמן והמרחב, שליטה בכוח הזרוע והחדרת פחד מהותי עמוק מפני קרבת הקולוניזציה לתוך השקפת עולמה (דהיינו, החשש שמא החלת שוויון מלא על האזרחים הערבים תביא כליה על אופייה הציוני של המדינה). תיאור עובדתי זה, לדברי רוחאנא, אינו סותר בהכרח את הגדרתה של הציונות כתנועה לאומית.⁸⁸ העיסוק המרובה במהותה של הציונות וההתייחסות אליה כאל תנועה קולוניאלית אינם מקריים, וניתן להתרשם כי תכליתם לקעקע את הלגיטימיות המוסרית של הציונות כתנועה מכוננת של הבית הלאומי היהודי בארץ. ג'מאל סבור כי המסר העולה מהצהרת חיפה מבליט את ההבדל בין הציונות לבין הלאומיות הפלסטינית: בעוד הציונות אינה מייצגת קיום אותנטי של עם על אדמתו והיא "אינוס של ההיסטוריה", כהגדרתו, הלאומיות הפלסטינית נותנת ביטוי אותנטי לקיום הממשי של עם באדמתו.⁸⁹ דברים אלה מחזקים את התפיסה שהוזכרה לעיל, שהאופן שבו הקימה הציונות בית לאומי לעם היהודי הסב עוול היסטורי לעם אחר, ומכאן שאי-אפשר לספק צידוק מוסרי לתהליך זה.

היש ליהודים זכות להגדרה עצמית בפלסטין?

הרושם המתקבל מן הטיעונים לעיל הוא שתכליתם לערער על הזכות "הטבעית וההיסטורית" להקמת "מדינה יהודית בארץ ישראל" (כנאמר בהכרזת העצמאות של מדינת ישראל). מתוך כך עולה שאלה נוקבת: האם שמורה ליהודים כעם, כקולקטיב לאומי, הזכות להגדרה עצמית במקום שבו הוקמה מדינת ישראל, דהיינו בשטח פלסטין המנדטורית?

דומה כי מדובר בשאלת מפתח העומדת ביסוד הסכסוך הישראלי-ערבי בכלל, והישראלי-פלסטיני בפרט. הדיון בשאלה זו, במישורין או בעקיפין, הוא אחד המסועפים והשנויים במחלוקת בקרב פוליטיקאים ואינטלקטואלים ערבים בישראל. כפי שאראה להלן, התשובה על שאלה זו אינה מגיעה לכלל מסקנה חד-משמעית. הדיון בסוגיה חושף קשת דעות, מקצתן מנוגדות, הנגזרות מן ההבדלים במשנתם הפוליטית והאידיאולוגית של שלושת הזרמים המרכזיים הפועלים כיום בחברה הערבית.

88 רוחאנא, 2011.

89 ג'מאל, 2008: 22.

שניים משלושת הזרמים – הזרם האסלאמי והזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי – אינם מתחבטים בסוגיה זו מחמת חוסר הרלוונטיות שלה למציאות (לפי תפיסתם), אף על פי ששני הזרמים הללו הגיעו למסקנה הזאת מנקודות מוצא אידאולוגיות שונות לחלוטין. אנשי הזרם האסלאמי אינם עוסקים בסוגיה עקרונית זו, שכן האסלאם אינו רואה ביהודים קבוצת לאום אלא קבוצה דתית. יתרה מזו, אמנם ליהודים כקהילה דתית שמור מעמד מיוחד על פי האסלאם, בהיותם "עם הספר" (אַהֲלַ אַל-בְּתָאב), אולם אף זאת רק במעמד של בני חסות (ד'מים) וכקהילת מיעוט דתי (לא לאומי) בתוך חברה בעלת רוב מוסלמי המתנהלת על פי הלכות האסלאם. לפיכך, עקרונית, אנשי הזרם האסלאמי אינם מקבלים את רעיון הקמתה של מדינת ישראל כביטוי למימוש הזכות של יהודים להגדרה עצמית ולריבונות יהודית במסגרת הטריטוריאלית הנתונה.⁹⁰ הם אף אינם מכירים בהכרח בזיקה היסטורית בין היהודים מימי קדם לבין הקולקטיב הלאומי היהודי של ימינו.⁹¹ אף על פי כן הם מקבלים כמציאות נתונה וכעובדה מוגמרת את קיומה המדיני של ישראל (בתחומי הקו הירוק) ואת היותה מדינה בעלת רוב יהודי, ובמשתמע הם משלימים עם מציאות אשר בה היהודים, כקולקטיב לאומי, מממשים זכות להגדרה עצמית בארץ.

עמדת הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי

לדירם של אנשי הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי זכותם של היהודים להגדרה עצמית היא שאלה היסטורית שהוכרעה ונסתם עליה הגולל כבר בנובמבר 1947, בעת שברית המועצות אימצה רשמית את תכנית החלוקה של האו"ם והצביעה בעד החלטת החלוקה (החלטה 181). מאותה שעה, ומתוך מחויבות לקו הרשמי שהתוותה ברית המועצות, תמכו בתכנית החלוקה חברי הזרמים הפוליטיים הקומוניסטיים בארץ ישראל – אשר עד הקמת המדינה, בשנים 1944-1948, היו מפולגים לזרם יהודי (המפלגה הקומוניסטית של פלשתינה – פ"פ) ולזרם ערבי ("הליגה לשחרור לאומי") – ואימצוה ללא סייג. בכך הכירו הזרמים הקומוניסטיים

90 למעשה, במקורות המשקפים את עמדות הזרם האסלאמי בישראל אין כל התייחסות לעניין זכות ההגדרה העצמית של יהודים בפלסטין המנדטורית. מסקנה זו עולה ממגוון המקורות אשר נבחנו לצורך כתיבת מחקר זה.

91 ראו קידר, 2011: 120.

בזכות ההגדרה העצמית של היהודים בארץ ישראל.⁹² בשנים האחרונות, בראייה לאחור, שבים ראשי הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי ומצדיקים את תמיכתם של הקומוניסטים היהודים והערבים דאז בהחלטת החלוקה. בין היתר הם מזכירים כי בתחום שהוקצה למדינה היהודית על פי החלטת החלוקה של האו"ם נועד להימצא מיעוט ערבי ששיעורו מכלל האוכלוסייה שהתגוררה אז באותו שטח היה 45% וכי הרוב היהודי היה מחויב על פי אותה החלטה לכבד את זכויות המיעוט הערבי. דא עקא, לטענתם, ישראל רוקנה את החלטת החלוקה מתוכנה בכך שפירשה את המונח "מדינה יהודית" בתור "מדינה של יהודים בלבד" או מדינה "נקייה מערבים". מכאן נסללה הדרך, במהלך מלחמת 1948, לטיהור אתני של תושבים ערבים מן השטח שהוקצה למדינה זו, ולאחר מכן הונהגה שליטה נוקשה במיעוט הערבי שנותר בשטח המדינה באמצעות ממשל צבאי. מדיניות זו נגזרה מהתפיסה שהאזרחים הערבים הם איום על צביונה היהודי של המדינה.⁹³ בדבריהם של ראשי הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי מן השנים האחרונות ניתן לזהות נימה אפולוגטית המבקשת להדוף טענות ביקורתיות שהופנו כלפי הקומוניסטים הערבים לדורותיהם, בעיקר מצד אנשי הזרם הלאומי, בדבר "החטא הקדמון" – תמיכתם של הקומוניסטים הערבים בהחלטת החלוקה, אשר יצקה את הלגיטימציה לקיומה של מדינה יהודית בפלסטין המנדטורית. בכך, לטענת הזרם הלאומי, הקומוניסטים הערבים העניקו חותם כשרות לעיקרון של מדינה יהודית, על השתמעויותיו ההרסניות כלפי המיעוט הערבי החי בתוכה. כתגובה לכך מבליטים ראשי הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי את הטענה שמרבית הקומוניסטים הערבים התנגדו מלכתחילה לתכנית החלוקה.⁹⁴ מוחמד ברכה פוסק

92 מג'אלי, 2009: 71. להרחבה ראו דותן, 1991: 499-502.

93 מוחמד ברכה, "דבקות בעקרון החלוקה ובסממת שתי המדינות פירושה דבקות בהקמתה של מדינה פלסטינית עצמאית", אתר *الحوار المتمدן / Modern Discussion*, 16.12.2007. *محمد بركة، "التمسك بمبدأ التقسيم وشعار الدولتين يعني التمسك بإقامة الدولة الفلسطينية المستقلة"*; מח'ול, 2009: 38-39; אימן עודה, "יהדות המדינה' בין חד"ש לבל"ד", אתר חד"ש, 15.10.2010. *أيمن عودة، "يهودية الدولة" ما بين الجبهة والتجمع، موقع الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة*.

94 להרחבה על חילוקי הדעות בקרב הקומוניסטים הערבים, חברי "הליגה לשחרור לאומי", בעניין תכנית החלוקה ראו מחארב, 1989: 40-43 [בערבית]; רכס, 1990:

כי "החלטת החלוקה היא החלטה שקיפחה את זכותם של הפלסטינים, תושביה המקוריים של הארץ אשר היו רוב מכריע בה, אולם היא נולדה על מנת להבטיח אפשרות של חיים לתושבי הארץ".⁹⁵ עסאם מח'ול מזכיר כי הקומוניסטים הערבים התנגדו אף הם בתחילה לעיקרון של חלוקת הארץ, בין היתר מן הטעם שרעיון החלוקה נתפס בעיניהם כניסיון של בריטניה להמשיך ולשלוט בפלסטין בעקיפין (להבדיל משליטה ישירה באמצעות המנדט). לדעתו, הקומוניסטים הערבים נאלצו בסופו של דבר להתאים את עצמם לעמדתה הרשמית של ברית המועצות ולתמוך בהחלטת החלוקה, אף על פי שחברים בכירים מתוכם המשיכו להתנגד לה, מתוך הבנתם של התומכים בחלוקה שעליהם "להציל את מה שניתן להצילו", כדבריו של מח'ול.⁹⁶

זאת ועוד, ראשי הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי כיום מבקשים להפריך את הזיקה בין קבלת הקומוניסטים הערבים את החלטת החלוקה, שמשמעה קבלת זכותם של היהודים להגדרה עצמית בשטח שהוקצה למדינה היהודית, לבין מתן גושפנקה כביכול לרעיון של מדינה יהודית, על משמעותו וביטויי המעשיים כיום. ברכה מסביר כי תמיכתם של הקומוניסטים הערבים והיהודים בהחלטת החלוקה נועדה דווקא "לגרום לפרויקט הציוני האימפריאלי להחמיץ את ההזדמנות", שכן החלטה זו הבטיחה את זכותם של שני העמים להגדרה עצמית, והיא הביאה אל קצו את המנדט הבריטי, אשר באמצעותו "העבירה בריטניה את פלסטין לתנועה הציונית", כדבריו.⁹⁷ אימן עודה, חבר כנסת מטעם חד"ש ויו"ר הרשימה המשותפת, טוען כי על פי כוונתה המקורית של החלטת החלוקה, אזרחותו של הערבי אמורה להיות שקולה לאזרחותו של היהודי הואיל ואזרחותם של השניים נגזרת מן העובדה ששניהם התגוררו בשטח שעליו הוקמה המדינה. לעומת זאת האזרחות אינה נגזרת מכוח עקרון השבות או מכוח זיקה

182-184; דותן, 1991: 499-502; כרזם, 1993: 18-19 [בערבית]; ככהא, 2009: 65-67.

95 ברכה, 2007 (לעיל הערה 93).

96 מח'ול, 2009: 38; [ללא שם מחבר], [ועיתון] אל-אתחאד והחלטת החלוקה של פלסטין, "חדית' אל-נאס, 1.6.2012 [الاتحاد وقرار تقسيم فلسطين", حديث الناس].

97 ברכה, 2005 [בערבית]. הציטוטים מעמ' 14.

היסטורית או דתית אחרת.⁹⁸ במילים אחרות, עודה מדגיש שהתפיסה שמצאה את ביטויה בחוק השבות, אשר יצרה זהות וחפיפה בין אזרחות מלאה במדינה (או זכות לאזרחות כזו) לבין השתייכות ללאום היהודי, חורגת מכוונתה המקורית של החלטת החלוקה, אשר בה תמכו הקומוניסטים.

לסיכום, הזרם הערבי־יהודי הקומוניסטי אינו מעלה כלל סימני שאלה סביב זכותם של היהודים להגדרה עצמית בארץ. הביקורת שלו מתמצית באופן שבו התממשה זכות זו בצלמה של המדינה היהודית. במילים אחרות, אף על פי שהקומוניסטים, ובכללם הקומוניסטים הערבים, הכירו בעבר בזכותם של היהודים להגדרה עצמית בארץ, אנשי הזרם הערבי־יהודי הקומוניסטי כיום סבורים כי אסור שזכות זו תמומש בצורה דורסנית ותפגע בזכויותיהם של האזרחים הערבים במדינה.

עמדת הזרם הלאומי

הדיון המקיף והמעמיק ביותר בשאלת זכות ההגדרה העצמית של היהודים בישראל מתנהל בשנים האחרונות בזרם הלאומי. אנשי זרם זה היו שותפים מרכזיים בגיבוש ארבעת מסמכי החזון העתידי, ובעיקר בניסוח מסמך הצהרת חיפה, שהוא היחיד בארבעת המסמכים שכולל התייחסות מפורשת לזכותם של היהודים להגדרה עצמית בארץ ישראל ("הפיס ההיסטורי דורש מאתנו, הפלסטינים והערבים, להכיר בזכותו של העם היהודי הישראלי להגדרה עצמית ולחיים עם העם הפלסטיני ועם שאר עמי האזור בשלום, בכבוד ובביטחון").⁹⁹ אף על פי שמדובר בדיון אקדמי המתנהל במישור התאורטי, זהו דיון נוקב ומעמיק והוא משקף דילמה והיטלטלות בין שני קטבים מנוגדים.

בקוטב האחד ניצבת עמדת מוצא עקרונית שמלכתחילה אינה מקבלת את זכותם של היהודים להגדרה עצמית בפלסטין. הסיבה לכך היא שהיהודים, על פי התפיסה המיוצגת בעמדה זו, היגרו אל הארץ במסגרת תהליך קולוניאלי אשר גרם עוול היסטורי לערבים הילידיים, בעליה המקוריים של כברת ארץ זו.

98 אימן עודה, "בין פתרון של שתי מדינות לפתרון של מדינה אחת", אתר חד"ש, 24.10.2009 [אימן עודה, "בין حل الدولتين وحل الدولة الواحدة", موقع الجبهة الديمقراطية

للسلام والمساواة; הנ"ל, 2010 (לעיל הערה 93).

99 הצהרת חיפה, 2007: 12.

לדבריו של נח'לה, העיקרון של הגדרה עצמית מושתת על קשר טבעי בין תושבי הארץ לאדמתם. זכותם של הערבים להגדרה עצמית נובעת מהיותם מיעוט מולדת ולכן זוהי זכות טבעית המחזקת את הקשר שלהם עם אדמתם. לעומת זאת אופיו של הרוב היהודי מנוגד בתכלית להגדרה זו, שכן הוא נוצר במסגרת תהליך קולוניאלי וכפה את עצמו על המיעוט באמצעות שימוש בכוח צבאי. משום כך, מסיק נח'לה, "הקשר של הרוב ההגמוני [היהודי] עם האדמה הזו הוא קשר שווא, סתום ומלאכותי, ולפיכך כל מסגרתה של המדינה ה'יהודית' היא מסגרת פסולה".¹⁰⁰ רוחאנא מסביר כי מלכתחילה אין הפלסטינים יכולים להכיר בזכותם של היהודים לכוונן מדינה בפלסטין, שכן הכרה כזו תהיה הכרה בשלילת קיומם העצמי של הפלסטינים. לכן התביעה שהפלסטינים יכירו בזכותה של ישראל לכוונן בית לאומי באדמת פלסטין היא תביעה מפוקפקת מבחינה מוסרית, היות שמשמעותה הצדקת הציונות.¹⁰¹

מתוך כך נגזרת עמדתו העקרונית של הזרם הלאומי השוללת לחלוטין את הלגיטימיות של החלטת החלוקה מכמה נימוקים: נימוק אחד מקפל בתוכו טיעונים מסורתיים פרגמטיים המסבירים מדוע לא יכלו הפלסטינים לקבל את החלטת החלוקה במתכונתה כפי שהוצעה בנובמבר 1947. בין היתר נטען כי החלוקה לא הייתה הוגנת בכך שהקצתה 55% משטחה של פלסטין ההיסטורית ליהודים, שהיו אז מיעוט בארץ והחזיקו בבעלותם פחות מ-10% משטח הקרקע. עיוות זה נבע מן העובדה שתכנית החלוקה הוצעה מטעם הצרדים שיצאו מנצחים במלחמת העולם השנייה, ובראשם בריטניה, אשר גילו אהדה ליהודים בפלסטין בשל שואת היהודים באירופה. לעומת זאת החלטת החלוקה לא התחשבה ברצונם של הערבים, התושבים המקוריים של הארץ, שהתנגדו לחלוקת ארצם.¹⁰² נימוק אחר נגזר מרמה עקרונית יותר, הפוסלת כלל ועיקר את רעיון חלוקת הארץ. ההתנגדות לחלוקה מוצדקת באמצעות תוכנות העולות מן השיח המחקרי העוסק בעניינם של עמים ילידיים ברחבי העולם. במסגרת זו מושמעת הטענה שהמקרה של החלטת החלוקה של הארץ משנת 1947 היה תקדים היסטורי, שכן עד אז לא קרה שתושבים ילידיים נאלצו להתפשר באמצעות חלוקת ארצם-מולדתם עם מתיישבים זרים

100 נח'לה, 2008: 30-31 [בערבית]. הציטוט מעמ' 31.

101 רוחאנא, 2004: 72-73 [בערבית].

102 כהא, 2009: 62-65; מנאע, 2011; רוחאנא, 2011.

שהיגרו לאותה ארץ במסגרת תהליך של קולוניזציה.¹⁰³ ביסודה של טענה זו נמצאת התובנה שהסכסוך על הארץ נטוש בין צד "ילידי" לצד "קולוניאלי". מכאן נגזרת המסקנה שכל הצעה של חלוקת הארץ בנוסח "שתי מדינות לשני עמים", מבית מדרשו של הזרם הקומוניסטי, אינה יכולה להיחשב הסדר של קבע בין שני הצדדים, שכן הצעה כזו מקנה לגיטימציה לקיומה של "מדינה יהודית". לפיכך, לדעתם של אנשי הזרם הלאומי, הפתרון המיטבי העשוי להביא לפיוס היסטורי בין היהודים לערבים בפלסטין הוא מדינה דו-לאומית, בין שהיא שוכנת בתחומי הקו הירוק ובין שהיא שוכנת בכל השטח המשתרע מן הים ועד הנהר.¹⁰⁴

ביסוד ההצעה להסדר דו-לאומי טמונה הכרה משתמעת בזכות ההגדרה העצמית של היהודים בארץ כקולקטיב לאומי נוסף בצד הקולקטיב הלאומי הפלסטיני. כפי שראינו לעיל, הכרה כזו הופיעה במפורש בהצהרת חיפה. עמדה זו מייצגת את הקוטב הנגדי לגישה העקרונית המסרכת להכיר בזכות זו, והיא נובעת בעיקר מן הצורך להכיר במדינת ישראל כמציאות קיימת, שבה מממשים היהודים בפועל את העיקרון של הגדרה עצמית. עם זאת ההכרה במציאות זו אינה נובעת רק משיקולים פרגמטיים ומחוסר בררה עקב העובדה שלא ניתן להחזיר את גלגלי הזמן לאחור ולנוכח יחסי הכוחות הנוטים כיום בבירור לטובת הצד היהודי ביחס לצד הערבי. היא מושתתת גם על נימוקים עקרוניים המתחשבים במשקל ההיסטורי המצטבר של הנוכחות היהודית בארץ לאורך מאה השנים האחרונות, המקנה ליהודים, לדעתם של אנשי הזרם הלאומי, זכות להגדרה עצמית. במילים אחרות, בה בשעה שהזרם הלאומי מעמיד כערך עליון את זכותם הטבעית של הערבים על ארמתם (בהיותה זכות ילידית), אין הוא מתכחש לזכותם של היהודים על הארץ, גם אם מדובר בזכות שהוכרה בדיעבד ("זכות נרכשת").¹⁰⁵ עמדה זו נובעת מגישה עקרונית – המוצאת את ביטוייה בהגותו של

103 רוחאנא, שם.

104 רוחאנא, 2004 [בערבית].

105 רוחאנא משתמש במונח **חַק מְכַתֵּסב**, שתרגומו המילולי הוא "זכות נרכשת". השימוש במונח **מכתסב** ("נרכש") אינו מקרי. כוונתו של המונח היא שזכות זו אינה טבעית או מולדת (במובן של "זכות ילידית"), אלא היא הפכה לחלק מההוויה הלאומית של אותם יהודים החיים בישראל (והפכה ל"זכות") מכוח נסיבות הזמן. לכן זכות זו חלה רק עליהם ולא על כל היהודים ברחבי העולם. ראו שם: 72-73.

עזמי בשארה ובכתביהם של אינטלקטואלים אחרים – שלפיה כל הסדר פוליטי בין הצדדים אסור שיגרום עוול היסטורי לעם כלשהו או יפגע בזכויותיו.¹⁰⁶ אמל ג'מאל, למשל, גורס שיש להתחשב באופן מעמיק בקיומה של קבוצת אזרחים (קרי היהודים), גם אם מדובר בקבוצה שהיגרה לארץ בצורה לא חוקית ולא הוגנת, גם כאשר מדובר בשאיפה לתיקון עוול היסטורי שקבוצה זו יצרה.¹⁰⁷ "מה שהתרחש ב-1948 היה אמנם חטא גדול", מסבירה הוניידה גאנם, "אבל הוליד לאום חדש שיש לו זכות להגדרה עצמית, זכות המוקנית לו בדיעבד".¹⁰⁸ לדעתו של נדים רוחאנא, אף על פי שלאום זה נוצר בעקבות מפעל קולוניאלי אין בכך כדי לשלול ממנו את הזכות להגדרה עצמית בארץ ואת הזכות לחיות בה בביטחון, גם אם זכויות אלה הושגו באמצעות שימוש בכוח.¹⁰⁹ הסתירה הפנימית המאפיינת את עמדותיו של הזרם הלאומי מתבטאת אפוא בשלילה העקרונית של זכותם של היהודים על הארץ, מחד גיסא, ובהכרה בדיעבד באותה זכות ממש, מאידך גיסא. על מנת ליישב את הסתירה בין שתי העמדות המנוגדות מחדדים אנשי הזרם הלאומי את ההבחנה בין הכרה בקיומה של המדינה ובזכותם של היהודים החיים בה להגדרה עצמית לבין השלמה עם הציונות שכווננה את המדינה. בשארה מדגיש כי עצם ההכרה במדינת ישראל אינה מקנה לגיטימציה לנרטיב הציוני ואין היא הכרה בקשר ההיסטורי הבלעדי שיצר נרטיב זה בין העם היהודי לארץ ישראל, שכן מימוש זכות ההגדרה העצמית של היהודים באופן המקנה ליהודים מעמד הגמוני במדינה מתעלם מזיקתם של האזרחים הערבים למולדתם ההיסטורית.¹¹⁰ להבחנה האמורה יש משמעות חשובה נוספת: היא שוללת את הרעיון המרכזי של הציונות – הקמת בית לאומי בארץ בעבור העם היהודי בכללותו – והיא מצמצמת, מבחינה גאוגרפית והיסטורית גם יחד, את תחולתה של ההכרה בזכות ההגדרה העצמית של היהודים. אנשי הזרם הלאומי מכירים בזכות ההגדרה העצמית של "העם היהודי-ישראלי" או "היהודים הישראליים", כהגדרתם, דהיינו האזרחים היהודים החיים היום בגבולות מדינת

106 על עמדתו של עזמי בשארה, ראו ג'מאל, 2006: 90; בשיר, 2011: 19 [בערבית].

107 ג'מאל, 2005א: 41.

108 גאנם, 2009: 148-149.

109 רוחאנא, 2004: 72 [בערבית]; רוחאנא, 2011.

110 ג'מאל, 2006: 89-90.

ישראל, אך לא של כל העם היהודי ברחבי העולם. לשיטתם, היהודים בישראל משתייכים ללאום יהודי-ישראלי, וזהותם הלאומית הקולקטיבית החלה להתגבש רק מתוקף הישיבה הממושכת בכברת ארץ זו במהלך המאה העשרים.¹¹¹ כוונתה של עמדה זו כפולה: ראשית, להציג עמדה נגדית לעמדותיה המסורתיות של התנועה הציונית, כגון "השיבה אל נחלת האבות", המבטאת (לטענת אנשי הזרם הלאומי) התכחשות מוחלטת לקשר שבין הפלסטינים לאדמתם;¹¹² ושנית, לנתק את מעורבותו של כלל העם היהודי בנעשה בתוך המדינה ולקבוע את העיקרון שמדיניותה של המדינה נקבעת רק בידי אזרחיה, ללא הברדל ביניהם (למעשה זהו היסוד לרעיון "מדינת כל אזרחיה", שעליו אעמוד בהרחבה בהמשך).¹¹³

יתר על כן, מעמדת המוצא הגורסת שזכותם של הילידים לעולם תהיה במעמד גבוה מזכותם של הלא ילידים, מטעימים אנשי הזרם הלאומי כי מימוש זכות ההגדרה העצמית של היהודים בישראל אסור שיבוא על חשבוננו של אף לא אחד מחלקי העם הפלסטיני – הפלסטינים אזרחי ישראל, הפלסטינים תושבי השטחים והפליטים הפלסטינים באשר הם.¹¹⁴ מכאן הם מסיקים שזכותם של היהודים להגדרה עצמית תוכל להתממש רק במסגרת דו-לאומית, רק בר בוד עם ביטול אופייה הציוני של ישראל, לרבות ביטול חוק השבות, ורק לאחר שכל אחד מחלקי העם הפלסטיני יקבל את המגיע לו בזכות, לרבות זכות השיבה של הפליטים הפלסטינים.¹¹⁵

ההבחנות האלה באות לידי ביטוי במסמכי החזון העתידי. בקרב אינטלקטואלים ערבים, אשר חלקם מזהים עם הזרם הלאומי, שוררת הסכמה שהן מסמך החזון העתידי הן הצהרת חיפה כוללות הכרה מפורשת בזכותם של היהודים בישראל להגדרה עצמית ובה בעת פוסלות את אופייה הציוני של המדינה. לטעמו של ראיף זריק, ההכרה בזכות ההגדרה העצמית של היהודים בישראל המופיעה בהצהרת חיפה היא בעלת משקל גדול יותר מההכרה ההיסטורית של מק"י בזכות זו, שכן הפעם מושמעת ההכרה מפיה של קבוצה המבקשת לייצג את כלל הציבור

111 רוחאנא, 2004: 72-73 [בערבית]; גאנס ומצטפא, 2009:ב:117 [בערבית].

112 גאנס, 2009: 148; רוחאנא, 2006: 141 [בערבית].

113 ג'מאל, 2008: 28.

114 רוחאנא, 2008: 95 [בערבית].

115 ג'מאל, 2006: 90-91; זריק, 2008: 109 [בערבית]; בשיר, 2011: 18-19 [בערבית].

הערבי בישראל ולא רק את אחד הזרמים הפוליטיים שבתוכו. כלומר, על פי זריק, מדובר בהכרה מפיה של קבוצה לאומית אחת בקבוצה לאומית אחרת.¹¹⁶ גאנם ומוסטפא מדגישים כי בניגוד לביקורת הרווחת כלפי מסמך החזון העתידי, המסמך לא שלל את זכותם של היהודים בישראל להגדרה עצמית. לטענתם מקור הטעות בהבנה שגויה של המונח "הגדרה עצמית". כוונתו האמיתית של מונח זה, לדעתם, היא שבמציאות שבה נקבעת הלאומיות על פי קריטריונים אתניים, אזי לכל הקבוצות השוכנות בכברת ארץ מסוימת, ולא רק לקבוצת הרוב, שמורה הזכות להגדרה עצמית, שכן אחרת נוצר מצב המוגדר "עריצות הרוב".¹¹⁷ על פי ג'מאל, הצהרת חיפה מביעה "הכרה עמוקה וכנה בקיום היהודי בישראל מבלי להתחייב לאידיאולוגיה הציונית ולמוטיבים שלה כמסגרת תיאולוגית המצדיקה קיום זה".¹¹⁸ לדבריו, למרות הטענות הקשות העולות ממסמכי החזון העתידי כלפי המדינה, המשותף לכל המסמכים היא הנחת היסוד שתישמר לעם היהודי בישראל הזכות להגדרה עצמית במדינה זו גם אם המדינה לא תוסיף להתקיים במתכונתה הנוכחית. ג'מאל מסביר שהמסמכים מציעים שהמדינה תחדל להיות מדינה ציונית הנשלטת בלעדית על ידי הרוב היהודי והמשמשת מקלט לאומי ליהודי העולם.¹¹⁹ רוחאנא, בהתייחסו לתוכנה של הצהרת חיפה, מטעים כי הפלסטינים בישראל מסוגלים לדחות בגלוי את מתכונתה הנוכחית של ישראל כמדינה יהודית מכיוון שהם מכירים בזכותו של העם היהודי-הישראלי להגדרה עצמית. העובדה שבני הארץ המקוריים מכירים בזכותם של היהודים הישראלים להגדרה עצמית, מדגישה רוחאנא, מקנה להכרה זו ערך פוליטי שהוא כה חיוני ליהודים. מנגד היא יוצאת תוקף מוסרי לדרישה לבטל את אופייה הציוני של המדינה, אשר בשמו נגרם עוול היסטורי לתושבים המקוריים של הארץ.¹²⁰

בצד זאת יצוין כי חברי תנועת בני הכפר, קבוצה רדיקלית בתוך הזרם הלאומי, ממשיכים להחזיק בדעה שאי-אפשר להצדיק בדיעבד את זכות ההגדרה העצמית של היהודים בישראל, שכן הללו הם ילידי תהליך קולוניאלי שבמסגרתו

116 זריק, שם: 108-109.

117 גאנם ומוסטפא, 2009: 117 [בערבית]. וראו גם 70-71: 2006. Rouhana.

118 ג'מאל, 2008: 22.

119 שם: 27-28.

120 רוחאנא, 2008: 93-96 [בערבית].

הוקמה מדינה על חורבות מולדתו של העם הפלסטיני. לטענתם הכרה בדיעבד, בכך שהציונות יצרה עם של יהודים בכברת ארץ זו אינה מתקבלת על הדעת, שכן פירושה ביטול קיומו של העם הפלסטיני, שגורש מהארץ בתחילתו של התהליך הקולוניאלי.¹²¹ עם זאת מצעה של תנועת בני הכפר אינו מתכחש לקיום היהודי בארץ ישראל. במצע נאמר במפורש כי הקמתה של מדינה דמוקרטית בכל שטח פלסטין המנדטורית היא הפתרון המיטבי, אשר –

ישים קץ לדיכוי הלאומי כלפי העם הערבי הפלסטיני וכלפי הציבור היהודי, שכן הוא יבטיח את שילובם [של היהודים] באזור בשלום אמיתי, הרחק מהגזענות, האפליה והכיבוש. הדבר יציל אותם מהפרויקט הציוני האימפריאלי השואף לכלוא אותם במעין גטו ולהפוך אותם לכלי שרת בידי אינטרסים אימפריאליים באזור.¹²²

הרושם העולה אפוא מטיעונים אידאולוגיים אלו, בעיקר הטיעונים שמשמיעים אנשי הזרם הלאומי, הוא שתכליתם לשמוט את הבסיס המוסרי שעל יסודו הוקמה ישראל ב-1948 כ"מדינה יהודית בארץ ישראל", דהיינו מדינה אשר עצם הקמתה מבוססת על מימוש זכות טבעית היסטורית להגדרה עצמית של יהודים באשר הם, דווקא בשטח פלסטין המנדטורית. טיעונים אלה הלכו והתגבשו בשני העשורים האחרונים עד שהבשילו לכדי משנה מסודרת, כתגובת נגד לדומיננטיות של הנרטיב הציוני בעניין הזכות על הארץ. אף על פי כן הזכות להגדרה עצמית של היהודים החיים כיום במדינה מקבלת הכרה, ואולם אין מדובר בהכרה בזכות טבעית היסטורית אלא בהכרה בזכות שהתגבשה בדיעבד, מכוח הנסיבות הפוליטיות וההיסטוריות שהתהוו במאה העשרים. משום כך, אף על פי שמדובר בזכות להגדרה עצמית, היא אינה מקבלת תוקף זהה לזכות ההגדרה העצמית של התושבים הילידיים הערבים על כברת ארץ זו.

121 אברהים מכאוי, "הדיאלקטיקה שבין הלאומי ליומי במאבקם של הפלסטינים ב'פנים' אתר Arabcomint.com, 6.9.2002, [ابراهيم مكاوي, "جدلية القومي والمطلبي في نضال فلسطيني الداخل"].

122 תנועת בני הכפר, "המצע הפוליטי של תנועת בני הכפר – אומץ בוועידת אוגוסט 2000", אתר חיפה החופשית, 4.11.2012, [حركة أبناء البلد, "البرنامج السياسي لحركة أبناء البلد – تبناه مؤتمر آب 2000", موقع حيفا الحرة].

עמדות אידאולוגיות אלה מותירות את חותמן בתודעת הציבור הערבי הרחב בישראל, שהוא ער וקשוב להן. לכך יש להוסיף את הנימוקים הפרגמטיים שהוזכרו עוד קודם לכן המלמדים כי גם המתכונת המעשית שבה מתנהלת המדינה היום, הנגזרת מהגדרתה "מדינה יהודית", היא בעייתית מאוד בעיני חלקים בציבור הערבי בישראל. אין תמה אפוא כי חלקים מן הציבור הערבי, ובמיוחד האליטה הפוליטית והאינטלקטואלית, אינם חיים בשלום עם עצם הגדרתה של ישראל כמדינה יהודית.

מפאת קוצר היריעה אין הכוונה להציג כאן ניתוח מעמיק של עמדות הציבור הערבי הרחב. מה שרלוונטי לדיון הוא לשים לב כי בשונה מעמדותיהם של פוליטיקאים ואינטלקטואלים – המבקשים לבסס את טיעוניהם על תשתית מדעית-תאורטית או על תפיסת עולם אידאולוגית מוצקה, אשר נותרת לעתים בטהרה ואינה עומדת בהכרח למבחן המציאות – עמדותיו של הציבור הרחב מושפעות במידה רבה יותר מתפוכות הזמן ומן הנסיבות הפוליטיות המשתנות. ממצאים מסקרי דעת קהל שנערכו בשני העשורים האחרונים מלמדים כי רוב יציב בציבור הערבי הרחב מאמץ גישה ראלית המבטאת השלמה עם המציאות שבתוכה הוא חי. מתברר שרוב בציבור הערבי בישראל מקבל את זכותם של היהודים להגדרה עצמית בארץ ואת זכותה של ישראל להתקיים כמדינה עצמאית בתחומי הקו הירוק ומשלים עם ההגדרה "יהודית ודמוקרטית". שיא התמיכה נרשם בתקופת ממשלת רבין-פרס (1992-1996), שעמדה בסימן תמורה חיובית במדיניות הממשלה כלפי האזרחים הערבים בצד התקדמות בתהליך השלום עם הפלסטינים.¹²³ וכך, בשנת 1995 הסכימו יותר מ-93% מהאזרחים הערבים (מהם 62% הסכימו ללא הסתייגות) כי לישראל שבתחום הקו הירוק יש זכות קיום. פחות מ-7% שללו זכות זו – שיעור השוללים הנמוך ביותר שנמדד בשני העשורים האחרונים.¹²⁴ ואולם בשנים האחרונות חלה ירידה ניכרת בשיעור ההסכמה עם עמדות אלה, כפי שמלמדים ממצאי סקר מדר יחסי יהודים-ערבים בישראל מן השנים 2003-2012 (לוח 3).

123 על השתמרות הזיכרון הנוסטלגי החיובי בציבור הערבי הרחב כלפי יצחק רבין ותקופת כהונתו כראש ממשלה בשנים 1992-1995 ראו Sorek, 2013.

124 סמוחה, 2005: 67.

לוח 3 עמדות הציבור הערבי כלפי הלגיטימיות של מדינת ישראל, 2003–2012
(באחוזים)

2012	2009	2006	2003	
58.6	60.8	62.5	75.5	היהודים בישראל הם עם הזכאי למדינה
58.0	59.4	75.4	81.1	לישראל בתחומי הקו הירוק יש זכות להתקיים כמדינה עצמאית שבה חיים יחד יהודים וערבים
47.4	51.6	67.5	65.6	לישראל בתחומי הקו הירוק יש זכות להתקיים כמדינה יהודית ודמוקרטית שבה חיים יחד יהודים וערבים

מקור: סמוחה, 2013: 69–74; 19: Smoocha, 2010.

יש מקום להניח שהירידה בשיעורי התמיכה בהיגדים הללו נובעת מתחושתם של רבים בציבור הערבי שמדינת ישראל הפכה, מנקודת מבטם, ליותר "יהודית" מ"דמוקרטית". למשל, יוזמות חקיקה כגון "חוק הנכבה", התיקון לחוק האזרחות וחוק ועדות הקבלה ליישובים קהילתיים – אשר כולן אושרו בתקופת כהונתה של הכנסת השמונה עשרה (2009–2013) – נתפסות בעיני הציבור הערבי כיוזמות הפוגעות בו ישירות. נראה שהאזרחים הערבים מקבלים את קיומה של המדינה בגבולות 1967 כמסגרת פוליטית שהם מחויבים אליה, אולם אין הם מקבלים את אופייה הציוני של המדינה, הנראה בעיניהם שורש הרע והמקור לאפלייתם. סמי סמוחה סבור כי רוב האזרחים הערבים משלימים עם ישראל כמדינה בעלת מאפיינים יהודיים, דהיינו מדינה שבה הרוב הוא יהודי והשפה והתרבות השלטת בה היא עברית. הוא מתבסס על סדרת סקרים שערך בשנים 2011–2013, אשר ממצאיהם מלמדים כי יותר ממחצית הציבור הערבי (בשיעורים הנעים בין 50% ל-60%) מוכנים להשלים עם מאפיינים אלה. עם זאת הם אינם מקבלים את אופייה כמדינה ציונית, כזו השייכת לכל היהודים בעולם, המבטיחה רוב יהודי באמצעות חקיקה ומקנה זכויות יתר לאזרחיה היהודים באמצעות מדיניות ממשלתית מכוונת (שיעור ההסכמה באותן שנים בציבור הערבי עם מאפיינים אלה נע בין 26% ל-43% בלבד). השלמה כזו של הציבור הערבי עם מדינה יהודית מותנית בכך שישראל היא מדינה דמוקרטית אשר בה האזרחים הערבים

נהנים משוויון זכויות. לטענת סמוחה, השלמה כזו אינה מעידה על הצדקה של אופייה הציוני של המדינה, אלא על ראליזם מפוכח ועל הסתגלות עניינית למציאות של חיים במדינה יהודית.¹²⁵

עמדת התנועה האסלאמית

הזרם האסלאמי בישראל מיוצג כיום באמצעות שני פלגים של התנועה האסלאמית שהוקמה בראשית שנות השבעים:¹²⁶ הפלג האחד – המכונה "הפלג הדרומי" – הונהג תחילה בידי שיח' עבראללה נמר דרוויש, מייסד התנועה האסלאמית, ומונהג היום בידי שיח' חמאד אבו דעאבס; הפלג השני – המכונה "הפלג הצפוני" – מונהג בידי שיח' ראא'ד צלאח. שני הפלגים לא נבדלים ביניהם בתפיסתם הדתית או בפרישתם הגאוגרפית (שניהם פעילים במישור הכלל-ארצי והכינויים שהוצמדו להם מרמזים על מקום המגורים של מנהיגיהם הראשונים – שיח' דרוויש מכפר קאסם, בדרום אזור המשולש, ושיח' צלאח מאום אל-פחם, בצפון אזור המשולש), אלא בעמדתם כלפי סוגיה עקרונית שעמדה ביסוד הפילוג שהתרחש בשורות התנועה האסלאמית בראשית שנת 1996, ערב הבחירות לכנסת הארבע עשרה: השתתפות האזרחים הערבים, ובמיוחד המוסלמים, בבחירות לכנסת ישראל. הפלג הדרומי תומך בהשתתפות בבחירות, ומשנת 1996 מכהנים נציגים מטעמו כחברי כנסת, ואילו הפלג הצפוני אינו תומך בהשתתפות הפוליטית של האזרחים הערבים בכנסת, וחלק מחבריו אף קוראים בגלוי להחרמת הבחירות. משום כך יש המעדיפים לחדר את ההבחנה בין שני הפלגים על יסוד הכינויים "הפלג הפרלמנטרי" ו"הפלג החוץ-פרלמנטרי".¹²⁷

ביסודה של המחלוקת שהתגלעה בשורות התנועה האסלאמית ערב הבחירות לכנסת בשנת 1996, אשר כאמור הובילה בסופו של דבר לפילוג, עמדו חילוקי דעות בעניינים פוליטיים כלליים וכן מאבקים אישיים על הנהגת התנועה, אולם הפילוג נבע בעיקר מן השסע האידאולוגי ביניהם, שנגזר מעמדתו של כל פלג

125 סמוחה, 2013: 69-73; 2015: 78-82.

126 לדיון נרחב על ראשית דרכה של התנועה האסלאמית ראו רכס, 1993: 150-157; 2011.

127 מוסטפא, 2011.

כלפי המדינה ומעמדם של האזרחים הערבים בה.¹²⁸ באופן ממוקד יותר, המחלוקת נטושה מאז על שאלה עקרונית: האם יש לגיטימציה דתית להשתתפותם של מוסלמים בבחירות לגוף ריבוני (הכנסת) המייצג מדינה שאיננה מוסלמית?¹²⁹ השאלה מתחדדת עוד יותר לנוכח העובדה שהכנסת מייצגת יותר מכול את הרעיון של "מדינת לאום יהודית" ואת מימוש העיקרון של ריבונות יהודית בארץ. הדיון שלהלן יעסוק בעמדתו האידאולוגית של כל אחד משני פלגי התנועה האסלאמית בעניינים אלו ובפרקטיקה המעשית של כל פלג הנגזרת מעמדתו.

עמדת הפלג הדרומי (הפלג הפרלמנטרי)

אף על פי שהפלג הדרומי של התנועה האסלאמית אינו מקבל את אופייה הציוני של המדינה, הוא מכיר בקיומה הטריטוריאלי – בתחומי הקו הירוק – כמציאות נתונה. הוא מכיר בהפקטו בכך שישראל היא מדינה יהודית, דהיינו מדינה בעלת רוב יהודי אשר מקנה מעמד דומיננטי לסמליו ולתרבותו, וממילא הוא מקבל כעובדה מוגמרת שהערבים הם מיעוט בתוך מדינה זו. שיח' דרוויש ביטא עמדה זו במפורש בשורת ראיונות עמו בשלהי שנות השמונים ובראשית שנות התשעים. בריאיון משנת 1992 הוא אמר: "פומבית ובקול אנו מכירים במדינת ישראל [...] סמלי המדינה, הדגל, מגן דוד, המנורה – נישאים ככיסנו כאשר נלך".¹³⁰ מתוך עמדת יסוד זו מצדיקים אנשי הפלג הדרומי את השתתפותה של

128 עסאם אבו ריא מסביר כי הפילוג בתנועה האסלאמית נולד משילוב של מחלוקת אידאולוגית-דוקטרינרית עם שיקולים פוליטיים וטקטיים. לדבריו ביסוד הפילוג בתנועה עמדו שלושה גורמים עיקריים: (1) חיכוכים ומחלוקות פוליטיות שנבעו בעיקר מעמדתם של ראשי התנועה כלפי הסכמי אוסלו שנחתמו בספטמבר 1993; (2) הבדלים בפירוש הציוניים האסלאמיים בכל הנוגע להשתלבות בפוליטיקה חילונית ודמוקרטית; (3) מחלוקת על השפעות אפשריות שתהיינה להשתלבות ישירה של התנועה האסלאמית בפוליטיקה הישראלית, וכן מאבקי הנהגה אישיים בתוך התנועה. אבו ריא, 2005: 684.

129 לדיון ממצה בנקודות המחלוקת העיקריות בין שני הפלגים בשאלת ההשתתפות בבחירות לכנסת ראו מוסטפא, 2011: 108-110.

130 אל-חיאט, 1992.6.17. מצוטט אצל רכס, 2011: 66.

התנועה האסלאמית בפוליטיקה הישראלית ומקבלים את הכנסת כזירת פעילות פוליטית לגיטימית, והיחידה שקיימת במציאות היום. כאשר התגלעה לראשונה המחלוקת בשאלת ההשתתפות בבחירות לכנסת, גרסו שיח' דרוויש ותומכיו כי יש להבטיח לאזרחים הערבים ייצוג ראוי בכנסת, שכן השתתפות פעילה בחיים הפוליטיים עשויה לשרת את האינטרס של הערבים כקבוצת מיעוט במדינה. הם הטעימו כי האמונה האסלאמית מחייבת את המוסלמים בישראל לנצל את כל האפיקים האפשריים כדי לקדם את האינטרסים שלהם ולהגן על עצמם בהיותם קהילת מיעוט במדינה בעלת רוב יהודי. דרוויש ותומכיו ביססו את טיעוניהם על ניסיונות של קבוצות מיעוט מוסלמיות במקומות אחרים בעולם שבחרו להשתלב בחיים הפוליטיים במדינתם משיקולים דומים.¹³¹

ביסוד גישה זו ניתן לזהות את דוקטרינת "הלכות המיעוטים המוסלמיים" (פְּקָה אַל-אַקְלִיאַת אַל-מוֹסְלִמִּה), ענף בהלכה המוסלמית שהתגבש בשנות התשעים של המאה העשרים וביקש לתת פתרון לסוגיות הלכתיות שעלו תדיר בחייהן של קהילות מיעוט של מהגרים מוסלמים החיים במדינות שרוב אוכלוסייתן אינו מוסלמי (בעיקר במדינות מערב אירופה ובארצות הברית).¹³² על פי דוקטרינה זו, השתתפותה של קהילת מיעוט מוסלמית במשחק הפוליטי המתנהל במדינה שאיננה מוסלמית (ושממילא רוב אוכלוסייתה אינו מוסלמי) מקבלת לגיטימציה דתית אם מתמלאים שני תנאים: הרוב מבטיח למיעוט את זכויותיו, והמיעוט חופשי לנהל את הפולחן הדתי כרצונו.¹³³ אף על פי שהפלג הדרומי לא אימץ רשמית את דוקטרינת הלכות המיעוטים, אפשר לזהות בעמדות מנהיגיו ובדרכם הפוליטית את תווי ההיכר של דוקטרינה זו. שיח' חמאד אבו דעאבס נתן ביטוי מפורש לגישה זו כבר בראשית העשור

131 אבו ריא, 2005: 692; 2: Rekhess, 1996.

132 המונח פְּקָה אַל-אַקְלִיאַת נטבע לראשונה בשנת 1994 בידי ד"ר טאהא ג'אבר אל-עלוואני, חכם הלכה מוסלמי המתגורר בארצות הברית. המונח פותח בהמשך בידי ד"ר יוסף אל-קרדאוי, אחד מחכמי ההלכה הירועים ביותר בעולם האסלאם, המתגורר בקטר. ראו פולקה, 2011. להרחבה על דוקטרינת "הלכות המיעוטים" ראו Fishman, 2006.

133 לדיון השוואתי בין מעמדם של מיעוטים מוסלמים במדינות רוב לא מוסלמי לבין מעמדם של המוסלמים במדינת ישראל ראו וסרשטיין, 1995; שביט, 2011.

הקודם, בעת שהיה ראש הפלג הדרומי של התנועה האסלאמית בנגב. במאמר משנת 2001 כתב: "אנו מיעוט במדינה לא מוסלמית שחלים עליו עניינים רבים מתוך הלכת המיעוטים המוסלמים, כפי שקורה עם המיעוטים המוסלמים באירופה ובאמריקה. נוסף לכך, ייחודנו נובע מן העובדה שאנו מיעוט במדינת ישראל, המדינה היהודית היחידה בעולם, ואנו גם מיעוט בארצנו".¹³⁴

שיח' אבראהים צרצור, ראש הפלג הדרומי בשנים 1998-2010, גורס כי התנועה האסלאמית החלה לפעול למען האוכלוסייה הערבית והמוסלמית במדינת ישראל על מנת לחזקה ולהופכה לחלק בלתי נפרד מהמדינה. לדבריו השתתפותה של התנועה האסלאמית בבחירות נועדה להוכיח כי התנועה איננה בדלנית אלא שואפת להשתלב במדינה.¹³⁵ בשלהי 2008, ערב הבחירות לכנסת השמונה עשרה, הסביר צרצור מדוע השתתפותה של התנועה האסלאמית בבחירות לכנסת אינה עומדת בסתירה לשאר פעילויותיה:

ההטפה היא היסוד, הפוליטיקה היא חלק ממנה, והפרלמנט הוא ענף [בתוכה] [...] על פי תפיסתנו, הפעילות הפוליטית היא חלק אחד מתוך מכלול נרחב של פעילויות שלכולן מטרה אחת: הטפה למען אלה, ניסיון לעצב את האדם והחברה בצורה מכובדת, וכן שמירה על האדמה ועל הזהות. לפיכך אין בדרךנו הפוליטית שום סתירה בין הפעילות הפרלמנטרית לבין פעילויות הענפות של התנועה. הרי כל האגודות, המוסדות והגופים שלנו פועלים במלוא המרץ כאילו שהיינו מצויים מחוץ לזירה הפוליטית.¹³⁶

מסעוד גנאים, המכהן מאז 2009 כחבר כנסת מטעם התנועה האסלאמית, מנסה ליישב את הסתירה בין הזדהותה הרעיונית של התנועה האסלאמית בישראל עם תנועת "האחים המוסלמים", הדוגלת בשלטון ובריבונות האסלאם, לבין

134 חמאד אבו דעאבס, "הבעיות הנובעות מהיותנו מוסלמים במדינה יהודית ודמוקרטית", אל-מית'אק, 23.3.2001 [חמד אבו דעאבס, "اشكاليات كوننا مسلمين في دولة يهودية ديمقراطية", الميثاق].

135 צרצור, 2005: 243-246.

136 אל-מית'אק, 21.11.2008. מצוטט אצל גאנם ומוסטפא, 2009א: 168-169 [בערבית].

השתתפותה של התנועה האסלאמית בחיים הפוליטיים במדינה לא מוסלמית.
בריאיון עמו בפברואר 2010 אמר:

אנו חיים במציאות ושמה מדינת ישראל, ואנו אזרחים במדינה זו. נכון, יש לנו שיוך מובחן משלנו ואנו מתגאים בו: השיוך הערבי, הפלסטיני והאסלאמי. אני אשמור על האישיות שלי ואשמור על הזהות שלי במסגרת מגבלותיה של האזרחות הישראלית. אני סבור שהאסלאם, כדת [...] נתן לנו את האפשרות להיות מציאותיים [...] ומתוך גישה מציאותית זו אנו יכולים להיכנס לכנסת אם ביסודו של דבר המטרה היא לשמור על זהותנו, על אדמתנו ועל שורשינו, ולא להיטמע בתוך האחר [...] אני סבור שהאסלאם הוא דת רחבה, דת גמישה ודת מציאותית, ואל לנו לצמצם אותו לנקודת השקפה מסוימת.

בהתייחסותו לססמה "האסלאם הוא דת ומדינה" (אֶל-אֶסְלָאם דִּין וְדִינָה) מבית מדרשם של "האחים המוסלמים", הגורסת כי הן המערכת הדתית הן המערכת הפוליטית במדינה צריכות להיות מושתתות לחלוטין על אותו מקור מחייב, דת האסלאם, הציג גנאים את פרשנותו ואת האופן שבו מותאמת ססמה זו להקשר הישראלי:

הדרך שבה אני מפרש את "האסלאם הוא דת ומדינה" במסגרת המציאות שבה אני חי בישראל היא שאל לי להתנתק מהזירה הפוליטית ומהפעילויות הפוליטיות הקיימות במדינה, מדינת ישראל, אלא חובה עליי להשתלב בתוכן בדרך של בחירות ומפלגות. זאת למען טובתי כערבי וכפלסטיני בארץ הזו וכדי לשמור על האינטרסים שלי.¹³⁷

137 ריאיון עם מסעוד גנאים [ללא שם מראיין], "חבר הכנסת מסעוד גנאים: הססמה 'האסלאם הוא הפתרון' אינה מתאימה במקרה של ישראל", אתר Alqudstalk, 18.2.2010. [النائب مسعود غنائم: شعار 'الإسلام هو الحل' لا يصلح في إسرائيل].

בריאיון אחר, במאי 2010, הוא אמר כי השתתפותה של התנועה האסלאמית בכנסת אינה סותרת את האמונה באסלאם, שכן האמונה היא דבר יציב וקבוע ואילו ההשתתפות הפוליטית נובעת משיקול דעת (אג'ת'האד) התלוי בנסיבות ובמציאות. לחיזוק עמדתו הוא ציין כי הפוליטיקאי הראשון היה הנביא מוחמד עצמו, שהוכיח בהסכם חודיבייה כי האמונה היא דבר קבוע ואילו הפוליטיקה נתונה לשינויים בהתאם לתהפוכות המציאות.¹³⁸

המשמעות המעשית הנגזרת מגישה זו היא ששאיפתו של המיעוט הערבי בישראל (שהוא מוסלמי ברובו) מתמצית בהבטחת קיומו הפיזי ובשמירה על אורח חיים אסלאמי, בדומה למקומות אחרים בעולם שבהם מוסלמים הם קהילת מיעוט בתוך מדינה בעלת רוב לא מוסלמי. הציבור המוסלמי אינו שואף לכונן מדינת הלכה אסלאמית במקום ישראל או לתפוס את השלטון במדינה, ובכך דרכו נבדלת מדרכן של תנועות "האחים המוסלמים" הפועלות במדינות אחרות במזרח התיכון.

עמדות אלה של הפלג הדרומי התפתחו מן העיקרון המנחה שהכתיב שיח' דרוויש, עוד באמצע שנות השמונים, לדרכה של התנועה האסלאמית, כאשר הטיף לפעולה במסגרת המדינה ולשמירה על החוק על מנת להימנע מעימות עם השלטונות. אלי רכס סבור כי בכך ביטא דרוויש את הכרתו בלגיטימיות הקיום של מדינת ישראל.¹³⁹ הלל פריש גורס כי דרוויש אפילו קיבל במידת מה את אופייה היהודי של המדינה.¹⁴⁰ עסאם אבו ריא, לעומת זאת, טוען שראשי התנועה האסלאמית היו מודעים היטב למגבלות כוחה של התנועה לנוכח עוצמתה של המדינה, ותובנה זו הפכה מאז לנרדף יסוד בעיצוב האסטרטגיה של התנועה האסלאמית.¹⁴¹ מכל מקום, ממכלול עמדותיהם של אנשי הפלג הדרומי ניתן

138 כל אל-ערב, 7.5.2010. הסכם חודיבייה הוא הסכם שביתת נשק שנחתם בין הנביא מוחמד לתושבי מכה בשנת 628 לסה"נ, למשך כעשר שנים. מטרתו של מוחמד ומשמעותו התקדימית של ההסכם כבסיס להסכמי שלום בין מוסלמים ללא מוסלמים נתונות במחלוקת. יש הרואים את הסכם חודיבייה כמבטא רצון כן בשלום. אחרים מפרשים את צעדיו של הנביא מוחמד כתחבולה שנועדה לאפשר לו לאגור כוח להתקפה בזמן נוח יותר. ראו רייטר, 2008: 58-70; לקר, תשנ"ה.

139 רכס, 2000: 295.

140 Frisch, 2011: 95

141 אבו ריא, 2005ב: 685.

בהחלט להסיק שהם מכירים – במרומז, גם אם לא במפורש – בזכותם של היהודים בארץ להגדרה עצמית. תימוכין למסקנה זו ניתן למצוא בעמדות שביטא שיח' דרויש לאורך שנות התשעים, לפני הסכמי אוסלו ולאחריהם, כאשר טען כי אי-אפשר לשלול אף לא מאחד משני העמים את זכותו על הארץ. דרויש אפילו קיבל את האפשרות של ריבונות יהודית על חלק מאדמת פלסטין, הנחשבת קדושה לאסלאם, כחלק מהסדר מדיני בין ישראל לפלסטינים.¹⁴² במאמר שכתב בקיץ 2001 הוא ביטא הכרה בכך שמדינת ישראל היא ביטוי למימוש זכותם של היהודים להגדרה עצמית בארץ, בגבולות הקו הירוק:

מדינת ישראל היא מדינה דו-לאומית, בין שהממשלות מכירות בכך ובין שלא. [...] אחד הגורמים החשובים ביותר שעשוי לתרום ליציבות ולדו-קיום בין שני העמים בארץ הזו הוא הכרזה מידית שישראל היא מדינה דמוקרטית ומדינת כל אזרחיה. הדבר אינו עומד בסתירה כלל לכך שמדינה זו הגשימה את חלומם של היהודים למדינה עצמאית, רק בגבולות שהיו לפני מלחמת

1967.¹⁴³

אף על פי שמקורותיה הרעיוניים של התנועה האסלאמית בישראל מושתתים על המשנה האידאולוגית של תנועת "האחים המוסלמים", אנשי הפלג הדרומי מדגישים כי הקמת מדינת הלכה אסלאמית (על פי משנתם של "האחים המוסלמים") במקום מדינת ישראל אינה עומדת על הפרק. עמדה זו מושתתת הן על גישה מציאותית המכירה בכך שאפשרות זו אינה ראלית, לנוכח יחסי הכוחות בין רוב יהודי למיעוט ערבי בתוך המדינה, הן על שיקול עקרוני הגורס כי בנסיבות הללו אין בכך כל טעם מבחינה דתית. דרויש ביטא עמדה זו בתמציתיות בשנת 1988: "אני מייחל לשלטון אסלאמי במדינות האסלאם [...] אולם לא מדובר במדינה אסלאמית בישראל שבה המוסלמים הם מיעוט".¹⁴⁴

- 142 מעריב, 11.6.1993; פנורמה, 8.4.1994.
- 143 עבראללה נמר דרויש, "הפתרון המוצע והשלום המיוחל", אל-מית'אק, 24.8.2001. [عبدالله نمر درويش, "الحل المقترح والسلام المنشود". الميثاق].
- 144 סינארה, 8.4.1988. מצוטט אצל רכס, 1993: 156.

באופן דומה טען צרצור באחד הראיונות שנערכו עמו בשנות התשעים:

איננו מדברים על הקמת מדינה [אסלאמית] בתוך ישראל. זה לא הגיוני. נגזר עלינו להיות במדינה שהיא ביסודו של דבר מדינה יהודית. אנחנו מקבלים עובדה זו. [...] אנו מקבלים את היותנו מיעוט בתוך ישראל.¹⁴⁵

בפברואר 2006, ערב הבחירות לכנסת השבע עשרה, השמיע צרצור הסבר מנומק יותר:

אנחנו בתנועה האסלאמית תומכים בהקמת ח'ליפות אבל הכוונה שלנו היא למדינות ערב ולמדינות המוסלמיות. [...] בכל מה שנוגע לישראל, נשמור על קיום אסלאמי-לאומי ונתעקש על זכויות מלאות. לא חשוב אם המדינה הזאת היא יהודית. כל עוד היא דמוקרטית נתבע ממנה שוויון, כי אנחנו חלק מההוויה כאן.¹⁴⁶

ככיר אחר בפלג הדרומי, שיח' כאמל ריאן, הסביר בפשטות:

אני רוצה שתי מדינות לשני עמים, כשאני עצמי חי בחברה אסלאמית בתוך ישראל. אני רוצה חופש להיות כמוסלמי בישראל [...] אני, מצדי, אכבד את חוקי המדינה [...] אלוהים רוצה שאחיה כמוסלמי. הוא לא דורש ממני להקים את הח'ליפות, אלא לבנות חברה אסלאמית. בגאווה, בלי חנפנות ולא בהשפלה.¹⁴⁷

לדעתו של גנאים הססמה "האסלאם הוא הפתרון" והקריאה להקמת ח'ליפות אסלאמית אינן ישימות במקרה של ישראל. עם זאת הוא סבור כי "האינטרס של

145 מצוטט אצל Ghanem, 2001: 126.

146 הארץ, 19.2.2006. מצוטט אצל נויברגר, 2010: 98.

147 הלל כהן, "אנחנו לא יכולים לזרוק אתכם לים ואתם לא יכולים לזרוק אותנו למדבר. אין לנו ברירה אלא להיות יחד בשלום", אתר הארץ, 23.5.2004.

היהודים עצמם הוא שתהיה ח'ליפות אסלאמית, שכן תור הזהב של היהודים היה במסגרת ח'ליפות אסלאמית". גנאים העלה הצעה תאורטית שישראל תיכלל במסגרת המדינה האסלאמית הגדולה והוסיף: "אנחנו לא נגד היהודים, אלא נגד התנועה הציונית ורעיונותיה הגזעניים".¹⁴⁸ דברים דומים בעניין הח'ליפות האסלאמית אמר לאחרונה שיח' חמאד אבו דעאבס, ראש הפלג הדרומי של התנועה האסלאמית. הוא גורס כי ההסדר המיטבי עשוי להתבטא בהקמת מדינה אסלאמית אחת "מג'קרטה [באינדונזיה] ועד טנג'יר [במרוקו]", כלשונו, ושילובה של פלסטין בתוך מסגרת זו. אבו דעאבס סבור כי למרות מאזן הכוחות הנוכחי אין סיבה לוותר על השאיפה להסדר האמור לעיל, אולם מוסיף כי לעת עתה מתרכזת התנועה האסלאמית בשמירה על הזהות האסלאמית והלאומית של המיעוט הערבי בישראל.¹⁴⁹ דבריו של אבו דעאבס הולמים אפוא את הקו המסורתי של הפלג הדרומי.

עמדת הפלג הצפוני (הפלג החוץ-פרלמנטרי)

עמדת הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית בעניין ההשתתפות בבחירות לכנסת שונה בתכלית מזו של הפלג הדרומי. ביסוד ההתנגדות של הפלג הצפוני להשתתפות בבחירות אפשר לזהות נימוקים מעשיים ועקרוניים. במישור המעשי מחזיקים ראשי הפלג הצפוני בדעה שאין כל תועלת בהשתתפותם של האזרחים הערבים בבחירות לכנסת, שכן זו אינה יכולה להיחשב מוסד המייצג אותם – לא מבחינה אזרחית, לא מבחינה לאומית ולא מבחינה דתית. דבריו של שיח' רא'ד צלאח בנובמבר 2002, ערב הבחירות לכנסת השש עשרה, מייצגים עמדה זו נאמנה:

ניתן להגיע למסקנה אחת באשר לתפקיד שמילאו חברי הכנסת הערבים מהיום הראשון שבו נכנס חבר כנסת ערבי לכנסת ועד היום, והיא שהכנסת היא בימת מחאה ותו לא. אני אומר זאת בשעה שאני יודע כי חברי הכנסת הערבים התאמצו למלא את תפקידם בהצלחה,

148 כל אל-ערב, 7.5.2010 (לעיל הערה 138).

149 צ'אהר, 2012 [בערבית].

אולם הקרקע שעליה מושתתת הכנסת אינה מאפשרת לשום חבר כנסת ערבי למלא בהצלחה את תפקידו. [...] המעמד של הכנסת הכשיל אותם וממשיך להכשילם, הן משום שזהו ממסד עליון של מדינה המגדירה את עצמה כמדינת העם היהודי, ובכך היא אינה מתחשבת כלל בקיומנו, הן משום שהכנסת היא ממסד עליון של פרויקט ציוני שאינו מכיר בנו בתור מיעוט לאומי ולא בתור אזרחים הזכאים לקבל שוויון זכויות. לפיכך הכנסת מעולם לא נחשבה כממסד עליון עבורנו, המיעוט הערבי הפלסטיני בארץ.¹⁵⁰

בהודמנות אחרת טען צלאח:

ישראל כמדינה אינה מסוגלת לשפר את יחסה כלפי האזרחים הערבים כל עוד היא ממשיכה להתבצר ביהדותה. זוהי קודם כול ולפני כל דבר אחר מדינת היהודים, כל עוד ההיבט הביטחוני משמש העיקרון המנחה ביחסה כלפי המיעוט הערבי.¹⁵¹

במישור העקרוני מחזיקים ראשי הפלג הצפוני בדעה נחרצת שלא תיתכן השתתפות אסלאמית בכנסת, שכן זוהי מסגרת המושתתת על העיקרון של ריבונות העם היהודי. עיקרון זה מנוגד לחלוטין להלכה האסלאמית, הרואה ביהודים קבוצה דתית בלבד ומוכנה לכל היותר לקבלם במעמד של ד'מים (בני חסות) במסגרת ריבונות מוסלמית, אך אינה רואה בהם קבוצת לאום הזכאית להגדרה עצמית ולריבונות. צלאח גיבש כבר בראשית שנות התשעים עמדה עקרונית הפוסלת מבחינה תאולוגית את הכנסת. הוא טען כי "הכנסת מייצגת סוג של מערכת חקיקה העוינת את זו שעליה ציווה האל".¹⁵² חוקרים אחרים

150 רא"ד צלאח, "אנחנו והבחירות", צות אל-חק ואל-חריה, 29.11.2002 אرائد صلاح, "نحن والانتخابات", صوت الحق والحرية.

151 דברים מתוך נייר עמדה מטעם רא"ד צלאח שהוכן לקראת כינוס בנושא "ניסיונה של התנועה הפוליטית הפלסטינית במאה העשרים", עזה, יוני 2000. מצוטט אצל גאנם ומוסטפא, 2009:א: 169 [בערבית].

152 מצוטט אצל Rubin-Peled, 2001: 385.

מסבירים כי ראשי הפלג הצפוני מתנגדים להשתתפותה של התנועה האסלאמית בבחירות לכנסת, שכן לטענתם הדבר היה מאלץ את נציגי התנועה להישבע אמונים למדינה חילונית ולא מוסלמית, לסמליה ולמטרותיה, וכל שכן – למדינה אשר נתפסת בעיניהם כמדינה עוינת למוסלמים. זאת ועוד, שבועה כזו הייתה נחשבת להכרה בישראל כמדינת לאום יהודית ולהכרה בזכותם של היהודים להגדרה עצמית בארץ, הלוא היא פלסטין, הנחשבת בעיני התנועה האסלאמית אדמת הקדש מוסלמית (וקף).¹⁵³

עמדת הפלג הצפוני, השוללת השתתפות פוליטית של התנועה האסלאמית בכנסת, נגזרת מעמדתו העקרונית כלפי המדינה. ביסוד גישתו ניתן לזהות את עמדתו של שיח' יוסף אל-קרדאוי, אחד מחכמי ההלכה המוסלמית הידועים ביותר אשר תרם רבות לפיתוחה של דוקטרינת "הלכות המיעוטים" בשני העשורים האחרונים. אל-קרדאוי דוחה בכל תוקף את החלתה של דוקטרינה זו במקרה של המוסלמים בישראל בנימוק שישראל היא "ישות זרה" (פִּיאַן דַח'יל) במזרח התיכון, ולכן השתתפות פוליטית של מוסלמים בכנסת כמוה כהכרה – פסולה – בזכות הקיום של ישראל באזור.¹⁵⁴ עמדה זו היא היפוכה הגמור של עמדת הפלג הדרומי, אשר נגזרת מתוך היישום המעשי של אותה דוקטרינה עצמה.

ראשי הפלג הצפוני אמנם מכירים בקיומה הפוליטי של ישראל כמציאות נתונה, אולם לדידם אין התנועה האסלאמית יכולה להשתלב בחברה הישראלית. כך אמר כמאל ח'טיב בשנת 1997, זמן קצר לאחר הפילוג בשורות התנועה האסלאמית: "אני מכיר בעובדה שאנחנו חיים במדינת ישראל, אבל לא נסכים להיטמע בהוויה הישראלית, לא רעיונית, לא פוליטית, ובוודאי לא תרבותית. ההוויה הישראלית לא מייצגת אותנו בשום אופן".¹⁵⁵ מהתבטאויותיהם הפומביות האחרונות של ראשי הפלג הצפוני עולה כי אין הם מכירים בזכותה של המדינה להתקיים; קיום זה נתפס בעיניהם כזמני ולא לגיטימי. ח'טיב ביטא בעניין זה עמדה נחרצת בריאיון עמו בינואר 2012: "אנחנו כפלסטינים מאמינים כי אנו בעלי הזכות ובני הארץ, ואילו ישראל והישראלים שבתוכה הם זמניים

153 טל, 2000: 10; אבו ריא, 2005: 693.

154 פולקה, 2011: 57-58.

155 העיר, 1997.7.11. מצוטט אצל רכס, 2011: 66.

וכובשים"¹⁵⁶ תפיסה דומה מציג רא'ד צלאח. בפברואר 2011, במהלך עצרת עממית בבאקה אל-ע'רביה תחת הכותרת "עקרונות היסוד הפלסטיניים", הוא הצהיר: "אנו אומרים לכל העושים: 'תלמדו מאלה שקדמו לכם בעבר. כמה וכמה עושים ניסו לגרש אותנו מעל אדמתנו. העושים התפוגגו ואילו אנו נותרנו יציבים במקומנו'¹⁵⁷." דוברים המזוהים עם הפלג הצפוני מבליטים גם הם את הקונפליקט העומד ביסוד היחסים שבין התנועה האסלאמית לבין המדינה. צאלח לטפי, חבר הפלג הצפוני, כתב במאמר מאוקטובר 2011: "כעת כבר ברור כי הסכסוך בינינו לבין הממסד הישראלי ומרכיביו הוא סכסוך על עצם הקיום ולא סכסוך על גבולות [צ'ראע וג'וד, לָא צ'ראע חָדוד]"¹⁵⁸. לשון אחר: אין מדובר בחילוקי דעות בעניינים נקודתיים שעליהם יוכלו הצדדים להתגבר מתוך שאיפה להתקיים זה בצד זה, אלא בשסע אידאולוגי שאינו ניתן לגישור.

עמדות אלה מייצגות נאמנה את הלוך הרוחות הכללי בקרב חברי הפלג הצפוני ותומכיו. ממצאים מסקר מדד יחסי ערבים-יהודים בישראל לשנת 2012 מלמדים כי 89% מהם מסכימים עם "הנרטיב הצלבני" המתמחה בטענה ש"היהודים בישראל הם מתיישבים זרים שאינם משתלבים באזור, סופם לעזוב, והארץ תחזור לפלסטינים". 73.6% מהם שוללים את זכות הקיום של ישראל כמדינה עצמאית.¹⁵⁹

מרדכי קידר מסביר כי המסר העולה מפרסומי הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית הוא שמדינת ישראל היא בבחינת "כיבוש זר", והיא אינה לגיטימית משלוש סיבות: ראשית, מבחינה דתית, האסלאם הוא "דת הצדק" (דִין אַל-חַק), ואילו היהדות היא "דת השקר" (דִין אַל-בַּאטַל). שנית, בעיני מנהיגי הפלג הצפוני לא קיים "עם יהודי" שניתן להגדירו "עם", אלא קהילות יהודיות שהיו

156 עוף, 2012: 26 [בערבית].

157 [ללא שם מחבר], "בבאקה אל-ע'רביה נערכה עצרת 'עקרונות היסוד הפלסטיניים' בעקבות פרסום המסמכים הנוגעים למשא ומתן הפלסטיני-ישראלי", פנורמה, 4.2.2011 [تنظيم مهرجان 'الثوابت الفلسطينية' في باقة الغربية في أعقاب نشر وثائق المفاوضات الفلسطينية-الإسرائيلية", باتوراما].

158 צאלח לטפי, "אנו זקוקים ליום אדמה נוסף...", אתר המרכז למחקרים בני זמננו, 10.10.2011 [إصلاح لطفي. "حاجتنا إلى يوم أرض آخر...", موقع مركز الدراسات المعاصرة].

159 סמוחה, 2013: 41-42, 59, 69.

פזורות בארצות למיניהן. כיוון שכך, אין עם זה זכאי למדינה שתקרא מדינתו של העם היהודי, והמפעל הציוני לא היה אלא ברית בין אליטות ציוניות לבין המעצמות הקולוניאליסטיות. שלישית, ארץ ישראל/פלסטין המנדטורית היא ארץ אסלאמית ואדמתה היא הקדש מוסלמי. משום כך אין היהודים רשאים לקחת להם נחלה בכברת ארץ זו, ולכן אין לגיטימיות קיומית למדינת ישראל. המסר של ראשי הפלג הצפוני, מסכם קידר, הוא שמדינת ישראל אינה לגיטימית ויש להיאבק בה ובתרבותה.¹⁶⁰

מכל האמור לעיל ברור שאנשי הפלג הצפוני אינם מכירים בזכותם של היהודים להגדרה עצמית בארץ. במיוחד אין הם מכירים בכל זיקה לאומית או דתית של היהודים לירושלים ומתחם הר הבית/מסגד אל-אקצא מכונה בפייהם "בית המקדש השקרי" (אַל-הַיְיִבֵּל אֶל-מִזְעֵזֵם). צלאח מרבה להתבטא בשנים האחרונות באופן השולל כל לגיטימיות לריבונות יהודית בירושלים, ובמיוחד במתחם הר הבית/מסגד אל-אקצא. בריאיון עמו באוקטובר 2001 הוא אמר כי "ליהודים אין שום זכות באזור הר הבית ולו באבן אחת מאבני מסגד אל אקצא. חוקרים וארכיאולוגים כבר הוכיחו זאת. קיר אַל-בְּרַאק אינו הכותל המערבי של בית המקדש". בתגובה לטענה שהכותל המערבי הוא המקום הראשון בקדושתו ליהודים ושבית המקדש והר הבית הוזכרו רבות בתנ"ך, הוא אמר: "אנחנו מאמינים שהתנ"ך זויף והדבר כתוב בקוראן. נושא הר הבית ובית המקדש אינם הדבר היחיד שזויף בתנ"ך".¹⁶¹

בינואר 2002 הוא טען בנחיצות: "מסגד אל-אקצא הוא רכוש אסלאמי, ערבי, פלסטיני, ולאיש זולתם, ויהיה מי שיהיה, אין כל זכות בו, ובמיוחד ליהודים אין שם כל זכות עד אחרית הימים. מי שמסכים שיש להם זכות על אבן שם או על עתיקות או על כל דבר, הוא בוגד".¹⁶² בפברואר 2011 חזר צלאח על עמדתו ואמר: "אנו אומרים כי הנוכחות הישראלית בירושלים היא נוכחות שקרית של כובשים, ואין להם [ליהודים] שום זכות ולו על גרגר אדמה אחד בירושלים הכבושה".¹⁶³

מאז הפילוג בשורות התנועה האסלאמית בשנת 1996 יזם הפלג הצפוני מגוון פעילויות עממיות הקשורות בירושלים בכלל ובמסגד אל-אקצא בפרט, ובהן

- 160 קידר, 2011: 119-122.
 161 ג'לאל בנא, "דבר האיסלאם הישראלי", אתר הארץ, 23.10.2001.
 162 צות אל-חק ואל-חריה, 25.1.2002. מצוטט אצל לזו, 2011: 81.
 163 "בבאקה אל-ע'רביה נערכה עצרת" (לעיל הערה 157).

תפילות המוניות, פעולות שיפוץ במתחם המסגד (שנעשו בהתנדבות), חידונים עממיים, ובמיוחד העצרת השנתית "אל-אקצא בסכנה" (המתכנסת ברציפות משנת 1996).¹⁶⁴ חוקרים אחדים טוענים כי הדגשת הסמל של מסגד אל-אקצא נובעת ממניעים פוליטיים שתכליתם, מצד אחד, לחזק את התודעה הלאומית של כלל הציבור הערבי בישראל (מוסלמים ולא מוסלמים כאחד) ולהרחיב את היקף התמיכה העממית בפלג הצפוני של התנועה האסלאמית (שזה עתה החל את דרכו העצמאית), ומצד שני לקעקע את אחד היסודות המכוננים של הזיקה הלאומית היהודית לארץ ישראל.¹⁶⁵ קידר סבור כי באמצעות הדגשת הדבקות במסגד אל-אקצא, המתבטאת בין היתר בקיום העצרת השנתית "אל-אקצא בסכנה", מבקשים אנשי הפלג הצפוני לקרוא תיגר על המדינה בידיעה ש"המשמעות של אל-אקצא מבחינת היהדות היא מקום המקדש, וכוונתם לעקור ממדינת היהודים את המקום הקדוש להם ביותר ולרוקן את היהדות מתוכנה היהודי".¹⁶⁶ יצוין כי גם ועדת אור קבעה שפעולות השיפוץ שבוצעו מטעם התנועה האסלאמית במסגדי הר הבית בשלהי שנות התשעים היו "התרסה מכוונת נגד טענת ישראל לריבונות על הר הבית".¹⁶⁷ צלאח הודף טענות ברוח זו. הוא טוען כי דבקותה של התנועה האסלאמית בעניין מסגד אל-אקצא נובעת מדאגה כנה לשלום המסגד. לדבריו, טענתה של התנועה שהזכות על המסגד שייכת בלעדית למוסלמים אינה נאמרת ממניעים פוליטיים, ולכן אין לראות בה ביטוי של קיצוניות ודוגמטיות. טענה זו מבטאת, לדבריו, אמונה פנימית מוצקה שמדובר בעקרון יסוד באסלאם שאינו פתוח למשא ומתן.¹⁶⁸

מה בין עמדות שני הפלגים?

דומה כי במישור התאולוגי, ובמיוחד באשר לעמדת התנועה האסלאמית בשאלת ירושלים אשר נגזרת מן הנרטיב ההיסטורי-אסלאמי, אין כל הבדל בין שני פלגי התנועה. ראשי שני הפלגים מדגישים בהזדמנויות שונות כי בית המקדש לא

164 להרחבה ראו אבו ריא, 2005:א: 267-265.

165 לוז, 2004: 14-21; 2011: 81-82; רייטר, 2005.

166 קידר, 2011: 119.

167 דוח ועדת אור, שער ראשון, סעיף 103: 75.

168 צות אל-חק ואל-חריה, 27.9.2002.

היה קיים במקום שבו שוכן כיום מסגד אל-אקצא וכי אין למדינת ישראל כל ריבונות על הר הבית. בפברואר 2007 טען שיח' דרוויש כי הריבונות בהר הבית אינה שייכת לישראל אלא לווקף. עם זאת הוא ריכך את דבריו והצהיר כי "איש אינו מפקפק בזכותם של היהודים על המקומות הקדושים להם".¹⁶⁹ שיח' צרצור, לעומתו, מציג עמדה תקיפה יותר. באוקטובר 2007, כאשר נחשפו בירושלים ממצאים ארכאולוגיים שהצביעו לכאורה על קיומו של בית המקדש הראשון, הוא קרא: "הגיע הזמן להפסיק עם כל השקרים הללו, שמקשרים בין היהודים לבין כל מתחם אל-אקצא. מאז 1967, ישראל עשתה הכל וחפרה בכל מקום, ולא הצליחה להוכיח איזשהו קשר בין היהודים לבין המקום המוסלמי הזה".¹⁷⁰ במאמר מספטמבר 2011 הוא כתב כי אין יסוד לתביעה ההיסטורית של היהודים על הארץ בנימוק שזוהי "הארץ המובטחת", שכן הקוראן קבע כי אברהם, אשר לו הובטחה כביכול הארץ מהאל, לא היה יהודי אלא מוסלמי מונותאיסט (תַּנְבִּי). לטענת צרצור, שבטים ערביים ישבו בארץ כנען אלפי שנים לפני הגעתו של אברהם אליה והם אשר בנו את יבוס, היא אֶל-קֶדֶס. זאת ועוד, על פי צרצור, הקוראן מבחין בין "בני ישראל" ו"שבט משה" (קום מוסא) מן התקופה ההיסטורית לבין "היהודים" מן התקופה המודרנית. על סמך זה קובע צרצור שהעובדה שהיהודים שולטים היום בארץ אין משמעה שהם "העם הנבחר" או שעניינם צודק.¹⁷¹

דבריו של שיח' צרצור, השוללים זיקה היסטורית בין היהודים לירושלים, עולים בקנה אחד עם עמדותיו של שיח' צלאח בעניין זה. על רקע הדמיון בעמדות של ראשי שני הפלגים בסוגיות ליבה אלו נטושה מחלוקת בין חוקרי דרכו של הזרם האסלאמי בישראל בשאלה אם יש הבדל עקרוני בעמדתם של שני הפלגים כלפי המדינה. חוקרים אחדים גורסים כי אין למעשה הבדל בין שני פלגי התנועה האסלאמית: לשני הפלגים אידאולוגיה משותפת המבוססת לחלוטין על תורת "האחים המוסלמים", ובסופו של דבר שני הפלגים שואפים, גם אם באמצעים

Jerusalem Post, December 2, 2007 169

מצוטט אצל דליה מזורי, "מרגישים כמו בבית (הראשון)", *nrg*, 22.10.2007. 170

171 תיג'אן אפנדי, "נוהא חשאר – מדענית גרעין מצריה שברחה לישראל: 'על פי הקוראן פלסטין שייכת ליהודים!' חדיית' אל-נאס, 23.9.2011. إتيجان أفندي, "تهى حشاد – عالمة نووية مصرية فرت إلى إسرائيل: 'بحسب القرآن الكريم فلسطين لليهود!'", *حديث الناس*.

שונים, לכוונן מדינת הלכה אסלאמית במקום ישראל ולהביא לקצה כמדינת לאום יהודית.¹⁷² מנגד, יש חוקרים הסבורים כי אף על פי ששני הפלגים יונקים את האידאולוגיה שלהם ממקורות משותפים וחולקים יעד משותף של העצמת הרכיב הדתי בזהותם הקולקטיבית של הערבים בישראל, השוני המהותי ביניהם מתבטא בפרקטיקה: בעוד הפלג הדרומי מקבל את העובדה שהערבים הם מיעוט בתוך מדינה בעלת רוב יהודי, ומתוך הבנה זו בוחר להשתלב בפוליטיקה הישראלית על מנת להגן על מעמדם של המוסלמים כקהילת מיעוט במדינה לא מוסלמית, הפלג הצפוני מסרב לקבל את ישראל כמסגרת פוליטית לגיטימית. הוא אינו משלים עם קיומה של קהילה מוסלמית תחת ריבונות יהודית וממילא דוחה את כללי המשחק הפרלמנטריים המקובלים במדינה.¹⁷³

למעשה שני הפלגים נבדלים בהשקפתם על עתיד הקהילה המוסלמית בישראל ועל טיב היחסים בין המדינה לבין המיעוט הערבי. הפלג הדרומי נוקט "פוליטיקה של הכרה" (politics of recognition), ואילו הפלג הצפוני נוקט "פוליטיקה של שונות" (politics of difference). הפלג הדרומי מנסה להשיג הכרה מצד המדינה ומצד הרוב היהודי כדי לאלץ אותם לנקוט מדיניות של שוויון ולהכיר בזכויותיהם הקולקטיביות של הערבים בישראל. ההשתתפות בכנסת אינה אלא תולדה של גישה זו: הפלג הדרומי משתמש בכל הכלים שמעמידה לרשותו הפוליטיקה הישראלית על מנת להעצים את החברה המוסלמית בישראל. לעומת זאת הפלג הצפוני מפנה את מרב משאביו ומרצו לפעילות בתוך הקהילה, מנסה להתנתק ככל האפשר מן המדינה ואינו מגלה כל עניין להשיג הכרה מצד המדינה והרוב היהודי. מתוך גישה זו פועל הפלג הצפוני לכוון "קהילה עצמאית בלתי תלויה" (אל-מג'תמע אל-עצאמי). הפרויקט, שפותח בידי שיח' ראו'ד צלאח, שואף לכוון קהילה שתוכל להתקיים ולהתנהל בכוחות עצמה במנותק מן המדינה.¹⁷⁴ למעשה, צלאח מציע כאן מודל אוטונומי המושתת על עקרונות אסלאמיים שיחליף את מתכונת היחסים הנוכחית במדינה בין הרוב למיעוט (על המודל האוטונומי ארחיב בהמשך).

- 172 ישראל, 2002: 108-111; קידר, 2011; שיפטן, 2011: 275, 450-452.
173 רכס, 1993: 152-157; הנ"ל, 2000; טל, 2000; אבו ריא, 2005; עלי, 2009; מוסטפא, 2011.
174 מוסטפא, 2011: 105-107. להרחבה על רעיון אל-מג'תמע אל-עצאמי ראו עלי, 2007.

העמדות כלפי "מדינה יהודית": סיכום ביניים

קשת העמדות בציבור הערבי כלפי הרעיון של מדינה יהודית, כביטוי למדינת לאום יהודית אשר צביונה נגזר מתוך המעמד הדומיננטי של הרוב היהודי בתוכה, נעה בין שלילת הרעיון ברמה האידאולוגית לבין השלמה אתו מכוח המציאות הנתונה. בקוטב האחד של הקשת נמצאים הזרם הלאומי והפלג החוץ-פרלמנטרי של התנועה האסלאמית (הפלג הצפוני); בקוטב הנגדי, בצד אנשי הזרם הערבי-ישראלי, שהשלימו עם אופייה הציוני של המדינה, נמצאים גם רבים בציבור הערבי הרחב, "הרוב הדומם", שעל עמדותיהם ניתן ללמוד בעיקר מסקרי דעת קהל. בתווך בין שני קטבים אלה ניצבים הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי והפלג הפרלמנטרי של התנועה האסלאמית (הפלג הדרומי): שני הזרמים הללו התאימו את עצמם היטב מבחינה אידאולוגית לפעילות פוליטית במסגרת המדינה היהודית, אך מבקרים את אופייה הציוני.

אין באמור כדי ליצור חיץ מלאכותי בין עמדות הציבור הרחב לבין עמדותיהם של אנשי הזרמים הפוליטיים והאידאולוגיים שאינם מקבלים את אופייה הציוני של המדינה. לפחות על פי תוצאות הבחירות בעשור האחרון, רוב מוצק של המצביעים הערבים תומך במפלגות הערביות המייצגות את הזרמים הללו בכנסת. סקרי דעת קהל מן השנים האחרונות מוכיחים גם כי רוב הציבור הערבי מזוהה עם הרעיונות שעלו במסמך "החזון העתידי". ואולם בעוד אנשי האליטה הפוליטית והאינטלקטואלית אינם חיים בשלום עם המעמד הדומיננטי של הרוב היהודי ומתוך כך הם תובעים שוויון, יחסי או מוחלט, בין שתי קבוצות הלאום, הציבור הערבי הרחב מוכן להשלים עם המעמד הדומיננטי של הרוב היהודי במדינה כל עוד תוכטחנה זכויותיו האזרחיות. לשון אחר, הציבור הערבי בכללותו מוכן לקבל את הפרשנות של השמאל הציוני למונח "מדינה יהודית", דהיינו – "מדינת לאום יהודית תרבותית", השומרת על אופייה הדמוקרטי ומכבדת את זכויות האזרחים הערבים – ודוחה את הפרשנות של הימין – "מדינת העם היהודי" או "מדינה דתית לאומית". אין תמה אפוא כי דווקא בשנים האחרונות רבו קולות הביקורת בציבור הערבי, מצד האליטות ומצד הציבור הרחב כאחת, כלפי הרעיון של מדינה יהודית. שנים אלה עומדות בסימן שלטונו של הימין הפוליטי ומתאפיינות בקידום יוזמות חקיקה שנתפסות בעיני הציבור הערבי כביטוי לצביונה הציוני של המדינה ולהגמוניה היהודית בה באופן הפוגע בזכויותיו האזרחיות.

פרק שני

מודלים חלופיים

הדיון שלהלן יעסוק בהרחבה בשלושה מודלים שהוצעו ופותחו במרוצת שני העשורים האחרונים כחלופות מעשיות למתכונת היחסים הנוכחית בין רוב יהודי למיעוט ערבי במדינה, ואלו הם: אוטונומיה (תרבותית או מוסדית), רעיון "מדינת כל אזרחיה" והצעות להסדר דו-לאומי (בתוך תחומי הקו הירוק או בכל שטח פלסטין המנדטורית) שעלו כאנטיתזה לססמה המסורתית "שתי מדינות לשני עמים".

הדיון במודלים האלו צבר תאוצה מאמצע שנות התשעים ואילך בעקבות תחושתם של רבים בציבור הערבי כי בה בשעה שמדינת ישראל והרשות הפלסטינית התקדמו בהדרגה לקראת הסדר קבע בין הצדדים, נותר עניינם של אזרחי ישראל הערבים מאחור, וכי למעשה, למעט בתקופת כהונתה של ממשלת רבין-פרס, ממשלות ישראל הבאות הזניחו את הטיפול במצוקותיו של הציבור הערבי, ולא נעשה ניסיון מהותי לשנות את מתכונת היחסים בין המדינה לבין אזרחיה הערבים.¹⁷⁵ יתרה מזו, התחושה היא שבעוד הפלסטינים בשטחים התקדמו לקראת מימוש זכות ההגדרה העצמית שלהם, במתכונת כזו או אחרת, לא חלה שום התקדמות בכיוון זה מבחינת המיעוט הערבי בישראל. למעשה, הביקורת על הרעיון של מדינה יהודית מקורה בהבנה שביטוי המעשי של הרעיון אינו מאפשר למיעוט הערבי, כמיעוט לאומי, לממש זכות להגדרה עצמית בארצו-מולדתו.

שאלת הזכות להגדרה עצמית של מיעוטים לאומיים ודרכי מימושה עלתה בעשורים האחרונים לדיון בזירה הגלובלית, והעיסוק בזכותו של המיעוט הערבי אינו יוצא מכלל זה. כוונתם של המודלים היא אפוא לנרמל את מעמדו של המיעוט הערבי בישראל באמצעות מתן ביטוי לזכויותיו הקולקטיביות העומדות ביסוד הזכות להגדרה עצמית. ההגדרה "זכויות קולקטיביות" מתכוונת בדרך כלל לזכות לניהול עצמי בתחומים של דת, תרבות ולשון; לזכות לבחור גופים ייצוגיים עבור המיעוט הערבי אשר ייצגו אותו כקולקטיב לאומי לפני מוסדות המדינה; לשוויון מהותי בשימוש בשפה הערבית במרחב הציבורי במדינה;

175 רכס, תשס"ב: 276-282.

ולשוויון בהקצאת משאבים על בסיס חלקם היחסי של הערבים באוכלוסיית המדינה, ובכלל זה קרקעות, תקציבים וכדומה.¹⁷⁶

מי שמקדמים את הדיון במודלים החלופיים השונים הם בעיקר אנשי הזרם הלאומי. כפי שהוזכר קודם, זרם זה מדגיש יותר מכל זרם אחר שהאזרחים הערבים הם ילידים, ומשום כך הוא מציע מודלים חלופיים שיענו לא רק על שאלת ייחודם של הערבים כמיעוט לאומי בישראל אלא גם יביאו בחשבון את עובדת היותם תושבים ילידיים. הסיבה לכך היא שהזרם הלאומי, יותר מהזרמים האחרים, נוטה לערער על הדעה שגם אם ייוותר המבנה הפוליטי הנוכחי על כנו, הערבים יוכלו, כבני מיעוט לאומי וילידי, לממש את זכויותיהם הקולקטיביות. אמל ג'מאל, למשל, גורס כי לקיומה של ישראל כמדינת לאום תהיה הצדקה ולגיטימיות כל עוד היא תבטיח את זכויותיהם הקולקטיביות של הילידים. הוא סבור כי בסופו של דבר, המדינה תידרש לשנות את המבנה שלה על מנת לאפשר לאזרחים הערבים לממש את זכויותיהם הקולקטיביות, המתבטאות בשמירה על זהותם הלאומית ותרבותם המקורית. זכויות אלה, הוא מטעים, הן טבעיות ונובעות מעצם היותם התושבים המקוריים של הארץ.¹⁷⁷

המודלים שיוצגו להלן מסודרים בסדר עולה על הציר של מימוש הזכות להגדרה עצמית של המיעוט הערבי – החל במודל האוטונומי, שכמעט אינו מבקש להביא לשינוי בסדר המדיני הנוכחי ומסתפק במימוש המזערי של זכות ההגדרה העצמית, וכלה במודל הדו-לאומי, המבקש להביא זכות זו לכדי מימוש מלא וממילא דורש לחולל שינוי יסודי בסדר המדיני הקיים כיום.

המודל האוטונומי

ההנחה העומדת ביסוד המודל האוטונומי לסוגיו היא שהסדר המדיני הנוכחי נשאר על כנו: ישראל בתחומי הקו הירוק ממשיכה להיות מדינה יהודית, דהיינו מדינה בעלת צביון יהודי-ציוני אשר בתוכה נשארים בעינם יחסי הכוחות בין

176 על התביעה לזכויות קולקטיביות בקרב המיעוט הערבי בישראל ראו סבן, 2002; ג'בארין, 2010: 119-123; בשארה, 1998: 103-108 [בערבית]. לדיון בשאלת השוויון והזכויות המגיעות לערבים בישראל על בסיס קבוצתי ראו זמיר, 2005.

177 ג'מאל, 2005: 8-9.

הרוב היהודי למיעוט הערבי. החלופות שהמודל האוטונומי מציע למצב הקיים, שבו הרוב היהודי נהנה ממעמד דומיננטי במדינה, שאפות להעצים את המיעוט הערבי בתחומי חיים הנוגעים לו ישירות ולאפשר לו ניהול עצמי בענייני דת, תרבות, חינוך וכדומה, ובצד זאת להקים גופים שייצגו אותו לפני רשויות המדינה ויפעלו לקידום האינטרסים הקולקטיביים שלו.

בשיח המחקרי על זכויות מיעוטים שוררת הסכמה שזכותה של קבוצת מיעוט להגדרה עצמית אינה חייבת להתממש במתכונתה הקלסית, דהיינו קיום לאומי וריבונות בשטח נתון, אלא ברמה נמוכה יותר המתבטאת בהעצמת המיעוט (empowerment) או באוטונומיה.¹⁷⁸ באופן דומה טוענים אינטלקטואלים ואישי ציבור ערבים כי מימוש זכותו של המיעוט הערבי להגדרה עצמית אינו חייב להתבטא במעמד מדינתי נפרד אלא במתכונת של אוטונומיה או ניהול עצמי בתוך המדינה.¹⁷⁹ מוחמד דחלה טוען שאוטונומיה היא אחד הביטויים להגדרה עצמית, גם אם מדובר בפירוש מצמצם של מונח זה. באופן זה המיעוט מגדיר את עצמו בתוך המסגרת המדינית של המדינה אשר בה הוא חי.¹⁸⁰ יוסף ג'בארין גורס כי זכותו של המיעוט הערבי לניהול עצמי מושתתת על כך שמדובר באוכלוסייה ילידית. זכותה של אוכלוסייה זו להגדרה עצמית צריכה להתבטא בניהול עצמי בתחומים הייחודיים הנוגעים לה באופן המשלים ומעצים את שיתופה במרחב הציבורי במדינה.¹⁸¹ הדיון שלהלן יעסוק ברעיונות שמגיעים מאינטלקטואלים ערבים בשני העשורים האחרונים. תכליתם של הרעיונות לממש את זכותו של המיעוט הערבי להגדרה עצמית באמצעות שמירה על זכויותיו הקולקטיביות.

אוטונומיה טריטוריאלית

במרוצת שנות התשעים, ככל שהתקדם תהליך השלום בין ישראל לפלסטינים, החלו אינטלקטואלים ופוליטיקאים ערבים בישראל להציע חלופות מעשיות להסדרת היחסים בין רוב למיעוט בתוך תחומי הקו הירוק. בהקשר זה הוזכרו

178 לפידות, תשנ"ב: 42-44; Smith, 2007.

179 ג'מאל, 2005: 8; גאנם, 2009: 41.

180 דחלה, 2005: 88.

181 ג'בארין, 2010: 122. על אוטונומיה כביטוי למימוש זכותם של עמים ילידים להגדרה עצמית ראו לפידות, תשנ"ב (לעיל הערה 178).

שלושה סוגים של אוטונומיה: טריטוריאלית, מוסדית ותרבותית. הדיון באפשרות של אוטונומיה טריטוריאלית היה מועט ביותר, ולמעשה חוץ מהתייחסויות מעטות לאפשרות זו במהלך שנות התשעים היא לא נדונה לעומק.¹⁸² נראה כי היא עלתה בתגובה להסדר המדיני המתגבש בין ישראל לפלסטינים, אשר במסגרתו הועברו לראשונה לידי הפלסטינים שטחים לניהול עצמי. הרעיון של אוטונומיה טריטוריאלית נפסל מכמה סיבות. אחת מהן הייתה החשש שמא המדינה תפטור את עצמה מאחריות לטיפול בענייניהם של האזרחים הערבים ותגרום בכך לכידודם ולהעמקה של אפלייתם.¹⁸³ סיבה אחרת לפסילת הרעיון הייתה שאוטונומיה טריטוריאלית אינה ישימה במקרה של האוכלוסייה הערבית בישראל. אוכלוסייה זו שוכנת בחמישה אזורים עיקריים, ללא רצף טריטוריאלי ביניהם – הגליל, המשולש, הנגב, אזור ירושלים (ללא מזרח העיר) והערבים המערבית. ולא זו אף זו, אזורים אלה בפני עצמם, למעט אזור המשולש, אינם מתאפיינים בהומוגניות דמוגרפית ערבית.¹⁸⁴

אוטונומיה מוסדית

כיוון אחר בהקשר של רעיון האוטונומיה שהלך והתפתח משלהי שנות התשעים, ובחלקו הניב הצעות מעשיות, הוא תחום האוטונומיה המוסדית, דהיינו הקמת גופים ייצוגיים בפרישה ארצית לכלל האוכלוסייה הערבית במדינה. תהליך הקמתם של מוסדות בעלי גוון ייצוגי-לאומי עבור המיעוט הערבי החל בשנות השבעים והשמונים. באותה תקופה הוקמו גופים עממיים, בפרישה ארצית, שביקשו לייצג את האינטרסים של הערבים בישראל כרמה הקולקטיבית. שלושת הגופים העיקריים היו הוועד הארצי של ראשי הרשויות המקומיות הערביות בישראל (הוקם ב-1974; להלן: הוועד הארצי), הוועד הארצי להגנה על האדמות הערביות (הוקם ב-1975 ופעל עד פירוקו ב-1993; להלן: הוועד להגנה על

182 באמצע שנות התשעים הציע סעיד זידאני להעניק לאזרחים הערבים בישראל אוטונומיה בעלת ממד גאוגרפי-טריטוריאלי, שתהא בעלת סמכויות ושטחי שיפוט עצמאיים. ראו זידאני, 1998.

183 רכס, תשס"ב: 284-285.

184 בשארה, 1993: 18-19; גאנס ומוסטפא, 2009א: 326-329 [בערבית].

האדמות) וועדת המעקב העליונה של הציבור הערבי בישראל (הוקמה ב-1982; להלן: ועדת המעקב).

התבוננות בנסיבות הקמתם של גופים אלה ובאופן פעולתם מובילה למסקנה שהם הוקמו כדי להגן על המיעוט הערבי מפני היבטים מעשיים שנגזרו מהגדרתה של ישראל "מדינה יהודית" ופגעו בו יותר מכול: אפליה על רקע לאומי בחלוקת משאבים כספיים (מתן קדימות בהקצאת תקציבים ליישובים יהודיים על פני יישובים ערביים) והעברת משאבי קרקע מידי המיעוט הערבי לטובת הרוב היהודי.¹⁸⁵ הוועד הארצי הוקם בעקבות דוח ועדת ג'ראיסי, אשר פורסם בשלהי 1973 וחשף את עומק הפערים ברמת ההתפתחות והיקף התקציבים שהוקצו ליישובים הערביים לעומת היישובים היהודיים בישראל.¹⁸⁶ הוועד להגנה על האדמות הוקם ביוזמת רק"ח באוקטובר 1975, ערב אירועי "יום האדמה" (30 במרץ 1976), שהתלקחו בשל כוונתה של הממשלה להפקיע אדמות בכעלות ערבית בגליל. מאז הקמתו פרש הוועד את חסותו על המאבק הקולקטיבי של האזרחים הערבים בעניין הקרקעות (למשל, התנגדות לתכניות של הפקעת קרקעות ולהריסת מבנים שהוגדרו לא חוקיים על ידי רשויות המדינה).¹⁸⁷ ועדת המעקב נוסדה כגוף משותף לחברי הוועד הארצי, הוועד להגנה על האדמות, חברי כנסת ערבים, נציגים ערבים מההסתדרות הכללית ונציגים מהתאחדות הסטודנטים הערבים. הוועדה הוקמה כשדולה כל-ערבית שתפקידה להפעיל לחץ על הממשלה לצמצם את הפערים בין הרשויות הערביות לרשויות היהודיות,

185 מסקנות ברוח דומה מופיעות במחקרים האלה: זידאן וגאנס, 2000: 10; כרום, 1993: 237 [בערבית]; Jamal, 2008: 289. תיאורה של אריז' סבאע'ח'ורי את הפקעת הקרקעות המסיבית בשנות החמישים והשישים הוא דוגמה מייצגת למסקנה זו:

ראויה לציון העובדה שהפקעת הקרקעות לא נעשתה כמהלך של הלאמה לטובת כל אזרחי המדינה, אלא מדובר במהלך שבמסגרתו נלקחו בכוח אדמות מידי התושבים המקוריים הפלסטינים (והועברו) למען הקולקטיב היהודי. הדבר עולה בקנה אחד עם הגדרת המדינה כמדינת העם היהודי (סבאע'ח'ורי, 2004: 6, הערה 6 [בערבית]).

186 להרחבה ראו אל-חאג' ורוזנפלד, 1990: 131-140; רכס, 1993: 141-146.

187 להרחבה ראו רכס, 1993: 168; כרום, 1993: 238-241 [בערבית]; הספר השחור של יום האדמה: 166; ח'לילה, בן צבי ופרח, 2008: 42 [בערבית].

לסייע לוועד הארצי במציאת פתרונות למשבר הכלכלי הכרוני ברשויות הערביות ולהיאבק נגד צמצום עתודות הקרקע של היישובים הערביים.¹⁸⁸

הרציונל המידי להקמתם של גופים אלה היה אפוא היחלצות למחאה אזרחית על אפלייתם לרעה של הערבים כאזרחי המדינה. ואולם שלושת הגופים הללו כרכו יחדיו את המוטיב האזרחי עם זה הלאומי: הם העמידו את השיח הלאומי בשירות המאבק האזרחי לשוויון ומינפו את המאבק על המעמד האזרחי למוביליזציה לאומית של המיעוט הערבי.¹⁸⁹ אף על פי כן הם לא הוקמו כמוסדות לאומיים ייצוגיים, בעלי גוון אוטונומי מובהק, שתכליתם ליטול מרשויות המדינה את הטיפול בענייניהם של האזרחים הערבים ולהופכו לניהול עצמי בידי הציבור הערבי. הקמתם נעשתה כצעד של מחאה על מדיניות הממשלה ושיקפה את רוח האקטיביזם הפוליטי-לאומי של רק"ח (ומאוחר יותר חד"ש), שהייתה הכוח הפוליטי העיקרי ברחוב הערבי באותה תקופה.¹⁹⁰

אירועי אוקטובר 2000 גרמו שבר עמוק ביחסים בין יהודים לערבים והחריפו את משבר האמון של הציבור הערבי במוסדות המדינה. חוגים מסוימים בחברה הערבית, בעיקר אלה המזוהים עם הזרם הלאומי – אשר מלכתחילה אינם תולים תקוות רבות בהשתתפות הפוליטית בכנסת – העלו בעקבות האירועים הצעות להקמת מוסדות לאומיים ייצוגיים בעלי אופי אוטונומי. אחת ההצעות הייתה להקים פרלמנט ערבי נפרד שימשם תחליף לכנסת, אלא שהצעה זו נדחתה בידי חברי חד"ש מחמת הנטייה הבלגנית המשתמעת ממנה. הם חששו שהצעה כזו תשרת את הימין הקיצוני ותשמש עילה לשלטונות להמשיך באפליה ובקיפוח.¹⁹¹

188 להרחבה ראו רכס, 1993: 148, 178; אמארה, 2011: 89-90; גאנם ומוסטפא, 2009א: 269 [בערבית]; Ghanem, 2001: 152-153.

189 לדעתו של חסן ג'בארין, נוהג מקובל הוא שמיעוט מולדת, שהוא קבוצה לא דומיננטית, יציג דרישות לשוויון אזרחי והתנגדות למדיניות של דיכוי ואפליה מצד הקבוצה הדומיננטית מתוך שימוש במוטיבים לאומיים. לרבירין, השימוש במוטיבים לאומיים במסגרת זו הוא חלק בלתי נפרד מהתפיסה של זכויות אדם. דפוס פעולה זה נועד להעצים את המיעוט, ותכליתו להבטיח את הזכויות הקיבוציות שלו. ג'בארין, תשס"א: 57, הערה 8.

190 רכס, תשס"ב: 286.

191 שם: 287-288.

הצעה אחרת שעלתה באותה תקופה, וממשיכה מאז להעסיק חוגים רבים בציבור הערבי, היא הקריאה לבצע רפורמה בוועדת המעקב על מנת להפוך אותה לגוף הלאומי הייצוגי של המיעוט הערבי בישראל. ראשיתו של המהלך ביולי 2001, בעת שהתפרסם מסמך רחב היקף שכלל הצעה מפורטת לבנייתה מחדש של ועדת המעקב, וכתרתו: "לקראת עתיד קולקטיבי לאומי לציבור הערבי-פלסטיני בישראל; לקראת התנהגות כמיעוט לאומי על בסיס בניית מוסדותינו הלאומיים והייצוגיים". המסמך כלל קריאה מפורשת לארגן את הערבים בישראל כמיעוט לאומי אשר יבחר את מוסדותיו הלאומיים והייצוגיים.¹⁹²

מאז ועד היום עולות מדי פעם בפעם הצעות, בעיקר מצד חוגים המזוהים עם הזרם הלאומי (אך לא רק עמו), להשלים את תהליך הרפורמה בוועדת המעקב ולהפוך אותה למוסד ייצוגי עליון של האוכלוסייה הערבית.¹⁹³ הצעות מסוג זה זכו בשנים האחרונות לתמיכה גבוהה בציבור הערבי הרחב. על פי תוצאות סקר שפורסם בקיץ 2009, יותר מ-85% מהציבור הערבי הסכימו (כאופן מלא או חלקי) עם הטענה ש"צריך לפתח את המבנה ואת דרכי הפעולה של ועדת המעקב העליונה".¹⁹⁴ לפי סקר אחר, שנערך באביב 2012 מטעם מכון ירושלים לחקר

192 אורי ניר, "שאיפה להיות מיעוט", אתר הארץ, 9.8.2001. להרחבה ראו רכס, תשס"ב: 293-294.

193 אחת ההצעות האחרונות עלתה מטעם סוהיל פאהום, שכהן כסגן ראש העיר נצרת מסוף שנות השמונים ועד סוף שנות התשעים. פאהום הציע לכונן גוף ייצוגי עליון לאוכלוסייה הערבית בישראל במקום ועדת המעקב, שיקרא "הוועידה הכללית של הפלסטינים בישראל" (אֶל-מַא'תִּמֵּר אֶל-עֵאם לְפִלְסְטִינִיִּין פִּי אֶסְרָאִיל). על פי פאהום, אין לראות בהצעה זו קריאה לכונן מנגנון לשלטון עצמי (חֶכְם דְּאֵתִי) אלא גוף ייצוגי שיהיה הנציג היחיד של המיעוט הערבי בישראל. פאהום הציע שהחברים בגוף זה, שישמש "מועצת העם" (מַגְ'לֵס אֶל-שַׁעֵב) או "המועצה העליונה" (אֶל-מַגְ'לֵס אֶל-אֶעְלָא) של "העם הפלסטיני ב'פנים'" (אֶל-שַׁעֵב אֶל-פִּלְסְטִינִי פִּי אֶל-דְּאֶחְל), דהיינו האזרחים הערבים בתוך מדינת ישראל, ייבחרו מתוך חברי המועצות המקומיות הערביות והנציגים הערבים בערים המעורבות, שנבחרים בבחירות המקומיות, וכן יכללו את חברי הכנסת הערבים שנבחרים בבחירות לכנסת. ראו סוהיל פאהום, "בחזרה אל הדיון בעניין ועדת המעקב העליונה", אתר חד"ש, 7.12.2013. إسهييل فاهوم, "عودة إلى النقاش حول لجنة المتابعة العليا", موقع الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة.

194 גאנם ומוסטפא, 2009ב: 117 [בערבית].

ישראל, רוב מכריע בציבור הערבי (80%) סבר שוועדת המעקב צריכה להיות גוף הנהגה נבחר, כלומר שלכל אזרח ערבי תהיה הזכות לבחור או להיבחר לגוף זה ושעל מוסדות המדינה להכיר בגוף נבחר זה.¹⁹⁵

זה שנים אחדות ניטש בחברה הערבית ויכוח פנימי על השאלה באיזו מידה נחשבת ועדת המעקב לגוף הנהגה לאומי וייצוגי של הציבור הערבי. אינטלקטואלים ואנשי ציבור ערבים טוענים כי ועדת המעקב אינה יכולה להיחשב גוף הנהגה לאומי נבחר, שכן חבריה ממונים מכוח תפקידם הציבורי ולא נבחרים ישירות על ידי הציבור הרחב (יש המכנים אותה – את ועדת המעקב – "ועדת נבחרים" ולא "ועדה נבחרת"). עוד נטען כי לא אחת משמשים דיוני הוועדה זירה להתכתשות פנימית בין המפלגות הערביות.¹⁹⁶ פולמוס נוקב נמשך עד היום סביב השאלה אם אכן יש לקיים בחירות ישירות לוועדת המעקב ולהפוך אותה למעין "פרלמנט ערבי".¹⁹⁷ בצד זאת יוזכר כי הוועדה לא קיבלה הכרה רשמית מרשויות המדינה כגוף ייצוגי של האוכלוסייה הערבית בישראל, בשונה מהוועד

195 לממצאים המלאים של הסקר "דעת קהל בנושא 'אזרחות מכלילה'" ראו אתר מכון ירושלים לחקר ישראל.

196 "הפיכה לבנה" נגד ועדת המעקב!; חרית' אל-נאס, 15.7.2011 [عملية 'انقلاب أبيض' على لجنة المتابعة!], حديث الناس; אסעד גאנם, עלי חידר, נהאד בקאעי ומוהנר מוסטפא, "שינוי מתבקש – לא הפיכה ולא חלופה", חרית' אל-נאס, 22.7.2011 [اسعد غانم, علي حيدر, نهاد بقاعي ومهند مصطفى, "تغيير مطلوب – لا انقلاب ولا بديل", حديث الناس]; מאמר מערכת שכותרתו "ועדת המעקב: זירה לחיסול חשבונות בין-מפלגתיים", כל אל-ערב, 16.9.2009 [בערבית]. ראו גם ריאיון נרחב עם שוקי ח'טיב, בעת שניהן בתפקיד יושב ראש ועדת המעקב, אשר בו טען כי "התעסקותם של הגופים המרכיבים את הוועדה בעצמם מעוררת תופעות של התלהמות והתנצחות, ומרחיקה עוד יותר את הוועדה מן הציבור" (סינארה, 9.4.2004); Jamal, 2011: 144–145.

197 ראו למשל כתבת תחקיר נרחבת בשאלה אם יש לקיים בחירות ישירות לוועדת המעקב: ודיע עואודה, "כל אל-ערב" ממשיך לפתוח את תיק ועדת המעקב והרעיון לערוך בחירות ישירות עבודה", כל אל-ערב, 12.5.2006 [وديع عواودة, "اكل العرب" تواصل فتح ملف لجنة المتابعة وفكرة انتخابها بصورة مباشرة], كل العرب; יואב שטרן, "המפלגות הערביות נערכות לבחירות כלליות לוועדת המעקב של ערביי ישראל: האם בחירות כלליות לוועדת המעקב של ערביי ישראל יהפכו אותה למתחרה של הכנסת?", אתר הארץ, 17.4.2009.

הארצי של ראשי הרשויות המקומיות הערביות, שזכה להכרה רשמית מצד משרד ראש הממשלה ואף פועל כעמותה רשומה (החל משנת 2000).¹⁹⁸ אף על פי כן בתודעה הציבורית נחקקה ועדת המעקב כגוף ייצוגי על בסיס לאומי של הערבים בישראל.¹⁹⁹ להכרה זו ביטוי מפורש במסמך "החזון העתידי", אשר באחד מפרקיו נדונה בהרחבה שאלת כינונם של מוסדות לאומיים ייצוגיים. ההצעה במסמך נוגעת להמשך פיתוחם של ועדת המעקב ושל הוועד הארצי, וכן לפיתוח ועדות משנה מטעם ועדת המעקב שיעמדו בקשר עם הרשויות המקומיות ועם ארגוני החברה האזרחית הערבית. המסמך מתייחס לוועדת המעקב ולוועד הארצי בתור המוסדות הייצוגיים של האוכלוסייה הערבית ומציע שוועדת המעקב תקים מוסדות לאומיים חדשים או תמשיך לפתח מוסדות קיימים.²⁰⁰ ממצאי הסקרים לעיל מראים כי רוב מכריע בציבור הערבי רואה בוועדת המעקב גוף ייצוגי של הציבור הערבי אבל מבקש להשתית ייצוגיות זו על הליך דמוקרטי, שביסודו עריכת בחירות לגוף זה.

בשני העשורים האחרונים הצליחה ועדת המעקב לגייס בעקביות את הציבור הערבי לצעדי מחאה בהיקף כלל-ארצי (כגון שביתות כלליות או עצרות במועדים לאומיים). הצלחה זו הקנתה לה במידה רבה צביון של גוף ייצוגי והפכה אותה למעין ברומטר לאומי של המיעוט הערבי בישראל.²⁰¹ בשורת הזדמנויות בשנים האחרונות דחתה הוועדה בפומבי את דרישתה של ישראל להתקרא "מדינה יהודית". מדובר בתגובת נגד ליוזמות חקיקה שהוצעו בכנסת אשר נתפסו בעיני הציבור הערבי כניסיון לקבע בחוק את מעמדה של ישראל ככזו או בתגובה לתביעה של ישראל מן הפלסטינים כי יכירו בה כמדינה יהודית כחלק מהסדר

198 אמארה, 2011: 93. בדצמבר 2003 קיים לראשונה ראש הממשלה אריאל שרון פגישת עבודה בנצרת עם חברי הוועד הארצי של ראשי הרשויות המקומיות הערביות בישראל. בשנים האחרונות הופיעו יחד ראשי הממשלה וראשי הוועד הארצי במסגרת כינוס "ועידת ראש הממשלה למגזר הערבי". למשל, ביולי 2008 – אהוד אולמרט ושוקי ח'טיב, ובמרץ 2011 – בנימין נתניהו וראמו ג'ראיסי.

199 אמארה, 2011: 89-90. ראו דיון מפורט על ועדת המעקב אצל גאנם ומוסטפא, 2009: 268-278 [בערבית].

200 החזון העתידי לערבים הפלסטינים בישראל, 2006: 35-39.

201 אמארה, 2011: 90; 93; Frisch, 2011: 152-153; Ghanem, 2001.

הקבע בין הצדדים.²⁰² ניתן לשער כי הבעת התנגדות לרעיון של מדינה יהודית בהקשרים אלה, הנהגית מקונסנזוס בציבור הערבי, תרמה לחיזוק מעמדה של הוועדה כגוף הנהגה ייצוגי, אותנטי ומוסכם מטעם ציבור זה. עם זאת גם במקרה זה, כמו בעבר, לא מדובר בגוף הנוטל לידי סמכויות של ניהול אוטונומי עצמי אלא בגוף המשמש ערוץ למחאה. מסקנה זו מתחזקת לנוכח העובדה שעד כה לא התקיים בחברה הערבית דיון מעשי בשאלה מה תהיינה סמכויות הוועדה אם היא תהפוך לגוף נבחר של המיעוט הערבי.²⁰³

זאת ועוד, בקרב הציבור הערבי נשמעים קולות שמתנגדים להפוך את ועדת המעקב לגוף נבחר. ההתנגדות מגיעה בעיקר מצד חברי חד"ש המבססים את התנגדותם על שני נימוקים עיקריים: האחד, אי-אפשר להעמיס על ועדת המעקב תחומי אחריות אשר מלכתחילה נמצאים בתחום אחריותן של המפלגות הערביות המיוצגות ככנסת. הנימוק האחר הוא שהפיכת ועדת המעקב לגוף נבחר, הצעה שמקבלת את תמיכתם של אנשי הזרם הלאומי (בל"ד),²⁰⁴ עלולה להיות ראשיתו

202 דוגמאות לפעולותיה של ועדת המעקב: בראשית אוקטובר 2010 קבעה הוועדה כי עצרת הזיכרון השנתית להרוגי הטבח בכפר קאסם (אוקטובר 1956) שנועדה להיערך בסופו של אותו חודש תהפוך לעצרת מחאה נגד הרעיון של מדינה יהודית, בתגובה לכך שימים אחדים קודם לכן אישרה הממשלה את התיקון לחוק האזרחות, שקבע כי חובת הצהרת אמונים למדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית תחול רק על מי שאינו יהודי ומבקש לקבל אזרחות ישראלית. ביוני 2011 פורסם כי בכוננתה של ועדת המעקב לפנות לגופים בינלאומיים, ובהם האו"ם, האיחוד האירופי והקוורטט לענייני המזרח התיכון, בדרישה שלא להכיר בישראל כמדינה יהודית, בתגובה ליוזמות חקיקה בנוסח חוק האזרחות שתוארה לעיל. זאת ועוד, בהזדמנויות שונות שבה ועדת המעקב ואשררה את הצהרתה ערב ועידת אנאפוליס (נובמבר 2007), שבה היא ראתה מסמך יסוד המתנגד להגדרתה של ישראל כמדינה יהודית. היא עשתה זאת בגילויי דעת שפרסמה לקראת ימי זיכרון לאומיים של הערבים בישראל, כגון יום האדמה, יום השנה לאירועי אוקטובר 2000 וכן יום השנה לטבח בכפר קאסם. ראו פנורמה, 23.11.2007; סינארה, 15.10.2010; חרית' אל-נאס, 10.6.2011.

203 למעשה, גם ההצעה המפורטת של פאהום (לעיל הערה 193) להקים גוף ייצוגי נבחר על בסיס קולקטיבי למיעוט הערבי בישראל אינה כוללת דיון מעמיק בעניין הסמכויות ותחומי האחריות של גוף זה.

204 המצע של מפלגת בל"ד קורא לבנות מחדש את המוסדות הייצוגיים של הציבור הערבי, ובראשם ועדת המעקב, ולהכניס שיפורים בתפקודה. ראו החלטות הוועידה השישית של בל"ד, שפרעם, 23-25.6.2011, פצל אל-מקאל, 1.7.2011.

של תהליך שיהפוך את ועדת המעקב למעין פרלמנט ערבי אשר ישמש תחליף להשתתפות הפוליטית של האזרחים הערבים באמצעות הכנסת.²⁰⁵

סוג אחר של אוטונומיה בתחום המוסדי מציע הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית. מנהיג הפלג, שיח' ראא'ד צלאח, הגה ופיתח את רעיון הקמתה של "קהילה בלתי תלויה" (אַל-מְג'תִּמַע אַל-עֶצְאמִי). מקורו של הרעיון בניסיון של תנועות פונדמנטליסטיות (לא בהכרח אסלאמיות) להקים חברה חלופית לחברה ההגמונית. הרעיון בהקשרו המקומי נהגה לראשונה בשנות השבעים, אולם הוא קיבל דחיפה ממשית לאחר אירועי אוקטובר 2000 והפך מאז, בעיני בעלי העניין, לרלוונטי יותר מבעבר.²⁰⁶ באמצעות כינונה של קהילה שתוכל לספק את צרכיה בכוחות עצמה, כך הם מקווים, לא תהיה עוד החברה הערבית תלויה בהכרח בחסדי המדינה ולא תהיה חשופה לסנקציות חברתיות-כלכליות מצד הרוב היהודי כל אימת שמתלהטת המתיחות בין יהודים לערבים במדינה, כפי שאכן אירע בעקבות אירועי אוקטובר 2000. הכוונה היא להקים ולהפעיל, בשלב ראשון, שורה של מוסדות עצמאיים שישרתו את החברה הערבית במגוון תחומים – חקלאות, מסחר ותעשייה, חינוך, בריאות, כלכלה, רווחה, ספורט ודת – ובסופו של דבר לאגד מוסדות אלה תחת ארגון גג. הרעיון שואף לאפשר לקהילה המוסלמית בישראל לנהל את חייה באורח אוטונומי וריבוני וברוח האסלאם.²⁰⁷

הרעיון של קהילה בלתי תלויה פותח לא רק בתור חלופה לדומיננטיות של המדינה והרוב היהודי, אלא גם בתור גישה חלופית לרעיונות אחרים של אוטונומיה (בתחום המוסדי או התרבותי), מדינה דו-לאומית ומדינת כל אזרחיה, שהעלו אינטלקטואלים ופוליטיקאים ערבים המשתייכים בעיקר לזרם הלאומי. שיח' צלאח פסל את הרעיונות האלה בטענה שרק הרעיון של קהילה בלתי תלויה,

205 מוחמד ברכה, "אל תעמיסו עליה מעל יכולתה! ועדת המעקב העליונה לענייני האזרחים הערבים", אתר *Modern Discussion / الحوار المتمدن*, 30.9.2006, [محمد بركة] "لا تكلفوها فوق طاقتها! لجنة المتابعة العليا لشؤون المواطنين العرب"; רג'א זעאתרה, "הערות בעניין 'החזון העתידי'", אתר *חד"ש*, 6.1.2007, [رجا زعائرة] "ملاحظات حول التصور المستقبلي", *موقع الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة*. ראו בהקשר זה סיכום הוועידה ה-25 של מק", אשר מושביה נערכו ביוני 2007 וביוני 2008: המפלגה הקומוניסטית הישראלית, 2009: 70.

206 רכס, תשס"ב: 288.

207 עלי, 2007.

המציע עצמאות למחצה, הוא הפתרון הרצוי. ברם אף על פי שהתנועה האסלאמית (על שני פלגיה) מפעילה שורה של מוסדות עצמאיים המשרתים את קהילה המוסלמית (וגם את כלל החברה הערבית), הרעיון של קהילה בלתי תלויה לא התקדם עד כה לכלל מימוש. הדילמה של ראשי הפלג הצפוני בעניין יישומו של הרעיון אינה מתבטאת בהכרח בחשש שמא הוא יתפרש כנטייה לכדלנות כלפי המדינה וחברת הרוב היהודי, שכן בראייתם בדלנות זו דווקא מבורכת. המכשול ליישום הרעיון מגיע דווקא מכיוונה של החברה הערבית עצמה, שהיא חברה הטרוגנית, ולכן הוא לא מתקבל בכרחה על ידי כל פלגיה – נוצרים, דרוזים ואף מוסלמים לא דתיים. חששם של ראשי הפלג הצפוני הוא אפוא שמא הרעיון יעורר סלידה מן התנועה האסלאמית.²⁰⁸

אוטונומיה תרבותית

הכיוון שבו התפתח דיון מעמיק, ובחלקו גם הניב הצעות מעשיות, הוא זה שעניינו אוטונומיה תרבותית. הרעיון לקיים אוטונומיה תרבותית לערבים בישראל פותח כחלק מחזונו של אנשי הזרם הלאומי, בראשות עזמי בשארה, להפוך את ישראל למדינת כל אזרחיה.²⁰⁹ בשארה ראה לנגד עיניו אוטונומיה תרבותית שתאפשר לאזרחים הערבים לטפח את זהותם הלאומית הפלסטינית במסגרת המדינית הישראלית, אך מחוץ למסגרת הישראלית התרבותית. אוטונומיה תרבותית זו מותנית בהפיכת ישראל למדינת כל אזרחיה, דהיינו מדינה שבה הקריטריון לשוויון הוא אזרחות ולא שייכות אתנית. במסגרת זו, גרס בשארה, יש לאפשר לאוכלוסייה הערבית שליטה במוסדות החינוך והדת שלה ולהפעיל ערוצי תקשורת עצמאיים בשפה הערבית. בשארה דחה הצעות שהעלו אנשי אקדמיה יהודים לאוטונומיה תרבותית למיעוט הערבי בד בבד עם השארת אופייה של המדינה על כנו²¹⁰ בנימוק

208 שם.

209 גאנס, 2009: 142.

210 בשארה התייחס להצעות שהעלו קלוד קליין וסמי סמוחה בשלהי שנות השמונים ובראשית שנות התשעים להעניק לערבים בישראל אוטונומיה תרבותית. הוא פסל רעיונות אלה בנימוק שהם נגזרו מתוך "מחשבה ציונית מרחיקת ראות ומתוך מגמה למנוע ולהכשיל הצעה אחרת של אוטונומיה ערבית-פלשתינית בתוך ישראל, שהמנהל העצמי לא יהיה בה תחליף לשוויון, אלא יושתת על שוויון ועל הגדרה-מחדש של מהות המדינה" (בשארה, 1996: 316-317). וראו גם בשארה, 1993: 19; Smoocha, 1990; Klein, 1987.

שהצעות אלה אינן חותרות לשוויון אלא דווקא לסיכול המאבק לשוויון. מאבק זה מבוסס, על פי בשארה ואנשי הזרם הלאומי, על הגדרה מחדש של מהות המדינה. אוטונומיה כזו, הזהיר בשארה, עלולה לדחוק את המיעוט הערבי לתוך "גטו תרבותי ולאומי"²¹¹.

בדיון מעמיק של אינטלקטואלים ערבים בהצעה לקיים אוטונומיה תרבותית הודגש, כנראה מתוך כוונה להפיג חששות אפשריים בציבור היהודי, כי אין תכליתה של אוטונומיה זו להתרחב לאוטונומיה טריטוריאלית. בדיון הובהר כי במקרה של המיעוט הערבי בישראל אפשר להחיל רק אוטונומיה תרבותית פרסונלית, שמשמעותה המעשית היא הפרדת המיעוט מבחינה תרבותית מהשפעות של הרוב, בגבולות מוסכמים בין הרוב למיעוט המעוגנים בחקיקה, ובה בעת לשמור על מסגרת של שייכות אזרחית משותפת בתחומי הכלכלה והפוליטיקה.²¹²

הליבון המעמיק של רעיון האוטונומיה התרבותית נשען על תמיכה רחבת היקף מצד הציבור הערבי ברעיון זה. סקרי דעת קהל שנערכו בשנים האחרונות מלמדים כי בקרב הציבור הערבי הרחב שורר קונסנזוס סביב הטענה שעל המיעוט הערבי לתבוע מן המדינה לנהל בעצמו את ענייני השפה והתרבות הנוגעים לו ישירות, ואף לקדם יעדים אלו בטווח הזמן המידי (לוח 4).

לוח 4 תמיכת הציבור הערבי ברעיונות של אוטונומיה תרבותית (סקר דעת קהל, 2009; באחוזים)

מסכים	מסכים, אבל אי-אפשר לממש תביעה זו כעת	מסכים, אבל אפשר לממש תביעה זו כעת רק חלקית	מסכים, ויש לפעול למימוש תביעה זו כעת	
1.2	8.3	19.1	71.4	השפה הערבית צריכה להיות בשימוש כמו השפה העברית
6.7	9.7	20.7	62.9	האזרחים הערבים צריכים לנהל בעצמם את ענייני החינוך, הדת והתרבות שלהם

מקור: גאנם ומוסטפא, 2009: 118 (בערבית).

211 ג'מאל, 2006: 98.

212 אבו עסבה, 2007: 136-137.

התבוננות בדפוסי ההתארגנות של החברה האזרחית הערבית בעשור האחרון מלמדת כי הרעיון של אוטונומיה תרבותית, כאמצעי לחיזוק התודעה הלאומית, הכה שורשים בשטח. כ-700 עמותות ערביות²¹³ שהוקמו בשנים 1998-2004, שהן כ-60% מכלל העמותות הערביות שהוקמו בתקופה זו, מתמקדות בשני תחומים עיקריים: תרבות ופנאי (462 עמותות, כ-40% מהעמותות שהוקמו) וחינוך ומחקר (239 עמותות, 20% מהעמותות שהוקמו).²¹⁴ בשנת 2007 עמד שיעורן של העמותות הערביות הפעילות שעסקו בשני תחומים אלה על 31% ו-19%, בהתאמה.²¹⁵ שיעורים אלה היו גבוהים מכל תחום אחר שבו עסקו שאר העמותות הערביות. עמותות בולטות בשני התחומים האלה, כגון האגודה לתרבות ערבית בנצרת (נוסדה בשנת 1998) ומכון המחקר מדה אל-כרמל בחיפה (נוסד בשנת 2000), תורמות רבות לחיזוק התודעה הלאומית של האוכלוסייה הערבית בישראל באמצעות פעילותן. אחד התחומים המשמעותיים ביותר בהקשר זה הוא הניסיון לעצב מחדש נרטיב היסטורי פלסטיני, שיהיה חלופה מנומקת וראויה לנרטיב הציוני.²¹⁶ ממחקרים אחדים עולה המסקנה שפעילותם של ארגוני החברה

213 ההגדרה "עמותות ערביות" מתכוונת לעמותות שהוקמו במטרה לשרת ספציפית את האוכלוסייה הערבית ואשר הנהלתן וצוות העובדים שלהן כוללים, ברוב המקרים של המקרים, חברים ערבים בלבד.

214 הנתונים לשנת 1998 עובדו מתוך: גל-נור ואח', 2003: 48. הנתונים לשנת 2004 נלקחו מתוך: Even Chorev, 2008: 12.

215 עמותה פעילה היא עמותה שקיבלה את אישורו של רשם העמותות, להבדיל מעמותה בתהליכי פירוק או מחיקה, שעדיין מופיעה כעמותה רשומה עד מחיקתה הסופית. בדרך כלל שיעורן של העמותות הפעילות בישראל הוא כמחצית מן העמותות הרשומות. ראו Even Chorev, שם. הנתונים לשנת 2007 עובדו מתוך: Jamal, 2008: 290.

216 האגודה לתרבות ערבית מפעילה מגוון פרויקטים שתכליתם לחזק את התודעה הלאומית בקרב האוכלוסייה הערבית ובמיוחד בקרב בני הדור הצעיר. הבולטים שבהם הם "השפה הערבית"; הפרויקט לקידום הנוער הערבי וטיפוח מנהיגות צעירה; "זהות ושייכות", הכולל מחנות קיץ וסיורי שטח; ופרויקט בתחום החינוך הכולל מעקב אחר תכניות לימודים במערכת החינוך הערבית (המידע נלקח מתוך אתר הבית של האגודה: جمعية الثقافة العربية The Arab Culture Association). מכון מדה אל-כרמל מקדם בעשור האחרון במידה ניכרת את המחקר האקדמי על הנכבה. לדעתה של הוניייה גאנם קידום המחקר ההיסטורי על הנכבה מבטא את הרצון לכונן היסטוריוגרפיה פלסטינית חלופית להיסטוריוגרפיה הציונית בדבר מהלך מלחמת 1948 והסיבות לקריסת החברה הפלסטינית. גאנם, 2009: 27.

האזרחית מייצגת מודל פעילות אוטונומי מבחינה זו שפעילותם אינה מחייבת הכרה באופייה היהודי של המדינה כתנאי מוקדם לקיומה (שלא כבמקרה של המפלגות, המחויבות על פי חוק לעשות כן) ואף מעמידה לרשות הציבור הערבי ערוצי פעולה חלופיים לערוצים הרשמיים מטעם המדינה (הכנסת).²¹⁷

מובן כי ארגוני החברה האזרחית אינם יכולים להיחשב אוטונומיה במובנה הטהור, שכוונתו ניהול עצמי. אף על פי כן השינוי בדפוסי ההתארגנות של החברה האזרחית הערבית, כפי שתואר לעיל, מראה כי המשמעות המעשית של רעיונות האוטונומיה התרבותית – דהיינו פעילות אוטונומית בתחום התרבות השואפת לחזק את התודעה הלאומית – קנה לו אחיזה ניכרת בשטח. למעשה, עם מקימי האגודה לתרבות ערבית נמנו חברים בכירים במפלגת בל"ד, כדוגמת עזמי בשארה וג'מאל זחאלקה, שקראו להעניק למיעוט הערבי אוטונומיה תרבותית כחלק מחזון "מדינת כל אזרחיה".²¹⁸ בהקשר זה יש להזכיר את טענתו של בשארה, בכתביו משנות התשעים, כי שימור התרבות הערבית הפלסטינית של האזרחים הערבים בישראל הוא תנאי הכרחי לעיצוב התודעה הלאומית שלהם.²¹⁹ נראה אפוא כי הקמת האגודה הייתה צעד מעשי ראשון של אנשי הזרם הלאומי לקראת מימוש הרעיון.

ההצעה המעשית ביותר שעלתה במסגרת הדיון הציבורי באוטונומיה תרבותית, והפכה למקובלת ושגורה בפיהם של אינטלקטואלים ופוליטיקאים ערבים משלהי שנות התשעים ואילך, היא התביעה להקים מינהל עצמאי למערכת החינוך הערבי בישראל אשר יהיה אוטונומי בקביעת תכניות לימוד, מינוי מורים וכדומה.²²⁰ בשנים האחרונות מתווסף ממד חדש לתביעה זו – הוא מצדיק אותה מחמת היותה "זכות ילידית", דהיינו זכות המוקנית לערבים בישראל מתוקף היותם קבוצת אוכלוסייה ילידית. דרישה ברוח זו נוסחה בבהירות במסמך "החזון העתידי", שם נטען, בין היתר, שהעובדה שהערבים בישראל הם ילידים מקנה להם את הזכות לנהל בעצמם את מערכת החינוך שלהם ולקבוע את

217 ראו למשל Haklai, 2004; Jamal, 2008.

218 ראו פרטים על האגודה לתרבות ערבית, כפי שהם מופיעים אצל רשם העמותות, באתר ג'ירסטאר.

219 בשארה, 1998: 115-121 [בערבית].

220 לסקירה נרחבת על גלגוליו של הרעיון להקים מועצה פדגוגית עצמאית לחינוך הערבי ראו ג'בארין ואג'באריה, 2010: 57-59; וראו גם רכס, תשס"ב: 285-286.

מדיניותה.²²¹ ביולי 2010 הכריזה ועדת המעקב לענייני החינוך הערבי, המשמשת ועדת משנה של ועדת המעקב, על הקמתה של "המועצה הפדגוגית הערבית" (אל-מג'לס אל-תרג'וי אל-ערבי). העומדים מאחורי היוזמה הדגישו כי הקמתה של המועצה היא ביטוי לזכותו של המיעוט הערבי, בהיותו מיעוט ילידי, לשמר את מורשתו ואת זהותו הלאומית ולקבוע בעצמו את מדיניות החינוך ואת תכניה.²²² הצדקה נוספת להקמתה של המועצה הפדגוגית הייתה הטענה שיש להשוות את מעמדו של החינוך הערבי בישראל למעמד החינוך הממלכתי-ישראלי והחינוך החרדי, הנהנים מאוטונומיה בקביעת תכניות הלימוד שלהם. בעלי העניין הדגישו כי הקמת מערכת חינוך ערבית עצמאית אינה ביטוי להתבדלות מן המדינה אלא דווקא ביטוי להשתלבות בתוכה, קרי מתן ביטוי לזהות הקולקטיבית של המיעוט הערבי בצד שמירת הקשר עם המדינה, הדגשת המשותף ושאיפה ליצירת תרבות אזרחית כוללת בישראל.²²³ באוקטובר 2011 פרסמה ועדת המעקב לענייני החינוך הערבי את יעדיה של המועצה הפדגוגית הערבית במסמך שכותרתו "מטרות החינוך וההוראה של המיעוט הפלסטיני בישראל". עם המטרות העיקריות שהוזכרו במסמך נמנו המטרות האלה: לחזק את בקיאותם של התלמידים הערבים בשפה הערבית בהיותה לשון שמבטאת זהות ושייכות וכן אמצעי ליצירת תקשורת, תרבות ומחקר; לחזק את הזהות הלאומית בקרב התלמידים הערבים באופן שתהא מושתתת על "לכידות בין בני העם הפלסטיני, על חיזוק הזיכרון והנרטיב הפלסטיניים, על דבקות בזכויות ההיסטוריות והפוליטיות של העם הפלסטיני, ועל פלורליזם תרבותי, דתי וחברתי"; ולעודד את התלמידים הערבים לקיים דיאלוג בונה עם האחר, היהודי-הישראלי, מתוך ראייה של חיים משותפים במולדת אחת, שיתוף פעולה, שוויון וכבוד הדדי.²²⁴

- 221 החזון העתידי לערבים הפלסטינים בישראל, 2006: 27-29. לדיון נרחב בטענה שזכותו של המיעוט הערבי למינהל חינוך עצמאי נגזרת מהיותו קבוצת אוכלוסייה ילידית ראו ג'בארין ואג'באריה, 2010: 59-62, 66-68.
- 222 ג'בארין ואג'באריה, שם: 59-60.
- 223 ראו ריאיון עם ד"ר איימן אגבאריה, ממובילי היוזמה להקמת המועצה הפדגוגית הערבית: הרפז, 2011. ראו גם איימן אגבאריה, "הפסיקו לקבוע לערבים מה טוב בשבילם", ynet, 2.8.2008.
- 224 "מטרות החינוך וההוראה של המיעוט הפלסטיני בישראל", אתר ועדת המעקב לענייני החינוך הערבי, 12.11.2011.

בשונה מהדיון ברעיונות של אוטונומיה טריטוריאלית או אוטונומיה מוסדית, הדיון באוטונומיה תרבותית הניב הצעות מעשיות לניהול עצמי בתחום החינוך. עם זאת בעלי הדבר הכירו בעובדה שתנאי הכרחי להצלחת היוזמה בתחום החינוך ובתחומים אחרים של האוטונומיה התרבותית הוא קבלתם על ידי רשויות המדינה. במקרה של המועצה הפדגוגית הערבית, אף על פי שהעומדים מאחורי היוזמה הדגישו כי המועצה הפדגוגית תפעל במסגרת משרד החינוך, המדינה אינה ששה לשתף פעולה עם הרעיון ועד כה משרד החינוך לא הכיר במועצה.²²⁵ ג'מאל גורס כי החסם לקידום הרעיון של אוטונומיה תרבותית והשתתפות הציבור הערבי בניהול השלטון בישראל הוא שרעיון כזה נתפס כחתירה תחת אושיותיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית.²²⁶ תנאי נוסף להצלחת רעיונות של אוטונומיה בתחום התרבותי הוא קבלתם בחברה הערבית עצמה. למרות ההסכמה הציבורית הרחבה עם הצעות מעשיות הנגזרות מרעיונות אלה נראה כי בחברה הערבית עצמה שוררים חילוקי דעות בשאלה אם אכן יש לפעול למימושם. יש הטוענים כי קידום יוזמות כאלה עלול דווקא להוביל לנידוי התרבות הערבית ולבידודה ביחס לשאר התרבויות במדינה, ואילו אחרים סבורים כי ההפרדה התרבותית בין יהודים לערבים כבר קיימת בפועל – למשל במקומות העבודה והמגורים ובמערכת החינוך – ולכן הקרקע בשלה לקלוט את הרעיון של אוטונומיה תרבותית.²²⁷

לסיכום, ההצעות שעניינן אוטונומיה מוסדית ותרבותית יוצאות מנקודת הנחה שיחסי הכוחות הנוכחיים בין הרוב היהודי לבין המיעוט הערבי נשארים בעינם ושאינן בידי המיעוט הערבי כדי לשנות את ההגדרה הנוכחית של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, שבה הרוב היהודי דומיננטי, למרות הסתייגותו של המיעוט ממתכונת היחסים הקיימת. ההבדל בין המודל של אוטונומיה תרבותית בדמות המועצה הפדגוגית הערבית לבין המודל האוטונומי שמציע הפלג החוץ-פרלמנטרי של התנועה האסלאמית (קהילה בלתי תלויה) טמון במידת הנכונות

225 טלילה נשר, "משרד החינוך דוחה את העקרונות של המורים הערבים", אתר הארץ, 27.10.2011.

226 ג'מאל, 2005:ב:179.

227 גאנם, 2009:157. ראו גם אבו עסבה, 2007:137-139.

של בעלי הרעיון לשאת ולתת עם המדינה על החלת שיפורים במעמד המיעוט הערבי בתוך המסגרת הקיימת של המדינה היהודית. בעוד שהרעיון של מועצה פדגוגית ערבית מבקש לקבל את הכרת המדינה בייחודה של מערכת החינוך הערבית, ובכך לאפשר השתלבות טובה יותר של האזרחים הערבים במדינה, הרעיון של קהילה בלתי תלויה חותר לצמצם את נקודות המגע עם המדינה למינימום ההכרחי ושואף להיבדלות מן הרוב היהודי.

רעיון "מדינת כל אזרחיה"

הרעיון להגדיר את ישראל "מדינת כל אזרחיה" מייצג שלב גבוה יותר בניסיון לממש את זכות ההגדרה העצמית של המיעוט הערבי במדינה. ביסוד הרעיון עומדת ההצעה לשנות את הגדרתה של ישראל כמדינה יהודית, שפירושה ביטול אופייה הציוני המקנה עדיפות לאומית ליהודים, בכפוף לשני תנאי יסוד: האחד, קבלת המסגרת הטריטוריאלית של מדינת ישראל בתחומי הקו הירוק כמסגרת מדינית נתונה; והשני, קבלת יחסי הכוחות הדמוגרפיים הנוכחיים הקובעים שבגבולות נתונים אלה חיים רוב יהודי ומיעוט ערבי.

עניינו של רעיון "מדינת כל אזרחיה" הוא אפוא הסדרת היחסים בין הרוב היהודי למיעוט הערבי בתוך תחומי הקו הירוק באמצעות השוואת המעמד של שתי קבוצות הלאום. אין הרעיון עוסק במישרין בשאלת השיבה של פליטים פלסטינים.

מהותו של רעיון "מדינת כל אזרחיה"

הרעיון להגדיר את מדינת ישראל "מדינת כל אזרחיה" מזוהה יותר מכול עם עזמי בשארה, שייסד את בל"ד באמצע שנות התשעים ותרם רבות להחדרת הרעיון לשיח הפוליטי הערבי בישראל באותה תקופה.²²⁸ לפי בשארה, העובדה

228 הדברים שלהלן מבוססים על המקורות האלה: עזמי בשארה, "הזרם הלאומי הדמוקרטי בארץ", אתר Arabs48.com, 5.7.2006, [عزمي بشارة], "التيار القومي الديمقراطي في الداخل", موقع عرب 48; ג'מאל זחאלקה, "החזון של מפלגת בל"ד", אתר baladblog, 5.2.2009, 2013.

שהציונות משמשת אידאולוגיית-על של המדינה הפכה את ישראל למדינת היהודים, דהיינו מדינה של כל היהודים ברחבי העולם. עקב כך לא רק שישראל מוגדרת מדינה של חלק מאזרחיה בלבד (היהודים, ולא הערבים), היא גם מוגדרת מדינה של יהודים שאינם אזרחיה ("בית לאומי לעם היהודי"). מצב עניינים זה מעמיד את האזרחים הערבים לפני מציאות בלתי אפשרית, במיוחד לאור ראייתם את עצמם כתושביה המקוריים של הארץ. על מנת להיחלץ מן האנומליה הזאת טבע בשארה את ההגדרה "מדינת כל אזרחיה" (דְּוֹלַת גְּמִיעַ מְוֹאֲטָנִיָּה), או "מדינת האזרחים" (דְּוֹלַת אֶל-מְוֹאֲטָנִין) והעמיד אותה במנוגד להגדרה "מדינה יהודית" ולאופייה הציוני של המדינה. המשמעות של מדינת כל אזרחיה היא כפולה: ראשית, גבולות המדינה הם שמכתיבים את גבולות האזרחות, ולא ההשתייכות ללאום (יהודי) חסר גבולות; שנית, בתוך גבולות המדינה צריכים כל האזרחים ליהנות ממעמד שווה ומשוויון זכויות מלא, ללא אפליה ממוסדת. כמילים אחרות, בהגדרה "מדינת כל אזרחיה" משתקף הרצון לנתק את מעורבותו של העם היהודי ברחבי תבל בנעשה בתוך גבולות המדינה, מעורבות שהיא רכיב יסודי בתפיסה הציונית של מדינת ישראל.

בשארה מטעים כי דרישה לשוויון זכויות ללא דרישה מקבילה לביטול אופייה הציוני של המדינה לא תאפשר שוויון אמיתי בין אזרחי המדינה, אלא תוביל ל"ישראליוציה" של האזרחים הערבים. הישראליוציה, על פי הגדרתו, היא תהליך פסיכולוגי ותרבותי שעובר האזרח הערבי בישראל, אשר בסופו הוא מוכן להשלים עם מעמד של אזרח למחצה, להתפשר על זכויותיו הלאומיות ולוותר על התודעה הלאומית שלו כתושב מקורי של הארץ.²²⁹ ייחודו של רעיון מדינת כל אזרחיה, על פי בשארה, טמון בכך שהוא כורך את הדרישה לשוויון זכויות עם התנגדות נחרצת לאופייה הציוני של המדינה. דרישה כזו לשוויון תאפשר שוויון הזדמנויות אמיתי במגוון תחומי חיים: תעסוקה, חינוך, תקציבים המושקעים בתשתיות והטבות חברתיות.

בשארה מדגיש כי רעיון מדינת כל אזרחיה לא נולד כרעיון בעל מצע פוליטי מובהק, אלא כמצפן רעיוני שנועד לכוון את המאבק לשוויון זכויות במסגרת

האזרחות הישראלית ובאופן מנוגד לאופייה הציוני של המדינה.²³⁰ הוא מסביר שרעיון מדינת כל אזרחיה אינו מתכוון לכוונן "אומת אזרחים ישראלית" נטולת מסגרות השתייכות לאומית ושהקריאה להפוך את ישראל למדינת אזרחים דמוקרטית אינה מבקשת להטמיע את כל האזרחים תחת לאומיות אחת, ישראלית כביכול. בשארה מכיר בעובדה שבכברת ארץ זו התפתחו שתי מסגרות לאומיות נפרדות, יהודית וערבית. לפיכך הוא כולל ברעיון מדינת כל אזרחיה את הדרישה להעניק זכויות קולקטיביות לאזרחים הערבים מתוקף היותם בני מיעוט לאומי ערבי במדינה. בשארה השתית את דרישתו זו, כמו גם את הדרישה לשוויון העומדת בבסיס רעיון מדינת כל אזרחיה, על הרפורמה החוקתית והמשפטית שהתחוללה בישראל בראשית שנות התשעים ("המהפכה החוקתית"), אשר הדגישה את ערכי האינדיווידואליזם וחירויות הפרט וחיזקה בעיני הערבים בישראל את הפוטנציאל הטמון באזרחותם. משום כך, לטענתו, כל אזרח זכאי ליהנות מחירויות אישיות, ובראשן הזכות להשתייך לקבוצה ולתרבות מסוימת. הדרישה הקונקרטית לאוטונומיה תרבותית לאוכלוסייה הערבית בישראל עולה מכאן משתי סיבות: ראשית, אוטונומיה תרבותית אין פירושה היבדלות מהמדינה אלא דווקא הדרך היחידה שתאפשר לחברה הערבית להשתלב בה באופן אמיתי. אין מדובר בהשתלבות בשולי חברת הרוב היהודי או בהיטמעות בחברה זו בדרך שרק תעמיק את משבר הזהות של האזרח הערבי במדינה, אלא בהשתלבות מתוך שמירה על הזהות הלאומית. שנית, אוטונומיה תרבותית תאפשר לחברה הערבית לחזק את הלכידות הפנימית, להתארגן כמיעוט לאומי מגובש ולהתגבר על השפעתן של מסגרות השתייכות צרות יותר, דתיות ועדתיות, העלולות לגרום פיבוד פנימי בתוך החברה הערבית.

חוקרים אחדים סבורים כי רעיון מדינת כל אזרחיה לא היה במקורו אלא הצעה לנרמול היחסים בין המיעוט הערבי לבין המדינה והרוב היהודי ושתנאי הכרחי בתהליך זה הוא נטרול האופי הציוני של המדינה, היוצר אי-שוויון בין

230 ראו הערתו של בשארה מאוגוסט 1996 ש"התביעה למדינת כל אזרחיה היא יותר פרויקט תרבותי מאשר פרוגרמה פוליטית" (מצוטט אצל רכס, תשס"ב: 284). ניתן להניח שבשארה התכוון באותו שלב לדרישה להעניק אוטונומיה תרבותית למיעוט הערבי, אך בלי שתהיה בדרישה זו קריאה לשינויים בסדר הפוליטי הקיים בישראל.

יהודים לערבים אזרחי המדינה. הונויידה גאנם סבורה כי רעיון מדינת כל אזרחיה הוא האפשרות היחידה להשגת פיוס בין האזרח הערבי לבין המדינה שקמה על יסוד הדיכוי ההיסטורי שלו ושל בני עמו.²³¹ לדבריה מדובר בחזון המושתת על התקווה להגיע לפיוס אוטופי בין המדכא – המדינה – לבין המדוכאים, ורק עם התגשמות חזון זה יוכל האזרח הערבי להגיע למימוש עצמי וליהנות משוויון.²³² סאמי אבו שחאדה מגדיר את רעיון מדינת כל אזרחיה פשרה פוליטית בין אוכלוסיית הילידים (הערבים) לבין הרוב (היהודי), שהוא אינו ילידי.²³³ לטענתו של אמל ג'מאל ביטול אופייה הציוני של המדינה אין פירושו ביטול הלאומיות היהודית אלא רק ביטול הממד הקולוניאלי שבה. לטענתו, ממד זה נגזר מאופייה הציוני של המדינה וגורם לשלילת זכויותיהם הלאומיות של האזרחים הערבים. המשמעות המעשית של רעיון מדינת כל אזרחיה, מסביר ג'מאל, היא יצירת מסגרת אזרחית ליברלית המכילה את הלאומיות ואינה כפופה לה.²³⁴ זאת ועוד, על סמך עיון בכתביו של בשארה מרחיק ג'מאל לכת ומסיק כי החזון שבבסיס רעיון מדינת כל אזרחיה לא מצטמצם לתחומי הקו הירוק. לטענתו, בשארה מציג את רעיון מדינת כל אזרחיה כשלב ראשון בדרך לפתרון הסכסוך הישראלי-פלסטיני, אשר ייושם תחילה בתחומי הקו הירוק, על האזרחים היהודים והערבים, ואילו בהמשך יורחב ויכלול גם את הפלסטינים בגדה המערבית וברצועת עזה. רעיון מדינת כל אזרחיה, מסכם ג'מאל, הוא שלב מעבר בדרך לכינון מדינה דו־לאומית ורב־תרבותית בכל שטח פלסטין המנדטורית.²³⁵

רעיון מדינת כל אזרחיה מוצע אפוא במנוגד (מעין אנטי־זה) לפירושים של "מדינה יהודית" כ"מדינת העם היהודי" או "מדינת היהודים". עם זאת יש בו משום הכרה במעמד הבכורה של הקולקטיב הלאומי היהודי החי בתוך גבולות המדינה, מעצם הדרישה לאוטונומיה תרבותית של המיעוט הערבי בתוך המדינה. לשון אחר, הרעיון יוצר הפרדה בין קבלת ישראל כמדינה יהודית

231 גאנם, 2009: 149-150.

232 שם: 154.

233 אבו שחאדה, 2007.

234 ג'מאל, 2006: 87-88.

235 שם: 84.

לבין היותה מדינה ציונית, כזו המקנה מעמד דומיננטי לקולקטיב היהודי בתוך גבולותיה ומעניקה זכויות ליהודים שאינם אזרחיה וחיים מחוץ לגבולותיה. יצוין כי בשארה אינו שוגה באשליה שרעיון מדינת כל אזרחיה הוא בר מימוש; הוא מכיר בכך שהמדינה לא תותר בקלות על אופייה הציוני. אף על פי כן הוא טוען שהתביעה לשוויון המוטמעת ברעיון זה הוצגה במסגרת האזרחות הישראלית וברוך שהתעמתה עם האופי הציוני של המדינה.²³⁶ אכן, אנשי הזרם הלאומי אימצו את הגישה הרואה ברעיון מדינת כל אזרחיה מעין אנטיטיזה לאופייה הציוני של המדינה. בשנים האחרונות הם מציגים את ססמת "מדינת כל אזרחיה" כנוסחה נגדית וניצחת לנוסחה "מדינה יהודית ודמוקרטית", ובמיוחד לתביעה של ישראל להכיר בה כמדינה יהודית. הם חוזרים וטוענים כי האי-שוויון מוטמע באופייה הציוני של המדינה וכי רעיון מדינת כל אזרחיה הוא ניסיון להציג חלופה מעשית להגדרה "מדינה יהודית", המבקשת לשמור על אופייה הציוני של המדינה ומתיימרת להיות בה בעת גם דמוקרטית.²³⁷

בצד זאת ראוי להצביע על משמעות עמוקה יותר השמורה למושג "אזרחות" בעיני אנשי הזרם הלאומי. לשיטתם יש אנלוגיה ישירה בין אזרחות לבין ילידות. בשארה גורס כי זכותם של הערבים בישראל לאזרחות שווה ובלתי מותנית נגזרת מן העובדה שהם התושבים המקוריים של הארץ. הוא מדגיש כי אזרחותם אינה נגזרת מחוקי המדינה, שכן המדינה כופה עליהם – תושבי הארץ המקוריים – אזרחות לא שוויונית.²³⁸ האזרחות, לפי תפיסה זו, איננה זכות או מתת חסד שהמדינה מעניקה לערכים שנותרו בשטחה לאחר מלחמת 1948, אלא היא זכות ילידית. היא שואבת את מקור התוקף שלה ממערכת פנימית של ערכי מוסר המקובלת על התושבים הילידיים, והיא אינה נגזרת בהכרח מחוקי המדינה אשר – בראיית הילידיים – נכפתה עליהם. מכאן גם ניתן להבין את טענתם של כמה מאנשי הזרם הלאומי שהאזרחות הישראלית נכפתה עליהם בניגוד לרצונם. זוהיר אנדראוס, פובליציסט המזוהה בעמדותיו

236 בשארה, 2006 (לעיל הערה 228).

237 בשארה, 2010 [בערבית]; עבד אל-פתאח, 2010 [בערבית]; Rouhana, 2006: 67. ראו גם עיקרי מצע בל"ד, כפי שהוצגו בוועידה השישית של המפלגה (לעיל הערה 204).

238 בשארה, 2006 (לעיל הערה 228). ראו גם גאנס, 2009: 149.

עם אלו של הזרם הלאומי, מרבה להתבטא ברוח זו בשנים האחרונות. הוא טוען, למשל, כי עצם הסכמתו לשאת דרכון ישראלי היא ויתור גדול מצדו.²³⁹ רוח זו עולה גם מדבריו של בשארה הגורס כי מדינת ישראל כופה על אזרחיה הערבים אזרחות לא שוויונית. יתרה מזו, מתוך התפיסה שהאזרחות היא זכות ילידית, דהיינו זכות הנובעת מכוח הקשר אל האדמה ולא מכוח חוקי המדינה, נגזרת המסקנה שזכות זו אינה חלה רק על הערבים שנותרו בשטח ישראל לאחר הקמתה והפכו לאחר מכן לאזרחי המדינה מכוח החוק הישראלי, אלא גם על הפליטים הפלסטינים שנאלצו לעזוב את מולדתם בעקבות מלחמת 1948. לטענתו של רוחאנא, הצהרת חיפה מבססת את העמדה שאזרחותם של הערבים בישראל אינה נגזרת מהקשר שלהם עם המדינה אלא מהנכבה ומתוצאותיה, ולכן המשמעות של שוויון זכויות ושל אזרחות מלאה היא תיקון העוול ההיסטורי, ובכלל זה מימוש זכות השיבה של הפליטים הפלסטינים.²⁴⁰ טענתו של רוחאנא הולמת את מסקנתו של ג'מאל שמודל מדינת כל אזרחיה הוא שלב מעבר בדרך לכינונה של מדינה דו-לאומית.

הביקורת על רעיון "מדינת כל אזרחיה"

במהלך שנות התשעים של המאה העשרים נעשה הרעיון של מדינת כל אזרחיה למוטיב המכונן בשיח הפוליטי הערבי בישראל. הציפיות הגבוהות לשוויון שהתעוררו בקרב רבים בציבור הערבי בעקבות תהליך השלום בין ישראל לפלסטינים והאופן שבו הובנה הססמה "מדינת כל אזרחיה", ככזו הקוראת לשוויון בין אזרחי המדינה ללא קשר ללאומיותם, קסמו למפלגות הערביות. ואכן, לקראת הבחירות לכנסת הארבע עשרה (1996) כללו מרבית המפלגות הערביות את הססמה הזו במצעיהן, בשינויי נוסח קלים.²⁴¹ עדות נוספת למרכזיותו של הרעיון בשיח הפוליטי הערבי באותה תקופה היא העובדה שהדרישה להפוך את ישראל למדינה של כל אזרחיה הייתה הדרישה העיקרית שהוצגה בוועידה הכללית של האוכלוסייה הערבית בישראל שנערכה בדצמבר 1996 בנצרת תחת

239 זוהיר אנדראוס, "הרהורי פלסטיני ביום עצמאות ישראל", וואלה!, 24.4.2007.

240 רוחאנא, 2008: 98-99 [בערבית].

241 רכס, תשס"ב: 284. וראו אוסצקי-לזר וגאנם, 1996.

הכותרת "ועידת השוויון".²⁴² אף על פי כן עד מהרה רבו קולות הביקורת בחברה הערבית על הססמה "מדינת כל אזרחיה", לאחר שהתחוויר כי היא זכתה לכל מיני פירושים, אפילו מנוגדים, בעיני הזרמים הפוליטיים למיניהם. הביקורת התמקדה בעיקר במישור הסמנטי. עמדה ביסודה הטענה שהרעיון לא נותן ביטוי מספק לייחודם של האזרחים הערבים כקולקטיב לאומי.²⁴³ רעיון מדינת כל אזרחיה במובנו המקובל, דהיינו כינונה של מדינת לאום אזרחית (civil nation state) וביטול כל מסגרת השתייכות לאומית או אתנית בתוכה, לא נהנה מתמיכה בקרב הערבים בישראל מחשש שהוא לא יאפשר להם להציג דרישות קולקטיביות שיערבו לשימור תרבותם והזיכרון הקולקטיבי שלהם.²⁴⁴ בצד זה יצוין שבועידת השוויון הוצגה הדרישה להפוך את ישראל ל"מדינה של כל אזרחיה" (דוֹלָה לְפֶל מְוַאטְנִיָּה), במסגרת התביעה להנהיג מדיניות שוויונית כלפי האזרחים הערבים ולהעמיק את שילובם במדינה על בסיס ההכרה בייחודם כמיעוט לאומי. דרישה זו לא הוצגה כרעיון מנוגד להגדרתה של ישראל כמדינה יהודית, הדורש לבטל את אופייה הציוני של ישראל ודוחה את הגדרתה כמדינה יהודית. תביעה זו גם לא הזכירה או בהקשר של כינונה של אוטונומיה תרבותית – הרכיב העיקרי בחזון מדינת כל אזרחיה של בשארה. בהקשר זה יש להעיר כי המסמך המסכם

242 הוועידה הכללית של הציבור הערבי בישראל: ועידת השוויון, 1996 [בערבית]. וראו קישור לספר באתר הוועד הארצי של ראשי הרשויות המקומיות הערביות בישראל (المؤتمر العام للجماهير العربية في إسرائيل: مؤتمر المساواة, موقع اللجنة القطرية لرؤساء السلطات المحلية العربية في إسرائيل). הספר דומה במתכונתו למסמך החזון העתידי, ופרקיו עוסקים בנושאים האלה: זהות לאומית ומעמד האזרחים הערבים במדינה; קרקעות, חינוך, כפרים לא מוכרים ועקורים; הרשויות המקומיות הערביות ומדיניות האפליה הלאומית; מערכת החינוך הערבית בישראל (לרבות השכלה גבוהה והכשרה מקצועית); מעמד האישה בחברה הערבית. מרבית הכותבים שהשתתפו בכתיבת פרקי הספר היו מזוהים עם הזרם הקומוניסטי. "ספר ועידת השוויון" מייצג ניסיון ראשון מסוגו לנסח באופן כולל את מערכת היחסים הרצויה בין המדינה לבין האזרחים הערבים. עשור לאחר מכן נעשה ניסיון נוסף, במתכונת רחבה יותר, בדמותם של ארבעה מסמכים שקיבלו את הכינוי הכולל "מסמכי החזון העתידי", על שם המסמך הראשון שנשא כותרת זו.

243 ראו דיון נרחב במחלוקת הפנימית בין הזרמים הפוליטיים הערביים בעניין ישימותו של רעיון מדינת כל אזרחיה למקרה של הערבים בישראל: שיפטן, תשס"ג: 26-31.

244 גאנס ומוסטפא, 2009א: 331-332 [בערבית].

של ועידת השוויון לא עסק באופייה של המדינה או בנסיבות הקמתה, והמונח "מדינה יהודית" לא הוזכר בו כלל.²⁴⁵

אחד המבקרים הבולטים והעקביים של רעיון "מדינת כל אזרחיה" הוא אחמד טיבי. טיבי טוען שחסרונו העיקרי של מודל זה הוא התמקדות יתר בזכויות הפרט של האזרחים הערבים והזנחת זכויותיהם כקולקטיב לאומי. ביקורתו על הרעיון מתבססת על הטענה שמרבית הציבור הערבי במדינה ממילא אינו מסכים עם המשמעות המעשית הנגזרת מהרעיון של מדינת כל אזרחיה, שפירושה ביטול הייחוד הלאומי והתרבותי של המיעוט הערבי במדינה ויצירת מסגרת אזרחית ישראלית אחידה – מערכת חינוך אחת, שפה אחת וחילון של המדינה (כדומה לצרפת). תחת זאת הוא מציע את הססמה "מדינת כל לאומיה" (דולת כל קומיאתהא), בנימוק שרק נוסחה זו עשויה להבטיח את זכויות הפרט ואת הזכויות הקולקטיביות של הערבים בישראל ושמתוקף כיבוד מעמדם כמיעוט לאומי תכובד תביעתם לשוויון אזרחי במדינה. טיבי מציע את רעיון מדינת כל לאומיה כחלופה להגדרה "מדינה יהודית ודמוקרטית", הלוקה לדעתו בסתירה פנימית, וכחלק מתפיסתו הכוללת הדוגלת בפתרון של שתי מדינות: הקמת מדינה פלסטינית לצד מדינת ישראל. לפי מודל זה יש להגדיר את ישראל כדמוקרטיה רבת-תרבותית שאינה מעניקה העדפה משיקולים אתניים לאחת הקבוצות הלאומיות המרכיבות אותה. לפיכך, לפי טיבי, בצד כיבוד ייחודם התרבותי של הערבים, אשר יתבטא בין היתר בהקמת מחלקה עצמאית לחינוך הערבי במסגרת משרד החינוך, יש לאפשר לאזרחים הערבים זכויות שוות לזכויות היהודים בכל הנוגע לבעלות על קרקעות. כמו כן הוא מציע שהמדינה תכיר בוועדת המעקב כמוסד סטטוטורי וכגוף ייצוגי עליון של האוכלוסייה הערבית בישראל.²⁴⁶

בכך מבהיר טיבי כי הוא מעוניין ברמה גבוהה יותר של זכויות קולקטיביות מאלה שנכללו בהצעתו של בשארה בעניין אוטונומיה תרבותית במסגרת מדינת כל אזרחיה. עם זאת טיבי מדגיש כי רעיון מדינת כל לאומיה אינו טומן בחובו כוונות התבדלות או התנתקות של האזרחים הערבים מן המדינה, בנוסף יצירת

245 ספר ועידת השוויון (לעיל הערה 242).

246 [ללא שם מחבר], "מדינת כל לאומיה", אתר הארץ, 10.2.2005; נורית ורגפט, "מדינת כל אזרחיה? אני מתנגד לזה", אתר הארץ, 14.3.2006.

מובלעת תרבותית-לאומית, אלא שואף דווקא להעמיק את שילובם בתוכה. בראייתו, זהותם של הערבים בישראל כוללת שני רכיבים משלימים ובלתי נפרדים: רכיב לאומי פלסטיני ורכיב אזרחי ישראלי. טיבי מביע את נכונותו לקבל מצב שבו הרוב היהודי נהנה מהגמוניה, אולם רק בעקבות בחירות דמוקרטיות (בהיותו רוב במדינה) ולא באמצעות אפליה אתנית המציבה מלכתחילה את הערבים אזרחי המדינה בעמדה נחותה. משום כך הוא מגדיר חוקים המקנים עדיפות לרוב היהודי על יסוד אתני ולא על יסוד דמוקרטי, כגון חוק השבות או חוק האזרחות, כחוקים בעייתיים אשר יש לשנותם או לבטלם כליל על מנת להבטיח את אופייה הדמוקרטי של המדינה.²⁴⁷

חברי חד"ש מותחים אף הם ביקורת על רעיון מדינת כל אזרחיה כפי שנוסח בידי בשארה. הם פוסלים את הרעיון בטענה שאין בו הבטחה הולמת לקיומן של הזכויות הלאומיות והחברתיות של האזרחים הערבים במדינה. אימן עודה, בעת שהיה מזכ"ל חד"ש, הזכיר כי אנשי הזרם הקומוניסטי הם שהניפו כבר באמצע שנות השבעים את הססמה "מדינה לכל אזרחיה", כשני עשורים לפני הקמתה של מפלגת בל"ד. לכן לא היה ברעיון זה, שהפך לססמה המכוננת של בל"ד משעה שהמפלגה השתתפה לראשונה בבחירות (בשנת 1996), משום הצגת חידוש כלשהו בפוליטיקה הערבית בישראל. עודה מזכיר גם כי בוועידות שערכה מק"י בשנות התשעים היא דרשה להפוך את ישראל למדינת כל אזרחיה. במסגרת זו היא דרשה להמיר את סמלי המדינה לכאלה שייתנו ביטוי לכל אזרחי המדינה ודחתה את הגדרתה של ישראל כמדינה יהודית. לדברי עודה המשמעויות שנגזרות מהדרישה של מק"י למדינת כל אזרחיה, שעניינן שוויון לאומי וחברתי כלפי הערבים בישראל, רחבות מהמשמעויות שנגזרות מחזון "מדינת האזרחים" של בל"ד.²⁴⁸ במרוצת השנים המשיכה מק"י להעלות את הדרישה שישראל תהפוך מבחינה מהותית למדינה של כל אזרחיה, כלומר שהאזרחים הערבים ייהנו משוויון זכויות לאומי ואזרחי. בד בבד הדגישה המפלגה כי היא דוחה פתרונות בנוסח אוטונומיה

247 ורגפט, שם; אראל סג"ל, "טיבי: לא באנו בספינה, אנחנו ילידי המקום", nrg, 7.10.2011. וראו גם בן פורת, 1999: 136.

248 עודה, 2010 (לעיל הערה 93).

תרבותית מחמת צביונם הברדלני.²⁴⁹ כאמור לעיל, נושא האוטונומיה התרבותית הוא רכיב עיקרי ברעיון מדינת כל אזרחיה של בשארה.

הביקורת הגואה כלפי הרעיון של מדינת כל אזרחיה מצד כמה זרמים פוליטיים בחברה הערבית הניעה חוגים מסוימים בתוך הזרם הלאומי לבחון מחדש את תקפותו של הרעיון. לאור זאת החלו להישמע קולות ביקורתיים מתוך הזרם הלאומי עצמו שהביעו הסתייגות מן הרעיון בנימוק שהוא עלול לפגום בזכויות ההיסטוריות והלאומיות של הערבים במדינה. ראיף זריק, למשל, טוען כי קבלת העיקרון של מדינת כל אזרחיה כדרך לנרמול היחסים בין המדינה לאזרחיה הערבים פירושה פתיחת דף חדש והתעלמות מן העבר והשכחתו ושלמעשה מדובר ב"סגירת הבעיה הפלסטינית". הוא הצביע בכך על הבעייתיות בתפיסת רעיון מדינת כל אזרחיה בתור פשרה היסטורית בין הערבים ליהודים בארץ. רוחאנא, בדומה לטיבי, מסיק שרעיון מדינת כל אזרחיה אינו מתחשב בזכויות הקולקטיביות של כל קבוצת לאום ולכן אינו עונה על צרכיה הייחודיים של כל קבוצה. לפיכך, גורס רוחאנא, רק המודל של מדינה דו-לאומית עשוי לספק צרכים אלה.²⁵⁰

ביקורת נוקבת על רעיון מדינת כל אזרחיה משמיעה גם תנועת בני הכפר. אבראהים מכאוי, חבר התנועה, טוען כי רעיון מדינת כל אזרחיה של בל"ד אינו שונה במהותו מהרעיון המסורתי של המפלגה הקומוניסטית – "שתי מדינות לשני עמים". לדבריו שני הרעיונות מתבססים על הכרה בלגיטימיות של מדינת ישראל ועל הנכונות להשתלב בתוכה, על אופייה היהודי-ציוני. מכאוי מטעים כי הנכונות להשתלב במדינה, ואף זאת רק בשולי החברה היהודית, מבוססת על תקוות שווא שישראל תהפוך להיות דמוקרטית יותר ותיהפך למדינת כל אזרחיה, כפשוטו. זאת ועוד, מכאוי פוסל את האפשרות שהפליטים הפלסטינים יוכלו לממש את זכות השיבה ולשוב לארץ, גם אם המדינה תהיה מוגדרת מעתה מדינת כל אזרחיה, בשל התנגדותו של הרוב היהודי לכך, התנגדות הנובעת מחששם הגדול של היהודים מפני "השד הדמוגרפי", כהגדרתו.²⁵¹

249 המפלגה הקומוניסטית הישראלית, 2007: 53.

250 גאנב, 2009: 156-158.

251 מכאוי, 2001: 120-129 [בערבית].

"מדינת כל אזרחיה": סמנטיקה ופרקטיקה

לסיכום, נשאלת השאלה: מה בין רעיון מדינת כל אזרחיה על פי תפיסת הזרם הלאומי לבין תפיסת הרעיון בעיני חד"ש או חזונו של טיבי בדבר מדינת כל לאומיה? ניתן להצביע על שני הבדלים עיקריים. הבדל אחד הוא בדרך הגדרת המושג "אזרחות" והזכות לאזרחות. הזרם הלאומי מבסס את זכותם של הערבים לאזרחות על התפיסה שזוהי זכות ילידית, דהיינו זכות המבוססת על העובדה שהערבים הם ילידים. זכות זו יונקת את מקור התוקף שלה מן הקשר ההיסטורי של הערבים אל אדמתם, עוד מהימים שקדמו להקמת המדינה, ולא בהכרח נובעת מכוח חוקי המדינה. לעומת זאת טיבי וחברי חד"ש, אף על פי שגם הם מדגישים את העובדה שהאוכלוסייה הערבית בישראל היא מיעוט לאומי וילידי, משתייכים את תביעתם לאזרחות ולשוויון זכויות על חוקי המדינה, בהיותה מדינה דמוקרטית המחויבת לקיים שוויון גמור בין כל אזרחיה. בעיני חד"ש האזרחות היא זכות שהוקנתה באופן שווה לערבים וליהודים מתוקף החלטת החלוקה של האו"ם משנת 1947, שכן שתי הקבוצות הללו הרכיבו את אוכלוסיית המדינה היהודית שהוקמה מכוח החלטה זו ושלפי ההחלטה הייתה אמורה לכלול מיעוט ערבי גדול. על פי גישה זו הססמה "מדינת כל אזרחיה" – או "מדינה של כל אזרחיה" – נועדה להדגיש שאופייה הדמוקרטי של המדינה, על השוויון המלא המתחייב ממנו כלפי כל אזרחי המדינה, אסור שייפגע בשל הדומיננטיות של הרוב היהודי בה. מכאן ניתן להבין מדוע חברי חד"ש, בניגוד גמור לעמדתם של חלק מאנשי הזרם הלאומי, מתארים את הצלחת המאבק למען הענקת אזרחות ישראלית לתושבים הערבים שנותרו בשטח המדינה לאחר הקמתה בתור הישג היסטורי. בכך הם מדגישים את זכותם של האזרחים הערבים לשוויון מלא. בראשית שנות החמישים, בעת הענקת האזרחות, נימקו ראשי הזרם הקומוניסטי את זכותם של הערבים לאזרחות מכוח "משפט הקרקע", דהיינו מכוח העובדה שהערבים, כמו היהודים, חיו בשטח שיועד למדינה היהודית על פי החלטת החלוקה משנת 1947.²⁵² בעת האחרונה עסאם מח'ול הבהיר:

252 אוסצקי-לזר, 2001: 62-63.

האזרחות הישראלית של המיעוט הלאומי הערבי בישראל איננה נקודת התורפה שלו, אלא מקור לכוחו ולסיכוייו להשפיע על שינוי המדיניות הישראלית לעבר מדיניות של שלום צודק ויציב. האוכלוסייה הערבית בישראל זכאית לשוויון זכויות לאומי ואזרחי, אישי וקולקטיבי.²⁵³

הבדל שני טמון ביעד שאליו חותר כל זרם. בעיני הזרם הלאומי רעיון מדינת כל אזרחיה הוא שלב ביניים בדרך להקמת מדינה דו-לאומית, תחילה בתוך תחומי הקו הירוק ולאחר מכן בכל שטח פלסטין המנדטורית. יעד זה מבוסס על הטענה שגם הפליטים הפלסטינים זכאים לאזרחות בארץ מתוקף היותם ילידים. חברי חד"ש, לעומת זאת, מתנגדים נחרצות ליעד זה. הם דבקים בססמה הוותיקה "שתי מדינות לשני עמים" ותובעים לכבד את מעמדם של הערבים בישראל (בתחומי הקו הירוק) כמיעוט לאומי. לעמדה זו שותף גם טיבי. הנחת היסוד שלו היא שהאוכלוסייה הערבית היא קבוצת מיעוט במדינה שהרוב בה יהודי, ומשום כך הוא מבקש לעגן את זכויותיהם הלאומיות של האזרחים הערבים במדינה. זאת ועוד, מן הססמה "מדינת כל לאומיה" משתמעת הכרה ישירה בקיומו של לאום יהודי בצד הלאום הפלסטיני בתוך תחומי הקו הירוק. טיבי אכן מקבל את זכותו של העם היהודי להגדרה עצמית ומכיר בכך שזכות זו מומשה בהקמתה של מדינת ישראל, גם אם הדבר נעשה על חשבון תושבי הארץ הערבים, כדבריו.²⁵⁴ יש הסבורים כי רעיונותיו של טיבי שקולים במהותם לקריאה להפוך את ישראל שבתחומי הקו הירוק למדינה דו-לאומית, אולם טיבי עצמו נמנע מלהגדיר את חזון "מדינת כל לאומיה" כהצעה להסדר דו-לאומי.²⁵⁵

אף על פי כן במישור המעשי קשה להצביע על הבדלים מהותיים, ולא סמנטיים, בין המודלים החלופיים. אם מדובר בססמת הזרם הלאומי "מדינת כל אזרחיה", אם בחלופה שהציע טיבי "מדינת כל לאומיה" או אם במצע המסורתי של הזרם הקומוניסטי להיאבק לשוויון זכויות אזרחי ולהכיר במיעוט הערבי כמיעוט

253 מח'ול, 2009: 43.

254 בן פורת, 1999: 135.

255 ראו שיפטן, 2011: 321-327.

לאומי במסגרת רעיון "שתי מדינות לשני עמים" – במישור הפרקטי תובעים הזרמים הפוליטיים הללו דברים דומים. הם תובעים מהמדינה להכיר במיעוט הערבי כמיעוט לאומי הזכאי לזכויות קולקטיביות ולהעניק שוויון זכויות לאזרחים הערבים כפרטים, גם אם התביעות הללו נובעות מנקודות מבט שונות זו מזו. כל הזרמים יוצאים מנקודת הנחה משותפת: בעתיד הנראה לעין, ואפילו רחוק יותר, המאזן הדמוגרפי בתחומי הקו הירוק יישאר בעינו, קרי רוב יהודי ומיעוט ערבי. העובדה שהזרמים הללו אימצו לעצמם סממאות שונות מאפשרת לכל אחד מהם לשמור על ייחודו הפוליטי בעיני ציבור הבוחרים הערבים, לשתף פעולה עם זרמים אחרים בסוגיות מהותיות הנוגעות למעמדם של האזרחים הערבים במדינה, והעיקר – לקיים את כל זה כפעילות לגיטימית שאינה חורגת מהגדרת המדינה כיהודית ודמוקרטית, גם אם יש בהם השואפים לשנות הגדרה זו. במערכות הבחירות לכנסת בעשור האחרון עמדה לא אחת על הפרק שאלת הפסילה של מפלגות ערביות, כגון בל"ד או רע"מ-תע"ל. טענתה של ועדת הבחירות המרכזית לכנסת במקרים אלה הייתה שהמפלגות הללו אינן מכירות במדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית (ובעיקר לא כמדינה יהודית) ושהן מציעות הגדרות חלופיות, כגון מדינת כל אזרחיה. אף על פי כן משהובא העניין לפני בג"ץ הוא ביטל את בקשות הפסילה בנימוק שאין בסממה "מדינת כל אזרחיה" משום שלילה שורשית של קיומה של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית. שופטי בג"ץ קבעו כי משמעות הגדרתה של ישראל כמדינה דמוקרטית היא היותה מדינה של כל אזרחיה.²⁵⁶

בין פתרון של מדינה אחת לפתרון של שתי מדינות

זה יותר מעשור מתחולל בקרב האליטה הפוליטית והאינטלקטואלית הערבית בישראל דיון נוקב בשאלה מהי החלופה להגדרת ישראל "מדינה יהודית", אשר תאפשר למיעוט הערבי לממש ברמה הגבוהה ביותר את זכותו להגדרה עצמית כקולטיב לאומי בארץ. ביסודו של דבר מדובר בשאלה שמבקשת לסרטט קווי

256 ראו למשל פסק דין של בג"ץ ממרץ 2011 שבו הוא נימק בדיעבד את החלטתו לבטל את הבקשה ערב הבחירות לכנסת השמונה עשרה לפסול את רשימות בל"ד ורע"מ-תע"ל מהשתתפות בבחירות לכנסת: ע"ב 561/09 בל"ד – המפלגה הלאומית הדמוקרטית נ' ועדת הבחירות המרכזית לכנסת ה-18 (7.3.2011).

מתאר ל"הסדר קבע" בין המדינה לאזרחיה הערבים, ולכן הדיון בה עוסק גם בשאלה נוספת, משיקה לה – כיצד יוכל מודל חלופי זה להיות חלק מהסדר הקבע בין ישראל לפלסטינים? התבוננות בדיון פנימי זה חושפת פולמוס הניטש בעיקר בין אנשי הזרם הלאומי לבין אנשי הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי. דומה כי בשנים האחרונות העמיק הקיטוב האידיאולוגי בין שני הזרמים בשאלות האלה. תורמת לכך העובדה שהמשא ומתן בין ישראל לפלסטינים עומד בשנים האחרונות בצל דרישתה של ישראל מהפלסטינים שיכירו בה כמדינה יהודית. הדיון בשאלה מה יהא מעמדם הלאומי והאזרחי של הערבים אזרחי ישראל בעת שייכון הסדר קבע מוביל אפוא להתגבשותן של שתי עמדות עקרוניות ושונות זו מזו, אשר כל אחת מהן מנסה להתמודד עם הרעיון של מדינה יהודית בדרכה. אנשי הזרם הלאומי מפתחים הצעות להסדר דו-לאומי, בין שהסדר זה יהיה חלק מפתרון של שתי מדינות – דהיינו ישראל בתחומי הקו הירוק כמדינה דו-לאומית ובצדה מדינה פלסטינית – ובין שיהיה במסגרת של מדינה דו-לאומית אחת, מן הים ועד לנהר. וכך, בתגובה לדרישתה של ישראל להגדיר את עצמה מדינה יהודית מקדמים אנשי הזרם הלאומי הצעות שתכליתן להכיל ולבלום את הרעיון באמצעות פיתוח מסגרת-על דו-לאומית. לעומתם אנשי הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי ממשיכים לדבוק במצע המסורתי של "שתי מדינות לשני עמים", דהיינו מדינה פלסטינית ובצדה מדינת ישראל. עם זאת הם מסרבים לקבל את הרעיון של מדינה יהודית המבטלת את זכויות המיעוט הערבי החי בתוכה ומדגישים כי כוונתם לישראל כמדינה דמוקרטית המכבדת את זכויותיו הקולקטיביות של המיעוט הערבי ומכירה בו כמיעוט לאומי.

יצוין כי בל"ד, המייצגת את הזרם הלאומי הערבי בפוליטיקה הפרלמנטרית, קוראת להפוך את ישראל שבתחומי הקו הירוק למדינת כל אזרחיה ולהעניק אוטונומיה תרבותית לאוכלוסייה הערבית כמיעוט לאומי במדינה. העמדה המוצהרת של המפלגה אינה קוראת במישרין להפיכתה של ישראל למדינה דו-לאומית.²⁵⁷ אף על פי כן יש הסבורים כי באמצעות הסמכה "מדינת כל אזרחיה" קוראת בל"ד להחיל את המודל הדו-לאומי בשלב ראשון בתוך תחומי הקו הירוק ובכך היא משאירה את הדלת פתוחה להחלתו של מודל זה בעתיד בכל

257 ראו סיכום הוועידה הכללית השישית של בל"ד, יוני 2011 (לעיל הערה 204).

שטח פלסטין המנדטורית.²⁵⁸ חד"ש, אף על פי שהיא מתנגדת להגדרת ישראל כמדינה יהודית, פוסלת את האפשרות להפוך את ישראל למדינה דו-לאומית.²⁵⁹ אחת הדוגמאות לניגוד העקרוני בעמדותיהן של שתי המפלגות היא הדברים המנוגדים בתכלית שהשיעו בדצמבר 2007 ג'מאל זחאלקה, יושב ראש בל"ד, ומוחמד ברכה, יושב ראש חד"ש דאז, שבועות אחדים לאחר התכנסותה של ועידת אנאפוליס. זחאלקה, שנאם בכינוס לציון יום השנה הארבעים לייסודה של "החזית העממית לשחרור פלסטין", קרא להנהגה הפלסטינית לזנוח את העיקרון של שתי מדינות לשני עמים. הוא הזהיר כי קבלת העיקרון תשמש פתח להכרה בישראל כמדינה יהודית, הכרה אשר תעניק לה לגיטימציה לפגוע בזכויותיהם של האזרחים הערבים במדינה.²⁶⁰ דבריו של זחאלקה נאמרו ימים ספורים בלבד לאחר נאומו של ברכה בכינוס הוועידה השביעית של חד"ש, שבו הוא הסביר מדוע יש לשמור דווקא על הססמה "שתי מדינות לשני עמים". ברכה טען בדבריו כי אין בעיקרון זה כדי לפסול את זכותו של המיעוט הערבי להגדרה עצמית וכי חד"ש מתנגדת להגדרתה של ישראל כמדינה יהודית.²⁶¹

הדיון באופציה הדו-לאומית אינו חדש. את האפשרות לכונן מדינה דו-לאומית אחת מן הים ועד לנהר הציעו חוגי שמאל וקומוניסטים יהודים וערבים עוד בימים שקדמו להקמת המדינה. הדיון הנוכחי באופציה הדו-לאומית קשור בטבורו להתפתחויות במשא ומתן בין ישראל לפלסטינים, וראשיתו בשלהי שנות התשעים.²⁶² ההבנה שעניינו של המיעוט הערבי לא יידון במסגרת המשא ומתן על

258 ייתכן שפרשנות זו נסמכת על עמדתו של מזכ"ל בל"ד, עווד עבד אל-פתאח, אשר הביע לאחרונה תמיכה ברעיון לכונן מדינה דו-לאומית אחת בכל הארץ. ראו חסן עבד אל-חלים, "עיון במסמך 'המשבר של ההסדר וסיכויי המדינה האחת'", פצל אל-מקאל, 24.5.2013. [حسن عبد الحليم, "قراءة في ورقة 'مأزق التسوية وأفاق الدولة الواحدة'", فصل المقال].

259 רוחאנא, שחאדה וסבאע'ח'ורי, 2011: 148-150.

260 ראמי מנצור ואלפת חדאד, "החזית העממית חגגה את יום השנה הארבעים לייסודה בקריאה לאחדות לאומית ובאזהרה מפני הסכנות הנשקפות מאנפוליס", אתר Arabs48.com, 9.12.2007 [رامي منصور وألفت حداد, "الشعبية تحتفل بالذكرى الأربعين لانطلاقها بالدعوة إلى الوحدة الوطنية والتحذير من مخاطر أنابوليس", موقع عرب 48].

261 איתמר ענברי, "למחוק את רעיון שתי המדינות", nrg, 8.12.2007.

262 לדיון ממצה בגלגוליו השונים של הרעיון הדו-לאומי החל בשנים שקדמו להקמת המדינה וכלה בשנים האחרונות, בצלו של המשא ומתן בין ישראל לפלסטינים, ראו Hermann, 2005. וראו גם: זריק, 2012: 123-125.

הסדר הקבע בין הצדדים בתוספת ההסדר המדיני שהחל להתגבש בעניין שטחי 1967 דרבנו אינטלקטואלים ערבים בישראל, המזוהים בעמדותיהם עם הזרם הלאומי, להציע אופציות להסדר דו-לאומי כחלופה למתכונת היחסים הקיימת בין רוב למיעוט במדינה.²⁶³ ככל שנקפו השנים קנה לו הרעיון הדרו-לאומי אחיזה מסוימת בקרב אינטלקטואלים ערבים. העובדה שמסמכי החזון העתידי מציעים למעשה להחיל מודל דו-לאומי בתוך תחומי הקו הירוק עשויה להעיד על מידת חדירתו של הרעיון לשיח הציבורי הערבי.²⁶⁴

בשנים האחרונות נוטים חסידי האופציה הדרו-לאומית לקדם פתרון של מדינה דו-לאומית אחת מן הים ועד לנהר לנוכח התגבשותן של שתי תוכנות עיקריות: האחת, התחושה שתהליך השלום בין ישראל לפלסטינים הגיע למבוי סתום ושהאפשרות של הסדר קבע בדמות חלוקה לשתי מדינות אינה ישימה עוד לנוכח המציאות הדרו-לאומית שהתהוותה בשטח המשתרע מן הים ועד לנהר. התוכנה השנייה היא התגבשותו של קונסנזוס בקרב אנשי הזרם הלאומי שכל הסדר קבע שיצמצם את פתרון הבעיה הפלסטינית לשטחי 1967, בנוסח תפיסת "שתי מדינות לשני עמים", ולא יביא על פתרון את הסוגיות המהותיות שנוצרו בשנת 1948, ובכלל זה הכרה במיעוט הערבי בישראל כמיעוט לאומי ופתרון בעיית הפליטים הפלסטינים, לא יביא לפיוס אמיתי ולסיום הסכסוך בין הצדדים. לטענתו של רוחאנא, כל הסדר בין ישראל לפלסטינים שיתקבל ללא התחשבות בדעתם של הערבים אזרחי ישראל ושל הפליטים הפלסטינים לא יהיה לגיטימי, שכן שתי הקבוצות הללו בעם הפלסטיני משלמות את המחיר הגבוה ביותר של כל הסדר שהוא.²⁶⁵

תוכנות אלה העלו את קרנו של הפתרון הדרו-לאומי במדינה אחת בעיניהם של אינטלקטואלים ערבים בישראל. עקב כך התגבש שיח פולמוסי בין תומכי

263 רכס, תשס"ב: 288-290. דוגמאות לחיבורים מוקדמים בעניין האופציה הדרו-לאומית: על האפשרות של מדינה דו-לאומית בתוך תחומי הקו הירוק ראו גאנס, 1999; רוחאנא, 1999. לדיון באופציה של מדינה דו-לאומית אחת מהים ועד הנהר ראו גאנס, 1999א.

264 ראו סמוחה, 2008; גאנס, 2009: 158; רוחאנא, 2008 [בערבית]; Rekhess, 2008; Susser, 2009.

265 רוחאנא, 2006: 155-157 [בערבית].

פתרון המדינה האחת (דו-לאומית) לבין תומכי הפתרון המסורתי של שתי מדינות (שמשמעו שתי מדינות לשני העמים). בהמשך יוצגו עיקריו של שיח פולמוסי זה ונימוקיהם המרכזיים של התומכים בכל אחד משני הפתרונות, אולם תחילה יש להעיר כמה הערות מקדמיות.

ראשית, הדיון בקרב אינטלקטואלים ערבים בעניין האופציה הדו-לאומית כאופציה להסדרת היחסים בין יהודים לערבים בישראל מתנהל בצלו של דיון אקדמי מסועף העוסק בשאלה אם הסדר הקבע בין ישראל לפלסטינים עשוי ללוכד צורה של מדינה אחת או של שתי מדינות. לדיון זה שותפים חוקרים מן הארץ ומן העולם.²⁶⁶ כמו כן שותפים לדיון האקדמי והציבורי בעניין האופציה הדו-לאומית המתנהל בתוך ישראל גם חוקרים ואישי ציבור יהודים. עם הבולטים שבהם נמנים יהודה שנהב, אמנון רז-קרקוצקין, לב גרינברג ומירון בנבנישתי. אלה האחרונים מבקשים לערער על תפיסת הפתרון של "שתי מדינות", הנגזרת מראיית הקו הירוק כגבול עתידי בין ישראל לפלסטיין, ומצדיקים את הפתרון של מדינה דו-לאומית אחת.²⁶⁷ בצד זה עלה בשנים האחרונות לכותרות שמה של "התנועה העממית למדינה דמוקרטית אחת על אדמת פלסטיין ההיסטורית". הארגון נוסד ב-15 במאי 2013 בראמאללה, וחברים בו בעיקר פלסטינים מן הגדה המערבית וכן חברים ערבים ויהודים אזרחי ישראל (לא רבים) המזוהים עם תנועת "בני הכפר".²⁶⁸ מפאת קוצר היריעה לא יידונו כאן עמדותיהם של השותפים לדיון באופציה הדו-לאומית בעולם ובארץ.

266 יעקובסון, 2012; Morris, 2009; Tilley, 2005. לאחרונה יצא לאור מטעם המרכז למחקרי האחדות הערבית, אשר מקום מושבו בכירות, קובץ מאמרים רחב היקף שכותרתו פתרון של מדינה אחת לסכסוך הערבי-ישראלי: ארץ אחת לכל אזרחיה. הקובץ עוסק במגוון היבטים הנוגעים לפתרון אפשרי של הסכסוך הערבי-ישראלי באמצעות כינונה של מדינה אחת בכל שטח פלסטיין המנדטורית. ראו: פארס, 2012 (בערבית).

267 ראו לדוגמה גרינברג, 2007; 2012; שנהב, 2010; רז-קרקוצקין, 2010; מירון בנבנישתי, "כך הפכה ישראל למדינה דו-לאומית", אתר הארץ, 23.1.2010; Benvenisti, 1995.

268 ראו הצהרת הייסוד של "התנועה העממית למען המדינה הדמוקרטית האחת בפלסטיין ההיסטורית", אתר חיפה החופשית, 8.7.2013.

שנית, בקרב אנשי הזרם הלאומי מתקיימות, להלכה, שלוש תפיסות נבדלות באשר למהותו של פתרון במתכונת של מדינה אחת מן הים ועד לנהר. על פי תפיסה אחת מדינה כזו תהיה מדינה ערבית-פלסטינית, הדת העיקרית בה תהיה האסלאם, והתרבות הערבית תהיה בה דומיננטית. עם זאת היא לא תהיה מדינת הלכה אסלאמית – מדינה זו תגלה סובלנות כלפי לא ערבים ותשמור על זכויותיהם. תפיסה שנייה היא מדינת כל אזוריה במתכונתה הטהורה: מדינה אזורית חילונית נטולת מסגרות השתייכות לאומיות, מדינה המכבדת את ייחודה הדתי והתרבותי של כל קבוצת אוכלוסייה בתוכה. תפיסה שלישית היא של מדינה דו-לאומית המכירה בקיומן של שתי קבוצות לאום ומקיימת שוויון גמור בין יהודים לערבים במישור האזרחי ובמישור הלאומי.²⁶⁹

התפיסה השלישית היא שזכותה לדיון הרציני והמעמיק ביותר והיא המוצעת כמודל חלופי למתכונת היחסים הנוכחית בין רוב יהודי ובין מיעוט ערבי בתוך ישראל. התפיסה הראשונה זכתה לליבון רעיוני מסוים, אולם היא אינה נראית כאפשרות ראלית לנוכח מאזן הכוחות הנוכחי בין יהודים לערבים בארץ. למשל, זריק מסביר שאחד הפירושים האפשריים (אם כי לא סבירים, לדעתו) להכרה המופיעה בהצהרת חיפה בזכות ההגדרה העצמית של העם היהודי-ישראלי הוא הענקת אוטונומיה ליהודים בתוך מדינה פלסטינית שתקום בעתיד בכל שטח פלסטין המנדטורית. תרחיש כזה היה יכול להתממש לאחר שינוי המאזן הדמוגרפי בארץ בעקבות מימוש זכות השיבה של הפליטים הפלסטינים. כך הייתה מכובדת זכותם של היהודים בישראל להגדרה עצמית, גם אם זכות זו לא הייתה לובשת צורה של מדינת לאום.²⁷⁰ גם התפיסה השנייה לא נהנית מתמיכה רבה, שכן היא מציעה מודל אוטופי המתעלם ממסגרות השייכות הלאומית של שני הקולקטיבים גם יחד. ג'מאל טוען שלאמיתו של דבר, מודל מדינת כל אזוריה אינו מתקיים בצורתו הטהורה בשום מקום בעולם, שכן אחת מחולשותיו העיקריות היא התעלמותו ממציאיות של סכסוך, המקשה, בתורה, על מימושו של מודל זה.²⁷¹

269 חלוקה זו מבוססת על ההבחנה שערך זריק בין שלוש התפיסות דלעיל. ראו זריק, 2012: 137, הערה 2.

270 זריק, 2008: 109 [בערבית].

271 ג'מאל, 2012: 53-54.

שלישית, בפולמוס בתוככי החברה הערבית בין תומכי פתרון המדינה האחת (מדינה דו-לאומית) לבין תומכי פתרון שתי המדינות שותפים, כאמור, אנשי הזרם הלאומי מזה ואנשי הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי מזה. קולם של אנשי הזרם האסלאמי נעדר כמעט לחלוטין מהדיון. הסיבה לכך היא שהשקפתו של הזרם האסלאמי נשענת מלכתחילה על מונחים דתיים ולא לאומיים. למעשה ההתפתחות הרעיונית של האסלאם הפוליטי בישראל פסחה על הדיון ברעיון מדינת הלאום. בשונה מדרכן של תנועות אסלאם פוליטי בעולם הערבי, אשר הפכו במרוצת השנים לתנועות בעלות אופי לאומי המבקשות להשתתף בבניין מדינות הלאום שבתוכן הן פועלות, הזרם האסלאמי בישראל אינו מבקש לעשות זאת.²⁷² משום כך, ברמה העקרונית, כל דיון העוסק בהסדר מדיני על בסיס מימוש הזכות להגדרה עצמית (של כל אחת מקבוצות הלאום) אינו רלוונטי בעיני הזרם האסלאמי. במישור המעשי נראה ששני הפלגים של התנועה האסלאמית קיבלו את פתרון שתי המדינות. עמדתו של הפלג הדרומי בעניין זה ברורה מעמדתו של הפלג הצפוני. מבחינה היסטורית הפלג הדרומי תמך בהסכמי אוסלו ובהקמתה של מדינה פלסטינית בשטחי 1967, ומכאן שהוא קיבל רשמית את העיקרון של שתי מדינות.²⁷³ הפלג הצפוני התנגד להסכמי אוסלו, אולם לא בהכרח מתוך התנגדות אידאולוגית לעיקרון של שתי מדינות אלא בעיקר מנימוקים פרגמטיים שהתמצו בטענה שהסכם זה לא היה לטובת הצד הפלסטיני.²⁷⁴ נראה אפוא כי הפלג הצפוני קיבל במשתמע את פתרון שתי המדינות. תימוכין להנחה זו ניתן למצוא בדבריו של שיח' כמאל ח'טיב, מראשי הפלג הצפוני. במאי 2011 טען ח'טיב שלמיעוט הערבי בישראל שמור מעמד מיוחד, ומשום כך אף על פי שהוא רואה עצמו חלק מהעם הפלסטיני אין הוא רואה עצמו חלק מן המדינה הפלסטינית העתידית.²⁷⁵ עם זאת לאחרונה הביעו ראשי שני הפלגים הסתייגות מפתרון שתי המדינות מחמת חוסר ישימותו של הרעיון.

272 אגבאריה ומוסטפא, 2012.

273 ראו את דבריו של שיח' כאמל ריאן, לעיל – ליד ההפניה להערה 147.

274 רכס, 2000: 287-289.

275 רימון מרג'יה, "האם נצטרף למועצה הלאומית הפלסטינית? הפוליטיקאים מסתייגים", חרית' אל-נאס, 20.5.2011 ארימון مرجية, "هل ننضم للمجلس الوطني الفلسطيني؟ السياسيون متحفظون", حديث الناس.

ח'טיב טען שהשנים שחלפו מאז נחתם הסכם אוסלו הוכיחו כי ישראל אינה מוכנה לוותר על חלקי ארץ כדי לאפשר את הקמתה של מדינה פלסטינית. שיח' חמאד אבו דעאבס, ראש הפלג הדרומי, גרס שהתנועה האסלאמית לא תערום קשיים על כל פתרון שיהיה מקובל על חמאס ועל פתח, אולם לדעתו פתרון שתי המדינות אינו מציאותי בשל הקשיים שישראל עורמת על סיכויי התממשותו.²⁷⁶

האופציה הדו-לאומית: עמדת התומכים בפתרון של מדינה אחת

מאז שלהי שנות התשעים של המאה העשרים עמלים אינטלקטואלים ואנשי אקדמיה ערבים המזדהים עם עמדות הזרם הלאומי על פיתוח מודלים אפשריים להסדר דו-לאומי שיחול בתחומי הקו הירוק או בכל שטח פלסטין המנדטורית. עם הבולטים שבהם נמנים נדים רוחאנא, אסעד גאנם ואמל ג'מאל. רוחאנא הציג בשלהי שנות התשעים מודל למשטר דו-לאומי שיחול בתוך תחומי הקו הירוק. לדבריו הפיכתה של ישראל למדינה דו-לאומית מחייבת שינוי חוקתי שבמסגרתו יוקנה מעמד תחיקתי שווה לשתי קבוצות הלאום, ביטול אופייה של ישראל כמדינת העם היהודי וכהתגשמות הציונות, ביטול או שינוי חוקים המעניקים העדפה לקבוצת הלאום היהודית על רקע אתני (כדוגמת חוק השבות) והקניית אופי דו-לשוני ורב-תרבותי למדינה.²⁷⁷ גאנם, לעומת זאת, הציג להחיל הסדר דו-לאומי בכל שטח פלסטין המנדטורית. במאמר משנת 2000 הוא הציג בפירוט את עקרונותיו של המשטר הדו-לאומי, שאמור לכלול ארבעה יסודות: (א) קואליציה רחבה של הנציגים הפוליטיים של היהודים והפלסטינים; (ב) זכות וטו הדדית בסוגיות מהותיות; (ג) ייצוג יחסי במוסדות פוליטיים, חברתיים וכלכליים; (ד) אוטונומיה לכל קבוצה בניהול ענייניה הפנימיים. בצד זאת הציג גאנם להקים מוסדות שלטון נפרדים ומשותפים כמו פרלמנטים, ממשלות וערכאות שיפוטיות.²⁷⁸

276 צ'אהר, 2012 [בערבית].

277 רוחאנא, 1999. וראו רכס, תשס"ב: 289.

278 גאנם, 2000 [בערבית]. וראו רכס, שם. יצוין כי גאנם הוא חסיד נלהב של האופציה הדו-לאומית במדינה אחת, והוא נותן לכך ביטוי נרחב בשורה של מחקרים ומאמרים פרי עטו שראו אור בשנים האחרונות. ראו למשל אסעד גאנם, "מדינה אחת מספיקה:

לאחרונה הציע ג'מאל מודל חדש שנועד לחול בכל שטח פלסטיני המנדטורית. הוא הגדיר אותו "פתרון דיפרנציאלי במסגרת ריבונות משותפת"²⁷⁹. על פי ג'מאל, המודל החדש נגזר מהמודל הדו-לאומי, והוא עשוי ללבוש צורה של מדינה פדרטיבית דמוקרטית המקיימת שוויון גמור בין כל אזרחיה ומכירה בזכויות הקולקטיביות של שתי קבוצות הלאום בתוכה. המודל של ריבונות משותפת מבוסס על שילוב בין סמכויות מסוימות המשותפות במישור העל-לאומי לבין סמכויות החלות בנפרד בתוך כל יחידה מינהלית, שתנהל את ענייניה של כל אחת משתי קבוצות הלאום. ג'מאל מטעים כי הריבונות על כל השטח לא תהיה ריבונות במובנה הקלסי, המכפיפה למרותה באופן בלעדי את האוכלוסייה הנמצאת בשטח תחולתה, אלא ריבונות משותפת ודינמית, המשתנה בהתאם לעקרון התחלופה. היא תנוהל לפי חוקת-על, שתסדיר את מבנה היחידה המדינית המשותפת ותעמוד מעל החוקה הייחודית לכל אחת משתי היחידות המינהליות המרכיבות אותה. כל האוכלוסייה, יהודית ופלסטינית, תיהנה מאזרחות כפולה – על פי השייכות ללאום ועל פי השייכות לישות האזרחית המשותפת – בדומה למתכונת הנהוגה באיחוד האירופי.²⁸⁰ המודל המוצע לא יבוא על חשבון זכותו של כל אחד מן העמים להגדרה עצמית, ולכן אסור שהפתרון המוצע במסגרת המודל ישמש "כאמצעי לחיסולה של מדינה קיימת"²⁸¹. תחת זאת מודל זה ישאף להכיל את המצב הפוליטי הקיים על מנת להביא בסופו של תהליך לשלטון משותף במסגרת

ביוני 67' נולדה מדינה דו-לאומית. עתה צריך להפוך אותה לדמוקרטית", הארץ, 11.6.2007; גאנם, 2005 [בערבית]; אסעד גאנם, "היום שאחרי כישלון פתרון שתי המדינות – מדינה אחת כיעד פלסטיני", כל אל-ערב, 23.3.2012. [أسعد غانم, "ما بعد سقوط حل الدولتين – الدولة الواحدة كهدف فلسطيني", كل العرب; Ghanem, 2009].

279 ג'מאל, 2012: 44.

280 מודל דומה הציע סעיד זידאני עשור מוקדם יותר. זידאני הציע פתרון המבוסס על "הפרדה פוליטית [בין ישראל לפלסטינים] ושותפות מקיפה", כהגדרתו. השותפות תכלול מתן אוטונומיה לאזרחים הערבים בתוך ישראל, שיהנו מאזרחות אחידה ושווה כמקובל במדינה דמוקרטית, ומנגד מתן אוטונומיה ליהודים אזרחי ישראל שיעדיפו להישאר כתושבי קבע במדינה הפלסטינית שתקום בעתיד. על פי זידאני, המודל של האיחוד האירופי אמור לשמש דוגמה לקונפיגורציה הפוליטית הרצויה. ראו זידאני 2005: 95-96.

281 ג'מאל, 2012: 62.

של מדינה אחת. "במדינה מסוג זה", על פי ג'מאל, "חייבת להתקיים תרבות פוליטית המבוססת על אמון הדדי, דיאלוג, שכנוע וקבלת פשרות".²⁸²

בעד מדינה דו-לאומית: נימוקים פרגמטיים

הקשיים האובייקטיביים הכרוכים במימוש האופציה הדו-לאומית, לאור הנסיבות הפוליטיות הנוכחיות, לא נעלמים מבעלי העניין. לפיכך הם מבססים את עמדתם על שורה של נימוקים פרגמטיים ומעשיים ובצדם נימוקים בעלי ממד עקרוני יותר. ברמה המעשית טענתם העיקרית של התומכים בפתרון של מדינה אחת דו-לאומית היא שבמציאות הפוליטית והדמוגרפית שהתהוותה בשטח המשתרע מן הים ועד לנהר הפך הפתרון של חלוקת הארץ לשתי מדינות לבלתי ישים בעליל. אחת הסיבות המרכזיות לכך היא העמקת אחיזתה של ישראל בשטחים באמצעות ביסוס ההתנחלויות, שגרמה לסיפוח בפועל של הגדה המערבית למדינת ישראל, להחלשת כוחה הפוליטי של הרשות הפלסטינית ולמחיקת הקו הירוק כקו גבול עתידי אפשרי בין ישראל למדינה הפלסטינית. תהליך זה, שנמשך מאז הסכם אוסלו, מחזק את ההנחה שהפרדה פיזית בין שני הצדדים לא תהיה עוד אפשרית, שכן לא יקום גורם פוליטי בישראל שיוכל לעקור את מפעל ההתנחלויות ממקומו לטובת כינונה של מדינה פלסטינית בגדה המערבית כחלק מהסדר קבע של שתי מדינות. במצב עניינים זה המציאות ששררה בארץ עד שנת 1948 – עירוב דמוגרפי בין יהודים לערבים המקשה על חלוקת הארץ – חזרה להיות בתוקף, ואין זו אלא הוכחה נוספת לכך שבמבחן המעשה ההיסטורי רעיון החלוקה נכשל.²⁸³ יתרה מזו, לטענתם של התומכים באופציה הדו-לאומית המציאות השוררת בתוך תחומי הקו הירוק היא כבר עתה מציאות דו-לאומית בפני עצמה – לא רק מבחינה דמוגרפית אלא גם מבחינה חברתית-פוליטית, משום שבמרוצת השנים גדל המיעוט הערבי והצמיח מקרבו אליטות פוליטיות

282 שם: 55.

283 שם: 43, 47-48; זריק, 2012: 125; גאנם, "מדינה אחת מספיקה" (לעיל הערה 278); במאמרו משנת 2000 נדרש גאנם לשורה של בעיות אקולוגיות וכלכליות משותפות לישראלים ולפלסטינים המונעות כל אפשרות של חלוקת הארץ לשתי מדינות. הוא הציג את המצב בירושלים כמקרה מבחן לכך שרעיון החלוקה אינו בר יישום. ראו גאנם, 2000: 10-15 [בערבית].

וארגוני חברה אזרחית הפועלים להעצמתו ולחיזוק השתתפותו הפוליטית במדינה כקבוצת לאום שקולה לקבוצת הלאום היהודית.²⁸⁴ מכאן שאם המציאות בתוך תחומי הקו הירוק מצדיקה את הפיכתה של ישראל למדינה דו-לאומית – וטענה זו היא הרציונל המרכזי של מסמכי החזון העתידי – הרי שטענה זו מוצדקת על אחת כמה וכמה בנוגע למציאות בכל שטח פלסטין המנדטורית.

נימוק מרכזי נוסף בפייהם של חסידיו האופציה הדו-לאומית הוא הניסיון ההיסטורי ממקומות אחרים בעולם שבהם התגלע סכסוך על רקע אתני בין קבוצה דומיננטית לקבוצה נשלטת. ניסיון זה מלמד כי המוצא היחיד מהמצב הסבוך הנוכחי, שיביא לפתרון צודק, הוא כינונו של משטר דו-לאומי. גאנם, רוחאנא וג'מאל ניתחו בהרחבה תרחישים אפשריים שעשויים להוביל בעתיד לכינונה של ישות דו-לאומית אחת שתשרע על כל הארץ. המכנה המשותף למסקנותיהם מן התרחישים הללו הוא שהסטטוס קוו הפוליטי הנוכחי, המנציח את הדומיננטיות של הצד היהודי ואת נחיתותו של הצד הפלסטיני בכל השטח, לא יוכל להישמר בעינו עוד זמן רב. בסופו של דבר, הסדר הפוליטי הקיים יקרוס ובמקומו תקום, במידה רבה של היגיון וסבירות, מסגרת דו-לאומית. המקרה ההיסטורי המוזכר תדיר בהקשר זה כלקח שכוחו יפה גם במקרה של הסכסוך בין יהודים לערבים בארץ הוא קריסת משטר האפרטהייד בדרום אפריקה בראשית שנות התשעים.²⁸⁵ גאנם מניח כי שני העמים – היהודי והפלסטיני – יהיו

284 גאנם ומוסטפא, 2009א: 332-333 [בערבית].

285 ההשוואה בין המשטר שמקיימת מדינת ישראל בשטחים שנכבשו בשנת 1967 לבין משטר האפרטהייד בדרום אפריקה אינה חדשה בשיח האקדמי והציבורי. יש המרחיבים את מסגרת ההתבוננות על כל השטח המשתרע מן הים ועד לנהר וטוענים כי אף על פי שלא ניתן להגדיר את המשטר הנוכחי שמקיימת ישראל במרחב זה כמשטר אפרטהייד טהור, בכל זאת בפועל יש קווי דמיון בין שני סוגי המשטרים. הוניידה גאנם גורסת כי בשטח פלסטין המנדטורית קיימת כיום קבוצה אחת, "יהודית-ישראלית", המחזיקה בשליטה מלאה, והיא מרכאת ומכפיפה אליה את הקבוצה השנייה, הפלסטינית, המחולקת לקבוצות משנה. אורן יפתחאל סובר כי מעמדם של הערבים כאזרחי המדינה הובנה במסגרת משטר שאותו הוא מכנה "אפרטהייד זוחל", דהיינו משטר שבו ההשתייכות האתנית והדתית של הקבוצות הנתונות למרותו היא שקובעת את מעמדם האזרחי של קבוצות אלה. ראו יפתחאל, 2011; גאנם, 2012. וראו גם מאמרו של ראיף זריק: Zreik, 2004.

מחויבים לחיות יחדיו במדינה משותפת לנוכח העובדה שחלוקה לשתי מדינות אינה אפשרית. במצב העניינים הנוכחי, על פי גאנם, הצד הפלסטיני ימשיך לסבול מעושי ומאפליה בגלל הדומיננטיות של הצד היהודי, אולם בהמשך תגבר התסיסה הפלסטינית בישראל ובשטחים וייתכן שהיא אף תוביל לנקיטת אלימות יזומה כלפי השליטה היהודית. התוצאה תהיה שיגבר הלחץ הבינלאומי לשתף את הפלסטינים בניהול ענייני המדינה באופן שוויוני. לדעת גאנם נסיבות אלה דומות למצב בדרום אפריקה בימי משטר האפרטהייד, ולכן הציבור היהודי ייאלץ להכיר בפלסטינים בתור שותפים מלאים.²⁸⁶ באופן דומה ג'מאל סבור כי המשך ההגמוניה של ישראל, הלובשת צורה של שלטון קולוניאליסטי בשטחים הפלסטיניים, לא תוכל להחזיק מעמד זמן רב, שכן הסדר הפוליטי הקיים יהפוך עד מהרה למשטר של אפרטהייד. העובדה שישראל לא תוכל להתמודד עם השינויים הדמוגרפיים באמצעות נקיטת צעד דרסטי, כדוגמת הטיהור האתני שבוצע בשנת 1948 (אף על פי שג'מאל אינו פוסל את האפשרות שישראל עשויה לנקוט צעד כזה בעתיד), תביא בטווח הרחוק לקריסת מנגנוני השלטון הישראלי ולהתפוררות הבסיס המוסרי של מדינת ישראל. ג'מאל מסיק שבמצב זה לא יהיה מנוס מדמוקרטיזציה של המבנה הפוליטי הקיים, שתבטא בשלטון משותף ושוויוני במולדת המשותפת, אשר יעניק לגיטימציה לשתי קבוצות הלאום ויחזק בשתייהן תחושות של ביטחון, שלווה והשתייכות.²⁸⁷

רוחאנא סוקר את התנאים הנדרשים להשגת פיוס בין יהודים לפלסטינים בארץ. לדעתו, אין שום דוגמה בהיסטוריה למקרה שבו הושג פיוס בלי שהתחולל שינוי דרמטי במשטר המדכא שהיה בשלטון. להוכחת טענתו הוא מזכיר את המקרה של דרום אפריקה. לטענתו, שינוי כזה, מלבד הפסקת הכיבוש הישראלי בשטחים, כרוך בקבלת העיקרון של שוויון מלא בין יהודים לערבים בתוך מדינת ישראל. פירושו המעשי של השוויון הזה יהיה הרכבתה מחדש של המדינה היהודית: חלוקה מחודשת של המשאבים המוחשיים והלא מוחשיים, גיבוש קריטריונים חדשים וצודקים לחוקה, אשר "יבואו בהכרח על חשבונה של הקבוצה החזקה", ויתור מצד הקבוצה החזקה על מעמד מועדף ועל זכויות

286 גאנם, 2000: 20-21 [בערבית]; וכן רכס, תשס"ב: 289-290.

287 ג'מאל, 2012: 53, 56-57, 64.

יתר ואובדן זהותה האקסקלוסיבית של המדינה היהודית. רוחאנא מציע שלושה תרחישים אפשריים להסדר שיתבסס על פיוס כזה: (1) שתי מדינות – מדינה אחת לפלסטינים ומדינה שנייה לאזרחי ישראל (יהודים וערבים) – בהתאם לגבולות שנקבעו בהחלטות האו"ם ועל יסוד כל החלטות האו"ם הנוגעות לעניין;²⁸⁸ (2) מדינה דו-לאומית המבוססת על חיים משותפים של ישראלים-יהודים ושל פלסטינים בכל שטח פלסטין המנדטורית; (3) מדינה חילונית דמוקרטית בכל שטח פלסטין המנדטורית המושתתת על שוויון בין יהודים לערבים (מדינת כל אזרחיה).²⁸⁹

ולבסוף, חסידי האופציה הדו-לאומית מציגים נימוק פרגמטי שמצביע על מידת ההיגיון והצדק הטמונים בכינונה של מדינה דו-לאומית אחת דווקא בכל שטח פלסטין המנדטורית, ולא רק בתחום הקו הירוק: מדינה אחת בכל השטח תאפשר לשני העמים גישה ישירה אל המקומות שאליהם הם מרגישים זיקה היסטורית, דתית ותרבותית ותמנע היווצרות מצב שבו מי מהצדדים בסכסוך יצא וחצי תאוותו בידו. כבר בשלהי שנות התשעים קבע עזמי בשארה כי פתרון צודק לגמרי יוכל להתממש רק במדינה דו-לאומית אחת בכל הארץ. כך אמר גם בריאיון עמו בשנת 2002: "בשביל כל פלסטיני הארץ הזו צריכה להיות כמו פלסטין כולה ובשביל כל ישראלי [יהודי] היא צריכה להיות כמו ארץ ישראל כולה".²⁹⁰ באופן דומה מסביר ראיף זריק כי מבחינת היהודי שחי בישראל, הפיכתה של ישראל בגבולות 1967 בלבד למדינה דו-לאומית בשעה שלצדה תוקם מדינת לאום פלסטינית היא אפשרות לא אטרקטיבית, שכן לא רק שהיהודים יוותרו על השטחים שנכבשו בשנת 1967, אלא שהם גם יידרשו לוותר על מדינת לאום יהודית בתוך תחומי הקו הירוק. משום כך, הוא מסיק, עדיף לכונן מדינה דו-לאומית אחת בכל שטח פלסטין המנדטורית, מפני שאז יוכלו היהודים להגיע לכל האתרים הקדושים וההיסטוריים שלהם, כמו ירושלים

- 288 רוחאנא אינו מפרט אם כוונתו לגבולות שנקבעו בהחלטת החלוקה מנובמבר 1947 (החלטה 181 של העצרת הכללית של האו"ם) או לקווי שביתת הנשק משנת 1949, אשר שימשו עד 1967 קווי גבול בפועל בין ישראל למדינות ערב השכנות ואשר אליהם רומזות החלטות 242 ו-338 של מועצת הביטחון של האו"ם.
- 289 רוחאנא, 2004: 75-76 [בערבית]. הציטוט מעמ' 75.
- 290 ארי שביט, "האזרח עזמי", אתר הארץ, 22.11.2002. וראו גם רכס, תשס"ב: 288.

המזרחית או חברון. מנגד, הוא ממליץ, יש לאפשר לפליטים הפלסטינים לממש את זכות השיבה לכל שטחי פלסטין, הן שטחי 1967 הן שטחי 1948, וכך תהפוך הארץ כולה למדינה דו-לאומית.²⁹¹

בעד מדינה דו-לאומית: נימוקים עקרוניים

במישור העקרוני מציגים חסידי האופציה הדו-לאומית שני נימוקים מרכזיים להצדקת עמדתם. נימוק אחד הוא שפתרון שתי המדינות במתכונתו המוכרת – שתי מדינות לשני עמים – אינו עונה באופן יסודי על מאווייהם הלאומיים של הערבים אזרחי ישראל ואף סותר את הגולל על זכות השיבה של הפליטים ליישוביהם המקוריים, אשר ברובם שכנו בשטח הנמצא כיום בריבונות מדינת ישראל. התנגדותם של חסידי האופציה הדו-לאומית לפתרון של שתי מדינות לשני עמים נובעת מן החשש שקבלת העיקרון של חלוקת הארץ למדינה ערבית ולמדינה יהודית תעניק גושפנקה להגדרתה של ישראל כמדינה יהודית. הגדרה כזו תנציח את הנחיתות הלאומית של הערבים במדינה, וכפועל יוצא – גם נחיתותם האזרחית, ותמנע השגת שוויון אמיתי עבורם.²⁹² עוד בשלהי שנות התשעים קבע גאנם כי מצוקתם של הערבים במדינת ישראל נובעת מכך שזהותם הישראלית וזהותם הפלסטינית הן זהויות חלקיות, אשר חיבורן יחדיו אינו מסתכם לכדי יצירת זהות שלמה אחת. הוא סבר כי הסדר דו-לאומי יעניק למיעוט הערבי את מלוא הביטוי הלאומי בתוך המסגרת האזרחית המלאה.²⁹³ רוחאנא, במאמר משנת 2010, מסביר בתמציתיות שקבלת העיקרון של מדינה יהודית משמעה שנגזר על האזרחים הערבים במדינה לחיות באי-שוויון במולדתם ולהיות קולקטיב לאומי ללא שייכות למדינה או למולדת.²⁹⁴

חסידי האופציה הדו-לאומית שבים ומדגישים כי פתרון דו-לאומי במדינה אחת הוא הפתרון שמטיב יותר מכול עם האזרחים הערבים בישראל ועם הפליטים הפלסטינים. מבחינת הערבים בישראל, פתרון כזה יאפשר להם להתחבר עם האוכלוסייה הערבית בשטחים וישים קץ למציאות חייהם כמיעוט

291 זריק, 2008: 113-114 [בערבית].

292 ג'מאל, 2012: 51-53; זריק, 2012: 127.

293 גאנם, 1999ב: 436-438.

294 רוחאנא, 2010 [בערבית].

במדינה. מבחינת הפליטים, פתרון כזה יכיר בזכות השיבה ויעמיד להחלטתם את הבחירה אם לממש את זכותם לשוב לארץ או לקבל פיצויים.²⁹⁵ עם זאת חסידי האופציה הדו-לאומית מטעמים כי גם במקרה של הסדר דו-לאומי בכל הארץ, מימוש זכות השיבה לא יוכל להתעלם מן המציאות שהתהוותה בשטח. לשון אחר, אין הכוונה לעקור ממקומם יישובים יהודיים שהוקמו על חורבותיהם של יישובים פלסטיניים שננטשו בעת מלחמת 1948, ופליטים פלסטיניים שיבקשו לשוב ליישוביהם המקוריים ייאלצו במקרה זה להשתכן סמוך לאתרים שבהם שכנו יישובים אלה.²⁹⁶

עמדתם של חסידי האופציה הדו-לאומית כלפי פתרון של שתי מדינות נעה בין קבלתו כפתרון אפשרי בתור הסדר ביניים בין ישראל לפלסטינים לבין התנגדות מוחלטת ועקרונית. בשארה מציג עמדה המייצגת את הקוטב הראשון, דהיינו כזו שאינה פוסלת עקרונית את הפתרון של שתי מדינות אבל אינה מקבלת פתרון זה כהצעה לסיום הסכסוך ולפשרה היסטורית.²⁹⁷ רוחאנא מסרטט תרחיש אפשרי להסדר של שתי מדינות בהתאם לעקרון שתי מדינות לשני עמים. לפי תרחיש זה הצד הפלסטיני יסתפק בהקמת מדינה בגדה המערבית וברצועת עזה, וישראל תדבוק בהגדרתה כמדינה יהודית. הנפגעים העיקריים מהסדר כזה יהיו הפליטים הפלסטינים והאזרחים הערבים בישראל. לדעתו של רוחאנא, תרחיש כזה עשוי להביא להסדר מסוים בין הצדדים אך לא לפיוס, שכן הפלסטינים לא יקבלו את הלגיטימיות של מדינת ישראל ואת אופייה כמדינה יהודית ולא יוותרו על זכות השיבה. עם זאת הם כן יוכלו לחיות עם המדינה ביחסי שלום.²⁹⁸ דעה דומה משמיע אמיר מח'ול שגורס כי מאבק למען שתי מדינות הוא לגיטימי כל

- 295 גאנס, 2005 [בערבית]; בשיר 2011: 19 [בערבית].
- 296 שביט, 2002 (לעיל הערה 290); ג'מאל, 2012: 70-71. ראו לשם השוואה דבריו של ואכים ואכים, יושב ראש הוועד להגנה על זכויות העקורים ("הפליטים הפנימיים") בישראל: "אנחנו לא מעלים בדעתנו לגרש או להוריד יישובים יהודיים בתוך הקו הירוק, אבל אנחנו עומדים על זכותנו לחזור לארמות שאין בהן בתים יהודיים" (ג'לאל בנא ואוריה שביט, "החלום הפלשתיני הסיוט הישראלי", אתר הארץ, 5.7.2001). וראו רכס, תשס"ב: 297.
- 297 שביט, 2002 (לעיל הערה 290).
- 298 רוחאנא, 2006: 156 [בערבית].

עוד אינו כולל רכיב של "סיום הסכסוך", שכן לדבריו הגורם לעוול ההיסטורי מוסיף להתקיים. מח'ול אף מטעים כי הסדר של שתי מדינות הוא שלב הכרחי בתהליך לקראת הקמתה של מדינה דו-לאומית אחת, שכן תקופת ביניים זו תאפשר לפלסטינים להתגבש כעם ולהתחזק, ולא להגיע להסדר דו-לאומי בנסיבות הקיימות כעת, שלא יהיה אלא מציאות של קולוניאליזם ואפרטהייד, כדבריו.²⁹⁹

עמדתו הנחרצת של אסעד גאנם היא דוגמה לקוטב השני:

אין שום יסוד פוליטי הגיוני שיגרום לכל פלסטיני באשר הוא לקבל את פתרון שתי המדינות, גם אילו פתרון זה היה אפשרי, ולהציג אותו כאילו שמדובר באינטרס פלסטיני. כל מחשבה יסודית צריכה להגיע למסקנה שפתרון שתי המדינות הוא פרויקט ישראלי ואף פרויקט ציוני. ישראל שואפת באמצעותו, אם יצליח, לחזק את הלגיטימציה של המדינה באמצעות שותפות פלסטינית וערבית, ולהסדיר את היותה מדינה יהודית לנצח הפוסלת לחלוטין את שאלת השיבה ומשתמשת בשלום על מנת לדכא את הפלסטינים בישראל. הללו נדרשים להסכים לכך ששאלת זהותם הקולקטיבית תבוא על פתרונה במדינה הפלסטינית.³⁰⁰

במאמר משנת 2009 טוען גאנם כי פתרון של מדינה אחת דו-לאומית הוא הפתרון היחיד שעשוי להציל את התנועה הלאומית הפלסטינית מן המשבר שהיא נקלעה אליו בעקבות תהליך אוסלו. לדעתו, פתרון זה גם יבטיח לערבים אזרחי ישראל שוויון אמיתי ויאפשר להם להתגבר על הקושי הטמון בהגדרה של ישראל "מדינה יהודית".³⁰¹

הנימוק העקרוני השני של תומכי האופציה הדו-לאומית מקפל בתוכו טיעונים בדבר מוסר וצדק היסטורי. שוררת ביניהם תמימות דעים שפתרון הסכסוך באמצעות מדינה דו-לאומית אחת הוא הפתרון הצודק והמוסרי ביותר

299 מח'ול, 2005 [בערבית].

300 גאנם, "היום שאחרי" (לעיל הערה 278).

301 גאנם, 2009 [בערבית].

ליישוב הסכסוך בין יהודים לערבים בארץ. הנימוק המוסרי משמש נדבך חשוב בטיעוניהם של חסידי האופציה הדו-לאומית. הוא חוזר ומושמע בניהם כל אימת שהם מבקשים להוכיח מדוע דווקא האופציה הדו-לאומית היא האופציה העדיפה והנכונה, למרות הקשיים האובייקטיביים הכרוכים ביישומה, שאף הם עצמם מודים בקיומם. זריק מסביר כי לאור המסקנה שהפתרון של חלוקת הארץ לשתי מדינות, ברוח הסכם אוסלו, אינו ניתן עוד ליישום, אזי שאלת היישום של כל פתרון באשר הוא אינה רלוונטית עוד. לכן, לדבריו, ראוי להציע "פתרון שיהיה רגיש יותר לדרישות הצדק ההיסטורי מבחינתם של הפלסטינים". משמעותה של גישה זו, לדעת זריק, היא שיש להתעלם לרגע מיחסי הכוחות הפוליטיים בין הצדדים ולהציג "עמדה מוסרית אשר מבוססת בראש ובראשונה על מה שנראה לפלסטינים כצודק".³⁰² דבריו של זריק עשויים להסביר, במידה מסוימת, מדוע אינטלקטואלים ערבים המזדהים עם עמדות הזרם הלאומי מרבים לעסוק בשנים האחרונות באופציה הדו-לאומית על אף הקשיים הכרוכים ביישומה.³⁰³ הגישה של זריק נגזרת ישירות משיח הזכויות, וכיסודה מונחת ההבנה שזכותם של הילידים להגדרה עצמית היא זכות ילידית היונקת את הלגיטימציה שלה מערכי המוסר והצדק של הילידים עצמם ולא מסדר פוליטי כלשהו. זכות זו גם קודמת לכל זכות של קולקטיב לאומי אחר בארץ שאינו ילידי. מכאן נובעת המסקנה הכפולה: פתרון של מדינה אחת דו-לאומית הוא פתרון צודק, מאחר שהוא יאפשר לבני העם הפלסטיני, על כל חלקיו, לממש בסופו של דבר את זכותם הטבעית כילידים להגדרה עצמית בארץ (לרבות קיום ריבונות בטרטוריה נתונה); זהו גם פתרון מוסרי, שכן הוא אינו מתעלם מזכות ההגדרה העצמית של היהודים החיים כיום בישראל.

מוסריותו של הפתרון הדו-לאומי בעיני תומכיו נובעת מן ההנחה שזכותם של היהודים החיים כיום בארץ אינה זכות מולדת. להלכה אין הפלסטינים

302 זריק, 2012: 127.

303 נדים רוחאנא מתאר בפירוט את הדיונים שניהלו בשנים 2002-2007 חברי הקבוצה שהתכנסה במכון מדה אל-כרמל בחיפה ובסופו של דבר ניסחה את המסמך "הצהרת חיפה". הוא מספר בגילוי לב על התחבטויותיהם של חברי הקבוצה בעניין טיבה של המסגרת הדו-לאומית שהוצעה בסופו של דבר במסמך, גם אם המסמך לא הגדיר במפורש מסגרת זו כדו-לאומית. ראו רוחאנא, 2008 [בערבית].

צריכים להתחשב במצבה של הקהילה היהודית, הואיל ומימוש יעדיה של התנועה הציונית בארץ, שהתבטא בהקמת מדינת לאום יהודית על יסוד חורבן מולדתם, הסב לפלסטינים עוול היסטורי. אף על פי כן הפלסטינים מציגים עמדה מוסרית המתחשבת בדעיכה בזכות ההגדרה העצמית של היהודים החיים כיום בארץ. דבריהם של בשיר ובשיר ואמל ג'מאל מייצגים עמדה זו נאמנה. בשיר מבקש להציג עמדה הפוכה לטענה הרווחת שלפיה הפלסטינים, בהיותם הצד המדוכא והקורבן, אינם מחויבים להציע חלופה ופתרון מוסרי כלשהו למי שנחשב בעיניהם למדכא ולתליין. הוא גורס כי דווקא משום היותם הצד המדוכא והקורבן, מוטלת עליהם החובה להציע חלופות ופתרונות מדיניים מוסריים שיעודדו את הצד המדכא להבין את ההיסטוריה שלו ולנסח מחדש את דרישותיו באופן שהן לא תעמודנה בסתירה לעיקרון מוסרי בסיסי כמו שוויון ולא תגרומנה עושק לפלסטינים. "הפלסטינים אינם יכולים להחליף תפקידים, לעבור מתפקיד הקורבן ולהפוך לתליין של תליינם, אלא עליהם לשאוף לחירות ולצדק בתור התושבים המקוריים של הארץ בלי לגרום לטרגדיות חדשות לזולתם", מטעים בשיר.³⁰⁴ ג'מאל מסביר כי רבים בצד הפלסטיני שוב אינם מתייחסים למדינת ישראל רק כמציאות נתונה שעליהם להשלים אתה גם אם אינם מסכימים לה. לדבריו, "ישנו עיסוק פלסטיני הולך ומתרחב בשאלה היהודית. בעיני רבים, מדינת ישראל איננה רק עובדה מוגמרת, אלא מעוררת הרהורים מוסריים בכל הנוגע לעתידם של מיליוני בני אדם שאין להם מולדת אחרת וישנו צורך לתת מענה לצרכיהם הקיומיים, מאווייהם הפוליטיים וזכויותיהם הלאומיות".³⁰⁵

הדגשת הנימוק המוסרי נועדה לענות על שאלה נוקבת שמתמודדים אתה כביכול חסידי האופציה הדרו-לאומית: כיצד מתיישבים טיעונים בדבר מוסר וצדק היסטורי עם הצעה להסדר מדיני שמשמעותו המעשית היא פירוקה של מדינת לאום (יהודית) קיימת, דרישה ממנה להתנער מן האידאולוגיה המכוננת שלה ופגיעה באופן שבו ממשים כעת היהודים החיים במדינה זו את זכותם להגדרה עצמית? חסידי הרעיון הדרו-לאומי מודעים היטב לכך שהרוב המכריע של הציבור היהודי בישראל אינו תומך ברעיון זה, בעיקר מחמת המחיר הנפשי והפסיכולוגי

304 בשיר 2011: 19 [בערבית].

305 ג'מאל, 2012: 48.

שהרעיון עלול לגבות ממנו, שפירושו המעשי הוא התנערות מהנרטיב הציוני המכונן של המדינה היהודית.³⁰⁶ על כך משיב גאנם כי יישוב סכסוכים לאומיים ואתניים בעולם, כדוגמת המקרה של דרום אפריקה, אף פעם לא נולד בהסכמת הרוב או הקבוצה השליטה אלא בא לאוויר העולם על אפה ועל חמתה של הקבוצה השליטה. נוסף על כך הסכמתו של הצד הישראלי (היהודי) אינה נחוצה בשלב זה, בשעה שהרעיון הדו-לאומי נתון בתהליכי התגבשות, אלא תידרש רק בסופו של תהליך שעשוי להימשך כמה עשרות שנים.³⁰⁷

ואולם חסידי האופציה הדו-לאומית לא משליכים את ייבם על נימוקים פרגמטיים בלבד, וגם בהקשר זה הם מבססים את טיעוניהם בעניין מעמדו של הצד היהודי על היבטים מוסריים. לטענתם, אף שהצד היהודי עשוי להירתע מן הדרישה החדר-משמעת לבטל את אופייה הציוני של ישראל ולהפוך אותה – בתחומי הקו הירוק או כחלק מהסדר דו-לאומי בכל שטח פלסטין המנדטורית – למדינה דו-לאומית ודמוקרטית, הרי שרק באמצעות הסדר דו-לאומי יוכלו היהודים החיים כיום בישראל לקבל מן הצד הפלסטיני לגיטימציה, שאליה נכספו זמן כה רב, להגדרה עצמית בארץ. לטענתו של ג'מאל אף על פי שהציונות העניקה לעם היהודי מקום מקלט, אין זה מקלט בטוח ולעולם לא יהיה כזה, שכן הוא מושתת על יסודות לא מוסריים המתבטאים בהתפשטות, בעקירת בני המקום ממקומם, בהרגות השכנים ובהרחבת היקף הסכסוך עם הסביבה.³⁰⁸ תומכי האופציה הדו-לאומית סבורים שלמרות העוול ההיסטורי שגרמה התנועה הציונית לעם הפלסטיני לא ניתן להתעלם ממציאיות קיימת שנוצרה מכוח ההיסטוריה. גאנם קובע כי אי-אפשר להתכחש ללכידות הלאומית של היהודים בארץ ולזכותם להגדיר את עצמם כקולקטיב לאומי. לטענתו, אף שהגדרה עצמית כזו איננה מקובלת בשעה שמדובר במדינה יהודית עצמאית, היא צריכה להיות מקובלת כאשר מדובר במדינה דו-לאומית.³⁰⁹ רוחאנא מציג

306 זריק, 2012: 131-132; רוחאנא, 2004: 76 [בערבית].

307 גאנם, 2000: 26 [בערבית]. וראו גם רכס, תשס"ב: 290.

308 ג'מאל, 2009: 14 [בערבית].

309 גאנם, 2000: 27 [בערבית].

את תרומתו של הרעיון הדו-לאומי שעלה בהצהרת חיפה לנרמול מעמדם הלאומי של היהודים בארץ:

ההצהרה מציעה מוצא לקולוניאליסט הישראלי לחיות במסגרת קולקטיבית בפלסטין בתנאי שיוותר לחלוטין על המפעל הקולוניאלי ועל הרווחים שבאו בזכות הקולוניאליזם, ובתנאי שישראל תוותר על מהותה הציונית ותהפוך ממדינה יהודית למדינה דמוקרטית דו-לאומית – לפלסטינים וליהודים הישראלים. ויתור זה על המפעל הקולוניאלי ועל הציונות הוא אחד התנאים לפיוס בין העם היהודי הישראלי לבין העם הערבי הפלסטיני.³¹⁰

רוחאנא מדגיש שהדרישה שהצהרת חיפה הציגה למדינת ישראל לוותר על אופייה הציוני היא מוסרית, שכן באותה נשימה ההצהרה קראה לפלסטינים בישראל להכיר בזכותם של היהודים הישראלים להגדרה עצמית.³¹¹

עמדת התומכים בפתרון "שתי מדינות לשני עמים"

ההתנגדות הנחרצת ביותר להצעותיהם של חסידי האופציה הדו-לאומית מגיעה מצד אנשי הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי. כאמור לעיל, בשנים האחרונות מתחדד הקיטוב בין עמדותיהם של שני הזרמים על רקע הדיון הגובר והולך בקרב חסידי האופציה הדו-לאומית בשאלת היתכנותה של אופציה זו. מנהיגי חד"ש בהווה ובעבר, ובכללם מוחמד ברכה, אימן עודה ועסאם מח'ול, אינם חוסכים ביקורת על ההצעות לכונון מדינה אחת דו-לאומית ופוסלים אותן על הסף בשורה של נימוקים פרגמטיים ועקרוניים כאחד.

במישור הפרגמטי טוענים ראשי חד"ש כי, ראשית, העיקרון של חלוקת הארץ לשתי מדינות בהתאם לססמה "שתי מדינות לשני עמים" נהנה מלגיטימציה ומקונסנזוס במישור הבינלאומי, בניגוד גמור לרעיון של מדינה אחת דו-לאומית, שאינו נהנה מתמיכת הקהילה הבינלאומית. שנית, לטענתם, המסקנות הנגזרות

310 רוחאנא, 2008: 92-93 [בערבית].

311 שם: 93.

מהניסיון ההיסטורי של דרום אפריקה אינן רלוונטיות כלל למקרה של הפלסטינים, בעיקר משום שהלבנים בדרום אפריקה היו מיעוט קטן מאוד בכלל האוכלוסייה והיו תלויים מבחינה כלכלית בשחורים, ולכן לא ניתן היה להפריד בין שתי האוכלוסיות. מצב עניינים זה אינו מאפיין כלל את האוכלוסייה היהודית המתגוררת כיום בשטח המשתרע מן הים ועד לנהר. שלישית, במציאות הנוכחית ובעתיד הנראה לעין יוסיפו יחסי הכוחות בין הצד הישראלי לצד הפלסטיני לנטות בכיוון לטובת הצד הישראלי, הן מבחינה כלכלית הן מבחינה צבאית. משום כך יש צורך בהפרדה מוחלטת בין ישראל לפלסטינים באמצעות הקמתה של מדינה פלסטינית, שאם לא כן ימשיכו התושבים הפלסטינים בשטחים לחיות בכפיפות לשלטון הישראלי, ולמעשה יחיו תחת "כיבוש ישראלי ניאוקולוניאלי", כדבריו של מח'ול.³¹² מדינה אחת במאזן הכוחות הנוכחי, מזהיר ברכה, תוביל ליצירת שתי חברות באותה מדינה – חברת אדונים וחברת עבדים.³¹³

לבסוף, מנהיגי חד"ש גורסים שלא ניתן לוותר על עמדתו של השותף היהודי בגיבושו של כל הסדר שהוא. הם מכירים בכך שהציבור היהודי ימשיך לדבוק בעניינים המהותיים בעיניו, ובכללם שמירה על רוב יהודי במדינה ועל חוקים כגון חוק השבות וחוק האזרחות. הצעת רעיונות למדינה אחת דו-לאומית תעורר פחדים קמאיים המקננים בלבם של היהודים, ובעקבותיה ייחשפו לכאורה "כוונותיהם האמיתיות של הפלסטינים".³¹⁴ עמדה זו, התולה את היתכנותו של הפתרון בעמדת הצד היהודי, שונה מהותית מעמדתם של חלק מחסידי האופציה הדו-לאומית, הסבורים כי הסכמתו של הצד היהודי במשוואה אינה נחוצה בשלב זה.

במישור העקרוני, הנחת היסוד שעליה מושתת המצע של חד"ש היא קבלת החלטת החלוקה כבסיס להסדר מדיני בארץ אשר על יסודו הוקמה מדינת ישראל. בניגוד גמור לעמדותיהם של אנשי הזרם הלאומי, שלא קיבלו את הרציונל של חלוקת הארץ, חברי חד"ש אינם מערערים על כך. מבחינה היסטורית אפוא

312 מח'ול, 2009: 42.

313 ברכה, 2005 [בערבית].

314 ראו אימן עודה, 2009 (לעיל הערה 98). סקירתו של עודה היא הסיכום המקיף והמעודכן ביותר של עמדת הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי בעניין פתרון שתי המדינות.

הכירו הקומוניסטים בהקמתה ובקיומה של "מדינה יהודית" בארץ בצד "מדינה ערבית", ומשום כך הם דבקים בעיקרון של "שתי מדינות לשני עמים". אף על פי שהם רחו בכל תוקף את "הפירוש הישראלי" להחלטה זו, שהתבטא לטענתם בהקמתה של מדינה יהודית אקסקלוסיבית ובגירוש המוני של פלסטינים מן הארץ במלחמת 1948,³¹⁵ הרי בעצם קבלת החלטת החלוקה הכירו אנשי הזרם הקומוניסטי בזכותם של היהודים להגדרה עצמית במדינת לאום משלהם. כמו כן משתמעת מן הקבלה של החלטת החלוקה ההכרה בכך שמדינת ישראל היא מדינה יהודית במובן זה שרוב אוכלוסייתה יהודי ושבתוכה מתקיים מיעוט ערבי (על פי האמור בהחלטת החלוקה). עמדה זו שונה משמעותית מזו של אנשי הזרם הלאומי. הללו מבקשים לערער על יחסי הכוחות שהתקבעו בשנת 1948 בין רוב יהודי למיעוט ערבי, כפי שמלמדות הצעותיהם לכונן מסגרת דו-לאומית בארץ.

מתוך גישה עקרונית זו נגזרות כמה מסקנות בנוגע לטיב ההסדר בין ישראל לפלסטינים ולחלקם של האזרחים הערבים בו. ראשית, מדבריהם של מנהיגי חד"ש מתחזרות ההבחנה הברורה שהם עורכים בין עתידם הפוליטי של הפלסטינים בשטחים לבין גורלו של המיעוט הערבי בישראל. אף על פי שהם מציינים את הזיקה הלאומית החזקה בין המיעוט הערבי בישראל לבין העם הפלסטיני בכללותו, הם מדגישים כי לערבים בישראל שמור מעמד ייחודי ונפרד משאר חלקי העם הפלסטיני, בהיותם אזרחי המדינה וחלק בלתי נפרד ממנה. הנחת היסוד של אנשי הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי היא אפוא שלא תהיה שותפות גורל פוליטית בין שני הצדדים: גורלו של המיעוט הערבי נתון בתוך מדינת ישראל, ועתידו יעוצב בנפרד משאר חלקי העם הפלסטיני. "שאלת מעמדם של הפלסטינים אזרחי ישראל אינה חלק מהמשא-ומתן להשגת הפתרון המדיני של הסכסוך הישראלי-פלסטיני", מדגיש עסאם מח'ול. "מעמדו של המיעוט הערבי ייקבע במסגרת המערכה על אופייה הדמוקרטי של החברה הישראלית, אותה מנהלים יחד האזרחים הערבים והכוחות הדמוקרטיים היהודיים".³¹⁶ הנחת יסוד זו שונה בתכלית מעמדתם של אנשי הזרם הלאומי,

315 מח'ול, 2009: 39.

316 שם: 43.

אשר מבקשים לקשור את עתידו הפוליטי של המיעוט הערבי עם שאר חלקי העם הפלסטיני. גם אם לעת עתה הם מוכנים לקבל הסדר של שתי מדינות, הם מתנים זאת בכך שישראל שבתחומי הקו הירוק תוגדר "מדינת כל אזרחיה" או תהפוך למדינה דו-לאומית.

שנית, על רקע האמור לעיל בולטת הפרשנות המנוגדת של שני הזרמים בעניין היקף תחולתה של הזכות להגדרה עצמית של העם הפלסטיני. בעוד שאנשי הזרם הלאומי רואים במיעוט הערבי חלק בלתי נפרד מתחולתה של זכות זו, ומכאן הצעתם להסדר דו-לאומי שיביא גם את זכות ההגדרה העצמית של המיעוט הערבי לכדי מימוש מלא, סבורים ראשי חד"ש כי מימושה של זכות זו מתמצה בהקמת מדינה פלסטינית בשטחי 1967 בצד מדינת ישראל, ולמעשה היא אינה נוגעת לערבים אזרחי ישראל.³¹⁷ בריאיון באוקטובר 2001 אמר מוחמד ברכה: "אנחנו חלק מהעם הפלסטיני אבל לא מזכות ההגדרה העצמית שלו. זו הפשרה שהעם הפלסטיני והנהגתו הגיעו אליה. אין לערבב מין בשאינו מינו".³¹⁸

בעיניהם של ראשי חד"ש המשמעות המעשית של הססמה "שתי מדינות לשני עמים" היא מאבק למען הקמתה של מדינה פלסטינית – מדינה ערבית – בהתאם להחלטת החלוקה, שכן מדינה יהודית כבר הוקמה על יסוד האמור בהחלטה זו, ואף זאת לטענתם בגבולות נרחבים מעל ומעבר לאלה שהוקצו לה בהחלטה.³¹⁹ יצוין שאנשי חד"ש אינם פוסלים את האפשרות ש"א-ישם בעתיד ובהתחשב ברצונם החופשי של שני העמים, יחליטו שתי המדינות לכונן ביניהן איחוד כלכלי או מדיני", כדבריו של מח'ול.³²⁰ עודה, שבחן תרחישים לעתיד, גורס כי ממילא שתי המדינות לא תוכלנה לנתק את הקשרים הכלכליים ביניהן ואף לא את יחסיהן, ולכן פתרון שתי המדינות הוא שלב חיוני והכרחי, שישים קץ לסכסוך הממושך בין הצדדים. איחוד אפשרי בין שתי המדינות במתכונת של קונפדרציה צריך להתקיים בין שני צדדים שווים, והוא מותנה ברצונם ההדדי.³²¹

- 317 ברכה, 2005 [בערבית].
 318 כל העיר, 5.10.2001. מצוטט אצל שיפטן, 2011: 391.
 319 ברכה, 2005: 14 [בערבית].
 320 מח'ול, 2009: 43-44.
 321 עודה, 2009 (לעיל הערה 98).

נראה שחברי חד"ש מבליטים משמעות אחת של הססמה "שתי מדינות לשני עמים" – הקריאה להקמת מדינה פלסטינית הנמצאת בלב הקונסנזוס של השיח הפוליטי הערבי בישראל. לעומת זאת הם מצניעים משמעות אחרת של אותה ססמה – ההכרה המשתמעת בכך שישראל היא מדינה יהודית. כאמור, חברי חד"ש אינם מקבלים את אופייה הציוני של המדינה. ברכה, למשל, תיאר הסדר בנוסח שתי מדינות לשני עמים בלשון מטפורית: "פלסטין חופשייה ועצמאית וישראל משוחררת מתסביך הציונות"³²². זאת ועוד, נראה כי עמדתם של אנשי הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי הפוסלת את משמעות המדינה היהודית כמדינת היהודים או מדינת העם היהודי עולה בקנה אחד עם זו של אנשי הזרם הלאומי. בסיום הוועידה השביעית של חד"ש, בדצמבר 2007, הצהיר ברכה כי חד"ש פוסלת את תביעתם של היהודים בעולם לממש את זכות ההגדרה העצמית שלהם בישראל, שכן זכות זו שמורה רק ליהודים הגרים בישראל.³²³

אף על פי שהם דבקים בפתרון שתי מדינות לשני עמים, אנשי הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי, בדומה לאנשי הזרם הלאומי, אינם מגדירים פתרון זה בתור פיוס בין שני העמים, אלא הסדר שהוא תחנה, אמנם הכרחית, בתהליך של פיוס. לפי עודה, ההסכמה של הפלסטינים לפתרון של שתי מדינות אין פירושה ויתור על זכות השיבה, ופיוס בין הצדדים ייכון בשעה שישראל תכיר באחריותה להיווצרות בעיית הפליטים. אף שפתרון אמיתי לבעיה זו באמצעות שיבתם של מיליוני פליטים לארץ אינו נראה פתרון מציאותי בטווח הקרוב, "הפתרון הנכון הוא ריכוז כל המאמצים למען הקמת מדינה פלסטינית כתחנה ראשית בהסדר לקראת פיוס. פיוס כזה לא ייכון אם ישראל לא תכיר בתפקידה המכריע בהיווצרות בעיית הפליטים ואם היא לא תישא באחריות לכך לקראת מימוש זכות [השיבה] בהתאם להחלטה 194". עודה מסכם: "המבחן אם ישראל תהפוך למדינה טבעית בסביבתה ותינה מביטחון אמיתי לא יתקיים על ידי התחמקות מהפשע הגדול שהתלווה להקמתה, שכן הוא ידרוף אותה תמיד, אלא באמצעות מתן תשובות אמיתיות העונות, בסופו של דבר, על האינטרס של שני העמים"³²⁴.

322 ברכה, 2005: 15 [בערבית].

323 שיפטן, 2011: 392.

324 עודה, 2009 (לעיל הערה 98).

האופציה הדו-לאומית במבחן המעשה

השאלה באיזו מידה מאמינים חסידי האופציה הדו-לאומית כי הרעיון בר יישום נותרת פתוחה. מחד גיסא, הרושם המתקבל מדבריהם של התומכים באופציה זו הוא שאין מדובר ב"תרגיל מחשבתי" גרדא שהללו הציגו מתוך הנחה שהרעיון יישמר בטהרתו ולא יעמוד במבחן המציאות, וזאת מחמת המכשלות הרבות הניצבות בדרכו ומונעות את יישומו בעתיד הנראה לעין. נהפוך הוא. הדיון האינטנסיבי והמעמיק ברעיון הדו-לאומי מחזק את ההבנה כי לא רק שחסידי האופציה הדו-לאומית משוכנעים בצדקת הרעיון, אלא הם אף סבורים שיהיה זה נכון להעביר את הרעיון למסלול מעשי ויישומי יותר בטווח הזמן הקרוב.³²⁵ אנדרה דרזנין, פעיל שמאל ואיש אקדמיה המרבה לכתוב באתר "הגדה השמאלית", אשר ניתח את מסמכי החזון העתידי ואת הדיון הציבורי שהתעורר בעקבות פרסומם, מסיק כי "סיסמת הקרב הוותיקה 'שתי מדינות לשני עמים' במשמעותה הפופולרית – שתי מדינות לאום כפתרון לסכסוך – אינה מקובלת כלל על בני השיח של מחנה השלום בקהילה הערבית בישראל. [...] כבר כיום קשה מאוד למצוא אדם אחד באליטה האינטלקטואלית-פוליטית הערבית בנצרת, בחיפה באום אל פחם או בנגב שמוכן יהיה להשלים עם ישראל כמדינת לאום יהודית".³²⁶ מאידך גיסא, חסידי האופציה הדו-לאומית מודעים היטב לכך שהכף אינה נוטה לטובת הרעיון שבו הם מצדדים. מלבד התנגדות מוצקה לרעיון בקרב הציבור היהודי בישראל, הוא אינו זוכה לתמיכת ההנהגה הפלסטינית בשטחים, הן מצד הרשות הפלסטינית הן מצד תנועת חמאס,³²⁷ ואף בחברה הערבית בישראל נמצאים חסידי הרעיון

325 גאנס, 2005 [בערבית]; ג'מאל, 2009 [בערבית].

326 אנדרה דרזנין, "שתי מדינות לשני עמים או מדינה אחת: מה חושבים על כך הערבים

אזרחי ישראל?" אתר הגדה השמאלית: כמה ביקורתית לחברה ותרבות, 2009.3.4.

327 בכירי הרשות הפלסטינית – ובהם יו"ר הרשות הפלסטינית מחמוד עבאס (אבו מאזן),

וכן אישים בכירים כגון צאיב עריקאת, אחמד קריע (אבו עלאא) וחנאן עשראוי – שבים ומביעים בשנים האחרונות את תמיכתם בפתרון של שתי מדינות בגבולות הקו הירוק ושבים ומסרבים לקבל הסדר דו-לאומי במדינה אחת כפתרון לסכסוך בין ישראל לפלסטינים. עם זאת הם מזהירים כי מדיניות ההתנחלויות של ישראל גורמת לרבים בציבור הפלסטיני לאבד אמון בפתרון שתי המדינות ולהאמין כי הסדר דו-לאומי הוא הפתרון האפשרי היחיד. תנועת חמאס דוחה בכל תוקף את הרעיון לכוונן

הדר-לאומי בעמדת מיעוט. במישור המנהיגות הפוליטית אנשי חד"ש הם ברי פלוגתא חריפים ביותר של חסידי הרעיון הדר-לאומי, ואילו אנשי הזרם האסלאמי אינם עוסקים כלל ברעיון זה ולמעשה מקבלים (במישרין או בעקיפין) את הפתרון של שתי מדינות.

הרעיון הדר-לאומי גם לא קנה אחיזה בקרב הציבור הערבי הרחב. סקרי דעת קהל מראים כי שיעור התומכים בקרב הציבור הערבי בפתרון הסכסוך לפי הנוסחה "שתי מדינות לשני עמים" אמנם נמצא במגמת ירידה בשנים האחרונות (מ-88.8% בשנת 2003 ל-63.7% בשנת 2013), אך רוב יציב בקרבו ממשיך לתמוך בפתרון זה.³²⁸ סמוחה מייחס את הירידה הזו לקיפאון בתהליך המדיני בין ישראל לפלסטינים,³²⁹ כלומר לא לשיקולים אידאולוגיים המבכרים פתרון של מדינה אחת דר-לאומית על פני פתרון של שתי מדינות. לשון אחר, הירידה המסתמנת בשנים האחרונות בשיעור התמיכה בפתרון של "שתי מדינות לשני עמים" מעידה דווקא על חוסר אמון של הציבור הערבי בסיכויי התממשותו יותר משהיא מעידה על הסתייגות ממנו. למשל, בסקר 2013 ענו 57% מן הנסקרים הערבים שהם אינם מאמינים שהמשא ומתן בין ישראל לפלסטינים יוביל בסופו

מדינה דר-לאומית בכל שטח פלסטין ההיסטורית בנימוק שאין היא מכירה במדינת ישראל ולא תעניק לגיטימציה לכיבוש הישראלי. ראו אל-ראי (ירדן), 9.7.2012; [ללא שם מחבר], "חמאס מבקרת את הצעתו של קריע בעניין מדינה דר-לאומית", אתר אילאף, 11.8.2008. [حماس تنتقد اقتراح قريع بأدولة ثنائية القومية], "موقع إيلاف". יצוין כי אבו עלאא' הציע בכמה הזדמנויות בעשור האחרון שלא לפסול את האופציה הדר-לאומית אם המשא ומתן בין ישראל לפלסטינים יעלה על שרטון, אולם בד בבד הוא הדגיש כי התכנית הלאומית של הפלסטינים ממשיכה להתבסס על פתרון של שתי מדינות. ראו נתן גוטמן, "אבו עלאא: אם שרון ינקוט צעדים חד-צדדיים, אחתור להקמת מדינה דר-לאומית", וואלה!, 9.1.2004; [ללא שם מחבר], "קריע קורא לדון בפתרון של מדינה אחת במקום שתי מדינות", אל-קדס, 17.3.2012. [قريع يدعو إلى بحث حل الدولة الواحدة بدل الدولتين], القدس]. לסקירה עדכנית בנושא זה ראו גלעד שר וזכי שלום, "האם הפלסטינים התיישבו מנוסחת שתי מדינות לשני עמים?", מבט על 331, אתר המכון למחקרי ביטחון לאומי INSS, 2.5.2012.

328 סמוחה, 2015: 97.

329 Smooha, 2010: 19

של דבר להסדר של קבע בין הצדדים.³³⁰ יתר על כן, ממצאים של מחקר שדה שנערך בקיץ 2012 בקרב אזרחים ערבים בישראל ותושבים פלסטינים בשטחים מלמדים כי בין שתי החברות קיים שסע המוצא את ביטויו בתפיסות שונות זו מזו, לעתים מנוגדות, של הנרטיב העצמי שלהן. אחת המסקנות העיקריות של המחקר היא שכל אחת מן החברות מבקשת לשמור על עצמאות ביחס לרעותה.³³¹ בצד זאת יצוין שבקרב ציבור הערבים אזרחי ישראל שוררת התנגדות עזה לסיפוח שטחים שרוב אוכלוסייתם ערבית מישראל למדינה הפלסטינית כחלק מהסדר קבע אפשרי בין הצדדים (שיהיה במתכונת של שתי מדינות).³³² אחד הנימוקים לכך הוא שהמיעוט הערבי יהפוך ממיעוט לאומי במדינת לאום יהודית למיעוט מובחן מבחינה פוליטית וכלכלית במדינה הפלסטינית.³³³ ממצאים אלה מעמידים בספק את התיאור האוטופי מבית מדרשם של תומכי הפתרון הדו-לאומי היוצר חיבור טבעי, צפוי לדעתם, בין הערבים אזרחי ישראל לבני עמם בשטחים במקרה שפתרון זה יתממש.

תומכי האופציה הדו-לאומית מעולם לא השלו את עצמם במחשבה שהרוב היהודי יסכים לוותר על אופייה הציוני של המדינה. רוחאנא, למשל, מעריך

330 יצוין כי בקרב הנסקרים היהודים נרשמה רמת פסימיות גבוהה בהרבה בעניין זה: כמעט 82% מהם הביעו אי-אמון בסיכוייו של המשא ומתן בין ישראל לפלסטינים להוביל להסדר של קבע בין הצדדים. ראו סמוחה, 2015: עמ' 98.

331 ראו עקיבא אלדר, "עם אחד, חברות שונות: ערביי 1948 נגד ערביי 1967", אתר הארץ, 11.9.2012.

332 על פי הסקר של סמוחה לשנת 2013, שיעור ההסכמה בציבור הערבי לסיפוח אפשרי של יישובים ערביים אחדים מהמשולש למדינה פלסטינית (כשזו תקום) עומד על 26.6% בלבד. ראו סמוחה, 2015: 97.

333 ח'מאסי, 1999: 187-188; גאנם ומוסטפא, 2009: 327-328 [בערבית]. לדיון נרחב בנושא ראו מוסטפא, 2011 [בערבית]. ראו גם התייחסותו של ויסאם אגבאריה, נציג בל"ד בעיריית אום אל-פחם, להצעה שהעלה שר החוץ אביגדור ליברמן להעביר את תושבי המשולש לריבונות פלסטינית במסגרת הסכם חילופי שטחים בין ישראל לרשות הפלסטינית כחלק מהסדר הקבע בין הצדדים. אגבאריה פסל לחלוטין את ההצעה באומרו: "אני מרגיש פלסטיני, אך אינני חש שיום השחרור הגיע. אני לא רוצה לעבור עוד נכבה. במשך 65 שנים נוצר כאן חלק מהעם הפלסטיני [...] עם תנאים מיוחדים. אתה עוד פעם בא לפגוע בנו?" (שלומי אלדר, "לא רוצה לעבור עוד נכבה", אתר Al-Monitor, 7.1.2014).

שהמחיר הפסיכולוגי הכרוך בויתור על הנרטיב המכונן של המדינה יהיה גבוה מדי לרוב היהודי.³³⁴ נשאלת אפוא השאלה מה הטעם בהצעת מודל דו-לאומי שנחשב בעיני רבים (בעיקר בציבור היהודי, אבל גם בציבור הערבי) כשינוי רדיקלי בסדר הפוליטי הקיים כיום? נראה כי התשובה לשאלה זו מקפלת בתוכה שתי סיבות עיקריות. סיבה אחת היא פרגמטית וביסודה המחשבה שיהיה זה נכון, משיקולים טקטיים, להעלות רעיונות להסדר דו-לאומי דווקא במדינה אחת כדי ללחוץ על ישראל לעשות מחוות כלפי הצד הפלסטיני במשא ומתן. באופן כזה ניתן יהיה לחליץ את תהליך השלום מן המבוי הסתום שאליו הוא נקלע ולקדם את פתרון שתי המדינות העומד ביסוד התהליך. לדעתו של זריק אין הכרח שפתרון של מדינה דו-לאומית אחת יהיה בכל מקרה עדיף על פתרון של שתי מדינות. פתרון של שתי מדינות המבטיח את זכויותיהם הקולקטיביות של הערבים בישראל עשוי להיות טוב לא פחות, ואולי אף יותר, מפתרון של מדינה דו-לאומית אחת. ה"קסם" של השיח על מדינה אחת, על פי זריק, טמון בכך שהוא מאפשר לצד הפלסטיני לערער על העליונות של הצד הישראלי, המתבססת על השיח של שתי מדינות, ואף לנטרל אותה. "השיח אודות פיתרון המדינה האחת מאפשר מרחב פעולה והתנגדות שאינם קיימים בשיח על שתי המדינות", הוא מסכם.³³⁵

אף שבקרב הזרמים הפוליטיים הערביים המיוצגים בכנסת שוררת הסכמה שפתרון הסכסוך הישראלי-פלסטיני צריך להיות באמצעות שתי מדינות, נשמעו בשנים האחרונות הצעות חריגות מטעם חברי הכנסת אחמד טיבי וטלב אל-צאנע (שכיהן כחבר כנסת מטעם מד"ע בשנים 1992-2013) שעניינן פתרון דו-לאומי במסגרת של מדינה אחת. טיבי טען כי במקרה שבו יימשך המבוי הסתום במשא ומתן בין ישראל לפלסטינים, יוכלו הפלסטינים לאמץ את הרעיון של מדינה דמוקרטית אחת מן הים ועד לנהר, שבה כל האזרחים, יהודים וערבים, יהיו שווים זכויות. במקרה כזה המדינה תהיה מורכבת משתי קבוצות אוכלוסייה: קבוצה של ערבים-פלסטינים החולקים יחדיו תרבות ערבית אסלאמית, ובכללם נוצרים ערבים שגדלו בתרבות זו, וקבוצה של יהודים-ישראלים, החולקים יחדיו את

334 רוחאנא, 2004: 76 [בערבית].

335 זריק, 2012: 132-136. הציטוט מעמ' 135.

התרבות הישראלית-עברית החדשה.³³⁶ אל-צאנע העריך פעמים אחדות בשנים האחרונות כי פתרון שתי המדינות הולך וגווע. לכן הוא הציע לכונן מדינה דו-לאומית אחת בכל הארץ, שבה תמומש הזכות להגדרה עצמית של שני העמים. במסגרת זו תאפשר המדינה לכל אזרח זכות הצבעה וזכות שיבה, וחוק השבות הנהוג כיום בישראל יבוטל. יתרונו של הפתרון המוצע, גרס אל-צאנע, טמון בכך שהוא יאפשר להתנחלויות להישאר במקומן (לנוכח קשייה של ישראל לפנותן במסגרת הסדר של שתי מדינות). מנגד, הפליטים הפלסטינים יוכלו לשוב לכל שטח פלסטיני ההיסטורית, ובכך יימצא פתרון צודק לבעיית הפליטים.³³⁷ אף על פי כן נראה כי הצעות אלה נבעו מאותם שיקולים פרגמטיים שנועדו לזעזע את דעת הקהל בישראל כדי לקדם דווקא את הפתרון המקובל של שתי מדינות. טיבי, למשל, מדגיש כי הצעתו אינה חלופה לרעיון שתי המדינות, שבו הוא ממשיך לדגול, אלא שתכליתה להביך את האידאולוגיה של הימין בישראל ולעורר ויכוח בקרב האליטה הישראלית בעניין המשך הכיבוש ומפעל ההתנחלויות.³³⁸

סיבה שנייה, עקרונית יותר, לקידום האופציה הדו-לאומית נעוצה בשאיפתם של אנשי הזרם הלאומי, שעמם נמנים חסידי האופציה הזאת, לחלץ את המיעוט הערבי בישראל ממשבר השוליות ("פריפריה כפולה") שאליו נקלע מאז החל תהליך אוסלו.³³⁹ הצעדים למימוש שאיפה זו מכוונים כלפי שני הצדדים שגרמו למשבר: מדינת ישראל, אשר בהדגשת צביונה היהודי-ציוני גרמה להצבתם של האזרחים הערבים בשולי החברה הישראלית, והרשות הפלסטינית, אשר לא הביאה בחשבון את צרכיו של המיעוט הערבי בעת המשא ומתן עם ישראל ובכך העמידה אותו בשולי התנועה הלאומית הפלסטינית.

בנוגע למדינת ישראל מבקשים חסידי האופציה הדו-לאומית להפוך את היוצרות בכל הקשור לשאלת יסוד – הזכות להגדרה עצמית בארץ. על פי התפיסה החדשה הזכות להגדרה עצמית של הערבים, בהיותם ילידים, היא אשר צריכה תחילה להתממש במלואה. הכוונה לריבונות מלאה על כברת ארץ נתונה,

336 טיבי, 2005 [בערבית].

337 איתמר ענברי, "א-סאנע: נקרא להקמת מדינה אחת לשני עמים", nrg, 6.8.2008; פנחס וולף, "בניגוד לחוק יסוד: א-סנע יציע מדינה דו לאומית", וואלה, 14.3.2012.

338 טיבי, 2005 [בערבית].

339 רכס, תשס"ב: 288.

בין שהיא נופלת בתחומי הקו הירוק בלבד ובין שבכל שטח פלסטין המנדטורית. מנגד, זכות ההגדרה העצמית של היהודים (שאינם ילידים) היא זכות מותנית, לא מוחלטת ומוכרת רק בדיעבד בידי הילידים. ולא זו בלבד אלא שכוחה יפה כל עוד היא ממומשת במסגרת מדינית משותפת עם בני הארץ המקוריים. יתרה מזו, לפי פרשנות היפותטית מסוימת, שעליה הצביע זריק, אין כעת כל הכרח שזכותם של היהודים להגדרה עצמית תמומש במעמד מדינתי מלא, אלא אפשר שהיא תוכר במסגרת של אוטונומיה בתוך מדינה פלסטינית שתקום בכל הארץ. ככל מקרה, זכותם של היהודים להגדרה עצמית במדינה יהודית בלעדית בארץ איננה לגיטימית, והיא לא תזכה להכרה מצד בני הארץ המקוריים.

היפוך יוצרות זה מודגם היטב במסקנות מחקרה של הוניידה גאנם. לדעתה של גאנם, אינטלקטואלים ערבים המזוהים עם הזרם הלאומי מבקשים לחלץ את המיעוט הערבי ממצב החריגות והשוליות המאפיין אותו, והם עושים זאת באמצעות הגדרת צביונה הציוני של המדינה כדבר החריג שיש לעקרו מן השורש. בכך הם מנסים לנרמל את מעמדו של המיעוט הערבי במדינה.³⁴⁰ משום כך רובם המכריע של חסידי האופציה הדרו-לאומית אינם מסתפקים בדרישה להעניק זכויות קולקטיביות למיעוט הערבי ולהכיר בו כמיעוט לאומי בתוך מדינת לאום בעלת רוב יהודי, אלא תובעים את כינונה של מדינה דרו-לאומית, שמשמעותה שוויון לאומי – מוחלט – בין שתי קבוצות האוכלוסייה. גישה זו הפוכה לגישתם של חברי חד"ש, הדבקים בהגדרת המיעוט הערבי כמיעוט לאומי בתוך מדינת ישראל ונאבקים למען זכויותיהם של האזרחים הערבים במסגרת כללי המשחק הפוליטיים המקובלים במדינה. חסידי האופציה הדרו-לאומית מעוניינים לפתח כללי משחק חדשים. כנגד כוונתה של ישראל לקבל הכרה בהגדרתה כמדינה יהודית בתחומי הקו הירוק, הם מקדמים יוזמות שתכליתן לבלום את הרעיון של מדינה יהודית באמצעות הכלתו במסגרת מדינית ורעיונית ברמה אחת גבוהה יותר.

בחלקו השני של מצב "הפריפריה הכפולה", הנוגע לרשות הפלסטינית, בולט בשנים האחרונות הניסיון לשנות את מקומו של המיעוט הערבי בישראל ביחס

לשיח הלאומי הפלסטיני ולהציבו במקום מרכזי יותר בשיח זה מאשר בעבר.³⁴¹ אחת הדוגמאות הממחישות את התהליך היא הביטוי שטבע רוחאנא שהערבים בישראל, בעצם העובדה שהם מעלים רעיונות לפיוס בין יהודים לפלסטינים בארץ (באמצעות כינונה של מדינה דו-לאומית), עשויים להפוך מ"שוליים פוליטיים" ל"מרכז מוסרי".³⁴² ביטוי זה משקף בתמציתיות את אחד התחומים שבהם התחולל השינוי המתואר, והוא הצבת עניינו של המיעוט הערבי בישראל בלב העניין הפלסטיני הכללי וההגשת הקשר בין פתרון בעייתו של המיעוט הערבי לבין פתרון העניין הפלסטיני בכללותו. בהקשר זה אנשי הזרם הלאומי חוזרים ואומרים כי "בעיית פלסטין לא נולדה בשנת 1967" וכי כל התייחסות מצמצמת לבעיה ככזו העוסקת בסופו של דבר בסכסוך על קרקע, מתעלמת מהסוגיות המרכזיות העומדות בלב הסכסוך, כגון סוגיית הפליטים וסוגיית "הפלסטינים של 48".³⁴³ למעשה, העובדה שאינטלקטואלים ערבים בישראל הם המגבשים את הרעיונות לכינונה של מסגרת דו-לאומית בארץ, כדוגמת אלה המוצעים במסמך החזון העתידי ובהצהרת חיפה, היא ביטוי מובהק לתהליך המעבר ממצב של שוליים פוליטיים למצב חדש של מרכז מוסרי.

תחום אחר שבו באה לידי ביטוי מגמה זו הוא ההשתתפות הפעילה בעיצוב השיח הלאומי הפלסטיני המודרני. מכון מדה אל-כרמל בחיפה, אחד הגופים המובילים בתחום זה, יזם בעשור האחרון שורה של פעילויות אקדמיות (ימי עיון, סדנאות ותכניות מחקר) שעניינן חקר ההיסטוריה של המיעוט הערבי בישראל משנת 1948 ואילך, וכן סוגיות העומדות על סדר יומה של התנועה הלאומית הפלסטינית בכללותה.³⁴⁴ שתי דוגמאות בולטות לכך הן יום העיון

341 ראו למשל סקירה מטעם מכון ממר": ל' ברקן, "מנהיגות ערביי ישראל חותרת אל

מרכז ההנהגה הפלסטינית", אתר MEMRI, 16.8.2011.

342 רוחאנא, 2008 [בערבית].

343 בשיר, 2011: 19 [בערבית].

344 גאנם, 2009: 27. על פי המידע המופיע באתר האינטרנט של מכון מדה אל-כרמל, בשנת 2004 החל המכון להפעיל שורה של פרויקטים שוטפים העוסקים בסוגיות ליבה של תודעה קולקטיבית וזהות לאומית של הערבים בישראל. שני פרויקטים מייצגים כאלה הם הפרויקטים "הנרטיב ההיסטורי" ו"הזכויות הקולקטיביות והעתיד הפוליטי".

ביולי 2009 (בשיתוף עם עמותת אבן ח'לדון מטמרה) בסוגיה של מדינה אחת דו-לאומית³⁴⁵ וכינוס של שלושה ימים בנובמבר 2011 (בשיתוף עם המכון ללימודים פלסטיניים בראמאללה) בנושא "התנועה הלאומית הפלסטינית והפלסטינים בישראל"³⁴⁶. המגמה החדשה ניכרת גם במישור העממי – בסמאות המושמעות בעצרות השנתיות לציון יום הנכבה מודגשים מסרים העומדים בלב הקונסנזוס של התנועה הלאומית הפלסטינית כגון "הישארות ושיבה" (בְּקֶאָא' וְעוֹדָה), ובמיוחד העמדה התקיפה "לא נשוב בנו מזכות השיבה" (לֹא עוֹדָה עֵן חֶק אֶל-עוֹדָה).³⁴⁷

345 לתקציר הדיונים (בערבית) ביום עיון שנערך בחיפה ביולי 2009 על מדינה דו-לאומית אחת ראו באתר מדה אל-כרמל, "רק פתרון של מדינה אחת יבטיח צדק ושוויון אזרחי ולאומי לשני הצדדים" [לפי حل الدولة الواحدة يضمن العدل والمساواة المدنية والقومية للطرفين], "מوقع مدى الكرمل".

346 ניתן לקרוא את תקציר הדיונים (בערבית) באתר مؤسسة الدراسات الفلسطينية Institute for Palestine Studies: "סקירה על ועידת התנועה הלאומית הפלסטינית והפלסטינים בישראל" [تقرير عن مؤتمر الحركة الوطنية الفلسطينية والفلسطينيون في إسرائيل].

347 ראו רבי ורודניצקי, 2011.

סיכום

בציבור הערבי בישראל נשמעת בשנים האחרונות ביקורת מתגברת והולכת על הגדרת מדינת ישראל "מדינה יהודית". הביקורת נשמעת בהיר וברור מפיהם של מרבית חברי ההנהגה הפוליטית ושל האליטה האינטלקטואלית, והיא עולה גם מתוך מגוון העמדות בציבור הערבי הרחב. ביקורת זו מושתתת על סיבות פרגמטיות ועל נימוקים עקרוניים גם יחד.

במישור הפרגמטי הביקורת כלפי ההגדרה "מדינה יהודית" נתלית באפלייתם לרעה של האזרחים הערבים הנובעת מן הביטויים המעשיים של הגדרת המדינה ככזו, ובעיקרם הקניית עדיפות בחלוקת משאבים לאזרחי המדינה המשתייכים לקבוצת הלאום היהודית. הסתייגותם של ראשי הציבור הערבי מפני מתן גושפנקה רשמית לרעיון של מדינה יהודית, למשל כחלק מהסדר הקבע בין ישראל לפלסטינים, נובעת אפוא מן החשש שצער כזה יסלול את הדרך להעמקת האפליה כלפי האזרחים הערבים במדינה. הביקורת במישור העקרוני מבוססת על אירועי השנים 1947-1949. ביקורת זו נובעת מן התפיסה שהעוול ההיסטורי שנגרם במלחמת 1948 לעם הפלסטיני – שאזרחי המדינה הערבים הם אותו חלק ממנו אשר שרר את תלאות המלחמה ונשאר בארצו – היה תוצאה ישירה של הקמת מדינה יהודית בכברת ארץ זו על חשבון תושביה הערבים. קבלת הרעיון של מדינה יהודית לא תיתכן אפוא, שכן תהיה בכך הודאה בדיעבד בצדקת דרכה ההיסטורית של התנועה הציונית, אשר ביקשה לכוון מדינת לאום יהודית בארץ ובסופו של דבר אף הצליחה בכך. הצדקה כזו אינה מתקבלת על הדעת לנוכח הדעה הרווחת בקרב רבים בציבור הערבי שבשונה מהתנועה הלאומית הפלסטינית, שהיא תנועה אותנטית המבטאת את הקשר הטבעי בין תושבי הארץ המקוריים לאדמתם, הציונות היא תנועה קולוניאלית ולכן הקמתה של מדינה יהודית בארץ נעשתה שלא בצדק.

הביקורת המתגברת כלפי הכרה ברעיון של מדינה יהודית היא אבן דרך נוספת בתהליך התגבשות התודעה הלאומית של המיעוט הערבי בישראל. ביסודה של תודעה זו עומדת ההשקפה המדגישה כי הערבים בישראל הם בני מיעוט לאומי ותושביה המקוריים של הארץ. השקפת עולם זו עוצבה במידה רבה בהשפעת ההתפתחויות בתהליך השלום בין ישראל לפלסטינים ובהשפעת השיח הבינלאומי

על זכויותיהם של מיעוטים לאומיים וילידיים בעולם. פיתוחו של שיח לאומי חדש המדגיש יותר מכול את הזכויות המגיעות למיעוט הערבי כמיעוט ילידי נועד לשמש משקל נגד להדגשת צביונה היהודי-ציוני של המדינה ולמעמד הדומיננטי של הרוב היהודי בה. שיח הזכויות הפך לכלי עיקרי במאבקו של המיעוט הערבי למימוש זכויותיו הקולקטיביות במסגרת של מדינת ישראל. הקושי העיקרי בקבלת הרעיון של מדינה יהודית נובע מן הניסיון ההיסטורי המצטבר של המיעוט הערבי במדינה. ניסיון זה מלמד כי המדינה, בהיותה מדינת לאום יהודית, מנעה ממנו לממש את הזכויות הקולקטיביות המגיעות לו, על פי תפיסתו, כמיעוט לאומי וילידי. בצד זאת זכויותיהם של הערבים כאזרחי המדינה נפגעו גם הן. ההכרה ברעיון שישראל היא מדינה יהודית עומדת אם כן כמכשול איתן לפני מימוש עקרונות ההגדרה העצמית של המיעוט הערבי בארצו.

האם הביקורת המופגנת כלפי ההכרה בישראל כמדינה יהודית פירושה שלילת הלגיטימיות של המדינה עצמה כביטוי למימוש הזכות להגדרה עצמית של הציבור היהודי? האם אין הציבור הערבי מקבל עוד את הנוסחה "יהודית ודמוקרטית" ושואף לשנות מיסודו את הסדר הפוליטי הקיים, ואולי אף להפוך את הקערה על פיה? התשובות על שאלות אלה מורכבות ואינן חד-משמעיות. נראה שככל שבוחנים לעומק שאלות יסודיות ואידאולוגיות כאלו, כך נחשפים במלוא עוצמתם חילוקי הדעות הפנימיים בין הזרמים הפוליטיים והאידאולוגיים העיקריים הפועלים בחברה הערבית.

מכל הזרמים הזרם הלאומי הוא ללא ספק המתנגד החריף ביותר לעצם הרעיון של מדינה יהודית בארץ, והוא נמצא כל העת במסלול עימות חזיתי אידאולוגי עם רעיון זה. ההצעות של הזרם הלאומי לכונון מסגרת מדינית דו-לאומית בארץ במקום מדינת הלאום היהודית נגזרות מהנחת יסוד שהזכות להגדרה עצמית של הפלסטינים, בהיותם התושבים המקוריים של הארץ, קודמת לזכות ההגדרה העצמית של כל קבוצת לאום אחרת שאינה ילידית ושוכנת באותה ככרת ארץ. לכן זכותם של הילידים להגדרה עצמית צריכה להתממש תחילה, כתנאי מוקדם לפיוס היסטורי בין הערבים ובין היהודים בארץ. זאת ועוד, זכות זו צריכה לחול בכל שטח מולדתם ההיסטורית של הפלסטינים (דהיינו פלסטין המנדטורית), והיא חלה על כל חלקי העם הפלסטיני, ובכלל זה המיעוט הערבי בישראל והפליטים הפלסטינים החיים כיום מחוץ למולדתם. ההצעות לכונון מדינה דו-

לאומית בארץ נתפסות בעיני אנשי הזרם הלאומי כפשרה היסטורית בין זכותם של הילידים הערבים להגדרה עצמית בארצם לבין הכרה בדיעבד בזכותם של היהודים להגדרה עצמית – זכות אשר תכובד רק במסגרת פוליטית משותפת עם בני הארץ המקוריים. עמדה זו מאפשרת לאנשי הזרם הלאומי לטעון כי הצעותיהם להחיל שינוי יסודי באופייה של המדינה היהודית מושתתות על ערכים מוחלטים של מוסר ושל צדק היסטורי.

עמדתו של הזרם הערבי-יהודי הקומוניסטי (המיוצג בחד"ש) שונה בתכלית. זרם זה מכיר דה-פקטו בזכות הקיום של מדינה יהודית בארץ ובזכותם של היהודים להגדרה עצמית במדינה המוגדרת ככזו, על יסוד החלטת החלוקה משנת 1947. חברי חד"ש, יותר מכל זרם אחר, מקדשים את הקיום המדיני הנוכחי של ישראל, בתחומי הקו הירוק, ואת המאבק הפוליטי של האזרחים הערבים באמצעות הכנסת – המוסד הריבוני העליון המייצג את המדינה, שהוקמה מכוח החלטת החלוקה. הם מתנגדים בכל תוקף להצעות לכונן מדינה דו-לאומית אחת בכל הארץ, שכן הצעות כאלה עומדות בסתירה למצעם המדיני המסורתי – "שתי מדינות לשני עמים". הם גם מסתייגים מיוזמות ברוח המודל האוטונומי המבקשות להתיק את מרכז הכובד של הפעילות הפוליטית של האזרחים הערבים אל מחוץ לכנסת. עם זאת הם דוחים בתוקף את צביונה היהודי-ציוני של המדינה ואת הפירוש של מדינה יהודית כמדינת לאום יהודית רובנית, פירוש אשר בשם העיקרון הדמוקרטי של "הכרעת הרוב" עלול להוביל למצב של "עריצות הרוב". לפי השקפתם, מדינה יהודית היא כזו שרוב אוכלוסייתה יהודית ושבה זוכה הרוב הזה להגדרה עצמית. ואולם בד בבד שומה על הרוב היהודי לכבד את זכויותיהם של האזרחים הערבים, לרבות זכויותיהם כקולקטיב לאומי, מתוך מחויבות לערכיה הדמוקרטיים של המדינה.

עמדתו של הזרם האסלאמי מורכבת יותר. אנשי זרם זה אינם מתחבטים בשאלת הזכות של היהודים להגדרה עצמית בארץ. התייחסותם אינה מעוגנת בהכרח בהשקפת עולם לאומית אלא בראש ובראשונה בהשקפת עולם דתית, שאינה מכירה ביהודים כקבוצת לאום אלא כקבוצה דתית. עם זאת הזרם האסלאמי נדרש להתמודד עם המשמעות המעשית שנגזרת מן המושג "מדינה יהודית", דהיינו ריבונות יהודית בדמות מדינת לאום. לפיכך – מתוך הרצון בטובתם של האזרחים המוסלמים, החיים כקהילת מיעוט דתי במדינת לאום כזו (שרוב אוכלוסייתה

אינו מוסלמי) – פיתח כל אחד מפלגי התנועה האסלאמית דרך התמודדות משלו עם הרעיון של מדינה יהודית. הפלג החוץ-פרלמנטרי של התנועה אימץ גישה דוגמטית. הוא נוקט התעלמות כמעט מוחלטת מן המדינה וממוסדותיה. התעלמות זו אינה אלא ביטוי לחוסר נכונות מוחלט להשלים עם ריבונות יהודית בארץ הנחשבת קדושה לאסלאם. מנהיגי הפלג פיתחו מודל אוטונומי מפורט המבקש לכונן קהילה המספקת את צרכיה בכוחות עצמה על פי עקרונות ההלכה האסלאמית. אבל נראה שקשיים מבית ומחוץ מונעים את יישומו של הרעיון. לעומת זאת הפלג הפרלמנטרי של התנועה גוזר גזרה שווה בין מעמדם של המוסלמים בישראל לבין מעמדם של קהילות מוסלמיות אחרות בעולם הנמצאות במעמד של מיעוט במדינות שרוב אוכלוסייתן אינה מוסלמית. הניסיון של קהילות אלו במדינות המערב מראה כי הן הסתגלו בהצלחה לחיים במדינות שהשלטון ואורח החיים בהן אינו מוסלמי. לכן, למרבה הפרדוקס, נראה שהפלג הפרלמנטרי מצליח להתגבר על האתגר של "המדינה היהודית" ומתאים את עצמו באופן מיטבי למציאות הפוליטית בישראל. בדומה לחברי חד"ש גם אנשי הפלג הפרלמנטרי של התנועה האסלאמית מחויבים למסגרת הפוליטית הקיימת בישראל. הם מקבלים את פתרון שתי המדינות ודבקים בפעילות הפוליטית באמצעות הכנסת מתוך אמונה שיש בכך כדי להועיל לאזרחים המוסלמים במדינה.

נראה אפוא שאף על פי שבקרב הזרמים האידאולוגיים המרכזיים בחברה הערבית הביקורת על ההגדרה של ישראל כמדינה יהודית היא מוצקה, ובמקרים מסוימים היא מגיעה עד פסילתה של הגדרה זו כלל ועיקר, אין בביקורת זו כדי ליצור מכנה משותף מוסכם אשר ממנו ייגזרו הצעות מעשיות לשינוי אופייה של המדינה. לשון אחר, ביקורת תקיפה ככל שתהיה על "מה לא", אין בה כדי לתרום לגיבוש הסכמה על "מה כן". כפי שראינו, גם התומכים הנלהבים ביותר באופציה הדרו-לאומית מודעים היטב לכך שייתכן שהיא אינה מציאותית לנוכח ההתנגדות לרעיון הדרו-לאומי הן מצד הרוב היהודי במדינה הן מצד ההנהגה הפלסטינית בשטחים, וספק אם היא נהנית מתמיכה מספקת בציבור הערבי עצמו. יתרה מזו, נראה כי הנסיבות הפוליטיות הקיימות, שבהן מיעוט לאומי ערבי חי במדינת לאום יהודית, תרמו במידה רבה לעיצוב האידאולוגיה של כל אחד מן הזרמים ולהתאמתה למצב הקיים. דוגמה לכך היא העובדה שדווקא אנשי הזרם הלאומי מצאו את הנימוקים האידאולוגיים הנחוצים להצדיק בדיעבד את זכותו של הציבור

היהודי בישראל להגדרה עצמית, למרות העוול ההיסטורי שלטענתם נגרם לעם הפלסטיני מעצם הקמת מדינה יהודית בארץ. דוגמה אחרת היא החלטתם של אנשי הפלג הפרלמנטרי של התנועה האסלאמית לאמץ את ההשתתפות בזירה הפוליטית באמצעות פעילות בכנסת ישראל.

בצד כל אלו יש לזכור כי בדיון האידאולוגי נעדר קולו של הזרם הערבי-ישראלי. אנשי זרם זה, המיוצגים במפלגות הציוניות, נמנעים מעימות עם המדינה ועם הרוב היהודי בסוגיות אידאולוגיות. הם אינם מבקשים לשנות את אופייה של המדינה כמדינת לאום יהודית ואינם פותחים כלל לדיון את שאלת הזכות של הציבור היהודי במדינה להגדרה עצמית. אמנם כוחו של זרם זה נמצא במגמת ירידה ושיעור התמיכה שהוא מקבל בציבור הערבי ירד באורח ניכר בעשור האחרון, כפי שמעידות תוצאות הבחירות לכנסת, אך הוא מוסיף להתקיים.

יתר על כן, נראה כי מרבית הציבור הערבי ("הרוב הדומם") אינם מעוניינים להגיע לעימות ישיר עם הרוב היהודי בסוגיות אידאולוגיות וטעונות העומדות ביסוד השסע בין היהודים לערבים במדינה. דוגמה להלוך רוחות זה הם הדברים שכתב ודיע עואודה ערב הבחירות לכנסת התשע עשרה. עואודה הפנה את ביקורתו למפלגות הערביות, ונראה שדבריו מייצגים דעת רבים ברחוב הערבי:

הציבור [הערבי] מבקש לחפש [דרך] שתאפשר לו להתגבר על המבוי הסתום של האזרחות. הוא מבקש לעשות זאת באמצעות חיפוש אחר דרכים אחרות שאינן מתבטאות בעימות לאומי, פנים אל פנים, עם ישראל ועם הישראלים [היהודים] בסוגיות שלא תבואנה על פתרון בעתיד הנראה לעין כגון אופייה היהודי של המדינה וההכרה בה [כמדינה יהודית] וההכרה בציבור [הערבי] כמיטוט לאומי. הציבור מצפה לנוסחה שתאפשר לנהל את הסכסוך, לא ליישבו, ותשיג התקדמות במישור של הזכויות האזרחיות – בתבונה, בשיקול דעת, צעד אחד צעד, כל זה לאחר שהנוסחה "או הכול, או לא כלום" נכשלה.³⁴⁸

348 ודיע עואודה, "משבר המפלגות הערביות", חרית' אל-נאס, 2.11.2012, אודיע עואודה, "مأزق الأحزاب العربية", حديث الناس.

עמדתו של המיעוט הערבי בישראל כלפי הרעיון של מדינת לאום יהודית, אם כן, אינה אחידה אלא מורכבת מקשת עמדות. אין ספק כי מגוון העמדות הזה מבטא את הניסיון להתמודד עם האתגר שמציבה לו הגדרתה של ישראל "מדינה יהודית". עם זאת דומה כי האתגר האמיתי בהתמודדות עם הגדרה זו, על כל השתמעויותיה, אינו מונח בהכרח לפתחו של הציבור הערבי בלבד. קיומה של מדינת לאום יהודית, שהיא גם דמוקרטית לכל אזרחיה, הוא אתגר משותף של כל אזרחי המדינה, יהודים וערבים כאחד.

מקורות

עברית

- אבו עסבה, ח'אלד, 2007. החינוך הערבי בישראל: דילמות של מיעוט לאומי, ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- אבו ריא, עסאם, 2005א. "הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית והממסד הישראלי: עימות ביטחוני /או עימות פוליטי-אידיאולוגי?", בתוך: יצחק רייטר (עורך), **דילמות ביחסי יהודים-ערבים בישראל**, ירושלים ותל אביב: שוקן, עמ' 262-271.
- _____, 2005ב. "דתייות קונקרטיה לעומת דתייות אבסטרקטיה: המקרה של פילוג התנועה האסלאמית בישראל", **מגמות** מג (4) (מרץ): 682-698.
- אבו שחאדה, סאמי, 2007. "השיח הפוליטי-לאומי בחברה הערבית בישראל", בתוך: אלי רכס (עורך), **המיעוט הערבי בישראל והבחירות לכנסת ה-17**, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי, עמ' 73-77.
- אגבאריה, אימן, ומוהנר מוסטפא, 2012. "החברה האזרחית הערבית בישראל והמעורבות בחינוך: הפוליטיקה של ההבדל בין האזרחי-לאומי והקהילתי-דתי", **מפגש לעבודה חינוכית-סוציאלית** כ (35): 281-253.
- אדן, חנה, ורדה אשכנזי, ובלהה אלפרסון, 2001. **להיות אזרחים בישראל במדינה יהודית ודמוקרטית: ספר אזרחות לתלמידים בחטיבה העליונה בבית הספר הכללי והדתי, ירושלים: משרד החינוך.**
- אוסקקי-לזר, שרה, 2001. "עיצוב יחסי יהודים-ערבים בעשור הראשון", בתוך: אניטה שפירא (עורכת), **מדינה בדרך: החברה הישראלית בעשורים הראשונים**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, עמ' 61-71.
- אוסקקי-לזר, שרה, ואסעד גאנם, 1996. **ההצבעה הערבית בבחירות לכנסת ה-14**, גבעת חביבה: המכון לחקר השלום.
- אור, תאודור, 2004. **שנה לדין וחשבון של ועדת החקירה הממלכתית לחקר אירועי אוקטובר 2000**, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי.
- אל-חאג', מאג'ד, 2000. "זהות ואוריינטציה בקרב הערבים בישראל: מצב של פריפריה כפולה", בתוך: רות גבזון ורפנה הקר (עורכות), **השסע היהודי-ערבי בישראל: מקראה**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, עמ' 13-34.
- אל-חאג', מאג'ד, והנרי רוזנפלד, 1990. **השלטון המקומי הערבי בישראל**. גבעת חביבה: המכון ללימודים ערביים.

- אל-סאלח, נביל, 2009. "ראיון עם מוחמד זידאן, יו"ר ועדת המעקב העליונה: ההשלכות של ההכרה בישראל כמדינה יהודית", ג'דל 5 (מקוון).
- אמארה, מוחמד, 2011. "ועדת המעקב העליונה לענייני הציבור הערבי בישראל", בתוך: נדים רוחאנא ואריזי סבאע'ח'ורי (עורכים), הפלסטינים בישראל: עיונים בהיסטוריה, בפוליטיקה ובחברה, חיפה: מדה אל-כרמל, עמ' 88-96.
- בוימל, יאיר, 2006. "עקרונות מדיניות האפליה כלפי הערבים בישראל, 1948-1968", עיונים בתקומת ישראל 16: 391-413.
- בן פורת, שייקה, 1999. שיחות עם אחמד טיבי, תל אביב: ספרית פועלים.
- בקר, טל, 2012. התביעה להכרה בישראל כמדינה יהודית: הערכה מחדש, ירושלים: מרכז מציל"ה.
- ברק, אהרון, תשנ"ב. "המהפכה החוקתית: זכויות יסוד מוגנות", משפט וממשל א (1): 9-35.
- בשארה, עזמי, 1993. "על שאלת המיעוט הפלסטיני בישראל", תיאוריה וביקורת 3: 7-20.
- _____, 1996. "הערבי הישראלי: עיונים בשיח פוליטי שסוע", בתוך: פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), ציונות: פולמוס בן זמננו: גישות מחקריות ואידיאולוגיות (עיונים בתקומת ישראל), קריית שדה בוקר: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב: המרכז למורשת בן-גוריון, עמ' 312-339.
- גאנס, אסעד, 1997. "הפלסטינים בישראל חלק מהבעיה ולא מהפתרון: שאלת מעמדם בעידן של שלום", מדינה ממשל ויחסים בינלאומיים 41-42: 123-154.
- _____, 1999א. "מדינה דו-לאומית, פלסטינית ישראלית, על כל שטח א"י/פלסטין ומקומם של הערבים אזרחי ישראל במערכת זו", בתוך: שרה אוסצקי-לזר, אסעד גאנס ואילן פפה (עורכים), שבע דרכים: אופציות תיאורטיות למעמד הערבים בישראל, גבעת חביבה: המכון לחקר השלום, עמ' 271-303.
- _____, 1999ב. "המיעוט הפלסטיני בישראל: האתגר של המדינה היהודית והשלכותיו", עיונים בתקומת ישראל 9: 420-443.
- _____, 2001. "מפלגות וזרמים אידאולוגיים בקרב המיעוט הערבי-פלסטיני בישראל", מדינה וחברה 1 (דצמבר): 89-114.
- גאנס, הוניידה, 2009. לבנות את האומה מחדש: אינטלקטואלים פלסטינים בישראל, ירושלים: מאגנס.
- _____, 2012. "לא ממש אפרטהייד: על הדינמיקה בין קולוניאליזם התיישבותי לכיבוש צבאי", המרחב הציבורי 6: 95-112.
- ג'בארין, חסן, תשס"א. "ישראליות' הצופה פני העתיד' של הערבים לפי זמן יהודי-ציוני, במרחב בלי זמן פלסטיני", משפט וממשל ו: 53-86.
- ג'בארין, יוסף, 2010. "על מעמדו החוקתי של המיעוט הערבי בישראל: הצעה חדשה לסדר", מדינה וחברה 7 (1) (אוקטובר): 105-140.

ג'בארין, יוסף, ואימן אג'באריה, 2010. **חינוך בהמתנה: מדיניות הממשלה ויוזמות אזרחיות לקידום החינוך הערבי בישראל**, נצרת: דיראסאת – מרכז ערבי למשפט ומדיניות ואוניברסיטת חיפה: הפקולטה למשפטים, הקליניקה לזכויות המיעוט הערבי.

גל-נור, יצחק, ואח', 2003. **הוועדה לבדיקת תפקידי המגזר השלישי בישראל והמדיניות הננקטת כלפיו: דו"ח מסכם**, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב: המרכז הישראלי לחקר המגזר השלישי.

ג'מאל, אמל, 2005א. "זכויות קיבוציות למיעוטים מקוריים – היבטים תאורטיים ונורמטיביים", בתוך: אלי רכס ושרה אוסצקי-לזור (עורכים), **מעמד המיעוט הערבי במדינת הלאום היהודית**, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי, עמ' 27-44.

_____, 2005ב. "על דפוסי כינון האי-שוויון הלאומי בישראל", בתוך: אבי בראלי, דניאל גוטווין וטוביה פרילינג (עורכים), **חברה וכלכלה בישראל: מבט היסטורי ועכשווי** (עיונים בתקומת ישראל), שדה בוקר וירושלים: מכון בן-גוריון ויד יצחק בן-צבי, עמ' 145-182.

_____, 2005ג. "על מוסריות הזכויות הקולקטיביות של הערבים בישראל", **הירחון האלקטרוני של עדאלה** 12 (אפריל): 1-9 (מקוון).

_____, 2006. "חזון האומה המדינית ואתגר מדינת כל אזרחיה: עיונים בכתביו של עזמי בשארה", **אלפיים** 30: 71-113.

_____, 2008. "חזונות עתידיים ודילמות עכשוויות: על האתוס הפוליטי של הפלסטינים אזרחי ישראל", בתוך: שרה אוסצקי-לזור ומוסטפא כהא (עורכים), **בין חזון למציאות: מסמכי החזון של הערבים בישראל, 2006-2007**, ירושלים: הפורום להסכמה אזרחית, עמ' 13-35.

_____, 2012. "ריבונות משותפת כברירת מחדל: סכסוכים לאומיים ופתרונות דיפרנציאליים", **המרחב הציבורי** 6: 42-74.

גנו, חיים, 2006. "פירוש הזכות להגדרה עצמית ותפיסת יהודיותה של ישראל כחסם על דרך השוויון והשייכות של האוכלוסייה הערבית בישראל", בתוך: שלמה חסון ומיכאיל קרייני (עורכים), **הערבים בישראל: חסמים בפני שוויון**, ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, עמ' 120-124.

גרינברג, לב לואיס, 2007. **שלום מדומיין ושיח מלחמה: כשל המנהיגות, הפוליטיקה והדמוקרטיה בישראל 1992-2006**, תל אביב: רסלינג.

_____, 2012. "לא אחת ולא שתיים: מחשבות על עתיד משותף בישראל-פלסטיין", **המרחב הציבורי** 6: 142-154.

דוח ועדת אור (ועדת החקירה הממלכתית לבירור ההתנגשויות בין כוחות הביטחון לבין אזרחים ישראלים באוקטובר 2000), כרך א, 2003. ירושלים.

דותן, שמואל, 1991. אדומים: המפלגה הקומוניסטית בארץ ישראל, כפר סבא: שבנא הסופר.

דחלה, מוחמד, 2005. "הדרישה לזכויות קיבוציות למיעוט הערבי בישראל", בתוך: אלי רכס ושרה אוסצקי-לזר (עורכים), מעמד המיעוט הערבי במדינת הלאום היהודית, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי, עמ' 84-90.

החזון העתיד לערבים הפלסטינים בישראל, 2006. נצרת: הוועד הארצי לראשי הרשויות המקומיות הערביות בישראל.

המפלגה הקומוניסטית הישראלית, 2007. הוועידה ה-24, כפר יאסיף: הוצאת המפלגה הקומוניסטית הישראלית.

המפלגה הקומוניסטית הישראלית, 2009. הוועידה ה-25, עכו: הוצאת המפלגה הקומוניסטית הישראלית.

הצהרת חיפה, 2007. חיפה: מדה אל-כרמל.

הרמן, תמר, אשר אריאן, יובל לבל, הילה צבן, אנה קנפלמן, ומיכאל פיליפוב, 2010. מדר הדמוקרטיה הישראלית 2010, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

הרמן, תמר, כרמית הבר, אלה הלר, דרור וולטר, רפאל ונטורה, ויובל לבל, 2011. מדר הדמוקרטיה הישראלית 2011, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

הרפז, יורם, 2011. "מדינה אינה עושה שלום עם אזרחיה", הד החינוך (פברואר): 38-43.

וסרשטיין, דויד י', 1995. "מוסלמים במדינות רוב לא-מוסלמי: ההיבט העקרוני וההשוואתי", בתוך: אלי רכס ותמר ינגס (עורכים), הפוליטיקה הערבית בישראל: על פרשת דרכים, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב: מרכז משה דיין ללימודי המזרח התיכון ואפריקה, עמ' 73-80.

זידאן, אליאס, ואסעד גאנם, 2000. תרומה והתנדבות בחברה הערבית-פלסטינית בישראל, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב: המרכז הישראלי לחקר המגזר השלישי.

זידאני, סעיד, 1998. "הערבים במדינה היהודית: מעמדם בהווה ובעתיד", בתוך: אלי רכס (עורך), הערבים בפוליטיקה הישראלית: דילמות של זהות, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב: מרכז משה דיין ללימודי המזרח התיכון ואפריקה, עמ' 111-116.

———, 2005. "המועקה של הערבים הפלסטינים בישראל", בתוך: יצחק רייטר (עורך), דילמות ביחסי יהודים-ערבים בישראל, ירושלים ותל אביב: שוקן, עמ' 89-96.

זמיר, יצחק, 2005. "שוויון זכויות כלפי ערבים בישראל", בתוך: אלי רכס ושרה אוסצקי-לזר (עורכים), מעמד המיעוט הערבי במדינת הלאום היהודית, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי, עמ' 59-83.

זריק, ראיף, 2012. "מדינה אחת או שתי מדינות: אנטומיה של שיח", המרחב הציבורי 6: 120-141.

- ח'טיב, שוקי, 2005. "נקודת המבט של המנהיגות הערבית", בתוך: יצחק רייטר (עורך), **דילמות ביחסי יהודים-ערבים בישראל**, ירושלים ותל אביב: שוקן, עמ' 51-57.
- ח'ירד, עזיז, 2007. "החרמת הבחירות בקרב הציבור הערבי: פרספקטיבה של עשור (1996-2006)", בתוך: אלי רכס (עורך), **המיעוט הערבי בישראל והבחירות לכנסת ה-17**, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי, עמ' 89-92.
- ח'מאיסי, ראסם, 1999. "אופציית ההיפרדות: אירידינטה או טרנספר לערביי ישראל ומשמעויותיהם", בתוך: שרה אוסצקי-לזר, אסעד גאנם ואילן פפה (עורכים), **שבע דרכים: אופציות תיאורטיות למעמד הערבים בישראל**, גבעת חביבה: המכון לחקר השלום, עמ' 155-199.
- טל, נחמן, 2000. "התנועה האסלאמית בישראל", **עדכן אסטרטגי 2** (4) (פברואר): 8-12.
- יעקובסון, אלכסנדר, 2012. "החשבון הדו-לאומי: סקירת המצב בעולם, באזור ובארץ", **המרחב הציבורי 6**: 13-41.
- יפתחאל, אורן, 2011. "אזרחות ערבית פלסטינית בישראל", בתוך: נדים רוחאנא ואריז' סבאע-ח'ורי (עורכים), **הפלסטינים בישראל: עיונים בהיסטוריה, בפוליטיקה ובחברה**, חיפה: מדה אל-כרמל, עמ' 126-135.
- ישראלי, רפאל, 2002. **הערבים בישראל: הלנו אם לצרינו?**, ירושלים: מרכז אריאל למחקרי מדיניות.
- כבהא, מוסטפא, 2009. "הפלסטינים ותכנית החלוקה", בתוך: רות גביון (עורכת), **שישים שנה להחלטת כ"ט בנובמבר 1947: החלטת החלוקה והמחלוקת סביבה: מקורות ועיונים**, ירושלים: מרכז מציל"ה, עמ' 60-68.
- לזר, נמרוד, 2004. **אל-חרם אל-שריף בשיח הציבורי הערבי הפלסטיני בישראל: זהות, זיכרון קולקטיבי ודרכי הבניה**, ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- , 2011. "התנועה האסלאמית והפיתוי של הנוף המקודש: המאבק על הקרקע דרך מקומות קדושים", בתוך: אלי רכס ואריק רוזניצקי (עורכים), **מיעוטים מוסלמיים במדינות רוב לא-מוסלמי: התנועה האסלאמית בישראל כמקרה מבחן**, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי, עמ' 75-84.
- לפידות, רות, תשנ"ב. "אוטונומיה", **משפט וממשל א** (1): 37-79.
- לקר, מיכאל, תשנ"ה. "הסכם הדיביה וכיבוש ח'יבר היהודית", **פעמים 61**: 6-15.
- מג'אלי, נזיר, 2009. "עמדת הנציגות הערבית כלפי תכנית החלוקה: החטא ועונשו", בתוך: רות גביון (עורכת), **שישים שנה להחלטת כ"ט בנובמבר 1947: החלטת החלוקה והמחלוקת סביבה: מקורות ועיונים**, ירושלים: מרכז מציל"ה, עמ' 69-75.

- מוסטפא, מוהנד, 2011. "ההשתתפות הפוליטית של התנועה האסלאמית בישראל", בתוך: אלי רכס ואריק רודניצקי (עורכים), **מיעוטים מוסלמיים במדינות רוב לא-מוסלמי: התנועה האסלאמית בישראל כמקרה מבחן**, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי, עמ' 99-116.
- מח'ול, עסאם, 2009. "שתי מדינות: הפתרון ושולליו", בתוך: תמר גוז'נסקי ואנג'ליקה טים (עורכות), **בעד הנגד! המפלגה הקומוניסטית הישראלית 1919-2009: מאמרים וכרזות**, תל אביב: קרן רוזה לוקסמבורג, עמ' 37-44.
- מנאע, עאדל, 2011. "החלטת חלוקת פלסטין 1947", ג'דל 10 (יוני) (מקוון).
- נויברגר, בנימין, 2010. **החברה הערבית בישראל: מפלגות ובחירות, מנהיגות, תקשורת**, ג, יחידה 7: "קול אחד לכל אחד: מפלגות ובחירות", רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- נח'לה, ח'ליל, 2011. "יום אלארד (יום האדמה)", בתוך: נדים רוחאנא ואריז' סבאע' ח'ורי (עורכים), **הפלסטינים בישראל: עיונים בהיסטוריה, בפוליטיקה ובחברה**, חיפה: מדה אל-כרמל, עמ' 81-87.
- סבן, אילן, 2002. "הזכויות הקיבוציות של המיעוט הערבי-פלסטיני: היש, האין ותחום הטאבור", **עיוני משפט** כו (1) (יולי): 241-319.
- סמוחה, סמי, 2005. **מדד יחסי יהודים-ערבים בישראל 2004**, חיפה: אוניברסיטת חיפה: המרכז היהודי-ערבי, הפורום להסכמה חברתית וקרן פרידריך אברט.
- , 2008. "החזון הערבי של הפיכת ישראל שבתחום הקו הירוק לדמוקרטיה דו-לאומית", בתוך: שרה אוסצקי-לזור ומוסטפא כבהא (עורכים), **בין חזון למציאות: מסמכי החזון של הערבים בישראל 2006-2007**, ירושלים: הפורום להסכמה אזרחית, עמ' 126-139.
- , 2013. **לא שוברים את הכלים: מדד יחסי ערבים-יהודים בישראל 2012**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה ואוניברסיטת חיפה.
- , 2015. **לא שוברים את הכלים: מדד יחסי ערבים-יהודים בישראל 2013**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה ואוניברסיטת חיפה.
- סעדי, אחמד, 1997. "תרבות כמימד של התנהגות פוליטית: הפלסטינים אזרחי ישראל", **תיאוריה וביקורת** 10: 193-202.
- ע'אנם, הונידה, 2011. "הנכבה", בתוך: נדים רוחאנא ואריז' סבאע' ח'ורי (עורכים), **הפלסטינים בישראל: עיונים בהיסטוריה, בפוליטיקה ובחברה**, חיפה: מדה אל-כרמל, עמ' 16-25.
- עלי, נוהאד, 2007. "תפיסת אל-מג'תמע אל-עצאמי של התנועה האסלאמית", בתוך: אלי רכס (עורך), **המיעוט הערבי בישראל והבחירות לכנסת ה-17**, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי, עמ' 100-110.

- , 2009. "שינויים בזהות ותמורות בעמדות בקרב תומכי התנועה האסלאמית בישראל ומתנגדיה", בתוך: ראסם ח'מאסי (עורך), **ספר החברה הערבית בישראל: אוכלוסייה, חברה, כלכלה 3**, ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 304-324.
- פולקה, שגיא, 2011. "עיצוב זהות מוסלמית בחברה מערבית: פסיקותיו (פתאוא) של השיח' יוסף אל-קרצ'אוי למוסלמים במערב", בתוך: אלי רכס ואריק רודניצקי (עורכים), **מיעוטים מוסלמיים במדינות רוב לא-מוסלמי: התנועה האסלאמית בישראל כמקרה מבחן**, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי, עמ' 43-59.
- פרס, יוחנן, ונירה דייויס, 1968. "על זהותו הלאומית של הערבי הישראלי", **המזרח החדש** יח: 106-111.
- צרור, אבראהים, 2005. "התנועה האסלאמית והמדינה", בתוך: יצחק רייטר (עורך), **דילמות ביחסי יהודים-ערבים**, ירושלים ותל אביב: שוקן, עמ' 242-249.
- קירר, מרדכי, 2011. "החזון העתידי של התנועה האסלאמית", בתוך: אלי רכס ואריק רודניצקי (עורכים), **מיעוטים מוסלמיים במדינות רוב לא-מוסלמי: התנועה האסלאמית בישראל כמקרה מבחן**, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי, עמ' 117-124.
- רבי, עוזי, ואריק רודניצקי (עורכים), 2011. **יום הנכבה בקרב הערבים בישראל**, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי (סדרת "עדכן הערבים בישראל", 11 ביולי) (מקוון).
- רביצקי, אביעזר, וידידיה שטרן (עורכים), 2007. **דברים ושברי דברים: על יהדותה של מדינה דמוקרטית**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- רודניצקי, אריק (עורך), 2013. **הפוליטיקה הערבית בישראל והבחירות לכנסת ה-19**, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי (סדרת "עדכן הערבים בישראל", גיליון 3, 7 בפברואר) (מקוון).
- , 2015. "ניתוח תוצאות הבחירות לכנסת ה-20 בקרב הערבים בישראל", **ביאן: הערבים בישראל 5** (מאי): 3-12.
- רוחאנא, נדים, 1999. "אופציית המדינה הדר-לאומית", בתוך: שרה אוסצקי-לזר, אסעד גאנם ואילן פפה (עורכים), **שבע דרכים: אופציות תיאורטיות למעמד הערבים בישראל**, גבעת חביבה: המכון לחקר השלום, עמ' 243-268.
- , 2011. "המצב הקולוניאלי: האם חלוקת פלסטין אפשרית?", **ג'דל 10** (יוני) (מקוון).
- רוחאנא, נדים, אמטאנס שחאדה, ואריז' סבאע'ח'ורי, 2011. "תפניות בפוליטיקה הפלסטינית בישראל: בחירות 2009", בתוך: אשר אריאן ומיכל שמיר (עורכים), **הבחירות בישראל 2009**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, עמ' 131-170.

- רוזן-קרקוצקין, אמנון, 2010. "על זיכרון ועל דו-לאומיות, על שבות ושיבה", בתוך: אמל ג'מאל (עורך), דיאלקטיקה של זיכרון ושכחה בעצמאות הישראלית ובנכבה הפלסטינית, תל אביב: מכון ולטר ליבך, אוניברסיטת תל אביב, עמ' 53-60.
- רייטר, יצחק, 2005. מירושלים למכה ובחזרה: ההתלכדות המוסלמית סביב ירושלים, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- _____, 2008. מלחמה, שלום ויחסים בינלאומיים באסלאם בן-זמננו: פתוות בנושא שלום עם ישראל, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- רייטר, יצחק, וראובן אהרוני, 1992. עולמם הפוליטי של ערביי ישראל, כפר סבא: בית ברל: המרכז לחקר החברה הערבית בישראל.
- רכס, אלי, 1990. "יהודים וערבים בפ"פ: סוגיה בהיסטוריוגרפיה הפלסטינית-ערבית בת-זמננו", הציונות טו: 175-186.
- _____, 1993. המיעוט הערבי בישראל: בין קומוניזם ללאומיות ערבית, 1965-1991, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב: מרכז משה דיין ללימודי המזרח התיכון ואפריקה והקיבוץ המאוחד.
- _____, 2000. "התנועה האסלאמית בישראל וזיקתה לאסלאם הפוליטי בשטחים", בתוך: רות גביון ודפנה הקר (עורכות), השסע היהודי-ערבי בישראל: מקראה, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, עמ' 271-296.
- _____, תשס"ב. "הערבים בישראל לאחר תהליך אוסלו: לוקליזציה של המאבק הלאומי", המזרח החדש מג: 275-303.
- _____, 2011. "האסלאמיזציה של הזהות הערבית בישראל: התנועה האסלאמית, 1972-1996", בתוך: אלי רכס ואריק רודניצקי (עורכים), מיעוטים מוסלמיים במדינות רוב לא-מוסלמי: התנועה האסלאמית בישראל כמקרה מבחן, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי, עמ' 63-74.
- רכס, אלי, ודורון נבות, 2006. "מדיניות שוויונית והפוליטיקה של הערבים בישראל: חסמים פרגמאטיים ופרדיגמאטיים", בתוך: שלמה חסון ומיכאל קרייני (עורכים), הערבים בישראל: חסמים בפני שוויון, ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, עמ' 141-162.
- רכס, אלי, ואריק רודניצקי, 2011. "הקדמה", בתוך: הנ"ל (עורכים), מיעוטים מוסלמיים במדינות רוב לא-מוסלמי: התנועה האסלאמית בישראל כמקרה מבחן, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי, עמ' 9-18.
- שביט, אוריה, 2011. "זהות מוסלמית באירופה ובישראל: קווי מתאר לדיון משווה", בתוך: אלי רכס ואריק רודניצקי (עורכים), מיעוטים מוסלמיים במדינות רוב לא-מוסלמי: התנועה האסלאמית בישראל כמקרה מבחן, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי, עמ' 21-26.

- שיפטן, דן, תשס"ג. "זהותם החדשה של הח"כים הערבים", תכלת 13: 23-49.
- _____, 2011. **פלסטינים בישראל: מאבקו של המיעוט הערבי במדינה היהודית**, אור יהודה: כנרת, זמורה-ביתן, דביר.
- שמיר, שמעון, 2005. **הערבים בישראל: שנתיים לפרסום דוח ועדת אור**, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי.
- שנהב, יהודה, 2010. **במלכודת הקו הירוק: מסה פוליטית יהודית**, תל אביב: עם עובד.

ערבית

- ברכה, מוחמד, 2005. "בין מדינה אחת לססמת שתי המדינות: העצמאות אינו מותרות אלא הכרח", **חק אל-עודה** 13-14 (אוקטובר): 14-15 |محمد بركة, "بين الدولة الواحدة وشعار الدولتين: الاستقلال ليس رفاها.. إنه ضرورة", **حق العودة**.
- _____, 2006. "זכות השיבה: בין אופייה היהודי של המדינה לציוניזציה של המקום", **חק אל-עודה** 17 (מאי): 7 |محمد بركة, "حق العودة: بين يهودية الدولة وصهيينة المكان", **حق العودة**.
- בשארה, עזמי, 1998. **השיח הפוליטי השסוע ומחקרים אחרים**, רמאללה: מואטן – המכון הפלסטיני לחקר הדמוקרטיה |عزمي بشارة, **الخطاب السياسي المبتور ودراسات اخرى**.
- _____, 2010. "אחרון חביב: הכרה בישראל כמדינה יהודית", **פלסטין** 7 (נובמבר): 2-3 |عزمي بشارة, "أخيراً وليس آخراً: الاعتراف بإسرائيل دولة يهودية", **فلسطين** (מקוון).
- _____, 2011. **מדינה יהודית ודמוקרטיה**. דוחה: המרכז הערבי למחקר ולמחקרי מדיניות (ינואר) |عزمي بشارة, **مجلة يهودية وديموقراطية** (מקוון).
- בשיר, בשיר, 2011. "מדינה דו-לאומית היא פתרון מוסרי ובר יישום", **פלסטין** 10 (פברואר): 18-19 |بشير بشير, "الدولة ثنائية القومية حل أخلاقي قابل للتنفيذ", **فلسطين** (מקוון).
- גאנם, אסעד, 2000. "מדינה פלסטינית-ישראלית דו-לאומית: לקראת פתרון הבעיה הפלסטינית-ישראלית בדרך של איחוד", **מגילת אל-דראסאת אל-פלסטיניה** 41: 3-30 |أسعد غانم, "دولة فلسطينية - إسرائيلية ثنائية القومية: نحو حل اتحادي للمسألة الفلسطينية - الإسرائيلية", **مجلة الدراسات الفلسطينية**.
- _____, 2005. "פרויקט המדינה הדו-לאומית כדרישה רצויה מבחינת הפלסטינים", **חק אל-עודה**: 13-14 (אוקטובר): 20 |أسعد غانم, "مشروع الدولة ثنائية القومية كمطلب فلسطيني مرغوب", **حق العودة**.
- _____, 2009. "מדינה אחת כתכנית הצלה פלסטינית", **מגילת אל-אדאב** 11-12: 5-7 |أسعد غانم, "الدولة الواحدة كمشروع إنقاذ فلسطيني", **مجلة الآداب**.

- גאנס, אסעד, ומוהנד מוסטפא, 2007. "החרמת הבחירות לכנסת השש עשרה על-ידי הפלסטינים: סממנים פוליטיים ואידאולוגיים", מג'לת אל-דראסאת אל-פלסטיניה 69: 75-94 [أسعد غانم ومهند مصطفى, "مقاطعة الفلسطينيين لانتخابات الكنيست السادس عشر: المدلولات السياسية والأيدولوجية", مجلة الدراسات الفلسطينية].
- , 2009. הפלסטינים בישראל: הפוליטיקה של המיעוט הילידי במדינה האתנית, רמאללה: מדאר – המרכז הפלסטיני למחקרים ישראליים [أسعد غانم ومهند مصطفى, الفلسطينيين في إسرائيل: سياسات الأقلية الأصلية في الدولة الإثنية].
- , 2009. "הפלסטינים בישראל: חזון עתידי", מג'לת אל-דראסאת אל-פלסטיניה 77: 109-125 [أسعد غانم ومهند مصطفى, "الفلسطينيون في إسرائيل: تصور مستقبلي", مجلة الدراسات الفلسطينية].
- ג'מאל, אמל, 2009. "פתרון המדינה האחת: סיכויים ומגבלות", מג'לת אל-אדאב 11-12: 11-16 [أمل جمال, "حل الدولة الواحدة: آفاقه ومحدودياته", مجلة الآداب].
- הוועידה הכללית של הציבור הערבי בישראל: ועידת השוויון, 1996. נצרת: ועדת המעקב העליונה של הציבור הערבי בישראל, הוועד הארצי של ראשי הרשויות המקומיות הערביות בישראל [المؤتمر العام للجماهير العربية في إسرائيل: مؤتمر المساواة].
- הספר השחור על יום האדמה 30 במרץ 1976, 1976. חיפה: הוצאת הוועד הארצי להגנה על האדמות הערביות בישראל [الكتاب الأسود عن يوم الأرض ٣٠ آذار ١٩٧٦].
- זריק, ראף, 2008. "עיון בטקסט", בתוך: ח'ליל נח'לה (עורך), עתיד המיעוט הפלסטיני בישראל, רמאללה: מדאר – המרכז הפלסטיני למחקרים ישראליים, עמ' 104-118 [إرناف زريق, "قراءة في النص", في: خليل نخلة (محرر), مستقبل الأقلية الفلسطينية في إسرائيل].
- חידר, עזיז, 1995. התנועה הלאומית המתקדמת – בני הכפר: מחקר על ההיבט הלאומי והיומי בהגות הפוליטית בקרב הפלסטינים בישראל, אוניברסיטת ביר זית: המרכז לחקר ותיעוד החברה הפלסטינית [عزیز حيدر, الحركة الوطنية التقدمية — أبناء البلد: دراسة في القومي واليومي في الفكر السياسي بين الفلسطينيين في إسرائيل].
- ח'ליליה, שאדי, טל בן צבי, וג'עפר פרח (עורכים), 2008. יום האדמה: היסטוריה, מאבק ומונומנט, חיפה: מרכז מוסאוא א'שאדי ח'ליליה, טאל בן צ'פי, וג'עפר פרח (מحررون), يوم الأرض: تاريخ ونضال ونصب تذكاري].
- טיבי, אחמד, 2005. "יש אלטרנטיבה", חק אל-עודה 13-14 (אוקטובר): 7 [أحمد الطيبي, "يوجد بديل", حق العودة].
- כרום, ג'ורג', 1993. המפלגה הקומוניסטית הישראלית בין סתירה לפרקטיקה: 1948-1991, ירושלים: מנשראת אל-שעלה [جورج كرزوم, الحزب الشيوعي الاسرائيلي بين التنقض و الممارسة: 1948-1991].

מוסטפא, מוהנד, 2011. "הצעות לחילופי אוכלוסייה בעניין הפלסטינים בארץ: בין תפיסות של טרנספר וסיפוח לבין המדיניות הנדרשת", סיאסאת 15: 26-41 [מנהד مصطفى]. "اقتراحات التبادل السكاني للفلسطينيين في الداخل: بين مفاهيم الترانسفير والضم والسياسات المطلوبة", سياسات].

מח'ול, אמיר, 2005. "בין מהותה של ישראל לפתרונות מפוצלים", חק אל-עודה 13-14 (אוקטובר): 10-11 [אמיר مخول, "بين جوهر إسرائيل وتجزئية الحل", حق العودة].

מחארב, מחמוד, 1989. המפלגה הקומוניסטית הישראלית והבעיה הפלסטינית, 1948-1981: מחקר ביקורתי, ירושלים: הוצאת המחבר [محمود محارب, الحزب الشيوعي الاسرائيلي والقضية الفلسطينية, 1948-1981: دراسة نقدية].

מכאוי, אבראהים, 2001. "עמדות בוויכוח עם הזרם הרעיוני שהפנים את התבוסה", כנעאן 105 (אפריל): 120-129 [إبراهيم مكاي, "مواقف في النقاش مع الفكر الذي استنحل الهزيمة", كنعان].

נח'לה, ח'ליל, 2008. "הקדמה: עתיד המיעוט הפלסטיני בישראל", בתוך: הנ"ל (עורך), עתיד המיעוט הפלסטיני בישראל, רמאללה: מדאר – המרכז הפלסטיני למחקרים ישראליים, עמ' 9-40 [خليل نخلة, "المقدمة: مستقبل الأقلية الفلسطينية في إسرائيل", في: المذكور أعلاه (محرر), مستقبل الأقلية الفلسطينية في إسرائيل].

סבאע'ח'ורי, אריז', 2004. הפלסטינים בישראל: רקע היסטורי, חברתי ופוליטי, חיפה: מדה אל-כרמל [أريخ صباغ-خوري, الفلسطينيون في إسرائيل: خلفية تاريخية, إجتماعية وسياسية].

עבר אל-פתאח, עוז', 2010. "ישראל תקרוס אם תנהג בשוויון", פלסטין 7 (נובמבר): 4-5 [عوض عبد الفتاح, "إسرائيل تنهار إذا طبقت المساواة", فلسطين] (מקוון).

עוף, מירפת, 2012. "שיח' כמאל ח'טיב בריאיון מיוחד לאל-פרקאן: מקורות עמידתנו האיתנה באים מתוכנו ונובעים מאמונתנו המלאה שאנו הצודקים ובני הארץ", אל-פרקאן 661 (ינואר): 26-29 [ميرفت عوف, "الشيخ كمال الخطيب في حوار خاص مع الفرقان: مقومات صمودنا ذاتية نابعة من قناعتنا وإيماننا بأننا أصحاب الحق وأهل الوطن", الفرقان].

ע'זאוי, עמר, 1979. הציונות והמיעוט הלאומי הערבי בישראל, עכו: אל-אסואר [عمر عزاوي, الصهيونية والأقلية القومية العربية في إسرائيل].

פארס, האני אחמד (עורך), 2012. מדינה אחת כפתרון לסכסוך הערבי-ישראלי: ארץ אחת לכל אזרחיה, בירות: המרכז למחקרי אחדות ערבית [هاني أحمد فارس (محرر), حل الدولة الواحدة للصراع العربي-الإسرائيلي: بلد واحد لكل مواطنيه].

צ'אהר, בלאל, 2012. "התנועה האסלאמית: אנו שואפים אל 'מדינה מג'קרטה ועד טנג'יר'", פלסטין 23 (מרץ): 16-17 [بلال ضاهر, "الحركة الإسلامية: تنتقل إلى دولة من جاكارتا إلى طنجة", فلسطين] (מקוון).

רוחאנא, נדים, 2004. "פיוס בסכסוכים לאומיים מתמשכים: כוח וזהות במקרה הישראלי-פלסטיני", *מג'לת אל-דראסאת אל-פלסטיניה* 57: 62-76 *אנדים רוחאנא*, "المصالحة في النزاعات القومية المستمرة: القوة والهوية في الحالة الإسرائيلية-الפלستينية", *مجلة الدراسات الفلسطينية*.

—, 2006. "היסטוריה ופיוס: זכות השיבה בהקשר עוללות העבר", *אבחאת' פלסטיניה פי אל-מג'תמע ואל-תא'דיח'* 1: 137-159 *אנדים רוחאנא*, "التاريخ والتصالح: حق العودة في سياق عين الماضي", *أبحاث فلسطينية في المجتمع والتاريخ*.

—, 2008. " 'אמנת חיפה' והפלסטינים בישראל: שוליים פוליטיים, מרכז מוסרי", בתוך: ח'ליל נח'לה (עורך), *עתיד המיעוט הפלסטיני בישראל*, רמאללה: מדאר – המרכז הפלסטיני למחקרים ישראליים, עמ' 76-103 *אנדים רוחאנא*, "وثيقة حيفا" والفلسطينيون في إسرائيل: الهامش السياسي والمركز الأخلاقي", *في: خليل نخلة (محرر), مستقبل الأقلية الفلسطينية في إسرائيل*.

—, 2010. "מסמכים המאתגרים את המדינה היהודית", *פלסטין* 3 (יולי): 8 *אנדים רוחאנא*, "وثائق تتحدى الدولة اليهودية", *فلسطين* (מקוון).

תומא, אמיל, 1982. *דרך המאבק של הציבור הערבי בישראל*, עכו: דאר אבו סלמא |מיל תומא, *طريق الجماهير العربية الكفاحي في إسرائيل*.

—, 1982. *ב. הציגונות בת זמננו: מחקרים*, עכו: מנשוראת אל-אסואר |מיל תומא, *الصهيونية المعاصرة: دراسات*.

אנגלית

Benvenisti, Meron, 1995. *Intimate Enemies: Jews and Arabs in a Shared Land*, Berkeley: University of California Press.

Even Chorev, Nadav, 2008. *Arab NGOs for Civic and Social Change in Israel: Mapping the Field*, Jerusalem: The Van Leer Institute.

Fishman, Shammai, 2006. *Fiqh al-Aqalliyyat: A Legal Theory for Muslim Minorities*, Washington: Hudson Institute.

Frisch, Hillel, 2011. *Israel's Security and Its Arab Citizens*, New York: Cambridge University Press.

Ghanem, As'ad, 2001. *The Palestinian-Arab Minority in Israel, 1948–2000: A Political Study*, Albany: State University of New York Press.

—, 2009. "The Bi-National State Solution," *Israel Studies* 14 (2): 120–133.

Haklai, Oded, 2004. "Palestinian NGOs in Israel: A Campaign for Civic Equality or 'Ethnic Civil Society'?" *Israel Studies* 9 (3): 157–168.

- , 2011. *Palestinian Ethnonationalism in Israel*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hermann, Tamar, 2005. "The Bi-National Idea in Israel/Palestine: Past and Present," *Nations and Nationalism* 11 (3): 381–401.
- Iverson, Duncan, 2007. "Indigenous Rights," in: William A. Darity (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Farmington Hills: MacMillan, vol. 2: 614–617.
- Jamal, Amal, 2008. "The Counter-Hegemonic Role of Civil Society: Palestinian-Arab NGOs in Israel," *Citizenship Studies* 12 (3) (June): 283–306.
- , 2011. *Arab Minority Nationalism in Israel: The Politics of Indigeneity*, New York: Routledge.
- Khalidi, Walid, 2009. "The Hebrew Reconquista of Palestine: From the 1947 United Nations Partition Resolution to the First Zionist Congress of 1897," *Journal of Palestine Studies* 39 (1): 24–42.
- Klein, Claude, 1987. *Israel as a Nation State and the Problem of the Arab Minority in a Search of a Status*, Tel Aviv: International Center for Peace in the Middle East.
- Morris, Benny, 2009. *One State, Two States: Resolving the Israel/Palestine Conflict*, New Haven: Yale University Press.
- Reiter, Yitzhak, 2009. *National Minority, Regional Majority: Palestinian Arabs Versus Jews in Israel*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Rekhes, Elie, 1996. "The Islamic Movement in Israel: The Internal Debate over Representation in the Knesset," *Data and Analysis* 2 (April), Tel Aviv University: The Program on Arab Politics in Israel.
- , 2007. "The Evolvement of an Arab-Palestinian National Minority in Israel," *Israel Studies* 12 (3): 1–28.
- , 2008. *The Arab Minority in Israel: An Analysis of the "Future Vision" Documents*, New York: American Jewish Committee.
- , 2012. "Palestinians in Israel: The Arab Minority and [the Struggle with] the Jewish State," *Bustan: The Middle East Book Review* 3 (1): 63–67.
- Rouhana, Nadim N., 2006. "'Jewish and Democratic'? The Price of a National Self-Deception," *Journal of Palestine Studies* 35 (2): 64–74.
- , (ed.), 2007. *Attitudes of Palestinians in Israel on Key Political and Social Issues: Survey Research Results*, Haifa: Mada al-Carmel.

- Rouhana, Nadim N., and Ahmad Saabneh, 2007. "Equality between Arabs and Jews and Related Issues", in: Nadim N. Rouhana (ed.), *Attitudes of Palestinians in Israel on Key Political and Social Issues: Survey Research Results*, Haifa: Mada al-Carmel, pp. 1–11.
- Rubin-Peled, Alisa, 2001. "Towards Autonomy? The Islamist Movement's Quest for Control of Islamic Institutions in Israel," *The Middle East Journal* 55 (3): 378–398.
- Smith, Murray, 2007. "Self Determination," in: William A. Darity (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Farmington Hills: MacMillan, vol. 2: 405–407.
- Smootha, Sammy, 1990. "Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arab Minority in Israel," *Ethnic and Racial Studies* 13 (3): 389–413.
- , 2010. *Index of Arab-Jewish Relations in Israel: 2003–2009*, University of Haifa: The Jewish-Arab Center.
- Sorek, Tamir, 2013. "Public Silence and Latent Memories: Yitzhak Rabin and the Arab-Palestinian Citizens of Israel," *Israel Studies Review* 28 (1): 78–97.
- Susser, Asher, 2009. "Partition and the Arab Palestinian Minority in Israel," *Israel Studies* 14 (2): 105–119.
- Tilley, Virginia, 2005. *The One-State Solution: A Breakthrough for Peace in the Israeli-Palestinian Deadlock*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Zreik, Raif, 2004. "Palestine, Apartheid, and the Rights Discourse," *Journal of Palestine Studies* 34 (1): 68–80.

The Arab Minority in Israel and the “Jewish State” Discourse

Arik Rudnitzky



THE ISRAEL
DEMOCRACY
INSTITUTE

Text Editor: Dafna Lavi, Anat Bernstein
Series Design: Tartakover Design, Tal Harda
Cover Design: Yossi Arza
Typesetting: Nadav Shtechman Polischuk
Printed by Graphos Print, Jerusalem

Cover Photo: Two rival demonstrations—for and against Operation Cast Lead—at the Hebrew University of Jerusalem, December 29, 2008; Flash 90

ISBN 978-965-519-154-7

No portion of this book may be reproduced, copied, photographed, recorded, translated, stored in a database, broadcast, or transmitted in any form or by any means, electronic, optical, mechanical, or otherwise. Commercial use in any form of the material contained in this book without the express written permission of the publisher is strictly forbidden.

Copyright © 2015 by the Israel Democracy Institute (R. A.)
Printed in Israel

The Israel Democracy Institute
4 Pinsker st., P.O.B. 4702, Jerusalem 9104602
Tel: (972)-2-530-0888
Website: <http://en.idi.org.il>

To order books:
Online Book Store: <http://tinyurl.com/en-idi-store>
E-mail: orders@idi.org.il
Tel: (972)-2-530-0800; Fax: (972)-2-530-0867

This book is published with the generous support of the Goldhirsh Foundation.

All IDI publications may be downloaded for free, in full or in part, from our website.

Abstract

The present volume focuses on how the Arab minority in Israel relates to the definition of the country as a “Jewish state.” The question is especially relevant in light of its members’ growing criticism, in recent years, of the State’s attempts to buttress this definition. The criticism is heard with greater intensity at the start of every new round of negotiations between Israel and the Palestinians, catalyzed by Israel’s demand that the Palestinians recognize it as a Jewish state. This criticism is also voiced by most members of the Arab intellectual and political elite in response to initiatives that would anchor Israel’s definition as a Jewish nation-state in the lawbook.

This is the context of the questions raised in this book: What are the practical ramifications, for the Arab sector, of Israel’s characterization as a “Jewish state”? Do Arabs balk at it for ideological reasons or pragmatic reasons? Is the notion of a “Jewish and democratic state,” common among Jewish Israelis, rejected by the country’s Arabs? What does the Arab sector think about the Jews’ right to self-determination in Israel? What alternatives to a “Jewish and democratic” state are commonly floated by Arabs? How would they like to define the state?

An analysis of a variety of sources demonstrates that the vast majority of the Arabs in Israel express their opposition to the country’s definition as a “Jewish state” in both the pragmatic and ideological spheres. On the pragmatic level, their reservations about this derive from their collective experience since the country’s founding. In their eyes, the inequality between Jews and Arabs, manifested in discriminatory allocation of resources between the two sectors, stems from the State’s Jewish-Zionist character. On this level, their refusal to recognize Israel as a “Jewish state” stems from the fear that such

* Translated by Lenn Schramm

recognition would merely pave the way for increased discrimination against the country’s Arab citizens

The ideological discourse runs deeper. It harks back to the circumstances of Israel’s creation as the Jewish nation-state in 1948, to the roots of the conflict for the land between the Zionist movement and the Palestinian nationalist movement, and to the two sides’ battle for control of it in 1947–1949. This is a discourse about historical justice and morality, whose basis is whether Israel’s founding in 1948 as a Jewish nation-state can be justified. The question is made even more acute in light of the Arabs’ widespread belief that the flip side of the establishment of the “Jewish state” was the “Palestinian *Nakba*.” Given this premise, which views Palestinian Arabs as the original inhabitants of the land and, by contrast, the Jewish state as the product of a colonialist enterprise and its Jewish citizens as non-indigenous, it becomes clear that the ideological discussion revolves around an additional fundamental question: Do the Jews have a right to self-determination on this parcel of land, formerly Mandatory Palestine, which is the historic homeland of its original inhabitants?

The ideological discourse exposes a multifaceted picture. Paradoxically, the apparent unanimous resistance in the pragmatic sphere to recognition of Israel as a Jewish state breaks down as the discussion veers towards the ideological. This is because the Arab sector in Israel is not a monolithic political and ideological bloc. Each of the four main streams within Arab society—Israeli-Arab Zionism, Jewish-Arab Communism, Islam, and nationalism—seeks to promote the Arabs’ interests in accordance with its own worldview. As a result, the differences and contradictions between the streams become more salient as the discussion penetrates more deeply into these core ideological issues.

Of the four streams, there is no doubt that the nationalist stream, represented in the Knesset by the National Democratic Assembly (Balad), is the most outspoken opponent of the very idea of a Jewish state in the Land of Israel/Palestine and in total ideological conflict with this notion. The nationalists’ proposals to replace the Jewish nation-state with a binational state derive from the assumption that the right of the Palestinians—the original inhabitants of the land—to self-determination trumps the right to

self-determination of any other non-indigenous group living in there. Hence they assert that the indigenous inhabitants' right to self-determination must be realized first as a necessary precondition for a historic reconciliation between Arabs and Jews in this land. Moreover, this right must be applied throughout the Palestinians' historic homeland—i.e., all of Mandatory Palestine—and to all members of the Palestinian people, including Israel's Arab minority and Palestinian refugees now living outside their homeland. For the nationalist stream, the establishment of a binational state in Israel/Palestine would represent a historic compromise between the autochthonous Arabs' right to self-determination and retroactive recognition of the Jews' right to self-determination, a right that can be honored only in a political framework that is shared with the land's original inhabitants. Hence members of the nationalist stream can say that their proposal to fundamentally alter the nature of the Jewish state is based on sacred values of historical justice and morality.

The Communist stream, which has both Jewish and Arab members and is represented in the Knesset by the Democratic Front for Peace and Equality (Hadash), espouses quite a different position. It grants *de facto* recognition to the right of a Jewish state to exist in Israel/Palestine and to Jews' right to self-determination in such a country on the basis of the 1947 UN Partition Resolution. Hadash, more than any other Arab stream, upholds Israel's current political existence within the 1967 borders (the "Green Line") and supports its Arab citizens' political efforts in the Knesset—the supreme sovereign institution of the state, that was established as a result of the Partition Resolution. It firmly rejects the idea of a single binational state in the entire land because it views that as counter to its traditional platform—"Two States for Two Peoples." It also opposes initiatives to transfer the bulk of the Arabs' political activity outside of the Knesset. However, it also firmly rejects the country's Jewish-Zionist character and the notion of Israel as a majoritarian Jewish nation-state, because, in keeping with the democratic principle of majority rule, this could lead to a tyranny of the majority. It sees a Jewish state as a country with a Jewish majority in which the Jewish people achieve self-determination. However, at the same time, it believes that the Jewish majority must respect the rights of the Arab citizens—including their

rights as a national collective—precisely because of its commitment to the country’s democratic values.

The Islamists take a more complex stand. The adherents of this stream, represented by the two factions of the Islamic Movement—parliamentary and extra-parliamentary—do not worry themselves about whether the Jews have a right to self-determination in this land. Their attitude is not necessarily based on a nationalist ideology at all, but, first and foremost, on a religious outlook that sees the Jews as a religious sect and not as a nation. Nevertheless, the Islamic stream must still struggle with the practical ramifications of the concept of a “Jewish state”—Jewish sovereignty in the form of a nation-state. Therefore, and in pursuit of bettering the lot of Muslim citizens living as a minority religious community in a nation-state in which most of the citizens are not Muslim, each faction of the Islamic Movement has developed its own way of dealing with the concept of a Jewish state. The extra-parliamentary faction takes a dogmatic approach that almost completely ignores the state and its institutions—a complete unwillingness to accept Jewish sovereignty over land that is considered sacred to Islam. The faction’s leaders have developed a detailed plan for autonomy that would establish a self-sufficient community that lives according to the tenets of Muslim religious law. However, internal and external difficulties seem to have prevented implementation of this idea. By contrast, the parliamentary faction views the status of Muslims in Israel as similar to that of Muslim communities elsewhere in the world, who live as minority in countries with a non-Muslim majority. These communities’ experience in the West demonstrates that they can successfully adjust to life in countries where the regime and lifestyle are not Muslim. Therefore, somewhat paradoxically, the parliamentary faction has managed to overcome the challenge posed by the Jewish state and find its place in Israeli politics. Like Hadash, the members of the parliamentary faction of the Islamic movement are committed to Israel’s current political structure. They accept the Two-State Solution and advocate political activity in the Knesset, in the belief that this is the best way to benefit the State’s Muslim citizens.

Although the rejection of the country’s definition as a Jewish state is firmly entrenched among the main ideological streams in Israeli Arab society, it is not sufficient to forge a common denominator that could serve as the

basis for practical proposals to modify the character of the Israeli state. Ever since the start of the peace process between Israel and the Palestinians in the 1990s, Arab intellectuals and politicians in Israel have been working to develop alternatives to the definition of Israel as a “Jewish and democratic state.” They have discussed several possibilities for autonomy (cultural or institutional, but not territorial), examined the idea of a “state of all its citizens,” and floated proposals for a binational solution (within the Green Line or in the whole of Mandatory Palestine) as a counterweight to the traditional line, “Two States for Two Peoples.” These initiatives were motivated by the sense that even as the Palestinians in the West Bank and the Gaza Strip had taken steps towards realizing their right to self-determination, the Arab minority within Israel had made no similar progress. At the same time, the State’s Zionist character was seen as obstructing the rights of the Arabs, as a national and indigenous minority, to self-determination in their own land. Hence all these models were meant to lead to partial or even full realization of the Arab minority’s right to self-determination.

Despite the in-depth theoretical clarification, there has been no practical progress to speak of. The internal discussions about institutional autonomy have not generated proposals that are sufficiently coherent and accepted within Arab society; proposals for cultural autonomy (e.g., in education) have not received the blessing of the national authorities. Even the notion of a “state of all its citizens” has failed to win a consensus within Arab society, because some Arab political streams feel that it does not give sufficient expression to the special character of the Arab citizens as a national collective. As for a binational state, even its most ardent supporters are fully aware that it is not practical, given the opposition to it by both the Jewish majority in Israel and the Palestinian leadership in the territories. It is doubtful whether this idea has strong support even within Arab society in general.

Indeed, unlike the positions taken by the Arab political and intellectual elite in Israel, the attitudes of the Arab public at large tend to be more strongly affected by the vicissitudes of time and changing political circumstances. A number of public opinion polls have found that a consistent majority of the Arab public in Israel holds a realistic attitude that accepts the situation within which it lives. Though criticism of the State’s intention to enshrine

itself as a “Jewish state” has gained a foothold in much of Arab society, this same society has generally accepted the State’s current definition as “Jewish and democratic.” In other words, Israeli Arab society accepts the Jews’ right to self-determination in this land and accepts the state’s right to exist as an independent country within the Green Line. It is also important to remember that members of the Arab-Israeli stream who are represented by the Zionist political parties avoid conflict with the State and the Jewish majority on ideological issues and are not at all interested in modifying the current nature of Israel as a Jewish nation-state.

The bottom line is that, with regard to Israel’s definition as a “Jewish state,” the attitude of the Arab public is complex, not uniform or coherent, and full of contradictions. The practical ramifications of the diversity of ideas and positions here reinforce the current political structure within the Green Line, in which an Arab minority co-exists with a Jewish majority. Although this conclusion does not mean that Arab society in Israel is at peace with the idea of a Jewish state, it does place the Arabs’ critical discourse about this definition of Israel in the proper perspective.



שאלת עמדתו של המיעוט הערבי במדינה כלפי ההגדרה של ישראל "מדינה יהודית" נמצאת כבר שנים אחדות על סדר היום הציבורי. דרישתה של ישראל מן המנהיגות הפלסטינית בשטחים להכיר בה כ"מדינה יהודית", כחלק מהסדר הקבע בין הצדדים, וכן יוזמות חקיקה שהוצעו בכנסת מתוך כוונה לקבוע בחוק את ההגדרה "מדינת לאום יהודית", התקבלו כולן בביקורת נוקבת, ועקיבה, מצד המנהיגות הפוליטית והאליטה האינטלקטואלית של הציבור הערבי. סקרי דעת קהל בקרבו מלמדים כי ההסתייגות מההגדרה "מדינה יהודית" קנתה לה אחיזה בחוגים נרחבים בתוכו.

לנוכח מצב עניינים זה עולות כמה שאלות יסוד: מהן המשמעויות המעשיות בעיני הציבור הערבי במדינה הנגזרות מהגדרתה "מדינה יהודית"; האם ההסתייגות מהגדרה זו נובעת משיקולים אידאולוגיים או מסיבות פרגמטיות; האם הפרשנות הרווחת בציבוריות הישראלית-יהודית להגדרת המדינה "יהודית ודמוקרטית" אינה תקפה בעיני הציבור הערבי; מהן העמדות הרווחות בציבור זה כלפי זכות ההגדרה העצמית של היהודים בכברת ארץ זו; מהן החלופות העולות לדיון בציבור הערבי להגדרה "יהודית ודמוקרטית"; ומהו אופייה הרצוי של המדינה בעיניו?

באמצעות עיון מעמיק במקורות בשפה הערבית ובספרות מחקרית עשירה נחשף הקורא לפולמוס הסוער והנוקב המתחולל בחברה הערבית בישראל בסוגיות עקרוניות ומורכבות אלו. פולמוס זה הוא עוד אבן דרך בהתגבשות השיח הלאומי הערבי במדינת ישראל.

אריק רודניצקי, לשעבר חוקר במכון הישראלי לדמוקרטיה, הוא דוקטורנט במחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בראיילן ומנהל פרויקטים בתכנית קונרד אדנאואר לשתוף פעולה יהודי-ערבי, הפועלת במרכז משה דיין ללימודי המזרח התיכון ואפריקה באוניברסיטת תל אביב.

הספר רואה אור במסגרת תכנית המחקר "ישראל כמדינת לאום", בראשות פרופ' אניטה שפירא.

מחיר מומלץ: 64 ש"ח
אוגוסט 2015

מסת"ב: 7-154-519-965-978

www.idi.org.il



0 4500001144 1

דאנאקוד 450-1144

