

## הערבי הישראלי: עיונים בשיח פוליטי שסוע

### עזמי בשארה

ההערכה הנובעת מן התבוסה דחקה בשנות השבעים את הנטייה בשיח הפוליטי הערבי לראות בבני המיעוט הערבי בישראל בוגדים או במקרה הטוב להתעלם מהם. לעומת זאת עתה שבה והשתלטה המבוכה בהערכת מצבם ותפקידם של הערבים בישראל, שהחלו משקיפים על מדינות ערב השכנות מן השוליים הדמוקרטיים של הטלוויזיה הישראלית. הם קוראים קריאות ביניים לראשי ממשלות ולשרים בשיבות הכנסת - האם זו הוכחה ללאומיות פלשתינית או להתחזקותו של הצד הישראלי הבוטח בנפשות שסועות? ושמה לפנינו חיקוי ערבי של הישראלי בעל הביטחון העצמי במדינתו?

הערבים הישראליים משחקים תפקיד של ישראלים. אתה רואה אותם מברכים שרים ובשרים ביום העצמאות של ישראל בטקסים הנערכים במיוחד למטרה זו - ברכות ל"חג". הערבים מברכים על העצמאות, ולא כפי שאותו חבר כנסת ערבי בירך בשעתו את נשיא המדינה במילים 'תחי מדינת ישראל ה"מזעומה"' בחושו כי 'דולה מזעומה' (בערבית: 'מדינה-כביכול') פירושה 'מנהיגה', והרי המנהיגות יקרה ללבם של נציגי החמולות והשבטים ששימשו או חוליה מקשרת ביחסי השלטון הישראלי עם החברה הערבית; הפעם הערבים מברכים ללא הפחד ששרר ב'מדינה-כביכול' של שנות החמישים והשישים. מצד שני, לא זו בלבד שישראל מרשה לערבי הישראלי לברכה מתוך לטקס, אלא היא אף מתירה לו כבר שלושה ימי עצמאות להשתתף באירוע המרכזי של יום העצמאות ובכל שנה ערבי אחד מדליק אחת משתים-עשרה המשואות המייצגות את מגורי החיים השונים בישראל.

הערבי של ישראל - 'המדינה-כביכול' - הלך ללא שוב, אבל נראָה שעמו הלך גם הערבי מ'שארית הפלטה' הנאחו באדמתו. העמידה האיתנה וההיאחזות היו פרי דמיונה של פזורה פלשתינית שחיפשה באווירת התבוסה את השתקפותה-שלה. אחרי כן נהפכו העמידה האיתנה וההיאחזות למכניזם נרקיסיסטי, המפצה על הָעדר אסטרטגיה מדינית בקרב מיעוט מובס במדינה היושבת על חורבותיו של עמו; ולבסוף נהפכו העמידה האיתנה וההיאחזות באדמה לתהליך של ישראליוציה, לאחר שהן התפרקו מן הממד הלאומי שלהן.

\* המאמר לקוח מתוך ספר שייקרא הבניית זכויות וזהות ישראלית, בעריכת עזמי בשארה. הספר יראה אור בקרוב בהוצאת הקיבוץ המאוחד בתל-אביב ובשיתוף מכון ון ליר בירושלים.

זו ישראליוציה שסועה, ובהכרח, משום שאין היא מושתתת על שוויון והיא אינה יכולה להיות מושתתת על שוויון. סיבת הדבר איננה טמונה לא בכך שהערבים הם חלק מאומה המצויה במצב מלחמה עם ישראל ולא בפער במידת המודרניזציה המפריד ביניהם לבין השוויון, כטענת שתי התורות הסוציולוגיות העיקריות בישראל; שהרי במקרה הטוב שתי התאוריות הללו מסבירות את המצב הקיים, אם נקבל אותן לצורך הדיון, אבל אין הן מסבירות מדוע לא יהיה השוויון אפשרי בעתיד, גם במצב של יחסי שלום עם מדינות ערב, כל עוד תשמור מדינת ישראל על המבנה הנוכחי שלה.

מצבו של המיעוט הפלשתיני אינו סטטי. אומנם ברמות ההכנסה והמחיה ובתחומים אחרים הפער בין הערבים ליהודים ממשיך להתקיים, אולם הערבים בישראל נכללים בתהליך הצמיחה הנמשך מאז שנת 1967 וגם הם מושפעים מן הגידול בהשקעות, משיפור ההשכלה ומעליית הצריכה ועוד. השאלה שאין עליה תשובה היא מה הגורם בעל ההשפעה הרבה יותר של השיח הפוליטי? העלייה ברמת החיים לעומת שנים קודמות או המשך קיומו של הפער בין הערבים והיהודים כיום - הן במשרות הממשלתיות, הן במשרות המנהליות שאינן ממשלתיות והן ברמת ההשכלה או במצב התשתית בכפר הערבי וכולי?

אומנם אי אפשר להשיב תשובה חד-משמעית לשאלה זו, אולם כך או כך התגבשה מסגרת ששני המשתנים פועלים בה בעת ובעונה אחת - גם ההתפתחות הנמשכת וגם האפליה המתמידה. המסגרת הזאת היא המסגרת הישראלית. מבחינה זו אפשר לטעון כי בקרב הערבים בישראל התחולל תהליך של ישראליוציה גם בדרך התייחסותם לפער הקיים ביניהם לבין היהודים. הם מנסים ככל יכולתם, בשיח הפוליטי המקובל שלהם, לחמוק מן השאלה המהותית בדבר הקשר האינסטרומנטלי בין היהודים ורווחתם מזה ובין המדינה מזה.

בשנים האחרונות חל שינוי באחד האינדיקטורים העיקריים שהערבים השתמשו בהם כדי להוכיח שהם מופלים לרעה - בתקציבים המוקצים לשלטון המקומי. בשנות השבעים לא עלתה ההקצבה לנפש במגזר הערבי על עשירית מן ההקצבה לנפש במגזר היהודי, וכעת היא מגיעה לשליש ממנה. השינוי הזה לא החל בתקופת שלטונה של מפלגת העבודה בין 1992 ל-1996. זה שינוי מתמשך והדרגתי שהחל עם התפתחותה של השיטה הדרום-מפלגתית בישראל, כלומר מאז סוף שנות השבעים. שיטה זו הקנתה לערבים חשיבות-מה במפה הפוליטית הישראלית.

אף על פי כן השינוי הזה או הדינמיקה הזאת במצבו של המיעוט הערבי הפלשתיני אינם מתבטאים בשלושה דברים מהותיים: ראשית, נמשכת האפליה בין היהודים לערבים בחלוקת המשאבים הציבוריים ובחלוקת העושר החברתי; שנית, מדינת ישראל היא מדינת הרוב היהודי בטבעה ובמהותה וגם בסולם העדיפויות שלה, ועובדה זו נוספת לאפליה בחלוקת המשאבים והעושר או שהיא הבסיס לאפליה זו; שלישית, הערבים בישראל אינם נהנים מזכויות קיבוציות, כלומר אינם נהנים מזכויות של מיעוט לאומי, למעט זכויותיהם כבני עדות דתיות ('מילות') - ואפילו זכויות אלו אינן מלאות כשמדובר במוסלמים, בעיקר בכל הקשור לזכותה של העדה

המוסלמית לנהל את ענייני הווקף שלה (בכסי הקדש המוסלמי) או זכותה למנות את הקאדים שלה.

איך אפשר לנמק בצורה הגיונית את התמדתו של המצב הזה בסוף המאה העשרים במדינה המגדירה את עצמה כמדינה דמוקרטית? ברור שהסבריהם של התאורטיקנים המסורתיים של הממסד הישראלי כבר אינם מספקים. הם מתמודדים, בדרך כלל, עם קיפות האזרחים הערבים מנקודת המוצא של תאוריית המודרניזציה ומצביעים על הפער בין חברת המתיישבים היהודים המודרנית לבין חברת 'הילידים' (natives) שתהליך המודרניזציה הגיע אליה מבחוץ.

הטיעון המרכזי להפרכתה של תאוריה זו אינו יכול לבוא אלא מחוץ לגבולות ההיסטוריים של הישראליות, מתוך הזיכרון הקולקטיבי הפלשתיני. עיקרו הוא שהמודרניזם הישראלי לדידם של הפלשתינים כעם היה תכשלה היסטורית של המודרניזציה שלהם, שהחלה לפני שנת 1948; לאחר 1948 נחסמה הדרך למודרניזציה בפני המיעוט הפלשתיני, משום שהוא איבד את העיליות הכלכליות, הפוליטיות והתרבותיות שלו, וחשוב מכל זה: הוא איבד את העיר הפלשתינית ונשאר חברה כפרית המתפרנסת מעבודה בעיר היהודית, שאינה קולטת אותו. בשלב הבא הוא איבד את הכפר, כאשר איבד את החקלאות, וכך נשאר לא עירוני ולא כפרי - זהו הערבי הישראלי, כנראה.

על כן המודרניזם היחיד שהערבי הישראלי מכיר הוא המודרניזם היהודי, והוא נספח אליו כחקיין, גורם-שוליים, ובמקרה הטוב - בעלת-ביעות. הכפר שאיבד את הכפר הוא החוויה האוטנטית היחידה שהוא חווה, או מנסה לשחזרה כ'פולקלור'. פולקלור הוא תופעה כפרית שנהוג לשחזרה בעיר. שחזור הפולקלור בכפר מוכיח שהכפר הערבי בישראל מגלם את תפקיד הכפר. אסור אפוא שהפרכתה של תאוריית המודרניזציה תשכיח את ההשפעה המעוותת, אבל הממשית, שהיתה למודרניזציה השרירותית שנכפתה על שרידי החברה הפלשתינית בתוך ישראל. יחד עם זאת, כאמור, הטענות הללו אינן יכולות לבוא אלא מחוץ לתהליך הישראליזציה, דהיינו מתוך השתייכות לזיכרון הקולקטיבי הפלשתיני - זכרונם של התושבים המקוריים המשתכת מן השיח המקובל.

הסכסוך הערבי-ישראלי והעדר הביטחון בינאמנותם של האזרחים הערבים למדינה הם נקודת המוצא השנייה המועלית עדיין לביאור מצבו של המיעוט הערבי בישראל, ונוקטים אותה הן במגמה להגן על האפליה והן מתוך ביקורת על התמשכותה. אלה המאמינים כי הסכסוך הלאומי נמשך והמיעוט הלאומי הערבי אינו נאמן יוצאים מנקודת המוצא של הסכסוך לשם הצדקת האפליה.<sup>1</sup> לעומת זאת אותה נקודת מוצא משמשת גם לביקורת האפליה מתוך אמונה כי פני האזור לשלום ועל סמך הערכה כי המיעוט הפלשתיני הוכיח, בדרך כלל, את נאמנותו למדינת ישראל. רוב הסוציולוגים בישראל שותפים לביקורת זו והם נמנים עם המתנה התומך בתהליך השלום.

מעבר לאנטי-ליברליות של השיח על 'נאמנות למדינה' (מה פירושה של נאמנות במדינה דמוקרטית ליברלית? מדוע היא צריכה להיות תנאי למתן זכויות שוות? ובאילו אמצעים אפשר, בכלל, לבדוק אותה, למעט בדיקת הנאמנות לחוק?), ומעבר

לתביעה המעוותת מן הערבי להיות נאמן למדינה שקמה על חורבותיה של ישות הלאומית, הרי העניין הבסיסי כאן הוא אימוץ השיח הפוליטי הציוני - שיח הנאמנות למדינה; המדינה כביכול נמצאת במערכת יחסים רגשית ואישית עם האזרח החורגת מעבר לציות לחוקים ולתשלום מסים. חוגים רחבים של נציגי המיעוט הערבי והעיליות שלו מאמצים שיח זה בפגישותיהם עם 'הדמוקרטים היהודים', עם אלה התובעים את זכויותיו של המיעוט הערבי מנקודת המוצא של נאמנותו למדינה, ובכך השיח הפוליטי הציוני משסע גם את ערבותם של הערבים וגם את הליברליות שלו עצמו.

נוסף על כך הערבים בישראל הוכיחו, למעשה, כי הם מן המיעוטים הלאומיים השקטים ביותר במאה העשרים.

הערבים בישראל אינם חיים במצב של שוויון זכויות או שוויון הזדמנויות, אבל היחסים בינם ובין המדינה אינם יחסי פיקוח ושליטה (domination and control) גרדא, אלא הם יחסים מורכבים יותר. אומנם מודל 'הקולוניאליזם הפנימי' מאפשר להסביר כיצד נוצרה בעיית המיעוט הזה מבחינה היסטורית, אבל הוא אינו מסביר את כל רבדיו של מבנה היחסים המשועתק בהווה בין המדינה ובין המיעוט הלאומי, לרבות הרכיב של היווצרות התודעה. בצורות התודעה הרלווחות בישראל היחסים האלה אינם מתנהלים רק על פי הדפוסים של פיקוח ושליטה או של קולוניאליזם פנימי ותו לא.

לאחרונה התפתח מודל חדש להבנת הדמוקרטיה הישראלית, מתאים יותר להסברת מצבו של המיעוט הפלשתיני; והוא מתאים יותר לא מבחינת ביקורת המציאות, כלומר הוא איננו רציונליזציה שלה למען שינויה, אלא הוא מתאים יותר למציאות בכך שהוא מספק לה רציונליזציה לצורך הנצחתה. התאוריה הזאת להבנת המציאות של חיי הערבים בישראל היא אפוא התאוריה המסוכנת ביותר, משום שהיא זו המשלימה ביותר עם המציאות.

המודל בנוי על שלוש הנחות לגבי הדמוקרטיה הישראלית. ראשית, ישראל אינה מדינה רב־לאומית, והדמוקרטיה שלה אינה דמוקרטיה מותאמת בין־קיבוצית (consociational democracy), שנוסף על תפקודי התיווך שלה בין היחידים היא מתווכת בין קבוצות לאומיות בעלות רצון המתגבש קולקטיבית ובעלות זכות וטו. על פי הגדרתה המשפטית של ישראל, ועל אף דו־לשוניותה (יש מי שזוכר את זה?), אין היא מדינה רב־לאומית, רב־לשונית או רב־תרבותית, כמו בלגיה, שווייץ או קנדה. המיעוט הלאומי אינו קבוצה לאומית שווה לקבוצה לאומית אחרת. הוא אף אינו מוכר כלל בתור מיעוט לאומי בעל זכויות פחותות, אלא רואים בו קבוצה דמוגרפית המוגדרת 'לא יהודית' - בשנתון הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה לא מופיעה המילה 'ערבים', אלא המונח 'לא־יהודים'. ישראל אינה מדינה דמוקרטית בין־קיבוצית, המשלבת דמוקרטיה ליברלית עם הסכמה ואיזון בין קבוצות לאומיות בעלות מנהל עצמי עם סמכויות שונות.

שנית, ישראל איננה דמוקרטיה ליברלית מיזוגית (אינטגרטיבית), המתייחסת אל האזרח מנקודת מוצא של הגדרתו כאזרח ותו לא, כלומר ללא התחשבות

בהשתייכותיותו הלאומיות או הדתיות. היא גם אינה יוצאת מנקודת המוצא המגדירה את האומה הגדרה אזרחית, כנהוג בצרפת ובארצות-הברית (אם כי ארצות-הברית נוטה בהדרגה לכבד ריבוי תרבויות). ישראל אינה מדינה של כל אזרחיה, אלא היא מדינת היהודים, והערבים החיים בה אינם יוצרים ביחד עם היהודים אומה ישראלית דמוקרטית אחת. 'עם ישראל' פירושו האומה היהודית בלבד - והאידיאולוגיה השלטת בישראל מקנה לאומה זו ממדים על-היסטוריים ועל-גאוגרפיים.

שלישית, קשה לראות בישראל מדינת אפרטהייד או 'דמוקרטיה של אדונים' (Herrenvolk Democracy), כלומר היא איננה מדינה שהדמוקרטיה בה היא נחלתה של קבוצה דמוגרפית אחת בלבד. הערבים בישראל אינם מוצאים מכלל הדמוקרטיה הישראלית, אף על פי שהיא דמוקרטיה של יהודים, שכן רשמית הם נהנים מזכויות פרט שוות. אומנם הדמוקרטיה הזאת בשום פנים אינה יכולה לעמוד במבחן לאומי כלשהו והיא מתייחסת אל אזרחיה כאילו הם אויבים, כאשר הם מציבים אותה בפני אבן בוחן לאומית - ביום האדמה ב-1976, למשל - אולם ישראל איננה מדינת אפרטהייד; אלא אם כן נביא בחשבון את הגדה המערבית ורצועת עזה, ולדעת כתב מאמר זה אכן ישנן סיבות רבות להביאן בחשבון, לרבות הקמת הפנטוסנים שם לאחרונה, אולם לא כאן הוא המקום לדון בעניין זה.

מה נשאר, אפוא? במקום ליישם את המודל הדמוקרטי במציאות, באמצעות ביקורת המציאות הקיימת, עלינו להפוך את המציאות הקיימת למודל; ואכן נמצא מי שעושה זאת, תחת הכותרת 'דמוקרטיה אתנית' (Ethnic Democracy).<sup>2</sup> על פי המודל הזה המדינה היא מעין מכשיר בידי הרוב הלאומי, האתני או התרבותי, ועל כן אין מקום לדבר על אומה אזרחית; מצד שני כיחידים בני המיעוט נהנים מזכויות אורח והם יכולים, תאורטית, גם לשאת את עיניהם להשגת זכויות קולקטיביות ולפעול לשם כך בתור מיעוט לאומי. זה המרב שאפשר להשיג, ועל פי גרסה זו הניסיון מורה כי אפשר לחיות בצורה לא רעה עם מצב כזה. המודל התאורטי כאן הוא מעין ניסיון לדצינוליציה של המציאות או לתאורטיזציה שלה, במקום להפוך את התאוריה הדמוקרטית לכלי לביקורת המציאות.

הטעות התאורטית הבסיסית המונחת ביסוד המודל הזה טמונה בחציצה החותכת בין מנהל עצמי של מיעוט לאומי ובין דמוקרטיה ליברלית; שכן המודל של 'הדמוקרטיה האתנית' מפריד לחלוטין בין דמוקרטיה ליברלית, שאינה שומרת על הייחוד התרבותי של הערבים או היהודים, לבין הדמוקרטיה הבין-קיבוצית, שאינה מתאפיינת בשוויון בין אזרחים בתור יחידים, אלא בשוויון בין קבוצות לאומיות. לאמתו של דבר אין סתירה בין שני סוגי הדמוקרטיה האלה. ישומה של הדמוקרטיה הליברלית במדינה רב-לאומית חייב לכלול בימינו גם הכרה בקיומן של קבוצות לאומיות ותרבותיות נבדלות זו מזו, ואין לדמוקרטים הערבים והיהודים מודל אחר לשאוף אליו. במקום לראות במציאות כפי שהיא דמוקרטיה, אך דמוקרטיה מסוג מיוחד, על התאוריה לחשוף את הפגמים במציאות הפוליטית ואת חסרונותיה.

כמה שנים לפני סמי סמותה, שהעלה את מודל 'הדמוקרטיה האתנית', ניסה תאורטיקן אחר, לשעבר דיקן הפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית בירושלים

קלוד קליין, להציע אוטונומיה למיעוט הלאומי הפלשתיני בישראל. מטרת הצעתו לא היתה לצעוד לקראת שוויון, אלא היא נועדה למנוע מאבק למען השוויון בישראל, שיעמיד בהכרח על סדר היום דיון בדבר מהותה של המדינה היהודית.<sup>3</sup> לא משכילים ערבים הם שהעלו אפוא לראשונה את ההצעה לכוונן אוטונומיה לערבים בישראל, כסברה הרווחת, אלא דווקא המסד האקדמי המשפטני בישראל. הרעיון הועלה מתוך מחשבה ציונית מרחיקה 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.<sup>4</sup>

עד כה ציינו שתי טעויות המונחות בבסיסו של מודל 'הדמוקרטיה האתנית': הסבר המציאות הפוליטית על יסוד אישורה, במקום ביקורת המציאות במגמה לשנותה; והבחנה דיכוטומית בין הדמוקרטיה הליברלית לבין דמוקרטיה בין-קבוצית במדינות רב-לאומיות. הטעות התאורטית השלישית נעוצה בניסיון להכליל את מציאות חייהם של הערבים בישראל, המתבססת למעשה על היותם מיעוט שקט הנהנה מרמת חיים לא רעה, ולהעמידה בתור מודל שאפשר ליישמו בחברות אחרות.

סמי סמוחה מזכיר, למשל, את מצרים ומדינות אחרות בעולם השלישי ומציע לראות בהן מועמדות לאימוץ 'הדמוקרטיה האתנית' כאשר יעברו תהליך דמוקרטיזציה. כאן מתגלה חולשתו של המודל הזה, משום שהעתקתו לאותן מדינות תחולל מלחמת אזרחים. במצרים ישנה אומה מצרית הכוללת מוסלמים ונוצרים, והפיכתה ל'דמוקרטיה אתנית' פירושה לראות במוסלמים רוב אתני שהוא בעל הבית במדינה ולהפוך את הקופטים למיעוט שמצרים איננה מדינתו. זה מרשם בדוק למלחמת אזרחים. גם בטרנסניסטריה הגובר של ישראל כי ראוי שהערבים ילמדו ממנה דמוקרטיה וגם קדחת ההערצה הערבית לישראל הם מבחינה מדעית הזיה. ומעניין שהמודל הישראלי נפגש דווקא עם המודלים הפונדמנטליסטיים שמגמתם היא אסלאמיזציה של האומה, אם כי יש לציין הבדל חשוב - במקרה הערבי מודלים אלו הם זרם אידאולוגי אחד מבין כמה זרמים, ואילו בישראל הגדרת האומה היא הגדרה דתית.

כל ממשלות ישראל עד עכשיו הנציחו את אפליית המיעוט הערבי ואת שליטתן ופיקוחן על הקבוצה הדמוגרפית הזאת תוך שימוש במנגנון הממשלתי לשירותו של הרוב היהודי או לטובת הרוב היהודי, על פי הגדרתן-שלהן, כמובן. אין צורך לומר כי מדיניות זו, דהיינו ניצול המדינה כמכשיר לשירותם של היהודים, היא שביסוד הפקעת הקרקעות והפער הכלכלי והמבני בין הערבים ליהודים. על כך מסכימים רבים מחוקרי מצבו של המיעוט הזה.<sup>5</sup>

למרות עובדה זו, במודל החדש של 'הדמוקרטיה האתנית' יש ניסיון לבסס את הטענה שאפשר לפתח את המציאות הזאת כך שיושג מעין איזון בין האי-נייטרליות של המדינה מבחינה לאומית ובין זכויות הפרט והזכויות הקולקטיביות של המיעוט הלאומי. חוקרים אחדים המתנגדים למודל זה<sup>6</sup> טוענים כי כאן טמון כשלוננו בטווח הארוך, שכן הניסיון הוכיח, בעיקר בצפון אירלנד, בסרי-לנקה ובקפריסין לפני שנת 1974, כי אפליה מובנית של המיעוט הלאומי חייבת להוביל לפיצוץ בסופו של דבר.

הקביעה המדויקת ביותר בהקשר זה היא כי יש הכדל בין אפליית מיעוטים של מהגרים או אפליית מיעוטים שבמעבר לבין אפלייתן של קבוצות לאומיות שחבריהן הם התושבים המקומיים הרואים את עצמם, למעשה, בעלי הארץ המקוריים.<sup>7</sup> גם הניסיון וגם השכל הישר מורים, כי באמצעות 'דמוקרטיה לקויה' כמעט אי-אפשר לרצות את התושבים המקוריים או את בני הלאום הקשור למקום, ובמקרים כאלה הסכסוך הלאומי, הדתי או התרבותי מחריף עד לכדי ניתוק או שהוא מסתיים בעיצובה המחודש של פשרה היסטורית בדמותה של דמוקרטיה בין-קיבוצית.

יחד עם זאת אין די בקביעה חשובה זו, אם לא יבוא בעקבותיה תיקון. מצבו של המיעוט המקורי או מצבם של התושבים המקוריים אינם עניין מולד, אלא עניין תרבותי. אם תרבות-שוליים ישראלית שולטת בחוגי הפלשתינים הערבים אזרחי ישראל, כתוצאה מגורמים רבים, אולי פירושו של דבר הוא השלמה שלהם, בטווח הנראה לעין, עם מעמד של מיעוט במדינת 'הדמוקרטיה האתנית', כלומר אולי הם משלימים עם פחות משוויון מלא של יחידים וגם עם פחות מזכויות לאומיות של הקבוצה. השיח הפוליטי המקובל, הנובע מהתרבות ההגמונית ומשפיע עליה בעת ובעונה אחת, כלומר משמש אחד מרכיביה, משלים עם מודל 'הדמוקרטיה הלקויה' ('הדמוקרטיה האתנית').<sup>8</sup> בהשלמה הזאת של ערכי ישראל טמון כוחו העיקרי של המודל הזה, ולא בקוֹהֶרֶנְסִיּוֹת המדעית שלו או בכוחו להוכיח את יעילותו. ברגע שהערבים בישראל יפסיקו להשלים עמו ויעברו לדרישות יותר רדיקליות, יתמוטט המודל כלא היה.

ההשלמה המציגה את עצמה בזירה הערבית כפרגמטיות (והמחשבה הפוליטית הערבית בלבדה מאז ומעולם בין פרגמטיות לתבונה) היא למעשה חלק בלתי-נפרד מן התרבות הערבית-ישראלית השלטת: שתדלנות אצל השלטון הישראלי למען זכויות נוספות, על בסיס הסכמה ליהדותה של המדינה ונאמנות לה בה בעת, והצדקת הדבר באוזני הערבים בתור התמודדות עם המציאות. ומה היא תרבות, אם לא דרך התמודדות עם המציאות? סוג זה של התמודדות עם המציאות הוא התרבות הערבית-ישראלית, או מה שאני מכנה 'ישראליוציה', שפירושה בקצרה הוא תהליך של היערכות תרבותית ופסיכולוגית להשלמה עם מעמד של אזרח-למחצה מחד גיסא וקבוצה-למחצה מאידך גיסא.

'המציאות', כמו ההתמודדות עמה, אינה נתון; היא תולדה מתהווה, וההשלמה עמה היא חלק מהתהווה.

### הישראליוציה

חוקרים פלשתינים רבים גרסו כי תופעת התעוררותה של התודעה הלאומית בחוגי הערבים בישראל בשנות השבעים היתה פלשתיניוּצִיָה של התודעה, חלק מתהליך של התעוררותה של התודעה הלאומית הפלשתינית. באותה תקופה אמרו חוקרים ישראלים כי העניין מורכב יותר והם אכתנו שני תהליכים המתחוללים במקביל בקרב הערבים בישראל: תהליך ישראליוציה ותהליך פלשתיניוּצִיָה.<sup>9</sup> התודעה הלאומית

הפלשתינית מכחישה כמובן את קיומה של הישראליזציה והחוקר הפלשתיני מתנגד לבסיס שהמושג 'ישראליזציה' מושתת עליו.<sup>10</sup>

וכך נטען, על פי מנגנון ההכחשה הפלשתיני, כי הערבי הממלא שאלון סוציולוגי אינו נשאל למשמעות הישראליזציה ואמות המידה העקיפות המשמשות למדידתה, כמו תשובתו השלילית של האזרח הערבי לשאלה בדבר כוונתו לעזור את ישראל ולעבור למדינה הפלשתינית, אם תקום, או תשובתו לשאלה בדבר מידת מעורבותו החברתית עם הישראלים והשוואתה למידת מעורבותם של תושבי השטחים שנכבשו ב-1967 עם הישראלים - כל התשובות וההשוואות הללו אינן כשרות לשמש אמת מידה לישראליזציה, וגם בדיקה של מידת שליטתו בשפה העברית אינה מועילה לשם כך. על פי גרסה זו, הערבי אינו עוזב את ישראל ואינו עובר למדינה הפלשתינית בגלל הקשר שלו לאדמתו, ולא מחמת הקשר שלו לישראל, וידיעת השפה העברית והמעורבות עם הישראלים הן כורח חיים במדינת ישראל.

אלו טענות נכונות כשלעצמן, אבל שום דבר אינו עומד בפני עצמו בתהליכים חברתיים מורכבים. נכון שהישראליזציה נובעת בתחילה מאונס, מתהליכים כפויים; אך עד מהרה בנסיבות חברתיות פוליטיות מסוימות היא נעשית חלק בלתי-נפרד מן התרבות הקיימת, במיוחד כאשר תנאי החיים שוב אינם תנאי מצוקה, כאשר רמת ההכנסה ורמות הצריכה עולות, ה'אונס' נהפך לדבר רצוי והאפליה נותרת עניין לסטטיסטיקות - נכונות - על הפער בין הערבים ליהודים. יש הבדל בין אפליה המטילה צל מאיים של מוות מרעב לבין אפליה המאפשרת רמת חיים ראויה לעומת העבר ולעומת הערבים בעזה ובשאר השטחים הכבושים.

הבעיה הבסיסית בהתנגדות למושג 'ישראליזציה' נעוצה בייחוסו לבעיית הזהות ותו לא. על כן, כאשר נדים רוחאנא דוחה אותו הוא אומר כי 'בוהות ישנם תכנים שאינם כלולים במושג 'ישראליזציה', כמו גאווה, נאמנות, השתייכות, קשר רגשי',<sup>11</sup> וכל אלו נעדרים מיחסם של הערבים בישראל ל"מדינתם".

ההתנגדות הזאת מצמצמת את עניין הישראליזציה לזהות בלבד, ומצמצמת את שאלת הזהות לשאלת רב-בִּרְה: 'כיצד אתה מגדיר או מציג את עצמך?' היא נסמכת על ההגדרה שהפלשתיני אורח ישראל מאמץ לעצמו מתוך אפשרויות אחדות המוצגות לפניו בשאלון סוציולוגי, כגון: 'ערבי', 'פלשתיני', 'ישראלי', 'מוסלמי', 'נוצרי'. הפגם בגישה זו אינו רק בכך שקביעת הזהות נסמכת רק על הגדרה שהנשאל מאמץ לעצמו, על כל המניעים הכרוכים בבחירתו, אלא גם בכך שהאזרח הערבי מוצב בעמדת כוח ושליטה מבחינת יחסו אל המציאות. הוא בותר בזהותו בביטחון עצמי הדומה לבטחונו של הקונה בשוק היודע היטב מה הסכום המצוי בכיסו - הבחירה היא היפוכו הגמור של 'אונס', אולם היא אינה פחות מְכַבֵּית.

המודל מעורר ההתנגדות, מבחינת הלאומיות הפלשתינית, בונה את הישראליזציה כולה על כורח חיים והופך אותה לזהות; ואילו המודל ההפוך מצמצם את כל הישראליזציה כולה לכדי עניינים אלו שבאונס ומעקר ממנה את הזהות לחלוטין. המודל המעניק לערבי את האפשרות לבחור בזהותו מתוך ארבע או חמש אפשרויות מעמיד את הערבי בעמדה של התייחסות אל זהותו מבחוץ. הוא מגדיר אותו כרצונו.



אולם כפי שנטען כנגד הישראליוציה כי היא מכשיר גרדא שהערבי מפעיל כדי לחיות בעזרתו בישראל או כדי להשיג זכויות אזרח, כך גם אפשר לטעון כי בחירת הזהות הפלשתינית במענה לשאלון סוציולוגי היא מכשיר - היא משמשת לשמירה על איוון נפשי או מוסרי או לפיצוי עצמי, אפילו מצפוני, על ניהול חיים ישראליים המתבטאים בתיבעה לשוויון חלקי במדינת ישראל אשר יושבת על חורבותיו של העם הפלשתיני.

החשבת הישראליוציה לדבר שבזהות ותו לא וצמצום הזהות להגדרה של האדם את עצמו, התלויה בגאווה וברגשות אחרים שאדם מן היישוב מעדיף לשייך לעצמו ולא להיחשב נקי מהם - שיקולים אלו הסתירו מעיניהם של החוקרים הערבים את תהליך הישראליוציה המתרחש לנגד עיניהם. התהליך הזה מתרחש ללא שום היגיון, אך הוא מתרחש, וכאשר מציאות ההיגיון סותרת את הגיון המציאות, אין ברה אלא לשנות את ההיגיון או לפעול לשינוי המציאות.

הקשר של הערבים בישראל עם המציאות הישראלית אינו קשר אינסטרומנטלי גרדא. בתהליך החברתי ארוך הטוות הכלי מתערב במי שאותו בו, משפיע עליו ועל תרבותו ומושפע ממנו. התמונה מתבהרת כאשר אנו מוסיפים להכללה התאורטית הזאת שורה של התפתחויות ביחסי הערבים עם היכלי הישראלי.

ראשית, עלייה הדרגתית ברמת החיים, לעומת ירידה הדרגתית של רמת החיים בגדה המערבית וברצועת עזה מאז אמצע שנות השמונים, בלא שתתלווה לעלייה זו צמיחה של משק ערבי ישראלי, עצמאי או עצמאי-למחצה, אלא מתוך תהליך של השתלבות במשק הישראלי שלא על בסיס שוויוני.

שנית, עליית המודעות האישית והממסדית לזכויות הטמונות באזרחות הישראלית והתגברות השאיפה לממש את הזכויות האלה, במקביל לשיפור ברמת החינוך והארגון והעצמת הדיפרנציאציה בתפקוד החברתי (ראה דוגמאות בהמשך).

שלישית, בקשר הפלשתיני-פלשתיני שנוצר התבלטה, מחד גיסא, העובדה כי מתוקף אזרחותם יש לערבים בישראל זכויות ופריווילגיות רבות למדי, שהן הצד האטרקטיבי בישראליותם; ומאידך גיסא ניכרה התגבשות של מדיניות פלשתינית להעניק לגיטימציה לנהייתו של האזרח הפלשתיני בישראל אחר הישראליוציה והיא נתפסת בתור כלי פוליטי הכרחי לשירותו של תהליך השלום המתנהל כעת. מבחינה זו, לידם של הגורמים המייצגים את השלטון הלאומי הפלשתיני יש עתה משמעויות אחרות לתמיכה של הערבים אורחי ישראל במפלגת העבודה, למשל.

רביעית, המהפכה התקשורתית המתחוללת בישראל מאז אמצע שנות השישים, הן בתקשורת הכתובה והן בתקשורת האלקטרונית, מביאה לכל בית ערבי את החיים הציבוריים המתנהלים בישראל, וחשיבותה הולכת וגוברת. אומנם ניכר גם שגשוג של התקשורת הערבית, אולם זו במידה לא מעטה תקשורת 'ערבית-ישראלית', ונוסף על כך צריכת התקשורת העברית מתפשטת יותר ויותר והלקסיקון הפוליטי, הבידורי והתרבותי שלה רוכש לעצמו בהדרגה מעמד תרבותי הגמוני.<sup>12</sup>

חמישית, ההתפתחויות במזרח התיכון מאפשרות לערבי אזרח ישראל לבקר במדינות ערביות (מצרים, ירדן, מרוקו) באמצעות דרכון ישראלי ורשמית רואים בו

שם ישראלי.<sup>13</sup> הערבי מגלה כי ההתייחסות אליו כישראלי אינה הדבר הגרוע ביותר שקרה לו, במיוחד בהשוואה להתייחסות שהיא נחלת הפלשתיני מן השטחים הכבושים הבא אל גבולה של אותה מדינה ערבית.

פתיחת האפשרות לתיירות בעולם הערבי לא העמיקה בהכרח את התרבות הערבית המנוגדת לזו הישראלית, אלא טיפחה את התפתחותה במסגרת הישראלית; שכן לאחר שהחברה הערבית התגלתה בתור אתר תיירות, ולא בתור מולדת ערבית, חוזרים אל הזהות הישראלית כמו אנשים החוזרים הביתה. לפיכך, גם הדעה שהשתייכותו של הערבי לתרבות הערבית - תרבות הרוב באזור - תהיה מתסום יעיל בפני הישראליזציה היא אשליה וטעות; שהרי לאמתו של דבר הישראליזציה אין פירושה שהערבים בישראל נהפכים ליהודים או נוטשים את תרבותם, אלא פירושה שינוי תרבותם בצורה שתאפשר להכניס אותה אל תוך המסגרת הישראלית, או בקיצור - עיוותה.

זהו בדיוק תהליך צמיחתו של הערבי הישראלי. בעבר הביטוי 'ערבי ישראלי' לא שיקף מציאות אלא אידאולוגיה ציונית. היו ערבים בישראל או ערבים פלשתינים בישראל. החידוש טמון בדיוק בצמיחתו של ערבי ישראלי. אומנם זה ביטוי שיש בו סתירה עצמית, אולם הטרגדיה של הזהות המעוותת אינה מתמצית בכך, משום שזהות זו אינה שומרת על איוון בין הניגודים, אלא מכפיפה אחד לשני.

הטבלאות שלהלן מורות על התהליך הכללי, שכיוונו הוא השתלבותם של הערבים בשולי התהליכים הכלכליים המתרחשים בישראל. השאלה היא, כמובן, מה המעשה המשפיע ביותר על התודעה; השיפור ההדרגתי הטמון בתהליך הישראליזציה, גם אם הוא מתרחש בשולי החברה הישראלית; או הפער שאינו מצטמצם, אלא מתרחב בהתמדה, במיוחד בכל הנוגע להתהוותו של נאויקפיטליזם בישראל, המתבסס על המהפכה הטכנולוגית ועל ריכוזם של אמצעי הייצור בידיהם של הגושים הפיננסיים-תעשייתיים העיקריים שאין בהם דריסת רגל לערבים או להון ערבי.

1. פריסת העובדים הערבים על פי מעמד בתקופות שונות (באתוזים)

1993	1992	1991	1990	1988	1986	1984	1982	המעמד בעבודה
84.7	84.4	82.6	83.0	81.6	81.6	77.7	76.8	שכירים
13.9	14.5	14.9	15.4	15.6	16.5	19.8	20.4	עצמאים וחברי קואופרטיבים
1.4	1.6	1.4	1.6	1.7	1.9	1.7	2.2	בני משפחה העובדים ללא שכר

אפשר להבחין בגידול מתמיד בשיעור השכירים, הנובע כנראה מסיבות רבות, ובהן:



3. שיעור היהודים והערבים בעשירוני ההכנסה  
 על פי חלוקת ההכנסה הממוצעת למשפחה  
 יחסית למספר הנפשות בשנת 1992-1993

ערבים	יהודים	
0.7%	99.3%	עשירון ההכנסה העליון
1.4%	98.6%	העשירון השני
2.7%	97.3%	העשירון השלישי
5.2%	94.8%	העשירון הרביעי
6.6%	93.3%	העשירון החמישי
9.4%	90.6%	העשירון השישי
12.5%	87.5%	העשירון השביעי
*15.0%	85.0%	העשירון השמיני
20.0%	80.0%	העשירון התשיעי
**28.1%	71.9%	העשירון העשירי

\* כאן מתקרב השיעור לשיעור הערבים באוכלוסייה.

\*\* אל לנו לשכוח, לשם השוואה, ששיעור הערבים באוכלוסייה מגיע לכי-17%.

4. סולם יחסי של הכנסה כוללת של משפחת שכירים עירונית ערבית  
בישראל בשנים שונות

(יחסית להכנסת משפחת שכירים יהודית עירונית ממוצא אירופי או אמריקני)

מאפייני המשפחה	1970	1981	1983	1985	1990	1992	1993
משפחת שכירים ממוצא יהודי אירופי או אמריקני	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0
משפחת שכירים שבה ראש המשפחה הוא יהודי ממוצא מזרחי	73.9	88.8	81.6	80.7	88.2	87.1	97.5
משפחת שכירים שבה ראש המשפחה הוא יהודי יליד ישראל	103.3	97.0	92.8	95.4	90.8	101.0	106.4
הממוצע למשפחה יהודית בישראל	90.0	92.8	91.6	92.2	92.5	97.5	102.4
משפחה ערבית	61.1	59.1	61.1	62.1	59.0	65.6	65.2

5. מספר החדרים לנפש בבתים ערביים ויהודיים בשנים שונות

השנה	בתי משפחות ערביות	בתי משפחות יהודיות
1981	0.44	0.87
1984	0.47	0.91
1986	0.49	0.94
1990	0.56	0.97
1992	0.59	0.96
1993	0.59	0.98

ניכרת עלייה מתמדת ברמת החיים ובפער בעת ובעונה אחת.

6. ממוצע הציוני (Median) של שנות השכלה של יהודים וערבים בשנים שונות

ממוצע הציוני עפ"י שנים השנה	יהודים	ערבים
1961	8.4	1.2
1970	9.3	5.0
1975	10.3	6.5
1980	11.1	7.5
1985	11.5	8.6
1990	11.9	9.0
1991	11.9	9.0
1992	12.0	9.4

מוסכם, מדעית, לראות באינדקסור זה מדד של רמת חיים. אפשר להבחין כאן בעלייה המתמדת של הממוצע הציוני (Median) של שנות ההשכלה בקרב הערבים ככל שעובר הזמן.

## חתכים של המציאות: שלוש עובדות ומשמעויותיהן

הנה נצפה, למשל, בתופעה שיש בה סתירה פנימית, כגון העובדה כי בערים ובכפרים ערביים רבים בישראל ערבים מניפים על מכוניותיהם את דגל ישראל ביום "העצמאות". התופעה הולכת ונפוצה בהדרגה כבר יותר משלוש שנים, לאחר תקופת הפסקה ארוכה (מסוף שנות השבעים עד סוף שנות השמונים) שהיתה תקופה של התעוררות לאומית ואזרחית והקמת המוסדות הערביים.

בשנות השישים נהגו בעלי מכוניות מעטים להניף את דגל ישראל על מכוניותיהם, אם מתוך גאווה על היותם בעלי מכוניות ורצון שמשוהו יתנופף על מכוניתם ואם מתוך ניסיון לרצות את 'אנשי השלטון' בכפר הערבי (כלומר את אנשי השב"כ או אלה הקשורים אתם) ומתוך חשש מפני רעתם. באותה תקופה ביטאה ההצבעה בעד מפלגות ציוניות ומפלגות ערביות גרורות אותו סוג של קשר עם המדינה - קשר של פחד וניכור. נאמנות למראית עין אינה גילוי של ישראליות, אלא היא דווקא גילוי של ניכור כלפי ישראל.

לעומת זאת, הנפת דגל ישראל בשנות התשעים למשך שבוע, לפני יום "העצמאות" ואחריו, אינה מבטאת פחד, שכן שלב הפחד חלף. חל שינוי ביחסים בין השלטון לאזרח וכבר אין צורך בסוג זה של נאמנות מעושה: מצד אחד גבר בטחונה העצמי של המדינה ומצד שני גברה מודעותו של האזרח הערבי לזכויותיו. חובותיו אינן כוללות הנפת דגל ואין חוק שיאלץ אותו לעשות זאת.

התופעה של הנפת דגל ישראל על מכוניות ערביות היא תופעה מעוותת שיש בה סתירה פנימית, אולם קביעה זו כשלעצמה אינה מועילה, משום שהיא מתעלמת ממשמעויותיה של התופעה. מדובר בניסיון הפגנתי להבליט את הזהות הישראלית. אומנם האזרח הערבי מבין כי אין הוא יכול להיות ישראלי במלוא מובן המילה, אבל הוא מוכן לחגוג את היותו ישראלי-למחצה, כלומר ערבי ישראלי.

התופעה התחדשה בתור ביטוי לתמורות חברתיות וכלכליות בעשור האחרון, אולם אין די בתמורות האלה לביאור העמדה הפוליטית-תרבותית החבויה בתופעה. התחדשות מתרחשת בזמנית עם שני תהליכים: התמוטטותה של האשליה האחרונה בדבר האופציה הערבית, זו שמאו נאצר הבטיחה פתרון מבחוק, ולו בצורה מעומעמת, אך נמוגה סופית במלחמת המפרץ; והתמוטטותה של תנועת השחרור הלאומי הפלשתיני, שהובסה וקיבלה את התנאים הישראליים. שני האירועים האלה אינם משפיעים במישרין על הערבים בישראל מבחינה חומרית וממשית, אולם הם תרמו ליצירתו של החלל הפסיכולוגי שהיה דרוש כדי שהתופעה של הנפת דגלי ישראל תתקבל בתור תופעה טבעית.

אי אפשר להמשיך ולראות בהתייחסותו של הערבי לישראליותו מכשיר ותו לא. בתרבות ובפוליטיקה (שלא לדבר על הכלכלה) היתה הישראליות תוצאה של מעצב בזהותו של האזרח הערבי, והיא לא התבטאה בתשובה לשאלה בשאלון סוציולוגי, אלא כתהליך התהוות דינמי שוטף. אולי הסתירות החבויות בה תתפרצנה בעתיד, בעוד דור או קרוב לוודאי לפני כן, אבל ההתפרצות הזאת לא תהיה תוצאה של

התנגשות בין התפתחות התודעה הלאומית הפלשתינית לבין תודעה ישראלית. סיבותיה יהיו, ראשית, היקלעותה של התודעה האזרחית הישראלית למבוי סתום, עקב היותה של המדינה מדינת היהודים; שנית, חיפוש אחר זכויות קולקטיביות של המיעוט הלאומי.

עם זאת, ההתפרצות האמורה איננה כורח היסטורי, אלא היא בגדר אפשרות בלבד. התממשותה כרוכה בהתפתחותה של עילית פוליטית שתציג את שתי השאלות הללו, אולם ישנם תרחישים אחרים, המתארים דו־קיום עם ישראליות לקויה על רקע שיפור מצטבר בתחום זכויות האזרח והמחיה.

\* \* \*

בשבוע הראשון של מאי 1995 התרחש בקרב האזרחים הערבים אירוע מוזר: כאש בשדה קוצים התפשטה בין בני העדה הנוצרית, בעיקר בחיפה ובנצרת, אווירה של היתלצות חריפה וחזקה נגד אחד מערוצי הכבלים שהודיע על כוונתו לשרד את הסרט 'הפיתוי האחרון של ישו'.<sup>14</sup> בלא שום דיון רציני על משמעותו של הסרט או על המסר שלו, התפרסמו בכל מקום עצומות מחאה, התקיימו כינוסים ואחר כך נערכו הפגנות סוערות שהשתתפו בהן במיוחד 'אנשי השלטון' לשעבר<sup>15</sup> ואחרים. בהסתה נגד חברת הכבלים - המציגה מדי לילה סרטי מין ואלומות אנטי־נוצריים ואנטי־דתיים בכלל, בלי כל התנגדות של אותם חוגים שפתאום גילו את הדת - נטלו חלק אישי חברה שנודעו בעמדותיהם הלאומיות בשנות השבעים ורבים מן המובילים של מערכת היחסים עם השלטונות באותה תקופה. הצטרפו אליהם לאות סולידריות משכילי העדה המוסלמית ואישיה, ולבסוף החלו גם מנהיגים ישראלים לגנות את הסרט הזה, הפוגע ברגשות הנוצרים. פירושה של סולידריות ישראלית זו הוא שפיגור תרבותי הוא תכונה טבעית של האזרחים הערבים במדינה, ואילו הדמוקרטיה וחופש הביטוי הם נושא משני במערכת היחסים אִתם. תופעה זו מזכירה את הודותם של השמרנים הבריטים שבהנהגת תאצ'ר עם עמדת הפונדמנטליסטים האסלאמים באנגליה כלפי סלמן רושדי - חופש ביטוי וספרות זה לא בשביל מוסלמים.

בעבר לא קרה שהערבים בישראל התייחסו אל תחנת הטלוויזיה הישראלית כאילו היתה תחנה שלהם. הם לא ציפו להתחשבות ברגשותיהם ובתחושותיהם. באירוע זה הישראליוציה בולטת בכך שההתייחסות לשידור דומה להתייחסותם של היהודים הדתיים. כאשר החלו היהודים הדתיים למחות על פגיעה ברגשותיהם בתוכניות ששודרו בכלי התקשורת החילוניים, הם החלו לנסוש למעשה את הרעיון שישראל היא מדינת־גלות - זו היתה עמדתם בתחילה - והחלו בהדרגה לראות בה מדינה שלהם. כאשר יצאו הערבים להפגין נגד תכניהן של תוכניות בטלוויזיה הישראלית, הם החלו אפוא להביע בפועל את השתייכותם לתרבות הישראלית בעצם דרישתם שהיא תותיר תחום ביטוי לרגשותיהם העדתיים (ואין לבלבל אותם עם תחושות דתיות), בעוד רגשותיהם הלאומיים נתונים בתרדמה עמוקה. כמובן, העדה לא הצליחה בסופו של דבר להתמודד עם עוצמתה של התאוה הצרכנית הבאה לירי ביטוי בהתחברות לכבלים: הקריאות להחרמת הכבלים נכשלו, ולכך יש משמעות באשר



לעתידם של הערבים בישראל כחברה צרכנית, או ליתר דיוק – כחלק מן החברה הצרכנית הישראלית.

ישנו צד חשוב יותר בפרשה הזו: הדיון על הסרס לא היה תאולוגי או דתי ולא נערך מנקודת מבט עקרונית; הוא היה דיון עדתי, הוא נכרך בתודעה הקולקטיבית של עדה כלשהי וברגשותיה של אותה עדה, המתחילה להתקיים באמת כתוצאה מן הטענה בדבר קיומם כביכול של רגשות עדתיים.

באמצעות אירועים כאלה מתהווה ונוצר, בתהליך אסוציאטיבי, הפן הקולקטיבי של הזהות החלופית. הישראליוציה לבדה אינה יוצרת זהות ומתעורר אפוא צורך למלא את חללי הישראליוציה הריקה בתוכן "אמתי", בזהות החיה אתה בדו-קיום נוח יותר ומחליפה את הזהות הלאומית הערבית-פלשתינית. זה תפקידן של הישויות האורגניות והמסגרות הקולקטיביות המתחדשות, התמולה ברמת הכפר והעדה ברמה הארצית. ההשתייכות לחמולה אינה נטולת רגשות של נאמנות, גאווה וקשר רגשי, אותם רגשות שהזהות הישראלית לוקה בהם, מבחינת הערבים בישראל, ועל כן טוענים כי היא אינה ראויה כביכול לתואר 'זהות' ככל שהיא מיוחסת לערבים; אולם המציאות מורכבת יותר ותהליך הישראליוציה אינו קיים בפני עצמו – הוא אינו מכונן זהות ישראלית פשוטה, אלא נזקק, בין היתר, להשלמה בהשתייכויות אחרות שהתפתחותן היא חלק מתהליך הישראליוציה עצמו.

הבחירות למועצות המקומיות הערביות מתקיימות בדרך כלל על בסיס של רשימות משפחתיות ושבתיות או על בסיס של קואליציות בין שבטים שונים ובין מפלגות לשבטים. משתתפים בהן בדרך כלל כ-90 אחוזים מבעלי זכות הבחירה, ואילו שיעור ההצבעה בבחירות לכנסת מתקרב ל-70 אחוזים מבעלי זכות הבחירה. לעומת זאת, אחוז ההצבעה בבחירות לרשויות המקומיות במגזר היהודי מתקרב ל-35 אחוזים.<sup>16</sup>

העוסקים בענייני המיעוט הערבי נוטים לייחס את ההבדל הזה בין הבחירות לכנסת ובין הבחירות לרשויות המקומיות לתחושה של כוח השפעה בבחירות לרשות המקומית, לעומת ביטחון פחות ביכולת להשפיע במישורין על מהלך העניינים במישור הפוליטי הארצי.<sup>17</sup> הערכה זו נכונה, כנראה, אבל אי-אפשר להתעלם מן העובדה שהעדר הממד הלאומי בהשתייכות הישראלית מפוצה בנטייה להדגיש השתייכויות אורגניות ומסגרות קולקטיביות כמו החמולה והעדה. אין מדובר כאן בחישובים רציונליים של יכולת השפעה; הפעילות החברתית הנמרצת הכרוכה בהשתייכות למסגרות אורגניות איננה החלטה רציונלית גרדא.

המדד הסוריאליסטי שבהשתייכות הערבית-ישראלית בולט במיוחד באימוץ השיטה של בחירות מוקדמות (primaries) לבחירת מועמדיהן של כמה חמולות ומשפחות גדולות בבחירות המקומיות האחרונות (שיטה זו הונהגה לאחרונה במפלגות הישראליות והיא מאפיינת את המשטר הדו-מפלגתי בארצות-הברית). העובדה הזאת אולי מבטאת יותר מכל את יצור הכלאיים 'הערבי הישראלי'.

טבלה מס' 7 שלהלן מציגה את הגידול שחל במספר הרשימות המשפחתיות בבחירות המקומיות האחרונות (1993). כל נשכה, בעת קריאת הנתונים, כי הרשימות

המשפחתיות הארציות נסמכות במידה רבה על תמיכת המולה או שתיים בכפר.

\* \* \*

בשבוע שבין 20 ל-27 במאי 1996 פרצה בכנסת סערה-זוטא - אחת מגי רבות בחייה, שאינם מצטיינים בשלווה. שתי המפלגות הערביות (החזית הדמוקרטית לשלום ושוויון: חד"ש והמפלגה הדמוקרטית הערבית: מד"ע) הגישו הצעת אי-אמון על רקע חתימתו של שר האוצר על הצעת שר השיכון להפקיע 500 דונם במזרח ירושלים, ליד ההתנחלות רמות.

המפלגות הערביות שמרו, בדרך כלל, על נאמנות לקואליציה של ממשלת רבין, וכאשר הן הגישו את הצעתן להביע אי-אמון בממשלה, היה ברור שההצעה תיכשל, משום שעילת האי-אמון הרגה מן הקונסנזוס הלאומי הישראלי. נושא מזרח ירושלים הוא רשמית נושא שיש סביבו הסכמה בין המחנות הפוליטיים הראשיים בישראל, והתבקש אפוא שהליכוד והימין כולו יתמכו בהחלטתה של הממשלה להפקיע את הקרקעות וכך תיפול הצעת האי-אמון וההחלטה להפקיע תקבל משנה טובה.

אולם הנהגת הליכוד היתה טפשה יותר מכפי שהיה אפשר לצפות. היא רצתה לנצל את העובדה שהמפלגות הערביות נטשו ליום אחד את הקואליציה ולהפיל את הממשלה באמצעות הצטרפות להצעת האי-אמון שלהן. בכך היא אפשרה לממשלת העבודה לחזור בה מהחלטתה להפקיע את הקרקעות, להאשים את הליכוד בהכשלת ההפקעה ואף להטיל בו אשמה "מחפירה" יותר: עשיית יד אחת עם הערבים נגד הפקעת קרקעות בירושלים מתוך העדפת אינטרס מפלגתי צר על פני קונסנזוס לאומי.

שלילת הגליטימיות של קואליציה עם הערבים בכנסת, שהיא השיקול שהכריע את העניין בתעמולתה של מפלגת העבודה, היא עמדה ישנה ואין בה כל חידוש; כלומר לא היה חידוש בהשמצות של מפלגת העבודה כנגד הליכוד. אם היה משהו חדש באירוע הזה, הוא היה סמון בהתנהגותה של הנהגת הליכוד, שהיתה מוכנה להתקשר ליום אחד בברית טקטית עם הערבים, כדי להשיג יעד רגעי פרגמטי. אין ספק שהיא נתנה בכך לגיטימציה גדולה יותר לתפקידן של המפלגות הערביות במפה הפוליטית הישראלית. אומנם אירוע כזה לא יישנה בטווח הקרוב, עקב המהומה שהוא חולל בדעת הקהל, אולם הליכוד והימין הישראלי בכלל לא יוכלו עוד לתבוע באותה הרצינות לשריין ברוב מיוחס (יותר ממחצית) את משאלי העם בעניין הנסיגה מן הגולן, למשל, כדי לנטרל את ההשפעה של הקול הערבי.

מנהיגיהן של מדינות ערב נשמו לרווחה עם ביטול ההחלטה להפקיע קרקעות במזרח ירושלים. הם התכוננו באירצון לצאת לקובלנקה, כדי להתייעץ כיצד להגיב לנוכח העימות עם ממשלת העבודה, שנכפה עליהם בהחלטת ההפקעה הפרובוקטיבית בעוד תהליך השלום מתנהל; עתה הם הפכו את טפשותו של הליכוד ליתפקיד מהותי חדש של המפלגות הערביות וימפנה יסודי בתפקידם של הערבים בישראל. שוב יוחס לערבים בישראל יותר מכפי שראוי לייחס להם.

אף על פי כן, האם אין להבחין בגידול שחל ביכולת של הערבים בישראל

להשפיע? שמואל טולדנו הסיק מן האירוע הזה כי התחולל מפנה יסודי בהתייחסות אל המפלגות הערביות;<sup>18</sup> אולם המפנה הוא דו־סיטרי, דהיינו הכללת הערבים במפה הפוליטית הישראלית פירושה, בה בעת, כי גם הערבים רואים עצמם חלק ממנה. המפנה חל בהדרגה. הוא החל בשנת 1984, כאשר מפלגת העבודה ניהלה משא ומתן חשאי עם המפלגות הערביות. בשנת 1992 התנהל המשא ומתן בפומבי והוא הסתיים במסמכים כתובים, במוכרים ובהבטחות בכתב לאזרחים הערבים, אולם על בסיס של תמיכה בקואליציה של מפלגת העבודה בלא שיותר למפלגות הערביות להצטרף אליה. המפלגות הללו המשיכו לתמוך בקואליציה מבחוץ, בתואנה של תמיכה במדיניות השלום של ממשלת ישראל, אבל התהליך העמוק יותר הוא הישראליוזיה הפוליטית וההצטרפות המודרגת למפה הפוליטית הישראלית, באמצעות מפלגות ערביות או מתוך המפלגות הציוניות.

7. מספרי ראשי המועצות המקומיות שנבחרו, על פי מפלגות

בחירות 93	בחירות 89	
17	13	רשימות עצמאיות ומשפחתיות
12	15	חד"ש
12	9	מפלגת העבודה
6	9	התנועה האיסלאמית
2	2	הליכוד
1	1	מרצ

8. מספרי הנבחרים למועצות המקומיות, על פי מפלגות

1993	1989	
446	300	רשימות עצמאיות ומשפחתיות
107	107	חר"ש
50	46	התנועה האיסלאמית
41	7	מד"ע
18	-	מפלגת העבודה
4	1	מרצ
8	3	בני הכפר
-	3	המתקדמת
-	3	ליכוד ומפד"ל

אפשר לראות כי בין חברי המועצות שיעור הייצוג המשפחתי גדול משיעורו בראשות המועצות, משום שמועצדות לראשות מועצה מחייבת, בדרך כלל, תמיכה של מפלגה ארצית, ואילו משפחה גדולה יכולה להכניס חברים למועצה מקומית בקלות יחסית. יצוין כי החמולה או המשפחה המורחבת היא המנצחת האמתית בבחירות המקומיות של 1993.

ההשפעה כמושפעות

התגברות השפעתם של הערבים בישראל על הפוליטיקה הישראלית פירושה, בין היתר, התגברות השפעתה של הפוליטיקה הישראלית עליהם. ההשפעה כאן, כמו הזהות, אינה נעשית בשליטה מבחוץ. השחקן אינו עומד מחוץ למשחק. ההשפעה גוברת ביחס ישר למידת המעורבות במשחק הפוליטי הישראלי מתוך קבלת מוסכמותיו הבסיסיות. כדי ליצור שיח פוליטי אפקטיבי בישראל, מתוך המפה הפוליטית הישראלית ולא מחוצה לה, על השיח לצאת מנקודות מוצא ישראליות. התהליך הזה חל גם על שיח השוויון הערבי-ישראלי, המנסה לשכנע את ישראל מנקודות מוצא כמו 'נאמנות למדינה', 'היציבות במדינה' ו'תדמיתה של ישראל בעולם', כי הכרחי להעניק שוויון מלא לאזרחים הערבים. מאפייניו של השיח הזה בולטים במיוחד במגמותיה של אגודת 'סיכוי' (אגודה למען שוויון הזדמנויות).

קבוצת לחץ או שדולה (Lobby) שהוקמה ביוזמה יהודית ובהשתתפות ערבית ומטרתה להפעיל לחץ במסדרונות של מוסדות המדינה לשיפור הטיפול בענייני הערבים בישראל במישור הממלכתי. לאגודה שני מנהלים, האחד יהודי והשני ערבי. כדוגמה אחת ללשון שהאגודה משתמשת בה כדי לשכנע בצורך להנהיג שוויון הזדמנויות, נביא קטעים מחוזר האגודה מאוקטובר 1991, החתום בידי שני מנהליה, פייסל אלעזאיה ואלוף הראבן. החוזר מתחיל במשפט כמו 'כולנו, בישראל ובגולה, מודעים לאחריות ל...'. אף על פי שאחד הכותבים הוא ערבי, 'הגוף הראשון' הוא יהודי. החוזר אף מסתיים במשפט: 'אנו יודעים כי גל העלייה [מברית-המועצות] הוא בעל קדימות בסיסית, אך אל לנו להניח לקדימות זו להפוך לתואנה להתעלמות מבעיה רצינית אחרת...'.<sup>18</sup>

ביסודו של שיח השוויון ושוויון ההזדמנויות במקרה הזה מונחת אפוא הסכמה לסדר הקדימויות של השיח הציוני, ונעשה בו שימוש כדי לשכנע את השלטון ואת הרוב היהודי כי הכרחי להקדיש יותר רצינות לטיפול בענייני האזרחים הערבים. התביעה המרכזית של אגודה כזאת היא 'אינטגרציה', על דעת רוב היהודים והערבים, 'למעט הקבוצות הקיצוניות בשני הצדדים' (חוזר אפריל 1992); אולם הקדימויות המוסכמות בתור בסיס ל'אינטגרציה' הזאת הן קדימויות ציוניות, כלומר 'אינטגרציה' להלכה והתבטלות עצמית למעשה.

מפ"ם היתה בעבר המפלגה הציונית היחידה שקיבלה חברים ערבים לשורותיה. בהתייחסותה לשוויון ולאינטגרציה היא דמתה במידה רבה למפלגה הקומוניסטית הישראלית. לעומת זאת, רק מ-1970 החלה מפלגת העבודה לאפשר לאזרחים ערבים להצטרף אליה, בתנאי שהם שירתו בצבא, והחל מ-1973 הותרה ההצטרפות גם ליתר הערבים. מעניין שמנהיגת מפלגת העבודה דאו, גולדה מאיר, נימקה את אי-פתיחתה של המפלגה לחברות של ערבים ב'היגיון בריא' באומרה כי לא יתכן לדרוש מערבי לתמוך בציונות, בעלייה לישראל ובקיבוץ גלויות.<sup>19</sup> הערבים בישראל עלו, כמובן, על ציפיותיה של גולדה מאיר.

כאן גם טמון ההבדל הבסיסי בין תהליך הישראליזציה המתנהל כעת בקרב הערבים בישראל לבין תפקוד בתור סוכנים של הציונות ותו לא. מפא"י ואחריה מפלגת העבודה הפעילו בעבר רשימות ערביות שהיו גרורותיהן, אבל נמנעו מקבלת ערבים לשורותיהן. רשימות אלו גם ביטאו את שליטתם של כוחות חברתיים מסורתיים, שהשלטון הפך אותם מכשיר לאפטרופסות (patronage politics). לעומת זאת, כיום מצטרפים למפלגות ציוניות ונכנסים לזירה הפוליטית הישראלית לא מתוך פחד או מתוך שיתוף פעולה עם משטר של אפטרופסות, אלא מרצון להשפיע למען סיפוקו של אינטרס החותר לדור בכפיפה אחת עם האינטרסים הישראליים והקדימויות הישראליות השונות.

המעבר של ישראל ממשטר חד-מפלגתי למשטר דו-מפלגתי בסוף שנות השבעים הגדיל את מרחב התמרון של הערבים בישראל בין שתי המפלגות. אולי זו היתה הסכנה שחש בה הפוליטיקאי הימני אמנון לין, ששימש יועץ ראש הממשלה לעניינים ערביים בתקופת האפטרופסות, בכותבו על הפיכת הערבים בישראל למכשיר בדיהן

של המפלגות היהודיות על חשבון האינטרסים של ישראל. 'בשנים האחרונות', כתב לין, 'גברה נכונותם של הליכוד והעבודה להקריב את האינטרסים החיוניים של ישראל למען האינטרסים המפלגתיים הצרים שלהם'.<sup>20</sup>

מה כוונתנו בקביעה כי ישראל היתה למדינה בעלת משטר דו-מפלגתי? למעשה עד שנות השבעים היתה ישראל מדינה של מפלגה אחת - מפא"י ואחר כך מפלגת העבודה. הקהילה הפוליטית הישראלית היתה מעין שילוב בין מנגנון המפלגה, מנגנון ההסתדרות (ושאר גורמי המגזר הציבורי הכלכלי) ומנגנון המדינה, בעיקר הצבא. העילית הפוליטית היתה עוברת בין המנגנונים האלה כמו בתוך מסדרונות של בית אחד. לעתים קרובות היו המנגנונים הללו תחנות גרדא בקריירה של אנשי ההנהגה במפלגת העבודה. הקשר שהיה באותה תקופה בין הערכים ובין מפלגת העבודה היה בראש ובראשונה קשר עם המדינה ועם השלטון. הצורך של המיעוט המובס בביטחון הוא שהתבטא בקשר הזה יותר מאשר הצורך של מפלגת העבודה בתמיכה למול האופוזיציה הימנית.

בסוף שנות השבעים, מסיבות כלכליות וחברתיות שלא ניכנס אליהן, קם בישראל מרכז פוליטי הכולל שתי מפלגות שהבדלים ביניהן אינם חותכים. הם אומנם ניכרים יותר מן ההבדלים שבין המפלגה הדמוקרטית למפלגה הרפובליקנית בארצות-הברית, אך פחותים במשמעותם לעומת ההבדלים שבין הסוציאל-דמוקרטים לבוצרים-דמוקרטים בגרמניה, למשל. על פי הדגם של המשטרים הדו-מפלגתיים, שתי המפלגות מחלקות ביניהן את המרכז הפוליטי ולא את השוליים; אולם המשיכה לכיוון השוליים או הכוח הצנטריפוגלי נובעים מקיומם של שני מחנות, ולא רק שתי מפלגות - באחד נכללים הליכוד והמפלגות שמיינו ובשני מפלגת העבודה והמפלגות שלשמאלה. שתי המפלגות זקוקות לאותן מפלגות ביניים כדי להרכיב קואליציות, גם כאשר הקואליציות שהן מרכיבות אינן רחבות, והקואליציות הללו מושכות ימינה או שמאלה. המפלגות החרדיות היו מרכז שאינו מעורב אידאולוגית ופוליטית בבעיות המעניינות את הימין ואת השמאל, אבל הן נוטות בהדרגה ימינה; הנהגת ש"ס (אם כי לא הציבור של ש"ס) עדיין ממוקמת במרכז.

מאז הבחירות שהתקיימו ב־1977 לא השתנתה תמונת המפה הפוליטית באופן רדיקלי, דהיינו לא השתנה האיוון בין שני המחנות, ואפילו הבחירות של 1992 לא הפרו, למעשה, את האיוון הזה.

הליכוד איבד באותן בחירות 8 מנדטים, אבל יצוגו של מחנה הימין בכללותו פחת רק מ־52 ל־49 מנדטים, כלומר רוב מה שאיבד הליכוד נותר במחנה הימין. המפלגות החרדיות איבדו 3 מנדטים ועל כן הצירוף ביניהן לבין הימין הישראלי מנה 59 מנדטים במקום 65 מנדטים בבחירות 1988. לפנינו כלל בסיסי בשיטת שני המחנות בישראל: הקולות נוטים שלא לעבור ממחנה למחנה. כך, הוקמה ב־1992 קואליציה בת 61 חברי כנסת, המישה מהם אנשי מד"ע וחד"ש שתמכו בקואליציה מבחוץ.

ב־1992 זכו המפלגות הערביות בצירוף מרצ ב־17 מנדטים, כלומר מנדט אחד יותר מאשר בבחירות 1988. לעומתן גדל יצוגן של מפלגות הימין (צומת, מולדת והמפד"ל) מ־13 מנדטים ב־1988 ל־17 מנדטים ב־1992. בשנת 1992 לא התרחשו

אפוא לא מהפכה ואף לא הפיכה פוליטית.<sup>21</sup> במצב כזה של איזון הדדי בין שני המחנות, גברה חשיבותו של הקול הערבי, ובצירוף הקולות של העולים החדשים הוא אכן היטה את הכף לטובת מחנה השמאל, אולם לא התבטא בכך שינוי משמעותי במפה הפוליטית הישראלית.

מאז קם בישראל משטר של שני מחנות ונוצרה אפשרות לתמרון ביניהם, ההצבעה בעד המפלגות הערביות הקטנות כבר איננה הצבעת מחאה גרדא, אלא יש לה גם פן ישראלי הקשור ביכולת לתמרון בין שתי המפלגות הגדולות או לפחות יכולת למנוע את עלייתה של ממשלת ימין לשלטון. מבחינה זו, הקול הערבי כולו הוא 'קול אינטגרלי' במפה הפוליטית הישראלית, לרבות הקול לטובת המפלגות הערביות. שיעור ההצבעה בעד מפלגות אלו הגיע ל־60 אחוזים בשנת 1988, וב־1992 חלה ירידה. בבחירות 1996 זכו שתי המפלגות הערביות הגדולות בתמיכת יותר מ־60 אחוזים מן המצביעים הערבים. התאוששותן היתה תוצאה משיטת הבחירות החדשה, שאפשרה לאזרח הערבי להתפשר עם עצמו: להצביע לראש הממשלה הצבעה פרגמטית ולהדגיש את זהותו בהצבעה לכנסת.

בבחירות לראשות הממשלה קיבל מועמד מפלגת העבודה 94.8 אחוזים מהקולות הכשרים, ואילו מועמד הליכוד קיבל 5.2 אחוזים. משתי המפלגות הערביות הגדולות, חד"ש־בל"ד קיבלה 37 אחוזים מהקולות ואילו הרשימה הערבית המאוחדת קיבלה 25.4 אחוזים.

תוצאות אלה היו חשובות במיוחד לנוכח העובדה כי רק בשנה החולפת לפני הבחירות נהפכו הבחירות המקדימות של מפלגת העבודה לאירוע לגיטימי עממי, שהשתתפו בו כ־50 אלף מתפקדים ערבים למפלגת העבודה, ותופעה זו הרגישה את תהליך הישראליזציה. אף על פי כן, בבחירות עצמן פחת שיעור ההצבעה בעד מפלגת העבודה מ־20.3 אחוזים ל־16.6 אחוזים, והיא זכתה ב־50,780 קולות, כלומר מספר המצביעים כמעט לא עלה על מספר המתפקדים.

ההצבעה הישירה לראשות הממשלה פתחה אפשרות שהבוחר הערבי ישתתף ישירות בבחירת האיש שינהל את המדינה, והיא גם פתחה לפניו אפשרות להשפיע במקצת על מדיניותו של הנבחר, באמצעות משא ומתן עם אחד המועמדים לפני הבחירות. אף על פי כן, גם אם נבחר המועמד שזכה בתמיכת הערבים, ההשפעה של הבוחר הערבי על מדיניותו נותרה מוגבלת מאוד והיא מתמקדת בשאלות המעניינות ישירות את המגזר הערבי.

פיצול ההצבעה לשניים גם פתח לאזרח הערבי פתח לצאת ידי חובתו "הישראלית" ואחר כך להתמקד בשאלות זהותו הלאומית והתרבותית בהצבעה לרשימות לכנסת. איחוד כל הזרמים הפוליטיים של המגזר הערבי בשתי רשימות גדולות תמך גם בתהליך הזה. מתברר שהזהות היא צורך בדיוק כמו הצרכים האחרים שנאבקים עליהם בדיון על שאלות תקציביות. הערבים בישראל הגיעו מבחינת זהותם לפרשת דרכים שאחריה יש צורך בהחלטה איך הם יתנכו את ילדיהם. העובדה שמדינת ישראל עוברת תהליך יהודי שהתבטא בבחירות האחרונות, במקביל לתהליך ההתאזרחות שמתחולל בה, רק תומכת בתביעה לתחם את הזהות הערבית של אזרחי ישראל הערבים.

הערבי הישראלי: עיונים בשיח פוליטי שסוע

השיח הפוליטי השסוע, המבוסס על נכונות לקבל פחות מן ההגדרה הדמוקרטית של שוויון ופחות מתודעה לאומית של תושבי הארץ המקוריים, יביא בסופו של דבר להצבעה בעד המפלגות הציוניות או להתמקדות בפעילות מקומית והתרחקות מן הפוליטיקה הארצית ככל האפשר. המפלגות הערביות ימשיכו להתקיים, אולי, אך בתור ביטוי לכוח חברתי יותר מאשר ביטוי למגמות פוליטיות יחודיות. מכל מקום, המפלגות הערביות הן חלק בלתי-נפרד מתהליך הישראליזציה, כי הן נהפכות בהדרגה למפלגות ערביות-ישראליות.

9. חלוקת המנדטים בכנסת בין מחנה הימין למחנה השמאל  
(אנו מתנצלים על הכינוי 'שמאל')

השנה	השמאל	הימין
1981	55	57
1984	56	53
1988	55	49
1992	61	49

(המפלגות הדתיות האורתודוקסיות לא הובאו בחשבון).

10. מספר המנדטים שקיבלו המפלגות שבמחנה השמאל על סמך הקול הערבי בבחירות לכנסת

1992	1988	1984	1981	
3	2	3	4	מפלגת העבודה
1	1	0.5	0.5	מרכיבי מרצ
3	4	4	4	חד"ש
-	1	2	-	המתקדמת
2	1	-	-	מד"ע
9	9	9.5	8.5	סה"כ

תשעה מהמנדטים של קואליציית 1992-1996 נבחרו בקולות ערביים.



11. שיעור ההצבעה למפלגות הערביות  
מתוך כלל הקולות הערביים בין 1977 ל-1996

האחוז מתוך הקולות הערביים	המפלגה	
51%	חדש	1977
38%	חד"ש	1981
51%	חדש+המתקדמת	1984
60%	חדש+המתקדמת+מד"ע	1988
48%	חדש+המתקדמת+מד"ע	1992
62.4%	חדש+בל"ד+רע"מ	1996

במקום אחרית דבר

תהליך הישראליזציה אינו זורם על מי מנוחות אלא מתפתל ומתחבט בין הקושי של התודעה הלאומית והזיכרון הקולקטיבי של תושבי הארץ המקוריים לבין תודעת הפער המתרחב בהתמדה בין הערבים ליהודים, אף על פי ששתי הקבוצות עוברות אותם תהליכים חברתיים-כלכליים. אלו המכשולים הניצבים בפני תהליך הישראליזציה, אבל אין לסמוך על כך שהם יכשילו אותו, משום שההכרה האנושית מסוגלת לפתח מנגנונים לשמירת האיזון שלה או לדו-קיום עם סתירות.

אפשר למנות ארבעה מנגנונים בסיסיים שפותחו לשם הסתגלות עם סתירות חיים של ערביי ישראל. ראשית, תמיכה בלתי-מוותנית בשלום ישראלי-פלשטיני, ובכל מחיר, יהיו פניו אשר יהיו.

התמיכה הגורפת כמעט של ערביי ישראל בהסכמי אוסלו וקהיר ומה שהתחולל אחריהם אינה תמיכה נאיבית לחלוטין והיא גם אינה מושתתת רק על אמונה אמתית בתוכנית השלבים שתוביל 'בהכרח' למדינה פלשטינית. מאחורי תמיכתם הבלתי-מסויגת בכל שלום ישראלי-פלשטיני עומדת שאיפתם לרצות את הממד הלאומי בוהותם העצמית. כדי שהערבי הפלשטיני אזרח ישראל יוכל לממש את ישראליותו בחירות גדולה יותר, עליו לשכנע את עצמו כי הבעיה הפלשטינית יושבה או לפחות היא בדרכה לפתרון. לאמתו של דבר היא בדרכה להתמוסס, והישראליזציה של הערבים בישראל אינה אלא אחד מגילויי ההתמוססות הזאת.

שנית, התייאת ההשתייכויות העדתיות ברמה הארצית וההשתייכויות החמולתיות

ברמה המקומית. תופעה זו מבטאת חיפוש אחר תחליפים קולקטיביים של זהות שיבואו במקום הממד הלאומי.

שלישית, היגררות אחר האשליה כי קבלת המוסכמות של השיח הציוני תקנה לערבים בישראל השפעה רבה יותר על הפוליטיקה הישראלית. לאמתו של דבר היא הופכת אותם לערביי־ישראל, ועל כן הם זוכים בהשפעה רבה יותר.

רביעית, אימוץ הדרגתי של רכיבי הלשון, התרבות והמנהגים הישראליים, בעיקר על רקע התפתחותם של אמצעי התקשורת וחידירתם לכל בית ועל רקע העדר מודרניזם ערבי מקומי, העדר עיר ערבית והעדר דומיננטיות של מרכז תרבות ערבי.

לשם פיצוי על כך, הערבי הישראלי מסתפק בתפקיד של אורה בתוכניות הבידור של הטלוויזיה הישראלית – 'הערבי התורן'. בחיי התרבות הערבי עצמו מתחיל לחקות את תפקיד 'הערבי־ישראלי' כפי שמציגה אותו התקשורת. במקום שהתדמית תיגזר ותוסק מן המציאות, המציאות נגזרת מן התדמית, וכאשר הערבי הישראלי נהפך לחיקוי של 'הערבי־ישראלי' ולא יותר מזה, או מגלם אותו ותו לא, נקלעים הערבים בישראל למצב של שביעות רצון עצמית ואפילו גריסיזם.<sup>22</sup>

התהליך הזה אינו גנר ממשים, אולם הוא לא ישתבש מעצמו, רק מתוך סתירותיו הפנימיות. הסתירות האלה ייהפכו להפרעה ממשית בתודעתו של הערבי הישראלי רק אם הן יתורגמו פוליטית לשיח דמוקרטי, המשלב בתוכו את הממד הלאומי ואת הממד האזרחי, לעומת המציאות המשטעת את שניהם ולעומת השיח הפוליטי השורר, זה המסתפק בשיקוף המציאות הזאת.

ללא צמיחתו של כוח פוליטי בעל תודעה, שיתרגם את התודעה שלו למצעים פוליטיים ביקורתיים כלפי המציאות וכלפי התודעה השסועה שלה, ימשיכו הסתירות להתקיים, אבל בתוך מסגרת ערבית־ישראלית.

## הערות

1. ראה, למשל: J. Landau, *The Arab Minority in Israel 1967-1971: Political Aspects*. Oxford 1993; וכן: א' רגב, *ערביי ישראל: סוגיות פוליטיות*, ירושלים 1989. אולם המייצג הבולט של מגמה זו הוא הפרופסור לגאוגרפיה באוניברסיטת חיפה, ארנון סופר.
2. ראה: S. Smooha, 'Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arab Minority in Israel', *Ethnic and Racial Studies*, 13 (3) (1990), pp. 389-413. לדבריו של סמי סמוחה לאחרונה ראה: 'Ethnic Democracy as a Mode of Conflict Regulation in Deeply Divided Societies', for presentation in the conference: 'The New Politics of Ethnicity, Self-determination and the Crisis of Modernity', The Morris E. Curiel Center for International Studies, Tel Aviv University, May 30-June 1, 1995. וכן מאמרו של סמוחה בכרך זה.
3. ראה: C. Klein, *Israel as a Nation State and the Problem of the Arab Minority in a Search of a Status*, Tel Aviv 1987.
4. ראה: ע' בשארה, 'המיעוט הפלסטיני בישראל', מגילת א־דראסאת אל־פלסטיניה (קיץ

- 1992), עמ' 15-42 (ערבית).
5. I. Lustick, *Arabs in the Jewish State: Israeli Control over National Minority*, Austin 1980; H. Rosenfeld, 'The Class Structure of the Arab National Minority in Israel', *Comparative Studies in Society and History*, 20 (3) (1978), pp. 390-391
  6. O. Yiftachel, 'The Concept of Ethnic Democracy and its Applicability to the Case of Israel', *Ethnic and Racial Studies*, 15 (1) (1992), p. 120
  7. Ibid., p. 129
  8. בהקשר זה מועיל לראות כי הסדר אפשרי של זכויות קולקטיביות למיעוט הלאומי לא יתנגש אפריורית ובהכרח עם סוג זה של 'דמוקרטיה לקויה'; שכן מיעוט בעל זכויות קולקטיביות במסגרת של 'דמוקרטיה אתנית' יכול להתפתח לכדי שדה - על פי התאוריה של בורדייה - שכוחות שונים מתרוצצים בו, חלקם מצדדים בהשתלבות מתוך השלמה עם 'הדמוקרטיה האתנית', חלקם - בניתוק, וחלקם - בהסכמה הדדית או בדו־קיום עם הניגודים. ראה גם מאמר על המיעוטים הלאומיים במזרח אירופה: R. Brubaker, 'National Minorities, Nationalizing States and External National Homelands in the New Europe', *Daedalus*, 124 (2) (Spring 1995), pp. 107-131
  9. ראה למשל: S. Smooha, 'The Orientation of the Arab Minority in Israel', *Ethnic and Racial Studies*, 5 (1982), pp. 71-98; idem, *Arabs and Jews in Israel*, Boulder, CO 1988
  10. N. Rouhana, 'Accentuated Identities in Protracted Conflicts: The Collective Identity of the Palestinian Citizens in Israel', *Asian and African Studies*, 27 (1993), pp. 97-127
  11. Ibid., p. 102. יש לציין כי נדים רוחאנא אינו מצמצם את נושא הזהות לשאלה 'כיצד אתה מגדיר את עצמך', אלא עוסק בו על בסיס ראיון אנליטי פתוח.
  12. במחקר שפרסמה לאחרונה אוניברסיטת חיפה על המורה הערבי הצניע מאג'ד אלחאג' על כך ש־71 אחוזים מן המורים הערבים שנכללו במדגם המחקר אמרו כי הם מעדיפים לקרוא עיתונים עבריים מאשר עיתונים ערביים. מ' אלחאג', 'המורה הערבי - מעמד, שאלות, שאיפות', המרכז הלימודי החינוך, אוניברסיטת חיפה, מרס 1995, עמ' 42.
  13. נוסף על כך אחרות ממדינות ערב מנצלות את הקשר עם הערבים בישראל כדי להתגבר על אבן הנגף של ההתנגדות הרווחת בחוגים שונים בדעת הקהל המקומית שלהן לנורמליזציה ביחסים עם ישראל.
  14. ראה אלסנארה מ־2, 12 ו־16 במאי 1995. המאמרים והתגובות נמשכו עד 22 ביוני 1996.
  15. אנו אומרים 'לשעבר', משום שמשמעותו של הביטוי הזה כעת אינה ברורה.
  16. שרה אוסצקי־לוד ואסעד ע'אנם, הבחירות לשלטון המקומי הערבי בנובמבר 1993 - דו"ח ותוצאות, דו"ח מס' 13, גבעת חביבה, ינואר 1994, עמ' 17. בבחירות האחרונות שנערכו לכנסת (1996) עלה שיעור ההצבעה במגזר הערבי, בין היתר כתוצאה משינוי שיטת הבחירות ומקיטוב בין שתי רשימות ערביות גדולות.
  17. ראה: מ' אלחאג' וה' רוזנפלד, השלטון המקומי הערבי בישראל, גבעת חביבה 1990.
  18. הארץ, 20 ביוני 1995.
  19. B. Neuberger, 'The Arab Minority in Israeli Politics 1948-1992: From Marginality to influence', *Asian and African Studies*, 27 (1993), p. 151
  20. ידיעות אחרונות, 26 ביוני 1987.
  21. D.J. Elazar & S. Sandler, 'The 1992 Knesset Elections Revisited: Implications For the 21 Future', *Israel Affairs*, 1 (2) (Winter 1994),

22. כמו זה המתגלה בכתביו של אמיל חביבי, שהוא הביסוי התרבותי הבולט ביותר של הערבי הישראלי. הסיפור ההיסטורי שלו הוא שערביי ישראל ידעו את האמת תמיד, והחזיקו מעמד ונשארו כשארית פלטה וכדומה. 'הישארותם' היתה החלטה מרצון – והחלטה נבונה, לעומת ספשותם של הפליטים שהאמינו להבטחותיהם של הערבים ועזבו את בתיהם, וכן לעומת כלל התנועה הלאומית הפלשתינית, שסירבה להאמין למציאות עד אשר הובסה, וכאשר הובסה הריע הערבי הישראלי: 'אמרנו לכם!!'.