

אליטות מתהוות ומחשבה פוליטית חדשה בחברה הפלסטינית בישראל

אמל ג'מאל

החברה הערבית הפלסטינית בישראל מאופיינת בשונות פנימית ניכרת בתחום החברתי, הפוליטי והתרבותי ובתמורות המורכבות והעמוקות המתחוללות במבנה שלה ובתפיסות הרווחות בה. בעשורים האחרונים, לאחר תקופה ארוכה של התמודדות עם תבוסה פוליטית ושכר חברתי עמוק, מתפתחת בחברה זו מחשבה פוליטית חדשה. מחשבה זו איננה אחידה. הזרמים בה נובעים ממאפיינים חברתיים ייחודיים, ובראשם השייכות הפלסטינית, הילדות והתרבות והדת האסלאמית, והיא משקפת את צמיחתם של מעמד בינוני ערבי ושל אליטה פוליטית ואינטלקטואלית חדשה. ניצניה של זו נראו כבר בשנות השמונים, אך לכדי אליטה בעלת מעמד ברור היא התגבשה בשנות התשעים. אליטה זו חותרת לנורמליזציה של החברה הערבית הפלסטינית בישראל בתוך התנאים הלא-נורמליים, במטרה להתמודד עם מדיניותה של ישראל לדחוק את אזרחיה הערבים הפלסטינים אל שולי הכלכלה והפוליטיקה ולנשלם ממשאביהם ומעוצמתם הפוליטית. רצונו של הרוב היהודי במדינת ישראל מתנה את מרבית ההתפתחויות בחברה ומכתיב את מדיניותה. אף על פי כן, ובניגוד לרצונו של הרוב היהודי, האליטות הערביות החדשות מגבשות להן תפיסות פוליטיות המאתגרות את המדינה ואת האידיאולוגיה הדומיננטית שלה. אליטות אלו חותרות לחשוף את מערומי השימוש שעושה הרוב היהודי בפרוצדורות דמוקרטיות כדי לקדם מדיניות שמנוגדת לעקרונות דמוקרטיים בסיסיים כגון ההגנה על זכויות יסוד של מיעוטים לאומיים-ילדיים, שההגנה עליהן מעוגנת בחוק הבין-לאומי ובאמנות בין-לאומיות (Kymlicka 2008). הדברים שלהלן ימחישו שהמנהיגות שצמחה בחברה הערבית הפלסטינית בישראל בעשורים האחרונים היא מנהיגות מייצגת, דבר המשתקף מהשונות הסוציו-אקונומית והרעיונית המאפיינת אותה. הלגיטימציה של ההנהגה נובעת דווקא מהצלחתה לייצג את מאוויי הציבור ואת הלכי הרוח שלו על אף המחלוקות הפנימיות בתוכה. אף שהממסד המדינתי טוען שוב ושוב שעמדות ההנהגה שונות מעמדות הציבור, זוהי הנהגה אותנטית, הנטועה עמוק בחברה שממנה צמחה. טענות כאלה של הממסד הן חלק ממסע הדה-לגיטימציה נגד הנהגת הציבור הערבי הפלסטיני וממדיניות השליטה שנוקטת המדינה מאז 1948 ועד ימינו, המתבטאים בחסימת יכולתה של האליטה הערבית להשתלב במוסדות המדינה ובכלכלה ולהשפיע על מרקם החיים בישראל, ובעיקר בחסימת יכולתה לקדם את האינטרסים של הציבור שהיא מייצגת.

ההנהגה הערבית בישראל פועלת בתוך מבנה המדינה, אשר מחשקת אותה וכופה עליה מסגרות התנהלות ומגבלות המצרות את צעדיה ופוגעות ביכולתה לייצג נאמנה את האינטרסים של החברה שממנה צמחה. מצב זה מחייב את ההנהגה להיאבק על עצם קיומה ועל הלגיטימציה של תביעות מונהגיה. הבנת מצב זה מתאפשרת בצורה טובה יותר במסגרת הסבר המתייחס לסוכנות בתוך מבנה, כפי שהציגו תיאורטיקנים כגון פייר בורדייה (Bourdieu 1977) או אנתוני גידנס (Giddens 1984), שעמדו זה מכבר על הצורך לגשר בין תפיסות אנליטיות מבניות, נוסח התפיסה המעמדית או האליטיסטית, ובין תפיסות אינדיבידואליסטיות, נוסח תיאוריית הבחירה הרציונלית או תיאוריות התנהגותיות, ולהתייחס מצד אחד לממד הפרקטי הכלכלי ומצד שני לממד התרבותי והסמלי של הפעילות החברתית. הטענה היא שהחיים הפוליטיים מתקיימים במבנה אשר מגביל את השחקנים הפוליטיים הפועלים במסגרתו, ואילו הם מצדם משמשים סוכנים החותרים להתגבר על מגבלותיו ולקדם את האינטרסים שלהם, ובכך בעצם הם מעצבים את המבנה בדמותם (שם). אם כן, כדבריו של בורדייה, המבנה החברתי הוא מובנה ומבנה בעת ובעונה אחת, דבר המחייב התייחסות להשלכות ההרדיות בין אילווציו של המבנה ובין הסוכנים הפועלים במסגרתו ובתוך כך מעצבים אותה (Bourdieu 1977). דברים אלו הקדימו טענות של חוקרי תנועות חברתיות אשר עמדו על שאיפתן של אלה לנצל את ההזדמנויות המבניות לקידום האינטרסים שלהן בתוך המגבלות שמכתיב המבנה הפוליטי שבמסגרתו הן פועלות (Tarrow 1998). ניתוח כזה מבליט את תפקידה של האליטה הפוליטית, במיוחד של מיעוט מודר, אשר מובילה את ההתמודדות עם הסביבה בכלים המעניקים יתרון יחסי לסוכנים הדומיננטיים במבנה הפוליטי. האליטה המתריסה חייבת להיות יצירתית וגמישה, לדעת לנצל את מבנה ההזדמנויות המתאפשר, להביא לגיוס משאבים עצמיים ולמסגר מחדש את המאבק שלה ברוב ההגמוני על שימור או קידום האינטרסים שלה. גם כשהסוכנים הפוליטיים חלשים ואין להם די כוח לשלוט במבנה שבמסגרתו הם פועלים, הם בכל זאת משפיעים עליו ומאלצים אותו להתמודד אתם בצורה המעצבת את דמותו. כמושגים קונקרטיים יותר, האליטה הערבית, המודרת ממבנה הכוח הישראלי, בכל זאת מצליחה לצבוע את הישראליות בצבעים המושפעים מזהותה הלא רצויה. הניתוח של צמיחת האליטה הפוליטית הערבית בישראל ושל צמיחתן של תפיסות רעיוניות חדשות בקרבה ממחישים את התפיסה הדיאלקטית של סוכנות במבנה. ניתוח זה המובא להלן מאפשר להצביע על מאפייניהם של סוכנים פוליטיים של מיעוט לאומי-לידי ועל דפוסי פעילותם במסגרת מבנה של מדינת לאום אתנית הנשלטת בידי רוב אוטומטי. זוהי צורה קיצונית של מודל המבנה/סוכנות, המאפשרת התבוננות מקרוב על מורכבות מצבו של מיעוט, הנשלט באופן רודני בידי רוב שאיננו בוחל באמצעים כדי להחלישו ולנשלו ממקורות העוצמה שלו, ואף על פי כן מצליח לאלץ את המדינה להתייחס אליו ולו מנקודת מבט של "אויב" פנימי. יש בכך כדי לשקף את טענתו של רוברטו אונגר בנוגע ל"יכולת נגטיבית"

(negative capability), אשר מייחסת לסוכנים פוליטיים חלשים עוצמה בדרך השלילה, מעצם יכולתם לטרפד את כוונות הכוח ההגמוני בסביבתם לממש את עצמו באופן טהרני (Unger 1987).

בעקבות העלאת אחוזי החסימה במסגרת חוק המשילות הוקמה לקראת הבחירות לכנסת העשרים (מרץ 2015) הרשימה הערבית המשותפת, הכוללת ארבע מפלגות ערביות שהפערים ביניהן לא מבוטלים. הרשימה המשותפת זכתה לקולותיהם של רוב המצביעים הערבים והוכיחה מחדש שההנהגה הנבחרת מייצגת את הצרכים והרצונות של החברה, למרות חוסר שביעות הרצון מהישגיה בפועל. במילים אחרות, גם אם ההנהגה הערבית לא תצליח לשנות את המבנה הפוליטי בכללותו, הקמתה של הרשימה המשותפת מטיבה להמחיש את הכישרון הפוליטי והמשקל הציבורי והאתי הנכבד של ההנהגה בעיני בוחריה ואת יכולתה להתגבר על ניסיונות הדרתה מצד הממסד הפוליטי, הנשלט בידי מפלגות ימניות לאומניות.

הניתוח שלהלן מחולק לשלושה חלקים מרכזיים. החלק הראשון יעסוק במאפיינים כלליים של צמיחת האליטה הפוליטית הערבית מאז קום מדינת ישראל ועד ימינו, באמצעות שימוש במדרים הלקוחים מהספרות המקצועית בתחום חקר האליטות והמנהיגות. החלק השני יספק את הנתונים הבסיסיים המבססים את הטענה בדבר צמיחתן של אליטות ערביות חדשות, הנושאות על גבן את המחשבה הפוליטית החדשה, שנותנת להן לגיטימציה וממסגרת את המאבק במדינה בצורה חדשה וברורה. החלק השלישי יעסוק בזרמי המחשבה וברעיונות המרכזיים שצמחו בחברה הערבית הפלסטינית ומעמידים אתגר רעיוני ומוסרי לחברת הרוב היהודית. הסיכום יקשור את שלושת החלקים יחד ויצביע על אפשרויות לעתיד, בעיקר על מורכבות עמדת הביניים של ההנהגה הערבית, הנאלצת להתמודד עם מאבק האייתנים שבין אומתה למדינתה, הממאנות לראותה חלק ממרקמן האורגני.

צמיחת האליטה הפוליטית הערבית: מסגרת אנליטית ומדדי שינוי באליטות פוליטיות

החברה הערבית הפלסטינית בישראל היא חברה שיוורת, מובסת, אשר הלכה והצמיחה מחדש את מקצת רכיביה החברתיים, בעיקר את חלוקת העבודה החברתית בתוכה, בתנאים דחוקים ותחת עינו הפקוחה של הממסד הישראלי. בשונה מתזת "הדור הזקוף", המייחסת כוח רב לדור השלישי לנכבה, מאמר זה מבסס את הטענה שהשינויים המבניים והמאפיינים ההשכלתיים והכלכליים של בני הדור השני לנכבה הם עדיין הכוח החברתי העיקרי המונח בבסיס צמיחתם של רעיונות חדשים להתמודדות עם המציאות הכפויה שנקלע אליה המיעוט הערבי הפלסטיני בישראל (רבינוביץ ואבו בקר 2002). אין בכך כדי לבטל את ההתפתחות הטבעית של דור הנהגה צעיר ותוסס, המשתמש בכלים החדשים שמאפשרת התפתחות טכנולוגיות

המידע והתקשורת, אך עיקר הסמכות הפורמלית והכוח הפוליטי, הרעיוני והאתי עודם נמצאים בידי הדור השני, המאייש את עמדות המפתח המרכזיות במפלגות הפוליטיות, במוסדות הציבור ובחברה האזרחית.

כפי שהמחישו חוקרים פוסטקולוניאליים רבים, צמיחת אליטות חדשות לאחר הרס חברתי כמעט טוטלי וצמיחת מחשבה פוליטית חדשה אינם תהליכים המבשילים בתוך פרק זמן קצר (יאנג 2008). המאבק בין מנהיגים, אליטות וזרמי מחשבה הוא חלק מתהליך נורמליזציה של חברה (Chatterjee 1993). הדבר נכון שבעתיים כאשר מדובר בחברה הנאבקת בדחיקתה לשוליים מצד החברה האם שלה מצד אחד וחברת הרוב השולט בה מצד שני. בניגוד לתזת השוליות הכפולה (Al-Haj 1993), מהניתוח שלהלן עולה שלמרות הפרגמנטציה הפנימית בחברה הערבית הפלסטינית בישראל, הולכת וגדלה מידת ההסכמה על הצורך בשילוב בין שני רעיונות בסיסיים, זהות לאומית ושוויון אזרחי, כדי להתגבר על השוליות ולנצל את המבנה הפוליטי הדומיננטי להעצמת המיעוט. אמנם לא נראה שזרמי החשיבה הפוליטית הערביים העדיפו הסכמות אלו על פני השונות הרעיונית-אידיאולוגית, אך עם הזמן התחזק הצורך לגשר על הפערים לטובת עמדה משותפת בנושאים המאתגרים את החברה בחיי היומיום. החתירה לביטוי לאומי במסגרת מדינה פלסטינית לצד מדינת ישראל והשאיפה להשגת שוויון אזרחי מלא בתוכה הן שני רכיביה של הנוסחה הפוליטית העיקרית של כל המפלגות הערביות בכנסת, ויש להן תמיכה רחבה בציבור הערבי הפלסטיני בישראל.

מחקרי מנהיגות ואליטות מצביעים על חשיבות המאפיינים הסוציולוגיים, הכלכליים, התרבותיים והדמוגרפיים של ההנהגה.¹ במאפיינים אלו יש כדי לספק מבט עומק על השינויים בהנהגה ולהצביע על המשמעויות החברתיות והפוליטיות שלהם. אם כן, בחינת מאפייני ההנהגה והתהליכים שיכולים לחול בה לאורך זמן מאפשרת לנו להעמיק את הבנתנו את השינויים המתרחשים בהנהגה הערבית הפלסטינית בישראל ואת הדילמות שהיא נאלצת להתמודד אתן. שבעה מדדים המנויים בספרות המקצועית הענפה העוסקת באליטות ובמנהיגות יאפשרו לנו להצביע על המגמות העיקריות בקרב ההנהגה הערבית הפלסטינית בישראל. מדדים אלו משקפים, ולו במידה חלקית, את צורת התמודדותה עם כפיפותה המבנית ואת השלכותיה של הכפיפות הזאת על המאמץ המושקע בהתמודדות. להלן נציג את המדדים הללו, כדי לאפשר הבנה טובה יותר של האופנים שבהם ההנהגה מתמודדת עם האתגרים שלפניה.

1. מדד השונות הסוציו-אקונומית

השייכות המעמדית של האליטות ומידת הגיוון הסוציולוגי שלהן הן נושא מרכזי

1. Mills 1959; Putnam 1976; Dogan and Higely 1998; Higley and Lengyel 2000

בכל הדיונים התיאורטיים וההשוואתיים באליטות חברתיות ופוליטיות (Putnam 1976; Dogan and Higley 1998). בעבר היו מרבית המנהיגים הפלסטינים בניהן של משפחות אמידות ומבוססות. כיום הם בני מעמדות חברתיים מגוונים. מרבית מנהיגי המפלגות והארגונים הפוליטיים והאזרחיים של ימינו הם בני משפחות ממעמד סוציו-אקונומי בינוני ומטה (Jamal 2008), והנהגה הפוליטית והחברתית מייצגת יותר ומשוקעת יותר בבסיסה החברתי. הנהגה זו חשופה לפגעי השלטון, ואף על פי כן היא נהנית מלגיטימציה רחבה, כי היא מדברת בשם קבוצות חברתיות שונות ומגוונות. דווקא השונות הפנימית והמאבקים האידיאולוגיים בתוך הנהגה משקפים את מידת הייצוגיות שלה, גם אם הם מחלישים את כוחה ופוגעים ביעילותה.

2. מקורות העוצמה והלגיטימציה של אליטות

הספרות המקצועית בתחום מצביעה על ארבעה מקורות עוצמה מרכזיים: חברתי, צבאי, כלכלי ואידיאולוגי (Mann 1986). גם בהיבט זה מתחילים שינויים חשובים בקרב האליטות והנהגה הערבית. בעבר היו מנהיגים שעוצמתם נבנתה על גודל משפחתם ובעיקר על עוצמתה ה"צבאית" (מספר הזכרים הבוגרים בתוכה) והכלכלית (כמות האדמות שברשותה). בעקבות הדמוקרטיזציה שנכפתה על החברה הערבית, אשר באה לידי ביטוי במאבק על עמדות הנהגה ועל השליטה במועצות מקומיות נבחרות, ובעקבות תהליכי הפקעת הקרקעות הערביות, נשחקו שני מקורות עוצמה מרכזיים אלו ועברו שינויים כבירים. לגודל המשפחה עדיין נודעה חשיבות, אך רק במוכנים מספריים-אלקטורליים. משפחות גדולות נאלצו לכרות בריתות עם משפחות קטנות, דבר שהעצים את כוחן של האחרונות. הפקעת הקרקעות החלישה את הבסיס הכלכלי של המשפחות האמידות וחייבה תחרות מסוג חדש על עמדות כוח כלכליות בחברה. תהליך זה הצמיח כוחות חברתיים חדשים בקרב האליטות והנהגה.

בתחום האידיאולוגי התבצעה בשנות החמישים, השישים ואף השבעים דה-לגיטימציה מבפנים של האליטה הדתית. תהליך זה החליש את האליטה הדתית ששלטה במקורות עוצמה מרכזיים לפני 1948 ואיבדה את מעמדה לאחר מכן. במקום האליטה הדתית צמחה אליטה אידיאולוגית חילונית בולטת. בעשורים האחרונים אנו עדים להתחזקות מחודשת של האידיאולוגיה הדתית כבסיס לגיטימציה של הנהגה דתית חדשה. הנהגה זו נאבקה על מוקדי עוצמה מרכזיים בחברה, והמאבק בינה לבין הנהגה החילונית טרם הוכרע. אך שלא כמו שהיה לפני 1948, בימינו אין הנהגה דתית החדשה נסמכת על המשאבים העדתיים הרבים שהיו נתונים לפיקוחה ושימושה של האליטה הדתית דאז, כגון אדמות רבות, מטעי זיתים, מוסדות חינוך, בתי חולים ומקלטים. כאשר הוכרזה הוועדה המוסלמית העליונה נפקדת על פי חוק נכסי נפקדים, הועברו כל המוסדות האלה לשליטתו

של האפוטרופוס לנכסי נפקדים.² צעד זה חיסל את הכוח החומרי של האליטה הרתית המוסלמית. נכסי העדות הנוצריות לא נפגעו, אבל היות שהרוב המכריע של החברה הערבית הפלסטינית הוא מוסלמי, ההפקעה פגעה קשות בעוצמתה של האליטה הרתית שנשארה בגבולות מדינת ישראל.

3. דפוסי הגיוס הפוליטיים

מחקרי אליטות מצביעים על חשיבות המעבר מפוליטיקה פרסונלית לפוליטיקה א-פרסונלית. במסגרת זו נודעה השפעה מרחיקת לכת להתפתחות אמצעי התקשורת ההמוניים, המאפשרים למנהיגים ולאליטות לתקשר עם סביבתם החברתית בצורה לא ישירה, אך אפקטיבית לא פחות (Mutz and Martin 2001). הגיוס הפוליטי בחברה הערבית היה מוגבל זמן רב לרמה הפרסונלית. שייכות חמולתית או עדתית וקשרים אישיים היו הגורמים המרכזיים בגיוס פוליטי. לעומת העבר, היום אפשר לומר שישנה מגמה ברורה של שחיקה במנגנוני הגיוס האישיים והתחזקות ברורה של מנגנוני הגיוס הא-פרסונליים. אף שאין פירוש הדבר שדפוסי הגיוס המסורתיים נעלמו כליל, בשל צמיחת אמצעי התקשורת ההמוניים ובמיוחד העלייה בשימוש ברשתות החברתיות, נוצרו דפוסיים חדשים של תקשורת בין מנהיגים למונהגים, ואלה חיזקו את המגמות הא-פרנסונליות של גיוס על בסיס אידיאולוגי או אינסטרומנטלי.

המשפחה אמנם עודנה מקור גיוס חשוב בחיים הפוליטיים, אך כוחה הפוליטי כשחקנית בלעדית נחלש מאוד בפוליטיקה הארצית. אף שהמפלגות הפוליטיות עדיין נשענות על המבנה החברתי המשפחתי בגיוס הפוליטי שלהן, ההתגייסות למפלגות פוליטיות במישור הארצי היא על בסיס רעיוני וארגוני יותר מאשר על בסיס חמולתי. שינוי זה הוביל לגיוון ההנהגה ולשיפור רמתה ותרם לעלייתם של מנהיגים חדשים, שמנהיגותם איננה מבוססת על גודל משפחתם אלא על הכישורים הרטוריים שלהם, כושר הביצוע שלהם והכריזמה שלהם. בהקשר זה חשוב להבחין בין מנהיגות מקומית, שעדיין מרבה לנצל את המבנה החמולתי, לבין מנהיגות מפלגתית, הנשענת על רשתות מוסדיות ותקשורתיות רחבות יותר, דבר המשנה את אופייה של ההנהגה הערבית.

4. הבסיס הארגוני וסמכותה של ההנהגה

הסוציולוגיה הפוליטית העכשווית מבקרת את הנוקשות של טיפוסי הסמכות שתוארו מקס ובר בתחילת המאה העשרים. למרות זאת, אבות-טיפוס אלו הם כלי אנליטי חשוב להבנת ההתפתחויות החברתיות והפוליטיות בימינו (Turner 2002). אחד השינויים הבולטים בהנהגה הערבית הוא מעבר הבסיס הארגוני העיקרי

2. הרצאה של שיח' אחמד נאטור, נשיא בית המשפט השרעי לערעורים, אוניברסיטת תל אביב, 24.4.2013.

מהחמולה אל מפלגות, תנועות ועמותות הפועלות על פי כללים רציונליים-לגליים. אמנם ישנה עדיין השפעה חזקה של המסורת ושל הפוליטיקה הקליינטליסטית, שבה חלוקת המשאבים תלויה בתמיכה פוליטית, שתי תופעות המאפיינות חברות במעבר. ואף על פי כן, הזירה הפוליטית הישראלית מחייבת פעילות ארגונית מסוג חדש, שונה מזו המקובלת בעולם הערבי. המפלגות והתנועות הפוליטיות הערביות התרכו במרוצת הזמן וחיזקו את דפוסי הסמכות הרציונליים-לגליים על חשבון דפוסי סמכות חלופיים. חשוב לציין שגם מספר הארגונים האזרחיים התרבה מאוד, והם משמשים גורם עיקרי בביסוס הסמכות הרציונלית-לגלית בחברה הערבית. לעומת העבר, כשהייתה ההתארגנות בעיקר על בסיס מקומי, כיום אפשר לומר בוודאות שההתארגנות העיקרית היא על בסיס ארצי. המפלגות, התנועות והארגונים האזרחיים הארציים הם המובילים את עיקר הפעילות הפוליטית הערבית. בזכות התפקיד שהם ממלאים נהנים מנהיגי מפלגות, תנועות או עמותות מפופולריות בחברה הערבית בכללותה, ובכך הם מצליחים לאזן את הנאמנויות המקומיות.

5. מדד האחידות האידיאולוגית-רעיונית

חוקרי אליטות הפנו תשומת לב מיוחדת למידת האחידות או השונות האידיאולוגית-רעיונית כמדד להתנהלותן של אליטות (Dogan and Higley 1998). ככל שהאחידות הרעיונית גדולה יותר, כך קל יותר לקדם מדיניות והתנהגות שהסכמה עליהן רחבה. הדבר נכון במיוחד כאשר ישנה הסכמה רחבה בדבר מסמכים מכווננים, הנתפסים כעומדים מעל לכל מחלוקת, כגון חוקות, הצהרות זכויות אדם וכיוצא בזה. בחברה הפלסטינית בישראל ניכר מתח מובנה בין שני תהליכים מנוגדים בתפיסה האידיאולוגית של הכוחות הפוליטיים העיקריים. מצד אחד ישנו תהליך הומוגניזציה של החברה הערבית בישראל מבחינת הדמיון הקולקטיבי והקונפורמיות החברתית; מצד שני ניכרת בתחום הרעיוני-אידיאולוגי ירידה ברמת האחידות, כמשתקף בפער הברור שבין תפיסות עולם חילוניות, לאומיות וסוציאליסטיות ובין תפיסות עולם דתיות. כמו כן ישנם מאבקים אידיאולוגיים בתוך כל אחד מהמחנות. בעשור האחרון ניכרה התקרבות בין רעיונות לאומיים לדתיים והתבדלות מהמחנה הסוציאליסטי החילוני. חבירת המפלגות הערביות לרשימה משותפת לקראת הבחירות של 2015 מעידה על היערכות מחדש של כל הזרמים האידיאולוגיים, דבר שיכולות להיות לו השלכות רבות בעתיד. התאחדות המפלגות הערביות לרשימה משותפת מעידה בבירור שרצון ההישרדות הפוליטית של המפלגות הוביל אותן להתפשר על עמדות אידיאולוגיות שבעבר הודגשו ביתר שאת. אמנם מוקדם לשפוט את התאחדות המפלגות הערביות, אך ברור שמסעות הדה-לגיטימציה נגדן בעשורים האחרונים קידמו את המצע האזרחי המשותף שלהן והוכיחו כי המאבקים האידיאולוגיים ביניהן משניים לרצונן להוסיף ולייצג את מאוויי הציבור שלהן, ובעיקר לדאוג לרווחתו אל מול מדיניות ממשלת ומדכאת.

6. המדד המגדרי

המחשבה הפוליטית הפמיניסטית הדגישה את חשיבות הגיוון המגדרי של האליטות כגורם חשוב להבנת דפוסי התנהגותן (Verba 1987). מידת שילובן של נשים בעמדות הנהגה והשרשת תפיסות עולם שוויוניות בתחום המגדר הן מדד חשוב להבנת אופק ההתפתחות של אליטות חברתיות ופוליטיות. ייצוג הנשים בהנהגה הערבית הולך וגדל, אף שעדיין אינו משתקף בעמדות מפתח פוליטיות. מספר הנשים המשכילות גדל מאוד. אחוז הסטודנטיות עולה על אחוז הסטודנטים בכל מוסדות ההשכלה הגבוהה, בעיקר בסמינרים למורים. גם אחוז הנשים המעורבות בשוק העבודה הולך וגדל בהדרגה. נשים רבות מאתגרות את המבנה החברתי המסורתי (אבו רביעה-קוידר 2008; גאנס 2009). הן מתחרות עם גברים על תפקידי מפתח חברתיים, ואף שהתחרות הזאת לא יצרה מהפכה של ממש, אין ספק שיותר ויותר נשים מתבלטות בתחומי חיים שונים. בתחום החברה האזרחית הצליחו הנשים לחולל שינוי חשוב. שינויים אלו טרם תורגמו למישור הפוליטי והכלכלי. למשל, נשים לרוב אינן מאיישות עמדות מפתח במפלגות הפוליטיות או בשוק העבודה, גם כאשר הן נמצאות שם באחוזים גבוהים. הדבר נכון אף יותר בתחום הדת: אי-אפשר לדבר על "מנהיגות דתיות", והאליטה הדתית עדיין סגורה לנשים. אמנם ההרתה של החברה הערבית, בעיקר המוסלמית, הביאה לידי העצמת הנשים ופתחה לפניהן מרחבים ציבוריים חדשים, אך נשים עדיין לא הצליחו לחדור למקדשי האליטה הדתית ולחולל בהם שינוי של ממש.

7. גלובליות

בעשורים האחרונים נהיה מושג האליטות מזוהה עם גלובליות וגלובליזציה (באומן 2002). קשה להתעלם מהשפעת תהליכי הגלובליזציה על מאפייניהן של אליטות חברתיות ופוליטיות במקומות שונים בעולם, אבל קשה לראות כיצד אליטות יכולות לתפקד בלי שתהיה להן זיקה לשינויים גלובליים. ההנהגה הערבית של ימינו היא הנהגה שעברה תהליך של גלובליזציה. האליטות הערביות אינן פועלות בזירה הישראלית בלבד. כמה ממנהיגי החברה הערבית השלימו בעבר עם דימוי "הערבי הישראלי" ואף נהגו לפיו, ואילו כיום האליטות הערביות – הפוליטיות, התרבותיות, הדתיות והכלכליות – מחוברות מאוד לתהליכים גלובליים. במידה זו או אחרת הן רואות את עצמן חלק מהעולם הערבי והאומה האסלאמית, ובו בזמן הן גם מחוברות לאליטות במקומות אחרים בעולם ולרשתות אזוריות בין-לאומיות המהוות את החברה האזרחית הגלובלית.

כדי להיטיב להבין את השינויים במדדים שפורטו לעיל ואת ההתפתחויות האידיאולוגיות בחברה הערבית הפלסטינית בישראל ולעמוד על הגורמים להם, יש צורך לבחון מקרוב את נתוני ההשכלה של החברה הערבית הפלסטינית בישראל בכלל, ושל האליטה הפוליטית והאזרחית הדומיננטית בפרט.

שינויים סוציו-דמוגרפיים בקרב האליטות הערביות בישראל

מאז הנכבה של 1948, שהביאה לידי חיסולה של האליטה הפוליטית, הכלכלית והתרבותית הפלסטינית בשטחים שהפכו למדינת ישראל, ישנו ריבוי מתמיד במספר המשכילים, האינטלקטואלים ובעלי המקצועות החופשיים (ג'מאל ובסול 2014). הנהגת הציבור הפלסטיני בישראל עברה שינויים מרחיקי לכת, ותקצר היריעה מלפרט כאן את כל מאפייניהם. בעשורים הראשונים של מדינת ישראל הייתה ההנהגה הערבית תוצר ישיר של הנכבה. רוב רובה של האליטה הפוליטית, הכלכלית והתרבותית השלטת בחברה הפלסטינית נמחתה בעקבות מלחמת 1948 מהמרחב הפוליטי שהפך למדינת ישראל (Sa'di and Abu-Lughod 2007). כל המנהיגים שהיו מעורבים בהתנגדות כלשהי לתנועה הציונית ולכינונה של מדינה יהודית גורשו, ומי שנשארו - נשארו באזורים שלא הפכו לחלק ממדינת ישראל. כוחות הביטחון של ישראל אספו מידע על כל בעלי ההשפעה וסימנו אותם כמטרות (כהן 2006; Pappe 2006). בעלי עמדות הנהגה מדרגה שנייה ושלישית שנשארו בישראל, נאלצו להיכנע לכללי ההתנהגות החדשים שהכתיבה המדינה. הכפפתם של התושבים הערבים לממשל צבאי בסיום המלחמה הגבילה מאוד את חופש הביטוי, את חופש התנועה ואת חופש ההתארגנות של הציבור הערבי, וגם את האפשרויות לניידות פוליטית של ממש (בויםל 2007). בינתיים, כחלק מהמאמץ לחיזוק השליטה בחברה הערבית, עשו להן הרשויות מנהג לטפח צעירים שאפתנים בני החמולות הגדולות שנשארו בישראל (לעתים קרובות כאלו שהיו בעבר בשולי החברה הפלסטינית), אשר הסכימו לשתף פעולה עם המדינה בתמורה למושבים בכנסת או לעמדות כוח אחרות (לוסטיק 1985). אנשים כאלה אכלסו את הרשימות הערביות המזוהות עם מפלגת מפא"י הדומיננטית (שהייתה אחר כך למפלגת העבודה) בבחירות לכנסת עד סוף שנות השבעים של המאה העשרים.³

רוב המנהיגות הערבית שלאחר 1948 הייתה אפוא מנהיגות מסורתית, שהתבססה על קשרי משפחה ודת, הייתה בעלת השקפה תועלתנית, וקיבלה בהכנעה את תכתיבי המדינה. לרובם של מנהיגי אותן רשימות ערביות לא הייתה אפילו השכלה רשמית בסיסית (Jamal 2006). רבים מהם סיימו בית ספר יסודי בלבד. אחדים השתייכו למשפחות גדולות באזור מגוריהם, אחרים הצליחו לגייס תמיכה של משפחות גדולות אשר סיפקו להם את הגיבוי החברתי הדרוש כדי להתמודד מול מתחרים, או שצייתו באופן עיוור לתכתיבי המדינה וסיפקו שירותים שמנהיגים אחרים לא רצו או לא יכלו לספק, כגון פיתוח כבישים, חיבור לרשת החשמל, חיבור לרשת המים של חברת מקורות וכן הלאה.

שתי התנועות היחידות שמנהיגיהן לא נתמכו בידי השלטון הישראלי באותן שנים של ראשית המדינה היו תנועת אל-ארד, שהניפה דגל לאומי וקראה לכינונה

3. Zureik 1979; Ghanem 2001; Jamal 2006

של מדינה פלסטינית על בסיס תוכנית החלוקה של האו"ם משנת 1947, והמפלגה הקומוניסטית הישראלית (Kaufman 1997).⁴ כמו עמיתיהם ברשימות הערביות שפעלו בחסות מפא"י, גם מנהיגי שתי התנועות הללו היו צעירים יחסית כשהחלו לצבור כוח, אך הם היו משכילים יותר וסללו את דרכם בעצמם (Jamal 2006). מנהיגי אל-ארד היו ברובם צאצאי משפחות פלסטיניות שנושלו מאדמתן ואיבדו את מקורות ההכנסה העיקריים שלהן ואת כוחן החברתי בגלל מדיניות הפקעת האדמות הישראלית. אחדים מהם היו בנים למשפחות מהמעמד הבינוני-נמוך, משפחות בעלות תודעה לאומית חזקה, שראו במדינת ישראל פרויקט קולוניאלי טהור המתנגש עם שאיפותיהן ועם האינטרסים הבסיסיים של העם הפלסטיני. מנהיגי אל-ארד, ובהם אניס קרדוש, חביב קהוג'י, ג'בור ג'בור, זכי אל-כרמי, נעים מח'ול, סברי ג'ריס, מוחמד מיעארי, נדים אל-קאסם, עבד אל-עזיז אבו אסבע, תופיק עודה, מוחמד סרוג'י וסאמי נאסר, היו משכילים יותר מהממוצע בקרב מנהיגי הציבור הערבי. אפשר לראות בהם ממשיכי דרכה של ההנהגה הלאומית שלפני 1948, אלא שתפיסת עולמם הייתה מציאותית יותר, והם היטיבו להבין את כוחה של התנועה הציונית ואת הסתירה המובנית בה בינה ובין השאיפות הבסיסיות של העם הפלסטיני ושל האומה הערבית (לוסטק 1985).

מנהיגי הערבים של המפלגה הקומוניסטית הישראלית (מק"י) היו גם הם צעירים ומשכילים יותר ממנהיגי הרשימות הערביות של מפא"י. רובם היו בשנות העשרים לחייהם, פעלו במסגרת המפלגה הקומוניסטית הפלסטינית לפני 1948, וכיוון שתמכו בתוכנית האו"ם לחלוקת פלסטין, וישנם כאלה שאף פעלו לביסוסה של המדינה היהודית אל מול התקפות מדינות ערב, הורשו להישאר בישראל, למרות גישתם הביקורתית כלפי מדיניות הממשלה (Kaufman 1997). מנהיגי המפלגה בדרגים הבכירים היו ברובם בני העדה הנוצרית היוונית-אורתודוקסית, ובהם אמיל חביבי, תופיק טובי, אמיל תומא, סליבא ח'מיס, נימר מורכוס ואחרים (שם). בהתאם לאידיאולוגיה המרקסיסטית-לניניסטית שלהם, ניתחו מנהיגים במפלגה את היחסים בין היהודים לפלסטינים בעיקר במונחים מעמדיים, וביקורתם על מדיניות ההפליה של הממשלה כלפי הפלסטינים התמקדה בניצול המעמדי. המנהיגים הקומוניסטים הערבים תמכו בהקמתה של מדינה פלסטינית, דרשו להשיב את הפליטים הפלסטינים אל בתיהם ומחו על מדיניות הפקעת האדמות של הממשלה (ג'מאל 2010). במקביל דיברו גם על זכותה של מדינת ישראל להתקיים, על הלגיטימיות של הגירת היהודים לישראל ועל אחווה יהודית-ערבית במאבק נגד מדיניות ממשלתית מפלה. מנהיגי הערבים של המפלגה הקומוניסטית נרדפו כיוון שהגנו על האינטרסים הערביים והעלו נושאים רגישים במיוחד, כגון מעמד

4. המפלגה, שהייתה ערבית-יהודית מאז היווסדה בשנות העשרים של המאה העשרים, התפצלה ב-1943 לשתי מפלגות, ערבית ויהודית, בעקבות החרפת העימות בין התנועה הציונית לתנועה הלאומית הפלסטינית.

הפליטים, הממשל הצבאי ומדיניות הפקעת הקרקעות (בוימל 2007). האליטות הערביות של ימינו משכילות עשרות מונים מאלה שהכרנו בעבר, והשכלתן גם מגוונת יותר. בעשורים האחרונים נוצרה שכבה עבה של משכילים ערבים בעלי התמחות בתחומים שונים ומגוונים וממקורות שונים. יש בחברה הערבית מומחים בתחומים שונים, כגון רפואה, רוקחות, הנדסה, משפטים, עבודה סוציאלית, מדעי הטבע, מדעי החברה ועוד. אחד המאפיינים החשובים של השכבה הזאת הוא שאינה יציר כפיה של מערכת ההשכלה הישראלית בלבד, אלא גם של מוסדות השכלה במזרח ובמערב אירופה ובארצות הברית. התהליך החל במשלחות הסטודנטים של המפלגה הקומוניסטית למדינות הגוש הסובייטי, ונמשך ביוזמות פרטיות ללימודי רפואה ומשפטים במדינות באירופה (כגון איטליה וגרמניה) ובלימודים לתארים מתקדמים בארצות הברית. העלייה ברמת ההשכלה התבטאה לא רק ברכישת מיומנויות מקצועיות, אלא גם בהתפקחות תרבותית ופוליטית ובעלייה ניכרת ברמת הציפיות הפוליטיות. עלייה זו באה לידי ביטוי במוביליות הולכת וגדלה של המשכילים ובמעורבותם בתחומי החברה האזרחית, המבקשת לחדור למנגנוני שוק העבודה הישראלי ולהיאבק במדיניות ההדרה של הממשלה ברמת השירותים וההשתלבות. היא מתבטאת גם בעליית רמת ההשכלה של ההנהגה הפוליטית, ולכך יש השלכות מידיות על ראייתה העצמית ועל דפוסי פעילותה בזירה הפוליטית והחברתית. כאשר מדברים על הנהגה פוליטית ארצית יש להביא בחשבון את הריבוי הניכר במספר מחזיקי התארים האקדמיים במפלגות הערביות ובתנועות הפוליטיות למיניהן, שיש בו כדי להסביר את הגלובליזציה שלהם ואת ניסיונם לחצות את גבולות המדינה וליצור קשרים עם העולם הערבי שמסביבם (Jamal 2006).

מספרם של בעלי התארים האקדמיים בקהילה הפלסטינית שנשארה בגבולות מדינת ישראל היה מועט במיוחד. הנתונים על מספר הסטודנטים והאקדמאים הערבים מעידים על ריבוי נמשך במספרם (Al-Haj 2003). בשנת 1956/57 למדו בישראל 46 סטודנטים ערבים, אשר היו 0.6 אחוז מכלל הסטודנטים בישראל. בשנת 1979/80 הגיע מספר הסטודנטים הערבים ל-1,634 - כ-3 אחוזים מכלל הסטודנטים. בעשור שבין 1988 ל-1998 עלה אחוז הסטודנטים הערבים הלומדים לתואר ראשון מ-6.7 אחוזים ל-8.7 אחוזים. בשנת הלימודים 1998/99 הגיע מספר הסטודנטים הערבים ל-7,903 - 7.1 אחוזים מהסטודנטים בישראל (מנאע 2008). לפי הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, בשנת הלימודים 2000/01 הגיע מספר הסטודנטים הערבים ל-7,200, ובשנת הלימודים 2004/05 - ל-9,967. מספר הסטודנטים במכללות הגיע ל-2,000 בשנת 1999/2000, ול-4,553 בשנת הלימודים 2004/05. בשנת 2004 הגיע מספר הערבים שהשלימו 16 שנות לימוד או יותר ל-94,486, עדות להתרחבותה המהירה של האליטה האקדמית והמקצועית בציבור הערבי (מנאע 2008). לפי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, בשנת הלימודים 2007/08 היו הסטודנטים הערבים 11.6 אחוזים מכלל הסטודנטים לתואר ראשון

בישראל; ב־2008/09 - 11.5 אחוזים; ב־2009/10 - 11.9 אחוזים; ב־2010/11 - 12.1 אחוזים; ב־2011/12 - 12.5 אחוזים; וב־2012/13 - 12.9 אחוזים. נתונים אלו מורים על עלייה באחוז הסטודנטים הערבים הלומדים במוסדות ההשכלה הגבוהה בארץ, אך אחוז הסטודנטים הערבים נשאר נמוך יחסית לחלקה של האוכלוסייה הערבית בכלל האוכלוסייה בישראל. בתואר השני והשלישי הנתונים אף נמוכים יותר, אך גם בהם ניכרת מגמת עלייה. בשנת 2007/08 היו הסטודנטים הערבים 6.4 אחוזים מכלל הסטודנטים לתואר שני בישראל, ו־3.5 אחוזים מהסטודנטים לתואר שלישי. בשנת 2008/09 עמדו הנתונים על 6.5 אחוזים ו־3.7 אחוזים בהתאמה; ב־2009/10 - 6.9 אחוזים ו־4 אחוזים; ב־2010/11 - 8.2 אחוזים ו־4.4 אחוזים; ב־2011/12 - 9 אחוזים ו־4.4 אחוזים; וב־2012/2013 - 9.2 אחוזים ו־4.9 אחוזים. שינויים אלו משקפים גידול מובהק, אף אם אטי, במספר האזרחים הערבים שזכו להשכלה גבוהה, רכשו מקצוע, והם שואפים לשפר את סיכוייהם לתרגם את השכלתם לרמת הכנסה גבוהה יותר מזו של הוריהם. בוגרים אלו הם מאגר אנושי חשוב להתהוות מעמד בינוני ערבי משכיל, שמפתח ציפיות למציאות סוציו־אקונומית טובה יותר. קבוצה זו נושאת על כתפיה פרויקט פוליטי שמטרתו קידום תנאי המחיה של האזרחים הערבים לנוכח מדיניות ממשלתית מקפחת ומדירה בכל התחומי החיים ורוב יהודי שחותר להגביל את הלגיטימיות של הנוכחות שלהם במרחב החברתי, הכלכלי והפוליטי הישראלי.

רק קבוצה קטנה מקרב האזרחים הערבים המשכילים הצליחה לחדור לסגל של מוסדות האקדמיים בישראל, אך אלו שהצליחו להשתלב בהם השפיעו באופן בולט על ההתפתחויות בשיח האקדמי על נושאים הקשורים למעמדו של הציבור הערבי בישראל, ובמיוחד על כל הכרוך בזכויות פוליטיות ובזכויות אדם. אנשי האקדמיה הערבים, על אף מספרם המועט, סייעו להעלות את הדיון בזכויותיהם של האזרחים הערבים על סדר היום האקדמי והפוליטי בישראל ובפורומים בין־לאומיים. עליהם יש להוסיף קבוצה גדולה של בעלי מקצועות חופשיים ערבים, בעיקר עורכי דין ופעילי זכויות אדם, הפעילים בארגונים בתוך ישראל ומחוצה לה (Jamal 2008). הללו מקושרים לארגוני זכויות אדם בין־לאומיים ומודעים היטב לשינויים בפוליטיקה העולמית אשר לזכויות אדם פרטיות וקולקטיביות. אנשי האקדמיה ואנשי המקצוע הערבים ניצבים בחוד החנית של הציבור הערבי בחיפושם אחר דרכים לקדם את זכויותיו האזרחיות, הפוליטיות, הכלכליות והתרבותיות, ומבססים בהדרגה את הבסיס המוסרי, החוקי והפוליטי לדרישה לשילובם המלא של האזרחים הערבים בתהליכי קבלת החלטות בישראל, ובמיוחד למימוש זכותם לייצוג אפקטיבי במוסדות שקובעים כיצד ייראו בעתיד המרחב הפרטי והמרחב הציבורי של הערבים בישראל (Jamal 2011). מנהיגים ערבים מהדור החדש דורשים למסד את הציבור הערבי במסגרות ייצוגיות כלל־לאומיות כחלק בלתי נפרד מניסיונם לגייס הגנה חיצונית על הציבור שהם משתייכים אליו. מהתבוננות בנבחריו הציבור הערבים, במיוחד בכנסת, עולה שגם בקרב קבוצה

זו מתרחשים שינויים רחבי היקף. מספרם של האקדמאים באליטה המצומצמת הזאת הולך וגדל, ואלו משנים לאט אך בהתמדה את האוריינטציה הפוליטית שלה ומשפיעים על אופני הפעולה שלה אל מול המדינה ועל דפוסי הניעות הפוליטית שלהם. עד 1981 היו רוב חברי הכנסת הערבים חסרי השכלה, בעיקר אלו שהיו מקושרים למפלגת העבודה. רק שבעה משבעים חברי הכנסת הערבים בין השנים 1949 ל-1984 היו בעלי תואר ראשון, ו-19 מהם אף לא למדו באופן סדיר בבית הספר. לעומת זאת, מ-1984 ועד הכנסת התשע-עשרה (שנבחרה ב-2013) היו 80 מ-89 חברי הכנסת הערבים בעלי תואר ראשון לפחות, ובשנים האחרונות הולך וגדל מספרם של בעלי תארים מתקדמים. חמישה מחברי הכנסת הערבים בכנסת התשע-עשרה היו בעלי תואר שלישי, אחת מהם בעלת תואר שני, וארבעה בעלי תואר ראשון. נתונים אלו משקפים שינוי של ממש באיכויות האינטלקטואליות של ההנהגה הפוליטית של החברה הערבית הפלסטינית, אף על פי שמגמה זו איננה מאפיינת בצורה מדויקת את הנהגת השלטון המקומי הערבי.

מחוץ למרחב הפוליטי הממסדי חיפשו צעירים ערבים בעלי כישורי מנהיגות נתיבים לניעות בלתי תלויה במדינה ופנו לעבר ארגונים לא-ממשלתיים. ראשוני הארגונים הוקמו באמצע שנות השבעים של המאה העשרים, במטרה לייצג אינטרסים משותפים ולספק שירותים לציבור הערבי באזורים שהמדינה הזניחה. על פי סקר שערכתי בקרב 97 פעילים אזרחיים בעשרים ארגונים לא-ממשלתיים בשנת 2010, הגיל הממוצע של הפעילים הוא 34. ל-75 אחוז מהם יש תואר אקדמי, 16 אחוז למדו במוסדות שאינם אקדמיים, ורק ל-9 אחוזים אין כל השכלה על-תיכונית.

בניתוח מאפייני ההשכלה של 159 חברי הנהלה בעשרים ארגונים אזרחיים ערביים כלל-ארציים מצאתי שרמת ההשכלה שלהם גבוהה במיוחד: שני אחוזים מהם נושאים את התואר פרופסור, 12 אחוז הם בעלי תואר שלישי, 19 אחוז הם בעלי תואר שני, 49 אחוז הם בעלי תואר ראשון, ו-10 אחוז הם בעלי דיפלומה בלימודים גבוהים. שישים אחוז מחברי הנהלות למדו במוסדות אקדמיים בישראל ו-12 אחוז למדו באירופה או בארצות הברית. נתונים אלו מעידים על מעורבותה של שכבה רחבה של משכילים בפעילות הארגונים האזרחיים, תחום שהלך והתפתח מאוד בשנים האחרונות. מראיונות שערכתי עם קבוצה ייצוגית של מנהלים בארגונים עולה שהם רואים במגזר הארגונים האזרחיים מרחב פעילות המאפשר לספק כמה מצורכי החברה הערבית בתחומים שהמדינה מזניחה ולמחות בתוך כך על מדיניותה ולהיאבק בה. הם רואים בפעילותם מעורבות אזרחית שאיננה כפופה לכללי המשחק הפורמליים, ובכל זאת יש בה כדי להשפיע על מצבם של האזרחים הערבים ולהעצימם אל מול מוסדות המדינה המפלים אותם לרעה ומקפחים אותם. בניגוד לדור המנהיגים המבוגר, שהיה בן טיפוחיו של הממסד הישראלי ולפעמים אף יציר כפיו, הדור הצעיר נאלץ להילחם כדי לבסס את מעמדו במסגרת הממסד הדמוקרטי הפורמלי של המדינה. רבים מהמנהיגים הבולטים המשפיעים על המציאות הפוליטית והחברתית של החברה הערבית הפלסטינית בישראל, כגון

מוחמד ברכה, ראיד סלאח, איימן עודה, עאידה תומא-סלימאן, מסעוד גנאים, כמאל ח'טיב, עזמי בשארה, ג'מאל זחאלקה, עווד עבד אל-פתאח ואחמד טיבי, מדגימים שינוי זה, לצד מנהיגים רבים ברמה המקומית, כגון שאוקי ח'טיב ומוחמד זידאן, יושבי הראש הקודמים של ועדת המעקב, הגוף המייצג החשוב ביותר של הציבור הערבי הפלסטיני בישראל, וראמז ג'ראיסי ועלי סלאם, ראש עיריית נצרת הקודם והנוכחי.

חשוב לציין בהקשר זה שבולטותם של בני הדור השני לנכבה וההתייחסות אליהם במאמר זה אין בהן כדי להסתיר את המשך התפתחות האליטות הערביות ולשנות כמה ממאפייני ההנהגה הערבית. השינויים הטכנולוגיים בתחומי התקשורת ומידע בעשור האחרון מצמיחים ניעות חברתית המאפשרת למנהיגים צעירים להתבלט ולתפוס עמדות השפעה תודעתיות בעקבות השימוש בטכנולוגיות מידע חדשות (ג'מאל 2014). הכוח שבידיהם רב, אף שאין מדובר בסמכות פורמלית הנובעת מאיוש תפקיד ארגוני כלשהו. ההשפעה של מנהיגים צעירים על עיצוב התודעה חזקה, אף שאין לכך תרגום ארגוני ממש. הפעילות באמצעות האינטרנט והגיוס של מדיות חדשות לצורכי ניעות פוליטית ומחאה חברתית התגלו לעתים קרובות ככלים בעלי חשיבות לא מבוטלת. הדוגמה החשובה ביותר לכך הייתה המחאה שקמה נגד תוכנית פראוור בנגב והביאה לידי דחיית יישומה. האמביוולנטיות של היררכיות ההשפעה במישור פעילות זה מקשה את העלאתן של טענות ברורות בדבר שינויים המתרחשים באליטות ובהנהגה הערביות, אך אין ספק שתהיה להם השפעה לא מבוטלת על עיצוב המרקם החברתי והפוליטי בעתיד. בעמודים הבאים נמחיש את תרגום ההתפתחויות החברתיות האלה ובעיקר צמיחת מעמד בינוני רחב יחסית ואליטה פוליטית פעילה למישור המחשבה הפוליטית של האזרחים הערבים פלסטינים בישראל בשני העשורים האחרונים.

שינויים סוציו-פוליטיים ומחשבה פוליטית: מסמכי חזון מקוריים

קשה לטעון שישנה בישראל הגות פוליטית ערבית-פלסטינית סדורה וקוהרנטית. התייעוד המסודר ביותר בהקשר זה הוא מצעי המפלגות הערביות, אשר מתחרות זו בזו על לבם ועל קולם של בעלי זכות הבחירה הערבים, אך אין בהם כדי לשקף במלואן את עמדות הציבור הערבי הפלסטיני בישראל. הדבר נכון שבעתים היות שהמפלגות הערביות מתנסחות באופנים המתיישבים עם חוקי הבחירות בישראל, המקשים מאוד את הצגתה של משנה פוליטית מקיפה, סדורה וקוהרנטית, במיוחד בשנים האחרונות. למשל, היות שחוקי הבחירות בישראל הגבילו את יכולתן של המפלגות הערביות להיאבק נגד אופייה היהודי והציוני של המדינה, מפלגות ערביות שונות עמעמו את עמדתן אשר לפרויקט החזון הפוליטי המרחבי שלהן. במצעי המפלגות לא מוצעים דגמים פוליטיים חלופיים למבנה המדינה הקיים,

בדמות מדינה דו־לאומית או מדינה עם רוב אסלאמי, אף שרעיונות אלו רווחים באליטה הפוליטית הערבית. יתר על כן, חשוב להזכיר בהקשר זה שמציעיהן של המפלגות הערביות אינם מייצגים את התנועות הפוליטיות החוץ־פרלמנטריות, שכמה מהן זוכות לתמיכה ציבורית רחבת היקף, כמו הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית, אשר את עמדתה נסקור להלן.

כדי לשקף את עיקרי המחשבה הפוליטית הערבית־פלסטינית בישראל יש אפוא צורך לחפש כתבים או מסמכים ייצוגיים שיש עליהם הסכמה רחבה, גם אם לא מלאה. כמו כן יש צורך לשזור את כתביהם של מנהיגים ואינטלקטואלים ואת התיעוד שלהם לכדי משנה פוליטית שאפשר לראות את המאחד אותה, גם אם יש בכך סוג של רדוקציה או של הכללה שחורגת מכוונות יוצריה. לנוכח המצב הפוליטי וחוקי הבחירות, ישנה הצדקה, ולו חלקית, לראות במסמכי חזון בסיסי מהימן לעמידה על עיקרי המחשבה הפוליטית הערבית־פלסטינית בישראל ולבאר את התמורות שחלו בה בשנים האחרונות (אוסצקי־לזר וכבהא 2008). ישנם שני סוגים של מסמכי חזון כאלה. הסוג הראשון הוא מסמכי החזון שפרסמו קבוצות שונות של מנהיגים פוליטיים ואינטלקטואלים, בעיקר חילונים, בשנים 2006–2007. הסוג השני הוא מודל החברה האוטרקית שהציג מנהיג התנועה האסלאמית, השייח' ראיד סלאח, כחלק ממשנתו הרעיונית והדתית.

מאחר שסביב מסמכי החזון נמשכת פעילות של קבוצות אינטלקטואלים ומנהיגים פוליטיים המנסים לקדם או להתאימם לשינויים המתרחשים בשנים האחרונות, ומאחר שמסמכי החזון הם פרי מאמץ קולקטיבי רחב, המשקף את המאזנים המפלגתיים בחברה הערבית, להוציא את הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית, אפשר לומר במידה גבוהה של ביטחון שמסמכי החזון מייצגים זרמי מחשבה מרכזיים בחברה הערבית הפלסטינית בישראל, גם אם מדובר במסמכים שהם פרי יוזמה של מנהיגים ואינטלקטואלים שאינם ממלאים תפקידים ייצוגיים רשמיים.⁵ על אף הביקורת שהטיחו כל המפלגות ביוזמיהם, ביטאו מסמכי החזון את התפיסות הרעיוניות הרווחות במפלגות הפוליטיות הערביות, לרבות החלק הפרגמטי בתנועה האסלאמית, ומנסחיהם מזוהים ברובם עם מפלגות פוליטיות שונות ושיקפו את רוח עמדותיהן ברוח המסמכים, גם אם לא בניסוחיהם המדויקים.

5. חשוב לציין שעד שנת 2013 התקיימה פעילות רבה הקשורה למסמכי החזון העתידי. קבוצה מצומצמת של אינטלקטואלים נפגשה במשך כשנתיים כדי לגבש דרכי המשך להתמודדות עם מצבם של הפלסטינים בישראל. כמו כן, ב־5–6 באפריל 2013 נפגשה קבוצה נוספת של אינטלקטואלים ומנהיגים בירושלים כדי לחפש דרכים חדשות להתמודד עם מצבם של הפלסטינים בישראל, נוכח הקיפאון במשא ומתן הישראלי־פלסטיני והמדיניות הגזענית של ממשלת ישראל בשנים האחרונות. בחמש השנים האחרונות שקדה קבוצת אינטלקטואלים על הכנת "דוח אסטרטגי" שמטרתו לסרטט את האפשרויות העתידיות של האזרחים הפלסטינים בישראל. קבוצה זו פעלה במסגרת פרויקט החשיבה האסטרטגית של קבוצת אוקספורד למחקר.

מסמכי חזון נחלקים לסוגים שונים, החל בריון בחברה האידיאלית וכלה במניפסט פוליטי חברתי או חוקה לא פורמלית. מסמכים כאלה ביטאו מאז ומעולם רצון פוליטי ושאיפה לשינוי המציאות (Sargent 2008). מסמכים כאלה מבטאים אי-שביעות רצון מהמצב הקיים וחתירה תחתיו, ומציעים בתוך כך חלופות הנחשבות טובות יותר. מסמכי חזון היו מעין טקסטים מכוננים שהייתה להם השפעה רבה על המציאות סביבם אף לאורך שנים רבות. בהגות הפוליטית ישנם סוגים שונים של חזונות עתידיים. חזונות אלו, מאז הפוליטיאה של אפלטון ועד נאומו המפורסם של מרטין לותר קינג, "יש לי חלום", ביטאו תהליכים ומגמות אישיות של כותביהם ומגמות חברתיות רחבות יותר בחברה הסובבת. ישנם חזונות שנדרשים לכל תחומי החיים, כפי שניסו לעשות אוגוסטינוס ב"עיר האלוהים" (Augustine 1998) או אבו אל-נסר אל-פאראבי ב"מבאדא אראא' אהל אל-מדינה אל-פאדלה" (עקרונות דעות תושבי המדינה המושלמת) (Al-Farabi 1985), וישנם כאלה שהם קוהרנטיים פחות ומתמקדים בסוגיות פוליטיות, חוקיות, חברתיות וכלכליות, כמו "אמנת החופש" בדרום אפריקה.

לא כל מסמכי החזון התעמקו בהיבטים הערכיים הפנים-חברתיים באותה מידה. רוב המסמכים הדגישו יותר את היחסים עם הסביבה הלאומית והמדינית. הם לא תמיד מאפשרים לנו הבנה עמוקה של התפיסה הערכית האתית שאמורה להתוות את דפוסי ההתנהגות החברתיים והתרבותיים הפנימיים. במסמך החזון העתידי של הוועד הארצי לראשי הרשויות המקומיות הערביות (2006), הפרקים על חינוך, כלכלה, מבנה חברתי, חברה אזרחית ותרבות מנוסחים כשורה של תביעות כלפי ממשל המדינה יותר מהצעות לתיקון ערכי-אתי לשינוי פנימי שאחראים עליו כותבי המסמך. אין במסמך התייחסות מעמיקה למקומן של הדת והמסורת ולהשלכות שלהן על החברה, אף שהוא מניח את קיומה של חברה חילונית שווינית, המורכבת מאינדיבידואלים שווים. המסמך מניח קהילה תרבותית לאומית ולשונית לכידה, החותרת להשגת זכויות לאומיות ואינדיבידואליות שוות לאלה של החברה היהודית.

כותבי המסמכים משתייכים ברובם לאליטה החילונית בחברה. לכן המסמכים מציגים מסכת ערכית שנטייתה ליברלית ודמוקרטית, והיא מתנגשת עם העלייה ההדרגתית בכוחה של הדת, ומכאן של התנועה האסלאמית, להכתיב את אורחות החיים בכפרים ובערים הערביות בישראל. במקומות שישנה במסמכים התייחסות לערכי החברה הפנימיים, התפיסה הרווחת היא תפיסת העולם החילונית הליברלית. תפיסה זו איננה מייצגת את כלל דפוסי המוסר והאתיקה החברתית הרווחים בחברה הערבית, אך חותרת להטמיעם בחברה הרצויה בעתיד. בשנים האחרונות מתחזק מאוד כוחה של הדת בחברה הערבית בכלל, ובפרט בקרב מוסלמים, שהם הרוב המוחץ בה. כשמעיינים בהתפתחות המחשבה הפוליטית הערבית-פלסטינית בישראל בעשורים האחרונים יש לייחד לתהליך זה של התחזקות הדת תשומת לב מרובה. התנועה האסלאמית מתנגדת למסמכי החזון ולדגם החברתי-תרבותי שהם

מייצגים. אין בכך כדי לשנות מאומה מהטענה הכללית של מאמר זה, והיא שצמיחת האליטה החברתית והפוליטית החדשה בעשורים האחרונים הובילה לצמיחתה של תודעה ומחשבה פוליטית חדשה בחברה הערבית הפלסטינית בישראל. גם אין בכך כדי לומר שמדובר במחשבה פוליטית או באליטה פוליטית הומוגנית, אלא להפך. ההגות האסלאמית היא חלק אינטגרלי של המחשבה הפוליטית של חברה זו, והיא נאבקת בתפיסת עולם לאומית וסוציאליסטית חילונית בעיקרה.

1. זהות פוליטית ושייכות לאומית

מסמכי החזון משקפים את השניות המאפיינת את מצעי המפלגות הפוליטיות בכל הנוגע למורכבות היחסים בין השייכות הלאומית לשייכות האזרחית. בהיעדר חפיפה בין אזרחותם ללאומיותם של האזרחים הערבים הפלסטינים בישראל, ואף בעצם הניגודיות שהמדינה מבנה ביניהן, עליהם להתאמץ כל העת להתגבר על מצב "השוליות הכפולה" או "מצב המצור" שתוארו בספרות העוסקת בחברה הפלסטינית בישראל. מסמכי החזון מבטאים ניסיון עיקש למיצוב עצמי טוב יותר במבנה ההזדמנויות הקיים במציאות הפלסטינית והישראלית. טענה זו מבוססת על עדויות להתפתחותה של "מודעות כפולה", או "זהות היברידית ספית" (in-between), כפי שכינה זאת הומי באבא, המדגישה באופן דיפרנציאלי את שייכותה הפלסטינית-ישראלית (באבא 2004; דוֹבוֹז 2009). שייכויות אלו אינן סימטריות כלל: השייכות הפלסטינית היא לאומית ותרבותית, ואילו השייכות הישראלית היא חוקית ואזרחית.

המסמכים הם ביטוי מובהק למגמה החזקה בקרב המיעוט הפלסטיני בישראל לכונן את העצמי כסובייקט פוליטי בעל אינטרסים ייחודיים הנגזרים ממקומו בתווך המתוח שבין מדינתו לעמו. זהו סובייקט פוליטי המשלב בין עברו, לאומיותו ותרבותו הפלסטינית למציאותו והווייתו הישראלית. לאור ההתפתחויות הפוליטיות של העשורים האחרונים, מרבית הנהגת המיעוט הפלסטיני בישראל רואה צורך לגבש לעצמה "אסטרטגיה עתידית" כשחקן אוטונומי. שחקן זה הוא חלק מהעם הפלסטיני ויש לו אזרחות ישראלית, שילוב המקנה לו תכונות ייחודיות ומחייב אותו להשמיע קול ייחודי. המסמכים משקפים את התפתחותה של מודעות פוליטית קולקטיבית כפולה וייחודית, הניכרת בסיסמה של מפלגת הברית הלאומית הדמוקרטית (בל"ד): "זהות לאומית ואזרחות מלאה", או בחתירת חד"ש לשלום ושוויון.

כל אחד מהמסמכים אמנם נוקט שפה אחרת ותכליתו המידית של כל אחד מהם שונה, אבל הקול המהדהר מהם דומה מאוד. הם משלימים זה את זה ומנהלים דיאלוג ביניהם, גם אם כותביהם לא הצליחו להביא לאיחודם במסמך אחד. מסמכי החזון מתמודדים באופן פעיל עם העליונות המוסרית של הנהגת העם הפלסטיני, הנושאת ונותנת עם ממשלת ישראל ולא בהכרח דואגת לאינטרסים של המיעוט הפלסטיני בישראל. בקבלתה של הנהגת אש"ף שסוגיית הפלסטינים בישראל היא

עניין ישראלי פנימי היה כדי לאפשר או אף לעודד את הנהגתם לבטא את צרכיה באופן עצמאי ומבלי לחוש אי־נוחות מהעמדתם במנותק מהצרכים האחרים של הפלסטינים, כפי שהדבר בא לידי ביטוי במסמך החזון העתידי של הוועד הארצי לראשי הרשויות המקומיות הערביות (2006) ובמסמך החוקה הדמוקרטית שהציג ארגון עדאלה (2007) או כחלק מהצרכים הכלליים של הפלסטינים, כפי שבאו לידי ביטוי בהצהרת חיפה של מרא אל־כרמל (2007).

המסמכים נבדלים זה מזה במידה שבה הם מבליטים את הקשר של הערבים הפלסטינים בישראל לעם הפלסטיני, אך כולם מניחים קשר היסטורי, תרבותי ופוליטי ביניהם. קשר זה מתבטא בנכבה הפלסטינית ובסבל העם הפלסטיני, וגם בחתירה לפתרון בעיותיו, לרבות בעיית הפליטים. בהתאם לכך המסמכים מבטאים נרטיב אלטרנטיבי לנרטיב הציוני ומציגים מסגרת זמן חלופית לתפיסת הזמן הציונית. המסמכים, ובעיקר הצהרת חיפה (מרא אל־כרמל 2007), נשענים על תפיסת היסטוריה פלסטינית ונרטיב פלסטיני, שאמנם מציינים את הנכבה כאירוע מכונן, אך יוצרים ממד זמן פלסטיני המתחיל לפניה ונמשך אין סוף לעתיד פתוח. זהו נרטיב לאומי שהופך את העם הפלסטיני, ובעיקר את הפלסטינים אזרחי ישראל, מאובייקט של ההיסטוריה הציונית לסובייקט היסטורי. סובייקט זה הוא בעל תפיסת זמן אוטונומית המגדלת אותו כסוכן חברתי בעולם המחולק לאומות. המסמכים הופכים את היוצרות בכל הנוגע למערכת היחסים הטמפורלית בין הציונות ללאומיות הפלסטינית. כדי להצדיק את עצמה כפרויקט לשחרור לאומי ולהסתיר את הממד הקולוניאליסטי הטמון בה, רוקנה הציונות את הפלסטיניות מתוכן תרבותי־לאומי (ג'מאל 2008). המסמכים מפיחים חיים בהווה הלאומית והתרבותית הפלסטינית כהווה בעלת משמעות קיומית. הנרטיב ההיסטורי של המסמכים יוצר קשר אינהרנטי בין ההשתקעות⁶ הפלסטינית באדמת פלסטין כהווה בעלת משמעות קיומית לבין האמת ההיסטורית, הנשענת על תפיסת זמן ייחודית, ההופכת את הציונות למעשה אונס לא רק של המקום הפיזי אלא גם של ההיסטוריה והטמפורליות שלה. על פי מסמכי החזון, הציונות איננה נתפסת כ"אמתית" משום שאיננה נשענת על קשר אותנטי בין השתקעות להווה טמפורלית קיומית. לפיכך הגירת היהודים לארץ היא אינוס של הזמן ושל המקום, ומכאן גם של התודעה. ההווה הפלסטינית, לעומת זאת, היא אמתית בגלל הקשר האותנטי בין הקיום כהשתקעות פיזית וטמפורלית כאחת. הפלסטינים בישראל הם העדות החזקה ביותר לקשר ביניהם ובין אדמת פלסטין ולקיום האותנטי הפלסטיני עליה. המרחב הפיזי והטמפורלי המדומיין הוא מרחב פלסטיני במהותו, אך הוא עטוף במציאות פוליטית לא רצונית הכופה על המרחב פרמטרים אחרים. הציונות מציבה פרמטרים חדשים ומאתגרים למרחב הפיזי, הטמפורלי והקיומי. פרמטרים אלו

6. מושג ההשתקעות לקוח ממחשבתו של מרטין היידגר, ומשמעותו העיקרית קשורה להתקרבות להווה כאמת היסטורית. ראו Heidegger 1977.

מחייבים התייחסות, וזו אכן ישנה במסמכים כאילוץ פרקטי, אך הם אינם מתקבלים במישור העקרוני.

הבדל זה בין הצגת הציונות ללאומיות הפלסטינית הוא בעל השלכות מוסריות ואתיות עמוקות. היות שהמסמכים טומנים בחובם אמירה אתית והומנית, הם אינם נשארים נאמנים להשלכות המעשיות הנגזרות מהתפיסה ההיסטורית הטמונה בהם; במקום זה, על סמך האמת ההיסטורית האנושית שנוצרה אחרי 1948, הם מציעים פשרה כאפשרות מוסרית יחידה ובלעדית. מכאן נובעת הכרה עמוקה וכנה בקיום היהודי בישראל מבלי להתחייב לא לאידיאולוגיה הציונית והמוטיבים שלה כמסגרת תיאולוגית המצדיקה קיום זה ולא למסגרת המדינית שנוצרה על סמך האידיאולוגיה הציונית, המבוססת על התכשורת להם ולזכויות ההיסטוריות שלהם על מולדתם.

דווקא כאן מתבהרת ההבחנה בין גבולות המדינה לגבולות המולדת. הערבים הפלסטינים בישראל רואים בכל שטח פלסטין את מולדתם. מכאן שכל קבלה של פתרון מדינתי הכרוך בחלוקתה איננו אלא פתרון פוליטי שלא מבטא ויתור על השייכות הפלסטינית לכל שטחי פלסטין. עמדה זו מתבטאת בעליית שיח הילידות במחשבה הפוליטית הערבית הפלסטינית בישראל בעשורים האחרונים (Jamal 2011). שיח זה מעניק לפלסטינים קדימות מוסרית והיסטורית על אדמת המריבה. על רקע זה מתפתח בשנים האחרונות דיון פורה על נוסחת המדינה האחת כמסגרת המוסדית הטובה ביותר לפתרון הבעיה הפלסטינית, מבלי להתכחש לזכויות הלאומיות של היהודים בישראל (ג'מאל 2012). עמדה זו משקפת את ההתנגדות לכניעה לתהליכי הפרגמנטציה של העם הפלסטיני, שהחלה עם רעיון חלוקת פלסטין מ-1947. במסגרת המדינה הדמוקרטית מוענקת ליהודים הישראליים זכות ההגדרה העצמית שאיננה מבטלת את זכות הראשונים של הפלסטינית על המקום.

המסמכים מבחינים בין המישורים המוסריים והאתיים של ההווה ההיסטורית ובין המישורים הפרקטיים, ומכירים בדיאלקטיקה ביניהם בלי להיכנע לתפיסה המשתקפת בטענת העור השחור והמסכה הלבנה של פרנץ פנון (2004). הבחנה זו באה לידי ביטוי בפער בין ההכרה העקרונית בהיותם של הפלסטינים אזרחי ישראל חלק אינטגרלי של העם הפלסטיני ובהיותה של פלסטין המולדת של עם זה על כל רכיביו מצד אחד, ובין הקיום ההיסטורי של הקולקטיב היהודי בארץ והשינויים שהכניס להווייתה מצד שני. במישור השאיפה והתשוקה המסמכים מבטאים שאיפה למציאות אחרת, מציאות שבה יתחבר האידיאל של פלסטין כגון עדן אבוד עם המציאות של פתרון הבעיה הקיומית הפלסטינית. לעומת זאת, במישור הפרקטי, המסמכים מציעים פתרונות פוליטיים מעשיים, המתיישבים עם המקובל בשיח הפוליטי הישראלי-פלסטיני, פתרון שתי המדינות.

גבולות הזהות הפלסטינית המצטיירת ממסמכי החזון לא בהכרח מקובלים על כל זרמי המחשבה הפוליטית הערבית בישראל. הביקורת עליהם באה מכיוונים שונים.

מקצת המבקרים תקפו את כניעת מחבריהם למציאות הישראלית, ואחרים סברו שהזהות שהגדירו אינה מודגשת דייה, אך ראו בתוכן המסמכים חידוש העשוי לחזק את עמדת האזרחים הערבים בישראל (זבידאת 2006; ג'בארין 2007).

2. גבולות ההווה ואתגרי הריבונות

במישור אחד מסמכי החזון רואים בתנועה הציונית שהקימה את מדינת ישראל תנועה קולוניאלית-התיישבותית. בכך הם מתחברים לשיח הדומיננטי בקרב זרמים אינטלקטואליים של פלסטינים בשטחים הכבושים ובגולה (Said 1979). המסמכים מציינים את רכיבי מדיניות התנועה הציונית והשלכותיה על העם הפלסטיני בכלל ועל המיעוט הפלסטיני במדינת ישראל בפרט. הם מאשימים את התנועה הציונית ואת מדינת ישראל בטבח, עקירה, נישול והרס של העם הפלסטיני. ישראל גם מואשמת בפשעי מלחמה - הריגה וגירוש של אלפי פלסטינים. הם מביעים ביקורת חריפה על המדיניות הזאת ומסתייגים ממנה כפלסטינים וכבני אדם. שלושת המסמכים קוראים למדינת ישראל להפסיק לנהל מדיניות בלתי חוקית ואף פושעת נגד העם הפלסטיני על כל חלקיו ולקבל עליה אחריות למעשים אלו, כתנאי הכרחי לפתרון הסכסוך בין שני העמים ולמען פיוס היסטורי ביניהם. הם קוראים למדינת ישראל לאמץ את עקרונות הצדק המתקן, הצדק המעברי והצדק החלוקתי, כדי להחזיר למיעוט הפלסטיני את מה שהפסיד בכוח הזרוע או באמצעות מערכת חקיקה דרקונית. קריאה זו מעידה על התמקמותה של ההנהגה הציבורית הערבית בשיח זכויות האדם הבין-לאומי ועל השימוש שלה בשיח הצדק, אשר הפך למרכזי בקרב עמים ילידים במדינות מהגרים שונות בעולם (Havemann 1999). שיח הילידות ותיקון העוול ההיסטורי הפך למרכזי במחשבה הפוליטית הערבית ולמקור לגיטימציה לביסוס עמדה נגדית לנרטיב ההיסטורי הציוני, המתבסס על השיבה לארץ האבות ועל הקשר ההיסטורי הרוחני של העם היהודי ל"ארץ ישראל" (שטרנהל 1995; זנד 2012). מסמכי החזון מבליטים את הילידות כעיקרון המעניק לפלסטינים קדימות מוסרית על פני היהודים, המוצגים כמתיישבים קולוניאליים, אשר נוכחותם נשענת על כוח הזרוע ועל סיוען של מעצמות-על, ולא על הזכות ההיסטורית.

במישור אחר אפשר לטעון שאם קיומן של קבוצות חברתיות הוא בחלקו תולדה של דמיון, כפי שטען בנדיקט אנדרסון (1983), ואם מסמכי החזון מבטאים את תהליך הדמיון העצמי של החברה הערבית בישראל, אזי תהליך הדמיון הזה איננו מתעלם מהתהוותו של סובייקט פוליטי המכונה העם היהודי הישראלי. אלא שהעם הזה לא מדומיין כהגמוני וכבעל שליטה בלעדית על המדינה, כפי שהוא כיום. החברה הערבית מדמינת את עצמה באופן פוגמטי בלבד במסגרת ההסדרים המדיניים המקובלים של שתי מדינות; היא מדומינת כמיעוט שווה זכויות החי במדינת ישראל עד שיימצא הפתרון הצודק לבעיה הפלסטינית, שיוליך לפתרון פוליטי כולל ויישב גם את סוגיית הפליטים החיים עד עצם היום הזה במחנות

פליטים במדינות ערביות שונות. המסמכים משקפים את ההסדרים של הסכם אוסלו כחלק מתהליך רחב יותר. בכך המסמכים משלימים עם המציאות רק באופן חלקי. הם אמנם הופכים את מאבקם של הפלסטינים בישראל למאבק המפריד בין השאיפות הלאומיות לשאיפות האזרחיות, אך הפרדה זו איננה באה על חשבון תפיסת כלל הפלסטינים כעם אחד מהבחינה התרבותית, החברתית והרוחנית. על סמך תפיסה זו עולה, הן ממסמכי החזון הן ממצעי המפלגות השונות, הדרישה האסרטיבית שמדינת ישראל תחדל להתקיים כמדינה ציונית, הנשלטת באופן בלעדי בידי הרוב היהודי ומהווה מקלט לאומי ליהודי העולם. מדינת ישראל מדומיינת במסמכים אך ורק כמדינת כלל אזרחיה, שמשטרה דמוקרטית במלוא מובן המילה. מסמכי החזון מעגנים את דרישותיהם בחוק הבין-לאומי ההומניטרי ובאמנות בין-לאומיות המתייחסות לעמים ילידים בעולם. אף על פי כן, המסמכים מבססים עמדה מוסרית אוניברסלית, המכירה בזכות ההגדרה העצמית של העם היהודי הישראלי. הצהרת חיפה אומרת במפורש: "הפיוס ההיסטורי דורש מאתנו, הפלסטינים והערבים, להכיר בזכותו של העם היהודי הישראלי להגדרה עצמית ולחיים עם העם הפלסטיני ועם שאר עמי האזור בשלום, בכבוד ובכיטחון" (מדה אל-כרמל 2007, 12).

בהמשך לדברים אלו מבטאים מסמכי החזון שאיפה כללית הרווחת בקרב המיעוט הפלסטיני בישראל, והיא השאיפה לפתרון מוסכם של המחלוקות עם המדינה ועם הרוב היהודי והזמנתו לדיאלוג קונסטרוקטיבי. לשונם של המסמכים היא דיאלוגיסטית (בובר 1980). בניגוד לכמה מההתייחסויות למסמכים בעיתונות, בעיקר התייחסויות של משקיפים יהודים, אשר קצתם ראו במסמכים "הצהרת מלחמה" (טל 2006) ורואים באזרחים הערבים אויבים קשים של המדינה היהודית, המסמכים מזמינים דיאלוג עם החברה היהודית. יש בהם רצון עז למצוא פתרון מוסכם בין היהודים לערבים. גם במקומות שאין פנייה ישירה לציבור היהודי, הלא-מודע הפוליטי של המסמכים או התשוקה שטמונה בהם היא להידבר עם האחר היהודי ולצרפו לניסיון משותף לשנות את המציאות בכיוון שיאפשר לכולם להיות שותפים שווים (ג'יימסון 2004; Deleuze and Guattari 1983). בהקדמה להצהרת חיפה נאמר במפורש:

תכלית מאמצינו לא הייתה להגיע להצהרה מוסכמת בלבד, אלא גם לאפשר דיון ציבורי חופשי ופתוח הן בינינו ובין עצמנו כקהילה והן בינינו לבין המדינה ואזרחיה היהודים [...].
אנו שואפים גם כי הצהרה זו תעורר דיאלוג דמוקרטי, פתוח וקונסטרוקטיבי בתוך חברתנו מצד אחד, ובינינו לבין החברה היהודית הישראלית מצד שני, הכול למען בניית עתיד טוב יותר לעמינו (מדה אל-כרמל 2007, 4-5).

מסמך החזון העתידי מצהיר במפורש במבוא שלו: "אנו תקווה כי חזון זה יעורר ויעשיר את הדיון הציבורי בינינו, וכלפי החברה הפלסטינית מחוץ לישראל, המדינה, החברה היהודית, וכלפי דעת הקהל הערבית והעולמית" (הוועד הארצי לראשי

הרשויות המקומיות הערביות בישראל 2006, 6). גם מסמך החוקה הדמוקרטית מזמין לדיאלוג, גם ערבים וגם יהודים, בבקשתו להתייחס למסמך "כאל טיוטה לא סופית למשך שנה, על מנת לקיים דיון ציבורי פורה סביב הוראותיו, בתקווה שנגיע לנוסח הסופי של פרויקט חשוב זה" (עדאלה 2007, 3). קיומן של קבוצות דיון ערביות החותרות להמשך פיתוח הרעיונות העיקריים של מסמכי החזון מעיד על חשיבותם של רעיונות אלו ועל מידת האותנטיות של הרעיונות המובעים בהם. עמדה זו עוררה ביקורת מצדן של תנועות פוליטיות, בעיקר בני הכפר, בל"ד והתנועה האסלאמית. על אף השוני בין תנועות אלו, חתרו שלושתן להדגיש את התפיסה המרחבית שאיננה מקבלת את חלוקת פלסטין ההיסטורית בהתאם ליחסי הכוח הקיימים. בשנים האחרונות מדברים מנהיגים בולטים בבני הכפר ובבל"ד על תפיסת המדינה האחת, הנשענת על גבולות פלסטין המנדטוריים כגבולות הריבונות שבמסגרתם ימצאו האזרחים הערבים בישראל את פתרון בעיותיהם הפוליטיות (עבד אל-פתאח 2013). תפיסה זו יוצאת חוצץ נגד הגבלת הדיון הפוליטי לתוכנית חלוקת פלסטין משנת 1947 ומציעה חלופות שמשקפות את המאוויים הפוליטיים ה"אמתיים" של כלל העם הפלסטיני, במיוחד על רקע מדיניות ההתפשטות של ישראל בשטחים הכבושים משנת 1967, שאמורים להיות המרחב הגיאוגרפי שעליו תקום המדינה הפלסטינית בהתאם לעקרונות החלוקה. מזכיר בל"ד, עווד עבד אל-פתאח, כתב כמה פעמים על חזון המדינה האחת, רעיון שאיננו יכול להיות מתורגם למצע הרשמי של המפלגה מפאת המגבלות החוקיות המוטלות על המפלגות המשתתפות בבחירות לכנסת.

מנהיגים בתנועה האסלאמית בישראל מדברים על ריבונות דתית הרואה בפלסטין חלק אינטגרלי של העולם האסלאמי (ח'טיב 2011). אמנם השפה שמשמשים בה המנהיגים הדתיים עמומה בגלל מגבלות החוק הישראלי, אך משמעויות התפיסה ברורות ומתייחסות לתפיסה הנשענת על הוגים מתנועת האחים המוסלמים בעולם הערבי. תפיסה זו איננה מקבלת כמובן מאליו את הסטטוס-קו המדיני ואת התפיסות הפוליטיות הפרגמטיות הרווחות. היא מציגה חלופות הנשענות על הביקורת שהשמיע על מסמכי החזון השייח' ראיד סלאח, שאיננו מקבל את תוכנם (סלאח 2007). אחת החלופות שהציע כרעיון בסיסי להתמודדות עם השוליות הוא רעיון "החברה האוטורקית" (אל-מוג'תמע אל-עצאמי); למימוש הרעיון הוא מציע לאמץ את הדת האסלאמית וללכת לאורה, ולהקים קואליציות עם העולם האסלאמי כדי לקדם את הפרויקט. חשוב לציין שבמסגרת זו מעודד שייח' ראיד את אימוץ ערכי האסלאם ועקרונותיו, לרבות פוליגמיה, כאורח החיים שיביא לידי פתרון הבעיה הפלסטינית בעתיד.⁷ עיקרון כזה מנוגד לתפיסה הבסיסית הרווחת במסמכי החזון בכל הנוגע לשוויון בין המינים ולביסוס זכויות אינדיבידואליות ליברליות. הדבר

7. ריאיון עם השייח' ראיד סלאח, המסביר את משמעות החברה האוטורקית ורכיביה, <http://www.paldf.net/forum/showthread.php?t=3686> (אוחזר ב-29.7.2016).

מעיד על השסע האידיאולוגי-פוליטי העמוק בין הזרמים המחשבתיים השונים בחברה הערבית הפלסטינית בישראל, שסע שאינו מתאחה גם בעקבות איחוד המפלגות הערביות לרשימה אחת לקראת הבחירות לכנסת העשרים במרץ 2015.

3. התפיסה המוסרית של החברה

אופי החברה הילידית וערכיה הם סוגיה חשובה נוכח המורכבות הפנימית והאתגרים הנובעים מהמציאות המבנית שנוצרה לאחר הקמת מדינת ישראל. על אף השינויים המהירים המתחוללים בה, זוהי חברה שמרנית, בעלת מאפיינים חברתיים פטריארכליים, הניכרים במרכזיות המשפחה. משום כך עמדת האליטה החברתית והפוליטית החדשה חשובה במיוחד בהקשר זה. חשוב במיוחד המבט כלפי הדת, מעמד הנשים ומבנה המשפחה.

כותבי מסמכי החזון, אף שהם מניחים חברה שוויונית בעלת סממנים פלורליסטיים המורכבת מחילוניים ודתיים כאחד, לא סרטטו בצורה מפורטת את החזון האתי הערכי של החברה הערבית כשניסחו את עתידה. כאמור, במקומות שבהם הופנתה תשומת לב למבנה החברתי ולתפיסה הערכית שלה, השיח הדומיננטי הוא השיח הדמוקרטי-ליברלי. הצהרת חיפה (מדא אל-כרמל 2007) מדברת בפירוש על שוויון בין המינים. היא אף מבססת את האוטונומיה של הפרט כעיקרון בסיסי בחברה. גם החוקה הדמוקרטית (עדאלה 2007) בנויה על ערכי השוויון והחירות. למרות זאת אין במסמכים דיון ברור ומפורט על קדימות הערכים המוסריים, התרבותיים והאתיים שאמורים להיות דומיננטיים בחברת העתיד. אפשר להסביר זאת בכך שנקודת המוצא של החזון העתידי היא המצב הקיים, אבל המסמכים אינם מתייחסים אליו במפורש, כדי להמעיט במחלוקות הפנימיות, על רקע המודעות הברורה לקיומם של זרמי מחשבה חברתיים ופוליטיים שאינם דומים בתפיסת עולמם בתחומים שונים, כמו בנושא השוויון בין המינים, האוטונומיה של הפרט או היחסים בין הדת לחברה.

הוגי מסמכי החזון למיניהם יצאו מנקודת הנחה שהחברה הערבית הפלסטינית היא חברה פלורליסטית סובלנית המכילה את כל התפיסות הרווחות בה. בה בעת היה ברור למנסחיהם שלא כל הזרמים הרעיוניים מתקבלים במידה שווה של סובלנות. כל מי שהיה מעורב בניסוח המסמכים יודע היטב שישנו פער תפיסתי רחב מאוד בין האליטות הפוליטיות והאינטלקטואליות החילוניות ובין האליטות הפוליטיות הדתיות. היות שהמסמכים הם פרי עטה של האליטה הראשונה, והיות שהשתתפותם של נציגים מהאליטה השנייה הייתה מזערית, היה ברור שיש צורך בבסיס תפיסת העולם הפתוחה ביותר, כדי להבטיח עקביות בתפיסת העולם הרווחת במסמכים. המסמכים מדמיינים מציאות שהפלורליזם והסובלנות ההדדית מובטחים בה. מובן שמציאות מדומיינת כזו איננה מובטחת, משום שהתנועה האסלאמית מסרבת להשתתף באופן פורמלי בניסוח המסמכים ובמרבית פעילויות החברה האזרחית והפוליטית החילונית (Jamal 2008).

על רקע זה גדלה חשיבות הביקורת שהטיחו מנהיגים בעלי תפיסת עולם אסלאמית במסמכי החזון. ביקורת זו מסמנת תפיסה חלופית המשתקפת בפעילות התנועה האסלאמית בתחומים שונים. חשוב לציין כבר בשלב זה שהביקורת של מנהיגי התנועה האסלאמית על מסמכי החזון דומה לביקורת שלהם בנושאים שונים, דבר המעיד על הפערים העמוקים בין תפיסות עולם שונות הרווחות בחברה הערבית בכל הנוגע למבנה החברתי ולתפיסה הערכית האמורה להכתיב את ההתנהלות היומיומית של החברה. לפיכך חשוב לציין שאף על פי שהמחשבה הפוליטית הערבית הפלסטינית בישראל מזוהה עם תפיסת העולם הלאומית, חלק לא מבוטל ממנה הוא אנטי-ליברלי.

היות שאין מסמך חזון עתידי אסלאמי בנוסח של מסמכי החזון, וכדי שלא להרחיב יתר על המידה, יתייחס הדיון שלהלן לרעיון החברה האוטרכית של השייח' ראיד סלאח, מנהיג התנועה האסלאמית, כסוג של מסמך חזון אשר נהגה עוד לפני כתיבת מסמכי החזון ויש לו השפעה רחבת היקף מבחינה תפיסתית-רעיונית ומבחינה פרקטית-התנהגותית.⁸ השייח' ראיד סלאח הוא סמכות חברתית ודתית מרכזית בחברה הערבית הפלסטינית והוא זוכה לאהדה רחבה בעולם הערבי והאסלאמי. האהדה אליו משתקפת בצורות שונות, בין היתר בנוכחות רחבת ההיקף באירועים שהוא משתתף בהם, כגון פסטיבל אל-אקצה, הנערך פעם בשנה בעיר הולדתו אום אל-פחם.

רעיון החברה האוטרכית הוצג כתגובה לסממני החולשה של החברה הערבית הפלסטינית, במיוחד בהתמודדות עם מדיניותה של ממשלת ישראל לאחר אירועי אוקטובר 2000 והאינתיפאדה הפלסטינית השנייה. לצורך כינונה של החברה האוטרכית יש לבנות ארגונים ומוסדות שיספקו את צורכי היומיום של החברה הערבית הפלסטינית, ויתברלו בתוך כך ממוסדות המדינה, המשתמשים בשירותים החלקיים שהם מספקים ליצירת תלות עמוקה של האוכלוסייה הערבית הפלסטינית במדינה. רעיון החברה האוטרכית מבוסס על תפיסת עולם אסלאמית בכל תחומי החיים, לרבות מסחר, ייצור, צריכה ובנקאות. אף שלא היה אפשר להשיג מידע מוצק על תרגומו של רעיון החברה האוטרכית למציאות, בריאיון אישי אתי מנה אדם המקורב מאוד לשייח' ראיד סלאח שלושה-עשר ארגונים אזרחיים גדולים העמלים על קידומו. ארגונים אלו כפופים למערכת שליטה ומימון ריכוזית, המוכתבת מלמעלה ופועלת על פי אמות מידה ארגוניות ואתיות אסלאמיות. להלן יפורטו כמה ממאפייניו של רעיון החברה האוטרכית:

8. הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית בראשות השייח' ראיד סלאח הוכרזה בנובמבר 2015 על ידי הקבינט המדיני-ביטחוני כהתאחדות בלתי מותרת על סמך תקנות ההגנה לשעות חירום - 1945. שר הביטחון דאז בוגי יעלון חתם על צו המוציא החלטה זו לפועל. מאז, 17 ארגונים המזוהים עם התנועה, כולל אמצעי תקשורת, אינם פועלים באופן פומבי וחלק גדול מפעילות התנועה ממשיך להתקיים תחת כסות אחרת. <http://www.haaretz.co.il/news/politics/1.2777993>

1. תפיסה התפתחותית שמתחילה ממאמץ מוגבל ומתפתחת עם הזמן עד שתכלול את כל תחומי הקיום החברתי. הרעיון נשען על דגם משופר של רעיון האוטונומיה והממשל העצמי מבלי ליפול למלכודת של רעיון האוטונומיה הפרסונלית שהעלו בעבר מנהיגים חילונים דוגמת עזמי בשארה (בשארה 2010). הדגם המוצע הוא סוג של מאבק אינקרמנטלי שסופו שיכפה על הממסד הישראלי את זכויות האוכלוסייה הערבית הפלסטינית.

2. התבססות על כוחות עצמיים, המחברים יחדיו את האדמה, את היכולות המדעיות ואת ההון. שלושת הרכיבים הללו קיימים בחברה הערבית והם ניכרים בהקמת קואופרטיבים חקלאיים, שהם דוגמה חיובית לעתיד. היות שהמחשבה הדתית האסלאמית מתייחסת לכל תחומי החיים, אפשר לבסס את הקמתם של חברות וקואופרטיבים על רעיונות אסלאמיים. על פי אותה תפיסת עולם דתית אסלאמית אפשר להקים גם בתי ספר, בתי חולים, שווקים, איגודים מקצועיים ובנקים. הכוונה היא להקים רשת ארגונית ופיננסית אוטונומית, שתספק שירותים בכל תחומי החיים, וכך תאפשר מעטפת הגנה למשתייכים אליה ותמנע תלות שלהם במוסדות המדינה. השחרור מתלותם במדינה תיתרגם לחופש פוליטי רחב.

3. החייאת ערכי האסלאם בחברה. זו נחוצה להשגת יעדי החברה האוטורקית, ולכן יש צורך בתהליך הדתה התואם את רעיון הרחבת ה"דעווה" של אבות המחשבה האסלאמית דוגמת חסן אל-בנא וסייד קוטוב. מחשבה זו נשענת על פיתוח בסיסי כלכלי עצמאי על סמך רעיון הווקף האסלאמי, אשר סמכותו כללה בעבר את שירותי הבריאות, התעסוקה והסעד של הקהילה. כדי ליצור זיקה ברורה בין עולם האמונות ובין המבנה החברתי והמקורות הפיננסיים, אשר אמורים לממן פרויקטים קולקטיביים על פי מפתח של יעילות, מציע פרויקט החברה האוטורקית להחיות את רעיון ה"אפוטרופסות", שמשמעו קבלת אחריות פיננסית מלאה על פעילויות חברתיות בקרב קבוצות אוכלוסייה שונות כדי לטפחן ולרתום אותן לפרויקט האוטורקי, ורעיון "הצדקה השוטפת", אשר אמורה להביא לידי צדק חלוקתי שנותן מענה לחוסר השוויון בחברה על ידי סיוע לקבוצות אוכלוסייה מסוימות שאינן מסוגלות לממן את כל צורכיהן.

4. החייאת הקשרים עם האומה האסלאמית והעולם הערבי, כדי לחזק את ייצוגם של הערבים הפלסטינים אזרחי ישראל בארגונים הבין-לאומיים ובעולם האסלאמי והערבי, כגון המועצה המוסלמית הבין-לאומית להפצת הדת ולמצבי חירום, אגודת העולם המוסלמי, הבנק האסלאמי לפיתוח, הליגה הערבית, איגוד האוניברסיטאות האסלאמיות ואיגוד האוניברסיטאות הערביות.

5. החרמת כל קשר עם ארגונים ומוסדות אירופיים ואמריקניים דוגמת קרן פורד, אשר חותרים להגמוניה באמצעות הענקת כספים באמתלות שקריות כגון סיוע הומניטרי.

6. בחירת מנהיגים בעלי תכונות אתיות גבוהות במיוחד ובעלי יכולת יצירתית גבוהה מאוד. במסגרת זו רעיון החברה האוטורקית מתייחס לדגמי מנהיגות הידועים

מההיסטוריה האסלאמית, האמורים להתאפיין בתכונות ברורות של אמינות ותעוזה ובאמונה עמוקה בערכי הדת ובשליחות ההיסטורית הטמונה בהם. דגם מנהיגות זה אינו עולה בקנה אחד עם דגם המנהיגות המצטייר במסמכי החזון ובמחשבה הפוליטית במפלגות החילוניות.

7. הנחלתן של תפיסת ההישענות על האל, רוח האלטרואיזם בלי חשבון ותכונת האמינות, הנאמנות והצניעות לכל הפועלים במסגרת פרויקט זה.

אין זה המקום לנתח את כל רכיבי הרעיון, אך אין ספק שזהו רעיון כללי ומקיף, אשר הוחל ביישומו עוד לפני שגובש בצורה סופית, והוא מתפתח מאז למרות כל הקשיים שמערימה הממשלה על הדרך למימושו. חסידי החברה האוטרכית מבינים שבמציאות הקיימת היא איננה בת השגה במלואה, אך הרעיון נשען על תפיסה התפתחותית מצטברת, שדגם שלה כבר אפשר לראות ברשתות ובארגונים של התנועה האסלאמית בהנהגתו של השיח' ראיד סלאח. קיומם של מוסדות בריאות, חינוך, ספורט וסעד ושל חברות עסקיות מסחריות ופיננסיות הפועלים על פי אמות מידה דתיות רק ממחיש את הפרקטיות של הרעיון בעיני הוגיו.

תפיסת החברה האוטרכית היא תפיסה דתית ביסודה, והחברה אמורה להתנהל לאורה על פי כללים שקובעת התנועה האסלאמית והנהגתה. אף שהוגי הרעיון מודים בפלורליזם הערתי והפוליטי של האוכלוסייה הערבית הפלסטינית בישראל, הם אינם רואים כל מתח בין תפיסת עולמם לתפיסתם של אזרחים מוסלמים חילונים או אזרחים ערבים פלסטינים לא-מוסלמים, בייחוד משום ששמונים אחוז מהחברה הערבית הם מוסלמים. זהו רעיון ארגוני ואתי כאחד, המכתיב את דפוסי ההתנהגות של חסידי וקובע היררכיית סמכות ברורה בין אנשי הדת לשאר חברי הקהילה.

ואולם המתח בין תפיסת העולם הזו לתפיסתם של זרמים פוליטיים ורעיוניים אחרים בחברה הערבית הפלסטינית בולט במיוחד כאשר מדובר על זכויות נשים. רעיון החברה האוטרכית כולל גם את חלוקת רכוש על פי עקרונות האסלאם, דבר הפוגע בעקרון השוויון האזרחי, וגם מעודד פוליגמיה כאורח חיים המסייע להתמודדות עם אתגרי החברה הערבית הפלסטינית במישור הדמוגרפי והתרבותי כאחד. הפוליגמיה, שיש בה כדי לפגוע במעמד האישה, תאפשר, לדעתו של הוגה הרעיון, צמיחה דמוגרפית בקצב שיגדיל את האוכלוסייה הפלסטינית בישראל וישנה את המאזן הדמוגרפי הקיים כיום. כמו כן ישנו מתח בין מימוש הרעיון ובין המציאות החוקית והפוליטית, שבה ההגמוניה בידי הרוב היהודי, שבידיו המפתחות המרכזיים לכל תחומי החיים בישראל. במצב כזה החברה האוטרכית הופכת לחברה מתבדלת, שאמנם מאפשרת חוסר תלות בחיי היומיום, אך אינה מתמודדת עם ההדרה ועם ההפליה של המדינה כלפי אזרחיה.

מאז נהגה הרעיון הוקמו עשרות ארגונים אזרחיים שמטפלים בתחומי חיים שונים

ומספקים שירותים לאלפי חברי התנועה האסלאמית.⁹ גם כאשר המעיט השייח' ראיד סלאח, הוגה הרעיון, ליישם אותו בגלוי, הארגונים שהוקמו במסגרתו המשיכו לפעול ולהרחיב את פעילותם לתחומי חיים שונים, לרבות הבריאות, החינוך, הספורט, המסחר והפיננסים. העומדים בראש המערך הארגוני של מוסדות התנועה האסלאמית שייכים לאותה אליטה ערבית שצמחה בעשורים האחרונים, אליטה שהיא אמנם משכילה, אך אימצה תפיסת עולם דתית שמרנית. אליטה זו מסתגרת במסגרות השייכות לתנועה האסלאמית, ופעילותה איננה בנויה על שיתוף ארגונים או מוסדות אזרחיים שאינם שייכים לזרם האסלאמי. בדלנות זו מכוונת, והיא משרתת את דרכה של התנועה האסלאמית: עבודה תחת מעטה של סודיות, הקפדה על מקצועיות, מחויבות וחריצות וחתימה להתרחבות. מאפיינים אלו מונעים שיתוף פעולה בין ארגונים חילוניים ובין ארגוני החברה האוטרכית (Jamal 2009). מקורות המימון של ארגוני הפרויקט האוטרכי שונים ממקורות המימון של ארגוני הזרמים האחרים, ומאחר שאינם מתחרים על מקורות המימון, היריבות ביניהם היא יריבות אידיאולוגית טהורה.

על דרך סיכום

סקירה זו המחישה שצמיחת תפיסות רעיוניות חדשות בחברה הערבית הפלסטינית בישראל לא יכולה להיות מובנת בלי קשירתה לצמיחתה של אליטה מהמעמד הבינוני הערבי, אשר קדם עור וגידים בעשורים האחרונים. עליית רמת ההשכלה והעלייה ברמת החיים של מעמד בינוני ערבי הולך ומתרחב אפשרו הפניית משאבים אנושיים וכספיים לפעילות פוליטית, אזרחית וחברתית והעצימו את המאבק על הרעיונות הדומיננטיים בחברה. העלייה ברמת ההשכלה של בעלי התפקידים המרכזיים בארגונים הפוליטיים, החברתיים והתרבותיים הערביים-פלסטיניים בישראל גורמת להתפתחות ברורה ברמת המודעות הפוליטית והמחשבה הפוליטית, ומכאן שגם בנחישות המאבק הרעיוני בחברה זו. ככל שתפיסות רעיוניות נעשות מגובשות יותר, כך מתחזקות המחלוקות, גם אם ישנה הסכמה רחבה אשר למטרות המאבק – השגת זכויות לאומיות ושוויון אזרחי מלא – ולאמצעים להשגתן. המחלוקות הרעיוניות מקבלות ביטוי ארגוני ותנועתי, הן מובילות למאבקים פנימיים בין מפלגות ואישים, ואלה מחלישים את העמידה הקולקטיבית לפני המדינה.

המאבק הרעיוני החריף בין זרמי מחשבה שונים, בעיקר אלה המיוצגים במסמך החזון העתידי, בהצהרת חיפה וברעיון החברה האוטרכית, משקף מאבק אישי וארגוני המקשה את יצירתן של קואליציות סביב ערכים משותפים, אך איננו מונע

9. ריאיון עם פעיל המקורב למנהיגי התנועה האסלאמית שהעדיף להישאר בעילום שם, כפר קאסם, 24 באוגוסט 2012.

הסכמות פרגמטיות להשגת מטרות פוליטיות אזרחיות משותפות. התבדלות הזרם הדוגמטי של התנועה האסלאמית והמאבק, הלא תמיד ברור, בין הזרם הקומוניסטי לזרם הלאומי מבליטים את המחלוקות הרעיוניות בפעילות הפוליטית הערבית, אך אינם מעיבים על שיתופי פעולה הכרחיים לקידום אינטרסים משותפים של הציבור הערבי הפלסטיני. המאבק בין הוגי הדעות של הזרמים למיניהם אמנם מתורגם לעתים לחוסר הסכמה על פעילותה ותוכניה של ועדת המעקב לענייני הציבור הערבי בישראל, שהיא אחד ההישגים החשובים ביותר של ההנהגה הערבית מאז היווצרותה של המציאות החדשה לאחר 1948, אך הקמת הרשימה המשותפת לבחירות לכנסת העשרים והעמימות של עמדת מנהיגי התנועה האסלאמית בנוגע להשתתפות בבחירות, שנועדה לאפשר לרשימה המשותפת להתחזק, מדגימים את היכולת להתגבר על מקצת המחלוקות בעת הצורך.

בהתחשב במיעוט ההשפעה והמעורבות שיש לאלטיטה הערבית במוסדות המדינה הישראלית, המאבק הרעיוני בין מנהיגיה תופס מקום ניכר מאוד בסדר היום הציבורי של הערבים הפלסטינים בישראל. אמנם ישנן הסכמות רחבות בין זרמים רעיוניים שונים במישור האזרחי, אך ישנם הבדלים בתפיסת העולם הלאומית, האתית והדתית, שאף שהם מייצגים את השונות הפנימית בחברה, יש בהם כדי לפגוע ביעילות ההנהגה וביכולתה להציג חזית אחידה לנוכח מדיניות ההדרה של המדינה.

השונות הארגונית והרעיונית בחברה הערבית הפלסטינית מביאה לידי תחרות בין הזרמים השונים על משאבים ועל תפיסות וסמלים תרבותיים. הדיפרנציאציה הסוציו-אקונומית של האליטה הערבית הדומיננטית מתאזנת אל מול מקורות העוצמה השונים של חלקי אליטה שונים. בעוד האליטה הופכת ליותר ויותר מייצגת את המבנה החברתי על רבדיו השונים, מתחולל מאבק על מקורות עוצמה אידיאולוגיים, כלכליים ופוליטיים. מאבק זה מעצים לפעמים את הפרגמנטציה הפנימית ואת חוסר היכולת לעמוד בציפיות הציבור הערבי, בעיקר כאשר מתייחסים לקידום המאבק במדיניות המפלה של המדינה ולשמירה על ועדת המעקב העליונה כגוף מאחד. חוסר היכולת לתפעל ועדה זו וריקונה לאורך השנים מכוחה הסמלי והמוסרי, ואתו חוסר היכולת להגיע להסכמות רחבות בקשר לאופי אירועים לאומיים משותפים, כגון יום האדמה ב-30 במרץ בכל שנה או "מסירת אל-עוודה" (תהלוכת השיבה) ביום העצמאות של ישראל, מעידים בכירור על שבריריות האליטות הערביות הדומיננטיות ועל חוסר היכולת לפתח ערוצי תקשורת קונסטרוקטיביים ביניהן.¹⁰ סוגיית מעמד האישה והשוויון בין המינים

10. ביום האדמה, המצוין מאז 1976 ב-30 במרץ בכל שנה, הזרמים הפוליטיים לא תמיד נשמעים לקריאות לשמור על האחדות באמצעות הנפת דגלי פלסטין והימנעות מהנפת דגלי מפלגותיהם. למעט כמה יוצאים מן הכלל, תופעה זו חוזרת על עצמה כמעט בכל שנה.

מהווה גם היא בסיס למחלוקות עומק רחבות בחברה. מחלוקות רעיוניות הן לגיטימיות ואף נורמליות בכל חברה. אך מאחר שמדובר במיעוט לאומי המתמודד עם מדיניות רשמית מפלה ומדירה, המאבקים הרעיוניים חוסמים אפשרות לראות כיצד יצליחו האליטות הערביות החדשות שצמחו בעשורים האחרונים להתמודד טוב מקודמותיהן עם אתגרי החברה.

אמנם איחוד המפלגות הערביות הפעילות בזירה הפרלמנטרית לרשימה משותפת מהווה שינוי חשוב בזירה זו. אך היות שאיחוד זה נכפה על ידי המערכת הפוליטית באמצעות העלאת אחוז החסימה, עדיין אי-אפשר לטעון שהוא משקף שינוי עקרוני בדפוסי ההתנהלות והפעילות של ההנהגה הפוליטית הערבית. המאבק על הרכבת רשימת המועמדים לכנסת והפרסונליזציה של הייצוג הפוליטי משקפים את שבריריותו של האיחוד, אף על פי שיש בו שינוי חשוב בהשוואה לפרגמנטציה המפלגתית ולמאבק הרעיוני שאפיינו את שלושת העשורים שקדמו לו. יש לחכות ולראות כיצד המפלגות ממשיכות לפעול יחד לאורך זמן וכיצד הן מתרגמות את האיחוד הזה גם בפעילותה של ועדת המעקב העליונה.

אין ספק שאיחוד זה יכול להיות הגורם שיביא לידי פיוס מסוים בין המפלגות והפוגה במאבקים ביניהן, ולו למען שרידותן הפוליטית. המשך שיתוף הפעולה בין מנהיגי הזרמים השונים לאחר הבחירות והזליגה של האיחוד הפוליטי לתחום של הסכמות עקרוניות בוועדת המעקב העליונה והפעלתה מחדש, אפשר שהוא מבשר על שינוי עמוק וניהול רציונלי של מבנה ההזדמנויות, כפי שמצופה מהנהגתו של מיעוט לאומי המתמודד עם כפיפות מבנית ומדיניות מדירה ודוחקת. חשוב לציין שצמיחתו של דור חדש, דור המדיות החדשות, והשינויים שהדבר כופה על החברה הערבית יכולים להביא לידי שינויים חשובים במאפייני ההנהגה הערבית – אם תתמיד ההנהגה שעומדת בראש הפירמידה הפוליטית בימינו באיחוד המפלגתי שנכפה עליה. בני הדור החדש, אשר טרם תפסו עמדות מנהיגות פורמליות, פועלים בעולם שונה מהעולם של הוריהם. זהו דור שלישי לנכבה, המושפע מההתרחשויות בעולם הערבי ובקי במתרחש שם. דור הנהגה זה מביא דפוסי ניעות חברתיים, ובעיקר דפוסי תקשורת חדשים בין מנהיגים למונהגים, ומהם עשויים לצמוח דפוסי מנהיגות חדשים, שבשלב זה עדיין קשה לצפות את השפעתם על החברה הערבית הפלסטינית בישראל. אין בכך כדי להתעלם מצינון האווירה בחברה הערבית הפלסטינית בעקבות התדרדרות כמה ממדינות האביב הערבי למלחמות אזרחים ושובו לשלטון של המשטר הישן במצרים, גם אם באצטלה חדשה. התקוות שעוררו המחאות ההמוניות, בעיקר במצרים, התנפצו לנוכח המחזות קשים ממלחמת האזרחים בסוריה. חוסר היציבות באזור וחולשת ההנהגה הפלסטינית בשטחי הגדה המערבית ועזה, במיוחד נוכח הקונפליקט בין הנהגת הרשות הפלסטינית לחמאס, משאירים את הזירה הפוליטית הישראלית ואת המאבק על תנאי האזרחות, בעיקר למען שוויון ונגד הפליה והדרה, כזירה העיקרית שההנהגה הערבית יכולה לפעול בה בצורה בטוחה (ג'מאל 2014א). השיח שאימצה הרשימה המשותפת לבחירות

לכנסת העשרים - שיח אזרחי ותביעתי בעיקרו - הוא השתקפות של המגמות האלה בעתיד. איחוד הרשימות הערביות הוא צעד חשוב בהעברת הסמכות מהדור המנהיגים הנוכחי לדור המנהיגים הבא. השאלה שעודנה מרחפת באוויר היא אם וכיצד יעצבו המסורת הפוליטית של ההנהגה הנוכחית והמחשבה הפוליטית שהצמיחה את הנהגת הדור הבא, או שמא יצליח הדור הזה להשתמש בכלים התקשורתיים שבידיו ובתרבות הדיון הטמונה בהם כדי ליצור חזיתות פוליטיות חדשות, שיתמודדו טוב יותר עם האתגרים שמעמידה לפנייהם המדינה, במיוחד נוכח התגברות הלאומנות והגזענות המוצהרת בחברה הישראלית.

רשימת מקורות

- אבו רביעה-קווידר, סראב, 2008. מודרות ואהובות: סיפוריהן של נשים בדוויות משכילות, ירושלים: מאגנס.
- אוסצקי-לור, שרה, ומוסטפא כבהא, 2008. בין חזון למציאות: מסמכי החזון של הערבים בישראל 2006-2007, ירושלים: הפורום להסכמה אזרחית.
- אנדרסון, בנדיקט, 1983. קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה, בתרגום דן דאור, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- באבא הומי, 2004, "שאלת האחר: הברל, אפליה ושיח קולוניאלי", יהודה שנהב (עורך), קולוניאליזם והמצב הפוסטקולוניאלי, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 107-127.
- באומן, זיגמונט, 2002. גלובליזציה: ההיבט האנושי, בתרגום גרשון חזנוב, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- בובר, מרטין, 1980. בסוד השיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, ירושלים: מוסד ביאליק.
- בויםל, יאיר, 2007. צל כחול לבן: מדיניות הממסד הישראלי ופעולותיו בקרב האזרחים הערבים - השנים המעצבות 1958-1968, חיפה: פרדס.
- בשורה, עזמי, 2010. פי אל-מסאלה אל-ערבייה: מוקדמה לביאן דימוקראטי ערבי ועל השאלה הערבית: מבוא למניפסט דמוקרטי ערבי. ביירות: מרכז מחקרי האחדות הערבית. גאנס, הונידה, 2009. לבנות את האומה מחדש: אינטלקטואלים פלסטינים בישראל, ירושלים: מאגנס.
- ג'בארין, רפיק, 2007. "נוחיי אל-קאיד שוקי ח'טיב עלא תחמוליה אל-מסאוליה - לא לתשויה ות'יקת אל-תסור אל-מוסתקבלי" |אנו מחזקים את ידיו של המנהיג שוקי ח'טיב - לא לעיוות מסמך החזון העתידי, <http://www.aljabha.org/?i=24751>.
- ג'יימסון, פרידריך, 2004. הלא-מודע הפוליטי: על פרשנות הטקסט הספרותי כמעשה חברתי סימבולי, בתרגום חנה סוקר-שווגר, תל אביב: רסלינג.
- ג'מאל, אמל, 2008. "על תלאות הזמן המוגזע", יהודה שנהב ויוסי יונה (עורכים), גזענות בישראל, תל אביב וירושלים: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 348-380.
- , 2010. אליאת תסניע ערב האדיא'ון |מנגנונים לייצור ערבים שקטים|, נצרת: אעלאם.
- , 2012. "ריבונות משותפת כברירת מחדל: סכסוכים לאומיים ופתרונות דפרנציאליים", המרחב הציבורי - כתב עת לפוליטיקה וחברה 6, עמ' 42-74.
- , 2014. "נזילות הלסקיקון הפוליטי הפלסטיני בישראל בצל האביב הערבי", ארץ אחרת 69.
- , 2014. "קהילות דיגיטליות, אינטימיות מקוונת ושינוי דפוסי המעורבות החברתית",

- Augustine, Saint, 1998. *The City of God against the Pagans*, edited and translated by R. W. Dyson, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre, 1977. *An Outline of a Theory of Practice*, Trans. Richard Nice, London: Cambridge University Press.
- Chatterjee, Partha, 1993. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton: Princeton University Press.
- Central Bureau of Statistics, 2001. *The Arab Population in Israel (Statistilite 27)*.
- Dogan, Mattei, and John Higley (eds.), 1998. *Elites, Crises, and the Origins of Regimes*, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.
- Giddens, Anthony, 1984. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press.
- Deleuze, Gilles, and Felix Guattari, 1983. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, translated from the French by Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Ghanem, Asad, 2001. *The Palestinian-Arab Minority in Israel, 1948-2000: A Political Study*, New York: State University of New York Press.
- Havemann, Paul (ed.), 1999. *Indigenous Peoples Rights in Australia, Canada and New Zealand*, Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, Martin, 1977. "Building, Dwelling, Thinking," in David Farrell Krell (ed.), *Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, New York: Harper and Row, pp. 323-339.
- Higley, John, and Gyorgy Lengyel (eds.), 2000. *Elites after State Socialism: Theories and Analysis*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Jamal, Amal, 2006. "The Arab Leadership in Israel: Ascendance and Fragmentation," *Journal of Palestine Studies* 35(2), pp. 6-22.
- , 2008. "The Counter-Hegemonic Role of Civil Society: Palestinian-Arab NGO's in Israel," *Citizenship Studies* 12(3), pp. 283-306.
- , 2009. "The Contradictions of State-Minority Relations in Israel: The Search for Clarifications," *Constellations* 16(3), pp. 493-508.
- , 2011. *Arab Minority Nationalism in Israel: The Politics of Indigeneity*, London: Routledge.
- Kaufman, Ilana, 1997. *Arab National Communism in the Jewish State*, Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Kymlicka, Will, 2008. "The Internationalization of Minority Rights," *International Journal of Constitutional Law* 6(1), pp. 1-32.
- Mann, Michael, 1986. *The Sources of Social Power*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mills, C. Wright, 1959. *The Power Elite*, London: Oxford University Press.
- Mutz, Diana C., and Paul S. Martin, 2001. "Facilitating Communication across Lines of Political Difference: The Role of Mass Media," *American Political Science Review* 95(1), pp. 97-114.
- Pappe, Ilan, 2006. *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oxford: Oneworld.
- Putnam, Robert, 1976. *The Comparative Study of Political Elites*, Engelwood

- Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Sa'di, Ahmad, and Leila Abu-Lughod (eds.), 2007. *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*, New York: Columbia University Press.
- Said, Edward, 1979. *The Question of Palestine*, New York: New York Times Books.
- Tarrow, Sidney, 1998. *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tower Sargent, Lyman, 2008, "Ideology and Utopia: Karl Mannheim and Paul Ricoeur," *Journal of Political Ideology* 13(3), pp. 263-273.
- Turner, Bryan S., 2002. *Max Weber: From History to Modernity*, London: Routledge.
- Unger, Roberto Mangabeira, 1987. *False Necessity: Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Verba, Sidney, 1987. *Elites and the Idea of Equality: A Comparison of Japan, Sweden and the United States*, Boston: Harvard University Press.
- Zureik, Elia, 1979. *The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism*, London: Routledge and Kegan Paul.