

# חזון האומה המידנית ואתגר מדינת כל אורתיה – עיונים בכתבי של עומי בשארה

אם ג'マル

איןTELקטוואלים הם קטגוריה חברתית מורכבת הנתונה בלבד מחלוקת בין תפיסות שונות השואפות לאפיין אורתה, מיימי ג'ייקובס דירדוראגין האיטלקי בסוף המאה ה-13 ועד ימינו.<sup>1</sup> מאפייניהם של האינTELקטוואלים, אופי עיסוקם, ייעודם ההיסטורי, תפיקדם החברתי ושילוכם המעמורי הם נושאוי המחלוקת העיקריים סוציאולוגים, פילוסופים ומדענים מרינה רבים. אך על אף המחלוקת בין הוגים סביב סוגיות אלה, מאהדרות אותן תמיינות דעים, שאפשר לתמצת אותה במשפט קוצר: איןTELקטוואלים מהווים חופה היסטורית בעלת חשיבות רבה התובעת מאמץ עיוני רציני. זוכם של אלה שעסקו בתפעת האינTELקטוואלים, אם לא כולם, מיחסים את עצם לאוֹתָה קבוצה חברתית. העיסוק באינTELקטוואלים הוא אפוא תחלה רפלקסיבי שאיננו ניטרלי – מכאן מכוון אותם כקטgorיה חברתית ומשם מכונן את תפיקדם החברתי וההיסטוריה. לויס קוסיד טען בקשר זה ש"כאן, כמו במקרים אחרים, הגדרות אינן ניטרליות כלל ויש להן השלכות". רוצה לומר: העיסוק באינTELקטוואלים, כמו כל עיסוק ביחידת סוציאלוגית כלשהי, יש בו ממד פרוגמטי. כל חברה מצמיחה את האינTELקטוואלים שלה. תפיקדים שנוה בכל חברה ובכל תקופה. מיקום החברתי השתנה גם הוא עם השינויים החברתיים, הפוליטיים, הכלכליים והטכנולוגיים. יש הטוענים כי תפיקדים האפסטמי, המוסרי והתרבותי של האינTELקטוואלים נעלם כתוצאה מהסתבות הכלכלית והפוליטית שהולידו המודרניזציה והתחפתחות ההתקמצעות הטכנולוגית. לדעת אחרים, צמיחת האקדמיה, המדגישה את ההתמחות המקצועית על חשבון החשיבה הביקורתית, גרמה להיעלמותו של האינTELקטוואל.<sup>2</sup> אל מול טענות אלה אפשר לקבוע, כאמור, של גרשמי, שאינTELקטוואלים הם תוצר טבעי של המיציאות החברתיות הרגימנט והמסוכסכת. لكن כל עוד אנחנו חיים בחברות הטורגניות מבחינה חברתית, תרבותית ואידיאולוגית וכל עוד קיימים מאבק חברותי למען חברה אתנית יותר, צדקה יותר וديمقרטית יותר, קיימים של אינTELקטוואלים הוא בנראה תופעה חברתית הכרחית. המומחיות אכן כבשה נתח גדול מאוד ממרחבי המחשבה האנושית במאות השנים האחרונות ודוללה את תפופת האינTELקטוואלים. אף על פי כן, קיומם של אלה כمبرקרים ובפיגור אופוזיציוניות, המספקים הגות אתית ומשמשים מעין מטען ציבורי, עדין נוכח.��ולם של אינTELקטוואלים בעלי תפיסה מוסרית ותרבותית רחבה תרומה חשובה אף הכרחית לשפיתה של החברה, והוא תנאי הכרחי להזנת גבולות ברורים נגד השחתה

Jacobus de Voragine, *The Golden Legend*, translation and adaptation of *Legenda Sanctorum* (1275) .1

by Graner Ryan and Helmut Ripperger, New York: Arno Press, 1969

Russell Jacoby, *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*, New York: Basic Books, 1987, p. 5, 141, 235 .2

מידותיה המוסריות והאנושיות. חשיבותם של אינטלקטואלים גדלה כאשר מדבר בחברות מסווכסיות באופן עמוק, היכן שהקבוצות החברתיות השונות נאבקות בהן על עצם המשיכוון או המשך קיום תרבותן או תפיסת עולם. בהקשרים כאלה יש לאינטלקטואלים תפקיד מכריע כמצפוני ציבורי, שקוילו אמור להדרה בתודעה הציבורית ולהתערע על סכנות הנובעות מפרשיות החתנהגות החברתיים הרומייניטיים. את התפקיד זהה ייעד אנטוניו גרמשי לאינטלקטואלים האורגנימים, שאוותם בידי מאינטלקטואלים מסורתיים.<sup>3</sup> מדבר בדגם האינטלקטואל הצעום מתוך החברה ומהויר אליה בכל רמ"ח איברין, זה שזיגונד באמון הגדר אינטלקטואל פרשני והבחן אותו מאינטלקטואל מחוקק.<sup>4</sup> שני הוגנים אלה משתמשים בתפקיד שהאינטלקטואל נוטל לעצמו ובדיספוזיציה שלו ביחס להגמוניה הפלטית או התרבותית כפרטן חשוב למיזן בין אינטלקטואלים שונים.

מטרת מאמר זה אינה לעסוק בשאלות תיאודוריות סבב תופעת האינטלקטואלים. האבחנות של גרמשי ובומן, על אף ההבדל ביניהם, מספקות מסגרת אנגליתית טيبة לשם בחינה אמפירית של התופעה. מטרת מאמר זה צנואה יותר והוא מוגבלת לבחינת ההיפותזות התיאודוריות העולות מאבחנותיהם של גרמשי ובומן בהקשר אינטלקטואלי מוגבל. התפקיד שאינטלקטואל מייעד לעצמו והתייחסותו להגמוניה הפלטית הם אמצעי לבחינות סוגים שונים של אינטלקטואלים ומכויר במתן מענה לשאלת מה עושה אדם לאינטלקטואל. لكن תשמש מסגרת אנגליתית זו לבחינת הגותנו של אחד המציגים המרכזיים של שכבת האינטלקטואלים הホールכת וצומחת בקרב החברה הערבית בישראל: עומי בשארה. בשארה הוא אבטיפוס להסתהות סוציאולוגית מענינית בחברה הערבית בישראל, והעיסוק בהגותו מהויה חיבור של תחום עניין תיאודורי ומעשי במסגרת אנגליתית אחת.

החברה הערבית בישראל עוכרת בשנים האחרונות מהפוכות חברותיות רבות, ואחת הבולטות שבין היא עליית שכבת משלכים דינמית ומעורבת. שכבה זו השילה על עצמה תפקידי מרכזיים בחים הפלטיטים, הכלכליים והתרבותיים של החברה הערבית. היא מתגוררת מוסכמת רבות שהיו מקובלות בחברה זו, ופורצת את מסגרות החשיבה והחנהגות שהזיכה המדינה בפני החברה הערבית מאו 1948. שכבת המשכילים הערבים בישראל מודעת להקשר הפלטיטי ובעיקר לכללי המשחקים והגולבלים. היא פורצת דרכי החשיבה החדשות בהתחדשותה עם המיקום הכספי שלה – שיכוותה לחברה הישראלית, הנשלטה על ידי הרוב היהודי באופן בלעדי כמעט, ושיכוותה האומית הפלשינית. על רקע ההסתהות הסוציאולוגית בחברה הערבית ובניסוין

3. אנטוניו גרמשי, על ההגמוניה: מבחר מトー"ך "מחברות הפלטיט", רסלינג, תל אביב, 2004, עמ' 35-51.

4. Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals* .4 Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1987

ללהבין את אחד המדרים המרכזיים של ההתפתחויות בחברה זו, בלי להזכיר ממסגרת המטרה הדואלית-תיאורטית של מאמר זה. עולה העיסוק בהגותו של עזמי בשארה.

ב-7 בנובמבר 2001 הסירה הכנסת את הסינוטו הפרלמנטרית של עוזמי בשארה. היועץ המשפטי לממשלה החליט להעמיד את בשארה לדין בגין עבירה על הפקודה למנעעת טרור וסיווע בארגון ביקורים של אזרחים ערבים במדינה ערבית המוגדרת כאויב. כח האישום הניב משפט שהסתם בקול ענות שלושה. לקרהת הבחרויות לכנסת ה-16, שהתקיימו ב-28 בינואר 2003, הגיע היועץ המשפטי לוועדת הבחירה המרכזית בקשה לפסול את בשארה ומפלגתו, בל"ד, מילוטן לכנסת. אחת העילות לתביעת זו הייתה הגדרתו של היועץ המשפטי את רענן מרים כל אוזחיה, נזכר מרכז במשנתו של בשארה ועיקורו מרכז בימי צה"ל, כמנוגד להגדרת מדינת ישראל כמדינה יהודית. עמדתו של היועץ המשפטי זכתה בכרכבת ועדת הבחירה המרכזית וזוכחה בחלוקת העליון, שדרחה את המלצה היועץ המשפטי והפך את החלטת ועדת הבחירה המרכזית על פיה. שני מHALCOM אלה של היועץ המשפטי, בנוסף להחלטת ועדת הבחירה המרכזית, ב-31 בדצמבר 2002, על פטילת רשותו של בשארה, שיקפו את האנטוגוניזם שראש המשרד המשפטי והפוליטי הישראלי, כלפי בשארה ומה שהוא מייצג. רענן מרים כל אוזחיה נעשה מטרה למתקפה אינטלקטואלי ומסדרית.<sup>5</sup>

בשארה מצדיו הצלחה לעורר פולמוס אינטלקטואלי וציבורי רציני סביב משנתו על מהותה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ומאנקן הפיכת המדינה למדינת כל אזרחיה. הוא הצליח להקים בתוך זמן קצר תנועה פוליטית הנאבקת על עקרונותיו והפעלת לימיושים, שנחנכה מתמידה ציבורית רחבה ובזכותה הייתה לכוח מרכז בקרבת הציבור היהודי בישראל.<sup>6</sup> אונשי מסגד דיאינטלקטואלים ישראליים רבים תקפו את משנותו של בשארה, בעיקר מאו כניסחו למערכת הפלוטנית בהחרויות מאי 1996. אחדים הביעו סובבות כלפי רעיון נתן, מעתים יצאו להגנתו. על אף חילוקי הדעות סבירו, ואולי בಗללם, חדר בשארה עד מהרה ל佗עה הפלוטנית הישראלית. כתוביו שהתייחסו לעולם העברי עשוו מבקש בבריות עבריות רבות. תהליכיים אלה הפכו את

מחשבתו הפליטית למועד התעניניות, ושמו אינטלקטואל יצא בעיר שונות בעולם. מאמר זה הוא ניסיון לתורם להבנת הגותו של בשארה אינטלקטואל, בתקופה להшиб על השאלה המרכזית: מה עושה אדם לאינטלקטואל, וביתו קונקרטיות – מה הפך את עמי בשארה לאינטלקטואל? כדי לפיק מענה משביע רצון על השאלה יעסוק המאמר בשאלות הנוגעות

.5. אלכסנדר יעקובובסן ואמנון רובינשטיין, ישראל במשפחות העממים: מדינת לאום יהודית וובויות הדארם, שוקן, ירושלים, 2003.

6. הריבית הלאומית ורומקופרטיה זכתה בשלושה מושבים בבחירה ה-16 ביגואר 2003 ובבחירה ליגנטה-דיברמרס 2006.

לעקרונות הבסיסיים של הגותו ויעמוד על ציריה המרכזיות. המאמר לא יקיף את כל ממדיו מחשבתו הפלטית של בשארה, ולא יעטוק בכתביו הספרותים, אלא יוגבל לדילמות יסוד אחרות שהוא מנסה להתמודד אתן בכתביו הפלטיטים. הדילמות השונות שבחשאה עוסק בהן יקבלו ביטוי נפרד, אף שהഫורה בינהן היא אנליטית בלבד. הפרדה זו תכתייב את מבנה המאמר, ותיתכן חיפפה בדינונים השונים, הנובעת מהkowski לבע חלוקות אנליטיות במחשבת הפלטית הסבוכה והמורכבת.

טענה מרכזית של מאמר זה היא שתרומתו ההגותית של בשארה בהתמודדותו עם הדילמות העולות ממורכבות הקשר בין אדרחות לאומיות במדינות וב-לאומות מהוויה את עיקר עיסוקו. זאת הגורם להתבלטוו כאנטלקטואל מרכז'י בשית' הציורי בישראל ואך בעולם העברי. בשארה האינטלקטואל חותר, והצילה, לחיצות את גבולות מקומו החברתי כבן מעוט במדינת ישראל. הוא עוסק בדילמות הנובעות ממשמעו האורחות הדמוקרטי וושאך ליישבה עם תפיסה לאומיית ליברלית. רינוו במושג יסוד אלה נגור מחוויות האורחות האקזיסטנציאלית כפלשתיניandi במדינה המגדירה את עצמה במונחים לאומיים אטניים. לצורך זה הוא מפתח את הבדיקה האנאליטית בין אומה מדינית ובין לאומיות אטנית, ומציג את מושג החבורה האורחתית כמתוך בין שני מישורי השתייכות אלה במסגרת מדינית אחת. בשארה חותר להתוות קווים כליליים למודל פוליטי עתיק, שיאפשר קיום יהודי ופלשתיני משותף במרחב פוליטי המופיע עד כה בהקות דם הדידת. לא תמיד הוא מצליח לספק מענה למתחים במשנתו, בעיקר בכל הנוגע להתגלויות השליליות של הלאומיות ולסמכות הפלטית שאמורה לרשותן את מאפייניה האלימים ולישבם עם השאייפה האורחתית הטראנס-לאומית במסגרת המדינה הרבל-לאומית. אף על פי כן הוא שואף לעקוב את הדינון הקונקרטי הנוצע בהקשרו הישראלי ולספק מתווה תיאורתי לדילמות מרכזיות בהגות הפלטית העכשוית. ניסוון זה מעצים את המתוח בין קבוצות השיקחות השונות, הנאבקות ביניהן במרחב הפוליטי שממנו הוא כותב, והוא מצליח לשמר על תפקידו הביקורתי גם כשדריבו אין נעים לאוני שומעי.

סקירות הצידים המרכזים בהגותו של בשארה והמתיחסים המרכזים העולים מהם מלאה בניסיון לפתח חלק מרעיוונתיו ולהוכיח את נחיצותם בהקשרים לאומיים קונפליקטואליים, על אף כל המתיחסים בהםן היכן שללאומיות והאורחות מהוות מוקד חיכון עיקרי. נטען שיישוב הלאומיות עם האורחות במדינות וב-לאומיות דוגמת ישראל הוא אתגר מרכזי להתמודדות עם השם היהודי-הערבי בישראל ועם הסבסוך הישראלי-הפלשתיני בהקשר כולל יותר. לקרה סוף המאמר נחוזר לסוגיית האינטלקטואל ונשרות את עדותו לגבי דילמות הלאומיות והאורחות. בסיכום נספק כמה הסברים למתקפה על האיש מצדם של מקרים השונים.

### השבץ הלאומיות ופרטן האומה המדינית:

באחרית דבר שכח לתרגם העברי של הספר קווילות מודרניות מאת בנדייקט אנדרסון טוען בשארה כי "לאומיות אינה תופעה שלילית לשעל עצמה. היא גם אינה רע הבהיר. זהה צורה מודרנית של התארגנות יהדים וחברים במסגרות מדיניות". והוא ממשיך ואומר כי "העובדת שהלאומיות אינה מבשת השकפת עולם מגדרת בענייני סדרי חוקה, שלטון ואדריכל חכורי פירושה, בין היתר, שאפשר להגשים شيء לקהיליה מודרנית וגם להיות ליברל או סוציאליסט, דמוקרט או פשיסט".<sup>7</sup> דבריו אלה של בשארה, המסבירים אולי את תפיסת עולמו על לאומיות, מציגים אותה כתופעה היסטורית Kontingentheit במישור הערכי. בningar לגישה הביקורתית והאשנונית שמציגים הוגים רבים כלפי הלאומיות, מדבריו אלה של בשארה מאפשרים לנו לעזותם. לאומיות הטעונה הרווחת בפי רבים, שלאומיות היא תופעה היסטורית היוכלה לבוש פנים שונים. לאומיות יכולה להיות פשיסטית וכיולה, לעומת זאת, לקבל פנים ליברליות. היא יכולה להיות דמוקרטית או דודנית. הסבבו את פשר עניין זה הוא סוגיה מרכזית בדינונו בכתביו. בשארה מתעמק מעתה על שאלה זו, ומזכיר אפשרות להסיק כי איןו מקבל הכללות המציגות ממצאים תקפים לגבי תופעת הלאומיות בכללותה. בשארה מדבר על תופעות לאומיות מסווגים שונים ובכך הוא לא רק מתחבר אל הוגים רבים של הלאומיות, המציגים שני מסורות שונות של התופעה, אלא מציג את הלאומיות כתופעה היסטורית שיוכלה להתגלות באופנים שונים ברמה הנורמטיבית והאידיאולוגית בתנאים ההיסטוריים שונים. לפיקר אפשר לטעון כי בשארה רואה בלאומיות כדי ביראי אלה שמודרניים אותה, באמצעות הבניהה בכיוון אידיאולוגי כזה או אחר, ולהשלכותיו נתיחס בשלב יותר מאוחר.

בהקשר זה אומר רוג'ר ברובייקר, על סמך מחקרו המשווה בין התופעה הלאומית הצרפתית לגרמנית, למשל, כי קיימים שני אבות-טיפוס אידיאליים של הלאומיות. אבטיפוס אחד הוא אתני וابتיפוס שני הוא אורי. <sup>8</sup> הלאומיות האתנית נשענת על עקרון קשר הדם כמרכיב מרכזי ביצירת הסולידריות הקבוצתית ומהווה את המאפיין המרכזי המבדיל בין ה"אנצנגו" ל"הס".<sup>9</sup> השתיכות לאום משמעה להיות בן/בת הקבוצה האתנית המבדילה את הלאום שלק מלאומים אחרים. הלאומיות האוריתית, לעומת זאת, רואה בלאום פרי יצירה פוליטית, שאמן יכול להיות קשורה לקבוצת השתייכות תרבותית זו או אחרת, אלא שההשתייכות אינה חסומה בפני שום

7. עומי בשארה, "אחרית דבר: פתואם קם אדם ומרגש כי הוא עס", בתק: בנדייקט אנדרסון, קווילות מודרניות, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב, 1999, עמ' 256.

8. Roger Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992

Anthony Smith, *The Ethnic Revival of the Modern World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981; Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Balckwell, 1986

אדם השואף להשתיר ללאום האורייחי באימוץ תרבותו וסמליו. בקטגוריות הלאומיות האורחית אפשר להבחין בדגמים ליידלרים נושא ארצות הברית ובדגמים רפובליקניים גוסח צרפת. דגמים אלה אינם חפים מסכנה של שוביגיזם אתני, אך סכנה זו שונה ממאפייניה מהתגלויות הלאומיות האתניות.

הלאומיות האתנית מציבה מושלים בפני התפתחות דמוקרטיה אמיתית בגלל הפער שהיא יוצרת בין ריבונות העם, שהוא מיסודות הדמוקרטיה המודרנית, לבין גבולות הלאום האתני השולט במדינה ומשעבده לצרבי. מתח זה מתגלה במדינות רב-לאומיות, שהן מפשקה הלאומית להיות הביטוי הטוב ביותר לריבונות העם והיא ביטוי של חלק מהעם, שהוא הלאום האתני הדומיננטי. אם הדמוקרטיה היא מבנה שלטוני הנשען על ריבונות העם, יש בכל ניסיון ליצור חפיקה בין המדינה לאתני ולעשתו לריבון כדי לפגוע בסוד העיקרי של הדמוקרטיה האורחית, לאחר שדמוקרטיה מעצם מהותה היא אורתית, וכל מודל דמוקרטי אחר יש בו עיות של משמעותה.<sup>10</sup> הלאומיות האורחית נועדה לממש את זכויות היסוד של הפרט ושל הקבוצה לחיים חברותיים צורקיים כנקודות מוצא. לאומיות זו מבוססת על רצון העם, והאורחות המשותפת של מלול חברי הקהיליה הפלטית היא המתווך המركזי בין השלטון לעם.

הלאומיות האתנית היא אפוא עיות היסטורי של עקרונות היסוד הלאומיים הדמוקרטיים. בשארה ממחיש עקרונות אלה בהצבעו על כך שהלאומיות היא שאיפה קולקטיבית הנשענת על עקרונות הנאות האירופית, שטטרטה העיקרית יצרת אומה ריבונית שאינה כפופה לערך ליברלי או מעברי מעלה ובליל ליצור בהכחח אחידות בין לאום למدينة. לפי הגין דרין, אסור לאומיות לשמש את המדינה הלאומית לricoוי מיעוטים לאומיים או לשעבור בני האומה לצרכים ביורוקרטיים או מעדריים, כפי שקרה במקומות רבים בעולם. הלאומיות נדרת במידה הדמוקרטיות שלה, שהיא מדר הכרחי לעצם הרעיון הלאומי המחבר את האוטונומיה של הפרט וחתון של הלאום.<sup>11</sup> אם כן, הלאומיות היא מעצם יסודה דמוקרטית ולא אנטזוניסטיות לזכויות מיעוטים או לשאיפות של אומות אחרות לשחרור. כל הפרדה בין הלאומיות ובין הדמוקרטיה הופכת את הראשונה לשוביינים אתניים או לפונדקנאליזם רתי.<sup>12</sup>

אף שב悲哀ה מציין כי הלאומיות התפתחה באופןים שונים במקומות שונים בעולם ובמקדים רבים הייתה לכלי המשעדר את רצון האורחים או לכלי קולוניאלייטי, היא עדרין נתפסת בעיניו

10. ראו ביקורתו של בשארה על מודל הדמוקרטיה האתנית של סמי סמויה במאמרו "על שאלת המיעוט הפלסטיני בישראל", *תיאוריה וביטחון* 3 (1993), עמ' 7-20. על מודל הדמוקרטיה האתנית ראה: סמי סמויה, "במנקבה אתנית; ישראל כאבטיפוס", בתוך: פנחס גינטור, אבי בר-אי (עורכים), *ציונות:opolimot b-izmangno, anigvirsitut b-nedgorion*, באר שבע, 1996, עמ' 277-311.

11. עוזי בשארה, "בין לאום לאומה: הרוחות על הלאומיות", *תיאוריה וביטחון* 6 (1996), עמ' 43-19.

12. עוזי בשארה, "הזהות הנכשלה: תפקיד האינטלקטואלים", פצל אל-מקאל, 18.2.2001.

כהופעה המתעצבת היסטורית כדרפס התארגנות מודרני לחברה האנושית, לאחר שעקרונות ארגוניים ישנים איבדו את יכולתם המאגדרת. הלאומיות היא עיקרון אידיאולוגי משחרר וושאפת להחת ביטוי לערכיהם תרבותיים החוצים את גבולות השבט והמקום. הלאומיות אינה מצטמצמת להזחות בלבד והיא גם איננה תחוות השתייכות אינטלקטטיבית. הלאומיות היא תחוות השתייכות "המתווכת על ידי חסיבה מודרנית", אשר רואה צורך בהרגשת מכנה משותף רחב בחברה האנושית, כדי מאגד שמחוקק אותה ומאפשר קשר מסודר בין האזרוח לאומה, קשר אשר מעוגן בחוק המפרט זכויות וחובות במדינת הריבוניות.<sup>13</sup> תחוות השתייך או ההשתייכות בלאותיות, על פי בשארה, היא בלתי ישירה ומתווכת באמצעות מחשוף, וצורך מודע שמקורו באוטומיזציה של האדם, או בתפקידון של הקהילות הישירות. ככלומר, ההשתייכות היא רפלקטיבית – היא עוברת דרך המודעות האנושית, על תקוותיה ופחדיה, על הרminus שלה ועל כושר המשגנה שלה.<sup>14</sup> מודיענו של בשארה בתופעה הלאומית אפשר להבין שאופייה של התנועה תלוי במנגיגיה ובhogia ובאופן הבנייתה של הזחות וה坦נוועה הלאומית. במיללים אחרות, הלאומיות היא תופעה המכוננת היסטורית, ואופן עיזובה וביטוייה תלויים בשאייפות הקיבוציות ולא בגורמים מטפיזיים מטה-היסטוריהים.

אם כן, הלאומיות היא תופעה היסטורית מוסרית, וגלגולים ההיסטוריים שונים שלה הביאו לניצולה באופן שלילי במקומות שונים בעולם. בשארה מתריע, בעקבות הוגים שמהם הוא שואב את הגותו, על נטייה של תנועות לאומיות לתפוס את זמןם במונחים ארגוניים כקהילות המתקיימות מעל להיסטוריה, מצד אחד, ומעל לקיומו האוטונומי של הפרט, מצד שני. הוא עומד על כך שהלאומיות היא תנועה היסטורית המגדירה את הלאום, כדוגמת תופעות ההיסטוריות אחרות המגדירות את עצמן תוך כדי התפתחותן. לכן חזקה שיזכרת הלאומיות בין לאום לריבונות מדינית של אומה אינה יכולה להיות אלא תופעה מודרנית, "שאי-אפשר להפרידה ממושגים כמו 'עם' או 'רצון העם' ומשאר השאלות המודרניות הכרוכות בחת>tag>החברה האנושית, כגון הדמוקרטיה כביטוי של רצון העם".<sup>15</sup> על אף הנטיות הקהילתיות של הלאומיות, בנסיבות היא גם תופעה ליברלית שנשמר בה קיומו של הפרט האוטונומי. בהקשר זה טוען בשארה כי "המאבק הנדרש הוא הפרדת משיווקו הכלברי לאותה משפחחה והפיכתו לאורה אוטונומי בעל רצון אוטונומי, בעל עולם פרטיו זכויות וחובות אזרחיות. לשם כך הוא צריך להפוך מחבר בקהילה לאומה מודרנית לאודה במדינה דמוקרטי", ככלומר לחבר באומה ריבונית. כך יתחיל המאבק להפרדת האומה מהלאום: על הלאום לחשיר קהילתיות תרבותית מדומינית, ואילו האומה תהיה כלל האורותם במדינה דמוקרטית".<sup>16</sup> ראייה זו נובעת מהתבנת

13. עוזמי בשארה, "ਪਾਤਾਮ ਕਮ ਆਰਮ", עמ' 257.

14. שם, עמ' 257.

15. עוזמי בשארה, "ਪਾਤਾਮ ਕਮ ਆਰਮ", עמ' 244-261.

16. שם, עמ' 261.

הלאומיות בהקשרו ההיסטורי כתופעה מודרנית. המודרניזציה הביאה עמה ריפרנציאציה בין הייחיד האוטונומי לקהיליה שכנה נולדה, וזו איברה את הבלעדיות שלה כמקור להענקת משמעות לחיוין. אך הקהיליה לא התפרקה למגורי והפרט לא השחרר מהשתיכותו אליה, אלא חל שינוי באופייה של הקהיליה. המודרניזציה סיפקה לפרט את הכלים לדמיין קהיליה רחבה יותר, המבוססת על קווי אפיקון חדשים ובכך רצוניים.

לגביו טבעה של הקהיליה הלאומית, או הלאום, בשארה מציב סימני שאלת הגוי האמונה החברתית הליברלים. לדעתן, "זה פרטן לא דמיין את אותה קהיליה כפיי אמנה בין פרטם אוטונומיים המתאגדים בכיב אינטנס משותף, או המחליפים ביניהם, בחסכמה, טוביין או קניין; הוא דמיין אותה במושגים שכבר היו לו, של קהיליה ושיכות".<sup>17</sup> בambilות אחרות, בשארה איןנו מקבל את דמיי הפרט משותחר המגבילות כפי שרטטו אותו הוגים ליברים מימי ג'ון ועוד ג'ון רולס, וככפי שמייקמו אותו כקדום להסדרים החברתיים העולים מתחן בחירה רציונלית. הקהיליה שארם משתייך אליה – הלאום בעידן המודרני – מגדרה את עצם והותו של הפרט. לאומיות צומחת כאשר קיים הרעיון, הפוליטי במחותו, להגדירה עצמית ולריבונות. מדבריו של בשארה אפשר להבין כי הוא מפתח את הרעיון מעבר למתפשה השואפת לאחורות הקהילה לשם הגדרת טוב חברתי משותף, כפי שהגו אותה הוגם קהילתנים. לדעתו של בשארה, "... לאחר הגשמת המאויים הלאומיים של ריבונות ועצמות, משמעו של המשך קיום האידיאולוגיה הלאומית הוא הפיכת המדינה עצמה לkahiliah, הפיכת הפרט לבן המשפחה והפיכת המשטרabei המשפחתי. המאבק הנדרש הוא הפרט המשיכו המבלדי לאורה משפחה והפיכתו לאזרח אוטונומי בעל רצון אוטונומי, בעל עולם פרטיו וזכויות וחובות אורחות... כך יתחיל המאבק להפרדת האומה מחלאים: על הלאום להישאר קהיליה תרבותית מודרנית, ואילו האומה תהיה כלל האזרחים במדינה דמוקרטית".<sup>18</sup> עוד כותב בשארה בהקשר זה, "כל ניסיון להחויר את האומה למצב של אומ-בלב... – כל ניסיון זה הוא אנרכו-יסטן וא-היסטוריה", שספרו כפיה של תורות לאומניות על 'המוני העם'.<sup>19</sup> דברים אלה מצביעים על חששותיו מהפיכת הלאומיות לפשיזם, כפי שקרה במדינות אחדות באירועה בתחלת המאה העשרים. אפשר לומר כי הוא מציע אידיאל של חברה מודרנית שהיא חברה אזרחית מלפני פנים ואומה כלפי חוץ. לפי בשארה, כאשר אומה היא אינקלסיבית כלפי פנים, היא חברה אזרחית; וכאשר היא אקסקלוסיבית כלפי חוץ, היא אומה. אך רק כאשר הנטיה האינקלסיבית של החברה האזרחית אינה מוגבלת ללאום אחד אפשר לבחין בין אומה ללאום.<sup>20</sup>

17. שם, עמ' 254-253.

18. שם, עמ' 261.

19. עזמי בשאבה, "בין לאום לאומה", עמ' 30.

20. שם, עמ' 21.

בhook של זה יגנן אולי טוב יותר אחד המושגים המורכבים בתפקידו של בשארה והוא רעיון האומה המדינית, שבמהותה היא אורהית ומתקיימים במסגרתה לאומים שונים. בשארה טוען כי "הויהי הא-היסטוריה בין אומה לאום הוא רק הנצח של צורה קונקרטית היסטורית אחת והפיקתה למצב טבעי, עד כדי כך שרק בזורה זו... יכולם אנשים לחיו בשלוחה".<sup>21</sup> הוא מומך בעמדתם של הוגים לאומיים ליכרלים שהחברה האורהית מפרידה בין לאום לאומות. לדעתו, "החברה האורהית מתקיימת במקום שבו מתקיימת אומה פוליטית של אזרחים הנכללת מן הלאום".<sup>22</sup> בכך אפשר לטען כי בשארה מאמין תפיסה פוליטית ביקורתית של החברה האורהית, שהיא מסגרת אנלטית ואונטולוגית. לפי תפיסתו זו החברה האורהית היא מסגרת ההשתיקות המגשרת בין השיקות הלאומית האתנית הצרה ובין השיקות האורהית הרחבה, מסגרת זו אינה מוגבלת לאגוזים אוניברסלי נסוח הגל או להגין שוק המבוסס על הבעלות הפרטית נסוח לוק, אלא היא מרחב ציבור רצינול נסוח הברמאס. בשארה מדמה לעצמו מצב שבו יכולות להתקיים קבוצות לאומיות שונות בכפיפה אחת. קבוצות אלה מייסדות אומה משותפת, המגשרת בינהן כדי לבלין. הוא מביא דוגמאות משווין, בלגיה, קנדה, ספרד ובריטניה, מדינות שאומהה האורהית שליהן כוללת כתוכה קבוצות לאומיות שונות. בהקשר זה הוא טוען שא"ייחוד כזה של קבוצות לאומיות שונות לכל אומה אחת הוא בר-קימיא רך אם הוא מבטל או מקהה את הרצין לריבונותן של הקבוצות הלאומיות השונות, מצד אחד, ואת השאייפה לתרגם את האיחוד האורהי לאיחוד לאומי ולהפוך את האומה אותה לאום אחד, מצד שני".<sup>23</sup> אפשרות כזו מניחה פיתוח אורהות משותפת מחיבת לאומים שונים. את הדברים האלה אפשר להבין מעין מתכוון פוליטי להתמודדות עם המציאות האונטולוגית של הפלשתינים בישראל, או אף להתמודדות עם המציאות הישראלית היישראלי-הפלשטיינית הסובча.

על סמך ביקורת הלאומיות במסורת הליברלית ובמסורת המרקסיסטית, מתחוה בשארה את התהילך ההיסטורי שהביא לצמיחת תפיסה לאומית המזוהה בין לאום, אומה ומדינה. קראה בקורסית של מסלול התפתחות המחשבה הלאומית מגלה כבירור שאפשר להבחין בין שלושה מישורים אלה ואף להוסיף אליהם ממד אורהי. האומה האורהית יכולה להכיל בקרבה קבוצות לאומיות שונות במסגרת מדינה רב-לאומית. להמחשת תפיסת עולם פונה בשארה למצבתו של אותו באואר, שיטה לבסס תפיסת עולם המאפשרת קיומה של מדינה רב-לאומית ובתוכה קבוצות לאומיות שונות שאינן מተאנדרות לאום אחד לפי המודל הזרפת. בשארה מבקר את באואר על כך שנוצר על סף האוטונומיה במסגרת מדינה רב-לאומית, והוא שואף להמחיש את אפשרות קיומה של אומה אורהית שבמסגרתה לאומים שונים שותפים ברכבתן אחת, במדינה

.21. שם, עמ' 23.

.22. שם, עמ' 23.

.23. שם, עמ' 23.

המשלכת בין זכויות פרט ליברליות לזכויות לאומיות וקהילתיות במסגרת דמוקרטיית אחת.<sup>24</sup> אפשרות זו נשענת על ביקורת הלאומיות הקפיטליסטית-הliberalית כפי שהיא אותה הוגם ליברלים כמו אלי כדורו וארכנסט גילנר<sup>25</sup> ועל ביקורת המסורות המרקסיסטיות, שהתעלמה מהזהות הלאומית במסגרת האידיאולוגיה האינטראציונליסטית ובכך ריכאה קבוצות לאומיות שונות, מעייבות על תהליכי איחוד מעמד הפועלים, או דחקה את הלאומיות לטפורה הפרטית והתעלמה מכוחה למשוך את נאמנותם של בני הארגן וביקולתה להביא למobilיזציה של קהילות לאומיות נגר מוגמות המדכאות אותה.<sup>26</sup>

אי אפשר להבין את מושג האומה המדינית אלא במסגרת הניטין להתרחק מהקשר הגורדי שתנוועות לאומיות רבות כרכבו בין אתניות לאוחות. במסגרת האומה המדינית, שכיווה הרו מדינית האזרחים, לא העבר ההיסטורי והאתני של האזרחים הוא המקשר העיקרי ביניהם, אלא נאמנותם במסגרת המדינית המשותפת. אפשר לԶות את בשארה עם הוגם פוליטיים, חסידי הפטריאוטיזם החוקתי, דוגמת ההגנה הגרמנית יורגנּ הכרמאס או התוגה האמריקני בנגמּן בראבר.<sup>27</sup> שני הוגם אלה, על אף השוני ביניהם, מוצבים על אפשרות קיומה של קהילה פוליטית בעלת מאפיינים תרבותיים שונים שמאחרים אותה ערבי יסוד פוליטיים ואזרחים המסתכנים בזוקה. חוקה בהקשר זה מעצבת מישור זהותי משותף חשוב בין בני הקהילה הפלורלית השונים במערכת היחסים שלהם עם המטרייה שלהם חיים בתוכה. זהות זו נובעת מהתשתפות של כלל האזרחים בעיצובה של המטרייה החוקתית, וכך היא משקפת את האינטלקטים והמאויים המשותפים שלהם וחוותות לכך מהו מהו מוקד משיכה רגשי לכולם, בלי שום קשר להשתיכות האתנית או הלאומית שלהם. בהקשר זה בשארה מדבר על מושג הד'*Shared Civility* או "מדינת האזרחים".<sup>28</sup>

אבל מדבריו של בשארה עולה כי הוא לא ממש חסיד של חוקתיות אוניברסלית הווגנית. גם אם יש דמיון במישורים מסוימים בין דבריו ובין חלקים בהגותם של הכרמאס ובראבר, הוא

24. על מתחים בין תיאוריות אלה ומגבילות הליברליזם ראו: יוסף יונה, "מדינת כל אזרחיה, מדינת לאום או דמוקרטיה ובתרבותות?", *ישראל וגבילות הדמוקרטיה הליברלית*, אלפיפט 16 (1998), עמ' 238-263.

25. Kedouri Elie, *Nationalism* (London: Hutchinson University Library, 1966); Geilner Ernst, *Nations and Nationalism*, Ithaca and New York: Cornell University Press, 1987

26. Connor Walker, *The National Question in Marxist Leninist Theory and Praxis*, Princeton: Princeton University Press, 1984

27. Juergen Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998; Benjamin Barber, *Strong Democracy*, Berkeley: University of California Press, 1984

28. עוזי בשארה, "רב שיח", בתוך: אלי רכס ושרה אוטזקי-לוז (עורcis), *מעמד האמצע שערבי במדינת הלאום היהודי*, מרכז משה דיין, אוניברסיטת תל אביב, 2005, עמ' 95-111.

איןנו נצור בקשר של היחסים לחקיקה, שהופכת אותנו לכהילה פוליטית. בשארה איןנו מתעלם מהנרכיס של הקבוצות הלאומיות והתרבותיות השונות החיות במסגרת מדיניות משותפת בהבנה כייחוריות שלחן ובמוגרות ביטוי מיוודאות. הוא ממקם את האורח הבוחר במסגרת הלאומית כמאפיין שאפשר להעתים ממנו וכמרכיב חשוב בעיצוב אופייה של האומה המדינית. בעניין זה אפשר לחבר את מחשבתו של בשארה עם זו של הוגים ביקורתים שהתייחסו לאשמה בהגות החקתית, כפי שביצאו אותה הכרמס ובאברך, בטענה שאפשרות צמיחה ספרות ציבוריות הומוגניות, אפילו הן מتبוססות על נאמנות קונסטיוטזיוונית, אינה ערובה לצמיחה שוויונית אזרחית בנסיבות פוליטיות ריב-אתניות או רב-לאומיות. הוגים כמו ננסי פרידריך טענו, ובצדק, שכובשות חזקות בחברה מפקיעות, בדרך כלל, את הספרה הציבורית הכללית לעצמן ומכתיבות את אופייה וערכיה.<sup>29</sup> בכך הן יוצרות הגמנה שמקבעת את דפוסי השליטה הקיימים באמצעות לא-פורמליים, במיוחד במצבות של לאומיות אטנית במדינה רב-לאומית.

במדינות שיש בהן יותר מלאום אחד יכולת התחקים אומה רק אם שומרם על קיומן של הקבוצות הלאומיות. איחוד קבוצות הלאום לכדי אומה אפשרי, כמובן, רק אם אין ברצונן להשיג ריבונות נפרדת. בתקאים תנאי זה יש להפדר בינו ההשתיכויות לאומה ובין השיקות ללאום.<sup>30</sup> במצב כזה נבחנה כוחה של החברה האזרחית במידת האל Afferoה להפוך את השסע בין אומה ללאום למרחב ציבורי לגיטימי ושוויוני. על החברה האזרחית להיות מוגדרת באמצעות מושג האזרחות בלבד ולא באמצעות " אנחנו" לאומי, שאם לא כן היא בהכרח נכשלה בתפקידה. המסתגרת המדינית מוכרתה אפוא להישען על חוקיות בעל רגשות תרבותית ולאומית, הויה שמצוירה מדינות כמו שוויון, בלגיה או סדר.

**תשבע האזרחות וחוץ מדינת כל אזרחיה**  
ביקורתו של בשארה על מודל הדמוקרטיה האתנית, שנעשה דומיננטי בהגות הפלשתנית הישראלית, אינה נובעת מהתחשותו לדומיננטיות האתנית היהודית או לכיפות הפלשתנית בישראל, אלא בಗל השלכותיו הערניות והאידיאולוגיות של מודל זה. המודל מנה תשתיית אפיקטומולוגית ואונטולוגית המספק למציאות רצינליות לצורכי הנצחתה, תוך כדי הונחת

Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the Postsocialist Condition*, New York: 29 Routledge, 1997

.30. עוזי בשארה, "בין לאום לאומה", עמ' 32.

האטפקט הביקורתי הטעוע בתיאוריה.<sup>31</sup> מודל הדמוקרטיה האתנית מניח את קיומה של האתניות הלאומית כנקודת מוצא אפיסטטמולוגית ונורמטטיבית לפני האזרחות, וזו מעוררת את עקרון השוויון, שהוא ליבת המחשבה הפוליטית הדמוקרטית. בשארה מצטרף לביקורת שמותחים חוקרים אחרים על טענת המודל בדבר האפשרות למצוא איזון במציאות בין איד-הנישרלית של המדינה, הנובע מהעקרונות הרפובליקניים והאתניים, ובין זכויות הפרט והזכויות הקולקטיביות של המיעוט הלאומי.<sup>32</sup> כמו הוגים רבים לפניו הוא טוען כי הניסיון מוכיח שאפליה מובנית של מיעוט לאומי תוביל בהכרח לפיצוץ, ביחסו כאשר מדובר באפליטים מייעוטים בני המקום, הרואים עצם בעלי הארץ המקוריים, בניגור לאפליט מהגרים.<sup>33</sup>

בשארה גם אין מקבל את הדיכוטומיה שמניחה הדמוקרטיה האתנית, בין מדינה רב-לאומית לדמוקרטיה ליברלית. לטענו, אין סתירה בין שני סוגים דמוקרטיה אלה. "יישומה של דמוקרטיה ליברלית במדינה רב-לאומית חייב לכלול בימינו הכרה בקיומן של קבוצות לאומיות ותרבותיות הנבדלות זו מזו, ואין לדמוקרטיים יהודים וערבים מודל אחר לשאוף אליו".<sup>34</sup> כאמור, בשארה מאמץ גישה רב-לאומית ביחסו למושג האזרחות. אין הכרח שאזרחות תהיה הומוגנית ואונייברסלית. במדינות רב-לאומיות מושב שתהיה מה שהhogha הפוליטית איריס מריוון-ייניג מגדרה "ازרות דיפרנציאלית", כזו המכברת את השונות התרבותית והלאומית. האזרחות במצוות פוליטית רב-לאומית יכולה להיות שוויונית אך ורק אם היא נשענת על השונות ונובעת ממנה, כפי שהמחישו כמה תיאורטיקניות פמיניסטיות ורב-תרבותיות.<sup>35</sup> מחשבתו של בשארה בעניין זה מתקשרת למסקנותיה התיאורטיות של ננסי פרוייז, שהצליחה להמחיש כי רק חיבור של זכויות אינדיבידואליות עם זכויות קבוציות בסוגרת מה שכינהה "ריבוי הספרות האציבוריות" יכול לפצות על אפליה במשאבים והיעדר הכרה. בחברות מסוימות שקיימת בהן ספרה ציבוריות לגיטימית אחת, ספרה זו נשלטת בדרך כלל על ידי הקבוצה hegemonית. אפילו יש לקבוצות נשלטות זכויות פורמליות להטהרן, יכולתן למשמש אותן מוגבלת מפני שהן אינן מצלחות לעשות זאת במרחב ההגמוני. רק ספרות חולפות, באמצעות יצרת מסגרות שהן יכולות

31. עומי בשארה, "הערבי היישראלי: עיניהם בשיח פוליטי שסוע", בתוך: פנה גינוסר, אבי ברAli (עורכים), *ציונות: פולמוס בז'ומנגו, אוניברסיטת נ-גוריון*, 1996, עמ' 312-339.

32. Amal Jamal, "Beyond 'Ethnic Democracy': State Structure, Multi-Cultural Conflict and Differentiated Citizenship in Israel", *Journal of New Political Science*, Vol. 24, No. 3, 2002. pp. 411-431

33. עומי בשארה, "הערבי היישראלי", עמ' 316-318.

34. שם, עמ' 316.

Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.  
Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford: Oxford University Press, 2000. 35

קבוצות נשלטות להצמיח פרשנויות חלופיות של זהותן ושל האינטלקטואלים והזרים שלן, יכולות לאתגר את השיטה hegemonic בספרה הכללית ביותר שוויוניות. פריזר מגדירה את הספרות האלהה "subaltern counterpublics"<sup>37</sup>.

שאלת השוכה שמעלה בשארה לגבי טוגית האומה המדינית החובקת לאומות שונים היא, האם אפשר יהיה להפוך את השותפות האזרחית למען קהיליה מודרנית, שחכוביה מרגישים שיכוח אליה? האם גם אדרחות דמוקרטיבית תוכל לצורך פטריותם משלה?<sup>38</sup> השאלה המבלואה הנחה שיש לארס צורך רגשי בתחוות שיכות. עיידן המודרני שיכות זו היא השיכות הלאומית או התרבותית. ברור שלא תפיסה מוסכמת של הטוב הכללי, ריאלוג רציונלי ואפילו אידיאולוגיה פוליטית מכלבים קהילה, אלא דוקא מנחים את קיומה. בכך כאשר האומה, החברה האזרחית המודרנית, שואפת להחליף את המוגרות השיכות הלאומית "היא חייה במתה מתמיד ... מתח זה יכול להיות סוד הפורי והיצירתיות שלה, אבל הוא גם יכול להיות מה שהופך אותה לפחות אוניברסלית ופחות רציונלית..."<sup>39</sup> אפשרו ביכולתה להחליף את הצורך בשיכות מעורדת שאלות לגבי אפשרויות התהילך שבסארה שואף לקדם, במיוחר במציאות קונפליקטוואלית שבה הספקנות גוברת על האמונה ההדרי.

מדבורי של בשארה אפשר להבין שהוא מTARGET אפשרויות אחדות של קיום משותף או נפרד בין לאומות השרים בסכסוך מתמשץ. הקיום המשותף עדיף על פני זה הנפרד מסיבות שונות, שהעיקרית בינהן מתבגרת אם שמים לב לפסקה הבאה מדבורי באוטו הקשר: "האלטרנטיביה היחידה ולקיים המשותף של לאומות שונים במסגרת אומה מדינית אחת היא איחוד האומה והלאום על ידי התפרקותן של המדינות הקימות ליחידות לאומיות/מדיניות חדשות, שיחפה מבחינת היסטוריה והאקולוסיה את החלוקה הלאומית. התפרקות זו – כך הוכח מחדש אהרון במרכזה אירופה ובאירופה – תובעת יותר שפיכות דמים ויותר סבל, אפילו יותר כפיה ואלימות, מאשר היישה ייחודי". אם תחולך פירוק האומות המדיניות לאומות שונים במדינות נפרדות הוא תהליך שלילי, אליוicia דבשרה, אפשר לגוזר מדבורי כי תהליך הפרק של איחוד לאומות במסגרת מדינית משותפת, באומה אזרחית/מדינית, יכול להיות תהליך חיובי, שאולי ראוי לשאוף אליו, במיוחד בגלל המהיר הכאב שהמצב הלאומי להקמת מדיניות נפרדות עשוי לגבות.

לאור דברים אלה בשארה אין אפשרות שדרך התמודדות הרואיה עם המציאות הישראלית הפלשתינית המורכבת היא באמצעות החשיבה על מוגרת מדינית/אורחית כוללת, שיתקיימו בה שני הלאומים. בהקשר זה הוא מציע תפנית מחשבתי: חשיבה על מוגרת מדינית משותפת

Fraser, "Justice Interruptus". *Op. cit.* 37

38. עומי בשארה, "פתחום קם אום", עמ' 261.

39. עומי בשארה, "כין לאות לאומה", עמ' 35.

מולסכתה, שאפשר להגיע אליה בשלבים אך תבניתה הבסיסית הפטית ידועה מראש. אפשר לפרש את דבריו כהצעת נסחה של אומה מונית אחת הכוללת בתוכה לאומים שונים כמודל לפתרון הסיכון הישראלי-פלסטיני. נסחה זו אמרה לבטא את סיסמת "מדינת כל אזרחיה", שתכלול בשלב הראשון את האזרחים היהודיים והערבים במסגרת ישראל של גבולות שביתת הנשך 1949, ולאחר מכן תרחיב ותכלול את כל בני העם הפלסטיני בשטחי הגירה המערבית ורוצעת עזה במסגרת מדינה דודלאומית אזרחית ורכבת-תרבותית. מעבר לכך יכול להתרחש מרצון – רצונותיהם של הלאומנים הרלוונטיים – ובכך שיש לשמר את החגיגון הפנימי של פרויקט אזרחי מסווג זה. שאיפה של צד לכפות את רצונו על הצד الآخر סופה שפיקות דמים. בשארה אמם מציג את דבריו כמודל תיאורתי, אך בבד עם היותו השקפה פוליטית, אך הוא אינו מתמודד די הצורך עם שורשי הסולידיוריות ואומן צמיחתה לשם הגישור בין בני הלאומים השונים במסגרת פוליטית משותפת, במיוחד אם לאומים אלה שיוכים בסיכון ממשך. השתמשות מעיסוק סיסטמי בסוגיות הגורמים המאחדים ובמתקנים להזמת סולידיוריות בהגותו של בשארה, והדגשת הביקורת על הלאומיות האתנית בלבד, מותירה את הרושם של הצעט מודל תיאורתי מנוטק מהמציאות. הצעת סולידיוריות טראנס-לאומית במציאות קונפליקטואלית, ובמיוחד במסגרת פרויקט פוליטי הנשען על שורשים לאומיים, מהיבת את בשארה להשיקעת ממשי גדול יותר בתחום מענה על האופן להחלפת הסולידיוריות הלאומית בסולידיוריות על-לאומית, תוך כדי פיתוח מסגרת מדינית משותפת ללאומים הנתונים בסיכון מתחשך. אף מבטחים שהשותפות האזרחית תגבר על האופן המקבול שבו כל קהילה לאומית מדרימית את עצמה במונחים פרימורדי-אליליים היא שאלת בסיסית שראואה לתשובה. יתר על כן, העדרו של בשארה על מסגרת המדינה האתנית והצעת המדינה האזרחית הרבל-לאומית כתחליף מחייבים אותו להתיחס ליסודות החוקתיים והפוליטיים שישכנעו את הרוב הרומיינטי במדינה שכדי לו לוותר על המסגרת הפליטית הממשת בעיניו ואת זכותו להגדרה עצמאית. חובה עלייו גם להתייחס לשלב המעבר מסדרי מمثال המבטים את העליונות של הלאום הגמוני במדינה לסדרי ממשל חדשים, שיישקפו את השותפות הרבל-לאומית. הסוגיות של מגנוני המעבר ממדייניות לאום אתני למריינה אזרחית והבטחת היציבות בשלבי המעבר תובעות תשבות נוקבות, שאין עליהם מענה מספק בכתביו של בשארה עד עכשוו, כמו גם המענה על השאלה מי מבטיח את מהויבותם של הלאומים השונים לפרויקט אזרחי מסווג.

#### **ביקורת הציונות כלאומות אתנית קולוניאלית**

בשארה הוא אחד האינטלקטואלים המפוארים-בקוב-הערבים-בישראל שהצביעו על מחותיותו, ברמה התיאורטית וגם ברמה המוסרית, על המחשבה הציונית. ביקורתו היא חלק ממכלול יותר

רחך של ביקורת על הלאומיות האתנית ועל המתח שבינה ובין הדמוקרטיה. לפי עקרונות מחשבתו הציונית היא אחד הדגמים המעוותים של הלאומיות המודרנית. לאומית זו שאהה לשחרורו של עם מרוקא באמצעות שעבورو לתקיפת עולם שובייניסטי, מצד אחד, ולהעתלמות טוטלית מהצרכים האנושיים של ציבור לאומי אחר, שההפר לאחד" משועבר ומרока, מצד שני. הציונות היא לאומיות ארגנית ותרבותית, היוצרת אחידות בין לאום למדרינה ובכך אינה מאפשרת התפתחות חברת אזרחית אינקלוסיבית לציבורם לאומיים שונים. הציונות היא "תנוועה שרצתה להפוך את היהודים לאומה באמצעות הקמתה של מדינה יהודית, ולצורך זה היא אימצה פרקטיקות קולוניאליות והיתה לחילק מהמפעל הקולונייאלי במזרחה התקיכון".<sup>40</sup> זהה תפיסה רומנטית-אתנית האקסקלוסיבית כלפי חוץ, שאינה מאפשרת התפתחות מודרים אזרחיים אינקלוסיביים במסגרתה, מצד אחד, ואסימילטיבית כלפי פנים, המרכזת כל שונות פנימית ומקפת כפיה מודל והותי אחיד הקשור להגנון האליטה הרומיננטית במדינה, מצד שני. הציונות לחברת לאומיות אתנית, דת ומדינה, וחיפה זו החמירה עם העربים, בהזיהה אותם אל מחוץ לאזרחות הישראלית החלגיטימית. כתוצאה לכך דיכאה המדינה הציונית צמיחה של חברה אזרחית הנשענת על ערכים אוניברסליים החוצים את גבולות הלאום. היא הבילה את ממשמעות האזרחות לגבולות הלאום ודרמה את המדינה לכפיות טוב ציבורי המשרת את האינטרסים של הלאום הדומיננטי. היא לא רק מנעה התפתחות של אומה אזרחית ישראלית, אלא חזקה התפתחות של אומה יהודית החוצה את גבולות המדינה היהודית. בכך הייתה הציונות לאידיאולוגיה ולתנוועה פוליטית, הגודלה דיכוי כפול של חלק נכבד מזדהיה: היא אינה מאפשרת להם לפתח את זהותם הלאומית ולבטא אותה במסגרת פוליטית משליהם, ובכך אינה מאפשרת להם להיות חלק מואה אזרחית המשותפת לערבים ויודדים במסגרת מדינה אזרחית. המעד המיחוד של ארגונים ציוניים – כמו הסוכנות היהודית והקרן הקימת, המשרתים את האזרחים היהודיים ומרקםם את האינטרסים שלהם במדינה לאומית – פוגע באופן חמור ביסודות הדמוקרטיים של המדינה. זהות היהודית שהמדינה מפתחת מתנגשת עם זכויות היסוד של הילידיים, וכן מתחווה היורכית בין סוגים שונים של אזהרים.

מכאן צומחים קוונפליקט פנים-ישראל, המתבטא במישור הדמוקרטי-האזורני, ועימות חיזוני עם הלאומיות הפלשנית. הציונות נשענת על ניצול משאבי הייצור של הפלשטים לביסוס חברה בורגנית, המרכזת ביריה את כל אמצעי הייצור לשםירה על חסרי ייצור הפעלים לטובתה. מדיניות הפקעת הקרקעות מידי הפלשטים ורישומן על שם העם היהודי היא חלק אינטגרלי מדיניות הניכוס החומרי והערבי שbuckets הפרויקט הציוני. לאחר שמדינות זו לא תחלפה גם לאחר קום המדינה, אפשר להסיק מביקורתו של בשארה כי הציונות הישראלית לא הפסיקה להציג-פתנעל-גם-לשקמה-מבנה-ישראל. מכיוון שבר, היא שוללת את היסוד האזרחי של מדינה

דמוקרטית, האמורה להתבסס על שוויון אזרחי, ופוגעת בזכויות הליברליות והקואליטיביות של האזרחים הפלשתיים.

מסגרת מדינית דמוקרטית מתאפשרת מכוח ריבונות העם ולא מכוח השיקות האטנית או הדתית והזיקה שללה לזהותה של המדינה. لكن אם רוצים בקיום מודרני, יש הכרח פוליטי להפרדת הרת מהמדינה. בשארה מברך אפוא את הציונות על שניצלה את הדת לצורכי קידום אינטרסים פוליטיים, וויהיתה את המדינה על בסיס מאפיינים תתיים, הן בסמלי המדינה והן בהמנונתה. הפרדת הרת היהדות מהמדינה היא צעד הכרחי להפיכת ישראל למירה שמתפרקת בה דמוקרטיה אורחותית.

בשארה מביע חשש מהתמודדות האיריאולוגיות והפוליטיות שהתנווה הציונית עוכרת בשנים האחרונות. לדעתו, הציונות של תנועת העבודה הגיעה לפשיטה רגלא דוקא מפני שהצלחה. את מאפייניה המרכזיות של הציונות אימצו כוחות פוליטיים בראש – חרדים ודרתים לאומניים. והוא סוד עליית כוחו של הגוש החרדיל-לאומי, שהחריר את הציונות מהיסודות הרציונליסטיים ומערבי הנאורות שטיפחה הציונות הקלאסית. ציונות זו מציבה אתגר לא רק לאומות הפלשתיות, אלא גם לאומות היישראליות. הציונות הקלאסית חוללה התנגשות עם הפלשתיות, אך בחברה את הרת עם הלאום מנעה את הפיכת "היהודים לאומה כבל האומות". لكن מדברים בישראל כל הזמן על העם היהודי במקום על העם הישראלי.

הציונות קייפה בתחוםה את הסטריה ומהותה בין שאיפות לאומות מודרניות, בצורת וכותה ההגדולה העצמית, ובין היישענותה של הזהות הלאומית על מאפייני השתייכות אתנודתית טרומס-מודרניות. לדעת בשארה, "כל עוד לא מפרידים בין רת ומדינה ימשיך להיות [בישראל] גוש ימני משיחי אחד". הציונות מכילה סתירה פנימית, המאפשרת את קיומם של מוטיבים דתיים עם מוטיבים חילוניים. היא צמחה בתנועה פוליטית שלשללה את הקהילתיות היהודית בנוסח הרתי שלה – ה"שטוטל" היהודי באירופה – אך שללה את החילוגיות של היהודים שנטמוו באברהה האירופית על בסיס אזרחי. لكن "בשהציגות שלולט את קיומה של הקהילה הדתית, היא מוצאת את עצמה שלולט גם את חילוניותם של היהודים היהודיים, אשר מובלים על ידי חילוניותם להיטמעות". הציונות היא שלילה של הדתיות והחילוגיות בעת ובונה אחת.<sup>41</sup>

הציונות, שהיתה זרם אידיאולוגי בעולם היהודי, נסתה להפוך את היהדות לאחד המאפיינים שלה וכן נעשה היהדות זרם בתחום הציונות ולא להפוך. זה סוד הקיום הקונפליקטואלי המוצא

ביטוי במאבקים שבין זרים ציוניים חילוניים ובין זרים פוליטיים המסרבים לקבל את הגמוניה הציונית.

על פי בשארה, הציונות שאפה לשעתק את הזהות היהודית תוך כדי הפיכתה מזויה

41. עומי בשארה, "מאה שנות ציונות", *תיאוריה וביקורת* 12-13 (1999), עמ' 507-519.

דרתית לזהות לאומית. בכך נהפכה היהדות לזהות לאומית השואפת לזכות הגדרה עצמית. אבל הציונות לא יכולה להשחרור מכבלי היהדות ולהתנתק ממנה ונשארה שבוייה בעולם הסמלי והערבי.<sup>42</sup> لكن החברות בתוך הקהילה הלאומית הישראלית יכולה לחיות יהודית בלבד. אך אם בתחילת המאה העשרים הייתה היהדות הציונית יהדות מעין חילונית ואידופית, בשנים האחרונות אנו עדים לצמיחה ציונית או-אוטודוקסית, המתעלמת מזכויות יסוד ליברליות.<sup>43</sup> במלחמות אחרות, הציונות היא אידיאולוגיה לאומית ברוניאת על רקע דתי. היא ניכסה סמלים רתיים יהודים תוך כדי מיצובם בהקשר פוליטי מודרני של האומה היהודית, המבליע את שלילת الآخر, כל אחר, פנימי וחיצוני.

בשארה לא הפנה תשומת לב לכך שלשיליה זו לא פסחה על יהודים "אחרים", בעיקר מזרחים וחדרים, שלא קיבלו את המודל של היהדות החילונית שחוללה התנועה הציונית האירופית, והרי יהודים שלא אימצו את מודל היהודי החילוני וה חדש מוקמו אוטומטית בשולי הזהות הלאומית החדשה.<sup>44</sup> היחס ליהודים המזוח הוא הרגמה הבולטת ביותר לעניין זה. הממלכתיות הבנג'גוריאנית ומדיניות כור ההתיוך היו ביטוי מובהק של השיליה הזאת. אם העربים מוקמו מחוץ לגבולות הקולקטיב הלאומי, היהודי המזרח מוקמו בשוליים שלו.<sup>45</sup> היהדות החילונית לא אפשרה לעربים להיות חלק מהאומה שהתחזקה, ואת יהודות המזרח היא יכולה רק אם נציגיה נטמעו במודל הרומיננטי.<sup>46</sup> בכך הציונות היא לאומית אנתומתית דרכנית בהכרח והיפוכה הגמור של לאומיות אזרחית אינקלוסיבית, שמוליכה להשתגשות הכרחית עם הלאומיות הפלשתינית, מצד אחד, ועם קבוצות אתניות יהודיות שאינן שותה לקבל את המודל התרבותי שהציונות עיצבה, מצד שני.

לאור בדברים אלה הנוגעים למישור הפנים-יהודי, בשארה מרגעש את חשיבות הלאומיות הישראלית החילונית והליברלית המשוחררת מכבלי הדת. לדעתו, "אם החילוניות הישראלית לא תשחרר מהצינות, היא תפ涕יר בקרב עם הגוש החרדילאומי". הוא פונה אל היהודים החילונים ואומר, "הדרתים ישתלטו על הציונות... ואותם תאכדו את המזרחיות שלהם. אופי החשיבה הדתית והלא-דצינוני ישתלם עליהם. לכן, גם לטובתכם, לא רק לטובתנו [הפלשתינים],

.42. ברוך קימרלינג, "דת, לאומיות ורומנטיקה בישראל", *זמנים*, 50, כרך א, (1994), עמ' 116-131.

.43. אורי רט, "בין הנשק והמשק: ישראל בעידן העולמי", *טוצ'ולוגיה ישראלית*, 1, כרך ב (1999), עמ' 99-145.

.44. יהודה שנhab, *יהודים העربים*, עם עובד, תל אביב, 2003.  
Ella Shohat, "Sepharadim in Israel: Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims", *Social Text*, 19/20 (Fall 1988)

.45. יואב פלד, "זרים באוטופיה: מעמדם של הפלשתינים בישראל", *תיאוריה וביקורת*, 3 (1993), עמ' 21-35.

צריך להחליף מגרש המשחיקים היהודים במגרש משחיקים חדש, ליברלי.<sup>47</sup> המגרש הליברלי שבשארה מציע אינו מגרש אנטישלאומי. הוא מגרש אזרחי, המכיל את האלומיות אבל אינו כפוף לה. זניתת הציונות אין ממשמעה ביטול הלאומיות היהודית, אלא ביטול הממר הקולוניאלייסטי הטמוני בה, המתנהש בהכרח עם הקיום של לאומי אחר באותו מרחוב אזרחי. מכאן מסתמעת ביקורת על המגמות הליברליות החדשנות בשיח הציורי הישראלי ובמגמות חוקתיות ומשפטיות. הליברליזם המתבטא בחוקי היסוד משנת 1992 ובפסיקות בית המשפט העליון אינו מהפכה בחשيبة הפוליטית הישראלית. הוא עדין כפוף להיגיון הציוני ויוצר זיקה בין לאומיות לדת. התתפקיד על החיבור "מדינה יהודית ורומנטית" טומן בחוכמו סתירה פנימית. גבולות הרימוס היהודי רחבים יותר מגבולות האתנות היהודי בישראל. לא רק עקרון ריבונות העם נפגע אם מוחים את הדימום עם האתנות, נמנעת כתוצאה מזהות זו גם כל אפשרות של צמיחה חברה אזרחית חוצה גבולות לאומיים.

#### אחריות היסטורית, מוסר ופוליטיקה

בכתבי של בשארה על השואה אפשר לגלות מידה לא מבוטלת של הבנה לתוצאות העמוקות של העם היהודי בעקבות שנים רבות של דיכוי, רדיפה ורצח.<sup>48</sup> אף על פי כן הוא מבקר את "השימוש הצייני בזכר השואה" [כפי שעשתה התנועה הציונית]. לדעונו, זו "הטריוויאלייזציה המחרידיה ביותר שלה בעוד מאורע" ו"בעוד חוליה בשרשראת הסבל היהודי". הוא מונה נגד האינסטיטוונטיזציה שלה על ידי התנועה הציונית, מפני שהשואה אינה עוד חוליה בשרשראת הסבל היהודי — מבחינה זו אין היא מאורע יהודי טיפוסי, והיא גם אינה מאורע גרמני יהודי. מה שHopf אמרה לאוניברסלית הם דוקא מדידה הקולוסליים, שרוצוי שייחיו חד-פעמיים. ככלומר: מבחינה אוניברסלית מן הראי ישיחו חד-פעמיים.<sup>49</sup> המסר מהשואה הוא אוניברסלי, ולכך ממנה הוא הומניסטי ואנתרופומני ומחיב מאמן אנושי למשמעות הישנותם של אירועים דומים בעתיד. בשארה טוען כי "הלקח האוניברסלי שהודים יכולים להפיק מהשואה יכול להיות עמידה נחרצת גדול כל לאומנות וגזענות, גם אם זו ישראלית. ואפילו במסגרת של הפקת הלך של ההכרה בבית לאומי היהודי יש הבדל בין השימוש המニアופוליטיבי בשואה — לרבות ביחס לעם תחת כיבוש או ביחס כלפי ירכיבים פוליטיים, כולל ירכיבים פוליטיים בכנסת — לבין העמדתה במרכז הזיכרון הקולקטיבי כדי למגע שימוש שמרוש מניפולטיבי מסוג זה".<sup>50</sup>

47. אריא שביט, "האזור עומי", עמ' 26.

48. עומי בשארה, "העלבים והשואת: ניתוח בעיתונות של אות חיבור", *זמן&זמן* 53 (1995), עמ' 71-74.

49. עומי בשארה, "על לאומיות ועל אוניברסליות", *זמן&זמן* 53 (1995), עמ' 105-102.

50. שם, עמ' 104.

בשארה אין גור גורה שווה בין השואה היהודית לנכבה הפלשתינית, אבל הוא ממחיש בדבריו שהפלשתינים, ולא הגרמנים, הם אלה ששילמו את מחיר התוצאות הרות האסון שהמיטו הגרמנים על העם היהודי. لكن בדבבו על פשרה היסטורית בין העם היהודי לעם הפלשתיני יש להזכיר את ההיסטוריה ואת הזיכרון ההיסטורי של שני הצדדים. הלקח ההיסטורי והמוסרי הוא עילית הביקורת החוריפה שמתוח בשארה על המחשבה הפלטית הציונית, המשקפת בעינו תנועה לאומית שובייניסטייה. המחשבה הפלטית הציונית נשענת על שתי מסורות אירופיות סותרות: אחת, שיח הנאוות, השחרור הלאומי ומרכזיות ערכו של האדם, שבאו לידי ביטוי בהגותם של הוגים ציוניים כמו בר כורוכוב ואחר כך הפילוסוף מרטין בuber; השנייה, המסורת הלאומית הרומנטית שפיתחה חפיסה תרבותית שובייניסטייה ותתייחסה אל כל מה שהוא לא אירופי, וביקר אוריינטלי, כאלו נחות, ואת ניצנה היה אפשר להזות בספרו של הרצל אלטנגלנד,<sup>51</sup> אבל את ביטויו המכונני ביוטר קיבלה בפילוסופית "קייר הברזל" של זאב ז'בוטינסקי. המגמות הסותריות האלה עצמן לכדי מדיניות קולוניאלית בפלשתינה המנדטורית, שאתגרה את הקיום הפלשטייני והביאה לעקירותו המוחלט כמעט במלחמת 1948, בתגובהו המעשי של דוד בן-גוריון. הציונות המعاشת של בן-גוריון הדגישה את מדיניות יצירת העברות, ללא התחשבות בהיבטים המוסריים הכרוכים בעקרות תושבי המקום המקוריים. את המרינות הזאת אפשר לחשור לתפיסה הלאומית האתנית האקסקלוסיבית שאפיינה את הציונות המعاشת, שלא אימצה את הלקח המוסרי והערבי האוניברסלי של השואה, אלא להפוך.

מדיניות התנועה הציונית והאפן שבו חוללה את הקמת המדינה, לרבות התוצאות הרות האסון ביחס לפלשתינים, מעלה את הצורך להתמודד עם דילמה קשה: האם בעקבות העול שהציניות יצרה ומושא למדה את הלקח האוניברסלי מן השואה, אין להמיר בתוצד שלה שהוא מדינת ישראל? בשארה נוקט גישה מוסרית יהודית בהתמודדות עם הדילמה. מכיוון שהוא מדגיש את הלקח המוסרי של השואה — שימושתו איד-הישנות אירופים ודומים לאלה שהוויה יהדות אירופה במלחמת העולם השנייה — הוא מאמץ עדשה שמשמעותה המعاشת, או התיאורטיבית, היא הכרה למנוע היישנותה של שואה כלשהי. לעומת זאת, הציונות שהקימה את מדינת ישראל גרה ממנה עול היסטורי לעם הפלשתיני, וכל הכרה בה פירושה מתן לגיטימציה לעול ההיסטורי זה. לפיכך יש בכתביו של בשארה הכרה מלאה בעצם קיומה של מדינת ישראל כעוברה מוגמרת בלי לקבל את טיעוניה ההיסטוריים והערביים.<sup>52</sup> הכרה זו אין משמעה השלמה עם אופייה של המדינה, אלא הבחנה אנליטית בעלת השכלות מעשיות בין עצם קיומה של המדינה ובין קיומה כמדינה יהודית במובנה האתני. זיהוי קיומה של המדינה עם קיומה כמדינה יהודית הוא חלק ממשאיות hegemonia הלאומית היהודית, והוא אין מתיחס עם תפיסת האזרחות

51. תיאודור הרצל, *אלטנגלנד*, כבל, תל-אביב, 1997.

52. אריה שביט, "האורח עומי".

השווה, מהוות את עיקר משנתו של בשארה. אין הכרח שזכות ההגדרה העצמית של העם היהודי תרגום להגמוניה יהודית מלאה על המרינה, תוקן כדי התעלמות מזיקהם של האזרחים הערבים למקום שהוא מולדתם ההיסטורית וחילק ממסורתם הלאומית והתרבותית.

לפי קווי הגותו של בשארה, ההכרה במדינת ישראל אינה מעניקה לגיטימציה כלשהי למוסריות או לתקיפות ההיסטורית של הנרטיב הציוני וקשר ההיסטורי שהוא יוצר בין העם היהודי לארץ. אי אפשר להתעלם מהמציאות ההיסטורית הנוכחית ויש צורך בפתרונות פוליטיים המבאים בחשבון את מניעת הישנות העולם ההיסטורי לעם כלשהו כעمرה מוסרית ראשונית. הקבלה של בשארה את המזיאות העובדתית נסמכת אפוא על עמדת מוסרית של מחשבתו החומניסטית בנקודת מבט אפיסטטולוגית, העלה לתוצאות העורר על המזיאות האונטולוגית כפי שנוצרה במהלך השנים האחרונות, מפני שהיווצורתה לא הייתה מוסרית על פי השקפותו. עדתו המוסרית של בשארה בהקשר זה אינה עומדת בסתריה לתפיסתו הלאומית, המבוססת את הזכות הלאומית על עקרון המוסריות. לכן זכותו של העם היהודי לממדנה מוקנית על בסיס המזיאות האונטולוגית שנוצרה, ועליה לקפל בתוכה את המuna להتوزצות היוציאת. על פי היגון זה, כל התיאחות אחרת מתעלמת מהליך המוסרי והערבי של השואה.

מאחר שהזכות מוקנית על בסיס המזיאות, היא אינה יכולה להתעלם מזוכיות יסוד של תושבי המקום המקוריים, ששילמו מחיר כבד בתהילין השני. אפשר אףו לגוזר מחשבתו הביקורתית של בשארה על הצינותות ראייתו את פרטן הסכוך עם הפלשתינים, מהווים מכלל אחד שיש צורך בחתמודר עם זכויותיו כעם בעל זכות מוסרית, ולא במקבצים שננסו של קהילות שאין הכרח שתהיה זיקה אינגרנטית בין הਪתרונות השוניים המוצעים להם. אם כך, הפטון המוסרי היחיד לבעה הפלשתינית הוא זה המאפשר מימוש זכותם בלבד לגדום להיווצרות עולם חדש. עוברת קיומה של מדינת ישראל אינה מקנה לה זכות מוסרית אבסולוטית המבוססת תפיסת צדק. במושגי הערך ההיסטורי והמוסרי עמדתו של בשארה היא שהפלשתינים הם בעלי זכות, והוא מרגיש את האחוריות ההיסטורית של הצינות לעולמות העבר. בכך הוא מאמין את עמדתו של מקס ובר בכל הנוגע לקשר בין פוליטיקה למוטר. דבוריו מבטאים שילוב בין מוסר הכוונה למוסר התוצאה.<sup>53</sup> לפיכך משקפת דחייתו את טענתם של הוגים ציוניים שונים כי חס להשלכות הפרויקט הציוני על הפלשתינים – והאשמה האחוריות לתוצאות של הקמת מדינת ישראל בגל דחיתם את תוכנית החלוקה משנת 1947 – ניסיון לטען שמכלתחילה היה ברור למנהיגי התנועה הציונית כי תוצאות הפרויקט שלהם יהיה אסון לפלשתינים. מימושו של הפרויקט הציוני גורר תוצאות הרות אסון, ועל מדינת ישראל לשאת באחריות לתוצאות מעשיה. במודע או שלא במודע מחבר בשארה את שתי תפיסות המרכזיות בפילוסופיה

.53. מקס ובר, *הפלטינקה בתורת מקצוע*, תרגם אפרים שמואל, שוקן, ירושלים, 1962.

הפוליטיית לכדי נקודת השקפה ערכית על הדיאלקטיקה של הסכסוך היישראלי-פלשטייני. בכך הוא משתייך למחשבת המודרניסטיות בשאלות מוסריות, תוך כדי הרגשת האתריות ל'אחר', כפי שהיא באה לידי ביטוי בהוגותם של עמנואל לוינס וויגמנד באומן.<sup>54</sup>

בשארה איןנו מאמץ עמדה רומה לעמדתה המוסרית של הציונות, הנשענת על איד-הכנתן ארכיו הבסיסיים של الآخر ואינה מתחשבת בהם. בתפיסתו המוסרית קיים לאחר היהודי, אף שעמדת זו יש בה כדי לגורען מזכותם הבסיסית של הפלשטיינים על מולדתם. בכתביו מבטא בשארה שאיפה לשינוי אופיה של מדינת ישראל כך שתאפשר את הכללתם של הפלשטיינים כבעלי זכות שווה לציבור היהודי. אמצעי השינוי נגזרים מהמערכת היישראלית עצמה, מכלליה הפוליטיים. יש בעמדה זו כדי להעלות תהיות על הפער שבין האשמות של בשארה באימוץ "טרוריקת רדיקלית" ובין מරחבי התמןון והפעולה שהוא מציע לשם יצירה השינוי. למרות תפיסתו הלאומית הפלשטיינית אפשר להצביע על ההבחנה שהוא מושרטט בין עולמים הפוליטיים של העברים בישראל ובין הפלשטיינים בשטחים, באמצעות הפיכת האזרחות היישראלית לגובל תיוטם ברור בין פרקטיקות פוליטיות שונות. בהקשר של השליטה היישראלית בשטחי הגדרה המערבית ורוצעת עזה, בשארה כיסס את זכותם של הפלשטיינים להנגדה להמשך המידניות הציונית. לעומת זאת, אזרחיה מדינת ישראל העברים הם חלק מהמשחק הפוליטי היישראלי, וכך מאבקם לשינוי נגזר מהכלים הנתונים בידיהם במוגדרות זו. כל מה שהאהרוניים יכולים לעשות, לפי בשארה, הוא להרחיב את מוחשי המתמודן שלהם בהעצמה פוליטית.

תפיסת עולמו המוסרית של בשארה מאפשרת לו להיות חבר בפרלמנט הישראלי, שהוא הביטוי המובהק ביותר של הריבונות הציונית, מצד אחד, והביטוי לעיוות הדמוקרטיה המהותית במושגיו שלו עצמו, מצד שני. אף שהוא יודע כי בישיבתו שם הוא מקנה לגיטימציה פוליטית ועריתית לא רק למוסד עצמו אלא גם למחשבה הפלשטיית שמוסד זה מייצג, בשארה מוכן לשלים את המחיר הפוליטי כדי לקדם את תפיסת עולם. ביחסתו פלשטיini במדינת ישראל יש בחברותו בפרלמנט הישראלי אמירה פוליטית נגד השוליות שמייעדר הממסד הציוני לאזרחים הפלשטיינים בפרטן החזק בפרטן הסכוך בין מדינותיהם לעם. הוא מוכן להתמודד עם ישראל ולשיתופתם לקחת חלק בפרטן הסכוך בין מדינותם לעם. האמור להוכיח הפלטינט האMRIה שהוא נותן גושפנקה לשוליות שלו באמצעות הלגיטימיות שהוא מקנה לחוקי הפרלמנט שהוא חבר בו, והמקבל את החוקים שודחקים את בשארה עצמו, כמו גם את כל האזרחים הפלשטיינים, לשוליים של הקיום היהודי. חכותו בכנסת אינה מוצגת על ידיו כМОונת מלאיה, אבל בהקשר הכללי של תפיסת עולם אליו אפשר להסביר את ההסברים לנכונותו להתמודד עם אזרחותו היישראלית וחברותו בכנסת ישראל.

מאחר שמטרתו העלונה, כפי ש邏輯ה עשייתו הפסיכית, היא דה-קונסטרוקציה של

המחשבה הציונית וכינון שיח פוליטי חלופי, שיזכה בתהורה ציבורית ותקשורתי רחבה, הכנסת יכולת להוות במה טובה להשמעת דעתיה. החברות והודיענים בפרלמנט הישראלי יש בהם אמנים מתן לגיטימציה לממסד הציוני, אבל בחברותנו של בשארה בכנסת, במיוחד לאור דעתו, יש בה משום לגיטימציה הפוכה. דעתינו הלאומית והliberal נשות נשות חלק אינטגרלי מהשיח הפליטי הישראלי, מעצם העלתן בפרלמנט הישראלי. המדינה ומוסדותיה נאלצים לחתמורך את, ואין ודאות שכך היה אילו הוושמעו מחוין לכוטלי הכנסת. אולי יש בכך הסבר לשנקלעה אליו המערכת הפליטית והמשפטית הישראלית כאשר חלק מהפלגנות שאפו למנוע מבשارة ומפלגתו לחתמורך בבחירות לנכסת. הניסיונות להוציא את בשארה ומפלגתו אל מחוין ולהעמיד אותו לדין, ואישור השתתפותו בבחירות מתוקף החלטת בית המשפט העליון, מציבים על האצלהו לאתגר את הממסד הפליטי והמשפטית הישראלי. בשארה ובכ"ד האZHיו לגורום מוכחה לא מבוטלת במערכות הפליטית והמשפטית, וו באה ידי ביטוי בתגובהו של יו"ש ועדת הבחירה, השופט מישאל חזין, על החלטת ועדת הבחירה לכנסת ה-16 לפסלו אותו ואת מפלגתו ובפסקת בג"ץ בעקבות הפסילה. אלא שהאישור שהעניק לו בית המשפט אין עדות רק להצלהו של בשארה להכניס את הדמוקרטיה הישראלית לעמדת התגוננות. על גבו של אישור השתתפותו בבחירות הוגו קברניטי הדמוקרטיה בישראל את ניצחונו – הם עמדו באתגר ולטענתם הוכחו שהדמוקרטיה הישראלית אינה מדומה, אלא אמיתית ו אף סובלנית כלפי דעתות שנתקפות כחריגות.

#### **אורחות ישראלית ולאומיות פלשתינית: ביקורת "הערבי הישראלי"**

בשארה אין מוצמצם את ביקורתו לציוויליטי בלבד, הוא מבקר תפיסות עולם הרוחות בקרב הציבור היהודי בישראל. מודל ההשתלבות של האוכלוסייה הערבית במסגרת המדינה היהודית הוא ביטוי של קבלת השוליות שלח בחברה הישראלית.<sup>55</sup> לא שוליות במישר החומר בלבך, אלא בעיקר במישר המנטלי והקונספטוואלי, כמו הנוהג של מנהיגים ערבים לחוגג את יום העצמאות של ישראל ולשלוח איגרות ברכה למשלה ביום זה.<sup>56</sup> בשארה מצביע על תופעה זו כביטוי לשיברון הזיכרון ההיסטורי ולצמיחה של תודעה כזובת, הופכת את הישראלית למזהה תעתועים השואב לנוכו את העربים בלי לקבלם כשותפים מלאים. התודעה המובנת, לפי בשארה, מקהה את הדיסוננס הקוגניטיבי שבין הוויה ההיסטורית והמוראלית ובין הזיכרון ההיסטורי הפלשטייני. החייאת הזיכרון ההיסטורי היא העורבה היחידה לחיבור חדש של הציבור היהודי להוות הפלשתינית ולעברו הטרגי ולהtagבורות על פרודוקס ה"nocahim נפקדים", שהמדינה המציאה

55. עמי בשארה, "על שאלת המיעוט הפלסטיני".

56. פצל אל-מкал, 18.5.2001, עמ' 3.

בכישרונו יצירתי לשם נישול שארית האוכלוסייה הפלשתנית ממשאכיה הקרכעינים ולהכפפתה להגמונייה הציונית, ولكن הפוליטיקה של הזוחות רלוונטייה באסטרטגייה פוליטית.<sup>57</sup> בשארה מותח ביקורת על מודלים פוליטיים המפנים עורך למציאות ומציעים פתרונות אידיאליים המנותקים מאילוציה. הוא מבקר ניסיונות לכפות על המציאות מודלים פוליטיים ונוסחות עモמות שנעודו לקפח יותר מאשר לשחרר. נאמן לעקרונות הנאורות הוא מבקר את הפילוסופיה המטפיזית שבאה לידי ביטוי בהגות של התנועות האסלאמיות. לדעתו, התפיסה הרווחת בקרוב תנועות אסלאמיות בעולם הערבי שהאסלאם הוא הפטرون<sup>58</sup> היא לא רק לא רלוונטית לגבי האזרחים העربים בישראל, אלא מופרכת גם כסיסמה. זו נסחה שיכולה לחתאים, אם בכלל, בחברות פוליטיות אסלאמיות הומוגניות. בחברה פלורליסטית כמו ישראלית, או הפלשתנית, הריבור בשם הדת, או השימוש בעדותות הרתית, הופך לאידיאולוגיה מפלגה, הנשענת על קיופה וכיווית הארץ בשם תפיסת עולם מטפיזיות. הדגש על הדת האסלאמיתenkodot מזיא לביעות החברה מהולל פירוד בקרוב בני העם הפלשתי ומנכר חלקיים לא מבולטים ממן. הוא לא רק מעיב על מערכת היחסים הבינ-ערתיים, אלא גם על היחסים בתוך הציבור המוסלמי עצמו. הפרשנות הדתית המקובלת בתנועה האסלאמית, כאילו האסלאם הוא דת מונוליתית, דומה לתפיסות אוריינטליות שגורמות לקיפוחם של האישה ושל כל מי שאינו מסכים לפרשנות הדתית שמכטיב איש דת כוות או אחר. בתפיסה עצמית זו, שמקדמים אותה מנהיגי התנועה האסלאמית, הם נותנים לגיטימציה למטריות המפלגה של השלטונות הישראליים, מצד אחד, מבלי לספק תשובה מעשית להתקומות עם המדיניות הממסדרית, מצד שני.<sup>59</sup>

ביקורתו של בשארה את השיחים הפוליטיים הדומיננטיים בקרוב הציבור הערבי נשענת על טענותו ששיחים אלה הם חוצר של התרבות הפלשתית הגמונייה בישראל ובעקיפין משלימים אותה. הם מקבלים את הנחות היסוד שלה מעצם קבלתם את האתניות/רתוות כעקרון מוצא יסודי לזכויות הפליטיות. כתוצאה לכך השיחים הפוליטיים הדומיננטיים בקרוב הציבור הערבי בישראל משלימים עם ה-"ישראליזציה", וכך מעדדים אותה, במשמעותה כ"תהליך של הייעולות תרבותית וPsikologית להשלמה עם מעמד של אזרח-מלחצה מתח גיסא וקובזה-ה-מלחצה מאידך גיסא".<sup>60</sup> זה סוג של "דדה-פוליטייזציה" של זהותו של הציבור הערבי בישראל, שבאה לידי ביטוי באמצעות "אנטרכזיה מדומה, הכרוכה בויתור על זהות קולקטיבית...". דדה-פוליטייזציה מוסווית זו גוררת משבר זהות והתפוררות מוסרית.<sup>61</sup>

57. עוזי בנימין ועטאללה מנצור, דורי מושבה: ערבי ישראל, מעמדם והמורויות בפליהם, כהן, ירושלים, 1992; הלל כהן, הנפקרים והנבחרים: הפליטים הפלשתינים בישראל מאז 1948, המרכז לחקור החברה הערבית בישראל, ירושלים, 2000.

58. עוזי בשארה, "דוטוי אסלאם וdemokratia", זמירות 51-52 (1994), עמ' 145-155.

59. עוזי בשארה, "הערבי הישראלי", עמ' 318.

60. עוזי בשארה, "על שאלת המיעוט הפלסטיני", עמ' 16.

תהליכי היישרואלייזציה לבדו איננו מספיק לשם כינון זהות שלמה. לכן הוא מושלם במתגרות קולקטיביות מתחדשות כדוגמת החמלולה ברמת הCAF והערחה ברמה הארץית. אפשר לרחוש כלפי מסגרות נאמנות, גאותה וקשר רגשי, שהזהות היישרואלית אינה כוללת, אך במקביל חן אין סותרות את הפן היישרואלי בזוהותו של הערכי היישרואלי, כפי שסתורת אותו זהות תלאומית הפלשנית.<sup>61</sup> בתגובה זו, לאחר הביטויים שלא הוא שיעור הצבעה גבוהה בבחירות לרשויות המקומיות יותר מאשר בכחירות הכלליות – מעין פיצוי על היעדר ממר לאומי והרגשת מסגרות חלופיות – טמונה, לטענת בשארה, "הטודגודה של הזהות המעוותת" שאינה שומרת על איזון בין הניגודים הכלולים בה, אלא מכיפה את האחד לאחר.<sup>62</sup> וכן מהוות, לדעתו, התביעה לשווון במסגרת השיח הפלוטני ההמנוני בישראל אינטגרציה להלכה וביטול עצמי למשה.<sup>63</sup> הרי לא יתכן שוויון חיובי בין יהודים לעربים במסגרת המדינה. המדרירה את עצמה כמדינה יהודית.

תהליכי היישרואלייזציה שמתאר בשארה בvikורתיות מהוות לדעתנו עיוות לתהליכי האסימילציה הנדרש במוניות בעלתי אידיאולוגיה קומוניטיסטי-רפובלקנית לצורך גיבוש קולקטיב, שיגדר בתרווי את הטוב המשותף. בתהליכי זה נדרשות קבוצות המיעוט לרכוש את התרבות הדומיננטית תמורה לשווון מלא בקולקטיב הלאומי.<sup>64</sup> אבל "ישראליזציה" אינה ריאלית מפני שהקולקטיב הדומיננטי אינו מוגדר על פי זהותו האזרחות, אלא האתניות, והוא זו שמנועת מקבוצות אזרחות אחרות להפוך לחלק ממנו.<sup>65</sup> ישראל מוגדרת על פי זהותה היהודית, והערבים אינם נדרשים להפוך לחלק מהאומה היהודית. לכן הפיכתם לישראלים פירושה קבלת זהות לאומיות שאינה קיימת כלל וזהות אורתית ריקה ממשמעויתה התרבותית. במצב זה העربים בישראל מאבדים את זהותם הלאומית האמיתית וממירם אותה בחוזן לאומי שיוצרו אינם שמים לאמץ אותו בעצם.

מאחר שהוא מקעקע את יסודות הזהות "הערבית הישראלית" תר בשארה אחר פתרונות פוליטיים ומוסדיים ליישוב האגדוטוי הלאומיות עט המציגות הפלוטנית המורכבת, ונאלץ להתמודד עם מתחים לא מבוטלים. הצעתו דומות לאלה של הוגם רבת-תרבותים המתנגדים לתהליכי אסימילציה של מיעוטים במדיניותם ועומדים על זכותו של הפרט לקיים את תרבותו הייחודית כפי שהוא רואה אותה. הוגם רבת-תרבותים רבים טוענים כי תרבויות מהוות עוגן בחיו

61. עזמי בשארה, "הערבי הישראלי" עמ' 328.

62. שם, עמ' 321.

63. שם, עמ' 332.

64. יונה, "מדינת כל אורתיה", עמ' 254.

65. עטמי בשארה, "תהליכי הריבונות עוז לאוהלט", פג' 9 (1999), עמ' 113-115.

של הפרט, ופגיעה בזכותו של הפרט לקיים את תרבותו פירושה פגיעה בכבודו של האדם.<sup>66</sup> ברוח דבריהם אלה בשארה מסביר כי הנחתה מצבם של העברים בישראל – כפרטים שאינם מקבלים הכרה מלאה בזאתם הלאומית – תדרדר בעיתר את הסתיירות בזאתם לכדי פיצוץ. סיכתו לא תהיה הניגודים בין התודעה הישראלית לדופשנות, אלא המבו הסתום שלוין תיקלע התודעה האזרחות הישראלית בשל הגדרת ישראל כמדינה יהודית, על פי העיקרון הרפובליקני, ובשל החיפוש של אוזחיה העربים של ישראל אחר זכויות קולקטיביות המאגדות את האתnos הרפובליקני היהודי. המאה העברית באוקטובר 2000 והחומרה הבחרות לאשות הממשלה בפברואר 2001 הן אولي דוגמאות טובות למה שבשארה מאותן אליו בדבריו. ראייה חשובה לדבריו היא השינוי המתוול במאבקם של האזרחים העربים על זכויותיהם.

בשנים האחרונות אנחנו עדים למעבר ממאבק המאכין בתביעות לשוניינות בחילוק משאבי המדינה למאבק על זהותה של המדינה ועל זכויותיהם הקיבוציות של האזרחים העربים.<sup>67</sup> בנקודת נקודה זו ראוי לסייע ולעוזן כי בשארה עצמו מתייחס בספקנות לאפשרות שתפרצויות התפרצויות התודעה הלאומית הוא תסרייט דטרמיניסטי.<sup>68</sup> במקביל, גם תחילה הישראלית אינה גירה ממשמים, אלא, לטענת בשארה, הוא לא ישתחש עצמו, והסתירות בזאתם של העربים בישראל לא יפריעו, אלא אם הן "יתורגומו פוליטית לשיח רמוןרטיאי, המשלב בתוכו את הממד הלאומי ואת הממד האזרחי... לא צמיחתו של כוח פוליטי בעל תודעה, שיترجم את התודעה שלו למציאות פוליטיות ביקורתיים כלפי המציאות וככלפי התודעה השטועה שלה, ימשכו הסתיירות להתקיים, אבל בתוך מסגרת ערבית-ישראלית".<sup>69</sup>

על הציבור العربي לשאוף לשתי מטרות מרכזיות: האחת, הגברת המודעות האזרחותית ומשמעות האזרחות, כך שתהפוך למקור לעימות עם ההגדרה של המדינה לעצמה עצונית; השניה, פיתוח מושג האזרחות כך שיכלול את הזכויות הקולקטיביות של העربים בישראל כקבוצה לאומית.<sup>70</sup> בדור מדברים אלה כי בשארה רואה באזרחות את עיקר הקיום המדיני ואת המוסגרת השיתופית לשינוי המציאות ולא בהכרה ל渴求ה כפי שמתכiba אותה קבוצה דומיננטית כלשהי. בכך משתקפת תפיסתו ההיאלקטית של בשארה, שאפשר לקנות אותה לרעיון ההגלאני של אחריות

Charles Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press, 1992; Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflict*, trans. Joel Anderson, Cambridge: Polity Press, 1995

.67. אמל ג'מאל, "ציונות לבריות: אדרות שיפטית ואתגר הרבת-תרבות בישראל", מדינה וחברה 1, כרך ד, .824-789, עמ' (2004).

.68. עוזי בשארה, "הערבי הישראלי", עמ' 327.

.69. שם, עמ' 337.

.70. עוזי בשארה, השיח הפליטי השפוך ובתבונם אחרים, ראמאללה, מوطן, 1998, עמ' 246-245. [בערבית]

הניגורים, המאפשרת הבנה טוביה יותר לקיום הפלשתיני בישראל ולקיום היהודי בפלשתין. ראייה זו מסבירה אולי את קיומו הפוליטי של בשארה במסגרת מפלגה לאומית ערבית בכנסת הישראלית, למורות דעתו כי אחד הביטויים של תהליכי היישרואיזציה הוא קיומו של מפלגת ערביות במסדרות פוליטיים ציוניים. בשארה מתמודד עם הבעה בקביעה כי טبعו של תהליכי הפליטי הוא דיאלקטי, והתגברות השפעת הפליטיקה הישראלית על העربים בישראל מולה גם בתגובה הפליטיקה הישראלית על ידי העربים.<sup>71</sup> לכן על הפעילות הפליטית הערכית להיות מודעת לישראליות, כדי לא ליפול לה קורבן, מצד אחר, ולנצל את כליה לשינויים מבפנים, מצד שני.

ובכל זאת, האם בשארה אינו ממש לעצמו את דמותו ה"ערבי ישראלי" כדי לשמר את הקהרות במחשבתנו? אם אין הוא מאמץ דפסי עשייה שמקיפים את דמיון "הערבי הישראלי", וטורעתו הפליטית מושפעת, בצורה רצינית, מהמציאות הישראלית, המאלצת אותו לנחות על פי כללים שאינם מתישבים בהכרח עם ריבים מעקרונות הפליטיים? איך הוא מסביר את עמידתו במלואת הכנסת הישראלית כאשר שרים את ההימנון היהודי "התקווה"? תגבות בשארה היא שסתירות אלה חילק אינטגרלי של קיומם הפליטי של העربים בישראל. ועוד הוא מшиб, כי את יסורי המצחון שלו בעניינים אלה יש להשאיר לו עצמו. אלא ששאלות אלה מבליות סתיות פנימיות לא רק בקיום הפליטי של העربים בישראל, אלא גם ברציונליות המשנית של בשארה. לטענותו, עם הסתיות האלה אפשר להתמודד רק אם מנסים את ההגדרות הפנימיות של מושגי הקיום במשמעותם היהודיות והפלשתיניות, אבל האם אפשר לחולש שנייה זה באמצעות מאבקו הפליטי הכספי להגין המדינה היהודית, החוסמת כל אפשרות לשינוי משמעותי במדיניותה כלפי המיעוט היהודי? לא די בכך שבשארה מבקש להוותו עם הדילמות הנובעות מהיותו בעל זהות לאומית פלשתינית אקטיבית, מצד אחד, והוא מקבל עלייו את מושגי היסוד של האזרחות הישראלית, המוגדרת על ידי הרוב היהודי הדומיננטי במונחים ציוניים, מצד שני.

אם בוחנים את החלטתו של בשארה לחתת חלק בחוים הפליטיים בישראל מתוך הריאלקטיקה שהוא עצמו עושה בה שימוש, ניכר שגם הוא כפוף לדיאלקטיקת שיבין הפלשתיניות לישראליות. לדעתו, "כדי ליצור שיח פוליטי אפקטיבי בישראל, מתחוק המפה הפליטית הישראלית ולא מהזאה לה, על השיח לצאת מנוקודות מוצאי ירושאליות".<sup>72</sup> אבל האם אין משמעות קבלת נקודות המוצאת הישראלית כנעה להגין הציוני של המציאות הישראלית? בשארה מבחין, לצורך העניין, בין ישראליות לציונות ובכך הוא מכיר בעצם קיומה והשפעתה של תישראליות על דפוסי חטיבתו ופועלו, בלי לקבל את ההיגיון הציוני. במסגרת זו הוא מסביר את כניסהו לחיים

.71. עומי בשארה, "הערבי היהודי", עמ' 330-331.

.72. שם, עמ' 331.

הפרלמנטרים הישראלים, ומוכן לשלם את מחיד הlgיטימציה שהוא נוטן למוסד הציוני ביותר בהוויה הישראלית, בתמורה לשימור היכולת לשנות אותו מבעניהם וברורם לגיטימיות. יתר על כן, האם תיתכן הבחנה בין הישראלות לציונות, אם זו האחורה עיצבה וודנה מעצבת באופן יומיומי את משמעות ההוויה הישראלית? אין משמעות לישראליות ההווצה את גבולות הגדוניה הציונית. לכן כל פעילות במסגרת מוסדות ישראלים – במיוחר בכנסת ישראל או בבתי המשפט – שאינה כפופה להיגיון הציוני אינה לגיטימית בישראל של היום, גם אם יש טענים אחרת. בשארה חווה את זה על בשרו לקרה הבהיר לנחתת בתחילת 2003, והוא נאלץ להיאבק על מקומו בכנסת ולהדריך פרשניות חלקיות של תפיסת עולם.<sup>73</sup> מאבקו נגמר פסילתו והצזרתו בפני בית המשפט העליון יש בהם כדי לשחק לא רק את סטיות המציאות שבה הוא פועל, אלא גם את המתחים בטיעונו שלו.

רilmות הוות הקשות של העربים בישראל אמן מובילות את בשארה להציג לעربים לאומיות ערבית, אבל לאומות ליברלית. לדעתו, זו המוגרת היחידה המאפשרת התגברות על הפלטיקה של הזהות, שהולכת ומתנהלת בחברה הערבית בישראל. רק המוגרת הלאומית יכולה לשחרר את העربים מהתפקידים עולם עדתיות-פרטיקולרייטיות, מצד אחד, ולהוציא אותם משוליהם הישראלי, מצד שני.<sup>74</sup> העربים בישראל הם חלק אינטגרלי של האומה הערבית. לכן יש להם ערך תרבותי חזק ועמוק, חכמה להם והות לאומית ותרבותית ברורה. הניסיון של המדינה הישראלית להגביל אותם למרחבם המקורי נועד לזמן אותם לחבורה של שבטים, משפחות ועדות שאין לה משקל סגוליל כלשה. בRibivo על הלאומיות הערבית בשארה מתגרא אפוא את גבולות החץ הישראליים. תפיסה זו גוררת אותו לעימיות חזית עם המציאות האונטולוגית שערבים בישראל שרים בה, ובוקרע עם שיח הישראליות השגור בקרובם, ועם ההגבלות שטילה החזינה על מרחבי התמונה הפליטיים והמחשבתיים של האוכלוסייה הערבית. בשארה ממקם את העربים בישראל בתוך השיח הלאומי הפלשטייני לא רק כדי להתמודד עם המציאות שלהם אלא מפני שהו מוכרים הטבעי. לכן פתרון הפלשתנית מוכרא להציג מפלט מהגבלות שכופה הכוח הישראלי ולחכर אותם מחדש למרחבים התרבותי וההיסטורי. להשגת מטרה זו, בשארה מציע לפלשתינים בישראל להפוך את עצם לשחקן פוליטי בוירה הבין-ערבית, והצהה זו מהוות תרומה מרכזית שלו לפוליטיקה הערבית בישראל.

זו גם אחת הסיבות לאייה שורחשה לו המערכת הפליטית הישראלית. אולי יש בכך הסבר לניטוונו של בשארה למקום עצמו, בכתביו ובשיותו הפליטית, לבב השיח האקדמי והאינטלקטואלי היהודי ולהתייחס למאויה ולבעוותה של האומה הערבית לא פחות מאשר אל בעיות הקהילה הפליטית הערבית בישראל, שלא היה הוא משתיין. מיקום זה

73. ראו תצהיר שהגיש בשארה לוועדת הבחירות המרכזית.

74. עוזי בשארה, "על שאלת המיעוט הפלסטיני", עמ' 16.

הוא חלק מהסטרטגייה שהוא מתייף לה במטרה להעצים את כוחם של האזרחים הערבים מול מדיניות הרזקיה והחרורה של ממשלה ישראל, השואפת למקם אותן בשולייםjisraeliyim ונטרל את כוחם במאבק האזרחי. זה גם חלק מהניסיונו לייצר מרחב תודעתי לאומי פלשטייני המגשר על החוויות הייחודיות של קהילות הפלשתיניות השונות במקומות השונים.

את הנדרסת הוותת הערכית בישראל אפשר לבצע, כפי שעולה מכתביו של בשורה, במסגרת האוטונומיה התרבותית שהוא דרש מדינת ישראל. הוא שואף להשגת אוטונומיה תרבותית שתאפשר לאוכלוסייה הערבית שליטה על מוסדות החינוך והתרבות, כמו גם על ערים תקשורת ערביים במילון המרינה, באמצעותם בסיסיים לשימור ולטיפוח הזווהות הלאומית הפלשתינית במסגרת היישוראליות המדינית ומתחוץ לישראליות התרבותית.<sup>75</sup> האוטונומיה התרבותית אמורה לתת מענה לממד הלאומי של המאבק למען שוויון בין יהודים לעربים. מדבריו אפשר להבין כי מרכיבם של האזרחים הפלשתינים בישראל להשגת שוויון אינו יכול להיות מוגבל למרכז האזרחי, כאשר זה הלאומי "מושך אל מעבר לקו הירוק".<sup>76</sup> ללא הממד הלאומי הופכת הדרישת לשוויון לשאלת צדק חלוצתי, המאבד את הממד הלאומי-התרבותי. לעומת זאת, הדרישת לאוטונומיה בלבד היליברלי יכולה להוביל לגטו של המיעוט הערבי המדינה. لكن המענה לשוויון אזרחי מוכחה לבוא לידי ביטוי במישור האינדיבידואלי והקולקטיבי כאחד. ברור על פי דברים אלה שהגשנת הממד הלאומי בהזחות של העربים בישראל קשורה דוקא בהפיקת מדינת ישראל למדינת כל אזרחיה, תביעה אזרחית "בכל מובן ליברלי של המילה",<sup>77</sup> כאשר הקriterיוון שהוא "מדינה כל אזרחיה", שאם לא כן יכולה אוטונומיה כבטי לזכויות תיתכן רק במדינה לשווון הוא אזרחות בלבד ולא שיכרות אתנית.<sup>78</sup> אוטונומיה כבטי לזכויות תיתכן רק במדינה שהיא "מדינה כל אזרחיה", אך אם לא כן יכולה אוטונומיה לבדה להפוך לגטו תרבותי ולאומי של המיעוט. لكن אוטונומיה, לטענת בשורה, אינה תחליך לשוויון או להגדרה עצמית, אלא משלהמה את הפתרון.<sup>79</sup>

על רקע זה בשורה מותח ביקורת על הצוותיהם של קלוד קלין וסמי סמויה, המתפקידים בהענקת אוטונומיה תרבותית לאזרחים הערבים בישראל, בלי לשנות את אופייה של המדינה כמדינה אתנית. בשורה טוען כי מטרתם של קלין ושל סמויה לא הייתה להציג לשווון, אלא למגעו את המאבק לשוויון שיתבסס על אגדה חדשה של מוחות המדינה כמדינה כל אזרחיה.<sup>80</sup> אך בשורה אין מישב דילמה חשובה שמעורר רעיון האוטונומיה והנובעת מקיים של זרים לא-יליברליים

75. עוזי בשורה, פצל אל-מנקאל, 23.3.2001.

76. עוזי בשורה, "על שאלת המיעוט הפלסטיני", עמ' 16.

77. שם, עמ' 17.

78. שם, עמ' 18.

79. שם, עמ' 19.

80. עוזי בשורה, "הערבי היישראלי" עמ' 317.

בקרב האוכלוסייה הערבית, שיתנוו להפיסת עולמו ויחסמו כל אפשרות שתפיסת עולמו החילונית תכתייב את ערבי החינוך בחברה הערבית. מי כמו זו יודע שיעצוב והותם של העربים בישראל יהיה תוצר של מאבקים בין כוחות שונים, שהוא ומפלגתו אינם מוחזקים שכטם. התנועה האסלאמית המשמרנית יכולה להפוך לכך מרכז שיכטיב את ערבי החינוך הערבי באוטונומיה הטרבותית.

המודל שמציע בשארה לאזרחים הערבים בישראל מבוסס על שוויון אזרחי מלא, ומיושן יחייב אוטונומיה תרבותית. פתרון זה מאפשר לשלב שני עקרונות לאחוריו סותרים: בדמת הפרט, תפיסה ליברלית, המכ凄ת שוויון אזרחי מלא לאזרחי מדינת ישראל; בדמת הקולקטיב, עדמות לאומיות, שלפיהן יש להכיר בORITY הפלשטייני בישראל כבמיעות לאומי, ולאפשר את קיומם של הזיכרון והזהות הלאומיים הפלשטיינים.<sup>81</sup> פתרון זה משקף את הטעיות הרוב-תרכותיות במחשבתנו של בשארה, כדי שהן נטען באופן מפורש.<sup>82</sup>

תמייתו של בשארה בפתרון זה אינה הפטירון האולטימטיבי. בשארה כתוב כי "מתק שאייפה לקדם את הפטירון האולטימטיבי [מדינה רודלאומית], הפעולה הפלשתינית צריכה להתרמס בהירוק הקשדים בין פלשתינים ממשני כדיisko הירוק ובתמייה בתביעה של העربים בישראל כי ישראל תהפוך למדינה כל אזרחיה". חיים זו התוכנית המציינית היהודה והוא הקרובה ביותר מבחינה עקרונית לבסיסה למدينة רודלאומית.<sup>83</sup> אם כן, מדינה רודלאומית היא הפטירון שיכול להתחמזר עם תביעותיהם הקולקטיביות של הפלשטיינים על כל מקומותיהם, בלי לבטל את זכות ההגדרה העצמית של הקולקטיב היהודי החוי בישראל. בשארה קורא לאפלשטיינים בישראל קשיישו שיתופ פעולה עם הפלשטיינים בשטחיםכבושים, כדי לחזק את תחזותם העם האחד ולהקם מוסדות משותפים.<sup>84</sup>

בהתיחסו למציאות הפלשתינית הישראלית מדבר בשארה בשתי רמות: זו האוטופית זו המציינית. האבחנה בין שתי הרמות אלה היא תיאודטית. אך מכיוון שהקמת מדינה פלשתינית לצר מדינת ישראל נעשית בלתי אפשרית בסוגרת מדיניות ממשלה ישראלית או מצער שנות התשעים, בשארה מטיל על ישראל את האשמה בתרגום מחשבתו למשמעות "תוכנית שלבים" ולהכחיד היסטורי ואילוץ מדיני, כלכלי ופוליטי. המשך מדיניות ההתנהלות ועצירת התקדמות בתחום

81. עزمי בשארה, "על שאלת המיעוט הפלשטייני", עמ' 20.

82. Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Clarendon Press, 1989; Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford: Clarendon Press, 1995

83. Azmi Bishara, "4 May 1999 and Palestinian Statehood: to Declare or not to Declare?", *Journal of Palestine Studies*, 28: 2 (Winter 1999), p. 16  
מדינה נגזרת מתמייתו במדינה רודלאומית. אורי אבנרי אף טוען כי התנגדותו לשארה להכרזת Uri Avnery, "A Binational State? God Forbid!", *Journal of Palestine Studies*, 28: 4 (Summer 1999), p. 57

84. "Bridging the Green Line: the PA, Israeli Arabs, and Final Status: An Interview with Azmi Bishara".<sup>84</sup>  
*Journal of Palestine Studies*, 26: 3 (Spring 1997), p. 79

השלום חוסמים כל אפשרות להפרדה סבירה בין יהודים לפלשינים. מכאן, טוען בשארה, יתכנו שני כיווני התפתחות: לאחר, יצירת אפרטהייד על פי הנוסח הרומי-אפריקני, שיתקיימו בו בנטוטנים פלשינים; השני, מדינה דו-לאומית בכל מרחב פלשין המנדטורית.<sup>85</sup> האפשרות הראשונה יכולה להיות הוצאה של פרטנון כפיו בלבד, ואילו האפשרות השנייה יכולה להיות פרי הסכמה, שבו שארה אינו רואה אותה בטוחה הנראה לעצם. שתי החלופות המשתרעות שהוא מציע מתבססות על יסודות פוליטיים ותרבותיים ליידלים. יסודות אלה מחייבים קיומו של זכויות פרט ליברליות, הנגדות מאורחות שווה בעלי קשר למאפייני הפרט, כגון מין, דת, גזע ולאום, לצד הכרה של המדינה בזכותו של מיעטם לאומית לשמידה על תרבותם והבטחת הסדר שיאפשר את קיומה של זכות זו. הקמת גדר ההפרדה לאורך הגדר המערבית, בשנים האחרונות, מצבעה על התעקשותה של ישראל למש את האפשרות הראשונה, בניסיון למנוע גלישה למרינה דו-לאומית. תחלה הקמת הגדר, לצד ההגבלות הפוליטיות והחוקיות שהוטלו על מרכיב הפוליטי של האזרחים העربים במרחב הישראלי, משקף את המדיניות הישראלית הקיימת בחברונות שאינם מתחבים בזכויות יסוד אזרחיות ערביות. תיקוני חוק יסור: הכנסת מהיגרים ערבים כמו בשארה, אף לכפות עליהם את זהותה היהודית של המדינה, על אף הפגיעה החמורה בזכות היסוד לחופש המזמנ.<sup>86</sup>

### שתיות זהות או שתיות ההגות מניתו מחשבתו הפוליטית של בשארה עליה כי דילמת הזהות היא אחת הדיממות המרכזיות המענייקות אותו בהוגה פוליטי. העיסוק בסוגיות הזהות מצבע על המתח הטמן ברכבה השוניות של כל זהות פוליטית, בעיקר כאשר מדויך זהותם של האזרחים העربים בישראל, שהם פלשתינים אבל ממקומות בשלולים הפלשינית, וישראלים, אבל רק במובן האזרחי הפורמלי ולא השויכי-הרגשי. כפיפות השוליות, שכתבו עליה רבים,<sup>87</sup> משליכה את עצמה על אופי המודל התייאורי להתמודדות עם הסיכון הישראלי-פלשיני ועם מעמדם האזרחי של הפלשינים בישראל.

85. שם.

86. אמל ג'מאל, "על דפוסי כינון האישורין הלאומי בישראל", בתרוך: אבי ברAli, רניאל גוטוויין וטובה פרילינג (עורכים), *חברה ומלביה בישראל: מבט היסטורי ועכשווי*, כרך א', יד יצחק בן צבי, ירושלים, 182-145, 2005.

87. מאגד אל-חאג', "זהות ואוריינטציה בקרב העربים בישראל: מצב של פריפריה כפולח", מדינה ממשל ויחסים בינלאומיים 41-42 (1997), עמ' 104-122.

בשארה יוצאה באופן מובהק נגד הפליטיזציה של הזהות, הגם שאינו מועלם מהшибוטה של הזהות כמרכיב מרכזי בפוליטיקה המודרנית.<sup>88</sup> השינויים הדרקה בין שתי רמות אלה באה לידי ביטויים במגוון אחריות בכתבייו ווורד בשיטתו הפוליטית, ואלה מצביעות על הצורך בהבניות הזהות כמו גם הניסיונות היישרלקיים לטשטש את הזהות הפלשתינית למורות טענותיו נגד הפליטזיה של הזהות. כאן אפשר אולי לראות מתח מסוים בין בשארה האינטלקטואל, שיוצא נגד הפוליטזיה של הזהות ובין בשארה הפוליטיקאי, השואף לכונן זהות לאומית פלשטיינית, מפני שעמלה זו משנה את תפקידיה של הזהות ואת אופייתה כפי שהוא עצמו טוען.<sup>89</sup> בכתביו האינטלקטואליים, בשארה מנתה בפיקוחו את האופן שקבוצות חברתיות או פוליטיות משתמשות בפוליטזיה של הזהות לקידום האינטרסים שלהם. בספריו בין אחדו לאנחנו הוא מתוודה: "אני חייב לך בין אף עייפות מהעיסוק בשאלות הזהות כנושא אקדמי. החשי כי אם..." את הוא הפרק למען מעניק לגיטימציה לפוליטזיה של הזהות', שהוא אני רואה בעיתית. הפוליטזיה של הזהות יוצאה, גם לטענה, מנקודת ההנחה של זהות קיימת. היא חותמת, בין היתר, למען ההכרה אותה והות, ותובעת את כבודה מהאחר ש'מחליל אותה' או מהשלתו והחוק. ה'זהות' מופיעה לעיתים כ'מנטליות' שציריך להביא אותה בחשבון, ולפעמים כ'תרבות' שלא רק מאפיינת את היחידים, אלא אף קובעת בהגדرتה את התנהגותם ואמונתם, ותובעת מהcóל לכבד עובדה זו. הגדרה א-היסטוריה זו של זהות, כמעט תורשתית, מסתכנת במילוי התפקיד הישן של ה'גוז'.<sup>90</sup> עמדה זו של בשארה מצביעה על התנדתו להנחת הזהות כנתון שקיים אפריארי למאבקים פוליטיים. דיוון כן בסוגיות הזהות מוכחה להנחה שכפי שארם נולד לתוך זהויות שלא בחור בהן, אך הזהויות הן תולדה או פרי כינון, שאין קיימות מקרמת דנא ולא נשכחות לער...<sup>91</sup> לדעתו, והיוות נוצרות, מוגדרות ומשתנות תוך כדי מאבק. ניתוח עמוק של מאבק זהות מראה, לדעת בשארה, כי זהויות אין נאבקות בהכרח, אלא בני אדם נאבקים על אינטלקטואליים ומגניזמים את הזהות ככלי להיאבק בו.

בשארה אין מקבל את ההנחות המרקסיסטיות כי הזהות היא בנין-על המשקף את הבסיס הכלכלי. לדעתו, "זהות היא קורת גג, בית, מקלט ומרחב מחייה. לנין הזהות אינה בנין-על הנישא על ידי הבסיס הכלכלי והחברתי, אלא המסתגר של בסיס זה".<sup>92</sup> דיאלקטיקה זו מתבהרת כאשר בוחנים קונפליקטים וחוופים את האינטלקטואלים המניעים את אסטרטגיית הפליטזיה של

88. עזמי בשארה, *תירות על חתומות נשלט*, רמאללה, מואמן, 2003, עמ' 131-140. [בערבית]

89. עזמי בשארה, *מייקום המשמשות: מאמרם מהשנה הראשונית של האינטלקטואלה*, רמאללה, מואמן, 2001, עמ'

[בערבית]

90. עזמי בשארה, *בין האין לאנחנו: הבטחה והזות וזהות ישראליות*, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1999, עמ' 9.

91. בשארה, "מייקום המשמעות", עמ' 208.

92. שם, עמ' 209.

הזהות" של קבוצות חברתיות. על פי ניתוח זה, הדגשת הזהות יכולה להיות אמצעי להשגת יעדים ואינטראיסים שאינם קשורים בהכרח להזות עצמה. עם זאת, הסיכוי לעיצוב זהות "חרשה" טוב יותר בעית מאכק. אך תובנות אלה בהגותו הפלשטייט של בשארה מתיישבות עם תפיסתו הפלשטיינית, כפי שפירטוו אותה לעיל? בשארה מרגישה את עניין הוצרך בהעמקת התודעה הלאומית הפלשטיינית, בקרב האזרחים הערבים בישראל, וכך ראה באירועי אוקטובר 2000 בימי מובהק לא רק להזות של העربים בישראל עם איזוריהם הפלשטיינים, אלא מוצרך של התפותחות מצטברת לבנית כל מה שודר תחילה הישראלית בזותם של האזרחים הערבים בישראל. בעינויו האירוטים באוקטובר 2000 חיזקו והקשוו את הזותם הלאומית הפלשטיינית והעניקו לה ממד התנסותי, שנדרשו שנים להשתטו בתנאים רגילים. על רקע ניתוח כזה של השכבות אירוטי אוקטובר 2000, האשימו רביבם את בשארה בחתריה להחרמת המאכק בין האוכלוסייה הערבית בישראל ובין המדינה לשם חיזוק והותם הלאומית. טענה כזו המשמעו גדרו גם כמה מנהיגים וrintektopalim ערבים.

על אף האשמות אלה ייאמר כי לא ניתן תשובה חד-משמעית על השאלה שהעלינו בامצעות התחת ביקורת פוליטית המונתקת מכלול כתבו והגינו של בשארה. אין ספק כי בשנים האחרונות היא אכן ביציר הערבי להציגו לשם הפעלת לחץ על ממשלת ישראל כדי שתתחשב באינטראיסים וביצירם של האוכלוסייה הערבית, אבל הוא הטיף לפועלות פוליטית במסגרת החוק הישראלי וכן הרגיש כי אין סתירה הכרחית בין תוכנית לכלל הציור הפלשטייני בישראל ובין עובדת היות אורחים ישראלים. לדעת בשארה, אין, ולא צריך להיות, נתק בין קידום תפיסת עולם לאומי ובין מאכק על הוכיות האזרחים של האוכלוסייה הערבית, ולראיה: סיסמת מפלגת כל"ר, שהוא עומר בראשה, היא "זהות לאומי ואזרחיות מלאה".<sup>93</sup>

מדיניות האינטגרציה, שעוררה המדינה ואמצוו רבים מבני מנהיגי הציבור היהודי אסטרטגיה להשגת השוויון לא תביה, לדעת בשארה, לשווין, אלא להמשך מדיניות הקיפוח וההתרפסות. אין ולא צריכה להיות סתירה בין העמירה על הזותם הלאומית הפלשטיינית לבין מאכק להשגת שוויון אזרחי מלא. הוא אף טוען כי רק בעמידה איתנה על הזותם הלאומית ואימוץ דפוסי התנהגות קולקטיביים לאומיים, באמצעות הקמת מוסדות יזוגים וציבוריים שימקוו את מרצם למען צורכי הציבור היהודי, יהיה אפשר להשתחרר מעמדת השוללים ומהסתפקידות בשאריות הכלכלית והחברתית בחברה היהודית ולקבל את מלאה הזכויות כמעט לאומי. לאומיות היא הזות מודרנית שמשמעותה על ההברלים העדרתיים והשבטים, שהחברה הערבית נקלעת אליהם כתוצאה ממדיניות הסגנוציה ומתקלות שיצרה המדינה. הדגשת הזותם הלאומית אינה באה על חשבון קיומו האינדיבידואלי של הפרט. בהקשר זה טוען בשארה כי "זהות הקולקטיבית המודרנית החשובה היא ללא ספק הזותם הלאומית. הזותם זו, על הגדרותיה השונות, מניחה את

93. אמל ג'מל, "בין מולדת, עם ומדינה: פטרויטים בקרב המיעוט הפלשטייני בישראל", בטור: אבנר בן-עמוס-ודניאל-ברטל (עורכים), פטיזיטים: אוחבם או ת'ר מולדת", ה紀ון חמוץ, 2004, עמ' 399-452.

קיומו של היחיד בפרט אוטונומי המזדהה עם לאומיות... לשם כך, על הזהות הלאומית לפתח את הממד הפוליטי המודרניטי הקיים בה, קרי אלמנט הפרט האוטונומי והרצון בריבונות, שהתווך שלהם הוא מושג האזרחות.<sup>94</sup>

טענה זו משקפת את השαιפה לשווין וכיוות בין ערבים ליהודים בישראל במובן החובי של השוויון במסגרת אורחית מודרנית. האחריות לא-קיומה של אפשרות כזו בישראל מוסלת על הרוב היהודי ובעיקר על תפיסת העולם הציונית, שיצרה לא רק הבחנה בין לאומיות לאורחות, אלא גם הייררכיה נוקשה יותר בינהן. בשארה טוון כי "זהות הישראלית, שהיא תוצר של תהליכי היסטוריים, פוליטיים ותרבותיים, ממשיכה להתעתקש, על ידי המדינה הדוברת בשמה והתרבות hegemonית המבטאת אותה, שלא להבחין בין זהות ישראלית לבין זהות יהודית, ובין אורחות מדיניות ישראליות מודרניות לבין חברות בקהל היהודית הדתית".<sup>95</sup> لكن שווין לערבים בישראל מתאפשר רק באמצעות טיפוח המדיניות הלאומית שלהם, כי הזהות האזרחת אינה יכולה בפניהם כיסוד שויוי ופוליטי. אפשרות זו היא, עבינה בשארה, הדרך הנכונה, אףלו משמעותה בטוחה הקצר היא עימות עם הרוב היהודי. כמו כן אין זה אומר שהעימות הוא הכרה המציאות.

העימות הוא תולדת של בניית המדינה, זהותה ומודינותו. הציבור העברי בישראל לא היה צריך להגיע למצבם של זכויות או יכולות מהירה המאפשרת מילכתייה שוויון אוורי מלא וצורך. הניסיון ההיסטורי ממחיש כי המדינה חיפשה כל עילה כדי לנצל את האוכלוסייה הערבית ולדוחק אותה אל מחוץ לקונצנזוס הציורי, וכך לא נותרה לציבור העברי ברורה אלא להיאבק על זכויותיו באמצעות טיפוח זהותו הלאומית, שאם לא כן יSKU בתוכם מאבקים טרנס-מודרניים של שיכות שבטיות ודרתית. מכאן שמאך מוצלח על הכוחות יכול להיעשות בגיבוש הזהות והפעילות הקולקטיבית כמייעוט לאומי.<sup>96</sup>

בשארה מוזיר ש"גם אם נותר על שלב הלאומיות, לא נחפוך פתאום שוודים או שווייצרים, ישראלים לא מציעים לנו להיות. אנחנו נהייה בהתאם נוצרים ומוסלמים, נהייה פתאום חמולות. המעבר מזהות לאומית בשולי העולם הערבי ובשוליו הלאומיות הפלשינית לא תחليف של זהות יותר מפותחת, אוניברסלית, אזרחית, של אומה ישראלית, בדיק כמו האומה הצרפתית, איןנו מביאו לפוסט-מודרנה אלא לטרנס-מודרנה".<sup>97</sup> אם כן, בשארה גורס כי הזהות הלאומית היא העורבה היחידה לקרמלה ולהתמודדות עם הסכנה ליפול לתוך תחום השוכנויות הדתי והערתי. ועוד, הלאומיות הפלשינית היא לא רק עדרה פוליטית ביחס לפרטן הבעה הפלשינית.

94. עומי בשארה, "בין אני לאנחנו...", עמ' 12.

95. שם, עמ' 13.

96. עומי בשארה, "פרק חרש בהיסטוריה של הציבור העברי בפנים", *מגילת אל-דראסאט אל-פלשתיניה* (כתב

עת לעניינים פלשתיניים) 44 (2000), עמ' 24-3. [בערבית]

97. עומי בשארה, "תהליך הייבנות עוד לא הושלם", עמ' 27.

זהות הלאומית היא גם הזיכרון ההיסטורי והשיכות למולדת ולעם הפלשתינים. אמן בשארה אינו אומר זאת כמפורט, אך מדבריו אפשר להסיק כי תחושת הפטריוטים היא בחירה תחושה לאומית והיא אינה מסתפקת בגבולות המדרינה הפלשתינית העתידית אלא פורשת את שורשיה לכל הקהילות הפלשתיניות באשר הן ציון. זהות היא מרחב תודעתי חזקה גבולות מדיניים, הכוונה את עצמו עליהם ומחיבם לתחמזר עם עצם קיומו.

סוגיות טיפוח הזהות הלאומית מעוררת כמה שאלות מרכזיות בשארה אינו מספק להן מענה משכיע רצון. שאלות אחרות נוגעות לגבולות טיפוח הזהות ושאלות אחרות קשורות ליכולת שלטוט בתקהך זה. מהם גבולות טיפוח הזהות? איך אפשר לטפח זהות לאומית משותפת אם אין לך שליטה על מגנוני טיפוח הזהות המרכזיים? מי יהיה אחראי על טיפוח הזהות הלאומית? שאלות אלה מקובלות תשובה חלקית בדרישת האוטונומיה התרבותית בשארה מעלה, אבל אין בה מענה על שאלת גבולות הזהות ותבניה. הצעת התקהך טיפוח הזהות הלאומית כמעין תקאה ניסיון המחקרי של תנוגות חברות ומוביליזציה קולקטיבית. האבחנה בין "הפוליטיות של הזהויות", כדרישת זכויות על בסיס זהות קיימת, ובין הבניית זהות כזכות היא לא תמיד הרבה שימושית וברורה. היא אינה עומדת בהכרה בקרישויים אמפיריים, אפילו נניח שתיא מוקבלת עליינוシアורטיבית. הצעת הלאומיות כפרוייקט זהותי קונטיגנטי היא דבר נכון, אבל לא בהכרח מענה להבחנה בין שני סוגים פוליטיקות של הזהות שמעלה בשארה. תפיסת הבניית הזהות הלאומית בהכרה מודרני המונע התפוררות וחוסם שוביינים עדתי,طمנת בחובה את עורמת העוצמה שבתפיסתו. ברור כי את תכנית האידיאולוגיים של הלאומית אמרורים להגדיר אלה שהכי מזוינים עם זהות זו. המוביליזציה של זהות לאומית בא להבטיח את המשך הדומיננטיות של מדיריה. האינטראומנטלייזציה של הלאומיות הופכת אותה אפוא למטרה בפני עצמה, וזה מקשה עוד יותר על הבחנה בין פוליטיקה של זהות ובין פוליטיקה למטען זהות. ביקורת זו רלוונטיות לא רק להגותו של בשארה. היא מבונת נגד דוב ההגומים הפוליטיים העוסקים בהזות לאומי, בעיקר כאשר מדובר במסגרת המאפיינות בסיסו זהות עמוק.

#### **הפוליטיקה של הפרקסיס והאינטלקטואל האורגני**

בסדרת מאמריהם על "התחייה המוכשלת" בחברה הערבית בישראל התייחס בשארה לתפקידם של האינטלקטואלים בחברה<sup>98</sup>, ויש בהם ביקורת לא מבוטלת על המשכילים העربים בישראל שאינם מצלחים להיות אינטלקטואלים. לדעתו, המשכילים הערבים אינם ביקורתם דיים כלפי החברה שלהם. הם רוכשים לעצם השכלה וbosom לכפריהם אחרי תקופהמושכת בעיר הם

98. עומי בשארה, "התחייה המנכשלת", פג'ל אל-מקאַל, 18.2.2001; 10.3.2001.

איןם מוגלים יותר מודעות חברתיות או פוליטית וAINם נאורים יותר מסביבתם החברתיות. ביקורת זו של בשארה אמרה להבליט את תפיסתו את תפקיד המשכיל. המשכיל יכול להפוך לאינטלקטואל, בפונציה לפחות, אם יעסוק בצורה אקטיבית בתרבויות הగמוניות בחברתו, בהסתמך על כלים מדעיים ובצורה ביקורתית המאפשרת עצמה חלופות תרבותיות למצב הקים.<sup>99</sup> המעורבות של המשceil בחיה חברתו בצורה שתקדם אותה תוך כדי ביקורת קונסטרוקטיבית הנשענת על כלים מדעיים מדודים ובכל למועד לבור התיכונים הפנימיים והאנמנזיות השכניות או העדריות, היא הפעילות שעושה אדם משכילד לאינטלקטואל. זה התפקיד שבסירה הטיל על עצמו, והוא מבקר משכילים ערבים רכיבים על השתמשות מעורבות בחיה החברה ועל הסתגרות במגדל השן האקדמי, בסוג של ביראה מהאתניות המוסרית וההיסטוריה המוטלת על כתפיו של האינטלקטואל עצם היותו כזה. התבצרותם של משכילים בעמדת ניטרליות או עצמאית במאבק חברתי היא ביטוי לאנוכיות המשרישה את הנחשנות, מפנה שניטרליות במציאות קונפליקטואלית משמעה העדרות. בכך עצמאות מייצרת את היפוכה הגמור והיא כפיפות למציאות כפי שהוא.<sup>100</sup> תפיסתו של בשארה את תפקיד האינטלקטואל משקפת את התפקיד שאימץ מאז היותו סטודנט באוניברסיטה העברית בירושלים בעשנות השבעים. הוא התבבלט כסטודנט מעורב פוליטית וחברתי, ומאפיין זה התעצם עם כניסתו לפועלות מפלגתית ופרלמנטרית באמצעות השבעים. בשארה איןנו מבחין בין מחשבה פוליטית ובין עשייה פוליטית. בכך הוא מאמין את עולם המושגים הביקורתיים של האפיסטטומולוגיה של הפרקסיס, כפי שביטהו אותה מרקס וממשיכי דרכו, הרואים בששייה וברעיון של העשייה אחדות.<sup>101</sup> אחדות העשייה וחשיבותה היא אחדות ניגודית ריאלקטיבית, הבאיה בידי בиковיות על חוסר המשמע הפוליטי של אקדמאים ערבים בישראל. בשנת 1991 הקים בשארה, עם אחרים, את "ברית שוין", שסימנה את תחילת כנסתו לפוליטיקה ממשקיע. בשנת 1996 הקימו פעילים ואקדמאים ערבים את הברית הלאומית הדמוקרטית, בשארה עומד בראשה, וכך ביצע את המעבר מאינטלקטואל המבלח את רוב זמנו במסדרונות האקדמיים לפוליטיקאי השווה רוב ומנו במדורנות הכנמת ובכינויים פוליטיים. הוא מבדיל את מפלגתו משאר הזרים הפוליטיים הערביים בגין הוות הלאומית הפלתינית לモוקר המוביליזציה הפוליטית שלו, ביחס עם הרגשת האורחות היישראליות כאמצעי המركזי שאמור לאפשר הפיכת זהות זו לחלק אינטגרלי של ההוויה הפוליטית הישראלית.<sup>102</sup>

הוא מאמין את תפיסת העולם של השמאלי הפטיסטי, התוקף את הפרשנות הגליאנית להיסטוריה שמדוברת על "קץ ההיסטוריה" או "מלחמת התרבויות", כפי שהיא מוצגת בכתביהם

.99. שם, כתבה מספר 2 בסדרה, פצל אל-מקאל, 10.3.2001.

.100. עמי בשארה, *תיזות של התאוריות נבשלות*, עמ' 40. [בערך]

J. M. Barbalet, *Marx's Construction of Social Theory*, London: Routledge & Kegan Paul, 1983. 101

.102. עוז-עד-אל-פתאחת, בלה-מי, פיג'ד נצחה ולמה, הוצאה-פפלא-בליה, נצרת, 1999.

של הוגים מערביים כמו פרנסיס פוקויאמה וסמואל הנטינגטון. הוא מתנגד לתפיסות עולם הקשורות על המזיהות תבניות חסיבה מוגמרות. לפרטו, את התוכנות העייניות יש לגוזר מנקודת מבוקש של מערכות היחסים החברתיים. لكن נקודת המוצא שלו היא המטריאליזם ההיסטורי, בלי להשתעבד לרטרמיניזם דוגמטי. הוא מבקר את הזרמים המרקסיסטיים, שהיו מוכנים לשערר את חירות חפרט וערכי הדמוקרטיה בשם הבעלות הקולקטיבית על אמצעי הייצור. הפיכת ערך זה לעליון יש בה עיונות של הגות המרקסיסטי, המגינה על ערך האדם, חירותו וזכותו להיות במסגרות פוליטיות הבנויות על ערכי הצדק החברתי והשוויון הפוליטי. אליבא דבשרה, סוציאליזם אין משמעתו בעלייה המדרינה על אמצעי הייצור, אלא "ניסיונות פרוגרסיביים ומשתנים באופן תמידי שיש להם ממד שכלתי, מוסרי ופוליטי לארגון החברה בצורה יותר צורקת, יותר שוויונית ויוטר דמוקרטית".<sup>103</sup> לפיכך סוציאליזם אינו תבנית או נוסחה פוליטית או חברית רק כבואה, שאמורה להיות נכפית על החברה על ידי המדינה או כל סוכן פוליטי אחר.

ביקורתו על הסוציאליזם הסובייטי ועל השמאלי בכלל היא גם ניסיון לביסוס הגות ביקורתית מהחוירה לשמאלי את הממד הביקורתי שלו ומתקת אותו מחיבור הרוב של המדינה האוטוריטרית, המנצל בציגיות את רעיון "הדיקטטורה של הפרולטариון". בראיתו של בשארה, השמאלי האירופי היה מאז תחילת המאה ה-19 בין הקולות המרכזיים בהגנה על הרחבות הוציאות הדמוקרטיות – וכותה הבחירה וחופש העיתונות. הצדק החברתי על פי הגות זו הוא בסיסו כלכלה לחברה הומניסטית חופשית, שבה האדם חופשי לא רק פוליטית, אלא גם חופשי מכבייה המכונה והኒצ'ול הכלכלי. לדעונו, אי-אפשר לישם "דמוקרטיה אמיתית" בלי צדק חברתי, ולהפוך. כמובן, על פי בשארה רדומוקרטיה היא משטר פוליטי שמעצם מהוות הוא סוציאליסטי וככל צדק חברתי, כשם שמשטר סוציאליסטי מוכרה להיות רדומוקרטי כדי למסח את עצמו. התניה דיאלקטית זו נובעת מהעלויות של ערך האדם בתפיסה העולמי של השמאלי, בשארה מנשה לתרום לביסוסה. בכך הוא מקבל את "האיינדיבידואליזם המתודולוגי" של השמאלי הליברלי, בלי להתייחס למתח שבין עמדת זו ובין הלאומיות שהוא מבסס בקורת מזויא נוספת להשגת הוציאות הפוליטיות בחברות רבללאומיות. בעקבות אינטלקטואלים רבים לפניו בשארה מציין כי בתנאי השוק החופשי, וכוחזאה מושינויים מבניים בייחסי הייצור וצמיחה כלכלית חדשה מבוססת טכנולוגיות חדשות ומתן שירותים ממוחשבים, תנאי השעbor הכלכליים מקבלים צורה חדשה, מתגלמים באבטלה כרונית וברחיקה של קבוצות חברתיות שלמות לשולי הפעילות הכלכליות. תנאים אלה מחייבים מעורבות של המדינה בחברה ובכלכלה לשם יצירת איזון והשגת שוויון. מעורבות המדינה אין פירושה הפיכתה לפטרון של אמצעי הייצור ובכך אדרון משעבד, במקומות מגן, של הוציאות החברתיות והפוליטיות. במילים אחרות, הקפיטליזם המודרני אינו יכול לחשוף הסוציאליסטי, אלא עיות מוחלט

103. עומי בשארה, *המנפסת הלאומית הדמוקרטי*, (הזעידה השלישית של חברית הלאומית הדמוקרטית), *הוצאת בליבר*, נסבתה, 1999.

של כל תפיסת העולם של השמאל המרקסיסטי. אף על פי כן, בשארה מציין על הוצרך במעטובות ציורית חזקה بحيי המדינה כערובה למשמעות ריקטורה של אוליגרכיה פוליטית מצומצמת וכחלק אינטגרלי של מהותה של הדמוקרטיה הסוציאלית. لكن, לדעתו, יש צורך להבחין בין פופוליזם להשתתפות ציבורית אמיתית בחים הפוליטיים. יש הבדל בין שיח פוליטי דמוקרטי, הפנייה לבונה וושאך לשrique את האינטלקט של הצביע תוך כדי שימוש בערכי הנאות והחופש, ובין שיח פוליטי המכון לרשות ומתקבש על תפיסות מטפיזיות, שככל להתחבר אל תחושות הקיפוח של ציבור מסוים ואל רגשות הניכור שלו שלא על מנת להעלות את המודעות ולשררו מכבי היצול, אלא כדי לנצלו, לשעדרו ולשלוט בו בשם ערכיהם לאומיים ושביניסטיים. הרגשת התבוננות הביקורתית היא חלק אינטגרלי במהותו של האינטלקטואל לפני תובנות אלה שמעלה בשארה בכתביו. בכך הוא מפנה לעצמו מקום מודיע של מבקר חברתי ופוליטי וכממשך רכסם של אינטלקטואלים של הנאות, שהמניע המרכיב למחשבתם היה האמנציפציה האנושית. משנותו של בשארה על הרגשות הפוליטית הקפיטליסטית מושפעת מכתביהם של הוגי אסכולת פרנקפורט ומתבלטת בגישתו הביקורתית למציאות הפוליטית ולמרכזיות התרבות ביחסים הפוליטיים. בשארה משעתק דפוסי חשיבה בקיורתיים ותיאורטאים לבחינת המציאות החברתית והפוליטית.<sup>104</sup> הוא נאמן לאמנה של התיאוריה להיות מודעת לתפקיד החברתי ואין היא יכולה להיות ניטרלית כלפי בעיות מרכזיות המשפיעות על החיים החברתיים. על סמך תפיסה זו הוא מבקר את התיאוריות הדומיננטיות באקדמיה הישראלית בכלל הנוגע לחברה הישראלית ולבעיה הפלשנית. בשארה ממש, במודע או שלא במודע, גישה ביקורתית אינטנסיבית-יקטיבית במקום הגישה הטובי-יקטיבית המאפיינת את התיאוריה הפוליטית הדומיננטית בשיח האקדמי הישראלי. מbijוקותו אפשר להבין את חשיבות האחר בהתחווה המודעות העצמית ואת הצורך בחברה ובהערכה של האחר כתנאי הכרחי להשגת תקשורת קונסטרוקטיבית בין ציבורים שונים, ובעיקר בין צדדים בكونפליקט.<sup>105</sup> בפנינו אל אינטלקטואלים, אנשי הגות ופוליטיקאים יהודים אפשר אפילו לזרות ניסין לעקוב את מגנוןיה ההשתתקה בשיחים הפוליטיים hegemonic השוווני. הקומוניקציה הישראלית ולבסט קומוניקציה קונסטרוקטיבית המאפשרת קיום הדדי ושוווני. הקומוניקציה הרציונלית, שמתתקפת מדבריו של בשארה, מפנה מושעות לתפיסת העולם האינטרא-סובייקטיבית שהוגה הגרמני יורגן חכמאנס פיתח כתיאוריה פוליטית.<sup>106</sup>

**חיסרון בולט אצל בשארה הוא שבמציאות הקונפליקטואלית שבתוכה הוא פועל לא בודר**

Axel Honneth, *The Struggle for Recognition*. Op. cit. .104

Dieter Freundlieb, "Rethinking Critical Theory: Weaknesses and New Directions", *Constellations*, .105

7:1 (March 2000), pp. 80-99

Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Ethics*, Cambridge, Mass.: MIT .106  
Press, 1990

איך הבניית הזהות הלאומית, שהיא בהכרח בעלת גבולות המכחניים בין "האנוי" ל"אחר", יכולה לתרום לקומוניציה רציונלית. בהדגישו את הזהות הלאומית כמרכיב מרכזי של הסולידריות החברתית במצוותה על רקע אני, הוא אינו מספק תשובה לשאלת איך אפשר למנווע הסתగות בהבנית התרבות הלאומית החוסמת ביטוט קומוניציה קונסטרוקטיבית בינהו.

בשורה האינטלקטואל ממקם את עצמו בתוך ההיסטוריה של החברה שלו, תמושפעת מראיתה את עצמה ואת מערכות יחסיה עם الآخر. בכך הוא מוחזק את טיעונה של אלה שוחותן, שהגיגיות של אינטלקטואלים אינם נכתבים מחוץ להיסטוריה, גם לא של אלה הטוענים לטרנסצנדרנטיות פילוסופית של הזמן והמקום. כתיבה מתרחשת למרחב של ריבוי השתייכות לקהל, לא רק מבנן של מוצא, אלא גם במובן של תפיסה פוליטית.<sup>107</sup> תפיסת עולם של בשורה משקפת את ריבוי השתייכות שלו. הוא מדבר אל קהל קוראיו כפלשטייני וכיישרائي בעית ובעונה אחת, ומתנסה כאינטלקטואל ליברלי בעל תודעה סוציאליסטית מפותחת. מושגיו היסודי שהוא מגיש לביקורת המציגות שאוביים, בין היתר, מהתיאוריה הביקורתית ובכך הוא משוחרר את דיבורו של מקס הורקהיימר, ש"בני האדם הם תוצר ההיסטוריה לא רק לבושים ובהופעתם, בדמותם ובאופן הרגשותם, אלא אף את אופן ראייהם ושמיעתם אין לנתק מהתהיך החיים החברתיים שלהם, כפי שהפתחו במשך אלפי שנים. העובדות, המגיאות אלינו באמצעות החושים, מעוצבות מבהינה חברתית מראש ובאופן כפול: על ידי אופיו ההיסטורי של המושא הנראה ועל ידי האופי ההיסטורי של האיבר הרוזה".<sup>108</sup> על סמך תפיסה זו מבקר בשארה את הידר הביקורתית העצמית אצל אינטלקטואלים פלשטיינים וישראלים, שבכתביהם הופכים את המציגות לתיאוריה פוליטית כאמצעי להצדקה, במקום להשתחרר מכך המושך כדי להציג מולה וראי שיאפשר ביקורתית עצמית. והפילוסופיות העצמיות הופכת לשתקפות האני המודע לעצמו בתהיך החשיבה העצמית בלבד להנתנק מהחברתיים והכלכליים המקוריים אותםו. רק תהליך כזה של ביקורתית עצמית וציינליסטיית מאפשר למודרניות לנ匝ח את מבני החשיבה המסתורית, הנשענים על מיתוסים טרנסצנדרנטליים על המציגות כאמצעי לשימורה.

### לקראת סיכום

בשורה הפילוסוף מאמץ מתודולוגיה תיאורטית ביקורתית כדי לבקש את המציגות ולהציג לה חלופות. במובן זה הוא תיאורטיקן של פרקסיים, המתהבר למציאות באמצעות כלים אנלטיים

107 Ella Shohat, "Anatomies of Exile: Said at the Frontiers of National Narrations", in Michael Sprinker, ed. *The Edward Said Reader*, Oxford, U.K.: Blackwell Press, 1993, pp. 121-143

108. מקס הורקהיימר, "תיאוריה מסורתית וביקורתית", בתוך: *תיאודור אלטנברג נמקם ותובקהיימר, אסטטלאט פרנספרט, ספרית פועלם*, תל אביב, 1993, 99-57.

נורמטיביים כדי להצביע על פתולוגיות חברתיות, ומציע להן פתרון באמצעות פילוסופיה אתית. הוא כוח באפיסטטומולוגיה מטוריאלית, הרואה בראונות ביוטי למערכות יחסים חומריות המשמרות יחס כוח ושליטה. את התפתחות ההיסטוריה הוא מסביר במושגים ניאו-מרקיסיטיים, שבאמצעותם הוא מבקר את הרעיונות הగמוניים בתרכות הפוליטית הישראלית, ומציע רעיונות פוליטיים חלופיים המעררים את יחס הכוח הקימיים ומעורדים לברליזציה של מדינת ישראל. בשארה מציע את הפיכת ישראל ממדינה יהודית למדינת כל אורה. הוא מבקר את האלומית האתנית היהודית ואת האידיאולוגיה המקדמת אותה, הצביעו. יהיו שיאמרו כי טענה זו כבר הוצאה בעבר, אך אין ספק שלבשרה הייתה תרומה מרכזית ביצוב מודל מדינת כל אורה כאתגר אידיאולוגי ומעשי למודל המדינה היהודית. הדומיננטיות של רעיון מדינת כל אורה בהברה הערבית בישראל משקפת את יחס הכוח המשתנים בחברה זו.

במקביל מקדם כשארה תפיסת עולם לאומיות כביטוי לקהיליות הפוליטית המודרנית.<sup>109</sup> בכך הוא מבטא את גמנתו לפROYיקט הנאוות המערבי. הוא משתמש ברעיון האומה האזרחית, השואבה ממוקורות ריאוניים רפובליקניים, לקידום תפיסת לאומיות ליברלית. הוא מאיץ את מושג האזרחות השווה כעיקרון פוליטי מנהה בהגותו. מדריוו אפשר להסביר שהוא רואה באזרחות מעורבות שווה והשתתפות מלאה של כלל האינדיבידואלים והקהילות הלאומית בהגדלת כליל המשחק הפוליטי בכל מסגרת מדינית שהם משתיכים אליה.<sup>110</sup> הוא משלב יסודות ליברליים ויסודות קהילתיים במסגרת תיאורטיבית אחת, המשקפת את הרלוונטיות של מודלים פוליטיים ריברטורתיים כפתרונות קונסיטוטזוני בחברות מסווכנות על רקע לאומי ותרבותי.

באמצעות אימוץ כלים מתודולוגיים השאובים מהתיאוריה הביקורתית הוא מבצע דה-קונסטרוקציה לתפיסות העולם הדומיננטיות בסביבתו המטריאלית. הוא חורג מגבולות התיאוריה הביקורתית, המסתפקת בעירור תודעה אופוזיציונית, ומציג פרוגרמה פוליטית למוביליזציה. בשארה נתקל בקשישים לשלב בין רעיון המציגות שהוא עצמו מציג בכתביו ובין המציגות כפי שהיא נחافت אצל קוראיו ותומכיו הפוליטיים. על רקע זה מחשבתו של בשארה נסבה, כפי שראינו, על מתחים ריאוניים אדמים. מתח מרכזי נוגע לקשר שבין הילכויות של בשארה ובין הלאומיות כעיקרון פוליטי שהוא מאמין. בשארה מעד על עצמו כLIBREL, הומניסט ובכלל תפיסות לאומיות.<sup>111</sup> בכתביו הראשונים קיבלה תפיסתו הליברלית התייחסות עמוקה. הוא גם התייחס

Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, .109 1982; Michael J. Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory*, Vol. 12, No. 1, February 1984, pp. 81-96

Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*. Op. cit.; Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*. Op. cit.; Nancy Fraser, *Justice Interruptus*. Op. cit.; Charles Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Op. cit.

.111. אריא שביב, "האורח עוזי", עמ' 23.

בהעמקה ללאומיות. בשנים האחרונות מובלע אמירה ריברטוביתיאנית שאינה מוגשת דיה בכתביו. המיקום העצמי האסטרטגי שלו בתחום שתי החוויות, הפלשינית והישראלית, משקף את "זהות הכלאים", מהוות מקרו למתח נוסף בהגנות.<sup>112</sup> הוא עצמו טוען כי המתחים אמנים קיימים בכתביו, אבל הם נובעים מסתירות המציאות יותר מאשר מחוסר עקבות ריעונית. בגין לטיוארטיקנים יהודים ופלשניטים העוסקים בהוויתם, כל אחד מנוקדת המבט של בני עמו בלבד, בשארה מצליח לזכור נקודת מוצא בקרותית כלפי המציאות שבאה חיה, והוא מותח בקרות על שני הלאומים והפוליטיקה שלהם במטרה לקדם את פרויקט המודרניות כפי שהוא מתאר אותו בכתביו. הוא מתגלה כהוגה לאומי שאינו מניה למחשבתו לכלואו אותו בכלוב השובייניזם הקהילתי. הוא מתנסה כפילוסוף פרקטן ואינטלקטואל ארגוני המעורב בחיה קהילתו. הוא אינו נכנע למציאות המורכבת ומוכן לחיות עם הפרודוקטים שלח חלק אינטגרלי של כינונה חדש. לשם כך הוא מציע תשתיית מושגית וסוציאולוגית חדשה לחקר ולהבנת ההיסטוריה, הפוליטיקה והאידיאולוגיה הרומיננטית בחברה הערבית בישראל ומצרף אזהרה ברורה שלא ליפול לתוכו עולם המושגים והמודלים האנגליטיים של חוקרים יהודים, הפועלים מתוך הגיאון המדינה היהודית.

בשארה מגלה מודעות היסטורית רחבה והקפּה ואני שבי בתוך פילוסופיה אנגליטית ליברלית מנותקת מהמציאות, אלא מבקר אותה ומחווה עליה רעה היינונית. הוא רצינוליסט מעשי, שהוחדר מהתפיזות מטפייזות, השואף להתמודד עם סדרות המודרניות ולשחרר את האדם מכבלי פחדיו וחרdotיו. ברומה לדבריה של יולי תמיר בספרה לאומות ליברליות, כי "drob ha-librilim hem libralim la-omim", בשארה מביע עמדה לאומית ליברלית.<sup>113</sup> הוא מצליח להוות רעה פילוסופית על הלאומות והקשר שלה ליברליזם ולרב-תרבותיות, ולנסח תיאוריה פוליטית הנשענת על שלושה קודוקודים אלה.<sup>114</sup> אף שבסארה לא התיחס מפורשות אל מושג הריברטוביות עד לאחרונה, אך הפתרון של מדינה דרלאומית והן הפתרון של אוטונומיה תרבותית בשילוב אוזחות שווה, שהוא מציע, נשענים על העיקנון הריברטובי הליברלי, המחייב את קיומה של אורחות ליברלית ואת הוצאות הנזירות ממנה, לצד הבטחת זכותם של מייעוטים לאומות לשמר את תרבותם הלאומית. מודל זה הוא תחליף לשני מודלים אחרים של אורותות שיש להם ביתוי, בצדנה נפרדת, בשיח האורות הירושאי: אורותות ליברלית, שאינה מבהינה בין מאפיין האורותים לצורך אורותם, ואורותות רפובליקנית, הנמדדת על פי תרומות הפרט לקידום הטוב החברתי המשותף ומעניתה

112 Homi Bhabha, *The Location of Culture*, London: Routledge, 1994.

113. יולי תמיר, "שני מושגים של ריברטוביות", בתוך: מנחם מאוטנר, אבי שגיא, רונן שפיר (עורכים), רב-תרבותיות במרחב דמוקרטיות יהודיות, דמות, תל אביב, 1998, עמ' 79-92.

114 John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993; Joseph Raz,

"Multiculturalism: A Liberal Perspective", *Dissent*, (Winter 1994), pp. 67-79

מעמד של אזרח סוג ב', למי שאינו חלק מהקואלקייטיב. המודל שעה זה מהגותו של בשארה מיישב את המתח הקיים בין הליברליזם האטומיסטי החדש את השווון האזרחי ובין הצורך האנושי להשתיר לקואלקייטיב לאומי, אבל דבריו מולדים מתחים חדשים. כיצד אפשר לקיים מסגרת מדינית רבלאלומית, מאוחרת לאורך זמן, בהיעדר והות משותפת של כלל אזרחיה, ואיך עוברים מצב קונפליקטואלי עקוב מדם בין הלאומיות הפלשנית ליהדותית למצב שישרו בו שלום ואמון הרדי ויאפשרו בנייה מסגרת פוליטית משותפת ושווונית.

בשארה אין מצליח להסביר איך תتمמש התיאוריה הפלטיסטית שלו והוא אינו מסביר איך אפשר לעבור ממצב של קונפליקט למצב של שיתוף פעולה, ואיך בדיק יקבלו הקלילות הפלשנית והירודיות השמרניות והרטיות את רוח הליברליזם שלו. הפער בין התיאוריה לפראטיקה שמצויר בשארה ממחיש את חוסר ה Kohärenz והקונסיסטנטיות בפילוסופיה הפלטיסטית שלו – לא כתיאוריה פוליטית, אלא כתיאוריה מעשית. ולראיה, איראה הבנה העמוקה הקימית בציורו בישראל את הגותו של בשארה. רכיבים אינטנסיביים מוכנים להתייחס אליו כאל הוגה ליברלי ורב-תרבותי. ענייני רכיבים בציור היהודי הוא מצטייר כדמות לאומנית. ענייני רכיבים באיכון הערבי הוא נתפס כפלטיקאי אמיתי, אבל גם כוחני ומיניפולטיבי. מהבקורת עליו מסתמן שהמסדר הרפורמייטי שלו לא חדר לתודעת הציור הרחוב על אף היותו הפוליטיקאי הידוע ביותר מבין מנהיגי הציבור הערבי בישראל. אין בדברים אלה כדי להטיל את כל האשמה על בשארה עצמו, ובכל זאת יש מקום לשאול מה פשר הפער בין ההגות של בשארה לבין רינוי הציור? אלה זו מחייבת כМОון פתיחת ריון חדש ואורך, ומכיון שאין בכונתי לעשות זאת כאן, אסתפק בציון נקודות אחרות שיכלולות לספק הסבר כלשהו.

אפשר לשער שהבקורת המסיבית, הנובלת בהסתה, על בשארה נובעת מאייראה הבנה עמוקה של תפיסת עולמו, ומדפסי חשיבה קוולוני-אלים.<sup>115</sup> המנכדים למןוע כל מחשבה פוליטית המערערת על מוסכמות באמצעות מגנוני דחיקה ודה-לגייטציה. בשארה, בדומה לאינטלקטואלים פלשניים ובאים אחרים, מעדיר על יסודות המחשבה הפוליטית הציונית, השואפת לזהות את עצמה עם מחשבת הנאוות האירופית, וחושף את היסודות השובייניסטיים והmplists שלה. בכך הולא מאמין عمלה אסטרטגיית מחשבתנית שני דיוונים אחרים: האחד חיזוני, בין אינטלקטואלים פלשניים, כמו אדרוארד סעד,<sup>116</sup> ובין הוגים ציוניים; והשני פנים-יהודי, בין

115. הווי באכא, "שאלת الآخر: הבדל, אפליה ושיח פוטסקו-קוולוני-אל", *תיאוריה ובקורת* 3 (1994), עמ' 158-144.

Edward Said, *The Question of Palestine*, New York: New York Times Books, 1979; Edward Said, . 116 "Michael Waltzer's 'Exodus and Revolution': A Canaanite Reading" *Grand Street*, 5, No. 2 (Winter 1986).

איןטלקטואלים מזרחים, כמו אלה שוחת<sup>117</sup>, ובין הגאים ציונים אידופר-צנטרליים. בכך חורג בשארה מהדרימי של "הערבי היישורי" שמייעד לו חשיח הציובי הרשמי, כפי שהוא מייעדו לכל הציגור הפלשטייני בישראל. הוא מוכיח את עצמו כאיןטלקטואל בעל רוחב ירעה פילוסופי ותיאורתי, השואף להבנות את מערכת היחסים בין קבוצות ההשתייכות שלו למציאות בזורה המערעת על hegemonia הקיימת. חריגה זו מהדרימי המյוער עשויה להיות סיבה החשובה לביקורת המסייעת על בשארה בחוגים שונים ומגוונים בחברה והולית-ישראלית. פענחו יסודות hegemonia היהודית בישראל והנטישן לפקרה מהווים גורם חשוב בהיותו איןטלקטואל, מצד אחד, אך גם בהיותו מבוקר בזורה חריפה, מצד שני.

הסביר נוסף לחמת העם שמעוררת תרומתו האינטלקטואלית של בשארה בקרב איןטלקטואלים ואנשי מסדר בישראל אינם נגזר מחייבת הכלולות המוחשבתיים של "הערבי היישורי", אלא בעיקר ממקום עצמו בשיח האינטלקטואלי הערבי כחלהק אינטגרלי של האומה הערבית. בשארה מתנגד לניסיונות של המדרינה לכפות על האזרחים הפלשטיינים בישראל את התפיסה הישראלית שמרניות ערביות מסוימות, כמו سوريا ועיראק, הן מדינות אויב. הוא ממקם את עצמו בשיח האינטלקטואלי הערבי מתוך עמדתו הפוליטית והאידיאולוגית, הדואת את העולם הערבי בעומק הרכוני, התרבותי והלאומי של האזרחים הפלשטיינים בישראל. בשארה אף מעודד את השתתפותו של המיעוט הערבי בתכנון מאויה הלאומיים, התרבותיים והפוליטיים של האומה הערבית. גישה זו עושה אותו לאויב הקונס派ץ' של פיה המיעוט הערבי בישראל הוא "ערבי ישראלי", שמשמעותה הגבלת מרחב התודעה של קבוצה זו ולהוויה היישואלית שלהם בלבד. הבעייה המרכזית בהקשר זה היא היעדר ביקורת ברורה של בשארה על המשטרים הערביים הא-דמוקרטיים. קשריו החמים עם מושרים ערביים שמננים, שאינם עומדים בקריטריונים מינימליים של מושגיו הליברליים וחדמוקרטיים, משמשים תחמושת חייה בפי מבקרים, אף שביקורותם של אלה לא תמיד נקייה מאיינטראסים פוליטיים מובהקים.

לבסוף, אפשר לודר שכאשר הוגה פוליטי הופך לפוליטיקאי, כל אמירה שלו, ותמהיה החשובה ביותר, עברת קטגוריזציה על פי אינטראסים ושיקולים טקטיים. בשארה הוא פוליטיקאי ערבי בישראל, لكن חלק מדבריו מופנה לציבור בישראל וחלק מכתביו פונה לאוכלוסייה הערבית ולעולם היהודי. כפילות מקומית זו והשאיפה לדבר אל קהלים שונים ואך מוגדים חושפת בדבריו מתחים חמציים על عمדה איןטלקטואלית ארגנית, אך בר בבד זו כפופה להיגיון פרגמטי. את המתחים בחגורתו של בשארה אי אפשר לפרש כהעדן אמינות, כתענת רבים מבקרים. פרשנות כזו תהיה פשוטנית. עיון בהגותם של איןטלקטואלים רבים, כפי שעשה פול גינזון

117. אלה שוחת, זיברנות אסורים, בימת קדם לטפרות ולחברת, תל אביב, 2001.

בספרו אינטלקטואליים,<sup>11</sup> יגלה כי בשארה אינם שונה מאינטלקטואלים רבים שניסו לפתח תפיסת עולם כוללת במציאות מלאה מתחים וסתירות. ראו אפו שיזומתו של האיש ותרומתו האינטלקטואלית יוכו אותו בנסיבות וcotם גם אם יש בהן מתחים וסתירות.

את ביקורתו על המציגות אפשר להכפיל להיגיון ההגליاني הפשטוני: דברים מתקיימים כשלעצמם ולמען עצם. בשארה מבקר את המציגות כדי לשנותה, בהתאם לתחפיסט ערלמו ולאינטראסים שלו. הגותו מציגה את המציגות כשלעצמה ולמען עצמה. יש בכך דמיון להגיוון הביקורת הנמתחת על בשארה, שקיימת כשלעצמה ולמען עצמה. لكن המעודבות הפלוליתית של הוגה רעיונות מהויה בסיס נווה למתקפות נגדו, דבר שהזוא לגיטימי כשלעצמם, אבל מופקף ואנכרוניסטי אם הוא נעשה אך ורק למגן עצמו.

\* חשוב למחבר לציין שהיה מעדריף לכתוב את המילה "פלסטין" על כל נגזרותיה – כך, ולא "פלשטיין" כפי שmorph' במאמר. הכתב הקיים נבחר על ידי מערכת כתוב העת מטעמי האדרת.