

בין מולדת, עם ומדינה: פטריוטיזם בקרב המועוט הפלסטיני נושאל

הניסוח דרש בשנים האחרונות במדינת הפלסטינים מחדד את הדין בין מדינות נוסר שונות המתמקדות בקצינת-ההתייחסות השונות שאליו ניתן להפנות את העינין הכספי של כנייהאדם להשתייכות. הדיננים סביב פטריוטיזם יוצאים מנקודת-התחל שלתופעה זו יש השפעה גדולה על הייחוס של בנייהאדם, ועליואופן התפתחותה ולהכנה עשויים להיות השלכות מדרוקות-לכת על החברה האנושית ככללה, לצי המוניציפלי והגשמי של הפטריוטיזם. היא מעלה שאלות מורכבות לגבי אופי החברה, פטריוטיזם ודפיה עם סביבתה, הוא נמקד תשומת-לב לא רק כהרכבים פטריוטיזםאליים של חברה זו או אחרת, אלא גם בשאלות הנוגעות כסוב הציבורי המשיחתי נכאופן שבו מניעים אלו – אם הוא אכן קיים – בחברות מודרניות (Blautberg, 2000). פטריוטיזם הינו אם כי תופעה רב-טמונית המעלה שאלות רבות לגבי כוונה של השלייטיקה המודרנית. העיסוק בחופשת הפטריוטיזם מודיכ התייחסות למגזרים השונים שלה. מגזרים אלה נובעים סטרוכמות הדיים האנושיים המודרניים, שבהם בנייהאדם משתייכים למעגל-השתייכות שונים, המחייבים היות שונות של ההדיות נכאנויה (Aherl, 1996). רבות השתייכות אלה מודיכות, כדרכ המקרים, יצרת כרה קריטיקת מודיכ על-פי שיקולים שונים. ארנו זה מעלה שאלות מוסריות עסיקת לגבי מי קודם למי, ומה קודם יותר לליכי. יליצה אלה קשות במיוחד כנסוכות מורכבות, שבהן מעגל-ההשתייכות השונים עומדים כקונפליקט מהמדי. כנסוכות כאלה מושא ההתייחסות הפטריוטיית והמדיה שבה הוא מספן צרכים אנושיים כפיסיים – כגון הצורך בחיות, ביטחון, השתייכות, הכנה מעשית של המציאות – נחפד למרכיב חשוב כדכמה הפטריוטיזם של פרט או של קבוצת אנשים. הפטריוטיזם אינו תופעה חד-טמונית של החושת השתייכות או הודיות, מושא התחושת האלה הינו חלק בלייניפניד ממוצקתו, והוא מעצב אותן באיחה מידה שדוה מעוצב על-ידיהן.

לכן מושא ההתייחסות הפטריוטיית הינו חלק מלתי-נפרד מאופיו,

Wald, K.D. (1997). *Religion and politics in the United States*. Washington, D.C.: CQ Press.

Walderstein, C. (1917). *Partisanship: National and international*. New York: Longmans, Green & Co.

White, S. (1989). *Soviet Communism - Program and rules*. London: Routledge.

Wilson, C. (1987). America's radical right revisited: A comparison of the activists in Christian right organizations from the 1960s and the 1980s. *Sociological Analysis*, 48(1), 46-57.

Wilson, G.M. (1992). *Partners and redemptions in Japan: Minutes in the Meiji restoration*. Chicago: University of Chicago Press.

Wolfhays, J. (1992). Le Pen, the National Front and the extreme right in France. *Parliamentary Affairs*, 45(3), 309-326.

Zerubavel, Y. (1995). *Recovered voices: Collective memory and making of Israeli national tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

דמות זהות במדינות המערביות את עצמן כמרוצים לאומיים והרפורמים שזייים להן. במקרים כאלה השטרותיות של הקבוצות ההגמוניות אינו זהה לפטריוטיזם של הקבוצה הנשלטת. אם כן, מבנה הפרדה והחלפה מסלמים תפקיד חשוב בפרטות החיבור פטריוטיות שונות בקרב תושביה, אבל אינם מרחיבים מושא ההזדהות הלגטימי היחיד שלהם. על-סמך דבריה אלה ניתן לטעון שכלל שהמדינה תאמץ לעצמה זהות אחת או תרבותית של קבוצה אחת על-חשבון של קבוצות אחרות, כן תחישת הזדהות הפטריוטית של הקבוצות המיעולות בלפי הפרדה זוהי חלשה יותר, במקום הפטריוטיזם האנטי-הטלי. שכן לרוב ביטוי במחוקת השטריותיות אחרות, בהקשרים כאלה מופתחות תחושות השטריותיות החלופיות, שהינן בדרך-כלל פטריוקלוריות יותר.

בפילוס אחרות, במדינות רב-לאומיות או רב-אתניות, המדינה אינה מושא ההזדהות הפטריוטית של כל אזרחיה, למרות זאת מרבית העיסוק במדינות הפטריוטיזם יוצא מנקודת-הנחה של תרבות לאומית, דמונטית, נקודת-יחסי יו מתעלמת לאופי של הפטריוטיזם המתפתח בקרב מיעוטים המוריים ממעלי השלטון על ידע זהותם השונה. מושא ההזדהות של פטריוטיזם זה ושוורטיו מורחב סיגיות מענינות בשלעצנו, המנקציות שהפטריוטיזם מבלא במציאות למרכבת כוח מעלות קאולית שמרניות, זשוכות כפיאות מוחשית, היילמת שמאפיינת את דפוסי החיחוסים של מיעוטים לאומיים מוריים, שמעסיכת אותם עם השער בין מולדתם למיעוטים, מזהה נקודת מוצא מעיינת לבחירת אופי הפטריוטיזם של מיעוטים כאלה.

לצורך בחינה של מאפייני הפטריוטיזם של קבוצות מיעוט החיות במדינות בעלות דוזה אתנו-ליאומית הגמונית, נעסיק פרק זה בפטריוטיזם בקרב הפלסטינים אחרז מדינת-ישראל, הפלסטינים בישראל וזנים חלקי מהעם הפלסטיני, הוראה בפלסטינה המנדטורית את מולדתו, בעקבות הסבסור עם הלאומיות ההזדהות-הציונית, שראתה באיתה כפרת-ארץ את מולדתה, ובמזאח במלחמת 1948, חלק מהעם הפלסטיני מצא את עצמו הי במדינת-ישראל, ואילו חלקים אחרים מרשו וראו אלאנו לבחור במיקומית מטריות; הפלסטינים אחרז ישראל, דאמוריים כמיעוט המיעוטית

1. על המלחמה והיצאתה, ראו מוריס, 1991.

מזרחו ועוצמתו של הרגע הפטריוטי. פטריוטיזם אינו אך חרק החיבור והגש אינסקטקטיביים של השטריות, אלא יש בו כפי שטענת יולי תמיר, נקודת לא-מבוסלת של הבט נאמנות רציונלית והלגיטימיות (Zamir, 1997). מורים אלה של התופעה מעלים שאלות לגבי מושא ההתייחסות הפטריוטית, יש הרואים במדינת-הלאום את המושא הבלעדי להתייחסות פטריוטית (קשתל, 1995). לפי קשתל, אין פטריוטיזם ללא קבוצה של מדינה, ועל רקע זה הוא מבחין בין פטריוטיזם ללאומיות, לדעתו, יחמול העקרונות המוצע בין לאומיות ופטריוטיזם הוא, שקיומו של האחרון מרגה בקיומה של מדינה ובהתייחסות אליה, בעוד שתנאי זה אינו הכרחי לכל ואף אינו אויבי ללאומיות" (שם, ע' 296).

צפונם של תופעת הפטריוטיזם למטרת של מדינת-הלאום דוה במדינת רדוקציה של המציאות האנושית המבדתית, התרבותית והפוליטית, במדינת-רב-לאומית הפטריוטיזם אינו אחוז בקרב הקבוצות הלאומיות השונות (Fried & Dietz, 1992). לכן קבוצות שונות מפתחות זיקות פטריוטיות שונות, היצון לקיומן את הפטריוטיזם למדינה מכסה צפייה לרטיטית, אך זו אינה משקפת מציאות אנומולוגית, צפייה כזו, המשתקפת ב"מודעות האזרחות", ביטא אנריכו מדין שלי בהבנת מודש של הפטריוטיזם (1983, Mannuz). אבל לא כל המדינה המודעות הינן מדינות אזרחיות בעלות מערכות ערכים ותפסיות נוסד אנומולוגיות, אף שרוב המדינות בעולם הינן למעשה מדינות רב-לאומיות או רב-אתניות, קיימות בהן לגבי מושא הודדתן של הקבוצות המבדותיות והלאומיות האחרות במדינות אלה, ולגבי המדינה שבה המדינה מאפשרת הדמיה של פטריוטיזם מוחשית אחידה השונות בה. כדוב מדינות העולם אין הפטריוטיזם מוחשית אחידה בקרב הקבוצות הלאומיות או ראתניות המרכיבות את המדינה (א & Kelly, 1987, Roman). למדינה יש תפקיד לא-מבוסל בדבינה של מדינות קולקטיבית בקרב אופולטימית, ועל-כן יש לה השפעה מכרעת על סוג מערכות החטים שקבוצות וראשים מפתחים כלפיה.

יש חריגים בפטריוטיזם החונש במדינות נקופה יותר של קשי למוקם לקבוצה אנושית מסוימים (ראו: Bal-Tal & Staub, 1997, 1-19). תפוסה כזאת מאפשרת התייחסות לחופעת הפטריוטיזם בהקשרים שבהם אין זהות בין ההשתייכות הלאומית והאזרחית. קבוצות לאומיות

בעצם קיומן, הנאמנות נהפכת לאחד הערכים המרכזיים המשפטיים ומסמלים את עצם קיומן. פטריזטים כמובן זה הוא אטינה פוליטית הוואה בעצם קיומה של המדינה עדין ציבורי בעל השפעות חוקיות בתנאים נתונים. ערך זה חשוב לעצם הלכידות התפתחת ולקיומה של החברה במסגרת דמוקרטית מתפקדת.

מרכיב חשוב של המטריוזטים, שניילור מרכיב עליו, הוא השתתפותם של האזרחים בפעשה הדמוקרטית, שדונה העריכה המרכזית לקיומה של החברה הפוליטית. ההשתתפות מחייבת לא רק מחויבות לפירוק המשותף, אלא גם החושה כסיומה של שותפות בקרב כל האזרחים. פטריזטים בהקשר זה הוא הודעה נציגים של האזרחים עם החברה שהם נשתתפים אליה. אם כן, ניילור מניח את ההשתתפות כמרכיב אנהיגוני לעצם קיומה של החושה פטריזטית בהקשר פוליטי-חברתי. קיומה על קהילה המנהלת איזה חיים דמוקרטי מחייב קיומם של פטריזטים. בהקשר זה מדובר בפטריזטים חרזים שמשמרתם המשפחתית הקהילה כגוף ציבורי העומה בנין עצמי, מעבר לערכי הקהילה המפוסתה המיסרית, שרשיבים לדחאים להחזן דמוקרטי שוויוני. לכן ניילור טוען שקהילות דמוקרטיות אינן יכולות להרשות לעצמן אי-שוויוניות רבה מדי. דמוקרטיות חוקתיות אחריות עלילות להישגם מאחד מתחשיות של ניצוח, הונחה ואישיט בקרב קבוצות מינועיים סמוכין כהוצאה מאי-שוויון. חברות דמוקרטיות, שרונן מפלגים-ציבוריים-כשולטון-עצמי תכבועיים מאה, יורשים מידה גדולה של סולידריות בין חברי הקהילה הפוליטית. אי-אפשר להבטיח את הצלחתם של מפלגים אלה בלי הודחה משותפת רבה בקרב חברי הקהילה הפוליטית.

בהקשר היאוריטי שינה במכנה, פעלה ההנהג הנרענני יורנן האברטס את מנייה הפטריזטים החוקתי (Constitutional Patriotism) כדרך ליישב שונייות ומסמכים בחברות רב-אתניות מבלי שהרכיביות השונות יאמצו לעצמן תעריכה ערכים נורמטיביות משותפת (Habermas, 1999). האברטס מציע את רעיון הפקידות החוקתיים האינפורמליים לבלל האזרחים כמסגרת של קונסנזוס פורצוויילי על מצה לגסס תחושת השתייכות משותפת במסגרת המדינה. לפי תפיסה זו, פטריזטים הוא נאמנות רעיונלית וקשר רגשי למפעל אזרחי משותף שממנה באמצעות ניהול תקשורת חודרת בין חברי החברה.

בהתייחסותו לתופעת הפטריזטים בהקשר האמריקני, בייטון בארבר

כאורכולוטייט המדינית, קיבלו אורחות ישראלית כמדינה שהנרונה על עצמה כמדינת של עם אחד. מציאות זו טמנה כחובה מוחה מהחיד בין חותם הלאומית של האזרחים הפלסטניים לבין חותמה האנהיגות של המדינה. המצב החסרי כאשר ניהלה המדינה מדיניות של ידדי לגיטימציה פוליטית ותרבותית של הציבור הערבי, ונישלה אותו כמנוצח חוסן מנכסי הקרקעיים? האובלגוטייט הערביית בישראל נדחקה למחש שבין הויקה הפטריזטית למולדת וללעם הפלסטניים לבין הישתייכות האזרחות הישראלית. ממה זה הצמחה פטריזטים בעל המגוליות שונות וסגנונות בקרב האורכולוטייט. פטריזטים זה עבר לגוללים שונים. ככל שהעמיק ממהת בין חותמה האנהיגותית של המדינה לבין חותמה האזרחית, בין החפן הפטריזטיקום הפלסטני לפועיל יותר.

בהנחת תהליך זה יכולה לתרום להעמקת ההכנה של מורכבות התופעה של פטריזטים בהקשרים שבהם הטוב הציבורי אינו משותף לבלל האזרחים כמדינה רב-לאומית. בחינה זו תחרום להכנה תפקידה של המדינה האחרות בהבניית תפיסת-עולם של רפובליקניים אחני, הודחה קבוצות מינועיים לשוליים וחוסם התפתחות של פטריזטיים אחרים אוניוורסלי. יחד על כן, בחינה הפטריזטים בקרב הפלסטניים בישראל תאפשר הבנה עמוקה יותר של דרכי ההתמודדות של קבוצות מינועיים מודרות עם מציאות אחרת-רפובליקנית כמדינה בעלת מוח לאומי מובנה. כמיללים אחרות, זהו מעקב אחר השייחים הפוליטיים שמעצבים את זהותם של הפלסטניים בישראל ואשר מננים את הודעתם הקולקטיבית כמציאות פוליטית מורכבת. לפני שנכנה להאפייניה ולמשיאה של התופעה בהקשר המסוים שלנו, ראוי לעמוד על מרכיבים תיאורטיים אחרים שינחו את דיוננו להלן.

פטריזטים, מולדת ומדינה: היבטים תיאורטיים

הפילוסוף הקנדי צידלר טינגן, בהתייחסו לנישא הפטריזטים, שאופיי של החברות המודרניות מחייב קיומן של פטריזטים (Taylor, 1996). חזית שתבדורת אלה מתבססת על התמיכה הספונטנית של חבריין

2. על מדיניות הפקעת הקרקעות, ראה לוסטיק, 1985; טיברטי, 2000.

ברוב המקרים יזדונה סוגיית דפטריוטיזם בעקבות המכש של ריב זרמונטי בתפוזות דמוקרטיות. פטריוטיזם בקרב מוצעטים, במיוחד ארנטי-קורבתיים ורואייים בעלי חודעה לאומית חזקה היכרין היסטורי עמוק, אינו מתיישב בהכרח עם התהוות-היבטי של דיונים אלה. למרות חשיבות הפטריוטיזם ליצירת סולידריות פנימית במדינות רב-לאומיות ורב-אתניות, לא כל המדינות הדמוקרטיות נפגשות סוגרות של ערכים. סמלים וקודים נרמטיביים שייכלו להשפך למוטאי החוזות פטריוטית של כלל אוכלוסייתן. במקרים שבהם מוטאי החוזרות של הקבוצות הלאומיות והאתניות מותרים זה את זה או מוותרים מרצונם מרצונם בנרטיבים היסטוריים ולאומיים המפנים ומתקיימים במסגרת מדינית משותפת, הפטריוטיזם נהפך למוקד קונפליקטואלי שנוי במחלוקת.

בהקשרים כאלה הפטריוטיזם לא רק משקף את עצם הקונפליקט, אלא גם מכנה אותו. את זה מסבירה ההבחנה שהראוטרקראס עישים בין מרדיי הריטטיבי של הפטריוטיזם לבין פמרדי המלטיטריטי. שני סמלים אלה מייצגים זה את זה באותו דיאלקטי ומעצמיים את הקונפליקט בין הצדדים המעורבים. ככל שהקונפליקט מתחדד, כך הפטריוטיזם נהפך ביתר שאר למנגנון הישדותי שעשוי להוביל כביצית פסימיות, במידת-פיקוטטיס מדינאים, לחיך הלאיציית המרבבטאת מרדישה לעצמאות. כאן ניתן אולי ליצור את ההבחנה בין פטריוטיזם ללאומיות. בעוד שרדאטטי אתו נקשר לשאיפה למדינה, למרות סמוריי הרימטיביים וההתנהגותיים, השני קשור בטבורו לקיומה של מדינה או לשאיפה להקים מדינה.

ורר על כן, הנהגה רצינית לית והתקביות הטמונה בפטריוטיזם, שמשמעותה קריצו של מטאס חיוני בין רגשות, תחושות ומחשבות לבין התנהגות פטריוטית, אינה מרדקת במדוי (Faulstich, 1997). כפי שהמחישו סליבי והברוי, מתאם כזה אינו מתקיים במיד ריש כר אף סתרות (Sullivan, Fried & Dietz, 1992). פטריוטיזם שנויים להנהיג בצורות שונות ואף סתרות כיוי לבטא את תחושת הפטריוטיזם שלהם. ששאוב מרבר בהקשר זה על פטריוטיזם ציוני, רמכבא אהבה לעם ולמולדת ללא כל חוש בקורותיה, לעמדת פטריוטיזם קונסטרוקטיבי, המוכן בחובו את היכולת לבקר את האמונה המולדת במיונה לישפך את העמדת (Staub, 1997). לשיכר, הניסוח לרבין מופעות פטריוטיות חייב להוציאת מהקשרים ספציפיים, שכן להקשר יש השפעה על אופיי ומתווי של הפטריוטיזם. במדינות שכוללות

מעצב על כך שפטריוטיזם מתייחס בראש ובראשונה לצורך הרגיל של בני-האדם בקשר ובידע עם הסביבה הקרובה ביותר אליהם, ישעשו להרחבת כח כרד החוזות עם קבוצת אנשים עולה מאוד שנתפסת כמחנקה כאימה או כעם (Bauber, 1996). לרשנו על-גנת להבהר על רגשות שליליים הקשורים לפטריוטיזם, יש להשתת את נאכונתם של בני-האדם ליסופכמות המכבסות יחס שוויוני והפיסה פולטיית ליברלית. בהקשר האמריקאי, טוען בארכר, הונונה לנאמנות הקבוצת (National Constitution), שעריכה לכיא ליידי ביטוי בצורות דמוקרטיות של קודלה מוקטות ופטריוטיזם אויזי, המבשא עקרונות פולטיים שבראשם עומד ערך החירות (שם, ע' 131). כסיסה של תפיסה זו נעוץ במחשבה המדינית של רוטן, שייחס חשיבות מיוחדת לייקה הרגשית של בני-האדם להפובליקת ויקה המגויסת כאמצעות הרצון הכללי.

דיונים של טיילור, האברנס ובארכר כמדינית הפטריוטיזם מניח קיימה של הברה אוהדות החיה כמסגרת מדינית המקדמת טוב ציבורי אחיז-לכלל האוכלוסייה, אבל כאמור לעיל, תמונת-עולם זו אינה תרומה את המציאות הפולטיית ברוב מדינות העולם. ברוב המקרים המדינה מוותרת עם תרבותה/ן של קבוצה/ות אתנו-התרבותיות/ות דמוניטיות/ות, ולרוב זה יש השפעה לא-מבוססת על אופיו של הפטריוטיזם בקרב קבוצות כפיפות. דבהרות חשיבותו של הפטריוטיזם בהקשר של למקדטייל אוהדות שבה הקודלה הפולטיית חיצית כוללת אתנו-לאומיים מעלה שאלות רבות לגבי מהותו של הפטריוטיזם בהקשרים שבהם הרמוקרטיה מוגדרת כמנוחים אתניים. כמדיניות שמתקיימת בהן דמוקרטית בידינית, קוץ, שההקודלה הפולטיית כהן אינה נהנית מוח שוויוני של המדינה, עולות שאלות רבות לגבי אופיי של הפטריוטיזם בקרב אובלסיות מקופחות. בהקשר זה, אופיייה של הקודלה הפולטיית וגבולותיה ההברותיים והתרבותיים נהפכים לגורמים חשוב כבדינית תופעת הפטריוטיזם. מינוטיזם מקופחים אינם מפתחים אותו תחושות פטריוטיות כלפי המדינה והקודלה הפולטיית המקפחות אותם כפי שקבוצות דמוניטיות עשויות לפעול.

3. המושג "יכולת כפיית" שייש דיונים ראיסקולטואלי חויים במחקרים על יחבדי החרות ועל יחסי הכוח בידיה. ראת: סמירן, גומב, 1982; Gauth.

קיצונית, באתר צ'צ'קוויץ ובקטגוריית Adorno, Frankel-Brunswick, Levinson & Sanford, 1950

פטריוטיזם, אם כן, הוא צורה קולקטיבית דגימה המובנת כרו לנשך על המע והמקרה בין ענף הממשורת של הקיום הקונצנטי לנין המנאים של קיום זה כפיצוא מורכבת. תפקידו המגושר של הפטריוטיזם בילט במיוחד במציאות אנטונומיסטית שבה קיים איום ממניע על המסורת והישרדותה של הקבוצה לא רק ברמה הפיזית, אלא בעיקר ברמה דתית-דתית-דתית. הפטריוטיזם של קבוצות מקושרות נע בין קשר דוגמני לטילה לקבוצת-היחידאית לבין הפיכתה של קשר זה לאנטי-רני ברמה הפוליטית-החברתית, כאן המכנס להבדיל בין פטריוטיזם סביל לפעיל, בעוד שרדיאטיון בא לידי ביטוי בתחושות, ברגשות ובאמונות, הלשי מהבטא וב כמישור המעשי, פטריוטיזם פעיל הוא עשייה המבטאת תודעת אהבה כלפי העם והמולדת.

ניתן לבחון תופעה זאת באיורים רבים. בעמודים הבאים ייעשה ניסיון לשלב בין מקורות שונים על-ימנה לכנס את המענה המרכזי שפטריוטיזם של הפלסטינים אורח ישראלי עובד בשנים האחרונות המפוסות חשופות, המבטות אלה משקפים את ההינמיות על הפטריוטיזם ואת הקשר שלו לניכנות הפוליטית והמדינית. את השינויים הללו ניתן לראות כשינויים הצירוביים הומוגניטיים בקרב האוכלוסייה הפלסטינית בישראל, כמו גם בדיכוי חשיבה יפעולה חדשים שהולכים ומוגמשים בשנים האחרונות. זאת שאוכלוסייה זו פטורקמת בתוך תהליכים היסטוריים שסיבוגים אותה וסיבוגים על-ידיה באמצעות פיקטיבות שונות, פקטיקות אלה הונו בשיטת-המבטא העיקרי לעלמה של האוכלוסייה. במרכז של הידוע, מבין הפרקטיקות החברתיות השונות, הפרקטיקות הלשוניות הן העיקריות המאכפנות בתוכן את הקיום האנושי (Shapiro, 1984). לכן עיקר העיסוק שלי בפטריוטיזם בקרב האוכלוסייה הפלסטינית יתמקד בניתוח השוואתי הציבוריים הומוגניטיים בקרבן, אך תודה גם תתייחס לעשייה הפטריוטית, שהתפתח למאפיין בולט של החתולות הפוליטית של האוכלוסייה הפלסטינית בישראל.

לפני שנעבור הלאה, חשוב לציין כי המילה הערבית לפטריוטיזם היא שונה, הנמדת מהמילה ובן שמשמעותה מולדת. המולדת של האוכלוסייה הפלסטינית בישראל אינה פתייטת עם החמנים והייצוגיים

לאזנים שונים אך אינו רב-לאומיות במישור החוקתי, פטריוטיזם קיטובניתי המבוסס על אריות שוויונית, כפי שהגדיר איתן טיליה, אינו מרות אפשרות מקובלת בעיני פיקטיבים מורדים.

לנוכח רבים אלה, פטריוטיזם אורח או מרצי המבוסס על שוב ציבורי משותף יכול להיות מנגנון קואופטיבי העומד בניגוד לתכנים שמעמיקים מרדים יוצקים אל תוך הדיכוי המעשה הפטריוטיים שלהם. במקשר זה בייטל משהמש במושג מונופולרדיה של הפטריוטיזם של ריי קבוצות מטריות בתוך האומה (Bar-Ilan, 1997) או גם שאמרה של אורן ובר-של כספר זה). קבוצות אלה מגדירות פטריוטיזם בצורה שמתייבת המיכה באידיאלוגיה, במטרת, בערכים ובמדיניות מדיניות, וכך הן דוחקות החוצה קבוצות שאינן מסכימות עם תפיסת-עולמן. מקרים כאלה מהווים את הרגשה המקדים הפוליטיים של המושג "פטריוטיזם". גם הפטריוטיזם המאטי והרדינטי כייחן עומן בחופו יופי מכשירי ופוטנציאל לזיג למען מטרת פוליטית, לכן משמעותו של הפטריוטיזם בהקשר של פורק זה חוצה את גבולות המושג המספרי-הכרתיים.

פטריוטיזם אינו תופעה פשוטה ואינו מסתם בקשר רגשי למולדת או לעם בלבד, כל המידה פשטנית של התופעה החטיא את מטרתה. יש צורך בשיחות תיאוריות של פטריוטיזם בכדי להגדירו בהקשריו השונים לחלו נמצויים שפטריוטיזם של מועטים הוא היפעה ריאקטיבית המבטאת שאופה להבניית מודעות קולקטיבית המאזיג בין צורכי הידידות האוטנטיקטיביים לבין תנאי הקיום החברתיים, החברתיים, הכלכליים והפוליטיים. ולא אינו קשר ישרי ניטילי בין אדם לסיבתו החברתית והפזית. פטריוטיזם יפיל לטלא תפקוד חישוב ביצירת הזהות הקבוצתית וכשימורה מפני התמודדות בינמית יחידה יצרנית, במישור זה, יצרת גבולות חברתיים וזיה פונקציה בודה של הרגשות הפטריוטיים (Kash, 1997). על-סמך המכשירנות של הרגשות הפטריוטיים ניתן להבחין בין פטריוטיזם חורגי וטיללי, נאמנותם של בני-אדם לקבוצת ההשתייכות שלהם או למולדתם נשורה להתיישב או להתגושש עם החושים דומים אצל קבוצות אחרות, כל קבוצת מטיד החושות אלה בנותים המישוריים את המבשרותיות הפטריוטית שלה. במקרים שבהם יש הרגשות בין גאמוניות ותחישות השתייכות, מבין להגיה שיפעה פטריוטיזם שלילי, שעשוי לפוא לידי ביטוי בשוהיננות, בלאומנות

התבטא בנקיטת אמצעים שונים כריסה החזרנית לשיטור הקיים, מבלי להתירם למציאות החדשה כמכלול שלם הנוגע בכלל האוכלוסייה. תחושת החרם הביטחון כמציאות החדשה הגבירה את החשדנות החזרנית בקרב האוכלוסייה, והכריז על עלייה משמעותית לחוזרת דפסי חשיבה שתאמו את האינטרסים של המדינה החדשה.

השפיעה על האדמה התחזקה בעקבות התגלות הסוגיות האמיתיות של המטרה, שהתבטאו בהטענת שטנטיס חודשית לכירים להפקת לקעות ולהעברתן מידו האירופאית הערבית. לירי נוסדות המדינה הסונית. ארבת האדמה טמנה בחובה, בעבר לקשה הדינמי-הקרקעית, גם הבעת מחאה נגד מדיניות הנישוא של המוסד. לרבים נקרה האוכלוסייה ודה בודד שהחליף זה נעשה כחלק ממאמץ לשמור את הקרקע מתחת לרגלי של חלק העם הפלסטיני שנתר שטח שלטונה של ישראל, וכבר להפוך אותו לחסר-על ותלוי באופן מוחלט בחסדי המוסד (לוסטיק, 1985). החדשה את הייתה חזקה במיוחד לנוכח שיתוף-הפעולה של חוגים שמרניים, במיוחד פנדיג המשפחה המסורתית שרנו מחסי המוסד, עם מדיניות הנישוא. בשני שנים בעקבות הטבח בכפ"קאסם, בשנת 1966, מננה הנסיך זיאר את "השליט האמרי" וכו' (זיאר, 1994) המדינות זו ביטאה, בעצ אה, את החשדנות כלפי המוסד רשותיה ופני אחי, את הערכת הארמיה כמרכיב מרכזי בהיווייתה של האוכלוסייה הערבית בישראל. אהבת האדמה התבטאה במתקפה חריפה על משתפי-הפעולה עם השלטונית שחייבו במצורה אומות למדינה. בהקשר זה ניתן לציין את סיפורו של פריז ניר-סלמאן: "נקודה שחורה", בספר חופים נפגעת ותלויים, שדובו עוסק במדיניות משתפי-הפעולה עם המוסד (נור-סלמאן, 1960). גם זה אבדחנא מתחום למחוזי האדמות ולמחוזיארם בכפיים הערביים כאל מחלה שמארת שיות להיפטר מינה כי היא מסכנת את עצם הקיים. ב"סיפורים מן התנ"ך" מתאר אבדחנא את עליבותם של משתפי-הפעולה המוכנים לחלל את כבודו ולחלל בעיד האנשי של ילדיהם וקרובי-משפחהם כדי לשמור את כבודו ולחלל בעיד האנשי (אבדחנא, 1963). היות העסיק אל המילדת האבודה וההשתוקקות להשתחרר מפעל המציאות החדשה שהתקפס היטב בקופס הקצר הנא לקוח מסוף שיור של זיאר שנכתב בעקבות הטבח בכפ"קאסם:

בחלקה קסומה זו, כאן... במליל המאה והמנצח/יש לנו מולדת סובלת

שיצקו הצינורות והנטיב הדיסטורי החודד לאורה בברח-ארץ ואשר באים לירי כפטי במדינת ישראל. לעובדה שמישע הערכי נשוא את המשפחה הזיונית והרומנית, שפירושה "ארץ האבות", ולא את המלשפניות האנגלוסקסיות – שהשימוש בה במאה השבע-עשרה נקשר לאחיזה בעקרונות החזריות ומבטות להקריב את הדיים במאבק למענם – יש חשיבות לגבי הדין לחלץ (Sullivan, Fred & Diez, 1992, 206).

פטרורטקים תומני

הקשר לארמיה ולחזיה המשותפת של העם הפלסטיני לפני שנת 1948 מעולם לא נשמט לתודעתם ומחויבותם של הפלסטינים אדחוי ישראל. הקשר למקום היהודי מרכיב חשוב בהתנהגותם הפולטית של הפלסטינים, שנרמסו כן-לילה מבועי הבית לזיים במולדתם. המציאות הפולטית החדשה חייבה דפוס התנהגות חדש ודיפלומטי, לנוכח הניסיון האנטי של מלחמת 1948, שהביאה לירי חזיקת רגלם של פלסטינים רבים מאדמת מולדתם וממקום מגוריהם. המדפן חרמוניפי שציימה המלחמה, וחד עם השינוי המדיני שהתבטא בהקמת מדינת-ישראל, צרי ייסוגנו קיוניתי בין החיקה השורשית לארץ ללארמה, שאפיינה את הפלסטינים עד הופעת הצינורות, לבין חודשת אי-דיבטיחת האוטונומי בקרב האוכלוסייה אחרי המלחמה. תחושות של פחד וצער הטהלכו על רוב הפלסטינים, שנרמסו בעל-כורחם לישראלים, ועל אלה נוספו תחושות של אכזבה חלם ממפלחם של הצבאות הערביים. מן הדג האחי, השלטת הממשל הצבאי על האזורים המאוכלסים על-ידי ערבים ביטאה את השתררה של המדינה כלפי אוכלוסייה זו.

לנוכח מציאות זו, מושא ההזדהות העיקרי של הפלסטינים בישראל ויה המקום (נדאו אבדחנא, 1999). על-כן הקשר הדינמי לארמה נהפך למרכיב מרכזי בהיווייתם. שלמור הקיום ספח בחובו את חזיקה העמוקה למקום המגורים ולגוף המכסה, לפיכך אחד האמצעים המרכזיים לשימור זהותם, לצד הנוכחות לילה אל העבר ותחושת אי-הצורך שניעשה להם, ויה הדימסות לארמה. יהם זה נדפן לנשגב כמרוצת חוזן. קישר זה אל המדינה, יתנו משקופל ביטוי מבשריני, ויה כי הארדה של הקשר הדיני עם האדמה במשמעותה הפיית ביותר. לכן הקשר לאדמה נהפך לסימן קרושה חדשה המבוססת על אינטגרנטים ביניים ביותר. קשר זה

אתה היא גם כליוויה במאבק הזה עצמו" (נתן, 1966). הפיכתה של סוסריס לישוריים פוליטיים בישראל כמוסים הארמה המילולית הזוהר המשיכה לעיסוק בנישאים אלה בקרב סופרים ובמחברים פלסטיניים שהיו כפוזות הפלסטיניות. יוצרים רבים נקודו את כתיבתם בארמה ובקשר העז אליה, כמו גם כתיילן של העם הפלסטיני, ובמיוחד במרל הפליטים. מחמור דרוויש, ליטל, שהיו בנוכה נפקו בישראל עד 1970, התייחס לטבח בכפרקאסס כאל מניעה מנזן שנועד להפחיד את הערבים ולהבריחם מארצותם. הוא כתיים את אחד מסיפורי כביסה להרעם ובאומרו "אנו נשארנו", חזק שהוא משתמש בהגנשה מרנית כדי להפוך את המצבות על קברי ההרעם לילי והדווקר" כאלה שנשארו (דרוויש, 1967, 77-80). במחנה המפוזות ונשייה חזק על עצמו ויהיו הסופר הלוחם, המופנם בפנים לאמי ומקדיש אל כל סאודו לביטוי כאב של בני עמו ומצוקת ארצותם. דרוויש ביטא תחושה זו בשידור "אמרת מן המלחה", שבו זיאר את חזיונת הרוזן והחוקר מהחושט והשתחייבת ובכל מלן ביטוי לא רק לכאבו נמנכה נפקה, אלא לכאב של אחיו שהיו פפליט מחוץ למולדתו כמלחה, הטיד בהיגיש את איבוד הערך כלא מולדת זאת על יביות הפליטות כאשך אדם חי במקום שאינו שייך לו. בשלכ זה דרוויש מדבר עדיין נעיקר על הפליטות המקיפית של כל אלה שנאלצע לנטוש את כפרותם ורבים בקרבת מקום כמקרים אחרים מתוך ישראל, אבל הוא משקף גם את תחושתם של רבים מניו העם הפלסטיני שנאלצע להתמודד עם החיים הצנון והמעליב של החברות הערביות שקלטו את הפליטים לאחר מלחמת 1948. דרוויש כתיים את שידור באמורה "מה עכבו של אדם/ ללא מחנה/ ללא מולדת/ ללא דגל/ מה ערך האדםיו" (דרוויש, 1965)

קרעם הפטריוטי המסיבי אצל ערבים רבים בא לידי ביטוי גם בעיקרון החוסת הניכור אהמיציאת הפוליטית החדשה והכתבת שחאה הוהיפה על מדיניות הרייבו של ממשלת ישראל. רבים ביטאו את החישה הזלילת ויעוד כבוד כטיס לזכויות אישי עצום של הממשלה והמדינותיה כאמצעות שייה ופזורה שדשהשכחו כששה פשוטה ועממית. בכך הויתה גלומה מחאה על המציאות העלובה שהויתה נחלתם של רבים מתלסלענים מחוצאת ממדינותיו של החמעה העיצנית והיימנית ישראל. פיזי אלאספיר, שעיגו במסופ של חכר את הארץ מגלל התסיבת המולדתית שמתו היו הפלסטינים שרוינים, מתח על הקרע שנוצר בקרב בני עמו,

צצועה/ בוקר אתה דופדו הציפור שלא/ ודפן שבור חללי בקר/ לנו מולדת כבילה בארצים/ ועם שפזרו מעבר לגבולות/ אבל... וים אחד נקים במלוא המרץ/ להחזיר נכות שסורכה להישוב/ נחזור אותה/ נחזור אותה על אפס תחמם של דאש והבריאל/ ונתפזר אותה לנו ערך מחודש. (זיאת, 1994, 77)

דכיון אלה של זיאת ביטאו את הנוסטלגיה אל העבר ואת הקשר הפוליטי לארמה, מעבר להתקשות הדינמית. גם אבו-חנא כותב על הקשר לארמה כאחד מסיפורי המשפיעים ביותר מאמצע שנות החמישים. שורדים של אנטיצידות אלה ביטאו תחושה שקוננה בליבם של רוב האנדרוכים אף שרובם לא ביטאו את חרבתם בגווה מפורשה ופומבית כזאת חנאי המפיעל הצבא ואחיות הפחד, כמו גם רצון החישרדות. חרבת החקמה כמרימת של הרעשה.

אם כן, ארמת המולדת והקשר לשאריות העם הפלסטיני היוו מרכיב חשוב בהחיייתם הווימונית של רבים מקרב האוכלוסייה הערבית בישראל. קודמם הרוחני והפזי לא נתקו מחליטות הלאומי שקדם לאלחמה 1948, ולכן מעשיריה כמי גם יעוררותם דספורותיות מכסאים מניח המשיכות ודחנות (שטיי, 1990). הממליות מעשיקה בראה שבאמצעות כתיבתם הם ניסו לגשר על הפער שנוצר בין המציאות הפיזית, שבה נקרע העם הפלסטיני לגזרים, לכין הממורה להמשכיות החיות הרוחנית באמצעים פואטיים וספורותיים. בכך היה ניסיון להתמרות במציאות החדשה שיעדה נתקן בין העם למולדתו, באמצעות המשבת החיות הרוחנית והחברותית הקשר הפזי ל"ארמה והאהבה אליה, שעמדו בסכנת בליה בעקבות מדיניותו של הממשל, שועתקו לכתיבת המואטית והספורותיות ודחנות על-פני החברה כצל נשגב, מצד אחד, אך ניסיון בניכוח הפוליטית הקיימת, מצד אחר. משרוריים יסופיים כרמו שידו פטרויוטית שהלחמה כל נפש היה החיימה את תחושה שוהמה הנורל ואת הקשר עם העבר והשוותף. סקירות רבות על יעילותותם הספורותיות של הפלסטינים בישראל בשנות החמישים והשישים מצביעות על הניסיון של סופרים פלסטיניים רבים להשרות איוחה של המשכיות ביצירה הספורותית לאור 1948 (קמאזי, 1981; קהואג'י, 1972, 281-354; חנוא, 1982, 189-230) אחרים ענן מונין בהקשר יד"בי "המורפ הערבי בישראל ויאה התיי" שיפד נישא נשקל, ייעודו כאומן הוא בראש ובראשונה ייעוד התיי לאומי. אמנתו היא אספקלורית של המאבק הלאומי אך כעת ובעתו

ניצני הפוליטיזציה ומסוד הקשר לארמיה המולדת בקרב האזרחים הפלסטיניים הופיעו כבר באמצע שנות החמישים. בקרב חלקים מסוימים של שארית העלייה הפלסטינית שיטתה בישראל נעשה ניסיון לערוך פוליטיזציה של ההוזהות עם ארמיה המולדת ועם העם, ולחפכה למושא מרכזי בחייאה המודעות הלאומית הפלסטינית בקרב האוכלוסייה. הייתה הכנה מודדה בין ההוזהות עם המולדת והעם לבין ההוזהות עם המדינה. הכנה זאת נחפשה במרוצת הזמן ללחם-הזקן של החוש הפטריוטי הערבי בישראל. בעוד שבקרב האוכלוסייה היהודית התמזגו מרכיבים אלה יחדיו, והפדנה ביטאה את המולדת של העם, בקרב הערבים הישראלים נוצרה דימוסופיה ברורה בין ארץ המולדת לבין המדינה. ביטוי אחד מצוי הרכים של המפעה זו ניתן לראות באופן שבו השתמשו אוניברסיטאים ומעילים פוליטיים ערבים בשפה. על-מנת לברוח מהדילמה שהציעה המציאות הפוליטית החדשה, השתמשו חלקים ניכרים של האוניברסיטה במתחים הדי-ערביים ודרושישניים. בנאום של חכמי-הכנסת אהיל חכרבי בוועידת המפלגה הקומוניסטית השליש-ישרה, בשנת 1957, השתמש חכרבי במינוח "ארצתי" לעיתים קרובות, כפי להדגיש את הקשר של הערבים בישראל לארמיה מולדתם. על-מנת לעקוף את השימוש במושג השטח בני השלמות "ערביי ישראל", ספיקות שאינה מקובלת על רעיונם של רבים, השתמש חכרבי במונח "ערביי הארץ החדש" ארצ-פלסטיני בניגע מלהטורגיש כשם החוזה "פלסטינים". בהחלט שבנאום של אותם ימים ובמאידה הוציבו שטרך את ארמיה "המולדת" וקידר מתאז נגד השיח הציני הדימוני שזקף את ארמיה "המולדת" וקידר איתה לעם היהודי. בנאומי הדגיש חכרבי את שייכותה של הארמיה לשני העמים במשותף. משותף-לשני אלה סימלו את תחילת המאבק בכל-עלייה שזקפה לעצמה התנועה הצינית על הארץ.

יתר על כן, את ההוזהות עם הארמיה המולדת ואת העלעור על השיח הפוליטי הדימוניני בישראל היה ניתן לראות בהתארגנות הפוליטית של פעילים לאומיים וקומוניסטיים ערבים לאחז אודיע האחר במא 1958. במלאת עשרה לקיומה של המדינה החלה התארגנות שאינה שוקפה לעצמה התנועה הצינית על הארץ.

העומד בניגוד לכל זכות במסירת של כל קבוצה אנדושת. בספרו לאמנעיאת, שנקרא על-שמו של כפר-מולדתו ראמון, הוא כותב:

זכותי שנטאה את השמש/ נשפיד את האהל השחור/ את הנגלה/ ונאכל זיתים, נשקה את הכרם/ מלחמנו/ נשיר מעל גבעות יפה/ וחופה את שיר האהבה/ ניטע אהבה בארמנתו הירוקה/ זו זכותי/ וליא אחסה אלא כצל הזכות. (אל-אסמר, 1971, 25-26)

מתמודד הרוויש היה זרף יוחי בהבעת המתאה ובהתמרוחו בולוז הטמון בשירת הפוליטי הויראלי כלפי הערבים. כשירו "תעוררת זכות" היא כבסא את גזאווה עצמית מופלגת כרווחו כן האופה הערבות. הרוויש נשקה את רחשו הלכ של פלסטינים ורכם, שרואו את אוכרנה של מולדתם כאודיע לרצי שנגרם על-ידי בני עם אחר. הוא מביע בצורה חדה את מחושת החסכול והועם בלפי אנשי המוסר, ואת דוגשת המרד נדום ומד המעצאת שבה היא חי. כפי שניתן להיוחח מן השורות הבאות:

רשום: אני ערבי/ וניספד הערדות... המיטשים אלקי/ ירדוי שמונה.../ והתשיעני יבוא לאחז הקליון החכעני/ רשום: אני ערבי/ העפל עם אחיו ליגע במחצבה/ איני מבקש צדקה חסדי/ ואיני משפיל את עצמי לפתחך/ והמכעני/ רשום: אני ערבי/ אני ללא שים, לילא תאודי כבוד/ אך רוח אני בארץ אשר כוללה/ היה כנעני של יום/ אני ממשפחות המת-לשה/ וליא כן של אדונים אצילים/ וכפי היה פילאח לילא ידע... ולילא ייחוס/ שלמרתי גאווה הנפשי/ לפני שלמדתי קודא כספדיום/ רשום: אני ערבי/ וצבע שעדי... כפחם/ וצבע ערבי... שחום/ ומתובתי: אני מכפד שכות/ דחכותי לילא שמות/ כל גבריו כשרה וכמתצבת/ אהבים את הקומוניסטים, החכעני/ רשום: אני ערבי/ נשרדו ממני כרפי אבותיי/ אדמה שחייתי מעבדה/ אני נפל ילדתי/ וליא נשארדו לנו... ולכל כרפי אחריי/ גלכד סלעים אלה/ דאם תיקח ממשלחכם גם אותה! (דרוריט, 1963)

וכרפי אלה של דרוויש בנתנו בזמן גאות של הפד-ערבנות, שנים שבחן הלהיב עכר אל-גאוצר את ההמינים הערביים, כילל בישראל, בנאומים חוצפי להובות, שהשפיעו על תחושת הגאווה העצמית של הפלסטינים בישראל.

4. תחושת העברי בתמיגמו של אברהם נתן.

איר" ואף לא את התפתחותה והתמסדותה של התנועה אל-איר בתחילת שנות השישים, בטענה שהיא מוזהא סבתו לכמתון המדינה (1976, Jona). המניעה נסמלה על-ידי יעדת הבחירות המרכזית שלה שהתקף בתחילת לכנסת השישית. בטענה ש"יוזמה שוללים את שלמותה של מדינת ישראל ואת עצם קיומה"; התנגלותם של כוחות הביטחון לפעילי אל-איר דווחה בטע הצהרה לכלל האוכלוסייה הערבית בכל התנוע לוגשת לאומיים או אף פטריוטים. על רקע אירייה זו התפתחו שרשים ודפוסי התנהגות שונים שביטאו מאפיינים ודרכי הפעה שונים של החשי הלב הפטריוטיים של כלל האוכלוסייה הערבית. אחד הדפוסים היה פטריוטיזם אורח, שגם לרובו כמרכיב ספרותית וכשריה כמו גם בעשייה פוליטית. לצידו צפה דפוס שונה שהתאפיין במעשיות שלו, שהתבטאה בהליכה על חבל דק בין השתייכות הערבית לבין ראיות המצאות הפוליטיות במדינת-ישראל כהדמוניה לשימור הקיים ולקידום אינטרסים צרים ומקצועיים.

פטריוטיזם אורחי

למרות הנארה הלאומית ואהבת הארמה שפועמו בליבם והשתקף בשייחם של משוררים וספרנים ערביים רבים, לא היו הפלסטינים הישראליים נטותים מופלגים הפוליטית החדשה. הייתה אפילו תחושה שזה ונבעה בקרב רבים מכוחם, שהתבטאה בהשלמה, ולא נמנית, עם כללי המשותף הפוליטיים החדשים. זמננו השליטה של המדינה החדשה, שבא לידי ביטוי בממשל הצבאי ובתפקוד המכריע שניתן כויד מנהלתיים המולטיים וערביים בעיניים ובכספים הערביים. עוררו צמיחה של דפוסי התנהגות שביטאו השלמה עם המציאות החדשה בקרב חוגים רחבים בתא-פלסטיני. חשיב לציין בהקשר זה שרוב הפלסטינים ששארו על ארמנם היו פלאחים כפריים שהתאפיינו בדפוסי חשיבה ומנטליות מסורתיים. לכן, לנכס העבודה שהתנהגות הפוליטית, ההתבוננות והכלכלית של התנועה הלאומית הפלסטינית לא נשארה בשטח מדינת-ישראל, נתפסה המנהגות המסורתיות המקומיות לשיקוף המשיבה המרכזי.

7. ע"מ 1:65 ידונו י"י יערה ועדת המחקר המרכזית לכנסת השישית, פ"ד יע"מ (33), 365 מעייט אצל פל"י, 1993, 27.

קוד פעילים מחוגים לאומיים ומקרב מנהיגי המפלגה הקומוניסטית הערביים, בניגוד לרצונה של ההנהגה הוחרזת של המפלגה. על רקע התנתקות עם המשטרה היקפה "החזית הלאומית" אף שאז זה הפך לדרגים לניסיונות הקמתה של החזית, חשוב לציינ שהחזית הורגשה נשאית לאומיים שהעסיקו את האוכלוסייה כפי בפרסום הראשון של פעיליה, בכרוז שחצה על הקמת החזית נכללה דרישה לכיבור החזית המלטימיות של הערבים ובישראל, דכוללות:

1. החזית הכפריים לכפריים;
2. הפסקת ניסולם של הערבים מארמניהם וחזרת הארמות המופקעות לכפרייה;
3. ביטול הממשל הצבאי והפסקת הדיכוי הלאומי;
4. ביטול האפליה המוצעת בין האזרחים והבטחת השוויון בכל מישור החיים;
5. שימוש בשפה הערבית בכל המוסדות הרישמיים;
6. החזרת הפליטים (קדואני, 1972, 439).

מכרז של החזית המוקד כמנגינה מרכזית שהעסיקה את האוכלוסייה הערבית, וביטא את מאווייהם של רבים שמיקודו את השינוי-ליבם במדיניות של הפקעת הקרקעות וכפיית הפליטים הפנויים. את מרכיביותה של סוגיית הארמה ביטאו מנהיגי החזית בניסוח להקיס עיתון שייקרא "אל-איר" (הארמה). אחד הפעילים המרכזיים בחזית הצעיר שם זה באומרה:

מכיוון שהארמה הינה סמל הקיום הערבי בארץ, ומכיוון שמדיניות הממשלה הייתה להפקיע את הארמות שכבועלות ערבות כ"י לחוק את הקשר החזק המושך אותם למולדתם, ומכיוון שהמרב האמיני בין התנועה הציונית לבין הנגשת-השהייה הערבית מוגדל על הארמה הפלסטינית, החליטו המאספים לקרוא לעיהונם "אל-איר" (שם, ע' 446).

המצאתה של הממשל הצבאי לא אפשרה את הקמתו של העיתון "אל-

6. חיסם של חזית שונה ל"חזית העמית הרימוקטיבי" בעקבות התנגדותו של רשם העמותות לשם ולאמתו, שהוביל, לטענה, נוה יאמני ות"א, 1982, 292-293.

יחידה המרימה הציאופוליטי והימניזציה של המדינה ליישוב את הספר נרמסו מאז ותחילתו באזן המרכזי על הקיום הערבי בארץ (נפתחאל, 2000). לפני שנת 1948 יצגו ישראלי הערבים בישראל הואים כמדיניות החוץ והימניזציה הימנית מרכזים מרכזי לא רק בנישולם ממקורות הכנסת ומשאבים המכניים, אלא לא שחזת מלך גם בנישולם מהחיים החברתיים והחברתיים. מניית האזמה אינה מנייה כלכלית מלכה, בעניי דוב הערבים, המאבק סביב הארטה הינו מאבק תרבותי וחברתי יותר מכל דבר אחר. התנגדות הערבות על צורת הכנייה הפרטית, המשתלבת עם נרף הארץ ומאמצה את עצמה לתחומי המוסרטי, הינה כשינוי לסליחה לא רק מניכוש האזמה על ידיו ארענים יחודיים שונים, אלא גם מצורת הבנייה המערבית, האזמה את האזמה ומשעמדה את צורתה לשוכניהם ארעני המכנה את האמנטיקטים המערבי. הכינה הטוב ביותר לפעור בין הראיה הערבית את הנרף לכך רפשי הכנייה המודרניים, המכנה את אחר המאפייניה של מדינת-הלאום, הוא המבול בין ספרים ערבים לכך יישורם היחיים לאורך כניש עכביצפת במליל, בעיד שהמפורס הערבים רצונה הכנייה הערבית מהאזמים לכך, המצפים היחודיים גלגוד את שנות החיים ושינוי את צורתם המכניית. נמינה לאורך הכניש כיום בהוד נכולה לציית ראו לסנוגות שונות לא של בנייה מלכה, אלא של קשר לארמה, לניכוח פצינים אלה, יום אחרונה הפלסטניים של ישראל חשים צופקיים ואם נכמרים על-ידי המדינה, לא רק בגלל הכינה החזיקים, אלא גם נחמה האזים שהמדינה החודית המודרנית מוצייה לצורת החיים המאפיינת את התרבות הפלסטנית. יום הפלסטנים בישראל אינם מזהים עם מדיניותה של המדינה וגם לא עם ערכיה. יום חשים שדא פיעלת לפעמים כשם בני-אדם שהינם אורחיה כמות מלכה ומפקודה חלק מאזדה במעיל. במדיניות החברתית שלה, המדינה מיישמת בעיניהם מנטליות קולוניאלסטית מערבית, המכנה את החושת על-ידיה תרבותית היחידה באחר השונה, בעניי ערבים רבים, ישראל מייצגת תרבות

9. שני סמנים נלה, במחקר שערך בשנת 1995, כי 81.5% מהאפלטוניים הערבים היו רוצים שישראל תחיל לסייה מדינה יהודית-ציונית תוקפים יומיו נכמנשת לאסיות שונות. יובלי ייצג על-פי משקלם באפלטונייה חודי שנתים שניים בייחוד המדינה (סמחה, 1996). ראו גם דודי מוזקן שעיני דפני כספידודי נה ליינאפטיטי (1998).

המבנה החברתי ומדיניות הממשל החלש היוו קרקע פורייה להכניה ולהשרשה של מדיניות קולקטיבית שהמאפיי העיקרי שלה היה הסתגלות למציאות האונטולוגית החדשה. לכך אהבה המולדת והדברקות במקום הצמיחה רפשי השיבה והתהדגה ששלכו פוגמטים עם פטריטיטיות ואשר השתקפו בקבלה מסוימת של המציאות המדינית מכלי להגנה את מורשתה הישתיכית לארמה הפלסטנית ולעם שאיבד את מולדתו.

הסגללות למציאות הישראלית, שהייתה כוח המציאות, הצמידה רפופי השיבה והתנהגות דו-ערכיים ועקריים: המודיעות הקולקטיבית הערבית עברה תהליך ערות ונתמכה למחכת מאור. את מורכבותה של מודיעות זו ניתן להמחיש באמצעות המוכרה של שחקן החיבור הפלסטני-ישראלי מוחמד ככר על שאלה שנישאל במסגרת ריאון שנערך איתו בעקבות החכם שהמילו הפלסטנים אורחי ישראל על הכודות לראשות הממשלה בפברואר 2001. ככר נשאל שאלה שיעמחה איתו עם הקונפליקט בין השתייכותו הלאומית להשתייכותו האזרחית, ותשובתו לא הייתה חוץ-ישמעית, הוא נשאל היכן כוהן לדיות אם ככר יסופה למדינה הפלסטנית במסגרת הסדר שולס בין מדינת-ישראל לפלסטנים, ככר היסס ולא ענה תשובה חד-משמעית, בטענה שהוא אהב להיות פה. כאשר נשאל אם "פה" משמעותו ישראל, אמר ככר "אני אהב את ארצי". תשובה המקונית זו של ככר משקפה את החזישה המקננת בליבם של פלסטנים רבים החיים בישראל. מצד אחר, הם אהבים את מולדתם, ומצד אחר, הם מודיעים לכך שהליק המולדת שהם חיים בהם עכרי סרנסופומצידי ואף מסמוטיפוזה כמובנים רבים. המליל, המשוילש הנכב שהם אהבים הינם חלקים של מדינת-ישראל שקיבלו צורה חבנית ששינים במלילת כמה שהיה לפני 1948. באזורים אלה מתגוררים יהודים רבים, והנרף בהם השתנה בעקבות הפיטה שונה של החיישנות ויישור בהשוואה לזו המקובלת בתרבות הערבית. לכך אהבה פלסטני דו-ינה במקרים רבים אהבה בהשונה הישראלית, והקשר למולדת משמע קשו לצורת המחיד המנטלית הישתיכית.

8. המלחמה הישראלית, הערוך החדישון, 9.2.2001.

המסמך הניגדוויכוחים לקבל את הצורך מקבלת של מורכבי המסמך השונים, ובהשתלבות כלשהי בהם, בטקטיקה השונה ביותר להבטחת החירות, בהעדר עקביות אינטלקטואלית, פוליטית והיבטיות סטרייט, נהפכה טקטיקה זאת במידת הזמן לאסטרטגיה שנויחה את מרבית האוכלוסייה הפוסט-ציונית לקבל את מוסכמות השיח הציבורי הדומיננטי מבלי לאבד את שפת האידאולוגיה ההגמונית במדינה, הפלסטנים הישראליים שילבו בין מרכיבי הזוהם הלאומית-דתית לביין הזוהם האחרות הדישה בניסיון לשיח. מצד אחר, הם הצביעו לרשימות מפא"י ואחרות את נציגי המסמך, כחלל אנשי השב"כ והזיועה הכיחות, ומצד אחר, הם ואורני-לנאוטי של גישאל עבר אל-נאצו, שנחשב לאליל שרשיעים יום אחד מפורקתם, בשידורי "סאות אל-ערב" (קול הערבים) מקהול את התודעה הזאת היטוב לבטא עומי כשאתה, כאוסר כן "הערבים הישראליים" עם בלי שום ספק אמני הקמיוני, אבל גם אמני המשחק במציאות ועל הכמה "כשאתה, 1993, 113).

הביטוי הטוב ביותר לפטריוטיזם האחרון המופנן, ניתן לראות כחגיגת יום העצמאות הישראלי שהתקיימו בכפרים ערבים רבים בשנות החמישים, השישים והחשבעים. באלמות אלה התקפלו נציגי המסמך על-ידי "עמדי" דפברים בניסוי לנאמנותם למדינה, בעיני נציגי המסמך השלישי עיליי השטחה לא המוד היו משכנעים, אבל הם היו חלק מתהליך רבניתי המודעות הערכית-שישאלית מקיב העיאים הערכיים הצעירים שנדרשו לצאת לרחובות ולנופך כוחל "הלאום" כאות "שמחלי", חגיגות יום העצמאות בכפרים הערבים, שנעדרו משקיות כסיסיות כמו דשיות בים והשטח או כבישים מעורבים, ביטאו את מה שפייר כורדיית בינה האלימית הסלית של המדינה (Boudreau, 1990). אלימות זו באה לרר כיטוי בצורה הכוללת ביותר במערכת החינוך ומציא-אליציה מחיש של העיאים הצעירים במסגרת כתי הספר הערביים, מגמית אלה קידמו כסיועם של מספר ספקחים ומנהלים ערבים שנתנו כטיי "לערבות" הישראליה לטענות המוכח של הערבים במסגרת המדינה הצעירה, כיטוי כולל של מגמה זו הוא העירה שחיריפ סאטי מוגת, מפקח במשרד החינוך ואשר ציידה את ישראל כחול חינוכי במילים אלה:

אחד ברוך בשפי המודח/האור את הלילה החשוך
 ואם זה סובב שביט משפוח/שנחל את ענבי האללים לסקים אדום/המשת
 או שיי ישראל שאורד זיקייע שפנים/כמו שמיט בשפי המערב

ורד ואינטיסיים שידים לתרבות המקומית. על דקע דברים אלה, ותור התחשבות במציאות המדינית הקיימת, צמדו צורות התנהגות והפטי השיכה שביטאו קבלה של הדיכויים החימיים של המציאות הפוליטית הישראלית הדומיננטית מבלי לוותר על הזוהם התרבותית הילאיתית הפלסטית. את צורות ההתנהגות והפטי החשיבה הללו ניתן לראות כהשתקפות של פטריוטיזם אחרון.

במקרים רבים הזוהם פטריוטיזם זה באידאולוגיות אוניוורסליות דוגמת הקומוניזם ואחרות העמים או כנסות הדמנטיס קוסמופוליטי, נרביים לא-מובילים מהאוכלוסייה הערבית ראו במציאות החרשה עובדה קיימת והפנימו היש-מזה את משמעותה האוניוורסלית, אך למרות זאת ביטאו עדיין את אהבתם למולדתם הביעו את הגשתהם כלפי כוטרות הסלליים והמתחשים, דכידים חכני בצורה מוטוית על-מנת לאפשר מרות מחיה כחל השיח הפוליטי הדומיננטי ומסדות המדינה החדשה, הרכיב לא לירי כטיי בהתנהגות פוליטית ור-ערכית וביצירה ספודותית מורכבת ומסירת שהמירד את המשמעות המירית של ייעית.

רכים מלבד האוכלוסייה רצו לקיים את שני העולמות — הישן והחדש — יחדיו, המנה בין השאפה להחושש השחייבת, שנבעה בין היתר מהעדר הכיחותן האוניוורסלית שיומנה המציאות הפוליטית-הכלכלית התימית, לכין עיל הירישרדית חוליד דפויי התנהגות מעוזותם, לדוגמה, רבים ככיי הפלסטינים בישראל קיבלו את המוסכמה שדומרה לחל האחריו כי הצבעה למנהגי הישימות הערכיות המוזרות עם המסמך הספא "ניקי" הינה הדרך הטובה ביותר לקידום האינטרסים של האוכלוסייה הערבית. מוסכמה זו חונמנה למציאות הפוליטית, בתקופה כתי שהדבר יגיע את המסמך, שישתכנע ככיונותו זטונות של הציבור הערבי, לגלות רחמנות כלפי, אחוזי ההשכלה הנמוכים ואחרות החיים הכפריים, יחד עם החוישת הכיחות והפטר, הניעו רבים לאמין דפס התנהגות זה ולהתפטר לחלק בלה-נפחד מאישיותם, חוליד זה השתקף בשיח פוליטי שסטי, שסימל יומר את מה שמכונה כפי מוניווליים כיישראל "ישראלציונית".¹⁰

תחושת עניוור הביטחות והפטר המתמיד סיכרו הישרדותית של

10. על השיח הפוליטי השסטי, ראו כשאתה, 1993, עף הישראליציות ראו כשאתה, 1996.

כלפי הפעם הפוליטי והמורני כצורה לאומית שאינה משתמעת לשיע פנים. אנשי הליגה היו בעד הקמת מדינה ערבית אחת "דמוקרטית שחיו בה גם יהודים. אבל בעקבות שינוי הנעמדה הסובייטית והמלחמה של בריג'דמוצרטות בתנועות החלוקה, הביעה קבוצה של סנהוגנים בהנהגת פואד נאצר ואמיל חביבי, נכונות לפתרון מעשי של הבעיה היהאומית. אף שה של הליגה קיבל את יעוץ הלוקה דארזן כיון שני העמרים בניגוד לעמדתו של פלג אחר כללינה, בהנהגתם של אמיל חביבי ומוטא דג'אני ששיתפתיעעולה עם החוץ הערבי העליון ודחתו את חוכמת החלוקה (שם, ע' 183).

בניגוד ליהרמים האלאומיים, שניגלו עמדה קשיחה והדר-משמעות בהתנהגותם לתנועות החלוקה, אימצו הקומוניסטים עמדה שביטאה לכנס המקום בין אהבת הארץ ואהדת העם לכין פתרון פוליטי שיאפשר פשרה היסטורית בין פלסטינים ליהודים. הפטרוניזמים הפלסטיני של הקומוניסטים הערבים החמיה באזוריהודים, עוד לפני 1948, לפני הפקדת כל המולדה במקרה של מלחמה, ובניסיון לישטר את החוץ ואורח חיי המלחמה, על-כן הקומוניסטים מעולם לא הונחה את השאלה הפלסטינית ולא התעלמו ממוצאם הלאומי (1997, M. Kautsky). אבל הייה שהם היו מפלגה יהודית-יערבות, נספו שיקוליםם הפוליטיים של מצבא ישראל של היסטוריה בין שני העמים, הפרספקטיבה האומית לא היהיתה דוקי המנחה של מהשבתם הפוליטית. למשל, הועדה השלוש-עשרה של המפלגה הקומוניסטית היבונה על "פתרון צורך של בעיית הפלסטיים הערביים והבעיה הטריטוריאליה הטעונה כמחלוקה בין הארצות הערביות לבין ישראל" (מקוננס, 1957, 126). והתייחסו גם ל"פתרון כעיינו של העם הערבי הא"י (שפתוח הכרח לפתרון כעיינותה של ישראל" (שם, ע' 126). בעיני הקומוניסטים, ע" לאחתה עעודת, פתרון צורך של הקומוניסטים המוחה-תוכנית, חייב יהפוך מצד ישראל בזכות חלוקה שנומצא בישראל, וכות או להיפרדות של העם הערבי הא"י, לזכות חלקי שנומצא בישראל, וכות או להמדרה עעעיות של העם הערבי הא"י, אשר סיפוח שטחים ערביים לישראל עשוי בניגוד לת, מוחות את היסוד לשהות הבעיה הטריטוריאליה השטוריה במחלוקה בין המדינות הערביות לבין מדינת ישראל" (שם, ע' 129).

דוגמא נוספת למגמת כתיבה זו הוא השיד המתהלך את יום העצמאות של מדינת ישראל שנכתב על-ידי משורר ערבי ששיינה את השיפת עולמי מאחרת יותר ולכן אינו מאמין את השיד יותר:

שמה פשה בכל הכפרים/ בין השפלה והגדה

דפוס נכוב יותר ופחות משודד של שילוב העבר הפלסטיני עם המציאות הישראלית היה של מנהיגיה הערבים של המפלגה הקומוניסטית, אשר הסיבוע את חותמם על דפוס ההתנתחות של הפלסטינים בישראל בצורה העמוקה ביותר לאורך שנים, פנהיגים אלה היו פטרוניזמים פלסטינים, אך גם פוליטיקאים נציגותיים שניסו להציג מודל פוליטי המשען על אפטרות פיתוח פטרוניזמים אוחזי בהתבסס על הפוטנציאל הגלוי באזורותם הישראלית כערובה להשגת שוויון במדינה היהודית. האידיאולוגיה הקומוניסטית-הנעמדות, היעו מנהיגים קומוניסטיים ערבים לחפש נוסחה מדינית שתאפשר המשך הקיום הערבי בישראל, עוד לפני 1948 חלק מהמנהיגים הערבים של המפלגה הקומוניסטית קיבלו את תוכנית החלוקה של מלידתם, ולי כתי להעיל את העם סכלה שאישיה עליו אס תפרון מלחמה. בשלב זה התקיים ויכוח חריף מקוב חכוי המפלגה הקומוניסטית הפלסטינית, שריותה יהודית-ערבית כפי בארמיה יפים, על רקע מחלוקות הייפות בין ערבים ליהודים, חל פליג כשוות המפלגה, מנהיגים ערביים, בניגוד אמיל חביבי, בילוס פרת, שאד נאטר ואמיל חביבי, שמלל נטיות לאומיות כדורות חרף היותם קומוניסטים, הקימו בשנת 1944 את הליגה לשחרור לאומי, דקמת הליגה באה אומם על רקע מאבק פוליטרי, אבל היו לה שורשים לאומיים שלא אפשרו ליהודים שריצו להתקבל לליגה להיקלט בה (וישראל, 1953, 181). המכוונות הפוליטיות ששלטה בליגה הייתה לאומית, ומאבקה נערך להדגיש את זכותה המלתי-טעוועודת של העם הפלסטיני על מולדתו, אבל לעומת מפלגות לאומיות אחרות, הייתה לליגה עמדה ברוחה בתום לעמיד דיישוב הייחודי, שזיה אמנה, לפי הפיטחה, לוחם לחלק בלתי נפרד מהמדינה הפלסטינית, במצעה החברתי-המפלגתי הייתה הליגה ביקורתית מאוד כלפי המפלגות הלאומיות האחרות, וביקרה את הסדר הפוליטי שנושלט יומו ככילו על-ידי החיטיניגים, פנהיג העליגה היו כרובם בעל-רקע השכלתי רחב, חלקים היו סופרים שביטאו את החשונותיים

דאסטרטגי של הדורם ביחס לישראל, מנצח את, וביחס לעם הפלסטיני, פני הצד האחר. עמדותיו של הכיכר אינה עקבית. בנאימו לפני הוועידה הוא משתמש במושגים שונים שאינם מהיחסיים זה עם זה והוא מתחכם זה את זה. הוא משתמש במושג "ארבעה", לשבועותיו בארבעה כרזות לישראל. כאשר הוא שואל, למשל: "מה הטובה שתצמח לארבעה או לכל ארץ אחת במרחב החיכוך מהדוגרות אחרי (מרבכת האומדן-אליוס?) ובהקשר אחד הוא אומר: "קיימות בארבעה מפלגות דוברות, מפלגת הפנתות ויניה ומפלגת הפנתות שביאלה", כאמור, פונתנו במילה "ארבעה" היא לישראל, שאמורה להיות, על-פי אמונתו, אויב-מדינה משותפת לשתיים ולהורחם כאחד. לכן הוא מונע:

מפלגתנו נאה על כך, שהיא כנשה את התמוכה של הדמונים הערביים בארבעה. תמיכה זו היא חומכה לכך, כי דרך מפלגתנו היא דרך השלום, והאחות – עתיד ישראל, עמנו הערבי נאה על כך, שלמרות כל אמצעי הדיכוי והטרור הוא תומך במפלגה הקומוניסטית. זוהי הוכחה לכוחות הכוח עמנו ולאנונותו למאבק ואמונתו בנצחת הכוחות הדמוקרטיים בארבעה. זאת היא הוכחה למטרות עמנו לעניין האחות היהודית-ערבית, אותה בונה ומבססת המפלגה הקומוניסטית. ללישוננו שהיהודים הערביים יכולים לחיות בשוויון, אחוז ושלום כמולדת משותפת (שם, ע' 96-הוועדה שלי, א, 2.)

ברובי של הכיכר מהדהדת התקיימות המשותפת כלפי הארץ, המולדת והעם. לדעתו, הכיכר הדדית יהודית-ערבית הינה הדרך היחידה שמאפשרת לשטר מערכת היים הקמה לכל הצדדים. רבדים דיומים אמר הכיכר במאמריו שפרסם בשנות התשעים וחבובי, 1993.

למרות פיקוסו דאסטרטגי של הכיכר בשיח הארצי במסגרת המדינה, הוא תוקף את מדיניותו החדש לחזור לתוכנית החלוקה של הארץ משנת 1947. עמדתו זו של הכיכר משקפת את הפטריוטיזם הארצי שבו לידי כיכר כדברים הבאים:

הקומוניסטים, מכיוון שהם קומוניסטים, מרגישים אחרות מקומוניסטית לגבי עניני עמנו. המפלגה הקומוניסטית היא מצדף העם וכבודו. על כן, המדינה היחיד על ידי הקומוניסטים היהודים הערבים במסגרת מפלגתם האחדה להסדר המסוך הישראלי-ערבי היא הוכחה חיתכת, כי תוכנית זו שכתאה את האינטרסים האמיתיים

לקום על-פי תוכנית החלוקה, אבל עמדה זו השתנתה עדימרה. לפני 1948 ניתן להבחין בהולך החכמות עצמית של האוכלוסייה הערבית בישראל כביעה של המפלגה הקומוניסטית, מנצח קבלה חלקית של השוה המדינתי הישראלי. תהליך זה לא היה בהכרח רעוני, אבל הוא הולך להתפתחות של רפואי התנהגות פוליטיים חדשים. המפלגה הקומוניסטית, שהצטרחה את העלית הפוליטית והאינטלקטואלית הערבית בישראל, ניסאה תהליך זה של התכנסות עצמית בקבלה את היסטמה הפוליטית "שתי מדינות לשני עמים", חוד העצשה גבולות הפקו דודוק כגבולות הלגיטימיים של מדינת-ישראל. סיסמה זו החליפה את העודד "האברה מנצח ישראל כוכות ההמדה העצמית עד להפרדות של העם הערבי הא"י". לרבות חלקי שנמצא בישראל, שינוי זה הינו הכיסוי המדינתי ביותר לקבלה העקרונית של האחדות הישראלית כמסגרת החיזית הפוליטית שכמסגרתה נעולו העיבים בעתיד מאבק על כירוניהם האחרות בישראלים.

המנהיגים הקומוניסטיים הערביים ניסאו את עמדותיהם הפטריוטיות כשפה אוניוורסלית, והחייקו במרחקיה את השתייכותם הלאומית לטובת תפיסת-עולם אחת. אמונתם העיוורת בצדקת המחשבה המרקסיסטי-הלנינית גישה על הפערים בין המציאות הפוליטית שבה חי ליכר השיח הפוליטי שיביטאו. רכר זה מסביר אולי את התיבטאות של תופיק טובי, ממנהיגי חודם הקומוניסטי, ש"החלברות במפלגה הקומוניסטית משטחת את הסמלות הנעלות כיוחה של האדם – מטרות ללא כבל וגבולות לתקרה עצמות למען ענייני העם ומעמד המועלים, נכונות קרובה ללא-חזרת, צניעות ויושר האופי" (מיקובס, 1957, 78) לא כידו כמובן לאיזה עם החכות טובי כדבריו אלה, אך כפיך להניח שמדובר בעם הישראלי, וכך שמשחק חוזן פוליטי שלא היה לו שום סיכוי להתמיש כמנצחים ההיסטוריים שש-דוד אז.

לעומתו, אמיל הכיכר מסורה את כוונותיו כצורה ברלטה ייחודי בנאימו כותיידה השקלש-עשדה של המפלגה. בנאים שנשא הוא טען כי "מפלגתנו בהגמת על זכות ההמדה העצמית של העם הערבי הפלשתינאי, על זכות הפוליטיים לחזור לארבעה מצדה על זכות עם ישראל להמדה עצמית ולחיי שלום, חופש וביטחון במולדתו" (שם, ע' 97). הפקו ההיסטורי המקבל את זכות ההמדה העצמית של שני העמים בעיקרון כסיסי לשחרון המסמך באיור כולט ביישתי של הכיכר, השאלה שנשאלה בהקשר זה היא הפיקוס

מבלי לפגוע בזכות הטוטריות של העם הפולני של העם הפולני לזרז את מולדתו ולהחזיר את פליטי לבתים. המשיח המעמדי של הסמור הישראלי- הפולני הניעה ערכים רבים בעלי תודעה פטריוטית הזקת, דוגמת אמיל חביבי, לאמין כי אין גמול-עניינים בשיתוף-פעולה יהודי-ערבי על בסיס מצעה של המפלגה הקומוניסטית, וראיה לכך בעניינה הייתה התנגדותו של הממשל בישראל לשתוף-פעולה כזה ונטוניהו להציג את הנגיד שבין ערבים ליהודים נעצם לאומיים.

אם כן, על-פי דובנוז אלה, פטריוטיזם אינו נקשר במחשבה הקומוניסטית עם לאומיות. קיימת הבחנה ברורה בין השניים, חם עשויים אף לסתור זה את זה. לאומיות נחשבת כסובייזם ומטוטים המובילים למדינה-לאום בעלת מאפיינים מלחמתיים, קפיטליסטיים ואימפריאליים. לעומת זה, פטריוטיזם מקבל פישטות אחרות הנותר את הפתרון הפוליטי- המציאות הממשית. לכן עמדת הפעילים הקומוניסטיים הייתה ביקורתית כלפי המדינה ומדיניותה גם במישור הפוליטי וגם במישור החברתי. הם הקפידו את מדיניות הממשלה בעניין הממשל הצבאי-ובעניין זכויותם הפוליטיות של היהושבים הערבים, ויצאו גם נגד מדיניותה הכלכלית-החברתית. עמדה זו ביטאה הפיכת-עולם טעויות שנוערה, בין היתר, לחוק את מדינת הציבור הערבי שנתנה בישראל במפלגת הקומוניסטית. מק"י הייתה המפלגה הלא-ציונית היחידה שביקרה את מדיניות הממשלה המפלגה בעודה גלויה, ומכנה בזכות שותף לתושבים הערביים (33, 1976, Habib-Nahas). המדינה הערבית במפלגה החזקה ככל שהמגלמה נק"י בקול הביקורתי העיקרי כלפי הממשלה, בעיקר לאחר הטבה כפסי-קאס ומלחמת סיני. הביקורת המתמדת שרשיעה בעיתון המפלגה בערבית אל-אמאד ובשביעון אל-ג'דיד המפשה בעטת פטריוטית על-ידי ציבור ערבי החלף ונר"ל, דבר שהעצים את המדינה במפלגה במחזית לבנסת, המנהיגים הערביים במפלגה הוא את עצמם כנציגים של האוכלוסייה הערבית בכנסת, ופעלו מתוך התושת שלחות פטריוטית.

החשיית העליחות ביטא את הנאמנות של הגדגת המפלגה, בעיקר הערבית, לאינטרסים המדיניים של האוכלוסייה הערבית במציאות הפוליטית החודשה שנוצרה אחרי 1948. הקומוניסטים החתמו בידוכים שניים של חיי הייבוים של האוכלוסייה הערבית, ואינצי עמדה פוליטית שילקמה אותם כמני המדינות האחרות של האוכלוסייה הערבית

של שני העמים, היא הפרוגרמה של הפטריוטים בעלי הרגשה האחריות הכבדה ביותר לגבי העם ועתידו. הקומוניסטים הם הפטריוטים, אשר עמדו בקומה זקופה מול כל הסתה שובניסטית וטרו משירתם...". (שם, ע' 93)

העמדה הפוליטית המשתקפת מהשית הפוליטי של חביבי, המקבל את היות הערכים בישראל חלק מ"העם הישראלי" ואשר דורש במקביל זכות הנדרה עצמית לפלסטינים על-פי תוכנית החלוקה, יש בה לידוד הכנה ברורה של רגשות פטריוטיים. הדאגה המהובנת של הקומוניסטים הייתה לשתור את האוכלוסייה הערבית בתוך ישראל מעל הממשל הצבאי ולהשגי שוויון כנה לבין הרוב היהודי. כעז אחד, הייתה תביעה ערבית להכרה ישראלית בזכותם של הפלסטינים לחקוס מדינה לעצ מדינת-ישראל, שאליה יחזור שזכרים שנכבשו על-ידי ישראל כמלחמת 1948, ולהחזרת הפליטים למולדתם. תביעת אלה, שבאו לידי ביטוי בפעילות היוזמתית של המפלגה כמו גם בהצהרות הפיליות של מנהיגיה נחפזו במרוצת הזמן לסלע-המחלוקה בין מנהיגים יהודיים למנהיגים ערביים בתוך המפלגה, עד כדי פילוג בשנת 1965 (רכס, 1993). ככל שהתבררה למנהיגים הערביים החתקכות של חלק מהמנהג החודות לזכרים החשיכה שררז מקובלים בחוגים הרשמיים, כן אינעו המנהיגים הערביים שית פליטי לאומי ותר (ראשון, 1950: 55-; Habib-Nahas, 1976). במ"ם עידן הממשל הצבאי שקעו הקומוניסטים הערביים יחסי יחור במאבקים היוזמוניים במדינות האפליה והריכוי של הפנסד, ונאבק זה נחפז להתגלמות הפטריוטית בעתידם.

סיסמת המפלגה – "פטריוטיזם ישראלי ואינטרנציונליזם פדילטרי" – שיקפה מעל לכל את הפרוגרמים שאפיין את תפיסת-העולם הקומוניסטית. הפעילים הערביים של המפלגה עמדו דום בעת שירת הקהות מול הדגל הישראלי כוועיות המפלגה. בהפגנות שארונה המפלגה היתה יכל ישראלי לעצ הדל האדום. הכי המפלגה הערביים הודדו עם סיסמות המפלגה, בעלות הגון הישראלי, מתוך אמונה אידיאלית שהבסיס המוסיי שישיראל נשענת עליו מוכטט על אחרות עמים, המריכבת גם את דקמת המניח המלסטיני לעצ מדינת-ישראל. מדיניות ה"שהארה" שהתפארה בה המפלגה דחמה את אויביה העיני של המדינה ואת הסמננים הקפיטליסטיים שהתחוללו להופיע ככללטה. הקומוניסטים האמינו במדינה שתבטא את זכות ההגדרה העצמית של העם היהודי

בספרו הקצרים הכיבי סרטס את הקורים המליים של חי' הויטוס של הערבים בישראל. הוא ניפק אותם במסגרת הפרות הפרתיות המזוהות את מה שיצגה ברייק אנדרסן "אניטויה איונית" (אנדרסן, 1999, 159). הוא טרא את הוויזויה המשותפת ליסוף את נוהל המשותף. החרות החרות נשנית בסיוע השונים משקפת וילמות אנטולוגיות הפרות אישיות גורמת את דרעינית.

הקשר אל הנלי והנטיעלים למציאות הפרות שאפיער את הויטוס לפני 1948 עירבים כהוזהשני בכל סיפורי של חפיכי. המושגים "שכחה" ו"זכרון" מופיעים כניסודים דיאלקטיים המעצבים ומאפיינים את אישיותם של הערבים הישראלים. המפגש עם החברה הפלסטינית אחיזי פלמתי 1967 מעורר הילמות רגשית ומסוימת קשות. המותח את אישיותם של הערבים ומפחת בהם חיים חרשים. אך ארוז מפגש מיייל ייסורי-מצפון בכל רגע לשכחה שאפיער את דשים ההנהגות שנמדד ליקבל בקרב האוכלוסייה הערבית בישראל. הכיבי מוכה את העבר ומזהה את הייחוד הקולקטיבי בניסיון לאחות את הקרע שנוצר בין חלקי השונים של העם הפלסטיני בעקבות "אל-נכבה" של 1948. בספרו הקצי "לכנות... פתי השקי", הכיבי מטייט יוקן של "הערבי הישראלי" ששקד כמשך שנים לספח את אמונות ההתחמקות וההישרדות תוך כדי שאב מהמשך עם הוויכוח והשכחה. שנית זו של שכחה וזכרון משתקפת במפגשים ניסופים של האישיות הערבית, המיסלעלת בין השכל לרגש ופיר החילומים המכניק למציאות החברתית המורכבת. כמצפנו של המועט הפלסטיני בישראל, הכיבי משתאה לנוח המורכבת המולידית, החברתית והתרבותית, ומחליץ את הרילמות המצפונית המעיקות את בני עמו. הוא מולי אהר-יכאא לנוח המציאות, וטיקן.

איי לי לאדם: האם הוא נרג להיבית את הכרונות שאיני יכול לשאתי השכחי שלכם של אנשים מרד מצפון מתקשה לאכן ואינם חשים בייסורי חלי. והנה אין הולבר כך. אם האדם חלי ואין כבודו להפגיש את עצמו, הוא מפגיש את כפרונו (הכיבי, 1988, 101)

ייסורי-דמוצפון הממייכבים חנם חלק כליז-נפיד מהמציאות הרגשית של האוכלוסייה הערבית בישראל. אך היות שהחשית חוסר האונים לנוח המשיבית הקיום אינה החשיבה המוכה פיית, הכיבי חופך את המאבק והעמידה דאיתנו לאכיי-ימטר של דמות הפלסטיני הישוראלי. כסיפור

בישראל. עקב כך הם ראו בעצמם פטרוויטוס ערבים שממלזים את חוסר להזהם הלאומית והתרבותית. הם הביעו עמדות שלדשים אחרות אשר במלוריי של חפיכי יאד "דחו קיצוניות מהפכנית וארנופנטולית לא אחראית" (Zayad, 1976). המנהיגים הקומוניסטים פעלו לשישור איכות החיים של האוכלוסייה הערבית בישראל. תוך כדי דרישה לפתרון צודק לכעיה הפלסטינית במסגרת מדינה בשטחי הגדה המערבית ורצועת עזה. לדשנו של אמיל חניא, חבר אחד בכיר במפלגה הקומוניסטית "הצהרות שווינוניסטיות של מנהיגים ערבים לא אחראיים. שאיינו כחרוב על ישראל, שחוקי לודי ההנהלה הציונית והתעמולה האימפריאליז" (גוטלד, 1977, 11). לכן, המנהיגות הקומוניסטית הערבית דאחה בפעילותה הפשילימה עם המציאות המדינית, תוך כדי דרישה לשוויון אזרחי כפטרוויטוסים פלסטרי.

בהיותם בעלי השכלה אקדמית, המנהיגים הערבים במפלגה הקומוניסטית ראו את עצמם כאוונגרד האינטלקטואלי של הארזים הערבים, שנאלץ להיאבק במדיניות הממשלה ונגד מנהיגים פטרוארכליים מסורתיים המהווים ראשי-נשן לחרדות הממסד לרזוב הערבי. בנמה הפוליטית, ולמותות ואיכולטיית, בנמה התרבותית, לכן מאבקם של הקומוניסטים הערבים כלל ניסודי חרתי. ששאי לשמר את המסורת התרבותית הערבית ואת הוזהם הלאומית של האוכלוסייה באמצעים שונים. על רקע זה, הקומוניסטים הערבים עשו שימוש נאח בשבועון אל-ג'דיד כדי לשמר את גחלת היצירה התרבותית כקרב המישלילים והאינטלקטואלים הערבים. בהיעוד עיתונות ערבית עצמאית, נחפנו אל-אהמד ואל-ג'ליוד לאמצעי ייעודי הרסותיים מרכזיים מול אמצעי הנוס הממשלתיים הממנעים.

פטרוויטוסים אופטימיסטי

ביצירתו הספרותית ייצג אמיל הכיבי יותר מכל את גישת הפטרוויטוס האזרחי. הוא שאף לייצג את הילכמים האתיים המוסריים של עמו תוך יצירת קישורים מרייקים לארזונים אי ליספורים היסטוריים מהעבר הערבי. שפתו העממית השיוויה כממשגים אלמנטיים מורכבים משקפת במידה רבה את עומק האישיות הערבית אל מול האסון ששקד אותה ולנחמה הנסובית המורכבת שהערבים בישראל נאלצים להתמודד עימן.

אחבת הפיליז'ה והנאורה הלאומית הלכו ונאאו ככל שהתקדמה ישראל את אחיזתה במשאביה הקרקעיים של הארבלוסיה הערבית. שנות במלחמת 1973 ועליית קרנן של אשיף בעולם בעצמו הבלעדי של העם הפלסטיני, כנגדו שיקיעת ההגמוניה של הנעת העבודה בישראל, האיצו תהליכים רבים שקיינו במודעותם הקולקטיבית של הפלסטינים הישראליים. תחילת החמא-יגנט במטרות אחרות מקומות וארצות — כמו "זעזע ראשי הישירות הערבית", אמרת המטרנטים הערביים ו"יעדת המלעכה" — היוותה שלפ נוסף תעליית-מדינה בניבוי חזות הלאומית, מצד אחד, והחזות האחרת, מצד אחר, הפלסטינים הישראליים נטעו על לים ישראלים כדי לפתח הכנס פלסטינים. כחוצאה משיאלה זו נחפכו הכלים וההכנסים למעין תערובת מן שיחה, שאני ישראל יעד המון. בגלל המבולית האהנו-רתיים שהציג הרוב החזק, אך גם איני פלסטיני בכל מחיר, בגלל הפניית העורף של התנועה הלאומית הפלסטינית בגולה לציוקוקותיה של הקהילה הפלסטינית שנשארה מרעון "אטום" חרת שלטון ישראל. זעזעוה זו משתקפת בפעילות ניכרות נעשה נגד מדינות המספר והנאופים הוצפי להכות נגד האיריאליגיה והומוגניטת במדינתה, חוך כדי הנפת דגל ישראל, המספל מעל לכל את ההגמוניה הציונית.

מחקר זה אינו מוקדש לספורתו אי לאישיותו של אמיל תריב, אך אין מסך שהכיבי מדינות מיקרוקוסמוס לעולמם של הפלסטינים הישראליים. בחינתו הסופר הפלסטיני המרכזי בקרב הקהילה הפלסטינית הישראלית, שוכח בפיס ישיאל ואף קיבל אותו. זכיבי היה ונשא פטרייט פלסטיני בכל נינו נפשו, אבל הוא נשאר, כמו כל הפלסטינים בישראל עד השנים האחרונות, שבו באחרותו הישראלית.¹¹ אחרות זו טמנה בחובה "אלימות סמלית", שהתבטאה במשמעותיה הפוליטיות ובנוכחם הקיום היהודי כמובן הפוליטי והחברותו באותו מרחב שנתפס כפשוטו

11. בעיתונות הערבית הקיים דיון סביב המשמעות הלאומית האחרות של החינת הבחירות לראשי הממשלה בפברואר 2001. מפקדים רבים טענו נגד וריבם לראליים, שייקמו לוח כפיור לאומי מיוחד, שיהיה מישותח חזקא על הפגנת שית האחרות הישורתי. נוסף פמני (אלי-אמארה), 16.2.2001, אל-עית, 15.2.2001.

קצר אחר, "כשמיסעור שמת בני דוד", הכיבי מטרנטי קרוים מרדכיים לאישיותו העמומה של מסעור, ונושא את הכינוי "צנון". מסעור מחוררע לקשר המשפחתי שיש לו מעבר לגבול. בני משפחתו דינם פליטים חיים בגולה המערבית. שמתת המפגש אחרי מלחמת 1967 הינה הסמל לפטרייטיות המפעם בליבם של הפלסטינים בישראל. הקשר המתחדש בין בני המשפחה מחזק את נאורו של מסעור ואח במחזו העצמי ומשקף את המרקם החברתי, החברותי והלאומי של בני העם. חת על כן, כחזעו של הכיבן הכינוי "צנון" לא נבחר באקראי למרות ריחו, הצנון גול מתחת לארמה, וכך הממלל אהנוטיות ושרשיות. לא רק ש"הצנון" המסמל את הפלסטינים בישראל, אינו יכול להחיקים ללא הארמה; הארמה הינה חלק בלתי-נפרד ממהותו של הצנון, כשם שהיא חלק בלתי-

נפרד מעצם קיומם של הפלסטינים בישראל.
עולם סמלים זה, כמו גם אלטריות הרואיות אחרות ביספורי של הכיבן, מעצמדיים אהנו לנרטיבס ההיסטורי הציוני ומדיניש את ההתנועה הקיומית של העם הפלסטיני הטמינה בקשי-לארמה. הכיבן מעביע על המילעות הפוליטית של הדור הצעיר שצמח חרת השלטון הישראלי, ומדיגי א את מאבקו נגד סמלי הממסד הפוליטי הישראלי. מצד אחר, הכיבן, המסמל בעינו את נכסידם של הפלסטינים הישראליים, מרמז על הצורך בחרכות-דיויים ובפונגטיים כמאבק על הככה הלאומי יבמסע השימור של החברות הפלסטיניות. מאבק הינו חלק בלתי-נפרד מעצם הקיום הערבי בישראל, והוא אף אינסטינקטיבי. לדוגמת, בפעולותיו של מסעור נגד סמלי הממסד כטיטר "כשמסעור שמת בני דוד", כגון הצגת האוויר מגלגלי הרוב המטטרתי, הוא מכין המוד דוד נסונה שמאשרת לו לא להחפס. אופן מאבק זה מסמל, כדיבט הכללי, את התחנות במעשיית פוליטיות המתחשבת כמציאות המדינית סכלי ליתוח את העבר הלאומי ואת סמלל המרבי — הארמה.

תמינת-יעילס'ז, המבצעת מטרותיו של הכיבן, אפייתה את אחרות תיירם של ירוב הפלסטינים אחרת ישראל. מצד אחר, מדיניותם הקולקטיבית הלה והחגלבושה, הקשר המתחדש עם חלקים אחרים בעם הפלסטיני, כמו גם הקשר עם העולם הערבי בעקבות הסכמי השלום, חזקו את כוחו במעגם כחלק בלתי-נפרד מהעם הפלסטיני. מצד אחר, אחרות הייתה החולשים חרת השלטון הישראלי חייבי משנה וחזית וריאליים פיליטי מפוכח.

פיצאת היסטורית. הקשר לאירועים מהתקב והתמקם לאירועים כחיי הקהילה הפלסטינית בישראל נעזר לחזית את המורשת והזיכרון הקולקטיביים ולימים את הכוחות למאבק בנישול החימרי וההרמזות. יחד הודגשה האבחנות של הפיצאת הנטבחות.

בספרו "אחיעזה" הכיבוש ההבריטני של מולדתו על-ידי שינוי השמות היבריטי ומחברו את הכיבוש ההבריטני של מולדתו על-ידי שינוי השמות היבריטי של מקומות ואזורים לשמות עבריים.¹¹ הוא בעלה את השוואת ספני המציאות הטובה על צירם של הפלסטינים, ומשקף את עצירה כשהנון לנוכח רגלי הרוחות של הממשל הפוליש והמזכרתי. חוכמי סביע את השוואתו מאובדנה של חזיות הגעועועים לארץ הזאת בחור הארץ הזאת, חרות הגעועועים לחיפה כחור היפה.¹²

ביולדיו אלה של חוכמי משקפות את חיסים של הפלסטינים בישראל להביע את הזהם ולדבר בפרוסיה על טאווייהם הלאומיים. הפלסטינים בישראל לא ידעו את עצמם כפלסטינים ולא השתמשו במושג זה בעשורים הראשונים לקיומה של מדינת-ישראל. רובם הסתפקו בסיועם של המנגנונים האידאולוגיים של הממסד בישראל, כוחות הערביה הכללית.¹³ היות ששטח-המזרח "פלסטיני" נתפס בישראל כארץ, דרב נוצל בקרב הפלסטינים הישראליים לא השתמש במושג "פלסטיני" כאשר דובר על עצמו ומולדתו, 1996. הפלסטיניות, כמובנה הנוכחי וההיסטורי, התרבותי-הפולקלוריסטי, הופרדה משפה האתנית, שנתקן לשוליים למסד עשיריים מספרי. הדבר כלל בשיעושי השוליים ביותר כממלים פלסטיניים במחאות פוליטיות ובהפגנות ובנסים ציבוריים. אפילו בונים האדמה הראשוני, שמסמל את התפנית במודיענים הפוליטית והלאומית של הפלסטינים בישראל, לא היה שיעוש ממזון כממלים לאומיים פלסטיניים, דוגמת הדגל. לשידור זאת, הארבה לארמה, למקום ולמולדת שהתקפה ברמת הגיעים היציביות. המבחה ובמבנות העוה לחמרות ואף להתעמת עם סמלי השלטון, המייצעים, בעיני ערבים רבים, את אפזיות ההיסטוריה ואת העלבון שמתשול הממסד.

11. על המדיניות הלאומית של ישראל כלפי השפה הערבית, ראו אמאדה ופריע, 1999.

12. חוכמי אומר את חוכמים בהקדמה לחיפוש העברי של ספרי, 115. על הפקידה של פטריה החיפוש בשפה מדינית זו, ראו אל-חאג', 1996.

למהותם של הפלסטיניות.¹⁴ אבל אותה אורחות טיפקה מרחבי תמרון פוליטיים ומרובותיים שנבעו מההשתקפות המודרניות שדא טגיה בחובה. האחריות הישראלית נהפכה לכלי ולמניע מרחב ציבורי ששחרר פלסטינים רבים מכבלי המסורת ומאורחות החיים שהיו שבוים ככבלי החשיבה הדתית (בשארד, 1996). הפלסטיניות הישראלית נהפכה לשיחוב של מורשת וזיכרון היסטוריים ומרחביים הצומחים בחד קונביויה שדה להם ואף מנגונה מבחינה שירשית היסטוריים וישאופותיה החזרות. את התניע שיקף חוכמי כמיללים ובמושגים המשקפים תחושות של הקוה מחולת בעצמו. על רקע זה ניסה חוכמי לחזור אל תודעתו של הרוב היהודי בניסיון לחשוף לפניו את לכטיז ואת מורכבות הדורות הקולקטיבית שזוא מייצג וחבר, 1989). מטרת שרתוף זה הייתה להעלות אל פני השטח את האחריות של הרוב היהודי לעוול שנעשה ובמשיך להיעשות לפלסטינים בישראל.

חוכמי אהב את המולדת הפלסטינית ואף הזהה אותה בצורתה וכלבשה החרח כביפורי. הוא שיקף את אהבתו לארץ ולעם הפלסטיני לא רק בתאורי הנוף והאתרים השונים, אלא גם בשימוש הלשון ובחזיונות הזיכרון הקולקטיבי באמצעות שימוש במושגים, אמירות, פתגמים וסיפורים טהומות הפלסטיניות. הוא השתמש בשפה פשוטה אך בעלת שורשים אתנופיים הנעיצים עמוק בארמה, שנוכריים את חוכמתו הפוליטית והתרבותית של הפלסטיני המצוי. האופטימיסטי הוא הסמל שטבע אמיל חוכמי לעצמו כמו גם לכל הפלסטינים בישראל. האופטימיסטי אינו נערך אישיות ואף לא בור ועם הארץ. הוא בעל אישיות מודרכת ועבר שורשי. חוכמי משתמש בסיפור המעין-היסטורי כדי להציג את המאבק שניצל עמו עם ההיסטוריה. הוא משחזר את ההיסטוריה שבה מתנהל מאבק מתמיד בין כוחות החזיות והמנהות להופש ולעמידות של החיצו החופשי. לבין כוחות-הגנר המגשולים את שואפי החופש מחזרות. השיפור המורכב משקף את המציאות המורכבת ואת חוקי הקונפליקט הטבעיים בה, תוך כיר נגיעה במקורות הרעון להשחזר בעול המציאות המלמדת סבלי לשיקוע בקטגוריות עיונית או בשנאה וקרית. השיפור המורכב מייצג את דמיי החיים השונים הקיימים בכל

14. על המושג "אלימות מולדת", ראו מורדית, 1999.

דביצ'אלי של בטארה משקפים תהליך ארוך שהתחיל במרב האוכלוסייה הערבית בישראל. תהליך זה בא לידי ביטוי בשנים האחרונות בהתרחקות תופעות התגברות המצביעות על הפנתיות והלכת ונכרות של הדגשות הפטריוטיים הפלסטיניים והשל הפנתיות של הדמיון החיאה המורשת הפלסטינית, הן קולקטיבית, הפוליטיקה של הדמיון החיאה המורשת הפלסטינית, הן יצירת קשר בינם לבין סאפיניים לאומיים, נאפני לסאפיין ברוד של ההתנתות הקולקטיבית של האוכלוסייה הפלסטינית בישראל בשני העשורים האחרונים.¹⁶ תהליך זה משתקף בהופעות שדקיימו אומנם לאורך שנים אך מקבלות בעת נופי חדש, הכוללות הסטיות המוציאות והתקוותה של האוכלוסייה הפלסטינית במרחב הציבורי הישראלי מושפעת מגורמים פנים-ישראליים, אזוריים וגלובליים. לתהליכי המלובל-הצניח הקשורותיה כמו גם להתפתחות האחרונות בקונפליקט הישראלי-פלסטיני יש השפעה ארוכה על הזרם של הפלסטינים הישראליים ובשיתוף הציבורי המאפיינים את מערכות החיסים בין-דוריים בממנה והמיועו הפלסטיני. לצורת הקושי לסכם את מכלול השינויים האלה, לחלקם יש זיקה ישירה לתופעת הפטריוטיזם בקרב האוכלוסייה הפלסטינית.

שלוש תופעות טרובות, המנאאות את האקטיוויזם של הרגשות הפטריוטיים, יכולות לשתף צורה להבנת השינויים המתחוללים במדינות הקולקטיביות ובמאוייהם של הפלסטינים בישראל. התופעה הראשונה שגורמת אליה קשורה לכינויים של פליטים מקוטניים – הנומדים הנפקדים – בכפרי-המוצא שלהם, ששרודיהם קיימים עד היום במרחק לא רב מהם. בינתיים כאלה התקיימו לכו 1948, אבל בשנים האחרונות הם עברו תהליך התגברות ומתקיימים במועדים קבועים המסמלים את החיאה המורשת הדיכרון ההיסטוריים. תופעה שנייה קשורה לשיקום ושפיון של אחרים והיסטוריים שעליהם השתלטה המדינה בעקבות טבחמת 1948. גם תופעה זו התגברת בשנים האחרונות,

16. על משמעותיות השלכותיה של הפוליטיקה של היסטוריה, ראו Zeyl, 1997.

יום האדמה היתה מאפיין קריטי יצירי ומקיף לשבור את המטרה הפוליטית שהצביח לאזרחים הפלסטינים על-ידי המוסד יוצעני (יפתחאל, 1999). יום זה שעמדו האזרחי האליטה הקונסרבטיבית טמן כוחו פוסט-נציאלי גרול של מדינה היפשה שהצטברה לאורך שנים, ושיקף צמיחתה של כורעות אופוזיציונית חדשה למרחק הברתי שהלך והתעצב במודעות הזמן. הוא לא רק שיקף את יציאתם של רגשות הכעס והעלבון מקוננויותם אל תהליך הציבורי הישראלי, אלא היווה מעין תפירה קולקטיבית לנפש הערבית המפועה ורחייה של כללי המשחק המוכתבים על-ידי השלטונות. יום זה נהפך למנוף חשוב להבניית "המדינות המצוינות" בקרב הפלסטינים בישראל (אנדוסון, 1999, 61). הוא הוזה את החילת ההשתחררות שחבנית קונגריסיונית ומסטרות פוליטיות ששיקפו את הפטריוטיזם הארודי, ואת היציאה למסע ארוך אל עבר רפוסים של פטריוטיזם פלסטיני. שקיבל ביטויים שונים ומגוונים עם השנים. שינוי זה אין משמעו שהפטריוטיזם הארודי חלף מן העולם. אך רפוסו החשיבה וההתנתות החדשים מחדים המחשה לצמיחת רפוס חדש של פטריוטיזם פלסטיני שהינו גאה, עז יאף מתגרה יותר. אם כן, עלולו של הכינוי, עם כל מה שהוא מייצג, דיווח כנראה שילב היסטורי חברתי בהתפתחותו של רפוס חדש של פטריוטיזם דוגמטי יותר וכמות יותר בעצמו. דוד חדש קם לו בקרב הפלסטינים בישראל, דוד שניצל במדינה והתנהך במסדינותו ועל-כן נקודת-ההתייחסות שלו לסביבה הפניית והחברתית שונה. לרפוס זה נפנה את אוד הקוריים בעמודים הבאים.

פטריוטיזם פלסטיני

במכתב ששלח ה"כ עומי בשארה ליושב ראש הכנסת ב-20/6/2001 במתגה על הודישה לדסוד את הסינתו הפורלמנטרית, כתב בשארה: אני לא פטריוט ישראלי. אני פלסטין, חלק מכם שהתגדרה שלי לא נמורה מאז 1948. אל תבקשו ממני, למשל, לשתתף בנצחון ישראל במלחמותיה, או להגן את יום העצמאות. ואני, גם במקרה זה, קשה יהיה לנציא אודדים ערבים המחזיקים בעמדה שונה משלי. אני ערבי ופלסטיני. הנצחון הישראלי הזה הוא האמת שלי. אבל למרות זאת אני קורא לפשידה היסטורית, במסגרת דמוקרטית ושטרונות.

למקום מגורים דמוקרטי ואף לא להשתמש בנכסיהם, המצויים ברשות המדינה המנהלת אותם לפי צרכיה.¹⁷ במקרים רבים הוקמו יישובים יהודיים על ארשת אלה, אך שבעלילה החוקים גרמו בקרבם-שקום.

הקשר למקום המגורים המקורי והשאפה לחזור אליו היוו סמל ומתמיד מרכזיים חשובים בהחייאתם של הפלסטינים בישראל. אם הקשר של הפלסטינים הפלסטיניים במדינת ערב לאדמותיהם נחשב כמנוחה חזקה לרוחניתי הארטי, הפלסטיים המקומיים ראו, חשדוהו את מקום מגוריהם המקורי וס-ים. הם ראו כמ-יעיניהם אך אדמותיהם עוברות טרנספורמציות שונות ומעצמות לשימושם של אנשים שונים לאהבתם. תפגע של 1948 נחפך לחוויה ומוימות. נמצא קטואר-פחד מתארת כסיפורת ישיבי בארשתו את הפועלים הערביים שאליהם לעבור כשכרים באדמותיהם שלהם לאחר שהופקעו על-ידי השלטונות והועברו לזרים יהודיות. היא מתארת כיצד הטקטוריים החורשים את האדמה בטורשי, בשטם של רבים נכני עמה וכייתו כשם אלה החיים בודות מתמרת: לא, בשום פנים לא אמר את מולדתי – גם אם צנועה היא וכאבת – במולדת אחתי (קטואר-פחד, 1957, 76). הכיטי המונחן כיוורן להצטרפות המקום כוכיזנם הקולקטיבי של הפלסטינים בישראל הוא קידילת-הדוכות של הכפריים אקירת ופרעם, שעה-ל צווח על לושפיהם לעורבם יטריצו. במלחמת 1948 תוך הכשתה שהם יחזרו לישם אחרי חום הקרבות, הכשתה שלא מומשה עד עצם היום הזה. מאכבם של צאצאיהם של תושבי הכפריים הללו בשלטונות המדינה, שמשך עד יומנו אלה, היו ביטי צוחק לחשיבותו של הקשר המיוחד למקום כמדושמם של הערבים בישראל (מנט, 2000). קשר טיירי זה לאדמה ותחושת הזכות הכפיה באים ליי כיטי כטיפוריו של כוחמד על, טאה, מולירי ספר מיצאר שתי לנו 1948 ככפר השכן קאבול.¹⁸ החיאטרון העירי בישראל

17. לפני כשהו הניח הכריזמנט עליי בשארה העשת-חזית לשינוי חוקי נכסיהם ופליטים בשנת 1950 (כל אל-יעיני, 12.3.2001).
18. דא את עני סופווי, החיני: ייבלי ייעני חפיוטי, כמד יאחתי, 1988.

למרות חקשר שלה לפולחנים דתיים, יש בה מימד שטרותי לא-מבוטל. התופעה השלישית קשורה למאבק מאורגן ויחוקשר על לעמדה של השפה הערבית בישראל ונכר הפיכתה לשפה זרהה ומשנית במרחב העיבורי הישראלי למרות הייתה שפה רשמית.¹⁹

תוכחת העבר תפליך¹⁹

התוצאה הטורית ביותר של מלחמת 1948, נמקדת-יבט פלסטינית, היא החיזיונותה של בעיית הפליטים. הפליטים אינם רק אלה שגורשי, הוכחו או כרוו לאזורים ערביים מחוץ לגבולות מדינת-ישראל, אלא גם אלה שספונים בלקסיקון הטוצוולוגי "פליטים פנימיים". אלה האחרונים הם ערבים פלסטיניים שהיים כפליטים בכפריים שמונב או מוחזקים במוד כגולות המדינה, לאחר שגורשו או נטשו את כפיהם בעקבות קרבות המלחמה. נספום של אלה נע ביז שלישים אלף עד חמישים אלף מייל לאחר המלחמה (Al Hail, 1986). רובם גייים בקרבת כפרם המקורי, ולא המאפשר להם לחזור אליו בעקבות מדיניות הממשלה לנו 1948 ועד היום. דחלת הקמת ההגנה לשעת חידום משנת 1945 על שטחי מדינת-ישראל וחכרות הכפריים הכבושים כשסחים צבאיים אפשרו, לצבא למנוע את חושבי הכפריים שנגטשו מלחזו אליהם עם שור הקרבות. כמרכזי נשללה חוכות מהפליטים המקומיים להשתמש בנכסיהם, והם הועברו, יחד עם אדמותיהם של הפליטים האחרים, ליי האפואדוסים על ככסי נפילדים (כריימן ומנצור, 1992, 171-157). הפליטים המקומיים נחשפו ל"נוכחים נפקריים". היות שהקמות ההגנה לשעת חידום הקפות עדיין, ביקוריהם של הפליטים המקומיים ככפריים – שכמקרים רבים מרחוקים רק מאת טורים ממקום מדיניהם הנוכחי, ובמקרים מסוימים אף עשודות לטורים – אינם חוקיים. הפליטים אינם מורשים לזיכנס

17. על הכניעות של כפריקות בית המשפט העליון ככל חקשר לעמדה של השפה הערבית ראה את בא-יעני של חסר גבארתי, (2001) ישראליות העיני פני עקרי של הערבים לפי נפי יחודי-יעני, כמדות כלי ומן פלסטיני, ששפם וממשל, כוד (11), עני 53-86.
18. על קולם-היא-נשמע ההמודות מחשית העיבורי בישראל של העכודים הנפקרים, ראו כודסמן, 1992.

כפריים הרדוסים היום סוג של יישוב קולקטיבי המציף את חסותות הבא ונוגמת המפיש כל פעם מחדש, וכמד הם מזיזים את הניסיון המיושק של עשרות אלפים אם לא מאות אלפים. למרות האיסור החוקי על הפליטה לכפרים הרדוסים, הצליחו העקורים להפוך את ביקוריהם בכפריהם למעצב פטריוטי המזיזן כוחות מחאה חרישה ונמוגה להקמת רכה למען ההגנה לשורשים. המצנעים כוחיים את היישובן הקולקטיבי ואת החזושה העצב, הצער והבאב המשותף נא בקרב בני הדור הצעיר, אף שכבי דור זה לא היו את האידעוים באופן ישרי. הביקורים מחקיימים ביום מפילה הכפר במלחמת 1948, ביום-הארצות וביום שבו מדינת-ישראל מציעה וביצירת את הקשר בין-הממט הזרית-ישראל להחצושה בעיות הפליטים הפלסטיניים. מספר המשחמשים במצנעים אלה הולך וגדל משנה לשנה והישיבים של כפר מטריות הנבחרים למצטופים אל העקורים לאת הודות ונחמה. הביקורים מתנהלים כמצעיים הכוללים תפיש דעלי פלסטי ושיחה לאומית פלסטינית. ספלים אלה יוצרים אויחת גוים נוחים לימניעי האנדרות השינית, והחשובים לריתמת כוחות חברתיים שונים שאינם מביי אפילושיית העקורים למאמץ לחזושה את הוויכוחן של פלחמת 1948 ושל החצושה דרות-האסין שלה.

שכירת קשר-השתדוק סביב בעייתם של העקורים וארצן המצנעים מכביזים את מודעותם העמוקה של הדור הצעיר-כמאריצת 1948 ולשריחית שפקיד את משחזרותיהם. המצנעים לכפריים ההרדוסים מבטאים מחושה של קשר עמוק למקום ונמנית רבה לדקריי למעני. הם טומנים בחובם גם מהאח חרישה נגד הממסד וכדיעושה. יש במצנעים מחאה נכר נסיונות הרמסו להשיכה את בעייתם של העקורים להתעלם ממנה. הנחמה "הנפקרים" היו בניי מייאלימשי שיכיל לכטא את מצעויהם של "הנפקרים" אל עברים. חשוכ לציין שרוב העקורים משוכנעים עד ישיט שלא נפקדו מארמיהם א' מסיבותיה הקרובות מרצח, אבל בעניי הממסד הוה ר' בעייתם את המקום מסיכות של ביטחון אישי למחוק את זכיות-הייסוד שלהם מדיי-הימים. כמאבקים המהודושי של העקורים ומכיוונה של תופעת המצנעים לכפריים ההרדוסים יש ביטוי למרכזושה של טראומה העכר כחיהם של העקורים והדחיהה של הנפקרות הכפרית. וברו המלחמה הוה על עצמו כמאמיה קולקטיבית שאונה מוכנה לקבל את עלבון-העכר ואונה מוחלה עליה. האהבה לארשת השורשים

אל-מירא" הפיק בשנת 1988 דגמה על בעייתם של הפליטים הפנימיים.

זכוכה כהחזושה רבה בקרב העיבור הערבי.²¹
 אם כן, בשנים האחרונות אנו ערים להתעוררות חזקה של הפליטים הפנימיים. שבאה לירי ביטוי, מצד אחד, במאבקים העיבורי והחוקי לחזור אל מקומות מגוריהם, ומצד אחר, בשכירת מחסום הפחד והרתעה יכאונן בקורים המוניים בכפרים הרדוסים במיערים קבועים.²² הדבר קשור לכריתת הסכמי-הביניים עם איש' וחוישות הפלסטיניות, ולהתמקדות בכיעיתם של הפליטים הפלסטיניים החיים מחוץ לגבולותיה של ברינת-ישראל. הפליטים הפנימיים — או העקורים, כפי שהם מערייפים לראות את עצמם — נוכחו כי רק הם יכולים לדאוג לעצמם, ועל-כן מיקדו את יהבם, בשנת 1992, בהקמת "עדת הודעה להגנה על זכויותיהם של העקורים מ-1948, אודות מדינת ישראל", המאגדת בתוכה יותר מארבעים אסדרות מקומיות שהקמו על-ידי עקורי הכפריים השונים. מטרתה המוצהרת של "עדת העקורים" היא "חזרת הפליטים לכפריים מהם נעקרו או גורשו על ידי הצבא." יי למרות השתלכותם הכלכלית והחברתית של רוב העקורים בכפרייהם החדשים, רובם, אפילו מקרב הדורות השני והשלישי, העדיפו חזרה ליישוביהם המקוריים על קבלת פיצויים והשארות בכפרייהם הנוכחים וכבה ומויולי, 1996.

קולה של "עדת העקורים" נמצא בעליית מחמתם, ובעייתם של העקורים, שמשפלים מגיע כיום למאות אלף בערך, ולשיח מוכרת יותר ופעיליקה רבים מקרב האוכלוסייה הערבית בכללותה. בשנים האחרונות אנו עדים לפסוסים רבים העוסקים בסוגיית העקורים. נוסף על פרסומי "הועדה" הסדירים, הועמד מקיימת מפגשים שונים של חכריה במטרה להגביד את מודעותו של העיבור הערבי לבעיית העקורים ואת אחריותו לתמיכה המונית בשתדושה. הועדות הכפריות השונות החלו בשנים האחרונות לארגן ביקורים המוניים בכפרים הרדוסים בשלישה מערים קבועים, לצד הוזכות האישיית והקבוצתיות הספיונטיולית. הביקורים

21. הגעה עסקי בהיסטוריה של הכפר סוהחמה בגליל העליון המעיני, שהתפרסם במלחמת 1948 ותושבי נאלי. לנים על נפשם ילא וחתיו נחזור אלי לאחר זמן.
 22. יאריץ סלפני עם יישובדאש תערת העקורים, עיי' וקיס וקיס, 2001, 192.
 23. מתימי שריק, של הנמנה ומגליל, 1995, 243.

של התנועה האסלאמית בהחלף שנות השבעים הוא שספילתה את התפנית בהתייחסות לסוגיית הקמת הרצף של המדינה הלאומית (מאלק, 1990: 20, 1996). התנועה האסלאמית שאפה להחזיק את המורשת הדתית של הקהילה המוסלמית בישראל, ובכך להרחיב את דורת המנופליקט עם המדינה. הדת נחשבה למרכיב מרכזי בניוסם של הפלסטינים בישראל למאבק נגד האפליה הפוליטית ובעיקר נגד "חילול המקומות המקודשים למוסלמים כמו נכסי הווקף, מסגדים ובתי קברות".²⁴ להשגת דת ולהעמקת האמונה היה מילד בעשי מרכזי שחרג מהמסגרות הדתיות של הדתיות, התנועה האסלאמית הינה תנועה פוליטית לאומית הידורה קשר אנהדוני בין דת האסלאם לבין הכייה הלאומית הפלסטינית. קשר זה מתבטא ברעיונות דתיים המחוקים את תחושת ההשתייכות והחובות של האדם לסביבתו ההיסטורית, החברתית, התרבותית והדתית. בפעילות התנועה סמוך תחושה פטריוטית והקשרות פדית ודתית לאומיים דתיים בפיט יל-לפי הארץ ככליל.

תהליך העסקתן של החוגיות הפטייוניות בקרב הפלסטינים הניסוליים בישראל עבר בדרוש מאי 1991 תפנית משמעותית. שבא לידי ביטוי בבחולתם של ראשי התנועות המקומיות המוסלמיות בנחלות הדן דודוק להקים אגודה עברית שתמן על דמוקרטיה המקודשים למוסלמים והנסתם. הדבר התבטא בהקמת "אגודת אל-אקדז", שמטרתה להשקיף ולפקח על האגודים המקומיים למוסלמים בנחלות הדן דודוק ולתשום. האגודה מצהורה שהיא "עקבת אחר האזרים המקודשים כדי לטפל, לשפץ ולשחזר אותם והן נאמצעות מתוך פיקח ומשרט של כל אגודי הווקף והמקומות המקודשים. האגודה תדאג לשיט את דרכי הלישה לאזרים אלה באמצעות ספד תיריות שהציין את כל האזרים וחבצע מיסוי כילי לכל הארץ כדי לחשוף אזרים שהוסתרו או הובלדו".²⁵ הקמת האגודה הייתה תוצאה של עלייה ברתה של התנועה האסלאמית והידורה בצורה נקופה לפישור התנועה כילי. בפחיות 1989 למועצת המקומות וכתה התנועה ב"אשום של כמה עיריות ומועצות. והכניסה מספר רב של חברים למועצות אלה ולפרטים, דאן פי, 1996). שינוי זה היתה קניעית-מדינה לא רק מבחינה מספרית, אלא גם מבחינה איכותית, עם

הדיסטוריים והקשר הריגועי לאומית הנפר נחשבו כשנים האחרונות לכישור מוחשי של פטריוטיזם פעיל, המתבטא בעשייה מצטברת לחחיות גלגלי ההיסטוריה ככל תנועה לעקורים, לאחזר. אודותם הישראלית של העקורים ומסרות החוק המשפט של המדינה שהורים מנות דיק להשגת יעודם, בניסוד לעפדתם הדלשה יחדו של שאר הפלטים הפלסטיניים מגלחמת 1948. בשנים האחרונות אנו עדים לפניות חוזרות ונשנות של עקורים מבפריים שונים ככני"צ בניסוד להשיג פסקות שיאפשרו להם לחזור לפרייהם או לקדם את עדם דה".²⁶

החיאית המורשת הדתית ושחזור הקשר החותן לאומית

הדת מילאה תפקיד חשוב בהכנייה המודיעות המקולקבות אצל לאומים שונים. דניסויה היותה בהחייאת המורשת הלאומית היהודית לאור אלפיים שנה מדורה השואה לא-מבוססת לכל קבוצה לאומית. המדינות הארכיאולוגיות הרשמיות של מדינת-ישראל הפכו כל אחד בארץ ליעד לחיפוש שורשי-העבר היהודיים. במדינתן, מדיניות האומית ענינה המדינה ככל תנועה לבכני הדיק האסלאמי למן כום המדינה. ערה מניקה חוללת נגיפות בקרב הוגים דתיים של האוכלוסיה הפלסטינית.²⁷ חוק נכסי נפקדים העביר לידו האוסטרו-הונגרי הכללי את האחריות לאומות המדינה רחב, בולל נכסי הדיק האסלאמי שנידלו עד 1948 על-ידי המדינה המוסלמית העליונה.²⁸ צעד זה פגע קשות במעמדם של הפלסטינים המוסלמיים, ודיוק את הנספך הדת של הכספר האומי. כל השנים הייתה מודעות רבה למרכיביו של הנושא בעיני מוסלמים רבים, ואנשים רבים השקיעו מאבק ניכר בניסוד להחלל שינוי במדיניות של המדינה ביחס לאוכלוסייה המוסלמית ולמעטרה של הקהילה, אך עלייתה

24. לון 1948 הנישו מספר עתי"ת לפי"צ בנטשא הפברים אקדית ידעם, שדרישו כמסורש לאפשר לעקורים לחזור לפרייהם. ניספ על פי הנישו ערוחת של עקורים אחיים, שחבני את חחיות אומותיהם שהיופעו ודועבדו לידו האוסטרו-הונגרי על נכסי נפקדים. דאן: אסציקוליד, 1995.

25. המדינה מירבה להקמתה במדיש של המדינה המוסלמית העליונה, שיהיה את נכסי הווקף לפי 1948. הדיקה במקומות ודורה מייצעות כמחורים שונים.

26. לאחרונה הדמד על דיקתי המדינה המוסלמית העליונה ביחיה אנשייהה פמלמיתים בישראל וכל אלזיעים, 2001: 23, 26.

את העיניים המרכזיים לייזר ולטפח מורשת של שימור-פעולה ועולות הדרגתית שמתוכם לרובי ההמונים של המדינה עם סוקרו הפוליטי, הכלכלית והתרבותית מצד אחד. אגדה אגדא מסמלת על-ית מודרנה ברגשות המסורתיים של הפלסטינים בישראל, בשאיפה להזדהות את מורשתהעבר ולטפח את הקשר הירחי לארמה, לצד הקשר המשיקני אליה. בכך היא מנמדת אתה לא רק פוליטי, אלא גם לוחני, לתפסת האדמה במדינת העינית.

מלחמת הלשון

השפה הערבית הונה שפה רשמית בישראל. היא מותרת לשימוש במסמכים הרשמיים ובמסורות רשמיות רבים. מנג המנהל והנידומשפט. למרות זאת, היא לא זכתה ביחס של כבוד כדמה הפורפולית הלא-פורמלית (Spolsky & Shohamy, 1999; Ben-Rafael & Broshi, 1991). השפה הערבית נתפסה כשפת הזניחה, ומשום כך הדרגתיות אליה הייתה הלכה כאל שפה נחלתה (Donkai-Schmidl, 1998). החוקרת זו לא התייחסה עם המבד המיוחד שהערבים מייחסים לשפתם. נעבר להייתה שפת-קודש בעיני רוב הערבים, היא מוזרה גם סגל של גאווה וחודות. המעורר הנודע זוא אבו-זאח המרד את האדמה והלשון בשני הסדרות המסויימים לשעירה על קיומנו על עולמו (נאלי-צנזרה, 1990, 1991). קרום-מכפס זו אפיינה את האוכלוסייה הערבית בישראל למן קום המדינה. אבל כשנים האחרונות ניתן להבחין בהתעוררות של תשומת-לב מיוחדת לשיקומה של השפה הערבית במרחב הציבורי הישראלי. כהילי למכלול זהה יותר. ההתעוררות בשפה ובמקומה בתודעה הקולקטיבית נתפסה ליעניי מעורק של המשיחיות הפלסטיני. אקדמית-יעי שדשפה הערבית וכתה כואו ומתמיד ביחס מיוחד מצד

הערבים, ההשפעה המבוכית הביאה לידי חוזיות השפה הערבית לחיי היומיום שלהם. בשיחות לא-פורמליות. ערבים רבים, במיוחד בקרב הדרג העניי, משתמשים בשפה העברית כאת להתהדרות (Amara, 1999). העברית נתפסה לסמל המודרני והקוסמה בעיני ערבים רבים. מנמה זו נתמכה על-ידי מדיניות הלישן בישראל, במיוחד של משרד החינוך אך גם של רשויות אחרות, דוגמת אלה שאחדיות לשימוש בכפשי הארץ. במשרד החינוך שאפו להביא באמצעות לימודי השפה הערבית לידי דו-גונית-לוציות של הערבים. על-ידי הודרת ערך הודות המלטיניות

כניסתם של כמה מהמנהלים בתנועה בעלי תחו ורודת-ידיעה אידאולוגית ומשוע. ראשי רשויות אלה פתחו במסע המברתי שמתודת העצמקת המודעות הציבורית וניסו כוחות המרתיים חרשים למע העצלה המקומות הקרובים (ריזא, 2001).

פעילותה המקופה של האגודה הדרגתיותה לכל הליק הארץי. יחד עם ההתמכה העיבורית שרוא זכה בה, שבאה לידי ביטוי במרימות כספית וברשתותפנות בפעילות השיפוצים בהתדברות, מעידות על הצלחה לא-מבוטלת של האגודה. האגודה נהפכה לתופעה מקיפה המתחזקת את תחושת הגאווה העינית לא רק של האוכלוסייה המטלמית, אלא של כלל בני המיעוט הפלסטיני בישראל. האגודה שואפת להעצים את התודעות המסוריות של האוכלוסייה ולשתמן מודעה הירחנית לרמה התודעות, שהתבטא בשחרור האגריות הסמנות בעיבור ובהמיימן המיעוטי, שהתבטא בשחרור האוכלוסייה עצמה. האגודה הצליחה במשך לערוצים קונסטרוקטיביים לאוכלוסייה עצמה. האגודה הצליחה במשך עשור להפוך את פעילותה לתופעה רחבת-היקף המבטאת לא רק הליך רוח קרבי, אלא גם אהמ אידאולוגי, חיקי ימעי לרשויות המדינה המטלות כאתיות המקורשים למוסלמים. למרות חילוקי-הדעות בהנחיית האסלאמית, שהתפשטו גם לאגודה אל-אקצה, התמכה העיבורית בפעילות האגודה הילכת ומתחזקת. היא פועלת בעשרות מטרות ובחיי קבורת כרחבי הארץ, ותבטא בפעילותה הליך-דרגת שרדשי בקרב האוכלוסייה. האגודה מצליחה להם לפעילותה מומד לאומי, ובכך להתמכר לגופים אחרים ורחיים אחיים עם ועדת המעקב העליונה של האוכלוסייה בישראל. היא פועלת כתיאום עם אגודות אחרות בעלות ערך לאומי מובהק. תפלסטינית בישראל ועם אגודות אחרות בעלות ערך לאומי מובהק. האגודה יוזמה פרויקט חבדי-היקף במטע אל-אקצה, שהעמיד אהמ

לשליטה הישראליית בה

אם כן, שופרו המטרות וכתי-ההקבורה המיסלמיים בארץ נועד להצביע על התהליך דרג יותר של אהבה עמוקה וחשודנות טאה כלפי פעילות הממסד, מצד אחד, ועל נכונותו של המיעוט הפלסטיני לישל

29. האגודה כוסמה סוכים של פעילותה לאחד עשור, וכי הפניה את המשותף הוב למנות הפעילות שעשתה. יוא את הדיכום עשוי שנים של תרומה ונתיק אגודה אל-אקצה לשימוש הנודק והמקומות המקורשים המוסלמים, כפי שה

"יעדאלה" נגד שש עיריות של ערים מקורבות בישראל. בדרשה כי ימנעו ימנעו לא ישתמשו בשפה הערבית ככל שלטי המדינה. שלטי ההודעה שלטי האזהרה, ההודיה והמרוצין, וכן ככל השייכים הניצב במקומות עיבוריים, הנמצאים בתחום ששיטן של המדינות, שימוש במדל הזה לוח שבפעמיים ובמחיצ נכר, ובחזאם לכללי השפה".³⁰

לצד מגמה פורמלית זו קיימת המעוררות גם ביישורים לא-פורמליים. לנו אביע שנות התשעים שקוד כמה אונסקולטואלים ואנשי-רוח יעצבים על הקצת "אקדמיה לישון", שתמשל באיגמדה של השפה הערבית והדאג להפעת תרגומים ערבים למושגים שישושים עבריים. מאמצים אלה נשארו פרי, ותשנת אלפיים הקמה אגודה עיבורית, "לישון הערבים", שיצרה קשרי-עצמיה עם "האקדמיה לישון העיבורית" בקהיר. פעילותה של אגודה זו עורכה בהתקלית, אבל היא מהווה המהשה למודעות העיבורית ההולכת והגוברת ולמאמצים המושקעים בשימורה של השפה הערבית בסביבה קשה המסכנת את עצם השימוש בה. השתקפות של אותה מגמה היא המאמצים העצמיים בערים שונות להרחיור את השמות העיבוריים לחזקמות ששנים טובה לאחר 1948. מגמה זו חזקה במיוחד בחיפה, אחד המרכזים המרכזיים של המיעוט הפלסטיני בישראל (מנצור, 1999).

סיכום

על האוכלוסיה הפלסטינית בישראל עובדים ההליכים מורכבים, והיא מושפעת ממגמות וממהפכתיות שונות. חלק מחדלילים אלה משתקפים בביטחון העצמי העולה ובאטרטגיות המרכזיות והלאומיות הנגזרות של אוכלוסייה זו. היא אינה קופאת על שמריה וגם אינה מתמסרת להתלככים ולמגמות המשיפיעים עליה. לניכוח החתחתיות כשנים האחרונות, כפי שתוארו לעיל, ניתן לטעון שהמחזוריות של האוכלוסייה הפלסטינית בישראל נדפד במידת רחוק לפעול יותר, ומנקודת-המבט של המאמר אף להתעורר יותר. מתרחש מעבר בודו משריים של ששנות, חיים פשוטים ובעתים לעבר, ומתאחרים של טף מולדת נמנים, קטום ומתגל, לעשייה פעילה למען שימור הקיום הערבי מול מגמות בדרות לגמור, לחסום

31. דא כנצ 4112/99 א. א. סוכני של ארען יעדאלה" כשישים.

השתקפת ביערות הספרותיות והצמחת קולקטיב ערבי המקבל על עצמו מערכת ערכים הכוללת את ערכיה של המדינה כמדינה יהודית (נרע, 1997: אגאיה ונרע, 1999: 27). נוסף על מדיניות זו, למן קום המדינה מיושנת מדיניות של שינוי שמות של רחובות ואזורים מערבית לעברית, כפי גם השגשגת הכיתוב הערבי משלטים המכוונים את התנועה ככפשי הארץ (מנצור, 1999).

כנגד מגמה הולכת ומתרחבת זו, וכביטוי לדאגה למעמד השפה ולמשמעותה המרכזית והלאומית, אנו עדים למתקפת-נגד שמוכילים אינטלקטואלים ואישיוציבור ערבים, כמו גם ארגונים אזרחיים ערבים. מגמה זו הינה ביטוי לחזרה למעמדה של השפה הערבית, כמו גם ביטוי לשיאפד הולכת ומתחזקת להחיות את הקשר בין השפה לבין המורשת והתרבות הפלסטינית (דא אבד-הנא, 1994). אנשי-רוח ערביים דאגים בשפה הערבית את עמור-השורה של הקידם הפלסטיני בישראל, רבים שאפו להעלות את מודעות הציבור הערבי, שחולד ומשתמש יותר ויותר כמושגים עבריים וליעיים, לייחודה של השפה מבנה ננטל והירבות המהווה לערבי מרכזי בעצם הקיום הערבי בארץ. השפה והשיבותה הוארו כמחמם יוחמי אוטונומי המהווה חסם אחרון לפני הדיחה והשתלשלה של חרבות זה למרכות הערבית בקרב המיעוט הפלסטיני בישראל, דוגמתו למגמה זו ניתן לראות במסורות להשתמש בטיעונים חוקיים ומתפלילים כדי לעצור את הנסיגה במעמדה של השפה. לפשלי בשנת 1990, עם היווצר כוננו של משרד החינוך להכריז על שנת הלימודים תשי"ז לשנת השפה העברית, "שנת הלישון העברית והערבית" (אל-שיח, 1990: תכני-אללה, 1990). על הקצו זה קיימו במיי הספר הערביים יעני-עיון כנושא השפה הערבית וההקשרים החברתיים, הלאומיים וההיסטוריים שלה. לצד זה היו פניות לבתי-ההשכלה כדי להיאבק על מיקומה של השפה הערבית כמחמד הציבורי בעתיד-לכתיב. משנת 1997, נטר משידל מפשלה שונים, חכש ארען "יעדאלה" את השימוש בשפה הערבית בשילום ההדרכה והמדורי האחרת בדרום הפלסטינית כמחמד הארץ.³⁰ שנתיים מאחר יותר, בשנת 1999, שרתה

30. העתידות יותר נטר מע"צ, משרד החשקות הלאומיות ומשרד החינוך, דא מספכי "יעדאלה", שפיעים.

והיב-שיח התרבותי עם שאר העמים הולך ודוחק. המתכבה המפחדת בישראל ואת בעדה המופהקת ביותר, הקשר המהיר עם העולם הערבי בכלל, ועם העולם הפלסטיני בפרט, נתפס כלידה פחדש ואל-קאם (1971). התעוררו מנגמת הדישה שהזיקו את הכיתה הצעירה העמדה על כיבוד זכויותו וקיומו של הערבי בישראל. אבל מנמדת אלה נטו לפרימטיבם, ששיקף רצון לשידוד בכל מחיר. אהבת המולדת והעם הייתה מותנית במרח הקיום, ולא לוישך. התנאים ההברותיים, הדרכותיים, הכלכליים והפוליטיים הדיכו את האובלונמיה להשלים עם המציאות על-דברן עמידה על זכויות ועל זנאים פייטוליים. הממסד עודד את הכוחות התברתיים השמלניים והספה הולידה דמוסה השיטה שחזקו את שליטתו כצדבר הערפי. הדברים נעשו כאמצעים שונים, שכללו את בערכת החינוך, אמצעי-התקשורת הדמוניים ומסודות האכיפה והחקו.

אך המסוריוטיוס האוחזי החל עם השנים לצנות את מקומו לפסוריוטים פלסטיני פעיל ורגמטי יותר. כפי שראינו לעיל, אהבת העם והמולדה מתנגמנים בינם לעשייה כמיישורם שונים. מיישורם אלה נישתללים וקבנים מורעות קולקטיבית שהנמכת את זכויות הקיום הקורטות. במקום שימיר הקיום כלהמשה של אהבת המולדת, אני עדים כיום למגמת השיבה הולכה 'מתחזקת הרוחה את אהבת המולדת ואת הקשר למדישה העם הפלסטיני ולהרבותו כמנאים הכרזיים לשימור הקיום. עצם הקיום אינו נהיה צידיה מספקת. הקיום מקפל משמעותו חדשות, שבאות ליד ביטוי כהזיאת המודשת והזיכרון הדיסטורי, בשימור הישפה הערבי, בדידות הקשית והומורית עם העם הפלסטיני על כל חלקיו ובדידות אחרות ומולדתיות מהמדינה זמנבת הדוב. השינויים הדימוניטיים נישקלם האלקטורלי העולה של הפלסטינים הישראלים מקבלים נפח איכותי ומשתקפים בדישות מסוריוטיים הבאים ליד ביטוי כהודיש הקשי עם העכב כמנאי הכוחי להמכות העתיד.

הפלסטינים בישראל מללים חבבה עטוקה לפוליטיקה הישראלית ובעיקר למגמת השותלניסטיית הימנית המעמיקות בקידם החוב הדידי, מלי הלאומנות. עדיניות הפצד החרבות והלאומי כמישור הפרמלי מניעים פלסטיניים רבים בישראל לדאוח בלאומיות מפלט. בעשורים האחרונים אני עדים להתפתחות מוחיקות-ילבת כוחסח של האוכלוסייה הפלסטינית לעצמה ולהצדנה, התפתחות אלה כאות ליד ביטוי כדישות מובהקות לכויות קולקטיביות על כפיס התמצבות החרות הלאומית

אחרו ולהזיר אליו כדי לשלוט בו. החישה הדתיזיבנות והנאמנות של האוכלוסייה הפלסטינית מופנית בראש ובראשונה לסיבבתם הפזיות והתרבותיות. שני הממדים האלה מושמעים כמרחם התורשתי הפלסטיני. מגמת אלה ממזיחות את נטייתם הטבעית של בני-דוארם לפסח

נאמנות על-סמך רמת ההזדהות שלהם עם העולם החיצוני. עולמם החיצוני של הפלסטינים עבר התפובות רבות. לאחד הקמקה של מדינת-ישראל נחמכו כצביות דרכי הלישה למקורות תרבותיים ערביים, והדינה בהענישה את הזחה הדידות, באמצעה סמלים יחאיים החיים במדינותיה. תגבילה המפתחות של מסוריוטים ישראל בקרב האוכלוסייה הפלסטינית, המדינה חסמה כל אפשרות של הערכים של לחוש חלק בהלגורנד מהקלקטב הישראלי. מושא ההזדהות המסוריוטית הפורמליים נשאבו מהעולם הדתי והחזיר והתכנון לקיומם של הערכים בישראל. לכן הפתח היחיד לויקה פסוריוטית היה המורשת הלאומית והתרבותית הפלסטינית. האחרות הישראלית הוותה קרקע פורייה, מצד אחד, אך גם חרוס מכיל, מצד אחר, להזדחכת החושה המסוריוטיות הרגשית בלפי המציאות הפזית והרוחנית כפי שהתפתחה בישראל. אחרותם של הערכים הישראליים, כמובנה המשפטיים והפוליטיים, לא אפשרה התפתחות של מסוריוטים אוניוורסלי מתבטא כנאמנות חוקרית, כפי שבנומין כאובד מלכך עליו, המסוריוטיים של הפלסטינים בישראל הינו פרוטוקולרי מישורו.

בעשורים הראשונים לקיום המדינה התאפיו המסוריוטים כמרח המענט הפלסטיני ברומטיציה מופנת וכתמימות כחולית, למרות הפעילות דציבורית של אנשי-דוח ואינטלקטואלים ערביים, על-יאף התסיונון לעידוד את החושות ההשתריות והמסוריוטיות כקרב האוכלוסייה, נטיית המרכות הייתה שימיר הקיום לטובת הפחד לאחד את שארית הקשר לאדמה שנתודה לאחר "אל-נכפז" אהבת המולדת קיבלה ששמעות חומרית מיידיה, מצד אחד, והשתקפה כפואטיקה דימונית, מצד אחר.

למלחמת 1967 הייתה השפעה מרכזית על מודעותם הקולקטיבית של הפלסטינים בישראל. בעוד שתכונות המדינה הערביות טמה להתושת מועקה וייאוש, הקשר המתדיש עם הפלסטינים בשטחים שנכבשו על-ידי ישראל אפשר עיצוב מחדיש של המרחב החותי והאודיעות התרבותיות. המחסומים התקשורתיים עם העולם הערבי נפלו,

מקורות

- אבו-רמח, דה (1963). ספרים בן המגזר. איל-עזריה, 80-91, 11-12.
- אבו-רמח, דה (1994). המגזר אליטרנטי: בין איל-עזריה ל'מסע אחר המודרנה'. חשבו: איל-עזריה ל'פרסום והשכלה.
- אבו-רמח, דה (1999). 'הארימה': סדרת נראא אל-עלמא ו'קראת הפצעים' (ע' 34-39). איל-עזריה.
- אבו-עזריה, ע' (1993). איקונומיקל ו'נדעם' — היסוד הנלא גבעת-החיבה: המסד ההגוי-העברי.
- אל-אסער, ס' (1971). דאמוניקא: עדרת.
- אל-חאג'ר, ב' (1996). הנוער בקרב הערבים בישראל — שילוב וחינוך חברתי. ירושלים: מאגנס.
- אל-חאסני, ס' (1971). קריאת: עכס: אל-אסאד.
- אל-חסיני, ע' (1990). עכס אל-עלעק אל-עעריה (שנת השפה הערבית). איל-עזריה, 136, 1990.
- אכארת, ל' יערי, ע' (1999). סטרייט סטרייט: החינוך הלישוני בבתי הספר הערבים בישראל. גבעת-החיבה: המגזר לחקר הסלום.
- אלי-סני, ב' (1999). קריאת מודרניזציה: תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- ברודיה, ע' (1999). על המולטימדיה: תל-אביב: כפל.
- בריסן, ע' גבעתי, ע' (1992). דייטיי טשענע: ערביי ישראל, טעטס ו'המדיניות כלכלית, תל-אביב: ספר.
- בטארי, ע' (1991). החברה הערבית בישראל: מנקודת ראות אחידה. עריכת: טעשל ו'חיים ביללאמיטי, 12, 86-81.
- בטארי, ע' (1991). על שאלת מצינוט הפסיכויי בישראל: תיאורית ו'מקורות, 1, 20-7.
- בטארי, ע' (1996). הערבי הישראלי: עיונים בשדה פוליטי סטרייט. בחדן, ע' גטיסר יא. בי-אלי (ערבליס), עיונית: פוליטיס בן זמננו (ע' 112-139). שדה-בוקר: הוצרת: למעשה כותב-עריכת.
- בטארי, ע' (2001). מבט לידה המגזר, 20/6/2001.
- באב, א. אי-אמפיק-ליזר, ע' (1990). אומנועית לערבים בישראל — לידת סמחילית: גבעת-החיבה: המגזר ל'לליטיים ערביים.
- גבארין, ד' (2001). ישראליות והעושה-פני-עושרי של הערבים: לפי עידן-ההגוי-עיוני, במגזר בל' עין שלטייני: טעשעל, עריכ' (11), עכס 53-86.
- גלזאל, א. (2000). המעשה של מדיניות-ישראל: מוחל 'הדמוקרטיה-האחרת' י'מקראת המציאות: הוצעו-לונדין: ישראלית, 202, 645-651.
- גודסון, ד' (1992). נכחום נכחום: תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- דאזי, ס' (1988). חילום של כוים: תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- דרייסי, ע' (1963). איל-עזריה, 10 (7), 9.
- דרייסי, ע' (1963). אגדת פני-המולדת: אל-עזריה, 10 (7), 5-7.

שילדום.³² השקט והכניעה שאפיינו את האוכלוסייה הערבית, כפי ששרארו יאן לוסטיק בספרו על היענות הפלסטיני בישראל בשלהי-שנת העשוריים הראשונים למדינה, אינם תקפים עוד, אף שנסיונות השליטה של הממשל המדינתי באוכלוסייה זו נמשכים. מצבו המיוחד של היענות הפלסטיני הוליד פטרוניזם שיש בו כמיהה למודלים פוליטיים המאפשרים תנאי קיום טובים יותר. יש כמיהה ברורה להכרה רשמית במציאות הרבה-תרבותית ו'הגוי-ל'אומית בישראל, שבמסגרתה הוענק אוטונומיה הרחבת-ל'אוכלוסייה הערבית ו'המאפשר מימוש הוזהות העצמית שלה.³³

מנגינת אלה מתחזקת ככל שהמטריוניזם הפעיל מתעצם בקרב האוכלוסייה. בקרב מיעוטי קטן של האוכלוסייה הפלסטינית הישראלית, יש אף מנגמות של חיבור בין פטרוניזם פעיל לבין מנגמות דוגמטיות, המעניקות לו אופי משיחה. אבל במקביל מתפתח גם פטרוניזם רב-ל'קטני, שהינו ביקורתי יותר כלפי עצמו ומשתחרר מנגמות נוקיטיסטייות. הרפלקסיביות קשורה לתהליכי ההפסחות מתפיסת הרמנטיות ומשיחות של האומה הלאום והמולדת, ולמדיניות הולכת ו'טוברת לצורך להחמיק בעיצום תנאי הקיום הנכבדים צד העמקת הקשר עם היחסים במחורים של החברה הערבית בצורה מפורחת.³⁴ מנגמה זו דינה הערובה היחידה לכל שהמנגמות המשיחיות לא יתחזקו יחד על המידה בעתיד הנראה לעין. הדקדוק הפוליטי-החברתי, ובמיוחד מדיניותה של המדינה בעתיד, יקבעו איון מבין שתי המנגמות הללו תנבר והיהפך למודל החברתי הדומיננטי בקרב אוכלוסיית הפלסטינים בישראל.

32. על הייחשה לאוטונומיה קרובת-יד, ראו חכמי-המדינה שפרטת של עידן ייאני, אל-עזריה, 1990, 26:1. כמו-כן ראו: בשארד, 1991; באב ואבו-עזריה, 1990; סמית, 1999.
33. התבוננת על הועתק-החוק של המדינה-המנטה העיטיים פנציעי על עליית מתמדת בהיענות ו'עיסוקת בוטיות קליטיביות של האוכלוסייה ו'המחבר והוזהות היחידית של המדינה.
34. על גושפנת הרפלקסיביות במדיניות, ראו: Bourdieu & Wacziarg, 1992; Ciddens, 1991.

תנועה, נ. שוארץ חיפה אל-קריביה (הדפוס חופש העיתונים) חיפה: אגודת הפיתוח ההיברי.

פילי, ע. (1997). סקירת של העיתונות העברית בעבר ובעתה. איל-סאל, 7, 257-276.

גורבר, נ. (2000). בעשור הפוליטיקה במדינת ישראל, 11. נדרסלר, א. (1960). אבריא ובלאזון (הפס נפשו תולידים) עבר סליחה, 11 (1995). ודעי עיביה-הודים בישראל בערך של שלום. המודת הדעת, 7, 78-64.

ספרות, ס. (1996). המוקדיות ארצית. ישראל סאט-טקסט, מודן: פ. גוטפרד רא ביאלי (עורכים) עיתוני מולטים מן זמנו (ע' 277-311). שוד מרקו: המרכז לתעמולה בדרגות.

ספרות, ס. (1996). עבודת הערכים בישראל כלפי הממשלה בשנים 1992-1995. מתוך: א. דראבו וא. גאנס (עורכים) עכס לאהר (עכס קרישה) - שודת ישראל (ע' 57-58). ירושלים: עמותת סיבה.

סליחה, ס. (1990). אטנוסיה לערבים בישראל: בית-בית: המרכז לחקר החברה הערבית בישראל.

ספרים, ג'ר. (1995). כלים יחידים המבוססים לדיכוי תאוריה וביקורת, ג. 51-46. פי. י. המערה האסלאמית בישראל בעקבות המעמדות לשידות המקומית. אל-אביב: מרכז דין.

פלו, י. (1993). ודים מאטנוסיה: עמדים האודות של הפלסטנים בישראל. תאוריה וביקורת, 3, 21-15.

קוראג'י, ד. (1972). אל-ערב פי דוי אל-אזמולול אל-אז-אסראארי קן 1948 (הערבים בעל הדיכוי הישראלי לפי שנת 1948). בודת: מרכז המחקרים - אביב.

קראט, נ. (1981). בקיט הודת כספרות של ערביי ישראל. מתוך: א. דראבו ושרדן, אחר בעל שמה ישראלים (ע' 149-169). ירושלים: מרכז דין.

קטארי-קורן, נ. (1971). מדרסות-החלה (דון סנס). בערת. קשת, י. (1995). ספרותיות כוחות הפעולה. מתוך: י. דין (עורך), המודת לראת היגה העיתונים: דמות הל-אביב: ודעי.

ראן, פ. (2001). דראון איש יכ שית באסל יראן, יוספ-יאס אגודת אל-אקנת, 20.2.2001.

רנס, א. (1993). הדיקות הערב בישראל: בין קטנוים ללאומיות ערבית. הל-אביב: המרכז התאורתי.

שביט, א. (1998). אחרי העצמיה: חיס עוטי שוארץ, חריג הוד הכספת ביודת של האדיאליזציה העיונית, מציג את המנאים לפנים דיספורי. הארץ, 28-18. י. 29.5.1998.

שני, י. (1990). יפצי אחר ספיעי... - המפורת הערבית הפלסטנית בישראל. אל-אביב, ג. 268-244.

דרוריש, פ. (1967). אאלי אל-ליל (סוף הלילה) (ע' 77-80). ערי.

ראשיין, י. (1950). המודות בודיים של ערביי ישראל. המודת החדש, א (4), 257-264.

דאן, ח. (1994). קליחת מלאתלה (בילים לוחמנות). עבר. אבר-המודן. תבי-אללה, פ. (1990). לנד אל-אחבה: ללע תודת-העבודה (לחודו את המכר לשפתנו הערבית, אל-ערי, ג. 2, 19-18.

דוכי, א. (1971). העוקה הד-1 של המפלגה העמנועמטית הישראלית (ע' 92-97). הל-אביב: ודעי. הודע המרכז של מוקי.

דוכי, א. (1986). אחיזה תל-אביב: עם עובר. הרכי, א. (1988). לבסוף... שד השוק. מתוך: י. טיראס (עורכה) חילים של מים (ע' 45-55). תל-אביב: ספרות מערב.

דוכי, א. (1983). תודת עאלס בלא אקמאס (לקראת עולם בלי כוכבים). חספה: ספרות כל דבר.

דוכי, א. (1993). האמסממסמ: המודותה הופלחה של ויעלמות פעוד אבר-אל. תנס אל-משאאל. תל-אביב: הדיכוי המאוד.

דוכי, ח. (1989). לוחות בעלכו של אכילס אלפינס, ג. 186-194. טוב, ח. (1957). המעידה הד-1 של המפלגה העמנועמטית הישראלית (ע' 78-79). תל-אביב: שפ: הודע הערכי של מוקי.

דוכי, א. (1965). במה נרשאן מוקי כספרות של ערביי ישראל. המודת החדש, ע (1)-84-57. 12.

דפחהל, א. (1999). דים הדודת. תאודת (ביקורת) 12-11, 179-189. ספרחהל, א. (2000). אטנוקטור, נאמנדפיה ודמיונותיה: העודת על המולטיקה של יהודי לארון אלפינס, 19, 78-105.

דפחהל, ג'ר. (1953). מ'ס'ס - פ.ק.פ. - עקיי תל-אביב: עם עובר. ככחא, פ. ובדילי, י. (1996). פלישים באדמס: פליטים מעיסיס במדינת ישראל, 1948-1996. גבעת-הכביש: המרכז לחקר השילום.

דפחהל, ד. (לייט-אמטנוי, נ. (1998). נאודת לאובות - דימסיה ופעילות הל-אביב: מוקי, פ. י. מוסיל כחן לחקר הע-קדח, אונברסיטת תל-אביב, גיליון 2, ע' 2.

דוסטק, א. (1985). ערבים במדינת הייודות: שלימת ישראל במיעוט לאומי. חופת-ספיע.

מאליין, א. (1990). המעוק האסלאמית בישראל: בעת-הדוכיה: המרכז לליטודים ערביים.

מנס, א. (2000). בודים: קיולת ונדת מונטת. במת-הכספת: המרכז לחקר השילום. מודיים, ב. (1991). ליהודת של בעית המפלישים הפלסטנים, 1949-1994. תל-אביב: עם עובר.

- Graham-Brown, S. (1984). The poetry of survival. *The Middle East*, 122, 34-44.
- Guha, R. (1982). *Subaltern studies I*. Delhi: Oxford University Press.
- Haib-Nahas, D. (1976) *The Israeli Communist Party*. Croom Helm, London.
- Jaral, A. (1996) *Mobilization under control: The PLO and the Palestinians in the West Bank and Gaza Strip*. Unpublished dissertation, Free University of Berlin.
- Janowitz, M. (1993). *The reconstruction of patriotism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Juris, S. (1976). *The Arabs in Israel* (trans. I. Bushnaq) (pp. 187-196). New York: Monthly Review Press.
- Kashfi, Y. (1997). Patriotism as identity and action. In D. Bar-Tal & E. Staub (eds.), *Patriotism in the lives of individuals and nations* (pp. 151-164). Chicago: Nelson-Hall.
- Kaufman, I. (1997). *Arab national commitment in the Jewish state*. Gainesville: University Press of Florida.
- Kelly, R. & Ronen, B. (1987). Subjective culture and patriotism: Gender, ethnic, and class differences among high school students. *Political Psychology*, 8, 525-546.
- Lacquan, E. (ed.) (1994). *The making of political identities*. London: Verso.
- Said, E. (1995). *Orientalism*. London: Penguin Books.
- Shapiro, M. (1984). Literary production as a politicizing practice. In M. Shapiro, *Language and politics* (pp. 215-253). New York: New York University Press.
- Shohamy, E. & Douvan-Schmidt, S. (1998). *Jews vs. Arabs: Language attitudes and stereotypes*. Tel Aviv: The Tami Steinmetz Center for Peace Research.
- Smoocha, S. (1982). The orientation of the Arab minority in Israel. *Ethnic and Racial Studies*, 5, 71-98.
- Smoocha, S. (1990) Minority status in an ethnic democracy: The status of the Arab minority in Israel. *Ethnic and Racial Studies*, 13(3), 389-413.
- Spolsky, B. & Shohamy, E. (1999). *Languages of Israel: Policy, ideology and practice*. Clevedon: Multilingual Matters Ltd.
- Staub, E. (1997). Blind versus constructive patriotism: Moving from embeddedness in the group to critical loyalty and action. In D.

- 22827111] הַאֲרִיזוֹנָה עֵבֶר הַרְבֵּי עֵבֶר הַרְבֵּי עֵבֶר (1982). א. אריזון
על התיכונות הרבניות (1991-1992) 79] (להאריזוֹנָה עֵבֶר
Adorno, T.W., Frenkel-Brunswick, E. Levinson, D.J. & Sanford, R.N. (1950). *The authoritarian personality*. New York: Harver Press.
- Al-Hajj, M. (1986). Adjustment patterns of the Arab internal refugees in Israel. *International Migration*, 24(3), pp. 651-674.
- Amara, M. (1999). Hebrew and English borrowings in Palestinian Arabic in Israel: A sociolinguistic study in lexical integration and diffusion. In Y. Suleiman (ed.), *Language and society in the Middle East and North Africa: Studies in variation and identity* (pp. 81-103). London: Curzon Press.
- Barber, R.B. (1996) Constitutional faith. In J. Cohen (ed.), *For love of country: Debating the limits of patriotism* (pp. 30-37). Boston: Beacon Press.
- Bar-Tal, D. (1997). The monopolization of patriotism. In D. Bar-Tal & E. Staub (eds.), *Patriotism in the lives of individuals and nations* (pp. 246-270). Chicago: Nelson-Hall.
- Bar-Tal, D. (2000). *Shared beliefs in a society*. Thousand Oaks: Sage.
- Bar-Tal, D. & Staub, E. (eds.) (1997). *Patriotism in the lives of individuals and nations*. Chicago: Nelson-Hall.
- Ban-Rafael, E. & Brosht, H. (1991). A sociological study of language diffusion: The obstacles to Arabic teaching in the Israeli school. *Language Planning and Language Problems*, 15(1), 1-23.
- Bhabha, H.K. (1994). *The location of culture*. London: Routledge.
- Blahberg, Ch. (2000). *From pluralist to patriotic politics: Putting practice first*. New York: Oxford University Press.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L.J.D. (1992). *An invitation to reflexive sociology*. Oxford: Polity Press.
- Bourdieu, P. "Rethinking the State: Genesis and Structure of Bureaucratic Field", in: Steinhilber, G. (ed.), *State/Culture: State formation after the Cultural Turn*. Ithaca: Cornell University Press. Pp. 53-75.
- Cohen, J. (ed.) (1996). *For love of country: Debating the limits of patriotism*. Boston: Beacon Press.
- Geyer, M. (1997). The politics of memory. In J. Conjee (ed.), *Roadkill evil*. London: Verso.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.

דת ופטרויוטיות בין השלמה לימוד: חזונות ושברם בעיונות הדתית

עמנו: עיונות דתית כפטרויוטיות דתית

פטרויוטיות ודתיות, במובן המקיפ של המושגים, הינן מעורבות של אינזונות, תפיסות ולערכים המציינות הייחודיות של ארצות, השתייכות, תפיסה מסוימת בדת, הפטרויוטיות כוללת התחושה של ארבת, השתייכות, תפיסה מסוימת ואכפתיות ביחס לזמן ולארץ. התחושה אלה מובילות לנכונות מעשית לפעול לזמן הזמן הזמן. פטרויוטיות ולאומיות אומנם אינן תופעות זהות אולם הוויקה ביניהן ניכרת וברורה. כל אותן תחושות הלפי העם והארץ המרכיבות את הפטרויוטיות קשורות לתחושות ביחס למדינה, במיוחד רעיוני ששמואלו כמייצגת-לאום ארצות התחמטת כמבטאת קבוצה לאומית מנהיגת ומינורה (מרטל ורכוב, 1985, 33-34; Bar-Tal & Staub, 1997). המטרה הדתית, כמובנה האורתודוקסי מתבטאת במחויבותו של האמין להתנהג על-פי דרישות ההלכה הדתית בכל החיצי החיים, מעבר ליערכה האמונית שהיא כוללת בחובה. בתקשר של דוגמה חשבו להדגיש כי המטרה הדתית וההלכה מחמטת לזמן כוללונטיות גם להיבטים הציבוריים והלאומיים של המציאות וליבטן, (1982).

מכאן שהמבטג בין שתי המחויבות אלה טומן בחובו פוטנציאל של סתירה ונגוד. פחד עסא, ושל זהות השלמה, מאריך עסא, ערכים, עקרונות וציונים דתיים עשירים להתנגש עם אלה שמתבקשים ונדרשים מתפוסה פטרויוטית כאשר התבטים של שתי מערכות ערכים אלה מנוגדים וקונטראיים. אולם בארבת מידה יהפוך שהמפרייטיות או היבטים מולדיים שלא יתנו חלק מהמחויבות הדתית עצמה אם הכנה של המטרה הדתית אכן מחייבים זאת. מבטג זה בין פטרויוטיות לדת, ופוטנציאל הניגוד המכונן, ולחונטיות כמיוחד ובעיקר לתנועות שמחויבות עקרונית ולמעשית, לשתיית כמות.

שאלת הויקה שבין האמויות הדתיות המודרנית לבין המטרת הדתית העסיקה את כל דוגמיות וחורטבים שהתפתחו מעולם החורדי לכל המאה התשעעשירית: המתנה הציורית הלא-אורתודוקסית, בעזרות וברמות

Bar-Tal & E. Staub (eds.), *Patriotism in the lives of individuals and nations* (pp. 213-228). Chicago: Nelson-Hall.

Sullivan, J., Fried, A. & Dietz, M. (1992). Patriotism, politics, and the presidential elections of 1988. *American Journal of Political Science*, 36(1), 200-234.

Tamir, Y. (1997). Reflections on patriotism. In D. Bar-Tal & E. Staub (eds.), *Patriotism in the lives of individuals and nations* (pp. 23-41). Chicago: Nelson-Hall.

Taylor, Ch. (1996). Why democracy needs patriotism. In J. Cohen (ed.), *For love of country: Debating the limits of patriotism* (pp. 119-121). Boston: Beacon Press.

Toma, E. (1977). Palestinian Arabs and Israeli Jews. *Journal of Palestine Studies*, 1:2, (pp. 3-8).

Yonah, Y. (1997) Patriotism, alienation and well-being: Rousseau on political legitimacy. *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 46, 293-326.

Zayyad, T. (1976) The Fate of the Arabs in Israel. *Journal of Palestine Studies*, 1:1, (pp. 92-103).