ישראליות "הצופה פני העתיד" של הערבים לפי זמן יהודי-ציוני, במרחב בלי זמן פלסטיני

חסן ג'בארין*

א. מבוא. ב. האזרחים הפלסטינים כקבוצת מולדת והמודל האינטגרטיבי. ג. המודל של קעדאן – על האזרחים הפלסטינים כקבוצה אתנית מהגרת. ד. האוטונומיה האישית של הפרט – "ערבי ישראלי" מול "פלסטיני בישראל". ה. סיכום.

א. מבוא

ברשימה זו אבקש לדון בבג"ץ קעדאן[1] כמודל המתווה את סוגיית האזרחות של האזרחים הפלסטינים במדינת ישראל. פסק־דין זה הוא בבחינת יישום מוחשי לדוקטרינה הדוגלת בקיומה של אפשרות ממשית לבסס את ערכיה של מדינת ישראל כמדינה "יהודית" ו"דמוקרטית". טענה בפי ישראלים רבים היא, שבית־המשפט אשר הדגיש בבג"ץ קעדאן את מאפייניה היהודיים-ציוניים של המדינה יישם גם בהצלחה את מחויבותה של המדינה לעקרון השוויון בין אזרחיה על רקע לאומיותם.

ברשימה זו אציג קווים ביקורתיים על המודל האזרחי של פסק־דין קעדאן. אטען, כי מודל זה מציג ישראליות חדשה "הצופה פני העתיד" שבה ייכללו גם האזרחים הפלסטינים, אולם הוא מתנה הכללה זו הן בוויתור על מרכיבי הזהות הפלסטינית לטובת הזהות ה"ערבית-ישראלית", המאופיינת במרכיביה הציוניים, הן בקבלת הערכים האידיאולוגיים של הציונות. מודל זה, המוצא לו תימוכין בפסיקה רבה ובחקיקה הראשית, מוכן לכל היותר להתייחס אל הפלסטינים האזרחים במעמד דומה לקבוצות־הגירה אתניות

---

* המחבר הוא עורך־דין, מייסד ארגון עדאלה – המרכז המשפטי לזכויות המיעוט בישראל, ומכהן כמנהל הארגון. אני מבקש להודות לעו"ד ג'דיר ניקולא, לפרופ' אורן יפתחאל, לעו"ד ג'מיל דקואר, לד"ר אילן סבן, לד"ר רונן שמיר, לד"ר שולמית אלמוג, לד"ר אייל גרוס ולעו"ד סאמרה אסמיר – על הערותיהם המועילות. כמובן, אני האחראי על תוכנם של הדברים.

1. ראו בג"ץ 6698/95 **ע' קעדאן ואח' נ' מינהל מקרקעי ישראל ואח'**, פ"ד נד (1) 258 (להלן: בג"ץ קעדאן).

nevo.co.il

שונות, שזכויותיהן מוגבלות לזכויות אזרחיות-פוליטיות, עם נכונות חלקית להכיר בצדדים תרבותיים, ככל שהכרה זו אינה פוגעת במבנה האידיאולוגי של המדינה. אטען, כי הבעייתיות של המודל במישור השוויון נובעת מהיעדר ההכרה בפלסטינים האזרחים כבני מולדת וכקבוצה המכוננת עַם, הזכאית להגדרה עצמית במסגרת המדינה, להבדיל מקבוצה אתנית שאינה יושבת במולדתה־שלה.

בחלק הראשון של מאמר זה אתחיל בהבחנה בין מאפייני קבוצות־מולדת המכוננות עַם או מיעוט לאומי ובין קבוצות אתניות אחרות, ואדון בהבדלי התביעות ביניהן וביחס המדינות אליהן. בחלק השני, ותוך קריאה טקסטואלית בבג"ץ **קעדאן**, אבקש לברר את מודל האזרחות שהוא מתווה במישור הזכויות הקיבוציות של הפלסטינים בישראל. בחלק השלישי אבקש לעסוק בזכויות הפרט הפלסטיני כפי שהן מתבקשות על־פי מודל בג"ץ **קעדאן**. כאן אבקש להתמודד עם הטענה הגורסת, כי אמנם "המדינה היהודית" מעניקה זכויות לאומיות לקבוצת הרוב הלאומי, אולם "המדינה הדמוקרטית" מקיימת את עקרון השוויון בתחום הזכויות האזרחיות-פוליטיות. בהקשר זה אמתח ביקורת על המבקרים המצדדים בהפרדה בין זכויות אזרחיות-פוליטיות ובין זכויות קיבוציות-לאומיות.

במהלך המאמר אעסוק בפסק־הדין לא רק כמקור לצורך הפיכת ההכרעה השיפוטית לפומבית ופירוט טעמיה של ההכרעה הזו, אלא כמבע שפועלו רחב הרבה יותר. ההתבוננות והניתוח המוצעים על־ידי הם טקסטואליים. אבקש לחשוף מִבְנֵי־עומק אידיאולוגיים המיוצגים ומופעלים באמצעות הבחירות השיפוטיות תוך חשיפת המבנים הסיפוריים (נרטיבים) הבאים לידי ביטוי בפסק־הדין; וכן לנתח את רישומם של אלה על הנחשפים אליהם.[2]

2. התבוננות מסוג זה נקשרת בגישות הביקורתיות שעניינן החשיפה הנרטיבית של הכתיבה השיפוטית, ניתוח הרטוריקה המתגלה מפסק־הדין, האופנים שבהם משפיעה כתיבה שיפוטית על עיצוב המציאות וגם האופנים שבהם המציאות, כפי שרשמיה נתפסים על־ידי מחברי הטקסט המשפטי, משפיעה על הרטוריקה השיפוטית. לעיסוק מחקרי זה ראו: *Law's Stories: Narrative and Rhetoric in the Law* (Peter Brooks and Paul Gewirtz - eds., Yale University Press, New Haven, 1996); Richard Delgado, "Story-Telling for Oppositionists and Others: A Plea for Narrative", 87 *Mich. L. Rev.* (1989) 2411; Patricia J. Williams, "Alchemical Notes: Reconstructing Ideals from Deconstructed Right", 22 *Harv. C.R.-C.L. Rev.* (1987) 401; Daniel A. Farber and Suzanna Sherry, "Telling Stories Out of School: An Essay on Legal Narratives", 45 *Stan. L. Rev.* (1993) 807; וכן שולמית אלמוג, **משפט וספרות** (נבו, 2000), 57-96.

nevo.co.il

ב. האזרחים הפלסטינים כקבוצת מולדת והמודל האינטגרטיבי

קבוצה המוגדרת כ"עם" (people) (או חלק ממנו) היא קהילה היסטורית היושבת בטריטוריה מוגדרת, בדרך־כלל במולדת־שלה (homeland), ומובחנת בשפה ובתרבות משלה. עקב פלישה, או תפיסה קולוניאלית על־ידי עמים אחרים, מעמדן של חלק מקבוצות לאומיות מסוג זה השתנה, בכוח או במניפולציה, והן נהפכו לקבוצות־לאום לא־דומיננטיות, הנקראות "מיעוטים לאומיים".[3]

השינוי הלא־רצוני עשה את ההיסטוריה והזיכרון הקולקטיבי של קבוצות אלה לאלמנטים מובהקים ובולטים בעיצוב התודעה הלאומית. המולדת (או הטריטוריה) היא המקום של הזמן הלאומי, אשר בו העבר, ההיסטוריה והזיכרון הקולקטיבי גיבשו זהות לאומית מובחנת. מסיבה זו, הישיבה במולדת המשיכה לחזק את התביעה המבקשת עתיד אחר על הטריטוריה – עתיד הקשור בעבר המדיני או הפוליטי אשר שרר במולדת. התביעה היא בבחינת סירוב לקבל הווה או עתיד הגורעים מהמעמד המדיני של הקבוצות. השינוי הלא־רצוני במעמדן של קבוצות אלה במולדת שלהן אינו מונע מהן אפוא לתבוע מעמד אחר הזהה למעמדן הריבוני עובר לשינוי, היינו: המכיר בזכותן להגדרה עצמית. זוהי תביעה להגדרה עצמית הבאה הן בשם היותן עם הן בשם החורבן והדיכוי ההיסטורי שחוו בתור עם היושב על אדמתו. זוהי תביעה משום ההווה והעבר גם יחד וזוהי תביעה גם משום המקום-המולדת.[4]

הישיבה במולדת והקשר אליה סייעו ביציבות זהותם הלאומית של ילידים אשר עיקר מאבקם סב סביב נושאים הקשורים אל אותה טריטוריה, כמו ההגדרה העצמית, תביעות בקרקע, דרישות במישור השפה (משום שהיא מבחינתם שפת הטריטוריה, היינו: המולדת). המולדת מעצבת ויוצרת מחדש את הקשר של בני קבוצת־המולדת עם אלה שאינם נמצאים עליה, היינו: הפזורה (displaced group). קשר זה מסכל ומונע בין השאר, במקרים מסוימים, העלאת סוג מסוים של דרישות אזרחיות-פוליטיות כדוגמת האינטגרציה וההתבוללות.[5] תביעות כאלה עלולות ליצור זהות "אנחנו" חדשה השונה במהותה מזהות

---

3. ראו: Henry J. Stienr and Philip Alston, *International Human Rights: In Context, Law, Politics Morals* (Clarendon Press, Oxford, 1996), 987-1020; Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Clarendon Press, Oxford, 1995), 11.

4. על המולדת והטריטוריה כמרכיב עיקרי בגיבוש התודעה הלאומית ראו: Robert D. Sack, *Human Territoriality: Its Theory and History* (Cambridge University Press, Cambridge, 1986); Anthony D. Smith, *The Ethnic Revival* (Cambridge University Press, Cambridge, 1981).

5. The homeland, as a concept and a set of practices, has played a major role in the persistence of groups against threats of assimilation or against domination by alien rulers and cultures ... ethnonational mobilization and identity formation is associated

nevo.co.il

"אנחנו" של קבוצת־המולדת – זהות אשר תהיה שותפה למתן לגיטימציה לשלילת זכותם של היושבים בפזורה. הזכות שהפזורה דורשת לה הכרה נשענת על טיעונים היסטוריים בעיקר. אי־ההכרה בטיעונים אלה היא שלילת ההיסטוריה של קבוצת־המולדת. כמו־כן תפיסות עצמיות מסוג "אנחנו" ו"הם", המושפעות מיחסי הכוח (power) ומהשליטה על הטריטוריה, מעוררות קושיות בתביעות השוויון האזרחי; שכן מלכתחילה הפער התפיסתי בין שתי הקבוצות גדול – דבר שאינו מאפשר התייחסות רצינית ל"שפת הזכויות" כשפה העשויה לחזק את עקרון השוויון ביניהן. קבוצת־המולדת, התופסת את עצמה כקורבן לכוח השליטה של הקבוצה הדומיננטית, תטיל ספק בתכלית "שפת הזכויות" החדשה והדומיננטית כמטרייה לשיפור ולקידום של האינטרסים של המיעוט; ואילו הקבוצה הדומיננטית, המצדיקה את תפיסתה בטריטוריה על־ידי נימוקים מוסריים שונים המספקים צידוק לעליונותה על קבוצת־המולדת, מחזקת את הטעמים האידיאולוגיים להמשכיות המצב הלא־שוויוני.[6] אמנם, במטריית "שפת הזכויות" אפשר בכל־זאת לקדם אינטרסים לגיטימיים של קבוצת־המולדת, אך הם יהיו מוגבלים בהיקפם, ותחולת עקרון השוויון לא תהיה רחבה.[7] כמו־כן תביעות אזרחיות־פוליטיות תחת מטריית "שפת הזכויות" הדומיננטית עלולות במקרים מסוימים להנציח את עליונותה התרבותית של הקבוצה הדומיננטית על־פני קבוצת־המולדת. התייחסות קבוצת־המולדת אל עצמה, כקבוצה

---

with a specific territory. This territory is the ethnic homeland around which ethnonational identity is framed and reproduced ... Homeland ethnicity, as noted, is held by groups which reside on the territory they believe to be the cradle of their identity and history (Oren Yiftachel, "The Homeland and Nationalism", *Encyclopedia of Nationalism* (Vol. 1, Academic Press, California, 2000) 359, pp. 360-361.

6. ראו: Martha Minow, "Rights and Cultural Difference", *Identities, Politics, and Rights* (Austin Sarat and Thomas R. Kearns - eds., University of Michigan Press, Michigan, 1997) 347; Wendy Brown, "Rights and Identity in Late Modernity: Revisiting the 'Jewish Question'", *Identities, Politics, and Rights* (Austin Sarat and Thomas R. Kearns - eds., University of Michigan Press, Michigan, 1997) 85, p. 85: "Minority people committed themselves to these struggles for rights, not to attain some hegemonically functioning reification leading to false consciousness, but a seat in the front of the bus, repatriation of treaty-guaranteed sacred lands, or a union card to carry in to the grape vineyards" (citing Robert A. Williams, Jr., "Taking Rights Aggressively").

7. ראו: Richard L. Abel, *Politics by Other Means: Law in the Struggle against Apartheid 1980-1994* (Routledge, New York, 1995).

המכוננת־עם, מסרבת לקבל את עליונותו של עם אחר; וישנם כאלה שייקראו לכך כעניין ל"כבוד הלאומי" של קבוצת־המולדת.[8]

לעומת זאת, קבוצות של מהגרים מעצבות את סדר־יומן הפוליטי בתוך המדינה המארחת במרחק מהמולדת. להבדיל מקבוצות־מולדת, שלהן תביעות כנגד המדינה בכל הקשרי המולדת (כמו ההגדרה העצמית, ההכרה בעוול ההיסטורי, השפה ותביעות בקרקע), קבוצות מהגרות הרחוקות מהמולדת שלהן מפנות את עיקרי תביעותיהן כלפי הזכויות האזרחיות-פוליטיות ואיסור האפליה בחלוקת משאבים. התבוללות ואינטגרציה הן לעתים שאיפה של המהגרים עצמם והן אופציה קבילה. מכיוון שהמדינה החדשה באה, בלא הזמנה ועל־פי רוב בכוח, אל קבוצות־המולדת, הילידים יתבעו הכרה במעמדם המדיני אלמלא הגעת המדינה החדשה אליהם. לעומת זאת, מהגרים מבצעים אקט אינדיבידואלי של מעבר. הם נעים ממולדתם לארץ חדשה בחיפוש אחר אושרם האישי. זהו גם ההסכם הבלתי־כתוב בינם ובין אותה ארץ חדשה: הם באים אליה ונקלטים כיחידים המבקשים להשתלב בה, ולא כקהילה לאומית המבקשת לבנות חיים לאומיים בטריטוריה חדשה.[9] עם

8. ראוי להעיר, כי הסימטרייה או ההקבלה הנעשית בין לאומיות קבוצת־מולדת ובין לאומיות הקבוצה הדומיננטית היא מטעה. הלאומיות של קבוצת־מולדת היא מענה רצוי נגד מדיניות הדיכוי והאפליה וכלי מעצים לחברי הקבוצה הלא־דומיננטית, הנובעת מעקרון השוויון והכבוד. בהקשר זה, השוויון מבקש לא לגרוע ממעמד קבוצת־המולדת ולהתייחס אל חבריה בכבוד (במובנים של respect or dignity), ומכאן הרציונל להצהרות הבינלאומיות והאמנות הבינלאומיות בדבר ההכרה בהגדרה עצמית של קבוצות מסוג זה. לכן ההתייחסות ללאומיות זו (להבדיל מלאומנות) היא חלק עיקרי מהקונספציה של זכויות האדם. בטרמינולוגיה של ה"זכויות", המושג "זכויות קיבוציות" (group rights) מחליף את מושג ה"לאומיות", אך למעשה מדובר על תפיסה אחת עם שמות שונים. לא כך המניעים והתוצאות של לאומיות הקבוצה הדומיננטית. לא מקרי הדבר, שהתפיסות הפמיניסטיות המתבססות על חשיבותו של עקרון ההעצמה והשונות, הן רלבנטיות גם לזכויות הקיבוציות של מיעוט לאומי.

9. אילן סבן, "הזכויות הקיבוציות של המיעוט הערבי־פלסטיני: היש, האין והאקסיומטי", **עיוני משפט** (עתיד להתפרסם, 2002). אציין כאן, כי אני מודע לדיכוטומיה שאני מצייר בהבדלים בין שתי הקבוצות. אולם דיכוטומיה זו יכולה לסייע לראות את התמונה בכללותה ותחדד את ההבדלים ביניהן. ברור שחלק מתביעותיהן של קבוצות־מולדת מופנות גם למישור הזכויות האזרחיות-פוליטיות, אולם אינן גולת-הכותרת של מאבקן. הדיכוטומיה בין מאבק להגדרה עצמית ובין זכויות אזרחיות-פוליטיות גם היא בעייתית משום שבמקרים מסוימים אחת מזינה וקשורה באחרת, אולם שוב אני מציג את ההבדלים באופן דיכוטומי כדי להבהיר את ההבדלים שאכן קיימים בין שתי הקבוצות. כמו־כן ישנן קבוצות־הגירה שבגלל הישיבה המתמשכת התייחסו למאבקן כמאבק של מיעוט לאומי כמו דוברי הצרפתית בקנדה. ד"ר אילן סבן מציין, כי המקרים במציאות מגוונים מכדי להילכד בדיכוטומיה הלכאורית שמציבה ההבחנה יליד/מהגר. האפיון יליד/מהגר "מצוי בעיני המתבונן" – הוא אינו עניין פשוט של כרונולוגיה, אלא שילוב פסיכולוגי והיסטורי הנעשה תוך השוואה מתמדת לתפיסת אפיונית של הקהילה האחרת. ראו אילן סבן, **המעמד המשפטי של מיעוטים במדינות דמוקרטיות**

nevo.co.il

זאת, חלק מקבוצות אתניות מהגרות, אשר קיבלו את המבנה הפוליטי והאידיאולוגי של המדינה המארחת, מעלה בחלק מהמדינות תביעות להכיר במרכיבים תרבותיים סמליים שאינם מתנגשים עם יסודות הכלכלה, המשפט והפוליטיקה של המדינה הקולטת.[10]

הפלסטינים בישראל הם קבוצה לאומית היושבת במולדת שלה, והיא חלק מהעם הפלסטיני הנמצא בחלקו מחוץ למולדתו. בעקבות המלחמה בשנת 1948 נהפכו הפלסטינים האזרחים, לראשונה בהיסטוריה שלהם, מקהילת־לאום דומיננטית בפלסטין למיעוט לאומי שמשתייך לאומה מובסת, במדינה החדשה – מדינת ישראל. נושאים הקשורים במולדת הם מרכיב עיקרי ביותר בתביעות האזרחים הפלסטינים, כגון החזרת הקרקע המופקעת, זכות השיבה אל הכפר העקור, ההכרה בכפר הלא־מוכר, החזרת נכסי הנפקדים, הרחבת שטחי השיפוט של היישובים הערביים וכו'. מושג ה"אדמה" נהפך לסמל לאומי במאבק זה. יום האדמה הראשון, שצוין ב-30 במארס 1976 ובמהלכו נהרגו שישה פלסטינים מעראבה ומסכנין שבגליל, הוא האירוע הלאומי הראשון והחשוב ביותר בהיסטוריה של הפלסטינים כקולקטיב לאומי במדינת ישראל; שכן לראשונה מאז 1948 מצליח המיעוט הלאומי לארגן את מאבקו כקולקטיב והוא מכריז על שביתה כללית מהנגב עד הגליל העליון במחאה על מדיניות הפקעת האדמות.

הישיבה במולדת חיזקה וייצבה את התודעה הלאומית של האזרחים הפלסטינים שעמדה בסרבנותה להתייחס אל מעמדה כאל מעמד של קבוצת מיעוט אתני הנאבקת רק למען זכויות אזרחיות-פוליטיות. הגם שהיינו עדים, במיוחד בשנות התשעים, לסוגים שונים של תביעות אזרחיות, במיוחד בתחומים תקציביים, הרי תביעות אלה צומצמו לנושאים חיוניים החשובים להתפתחותם של האזרחים הפלסטינים בתחומי הכלכלה והחברה. עם זאת, המאבקים העקשניים והעיקריים של האזרחים הפלסטינים – מאבקים שבהם היו מוכנים

שסועות: המיעוט הערבי בישראל והמיעוט דובר הצרפתית בקנדה (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור במשפטים, האוניברסיטה העברית, תש"ס), 19.

10. כדברי הוגה־הדעות הקנדי ויל קימליקה (לעיל, הערה 3), 14:

> It is now widely (though far from unanimously) accepted that immigrants should be free to maintain some of their old customs regarding food, dress, religion, and to associate with each other in order to maintain these practices. This is no longer seen as unpatriotic or "unamerican". But is important to distinguish this sort of cultural diversity from that of national minorities. Immigrant groups are not "nations", and do not occupy homelands. Their distinctiveness is manifested primarily in their family lives and voluntary associations, and is not inconsistent with their institutional integration. They still participate within the public institutions of the dominant culture(s) and speak the dominant language(s).

כמו־כן ראו: Judith Baker, *Group Rights* (University of Toronto Press, Toronto, 1994).

לצאת לרחובות מבלי להירתע מהשימוש בכוח של כוחות־הביטחון – היו בנושאים הקשורים בזכויות הלאומיות, היינו: כבני מולדת וכבני העם הפלסטיני. עד אינתיפאדת אל־אקצה, באוקטובר 2000, שבה נהרגו שלושה־עשר פלסטינים בישראל, צוין יום האדמה בכל שנה כמועד הלאומי היחיד לפלסטינים בישראל. ב־30 במארס 2000 נהרגה אשה מסכנין משאיפת גז מדמיע עקב נסיונם של כוחות־הביטחון לדכא את ההפגנות.[11] בספטמבר 1998, במהלך אירועי המחאה של תושבי אום־אל־פחם והיישובים הערביים בוואדי ערה נגד הפקעת אדמות באיזור אל־רוחה, נפצעו מירי המשטרה ומשמר־הגבול יותר מ־450 אזרחים פלסטינים.[12] באפריל 1998, בעקבות מחאות באיזור שפאעמר (בעברית – שפרעם) על רקע הריסת שני בתים בכפר הלא־מוכר אום אלסחאלי, נפצעו עשרות פלסטינים מירי כוחות־הביטחון באיזור.[13] ביוני 1999 התעמתו אזרחים פלסטינים עם כוחות־הביטחון עקב הריסת בית של פלסטיני בלוד, ו־16 מהם נפצעו.[14] אינתיפאדת אל־אקצה פרצה על רקע השתייכותם הלאומית של הפלסטינים בישראל לעם הפלסטיני וכך היה גם הדבר בספטמבר 1982 במהלך פעולות הפגנות־מחאה נגד הטבח בסברה ובשתילה, והרשימה ארוכה. בכל אלה מדובר על סוג של תביעות המאפיינות קבוצת־מולדת הרואה את עצמה כחלק מעם שלו תביעות במולדת, להבדיל מסוג המאבק של הקבוצות האתניות.[15]

---

11. ראו "דבר המערכת", **מחברות עדאלה** 2 (חורף 2000) 2.
12. ראו: Julia Kernochan, "Land Confiscation and Police Brutality in Um El Fahem", *Adalah's Review* (fall 1999) 49.
13. ראו: *Washington Times* (26 April 1998).
14. ראו **הארץ** (23.6.99); *New York Times* (24 June 1999).
15. משנות התשעים ועד עתה היינו עדים גם למאבק בתחום השוויון התקציבי, במיוחד של הרשויות המקומיות הערביות. בהרבה מקרים המאבק התנהל באמצעות שביתות מתמשכות ובהקמת אוהלי־מחאה ליד משרד ראש־הממשלה. אולם במאבקים אלה המשתתפים היו עובדי הרשויות וראשיהן, היינו: המאבק צומצם לגופים הביורוקרטיים ולא עבר, על־אף הנסיונות, לפסים עממיים, כמו המאבקים הקשורים בלאומיות הפלסטינית ובאדמה.
במישור העמדות הפוליטיות ישנם מקרים שבהם הפער בין עמדות הציבור ה"ליברלי-ציוני" ובין הפלסטינים האזרחים הוא גדול ואי־אפשר להבין אותו אלא על בסיס תפיסה המתייחסת לערבים כאל מיעוט־מולדת. לדוגמא: העמדה של הציבור הערבי כלפי השתתפות בבחירות לראשות־הממשלה בשנת 2001, שבה המועמדים היו אריאל שרון ואהוד ברק. ברור שבגלל שאיפתם של מיעוטים להשפיע על תוצאות הבחירות, השתתפותם בבחירות ניכרת וגדולה־יחסית. אז מהו ההסבר להשתתפותם המועטה של הערבים בבחירות אלה? לדעתי, ההסבר נעוץ בעובדה שהשתתפות בבחירות שיש בהן משום מימוש זכויות אזרחיות-פוליטיות חשובות נתפסת במקרים מסוימים אצל מיעוט־מולדת כמתן לגיטימציה מסוימת לעמדות פוליטיות הנוגדות באופן קיצוני את הוויתם היומיומית כמיעוט־מולדת. לעומת זאת, הדבר שונה כשמדובר במיעוטים אתניים. אכן, השתתפות בבחירות תמיד מעניקה לגיטימציה לעמדות מסוימות, אך מיעוטי־מולדת מוכנים להשתתף בבחירות כפשרה מטעמים פרגמטיים. אולם לא כך הדבר כאשר מדובר בנושאים ישירים הסותרים באופן קיצוני את

nevo.co.il

האם העתירה בעניין **קעדאן** מאפיינת את מאבקם של האזרחים הפלסטינים כקבוצה לאומית היושבת במולדת שלה? התשובה לשאלה זו עשויה לספק גם הסבר לפערי העמדות בין שתי הקבוצות הלאומיות בישראל באשר להתייחסותן לבג"ץ **קעדאן**, שכן הזרם ה"שמרני-ציוני" טען כי פסק־הדין הוא מכשול למפעל הציוני, והזרם ה"ליברלי-ציוני" הסביר כי פסק־הדין הזא פריצת־דרך היסטורית לזכויות הערבים. לעומת זאת, חלק גדול מהציבור הערבי הביע אדישות כלפי התוצאה, וחלקים אחרים יצאו בביקורת חריפה נגד ה"חגיגה" של הזרמים ה"ליברלים-ציוניים".[16]

בג"ץ **קעדאן** עניינו הכללת האחרים הלא־יהודים במדינת ישראל בפרוייקט המוגדר כפרוייקט ציוני־יהודי. פרוייקט זה מתגלם בפסק־הדין בדמותו של היישוב קציר שנוסד בשיתוף מינהל מקרקעי ישראל והסוכנות היהודית במטרה ליישב יהודים באיזור ואדי ערה (בלשון פסק־הדין: "נחל עירון"). העותרת, משפחת קעדאן, הציגה אתגר בפני פרוייקט זה על־ידי דרישתה להצטרף אליו ולהיכלל בתוכו. פסק־הדין נקלט בקרב הציבור הישראלי כפסק־דין חשוב ומהפכני, משום שעל־אף המטרה המוצהרת של הפרוייקט הוא אִפשר בכל־זאת ל"לא־יהודים" להיכלל ולהשתלב בו.

אפשר להתייחס ליישוב קציר כאל מודל לצורות שונות של הדרה. הוא יכול להיות גם בית־הספר המיועד ליהודים בלבד, חברה תעשייתית המדירה את הלא־יהודים, או כל מוסד ציבורי המשרת תכלית אזרחית, אך מייעד את עצמו ליהודים בלבד. בג"ץ קעדאן נוקט את גישת איסור האפליה (anti discrimination approach), המבקשת להסיר מכשולים מפני ההדרה. כל אזרח זכאי ליחס שווה לצורך כניסתו למִתחם האידיאולוגי הזה ואין נפקא מינה למוצאו הלאומי או הגזעי. הנכנסים הם יחידים, שזיקתם האזרחית היא המייחדת אותם.

על־אף שמשפחת קעדאן לא ייצגה רק את הערבים, אלא את כל מי שהפרוייקט לא יועד לו – היינו: ה"לא־יהודים" – הצד ה"ערבי" של פסק־הדין בלט בגלל נוכחות הסוכנות היהודית בטקסט המשפטי. נוכחות זו היא שהציגה את הנוכחות האידיאולוגית של הזהות הערבית-פלסטינית, בגלל היחס הלא־ניטרלי בין הזהות הפלסטינית והזהות הציונית הבנוי על יחסי השלילה; שכן הזהות הציונית מבססת ומגדירה את הזהות הישראלית כזהות יהודית-ציונית אשר בתורה שוללת את מרכיבי הזהות הפלסטינית התובענית. ד"ר בשארה הסביר יחס זה בבהירות:

הווייתם הלאומית כמיעוט־מולדת. ומכאן הסירוב של האזרחים הפלסטינים להשתתף בבחירות אלו שנתפסו על־ידי מיעוט זה כמתן לגיטימציה מסוימת לראש־הממשלה של אירועי אוקטובר 2000. לכן, לדעתי, הפער הגדול בין עמדות הזרם ה"ליברלי־ציוני" ובין המיעוט הפלסטיני נובע מטיב ההתייחסות הציונית אל המיעוט הפלסטיני כמיעוט אתני ובלא מולדת, כפי שאסביר בהמשך. על בסיס זה אפשר להסביר את הפער בעמדות בין הציבור היהודי-ציוני ובין המיעוט הפלסטיני בנושאים כמו השירות הצבאי או השירות הלאומי, למשל. לעניין זה ראו חסן ג'בארין, "לקראת גישות ביקורתיות של הפלסטינים: אזרחות לאומיות ופמיניזם במשפט הישראלי", **פלילים** ט (תשס"א) 53.

16. ג'מיל דקואר, "עד כמה זה הישג?", **הארץ** (15.3.00) ב2; "דבר המערכת", **מחברות עדאלה** 2 (הורף 2000) 2.

nevo.co.il

הישראליות לא מבחינה את הערבים בישראל משאר הערבים באותו אופן בו היא מבחינה את היהודים בישראל משאר היהודים, כיוון שמלכתחילה הישראליות היא יהודית-ציונית השוללת את הערבי, ואף תופסת את עצמה כך. בשביל להיות ערבי-ישראלי חייב הערבי הישראלי להיות חלק משלילתו שלו.[17]

להבדיל מתביעת השוויון עקב השונות הלאומית, עניינה של עתירת קעדאן הוא איסור האפליה ברכישת בית. כך, ובצדק, סיכם השופט חשין את נושא העתירה: "בחלוקת משאבי-הכלל בין יחידי החברה בישראל הופלו העותרים לרעה, וממילא זכאים הם לסעד לו זכאי מי שהופלה לרעה".[18] באיסור האפליה יש להתייחס ל"חירות השלילית" של היחידים, שלפיה חירותם של יחידים לא תיפגע או תישלל בגלל שייכותם לקבוצה זו או אחרת. היינו: המדינה מתבקשת לנהוג בניטרליות, בלא שרירות, ואם תרצו – במדיניות "עיוורון קבוצתי". לעומת זאת, תביעת השוויון על רקע שייכות קבוצתית מכוננת זכות חיובית המחייבת את המדינה לנקוט צעדים פוזיטיביים כדי להעניק יחס של כבוד ודאגה לאינטרסים לגיטימיים של הקבוצה.[19] במלים אחרות: בתביעה לאיסור אפליה, הדרישה היא ביטול המדיניות השרירותית של המוסדות, הנותנת משקל לשונות הקבוצתית של יחידים. לעומתה, בתביעת השוויון על רקע קבוצתי, השונות של הקבוצה מבקשת להיות המכרעת.[20] אך – כפי שיוסבר בהמשך – מדיניות איסור האפליה לא תצלח ותתקיים בלי הערובה לשוויון ה"חיובי".

---

17. **בין האני לאנחנו – הבניית זהויות וזהות ישראלית** (עזמי בשארה – עורך, מכון ון ליר, תשנ"ט), 14.

18. בג"ץ קעדאן (לעיל, הערה 1), 287.

19. דבורקין מבחין בין הזכות ל-equal treatment ובין the right to treatment as an equal. לפי הראשונה, האזרח זכאי לחלוקה שווה בטובין, וכאן נכללת סוגיית איסור האפליה, לעומת הזכות השנייה שאינה מתייחסת לאותה חלוקה בנטל ובהטבות, אלא לאותו יחס של כבוד ודאגה, והיא – לדעתי – המתייחסת לסוגיית השוויון הקבוצתי. ובמלים של דבורקין: "the right to treatment as an equal, which is the right, not to receive the same distribution of some burden or benefit, but to be treated with the same respect and concern as any one else" (Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978), 227). כמו־כן ראו ישעיהו ברלין, **ארבע מסות על חירות** (רשפים, תשל"א).

20. איסור האפליה מופנה נגד שרירות ההחלטות המינהליות שמגמתן להבטיח חירות לאוטונומיה האישית של הפרט. אוטונומיה זו מאפשרת חירות אישית ליחיד, היכולה להתבטא במובנים רבים: לבחור כרצונו ללמוד בבית־ספר מסוים, לעבוד במוסד שלטוני, לבחור מקצוע וכו' והכול – בלא הגבלה שרירותית. חופש הבחירה של קעדאן מאפשר לו אפוא לבחור את מקום־מגוריו בכל מקום ציבורי של המדינה בלא הפרעה. היישוב קציר הוא במה בשותפות המדינה כאשר כל אזרח באשר הוא זכאי להגיע אליה.

נבו nevo.co.il

סוג תביעות מהסוג של בג"ץ קעדאן, על־אף חשיבותו, אינו מאפיין את התביעות והדרישות העיקריות של מיעוט לאומי יליד, אך מאפיין את התביעות של קבוצות אתניות שונות המבקשות להשתלב בחברה החדשה. עם זאת, אין לזלזל בחשיבותה של הסרת המכשולים בפני כלל היחידים, במיוחד כאשר ההדרה היא ממוסדת על־פי חקיקה או על־פי מדיניות מוצהרת במטרה לשמר את עליונות הקבוצה הדומיננטית. אך בין זה ובין אפיונן של תביעות אלה כתביעות עיקריות למיעוט לאומי ילידי המרחק הוא גדול.[21] עם זאת, בדברים שאמרתי אין קביעה החלטית, שלפיה מיעוט מולדת אמור להתבדל ולהימנע מכל סוג של שילוב. ברור, כי לפחות צרכים כלכליים, כמו תעסוקה ולימוד אקדמאי, יחייבו את המיעוט לבקש את הכללתו.[22]

עם זאת, במקרים הקשורים במציאות ההיסטורית של המולדת, דרישת השילוב היא בעייתית מבחינת קבוצת־המולדת; שכן היא עלולה לערער את הלגיטימיות של תביעות קבוצות־המולדת ועלולה להציג אותן בתור מאבק של קבוצה אתנית הנאבקת למען זכויות אזרחיות-פוליטיות בלבד, במקום מאבק של קבוצת־מולדת המבקשת שוויון בין שתי קבוצות לאומיות. האם המקרה של בג"ץ **קעדאן** נכלל בקטיגוריה זו?

היישוב קציר הוקם ביוזמת הסוכנות היהודית שלפי פסק־הדין, "שמה לה למטרה ליישב יהודים ברחבי הארץ, בכלל, ובאיזורי ספר כמו גם באיזורים שהנוכחות היהודית בהם דלילה, בפרט".[23] לפי תפיסתה של הסוכנות היהודית, נוכחות יהודית דלילה נקבעת על־פי הנוכחות הערבית. בוואדי ערה הנוכחות הערבית גדולה ולכן נוכחותם של היהודים – לפי תפיסת הסוכנות – דלילה היא. אליבא דהסוכנות היהודית, הנוכחות הערבית היא איום על יהדות האיזור, ובמלים עדינות יותר: הנוכחות הערבית אינה לגיטימית ולכן יש לחפש פתרונות לנוכחות זו. היישוב קציר הוקם במטרה לשלול את נוכחותה של הזהות הערבית בוואדי ערה באמצעות יישובם של יהודים. מטרה זו אמורה להיות בעיני משפחת קעדאן כמטרה לא־לגיטימית. נוסף על כך היישוב קציר הוקם בחלקו הגדול על אדמה

21. פסק־הדין *Brown* האמריקני, לדוגמא, אשר אימץ את עקרון "העיוורון הקבוצתי", עורר בעיה רצינית בקרב האינדיאנים האמריקנים וההוואינים הילידים; שכן היחס אליהם אחרי פסק־דין **בראון** קיבל ממדים של יחס כלפי מיעוטים גזעיים (racial minorities) במקום קבוצות לאומיות. עקב כך מוסדות אוטונומיים שלהם בוטלו בטענה שהם משמשים פורומים של הפרדה גזעית. ראו: *Brown v. Board of Education of Topeka,* 347 U.S. 483, 74 S.Ct. 686 (1954). בשנת 1969 הממשלה הקנדית, אשר ביססה את נימוקיה על הרציונל של בראון, ביטלה את ההצעה המחייבת הגנה חוקתית לאינדיאנים. באותה רוח ביטל בית־המשפט העליון הקנדי חקיקה המעניקה זכות ייחודית לאינדיאנים, כך שהשימוש במדיניות איסור האפליה הִצדיק את ביטולה של תביעת השוויון במקרים אלה על בסיס השונות הקבוצתית. ראו: *Regina v. Drybones*, SCR (1970) 282; קימליקה (לעיל, הערה 3), 59.

22. ז'וזה ברונר ויואב פלד, "על אוטונומיה, יכולות ודמוקרטיה: ביקורת הרב תרבותיות הליברלית", **רב־תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית – ספר הזיכרון לאריאל רוזן־צבי ז"ל** (מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורונן שמיר – עורכים, רמות, תשנ"ח) 107.

23. בג"ץ **קעדאן** (לעיל, הערה 1), 267.

nevo.co.il

ערבית מופקעת,[24] כך שהזהויות "יהודים" ו"ערבים" בהקשר של קציר אינן עניין ניטרלי, והיחס ביניהן בנוי על יחס השלילה לא באשמת משפחת קעדאן, אלא בגלל המטרות שהציבה לעצמה הסוכנות היהודית.

כך נוצר הפער התהומי והגדול בין דרישת הערבים, כקבוצת־מולדת, להחזרת הקרקע המופקעת שלה, ובין הדרישה של ערבי לרכוש בית על קרקע ערבית מופקעת וגם להציג את מילוי דרישה זו כ"ניצחון" ערבי. האם נסיון הרכישה הזה אינו מעניק לגיטימציה והכשר למדיניות המופנית כנגד מי שאינו נמצא על הקרקע, היינו: הבעלים המקוריים של הקרקע? האם אין הוא משדר יחס של ניטרליות, ואולי כניעה, מצד קבוצת־המולדת כלפי המטרות הלא־לגיטימיות בהקמת היישוב קציר? האם אין כאן התחברות חדשה ליצירת "אנחנו" אחר (הכולל ערבים יחידים ואת הסוכנות היהודית), השולל ודוחה את הזכות של בני מולדת אחרים הנמצאים בפזורה שהם הבעלים המקוריים של הקרקע (בהקשר זה הם יכולים להיות מחוץ לקציר ולאו דווקא מחוץ למולדת כולה)? באיזו מידה לגיטימית הפרגמנטציה של "אנחנו" הלאומי של בני המולדת כאשר אינה נובעת מסיבות פנימיות, אלא עקב התערבות חיצונית מצד המאיים עליה (קרי: הסוכנות היהודית)? האם העותרים אינם שמים את עצמם בסיטואציה עוינת השוללת את זהותם־הם כערבים־פלסטינים?

מבחינת קבוצת־המולדת, שאלות אלה מצביעות על הבעייתיות בתביעות אזרחיות־פוליטיות מהסוג של עתירת קעדאן – אינטגרציה שבה העימות בין הזהויות הלאומיות בולט כאשר אחת נכנעת לאחרת. מבט זה על פסק־הדין יש לראותו כמבט המסביר את תגובת הציבור הערבי בישראל על פסק־הדין. כנראה לא בכדי ה"ניצחון" בפסק־הדין לא מנע את ההפגנות של יום האדמה, שהתקיימו רק שבועיים לאחר מתן פסק־הדין.[25]

ג. המודל של קעדאן – על האזרחים הפלסטינים כקבוצה אתנית מהגרת

כאן אבדוק את התייחסותו של הטקסט המשפטי לזכויות הקיבוציות של המיעוט הלאומי בישראל. מהם הנרטיבים ההיסטוריים שהועלו בטקסט? איך התגלתה דמותם של העותרים בו? ומהם גבולות שיח הזכויות הקיבוציות של האזרחים הפלסטינים העולות ממנו?

---

24. חלק ניכר מהקרקע של יישוב קציר שייך במקורו למשפחה ערבית מכפר ערערה. ראו "דבר המערכת", **מחברות עדאלה** 2 (חורף 2000) 2.

25. ייצוגה של משפחת קעדאן היה על־ידי האגודה לזכויות האזרח בישראל. ד"ר רונן שמיר נותן חשיבות ערכית רבה לעובדה, שעורך־דין ערבי יחיד פונה אל האגודה לזכויות האזרח בישראל כדי שזו תגיש עתירה בעניין היישוב קציר. הוא מתייחס לכך כאל "מאבק אסטרטגי פלסטיני־יהודי". אינני מסכים עם הכללה זו. העותרים בבג"ץ קעדאן גם הם פלסטינים והאם גם כאן מתייחס שמיר לעובדת ייצוגם על־ידי ארגון יהודי כצורה מייצגת למאבקים משותפים בין שתי זהויות לאומיות? האם פניית עורך־דין ערבי יחיד אל ארגון יהודי היא כשלעצמה מקרה מייצג למאבקים לאומיים משותפים? Ronen Shamir, "Legal Activism in a Bi-National Society: Israeli Palestinians and Jews at a Crossroad" (*French Justices*, forthcoming 2001). ראו גם מאמרה של נטע זיו בחוברת זו, "עריכת־

nevo.co.il

על־אף מדיניות איסור האפליה המתיימרת להיות בלבו של פסק־הדין, הטקסט עסק בצדדים האידיאולוגיים של העותרים, בני משפחת קעדאן. הטקסט של בג"ץ קעדאן מציג לנו עותרים שאינם מעלים תביעות היסטוריות, אינם מערערים על הלגיטימיות של פועלה של הסוכנות היהודית, מקבלים את הערכים האידיאולוגיים של מדינת ישראל כמדינה יהודית-ציונית ומביעים נאמנות ל"עם היהודי". הנשיא אהרן ברק חושף בעמודים הראשונים של פסק־דינו חלק מהאני מאמין של העותרים, בציינו:

> העותרים אינם מתעלמים מן היסוד היהודי בזהותה של מדינת ישראל, כמו גם מן ההיסטוריה ההתיישבותית של ישראל. עתירתם צופה פני העתיד. לשיטתם, היסוד היהודי בזהותה של המדינה הוא בעל משקל מכריע רק לעניינים היורדים לשורש מהותה היהודית של המדינה – דוגמת חוק השבות, התש"י-1950.[26]

הנה לפנינו חשיפה חשובה ומעניינת ביותר: על־אף זהותם הלאומית של העותרים, הם מסכימים עם עיקרי הציונות אשר מתיישבים לא רק עם תורתו של ברק בדבר הנפקות של המדינה כמדינה יהודית, אלא גם עם תורתו של המחנה היהודי האחר שמצא לו אחיזה בקרב שופטי בית־המשפט העליון – הכוונה לתורתו של השופט מנחם אלון.[27] היינו: הם מסכימים עם הקונסנסוס הציוני המתגלם בשופטי בית־המשפט העליון. יתירה מזו: למעשה העותרים מסכימים עם כלל הספרות המצדדת בחתירה ככל האפשר למירב ההרמוניה בין "יהודית" ו"דמוקרטית" – הרמוניה המדגישה את חשיבות חוק השבות כמרכיב עיקרי שאמור להמשיך ולהעניק עדיפות לאומית ליהודים בישראל.[28]

בדרך־כלל שופטים מעוניינים להמשיך ולהיות האדונים של הטקסט המשפטי. הם ממעטים מאוד לצטט מדברי באי־כוח הצדדים, אלא במקרים נדירים כאשר הדבר נוגע ללב המחלוקת הנידונה. אולם בבג"ץ קעדאן הטקסט השיפוטי משתמש באופן לא רגיל בטיעוני באי־כוח העותרים מהאגודה לזכויות האזרח בישראל. לאחר ההסבר המיוחד על

דין למען מטרה ציבורית – מיהו הציבור? מהי המטרה? דילמות אתיות בייצוג משפטי של קבוצות־מיעוט בישראל".

26. **בג"ץ קעדאן** (לעיל, הערה 1), 266.

27. **בע"ב 2/88 בן שלום נ' יושב ראש ועדת הבחירות המרכזית לכנסת ה־12**, פ"ד מג (4) 221 (להלן: ע"ב **בן שלום**), נזקק השופט אלון לפרשנות סעיף 7א לחוק־יסוד: הכנסת (ס"ח תשי"ח 69), ובהקשר זה עסק במעמד האזרחים הערבים במדינה היהודית. לפי תורה זו, חוק השבות (ס"ח 159) הוא העיקר והיסוד של המדינה היהודית אשר אין בלתו.

28. ראו רות גביזון, "מדינה יהודית ודמוקרטית: אתגרים וסיכונים", **רב־תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית – ספר הזיכרון לאריאל רוזן־צבי ז"ל** (מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורונן שמיר – עורכים, רמות, תשנ"ח) 213; אילן סבן, "אופציית גבול הפרדיגמה הציונית", **שבע דרכים: אופציות תיאורטיות למעמד הערבים בישראל** (שרה אוסצקי־לזר, אסעד גאנם ואילן פפה – עורכים, המכון לחקר השלום, תשנ"ט) 79.

נבו nevo.co.il

מעמדה ההיסטורי של הסוכנות היהודית ותרומתה למפעל הציוני, שבו היא "מילאה תפקיד ראשון במעלה בהגשמת החזון הציוני",[29] פותח השופט ברק:

> גם באי־כוח העותרים אינם חולקים על התפקיד החשוב שהסוכנות היהודית מילאה בהיסטוריה של מדינת ישראל, ואף אין הם מותחים ביקורת על המדיניות שהיתה נוהגת במשך שנים רבות באשר להקמת יישובים יהודיים ברחבי הארץ. וכך הם אומרים בעתירה: עתירה זו צופה בעיקרה פני עתיד. אין בכוונת העותרים להעביר תחת שבט הביקורת את המדיניות ארוכת השנים, לפיה הוקמו ברחבי הארץ (בסיוע מוסדות ההתיישבות) יישובים – קיבוצים, מושבים ומִצפים – שבהם התגוררו בעבר ומתגוררים היום, כמעט תמיד אך ורק יהודים. העותרים אינם ממקדים את טיעוניהם בלגיטימיות של המדיניות ששררה בעניין זה בתקופה שקדמה לקום המדינה ובשנים שחלפו מאז הקמתה. הם אף אינם מערערים על התפקיד המכריע שמילאה הסוכנות היהודית ביישוב יהודים ברחבי הארץ במהלך המאה הזו.[30]

הטקסט המשפטי מתאר את דמותם של העותרים כדמות של מי שאין לו קשר היסטורי כלשהו עם הטריטוריה, האדמה, הקרקע או המקום – רכיבים שלו הוזכרו בטקסט, היו מיד מתקשרים עם זהותם הפלסטינית־ילידית של העותרים המאיימת על הלגיטימיות ההיסטורית של הפרוייקט. לפי הטקסט, העותרים בבג"ץ קעדאן אינם מבקשים הכרה בעוול ההיסטורי שנגרם להם ולבני־עמם עקב מדיניות הפקעת הקרקעות. הם גם אינם מבקשים הכרה בזיכרון הקולקטיבי שלהם. הם לא מעלים דבר וחצי־דבר המזהה אותם עם זהותם הלאומית הפלסטינית, כמו החזרת קרקע מופקעת או שותפות בניהול הקרקע של קציר. למעשה, הטקסט מציג אותם כמי שמפתיעים ומקבלים את זהותה הלאומית של המדינה כמדינה יהודית ומעניקים לגיטימציה ל"מפעל ההתיישבות" – כדברי ברק: "עתירה זו אין עניניה פעולותיה של הסוכנות היהודית על כל גווניה".[31] אין לעותרים

29. בג"ץ **קעדאן** (לעיל, הערה 1), 284.
30. שם, 284-285. רונן שמיר הציע בהערותיו להרחיב על ההרמוניה האידיאולוגית בין באי־כוח קעדאן ובין שופטי בית־המשפט, המנציחה את ההגמוניה של הקבוצה הדומיננטית. אני מסכים עם טיעון זה. אולם על־אף חשיבותו, בחרתי שלא לעסוק בו ברשימה זו משום שביקשתי לדון בטקסט עצמו; שכן הטקסט בחר לצטט את דברי באי־כוח העותרים הגם שהיה יכול לבחור אחרת. על אסטרטגיית עורכי־הדין בעתירה זו ראו נטע זיו, "לפני ואחרי פסק־דין **קעדאן**: יישובים קהילתיים, עורכי דין ואסטרטגיות משפטיות לשינוי חברתי", **מחברות עדאלה** 2 (חורף 2000) 34.
31. בג"ץ **קעדאן** (לעיל, הערה 1), 278.

נבו nevo.co.il

טענות או טרוניות כלשהן כנגד העבר. תביעתם "צופה פני העתיד" – מונח שהודגש יותר מפעם בטקסט העתירה – מסתכלת ופונה קדימה אל עתיד משותף אחר בלא חזרה לעבר ולהיסטוריה. עם זאת, מודגש שהיא קיבלה את העבר האחר, הציוני, ואת "העובדות שנוצרו בשטח".

מלבד הפנים האידיאולוגיים של העותרים שהטקסט הבליט והעלה בפנינו, אין לנו אינפורמציה על גיבורי פסק־דינו, מלבד ציון האפיונים הבאים: "העותרים הם בני זוג, ולהם שתי בנות. הם ערבים המתגוררים כיום ביישוב ערבי".[32] לקורא אין אף מידע, למשל, על שם היישוב הערבי, שהוא הכפר הערבי בקה אל־גרבייה שבמשולש – מידע שאולי היה יכול להתוסף כמעיד על קִרבת כפר זה ליישוב קציר, שלפי פסק־הדין הוא נמצא ב"נחל עירון" (במקום ואדי ערה); ואולי גם לספק מבט משווה בין רמת־החיים כאן לרמת־החיים שם. לא נהנינו מהצצה כלשהי אל חייהם האישיים של בני־הזוג, העותרים, המבקשים רמת־חיים אחרת ועתיד טוב יותר לילדיהם.

מה רצו אפוא העותרים בקציר? הטקסט אינו חוסך זאת מאתנו: "הם ביקשו – ועודם מבקשים – לגור במקום בו קיימת איכות חיים ורמת חיים שונה מזו בה הם חיים כיום"[33] – דרישה ניטרלית שאין בינה ובין השסע הלאומי ולא כלום. היא יכולה להיות תואמת לכל זהות ולאו דווקא זהות ערבית, אך למעשה מנטרלת לחלוטין את היותם של הערבים בישראל בני קבוצת־מולדת ומציגה אותם כמי ששייכים לקבוצה אתנית (לא־יהודית) מהגרת, אשר דאגתה היחידה היא איכות־חיים טובה יותר. כפי שאין זה מעניינו מאין הגיעו אלינו המהגרים, כך הטקסט אינו מזכיר לנו את שם הכפר הערבי שבאו ממנו העותרים. העיקר שהם אזרחים. העותרים גם לא חלקו על טענת המשיבים, שבקציר החגים והמועדים יהיו יהודים-ציוניים ובתי־הספר יחנכו בעברית לפי הערכים הציוניים. כמו כל מהגרים אחרים, הם יהיו מוכנים לקבל בלא היסוס את שפת המקום וערכיו.

להבדיל מבג"ץ בורקאן,[34] שם העותר הדגיש את שייכותו לקבוצה היושבת במולדת שלה והציג נרטיב היסטורי מתחרה לצורך החזרת ביתו, ואולי בגלל זה נדחה, הרי בבג"ץ קעדאן הוצגו עותרים שלא "בלבלו" את הטקסט בנרטיב היסטורי מאיים והופיעו כאזרחים חדשים הדואגים לחינוך ילדיהם בבתי־ספר "טובים" במקום איכותי.

מעניינת ההשוואה בין הנרטיבים העולים משני הטקסטים המשפטיים והתייחסותם לדרישת העותרים. בבג"ץ בורקאן ביקש העותר להחזיר לידיו את ביתו בירושלים המזרחית הנמצא ברובע היהודי שהופקע על־ידי הרשויות, והתייחס בעתירתו להיסטוריה של ההפקעות – כדברי בית־המשפט: "טענת העותר היא שדירת חפצו נבנתה על נחלת אבותיו, שהוא ואביו היו גרים שם מאז 1947, ושהבית אשר בו גר מאז ומעולם נחלת מוסלמים ומעולם לא היו בו יהודים".[35] בית־המשפט דחה על הסף ובאופן בוטה וגס את

32. שם, 265.
33. שם, שם.
34. בג"ץ 114/78, המ' 451/78 ואח' בורקאן נ' שר האוצר ואח', פ"ד לב (2) 800 (להלן: בג"ץ בורקאן).
35. שם, 802.

nevo.co.il

ההיסטוריה שהציג העותר, באומרו: "שקריו של העותר בדבר מקום מגוריו פוסלים אותו מלעתור לבית־המשפט זה ... מקרא מפורש הוא שמי שנשבע למרמה ונושא לשווא נפשו אינו נמנה על נקיי הכפיים וברי הלבב אשר בית־המשפט זה יחוש לעזרתם".[36] בית־המשפט התייחס בחומרה לעובדה, שהעותר פנה לדעת־הקהל העולמית במגמה להציג את הנרטיב הפלסטיני העולה מסיפורו האישי. השופט חיים כהן מציין: "קדמה לעתירה מלחמה ציבורית ענפה בכלי התקשורת בארץ ובחוץ לארץ, ואף הטלוויזיה ראתה להיזקק לענין זה ולביים מחזה הפינוי של העותר ומשפחתו מדירתם".[37] התוצאה של בג"ץ בורקאן היתה, שהעותר לא הצליח לזכות באהדת בית־המשפט שראה במעשים ובטיעונים אלה דבר חמור ביותר המצדיק את סילוקו מבית־המשפט. להבדיל מקעדאן, שביקש להשתלב במוסד ציוני, בורקאן, שביקש להשיב לו קרקע, לא היה ידידותי, אלא מאיים אידיאולוגי שערער על הלגיטימיות של העבר וההיסטוריה שבית־המשפט הציג.[38]

אמנם, בשני פסקי־הדין ביקשו העותרים לרכוש דירה באיזור מגורים יהודי, אך ההבדל ביניהם גדול: ראשית, קציר אינו דומה לרובע היהודי, שכן מטרות קציר מופנות נגד הזהות הערבית, ואילו הרובע היהודי היה קיים במולדת גם לפני 1948 באופן הרמוני במשך מאות שנים כחלק אינטגרלי מהתרבות הערבית. שנית, המקום היהודי כשלעצמו אינו מעורר בעיות דומות לאלו של קציר – מקום המופנה במהותו ועל־פי מטרותיו כנגד בני המולדת. שלישית, העותר בורקאן היה חתרן, שכן הוא חתר תחת הלגיטימיות של הוצאתו מהרובע היהודי. מנגד, משפחת קעדאן הוצגה בטקסט כמי שנתנה לגיטימיות לשלילת זהותה־היא. רביעית, והחשוב מכול, העותר בורקאן השתמש במשפט כדי להחזיר לידיו את ביתו־הוא, לעומת משפחת קעדאן שפנתה לקציר כדי לרכוש בית הנמצא באיזור של אדמה ערבית מופקעת. למרות ההבדלים, בג"ץ בורקאן כיכב רבות בפסק־הדין קעדאן.

מול דמותם הנרטיבית הדלה של העותרים בקעדאן מופיעה דמותה של הסוכנות היהודית כדמות ספרותית עשירה, מגוונת, תורמת, מוסרית, לאומית ועִם עבר, היסטוריה ועשייה. הטקסט המשפטי של בג"ץ **קעדאן** מציג לקוראיו היסטוריה אחת ש"כיכבה" לאורך פסק־הדין – ההיסטוריה של הסוכנות היהודית כזרוע המבצעת של התנועה הציונית בתחום ההתיישבות, הקליטה והשליטה על הקרקע.[39] למרות קביעת בית־המשפט

---

36. שם, 803.

37. שם, שם.

38. ראו אביגדור פלדמן, "המדינה הדמוקרטית מול המדינה היהודית: הלל ללא מקומות, זמן ללא המשכיות", **עיוני משפט** יט (תשנ"ה) 717.

39. מרואן דלאל, "האורח, הבית והשופט: קריאה בין השורות בפס"ד **קעדאן**", **מחברות עדאלה** 2 (חורף 2000) 40. על ההיסטוריה של הקיפוח במדיניות הקרקע של ילידים השוו עם פסק־דין **מאבו** האוסטרלי, אשר הכיר בעוול שנגרם לילידים שם והכיר בצורות הרכישה שלהם. ראו: *Mabo v. Queensland* (No. 2) (1992) 175 CLR 1; רונן שמיר, "ציונות 2000: עבר, עתיד ומשפחת קעדאן", **מחברות עדאלה** 2 (חורף 2000) 24.

nevo.co.il

שההדרה על רקע לאום פסולה, לא היתה בטקסט התייחסות ביקורתית למדיניותה של הסוכנות היהודית במשך השנים. במקביל, לא היתה התייחסות כלשהי לאפליה ההיסטורית של הערבים בישראל בכל הקשור במדיניות התכנון והקרקע, ועל־אף שבאי־כוח העותרים צירפו חוות־דעת מקצועיות בנושא, שעסקה במצוקת הקרקע והדיור בקרב הערבים – הטקסט לא התייחס אליהן כלל ועיקר. המלה "ערבי" הופיעה שלוש פעמים בהקשר של העותרים עצמם בלבד. לו טקסט זה היה טקסט היסטורי שממנו קוראים היסטוריונים של העתיד, הם לא היו יודעים אם קיימת אוכלוסייה ערבית עם שורשים היסטוריים בארץ הזו. על־כן אין זה מפתיע, שגם ה"אנחנו" של הטקסט הוא יהודי בלבד.[40]

אולם על־אף דמותם הדלה של העותרים בבג"ץ **קעדאן**, שכל מבוקשם הוא לזכות בחיים טובים יותר, ועל־אף הצנעתם והגבלתם לזהותם הלאומית וכניעתם לאידיאולוגיה הציונית – הם מוצאים את עצמם בסערה לאומית המוצאת את ביטויה בטקסט המשפטי. הם התבקשו לעבור את המשוכה ה"יהודית", ובית־המשפט ביקש לשקול, אם זכות השוויון של העותרים פוגעת בערכי המדינה כמדינה יהודית. הם עברו את המשוכה הזו, אך לא לפני הצגת רטוריקה לאומית ציונית עשירה באמצעות אזכורם של פסקי־דין רבים המבליטים את יעדי המדינה כמדינה יהודית, שספק אם העותרים היו מסכימים עם התוצאה שלהם או עם הנימוקים שלהם, כגון פסקי־דין **ירדור**, **וותאד**, **בורקאן**, **בן שלום** ועוד.[41] פסיקה זו, המבליטה את יהדותה של המדינה, היא המתווה את גבולות הישראליות של המודל הזה.

ריקון פסק־הדין מנוכחות ערבית-פלסטינית הֵקל על החלק האתני של פסק־הדין לפתוח בריקונם האידיאולוגי מהמולדת, לאמור:

---

40. יש לקרוא את המשפט החשוב של הנשיא ברק בבג"ץ **קעדאן** (לעיל, הערה 1), 284: "חשוב שנדע תמיד, לא רק מאין באנו, אלא גם לאן אנו הולכים" – לא בתור "אנו" האזרחי, אלא היהודי. בכנס שהתקיים באוניברסיטת חיפה ב-4 במאי 2000 דנה מנחת הכנס, ד"ר שולמית אלמוג, בדברי הפתיחה שלה בנרטיבים העולים מבג"ץ **קעדאן** לאמור:

> מתוך ריבוי הקולות וריבוי הסיפורים המיוצגים בפסק־הדין הזה, דווקא קולם וסיפורם של בני הזוג קעדאן הולך, במידה רבה, לאיבוד. פסק־הדין מייחד מקום בולט לסיפורה של הסוכנות היהודית, למטרותיה, למפעל ההתיישבות שלה מאז תחילת המאה, הופש ההתאגדות שלה ועוד. גם מינהל מקרקעי ישראל וההיסטוריה שלו זוכים להתייחסות מודגשת. לא נפקד גם קולם של התאחדות האיכרים בישראל ושל ציבור התושבים החי בקציר, על ציפיותיו והסתמכויותיו. מה באשר לסיפורם של העותרים... היכן בדיוק ממוקמים עאדל ואימאן קעדאן בתוך סיפר ההתיישבות הציוני? איך בדיוק מתנגש סיפורם האישי, הפרטי, עם סיפור ההתיישבות הגדול? פסק־הדין משאיר את הדברים עמומים ומעורפלים. גם את סיום סיפורם של בני הזוג משאיר פסק־הדין ללא סיום.

41. ע"ב 1/65 **ירדור נ' יושב ראש ועדת הבחירות המרכזית לכנסת השישית**, פ"ד יט (3) 365 (להלן: ע"ב **ירדור**); בג"ץ 200/83 **וותאד ואח' נ' שר האוצר ואח'**, פ"ד לח (3) 113 (להלן: בג"ץ **וותאד**); בג"ץ **בורקאן** (לעיל, הערה 34); ע"ב **בן שלום** (לעיל, הערה 27).

nevo.co.il

ערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, בין היתר, מבססים את זכותו של העם היהודי לעמוד ברשות עצמו במדינתו הריבונית. כלשונה של הכרזת העצמאות:
בארץ ישראל קם העם היהודי, בה עוצבה דמותו הרוחנית, הדתית, והמדינית, בה חי חיי קוממיות ממלכתית, בה יצר נכסי-תרבות לאומיים וכלל-אנושיים והוריש לעולם כולו את ספר הספרים הנצחי.[42]

כך הטקסט המשפטי מחזיר אותנו לפתיחה של המסמך המכונן, חזרה אל שורשי הקמת המדינה. משפט פותח זה של ההכרזה, שהטקסט מדגיש כאן, קובע עובדות שאין בלתן ולפיהן רק עם אחד היה בארץ זו ורק לו זכות עליה – כדברי ד"ר אורית קמיר:

הקביעה הקצרה כי "בארץ ישראל קם העם היהודי" מוחקת אם כן עובדות, דעות... בתוך כך היא שוללת אפשרות קיומה של ישות לאומית ערבית כלשהי ש"קמה" אף היא בטריטוריה הנידונה. בכך משפט הפתיחה של ההכרזה מבטא את מה שיש המכנים "ריקון הארץ" (האידיאולוגי) מתושביה הלא-יהודיים, ובוודאי מכל "עם" זולת "העם היהודי".[43]

הנה, למי שציפה כי בפסק־דין השוב זה תהיה הכרה בערבים כבני מולדת, כילידים וכבני עם, התאכזב. הטקסט קובע נחרצות כי בארץ זו, "ארץ ישראל" – לא פלסטין ולא פלשתינה – ישנה זכות היסטורית, בלעדית אחת, והיא של "העם היהודי".

היהודים הם היחידים בפסק־הדין המכוננים "עם", להבדיל מעדה או מקבוצה דתית. האחרים הם רק "מיעוטים" בתוכה של המדינה היהודית ולכל היותר מוגדרים על דרך השלילה כ"לא־יהודים". הערבים הם חלק מ"בני־המיעוטים" האלה, אין להם סממן כלשהו המבחין אותם מהאחרים כגון שייכות לעם או לאומה, שפה משלהם, שיעורם הגדול באוכלוסייה, היותם ילידים וכו'. כדברי ברק: "יהודים ולא-יהודים הם אזרחים שווי זכויות וחובות במדינת ישראל... מדינת ישראל היא מדינה יהודית אשר בתוכה חיים מיעוטים, ובהם המיעוט הערבי. כל אחד מבני המיעוטים נהנה משוויון זכויות גמור".[44] החשוב הוא, שבכל־זאת לא ידוע מיהם המיעוטים הללו הנמצאים במדינת ישראל שהערבים נמנים עמהם! אם לא הערבים כיחידה לאומית אחת הם המיעוט, אז מי הם השאר?

42. בג"ץ קעדאן (לעיל, הערה 1), 280.
43. אורית קמיר, "ל'מגילה' יש שתי פנים: סיפורן המוזר של 'הכרזת המדינה הציונית' ו'הכרזת המדינה הדמוקרטית'", **עיוני משפט** כג (תש"ס) 473, עמ' 481-482.
44. בג"ץ קעדאן (לעיל, הערה 1), 280.

nevo.co.il

התשובה היא, שהערבים הם המיעוטים והם המיעוט שבתוך המיעוטים. איך? אמנם, אין פסק־הדין מכיר בהם כבמיעוט לאומי יליד, אך הוא מכיר ביחידות הקטנות העדתיות המרכיבות את היחידה השלמה. לכן במדינת ישראל ישנה הכרה במיעוטים רבים – מוסלמים, נוצרים, דרוזים, בדואים של הצפון, בדואים של הנגב. הגם שכולם ערבים־פלסטינים, אין החקיקה והפסיקה מוכנה להתייחס אליהם בתור קבוצה לאומית אחת, אלא בתור עדות אתניות קטנות. ההכרה בהם כבני עם ולאום, להבדיל מקבוצות אתניות שונות, יאיים על תפיסת המדינה כמדינת־לאום יהודית.[45]

אמנם, לפי בג"ץ קעדאן, נקודת־מוצא ראשונית היא הקביעה שמדינת ישראל היא מדינה יהודית, אך גם במדינה היהודית ישנן זכויות וחובות גם למי שאינו יהודי – כדברי ברק:

> אכן, שיבתו של העם היהודי למולדתו נגזרת מערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית גם יחד... מערכיה אלה של מדינת ישראל – מכל אחד מהם בנפרד ומהשתלבותם זה בגדר זה. מתבקשות מספר מסקנות: כך, למשל, מתבקש כי עברית תהא שפה עיקרית במדינה ועיקרי חגיה ישקפו את תקומתו הלאומית של העם היהודי; מתבקש מכך גם כי מורשת ישראל תהווה מרכיב מרכזי במורשתה הדתית והתרבותית, ומתבקשות מסקנות נוספות שאין לנו צורך לעמוד עליהן. אך מערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית לא מתבקש כלל כי המדינה תנהג בהפליה בין אזרחיה. יהודים ולא־יהודים הם אזרחים שווי זכויות וחובות במדינת ישראל.[46]

על קבוצת־המולדת לקבל את הקביעות הנחרצות הללו בדבר יהדותה של המדינה. אין לבני קבוצה זו יתרון כלשהו על שאר הקבוצות הלא־יהודיות במדינת ישראל בנושא זה. כולם שווים מבחינה זו וכולם אמורים לקבל את מאפייניה של המדינה בלא עוררין. כמו כל קבוצות מהגרות, המקבלות את מאפייניה הבסיסיים של המדינה המארחת, כך גם כאן מתבקש מכל האזרחים והתושבים הלא־יהודים, אולם אין בכך כדי לקבוע כי הם חסרי־זכויות. לפי הטקסט, הם זכאים לשוויון־זכויות אזרחי כמו כל קבוצה אתנית במדינת־לאום, בתנאי שתביעות אלה לא יפגעו במבנה הפוליטי־חוקתי של המדינה.[47]

---

45. ראו גם הישאם נפאע, "הערתו של השופט זמיר: מי הוא דרוזי", **מחברות עדאלה** 1 (חורף 1999) 18.

46. **בג"ץ קעדאן** (לעיל, הערה 1), 280.

47. בהקשר זה יצויין כי, הנאמנות המתבקשת מהערבים האזרחים היא נאמנות לעם היהודי. הדבר בולט בחקיקה ובפסיקה העליונה כפי שאפרט בחלק השני. הדברים בולטים בקיצוניותם בסעיף 7א לחוק־יסוד: הכנסת, המונע מרשימה להשתתף בבחירות אם היא שוללת את קיומה של מדינת ישראל כמדינתו של "העם היהודי". לפי הפסיקה, ובמיוחד

nevo.co.il

פסק־הדין **ראם מהנדסים קבלנים בע"מ** הוא דוגמא יפה לגבולות שיח הזכויות האזרחי במדינה היהודית. המערערת ביקשה לפרסם על לוחות המודעות של עיריית נצרת־עילית מודעה מסחרית בשפה הערבית. העירייה דחתה את הבקשה. ברק ראה בסוגיה זו התנגשות בין שני ערכים: "חופש הדיבור והלשון מזה, ואינטרס הציבור בשפה העברית מזה".[48] לדידו של ברק, הסוגיה היא נושא לזכויות אזרחיות גרידא – היינו: חופש הביטוי, מחד גיסא, ומאידך גיסא, "אינטרס הציבור" המחייב את השימוש בשפה העברית – אך לא ברור האם הערבים הם חלק מציבור זה. בנוסחת האיזון מגיע ברק למסקנה, כי אפשר לפרסם את המודעה מכיוון שהשימוש לא יפגע בדומיננטיות של השפה העברית. ברק מבקש להעיר בסוף פסק־דינו, כי "פסק־דין זה מבוסס ... על החופש של המתבטא לבחור כרצונו כל לשון ככלי ביטוי ומחשבה".[49] השופט דב לוין מצטרף לנשיא ברק ומפרש את פסק־דינו: "חופש השימוש בשפה הלועזית הוא במוקד הדיון, ולאו דווקא חופש השימוש בלשון הערבית".[50] בכך נמנע בית־המשפט מלדון בסוגיה כנושא של שלטון החוק – היינו: כיבוד ההוראה בדבר מעמדה של השפה הערבית – ובמקום זאת דן בסוגיה בהקשר של חופש הביטוי של הזרים, הלא־יהודים, להשתמש בשפת־אמם. יוצא, שהשפה הערבית בהקשר של ע"א **ראם מהנדסים**, היא שפה נוכרית, לועזית, שמעמדה שווה למעמדה של כל שפה לועזית במדינת ישראל מלבד השפה העברית. כך חסך בית־המשפט מעצמו את הדיון בסוגיה החשובה אם השפה הערבית, בצד העברית, גם היא שפת הארץ והמולדת ה"משותפת". בע"א **ראם מהנדסים** גותרו הערבים בתור קבוצה ששפתם אינה מוכרת כשפה רשמית, אך הם שווים עם שאר קבוצות האתניות, אם בכלל. כידוע, השפה היא המרכיב המכונן ביותר קבוצה לאומית המבדיל אותה מקבוצה אתנית.[51]

ע"ב **בן שלום** (לעיל, הערה 27), רשימה הכופרת בזיקה ההיסטורית בין מדינת ישראל ליהדות העולם יימנע ממנה מלהשתתף בבחירות לכנסת. אכן, ע"ב 2600/99 **ארליך נ' יו"ר ועדת הבחירות המרכזית**, פ"ד נג (3) 38 התיר לרשימת בל"ד, שבראשה עמד ד"ר עזמי בישארה, להשתתף בבחירות רק לאחר שבית־המשפט שוכנע שאין ראיות חד־משמעיות שלפיהן יו"ר הרשימה אינו מכיר בזכותו של "העם היהודי" במדינת ישראל.

48. ע"א 105/92 **ראם מהנדסים קבלנים בע"מ נ' עיריית נצרת עילית ואח'**, פ"ד מז (5) 189 (להלן: ע"א **ראם מהנדסים**), עמ' 209.

49. שם, 214.

50. שם, 216.

51. דווקא הנשיא ברק הדגיש את חשיבות הקשר בין שפה ללאום: "לשון אינה רק כלי ביטוי אישי. היא כלי ביטוי לאומי. היא נכס תרבותי. היא נכס של האומה כולה...לשון מבטאת אחדות לאומית. היא הדבק המחבר בני חברה לעם, לאומה ולמדינה. היא סמל. כך לעניין כל לשון. כך בוודאי לעניין הלשון העברית. תחייתה של המדינה מלווה בתחיית הלשון העברית" (שם, 203). ד"ר רונן שמיר מציין, כי ארגון עדאלה, המבליט בעתירותיו את הזכויות הקיבוציות של הערבים, בחר לאמץ את הרטוריקה של ברק על חשיבות השפה העברית בהבניית זהות לאומית, אך הפעם – למען ביסוס מעמדה המשפטי של השפה הערבית. כדוגמא לכך הוא מביא את כתב העתירה בבג"ץ 4122/99 **עדאלה ואח' נ' עיריית תל־אביב־יפו ואח'** (טרם ניתן פסק־דין סופי). ראו שמיר (לעיל, הערה 25).

nevo.co.il

הנפקויות של ע"א **ראם מהנדסים**, שלפיהן מעמדה של השפה הערבית במדינת ישראל הינו זהה למעמד השפות של קבוצות־הגירה אחרות, ולא שווה לעברית, קיבל לאחרונה משנה־תוקף בבית־המשפט המחוזי בחיפה.[52] בתובענה זו התבקשה מכללת הגליל המערבי – שבה למדו 4,775 סטודנטים, מתוכם 1,429 סטודנטים ערבים – לאפשר לסטודנטים ערבים לתלות מודעות בשפה הערבית ברחבי המכללה. בית־המשפט קיבל חלקית את התובענה בהתבססו על ע"א **ראם מהנדסים**, "המאפשר לכל אדם להביע את עצמו בלשון שיחפץ בה", בתנאי שבצד כותרת המודעה יופיעו הכותרת ושם המפרסם גם בעברית. עם זאת, הוא דחה את טענת השוויון והגיע למסקנה אבסורדית, שלפיה דווקא השימוש בערבית בצד השפה העברית יוצר מצב מפלה; שכן עמדת המכללה, הגורסת כי הפרסום יהיה בשפה העברית בלבד, היא עמדה שוויונית כלפי כולם:

> משמע שגם בשפות אחרות, שאינן עברית, הפרסום אסור. הדבר אמור לחול למשל לגבי השפה הרוסית, שמן המפורסמות הוא שדובריה מקרב הציבור בארץ אינם נופלים במספרם ממספר הערבים בארץ, וכן לגבי השפה האמהרית והוא הדין לכל שפה ולשון שחברי עדה פלונית או חוג אלמוני דוברים בה, ויש מהם הלומדים במכללה... דווקא דרישות העתירה יוצרות אי שוויון, שכן, כאמור, כשהפרסום בעברית, הכל שווים.[53]

פסקי־הדין בג"ץ **קעדאן** וע"א **ראם מהנדסים** נוקטים גישה דומה – איסור אפליה על רקע שייכות קיבוצית. שניהם יוצאים נגד המדיניות השרירותית של הרשויות המינהליות המונעות מהפרט לממש את חירותו האישית – בבג"ץ **קעדאן**, הזכות לבחור מקום מגורים, ובע"א **ראם מהנדסים**, הזכות להשתמש בלשון לפי הבחירה. הזכות האזרחית־פוליטית התבקשה בשניהם להתאזן עם "ערכי המדינה" כמדינה ציונית־יהודית, היינו: מימוש הזכות האזרחית מותנה במאפייני המדינה. הזכויות הקיבוציות הוחלפו בשני פסקי־הדין בזכויות אזרחיות־פוליטיות. בשני פסקי־הדין הכיר בית־המשפט בזכות קיבוצית אחת – של היהודים. רק היהודים הופיעו כ"עם" בשני פסקי־הדין, לעומת ה"אחרים" המופיעים כמיעוטים אתניים וכקבוצות נוכריות. שני פסקי־הדין חגגו את נצחונם של מרכיבים מובהקים בלאומיות היהודית־ציונית – בג"ץ **קעדאן** חגג את ההצלחה והתרומה של הסוכנות היהודית בביסוס המפעל הציוני, וע"א **ראם** מהנדסים חגג את תחייתה וחיזוקה של השפה העברית בארץ זו.[54]

---

52. ה"פ (חי') 156/99 **אגודת הסטודנטים במכללת הגליל המערבי ואח' נ' מכללת הגליל המערבי** (טרם פורסם). פסק־הדין ניתן ב־24.1.2001.
53. שם, פסקאות 4-5.
54. בכל־זאת אפשר להעיר, כי הנשיא ברק בע"א **ראם מהנדסים** (לעיל, הערה 48) לא ביטל את מעמדה של השפה הערבית כשפה רשמית ואף הזכיר זאת בפסק־דינו. אולם ההתייחסות למעמדה זה היתה בשולי פסק־הדין ורחוקה מלהיות חלק מעיקרו. עם זאת, בעתירות אחרות,

nevo.co.il

כאמור, שני פסקי־הדין מלמדים שגם זכויות אזרחיות-פוליטיות אינן דבר מובטח מאליו במדינה היהודית. כפי שהתאפשר בע"א ראם מהנדסים להכיר בזכותו של הפרט להשתמש בלשון לפי בחירתו, משום שכיום אין חשש להיחלשותה של השפה העברית לנוכח התחזקותה והתעצמותה במדינת ישראל, כך התאפשרה כניסת ה"לא־יהודים" לקציר משום שאין חשש היום להיחלשות שליטתה של הסוכנות היהודית בקרקע ואין חשש לפגיעה בעובדות שנקבעו בשטח, משום שהעתירה היא "צופה פני העתיד". לכן מימושן של זכויות אזרחיות-פוליטיות יהיה תלוי בזמן היהודי-ציוני ובעוצמת מפעלו – כדברי ברק בע"א ראם מהנדסים: "כמובן אם יחול שינוי במעמדה של העברית, ואם יחל סחף במעמדה של הלשון העברית, יהא מקום לשקול עניין זה מחדש".[55]

והודות להתערבותם של שופטי בג"ץ, הסכימו המשיבים לכבד את מעמדה של השפה הערבית. דוגמא לכך היא בג"ץ 4438/97 **עדאלה – המרכז המשפטי לזכויות המיעוט הערבי בישראל ואח' נ' מ.ע.צ מחלקת עבודות ציבוריות ואח'** (לא פורסם) (ניתן בהסכמת הצדדים). בעתירה זו התבקשו המשיבים להשתמש בשפה הערבית בשילוט הבינעירוני ורק עקב התערבות שופטי בג"ץ הסכימו המשיבים כי תוך חמש שנים מיום הסכמתם, שקיבלה תוקף של פסק־דין, יוחלף השילוט הבינעירוני ובמקומו יופיע שילוט הכולל את השפה הערבית. אך בית־המשפט עדיין לא נתן פסק־דין, המחייב את הרשויות לכבד את מעמדה של השפה הערבית כשפה רשמית במדינת ישראל: בע"א 148/54 **קהא נ' עיריית ירושלים**, פ"ד ט 1247, אושר פסק־דינו של בית־המשפט המחוזי, שבו נדחתה הטענה כי פרסום בעברית שאין בצדו פרסום בערבית שולל את תוקפה של החלטה מינהלית. כך גם בבג"ץ 297/65 **אל הווארי נ' יו"ר ועדת הבחירות לעיריית נצרת**, פ"ד יט (3) 279, נדחתה הטענה כי אי־פרסום בשפה הערבית כמוהו כאי־פרסום כלל. השופט חשין הביע ברע"א 12/99 **ג'אמל נ' סאבק** (טרם פורסם) עמדה הססנית לגבי רשמיותה של השפה הערבית ובמקום זאת בחר להתייחס אליה רק כעניין הנוגע לשימור הכבוד לדובריה ולמיעוט הערבי – כדבריו: "השפה הערבית בארצנו נודע לה מעמד נעלה במיוחד, ויש אף הגורסים כי 'שפה רשמית' היא... ואולם לא בכך העיקר. עיקר הוא שהשפה הערבית היא שפתה של כחמישית מאוכלוסיית המדינה... ושיעור זה של אוכלוסין הוא מיעוט ניכר שראוי לנו כי נכבדו". כך גם היא עמדתו הרשמית של היועץ המשפטי לממשלה בבג"ץ 4122/99 **עדאלה ואח' נ' עיריית תל־אביב־יפו ואח'** (טרם ניתן פסק־דין). המשיבות, ארבע ערים מעורבות, התבקשו להשתמש בשפה הערבית בשילוט העירוני. היועץ המשפטי לממשלה, שהצטרף למשיבות, טען כי אין מעמדן של שתי השפות בישראל זהה, כי "ראשית, עדיפותה של השפה העברית נובעת מהיותה של מדינת ישראל מדינה יהודית ודמוקרטית... שנית, עדיפותה של השפה העברית עולה ממכלול החקיקה הישראלית... שלישית, עדיפותה של השפה העברית עולה ממכלול הפסיקה הישראלית". המקרים שבהם הפסיקה חייבה עד כה את השימוש בערבית היו כאשר היתה הוראה מפורשת המחייבת פרסום גם בערבית, דוגמת בג"ץ 521/74 **חילף נ' הוועדה המחוזית לתכנון ולבנייה מחוז הצפון**, פ"ד כט (2) 319.

55. ע"א **ראם מהנדסים** (לעיל, הערה 48), 212. כאן ראוי להעיר, כי לאחר השתלטות המפעל הציוני על הקרקעות של הערבים והלאמת קרקעות אלה החל הליך אחר שתחילתו במחצית

nevo.co.il

עם זאת, יש לציין בזהירות רבה, כי הרציונל של שני פסקי־הדין מאפשר לפרטים בתוך מדינת ישראל לנהל חיים כבחירתם בלא הפרעה, כל עוד הדבר אינו פוגע במסגרת הפוליטית-חוקתית של המדינה. רציונל זה מתעלם מהיותם של האזרחים הפלסטינים בני עם ואוכלוסיית מולדת והוא מבקש להתייחס אליהם במטריית הזכויות האזרחיות-פוליטיות בלבד. הוא גם מאפשר הכרה בצדדים תרבותיים של האוכלוסייה הערבית, ובעיקר בתחום הפרטי, ככל שאלה אינם מאיימים על המבנה האידיאולוגי-פוליטי של המדינה. ואכן, כך הוא המצב במדינת ישראל: הערבים משתמשים בשפתם במקומות ערביים, הערבית היא שפת החינוך במוסדות ערביים, המדינה מכירה בקבוצות הדתיות שלהם בתחום המעמד האישי ובמועדי החגים הדתיים שלהם, מאפשרת להם חופש דת ופולחן ותומכת בצורות פולקלוריות של תרבותם.

ההכרה בערבים כקבוצות דתיות וכעדות שונות, להבדיל מההכרה בהם כמיעוט לאומי, אינו בגדר איום אידיאולוגי על הבלעדיות הלאומית על הארץ הזו. עיריית חיפה, המציינת בכל שנה את "חג החגים" של חנוכה, חג המולד ורמדאן, מציגה לכאורה פלורליזם תרבותי בעיר, המבוסס על תרבות היהודים, מחד גיסא, ועל שאר קבוצות אתניות דתיות, מאידך גיסא. ב"חג החגים" האלמנט הערבי נעלם ובמקומו מופיעים אלמנטים דתיים, אך היהודי מופיע גם כיהודי דתי וכלאומי ובין כה וכה אין איום על הזהות היהודית הלאומית על־אף הופעתה בלבוש דתי בלבד. גם הניסיון להכיר בצדדים פולקלוריים של הערבים אינו בגדר איום אידיאולוגי, שהרי מדובר בהכרה באלמנטים לא־מפותחים של הלאומיות

השנייה של שנות התשעים – תהליך הנובע מעוצמתה של שליטה זו: הפרטת הקרקע הציבורית והעברתה לגופים שונים, כמו הקיבוצים והמושבים. דו"ח רונן, שעליו ישנה הסכמה פוליטית רחבה, עוסק בעיקרו בעקרון הפרטת הקרקע (ראו **דין־וחשבון של הוועדה לרפורמה במדיניות מקרקעי ישראל** (תשנ"ז-1997)). הדבר לא היה מתאפשר לולא ה"שפע" בכוח ובשליטה. הקשת המזרחית הדמוקרטית מתנגדת להפרטה זו בצורתה הנוכחית, משום שהיא מפלה את המזרחים. מחלוקת ציבורית זו היא במישור היהודי־יהודי, הנוגעת לחלוקת השלל הפלסטיני. ראו בג"ץ 244/00 **עמותת שיח חדש – למען השיח הדמוקרטי והרב תרבותי בישראל ואח' נ' שר התשתיות הלאומיות ואח'** (טרם ניתן פסק־דין סופי). גישתו של הנשיא ברק בבג"ץ **קעדאן** (לעיל, הערה 1) תואמת עם תפיסת הפרטתה של השליטה בקרקע, שכן גם ערבי יכול לחדור לשוק זה ולקנות חלקה או דירה. אך ברור שכוחם של ה"חזקים" מבחינה כלכלית הוא זה שישרוד בשוק חופשי זה. גישה זו מתיישבת עם תפיסתו ופרשנותו של ברק לחוקי־היסוד, ובראשם חוק־יסוד: חופש העיסוק, הנוטה יותר לתפיסות ליברליות קלסיות. ראו אייל גרוס, "החוקה הישראלית: כלי לצדק חלוקתי או כלי נגדיו?", **צדק חלוקתי בישראל** (רמות, תשס"א) 79. למעשה, אפשר לנתח את בג"ץ **קעדאן** (לעיל, הערה 1) גם מזווית כלכלית-קפיטליסטית, המתיישבת אף היא עם מדיניות איסור האפליה. אולם גם גישה זו מנציחה את הצד היהודי של המדינה והפעם לא כל יהודי, אלא העשיר שבו.

nevo.co.il

הערבית. תופעה זו מאפיינת מדינות הגירה המוכנות להכיר בצדדים תרבותיים אלה של קבוצות המהגרים.[56]

המדינות המכבדות את חירותן של קבוצות־מהגרים בנושאים אתניים־תרבותיים סמליים מוגדרות כ-Polyethnic States, לעומת המדינות המורכבות מיותר מלאום אחד, המוגדרות כמדינות רב־לאומיות.[57] לפיכך מדינת ישראל היא מדינה דו־לאומית. העובדה שהמדינה מגדירה את עצמה אחרת אינה עושה אותה למדינת־לאום. המבחן הוא העיקרון הטריטוריאלי, המולדת. אולם עקרון "ריקון הארץ וקדימות היהודים" מבקש להתייחס למדינת ישראל כאל מדינה יהודית על־אף נוכחותם של הערבים־פלסטינים בתוכה, כאשר

---

56. דוגמאות להמחשה: כשם שבארה"ב אנו קופצים אל China Town, Little Italy ו-Spanish Harlem, בישראל יש לנו "אוכל באוהל בדואי", "פיתה דרוזית", "סלט ערבי", "קפה ערבי", "לבנה עם שמן זית" וכו'. "תרבות החומוס" החלה להיכנס ללקסיקון הפוליטי כראיה לחיים משותפים. השר לשעבר שלמה בן־עמי ביקש לעודד יהודים לבקר ביישובים ערביים לאחר אינתיפאדת אל־אקצה ואז הוא אמר בראיון בקול ישראל ביום 24.10.2000: "אני פונה ליהודים לבוא לכפרים ערביים ... המצב תחת שליטה. הוא רגוע... לבוא אחד לביתו של השני לנגב חומוס ביחד, יש לזה חשיבות מן המעלה הראשונה". המחווה הראשונה של ראש ממשלת ישראל לאזרחים הערבים לאחר אינתיפאדת אל־אקצה היתה הופעתו על מסכי הטלביזיה מחויך ושמח כשהוא מנגב חומוס בכפר טירה שבמשולש. באוהלי הדו־קיום לאחר אינתיפאדת אל־אקצה לא היית מוצאת דבר מלבד הדיבור בשפה העברית על האוכל הערבי. הטלביזיה הממלכתית, ערוץ 1, התחייבה מאז ומתמיד להציג לנו סרט ערבי ביום שישי באותה שעה, ותמיד על דרמה ידועה מראש. אך לעולם לא נזכה בסרט ערבי או ערבי־פלסטיני ביקורתי. כמו שיש לנו "כתבנו לענייני המזרח הרחוק", בערוץ הטלביזיוני יש תמיד יהודי, לא ערבי, ממוצא אשכנזי, המוגדר כ"כתבנו לענייני ערבים". בתקופת הבחירות אתה מוצא את הכבוד ההדדי וההערכה שמנהיגי ישראל רוחשים לערבים בעת ביקורם בכפרים הערביים, אך לאחר הביקור יגידו לך: "הערבים יודעים לארח". המארחים מקבלים תואר־כבוד, הנקרא בעברית "נכבדי הכפר", שאני מתקשה לדעת עד היום מי אלה? לפתע־פתאום פוליטיקאים אלה מגלים שישנם ערבים בנגב ואז אנו רואים על מסכי הטלביזיה את הסובלנות התרבותית שלהם בישיבתם באוהל, על הרצפה, אוכלים בידיהם כמו הערבים ומתרגשים מהשפע של "בשר הכבש". כפי שמנהיגי ישראל משתתפים בחוויית המימונה של בני "העדה המרוקאית", בעיד אלפטר או בעיד אלדחא, אתה מוצא את נשיא המדינה, בכבודו ובעצמו, מגיע לברך את בני "העדה המוסלמית". במדינת ישראל השפה הערבית כה מושרשת ודומיננטית עד כדי "ערביזציה של העברית". כך אתה מוצא ישראלים היודעים להגיד: "אסלי", "סחתיין", עלא כיפק", "אחלא", "מברוק", "אהלן" ועוד. ביום־העצמאות של מדינת ישראל ימצאו לך תמיד ערבי, נציג המיעוטים, שידליק את המשואה אל מול מצלמות הטלביזיה כראיה לשותפות הגורל. זהו הפלורליזם התרבותי לתפארת מדינת ישראל.

57. ראו קימליקה (לעיל, הערה 3), 11; סבן (לעיל, הערה 9), 29-32.

nevo.co.il

הערבים מכוננים בה קבוצה אתנית בלבד. כאמור, ההבדל בין קבוצה לאומית לקבוצה אתנית הוא בין השאר, שהראשונה יושבת במולדת שלה, והשנייה – לא. במקרה זה מדינת ישראל היא יהודית על־אף הערבים אשר ״היגרו ובאו״ אל ״ארץ־ישראל״, משום שהאידיאולוגיה הציונית קבעה שהזמן הוא הפונקציה הקובעת שהיהודים הם ה״עם״ הקודם כאן ולא המקום או הישיבה על הטריטוריה. לכל היותר הטריטוריה יכולה ליצור ״עם ישראלי״ או ״אומה ישראלית״, אך לא ״עם יהודי״ הכולל בתוכו כל יהודי, אף מי שאינו יושב על הטריטוריה. לפיכך היעדר ההכרה בערבים-פלסטינים כחלק מעם וכקבוצת־מולדת משאיר אלטרנטיבה יחידה המציבה את הערבים במעמד דומה למעמד מהגרים. כך אתה מוצא ישראלים רבים העושים בקלות הקבלה זו: כפי שהזרים והמהגרים שהגיעו לצרפת לא עשו אותה לא־צרפתית, כך הזרים, הגויים, הנוכרים והמהגרים במדינת ישראל אינם עושים אותה לא־יהודית, על־אף שהצרפתיות היא עניין לטריטוריה.[58] אבל זו מומחיות ישראלית לחפש מודלים להשוואה כדי למצוא את ההצדקה. רבים מהם הגדירו את המדינה כמדינת־לאום והסיטו את הדיון בשאלת הלגיטימיות של מודל זה הקיים במדינות רבות. אך הבעיה איננה במודל, אלא בעצם הגדרתה של מדינת ישראל כמדינת־לאום הסותרת את עובדת היותה מדינה דו־לאומית.

בסיכום: המודל של בג״ץ קעדאן, הנשען על הקונספציה בדבר מהותה של המדינה כמדינה ״יהודית-דמוקרטית״, מציג ישראליות ה״צופה פני העתיד״ – ישראליות שבה, מחד גיסא, הכרה בעבר ובהיסטוריה של היהודים כעם היחיד בארץ זו הזכאי להגדרה עצמית במדינה זו, ומאידך גיסא, הערבים הם חסרי היסטוריה ואינם מכוננים עם או קבוצת־מולדת הזכאית גם היא להגדרה עצמית במדינה זו. ישראליות זו ״צופה פני העתיד״ בכך שהיא מכירה על-תנאי בחלק מהזכויות ומהחובות האזרחיות-פוליטיות של אזרחיה ה״לא־יהודים״ ובו־זמנית מבקשת מהם לקבל את המטרייה האידיאולוגית של המדינה כמדינה יהודית־ציונית. לפי מודל זה, הערבים-פלסטינים במדינת ישראל הם מהגרים במולדתם.[59]

---

58. ראו אנטון שמאס, ״הבוקר שלמחרת: ׳פלשתינאים׳, ׳ישראלים׳ ושאר הרהורי לב״, **הפוליטיקה הערבית בישראל – על פרשת דרכים** (אוניברסיטת תל־אביב, תשנ״ה) 19.

59. ההסתייגות הרצינית בהקבלה בין האזרחים הפלסטינים ובין מעמד המהגרים הלא־יהודים הוא נושא מעמדה של השפה הערבית בישראל, שכן בדרך־כלל שפת־האם הראשונית של קבוצות מהגרות אתניות אינה מוכרת כשפה רשמית במדינה הקולטת. אולם במדינת ישראל לערבית מעמד מיוחד. עם זאת, לפי הפסיקה וההתייחסות השלטונית ההססנית למעמד השפה הערבית, יש לראות במאבחן זה כמאבחן לא־עיקרי.

נבו nevo.co.il

ד. האוטונומיה האישית של הפרט – "ערבי ישראלי" מול "פלסטיני בישראל"

עד כה עסקתי בזכויות הקיבוצית של האזרחים הפלסטינים על־פי המודל של בג"ץ קעדאן. בפרק זה אבקש לדון באוטונומיה האישית של הפרט הפלסטיני על־פי בג"ץ קעדאן. טענה בפי ישראלים רבים היא, שאמנם המדינה היהודית מעניקה עליונות לאומית ליהודים, אולם היא מקיימת את עקרון השוויון בתחום הזכויות האזרחיות. בהקשר זה אבדוק אם אכן זכויותיו של הפרט הפלסטיני האזרח שוות לאלה של היהודי, על־אף העליונות הקיבוצית של אוכלוסיית הרוב הלאומי.

דיון בסוגיה זו מחייב התייחסות מקיפה לנושאים רבים, אך ברשימה זו אעסוק רק בהיבטים הנובעים ממודל בג"ץ קעדאן כמודל אינטגרטיבי. הרטוריקה והתוצאה המשפטית של בג"ץ קעדאן מציגים מודל אזרחי, שבו הערבים יכולים להיכלל בישראליות הצופה פני העתיד. בישראליות זו הזהות הלאומית של הערבי מתבקשת להתנקז עם השלילה שלה והיא נדרשת להוכיח נאמנות לערכים הבסיסיים של הציונות. נאמנות מסוג זה אינה נאמנות ניטרלית לערכים משותפים אזרחיים, אלא נאמנות לאידיאולוגיה לא־ניטרלית כלפי הערבים.[60] היא לא תסתפק אלא אם הוצגה בפניה זהות לאומית שאינה מערערת על הלגיטימציה שלה. כאן אין מדובר על נאמנות למדינה כפשוטה, שכן אין דבר כזה במציאות הישראלית בגלל היעדר ההבחנה בין הציונות ובין הישראליות. ברור שהזהות הלאומית הפלסטינית הדורשת הכרה בעבר, בהיסטוריה, בזיכרון קולקטיבי, בעוול היסטורי, בזכות השיבה – מערערת אחר הלגיטימציה של היסודות האידיאולוגיים של הציונות. על־כן המודל האינטגרטיבי של בג"ץ קעדאן, המבקש ליצור יציבות ליסודות הציוניים, תובע ויתור על אלמנטים פלסטיניים אלה ובמקומם הוא מבקש אינטגרציה לזהות לא־מאיימת, בלא עבר או היסטוריה משלה, ובד־בבד זהות זו אמורה לקבל את ההיסטוריה של הצד הציוני. במלים אחרות: זהותו של הערבי מתבקשת להיות ערבית-ציונית, אך מכיוון שהציונות אינה כוללת את הערבים, הזהות תופיע בדמותו של ה"ערבי־ישראלי" במקום הפלסטיני אזרח ישראל.[61]

60. אורן יפתחאל, אסעד גאנם ונדים רוחנה, "האם תיתכן 'דמוקרטיה אתנית'? יהודים, ערבים והמשטר הישראלי", ג'מאעה (חיה במבג'־סספורטס – עורכת, אוניברסיטת בן־גוריון, תש"ס) 58, עמ' 67-68; Nadim Rouhana and Asa'd Ghanem, "The Crisis of Minorities in Ethnic States: The Case of Palestinian Citizens in Israel", 30 *Int'l J. of Middle East Studies* (1998) 277; Sami Smooha, "Political Culture and Social Cleavage," *Israeli Democracy under Stress* (Ehud Sprinzak and Larry Diamond - eds., Lynne Reinner Publishers, Boulder, 1993) 325, p. 326.

61. על דמותו של הערבי־ישראלי ראו עזמי בשארה, "הערבי הישראלי: עיונים בשיח פוליטי שסוע", ציונות: פולמוס בן־זמננו (פנחס גינוסר ואבי בראל – עורכים, מדרשת שדה בוקר, המרכז למורשת בן־גוריון, תשנ"ו) 312.

nevo.co.il

ויתור כזה על אלמנטים מובהקים של הזהות הלאומית של הערבי מוביל לכך, שהאוטונומיה האישית של הפרט הערבי המבקשת שילוב בישראליות תהיה מוגבלת לתנאי הישראליות; שכן הערבי מתבקש להוכיח מרחק־מה מזהותו הלאומית פן תיוחסנה לו עמדות אידיאולוגיות המסגירות אותו כערבי-פלסטיני. זהותו הלאומית היא המניע והסיבה להצבת תנאי נאמנות מסוג תנאי בג"ץ קעדאן, מחד גיסא, וגם הסיבה המבקשת ממנו לפעול נגדה, מאידך גיסא. הפרט הערבי אינו יכול במסגרת מודל זה להזדהות עם המאוויים של העם שלו, אינו יכול להביע את גאוותו הלאומית ואינו יכול להביע את תמיכתו הכוללת באומה שהוא משתייך אליה. נהפוך הוא: במקרים רבים הוא מתבקש להוכיח סלידה, אם לא ניכור, לשייכות שלו; שהרי כל הזדהות מסוג זה תחזיר את העימות הלא־רצוי והמאיים עם היסודות הציוניים של הישראליות. דבר זה יצדיק, מטעמים ציוניים, את ההקצאה וההדרה.[62]

לעומת זאת, האוטונומיה האישית של הפרט היהודי תזכה בחופש בחירה רחב יותר. מישור הברירות הפרוש לפניו מגוון ומאפשר לו להיות "הוא". בדרך־כלל השייכות האידיאולוגית של הפרט היהודי, מלבד מקרים נדירים, אינה מטילה בו חשד כמי שמאיים על עצם קיומו של הפרוייקט, מכיוון שבנוכחותו הוא מגלם את יעדו של הפרוייקט עצמו. האידיאולוגיה הציונית אינה מייחסת אפוא ברוב המקרים חשיבות רבה לצד האידיאולוגי של הפרט היהודי, כי העיקר מבחינתה הוא השייכות האתנית של הפרט היהודי – דבר המאפשר לפרט היהודי חופש פעולה וביטוי עצמי רחב: באפשרותו להיות ציוני, לא־ציוני, חרדי אנטי־ציוני, שמאלי, ימני קיצוני וכו'. לעומתו, הפרט הערבי, בגלל זהותו הלאומית, חייב לנהוג כציוני שמרן, שאם לא כן, ואפילו אם יעמיד פנים של ציוני שמאלי, יעורר חשד כי העמדה ננקטה בגלל שייכותו הלאומית ולא אמונתו האידיאולוגית.[63]

62. הדבר בולט בשילובם של הערבים במוסדות לאומיים ציוניים, שבהם הזהות של המוסד היא עניין מובהק בפונקציה שהוא ממלא. כמו־כן הדבר מורגש בעמדות פוליטיות ובמשרדים ממשלתיים, שם המונחים "אנחנו" ו"הם" מתבססים על גבולות לאומיים, כגון צבא, מינהל מקרקעי ישראל, משטרה, חלק מועדות הכנסת (הדבר בולט בוועדת־חוץ־וביטחון). לעניין זה ראו: Hassan R. Jabareen, "On the Opression of Identities in the Name of Civil Equality", *Adalah's Review* (1999) 26; ג'בארין (לעיל, הערה 15).

63. המקרה של ד"ר אורי דייבס, הקשור בפרשת קציר, גם הוא מעיד על ההבדל ביחס אל האוטונומיה האישית של הפרט היהודי. ד"ר דייבס, יהודי הידוע בעמדותיו האנטי־ציוניות, היה בעבר חבר באש"ף ומתגורר כיום בסכנין. הוא רכש בית מהיישוב קציר כדי להעבירו לידיים של משפחה ערבית מאום אל־פחם שלא הצליחה לעשות זאת. ואכן, כך היה. היישוב קציר תבע את דייבס בטענת מרמה, והדיון טרם הסתיים בתובענה המתנהלת בבית־המשפט השלום בחדרה, ה"פ 154/99 **קציר – אגודה שיתופית להתיישבות קהילתית בשומרון בע"מ נ' דייבס ואח'** (טרם פורסם). כמו־כן, פסיקת בית־המשפט העליון העידה בכמה וכמה פסקי־דין על גישה זו: בע"ב ירדור (לעיל, הערה 41), 380, השופט חיים כהן ציין בדעת־מיעוט: "... גם לקבוצת יהודים המכריזה השכם והערב, בדיבור ובמעשה, על אי הכרתה במדינה, אך היועץ המשפטי המלומד הודה, לשאלתי, שאיש לא יעלה על דעתו למנוע בעדם

גוסף על כך המדינה, המייעדת את עצמה למטרה אחת – ההגדרה העצמית של העם היהודי – מבטיחה כשלעצמה את הזכויות הקיבוציות של הפרט היהודי, דבר המשמש סביבה תרבותית תומכת באוטונומיה האישית של הפרט היהודי. הפרט היהודי אינו זקוק, למשל, להיאבק למען מעמדן של השפה העברית והתרבות העברית במדינת ישראל, משום שהמדינה מבטיחה אותן. סביבה תומכת זו מעניקה אפשרויות רבות של בחירה (choices) לאוטונומיה האישית של הפרט היהודי. לא כך הדבר לגבי הפרט הערבי, שנדרש ממנו להיאבק למען זכויות קיבוציות כדי להבטיח אוטונומיה אישית רחבה יותר. אולם לפי המודל האינטגרטיבי של בג"ץ קעדאן הוא ימצא את עצמו בסביבה תרבותית אחרת, שבמקרים מסוימים היא שוללת את תרבותו־הוא כפלסטיני.

כך, העוצמה והכוח של הקולקטיב היהודי אִפשרו לפרט היהודי לצאת כנגד הקולקטיב במטרה לבסס את זכויותיו האינדיבידואליות, בעוד הפרט הערבי רק מתחיל לדרוש את זכויותיו הקולקטיביות כדי להבטיח את האוטונומיה האישית שלו: כשהערבי מבקש, למשל, לחזק את מעמדה של השפה הערבית, הפרט היהודי יוצא נגד הדומיננטיות של העברית והסמלים הקולקטיביים. דוגמא לכך היא הפרשיות הידועות **קסטנבאום וויכסלבאום**, על שני הדיונים בבית־המשפט העליון, ופרשת **פרדריקה שביט**, שבהן הפרטים יצאו נגד האחידות הלאומית ברישום ובכיתוב על המצבות – נגד אחידות התאריך העברי ונגד אחידות תוכן הביטוי. בית־המשפט העליון העדיף בפרשיות אלה את עקרון האוטונומיה האישית, המתגלמת בביטוי האישי של הפרט, על כללי האחידות הלאומית.[64] כמו־כן, וכפי שהוזכר לעיל, בהקשר של הקרקעות החל מעבר מתפיסת

מלהגיש רשימת מועמדים בבחירות לכנסת, אם ירצו בכך". בע"ב **בן שלום** (לעיל, הערה 27) ציינו השופטים מנחם אלון ודב לוין בדעת־מיעוט, שרשימה המתמודדת בבחירות חייבת להציג נאמנות לערכים ציוניים, ובראשם חוק השבות. אך דרישה זו מעולם לא נתבקשה מתנועות וממפלגות חרדיות לא־ציוניות. לדעתי, הסיבה לכך היא שמפלגות אלה אינן מייצגות את האחר הערבי המאיים על יהדותה של המדינה, ודווקא נוכחותם של החרדים כשלעצמה מחזקת את הרוב היהודי והצד היהודי במדינה, ואין נפקות לעמדותיהן. בבג"ץ 243/82 **זכרוני נ' רשות השידור**, פ"ד לז (1) 757, עמ' 787, ביסס השופט כהן את חשיבות העמדות לא לפי תוכנן אלא לפי זהות אומרן. הוא מציין, כי "... הצהרה, שתוכנה התנגדות להתנחלויות באיזור יהודה, שומרון וחבל עזה ... מהווה הבעת דעה לגיטימית, כשהיא באה מפי אדם, שטובת המדינה לנגד עיניו [קרי: יהודי – ח"ג], אולם אותם הדברים, כשהם נאמרים על־ידי אישיות ציבורית, המזוהה על־ידי תושבי האיזור עם אש"ף, יש להם השפעה מתסיסה וחתרנית...". בפסק־דין ג'ריס התבקש העותר להצהיר על נאמנותו לאידיאולוגיה הציונית כתנאי המוכיח כי הפסיק להאמין בדרכו הערבית־לאומית (בג"ץ 56/65 **ג'ריס נ' המפקד הצבאי לאזור א'**, פ"ד יט (1) 260). ראו גם: Ronen Shamir, "Legal Discourse, Media Discourse, and Speech Rights", 18 *Int'l J. of the Sociology of Law* (1991) 45.

64. ע"א 294/91 **חברה קדישא גחש"א קהילת ירושלים נ' קסטנבאום**, פ"ד מו (2) 464; בג"ץ 5688/92 **ויכסלבאום נ' שר הביטחון**, פ"ד מז (2) 812; דנג"ץ 3299/93 **ויכסלבאום**

nevo.co.il

ההלאמה לתפיסת ההפרטה, כאשר הערבים עדיין דורשים להכיר בעוול ההיסטורי שנגרם להם עם גזילת אדמותיהם. גם בג"ץ קעדאן הוא חלק מתפיסת הפרטה זו. הבדלים אלה מוסיפים עוד המחשה לגישה המוטעית שציינתי לעיל, בעניין הסימטריה בין לאומיות קבוצת־מולדת ובין לאומיות קבוצת־הרוב.

בבג"ץ מחאמיד[65] התעוררה סוגיית הקשר בין זכויות הפרט הפלסטיני ובין זכויותיו התרבותיות. העותר, אזרח ותושב אום אל־פחם, סיים בהצטיינות תואר ראשון בלימודי ערבית ואיסלאם באוניברסיטת אל־נג'אח בשכם. לאחר שהתקבל ללימודי תואר שני בתחום זה באוניברסיטת ביר־זית, הוציא המשיב נגדו צו הגבלה האוסר עליו להיכנס לשטחי הגדה המערבית בטענה שהעותר נמנה עם הנהגת תנועת החמאס ולכן הוא נחשב "סכנה לבטחון האיזור". המשיב לא הכחיש את העובדה, שהעותר מעולם לא נעצר או נחקר בגין מעורבותו בפעילות פוליטית כלשהי וכי אין נגדו רישום פלילי. במקביל טען העותר בעתירתו בין השאר, כי הצו פוגע בזכותו להמשיך את לימודיו, במיוחד בשל העובדה שאין אוניברסיטה בישראל המסוגלת לספק את השיעורים שבתחום לימודיו. אכן, העותר הודה בתצהירו כי הוא איש דתי, אך לא מפלגתי, וכי ידידיו באוניברסיטת אל־נג'את נמנים עם תנועת חמאס. הוא הסביר, שהקמפוסים בגדה המערבית ידועים בפעילותם הפוליטית של הזרמים הפלסטיניים וכמעט כל הסטודנטים נמנים עם זרמים אלה – אין שם מרצ, תנועת העבודה, או חירות, אלא חמאס, ג'יהאד איסלאמי, פתח, החזית העממית, החזית הדמוקרטית ועוד. מכיוון שהוא איש דתי, לא חילוני או מרקסיסט, הפוקד את המִסגד של הקמפוס, טבעי שיהיו ידידיו קרובים לזרמים הדתיים; אך אין בין ידידות זו ובין מעורבותו בפעילות בלתי־חוקית ולא כלום – הצהיר העותר. שופטי בג"ץ דחו את עתירתו על הסף וקבעו בשורות אחדות, שלא ראו מקום להתערב בהחלטת המשיב.[66]

מלכתחילה לא עמדה בפני העותר הברירה בין לימודים באוניברסיטה בישראל ובין באוניברסיטה מחוצה לה, שכן בשל תחום הלימודים שבחר לעצמו עמדה בפניו ברירה

ואח' נ' שר הביטחון ואח', פ"ד מט (2) 195; ע"א 6024/97 שביט נ' חברה קדישא גחש"א ראשל"צ, פ"ד נג (3) 600. בע"א שביט ציין השופט חשין:

> כל נפטר ורשות היחיד שלו: דל"ת האמות הן שלו, והוא ומשפחתו עושים בשלהם. בני המשפחה הקרובה לא הכירו את הנפטר אלא בשפה זרה ובלוז לעז – כך שוחחו ביניהם כל העת, כך גם כתבו איש אל רעהו – ועתה מבקשים הם לזכור אותו כפי שהיה... שמו של הנפטר כי ייכתב אך בעברית; ימי הלידה והפטירה אם ייחרטו רק לפי הלוח העברי; תעלה ותגבה מחיצה נפשית בין המשפחה לבין הנפטר, והנפטר ירחק מקרוביו (שם, 627).

65. בג"ץ 1964/00 מחמוד מחאמיד נ' משה יעלון, אלוף פיקוד איזור המרכז (לא פורסם).

66. מעניין שלגבי העותר נטען, שהוא בגדר סכנה לבטחון המדינה משום שהוא נמנה עם הנהגת חמאס, אך הוא היה רשאי להסתובב חופשי בתל־אביב ובחיפה ואף להיות נוכח באולם בית־המשפט העליון בלא הפרעה או הגבלה כלשהן.

nevo.co.il

יחידה ללמוד באוניברסיטה ערבית שאינה קיימת במדינת ישראל. גם לו בחר באוניברסיטה אחרת מחוץ לגדה המערבית, לא היה מושיע לו הדבר; שהרי כל אוניברסיטה ערבית באיזור (בירדן או במצרים) ידועה בתרבותה הפוליטית שאינה מקובלת על־ידי התרבות הפוליטית הדומיננטית בישראל. כמו־כן לא עמדה בפניו הברירה להיות "ערבי־ישראלי" באוניברסיטת אל־נג'אח, שכן זהות זו נתפסת שם כזהות מחשידה ובלתי־מקובלת. הברירה היחידה שעמדה בפני העותר באוניברסיטת אל־נג'אח, בנוכחות התרבות הפוליטית-חברתית הפלסטינית, היתה לבחור בחירה חברתית נורמלית המקובלת בסביבת התרבות הפלסטינית. אולם נורמליות זו היא חריג קיצוני בעיני התרבות הישראלית ובמקרה זה המקום הפלסטיני כולו נכנע לתרבות הישראלית. כך הפסיד העותר את המשך לימודיו האקדמיים.

מקרה מחאמיד, על־כן מנפץ את הדיכוטומיה המלאכותית בין הזכויות האינדיבידואליות ובין הזכויות הקולקטיביות. התיזה של הוגה־הדעות הקנדי ויל קימליקה מוצאת קשר הדוק בין כושר הבחירה של הפרט והאוטונומיה האישית שלו ובין החברות התרבותית שלו. חברות תרבותית זו היא הסביבה התומכת המאפשרת לפרט לעצב את בחירותיו ולממשן. על הקשר בין זכויות הפרט להקשר הקיבוצי מציין קימליקה:[67]

> ... liberals should recognize the importance of people's membership in their own societal culture, because of the role it plays in enabling meaningful individual choice and in supporting self-identity. While the members of a (liberalized) nation no longer share moral values or traditional ways of life, they still have a deep attachment to their own language and culture. ... national identity lies "outside the normative sphere"... — that it provides a secure foundation for individual autonomy and self-identity. Cultural membership provides us with an intelligible context of choice, and a secure sense of identity and belonging, that we call upon in confronting questions about personal values and projects.

67. ראו קימליקה (לעיל, הערה 3), 105; אבישי מרגלית ומשה הלברטל, "ליברליזם והזכות לתרבות", רב־תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית - ספר הזיכרון לאריאל רוזן־צבי ז"ל (מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורונן שמיר - עורכים, רמות, תשנ"ח) 93; ברונר ופלד (לעיל, הערה 22). וכן ראו הצהרת ה- UN Human Rights Committee (HRC) in its General Comment:

> [t]he right of self determination is of particular importance because its realization is an essential condition for the effective guaranted and observance of individual human rights and for the promotion and strengthening of those rights. It is for that reason that States... placed this provision as [A]rticle 1 [of the International Covenant for Civil and Political Rights] apart from and before all of the other rights...

nevo.co.il

לכן, גם לפי המודל של בג"ץ קעדאן, האוטונומיה האישית וההגדרה העצמית של הפרט הערבי אינן זוכות ביחס שווה לאלו של הפרט היהודי במדינת ישראל, בגלל שאין הכרה שווה במישור הקולקטיבי. חוקרים רבים – כמו סמי סמוחה, רות גביזון, יואב פלד, אורית קמיר ואילן סבן – טוענים, כי המדינה היהודית מצליחה במידה ניכרת, על־אף האתניות שלה, לבסס זכויות אזרחיות־פוליטיות במישור הפרט.[68] חלק מהם אף טוענים, שאפשר ליישב בין "יהודית" ל"דמוקרטית", אולם גישות אלה אינן מצליחות לספק תשובה לשאלה, האם זכויות אינדיבידואליות אלה מקיימות את עקרון השוויון בין פרטים יהודים לפרטים ערבים? הבעייתיות במחקרים אלה עולה בשני מישורים: הראשון, התפיסה הדיכוטומית בין הזכויות האינדיבידואליות ובין אלה הקיבוציות; והשני, והוא העיקרי, בהתייחסותם לזכויות הפלסטינים האזרחים כמיעוט אתני ולא כילידים. כפי שמתברר בפרק זה של המאמר, אי־השוויון בקיומן של זכויות אזרחיות-פוליטיות במישור הפרט נובע מההגדרה האתנית של מדינת ישראל, המעניקה זכויות לאומיות לקבוצת־הרוב בלבד. לכן, גם מדיניות איסור האפליה אינה מצליחה לממש את עקרון השוויון במישור האינדיבידואלי בהיעדר הכרה בשוויון החיובי, היינו: הכרה בזכויות הקיבוציות.

פרופ' רות גביזון עֵרה לבעייתיות שיוצר מודל בג"ץ קעדאן במישור הבטחתן של הזכויות הקיבוציות. היא מבקרת את גישתו של בית־המשפט, שלטענתה מתעלם מהשונות הלאומית ובוחר במדיניות של "עיוורון לאומי". אין ספק כי אי־ההתחשבות בשונות הלאומית – כטענת גביזון – תנציח את המצב המפלה כנגד הקבוצות המקופחות בשם מדיניות של "עיוורון לאומי". בכל־זאת הביקורת של גביזון נכשלת גם היא בשל "השוויון העיוור". היא גם טוענת, כי המדיניות אמורה לתת ביטוי לייחודה היהודי־ציוני של המדינה ועל־כן "מתן אפשרות ליהודי החפץ בכך לחיות בישראל ביישוב יהודי אינה... בהכרח אפליה בלתי מוצדקת".[69] הרושם העולה מהצעת גביזון הוא, שהיהודים במדינת ישראל מכוננים גם הם מצב הדומה לקבוצת מיעוט לאומי – רושם המצדיק בלא היסוס הבטחת זכויות ייחודיות לצרכים מיוחדים. גביזון מנסה ליישם את האלטרנטיבה שלה בלא הבחנה בדומיננטיות ובמשקל שבין קבוצת רוב לאומי ובין קבוצת מיעוט לאומי. גישה זו מתעלמת מהרציונל הבסיסי המצוי מאחורי הענקת זכויות ייחודיות לקבוצות של המיעוטים – רציונל המבקש לסכל מדיניות מוסווית של דיקטטורה רובנית. לא במקרה המשפט הבינלאומי ראה לנכון להתייחס לזכויות של המיעוטים, להבדיל מהקבוצה הדומיננטית, כאל זכויות ייחודיות, וחוקות דמוקרטיות רבות ביקשו לעגן הגנה מיוחדת למיעוטים כמו בעניין השפה או העדפה מתקנת. האופי היהודי של המדינה יישמר כיהודי בלא צורך בפריבילגיות או בחקיקה מיוחדות, ולו משום שתרבות זו היא הדומיננטית.

68. סמי סמוחה, "דמוקרטיה אתנית: ישראל כאב טיפוס", **הציונות: פולמוס בן־זמננו** (פנחס גינוסר ואבי בראל – עורכים, מדרשת שדה בוקר, המרכז למורשת בן־גוריון, תשנ"ו) 277; גביזון (לעיל, הערה 28); יואב פלד, "זרים באוטופיה: מעמדם של האזרחים הפלשתינים בישראל", **תאוריה וביקורת** 3 (תשנ"ג) 21; סבן (לעיל, הערה 28); קמיר (לעיל, הערה 43).

69. רות גביזון, "יהודית ודמוקרטית", **מחברות עדאלה** 2 (חורף 2000) 28.

70. דוגמאות לגישה זו: בבג"ץ **בורקאן** (לעיל, הערה 34) הצדיק בית־המשפט את הדרת הערבים

nevo.co.il

הסכנה בגישתה של גביזון טמונה בלגיטימציה אשר תעניק לעמימות אשר תוביל לדיקטטורה רובנית. בעיה עיקרית בפסיקה העליונה שעניינה זכויות הערבים היא דווקא התייחסותה אל קבוצת הרוב הלאומי כקבוצה שלה צרכים מיוחדים המצדיקה יחס מיוחד, מבלי לבחון את הנושאים לפי יחסי רוב-מיעוט.[70]

בנימוק של "העדפה מתקנת" ליהודים, בשל היסטוריית הקיפוח – לדבריו – שסבלו היהודים מהמשטר הירדני. בית־המשפט בפסק־דין זה מעניק פריבילגיות לאומיות לקבוצת הרוב הלאומי באמצעות הריבון שהוא־הוא הרוב הלאומי. אולם ידוע, שמטרתה של מדיניות ההעדפה המתקנת היא תיקון עוול שנגרם לקבוצות מקופחות על־ידי הקבוצה הדומיננטית. למעשה, הרציונל של בג"ץ **בורקאן** עשוי להצדיק תמיד את אפליית הקבוצות האחרות ולו מהטעם שהקבוצה הדומיננטית רואה לנכון לקבל הטבה זו לידיה בלבד. פסק־דין **וותאד** (לעיל, הערה 41) הידוע לשמצה, התעלם מיחסי רוב–מיעוט בשם הצורך המיוחד לקבוצת הרוב הלאומי. שם הוענקו לתלמידי ישיבות הטבות של קצבאות ילדים הזהות לאלו שהוענקו למי ששירת בצה"ל. בית־המשפט דחה את הטענה שמדובר באפליית הערבים בנימוק, כי אין אצל הערבים מוסד הדומה לתלמידי הישיבות וגם בשל ההיסטוריה המיוחדת של תלמידי הישיבות אשר תרמה לתרבות היהודית. המסקנה מכך, שהיהודים ששירתו בצה"ל ואלה שלא שירתו זכו בהטבות, ורק הערבים לא קיבלו זאת. בית־המשפט הפך את השונות הטבעית בין שתי הקבוצות לעיקר לפי נוסחת "יחס שווה אל שווים" במקום "יחס שווה אל שונים". הרציונל של פסק־דין זה מצדיק למעשה הטבות ללבנים בלבד בטענה שאין לשחורים עיניים כחולות, וכשיהיו להם כאלה – הם יזכו בהטבה. בבג"ץ 3954/91 **אגברייה ואח' נ' שר החינוך והתרבות ואח'**, פ"ד מה (5) 472, בית־המשפט הצדיק החלת יום־חינוך ארוך על יישובים המוגדרים כיישובי־פיתוח וכיישובי־ספר מטעמים לאומיים המצדיקים התייחסות מיוחדת אליהם, על־אף שהיישובים הערביים לא הוגדרו ככאלה. במִלים אחרות: בית־המשפט החיל תוכנית אזרחית על יהודים בלבד בנימוק שמצבם הוא ייחודי, מבלי לתת משקל למטרות החינוכיות של התוכנית העשויה להיות רלבנטית ביותר לגבי יישובים ערביים. בע"א **ראם מהגדסים** (לעיל, הערה 48) נזקק בית־המשפט לשקול ברצינות, האם השימוש בשפה הערבית יפגע בדומיננטיות של השפה העברית בנצרת־עלית. אולם לוּ התייחס בית־המשפט אל הסוגיה לפי יחסי רוב–מיעוט, הוא לא היה נזקק לכך משום שהעברית תמיד תישאר דומיננטית בנצרת־עילית כל עוד הרוב היהודי ימשיך להשתמש בה, היינו: העניין אינו תלוי בשימוש בערבית ולא בשימור השפה העברית כצורך ייחודי. השפה הערבית, כשפתו של מיעוט לאומי, נזקקת להגנה מיוחדת ולא השפה העברית. בע"ב **ירדור** (לעיל, הערה 38) אומץ עקרון הדמוקרטיה המתגוננת כצידוק לפסילתה של רשימה המשתייכת למיעוט הלאומי. אולם עיקרון זה אמור לחול על תנועות ומפלגות אידיאולוגיות גזעניות המשתייכות לקבוצת הרוב הדומיננטי, בשל הסכנה הטמונה בפוטנציאל שלהן ליהפך לרוב פרלמנטרי אם ישפיעו על שאר קבוצות הרוב הדומיננטי. אולם קבוצה המשתייכת למיעוט לאומי מוקצה לעולם לא תגיע לרוב פרלמנטרי ולוּ בגלל כוח המוביליות שלה המוגבל לכוח של המיעוט כמיעוט מספרי. ע"ב ירדור יוצר את הרושם

nevo.co.il

ה. סיכום

חוקרים ישראלים רבים הצליחו ליצור שיח משפטי-פוליטי סביב התפיסה האתנית של מדינת ישראל – שהסוגיה המרכזית שבו היא היותה של המדינה "יהודית", מחד גיסא, ו"דמוקרטית", מאידך גיסא. שיח זה הזמין את המחקר הישראלי לדון בסוגיה זו. חוקרים אלה טענו לקיומה של אפשרות ממשית ה"מיישבת" בין "יהודית" ובין "דמוקרטית", ואילו המבקרים ביקשו להצביע על סתירות רבות בגישה ה"מיישבת" בין שני המושגים. בכל מקרה הגדירו החוקרים הציונים את המדינה כמדינה "יהודית", הם אלה שהגדירו אותה כמדינה "דמוקרטית" וגם הם שטבעו את סוגיית ה"מדינה יהודית דמוקרטית", והכוח שלהם הזמין את כל החוקרים, לרבות המבקרים, לדון בסוגיה זו בהתאם לגבולות שיח זה. אמנם, הביקורת של המבקרים נוקבת ועמוקה, אך היא נותרה במתחם ובגבולות השיח שנקבעו מראש – "יהודית" מול "דמוקרטית". בכך נכנעו המבקרים, שביקשו להצביע על סתירות מושגיות בשיח הדומיננטי, לגבולות השיח עצמו, ובזה הוסיפו לו צדדים רציונליים המחזקים אותו ומייצרים אותו מחדש. כך הוכיח שיח זה את עוצמתו וכוחו הדומיננטיים. אולי גם אני מייצר מחדש, ובמידה מסוימת, את כוחו של שיח זה במסגרת מאמר זה.

במאמר זה ניסיתי לבדוק את הנפקויות לגבי מעמדה האזרחי של קבוצת־מולדת במדינה השוללת את הווייתה הלאומית. מוקד הדיון היה על קבוצת־המולדת ולא על סוגיית יישובם או אי־יישובם של שני המושגים "יהודית" ו"דמוקרטית". כפי שצוין ברשימה זו, רוב המבקרים לא הדגישו את ההבחנה בין מיעוט אתני ובין מיעוט־מולדת – דבר שטשטש את ההבחנות והסיט את הוויכוח לשאלה עקרונית אחרת, שדנה במעמד

כאילו הערבים בישראל הם אלה המכוננים את קבוצת הרוב הלאומי שיש להיזהר מהכוח העולה שלהם, ואילו היהודים הם המיעוט בתוכה. כנראה גישה זו של הפסיקה ושל גביזון נובעת ממקורות היסטוריים החוזרים אל תולדות יהדות העולם כהיסטוריה של מיעוטים בתוך מדינות ריבוניות וכן מחוסר הניסיון ההיסטורי היהודי לנהוג כקבוצת רוב לאומי במדינה דמוקרטית. עד כתיבת שורות אלה העתירה היחידה והראשונה שבגינה הכיר בית־המשפט בשוויון (להבדיל מאיסור אפליה) במישור הקבוצתי היא **עדאלה נ' השר לענייני דתות ואח'**, שבה בית־המשפט פסק, כי יש להחיל את עקרון השוויון בחלוקת התקציב לבתי־העלמין. כאן לא היתה ברירה בפני העותרת אלא לטעון כי "הערבים והיהודים בני תמותה הם, ולהם צורך שווה להיטמן בכבוד... נושא בתי הקברות והמוות אינו צורך ייחודי לקבוצה זו או אחרת" (ראו בג"ץ 1113/99 **עדאלה – המרכז המשפטי לזכויות המיעוט הערבי בישראל נ' השר לענייני דתות ואח'**, פ"ד נד (2) 164). מצער שרק בנושא המוות הוכר עד כה עניין הצרכים השווים בין היהודים והערבים. על הפוליטיקה של השונות בפסיקה העליונה ראו: *Legal Violations of Arab Minority Rights in Israel* (Adalah, 1998), 23-29.

71. בהקשר זה מתאימים כאן דבריו של ג'ק דרידה, שעניינם סוג אחר של תוקפנות:

nevo.co.il

מיעוטים אתניים במדינת־לאום. טשטוש זה גרם לכך שמאפייני מדינת ישראל יוצגו בתור מאפייני מדינת־לאום על־אף היותה מדינה דו־לאומית, ואת האזרחים הפלסטינים – בתור קבוצת מיעוט אתני, על־אף היותם מיעוט־מולדת. מכאן ההסבר למקור הכניעה לשיח ההגמוני, שכן השיח הדומיננטי יצר לעצמו מודל והציג אותו בתור מודל נורמלי הדומה במהותו למודלים מקובלים במדינות דמוקרטיות רבות – היינו: מודל של מדינת־לאום הכוללת בתוכה מיעוטים אתניים – והכתיב את ההשוואה הזו כמתחם לגבולות השיח.

החתירה תחת שיח זה אשר מבקשת התייחסות מסוג אחר – התייחסות המסרבת לדון במידת פתיחותה וסובלנותה של "המדינה היהודית" כלפי זכויות ליברליות של "הלא־יהודים", אלא בנפקויות המתבקשות מההתייחסות אל קבוצת־המולדת בתור קבוצה המכוננת עם (people). גישה זו מסוגלת להציג קושיה אחרת: האם הגדרת מדינת ישראל כמדינה "יהודית" הוא עניין של "תוקפנות תרבותית"?[72]

תוקפנות זו, כפי שהוצגה במאמר זה, מגולמת על־ידי שלילת ההוויה הלאומית של קבוצת־המולדת, הזיכרון הקולקטיבי, ההיסטוריה, דרישת הכרה בעוול ההיסטורי, שפה וכו'. תחת זאת תוקפנות זו מציעה להתייחס אל קבוצת־המולדת כאל קבוצה אתנית. במלים אחרות: "תוקפנות תרבותית" זו דורשת להפוך מעמד של עם לקבוצת מהגרים במולדת שלו. היא דורשת מעם זה להיכנע ל"עליונות" הלאומית של היהודים (Jewish Supremacy). נפקותה של "תוקפנות תרבותית" היא הדרישה להחליף את מעמדו, הלכה למעשה, של האזרח הפלסטיני למעמד מהגר לא־יהודי במדינת-היהודים. האזרח הפלסטיני והאנגלי-ישראלי הלא־יהודי אמורים לקבל את ערכי המדינה הציוניים ולחפש במקום אחר מחוץ ל"מולדת היהודית" את זהותם הלאומית. אך להבדיל ממעמדו האזרחי של האנגלי הלא־יהודי, ערכים אלה אינם ניטרליים לזהותו של הפלסטיני אלא שוללים את הווייתה, והפלסטיני הרי לא עזב את מולדתו אלא עדיין יושב בה. הדו־שיח בין הסופרים א"ב יהושע (בולי), המייצג את הזרם ה"ליברלי-ציוני", ובין הסופר אנטון שמאס מכפר פסוטה שבגליל, מחדד את מידת "התוקפנות התרבותית" של השיח הציוני בעיני האזרח הפלסטיני. יהושע, כמו ציונים רבים, עושה הקבלה החובקת בתוכה הצעה: הוא משווה את התעקשותו של שמאס, המבקשת הכרה בזהותו הלאומית-פלסטינית במדינת ישראל, לפקיסטני המגיע לאנגליה בדרכון אנגלי ומתעקש להיות שותף בייצור הזהות הלאומית האנגלית על־ידי הכללת פקיסטניות, סמלים מוסלמים ושפה ללאומיות האנגלית. שמאס משיב על תוקפנות זו:

---

72. The rapport of self-identity is itself always a rapport of violence with the other; so that the notions of property, appropriation and self-presence, so central to logocentric metaphysics, are essentially dependent on an oppositional relation with otherness. In this sense, identity *presuppoeses* alterity (Jacques Derrida, "Deconstruction and the Other", *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers* (Richard Kearney - ed., Manchester University Press, Manchester, 1984) 105, p. 117).

nevo.co.il

Buli, the minute a man like you does not understand the basic difference between the Pakistani who comes to England and the Galilean who has been in Fasuta for untold generations, then what do you want us to speak about?[72]

Lawrence J. Silberstein, *Postzionism Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture* (Routledge, NY, 1999), 140-141.

nevo.co.il