

הערת מחקר: הפלסטינים בישראל במחאת קיץ 2011'

בהערת המחקר נידונה המשמעות שיש לייחס להצטרפות אזרחים פלסטינים למחאת הקיץ בשנת 2011; מוצע כי במקום נקודת המבט המקובלת, הדנה בטיבה של האזרחות המוענקת לאזרחים הפלסטינים, יש תועלת תיאורטית בהתמקדות ב"מעשה האזרחות" עצמו, קרי באופן ובאופי הפעולה שלהם כאזרחים. בהסתמך על נתונים ראשוניים מתוך מחקר שעדיין בעיצומו, הטענה המרכזית שתוצג היא כי גם אם השתלבות האזרחים הערבים בגל המחאה הייתה מינורית בהיקפה ורפורמיסטית באופייה, יש מקום להביט עליה כ"מעשה אזרחי" שאולי מסמן דרך שבה אזרחים פלסטינים מאתגרים, או יאתגרו בעתיד, את גבולות ההכלה של אזרחותם.

מבוא

מדוע בחרו האזרחים הפלסטינים להשתתף במחאת הקיץ בשנת 2011? זו שיקרא שאלה זו לא יבין על מה ולמה היא עולה. מנגד, רבים הסיכויים שאזרחית יהודית-ישראלית תתהה גם היא נוכח השאלה הזאת. הרי זה בבחינת מושכל ראשון לומר שכאשר אזרחים יהודים צועדים תחת הסיסמה "העם דורש צדק חברתי", ה"עם" הוא העם הישראלי-יהודי. ובכל זאת, בקיץ 2011 נדמה היה שהמחסום, אם לא נפל, הורם קלות – עת מובילי המחאה שבו והדגישו את כוונתם לכלול בה את כלל האזרחים, ללא הברל בין ימין ושמאל, מרכז ופריפריה, יהודים וערבים. בה בעת, הצטרפו למחאה אזרחים ערבים-פלסטינים, הן ביישובים ערביים, הן באוהלים משותפים והן בעצרות, כשותפים שווים. יתר על כן, הם הצטרפו כאילו שאלת הסכסוך הישראלי-פלסטיני, שהורחקה לשולי המחאה בעקביות על ידי מובילי המחאה היהודים, כבר אינה בבחינת מכשול פוליטי להשתתפות האזרחים הפלסטינים בפוליטיקה ובציבוריות הישראלית. האומנם הדברים היו פשוטים עד כדי כך?

הדיון בשאלה זו כאן הוא ראשוני בלבד, ומתבסס על ממצאים חלקיים של מחקר הנמצא בעיצומו. מבחינה מושגית, אנו טוענים כי את הפעילות של האזרחים הפלסטינים

*ilanako@openu.ac.il

**galle@openu.ac.il

במחאת הקיץ יש לבחון במשקפיים תיאורטיים שונים מאלה שבהם אנו מורגלים לקרוא את המציאות הפוליטית בישראל, ובפרט את סוגיית ההשתתפות הפוליטית של הפלסטינים אזרחי ישראל. כך, במקום לשוב ולדון, כמקובל, בטיבה של האזרחות המוענקת לאזרחים הפלסטינים, קרי במאפייניה המבניים של האזרחות בישראל, אנו נבקש להתמקד ב"מעשה האזרחות" עצמו, קרי באופן ובאופי הפעולה שלהם כאזרחים. הטענה המרכזית שתוצג להלן היא כי גם אם השתלכות האזרחים הערבים בגל המחאה הייתה מינורית בהיקפה ורפורמיסטית באופייה, יש מקום להביט עליה כ"מעשה אזרחי" שאולי מסמן דרך שבה אזרחים פלסטינים מאתגרים, או יאתגרו בעתיד, את גבולות ההכלה של אזרחותם. ניתוח זה, שהוא מהראשונים ליישם מסגרת תיאורטית זו בהקשר הישראלי (ראו גם Levy & Massalha, 2012), יעמוד, כפי שנבקש להראות בהמשך, על הייחודי והמאפיין את המחאה האחרונה, אך גם יציע מסלול חדש לפענוחה של האזרחות בישראל באופן כללי. מסלול זה קורא להביט באזרחות לא רק כמסגרת מבנית נתונה הקובעת את אפשרויות הפעולה של האזרחים, אלא גם כמוסד שפעולותיהם של האזרחים מעצבות אותו מחדש. קריאה זהירה זו של השתתפות האזרחים הפלסטיניים במחאת הקיץ נשענת על דיווחים בתקשורת על המחאה בזמן אמת ועל דיווחים של אזרחים פלסטינים שהשתתפו במאהלים. דיווחים אלה נאספו באמצעות שאלונים בשלושה מאהלים (בחיפה, בנצרת וביפו) בעת שפעולות המחאה התרחשו, בסוף חודש אוגוסט 2011; ועל ראיונות עם כמה פעילי ציבור ומארגני המחאה בסח'נין ועראבה בחודש מאי 2012.

הערבים כאזרחים: רקע היסטורי

נקודת התחלה אחת לדיון במעמדם ובמקומם של האזרחים הפלסטינים בישראל היא מאמרו של יואב פלד (1993). כותרתו, "זרים באוטופיה", נראית, במבט לאחור, אירונית עוד יותר כיום, שני עשורים מאז הופעתו. מצד אחד, קשה לומר כי האזרחים הפלסטינים הם עדיין בבחינת זרים, כי הרי לפחות מבחינת היכרותה של החברה בישראל עם הפוליטיקה הערבית, נדמה שאין רגע נתון שבו החברה היהודית אינה עוסקת ב"שאלה הערבית". כמו כן, גם אם "הערבים" נותרו זרים בעיניים יהודיות, לרוב ניכר שהחברה הערבית מכירה היטב את זו היהודית, לפעמים אף טוב יותר משזו מכירה את עצמה. עם זאת, מבחינת מעמדם כחלק מהקולקטיב הישראלי, אין ספק שקו הגבול המותיר את האזרחים הפלסטינים כזרים בתוך המחנה רק הולך ונעשה מודגש בשיח הציבורי. יתר על כן, אם בתקופה שאליה פלד מתייחס במאמרו, שנות ה-80 של המאה ה-20, החזון האוטופי הציוני נראה עוד בבהירות מסוימת, לפחות בעיני חלקים בממסד הסוציולוגי (הורובין וליסק, 1990), הרי שכיום נדמה שנושאי הלפיד של האוטופיה הציונית מבקשים לספק הסבר לשסע הלאומי בישראל בפלפולים משפטיים והיסטוריים, ולא דווקא

בהכרה סוציולוגית ופוליטית עמוקה במורכבותו של המצב (יעקובסון ורובינשטיין, 2004). כך או כך, אין ספק שמאז שנות ה-90 של המאה ה-20, שאלת מעמדם האזרחי של הפלסטינים בישראל הינה סוגיה שלא ניתן לדחוק אל שולי השיח הסוציולוגי-פוליטי, במיוחד לאור פעילותם הממוקדת של ארגונים, פעילי ציבור ונבחרי הציבור הערבים-פלסטינים.

שאלת מעמדם של האזרחים הפלסטינים אינה עניין רק לסוציולוגים. נקודת המוצא ההיסטורית לדיון איננה הרגע שבו הסוציולוגיה הכירה בקיומם של הערבים כחלק ממושא המחקר שלה, אלא כאשר המדינה הפכה מודעת בפומבי לקיומם. זו אמירה פרובוקטיבית כמובן: מרגע בואה לעולם, מדינת היהודים לא שכחה את קיומם של הערבים החיים בשטחה. ובכל זאת, ייתכן שראוי לשאול את עצמנו מתי, ואולי גם האם, המדינה ראתה בהם אי פעם חלק מהגוף האזרחי. מובן שלשאלה זו אין תשובה אחת, אך כנהוג, רצוי וחשוב לתחם את התשובות המחקריות בזמן ובנקודות הציון ההיסטוריות המתקפות אותן (Kimmerling, 1992). כאן ראוייה לציון השנה 1949, השנה שבה הוענקה האזרחות לערבים שנותרו בגבולות הריבונות הישראלית, אבל לא פחות חשובה היא 1959 – השנה שבה הערבים התקבלו כחברי הסתדרות. בשנה זו התגבשה ההכרה שהערבים אינם מתכוונים לפתור למדינת היהודים את בעייתה, וכי אין בכוונתם לקום ולהסתלק (בויםל, 2002: 138). הכרה זו תרמה בסופו של דבר לביטולו של הממשל הצבאי ב-1966. חשיבותה של נקודת זמן אחרונה זו התבהרה שנה לאחר מכן, כאשר, בעקבות מלחמת ששת הימים, הוקם מחדש הממשל הצבאי בשטחים הכבושים, והמדינה נדרשה לייצר חיץ בינם לבין הממשל האזרחי המתקיים בישראל של גבולות הקו הירוק. מעמדם האזרחי של הפלסטינים בתוך הקו הירוק היה למרכיב מהותי בתהליך זה של בידול בין "השטחים" לבין ישראל.²

הסרת הממשל הצבאי בשנת 1966 הביאה לתמורות רבות בחברה הערבית-פלסטינית בישראל, ובעיקר להתפתחותה של מנהיגות פוליטית במסגרות אוטונומיות מגוונות, החל מוועד ראשי המועצות המקומיות, דרך הוועד להגנה על האדמות, עבור בוועדת המעקב, ועד למפלגות ערביות (עם או בלי מירכאות). התארגנותו של הציבור הפוליטי הפלסטיני במהלך שנות ה-70 של המאה ה-20, אשר שיאה במחאת יום האדמה (מרץ 1976), הצטלבה, ולא במקרה, עם חיפוש המדינה אחר הדרך להמשיך ולשמור את הציבור הזה תחת שליטה. באופן פרדוקסלי, הדרך שנבחרה הייתה הכלתם בתוך האזרחות באופן שאינו שומט לחלוטין את השליטה מידי המדינה.

ההכרה במעמדם האזרחי של הפלסטינים בישראל לא הייתה בבחינת מהלך הצהרתי רשמי, והיא בהחלט לא ניכרה בשוויון בין האזרחים הערבים לאזרחים יהודים. עם זאת, מסקנותיה של ועדת (מתי) פלד, שעמד בראש ועדה לרפורמה בתוכניות החינוך הערבי, האירו את האופן שבו שורטטו מחדש הגבולות של הקולקטיב האזרחי בכלל,

ושל הקולקטיב הערבי בפרט. הוועדה הכילה את הערבים בגוף האזרחי "הישראלי" ותבעה מהם לראות במדינה את המסגרת הפוליטית שבה הם פועלים; המלצותיה כללו הכרה בזהותם הערבית התרבותית, אך נמנעו מהכרה בזהותם ההיסטורית הלאומית-פלסטינית. כך, "בני המיעוטים" היו ל"ערביי ישראל" – קרי מי ש"שייכים" למדינה, ולכן נבדלים מהפלסטינים, נתיני הממשל הצבאי, תושבי השטחים הכבושים – אך, בה בעת היו אזרחים שוליים בה (Levy, 2005; ראו גם בשארה, 1999; 2002; Suleiman). מאבקן של המפלגות הערביות וחד"ש למען שוויון אזרחי, לצד תביעה נחרצת לפתרון הסכסוך הישראלי-פלסטיני, היו אפוא ביטוי פוליטי למציאות שנוצרה מאז שנות ה-80. לפי מציאות זו, האזרחים הערבים אינם יכולים לפעול אלא בשני הערוצים במקביל: האזרחי והלאומי. מבחינה זו, תפיסת "דמוקרטיה אתנית" של סמי סמוחה (2000) היא נכונה אך לא מדויקת. תפיסה זו נכונה משום שהיא מביטה נכוחה בדומיננטיות "המדינה היהודית" ומצהירה כי זה אופייה של המדינה, ולכן כל פעולה אזרחית-ערבית מתקיימת בתוך ומתוך ההקשר של מדינה המיועדת ליהודים ופועלת למענם (בשארה, 1999). עם זאת, הגדרה זו אינה מדויקת לא רק בשל היותה מכוונת לנורמליזציה של המצב, אלא גם כי אינה מכילה בתוכה את האפשרות לפעולה שתגדיר מחדש את גבולותיה של האזרחות.³ פעולה זו, או המעשה האזרחי החותר תחת היגיון הדמוקרטיה האתנית היהודית, היא העומדת בבסיס הדיון כאן. על מנת לעמוד על החלופות התיאורטיות שבהן גלומה אפשרות הגדרה מחדש של גבולות האזרחות, נדרשת נקודת מוצא אחרת לדיון במעמד האזרחים הפלסטינים בישראל ובמקומם: השינויים בשדה התיאורטי בחקר האזרחות.

רקע תיאורטי לדיון באזרחות

התחדשות הדיון התיאורטי והאמפירי בנוגע לאזרחות התרחשה בקרב חוקרי הפוליטיקה בעולם על רקע השינויים החברתיים הגדולים שהתחוללו במחצית השנייה של המאה ה-20, בראשם – התנועה לזכויות האזרח, התנועה הפמיניסטית, התנועה האקולוגית והתנועה נגד התחמשות גרעינית. קודם לכן, הדחיקה לשוליים של אזרחים ואזרחיות שלא זוהו כחלק מהקולקטיב הלאומי, או שנותרו חסרי השפעה פוליטית, הולידה מחקרים אשר התמקדו בשינוי החברתי. בראשית שנות ה-80, העניין ההולך וגובר בשאלות של שייכות, זהות וזכויות, הציב את האזרחות במרכזו של הדיון. נקודת המוצא של הדיון, בעקבות הרצאתו המפורסמת של ט"ה מרשל (Marshall, 1998 [1950]), הייתה שאלת הקשר בין התפתחותה המוסדית של האזרחות כמקבץ של זכויות משפטיות, פוליטית וחברתיות, לבין סוגיית מעמדו של האזרח כ"בן תרבות" מסוימת (Benhabib, 2004). דיון זה, שאליו חבר יואב פלד (1993) כבר בראשיתו, הרחיב והעמיק את

ההבנה לגבי האזרחות כמושג מורכב, רב רבדים, ובעיקר ככלי ראשון במעלה לניתוח תופעות חברתיות ופוליטיות, ובכללן האזרחות בישראל. במהרה, הלך והתעבה השלד שבנה מרשל לדיון באזרחות, הן בהיקפו המהותי – קרי בהוספת מקבצי זכויות נוספים (כגון הזכות לתרבות, או הזכות לעיר) ובראיית האזרחות כמכלול שיחי הכולל מוסדות ופרקטיקות כאחד, והן בתחולתו על קבוצות הולכות וגדלות של אזרחים (ואף לא אזרחים) (ראו Kymlicka & Norman, 1994: 352).

בשלב הראשון, עיקרו של הדיון האקדמי עסק באופנים שבהם האזרחות יכולה לאפשר לקבוצות מודרות להיכלל בקולקטיב האזרחי. השאלה המרכזית ביסודו של הדיון הייתה "מיהו אזרח?", ובהתאמה – מהם הצעדים הפוליטיים הנדרשים על מנת להרחיב את תחולתה של האזרחות ולעשותה אוניברסלית ושוויונית. באופן לא מפתיע, התפיסה הליברלית, המבוססת על העקרונות של שוויון בסיסי וזכויות אדם (אזרח) כבסיס המינימום להכרה באנושיותו של האדם, היא שקבעה את אמת המידה לדיון, גם כאשר הוא התפתח במסגרתן של תיאוריות ביקורתיות. במישור הפוליטי עצמו היו מכוונים המאבקים הפוליטיים המרכזיים להבטיח את האזרחות הליברלית החוקית כתנאי הכרחי לתשובה לשאלה "מיהו אזרח?". על תנאי זה היו מי שדרשו תנאים נוספים – כגון הכרה בזכויות תרבותיות או התאמה של מושג האזרחות לייחודן של קבוצות כמו נשים וקבוצות לא־לבנות – לשם הבטחת היותם אזרחים שווים. אך ככל שהתביעה לאזרחות הלכה והתרחבה ונעשתה בבחינת המובן מאליו, תפיסת האזרחות בשיח ובפרקטיקה הפוליטיים הלכה ולבשה צורה חדשה. בעוד הקבוצות הלא־משויכות (Rose, 1996) תבעו את הזכות להיות חלק מהאזרחות הליברלית, זו האחרונה הלכה ונדחקה בפני תפיסה נאו־ליברלית של האזרחות, שהפכה הגמונית: עיקרה הוא ויתור על ערך השוויון והעלאת ערך החירות לדרגת התכלית העיקרית והיחידה כמעט של היות האדם "אזרח" (Brown, 2003). יש דרך אחרת לתאר ולפרש את תהליך השינוי בפרקטיקה ובשיח של מושג האזרחות: בזמן שהקבוצות המודרות היו עסוקות במאבקן להתקרב למרכז ולהיות חלק ממנו, המרכז – בדמותן של האליטות הכלכליות והפוליטיות שצמחו עם התעצמותו של תהליך הגלובליזציה – נטש חלקית את ערכיה המודרניסטיים־ליברליים של האזרחות, שכללו את ההכרה בשוויון כבעל ערך להבטחת חירותו של היחיד. התפתחותו של משטר ידע חדש זה, שראה באדם יצור כלכלי ביסודו (homo economicus), הציבה את עקרונותיו של השוק הכלכלי הקפיטליסטי ביסוד הארגון של הסדר החברתי. בהתאם, משטר זה תבע מהאזרחים לפעול באופן אוטונומי ועצמאי להבטחת חירותם, ואי שוויון לא נתפס עוד כרעה בלתי נמנעת, אלא דווקא כתמריץ לפיתוחו של היחיד. בתנאים אלה, לא נתפסה התרחבות הפוליטיקה של האזרחות כבעיה – הכללתם של "אחרים" בקולקטיב לא איימה על הסדר החברתי כפי שהדבר היה בעבר, כאשר המטרה העיקרית הייתה לייצר חברה הומוגנית מבחינת פוליטית ותרבותית. האזרחות, ניתן לומר באופן

ציורי, "הוענקה" ביד רחבה, וכמו בכל תחרות דרוויניסטית, הייתה זו אחריותם של האזרחיות והאזרחים היחידים להבטיח את מקומם בחברה, ובעיקר בשוק. שינוי זה ייתר את השאלה "מיהו האזרח?", והסיט את נקודת המבט בחקר האזרחות מאלה המבקשים להיות אזרחים, אל מעשה האזרחות עצמו.⁴

בראשית המאה ה־21, מושג מעשה האזרחות, כפי שניסחו זאת בבחירות איסיין ונילסן בכרך הנושא שם זה (Isin and Nielsen, 2008), מעביר את מוקד הדיון מהאזרח הפועל אל הפעולה, או אל המעשה עצמו. לפי אנג'ין איסיין (Isin, 2012), מעשה של אזרחות יכול להיות מעשה של יחיד או מעשה קולקטיבי, והוא קשור במימושה של סובייקטיביות פוליטית או בכינונה. איסיין מסביר כך את ההבדל בין תפיסת האזרחות הכביטוס או כסטטוס, כפי שהיה נהוג בעבר, לעומת תפיסתה כמעשה:

If we approach citizenship as acts, we would be interested not only in what people do but also in how the things they do break away from norms, expectations, routines, rituals, in short, their habitus. This is because if we approach citizenship as status and practices, we focus on already constituted orders, as it were, under which those with status practise their citizenship or those without are denied from practising. By contrast, if we approach citizenship as acts, we are interested in how those whose status is not citizenship *may act as if they are and claim rights that they may not have. This brings an element of disruption or rupture into the order and may call for the subject to break his or her habitus.* (Isin, 2012: 110–111, italics added).

כך, ההתמקדות במחצית השנייה של המאה ה־20 בשאלה מיהם האזרחים, ומי יכולים להיכלל בקולקטיב האזרחי, צמצמה בהכרח את חקר האזרחות למי שהם בעלי הזכות לפעול כאזרחים. אולם ככל שהלך והתרחב הקולקטיב האזרחי והגדרתה הפורמלית של האזרחות הפכה מכלילה יותר, שאלת היות האדם אזרח – ואף יותר מכך, היותו לא־אזרח – עוררה ביתר שאת את הצורך לעמוד על טיבה של פעולה שמאפייניה הם תביעת הזכויות. במילים אחרות, אזרחים נוכחו והכירו בכך שאין די במעמדם הפורמלי כאזרחים על מנת לקבוע את היקף זכויותיהם וטיבן; לא־אזרחים פסקו לראות במעמד זה בבחינת מחסום לתבוע מימוש של זכויות שראו עצמם כזכאים להן. ביטוי מובהק לכך הוא מאבקייהם של מהגרי עבודה במקומות שונים להכיר בהיותם חלק מהאזרחות, אם באופן מלא או חלקי (Soysal, 1994; McNevin, 2011). הבנה זו, וההתמקדות בשאלה "מהו מעשה האזרחות?", הרחיבו, אם כן, את שדה החקירה ואת היכולת לבחון מי הם הפועלים למען זכויותיהם, לפי אופייה הספציפי של הפעולה, ולא בהתאם למאפייניהם

של התובעים, קרי היותם אזרחים או לאו (Isin, 2012). מנקודת מבט זו, האזרחות היא לעתים האמצעי לפעולה פוליטית – בבחינת, "אנו תובעים את זכויותינו בשל היותנו אזרחים" – ולעתים האזרחות היא התכלית – בבחינת, "אנו תובעים להכיר בנו כאזרחים בשל מי ומה שאנחנו". בראייה זאת, האזרחות כשלעצמה אינה זו שמקנה את היכולת לפעולה פוליטית. זאת, משום שרבים המקרים בהם אזרחים בעלי זכויות נתקלים בחסמים המונעים מהם להיות בעלי יכולת להשפיע על המציאות, ומנגד לא-אזרחים יכולים לפעול ולהשפיע על המציאות במידה לא קטנה של הצלחה.

עם זאת, יש לזכור כי ההבחנה בין האזרחות כאמצעי לבין האזרחות כתכלית היא אנליטית ביסודה. בסופו של דבר, הצלחתו, או אף עצם קיומו של מעשה האזרחות, מעצבים מחדש לא רק את גבולותיה של האזרחות, אלא גם את מאפייניה. במילים אחרות, עצם מעשה האזרחות הוא פעולה המגדירה את הפועלים כמי שרואים עצמם כבעלי הזכות לתבוע זכויות, קרי כאזרחים דה-פקטו.

מ"בני מיעוטים" ל"פלסטינים אזרחי ישראל"

נקודת המבט לעיל מציבה במרכז את האזרחים הערבים כסוכני פעולה פוליטית, ואת פעולתם לאורך השנים כמעשה של אזרחות. היא מאירה באור חדש את ההיסטוריה של מאבקם אל מול המדינה, אשר ביד אחת מעניקה להם את מעמדם כאזרחים, וביד השנייה תובעת את ההכרה בה כמדינה "יהודית-דמוקרטית". דואליות זו, לטענתו של בשארה (1999: 171), ניצבת כחסם בפני המודרניזציה הפוליטית של הפלסטינים. היא מעמידה את המציאות של "דמוקרטיה אתנית" כעובדה, ובה בעת שוללת מהערבים את היכולת להתנגד למצבם. עם זאת, הציבור הערבי לא חדל מלפעול. במונחיו של ג'מאל, פעולותיו של ציבור זה נועדו להנכיח את הקול ולהפגין יכולת התדיינות כתנאי לקיומו של ייצוג פוליטי מהותי, בתנאים של ייצוג לא שוויוני תחת הגמוניה יהודית במדינה (ג'מאל, 2006). הבחירה של הציבור הפלסטיני בדרך ההתנגדות ובפעולה לא אלימה בעיקרה לאורך שנות המדינה לא צריכה להטעות לגבי אופי פעולתה של המדינה כנגדם. הפלסטינים פעלו למימוש מעמדם כבעלי זכויות בתנאים של אפליה ושוליות, בימי הממשל הצבאי ואחריו, ולא רק בזירה הפרלמנטרית או בשלטון המקומי (אוסצקי-לזר, 1996). מעשי האזרחות כללו גם מאבקים שנועדו לייצר זירה ציבורית ערבית שבה יועלו ויתגבשו תביעותיו של ציבור זה. הקמת ועד ראשי המועצות המקומיות וועדת המעקב העליונה של הציבור הערבי בישראל אל מול התנגדותו של הממסד הפוליטי הרשמי, היא כמובן הדוגמה הבולטת אך לא היחידה. בעשורים האחרונים, גיבשה לעצמה החברה הערבית ערוצי פעולה פוליטית נוספים בשדות שונים, אשר אף זכו למידת הצלחה לא מבוטלת (Haklai, 2011). כך, ארגונים שונים פועלים בזירות המשפטית (עדאלה,

מוסאווא),⁵ האקדמית (מדה-אל כרמל)⁶ והחינוכית (Levy and Massalha, 2012). המכנה המשותף למכלול התמורות הללו הוא עיצובה של תודעה ערבית פוליטית מגובשת, הניצבת בזירה הפוליטית הישראלית בפני עצמה ולמען עצמה.

מעשה האזרחות הכולט שנעשה בשלהי 2006 וראשית 2007 הוא גיבוש ארבעה מסמכים, אשר במהרה זכו לכינוי "מסמכי החזון": "חוקה שוויונית לכל", "החזון העתידי לערבים הפלסטינים בישראל", "החוקה הדמוקרטית", ו"הצהרת חיפה". החידוש העיקרי במסמכים הוא בכתיבתם וקיבוצם בידי חברי השכבה המשכילה הלא-דתית, הפעילים בארגוני החברה האזרחית של הקהילה הערבית-פלסטינית.⁷ כדברי ג'מאל, מסמכי החזון "הם ביטוי מובהק למגמה החזקה בקרב המיעוט הפלסטיני בישראל לכינון עצמי כסובייקט פוליטי בעל אינטרסים ייחודיים הנגזרים מהמיקום שלו בתווך המתוח שבין מדינתו לעמו" (ג'מאל, 2008: 18). מסמכים אלה דוחים בתוקף את אי השוויון במעמדם האזרחי של הערבים על כל רבדיו, ומציגים תביעה לשנותו, תוך התייחסות לזהותם הלאומית הפלסטינית ולשאיפות הלאומיות הפלסטיניות.

למרות המחלוקות האידיאולוגיות והמפלגתיות שהשתקפו במידה מסוימת במסמכים, ואופיים השונה, רב המשותף ביניהם על המפריד (ג'מאל, 2008: 24-32). הם משקפים את תודעת הייחוד של הפלסטינים בישראל, שמקורה בשלושה תהליכים: ראשית, בהבנייתה כתודעה של קבוצה ייחודית לאחר מלחמת 1948 מצד המנהיגות הפלסטינית, הן זו שבחוץ והן זו שבפנים; שנית, בתיחומה של הקבוצה בתוך החברה הישראלית על ידי המדינה; ולבסוף, בתהליכים בתנועה הלאומית פלסטינית שבאו לידי ביטוי בסופו של דבר בנכונותה של המנהיגות הזאת לקבל את עקרון המדינה הפלסטינית בשטחים שנכבשו ב-1967 כפתרון לסכסוך (גאנם ומוסטפא, 2008).

מסמכי החזון היוו חלק מהמאמץ של האזרחים הפלסטינים לנרמל את יחסיהם עם החברה והמדינה (אגבריה ומוסטפא, 2010), והצביעו על עליית מדרגה בתביעותיהם מהמדינה והחברה (קופמן, 2010). באופן ספציפי יותר, העידו המסמכים על אסטרטגיה פוליטית, כמעט מאורגנת, של הציבור האינטלקטואלי הערבי בתגובה לדחיקתו אל מחוץ להסכמות בין ההנהגה הפלסטינית לבין ישראל תחת הסכם אוסלו (לדיון, ראו קופמן, 2010: 2-21; וגם שטרן, 2007), וכן לדחיקה המתמשכת של ההנהגה הפוליטית הפלסטינית בישראל לשוליה של הפוליטיקה הישראלית. במילים אחרות, מעשה האזרחות היה קריאה למדינה להיכנס להידברות עם הציבור הפלסטיני האזרחי, ובה בעת קריאה לציבור זה להסכים לחזון המבטיח לו מקום כמיעוט ילידי במסגרת המדינה (שם; Jamal, 2011: 161-187).

במונחי הדיון במעשה האזרחות, המשותף למסמכי החזון השונים הוא הרצון לגבש הבנה חדשה בנוגע למהותה של האזרחות הישראלית מנקודת מבטו של המיעוט הילידי. כאמור, אף שיש בחזון זה תמיכה ללא סייג בשאיפה הפלסטינית הלאומית להגדרה

עצמית, ניכרת בו ההכרה המעשית בצורך לפתור את בעייתם של האזרחים הפלסטינים הישראלים במסגרת האזרחות הישראלית. בספרות על האזרחות, ניתן לראות במעשה זה יותר מביטוי סתמי של אקטיביות פוליטית, כלומר של מעורבות פוליטית והשתתפות במסגרת כללי המשחק. דווקא לאור האדישות בחברה היהודית ביחס לשאלת מקומם של הפלסטינים אזרחי ישראל במרקם האזרחי נוכח המסע לכרסום אזרחותם דה-יורה שמתנהל בכנסת בשנים האחרונות, יש בניסוח המסמכים ביטוי לאקטיביזם פוליטי. אקטיביזם זה מתאפיין בחתירה לפעול מעבר לכללים הקיימים ולא תגר אותם, ולמתוח את הגדרת האזרחות, כפי שזו נוסחה על ידי הקבוצה הדומיננטית.⁸ מעשה אזרחות זה הדהד בשיח הציבורי הישראלי במשך חודשים מספר. ואולם, נדמה שהוא לא חולל שינוי מהותי ביחסה של המדינה לציבור הפלסטיני, או לפחות לא חולל שינוי המעיד על כוונה להתמודד ברצינות עם הסוגיות הללו, כפי שמנסחי מסמכי החזון ביקשו. יתר על כן, גם מחברי החזון עצמם הסתפקו בפעולה האינטלקטואלית המתאגרת, שלא קיבלה תרגום לגיוס פוליטי נרחב בציבור שבשמו חוברו המסמכים (ג'מאל, 2008: 19). מכאן, לא תהיה זו הפרזה לומר כי עד למחאה של קיץ 2011, מלבד בשוליים השמאליים של הפעולה הפוליטית, התקבע הביטוס של הפרדה: האזרחים הישראלים – הפלסטינים והיהודים – פעלו כל אחד בשרה פוליטי משלו. לכן בקריאה לפעולה בשם "העם" במחאת הקיץ היה רמז על אפשרות לפעולה משותפת, שינוי לכאורה בכללי הסדר הקיים. ביקשנו לברוק כיצד נראה הדבר בעיני הפלסטינים שבחרו להשתתף בפועל במחאה, במיוחד נוכח אופייה ההמוני, שהפתיע את כלל שכבת הפוליטיקאים.

מתודולוגיה: הנתונים נאספו באמצעות שאלונים שבדקו את העמדות כלפי המחאה של 64 משתתפים ערבים במחאה. משתתפים אלה שהו בשלושה מאהלים בחודש אוגוסט 2011: בחיפה (33 נסקרים) בנצרת (26 נסקרים) וביפו (5 נסקרים). שני שלישי (66.2 אחוז) מתוכם היו גברים והיתר נשים, ושיעור דומה (64.6 אחוז) תושבים בערים מעורבות, לעומת יישובים ערבים. הרוב המכריע (89.5 אחוז) היו בעלי השכלה תיכונית ומעלה. כמעט מחצית העונים לסקר הצהירו על עצמם כמעמד בינוני, ו-41.5 אחוז הצהירו על רמת הכנסות כעומדת בין 4,000–7,999 ש"ח. רק כ-35 אחוז (22 נסקרים מתוך 63 משיבים) העידו על עצמם כחברים או כפעילים במפלגה פוליטית. הנסקרים מילאו בעצמם שאלונים בשפה הערבית (בהכוונת עוזרת מחקר). בנוסף, התקיימה קבוצת מיקוד עם שלושה פעילים מסח'נין ועראבה, וראיון עם שלושה ממלאי תפקידים בשלטון המקומי בעראבה. עיתונות התקופה הייתה המקור לתיאור ההתארגנות של המאהלים ולעמדות אישי הציבור והמפלגות כלפי המחאה.

של מי המחאה הזאת?

המחאה ברוטשילד תפסה הן את נציגי הציבור והן את הפעילים הפוליטיים הפלסטינים לא מוכנים. אלה כמו אלה היו שקועים בפעילות על פי המתווה הקיים של סדרי היום המדיניים הנפרדים בין "היהודים" מזה ו"הערבים" מזה, במיוחד מאז אוקטובר 2000. הפער בין המתווים הללו השתקף היטב גם בסקרי דעת הקהל, העוקבים אחר מגמות בעמדות הציבור בנושאי פתרון הסכסוך על פי פילוח לאומי (Smooha, 2010; סמוחה, 2005; הרמן ואחרים, 2011). תמונת העמדות התמקדה בנושאים המדיניים – היחס לצינונות, היחס למדינה ושאלת פתרון הסכסוך. תמונה זו אכן הצביעה על התרחקות בעמדות בין שני הקהלים בנושאים המדיניים, עד כדי יחס של ניכור בעמדות הבסיס הנוגעות ללגיטימיות ההדדית, לאמון, לשיתוף ולשוויון. בנוסף, המחלוקת הפוליטית הפנימית בין אישי הציבור והאקטיביסטים בתוך החברה הערבית ובין מבקריה החרिפים של ההנהגה הקיימת ברשות הפלסטינית (תנועת בל"ד והתנועה האסלאמית הצפונית) לבין תומכיה (חד"ש וח"כ טיבי), תפסה את מרב תשומת הלב של הציבור הפעיל פוליטית. כך למשל, בינואר 2011 התכנסו מאות פעילים בבקא אל ע'רבייה לעצרת מחאה בהשתתפות חברי כנסת מבל"ד ומנהיג התנועה האסלאמית הצפונית, בעקבות גילויי מסמכי המו"מ של הרשות עם ממשלת אולמרט ברשת אל ג'זירה. המשתתפים מחו כנגד מה שנראה כוויתורים שהרשות הסכימה להם, ובכללם הגישושים להזנת הגבול באזור המשולש במסגרת חילופי השטחים.⁹

ההתמקדות ב"סכסוך" – הן בשדה הפוליטי והן בשדה המחקרי – האפילה על העיסוק ב"חברתי", אם כי עיסוק זה המשיך להתקיים בשוליים. בשנתיים שלפני המחאה התמקדה עיקר הפעילות המקומית החברתית ביישובים הערביים בפשיעה ובגל האלימות הקשה שפשה ביישובים,¹⁰ מלבד הפעילות השוטפת של "ועדות עממיות" מקומיות כנגד הפקעת אדמות והריסות בתים. בתקופה שקדמה לפרוץ המחאה בקיץ 2011, נברק – אמנם רק בשולי הנושאים שמחקרי העמדות עסקו בהם – היחס למדינת הרווחה ולמדיניות רווחה בקרב שתי החברות, היהודית והערבית. בסקרים אלה נחשפה מידה רבה יותר דווקא של הסכמה עקרונית בין יהודים ופלסטינים – בעד מדיניות רווחה רחבה (כהן, מזרחי ויובל, 2008: 57).¹¹ תמיכה זו התגלתה כחזקה לאחר שש שנים של מדיניות נאו-ליברלית, שבהן חל קיצוץ מעמיק בתקציבי הרווחה. מהלך זה כלל בין היתר קיצוץ בקצבאות הילדים, הקטנת הגמלאות מהביטוח הלאומי, הקטנת מענקי לידה והפרטת מגוון שירותי בריאות ורווחה (דורון, 2007). מיותר לציין שמקיצוצים אלה נפגעו במיוחד המגזרים החברתיים חסרי העורף הפוליטי או חסרי החסות שמעניק השירות הצבאי, כלומר האזרחים הפלסטינים (Shalev, 2011). סקר משנת 2008 מעיד על רמת תמיכה גבוהה בשלושה מארבעה מדדים (מעורבות רצויה של המדינה בכלכלה ובחיי הפרט; מוכנות

לשאת בהוצאות מדיניות הרווחה; והצדקה למדינת רווחה), ללא הכדל בין יהודים לערבים. לעומת זאת, במדד הרביעי – אחריות המדינה לאוכלוסיות חלשות – תמכו, לא במפתיע, הערבים יותר מאשר היהודים (כהן, מזרחי ויובל, 2008: 67). התמונה הזאת נותרה תקפה גם ערב פרוץ המחאה: במרץ 2011 בסקר המכון הישראלי לדמוקרטיה, נמצאה הסכמה רחבה (למעלה מ־70 אחוז) לגבי תמיכה ב"הקטנת הפערים החברתיים" ו"סיוע בדיוור לאנשים צעירים", בקרב יהודים וערבים כאחד (הרמן ואח', 2011: 212). עם זאת, הסקר הצביע, כבעבר, על סדר יום שונה לחלוטין של כל אחד מפלחי הציבור – היהודי והערבי: בעוד בקרב הערבים "השגת שלום עם הפלסטינים" היה יעד ראשון ומועדף לטיפול הממשלה ואחריו "שיפור יחסי יהודים-ערבים", הרי שבקרב היהודים היה היעד הראשון במעלה "צמצום הפער החברתי", וקרוב אליו בחשיבותו "חיזוק הכושר הצבאי של ישראל" (הרמן ואח', 2011: 214).

על מצע זה של ניכור והיעדר הסכמה כמעט מוחלט בנוגע לסדר העדיפויות הציבורי הן ברמת הפעילים והן ברמת הציבור הרחב, התקבלה בתחילת דרכה המחאה ברוטשילד בקרב הציבור הפלסטיני בישראל במשיכת כתף ובחשדנות. בניגוד ליציאה ההמונית לרחוב באוקטובר 2000, הפעם נותרו השבאב (הצעירים) אדישים וספונים בבתיהם. גם בקרב מובילי הדעה והפוליטיקאים ניכרו בתחילה מבוכה וזיגזוג. במהלך השבועות הראשונים של המחאה התפתח דיון על התגובה הראויה מצד הפלסטינים, דיון שהתנהל בעיקרו על פי חלוקה מפלגתית. כך, ח"כ ג'מאל זחאלקה מבל"ד תבע להעמיד תנאים: הצטרפות בתנאי שמובילי המחאה יכירו בזכות השיבה של הפליטים הפנימיים לכפריהם.¹² כמאל ח'טיב, סגן ראש התנועה האסלאמית הצפונית, הסתייג והזהיר מפני תוצאותיה הצפויות של המחאה: פתרונות הדיוור והקרקעות "יבואו על חשבון הפקעת אדמות מהיישובים רינה, משהד, רהט, אלעראקיב, דיר חנה, דיר אלסאד ופרידיס, או מקרובינו בגדה המערבית". כמו כן, הזהיר מפני המלכודת שהמחאה טומנת: "ישנם מי שתובעים מאיתנו שנלך לישון באוהלים בתל אביב יחד עם המזדהים היהודים למרות שכולנו יודעים שבצל כל החרפה במצב הביטחוני, כבר בקריאה הראשונה שתישמע, הם ילכו ליחידות הצבאיות שלהם כדי לשרת במילואים, ואנחנו נישאר שם" (מצוטט אצל אלגזי 2011). לעומתם, תמך חבר הכנסת אהמד טיבי בהצטרפות למחאה, כי "לראשונה מעמד הביניים קם מכורסת השאננות" ו"החל מאיים ובקול רם כנגד העושה והעדר הצדק החברתי"; אך בו בזמן, הצדיק טיבי את ההסתייגות הרווחת כנגד המחאה בקרב הציבור הערבי, הסתייגות שנובעת מהאדישות של האליטה היהודית כלפי הציבור הערבי כאשר הוא נאבק ומוחה כנגד אי הצדק הנגרם לו: נישולו מהקרקע, אי מתן היתרי בנייה, גרירת רגליים בקביעת אזורי שיפוט והריסת בתים (טיבי, 2011). באותם נימוקים עצמם, הסביר לקוראי ה"ארץ" הפובליציסט המזוהה עם בל"ד זוהיר אנדראוס, מי שהתנגד להצטרפות למחאה, כי אין זו המחאה "שלו":

אינני מזדהה עם המחאה החברתית אף על פי שאני נמנה עם מעמד הביניים, עובד קשה עם אשתי, ובקושי אנחנו מצליחים לגמור את החודש. אינני מזדהה עם המחאה כי היא חשפה את החברה הישראלית במערומיה: אין שום שותפות או תיאום בין יהודים לערבים הפלסטינים החיים במדינה הזאת. אנחנו נאבקים בעקשנות נגד מדיניות הריסת הבתים, והם נאבקים למען שכר הדירה [...] בתקופה האחרונה הרסה ממשלת ישראל את הכפר הערבי הבלתי מוכר בנגב אל-עראקיב שמונה פעמים. בזמן האחרון היה מספר רב של הריסות בתים בכפרים הפלסטיניים בתוך מה שקרוי הקו הירוק. כמה מהמארגנים, המשתתפים והתומכים במחאה שחרתה על דגלה את הסיסמה "העם דורש צדק חברתי" שאלו מדוע? כמה מהם הלכו לכפרים הערביים שמכונת ההריסה הישראלית ביקרה בהם? האם מישו מהם הזדהה עם המאבק של הפלסטינים בישראל לבנות בתים ולחיות בהם בכבוד? (אנדראוס, 2011).¹³

המפלגה שתמכה בצורה הברורה ביותר, ובסמוך לתחילת האירועים, בהשתתפות במחאה הייתה מק"י-חד"ש. בסוף חודש יולי אמר ח"כ חנא סוויד לעיתון "א-סינארה" כי "עלינו לקחת חלק במחאות הללו, כדי לא לפספס הזדמנות פז להשמיע את קולנו".¹⁴ עוד לפני נאומו של ח"כ ברכה בכנסת באמצע אוגוסט (ברכה 2011) החליטה מק"י כי יש לאמץ את המחאה, ולהשפיע עליה להרחיב את האג'נדה של המחאה בכיוונים מדיניים.¹⁵ המפלגה אף שלחה את פעיליה לשטח להקמת מאהלים, בין היתר, במאהל רוטשילד עצמו ("מאהל 48").

ועדת המעקב העליונה, המורכבת מהזרמים השונים בפוליטיקה הערבית, ישבה על המדוכה ובסוף יולי (28.7.2011) גיבשה נוסחה עמומה ששיקפה את העמדות הסותרות: (1) תנועת המחאה היא עניין חשוב; (2) דרישותיה אינן סותרות את דרישות האוכלוסייה הערבית, אדרבא – במקרים מסוימים הן עולות בקנה אחד עם תביעותיה; (3) בעיות האוכלוסייה הערבית חמורות יותר מאחר שזו סובלת מגזענות, מאפליה ומשלילת זכויות יסוד כתוצאה ממדיניות הממסד הישראלי כלפיה; (4) קיימת סכנה שהיענות לתביעות תנועת המחאה בישראל תבוא על חשבון העם הפלסטיני (מצוטט אצל אלגזי 2011). למרות החלטה זו, המשיך מחמד זיידאן – לא אחר מאשר יו"ר ועדת המעקב – להסתייג בחריפות מהרלוונטיות של המחאה בראיונות שנתן לתקשורת הערבית באמצע חודש אוגוסט (שם).

חוסר ההכרעה בקרב ההנהגה הותירה במידה רבה את היוזמה לפעילים – מפלגתיים ובלתי מפלגתיים – בשטח, ולמפלגה שבה הפור בעד ההצטרפות למחאה נפל ראשון, ובסופו של דבר היא סחפה אחריה גם אחרים. בסוף יולי ובתחילת אוגוסט החלו לצוץ אוהלי מחאה ביישובים ערביים, הן ביוזמה "פרטית" בטמרה,¹⁶ והן ביוזמת חד"ש, באמצעות פעיליה בוועדות העממיות המקומיות. כך, קמו אוהלי מחאה בנצרת, במג'ד אלכרום, בטירה, בקלנסווה ובסח'נין; חד"ש גם השתתפה באוהלי המחאה (המשותפים)

בחיפה (בוואדי ניסנאס) ובבאר שבע. גם מפלגות אחרות הפעילו את פעיליהן בוועדות עממיות מקומיות: כך קבוצת פעילים ממפלגת העבודה יזמה אוהל בבקה אל ע'רבייה; בסח'נין הקימו בל"ד והתנועה האסלאמית אוהל מחאה מתחרה לזה שהוקם על ידי הוועדה העממית שבשליטת חד"ש; פעילים המזוהים עם הזרם האידיאולוגי של בל"ד השתתפו במאהל יפו שבו השתכנו מחוסרי דיור רבים (Monterescu and Shaindlinger, 2013). שלא כמו במאהל רוטשילד, במאהלים שהוקמו ביישובים הערביים התקבצו הפעילים ואוהדי המחאה רק לאחר שעות צום הרמדאן לשהייה של כמה שעות (למעט המאהל ביפו שכלל מחוסרי בית). ככל שהמחאה תפסה תאוצה המונית, כך גם התרבו האוהלים ביישובים אחרים, ובאמצע אוגוסט כבר נוספו באום אלפחם, בטמרה, בג'לג'וליה, ובחורפיש. כאשר החלו מתארגנות ההפגנות ההמוניות בתל אביב ובחיפה, אורגנו גם הסעות להפגנות, ונאמים המזוהים עם חד"ש שולבו בין הדוברים.

כאמור, ההשתתפות הזאת לא התפתחה ללא לבטים או קשיים (שם). האקטיביזם האזרחי נולד, במידה רבה, בעיקר בחיבור בין המוחים היהודים בשטח, כלומר, מלמטה, לבין היוזמה "מלמעלה" מצד המנהיגות הרפורמיסטית-פרגמטית של חד"ש, הדוגלת בדרך שגרה בשיתוף יהודי-ערבי. מבחינה זאת, מוקדם לקבוע אם אותו אקטיביזם פוליטי סימן תפנית חדה במרחב האזרחי המפוצל והמפולג בין היהודים והערבים הפלסטינים בישראל. עם זאת, אפשר ללמוד מתהליך ההצטרפות למחאה, גם של המתנגדים לה מטעמים פוליטיים וגם מעמדות המשתתפים הפעילים בה, כי המחאה לא נותרה בגבולות "מפלגתיים". ההתלבטות אם בכלל להצטרף נמשכה גם כאשר המחאה הייתה בעיצומה, ובעוד הפעילים ישבו באוהלים. לאור זאת – ובמיוחד לנוכח המתח בין הקולות ששללו את ההשתתפות הערבית במחאה, ובין ההשתתפות בפועל – ביקשנו לבדוק את עמדותיהם של המשתתפים ופעילי השטח. עם אילו מסרים הם הזדהו? האם סיסמאות המחאה שנוולדו ברוטשילד בקרב בנות ובני המעמד הבינוני היהודי, אשר שידרו עמימות ביחס לזהותו של סובייקט המחאה ("העם") היו קרובות ללבם? כיצד הם גישרו על הפער המדובר בין סדרי היום הפוליטיים והחברתיים של סביבתם ומחאת מעמד הביניים ברוטשילד?

באופן לא מפתיע, מניתוח התשובות בשאלונים הסגורים, כמו גם מהשאלות הפתוחות, עולה כי אחוזים גבוהים (74 אחוז) מהמשתתפים בפעילות המחאה במאהלים הזדהו לגמרי עם סיסמת המחאה "העם דורש צדק חברתי"; רק כ-5 אחוזים ענו כי אינם מזדהים כלל עם הסיסמה (היתר הזדהו "במידה חלקית"); וגם, הרוב הגדול (92 אחוז) היה נחרץ ביחס לצורך של הפלסטינים בישראל להשתתף באופן פעיל בהפגנות המחאה (נוסף לשהות באוהלים). התמיכה הגבוהה בהשתתפות במחאה בולטת עוד יותר נוכח הציפיות הנמוכות של משתתפיה ביחס לתוצאות הצפויות ממנה: רוב של 63.5 אחוז סבר שסיכוייה של המחאה לחולל שינוי משמעותי בסדרי העדיפויות החברתיות-כלכליות

הם בינוניים ומטה; יתר על כן, רוב דומה סבר שאם יהיו הישגים למחאה, מידת הסיכוי שהאזרחים הערבים ייהנו מהם היא בינונית ומטה. גם על הצטרפותם הפעילה למחאה הביטו המשתתפים והפעילים בפיקחון: רק 27 אחוז חשבו שיש להשתתפות הערבים בהפגנות הארציות יכולת להגדיל את סיכויי ההצלחה של המאבק.

לרוב הגיבו המשתתפים בביקורת כלפי חוסר ההחלטיות והמסרים הסותרים של ההנהגה הפוליטית ביחס למחאה: רק 4.6 אחוזים חשבו שהמפלגות וההנהגה הערבית לא היו צריכות להתערב כלל; מבין היתר, הרוב (42 אחוז) חשב שעליהן לקרוא להשתתף במחאה, ו-27 אחוז אף חשבו שעליהן ליזום פעילות כחלק מהמחאה החברתית. ביקורת זו בולטת דווקא על רקע הערכתם הסלחנית והחיובית של רוב הפעילים את מאמצי המפלגות לדאוג לנושאי המחאה בשגרת היומיום. הרוב הגדול (68 אחוז) העריך כי המפלגות והפוליטיקאים הערבים דאגו לסוגיות של יוקר מחיה, רווחה ותעסוקה ואבטלה, "במסגרת המגבלות הקיימות". המשתתפים גם דחו את הקו ה"בדלני" שהובילו המסתייגים מן המחאה. אמנם רוב מוחץ (70 אחוז) סבר כי על הערבים להפגין כחלק מהכלל במחאה, לעומת 8 אחוזים שתמכו בהפגנה בנפרד, אולם התשובה המעניינת, שאותה לא הצענו כלל בשאלון, הייתה "גם וגם". כלומר, 12 אחוז מהמשיבים דחו את הברירה הדיכוטומית שהצבנו בפניהם, ותמכו בהפגנה גם בנפרד וגם כחלק מהכלל.

עד כאן עמדנו על הדרכים שבהן המשתתפים והפעילים הפלסטינים ראו את עצמם באופן כללי כחלק מהמחאה, ואף דחו את עמדת המתלבטים, המהססים והדוחים. עם זאת, הממצאים מעלים גם את נקודות אי ההסכמה של המשתתפים והפעילים הללו עם המסרים המרכזיים של המחאה. כפי שנראה, הם עשו זאת בלי לבטל את חשיבותה. ברומה לפעילים ולמוחים היהודים, ברובם הגדול תמכו המשתתפים הפלסטינים במסר המרכזי של המחאה – בדבר הצורך הדחוף לחולל שינוי בסדרי העדיפויות. אולם בעוד סיסמאות המחאה טשטשו (במכוון) את סוגיית הסכסוך הלאומי,¹⁷ או את הזהות הלאומית של המוחים, הרוב מקרב המשתתפים ששאלנו סבר כי אי אפשר לזנוח את הסוגיה הזאת, אפילו לא באופן זמני לטובת הסוגיה החברתית הבווערת. מחצית המשיבים (51.6 אחוז) גרסו כי המאבק לפתרון הסכסוך הלאומי חשוב באותה מידה כמו המאבק החברתי-כלכלי; 19.4 אחוז חשבו כי חשוב יותר להיאבק על המצב החברתי-כלכלי, ושיעור דומה העניק עדיפות לנושא המדיני – קרי מאבק לפתרון הסכסוך. יתר על כן, בתשובה לשאלה אם המחאה מבליטה או מטשטשת את ההבדלים בין יהודים לערבים, 62 אחוז השיבו שפעילות המחאה מבליטה במידה בינונית או רבה את ההבדלים הללו. לאור הממצאים הללו, לפיהם סברו הפעילים כי סיכויי המחאה להצליח נמוכים, כמו גם הסיכוי שהחברה הפלסטינית תיהנה מפירותיה, נשאלת השאלה מה הניע את המשתתפים להצטרף למחאה, ואפילו להאמין בחשיבותה או בצורך בה. התשובה העולה מן השאלונים היא שהמוחים ראו בפעולה זו תכלית, יותר מאשר אמצעי. המוחים מעידים

כי חשו שהמחאה פתחה חלון הזדמנויות שיש לנצל, תוך כדי השתלבות כמה שנראה – לזמן קצר לפחות – כעיצוב מחדש של הסובייקט הפוליטי על ידי הרוב היהודי "מלמטה": 80 אחוז ראו במחאה הזדמנות להתחבר לגל הגדול של התנערות מעמד הביניים מהמצב הקיים, ולהעלות תביעות לשינוי מעמדם בתוך המדינה.¹⁸ דומה שאירועי האביב הערבי והמחאה בישראל הפיחו במשתתפים רוח אופטימית. הרוב (60 אחוז) סברו שיש קשר בין ההתקוממות בתוניס ובמצרים לבין המחאה החברתית בישראל. עם זאת, הגישה החיובית העקרונית כלפי מחאה ואמונה בה ככלי לשינוי פוליטי (בישראל ובמדינות ערב, ובכלל) מצביעה על אימוץ "אתגור רך" בלבד של הסטטוס קוו. אימוץ זה אפיין את מחאת הקיץ בכללותה: המחאה ככלי לשינוי פוליטי נתמכה על ידי קצת יותר ממחצית (51.6 אחוז), בניגוד ל-9.4 אחוזים אשר טענו כי אינה כזאת (היתר, 39 אחוז, הסתייגו וטענו שלא בכל המקרים המחאה היא כלי לשינוי פוליטי). בתשובות לשאלות הפתוחות, הצדק והשוויון הכלכלי כמושגי זכות אוניברסלית "לכל אדם" הם השכיחים; רק במקרה אחד נעשה קישור מאתגר יותר ברוח מסמכי החוץ: "יש צורך בשינוי מן השורש של ערכיה של החברה הציונית; כל עוד הערכי נשאר האויב, המצב לא ישתנה".

במקום מסקנות

סמיכות המחקר לאירועים, כמו גם היקפו המצומצם, לא מאפשרים להסיק מסקנות נחרצות בשלב זה בנוגע לשאלות שהעלינו כאן על עמדותיהם של האזרחים הפלסטינים במחאה של קיץ 2011. זאת ועוד, האקטיביזם האזרחי שהפגינו האזרחים הפלסטינים בישראל במחאת קיץ 2011, גם אם הייתה לו משמעות לכשעצמו, נותר מינימליסטי בהיקפו ורפורמיסטי באופיו. ייתכן שבשל כך, עדיין מוקדם לראות במעשה האזרחות הזה מעשה שעתידו לעצב מחדש את פני הפוליטיקה של האזרחות בישראל. יתר על כן, בבחירות לכנסת ה-19, המפלגה שיזמה רבות מהפעולות של המחאה, חד"ש, איבדה קצת למעלה מ-4 אחוזים מהקולות בהשוואה ל-2009, אם כי לא למתחריה שהיו פסיביים במחאה החברתית, אלא ככל הנראה לשתי מפלגות ציוניות – מרצ וש"ס, בעלות סדר יום חברתי מובהק. גם שיעור ההשתתפות של האזרחים הפלסטינים בבחירות, שאמנם עלה בשלושה אחוזים בהשוואה לבחירות הקודמות, נותר נמוך ועמד על 56.5 אחוז (רודניצקי, 2013). בטרם נשוב לנקודה זו, כדאי לחזור ולסכם את מה שניתן לומר בנוגע למחאה של הפלסטינים אזרחי ישראל.

הצטרפות האזרחים הפלסטינים למחאה לא הייתה מובנת מאליה, במיוחד לא לאחר אוקטובר 2000 והאכזבה המרה של אלו מתוצאותיה של ועדת אור. במהלך העשור שחלף מאז, נדמה שהציבור הערבי, לבטח זה הפוליטי, גיבש עמדה זהירה, חשדנית ופסימית ביחס לפוליטיקה הישראלית ולסיכוייה להיות קשובה לצרכיו. כישלון המנהיגות

האינטלקטואלית להתניע מהלך ציבורי רחב היקף באמצעות מסמכים מלומדים הותר חלל פעור בקרב פעילי שטח; כנראה שהמחאה החברתית, אשר פרצה מכיוון בלתי צפוי, הציתה התלהבות בעיקר בקרב אלה שהשיתוף עם יהודים הוא אצלם משנה אידיאולוגית סדורה, במיוחד נוכח הטשטוש הלאומי במסרי המחאה. עם זאת, כפי שראינו לעיל, מאז אוקטובר 2000 נעשו פלסטינים אזרחי ישראל מפוכחים יותר גם בנוגע למעמדם בזירת הפוליטיקה הפלסטינית. בהתאם, הלך והתגבש מצע משותף לזרמים פוליטיים שונים, המתבטא בברור גם במסמכי החזון, לפיו שינוי במעמדם של הפלסטינים כאזרחים שאינם יכולים לממש את אזרחותם במלואה יכול להתחולל אם הם עצמם ינהלו את מאבקם הפוליטי בשני הערוצים במקביל.

לעמדה זו, כפי שעולה מהממצאים שלנו, יש הרור במחאה ובקרב האזרחים הפלסטינים שהיו פעילים בה. הפעילים השמיעו קול ברור בעד המחאה, ובזכות חשיבותה, וזאת מבלי להפחית בצורך לפתור את הסכסוך הלאומי. מבחינה זו, בעוד האזרחים היהודים ברובם ביקשו לטשטש את מרכזיותו של הסכסוך הלאומי בסדר היום הפוליטי של המחאה, וזאת במטרה לסחוף אחריהם את כל קצוות הקשת הפוליטית, או לפחות להקנות למחאה אופי "לא פוליטי", הבהירו האזרחים הפלסטינים כי אינם יכולים להסתפק בעמדה כזו. לאחרונים אין הפריבילגיה לפעול בזירת המאבק על האזרחות מבלי להצהיר על עמדתם הברורה בנושא הסכסוך. במילים אחרות, המאבק על האזרחות יכול להיות בעל משמעות, מנקודת מבט פלסטינית, רק אם סוגיית הסכסוך היא חלק ממנו. כך, האזרחים הפלסטינים אינם מורידים את הדגל המדיני על מנת להניף את זה החברתי. הם נושאים את שניהם, גם אם הם מכירים בכך שצו השעה הוא לשאת את הדגל המדיני ברקע המאבק, במקום בקדמתו.

קשה להפריז בחשיבותה של מחאת קיץ 2011 כחריגה מהשגרה, ומכאן – כמעשה האזרחות שמיקד את סדר היום הפוליטי בישראל בסוגיות החברתיות-כלכליות, גם אם תוצאותיו אינן ניכרות בהכרח, נוכח כוחה של הממשלה להתנגד לו. ההצלחה היחסית של צעירות וצעירים מהמעמד הבינוני היהודי להציב את מה שנראה בעיניהם כ"פוליטיקה חדשה" במרכזה של מערכת הבחירות לכנסת ה-19, ולשמר את מקומה של "המחאה" במרכז הבמה, מעידה כי תהליך הצבתו של סדר היום החברתי-כלכלי בראש לא נועד מראש לכישלון, גם אם תוצאותיו רחוקות מלזעזע את הסדר הישן. כפי שמעיד הניסיון המצטבר של מאבקים שמקורם בפריפריה החברתית – המזרחית והערבית, מאבק מעין זה דורש התמדה והמשכיות. זאת ועוד, בניגוד למראית העין, כאילו המחאה הייתה מהלך הסכמי, שזכה לאהדה לכאורה גם בשורות השלטון והאליטות, המציאות הקונקרטיה היא של מאבקים וקונפליקטים. מאבקים אלה אינם רק מול מוסדות הכוח, אלא גם בין מוחים למוחים. עם זאת, מעשה האזרחות נעשה. המחאה, הטומנת בחובה יסודות רבים של המאבק החברתי המתקיים זה מכבר בשולי החברה, תורמת להתגבשותה של תודעה

אזרחית, שנדמה היה לרבים כי היא נעדרה מהזירה הציבורית. נכון יותר לומר שתודעה זו הייתה ונותרה בעיקרה נחלתן של הקבוצות המודרות בפוליטיקה הישראלית, והחידוש שתרמה המחאה הוא באימוצה של תודעה דומה בקרב המעמד הבינוני, היהודי-אשכנזי, גם אם לשעה קלה. המחאה, במילים אחרות, הזכירה למעמד זה את חשיבות הפעולה האזרחית, שאינה נכנעת מראש לסדר היום שנקבע במסדרונות השלטון.

לחברה הערבית-פלסטינית בישראל, חיוניותה וחשיבותה של מחאה – בין שעניינה מדיני ובין שחברתי – אינן מוטלות בספק. כאמור, בעיני הפעילים הפלסטינים, שתי הסוגיות הללו מחוברות ביסוד מעמדם כסובייקטים פוליטיים, כאזרחים. המחאה הייתה מעשה של הפרת השגרה, והשתתפותם של פעילים אלה במחאה הייתה חלק מהיסטוריה מתמשכת של פעולה פוליטית, הקושרת את המאבק למען סיומו של הסכסוך הישראלי-פלסטיני עם מיקומם החברתי-כלכלי של הערבים בישראל. ייחודה של מחאה זו בהתגלות הפוטנציאל של מאבק משותף יהודי-ערבי למתיחת גבולותיה של האזרחות בישראל ושינוי מהותה.

לדיון במעשה האזרחות יש תרומה החורגת גם מגבולותיו של מקרה המחאה ב-2011. אם רק נרפרף במבטנו אל נקודות הציון במאבקם הפוליטי של האזרחים הערבים בעשורים האחרונים, בעיקר מחאת אוקטובר 2000 ופרסום מסמכי החזון ב-2006-2007, קשה להפריז בחשיבותם לביסוסו של שיח אזרחי כעיקרון יסודי במאבק זה. אם על האזרחים הפלסטינים נגזר לנהל את מאבקם כשהם צועדים בשני השדות – הלאומי-פלסטיני והאזרחי-ישראלי (Levy, 2005: 287) – הרי שככל שהרבר נתון בידיהם, הדגש הוא בחיזוק הלגיטימציה של המאבק האזרחי. מחאת קיץ 2011 נפלה, מבחינה זו, כפרי בשל לידיהם, מאחר שהיא ביקשה לטשטש את היבטיה הלאומיים לטובת חיזוק יסודותיה האזרחיים-חברתיים. האזרחים הערבים שבחרו לקחת חלק במחאה נענו להזדמנות, וכאמור היו כבר מוכנים לקראתה. כפי שראינו, הם קיבלו את מטרותיה האזרחיות-חברתיות, מבלי לוותר על הצורך לשמור על מעמדו של הסכסוך כגורם המשפיע על מצבם. לבסוף, נקודת המבט של מעשה האזרחות מאפשרת ראייה חדשה לבחינת הפוליטיקה הערבית-פלסטינית בישראל. אימוצה כאן, ובמחקרים עתידיים, תאפשר להיפרד מהאקסיומה ש"הכל לאומי", ואפילו לעתים להפוך את היוצרות ביחס בין מאבק אזרחי למאבק לאומי. כך, היא תצביע על האופנים שבהם אין זו רק הלאומיות (הפלסטינית) המעצבת את גבולות אזרחותם הישראלית של הפלסטינים בישראל; לעתים, מעשה אזרחות המקבל פרשנות "לאומית", בשני צדי ה"שסע", דווקא הוא הממסגר את האזרחים הפלסטינים כ"אזרחים לאומיים".

הערות

- 1 מחקר זה נעשה בתמיכת רשות המחקר של האוניברסיטה הפתוחה בשיתוף פעולה בין המהברים וד"ר מוחמד מסאלחה. אנו מבקשים להודות לרשות המחקר על תמיכתה, למיכל מור-מילרמן, לסמארה חאפי ולאמיר ג'וסי על עזרתם בביצוע הסקר, וליהונתן בן על הטיפול הסטטיסטי המסור בנתונים. אנו מודים גם לנסקרים ולמראיינים על זמנם ועל נכונותם להשתתף במחקר. האחריות על התוצאות והמסקנות המוצגות כאן הן על כתפי המהברים בלבד.
- 2 אמירה זו לא נועדה לבטל או לעמעם את תהליכי השטוש של "הקו הירוק", ששיאם כמובן במעשה ההתנחלות בשטחים הכבושים. אולם, כפי שנראה מיד, היא נועדה להדגיש את הצורך המדיני-פוליטי בהפרדה בין שתי אוכלוסיות פלסטיניות אלה.
- 3 קצרה היריעה מלשוב ולהעמיק בוויכוח המתקיים מזה כשני עשורים סביב אפיו של המשטר הדמוקרטי בישראל ושאלת מקומם של הערבים במדינה. מנקודת מבטנו, מגבלותיו של הוויכוח הזה נובעות מהתמקדותו בשאלה "מה עושה המדינה?" ומהותרת מרחב לא מספק לדיון בשאלת הפעולה של האזרחים הערבים עצמם. מנקודת מבטם של האזרחים הערבים, קשה לראות כיצד השאלה אם המדינה היא "דמוקרטיה אתנית", "אתנוקרטיה" או "משטר אזרחות אתנו-רפובליקני" מכתיבה באופן בלעדי את פעולתם במרחב.
- 4 אנו משתמשים במושג "מעשה האזרחות" כתרגום לביטוי citizenship act שבו מתמקדת הספרות.
- 5 עדאלה, המרכז המשפטי לזכויות המיעוט הערבי בישראל: <http://www.adalah.org>; מוסאווא, לזכויות האזרחים הערבים בישראל: <http://www.mossawacenter.org>.
- 6 מדה אל-כרמל, המרכז הערבי למחקר חברתי יישומי: <http://www.mada-research.org>.
- 7 המסמך "חוקה ושוויונית לכל", שפורסם מטעם מרכז מוסאווא, חובר על ידי יחיד – המשפטן יוסף ג'בארין. יתר המסמכים נכתבו על ידי קבוצות של אנשי אקדמיה, פעילי ציבור ופעילים חברתיים. למאמרי פרשנות על המסמכים ראו: אוסצקי-לזר וכבהא, 2008; כתב העת "מדינה וחברה", 1 (7), אוקטובר 2011; Ram, 2011.
- 8 ההבחנה בין אקטיביות לאקטיביזם היא המקבילה בעברית להבחנה שעושה איסיין (Isin, 2008) בין אזרחים-פעילים (active citizens) לבין אזרחים-אקטיביסטים (activist citizens). לדיון בהקשר המקומי, ראו Levy and Massalha, 2012. בנוגע למתקפה בכנסת על זכויותיהם החוקיות וההוקתיות של האזרחים הפלסטינים, בין היתר על ידי "חילופי שטחים", ראו: סבן, תשע"א; Saban, 2008. עוד על עמדות הציבור היהודי שתומכות בשלילה חלקית של זכויות האזרחים הפלסטינים, ראו סמוחה, 2013: 196-197.
- 9 על חשיפת המסמכים ראו דיווח ב-yenet (לוי ונחמיאס, 2011); על העצרת ב-29.1.11 ראו דיווח ב-yenet (שעלאן, 2011).
- 10 ראו פרוטוקול הדיון בוועדת הפנים והגנת הסביבה של הכנסת ב-11.10.2010: <http://www.knesset.gov.il/protocols/data/html/pnim/2010-10-11-03.html>.
- 11 עם זאת, היו היהודים מוכנים לקצץ בתקציבי הרווחה באם הפלסטינים היו אלה שנפגעים מקיצוץ זה, כפי שמעיד שלו (Shalev, 2007: 202-203).
- 12 ראו את הפוסט של נזיר מג'אלי, "בין האוהלים ברוטשילד ואבו אלי-עבר", מיום 31.8.12: <http://shaharit.org.il/blog/archives/23>
- 13 בטיעונים דומים מאוד הביע גם הסופר עלא חליחל את התנגדותו להצטרפות הפלסטינים בישראל ל"התכנסות הרו-פרצופית הזאת", כלשונו (ראו חליחל, 2012: 60).
- 14 ראו סקירת העיתונות הערבית בעין השביעית: http://www.the7eye.org.il/Israeli_Arab_Press_Review/Pages/240711_Our_Palestinian_brothers.aspx?RetUrl=/ISRAELI_ARAB_PRESS_REVIEW/Pages/Israeli_Arab_Press_Review_Lobby.aspx#p1.

- 15 ראו מאמרו של אפרים דויד בוז הדרך, "דרישות המפגינים והתוכנית לשינוי חברתי", 11.8.12: <http://maki.org.il/he/workers/122-articles/12075-2011-08-11-16-50-21>.
- 16 ראו דיווח ב-ynet על מוחמד אבו היג'א, שמחה נגד אדישות המנהיגות והאוכלוסייה, ובסופו של דבר יום הקמת אוהל מחאה במקום (שעלאן, 2011ב).
- 17 הטשטוש נעשה כנראה מסיבות טקטיות של חלק ממארגני המחאה, והוא עמד בניגוד לפרקטיקה של חלק אחר מהמארגנים – שפנה אל הערבים וגייסם למחאה. דברים אלה עלו בראיונות עם פעילי המחאה בסח'נין; כמו כן, ראו דבריה של סתיו שפיר על פנייתם למנהיגות הערבית (שוקן, 2011: 78).
- 18 לממצא דומה בסקר בקרב כלל הציבור הערבי ראו מאמרה של דליה שיינדלרין, "עמדות הציבור הערבי כלפי המחאה החברתית" (שוקן, 2011: 9).

רשימת מקורות

- אגבריה, א', ומוסטפא, מ'. 2010. אתגור גבולות האזרחות הישראלית והלאומיות הפלסטינית בשיח החזונית של הפלסטינים בישראל. *מדינה וחברה*, 7 (1): 35-57.
- אוסצקי-לזר, ש'. 1996. *התגבשות יחסי הגומלין בין יהודים לערבים במדינת ישראל: העשור הראשון 1948-1958*. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור. אוניברסיטת חיפה, החוג להיסטוריה של המזרח התיכון.
- אלגזי, י. 2011. "על לאומנות וברלנות". 29 באוגוסט. נדלה מ: http://www.defeatist-diary.com/index.asp?p=articles_new10673&period=18/7/2011-4/9/2011
- אנדראוס, ז'. 2011. זאת לא המחאה שלי. הארץ, 9 באוגוסט. נדלה מ: <http://www.haaretz.co.il/opinions/1.1372199>
- בוימל, י'. 2002. הממשל הצבאי ותהליך ביטולו, 1958-1968. *המזרח החדש*, 133-156.
- ברכה מ. 2011. "דרושה ממשלה של צדק חברתי". 16 באוגוסט. *המפלגה הקומוניסטית הישראלית*. נדלה מ: <http://maki.org.il/he/workers/125-news/12255-2011-09-02-16-30-18>
- בשורה, ע'. 1999. הערבי הישראלי: עיונים בשיח פוליטי ססוע. בתוך: ע', בשורה (עורך), *בין האני לאנחנו: הבניית זהויות וזהות ישראלית* (169-191). תל אביב: הקיבוץ המאוחד בשיתוף מכון ון ליר.
- גאנם, א', ומוסטפא, מ'. 2008. החזון העתידי כמצע פוליטי ורעיוני קולקטיבי של הפלסטינים בישראל. בתוך: ש', אוסצקי ומ', כבהא (עורכים), *בין חזון למציאות: מסמכי החזון של הערבים בישראל 2006-2007* (83-96). ירושלים: הפורום להסכמה אזרחית.
- ג'מאל, א'. 2006. תתייצוג והשתתפות פוליטית לא אפקטיבית של האזרחים הערבים בישראל. בתוך: ש', חסון ומ', קרייני (עורכים), *הערבים בישראל: חסמים בפני שוויון* (125-140). ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- 2008. חזונות עתידיים ודילמות עכשויות: על האתוס הפוליטי של הפלסטינים אזרחי ישראל. בתוך: ש', אוסצקי-לזר ומ', כבהא (עורכים), *בין חזון למציאות: מסמכי החזון של הערבים בישראל 2006-2007* (13-35). ירושלים: הפורום להסכמה אזרחית.
- דורון, א'. 2007. עיצוב מדיניות הרווחה בישראל 2000-2005. מרכז טאוב לחקר המדיניות. נדלה מ: http://taubcenter.org.il/tauborgilwp/wp-content/uploads/H2007_Welfare_Policy_2000-2005.pdf
- חליחל, ע'. 2012. גבולות המחאה. בתוך: א', הנדל (עורך), *קריאת המחאה – לקסיקון פוליטי* [2011-] (59-62). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- הורוביץ, ד' וליסק, מ'. 1990. *מצוקות באוטופיה: ישראל – חברה בעומסי יתר*. תל אביב: עם עובד.
- הרמן, ת' ואח' (עורכים). *מדד הדמוקרטיה הישראלית 2011*. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

- טיבי, א'. 2011. מהפכת ה-14 ביולי? *nrg*, 1 באוגוסט. נדלה מ: <http://www.nrg.co.il/online/1/ART2/265/850.html>
- יעקובסון, א' ורובינשטיין, א'. 2003. ישראל ומשפחת העמים: מדינת לאום יהודית וזכויות האדם. תל אביב: שוקן.
- כבהא, מ'. 2008. מסמכי החזון ודרך התקבלותם בשיח הציבורי הערבי בישראל. בתוך: ש', אוסצקי-לזר, ומ', כבהא (עורכים), *בין חזון למציאות: מסמכי החזון של הערבים בישראל 2007-2006* (111-119). ירושלים: הפורום להסכמה אזרחית.
- כהן, נ', מזרחי, ש' ויובל, פ'. 2008. מדינת הרווחה, מדיניות ציבורית ודעת הקהל: ישראל 2008. ביטחון סוציאלי, 82: 47-87.
- לוי, א' ונחמיאס, ר'. 2011. המו"מ נחשף: הרשות הציעה ויתורים ניכרים בים. *ynet*, 23 בינואר. נדלה מ: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4017896,00.html>.
- סבן, א'. תשע"א. אזרחות ומהלכים לשחיקתה: משפט, מוסר ותחשיבי תועלת בנוגע להצעות "ישראל ביתנו" לחילופי שטחים מאוכלסים ולהתניית הזכות לבחור לכנסת בשבועת אמונים. *הפרקליט*, נא: 1-34.
- סמוחה, ס'. 2000. המשטר של מדינת ישראל: דמוקרטיה אזרחית, אי-דמוקרטיה, או דמוקרטיה אתנית? *סוציולוגיה ישראלית* ב (2): 565-630.
- 2005. מדד יחסי יהודים-ערבים בישראל 2004. המרכז היהודי-ערבי, אוניברסיטת חיפה.
- 2013. לא שובדים את הכלים: מדד יחסי ערבים-יהודים בישראל 2012. אוניברסיטת חיפה והמכון הישראלי לדמוקרטיה.
- פלד, י'. 1993. זרים באוטופיה: מעמדם האזרחי של הפלסטינים בישראל". *תיאוריה וביקורת*, 3: 21-35.
- קופמן, א'. 2010. עליית מדרגה בתביעות המיעוט: מסמכי החזון 2006-2007 של הערבים-הפלסטינים בישראל. *מדינה וחברה*, 7 (1): 885-910.
- רוזניצקי, א' (עורך). 2013. *הפוליטיקה הערבית בישראל והבחירות לכנסת ה-19*, ערך מספר 3, 2013.7.2. תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי, מכון דוין אוניברסיטת תל-אביב.
- שוקן, ר' (עורך). 2011. המחאה החברתית קיץ 2011 והחברה הערבית בישראל. יוזמות קרן אברהם. נדלה מ: <http://www.abrahamfund.org/193>.
- שטרן, י'. 2007. הקמת מדינה פלשתינית לא תיתן מענה לערביי ישראל. *הארץ*, 4 בדצמבר. נדלה מ: <http://www.haaretz.co.il/misc/1.1551901>
- שעלאן, ח'. 2011א. מחאה בבקה אל-ג'רביה: "נולדנו כאן ונמות כאן". *ynet*, 29 בינואר. נדלה מ: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4020782,00.html>
- 2011ב. "מחאה? רק על הריסות". הציבור הערבי אדיש. *ynet*, 26 ביולי. נדלה מ: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4099551,00.html>
- Brown, W. 2003. Neo-liberalism and the End of Liberal Democracy. *Theory & Event*, 7(1). Retrieved from http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v007/7.1brown.html
- Haklai, O. 2011 *Palestinian Ethnonationalism in Israel* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hofman, J. & Rouhana, N. 1976. Young Arabs in Israel: Some Aspects of Contradicted Social Identity. *The Journal of Social Psychology* 99: 75-86.
- Işin, E.F. 2008. Theorising Acts of Citizenship. in Işin, E. F., & Nielsen, G. M. (eds.). *Acts of citizenship*. London & New York: Zed Books.
- Işin, E. F., & Nielsen, G. M. (eds.) 2008. *Acts of citizenship*. London & New York: Zed Books.

- Jamal, A. 2007. "Nationalizing States and the Constitution of 'Hollow Citizenship': Israel and its Palestinians Citizens", *Ethnopolitics* 6(4), 471–493.
- 2011. *Arab Minority Nationalism in Israel*, London, Routledge.
- Kimmerling, B. 1992. "Sociology, Ideology, and Nation-Building: The Palestinians and their Meaning in Israeli Sociology". *American Sociological Review*, 57: 446–460.
- Levy, G. 2005. From Subjects to Citizens: On Educational Reforms and the Demarcation of the Israeli-Arabs. *Citizenship Studies*, 9(3), 271–291.
- Levy, G. & Massalha, M. 2012 "Within and Beyond Citizenship: Alternative Educational Initiatives in the Arab Society in Israel". *Citizenship Studies*, 16:7.
- Marshall, T.H. 1998 [1950]. Citizenship and Social Class, in G. Shafir (ed). *Citizenship Debates*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Monterescu, D. & Shaindinger, N. 2013. Situational Radicalism: The Israeli "Arab Spring" and the (Un)Making of the Rebel City. *Constellations*, 20(2), 229–253. doi:10.1111/cons.12039
- Peres, Y. & Yuval-Davis, N. 1969. Some observations on the National Identity of the Israeli Arab. *Human Relations*, 22(3), 219–223.
- Ram, U. 2011. „The Palestinian ‚Visionary Documents‘ in Israel: Background, Implications and Critique“. In Peled, Y. et al. (eds.) *Democratic Citizenship and War*. London: Routledge.
- Saban, I. 2008. Citizenship and Its Erosion: Transfer of Populated Territory and Oath of Allegiance in the Prism of Israeli Constitutional Law *Law & Ethics of Human Rights*, vo.2, 1. pp.1–32.
- Shalev, M. 2010. 'Loyalty Benefits' and the Welfare State. *The Foundation for Law, Justice and Society* in collaboration with The Centre for Socio-Legal Studies, University of Oxford.
- Smootha, S. 2010. *Index of Arab-Jewish Relations in Israel 2003–2009*. Jewish-Arab Center, University of Haifa.
- Suleiman, R. 2002. Minority self-categorization: the case of the Palestinians in Israel, Peace and Conflict. *Journal of Peace Psychology*, 8(1), 31–46.