יואב פלד

זרים באוטופיה: מעמדם האזרחי של הפלסטינים בישראל

הרעיון של אוטונומיה לפלסטינים בתוך מדינת ישראל מבעבע מתחת לעורה של הבעיה כולה, נסתר אך נוכח, מאיים ומעורר חשד כתחתית כפולה שאין איש יודע מה חבוי בה והיא מעניקה הד מיוחד לכל מה שמושמע בין העמים.

דוד גרוסמן, נוכחים נפקדים

הדרישה לאוטונומיה לפלסטינים *בתוך* תחומי מדינת ישראל הולכת ונשמעת בצורה מפורשת יותר ויותר. בקרב רוב הציבור היהודי בישראל נתפשת דרישה זו, בכל אחד מגילוייה האפשריים — אוטונומיה טריטוריאלית או תרבותית־פרסונלית, בנוסף לשוויון אזרחי או במקומו, במסגרת דתית או במסגרת חילונית — כאיום על קיומה של המדינה. ניתוק הגליל והמשולש ממדינת ישראל והסתפחותם למדינה הפלסטינית נראים ליהודים רבים כצעד ההגיוני הבא לאחר האוטונומיה. במקביל, נתפש עצם העלאת רעיון האוטונומיה כגילוי של "פלסטיניזציה" ו"רדיקליזציה" של הערבים אזרחי ישראל.

כדי להבין את שורשיה של הדרישה לאוטונומיה פלסטינית יש להבין קודם־כול את מעמדם האזרחי של הפלסטינים בחברה הישראלית ואת האפשרויות העומדות בפניהם לשינויו של מעמד זה. מעמדם האזרחי של הפלסטינים נגזר מן העובדה, כי מדינת ישראל, מכוח הגדרתה העצמית, כפי שנוסחה בחוק, איננה מדינתם של אזרחיה, אלא מדינת העם היהודי. האפשרויות הפוליטיות העומדות בפני אזרחי המדינה הפלסטינים לנוכח עובדה זו הן מוגבלות ביותר. כפי שטוען עזמי בשארה במאמרו בגיליון זה "על שאלת המיעוט הפלסטיני בישראל", האינטגרציה המוצעת לפלסטינים בישראל היא, במקרה הטוב, אינטגרציה על בסיס אינדיבידואלי, כלומר, כרוכה בוויתור על זהות תרבותית קולקטיבית. "ישראליזציה כאופציה תרבותית־קולקטיבית איננה מוצעת, וגם לא יכולה להיות מוצעת", בחברה שבה זהות יהודית מהווה תנאי הכרחי להשתייכות לקהילה הפוליטית (עמ' 16).

במאמר זה אבקש לבחון את אחד המרכיבים המרכזיים בהבניית מעמדם האזרחי של הפלסטינים בישראל: העקרונות החוקתיים עליהם נשענת הגדרת האזרחות הישראלית. בעיקר אתמקד באופן שבו נוסחו עקרונות חוקתיים אלה במפורש, בחקיקה ובפסיקה, במהלך שנות ה־80.

המבנה החוקתי של ישראל תואר לאחרונה על־ידי סמי סמוחה כ"דמוקרטיה אתנית". צורה זו של דמוקרטיה, להבדיל מדמוקרטיה רובנית, דמוקרטיה קונסוציונאלית או "דמוקרטיה של גזע אדונים" (herrenvolk democracy), היא צורת משטר המשלבת "הענקת זכויות פוליטיות ואזרחיות ליחידים ומתן זכויות קיבוציות מסוימות למיעוטים יחד עם מיסוד שליטתה במדינה של קבוצה אתנית אחת" (Smooha 1990, 139; ראה גם לוי ופלד, בגיליון זה). הדמוקרטיה האתנית בישראל מכוננת, על־פי סמוחה, על־ידי המתח השורר בין שתי מחויבויות פוליטיות שהוגדרו כבר בהכרזת העצמאות:

• ברצוני להודות לזאב אמריך ולדב חנין על עזרתם בהכנת המאמר.

המחויבות לשמירה על אופיה של המדינה כמדינה יהודית והמחויבות לדמוקרטיה ולשוויון בפני החוק. חוקרים אחרים תיארו מתח זה כמתח שבין פרטיקולריזם לאוניברסליזם, קולקטיביזם מול ליברליזם, פרימורדיאליות מול תרבות אזרחית. מעבר להגדרות השונות, קיימת תמימות־דעים בין החוקרים לגבי העובדה, כי המרכיב האתני־יהודי בתרבות הפוליטית הישראלית נמצא בעלייה, בעוד המרכיב האוניברסלי־דמוקרטי נמצא בנסיגה, מאז 1967 (Medding 1990, 233; Cohen 1983, 1989a; Kimmerling 1985; Weissbrod 1983).

תפישה דיכוטומית זו של שני עקרונות חוקתיים הנמצאים במאבק מתמיד זה עם זה, איננה מסוגלת להסביר, כך אבקש לטעון, את מעמדם האזרחי של הפלסטינים בישראל (ולכן, בהכרח, גם לא את זה של היהודים). את חולשותיה של התפישה הדיכוטומית ניתן לסכם בשלוש נקודות עיקריות:

1. שני העקרונות, הליברלי והאתני, סותרים לחלוטין זה את זה. על־פי התפישה הליברלית (כפי שיפורט להלן), על המדינה להתייחס לכל אחד ואחת מאזרחיה באופן שווה, ללא כל התחשבות בהשתייכותם האתנית. על־פי העיקרון האתני, יש להעניק מעמד מועדף לקבוצה אתנית מסוימת. קשה לראות, על כן, כיצד יכולים שני עקרונות אלה להשתלב לכדי מסגרת חוקתית קוהרנטית ללא אמצעי־תיווך כלשהו. במלים אחרות, עצם המתיחות בין שני העקרונות איננה מסוגלת להסביר כיצד מושג האיזון ביניהם בכל נקודת זמן.

2. מאחורי התפישה הדיכוטומית עומדת הנחת יסוד בלתי־מפורשת, לפיה המבנה החוקתי של ישראל הוא, בבסיסו, מבנה של דמוקרטיה ליברלית. היסוד האתני מהווה "הפרעה", זמנית פחות או יותר, לליברליזם המהותי של הציונות. בסופו של דבר תוסר ההפרעה וישראל תהפוך לחברה ליברלית של ממש, עם אזרחות שווה לכולם. להנחה זו, כך אבקש להראות, אין כל יסוד בהיסטוריה של ישראל או במבנה החוקתי שלה.

3. התפישה הדיכוטומית איננה מסוגלת להסביר בצורה עקבית את האופן בו הוגדר מעמדם האזרחי של הערבים בישראל בתחיקה ובפסיקה במהלך שנות ה־80.

על רקע החולשות האלה, יהיה לדעתי מועיל יותר לאפיין את התרבות הפוליטית הישראלית כשילוב בין שלושה עקרונות חוקתיים, או בסיסי לגיטימציה, ולא שניים בלבד. שלושת העקרונות הם: רפובליקניזם, ליברליזם ואתנו־לאומיות (השווה, Smith 1988). מבין השלושה, העיקרון הרפובליקני, המעניק עדיפות מוסרית לטוב החברתי המשותף על פני זכויות הפרט, הוא במובהק הדומיננטי, והוא כולל בתוכו, בהתגלותו הישראלית, יסודות אתנו־לאומיים ויסודות ליברליים. עוצמתו של העיקרון הרפובליקני נובעת בדיוק מיכולתו לתווך בין הלאומיות האתנית היהודית לבין היסודות הליברליים־אוניברסליים של הציונות; זו גם הסיבה לכך שעיקרון זה "נעלם" מעיני החוקרים. אולם בשנים האחרונות, כך אבקש להראות, הפך העיקרון הרפובליקני למפורש יותר ויותר, בשל הצורך להגן עליו מפני אתגרים קשים שהוצגו בשם שני העקרונות האחרים.

ה"חיתוך" בין שלושת העקרונות החוקתיים הללו הביא, כפי שאראה להלן, לכינונה של דמוקרטיה רפובליקנית, ולא ליברלית, בישראל. בדמוקרטיה זו מתקיימים שני סוגי אזרחות: אזרחות רפובליקנית ליהודים ואזרחות ליברלית לערבים. כך, בעוד שהיהודים והערבים נהנים באופן רשמי מזכויות אזרחיות שוות, רק היהודים יכולים לממש את אזרחותם בפועל, כנטילת חלק בהגדרת הטוב החברתי המשותף. אף־על־פי־כן, הזכויות האזרחיות מהן נהנים הפלסטינים אזרחי ישראל אינן חסרות־משמעות. מאז 1948 הלכו זכויות אלה והתגבשו כיסודותיו של המעמד האזרחי של האוכלוסייה הערבית בישראל. מעמד אזרחי זה הוא שמאפשר לפלסטינים אזרחי ישראל, בניגוד לפלסטינים משוללי הזכויות בשטחים הכבושים, לנהל את מאבקיהם הפוליטיים בגבולות המסגרת החוקית הקיימת. יחד עם זאת, הוא גם מגביל את מאבקיהם לתחום הלגטימיות הציונית, המגדירה את האזרחות הפלסטינית, בהכרח, כאזרחות מדרגה שנייה.

אזרחות ליברלית מול אזרחות רפובליקנית

במסורת הפוליטית הליברלית, ששורשיה במהפכה האנגלית של המאה ה־17, נתפשת האזרחות בראש ובראשונה כמערכת של זכויות, שמטרתה להגן על האינטרסים של הפרט מפני פגיעה בידי פרטים אחרים, ובעיקר מפני פגיעה בידי המדינה. זכויות האזרח, על־פי התפישה הליברלית, הן מעצם מהותן אינדיבידואליות, אוניברסליות ושוות. הגדרה זו של זכויות נובעת מהנחת היסוד הליברלית, לפיה החברה אינה אלא מקבץ של פרטים בודדים, שבעיקרון הינם אוטונומיים, רציונליים ושווים, ואשר התאגדו יחד אך ורק כדי לקדם את ענייניהם הפרטיים.

על־פי התפישה הליברלית, מתאפיינת הקהילה הפוליטית בשלוש תכונות יסוד: ראשית, במישור יחסיהם כאזרחים, מתייחסים חבריה זה אל זה כאל זרים, כלומר מתעלמים מקשרים שיוכיים הקיימים ביניהם, כדוגמת קשרי משפחה, קשרים אתניים, דתיים וכו'. שנית, לכל האזרחים מעמד שווה מבחינת זכויות וחובות. שלישית, עקרון השוויון האזרחי מהווה נורמה עליונה, מחייבת ובת־עקיפה ביחסים ההדדיים בין האזרחים לבין עצמם ובינם לבין המדינה (Roche 1987, 376–377).

בחברה ליברלית נהנות זכויותיהם של האזרחים מעדיפות מוסרית על פני תפישה כלשהי של הטוב החברתי המשותף. זאת משום שעצם קיומה של החברה נועד להגן על האינטרסים הפרטיים של חבריה. הטוב המשותף היחיד האפשרי בחברה כזו הוא זה המבוסס על הסכמה, כלומר, על הכרעותיהם האישיות של האזרחים.

לצד המסורת הליברלית, קיימת במחשבה המדינית המערבית מסורת דמוקרטית עתיקת־יומין הרבה יותר, המסורת הרפובליקנית, ששורשיה בפוליס היוונית ועם מבטאיה המובהקים נמנים אריסטו, מקיאוולי, רוסו ומרקס. מסורת זו זוכה עתה לתחייה מחודשת במערב, בעיקר בארצות־הברית, שם היא נישאת בידי קבוצת הוגים המכנים עצמם "קהילתיים" (Communitarian) (Avineri and De-Shalit 1992).

ההוגים הקהילתיים מבקרים בחריפות את הנחת היסוד הליברלית, הרואה באזרחים, לצורך הגדרת זכויותיהם, יחידים משוללי כל תכונות פרטיקולריות הנובעות מהשתייכות מינית, אתנית, מעמדית וכו'. את האזרח בתפישתו הליברלית הם מכנים "אני משולל תוכן" (unencumbered self), שכן אזרח זה חסר כל תכונות אישיות, לבד מן הסובייקטיביות שלו ובעלותו על זכויותיו הטבעיות. חברה אנושית, טוענים ההוגים הקהילתיים, איננה יכולה להיבנות מאנשים משוללי תכונות. זאת משום שעל־פי תפישתם, החברה האנושית איננה בראש ובראשונה מנגנון להגנה על אינטרסים פרטיים, אלא קהילה מוסרית בעלת ייעוד משותף. קיומה של קהילה כזאת קשור קשר מהותי להנחת קדימותו המוסרית של הטוב החברתי המשותף על פני העדפותיהם הפרטיות של יחידים. ואילו הטוב המשותף איננו ניתן להגדרה אלא במסגרת של חברה היסטורית ממשית, חברה שבה האזרחים קשורים זה לזה בעבותות של שייכויות פרטיקולריות.

יכולתו של הפרט להשתייך לקהילה מוסרית מותנית, על־פי סנדל, בהיותו בעל "אישיות" (character). "אישיות" היא מכלול של תכונות שאינן יכולות להתקיים במסגרת האני המופשט, הא־היסטורי, המנותק וחסר־התלות, כפי שהוא מופיע במסורת הליברלית. שכן להיות בעל "אישיות" פירושו לדעת "כי אני נע בהיסטוריה שלא אני זימנתי ושאיננה נתונה לשליטתי, [היסטוריה] שיש לה, למרות זאת, תוצאות לגבי העדפותי והתנהגותי. היא מכוונת אותי לקרבה לאחדים ולריחוק מאחרים; היא עושה מטרות מסוימות לראויות ואחרות לפחות ראויות" (Sandel 1984, 90–91).

התפישה הרפובליקנית של אזרחות מעוגנת בראייה החברה כקהילה בעלת ייעוד מוסרי משותף. שלא כמו האזרח הליברלי, שהינו נושא פאסיבי של אזרחות כ"סטטוס" — מקבץ של זכויות — האזרח הרפובליקני מממש את אזרחותו כ"פרקטיקה", על־ידי השתתפות פעילה בעיצוב, הגנה וקידום של הטוב החברתי המשותף. רצונו ויכולתו של הפרט להשתתף במשימות אלה מהווים את המידה־הטובה האזרחית (civic virtue) שהוא ניחן בה. אולם המידה־הטובה האזרחית איננה אך ורק *ביטוי* של אזרחות טובה; היא מהווה גם *תנאי* למימוש האזרחות כהשתתפות פוליטית, ואמת־מידה לקביעת מעמדו של האזרח בחברה (Oldfield 1990, 1–11). מכאן עולה השאלה, על איזה בסיס מכוננת הקהילה הרפובליקנית ומהן האיכויות הנדרשות לצורך השתתפות פוליטית פעילה בה?

מבחינה היסטורית, שאלת החברות בקהילה הרפובליקנית לא היוותה בעיה, שכן במרבית המקרים היא נקבעה עם הלידה. אולם, במסגרת הדיון העכשווי ברפובליקניזם, או בקהילתיות, בארצות־הברית, ניתן להבחין בשני טיפוסים של קהילות: קהילה "חלשה", המכוננת על־ידי "התדיינות", ועל כן החברות בה וולונטרית מעיקרה, וקהילה היסטורית, "חזקה", ה"מתגלה", ולא נוצרת על־ידי חבריה (Sunstein 1988, 1541–1542; Taylor 1989, 170; Friedman 1989, 282–283; Sandel 1982, 150).

המידה־הטובה האזרחית המתאימה לקהילה "חלשה" אינה אלא הנכונות לאמץ רוח־ציבורית, ולמקם את האינטרס הכללי בראש הדיון על אופן השגתו של ה"טוב המשותף" (Geise 1984, 27). בקהילה "חזקה", לעומת זאת, משמעותה של המידה־הטובה האזרחית תובענית הרבה יותר. כיוון

שקהילה זו הינה יישות היסטורית, החברים בה מחויבים לשמירה על המשכיות קיומה כערך מרכזי כשלעצמו. כפי שביטא זאת סנדל, "למשפחה, לקהילה, לאומה או לעם [...] אני מחויב יותר מאשר הצדק דורש או אפילו *מתיר*, לא בשל הסכמים שערכתי אלא בשל אותן התקשרויות ומחויבויות, פחות או יותר מתמידות, אשר יחד מגדירות באופן חלקי את מי שאני" (Sandel 1982, 79, הדגשה שלי, י.פ.; ראה גם Taylor 1989, 182).

בעוד שהקהילה ה"חלשה" כוללנית ופתוחה, לפחות בעיקרון, פרטים החברים באותה קהילה באופן פורמלי יכולים להימנע מפעילות אזרחית מלאה על-ידי התרחקות מהשתתפות פעילה בפוליטיקה (Oldfield 1990, 160–161). בקהילה ה"חזקה" הבעיה חמורה יותר, כפי שטענו מבקרים רבים, כיוון שחברה מטיפוס זה הינה אקסקלוסיבית בהכרח (Smith 1988; Shapiro 1990, 198–199; Sunstein 1988, 1539–1540). יתרה מזו, הבסיס להרחקה מהקהילה ה"חזקה" הוא, לפחות באופן חלקי, שיוכי. שכן לפי הגדרתו של סנדל, חברות בקהילה המבוססת על "התקשרויות מתמידות" אינה יכולה להיות עניין של בחירה גרידא. מאחר שאפילו בימי-קדם, ולבטח בימינו, קהילות רפובליקניות אינן יכולות להתקיים כאיים מבודדים, עולה שאלת גורלם של פרטים החברים בחברה, אך אינם רוצים או אינם יכולים להפוך לחברים מלאים בקהילה הפוליטית הרפובליקנית.

בעוד מיליוני בני-אדם, המוגדרים באופן רשמי כעובדים זרים, מהגרים בלתי-חוקיים וכו', חיים כלא אזרחים בשולי חברות דמוקרטיות רבות, מעמד קבוע המקביל לזה של גרים (metics) בפוליס היוונית אינו מתקבל על הדעת במסגרת התפישה המודרנית של דמוקרטיה (Dahl 1989, 119–131; Walzer 1983, 53–61). הפתרון המוצע, על כן, לפרטים כאלה, שאינם יכולים לזכות באזרחות רפובליקנית מלאה, הינו אחד משניים: חינוך לאזרחות במשך תקופת הסתגלות מסוימת, שבה מצוי הפרט במעמד ארעי של אזרח סוג ב', או הענקת אזרחות חלקית, המקבילה לתפישה הליברלית של אזרחות כ"חבילה" של זכויות. הפתרון הראשון הוא זה שנהוג ביחס לילדים ולמהגרים, למשל, והוא זה שננקט בישראל, באורח בלתי-רשמי, כלפי העולים מארצות המזרח (השווה פישר 1991; 1992; שנהב וקונדה 1992). הפתרון השני יוצר מעמד קבוע של אזרחים שאינם לוקחים חלק בעיצוב ה"טוב המשותף", אך נהנים מהגנה על מה שנתפש כזכויות היסוד שלהם כבני-אדם וכאזרחים (Oldfield 1990, 160–161). פתרון זה ישים לגבי פרטים החסרים תכונת יסוד מסוימת, הנחשבת לחיונית לצורך קיומה של המידה-הטובה האזרחית. זהו בדיוק, כפי שאראה להלן, המעמד האזרחי בו מצויים הפלסטינים אזרחי ישראל.

התרבות הפוליטית הישראלית

שורשיהם של התרבות הפוליטית ושל ההסדרים החוקתיים בישראל נעוצים בתקופת היישוב, ובדומיננטיות האידיאולוגית של תנועת העבודה. בקהילה פוליטית, התאפיין היישוב באופיו הסמי-וולונטרי תחת חסותו של המנדט הבריטי. החלוציות, גאולתם ההדדית של עם ישראל וארץ-ישראל באמצעות עבודה פיסית, התיישבות חקלאית והגנה עצמית, נתפשה כמידה-הטובה האזרחית של היישוב, ושימשה כקריטריון שעל-פיו, בתיאוריה לפחות, זכו הפרטים והקבוצות השונות בהכרה אזרחית. כך נעשתה הבחנה לא רק בין יהודים לערבים, אלא גם בין החלוצים, ברובם אשכנזים, שעלו ארצה במטרה "לבנות ולהיבנות בה", לאלה שנתפשו כמהגרים גרידא, מרביתם מזרחים (שפירא 1977, 1984; אייזנשטדט 1948, 1989; הורוביץ וליסק תשמ"ו, פרק 6; Cohen 1983, 115–116; Cohen 1989a, 150; Shafir 1989, 91–122).

החלוציות שימשה מעין "דת-אזרחית" של היישוב (Liebman and Don-Yehiya 1983, ch. 2), ובתור שכזו התאפיינה בתוכן רפובליקני "חזק". כמו מרבית האידיאולוגיות הלאומיות, היא נועדה להנחיל תחושה של שליחות קולקטיבית לקבוצה אתנית מוגדרת. תחושת שליחות זו התבססה על מיתוס יסוד רב-עוצמה, שבא לידי ביטוי מובהק בהכרזת העצמאות, המסמך המסכם של תקופת היישוב:

> 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 [...] מתוך קשר היסטורי ומסורתי זה חתרו היהודים בכל דור לשוב ולהיאחז במולדתם העתיקה; בדורות האחרונים שבו לארצם בהמונים, וחלוצים, מעפילים ומגינים הפריחו שממות, החיו שפתם העברית, בנו כפרים וערים והקימו יישוב גדל והולך השליט על משקו ותרבותו, שוחר שלום ומגן על עצמו, מביא ברכת הקדמה לכל תושבי הארץ ונושא נפשו לעצמאות ממלכתית...

יסודות רפובליקניים "חזקים" נוספים בתרבות הפוליטית של היישוב היו הקשר ההדוק בין המידה־הטובה האזרחית למידה־הטובה הצבאית ותפישה כלכלית קולקטיביסטית שייחסה חשיבות מרבית, אפילו מכרעת, להשגתם של יעדים כלכליים לאומיים באמצעות הסקטור הציבורי. בעוד שזכויות הפרט וההסדרים הפרוצדורליים של דמוקרטיה נחשבו לערכי יסוד של היישוב, הם נתפשו במסגרת של תפישה רפובליקנית, ככפופים, מוסרית, למשימה הקולקטיבית הציונית. כך, העיקרון הליברלי של עדיפות זכויות הפרט על פני הטוב המשותף זכה לעיגון חלש ביותר בתרבות הפוליטית הישראלית (שפירא 1975, 11–12; שפירא 1977, 19, 29–30, 37, 41; אהרוני 1991; שטרנהל 1991; השווה Sunstein 1988, 1551, 1565–1564; Kerber 1988, 1665).

"ממלכתיות" היתה האתוס שנועד להעניק לגיטימציה לגיבוש ריבונותה של המדינה אחרי 1948. תפישת הממלכתיות ביטאה מעבר מאינטרסים סקטוריאליים לאינטרסים כלליים, מסמי־וולונטריות למחויבות טוטלית, משלטון זר לריבונות פוליטית. עקרון השוויון בפני החוק קיבל משמעות עליונה במסגרת הניסיון להחיל את סמכותה של המדינה על המגזרים החברתיים (היהודיים) השונים, שנהנו ממידה רבה של אוטונומיה בתקופת היישוב. מגזרים אלה, שהיו מזוהים עם הזרמים השונים בציונות, קיימו מערכות עצמאיות בתחומי החינוך, הבריאות, העבודה, ואפילו בתחום הצבאי. כל אלה צריכות היו להיכפף עתה לסמכותה החוקית של המדינה.

דוד בן־גוריון היה המטיף הגדול לממלכתיות ולעקרון המפתח שלה, השוויון בפני החוק:

> רק במדינה שבה כל אחד — אזרח, חייל, פקיד, שר, מחוקק, שופט ושוטר — כפוף לחוק ופועל לפי החוק; רק במדינה שאין בה שרירות, לא של שרים ומושלים, לא של נציגי העם ופקידי מדינה, גם לא של יחידים ומנהיגים פוליטיים — רק במדינה כזו מובטחת החירות ליחיד ולרבים, לאדם ולעם (בן־גוריון 1951, 147, מצוטט אצל Medding 1990, 138).

אולם חזון המדינה של בן־גוריון לא היה החזון הליברלי של המדינה המינימלית, מדינת "שומר־הלילה", אלא של מדינה המחויבת לערכים החלוציים ודורשת מחויבות כזו גם מאזרחיה:

> גם היחיד או ארגון של יחידים, גם אם בחייהם הפרטיים יפעלו כחלוצים, יעלו חרס אם לא יעמידו פעולתם החלוצית לשירות המדינה, ואם המדינה לא תעמיד כוחה הכספי והארגוני והמחוקק מאחורי המשימות החלוציות המוטלות עלינו (בן־גוריון 1958, 164, מצוטט אצל Medding 1990, 136)

הממלכתיות לא נועדה, אם כן, להחליף את החלוציות כ"דת האזרחית" של החברה, אלא להתאים את האתוס החלוצי למסגרת הריבונית של המדינה. הבסיס להערכתם של פרטים וקבוצות בחברה אמור היה להמשיך ולהיות מידת תרומתם לטוב המשותף כפי שהוגדר על־ידי החזון הציוני (הורוביץ וליסק תשמ"ו, פרק 8; Liebman and Don-Yehiya 1983, ch. 4; Medding 1990, 134–177; Kimmerling 1985, 272).

הביטוי התחיקתי החשוב ביותר למחויבותה של המדינה לייעודה המוסרי היהודי והמאפיין המובהק ביותר שלה בקהילה רפובליקנית "חזקה" הוא חוק השבות. בן־גוריון היה מודע, כמובן, להשלכות הבעייתיות שיש לחוק השבות לגבי עקרון השוויון בפני החוק. לכן, כאשר הגיש את הצעת החוק לאישור הכנסת ב־1950, טען, כי היחס המועדף ליהודים במסגרת החוק המוצע אינו פוגע במעמד האזרחי השווה של יהודים ולא יהודים בישראל. זאת משום שהזכויות שהוענקו ליהודים, ולהם בלבד, במסגרת חוק השבות, לא *ניתנו* להם על־ידי המדינה. זכויות אלה קדמו לקיומה של המדינה, והן שייכות ליהודים בתוקף היותם יהודים. יתר על כן, מדינת ישראל אינה יכולה להעניק ליהודים או לשלול מהם את הזכות להתיישב בארצם. שכן זכות זו היא־היא הבסיס המוסרי עליו עומדת מדינת ישראל ומימושה של זכות זו הוא ייעודה המוסרי העליון של המדינה. בפעילותה השלטונית של המדינה עצמה, הבטיח בן־גוריון, ימשיך להישמר בקפדנות עקרון השוויון בין אזרחיה היהודים והלא יהודים (כנסת 1950, 2035–2037).

טענתו של בן־גוריון, כי מדינת ישראל מחויבת להגשמתה של זכותם הפרימורדיאלית של היהודים לארצם, זכות שממנה שואבת המדינה את עצם הטעם לקיומה, מהווה טיעון רפובליקני מובהק, העומד בניגוד לעקרונות ליברליים. הליברלים מכירים אמנם בזכות "ההגדרה העצמית הקהילתית", היינו, זכותה של קהילה לעצב את דמותה התרבותית או לשמש מקום מפלט לשארי־בשרה האתניים (Walzer 1983, 35–51; השווה גביזון 1986, 159). שאם לא כן, מעטים מחוקי ההגירה היו מקבלים הכשר מנקודת־מבט ליברלית. אולם טענתו של בן־גוריון למחויבותה המוסרית של המדינה לקדם טוב משותף הקודם לעצם קיומה, טוב אשר מצדיק יצירת הבחנה בין זכויותיהן של קבוצות

שונות של אזרחים (או אזרחים בכוח) על בסיס של השתייכות אתנית, איננה יכולה להיות קבילה על התיאוריה הפוליטית הליברלית. אך זוהי טענה קבילה לחלוטין מנקודת־המבט של תפישה רפובליקנית "חזקה" (Smith 1988).

לסיכום, את היסוד הדומיננטי בתרבות הפוליטית הישראלית הייתי מציע לאפיין כ"אתנו־רפובליקניזם". השתייכות אתנית־יהודית מהווה תנאי הכרחי לחברות בקהילה הפוליטית הרפובליקנית, כאשר מידת התרומה לתהליך הגאולה הלאומית־יהודית מהווה מדד למידה־הטובה האזרחית של הפרט. תפישה זו מוציאה בהכרח את הערבים מחברות בקהילה הפוליטית, שכן כלא יהודים, הם אינם יכולים להשתייך לקהילה המוגדרת יהודית, ובתור אלה שמידיהם צריכה הארץ להיגאל, הם אינם יכולים להשתתף במפעל הציוני. יחד עם זאת, הרחקתם א־priori מן הקהילה הפוליטית הרפובליקנית אין פירושה שלילה מוחלטת של אזרחותם של הפלסטינים בישראל. היסוד *הרפובליקני* המצוי בשילוב האתנו־רפובליקני הוא יסוד דמוקרטי, שאיננו יכול, כאמור, לתת הכשר לקיומה של אוכלוסייה קבועה משוללת זכויות בתוך תחומי המדינה (להבדיל מאוכלוסייה המוגדרת כבושה, שאיננה נתפשת כחלק מהמדינה עצמה). אולם דמוקרטיה רפובליקנית, בניגוד לדמוקרטיה ליברלית, יכולה לעלות בקנה אחד עם קיומם של אזרחים בעלי מעמד אזרחי משני, כמו־ליברלי, לצד הקהילה הפוליטית המרכזית.

יסודות האזרחות הערבית

מתוך כ־175,000 ערבים שהיו בשטח מדינת ישראל עם כניסת חוק האזרחות לתוקפו ב־1952, קיבלו כ־143,000 אזרחות ישראלית באופן מיידי. אלה היו אזרחי פלסטינה המנדטורית, ששהו במדינת ישראל ברציפות מיום הקמת המדינה ועד כניסת חוק האזרחות לתוקף, ושהיו רשומים במרשם האוכלוסין ביום 1.3.1952. האחרים הורשו לבקש אזרחות ישראלית בתנאים שהוגדרו בחוק האזרחות. אולם הקשר ההדוק בין חוק האזרחות וחוק השבות הביא לכך כי עד לתיקונו של חוק האזרחות ב־1980, נמנעה האזרחות הישראלית מרבים מאותם פלסטינים שלא נכללו בין אלה שלהם הוענקה אזרחות ב־1952 (שפירא בכנסת 1950, 2135–2134; בנזימן ומנצור 1992, 127–128; Kretzmer 1990, 37–40).

הענקת אזרחות ישראלית לפלסטינים שנותרו בישראל עמדה בניגוד לעיקרון האתנו־לאומי. נאמנות לעיקרון זה היתה מביאה למיסוד פוליטי נוסח דרום־אפריקה — דמוקרטיה של גזע אדונים. העובדה שהצעה למיסוד פוליטי כזה לא הועלתה באותה עת על־ידי שום גורם פוליטי משמעותי ביישוב, מעידה על חולשתה של האתנו־לאומיות כאידיאולוגיה של לגיטימציה באותה תקופה. מאידך, אזרחות ליברלית, שווה ליהודים ולערבים, גם היא לא יכלה להתקבל כנורמה, משום שפירושה היה ויתור על הגשמת החזון הציוני. אתנו־רפובליקניזם, לעומת זאת, היה על כן לא רק המשך טבעי למסורת היישובית, אלא היווה גם את האופציה האטרקטיבית ביותר שעמדה לרשותם של מייסדי המדינה. זאת משום שאזרחות אתנו־רפובליקנית מסוגלת לגשר בין עקרון השוויון בפני החוק לבין יחס "מעבר למה שהצדק מתיר" כלפי היהודים.

יחד עם זאת, הענקת זכויות אזרח לערבים לא נבעה אך ורק ממחויבותה של ישראל לשוויון בפני החוק. היו נסיבות נוספות שהפכו את ההחלטה הזו לקלה ולהכרחית יותר ממה שניתן היה לצפות. האוכלוסייה הערבית בישראל פחתה בעקבות המלחמה, מרוב של 2:1 (בפלסטינה המנדטורית) למיעוט של 12.5% מכלל אוכלוסייתה של מדינת־ישראל (בנזימן ומנצור 1992, 15; קיימן 1984; Morris 1987). יתר על כן, "ההנהגה היהודית [האמינה] שבעיית המיעוט נפתרה כמעט כולה על־ידי יציאת הערבים ההמונית את הארץ — שמספר הערבים שנותרו במדינה היה מבוטל" (לוסטיק 1985, 66). תפישה זו הקלה על ההחלטה לכלול את הערבים במסגרת הפוליטית של המדינה.

גורם נוסף אותו צריך היה להביא בחשבון היה המצב הבינלאומי. בדיונים על חלוקת פלסטינה/ארץ־ישראל ב־1947 טענו נציגי הסוכנות כי "כאשר אנחנו מדברים על מדינה יהודית איננו מתכוונים למדינה גזענית או תיאוקרטית כלשהי, אלא למדינה שתהיה מבוססת על עיקרון של שוויון זכויות מלא לכל התושבים, ללא הבחנה דתית או גזעית, וללא שולטים ונשלטים" (Robinson 1947, 208). החלטת החלוקה של האו"ם עצמה, שנתנה לגיטימציה בינלאומית להקמת מדינת ישראל, דרשה כי הבחירות למוסד המחוקק של המדינה ינוהלו על בסיס של "זכות בחירה כללית" וכי המדינה תבטיח "שוויון זכויות מלא בעניינים אזרחיים, פוליטיים, כלכליים ודתיים, ואת האפשרות ליהנות מזכויות האדם ומחירויות היסוד, כולל חופש הדת, השפה, הביטוי והפרסום, החינוך, ההתכנסות וההתאגדות" (Medding 1990, 11–12).

הנציגים הערבים באו"ם קבלו על היחס לפלסטינים בישראל, ובקשתה הראשונה של ישראל לחברות בארגון הבינלאומי נדחתה בדצמבר 1948. יתר על כן, הממשלה חיפשה דרך למנוע את האפשרות שהערבים שנשארו, שהיו מרוכזים באזורים גיאוגרפיים מוגדרים, ידרשו לפרוש מישראל על בסיס זכותם להגדרה עצמית לאומית, דבר שאכן קרה בשטחים שנכבשו ב־1967, שתושביהם לא קיבלו אזרחות ישראלית (לוסטיק 1985, 74).

לאחר כמה התייעצויות שקיים בן־גוריון עם מקורביו, הורשו האזרחים הערבים להשתתף בבחירות הכלליות הראשונות בינואר 1949, סמוך לסיום הקרבות וקודם לבקשת ההצטרפות השנייה, והמוצלחת, של ישראל לחברות באו"ם. נימוקו של בן־גוריון להחלטה לאפשר לערבים להצביע נסמך על עקרון השוויון בפני החוק: "אסור לנו להתחיל מאפליה לאומית" (Medding 1990, 26). אולם יחד עם זאת, יותר מ־60% מכלל המצביעים הערבים תמכו במפא"י או במפלגות החסות הערביות שלה בבחירות הראשונות. דפוס זה של הצבעת רוב הערבים למפא"י, ישירות או באמצעות מפלגות הלווין, נמשך עד 1965 (Rouhana 1986, 136).

הפער בין מעמדם הפורמלי של הערבים כאזרחים לבין היחס אליהם בפועל, בתקופה הראשונה, כאוכלוסיית אויב תחת כיבוש, תווך באמצעות הממשל הצבאי (לוסטיק 1985; בנזימן ומנצור 1992, פרק ה'; Jiryis 1976, 15–55). כמה מפלגות יהודיות, בעיקר מפ"ם וחירות, התנגדו לממשל הצבאי, אם משום היותו הפרה של זכויותיהם של הערבים כאזרחים, ואם משום שנתפש כמכשיר אלקטורלי בידי מפא"י. החל מתחילת שנות ה־60 הוסרו בהדרגה מרבית התקנות המגבילות של הממשל הצבאי, בין השאר בתגובה ללחצים אלה, אולם הממשל הצבאי בוטל לחלוטין רק בדצמבר 1966, אחרי התפטרותו של בן־גוריון מהממשלה ב־1963 ופרישתו ממפא"י ב־1965, ולאחר שהתפתח מחסור בידיים עובדות בשוק העבודה היהודי (בנזימן ומנצור 1992, 109–114; Shalev 1989, 108; Jiryis 1976, 31–55).

מצבם האזרחי הבעייתי של הפלסטינים אזרחי ישראל מוצא ביטוי מובהק בסוגיית השירות הצבאי. כידוע, חוק שירות הביטחון אינו פוטר את אזרחי המדינה הערבים, או כל קבוצה אחרת באוכלוסייה, מחובת השירות הצבאי. יחד עם זאת, המדינה איננה מעוניינת בגיוס האזרחים הפלסטינים, או לפחות מרביתם, בעיקר בשל חוסר־רצונה להעניק להם הכשרה צבאית. עקב כך נמנעת המדינה מהחלת החוק באורח שווה על האזרחים הערבים (כמו־גם על תלמידי ישיבה, נשים דתיות וכו'). בנושא זה קיימת ודאי התאמה בין האינטרסים של המדינה לבין האינטרסים, קצרי הטווח לפחות, של אזרחיה הפלסטינים.

אולם לחובת השירות הצבאי משמעות סמלית עמוקה, הן בתפישת האזרחות הליברלית, המבוססת על אוניברסליות של זכויות וחובות, ובעיקר בתפישה הרפובליקנית, הרואה בשירות צבאי את התרומה המשמעותית ביותר לטוב החברתי המשותף (Oldfield 1990, 166–167). כך, העובדה כי מרבית האזרחים הפלסטינים אינם משרתים בצבא מספקת לגיטימציה להפלייתם בתחומים רבים ושונים של שירותי רווחה אותם מעניקה המדינה לאזרחיה (בנזימן ומנצור 1992). יתרה מזאת, בשנים האחרונות נשמעות קריאות חוזרות ונשנות מצד מפלגות הימין הקיצוני להתנות את זכויותיהם האזרחיות של הפלסטינים, כולל זכות הבחירה, במילוי "חובותיהם למדינה" (הורוביץ וליסק 1990, 75; נקדימון ואחרים 1988, 75, 133, 142; Smooha 1989, 96, 224). אבל סביר להניח כי אילו היתה המדינה מעוניינת בכך, היתה נמצאת ודאי הדרך לאפשר לאזרחים אלה, ואף לחייבם, לשרת שירות לאומי חלופי, כדוגמת ההסדר הקיים לגבי נשים דתיות. אך מאחר ושירות כזה היה מחזק את תביעתם של האזרחים הפלסטינים לשותפות בקהילה הפוליטית הרפובליקנית, אין פלא כי המדינה אינה ששה להנהיגו.

הגדרת האזרחות הערבית בחקיקה ובפסיקה: אתגר "אלארד"

הניסיון המשמעותי הראשון להעמיד למבחן את מעמדם האזרחי של הפלסטינים אזרחי ישראל התרחש לקראת הבחירות לכנסת השישית ב־1965. המפלגות הערביות היחידות שהשתתפו בבחירות לכנסת עד 1965 היו מפלגות חסות של מפלגות ציוניות, וכן המפלגה הקומוניסטית הישראלית שהלכה ונעשתה יותר ויותר למפלגה ערבית. ב־1965 הוגשה לאישור ועדת הבחירות המרכזית "הרשימה הסוציאליסטית" מיסודה של "אלארד", קבוצה קטנה של אינטלקטואלים פלסטינים לאומיים אשר הוכרזה עוד קודם־לכן כבלתי־חוקית על־ידי שר הביטחון (Jiryis 1976, 187–196). ועדת הבחירות החליטה לפסול את הרשימה הסוציאליסטית "היות ויוזמיה שוללים את שלמותה של מדינת ישראל ואת עצם קיומה" (ירדור 1965, 365).

הרשימה הסוציאליסטית ערערה על החלטת הוועדה לבית־המשפט העליון, שנאלץ להתמודד לראשונה עם מלוא עוצמתו של הניגוד בין העקרונות החוקתיים השונים המכוננים את מעמדם האזרחי של האזרחים היהודים והערבים בישראל. על־פי המצב החוקי ששרר ב־1965 (ונמשך עד 1985), לא היתה לוועדת הבחירות המרכזית כל סמכות לפסול רשימת מועמדים, אם רשימה זו עמדה בכל הקריטריונים הטכניים שנקבעו בחוק הבחירות (כגון מספר מסוים של חתימות, גיל החותמים, אזרחותם וכו'). לוועדה לא היתה סמכות כלשהי לשפוט את עמדותיהם הפוליטיות של הרשימה או של חבריה. היצמדות לחוק הקיים היתה מחייבת איפוא את בית־המשפט לקבל את עתירתה של הרשימה הסוציאליסטית, כפי שפסק אמנם אחד משלושת השופטים, חיים כהן. שני השופטים האחרים, ביניהם נשיא בית־המשפט העליון, שמעון אגרנט, החליטו לדחות את העתירה, בטענה כי חשיבות הנושא אתו התמודדה ועדת הבחירות המרכזית הצדיקה את חריגתה מהפרשנות האדוקה של החוק (ירדור 1965 ; גביזון 1986 ; Kretzmer 1990, 24–26 ; השווה Smith 1988, 243–244).

בפסק־דינו של בית־המשפט העליון היתה אי־בהירות מסוימת לגבי מהותו של הנושא שעמד בפני ועדת הבחירות המרכזית: האם קבוצת "אלארד" ביקשה לשלול את אופיה היהודי של המדינה, או את עצם קיומה? אולם מנימוקי הנשיא אגרנט עולה בבירור כי, בעיניו לפחות, היו שני הנושאים הללו נושא אחד ויחיד (ירדור 1965, 384–389 ; השווה גביזון 1986, 179, 181). כך פירשה רות גביזון, תוך הסכמה, את עמדתו של אגרנט כקובעת כי:

> היותה של ישראל מדינה שהוקמה כמימוש חלומו של העם היהודי להגדרה עצמית מצדיקה, כתנאי־הכרחי, פסילת רשימה שאינה מקבלת את זכותו של עם ישראל למדינה משלו (להבדיל מרשימה המקבלת זכות זו אך חולקת על ביטויים משפטיים ומדיניים מסוימים שלה, או על השאלה באיזה תנאים יש להמשיך לקיים מדינה יהודית בישראל) (גביזון 1986, 159).

מכאן שהרשימה הסוציאליסטית נמצאה מערערת על זכותו של העם היהודי למדינה משלו.

יש לציין כי שלילתה של "הרשימה הסוציאליסטית" את זכותו של העם היהודי למדינה משלו (אם אכן זו היתה עמדתה) היתה שלילה *אידיאולוגית* בלבד. כדברי השופט כהן, "אין אני יכול לראות את הסכנה הממשית או הברורה או המיידית הצפויה למדינה או למוסד ממוסדותיה או לזכות מזכויותיה, מהשתתפות רשימת מועמדים זו בבחירות לכנסת. [...] בחומר שהיה לפני ועדת הבחירות המרכזית, ושהוגש גם אלינו, לא היה כדי להצדיק, ולא כל שכן לחייב, ממצא שקיימת סכנה כאמור..." (ירדור 1965, 381). לקביעה עובדתית זו של השופט כהן לא הובעה כל התנגדות על־ידי שני השופטים האחרים.

גם לדעתה של רות גביזון, "המחויבות הערכית לרעיון של ישראל כמדינתו של העם היהודי *אינה* נובעת או מתחייבת בשום אופן מתפישה כלשהי של הדמוקרטיה. לכן, אם אימוצה של מחויבות כזו הוא מותר, יכול להיות שמוצדק להטיל הגבלות מסוימות על הדמוקרטיה הפורמלית כדי להגן עליה" (גביזון 1986, 160 ; הדגשה במקור). זוהי דוגמה מובהקת של העדפה רפובליקנית של הטוב החברתי על פני זכויות הפרט.

בין השנים 1965–1984 לא ניגשה אף רשימת מועמדים ערבית עצמאית משמעותית לבחירות לכנסת. (ב־1980 מנעה הממשלה את כינוסה של ועידה בה ביקשו כמה ארגונים ערביים כלל־ארציים בהנהגת רק"ח, לדון, בין השאר, באפשרות הקמתה של מפלגה ערבית.) במקום זאת, שינו המצביעים הערבים את דפוסי הצבעתם; מהצבעה עבור מפא"י ומפלגת העבודה עברו להצבעה עבור המפלגה הקומוניסטית. כך, קיבלה חד"ש ב־1977 כ־51% מכלל קולות המצביעים הערבים, ומאז ועד 1988 הצליחה לשמור על נאמנותם של כשליש מהמצביעים הערבים (Lustick 1990, 116). (בבחירות לכנסת ה־13 זכתה חד"ש בכרבע מקולות הבוחרים הערבים).

במהלך שנות ה־70, בעקבות ביטולו של הממשל הצבאי ב־1966 ומלחמת ששת־הימים, החלו הפלסטינים אזרחי ישראל לעמוד יותר ויותר על זכויותיהם, וביטאו נכונות גוברת והולכת להשתמש במערכת הפוליטית לצורך קידום האינטרסים שלהם. במהלך תקופה זו הוקמו כמה ארגונים ייצוגיים בקנה־מידה ארצי, כגון ועד ראשי המועצות המקומיות הערביות והוועד להגנה על האדמות. ועד ראשי המועצות המקומיות אף הצליח להביא את מוסדות המדינה להכיר בו דה־פקטו, גם אם עדיין לא דה־יורה (לוסטיק 1985, 245–249 ; Smooha 1989, 211–212; Al-Haj and Rosenfeld 1989, 1990).

הפעם השנייה שבה הועמד העיקרון האתנו־רפובליקני המגדיר את מעמדם האזרחי של הפלסטינים

אזרחי ישראל בפני מבחן רציני היתה לפני הבחירות לכנסת ה־11 ב־1984. הפעם ניצב האתנו־רפובליקניזם לנוכח שני אתגרים: אתגר ליברלי שהוצג על־ידי הרשימה המתקדמת לשלום, ואתגר אתנו־לאומי יהודי שהוצג על־ידי כ"ך. הטענה המשותפת לשתי המפלגות היתה, כי היות ובישראל קיים מיעוט לאומי לא יהודי משמעותי, אין המדינה יכולה להיות יהודית ודמוקרטית בעת ובעונה אחת. שכן מדינה המוגדרת כיהודית אינה יכולה להתייחס אל אזרחיה הלא יהודים כאל שווים, ומדינה דמוקרטית, בכל משמעות סבירה של המושג, אינה יכולה להעניק עדיפות לקבוצה פרטיקולרית כלשהי (על הרשימה המתקדמת לשלום: Lustick 1990; Rouhana 1986; Smooha 1990. על כ"ך: שפיר ופלד 1986; Peled 1990b; Peled 1990a; Sprinzak 1986).

שתי המפלגות הסכימו בדבר הצורך לבחור בין שני העקרונות החוקתיים הללו, אבל הפתרונות המועדפים עליהן ניצבו בניגוד קוטבי זה לזה. הרשימה המתקדמת קראה להשוות את מעמדם של האזרחים הפלסטינים לזה של האזרחים היהודים, ואילו כ"ך טענה, כי יש לגרש את כל הפלסטינים, אזרחים ולא אזרחים כאחד, מתחומי ארץ־ישראל.

ועדת הבחירות המרכזית החליטה לפסול את שתי הרשימות: את הרשימה המתקדמת לשלום היא פסלה משום ש"רשימה זו דוגלת בעקרונות המסכנים את שלמותה וקיומה של מדינת ישראל, ושמירה על ייחודה כמדינה יהודית בהתאם לאושיות היסוד של המדינה כפי שבאו לידי ביטוי בהכרזת העצמאות ובחוק השבות". רשימת כ"ך נפסלה גם היא

> מן הטעם כי רשימה זו דוגלת בעקרונות גזעניים ואנטי דמוקרטיים העומדים בסתירה להצהרת העצמאות של מדינת ישראל, תומכת בגלוי במעשי טרור, מנסה ללבות שנאה ואיבה בין חלקים שונים של האוכלוסייה בישראל, מתכונת לפגוע ברגשות וערכים דתיים של חלק מאזרחי המדינה ושוללת במטרותיה את אושיות היסוד של המשטר הדמוקרטי בישראל" (ניימן 1985, 238).

שתי המפלגות ערערו על החלטות הוועדה לבית־המשפט העליון, וזה החזיר את שתיהן למירוץ. בית־המשפט פסק, על בסיס תקדים "אלארד" מ־1965, כי בהעדר סמכות חוקית לעשות כן, הוועדה אינה יכולה לפסול את רשימת כ"ך בשל אופיו הגזעני והאנטי־דמוקרטי של מצעה. במקרה של הרשימה המתקדמת לשלום, בית־המשפט קבע, כי הוועדה פעלה אמנם במסגרת סמכותה כאשר פסלה את הרשימה בשל שלילתה של זו את קיומה של מדינת ישראל, אולם לא היו בפני הוועדה ראיות מספיקות בכדי לבסס קביעה כזו. כמה מן השופטים קראו לכנסת לחוקק חוק שירחיב את סמכויותיה של הוועדה לפסול רשימות מועמדים (ניימן 1985; גביזון 1986, 184–195; Kretzmer 1990, 27).

בעוד שמשמעות פסק־הדין בעניין רשימת כ"ך היתה ברורה לחלוטין — לא היתה בנמצא דרך למנוע את השתתפותה בבחירות של מפלגה הקוראת לגירושם של האזרחים הערבים מהמדינה — משמעות ההחלטה לגבי הרשימה המתקדמת תלויה באופן שבו מפרשים את פסק־הדין של "אלארד" מ־1965. אם מבינים את החלטת בית־המשפט, במקרה של "אלארד", כמזהה את שלילת אופיה היהודי של המדינה עם שלילת עצם קיומה, אזי ניתן להסיק כי פסק־הדין בעניין הרשימה המתקדמת מ־1984 קובע כי "רשימה אינה רשאית להשתתף בבחירות אם היא שוללת את אופיה היהודי של המדינה" (Klein 1985, 159, 179, 181). אולם אם מאמצים פרשנות מוגבלת יותר של פסק הדין מ־1965, כפי שעשה בית־המשפט ב־1984 (אלון, בבן־שלום 1988, 257; בייסקי, בבן־שלום 1988, 252; גביזון 1986, 180–181, 184–185), אזי קיומה של המדינה ושמירה על אופיה היהודי נתפשים כשני נושאים נפרדים. במקרה זה, תקדים "אלארד" ישים רק לגבי רשימות מועמדים השוללות את עצם קיומה של המדינה. כפי שביטא זאת דוד קרצ'מר:

> מה יעלה בגורלה של רשימה המבקשת במפורש לבטל את חוק השבות, אולם מחויבת בכנות להשיג מטרתה זו באמצעותו של תהליך החקיקה בלבד? מפסיקת השופטים בניימן [1984] עולה כי רשימה כזו, שאיננה מחויבת להשמדה *פיסית* של המדינה, אינה יכולה להיפסל על־פי תקדים ירדור ["אלארד"] (Kretzmer 1990, 27, הדגשה שלי, י.פ.).

סוגיה זו, הנוגעת ישירות ליכולתם של אזרחים פלסטינים בישראל להביע את תפישת הטוב החברתי שלהם במסגרת התהליך הפוליטי, הובהרה באופן יסודי (ובמקרה של כ"ך שונתה לחלוטין), בסדרה של פעולות שננקטו מיד אחרי בחירות 1984.

1988

ב־31 ביולי 1985 התקבל בכנסת תיקון לחוק־יסוד: הכנסת, הקובע כי:

"רשימת מועמדים לא תשתתף בבחירות לכנסת אם יש במטרותיה או במעשיה, במפורש או במשתמע, אחד מאלה:
1. שלילת קיומה של מדינת ישראל כמדינתו של העם היהודי;
2. שלילת האופי הדמוקרטי של המדינה;
3. הסתה לגזענות" (כנסת 1985, 3951).

יש לציין כי תיקון זה מדגיש את הנורמה הפרטיקולריסטית, של היות ישראל מדינה יהודית, במפורש, בעוד שהנורמה האוניברסלית של שוויון בפני החוק מופיעה במרומז בלבד, תחת הכותרת הכללית יותר של "דמוקרטיה". במהלך הדיון בכנסת נדחו שתי הצעות תיקון שהוצעו על־ידי חד"ש והרשימה המתקדמת לשלום ושהיו אמורות לבטל או למתן את המשמעות הפרטיקולריסטית של סעיף 1. הצעות אלה ביקשו לסיים את סעיף 1 במלים "מדינת ישראל" או במלים "מדינת ישראל כמדינתם של העם היהודי ואזרחיה הערבים" (כנסת 1985, 3906, 3899).

ב־1988, קודם לבחירות לכנסת ה־12, התקבלו בוועדת הבחירות המרכזית בקשות לפסול, על בסיס התיקון לחוק יסוד: הכנסת, את כ"ך, את הרשימה המתקדמת לשלום, וכמעט כל מפלגה אחרת שהתכוונה להשתתף בבחירות. כ"ך, למשל, ביקשה לפסול את כל המפלגות האחרות שהיו מיוצגות בכנסת ה־11, כיוון שכולן הפרו את סעיף 1 או את סעיף 2 בתיקון לחוק יסוד: הכנסת. זאת משום, שעל־פי תפישתה של כ"ך, צביונה היהודי של המדינה ומשטרה הדמוקרטי עומדים בסתירה מהותית זה לזה.

ועדת הבחירות דנה ברצינות בפסילתן של שלוש רשימות בלבד: הרשימה המתקדמת, כ"ך ומולדת. הוועדה אישרה את הבקשה לפסול את כ"ך, דחתה את הבקשה לפסילת מולדת, ונחלקה באופן שווה, על־פי קווים מפלגתיים, בהצבעה לגבי הרשימה המתקדמת. התיקו בעניין המתקדמת נשבר על־ידי יושב־ראש הוועדה, שופט בית־המשפט העליון אליעזר גולדברג, שהחליט כי הרשימה תורשה להתמודד בבחירות (ועדת הבחירות המרכזית 1988 א'–ד').

על שתיים מהחלטות הוועדה, אלה שהתייחסו לכ"ך ולרשימה המתקדמת, הוגשו ערעורים לבית־המשפט העליון (על־ידי כ"ך ועל־ידי הליכוד והתחייה, בהתאמה). בית־המשפט דחה את שתי העתירות: פה אחד, במקרה של כ"ך, וברוב של 3:2 במקרה של הרשימה המתקדמת (ניימן 1988; בן־שלום 1988). על פניהם, נראים פסקי־הדין של בית־המשפט העליון, אשר מנעו מרשימת כ"ך מלהשתתף בבחירות, אך אפשרו לרשימה המתקדמת לעשות כן, כמאששים את העיקרון הליברלי לעומת העיקרון האתנו־לאומי במבנה החוקתי של ישראל. אולם בחינה מעמיקה יותר של נימוקי השופטים חושפת תמונה מורכבת קצת יותר.

הסוגיות החוקתיות, הפילוסופיות והאידיאולוגיות שהיו כרוכות בעתירה נגד הרשימה המתקדמת לשלום נדונו בהרחבה רק על־ידי שני השופטים, מנחם אלון ודב לוין, שתמכו בקבלת העתירה (כלומר, סברו שיש *למנוע* את הרשימה המתקדמת מלהשתתף בבחירות). שלושת שופטי הרוב, ביניהם נשיא בית־המשפט העליון מאיר שמגר, תמכו בדחיית העתירה בעיקר בשל חוסר ראיות מספיקות נגד הרשימה המתקדמת. הנשיא שמגר והשופט בייסקי אף אזכרו לחיוב את עמדותיהם העקרוניות של שני שופטי המיעוט, ואלה הביעו הסכמה אחד עם השני (בן־שלום 1988, 232, 246, 252, 257).

נימוקיהם של שופטי המיעוט נסמכו על ניתוחים ארוכים ויסודיים של הסוגיות הקשורות בעתירה (ניתוחים המחזיקים 42 מתוך 52 עמודי פסק־הדין), ומסקנותיהם היו חד־משמעיות. כמלותיו של המשנה לנשיא, מנחם אלון:

> העיקרון, שמדינת ישראל היא מדינתו של העם היהודי הוא *יסודה וייעודה* של מדינת ישראל, והעיקרון של שוויון זכויות וחובות לכל אזרחיה של מדינת ישראל הוא *ממהותה ומאופיה* של מדינת ישראל. אין העיקרון האחרון בא אלא להוסיף על העיקרון הראשון, ולא לשנות הימנו; עקרון השוויון של זכויות וחובות אזרחיות אין בו כדי לשנות מהעיקרון, שמדינת ישראל הרי היא מדינת העם היהודי, *והעם היהודי בלבד* (בן־שלום 1988, 272; הדגשים שלי, י.פ.).

יתר על כן, לדעתו של השופט אלון, מדינת־ישראל הוקמה למען "כל עם ישראל, על כל יחידיו ועל כל קהילותיו [...] הן אלה היושבים בה והן אלה המתגוררים בתפוצותיו ובגלויותיו" (שם). לטעון כי

מדינת ישראל צריכה להיחשב כמדינת אזרחיה היהודים והערבים, אפילו אין טענה זו מלווה בדרישה מפורשת לבטל את חוק השבות, פירושו לקרוא להפיכת ישראל ממדינה יהודית למדינה יהודית־ערבית; משום כך דינו כשלילת אופיה של ישראל כמדינת העם היהודי. כיוון שהרשימה המתקדמת תובעת שוויון מוחלט בין יהודים לערבים בישראל, והיא מבקשת להחיל דרישה זו גם על אופיה הלאומי של המדינה, שומה עליה להיות מורחקת מהבחירות לכנסת. טיעון דומה פותח, באריכות רבה, גם על־ידי השופט דב לוין. השופט לוין מצא פסול, במפורש, גם במבוא למצע הרשימה המתקדמת, מבוא המנוסח בשפה ליברלית קלסית: "[...] בכל מאבקיה מודרכת הרשימה על־ידי עקרון־על: האדם הוא חזות הכול והמדינה היא כלי־שרת בידו. ברוח זו תיאבק הרשימה למען ישראל אחרת — מדינת כל אזרחיה" (בן־שלום 1988, 240, 275–276; השווה Kretzmer 1990, 30).

השלכות

משמעות החלטת בית־המשפט העליון בעניין הרשימה המתקדמת ב־1988 היתה, שהשתתפות בבחירות לכנסת ניתנת למניעה מרשימת מועמדים "אשר דוחה את הגדרתה הפרטיקולריסטית של ישראל כמדינת העם היהודי, אפילו אם רשימה זו מחויבת להשגת שינויו של יסוד חוקתי זה באמצעות התהליך הפרלמנטרי בלבד". יתר־על־כן, לפי דעתו של קרצ'מר, פירושה של ההחלטה הוא גם כי

> ברמה היסודית ביותר של הזדהות והשתייכות, לא ייתכן שוויון מוחלט בין ערבים ליהודים בישראל. המדינה היא מדינתם של היהודים, הן אלה היושבים בה והן אלה המתגוררים מחוצה לה. אפילו אם יש לערבים זכויות שוות בכל המישורים האחרים, המשמעות ברורה לחלוטין: ישראל אינה *מדינתם* (Kretzmer 1990, 31; הדגשה במקור).

לפרשנות זו מסכים גם סמוחה: "מנקודת־מבטם של ערביי ישראל, הקביעה כי ישראל היא מדינתם של היהודים בכל העולם, אולם אינה בהכרח מדינתם של אזרחיה שלה, מורידה אותם למעמד של זרים בלתי־נראים, כאילו שישראל איננה מדינתם" (Smooha 1990, 402).

לפי תפישה זו, החלטת בית־המשפט העליון מוציאה במפורש את האזרחים הפלסטינים בישראל ממעמד של חברות מלאה בקהילה. כך נראה כי בית־המשפט העדיף בשיקוליו את העיקרון האתנו־לאומי על פני העיקרון הדמוקרטי־ליברלי. אולם, כדי להעריך נכונה את משמעות ההחלטה בעניין הרשימה המתקדמת, יש לראותה בהקשר הכללי של פסילת ואי־פסילת רשימות מועמדים לכנסת ב־1988. ספציפית, יש לבחון את ההחלטה על רקע פסילתה של רשימת כ"ך ואי־פסילתה של רשימת מולדת.

בדיוני ועדת הבחירות המרכזית בעניינה של תנועת מולדת, ברור היה, לפחות לחברי הוועדה, כי קיים שוני מהותי בין קריאתה של כ"ך ל"טרנספר" של כל הפלסטינים, אזרחים ולא־אזרחים כאחד, לבין עמדתה של תנועת מולדת שקראה להעברתם של לא־אזרחים בלבד. מרביתו של הדיון בוועדה נסוב סביב השאלה, האם תנועת מולדת אכן מעוניינת בגירושם של פלסטינים לא־אזרחים בלבד, או שמא מגבלה זו אינה אלא תחבולה טקטית שנועדה להתחמק מהסעיפים של גזענות ושלילת הדמוקרטיה בתיקון לחוק יסוד: הכנסת (ועדת הבחירות המרכזית 1988ד'). ברור היה למתנגדי תנועת מולדת בוועדה, שעליהם להוכיח כי תוכנית ה"טרנספר" של התנועה כוללת אזרחים ולא־אזרחים כאחד. כיוון שהם נכשלו בניסיון להוכיח זאת לשביעות־רצון חברי הוועדה, אישרה הוועדה את רשימת מועמדיה של תנועת מולדת. על החלטה זו לא הוגש אפילו ערעור לבית־המשפט העליון.

כלומר, ההחלטה לפסול את כ"ך אולם לא את מולדת, מאששת את ההבחנה בין פלסטינים בעלי אזרחות ישראלית לפלסטינים שאינם אזרחי ישראל.* במלים אחרות, ההחלטה מבצרת את זכויותיהם האזרחיות של האזרחים הפלסטינים בישראל. אם נציג זאת במונחים של אתניות מול דמוקרטיה, אזי ההחלטות לגבי הרשימה המתקדמת, כ"ך ומולדת יחדיו, יכולות להיראות

* ההבחנה בין גירוש אזרחים ולא־אזרחים נתפשת כמשמעותית גם בעיני הציבור הרחב בישראל. בסקר עמדות שנערך על־ידי אשר אריאן במארס 1991, תמכו 39% מהנשאלים ב"טרנספר" של פלסטינים לא־אזרחים, ואילו ב"טרנספר" של פלסטינים שהם אזרחי ישראל תמכו 22% מהנשאלים בלבד (נמסר למחבר אישית על־ידי אשר אריאן; השווה Peled 1990b, 356–357).

כמצביעות בעת ובעונה אחת על שני כיוונים מנוגדים: הן מגבילות, אך בה־בעת גם מחזקות, את זכויותיהם הדמוקרטיות של הפלסטינים אזרחי ישראל.

מנקודת־המבט שהוצעה כאן, לעומת זאת, שלוש ההחלטות עקביות באופן מושלם האחת עם רעותה. הן מהוות אישור לעליונותו של העיקרון האתנו־רפובליקני, כמגדיר את מעמדם האזרחי של הפלסטינים אזרחי ישראל, על פני האתגרים, הליברלי והאתנו־לאומי, שהוצבו מולו. ניתן לתאר זאת באופן ציורי כבנייתה של חומת מגן מסביב לאזרחים הפלסטינים בישראל. חומה זו מפרידה את האזרחים הפלסטינים הן מן האזרחים היהודים, אלה שיכולים לקחת חלק בעיצוב הטוב המשותף, והן מן הפלסטינים בשטחים הכבושים, משוללי האזרחות, החסרים אפילו זכויות אדם ואזרח אלמנטריות. בתוך תחומי החומה יכולים האזרחים הפלסטינים בישראל ליהנות (באופן רשמי לפחות) מזכויות אזרח ליברליות; אולם נאסר עליהם לקרוא תיגר על עצם קיומה של החומה.

סיכום

בניתוח שהוצג עד כה, לא התכוונתי לספק תיאור ממצה של מצבם של האזרחים הפלסטינים בישראל, אלא רק להציג את העקרונות החוקתיים עליהם מבוסס מעמדם האזרחי. רבות מזכויות האזרח הליברליות מהן אמורים האזרחים הפלסטינים ליהנות על־פי החוק אינן נשמרות במציאות. הדבר בולט במיוחד ביחס לזכות היסודית ביותר במסכת הזכויות הליברליות — זכות הקניין הפרטי על הקרקע. מרבית הקרקעות שהיו בבעלות פלסטינית בישראל הופקעו ו"יוהדו" לצורך הגשמת החזון הציוני ומימוש הטוב היהודי המשותף. עובדה זו מעידה בבירור על חולשת ההגנות הליברליות כאשר אלה מתנגשות בייעודה המוסרי של החברה, כפי שהוא נתפש על־פי ההגדרה הרפובליקנית. מאידך, מאפשרות זכויות האזרח הליברליות לנהל מאבק פוליטי על שמירתן, במסגרת החוק הקיים. דבר זה בא לידי ביטוי בולט, במקרה של הפלסטינים אזרחי ישראל, דווקא כאשר מחויבותם לפעולה במסגרת החוק בלבד ניצבה בפני האתגר הקשה ביותר — האנתיפאדה.

האנתיפאדה הגבירה באורח משמעותי את פעילות המחאה של האזרחים הפלסטינים, פעילות שהיתה כבר בסימן עלייה מאז אמצע שנות ה־70. אולם שלא כמו האנתיפאדה, פעולות מחאה אלה, למעט מספר קטן של חריגים, נשאו אופי בלתי־אלים והתבצעו במסגרת החוק (בנזימן ומנצור 1992, 124–125). הסיבה לכך הוסברה באופן ברור על־ידי המנהיגים הפלסטינים בישראל. כפי שתיאר זאת נאדים רוחאנה, "המנהיגות הערבית הבהירה כי הערבים בישראל יפעלו במסגרת החוק בלבד. לטענתם, מעמדם שונה מזה של פלסטינים אחרים ולכן מאמציהם [לתמיכה באנתיפאדה] יובעו בצורה שונה" (Rouhana 1989, 47). יתר על כן, ביטחונם העצמי הפוליטי של הפלסטינים אזרחי ישראל התחזק, על־פי רוחאנה, "בשל תחושת הביטחון שמעניק להם מעמדם כאזרחים ישראלים, כמו־גם בשל השוויון הפורמלי ממנו הם נהנים בפני החוק הישראלי" (Rouhana 1989, 54; cf. Cohen 1989b, 85).

ברמה בסיסית יותר, כך טוען סמוחה, מהווה ה"ישראליות" מרכיב חשוב בזהותם הקולקטיבית של הפלסטינים אזרחי ישראל, למרות הזדהותם הגוברת והולכת כפלסטינים:

> אימוצם של סוגים שונים של זהות פלסטינית מתבטא בעיקר בתחושה של סולידריות, אולם לא ברצון להינתק מישראל ולהצטרף ליישות פלסטינית כלשהי. רובם המכריע של הערבים [אזרחי ישראל] יקבל בהקלה את פתרון הבעיה הפלסטינית, ובמיוחד, 80% מהם ירגישו טוב יותר כאזרחים ישראלים אם תקום מדינה פלסטינית בגדה המערבית וברצועת עזה. אולם, רק 8% מהם [...] מוכנים לשקול מעבר למדינה כזו (Smooha 1989, 93–92).

פרשנים שונים הסיקו מתהליכים אלה כי מעמדם הפוליטי של הפלסטינים אזרחי ישראל עומד בפני תפנית משמעותית. איאן לוסטיק, למשל, טען (לפני השינויים הדמוגרפיים והפוליטיים שהביאה העלייה מברית־המועצות לשעבר), כי הגידול במשקלם האלקטורלי של המצביעים הערבים, יחד עם התיקו הפוליטי השורר בקרב היהודים בישראל, יביאו לכך כי מפלגות ערביות ישותפו בעתיד הלא רחוק בקואליציה הממשלתית (Lustick 1989; 1990). בנזימן ומנצור אף מצאו הוכחה לכך במגעים שהתנהלו להקמת ממשלה בראשות מפלגת העבודה באביב 1990 (בנזימן ומנצור 1992, 197).

מבלי להתייחס למסד העובדתי הרופף של תחזיות אלה, ברור כי הן מבטאות היטב את הכשל המחשבתי הנובע מהתפישה הדיכוטומית של התרבות הפוליטית בישראל, לפיה תרבות זו מבוססת

על שני עקרונות מנוגדים: עיקרון ליברלי ועיקרון אתנו־לאומי יהודי. כפי שציינתי בתחילת המאמר, תפישה זו כוללת בתוכה ציפייה בלתי־מפורשת אך עמוקה לתחילתו של תהליך התפתחות לינארי שבו יילך היסוד הליברלי ויגבר בהדרגה על היסוד האתנו־לאומי. לעומת זאת, על־פי התפישה המוצעת על־ידי, קיים קו־תיחום ברור המגביל את יכולתם של האזרחים הפלסטינים להשתתף בצורה אפקטיבית בתהליך הפוליטי בישראל. קו זה הוא הקו המפריד בין פעילות פוליטית המכוונת לביסוס מעמדם האזרחי של הפלסטינים כנושאי זכויות ליברליות, לבין התערבות בהגדרת הטוב החברתי המשותף. חוסר־נכונותן של המפלגות היהודיות המרכזיות לאפשר לאזרחים הפלסטינים להתגבר על מגבלה זו, הוא העובדה המשמעותית ביותר שבאה לידי ביטוי, לדעתי, במגעים להרכבת ממשלה בראשות העבודה, הן ב־1990 והן ב־1992.

אם יש תוקף כלשהו לטענותי, הרי הדרישה הפלסטינית לאוטונומיה בתוך מדינת ישראל היא דרישה מובנת, כמעט מתבקשת, לנוכח אי־יכולתה המובנית של החברה הישראלית לשלב את אזרחיה הפלסטינים בקהילה הפוליטית המשמעותית. אם כל מה שהפלסטינים אזרחי ישראל יכולים לצפות לו הוא כיבוד זכויותיהם הליברליות, האינדיבידואליות בהכרח, כאשר היהודים בישראל (ובמידה מסוימת אף אלה מחוץ לישראל) הם המגדירים את הטוב החברתי המשותף עבור החברה כולה, מובן מדוע הם דורשים את הזכות להתארגן בקהילה משלהם. מימושה של דרישה זו יהפוך את ישראל מדמוקרטיה אתנית לדמוקרטיה קונסוציונאלית, כלומר, למדינה הבנויה, חוקתית, משתי קהילות אתניות המגדירות, תוך משא ומתן ביניהן, את הטוב החברתי המשותף (השווה Yiftachel 1988; Lijphart 1977; Klein 1987, 23–25).

כינונה־מחדש של ישראל כדמוקרטיה קונסוציונאלית יאפשר לפתור את המתח בין היותה של המדינה מדינת העם היהודי לבין מחויבותה לדמוקרטיה. במקרה כזה יוכל אופיה התרבותי של ישראל כמדינת העם היהודי להישמר במסגרת האוטונומית היהודית, מבלי לפגוע בזכויותיהם של אזרחים הפלסטינים או ביכולתם לעצב לעצמם את הטוב המשותף שלהם, מבחינה תרבותית. בתחומים שבהם לא ניתן להפריד בין האינטרסים של שתי הקהילות, כמו למשל, ענייני הגירה, מדיניות קרקעות, חוץ וביטחון וכו', תתקבלנה ההחלטות תוך מתן משקל שווה להעדפותיהם של שני הצדדים. כך יהפוך העיקרון האתנו־רפובליקני, על־ידי החלתו השווה גם על האזרחים הפלסטינים מעיקרון מפלה לעיקרון מקנה עוצמה. מחירו של השינוי יהיה כמובן ויתור על הדומיננטיות היהודית במדינת ישראל. אולם בתמורה לוויתור זה, שאינו כרוך אחרי הכול בנטישת מטרה כלשהי ממטרותיה היסודיות של הציונות, תהפוך ישראל, לראשונה, למדינתם של כל אזרחיה.

החוג למדע המדינה, אוניברסיטת תל־אביב

ביבליוגרפיה

אהרוני, יאיר, 1991. הכלכלה הפוליטית בישראל, עם עובד, תל־אביב.

אייזנשטדט, שמואל נח, 1948. מבוא לחקר המבנה הסוציולוגי של עדות המזרח, מכון הנרייטה סאלד, ירושלים.

——, 1989. החברה הישראלית בתמורותיה, מאגנס, ירושלים.

בן־גוריון, דוד, 1951. חזון ודרך, כרך ב', מפא"י, תל־אביב.

——, 1958. חזון ודרך, כרך ה', עיינות, תל־אביב.

בנזימן, עוזי ועטאללה מנצור, 1992. דיירי משנה: ערביי ישראל, מעמדם והמדיניות כלפיהם, כתר, ירושלים.

בן־שלום, 1988. "יהורם בן־שלום ואחרים נגד ועדת הבחירות המרכזית לכנסת השתים־עשרה והרשימה המתקדמת לשלום", פסקי־דין של בית־המשפט העליון לישראל, כרך מ"ג, חלק 4.

גביזון, רות, 1986. "עשרים שנה להלכת ירדור — הזכות להיבחר ולקחי ההיסטוריה", בתוך: א. ברק ואחרים, עורכים, גבורות לשמעון אגרנט, ירושלים.

גרוסמן, דוד, 1992. נוכחים נפקדים, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל־אביב.

הורוביץ, דן ומשה ליסק, תשמ"ו. מיישוב למדינה: יהודי ארץ־ישראל בתקופת המנדט הבריטי כקהילה פוליטית, עם עובד, תל־אביב.

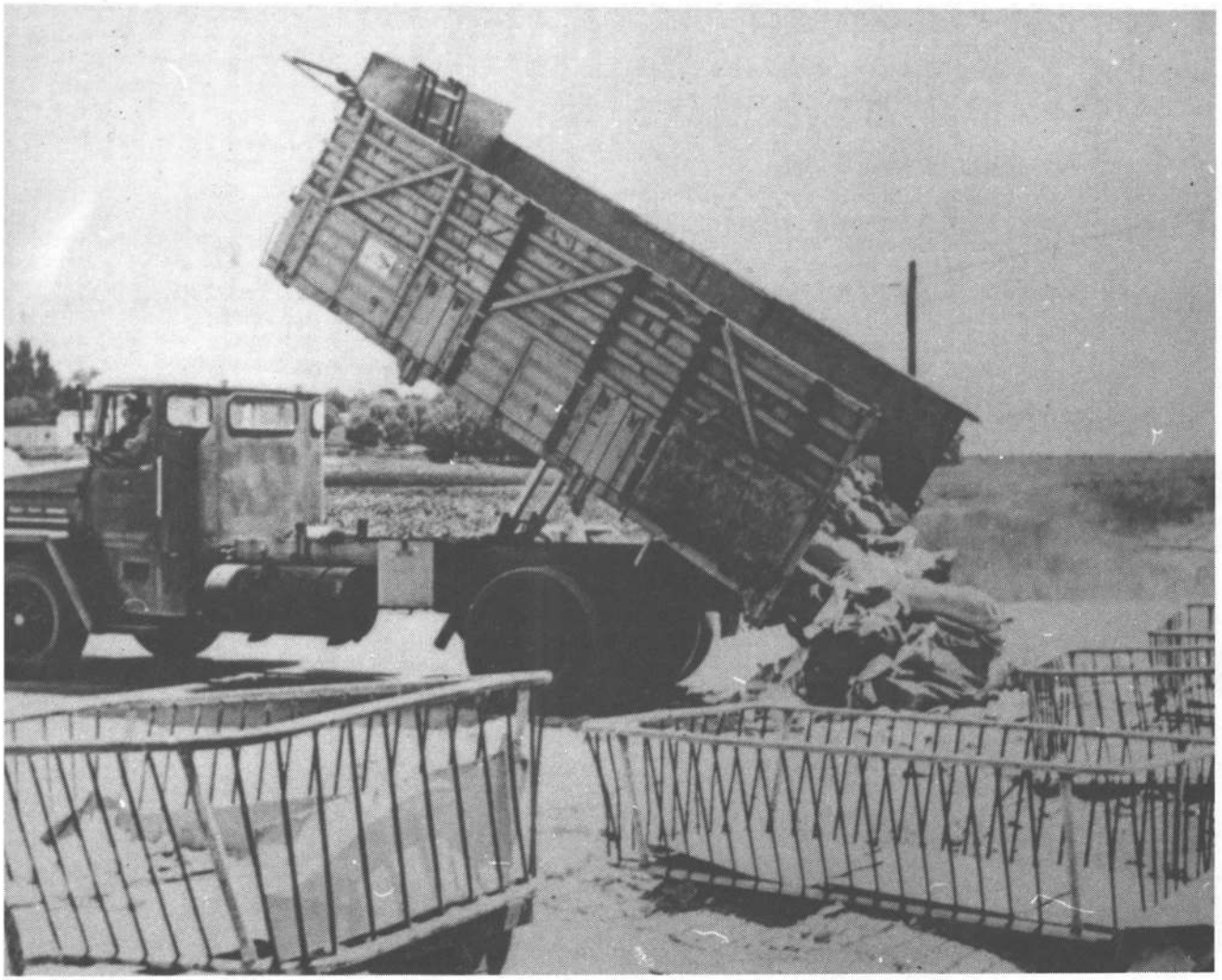
——, 1990. מצוקות באוטופיה: ישראל — חברה בעומס יתר, עם עובד, תל־אביב.

ועדת הבחירות המרכזית, 1988א. "פרוטוקול מס' 17 מישיבת מליאת ועדת הבחירות לכנסת לאי־אישור רשימת כך, מיסודו של הרב מאיר כהנא, 5.10.1988" (משוכפל).

——, 1988ב. "פרוטוקול מס' 18 מישיבת מליאת ועדת הבחירות לכנסת לאי־אישור הרשימה המתקדמת לשלום, 6.10.1988" (משוכפל).

——, 1988ג. "פרוטוקול מס' 19 מישיבת מליאת ועדת הבחירות המרכזית בנושא פסילת רשימות, 7.10.1988" (משוכפל).
——, 1988ד. "פרוטוקול מס' 20 מישיבת מליאת הבחירות המרכזית, 9.10.1988" (משוכפל).
ירדור, 1965. "יעקב ירדור נגד יו"ר ועדת הבחירות המרכזית לכנסת השישית", פסקי־דין של בית־המשפט העליון לישראל, כרך י"ט, חלק 3.
כנסת, 1950. "חוק השבות, תש"י—1950; חוק האזרחות, תש"י—1950," דברי הכנסת, כרך 6, חוברת ל'.
——, 1985. "הצעת חוק יסוד: הכנסת (תיקון מס' 12); הצעת חוק העונשין (תיקון מס' 24), התשמ"ה—1985", דברי הכנסת, כרך 42, חוברת ל'.
לוסטיק, איאן, 1985. ערבים במדינה יהודית, מפרש, חיפה.
נקדימון, שלמה ואחרים (עורכים), 1988. בדרך אל הקלפי: בחירות לכנסת ה־12: השקפות ומועמדים, תשמ"ט—1988, Seven Days — רמת־גן.
ניימן, 1985. "משה ניימן נגד יו"ר ועדת הבחירות המרכזית לכנסת האחת־עשרה; אורי אבנרי נגד יו"ר ועדת הבחירות המרכזית לכנסת האחת־עשרה", פסקי־דין של בית־המשפט העליון לישראל, כרך ל"ט, חלק 2.
——, 1988. "משה ניימן נגד יו"ר ועדת הבחירות המרכזית לכנסת השתים־עשרה", פסקי־דין של בית־המשפט העליון לישראל, כרך מ"ב, חלק 4.
פישר, שלמה, 1991. "שני דפוסים של מודרניזאציה: על ניתוח הבעיה העדתית בישראל", תיאוריה וביקורת 1: 1—22.
——, 1992. "תגובה: מי יבקר את המבקרים?", תיאוריה וביקורת 2, 147—154.
קיימן, צ'ארלס, 1984. "אחרי האסון — הערבים במדינת ישראל, 1948—1950", מחברות למחקר וביקורת 10.
שטרנהל, זאב, 1991. "חזון מסולף של חברה שוויונית", הארץ, 31.5.1991.
שנהב, יהודה וגדעון קונדה, 1992. "דמיון מערבי פורה: על ייצוג המציאות של הבעיה העדתית בישראל", תיאוריה וביקורת 2: 137—146.
שפיר, גרשון ויואב פלד, 1986. "'...לשכים בעיניכם...': אפיונים חברתיים־כלכליים של מקורות ההצבעה עבור הרב כהנא", מדינה, ממשל ויחסים בינלאומים 25: 115—129.
שפירא, יונתן, 1975. אחדות העבודה ההיסטורית: עוצמתו של ארגון פוליטי, עם עובד, תל־אביב.
——, 1977. הדמוקרטיה בישראל מסדה, רמת גן.
——, 1984. עילית ללא ממשיכים — דורות מנהיגים בחברה הישראלית, ספרית פועלים, תל־אביב.
Al-Haj, Majid and Henry Rosenfeld, 1989. "The Emergence of an Indigenous Political Framework in Israel: The National Committee of Chairmen of Arab Local Authorities," *Asian and African Studies* 23:205–244.
—, 1990. *Arab Local Government in Israel.* Boulder, Colo.: Westview Press.
Avineri, Shlomo and Avner De-Shalit, 1992. *Communitarianism and Individualism.* Oxford: Oxford University Press.
Cohen, Erik, 1983. "Ethnicity and Legitimation in Contemporary Israel," *The Jerusalem Quarterly* 28:111–124.
—, 1989a. "The Changing Legitimations of the State of Israel," *Studies in Contemporary Jewry* 5:148–165.
—, 1989b. "Citizenship, Nationality and Religion in Israel and Thailand," in *The Israeli State and Society: Boundaries and Frontiers*, ed. Baruch Kimmerling, Albany, N.Y.: SUNY Press.
Dahl, Robert, A., 1989. *Democracy and Its Critics.* New Haven, Conn.: Yale University Press.
Friedman, Marilyn, 1989. "Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community," *Ethics* 99:275–290.
Geise, J.P., 1984. "Republican Ideals and Contemporary Realities," *The Review of Politics* 46: 23–44.
Jiryis, Sabri, 1976. *The Arabs in Israel*, trans. Inea Bushnaq. New York: Monthly Review Press.
Kerber, Linda K., 1988. "Making Republicanism Useful," *The Yale Law Journal* 97:1663–1672.
Kimmerling, Baruch, 1985. "Between the Primordial and the Civil Definitions of the Collective Identity: Eretz Israel or the State of Israel?" in *Comparative Social Dynamics*, ed. Erik Cohen et. al. Boulder, Colo.: Westview Press.
Klein, Claude, 1985. "The Defense of the State and the Democratic Regime," *Israel Law Review* 20:397–417.
—, 1987. *Israel as a Nation-State and the Problem of the Arab Minority in Search of a Status.* Tel-Aviv: International Center for Peace in the Middle East.
Kretzmer, David, 1990. *The Legal Status of the Arabs in Israel.* Boulder, Colo.: Westview Press.
Liebman, Charles and Eliezer Don-Yehiya, 1983. *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State.* Berkeley: University of California Press.
Lijphart, Arend, 1977. *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration.* New Haven, Conn.: Yale University Press.
Lustick, Ian, 1989. "The Political Road to Binationalism — Arabs in Jewish Politics," in *The Emergence of a Binational Israel: The Second Republic in the Making*, ed. Ilan Peleg and Ofira Seliktar. Boulder, Colo.: Westview Press.
—, 1990. "The Changing Political Role of Israeli Arabs," in *The Elections in Israel — 1988*, ed. Asher Arian and Michal Shamir. Boulder, Colo.: Westview Press.

Medding, Peter, 1990. *The Founding of Israeli Democracy 1948–1967.* New York: Oxford University Press.
Morris, Benny, 1987. *The Birth of the Palestinian Refugee Problem.* New York: Cambridge University Press.
Oldfield, Adrian, 1990. *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World.* London: Routledge.
Peled, Yoav, 1990a. "Split Labor Market and Ethnicity: The Social Basis of Right-Wing Politics in Israel," in *The Elections in Israel — 1988*, ed. Asher Arian and Michal Shamir. Boulder, Colo.: Westview Press.
—, 1990b. "Ethnic Exclusionism in the Periphery: The Case of Oriental Jews in Israel's Development Towns," *Ethnic and Racial Studies* 13:345–367.
Robinson, Jacob, 1947. *Palestine and the United Nations: Prelude to Solution.* Washington: Public Affairs.
Roche, Morris, 1987. "Citizenship, Social Theory, and Social Change," *Theory and Society* 16:363–399.
Rouhana, Nadim, 1986. "Collective Identity and Arab Voting Patterns," in *The Elections in Israel — 1984*, ed. Asher Arian and Michal Shamir. Tel Aviv: Ramot.
—, 1989. "The Political Transformation of the Palestinians in Israel," *Journal of Palestine Studies* 18:38–59.
Sandel, Michael, 1982. *Liberalism and the Limits of Justice.* Cambridge: Cambridge University Press.
—, 1984. "The Procedural Republic and the Unencumbered Self," *Political Theory* 12:81–96.
Shafir, Gershon, 1989. *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882–1914.* Cambridge: Cambridge University Press.
Shalev, Michael, 1989. "Jewish Organized Labor and the Palestinians: A Study of State/Society Relations in Israel," in *The Israeli State and Society: Boundaries and Frontiers*, ed. Baruch Kimmerling Albany, N.Y.: SUNY Press.
Shapiro, Ian, 1990. *Political Criticism.* Berkeley: University of California Press.
Smith, Rogers M., 1988. "The 'American Creed' and American Identity: The Limits of Liberal Citizenship in the United States," *Western Political Quarterly* 41:225–251.
Smooha, Sammy, 1978. *Israel: Pluralism and Conflict.* Berkeley: University of California Press.
—, 1989. *Arabs and Jews in Israel*, vol. 1: *Conflicting and Shared Attitudes in a Divided Society.* Boulder, Colo.: Westview Press.
—, 1990. "Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arab Minority in Israel," *Ethnic and Racial Studies* 13:389–413.
Sprinzak, Ehud, 1986. "Kach and Kahane: The Emergence of Jewish Quasi-Fascism," in *The Elections in Israel — 1984*, ed. Asher Arian and Michal Shamir. Tel Aviv: Ramot.
Sunstein, Cass R., 1988. "Beyond the Republican Revival," *The Yale Law Journal* 97:1539–1590.
Taylor, Charles, 1989. "Cross-Purposes: The Liberal Communitarian Debate," in *Liberalism and the Moral Life*, ed. Nancy L. Rosenblum. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Walzer, Michael, 1983. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality.* New York: Basic Books.
Weissbrod, Lilly, 1983. "Religion as National Identity in a Secular Society," *Review of Religious Research* 24:188–205.
Yiftachel, Oren, 1988. "Geopolitical Aspects of Stability in a Biethnic Democracy: The Case of Israel's Policy Towards Its Arab Minority," *Politics* 23:48–56.



אביטל גבע: פרוייקט "ספריה אזורית", מבצע מסר־מצר, 1972



אביטל גבע: פרוייקט "ספריה אזורית", מבצע מסר־מצר, 1972



אביטל גבע: פרוייקט "ספריה אזורית", מבצע מסר־מצר, 1972