

מקובניה עד אל-בוארה: גנאלוגיה של ההמשגה הפלסטינית להתיישבות היהודית בפלסטין/ישראל

הוניה ע'אנם
סוציולוגית עצמאית

איך כינו הפלסטינים את ההתיישבות היהודית ואת המתיישב היהודי בפלסטין מראשית הפרויקט הציוני ועד היום? כיצד התגלגלה ההמשגה של היישוב היהודי מהשימוש במונח קובניה בימי ראשית ההתיישבות אל אל-בוארה בימינו? כיצד הושפעה ההמשגה מהשינויים ההיסטוריים שחלו הן בלאומיות הפלסטינית והן במבנה החברתי-פוליטי בישראל? ומדוע נוצרו מונחים שונים ליישובים בשטחים שנכבשו ב-1948 וליישובים בשטחים שנכבשו ב-1967?

מאמר זה מציע בירור מחקרי סוציו-היסטורי ראשוני של התגלגלות ההמשגה הפלסטינית להתיישבות היהודית ולמתיישב היהודי מראשית הפרויקט הציוני הקולוניאלי ועד ימינו: מהצמד קובניה/ח'ואג', דרך אל-מוסתעמר/מוסתעמרה (מתיישב/התיישבות), מוסתווסן/מוסתווסנה (מתנחל/התנחלות), ועד עליית אל-בוארה/אל-מסתווסן אל-מותטרף (המאחז/המתנחל הקיצוני). המאמר יבחן כיצד ההמשגה שמנסח היליד למתיישב משתנה מתקופה לתקופה ומושפעת מהתפתחות הפרויקט ההתיישבותי הקולוניאלי, מהתפתחות הפרויקט הלאומי הפלסטיני ומהאינטראקציה של חיי היומיום בין היליד למתיישב.

המאמר יפתח בסקירה כללית של המחקר הפלסטיני על המפגש עם ההתיישבות היהודית בפלסטין ויעמוד על כמה מחולשותיו. עיקר המאמר יהיה התוויה של ארבעה שלבים היסטוריים

* אני מודה לאורנה יואלי-בנבנישתי ולאריאל הנדל על הסיוע בעריכת המאמר, לנביל אל-צאלח על הקריאה וההערות ולרנד אלבאבא ולנואר עליאן על העזרה בראיונות ובאיסוף החומר.

בתפיסת המתיישב וההתיישבות: מראשית היישוב היהודי עד 1948; 1948–1967; 1967–1995; ומ-1995 עד ימינו. לסיכום אטען שהבניית המתנחלים בקטגוריות דיפרנציאליות היא חלק מהתארגנות של שיח ילידי בהקשר של קולוניאליזם מיישב. המושגים המשתנים שבהם הפלסטינים בוחרים לכנות את היהודים בתקופות השונות משקפים מציאות שבה הפרויקט ההתיישבתי לא רק שטרם הגיע לסיומו, אלא שהוא נמצא בתהליך דינמי של התפשטות ההתנחלויות והסגה זוחלת של הגבול — אל מול הפרויקט הלאומי הפלסטיני שנמצא בנסיגה מתמדת.

המפגש עם המתיישב היהודי: סקירה של השיח האינטלקטואלי הפלסטיני

המפגש הפלסטיני עם פרויקט ההתיישבות הציוני, על שלל גלגוליו וביטוייו ההיסטוריים, היה נושא מרכזי בשיח האינטלקטואלי הלאומי הפלסטיני בפרט ובזה הערבי בכלל. אף שכותבים רבים סקרו את דימוי הפלסטיני בשיח הציוני-ישראלי,¹ רק מחקרים ספורים (למשל תמארי 2004; אל-טוח' 2016) הפכו את כיוון המראה ובדקו את תהליך הבניית דימויו של המתיישב/ המתנחל היהודי מנקודת מבטו של היליד, בין בשיח המדובר ובין בשיח הכתוב, ואת היחסים הדינמיים בין הבניית הזהות של האני לזו של האחר. הכוונה היא למחקרים שאינם מציגים את האחר כאנטיזה ותו לא של האני, אלא דווקא כתוצר מורכב של יחסים דינמיים ומשתנים בין האני לאחר, תוך חשיפת המתחים הגלומים בדימוי שהותווה.

את הלקונה הזו אנסה למלא כאן באמצעות מחקר איכותני משולב, המערב מגוון מקורות ובהם קטעי עיתונות, טקסטים אקדמיים, לקסיקונים ופרסומים רלוונטיים אחרים, לצד ראיונות עם פלסטינים בני שלושה דורות: בני הדור הראשון שחיו לפני 1948 וחוו את ייסוד ההתיישבות היהודית בתקופת המנדט הבריטי, בטרם הנכבה; בני הדור השני, שחוו את הכיבוש של 1967 ואת ראשית הקמת ההתנחלויות בגדה המערבית; ובני הדור השלישי, שנולדו אחרי הסכמי אוסלו וגדלו לנוכח התעצמות ההתנחלויות וצמיחת המאחזים ונוער הגבעות. עוד אשתמש בראיונות שערכתי בנושא עם כמה מבני משפחתי ובזיכרונות משפחתיים שנחשפתי אליהם במשך חיי ושקשורים ישירות לנושא המחקר.

ההתייחסות המחקרית הפלסטינית לפרויקט הציוני ולמדינת ישראל נעה בין שני קטבים מנוגדים, שביניהם כמובן גרסאות ורמות שונות. בקוטב המהותני מתמקמים סוגי שיח המציירים את דימוי המתיישב הציוני באמצעות מגוון סטריאוטיפים תרבותיים והיסטוריים מהותניים של היהודי כאחר, חמדן, רמאי ובוגדני. בקוטב המנוגד, הקוטב הדינמי, ניצב המחקר האובייקטיבי, הסוציו-היסטורי, שמנסה להבין את הפרויקט ההתיישבתי בפרט והציוני בכלל כתוצר חברתי דינמי ומוכנה של תנאים ותהליכים היסטוריים מסוימים. זרם מחקרי זה נוקט בדרך כלל גישה מבנית ומערכתית המתמקדת בתהליכי המקרו. בתוך כך, כמעט שאין

1 ראו למשל ע'אנם 1985; סייד 1996; שלחת 1998; אל-ג'ועבה 2010; דוואבשה 2010.

בנמצא מחקרים אנתרופולוגיים או סוציולוגיים איכותניים העוסקים בבירור פנומנולוגי של חווית הפלסטיני לנוכח הפרויקט ההתיישבותי, בתהליך ייצור הדימוי של המתיישב/המתנחל ובהתפתחות הכינון, ההמשגה והשיום בצמתים היסטוריים שונים.

בקוטב המחקרי הדינמי ניתן להצביע על ארבע מגמות בחקר הפרויקט הקולוניאלי בפלסטין. כל מגמה מדגישה מוטיבים נבדלים:

- הכוח והעליונות: זרם זה הרגיש את יחסי הכוח ששררו בין התנועה הציונית ובין החברה הפלסטינית. מחקרים אלה הציעו לרוב מבט על והתמקדו בתהליכים ההיסטוריים והחברתיים הרחבים שהביאו להכרעתם של הפלסטינים. המחקרים הרגישו נושאים כגון היחסים האסטרטגיים בין הציונות לאימפריה הבריטית, העליונות הצבאית והטכנולוגית של היישוב היהודי, תוכניות של טרנספר, החולשה והפרגמנטציה הפוליטית הפנימית של הפלסטינים, ושיתוף הפעולה בין חלק מההנהגה הערבית לציונות (בעיקר במקרה הירדני).² זרם זה של ההיסטוריוגרפיה הפלסטינית ביסס את השיח הלאומי הקנוני.
- השולי והמינורי: זרם זה התמקד במפגשים השוליים והלא־רשמיים שהתקיימו מסוף המאה התשע־עשרה ועד 1948 בין קבוצות או יחידים יהודים ובין התושבים הפלסטינים. מחקרים אלה הציעו היסטוריה אלטרנטיבית לזרם הראשון; הם תיארו מפגשים אמביוולנטיים, מתוחים ומורכבים בין שתי הקבוצות ודיברו על הבניה של זהות יהודית-ערבית שנקטעה בהשפעת הציונות והדינמיקה הקולוניאלית (ראו למשל תמארי 2004; תמארי ונסאר 2005).
- ההתנגדות: זרם זה התמקד בדפוסי ההתארגנות וההתנגדות של הפלסטינים אל מול הפרויקט הקולוניאלי; בתרבות הלאומית הפלסטינית שהתפתחה לנוכח הפרויקט הציוני; בהתפתחות הזהות הלאומית והתנועה הלאומית הפלסטינית; בהשפעת ההתנגדות והקונפליקט על תפקידים חברתיים (כולל מגדריים) בתקופת הממשל הצבאי; במפגש המדכא בין המדינה לפלסטינים בישראל ובשטחים הכבושים; ובמפוי של התפתחות הפרויקט הקולוניאלי בצמתים היסטוריים (1948, 1967). זרם מחקרי זה לא התמקד בתקופה אחת אלא ניתח תקופות היסטוריות שונות.³
- הסימבולי: זרם זה בחן את כינונו של דימוי הפלסטיני בשיח הציוני הקולוניאלי לגווניו, את האוריינטליזציה של פלסטין בדמיון הקולוניאלי ואת ייצוגי הפלסטינים בתרבות הקנונית ובספרות המינורית והשולית הפלסטינית (ראו בפרט שלחת 1998; אל־שיח' 2010).

ואולם, על אף העושר המחקרי הזה, אפשר להצביע על שלושה חסרונות של המחקר הפלסטיני המברר את המפגש עם הפרויקט הציוני הקולוניאלי. החיסרון הראשון הוא ההגמוניה של

² ראו למשל אל־חוסני 1969; טרבין 1970; קאסמיה 1973; מוסטפא 1986; כנאענה 1992; נופל 1997; שופאני 2002; 2005; Masalha 1992; 1997; 2012; Khalidi 1959; 1961; 2005.

³ ראו למשל קאסם 2006; אל־סקא 2013; אל־עזה וטבר 2014; Hammami 1990; Abdul-Jawwad 1990; Abdo 1991; Peteet 1991; Nashif 2008; Ghanim 2009; Kanaaneh and Nusair 2010.

הפרספקטיבה הלאומית: המחקרים שהתמקדו בפלסטינים אימצו הנחות יסוד שעוגנו בפרספקטיבה לאומית בכל הנוגע למוסר ולהתנהגויות חברתיות. כך למשל, התנהגויות קולקטיביות של התנגדות נותחו כמעשה מחושב ורציונלי ולא כתוצר שעשוי לעתים להיות משני ולא מתוכנן (unintended result). כמו כן, במחקר הפלסטיני הסוצי-היסטורי הביקורתי בולט בהיעדרו מחקר איכותני-פנומנולוגי, שישתחרר מההגמוניה הלאומית ויבחן את הכינון ואת ההבניה של דמות האחר בקרב הפלסטינים. החיסרון השני הוא ההתמקדות ב-1948, במה שקדם לנכבה ובתנאים שאפשרו אותה, אגב הדרה מחקרית של אירועי 1967. התמקדות זו אינה מקרית כמובן: היא נובעת מהתפיסה שלפיה 1948 הוא האירוע המכונן בה"א הידיעה בהיסטוריה הפלסטינית החדשה, זה שמסמל את אובדן המולדת ואת הפליטות. 1948 נחוה כאירוע פנימי, אינטימי וקולקטיבי.⁴ מלחמת 1967, לעומת זאת, אמנם התחוללה על אדמת פלסטין אבל נחוותה בעיקר כתבוסה צבאית חיצונית ומבישה של מדינות ערב, המצביעה על שחיתות עמוקה ומסמנת נקודת אל-חזור בהכשרת הקמתה של מדינת ישראל על אדמת פלסטין (ראו בשארה 1993). החיסרון השלישי של המחקר הפלסטיני הוא המבט הדו-קוטבי על האחר היהודי-ישראלי, התבוננות דיכוטומית הנעה בין השטחה של האחר כחלק מקבוצה הומוגנית לבין הדגשת יתר של שסעים פנימיים, במיוחד עדתיים. בהקשר זה המחקר הפלסטיני נוטה להדגיש את הפרגמנטציה החברתית של היהודים ולשלול את קיומה של זהות לאומית יהודית-ישראלית, מתוך הנחה שהסכסוך המתמשך עם הפלסטינים הוא הדבק היחיד שמספק ליהודים בישראל זהות קולקטיבית. מבין שלל השסעים, המחקר הפלסטיני הדגיש בעיקר את השסע בין אשכנזים למזרחים ואחריו את השסע בין חילונים לדתיים.

מאמר זה יבקש אפוא לעמוד על היחסים הדינמיים והמורכבים בין ילידים למתיישבים באמצעות בחינת ההמשגה של האחר בשיח הפלסטיני. המשגה זו אינה מקובעת אלא משתנה ומתעצבת בהתמדה בהשפעת תהליכים חברתיים, לאומיים ודמוגרפיים; השינויים בשפה משקפים את המציאות המשתנה.

להלן אסקור את הדפוסים המשתנים מראשית הציונות ועד היום, ואנתח את המשמעות החברתית והפוליטית של המילים השונות שציינו את היהודים ואת יישוביהם בפלסטין/ישראל בשיח הפלסטיני.

הדפוס הראשון: מראשית ההתיישבות הציונית עד 1948 — קובניה/ח'וואג'ה

כאמור, בקרב הפלסטינים התפתחו לאורך השנים כמה מונחים לכינוי היישוב היהודי והמתיישב היהודי, המשקפים את התפתחות התפיסה של הקולוניזטור בצמתים היסטוריים שונים. מסוף המאה התשע-עשרה ועד מלחמת 1948 מקומות מושבם של המתיישבים היהודים נקראו בדרך כלל בשפה הכתובה מוסתעמרה, ובמקרים מועטים מוסתוונה (שמות שמובנם יפורט

4 ראו למשל ביאלי 1975; זריק 1999; גאנס 2009; ע'אנם 2009; Sadi 2002; Sanbar 2001.

בהמשך).⁵ בלשון העממית הפלסטינית, לעומת זאת, היישובים שהקימו המהגרים היהודים עד 1948 נקראו קובניה (كوبنة). זהו מונח לועזי מעורבת⁶ שקשה לעמוד על מקורו האטימולוגי המדויק, אם כי רוב החוקרים סבורים שמקור השם במילה האנגלית company, שעורבתה בשפה העממית לקובניה. השוואת השם עם שימושים אחרים בשפה העממית הערבית מחזקת את הטענה הזו. בשפה העממית המצרית, למשל, קובניה פירושה חברה ממשלתית, ושימוש היומיומי נהוג לקרוא גם לחברות המים והחשמל בשם קובניה. גם העיר הכורדית קובאני שבסוריה, שהוקמה בסוף המאה התשע-עשרה, קיבלה את שמה מהמילה company; כפי הנראה השם ניתן לה בהשראת החברה הגרמנית שעבדה בקרבתה בשנת 1912 להקמת קו הרכבת איסטנבול-בגדאד.⁷ אחרים סבורים שמקור השם קובניה דווקא מהמילה camp, כלומר מחנה צבאי. עבור הפלסטינים המקומיים, המילה קובניה סימנה חברה זרה, במשמעות הכפולה של חברה מסחרית (company) ושל חברת בני אדם (society). המשגה זו, שרווחה עד הנכבה, התייחסה ספציפית ליישוב היהודי הציוני ולא כללה את היישוב היהודי הישן בערים ירושלים, חברון, צפת וטבריה.

במקביל נקראו המתיישבים היהודים, בעיקר בקרב הפלסטינים הכפריים, במונח הלועזי ח'וואג'ה (خوآجا, Khawaja). לפי הלקסיקון הערבי העכשווי אל-מעאני, מקור המונח ח'וואג'ה בשם משפחה פרסי שפירושו האדון, המכובד. הערבים נהגו להשתמש במונח לציון מורה מקצועי (معلم الصنعة), מורה הכותאב, מחנך הבנים. בהמשך הותמר המונח והפך לכינוי למסורסים (مخصّين وطواشي); התמרה זו קשורה בעובדה שהח'וואג'ה הפכו למחנכים ולמורים פרטיים של בני משפחות המלוכה, והמינוי לתפקיד לוהה בסירוס שנועד למנוע קשרים אסורים עם בנות המלוכה.⁸

בסוריה הגדולה, ח'וואג'ה היה כינוי לסוחר בדים, שרובם היו יהודים (אל-קאסמי ואחרים 1988, 43). ברישומי בתי המשפט בתקופה העות'מאנית שימש המונח לכינוי היהודים, הנוצרים והזרים. אחד השווקים בשוק העתיק של נצרת מכונה עד היום "שוק הח'וואג'ה"; מדובר בשוק שכל סוחריו, מלבד אחד, היו נוצרים. בחברות ערביות רבות המונח משמש כינוי לאנשים זרים שמגיעים למקום. כך כונו האנגלים והאירופים שהגיעו לארצות ערב במסגרת הפעילות המיסיונרית, ומאוחר יותר — גם היהודים שהגיעו מאירופה.

5 בשפה הערבית יש שתי צורות: השפה הכתובה והשפה המדוברת. השפה הכתובה היא בדרך כלל הערבית הספרותית, שהיא שפה משותפת לעולם הערבי כולו, ואילו לערבית המדוברת העממית, אל-עאמיה, יש נביים רבים ושונים עד מאוד זה מזה.

6 ערבות פירושו הקניית צורה ערבית למונח משפה אחרת.

7 על הכורדים בסוריה ובעיראק ראו באתר החדשות <http://tinyurl.com/h5cvl23> www.orient-news.net: <http://tinyurl.com/h5cvl23>

ראו גם <http://tinyurl.com/j7fxg7r> "Explained: Kobane or Ayn al-Arab?" Daily News, 28.8.2014, <http://tinyurl.com/j7fxg7r>.

8 ראו לקסיקון אל-מעאני, <http://goo.gl/0jJPwV>.

ממגוון מחקרים היסטוריים, וכן מעדויות של פלסטינים שחיו בערים מעורבות לפני הנכבה ורואיינו לצורך מאמר זה, עולה כי הפלסטינים נהגו להבחין בין יהודים לפי מוצאם (אשכנזים ומזרחים) ולפי היחס שלהם לפרויקט הציוני הקולוניאלי.⁹ אחדים מצביעים על התגבשות זהות לאומית פלסטינית-יהודית (Klein 2014) או זהות ערבית-יהודית (תמארי 2004) אשר התפתחותה דעכה ונקטעה בהשפעת הציונות.

סלים תמארי מציג את זהות היהודי הערבי כפי שהתפתחה בפלסטין דרך בחינת סיפור חייו של הסופר יצחק שמי (1888, חברון–1949, חיפה). שמי, שנחשב לאחד מחלוצי הסופרים הפלסטינים, כתב על החברה הפלסטינית בסוף המאה התשע-עשרה ובתחילת המאה העשרים (שמי 2015). שמי היה מודע לזהותו המורכבת וכתב סיפורים פלסטיניים בשפה העברית; הוא לא ראה בכך סתירה כי אם מקור להעשרה. לדברי תמארי, שמי היה חלק מתופעה רחבה של יהודים-ערבים שתרמו לתחייה התרבותית במזרח הערבי (אל-משרק אל-ערבי) ולהתנגדות הלאומית למגמות הריכוזיות שקידמו השלטונות העות'מאניים (תמארי 2004, 68).

היהודים המקומיים, בני היישוב הישן, נקלטו בזהות המקומית והיו חלק מפסיפס הזהויות המגוון. כך למשל מספר אנוור אל-ח'טיב על חייו בעיר העתיקה לפני הנכבה:

באותה תקופה חיו בין חומות העיר העתיקה יהודים תימנים ובוכרים, שאתם היו לנו קשרים טובים למרות טבח היהודים בחברון ב-1929. לא ראינו יהודים אמריקאים או פולנים [...] כולם היו יהודים מקומיים (محليين), אפילו קראנו להם יהודים-ערבים (يهود عرب, יהוד ערב) [...]. (דיוויס 2010, 82).

ע'אדה אל-כרמי, בספרה החיפוש אחר פאטמה: סיפור פלסטיני, כותבת על ההבדל בין האופן שבו הערבים בירושלים לפני הנכבה תפסו את היהודים המקומיים לבין האופן שבו הם תפסו את היהודים האירופים שהיגרו לפלסטין: "ידענו שהם שונים מהיהודים שלנו", היא מספרת. "ראינו בהם זרים מאירופה יותר מאשר יהודים" (Karmi 2002, 41).

ההבחנות האלה באו לידי ביטוי גם במישור הלשוני-מושגי. צאצאים של פליטים פלסטינים חיפאים שראיינתי סיפרו שהוריהם נהגו לכנות את היהודים שבאו מארצות ערב – למשל סוריה, מצרים ותימן – יהוד אוולאד ערב, כלומר יהודים בני ערבים, ואילו היהודים האירופים נחשבו זרים ונקראו ח'וואג'את. לדברי אחד המרואיינים, היהודים הערבים נהגו אף הם לגלות יחס חשדני כלפי היהודים האירופים וחשבו שהם באו לארץ על מנת להפוך אותם לעבדים שלהם.

העדויות המצטברות על היחסים החברתיים ששררו בין המהגרים היהודים האירופים לבין הפלסטינים אינן חד-משמעיות. חלק מאנשי הכפרים הפלסטיניים שלצדם הוקמו יישובים יהודיים נהגו להבחין בין תושבי היישובים החדשים ובין ה"אחרים", היהודים המקומיים. נוואל, פליטה בת 86 מהכפר אבו שושה, שלידי הוקם הקיבוץ גזר, מתגוררת עם משפחתה

המורחבת ברמאללה. ב־1948 היא איבדה שלושה מאחיה: שניים נטבחו בדם קר בידי כוחות ההגנה שפלשו לכפר, ואחד נפל במהלך הקרבות בבאב אל־וואד. נוואל מספרת: אנחנו ותושבי גזר היינו ידידים, הם היו באים אלינו לבלות בלילות, הקובניה שלהם הייתה בקרבת מקום. אני זוכרת שלמוח'תאר שלהם קראו מאיר והוא היה אומר "חביבי אנחנו ואתם לא מפחדים אחד מהשני", אבל בא אלינו הצבא של ישראל, שבזמנו זה היה ההגנה (ריאיון שנערך ברמאללה, 6.6.2015).

נוואל מוסיפה שהמוח'תאר היהודי נהג לומר: "אם כוחות ההגנה יגיעו אז יהיה מפחיד לנו ולכם". לדבריה, כוחות ההגנה לא רצו שתושבי גזר יחיו בשכנות טובה עם הערבים ויקיימו עמם קשרים חברתיים.

עדותה של נוואל מקבלת סימוכין מעדויות רבות ששמעתי מבני משפחתו של בן זוגי, שמקורם באותו הכפר. גם הם סיפרו על יחסים טובים שנקטעו ב־1948. ואולם, חשוב לשים לב שעל אף הקשרים הטובים, היהודים מגזר מומשגים בעדויות אלה כח'וואג'את, והיישוב מכונה קובניה. במילים אחרות, תושבי אבו שושה הכילו את יהודי גזר אולם ראו בהם זרים, ולא חלק אורגני מהמקום. לדברי נוואל, כשכוחות ההגנה פרצו לכפר הם "ציוו עלינו להתאסף לבית הח'וואג'ה" — מילה ששימשה לציון הזרים.

אפשר להניח שההבחנה בין יהודים־ערבים או יהודים מקומיים לבין יהודים זרים רווחה בעיקר בכפרים שבקרבתם שכנו יישובים יהודיים וכן בערים מעורבות שבהן חיו היהודים המקומיים והערבים אלה לצד אלה, במרחב משותף (ראו Klein 2014). ההבחנה לא הייתה רלוונטית לכפריים שלא קיימו יחסים אורגניים עם היהודים המקומיים.

ההבחנה בין יהודים על סמך יחסם לפרויקט הקולוניאלי הלכה ודעכה בהשפעת האירועים ההיסטוריים שהתחוללו בעקבות התגברות ההתיישבות הציונית וההתנגדות המקומית. לפי הלל כהן (2013; 2015), ראשיתה של הדעיכה באירועי תרפ"ט (1929), שהיו מעין מלחמת אזרחים בזעיר אנפין בחברה הפלסטינית, כשהיהודים המקומיים הותקפו כמו המתיישבים היהודים הזרים. האירועים, שהביאו אז לקצו את היישוב היהודי בחברון ופגעו בקהילות יהודיות עתיקות בירושלים ובעכו, יצרו מפנה משמעותי שהבנה את הגבולות בין יהודים לערבים על בסיס דתי־אתני. בנקודת הזמן הזו יצאו (והוצאו) היהודים המקומיים מהמרחב הפלסטיני והתמקמו סופית במעגל האתנוס היהודי. הקריסה הזו שירתה הלכה למעשה את האידיאולוגיה הציונית, שחתרה לארגן את היהודים תחת מטרייה לאומית־אתנית אחת. המשבר ביחסים בין הערבים ליהודים אפשר לשלול את הטיעון הפלסטיני בדבר זהות מקומית אינקלוסיבית. יתר על כן, הוא אפשר את ערוב הגבולות בין הקולוניאלי ללאומי: היהודים חדלו להיות מפוצלים בין מקומיים וזרים, ערבים וח'וואג'את; הם הפכו כולם ל־יהוד והוגדרו על פי הזהות הלאומית. הנסיגה הסימבולית של היהודי המקומי מהזהות הפלסטינית אירעה במקביל לנסיגה ממשית מהמקום המעורב: היהודים החלו לעזוב את המרחבים הפלסטיניים ולהתכנס במרחבים יהודיים אקסקלוסיביים שכונו בלשון המקומית

קובניה. ב־1948, ערב המלחמה, מרבית היהודים והערבים כבר גרו במקומות נפרדים. הנכבה של הפלסטינים מצד אחד, והקמת מדינת ישראל מצד שני, היו ניצחון טוטלי של הקובניה כפרדיגמה קולוניאלית.

הדפוס השני: 1948–1967, אל'מוסתעמרה/אל'מוסתעמר (הקולוניה/הקולוניזטור)

אחרי הנכבה קרסה החברה הפלסטינית והתפצלה לארבע קבוצות משועות ומפוזרות שחיות בהקשרים שונים: הפליטים שהתיישבו במדינות ערב; הפלסטינים ברצועת עזה, שחיו תחת הממשל המצרי; הפלסטינים בגדה המערבית, שחיו תחת הממשל הירדני; והפלסטינים בישראל. תנאי הקיום היומיומיים החדשים של כל קבוצה, התפתחות התנועה הלאומית והתרבותית הפלסטינית, ומאבקי השחרור נגד הקולוניאליזם שהתנהלו באותן שנים ברחבי העולם — כל אלה הטביעו את חותמם על ההמשגה הפלסטינית של היישוב היהודי שהתפתח למדינה.

וכך, לאחר 1948 דעכו המונחים קובניה וח'ואג'ה והמונחים יהודים מקומיים ויהודים־ערבים, ובמקביל קובצו הטיפוסים השונים של היהודים (ערבים וזרים) באופן סופי לקטגוריה כוללת של 'יהוד', שהיא קטגוריה דתית־אתנית קולוניאליסטית מובחנת. עם זאת, בתוך הקטגוריה הכוללת של 'היהוד' התפתחו תת־טיפוסים ששיקפו סוגים שונים של אינטראקציות שקיימו הקבוצות הפלסטיניות עם המדינה היהודית.

בשפה המדוברת בפזורה הפלסטינית ומחוץ לגבולות ישראל קובצו המתיישבים תחת השם ההומוגני 'יהוד'. גם בקרב הפלסטינים בישראל הם נקראו 'יהוד', אולם ההמשגה זו החלה לסגת בהדרגה מקדמת השיח אל הרקע, ובמקביל עלו מונחים דיפרנציאליים חדשים שהתפתחו בהתאם לחיי היומיום. בשנות הממשל הצבאי, יחסי הפלסטינים בישראל עם האחר היהודי התארגנו בעיקר סביב שתי דמויות מרכזיות: איש הש"ב (زلمة شينيت, זלמת שין־בית) והמעסיק (المعلم, מועלם). הראשון הסדיר את חייהם במונחים כגון ביטחון, סכנה, מעקב, הפחדה, שיתוף פעולה, אזרח שולט/ אזרח נשלט, ואילו השני סיפק מקור פרנסה ושיקף את יחסי הכוח הכלכליים והלאומיים שהתקיימו בין הפלסטינים ליהודים אחרי הנכבה: יחסי מעסיק/מועסק, מרכז/שוליים. איש הש"ב היה איש ממשי וסימבולי כאחד. כוחו בוזר בין שלל בעלי תפקידים שייצגו את המדינה — אנשי צבא, אנשי ביטחון, אנשי שירותי המדינה. כל הדמויות הרשמיות האלה נקראו בפי הפלסטינים זלמת שין־בית. הם אצרו בידיהם כוח רב והטילו על הפלסטינים בישראל אווירת פחד; בין היתר הם יכלו לאשר העסקה של פלסטיני בעיר יהודית (או למנוע אותה) על ידי הנפקת האישור המתאים (או אי־הנפקתו). בהמשגתו של עזמי בשארה, הפלסטינים בישראל היו שארית מובסת של עם מובס (בשארה 1993), מפוחדים וחסרי ביטחון (ראו בוימל 2007, 11–15).

דמות המעסיק היהודי כונתה מועלם, מילה שפירושה מורה. זו המשגה מעניינת משום שהיא משיבה באופן סימבולי את המשמעות האטימולוגית המקורית של הח'ואג'ה, שפירושו

זהה לזה של המועלם, אלא שעתה התהפכו יחסי הכוחות. הח'וואג'ה, שסימן בעבר את החיצוני ואת הזר ובתקופות מסוימות את המסורס מינית, ונקלט במרחב המקומי על סמך ריחוקו הסימבולי שהפך אותו לגורם שאין בו איום או סכנה, התפרץ כעת אל תוך המרחב המקומי והשתלט עליו. יחסיו עם המקומי אינם עוד יחסים של זר-מקומי, אלא יחסים היררכיים של מורה-תלמיד, מקביליהם של יחסי שולט-נשלט.

בד בבד עם השינויים הללו הלך ודעך השימוש במונח קובניה לתיאור היישוב היהודי; המושג נסוג בהדרגה ונותר רק בשימושם של המבוגרים שחיו לפני 1948. המושג ח'וואג'ה, לעומת זאת, המשיך לשמש בשפה המדוברת העממית לכינוי זרים. אבי ז"ל נהג להצדיק את היחס השמרני שגילה כלפינו, בנותיו, בכך שהוא אינו ח'וואג'ה ולעולם לא יהיה: מבחינתו הח'וואג'ה היה המסמן של אורח חיים מתירני.

במקביל לשיח העממי הפלסטיני בישראל, בשיח האינטלקטואלי הלאומי שהתפתח בקרב הפלסטינים הן בישראל והן מחוצה לה הפכו מוסתעמרה (مستعمرة, colony) ומוסתעמרין (مستعمرين, colonizer) למונחים המסמנים את הקיום היהודי בפלסטין (ראו למשל Sayegh [1965] 2012). ההמשגה שאבה השראה מאווירת מאבקי השחרור מהקולוניאליזם המערבי שהתחוללו בשנות החמישים והשישים; אחד החשובים בהם היה המאבק האלג'ירי לשחרור מהקולוניאליזם הצרפתי. המשגת הקיום היהודי בפלסטין כקיום קולוניאלי שיקפה את היותו של הפרויקט הלאומי הפלסטיני פרויקט של שחרור ודה-קולוניזציה, כפי שנוסח באמנה הלאומית הפלסטינית בשנים 1964 ו-1965 ובתיקון מ-1968, שכלל קריאה להקמת מדינה דמוקרטית בכל רחבי פלסטין שתעניק אזרחות שווה לכל תושביה ללא הבדל גזע ודת.¹⁰ קריאה זו המשיכה להוביל את הדרך האידיאולוגית של אש"ף עד 1973, אז החל שינוי הדרגתי שנמשך לאורך שנות השבעים. בהשפעת תוצאות מלחמת 1967 ולחצים בין-לאומיים החל אש"ף לקבל את רעיון הפשרה הטריטוריאלית ולנוע ממצע של שחרור המולדת מהקולוניאליזם הציוני למצע של הקמת מדינה פלסטינית בחלק מפלסטין ההיסטורית.

הדפוס השלישי: 1967–1995, אל-מוסתוואטנה/אל-מוסתוואטון (ההתנחלות/המתנחל)

בעקבות מלחמת 1967 וכיבוש שאר שטחי פלסטין החלה התפשטות הדרגתית של היישוב היהודי אל תוך שטחי 1967. המונחים אל-מוסתוואטון (المستوطن) ואל-מוסתוואטנה (المستوطنة) החלו לשמש לסימון היישובים שהוקמו בשטחים שנכבשו ב-1967, בהבחנה מהיישוב היהודי בתוך ישראל.

¹⁰ במאי 1970 פרסם עיתון פת"ח בביירות מצע שמתאר את חזון המדינה הפלסטינית הדמוקרטית ואת המעמד האזרחי של היהודים בה. לתרגום לאנגלית ראו "The Palestinian Revolution and the Jews," <http://tinyurl.com/h6uezac>.

שלא כמו המונח מוסתעמרה, שסימן מציאות קולוניאלית שנעוצה בהקשר הגלובלי של מאבקי השחרור, המונח מוסתווטנה מציין באופן ספציפי את האקט הישראלי של התיישבות בשטחי 1967. בכך המונח מוסתווטנה מאמץ למעשה את ההמשגה הישראלית הדיפרנציאלית המבחינה בין שני סוגי ההתיישבות לפי גבולות פוליטיים שהיא קבעה. במילון הערבי הקלאסי של אבן מנט'ור, ליסאן אל-ערב (לשון ערב),¹¹ נכתב: "أَوْطَنْتُ الأَرْضَ وَوَطَنْتُهَا تَوَطِينًا وَاسْتَوْطَنْتُهَا أَيَّ اتَّخَذْتُهَا وَطَنًا"¹² ("יישבתי האדמה והושבתי בה יישוב והתיישבתי בה", כלומר עשיתי אותה למולדת), ובמילון הקלאסי אל-מוחיט¹³ נכתב: "اسْتَوْطَنَهُ: اتَّخَذَهُ وَطَنًا" ("התיישב בו, הפך אותו למולדת"). על פי שני הפירושים משמעותו היסודית של הפועל אסתוטן היא עשיית הקרקע למולדת — אולם בלי ממד של השתלטות כוחנית. מבחינה זו המונח התנחלות (استيطان) הוא מונח תיאורי וניטרלי ואינו מעיד בהכרח על כפייה, בניגוד למונח מוסתעמרה שמשמעותו נגזרה כאמור מההקשר הקולוניאלי ומהמאבקים לשחרור לאומי.

סקירה של השבועון פלסטין אל-ת'וורה, ביטאון תנועת פת"ח שהחל לראות אור בביירות בשנת 1972, מלמדת על תהליך ההבניה והקליטה של משמעות המושג מוסתווטנה. בגיליונות הראשונים של השבועון השתמשו הכותבים בעיקר במונח מוסתעמרה, ואילו אחרים השתמשו לסירוגין במונחים מוסתווטנה ומוסתעמרה. בכתבה מ-19 ביולי 1972, למשל, שכותרתה "האויב ממשיך לקבוע עובדות בשטח", השתמש הכותב אך ורק במונח מוסתעמרה לתיאור הקמת היישובים היהודיים בשטחים שנכבשו ב-1967. ב-5 ביולי 1972 אפשר למצוא כותב אחר שהשתמש בשני המונחים לתיאור אותה פעילות של התיישבות: "גוברים תהליכי ההתנחלות (אל-אסתיטאן) ובניית המושבות (מוסתעמראת)". בכתבה שפורסמה ב-16 באוגוסט 1972, שכותרתה "החזית הערבית מנקודת ראות מנהיגה" — כתבה של פלסטיני מישראל שכללה קטעים מאוטוביוגרפיה של אחד ממנהיגי תנועת אל-אדא — השתמש הכותב במונח מוסתווטנה בלבד לתיאור היישובים היהודיים שהוקמו בגליל. ואולם, ככל שחולפות השנים אפשר לראות שהשימוש במושג מוסתווטנה לתיאור היישובים היהודיים שהוקמו בשטחי 1967 הולך ומצטמצם. במקביל חלה ירידה הדרגתית בשימוש במושג מוסתעמר, ומתחילת שנות השמונים אפשר לראות שהמושג מוסתווטן/מוסתווטנה הופך להגמוני, גם בכתבי עת שנמנים עם השמאל הפלסטיני. גם מסקירה של גיליונות כתב העת אל-הדף — ביטאון החזית העממית לשחרור פלסטין — מהשנים 1980 ו-1984 עולה כי מוסתווטנה הפך למונח המוביל לתיאור ההתיישבות בשטחי 1967, וזאת בהתאמה הן להמשגה הישראלית ההגמונית

11 מילון ליסאן אל-ערב נחשב ללקסיקון הקלאסי, החשוב והכולל ביותר של השפה הערבית. אבן מנט'ור סיים את חיבורו בשנת 1290, והוא כולל עשרים כרכים.

12 ראו הגרסה המקוונת של ליסאן אל-ערב, <http://tinyurl.com/z7up7oc>.

13 מילון אל-מוחיט נכתב במאה החמש-עשרה בידי אלפירוזאבאדי.

והן להמשגה הבין-לאומית כפי שהיא מופיעה למשל בתרגום הרשמי של החלטות האו"ם הנוגעות לבנייה בשטחי 1967.¹⁴

נשאלת אפוא השאלה: מדוע השתמשו הפלסטינים במושגים חדשים ודיפרנציאליים לתיאור הפרויקט ההתיישבותי הקולוניאלי מ-1967 ואילך? במה שונה, מנקודת מבטם, הפרויקט הקולוניאלי של 1948 מזה של 1967? האם ההמשגה היא תוצר של אימוץ השיח הישראלי והבין-לאומי ההגמוני, או שהיא מתארת מציאות חדשה שנוצרה? במה שונה המתנחל מהמתיישב? מה מייחד אותו? אני טוענת שההמשגה החדשה שיקפה את יחסי הכוח שנוצרו אחרי 1967 בין הפלסטינים והישראלים, יחסים שהובילו לטרנספורמציה של הפרויקט הפלסטיני מפרויקט לאומי של שחרור ודה-קולוניזציה לכל הפלסטינים לפרויקט של הקמת מדינה בשטחים שנכבשו ב-1967, עבור תושבי אותם שטחים בלבד. יתר על כן, השפה לא רק שיקפה שינויים אלא גם יצרה והנכיחה אותם במרחב של חיי היומיום.

כיבוש 1967 התרחש 19 שנים אחרי הנכבה הפלסטינית והקמת מדינת ישראל. בינתיים, דור פלסטיני חדש נולד וגדל בצל החוויות של אובדן מולדת, פליטות וזרות. הציפייה הפלסטינית אחרי הנכבה לא הייתה להקמת מדינה; השיח שרווח אז היה שיח של זכויות ושחרור שקרא לחזרת הפליטים ולשחרור המולדת מהשליטה הציונית הקולוניאלית (גאנס 2009). ב-19 השנים שחלפו מהנכבה והקמת מדינת ישראל ועד התבוסה של 1967 והכיבוש של שאר חלקי המולדת הפלסטינית החזיקו הפלסטינים באמונה ששחרור פלסטין אינו אלא עניין של זמן (שם; בשארה 1993, 10, 12–13). האווירה הפאן-ערבית האופטימית, ההנהגה הכריזמטית של גמאל עבר אל-נאצר, ייסוד אש"ף ב-1964 וההכרזה של הנהגת פת"ח בראשית 1965 על תחילת המהפכה הפלסטינית — כל אלה הפיחו תקווה בעולם הערבי בכלל ובפלסטינים בפרט. פלסטין של אותם הימים, כפי שהיה נהוג לנסח את היחס אליה, הייתה המצפן והמצפון של העולם הערבי. אולם כגודל התקווה כן גודל האכזבה, שלא איחרה להגיע בעקבות התבוסה המרה של 1967 (אל-עזם 1968).

תוצאות מלחמת 1967 הומשגו בשיח הפלסטיני ובשיח הערבי הכללי בעזרת המונח נִפְסָה; השוני בין מונח זה לבין המונח נכבה, הממשיג את מאורעות 1948, מאיר את הייחוד של כל תבוסה ואת ההשפעה של שני האירועים יחדיו על התפיסה של היישוב היהודי בשיח הפלסטיני. בספרות הפלסטינית המילה נכבה מתייחסת לאסון שפקד את הפלסטינים ב-1948 בעקבות מעשי הטיהור האתני שביצעו הכוחות הציוניים, שכללו בין השאר גירוש מסיבי של כ-780,000 פלסטינים והפיכתם לפליטים (Abu Lughod 1971, 61); הרס של יותר מ-500 כפרים; ריקון של חמש ערים מתושביהן הערבים (צפד, ביסאן, טבריא, ביר א-סבע ומג'דל עסקלאן); ריקון של שכונות היוקרה של ירושלים: קטמון, בקעה וטלביה (Tamari 1999);

14 ראו למשל את התרגום לערבית של החלטה 452 של מועצת הביטחון, 20.7.1979, באתר של מרכז התכנון הפלסטיני ששייך לאש"ף: <http://tinyurl.com/j2uq86w>; וראו את תרגומי המונחים מההחלטות הבין-לאומיות כפי שהן מופיעות באתר הבית של היחידה לתמיכה בצוות המשא ומתן הפלסטיני של אש"ף, "المستوطنات الإسرائيلية والقانون الدولي", <http://tinyurl.com/h4wtgru>.

ויציאה וגירוש של מרבית תושבי יפו, חיפה, לוד ורמלה. פעולות אלה הסתכמו בגירוש של מחצית מתושביה הפלסטינים של פלסטין ההיסטורית ושל כ-85% מכלל הפלסטינים שחיו בשטח שהפך למדינת ישראל. אלה הפכו לפליטים במדינות ערב השכנות, בגדה המערבית וברצועת עזה.

המושג נכבה טומן בחובו יסודות מורכבים של יחסי כוח בין מוכה האסון לבין הגורם לו. המונח משמש לתיאור אסונות המכים באדם באופן פתאומי — כמו שכול, אסון טבע, אובדן או נכות — כשהוא ניצב מולם חסר יכולת להתגונן או להתנגד, וגם אם יפעל לא יוכל לשלוט בגורלו ולשנות את התוצאה. להמשגה זו יש השלכה אסטרטגית קולקטיבית מפני שהיא מסירה מהפלסטיני את האחריות להתרחשות הנכבה. אולם מעבר למשמעות המילולית הישירה, ההמשגה של האירוע כחורבן מוחלט נושאת ממד נוסף, שעל פי רוב אין נותנים עליו את הדעת: האפשרות של התחלה חדשה. ההמשגה של 1948 כאסון טוטלי מסמנת שהנזק שנגרם אינו בר-תיקון ואי-אפשר להשיב את הגלגל לאחור, אולם מכאן אין להסיק שהפלסטיני, כסובייקט, מת. אדרבה, יש ציפייה ממנו שיפעל לשינוי עתידו וייצור תנאים חדשים שיאפשרו זאת. הנכבה הופכת אפוא לסמן של תום עידן — אולם לא לקץ משמעותו מוות; המשמעות כאן דומה לזו של סיפור המבול, שמסמל תום עידן יותר מאשר קץ כל הזמנים. המורכבות הזו פותחת בפנינו אפשרות לראות בנכבה סוף עידן, אך בו בזמן התחלה חדשה המרמזת על בנייה מחודשת ועל תקווה לעתיד טוב יותר. בשיח הלאומי שהתפתח בעקבות הנכבה הומשג העתיד הטוב כמושגים של שחרור לאומי, דה-קולוניזציה של המולדת וזכות השיבה. השיח הזה לא התעכב על מושגים של מדינה (אף ששחרור המולדת הקביל להקמת מדינה דמוקרטית אחת, כפי שנוסח באמנה הלאומית הפלסטינית);¹⁵ ישראל לא נתפסה כמדינה אלא ככוח זר וכובש, והרעיון של שתי מדינות בנוסח החלטה 181 של האו"ם נותר בשולי השיח.

התבוסה המרה של 1967 השפיעה בצורה אסטרטגית על הפרדיגמה הלאומית הפלסטינית. התקומה המיוחדת מאסון 1948 התגלתה כקשה ביותר להשגה, שחרור המולדת הלך התרחק והאביב הפאן-ערבי שהנהיג עבד אל-נאצר הובס. הפלסטינים החלו לאמץ בהדרגה את רעיון הפשרה הטריטוריאלית, לא על בסיס החלטה 181 אלא על בסיס הקו הירוק שקבעה ישראל כגבולה המדיני דה-פקטו.

ההמשגה של הנכסה ממלאת תפקיד מכריע בכל הנוגע לתפיסת העתיד. פירושו המילולי של המונח נכסה הוא התהפכות. לפי ליסאן אל-ערב,¹⁶ נכס (نكس) פירושו "הפך הדבר על ראשו" או "הוריד את ראשו בגלל השפלה". בשפת היומיום המונחים נכסה ואֶנְתֶּכֶס משמשים לציון מצב של נסיגה זמנית, מתוך הנחה עקרונית של תיקון. במילים אחרות, אם יתוקנו הגורמים לתבוסה יוכלו צבאות ערב לשחרר את פלסטין. בהקשר זה נכתבו אינספור מאמרים,

¹⁵ הנוסח המקורי של האמנה הלאומית הפלסטינית, שהוכרז בירושלים במאי 1964, קובע את זכותם הבלעדית של הפלסטינים על פלסטין ומגדיר את הציונות כתנועה כובשת. על מטרות המאבק הלאומי לשחרור המולדת ועל הראייה הלאומית ראו בנוסח האמנה, http://avalon.law.yale.edu/20th_century/plocov.asp.

¹⁶ ראו הגרסה המקוונת של ליסאן אל-ערב, פרק 14, שורש נכס: <http://tinyurl.com/z6pc58h>.

מסות וספרים שניתחו את התנאים ואת הגורמים לתבוסה וביררו את הדרכים להשתקם ממנה, אולם כיוון זה לא הוליד דבר. בשעה שבשיח הפלסטיני ובשיח הבין-לאומי התבוסה והכיבוש נחשבו זמניים, בפועל הוקמו עוד ועוד יישובים יהודיים ונקבעו עובדות בשטח הכבוש.

כאמור, מ-1948 עד 1967, בתקופה שבה תם עידן והחל פרויקט לאומי של שחרור ודה-קולוניזציה, רווח בשיח הלאומי השימוש במונח מוסתעמרה לציון היישוב היהודי בפלסטין. ישראל נתפסה ככוח קולוניאלי שיש לפרקו ופלסטין, שהייתה תחת כיבוש, לא נחשבה מקרה ייחודי אלא חלק מקהילת עמי העולם השלישי שנלחמו למען שחרור לאומי ועצמאות מכוחות האימפריאליזם המערבי. לנגד עיניה של ההנהגה הלאומית הפלסטינית עמד המודל של האלג'יריים, שהצליחו לגרש את הצרפתים ולשחרר את המולדת — אם כי הפלסטינים לא דיברו על גירוש היהודים מפלסטין אלא על "פלסטיניזציה" שלהם, כלומר הפיכתם לאזרחים שווים במדינת פלסטין הדמוקרטית האחת שבה יהודים, נוצרים ומוסלמים יחדיו יחד ולמוצא הדתי לא תהא כל השפעה.¹⁷

מלחמת 1967 יצרה את הייחודיות של המקרה הפלסטיני. החלת הכיבוש על החלקים הנותרים של פלסטין, אחרי הקמת המדינה היהודית בשטחי 1948, יצרה טרנספורמציה ביחס לישראל וזו הפכה מישות קולוניאלית שיש לפרק מן היסוד למדינה כובשת שיש להשתחרר מעולה. הטרנספורמציה הזאת לא הייתה פתאומית אלא תוצר של התנאים ההיסטוריים שהכנסה חשפה. בעקבות אירועי 1967 הפנימו הפלסטינים את חוסר האיזון בינם לבין הישראלים ואת החולשה הערבית המבנית אל מול העליונות הצבאית הישראלית. הם ראו נכוחה את העמקת היחסים והקשרים האסטרטגיים בין ישראל לארצות הברית, את התמיכה העולמית בזכותה של ישראל להתקיים ואת המחויבות של המערב לישראל על רקע השואה. כל הגורמים האלה השפיעו על הפלסטינים והם החלו לפתח פרגמטיות מדינית ולנוע לאט-לאט מרעיונות של שחרור ודה-קולוניזציה לרעיונות של פשרה טריטוריאלית ומדינה לאומית. המעבר לפרגמטיזם לאומי והאימוץ של פתרון מדינתי (statehood) בשטחי 1967 מסבירים את הדעיכה ההדרגתית בשימוש במושג מוסתעמרה, השזור בשיח של המאבק העולמי נגד הקולוניאליזם, ואת אימוץ המונח מוסתוטונה, המקביל למושג הבין-לאומי settlement. זהו מושג ניטרלי יחסית; בהקשר ההיסטורי של סוף שנות השישים הוא לא אצר רמז ללגיטימיות או לאי-לגיטימיות של מדינת ישראל עצמה, אלא הפנה את הביקורת לעבר הכיבוש — שלמרות אי-הנוחות הכרוכה בו, הרי מבחינת החוק הבין-לאומי הוא נחשב לאקט קביל שמדינות רשאיות לנקוט במקרים מסוימים ושחוקיו מוסדרים באמנות בין-לאומיות (למשל אמנת ז'נבה הרביעית מ-1949).

בחינת ההמשגה הדיפרנציאלית של היישוב היהודי בשיח הפלסטיני מגלה דמיון רב להמשגה הישראלית ההגמונית, שנוסחה על פי צירי הזמן והמקום והבחינה בין התנחלויות ליישובים. ואולם בכל זאת ההמשגה הפלסטינית של סוגי ההתיישבות לפי ציר זמן-מרחב

¹⁷ ראו הערה 10 לעיל, מצע המדינה הדמוקרטית האחת שפורסם בעיתון פת"ח בכיירות ב-1970, <http://tinyurl.com/h6uezac>.

(1967-הקו הירוק) שונה מזו הישראלית בכך שהיא אינה מבחינה בין היישובים היהודיים השונים שהוקמו בשטחים שנכבשו ב-1967. בשיח הישראלי ההגמוני הנקודות היהודיות בגולן או בבקעת הירדן מכונות יישובים, ההתיישבות במזרח ירושלים נקראת שכונות ושאר היישובים היהודיים בגדה המערבית מכונים התנחלויות, ואילו השיח הפלסטיני מעניק לכל אלה את התואר מוסתוטנא. בד בבד, ההתיישבות היהודית בתוך גבולות הקו הירוק מכונה בשיח הפלסטיני הרשמי אל-בלדאת אל-יהודיה – היישובים היהודיים.

השימוש הדיפרנציאלי הרווח בשיח הציבורי הפלסטיני, שתואם במידה רבה את המפה המושגית הישראלית, עורר ביקורת בקרב חלק מהזרמים הפוליטיים והאינטלקטואליים הפלסטיניים. אפשר להצביע על שני זרמים – דתי ואינטלקטואלי-לאומי – שהתנגדו לעצם ההמשגה הדיפרנציאלית של היישוב היהודי משני עברי הקו הירוק ולשימוש במושג מוסתוטנא בפרט. שני הזרמים האלה הציעו המשגות חלופיות המשקפות תפיסה אידיאולוגית.

מרבית זרמיה של הביקורת הדתית מאמצים את המושג מוע'תסבאת לציון כל צורות היישוב היהודי ואת המושג מוע'תסב לכינוי המתיישבים היהודים בפלסטין המנדטורית. הפירוש המילולי של מוע'תסבאת הוא אָנוסות; אל-מוע'תסב הוא אנס. המונח אונס בהקשר זה פירושו השתלטות כוחנית ואי-צדק, והוא מעוגן בסימבוליקה מינית של כפייה. בליסאן אל-ערב המילה ע'סב פירושה לקח שלא כדין (أخذ الشيء ظلماً);¹⁸ בחדית' הוזכר אל-ע'סב כלקחת כספו של האחר בתוקפנות ושלא כדין (أخذ مال الغير ظلماً وعدواناً) ונכתב גם "غاصبها نفسها [...] واقعها كرها",¹⁹ כלומר אנס את נפשה וקיים עמה יחסי מין בעל כורחה. בשיח היומיומי המילה מציינת כל אקט של כפיית רצון על האחר בתוקפנות ובחוסר צדק, כולל כפייה מינית. השימוש במונח אונס של פלסטין מעיד אפוא על לקיחה של הארץ שלא כדין באקט המדומה לכפייה מינית.

אתר האינטרנט האסלאמי דרך האסלאם²⁰ מקבץ הנחיות לתיקון טעויות לשון נפוצות בשיח הלאומי ומציע מושגים חלופיים שאמורים לשקף נאמנה את המציאות ולמנוע את סילופה. המושג אל-מוסתוטנאן אל-יהוד מוצג באתר כמושג מטעה ובמקומו מוצע המושג המדויק "האנסים היהודים". לפי האתר, "[המונח המילולי של] אל-מוסתוטנאן הוא 'עושה את האדמה למולדת שלו', ואילו בפלסטין היהודים לקחו את האדמה באונס ובכפייה, על כן הם אנסים". האתר מניח כמובן ניגוד מהותי בין עשיית אדמה למולדת לבין לקיחתה בכוח, אף שהלכה למעשה אין בהכרח ניגוד בין השניים: אדרבה, אפשר להשתלט בכוח על מקום מסוים ולהפוך אותו למולדת של מתיישבים חדשים. כך, השיח האסלאמי משתמש בשפה טעונה מינית כדי לסמן את המשמעות הסימבולית של ההשתלטות על המקום.

18 ראו הגרסה המקוונת של ליסאן אל-ערב, <http://tinyurl.com/gtndlps>.

19 שם.

20 טריק אל-אסלאם, طريق الاسلام, ראו <http://ar.islamway.net>.

שזירה של מוטיבים מיניים בשפה הלאומית היא מוטיב מכונן בהבניית הזהות הלאומית ברחבי העולם ואינה ייחודית לשיח הדתי או הלאומי הפלסטיני (Yuval-Davis 1997; Hammami 2010). על פי רוב, לאומיות, מדינה ואזרחות מכוננות כמוטיבים גבריים ואילו אדמה, קרקע ומולדת מכוננות כמוטיבים נשיים; המולדת עצמה זוכה לדימוי של אם או של אהובה (Ghanim 2009). בשירה שנכתבה בשני העשורים הראשונים אחרי הנכבה כיבוש פלסטין מדומה לנפילה של האהובה בשבי, אונס של המולדת או פגיעה בכבוד המשפחה. שזירתם של מוטיבים מיניים פטריארכליים בשיח הלאומי הפכה את פרויקט השחרור הלאומי לפרויקט שחרור גברי וכוננה את המולדת בדמותה של האישה האנוסה והפסיבית. ברבות השנים ובעקבות הביקורת הפמיניסטית הלך ודעך השימוש בהמשגה המינית בשיח החילוני הלאומי, אולם היא עדיין משמשת בשיח הדתי הלאומי המתבסס על השקפת עולם דיכוטומית מובהקת של צדק-עוול, נכון-לא נכון, עליונות גברית-נחיתות נשית.

במקביל לזרם הדתי, בשנים האחרונות מציע הזרם האינטלקטואלי הלאומי לחדול מן השימוש במונח אסתיטאן/מוסתווטנה ובמקומו להחיל את ההמשגה ששימשה בעבר את הפלסטינים לתיאור כלל היישוב היהודי בפלסטין – "מוסתעמראת" (קולוניות). הסוציולוג הפלסטיני אבאהר אל-סקא (2013) הדגיש בהקשר זה שההבחנה הנדרשת היא על ציר זמן-מקום: בין אל-מוסתעמרה אל-אולא (הקולוניה הראשונה) שהוקמה בתוך הקו הירוק ובין אל-מוסתעמרה אל-ת'אניה (הקולוניה השנייה) שהוקמה בשטחים שנכבשו ב-1967. מבחינתו השימוש במונח מוסתווטנה הוא שימוש פוליטי שנועד לשרת את הפרספקטיבה המדינית של הסכמי אוסלו, פרספקטיבה שמקבלת את ההבחנה בין האזורים השונים על מנת להצדיק את הקמתה של מדינה בשטחי 1967. לדברי החוקר עבד אל-רחים אל-שיח' (2015), דה-קולוניזציה אינה מבחינה בין תל אביב לאריאל; שניהם יישובים קולוניאליים כוחניים, והאפשרות היחידה לנרמלם היא על ידי דה-קולוניזציה והקמת מדינה אחת ליהודים ולפלסטינים על בסיס שוויון מלא.

הזרם ההגמוני כיום באקדמיה הפלסטינית בכלל ובמדעי החברה בפרט מסרב בתוקף לקבל את ההמשגה הדיפרנציאלית המבחינה בין התנחלות בשטחי 1967 ובין יישוב בשטחי 1948. ביסוד ההמשגה של סוציולוגים, אנתרופולוגים וחוקרי תרבות ניצב רציונל של דה-קולוניזציה בסגנון דרום אפריקה, שעיקרה התארגנות מחודשת של יחסי אזור-מדינה באופן שוויוני. הרציונל המארגן של השיח האסלאמי, לעומת זאת, הוא הדוגמה האלג'ירית, שבבסיסה "טיהור" המקום מנוכחותם של המתיישבים מתוך רצון להשיב את הגלגל לאחור, לעידן שלפני הקולוניזציה.

חשוב להבהיר שדווקא ההמשגה של הזרם האסלאמי, השזורה בערכי התרבות הגברית והמציגה את פרויקט ההתיישבות בפלסטין כאקט של אונס, טומנת בחובה אמביוולנטיות מבנית ואינה מתיישבת עם צורת ההתמודדות המסורתית הנהוגה במקרים של אונס. במאמר שכותרתו "מלחמת המושגים" ביקר הסופר הפלסטיני ח'ירי מנצור (2014) את השימוש במונח אונס ובנגזרותיו. לטענתו, "אם נקבל את המינוח שלפיו מה שקרה בפלסטין הוא אונס, הרי

הפתרון שתרכבתנו העממית מציעה לנאנסת הוא נישואים עם האנס על מנת להסתיר את ה'פדיחה'. לפי ההיגיון הזה, הסכמי השלום שנחתמו בין הערבים וישראל הם טקסי חתונה שמתפרסמים ברכים על מנת שהילד שייוולד לא יהיה ממזר.

הדפוס הרביעי: המאחז/המתנחל הקיצוני

חרף הביקורת מצד הזרם הדתי ומצד הזרם האינטלקטואלי הלאומי, ובדומה לשיח הקנוני הישראלי והבין-לאומי, הפכו המושגים מוסתווטנאט ומוסתווטן למקבילים להתנחלויות ולמתנחלים. מושגים אלה מתייחסים ספציפית להתיישבות היהודית ולמתיישבים היהודים בשטחים שנכבשו ב-1967, לעומת המושגים האלטרנטיביים שהפכו בהדרגה לסמן של שיח לא פרגמטי, חולם ודוגמטי.

ואולם פתרון שתי המדינות, שהפלסטינים חשבו שיוגשם בתהליך אוסלו, לא רק שלא התממש, אלא שההתנחלויות הלכו והתרחבו. כיום המתנחלים מונים כחמישית מתושבי הגדה המערבית, והתושבים הפלסטינים מוקפים בהתנחלויות ובתשתיות שלהן. בעקבות הסכמי אוסלו שטחי הגדה המערבית מחולקים כדלקמן: 18% מהשטח נחשבים שטח A, הנתון לשליטה פלסטינית, נהנה מאוטונומיה רחבה וכולל את הערים הפלסטיניות שבגדה המערבית מלבד מזרח ירושלים; 19% מהשטח מוגדרים שטח B, שבו הפלסטינים נהנים מאוטונומיה חלקית; 3% מהשטח מוגדרים שמורות טבע; ואילו 60% מהשטח מוגדרים שטח C. באזור זה האוכלוסייה הפלסטינית דלילה, המתנחלים מונים שני שלישים מהתושבים ושולטים על 49% מהקרקעות.²¹ על מנת ליצור את היחס הדמוגרפי הזה שורטטו הגבולות בשטח C כך שלא נכללו בהם ריכוזים של אוכלוסייה פלסטינית, ואלה הועברו לניהול הרשות; ההתנחלויות והמאחזים, והשטחים הנחוצים להתפתחותם ולביטחונם על פי הגדרות ישראל, נשארו תחת שליטה ישראלית מלאה. שטחי C, שהיו אמורים להיות מרחב המחיה וההתפתחות של מדינה פלסטינית עתידית, הפכו לספר התנחלויות, שטח להתפשטות וזחלת של הפרויקט הקולוניאלי שהולך וסוגר את הפלסטינים במובלעות מקוטעות.

הפלסטינים מצאו את עצמם לכודים במציאות בעייתית. הם הכירו בזכותה של ישראל להתקיים על 78% ממולדתם, אך במקביל לבניית גדר ההפרדה והמחסומים, שניתקו את שני צדי הקו הירוק זה מזה, נהרו מתנחלים והשתלטו על שטחים שיכולים לשמש בסיס להתפתחות מינימלית של מדינתם. כך הפכו המתנחלים בשטחי הגדה המערבית לפנים החדשות של הישראליות שהפלסטינים מכירים. שינוי זה השפיע שוב על הדרך שבה הפלסטינים ממשיגים הן את המתנחלים והן את היהודים החיים ממערב לקו הירוק. ההבחנה בין קבוצות שונות של מתנחלים מבטאת היטב את יחסי הכוח בשטח: הפלסטינים נמצאים בנקודת שפל של הפרויקט

21 הנתונים מבוססים על פרסומי המכון למחקר יישובי. ראו, The Applied Research Institute – Jerusalem

“The Israeli Settlements Enterprise Presentation,” <http://tinyurl.com/j94olwe>

הלאומי ומוצאים את עצמם מרוכזים במובלעות אוכלוסין מקוטעות, הפרוצות לכניסות של הצבא הישראלי. יתרה מזו, הפלסטינים כבר איבדו את האמון בהנהגה הפוליטית והלאומית שלהם והם רואים בה הנהגה אימפוטנטית במקרה הטוב וסוכנת משנה של שימור הכיבוש במקרה הרע. בו בזמן, החלוקה בין עזה לגדה המערבית קורמת עור וגידים.

עד האינתיפאדה הראשונה, פקידים יהודים עבדו במשרדי הרשויות ובבנקים שפעלו בתוך ריכוזי האוכלוסין הפלסטיניים בשטחים הכבושים ובעיקר במרכזי הערים הפלסטיניות. התושבים הפלסטינים ידעו להבחין בינם ובין שאר המתנחלים או אנשי הביטחון; היהודים בגדה המערבית לא נתפסו אפוא כמקשה אחת. סאמר, בן 49 מרמאללה, שהיה פעיל באינתיפאדה הראשונה ונכלא למשך שלוש שנים באשמה של חברות בחזית העממית, הבהיר:

לפני האינתיפאדה הראשונה היו פקידים יהודים שעבדו בעיר במשרדים הרשמיים ובבנקים, היו החיילים, השוטרים, היו סתם אזרחים שבאו, והיו המתנחלים. מבין כולם, הדתיים עם הכיפה היו הכי אלימים ומפחידים, אפילו בקרב החיילים. כיפה הייתה עבורנו שווה מתנחל אלים.

בהקשר זה חשוב לציין שבשנות השמונים המוקדמות פעלו קבוצות טרור יהודיות נגד מטרות פלסטיניות. המפורסמת ביותר היא המחתרת היהודית, שאנשיה נמנו עם תנועת גוש אמונים, ממקימי ההתנחלות הדתית-לאומית בשטחים הכבושים וממוביליה (ארן 2013). בשנת 1980 ניסו אנשי המחתרת היהודית להתנקש בחייהם של שלושה ראשי ערים פלסטינים ופצעו אותם באורח קשה, וב־1983 תקפו כמה מחבריה בירי וברימונים את המכללה האסלאמית בחברון, רצחו שלושה סטודנטים ופצעו שלושה נוספים. המחתרת נחשפה בזמן שאנשיה תכננו לפוצץ חמישה אוטובוסים במזרח ירושלים (ראו סגל 1987).

כפי שהסביר סאמר, באותה תקופה נתפסו המתנחלים בעיקר על פי המשוואה כיפה=אלימות. עד פרוץ האינתיפאדה הראשונה לא הבחינו הפלסטינים בין סוגים שונים של מתנחלים, אלא בעיקר בין מתנחלים ובין קבוצות ישראליות אחרות. בעוד המתנחלים נחשבו לקבוצה הומוגנית ודתית, הרי בעקבות הקליטה של פועלים פלסטינים בשוק העבודה הישראלי והאינטראקציות האנושיות שהתקיימו בין יחידים, היהודים בישראל של גבולות 1949 נתפסו יותר ויותר כקבוצה הטרוגנית. לא נוצר טיפוס מובחן ואחיד של "הבוס היהודי"; היה מועלם יהודי טוב, ואחר רע. אני זוכרת היטב מימי ילדותי, לפני האינתיפאדה הראשונה, נסיעות משפחתיות עם קרובים מטולכרם לחופי הים של תל אביב ושל נתניה, שם נהגו בני המשפחה לדון ולהשוות בין בתי המלון הטובים. המתנחלים וההתנחלויות נתפסו אפוא כקבוצה קיצונית ומובחנת, אל מול ישראל והישראלים שנתפסו באופן מגוון ובעירוב של רגשות.

האינתיפאדה הראשונה הביאה עמה שורה של תהליכים שחוללו שינויים בכל מרקם החיים הפלסטיניים: האינטראקציות החברתיות שהתקיימו בין היהודים הישראלים לפלסטינים נקטעו, ישראל החילה מדיניות נוקשה של סגר והפרדה, ותהליך אוסלו וכישלונו יצרו רדוקציה של היחסים האנושיים למפגשי צבא-אזרח או מתנחלים-פלסטינים. הלקסיקון הפלסטיני התעבה במושגי שליטה ודיכוי: מחסום, גדר, דרך עפר, דרך עוקפת, מחסום, אֶגְ'תֶּאֶח (פלישה), תעודת

זהות, תִּסְרִיחַ (אישור), איסור ביטחוני. בעקבות כל אלה, התפיסה המגוונת של הישראלים היהודים החלה לסגת והפלסטינים שבו להתייחס אליהם כאל קבוצה הומוגנית כוללת של יהוד. כיום בשפת היומיום של הפלסטינים תושבי הגדה המערבית מקובל לומר: "קיבלתי עבודה אצל היהודים" או "יש לי אישור לצאת אצל הַיהוד".

ההמשגה הדיפרנציאלית בהתאם לחוויה ולהקשר מתבהרת היטב אם משווים בין שלוש הקבוצות: הפלסטינים האזרחים בישראל, הפלסטינים במזרח ירושלים והפלסטינים בשאר השטחים. הראשונים, שחיהם מתנהלים בהקשר הישראלי, אינם משתמשים כמעט במושג יְהוּד אלא בשיום קונקרטי ודיפרנציאלי של מקומות, תפקידים ואנשים. הבלשן עבד אלרחמן מרעי בחן את אופי הקליטה של העברית אל תוך הערבית המדוברת בקרב הפלסטינים בישראל (מרעי 2013א; 2013ב). לדבריו, הערבית המדוברת של הפלסטינים בישראל, שיש המכנים אותה ערבית מעוברת או "ערבית", שזורה במילים, בפרפרזות ובמושגים רבים הלקוחים מהעברית. שפה ייחודית זו נוצרה בעקבות "החשיפה לעברית, באמצעות מגע עם האוכלוסייה היהודית. זה קורה במוסדות ציבוריים, במשרדי הממשלה, במקומות העבודה, בשוק, בקניון. החשיפה למילים עבריות גברה גם באמצעות התקשורת הכתובה והאלקטרונית" (מרעי 2013ב). מאז 1948 ועד היום, הצורך בדיעת העברית נובע בראש ובראשונה מהצורך להשתלב בשוק העבודה היהודי. "הפועל העובד בבתי העסק, במוסכים, בחקלאות ובתעשייה קולט מילים עבריות במהלך יום העבודה, והוא משתמש בהן כשהוא חוזר לביתו עם בני משפחתו או חבריו" (מרעי 2013ב).

אותו תהליך אפשר למצוא, אם כי בצורה מוגבלת יותר, גם אצל הפלסטינים הירושלמים המחזיקים בתעודת זהות ישראלית. אלה נדרשים באופן שוטף לשירותי מוסדות המדינה (מס הכנסה, משרד הפנים, ביטוח לאומי וכו') ומקיימים יחסי עבודה עם הצד המערבי של העיר. גם הם משתמשים במגוון כינויים בעלי מנעד של ניואנסים להמשגת הישראלים היהודים, אם כי הגיוון פחות מזה של הפלסטינים האזרחים בישראל. גם בשפתם נקלטו מושגים שעורבתו מהעברית, המשקפים את האינטראקציה שקיימו ברמה העסקית והפונקציונלית.²² מושגים אלה לא נתפסו כפי שהם אלא עברו טרנספורמציה, עורבתו ונקלטו בשפת היומיום כמושגים שאינם זהים למקור העברי, ואילו מושגים אחרים (משולש, מעורב, חניה, משכורת, שלט, צומת) נקלטו מהעברית במדויק.

במקביל התפתח בקרב הפלסטינים בגדה המערבית תהליך מעניין ביותר: פירוק קטגוריית המתנחלים לתת-קטגוריות, מצד אחד, וקיבוץ קטגוריות של שאר הישראלים לקטגוריה אחת, מצד שני. תהליך זה משקף את מדיניות ההפרדה והקמת הגדר, שגרמה לצמצום היחסים בין הפלסטינים בגדה ליהודים הישראלים; מנגד התהליך משקף את התרחבות ההתנחלויות, את העלייה ברמת האלימות של קבוצות כמו "תג מחיר" ונוער הגבעות המזוהות עם המתנחלים,

22 למשל רמזון במקום רמזור או כלוש במקום תלוש.

ואת התחזקות כוחם של המתנחלים בזירה הפוליטית ובמוקדי קבלת ההחלטות בישראל. המתנחלים, שנתפסו כקבוצה של דתיים קיצוניים, הופכים לאט-לאט לקבוצה מגוונת שכוללת תת-קטגוריות מובחנות של מתונים וקיצוניים, טובים ורעים. בה בעת, תת-הקטגוריות של החברה הישראלית נאספות אל קטגוריה אחת של יהוד. מובן שאין זה תהליך עקיב וחלק, אלא מגמה שמעידה על הלך הרוח.

על ההבניה הדיפרנציאלית של ההתנחלויות אפשר ללמוד מדברים שאמר עבד ואדי, ראש מועצת הכפר קוסרה, בריאיון לתוכנית יומן ששודרה בערוץ הראשון במרץ 2013. ואדי השווה בין המתנחלים הגרים באש קודש, המוגדר בלשון הישראלית הקנונית "מאחז בלתי חוקי", לבין אלה החיים במגדלים, התנחלות שהוקמה בהליך "חוקי" בשנת 1985. שתי ההתנחלויות הוקמו על אדמות הכפר קוסרה, ושתייהן אינן חוקיות לפי הדין הבין-לאומי. בכל זאת, לדברי עבד ואדי, "מגדלים קיימת על האדמה שלנו מאז שנת 1981, היא ותיקה מאוד. היא נמצאת בכניסה הראשית של הכפר שלנו. תושבי מגדלים נכנסים לכפר, קונים בכפר. מהסופרמרקט, מתחנת הדלק. אין שום בעיות בינינו לבין מגדלים. אש קודש הוא מאחז לא חוקי (בִּזְרָה גִּיר שרعية), וההתקפות שלהם על כפר קוסרה חוזרות ונשנות".²³

בז'רגון הישראלי הרשמי המונח מאחז לא מורשה מתייחס להתנחלויות שהוקמו בלא היתר מהרשויות המוסמכות (ראו ששון 2005, 11). יש ציין שלאחר ניצחונה ב-1996 התחייבה ממשלת נתניהו הראשונה לא להקים התנחלויות חדשות, ובכך המשיכה את המגמה שהחלה בימי ממשלת רבין. מאז ואילך כל התנחלות שעלתה על הקרקע בשטחים מכונה מאחז (מולד 2014). מבחינת הפלסטינים כל התנחלות אינה חוקית, בין שהוקמה לפני שנת 1996 או אחריה. עם זאת, בשיח הפלסטיני עצמו אפשר לזהות אימוץ של המונח אל-בוארה (البؤرة), המקביל ל"לא לגיטימי ופראי", לכינוי המאחז, כפי שמעיד ראש מועצת קוסרה בדבריו על אש קודש.

אין ספק שההמשגה הדיפרנציאלית שנקט ראש מועצת קוסרה קשורה בחוויה הספציפית של תושבי הכפר, הסובלים מאלימות פיזית ומהתנכלויות חוזרות ונשנות מצד תושבי אש קודש ומאוויירת הטרור שקבוצות תג מחיר משליטות על הפלסטינים. לכך יש להוסיף את הרצון של ראש המועצה לעורר הזדהות בקרב הצופים בריאיון — קהל יהודי ישראלי. אולם הבחנה זו בין סוגים של מתנחלים גם מלמדת על תהליך מעניין שבו ההתייחסות הוותיקה עוברת הלבנה בשיח של המקומיים.

ההתנהגות האלימה של נוער הגבעות — הנבדלת מההתנהגות הממלכתית של שאר המתנחלים, המפגינים לכאורה כבוד לחוק הישראלי הרשמי — מגדירה את הראשונים כקבוצת בריונים הקוראים תיגר על החוק של מדינת ישראל. על רקע הדיפרנציאציה בין

23 לצפייה בכתבה של יגאל מוסקו מ-1 במרץ 2013 באתר mako ראו <http://goo.gl/BzTHmv>. הריאיון עם ראש הכפר נערך בערבית.

מתנחל פורע חוק למתנחל שומר חוק, מבקרים אנשי ציבור ישראלים, פוליטיקאים ועיתונאים את אוזלת היד של הממשלה וקוראים לנקוט יד תקיפה כלפי הפורעים.²⁴ מעבר להשפעה של גורם האלימות על תפיסת המתנחלים בשיח הפלסטיני, המשגתם קשורה במידה רבה לכישלון תהליך אוסלו ולשינוי במעמד המתנחלים במפה הישראלית מכוח שולי לכוח מרכזי חשוב. השינוי בהמשגה הוא רגע מכריע שבו הפלסטיני המובס מתחיל להלבין, באופן לא מודע, את ההתנחלויות על ידי אימוץ ההבחנה הישראלית בין התנחלות "נורמלית" להתנחלות "בעייתית" – ובאופן קונקרטי יותר בין "גושי התנחלויות" ובין "מאחזים לא חוקיים". כך, הדרישה שהפכה להגמונית בקרב הישראלים לשמירה על גושי התנחלויות מחד גיסא ולפירוק מאחזים מאידך גיסא החלה לחלחל גם אל הפלסטינים, שהביעו הסכמה לחילופי שטחים שיכללו העברה של גושי התנחלויות לישראל ופיצוי מקביל בקרקע עבורם.

סיכום: ההמשגה הפלסטינית והתפתחות הפרויקט הלאומי

מאמר זה ביקש להראות את ההבניה הדינמית, המורכבת והאמביוולנטית של היישוב היהודי ושל המתיישב היהודי בפלסטין, כפי שהיא באה לידי ביטוי בהמשגה ובשימוש. ההבניה מושפעת במידה מכרעת מהתפתחות הפרויקט ההתיישבותי הציוני מצד אחד וממאבק השחרור הפלסטיני מצד שני, וכן מהאינטראקציה המשתנה בין פלסטינים ליהודים בחיי היומיום. בראשית ההתיישבות הציונית בפלסטין הבחינו הפלסטינים בין היהודים המקומיים, שהומשגו כיהוד אוולאד ערב (יהודים בני ערב) או לחלופין יהוד ערב (יהודים ערבים), לבין המהגרים הציונים שכוננו ח'ואג'את (מושג השמור בעיקר לזרים) ומקומות מושבם כוננו קובניה. אף שבמקרים מסוימים התקיימו יחסי שכנות טובה עם תושבי הקובניה, היו אלה יחסים חברתיים עם זרים, להבדיל מהיחסים עם היהודים המקומיים שנחשבו חלק מהמרקם האורגני הקיים. עם התגברות הפרויקט הציוני הקולוניאלי, ובעקבותיו פריצתם של גלי האלימות, הבחנה זו בין יהודים מקומיים ליהודים זרים החלה לדעוך עד שקרסה לגמרי בעקבות הנכבה והקמת מדינת ישראל.

אחרי 1948 כוננו היהודים אל קטגוריה אחת של מתיישבים, או לחלופין יהוד. ההבחנות שהתפתחו אחרי הנכבה לא היו כבר בין יהודים מקומיים ליהודים זרים אלא בין תת-טיפוסים של הטיפוס האתני-קולוניאלי האחיד של היהודים, ואלה עוצבו בהשפעת סוג האינטראקציה שהתקיימה בין הקבוצות. בקרב הפלסטינים בישראל, למשל, צמח המועלם (המעסיק) וזלמת שין-בית (איש הש"ב), ואילו הפלסטינים שחיו בפזורה ובגדה המערבית ובעזה השתמשו לרוב במונח יהוד. בשיח הלאומי והאינטלקטואלי הפכו המונחים

²⁴ קולות אלה מתגברים עם כל מתקפה של אנשי תג מחיר, בעיקר אם הנזק שנגרם קשה במיוחד כמו במקרה של משפחת דוואבשה מכפר דומא. ב-31 ביולי 2015 נרצחו בני הזוג דוואבשה ובנם בן השנה וחצי, ובן נוסף נפצע באורח אנוש. מקרה זה הסב את תשומת הלב של השיח הציבורי בישראל לאלימות המתנחלים, אלא שדין זה הלך ודעך עם חלוף הזמן. ראו Zabaneh 2015.

אל-מוסתעמר/מוסתעמרה למונחים הגמוניים ששיקפו את חזון הדה-קולוניזציה ושחרור המולדת מהקולוניזטור. המשגה זו החלה להשתנות שוב אחרי הכיבוש ב-1967 והטרנספורמציה של הפרויקט הפלסטיני עצמו, שהתגלגל מפרויקט של שחרור לאומי של המולדת כולה לפרויקט של הקמת מדינה והגדרה עצמית.

אחרי 1967, ובעקבות גורמים היסטוריים שונים והגלישה של פרויקט ההתיישבות מעבר לקו הירוק, החלו הפלסטינים לאמץ רעיון של הקמת מדינה פלסטינית בגדה המערבית ובעזה ולסגת מהרעיון של הדה-קולוניזציה של המולדת והקמת מדינה דמוקרטית אחת. בשלב הזה החלו לעלות המשגות דיפרנציאליות המבחינות בין סוגי ההתיישבות בהתאם לגבולות שנקבעו בעקבות הכיבוש. היישוב היהודי בתוך הקו הירוק הפך ללגיטימי, ואילו היישוב היהודי בשטחים שנכבשו ב-1967 נחשב ללא לגיטימי וזכה לכינוי מוסתווטנה. כפי שהוצג לעיל, הטרנספורמציה הדיסקורסיבית הזו שיקפה שינוי מכריע בפרויקט הלאומי הפלסטיני עצמו. אלא שהמדינה העצמאית שעל פי החזון החדש נועדה לקום בשטחי 1967 טרם קמה, ומנגד הפרויקט ההתיישבותי התחזק והצמיח סוגים חדשים של התיישבות, שהאחרון שבהם הוא המאחז בהובלת נוער הגבעות.

גם בצומת היסטורי זה, חצי מאה אחרי הכיבוש של 1967 וכמעט מאה שנים אחרי הצהרת בלפור, השיח הפלסטיני שב ומתארגן מחדש לקליטת אחרון טיפוס ההתיישבות: המאחז ותושביו. המאחז הופך לסמן קדמי של פרויקט התיישבותי קולוניאלי, שמסיג בהתמדה את הגבול, פורץ למרחבי קרקע חדשים וסוגר את הפלסטינים בתוך בועות מכותרות. המאחז של היום הוא גלגולה של ההתנחלות, שהחליפה את הקובניה, שניצחה את השותפות שהייתה נהוגה בעבר בין בני המקום.

ביבליוגרפיה

מקורות בערבית

السقا، أباهر، 2013. "الهوية الاجتماعية الفلسطينية تمثالاتها المتشظية وتداخلاتها المتعددة"، التجمعات الفلسطينية وتمثالاتها ومستقبل القضية الفلسطينية، سلسلة وقائع المؤتمر الأول. المركز الفلسطيني لأبحاث السياسات والدراسات الاستراتيجية – مسارات، رام الله (אל-סקא, אבאהר, 2013. "הזהות החברתית הפלסטינית: ייצוגיה המשועים ומורכבויותיה", מחברות הכנס הראשון, המרכז הפלסטיני למחקרים פוליטיים ואסטרטגיים – מסאראת, רמאללה).

الجبعة، عبدالمعطي، 2010. الصورة تسبق الأسطورة: دراسة استكشافية لبواكير الأفلام الصهيونية، رام الله: إصدار مدار: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية (אל-ג'ועבה, עבד אל-מועטי, 2010. התמונה מקדימה את המיתוס: מחקר רוחבי של הסרטים הציוניים הראשונים, רמאללה: המרכז הפלסטיני ללימודים ישראליים, מדאר).

إسحق موسى الحسيني، 1969. تاريخ القضية الفلسطينية، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية (אל-חוסייני, אסחק מוסא, 1969. ההיסטוריה של הסוגיה הפלסטינית, קהיר: המכון למחקרים וללימודים ערביים).

العزة، علاء، وطبر، ليندا، 2014. المقاومة الشعبية الفلسطينية تحت الاحتلال: قراءة نقدية وتحليلية، رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن) (אל-עזה, עלאא, ולינדא טבר, 2014. ההתנגדות העממית תחת הכיבוש: קריאה ביקורתית ואנליטית, רמאללה: המרכז הפלסטיני לחקר הדמוקרטיה, מואטן).

القاسمي، سعيد، القاسمي، جمال و خليل العظم، 1988. قاموس الصناعات الشامية للعلامة القاسمي، دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر (אל-קאסמי, סעיד, ג'מאל אל-קאסמי וח'ליל אל-עט'ם, 1988. לקסיקון התעשייה השאמית, דמשק: דאר טלאס למחקר, לתרגום ולהוצאה לאור).
تماري، سليم، 2004. "إسحق الشامي ومعضلة العربي اليهودي في فلسطين"، مجلة الدراسات الفلسطينية، عدد 59، صيف، ص 68-88 (תמארי, סלים, 2004. "אסחק אל-שאמי וסוגיית הערבי היהודי בפלסטין", כתב עת למחקרים פלסטיניים 59, עמ' 68-88).

تماري، سليم، ونصار عصام، 2005. القدس العثمانية في المذكرات الجهرية، الكتاب الثاني من مذكرات الموسيقي واصف جهرية، 1918-1948، رام الله وبيروت: مؤسسة الدراسات المقدسية (תמארי, סלים, ועיסאם נסאר, 2005. אל-קודס העות'מאנית בזיכרונותיו של אל-ג'והריה: הכרך השני מזיכרונות המוזיקאי וואסף ג'והריה, 1918-1948, רמאללה וביירות: המכון ללימודים פלסטיניים).
دوايشة، محمد، 2010. "صورة العربي في الرواية الإسرائيلية"، موقع ديوان العرب (دوואבשה, מוחמד, 2010. "דמות הערבי בנובלה הישראלית", דיואן אל-ערב), <http://bit.ly/1FIgyiA>.

ديفيس، رشيل، 2010. "النشوء فلسطينياً في القدس قبل سنة 1948"، في عصام نصار (محرر) القدس تاريخ المستقبل - دراسات في حاضر وماضي مدينة القدس، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ص 75-124 (דיוויס, רשיל, 2010. "לגדול כפלסטיני בירושלים לפני 1948", עסאם נסאר (עורך), אל-קודס: ההיסטוריה של העתיד, ביירות ורמאללה: המכון ללימודים פלסטיניים, עמ' 75-124).

سيد، عليان، 1996. صورة العرب في القصة العبرية القصيرة، مكتبة القاهرة: مدبولي (סייד, עליאן, 1996. דמות הערבי בסיפור העברי הקצר, קהיר: מדבולי).

كوهين، هليل، 2015. "حياة وموت اليهودي العربي: ارض إسرائيل وما وراءها"، قضايا اسرائيلية، عدد 58، يوليو، ص 85-100 (כהן, הלל, 2015. "חייו ומותו של היהודי הערבי: ארץ ישראל ומה שמאחוריה", עיונים ישראלים 58 (יולי), עמ' 85-100).

شوفاني، الياس، 2002. إسرائيل في ٥٠ عاماً: المشروع الصهيوني من المجرّد إلى الملموس، دمشق: دار جفرا للدراسات والنشر (שופאני, אליאס, 2002. חמישים שנים לישראל: הפרויקט הציוני מרעיון למציאות, דמשק: דאר ג'פרא למחקר ולפרסום).

شلحت، انطون، 1998. ثقوب في الثقافة الأخرية، عكا: دار الاسوار (שלחת, אנטואן, 1998. חורים בתרבות האחרת, עכו: דאר אל-אסואר).

الطوخي، نائل، 2016. "التحديق في العين: حوار الفلسطينيين واليهود الشرقيين الآن"، موقع مدى مصر، 30.3.2016 (אל-טוחי, נאיל, 2016. "להביט זה לזה בעיניים: הדיאלוג בין פלסטינים ליהודים מזרחים בעת הנוכחית", אתר מדה מסר, 30.3.2016), <http://goo.gl/Szrlnu>.

- طرين، حمد، 1970. فلسطين في خطط الصهيونية والاستعمار (1870-1922)، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية (טרבין, אחמד, 1970. פלסטין בתוכניות הציונות והקולוניאליזם (1870-1922), קהיר: המכון למחקרים וללימודים ערביים).
- العظم، صادق جلال، 1968. النقد الذاتي بعد الهزيمة، بيروت: دار الطليعة (אל-עזם, צאדק ג'לאל, 1968. הביקורת העצמית שלאחר התבוסה, בירות: דאר אל-טליעה).
- غانم، هنية، 2009. "بحكم الأمر الواقع: هل كانت حرب 1967 طقس تطهر لإسرائيل؟"، قضايا إسرائيلية، عدد 34، ص 7-11 (ע'אנם, הונידה, 2009. "מכורח המציאות: האם מלחמת 1967 הייתה טקס מעבר לישראל?", סוגיות ישראליות 34, עמ' 7-11).
- غانم، مزعل، 1985. صورة العربي في الادب العربي الحديث، عكا: دار الأسوار (ע'אנם, מוועל, 1985. דמות הערבי בספרות העברית החדשה, עכו: דאר אל-אסואר).
- قاسمية، خيرية، 1973. النشاط الصهيوني في المشرق العربي وصداه (1908-1918)، بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية مركز الأبحاث (קאסמיה, ח'יריה, 1973. הפעילות הציונית במזרח הערבי והדיה (1908-1918), בירות: ארגון השחרור הפלסטיני, מרכז המחקר).
- كيالي، عبد الرحمن، 1975. الشعر الفلسطيني في نكبة فلسطين، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر (כיאלי, עבד אל-והאב, 1975. השירה הפלסטינית בנכבה של פלסטין, בירות: המרכז הערבי למחקר והוצאה לאור).
- كنانة، شريف، 1992. الشتات الفلسطيني هجرة أم تهجير، القدس: مركز القدس العالمي للدراسات الفلسطينية (כנאענה, שריף, 1992. הפזורה הפלסטינית: הגירה או טרנספר, ירושלים: מרכז אל-קורס העולמי ללימודים פלסטיניים).
- مصطفى، محمد، 1986. بريطانيا وفلسطين، القاهرة: دار الشروق (מוסטפא, מוחמד, 1986. בריטניה ופלסטין, קהיר: דאר אל-שוורוק).
- منصور، خيرى، 2014. "حرب المصطلحات"، صحيفة القدس العربي، 8.8.2014 (מנצור, ח'ירי, 2014. "מלחמת המושגים", אל-קורס, 8.8.2014, <http://goo.gl/Ds7Nnn>).
- نوفل، أحمد، 1997. المؤامرة الاستعمارية الصهيونية على فلسطين - المدخل إلى القضية الفلسطينية، عمان: مركز دراسات الشرق الأوسط (נופל, אחמד, 1997. המזימה הקולוניאלית הציונית על פלסטין: מבוא לבעיה הפלסטינית, עמאן: המרכז ללימודי המזרח התיכון).
- الشيخ، عبد الرحيم، 2010. "فلسطين في المشهد الإسرائيلي: عوز شيلاخ في أراض للتنزه بين شذرات الحضور ورواية الغياب"، تقديم لكتاب، أراض للتنزه: شذرات: لعوز شيلخ، ترجمة وتحليل عبد الرحيم الشيخ، رام الله: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية-مدار (אל-שיח, עבד אל-רחים, 2010. "פלסטין בזירה הישראלית: עוז שלח לטיולים בארץ בין מקטעי נוכחות וסיפור ההיעדרות", הקדמה לספרו של עוז שלח, אדמת טיולים: קובץ סיפורים, תרגם מאנגלית וכתב הקדמה עבד אל-רחים אל-שיח, רמאללה: המרכז הפלסטיני ללימודים ישראלים, מדאר).
- ، 2015. "تحولات البطولة لدى مثقفي الفئات الوسطى"، ورقة قدمت في مؤتمر عن مكانة ودور الطبقة الوسطى، جامعة بيت لحم، 24.4.2015 (אל-שיח, עבד אל-רחים, 2015. "טרנספורמציה של מושג הגבורה בקרב האינטלקטואלים של מעמד הביניים", הרצאה שנישאה בכנס באוניברסיטת בית לחם בנושא סטטוס ותפקיד חברתי בקרב מעמד הביניים, בית לחם, 24.4.2015).

מקורות בעברית

- ארן, גדעון, 2013. קוקיזם: שורשי גוש אמונים, תרבות המתנחלים, תיאולוגיה ציונית, משיחיות בזמננו, ירושלים: כרמל.
- בוימל, יאיר, 2007. צל כחול לבן: מדיניות הממסד הישראלי ופעולותיו בקרב האזרחים הערבים – השנים המעצבות: 1958–1968, חיפה: פרדס.
- בשארה, עזמי, 1993. "על שאלת המיעוט הפלסטיני בישראל", תיאוריה וביקורת 3 (חורף), עמ' 7–20.
- גאנס, הונידה, 2009. לבנות את האומה מחדש: אינטלקטואלים פלסטינים בישראל, ירושלים: מאגנס.
- זריק, ראיה, 1999. "בעיניים ערביות", הארץ, 20.4.1999.
- כהן, הלל, 2013. תרפ"ט: שנת האפס בסכסוך היהודי-ערבי, ירושלים: כתר.
- מולד, 2014. "תג המחיר של המאחזים", מולד: המרכז להתחדשות הדמוקרטיה, 19.5.2014 (מקוון).
- מרעי, עבד אלרחמן, 2013א. ואללה בסדר: דיוקן לשוני של הערבים בישראל, ירושלים: כתר.
- , 2013ב. "ערבים מדברים עברית", אלכסון, 30.12.2013 (מקוון).
- סגל, חגי, 1987. "אחים יקרים": קורות "המחתרת היהודית", ירושלים: כתר.
- קאסם, פאטמה, 2006. "שפה, היסטוריה ונשים: נשים פלסטיניות בישראל מתארות את אירועי הנכבה", תיאוריה וביקורת 29 (סתיו), עמ' 59–80.
- שמי, יצחק, 2015. טחנת החיים, אור יהודה: דביר ומכון הקשרים.
- ששון, טליה, 2005. חוות דעת בנושא מאחזים בלתי מורשים, ירושלים: משרד ראש הממשלה.

מקורות באנגלית

- Abdo, Nahla, 1991. "Women and the Intifada: Gender, Class and National Liberation," *Race & Class* 32(4), pp. 19–34.
- Abdul-Jawwad, Islah, 1990. "The Evolution of the Political Role of the Palestinian Women's Movement in the Uprising," in Michael Hudson (ed.), *The Palestinians: New Directions*, Washington DC: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies.
- Abu Lughod, Ibrahim, 1971. *The Transformation of Palestine: Essays on the Origin and Development of the Arab-Israeli Conflict*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Ghanim, Honaida, 2009. "Poetics of Disaster: Nationalism, Gender, and Social Change among Palestinian Poets in Israel after Nakba," *International Journal of Politics, Culture, and Society* 22(1), pp. 23–39.
- Hammami, Rema, 1990. "Women, the Hijab and the Intifada," *Middle East Report* 164/165, pp. 24–31.

- , 2010. "Gender, Nakba and Nation: Palestinian Women's Presence and Absence in the Narration of 1948 Memories," in Ilan Pappé and Jamil Hilal (eds.), *Across the Wall: Narratives of Israeli-Palestinian History*, London and New York: I.B. Tauris, pp. 235–268.
- Kanaaneh, Rhoda, and Isis Nusair, 2010. *Displaced at Home: Ethnicity and Gender among Palestinians in Israel*, Albany: State University of New York Press.
- Karmi, Ghada, 2002. *In Search of Fatima: A Palestinian Story*, London: Verso.
- Khalidi, Walid, 1959. "Why Did the Palestinians Leave?" *Middle East Forum* 24, pp. 21–24.
- , 1961. "Plan Dalet: The Zionist Master Plan for the Conquest of Palestine," *Middle East Forum* 37(9), pp. 22–28.
- , 2005. "Why Did the Palestinians Leave, Revisited," *Journal of Palestine Studies* 34(2), pp. 42–54.
- Klein, Menachem, 2014. *Lives in Common: Arabs and Jews in Jerusalem, Jaffa and Hebron*, New York: Oxford University Press.
- Masalha, Nur, 1992. *Expulsion of the Palestinians: The Concept of "Transfer" in Zionist Political Thought, 1882–1948*, Washington DC: Institute for Palestine Studies.
- , 1997. *A Land without a People*, London: Faber and Faber.
- , 2012. *The Palestine Nakba: Decolonising History, Narrating the Subaltern, Reclaiming Memory*, London: Zed Books.
- Nashif, Esmael, 2008. *Palestinian Political Prisoners: Identity and Community*, London: Routledge.
- Peteet, Julie, 1991. *Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement*, New York: Columbia University Press.
- Sadi, Ahmad, 2002. "Catastrophe, Memory and Identity: Al-Nakbah as a Component of Palestinian Identity," *Israel Studies* 7(2), pp. 175–198.
- Sanbar, Elias, 2001. "Out Of Place, Out of Time," *Mediterranean Historical Review* 16(1), pp. 87–94.
- Sayegh, Fayez, 2012 [1965]. "Zionist Colonialism in Palestine," reprinted in *Settler Colonial Studies* 2(1), pp. 206–225.
- Tamari, Salim (ed.), 1999. *Jerusalem 1948: The Arab Neighbourhoods and their Fate in the War*, Jerusalem: The Institute of Jerusalem Studies & Badil Resource Center.
- Yuval-Davis, Nira, 1997. *Gender and Nation*, London: Sage.
- Zabaneh, Rania, 2015. "The Death of Ali Dawabsheh," *Al Jazeera*, 4.8.2015.

