

סמי סמוחה

Ayelet Harel-Shalev, 2013 / **The Challenge of Democracy: Citizenship, Rights, and Ethnic Conflicts in India and Israel**. New Delhi: Foundations Books, Cambridge University Press India. 499 pages (original edition: Ayelet Harel-Shalev, 2010 / **The Challenge of Sustaining Democracy in Deeply Divided Societies: Citizenship, Rights, and Ethnic Conflicts in India and Israel**. Lanham, MD: Lexington Books. 514 pages).

הספר *The Challenge of Democracy* של אילת הראל-שלו הוא מחקר משווה המשווה בין אופי המדינה ומעמד המיעוט בהודו לבין אלו שבישראל. זהו ספר חשוב לכל מי שיש לו עניין בנושא זה. מחקר משווה מחייב התמודדות עם כמה משימות יסוד: ניסוח של שאלת מחקר והצעת הסבר תיאורטי; בחירת מקרים להשוואה; עריכת השוואה מפורטת; הסקת מסקנה מההשוואה בנוגע לתוקף ההסבר. הספר מציג משנה סדורה בכל המטלות המדעיות הללו.

השאלה המוצגת בספר היא איך להסביר יציבות של משטר דמוקרטי שאינו דמוקרטיה הסדרית (consociational democracy) במדינות שהחברות בהן שסועות לעומק (deeply divided societies). המחברת מניחה בעקבות חוקרי חברות שסועות לעומק – שליפארט הוא אחד הבולטים שבהם – כי במדינות שהחברות בהן שסועות לעומק רק לדמוקרטיה הסדרית יש סיכויים סבירים להיות יציבה. מנסחי המודל של דמוקרטיה הסדרית, הנהוגה למשל בבלגיה ובשווייץ, זיהו את הרכיבים הבאים במשטר מסוג זה: הכרה בקיום ובלגיטימיות של המיעוט; שיתוף בשלטון; הענקת אוטונומיה; חלוקה מידתית של המשאבים; משא ומתן תמידי; הגעה להסכמה, לפשרה או לאי-החלטה; זכות וטו על כל החלטה מכרעת הנוגעת למיעוט. זהו משטר השולל את עקרון שלטון הרוב, שעליו מושתתת הדמוקרטיה הליברלית ברוב ארצות המערב, ומחליפו בעקרון ההסכמה. במחקר מוצגת הטענה שיש מקרים חריגים בשני הצדדים: יש חברות שסועות לעומק השומרות על יציבות הדמוקרטיה הלא הסדרית שלהן, ויש חברות שסועות לעומק שאינן שומרות על הדמוקרטיה ההסדרית שלהן. המחקר הנוכחי מתמקד במקרים החריגים האחרונים.

ההסבר המוצע ליציבות הדמוקרטיה הלא הסדרית בחברות שסועות לעומק הוא הסדר המתקרב לדמוקרטיה הסדרית. קרבה זו מותנית בארבעה תנאים: (1) הכרת המדינה בפלורליזם אתני; (2) הענקת זכויות פרט למיעוט; (3) הענקת זכויות קיבוציות ואוטונומיה מינימלית למיעוט; (4) מחויבות המדינה לדמוקרטיה ומתן תחושת שותפות למיעוט. אלו התנאים החיוביים הגוברים על המחלוקות הקשות, על ההפרדה העצומה, על אי-השוויון הגדול ועל האפליה וההדרה המפלגים את המיעוט מקבוצת הרוב. מכלול גורמים אלו זוכה בספר לכינוי "שיח זכויות מורכב" (complex rights discourse). לכל אלה יש להוסיף תנאי חמישי, שלא נכלל ברשימה אך עולה מהניתוח של שני מקרים חריגים אחרים: שלא תחול הרעה רצינית לאורך זמן במעמד המיעוט.

המסגרת התיאורטית הזאת מובילה לבחירה בהודו ובישראל כמקרי מבחן. המחברת טוענת שאלו המקרים היחידים של דמוקרטיה לא הסדרית ששרדה יותר מ-60 שנה בחברות שסועות לעומק. אך מה בנוגע ללטיביה ולאסטוניה, השייכות לקטגוריה זו, שמשטרן נשאר יציב במשך יותר מ-30 שנה? ומה בנוגע לסלובקיה ולמלזיה? היות שהמחברת אינה מציעה הגדרה ספציפית של חברה שסועה לעומק, אין זה ברור אם אין מקרים נוספים. האם ארצות הברית היא חברה שסועה לעומק בין שחורים ולבנים? אם כן, גם היא דמוקרטיה לא הסדרית יציבה.

ניתן להצדיק את ההשוואה בין ישראל להודו בעניין האישי של המחברת ובעניין הציבורי בשתי מדינות אלו, אך קשה להצדיקה על בסיס תיאורטי. המחברת מודעת היטב להבדלים בין שני המקרים: בהודו התממש העיקרון של חלוקה לשתי (לשלוש) מדינות, ואילו בישראל טרם התבצעה חלוקה לשתי מדינות; הודו היא דמוקרטיה אזרחית (מדינת כל אזרחיה), ואילו ישראל היא דמוקרטיה אתנית (מדינת העם היהודי). שני הבדלים אלו מהותיים כל כך שקשה לקבל את שיח הזכויות המורכב המשותף להן כהסבר מספיק ליציבות משטרן הדמוקרטי.

גם הבחירה בקפריסין ובסרי לנקה כמקרי ביקורת (control cases) אינה ברורה. קפריסין העצמאית נוסדה כדמוקרטיה הסדרית וסרי לנקה כדמוקרטיה ליברלית. בשתיהן קבוצת הרוב נסוגה ממתכונת המשטר ההתחלתי וחתרה להגמוניה, דבר שהביא למלחמת אזרחים ולהתמוטטות הדמוקרטיה. בשני המקרים לא היה מלכתחילה שיח זכויות מורכב במשמעות דלעיל, כי קפריסין הייתה מדינה דו-לאומית במלוא מובן המילה, ואילו סרי לנקה הייתה דמוקרטיה ליברלית בעלת הכרה מעטה במיעוט הסינהאלי ובמורשתו. אולם הדיון בקפריסין ובסרי לנקה שולי למדי (מוקדש להן רק פרק אחד קצר שאורכו 20 מתוך 500 עמודי הספר), ואינו חיוני לתזה המרכזית של הספר.

חלקו העיקרי של הספר הוא דיון מפורט ביותר בהודו ובישראל מבחינת סוג המשטר וסטטוס המיעוט. ההתמקדות היא במיעוט המוסלמי בהודו ובמיעוט הערבי-פלסטיני בישראל. העניינים הנדונים בספר הם: (1) ההכרעות הגורליות שהתקבלו בנוגע לאופי

המדינה ולמעמד המיעוט בשנים המכוננות של המדינה (פרק 2); (2) המדיניות הציבורית והשיפוטית ב־60 השנים מאז העצמאות (פרק 3); (3) דמוקרטיה שלא שרדו – קפריסין וסרי לנקה (פרק 4); (4) מסקנות (פרק 5).

הודו וישראל היו מושבות בריטיות, הפכו לעצמאיות כמעט באותה שנה (1947 ו־1948 בהתאמה), והקמתן לוותה בחלוקה טריטוריאלית על בסיס לאומי־דתי ויצרה בעיית פליטים. אך מעבר לדמיון שטחי זה המציאות לאחר הקמתן הייתה שונה מאוד. החלוקה יצרה לצד הודו מדינה מוסלמית שאפשרה בשנים הראשונות תנועת אוכלוסין לשני הכיוונים על בסיס מוצא וזהות, מה שגרם להיעלמות בעיית הפליטים. לא נוצר מצב מלחמה בין הודו לפקיסטן (חוץ מהסכסוך על קשמיר), כך שהמיעוט המוסלמי בהודו לא הפך לחלק מאויב פעיל. הודו, פקיסטן ובנגלדש מכירות זו בזו ועמיהן ההודיים מגשימים בהן את זכותם להגדרה עצמית. אין זה המצב בישראל: העם הפלסטיני שלל את הזכויות הלאומיות של היהודים על הארץ, ראה בהם מתנחלים זרים, התנגד לחלוקה, נחל תבוסה במלחמה, כמחצית ממנו הפכו לפליטים שרכים מהם חיים בפזורה, לא קמה מדינה פלסטינית, ומאז שנת 1967 מי שחי במולדת נמצא תחת כיבוש או הסגר ישראליים. האזרחים הערבים־פלסטינים שבתחום הקו הירוק אינם רק נפגעי "נכבה" זו, אלא היו ועודם גם חלק מאויב פעיל. הם דוכאו על ידי ממשל צבאי עד סוף שנת 1966, סבלו מהפקעת אדמות חמורה, חמישית מהם נעקרו מיישובים שהרס צה"ל והפכו לפליטים פנימיים, הם חסרים מדינה פלסטינית שתספק את מאווייהם הלאומיים, והם כואבים את גורל עמם הנתון במאבק דמים עם מדינתם.

לא רק שיש שוני ניכר ברקע להיווצרות המיעוט המוסלמי בהודו והמיעוט הערבי בישראל – גם המדינות שהוקמו שונות מאוד. הודו בהנהגת ג'והרלל נהרו הוכרזה וחוקקה חוקה שהפכה אותה לדמוקרטיה אזרחית ליברלית. מאמיני הדת ההינדית הם רוב – 80.5%. השפה ההינדית היא שפה רשמית, שפת לימוד חובה והשפה המדוברת ביותר, אך גם האנגלית היא שפה רשמית, המהווה בפועל לינגואה פרנקה. החוקה והמדינה מעניקות שוויון אזרחי מלא והגנה מפני אפליה, ואינן מקנות מעמד שליט לרוב ההינדי. שפות אחרות הן רשמיות ברמה הפרובינציאלית, כגון בנגלית בבנגל. הודו היא אפוא דמוקרטיה אזרחית, חילונית ולא אתנית (לא הינדית), וזאת בניגוד לפקיסטן ולבנגלדש המוסלמיות. המדינה עוסקת בבינוי אומה הודית המכילה את כלל האזרחים ללא הבדל דת, עדה, שפה או קסטה. העם ההודי מורכב מכלל האזרחים, כולל האזרחים המוסלמים. היות שההינדים הם רוב מכריע, המדינה מבטאת אותם יותר מאשר קבוצות אוכלוסייה אחרות מבחינת התנהלותה הלשונית, שליטיה, סמליה ואורח החיים הרווח בה, אך הלאום והזהות הממלכתיים המשותפים לכל אזרחי הודו ממתנים את השסע העמוק בחברה.

לעומת זאת, ישראל בהנהגת דוד בן גוריון הוקמה כמדינה יהודית ודמוקרטית. היא מולדתו של העם היהודי, ולא מדינת כל אזרחיה. אין עם ישראלי או לאום ישראלי ואין חוקה. המדינה אינה רק יהודית, אלא גם ציונית בכך שתפקידה החשוב ביותר הוא לשמור על אופייה היהודי באופן נמרץ ולאורך זמן. המדינה שייכת ליהודים, סמליה יהודיים, וחוק השבות מקנה לכל יהודי זכות הגירה אליה ואזרחות אוטומטית ומידית בה. היא פועלת להבטיח רוב יהודי, ליישב את הארץ ביהודים, לטפח את השפה ואת התרבות העברית, לקלוט עלייה, לחזק את הזהות היהודית, ולהגן על אינטרסים יהודיים בכל העולם. היא מתנהלת בשפה העברית, אף שגם הערבית היא שפה רשמית.

מכאן מגיעה המחברת לדיון פרטני בשיח הזכויות המורכב, המסביר לשיטתה את יציבות הדמוקרטיה בהודו ובישראל. בנוסף לזכויות הפרט, הודו מכירה במוסלמים כמיעוט דתי, מעניקה להם אוטונומיה בניהול ענייניהם הדתיים, ומסמיכה את השריעה להסדיר נישואין, גירושין, מזונות, משמורת ילדים, צוואות ומסגדים עבור המוסלמים. אף שהחוקה דורשת לחוקק חוק שוויוני כולל להסדרת המעמד האישי של כל אזרחי הודו, המדינה נמנעת מלעשות זאת ומעניקה עליונות לשריעה בהתנגשותה עם החוקה. מבחינה זו זוכים המוסלמים לפריבילגיה הנשללת מקבוצת הרוב. יתרה מזו, למיעוט המוסלמי מוענקת מערכת חינוך נפרדת בניהולו ובשליטתו. המדינה מכבדת ומממנת את זכות המיעוט המוסלמי שלא להיטמע, לשמור על מורשתו, על שפתו ועל זהותו ולהנחילן לדור הבא. היא משתדלת גם להעניק ייצוג הולם במוסדותיה לבני המיעוט המוסלמי ולטעת בהם תחושת שייכות ושותפות. הודו מכירה במוסלמים כמיעוט דתי-אתני ולא כמיעוט לאומי, אך ספק אם המוסלמים הם מיעוט לאומי, כאשר הם נכללים בעם היהודי ובמדינת הלאום היהודית.

הזכויות המוענקות בישראל למיעוט הערבי פחותות מאלו הניתנות למיעוט המוסלמי בהודו. זכויות הפרט מלאות פחות ומוגנות פחות, כי בישראל אין חוקה ואין חוק שוויון בחקיקה ראשית. הערבים מוכרים כמיעוט דתי, לשוני ותרבותי, מוענקת להם מערכת חינוך נפרדת בערבית ובמימון המדינה, שפתם הערבית היא שפה רשמית, יש להם בתי דין דתיים מוכרים, וקף, ערוצי רדיו וטלוויזיה, תיאטרון, אקדמיה לשפה הערבית, שילוט בערבית ועוד. עם זאת, לא מוענקת לערבים אוטונומיה מוסדית: מוסדותיהם הנפרדים הם בשליטת המדינה ולא בשליטתם. הם אינם מוכרים כמיעוט לאומי-פלסטיני, אף שהם באופן חד-משמעי כאלה וכך הם תופסים את עצמם, ואף שאין עם ישראלי רב-דתי ורב-אתני שהם יכולים להשתייך אליו.

המחברת מגיעה למסקנה שמחקרה המשווה אכן מאשש את ההסבר שהיא מציעה: שיח זכויות מורכב אחראי ליציבות הדמוקרטיה הן בהודו והן בישראל, אף שבשתיהן החברה שסועה לעומק והדמוקרטיה אינה הסדרית. היא מסיקה גם שהמקרה הישראלי קשה יותר מהמקרה ההודי. זו מסקנה מפתיעה, כי לאורך הספר היא מדגישה דווקא את

הדמיון ביניהם. כך למשל היא חוזרת ומציינת שישראל היא מדינה יהודית ודמוקרטית, ואילו הודו היא מדינה חילונית (אזרחית) ודמוקרטית, אך זאת רק ברמה הפורמלית, ואילו ברמה הלא פורמלית הודו היא הינדית במידה רבה.

ההסבר המוצע אינו מספיק. "שיח זכויות מורכב" הוא גורם חשוב אך אינו מספיק. אופי המדינה, שנדון בהרחבה בספר, הוא גורם מרכזי ונפרד משיח הזכויות. המשטר החוקתי, שלפיו הודו היא מדינת כל אזרחיה (ולא המולדת הבלעדית של ההינדים), הוא ציר מרכזי של סולידריות ושוויון אזרחי. אילו הודו לא הייתה מחולקת, המיעוט המוסלמי היה גדול כל כך, שהוא לא היה מסתפק בשום פנים ואופן באוטונומיה דתית וחינוכית. גודל המיעוט הוא אחד המשתנים החשובים ביחסי מיעוט-רוב-מדינה. גם קיומה של פקיסטן מוסלמית שאינה נמצאת במצב מלחמה עם הודו, ואינה בוחשת בענייני המוסלמים בהודו הוא תנאי חיוני ליציבות. הגדרת שיוך המיעוט במונחי דת ולא במונחי לאום מאפשרת להתמודד עם השסע הדתי העמוק באמצעות הענקת אוטונומיה דתית. המוצא האתני המשותף – העובדה שההינדים והמוסלמים הם בעיקרון קבוצות מולדת ועל כך אין עוררין – תורם לשקט. גם השימוש באנגלית כשפה ניטרלית מרכז את הדומיננטיות של השפה ההינדית. אלו תנאים המונעים את הפיכת המיעוט המוסלמי לאיום גדול בעיני המדינה ושאר האוכלוסייה. למרות זאת מתרחשות בהודו מדי שנה מהומות בין מוסלמים להינדים שכוחות הביטחון אינם מצליחים – או אינם רוצים כל כך – לדכאן, המסתיימות באלפי הרוגים, לעומת זאת, ישראל מצטיינת בהיעדר אלימות קולקטיבית בין ערבים ליהודים (חוץ מאירועי יום האדמה בשנת 1976 ואירועי אוקטובר 2000, שהם חריגים וקלים בפרספקטיבה השוואתית).

יש לציין הברדל נוסף בין הודו לישראל המבליט את חומרת המצב בישראל. שתי הדמוקרטיות תופסות את עצמן ומתנהגות כדמוקרטיות מתגוננות, ועל כן הן אוסרות פעילות פוליטית מסוימת מצד המיעוט. הודו אוסרת לכונן מפלגות דתיות, ובכך היא מונעת מהמוסלמים להתארגן במסגרת של מפלגות המייצגות מוסלמים, ואכן, המוסלמים פועלים באמצעות שתי המפלגות הגדולות. לעומת זאת, ישראל אוסרת לכונן מפלגות המטיפות לגזענות, אינן מקבלות את הדמוקרטיה, שוללות את ישראל כמדינתו של העם היהודי, או תומכות בטרור או במדינת אויב. אולם חוק זה איננו מונע מהערבים לכונן מפלגות לאומיות ערביות ולפעול במסגרתן, ובבחירות לכנסת בשנת 2015 ארבע מהן התארגנו במסגרת הרשימה המשותפת – מפלגה לאומית ערבית אחת שזכתה ב-82% מקולות המצביעים הערבים. קיומה של רשימה אחת המייצגת את כלל הציבור הערבי היא מתכון לקיטוב פוליטי.

רוב התנאים שתורמים לשלווה וליציבות ביחסי מיעוט-רוב בהודו אינם מתקיימים בישראל, כך שאם שיח זכויות מורכב אינו מסביר את שרידות הדמוקרטיה הלא הסדרית בהודו, על אחת כמה וכמה שאינו מסביר את המצב בישראל. למרות דילול האוכלוסייה

הערבית במלחמת 1948 המיעוט הערבי גדול (18% מכלל האזרחים ו-20% מכלל תושבי הקבע), וגדול מהמיעוט המוסלמי בהודו (13%). הוא מיעוט לאומי וחלק בלתי נפרד מהעם הפלסטיני, שנחשב לעוין. היהודים והערבים רואים את עצמם ילידים ובעלים בלעדיים של הארץ. אופייה היהודי של המדינה דוחק את הערבים לשוליים. חבילת הזכויות הקיבוציות הדתיות, התרבותיות והחינוכיות המוענקת לערבים אינה מלווה באוטונומיה כמו בהודו. כמו כן חסרות בה זכויות קולקטיביות לאומיות, שהן חיוניות למיעוט הערבי, אך ספק אם הן הולמות את צורכי המיעוט המוסלמי בהודו. בנוסף לתרומת שיח הזכויות המורכב, היציבות בישראל מושגת על ידי עצמתה של המדינה, המתבטאת בשלטון החוק, במתן שירותי רווחה חיוניים ובמתן נגישות לאורח חיים מודרני – הטבות חשובות מאוד בעיני המיעוט הערבי. המדינה מאפשרת גם שיפור לאורך זמן בחיי המיעוט הן מבחינת זכויות האזרח והן מבחינה כלכלית-חברתית. וכמובן, בל נשכח את הפיקוח הביטחוני השוטף והיעיל על המיעוט הערבי ואת מניעת ההתערבות בענייני המיעוט הערבי מצד גורמים זרים, פלסטיניים וכינלאומיים. גורם רב-משקל הוא המדיניות של כל ממשלות ישראל להפריד בין פלסטינים אזרחי המדינה לפלסטינים שאינם אזרחים. לכל אלה יש להוסיף את מאזן האימה שנוצר והתחדד מאז מהומות אוקטובר 2000. המדינה והציבור הערבי למדו מהם הקווים האדומים שעל חצייתם הם ישלמו מחיר כבד, ולכן הם נזהרים ונמנעים מלחצותם.

קורא המתעניין ביחסי מיעוט-רוב-מדינה בהודו ובישראל יפיק תועלת מהספר, אך לשם כך יצטרך להתאזר בסבלנות רבה, כי לא הושקעה עבודה מספקת בעריכתו. הספר גדוש חזרות, הסברים מפורטים מדי וסגנון ארכני, ונותרו בו עקבות מכבידים של עבודת הדוקטורט. אולם לזכות הספר עומדים המתודולוגיה של מחקר משווה, שאלת מחקר רצינית וניסיון לספק לה תשובה תיאורטית ושפע של נתונים אמינים ומעניינים על יציבות המשטר הדמוקרטי בשתי חברות שסועות לעומק חשובות. הביקורת אינה גורעת מהישגים מדעיים אלו.

חנה הרצוג

סילביה פוגל־ביז'אווי ורחל שרעבי (עורכות), 2013 / **נשים בקיבוץ ובמושב – בין הפרטי לציבורי**. ירושלים: יד טבנקין והוצאת מאגנס. 505 עמודים.

מדף הספרים בעברית על החברה בישראל ממבט מגדרי (Herzog, 2012) התעשר בספר חשוב נוסף – ספרן הערוך של ביז'אווי ושרעבי, **נשים בקיבוץ ובמושב – בין הפרטי לציבורי**. בפתח הסקירה ברצוני להבהיר, כפי שכבר כתבתי במקומות אחרים, ש"מגדר" אינה מילה נרדפת ל"נשים", ושכמשמעות התיאורטית של המושג "מגדר" חלו שינויים עם התמורות שחלו בתיאוריות הפמיניסטיות ועם צמיחתם של פמיניזמים שונים (הרצוג, 2009). עם זאת, תפיסת מגדר כהבניה חברתית שזורה כחוט השני בתיאוריות הפמיניסטיות השונות. ההיבט הרפלקסיבי של הלוגיקה הפמיניסטית הוא העמדה הפוליטית התובעת חשיפה מתמדת של מנגנוני דיכוי והדרה של קבוצות שונות, פנייה מתמדת אל השוליים – אל מי שאינו נכלל במחקר ובשיח הציבורי הרווח – בחינת היחסים בין קבוצות שוליות לקבוצות מרכזיות וחשיפת נקודות עיוורון בשיח וסוגיות מושתקות. עמדה זו מחייבת מודעות חברתית לתנאים הסוציו-פוליטיים שבהם צומח ידע ולאופנים שבהם ידע מכונן יחסי שולט-נשלט. במונח זה, הפניית המבט המחקרי אל נשים הנמצאות במיקומים חברתיים שונים מאפשרת לחלץ מתוך ניסיון חייהם של אנשים מבני כוח, מנגנוני הדרה, הסתרה, השתקה והכללה (גם אם לא שוויונית). פמיניזמים אינם תיאוריות על נשים ושל נשים (אף שרוב הספרות הפמיניסטית עדיין נכתבת על ידי נשים), אלא תיאוריות על חברה שנשים הן חלק ממנה.

ואכן, קובץ המאמרים, המשייט במרחבים של קיבוצים ומושבים ותיקים וחדשים, עומד במשימה המאתגרת של תפיסה תיאורטית זו. הוא מספר לנו סיפור חדש ומורכב על האופן שבו צורות התיישבות חדשות – ובמידה רבה בעלות מאפיינים ייחודיים לחברה בישראל – לא נחלצו מתבניות עומק תרבותיות של העולם המערבי בדרך לכינון חברה חדשה ודפוסי חיים חדשים שעליהם חלמו ולהם שאפו. מבט אל ההתיישבות כחלק מהעשייה הציונית-סוציאליסטית הוא המאפשר לצוות חוקרות מגוון לבחון בביקורתיות את האופנים שבהם הודרו נשים דווקא בהקשרים שבהם היה לכאורה פוטנציאל לשבירת חלוקות תפקידים מסורתיות, ובהקשרים שבהם השאיפה ליצור מודלים חדשים של שוויון חברתי ומגדרי הייתה חלק מהדיון במהות המסגרות החדשות והמתחדשות. מכל המאמרים הכלולים בקובץ ניתן להסיק שלא היה עיוורון מגדרים: היו דיונים, מאבקים

ומשאים ומתנים סביב סוגיית השוויון המגדרי. דווקא בשל כך ובשל העובדה שמדובר בצורות חדשות של ארגון כלכלי-חברתי – קיבוץ מול מושב – שכל אחת מהן מבוססת על הגיונות שונים של התארגנות, הופכת המציאות המנותחת במאמרים השונים למעבדה חברתית לבחינת השוויון המגדרי והמנגנונים הפורמליים והבלתי פורמליים המכוננים אי-שוויון ומסלולי חיים שונים לגברים ולנשים.

ממקום זה מאירים ומנתחים המחקרים את האופנים שבהם נדחקו נשים בכלל ונשים מזרחיות בפרט – בעיקר במושבים – לשולי ההיסטוריה ולשולי העשייה שהוגדרה בשיח הדומיננטי כחדשנית. ההצטלבותיות (intersectionality) בין כלכלה, מוצא, דת ומסורות תרבותיות והבחנה עמוקה בין הפרטי לציבורי הן ציר המחבר בין מאמרי הקובץ. הצטלבותיות זו מייצרת לא רק הדרה מגדרית, אלא גם הדרה תרבותית. המבט הסוציולוגי-היסטורי המתמקם בסוגים שונים של יישובים מאפשר לחוקרות לחלץ מנגנונים המשתנים עם השנים, ומכוננים הסדרי כוח בלתי שוויוניים ביישובים מטיפוסים שונים. תרומתן החשובה למחקר הסוציולוגי-היסטורי היא קודם כול בשבירת קטגוריות אחידות: נשים מול גברים, התיישבות עובדת מול עיר וקיבוץ מול מושב, שכן המחקר מלמד על מגוון של הסדרים. המבט המגדרי שמציע הספר, המבוסס על ניסיון חייהן של נשים בקיבוצים בראשית דרכם, בקיבוצים בשלבי מיסוד ובקיבוץ המתחדש בן זמננו, מלמד על מנעד של עמדות והסדרים מגדריים. בהבאת קולן של נשים בקיבוצים ובמושבים דתיים מאותגרת גם ההבחנה הדיכוטומית בין חילוניות לדתיות. המחקרים ממקמים את סיפורי הנשים במושבים הוותיקים, במושבים החדשים, שכונו "מושבי העולים", במושבים דתיים וחילוניים ובמושב של קראים.

כל אחד מ-16 המאמרים המקובצים באוסף זה ראוי לדיון נפרד ולציון תרומתו הייחודית. כל אחד מהם מביא סיפור עשיר של עשייה ומבטים של נשים. עם זאת, בסקירת קובץ מאמרים לא ניתן לאזכר את כל המאמרים ולפרט בנוגע לכל אחד מהם, ועל כן התייחסתי לקובץ כאל כתיבה פמיניסטית קולקטיבית מבלי להזכיר שמות, ומבלי לחטוא בהעדפת מחקר זה או אחר. על כך אני מתנצלת בפני הכותבות. למרות התרומה הייחודית של כל מאמר ניתן לכנס את כל המאמרים, כפי שעשו עורכות הספר, סביב ציר מרכזי המארגן את החברה המודרנית הקפיטליסטית, המבוססת על הפרדה בין שתי ספרות – הציבורית והפרטית-ביתית. נקודת המוצא של הכותבות היא שהקיבוץ והמושב היו ביטוי לצורת התחדשות לאומית. הם צמחו מן האוטופיה הסוציאליסטית, שהאמינה שביטול ההבדלים המעמדיים ושותפות שוויונית של חברי הקהילה יובילו לביטול ההבחנה בין הפרטי לציבורי, ומכאן לביטול אי-השוויון המגדרי ולביטול כפיפותן של הנשים לגברים (וראו המבוא לספר). מה אירע במציאות? מה מלמד פסיפס המאמרים? בראש ובראשונה אנו למדים שהההליכים שהתרחשו בקיבוצים ובמושבים הם דרך מרתקת לבחינת עומקו וחמקמקותו של השסע בין הציבורי לפרטי.

לאחר מכן אנו עומדים על כך שלמרות הניסיונות לאתגר שסע זה, למרות השינויים ולמרות המשא ומתן שהתנהל סביב משמעות השסע, הוא נותר אבן יסוד בהסדרים החברתיים ובדימויים המגדריים.

אין זה מקרה שמרבית המאמרים בקובץ עשיר זה עוסקים בממדים מורכבים של התמודדות עם ההסדרים החברתיים הכרוכים בהבחנה שבין שתי ספרות נפרדות לכאורה, הציבורית והפרטית-ביתית. ההבחנה בין הציבורי לפרטי-ביתי עומדת בלב התפיסה הקפיטליסטית והסדר הניאו-ליברלי, והגיון השוק אינו כולל את צורכי הבית והגיונותיו, ואף מכפיף אותם לצרכיו. פעולתו מתאפשרת דווקא בשל ההפרדה, המלווה בחלוקת תפקידים מגדרית. היכולת לקיים את כללי השוק נסמכת על הפרדה זו, שבה הגיונות התחום הביתי אינם נכללים, אינם רלוונטיים ואינם מתוגמלים. אין מדובר במבנה עומק כלכלי גרידא, אלא במבנה עומק תרבותי שאינו כולל בתוכו את העולם הפרטי-ביתי, ובמארג שלם של תפיסות הדוחקות לשוליים את כל מה שנחשב לעולמן של נשים, את תכונות הפרטי-ביתי ואת ערכיו. מדובר בתפיסה כלכלית, מבנית ותרבותית המקפלת בתוכה ראייה הירארכית של שתי הספרות הנידונות, המתפרשת גם כהירארכיה בין עולם גברי לנשי. התמסדות ההבחנה בין הפרטי לציבורי כתבנית מארגנת של המציאות משליכה על האופן שבו בני אדם חווים את המציאות, מפרשים אותה, ואף מכוננים אותה באמצעות פעילות ארגונית, חברתית ונורמטיבית.

הירארכיה זו מעוגנת עמוקות בתפיסת טיבה של החברה המודרנית. הלבנים הבונות חברה מודרנית מזוהות עם קדמה, שינוי, חדשנות, רציונליות, התכוונות למטרה, הישגיות והתמחות. אלו אבני היסוד של הזירה הציבורית. התפיסה הבינארית המבדילה בין הפרטי-ביתי לציבורי מבדילה גם בין החדש-מודרני לישן-מסורתי, ומבחינה הבחנה הירארכית עמוקה בין הצדדים. צורות ההתיישבות שביקשו לחדש – הקיבוצים בעלי הרעיונות הסוציאליסטיים, המושבים, שראו בקשר שבין האדם לאדמה יסוד כלכלי-קהילתי ליצירת יהודי חדש, וכן צורות התיישבות עכשוויות – כולן משוקעות בשיח מבני-תרבותי "מודרני" זה, ומעדיפות את הציבורי על הפרטי. המחקרים הפמיניסטיים הרבים והמאמרים המקובצים בספר זה מלמדים אותנו שהגבולות בין הציבורי לפרטי השתנו עם השנים. מה שכמעט שלא השתנה הוא תבנית העומק התרבותית בדבר קיומן של שתי ספרות בעלות הגיונות ארגון חברתי שונים, הנבדלות זו מזו מבחינה הירארכית. המרתק בקובץ שלפנינו הוא שהוא פורש בפני הקוראים מנעד רחב של התמודדויות עם הבחנה בינארית זו. מתוך התבססות על חוויות הנשים, על ניסיון חייהן ועל עשייתן המגוונת, המחקרים מעידים שנשים לא היו פסיביות, אלא סוכנות פעילות המחפשות אחר הגדרה מחודשת של הגבולות שבין הספרות. הן ביקשו למוסס את ההבחנות הקיימות, ונאבקו לשינוי משמעותן. הקריאה לטשטוש גבולות ולחשיבה במושגי "רצף", "נזילות" ו"קיום בו-זמני" מאפשרת להכליל ולהכיר בריבוי ובמגוון. אף שכמה

מהמאמרים מראים לא אחת שנשים שיתפו פעולה לכאורה ודבקו במה שנתפס כתפקידה המסורתי של האישה, הניתוחים מלמדים שדווקא בעשייה זו הן היו שחקניות פעילות בערעור ההירארכיה המובנת מאליה שבין הספרות, שבה מעוגנת כל העשייה החדשנית של הקיבוצים והמושבים. מארג המאמרים מחלץ מן ההיסטוריה החברתית צמתים שבהם היה אפשר לפנות לכיוונים אחרים, ואלו הוחמצו לא אחת בשל התפיסות ההירארכיות המבחינות לא רק בין נשים לגברים, אלא גם בין קבוצות שונות שנחשבו למודרניות או למסורתיות. לא תמיד צלחה דרכן של הנשים, אך כפי שעולה מן הקובץ, הן סימנו תמיד אופני חשיבה אחרים שאתגרו לא אחת את התפיסות הקיימות.

הקובץ שלפנינו הוא קובץ עשיר ומעשיר, המצטרף לשורת מחקרים פמיניסטיים המשנים את השיח האקדמי והציבורי. המאמרים השונים בספר מספרים לנו, כל אחד מזווית אחרת, לא רק על הקיבוצים והמושבים, אלא גם על החברה בכללותה. הפמיניזם כצורת תודעה צומח בתוך החשיבה המודרנית ומשתמש בכליה, אך גם מבקר אותה, והמאמרים בספר מעידים על כך. המבט הפמיניסטי המאתגר מציג סדר יום חברתי חדש, אופני חשיבה חדשים ודרכים להגדרה מחודשת של החברתי. הוא מציע דרכי חשיבה מאתגרות על הקשר שבין היחיד לחברה ועל אופני ההתחברות החברתית בעולם רב-ממדי ורב-פנים, ועל כך ניתן ללמוד רבות מכל מאמרי הקובץ. כפי שציינתי בפתח דבריי: למדף הספרים על החברה בישראל נוסף ספר חשוב ומאתגר.

רשימת מקורות

הרצוג, ח'. 2009. במבחן הזמן: מבט ביקורתי על גלגולו של השיח על מגדר. עיונים בשפה וחברה, 2: 30-10.

Herzog, H. 2012. Gender on the Hebrew Bookshelf. *Israel Studies Review*, 27(1): 125-141.

לילך לוריא

נירית תושב אייכנר, 2014 / **צירי פיטורים: המדינה, המעסיק והאישה.**
ירושלים: רסלינג. 281 עמודים.

ספרה המרתק של ד"ר נירית תושב אייכנר, **צירי פיטורים**, עוסק באחת הסוגיות המורכבות בעולם העבודה – פיטורים בהיריון. חקיקת העבודה בישראל מעניקה לנשים הגנה רחבה ביותר מפני פיטורים בעת ההיריון. תקופת הזמן שבמהלכה אוסר המחוקק לפטר עובדת שילדה מגיעה לשנתיים, והיא כוללת את התקופות הבאות: תקופת ההיריון (תשעה חודשים); חופשת הלידה בצירוף חופשה ללא תשלום (עד 12 חודשים); תקופה שבמסגרתה חובה על המעסיק להחזיר את העובדת לעבודה בתום חופשת הלידה או החופשה ללא תשלום (60 יום). תקופות אלו אינן כוללות את חובת המעסיק המעוניין לפטר עובדת למסור לה הודעה מוקדמת (עד חודש ימים; חוק עבודת נשים התשי"ד-1954).¹ לצד ההגנה הרחבה שמעניק המחוקק לעובדות, הוא מאפשר למעסיק המעוניין לפטר את העובדת מסיבות שאינן קשורות להיריון וללידה, לבקש משר הכלכלה היתר מיוחד לפיטורים, וזאת רק במקרים חריגים ומוגדרים (שם: סעיפים 9א, 9ג).

נתוני משרד הכלכלה מעידים על התרחבותו ההדרגתית של ה"חריג" ועל הפיכתו ל"כלל": בשנים 2012 ו-2013 אישר משרד הכלכלה את רוב הבקשות לפיטורי עובדת בהיריון (בשנת 2012 אושרו 759 מתוך 933 בקשות, ובשנת 2013 אושרו 917 מתוך 1,176 בקשות; תושב אייכנר, 2014: 175).² זאת לעומת השנים 1999-2005, אשר במהלכן דחה משרד הכלכלה כמחצית מהבקשות (שם). הפער הגדול בין ההגנה הרחבה של המחוקק מפני פיטורים לבין השיעור הגבוה של היתרי הפיטורים הניתנים על ידי משרד הכלכלה מעורר שאלות מעניינות בנוגע לקשר שבין "המשפט בספר" (law in books) ל"משפט בפועל" (law in action).

הספר **צירי פיטורים** מעניק לקוראת הצצה נדירה אל הפער שבין "המשפט בספר" ל"משפט בפועל" ואל האופן שבו "הפך החוק להגנת הנשים לחוק להגנת המעסיקים". הספר מתמקד בהליך למתן "היתר פיטורים" במשרד הכלכלה. הליך זה מכונה בספר "הליך השימוע". הליך השימוע נפתח בפנייה של מעסיק המבקש לפטר עובדת בהיריון לממונה על עבודת נשים במשרד הכלכלה. בעקבות הפנייה מזמינה הממונה על עבודת נשים או מפקחת מטעמה את הצדדים (העובדת והמעסיק) לשימוע בפניה. לאחר שמיעת הצדדים מקבלת המפקחת החלטה אם להתיר את הפיטורים. החלטת המפקחת היא הרת

גורל הן עבור העובדת, המצויה בהיריון ומעוניינת להמשיך בעבודה, והן עבור המעסיק, אשר מעוניין לסיים את יחסי העבודה. אף שמדובר בהחלטה "מעין שיפוטית", ברוב המקרים המפקחת אינה בעלת השכלה משפטית.³

תושב אייכנר מזמינה את הקוראת להיכנס אל החדר הסגור שבו מתבצע הליך השימוע ולעמוד מקרוב על האופן שבו מקבלת המפקחת החלטה. היא מראה איך שורה של גורמים שלכאורה אינם רלוונטיים משפיעים על אופן הטיפול של המפקחת בבקשת הפיטורים: המפקחות פועלות באופן סוציאלי ומתחשבות במצבן הכלכלי והמשפחתי של העובדות בהחלטתן בנוגע לבקשת ההיתר. במידה שמצבן הכלכלי של העובדות גרוע יותר, המפקחות נוטות למנוע את פיטוריהן, אף ששיקולים אלו חורגים מחוק עבודת נשים ומנוגדים לו. המפקחות נוטות גם להיענות לעובדות או למעסיקים בעלי רקע סוציו-אקונומי דומה לשלהן. לחצים "מלמעלה" של השר ומקרוביו משפיעים אף הם על ניהול הליך השימוע. צדדים שמגיעים בליווי עורך דין נהנים מיתרון מובנה. כך למשל אמרה הממונה על חוק עבודת נשים בריאיון שנערך עמה בשנת 2012:

"למי שיש מספיק כסף לממן מגיע עם עורך דין. יש נשים שלא מיוצגות, שאומרות שטויות בשימוע, ויש גם מעסיקים, בעיקר קטנים, שממש מפילים את עצמם. אם אין להם הדרכה, הם יכולים ממש לטעות. אנחנו לא יכולות לשבת אחד אחד ולהסביר. אין לנו את הזמן לזה" (שם: 200).

לצורך כתיבת הספר ושרטוט התמונה המלאה של הליך השימוע השתמשה תושב אייכנר במגוון רחב של מתודולוגיות: היא צפתה בכ-100 שימועים למעסיקים ולעובדות; ראיינה ממונות, מפקחות, נשים ומעסיקים; ערכה סקר מקיף בקרב 101 נשים שהתנהלו מול הרגולציה; ניתחה נתונים כמותניים; סקרה מסמכי ארכיון רלוונטיים החל מן היום שבו חוקק חוק עבודת נשים. כתוצאה מכך נוצר ספר עשיר, אשר מתאר באופן מקיף את יחסי הכוחות בין השחקנים המרכזיים הפועלים בהליך השימוע: העובדת, המעסיק והממונה.

אף שנערך בספר ניתוח מקיף, הוא מתעלם משחקן רב-עצמה אשר משפיע באופן ניכר על החלטותיהן של הממונה על עבודת נשים ושל המפקחות מטעמה: בית הדין לעבודה ופסיקותיו. סעיף 13(ד) לחוק עבודת נשים מעגן באופן מפורש את הזכות לערער לבית הדין האזורי לעבודה על החלטת הממונה על חוק עבודת נשים.⁴ בתי הדין לעבודה (על ערכאותיהם השונות) ביטלו בכמה פסקי דין החלטות של הממונה על עבודת נשים, תוך הטלת ביקורת על הליך מתן (או אי-מתן) ההיתר.⁵ בפסקי דין אחרים אישרו בתי הדין לעבודה את החלטות הממונה ואת אופן הפעלת שיקול דעתה.⁶ פסיקה ענפה זו אינה מוזכרת בספר, אף שניתן להניח שהיא משפיעה על החלטותיהן של הממונות והמפקחות. מהתבטאויותיהן של הממונות על עבודת נשים והמפקחות המובאות בספר ניתן לראות שהן אכן מייחסות חשיבות רבה לאפשרות תקיפת החלטותיהן בבתי המשפט.

כך למשל בריאיון שנערך בשנת 2006 עם הממונה על חוק עבודת נשים אמרה הממונה: "מאוד קשה לי הסעיף של שיקול הדעת,⁷ אני לפעמים לא ישנה בלילות, בוחנת, יש קשר אין קשר כל הלילה, אבל מיעוט הפעמים שלוקחים אותי לבית המשפט ותוקפים את דעתי מוכיח שלרוב אני עושה שיקול נכון" (שם: 172). בשיחה אחרת אומרת מפקחת למראינת ביחס לנוהל במשרד התמ"ת לפיטורי מורות בהיריון: "בינינו, מה שקורה עם המורות פשוט לא הוגן, חסר שאחת מהן תגיש בג"צ ויעלו אותנו על טיל" (שם: 155).⁸ מהספר ניתן לראות גם שהמפקחות משתמשות לעתים בקיומו של בית הדין לעבודה כתירוץ להסרת אחריות מהן במקרים שבהם הן אינן מעוניינות להכריע. למרות היעדר ההתייחסות לבתי הדין לעבודה, הספר הוא מסמך מרתק לכל מי שמתעניין במשפט וחברה ובקשרים שבין המשפט בספר למשפט בפועל. הספר הוא בגדר קריאת חובה לכל השחקנים הרלוונטיים בתחום פיטורי נשים בהיריון: עובדות ועובדים, מעסיקים, פקידי מדינה, עורכי דין, ארגוני עובדים, ארגוני נשים, שופטים ואנשי אקדמיה.

הערות

- 1 איסורי הפיטורים חלים גם על עובדים גברים אשר לוקחים חופשת לידה או חופשה ללא תשלום.
- 2 נתוני משרד התמ"ת ונתונים מדיוני הוועדה לקידום מעמד האישה המובאים בספרה של תושב אייכנר.
- 3 זאת בשונה מהליך דומה אשר במסגרתו ניתנים היתרים לפיטורי חיילים אשר שירתו במילואים. הליך זה מנוהל על ידי ועדה שהעומד בראשה כשיר לשמש שופט בבית משפט שלום. וראו חוק חיילים משוחררים (החזרה לעבודה) התש"ט-1949, סעיפים 20, 41.
- 4 "הרואה עצמו נפגע מהחלטת שר התעשייה המסחר והתעסוקה לעניין מתן היתר לפי הוראות חוק זה, רשאי לערער עליה לפני בית דין אזורי לעבודה, בתוך 45 ימים מהיום שבו הגיעה ההחלטה לידעתו".
- 5 ראו למשל ס"ע (ירושלים) 10-1674 בנימין גדעון – מדינת ישראל, שר העבודה (נבו, 2.1.2011); על"ח (נצרת) 13-09-43423 נורה נגד הממונה על עבודת נשים במשרד הכלכלה (נבו, 16.2.2014); על"ח (ירושלים) 13-01-46959 זמירה גולן נגד רויטל אילוז והממונה על עבודת נשים (נבו, 2.10.2013). וראו ע"ע (ארצי) 1633/04 אופטיק דורון נגד מזל זכאי (נבו, 6.6.2006).
- 6 ראו למשל תע"א (נצרת) 10-11-19265 שרית מברוכה נגד מדינת ישראל (נבו, 2.1.2012); ס"ע (תל-אביב) 10-10-30166 אלינה ברודסקי נגד פריסקייל (נבו, 2.12.2011).
- 7 הכוונה לסעיף בחוק עבודת נשים הקובע כי "לא יתיר השר פיטורים אם הם לדעתו בקשר להריון".
- 8 רק לאחרונה מתח בית הדין לעבודה ביקורת חריפה על נוהל משרד הכלכלה למתן היתרים לפיטורי מורות בהיריון: על"ח (נצרת) 13-09-43423 נורה נגד הממונה על עבודת נשים במשרד הכלכלה (נבו, 16.2.2014).

רשימת מקורות

חוק עבודת נשים. התשי"ד-1954.

נבו – המאגר המשפטי. <http://www.nevo.co.il>

ענת פלדמן

בלה ליוש, 2014 / נשות הסף: נשים חרדיות מול השינוי המודרני.
תל-אביב: הוצאת רסלינג. 253 עמודים.

בלה ליוש בדקה את עמדותיהן של 30 נשים חרדיות אשכנזיות ומשכילות שעובדות מחוץ לבית במגוון תפקידים שלהם נדרשת הכשרה מקצועית ואף אקדמית. כולן נשואות עם ילדים. כרבע מן הגברים שלהם הן נשואות הם אברכים, והאחרים היו אברכים וכעת הם עובדים – כמה מהם עובדים בחברה החרדית, וכמה מהם בחברה הכללית.

בהקדמה למחקרה מספרת ליוש על הקשיים והדילמות המלווים חוקרת אקדמית בכניסתה אל שדה המחקר החרדי, וזאת אף שהיא בוגרת בית יעקב, כפי שהיא מציינת במבוא לספרה. דילמות אלו מוכרות לכל חוקרי החברה החרדית, וביסודן עומדים הקושי שברכישת אמונם של מושאי המחקר והצורך בהבנת רגישויות וניואנסים תרבותיים. אולם נראה כי ליוש עמדה יפה במשימה והצלחה להפיק מ-30 המרואיינות מנעד עשיר ורגיש של דעות בנושאים שונים הכרוכים בשינויים העוברים על החברה החרדית בת זמננו, הנמצאת בין מודרנה לשימור ואף הקצנה.

במרכז המחקר מבקשת ליוש לבדוק כיצד מתמודדות הנשים עם השינויים המתחוללים בחייהן האישיים, המשפחתיים והקהילתיים. המרואיינות גילו פתיחות רבה ושיתפו את החוקרת בלבטיהן ובדילמות של נשים הנחשבות למי שפורצות את המסגרת הקהילתית החרדית.

לאחר שהגדירה את מאפייני החברה החרדית, חילקה ליוש את הספר לתשעה פרקים העוסקים בתתי-נושאים שמקורם בתמה הראשית – התמודדות הנשים עם שינויי המודרנה. בפרק השני מאפשרת ליוש למרואיינות למקם את עצמן על מנעד המאפיינים הדתיים. הן מספרות על דרכי התמודדותן עם אורח החיים החרדי הקפדני ועם האיסורים החברתיים. למשל: האיסור הרבני לנהוג. אלו שאינן נוהגות מקוות שיום אחד הדבר יתאפשר להן. הן מספרות על הקושי לנהל בית עם הרבה ילדים ועבודה ללא אפשרות לנהוג: "מי שאין לה רכב מפספסת. ברגע שיהיה לנו אישור אני ואחותי נהיה הראשונות שננהג [...] אני לא יכולה ללכת נגד הזרם. זו החברה שלי [...] אם את לא הולכת בתלם, את בחברה בינונית מינוס [...] אז ויתרתי על נהיגה, אבל אני מרגישה שזה פספוס" (שם: 49). נשים אחרות כועסות על האיסורים שמטילים הרבנים על הנשים, ואינן חוששות

לדבר בגלוי נגד ההקצנה הרבנית: "עלינו הנשים הם חזקים! [...] בכמה פסקים של רבנים יצא שאסור לעשן! אז הפסקתם לעשן?" (שם: 51)

בפרק השלישי מדברות הנשים על יחסן לחברה החילונית ועל השינויים שהיא הביאה לחברה החרדית. הן מציגות מכלול גדול של אינטראקציות, אך מדגישות כי אורח החיים שלהן טוב יותר, אף שהן חיות תחת אילוצים דתיים, חברתיים ומשפחתיים. אחד השינויים הגדולים בחיי הנשים החרדיות הוא ההשכלה האקדמית: מרואיינת אחת מסבירה כי ההשכלה האקדמית אינה משנה את מהותה של החברה החרדית – שהיא עבודת האל – אלא רק את המסגרת (שם: 80). רובן אומרות כי הלימודים מקנים גם הנאה, סיפוק וגאווה – תחושות שהנשים לא חונכו לאורן – ולכן בקהילות מסוימות אין זה נהוג לדבר על האקדמיזציה של הנשים, כי הדבר עדיין אינו מקובל ועלול לפגוע במעמד המשפחה. אחת המרואיינות כינתה תופעה זו "המחתרת האקדמית" (שם: 117). במקרים כאלה חשובה מאוד תמיכת המשפחה הקרובה, וגם אישור מרבנים ידועים מסייע רבות. ללא תמיכה מסוג זה כמעט בלתי אפשרי ללמוד באוניברסיטה או במכללה חרדית לתואר אקדמי. וזאת במצב שבו נדרשות הנשים לפרנס גברים לומדים. כלומר, מדובר בפוליטיקה של החלשת נשים ובחינוך פוליטי הקובע כי השכלה היא רק מכשיר לפרנסה – לא לשיפור מעמדה החברתי. כך מחנכים הרבנים את הנשים להבין את נחיתותן ביחס לגברים. ליוש מראה כי הנשים מקבלות את הסדר החברתי הזה למרות מעמדה המכובד בעולם העבודה. בכך עוסקים הפרקים החמישי והשישי.

בפרק השביעי מספרות המרואיינות על הקושי לפרנס משפחות גדולות: "לא מקובל באף מקום בעולם שנשים תפרנסנה וכל הגברים ילמדו [...] לא בארצות המערב ולא לפני השואה [...] האם זה מצדיק את המאמץ [...] כדי שבעלה ישב ויפצח גרעינים בכולל?" (שם: 162) הנשים נתונות בפרדוקס: הן מחנכות את בניהן ללמוד תורה גם לאחר הנישואין, אך הן אינן רוצות שבנותיהן תעבודנה קשה כל כך כדי לפרנס את בעליהן הלומדים. הן רואות במצב זה בעיה חברתית מטרידה, שנוהגים שלא לעסוק בה. המרואיינות עוסקות בגילוי לב בדילמות הכרוכות בחיכוך עם החברה החילונית. הן טוענות כי חיכוך זה מתאים רק לנשים בעלות אופי חזק, שלא תתקלקלנה. רובן מעדיפות שבנותיהן לא תעבודנה בחברה חילונית. כמה מהן מודות שהן משווקות את האידיאולוגיה החרדית כדי להראות כמה טוב בחברה שלהן.

הפרק השמיני עוסק בתרבות הפנאי של הנשים העובדות. הן נחשפות לטכנולוגיות חדשות ולתרבות של בילוי וצריכה. כמה מהן הולכות לסרטים ולהצגות בחברה הכללית. רובן יוצאות לבלות במסגרות חרדיות. גם נסיעה במכונית עם הבעל לאחר יום העבודה נחשבת לכילוי שמטרתו רגעים פרטיים של זוגיות.

בפרק התשיעי הנשים מספרות על התמודדותן היומיומית עם הדילמות הכרוכות בהשכלה, בעבודה בחברה החילונית ובמעמדה החברתי. הן מודות שללא אישור הבעל –

ולעתים גם של משפחתו – לא היו יכולות ללמוד ולעבוד בחברה הכללית. הן מדברות על הפיתויים שעומדים לפני נשים חרדיות, אך טוענות כי הן בעלות אופי חזק, ולכן המשפחה מאשרת להן לנהל אורח חיים של קריירה מקצועית בחברה הכללית. הן מתארות את החבל הדק שעליו הן פוסעות – פרנסה בחוץ אך הקפדה על חינוך חרדי ושמירה על כבוד הבעל. הן אוסרות על ילדיהן ללמוד מחוץ לקהילה ולעבוד במקומות חילוניים. פורצות הדרך הן גם שומרות הסף של החברה החרדית. הן מדגישות כל הזמן כי הקפדנות החרדית חשובה להן, אף שהן חיות בין שני העולמות – החרדי והחילוני. הפרק העשירי מסכם את העמדות שהציגו הנשים בנושאים הקשורים לשינויים שעוברים על החברה החרדית. ליוש מכנה אותן "מלומדות ומתוסכלות" (שם: 240). אף שהן משכילות יותר מהוריהן ומבעליהן, ומרוויחות יותר מרבים בקהילתן, הן חיות בחברה פטריארכלית שבה מקומן משני – ההשכלה אינה מקדמת אותן במדרג החברתי כפי שהיא מקדמת בחברה הכללית. ליוש מסכמת את ספרה בהודעה כי לנשים החרדיות יש תפקיד כפול: הן צריכות לשמור על החברה כפי שהיא, אך גם לחתור לשינויים לטובת הקהילה. ההשכלה האקדמית היא דוגמה לפרדוקס זה: הן רוכשות השכלה אקדמית כדי לשמור על הקיים, מהלכות על חבל דק ונזהרות מאוד שלא לקרוע אותו.

כיום אנו מוצאים על המדף מחקרים רבים ומעניינים המעשירים את הידע ואת השיח האקדמי על אודות נשים חרדיות. אל שורת הספרים והעבודות האקדמיות מצטרף כעת ספרה של בלה ליוש, העוסק בנשים חרדיות העובדות מחוץ לבית. זהו ספר חשוב ומעניין, העומד בכבוד על המדף לצד מחקרים קודמים העוסקים במעמדן של נשים חרדיות בנות זמננו.

לסיכום ברצוני להדגיש כי ספרה של בלה ליוש הוא אנתרופולוגיה במיטבה: היא מביאה קולות אותנטיים של נשים המדברות בפתחות גדולה על הקשיים שלהן, לצד הסברים חשובים על ההקשרים החברתיים של הדילמות המוצגות בספר. עם זאת, היא אינה מעמידה את עצמה במרכז הסיפור, כפי שנהוג בזרם אנתרופולוגי מסוים. הנשים הן הסיפור האמתי, וליוש מאפשרת לנו לשמוע אותן בקול רם וברור. הספר נקרא בנשימה אחת ומומלץ בחום.

שמוליק לדרמן

הלל כהן, 2013 / תרפ"ט: שנת האפס בסכסוך היהודי-ערבי. הוצאת כתר.
435 עמודים.

בפרק האחרון של תרפ"ט, לפני אחרית הדבר, מצטט הלל כהן את הפילוסופית הפוליטית חנה ארנדט. הוא מזכיר את טענתה מספרה משנת 1951, *יסודות הטוטליטריות*, שיש להכיר באחריותם (המסוימת) של היהודים לאנטישמיות המודרנית, על מנת להמחיש את הקושי להכיר בכך שלנו – יהודים או בני אדם בכלל – יש לעתים קרובות השפעה על מידת האיבה והשנאה כלפינו ועל המעשים המתבצעים נגדנו, ועל כן אנו אחראים לכך (שם: 347-348). נדמה שעבור כל יהודי ישראלי שגדל במערכת החינוך בישראל, אירועי תרפ"ט הם אחד הסמלים לשנאה רצחנית לא רציונלית כלפי בני היישוב היהודי שהתפרצה בטבח נורא ביישובים היהודים – שנאה רצחנית שהופנתה לעתים קרובות כלפי יהודים לא ציונים שחיו בשכנות טובה וכידידות עם הערכים במשך עשרות ומאות שנים. כהן מבקש להראות שגם את אירועים אלו – אם מעמיקים בחקר הרקע של אותם ימים – ניתן להסביר ולהבין. ויש להדגיש את מה שצריך להיות מובן מאליו, אך עדיין חומק, כפי שאראה בהמשך, גם מהיסטוריונים בכירים: הבנה אין פירושה הצדקה. הבנה משמעותה להפוך את מה שנראה במבט ראשון (הנתמך בחינוך היסטורי מוטה אידיאולוגית) חסר פשר לבעל פשר.

תרפ"ט הוא ביטוי מרשים למה שנתפס על ידי ארנדט כגדולתו של ההיסטוריון: ביטוי ליכולת להיות חסר פניות, לראות מבעד לעיניהם של שני הצדדים, לבחון את המציאות מנקודת מבטו של הצד הפוליטי האחר, להבין את מניעיו – ככל שניתן הדבר – ולהציגם ברהיטות. ארנדט מדגימה זאת באמצעות ההיסטוריון הגדול של יוון העתיקה טוקידידס:

היוונים למדו להבין [...] להביט על אותו העולם מנקודת מבטו של השני, לראות את אותו הדבר מהיבטיו המאוד שונים ולעתים קרובות מנוגדים. הנאומים בהם מציג טוקידידס את נקודות המבט והאינטרסים של הצדדים הלוחמים הינם עדיין עדות חיה לדרגה יוצאת דופן זו של אובייקטיביות (Arendt, 2006: 51).

העמדת עצמך במקומו של האחר, אין פירושה לקבל את העמדה שבחר או את המעשים שעשה, ואין פירושה להימנע משיפוט ערכי – המשפט שההיסטוריון מוציא בסופו של דבר עשוי להיות חריף בביקורתו – אך על מנת שלשיפוטך תהיה משמעות של ממש, עליך לראות את האחר כסובייקט של ממש. הבנתו כלא יותר מאשר "המון מוסת",

כפי שנתפסים לרוב מבצעי הטבח בתרפ"ט, מניחה, בלשונו של כהן, "שמעשי ההמון נעדרו מניע אידיאולוגי ושיקול דעת [...] שהוא פועל ללא מסגרת מאורגנת [...] חוסר רציונליות [...] ו[ש]הוא מונע על ידי כוחות חיצוניים לו, כלומר נעדר יכולת הכרעה" (כהן, 2013: 37).

כהן מבקש להבין את מה שקרה לעומקו, ועושה זאת באמצעות מחקר קפדני של אירועי תרפ"ט והרקע להם. ספרו עשיר בפרטים היסטוריים, וכולל מקורות שטרם נעשה בהם שימוש בנוגע, למשל, להתקפות של יהודים על ערבים בתרפ"ט (ובמיוחד בנוגע לרצח בני משפחת עון ביפו על ידי השוטר שמחה חניקיס ויהודים נוספים [שם: 35-36]) ולתכניות של יהודים לפוצץ את מסגד עומר (שם: 133-134). חשיבות דיונו טמונה בעיקר בבחינתו את הרקע למעשי הטבח בערים השונות ואת תרומתם של יהודים, ציונים ושאינם ציונים, לרקע זה. בירושלים הסיפור מוכר יותר: המחלוקת על הקמת המחיצה ברחבת הכותל, צעדת בית"ר בתשעה באב תרפ"ט והיבט מוכר פחות – קריאת הרב קוק לפנות את שכונת המוגרבים (שם: 117-128). אירועים אלו הם חלק מהמחלוקת הדתית-לאומית הטעונה בנוגע לשליטה באזור הכותל שהתפרצה במאורעות תרפ"ט וזלגה מיד לאזורים אחרים בארץ. בכל אחד מן האזורים היה רקע מקומי לעוינות הגוברת בין יהודים לערבים. שנים מעטות לפני כן הוקמה בחברון ישיבת סלבודקה על ידי חרדים בני ליטא. הקמתה והתנהגותם של כמה ממקימיה נתפסו בעיני ערביי חברון כפרובוקציה וכחלק מהמפעל הציוני (שם: 215-231). במוצא הייתה היסטוריה של מניפולציות שעניינן קניית אדמות על ידי יהודים כגון יהושע ילין, ובני הכפר קאלוניא תפסו זאת כ"ניצול ציני ואכזרי של מצוקתם על מנת לנשל אותם מאדמותיהם" (שם: 272). בצפת תמכו נציגי הקהילה היהודית בהצהרת בלפור ובכינון בית לאומי יהודי בארץ ישראל (שם: 299-302), ובשנים שקדמו למאורעות התקיימו פעילויות של רוויזיוניסטים מצד אחד ושל אנשי המופתי מצד אחר שהעמיקו את החיכוכים בין יהודים לערבים (שם: 319-320). לכך יש להוסיף את השמועות הכוזבות שפשטו על אודות שרפת מסגד אל-אקצא ואת דברי ההסתה שהפיצו קיצוניים בכל מקום.

דבר מכל אלו, מדגיש כהן, אינו מצדיק את מעשי הטבח. עם זאת, הוא מראה באופן משכנע כי הבנת הרקע המקומי והארצי-לאומי למאורעות הכרחית על מנת לעמוד על טיבם של מאורעות תרפ"ט, וכדי להבין מדוע התרחשו, ומדוע דווקא במקומות מסוימים ולא במקומות אחרים (כגון טבריה). כפי שהוא כותב על האירועים בחברון:

הערבים חשו כי הקרקע נשמטת מתחת לרגליהם. האם זה מצדיק מעשי טבח? לא. זה רק מסביר מדוע אין לראות את המאורעות בחברון כהתנפלות של פראים חסרי היגיון על קהילה שלווה שאינה מאיימת על איש. בעבור הערבים, התהליך המשולב של התרחבות הקהילה היהודית, הצהרת בלפור והתמורות הפוליטיות במזרח התיכון, היווה איום של ממש (שם: 231).

נקודה מעניינת נוספת שמאיר כהן היא הקשר האפשרי בין החוויה של תרפ"ט למחשבה, למעשים ולתפיסת הסכסוך של דמויות מרכזיות בצד היהודי בשלבים שונים של הסכסוך, ובמיוחד רחבעם זאבי, ישראל טל ומרדכי מקלף. כולם היו ילדים בתרפ"ט, כולם תיארו את אירועי תרפ"ט – באופן מובן – כחוויה מכוננת, וכולם נודעו ביחסם העוין לערבים הן מבחינה פרקטית, כמו מקלף, שהורה לחייליו בשנת 1948 בהתקפה על חיפה "להרוג כל ערבי שרואים, לשרוף כל דבר הניתן להצתה" (שם: 283), והן מבחינה מדינית, כמו זאבי.

מעל הכול ממחיש כהן לאורך ספרו את נטיית כל אחד מהצדדים לזכור רק את העובדות הנוחות לו, ולאמץ רק את הפרספקטיבה הנראית לו צודקת וסבירה. כהן מבקש לאתגר גם נטייה זו. במובן זה ספרו הוא מסוג שעדיין נדיר יחסית במקומותינו, כפי שממחישה ביקורתו של ההיסטוריון בני מוריס על תרפ"ט (מוריס, 2013). מה שמטריד את מוריס יותר מכול הוא "האיזון הקדוש" שלדעתו כהן מבקש ליצור: "כל צעד ושעל משתדל כהן לאזן בין מניעי הערבים והיהודים וברמה המוסרית גם בין מעשיהם. בסיכום, המחבר מותיר את הקורא עם הרושם שהתנהלות שני העמים, ברמת הפרט וברמת התנועה הלאומית, היתה זהה" (שם). מעבר לכך שזו קריאה פשטנית ביותר של הספר, ניכר שעבור מוריס, הבנה משמעותה הצדקה. כך למשל, כשכהן מבקש לעמוד על כך שמבחינת הערבים, תלמידי הישיבה שהתיישבו בחברון היו חלק מהמפעל הציוני (בניגוד להבנה בחברה היהודית), מוריס מבין מכך שכוונתו לטעון ש"הם נרצחו בעוונותיהם, ולא היו אזרחים תמימים" (שם). מוריס בוחר בעקיבות שלא לראות את הערבים כסובייקטים. חשוב לו להדגיש את מה שהוא מבין כשנאה הלא רציונלית, הדתית-פונדמנטליסטית ביסודה, של הערבים ליהודים, שהיא בעיניו המניע המרכזי של פעולותיהם, ומה שמבדיל אותם מהותית מאתנו. כפי שהוא כותב במקום אחר:

הוא [בן-גוריון] לא העריך במלואה את רתיעתם של הערבים מן הנוכחות היהודית-ציונית בארץ ישראל – רתיעה שהיתה מעוגנת במאות שנות שנאת יהודים אסלאמית [...] פסילת היהודים את הנביא מוחמד מקובעת בקוראן ומוטבעת בהווייתם הנפשית של מי שגדלו על ברכי פסוקיו [...] ההתקפה ב-1947-1948 היתה ביטוי של דחיית ערב האסלאמית את המערב וערכיו, ובה בעת גם תגובה למה שנתפס בעיניו כעושה קולוניאליסטי של אדמה מוסלמית קדושה. לא ניכרה שום הבנה, או סובלנות, כלפי הציונות כתנועת שחרור לאומית של עם אחר (מוריס, 2010: 424-425).

גם בביקורתו על תרפ"ט לא מתאפק מוריס ומוסיף: "חבל שהאסלאם לא ניחן במידת השוויונית שמגלה כהן לאורך ספרו" (מוריס, 2013). הנה, התנגשות הציביליזציות המפורסמת, כאילו יודע מוריס מה מתרחש "בהווייתם הנפשית" של כל אחד מיותר ממיליארד מוסלמים וחצי שגדלו על פסוקי הקוראן או בזו של מאות אלפי המוסלמים

שחיו אז בארץ; כאילו יש ערכים הומוגניים של המערב לעומת ערכים הומוגניים של האסלאם, כגון שוויוניות מול אי־שוויוניות; כאילו מוריס מגלה הבנה לתנועה הלאומית הפלסטינית כתנועת שחרור של עם אחר. הנה הברדל משמעותי בין הנחות היסוד של ההיסטוריוגרפיה שמציע מוריס לאלו שמציע כהן.

כך או כך, ניתן בהחלט לחלוק על כמה מקביעותיו של כהן – במיוחד על כך שתּרפ"ט היא "שנת האפס בסכסוך היהודי-ערבי", כפי שגורסת כותרת המשנה של ספרו, ולא, למשל, הצהרת בלפור או אף נקודת זמן מוקדמת יותר. ניתן לחלוק גם על כך ש"הערבים יצרו בתּרפ"ט את היישוב היהודי בארץ ישראל" על ידי כך שהביאו את בני היישוב הישן האשכנזים ובמיוחד את יהודי המזרח, שהיו מעורים בחברה הערבית, לחסות תחת כנפי הציונות (כהן, 2013: 96). ההדגשה במקור). כפי שמציין מוריס, היהודים המזרחים היו חלק קטן בלבד מהיישוב היהודי, וגם אם נביא בחשבון את חשיבות המאורעות עבור האשכנזים הלא ציונים, טענתו של כהן בעניין זה עדיין נראית מרחיקת לכת. דומה שכהן היה יכול לעשות שימוש רב יותר בפרספקטיבה של דמויות שהוא מזכיר על מאורעות תּרפ"ט. כך למשל יהודה לייב מאגנס, שכתב לאחר המאורעות לפליקס ורבורג:

כמובן, הערבים היו התוקפנים וצמאי הדם ביותר [...] אך האם אינך יודע שגם לנו היו מטיפי השנאה ומפיצי השקרים, הנוער החמוש שלנו, התהלוכות הפרובוקטיביות שלנו, הטיפשות הבלתי־נסלחת בהתנהלותנו לגבי הכותל המערבי מאז יום הכיפורים האחרון, שהפכנו את מה שהיה צריך להיות תקרית משטרתית לסוגיה פוליטית בינלאומית? פוליטיקה, מדינאות, התיידדות עם אדונים אימפריאליים, שימוש בכיטויים מפוצצים, במקום משמעת וטיהור של קהילתנו וניסיון להבין ולהגיע לידי הסכם עם שכנינו (Goren, 1982: 279).

שימוש כזה היה יכול לחזק את התובנה שמציע כהן, שלא היה הכרח דטרמיניסטי במאורעות תּרפ"ט; שלאורך כל דרכה של התנועה הציונית היו אלטרנטיבות שלא נבחרו, דרכים שלא הלכו בהן. במילותיו שלו:

ההחלטות שהתקבלו והמעשים שנעשו על ידי יהודים וערבים לפני פרוץ המאורעות בתּרפ"ט ובמהלכם, נעשו בידי אדם, ובכל שלב של קבלת החלטות, או של פעולה ספונטנית, יש מנעד גדול של אפשרויות [...] מתחת לזרמי המעמקים של הלאומיות והדת, מתחת לאיבה ולקנאה ולתחרות, יש רובד נוסף של זרמי מעמקים: רגשות של שותפות אנושית, של הכרה בערך חיי אדם. ומבחינה זו אפשר לומר שמעשי ההרג בתּרפ"ט, ומעשי הרג אחרים של יהודים בערבים וערבים ביהודים, שהיו ושעוללים להיות, אינם גזרת גורל (כהן, 2013: 395–396).

אסיים בבחירה של כהן לתאר, בפירוט מה, מעשי הצלה של יהודים בידי ערבים. אביא רק אחד מהם, מטלטל במיוחד, מתוך עדותה של מלכה סלונים על מה שאירע למשפחתה בחברון:

זמן קצר לאחר שאבי המוכה ואנוכי חזרנו הביתה והסתגרנו בתוכו, הופיע פתאום שכננו אבו שאכר [...] נקש בדלת ואמר: "לא לפתוח, רציתי רק שתדעו שאני כאן! לא אתן לגעת בכם!" [...] הפורעים הגיעו, שמענו אותם נוהמים נהימות רצח [...] שמענו גם את קולו של אבו שאכר: "הסתלקו מכאן! פה לא תיכנסו! פה לא תהרגו!" [...] אחד הפורעים הניף את סכיניו על רגלו של אבו שאכר וצעק: "אני אהרוג אותך, בוגד!" אבו שאכר לא נבהל: "הרוג! הרוג! פה נמצאת המשפחה של הרב, שהיא המשפחה שלי. הרוג! לא אזוז!" הסכין הונחתה. רגלו של אבו שאכר נקרעה. דמו שתת. הוא לא השמיע גניחות כאב. הוא לא זעק. רק אמר: "חתוך! אני לא זו!" הפורעים התייעצו, הייתה שניה של שקט, אחר כך שמענו מסתלקים. ידענו שניצלנו. רצינו להכניס את מצילנו הביתה, לחבוש אותו, להודות לו. הוא סירב. אמר, אולי יבואו אחרים. תפקידו עוד לא הסתיים (שם: 261).

בהקשר אחר לחלוטין הנוגע, עם זאת, במהותו לתיאור מקרה זה, כתבה ארנדט:

הלקח של סיפורים כאלה הוא פשוט ובטוח התפיסה של כל אדם. מבחינה פוליטית, הלקח הוא שבתנאי טרור ילכו רוב האנשים בתלם, אבל יהיו אנשים שלא [...] מבחינה אנושית אין צורך ביותר מכך, ואי אפשר לדרוש יותר כדי שהפלנטה הזאת תמשיך להיות מקום מתאים לחיים של בני אנוש (ארנדט, 2005: 243).

אם איני טועה, גם תובנה אנושית חשובה זו היא חלק ממה שביקש כהן להמחיש בספרו.

* אני מבקש להודות לגברת אליה אתקין על הערותיה מאירות העיניים.

רשימת מקורות

ארנדט, ח'. 2005. אייכמן בירושלים: דו"ח על הבנאליות של הרוע. תרגם: א', אוריאל. תל-אביב: למשכל.

מוריס, ב'. 2010. 1948: תולדות המלחמה הערבית-ישראלית הראשונה. תל-אביב: עם עובד.
-----2013. ביקורת ספר: תרפ"ט, שנת האפס בסכסוך היהודי-ערבי. מידה, נדלה מ: <http://mida.org.il/2013/11/22>

Arendt, H. 2006. The Concept of History. In: *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books.

Goren, A.A. (ed.). 1982. A Letter to Felix Warburg, September 13, 1929. In: *Dissenter in Zion: From the Writings of Judah L. Magnes* (279). Cambridge and London: Harvard University Press.

אייל קליין

הלל כהן, 2013 / **תרפ"ט: שנת האפס בסכסוך היהודי-ערבי**. הוצאת כתר.
435 עמודים.

לא חלף זמן רב מרגע שראה אור וכבר זכה ספרו האחרון של הלל כהן, הדן באירועים האלימים בפלשתינה של שנת 1929 ובמשמעותם, למספר רב של רשימות ביקורת. ברשימתי אטען שתשומת לב זו מעניינת בפני עצמה, ובמקום להוסיף להן סקירה נוספת של תוכנו וחשיבותו, אבחן בקצרה את הרטוריקה, את הבחירות הצורניות של המחבר ואת דו-המשמעות האפיסטמית העולה מספרו.

סקירה של הסקירות

מיד עם מועד פרסומו נסקר תרפ"ט בעיתון הארץ כמה פעמים: דליה קרפל (קרפל, 2013) סקרה את הספר יחד עם עלילות חייו של מחברו יוצא הדופן. אחריה כרך משה סקאל (סקאל, 2013) את הספר בספרים החדשים על אודות הסכסוך בעברית, ואולי יש לכרוך אותו גם באפנת ספרות העיון החדשה המנסה לשלב נרטיבים ציוניים ופלסטיניים בכריכה עברית אחת, כגון *קוממיות ונכבה* (גלבר, 2004), *שני צדי המטבע* (גולני ומנאע, 2011), *יוצאים לדרך אזרחית* (גלדי, נווה ומצקין, 2011) או *ללמוד את הנרטיב ההיסטורי של האחר* (בר-און ועדוואן, 2009). עם זאת, בשונה מספרים אחרים, הספר שלפנינו ממזג את המקורות השונים ומדלג בין הפרספקטיבות על מנת להגיע לנרטיב אחד ולא לשניים. הוא בודק את ההשמטות וההדגשות ההדדיות, ומבקר בִּיּוּנים, אמתות וסילופים שלא תמיד מכירים אלה את אלה.

בביקורת אחרת הציב יצחק לאור (לאור, 2014) את הספר כמעט כאירוע היסטורי בפני עצמו בהיסטוריוגרפיה העברית של ארץ ישראל-פלסטין, כמבשר תור של סינתזה דיאלקטית הממזגת את התזה שכווננו "ההיסטוריונים האורגנים" של הציונות עם "ההיסטוריה החדשה" הלעומתית. עבודתו של כהן מבקרת במפורש את ההיסטוריונים הקודמים שרפרפו בנושא, ומביאה מבחר רחב ביותר של מקורות ושיטות איסוף הכוללים שיחות, ספרות משנית, מסמכי ארכיונים, עבודות מאסטר ודוקטורט, קטעי עיתונות, ספרות דתית יהודית ומוסלמית ועוד, וכולם בעברית, בערבית ובאנגלית. מגוון פרספקטיבות ניצבות בספר אלו לצד אלו – נאמני מאיר כהנא, החסידות, המחותרות,

היישוב, הממשל הבריטי, פרטים וקבוצות פלסטיניים ועוד. התוצאה היא משא ומתן על המצב האינטר-סובייקטיבי במקום על זה האובייקטיבי.

גם ההיסטוריון יוסי גולדשטיין (גולדשטיין, 2014) מאוניברסיטת אריאל סבור שהספר מצוין, אלא שלדעתו אין בו חידוש. לעניות דעתי, מוטב לקבוע ביתר זהירות שאף שייתכן שהטענה המרכזית אינה חלוצית או מהפכנית, יש בספר הישגים וחידושים לרוב.¹ טעם אחר להסתייגות מדבריהם הוא מאמציהם לסגור את הדלת בפני הערכותיו של מי שאינו "היסטוריון", דבר העומד בניגוד לתכלית המנגישה של הספר, שאעסוק בה בהמשך הרשימה.

לרשימת המלומדים שהגיבו לספר אפשר להוסיף את פרופ' רן גרינשטיין (Greenstein, 2014), שכתב בשבחו, ואת דבריו האוהדים של מבקר התרבות מוטי פוגל (פוגל, 2013), ולפי השמועה, עתידות להתפרסם שתי סקירות נוספות בכתב עת אקדמי ישראלי ובמוסף ספרים אקדמי יוקרתי הרואה אור בלונדון. הספר אף זיכה את מחברו בפרס בן צבי לחקר ארץ ישראל לשנת תשע"ה.

לא בכדי מוצאים המבקרים עניין רב בספר. רבים חשים שספרו של כהן אינו ספר רגיל. אבקש לטעון שהעניין בו נובע לא רק משילוב של סגנון כתיבה עיתונאי (כישרוני), נרטיב מורכב, מגוון מקורות יוצא דופן, בקיאות נרחבת באירועים, בטענות, באישים, בתרבויות ובלשונות ובחירת אירוע מעניין, אלא גם מייחודיות דרכי השכנוע שלו. זאת אומרת, הספר מעניין בשל תוכנו, אך גם – ואולי בעיקר – בשל צורתו. לכן, מבלי להוריד מחשיבות הדברים, ברצוני להתעכב בהמשך רשימה זו על המילים – אלמנט שנעדר מהדיונים בספר.² המתעניינים ברעיונות המובאים בו מוזמנים לעיין בתמציתו כפי שהוצגה על ידי המבקרים או על ידי המחבר (כהן, 2013; Cohen, 2013); וראו מסקנות של קורא שייתכן שהן הפוכות לאלו של המחבר: דובר, 2014).

אקלטיקה אהובתי: לפעמים התרפ"ט הוא רק תירוץ

ייאמר מיד שמבחינת המהות, הספר מפר, לאמתו של דבר, את ההבטחות הנחרצות שעל שני צדי כריכתו. לכאורה, הטקסט אמור להציע נקודת אפס חדשה, כזאת שתתווסף לתחנות האחרות שהוצעו זה לא כבר כראשיתו של הסכסוך: 1936-1939, 1942, 1948, שנות העשרים, 1917, 1914-1904 ואף תחנות מוקדמות יותר. אחרים סבורים שאין נקודות כאלה כלל, לא כל שכן אחת, אלא מדובר ברצף שאין לו התחלה או סיום ברורים. עם זאת, כבר בעמוד 11 מבהיר כהן שבשונה ממה שנכתב בכריכה האחורית ובכותרת המשנה, הוא אינו מאמין ב"שנת אפס" "אמתית" שבה התחיל הסכסוך, ומדובר רק בנקודה משמעותית.

כך או כך, התזה המרכזית של הספר היא ששנת 1929 הייתה שנת שבר ביחסי יהודים וערבים – שנה שבה עברו יהודים, ספרדים ואשכנזים, חרדים ואחרים, להתכנס סביב הציונות, ואילו ערבים עברו להתכנס סביב הלאומיות הפלסטינית – וששני תהליכים אלו צבת בצבת עשויים. למרות זאת, במקומות שונים מוזכר כיצד החלו המשברים לתת את אותותיהם במקומות שונים קודם לשנה זאת (למשל: חברון [כהן, 2013: 228–229], קלוניא [שם: 271–272], צפת [שם: 302, 305]). ואכן, הספר אינו דן בתרפ"ט בלבד: אירועי שנה זו משמשים עבור המחבר הזדמנות לפתוח בדיונים רחבי יריעה הנעים קדימה ואחורה בזמן מהמאה התשע-עשרה (ולעתים אף מתקופה מוקדמת יותר) עד ימינו, ונוגעים, בין השאר, בלאומיות, בהיסטוריוגרפיה, בדת ובספרות. מהדהד בו במיוחד מגוון של טענות ופולמוסים פוליטיים הנוכחים בימינו. תרפ"ט איננה אפוא נקודת ההתחלה, אלא אם הכוונה בכך היא לנקודת הפתיחה בדיון בענייני תרפ"ט ובענייני הסכסוך כיום.

בל נטעה, כהן עושה כן באופן מודע ביותר, שכן הוא מביין שהקונסטרוקט "תרפ"ט" הוא תוצא המשוקע בהקשרים רבים, ולא ניתן לספר אותו מבלי לעיין גם בהם. הוא מודע גם למשמעות המבט מבעד למשקפיו של בן הזמן ומבעד למשקפיו שלו כישראלי, וכותב בפירוש שהדבר משפיע על כתיבתו ועל הדיונים שהוא בוחר לעסוק בהם. פתיחות זו היא פתרון חלקי, כפי שנראה מיד, שכן מטבעו של המדיום, הקוראים נותרים פסיבים במשך רוב הצפייה בסרט התעודה שכהן מקרין להם בין עמודיו. אך הואיל והנרטיב עצמו אינו מהודק במכוון וקצותיו נותרו פרומים, כפי שטוען סקאל (סקאל, 2013), תרפ"ט הוא יישום נדיר באדיקותו של תורת ההיסטוריון א"ה קאר. התוצאה היא אחד המבואות העשירים והנגישים – ודאי בעברית – לסכסוך, למחלוקות ההיסטוריוגרפיות ולסוגיות האפיסטמיות שהובנו סביבו. זהו גם מבוא מוצלח לכתיבת היסטוריה בכלל. ברם אליה וקוץ בה: על אף ההכרה בחשיבות ההקשרים והפן החברתי-פוליטי לצד סוכנות הפרטים, העלילה המורכבת מדלגת לא אחת אל מקרים אינדיבידואליים ומייחסת לפרט משקל מופרז. למשל: בהציגו את מגוון התגובות שנקטו יהודים וערבים, מדגיש כהן תכופות את הסוכנות של הפרטים השונים חרף השיוך הקטגוריאלי והנסיבות שלהם. המסקנה הקונוטטיבית המתהווה אצל הקורא היא ליברטנית והומניסטית, שהרי אם לכל אחד חירות מלאה להתנהג בכל דרך, לבטח גם המניעים והאחריות למעשים הם פרטיים בלבד, עד שלעתים נדמה שהשפעות של זמן, חברה, שיח ותרבות, שזה לא כבר הוכרו על ידי כהן, מתגמדות או מתאינות כלא רלוונטיות.

המתח הבלתי פתור בין סוכן למבנה מקבל ביטוי נוסף, כאשר בנוסף לאיבה הלאומית מגייס כהן להבנת הטבח בחברון (ואולי להבנת כלל האירועים) מושגים של סטייה חברתית ומציאת פורקן מעוות (כהן, 2013: 212–213). לדבריו, הצורך להרוג את האויב מוצג כמקובל, כנורמה חברתית (לפי מדרש "הבנאליות של הרוע"), ברם מעשי האלימות החריגים באכזריותם, כגון אונס, עינויים, קטיעת איברים, התעללות בגופות ורצח זקנים

וטף – נובעים מסטייה. נדמה כי סטייה כזו היא לדעתו בעלת אופי פרטי, פתולוגי, חריג ואונטולוגי, כך שלמעשה כהן מתקדם בכיוון הפוך מזה של חנה ארנדט. על כך יש לשאול: מה משמעות האבחנה בין "סוטים" ל"נורמלים" עבור שניהם? כיצד משתנות הגדרות ה"סטייה" ואת מי הן משרתות? האין כולנו "סוטים" בזעיר אנפין? אף שהשימוש בהסבר לסטייה בספר הוא נקודתי, הוא אינדיקטיבי לדפוס החיפוש היוריסטי של כהן אחר הסברים למעשים המתמקדים בבחירות האישיות, אולי אף ברמה הפסיכית.

הנגשה פופולרית וכתובת היסטוריה פוסטמודרנית

מבחינה צורנית, כתיבתו של כהן מזכירה מעט את כתיבתו של תום שגב. כמו שגב, כהן מלקט ומביא בזו אחר זו ציטטות ארוכות מן המקורות הראשוניים שאותן הוא מרקיז לעיני הקורא. כך למשל מובאים שירים, כתבות ועדויות מלאות רגש מהאירועים, המפיחות חיים ופרטים בחוויות שהכותב אינו מתווך לכאורה. יתר על כן, להוציא מקרה אחד (שם: 176), כהן אף בוחר שלא להדגיש את מה שלדעתו חשוב בגוף המובאות (מה שמכונה: "ההדגשה שלי"), אלא נותן לקוראים את הקרדיט לקרוא לרגע ולהבין בעצמם לפני שיציע ניתוח סלקטיבי.

נוסף לכך, כהן מכניס את כל מה שיש לו לומר ואת התימוכין לכך לתוך הטקסט, עושה כן בלשון בני אדם – ללא הז'רגון והקידוד האקדמיים המוכרים – ונמנע מלהביא מראי מקום בסגנון המקובל (לעתים הוא מציין בגוף הטקסט: "כך כתב גורם א לגורם ב, והמסמך מצוי בסימוכין X בארכיון Y"). עד כמה שידיעתי מגעת, זהו הספר הראשון שנכתב על ידי היסטוריון-מזרחן בעל דקדקנות אקדמית שאינה מוטלת בספק, שנעדרות ממנו במופגן הערות שוליים או הערות סיום. אני מפרש זאת כעזיבה מרצון של הטכניקות הייחודיות המאפיינות את השפה האקדמית, ולרוב גם את המשלב הגבוה, מבלי להתפשר על הסטנדרט המדעי. "השפה האקדמית היא שפה מתה עבור רוב האנשים", טוען בורדייה (Bourdieu, 1996: 8), שבעצמו הרים לכך תרומה יפה, וכהן מכיר בכך ומוותר על (כמה מה) נורמות שמייצרים אינטלקטואלים אשר מקנות להם יתרון בפענוח הון תרבותי ובייצורו.

אם כן, ניתן לראות בספר פעולה אנטי-אליטיסטית פופולרית, הממחישה באופן אגבי את הפריבילגיה שיש למחברים אקדמיים בפענוח צפנים, בקריאת מקורות ובהערכתם – פעולה המשחררת ומייתרת את המליציות. נטייתו לפופולריות ניכרת מן הפתיחה: החל בערך שנלקח מויקיפדיה, עבור בכותרות כמו-עיתונאיות ובהערות אגב לאנקדוטות עסיסיות, וכלה בקדימונים המפוזרים לכל אורך הספר בסגנון "עוד נחזור לזה", שחיוניים אולי בהיסטוריה סבוכה ורב-פנים, אך מזכירים לעתים טיזורים מעולם הטלוויזיה המסחרית.

ייתכן שהסרת מראי המקום וההימנעות מהערות שוליים – או, נכון יותר, שילוב הסימוכין וההערות בגוף הטקסט במילים פשוטות – לא נועדו במקור אלא לתכלית של הנגשת הטקסט לקורא הלא אקדמאי. אולם ציון המקור אינו מסתיים באזכורו בגוף בלבד, אלא מלווה תכופות בהתייחסות נרחבת למקור ולהקשר, שהיא חלק מהסיפור. כהן בוחן את הטקסט ואת הראיות ביחד, ומלהק את עצמו לתפקיד השופט המתחבט בקושי ובהכרח להעריכם. התוצאה מעניינת הרבה יותר: ערעור ההירארכיה ומשטר ההפרדה בין הנרטיב לסימוכין לו, בין מקור הסמכות של הטקסט כאמצעי לבין מה שהוא אמור לספר. כך מתקבל ספר ספק ללא הערות שוליים ספק כולו הערת שוליים אחת ארוכה. ספר שהוא קריאה. בחירה זו לא רק מראה שאין נחיצות באבחנה מכניסטית כביכול בין גוף הסיפור למראה המקום, אלא גם מלמדת על תפקידה השגור והמוטבע להבדיל הירארכית בין הראיות לפרשנותן אף ששתיהן מתווכות ונבחרות. בהסירו את ההפרדה המקובלת בין איסוף (ראיות, סימוכין) למחקר (סיפור, ניתוח, פרשנות), ומשאין ביניהם מחיצה ויזואלית מטהרת אדמיניסטרטיבית-אינדקסילית-דקדקנית-מדעית, מתקבל הרהור ארוך שופע מסקנות ביניים, ומבנה הסמכות בעל החזות של אמת מתחלף במבנה סמכות מסוג אחר שבו הסימוכין חלקיים ומנופים במוצהר. ההחלטות האלה של כהן מצטרפות למגמות המאפיינות את העידן הפוסטמודרני של טשטוש הגבול בין אובייקטיבי לסובייקטיבי ובין גבוה לעממי, אך בחשבון אחרון – חשוב לסייג – כהן דוחה את הגרסה הקיצונית של הפוסטמודרניות, אשר מכחישה את הממשי.

כהן מברר, מאשש או מפריך כמידת יכולתו את אמתות הטענות וטענות הנגד של תוקפים וקרבנות, ומראה למשל כיצד שוחד ותיאום עדויות שקר בשני הצדדים (כולל אחת של שופט בית המשפט העליון לעתיד צבי ברנזון [כהן, 2013: 293–294]) ושקר של המופתי [שם: 322]) מנעו את בתי הדין הבריטיים מלהרשיע אשמים ברציחות לאומניות הדריות. זו משימה מדעית פוזיטיביסטית בבסיסה, המבינה כיצד עוותה, כנראה, אמת היסטורית, אך דובקת בהעלאת אמת מתוקנת תחתיה.

השאיפה הנואשת של האדם להפריד את האינפורמציה מהדיסאינפורמציה, את העובדה המתווכת בטענות ובטענות נגד, מוצאת ביטוי בניסיון הנחוש של הספר לחלץ אמת, גם אם חלקית ביותר ומורכבת, מבעד לסבך הנרטיבים, הכזבים, מבוכי הפוליטיקה ונדבכי הזמן. ניסיון זה הוא מעשה פוליטי בפני עצמו, כפי שקובעת האמרה המיוחסת לאריק בלייר: "In a time of universal deceit, telling the truth is a revolutionary act" דרושה מידה רבה מאוד של ביטחון כדי לשתף את הקורא בקושי להבין את הסיפור ההיסטורי החלקי ולומר לו: "זהו, יותר מזה אין לנו", ועדיין לכתוב היסטוריה שאינה בקצה הניהיליסטי של הפוסטמודרניזם. על אחת כמה וכמה דרוש ביטחון רב כדי לחסל את האבחנה בין הטקסט ההיסטורי, שאמור לשכנע את הקורא, לבין הסימוכין, ההפניות, הלוחות וההערות, שאמורים להקנות לטקסט סמכות עובדתית, ובה בעת להעריך את

מהימנותם. כלומר, דרוש ביטחון רב כדי להציג את חוסר הביטחון המובנה שבסיפור מבלי לוותר על הסיפור.

עם זאת, כהן מצליח למוטט את מבנה הסמכות המוכר ולהחליפו ברטוריקה של כנות וביקורתיות, אך באופן פרדוקסלי, גם הוויתור על סמכות אחת הוא רטוריקה שכנועית – הוא חלק מהבניה של סמכות מסוג אחר, וגם היא ראויה לבחינה ביקורתית. להלן שתי דוגמאות.

ראשית, אף שהאירועים בספר נעים בזמן קדימה ואחורה, מבנה הפרקים הוא כמעט כרונולוגי, למעט הפרק הפותח. כלומר, הסופר מקדיש פרק לכל יום אירועים בעיר אחרת,³ ורק את הפרק על אירועי יפו-תל-אביב הוא מקדים משום מה לכל היתר. האם הדבר נובע מהיותה של תל-אביב לב היישוב, או שמא מפני שיש על האירועים בה יותר חומר? ואולי דווקא בשל העיון השימושי לו ברציחותיהם של ברנר והשיח' עוון? איננו יודעים מה מביא מחבר שעוסק בהשתלשלות אירועים לדלות עבור קוראיו רגע אחד ולהקדימו על פני היתר, אך על הקורא הקפדן להתייחס לכך כחשד בכואו לבחון את תצורת הטקסט. הסיפור אינו מהודק, ועל כך יש לשבחו, אך הוא לעולם פרי של בחירות ותיווך.

שנית, כהן משתמש לאורך כל הספר ברטוריקה אריסטוטלית של שאלות ותשובות, ובה הוא מקיים מעין דיאלוג עם קוראיו המדומיינים, ולעולם אינו מתחמק מהקושי להשיב על השאלות רבות-הטעם שהם מציבים לו בדמיונו. הקריאה בשו"ת איננה רק קלה וקולחת, אלא היא גם יוצרת את הרושם המתעתע שלא השארנו אבן על אבן, ומעצימה את הערכתנו בנוגע לחריפותו, לידיעותיו וליסודיותו של הכותב. הסמכות האלטרנטיבית מחוזקת עוד באמצעות משפטים חסרי גוף ראשון, כגון "אין זה אומר", או "ניתן לטעון/להסיק". אשר על כן לא ברור אם הרטוריקה החדשה שונה ביסודה מן הישנה, אבל עצם ההבדל חושף את הבניית הסמכות האקדמית במבנה הנפוץ, ומטיל ספק בה, בנחיצותה ובטבעיותה.

לקראת סיום ראוי להעיר גם על יחסי הטקסט והמחבר הן כישות ממשית והן כפונקציה שיחית הנוצרת עם הטקסטים ומסווגת אותם, כמדרש פוקו (2005 [1969]). לכהן, שהקריירה האקדמית שלו התחילה מאוחר יחסית, ושמינויו לא עבר על מי מנוחות, יש מיקום חריג באקדמיה הישראלית בין האתנוגרפיה הלא אנתרופולוגית, הסוציולוגיה הלא תיאורטית וה"מזרחנות" הלא סמכותנית (או במקרה דנן, ההיסטוריה החברתית המודרנית של ישראל והפלסטינים).⁴ לאחרונה הוא מגיע, כך נדמה לי, לעדנה אינטלקטואלית וזוכה להכרה אקדמית בינלאומית במערב ובמזרח התיכון. גם תרפ"ט, ספרו החמישי, שכנראה נכתב בלי תמיכה של גוף כלשהו (כפי שעולה מן התודות), הוא קפיצת מדרגה לעומת קודמיו בהתמודדות עם הקשיים ועם התובנות הפוסטמודרניות מזווית היסטורית. על פניו, כהן לוקח על עצמו בטקסט הנדון משימה פוזיטיביסטית

(לגלות מה באמת קרה), ויוצא לדרך עם כלי מחקר, בחריצות ובביקורתיות. אלא שיותר משהוא מצליח לגעת במהלך מסעו באמת, מתברר שכל חזות של אמת מוטלת בספק. כל אמת המתווכת במסמכים, בעדויות ובהנחות עלולה לתעתע, מזכיר כהן, ולעתים החקירה אף נחתמת בכמה אפשרויות סותרות. לכל אורך הספר – כמו חתול שממשיך לזנק בעיקשות על הבוואה שבמראה – מסרב כהן להתייחס וממשיך לנסות להבחין בין בדלי הרמזים במה שהתרחש ובסיבה לכך. נחישותו ותשוקתו מפייחות בקורא ביטחון שאם הייתה אמת אונטולוגית בעבר, היא הותירה לנו לא אחת עקבות מהימנים לחקירתה בהווה, אולם אמת הנצעקת באמצע הספר מבלי שאיש יודע אם היא נכונה, מה ערכה? ההתפוררות של אמתות קודמות, הספקות שנותרים וההגעה השכיחה לצמתים ללא מוצא בחקירותיו מלמדים שאין תשובה ודאית. במקום סיפוק נותר ספק – רק צלליות של אמת שמקורן בהזיה, בעיוות או בממש. ובהיעדר אפשרות לזהות אמת אמיתית, האמת מתייתרת מעט ומתאינת לכדי ביטחון נכסף שאינו בר השגה.

לסיכום, מלבד ערכן של טענותיו, חשיבות הספר שלפנינו נובעת ממשנה החשיבות של הסמכות, מהתמודדות עם משבר הייצוג ומשזירת ההיסטוריוגרפיה בהיסטוריה.

הערות

- 1 למשל: הטענה שהציונות הארץ ישראלית התפתחה בתגובה ללאומיות הפלסטינית ולא רק להפך; הראיות לכמה תקיפות וניסיונות תקיפה של ערבים בידי יהודים; תיעוד היקף המצילים ההדדיים ועוז רוחם (הרלוונטי גם לימים אלו); דיון בציונותם של יהודים-ערבים ביפו (כהן, 2013: 88 ואילך) ובצפת (שם: 300 ואילך) ושל חרדים בחברון (שם: 218 ואילך); יחסי החסידות עם הציונות (שם); "משמרות צניעות" לאומניות של ההגנה בתל-אביב שתקפו גברים ערבים ונשים יהודיות (שם: 328-331); האפשרויות להתנקשות במופתי (שם: 156-158); ירי בריטי קטלני בהמוני חפים מפשע בסוד באהר (שם: 350); אפס המעש של המשטרה הבריטית גם בניסיונות לינק' בערבים (שם: 351); האופן שבו עוצבו השקפותיהם של רחבעם זאבי, ישראל דן, מרדכי מקלף ויוחאי בן נון על ידי חוויות ילדותם באירועים; ניסיונות הפיוס לאחר האירועים וכישלונם (בצפת: שם: 323); חשבון הנפש שערכו הרבנים קוק ואפשטיין, אדמו"ר חב"ד וגורמים פלסטיניים לאחר האירועים (שם: 339-347); תרומת היישוב להמתקת עונש המוות לרוצחים (שם: 363-368).
- 2 להוציא הערה שאולי מרמזת לכך בסיפה של הביקורת של סקאל: "הספר 'תרפ"ט' [...] הצליח לעשות יותר מכך: לרומם את הקורא לדרגת האוחז בקצות החוטים, להופכו לאורג ההיסטוריה ולמשיבה לחיים. בכך הוא הפך אותו – את הקורא – ליוצר הסיפור של עצמו, או ליוצר עצמו (כישראלי, כקורא, כאדם) בזעיר אנפין" (סקאל, 2013). בהמשך רשימתי אבקר גישה משלה זו, שיש בה לטעמי הפרזה ביכולתו של הקורא לגבור על הבקאות ועל הבחירות של הכותב במקרה זה.
- 3 כהן ממילא מייחס פחות חשיבות לאזורים שאינם עירוניים, דבר הראוי גם בנוגע לחקירה סוציולוגית שהזניח באשר להבדלים בין קהילות הכפריים לאליות העירוניות.
- 4 גילוי נאות: כהן זכור לי לטובה מקורס שלמדתי אצלו במסגרת לימודי התואר הראשון.

רשימת מקורות

- בר־און, ד' ועדוואן, ס'. 2009. ללמוד את הנרטיב ההיסטורי של האחר: פלסטינים וישראלים. ירושלים: פריים – מכון לחקר השלום במזרח התיכון.
- גולדשטיין, י'. עורך "תרבות וספרות" – מעלת בתפקידך! הארץ – ספרים, 17.1.2014, נדלה מ: <http://www.haaretz.co.il/literature/letters-to-editor/premium-1.2216971>
- גולני, מ' ומנאע, ע'. 2011. שני צדי המטבע: עצמאות ונכבה, שני נראטיבים של מלחמת 1948 ותוצאותיה. ירושלים: מכון ון-ליר.
- גלבר, י'. 2004. קוממיות ונכבה. הוצאת דביר.
- גלדי, ב', נווה, נ' ומצקין, א'. 2011. יוצאים לדרך אזרחית: ישראל – חברה, מדינה ואזרחיה. הוצאת רכס.
- דובר, ע'. תרפ"ט – מאז ולתמיד. הארץ – ספרים, 5.1.2014, נדלה מ: <http://www.haaretz.co.il/literature/letters-to-editor/premium-1.2208547>
- כהן, ה'. תרפ"ט: כך חיזקו ערביי פלסטין את התנועה הציונית. העוקץ, 20.2.2013, נדלה מ: <http://www.haokets.org/2013/02/20/את-התנועה-הציונית-את-פלסטין-ערביי-פלסטין-את-התנועה-הציונית>
- לאור, י'. הקולקטיב הלאומי החדש שנולד בתרפ"ט. הארץ – ספרים, 14.1.2014, נדלה מ: <http://www.haaretz.co.il/literature/study/premium-1.2209535>
- סקאל, מ'. המאורעות ששינו את היחסים בין ערבים ליהודים. הארץ – ספרים, 24.12.2013, נדלה מ: <http://www.haaretz.co.il/literature/study/premium-1.2196863>
- פוגל, מ'. תרפ"ט – הלל כהן. טיים אאוט תל אביב, 21.11.2013.
- פוקו, מ' / בארת, ר'. 2005. מהו מחבר? / מות המחבר. תל-אביב: הוצאת רסלינג.
- קרפל, ד'. מה באמת קרה בתרפ"ט? בחזרה לשורשי הסכסוך. הארץ – סוף שבוע, 24.10.2013, נדלה מ: <http://www.haaretz.co.il/magazine/premium-1.2148787>
- Bourdieu, P., Passeron, J. and Saint Martin, M. 1996. *Academic Discourse: Linguistic Misunderstanding and Professorial Power*. Stanford: Stanford University Press.
- Cohen, H. How the 1929 Hebron Massacre Invigorated the Zionist Movement. +972 Magazine, 5.3.2013, Retrieved from: <http://972mag.com/how-the-1929-hebron-massacre-invigorated-the-zionist-movement/67101>.
- Greenstein, R. Book Review: The Year Palestine Became a Zero-Sum Game – 1929. +972 Magazine, 10.1.2014, Retrieved from: <http://972mag.com/book-review-the-year-palestine-became-a-zero-sum-game-1929/85448>.

הלל וורמן

יוסי יונה, ניסים מזרחי ויריב פניגר (עורכים), 2013 / פרקטיקה של הבדל
בשדה החינוך בישראל: מבט מלמטה. ירושלים: מכון ון־ליר והוצאת
הקיבוץ המאוחד. 320 עמודים.

הספר שלפנינו מציג את מערכת החינוך הישראלית מנקודת מבט סוציולוגית. מטרת מאמרי היא לבחון את האופנים שבהם עשוי הספר להשפיע על השיח החינוכי הישראלי, את מעלותיו ואת חולשותיו. תחילה אתמקד בתרומת הספר לקורא הישראלי. ראשית, 11 המאמרים המקובצים בו מציגים סדרת טענות סוציולוגיות קונטינגנטיות בנוגע למערכת החינוך הישראלית. כדי לעמוד במשימה זו, עושה הספר שימוש בגוף גדול ומגוון של ראיות אמפיריות. זו הזדמנות להיחשף לטענות ולנתונים אשר חקירתם ועיבודם מתרחשים על פי רוב הרחק מעין הציבור, ואשר מאירים את המתרחש במערכת החינוך. גוף ידע זה עשוי לערער את תמימות הציבור ביחס למתרחש בחינוך הציבורי ולהאיר צדדים אפלים הקיימים בו. כך למשל ילמד הקורא על טכניקות המופעלות לעקיפת אינטגרציה (שם: 20-26), על הסיכוי הנמוך של מזרחים ובעלי מוצא אתני מעורב לזכות בתואר אקדמי ביחס לאשכנזים בעלי רקע חברתי-כלכלי דומה (שם: 48-51), על כך שפער זה רק הולך וגדל (שם: 52), על כך שיום השואה ויום הזיכרון לחללי מערכות ישראל נלמדים באופן המחזק את הריבוד בין מזרחים לאשכנזים (שם: 108-136), ועל כך שהחלוקה הקיימת בין בתי ספר חילוניים לדתיים מדירה כשליש מן החברה היהודית בישראל המזוהה כמסורתית – קבוצה הכוללת בעיקר מזרחים (שם: 137-165).

שנית, הספר עוסק במערכת החינוך הנוכחית. הסוגיות רלוונטיות, הן מתרחשות כעת, והן משפיעות על העתיד הקרוב והרחוק, כך שטענות הספר הופכות ל"ידע פעיל" בפתרון בעיות (כרמון, 2006: 64). בעקבות מפגש עם טענות אלו הקורא עשוי לחשוב באופן עצמאי, החורג מן הנאמר בספר, כיצד לגבש טכניקות זכירה שאינן מרבדות (יונה, מזרחי ופניגר, 2013: 129-132), כיצד לתכנן מערכת חינוך הרגישה לזהות מסורתית מורכבת (שם: 163-165), וכיצד להתמודד עם התנאים הארציים והמקומיים שעודדו את צמיחת תנועת החינוך של ש"ס (שם: 166-198). ספר מסוג זה מעודד את הקורא הישראלי, הצורך בדרך כלל את האקטואליה כבליל אירועים מבודדים במהדורות החדשות או בפייסבוק, לצרוך אקטואליה מבעד לפריזמה של טענה מחקרית השוהה

בנושא אחד ומזהה בו חוקיות (אריסטו מתאר המרה אינטלקטואלית זו כמהות החכמה [אריסטו, 1998 [1923]: 3-18]).

שלישית, הספר משכיל להתייחס לגורל הסוציולוגי במערכת החינוך של קבוצות שונות בחברה הישראלית, ועל כן הקוראים יוכלו למצוא בקלות רבה טענות בנוגע לחתך החברתי שהם משויכים לו: האשכנזי (יונה, מזרחי ופניגר, 2013: 23-26, 38, 52, 96, 109); המזרחי (שם: 118-119, 138, 158-177); החילוני (שם: 141-145); המסורתי (שם: 137-165); הדתי-לאומי (שם: 147-158, 177-182); המשוך לש"ס (שם: 168-172); הערבי (שם: 59-80, 201-256). עם זאת, בולט לטעמי היעדר המגדר כמוקד עיון סוציולוגי.

רביעית, אף שכל אחד מן המאמרים יכול להיקרא בנפרד, הקוראים את הספר במלואו זוכים להבחין בחיבורים שבין המאמרים, ועל כן זוכים להבחין בדפוסים סוציולוגיים רחבים יותר. כך למשל טכניקות לעקפת אינטגרציה המתוארות במקום אחד (שם: 20-26) משמשות במקום אחר לטיעון שהן הובילו בשנות השמונים לדה-לגיטימציה של החינוך הממלכתי ולצמיחת החינוך של ש"ס (שם: 176). הנטייה להסבר מריטוקרטי למרות ראיות לבידול אתני מתגלה בעקבות קריאה של מאמרים שונים כדפוס החוזר על עצמו. הטיעון המריטוקרטי, המאפיין את כלל השחקנים – מנהלים, מורים ותלמידים בחינוך היהודי (שם: 83) ובחינוך הערבי (שם: 201) – הוא הטעיה שניתן להתמודד עמה בהצלחה: ניתן להביא לשוויון קולקטיבי באמצעים חינוכיים (שם: 258, 288). הטענות במאמר אחד שתלמידים מזרחים אינם רואים קשר בין לימודיהם בבית הספר לעתידם (שם: 100), ובמאמר אחר כי על תלמידים אשכנזים ומזרחים מופעלות טכניקות זכירה שונות ומרבדות (שם: 130), מוסברות שתיהן על ידי התיאוריה של לארו בנוגע להבדלים באופן שבו הורים ממעמד חברתי-כלכלי שונה תופסים גידול ילדים (הורים ממעמד בינוני-גבוה מבצעים טיפוח מתוכנן, ואילו הורים ממעמד נמוך מגדלים ילדים "באורח טבעי").

חמישית, הספר מצביע על קשר בין תופעות במערכת החינוך לחברה הישראלית בכללה. מי שירצה לתקן את החינוך, ייחשף לטענה כי עליו לתקן במאמץ רב יותר גם את החברה. הצורך בתיקון חברתי כמבוא לתיקון חינוכי עולה מחשיפת החיבורים בין היבטים חברתיים כלליים לאי-השוויון הקיים בחינוך. כך למשל קשורה סגרגציה בחינוך להפרדה הגיאוגרפית הקיימת בישראל בין עשירים לעניים ובין אשכנזים למזרחים (שם: 19), ומדיניות ההשקעה הציבורית בחינוך קשורה למדיניות כלכלית ניאוליברלית רחבה יותר המתבטאת גם בהסרת הפיקוח משוק העבודה, בהיחלשות האיגודים המקצועיים ובקיצוצים במגוון השירותים של מדינת הרווחה (שם: 29-31). התפתחות תנועת החינוך של ש"ס מוצגת, בין השאר, כחלק מתנאים שהתפתחו במערכת הפוליטית (שם: 170-175).

בספר נקודות תורפה שיש להכיר בהן. ראשית, המאמרים אינם עומדים תמיד בהבטחתם. דוגמא אחת לכך מצויה במאמרם של יונה ודהאן, "מערכת החינוך של ישראל: שוויון והזדמנויות – מבנין אומה לניאו-ליברליזם", שבו מבקשים המחברים לבחון כיצד הריבוד האתני-עדתי בישראל נותר על כנו למרות "שתי רפורמות במערכת החינוך [...] החשובות ביותר עד כה: הראשונה היא רפורמת האינטגרציה [...] והשנייה [...] רפורמת דברת" (שם: 17). ביחס לרפורמה הראשונה מפורטות הטכניקות להותרת הריבוד האתני על כנו (שם: 20-26), ואילו ביחס לרפורמה השנייה החוקרים מסתפקים בהפניית הקוראים לספרות המקצועית: "כפי שמלמדים מחקרים שנערכו במקומות אחרים בעולם, הנהגת מנגנונים דמויי שוק בתחום החינוך נוטה לחבל בשוויון הזדמנויות ולא לחזקו דווקא" (שם: 29). אבל איך? מדוע? הרי בנוגע לרפורמה הראשונה ניתן פירוט. המאמר אינו מספק את הפירוט הנדרש (התייחסות לכך ניתן למצוא בדהאן ויונה, 2005). דוגמה אחרת היא מאמרם של כהן, הברפלד וקריסטל, "מזרחים, אשכנזים ו'מעורבים': פערי השכלה בקרב יהודים ילידי ישראל". במאמר זה נטען כי כבר נערכו מחקרים בנוגע לתהליכי הבידול בקרב בני הדור השלישי האשכנזים והמזרחים, ואחד מהם מציג את הממצא העיקרי – הפערים בקרב בני דור השלישי גדולים יותר (יונה, מזרחי ופניגר, 2013: 39). האם בכך לא יורד הצורך במאמר הנוכחי? וזאת במיוחד לנוכח הכרתם בכך ש"ממצאינו עולים בקנה אחד עם ממצאיהם [...] שהתבססו על קובץ נתונים מהימן יותר ועל מדגם גדול יותר מאלה ששימשו [...] אותנו" (שם: 51). אם כן, מהי הבטחת החידוש במאמר? דוגמה אחרונה היא מאמרם של גודמן ומזרחי, "זיכרון לאומי והסללה אזרחית: הבדלים אתניים-מעמדיים בתהליכי זיכרון בבתי הספר התיכוניים בישראל", הטוען כי ביום השואה וביום הזיכרון מופעלות טכניקות זכירה שונות לאשכנזים ולמזרחים באופן המנציח את ריבודם, וכי המזרחים מוצאים דרכים להתנגד לריבוד זה (שם: 126-127). הדיון עוסק ממושכות בטענה הראשונה (שם: 129-132), אך מאזכר בקצרה בלבד – בשורה אחת – את הטענה השנייה ללא ניתוח (שם: 132).

נקודת תורפה נוספת, ואולי המרכזית, קשורה להבטחה בסיסית המוצגת במבוא הספר. מדובר בהבטחה לקיים דיון בסוגיות אי-שוויון בחינוך המוצגות בספר באמצעות "מגוון רחב למדי של גישות תיאורטיות ומתודולוגיות לתיאור ולניתוח ממדי אי השוויון בחינוך והשפעותיו על החברה בישראל [...] אסופה זו מבקשת להפגיש בין גישות ומסורות מחקריות שונות בחקר האי-שוויון" (שם: 9). לפי הבטחתו, הספר עושה שימוש במגוון מתודולוגיות לחקר התופעה, אך הוא אינו עושה שימוש במגוון פרדיגמות. למעשה, הספר מאמץ בעיקר את הפרדיגמה הביקורתית. לעומת זאת, הסוציולוגיה (משונים, 1999: 2-25) רוויה מחלוקות בנוגע להנחות הבסיס: הנחות הבסיס הפונקציונליות מדגישות מבנים של תלות הדדית בין מרכיבי חברה, הנחות הבסיס הפונקציונליות מדגישות מדגישות מבנים של הדרה, דיכוי וניצול, ואילו לפי הנחות האינטראקציה הסימבולית,

בני אדם פועלים בתוך מבנים, אך הם גם בעלי סוכנות (agency) להבין, לעצב ולכרוך באורח מקורי – במידת מה – את המציאות שבה הם נתונים. המאמרים בקובץ זה נוטים כמעט כולם אחר הפרדיגמה הביקורתית-קונפליקטואלית, ומערכת החינוך מוצגת בעקבות כך בעיקר כזירה הפועלת לטובת האליטות היהודיות האשכנזיות (חילוניות או דתיות) על חשבון מזרחים, מסורתיים וערכים.

חד-גוניות פרדיגמטית היא בעיה. ראשית כיוון שבגינה מושמטים מן הספר מחקרים שמקורם לא רק בחוקרים אחרים אלא גם בהנחות יסוד אחרות. כך למשל מחקריו רבי-השפעה על אי-שוויון בחינוך של הכלכלן בן דוד (בן דוד, 2003), אשר הוצגו בפורומים רשמיים של הממשלה, והשפיעו על דוח דברת, ואשר קרובים לרוח הפונקציונאלי. כך גם מאמרם של קשתי, אריאלי והראל (קשתי, אריאלי והראל, 2002 [1985]), המטפל באי-שוויון, וקרוב לרוח האינטראקציה הסימבולית. שנית, חד-גוניות פרדיגמטית מסתירה מן הדור המקבל כיום את הכשרתו בחינוך את העובדה שהסוציולוגיה רוויה מחלוקות עמוקות. כפי שאומר גורדון (גורדון, 1999: 183), "הסתרת הסוד של הדיסציפלינה [...] מכל אלה שלא הצטרפו לגילדה. מהו סוד זה? [...] הסוד הכמוס [...] של הנושא אינו לכידות [...] אלא חוסר לכידות. לא סדר אלא אי סדר. לא הידוע אלא הבלתי ידוע". מודל ראוי לחיקוי בהקשר זה הוא הרן (הרן, 1990), המציג באופן מכוון פרדיגמות סותרות בחינוך. שלישית, ההסתמכות על פרדיגמה אחת – הפרדיגמה הביקורתית – באה לאחר שהאוכלוסייה הנחקרת כבר הפנימה, כמעט ללא יוצאים מן הכלל, פרדיגמה אחרת המניחה את קיומה של מריטוקרטיה. חוקרים המגיעים מנקודת מוצא אחת נתקלים בשדה בעל נקודת מוצא אחרת. כתוצאה מכך החוקרים עושים שימוש בהסברים שלפיהם השדה טועה, וגרוע מכך – מוטעה על ידי בעלי כוח כדי לרכאו ולשלוט בו, וכדי לשמר פערים. לעתים החוקרים מבינים את הנחקרים טוב יותר מכפי שהנחקרים מבינים את עצמם, אך האם זה כך תמיד? ראוי להציג לצד מחקרי etic, הרווחים בספר, מחקרים מסוג emic, הנדירים בו. יוצא מן הכלל המעיד על הכלל נמצא במאמר של מזרחי, גודמן ופניגר, "הם 'פריקים' ואנחנו 'ערסים': שלילתם של אתניות ומעמד בתפיסת תהליכי הסללה בבתי ספר בישראל", שבו הם קובעים במפורש: "במסגרת הניתוח המוצע כאן נבקש להמנע ביודעין מהסברים ממשפחת התודעה הכוזבת כדי להסביר את המנעותם של התלמידים משימוש בקטגוריות אתניות ומעמדיות לצורך הגדרת מיקומם במציאות הבית ספרית" (מזרחי, גוטמן ופניגר, 2013: 86). החוקרים מסבירים את תפיסתם התיאורטית באופן המזכיר שלא במפורש את פרדיגמת האינטראקציה הסימבולית ואת התפיסה המחקרית של emic (שם: 85-87, 104-105). רביעית, בלעדיות הפרדיגמה הביקורתית עלולה להוביל למעגל הרמנויטי, שבו החוקר מוצא את המבוקש על ידו מראש. מלכתחילה נבחרים בספר נושאים, סוגיות ונתונים המאששים את קיומן של הפליה והדרה, והכותבים נמנעים כמעט לגמרי מלחפש, לזהות ולנתח נתונים המורים על מגמות אחרות, כגון

מוקדי מריטוקרטיה, העצמה אישית או אינטגרציה פעילה. משום כך אין זה נכון לוותר על פרדיגמות מתחרות בעת שמוציאים לאור ספר המציג תחום. פרדיגמות מחקריות עוברות תהליך של פרגמנטציה המוביל לכך שהן משמשות פחות להסבר כלל התופעות בתחום מסוים, ומפרשות רק כמה מהן (Holmwood, 2010: 649-650). קשה לבצע סינתזה בין פרדיגמות, ולא ניתן לוותר על חלק מהן מבלי לוותר על פיסות מציאות המוסברות על ידן. המאמרים בספר הנשענים באופן כמעט בלעדי על פרדיגמה ביקורתית, מצביעים במידה רבה של שכנוע על מבני דיכוי הקיימים במערכת החינוך בישראל. אך האם זו התמונה כולה או אף עיקרה? האין במערכת החינוך הישראלית תופעות מסוגים שונים? אנו זקוקים לפרגמנטים של פרדיגמות כדי לחשוף ולהכיר פרגמנטים של מציאות. הספר מומלץ ביותר לקריאה, ועשוי לתרום משמעותית לקהיליית חוקרי החינוך, להכשרות מורים, לקובעי מדיניות חינוך ולקהילות החברה האזרחית המעורבות בחינוך ילדיהן.

רשימת מקורות

- אריסטו. 1998 (1923). מטאפיסיקה, ספר ראשון. ירושלים: הוצאת מאגנס.
 בן דוד, ד'. 2003. אי שוויון וצמיחה. רבעון לכלכלה, 50(1): 27-104.
 גורדון, ד'. 1999. התפתחות תפיסת הדעת במערכת החינוך בישראל. בתוך: א', פלד (עורך), יובל למערכות החינוך בישראל, א (181-192). משרד החינוך והתרבות, הוצאת משרד הביטחון.
 דהאן, י' ויונה, י'. 2005. דוח דוברת: על המהפכה הניאו-ליברלית בחינוך. תיאוריה וביקורת, 27: 11-38.
 הרן, ק"ג. 1990. הסברים להתרחבות החינוך הבית ספרי. בתוך: מגבלות החינוך הבית-ספרי ואפשרויותיו – מבוא לסוציולוגיה של החינוך (67-92). ירושלים: הוצאת אקדמון.
 כרמון, א'. 2006. ארגון הידע בבית הספר: ממקצוע בית ספרי לדיסציפלינה פדגוגית. בתוך: ד', גורדון (עורך), מקצועות לימוד במבחן: חלופות להוראה הקונבנציונאלית בבית הספר (54-118). ירושלים: מכון ון-ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד.
 משונים, ג"ג. 1999. הפרספקטיבה הסוציולוגית. בתוך: סוציולוגיה (2-25). האוניברסיטה הפתוחה.
 קשתי, י', אריאלי, מ' והראל, י'. 1985. הכיתה כמערכת משמעויות. מגמות, כט(1): 7-21.
 Holmwood, J. 2010. Sociology's Misfortune: Disciplines, Interdisciplinarity and the Impact of Audit Culture. *The British Journal of Sociology*, 61(4): 639-658.

נטע זיו

רותי גינזבורג, 2014 / **והייתם לנו לעיניים – ארגוני זכויות אדם ישראליים בשטחים הכבושים מבעד לעין המצלמה**. תל־אביב: הוצאת רסלינג. 263 עמודים.

בספר שלפנינו מספרת רותי גינזבורג על שלושה ארגוני זכויות אדם ישראליים מבעד לעדשת המצלמה. זוהי דרך מיוחדת לבחון את מיצובם של ארגוני זכויות אדם בישראל – דרך שבמרכזה חומר חזותי. התצלומים הם נקודת מוצא לעיסוק בארגון זכויות האדם ובמצב זכויות האדם בשטחים. מהן היתרונות ומהן נקודות התורפה של דרך תיעוד זו? האם היא שונה מדרכי תיעוד אחרות של הפרת זכויות האדם בשטחים? ברשימה זו אבחן שאלות אלו תוך השוואת המדיום הצילומי לשיח זכויות האדם, המשמש בסיס ערכי ואידיאולוגי לשלושת הארגונים שבהם עוסק הספר: "מחסום Watch – נשים נגד הכיבוש ולמען זכויות האדם", "רופאים לזכויות אדם" וארגון "בצלם – מרכז המידע הישראלי לזכויות האדם בשטחים".

"מחסום Watch" פועל באמצעות תצפיות ונוכחות של פעילות הארגון במחסומים, ומצוי בחיכוך עקיב ונמשך עם משטר המחסומים במרחב שבו מוגבלת תנועת הפלסטינים. הנשים צופות בנעשה במחסומים, ומתעדות אותו ברוחות, בתמונות ובוידאו. לפעמים הפעילות מתערבות בזמן אמתי במתרחש, אולם בספר מודגש הכוח הנובע מעצם הנוכחות בשטח – לגוף הפיזי תפקיד ישיר במחאה. לצד הנוכחות קיימים התצלומים הבאים "לשמור ולשמר", כדברי גינזבורג, את מראות הכיבוש. יש שהמצלמה שומרת מפני סטייה חמורה מהתנהגות "נורמטיבית", ובה בעת היא גם משמרת את הרגע המתועד. התצלום הופך לראייה למה שבדרך כלל נסתר מעין הציבור – הציבור שבשמו מגיעות המתנדבות למשמרתן.

עמותת "רופאים לזכויות אדם" מחברת בין הזכות לבריאות לבין ההגנה על זכויות אדם. מתנדבי ופעילי העמותה מעניקים טיפול רפואי לפלסטינים במרפאה ניידת, עוקבים אחר מצב שירותי הבריאות בשטחים, מתריעים נגד מגבלות כניסה לישראל לקבלת טיפול רפואי, ומנטרים את מצבם הרפואי של כלואים. הכלי המרכזי בעבודת העמותה אינו התיעוד המצולם, אך כפעולת לוואי הם מצלמים את מראות הכיבוש בהקשר של שלילת הזכות לבריאות, ותצלומים אלו הם כר לניתוח בספר.

הכלי המרכזי בעבודת ארגון "בצלם" הוא פרסום דוחות מילוליים המלווים ומגובים בתצלומים על הפרות זכויות אדם בשטחים. המצלמה היא אמצעי לתייעוד המתרחש כדי להוכיח שהאירועים המדווחים אכן קרו. לעתים התושבים הפלסטינים הם המשתמשים במצלמה: כשהם "חמושים במצלמות" (שם פרויקט של "בצלם" שבו צוידו פלסטינים במצלמות), המצלמה הופכת בידיהם ל"שומרת" – היא עשויה לשנות את יחסי הכוחות בינם לבין הצבא או המתנחלים בכך שהיא מצמצמת את היכולת להכחיש טענות על הפרות זכויות אדם. בו בזמן היא גם "משמרת" – מתעדת אירועים שלאחר מכן לא ניתן להכחישם. בעבר יועד למצלמה גם כוח טרנספורמטיבי: פעילי הארגון האמינו שאם בישראל "יראו בעיניים" את הנעשה בשטחים, העמדה הערכית בנוגע לפעולות תשתנה. ברבות השנים נגוזה תקווה זו. הציבור יודע – ובכל זאת אינו מתנגד. תפקידו של התייעוד החזותי שונה והוסרה ממנו משימת שינוי העמדות.

גינזבורג מציעה לראות בצילום הנלווה לעבודתם של הארגונים "השגחה אזרחית". ראוי להתעכב על מונח זה, שהוא מרכזי בספר. ההשגחה האזרחית נבדלת מההשגחה האלוהית-דתית, ואף אינה דומה להשגחה הפוקיאנית הפנאופטית, שמטרתה פיקוח, משמוע ו"החזרה למוטב". בארגוני זכויות האדם הישראלים ההשגחה האזרחית מייצרת רובד בקרה חדש, שבו פעילי הארגונים נמצאים, כדברי גינזבורג, "בין לבין". תוך אימוץ מושג ה"הפקרה" של אגמבן, המייחס למדינה הן את כוח ההפקרה והן את כוח ההצלה, מוצבים פעילי הארגונים בין רשויות המדינה, שהפקירו את התושבים החיים תחת כיבוש, לבין המופקרים. היותם של הארגונים "ישראלים" מייצרת מערך יחסים מיוחד במשולש זה: בכמה מהארגונים הפעילים פועלים "בין שיתוף פעולה למחאה", ובכמה מהם מזוהה שניות של ניכור והזדהות גם יחד ביחס לכוחות שאותם הם מנטרים. יחסים מורכבים אלו מתבטאים בתצלומים: תצלומים רבים כוללים שלושה שחקנים – נציג המדינה (בדרך כלל חייל), פעיל הארגון (כגון האישה במחסום) והתושב הפלסטיני (העובר במחסום). דרך הצגה זו מאפשרת לארגונים להיכנס למסגרת (frame) של הסיטואציה המתועדת כמי שדורשים מהמדינה (שלהם) לקבל אחריות על הפרת זכויות אדם (של האחר).

כדי להצליח במשימת ההשגחה האזרחית, על התמונה להיות מוצבת מול היגיון פנימי אוניברסלי שעל בסיסו ניתן להעריך ולשפוט את תוכנה. שיח זכויות האדם – המאורגן לא פעם באמצעות עולם מושגים משפטי – הוא העומד ברקע התצלומים שבספר, וכנגדו אנו מצופים למדוד את אשר עינינו רואות. אך בדומה לכתיבה הביקורתית על שיח זכויות האדם, גם ספרה של גינזבורג נטוע היטב בספרות על ביקורת הצילום, וככזה אינו מתיימר לטעון שהמסר בתמונות הוא אובייקטיבי, אמתי או שלם. תוך התייחסות נרחבת לכתיבתם של סוזן סונטאג, ולטר בנימין, אריאלה אזולאי ואחרים, מכירה גינזבורג בכך שהתצלום מסתיר לא פחות משהוא מגלה, שהוא חשוף למניפולציה ולהוצאה מהקשר,

ושהפונקציה הפוליטית של התצלום מאפשרת, כדברי אזולאי, "לראות הכל ולא לראות דבר" (אזולאי, 2005). עם זאת, מכיוון שהתצלום ניצב על פלטפורמה של שיח זכויות אדם אוניברסלי, הוא משמש סמן וקנה מידה להערכת מצב הדברים.

מה בין שיח זכויות האדם המשפטי לבין הצילום החזותי הנלווה לו? האם הוא לוקה באותן חולשות, או שהוא יכול לגבור עליהן? אשוב לאופיו של הצילום כ"שומר ומשמר". נראה שדואליות זו קיימת גם במשפט זכויות האדם, אך במובן שונה במקצת. כללי המשפט (המשפט הבינלאומי ההומניטרי ומשפט זכויות האדם הבינלאומי) מציבים גבולות בין המותר לאסור ביחסיו של כוח כובש עם נתיני הכיבוש. בכך שומר המשפט מפני פגיעה לא נאותה באדם. אך שיח זכויות האדם זכה לביקורת קשה על היותו משמר – שיח המשעתק את הסדר הקיים ואף מעניק לו לגיטימציה. זאת מכיוון שפנייה לשיח הזכויות מחייבת שימוש בכלים מוגבלים מטבעם ותוך קבלת כללי המשחק של השיטה אף שהיא מיוסדת על אי-צדק (כיבוש נמשך). כך באופן כללי (Posner, 2014; Scheingold, 1976), וכך בהקשר הישראלי, שבו ההגנה על זכויות התושבים החיים תחת כיבוש נתונה בידיהם של בתי משפט ישראליים (בתי המשפט הצבאיים ובית המשפט העליון בשבתו כבג"ץ). מוסדות מדינתיים אלו, אף שהם מעניקים מדי פעם סעד לפרט, תורמים לשימור הכיבוש תוך יצירת מראית עין של תקינות והוגנות (אלכסנדרוביץ, 2011; Hajar, 2005; Kretzmer, 2002).

גינזבורג מצביעה על קושי נוסף הטמון בצילום, ובמיוחד בצילום סטילס, ככלי לעיסוק בהפרת זכויות אדם. התצלום מצוי תמיד בתוך מסגרת (frame) בעלת גבולות ברורים. מסגרת זו קובעת מה מצוי בתוך התמונה ומה מצוי מחוצה לה. את מה שנמצא מחוץ לתצלום אנו יכולים רק לנחש או לשער מתוך דמיון והקשר: תמונה מהאתר של "רופאים לזכויות אדם" שבה מוצג ניתוח כירורגי המתרחש בחנות מכולת, מדברת בעד עצמה, אולם איננו יודעים הרבה על שהתרחש מחוץ למסגרת התמונה. איך נפצע האדם? מדוע הוא מטופל בחנות מכולת? מיהם האנשים העומדים מסביב ומביטים בו? מהו חלקו של הכיבוש באירוע? התצלום אינו מעניק לנו אלא סיפור חלקי ובכך חולשתו. הוא נזקק למילים מפרשות ומשלימות כדי להעביר את המסר הנתפס בעדשה.

מגבלה דומה קיימת גם בשיח המשפטי של זכויות האדם: בהליך המשפטי קשה לעסוק באופן אפקטיבי אלא במקרה או באירוע יחיד. האירוע צריך להיות מגולל במסגרת דיונית קשיחה הקובעת מהי עובדה רלוונטית, ומה אינו שייך לעניין (זיו ותירוש, 2010). את המקרה יש לנתב למסלול מובחן תוך שימוש בכללי דקדוק ובסדר דין המבנים את הסיפור ומעניקים לו חיים משפטיים. מסגרת הדיון המשפטית מציבה נקודת התחלה שממנה מתחיל המקרה, והיא הקובעת גם את נקודת הסיום שלו, ובכך היא מנתקת אותו מהכרונולוגיה שמתוכה צמח.

כדי להשפיע על תודעתנו, התצלום צריך להציג את החריג, את הלא רגיל. אולם העוול של הכיבוש אינו נובע בהכרח ממקרי הקיצון, אלא דווקא מהיומיומיות ומהבנליות של השלטון הצבאי. גינזבורג עומדת על קושי זה, שבמסגרתו "תצלומים דוקומנטריים רבים תרים אחר המראה החריג, וכך נעשה לעיתים התייעור תלוי בכמיהה ליוצא מן הכלל" (גינזבורג, 2014: 110). ההתמקדות ביוצא מהכלל מחמיצה את כוחו השוחק של הכיבוש הנמשך. איך מראים מצב לא דמוקרטי? פגיעה נמשכת בחופש התנועה? הפקעת קרקעות זוחלת? ניצול משאבי טבע והתנכלויות קטנות ביומיום? האם יכול אוסף תצלומים בודדים לצייר תמונה גדולה? ובהקשר המשפטי: האם יכולים אלפי תיקים משפטיים פרטניים לספר בהצטברותם את סיפור הכיבוש? כמו בתמונות, כדי להצליח בתיק, יש לבודדו ולהצביע על עוולה משפטית קונקרטית, חמורה וחריגה, וזאת בשונה מהנורמליזציה של הכיבוש, שבה בחר המשפט שלא להתערב. זהו אתגר מורכב, שעמו מתמודדים גם תצלומים וגם הליכים משפטיים תוך הישענות על שיח זכויות האדם.

גינזבורג מדגישה בספרה את היותם של פעילי זכויות האדם ישראלים. זיקה אזרחית זו היא הכוח המניע אותם לצאת ולמחות נגד הכיבוש, והיא גם מגדירה את קהל היעד שלהם – הציבור הישראלי. ביטוי מעניין לכך הוא שרבים מהתצלומים מציגים חיילים שצולמו "מעבר לכתף": המצלם עמד מאחורי החייל – המבצע מעצר, מכוון את נשקו או עושה חיפוש – והכניס אותו למסגרת עם התושב הפלסטיני, הנתון למרותו. הכנסת החייל לתמונה נועדה להתמקד בפוגע, ולא רק בנפגע. חשיפת התמונה מראה איך נראה חייל כובש, ולא רק איך נראה נתין כבוש. זוויית צילום זו מייצגת מוטיבציה מורכבת העומדת בבסיס פעולת הארגונים: להגן על הנפגעים, אך להתמקד גם בפוגעים.

הסבת תשומת הלב לפוגע – המתרחשת גם בהליכים משפטיים שבהם יש להצביע על הפרת דין מצד הצבא ועל חריגה מחובתו של הכובש – משקפת מסר שנוי במחלוקת: החייל המצולם מעבר לכתף בעת שהוא בודק תעודות במחסום – האם הוא "אנחנו" או "הם"? האם המטרה המרכזית של פעולת "ההשגחה האזרחית" היא להפנות את המבט לעבר קהילת התייחסות הישראלית, כדי להראות לעצמנו כיצד אנו נראים? יש לדייק. הכוונה אינה לפעול נגד הכיבוש בגלל מה שהוא עושה "לנו", הישראליים. יש בפעילות הארגונים מחויבות לערכי זכויות אדם אוניברסליים. עם זאת, אין להתכחש לכך שקהילת התייחסות חשובה (אך לא יחידה) של הפעילים היא הציבור הישראלי. העמדת החייל כחלק מהתייעור החזותי מבטאת מציאות שבה פעילים מזדהים עם החיילים וחשים כלפיהם קרבה, אך בה בעת חשים כלפיהם גם ניכור וריחוק. יש בה ביקורת ביחס לצבא, אך כרוכה בה גם דאגה לו. הציפייה היא שהציבור הישראלי יראה את המראות, יקרא את הדוחות – ויעשה מעשה.

אולם כאן נכונה אכזבה. כבר ציינתי שהפעילים התפכחו מהאמונה שהתמשכות הכיבוש נעוצה בהיעדר מידע מספיק על המתרחש "שם". רבים מודים בכנות שאין

מדובר בבעיית מידע, אלא בעמדה פוליטית וערכית כלפי הכיבוש. אולם הכרה זו אינה משנה באופן מהותי את המשך הכוונת המבט אל הציבור הישראלי (לצד פנייה לא עקיבה ולעתים מהוססת לגופים בינלאומיים). כיצד ניתן להסביר זאת? האם הארגונים מתעלמים ממה שמסתמן כחוסר יכולת להשפיע על הציבור? האם הם מתכחשים לכך? האם הם ממשיכים לפעול מכוח אינרציה ארגונית ואישית או כדי למרק את מצפונם? בספרה של גינזבורג אין תשובה ברורה לכך, אך נדמה שמבין התמונות, התצלומים והדוחות ניתן לחלץ השערה מדוע ממשיכים הפעילים לפקוד את המחסומים, להתריע על הגבלות תנועה, למנוע פגיעה בבריאות, ולצמצם מעצרים והריסות בתים. האמונה שמה שעושים הארגונים יביא בסופו של דבר לסיום הכיבוש אינה עמדה פסיכולוגית-אינסטרומנטלית. גישה אופטימית זו מקורה בעמדה מוסרית – איננו יכולים להרשות לעצמנו להאמין שאין תוחלת לעבודתם של ארגוני זכויות האדם. ויתור על הציפייה שעבודה זו תוביל בסופו של דבר להכרה בעוולות הכיבוש הוא בראש וראשונה קריסה מוסרית. התייעוד "מבעד לעין המצלמה" הוא שישמש בעתיד עדות לא למה שקרה או לא קרה במהלך הכיבוש, אלא לקיומה של עמדה ערכית ומוסרית שלא הייתה מוכנה לקבל את המציאות ללא מחאה, התנגדות או ניסיון תיקון.

רשימת מקורות

- אזולאי, א'. 2006. האמנה האזרחית של הצילום. תל-אביב: הוצאת רסלינג.
 אלכסנדרוביץ, ר' (במאי). 2011. שלטון החוק (סרט תיעודי).
 זיו, נ' ותירוש, ח'. 2010. המאבק המשפטי נגד מיון מועמדים ליישובים קהילתיים – מלכוד ברשת טובענית ומחוררת. בתוך: א', להבי (עורך), קהילות מגודרות (303). תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, הפקולטה למשפטים.
- Hajjar, L. 2005. *Court Conflicting: The Israeli Military Court System in the West Bank and Gaza*. California: University of California Press.
- Kretzmer, D. 2002. *The Occupation of Justice: The Israeli Supreme Court and the Occupied Territories*. Albany: State University of New York Press.
- Posner, E. 2014. *The Twilight of Human Rights Law*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Scheingold, S.A. 2004 (1974). *The Politics of Rights: Lawyers, Public Policy and Political Change*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

משה הלינגר

גדעון ארן, 2013 / קוקיזם – שורשי גוש אמונים, תרבות המתנחלים, תיאולוגיה ציונית משיחית בימינו. ירושלים: הוצאת כרמל. 464 עמודים.

ספרו של פרופסור גדעון ארן על תנועת גוש אמונים מבוסס על הדוקטורט שהוגש בשנת 1977 לאוניברסיטה העברית: מציונות דתית לדת ציונית – שורשי גוש אמונים ותרבותו. אולם המקרה שלפנינו שונה מעבודות דוקטור רבות ההופכות בהמשך לספרים היוצאים בהוצאות לאור, וזאת לאור העובדה שחלפו כ-35 שנה מפרסום הדוקטורט עד הוצאת הספר לאור. עם זאת, העובדה שהספר מתפרסם יותר משנות דור לאחר פרסום הדוקטורט, אינה מתבטאת בעדכון משמעותי של הדוקטורט המקורי. ההבדל הגדול בין שני החיבורים הוא שהספר משמיט פרקים שלמים ומצמצם פרקים אחרים מהנוסח המקורי. כמו כן הספר נערך במתכונת אקדמית פחות תוך שינויי נוסח ותוך השמטת הפניות ואזכורי מחקרים שונים.

עבודתו המקורית של ארן הייתה ללא ספק חלוצית, ייחודית וחשובה ביותר. הוא תיעד את הולדת גוש אמונים בשנות השבעים של המאה העשרים, וליווה באופן צמוד את הדמויות המרכזיות שפעלו בה. אולם המחקר שנערך לא היה אנתרופולוגי בלבד, שכן הוא עסק בהרחבה ברעיונות התיאולוגיים של הרב אברהם יצחק הכהן קוק ושל בנו, הרב צבי יהודה קוק, שהיה מעין אדמו"ר של קבוצת מקימי גוש אמונים, שלמדו בישיבת מרכז הרב בירושלים. רעיונות תיאולוגיים אלו היו, לדעת ארן, הבסיס שהניע את אנשי הגוש בפעילותם. תזה זו של ארן זכתה לתומכים רבים במחקר האקדמי.

החידוש הידוע ביותר בעבודתו של ארן הוא ההצבעה על חשיבותו של חוג גחל"ת (גרעין חלוצים לומדי תורה). בחוג זה היו חברים נערים (שלימים הפכו לדמויות בולטות ולרכנים מובילים בציונות הדתית) חברי בני עקיבא שהגיעו לישיבה התיכונית כפר הרואה ובהמשך לישיבת מרכז הרב בירושלים בשנות השישים. שם התלכדו סביב הרב צבי יהודה קוק, והמשיכו להנהגת גוש אמונים בשנות השבעים.

הדיון המפורט במשנה התיאולוגית של הרכנים לבית קוק ובהשלכותיה על תנועת גוש אמונים תרם רבות לכל מי שניסה להבין את התנועה, את המהפכה הרעיונית והפוליטית שהיא הובילה ואת העולם הרוחני של תלמידי הרב צבי יהודה קוק.

היבטים אלו ואחרים תרמו לכך שהדוקטורט הפך לספר חובה עבור כל מי שהתעניין באופן אקדמי בעולמה של ישיבת מרכז הרב, בתולדות תנועת גוש אמונים ובמפעל ההתנחלות, בעיקר בשנים הראשונות של ימי ממשלת יצחק רבין הראשונה (1974-1977). כאן מגיעים אנו להוצאת הדוקטורט בגרסתו המצומצמת בספר שלפנינו. על פי עדות הכותב, דווקא משום העניין הרב בעבודה וההתבססות של רבים עליה, הוא חש שהגיע הזמן להוציאה בצורה מסודרת, כך שגם מי שאינו מגיע לספריות אוניברסיטאיות יוכל לעיין בה (שם: 25). לתחושה זו יש על מה לסמוך, אלא שהדרך שבה בחר הכותב לממש את רצונו בעייתית ביותר ותורמת לאי־נחת הולך וגובר לאורך הקריאה.

לפני שאדון בתזה המרכזית של הספר, חשוב לעמוד על כמה ליקויים משמעותיים המצויים בו. הספר עמוס חזרות ותיאורים ארכניים מתישים שהיו זקוקים ליד עורך לא חומלת שיקצצם ללא רחם. אך חמורות יותר הן שלוש בעיות חריפות המצויות בספר: א. תחושת המיותרות העולה מחלק גדול של הניתוח המפורט, וזאת לאור הספרות המחקרית הנרחבת שפורסמה ב־35 השנים שחלפו מאז פרסום הדוקטורט המקורי. לאור המרכזיות של משנת הרבנים לבית קוק מזה ושל מפעל ההתיישבות בחבלי י"ע מזה בעולם הציוני הדתי ובתולדות מדינת ישראל, ההיחשפות לספרות מחקרית רבה בסוגיות אלו לא הייתה נחלת אנשי אקדמיה וסטודנטים בלבד, אלא נחלת הקהל הרחב.

ב. הכותב אינו מתייחס לספרות מחקרית ענפה זו, הכוללת גישות המנוגדות לשלו. בכך הוא פוגע ביכולתו להציג תמונה מורכבת ומשמעותית של הנושא שאותו הוא חוקר. ג. לאורך הספר שזורות אמירות מכלילות לא מדויקות רבות, במיוחד בנושאים המוזכרים תוך כדי הרצאת הדברים. משפטים רבים בספר מתאימים לכתיבה פובליציסטית יותר מאשר לכתיבה אקדמית רצינית.

*

נפתח במיותרות של חלק גדול מהספר. ארן מודע לכך שחלו שינויים רבים מאז ימי פרסום הדוקטורט ועד היום, כפי שהוא כותב מפורשות:

מאז הימים אליהם מתייחס הספר השתנו הנסיבות ההיסטוריות שבהקשרן פועלת התנועה והשתנו פני התנועה עצמה. בשלושים השנים שעברו מסיום המחקר חלו תמורות בהרכב נאמני הגוש, במבנהו ובדרך פעולתו, ואף בתפישותיו ואורחותיו הדתיים. למעשה, במובן הפורמלי, הגוש כבר מזמן אינו קיים, ורק נותר הוויכוח עד כמה עדיין משפיעה רוחו הישנה. כתוצאה מהשינוי לא רק הצופים בתנועה מהצד יתקשו לזהותה בין דפי הספר, אלא גם הצעירים המשתייכים לתנועה כיום עשויים לקרוא בספר דברים שייראו להם זרים ומוזרים (שם: 21-22).

ארן אינו מדייק בדרך הצגת הדברים. אין מדובר ב"תמורות בהרכב נאמני הגוש, במבנהו ובדרך פעולתו", ואף לא בכך ש"באופן פורמלי" הגוש אינו קיים. אין היום תנועה

ששמה "גוש אמונים", אין לה "ותיקים", ובוודאי שאין "צעירים המשתייכים לתנועה כיום". אולם אין בכך כדי להימנע מהוצאת מחקר על התנועה כפי שהייתה בזמנו, בעיקר בשנותיה הראשונות. ואכן, ניתן להסכים עם ארן (שם: 22) כי יש מקום להבאת התרשמותו כפי שהייתה ב"זמן אמת". אלא שאם זו הכוונה, היה ראוי לעדכן את הספר. מובן מאליו כי יש חשיבות רבה בפרסום ספרים שנכתבו בעבר על אירועים היסטוריים ועל תופעות חברתיות, במיוחד כשמדובר בספרים שזכו להערכה ולהשפעה ונחשבים ל"קלסיים". וזאת גם כשמפרספקטיבה עכשווית הדברים נראים אחרת, וחלק מהאמור בספרים אלו התיישן. במיוחד אמורים הדברים בנוגע לכותבים שאינם חיים ופעילים עוד. לחלופין, חוקרים שונים מקבצים מאמרים שונים שנכתבו לאורך זמן לספר, ולא תמיד הם מקפידים לערוך מחדש את המאמרים שפורסמו בעבר. במקרה מסוג זה ראוי במיוחד לבחון אם חלו שינויים בדרך שבה רואה החוקר את המציאות ובהשקפת עולמו הכוללת, ואם כן, במה הם מתבטאים.

אולם במקרה שלפנינו מדובר בחוקר פעיל, אשר מפרסם דוקטורט ששימש בסיס לפעילותו המחקרית, ואשר מאז כתיבת העבודה שעליה התבסס חלו שינויים רבים, והדבר פוגע באופן מהותי בגרסה הנוכחית של הספר. הכותב מודע לבעייתיות שבאי-עדכון המחקר, אך הוא נוטה למזער אותה מכפי שהיא במציאות:

הבחירה להביא את הטקסט המקורי כמות שהוא ללא עדכון ותיקון – למעט תוספת פתח דבר וסוף דבר איננה מובנת מאליה. יש לה מגרעות ידועות, ביניהן למשל, אנכרוניזמים, כמו התייחסות למוסד שכבר אינו קיים – המפד"ל – או דיון במשקל המכריע שהיה בעבר לרב לוינגר, בעוד הוא מרותק לכסא גלגלים ואדיש לסביבתו. אכן קרו דברים בינתיים: הרב צבי יהודה קוק, חנן פורת ויהודה חזני הלכו לעולמם, ואחרים כבר בני 70 ומעלה ולהם נכדים בוגרים בהתנחלויות, משרות בכירות בשירות המדינה ובתי מידות; יריחו, שכס ורמאללה נמסרו לשלטון פלסטיני; והמחתרת היהודית בשטחים נחשפה וחבריה נשפטו, נאסרו וכבר שוחררו מזמן (שם).

ובכל זאת, ארן סבור שיש ערך רב בהבאת פרסום "אותנטי" כפי שהיה בשעתו. הוא גם מציין שמות של רבים מהחיבורים על גוש אמונים שפורסמו לאחר שפרסם את הדוקטורט, וקובע כי "ספרי אינו תחליף מתחרה אלא משלים לכל אלה" (שם: 26). הבעיה היא שהוא מחמיץ את העיקר: דווקא השינויים שעברו על האישים בגוש אמונים שאותם הוא מביא כדוגמאות, לא פוגעים בפרסום הספר, המבוסס על הדוקטורט שתיאר את הדברים ואת הדמויות בשעתם. עם זאת, המחקרים הרבים על גוש אמונים, על הציונות הדתית ועל ישיבת מרכז הרב הופכים חלק גדול מהספר למיותר או לכזה הדורש קיצור דרסטי. במיוחד בולטים הדברים בתיאור הארוך, החוזר על עצמו לעיפה, המצוי בלב הספר, תיאור משנתם הרעיונית של הרבנים לבית קוק. מה שהיה נדרש בשנות השבעים,

נראה היום אנכרוניסטי לאור המבול העצום של הספרות על משנת הראי"ה קוק וחוגו. מחקריהם של אביעזר רביצקי, דב שוורץ ורבים אחרים מציגים ניתוח מעמיק וחודר בהרבה של משנת הרבנים לבית קוק מזה המצוי בספר שלפנינו. כך גם כאשר לזיקה שבין ציונות לבין מסורת ובין ציונות לחילון. פרסום ספר על ידי חוקר פעיל, צריך שיהיה עדכני ורלוונטי. גם אם אין פסול בכך שהתזות העיקריות של הספר, שהיו חדשניות ומקוריות לשעתן, כבר מוכרות ומקובלות כיום על רבים, הניתוח בכללותו צריך להיות רלוונטי.

*

שתי הבעיות החריפות הנוספות, כאמור לעיל, הן היעדר התייחסות למחקר הנרחב שהתפרסם לאורך השנים בסוגיות המרכזיות שבהן עוסק הספר, ואי־דיוקים והכללות גסות רבות הפזורים בספר. שתי הבעיות אינן מנותקות זו מזו. התייחסות רצינית לספרות מחקרית הייתה מונעת כמה מהאמירות הלא מדויקות המכלילות, המתאימות לכתיבה פובליציסטית – לא לכתיבה מחקרית. במסגרת המוגבלת של סקירה זו אתמקד בעיקר בפרק הראשון, המבטא את התרומה המרכזית של העבודה המקורית.

על פי ארן, תנועת גוש אמונים התפתחה לאחר מלחמת יום הכיפורים מקבוצת צעירים שהיו כולם בני נוער בחוג גחל"ת (גרעין חלוצים לומדי תורה) בסוף שנות החמישים של המאה העשרים. נערים אלו היו חברי תנועת בני עקיבא שלמדו בישיבה התיכונית בכפר הרואה, ולאחר מכן עברו לישיבת מרכז הרב והתאגדו סביב דמותו של הרב צבי יהודה קוק, שהפך למעין אדמו"ר עבורם. כמה מהדמויות הבולטות בתנועת גוש אמונים היו בחוג זה, וכיניהן הרבנים לעתיד צפניה דרורי, יעקב פילבר, זלמן מלמד, אריאל פוקס ושבתאי זליקוביץ. אליהם הצטרפו הרבנים לעתיד חיים דרוקמן ומשה לוינגר, ולבסוף גם הרב אליעזר ולדמן (שם: 91).

אולם הבעיה היא שהפרק מלא ניתוחים בנוגע לדת ומדינה ובנוגע לציונות הדתית בישראל שכמה מהם היו לא מדויקים ומיותרים עוד בשעת פרסום הדוקטורט, וודאי שהם כאלה לאור מצב המחקר היום. ניתוחו של הכותב את הציונות הדתית מתעלם מהמחקרים הרבים והמגוונים על התנועה, על אישיה ועל מאפייניה שפורסמו בדור האחרון – מחקרים היוצרים תמונה מרתקת ומגוונת של כיוונים ודרכים, מתחים ודילמות המאפיינים את התנועה הציונית הדתית מראשיתה ועד ימינו. היכרות עם מחקרים אלו הייתה מונעת אמירות מכלילות ופשטניות בסוגיות רבות המופיעות בספר. אביא לצורך העניין כמה דוגמאות:

רגש הנחיתות של הציונות הדתית ביחס לעולם החרדי עד למרד של חוג גחל"ת (שם: 77). יש היבטים המבטאים זאת בציונות הדתית שקדמה לעליית עולם מרכז הרב, אולם הכותב מתעלם מחוקרים בולטים, כגון דב שוורץ ואבי שגיא, אשר השכילו לעמוד על העושר, המורכבות, המתחים הפנימיים והיצירתיות שבהגות הציונית הדתית. עולמם

הרעיוני של רבנים, כגון הרב הירשנזון, הרב עמיאל, הרב עוזיאל, הוגי "תורה ועבודה", הרב פדרבוש, הרב ישראלי והרב סולובייצ'יק, והוגים, כגון ישעיהו ליבוביץ הצעיר ואליעזר גולדמן, מציגים משנה הרחוקה מרחק רב מהתבטלות בפני העולם החרדי עד ל"התגלות" שחוו אבות גוש אמונים כשנחשפו לכשורה מבית הרבנים קוק.

האורתודוקסיה כיורשת היהדות ההיסטורית (שם: 45). המחקר בשנים האחרונות עבר ככרת דרך מאז ימיהם של יעקב כץ ומשה סמט. אנו מודעים היום למורכבות של ההגות האורתודוקסית. יתר על כן, כל תזת החילון מזה וצמיחת הפונדמנטליזם מזה עברה רוויזיה בשנים האחרונות.

הדומיננטיות של הפרשנות הליבוביציאנית למציאות. לא אחת מה שמוצג כתיאור המציאות הוא למעשה פרשנות המציאות של ליבוביץ. כך למשל בראיית הקמת המדינה כמשבר דתי (שם: 57 ואילך) ובתפיסת המרכזיות של המתח בין דת למדינה במסורת היהודית, שלא באה לידי ביטוי בגלות, ועלתה מחדש במדינה (שם: 61).

יקצר המצע מלהביא את כל המשפטים הכוללים הכללות לא מדויקות. אסתפק בהבאת כמה טענות המופיעות כולן בעמוד 65: הכלל "דינא דמלכותא דינא" אינו רלוונטי למדינת ישראל כי הוא נאמר בנוגע לשלטון זר; אין בישראל אף גוף אורתודוקסי המעלה על דעתו לתת לגיטימציה הלכתית לחקיקה פוליטית ממקור פרלמנטרי; תקנות הקהל שהתקבלו בגולה אינן רלוונטיות כבסיס לגיטימציה של מוסדות דמוקרטיים; החוקים הדתיים וסמכות המוסדות הדתיים רחוקים מאוד מהחזון של מדינת הלכה כמטרה סופית של היהדות הדתית; הנחיתות של מיעוט החוקים הדתיים מסבירה את הרצון להרבות בחקיקה דתית. כל הטענות הללו רחוקות מלשקף מציאות מורכבת, ולא אחת סותרת, המוכרת לכל מי שמצוי בספרות המחקר הדנה בהלכה, במסורת הפוליטית היהודית, באורתודוקסיה ובציונות הדתית.

*

נפנה כעת לתזה הבסיסית העומדת ביסוד הדוקטורט והספר. על מפעל ההתנחלות, שלביו, מניעיו ומטרותיו ועל תנועת גוש אמונים ומאפייניה נכתב רבות הן על ידי חברי התנועה והן על ידי חוקרים, בדרך כלל מזווית ביקורתית. מחקרו של ארן תופס מקום של כבוד בספרות מחקרית זו.

לאורך הספר חוזר ארן ומצביע על כך שעל פי עולמם הרוחני של תלמידי ישיבת מרכז הרב, שהיו הכוח המניע והמוביל בתנועת גוש אמונים, גאולת ארץ ישראל השלמה על ידי הקמת התנחלויות במקומות כגון חברון, בית-אל ואלון מורה היא הביטוי המעשי של תהליך הגאולה הרוחני שבעידן המשיחי, אשר עם ישראל מצוי בעיצומו. תהליך זה, שתחילתו בעליית הציונות, ואשר התחזק עם הקמת מדינת ישראל, הגיע לשיאים חדשים בעקבות הניצחון הגדול במלחמת ששת הימים ושחרור שטחי יהודה ושומרון, רצועת עזה, הגולן וסיני. מלחמת יום הכיפורים, שיצרה משבר כה עמוק בתנועת העבודה,

היא חלק מתהליך הגאולה. כעת מוטל על בני ובנות הציונות הדתית להרים את הדגל ההתיישבותי, לא מתוך תפיסה חילונית, אלא מתוך להט האמונה המשיחי. לפיכך חוזר ארן בהרחבה למשנת הגאולה של הרב אברהם יצחק הכהן קוק ולדרך שבה היא תורגמה לממד המעשי על ידי בנו, הרב צבי יהודה קוק, ועל ידי תלמידיו.

התמקדות בכתבי כמה מהרבנים אנשי מרכז הרב שנמנו עם הנהגת גוש אמונים אכן מצביעה על תיאולוגיה פוליטית עמוקה היונקת מכתבי הרב אברהם יצחק הכהן קוק וממשנת בנו, הרצי"ה קוק. במוקד תיאולוגיה פוליטית זו ניצבת התפיסה שהמהלכים הפוליטיים הארציים הם ביטוי חיצוני של מהלך רוחני פנימי של גאולה אמונית (Hellinger, 2008). להשקפה זו יש השלכות רבות על פעולתה של גוש אמונים, ובמיוחד על הנכונות שלא לציית לשלטון החוק ולהוראות הממשלה הנבחרת (הלינגר והרשקוביץ, בדפוס).

הגישה היוצרת זיקה הדוקה בין תנועת גוש אמונים לבין ישיבת מרכז הרב, תואמת את המחקר הרואה בתנועת גוש אמונים תנועה פונדמנטליסטית, או בלשונם של אלמונד, אפלבי וסיון: "דת חזקה" (Almond, Appleby and Sivan, 2003). אכן, בפרויקט הפונדמנטליזם של אוניברסיטת שיקגו מתחילת שנות התשעים של המאה העשרים יוחדו כמה מחקרים לתנועת גוש אמונים. על פי עורכי הפרויקט, מרטי ואפלבי, תנועות פונדמנטליסטיות בדתות ובמקומות שונים אינן זהות, אולם יש ביניהן "דמיון משפחתי". תנועות פונדמנטליסטיות חותרות לשמירת הממד האסכטולוגי ולטוהר הדת, תוך שרטוט גבולות ברורים בינן לבין יריביהם (Marty and Appleby, 1993: 1-9). בעקבות כך סבור ארן כי גוש אמונים משתייכת לזרמים הפונדמנטליסטיים בכך שהיא מדגישה את חשיבות ההקפדה על ההלכה מתוך ראייה אקסקלוסיבית וטוטלית שהקודש חודר לכל תחומי החול (Aran, 1991).

לדעת אלמונד, אפלבי וסיון, זרמים פונדמנטליסטיים יוצרים "תרבות מובלעת" המעמידה חומה פיזית או רעיונית מול הסביבה החיצונית, ונוצרת דיכוטומיה ברורה בין הפנים ה"טהור" לחוץ ה"מזוהם", שעשוי להכיל השפעות מערביות מודרניות ומתירניות. איש המובלעת רואה את המציאות לאור מפת הדרכים הסודית של העתיד, המפוענחת על ידו (Almond, Appleby and Sivan, 2003). זרמים פונדמנטליסטיים מתעמתים עם העולם החיצון, ועימות זה יכול להתקיים בדרך לוחמנית, אך גם בדרך של פרישה מהעולם. גוש אמונים שייכת במובהק לזן הלוחמני של הפונדמנטליזם (Ibid).

גם איאן לוסטיק סבור כי גוש אמונים היא תנועה פונדמנטליסטית, וזאת לאור מרכזיות הלהט האידיאולוגי המשיחי שבה, המדגיש את ייחודיות עם ישראל, את שלילת היחס החיובי לעולם הלא יהודי (גישת הנורמליזציה), את ראיית כל המאורעות ההיסטוריים כמשקפים את רצון האל ואת החתירה ליהדות אידיאלית אותנטית וטהורה (Lustick, 1993). גם אוריאל טל רואה בגוש אמונים זרם דתי משיחי-פוליטי. טל מסביר

כי בגוש אמונים הזמן הארצי מונהר באמצעות הפרשנות המטפיזית-מיסטית הגלויה (טל, תשמ"ז: 98-114).

לדעתי, המציאות מורכבת יותר מהמודל הטהור התיאולוגי-פוליטי של ארן ושל חוקרים הסוברים כמותו. יש להיזהר מזיהוי גוש אמונים עם המהפכה האמונית מבית מדרשה של ישיבת מרכז הרב, שאכן נשענת על תיאולוגיה פוליטית עמוקה, כפי שטענתו במקום אחר (Hellinger, 2008).

אין ספק כי משקל רב בתנועת גוש אמונים נודע לרב צבי יהודה קוק ולתלמידיו הקרובים. דמויות כגון חנן פורת והרב לוינגר הפכו למזוהות ביותר עם התנועה, אולם כפי שהעידו חברים בולטים בתנועה, תנועת גוש אמונים הורכבה מכמה קבוצות: (א) גרעין אלון מורה, מרביתו מבין תלמידי ישיבת מרכז הרב בירושלים, חסידיו של הרב צבי יהודה קוק; (ב) גרעין מערב השומרון, מרביתו בני הציבור הבורגני תושבי המרכז; (ג) אנשי מחנה ה"צעירים" במפד"ל בראשות זבולון המר, יהודה בן מאיר ואחרים (שפט, 1995; הרנוי, תשנ"ה).

מבין שלוש הקבוצות הללו, המשקל הרעיוני החשוב ביותר היה בני הקבוצה הראשונה, שאותם מכנה ארן בשם "קוקיסטים". אולם בכל הנוגע לפעילות המעשית בשנים הראשונות ובשנים שלאחר מכן, נודע משקל חשוב לא פחות – ולעתים אף חשוב יותר – לבני שתי הקבוצות האחרות. כפי שטוענים אבי שגיא ודב שוורץ (שגיא ושוורץ, תשס"ג), ארן ודומיו מתעלמים מהעובדה שכמה ממובילי מפעל ההתנחלות מקורם בציבור הבורגני של הציונות הדתית אשר לא למדו בישיבת מרכז הרב, ולא פיתחו מעולם תפיסה תיאולוגית-פוליטית-משיחית. קבוצה זו ראתה את עצמה מתאימה להמשכת מורשתן של העלייה השנייה והשלישית החילונית, אשר ביססו את משנתן על גאולת הארץ באמצעות ההתיישבות. שגיא מודה שגרעין אלון מורה הפך לכוח המוביל בתנועת גוש אמונים, ושניצחוננו מתבטא בעיקר בשינוי השיח של הציונות הדתית, בהכנסת יסודות משיחיים-מיסטיים לתוכו ובהעצמת הסמכות הרבנית (שגיא, תש"ע). עם זאת, חשוב להימנע מזיהוי חד-משמעי של גוש אמונים עם עולמה של ישיבת מרכז הרב.

לכך יש להוסיף את אחד המאפיינים הבולטים של גוש אמונים והוא היותה מרד דורי פנים-מפלגתי בתוך המפד"ל נגד העמדות המתונות בעניינים דתיים ומדיניים של הנהגת מפד"ל הקודמת בראשות השר חיים משה שפירא, הדמות הפוליטית המרכזית של הציונות הדתית בשנות החמישים והשישים של המאה העשרים (דון יחיא, תשס"ד). בעקבות מלחמת ששת הימים חל שינוי חד ביחס לחבלי ארץ ישראל השלמה בחברה הישראלית בכלל ובציבור הציוני-דתי בפרט. שינוי זה אף גבר לאחר מלחמת יום הכיפורים. אחד מביטוייו הבולטים היה המרד הפנימי בתוך המפד"ל שהוביל להתחזקות סיעת ה"צעירים" בראשות זבולון המר ויהודה בן מאיר (דון יחיא, תש"ם).

עם זאת, התהליכים שעברו חוגים בציונות הדתית הוזנו מהשבר העמוק שחל בתנועת העבודה בעקבות מלחמת יום הכיפורים. תחושות הזעם והייאוש שביטאה תנועת המחאה שלאחר המלחמה הובילו לשבר העמוק של תנועת העבודה, שהתבטא שנים מספר לאחר מכן במהפך הפוליטי של עליית הליכוד בראשות מנחם בגין לשלטון בשנת 1977, שבר שממנו לא התאוששה תנועת העבודה עד היום. שבר עמוק זה תרם לתחושתם של רבים מבני הדור הצעיר של הציונות הדתית כי הגיעה העת שירימו את ראשם בגאון וייטלו את ההובלה האידיאולוגית של המחנה הציוני. כפי שטען אליעזר דון יחיא עוד לפני 35 שנים (שם), המרד של בני הדור הצעיר היה כפול: מרד בדור ההורים במחנה הציוני-דתי, שנתפס ככנוע וכפשרן, ומרד באליטה של תנועת העבודה, שנתפסה כלא ראויה עוד להנהיג את העם. במסגרת תהליכי השינוי שעברה הציונות הדתית ניתן משקל מיוחד להקמת תנועת גוש אמונים בשנת 1974 ולחברתה למרד ה"צעירים" בתוך סיעת המפד"ל.

גם יוני גארב (גארב, תשס"ד א, תשס"ד ב: 344-345) מצביע על הזיקה שבין גוש אמונים לבין סיעת ה"צעירים" של המפד"ל, ועל כך שאף כי רבים מהשכבה המייסדת של גוש אמונים היו תלמידי מרכז הרב, תוך פרק זמן קצר עברה ההנהגה המעשית לפעילי שטח ביצועיים, כגון בני קצובר, ישראל הראל, פנחס ולרשטיין ואורי אליצור, שלא באו מרקע לימודי ארוך. זאת בעוד שתלמידי הרצי"ה קוק התמקדו בעיקר בפעילות רעיונית וחינוכית. לדעתו, קיימת הדגשת יתר במחקר של הממד המשיחי בפעילות גוש אמונים, הנובעת מזיהוי מוגזם של התנועה עם יוצאי ישיבת מרכז הרב (גארב, תשס"ד ב: 336). גם הוך מעיר שראיונות רבים עם מייסדי גוש אמונים מצביעים על כך שלגרעין גחל"ת ולתלמידי הרצי"ה קוק היה תפקיד מרכזי, אך לא בלעדי, בכינון הגוש ובעיצוב מטרותיה הראשונות (Hoch, 1994: 236).

סיכומם של דברים: היעדר התייחסות לספרות המחקרית, שעליו עמדנו כבעיה מרכזית בספר, מוצא את ביטויו גם בעמדה חד-צדדית שאינה מורכבת מספיק באשר לבסיס התיאולוגי העמוק של גוש אמונים ולזיהוי המלא של גוש אמונים עם המהפכה הרוחנית והתיאולוגית מבית מדרשה של ישיבת מרכז הרב בירושלים. מספיק לקרוא את דברי אחת הדמויות המרכזיות במפעל ההתיישבות, גרשון שפט, כדי לראות שעבור רבים בגוש היסודות היו בראש ובראשונה ציוניים-חלוציים – לא תיאולוגיים:

ניסינו להגיע ליהודה ושומרון תוך שמירה על חוק ולא הצלחנו, והיינו משוכנעים שחוק ההתנחלות חזק יותר מאשר צו מנהלי שאוסר שהייה מעל ארבעים ושמונה שעות במקום. ההתנחלות בארץ ישראל היתה עמוד התווך של הציונות ממש כמו העלייה. אילו התקבלה החלטה לעצור את העלייה עקב מצבה הכלכלי של ישראל, היינו מביאים עולים בלתי לגליים באוניות, כפי שעשה עם ישראל בתקופת המנדט (שפט, 1995: 115).

מתן משקל מאזן להיבטים לא תיאולוגיים בפעילות גוש אמונים צובע את התנועה באור משיחי פחות. אין זה מפתיע שרוב יריבי הגוש ציירו אותה כתנועה משיחית, ואילו בתוכה נחלקו הקולות בין אלו שהדגישו את הממד התיאולוגי ברוח משנת הרבנים לבית קוק, לבין אלו שהדגישו את ההיבטים הציוניים והביטחוניים כהמשך לדרכה המקורית של תנועת העבודה, אשר ממשיכה עיפו מהמסע.

הרהורי סיכום

מחקרו של גדעון ארן שעליו מבוסס הספר שלפנינו הוא מחקר חשוב ובעל השפעה רבה, אף שהוא מציג עמדה חד-צדדית ביחס לבסיס התיאולוגי העומד ביסוד עולמה של תנועת גוש אמונים. פרסום הספר 35 שנה לאחר פרסום הדוקטורט ללא עדכונים משמעותיים וללא התייחסות רצינית לספרות המחקרית על אודות גוש אמונים פוגע בו בצורה חריפה.

מעניין לציין שהפער בין תפיסת גוש אמונים בעיקר – אך לא רק – על ידי מתנגדיה כתנועה משיחית לבין ריבוי הגוונים הקיימים בה בפועל – ואשר במסגרתו עומדים בעלי עמדה תיאולוגית פוליטית-משיחית לצד בעלי עמדה ציונית מעשית – נשמע מוכר על רקע הוויכוחים העכשוויים בנוגע לדמותה של מפלגת הבית היהודי בראשות נפתלי בנט. גם היום מפלגת הבית היהודי מתוארת על ידי מתנגדיה משמאל כמפלגה שעל אף מנהיגה הבורגני, המעשי והמתון מבחינה דתית היא מנווטת על ידי המתנחלים ועל ידי הגורמים המשיחיים בציונות הדתית, המושפעים כולם מהמורשת של הרבנים לבית קוק, כפי שעברה מבעד למסננת של ישיבת מרכז הרב וצאצאיה הרבים. בפועל מפלגת הבית היהודי היא מפלגה מורכבת, וקיימים בה ניגודים עמוקים בין בעלי דעות חרדיות-לאומיות לבין בעלי דעות דתיות-פרגמטיות (פרגמטיות מבחינה דתית, אך לא מבחינה מדינית. בניגוד גמור למפד"ל הישנה, ציונים דתיים שאינם ימנים מובהקים אינם ראויים להיות חלק ממפלגה המתימרת לייצג את כלל הציבור הציוני-דתי), המדגישים בדומה למנהיג המפלגה, את ההיבטים הציוניים והביטחוניים.

רשימת מקורות

גארב, י'. תשס"ד א. צעירי המפד"ל ושורשיו הרעיוניים של גוש אמונים. בתוך: א', כהן וי', הראל (עורכים), הציונות הדתית – עידן התמורות: אסופת מחקרים לזכר זבולון המר (171-200). ירושלים: מוסד ביאליק.

-----תשס"ד ב. משיחיות, אנטינומיזם וכוח בציונות הדתית – מקרה "המחתרת היהודית". בתוך: א', כהן וי', הראל (עורכים), הציונות הדתית – עידן התמורות: אסופת מחקרים לזכר זבולון המר (323-363). ירושלים: מוסד ביאליק.

רון יחיא, א'. תש"ס. יציבות ותמורות במפלגת מחנה: המפד"ל ומהפכת הצעירים. מדינה, ממשל ויחסים בין לאומיים, 14: 25-52.

-----תשס"ד. מנהיגות ומדיניות בציונות הדתית: חיים משה שפירא, המפד"ל ומלחמת ששת הימים. בתוך: א', כהן וי', הראל (עורכים), הציונות הדתית – עידן התמורות: אסופת מחקרים לזכר זבולון המר (135-170). ירושלים: מוסד ביאליק.

הלינגר, מ' והרשקוביץ, י'. ברפוס. ציות ואי ציות בציונות הדתית מגוש אמונים ועד לתג מחיר. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

הרנוי, מ'. תשנ"ה. המתנחלים. אור יהודה: ספריית מעריב.

טל, א'. תשמ"ז. מיתוס ותבונה ביהדות ימינו. תל-אביב: ספריית הפועלים ואוניברסיטת תל-אביב.

שגיא, א'. תש"ע. האם עוד בני עקיבא קיימת? דעות, 46: 10-14.

שגיא, א' ושוורץ, ד'. תשס"ג. בין חלוציות ללימוד תורה: זווית אחרת. בתוך: א', שגיא וד', שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית, ג: היבטים רעיוניים (73-75). רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן.

שפט, ג' (בשיתוף גרנות, צ'). 1995. גוש אמונים: הסיפור מאחורי הקלעים. בית-אל: הוצאת ספריית בית אל.

Almond, G.A., Appleby, R.S. and Sivan, E. 2003. *Strong Religion: The Rise of Fundamentalism around the World*. Chicago: University of Chicago Press.

Aran, G. 1991. Jewish Zionist Fundamentalism: The Block of the Faithful in Israel (Gush Emunim). In: M.E., Marty and R.S., Appleby (eds.), *Fundamentalism and the State: The Fundamentalist Project*, II (265-344). Chicago and London: University of Chicago Press.

Hellinger, M. 2008. Political Theology in the Thought of "Merkaz HaRav" Yeshiva and Its Profound Influence on Israeli Politics and Society since 1967. *Totalitarian Movements and Political Religions*, (9)4: 533-555.

Hoch, R.L. 1994. *The Politics of Redemption: Rabbi Tzvi Yehuda ha-Kohen Kook and the Origins of Gush Emunim*. Ph.D. Dissertation. Santa Barbara: University of California, Santa Barbara.

Lustick, I.S. 1993. Jewish Fundamentalism and the Israeli-Palestinian Impasse. In: L.J., Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Contemporary Perspective: Religion, Modernity and the Crisis of Modernity* (104-116). New York: New York University Press.

Marty, M.E. and Appleby, R.S. 1993. Introduction. In: M.E., Marty and R.S., Appleby (eds.), *Fundamentalism and the State: The Fundamentalist Project*, II (1-9). Chicago and London: University of Chicago Press.

יהונתן אלשיך

בשיר בשיר ועמוס גולדברג (עורכים), 2015 / **השואה והנכבה – זיכרון, זהות לאומית ושותפות יהודית-ערבית**. ירושלים: מכון ון-ליר והקיבוץ המאוחד. 365 עמודים כולל אינדקס.

הפילוסוף הפוליטי בשיר בשיר וההיסטוריון עמוס גולדברג טוענים במאמרם הפותח אסופת מאמרים חלוצית וחשובה זו – "הרהורים על זכרון, טראומה ולאומיות בישראל/פלסטיין" – כי "השואה כמעט לעולם אינה נידונה עם הנכבה כשני אירועים שראוי להם להיזכר ולהידון יחד, כאירועים שהמחשבה על שניהם הופכת את זכרון שניהם לרלוונטי יותר ואף לנכון יותר" (שם: 25). כותבי מונוגרפיות ועורכי אסופת מאמרים מכריזים כמעט תמיד על ייחודיות ספרם לאור שדה המחקר הקיים, ומצביעים על התהום הפעורה שעליה עתיד הספר לגשר, אך אין זה המקרה כאן. הספר שערכו בשיר וגולדברג אינו מציג – ואינו מתיימר כלל להציג – את הדיון המשותף בשואה ובנכבה כשני אירועים שראוי להם להיזכר יחדיו. עניינם של 14 המאמרים הכלולים בספר הוא בחינת "עצם אפשרות העיסוק המשותף בשואה ובנכבה כשני עברים טראומטיים מכווננים של הזהויות הלאומיות של הפלסטינים והיהודים בפלסטיין/ארץ ישראל" (שם: 7).

המאמרים סדורים לאורכו של ציר העמדות בסוגיה – מהמחייבים עד השוללים – ומביאים בפני הקורא מגוון יוצא דופן במנעדו של קולות בולטים מהזירה היהודית-פלסטינית בישראל: חנן חבר, מרזוק אלחלבי, אנטואן שלחת, אמל ג'מאל, אמנון רז-קרקוצ'קין, גבריאל מוצקין, אלחנן יקירה, סלמאן נאטור, אסתר ובמן, מאיר ליטבק, סמירה עליאן, מיה כהנוב, איסמעיל נאשף ואסף שגיב.

בבסיס הפרויקט ניצבת הטענה "שנחוצה ספּרה אזרחית משותפת ליהודים ולפלסטינאים כדי לעסוק בשואה ובנכבה באופן שוויוני ומשותף" (שם: 19), אלא שהקורא מוצא עצמו במהרה תוהה אם העיסוק בשואה ובנכבה באופן שוויוני ומשותף אינו, לדעת בשיר וגולדברג לפחות, תנאי הכרחי לכינון ספּרה אזרחית משותפת זו. העיסוק בשואה ובנכבה באופן שוויוני ומשותף אינו אחד הנושאים שהדיון המוצלח בהם נזקק לכינונה של ספּרה אזרחית משותפת (כגון הסדרי החלוקה מחדש של המשאבים שיאפשרו דו-קיום צודק ובר קיימה בין שני העמים), אלא נושא מיוחד וראשוני – נושא שהדיון המשותף והשוויוני בו יכונן בעצם התנהלותו את הספּרה הציבורית המשותפת.

אף שבשיר וגולדברג אינם מנסחים במפורש את השאלה המתבקשת – לשם מה דרוש דיון משותף בשואה ובנכבה? – הם בהחלט מציעים תשובה. הם טוענים כי "נרמה בעינינו שזהו דיון הכרחי – לא משום שהשואה והנכבה הם אירועים דומים או זהים, אלא משום שברמות שונות של דיון הם אירועים הקשורים זה לזה, ובעיקר משום שאלו שני אירועי קטסטרופה מכווננים של התודעה הפוליטית ושל הזהות הקולקטיבית של שני העמים" (שם: 20). יתר על כן:

קיים אפוא קשר היסטורי, גם אם לא ישיר, בין השואה ובין אירועי 48, דהיינו הקמת מדינת ישראל והנכבה הפלסטינאית. אולם לא בשל כך, ובוודאי לא רק בשל כך אנו חושבים שיש לדון בשואה ובנכבה יחד, למרות הקושי הרגשי. מבחינתנו במסגרת תהליכי הפיוס וההיכרות בין העמים, יש צורך חיוני בדיון משותף בזכרונות ההיסטוריים הטראומטיים של כל עם. לאמיתו של דבר מן הנמנע לדון באירוע אחד מבלי לדון באחר: כשהיהודים דנים בנכבה הם מבקשים לדון גם בשואה, ולהיפך. הדיון המשותף הוא הדרך היחידה שבה יהודים ופלסטינאים יכולים לדון בשואה ובנכבה גם יחד. יתרה מזאת אנו משוכנעים שדיון כזה, שעדיין לא התקיים ברצינות, הוא הכרחי לשם הבנת כל אחד מהאירועים הללו ובעיקר לשם הבנת משמעויותיהם הפוליטיות האתיות וההיסטוריות (שם: 32).

במילים אחרות, עילת השאיפה לקיום דיון משותף בשואה ובנכבה אינה ההיבטים ההיסטוריוגרפיים של דיון זה, אלא האפקטים הפוליטיים המיוחדים של הדיון – הפיוס וההיכרות בין העמים. אך אם מדובר באירועים היסטוריים, מהי הפונקציה של הממד ההיסטוריוגרפי בהתחוללות הדיון, שלעת עתה טרם נערך? מה תועיל – אם בכלל – הפרספקטיבה ההיסטוריוגרפית בדיון משותף בזכרונות ההיסטוריים הטראומטיים של כל עם?

הקשר ההיסטורי בין השואה לנכבה או המסגרת ההיסטוריוגרפית האנליטית הקושרת בין שני האירועים אינם ניצבים במוקד הדיון המפורש של אף אחד מהמאמרים. ההיסטוריון אמנון רז-קרקוצ'קין מציין בחטף במאמרו "וולטר בנימין, השואה ושאלת פלסטין" שהנכבה מוצבת בהקשר השוואתי לעתים תכופות: "מציבים אותה מול מקרים אחרים של טרנספר של אוכלוסיות שונות באירופה בשנים שלאחר המלחמה. בכך מצרפים לכאורה את הפלסטינים אל קבוצות אחרות שסבלו לאחר הנצחון על הנאציזם" (שם: 173). עם זאת, רז-קרקוצ'קין דוחה על הסף את ההשוואה הזאת, מאחר ש"נשכחה לחלוטין העובדה שהפלסטינים נותרו ללא אזרחות ממשית ושבתוך כך נשללה לאומיותם" (שם). הוא מציין שאין משווים את הנכבה לאסונות אחרים שאירעו בהקשרים קולוניאליים ופוסט-קולוניאליים, השוואה שנדמית בעיניו לראויה הרבה יותר, אך הוא אינו מביא דוגמה קונקרטית.

אך מדוע אין זה נכון להבין את הנכבה כחלק אינטגרלי מדפוס עקירת האוכלוסיות האלימה וההרסנית במהלך מלחמת העולם השנייה ולאחריה באירופה, ובמספרים גדולים בהרבה ובאלימות מחרידה בהרבה באסיה (כגון במהלך ההפרדה בין הודו לפקיסטן)? האין הצבת רקע זה הכרחית כדי להבהיר ולהדגיש את ייחודיות מצבן של האוכלוסיות הפלסטיניות שנתרו ללא אזרחות – ללא הזכות להגדרה עצמית לאומית וללא האפשרות להיספג בגופו של לאום אחר (להבדיל למשל ממצבם של הכורדים בטורקיה)? האם ניתן לדון כראוי בשאלת האחריות – מיהם הגורמים הנושאים באחריות לאסונם המתמשך של הפלסטינים? – ללא הצבת הקשר פרשני זה?

בשיר וגולדברג מציינים בקצרה את מה שהם מכנים "שיח הרצפים ההיסטוריים והקונצפטואליים". שיח זה, שבשיר וגולדברג מציבים כאפשרות רדיקלית השוכנת בקוטבו של מנעד אפשרויות השיח הקיימות בחברה הישראלית כיום, מציב את השואה כאחד הביטויים של דפוס רחב ורב-גוונים שבמסגרתו מדינות לאום מטהרות ברמות משתנות של אלימות את הגוף הפוליטי והטריטוריאלי מאוכלוסיות הנתפסות כזרות וכחיצוניות לאומה. מסגרת אנליטית זו מציבה את השואה ואת הנכבה כדוגמאות השונות זו מזו מבחינה כמותית אך לא מבחינה איכותית של דפוס כרוני אחד. אחד מיתרונותיה של מסגרת אנליטית זו הוא שהיא מראה שהסדרים שלאחר מלחמה העולם השנייה התבססו על קבלה עקרונית (בעיקר בזירה האירופית ובמידה פחותה בהרבה בזירה האסיאתית) של מודל האומה ההומוגנית תוך ניסיון יהיר לנהל באופן בינלאומי ולמתן – לפחות לכאורה – את האלימות הכרוכה בהנדסה מחדש של פיזור אוכלוסין. רקע זה מבהיר את מאפייניה הייחודיים של הנכבה, עקירה שלא נוהלה על ידי המערכת הבינלאומית, אך ניזונה מרוח התקופה ומנסיבותיה, ולא הובילה ליישוב מוסדר מחדש. רקע זה קושר את הנכבה לא רק למאפיינים הקולוניאליים של המפעל הציוני, אלא גם למקורה ולהגינה האימפריאלי של המערכת הבינלאומית ולקונפליקטים שבין אלמנטים משלימים לכאורה אלו.

אין זה מקרה שסוכנות האו"ם שהופקדה על ניהול מחנות הפליטים והעקורים באירופה שלאחר מלחמת העולם השנייה, ובכללם הפליטים היהודים, שרובם יושבו מחדש במדינת ישראל, הפכה לימים לסוכנות הידועה בשם "אונר"א", UNRWA – סוכנות המופקדת על ניהול מחנות הפליטים הפלסטיניים, שארית פליטי מלחמת העולם שטרם יושבו מחדש. מדען המדינה אמל ג'מאל נסמך במאמרו "נידוי עצמי כמרחב אפיסטמולוגי: התבוננות ארנדטיאנית בדילמות קונפליקטואליות" על הגותה של חנה ארנדט ומציע את דמות הפליט כעמדה אפיסטמולוגית ("פליטות אפיסטמולוגית") ה"מהווה הזדמנות הומנית לחשוב על המציאות מחדש כדי לאתר בה את אופקי הדיאלוג האפשריים שיניעו את גלגלי ההכרה ההדרית הטרנספורמטיבית" (שם: 171).

הפליט הוא העודפות שלא נמצא לה מקום בתהליכי הסידור מחדש של המערכת – קרבן האלימות המבנית שמערכת מדינות הלאום ההומוגניות מייצרת באופן כרוני אך בדרגות אלימות משתנות. הפליט הוא העמדה הפוליטית-היסטורית שעמה מזדהים היהודי והפלסטיני, ודרכה יכולה כביכול להתרחש ההזדהות האמפתית, שלעת עתה חסרה כמעט לחלוטין. הפליט כאנוש החשוף שמרעיד מתחת לחליפת האזרח – כמופע של פגיעות חרדה (anxious vulnerability) – מוצב בהקשר זה כמי שעדיין מסוגל לצמיחה פוסט-טראומטית.

עמדה שונה מהותית מציג הסוציולוג איסמעיל נאשף במאמר מאתגר לקריאה – "על הכפיית ועל העודפת". המאמר מגלם באטימות המתעתעת של טיעונו את התעקשותו של נאשף לסרב לשכפל את מה שהוא מכנה מהלכי הסגירה של הנכבה דרך הסימן הציוני. לטענת נאשף, הניסיונות הקיימים "מתנקזים לדינמיקה המובילה למסגור האירוע הפלסטיני כסימפטום של האירוע הציוני" (שם: 326). לדידו, "הקולקטיב הפלסטיני הוא סימפטום של הפרויקט הציוני. [...] האירוע של 1948 מיצב את הפלסטינאים בעל כורחם כקוראים של המבנה הקולוניאלי שהכניע אותם. אופן קריאה זה של הפלסטינים הוא סימפטומטי, כלומר מצביע על המלכודת הקולוניאלית של קולקטיב זה ואין לו ערך בפני עצמו" (שם).

לעומת המבנה השגרתי שבמסגרתו עומדים הפלסטינים על זכותה של הנכבה להופיע לצד השואה על בסיס שוויון מסוים, נאשף תוהה על משמעותה ועל ערכה של הכמיהה לתרגום הנכבה למונחי הטראומה המכוננת של הציונות. האם הדיון המשותף בשואה ובנכבה אינו מוביל לקריאת הנכבה כשכפול חיוור – ועל כן זניח – של השואה, החורבן המקורי המוחלט ("הרוע הרדיקלי" שלעומתו כל רוע אחר נתפס כמתון)?

במונחי המסגרת האנליטית ההיסטוריוגרפית שנדונה לעיל ("שיח הרצפים ההיסטוריים והקונצפטואליים"), נאשף מצביע על האופן שבו הלאמת אוכלוסיות הפליטים שנוצרו ויישובן מחדש במסגרת מדינת לאום ריבונית – מהלכים המבנים את זיכרון טראומת החורבן כמוקד של זיכרון קולקטיבי לאומי – הם שכפול מתמשך של הסדר העולמי האימפריאלי. ברקע אוטופיית הדיון המשותף והשוויוני בשואה ובנכבה ניצבת "האתניזציה של ההיסטוריה", המתקבעת כמובנת מאליה. חורבן של זהויות קולקטיביות מעמדיות רב-לאומיות וחורבנם של מרקמים קהילתיים אל-מדינתיים שהצליחו עד אותה עת לחמוק מניסיונות הסיפוח וההשתלטות של מנגנוני מיסוי המבקשים לשלבם שילוב כפוי בשוק הסחורות הגלובלי, נמחקים מהזיכרון.

חותם את הספר מאמרו של אסף שגיב "ביקורת התודעה הקורבנית", שבדומה לנאשף שולל את פרויקט הדיון המשותף והשוויוני בשואה ובנכבה, אך מסיבות אחרות (לפחות לכאורה). שגיב מציב את מה שהוא מכנה "ביקורת הקורבנות" (victimhood):

בסופו של דבר הבעיה אינה טמונה בהיסטוריה אלא בדרך שבה אנחנו מטמיעים אותה אל תוך חיינו. הקורבנות הופכת אותנו לעבדי הזכרון, כובלת אותנו לכאב ולהשפלה ואוזקת את העתיד לעבר. כדי להתגבר עליה יש להציב כנגדה נקודת מבט אחרת, המעלה על נס את הגישה האדנותית לחיים – גישה המבוססת על קבלת אחריות, על נקיטת יוזמה, על בטחון עצמי, על תחושה של גאווה שאינה כרוכה בהכרח בהמעטה מערכו של האחר (שם: 348).

שגיב דוחה מכול וכול את הניסיונות – או ליתר דיוק, את היומרה – לאמץ פליטות אפיסטמית או לכתוב היסטוריה משותפת של מובסים. לדידו, עיסוק משותף בשואה ובנכבה לעולם לא יכונן ספֶרה אזרחית, ולא יקדם את תהליכי הפיוס בין העמים. תודעת הקורבנות שוחקת את הביטחון העצמי הלאומי, שרק על בסיסו מסוגלת אומה להתפשר, לסלוח ולהתפייס. מבחינה זו שגיב נאמן יותר למציאות ההיסטורית של פליטים המוצפים במצוקתם של אור שכריריות קיומם נוטים לסבול ממה שהמומחים מכנים "שחיקת האמפתיה" (empathy erosion).

מציאות הרחוב הישראלית, שבה רואה אור אסופת מאמרים רבת-ערך זו, נראית רחוקה עד כדי גיחוך מדיון משותף ושוויוני בשואה ובנכבה. אף על פי כן, בישראל של שנת 2015 ספר זה, המתעד דיון ענף ורב-היבטים, שרק אפס קצהו נסקר כאן, יוצא לאור. לצד התקווה הנחושה שיום יבוא ודיון משותף ושוויוני בשואה ובנכבה יהיה בגדר האפשר, מן הראוי לזכור גם שאין אנו יודעים מה יתחולל בדיון זה: אילו תובנות תפצֶענה בו? אילו פרספקטיבות תיפתחנה? אילו נרטיבים יחושלו במסגרתו? דיון משותף באסונות האתמול שכולו עתיד.

מיכאל קרן

מרגרט מקמילן, 2014 / **המלחמה ששמה קץ לשלום: כיצד נטשה אירופה את השלום ובחרה במלחמת העולם הראשונה**. תרגמה: כרמית גיא. תל-אביב: עם עובד / ספרית אפקים. 671 עמודים.

שירו של רוברט פרוסט "הדרך שלא נלקחה", שנכתב מיד לאחר מלחמת העולם הראשונה, הצית את דמיונם של רבים, אך לא את דמיון חוקרי העבר שבחנו את סיבותיה של המלחמה הגדולה והתמקדו, מטבע הדברים, בדרך שנלקחה. כך זכינו בספרות ענפה בדבר הסיבות הגיאופוליטיות, הכלכליות והתרבותיות המסבירות מדוע לחמו גרמניה ואנגליה זו בזו כמו היה זה צו ההיסטוריה. **המלחמה ששמה קץ לשלום** הוא לפיכך משב רוח רענן, באשר המחברת מוותרת על ההנחה שהמלחמה הייתה חייבת לפרוץ ושואלת שאלה הפוכה: מדוע לא נשמר השלום? הספר, אשר כספריה האחרים של מרגרט מקמילן נקרא בנשימה עצורה, מתאר את העובדות הידועות בדבר כיבוי האורות באירופה בשנת 1914 מזווית רעננה המגלה עד כמה הייתה המלחמה הארורה היא, שבה עסקה הציוויליזציה האנושית בהשמדה עצמית, תוצר של גורמים מקריים פחות או יותר שקשה לראותם כבלתי נמנעים. עם סיום הקריאה נותרת בקוראים תחושה מוזרה כי דווקא המלחמה הניתנת לכאורה למניעה היא, בסופו של דבר, בלתי נמנעת, הואיל והגורמים הללו מצויים לעתים קרובות במרחב הציבורי. להלן כמה מהם:

הערצת הצבא: ההערצה שרחשה דעת הקהל של שלהי המאה התשע-עשרה לצבא כמגזר האצילי ביותר של האומה, וההפצה של ערכי המיליטריזם בחברות האזרחיות, כותבת מקמילן, הזינו את ההנחה כי המלחמה אינה בהכרח אסון, ואפשרו השתוללות בתחום החימוש הצבאי לקול צהלתם של ההמונים. המקרה המובהק היה פיתוח הצי הגרמני על ידי שר הימייה אלפרד טירפיץ כגורם הרתעה נגד בריטניה, שלא הרתיע אותה כלל, אך שימש מקור גאווה ללאומנים הגרמנים בני כל המעמדות. כצדיק היודע את נפש בהמתו השכיל טירפיץ להשתמש בהערצת הצבא גם בקרב האליטות – באוניברסיטאות, בעולם העסקים ועוד – תוך שהוא מפיץ מבוול של תזכירים, הצהרות, ספרים, תצלומים וסרטי קולנוע, ומפיק אירועים כמו שיגור 100 סירות טורפדו לאורך הריין. הערצת הצבא הייתה נחלתם של ההמונים והאליטות בכל הארצות: רבים התייצבו למופעים של תזמורות כלי נשיפה, למצעדים ולחגיגות לציון ניצחונות העבר; יצרני סיגריות צירפו לחפיסות שייצרו דיוקנאות של גנרלים ואדמירלים ידועים; מורים, סופרים ופוליטיקאים עודדו

נערים בכל מקום לאמץ את הערכים המזוהים לכאורה עם הצבא, כגון אומץ לב, וכך עודדום להקריב עצמם במלחמה הבאה. הערצת הצבא הפכה בעייתית במיוחד, כאשר היו מי שהחלו להאמין כי יש לה בסיס, ובראש ובראשונה היו אלו הגנרלים עצמם, אשר מצאו השראה במצביאי עבר שגילויי הגבורה האינדיבידואליים שלהם היו אך שוליים למלחמה בעידן התעשייתי. כמו כן הדרג האזרחי לא העז לערער על הנחותיהם, כגון ההנחה של המטה הכללי הגרמני כי עליו לפלוש לשטח בלגיה מטעמים אסטרטגיים מובהקים, פלישה שכאשר אירעה בשנת 1914, הוליכה כידוע לתוצאות קשות עבור גרמניה.

עליבותם של מנהיגים: מקמילן מציירת את דיוקנאותיהם של מי שהובילו את האנושות אל המלחמה הגדולה, ומגלה את העליבות האנושית שאינה פוסחת גם על מי שהילת מנהיגות נקשרת בהם. אנו מגלים כאן שוב עד כמה אלו המכונים "קברניטים" נדמים לעתים קרובות יותר לחבורת מלחים הוללים וסוכאים. כאשר בארמון האליזה מכוננים מנהיגי אנגליה וצרפת בשנת 1903 את "ההסכמה הלבבית", בעודם מתכבדים במנות של קרם וינדזור, ביצים א־לה רישמונד, בשר כבש א־לה אנגלייז ופודינג א־לה וינדזור, הם מיישבים ביניהם מחלוקות קולוניאליות מבלי לגלות עירנות מספקת לשיבוש הנגרם בכך למאזן הכוחות באירופה. מחלוקות אלו היו לא אחת תוצאה של רפיון מחשבה, כגון פרשת פשודה בשנת 1898, שבה התנגשו אנגליה וצרפת בשל נקודה על מפת העולם שספק אם מי מאזרחי המעצמות הללו, כולל חברי השדולות הקולוניאליות שתסיסן הוליכה להתנגשות, שמע עליה אי פעם. כמי שנוטה להדגיש את מקומם של יחידים בתהליכי ההיסטוריה, מציינת המחברת לא רק את עליבותם של מנהיגים שנודעו בכך, כגון קיסר גרמניה וילהלם השני והצאר ניקולאי השני, אלא גם את עליבותן של דמויות שאיישו את הדרגים הנמוכים יותר, כגון שר החוץ של רוסיה סרגיי סזנוב ושר החוץ של אוסטרו-הונגריה לאופולד פון ברכטולד, שניים שכניסתם לתפקידם בעת מלחמות הבלקן הראשונות תרמה להסלמתן. סזנוב מתואר כשוליית קוסם ביש מזל, שהתנגדותו לכל מאמץ מרוכז לחשוב הוליכה אותו לאשליה בדבר יכולתה של ארצו לשלוט במדינת חסות כגון סרביה, זו שבסופו של דבר גררה את רוסיה פטרוניתה למלחמה. פון ברכטולד מוצג כסנוב מתחסד חסר ביטחון ונחישות, המתמהמה בקבלת החלטות ומגזים בקבלת דעותיהם של פקידים הבקיאים לכאורה בסוגיות שעל הפרק, כמו הדעה שהאימפריה שהוא מופקד על יחסי החוץ שלה חייבת להתייחס אל רוסיה כאל אויבת ואל גרמניה כאל ידידתה היחידה בעולם.

פטפוטים בתקשורת: בעולם של ראשית המאה העשרים, שבו החלו עמים לעצב את עמדותיהם ביחס למצב הבינלאומי בהסתמך על העיתונות הכתובה, נודעה חשיבות רבה לאמירות חסרות אחריות, כגון דברי הקיסר וילהלם השני בדיילי טלגרף בשנת 1908. הדברים שפורסמו כריאיון לא היו אלא פטפוטים של וילהלם עם בעל קרקעות אנגלי,

אדוארד סטיוארט-וורטלי, שהיה מקורב אליו והאמין, כדרך שבעלי הון המקורבים לשלטון עשויים לעתים להאמין, כי פרסומם יעזור לרימום שמו של ידידו ואולי אף ל"הסברה". אם רק יכלו הבריטים לקרוא את עמדותיו האמתיות של הקיסר כלפי ארצם, סבר, היו היחסים בין בריטניה לגרמניה משתקמים בן לילה. כך הופיעו בדיילי טלגרף אמירות של וילהלם השני בדבר הבריטים המטורפים שאינם מבחינים בכוונותיו הטובות, ועוד דברי הבל שעוררו סערת רוחות בבריטניה וחזקו את תפיסת גרמניה כמדינה מסוכנת, פרועה וחסרת רסן המונהגת על ידי דמות בלתי צפויה.

סובלנות כלפי עשבים שוטים: רצח הארכידוכס האוסטרי פרנץ פרדיננד ביוני 1914, הגפרור שהצית את אש המלחמה, הוסבר על ידי הרוצח הבוסני-סרבי, גברילו פרינציפ, בין השאר בתשוקתו המורבידית. תשוקה זו הייתה משותפת לצעירים במדינות הבלקן שאהבו את האלימות וראו בטרור מכשיר להרס הסדר האימפריאלי ולמימוש שאיפות לאומיות. גם אם הם לא קראו את כתביו של פרידריך ניטשה, כותבת המחברת, הם שמעו שאלוהים מת, ושחייבים להשמיד את הציוויליזציה באירופה כדי לשחרר את האנושות. בדומה לקנאי אל-קאעידה כעבור 100 שנה, הם היו אחוזי בהלה מן העולם המודרני, מה שהביאם למעשים קיצוניים שלא בהכרח תרמו למטרותיהם. ואף שמדובר בקבוצות רדיקליות קטנות יחסית, היו השלטונות מוכנים לסבול את הפעולות הרצחניות שלהן כאשר שירתו את מטרותיהם. בין אם תמכו בהן ובין אם היו חסרי אונים לעצור בעדן, מנהיגי ארצות הבלקן עמדו מנגד אל מול מעשי טרור נגד פקידים עות'מנים או אוסטרו-הונגרים, נגד מנהיגים בארצותיהם הם שלטעמם לא היו מסורים די הצורך לרעיון הלאומי, או נגד אזרחים מן השורה שמצאו את עצמם בדת הלא נכונה, כמוצא הלא נכון ובמקום הלא נכון.

נהייה אחר רוחניות: מאחר שהספר סוטה מן הקו המסביר את מלחמת העולם הראשונה בתהליכים גיאופוליטיים וכלכליים רחבי-היקף ומתמקד בתפקיד שמילא קומץ קטן להפליא של אנשים בהוצאת 65 מיליון אחרים לשדות הקרב, מוקדש בו מקום למי שעיצבו את השקפת עולמו של קומץ זה. המחברת מדגישה את תודותיהם של הוגי דעות אירופאים כניטשה ואנרי ברגסון, המבקר את הציוויליזציה המערבית על הפוטיזם, הבורגנות והנצרות העומדים ביסודה, ומציבות את התשתית לרעיון המלחמה כבסיס להתחדשות רוחנית. עבור ניטשה, גורלה של האנושות נחרץ אם לא תינתק מעברה ומכבלי המוסר המקובל והדת. ברגסון העלה על נס את האני העצמי על רגשותיו, זיכרונותיו הייחודיים והתת-מודע שלו. סופרים ואמנים רבים יצרו את עבודותיהם ברוח הרעיונות הללו, כשהם בזים לעולם הישן, ומוקסמים מן הפגניות החדשה הבוקעת עבורם בעידן המודרני, ומתקשרת לא אחת עם המלחמה, שהיא, כאמירתו המפורסמת של פיליפו תומסו מרינטי במניפסט הפוטוריסטי, "ההגינה היחידה של העולם". תפיסות אלו לא חלחו לתודעתם של מנהיגים ומצביאים באורח עקיף בלבד, אלא לעתים גם

באורח ישיר, כבמקרה של הגנרל הלמות פון מולטקה, ראש המטה הכללי הגרמני משנת 1905 ואילך, שהפטליזם שבו קיבל את המלחמה הוונן, לדברי מקמילן, מהיקסמותו מאחת הדתות המגיות המסתוריות החדשות ששטפו את אירופה. אשתו של מולטקה נמנתה עם חסידי התיאוסופיה, כליל של דתות מזרחיות וספיריטואליזם, והזוג נמשך אל ההתעסקות ברוחניות הכוללת אמונה בגלגול נשמות, בעולמות רוחניים סמויים מן העין ובדטרמיניזם המבטיח כי הרע מכול אמנם יקרה.

פלגנות במחנה השלום: העולם של ראשית המאה העשרים ידע תנועות שלום שביקשו לשכנע את הציבור הרחב ואת מנהיגיו בכך שהמלחמה חסרת שחר ומסוכנת. היו מי שהאמינו כי השלום הוא בלתי נמנע, שכן חברות אינן נוטות להתאבדות המונית, שהיא תוצאתה היחידה של מלחמה בעידן התעשייתי. אחרים פנו אל הפציפיזם מתוך אמונה דתית או מתוך דבקות בתורת טולסטוי בדבר התנגדות פסיבית. ועידות שלום קיבלו החלטות שקראו לממשלות לכוונן מערכות בוררות בינלאומיות, וועידות לפירוק נשק ביקשו לרסן את מירוצי החימוש. כוח מבטיח במיוחד היה האינטרנציונל הסוציאליסטי השני, שנוסד בשנת 1889 מתוך הנחה כי הרצון המשותף לפועלי העולם להפיל את הקפיטליזם גובר על רגשותיהם הלאומיים. מדוע אפוא גברה בסופו של דבר הנכונות להתאבד על התבונה הפציפיסטית? מדוע הלך מעמד הפועלים אל מלחמת הלאומים בנפש חפצה? מקמילן מדגישה את חילוקי הדעות המאפיינים תנועות שלום מאז ומתמיד. בעשרות השנים שקדמו לשנת 1914, היא כותבת, שררו יחסים קשים בין בני מעמד הביניים לסוציאליסטים במחנה השלום האירופי. המעמדות הגבוהים ומעמדות הביניים נבהלו מהרטוריקה המהפכנית, והסוציאליסטים ראו בליברלים את הפנים הנעימות של הקפיטליזם, המסייעות להסתיר את אופיו האמתי מהפועלים.

לקראת סוף הספר מובא ציטוט מפי הסופר הנרי ג'יימס, שביטא בראשית המלחמה את ההלם שנגרם לו, כשהבין כי הגורמים לפריצתה היו נוכחים בציוויליזציה האירופית כל הזמן. הרי זה כמו לגלות כנופיית רוצחים, רמאים ונבלים בחיק המשפחה, כתב. מקמילן אינה תולה תארים כאלה במנהיגי אירופה, אלא מאפיינת אותם בעיקר בחוסר דמיון ובהיעדר אומץ לב להתייצב אל מול מי שאמרו כי אין בררה אלא ללכת למלחמה. הרעיון שמלחמת העולם הראשונה פרצה לאו דווקא בשל מערך הבריתות האירופי, ההתפשטות הקולוניאלית ויתר הסיבות שנוהגים למנות בהקשר זה, אלא בשל גורמים מקריים הרבה יותר, מותיר את הקוראים עם שאלה קשה בדבר הלקחים שניתן להפיק מכך ביחס למקומות ולזמנים אחרים, כגון מדינת ישראל כיום: הניתן לרסן קמעה גורמים במרחב הציבורי, כגון הערצת הצבא, עליבותם של מנהיגים, פטפוטיהם בתקשורת, הסובלנות שהם מגלים כלפי עשבים שוטים בעלי תשוקה מורבידית, המשיכה שרבים מהם מגלים לרוחניות שטחית והפלגנות במחנה השלום, ולמנוע בכך את היציאה למלחמה הבאה?

דורון נבות

דניאל פרידמן, 2015 / לפני המהפכה: משפט ופוליטיקה בעידן התמימות.
תל-אביב: הוצאת ידיעות ספרים. 582 עמודים.

בשנים האחרונות חלחלה המגמה הביקורתית כלפי בג"ץ למשפטנים, למדעני חברה ולמובילי דעה בתקשורת. השמרנים התריעו כי בית המשפט העליון של מאיר שמגר ואהרון ברק הגביר את אי-הוודאות, חילל את קדושת החוזים, והוביל להקצאה בלתי יעילה של משאבים. החוקרות והחוקרים הביקורתיים – ובהם כמה ממוריי וחבריי – טענו כי בית המשפט שירת את הפרויקט הניאו-ליברלי, וכי האקטיביזם השיפוטי סייע לכיבוש בלגיטימציה שהעניקו בג"ץ ואהרון ברק למשטר השליטה הישראלי. הן השמרנים והן החוקרים הצביעו על כך שאין זה ברור מניין שאב בג"ץ את סמכותו לפסול חוקים. לפי המבקרים, האקטיביזם של שמגר וברק והמהפכה החוקתית פגעו בעקרונות היסוד של השיטה הדמוקרטית, בצדק ובטובת הכלל.

אחד הדוברים החשובים והרציניים של מבקרי בית המשפט הנמנה עם השמרנים הוא דניאל פרידמן. הכותרת הראשית של ספרו החדש, לפני המהפכה, מתכתבת במישרין עם עניינים שבהם עסק בספרו הקודם, הארנק והחרב: המהפכה המשפטית ושברה, כשם שכותרת המשנה של ספרו הנוכחי, משפט ופוליטיקה בעידן התמימות, אינה מותירה ספק בנוגע לדעתו של המחבר על בית המשפט העליון של שמגר, ברק ודורית בייניש. את הזיקה לספרו הקודם נמצא גם בפסקת הפתיחה ובדברי המבוא הקצרים לספר. לפי פרידמן,

בשנים הראשונות שלאחר קום המדינה [...] בית המשפט העליון הכיר בעליונות הכנסת, נמנע ככל יכולתו מלעסוק בנושאים פוליטיים, וקבע הלכות שנועדו למנוע מעורבות זו. לעומת זאת, בעידן המהפכה נחלש השלטון המרכזי, ואילו בית המשפט גילה להיטות לעסוק בנושאים העומדים על סדר היום הפוליטי. כפועל יוצא הוא ביטל את כל ההלכות שהגבילו את מעורבותו בתחום זה (שם):

(13).

אכן, לאורך הספר פרידמן מותח ביקורת על הנעשה בימינו, והוא מרכה לשבח את בית המשפט בתקופה שהוא מכנה "עידן התמימות". התזה של המחבר פשוטה: התקופה שהסתיימה בשנת 1983, עת מונה שמגר לנשיא בית המשפט העליון, הייתה תקופה טובה, טהורה ותמימה, ואילו תקופת שמגר-ברק-בייניש היא תקופה של שופטים ציניים

ותאבי כוח שהובילו את המשפט, ולמעשה כמעט את כולנו, לעברי פי פחת. פרידמן חותם את ספרו בדברים הבאים: "ראוי להתבונן בהישגים של הימים ההם – הישגים גדולים שהושגו בענווה ותוך ריסון עצמי – מתוך תקווה שאפשר יהיה לתקן, ולו באופן חלקי, את מה שהשתבש" (שם: 526).

הספר מחולק לחמישה חלקים: החלק הראשון, הקצר מכולם, עוסק בתקופה העות'מאנית. לפי כותרתו, עוסק החלק השני במנדט הבריטי, אך רבים מהאירועים המנותחים בו אינם קשורים במנדט דווקא. החלק השלישי עוסק בהקמת המדינה. באופן טבעי כולל חלק זה התייחסות לאי-כינונה של חוקה וביקורת על "המהפכה החוקתית". ביקורתו של פרידמן כלפי ברק ידועה ומוכרת, אולם מעניין לשוב ולקרוא בה, ומעניין אף יותר לבחון את ההתנגדות לחוקה מבעד לעיניו של דוד בן גוריון, שעמו מזדהה פרידמן במידת מה. החלק הרביעי, הארוך בחלקי הספר, עוסק במה שמכנה המחבר "מאבקים על דמותה של ישראל". הוא כולל טיפול במגוון סוגיות: החל ביחס המדינה למזרחים, עבור דרך משפטים בצל השואה, דיון בערכים אזרחי ישראל, בדת ומדינה ודיון ב"פרשה" (תוך השוואתה להחלטת ממשלת אהוד אולמרט למנות ועדת בדיקה ממשלתית למלחמת לבנון השנייה), וכלה במה שפרידמן מכנה "יוהרת המלחמה". החלק הרביעי נחתם בדיון בקצה של ממשלת גולדה מאיר ובמותו של הרמטכ"ל דוד אלעזר. החלק החמישי והאחרון חוזר אחורה בזמן ודן בעיצוב מערכת המשפט. כמובטח בכותרת הספר, פרידמן אינו מסתפק בתיאור האירועים בעידן התמימות, אלא מרבה לבקר את בית המשפט העליון שלאחר שנת 1983 במגוון סוגיות. עם זאת, לרוב אין בספרו הנוכחי להט או זעם, שאותם זיהה יובל אלבשן בספרו הקודם (אלבשן, 2013), ולרוב אין בו משהו מרגש. יש בכך גם יתרון: אפשר ללמוד רבות מהספר, שכן הוא מכיל מידע רב המרוכז במקום אחד. לא אחת משתמש פרידמן במקורות מעודכנים וטובים, והתמונה שהוא מביא בפני הקוראים מפורטת.

לספר חמישה חסרונות שאינם מאפשרים להפיק את מלוא התועלת מידענותו ומדענותו של המחבר: ראשית, נטיית המחבר להציג את שנות שמגר, ברק ובייניש בצורה שלילית פוגמת מאוד באיכות הדיון. פרידמן מצייר בצבעים גרוטסקיים את בית המשפט המאוחר, ועושה אידיאליזציה של העבר. כך למשל טוען פרידמן (על סמך שיעור ההרשעות הגבוה) כי בית המשפט מתעלם מחזקת החפות, ומייחס לשופטיו שיקולים לא ענייניים. המחבר לא ייתפס לעולם באמירה נדיבה בנוגע לבג"ץ המאוחר או בפרשנות מחמיאה להחלטותיו (ראו למשל את התיאור והניתוח הקצרים של משפט ג'ון דמיאניוק [פרידמן, 319-320]). במסגרת ביקורתו כלפי ההתדרדרות בדוקטרינות השיפוטיות במשפט הפלילי טוען פרידמן שלעברת מרמה והפרת אמונים הוענק מעמד בכורה בתקופה המאוחרת יותר (שם: 487), טענה שאין לה קשר של ממש למציאות. זאת ועוד, מרמה והפרת אמונים היא עברה ייחודית לעובדי ציבור, ואין הצדקה להנגדתה

להתנהלות המשפט הפלילי בשנות עידן התמימות בנוגע למקרים שבהם הנאשמים הם אזרחים (פרשות יעקובוביץ', מנדלברוט, ויקטור מיזאן ואף יהושע פרץ). מעבר לכך, פרידמן אינו טורח לציין כי המחוקק אינו עושה דבר לתיקון העברה (בין השאר משום שהוא משוכנע שמי שאשם בכך הוא הפרקליטות, הנהנית לדעתו מעמימות העברה). דוגמה אחרת לחד-צדדיות של המחבר ביחס למושא מחקרו היא האופן שבו הוא מציג את הליך המינויים לשופטי ההרכב הראשון של בית המשפט העליון. פרידמן מציין ששר המשפטים פנחס רוזן (רוזנבליט בעבר) דאג למינוי שותפו לשעבר למשרד עורכי דין, משה זמורה, לנשיא בית המשפט העליון. לדבריו, בימינו מינוי כזה היה מוביל ל"זעקות שבר" ולהעמדה לדין פלילי בעילה ערטילאית כגון "הפרת אמונים" (שם: 448). אך הוא כמעט שאינו אומר דבר מעבר להצלפה נוספת בחוסר הפרופורציה הקיים לכאורה בימינו. יש להצטער על כך שהמחבר אינו מחיל על המקרים דאז עמדה ביקורתית יותר – מן הסתם כדי שלא לסדוק יתר על המידה את הטענה בדבר התמימות שהייתה ואיננה עוד – ועל כך שאינו מציג בצורה מדויקת יותר ונאמנה לאמת את העמדות בימינו. היה ראוי להקדיש זמן ומחשבה רבים יותר להבדלים שבין נורמות שיש להחיל כאשר מייסדים מדינה לנורמות שיש להחיל עשרות שנים לאחר מכן. הדבר היה מאפשר לפרידמן לשקול שוב אם אכן היה כאן פעם עידן שראוי לכנותו "עידן התמימות", ולברר בצורה רצינית יותר מי בדיוק היה תמים באותו עידן, אם בכלל.

שנית, המחבר מתייחס להיסטוריה של העם הפלסטיני ושל האזרחים הערבים-פלסטינים מנקודת מבט ציונית-שמרנית ולא מנקודת מבט אנליטית או נורמטיבית רחבה יותר. כך למשל מטפל פרידמן בפסק הדין בעניין ירדור, שבו אושרה פסילת רשימה בניגוד לחוק, ללא שמץ של ביקורת כלפי האקטיביזם השיפוטי וכלפי הפגיעה בזכויות יסודיות של חלשים ומוחלשים. לזכותו של פרידמן ייאמר שהיעדר הביקורת כלפי בית המשפט של שנים אלו אינו קשור בהכרח לרצונו להצדיק פסיקות בג"ץ הפוגעות בזכויות הערבים, אלא למגמת הספר, כאמור לעיל.

שלישית, ארגון הדברים לקוי, בלא מעט מקרים הצגת הדברים חלקית, ולפרקים בחירת הנושאים אידיוסיונקרטית. ארבעת החלקים הראשונים מתקדמים לכאורה לפי סדר כרונולוגי, אולם בכל אחד מהם יש נסיגות כרונולוגיות. החלק הרביעי למשל, שכותרתו "מאבקים על דמותה של ישראל", פותח במה שהמחבר מכנה "עידן בן גוריון". עידן בן גוריון מתחיל משום מה באירועי ואדי סאליב, ולאחר מכן עובר לצנע, אף שמדיניות הצנע נהגה כמה שנים מוקדם יותר. לאחר עידן בן גוריון עובר המחבר לדון במה שהוא מכנה "צל השואה", לאחר מכן בערבים, בדת ומדינה, ובתת החלק החמישי של החלק הרביעי – "בן גוריון יורד מהבמה". החלק הרביעי מסתיים בדיון מעניין אך חלקי בתקופה שקדמה למהפך הפוליטי בשנת 1977 – "בחירות בצילה של ועדת חקירה". כך למשל המחבר אינו מתייחס לשתי פרשות שהרעידו את אמות הספים ושינו את היחסים בין

המשפט לפוליטיקה: פרשת יהושע בן ציון ופרשת מיכאל צור. השער החמישי, העוסק בעיצוב מערכת המשפט, מחזיר אותנו לקום המדינה במקום להשתלב ברצף האירועים המתוארים בחלקים האחרים. ייתכן שמדובר בבחירה לגיטימית לאור רצונו של המחבר להדגיש את מערכת המשפט, אולם הדבר עלול לבטא קושי של המחבר למזג כראוי בין משפט לפוליטיקה. בשער החמישי גם אין סדר כרונולוגי או תמתי ברור. כך למשל אין זה ברור מדוע מופיע באמצע השער דיון במאיר שמגר, והדיון בו אינו רציף. רצונו של פרידמן לדון בשמגר מובן ומוצדק, אולם הדיון אינו משתלב כראוי בשער החמישי או בספר.

רביעית, הדיון התורתי-נורמטיבי לכל אורך הספר – ובעיקר בקטעים שבהם דן פרידמן בסוגיות נורמטיביות במישרין – שטחי. הדוגמה הבולטת היא הדיון הקצר והבלתי מספק בבעיית הייצוג במינוי שופטות ושופטים, שאורכו כעמוד אחד בלבד. אני משוכנע שלפרידמן יש מה לומר בסוגיה כבדת משקל זו. אם שיקולי עריכה לא אפשרו לדון בייצוגיות בצורה מעמיקה יותר – היה מוטב לוותר על כך כליל. לבסוף, וכדומה לאמור לעיל, הבסיס התיאורטי-אנליטי של הספר חלש להפליא. המחבר אינו מציע תיאוריה אמפירית-אנליטית בנוגע ליחסי משפט ופוליטיקה, והוא מתעלם ממחקרים בתחום. האופן שבו מנתח פרידמן יחסי פוליטיקה ומשפט פשטני, וניכר כי הוא נועד לשרת את התזה הבסיסית של המחבר: שמגר, ברק ובייניש היו תאבי כוח, ואילו זמורה, יצחק אולשן, שמעון אגרנט, יואל זוסמן, משה לנדוי וחיים כהן – לא.

כשניגשתי לספר, סברתי שהשם שבחר המחבר אירוני – שהמחבר מבקש להציג תזה חדה נגד המהפכה החוקתית, ומכיר בכך שהמשפט אינו תמים לעולם, וששמילא אין בו עידן של תמימות. לחלופין, תיארתי לעצמי שהכותרת משרתת את האג'נדה הפוליטית של המחבר, אולם הוא מבין היטב שהיא אינה אמתית – אינה משקפת רצון לדעת ולהגיד את האמת ואינה מדויקת. אולם לאחר קריאת הדברים אני מתקשה לקבוע. אפשר שהכותרת היא גם פרי אמונתו של המחבר, חתן פרס ישראל למשפט, שהמשפט בישראל היה פעם צודק יותר, פוליטי פחות, ואולי, אכן, היה כאן עידן של תמימות. מעבר לכך שהאפשרות שפרידמן מאמין באמת ובתמים שהייתה כאן תקופה שראוי לכנותה ביושר "עידן התמימות", מדהימה בעיניי, היא יכולה להסביר מה מתדלק מאבקים נגד מוסד בית המשפט העליון. אינטרסים, כמובן, אך גם רעיונות שגויים על אודות המשפט. כך או אחרת, זהו ספר שקוראות וקוראים רבים יכולים למצוא בו עניין ולהפיק ממנו תועלת. זאת הן לאור היקפו והעניינים שהמחבר דן בהם, הן לאור סגולותיו של המחבר ויכולתו לכתוב בצורה בהירה על מגוון סוגיות, והן לאור תפקידו של פרידמן במאבק שמנהל המרכז-שמאל-ימין מתון בשם הדמוקרטיה מאז רצח רבין לערך נגד הגנה על מיעוטים, מאבק המחזק את ההגמוניה הלאומנית-קפיטליסטית שמנהיג כאן בנימין נתניהו. בקיצור, מי שמתעניינת במשפט ששרר כאן לפני יותר משלושה עשורים, או

שרוצה להבין אילו הצדקות מביאות לכך שהחיים פה הולכים ונעשים אכזריים יותר, שתקרא את ספרו של פרידמן.

רשימת מקורות

אלבשן, י'. דניאל פרידמן ומלחמתו במהפכה החוקתית. הארץ, 20.10.2013, נדלה מ: <http://www.haaretz.co.il/literature/study/premium-1.2139739>
פרידמן, ד'. 2013. הארנק והחרב: המהפכה המשפטית ושברה. תל-אביב: הוצאת ידיעות ספרים.

יעלה רענן

רחל שרעבי ואביבה קפלן, 2014 / כמו בובות בחלון ראווה: מנהיגי העולים מאתיופיה בישראל. תל-אביב: הוצאת רסלינג. 224 עמודים.

הספר על מנהיגות ישראלים ממוצא אתיופי – וכן ביקורתי על הספר – נכתבים בידי ישראליות אשר אינן ממוצא אתיופי. הייתי צריכה להעביר את כתיבת הביקורת לאדם מהקהילה, אך כמו המחברות, אני נהנית מיתרון חברתי, ועל כן אנו כותבות וגם מבקרות את עצמנו. ואני מוצאת שיתרון חברתי זה עובר כחוט השני לאורך מרבית הספר, ועושה עוול למושאי המחקר, אך אתחיל בנקודות של ביקורת חיובית.

החוקרות חקרו לעומק בעזרת ראיונות פתוחים רבים את נקודת מבטם של אנשי המנהיגות הדתית, המסורתית והחדשה, של הישראלים יוצאי אתיופיה. אלו כוללים את המנהיגים המסורתיים – הקייסים, אשר מחולקים במחקר לשתי קבוצות: הקייסים שהוסמכו עוד באתיופיה, רובם ככולם כבר מבוגרים, והקייסים הצעירים, אשר תהליך הסמכתם הסתיים לאחר הגעתם לישראל. כמו כן הן ראינו רבנים ממוצא אתיופי אשר הוסמכו על ידי הסמכות הרבנית של המדינה, ואת השמגלוץ', המגשרים המסורתיים, אשר משולבים במוסדות המדינה. ציטטות רבות וטובות מובאות לאורך הספר, המשמש עדות חשובה לנקודת מבטה של מנהיגות המחויבת להתאים את עצמה למציאות המשתנה בקצב מסחרר.

אנו למדים לאורך הספר על המתחים שעמם מתמודדים מנהיגים אלו ועל כך שהמדינה מפעילה לחץ חזק המוביל להרס המערכת המסורתית, אך אינה מאפשרת ליצור מנהיגות קהילתית חדשה בעלת עצמה פוליטית. את הבחירות השונות הכרוכות בהתמודדות עם מציאות קשה זו מנתחות החוקרות באמצעות המושג "סינקרטיזם". החוקרות מסבירות כי "מודל הסינקרטיזם מהווה 'כלי נשק' מרכזי, המודע ובלתי מודע כאחד, בתהליך ההתמודדות של הקייסים והרבנים הצעירים בחברה הישראלית בכלל ומול הממסד הדתי בפרט. משמעות הסינקרטיזם היא ערבוב של אלמנטים דתיים, חברתיים ותרבותיים שונים תוך כדי יצירת מסורת חדשה". לדבריהן, "התהליך הסינקרטי של סלקציה ושילוב מהווה פעמים רבות אסטרטגיה של מיעוט כדי לשרוד או לחדור אל המרכז". השימוש במושג "סינקרטיזם" מאפשר לחוקרות להעניק תפקיד פעיל למנהיגים אלו בבואם להחליט כיצד לשלב את המסורת בהשתלבות בחברה ובממסד הישראליים.

מן הראיונות עולה ביקורת חוזרת ונשנית של המנהיגות הדתית ביחס לדת היהודית בישראל אשר נכפית עליהם. נתמקד בארבע טענות עיקריות: (1) אף שהכירו סוף־סוף ביהדות אתיופיה כבאחת מהקהילות היהודיות בעולם, נדרשו בני הקהילה לעבור גיור לחומרה; (2) דרכי השחיטה הכשרה של יהדות אתיופיה שונות מדרכי השחיטה של הרבנות בישראל. הממסד הישראלי פעל כדי לכפות את השחיטה המוכרת בישראל על הישראלים ממוצא אתיופי, וזאת גם בסיועו של חוק שאסר לקיים שחיטה מחוץ למשחטות המפוקחות על ידי הרבנות הישראלית; (3) בני הקהילה נתקלו בסירוב לייצר מערכת חיים אשר תאפשר לנשים בנידה להיות מחוץ למשפחותיהן, כפי שנדרש על פי הנהגה של יהדות אתיופיה; (4) הכשרת קיים לתפקידו כמנהיג דתי ורוחני של הקהילה החלה עוד בצעירותו, וכללה גם הימנעות מקיום יחסי מין לפני הסמכתו ולפני נישואיו. הקייסים החדשים והרבנים ממוצא אתיופי טוענים שבתהליך ההסמכה הקיים בישראל חסר מוטיב הטהרה, החשוב כל כך ביהדות אתיופיה המסורתית.

היחס של הרבנות בישראל להנהגה הדתית של יוצאי אתיופיה הוא יחס אדנותי הכרוך בתפיסת המסורת היהודית־אתיופית כ"לא נכונה" ובתפיסת המסורת הישראלית כ"נכונה" – תפיסות שלאורך יש "לתקן" את יהדותם של ישראלים ממוצא אתיופי. יחס זה יוצר מתחים רבים בקרב בני הקהילה האתיופית, המתבטאים בכירור בראיונות המובאים בספר. ניתן לזהות בקלות את הגזענות הטמונה בגישה זו ומתבטאת בהתנהלות הממסד הדתי בישראל, אשר ממליך רב על כל הקהילה האתיופית, ומונע רבנים ממוצא אתיופי מלשמש כרבני קהילות הכוללות גם לא אתיופים. עם זאת, זיהוי הגזענות בהתנהלות המדינה אינו מקבל מקום מרכזי בניתוחן של החוקרות.

כאן טמונה לטעמי נקודת התורפה של המחקר: נקודת הפתיחה של החוקרות היא מצוקת המנהיגות של יוצאי אתיופיה. על כן הניתוח באמצעות המושג "סינקרטיזם" הוא ניתוח של אנשים המוצאים את עצמם במצוקה ונדרשים לפעול מנקודה זאת. בעשותן כן מוסט הזרקור מהתנהלות המדינה והממסד הדתי כלפי האוכלוסייה ומופנה ישירות לתגובת הקהילה לתוצאותיה של התנהלות זו. בכך יש בריחה מהנחת האחריות ביחס למדינת ישראל. יתרה מזו, ניתוח הסובב סביב המצוקה מחליש את הנחקרים, הממוקמים במחקר כמסכנים. בסיכום הפרק על הרבנים כותבות החוקרות: "נראה שהרב הדנה סיכם בדבריו את מצוקת כל הצדדים: 'התנשאות' הממסד הדתי והיעדר הכבוד כלפי הקייסים הם, לדעתו, שורש הרע. אם היה כבוד כלפי העדה, לא הייתה התבצרות בעמדות קיצוניות של שום גורם בזירה" (שם: 176). אם נתרגם את המילים הרכות "התנשאות" ו"היעדר כבוד" למשמעותן האמתית, הלוא היא גזענות, ההתבצרות היא אך טבעית, והמילה "קיצונית" היא תוספת שגם מקורה – לעתים קרובות – בגזענות.

שתי נקודות לחיזוק הביקורת: (1) ניתוח עמדותיהם של הקייסים הוותיקים ("זקנים", בלשון החוקרות) נעזר בתיאוריות מעולם ההזדקנות. בחירה זו מחזקת את הצגת המנהיגות

הדתית כמוחלשת וכנתונה במצוקה. גם אם נכון הדבר, גם אם נשללה ממנהיגים אלו עצמתם המסורתית, הבחירה במצוקה כמוקד הניתוח מחזקת את תפיסתנו אותם כמוכי גורל; (2) בדיון בכל אחד מהמרוואיינים מציינות החוקרות את בקיאותו של הקייס או הרב בשפה העברית ואת הגייתו. אף לא אחד מהמרוואיינים נדרש לפעול כמנהיג בחברה הישראלית הלא אתיופית, ולכן אין כל משמעות למבטא ולידיעת השפה. התעסקות זו מזירה (מלשון "זר") את המרוואיינים, ומסמנת את אלו המדברים עברית ללא מבטא כבעלי ערך גבוה יותר. שאם לא כן, מדוע לציין את ידיעת העברית?

מעניין הדבר שבפרק האחרון, שבו מדובר על השמגלוץ' – מכובדים בעלי השפעה, מוסד שיפוטי בלתי פורמלי, משני, לצד הקייסים ועל שילובם במערך השיטור הקהילתי והעבודה הסוציאלית, יש ביקורת נוקבת של החוקרות כלפי התנהלות המדינה. הביקורת שלהן אף גולשת מההתייחסות לקהילה, והן מצפות מהמדינה להתייחס לשמגלוץ' כאל משאב לאומי: "הם [השירות הציבורי] לא ראו בשמגלוץ' פרטנרים שווים, לא הפנימו מהם ערכים וידע שעשוי לשמש אותם בעבודתם עם קהילות אחרות" (שם: 206).

לסיכום, המחקר מקבץ ראיונות ונקודות מבט חשובים ויקרים של אנשים אשר הובילו את הקהילה היהודית באתיופיה למדינתם החדשה, ושל מנהיגים חדשים אשר מנסים לייצר מקום של כבוד לדתם ולקהילתם במולדת החדשה. המחקר מבקש להביא דברים בשם אומרם ומנקודת מבט ניטרלית, ויעשיר את ידיעותיו ואת הבנתו של כל קורא המתעניין בקליטת הקהילה האתיופית על ידי הממסד הממלכתי והממסד הדתי.

מוראל רם

Danna Piroyansky, 2014 / **Ramle Remade: The Israelisation of an Arab Town 1948-1967**. Haifa: Pardes Publishing. 262 pages.

בשנים האחרונות התרחב גוף הידע העוסק בערים מעורבות בישראל (בעיקר חיפה, יפו, לוד, רמלה ועכו ובמידה מסוימת גם ירושלים) בצורה מרשימה. הסיבות לכך קשורות ללא ספק לאופן שבו יכול מחקר המתרכז בערים אלו לקדם את הבנתנו בנוגע להתפתחות היחסים בין יהודים לערבים ולקונפליקט הישראלי-פלסטיני ובנוגע לגיאוגרפיה קולוניאלית בכלל. לערים המעורבות יש היסטוריה עשירה, החורגת בהרבה מתחילת הפרויקט הציוני – ובוודאי משנת 1948 – ועל כן ניתוחן מספק פרספקטיבה מעמיקה לדיון ומעמידו בהקשר רחב. עם זאת, השינוי שחל בערים אלו במהלך מלחמת 1948 ומיד לאחריה היה בין המשמעותיים ביותר מכל הזעזועים שעברו על המרחב הישראלי-פלסטיני באותה תקופה הן מבחינת ההרכב האנושי והן מבחינת החזות הפיזית. שינוי זה חידד את הבנתנו כי המושגים "פריפריה" ו"מרכז" אינם תלויים רק במרחק גיאוגרפי, אלא גם בשליטה פוליטית, בריבוד חברתי וכשיח תרבותי. מעל לכול, ניתוח ערים אלו מעמיק את הבנתנו בנוגע לאופן שבו מתבטא הסכסוך האתנו-לאומי בקנה מידה עירוני, ובנוגע לאופן שבו משפיעים החיים בעיר על הקונפליקט ברמה המדינתית. התפתחות גוף ידע זה מקבלת משנה תוקף לאור המגמה המסתמנת בלא מעט ערים בישראל (הבולטות בהן הן כרמיאל ונצרת עילית) להפוך להטרונגניות יותר מבחינה אתנו-לאומית. דינמיקה זו מעוררת צורך של ממש בקריאה מתמשכת היסטורית, אתנוגרפית וגיאוגרפית של ערים מעורבות בישראל ובמיקומן בדיון בעירוניות במרחב המזרח-תיכוני ובכלל.

ספרה של דנה פירווינסקי *Ramle Remade* תורם תרומה ממשית לספרות מחקרית זו בעיקר בשל העושר העיוני המוצע במחקר ביחס לעיר רמלה, שהדיון בה במסגרת המחקרים הקיימים היה מצומצם למדי עד כה. פירווינסקי דנה בתקופה המתחילה מיד לאחר מלחמת 1948 עם דחיקתם של מרבית תושבי העיר הפלסטינים ויישובה על ידי מהגרים יהודים, ומסתיימת בימים הראשונים שלאחר מלחמת יוני 1967, כאשר תושביה הפלסטינים של העיר החלו שבים באופן מהוסס כמבקרים או כפליטים. הספר מציע מבט רפלקסיבי ומעמיק בהפיכת רמלה לישראלית ומשרטט את הקטגוריות השונות שבאמצעותן אנו יכולים לנתח ישראליות זו.

חמשת פרקי הספר מחולקים בצורה תמטית, כאשר כל אחד עוסק בהיבט אחר של התהליך שפירוניסקי מגדירה כ"ישראליות"ה. הפרק הראשון מתרכז בתהליך הפקעת הרכוש והקרקע שבוצעה על ידי רשויות הצבא, העירייה והמדינה וגם על ידי יחידים במהלך המלחמה ולאחריה. הוא מתאר את המחלוקת סביב ההגדרות החוקיות והאתיות של התהליך על ידי התייחסות למתח שבין פעולה לגיטימית, המאושרת על ידי הממסד, ונחשבת למקובלת גם אם אינה מתבצעת במסגרת החוק הפורמלי, לבין פעולה לגלית, המקבלת תוקף משפטי וחוקי. תהליך עיצוב המרחב של רמלה התחיל מן המתח שבין שתי הגדרות אלו ובאמצעות השאלה כיצד להבחין בין ביזה להפקעה ממוסדת (שם: 26). מהדיון עולה כי הפיקוח על הלקיחה וענישת חיילים ואזרחים היו חלק מתהליך שבו הכשירה המדינה בעיני עצמה את המהלך הממוסד, הכולל והשיטתי של הפקעת רוב הרכוש. פירוניסקי מתארת שתי מגמות שינוי בתהליך ההפקעה: הראשונה היא מעבר מראייה המבקשת לאפשר לתושבי רמלה הפלסטינים שליטה ברכושם, לראייה המבקשת להעביר מרבית שליטה זו למוסדות המדינה. השנייה היא תהליך דחיקתו של המשרד לענייני מיעוטים, אשר צידד במדיניות קשובה יותר לצורכי הפלסטינים, מפני האפוטרופוס לנכסי נפקדים, אשר התרכז בהאצת תהליך ההפקעה, והתנער מאחריות כללית למצבם (שם: 46).

הפרק השני בוחן את השינוי שחל במרחבי הצריכה של העיר לאחר שנת 1948. פירוניסקי מתמקדת בשוק הערבי ומנתחת את המבט האוריינטליסטי שהופנה על ידי השלטון אל השוק והפך אותו למקום אקזוטי ונידח כאחד (שם: 69). בהמשך לעבודתה של מארי לואיז פראט, מנסה פירוניסקי להבין את אופיו של השוק כאזור מגע קולוניאלי, ובמקביל היא מתעדת את התפתחותו ואת גלגוליו השונים, כולל מאמצה של העירייה "להבריא". כמו כן, ובהסתמכה על עזיזה כאזום, מתארת פירוניסקי כיצד נוצרו ברמלה שלוש שכבות אתנו-מעמדיות: התושבים המקומיים הלא יהודים, המהגרים מארצות המזרח התיכון ולבסוף המהגרים מארצות אירופה, אשר ממוקמים בראש הפירמידה הפוליטית (שם: 98). על מנת לפתח נושא זה, עוסק הפרק בעימותים שנתגלעו בין הפלסטינים המקומיים ליהודים שיושבו בשיכונים המעברה, ודן באופן שבו הועברו בתי קפה בבעלות פלסטינית, בין אם בקנייה ובין אם באלימות, לידיהם של יהודים מהגרים מעיראק. אף שהשתלטות זו הייתה חלק ממדיניות כוללת של הפקעה וניכוס, הקונפליקט שנוצר בין פלסטינים-ערבים ליהודים-ערבים הוצג על ידי נציגי העירייה ובעיתונות הארצית כתוצר של הקושי הנובע ממגורים במעברה, ואילו "רגשות הזעם" של תושביה כלפי האוכלוסייה הערבית בעיר הפך להסבר מקובל להתפרצויות האלימות שהתרחשו מפעם לפעם בעיר (שם: 80). חלק מהקונפליקט נבע מדרישת המהגרים היהודים מעיראק לפיצוי על אבדן רכושם בארץ המוצא, אך גם, כפי שטוענת פירוניסקי באופן משכנע,

מן הרצון להתמקד כלכלית, מן הדחף להשתלט על המרחב האורבני ומן החיפוש אחר זהות חדשה (שם: 96).

הפרק השלישי מתבונן במרחבים ציבוריים, כגון גנים וחורשות, ומנתח כיצד עוצב הנוף העירוני מחדש בהתאם לאידיאולוגיה מוניציפלית ולאומית. פירוניסקי ממקמת את הדיון לאור תהליך הזרתו של הבוסתן הערבי בעיני הדמיון הציוני, אשר ביקש ליצור גנים ציבוריים בניחוח אירופי (שם: 104-108). הגן העירוני ייצג שתי הבניות של זמן ומקום: הבניה מיתית אשר באה לידי ביטוי בחגיגות הלאומיות שנחוגו בו, והבניה יומיומית כאשר שימש כמקום לפנאי ולהנאה. כך הפכו הגנים הציבוריים למקום של חברות ותרכות. חגים לאומיים נחגגו וצוינו בהם, ופרנסי העיר השתמשו בהם כהוכחה ייצוגית להפיכתה המוצלחת של רמלה לעיר יהודית מודרנית (שם: 123). הפרק מתרכז בשלושה גנים עיקריים: גן הנשיא, שבו נחוגו חגיגות העצמאות השנתיות; גן ההגנה, שהפך למרחב המקדש את יום הזיכרון; הגן הסובב את בית הקברות הבריטי לחללי מלחמת העולם הראשונה, שהציע מרחב אינטימי יותר ולאומי פחות.

הפרק הרביעי דן באופן שבו מתווכים מצעדים את כוחו של הריבון או את הכוח להתנגד לו באמצעות הפגנת נוכחות במרחב העירוני, ומסייעים לגיבושם של נרטיבים לאומיים וקהילתיים (שם: 134). גם כאן נבחנים שלושה ציוני דרך משמעותיים: הראשון הוא המצעד הצבאי של שנת 1954, שביקש להראות למהגרים היהודים בעיר את הנתבי הרצוי לישראליות באמצעות השתתפות בחגיגת המיליטריזם. תפקידיו הנוספים היו לשמש סמל לעצמה לעיני מדינות ערב ויתר העולם המתבונן, ולשמש אזהרה לטנטית לעיני התושבים הפלסטינים – שהפכו כעת לאזרחים ערבים-ישראלים – כי למדינה המשגיחה עליהם עצמה רבה. לאחר מכן נבחנים מצעדי האחד במאי שנערכו בעיר במהלך שנות החמישים, ונשאו מסר של דו-קיום. באמצעות ניתוח ויזואלי של תמונה ממצעד (שצולמה על ידי זולטן קלוגר) שבה ניתן לראות ברקע לתהלוכה בית ערבי המאוכלס כעת על ידי תושבים יהודים, מראה פירוניסקי את בקיעי המציאות בתוך הניסיון לייצר מסר של אחווה. המצעד השלישי והוותיק ביותר שנידון בפרק הוא מצעד נבי סלאח, אשר בתקופת המנדט הפך לאירוע מחאה פוליטי, תחת השלטון הישראלי עבר פיקוח ועידון, ולאחר פרוץ האינתיפאדה הראשונה החליטו מארגניו לכטלו משום שחששו לכיטחון הצועדים.

הפרק החמישי עוסק בתהליכי סגרגציה והטמעה בתוך רמלה. הפרק מתמקד בתהליך התכנון של העיר ובאופן שבו נכללה העיר העתיקה בתכנון המודרני הבתר-מלחמתי. כשהיא נשענת על התזה של דיוויד הארווי בנוגע ל"הרס יצירתי" (שם: 182), מתארת פירוניסקי את האופן שבו נתפסה העיר העתיקה כמרחב אנטי-מודרני שיש לעקור. כמו כן, ובהמשך לדיון מהפרק השני, היא מסבירה כיצד השתכנה השכבה מן המוצא האשכנזי בחלקים המפותחים יותר של העיר, ואילו רוב האוכלוסייה המזרחית עברה מהמעברות

לשיכונים המטופחים פחות בשכנות לתושבים הפלסטינים. היא מציינת שההפרדה בפועל בין האוכלוסיות השונות נוצרה עקב תפיסה ממסדית תכנונית המיטיבה עם כמה קבוצות ומקפחת אחרות, אך הייתה קשורה גם לכוחות השוק שהשפיעו על היכולת לקנות דירה ולשנות מקום מגורים. הפרק עוסק גם בתהליך עיכולו של הכפר ג'ואריש לתוך רמלה – תהליך שהתממש מתוך שאיפה מתמדת להתפתחות ולמרות התנגדות בקרב כמה מפרנסי העיר. האפילוג מוקדש לביקוריהם של פליטים פלסטינים תושבי העיר ששבו לבקר בה לאחר מלחמת 1967.

פירוניסקי הצליחה לבנות סיפור סוחף ומשכנע המבוסס על עבודת נמלים של ממש. היא שוזרת מסמכים ארכיונים, סיפורים אישיים, קטעי עיתונות, עזרים קרטוגרפיים וניתוח ויזואלי לכדי נרטיב שלם העוסק בשינוי שעברה רמלה, ומנכיחה בכך את הסיפור ההיסטורי העשיר של העיר. היא גם ממקמת את הדיון הפרטיקולרי אל מול המתרחש באותה תקופה בערים אחרות בישראל שלאחר המלחמה, כגון יפו, חיפה וצפת, ומצביעה על הדמיון שבין התהליכים שהתרחשו ברמלה למקרים אחרים בעולם. במקביל נעזרת פירוניסקי במגוון מרשים מאוד של הקשרים קונספטואליים ובשפע של מקורות תיאורטיים והוגים ביקורתיים. עם זאת, המסד התיאורטי משמש בעיקר כפיגום שעליו היא נשענת על מנת לבאר את הסיפור. במילים אחרות, פירוניסקי אינה מנסה לבחון באופן מעמיק באילו אופנים מקדם או מאתגר הסיפור של רמלה את הידע התיאורטי על ערים מעורבות. לכך יש להוסיף ששפע ההקשרים התיאורטיים מביא לכך שמדי פעם האזכורים השונים מובאים מעט בחטף וללא השתהות רפלקטיבית יותר על היחס שבין תיאוריה לממצאים אמפיריים.

לסיכום הייתי רוצה להתעכב מעט יותר על ההמשגה הכוללת המשמשת את פירוניסקי על מנת לתאר את תהליך השינוי המהותי שעוברת רמלה במהלך הפיכתה מעיר ערבית ליהודית. פירוניסקי בוחרת להשתמש במושג "ישראלזציה", כדי לבדל את עצמה מחוקרים אחרים אשר משתמשים במודל האתנוקרטטי של אורן יפתחאל, על מנת לתאר את תהליכי עיצוב המרחב בישראל כמהלך של "ייהוד". פירוניסקי טוענת כי כמושג אנליטי, "ישראלזציה" לוכד בצורה כוללת יותר את המרכיבים הצינוניים והעבריים שכלל (ועודנו כולל) תהליך השינוי ברמלה בהתבססו על יצירת הגמוניה יהודית, על הנכחתה באמצעות השפה העברית ועל שימורה על ידי מנגנוני שליטה מדינתיים המחויבים לאידיאולוגיה ציונית. או כפי שהיא מסבירה בספר, מדובר בשרטוט האפיק שבו השתנתה העיר מרמלה (Ramle) הערבית לרמלה (Ramla) היהודית (שם: 14). פירוניסקי, הרואה בישראלזציה "תהליך אלכימי של נטיעת שורשים במקום" (שם: 213), מזהה אותו כתהליך בינארי המבקש לחולל שינוי מהותי בזהות הנופית, בבעלות על הרכוש ובנוכחות במקום.

באופן אישי, לאחר קריאת הסיפור המרתק שפרשה לפנינו פירוניסקי לא השתכנעת לחלוטין כי יש הבדל ממשי בין ישראליזציה לייחוד כתהליך בינארי וכדינמיקה של שינוי, אך אין בכך כדי להפחית מחשיבותו, מאיכותו ומתרומתו של הספר, שכתוב היטב ומזקק את מרבית הסוגיות והדילמות שהעלו השינויים המהותיים ברמלה. יתרה מכך, אני חושב שאחת מתרומותיו של הספר, גם אם באופן מובלע, היא החשיבה על ישראליזציה לא כעל תהליך סדור ומושכל, אלא כעל תוצר אמביוולנטי של אסטרטגיית הייחוד: הספר מראה כי הישראליזציה היא התוצאה הלא מושלמת של המאמץ לשנות את פני המקום, וככזו היא הטרוגנית, קונפליקטואלית ומרובדת יותר מהדומיננטיות הבלתי מתפשרת העומדת מאחורי רעיון הייחוד.

ישראליזציה של המקום היא השארת שאלת מעמדם של בתים ורכוש שהופקעו מתושביה הפלסטינים של רמלה, ומשמשים את העירייה, במצב לא ברור עד היום; היא האופן שבו עיצבו יהודים ממוצא עיראקי את בתי הקפה שרכשו או לקחו, כך שיהיו חלק מפניה המסחריות של העיר, וישמשו כמקום קוסמופוליטי אך גם כאתר זיכרון למקום שהשאירו בבגדד; ישראליזציה קשורה לניסיון הלא מושלם להעלים מתווי פניה של העיר סממנים ערביים או להשתלט עליהם, כגון הבית המאוכלס מחדש במהגרים יהודים שעל פניו חולפים צועדים במסגרת חגיגות האחד במאי; היא הדרתם של הפלסטינים משמות הרחובות בעיר וקריאת אחד מהם על שמו של שפיק עדס, יהודי עיראקי ועסקן ציוני בבגדד (שם: 189); היא העובדה שפלסטינים ממוצא נוצרי ויהודים ממוצא עיראקי בחרו בסולחה כמנגנון מקובל המוכר מבחינה תרבותית לשני הצדדים, על מנת להגיע לפשרה לאחר אירוע רציחה המשקף את המתח הלאומי שנוצר בין שני הצדדים (שם: 73). לכן המשך קיומה של העיר העתיקה על מסגריה אינו עדות לכך שהישראליזציה טרם הושלמה (כפי שטוענת פירוניסקי לקראת סוף הספר), אלא הוא הישראליזציה עצמה. מבחינה זו מרימה פירוניסקי תרומה חשובה מאוד לקידום הבנתנו את האמביוולנטיות האינהרנטית למהלכי שינוי דוגמת אלו שהתרחשו ומתרחשים בישראל-פלסטין – אמביוולנטיות הטמונה במתח שבין ייחוד המרחב לישראליזציה של המקום.

חזקי שהם

דפנה הירש, 2014 / "באנו הנה להביא את המערב": הנחלת היגינה
ובניית תרבות בחברה היהודית בתקופת המנדט. שדה־בוקר: מכון בן
גוריון. 482 עמודים.

"מתי, בכל חמשת אלפי שנות ההיסטוריה, הצליח עם בעל תרבות גבוהה יותר 'להשתלב' בתוך סביבה בעלת תרבות נמוכה יותר?" שאלה רטורית זו מאת העיתונאי שמואל שניצר משנת 1958 פותחת את ספרה המטלטל והסוחף של דפנה הירש, העוסק בתרומתם של אחיות, פילנתרופיסטיות, רופאים ואנשי בריאות הציבור לרפרטואר התרבותי של היישוב כפי שנבנה בארץ ישראל המנדטורית. הספר כתוב היטב, נקרא בנשימה עצורה, מספק תמונה עשירה ומגוונת המבוססת על שפע של מקורות, ומנתח את התופעה האמורה במגוון של הקשרים היסטוריים ותיאורטיים.

הספר מצטרף לגל של מחקרים מהעשור האחרון המבקשים לבחון את ההשלכות של הפרויקט הציוני לא רק על עיצוב המסגרות הפוליטיות באזור, אלא גם על הבניות תרבותיות יומיומיות הכרוכות בתמורות שחלו בחוויות חושיות וביחסים החברתיים, ואשר בנו גבולות חברתיים, והיו גורם משמעותי בקביעת המסגרות הפוליטיות. לטענת הירש, יחסה של התנועה הלאומית היהודית לקבוצות אוכלוסייה שחיו במרחב עם תחילת פעולתה בו הושפע לא רק מבעיות פוליטיות ומן הצורך להבטיח את הקיום היהודי ולבטא הגדרה עצמית יהודית, אלא גם מתחושות דחייה ומיאוס ביחס לקבוצות אלו ומן הרצון לחנכן ל"תרבות". ההתבדלות היהודית מן הערבים, טוענת הירש בפתח הספר, נובעת לאו דווקא מאתנוצנטריות לשמה, אלא מההיגיון הקולוניאלי, שהפרויקט ההיגיני היה אחד מביטוי הבולטים.

השאלות שמעורר הספר הן בעלות אופי פוליטי והיסטורי, וחשיבותו נובעת בעיקר מההכרה בתרומת ההיסטוריה לדיון בשאלות מפתח: האם הציונות היא תנועה מערבית? האם היא תנועה קולוניאלית? שאלות אלו ושאלות דומות, שנידונות לעיפה בשיח הציבורי ותמיד באופן אפולוגטי לכאן או לכאן, הן גם שאלות היסטוריות שהתשובה עליהן מורכבת ואינה מתמצה בחיוב אפשרות אחת ובשלילת אפשרות אחרת. העלאת שאלות אלו לדיון באופן היסטורי, כלומר, באמצעות שחזור מדויק של הפרויקט ההיגיני לפרטי פרטיו ומתוך עושר של הקשרים, היא סיבה טובה דיה לקריאת הספר, והיא מקנה פרספקטיבה ביחס לוויכוחי ההווה.

מבחינה היסטורית, הספר מחדש בעיקר בהצבת הפרויקט הציוני בהקשר מרכז-אירופי. העובדה שרוב מניינם ורוב בניינם של המהגרים היהודים לארץ ישראל הגיעו ממזרח אירופה, הביאה להנחה הרווחת במחקר – "התזה המזרח-אירופית" – הרואה בציונות את אחת מהתנועות הלאומיות-אתניות שצצו באזור זה במהלך המחצית השנייה של המאה התשע-עשרה, ואשר התגשמה באזור אחר בעולם. לעומת זאת, וכמעט ללא ויכוח מפורש, טוענת הירש בזכות "התזה הגרמנית", המדגישה את מרכזיותן של תמות תרבותיות שמקורן באקלים התרבותי של מרכז היבשת בבניית הרפרטואר הציוני-תרבותי. כך למשל היא מדגישה ש"השיח הרפואי על היהודים יובא לפלשתינה בעיקר בידי רופאים ילידי מזרח אירופה שרכשו את הכשרתם הרפואית במערב אירופה ובמרכזה, במיוחד בארצות דוברות הגרמנית" (שם: 27). שני הפרקים הראשונים, ובמיוחד השני, מציבים את השיח ההיגייני הציוני בהקשרם של דיונים גרמניים במקומם של היהודים בחברה ובמיוחד בשאלת "הגוף היהודי" (שם: 79 ואילך), שבאה לידי ביטוי בדיונים בבניית הזהות הלאומית הגרמנית החדשה. החלוקה בין יהודי מרכז אירופה למזרח, שיש לה תפקיד חשוב בטיעון של הספר, מוצבת בספר בהקשר של השיח הגרמני ושל ה"אורינטליזם" שהופגן בו ביחס ליהודי מזרח אירופה, שסומנו כסובלים מפיגור תרבותי ביחס ליהודי המרחב הגרמני.

לאור מספרם המועט של היהודים דוברי הגרמנית שנטלו חלק בפרויקט הציוני בשלביו המעצבים, האם יש לכך הצדקה? לדעתי כן, ולא רק בשל המקום והשפה שבהם הוכשרו הרופאים, בשל משקלם הציבורי של קובעי דעת קהל שצמחו בתרבות הגרמנית (וכראשם תאודור הרצל ומקס נורדאו), או בשל כך שהמרחב הציבורי הציוני התנהל בתקופה המדוברת בעיקר בשפה הגרמנית. בתשתית טענות אלו ניצבת העובדה ההיסטורית שהמרחב הדובר גרמנית נתפס אז כמקור מרכזי של הרפרטואר התרבותי המערבי הראוי הן על ידי ציונים ויהודים והן על ידי רבים אחרים. תרבות אינה רק "דע מאין באת", אלא גם "לאן אתה הולך", ובמובן זה הייתה התרבות הציונית מערבית לא במקורותיה, אלא במקורות ההשראה שלה, כלומר, במה ששאפה להיות. הספר ממחיש היטב את ההשלכות המקיפות של שאיפות אלו על חיי היומיום ביישוב.

בתשתית ההבדל בין "התזה המזרח-אירופית" ל"תזה הגרמנית" ניצבת השאלה המושגית החריפה המעמידה את הקולוניאליזם מול הלאומיות כשתי מערכות מושגים מתחרות שבאמצעותן ניתן לנתח את הפרויקט הציוני. בהכללה גסה, אלו המעדיפים להדגיש את אופיו הלאומי של הפרויקט, מצביעים על מצוקת היהודים במזרח אירופה, שהובילה מעטים (מאוד) מהם לחפש פתרון לאומי מעבר לים, ואילו אלו המעדיפים להדגיש את אופיו הקולוניאלי, נוטים להדגיש את ההשראה המערבית. בהקדמה לספר מציעה הירש דיון ראשוני בשאלת הציונות כקולוניאליזם. היא נמנעת במכוון מהכרעה, ולבסוף היא מגיעה לניסוח ביניים: "הציונות היא תנועה לאומית שהגשימה את מטרותיה

הטריטוריאליזם באמצעות פרויקט התיישבותי קולוניאלי" (שם: 21). מי שעוסק בשאלה לכל מטרה שאינה פולמוסית, יתקשה להתווכח עם משפט זה, המבחין בין מטרות לאומיות לאמצעים קולוניאליים.

ואולם במסגרת הגדרה זו מתמקד הספר ביחסים שבין המתיישבים ה"מערבים" ל"ילידים" המקומיים, כלומר, באמצעים בלבד ולא במטרות. נקודת המבט הקולוניאליזם שולטת בדיון במידה כה רבה, עד שניתן לשכוח כי הכוח הממסדי-פוליטי שעליו נשען הפרויקט ההיגייני היה מועט. אפילו הפרויקט של הנחלת ההיגיינה בבתי הספר, שהופעל על הילדים ללא נטילת רשותם, לא נשען על כוח כפייה מלא, שכן מערכת החינוך לא תמיד שיתפה פעולה. ואמנם, הירש מדגישה כי "למחלקת ההיגיינה [של הוועד הלאומי] לא היה כוח ממשי, והוראותיה היו בגדר המלצות בלבד" (שם: 325). כמעט שלא מוקדשת תשומת לב למחלקת ההיגיינה של ממשלת המנדט הבריטי, שלטענת הירש, המצטטת את ועדת פיל, הייתה יעילה ואמינה פחות מהמוסדות היהודיים המקבילים (שם: 142), אף שהיה לה כוח כפייה פוטנציאלי שלא עמד לרשות המוסדות הציוניים. הדבר ממחיש כי האתוס ההיגייני פעל בכוח השכנוע ולא בכוח הכידונים, כלומר, לאו דווקא מתוך שיתוף פעולה יהודי-בריטי. עבור חברת המתיישבים הציונית בארץ ישראל תפקד השיח ההיגייני כאמצעי בידול מהאוכלוסייה המקומית וכאמצעי שליטה באוכלוסייה היהודית המזרחית, שנכללה באתוס הלאומי.

אם כן, כיצד ניתן להסביר את עצמתו של השיח ההיגייני? בהקשר זה הפרק הרביעי, העוסק ב"ייצוג הזהות היהודית בשיח ההיגייני", מעורר מחשבה במיוחד: הפרק מתחיל בהצגת הרפרטואר ההיגייני כאמצעי של בידול ושל השתלבות של יהודים בסביבות חיים שונות מאירופה של המאה השמונה-עשרה עד היישוב בתקופת המנדט. הפרק עוקב אחר האופן שבו היה השיח ההיגייני הציוני חלק מתהליך התמערבות כולל של היהודים, שבמסגרתו קבוצת האוכלוסייה שסבלה באירופה מהתנשאות מצד יהודי מרכז אירופה – יהודי מזרח אירופה – כונתה בארץ "יוצאי אירופה" (שם: 198–202), וחבריה הפכו מ"לא מערבים" ל"מערבים" באמצעות טשטוש החלוקה בין יהודי מזרח אירופה ליהודי מרכז אירופה ומערבה – חלוקה שנודעה לה חשיבות רבה ביבשת הישנה. כך הפכה מזרח אירופה לחלק אינטגרלי מ"אירופה", ואילו עדות המזרח תויגו כלא מערביות. כבר עמדו על תופעה זו במחקר, אבל ספרה של הירש מציע לראשונה תיאור פרטני ומדוקדק של ההתפתחות ההיסטורית של הבניית שיח זה ברמת המיקרו, וכשהיא מוטמעת בפרספציה גופנית ובהבניות של חיי יומיום. הבדלים בין ארצות מוצא תויגו כהבדלים "תרבותיים", כאשר, בניסוחה הקולע של הירש, ההבדלים "מכויילים" על הסקאלה של התרבות המערבית, וכל השאר נמדדים לפי מרחקם ממנה. המודל ההיגייני הפך לתו תקן של מערביות, שנארג לתוך דילמות בסיסיות יומיומיות רבות, כגון המחלוקת בין בכירים במערכת ההיגיינית בנוגע לחינוך להיגיינה בשכבות הנמוכות (שם: 346–348).

אך בנקודה זו טמונה לטעמי גם חולשתו של הספר, שעל אף אורכו כל מילה בו בסלע ולשונו מדויקת להפליא. לאורך כל הדרך מקפידה הירש להדגיש שהפרויקט ההיגיני היה בעיקר הבניית שיח, ונזהרת מלייחס את ההבדלים התרבותיים ל"מציאות". גישה זו מתבטאת בכותרת המדויקת של הספר, המתמקדת ב"הנחלת היגיינה" במקום בהיגיינה. בניתוח השיח ההיגיני חוזרות על עצמן לאורך הטקסט הסתייגויות לשוניות, כגון "הנחת היסוד הייתה ש..." או "[מושאי הטקסט/נאום/הדרכה] היו אמורים להתנהג באופן כזה וכזה". עם זאת, מחשבותיהם של ה"לא מערבים" על הרפרטואר המערבי נעדרות מהספר. הספר עוסק יותר ברטוריקה, בחינוך להיגיינה ובייצור השיח ההיגיני או הרפרטואר, ופחות בצרכני ההיגיינה ובנמעני החינוך. הסיבה הטכנית העיקרית לכך היא, מן הסתם, קושי מתודולוגי בהשגת נקודת המבט של הצרכנים והמתחנכים, כשהיא אינה מתווכת על ידי היצרנים והמשווקים של שיח זה. אולם היעדר קולם של צרכני השיח יצר הטיה פוליטית בהבנת מקומם של ה"לא מערבים" למיניהם (יוצאי מזרח אירופה ויוצאי ארצות האסלאם) כסוכנים פעילים בהתמערבותם הם. בסופו של דבר, הספר מעיד שהרפרטואר המערבי זכה להתקבלות רחבה בעיקר בקרב נשים מזרחיות, ובמידה פחותה יותר בקרב נשים אורתודוקסיות. במקומות רבים מודגש שהרפרטואר המערבי לא הפך לבלעדי בקרב האוכלוסיות הלא מערביות במקורן (כולל כמובן האוכלוסייה היהודית של "יוצאי אירופה"), ובדרך כלל השתלב בהרגלים ובמסורות אחרים, אך המחברת לא מצאה במקורות רפרטואר היגיני חלופי שאינו מערבי (למעט הרפרטואר החלוצי). כלומר, כל המשתתפים בשיח הניחו משום מה שזה הרפרטואר הנכון ואז מימשו אותו – תוך נקיטת התאמות ספציפיות – ומוכן שהיו מי שהתנגדו לפרטים מסוימים בו שלא התאימו לפרטים מסוימים באורח חייהם. מנקודת מבטם של רבים ממובילות וממובילי הפרויקט ההיגיני, ההיגיינה הייתה לא רק אמצעי לשיפור החיים, אלא צורת חיים כוללת ואמצעי לבידול תרבותי ופוליטי, אך לא כך היה בעיני מי שנזקקו לשירותי בריאות הציבור: מבחינת האם שהתלבטה כיצד לגדל את תינוקה, היגיינה הייתה רק ניקיון: המטרה הייתה הבריאות. התיוג השלילי כ"בלתי תרבותית", שאולי היה כרוך אף ב"ציוניזציה" מסוימת, ובעיקר בהתמערבות, היה, לכל היותר, מחיר ששילמה, לפי תפיסתה, ביודעין עבור שיפור בבריאות ילדיה.

במילים אחרות, מחשש להישמע כמי שמייחסת עליונות מהותית לתרבות המערבית בתחום ההיגיני (חשש המונח על שולחן הדיונים דווקא בפרק התודות בפתחת הספר), הירש מתחמקת במתכוון מהשאלה העובדתית אם הציונות היא תנועה מערבית, ואם הביאה עמה לאזור את הברכה שבהיגיינה, כפי שטענה התעמולה הציונית. במקום לענות על כך, הירש שואלת מדוע לשאול, ומנתחת את המיתוג "מערבי" לא כדבר הקיים במציאות, אלא כהון סימבולי שמטרתו העיקרית היא צבירת כוח. זו פתיחה המעוררת מחשבה לדיון חשוב ביותר, והלוא זו מטרתה של עבודה אינטלקטואלית ראויה. אך

כעת יש לקיים את הדיון ולשאול באילו מובנים ישראל מערבית, באילו מובנים אינה מערבית, וכיצד התחולל התהליך שהפך את היהודים מ"לא מערבים" ל"מערבים". אֶרֶאז נוכל לשאול עם הירש: האם זה משנה? הספר המרתק "באנו הנה להביא את המערב" הוא אבן דרך הכרחית בדיון זה.

דובי קונוגיסר

Miriam Fendius Elman, Oded Haklai and Hendrik Spruyt (eds.), 2014 / **Democracy and Conflict Resolution: The Dilemmas of Israel's Peacemaking**. Syracuse: Syracuse University Press. 288 pages.

תיאוריית השלום הדמוקרטי – תש"ד – מתבססת על האבחנה שמדינות דמוקרטיות נוטות שלא להילחם זו בזו. הרחבה של תיאוריה זו טוענת עוד שעבור מדינות דמוקרטיות, כניסה לסכסוך אלים עם כל מדינה אחרת (כולל מדינות אוטוקרטיות) היא מוצא אחרון. בצורתה הראשונה של התיאוריה ההסבר התיאורטי נורמטיבי בעיקרו – אליטות במדינות דמוקרטיות מחצינות את עקרונות יישוב הסכסוכים המיושמים בתוך הדמוקרטיה פנימה, ולכן נותנות אמון רב יותר במדינות דמוקרטיות אחרות – ואילו בגרסתה המורחבת התיאוריה מוסברת בשורה של מאפיינים מוסדיים שלכאורה גורמים למדינות דמוקרטיות להירתע מסכסוכים אלימים ולהעדיף יישוב סכסוכים באמצעים שלווים יותר בכל מצב. ספרם של אלמן, חקלאי וספריט מצטרף לשורת מחקרים המבקשים לבחון את הנחות היסוד של תש"ד ולמצוא את התנאים הדרושים כדי שה"שלום הדמוקרטי" יתממש או ייכשל. הספר בוחן את המקרה של מדינת ישראל כמדינה בעלת מוסדות דמוקרטיים מבוססים, אשר נתונה חרף כך בסכסוך אלים ומתמשך עם הישות הפלסטינית על גלגוליה בגדה המערבית ובעזה. על פי תש"ד, היה ניתן לצפות שישראל תשאף להשיג וליישם הסכם שלום מלא, על אחת כמה וכמה לאחר החתימה על הסכמי אוסלו, שיצרו גוף כמו מדיני המייצג את הפלסטינים בשטחים הכבושים. אך פעם אחר פעם הכשילה ישראל במו ידיה מהלכים שהיו עשויים להוביל להסכם. אין בכך כדי לקבוע שכישלון תהליך השלום בין ישראל לפלסטינים מוטל כולו על ישראל, אך פרשן המתבסס על תש"ד היה מצפה לתמיכה מובהקת ועקיבה יותר של ישראל בתהליך, כל עוד נראה כי יש סיכוי לממשו. תחת זאת נקטה ישראל שוב ושוב מהלכים המשדרים חוסר מחויבות לתהליך השלום – החל בבנייה בהתנחלויות לאורך כל התקופה מאז החתימה על הסכמי אוסלו וכלה בהקמת גדר ההפרדה ובהתנתקות החד-צדדית מעזה – ותרמה לקריסתו. פרקי הספר בוחנים אלמנטים שונים של המקרה הישראלי, כדי לברר כיצד ומדוע ישראל אינה נוהגת כפי שהיה ניתן לצפות ממנה כדמוקרטיה. שלושת שערי הספר עוסקים בשלושת סוגי הגורמים: מוסדות, זהות וסוכנים. מבין הפרקים אלו העוסקים במוסדות (ושנכתבו על ידי חקלאי, ספריט ואלמן, אף שהפרק שכתבה האחרונה שויך

לשער "דת וזהות") מדגימים באופן הטוב ביותר את המגבלות של הנחות היסוד של התיאוריה, דווקא משום שכותביהם משתדלים לדבוק בהן יותר משאר הכותבים. הן ספריט והן חקלאי מנסים לבחון כיצד קבוצות קטנות מסוגלות להפעיל כוח בלתי פרופורציונלי כדי לשנות את מדיניות הממשלה לטובת עמדותיהן שלהן. ספריט מתמקד בנקודות וטו בתוך המערכת הדמוקרטית הישראלית, ואילו חקלאי עוסק בעיקר בארגונים חוץ פרלמנטריים ובהשפעתם על מאפייני המדינה (עם זאת, יש חפיפה ניכרת בין שני הדיונים לאור הקשר האמיץ בין ארגוני ימין לבין מפלגות הימין). אלמן בוחנת כיצד השתלבותה של מפלגת ש"ס בממשלות דמוקרטיות למן היווסדה השפיעה על האידיאולוגיה שלה, ותוהה אם יש אמת בהנחה שנטילת חלק בשלטון ממתנת עמדות קיצוניות.

כל השלושה מוצאים כי טבעה המפוצל והמפולג של הדמוקרטיה הישראלית עלול להגביל את כוחה של הדמוקרטיה בקידום תהליכי שלום. בתוך הקואליציה פנימה הוא מקנה מכפילי כוח למפלגות נציות, שבזכותם הן יכולות להטיל וטו על תהליך השלום. מחוצה לה הפרגמנטציה של הממשלה יוצרת הזדמנויות רבות עבור גורמים חיצוניים לפגוע הן בלכידותה של המדינה והן בעומק חדירתה לחברה: באין לכידות המדינה אינה יכולה להפעיל מדיניות רציפה ואחידה, ובאין חדירה עמוקה לתוך החברה יכולות קבוצות שוליות להגדיל את כוחן באמצעות פנייה ישירה לציבור מבלי שלמדינה תהיה יכולת להגיב להן.

אך שלושת הכותבים מקבלים את הנחת המוצא של תש"ד שהציבור מעוניין בהשגת הסכם שלום ומוכן לשלם על כך מחיר כבד, ושכתוצאה מכך גם המפלגות הגדולות (לכל הפחות) מעוניינות להשיג הסכם שכזה. שתי הנחות המוצא הללו אינן מתקיימות במקרה הישראלי. כך למשל אין זה ברור מדוע מכנה חקלאי בשם "מובלעות" את מתנגדי תהליך השלום בממשלה, כאשר אלו היו חלק משמעותי – אם לא רוב – בתוכה. כזכור, פחות ממחצית מהקואליציה של בנימין נתניהו הצביעו בעד הסכם וואי בשנת 1998. נתונים בנוגע לתמיכת הציבור הישראלי בפתרון שתי המדינות מופיעים פעמים רבות לאורך הספר, אך כפי שמראה דב ווקסמן בפרק שלו, וכפי שעולה ממחקרים רבים, הציבור בישראל תומך בפתרון באופן עקרוני, אך מתנגד לכל יישום ספציפי וריאלי שלו שניתן להאמין שיקבל את הסכמת הצד האחר. כידוע, גם יצחק רבין עמד בפני התנגדות רחבה בציבור לשיחות עם אש"ף – התנגדות שהפכה לתמיכה מסויגת רק לאחר הצלחת השיחות. כלומר, בניגוד מוחלט להנחת היסוד של תש"ד שהציבור במדינה הדמוקרטית הוא שילחץ על הממשלה להשיג הסכם שלום, בישראל המצב הפוך: ראש ממשלה נאלץ להמר על כך שלאחר שיושג הסכם, הציבור יביע את תמיכתו בו. אין זה מקרה שראש הממשלה היחיד שנבחר מחדש בישראל מאז כינון הסכמי אוסלו

הוא נתניהו, שלא עשה כל ניסיון להגיע להסכם. ראשי ממשלה אחרים שניסו לחתור להסכם ונכשלו בכך הוחלפו על ידי הציבור.

אם המנגנון הסיבתי המרכזי המניע את תיאוריית השלום הדמוקרטי אינו מתקיים בישראל, נדרש דיון בשאלה מדוע כך הדבר. לשאלה זו נדרשים ארבעת המאמרים הבאים בספר מאת ווקסמן, אילן פלג, יעל ארונוף ואהוד עירן (ובמידה מסוימת גם מאמרה של אלמן). אלו בוחנים את הגורמים הרעיוניים המניעים שחקנים שונים בישראל – הציבור, מפלגות הימין והאליטה הפוליטית. השאלה המוצגת על ידי ארבעת החוקרים, כפי שמנסח זאת פלג, היא באיזו מידה העובדה שהקבוצות הללו פועלות במערכת דמוקרטית משפיעה על עמדותיהן. לחלופין, האם גורמים אחרים שאינם קשורים למערכת הדמוקרטית הם המכריעים בנוגע לתמיכתן בתהליך השלום?

ארבעת הכותבים מטילים ספק בערכה של תש"ד להבנת התהליכים המתרחשים בישראל, עד כדי כך שעירן מסיק ש"אין ליישם את תאוריית השלום הדמוקרטי לחקר החלטות המדיניות של ישראל" (שם: 222). תחת זאת הם מדגישים את חשיבותה של הפרשנות שמייחסים השחקנים השונים למציאות, ובוחנים כיצד תלויה פרשנות זו בתהליכים היסטוריים שהשפיעו עליה (כמו גם על המציאות עצמה) לא פחות מאשר בניתוח "אובייקטיבי" של המציאות הקיימת כיום. כך, על פי ווקסמן, חרף ניסיונותיהם של רבין ושמעון פרס ליצור תודעה זהותית חדשה בקרב הישראלים, כזו שאינה מבוססת על חשדנות ודחיית ה"אחר" הפלסטיני, ההיסטוריה של הסכסוך הפכה שינוי ממין זה למשימה כמעט סזיפית, המצריכה הכנה לאורך פרק זמן ארוך בהרבה מזה שהיה בידיהם של צמד המנהיגים. תוכנה זו, בשילוב עם הערכתה של ארונוף בנוגע לגורמים הפסיכולוגיים שיכולים להניע מנהיג פוליטי בישראל לקדם הסכם שלום – גורמים התלויים במידה לא קטנה בתודעה הזהותית של הישראלים – מציירות תמונה עגומה בכל הנוגע לסיכויים לחתירה אמתית מצד ממשלת ישראל להסכם שלום. כל זאת, כאמור, בטרם הובאו בחשבון הגורמים המקבילים הפועלים בזירה הפלסטינית, שבה הבעיה חמורה עוד יותר.

הספר לוקה בשורת אי־דיוקים היסטוריים, שהיה מוטב אילו תוקנו בתהליך העריכה. כך למשל קושר ספריט בין הגידול הטבעי של האוכלוסייה הערבית בישראל לבין הגידול בכוחן של המפלגות הערביות בשנות השמונים והתשעים (שם: 42); ארונוף טוענת כי הערבים אזרחי ישראל החרימו את בחירות 1996 (שם: 197); למעשה שיעור ההצבעה שלהם בבחירות אלו עלה על שיעור הצבעתם בבחירות 1992; לטענת אלמן, ישראל ביתנו מכונה כיום "הבית היהודי" (שם: 124). רוב אי־הדיוקים הללו שוליים בכל הנוגע לתזה המרכזית המוצגת בפרק. עם זאת, אין אלא לתמוה על הדיון שמקדישה אלמן בפרק להתחזקותה של ש"ס על חשבון המפד"ל בבחירות 2006 על רקע התנגדותה להתנתקות, ולהיחלשותה לכאורה בבחירות 2009 ו־2013 בעקבות הקצנת עמדותיה.

זאת בשעה שש"ס התחזקה במנדט אחד בלבד בבחירות 2006, לעומת שני מנדטים שנוספו למפד"ל, ואילו בבחירות 2009 ו-2013 חזרה ש"ס למספר המנדטים שהיה לה בשנת 2003. טעות זו צורמת במיוחד לאור הדיוק המפתיע של טענת אלמן שש"ס נקרעת בין אידיאולוגיה קיצונית לבין רצון לשמור על זמינותם של המשאבים הדרושים לה באמצעות חברות בממשלה. קרע זה בא לידי ביטוי בבחירות 2015 עם התפצלות מפלגת יחד של אלי ישי מש"ס. פילוג זה גרם לירידה משמעותית באחוז ההצבעה לש"ס, אך אחוז ההצבעה המשותף של שתי המפלגות (אף שמפלגת יחד לא עברה את אחוז החסימה) דומה לזה שהיה לש"ס לאורך העשור האחרון.

עם זאת, קובץ המאמרים מספק בחינה מעמיקה של הגורמים המשפיעים על תהליך השלום הישראלי ושל תיאוריית השלום הדמוקרטי על מגבלותיה. הוא מספק תובנות תיאורטיות שתסייענה לענות על שאלות רחבות יותר באשר לתהליך קבלת ההחלטות בדמוקרטיות שונות, ובכך הוא תורם תרומה חשובה לא רק לשאלה הצרה והחשובה שעליה שם לעצמו למטרה להשיב, אלא גם לחקר מוסדות דמוקרטיים במונח רחב יותר. באופן שבו בנוי הטיעון המרכזי של הקובץ הוא מרים תרומה חשובה להשבת האידיאולוגיה למרכז הדיון בניסוח מדיניות ציבורית, ומצביע על האינטראקציה החשובה בין מבנים לרעיונות. הנחות פשטניות בנוגע לרעיונות הרואות בהם תופעת לוואי של מוסדות פוליטיים, מחמיצות משתנה חשוב המשמש נדבך מרכזי בתהליך הדמוקרטי, ובמיוחד בתהליך השלום.