אלכסנדר יעקובסון*

החשבון הדו־לאומי – סקירת המצב בעולם, באזור ובארץ

רעיון המדינה הדו־לאומית בארץ הוא רעיון לגיטימי באופן עקרוני בתנאי שהכוונה היא למצב שבו שני העמים החליטו מרצונם הטוב להגשים את זכותם להגדרה עצמית בדרך זו. מה שאינו לגיטימי זה לשלול את זכותו של העם היהודי – כמו של העם הפלסטיני – לעצמאות לאומית, אם רצונם בכך. רק מי שמכיר בזכותו של העם היהודי לעצמאות יכול גם להציע לו בתום לב לוותר על עצמאות זו לטובת שותפות דו־לאומית בכל הארץ עם העם הפלסטיני. כאשר הקריאות להקמת מדינה דו־לאומית מלוות – כפי שקורה במקרים רבים – בפסילת הלאומיות היהודית ושלילת זכותו של העם היהודי לעצמאות, נשאלת השאלה אם אומנם יש כאן כוונה אמיתית להקים מדינה דו־לאומית, האמורה להיות מבוססת על הכרה שווה ומתן כבוד לשתי הזהויות הלאומית.

באופן מעשי, יש לומר שמדינה דו־לאומית היא צורת משטר נדירה ביותר בעולם, ובלתי־קיימת לחלוטין במזרח התיכון הערבי־מוסלמי. שום מדינה דו־לאומית או רב־לאומית שהוקמה במהלך המאה העשרים לא החזיקה מעמד לאורך זמן. בתנאי הארץ והאזור, צפוי שמדינה עם רוב ערבי בלבו של המזרח התיכון הערבי שכל מדינותיו מוגדרות באופן רשמי כערביות, תהיה בפועל, אם תוקם, מדינה ערבית לכל דבר ולא מדינה דו־לאומית, בלי קשר למה שייכתב בחוקתה עם הקמתה. אין זה סביר שהעם הפלסטיני יסכים לאורך זמן להיות היחיד מבין כל עמי ערב שמדינתו אינה מוגדרת באופן רשמי כערבית וכחלק מהעולם הערבי. משום כך לא נראה שקיימת בארץ אופציה דו־לאומית אמיתית.

1. דו־לאומיות – הצעה לפתרון?

כאשר עוסקים בדו־לאומיות בהקשר הישראלי־פלסטיני, רצוי לברר תחילה אם אכן מדובר בהצעה להקים, בעתיד נראה לעין כלשהו, מדינה דו־לאומית בין הים לנהר. לכאורה, לפחות, רק מי שתומך בכך רשאי ליטול את השם "דו־לאומיות". אולם בשיח המגדיר את עצמו כדו־לאומי בארץ נעשה לעתים שימוש במונח זה במובן רחב הרבה יותר: דו־לאומיות, לפי שיטה זו, היא שם נרדף לגישה המגלה התחשבות מרבית בזכויותיהם וברגישויותיהם של שני העמים – מבלי להתחייב על הפתרון הקונקרטי

*yakobsona@mscc.huji.ac.il

של מדינה דו־לאומית. האפשרות שביום מן הימים המובן ה"רך" והבלתי מחייב הזה של דו־לאומיות יתגשם בבשר בדמות מדינה דו־לאומית ממשית, נשארת פתוחה במסגרת שיח כזה, ומטבע הדברים מוצגת כלגיטימית ורצויה עקרונית. בה בעת, שיח זה מאפשר לא להתמודד עם השאלות הקשות אותן מעוררת אמירה ספציפית יותר בזכות מדינה דו־לאומית כפתרון מדיני.

בכוונתי לעסוק כאן ברעיון להקים בארץ מדינה דו־לאומית, ולטעון נגד פתרון זה.[1] באשר לדו־לאומיות במובן של הכרה בזכויותיהם של שני הצדדים ומתן כבוד לזהותם – אם מתעקשים להרחיב את משמעות המונח באופן כזה – אני מתיימר להיות "דו־לאומי", לא פחות מאחרים המתייחסים למונח במשמעות זו. אין כל יסוד לאמירה הנשמעת לעתים, לפיה יש צורך להתנתק מנקודת המבט הציונית (שהיא נקודת המבט שלי) כדי להכיר בזכויותיו הלאומיות של הצד השני ובלגיטימיות של נקודת מבטו. בזרם המרכזי של הציונות יש מסורת ארוכה לא רק של נכונות לפשרה מדינית עם הערבים הפלסטינים, אלא של הכרה בצדקת תביעתם לעצמאות לאומית. זאת ועוד – לא מעט ציונים גילו הבנה גם לעצם ההתנגדות הערבית למפעל הציוני. מי שקורא את "קיר הברזל" של ז'בוטינסקי יודע שנכונות זו לא הייתה מוגבלת רק לזרמים המתונים יותר, ה"יוניים", של הציונות, שאותם הובילה הכרה זו לנכונות לפשרות מדיניות מרחיקות לכת, לרבות מדינה דו־לאומית.[2] ז'בוטינסקי מסיק מהכרתו בעומק ההתנגדות הערבית לציונות דווקא מסקנה הפוכה: ההתנגדות היא כה טבעית ובלתי נמנעת מבחינת הערבים הפלסטינים, עד שאין כל סיכוי לפשרה בין שני הצדדים (בטרם ייבנה "קיר הברזל" שיאפשר לצד הציוני לשאת ולתת מעמדת כוח; בשלב זה הוא הניח, בניגוד לרבים מתלמידיו, שאכן יהיה צורך להגיע לפשרה בין שני העמים). מכל מקום, מי שמבקש למצוא ביטוי להבנה עמוקה כלפי רגש המולדת הטבעי של הערבים הפלסטינים ביחס לארץ הזאת, אין לו צורך להרחיק לכת בחיפושיו מעבר ל"קיר הברזל" – המאמר הפרוגרמאתי של מייסד הימין הציוני.

מובן שאין קושי למצוא גם התבטאויות הפוכות של ציונים בכירים – כפי שצפוי במצב של סכסוך לאומי. אולם, כאמור, ההכרה בזכויותיו הלאומיות של הצד השני, וקבלה מלאה של זיקתו לארץ, מושרשות היטב במסורת הציונית. משום כך ניתן לומר שהפתרון האפשרי ה"דו־לאומי" ביותר – כלומר, זה המכבד במידה מרבית את הזכויות והרגישויות של שני העמים – הוא גם פתרון ציוני מובהק: שתי מדינות לשני עמים.

2. דו־לאומיות והגדרה עצמית

באשר למדינה דו־לאומית: ברור שבאופן עקרוני אין פסול ברעיון זה, אם שני העמים מקבלים אותו. זכות ההגדרה העצמית כוללת גם את הזכות להיכנס למסגרת דו־או רב־לאומית. מה שפסול אינו עצם העלאת הרעיון הדו־לאומי, ועשיית נפשות לרעיון זה, אלא הכפירה בזכותו של אחד משני העמים לעצמאות לאומית – אם רצונו בכך. אני זוכר ימים בהם גם בין תומכי העיקרון של "שטחים תמורת שלום" רווחה הגישה לפיה אין להסכים ל"מדינה שלישית" בין ישראל וירדן – כלומר, למדינה פלסטינית עצמאית – והפתרון הראוי לשאיפות הלאומיות של הפלסטינים הוא בפדרציה או קונפדרציה ירדנית־פלסטינית. מדינה כזאת הייתה אמורה להיות סוג של פתרון דו־לאומי – מדינה משותפת לשני עמים ערבים קרובים במיוחד. לא פעם יצא לי להתווכח עם חסידי התפיסה הזאת ולטעון כי יתכן מאוד שיש יתרונות רבים למדינה ירדנית־פלסטינית משותפת, גדולה יחסית, על פני מדינה פלסטינית נפרדת בשטחים; מה שפסול הוא לטעון כי לעם הפלסטיני אין זכות למדינה משלו, אם רצונו בכך. אותו דין חל גם על היחסים בין שני העמים בין הים והירדן. העיקרון המוסרי העומד מאחרי הסיסמה המוכרת "שתי מדינות לשני עמים" אינו דווקא זה שיהיו כאן בהכרח שתי מדינות, אלא שלכל אחד משני העמים יש זכות למדינה עצמאית. וברור שבפועל, זהו אכן רצונם של שני העמים; על כל פנים זהו רצונו הנחוש של העם שאני שייך אליו, שיש לו אותה זכות לעצמאות לאומית כמו לעם השני בארץ – לא יותר, אך גם לא פחות.

ספק אם דו־לאומיות כפויה אפשרית מבחינה מעשית, וברור שהיא פסולה מבחינה עקרונית. לא רק ניסיון בפועל לכפות מסגרת מדינית דו־לאומית על שני עמים הוא פסול, אלא גם הטלת דופי בזכותו של אחד מהם לעצמאות. הטלת דופי זו מנוגדת לעקרון הישן והטוב, אולי החבוט משהו, אבל עדיין נכון וצודק, של זכות העמים להגדרה עצמית לאומית. מתנגדיו של עיקרון זה באים בדרך כלל מהימין השמרני (שמרני מאוד), אולם כאשר מדובר בזכות להגדרה עצמית של העם היהודי, מצטרפים אליהם גם אנשים הרואים עצמם כאנשי שמאל מתקדם (מתקדם מאוד). טענתם העקרונית היא שאם מיישמים את עיקרון ההגדרה העצמית באופן עקבי והולכים עם יישומו עד הסוף, מגיעים לתוצאות אבסורדיות. אכן כן, ומה בכך? האם יש עיקרון מופשט שלגביו אין זה נכון? התשובה להסתייגות הזאת היא פשוטה: נסו לשלול את עקרון ההגדרה העצמית באופן עקבי, עד הסוף, ותראו לאן תגיעו.

בין כל המסתייגים ממדינת־לאום יהודית עצמאית או הפוסלים אותה, במסגרת השיח המתיימר להיות דמוקרטי ומתקדם, ספק אם יש מי שאינו מקבל במוצהר את זכות ההגדרה העצמית כזכות אוניברסאלית (המעוגנת, בין היתר, במגילת האו"ם) וכעיקרון דמוקרטי יסודי המיישם את ערכי החופש והשוויון על תחום היחסים בין

העמים. מובן מאליו שכל המסתייגים והפוסלים האלה מכירים בזכות הזאת לגבי העם האחר בארץ – העם הערבי הפלסטיני. גם מי שדוגל במדינה דו־לאומית ולא במדינה פלסטינית עצמאית, לא יאמר שאין זה לגיטימי מצד העם הפלסטיני לשאוף למדינה עצמאית משלו. כיצד ניתן אפוא להצדיק, במסגרת שיח של שוויון, את שלילת הזכות הזאת מהעם היהודי? האם זכות העמים להגדרה עצמית מתפקדת כמועדון שבפתחו מתנוסס השלט "הכניסה ליהודים אסורה בהחלט"?

את הטיעון לפיו הלגיטימיות של המדינה היהודית נשענת על זכותו של העם היהודי להגדרה עצמית ניתן לשלול באחת משתי דרכים: בטענה שהיהודים אינם עם; או בטענה שזכות ההגדרה העצמית אין פירושה בהכרח, ובמקרה הספציפי הזה אינה צריכה להיות, זכות למדינה עצמאית. שני הטיעונים האפשריים האלה מעלים שאלות מעניינות ומרתקות לגבי משמעות המושגים עם ולאום, לגבי הזהות היהודית ולגבי משמעות ההגדרה העצמית במצבים שונים; אולם, כפי שאטען להלן, אין לדיון בשאלות חשובות אלה שום רלוונטיות אמיתית ליחסים בין שני העמים בין הים והירדן.

3. שאלת העם היהודי

בנוגע להיותם של היהודים עם: מן המפורסמות הוא שאין שום הגדרה "מדעית" של עם או של זהות לאומית, ואין בנמצא מכון תקנים בינלאומי המנפק לעמים אישור על עמיותם. בעיקרון, זהו עניין להגדרה העצמית של הקבוצה שבה מדובר ולא להגדרות חיצוניות. משום כך, נחשבת בצדק האמירה המפורסמת (הידועה לשמצה) של גולדה מאיר, לפיה "אין עם פלסטיני", לאמירה מביכה שאינה ראויה להתמודדות עניינית (גולדה מאיר עצמה ניסתה לתקן את האמרה הזאת מאוחר יותר). על כל פנים, מאז נאמרו הדברים בשנות השבעים, חדל הניסיון להגדיר עבור הערבים הפלסטינים את זהותם הלאומית להיות רווח ולגיטימי בזרם המרכזי של הציבור היהודי־ישראלי (אם כי יש לומר שהניסיון מהצד הערבי לומר ליהודים מהי זהותם עדיין רווח למדי, למרבה הצער). מעניין שעזמי בשארה, הידוע בקביעתו כי אין עם יהודי, הוא גם זה שדוחה עקרונית, במאמרו "בין לאום לאומה: הרהורים על הלאומיות" (בשארה, 2001), כל ניסיון למצוא "הגדרה אובייקטיבית, מדעית כביכול" של לאומיות. יש, לדבריו, מספר סממנים מקובלים ללאומיות, כמו טריטוריה משותפת, שפה משותפת או תרבות לאומית משותפת, אולם צירופם אינו הכרחי. בסופו של דבר, זהות לאומית, לטענתו, היא עניין לרצונו והגדרתו העצמית של הציבור שבו מדובר: "מה שעושה את הלאום הוא הרצון להיות לאום" (שם, עמ' 71). נראה שאת העיקרון האוניברסאלי הנאור הזה מחיל בשארה על כל קבוצה אנושית בעולם חוץ מהיהודים.

ראוי לציין שאם מדובר בלגיטימיות הבינלאומית, הרי שההכרה בעם היהודי כעם בעל שאיפות לאומיות לגיטימיות ניתנה כבר בכתב המנדט על ידי חבר הלאומים, ומאוחר יותר – בתוכנית החלוקה של האו"ם משנת 1947, שהתבססה במוצהר על הכרה בכך שיש בארץ שני עמים, ערבי ויהודי, ולהם שאיפות לאומיות מנוגדות. משום כך, קבעה ועדת האו"ם שחקרה את הנושא והמליצה על החלוקה, הדרך היחידה לפתרון הסכסוך בין העמים היא בהקמת שתי מדינות שבמסגרתן תוענק עצמאות לאומית לכל אחד מהם – "מדינה יהודית" ו"מדינה ערבית", כלשון החלטת החלוקה. זוהי משמעות הביטוי "מדינה יהודית" בהחלטת החלוקה, ומכאן – בהכרזת העצמאות הישראלית המסתמכת, בין היתר, עליה (United Nations General Assembly 1947, pp. 28-47). זאת, בניגוד לנוהג המוזר, הרווח בוויכוח על המדינה היהודית, לתת קודם כל פרשנות אנטי־דמוקרטית למונח זה, ואז לטעון, בטיעון מעגלי לתפארת, שהמונח הוא אנטי־דמוקרטי במהותו.[3]

אולם גם ההכרה הבינלאומית אינה העיקר. העיקר הוא, שכל הויכוח על הזהות היהודית והגדרתה "הנכונה", שיכול להיות לו מקום כאשר דנים בזהותם של יהודי התפוצות, אין לו שום משמעות בארץ הזאת. כאשר דנים בשאלות הזהות היהודית בארצות העולם, יש מקום לקחת בחשבון לא רק את הגישות השונות בקרב היהודים לנושא זה, אלא גם את המציאות התרבותית ואת ההגדרות השונות בנושאי לאומיות, אתניות ותרבות המקובלות בכל מקום ומקום. בארץ, ברור שהיהודים הם עם בעל זהות לאומית משלו. ליהודים דוברי העברית בארץ כל סממני ההיכר ה"אובייקטיביים" אשר בהיעדרם יש הטוענים שהיהודים בחוץ לארץ אינם צריכים להיחשב לעם במובן "נכון" כלשהו של המושג, ובראשם – טריטוריה משותפת ושפה משותפת.

אולם מה שחשוב עוד יותר הוא שאין שום קהילה לאומית אחרת, הטוענת כי מיליוני היהודים דוברי העברית בארץ משתייכים אליה. אם יש דבר אחד שהיהודים והערבים בארץ הסכימו ומסכימים עליו, למעשה ללא חילוקי דעות פנימיים, במשך מאה השנים האחרונות, הרי הוא שהם אינם מהווים עם אחד. על אף הוויכוחים על הגדרות לאומיות שהתנהלו כאן, הערבים הפלסטינים אינם טוענים, ומעולם לא טענו, שיהודי ישראל הם עדה דתית בתוך העם הערבי הפלסטיני (כשם שצרפת רואה את יהודי צרפת כחלק מהעם הצרפתי, וכעדה דתית בלבד). יהודי ישראל, מצדם, אינם טוענים ומעולם לא טענו שהערבים הפלסטינים הם עדה בתוך העם היהודי, או העם ה(יהודי-) ישראלי.

כל הויכוחים בעולם בשאלה אם קבוצה כלשהי צריכה להיחשב לעם מתנהלים במצב שבו בני קבוצת־מיעוט מסוימת (או לפחות חלקם) טוענים שהם מהווים עם, ואילו דוברי אוכלוסיית הרוב במדינה כופרים בכך וטוענים: לא, אינכם עם נפרד (ולכן אין לכם זכות לעצמאות, לשלטון עצמי או לזכויות תרבותיות מיוחדות, כפי שאתם דורשים), אלא אתם חלק בלתי־נפרד מהעם שלנו. כך טוענת טורקיה כלפי אזרחיה הכורדים. היא טוענת שהם

חלק בלתי נפרד מהעם הטורקי (בהתאם לתפיסת הלאומיות הטורקית הכלל־אזרחית שטורקיה המודרנית מושתתת עליה). כך טוענת גם צרפת כלפי כל הקבוצות העשויות לטעון למעמד לאומי או אתני במדינה. לפי התפיסה הרשמית המקובלת בצרפת אין אלא העם הצרפתי, הכולל את כל אזרחי הרפובליקה. ההבדל בין צרפת וטורקיה הוא שהמציאות התרבותית בצרפת מתאימה היום יותר להגדרה זו, והמדינה אינה נוקטת באמצעים ברוטאליים לאכיפת תפיסתה הלאומית (אלא נהנית מפרי העבודה הטובה שנעשתה בתחום זה בדורות הקודמים, כאשר אחדותה התרבותית והלשונית הובטחה על ידי מחיקת זהויות אזוריות משמעותיות, באמצעות שילוב של טמיעה ולחץ שלטוני).

ארץ שיש בה מיליוני בני אדם דוברי עברית, ומיליוני בני אדם דוברי ערבית, כאשר שתי הקבוצות כלל אינן טוענות שבני הקבוצה השנייה שייכים לעם "שלהן", היא ארץ שיש בה, באופן מובהק, שני עמים, שתי זהויות לאומיות שונות. מובן שכל הרעיון הדו־לאומי עצמו בנוי על ההנחה שיש בארץ שתי אומות, או שני לאומים, שתי זהויות לאומיות נפרדות. במצב זה, כל ניסיון להתכחש לזהות הלאומית של הזולת, או להגדירה עבורו, אינו ניסיון לשמור על שלמות האומה (ולו במתכונת הטורקית הבעייתית של ניסיון כזה), אלא פשוט "שלילת האחר" לשמה. אם הערבים בארץ רואים את עצמם כעם ערבי פלסטיני, הקשור בזהות כלל־ערבית רחבה יותר ("האומה הערבית", הכוללת את עמי ערב השונים, או כל מונח אחר שהערבים יאמצו) – זוהי זהותם ואין לשום יהודי מה לומר בעניין זה. למיטב ידיעתי, אין בשום מקום אחר בעולם הגדרה כזאת של זהות לאומית – "עמים" החיים במדינות לאום נפרדות הרואים את עצמם כחלק מ"אומה" אחת. בשום מקום אחר אין, ובמזרח התיכון יש – אם, וכל עוד, הערבים רואים כך את עצמם. ואם האזרחים הערבים בישראל אומרים – ואין ספק שהיום הם אומרים זאת ברובם הגדול – שהם רואים את עצמם כחלק מהעם הערבי הפלסטיני, אין זה עניינו של אף יהודי לשלול את הלגיטימיות של אמירה זאת. הקושי הפוליטי המובן שהגדרה כזאת יוצרת במצב של סכסוך ישראלי־פלסטיני אינו סיבה לנסות ולכפור בזהותו של הזולת. ואם, מצד שני, יהודי ישראל, ברובם המכריע, רואים את עצמם כחלק מהעם היהודי יחד עם יהודי התפוצות – הרי שזוהי זהותם הלאומית ויש לכבדה. אין הם זקוקים כלל לאישורו של איש לזהות זאת – גם לא לאישורים של אותם דוברי הציבור הערבי בישראל המוכנים להכיר רק בעם היהודי־ישראלי ולא בעם היהודי "בעולם כולו". מובן, שאת מידת הקשר של יהודי התפוצות לישראל ואת מידת זיקתם לעם היהודי, להבדיל מהשתייכות לקהילה יהודית דתית בלבד, לא יקבעו לא היהודים בישראל ולא הערבים בישראל, והיא גם לא תיקבע בסופו של דבר על ידי ההגדרות הרשמיות של זהות לאומית המקובלות במדינות מושבם, אלא על ידי היהודים האלה עצמם. באותה מידה, את זהותם של בני הקהילה הארמנית בצרפת לא יקבעו ההגדרות הרשמיות בארמניה,

הרואות אותם כחלק מהעם הארמני, ולא ההגדרות הרשמיות בצרפת, לפיהן לאומיותם היחידה היא צרפתית, אלא האנשים האלה עצמם, לגוניהם השונים.

מובן שגם המונח "העם היהודי־הישראלי" במקום "העם היהודי" – מונח שאין בו שום פסול אם היהודים הישראלים יאמצו אותו, אבל הוא פסול כאשר הוא נועד לשלול את זכותם להגדיר את זהותם כרצונם – אין בו שמץ של סיוע לניסיון לשלול את הלגיטימיות של מדינת הלאום היהודית. עזמי בשארה, למשל, מתעקש על מונח זה, "העם היהודי־הישראלי", מתוך הנחה שבעזרתו ניתן לשלול את הלגיטימיות של הקשר הממוסד בין ישראל לבין יהודי הפזורה, לרבות חוק השבות.[4] אין לכך שום יסוד. אם קיים עם יהודי־ישראלי, הרי שראשית, המדינה הממשת את זכותו להגדרה עצמית היא מדינה יהודית־ישראלית. כל האפיונים הנחשבים היום לסמני ההיכר של המדינה היהודית, צריכים אז להיחשב לסימני ההיכר של המדינה היהודית־ישראלית – לרבות הקשר עם יהודי התפוצות, שהוא אחד מיסודות הזהות היהודית־ישראלית. אם היהודים בחוץ לארץ יוגדרו לא כבני אותו עם עצמו שהיהודים בישראל שייכים אליו, אלא כבעלי זיקה אתנו־תרבותית לעם זה, השינוי הסמנטי לא יהווה שינוי מהותי. אותו דין חל גם על המדינה הפלסטינית העתידה ועל קשריה עם בני העם הערבי הפלסטיני – או עם אנשים ממוצא ערבי־פלסטיני – החיים במדינות אחרות. אין שום חשיבות אמיתית להגדרה המדויקת של קשר זה; בכל מקרה ברור שהוא יהיה קשר לגיטימי וטבעי, וסביר שיכלול גם "חוק שבות" ערבי־פלסטיני. אלו גם הנורמות האירופיות המעודכנות ביותר באשר לזיקה רשמית בין מדינות לאום אירופיות לבין קהילות בחוץ לארץ שמדינות אלה רואות אותן כחלק מעמן, או כבעלות זיקה אתנו־תרבותית אליו.[5]

4. הדילמות של זכות ההגדרה העצמית

הסירוב להחיל את עקרון ההגדרה העצמית על היהודים בטענה ש"אין עם כזה" הוא אפוא, כאמור, שלילת האחר לשמה. באותה מידה אין שחר לניסיון לטעון כי גם אם יש עם כזה ויש לו זכות להגדרה עצמית, אין לפרש את הזכות הזאת בהכרח כזכות למדינה עצמאית. אכן, קיים פער בין מעמדה העקרוני הבלתי־מעורער של זכות ההגדרה העצמית במערכת הנורמטיבית המודרנית, לבין שאלת יישומה המעשי בכל מצב. זאת, פרט למצבים קולוניאליים, שלגביהם אין חולק על כך שזכות ההגדרה העצמית פירושה זכות לעצמאות. הקושי נעוץ בכך שיישומו המלא של עקרון ההגדרה העצמית עלול להתנגש עם עקרון אחר הנחשב לכלל יסודי במערכת הבינלאומית המודרנית – השלמות הטריטוריאלית של מדינות ריבוניות. האם ובאיזה מצב רשאית קבוצה הרואה את עצמה כעם נפרד לפרוש ממדינה שבני הקבוצה הם אזרחיה, ולהקים מדינה עצמאית על שטח שהיה קודם, בדין, שטחה הריבוני של אותה מדינה? שאלת "זכות הפרישה"

מעוררת קושיות עקרוניות ופרקטיות: האם כל קבוצה אתנית ותרבותית רשאית להגדיר את עצמה כעם ולאום לצורך זכות הפרישה? האם אין בקבלת עיקרון כזה סכנה של שבירת מדינות רבות לרסיסים? איך קובעים גבול במקרה של פרישה, כאשר כמעט אף פעם אין גבול ברור בין הקבוצות האתניות השונות? גם כאשר מדובר בחבל־ארץ בעל גבולות מוגדרים – למשל, במקרה של אזור אוטונומי המבקש לפרוש – הרי שגם באזור כזה נמצאות לרוב קבוצות מיעוט אתניות. קבוצות אלה, שלעתים קרובות, אינן מעוניינות לפרוש מהמדינה. יכול להיווצר מצב בו קבוצות אלו יבקשו לפרוש מהחבל הפורש – דבר שמרבית הפורשים מתנגדים לו בתוקף.

ברור אפוא שמתן הכשר גורף לזכות הפרישה הוא מתכון לסכסוכים קשים ולשפיכות דמים – אם כי שלילה גורפת של זכות זו עלולה להביא לסכסוכים קשים עוד יותר, ולשפיכות דמים חמורה בהרבה. משום כך, בעוד שעבור תנועות לאומיות הנאבקות על עצמאות, זכות ההגדרה העצמית פירושה, כעניין המובן מאליו, זכות לעצמאות, הרי שחוקרים והוגים העוסקים בתחום זה נוטים להציע תחליפים שונים לזכות הפרישה, היכולים לדעתם להיחשב למימוש סביר של עקרון ההגדרה העצמית, תוך כיבוד עקרון השלמות הטריטוריאלית. תחליפים אלה נועדו להבטיח לקבוצות המיעוט זכויות לאומיות משמעותיות, לרבות שלטון עצמי במסגרת טריטוריאלית אוטונומית. באשר לפרישה, מקובל לומר שזכות כזאת קמה לקבוצה הלאומית הרלוונטית רק במקרה שהיא סובלת ממצוקה בהיעדר עצמאות, וזכויותיה אינן נשמרות. קריטריון זה נשמע הגיוני, אך ברור שהוא מזמין פרשנויות סותרות במקרים ספציפיים (ראו למשל, Moore 1998; Buchanan and Macedo 2003).

מבחינה משפטית, מרבית המדינות אינן מכירות בזכותו של מרכיב כלשהו בציבור האזרחים שלהן, או של יחידת־משנה טריטוריאלית כלשהי במדינה, לפרוש ממנה. למרות זאת, ספק רב אם מדינה דמוקרטית מערבית יכולה להרשות לעצמה היום להפעיל כוח כדי למנוע פרישה של קבוצה היכולה לטעון באופן סביר למעמד לאומי. ספרד, למשל, שוללת במפורש את זכות הפרישה לה טוענים הפרלמנטים האוטונומיים של חבל הבאסקים ושל קטלוניה (שאינם דוגלים, לפחות בשלב זה, בפרישה עצמה). אולם, קשה להניח שבמקרה של ניסיון לפרוש ולהקים מדינה עצמאית, הנתמך על ידי רוב דמוקרטי בשני האזורים האוטונומיים, תוכל ממשלת ספרד למנוע זאת בכוח. בבריטניה מקובל שסקוטלנד תוכל לפרוש מהממלכה המאוחדת, אם רוב תושביה יצביעו בעד פרישה, ולצפון אירלנד יש זכות פרישה המעוגנת בהסכמים שמטרתם לשים קץ למאבק בין הקתולים והפרוטסטנטים בחבל. לגבי קוויבק הטוענת לזכות לפרוש מקנדה, בהיותה "אומה נפרדת", לטענתה, פסק בית המשפט העליון של קנדה שמבחינה משפטית אין לקוויבק זכות לעשות זאת באופן חד־צדדי, אולם אם תתקבל הכרעה דמוקרטית חד־משמעית בכיוון זה על ידי תושבי הפרובינציה, יהיה על הממשלה הפדראלית לשאת

ולתת איתה בתום לב על פתרון הבעיה, ובמשתמע – על תנאי הפרישה (Canada Supreme Court 1998).[6]

כל הדיון החשוב והמעניין הזה, על הדילמות הלא פשוטות שהוא מעורר, הוא בלתי רלוונטי ליחסים בין שני העמים בארץ ולשאלת זכותם לעצמאות לאומית. כאן לא מדובר כלל ב"פרישה" ובפירוק של מדינה קיימת. הפלסטינים בשטחים אינם "פורשים" מישראל, מאחר שמעולם לא היו אזרחיה, והשטחים מעולם לא היו תחת ריבונות ישראלית. ישראל, מצדה, אינה כידוע חבל ארץ המבקש לפרוש מהמדינה הפלסטינית, אלא מדינה עצמאית. בכל הדיונים העסוקים באיזון הראוי בין זכות ההגדרה העצמית לבין עקרון השלמות הטריטוריאלית, לא מדובר כלל באפשרות של שלילת זכותה של מדינת לאום עצמאית קיימת להמשיך ולהתקיים. זכות זו מעולם לא הוטלה בספק בשום מקרה אחר. שני העמים מעולם לא היו שותפים לאותה קהילה אזרחית, בשום מובן של המושג. בימי המנדט, לא קם בארץ בית נבחרים משותף לשני העמים, בשל היעדר הסכמה על רקע הסכסוך הלאומי ביניהם. במצבים קולוניאליים אחרים, נוצרה לא פעם מידה ניכרת של שיתוף פעולה בין הקבוצות האתניות השונות על רקע מאבק משותף נגד השלטון הקולוניאלי. שיתוף פעולה זה, היווה בסיס לתהליכי בניית אומה אחת, רב־אתנית, לקראת העצמאות ולאחריה. לעומת זאת שתי הזהויות הלאומיות המודרניות בארץ עוצבו תוך מאבק זו עם זו. כאשר שתי התנועות הלאומיות הגיעו, כל אחת בתורה, לעימות עם השלטון הבריטי, העילה העיקרית לכך הייתה הטענה למשוא פנים לטובת הצד השני.

במצב זה העיקרון המנחה צריך להיות זכות ההגדרה העצמית של שני העמים במשמעותה המלאה, ללא צורך להגביל את מימושה על ידי חשש מהשלכות פרוקה של מדינה משותפת קיימת. במקרה כזה זכות ההגדרה העצמית פירושה הוא ללא ספק הזכות לעצמאות לאומית; וכאמור, ספק אם יש מישהו מבין כל תומכי המדינה הדו־לאומית המעלה בדעתו כי לפלסטינים אין, במסגרת זכותם להגדרה עצמית, זכות להקים מדינה פלסטינית עצמאית, אם רצונם בכך.

ברור אפוא, כי בעוד שהשיח בזכות הפתרון הדו־לאומי מלווה תכופות בניסיונות לשלול את הלגיטימיות של הלאומיות היהודית, של התנועה הלאומית היהודית – הציונות – ושל העצמאות הלאומית היהודית המגולמת במדינת ישראל, לאמיתו של דבר יש סתירה מובהקת בין יחס שלילי ללאומיות היהודית לבין מהותו של הרעיון הדו־לאומי. דו־לאומיות אין פירושה פוסט־לאומיות או אנטי־לאומיות – ובוודאי שאין פירושה שלילת הלאומיות של צד אחד בסכסוך לאומי תוך תמיכה בלתי ביקורתית בלאומיות של הצד השני. דו־לאומיות אמיתית פירושה כיבוד הזהות הלאומית והזכויות הלאומיות של שני העמים, תוך ניסיון לשכנעם להסכים, מרצונם הטוב, על הקמת מסגרת מדינית משותפת. בהיעדר כבוד שווה ומתן לגיטימיות שווה לשני העמים ולשאיפותיהם

הלאומיות, מתעורר מטבע הדברים החשד שאין מדובר בגישה דו־לאומית אמיתית, אלא בניסיון להבטיח את ניצחונה של הלאומיות הערבית בעימות שלה עם ישראל. רק מי שמכבד את זכותו של העם היהודי למדינה משלו יכול להציע לו, בתום לב, לוותר על מדינה זו לטובת שותפות עם העם השכן, בהנחה שתהיה זו שותפות אמת על בסיס שוויוני. מי מבין תומכי המדינה הדו־לאומית היה מוכן להשקיע את כספו בשותפות עם אדם הטוען שכסף זה הוא גזל מידיו? מי שמאמין שהסכסוך בין היהודים והערבים בארץ אינו התנגשות טראגית בין שני סוגי צדק, כפי שתיאר זאת בזמנו חיים ויצמן, אלא עניין שבו הצדק, מלכתחילה, כולו בצד הערבי- רשאי כמובן להביע דעה זו. זאת, במסגרת חופש הביטוי הנהוג במדינה שחיים ויצמן היה נשיאה הראשון (ואשר התרחב מאוד מאז ימי נשיאותו). ואולם מוטב לו למי שסבור כך שיוותר על רטוריקה דו־לאומית. מובן שאינני מנסה לרמוז שזוהי גישתם של כל תומכי הדו־לאומיות.

הרעיון הדו־לאומי הוא אפוא רעיון לגיטימי בהחלט, בתנאי שה"דו" שבתוך המונח הזה הוא "דו" אמיתי ולא מזויף, ובתנאי שרעיון זה יתקבל על דעת שני הצדדים. שאלה אחרת היא עד כמה זהו פתרון מעשי ורווח בעולם הגדול בכלל ובמזרח התיכון בפרט, ועד כמה הוא מעשי ואפשרי בתנאי הארץ. התשובה לכך היא שזהו דגם משטר שהוא נדיר ביותר בעולם, בלתי קיים לחלוטין במזרח התיכון הערבי־מוסלמי ולפי מיטב הערכתי בלתי אפשרי בתנאי הארץ.

5. דו־לאומיות ורב־לאומיות בעולם

כמה מדינות דו־לאומיות יש בעולם? ניתן להתווכח על התשובה המדויקת, מאחר שאין הגדרה "מדעית" של מדינה כזאת, ובמקרים מסוימים יש מקום למחלוקת. נראה לי שכיום יש מדינה אחת בעולם שהיא מדינה דו־לאומית מובהקת, מהסוג שהוא הקרוב ביותר לאופן שמדינה דו־לאומית הייתה צריכה להראות בארץ. מדובר בבלגיה. זוהי מדינה שבה יש, באופן מובהק, שני עמים הרואים את עצמם כעמים נפרדים, בסדר גודל דומה, המנהלים את המדינה מתוך שותפות שווה. באופן רשמי, בחוקה הבלגית, מוגדרים עמים אלה, הפלמים והואלונים (הראשונים הם הרוב) כ"קהילות" לשוניות ולא לאומים או אומות, אבל אין ספק שאלה שתי ישויות לאומיות מובהקות. המדינה נותנת ביטוי שווה ככל הניתן לשתי הזהויות הלאומיות האלה, בראש ובראשונה באמצעות המעמד השווה הניתן לשתי השפות, הפלמית (הולנדית) והצרפתית. מערכת השלטון במדינה בנויה כשותפות שווה ככל הניתן בין שני המרכיבים האלה, גם ברמת השלטון המרכזי וגם ברמת יחידות המשנה הפדרטיביות, פלנדריה וואלוניה. לשתיהן פרלמנטים וממשלות משלהן, אשר עם הזמן קבלו את מרבית הסמכויות שהיו פעם בידי הממשלה המרכזית.

האם דגם דו־לאומי זה הוא סיפור של הצלחה? ספק אם מישהו, בבלגיה או מחוצה לה, יטען כך. מובן שלא צריך להגזים ואין מקום לרחם על הבלגים – בלגיה היא מדינה דמוקרטית מפותחת ועשירה בלב מערב אירופה, ולא סביר שהיחסים הגרועים בין הפלמים והואלונים יובילו לשפיכות דמים, כפי שקורה במקומות אחרים. רוב הבלגים חיים את חייהם ללא הפרעה גם כאשר המריבות האין־סופיות בין שתי הקהילות אינן מאפשרות הקמת ממשלה מרכזית בבריסל. אולם, אין באירופה הדמוקרטית מדינה אחרת שבה המתח האתנו־לאומי הוא הנושא המרכזי של החיים הציבוריים, כמו בבלגיה, כשם שאין מדינה שבה האזרחות המשותפת היא כל כך לא חשובה, בעוד שההשתייכות האתנו־לאומית הנפרדת היא כה מרכזית בחשיבותה. לא נטעה אם נאמר שיותר נוח לדבר עברית בנצרת מאשר צרפתית (במבטא פלמי) באנטוורפן. זאת ועוד: אין בטחון שהמדינה עצמה, כאיחוד של פלמים וואלונים, תוכל לשרוד. למעשה, סביר שהזוג הזה היה מתגרש מזמן – בדרכי שלום, בהתאם לנורמות המערב־אירופיות, אלמלא היה להם ילד משותף שאותו אין אפשרות לחלק: הבירה בריסל שהיא עצמה דו־לשונית, כלומר דו־לאומית. העברת גבול בלבה של העיר אינה נתפסת בבלגיה כאופציה ממשית, מה גם שאין גבול ברור בין אזורים לשוניים בתוך העיר עצמה (ראו למשל, De Winter and Baudewyns 2009; Deschouwer 2006).

ראוי לזכור את נתוני היסוד ברקע המשטר הדו־לאומי בבלגיה, כדי שניתן יהיה להשוותם עם האופציה של משטר דו־לאומי בארץ. ברור שהניסוי הדו־לאומי מתנהל בבלגיה בתנאים אידיאליים בהשוואה לתרחיש האופטימי ביותר שבו ניתן לתאר את היחסים בין היהודים והערבים בין הים והירדן בעתיד נראה לעין כלשהו. שני העמים חיים יחד באותה מדינה כ־180 שנה ולא נלחמו זה עם זה במאות השנים האחרונות. אף צד אינו רואה את השני כפולש לאדמתו וגוזל מולדתו, או כאיום קיומי; אין מסביב לבלגיה לא 20 מדינות דוברות הולנדית הרואות כך את הואלונים ולא 20 מדינות דוברות צרפתית הרואות כך את הפלמים. מדובר במדינה דמוקרטית מפותחת ומשגשגת, שבעשרות השנים האחרונות הנהיגה, כאמור, משטר המבטיח שוויון מלא לא רק בין האזרחים מקבוצות אתנו־לאומיות שונות אלא גם בין הזהויות האתנו־לאומיות עצמן. אלה ואלה, אין צורך לומר, מערב אירופים לבנים נוצרים קתולים (או פוסט־קתולים). ולמרות כל זאת, אין ההסדר הדו־לאומי השוויוני מצליח להוציא את העוקץ מההבדלים התרבותיים בין שני הצדדים ואין הוא מבטיח למדינה המשותפת קיום תקין ויציב.

גם קנדה היא סוג של מדינה דו־לאומית, בשל עמידתה של קוויבק דוברת הצרפתית על כך שהיא מהווה "אומה נפרדת" בתוך קנדה דוברת האנגלית (עמדה שזכתה להכרה סמלית בהחלטת בית הנבחרים הקנדי בשנת 2006), ובשל מעמדה הרם של השפה הצרפתית ברמה הממלכתית הכלל־קנדית (ראו למשל, Abulof 2008; Kennedy 2004). אולם הדו־לאומיות היא היבט פחות מכריע באופייה של קנדה מאשר במקרה

הבלגי, מאחר שרובה הגדול של הארץ ושל אוכלוסייתה הוא דובר אנגלית. גם בקנדה היחסים בין שתי הקבוצות העיקריות במדינה מתוחים, אם כי פחות מאשר בבלגיה. בשל המרחבים העצומים של קנדה וריכוזה של האוכלוסייה דוברת הצרפתית, ברובה המכריע, בפרובינציה אחת, אין לנושא האתנו־לאומי אותה חשיבות עבור קנדה ועבור רוב הקנדים כמו בבלגיה. אין בכוחו של נושא זה לשתק את הממשל המרכזי, ואפילו פרישת קוויבק תהווה מבחינת קנדה רק אובדן פרובינציה ולא פירוק המדינה. בשנות התשעים הייתה קוויבק אכן קרובה מאוד לפרישה, ונשלטה על ידי מפלגה לאומנית שדגלה בעצמאות. בשנת 1995 נפלה ההצעה לפרוש במשאל עם שבו מעט יותר מ־49% מהמצביעים תמכו בפרישה; אולם בשנים האחרונות הפך נושא הפרישה לפחות אקוטי. גם את שוויץ ניתן להגדיר כמדינה דו־לאומית, או ליתר דיוק דו־וחצי־לאומית, בשל המרכיב האיטלקי הקטן (בתוספת קטנה עוד יותר של דוברי רומאנש) לצד שני המרכיבים העיקריים – דובר הגרמנית (שהוא הרוב) ודובר הצרפתית. הפדרציה – באופן רשמי, קונפדרציה – בין הקנטונים בשוויץ היא ללא ספק מוצלחת ויציבה. אולם לאחר יותר מ־800 שנות קיומה של מדינה זו, שהוקמה מאות שנים לפני צמיחת הלאומיות המודרנית (אם כי לא בגבולותיה הנוכחיים), נדמה כי נכון יותר לתאר אותה כאומה רב־לשונית מאשר כמדינה דו – או רב־לאומית. לא במקרה אין בשוויץ ממשלות־משנה "לאומיות" המאחדות את כל הקנטונים דוברי הגרמנית, או הצרפתית, בדומה לפלנדריה וואלוניה בבלגיה.

ישנן שתי דוגמאות של מדינות דו־לאומיות שהתפרקו: קפריסין שהוקמה כמדינה דו־לאומית ("דו־קהילתית") בשנת 1960, והממשל הדו־לאומי בה התמוטט תוך שנים ספורות בעקבות התנגשויות דמים בין היוונים והטורקים (שגרמו להתכנסות האוכלוסייה הטורקית במובלעות). בשנות השבעים גרמו הסכסוכים באי לפלישת הצבא הטורקי אליו ולחלוקתו. צ'כוסלובקיה שהייתה גם היא פדרציה דו־לאומית ופורקה בהסכמה, לצ'כיה וסלובקיה, זמן קצר לאחר שהשתחררה מהדיקטטורה הקומוניסטית (ראו למשל, Joseph 2009; Heimann 2009). ברית המועצות ויוגוסלביה היו שתי פדרציות רב־לאומיות שהאחדות בין המרכיבים הלאומיים שלהן הובטחה באמצעות יד הברזל של המשטר הקומוניסטי הריכוזי. נפילתו של משטר זה גררה את התפרקות המדינה הרב־לאומית. בשני המקרים תהליך זה לווה באלימות, אשר במקרה היוגוסלבי הייתה רחבה, קשה וממושכת. לאחר פרוקה של יוגוסלביה בא תורה של סרביה, שהייתה מרכיבה העיקרי, להתפרק; קוסובו, עם אוכלוסייתה האלבנית, פרשה ממנה, ולאחר מכן מונטנגרו. בעוד שבמקרה של קוסובו לא קשה להבין את הרקע לפרישה, זקוק משקיף חיצוני למיקרוסקופ כדי להבחין בהבדלים התרבותיים בין סרביה לבין מונטנגרו. בכל זאת, גם פחות מ־700 אלף תושבי מונטנגרו החליטו בשנת 2006 שזהותם הייחודית מצדיקה פרישה והקמת מדינה עצמאית. למרות כל הדיבורים על היעלמות מדינת הלאום האירופית, עובדה היא

שיש היום באירופה יותר מדינות לאום עצמאיות מאי פעם בתולדותיה – אם כי ראוי לציין כי אין העצמאות הלאומית כרוכה היום, באירופה, באותה מידה של ריבונות כמו בעבר, בשל עוצמתם של המוסדות העל־לאומיים של האיחוד האירופי.

אין בטחון שמספר מדינות הלאום באירופה לא יעלה בעתיד. בשתי המדינות הרב־לאומיות במערב אירופה, בריטניה וספרד, שבשתיהן קיים רוב מאסיבי של מרכיב לאומי אחד (האנגלי והספרדי־קסטילי), המשך שלמותה הטריטוריאלית של המדינה אינו מובן מאליו (ראו למשל, Guibernau 2006). הממלכה המאוחדת בין אנגליה וסקוטלנד, עם פרלמנט מאוחד, קיימת 300 שנה. מדובר באחת התרבויות הפוליטיות האינקלוסיביות ביותר בהיסטוריה, ובין היתר עמדו לא פעם בראש הממלכה ראשי ממשלה סקוטים (לרבות קודמו של הנוכחי); שני העמים הם דוברי אנגלית, ויש ביניהם, בכל קנה מידה השוואתי, קרבה תרבותית רבה. ואף־על־פי־כן, שולטת בפרלמנט האוטונומי של סקוטלנד מפלגה לאומנית הדוגלת בפרישה ובעצמאות; והיא מבטיחה לערוך משאל עם בנושא זה (אם כי לפי הסקרים אין היום בסקוטלנד רוב לפרישה). כמו בריטניה, גם ספרד היא מדינה הקיימת מאות שנים, תחת ההגמוניה של מרכיבה העיקרי, דובר הקסטילית. החוקה הדמוקרטית שהתקבלה לאחר מותו של פרנקו בסוף שנות השבעים הכירה בבאסקים ובקטלאנים כ"לאומים" שהם מרכיבי משנה של "האומה הספרדית" ובעלי אוטונומיה אזורית במסגרת מדינה מאוחדת ש"אינה ניתנת לחלוקה". אולם שני הפרלמנטים של האזורים האוטונומיים קבלו החלטות לפיהן הבאסקים והקטלאנים הן "אומות" בעלות זכות להגדרה עצמית, לרבות הזכות לפרוש מספרד. זאת אם יחליט על כך הרוב ב"אומות" אלה בהצבעה דמוקרטית. כעת נאבקת ממשלת קטלוניה על הזכות לערוך משאל עם אזורי בשאלת ההגדרה העצמית וזכות הפרישה, בעוד שהממשלה המרכזית רואה בכך פגיעה בחוקה ואיום על שלמות המדינה. יש לציין, עם זאת, שהלאומנים המתונים, השולטים בשני החבלים האוטונומיים, תובעים בשלב זה את זכות הפרישה בלי לתמוך בפרישה עצמה (הנתמכת על ידי גורמים רדיקלים יותר).

לסיכום עניין זה – שום מדינה דו־לאומית או רב־לאומית שהוקמה במאה העשרים לא החזיקה מעמד לאורך זמן.[7] מחיר פירוק המדינה היה לעתים קשה מאוד. מדינות דו לאומיות שהוקמו במאה ה־19 (בלגיה וקנדה) עדיין נמצאות היום בסכנת התפרקות – אם כי לא סביר שהדבר ילווה באלימות. אפילו מדינות רב־לאומיות הקיימות מאות שנים כמו בריטניה וספרד, אינן מחוסנות מפני התפרקות כלל ועיקר. שאיפה של עם, התופס את עצמו כיחידה תרבותית והיסטורית, לעצמאות לאומית דווקא, ולא פחות מכך, היא עדיין התופעה המקובלת והרווחת. מרבית המדינות הדמוקרטיות הן מדינות לאום – לא דו־לאומיות ולא רב־לאומיות, אלא קשורות באופן מובהק בזהות לאומית מסוימת. מובן, שלעתים קרובות הן כוללות גם מיעוטים לאומיים. הזהות הלאומית עצמה היא מושג רחב וגמיש, ולעתים קרובות בין אלה התופסים את עצמם כעם או

לאום אחד, או אומה אחת, יש תת־קבוצות שקיימים ביניהן הבדלים ניכרים. אין שום דרך "מדעית" לקבוע מתי קבוצה מסוימת היא "עם" נפרד ומתי היא רק חלק מעם גדול יותר. זהו, כאמור, בראש ובראשונה עניין לבני הקבוצה שבה מדובר. בנוסף לכך, מי שחושש מ"צמיחה" מניפולטיבית של עמים רבים מדי, יכול לומר שזה גם עניינה של הקבוצה הרחבה יותר. בארץ אנו פטורים מדילמה זו מאחר שכאמור, שתי הקבוצות מאוחדות בדעתן שבני הקבוצה השנייה אינם שייכים לעם "שלנו".

לעתים "מגדילים" את מספר המדינות הרב־לאומיות על ידי החלת הגדרה זו על מדינות שהן חד־לאומיות – כלומר, מושתתות על זהות לאומית אחת – אולם קיימת בהן, במסגרת הזהות הלאומית האחת, מידה רבה של פלורליזם אתני. ארצות הברית היא דוגמה מובהקת לכך. אין היא מדינה רב־לאומית בשום הגדרה סבירה של מונח זה, מאחר שכל הקהילות האתניות באמריקה – שמקורן בארצות ההגירה השונות – אינן תופסות את עצמן כלאומים שונים, אומות שונות, או עמים בעלי זהות לאומית נפרדת, אלא כמרכיבי משנה של אותה זהות לאומית – האומה האמריקאית. זוהי גם התפיסה הטבעית באומה של מהגרים מארצות שונות החיים בערבוביה ומדברים אותה שפה. בניגוד לתפיסת כור ההיתוך ששלטה פעם, היום מקובל לראות בחיוב ואף לחגוג את המורשת הרבגונית של תת־הקבוצות השונות באומה זו. אולם, האומה האמריקאית מושתת גם היום, בעידן הפלורליזם שמעלים אותו על נס, על שפה לאומית אחת – האנגלית; ויש לזכור ששפה נתפסת על ידי רוב חוקרי הלאומיות כסממן התרבותי ה"אובייקטיבי" העיקרי של זהות לאומית מודרנית (במרבית המקרים). עליית כוחה של השפה הספרדית, בשל ההגירה ההיספאנית המאסיבית בעשורים האחרונים, הביאה לחקיקת חוקים, בחלק מהמדינות לאורך הגבול עם מקסיקו, הקובעים במפורש, בפעם הראשונה, שהאנגלית היא השפה הרשמית – דבר שלא הורגש בו צורך כל עוד היה מובן מאליו. לא במקרה היוו בקנדה הבדלי השפה בין המהגרים מצרפת שדבקו בלשונם (ושרובם אכלסו טריטוריה מסוימת) לבין הרוב דובר האנגלית, בסיס להתפתחות התפיסה של אומה קוויבקית נפרדת. בקרב הקהילה השחורה בארצות הברית, שיש לה ייחוד תרבותי והיסטורי ברור, התקיימה אומנם בעבר תפיסה של black nationalism ששרידיה מתקיימים עד היום, אולם תפיסה זו מעולם לא חרגה מהשוליים של ציבור זה.

כדי להיווכח שמאחורי האמירה לפיה ארצות הברית היא אומה רב־אתנית ולא מדינה רב־לאומית עומדת מציאות ממשית, ולא מדובר בהבחנה סמנטית בלבד, כל מה שיש לעשות הוא לשאול אם קיימת אפשרות שארצות הברית תתפרק למרכיביה האתניים. האם דבר כזה יכול לקרות בארה"ב – כפי שבלגיה עלולה להתפרק בין ה"קהילות" הלאומיות המרכיבות אותה, כפי שהממלכה המאוחדת עלולה להתפרק בשל פרישת סקוטלנד, או כמו שהממשל הדו־לאומי בקפריסין התמוטט והתפרק בעקבות השסע בין היוונים והטורקים. ברור ששאלה כזאת מעוררת גיחוך.

פחות מובן מאליו הוא שהודו, למשל, תשמור על שלמותה הטריטוריאלית, למרות שגם היא מבוססת על התפיסה שיש אומה הודית אחת הכוללת את כל הקבוצות האתניות, הלשוניות והדתיות המרכיבות אותה, ומכאן רק זהות לאומית אחת המאחדת את כולם – הלאומיות ההודית. זוהי תפיסה האופיינית למדינות פוסט־קולוניאליות שהוקמו בטריטוריות עם ריבוי אתנו־תרבותי בולט, ואשר השתיתו את מדיניות בניית האומה שלהן על תפיסה לאומית כלל־אזרחית. במקרים מסוג זה ישנה עמידה על כך שכל ההבדלים בין קבוצות האזרחים השונות חייבים להיות מוגדרים כהבדלים אתניים, תרבותיים ולשוניים, אך לא כהבדלים לאומיים, וכי אסור ששום קבוצה במדינה תוכר כלאום נפרד או מיעוט לאומי. עמידה זו נובעת, במצבים אלה, מהחשש כי הענקת מעמד לאומי לייחודן של הקבוצות השונות תגרור תביעות של פרישה והתפרקות המדינה. במדינה כמו הודו, או כמו דרום־אפריקה, התפיסה לפיה הלאומיות משותפת לכל האזרחים ולכל הקבוצות ואף קבוצה אינה רשאית להגדיר את עצמה כלאום נפרד – היא, במידה רבה, אילוץ הנועד לשמור על אחדות המדינה. יש להדגיש כי במצבים מסוג זה, ויתור על תפיסה לאומית כלל־אזרחית פירושו לא חלוקת הארץ ל"שתי מדינות לשני עמים", אלא, לפחות פוטנציאלית, שבירתה לעשרות אם לא מאות רסיסים, עם כל תופעות הלוואי הקשות הצפויות להתלוות לכך. צריך כמובן לזכור שבהודו אין חפיפה בין החלוקה הלשונית והדתית. במצב זה קשה עוד יותר להגדיר את הגבולות בין הקבוצות התרבותיות השונות, אם רוצים להקנות להן מעמד לאומי שיוכל להתחרות עם הלאומיות ההודית.

ניתן אולי לטעון שהודו, שבה ההבדלים בין הקבוצות כוללים הבדלי שפה, וגם מקבלים ביטוי בחלוקה הפנימית למדינות,[8] היא למעשה מדינה רב־לאומית, למרות שאינה מודה בכך רשמית, ויש לראותה כדוגמה לרב־לאומיות מוצלחת. אולם הצלחתו של הפרויקט הלאומי ההודי (שדי להביט בפקיסטן השכנה כדי להבין עד כמה הצלחה זו מרשימה, בהתחשב בנסיבות) נובעת במידה רבה בדיוק מהעובדה שמרבית אזרחיה, בני כל הקבוצות התרבותיות, מקבלים את התפיסה לפיה אין הם מהווים עמים או לאומים שונים, אלא הם אומה אחת – האומה ההודית. על אף חשיבותה של זהותם הייחודית (המקבלת ביטוי רב עוצמה בפוליטיקה המקומית והמדינתית), הרי שזהותם המשותפת והחשובה ביותר היא הלאומיות ההודית. מי שאינו מקבל תפיסה זו, אינו מקבל את המדינה ההודית עצמה. אכן, אותן קבוצות בהודו הטוענות לזהות לאומית משלהן, וכמשתמע מכך – לזכותן להגדרה עצמית, הן גם קבוצות בדלניות הנאבקות, ולעתים נלחמות, בדרישה לפרוש מהודו. בראש ובראשונה מדובר בקבוצות הבדלניות בקשמיר, ובעבר – בין הסיקים בפונג'אב. בשני המקרים מדובר בקבוצות לשוניות (בעיקרן) ודתיות כאחת (ראו למשל, Malik 2002).

זאת ועוד – למיטב ידיעתי, בשום מדינה פוסט־קולוניאלית אין מצב שבו שתי קבוצות אתנו־תרבותיות מוגדרות היטב, בגודל פחות או יותר דומה, מנהלות את המדינה במשותף, ושותפות זו מצליחה להחזיק מעמד לאורך זמן. במצב זה, ההבדלים בין הקבוצות, שאלת מאזן הכוחות ביניהן, ושאלת מאזן הרווח וההפסד בכל החלטה, נוטים באופן טבעי להפוך לנושא הפוליטי המרכזי. ספק אם הגדרת ההבדלים בין שתי הקבוצות כאתניים בלבד במקום לאומיים, הייתה עוזרת הרבה בנסיבות כאלה.[9] בבלגיה, כזכור, שני המרכיבים העיקריים של המדינה מוגדרים רשמית כ"קהילות" ולא אומות או לאומים, ואין זה משנה דבר. הסמנטיקה הרשמית, כשלעצמה, אינה קובעת. אולם אילו היו בבלגיה לא שתי קבוצות לשוניות עיקריות, אלא עשרים או מאתיים קבוצות, החיות במידה רבה של ערבוב, כאשר החלוקה הדתית אינה תואמת את החלוקה הלשונית, ייתכן שהייתה גוברת התפיסה של אומה בלגית אחת כמוקד ההזדהות העיקרי של אזרחיה – שהשמירה על אחדותה היא הדרך המעשית היחידה למנוע תוהו ובוהו ומלחמת כל בכל.

ניתן אפוא לטעון כי קיימות בעולם הפוסט־קולוניאלי דוגמאות מוצלחות לרב־לאומיות דה־פקטו, גם אם לא דה־יורה. טענה כזאת היא בעייתית משום שהיא מתעלמת לא רק מההגדרות הרשמיות אלא גם מהלגיטימיות הציבורית הרחבה ממנה נהנות הגדרות רשמיות אלה – שהיא הבסיס האמיתי ליכולת התפקוד של המדינה. אולם לצורך דיוננו ניתן אולי לקבל טענה זו כמשקפת את עוצמת ההבדלים התרבותיים בין הקבוצות השונות. צריך כמובן לזכור שיש באסיה ובאפריקה גם דוגמאות רבות – רבות הרבה יותר – של "רב־לאומיות דה־פקטו" שאינה מוצלחת. הדוגמאות הלא מוצלחות כרוכות לעתים קרובות במאבקי דמים קשים ביותר – עקובים מדם הרבה יותר מהסכסוך הישראלי־ערבי – בין הקבוצות האתניות השונות המוגדרות באופן רשמי כחלקים מאותה אומה. למעשה גם בהודו, אשר בחשבון כולל היא ללא ספק סיפור הצלחה, רמת האלימות ושפיכות הדמים בין הקבוצות השונות השותפות, באופן רשמי, לאותה זהות לאומית, היא גבוהה הרבה יותר מאשר בישראל, בין האזרחים היהודים והערבים בה, אשר לדעת הכול הם בני שני לאומים שונים, ועמיהם שרויים בסכסוך לאומי קשה.[10] אולם, גם אם ניתן לדבר על דוגמאות מוצלחות לרב־לאומיות דה־פקטו בארצות אלה, אין בהן אף דוגמה אחת לדו־לאומיות מוצלחת, ולו דה־פקטו. הניסיון לקיים מודל כזה בסרי־לנקה (תוך הגדרה רשמית של שתי הקבוצות האתניות העיקריות, הסינהלים והטמילים, כשני מרכיבים של אותה אומה) הסתיים במלחמת אזרחים ממושכת שהוכרעה לאחרונה, תוך שפיכות דמים מאסיבית, לטובת הרוב (ראו בעניין זה: Edrisinha, 2005).

מי שמציע להקים מדינה דו־לאומית בין הירדן והים מציע להקים מדינה האמורה להתנהל כשותפות בין שני לאומים, לאחר כמאה שנות סכסוך לאומי קשה ביניהם. שום דבר כזה או דומה לזה לא נעשה ולא נוסה מעולם בשום מקום. צריך גם לזכור כי שני העמים רואים את עצמם כקשורים, בהיבט מרכזי של זהותם הלאומית, בציבורים

משמעותיים בחוץ לארץ: היהודים בישראל קשורים ביהודי התפוצות, ואילו הערבים – בכל חלקי העם הפלסטיני, ובמובן רחב יותר – בעולם הערבי. הדבר מקשה עוד יותר על התפתחותה של תפיסה הרואה בבני שתי הקבוצות יחידות משנה אתניות של אותה אומה, ולא שתי אומות נפרדות – תפיסה שבעזרתה חלק מהמדינות הפוסט־קולוניאליות הצליחו להתגבר, במידה רבה, על הניגודים בין הקבוצות האתניות השונות. זוהי גם אחת הסיבות בגללן לא ניתן היה מלכתחילה לפתח תפיסה כזאת בתוך הגבולות הריבוניים של ישראל. לאומיות ישראלית משותפת ליהודים וערבים בישראל פירושה, בין היתר, כי היהודים חדלים לראות את עצמם כבני עמם של היהודים בחוץ לארץ, ואילו הערבים חדלים לראות את עצמם כבני עמם של הערבים מעבר לקו הירוק. יש לזכור כי בשני המקרים, אלה הנתפסים כ"בני עמם" הם, לעתים קרובות, גם בני משפחתם.

6. הרעיון הדו־לאומי בארץ וההקשר האזורי

אין פירוש הדבר שהרעיון להקים בארץ מדינה דו־לאומית אינו לגיטימי. אולם במקרה כזה מי שדוגל ברעיון הדו־לאומי צריך להקפיד שבעתיים על העיקרון לפיו הסדר דו־לאומי ייתכן רק מתוך הסכמה בין שני הצדדים, כדי שלשותפות כזאת יהיה סיכוי להצליח. לא רק ניסיון לכפייה מסוג כלשהו, אלא גם דה־לגיטימציה של הלאומיות של אחד מהצדדים היא, כאמור, סימן מבשר רע. בקרב העם הפלסטיני קיימת תפיסה מושרשת ונפוצה לפיה הלאומיות היהודית בארץ היא לא לגיטימית ומלאכותית, ויסודה בעוול היסטורי ובפלישה זרה למולדתם של הפלסטינים. בקרב חלקים משמעותיים בציבור היהודי רווחת התפיסה לפיה הארץ שייכת בדין ליהודים בלבד, והערבים רשאים לחיות בה כמעין אורחים, בתנאי שיתנהגו כראוי. שתי התפיסות מנוגדות בתכלית הניגוד לרעיון הדו־לאומי. תומכי הדו־לאומיות בארץ תקיפים מאוד, ובצדק, בשלילת התפיסה השנייה. משום מה הם מגלים הרבה פחות נחישות בשלילת התפיסה הראשונה. לעתים נדמה כי יותר משהם שוללים אותה בפנותם לערבים, הם מסנגרים עליה בפנותם ליהודים. אולם, ככל שהם מצליחים לשכנע את הציבור היהודי כי שלילת הלאומיות היהודית מצד הפלסטינים (והשכנים הערבים האחרים) היא טבעית וצפויה, כך הם מחזקים את הרגשתו (החזקה בלאו הכי) שאין סיכוי להסדר דו־לאומי אמיתי, ושהכוונה האמתית מאחורי הסדר כזה היא ביטול קיומו הלאומי של העם היהודי בארץ הזאת.

השאלה העיקרית שאיתה צריכים תומכי המדינה הדו־לאומית להתמודד, על אף שהם ממעטים לעשות זאת, היא: מהי הסבירות לכך ש"מדינה אחת" בין הירדן והים, אם תוקם, תהיה מדינה דו־לאומית באמת, ולא, בפשטות, מדינה ערבית־מוסלמית, כמו שאר מדינות האזור שיש בהן רוב ערבי־מוסלמי (שכולן מגדירות את עצמן רשמית כערביות, וקובעות שהאסלם הוא דת המדינה)? ברור שאם "המדינה האחת" תקום

בעתיד הנראה לעין, הדבר לא יקרה כתוצאה מכך שחסידי הדו־לאומיות ישכנעו את רוב הציבור הישראלי ביתרונותיה, אלא כתוצאה מאילוצים מדיניים חמורים. מי שתורם ליצירת אילוצים אלו, מהצד הישראלי, הוא דווקא הימין האידיאולוגי, השולל את חלוקת הארץ ומנסה להפוך אותה לבלתי אפשרית על ידי ההתנחלויות. אולם, אין זה פותר את תומכי הדו־לאומיות מלהתמודד עם שאלת ההשלכות המעשיות של הגשמת חזון המדינה האחת שהם מאמינים בו. על סמך מה הם מניחים שמדינה כזאת תהיה דו־לאומית? שמא על סמך מה שניתן יהיה לרשום בחוקתה, או בהחלטה בינלאומית כלשהי בזכות הקמתה? זו בוודאי אינה התשובה: כבר ראינו כל מיני חוקות. שום טקסט חוקתי לא יוכל להחזיק מעמד כנגד יחסי הכוחות הריאליים, בארץ ובאזור, הצפויים להיווצר לאחר ביטול המדינה היהודית. לפי הערכה מציאותית של יחסי כוחות אלה, אין זה סביר כלל שמדינה עם רוב ערבי־מוסלמי הנמצאת בלבו של העולם הערבי־מוסלמי לא תהיה מדינה ערבית־מוסלמית. כדי שתתקיים מדינה דו־לאומית, לא די בכך שהיהודים יוותרו על המדינה היהודית; הערבים הפלסטינים צריכים, באותה מידה, לוותר על המדינה הערבית. הם צריכים להסכים לכך שלא תהיה פלסטין ערבית – לא בכל הארץ ולא בחלק כלשהו מהארץ. איזו היגיון יש בהנחה שהם יסכימו לעשות זאת?

הרוב הערבי צפוי להיווצר ב"מדינה האחת" במהירות, ולו כתוצאה מהגשמת זכות השיבה. הרי ברור לכל שלא יתכן הסדר מדיני כלשהו ללא זכות שיבה לפליטים הפלסטינים וצאצאיהם. חסידי הדו־לאומיות הם האחרונים היכולים לפקפק בכך או להתנגד לכך. בהסדר של שתי מדינות לשני עמים ניתן וצריך לקבוע שזכות השיבה הפלסטינית תהיה למדינה הפלסטינית. אולם אם לא תהיה מדינה פלסטינית אלא פלסטין השלמה (דו־לאומית כביכול), ברור שזכות השיבה תהיה לפלסטין זו, וברור גם שהפער הכלכלי העצום בין ישראל לבין המדינות השכנות, ומצוקת הפליטים הפלסטינים במדינות אלו, יבטיחו מימוש המוני של זכות זו. בתנאים אלה, מדינה דו־לאומית פירושה מצב, בו הרוב הערבי־פלסטיני במדינה שתקום במקום מדינת ישראל הריבונית, יסכים לוותר לאורך זמן על ערביותה של מדינה זו (באותו מובן שבו כל עמי ערב מבינים את הערביות של ארצותיהם). כדי להאמין בכך שזוהי אפשרות סבירה, צריך להניח שהעם הערבי הפלסטיני יסכים, לאורך זמן, להיות היחיד מבין כל עמי ערב המוותר על כך שמדינתו – המדינה היחידה שתהיה לו – תישא אופי ערבי מובהק. עליו לוותר על כך שהיא תוגדר באופן רשמי כמדינה ערבית, כחלק מהעולם הערבי ("האומה הערבית") וכחברה בליגה הערבית ("הליגה של המדינות הערביות"). לא מדובר רק בויתור על עמדה אידיאולוגית ששותפים לה כל הזרמים המשמעותיים בדעת הקהל הערבית באזור כולו.[11] זהו עניין של תרבות וזהות. את הוויתור הזה אמור העם הפלסטיני לעשות (ולדבוק בו לאורך זמן), לא לטובת כורדים או ברברים, אלא לטובת הציונים שפלשו לפלסטין – לאחר ביטול ישותם העצמאית. תרחיש זה הוא בלתי סביר בעליל. כדי

לעמוד על אי־סבירותו, אין צורך לפתח חשדנות מיוחדת, או לגלות פסימיות לגבי טיב המשטר הצפוי במדינה כזאת, על סמך הניסיון האזורי (וכן הניסיון שכבר הצטבר ברשות הפלסטינית). צריך רק להקשיב לאופן שבו הערבים הפלסטינים מגדירים את זהותם הלאומית. ויתור כזה, גם אם ייעשה בתום לב על ידי מישהו, בהשפעת אילוצי המאבק המדיני למען הקמת "המדינה האחת" בכל פלסטין, לא ייראה כלגיטימי ולא יוכל להחזיק מעמד לטווח ארוך.

כך מתאר עזמי בשארה, במאמר שפורסם באתר האינטרנט של אל־ג'זירה, את הסיבות בגללן לא ניתן להגיע לפתרון של שתי מדינות, ואת אופייה העתידי של "המדינה האחת" בפלסטין:

> חייבים לדבוק בזכויות הקבועות שאינן ניתנות למיקוח כמו זכות השיבה, הסתלקות הכיבוש, וערביות ירושלים... כולנו יודעים שדבקות זאת תטרפד הסדר. ישראל לא תסכים להסדר בתנאים כאלה...
>
> צריך להציע אופק רחב יותר של מאבק... שכותרתו: מתנגדים לוותר על הזכויות הקבועות שאינן ניתנות למיקוח, ואין אפשרות להגיע להסדר צודק בין שתי ישויות בשתי מדינות. יישום דגם שתי המדינות הוא המצב המעוות הקיים כיום עם [סיכוי ל] שינויים קלים בעתיד, במקרה הטוב. האופק היחיד לכל שחרור שישאו בו הדור שלנו והדורות הבאים הוא שהתושבים בכל פלסטין יחיו בה בשוויון זכויות במדינה אחת. כדי שדבר זה יקרה צריכה המדינה הזאת להתבסס על אזרחות דמוקרטית ושוויונית. פירוק הציונות הוא תנאי להגשמת האזרחות הזאת ופלסטין הדמוקרטית הזאת תשתייך לחיק רחב יותר – למולדת הערבית (ממרי 2010).

כלומר, הסדר שתי המדינות אינו אפשרי, בראש ובראשונה בשל התביעה לזכות השיבה לשטח ישראל, שעליה אסור לוותר; חייבת לקום מדינה אחת בכל פלסטין; המדינה הזאת אינה נקראת כלל, בפי בשארה, "דו־לאומית". היא בוודאי אינה מוצגת כפשרה ופיוס היסטורי בין שתי תנועות לאומיות, המובילה להקמת מדינה משותפת לשני הלאומים. היא מוצגת כ"פירוק הציונות" וניצחון הלאומיות הערבית. מכאן טבעי הוא שהמדינה העתידית תהיה "חלק מהמולדת הערבית" – כלומר מדינה ערבית.[12] במדינה זו מבטיח בשארה שוויון אזרחי לכול, כלומר גם למיעוט היהודי. אין הוא מעסיק את עצמו בשאלה איזו סיבה יש ליהודי ישראל להניח כי בחלק זה של המולדת הערבית יובטח עיקרון נאה זה בצורה טובה יותר, דווקא כלפי ציבור שבעיני שכניו בארץ ובאזור מקורו הוא ב"פלישה זרה", מכפי שהוא מובטח היום בחלקים האחרים של המולדת הערבית כלפי לא־ערבים ולא־מוסלמים – אלה שאיש אינו טוען שהם פולשים זרים באזור. על כל פנים, הערביות המוצהרת של המדינה העתידית אינה נראית לבשארה כסותרת את השוויון המובטח לאזרחים שאינם ערבים. זאת בעוד שנראה לו ולחסידיו מובן מאליו

ש"מדינה יהודית" אינה מתיישבת, בהגדרה, עם שוויון זכויות ללא־יהודים. כך פועל עקרון השוויון לשיטתה של הלאומנות הערבית.

ההקשר האזורי, שלעתים קרובות מתעלמים ממנו כאשר עוסקים בסכסוך הישראלי־פלסטיני וביחסי הכוחות בין הצדדים בסכסוך זה, הוא בעל חשיבות רבה. ויתור על הגדרת פלסטין כמדינה ערבית וכחלק מהמולדת הערבית היה נתפס כלא לגיטימי בעיני הסביבה כולה. נכון אומנם שהאזור התרחק מהלאומיות הפן־ערבית נוסח נאצר (שבשארה הוא מחסידיה), ובין היתר – מתוכניות למיזוג בין מדינות ערב השונות. המתחים וניגודי האינטרסים בין ארצות ערב ידועים היטב. אולם שום גורם בעל משקל בעולם הערבי אינו מתנער מתפיסת היסוד לפיה כל עם ערבי הוא חלק מהמכלול הערבי הרחב. אין זו שאלה של מדיניות חוץ, אלא של הגדרה בסיסית של זהות ושל האופן שבו תופסים עמי ערב את עצמם, את תרבותם ואת מורשתם ההיסטורית. "האביב הערבי" סיפק לאחרונה היבט דמוקרטי להרגשה זו – לגיטימית לחלוטין כשלעצמה – של זיקה ושותפות גורל בין עמי ערב השונים.

בניגוד לחלק מתומכי הרעיון הדו־לאומי המתעלמים מההקשר האזורי, מעניק לו אמנון רז־קרקוצקין את משקלו הראוי, ומצביע בצדק על השפעתו העמוקה על היחסים בין שני העמים בארץ:

> מלכתחילה, יש לזכור שאין זה נכון לדון בשאלת פלסטין בנפרד אלא כחלק מהאזור ומהעולם הערבי כולו. דו־לאומיות איננה יכולה להתבסס על ניתוק הפלסטינים מהעולם הערבי, אלא על מיזוג של ישראל בתוך העולם הזה. זהו ההֶקְשר המלא של המסגרת הדו־לאומית (רז־קרקוצקין 2011).

שלא כמו החזון של בשארה, חזון זה אמור לכלול את ישראל. אולם זוהי ישראל המתמזגת – לא משתלבת, אלא דווקא מתמזגת – בתוך העולם הערבי. אם נניח ש"ישראל" בהקשר זה היא מרכיב בפדרציה דו־לאומית בארץ, נראה שהמחבר סבור כי "ישראל" כזאת יכולה להתמזג בתוך העולם הערבי בהיותה חלק מפדרציה שתהיה חלק מעולם זה, ועדיין ניתן יהיה לכנות ישות זו "ישראל" במובן משמעותי כלשהו, ואת המדינה כולה – מדינה דו־לאומית. אולם גם אם מקבלים טענה לא פשוטה זו לצורך הדיון, באופן עקרוני, עדיין חייבים לקחת בחשבון את האופן שבו העולם הערבי מבין ומפרש את ערביותו ואת ערביותן של המדינות המרכיבות אותו. לא ברור כיצד יכולה ישות אוטונומית לא ערבית "להתמזג" בתוך עולם זה, הרואה את עצמו כעולם של מדינות־לאום ערביות, מבלי שהמדינה כולה תהיה, באופן מפורש, מדינה ערבית, שהיא המסגרת הלגיטימית היחידה המוכרת בעולם זה. רז־קרקוצקין מעיר כי "מנקודת המבט הפלסטינית, הכרה בשוויון עשויה להיחשב לפשרה כואבת, שמשמעותה היא להכיר בזכויותיהם השוות של הכובשים" (שם). נשאלת השאלה, מדוע זה סביר

להניח שהפלסטינים יאפשרו, לאורך זמן, לשיקול של הצורך לתת מעמד לאומי שווה ל"כובשים" (כלומר, ליהודים הישראלים) לגבור על רצונם לזכות במה שנראה להם, כמו לכל העמים השכנים, כצדק אלמנטארי – זכותו של עמם לחיות במסגרת מדינה ערבית מובהקת שהיא חלק מובהק מהעולם הערבי?

עורך דין מוחמד דחלה הוא פעיל ציבור ערבי בולט בישראל, מראשי האגודה לזכויות האזרח בעבר וממקימי ארגון "עדאלה". ראוי להקשיב לאופן שבו הוא מציג, בראיון עם ארי שביט, את רעיון המדינה הדו־לאומית בכל הארץ – דווקא משום שאין שום סיבה לראות בו אדם קיצוני במיוחד בהשקפותיו, ומשום שדבריו נשמעים נטולי שנאה. לדבריו, "בסופו של דבר הפתרון יהיה דו־לאומי, מדינה אחת, דמוקרטית, בין הים לנהר". אולם אין עמדה זו נובעת מהכרה כלשהי בשוויון בזכויות הלאומיות בין שני העמים – הכרה שהיא לבה של הדו־לאומיות. "חובה להבין כי אין כאן שוויון זכויות. אין מצב מאוזן של זכות מול זכות. בסופו של דבר מי שיש לו זכות עליונה על הארץ הם הילידים, ולא המהגרים. מי שחי פה במשך מאות שנים הפך להיות חלק מהאדמה, בדיוק כפי שאדמה הפכה להיות חלק ממנו, ואנחנו לא כמוכם, אנחנו לא זרים ולא ניידים ולא מהגרים". לאחר שהציג את תפיסתו הלאומית (מה שהיה מוגדר כ"לאומיות־של־דם־ואדמה" אילו בא מפי יהודי), פונה עורך דין דחלה אל המראיין, ובאמצעותו – לציבור היהודי הישראלי:

> אם תרצה ואם לא תרצה, אתה מיעוט במזרח התיכון.. אם תפתח אטלס ותסתכל רגע במפה, תראה שלוש מאות מליון ערבים מסביב; מיליארד וחצי מוסלמים. אז אתה חושב באמת שתוכל להסתתר בתוך המבנה המעוות הזה של מדינה יהודית? העולם ישתנה, מאזן הכוחות ישתנה, הדמוגרפיה תשתנה. בעצם הדמוגרפיה כבר השתנתה. הערובה היחידה שלך הוא אני, הדרך היחידה שלך לשרוד במרחב ערבי מוסלמי היא לכרות ברית איתי. כי אם לא תעשה את זה, מחר יהיה מאוחר מדי. כאשר תהיה מיעוט, תחפש אותי ולא תמצא... אני יודע שבעצם אנחנו לא מיעוט. הרעיון של מיעוט הוא זר לאסלאם. הוא מתאים ליהדות אבל זר לאסלאם. וכשאתה מסתכל מסביב אתה רואה שאנחנו לא באמת מיעוט. בארץ יש רוב שהוא בעצם מיעוט ומיעוט שהוא בעצם רוב (שביט 2003).

הדברים הם, ללא ספק, מאלפים ומאירי עיניים, אולם ספק אם ניתן להגדירם כ"דו־לאומיים" ברוחם. המעמד המוצע כאן ליהודי הישראלי הוא תערובת של בן־מיעוטים במדינת־לאום ערבית ובן־חסות תחת שלטון האסלאם. צריך כמובן להניח שהכוונה היא לשלטון האסלאם בימיו הטובים, ואין סיבה לפקפק בכנות נכונותו של מוחמד דחלה לשמש כנותן חסות טוב ונדיב לבן־שיחו היהודי. הדברים נאמרים מתוך הנחה אופטימית שעורך דין דחלה ודומיו הם שישלטו בפלסטין המשוחררת; אולם כאשר היהודי הישראלי אכן מתבונן סביבו, כפי שדחלה מציע לו, אין הוא חש בטחון שכך יקרה.

ההקשר האזורי של הסדר "המדינה האחת" המוצע בארץ שונה לחלוטין מהקשר האזורי של פתרון "המדינה האחת" המוצע בשנים האחרונות על ידי האו"ם בקפריסין השכנה.[13] קפריסין היא, כאמור, ארץ שבה הסדר דו־לאומי (ללא חלוקה טריטוריאלית) נוסה בעבר והסתיים בהתפרקות אלימה, שהניחה את היסודות למצב משברי מתמשך שהוביל בסופו של דבר לפלישה הטורקית בשנת 1974 ולחלוקת האי. כעת מציעה הקהילה הבינלאומית הסדר דו־לאומי הבנוי על חלוקה טריטוריאלית. עד עכשיו לא עלו מאמציה בנושא זה יפה בשל חילוקי דעות מהותיים בין שני הצדדים היריבים. לפי תוכנית האו"ם, אמורות לקום בשני חלקי האי שתי ישויות כמעט ריבוניות, יוונית בדרום וטורקית בצפון, אשר ביניהן יתקיים איחוד פדראלי רופף. לכאורה, ניתן היה למצוא ברעיון זה אנלוגיה לפדרציה דו־לאומית אפשרית בארץ. אולם הפדרציה הדו־לאומית המוצעת בקפריסין אינה אמורה להימצא לא בלבו של עולם יווני ולא בלבו של עולם טורקי. לרוב היווני בקפריסין לא תהיה שום אפשרות, אם רעיון זה יוגשם – והמכשולים בדרך הם כאמור רבים – להפוך את האי למדינה יוונית בפועל במקום איחוד דו־לאומי, כפי שקרה בעקבות הניסיון הקדום להקים בקפריסין משטר של שותפות בין שתי הקהילות. הסיבה לכך היא כפולה: ראשית, המדינה המוצעת אמורה להיות חלק מהאיחוד האירופי, שיהיה ערב לזכויות שני הצדדים; שנית, טורקיה השכנה אמורה, לפי תוכנית האו"ם, להמשיך לשמש כערבה לזכויותיה של הישות הטורקית לפי ההסכם, ואפילו תורשה לקיים נוכחות צבאית מסוימת בחלק הטורקי של האי. כל ניסיון רציני לפגוע בזכויותיו של המרכיב הטורקי באיחוד המוצע פירושו תהיה הזמנה להתערבות צבאית טורקית (כפי שקרה בשנת 1974). אם תבוטל מדינת הלאום היהודית בארץ ותוחלף באזור אוטונומי יהודי־ישראלי במסגרת פלסטין השלמה, שתהיה חלק מהמולדת הערבית, לא תהיה שום מדינה יהודית שכנה שתערוב מדינית וצבאית למעמדה של ישות יהודית כזאת ותחזיק בה כוחות צבאיים.

נראה אפוא שמעבר לכל ויכוח אידיאולוגי ולכל שאלה של העדפה, אין סיכוי סביר, בתנאי הארץ והאזור, לפתרון דו־לאומי אמיתי, שאינו כסות סמנטית או מבוא להפיכת הארץ כולה למדינה ערבית – מדינה אחת לעם אחד. אולם, מתנגדיו של פתרון כזה צריכים להתמודד עם הטענה לפיה פתרון המדינה האחת – בין שהוא רצוי ובין שלא, בין שהיא צפויה להיות אכן דו־לאומית ובין שלא – הפך לבלתי נמנע בשל המדיניות הישראלית. מדיניות זו, כך נטען, הפכה את הכיבוש הישראלי בשטחים ל"בלתי הפיך", בניסוח שמירון בנבנישתי מזוהה איתו באופן מובהק. לפי שיטה זו, ישראל היא כבר היום מדינה דו־לאומית המשתרעת מהים עד הירדן, ואין עוד אפשרות ריאלית לחלק את השטח. לכן, המטרה צריכה להיות להפוך את המדינה הזאת למדינה דמוקרטית על ידי הענקת אזרחות וזכות בחירה לכל תושביה. האלטרנטיבה היחידה היא להשלים עם מדינה השולטת שלטון קבע על מיליוני אנשים מבלי להעניק להם זכויות אזרח

בסיסיות (בנבנישתי 2010; Benvenisti 1995). מי שמנתח כך את המצב עשוי להגיע למסקנה ש"המדינה האחת" עדיפה בכל מקרה, בלי קשר לצביונה הלאומי הצפוי, על משטר הנשען על אפליה אתנית גלויה, והמטרה צריכה להיות להבטיח ככל הניתן את עתידו ואת זכויותיו הבסיסיות של המיעוט היהודי במדינה כזאת.

אפשר כמובן להקשות ולשאול האם הטענה לפיה ישראל היא השליטה היחידה בכל השטח שבו מדובר תואמת את המציאות על כל מורכבותה. אם שוביו של גלעד שליט בעזה היו נתיניו של הכיבוש הישראלי, חבל מאוד ששלטונות הכיבוש לא הורו להם לשחררו. ובאשר לאופייה המשוער של "המדינה האחת" – גם אם נניח את הדו־לאומיות עצמה בצד, עדיין אין כל בטחון, ולו מבחינת הבטחת זכויות האדם הבסיסיות, של יהודים וערבים כאחד, כי הגשמת הרעיון שבנבנישתי דוגל בו תיצור מצב טוב יותר מאשר הסטטוס־קוו הנוכחי. יחד עם זאת צריך להודות, שמי שמנסה להגן על המשכו של מצב בלתי נסבל בטענה שביטולו עלול ליצור מצב בלתי נסבל עוד יותר, ידו באופן טבעי על התחתונה. אולם השאלה העיקרית המתעוררת בהקשר זה היא – מדוע בעצם צריך לקבל את הטענה שהכיבוש בלתי הפיך וחלוקת הארץ אינה אפשרית עוד? אין ספק שכוונתם של יוזמי מפעל ההתנחלויות ותומכיו האידיאולוגיים הייתה ונשארה בדיוק זאת – להפוך את חלוקת הארץ לבלתי אפשרית על ידי יצירת מסה קריטית של מתנחלים ששום ממשלה לא תוכל לפנותם, וכל זאת מבלי להעניק אזרחות לתושבים הערבים. אולם אם מדובר בהסדר שלום ובפיוס היסטורי, מדוע שיהיה צורך לפנות מישהו מביתו? מדוע לא ייקבע בהסדר השלום שמיעוט יהודי יוכל להתקיים במדינה הפלסטינית – לא במעמד אקסטריטוריאלי כלשהו, אלא בכפוף לריבונות הפלסטינית, כפי שמיעוט ערבי בישראל מתקיים בכפוף לריבונות הישראלית? חלק מהדוברים הפלסטינים הביעו נכונות להסדר כזה, בתנאי שריבונות המדינה הפלסטינית תובטח. לפלסטינים לא תהיה בעיה דמוגרפית במדינת הלאום שלהם – הרוב הערבי המאסיבי בה מובטח, וכל ההשקעות של ישראל בתשתית ההתנחלויות ובכבישים בגדה רק ייטיבו עם כלכלת המדינה הפלסטינית. היהודים שלא יהיו מוכנים לחיות תחת שלטון פלסטיני (ואלה יהיו בודאי רבים מבין המתנחלים) יחזרו לישראל; אולם זאת תהיה בחירתם.

ברור שפתרון זה כרוך בקשיים מעשים לא מועטים – אך אלה אינם רבים מהקשיים הכרוכים בכל פתרון אחר, ובאופן עקרוני ברור שזהו הפתרון הנכון ביותר. לא ברור מדוע מירון בנבנישתי, לשיטתו, אינו מציע את הדרך הזאת כדי להתגבר על כוונת הימין האידיאולוגי הישראלי להנציח את הכיבוש. שמא אין הוא משוכנע ביכולתו של מיעוט יהודי להתקיים בביטחון ובכבוד במדינה ערבית־פלסטינית? אם כך, מוזר הדבר שבשמה של תקווה זאת הוא מציע לבטל את מדינת ישראל ולהקים במקומה "מדינה אחת" שגם היא, כפי שניסיתי להראות, תהיה בהכרח ערבית־פלסטינית. לי נראה שאם רוצים לערוך ניסוי בעניין יכולתו של מיעוט יהודי להתקיים תחת שלטון פלסטיני,

עדיף לערוך אותו כאשר קיימת בקרבת מקום מדינה יהודית ריבונית ששעריה פתוחים בפני כל יהודי.

ניתן להבין את מי שמתייחס בסקפטיות לסיכוייו של ניסוי זה: בעשרות השנים האחרונות שום קהילה יהודית לא הצליחה לשרוד במדינה ערבית. שלושת אלפים יהודי מרוקו – כאחוז אחד מהקהילה שהייתה שם – הם הנוכחות המשמעותית ביותר של יהודים בעולם הערבי. אפילו תחת שלטון האייתולות באיראן מתקיימת קהילה יהודית משמעותית – אבל לא בשום ארץ ערבית. אלה שלא הגיעו לארץ הגיעו למדינות המערב, והם רבים. המוסד הישראלי לא הצליח "לחטוף" את כולם או לשטוף את מוחם, לפי ההסבר הלא ממש רציני הניתן לעתים להתרוקנות העולם הערבי מיהודיו; אולם כמעט אף אחד לא נשאר בארצות בהן התקיימה נוכחות יהודית מאות ואלפי שנים. עד היום הוכח שלא הציונות אלא הלאומיות הערבית המודרנית היא זו שאינה עולה בקנה אחד עם דו־קיום יהודי־ערבי. מובן שמה שקרה ליהודים בארצות ערב הושפע מהסכסוך; אולם ראוי לציין שגם מה שקרה לערבים בארץ הושפע מהסכסוך, אשר ככלות הכול מתנהל כאן ולא ברחבי העולם הערבי.

אולם, כאמור, כעת אנו דנים בתרחיש של סיום הסכסוך ושלום. יש מקום לקוות שלפחות במצב כזה, יתאפשר דו־קיום יהודי־ערבי לא רק תחת שלטון המדינה הציונית. נראה לי שזהו הרעיון הדו־לאומי ביותר שניתן להציע, רעיון שיש בו הבעת אמון גם בסיכויי השלום והפיוס בין העמים, וגם בכוחם של היסודות הדמוקרטיים והמתקדמים בחברה הפלסטינית: שתי מדינות לשני עמים, עם שני מיעוטים לאומיים משני צידיו של גבול השלום ביניהן.

הערות

1 לתולדות הוויכוח בנושא מדינה דו־לאומית בארץ ראו, למשל, את מאמריהם של תמר הרמן (Herman 2005) ואסעד גאנם (Ganem 2009). ראו גם את קובץ המאמרים "מדינה לאומית בעד ונגד" שריכז אריה עמיחי (2010).

2 ראו בעניין זה למשל את ספרו של יוסף גורני (Gorni 2006).

3 לסקירת הדו"ח של UNSCOP והדיונים במוסדות האו"ם ראו ספרם של יעקובסון ורובינשטיין (2003, עמ' 24–43).

4 ראו, למשל, ראיון של עזמי בשארה עם ארי שביט במוסף "הארץ" (שביט, 1998).

5 ראו, למשל את דו"ח ועידת ונציה (Venice Commission, 2001, pp. 19-20) ואת המלצות בולצנו\בוזן (OSCE HCNM 2008).

6 בית המשפט הקנדי מתייחס בהחלטתו, בין היתר, למשמעות המונח "עם", לשאלת זכות ההגדרה העצמית ולזכות הפרישה.

7 בוסניה, שהיא מעין מדינה תלת־לאומית תחת פיקוח בינלאומי הדוק שסמכות נציגיו גוברת על סמכויותיהם של השלטונות המקומיים, ספק יכולה להיחשב כהצלחה. לא ברור עדיין אם המבנה הנוכחי שלה יחזיק מעמד. אלמנטים מסוימים של דו־לאומיות (ללא חלוקה פדרטיבית) אם כי לא משטר דו־לאומי מלא, הונהגו במקדוניה בחסות בינלאומית ב־2001 (Daskalovski 2006).

8 בנושא זה חל שינוי לאורך זמן: עם הקמת הודו נקבעו הגבולות בין המדינות ללא התייחסות לחלוקה בין בקבוצות הלשוניות, מתוך תפיסה לפיה בדרך זו תחוזק אחדות האומה; אולם בשנות החמישים נערכה רפורמה מקיפה, והגבולות שורטטו מחדש, תוך ניסיון לתת ביטוי טריטוריאלי לקבוצות הלשוניות העיקריות. מובן שכתוצאה מכך נוצרו גם מיעוטים לשוניים גדולים במדינות שונות. ראו בעניין זה: Mahjan, 2005.

9 ניתן אומנם לטעון כי זהו המצב, פחות או יותר, בשוויץ: מדינה שמרבית אזרחיה שייכים לאחת משתי קבוצות אתנו־לשוניות גדולות, דוברי גרמנית ודוברי צרפתית. יתכן כי ותק של 800 שנה בכל אופן עוזר למדינה לשמור על יציבותה במקרה כזה. אולם כפי שצוין לעיל, אין שוויץ בנויה כשותפות בין מרכיב־משנה גרמני ולבין מרכיב־משנה צרפתי, אלא הזהות הלשונית־תרבותית הייחודית של כל אזרח שוויצרי באה לידי ביטוי ברמה של קנטון.

10 בעניין האלימות הבין־עדתית בהודו, ראו ספרה של אורית שני (Shani 2007).

11 באופן מסורתי, השמאל הערבי דבק בלאומיות הערבית יותר מאשר הימין הערבי. המפלגה הקומוניסטית הזעירה של פלסטינה המנדטורית התפלגה בשנות הארבעים של המאה הקודמת כאשר הקומוניסטים היהודים אימצו את רעיון המדינה הדו־לאומית, בעוד הקומוניסטים הערבים שללו תפיסה זו ודרשו להעניק עצמאות לארץ כמדינה ערבית, תוך נכונות להכיר בזכויות היהודים כמיעוט לאומי. בעקבות תמיכת ברית המועצות בחלוקה בשנת 1947, אימצו הקומוניסטים היהודים והערבים את עמדה זאת.

12 השתייכות "למולדת הערבית" ו/או לאומה הערבית הוא אחד הניסוחים השגרתיים המופיעים בחוקות של מדינות ערב לצורך הדגשת אופיין הערבי (נוסף לכך שבחלק מהמקרים הערביות מופיעה גם בשם המדינה, כמו ברפובליקה הערבית הסורית וברפובליקה הערבית המצרית). כך גם ב"חוק היסוד" של הרשות הפלסטינית:

"Palestine is part of the large Arab World, and the Palestinian People are part of the Arab Nation. Arab Unity is an objective which the Palestinian People shall work to achieve" (Palestinian Legislative Council 2002, Article 1).

ראו גם את נוסח הצהרת העצמאות הפלסטינית שאומצה על־ידי אש"ף באלג'יריה ב־1988:

"The State of Palestine is an Arab state, an integral part of the Arab nation "(Palestinian National Council 1988).

לניסוחים המופיעים בחוקות של מדינות ערב ראו: International Constitutional Law Project.

בשנת 2005, בעקבות הכיבוש האמריקאי בעיראק ובמצב שבו הכורדים העיראקיים השיגו עמדת מיקוח חזקה במיוחד, ומצד שני וותרו על שאיפתם למדינה עצמאית, נוסחה חוקה זמנית של עיראק על־ידי הקואליציה שהכורדים משחקים בה תפקיד מרכזי. הניסוחים המקובלים בדבר האופי הערבי של המדינה רוככו באופן משמעותי; אולם גם חוקה זו קובעת בסעיף 3, כאחד מעקרונות היסוד של המדינה, שעיראק היא חברה בליגה הערבית ומחויבת לאמנה שלה.

13 לתוכנית השלום של האו"ם בקפריסין ראו: United Nations, 2004.

רשימת מקורות

בנבנישתי, מ. 2010, 23 בינואר. כך הפכה ישראל למדינה דו־לאומית. *הארץ*. נדלה מ־http://www.haaretz.co.il/news/politics/1.1187762

בשארה, ע. 2001. בין לאום לאומה: הרהורים על הלאומיות. מתוך: י' פלד ואופיר, ע' (עורכים). *ישראל: מחברה מגויסת לחברה אזרחית*, (עמ' 35–72). ירושלים: מכון ון־ליר.

יעקובסון, א. ורובינשטיין, א. 2003. *ישראל ומשפחת העמים: מדינת לאום יהודית וזכויות האדם*. ירושלים ותל־אביב: שוקן.

ממרי. 2010. עזמי בשארה: בזכות מדינה אחת, מאבק מזוין וזכות שיבה. *תרגום קטעים ממאמר שפורסם באתר אל־ג'זירה*. נדלה מ־http://www.memri.org.il/cgi-webaxy/sal/sal.pl?lang=he&ID=107345_memri&act=show&dbid=articles&dataid=2571

עמיחי, א. 2010. מדינה לאומית: בעד ונגד. *מאסף: ריכוזי דברים*. נדלה מ־http://anfassung.wordpress.com/2010/02/12/binat/

רז־קרקוצקין, א. 2011. לטפל בחרדת הדו־לאומית. *העוקץ*, נדלה מ־http://www.haokets.org/2011/06/21/%D7%9C%D7%98%D7%A4%D7%9C-%D7%91%D7%97%D7%A8%D7%93%D7%AA-%D7%94%D7%93%D7%95-%D7%9C%D7%90%D7%95%D7%9E%D7%99%D7%95%D7%AA/

שביט, א. 1998. האזרח עזמי. *הארץ*, 29 מאי 1998.

שביט, א. 2003. מוחמד ואני. *הארץ*, 3 ינואר 2003.

Aboulof, U. 2008. French, Canadiens, French-Canadians and Québécois: The Survival-Identity Complex. In: S. Barzilai, A. Churchman and A. Zysblatt (Eds.), *Coping with Crisis: Conflict Management and Resolution*, (pp. 213-235). Magness Press: Jerusalem.

Benvenisti, M. 2005. *Intimate Enemies: Jews and Arabs in a Shared Land*. Berkeley: University of California Press.

Buchanan, A.E. and S. Macedo. Eds. 2003. *Secession and Self-Determination*. New York: New York University Press.

Canada. Supreme Court. 1998. *Reference re Secession of Quebec* 2 S.C.R. 217. Retrieved from http://csc.lexum.org/en/1998/1998scr2-217/1998scr2-217.html

Daskalovski, Z. 2006. *Walking on the Edge: Consolidating Multiethnic Macedonia, 1989-2004*. Chapel Hill: Globic Press.

De Winter, L. and Baudewyns, P. 2009. Belgium: Towards the Breakdown of a Nation-State in the Heart of Europe. *Nationalism and Ethnic Politics* 15(3): 280-304.

Deschouwer, K. 2006. And the Peace Goes on? Consociational Democracy and Belgian Politics in the Twenty-First Century. *West European Politics* 29(5): 895-911.

Edrisinha, R. 2005. Multination Federalism and Minority Rights in Sri Lanka. In: W. Kymlicka & B. He (eds), *Multiculturalism in Asia*. (pp. 244-261). Oxford: Oxford University Press.

Ghanem, A. 2009. The Bi-National State Solution. *Israel Studies* 14(2): 120-133.

Gorni, Y. 2006. *From binational society to Jewish state: federal concepts in Zionist political thought, 1920-1990, and the Jewish people*. Boston: Leiden.

Guibernau, M. 2006. National Identity, Devolution and Secession in Canada, Britain and Spain. *Nations and Nationalism* 12(1): 51-76.

Heimann, M. 2009. *Czechoslovakia: The State That Failed*. New Haven: Yale University Press.

Hermann, T. 2005. The Bi-National Idea in Israel/Palestine: Past and Present. *Nations and Nationalism* 11(3): 381-401.

International Constitutional Law Project. [N.D.]. Retrieved from http://www.servat.unibe.ch/icl/

Joseph, J.S. 2009. Cyprus: Domestic Ethnopolitical Conflict and International Politics. *Nationalism and Ethnic Politics* 15(3): 376-397.

Kennedy, J. 2004. A Switzerland of the North? The Nationalistes and a Bi-National Canada. *Nations and Nationalism* 1(4): 499-518.

Mahajan, G. 2005. Indian Exceptionalism or Indian Model: Negotiating Cultural Diversity and Minority Rights in a Democratic Nation-State. In: W. Kymlicka & B. He (eds), *Multiculturalism in Asia*. Oxford: Oxford University Press.

Malik, I. 2002. *Kashmir: Ethnic Conflict, International Dispute*. Oxford: Oxford University Press.

Moore, M. ed. 1998. *National Self-Determination and Secession*. Oxford: Oxford University Press.

OSCE, HCNM. 2008. *The Bolzano/Bozen Reccomendations on National Minorities in Inter-State Relations and Explenatory Notes.* The Hague: OSCE High Commissioner on National Minorities. Retrieved from http://www.osce.org/hcnm/33633

Palestinian Legislative Council. 2002. 2002 Basic Law. *The Palestinian Basic Law*, Retrieved from http://www.palestinianbasiclaw.org/basic-law/2002-basic-law

Palestinian National Council. 1988. *Palestinian Decleration of Independence (1988)*. Retrieved from http://en.wikisource.org/wiki/Palestinian_Declaration_of_Independence

Shani, O. 2007. *Communalism, Caste and Hindu Nationalism: The Violence in Gujarat*. Cambridge: Cambridge University Press.

United Nations. 1947. *Special Committee on Palestine, Report to the General Assembly*, 2nd Session, Vol. 1, Supplement n.11, New York, 3 September. Retrieved from: http://unispal.un.org/UNISPAL.NSF/0/07175DE9FA2DE563852568D3006E10F3

United Nations. 2004. *The Conprehensive Settlement of the Cyprus Problem (Annan Plan for Cyprus).* Retrieved from http://www.hri.org/docs/annan/Annan_Plan_Text.html

Venice Commission (European Commission for Democracy through Law). 2001. *Report on the Preferential Treatment of National Minorities by their Kin-State*, 48 plenary meeting, Venice. Retrieved from http://www.venice.coe.int/docs/2001/CDL-INF(2001)019-e.asp

אמל ג׳מאל*

ריבונות משותפת כברירת מחדל: סכסוכים לאומיים ופתרונות דיפרנציאליים

מאמר זה נועד לתרום לדיון חדש/ישן הנוגע לנוסחאות העקרוניות והמעשיות לפתרון הסכסוך הישראלי פלסטיני. מצד אחד הוא מניח שהכיבוש הישראלי הממושך בשטחי הגדה המערבית ורצועת עזה, המשך התפשטות ההתנחלויות הישראליות וכשלון המשא ומתן המדיני, מעלים בספק את מידת הישימות של פתרון שתי המדינות. נראה כי גורמים אלה ממחישים גם את כשלון עקרון החלוקה, שהפך מאז 1937 לעקרון הדומיננטי להתמודדות עם הסכסוך הלאומי בפלסטין המנדטורית. מצד שני המאמר מעלה תהיות לגבי אפשרות המשכיותה של המציאות הקיימת, הבנויה על ריבונות ישראלית בעלת מאפיינים קולוניאליים מובהקים, המרוקנת את התביעה הפלסטינית לריבונות מכל תוכן. מציאות זו, המתוחזקת באמצעות זמניות ממושכת תוך התפשטות מרחבית, סותרת את עקרון שתי המדינות, אך גם איננה מאפשרת את התפתחותן של חלופות אחרות.

המאמר גורס כי כבר כיום ישנה מדינה אחת במרחב שבשליטת ישראל, אך זוהי מדינה לא דמוקרטית ולא שוויונית. המאמר מדגיש כי פתרון המדינה האחת לא יוביל בהכרח לסיום הסכסוך הישראלי־פלסטיני משום שמדינה אחת יכולה להיות גם מדינת אפרטהייד. לכן, המאמר טוען שהדיון בפתרון המדינה האחת לא יכול שלא לכלול התייחסות לאפשרות שצד אחד במסגרת מדינית אחת יהיה נתון לשליטתו של צד שני. כתוצאה מכך, כפי שממחיש המאמר, ההצדקות לריבונות משותפת חייבות לכלול מסגרת מדינית שוויונית ודמוקרטית במישור המעשי והעקרוני גם יחד.

לצורך העמקת הדיון, המאמר מציג מודלים תיאורטיים לפתרון סכסוכים המקובלים בספרות המקצועית. בעקבות כך, המאמר דן במצב הקולוניאלי המורכב שנוצר כתוצאה מכיבוש 1967 ומציג, על רקע זה, הצדקות אפשריות לפתרונות שאינם מבוססים על חלוקה דיכוטומית של שטח המריבה. פתרונות אלה כוללים הסדרה דיפרנציאלית של המרחב בין הים לנהר, כך שתתאפשר ריבונות משותפת תוך כדי חלוקת מרחבי מחייה נפרדים לשני הלאומים החיים בשטח זה.

*ajamal@post.tau.ac.il

מבוא

הכיבוש הישראלי הממושך בשטחי הגדה המערבית ורצועת עזה, המשך התפשטות ההתנחלויות הישראליות וכשלון המשא ומתן המדיני, מעלים תהיות לגבי מידת הישימות של פתרון שתי המדינות לסכסוך הישראלי־פלסטיני. נראה כי גורמים אלה ממחישים גם את כשלון עקרון החלוקה, שהפך מאז 1937 לעקרון הדומיננטי להתמודדות עם הסכסוך הלאומי בפלסטין המנדטורית. יתר על כן, דחיית ישימות אמנת ז׳נבה ביחס לשטחים הפלסטינים הכבושים על ידי ישראל, דבר שמתבטא באופן מעשי בשינוי המבנה הגיאוגרפי והדמוגרפי של שטחים אלה באופן שתואם את התפיסה האסטרטגית הישראלית, מעלה חשד סביר מאוד, שההנהגה הישראלית אינה מתכוונת באמת להצהרותיה בנוגע לפתרון שתי המדינות לסכסוך הישראלי־פלסטיני. נוכח זאת, ובעיקר לאור נסיבות כיבוש שטחי הגדה המערבית ורצועת עזה, ובהתחשב בדיונים הישראלים על גבולות ברי הגנה מייד לאחר הקמת מדינת ישראל בשנת 1948, ניתן לשער שההחלטה לקבל את הסכמי שביתת הנשק המבוססים על עקרון החלוקה, על ידי ההנהגה הישראלית, הייתה החלטה פרגמטית וזמנית שנועדה לשפר את סיכויי ההשתלטות על שטחים נוספים בפלסטין המנדטורית. השתלטות זו החלה בשנים 1948–1949 בכיבוש אזורים שהיו מיועדים על פי תוכנית החלוקה למדינה הערבית ונמשכה בכיבוש בשנת 1967. חוסר הנכונות הישראלית להחזיר שטחים אלה מייד אחרי 1948 או לאחר 1967 ממחיש את דחיקתו של עיקרון החלוקה לטובת הסטטוס־קוו החדש, המבוסס על יחסי כוח, שישראל פועלת לביסוסם לטובתה באופן עקבי. המדיניות המעשית, שהשכיחה את גבולות תכנית החלוקה מ־1947 ומעלימה את הקו הירוק, באמצעות העמקת השליטה הישראלית בשטחי הגדה המערבית באופן יומיומי, מחייבת הרהור מעמיק בעתיד הסכסוך הישראלי־פלסטיני ובפתרונות האפשריים לו.

כישלון החלוקה הוא נתון היסטורי שלא ניתן להפריכו. המשך התפשטות ההתנחלויות הישראליות בשטחים המיועדים למדינה פלסטינית עתידית וההתעקשות הפלסטינית על זכות הפליטים לשוב לשטחי מדינת ישראל, הם רק סימפטום לעמדות בסיסיות של ישראלים ופלסטינים, שאינן משלימות עם החלוקה. העיסוק בפתרון שתי המדינות, הפך לכסות להמשך ניהול הקונפליקט עד מיצוי כל אפשרויות הכוח. אין הוכחות לכך שהניסיונות הישראליים לכפות חלוקה מחדש על פי אמות מידה המשקפות את יחסי הכוח יכולים להיות מוצלחים יותר מפיתרון של מדינה אחת, כפי שניתן ללמוד מניסיון חלוקת פלסטין המנדטורית על בסיס גבולות 1967. כמו כן, אין הוכחות לכך שחלוקה לשתי מדינות היא בעלת סיכויים גבוהים יותר או בעלת משקל מוסרי חזק יותר מאשר דמוקרטיזציה של מבנה השליטה הקיים מזה ארבעה עשורים ויותר. התעקשותה של ההנהגה הישראלית על הכרה פלסטינית במדינת ישראל כמדינה יהודית מעלה תהיות

רציניות לגבי כוונותיה האמיתיות בכל הנוגע לפתרון עתידי של הסכסוך. ההנהגה הישראלית המדינית והצבאית מצהירה, שעקרון חלוקת הארץ הוא המוצא היחיד ממצב הקונפליקט ואף מדגישה שהחלטת החלוקה משנת 1947 מהווה את הבסיס החוקי לקיומה. בה בעת, הנהגה זו מנהלת בשטח מדיניות שנוגדת עקרונות אלה. לכן, לגיטימי להעלות תהיות ולהרהר על רעיון החלוקה לשתי מדינות ומידת התאמתו למציאות הישראלית־פלסטינית בבואנו לחשוב על פתרון הסכסוך הישראלי־פלסטיני.

מאמר זה נועד לתרום לדיון חדש/ישן הנוגע לנוסחאות העקרוניות והמעשיות לפתרון הסכסוך הישראלי־פלסטיני. הוא מעלה תהיות לגבי אפשרות המשכיותה של המציאות הקיימת – המבוססת על ריבונות ישראלית בעלת מאפיינים קולוניאליים מובהקים – שמרוקנת מכל תוכן את התביעה הפלסטינית לריבונות. מציאות זו, המתוחזקת באמצעות זמניותה הממושכת והתפשטותה המרחבית, סותרת את עקרון שתי המדינות, אך גם איננה מאפשרת את התפתחותן של חלופות אחרות.

הדיון להלן מבוסס על עקרון זכות ההגדרה העצמית של העמים ועל היות זכות זו מוכרת לשתי הקבוצות הלאומיות החיות בשטח פלסטין המנדטורית כיום. כמו כן, הוא לוקח בחשבון את תולדות הסכסוך, בדגש על אירועים טראומטיים אותם חוו שתי הקבוצות הלאומיות המסוכסכות ובהתבסס על חוסר האמון העמוק ביניהן. לכן, זהו אינו דיון בעל מסקנות חד משמעיות אלא דיון המעלה שאלות ותהיות שמן ההכרח לתת עליהן מענה על מנת לחשוב מחדש על פתרון הסכסוך הממושך, זאת מאחר ונדמה שהוא נכנס לתרדמת עמוקה העשויה להתגלות כחומר נפץ מסוכן. דה עקא, הדיון להלן איננו מסתפק בטיעונים פוליטיים מעשיים, אלא גולש גם לדיון עקרוני מחויב המציאות, שהולכת ומסתבכת; הוא מציע מסגרת עקרונית חדשה לעיסוק בסכסוך ובפתרונו, המבוססת על פתרון דיפרנציאלי במסגרת ריבונות משותפת.

פתרון דיפרנציאלי משמעו שילוב בין הפרדות מנהליות על פי מפתח לאומי, לבין סמכויות מסויימות במישור העל־לאומי. הריבונות על כלל שטח המריבה תהיה דינאמית ומשותפת. היא תנוהל לפי חוקת על שתעמוד מעל החוקה הייחודית לכל יחידה מנהלית. חוקת העל תסדיר את מבנה היחידה המדינית המשותפת ואת חלוקת התפקידים בין תת־היחידות המרכיבות אותה. הריבונות תהיה של כלל האוכלוסיה היהודית־פלסטינית שתהנה מאזרחות כפולה – על פי מפתח לאומי ועל פי השייכות האזרחית לישות המשותפת, נוסח האזרחות האירופית שהולכת ומתפתחת במקביל לישויות הלאומיות הקיימות. אזרחות כפולה זו, תאזן את השונות הקיימת בין קבוצות האוכלוסיה השונות על פי עקרונות יסוד אזרחיים שוויוניים. הפתרון הדיפרנציאלי המוצע, איננו נגזרת הכרחית של קשיי ילודת פתרון שתי המדינות, אך הוא בהחלט מהווה אפשרות שעולה ממצב זה. כמו כן, חשוב לציין שכשלון נוסחת שתי המדינות איננו מצדיק בהכרח פתרון המבוסס על ריבונות משותפת, אך הוא כן מחייב חשיבה על אפשרות של פתרון

המבוסס על מסגרת של מדינה אחת, הכוללת שילוב בין מימוש זכות ההגדרה העצמית של שני הלאומים המסוכסכים לבין ריבונות משותפת. נוסחת המדינה האחת איננה זהה בהכרח למדינה אוניטרית. היא יכולה להיות פדרטיבית או קונפדרטיבית. כמו כן, פתרון המבוסס על ריבונות משותפת הוא בהכרח פתרון דמוקרטי, זאת בניגוד למציאות הנוכחית, בה קיימת מערכת שליטה ישראלית בכל שטחי פלסטין המנדטורית, אך היא אינה מוכרת כמדינה אחת ואין בה מימוש לזכות ההגדרה העצמית של העם הפלסטיני.

המציאות הקיימת כיום ממחישה שתיתכן מדינה אחת בשטחי מערכת השליטה הישראלית הנוכחית, מבלי שיושתת השוויון בין שני העמים החיים בתוכה ומבלי שתתהווה דמוקרטיה. הדבר ממחיש שמדינה אחת אין משמעה באופן אוטומטי פתרון מוסכם של הסכסוך הישראלי־פלסטיני. מדינה אחת יכולה להיות גם מדינת אפרטהייד. לכן, בבואנו לעסוק בחלופות לעקרון החלוקה לשתי מדינות, אנו חייבים להתייחס לאפשרות שמסגרת מדינית אחת שבה חיים שני עמים מסוכסכים יכולה להפוך למסגרת המבוססת על כפיפות מבנית של צד אחד לצד השני. לפיכך, ההצדקות לריבונות משותפת חייבות לכלול מסגרת מדינית שוויונית ודמוקרטית במישור המעשי והעקרוני. הדבר מעלה שאלות מעשיות ויישומיות שלא ניתן לענות עליהן באופן פשוט, על אף שאחת הטענות של מאמר זה היא שהמצב הפוליטי והדמוגרפי שנוצר בין נהר הירדן לים התיכון טומן בחובו מספר חלופות קשות שצריך לשקול היטב מהי העדיפה מביניהן. חלופות אלה נעות בין המשך המצב הקיים, לבין גירוש או חלילה רצח עם, כאשר האפשרות לפתרונות של חלוקה או מדינה אחת ניצבים בתווך. היות והמצב הקיים איננו בר תחזוק לאורך זמן והיות והחלוקה אינה נראית באופק, נותרות מספר אפשרויות שהעדיפה מבניהן מבחינה מוסרית היא הריבונות המשותפת. ריבונות בהקשר זה איננה מתייחסת לתפיסות קלאסיות הממוקדות בסמכות־על בעלת בלעדיות בשליטה על הסדר אשר מכפיפה את שטח המדינה ואוכלוסייתה למרותה, נוסח ז׳אן בודאן או תומס הובס, אלא לתפיסת ריבונות דינאמית, המשתנה בהתאם לעקרון התחלופה נוסח ז׳אן ז׳ק רוסו או ז׳ק דרידה (הובס, **2009**; רוסו, **2006**; Bodin, 1992; Derrida, 2005).

קשיי מימוש פתרון הריבונות המשותפת אינם בהכרח עולים על קשיי מימוש החלוקה בתנאים שנוצרו בעשורים האחרונים. מתן הזדמנות לחשיבה על פתרונות חלופיים לסכסוך הישראלי־פלסטיני מחייב הגינות, יצירתיות וריאליות. הפער הקיים בין הצדקותיו של פתרון המבוסס על ריבונות משותפת במדינה אחת לבין האפשרות לממשו לא צריך למנוע את החשיבה על פתרון מסוג זה. דווקא הפער מחדד את הצורך בזהירות ובהצגת מודל המתמודד עימו שנקרא לו בהקשר זה מדינה־אחת־לבוא. הטענה היא, שהניגודים המבניים הקיימים במציאות סופם שיביאו לשבירתה של מערכת השליטה הקיימת. אמנם מאמר זה אינו מייחס כוח דטרמיניסטי להיסטוריה והוא גם לא נשען על רציונליזם הגליאני שלה, אך הוא בכל זאת מדגיש שתהליכים היסטוריים יכולים

לסטות ממסגרת החישובים האסטרטגיים של השחקנים הפועלים בזירה ההיסטורית, גם אם יש בידם כוח רב להשפיע עליה. המדינה־האחת־לבוא היא תכנית מדינית עתידית שמחייבת את שני הצדדים המסוכסכים להכרה עצמית והדדית והתעסקות כנה ורצינית עם מצב מערכת היחסים ביניהם. זאת במיוחד לאור הסכנות הטמונות בניסיונות הנדסת המציאות האנושית, מצד אחד, ומתפיסה פטליסטית־משיחית שלה, מצד שני.

ניתן לראות את הדיון להלן כדיון העוסק באתגרים העומדים בפני עקרון החלוקה ונוסחת שתי המדינות וכמסגרת עקרונית ומעשית לפתרון הסכסוך הישראלי־פלסטיני. הדיון עוסק באופציות חלופיות לחלוקה ובעיקר באפשרויות המגשרות בין הצדדים. זאת, מבלי ליפול לתוך קלישאות המנותקות מהמציאות הפוליטית ותוך שמירה על מוסריות והגינות כלפי הצדדים המעורבים בסכסוך. כדי לבצע דיון זה בצורה נאותה, המאמר מציג מודלים תיאורטיים לפתרון סכסוכים המקובלים בספרות המקצועית. בעקבות כך, המאמר דן במצב הקולוניאלי המורכב שנוצר כתוצאה מכיבוש 1967 ומציג, על רקע זה, הצדקות אפשריות לפתרונות שאינם מבוססים על חלוקה דיכוטומית של שטח המריבה, אלא על הסדרתה באופן דיפרנציאלי, המאפשרת ריבונות משותפת, תוך חלוקה למרחבי מחייה נפרדים.

הגורמים לדיון המחודש בפתרון המדינה האחת

דיונים אודות פתרון המדינה האחת התעוררו בשלבים שונים של הסכסוך הישראלי־פלסטיני, החל מראשית המאה העשרים, עוד לפני הנכבה הפלסטינית (הלר, 2004). באותה תקופה העלו את הרעיון הוגי דעות יהודים שדנו באפשרויות חלופיות, החל בהקמת מסגרת מדינית בה יזכו היהודים במעמד מיוחד וכלה במדינה יהודית שבה יזכו הערבים הפלסטינים למעמד מיוחד, ואשר תנוהל בשיתוף פעולה ותוך חלוקה שווה המבוססת על הסכמה הדדית (ארנדט, 2011; בובר, 1988; Magnes, 1948).

גם הוגים פלסטינים רמזו לפתרון זה בשלבים שונים. בעבר נדונה האפשרות להקמת מדינה פלסטינית אחת בה יזכו היהודים לחסינות קבועה ולמעמד מיוחד ללא ריבונות (חוראני, 1990). לאחר הכיבוש ב־1967 והצבתה של המולדת הפלסטינית כולה תחת ריבונות ישראלית, הועלה מחדש פתרון המדינה האחת על ידי ארגונים פלסטינים ובראשם תנועת הפת"ח, אך פתרון זה מעולם לא זכה לתמיכה רחבה ולאחר ההתלהבות הראשונית הוסט מוקד הדיון לעבר פתרון שתי המדינות.

מודל המדינה האחת נעלם מהשיח הפוליטי הפורמאלי הפלסטיני בלחץ בינלאומי, כאשר אש"ף חויב לוותר על נוסחת שחרור פלסטין בתמורה להכרה בינלאומית בו כנציג הבלעדי של העם הפלסטיני. כבר ב־1972 המועצה הלאומית הפלסטינית רמזה על קבלת עקרון החלוקה ולנכונות מצידה להקמת מדינה פלסטינית בשטחים שישראל כבשה

ב־1967. ב־1974 היה ברור שההנהגה הפלסטינית ויתרה על חלום השחרור וקיבלה את עקרון החלוקה. אך מאז, רעיון המדינה האחת חזר ביתר שאת להוות חלק אינטגראלי בשיח הפוליטי בישראל ובחברה הפלסטינית. חשוב לעמוד על הגורמים המרכזיים לכך.

ראשית, קיומה של מדינה/מערכת שליטה אחת מזה ארבעים וחמש שנים בשטח פלסטין המנדטורית (Kimmerling, 2001). מצב הסטטוס קוו שנוצר אחרי מלחמת 1967 יצר מציאות פוליטית שבה מדינת ישראל שולטת בכל שטחי פלסטין ההיסטורית ובמחצית מהעם הפלסטיני. מדיניות השליטה הישירה של ישראל הפכה את פלסטין המנדטורית ליחידה טריטוריאלית אחת, למרות שמבחינת החוק הבינלאומי היא מחולקת לשניים: שטחי מדינת ישראל הריבונית והשטחים הכבושים. עד 1987, השנה שבה פרצה האינתיפאדה הפלסטינית הראשונה, תהליך שילובם של השטחים הכבושים בישראל נמשך בקצב מהיר. תושבים פלסטינים משטחי הגדה המערבית ורצועת עזה עבדו במשק הישראלי וישראלים רבים הגיעו לערים הפלסטיניות. תוך כדי כך, מדינת ישראל קידמה את הקמת ההתנחלויות היהודיות בשטחים השונים תוך השתלטות על כל האדמות שהיא מיפתה והגדירה כ"לא פרטיות" בגדה המערבית וברצועת עזה. נוסף על כך, הקימה ישראל מנהל אזרחי שניהל את חיי האוכלוסיה, בכדי לנסות ולעמעם את מציאות הכיבוש והשלטון הצבאי. מאז 1987 עברה מציאות זו תמורות רבות, אך השליטה הישראלית בשטחים הפלסטינים שנכבשו ב־1967 המשיכה את קיומה של מדינה/מערכת שליטה אחת מגבול הירדן ועד הים. ישות מדינית זו, טומנת בחובה עיוותים רבים שהעיקרי שבהם הוא השונות במעמד האזרחי והחוקי של תושבים שונים. מצד אחד לישראל יש את הכוח הצבאי, התמיכה הציבורית והגיבוי הבינלאומי להמשיך במדיניות ההתרחבות הקולוניאלית בשטחי הגדה המערבית. מצד שני, הפלסטינים, כפי הנראה, לא יוותרו על זכותם להגדרה עצמית וימשיכו להתנגד לשליטה הישראלית בהם, למרות חולשתם הנוכחית. רבים ממצדדי המדינה האחת טוענים שישראל היא זו הגורמת להעלאת פתרון זה לסדר היום ומאיינת את עצמה כמדינה ריבונית בשטחים שהוכרו על ידי האומות המאוחדות (Tilly, 2005). ההתעקשות על קולוניזציה של שטחים המיועדים למדינה הפלסטינית על פי עקרון החלוקה לשתי מדינות, מטילה על ישראל את האחריות המוסרית להצדקת קיומה, מאחר והיא מבטאת רק את זכות ההגדרה העצמית של אזרחיה היהודים. התעקשותה של מדינת ישראל להמשיך ולתחזק מציאות קולוניאלית זו מעוררת ספקות לגבי אפשרות המשך קיומה של הישות המדינית הישראלית הקיימת.

שנית, כשלון הסכמי אוסלו רוקן את התנועה הלאומית הפלסטינית ממשמעותה המקורית – שחרור ושיבה – והפך את נציגו של העם הפלסטיני – אש"ף – לשחקן שולי בזירה האזורית. התקוות שנתלו בתהליך השלום שפרץ את גבולות הדמיון בשנת 1993 התבדו כאשר ישראל העמיקה את שליטתה בשטחים הפלסטינים הכבושים והמשיכה את מדיניות הדיכוי והנישול כלפי הפלסטינים החיים תחת כיבושה. חלוקת שטחי הגדה

המערבית לאזורי שליטה שונים, כאשר מרבית השטח הוא בשליטה ישראלית מלאה, היווצרות מובלעות "מעין־ריבוניות" פלסטיניות בערים הגדולות והעמקת השסע בין הגדה המערבית לרצועת עזה, שהסתיים בשתי ממשלות הנלחמות האחת בשנייה, גרם לפרגמנטציה נוספת של המאבק הפלסטיני למדינה. מציאות זו ובעיקר כרסום ביכולתה של ההנהגה הפלסטינית לשלוט בגורלה, הצרה עד מאוד את אופק פתרון שתי המדינות.

הגורם השלישי לחזרת פתרון המדינה האחת לשיח הפוליטי הוא המבוך שנוצר בשנים האחרונות. הכוונה היא בעיקר להצבת תנאים חדשים לניהול משא ומתן, בדמות הכרה פלסטינית במדינת ישראל כמדינה יהודית. מבוך זה מחזיר רבים לחשוב מחדש על מקורות הסכסוך והצורך בהתמודדות עם גורמיו. ישראלים רבים הופכים מודעים יותר ויותר לאתגר הטמון בהתמודדות עם מקורות הסכסוך, שאינם נעוצים בתוצאות מלחמת 1967, אלא במלחמת 1948. כמו כן, הם גם הופכים מודעים לצורך בהתמודדות עם בעיית הפליטים הפלסטינים, גם כאשר הם מתנגדים להחזרת ולו פליט אחד למולדתו. בנוסף, מתפתחת המודעות לכך שמקור הסכסוך הוא בעוול ההיסטורי שנעשה לפלסטינים. מודעות זו מביאה להעמקת ההתכחשות העצמית בחברה הישראלית או לחיזוק ההתנגדות לפשרה היסטורית כלשהי שמשמעה הכרה ישראלית בעוול שנעשה לפלסטינים. מצד שני, פלסטינים רבים מכירים בכוחה של המציאות היהודית שנוצרה במולדתם גם כאשר הם אינם מסכימים לה. ישנו עיסוק פלסטיני הולך ומתרחב בשאלה היהודית. בעיני רבים, מדינת ישראל איננה רק עובדה מוגמרת, אלא מעוררת הרהורים מוסריים בכל הנוגע לעתידם של מיליוני בני אדם שאין להם מולדת אחרת וישנו צורך לתת מענה לצרכיהם הקיומיים, מאווייהם הפוליטיים וזכויותיהם הלאומיות. בה בעת, המציאות הישראלית שמהווה מקור לקנאה עבור הפלסטינים, נתפשת גם כמעוללת העוול שיש צורך לעוקרו. מתוך כך נוצרות הבחנות בין הציונות ליהדות, בין היהודים למדינה היהודית ובין המציאות הישראלית לביטויים המיליטריסטים שלה. השילוב בין ניגודים אלה גורם לחשיבה ששואפת לצאת מגבולות המציאות המדינית הקיימת ולהתבונן בחלופות חדשות – מוסדיות או חוקתיות. חשיבה זו, משתקפת במחשבה ובכתיבה ישראלית ופלסטינית כאחד, על אף שלא באותה מידה (רז־קרקוצקין, 1993; שנהב, 2010; Said, 1999).

הגורם הרביעי הוא התפיסה האסטרטגית והפוליטית הרווחת במדינת ישראל בימינו לפיה מרחב המחייה הישראלי חייב להיות מבוסס על נהר הירדן כגבול ביטחון קיומי (שבתאי, 2010). תפיסה זו באה לידי ביטוי בהיערכות הביטחונית של הצבא הישראלי בארבעת העשורים האחרונים, כמו גם בהצהרות וניתוחים של בכירי מערכת הביטחון הישראלית. קיומו של צבא ישראלי על גבול הירדן הוא חלק אינטגראלי של דוקטרינת ההגנה הישראלית, המבוססת על נוסחת האיום המזרחי (יניב, 1992; טל, 1996; 1976; שמחוני 2006). תפיסה ביטחונית זו מתיישבת עם התפיסה האידיאולוגית־משיחית

של הבלוק הפוליטי ההגמוני במדינת ישראל בימינו, אשר רואה בגדה המערבית חלק אינטגראלי מ"ארץ האבות". תפיסה זו רואה בחברון, שכם, סבסטיה, בית אל, גוש עציון ומקומות נוספים, במיוחד ירושלים רבתי, בשר מבשרה של "ארץ ישראל" שאיננה יכולה להיות מחולקת (זנד, 2012; גיחון, 1977). על אף שמדיניות ישראל דה־יורה לא תמיד מבטאת את כוונותיה האמיתיות ועל אף שישראל שמרה עד לאחרונה על אמביוולנטיות בכל הנוגע לגבולות הקבע, דה־פקטו היחס אל שטחי הגדה המערבית הוא כאל חלק אינטגראלי ממרחב השליטה הישראלי. המשמעות היא שכל ויתור עליו הוא לא רק ויתור על חלק מארץ האבות, אלא גם לקיחת סיכון ביטחוני קיומי (שמחוני, 2006). בשיחות עקבה שנערכו לאחרונה בין משלחת ישראלית לפלסטינית, הצהירה המשלחת הישראלית על כוונת ישראל לספח את גושי ההתיישבות היהודית בשטחי הגדה המערבית לישראל. בהילקח בחשבון שהמושג "גושי ההתיישבות" הוא מושג אלסטי, מדובר בשטחים שהם הרבה מעבר לשטחי המגורים של המתנחלים (Aronson, 2012).

הגורם החמישי הוא הסתירה המבנית הטמונה בשאיפה לשמור על המדינה היהודית תוך שליטה במיליוני פלסטינים ללא זכויות פוליטיות או כאזרחים סוג ב'. המפעל ההגמוני הנוכחי, הבנוי על החיבור בין חלוציות ניאו־ליברלית ואתנו לאומיות צבאית מזכיר יותר ויותר את האימפריאליזם האתני שחנה ארנדט הטיבה לתאר בספרה *יסודות הטוטליטריות* (ארנדט, 2010). מפעל זה אמנם נראה פורח בתקופה הנוכחית, אך הוא הולך ומגיע למבוי סתום, המאיים על המשך קיומו. הנוכחות הדמוגרפית הפלסטינית כמו גם התעקשותם על זכויותיהם הפוליטיות והלאומיות, מחייבות הכרעה שיכולה לבוא לידי ביטוי בשלוש דרכים שונות. האפשרות הראשונה היא אפרטהייד מוצהר שאיננו שונה רבות מהמצב הקיים בשטחי הגדה המערבית, אך מקבל על עצמו את תאורו ככזה הלכה למעשה. האפשרות השנייה היא שינוי דמוגרפי רחב שימעיט את מספר הפלסטינים בשטחים תחת שליטת ישראל ויביא לטרנספר שלהם לשטחים של מדינות ערביות שכנות. האפשרות השלישית היא שינוי מבנה המדינה באמצעות הכלה טריטוריאלית של שטחי הגדה המערבית ורצועת עזה ואזרוח של התושבים הפלסטינים, מהלך שעולה מתוכניותיהם של חלק ממנהיגי הציבור בישראל ביתר שאת בשנים האחרונות (ארנס, 2010; שטרנגר, 2010). אופציות אלה עולות על רקע הקושי לראות כיצד מדינת ישראל מפנה עשרות אלפי מתנחלים נחושים שאינם מוכנים לוותר על בתיהם שבהם הם נהנים מסובסידיות כלכליות שמנות ומהשקעה מסיבית בשמירה על ביטחונם על ידי יחידות צבא שלמות (Feige, 2009).

לא ניתן להתעלם, בהקשר זה, מהאילוצים הנוצרים כתוצאה מהאופן בו שואפת ההנהגה הישראלית לעצב את המדינה היהודית. ראשית, מדובר בשאיפה להרחבה מקסימלית של כמות השטח תחת שליטה יהודית ובבעלות יהודית. שנית, זוהי מדיניות החותרת לצמצום מרבי של מספר הפלסטינים בשטחים בהם שולטים יהודים או בניית

מנגנוני שליטה המאפשרים פיקוח מתמיד על המרחב בחברה הפלסטינית ללא מגע ישיר איתה. ביתור שטחי הגדה המערבית, תוך שמירה על המשך קיומה של הרשות הפלסטינית היא הדוגמא האולטימטיבית לכך. שלישית, מדובר בכפיפות מבנית, פוליטית וכלכלית פלסטינית להכתבות הצד ההגמוני, תוך ביצוע התאמות היוצרות אשליה של שלטון עצמי. כמו כן ישראל שואפת לשלוט במשאבים הטבעיים ובמרחב האווירי והאלקטרו־מגנטי בכל תחומי שליטתה הצבאית. לבסוף, ישראל כופה מצב חירום צבאי ומנטאלי מתמיד, אשר הופך את חיי הפלסטינים ל"חשופים" ומאשש את תחושת הפליטות והזרות שלהם מדי יום ביומו.

על רקע דברים אלה, התנגדות השמאל היהודי להתנחלויות בשטחים מאתגרת את הלגיטימיות של ההתיישבות היהודית בפלסטין בכלל. מנגד, עונה הימין הישראלי שאם הציונות מבוססת על הטענה ההיסטורית של חזרה לארץ האבות, אזי אין הבדל בין פתח תקווה לאריאל. ברור הוא שמטרתה של ההשקפה הימנית היא הצדקת ההתנחלויות (טאוב, 2007), אך השקפה זו הופכת לרלוונטית גם במנותק מהפולמוס הפוליטי הפנים ישראלי. חשיבותה של השקפה זו המתבטאת בפעולותיהן של ממשלות ישראל השונות, טמונה בכך שהיא מצביעה על המשבר העמוק המצוי בהיגיון הפוליטי, האתי והמוסרי של הציונות.

אזרחי המדינה החיים בשטחים המוכרים כמדינת ישראל אינם יכולים לבסס את המוסריות של קיומם אלא על אחד משני הגיונות בסיסיים: הגיון הכוח או הגיון הצדק המעברי. לפי הגיון הכוח, היתה מלחמה, הפלסטינים הפסידו והיהודים ניצחו ולכן על היהודים להמשיך ולשמור על הישגיהם בכוח הזרוע כי הפלסטינים לעולם לא יקבלו אותם באזור. כאמור, זהו הגיון בסיסי בדוקטרינה האסטרטגית והצבאית הישראלית, שממנה נגזרות כל ההחלטות בנוגע למיקומו של הצבא בחברה הישראלית ואשר ממנו נגזרת גם תפיסת האיום כאיום קיומי (יניב, 1992). זו היא גישה ריאליסטית טהורה והיא אינה מכירה בשיקולים מוסריים ביחסים הבינלאומיים; על השאלה "הלנצח תאכל חרב?" היא עונה בביטול מוחלט, דבר המתבטא בתפיסת "האומה במדים" (דיין, 1981). כמו כן היא באה לידי ביטוי במיליטריזציה של החברה הישראלית או חלקים ממנה, דבר שמחייב מחיר מוסרי ואתי, שלא בטוח שהחברה הישראלית תמשיך להביע נכונות לשלמו. ביטוי לכך ניתן לראות בפערים האתנו־מעמדיים המתרחבים בצבא הישראלי (לוי, 2007).

ההגיון השני, הגיון הצדק המעברי, מבוסס על הטענה שגם אם נעשו עוולות היסטוריות בעבר וגם אם הקיום העכשווי נוצר כתוצאה מביצוע טעויות מוסריות, המציאות הנוכחית מאלצת אותנו לשקול את המחירים הכבדים הכרוכים בשינוי המצב הקיים (Waldron, 1995; Kymlicka, 2008). החזרת המצב לקדמותו, על פי גישה זו, היא בלתי אפשרית, לא רק מבחינה ריאלית, אלא מבחינה מוסרית, כי המחיר אותו

ישלמו אנשים שאינם אשמים בעוול ההיסטורי הוא כבד מנשוא. לכן, הפתרון חייב לקחת בחשבון את עוולות העבר, אך אל לו ליצור עוולות חדשות. בהגיון זה יש מידה מסוימת של צדק, אך הוא אינו יכול להתמודד עם המצב הקיים בו המעוול ממשיך בביצוע העוול. במצב הנוכחי, המעוול גם אינו מוכן להגיע לפשרה היסטורית שתכיר במחדלי העבר ותשאף לתקנם, כפי שהדבר נעשה במספר תהליכי פיוס היסטוריים נוסח דרום אפריקה, צפון אירלנד, ניו־זילנד, אוסטרליה ועוד (Obel, 2011).

מתחים וסתירות אלה בפרויקט המדינה היהודית אל מול קיום דמוגראפי פלסטיני מסיבי, המצוי בתנאים סוציו־אקונומיים ירודים, כאשר זכויותיו הבסיסיות נפגעות באופן תדיר, מביאים להעלאת מחשבות ודגמי פתרונות החורגים מהמסגרת המקובלת. המבוי הסתום המדיני פותח פתח למחשבה על פתרונות שאינם בהכרח מתיישבים עם נוסחת החלוקה, ההפרדה ושתי המדינות. אומנם סוג זה של פתרונות עוד לא תפס תאוצה, אך הם מחלחלים עמוק ומכרסמים ביסודות שעליהם בנוי הפרויקט הקיים של המדינה היהודית.

ניתן להוסיף ולטעון כי רעיון המדינה האחת מתקרב לקדמת הבמה הפוליטית והאקדמית הפלסטינית מפני שהוא מטפל בשתי בעיות בסיסיות שלא נמצא להן מענה בפתרון שתי המדינות: בעיית הפליטים ובעיית הפלסטינים אזרחי ישראל. הדיון על זכות השיבה לפליטים הפלסטינים במסגרת פתרון שתי המדינות הבהיר שזכות זו מצומצמת לגבולות המדינה הפלסטינית העתידית בגדה המערבית וברצועת עזה. כלומר, אין היא כוללת את זכותם של פליטי 48′ לשוב אל האדמות שמהן גורשו או נסו במהלך הנכבה. פליטים פלסטינים רבים אינם מקבלים אפשרות זו שלטענתם מבוססת על עוול כפול ומכופל. לטענת רבים, לא רק שהפליטים חיים במצב בלתי אנושי מזה עשורים רבים, אלא שהם נדרשים לוותר על מקום מגוריהם המקורי ולהתיישב במקומות שאין להם שום קשר רגשי אליהם. דורות חדשים של פליטים ממשיכים להוות גורם משמעותי בשיקולים הפלסטיניים הרשמיים ומגבילים את מרחב תמרונם של מנהלי המשא ומתן הפלסטינים.

יתר על כן, פתרון שתי המדינות אינו עונה על המאוויים הלאומיים של המיעוט הפלסטיני שחי במדינת ישראל. המדינה הישראלית לא פתחה אפשרויות פוליטיות לאזרחיה הפלסטינים. הם נשארו לאורך זמן על הציר שבין ידיד לאויב כאשר מערכת היחסים איתם מבוססת על ראייתם כאיום פוטנציאלי מעצם זהותם הפלסטינית. מדינת ישראל, למרות ובגלל מדיניותה כלפיהם כמיעוט, רמזה להם ללא הפסק שזהותם הפלסטינית מהווה גורם שלילי, אפריורית למשחק הפוליטי. זהות זו מתנה את מערכת היחסים איתם ומזינה את האנטגוניזם כלפיהם. גם אם שילובם של האזרחים הערבים לא היה אפשרי באופן מלא, המדינה לא פעלה בצורה אקטיבית להעברת מערכת היחסים איתם ממישור אנטגוניסטי למישור אגנוסטי. בעוד שהמישור הראשון מבוסס על יחסי

חשדנות ואויבות מתמדת, השני בנוי על מחלוקות הניתנות להכלה במסגרת המשחק הפוליטי (Mouffe, 2005).

לאורך השנים האליטה הפוליטית הערבית פעלה באופן מודע להמרת מערכת היחסים עם המדינה הישראלית מאנטגוניסטית לאגנוסטית. ניתן לראות לכך ביטוי בהתנהגות הפוליטית של הציבור הערבי, שכללה צמיחת זרמים פוליטיים משמעותיים, המקבלים את המסגרת הפוליטית הישראלית, אך חולקים על מאפייניה ומדיניותה הפנימית וחותרים לשנותם במסגרת כללי המשחק המקובלים. ישראל, מצידה, נקטה ונוקטת במדיניות של אפליה, הפקרה, הדרה ודה־לגיטימציה כלפי המיעוט הפלסטיני. מדיניות זו מלמדת על כך שהמדינה, בדגש על זרועותיה הביטחוניות שהכתיבו את הטון, התעקשה לתפוס את יחסיה עם המיעוט הפלסטיני כיחסים בין אויבים, גם אם הדברים לא נאמרו בצורה מפורשת. התבטאויות המציגות את האזרחים הערבים כ"איום אסטרטגי", כפי שטען ראש הממשלה הנוכחי, בנימין נתניהו וראש שרות הביטחון הכללי (שב"כ) הקודם, יובל דיסקין, הם ביטוי להלכי המחשבה הדומיננטיים במערכת הפוליטית והביטחונית הישראלית (כספית והללי, 2007). תפיסה זו גוזרת על האזרחים הפלסטינים מעמד נחות במדינה היהודית, דבר שלא יהיו מוכנים להשלים איתו לאורך זמן. בה בעת, זיקתם לשאר קהילות העם הפלסטיני תלך ותתחזק.

בשנים האחרונות עולה ביתר שאת התחושה שמדיניותה של ישראל איננה מבדילה במישור המהותי בין הפלסטינים בשטחים הכבושים לבין אזרחיה הפלסטינים. ההבדלים הקיימים, והם אכן קיימים, משמעותיים יותר מבחינת המינון והדרגה מאשר מבחינת המהות (הנדל, 2011; ג'מאל, 2011; Weizman, 2009). מדיניות ההתפשטות, הכיבוש של מרחבים גיאוגרפיים, ההתיישבות היהודית, פיתוח התשתיות בישובים יהודיים בלבד, הצרת מרחבי המחייה של הפלסטינים, הפרגמנטציה שלהם, הקמת חומות בין יישוביהם, השליטה במשאביהם הטבעיים והכלכליים והפקרתם לגורלם תוך הזנת וליבוי הסכסוכים הפנימיים ביניהם, כל אלה, רלבנטיים בשני המקומות. אמנם קווי מדיניות אלה מתבצעים במסגרות משפטיות שונות, אך הן כמעט זהות במישור העקרוני (Yiftachel, 2006). שינוי צורת ההתבוננות במאפייני מערכת השליטה הישראלית מהתבוננות אנכית, המקבלת את ההבחנה בין שטחי מדינת ישראל לבין שטחי הגדה המערבית ורצועת עזה להתבוננות אופקית, המתייחסת לשטח זה כשטח אחד המחולק לשתי שכבות שונות, אחת הומוגנית והשנייה משוסעת, מאפשר הבנה עמוקה יותר של המדיניות האסטרטגית הישראלית (ג'מאל, 2011). הנורמליזציה של חיי היהודים באמצעות הומוגניזציה של הטריטוריות שעליהן הם חיים מביאה לפרגמנטציה של חיי הפלסטינים בכל מקומות מושבם. כמו כן, תהליך זה בנוי על מנגנוני שליטה ופיקוח שמאפשרים טבעון (תחושת נוחות) של חיי היהודים והזרה של חיי הפלסטינים. כאשר מוסיפים לקלחת הזו את הצהרותיהם של מנהיגים ישראלים לפיהן פתרון שתי המדינות מבטל את זכויותיהם הקיבוציות של

הערבים אזרחי ישראל ושכל זכויותיהם הלאומיות יבואו ליד ביטוי במדינה הפלסטינית, ניתן להבין שפתרון שתי המדינות כנראה לא יאפשר שוויון כעיקרון מנחה במדינת ישראל. המשמעות של טענה זו היא שמצב הכפיפות המבנית של האזרחים הערבים להיגיון המדינה היהודית ימשך, דבר המתבטא בקיפוח, הדרה ושליטה מתמשכים. כמו כן, מצב זה מעודד חשיבה מחודשת בקרב האליטה האינטלקטואלית, האזרחית והפוליטית הערבית בישראל; חשיבה שחוצה את מושגי החלוקה וההפרדה ומציעה פתרונות סינרגטיים ואינטגרטיביים. חשיבה זו, אמנם בחיתוליה, אך היא כנה ועמוקה ולוקחת בחשבון את האילוצים המוסריים לא פחות מאשר את האילוצים הריאליים.

לבסוף, יש לציין כי, עליית הדיון בפתרון המדינה האחת הושפע מהתפתחויות בינלאומיות רבות. העיקרית שבהן היא נפילת משטר האפרטהייד הגזעני בדרום אפריקה והקמתה המוצלחת של מדינה דמוקרטית רב לאומית. תהליך זה, לצד שינויים במדיניותן של מדינות הגירה רבות כלפי תושביהן הילידים, כגון: קנדה, אוסטרליה, ניו־זילנד, אקוודור ועוד, הביאו לעליה מחדש של פתרון המדינה האחת כמודל אידיאלי. אמנם התפרקותה העקובה מדם של יוגוסלביה וחלוקת צ׳כוסלובקיה לשתי מדינות כמו גם המתח הגואה בין פלמים לוולונים בבלגיה, מעלים ספקות רבים לגבי מודל זה, אך הקשיים המעשיים בחלוקה של שטחים מאוכלסים, בעיקר כאשר המדינה הריבונית מתעקשת להרחיב את שליטתה לתוך אוכלוסיות ילידות, כמו במקרה הישראלי, הביאו רבים לחשוב מחדש על פתרונות אינטגרטיביים במקום סיגרגטיביים, כטובים יותר בנסיבות מסוימות. כמו כן, ההיסטוריה הקצרה של האיחוד האירופי אחרי מאות שנים של מלחמות עקובות מדם גורמת לחשוב מחדש על המצב הפוליטי־מדיני בישראל/פלסטין. למרות ההבדלים בין ההקשר האירופי להקשר של הסכסוך הישראלי־פלסטיני, הקמת איחודים כלכליים ופוליטיים מהווים דגם קונסטרוקטיבי של התמודדות עם סכסוכים עמוקים וממושכים.

מודלים לפתרון סכסוכים חברתיים ומדיניים

התבוננות בספרות המקצועית העוסקת בפתרון סכסוכים חברתיים, לאומיים ואתניים מצביעה על קיומם של מספר מודלים להתמודדות עם שונות וסכסוך. קוטב ראשון של פתרונות מציג גרסה מטמיעה, מכלילה, חד כיוונית, כוללת, שמנסה ליצור מצב שוויוני בין הפרטים והקבוצות אשר מהם מורכבת החברה. המשמעות היא יצירת מסגרת מדינית משותפת ויצירת כור היתוך תרבותי וחברתי מתמשך במטרה לפרק את הקבוצות השונות וליצור תודעה תרבותית וזהות חברתית ומדינית משותפת לכלל הפרטים בחברה. מודל כזה עמד ביסודה של המדינה המודרנית, כפי שהיא נהגתה על ידי הוגים פוליטיים מרכזיים, כגון: תומס הובס, ג׳ון בודאן, ג׳ון לוק, תומס פיין, ז׳ן ז׳אק רוסו, פרידריך

הגל ואחרים. ברמה המוסדית, המדינה הנה בעלת ריבונות מלאה על כלל אזרחיה, אשר נהנים משוויון ומכבדים את המגוון והשוני, ורואים בהם חלקים מן המכלול החברתי ומן החלוקה השלטונית, התרבותית והחברתית. בהתאם לכך, הקשר בין המדינה לאזרחיה הוא אינדיווידואלי, ואין כל התייחסות לישויות חברתיות קולקטיביות ברמת החוק והמנהל. מדינה זו היא מדינת כל אזרחיה: היא מקיימת שוויון בפני החוק בין כל הפרטים בחברה, אשר נהנים מחופש מוחלט להתחבר ולהתמזג עם קבוצות שונות, ותיקות כחדשות. תפקידה של המדינה הליברלית הוא לספק הגנה חוקית בפועל לכלל הפרטים בחברה בכדי לאפשר להם לכרות בריתות, להחליף דעות, לנהל דיונים ומחלוקות ולהגיע להסכמים כרצונם. המדינה אינה אלא השתקפות של הרצון הכללי, הנובע מרצון הפרטים והקואליציות, הנולדות מתוך דיון ובריתות ביניהם. זוהי מדינה המבוססת על רצון חופשי והסכמה, אין לה לא כוח ולא עוצמה אלא מתוקף רצונם של אזרחיה, רצון אשר בא לידי ביטוי בחוקה ובבחירות התקופתיות. אין ספק שמודל זה של מדינת כל אזרחיה הוא אידיאלי וראוי, אך אינו מתממש במציאות הפוליטית בשום מדינה בצורתו הטהורה. גם המדינות המצהירות על עצמן כאזרחיות ושוויוניות ביותר, נוסח צרפת, ארצות־הברית ובריטניה, אינן מצליחות לעמוד בחזונן הן בצורה מלאה. כמו כן, מודל המדינה האזרחית מתייחס למציאות המסוכסכת כאילו היא לא קיימת ואיננה משפיעה על סיכויי הפתרון הפוליטי לסכסוך. המעבר ממצב סכסוכי למצב אזרחי שוויוני וחופשי הוא אידיליה שמימושה נתקל בקשיים גם במדינות המצהירות על עצמן כגן עדן, כמו ארצות הברית, קנדה או אוסטרליה (Haveman, 1999; Kymlicka, 1995).

קוטב אחר של פתרונות, ההפוך לראשון, מתבסס על חלוקה בין הקבוצות המסוכסכות ומיסודה של הפרדה במסגרת מדינות שונות. פתרון זה יוצא מנקודת הנחה שהקבוצות המסוכסכות מהוות כבר ישויות מדיניות שקיומן הוא עובדה בשטח. קבוצות אלה, בין אם הן לאומיות או תרבותיות, שואפות לשמור על עצם קיומן ולהכפיף את פתרונו המדיני של הסכסוך לרצונן ולהשקפותיהן. לכן מתבסס קוטב זה על חלוקה והצבת מחסומים וגבולות, חברתיים וגיאוגרפיים בין הקבוצות המסוכסכות. גם פתרון זה מבוסס על שוויון, אך כאן מדובר בשוויון נפרד המתבסס על הפתגם העממי: "חומות יוצרות שכנים טובים". זהו פתרון פשוט, המחזק את הזהויות החברתיות השונות, ושולט בהן באמצעות חוקיהן ומוסדותיהן. במסגרת זו, כל קבוצה שולטת במדינה עצמאית ובה היא רשאית לקיים החלטות, דיונים ופעולות כרצונה. דגם זה הוא הדגם ששולט בכיפת הפוליטיקה העולמית מאז תחילת המאה העשרים ובא לידי ביטוי בחלוקת הודו־פקיסטאן־בנגלדש, קוריאה, אתיופיה, סינגפור־מלזיה, קפריסין, יוגוסלביה, קוסובו, סודאן ובמקומות רבים נוספים.

פתרון החלוקה נשמע פשוט ונקי. הוא אמור להביא להפרדת הכוחות המסוכסכים ועם הזמן ליצירת מאזני כוח השומרים על הסטטוס־קוו. אך התבוננות בניסיון ההיסטורי

מצביעה על כך שבמרבית המקרים שהתבצעה בהם חלוקה על רקע סכסוך אתני או לאומי הסכסוך לא נפתר, אלא נוהל באופן שהוריד את רמת האלימות, זאת מבלי למנוע התלקחות עתידית. על כך מעידים הסכסוך ההודי־פקיסטני בחבל קשמיר, הסכסוך בחצי האי־הקוריאני והסכסוך בקפריסין (Lustick, 1997; McGarry and O'Leary, 2004; O'Leary and McGarry, 2007).

היות ומשמעותה של חלוקה היא ויתור של הצדדים על חלקים מהמולדת, יש לה התנגדות בקרב כוחות פוליטיים רבים. כוחות אלו הופכים פעמים רבות לגורמים מערערי יציבות במקרים שבהם החלוקה שואפת דווקא לייצר אותה (Kaufman, 1998). כמו כן, הטענה שחלוקה מתגברת על השונות, שמהווה מקור לסכסוך איננה נכונה (O'Leary, 2006a). השאיפה להומוגניות פנימית בכל אחד מצדדי החלוקה לא רק שלא התממשה, כמו במקרה ההודי, או האירי, אלא יצרה סכסוכים חדשים (O'Leary, 2006b; Horowitz, 1985).

בין שני המודלים הקוטביים הללו ליישוב סכסוכים ניתן לדבר על מספר אפשרויות ביניים. ברצוני להתמקד במודל ביניים אחד המשלב בין שני הקטבים המנוגדים גם יחד. מודל זה מחבר, בו זמנית, בין המסגרת המדינית האחת לבין השמירה על הזהויות הקבוצתיות וזכויותיהן להגדרה עצמית. למודל זה דוגמאות ותתי־מודלים שונים, ביניהם מדינה דו לאומית, מדינה רב תרבותית, מדינה קונסוציונאלית, פדרציה, קונפדרציה ומדינה אשר משלבת יסודות שונים מכל אחד מהצירופים הללו כפי שקורה בשוויץ, בלגיה, ספרד או קנדה. זהו המודל הקשה ביותר ליישום מבין הפתרונות המוצעים ולו רק בשל היותו פתרון ביניים המנסה לשלב בין צירופים ועמדות, שהינם לא פעם מנוגדים ולעיתים אף מתנגשים. כמו כן, המודל מחייב את סיומו המוחלט של הסכסוך והתמודדות איתו בכל הרמות, בכדי למנוע את התחזקותן של קבוצות או גורמים המעוניינים לשמר את הסכסוך ומצב הלחימה. מכאן ברור, שפתרון הביניים, על מנת להצליח, חייב להתבסס על מרכיבי המבנה החברתי השונים, כמו שייכות לאומית, אתנית, תרבותית ומעמדית ולקחת בחשבון את המבנה הפוליטי הקיים.

ביסודו של מודל הביניים עומדת מוכנות הדדית של הקבוצות המסוכסכות לוותר על הפרדה שלטונית ועל כוחן הצבאי. במדינה מסוג זה חייבת להתקיים תרבות פוליטית המבוססת על אמון הדדי, דיאלוג, שכנוע וקבלת פשרות. כמו כן, מודל הביניים מתבסס על הלך רוח המאפשר שותפות בתחומים מסוימים שמתאזנת עם הזכות לשמור על נבדלות בתחומי חיים אחרים. המבנה הרב־שכבתי הינו מרכיב חיוני במודל, זאת על מנת לאפשר לכלל האזרחים והקבוצות להכיר בכך שהמדינה ומרכיביה שייכים להם, ושביכולתם לקחת בהם חלק ללא כל מכשול או תנאי כאשר המגוון, ריבוי הדעות והחלוקה מתוך הסכמה הדדית שולטים בכיפה. מודל זה הוא דיפרנציאלי. זהו דגם

הדומה למודל שהציע אוטו באואר באוסטריה של סוף המאה ה־19, למודל הספרדי של ימינו או למודל הקנדי מאז תיקון החוקה בשנות השמונים של המאה העשרים.

המדינה על פי מודל הביניים הנה ישות בת כלאיים בעלת פנים רבות, שונות ומגוונות בהתאם לתנאים, לרצונות ולאינטרסים השונים, והיא מתבססת על סובלנות ופתיחות כלפי האחר, וכן על שינוי והתאמה. מדינה מסוג זה סותרת את עקרונות האדיקות הדתית על גווניה כמו גם את החרדיות, הסגירות, השמרנות והאמונה בכוחות מושיעים עליונים. זוהי מדינה המאמצת את האזרחות הדיפרנציאלית, ובה ההשתייכות למדינה וההשתייכות לקבוצה, לאומית או אחרת, מקיימות ביניהן קשר דיאלקטי, סינתטי שבמסגרתו שתי הזהויות מזינות וחופפות זו את זו באופן קבוע ומתוך היכרות הדדית. יש בכך הכרה בערך המוסף המתקבל כתוצאה מהגיוון, השיתוף, הפתיחות והדיון. זוהי מדינת שלטון החוק, אשר מכירה בזכות השוויון והחופש מחד, אך מנגד משליטה את רצונה הריבוני ושומרת על הסדר וההרמוניה בתוך השונות. זוהי מדינה של סובלנות, יצירה והמצאה אך גם מדינה של סדר, שלטון, כיבוד התחייבויות וקיום רבגוני של הקבוצות השונות המרכיבות אותה.

מודל זה של פתרון הנו בלתי מתקבל על הדעת במצב הנוכחי כפי שעולה מהתבוננות על מצבו של הסכסוך כיום. השלטון הצבאי הישראלי האלים והחלוקה והפיצול בקרב הפלסטינים מסכלים כל אפשרות להכלת מודל הביניים במצב הקיים. כמו כן, מאזן הכוחות הבינלאומי והאינטרסים של נבחרי הציבור השולטים בחברה הישראלית והפלסטינית מונעים דיון אמיתי במידת הריאליות של פתרון המבוסס על מסגרת מדינית משותפת. עם זאת, כבר הוכח בעבר שרצונה של ההיסטוריה חזק מרצונותיהם של אנשים, והחיים גדולים יותר משלטי החוצות התלויים ברחובות. ההתפתחויות הרבות על אדמת המריבה כולל התלקחות עימותים אלימים וסיכול הסיכויים לפתרונות אחרים, הופכים את המחשבה על פתרון הבנוי על שותפות לצורך דוחק. מי חלם ששלטון ההפרדה הגזעית בדרום אפריקה ייעלם במהירות בה נעלם? למרות ההבדלים בין המצב בדרום אפריקה לבין מצב הסכסוך הישראלי־פלסטיני ולמרות שדרום אפריקה הוכרה כמדינה אחת ולעומת זאת ישראל/פלסטין נתפסות כשתי ישויות מדיניות נפרדות, אין מנוס מלבחון את הלקחים מאותו מקרה וממקרים אחרים. זאת במיוחד על רקע העובדה שעקרון החלוקה נתקל בקשיים המבטלים מבחינות רבות את ההצדקות למימושו.

המציאות הפוליטית היומיומית באזורנו מצביעה על כך שאופק פתרון שתי המדינות לסכסוך הישראלי־פלסטיני הולך ומתפוגג. ההתנחלויות היהודיות בשטחי המדינה הפלסטינית העתידית ואזורי הביטחון שבכוונת ישראל לנתק, כגון בקעת הירדן, יותירו את המדינה הפלסטינית (בגדה המערבית וברצועת עזה) חשופה כעלה נידף ברוח. עם זאת, השלטון הקולוניאליסטי הישראלי לא יוכל להימשך לנצח. כמו כן, אפשרות הטיהור האתני, כפי שהתרחש באירועי הנכבה, אינה מציאותית בתנאים הנוכחיים, אם

כי לא ניתן לפסול את האפשרות שישראל עשויה להשתמש בה בעתיד. המשכו של המצב הנוכחי, יחד עם השינויים הדמוגרפיים יביאו לקריסת מנגנוני השלטון הישראלי בטווח הרחוק. הבסיס המוסרי של מדינת ישראל יתפורר, הן מבפנים והן מבחוץ, למרות המשך התעצמות כוחה הכלכלי והצבאי. הצידוקים המוסריים והפוליטיים להקמת ישראל והתמיכה לה זכתה התנועה הציונית בקרב יהודים ולא יהודים בעולם, במיוחד לאחר מלחמת העולם השנייה, הולכים ומאבדים מכוחם. ניתן לראות זאת בבירור בדעת הקהל במדינות המערב, למרות שהעמדה הרשמית של הממשלות עדיין לא השתנתה בהתאם (*The Economist*, June 3, 2010). בנוסף לכך, קיימים ויכוחים נרחבים בחברה הישראלית, גם אם אינם תמיד גלויים לעין, סביב מידת התועלת של הרעיון הציוני: האם הוא מספק מקום מפלט לעם היהודי? או שמא תוצאתו היא שליטה בעם אחר וסכסוך נצחי עמו, כאשר במקביל מתפתחים איומים ממשיים חדשים אשר יובילו למלחמת חורמה, שבמהלכה תשתמש ישראל בנשק להשמדה המונית (כמו בסיפור שמשון בתנ"ך)? שאלה זו עולה ביתר שאת נוכח התפתחות הטכנולוגיה הצבאית במדינות המקיפות את ישראל. כמובן שדיונים אלו מוגבלים לחלקים קטנים בציבור הישראלי. רובו של ציבור זה תומך בהמשך המצב הקיים ונהנה מהפריבילגיות במשאבים הטבעיים (קרקע) והחומריים (העברות וסובסידיות) של המדינה. אך המחלוקות וחוסר הנחת בחלקים מסוימים בחברה הישראלית, בעיקר במחנה ההומני־מוסרי שלה, הולכים ומתרחבים. ככל שגדל כוחם של תומכי העמדות הלאומניות, ובראשם המתנחלים, במוקדי הכוח בישראל, כך נחלשים השיקולים המוסריים והאנושיים שהצדיקו וממשיכים להצדיק את הקמתה של מדינת ישראל כביטוי לזכות ההגדרה העצמית של העם היהודי (גביזון, 2002). ככל שישראל מרבה להשתמש בכוחה הצבאי על מנת לכפות את רצונה על אדמות המריבה ברמה המקומית והאזורית, כך מתרבים הקולות העוסקים בשאלות מהותה של המדינה היהודית והגיונה המוסרי (שנהב, 2010; אזולאי ואופיר, 2010). טענתם של חלק מהעוסקים בסכסוך הישראלי־פלסטיני היא שמדינת ישראל מקעקעת את ההצדקות העומדות בבסיס קיומה ויוצרת מציאות המנוגדת ללגיטימיות שזכתה לה בעת הקמתה. המשך ההתעקשות הישראלית לשמור על אופייה היהודי של המדינה, תוך הרחבת שטחיה ושליטתה בעם הפלסטיני הם ניגוד שלא ניתן ליישבו וסופו שיביא לאובדן הלגיטימיות שלו ולשבירת המבנה המוסדי המתחזק אותו.

ההצדקות האפשריות לפתרון הריבונות המשותפת

ההצדקות לרעיון הריבונות המשותפת יכולות להשתקף בשני אופנים שונים: הראשון באמצעות שלילת האופציות החלופיות ובעיקר שלילת רעיון החלוקה שעליו מבוסס רעיון שתי המדינות; והשני באמצעות הצדדים החיוביים שבעקרון הריבונות המשותפת.

כמו כן, הצדקות אלה יכולות לבוא לידי ביטוי במישור העקרוני ובמישור המעשי. להלן טבלה ולאחריה הסבר מפורט המשקפים את הדיון בשני המישורים.

	שלילת החלוקה/שתי המדינות	יתרונות הריבונות המשותפת/המדינה האחת־לבוא
עקרוני	אין בפתרון החלוקה מענה לזכויות הבסיסיות של כל חלקי האוכלוסיה משני צידי הסכסוך. הוא שולל מחלק גדול מהפלסטינים את זכותם להגדרה עצמית. הוא מקבע את הפרגמנטציה של העם הפלסטיני שנכפתה בכוח. פתרון של שתי מדינות ריבוניות במרחב אחד הנתבעות על־ידי שתי הקבוצות הלאומיות הוא מקור מתמיד לחיכוך ומאבק.	הריבונות המשותפת עשויה לתת מענה לזכויות של כל הצדדים המעורבים. היא עונה טוב יותר על הקשר ההיסטורי והתרבותי של שני הצדדים המסוכסכים לכל ארץ המריבה.
מעשי	החלוקה לא מתממשת בפועל ומנוצלת לקידום הפרויקט ההגמוני הישראלי. זוהי נוסחה שהפכה קבילה בעיני ישראל כאשר הפכה לבלתי אפשרית מבחינה מעשית.	בפועל קיימת מדינה אחת מזה ארבעה עשורים וחצי וכל שצריך לעשות הוא להפוך מדינה זו לצודקת יותר. מדינה אחת פותרת את המאבק על בלעדיות של כל אחד מהצדדים על שטחים משלו על פי מפתח יחסי הכוח הקיימים.

1. שלילת נוסחת שתי המדינות

במישור העקרוני רעיון החלוקה אינו בעייתי אם הצדדים המעורבים בסכסוך מוכנים לקבלו ואף אחד מהם אינו משלם מחיר גבוה בגינו. הבעייתיות נוצרת כאשר רעיון זה שולל מחלק גדול של האוכלוסייה, שחיה במולדתה, זיקה ונגישות לחלקים מאותה מולדת שעוברים לשליטתה של קבוצה אחרת. החלוקה פוגעת בזכויות יסוד של אנשים אלו המאבדים חלק גדול ממרקם חייהם החברתיים ומאבדים את הקשר עם קבוצת ההשתתפות שלהם שהופכת לחלק מהצד השני. במקרה זה הם נאלצים לבחור בין שתי אפשרויות מרות ומקפחות. כמו כן, החלוקה מקבעת את הפרגמנטציה של העם הפלסטיני ובה בעת נותנת עדיפות ליחסי הכוח הקיימים. עדיפות זו מתבטאת בהמשך השליטה הישראלית בכל האזורים שחיים בהם יהודים. זאת ועוד – רעיון החלוקה מעלה תהייה בנוגע להיגיון העומד מאחורי גבולותיה. גם אם מקבלים את הטענה שעקרון החלוקה מהווה את הרע במיעוטו כפתרון לסכסוך העקוב מדם, עדיין מידת הצדק בגבולות

החלוקה מוטלת בספק. אמנם לא מדובר בצדק אבסולוטי, אך נישול חלקים גדולים מהאוכלוסייה הפלסטינית מזיקתה התרבותית וההיסטורית לביתה ושלילת משאביה הטבעיים מהווה פגיעה בעיקרון הצדק החלוקתי. החלוקה של 1947 שלא התקבלה על ידי ההנהגה הפלסטינית באותה תקופה, לא נתפסה כהוגנת ביחס לקשר ההיסטורי של העם הפלסטיני עם מולדתו ומשקלו הדמוגרפי בתוכה דאז. כמו כן, חלוקה איננה מצליחה להתגבר על שורשי הסכסוך ובעיקר איננה עונה על תביעת הפליטים לשוב לאזורים שמהם גורשו או נסו על נפשם בעת מלחמה.

נוכח זאת, החלוקה מהווה מקור לחיכוך מתמיד מאחר והתביעות הצודקות של חלק מהמעורבים בסכסוך לא נענות ואף מופרות ונדחקות בעקבותיה. אמנם פתרונות המבוססים על שותפות עשויים לפגוע בזכויות של קבוצות אוכלוסייה מסוימות, אך אין זו פגיעה בזכויות יסוד בסיסיות, כפי שיקרה בעקבות חלוקה. דוגמא בולטת לפגיעה כזו היא נישול הפלסטינים החיים בישראל מזכות להגדרה עצמית כלשהי. פגיעה זו הופכת אותם ל"דיירי משנה" בכל פתרון המבוסס על חלוקה. לעומת זאת, פתרונות המבוססים על ריבונות משותפת נותנים ביטוי לזכויות ההגדרה העצמית של כל מרכיבי האוכלוסייה המעורבים בסכסוך משני הלאומים.

ישראל מתעלמת מסעיפים והתניות של עקרון החלוקה הנוגעים לסוגיית הגבולות ולמבנה הדמוגרפי במסגרת גבולות מערכת השליטה שלה. במשך הזמן ישראל יצרה זיקה מהותית שלילית בין דחיית תכנית החלוקה על ידי ההנהגה הפלסטינית בשנת 1947 לבין זכותם של הפלסטינים לקיום לאומי במולדתם. החלטתה של ההנהגה הפלסטינית דאז מוצגת כמעין הצדקה להמשך המצב הקיים בו ישראל שולטת בשטחים שנועדו למדינה הפלסטינית, הן בגבולות החלוקה והן בגבולות ה־4 ביוני 1967. עמדה זו היא עקרונית בביסוס העמידה על אופייה היהודי של מדינת ישראל ועל הבלעדיות של השליטה היהודית במשאבי המדינה הטבעיים והחומריים. כמו כן, עמדה זו בשינויים קלים ממשיכה להוות יסוד לשליטה הישראלית בשטחים הפלסטינים שנכבשו ב־1967. טענות "הפכנו כל אבן" ו"אין פרטנר לשלום" אינן אלא תרגום עכשווי לטענות שהעלו מנהיגים ישראלים לאורך השנים וניתן לתמצת אותן באמרתו של אבא אבן: "הפלסטינים לא החמיצו שום הזדמנות להחמיץ הזדמנות". עמדה זו היא ערכית ונעטפת בהצדקות מעשיות המלבינות את פני ישראל ומצדיקות את המשך תחזוק הסטטוס־קוו הנוכחי.

במישור המעשי החלוקה לא סייעה להתמודדות עם מרבית הסכסוכים בעולם ואף העמיקה או קיבעה אותם, על אף השקט השורר בחלקם של מקומות אלו. המקרה של חצי האי־ההודי, חצי האי הקוריאני וגם במקרה של פלסטין המנדטורית מצביעים על המשך הסכסוך בדרכים שונות. הקמת שתי מדינות בהתבסס על עקרון החלוקה לא רק שלא פתר את הבעיה גם במקרה שלא קמה בו מדינה, כמו במקרה הפלסטיני, אלא לא הביא לסוף הסכסוך גם במקומות שבהם קמו שתי מדינות, כמו המשך הסכסוך בקשמיר,

בחצי האי הקוריאני, ובסודאן. הניסיון של מקרי החלוקה בתנאים יותר נוחים מלמד שפתרון שתי המדינות, גם אם יתממש, לא יפתור את הסכסוך הישראלי־פלסטיני.

במרכזו של פתרון שתי המדינות עומדות הפרדה וחלוקת הריבונות, על יסוד האמונה הרווחת לפיה שני העמים, הישראלי והפלסטיני, מוכנים לוותר על חלום השליטה בכלל אדמות הסכסוך. זהו פתרון המבוסס על החלוקה לפי גבולות ה־4 ביוני 1967, אשר במרוצת הזמן קיבל משמעויות שונות. פתרון זה עומד בבסיס שיחות השלום הישראליות־פלסטיניות, היכן שקיימת התגוששות על גבולות החלוקה הגיאופוליטיים והדמוגרפיים. אך רעיון החלוקה נותר יתום עד כה, כי כוחות חזקים מאוד בשני הצדדים לא ששים לקבלו ולכן מערימים קשיים על מימושו. מצד אחד, המדיניות הישראלית של המשך ההתנחלות היהודית בגדה המערבית מצביעה על חוסר הנכונות לקבל את עקרון החלוקה, כמובן כפי שהוא נהגה על ידי האומות המאוחדות, אך גם כפי שהוא שורטט מחדש בשיחות הישראליות־פלסטיניות או לאחרונה במתווה קלינטון. מצד שני, הפלסטינים אינם מקבלים את החלוקה המוצעת להם, כי היא טומנת בחובה עוול כפול. ראשית, חלוקה לפי קווי ה־4 ביוני 1967 משמעה שהפלסטינים מקבלים 22% ממה שהם רואים כמולדתם לעומת 78% שהישראלים מקבלים. הלחץ הישראלי לצמצום שטח זה באמצעות הרחבת ההתנחלויות היהודיות מוביל לטענה הפלסטינית שישראל דוחה את הסכם השלום על מנת לזכות בעוד חלקים משטחי האדמות הפלסטיניות שנכבשו ב־1967. אמנם ישראל פועלת במישור אחד על בסיס היגיון החלוקה ובניית גדר ההפרדה הוא הגורם הממחיש זאת, אך באותה העת ישראל ממשיכה במסע ההתנחלות כאילו שגדר ההפרדה איננה קיימת. שנית, גם אם ישראל מכשירה את תבנית השליטה שלה לחלוקה עתידית, זו תהיה לפי האינטרסים האסטרטגיים הישראלים, אשר לוקחים בחשבון את השליטה באזור ההר ובנתיבי תעבורה אסטרטגיים, במאגרי המים הטבעיים ובמרחב האווירי של השטחים הפלסטינים. מצב מסובך זה מחייב חשיבה מעמיקה לא רק על הסיכויים של החלוקה, אלא על הצדקותיה מול הצדקות פתרון המדינה האחת, שהפך לנושא דיון נפוץ מעל במות אקדמיות ותרבותיות רבות. ישנו צורך להודות בגלוי שהמציאות הדמוגרפית והאסטרטגית שהביאה לדומיננטיות של נוסחת שתי המדינות השתנתה כליל ושקבלתה של נוסחה זו על ידי ישראל הפכה למקובלת באופן מוצהר וישיר רק בשנים האחרונות, כאשר המדיניות הישראלית בשטחי הגדה המערבית הפכה את אפשרות הקמת המדינה הפלסטינית בשטחים אלה לבלתי מעשית.

למצב הדמוגרפי משקל מדיני מיוחד, ואין מדובר בשאלה מספרית בלבד. אופן החלוקה של התושבים בשטחים תחת שליטת ישראל הינו גורם בעל חשיבות עליונה בבואנו לבחון את השינויים שחלו במנטליות של התושבים ובשאיפותיהם. הפלסטינים מתגוררים במרבית חלקי פלסטין, ובשנים האחרונות חלה התקרבות הדדית במנטליות ובשאיפות של מרבית בני העם. עובדות אלו חזקות יותר מרצונה של ממשלת ישראל

להפריד בין הקבוצות הפלסטיניות השונות בתוך ישראל לבין אלו בשטחים שנכבשו ב־1967. כיום גם המגמות הרווחות בקרב ההנהגה הפלסטינית אינן יכולות למנוע קרבה זו.

לאורך תקופה ארוכה חולקו הפלסטינים לשתי קבוצות שההשתייכות אליהן הייתה בעלת משמעות רבה: בעלי אזרחות ישראלית ומנועי אזרחות כזו. אך האזרחות הישראלית הולכת ומרוקנת ממשמעויותיה הסובסטנטיביות וכך נשחק באופן הדרגתי ההבדל העקרוני בין בעלי האזרחות הישראלית לבין התושבים החיים תחת כיבוש, למרות שהבדל זה נשמר מבחינה חוקתית וסמלית (ג׳מאל, 2011).

עצם יחסה של מדינת ישראל לאזרחיה הפלסטינים כאל נתינים מדרגה שנייה מעלה תהיות לגבי אפשרויות מימושה של נוסחת המדינה היהודית והדמוקרטית שישראל מתהדרת בה רבות. יחס זה שנמשך באופן עקבי משנת 1948 מצביע על כך שנוסחת שתי המדינות הלאומיות והדמוקרטיות איננה מתממשת וכנראה בלתי אפשרית במסגרת מבנה יחסי הכוח בין האזרחים השונים בגלל תפיסת המדינה היהודית הרווחת בקרב הציבור היהודי בישראל. תפיסה זו, מבוססת על הנוסחה לפיה מדינת ישראל היא קודם כל מדינת העם היהודי ורק אחר־כך מדינת היהודים אזרחי ישראל. כמו כן, היא מבוססת על תפיסת המדינה היהודית כתפיסה מהותית, שבה המדינה מהווה סוכנת של העם היהודי, המקדמת את זהותו הלאומית האתנו־תרבותית. זהות זו טומנת בחובה שילוב מורכב של הדת היהודית והאתניות הביולוגית. בעוד שתפיסת מדינת העם היהודי יוצרת סתירה מהותית במשמעות הריבונות האזרחית ומרוקנת את הדמוקרטיה ממשמעות, תפיסת המדינה כמגינת הלאומיות כזהות אתנו־תרבותית מסוגרת, מרוקנת את אזרחותם של הפלסטינים מכל תוכן מהותי. בהקשר זה חייבים להדגיש את העובדה שנוסחת שתי המדינות מתעלמת כליל מקיומו של מיעוט פלסטיני גדול במדינת ישראל בעל מאוויים לאומיים וזכויות לאומיות שכל פתרון צודק חייב לתת להם מענה. פתרון שתי המדינות איננו טומן בחובו מתן מענה על השאיפות הלאומיות של הפלסטינים אזרחי ישראל. כמו כן, פתרון זה איננו נותן מענה לקשר ההיסטורי והחברתי בין אזרחי ישראל הפלסטינים לפליטים הפלסטינים וזכותם לחזור למולדתם. הוא לא לוקח בחשבון את השינויים המתרחשים בחברה הפלסטינית והבאים לידי ביטוי בעליית כוחות חזקים המשחקים תפקיד חשוב בסיכול האפשרות לפתרון שתי המדינות, כמו החמאס, אשר מצליח עד כה להטיל ווטו אידיאולוגי על עקרון החלוקה.

2. הצדקות הריבונות המשותפת/המדינה האחת

לפני שנוגעים בהצדקות, חשוב להזכיר שנוסחת הריבונות המשותפת או באופן ספציפי יותר המדינה־האחת־לבוא איננה נוסחה הומוגנית. בהתמודדות עם נוסחה זו חשוב

להבדיל בין מדינה אחת אוניטרית או פדראלית, אך ליברלית שאין בה הכרה בזכויות קיבוציות, כמו בארצות־הברית או בצרפת לבין מדינה אחת שהיא ביטוי לשלטון עצמי של קבוצות לאומיות או תרבותיות שונות ששומרות על אוטונומיה רחבה ומשתפות פעולה במישור הריבוני, כמו המצב בספרד, קנדה, שוויץ, הודו ועוד. אמנם דגמים אלה דרים תחת המותג מדינה אחת, אך קיימת ביניהם שונות תהומית ויש להם היסטוריות שונות. הם צמחו בנסיבות פוליטיות נבדלות ואינם תמיד מצליחים להתמודד עם האתגרים העומדים בפניהם, במיוחד כאשר מדובר במציאות מסוכסכת, כפי שהיה למשך שנים רבות בספרד או בקנדה. דגמים אלה של מדינות מעניקים השראה לחשיבה קונסטרוקטיבית על פתרון הסכסוך הישראלי־פלסטיני. מצד שני, הם שונים ואם חושבים על התהוותם מתעוררות ספקות לגבי מידת הריאליות של חשיבה על מסגרת מדינית משותפת בין שני עמים מסוכסכים, שרבים מהשייכים לכל אחד מהם פוסלים את הלגיטימיות של הצד האחר להתקיים.

נוכח זאת, החשיבה על פתרון של מסגרת מדינית משותפת במצב מסוכסך חייבת להתייחס לדגמים המורכבים של הריבונות המשותפת, כמו הדגם הספרדי, הקנדי, הצפון אירי וכו׳. כמו כן, החשיבה על מסגרת מדינית משותפת לא יכולה לבוא על חשבון זכות ההגדרה העצמית המוכרת בינלאומית של שני הלאומים המסוכסכים, אלא חייבת להכיל אותה. סוגיה זו תתקל בקשיים מוסריים גדולים ותהפוך כל אפשרות לשינוי המצב הנוכחי לאיום קיומי על הקבוצה הלאומית הדומיננטית. פתרון הריבונות המשותפת לא יכול להיות מתורגם כאמצעי לחיסולה של מדינה קיימת. כיוון כזה לא רק שהוא תקדימי ומסוכן, אלא שהוא בלתי אפשרי ולא תהיה לו תמיכה בינלאומית. הריבונות המשותפת חייבת להישען על יסודות טרנספורמטיביים ולא דפורמטיביים. מדובר בתהליך ממושך שבו השילוב וההכלה הם העקרונות המובילים ולא הכפייה, השליטה או ההדרה. אימוץ מושגים דפורמטיביים יקשה לא רק על המעבר המעשי מהמצב הנוכחי של כיבוש, הדרה ודחיקה למצב של שלטון משותף במסגרת מדינה אחת, אלא אפילו על פתיחת אופקי דיון וחשיבה תיאורטית על המצב, כפי שניתן להבחין במציאות של ימינו. אין מנוס בהקשר זה מלחשוב על תהליכי הכלה כלל־אזוריים שבמסגרתם הישות המדינית המשותפת תהפוך לחלק מאיחוד אזורי רחב יותר, כדוגמת האיחוד האירופי באגן המזרחי של הים התיכון.

נוכח דברים אלה, האופן השני להצדקת רעיון הריבונות המשותפת מבוסס על יתרונות המדינה האחת כשלעצמם, במישור העקרוני ובמישור המעשי, תוך הדגשת השותפות בין הקבוצות על פי מבנה דיפרנציאלי העונה על הזכויות והרצונות של שני הצדדים. במישור זה ניתן לדבר על הבחנה בין הצדקות שמושאן הוא האוכלוסיות היהודית והפלסטינית וזיקותיהן הטריטוריאליות, מצד אחד, והצדקות שמושאן הוא הסכסוך הממושך בין שני הצדדים, מן הצד השני. בבואנו לחשוב על שני הקולקטיבים

האנושיים ישנו צורך לחשוב על הפתרון הכי צודק לשניהם במידה שווה. פתרון הריבונות המשותפת הוא פתרון המונע עוול, יותר משאר הפתרונות, לכן הוא עדיף מבחינה מוסרית ואידיאולוגית. הוא מממש את הצרכים של מרבית הצדדים המעורבים בסכסוך. הוא הפתרון המורכב ביותר ולכן הוא מותאם למורכבות מערכת היחסים בין שני הצדדים ולתביעות הלאומיות של שני הלאומים. פתרון זה מצריך שינוי תודעתי, קבלה וסליחה קולקטיבית משני הצדדים, דבר שאיננו קל להשגה, אך אלה נדרשים גם בפתרון שתי המדינות ולכן לא מהווים גורם הפוגע בצדקתו של פתרון הריבונות המשותפת.

פתרון הדוגל בריבונות משותפת מבוסס על ערכי השותפות והשיתוף ועל עקרונות הצדק והשוויון. הוא מקדש את החופש ואת זכות היצירה של כלל האזרחים, כפי שתבעו הוגי הסדר המדיני והפילוסופים החברתיים, החל מ**הפוליטיאה** של אפלטון ו**אתיקה** של אריסטו, דרך **העיר האוטופית** של אל־פאראבי וכלה ב**תיאוריה של צדק** מאת הפילוסוף האמריקאי ג'ון רולס. מודל הריבונות המשותפת הנדרש בהקשר הספציפי הישראלי־פלסטיני מורכב יותר במישור המוסדי ממה שהוגים אלה הרגילו אותנו, אך במישור העקרוני מדובר בפתרון צודק ודמוקרטי יותר, התואם את החיבור בין שני המודלים העקרוניים שהוצגו בחלק הקודם. פתרון הריבונות המשותפת משלב בין הרצון להשתייכות לאומית לבין הרצון לשמור על מאפיינים תרבותיים נבדלים, וכן מבחין בין חופש המצפון והרצון לחיות בהתאם לערכים קבוצתיים ייחודיים לכל חברה, ובין הסדר המנהלי הכולל אשר כל האזרחים כפופים לו ללא הבדל. פתרון זה מבוסס על צדק מעברי ועל עקרונות ההכרה ההדדית הטרנספורמטיבית, אשר יוצרת מרחבי קיום משותפים המחייבים את ניהול הכוח במשותף ואחריות מוסרית הנחלקת בין שני הצדדים ומרכיביהם השונים.

אם יושת פתרון הריבונות המשותפת על היסודות הערכיים והמוסריים אשר עומדים בבסיסו, בעיקר זכות ההגדרה העצמית של שני הלאומים החיים במרחב הגיאו־פוליטי המשותף ודיפרנציאליות של המבנה הפוליטי הנחוץ למתן מענה על כך, יוכלו יותר אנשים משני הצדדים לממש את חלומם ומאווייהם הקולקטיביים וליהנות מתחושת השתייכות ומביטחון אישי מוחלט. הרי שני הצדדים מבטאים את חלומם הלאומי ביחס לכל שטח פלסטין המנדטורית. יהודים רבים רואים את שטחי הגדה המערבית כארץ אבות ופלסטינים רבים רואים בערי החוף את מולדתם. אמנם ישנם רבים אחרים, בשני הצדדים, המעדיפים הפרדה, אך זו נובעת מהרגל, פחד וחשדנות יותר מאשר מתוך חישוב מוסרי קר ומבוסס. הסכסוך העקוב מדם בין שני הצדדים יצר מצב של אי אמון וחוסר הכרה בסיסי בזכויות הצד השני. הוא גם חייב כפיית פשרה על כל אחד משני הצדדים שטרם הוכח שהיא כנה ואמיתית. במצב שבו חושבים על האספקטים המוסריים של פתרון הסכסוך, במנותק מהמציאות המעשית, אפשר לראות שפתרון הריבונות המשותפת מספק מענים למספר גדול יותר של בני אדם בשני הצדדים של הסכסוך. במישור העקרוני,

הגורם המוסרי הופך את מודל הריבונות המשותפת למוצדק יותר מאשר כל פתרון שבו הצדדים נאלצים לוותר על חלקים ממולדתם שאינם רואים להם שום תחליף.

הצדקה עקרונית נוספת נוגעת לסוגיית הסכסוך בין שני הצדדים. הסכסוך, שלא נראה שהולך להיפתר בטווח הקצר, מחייב לשקול את האיזון בין מחירו האנושי והחומרי לבין מחיר שינוי המבנה הקיים של הכיבוש למבנה של מדינה אחת. שיקול זה קשור לעובדת אי מימוש החלוקה של שטח פלסטין המנדטורית לשתי מדינות. במצב הנוכחי ולאחר ארבעה וחצי עשורים של כיבוש השתלטות והתנחלות ישראלית בשטחים המיועדים למדינה הפלסטינית, מחיר הדמוקרטיזציה של מערכת השליטה הישראלית הוא סביר יותר מאשר מימוש החלוקה בפועל, לאור התנאים הדמוגרפיים שנוצרו. חשוב לציין בהקשר זה שמשמעות החלוקה כיום איננה כמו משמעותה בשנת 1947 או בשנת 1967. אם ישראל מתעקשת על הקשר ההיסטורי עם כל שטחי פלסטין המנדטורית ואם הפליטים הפלסטינים מתעקשים על רצונם לחזור למולדתם, הסכסוך הופך להיות גורם המעקב את מימוש רצונותיהם של שני הצדדים. אם יוצאים מנקודת הנחה שהפרויקט ההגמוני הישראלי לא יוכל להמשיך ולהחזיק מעמד לאורך זמן ושאנו גולשים למצב של אפרטהייד, מחיר הדמוקרטיזציה של המבנה הפוליטי הקיים הופך לפתרון המוסרי והמוצדק ביותר לסכסוך הישראלי־פלסטיני. השותפות בשטחי המולדת המשותפת והשלטון המשותף והשוויוני יעקרו מן הסכסוך את אחד הגורמים העיקריים לקיומו ויעניקו לגיטימציה מלאה לשתי הקבוצות הלאומיות כך שיחושו ביטחון, שלווה והשתייכות, מבלי שירגישו צורך לבסס את הימצאותם ואת הלגיטימציה שלהם בכל עת על חשבון הצד השני. פתיחת אפשרויות לעתיד היא אחד הגורמים החשובים ביותר בשינוי ההתנהגות והתוכניות של אנשים משני הצדדים. היחסים בין הישראלים לפלסטינים יוכלו להשתנות ולהגיע לרמה חדשה רק כאשר תובטח הלגיטימציה לקיום כל אחד מהצדדים, וכאשר מאפייניו הייחודיים, הלאומיים והתרבותיים, יכובדו (Peled and Rouhana, 2004). חשיבה עתידית על פי ציוויים מוסריים צודקים עשויה להוות זרז לשינויים מבניים ופרסונאליים שתביא לפתרון עתידי מוצלח יותר מהמצב העקוב מדם הנמשך כבר למעלה ממאה שנים. בהקשר זה, שינוי אופי הריבונות הישראלית והתאמתה למציאות חדשה הופכת למוצדקת במיוחד אם משמעות השינוי היא לגיטימציה לשליטה יהודית במישורי חיים שונים של יהודים, לה יהיו זכאים מתוקף הריבונות המשותפת. זהו מעבר מתפיסות המבוססות על ניהול סכסוך, לפתרון המבוסס על טרנספורמציה של הסכסוך ועל התפייסות, שיניב מציאות שבה הצדדים המסוכסכים משתנים עם הזמן, תוך כדי קבלה הדדית. בפתרון מסוג זה הצדדים עוברים טרנספורמציה מעצם המאמצים להתמודדות מעמיקה עם אתגרי היומיום בקיום המשותף. זהו פתרון הבנוי על אמון והכרה הדדיים, האמורים לבוא לידי ביטוי במישור המוסדי.

במישור המעשי מזה ארבעה עשורים וחצי קיימת מדינה אחת בשטח פלסטין המנדטורית שאמור היה להיות אכסניה לשתי מדינות. מצב זה איננו נותן ביטוי לזכויות שני העמים המסוכסכים ולא נראה שבטווח הקרוב הוא ישתנה (גאנם, 2007). ההגמוניה הישראלית הולכת ומעמיקה את שליטתה בכל השטח ומבצעת בו שינויים מבניים שיתאימו להמשך הדומיננטיות שלה בכל האזור (Weizman, 2007). לכן, ישנו לא רק צורך, אלא גם ציווי מוסרי לחשוב על הפיכת המבנה הפוליטי הקיים לצודק יותר ולדמוקרטי יותר. מתן אזרחות לתושבים הפלסטינים במסגרת מדינת ישראל אין בו כדי לבסס צדק בין שני הצדדים המסוכסכים. רק שינוי המבנה הפוליטי ויצירת מבנה חדש שבו שני העמים נהנים מהגדרה עצמית ובה בעת בונים שותפות גורל, הבאה לידי ביטוי במסגרת מדינית משותפת, יוכלו להתמודד עם האתגרים האמיתיים העומדים על הפרק. ריבונות משותפת יכולה לבוא לידי ביטוי במדינה פדרטיבית דמוקרטית שבה נהנים כל האזרחים מזכויות שוות ויש בה ביטוי לזכויות הקולקטיביות של שתי הקבוצות הלאומיות המסוכסכות.

פתרון הריבונות המשותפת במסגרת מדינה אחת דמוקרטית יבטל את מצב השליטה והאפליה הגזעית והצבאית הקיימת היום, ויבסס את השוויון והחופש כיסודותיו המוסריים של הקיום המשותף. הוא גם ישחרר את הצדדים, ובמיוחד את הצד הנשלט, ממעשים חסרי מוסר והומאניות שמהם סבל די והותר, הבאים לידי ביטוי בהרג ללא הבחנה ובהפרת זכויות אדם בסיסיות. למרות שתשומת הלב במשוואת הכוח הקיימת כיום חייבת להתמקד בסבל הפלסטיני ולמרות שאין מקום להשוואה בין מצבם של הישראלים למצבם של הפלסטינים, הרי שחשוב לשקול גם את מצבם של הישראלים־היהודים, אשר מוטרדים מאיומים קיומיים. כמו כן הם גם מוטרדים מבעיית המוסריות מכיוון שהאיום הקיומי מזין את מכונת המלחמה הישראלית היוצרת התנהגות ריבונית שמכרסמת ביסודות המוסריים עליהם נשען הקיום הלאומי היהודי. הדבר חמור במיוחד על רקע העובדה שהשיח הלאומי הישראלי והנרטיב ההיסטורי היהודי בנויים על כך שהם רואים את עצמם כ"אור לגויים". זאת כאשר הם מייצרים מציאות של כיבוש, עושק ואלימות. נקודת מבט זו אינה מאפיינת את כלל הציבור הישראלי ויש בה מידה גדולה של הצטדקות וצביעות. יחד עם זאת, היא מעלה תהיות בקרב רבים מהאליטה התרבותית והאינטלקטואלית בישראל בנוגע להשלכות של היגיון הכיבוש ותרבות העליונות השוביניסטית, על ההצדקות לפרויקט הציוני בכללותו (שנהב, 2010; Gans, 2008). מחשבות אלה, אשר הממסד המדיני והביטחוני מנסה לדכאן ולאסור את ביטוין באמצעות מסעי הפחדה מפני הפלסטינים, משחקות תפקיד פוליטי חשוב במיוחד כאשר פלסטינים רבים מתחילים לשים לב לכך ולבקר את ההיגיון הטמון בהמשך ההגמוניה היהודית, וחותרים להציג את משמעויותיו של היגיון זה בפני כלל הציבור הישראלי בצורה עדינה, אך מתמשכת.

אישי ציבור בעלי השפעה בחברה הישראלית מנסים להציג את המתנחלים כמוקעים מן העדה וכמי שמטמאים את פניה ה"אמיתיות" והטובות של ישראל ושל החברה הישראלית, על מנת לנקות את מצפונה של ישראל ולהפגין את מוסריותה בעיני עצמה ובעיני העולם, תוך שהם מנסים לשמור על המסר ה"אמיתי", ההומאני והמוסרי של הציונות, לטענתם. מאמצים אלה אינם זוכים להצלחה רבה בגלל שהרעב בקרב הציבור הרחב וההנהגה הישראלית, להמשך התפשטות קולוניאליסטית המבוססת על רעיונות גזעניים, עדיין שולט. עמדות אלה משתקפות היטב בסקרי דעת קהל.[1] כמו כן הן כולאות את הפלסטינים במצב בלתי אנושי ויוצרות אילוצים מוסריים וערכיים המעמידים את כללי המוסר היהודיים בספק. אילוצים אלה סודקים את היגיון הקיום המדיני היהודי, כפי שהוא ממומש כיום בכללותו. שלילת הזכויות של קולקטיב אחר יש בה כדי לפגוע לא רק בהגיון, אלא בישות השוללת ואף בעיקרון שעליו ישות זו מבססת את עצם קיומה. ישראל איננה יכולה להמשיך לשלוט בעם אחר ובה בעת להתפאר במוסריותה ובטוהר נשקה. זהו ניגוד אינהרנטי שיוצר סכיזופרניות, הבאות לידי ביטוי בחוסר ביטחון קולקטיבי מתמשך. חוסר ביטחון זה משתקף בברוטאליות של מכונת המלחמה הישראלית: בבואה להתעמת עם הצד הפלסטיני היא משתמשת בכוח מופרז שמטרתו המרכזית היא גביית מחיר מקסימאלי בחיי אדם. הניסיונות הישראליים להציג את העימותים עם הפלסטינים כאילו מדובר במצב מלחמה אינם אלא עיוות של המציאות. לפלסטינים מעולם לא היה צבא סדיר ומאורגן נוסח ההגנה ולאחר מכן צה"ל. פעילותו של האחרון היא לרוב מול מליציות לא מאורגנות או מול אוכלוסיה אזרחית חסרת הגנה. הדבר נכון במיוחד כאשר ממקדים את תשומת הלב ביחסה של ישראל אל האוכלוסיה הפלסטינית שנותרה בשטחה לאחר 1948 ואל האוכלוסיה הפלסטינית שנפלה תחת שליטתה לאחר 1967. שתי האוכלוסיות האלה רובצות תחת שליטה ישראלית צבאית מלאה ללא שום יכולת לפתח כוח מגן צבאי כלשהו. יתר על כן, חשוב לציין שהשימוש באמצעים שונים כמו "חיסול ממוקד", "פעולה כירורגית", "מגן אנושי" "נוהל שכן" ו"תג מחיר" המנוגדים לחוק הבינלאומי, פוגעים לא רק בלגיטימיות של מבצעי הפעולות עצמן, אלא מקעקעים את מוסריותו של כל מבנה השליטה הקיים ומעמידים בספק רב את מוסריותה של הישות המדינית המבצעת פעולות מסוג זה.

חסרונות הריבונות המשותפת/המדינה האחת

חסרון מעשי של פתרון המבוסס על מסגרת מדינית משותפת לסכסוך הישראלי־פלסטיני הוא יצירת מצב שבו זכות ההגדרה העצמית של הפלסטינים לא תמומש ועקרון השוויון לא יתממש כלל. עקרון זה, שחייב להיות בבסיס מערכת היחסים בין הציבור היהודי לפלסטיני במישור האינדיבידואלי והקולקטיבי, חייב לקבל ביטוי במישור

המוסדי־פורמאלי והלא פורמאלי. אך, גם אם עקרון זה ימוסד באופן רשמי במסגרת קונסטיטוציונית משותפת ומוסכמת לא מובטח שהפערים הסוציו־אקונומיים בין החברה הישראלית לחברה הפלסטינית לצד הפריבילגיות מהן נהנים האזרחים היהודים לא יהוו גורם משמעותי בביסוס אי־שוויון מבני, שבו ימשיכו הפלסטינים להיות כפופים לשליטה ישראלית־יהודית. אם נעיין בצורה ריאלית במעבר ממצב הכיבוש העכשווי למצב של שלטון משותף בלי תקופת ביניים, אין מנוס מלקחת בחשבון שמעבר זה יבוסס על העקרונות ויחסי הכוח הנוכחיים. פערי העוצמה וההשפעה הקיימים במציאות הפוליטית הישראלית־פלסטינית ימוסדו במישור הלא פורמאלי, דבר שעשוי להרחיב את השליטה הקולוניאלית הישראלית בכלים פוסט־קולוניאליים רבים, המבוססים על השליטה בהון, מידע, טכנולוגיה, מיומנויות הניהול ומדע.

חסרון נוסף נוגע למשמעות זכות ההגדרה העצמית והרצון לשליטה בגורל המשותף, במיוחד במצב הקונפליקט הקיים. לאורך שנים רבות זוהה עיקרון ההגדרה העצמית עם ריבונות מדינתית. אמנם, רבים מהמשפטנים הבינלאומיים וההוגים הפוליטיים חולקים על פרשנות זו, אך בכל זאת ביחסים הבינלאומיים זיהוי זה הפך להיות הנוהג הדומיננטי. על בסיס הבנה זו הפך עקרון החלוקה להיות עקרון הנהוג בפתרון קונפליקטים בין קהילתיים, כמו בהודו־פקיסטאן, קוריאה, בפלסטין המנדטורית, ביוגוסלביה ובסודאן. עקרון זה בא לשקף את הרצון הקנאי של קבוצות לאומיות לשלוט בגורלן ואת החשדנות ההדדית בין קבוצות לאומיות שונות. הביטוי של יחסים אלה בישראל/פלסטין הוא אפילו קיצוני יותר מאשר במקומות אחרים בעולם. יחסים אלה מבוססים על דה־לגיטימציה הדדית עמוקה, דבר המעמיק את החשדנות ההדדית ומקשה על קיום מערכות שליטה משותפות. על רקע זה חותרות שתי הקבוצות הלאומיות להגדרה עצמית נפרדת. הפרדה זו מוצגת כזכות מצד אחד וכפתרון מעשי מצד שני. פתרון המדינה האחת עשוי לפגוע בזכות של שתי הקבוצות להביא לידי ביטוי את זכותן לשליטה עצמית ואוטונומיה תרבותית במסגרת מדינה ריבונית ייחודית. כמובן שפתרון זה מועדף על ישראלים יהודים יותר מאשר על פלסטינים, מסיבות הקשורות לסטטוס קוו ולפריבילגיות מהן נהנים הישראלים היהודים במצב הקיים, או במסגרת חלוקה לשתי מדינות לפיה 78% משטח פלסטין המנדטורית יישאר תחת שליטה ישראלית, בנוסף לשטחי ההתנחלויות שיסופחו לישראל במקרה של הסדר מדיני בין שתי מדינות.

חסרון נוסף של הריבונות המשותפת נוגע לסכסוך העמוק בין פלסטינים לישראלים על אורחות החיים הראויות. הפערים הם משמעותיים לא רק מבחינת ההבדלים בין יהודים לפלסטינים, אלא גם בהבדלים הנובעים מהנטיות התרבותיות החילוניות המערביות של חלק ניכר מהיהודים מול המסורתיות המזרחית של מרבית הפלסטינים. אמנם לא מדובר בשתי קבוצות לאומיות הומוגניות, אך האוריינטציה התרבותית של שתיהן שונה באופן עמוק. ישראל הרשמית רואה את עצמה כחלק אינטגראלי של העולם המערבי. תרבותה

ומנהיגיה הדומיננטיים נטועים עמוק במערב, גם אם קיימות קבוצות מסורתיות רחבות היקף בחברה הישראלית. מרבית הישראלים, כולל המסורתיים שביניהם, מעדיפים לראות את עצמם חלק מהתרבות היודו־נוצרית שמוקדיה במערב אירופה וצפון אמריקה. לעומת זאת, מרבית החברה הפלסטינית הינה מוסלמית מסורתית, הרואה את עצמה חלק מהעולם הערבי ותרבות האסלאם. מוקדי משיכה ציביליזציונים אלה נמצאים במתח רב, דבר שיקשה על מציאת מכנים תרבותיים משותפים שניתן להשתית עליהם את יסודות המסגרת הקונסטיטוציונית המשותפת. אמנם פערים תרבותיים ופוליטיים אפיינו מקומות אחרים בעולם שעברו שינוי מוסדי ופוליטי לאחר תקופות ממושכות של קונפליקט – למשל אירופה אחרי מלחמת העולם השנייה בה מתרחש תהליך איחוד שנמשך כששה עשורים – אך בכל זאת זהו מסע לא פשוט הבנוי על כוחות צנטריפטאלים חזקים שאינם קיימים כיום בהקשר הישראלי־פלסטיני.

קשיי ואתגרי פתרון הריבונות המשותפת

במישור המעשי ישנן מספר אבני נגף המפריעות לביצוע פתרון הריבונות המשותפת, ויש צורך להתמודד עמן בדרכים התואמות את האידיאלים שבבסיס עקרונות הפתרון האינטגרטיבי, כלומר, באמצעות שכנוע ודיון דמוקרטי.

הגורם הראשון הוא יחסי הכוחות הקיימים, אשר מוטים לטובת המפעל הציוני המתפשט, שמקדיש את כל כוחותיו הכלכליים, הטכנולוגיים והפוליטיים לקיבוע מצב ההגמוניה הרווח כיום. לאורך השנים הצליחה ישראל להרחיב את תחומי שלטונה, לדכא את ההנהגה הפלסטינית, לפצלה ולכופף את קומתו של העם הפלסטיני. הצלחותיה לאורך זמן מעודדות את המשכה של מדיניות זו, גם אם בשינויים קלים ובאמצעות מנגנונים שונים, כפי שקורה עם התרחבות ההתנחלויות תחת מסווה של משא ומתן ל"שלום". הממסד הביטחוני והצבאי זוכים לתמיכה רחבה בחברה הישראלית, דבר המהווה מכשול בפני כל פתרון של הסכסוך, גם כאשר מדובר בפתרון שתי המדינות, המקובל במישור ההצהרתי וקל וחומר כאשר מדובר בפתרון המדינה האחת, הנתפס כאיום וכאמצעי לקעקע את הלגיטימיות של מדינת ישראל, כפי שהיא נתפסת בעיני הציבור הישראלי־יהודי כיום.

הגורם השני הוא תודעת הטראומה, הפחד והחשדנות המושרשות בתודעה ההיסטורית היהודית, כתוצאה מהתנסויות היסטוריות קשות במקומות שונים בעולם. תודעה זו מקובעת ואף מוגברת בעוצמה רבה מתוך כוונה פוליטית בחינוכם של הדורות הנולדים בישראל. תודעת הפחד, אשר מקורותיה אמיתיים אך מנופחים למטרות פוליטיות, מבססת את הספק, חוסר האמון והפקפוק בכל שינוי של הסטטוס קוו, בו היהודים שולטים בגורלם ובביטחונם האישי והקולקטיבי (בר־טל, 2007). אין מנוס מלהזכיר

שעליית האסלאם הפוליטי, ההתקרבות לדת שהולכת ומתרחבת בחברה הפלסטינית ובעולם הערבי והדיבורים אודות התפשטות אסלאמית ו"ניצחון מובהק" מהווים אמצעים בעלי עוצמה להעמקת הפחד בלבבות הישראלים, ותורמים משמעותית לחיזוק הלכידות ביניהם ולתמיכתם במוסדות השלטון, דבר אשר משתקף בהיעלמותו המוחלטת של השמאל הישראלי (להט, 2004). נוכח זאת, חסם חשוב בפני קידום פתרון הריבונות המשותפת הוא עמדות קיצוניות המושמעות בזירה הערבית והפלסטינית, דבר המנוצל עד תום על ידי ישראל, כדי לשמר את מצב הסטטוס קוו.

הגורם השלישי נוגע לכלכלה ורווחה, ובא לידי ביטוי בפערים הגדולים בין רמת החיים בישראל לבין רמת החיים בחברה הפלסטינית. ישראל אינה רק מדינת לאום, אלא מפעל כלכלי קיבוצי, בעל מאפיינים קולוניאליים מובהקים שהצליח להשקיע את משאביו האנושיים ומקורותיו הפיננסיים בכלכלה העולמית, והשיג תל"ג הנחשב מהגבוהים בעולם והמאפשר רמת חיים המקובלת בחברות מערביות מפותחות. לעומת זאת, החברה הפלסטינית בשטחים הכבושים הנה בעלת תשתית כלכלית חלשה, דלת אמצעים וענייה. לכן הישראלים, כחברה וכפרטים, רואים בכל מצב פוליטי הגוזל מהם את השליטה על עושרם החומרי ועל מעמדם הכלכלי שלילה ישירה של היתרונות אשר בהם זכו לאורך השנים, ופגיעה ברמת החיים שממנה הם נהנים גם עתה. פתרון במסגרת מדינית משותפת משמעותו חלוקה מחודשת של המשאבים, שיתוף בהכנסה הלאומית ונסיגה בתוצר המקומי. גורמים אלה סותרים את האינטרסים והאידיאולוגיה הדומיננטיים בחברה הישראלית ופוגעים באינטרסים הכלכליים הישירים של מרבית תושבי ישראל היהודים. נוכח זאת, קיים ניגוד בסיסי בין האינטרסים הכלכליים הישראלים, הבאים לידי ביטוי בשאיפה לשימור המצב הנוכחי לבין האינטרסים הכלכליים הפלסטיניים. ערבויות בינלאומיות העשויות להקל על שינוי התפיסה הכלכלית הרווחת לא קיימות, דבר שהשתקף בתקופת האופוריה של תהליך אוסלו בה נחשף שהנהנים העיקריים מהשלכות המשא ומתן הם הישראלים ומתי מעט בקרב ההנהגה הפלסטינית בשטחים הכבושים (Ben Porat, 2009).

הגורם הרביעי הוא התפתחותה של הנהגה פוליטית פלסטינית, המקבלת את התפיסות הפוליטיות הרווחות בסדר הפוליטי הציוני. השאיפה לשלטון ולשליטה עומדת בראש מעייניה של ההנהגה הפלסטינית, גם אם הדבר נעשה במחיר ויתור על אספקטים עקרוניים בתביעות הלאומיות הפלסטיניות, כמו זכות השיבה. ההנהגה הפלסטינית שבויה בפתרון החלוקה ושתי המדינות גם מסיבות דיפלומטיות והצורך בתמיכה בינלאומית בשאיפות הלאומיות הפלסטיניות. יש לציין שתנועת השחרור העלתה בעבר את פתרון המדינה האחת באופן מאולתר וללא בחינה מעמיקה, כקלף מיקוח במשא ומתן, ובכך העניקה לגיטימציה לישראל לקעקעו תוך שימוש בנשק הדה־לגיטימציה והיעדר ההכרה, דבר שאילץ את אש"ף בלחץ בינלאומי לוותר על נוסחת

המדינה האחת לטובת נוסחת החלוקה לשתי מדינות. נוסחה זו לפתרון עדיין רווחת בקרב ההנהגה הפוליטית הפלסטינית בגדה המערבית, בקרב מנהיגיהם של הפלסטינים החיים בתוך גבולות 48′, ולאחרונה אף שמענו אותה כחלק ממשנתם של חלק ממנהיגי תנועת חמאס ברצועת עזה. באמצעות פתרון אוסלו והקמת הרשות הפלסטינית בשטחים הכבושים מאז 67′ העניקה ההנהגה הפוליטית הפלסטינית לגיטימציה לחלוקת הארץ על מנת להקים שלטון מפוצל ברמה המדינית והביטחונית, מבלי להתייחס לחלוקה החוקית והחברתית. כך נוצר מצב אבסורדי שבו הרשות הפלסטינית הפכה למובלעת בתוך מערכת השליטה הישראלית ושלום ההתנחלויות היהודיות הפך באופן עקיף לחלק מאחריותה של המשטרה וההנהגה הפלסטיניות. המשך המאמצים לכונן את המדינה הפלסטינית העצמאית למרות ההתפתחויות המדיניות, הדמוגרפיות והביטחוניות בשטחים הכבושים בשני העשורים האחרונים, מהווה מכשול בפני שינוי דעת הקהל הפלסטינית, אם כי פתרון המדינה האחת הפך לנושא מדובר בקרב אישי ציבור פלסטינים מתחומי האקדמיה והתרבות בשטחים הכבושים, בתוך ישראל ובפזורה הפלסטינית.

הגורם החמישי הוא התמיכה הבינלאומית בחלוקה ובמאבק בכל תכנית מדינית שעשויה להשתמע ממנה דה־לגיטימציה של מדינת ישראל, כפי שהתהוותה בעקבות מלחמת 1948. למרות חיצי הביקורת המעטים המופנים כלפי מפעל ההתנחלות בשטחים הכבושים, מדינות אירופיות, ארצות הברית וקנדה – וכן מדינות חזקות נוספות כגון סין, יפן, הודו וקוריאה הדרומית – מקיימות מערכות יחסים דיפלומטיות וכלכליות מסועפות עם ישראל, דבר המבטא תמיכה ולגיטימציה של מדיניותה. אירופה היא השותף הכלכלי הגדול ביותר של ישראל, והיא השוק השני בגודלו למוצריה, אחרי ארצות הברית. מדינות אירופיות מרכזיות וארצות הברית מספקות תמיכה פוליטית, דיפלומטית וצבאית לישראל, ומסכלות כל ניסיון לערער על הלגיטימציה שלה, במסגרות בינלאומיות. תמיכה זו מציבה מכשולים בפני כל תוכנית מדינית שישראל אינה מעוניינת בה, ומאפשרת לישראל לנצלה על מנת לחזק את מפעלה ההתנחלותי. למרות ביקורת מסויגת על מדיניות ישראל בשטחים הכבושים, ארצות הברית ואירופה אינן נוקטות צעדים רציניים כנגד המשך התפשטות ההתנחלויות ובעד מימוש נוסחת שתי המדינות. עמדה זו מהווה גורם חשוב בהמשך העמדת הפנים בה ישראל מראה נכונות כביכול לממש פתרון המבוסס על חלוקה, אך בה בעת היא יוצרת מציאות של מדינה אחת, שאין ארצות הברית ואירופה מוכנות להודות בקיומה. מצב הכחשה זה מקשה על קידום פתרון צודק לסכסוך.

הגורם השישי הוא התנגדות אפשרית של הפליטים הפלסטינים שעדיין חולמים לחזור למקומות מגוריהם המקוריים. פתרון המדינה האחת, אשר חייב להיות פתרון מוסכם כדי להצליח, מחייב פשרות מסוימות בתחום זה, בעיקר על מנת למנוע היווצרות עוולות אנושיות חדשות. ידוע שרבים מהישובים היהודים שהוקמו מאז 1948 ועד ימינו

הם על הריסות הכפרים הפלסטינים, אשר התרוקנו מתושביהם ברובם כתוצאה ממדיניות הפחדה ומניעת חזרה במהלך מבצעי צה"ל השונים מאפריל ועד דצמבר 1948 (קדמן, 2008). כל שאיפה של הפליטים הפלסטינים לחזרה למקומות מגוריהם המקוריים תביא לא רק להתנגדות, אלא גם תעלה בעיה מוסרית בפני אלה החותרים לפתרון צודק של הבעיה הפלסטינית. לכן, פשרה היא הכרחית, דבר שיביא לפתרון בעיית הפליטים בקרב יישוביהם המקוריים או במקומות חלופיים.

כל אלו יחד מהווים רשת שלמה של מכשולים המונעים מפתרון הריבונות המשותפת להפוך לתוכנית מדינית מעשית, למרות היותו פתרון מוסרי וטוב ליציאה מהסבך הישראלי־פלסטיני. היות וגורמי המשיכה של תוכנית זו וגורמי הסלידה ממנה הנם רבים ושונים, יש לפעול להפיכתה לרעיון מקובל ולמודל אידיאלי אפשרי, על מנת לקדם אפשרויות מציאותיות למימושה בעתיד. יש צורך דוחק להרחיב את בסיס ההתייחסות לרעיון זה, לבחון אותו לעומק ולהתעמק ביתרונותיו ובחסרונותיו בהשוואה לניסיונות אחרים כגון דרום אפריקה, קנדה או ספרד, תוך התחשבות במאפיינים המיוחדים לאזור. כמו כן יש צורך בהשקעת מאמצים מתמשכים בקרב שני צידי הסכסוך, במיוחד כאשר אנו רואים שהוגי דעות יהודים רבים החלו להציג הצדקות חדשות לתוכנית המדינה היהודית הנפרדת, בניסיון להבחין בינה לבין תוכנית המדינה המתפשטת (הבאה לידי ביטוי, מנקודת מבטם, בהמשך התרחבות ההתנחלויות בשטחים הפלסטינים הכבושים מאז 67'). מקורות חדשים אלו, אשר נכתבים על ידי דמויות שונות ממיקומים שונים בזירה הפוליטית כגון חיים גנז (Gans, 2008) או רות גביזון (2002), משקפים את החששות הישראליים מפני אובדן ההצדקות לקיום המדינה היהודית וביסוסה על יחסי כוח קשיחים בלבד. אלו אותם חששות אשר מגבירים את הלגיטימציה של תוכנית המדינה האחת בעיני מעטים מהוגי הדעות היהודים. כמובן, שיש גם צורך במאמץ פלסטיני כולל כדי לשכנע את ההנהגה הלאומית הפלסטינית החילונית לסגת מתוכנית שתי המדינות, ולשכנע את ההנהגה הלאומית הדתית, המיוצגת על ידי חמאס, בצורך לקבל את הרעיון של מדינה אחת חילונית, רב־תרבותית ורב־דתית, כיוון ש"חופש הדת" ו"החופש מהדת" הם מהיסודות החשובים ביותר לדו קיום חברתי ופוליטי. כמו כן, יש צורך לשכנע את העם הפלסטיני בכללותו שפתרון הריבונות המשותפת איננו נרמול השליטה הישראלית בכל שטחי פלסטין המנדטורית ואין מדובר בלגיטימציה של התכניות המדיניות שמציג הימין הלאומני הישראלי בשנים האחרונות. בנוסף לכך, יש צורך לשכנע את הפליטים הפלסטינים שמדובר בפתרון שיאפשר להם לשוב לשטחי פלסטין ההיסטורית, אך לא בהכרח למקומות מגוריהם ההיסטוריים, לפחות במקומות שמיושבים בהם כיום אזרחים יהודים. מטרת הבהרת סוגיה זו היא מניעת מצב של היווצרות עוולות אנושיות חדשות בבואנו לתקן עוולות עבר, דבר שעשוי להעצים מחדש את הסכסוך.

סיכום

נוכח ניתוח זה ניתן להבחין שמבוך הסכסוך הישראלי־פלסטיני הוא קשה ומסובך במיוחד. עקרון החלוקה איננו מתממש, אך גם עקרון המיזוג איננו קל למימוש. נוסחת שתי המדינות איננה נראית ריאלית בטווח הקצר, אך גם נוסחת המדינה האחת אינה ריאלית יותר ממנה. בנוסף, הסטטוס קוו מחזק את מצב האפרטהייד ולכן הוא נפיץ. נוכח זאת, חשיבה על נוסחאות יצירתיות ליציאה מהמצב הקיים היא לא רק רצויה, אלא גם הכרחית. אין בכך כדי להבטיח פתרונות מיידיים. אך למרות זאת, חשיבה יצירתית יכולה לתרום להעלאת רעיונות העשויים לכבוש את דמיון בני האדם המסוכסכים, גם אם כיום רעיונות אלה נחשבים לכפירה בעיקר. דבר אחד ברור בהקשר זה: הרעיונות החדשים חייבים להיות פוסט־לאומיים, היות והלאומיות הנוכחית, בשני הצדדים, איננה מאפשרת יציאה לא מהמבוך הפוליטי ולא מהמבוך המוסרי.

נותר רק לציין שתוכנית המסגרת המדינית המשותפת הינה תוכנית פשרה לטווח הרחוק, וכיוון שהיא כה טעונה במציאות הנוכחית, יהיה עליה לעבור גלגולים ושלבים רבים. יתכן שאחד השלבים יהיה פיצול חלקי, מדורג וזמני בין הפלסטינים לישראלים, בתנאי שלא יהא זה פיצול מדיני אלא מנהלי, כמו שקורה בקנדה או בספרד באמצעות איחוד פדראלי. פתיחת הדלת לדיון בתוכנית זו, באמצעות שכנוע, הפצה והעלאת טענות והצדקות, היא חלק בלתי נפרד מההתקדמות לעברו. בהקשר זה עולות תהיות לגבי מוכנות בני האדם לקחת סיכונים קיומיים בתנאי אי־וודאות, במיוחד כאשר הם נהנים מזכויות יתר המבטיחות להם קיום ברווחה במחיר נמוך יחסית. תהיות אלה מחזירות אותנו לנקודת ההתחלה, דבר שעמד ביסוד החשיבה על כתיבת מאמר זה.

הערה

1 מדד השלום המבוצע על ידי מרכז תמי שטינמץ באוניברסיטת תל אביב משקף את עמדות הציבור הישראלי בסוגיות אלה. לפרטים ראו: www.peaceindex.org

רשימת מקורות

אזולאי, א. ואופיר, ע. 2010. *משטר זה שאינו אחד: כיבוש ודמוקרטיה בין הים לנהר*. תל אביב: רסלינג.
ארנדט, ח. 2011. *כתבים יהודיים*. תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד.
ארנדט, ח. 2010. *יסודות הטוטליטריות*. תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד.
ארנס, מ. 2010, 2 ביוני. אזרחות ישראלית לפלסטינים, *הארץ*, נדלה מ־ http://www.haaretz.co.il/opinions/1.1204701
בובר, מ. 1988. *ארץ לשני עמים*. תל־אביב: שוקן.
בר־טל, ד. 2007. *לחיות עם הסכסוך: ניתוח פסיכולוגי־חברתי של החברה היהודית בישראל*. ירושלים: כרמל.

גאנם, א. 2007, 11 ביוני. מדינה אחת מספיקה? *הארץ*. נדלה מ־
http://www.haaretz.co.il/opinions/1.1417054.
גביזון, ר. 2002. המדינה היהודית: הצדקה עקרונית ודמותה הרצויה. *תכלת, 13*. 65-88.
גיחון, מ. 1977. החשיבות ההיסטורית של יהודה ושומרון: ניתוח היסטורי, בתוך: א׳ שמואלי (עורך) *יהודה ושומרון: פרקים בגיאוגרפיה יישובית, כרך א׳*. (עמ׳ 49-74). תל אביב: הוצאת משרד הביטחון.
ג׳מאל, א. 2011. הזמן המוגזע ויסודות השליטה הקולוניאלית בהקשר הישראלי־פלסטיני. בתוך: י. אורון וי. לובלסקי (עורכים). *ג׳נוסייד: בין גזענות לג׳נוסייד בעת המודרנית* (עמ׳ 185-219). תל אביב: אוניברסיטת תל אביב והאוניברסיטה הפתוחה.
דיין, מ. 1981. *הלנצח תאכל חרב: שיחות השלום – רשמים אישיים*. ירושלים: עידנים.
הובס, ת. 2009. *לויתן: או, החומר, הצורה וכוח של מדינה כנסייתית ומדינתית*. ירושלים: שלם.
הלר, י. 2004. *מ׳ברית שלום׳ ל׳איחוד׳: יהודה מאגנס והמאבק למדינה דו־לאומית*. ירושלים: מאגנס.
הנדל, א. 2011. ספר, *מפתח*, 4: 143-166. נדלה מ־
https://webmail.tau.ac.il/horde/imp/view.php?actionID=view_attach&id=2&uid=543929126&mailbox=SU5CT1g&uniq=1335789068904
זנד. ש. 2012. *מתי ואיך הומצאה ארץ־ישראל?* תל אביב: כנרת־זמורה־ביתן.
חוראני, פ. 1990. *מקורות הסידוב הפלסטיני, 1948-1918*. ביירות: המרכז למחקרים פלסטינים.
טאוב, ג. 2007. *המתנחלים והמאבק על משמעותה של הציונות*. תל אביב: ידיעות אחרונות.
טל, י. 1996. *ביטחון לאומי – מעטים מול רבים*. תל אביב: דביר.
טל, י. 1976. תורת הביטחון: רקע ודינמיקה. *מערכות, 253*. 2-9.
יניב, א. 1992. *פוליטיקה ואסטרטגיה בישראל*. תל אביב: ספרית פועלים.
כספית, ב. והללי, י. 2007. עלייה בהזדהות ערביי ישראל עם איראן. *מעריב*, 13.3. נדלה מ־
http://www.nrg.co.il/online/1/ART1/555/618.html
להט, ג. 2004. *הפיתוי המשיחי: עלייתו ונפילתו של השמאל הישראלי, 2003-1993*. תל אביב: עם עובד.
לוי, י. 2007. *מצבא העם לצבא הפריפיריות*. ירושלים: כרמל.
קדמן, נ. 2008. *בצדי הדרך ובשולי התודעה: דחיקת הכפרים הערביים שהתרוקנו ב־1948 מהשיח הישראלי*. ירושלים: ספרי נובמבר.
רוסו, ז.ז. 2006. *האמנה החברתית*. תל אביב: ריסלינג.
רז־קרקוצקין, א. 1993. גלות בתוך ריבונות: לביקורת שלילת הגלות בתרבות הישראלית. *תיאוריה וביקורת*, 4, 23-54.
שבתאי, ש. 2010. תפיסת הביטחון הלאומי של ישראל – עדכון מונחי יסוד. *עדכן אסטרטגי, 13(2)*, 7-16.
שטרנגר, ק. 2010, 18 ביוני. בכל זאת מדינה אחת?. *הארץ*. נדלה מ־
http://www.haaretz.co.il/opinions/1.1207587
שמחוני, א. 2006. *עומק אסטרטגי והחזית המזרחית*. תל אביב: הוצאת בית ספר לממשל ומדיניות, אוניברסיטת תל אביב.
שנהב, י. 2010. *במלכודת הקו הירוק: מסה פוליטית יהודית*. תל אביב: עם עובד.

Aronson, G. 2012. Report on Israeli Settlements in the Occupied Territories, *A biomonthly publication of the foundation for middle east peace, 22(1)*. 1. Retrieved from http://www.fmep.org/reports/archive/vol.-22/no.-1/PDF
Ben-Porat, G. 2009. *Global Liberalism, Local Populism: Peace and Conflict in Israel/Palestine and Northern Ireland*. Syracuse: Syracuse University Press.
Bodin, J. 1992. *On Sovereignty: Four Chapters from the Six Books of the Commonwealth*. Cambridge: Cambridge University Press.
Derrida, J. 2005. *Rogues: Two Essays on Reason*. Stanford: Stanford University Press.

Feige, M. 2009. *Settling in the Hearts: Jewish Fundamentalism in the Occupied Territories*, Detroit: Wayne State University Press.

Gans, C. 2008. *A Just Zionism: On the morality of the Jewish state*. Oxford: Oxford University Press.

Havemann, P. 1999. *Indigenous Peoples' Rights in Australia, Canada and New Zealand.* Oxford: Oxford University Press.

Horowitz, D. 1985. *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley: University of California Press.

Kaufman, C. 1998. When all else fails: ethnic population transfers and partitions in the twentieth century. *International Security, 23(2)*. 120-156.

Kimmerling, B. 2001. *The invention and decline of Israeliness: state, society, and the military,* Berkeley: University of California Press.

Kymlicka, W. 2008. The Internationalization of Minority Rights. *International Journal of Constitutional Law 6(1)*: 1-32.

Kymlicka , W. 1995. *The Rights of Minority Cultures.* Oxford: Oxford University Press.

Lustick, I. 1997. The Illusion of a Radical Solution to Cultural Conflict when 'we' and 'them' are Part of 'us'", *Politics and the Life Science*, 16 (2): 262-264.

Magnes, J. L. 1948. For Jewish-Arab Confederation. *Commentry*, *6*. 379-383. Retrieved from http://www.commentarymagazine.com/article/for-a-jewish-arab-confederation/

McGarry, J. and O'Leary, B. 2004. *The Northern Ireland Conflict: Consociational Engagements*. Oxford: Oxford University Press.

Mouffe, C. 2005. *On the Political*. London: Routledge.

O'Leary, B. 2006a. *Debating Partition: Justifications and Critiques*. Working Papers in British-Irish Studies, No. 78. Institute for British-Irish Studies, University College - Dublin.

O'Leary, B. 2006b. Consociational Theory, Northern Ireland's Conflict, and its Agreement. Part 1: What Consociationalists Can Learn from Northern Ireland. *Government and Opposition, 41(1)*, 43-63.

O'Leary, B. and McGarry, J. 2007. *Understanding Northern Ireland: Colonialism, Control and Consociation*. New York: Routledge.

Obel, H. T. 2011. Transitional Justice: Toward a Differentiated Theory, *Oregon Review of International Law,* 13, 1-46.

Peled, Y. and Rouhana, N. 2004. Transitional Justice and the Right of Return of the Palestinian Refugees, *Theoretical Inquiries in Law*, 5(2), 317-332.

Said, E. 1999, 10 January. The One-State Solution, *The New York Times Magazine*. Retrieved from – http://www.nytimes.com/1999/01/10/magazine/the-one-state-solution.html?pagewanted=all&src=pm

The Economist, *Israel's Siege Mentality*, June 3, 2010. Retrieved from-http://www.economist.com/node/16274081.

Tilly, V. 2005. *The One State Solution: A Breakthrough for Peace in Israeli-Palestinian Deadlock*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Waldron, J. 1995. Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative, in W. Kymlicka (ed.) *The Rights of Minority Cultures,* (pp. 93-119) Oxford: Oxford University Press.

Weizman, E. 2007. *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation.* London: Verso.

Yiftachel, O. 2006. *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

זיו רובינוביץ* וג'ראלד שטיינברג**

תכנית האוטונומיה של מנחם בגין – בין ריאליזם מדיני ואידיאולוגיה

המאמר מציג את תכנית האוטונומיה של מנחם בגין תוך הבלטת התשתית הרעיונית שלה. מטרת התכנית היתה לאזן בין האידיאולוגיה הציונית הרוויזיוניסטית לבין המציאות המדינית, האזורית והבין-לאומית שבגין עמד בפניה. כציוני, בגין הבין שרוב יהודי בישראל הוא חיוני לשמירת ההגדרה העצמית של היהודים. כרוויזיוניסט, הוא האמין במרכזיות ארץ ישראל, כולל "שתי גדות לירדן". כדמוקרט, הוא הכיר בכך שלא ניתן לשלול זכויות פוליטיות של "ערביי ארץ ישראל" (הפלסטינים), במיוחד אם הם יהוו רוב באוכלוסיה. תכניתו התפתחה כדי לענות על הדרישות הסותרות של מקורות אלה. רבים מתומכיו ומשותפיו הפוליטיים התנגדו למהלכיו בעניין זה ואף ראו בהם בגידה רעיונית. הם היו נאמנים לאידיאולוגיה בלבד, בעוד בגין היה פרגמטי וריאלי יותר. התכנית הייתה פשרה בין הצורך לא לסגת מן השטחים שבגין טען בעקביות כי הם נחלת-אבות ששייכת לעם היהודי כזכות היסטורית, לבין הצורך הפוליטי למצוא פתרון בר-ביצוע לבעיה הפלסטינית. מכאן שמטרת התכנית הייתה לשלוט בשטח אך לא בתושבים.

המאמר מציג את הגישה האידיאולוגית והמעשית של בגין לתהליך חלוקת הארץ לאורך הקריירה שלו, משלילה מוחלטת ועד רעיון האוטונומיה. המאמר דן בתכנית האוטונומיה במיוחד בתקופת כהונתו של בגין כראש הממשלה, בדגש על המשא ומתן בין ישראל למצרים לפני, במהלך ואחרי ועידת קמפ דיוויד.

מבוא

מאמר זה יציג את תכנית האוטונומיה שהגה מנחם בגין תוך הבלטת התשתית הרעיונית שעליה צמחה. התכנית נועדה לאזן בין האידיאולוגיה הציונית הרוויזיוניסטית לבין המציאות המדינית, האזורית והבינלאומית, שנגלתה בפניו. בגין ראה את המצב לאשורו שנים לפני היבחרו לראש ממשלה, והחל לבטא מחשבות "קדם־אוטונומיות" כבר בהיותו ראש אופוזיציה. כציוני, הבין בגין שרוב יהודי בישראל הינו חיוני לשמירת ההגדרה העצמית היהודית. כרוויזיוניסט, אימץ בגין את רעיון מרכזיותה של ארץ ישראל, לרבות "שתי גדות לירדן". כדמוקרט, בגין הכיר בעובדה שלא ניתן לשלול מ"ערביי ארץ

*ziv.rubinovitz@gmail.com **gerald.steinberg@biu.ac.il

ישראל" זכויות פוליטיות, במיוחד לו היוו רוב באוכלוסייה. כתוצאה מכל אלה, התפתחה תפיסת האוטונומיה של מנחם בגין בכוונה לענות לדרישות השונות של שלושת המקורות הרעיוניים הללו.

רבים מתומכיו ושותפיו הפוליטיים של בגין התנגדו למהלכיו בעניין זה כשהיה ראש ממשלה, וראו בהם בגידה ברעיון. אותם מתנגדים מבית נותרו נאמנים לאידיאולוגיה בלבד, בעוד בגין היה פרגמטי וריאלי יותר. תכנית האוטונומיה הייתה פשרה בין הצורך האידיאולוגי לא לעזוב את השטחים שבגין טען בעקביות שהם נחלת אבות השייכת לעם היהודי כזכות היסטורית, לבין הצורך הפוליטי למצוא פתרון הומאני לפלסטינים. במלים אחרות, מטרת התכנית הייתה לשלוט בשטח אך לא באנשים.

בראשית המאמר יוצג תהליך חלוקת הארץ ויחסו של בגין אליו, ברמה האידיאולוגית וברמה המעשית. בתחילה, בגין התנגד נחרצות לתהליך וברמה האידיאולוגית המשיך לתבוע ששטחי יהודה, שומרון וחבל עזה יהיו בריבונות ישראל, אך ברבות השנים הוא מיתן את המימד המעשי של התביעה. לתהליך רב שנים זה נודע תפקיד מרכזי בהתגבשות הרעיון הבסיסי שמאחורי תכנית האוטונומיה של ראש הממשלה בגין. לאחר מכן, תוצג ההידיינות המדינית על התכנית, מול מצרים ובעיקר מול ארצות הברית, לפני, במהלך ואחרי ועידת קמפ דיוויד. שיאה של ההידיינות היה במשא ומתן על האוטונומיה שהחל במאי 1979, זמן קצר לאחר חתימת הסכם השלום בין ישראל ומצרים, והגיע מהר מאוד למבוי סתום, עד שנפסק לגמרי ב־1982.

רקע

רעיון שלמות המולדת (ארץ ישראל השלמה) הוא הבסיס האידיאולוגי שעליו השתית מנחם בגין את תפיסתו המדינית, שתכנית האוטונומיה נגזרה ממנה.[1] לפי תפיסתו, ארץ ישראל שייכת לעם היהודי, בהיותה מולדתו, ומרגע שאוחדה במלחמת ששת הימים אין לחלקה. עם זאת, בגין לא התעלם מקיומה בארץ של אוכלוסייה ערבית – ערביי ארץ ישראל כלשונו.[2] מטעמים ציוניים הוא לא רצה שאוכלוסייה זו תהיה חלק ממדינת ישראל, מדינת העם היהודי, אף כי הצהיר שערבי מהשטחים שיבקש להיות אזרח ישראל יקבל אזרחות בהתאם לחוק, ויוכל גם להשתכן בישראל. לפי תפיסתו, ערביי ארץ ישראל לא היו זכאים למדינה בשטחים שבמחלוקת, ולכן חשב על פתרון שיותיר את השטח בשליטה ישראלית אך יסיר את שליטתה מהאוכלוסייה עצמה. על־מנת להבין את התגבשות רעיון האוטונומיה, ראוי לחזור ולהבין את רעיון ארץ ישראל השלמה, ובעיקר את התפתחות המחשבה של מנחם בגין על פתרון הקבע לארץ זו. ככלל, ימחיש התיאור להלן את המתח בין האידיאולוגיה שלו ושל תנועתו לבין המציאות הפוליטית והמדינית. הפתרון של בגין למתח זה היה פרגמטי וריאלי.

ארץ ישראל היא ישות גיאוגרפית רבת גבולות. כבר במקרא הוגדרו לה גבולות שונים, והעידן המודרני רווי אף הוא בגבולות משתנים שלה (ואזנה, 2007; ביגר, 2001). עבור מנחם בגין, הקביעה המשמעותית ביותר – והיחידה שהייתה לה אחיזה משפטית בשלב בו בוצעה – הייתה זו שקבע חבר הלאומים ב־1920 כשטח המנדט הבריטי. הוא ראה את ארץ ישראל שהובטחה לעם היהודי לשם הקמת בית לאומי בהצהרת בלפור כיחידה הטריטוריאלית שנודעה בשם פלשתינה (Palestine), החופפת כיום לשטחי ממלכת ירדן, ישראל בגבולות 1967 והשטחים שבמחלוקת: יהודה, שומרון ורצועת עזה (Schneer, 2010; פרומקין, 1994). באותה עת, היה ברור לציונים שהבית הלאומי המובטח יוקם בשטח זה. ניתוק עבר הירדן המזרחי מארץ ישראל המנדטורית ב־1922 לטובת הקמת האמירות ההאשמית – לימים ממלכת ירדן – נתפס כבגידה בריטית ביהודים, בעיקר בעיני הרוויזיוניסטים (פרידמן, 2005).

צמצום ארץ ישראל לשטח שממערב לנהר הירדן התקבע בחסות בריטניה, ועם הענקת העצמאות ב־1946, ירדן הפכה לממלכה עצמאית, אם כי צבאה (הלגיון הערבי) פעל עד 1956 בפיקודו של ג׳ון גלאב (מוריס, 2006), מה שבמידה רבה אותת על כך שבריטניה עודה מעורבת בניהול ענייניה של ירדן. מלחמת העצמאות ב־1948 לא רק שלא הסתיימה באיחוד ארץ ישראל כפי שהייתה עד 1922, אלא הסתיימה בכך שצבא ירדן שלט ביהודה ושומרון ובירושלים העתיקה. ירדן סיפחה שטחים אלו במהרה והעניקה לתושביהם אזרחות (מוריס, 2006; מוריס, 2010; שליים, 2009, עמ׳ 47–48). בתחילה, כהמשך ישיר להשקפתו של זאב ז׳בוטינסקי על ניתוק עבר הירדן המזרחי מפלשתינה, שלל בגין את הלגיטימיות של ממלכת ירדן.[3] אולם, במרוצת השנים, קיבל בגין **למעשה** את עובדת קיומה עד כי בנאום ההשבעה שלו כראש ממשלה ב־20 ביוני 1977 קרא למלך חוסיין לעשות שלום עם ישראל (כפי שפנה ליתר ראשי המדינות השכנות לישראל).

קווי הפסקת האש בסיום מלחמת העצמאות הרחיבו במידה ניכרת את השטח שיועד למדינה היהודית לפי החלטת החלוקה שהתקבלה בעצרת האו״ם ב־29 בנובמבר 1947. ריבונותה של ישראל על אותם שטחים שכבשה במהלך המלחמה לא הוטלה (כמעט) בספק.[4] מנחם בגין ותנועת חרות טענו, שאפשר היה להשלים את *שחרור המולדת* (כלשונם), והעצירה במה שנודע מאז *כקו הירוק* הייתה ״בכייה לדורות,״ כפי שכתב ביומנו דוד בן־גוריון על ההחלטה לא לכבוש מידי הלגיון הערבי את יהודה ושומרון למרות יתרונה הצבאי המובהק של ישראל באותה עת (שליים, 2005, עמ׳ 58). בגין הסכים עם בן־גוריון בעניין זה, ובמשך השנים הבאות לא הרפה מהעניין. בספרון *״השקפת חיים והשקפה לאומית (קווי יסוד)״* מ־1952, בו הציג את תפיסתו המדינית והחברתית, דן בגין בצורך של תנועתו לקרוא לשחרור כל חלקי המולדת כדי שתיווצר הנכונות לפעול לכך כאשר תהיה קונסטלציה מדינית שתאפשר זאת (בגין, 1952 [2007], עמ׳ 38). ביוני 1967 באה ההזדמנות לתקן את המעוות מבחינתו, וכשר בממשלת הליכוד

הלאומי דחף הן לשחרור ירושלים והן להגעה עד נהר הירדן במהלך כיבוש יהודה ושומרון (שגב, 2005, עמ' 370, 373, 381, 387, 390; אורן, 2004, עמ' 254, 281–282, 293; גלוסקא, 2004; גולן, 2007, עמ' 219–220, 245, 255–257).

אולם, בסוף שנות החמישים החלו גבולות המולדת השלמה להתכווץ בהצהרותיו של בגין, כנראה מפני שהבין שהתמיכה הציבורית במפלגתו, יורדת. אריה נאור מסביר כי קווי הפסקת האש של 1949 נתפסו כסטטוס־קוו טריטוריאלי, והקריאה החוזרת ונשנית של בגין לתפוס שטחים מעבר לקווי הפסקת האש לא התקבלה באהדה (נאור, 2001, עמ' 100). אט־אט החל בגין לזהות את ארץ ישראל עם ארץ ישראל המערבית, דהיינו השטח שממערב לנהר הירדן (גולדשטיין, 2008, עמ' 111; Shelef, 2004).

אמיר גולדשטיין מייחס את השינוי בתפיסת גבולות ארץ ישראל, אצל בגין, למניעים פוליטיים: כדי להגביר תמיכה פוליטית בחרות, קיים בגין משא ומתן ארוך עם הציונים הכלליים על הקמת גוש פוליטי משותף (1955, 1958/9), אך הציונים הכלליים סירבו לקבל את תפיסתו הטריטוריאלית של בגין. בגין סירב לוותר על התביעה היסודית למולדת השלמה בגבולות שהוא ראה בחזונו, אך נראה שהוא היה מוכן לקבל את המציאות הטריטוריאלית עד העתיד הרחוק, במסגרת כינון "יחסי שלום" במקום "הסכם שלום" (גולדשטיין, 2008, עמ' 111–112). השגת יחסי שלום עם שכנותיה של ישראל הייתה מאפשרת לבגין לקבל את המצב הקיים מבלי לוותר משפטית על שטח שלא היה בשליטת ישראל באותה עת. לבגין היו על כך מחלוקות עם הפלגים הקיצוניים יותר של חרות, שלא קיבלו את הפילוסופיה החדשה, אשר הוציאה ממפת ארץ ישראל של חרות את עבר הירדן המזרחי.

ההתמתנות של בגין, כך נראה, אכן נבעה מהתקרבותו למפלגות הליברליות,[5] משום שאלו סירבו לקבל את הניסוחים של חרות בעניין ארץ ישראל השלמה. איחוד של חרות, הציונים הכלליים והפרוגרסיבים היה מלכד את מחנה הימין במערכת הפוליטית הישראלית, ויוצר חלופה ליברלית בהשקפתה החברתית־כלכלית לתפיסה הדומיננטית הסוציאליסטית של מפא"י ומחנה השמאל. הניסיון הראשון לאיחוד היה כבר באמצע שנות החמישים, אך אז המשא ומתן הופסק בגלל אי הסכמה על אופי האיחוד וזהות המנהיג (בגין או פרץ ברנשטיין) וחוסר נכונות לפשרה משני הצדדים בעניין ניסוח המצע בסוגיית שלמות המולדת. ב־1956 הציונים הכלליים היו מוכנים לשלב במצע הצהרה עקרונית על זכותו הנצחית של העם היהודי על ארץ ישראל בשלמותה, אך דרשו שהמפלגה המשותפת תתחייב דווקא לקווי הפסקת האש, כדי שלא תצטייר כמפלגת מלחמה. בגין דרש בסבב השני של המשא ומתן שהציונים הכלליים יתחייבו לתמוך ברעיון שלמות המולדת, והיה מוכן למתן זאת בהצהרה על חתירה לשלום. הציונים הכלליים דחו את ההצעה בידיעה שמוסדות המפלגה לא יאשרוה (גולדשטיין, 2011, עמ' 116–119, 130–131).

בבחירות של 1959 הביסה חרות את הציונים הכלליים במחנה הימני, והשיגה 17 מושבים בכנסת לעומת 8 של הציונים הכלליים. עם זאת, חרות ראתה בתוצאה זו כישלון, מאחר והגדילה את ייצוגה בכנסת רק בשני מושבים, הרבה פחות משקיוותה להשיג (גולדשטיין, 2011, עמ' 121–124). בבחירות 1961 בגין המשיך בקו המתון, למרות שהמשא ומתן לאיחוד עם הציונים הכלליים שוב כשל.[6] בגין למעשה הסכים שעקרון שלמות המולדת יוגשם ב"אחרית הימים," דהיינו תנועת חרות קיבלה את הסטטוס־קוו הטריטוריאלי של אותה עת, ובכך הפגינה פרגמטיות (גולדשטיין, 2011, עמ' 132).

לאחר הבחירות של 1961, בגין יזם משא ומתן עם המפלגה הליברלית שקמה מאיחוד הפרוגרסיבים והציונים הכלליים. הוא לא דיבר על איחוד מפלגות, אלא על הקמת בלוק פרלמנטרי, בו כל מפלגה תשמור על ייחודה האידיאולוגי. המשא ומתן שוב כשל, אך ב־1964 הוא חודש כשבראש הליברלים עמדו יוסף ספיר ואלימלך רימלט. אלה עדיין סירבו לקבל את ההצהרה בדבר זכותו של עם ישראל על ארץ ישראל מחשש שבוחריהם יירתעו מלתמוך בגוש. בגין הסכים לכתוב במצע שהעיקרון חל רק על חרות (גולדשטיין, 2011, עמ' 132–133).

על מנת לאחד את הימין כחלופה למפא"י ויתר בגין פעמיים באותו שלב: הוא לא דיבר על איחוד המפלגות אלא רק על ריצה משותפת תחת השם גח"ל והסכים, כמו בסבב הקודם, שרעיון ארץ ישראל השלמה יחייב רק את חרות ברמה האופרטיבית, אף כי הליברלים כבר היו מוכנים לקבל את העיקרון ברמה התיאורטית. בנוסף לכך הוא ויתר בנוגע לשיבוץ ברשימה. הפעם לא הייתה כל מחלוקת שהוא יעמוד בראש הגוש, אך הוא הסכים לתת לליברלים ייצוג יתר (הרשימה הייתה שוויונית עד המקום ה־22, ואחר כך היו כמה אנשי חרות ברצף). גח"ל זכה ב־26 מושבים, ולמעשה ירדה חרות מ־17 ל־15 נציגים בכנסת. בגין התפשר על ניסוח המרכיב היישומי של עיקרון שלמות הארץ כדי לשכנע את הליברלים להצטרף אליו.[7] ההתמתנות של בגין, אם לא בעיקרון אזי לפחות ביישומו, נמשכה למעשה גם לאחר הקמת גח"ל, ולאחר הצטרפותה של גח"ל לממשלת הליכוד הלאומי ב־1967.

לפי אריה נאור, בגין טען לזכות יהודית היסטורית לריבונות על ארץ ישראל, וסירב להכיר בזכות דומה של כל עם אחר. הפלסטינים, כך האמין, זכאים לזכויות אזרח כתושבים, אך לא לזכויות לאומיות, בוודאי לא לזכות להגדרה עצמית בצורת מדינה. בגין האמין שלעם היהודי יש זכות היסטורית על כל ארץ ישראל, אך אין זה אומר שישראל חייבת לממש זכות זו. עבורו, המציאות המדינית קבעה שישראל תממש את זכותה היכן שיהיה זה ריאלי לעשות זאת, אך לא מעבר לכך. זו הסיבה שכראש ממשלה בגין אמר בנאום במכללה לביטחון לאומי ב־1982 שישראל לא תנסה לכבוש את שטח ירדן. מעשית, בגין ויתר על מימוש זכות העם היהודי על ירדן, בה האמין לאורך שנים. הוא אף היה נכון לחתום על שלום עם ירדן (נאור, 2001, עמ' 184–185). לא רק זאת,

אלא שבניגוד לרבים מתומכיו ושותפיו הפוליטיים, בגין מעולם לא קיבל את הסיסמה כי "ירדן היא פלסטין", מאחר והשתמע ממנה שלעם היהודי לא היו זכויות היסטוריות על ירדן, שכן הסיסמה ייחסה זכויות כאלה לפלסטינים (נאור, 2001, עמ' 186). במידת מה, כותב נאור, היה בכך ניצחון של דוד בן־גוריון ותנועת העבודה על בגין וחרות. נאור אף מזכיר, כי גם בן־גוריון האמין בזכות היסטורית של היהודים על השטח, אך הוא ביכר פשרה טריטוריאלית (שהשתקפה בקבלת תכניות החלוקה של ארץ ישראל על ידי היישוב שנים לפני הקמת המדינה) במטרה להגשים פוליטית את הזכות ההיסטורית בכל שטח שיינתן. בגין וחרות התנגדו, ותבעו לא להתפשר (נאור, 2001, עמ' 185 הערה 31). בחלוף הזמן קיבל בגין תפיסה זו – לפחות מעשית – על ידי ויתור על האפשרות למלא עד תום את הזכות כפי שהוא הבינה. אלא שבניגוד לתנועת העבודה, בגין דרש להגשים את הזכות על ארץ ישראל היכן שמדינת ישראל שלטה (דהיינו, יהודה, שומרון ועזה), בעוד תנועת העבודה, על פי רוב, הביעה נכונות לפשרה נוספת – על השטחים שבמחלוקת ממערב לירדן.

לאחר מלחמת ששת הימים, כשר בממשלות הליכוד הלאומי תחת לוי אשכול ויורשתו גולדה מאיר, הוביל מנחם בגין קו נצי שלא אבה לשמוע על ויתור על יהודה ושומרון. הוא החל בכך כבר שבוע לאחר שוך הקרבות, כשהממשלה דנה ממושכות מה לעשות בשטחים שזה עתה נכבשו. בגין היה שותף בוועדת השרים שניסחה את ההחלטה הסודית שהתקבלה ב־19 ביוני, וקבעה שסיני ורמת הגולן הם פיקדון לשלום עם מצרים וסוריה (בהתאמה), אך לא כך הגדירו את יהודה שומרון ועזה, כדרישת בגין (אבידן, 1987; פדהצור, 1996, עמ' 52–53, 55).[8] בדיונים על הצעת ההחלטה הציעו שרים רבים לתת לפלסטינים ביהודה ושומרון אוטונומיה. בגין טען לעומתם כי לדעתו, "מושג האוטונומיה [בגדה המערבית] מוליך למדינה פלסטינית בהיגיון הברזל של הדברים. [אם] אנחנו אומרים אוטונומיה, זו הזמנה למדינה פלשתינאית עצמאית" (אורן, 2004, עמ' 374).[9] לכאורה, יש בדעה זו של בגין סתירה עם מעשיו כעבור עשור, אך נראה כי האוטונומיה אותה שלל ב־1967 כללה מרכיב טריטוריאלי – כלומר שליטה בשטח – שלה הוא התנגד בכל תוקף, בעוד שכפי שיוצג בהמשך, האוטונומיה שבגין הציע הייתה א־טריטוריאלית.

בשלוש השנים הבאות הוביל בגין קו תקיף נגד החלטה 242 של מועצת הביטחון של האו"ם. כל עוד הממשלה הייתה בדעתו, נשאר בה, אך בסוף יולי 1970 הממשלה נכנעה ללחץ אמריקני וקיבלה את תכנית רוג'רס השנייה לחידוש המשא ומתן לשלום על בסיס החלטה 242 (אותה דחתה חודש קודם).[10] גח"ל פרשו מהממשלה בראשית אוגוסט.

בגין חזר לתפקיד ראש האופוזיציה, וחידד את ההבחנות בין עמדתו לבין עמדת ממשלת המערך. הוא תקף את הממשלה על נכונותה להסדרי ביניים שכללו נסיגות צבאיות, מאחר ועמדו בסתירה ישירה ומובהקת לעמדה שישראל הציגה כל העת, לפיה

תיסוג רק במסגרת שלום מלא. בעניין השטחים נותר בגין נאמן לעמדתו לפיה מדובר בשטחי מולדת ששייכים לעם היהודי ולכן לא יתכן שיימסרו לגורם זר, יהא זה המלך חוסיין (קרי האופציה הירדנית שביטויה המרכזי באותן שנים היה "תכנית אלון" שהציע סגן ראש הממשלה דאז, יגאל אלון) או – על אחת כמה וכמה – אש"ף.[11]

ברבים מהמאמרים שפרסם בעיתון מעריב מדי שבועיים בשבע השנים עד המהפך שהביאו ללשכת ראש הממשלה, עסק בגין במדיניות חוץ, ובעיקר בשתי חזיתות: סיני והשטחים שבמחלוקת. בחזית סיני בגין ביקר את ממשלת מאיר על כל נכונות להיענות ליוזמת השלום של נשיא מצרים אנואר אל־סאדאת, בטענה שזו רק מזימה, מאחר וסאדאת לא רק דרש נסיגה מלאה מכל השטחים שנכבשו ב־1967, אלא גם דרש לתת לפלסטינים את זכויותיהם הצודקות (בגין, 1971א; בגין, 1974א). לאחר מלחמת יום הכיפורים, המשיך בגין לבקר את ראש הממשלה החדש, יצחק רבין, על נכונותו להסדרי ביניים שכללו נסיגות משמעותיות, והתפלמס עם הממשלה ועם ארצות הברית על כל רמז לנכונות לפשרה טריטוריאלית בשטחים שבמחלוקת (בגין, 1974ב; בגין, 1974ג).

בחזית זו של השטחים שבמחלוקת (הגדה המערבית/יהודה שומרון ועזה), בגין היה עקבי בטענתו שהעם היהודי הוא הבעלים של השטח, ולכן השטחים הם בידי ישראל בזכות. הוא תקף את הרעיונות שעלו מממשלת רבין להחזיר את השטחים לידי המלך חוסיין, וקבע באחד המאמרים שזו "זוועה מוסרית," ושטרם קמה מדינה שתוציא הזמנה לפלישה מוסכמת (בגין, 1974ג).

יחד עם זאת, בגין שלל על הסף את רעיון סיפוח השטחים (annexation). הוא טען שאין צורך בכך, מאחר והם שייכים לעם היהודי. עם אינו מספח את שטחיו, אלא רק מחיל עליהם את חוקיו וריבונותו, ולכך הוא קרא (בגין, 1972). כנקודת השוואה, בגין ציין שצרפת לא סיפחה מחדש את חבלי אלזס־לוריין שחזרו לשליטתה אחרי הכיבוש הגרמני (שבמסגרתו כפתה גרמניה את אזרחותה על תושבי החבלים), אלא פשוט החילה עליהם מחדש את חוקיה (בגין, 1976).

בגין החל לגבש תכניות מדיניות חדשות במהלך כהונת רבין כראש הממשלה, וביוני 1975 הציג קווים כלליים לתכנית מדינית שכללה חמישה מרכיבים: "א. השבתת נשק מוחלטת. ב. משא ומתן ישיר על חוזי שלום. ג. הלאום הערבי בארץ ישראל יזכה באוטונומיה תרבותית. ד. זכות לערבים לבחור באופן חופשי את אזרחותם. ה. פתרון בעיית הפליטים" (הארץ, 1975). רעיון האוטונומיה התרבותית, שלא נראה מפותח דיו באותו שלב, בשילוב עם בחירת האזרחות ויישוב בעיית הפליטים הפלסטיניים מעידים על הכיוון שבגין חשב עליו: אוטונומיה ללא שליטה בטריטוריה; אלא שהוא לא אמר במפורש שיחיל את חוקי מדינת ישראל על שטחי יהודה, שומרון וחבל עזה.

הדמוגרפיה שימשה כאחד המניעים הבולטים לצורך לוותר על השטחים שבמחלוקת. בגין לגלג לא אחת על התחזיות הדמוגרפיות לפיהן היהודים יהפכו למיעוט בארץ

ישראל. הוא הראה שהחישובים המאיימים מבוססים על הערכות שגויות, ובעיקר מתעלמים (בגלל אי יכולת לדעת) מגלי עלייה שמשמרים את הרוב היהודי. בעניין זה הוא הראה נתונים לפיהם מלחמת ששת הימים גרמה לגלי עלייה משמעותיים, לאחר שנים אחדות של האטה בעלייה עד 1967, וטען כי הדמוגרפים מאיימים בעניין זה לחינם (בגין, תאריך לא ידוע; בגין, 1971ב).

בנאום בפרלמנט הצרפתי בדצמבר 1976 הציע בגין בסיס לפתרון היחסים בין היהודים והערבים בארץ ישראל.

> ודאי, עלינו להציג תכנית חיובית לפתרון היחסים בין הרוב היהודי ובין המיעוט הערבי בארצנו, במדינתנו. יש לנו תכנית כזאת. ניתן אופציה חופשית באזרחות לבני הלאום הערבי, שבו אנו מכירים. לאחר שחרורם של שומרון ויהודה לא נעשה את העוול שעשו הגרמנים לאחר כבשם את אלזס־לוריין ב־1870, משכפו את אזרחותם על כל תושבי האזורים האלה. בחירה חופשית ניתן לתושבים הערבים. ודין אחד יהיה להם ולתושבים היהודים. יהיו לאזרחים – גם יצביעו לכנסת; יעדיפו להיות תושבים ולא־אזרחים, יהיו להם כל הזכויות – זולת ההצבעה לכנסת. למיעוט הערבי תינתן אוטונומיה תרבותית... (בגין, 1976).

במצע הבחירות שלו ב־1977 הצהיר הליכוד כי "זכותו של העם היהודי לארץ ישראל היא זכות נצחית, שאינה ניתנת לערעור... לפיכך, יהודה ושומרון לא יימסרו לשום שלטון זר; בין הים לבין הירדן תהיה ריבונות ישראלית בלבד." באשר לאוטונומיה נכתב כי "ממשלת הליכוד תבטיח לבני הלאום הערבי בארץ ישראל אוטונומיה תרבותית, טיפוח ערכי תרבותם הלאומית, דתם ומורשתם, שילוב כלכלי מלא של כל חלקי הארץ ופיתוח אזורים, חקלאי ותעשייתי" (תלם, צבאג ונויברגר, 2004, עמ' 354–355). בנאום בפתיחת ועידת חרות ה־13, ב־2 בינואר 1977, אמר בגין כי

> לבני הלאום הערבי, אשר אנו מכירים בו, תינתן אופציה חופשית לקבל אזרחות ישראלית, או להחזיק באזרחותם הקודמת. אם יתאזרחו, יהיו להם כל הזכויות, לרבות הצבעה לכנסת, כמו לאזרחים יהודיים; אם לא יבקשו את אזרחותנו, יהיו להם כל הזכויות, זולת ההצבעה לכנסת, כמו לתושבים יהודיים. ללאום הערבי בארץ ישראל תובטח אוטונומיה תרבותית. בעיית הפליטים תיפתר בדרך הומאנית, מתוך הבנה אנושית על ידי שיינתנו להם דיור ועבודה (בגין, 1977, עמ' 3).

נראה כי גם בלי לומר זאת במפורש, תכניתו של בגין הייתה להחיל את הריבונות המשפטית של ישראל על השטחים, ולתת אוטונומיה לפלסטינים במסגרת ישראל. נראה כי היה בדעתו לנצל את היות הפלסטינים בשטחים אזרחי ממלכת ירדן כדי להימנע ממתן אזרחות גורפת, אך הוא גם נמנע מהזזתם מאדמתם.

ערב הבחירות, דנו מנחם בגין ומשה דיין בהצטרפות אפשרית של דיין לרשימת הליכוד לכנסת. דיין התנה זאת בהבטחה של בגין לא לספח את השטחים לישראל, ובגין

לבסוף נענה חלקית, והסכים לא לספחם כל עוד יהיה משא ומתן לשלום. אמנם השיחות לא הבשילו לכדי הצטרפות דיין לרשימת הליכוד, אך בהתבסס על הבטחה זו של בגין, דיין נענה להזמנתו לכהן כשר החוץ בממשלתו (דיין, 1981, עמ' 17; בן־אלישר, 1995, עמ' 16–17). הסכם זה עם דיין חיזק את הבסיס לתכנית האוטונומיה.

תכנית האוטונומיה של ראש הממשלה בגין – ריאליזם, לא אידיאולוגיה

ביסודה של תכנית האוטונומיה שהגה מנחם בגין עומד העיקרון לפיו בין הירדן והים לא תקום ריבונות נוספת, מעבר למדינת ישראל, על אחת כמה וכמה לא מדינה פלסטינית, שבאותה עת היה ברור שתהיה בשליטת אש"ף. בגין האמין לאש"ף שברצונו להשמיד את ישראל, והזהיר גם שמדינה פלסטינית תהיה "בסיס סובייטי במזה"ת" מאחר ובריה"מ תמכה באש"ף, וצפוי היה שתחמש את המדינה הפלסטינית, לו קמה. על אף חילוקי הדעות המהותיים על פתרון הקבע של הסוגיה הפלסטינית, הייתה תמימות דעים בין בגין, נשיא ארצות הברית ג'ימי קרטר והנשיא סאדאת בעניין אחד: שלושתם שללו הקמת מדינה פלסטינית עצמאית. אך בעוד סאדאת וקרטר דיברו (לא תמיד בקול אחד) על פדרציה או קונפדרציה עם ירדן, בגין סירב לוותר על השטחים, ולמעשה חשב על האוטונומיה כפתרון קבע. קרטר וסאדאת ראו בכל צורה של אוטונומיה שתקום, רק שלב ביניים לקראת מימוש זכות ההגדרה העצמית של הפלסטינים.

בגין תכנן לתת לערביי ארץ ישראל (קרי תושבי השטחים) לנהל את חייהם האזרחיים, המוניציפאליים והחברתיים, אך בשום אופן לא את חייהם המדיניים והביטחוניים, קרי ענייני פנים כן, יחסי חוץ וביטחון לא. במלים אחרות, בגין התפשר עד קצה גבול יכולתו על האידיאולוגיה. סיפוח השטחים היה מהווה מימוש של האידיאולוגיה שלו, אך בהכירו את עמדות העולם, ובהתאם להתחייבותו שבזכותה נענה משה דיין להצעתו לכהן כשר החוץ, דחה בגין את תביעת הריבונות הישראלית על השטחים בחמש שנים (לפחות), עד לסיום שלב הביניים. לאחר מכן, רצה בגין לתבוע ריבונות, לצרף את השטחים לישראל, ולהציע לתושבים הערבים לבחור בין אזרחות ירדנית ואזרחות ישראלית. כל אזרחות הייתה מקנה זכויות פוליטיות מלאות, כולל זכות הבחירה וההיבחרות, כל זאת מבלי להזיז איש ממקומו. ביסוד התכנית הייתה השלילה המוחלטת של מדינה פלסטינית.

לאחר בחירתו, התראיין ראש הממשלה המיועד מנחם בגין לכתב העת Time ופרס את משנתו המדינית. באשר לעתיד השטחים, הוא אמנם לא דיבר על סיפוחם, אך שלל לחלוטין את החזרתם לידי ירדן, מאחר וירדן עצמה החזיקה בהם באופן לא חוקי לאחר שפלשה לארץ ישראל במלחמת העצמאות. באשר לתושבים הערבים, אמר בגין, כי

הם יורשו לבחור את אזרחותם – ישראלית או ירדנית. ישראל לא תכפה עליהם את אזרחותה. בגין הוסיף כי

> התושבים יקבלו אוטונומיה תרבותית מלאה, ייהנו מהתקדמות חברתית וכלכלית, ויחיו בבתיהם. זו מולדתם – חיים איתנו. מה רע בחיים של רוב יהודי ומיעוט ערבי בשלום, בכבוד אנושי ובשוויון זכויות? אני מאמין שאנו יכולים לחיות יחד. זו אינה ארץ כבושה כפי שאנשים מפרשים מונח נורא זה. אנו נאפשר להם לחיות במולדתם (Neff & Halevy, 1977).

עם רעיון כללי זה נכנס בגין ללשכת ראש הממשלה והורה ליועץ המשפטי לממשלה, פרופ׳ אהרן ברק, לצקת בו תוכן משפטי. ההצעה שהבשילה לא הוצגה בארץ אלא לאחר שנחשפה בפני הנשיא קרטר. התכנית, שהוצגה לקרטר בוושינגטון באמצע דצמבר 1977, כללה 21 סעיפים תחת הכותרת "שלטון עצמי לערביי ארץ ישראל תושבי יהודה, שומרון וחבל עזה" (Home Rule for Palestinian Arabs, Residents of Judea, Samaria and the Gaza District). התכנית הבטיחה את ביטול המנהל של הממשל הצבאי בשטחים; הקמת מינהל אוטונומי; בחירות למועצת מינהל בת אחד־עשר חברים שתכהן ארבע שנים ותשב בבית לחם; זכאות בחירה מגיל 18; זכות היבחרות מגיל 25; אגפי המינהל: חינוך, דת, כספים, תחבורה, בינוי ושיכון, תעשיה מסחר ותיירות, חקלאות, בריאות, עבודה ורווחה, שיקום פליטים, ומינהל משפטי שיפקח גם על המשטרה; המועצה תבחר את ראשה; הביטחון יהיה בידי ישראל; לכל תושבי יהודה שומרון ועזה תהיה הבחירה לקבל אזרחות ישראלית או ירדנית ומי שיבקשה בישראל יקבלה לפי חוקי ישראל; מי שיבחר באזרחות ישראלית יהיה זכאי לבחור ולהיבחר לכנסת ומי שיבחר באזרחות ירדנית יהיה זכאי לבחור ולהיבחר בה; תושבי ישראל יהיו זכאים לרכוש קרקע ולהתיישב ביהודה שומרון ועזה ותושבי אזורים אלו יהיו זכאים לרכוש קרקע ולהתיישב בישראל; יובטחו חופש תנועה וחופש פעילות כלכלית הן בישראל והן בשטחים; העקרונות יהיו נתונים לבחינה מחדש כעבור חמש שנים (Home Rule for Palestinian Arabs, 1977).[12]

כאשר הוצגה התכנית בגרסתה הראשונה לממשל האמריקני באמצע דצמבר 1977, הבהיר ברק למזכיר המדינה סיירוס ואנס, שהמסד של התכנית הוא הרצון להימנע מעיסוק בשאלת הריבונות, ולכן העברת הסמכויות לרשויות המנהל העצמי תיעשה על ידי הממשל הצבאי ולא על ידי ישראל וירדן (חקיקה פרלמנטרית ישראלית או ירדנית הייתה נתפסת במקרה הישראלי כמעשה ריבוני ובמקרה הירדני כהכרה ישראלית בריבונות ירדן) (ברק, 1977). המשפט התקף, הבהיר ברק, יהיה החוק שהיה קיים עד 1967, תחיקת הביטחון של הממשל הצבאי, תקנות המועצה המנהלית, וחקיקת המושל הצבאי.

בגין הבהיר לקרטר בעת הצגת ההצעה, שישראל תתבע ריבונות על השטח אך הסוגיה לא תידון באותו שלב, כדי לאפשר השגת שלום (Avner, 1977, p. 13). בגין אישר את

הבנתו של היועץ לביטחון לאומי של קרטר, זביגניו בז׳ז׳ינסקי, שגבול הביטחון של ישראל הוא נהר הירדן, אך הריבונות שלה היא בקווי 1967, וכך יהודה, שומרון ועזה יתנהלו כאזורים אוטונומיים ללא הגדרת ריבונות (Ibid., p. 17). הוא ציין שלערבים ביהודה, שומרון ועזה, מעולם לא התאפשר לנהל את חייהם, וישראל מציעה לאפשר להם זאת. בגין הזכיר שכל תושבי יהודה ושומרון הערבים הם אזרחי ירדן, כולל תושבי מזרח ירושלים. תושבי עזה הם חסרי מדינה, משום שמצרים לא העניקה להם אזרחות. בז׳ז׳ינסקי שאל מדוע המועצה המנהלית תשב בבית לחם ולא בירושלים. בגין השיב שירושלים היא בירת ישראל, ואילו שכם היא ״מקור לצרות״ והזכיר את מה שקרה לדינה בת יעקב; והעיר שגם רמאללה יכולה להתאים, אם כי בית לחם היא מקום מצוין (Ibid., p. 21).

בשבוע שחלף בין הצגת התכנית בוושינגטון להצגתה באיסמעיליה לסאדאת, הספיק בגין לדון בה בממשלה ולאשרה כתכנית רשמית, אלא שהוכנסו בה שינויים והיא תפחה לתכנית בת 26 סעיפים. המסגרת המוצעת לא השתנתה, אך נוספו סעיפים משמעותיים: ועדה משותפת של ישראל, ירדן והמועצה המנהלית תחליט איזו חקיקה תישאר בתוקף, איזו תבוטל ומה יהיו סמכויות המועצה להתקין תקנות; ועדה דומה תדון בזכות ההגירה ליהודה, שומרון ועזה; המועצה תמנה נציגי תיאום מול ממשלת ישראל ומול ממשלת ירדן; ישראל שומרת את זכותה לריבונות בשטחים, אך תניח זאת לפי שעה למען השגת שלום; ויוצע הסדר מיוחד למקומות הקדושים בירושלים שיבטיח גישה חופשית (״אוטונומיה מנהלית״, 1977). אזכור תביעת הריבונות על השטחים במפורש היא הצהרת כוונות שמבהירה ששלמות המולדת חזרה לרמה המעשית במדיניות של בגין. הנכונות לעכב את הגשת התביעה לריבונות עד לשלב המשא ומתן על פתרון הקבע היא פשרה שבגין כבר הורגל בשכמותה, אך הפעם נקבע לה מועד פקיעה. בכך הובהר, כי תכנית האוטונומיה של בגין היא תכנית לפתרון קבע ולא לפתרון ביניים, מאחר וכל מה שהפלסטינים ישיגו בהסדר הקבע לא יכול להיות יותר ממה שישיגו בזמן שישראל לא מחילה את ריבונותה על השטחים.

יחסן הצונן של ארצות הברית ומצרים לתכנית האוטונומיה

ג׳ימי קרטר נכנס לבית הלבן ב־20 בינואר 1977 עם תכנית מדינית, שבחיבורה השתתפו כמה מבכירי יועציו, ובראשם פרופ׳ זביגניו בז׳ז׳ינסקי ופרופ׳ ויליאם קוונדט, במסגרת קבוצת חשיבה במכון ברוקינגס (The Brookings Institution, 1975).[13] תכנית ברוקינגס כללה נסיגה ישראלית לקווי הפסקת האש שקדמו למלחמת ששת הימים, בתיקונים קלים שיגבירו את ביטחונה של ישראל (לעומת ביטחונה במקרה של נסיגה מלאה). בנוסף,

קראה התכנית להקמת בית לאומי פלסטיני בשטחים שבמחלוקת. בתמורה, העולם הערבי נדרש להכיר בישראל, לבטל את החרם עליה ולכונן עמה יחסים נורמליים.

הגישה הכוללת של קרטר עמדה בניגוד מובהק לגישת הסדרי הביניים של הנרי קיסינג'ר, איש המפתח במדיניות החוץ בממשלי ניקסון ופורד. הביטוי המובהק ביותר לגישה של קיסינג'ר היה הסכם הביניים בין ישראל ומצרים בספטמבר 1975, שכלל נסיגה ישראלית מוגבלת בסיני, שלה התנגד בגין נחרצות (בגין, 1974ג). הביטוי המובהק ביותר של הגישה החדשה הייתה כוונת ממשל קרטר לכנס עד סוף שנת 1977 את ועידת ז'נווה, בהשתתפות כל מדינות המזרח התיכון והפלסטינים. ישראל לא ששה לוועידה בינלאומית, בהעדיפה משא ומתן ישיר עם כל מדינת עימות בנפרד.

למרות זאת, כבר בראשית כהונתו כראש ממשלה, הצהיר מנחם בגין שיהיה נכון להגיע לז'נווה לוועידה שתתפצל במהרה למסלולים בילטראליים, אך התעקש שלפלסטינים לא יהיה ייצוג עצמאי – בוודאי לא ייצוג של אש"ף. העיכובים הרבים, המהותיים והפרוצדוראליים, בדרך לכינוס ועידת ז'נווה גרמו לנשיא סאדאת לנקוט ביוזמה עצמאית ולדבר ישירות עם ישראל. מהלך זה החל בביקורו הדרמטי בירושלים ב־19 עד 21 בנובמבר 1977. בביקור זה סוכמו ברמה עקרונית כמה יסודות מרכזיים בהסדר השלום הישראלי־מצרי: נסיגה מלאה של ישראל לגבול הבינלאומי תמורת פירוז של סיני ממעברי הגידי והמיתלה מזרחה, כינון יחסים דיפלומטיים והחשוב מכל, מה שהיווה את הבשורה המהותית היחידה מהביקור: לא תהיה עוד מלחמה בין ישראל ומצרים, No more war.

רעיון האוטונומיה, כפי שבגין הציגו בבית הלבן בדצמבר 1977 התקבל בחשדנות רבה, אך כ"צעד בכיוון הנכון" כדברי קרטר. אולם, כאמור, קרטר בא עם תכנית סדורה עבור המזרח התיכון, ותכנית האוטונומיה לא תאמה לה כלל. הסיבה לכך נעוצה בהבדל היסודי בין שתי התוכניות – השטחים שבמחלוקת שלדעת קרטר צריכים לצאת מידי ישראל, נשארים בשליטתה לפי תכניתו של בגין. הפשרה המרכזית שעשה בגין היא הצעתו להותיר את שאלת הריבונות על השטחים פתוחה לתקופת הביניים בת חמש השנים. הוא אמנם הודיע שבתום התקופה ישראל תדרוש ריבונות על השטחים, אבל עד אז הוא הסכים לא לשנות את המצב הקיים. הצהרה זו העלתה מיד בעיה מהותית: מה יהיה מקור הסמכות לאוטונומיה? בעניין זה היה ויכוח ממושך שלא נפתר לגמרי. ישראל הציעה בתחילה שצה"ל, הריבון בשטח לפי אמנת ז'נווה, יהיה מקור הסמכות, אך ארצות הברית שללה זאת בטענה שאם כך, ישראל תוכל לשלול ממוסדות האוטונומיה את סמכויותיהם. מצרים דרשה שהריבונות תבוא מהאנשים בשטח, דהיינו שתקום מדינה או טרום מדינה פלסטינית. ארצות הברית דחפה בסופו של דבר לפשרה לפיה מקור הסמכות לאוטונומיה יהיה ההסכם שמכוחו היא תקום, כלומר שישראל לא תשלוט באוטונומיה, בוודאי לא לבד.

המשא ומתן הישראלי־מצרי הכיל כל הזמן את המסלול הדו־צדדי והאזורי – קרי הפלסטיני – עם מידה רבה אבל משתנה של זיקה (linkage) בין השניים. בגין הצהיר לכל אורך הדרך שאין לו כוונה לחתום על שלום נפרד עם מצרים, ומצרים כל הזמן לחצה לתת לפלסטינים אופק מדיני שיקרבם להגדרה עצמית לאומית וידחק את ישראל לסגת מכמה שיותר שטחים. כמו כן מצרים הצהירה שהיא לא תחתום על הסכם שלום נפרד. הזיקה בין שני המסלולים מנעה, כך נראה, התקדמות להסכם.

מוועידת קמפ דיוויד ועד חתימת הסכם השלום ישראל־מצרים

ועידת קמפ דיוויד כונסה בספטמבר 1978 כדי לנסות לשבור את הקיפאון במשא ומתן המצרי־ישראלי. הוועידה עסקה רוב הזמן בהסכם על סיני, מאחר והתברר לקרטר שאמנם יש מסגרת הבנות בין ישראל ומצרים באשר לסיני במובן הטריטוריאלי, אבל היישובים הישראליים בסיני ושדות התעופה שלה היוו אבני נגף להסכם, מכיוון שבגין מיאן להזיזם עד שקיבל ערבויות ביטחון מספקות.[14] בראש הערבויות הללו עמד הווידוא שסיני אכן תפורז מהמעברים מזרחה למעט כוחות מוגבלים שישהו בשטח באישור ישראל, לצד כוחות האו"ם, שלא יוכלו לעזוב ללא אישור פה אחד של מועצת הביטחון של האו"ם ואישור שני הצדדים להסכם.

קרטר, שבא לוועידה בעיקר כדי לדון במהותה של האוטונומיה וההסדרים שלה, הבין לאחר כמה ימים כי הוא עלול להחמיץ הזדמנות להשיג שלום בין ישראל ומצרים (Vance, 1983, p. 223), ולכן ריכז מאמץ בימים האחרונים לפתור את הבעיות הקשורות בסיני. פריצת הדרך שאפשרה את ההסכם הושגה רק בלילה האחרון של הוועידה, 16 בספטמבר 1978, כשסוכם סופית שארצות הברית תממן ותסייע בבניית שני בסיסי חיל אוויר חדשים בנגב במקום השלושה בסיני, ושאלת היישובים בסיני הועברה להכרעת הכנסת עם התניה ברורה כי ללא החלטה לפנות אותם, מצרים לא תשב למשא ומתן על הסכם השלום עצמו (Carter, 1982, pp. 319-403; Carter, 2010, pp. 210-249; Vance, 1983, pp. 219-226).

בלילה האחרון של הוועידה ניסה קרטר לחלץ מבגין התחייבות להקפאת ההתנחלויות בגדה המערבית. בידיעה שאין תכניות משמעותיות לבנייה בשטחים בחודשים שלאחר הוועידה, הסכים בגין להקפאה בת שלושה חודשים, זמן המשא ומתן לשלום שתוכנן בין ישראל ובין מצרים, כמחווה לא מוצהרת לסאדאת ועל מנת לרצות את קרטר. קרטר טען למחרת הפגישה, שבגין הבטיח הקפאה לתקופת המשא ומתן על כינון האוטונומיה הפלסטינית ביהודה, שומרון ועזה, ושאחר כך בניית התנחלויות תהיה רק בהסכמה הדדית. הוויכוח הפומבי בעניין ההתחייבות של בגין – שניתנה או לא ניתנה – העכיר

את האווירה בין ישראל וארצות הברית לאחר הוועידה, ולמעשה התפוגג באי הסכמה הדדית, אם כי היו סימנים שארצות הברית קיבלה את גרסתו של בגין.[15]

הסכמי קמפ דיוויד כללו הסכם ישראלי־מצרי על המסגרת להסכם השלום שהן התחייבו לדון בו בתוך שלושה חודשים והסכם מסגרת לשלום במזרח התיכון, שעיקרו עסק בפלסטינים, וקבע מסגרת כללית לדיון בכינון אוטונומיה עבורם בשטחים שבמחלוקת, שאמורה הייתה לקום בתום שנה של משא ומתן. המסמך קבע שבתוך זמן קצר תיערכנה בחירות בשטחים והמועצה שתיבחר תנהל את ענייני התושבים במשך חמש שנים, כאשר לקראת סוף התקופה אמורים להתחיל בדיון על הסדר הקבע, שבו כאמור ישראל עמדה לתבוע ריבונות.

לאחר אשרור ההסכמים בכנסת – כולל החלטה לפנות את היישובים מסיני – החל המשא ומתן לשלום עם מצרים. הנציגים המצרים ניסו כל העת לקשור כל התקדמות במשא ומתן לשלום עם התקדמות בנושא האוטונומיה, אך ישראל סירבה. לקראת סיום המשא ומתן על הסכם השלום באביב 1979, דרשה מצרים להציב קציני קישור ברצועת עזה. בגין דחה מכל וכל את הדרישה, שהיה בה קורט של אתגר לתביעת הריבונות הישראלית על הרצועה וכן זכר לשליטה המצרית בה. בגין כפה את הסרת הדרישה משולחן המשא ומתן, ולבסוף נחתם הסכם השלום עם מצרים ב־26 במרס, 1979. כעבור חודש, לאחר החלפת מכתבי האשרור הרשמיים, נכנס ההסכם לתוקף וכעבור חודש נוסף החלו שיחות האוטונומיה, שהתכנסו לראשונה באוניברסיטת בן־גוריון בנגב בבאר־שבע.

שיחות האוטונומיה – תוצאות צפויות מראש?

מצרים דרשה אוטונומיה "אמיתית" ("real" autonomy), כפי שאמר הרולד סונדרס כמה שבועות לפני שהחל המשא ומתן הרשמי על האוטונומיה (בר און, 1979). אוטונומיה "אמיתית" בגרסה המצרית כללה מימד טריטוריאלי, שלא היה מקובל כלל ועיקר על ישראל. ישראל, לפי אגרת ששלח בגין לאו"ם ולכל חברות הארגון בתחילת מאי 1979, הצהירה כי תקיים את כל התחייבויותיה בהסכם קמפ דיוויד בעניין הפלסטיני: "אוטונומיה מלאה לערבים הפלסטיניים, תושבי יהודה, שומרון וחבל עזה, תהיה הפתרון הצודק (the just solution) לבעיה זו [הפלסטינית]." ישראל הבהירה ש"בשום נסיבות היא לא תרשה הקמת 'מדינה פלסטינית' ביהודה, שומרון ועזה. מדינה כזו תהיה סכנת מוות לאוכלוסייה האזרחית של ישראל וביטחונה. היא תסכן גם את העולם החופשי." בגין התחייב גם לשמור על גישה חופשית לבני כל הדתות למקומות הקדושים בירושלים, שתישאר לנצח עיר מאוחדת, והזכיר את מרכזיותה בתולדות העם היהודי (רוזן, 1979).

עם פערי עמדה כאלו, היה זה כמעט בלתי אפשרי ששיחות האוטונומיה תצלחנה, מה גם שכאשר הן החלו, הנשיא קרטר היה טרוד במסע הבחירות שלו לכהונה נוספת, ולכן

לא יכול היה להפעיל לחץ מוחשי על הצדדים על מנת לסיים את המשא ומתן בהצלחה. בבחירות הובס קרטר בידי רונלד רייגן הרפובליקני, שמחויבותו לתהליך הייתה פחותה משל קרטר, כך שלחץ אמריקני מסיבי לא היה צפוי, ואכן לא בא.

בגין מינה את שר הפנים, יוסף בורג, ליו"ר המשלחת הישראלית לשיחות האוטונומיה. היה בכך איתות גלוי שיחסיו עם דיין מעורערים (למעשה, דיין היה על סף התפטרות, שאכן באה במהרה), וכן איתות סמוי לכך שישראל רואה בסוגיה זו עניין פנימי ולא בינלאומי. משה דיין הסביר בספרו *"הלנצח תאכל חרב"* כי התפטר מתפקיד שר החוץ באוקטובר 1979, בתחילת שיחות האוטונומיה, מאחר והיו לו חילוקי דעות מהותיים עם בגין על אופי היחסים עם ערביי השטחים. לדברי דיין, בגין והליכוד "שאפו להחיל את הריבונות הישראלית על שטחים אלה [יהודה, שומרון וחבל עזה], אך ספק אם לליכוד הייתה דעה מגובשת באשר למעמדם של הערבים היושבים בהם. בגין, עד כמה שיכולתי להבין מקטעי דברים שאמר, היה מוכן להעניק להם אוטונומיה במסגרת מדינת ישראל" (דיין, 1981, עמ' 11). הערכה זו של דיין מראה שככל הנראה בגין לא פרס באופן מפורש את תכניתו להסדר הקבע עם הפלסטינים, והסתפק בשאיפה להחיל ריבונות על השטחים. נראה כי בגין תכנן שהאוטונומיה שנקבעה לחמש שנים תעמוד גם אחריהן.

דיין כותב בספרו כי ישראל שינתה את עמדתה לגבי עתיד השטחים לאחר חתימת הסכם השלום עם מצרים. במקום הודעתה בתכנית האוטונומיה המקורית כי סוגיית הריבונות תישאר פתוחה, הממשלה קבעה עתה כי "עם גמר תקופת המעבר של חמש השנים תוסיף ישראל לקיים את תביעתה לזכות ריבונותה בשטחי ארץ ישראל: יהודה, שומרון וחבל עזה." דיין מבהיר, שהממשלה למעשה הכריזה כי היא שואפת להחיל את הריבונות הישראלית על השטחים ובכל מקרה תמנע הקמת מדינה פלסטינית (דיין, 1981, עמ' 12–13).

סיכום

הסוף ידוע: לא כוננה אוטונומיה פלסטינית. המשא ומתן שלאחר הסכם השלום עם מצרים נכשל מהר מאוד ולאחר שרייגן החליף את קרטר, המחויבות האמריקנית לתהליך התרופפה מאוד.

ימים בודדים לאחר חתימת הסכם השלום עם מצרים, נודע לישראל שה־CIA מכין דו"ח לקראת המשא ומתן על האוטונומיה, ומתמקד בין היתר ב

> אילוצים הפנימיים המשפיעים על עמדת ראש הממשלה ומרחב תמרונו. ההערכה אומרת כי עיקר הקשיים והאילוצים המגבילים את מדיניות ראש הממשלה מקורם בתוך מפלגתו והקואליציה, יותר מאשר במחנה האופוזיציה. האנליסטים נתבקשו לתת תשובה על השאלה הכפולה הבאה: האם לפנינו אילוצים שהינם באמת

> קשים והעלולים למצוא [ביטוי] בעמדה נוקשה של ראש הממשלה ובחוסר נכונות לוויתורים במשא ומתן על האוטונומיה, או שמא ראש הממשלה מנפח ומבליט כלפי חוץ באופן מלאכותי את האילוצים הללו על מנת להשתמש בהם כמכשיר להקלת לחציה של ארה"ב (תורג'מן, 1979).

לא נמצאה תשובת המומחים, אך מהנתונים הקיימים נראה שבעיקר נכונה הסיבה הראשונה: האילוצים על בגין – מבית ומחוץ – היו קשים ובמידה מסוימת בלתי פתירים. הוא לא יכול היה למתוח את הקו עם שותפיו במפלגה ובקואליציה מעבר למה שהם כבר הסכימו לו בהקשר הפלסטיני, קרי לכונן אוטונומיה לא טריטוריאלית עם כוונה ברורה לדרוש ריבונות על השטח בתום שלב הביניים. מצד שני, דרישות המינימום של מצרים וארצות הברית היו גבוהות ממה שהוא יכול היה להעביר פוליטית בישראל, וחשוב מכך- יותר ממה שהוא היה מוכן באופן אישי לתת. תכנית האוטונומיה שהוא שרטט את קוויה ודחף ליישומה הייתה בקצה גבול יכולת הוויתור שלו במתח המשולש שבו הוא פעל: ציונות, רוויזיוניזם ודמוקרטיה. חשוב גם לזכור, שסביר להניח שבגין היה מנצל את ההתנגדות מבית למהלכיו כדי לגרום לוויתורים של ארצות הברית בדרישות כלפיו או למתן ערבויות גבוהות מאוד תמורת היענותו ללחץ האמריקני. זאת, במסגרת מה שהוא היה מוכן לספוג ברמה האידיאולוגית.

לאורך שנים התמתן בגין מסיבות פרקטיות, לפחות ברמה הרטורית, כדי להשיג קולות שיקרבו אותו לשלטון. רבים מנאמניו ותומכיו, בעיקר בתנועת חרות (חלקם הלכו איתו עוד מימי המחתרת), סירבו לקבל את השינוי ונותרו נאמנים לאידיאולוגיה. כאשר בגין הציב בפניהם כראש ממשלה את תכניתו המדינית לנסיגה מלאה מסיני תמורת שלום ואת תכנית האוטונומיה, הוא מצא עצמו מותקף על־ידם. לראייה, בהצבעה בכנסת מעט יותר משליש מסיעת הליכוד (16 מ־45) נמנעו או התנגדו לו, ושניים מהמתנגדים – חברי הכנסת גאולה כהן ומשה שמיר – פרשו מהליכוד והקימו את תנועת התחייה. בעוד מתנגדיו מבית מוכיחים שהאידיאולוגיה מניעה אותם בכל עניין מדיני, בגין הוכיח כראש ממשלה שהוא פרגמטי וריאלי. אף שלא הושג הסכם על כינון אוטונומיה, ההתגמשות של בגין בענייני השטחים שבמחלוקת ונכונותו לנסיגה מלאה מסיני תמורת שלום מלא הן שאפשרו השגת הסכם שלום עם מצרים. האוטונומיה לא קמה מאחר ופערי העמדות בין הצדדים היו עמוקים מדי. בגין דבק ברוויזיוניזם הציוני שדגל בשלמות המולדת עם רוב יהודי, ובדמוקרטיה, כשהיה לו ברור שיהיה חייב לתת מענה לצרכי האוכלוסייה הלא יהודית, רק ללא מרכיב טריטוריאלי.

הערות

1 על המונח אוטונומיה, ראו לפידות, 2002, עמ׳ 162–163. לדיון תיאורטי נרחב יותר על תפיסת האוטונומיה במשפט הבינלאומי, ראו סוהן (Sohn (1980, pp. 180-190.

2 ההסבר של בגין לביטוי ״ערביי ארץ ישראל״: פלשתינה היא ארץ ישראל. העיוות הלשוני פלסטין מעיד על פניו שהארץ נטולת זיקה ליהודים. בגין אמר במשך שנים ארוכות, כולל בוועידת קמפ דיוויד, שבארץ ישראל (פלשתינה) יש שני לאומים – היהודים והערבים, ולפיכך יש יהודים פלשתיניים וערבים פלשתיניים, כלומר יהודי ארץ ישראל וערביי ארץ ישראל. כולם אזרחי הארץ, ומכאן נגזרות זכויותיהם האזרחיות.

3 בהקשר זה מעניין לראות את הצעתו של ז׳בוטינסקי לאוטונומיה כבר ב־1918/9 (גורני, 1993, עמ׳ 13–21).

4 למרות שחתמו עם ישראל על הפסקת אש ב־1949, מדינות ערב לא קיבלו את גבולותיה, שלא לדבר על זכות קיומה. היו גם דרישות בעולם שישראל תיסוג בחזרה לקווי החלוקה של 1947 (שלום, 1992, עמ׳ 197–213).

5 עד 1961 היו בישראל שתי מפלגות ליברליות: הציונים הכלליים והפרוגרסיבים. הפרוגרסיבים היו מתונים מאוד בהשקפתם המדינית, ובמרבית השנים עד 1961 היו שותפים בממשלת מפא״י. הציונים הכלליים היו שותפים לממשלה רק בחלק מכהונת הכנסת השנייה. בכנסת הרביעית (1959–1961) שתי המפלגות היו באופוזיציה. לקראת הבחירות לכנסת החמישית ב־1961 התאחדו שתי המפלגות למפלגה הליברלית הישראלית.

6 הציונים הכלליים למעשה התלבטו בין ריצה משותפת עם חרות או עם הפרוגרסיבים, ובחרו באחרונים.

7 לא כל הליברלים הצטרפו. המפלגה הליברלית, שהייתה איחוד של הפרוגרסיבים והציונים הכלליים מאז 1961, התפצלה לקראת הקמת גח״ל ב־1965, כשהפרוגרסיבים לשעבר כוננו את מפלגת הליברלים העצמאיים, שרצה לבד, שיתפה פעולה עם המערך ולבסוף נטמעה בו, ואילו הציונים הכלליים לשעבר המשיכו כמפלגה הליברלית לתוך גח״ל, עד שהתמזגו עם חרות לתוך הליכוד. על המשא ומתן בין חרות והליברלים ועל הפיצול בין הליברלים עם הקמת גח״ל ראו ויץ, 2003, עמ׳ 249–252; גולדשטיין, 2006, עמ׳ 293–342; גולדשטיין, 2011.

8 על עזה הייתה הסכמה נרחבת כי היא חייבת להישאר חלק ממדינת ישראל.

9 הכיתובים פלסטינית ופלשתינאית הם במקור.

10 תכניתו השנייה של מזכיר המדינה האמריקני ויליאם רוג׳רס מיוני 1970 (לאחר כישלון התכנית הראשונה מ־1969) קראה להפסקת אש במלחמת ההתשה, ליישום החלטה 242 באמצעות נסיגת ישראל משטחים שכבשה ב־1967, ולמשא ומתן לשלום בחסות שליח האו״ם, ד״ר גונאר יארינג. תחילה, ישראל דחתה את התכנית, אך מאחר ומצרים הסכימה לדון בה, נשיא ארצות הברית ריצ׳רד ניקסון לחץ על גולדה מאיר לקבלה תוך הבטחה שהנסיגה תהיה לגבולות בטוחים עם ערבויות אמריקניות, עד שנענה בסוף יולי.

11 על האופציה הירדנית מול האופציה הפלסטינית ראו Pedatzur, 1995, 2008.

12 זהו סיכום המסמך, ולא ציטוט מלא או מדויק, שלקוח מהמסמך בגרסתו העברית. ישנה גם גרסה אנגלית, שהועברה לגורמים הבינ״ל.

13 ברוזונסקי (Bruzonsky, 1981) מנתח את מדיניות ארצות הברית ביחס לשיחות האוטונומיה על־סמך מסמך ברוקינגס. נמחנוב (Nemchenov, 2009) טוען שפקידים אמריקניים שקלו את הזכויות הפלסטיניות דרך האינטרסים הביטחוניים והאסטרטגיים של ארצות הברית ובשל התפתחויות אזוריות הם נכשלו בניסיונם לשנות את הסטטוס־קוו.

14 מפאת קוצר היריעה במאמר זה, לא ניתן לפרט את כל המניעים וההסברים למהלכיו של בגין במהלך ועידת קמפ דיוויד ביחס ליישובי סיני ובסיסי חיל האוויר. בקצרה ניתן לומר, שהבסיסים היו עניין ביטחוני גרידא, ולכן היה יחסית קל לוותר עליהם, ברגע שארצות הברית התחייבה לממן את

בניית הבסיסים החלופיים בנגב, ובמסגרת כלל המחויבויות הביטחוניות שישראל קיבלה בתמורה לנסיגתה המלאה מסיני. הסוגיה הקשה יותר הייתה היישובים, שלגביהם היו שני טיעונים מרכזיים: אחד היה האתוס הציוני בדבר אי־הורדת נקודות יישוב, שלא הועלה בקמפ דיוויד כלל; ואחר היה השיקול הביטחוני לפיו היישובים היו מחסום קרקעי בין מצרים ורצועת עזה. הטיעון הזה התמוטט ברגע שהובהר שסאדאת מחויב לפירוז סיני בהתאם לכל דרישות הביטחון של ישראל. לאחר מכן לא היה עוד חשש אקוטי שצבא מצרים יוכל לשעוט לתוך ישראל. משבוטל החשש הביטחוני הפכו היישובים לבעיה פוליטית פנים־ישראלית, ולכן ניתן היה להעביר את גורלם להכרעה פנימית, בכנסת.

15 הביטוי המשמעותי ביותר לתמיכה האמריקאית לגרסתו של בגין בנוגע להתחייבותו להקפאת הבנייה ביהודה ושומרון הוא ההתבטאות של מזכיר המדינה ואנס בתת־ועדה של ועדת ההקצבות של הסנאט ב־26 באפריל 1979, לפיה הייתה הקפאה, אך ישראל כבר לא מחויבת בה. הדברים נאמרו חודש לאחר חתימת הסכם השלום עם מצרים (Statement of Hon., 1979, p. 1321). בגין התייחס להצהרה זו של ואנס כסוף פסוק לאותו ויכוח, ודאג שהמסר יעבור לבית הלבן (Evron, 1979).

רשימת המקורות

אבידן, מ. 1987. "19 ביוני 1967, ממשלת ישראל מחליטה בזה". *דבר*, 2 ביוני, 5 ביוני, ו־19 ביוני.

"אוטונומיה מנהלית של ערביי ארץ־ישראל תושבי יהודה, שומרון וחבל־עזה, אשר תונהג עם השכנת השלום". 1977, 23 בדצמבר. *גנזך המדינה*, א 4313/6.

אורן, מ. 2004. *שישה ימים של מלחמה: המערכה ששינתה את פני המזרח התיכון*. אור יהודה: דביר.

בגין, מ. תאריך לא ידוע. ארץ ישראל, "שלום ואזרחות". *מעריב*.

בגין, מ. 1952 [2007]. *השקפת חיים והשקפה לאומית (קווי יסוד)*. הוצאת "בסער", נציבות בית"ר בארץ־ישראל. ירושלים: מרכז מורשת מנחם בגין.

בגין, מ. 1971א. "אל תמהר מר סיסקו". *מעריב*, 30 ביולי.

בגין, מ. 1971ב. "תחזיות דמוגרפיות והמציאות". *מעריב*, 5 בנובמבר.

בגין, מ'. 1972. "לא רוצים סיפוח, אבל...". *מעריב*, 18 בפברואר.

בגין, מ. 1974א. "ההחלטה להאמין לערבים". *מעריב*, 5 ביולי.

בגין, מ. 1974ב. "כלתה שנה ומכאוביה, החלה שנה ובעיותיה". *מעריב*, 16 בספטמבר.

בגין, מ. 1974ג. "... ומר רבין מוליך למלחמה". *מעריב*, 24 בספטמבר.

בגין, מ. 1976. "מכשירי הקרקע למדינה פלסטינית". *מעריב*, 10 בדצמבר, עמ' 18.

בגין, מ. 1977. עיקרי דבריו של יו"ר תנועת החרות מר מנחם בגין בערב הפתיחה של ועידת תנועת החרות. 2 בינואר. *ארכיון מרכז מורשת מנחם בגין*, OP-192.

ביגר, ג. 2001. *ארץ רבת גבולות: מאה השנים הראשונות של תיחום גבולותיה של ארץ־ישראל, 1840–1947*. באר שבע: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן־גוריון בנגב.

בן־אלישר, א. 1995. *לא עוד מלחמה*. אור יהודה: ספריית מעריב.

בר און, ח. 1979, 10 במאי. מברק מס' 173 למנכ"ל משרד החוץ, "דברי סונדרס". *גנזך המדינה*, חצ 6869/1.

ברק, א. 1977, 16 בדצמבר. מברק לראש הממשלה, "פגישה עם שר החוץ האמריקאי". *גנזך המדינה*, חצ 6862/11.

גולדשטיין, א. 2006. שקיעת הציונים־הכלליים וכשלון האלטרנטיבה הליברלית, 1959–1961. *עיונים בתקומת ישראל 16*, 293–342.

גולדשטיין, א. 2008. מנחם בגין ורעיון שלמות המולדת עד מלחמת ששת הימים. *קתדרה 126*, 103–128.

גולדשטיין, א. 2011. משבר וצמיחה בדרכו של מנחם בגין אל המרכז הפוליטי הישראלי. בתוך: א׳ דיסקין (עורך), *מאלטלנה עד הנה: גלגולה של תנועה – מחרות לליכוד* (עמ׳ 116–148). ירושלים: כרמל ומרכז מורשת מנחם בגין.

גולן, ש. 2007. *מלחמה בשלוש חזיתות: קבלת ההחלטות בפיקוד העליון במלחמת ששת הימים*. תל־אביב: צה״ל – הוצאת מערכות ומשרד הביטחון – ההוצאה לאור.

גורני, י. 1993. *מדיניות ודמיון: תכניות פדרליות במחשבה המדינית הציונית, 1917–1948*. ירושלים: יד יצחק בן־צבי והספריה הציונית.

גלוסקא, ע. 2004. *אשכול, תן פקודה! צה״ל וממשלת ישראל בדרך למלחמת ששת הימים, 1963–1967*. תל־אביב: צה״ל – הוצאת מערכות ומשרד הביטחון ההוצאה לאור.

דיין, מ. 1981. *הלנצח תאכל חרב: שיחות השלום – רשמים אישיים*. ירושלים: ספרי ידיעות אחרונות/ הוצאת עידנים.

ואזנה, נ. 2007. *כל גבולות ארץ: גבולות הארץ המובטחת במחשבת המקרא על רקע המזרח הקדום*. ירושלים: מוסד ביאליק.

ויץ, י. 2003. מהאצ״ל לגח״ל: קווי מתאר של תנועת החרות, 1948–1965. *עיונים בתקומת ישראל 13*, 249–252.

לפידות, ר. 2002. המשא ומתן לאוטונומיה בעקבות הסכמי קמפ דיוויד, 59–1982. בתוך: מ׳ יגר, י׳ גוברין וא׳ עודד (עורכים). *משרד החוץ: 50 השנים הראשונות* (עמ׳ 161–167). תל־אביב: כתר הוצאה לאור.

מוריס, ב. 2006. *הדרך לירושלים: גלאב פשה, ארץ ישראל והיהודים*. תל־אביב: עם עובד.

מוריס, ב. 2010. *1948: תולדות המלחמה הערבית־הישראלית הראשונה*. תל־אביב: עם עובד וספריית ספיר.

נאור, א. 2001. *ארץ ישראל השלמה: אמונה ומדיניות*. חיפה: הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה וזמורה ביתן.

הארץ, 1975, 6 ביוני. בגין מתווה תכנית שלום. עמ׳ 3.

פדהצור, ר. 1996. *ניצחון המבוכה: מדיניות ישראל בשטחים לאחר מלחמת ששת הימים*. תל־אביב: ביתן הוצאה לאור, יד־טבנקין – מכון גלילי.

פרומקין, ד. 1994. *השלום האחרון: כך נוצר המזרח התיכון המודרני, 1914–1922*. תל־אביב: דביר.

פרידמן, י. 2005. כיצד נקרע עבר הירדן מעל הבית הלאומי היהודי בארץ־ישראל. *עיונים בתקומת ישראל 15*, 125–146.

רוזן, מ. 1979, 6 במאי. אגרת ליהודה בלום, מברק מס׳ 124. *גנזך המדינה*, חצ 6869/1.

שגב, ת. 2005. *1967 והארץ שינתה את פניה*. ירושלים: כתר.

שלום, ז. 1992. התנגדות בן־גוריון ושרת לתביעות הטריטוריאליות מישראל, 1949–1956. *עיונים בתקומת ישראל 2*, 197–213.

שליים, א. 2005. *קיר הברזל: ישראל והעולם הערבי*. תל־אביב: ספרי עליית הגג, ידיעות אחרונות, ספרי חמד.

שליים, א. 2009. *המלך חוסיין: ביוגרפיה פוליטית*. אור יהודה: דביר.

תורג׳מן, ד. 1979, 30 במרס. מברק למחלקת צפון אמריקה, ״אוטונומיה״, נר 495. *גנזך המדינה*, חצ 6868/9.

תלם, ע., צבאג, ש. ונויברגר, ב. 2004. *מדיניות החוץ של ישראל: קובץ מסמכים, חלק א*. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.

Avner, Y. 1977. “Meeting Between Prime Minster Begin and President Carter at the White House, Washington, D.C., Friday, December 16, 1977, @ 8:00 A.M.” Transcript (in English). MFA 6862/11.

Bruzonsky. M. A. 1981. America's Palestinian Predicament: Fallacies and Possibilities. *International Security* 6 (1), 93-110.

Carter. J. 1982. *Keeping Faith: Memoirs of a President*. New York: Bantam Books.

Carter, J. 2010. *White House Dairy*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Evron, E. 1979, June 11. "Statement Issued by Prime Minister Begin, Jerusalem, June 11, 1979" in a letter to Zbigniew Brzezinski. *Presidential Papers of Jimmy Carter*, National Security Affairs, Brzezinski Material, Country File, Israel 1-4/79 through Israel 4/25-30/80, box 36, folder NSA 6-36-2.

Home Rule for Palestinian Arabs, Residents of Judea, Samaria and the Gaza District. 1977, December 15, *Israel State Archives*, A 4313/6.

Neff, D. and Halevy, D. 1977, May 30. A Palestinian State: 'Inconceivable'. *Time*. Retrieved from http://www.time.com/time/printout/0,8816,914951,00.html.

Nemchenov, V. V. 2009. 'These People Have an Irrevocable Right to Self-Government': United States Policy and the Palestinian Question, 1977-1979. *Diplomacy & Statecraft* 20 (4), 595-618.

Pedatzur, R. 1995. Coming Back Full Circle: The Palestinian Option in 1967. *Middle East Journal* 49 (2), 269-291.

Pedatzur, R. 2008. The Rescue of King Hussein's Regime. *Civil Wars* 10 (3), 294-318.

Schneer, J. 2010. *The Balfour Declaration: The Origins of the Arab-Israeli Conflict*. New York: Random House.

Shelef, N. G. 2004. From 'Both Banks of the Jordan' to the 'Whole Land of Israel': Ideological Change in Revisionist Zionism. *Israel Studies* 9 (1), 125-148.

Sohn, L. B. 1980. The Concept of Autonomy in International Law and the Practice of the United Nations. *Israel Law Review* 15 (2), 180-190.

Statement of Hon. Cyrus R. Vance, Secretary of State: Hearing before the Subcommittee of the Committee on Appropriations, Foreign Assistance and Related Programs Appropriations, U.S. Senate. 1979, April 26.

The Brookings Institution. 1975. *Towards Peace in the Middle East — Report of a Study Group*. Washington, D.C.: The Brookings Institution.

Vance, C. 1983. *Hard Choices: Critical Years in America's Foreign Policy*. New York: Simon and Schuster.

הונידה ע'אנם*

לא ממש אפרטהייד: על הדינמיקה בין קולוניאליזם התיישבותי לכיבוש צבאי

מאמר זה מתאר בצורה פנורמית את המרחב הדו־לאומי שנוצר בשטחה של פלסטין המנדטורית בצל התפשטות המפעל הציוני הקולוניאלי גם אל תוך שטחי 1967; ומנסה להבין ולנתח את הרציונל שמסדיר את הפעלת הפרויקט הקולוניאלי ההתיישבותי בצל הכיבוש הצבאי באמצעות השוואה למשטר האפרטהייד ששרר בדרום אפריקה.

טענתי המרכזית היא שלמרות קווי הדמיון בין המשטר שמתקיים היום בשטחים הכבושים ובין משטר האפרטהייד, את המשטר בשטחים הכבושים אי אפשר לאפיין כאפרטהייד ותו לא, אף שעקרון ההפרדה והאי־שוויון על רקע זהות קולקטיבית הם חלק ממנו. משטר זה מעגן רציונל קולוניאלי־התיישבותי שמשתמש בעקרון הזמניות, המייחד כביכול את הכיבוש הצבאי ומבדיל אותו ממשטרים אפלים אחרים כמו האפרטהייד, כדי לייצר מציאות "קבע" חדשה תוך שימוש בפרקטיקות המייחדות כיבוש צבאי ובמוטיבים של ביטחון לאומי. אף על פי שבאופן עקרוני יש ניגוד בין עקרון הזמניות, המאפיין כיבוש צבאי, ובין עקרון הקבע, המאפיין מפעל קולוניאלי־התיישבותי, מדינת ישראל יישבה את הסתירה על ידי אימוץ פרדיגמת ה"עגינות", שבה המדינה לא נסוגה מהשטחים שכבשה וגם לא מספחת אותם, אלא מייצרת מצב של זמניות מתמדת המאפשרת לה להחזיק בקרקע בלי להחיל על תושביה הפלסטינים את חוקיה (לפחות לא לפני שתשנה באופן דרמטי את המפה). בהקשר הזה התפשטה מדינת ישראל דרך ההתנחלויות אל כל רחבי הגדה המערבית, ובו זמנית השאירה את הפלסטינים מחוץ לחוקיה.

התפשטות זו לשטחים הכבושים חשובה במיוחד כיוון שהיא "איחדה" דה פקטו את כל חלקי פלסטין המנדטורית והפכה אותה למרחב דו־לאומי הדומה במידה רבה למרחב ששרר כאן ערב מלחמת 1948. כמו אז, גם היום חיות בארץ שתי אוכלוסיות המעורבבות מבחינה גיאוגרפית אך מופרדות מבחינה אתנית. ואולם שלא כמו אז, כיום קבוצה אחת אוחזת בשליטה מלאה, מדכאת ומכפיפה את הקבוצה השנייה שחולקה לתת־קבוצות, והמשטר היהודי־ישראלי מנסה לנהל אותן באמצעות דיפרנציאציה של פרקטיקות שליטה. בהקשר הזה, הקמת מדינה בשטחים של 1967 הפכה לבלתי אפשרית בגלל הערבוב הלאומי שיצרו מפעל ההתנחלויות וביתור המרחב של שטחי 1967. אולם באופן פרדוקסלי התפשטות זו פתחה (ללא כוונה) חלון הזדמנויות לפתרון הסכסוך ההיסטורי והלאומי על ידי דה־קולוניזציה של שטח פלסטין המנדטורית והקמת מדינה דו־לאומית אחת, או לחלופין מדינה חילונית אחת לכל תושביה.

---

*honaida.ghanim@gmail.com

מבוא

ערב מלחמת 1948 חיו בפלסטין כשני מיליון איש, שני שליש מהם פלסטינים ושליש מהגרים יהודים. במהלך מלחמת 1948 גורשה מחצית האוכלוסייה הפלסטינית שחיה בתחומי פלסטין המנדטורית. בשלהי 1949 נאמד מספר הפלסטינים בתוך מה שהפך למדינת ישראל (שקמה על 78% מכלל השטח) בכ־160 אלף נפש, שהיוו 10% מכלל התושבים (אוסצקי־לזר ואח׳, 2006; אוסצקי־לזר, 2002). אחוז זה עלה עם השנים ל־17% (לא כולל את תושבי ירושלים המזרחית). תשע עשרה שנה אחרי הקמתה, במלחמת 1967, כבשה ישראל את שאר שטחי פלסטין המנדטורית והארץ הפכה שוב ליחידה טריטוריאלית אחת, תחת שליטה יהודית בלעדית. כיום, חיים בפלסטין כ־5.8 מיליון יהודים (למ״ס, 2012), וכ־5.6 מיליון ערבים (הלשכה הפלסטינית לסטטיסטיקה, 2012) במציאות דו־לאומית דה פקטו. מציאות זו, בתיאורו של מירון בנבנישתי (2010), היא לא שוויונית, כוחנית והיררכית, שכן הקבוצה היהודית שולטת בפלסטינים ומכפיפה אותם למרותה. היהודים נמצאים בראש הפירמידה ושולטים במוסדות המדינה ובמערכותיה החשובות, ומתחתם נמצאים הפלסטינים, שנקרעו מעשית לתתי קבוצות ומנוהלים בהתאם: אזרחי ישראל המחזיקים באזרחות ישראלית; הפלסטינים הירושלמים שמוגדרים כתושבי קבע; הפלסטינים בגדה המערבית, שחלקם חיים במצב של אוטונומיה חלקית בצל הרשות הפלסטינית והפלסטינים ברצועת עזה שחיים אף הם בצל אוטונומיה חלקית תחת שליטת חמאס. יש הטוענים שזהו מיפוי שטחי וגורף משום שהוא מבטל את קווי 1967 ושם בסל אחד את מדינת ישראל והמשטר ״היהודי הדמוקרטי״ ששורר בה יחד עם השטחים שנמצאים (בצורה זו או אחרת) תחת כיבוש, אולם נמצאים בהליך של הסדרת מעמדם המדיני. טענה זו מתעלמת הן מההיסטוריה הקולוניאלית של הציונות והן מתהליך הגשמתה ב־1948 באמצעות הקמת מדינה יהודית בעלת מיעוט ערבי. תהליך זה התאפשר רק עקב גירוש וטיהור אתני של רוב הפלסטינים שחיו בה והפיכתם לפליטים, והסירוב להניח להם לחזור מאוחר יותר (Ghanim, 2009; Pappe 2006; Khalidi, 1959, 1961; אל־עארף 1951–1956), יחד עם טרנספורמציה של הנוף הפלסטיני ומחיקת השמות הפלסטיניים והחלת שמות תנ״כיים ועבריים במקומם (Benvenisti, 2000). הטענה נגד ״ביטול״ קווי 1967 מתעלמת גם מהעובדה שמדינת ישראל התפשטה אחרי 1967 אל שארית השטחים הפלסטיניים והחילה עליהם את הפרויקט הקולוניאלי־התיישבותי. ישראל סיפחה את מזרח ירושלים, לא לפני שהגדילה את שטחה המוניציפלי מ־6 קמ״ר כפי שהיה בתקופת השלטון הירדני ל־65 קמ״ר שכללו אדמות שהופקעו מ־28 כפרים פלסטיניים (Maa’n, 2010). בה בעת הנהיגה ישראל מדיניות ברורה של ייהוד[1] העיר ושינוי אופייה הדמוגרפי (Cheshin, Hutman & Melamed, 1999). בד בבד קידמה ישראל במישרין ובעקיפין את פרויקט ההתיישבות

בתוך השטחים שנכבשו ב־1967. לבסוף, חרף חתימת הסכם אוסלו, שנועד כביכול לסיים את הכיבוש ולהסתיים בהקמת "מדינה פלסטינית" בשטחים הכבושים, ישראל מעולם לא הפסיקה את ההתנחלות בשטחי 1967, וחרף "תהליך השלום" התרבו והלכו, גדלו והתעצמו ההתנחלויות כמעט בכל חלקי השטחים הכבושים, ובעצם קיומן מחקו פיזית את הקו המדומיין שהיה אמור להבחין כביכול בין הפנים לחוץ, בין הנורמטיבי לחריג, בין המרחב של "ישראל היפה" שהוקמה ב־1948 ודומיינה כנורמטיבית ובין השטחים שנכבשו ב־1967 והוחזקו במעמד זמני לימינאלי חריג (שנהב, 2010). פרויקט ההתנחלות מחק אפוא את הקו הפיזי בין ישראל לשטחי 1967 ("הקו הירוק"), אבל דווקא לאור מחיקה זו הוא תרם בעקיפין להכשרתה של ישראל כמדינה "נורמטיבית". מאז 1967 הלך ודעך אט־אט הסיפור על הקולוניאליזם הציוני ואילו הסיפור על הכיבוש הצבאי וההתנחלויות הלך והתבסס: הוויכוח הפנימי בישראל על הלגיטימיות או חוסר הלגיטימיות של ההתנחלויות ועל הקמה או אי־הקמה של מדינה באותם שטחים הסיט את המבט מ־1948 ל־1967. הכיבוש של 1967 ופרויקט ההתנחלות שבא בעקבותיו הפך למין טקס מעבר מישראל הקולוניאלית לישראל הכובשת (גאנם, 2010; שנהב, 2010). פרויקט ההתנחלות מחק אם כן את קווי 1967 פיזית, דרך התפשטות לתוך השטחים שנכבשו, ובו זמנית הצטייר סימבולית כמראה של הרעיון ההתיישבותי שכונן את מה ששנהב (2010) כינה בפרודיה על השמאל הציוני כ"ישראל היפה". במילים אחרות, מפעל ההתנחלות של 1967 הוא הצל של הפרויקט הקולוניאלי הציוני שמימושו הביא להקמת מדינת ישראל. על פי הפסיכולוגיה היונגיאנית (Jung, 1938, p. 131), הצל הוא ארכיטיפ שמכיל את החלקים, התכונות והדחפים שהאדם לא מקבל בעצמו ומדחיק. הצל הוא מעין מחסן רגשי שמאכלס את התכונות שהאני מנסה להסתיר. ראיית פרויקט ההתנחלות כצלו של פרויקט ההתיישבות הציוני עוזרת להבין את הכעס של השמאל הציוני ואת התנגדותו לפרויקט ההתנחלות בהקשר רחב של רצון לדכא ולשכוח את קורות החיים שלו עצמו.

הקמת גדר ההפרדה הייתה אמורה לשחזר את הקו המדומיין המפריד בין "ישראל היפה" ובין צילה, בין הפנים הנורמטיבי לחוץ החריג, אולם בתוך המציאות הדינמית שבה פרויקט ההתנחלות רק הלך והתעצם הפכה הגדר לסמן על של ה"משטר" כמשטר קולוניאלי שמתארגן ופועל באמצעות מערך דומה אפרטהייד. אפשר להצביע על שתי סיבות שגרמו לכך:

ראשית, הפנים הישראלי הוא פנים מעורב אתנית, ויש בו 17% אזרחים פלסטינים שאינם מקבלים את הגדרת המדינה כיהודית ודמוקרטית ולא מסתפקים במעמד נחות משל היהודים. מסמכי החזון שפורסמו בשנים 2006–2007 שמאות אינטלקטואלים פלסטינים חתמו עליהם, לצד השיח ההגמוני של האליטות הפוליטיות, מלמדים על מגמה שהחלה להתפתח כבר בסוף שנות השמונים: הפלסטינים אזרחי ישראל מבקשים

להפוך את המדינה למדינת כל אזרחיה ולא יוותרו על שאיפתם זו בתמורה להקמת מדינה פלסטינית בשטחי 1967 (גאנם, 2009).

שנית, שטחי 1967 הפכו למרחב דו־לאומי. בגדה המערבית חיו בסוף 2011 כ־702,414 מתנחלים יהודים מהם 342,313 בשטחים שישראל מכנה "יהודה ושומרון" ויותר מ־300,000 במזרח ירושלים, בנוסף לכ־60 אלף יהודים שלומדים במוסדות החינוך בגדה המערבית; אוכלוסיית המתנחלים גדלה בשנת 2011 ב־4.3%,[2] כשמספר המתנחלים גדל מ־1972 עד סוף 2010 ביותר מפי 40 – לצד 2,580,000 פלסטינים שחיים בגדה המערבית. במילים אחרות, כחמישית (21.4%) מהאוכלוסייה בגדה המערבית הם יהודים. המתנחלים גרים ב־140 התנחלויות, רובם בגושי התנחלויות גדולים כמו גוש עציון, אריאל ומזרח ירושלים. אפשר לדמיין פתרון שיכלול פירוק התנחלויות קטנות, אולם קשה לדמיין ממשלה ישראלית שתוכל לפנות את אריאל או את גוש עציון כמו גם את נווה יעקב.

בתוך הערבוב האתני־לאומי הקיים, ובהיעדר הסדר מדיני המקובל על הפלסטינים, הפכה גדר ההפרדה, שאמורה הייתה להפריד בין פנים לחוץ, בין הנורמטיבי לחריג, לבומרנג: עצם קיומה ממחיש את האופי של המשטר הישראלי כמשטר קולוניאלי שמקדם פרויקט קולוניאלי בשטחים הכבושים וכמשטר דומה אפרטהייד שנוקט הפרדה ואי שוויון על פי זהות אתנית בין תושבים החיים באותו שטח גאוגרפי. היהודי, לא משנה איפה יגור בין הנהר לים, תמיד יהיה אזרח ישראלי שנהנה מכל הזכויות. יתרה מזו, הוא יכול להמשיך לבנות "בחוץ" ולהיחשב "בפנים", בעוד שמיקומו של האזרח הערבי (ולא הנתין) – כמקרה בוחן – משנה עד מאוד, והחלת הפנים והחוץ עליו תהיה בהתאם למיקומו במרחב. איך עוד אפשר להבין את שלילת תושבותם של אזרחים פלסטינים שגרים בגדה המערבית,[3] בין אם בשטח A, B או C, בטענה שהם גרים בחוץ לארץ, בעוד שהתושבות נשארת שמורה ליהודים,[4] גם כאשר הם גרים בפסגות שהוקמה על אדמות שהופקעו מאלבירה? איך אפשר להפריד ולטעון שבית־אל היא "פנים" בעוד שאלבירה היא חוץ לארץ? אפשר אפוא לסכם ולטעון שגדר ההפרדה הפכה מכלי לשרטוט הפנים־חוץ הגיאוגרפי לכלי לשרטוט הפנים־חוץ של הקהילה האזרחית.

הטענה הרווחת, לפחות בשיח הישראלי הממסדי, שמציאות זו, על אף שהיא מזכירה את האפרטהייד אינה כזו כיוון שהיא תוצר זמני של יחסי כובש־נכבש שפועלים לסיומה באמצעות "תהליך שלום", היא טענה נכונה לכאורה, ומשום כך טרגית לחלוטין. "נכונה לכאורה" כיוון שהיא מניחה שהבעייתיות במשטר היא תוצר של תקלה טכנית שקרתה ב־1967 וגרמה בין השאר להשלטת משטר צבאי זמני על הפלסטינים בשטחים. הנחת היסוד של טענה זו היא שמדינת ישראל מייצגת מודל נורמטיבי וכי לא ניתן להשליך מהמצב הזמני שנוצר כתוצאה מאותה תאונה על אופייה ומהותה של המדינה. טענה זו מתעלמת במכוון מההיסטוריה הקולוניאלית של המדינה, מההיררכיה האתנו־לאומית

שנוצרה בה אחרי הקמתה על חורבות העם הפלסטיני וממיסודה של היררכיה זו בחוק השבות שהפך את המדינה למדינת כל יהודיה, במקביל למניעת חזרתם של עשרות אלפי פליטים שגורשו ב־1948. עוד מתעלמת סברה זו מן המגמה ההיפר־לאומית הרווחת בשנים האחרונות, המתבטאת בעלייה דרמטית בחקיקת חוקים לאומניים שדוחקים את רגלי הפלסטינים לשולי השוליים של חיי החברה, הכלכלה והפוליטיקה.[5]

אילו באמת היה מדובר במצב זמני של יחסי כובש־נכבש, אולי נכון היה לטעון כי אין מדובר באפרטהייד. הבה נניח לרגע שהמצב אכן זמני, ושההפרדה, אי־השוויון והעדפת הציר האתני כעיקרון מנחה בניהול האוכלוסייה בשטחים הכבושים הם תוצר של יחסי כובש־נכבש ולא אופיו של משטר קולוניאלי שמתארגן באמצעות פרקטיקות של אפרטהייד. אם כך, איך אפשר להסביר את המשך מפעל ההתנחלויות והטרנספורמציה הגיאוגרפית והדמוגרפית של המרחב הכבוש בצל "תהליך השלום", תהליך שעצם קיומו מחזק את טענת ה"זמניות" ששוללת את רעיון האפרטהייד המבטא מציאות קבע (גזענית)? אם טענת הזמניות נכונה, הרי כאן בדיוק נמצאת הטרגיות שלה, כיוון שההתייחסות למצב כאל זמני הפכה מכלי לפתרון הסכסוך באמצעות סיום הכיבוש והקמת מדינה פלסטינית בגבולות 1967 לכלי לשינוי המרחב בצורה מבנית, וממנו – בעיקר דרך המשך פרויקט ההתנחלויות – ליצירת מרחב דו־לאומי אפרטהיידי שאינו מאפשר עוד את הקמת המדינה המיועדת. גושי ההתנחלויות שנבנו בתקופה "הזמנית" הפכו לעובדה מוצקה בשטח.

אולם מעבר לכול, התפשטות הפרויקט הקולוניאלי אל תוך השטחים שנכבשו ב־1967 הביאה גם למפנה אסטרטגי: היא איחדה מחדש את פלסטין המנדטורית ושחזרה בה מציאות דו־לאומית דומה, אף כי לא זהה למציאות שהתקיימה בה ערב מלחמת 1948, ואיתה את השורשים הקולוניאליים של הסכסוך. מפנה זה נושא בחובו שתי אפשרויות עיקריות: סכסוך דמים מתמשך, או דה־קולוניזציה של המשטר הדו־לאומי. עד כה המפנה לא גרם לבחינה רצינית של האלטרנטיבות – אדרבה, הוא לווה בהפעלת כוח רב יותר ובחתירה מתמדת להכריע את הפלסטינים ולכפות עליהם הסדרים שישמרו את העליונות הישראלית. ניסיונות אלה שיקפו את הזרם המרכזי, שמניח כי המשך הסכסוך והתשת הפלסטינים יביאו להכרעתם. מצדדיה ומיישמיה של שיטה זו הצליחו חלקית לכבות שריפות שהתלקחו, ואולי יצליחו לייצר שקט תעשייתי על ידי הקמת מדינה פלסטינית כלשהי "בגבולות זמניים או קבועים", אך הם אינם יכולים לעקור את הלהבה: הקמת מדינה פלסטינית בוודאי לא תפתור את מעמד הפלסטינים בישראל, לא תענה על דרישות הפליטים לשוב ולא תשנה את המצב הקולוניאלי שמוסד בעקבות 1948.

צומת רמאללה־בית אל: מיפוי פנורמי

כמה מטרים לפני הכניסה לצומת בית אל־רמאללה, בכביש שחיבר פעם בין רמאללה לכפרים שסביבה, עד שהוגבל באינתיפאדה השנייה רק לבעלי היתר, אך נשאר פתוח לתנועה חופשית של מתנחלים, מוצב שלט גדול בעברית: "ברוכים הבאים לבית אל". באותיות קטנות יותר נכתב: "בבית אל חושבים חיים". ברקע השלט ציור של גבעה ירוקה וכלניות אדומות פורחות. מולו, במסלול הנגדי, מוצב שלט ענקי ועליו תמונה של פעוט בלונדיני כבן שנתיים עם כיפה סרוגה, הישן במושב האחורי של מכונית. מתחת לתמונה כתוב "אל תסיר עיניך מהכביש". לנוסע הזר אין בזה שום דבר מיוחד: יישוב שמקרין תמימות, שילוב של ילדות וחמימות אבהית, פרחים וגבעה ירוקה כל זאת בעברית בלבד. אם מפנים את המבט לכיוון בית אל ומתעקשים לראות משהו, אפשר לראות מאחורי העצים הירוקים קצה של מגדל שנועד כנראה לפקח על ביטחון היישוב.

הנוסע הישראלי־יהודי שיוצא מבית אל לכיוון ירושלים (25 דקות נסיעה) ומחליט לנהוג לפי השלט, "אל תסיר עיניך מהכביש", ירגיש כבעל הבית, לא רק כיוון שהוא מאמין שזה ביתו, אלא כי מפת הכבישים שהוא ייסע בהם והשילוט שפרוש משני צדי הכביש מאפשרים לו לחוות את המרחב כמרחב יהודי. רשת הכבישים שמחברת בין בית אל לירושלים והשילוט בהם, עוצבו ונסללו תוך שימוש בפרקטיקות של הנכחה־העלמה, כך שכמעט ולא ניתן לראות את הכפרים הפלסטינים שפזורים במרחב. אין כמעט שלטי חוצות ופרסומות בערבית. פרקטיקות ההנכחה וההעלמה אינן רק כלי חשוב בעיצוב מחודש של השטח, אלא בעיקר בהבניית התודעה של העוברים בו. לולא מחסום חִזמֶה, היחידי שהנוסע בכניסה לירושלים ייתקל בו, ולולא הנסיעה בכביש ג'בע־חזמה שמשתלבים בו גם הנוסעים הפלסטינים שבאים מכיוון מחסום קלנדיה לכיוון בית לחם, יריחו וחברון, היה אפשר לחשוב שתל אביב זה כאן. שרשרת השלטים מבית אל עד ירושלים מנכיחה את הנוף היהודי שנוצר: בית אל, פסגות, עפרה, שכם, ירושלים, פסגת זאב, גבעת אסף (בכתב יד, מאחז לא מוכר), עוז ציון (בכתב יד, מאחז לא מוכר), צומת תפוח, כוכב יעקב, טייבה, ירושלים, גבע בנימין, מעלה מכמש, מעלה אפרים, רימונים, ירושלים, כוכב יעקב, פסגות, מרכז מבקרים פסגות, מועצה אזורית בנימין, ירושלים, תל אביב, שער בנימין, נחל מכמש, ירושלים, י־ם ת"א 443, הדסה הר הצופים, ירושלים ויריחו, חזמה ויריחו, ובסוף מוצב ליד מחסום חזמה שלט – צומת חזמה. מובן שמחסום חזמה הוא כלי סינון ומיון על פי שיטת הפרופיל: נהגים ש"נראים ערבים" מתבקשים להציג תעודת זהות ועוברים בדיקה בהתאם; אלה שלא נראים ערבים עוברים ללא צורך בהצגת תעודה מזהה וכמובן ללא בדיקה.

במקביל לטכניקת ההנכחה־העלמה, ולהבדיל מחוויית הנוף כנוף רצוף עבור המתנחל הישראלי, חוויית הנסיעה של הפלסטיני בשטחי הגדה מעוגנת בפרדיגמת

המחסום, שבלבה חוויית הקיטוע והכיתור. אל מול שלט החוצות שמקדם את פניהם של הבאים לבית אל, ובמקביל לחוויית החמימות והתמימות שמקרינים השלטים שמוצבים במקום, את פני הבאים לרמאללה מקבל שלט שונה לחלוטין בשלוש שפות: "עצור כאן, חכה להוראות החייל". אחריו, על רקע אדום, שלט המפרט את כללי ההתנהגות במחסום: הכן את ניירותיך, כבה אורות בלילה והדלק מנורה פנימית. הכניסה אל העיר מתאפשרת דרך המעבר במחסום (הנקרא מחסום DCO – ראשי התיבות של "משרד התיאום והקישור" – ונועד למעבר לדיפלומטים ועובדי ארגונים בינלאומיים והומניטריים וגם לפלסטינים שמחזיקים בתעודת V.I.P). בניגוד לשאר המחסומים, המיועדים אך ורק לצורכי האוכלוסייה המקומית, המחסום הזה מיועד לקדם את פניהם של "אנשים חשובים", אולם גם כך הוא נשאר מחסום צבאי שלידו מוצב מגדל שמירה מבטון. במחסום שני נתיבים למכוניות, האחד מיועד לארגונים בינלאומיים והשני לכלי רכב פלסטינים (גם אם הם V.I.P).

אני כמובן לא נכנסתי לבית אל, לכן אין ביכולתי לדבר על מה שמתרחש בתוך ההתנחלות. אני יכולה לשער שבכניסה ליישוב מוצב שער חשמלי עם שומר שבודק מי נכנס. אני בטוחה שבהתנחלות פועלות מערכות אבטחה 24 שעות ביממה, אני יודעת שגם מסביבה יש גדרות ביטחון. אבל אני מבקרת הרבה ברמאללה, ואני יכולה לומר כי למעט המחסומים השולטים במי שנכנס ויוצא, ולמעט הפשיטות התכופות של הצבא כדי ללכוד "מבוקשים", ולמעט חיסולים ספורדיים בשנים האחרונות, החיים ברמאללה נראים נורמליים ואפילו יפים: רמאללה היא עיר של בתי קפה ומסעדות, הישראלים מבצעים את פעולותיהם בחשכת הלילה, הפלסטינים עובדים ביום וישנים בלילה, והסדר מופתי, לפחות בימי שקט.

הבעיה היא שהכניסה והיציאה מרמאללה ממחישות לפלסטיני כל יום מיהו האדון. אפשר להכריז סגר על העיר, לכתר אותה ולהפוך אותה ברגע לכלא שאי אפשר להיכנס אליו או לצאת ממנו, כפי שקרה מאות פעמים באינתיפאדה השנייה. ממילא אף אחד מתושבי המקום לא יכול לנסוע לחוץ לארץ אלא אם הרשויות מאפשרות זאת. עשרות פלסטינים באותה עיר מוגדרים על פי השב"כ כ"מנועים" ואינם יכולים לקבל אישור כניסה לישראל ולא לצאת לחוץ לארץ,[6] שלא לדבר על חוסר היכולת של תושבי רמאללה להיכנס למזרח ירושלים הכבושה ללא היתר ישראלי. הכניסה לעזה כבר נשמעת כרעיון כמעט מטורף.

בפועל אנו ניצבים בתוך עיר המבודדת משאר הערים הפלסטיניות, שהכניסה אליה והיציאה ממנה תלויות בהחלטת גורמי הצבא הישראלי. בתוך העיר מפקחת הרשות הפלסטינית על הניקיון ועל חלוקת השירותים הפנימיים והתפקידים השונים, ומחילה חוקים פנימיים להרתעת הפשע והענשת הגנבים, וחשוב מזה – משתפת פעולה עם גורמי הביטחון הישראליים ל"סיכול" פעולות שאותם גורמים הגדירו לה כפעולות טרור או

איבה ומתאמצת לשמור על "תיאום ביטחוני" עם הצבא. אם לסכם את הדינמיקה, אפשר לומר שישראל פועלת כאדון והרשות פועלת ומופעלת כקבלן משנה: הראשונים מחזיקים במפתחות הבית ומפקחים עליו ועל תושביו, בעוד שהאחרונים מחזיקים במטאטא הניקיון ושומרים על הסדר התקין בתוכו,[7] כך שהאוכלוסייה כפופה חלקית לרשות אולם כפופה באופן מוחלט לשלטון הצבא, אשר מקבל את ההחלטות המכריעות והסופיות. בתוך כך, הצבא לעיתים מקשה ולעיתים מקל, אך הוא תמיד מתנהג כאדון.

הצבא ששולט על הפלסטינים ומכפיף אותם משמש מבחינת היהודים מגן ומטרייה, שומר על ביטחונם ומספק רשת הגנה ליישום הפרויקט הקולוניאלי שלהם. בזכות נוכחותו, ניתן לפלוש לעוד ועוד אדמות ולהקים עוד התנחלויות. הצבא ידאג שהם לא ייפגעו מ"אלימות" הפלסטינים. בזכות אותה רשת ביטחון ובתמיכה ישירה של המשטר הישראלי הוקמו עד אמצע שנת 2011 כ־136 התנחלויות בשטחים שנכבשו ב־1967, מהן 124 התנחלויות בגדה המערבית ו־12 במזרח ירושלים. בנוסף, הוקמו יותר ממאה מאחזים (שישראל טרם הכירה בהם באופן רשמי). מה שמעניין במיוחד הוא ההתפלגות הגיאוגרפית של אותם מתנחלים, לפי נתונים שפרסם ד"ר מוחמד שתיה,[8] לשעבר חבר בצוות המשא ומתן הפלסטיני וכיום חבר הוועד המרכזי של פת"ח. ב־2011 היו המתנחלים 70% מכלל האוכלוסייה בשטח C ומספרם הגיע לכמעט פי שלושה מן הפלסטינים בשטחים אלו – 311,431 מתנחלים. מתוך 2.58 מיליון הפלסטינים שגרים בגדה המערבית, רק 129 אלף, 5% מכלל האוכלוסייה הפלסטינית בגדה, גרים בשטחי C. שטחים אלה מהווים 62% מכלל שטח הגדה המערבית ונתונים לשליטה ישראלית מלאה. רוב הפלסטינים גרים בשטחי A שבשליטת הרשות הפלסטינית, המהווים 18% משטחי הגדה וכוללים את הערים, או בשטח B המהווה 20% משטח הגדה. במילים אחרות, הרוב המכריע של הפלסטינים מתרכז ב־38% משטחי הגדה המערבית, וה־62% הנותרים מוקדשים להתנחלויות בפוטנציה, והיום ממילא חיים בהם בעיקר מתנחלים.

האם זה אפרטהייד?

בתוך הגדה המערבית קיים מרחב יהודי טהור המיושב על ידי מתנחלים. הם כפופים לגמרי לחוק הישראלי ונחשבים לאזרחים ישראלים. באותם אזורים קיים גם מרחב פלסטיני מקוטע, הכפוף בסופו של דבר לשליטתו של ממשל צבאי ישראלי. בין שני המרחבים מוצבים גדרות ומחסומים המונעים ערבוב, למעט ערבוב מפוקח. האם על כן ניתן לטעון שמתקיים כאן משטר אפרטהייד? תיאורטית האפרטהייד מוגדר כמשטר המבוסס בעיקרו על "הפרדה בכפייה ואי־שוויון רשמי בין קבוצות על בסיס זהותן הקולקטיבית" (Abercrombie, Hill and Turner, 2001; Yiftachel, 2009). על פי הגדרה זו מתקיים בשטחים הכבושים משטר אפרטהייד, שבו לצד ההפרדה בין שתי

האוכלוסיות מיושמת מדיניות ברורה לטובת המתנחלים. עם זאת, כפי שאפרט להלן, יש כמה הבדלים בין התארגנות האפרטהייד ובין הכיבוש הצבאי הקולוניאלי.

1. אפרטהייד דה יורה ואפרטהייד דה פקטו

ישראל, בניגוד לדרום אפריקה, אינה מיישמת מדיניות רשמית של אפרטהייד ואינה מעגנת את ההפרדה על רקע גזעי בחוקיה, לפחות לא בצורה ברורה. הטענה הרווחת בשיח הישראלי הרשמי היא שישראל "נוקטת מדיניות של הפרדה מטעמי ביטחון",[9] ונאלצת לעשות זאת כדי להגן על אזרחיה.

אולם גם טענת "צורכי הביטחון" כשלעצמה לא ממש מתיישבת עם המציאות ומהווה כיסוי למניעים קולוניאליים. כדי להבהיר את הנקודה אני מציעה לבחון אותה דרך המקרה של כביש 443. בשנות השמונים של המאה הקודמת הופקעו קרקעות פלסטיניות השייכות לכפרים הקרובים לכביש 443 הישן במטרה להסיט את מסלול הכביש אל מחוץ לכפרים הפלסטינים שבתוכם עבר. כדי לעשות זאת הורה המושל הצבאי על הפקעת האדמות. בעלי הקרקעות הפלסטינים התנגדו להחלטה והגישו עתירה לבית המשפט העליון כדי לערער על ההפקעה. בתשובה שנתן המושל הצבאי בשם המדינה נטען שההפקעה תשרת את אוכלוסיית האזור, כלומר את אוכלוסיית הכפרים הפלסטינים. בית המשפט העליון קיבל את התשובה ודחה את העתירה. בהחלטתו קבע:

> בנסיבות אלה מוסמך ממשל צבאי להשקיע השקעות יסוד ולבצע תכנונים ארוכי טווח לטובתה של האוכלוסייה המקומית... אין כל פגם בהכנתה של תוכנית הכבישים הארצית: צורכי התחבורה של האוכלוסייה המקומית גברו והלכו; את מצב הכבישים אין להקפיא. על כן מוסמך היה הממשל הצבאי להכין תוכנית דרכים שתיקח בחשבון את ההתפתחויות בהווה ובעתיד... אין בעצם העובדה, כי תכנון זה נעשה בשיתוף פעולה עם ישראל, כדי לפסול תוכנית זו, ובלבד שהיא נעשתה למען האוכלוסייה המקומית.[10]

אבל הכביש שהוקם כדי לשרת את תושבי הכפרים הפלסטיניים נסגר בעקבות פרוץ האינתיפאדה השנייה דווקא בפניהם ונמנע מהם להשתמש בו, והפעם גם כן על פי צו צבאי. במקביל הותר השימוש בכביש לישראלים בלבד. הפלסטינים עתרו שנית לבג"ץ נגד ההחלטה בטענה שאינה חוקית, כי הכביש הוקם על אדמותיהם וכדי לשרתם. אלוף פיקוד מרכז גדי שמני, שענה לעותרים בשם המדינה, הסביר שהכביש נסגר בשל ריבוי מקרי הירי בידי פלסטינים על אותו כביש. עובדתית זו טענה נכונה, והכביש אכן הפך למלכודת מוות לישראלים שעברו בו בימי האינתיפאדה, אך הבעייתיות איננה בתיאור אלא במסקנה.

לפי ההיגיון שהנחה את קבלת ההחלטה שקדמה להפקעת אדמות הכפרים, ובצל ריבוי "הפיגועים" בו ועל מנת לשמור על חיי אדם, המסקנה המתבקשת היתה לסגור אותו בפני נוסעים ישראלים ולבקש מהם לנסוע דרך כביש מס' 1 (ת"א־ירושלים), במקום לסגור אותו בפני הפלסטינים. בהקשר זה, ההחלטה הראשונה שאישרה את הפקעת האדמות כדי לשרת את האוכלוסייה המקומית, וההחלטה השנייה לסגור אותו בפני אותה אוכלוסייה ולהשאירו נגיש לישראלים בלבד, מראה בבירור לצד מי ולטובת אילו אינטרסים פועלות החלטות כאלה, ובעיקר מראה שהשימוש בתירוץ הביטחוני הוא שימוש מניפולטיבי שמבקש להסוות רציונל קולוניאלי מפלה.

מכאן, ניתן לסכם כי דרום אפריקה יישמה את מדיניות האפרטהייד דה יורה, בעוד שישראל יישמה אותה דה פקטו. ישראל טוענת כי מניעיה אינם מניעים של הפרדה גזעית אלא מניעים "ביטחוניים", אך בפועל ההפרדה מתארגנת על פי האינטרסים של היהודים ולא על פי ערכים אוניברסליים. התארגנות זו מחייבת רשת ביטחון והגנה שתאפשר את יישומה, ולרשת הזו קוראים בז'רגון הפוליטי הישראלי "טעמי ביטחון".

2. הרציונל הקולוניאלי ההתיישבותי

יש הבדל משמעותי ומכריע בין הרציונל הקולוניאלי של האפרטהייד ובין זה של פרויקט ההתנחלויות בשטחים שנכבשו ב־1967.[11] בהקשר הזה, האפרטהייד עוגַן מצד אחד בקולוניאליזם כלכלי ומצד שני בהיגיון העליונות הגזעית של הלבנים. פרויקט ההתנחלות, לעומתו, אינו מונע כלכלית אלא אידיאולוגית, הוא מעוגן בהבטחה האלוהית ל"ארץ ישראל" ומיושם בצל ההגנה שמספק הצבא. כך, בכניסה למאחז גבעת אסף שממזרח לרמאללה מתנוסס שלט ענקי: "חזרנו הביתה. כאן בבית אל, לפני 3,800 שנה, הובטחה ארץ ישראל לעם ישראל על ידי בורא עולם. מכוח הבטחה זו אנו יושבים היום בחיפה, תל־אביב, שילה וחברון".

על פי ההיגיון ההתנחלותי שמתקיים מכוח שליחות אלוהית זו, זכות היהודי בארץ אינה ניתנת לערעור, ודינה של חיפה (שרוקנה מרוב תושביה הערבים ב־1948) כדינה של בית אל ושל מאחז עוז ציון. המסקנה הנגזרת מאמירה זו היא שגם דינם של התושבים הערבים בשטחים שנכבשו ב־1967 כדינם של הפלסטינים שגורשו מחיפה ב־1948. בשני המקרים ההיגיון המנחה הוא אחד: "לי יש זכות להתקיים פה, במקומך". היגיון זה שונה מההיגיון הקולוניאלי הכלכלי שמתארגן סביב ניצול המקומיים ומשאביהם. בקולוניאליזם ההתיישבותי, תפיסת האדמה דרך ההתיישבות בה אינה "טעות טכנית", בניסוחו של פטריק וולף: "המתיישבים הקולוניאליים באים להישאר: הפלישה היא מבנה ולא אירוע" (Wolf, 2006: p. 388).

במסגרת זו מבחין לורנצו וראצ׳יני (Veracini, 2010) בין קולוניאליזם בכלל לקולוניאליזם התיישבותי בפרט, מבחינת היעדים שמניעים אותם. וראצ׳יני מציין שקולוניאליזם מוגדר כשליטה חיצונית (exogenous domination) בעלת שני מאפיינים: הראשון הוא מעבר למיקום חדש, והשני הוא קיומם של יחסים לא־שוויוניים של שליטה והגמוניה במקומות החדשים. תהליכי הבקרה והשליטה, והמטרה שמניעה את המתיישב הקולוניאלי, יכולים לעזור לנו להתחיל להבחין בין הצורות השונות של הקולוניאליזם. כמו שכותב וראצ׳יני (שם), האמירה ״עבוד בשבילי״ אינה שווה לאמירת ״עזוב״. הראשון מנצל וסוחט את המשאבים של המקום, אולם השני מתייחס למקומי כאל בעיה שיש להתגבר עליה ומועקה שיש לנטרל (Morgense, 2011). בהקשר הזה טוען וולף ש״פרויקט המחיקה (של המקומיים) הוא אינהרנטי לקולוניאליזם ההתיישבותי, אם כי אינו בהכרח פרויקט של ג׳נוסייד״ (Settler colonialism is inherently eliminatory but not invariably genocidal) (Wolfe, 2006: p. 389). מכאן גם ההבדל בין קולוניאליזם המבוסס על **ניצול**, כפי שקרה בדרום אפריקה (עבוד בשבילי), ובין הקולוניאליזם הציוני בפלסטין המבוסס על **נישול** (כאן, במקום שאתה יושב בו, אקים את ביתי). הראשון ראה באוכלוסיית המדינה כוח עבודה זול והשתמש בה במתכוון להשגת רווחים כלכליים, ואילו השני ראה בילידי הארץ מכשול בדרך להגשמת הפרויקט הלאומי שרצה, ולכן פעל לנטרל אותם. לעתים עשה זאת באמצעות גירוש וטיהור אתני מסיבי, כפי שקרה במהלך 1948 (Pappe, 2006; Khaldi, 1959, 1961; אל־עארף 1951–1956), לעתים באמצעות עידוד הגירה ואימוץ תוכניות לשינוי ההרכב הדמוגרפי של המקום על ידי ייהוד המרחב, כפי שקרה במזרח ירושלים, ולפעמים באמצעות נטיעת התנחלויות בלב המרחב הפלסטיני, כפי שקורה בגדה המערבית, אך גם בגבולות ישראל של 1948, בהנהגת מדיניות כמו ״ייהוד הגליל״ והפקעת אדמות מתושבים מקומיים.

3. רציונל הכלל והחריג, חוקה מול פקודות צבאיות

משטר האפרטהייד עיגן את האזרחות הנחותה של השחורים בחוקה והציג אותה כחלק מהמבנה הנורמטיבי של המדינה, אף על פי שעיגון זה נחשב לגזעני ואפל בעיני רבים. זאת לעומת הכיבוש הצבאי, שלמרות אי נעימותו נתפס במשפט הבינלאומי כדבר לגיטימי, גם אם זמני וחריג. מקובל לחשוב שמלחמות וסכסוכים צבאיים יכולים להסתיים בכיבוש צבאי של טריטוריות שיהיו נתונות לשליטה צבאית עד שיוסדר מעמדן. לאור הנחת הזמניות והחריגות, השטחים הכבושים מנוהלים דרך פקודות וצווים שמטרתם לטפל בהתפתחויות והם אינם מעוגנים בחוקה או בחוקי יסוד. כלומר, בעוד שבמדינה ״נורמטיבית״ החייל או השוטר הוא כלי ליישום החוק והמתווך בין החוק לאוכלוסייה (ובמקרה של שינוי החוקים הגזעניים אפשר יהיה להפוך את תפקידו מדיכוי האזרחים

לשמירה על שלומם), תחת הכיבוש הצבאי מפקד האזור, החייל והביורוקרט הם־הם החוק ולא רק הכלי שמיישם אותו; תחת הכיבוש, הסדרת חיי האוכלוסייה מסתמכת רק על הכוח ככלי וכמטרה בעת ובעונה אחת, והוא נוכח בכל השטחים הכבושים ומתפשט לכל מקום, לא כדי לאשר את קיומם של חוק וסדר אלא כדי לתת את הרושם שבעל הרובה הוא מקבל ההחלטות, ושמקור סמכות הכוח הוא הכוח עצמו. הפיכת כלי החוק לחוק עצמו מייצרת בהכרח עודף של כוח והופכת את השטח הכבוש לחלון הראווה של מצג כוח ושליטה שבו החייל הקטן הוא אדון גדול כלפי התושבים. אף שפרקטיקות יישום האפרטהייד, או יישומו של כל משטר גזעני המונהג כנגד רצון העם, מצטלבות עם אלו של כפיית הכיבוש, במקרה של עימות והתנגדות למשטר שאינו רצוי, כמו האפרטהייד, המדינה נסוגה ומְפַנה את המקום לצבא תחת מטריית חוקי החירום, כדי להשיב את הסדר על כנו. במשטר הכיבוש המדינה כלל לא קיימת, ולכן הכוח נשאר תמיד הדרך היחידה להוכיח מי שולט ומי מקבל את ההחלטות. בשני המקרים התוצאה עקובה מדם, כי החוק הגזעני המציא את כל ההצדקות הגזעניות לדכא את השחור בהיותו נחות מהלבן ובעל ערך נמוך ממנו. במקרה של הכיבוש, ההצדקה המוסרית שנותנת לגיטימציה לדיכוי אינה הכרחית מפני שהחוק עצמו, בבסיסו, ראה בפלסטיני יצור המצוי מחוץ לחוק הרשמי, ולפיכך לא דן בו למעט לצורכי דיכוי.

המציאות הנובעת משני המקרים היא, כמובן, מציאות מדכאת הפוגעת בזכויות האדם הבסיסיות ביותר. אפשר לראות את הכיבוש כ"משטר הרגע" שאלתוסר (2006, עמ' 76–77) תיארו ככזה שאין לו עבר או הווה; ואילו את האפרטהייד כמשטר ההווה והעתיד. בשני המקרים, יישום הפקודה הצבאית והחוק הגזעני מסתמך על עריצות ודיכוי ללא הבחנה בין המדוכאים. כפי שאלתוסר אומר בהקשר של משטר רודני, המשטר הזה הוא "שלטון השוויון המוחלט ששם את כל האוכלוסייה בתוך אותה הומוגניות" (אלתוסר, 2006, עמ' 76) – כך שכולם שווים, לא כי הם הכול – כמו במקרה של המתנחל הלבן או הציוני – אלא פשוט משום שהם כלום. גם כאן רבים מבינים שהכיבוש בגדה המערבית וברצועת עזה גרוע אף יותר ממשטר האפרטהייד.

4. רציונל הזמניות

הנחת הזמניות מקנה חופש פעולה שמאפשר לפעמים לעשות דבר והיפוכו, וחשוב מזה – לחולל שינוי מבני במציאות הקיימת. באמצעות פקודות והוראות צבאיות מקומיות שעונות על "צורכי השעה" ניתן להגביל כניסה לאזורים מסוימים, להפקיע אדמות ולהכריז על מקומות מסוימים כאזורים צבאיים, ובעצם לשנות את הטופוגרפיה המרחבית והדמוגרפית של המקום. כך קרה, שבתקופת הכיבוש הצבאי "הזמני" התפשט פרויקט ההתנחלות, יותר אדמות הופקעו מהפלסטינים והגישה אליהן נמנעה מהם. במקום

שפרויקט זה ייעצר בצל "תהליך השלום", זה האחרון הפך למטרייה של הפרויקט הקולוניאלי, והוא מצדו הפך למרכיב מלווה של "תהליך השלום" ומתפתח בצלו ללא הגבלה משמעותית.[12] הפלסטינים מבחינתם לא ממש התעקשו להקפיא אותו, מתוך הנחה שהמצב הוא זמני ובוודאי הפיך, וכי כל עוד הכול נתון למשא ומתן אין עובדות בשטח, חוץ מה"לא־עובדות" שהתבררו כטריז בתהליך שהפך לסתמי: משא ומתן למען המשא ומתן (Butler, 2011; Khalidi, 2011). כדברי החוקר הפלסטיני מועין רבאני ב"לונדון ריוויו אוף בוקס": "הדבר שמכונה 'תהליך השלום' עובד בדיוק כפי שתוכנן, כדי לכסות את הקולוניזציה הישראלית בלבוש פוליטי" (Rabbani, 2011).

פקודות וצווים צבאיים מעניקים לכובש מרחב גדול לתמרן ולנוע בו, כי הם פטורים מחוקי המדינה, מכיוון שהם מטפלים באנשים שאינם אזרחיה (אף על פי שלפחות לכאורה הם כן נתונים לפיקוח בג"צ). בעוד שהעולם התייחס לכיבוש הישראלי כאל מצב זמני והוציא החלטות הקוראות לנסיגה מהשטחים הכבושים, ישראל לא פעלה לספח שטחים אלה (למעט מזרח ירושלים והגולן) אך גם לא נסוגה מהם. ישראל לא הייתה מעוניינת לספח את האוכלוסייה הפלסטינית ולתת לה זכויות אזרחיות, כי הסיפוח עלול לפגוע בהרכב הדמוגרפי הרצוי מבחינתה. אבל, בצל האי נסיגה והאי סיפוח התפשט פרויקט ההתיישבות אל תוך אותם שטחים. בפועל, המדינה שמה את ידה על אדמות הפלסטינים באמצעות שליחיה. בפועל, בשטח, ישראל הסדירה בצורה סלקטיבית את היחס למקום: כלפי התושבים היא אימצה את הזמניות והגדירה את הפלסטינים כנתינים זמניים, וכלפי האדמה היא אימצה את פרדיגמת הקבע והתייחסה אליה כאל רכושה בפועל. בכך יצרה מרחב חדש, על זמני, בתוך השטחים הכבושים, אך מחוץ לחוק הצבאי (הזמני), שאותו היא מנסה בכל הכוח להוציא אל מחוץ לכל דיון על העתיד ה"זמני" בשל היותו הנצחי, הקבוע והיחיד. אם אין זה כך, למה היא מתכוונת באמירה שכל פתרון חייב להבטיח את המשך קיומם של גושי ההתנחלויות? שתי גישות כמו־מנוגדות אלה עוזרות להבין את ההיגיון שבהצעות המבקשות מצד אחד לנהל משא ומתן ומצד שני מסרבות להקפיא את הבנייה בהתנחלויות, קוראות לקידום שלום בר־קיימא מחד ומערערות את יסודותיו מאידך. ישראל, באמצעות "הזמני־הקבוע" והפיכתו למציאות פוליטית בעלת דרישות חדשות, מתמרנת ביודעין, במקצועיות ובדיוק בין הכיבוש הקולוניאלי למשפט הבינלאומי.

"העגונה" – הזמני הקבוע: לקבל את הנדוניה בלי להסתבך עם הכלה

בישיבת מפלגת העבודה שהתקיימה שלושה חודשים אחרי מלחמת 1967 פנה ראש הממשלה לוי אשכול אל גולדה מאיר, אז מזכ"ל המפלגה, ואמר: "אני מבין... הנדוניה מוצאת חן בעינייך, אבל הכלה לא" (Gordon, 2008: p. 1). המטאפורה הזאת, הלקוחה

מן השדה הסמנטי של טקס הנישואין, מתארת בצורה ציונית את הדילמה שעמדה אז בפני ההנהגה הישראלית: הרצון הטיפוסי של כל פרויקט קולוניאלי באדמה ולא בתושבים. המטאפורה של הנישואין טומנת בחובה את "אופציות הניהול" של ההחזקה בנדוניה ללא הכלה – אופציה שאפשרה לישראל לתחזק כיבוש זמני במשך עשרות שנים, ובאותה נשימה לפתח פרויקט התנחלותי וליהנות ממשאבי האדמה גם יחד.

הנדוניה (האדמה) הייתה מפתה, אך הכלה (הפלסטינים) היו נטל כבד, מכוער ולא רצוי. החתן (ישראל כמובן) רוצה את הנדוניה, אבל דוחה ככל יכולתה את הכלה. המקרה הזה שונה מן המציאות של השחורים בדרום אפריקה, שלמרות הגזענות כלפיהם היו חלק מהחבילה שהלבנים רצו. השחורים היו כוח עבודה ומנוף למערכת הכלכלית שלהם, והמטרה היתה לנצל את נוכחותם כמה שרק אפשר.

במבט ראשון נראה כי אין מוצא מן המצב, כי הנישואים הם עסקה שלא ניתנת לחלוקה, כי אי אפשר לדמיין חתונה בלי כלה, וכמובן שאין צורך בכלה אם הנדוניה אינה אטרקטיבית. אבל אפשר בהחלט לדמיין מצב אחר, זמני־קבוע, של ניכור בין החתן והכלה, שבו הכלה הופכת לעגונה. העגינות היא מצב שבו אישה נשואה רשמית, אך בעלה נעלם ולא חזר, כך שהיא לא יכולה לחיות עם בעלה אך גם מנועה מלהינשא לגבר אחר. בימינו, על פי החוק הישראלי, התיאור הזה מתייחס לכל הנשים שבעליהן מסרבים להתגרש מהן רשמית ומשאירים אותן במצב זמני־קבוע שבו הן לא גרושות ולא נשואות, ועומדות בבחינת לא לבלוע ולא להקיא על הגבול בין שני המצבים, או כפי שאומרים בערבית קלוקלת "תלויות באוויר". ניתן להסתמך על מצבה של העגונה בתרבות התלמודית היהודית כתבנית אנליטית (פרדיגמה לפי תומס קון, 1977), המשרטטת קווים אנליטיים כלליים להבנת מצבם של השטחים הפלסטינים הכבושים, כדי להבדיל אותם מן המצב תחת משטר האפרטהייד. זהו מצב שבו מיוצר הזמני־הקבוע, שמרשה להשתמש באדמה ובה בעת לא להסתבך עם הסיפוח הבעייתי של האוכלוסייה. להשתמש בנדוניה בלי להסתבך עם הכלה המכוערת.

מצב לימינלי זה, שממוקם בתוך הזמני בהיותו קבוע, עולה בקנה אחד עם מצב הכיבוש. מצד אחד, כאמור, הכיבוש נחשב למצב זמני לפי כל הנורמות, האמנות וההחלטות הבינלאומיות, ואפילו לפי הצהרותיה של ישראל עצמה אחרי אוסלו. מצד שני, ישראל ממשיכה בפרויקט ההתנחלות והקולוניאליזם על אותה אדמה. ישראל, בפרפרזה על האמירה הידועה, בונה התנחלויות כאילו אין משא ומתן ומנהלת משא ומתן כאילו אין התנחלויות. כך או כך, היא משחקת במרחב האפור שנוצר בין גירושין לנישואין ויוצרת מצב מבני ייחודי לכיבוש שלה, שבו היא נהנית מהאדמה בלי לקחת אחריות על האוכלוסייה. לימינליות זו גם מאפשרת מרווח שבו אפשר לקרוא את המציאות בשפות סותרות ולא תואמות, ומאפשרת לישראלי לומר הכול ולא כלום, לדבר על שלום ולעשות מלחמה, לבנות התנחלויות ולדבר על זכויות אדם.

סיכום

הפרויקט הקולוניאלי ההתיישבותי הציוני, ששיאו בהקמת מדינת ישראל ב־1948 ובגירוש מחצית מהפלסטינים שהתגוררו בשטח פלסטין המנדטורית, התפשט אחרי כיבוש 1967 אל כל שטחי פלסטין המנדטורית, אשר הפכה אט־אט למרחב דו־לאומי דה פקטו.

התפשטות זו נעשתה בצל כיבוש צבאי שאמור היה להיות זמני ולא מציאות קבע. למרות הניגוד כביכול בין קולוניאליזם התיישבותי, שבו ההתיישבות, כדברי וולף (Wolfe, 2001), אינה טעות טכנית או אירוע אלא מבנה, ובין כיבוש שמכונן ומיוצג כזמני, כאירוע, נוצר מצב שמאפשר לשני הדברים להתקיים יחד: הזמני והקבוע, הכיבוש והקולוניאליזם, האירוע והמבנה. מצב זה התאפשר בזכות אימוץ פרדיגמת העגינות, שבה נהנים מהנדוניה בלי לקבל את האחריות על הכלה. בתוך אי הכרעה ובצל הזמניות נבנו בתוך שטחי 1967 עשרות יישובים יהודיים, מאות אלפי "מתיישבים" עברו לתוכם, והמבנה הדמוגרפי של המקום הפך ממקום שיש בו דומיננטיות פלסטינית למקום דו־לאומי שנמצא תחת שליטה ישראלית.

במציאות שנוצרה התפתח מצב שנראה כאפרטהייד מבחינת ההתארגנות בשטח והיחס לקבוצות שחיות באותו מרחב, אולם שונה מבחינת הרציונל הקולוניאלי שמעוגן בבסיסו ומבחינת התארגנותו כ"כיבוש צבאי" ביחס לכוח, לחוק, לכלל ולחריג.

כיום חיות בשטחים הכבושים שתי אוכלוסיות לא שוות ומופרדות שמנוהלות בצורות שונות: האחת מנוהלת כקבוצת אזרחים והאחרת כקבוצת נתינים; האחת כפופה לחוק הישראלי האזרחי והאחרת למינהל האזרחי שהקים הכיבוש. אולם דווקא התפשטות זו החילה את המציאות הדו־לאומית שממילא מתקיימת בתוך ישראל אל כלל שטחי פלסטין המנדטורית. בהקשר הזה התרחש מפנה מעניין שמחזיר את המצב לתנאים ששררו ערב 1948, כאשר שתי קבוצות, קבוצה ילידית וקבוצת מהגרים, חיו באותו מרחב. אולם אחרי 1967 אף אחת לא הצליחה להכריע את הסכסוך, שכן השתלטות היהודים על המרחב הגיאו־פוליטי איננה הכרעה אלא התארגנות מחודשת בתוכו. הכרעה כזו איננה בגדר האפשר, שכן הטיהור האתני שהתרחש ב־1948 לא נחשב היום לאופציה. מכאן גם חשיבותו של מפנה זה בסלילת דרך להחזרת הדיון אל שורשי הסכסוך – אל שאלת הקולוניאליזם ההתיישבותי ולא אל שאלת הכיבוש הצבאי.

הבנת הפרויקט הקולוניאלי ההתיישבותי בשטחים הכבושים כחלק מהפרויקט הציוני הקולוניאלי ההיסטורי יאפשר להסיט את המבט מפתרון המדינה אל פתרון הדה־קולוניזציה של המדינה. בהקשר הזה, הקמת מדינה פלסטינית על שטחי 1967 יכול להיות במקרה הטוב פתרון זמני שירגיע את הסכסוך לכמה שנים, עד להתפרצות הבאה. פתרון זה איננו נותן מענה לשאלות שקשורות באופיו הקולוניאלי של המשטר הישראלי,

ביחס בין המדינה ובין התושבים שגרים בתחומה, בזכויות הילדים שגורשו ב־1948 ואלה שנשארו בה, בקולוניזציה של המרחב, בהפקעת האדמות וברצון המתמשך להשליט את הקבוצה היהודית על המרחב הפוליטי תחת אצטלה של מדינה יהודית ודמוקרטית.

הערות

1 לא אכנס כאן לפרטי הפרקטיקות הקולוניאליות שהמדינה אימצה מאז 1967 כדי לשנות את האופי הגיאוגרפי ואת ההרכב הדמוגרפי של המקום, ולא לפרקטיקות שננקטו כדי לחנוק את הקיום הפלסטיני. להרחבה ראו:
MA'AN Development Center, Means of Displacement: Charting Israeli's Colonisation of East Jerusalem. MA'AN Development Center, February 2010.
OCHA: The Planning Crisis in East Jerusalem: Understanding the Phenomenon of 'Illegal' Construction, April 2009 –
http://jfjfp.com/?p=2042
www.ochaopt.org/documents/ocha_opt_planning_crisis_east_jerusalem_april_2009_english.pdf
OCHA: The Humanitarian Impact of the West Bank Barrier on Palestinian Communities: East Jerusalem, June 2007:
http:// www.ochaopt.org/documents/Jerusalem-30July2007.pd
OCHA: East Jerusalem: Key Humanitarian concerns, March 2011:
http://www.ochaopt.org/documents/ocha_opt_jerusalem_report_2011_03_23_full_english.pdf
פרסומי הארגון עיר עמים מציגים את תמונת המצב העגומה במזרח ירושלים, כולל בתחומי החינוך והתכנון:
http://www.ir-amim.org.il
וכן פרסומי בצלם http://www.btselem.org/English/Jerusalem/
ופרסומי המוקד להגנת הפרט, המתייחסים בעיקר למדיניות הטרנספר השקט שנעשה דרך שלילת תושבות בתירוצים שונים. http://www.hamoked.org.il/TopicSearch.aspx?tid=main_11

2 הנתונים לגבי כמות המתנחלים בשטחי יהודה, שומרון ועזה נלקחו ממרשם האוכלוסין של משרד הפנים, שפורסמו באתר האלקטרוני של ערוץ 7: http://www.inn.co.il/News/News.aspx/231835. המספרים אינם כוללים את המתנחלים ברמת הגולן שמונים כ־18 אלף יהודים. בסך הכל מתגוררים כ־720.000 יהודים מעבר לקו הירוק.

3 הכוונה היא לשלילת תושבות של אזרחים ערבים־ישראלים בניגוד לנתיני קבע ירושלמים, תהליך בו נשללות כל הזכויות הסוציאליות של האזרחים הערבים שמתגוררים בשטחי הגדה בטענה שהם עברו לגור בחוץ לארץ.

4 על פי הגדרת המוסד לביטח לאומי מוגדר תושב ישראל כ"מי שמרכז חייו בישראל, לדוגמא מקום מגורים קבוע, מקום שהות משפחה, מקום שבו מתחנכים הילדים, מקום עבודה עיקרי." על הטוען לתושבות להוכיח את קיומה. ראו: http://www.btl.gov.il/Insurance/Living_abroad/Pages/default.aspx

5 על מגמת החקיקה ראו: שחאדה, 2010.

6 על פי נתונים שהציגו האגודה לזכויות האזרח, המוקד להגנת הפרט ורופאים ללא גבולות בעתירה ב־2006 עמד מספר ה"מנועים" הביטחוניים בגדה המערבית בלבד על 180 אלף. ראו: http://www.hamoked.org.il/items/8470.pdf

7 לפי סעיף 6 בהסכם העקרונות שנחתם בספטמבר 1993 בין אש"ף לישראל, הרשות הפלסטינית תהיה אחראית על חינוך ותרבות, בריאות, רווחה חברתית, מיסוי ישיר ותיירות. ניתן לעיין בנוסח ההסכם ב־http://www.heskem.org.il/sources-view.asp?id=613&meid=43

8 הנתונים המובאים לא כוללים את מזרח ירושלים. לעיון בנתונים על פי מוחמד שתיה ובהצלבה עם נתוני הלשכה המרכזית הפלסטינית לסטטיסטיקה. ראו: http://www.shathaia.com/index.php?option=com_content&view=article&id=14221&Itemid=53

9 בשל הטענה של "הפרדה מטעמי ביטחון" ישראל טוענת כי הקימה "גדר ביטחון" ולא גדר הפרדה.

10 הציטוט מבג"ץ 393/82, ג'מעיית אסכאן אלמעלמון אלתעווניה אלמחדודה אלמסאוליה נגד מפקד כוחות צה"ל באזור יהודה והשומרון, פ"ד לז(4) 785, עמ' 811.

11 הדבר נכון לפרויקט ההתיישבות הציוני בכלל אולם כאן אני בוחרת להתמקד בפרויקט ההתנחלות.

12 ראו בצלם, 2008, אדמה שדודה: "חסימת הגישה של פלסטינים לקרקע סביב התנחלויות": http://www.btselem.org/hebrew/video/2008/09-1

רשימת מקורות

אוסצקי־לזר, ש ואח'. 2006. *ישראל בעשור הראשון: הערבים בעשור הראשון*. תל־אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

אוסצקי־לזר, ש. 2002. הממשל הצבאי כמנגנון שליטה באזרחים הערבים: העשור הראשון, 1948–1958. *המזרח החדש, 43*. 103–132.

אל־עארף, ע. 1951–1956. *אלנכבה אלפלסטינייה ואלפרדוס אלמפקוד* (*הנכבה של פלסטין וגן עדן האבוד*). דאר אל־הודא (ל.צ.מ). (ערבית)

אלתוסר, ל. 2006. *מונטסקייה, פוליטיקה והיסטוריה*. ביירות: דאר אלפראבי. (ערבית)

בנבנישתי, מ. 2010. כך הפכה ישראל למדינה דו־לאומית. *הארץ*, 23.1.2010. http://www.haaretz.co.il/news/politics/1.1187762

גאנם, ה. 2010. 1967 כטקס מעבר. *קדאיא אסראילייה*, 35. (ערבית)

גאנם, ה. 2009. *לבנות את האומה מחדש*. ירושלים: הוצאת אשכולות.

לשכה מרכזית לסטטיסטיקה (למ"ס). 2012. אוכלוסיית ישראל ב־2010. נדלה מאתר: http://www.cbs.gov.il/www/yarhon/b1_h.htm

נתוני הלמ"ס הפלסטיני ל־2012: http://www.pcbs.gov.ps/Portals/_pcbs/PressRelease/palestineEnd2011A.pdf (ערבית).

קון, ת. 1977. *המבנה של מהפכות מדעיות*. תל אביב: מפעלים אוניברסיטאיים הוצאה לאור.

שחאדה, א. 2010. "הפלסטינים בישראל: מגמות והתפתחויות", בתוך ה. גאנם (עורכת), *ישראל 2010: דו"ח אסטרטגי. רמאללה*: מדאר, המרכז הפלסטיני ללימודי ישראל.

שנהב, י. 2010. *במלכודת הקו הירוק*. תל אביב: עם עובד.

Abercrombie, Hill and Turner, 2001. *The Penguin Dictionary of Sociology*. Harmondsworth: Penguin Books.

Butler, J. 2011. The end of Oslo. *London Book Review*, Retrieved from http://www.lrb.co.uk/blog/2011/09/25/judith-butler/the-end-of-oslo/

Cheshin, A. S., B. Hutman & A. Melamed. 1999. *Separate and Unequal: The Inside Story of Israeli Rule in East Jerusalem*. Cambridge: Harvard University Press.

Ghanim, H. 2009. The Nakba. *Jadal*, Retrieved from http://jadal.mada-research.org/?LanguageId=1

Ghanim, H. 2008. Thanatopolitics: The case of the colonial occupation in Palestine In: R. Lentin (ed.), *Thinking Palestine*. London: Zed publications.

Gordon, N. 2008. *Israeli Occupation*. University of California Press.

Jung, C. 1938. *Psychology and Religion*, *The Terry Lectures*. New Haven: Yale University Press. (contained in *Psychology and Religion: West and East* Collected Works, Vol. 11)

Khalidi, R. 2011. The Palestinians' Next Move. *The National Interest,* Retrieved from http://nationalinterest.org/commentary/the-palestinians-next-move-5959?page=show#.Ton11T4SMrk.facebook

Khalidi, W. 1961. Plan Dalet: The Zionist Master Plan for the Conquest of Palestine. *Middle East Forum*, 37(9), 22-28.

Khalidi, W. 1959. Why Did the Palestinians Leave? *Middle East Forum*, no. 24, July, pp. 21-24. Reprinted as Why Did the Palestinians Leave Revisited, *Journal of Palestine Studies*, XXXIV(2) 2005, 42-54.

Ma'an. 2010. *Means of Displacement: Charting Israeli's Colonisation of East Jerusalem*. Retrieved from http://www.maan-ctr.org/pdfs/JerusalemReport4Web.pdf

Morgense, S.L. 2011. The Biopolitics of Settler Colonialism: Right Here, Right Now. *Settler Colonial Studies*, 1(30), No. 4, 38-58.

Pappe, I. 2006. *The Ethnic Cleansing of Palestine*. Oxford: One world.

Rabbani, M. 2011. Abbas's Next Move. *London Review of Books*. Retrieved from http://www.lrb.co.uk/blog/2011/09/27/mouin-rabbani/abbas%E2%80%99s-next-move/

Veracini, L. 2010. *Settler colonialism: A Theoretical Overview*. London: Palgrave Macmillan.

Wolfe, P. 2006. Settler Colonialism and the Elimination of the Native. *Journal of Genocide Research* 8(4), 387-409.

Wolfe, P. 2001. Structure and Event: Settler Colonialism and the Question of Genocide. In: A. D. Moses (ed.), *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History.* (pp. 102-132). Oxford: Berghahn Books.

Yiftachael, O. 2009. Creeping Apartheid in Israel/Palestine. *MERIP, 253*, 7-37.

אורן ברק*

הצעה לחזון משותף יהודי־ערבי במדינת ישראל[1]

מסמך "החזון העתידי לערבים הפלסטינים בישראל" שפורסם ב־2006 הציע לחולל שינוי יסודי במעמדו של המגזר הערבי הפלסטיני במדינת ישראל. במונחים תיאורטיים, קרא המסמך למעבר מיחסים המתאפיינים ב"שליטה" של המגזר היהודי במגזר הערבי הפלסטיני למערכת יחסים המבוססת על "שיתוף בשלטון" בין שני המגזרים במדינה. במאמר זה אציג תחילה את הגישה התיאורטית של "ויסות סכסוכים", אשר עומדת בבסיס מסמך "החזון העתידי", ואת שני דפוסי היחסים הבין־מגזריים העיקריים שהיא מזהה – "שליטה" ו"שיתוף בשלטון". לאחר מכן אנתח את המסמך עצמו ואעמוד על הקושי העיקרי שהוא מעורר. לבסוף, אציע כיצד ניתן להתקדם מן המסמך לעבר חזון משותף לשני המגזרים, היהודי והערבי הפלסטיני, במדינת ישראל, כמו גם, לישראלים ולפלסטינים בארץ ישראל/פלסטין.

מבוא

המסמך "החזון העתידי לערבים הפלסטינים בישראל"[2] (להלן: "המסמך") שפירסם הוועד הארצי לראשי הרשויות המקומיות הערביות בישראל בשנת 2006, הציע לחולל שינוי יסודי במעמדו של המגזר הערבי הפלסטיני במדינת ישראל. במונחים תיאורטיים קרא המסמך – המתייחס אך ורק למדינת ישראל ולא לשטחים שכבשה בשנת 1967 – למעבר ממערכת יחסים המאופיינת ב"שליטה" (control) של המגזר היהודי במגזר הערבי הפלסטיני למערכת יחסים המבוססת על "שיתוף בשלטון" (power-sharing) בין שני המגזרים במדינה.[3] בחלק הראשון של מאמר זה אציג את הגישה התיאורטית של "ויסות סכסוכים" (conflict regulation) העומדת בבסיס המסמך ואבחין בין שני דפוסי היחסים הבין־מגזריים העיקריים שהיא מזהה: "שליטה" ו"שיתוף בשלטון". לאחר מכן, אנתח את המסמך ואעמוד על הקושי העיקרי שהוא מעורר. בחלקו האחרון של המאמר, אציע כיצד להתקדם מן המסמך לעבר חזון עתידי משותף לשני המגזרים במדינת ישראל וכן לישראלים ולפלסטינים בארץ ישראל/פלסטין.

*msornb@huji.ac.il

ויסות סכסוכים – שיתוף בשלטון או שליטה?

בספרות הדנה בדרכי ההתמודדות עם סכסוכים על רקע אתני (כולל דתי), לאומי, לשוני, ו/או סוציו־אקונומי, ניתן לזהות שלוש גישות עיקריות: "ניהול סכסוכים", "יישוב סכסוכים", ו"ויסות סכסוכים" (על שלוש הגישות ומאפייניהן, ראו Barak, 2005). שתי הגישות הראשונות, גורסות כי סכסוכים אלה ניתנים לפתרון. הגישה השלישית, לעומת זאת, מעלה את הטענה כי סכסוכים אלה **אינם** פתירים. לכן, כדי להקטין את העוינות בין הצדדים בסכסוך ולמנוע מעשי אלימות ביניהם יש למצוא דרכים לוויסות הסכסוך.

מבחינה היסטורית, הגישה של ויסות סכסוכים הופיעה בעקבות ההשלכות ההרסניות של כמה ניסיונות ל"בניין אומה" (nation building) בעולם השלישי לאחר שנת 1945. ההכרה כי אסימילציה כפויה מצד המדינה ומוסדותיה עשויה לעודד סכסוך בין המגזרים השונים בחברות שסועות, ובפרט בין קבוצות אתניות ולאומיות, הובילה כמה חוקרים לבחון מחדש את רעיון מדינת הלאום וכור ההיתוך בחברות אלו ולחשוב על מערכות יחסים אחרות בין מגזריהן (Connor, 1972).

תיאוריות של ויסות סכסוכים נדחקו הצידה במשך תקופה מסוימת, בעיקר עקב כמה כישלונות של הסדרים המבוססים על שיתוף בשלטון (כמו בקפריסין בשנת 1963 ולבנון בשנת 1975) והביקורת שנמתחה על גישה זו בספרות המחקרית (Lustick, 1997). אולם, מאז סוף המלחמה הקרה ניתן להבחין בחזרה להסדרים המבוססים על שיתוף בשלטון (Lijphart, 1998). כיום הסדרים כאלה מיושמים בחברות שסועות במקומות שונים בעולם, כגון: לבנון החל משנת 1990 (Barak, 2003) וצפון־אירלנד החל משנת 1998 (McGarry and O'Leary, 2004). חוקרים הנמנים על הגישה של ויסות סכסוכים, עשויים לאמץ גישה פרימורדיאלית או קונסטרוקטיביסטית כלפי היווצרות והתפתחות של זהויות קולקטיביות.[4] אולם בשני המקרים רואים החוקרים במגזרים השונים בחברה השסועה קטגוריות חברתיות בסיסיות, שהמדינה ומוסדותיה מנסים להטמיע אותן בתוכה אך חבריהן מתנגדים לכך בתוקף. זאת בעיקר משום שבנסיבות אלו המדינה אינה נחשבת לשחקן אוטונומי בחברה, אלא לכלי בידי המגזר הדומיננטי בה.

כעת אציג בקצרה את שתי הדרכים העיקריות לוויסות סכסוכים בחברות שסועות כפי שהן מופיעות בספרות המחקרית: "שיתוף בשלטון" ו"שליטה".[5]

שיתוף בשלטון

בין החוקרים העוסקים בוויסות סכסוכים יש הגורסים, כי הדרך הטובה ביותר לווסת את הסכסוך בין המגזרים השונים בחברה שסועה, תוך שמירה על יציבות פנימית וכללי משחק דמוקרטיים, היא להכיר בכך שבמדינה ישנם כמה וכמה מגזרים חברתיים ולהבטיח

כי נציגי כל המגזרים האלה ייקחו חלק בתהליכי קבלת החלטות המשפיעות על חייהם. בהתאם לכך, תיאוריות של שיתוף בשלטון מציעות לכונן מנגנונים פוליטיים שיבטיחו כי בני כל המגזרים בחברה יוכלו להשפיע על תהליכי קבלת ההחלטות במדינה.

חוקרים המציעים הסדרים המבוססים על שיתוף בשלטון טוענים כי בחברות שסועות המערכת הפוליטית אינה צריכה להתאים למודל הדמוקרטי הרובני (או המיוריטני), המתאפיין בתחרות מתמדת בין ממשלה לאופוזיציה. המערכת הפוליטית צריכה למסד את הפלורליזם הטבוע בחברה באמצעות הסדר פוליטי המוסכם על ידי מנהיגי כל המגזרים הבולטים בה. הסדרים המבוססים על שיתוף בשלטון כוללים בראש ובראשונה ממשל של "קואליציה גדולה" (grand coalition) שבו משתתפים נציגי כל המגזרים בחברה. בנוסף לכך, כוללים הסדרים אלה שלושה כלים משלימים: וטו הדדי להגנת האינטרסים החיוניים של המיעוט; פרופורציונליות כקנה מידה עיקרי: לייצוג, למינויים ולחלוקת כספי ציבור וכן אוטונומיה למגזרים השונים בחברה (Lijphart, 1977).

שליטה

לעומת החוקרים המתארים ומציעים הסדרים המבוססים על שיתוף בשלטון, חוקרים אחרים, העוסקים אף הם בויסות סכסוכים, גורסים כי במקרים רבים מערכת היחסים בין המגזרים השונים בחברות שסועות מתאפיינת דווקא בשליטה של מגזר אחד באחר. שליטה כזו מתקיימת כאשר מגזר אחד בחברה השסועה מגייס את עוצמתו העדיפה כדי לאכוף יציבות פוליטית על ידי הגבלת הפעולות והאפשרויות הפוליטיות של מגזר אחר במדינה. הטענה היא, שכאשר השליטה של המגזר הדומיננטי במגזר הכפיף הינה אפקטיבית ואינה נתקלת בהתנגדות משמעותית, ניתן לקיים מערכת יחסים מעין זו לאורך זמן וכך לווסת את הסכסוך בין המגזרים השונים (Lustick 1979).

יש להדגיש כי חוקרי סכסוכים העוסקים בשיתוף בשלטון מתמקדים הן בתיאור הסכסוך והן בהצעת דרכים לפתרונו. בניגוד לכך, חוקרים העוסקים בוויסות סכסוכים באמצעות שליטה, אינם מציעים בדרך כלל דרכים קונקרטיות כדי להתמודד עם הסכסוך בין המגזרים בחברה שסועה, זולת ביטולו של מצב השליטה.

מסמך "החזון העתידי לערבים הפלסטינים בישראל"

כפי שצוין קודם, מסמך "החזון העתידי לערבים הפלסטינים בישראל" כולל תביעה ברורה מצד המגזר הערבי הפלסטיני במדינת ישראל לכונן הסדר פוליטי המבוסס על שיתוף בשלטון:

> אנו דורשים משטר של דמוקרטיה הסדרית שיאפשר לנו שותפות אמיתית בקבלת ההחלטות ובשלטון כדי להבטיח את זכויותינו הלאומיות, ההיסטוריות והאזרחיות, האינדיווידואליות והקולקטיביות.

לפי המסמך, שיתוף בשלטון יושג באמצעות:

> הכרת המדינה בהיותה מולדת משותפת לאזרחיה הערבים הפלסטינים והיהודים... בין שתי הקבוצות ישררו יחסים הדדיים המושתתים על עקרונות הדמוקרטיה ההסדרית (קואליציה רחבה בין האליטות של שתי הקבוצות; ייצוג יחסי הולם; זכות וטו הדדית וניהול עצמי לעניינים ייחודיים).

הרעיון לפיו יש לכונן מנגנונים פוליטיים אשר יבטיחו כי כל המגזרים בחברה השסועה ייקחו חלק בתהליכי קבלת החלטות המשפיעות על חייהם, מופיע במסמך. אך מה לגבי ההכרה בקיומם של מגזרים חברתיים שונים במדינה? המסמך מדבר על הכרה של **המדינה** "בהיותה מולדת משותפת לאזרחיה הערבים הפלסטינים והיהודים". אך במסמך אין הכרה של המגזר הערבי הפלסטיני בזיקה של המגזר היהודי לארץ. אדרבה, לפי המסמך, מדינת ישראל:

> היא תולדה של פעולה קולוניאליסטית אותה יזמו האליטות היהודיות־ציוניות באירופה ובמערב, הוקמה בסיוע מדינות קולוניאליסטיות, והתחזקה בצל התעצמות ההגירה היהודית לפלסטין לאור תוצאות מלחמת העולם השנייה והשואה. לאחר תקומתה בשנת 1948 המשיכה ישראל בהנהגת מדיניות הנגזרת מראייתה את עצמה כנציגת המערב במזרח התיכון, והמשיכה להתעמת עם סביבתה באופן מתמיד וברמות שונות. כן המשיכה ליישם מדיניות קולוניאליסטית פנימית נגד אזרחיה הערבים הפלסטינים.

כלומר, מן המסמך ניתן להבין כי הקמת מדינת ישראל **אינה** מבטאת צורך בסיסי של המגזר היהודי בארץ, אלא היא פועל יוצא של שיקולים ופעולות של שחקנים חיצוניים – יהודים ולא־יהודים.

יודגש כי גם כאשר המסמך נדרש **לזהות** של המגזר היהודי בישראל הוא שם דגש על האופי המובנה (או: הקונסטרוקטיביסטי) של זהות זו:

> כבר בתחילת דרכה גייסה התנועה הציונית אמירות דתיות וחילוניות בכדי לשכנע את העם היהודי והעולם כולו בזכותה על פלסטין ההיסטורית. מונחים תנ"כיים כגון "ארץ הקודש" ו־"ארץ ישראל" התמזגו עם אמירות חילוניות כגון "מולדת ללא עם לעם ללא מולדת", והיוו יחד מעין דלק שהוביל את עגלת הציונות וקיבוץ "יהודי הגולה" וקשירת עתידם בפלסטין.

ראוי לציין כי אופי מובנה זה של הזהות היהודית עומד בניגוד לאופי הפרימורדיאלי של הקהילה הערבית הפלסטינית בישראל, כפי שהוא מתואר במסמך:

> אנו הערבים הפלסטינים החיים בישראל, ילידי הארץ ואזרחי המדינה, חלק מהעם הפלסטיני והאומה הערבית ומן המרחב התרבותי הערבי, האסלאמי והאנושי.

ובמקום אחר נכתב:

> ישנן שתי עובדות מכוננות אשר יש להביאן בחשבון בגיבושו של המעמד המשפטי של הערבים הפלסטינים בישראל: 1. היותם של הערבים הפלסטינים בישראל בעלי הארץ המקוריים, אשר יש להם קשר אינטגראלי והיסטורי בינם למולדתם מבחינה רגשית, לאומית, דתית ותרבותית. 2. היותם חלק חי ובלתי נפרד מן העם הערבי הפלסטיני.

בין שני המגזרים במדינת ישראל, היהודים והערבים הפלסטינים, קיימת אפוא א־סימטריה בולטת הן מבחינת עוצמתם הפוליטית והן מבחינת זהותם: בעוד שהמגזר היהודי נהנה מעוצמה פוליטית עדיפה על פני המגזר הערבי הפלסטיני, הזיקה של המגזר הערבי הפלסטיני לארץ איתנה יותר מזו של המגזר היהודי בה.

במונחים תיאורטיים, מסמך "החזון העתידי לערבים הפלסטינים בישראל" מבקש לכונן הסדר המבוסס על שיתוף בשלטון בין המגזר היהודי לבין המגזר הערבי הפלסטיני בישראל, ובכך לשים קץ ליחסי העוצמה הלא־סימטריים בין שני המגזרים, המתוארים כמערכת של שליטה. אולם, ברור כי ביטול א־סימטריה זו יוכל להוות פתרון חלקי בלבד למערכת היחסים בין שני המגזרים, שכן אין בו כדי לבטל את הא־סימטריה בזהות שלהם, כפי שהיא מוצגת במסמך.

לקראת חזון משותף יהודי־ערבי במדינת ישראל ובארץ ישראל/פלסטין

כינון של מערכת יחסים יציבה בין המגזר היהודי לבין המגזר הערבי הפלסטיני במדינת ישראל מצריך, בין היתר, שינוי יסודי ביחסי העוצמה הלא־סימטריים בין שני המגזרים. שינוי זה יכלול את ביטול מערכת השליטה של המגזר היהודי במגזר הערבי הפלסטיני, על מרכיביה הפורמליים והלא פורמליים (לוסטיג, 1986; Yiftachel, 2006). אך לא פחות חשוב מכך, הוא מחייב גם הכרה של שני המגזרים, היהודי והערבי הפלסטיני, כי הארץ המשותפת שייכת לשניהם. כיצד ניתן לעשות זאת?

דרך אחת, שברצוני להציע כאן, היא לנסח **חזון משותף** לשני המגזרים, היהודי והערבי הפלסטיני, אשר מבוסס על פשרה היסטורית ביניהם. המגזר היהודי יסכים להשתתף בשלטון עם המגזר הערבי הפלסטיני ולכונן מערכת פוליטית אשר תבטא עיקרון זה ותחליף את מערכת השליטה הנהוגה במדינת ישראל למן הקמתה. המגזר הערבי הפלסטיני, מצידו, יכיר בכך שהארץ שייכת גם למגזר היהודי וכי הזיקה שלו אליה איתנה אף היא.

פשרה כזו עדיפה על פני המצב הקיים, שאינו מקובל על המגזר הערבי הפלסטיני, אך גם על פני המצב הרצוי לפי המסמך שניסחו מנהיגיו ונדחה על ידי חלק ניכר מן המגזר היהודי ואשר, כפי שהראיתי, מנסה למעשה להחליף א־סימטריה אחת באחרת. זאת ועוד, השגת פשרה כזו עשויה לתרום לשיכוך המתח בין שני המגזרים. ייתכן שהיא אף תקל על השגת הסדרים נוספים ביניהם בעתיד. הסדרים כאלה יכולים לכלול את הגדרת זהותה של המדינה והתנאים שבהם ניתן להצטרף אל הקהילה הפוליטית בה. זאת, גם אם הסכסוך בין המגזרים – והסכסוך הישראלי־פלסטיני בכללותו – לא יבואו על פתרונם.

שאלה נוספת שברצוני להעלות כאן היא כיצד עשוי חזון משותף, יהודי וערבי פלסטיני, במדינת ישראל, להשפיע על הסכסוך הישראלי־פלסטיני בכללותו?

לדעתי, פשרה בין שני המגזרים במדינה, אם תושג, תוכל להוות מודל ליחסים בין ישראלים ובין פלסטינים בארץ ישראל/פלסטין. יחסים אלו יוכלו אף הם להיות מבוססים על שני העקרונות הבאים: שיתוף בשלטון (במסגרת פדרטיבית) בין שתי הקהילות והכרה כי הארץ שייכת לשתיהן. פשרה כזו עדיפה גם היא על פני כל החלופות: רעיון "ארץ ישראל השלמה", שאינו אלא מסווה למדינה דו־לאומית בשליטה יהודית (ברק 2009); רעיון "פלסטין השלמה" שהינו תמונת ראי של רעיון זה מן הצד הפלסטיני; וכינונה של מדינה דו־לאומית אחת, שבה אמנם לא יהיה יתרון פורמלי לאף קהילה, אך תמשיך להתקיים בה א־סימטריה ביחסי העוצמה והזהות של שתי הקהילות שתקשה על השגת יציבות. למותר לציין, כי הפשרה המוצעת כאן עדיפה על המשך האלימות בין ישראלים לפלסטינים על תקופות הרגיעה וההסלמה שבה.

לסיכום, מוצע כאן לאחוז את השור בקרניו ולנסח חזון משותף לשני המגזרים במדינת ישראל, היהודי והערבי פלסטיני, אשר יכונן מערכת יחסים צודקת ויציבה ביניהם. כך יהיה אפשר למנוע מהמגזר היהודי בארץ להעמיק את מערכת השליטה שלו במגזר הערבי הפלסטיני בתוך מדינת ישראל (ובקהילה הפלסטינית בארץ ישראל/פלסטין), וכמו כן למנוע מגורמים שונים במגזר היהודי לחתור ל"גיוס־יתר" של הקהילה היהודית בארץ, דבר אשר עלול להביא להרס של הדמוקרטיה הישראלית.

הערות

1 תודתי נתונה לאסף דוד וליואב קפשוק על הערותיהם המועילות על טיוטה קודמת של המאמר.

2 הוועד הארצי לראשי הרשויות המקומיות הערביות בישראל. *החזון העתידי לערבים הפלסטינים בישראל*. נצרת, 2006. בכתובת:
http://www.knesset.gov.il/committees/heb/material/data/H26-12-2006_10-30-37_heb.pdf יצוין, כי בנוסף למסמך זה התפרסמו שלושה מסמכים נוספים – "החוקה הדמוקרטית" על ידי ארגון עדאלה; "הצהרת חיפה" על ידי ארגון מדא אל־כרמל ו"חוקה שוויונית לכל?" מאת יוסף ג'בארין. בשלושתם ניתן למצוא טענות דומות.

3 תביעה למערכת של שיתוף בשלטון שונה מהותית מן התביעה של הפלסטינים בשטחים הכבושים לכינונה של מדינה פלסטינית עצמאית בשטחים אלו.

4 הגישה ה"פרימורדיאלית" רואה בזהויות קולקטיביות (כמו זהויות אתניות ולאומיות) דבר ראשוני ובסיסי. הגישה הקונסטרוקטיביסטית רואה בזהויות אלו תוצר של הבנייה חברתית.

5 מנגנונים נוספים של ויסות סכסוכים הם פדרציה, קונפדרציה ואוטונומיה פוליטית. אולם, מנגנונים כאלה נשענים בדרך כלל על מורשת היסטורית, ויכולים לפעול באופן מיטבי כאשר ישנה חפיפה בין קהילות מסוימות ואזורים מוגדרים. דוגמאות נוספות למנגנונים של ויסות סכסוכים הן אפליה מתקנת ומאמץ לקדם בירוקרטיה ייצוגית, מצב שבו למגזרים השונים בחברה יש ייצוג במנהל הציבורי של המדינה ולא רק במערכת הפוליטית בה.

רשימת מקורות

ברק, א. 2009. בין חזון מדינת הלאום למציאות רב־קהילתית: לבנון וארץ ישראל/ פלסטין במבט משווה. *תיאוריה וביקורת*, 35, 193–217.

לוסטיג, א. 1986. *ערבים במדינה היהודית*. תל־אביב: מפרש.

Barak, O. 2003. Lebanon: Failure, Collapse, and Resuscitation. In: R. Rotberg (ed.), *State Failure and State Weakness in a Time of Terror* (pp. 305-339). Washington, D.C.: The Brookings Institution Press.

Barak, O. 2005. The Failure of the Israeli-Palestinian Peace Process, 1993-2000. *Journal of Peace Research*, 42 (6), 719-736.

Connor, W. 1972. Nation-Building or Nation-Destroying. *World Politics*, 24 (3): 319-355

Lijphart, A. 1977. *Democracy in Plural Societies*. New Haven: Yale University Press.

Lijphart, A. 1998. Consensus and Consensus Democracy: Cultural, Structural, Functional and Rational Choice Explanations. *Scandinavian Political Studies* 21, 99-108.

Lustick, I. 1979. Stability in Deeply Divided Societies: Consociationalism versus Control. *World Politics*, 31 (3), 325-344.

Lustick, I. 1997. Lijphart, Lakatos, and Consociationalism. *World Politics*, 50 (1): 88-117.

McGarry, J. and O'Leary, B. 2004. *The Northern Ireland Conflict: Consociational Engagements*. Oxford: Oxford University Press.

Yiftachel, O. 2006. *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

ראיף זריק*

מדינה אחת או שתי מדינות: אנטומיה של שיח[1]

בעת האחרונה ניתן לזהות התעניינות מחודשת בדיון על פתרון של מדינה אחת לסכסוך בישראל-פלסטין. מאמר זה מנסה להתחקות אחרי מגמה זו ולהציע אבחנות חדשות שיהיה בהן כדי לקדם את הדיון בנושא ולהעשירו. המאמר גורס כי למרות שבמרבית הטיעונים בעד פתרון של מדינה אחת יש ממש, חלק ניכר מהנימוקים מחטיאים את הבעיה המרכזית שמחייבת מענה, ולמעשה נותנים תשובה נכונה לשאלה הלא נכונה. לדוגמא, הביקורת הראויה לה אני שותף על תהליך אוסלו, לא מחייבת בהכרח זניחה של פתרון שתי המדינות לטובת פתרון המדינה האחת. למרות האמור לעיל, החלק האחרון של המאמר מסביר מדוע שיח המדינה האחת חשוב יותר מיישומו של הרעיון. חשיבותו של השיח על "פתרון" המדינה האחת לא גלומה בפתרון עצמו, אלא בכך שהוא מציע דרך חדשה להבנה של המציאות, אוצר מילים ואסטרטגיה חדשים למאבק הפלסטיני ויכולת טובה יותר להבין את הבעיות בהווה תוך התבוננות אל העתיד.

בעת האחרונה ניתן לזהות התעניינות ופריחה מחודשת של הדיון בעניין פתרון של מדינה אחת בהקשר של ישראל־פלסטין. מאמר זה ינסה להתחקות אחרי מגמה זו, להבין מה עומד מאחורי פריחתו המחודשת של הרעיון, לנסות לסדרו ולבסוף להציע אבחנות חדשות אשר יהיה בהן כדי לקדם את הדיון בנושא ולהעשירו.

בחלקו הראשון של המאמר אעקוב אחר הסיבות שהובילו לתחייתו מחדש של פתרון המדינה האחת,[2] והטיעונים התומכים בו. בחלק השני אנתח את טיעוני התמיכה בפתרון המדינה האחת, המועלים בחלק הראשון. טענתי תהיה כי למרות שבמרבית הטיעונים יש ממש, עדיין חלק ניכר מהנימוקים המובאים לתמיכה בפתרון המדינה האחת מחטיאים את המטרה. הסיבה לכך היא שהם אינם מצליחים לאתר את הבעיה המרכזית אשר מחייבת מענה ולמעשה נותנים תשובה נכונה לשאלה הלא נכונה. כך למשל, הביקורת הנכונה והלגיטימית על תהליך אוסלו מתחילתו ועד סופו, לה אני שותף, לא צריכה בהכרח להוביל לנטישת פתרון שתי המדינות ומעבר לפתרון של מדינה אחת. טענה מרכזית נוספת בפרק זה היא שכל פתרון קבע חייב להתייחס לבעיית 1948 ולא רק לבעיית 1967. יחד עם זאת, הפתרון איננו מחייב חזרה להוויה של לפני 1948 – דהיינו, לפלסטין כיחידה גיאו־פוליטית אחת.

---

*raefz@hotmail.com

בחלקו האחרון של המאמר אטען כי למרות האמור לעיל יש חשיבות לשיח המדינה האחת. חשיבותו של השיח סביב "פתרון" המדינה האחת הוא לאו דווקא בהיותו פתרון, אלא בכך שהוא מאפשר לנסח מחדש את השאלה הפלסטינית, להבין לאורו את המציאות מחדש ולספק לפלסטינים אוצר מילים ואסטרטגיה חדשים להמשך מאבקם. שיח המדינה האחת יאפשר להמשיג טוב יותר את הבעיה, כמו גם להתבונן ולהבין את ההווה טוב יותר באמצעות התבוננות אל העתיד.

במאמר זה איעזר באופן בו הגל (Hegel) מנתח את המאבק להכרה ואשתמש בו כמודל להבנת המאבק הישראלי־פלסטיני. באמצעות מודל זה אבקש לטעון כי המעבר משיח שתי המדינות לשיח המדינה האחת יכול להעביר את המאבק הפלסטיני ממאבק עד מוות (struggle unto death) למאבק הנושא את האופי של הדיאלקטיקה של האדון־והעבד (master-slave dialectics). לשינוי זה בצורת המאבק יש פוטנציאל להפוך את החולשה הפלסטינית לכוח, ולהגביל את עודף הכוח הישראלי.

כידוע, הסובייקט ההיגליאני אינו מזהה את עצמו באופן מונולוגי על ידי התבוננות פנימה כמו הקוגיטו הקרטיזיאני, אלא דרך דיאלוג עם העולם החיצוני. בשלב הראשון בדיאלוג זה, הסובייקט פוגש אובייקט חיצוני לו והוא מממש את הרצון שלו כנגד אותו אובייקט, משמיד אותו, הורס אותו, או צורך אותו (כמזון למשל). אך מפגש זה הוא מפגש חסר, שכן מדובר בסובייקט רצוני שפוגש אובייקט חסר כל רצון או דחף משלו. ההתגברות על אובייקט חיצוני חסר רצון/דחף, אין בה כדי להביא את הסובייקט לידי סיפוק. כתוצאה מכך, היא גורמת לו להמשיך בחיפוש אחרי סיפוק מסוג אחר, אותו הוא יכול להשיג רק על ידי התמודדות והתגברות על סובייקט אחר בעל רצון ודחף. כפי שניסח זאת קוז'ב (Kojéve):

> *Man must act not for the sake of subjugating a thing but for the sake of subjugating another desire... a desire that tries to be satisfied by being recognized by Another desire* (kojéve, 1969, p.40).

בעימות זה, הסובייקט נאבק להשיג הכרה תוך כדי מאבק להשמדתו של סובייקט חיצוני – האחר. מאבק זה הינו" מאבק סכום אפס", מאבק עד מוות בו הסובייקט מנהל מלחמה טוטאלית נגד הסובייקט האחר ומטרתו היא שלילת קיומו של האחר. הגל קורא לסוג השלילה הזאת "שלילה מופשטת" (abstract negation). אולם גם כאן הסובייקט מגלה כי השלילה המוחלטת של קיומו של האחר אין בה כדי לענות על צרכיו והיא אינה מביאה לו את הסיפוק המיוחל ואת ההכרה הנכספת, שכן הוא זקוק לקיומו של האחר כדי לבסס את עצמו בתור סובייקט.

הכרה זו מובילה את הסובייקט לשלב הבא, שאותו הגל מכנה "שלילה מתוך מודעות" (negation from consciousness). בשלב זה הסובייקט אינו משמיד את האחר אלא

עושה לו אינקורפורציה (הכלה) בתוך אחדות חדשה שכוללת אותו ואת האחר: הוא משעבד אותו. על ידי כך, הסובייקט "משמר" את הניצחון שלו על העבד. בלשונו של הגל, במקרה זה הסובייקט "*Supersedes in such a way as to preserve and maintain what is superseded*" (Hegel, 1977, 114-115).

על ידי הפיכת האחר לעבד, ועל ידי יצירת יחסי אדון־עבד מצליח הסובייקט להנציח (מלשון נצח) את רגע הניצחון שלו על העבד. מדי יום ביומו יוכל האדון להתעורר בבוקר, להסתכל לעבד בעיניים ולהזכיר לעצמו את רגע הניצחון, אשר משחזר את עצמו מדי יום ביומו ואשר משתקף ביחסי הכוח כאן ועכשיו.

המשך הסיפור ההיגליאני ידוע והוא פחות מעניין אותנו בשלב זה. האדון יגלה במוקדם או מאוחר שהעבד אינו יכול לספק לו את ההכרה הנכספת ועל כן מתקיים המעבר לשלב האחרון, שהינו הכרה הדדית בין שני סובייקטים חופשיים. מה שמעניין אותי בהקשר למאמר זה, הוא המעבר מהשלב הראשון של העימות, המאבק־עד־מוות עם סובייקט אחר, לשלב השני בו יחסי הכוח מובילים לדיאליקטיקה של האדון והעבד.

המעבר ממאבק־עד־מוות לדיאלקטיקה של אדון־עבד, כמוהו כחוזה. הצד המנצח מוותר על האפשרות להרוג את האחר, ובתמורה האחר מוותר על חירותו. זהו חוזה שבו הצד המפסיד מקבל את חייו בחזרה אך מפסיד את חירותו, בעוד הצד המנצח מוותר על האפשרות להרוג כנגד חירותו של העבד. המעבר הזה חשוב מאוד כיוון שהוא מעביר את מערכת היחסים בין הצדדים ממערכת כוחנית לחלוטין, בלתי מוגבלת ולא מרוסנת, אל תוך מערכת נורמטיבית, הנשלטת על ידי ההסכם שנערך בין הצדדים. כל עוד העבד הוא עבד אין האדון יכול פשוט להשמידו, שכן הדבר יהווה הפרה של ההסכם ההדדי בין הצדדים. זהו הסכם אשר האדון הכניס את עצמו אליו מתוך רצון חופשי. האדון יכול כמובן להשמיד את העבד פיזית בכל רגע נתון, וברור כי על פי מאזני הכוח אין מה שיעצור אותו מלעשות זאת. אך יש הבדל בין לעשות זאת כעת לבין אילו היה עושה זאת לפני הכניסה לחוזה: כעת יש סדר חדש, אשר מטיל על האדון מגבלות לגבי השימוש בכוח. מגבלות אלה לא היו קיימות לפני כן. ההסכם עצמו מצמיח סוג של חוב שלא היה קיים קודם. אם קודם הוא היה יכול להשמידו, הרי השמדה זו הייתה סוג של הפעלת כוח אקראית של חזק כנגד חלש. מרגע שיש הסכם הוא מאפשר לנו לתאר נורמטיבית את פעולתו של האדון באופן שלא יכולנו לעשות קודם. הוא מכניס את הצדדים לשדה נורמטיבי חדש עם כוח גרביטציה וכללים חדשים. השמדת העבד היא אולי אפשרית אך היא אינה לגיטימית.[3] באופן פרדוקסאלי, כוחו של העבד הוא בחולשתו, בעצם הכניעה שלו אשר מציבה מגבלות על כוחו של האדון. אמנם לא על כוחו הפיסי, אבל על כוחו המוסרי. נכון הדבר, שהאדון נכנס לתוך המסגרת הזאת לא בכפיה אלא מרצון, אבל מרגע שהוא נכנס למסגרת החדשה הוא כפוף לה, והיא צוברת דינמיקה משלה, כך שהנברא מגביל את בוראו.

כיצד הדיון ההיגליאני רלוונטי למקרה שלנו? אין בכוונתי לומר שהמאבק בין שני העמים הוא מאבק של השמדה, ואין בכוונתי להפוך את הפלסטינים לעבדים של הישראלים. האנלוגיה ההיגליאנית חשובה כדי לזרות אור על ההבדל בין מאבק אשר מתנהל בין שתי יחידות נפרדות, וזרות אחת לשנייה, לבין מאבק אשר מתנהל בתוך יחידה אחת שמכילה את שני הצדדים ומכפיפה אותם ואת ההיגיון של הקונפליקט ביניהם לאותה אחדות. אחדות זו גורמת לכך ששני הצדדים כפופים לשדה גרביטציה נורמטיבי השונה במהותו מהמצב שבו התנהל המאבק קודם, מאבק בין שני סובייקטים זרים ללא תנאי רקע משותפים. אחת הטענות אשר ארצה לפתח במאמר זה היא, שהאינתיפאדה השנייה הייתה במובנים רבים מאבק בין זרים, מאבק־עד־מוות. טענתי היא שסוג זה של מאבק נתן לגיטימציה לשימוש בכוח ובאלימות. מנגד, השיח של פתרון המדינה האחת, יכול בנסיבות מסוימות להוביל לסוג אחר של מאבק, אשר דומה במהותו למאבק של העבד בתוך הדיאלקטיקה של אדון ועבד.

הפיכת המאבק למאבק לשוויון בתוך מדינה אחת, יש בו כדי לנסח מחדש את הדרישות הפלסטיניות מכיוון שהמאבק מתנהל בתוך היחידה האחת (המדינה האחת), ולא כנגד היחידה האחת עצמה. זהו מעבר ממאבק על הקיום למאבק על המהות, על מהותה של אותה יחידה, כך שהמאבק הוא מבפנים ולא מבחוץ. זהו מעבר חד מהמודל האלג׳יראי לסיום יחסי קולוניאליזם וניצול למודל הדרום אפריקאי. המודל הדרום אפריקאי סיפק ללבנים מדרום אפריקה מקום ומעמד בדרום אפריקה החדשה, במידה ורצו להמשיך ולהישאר במדינה. בכדי ליצור זאת היה צורך לנסח ולהציג אידיאל עבור כל תושבי דרום אפריקה לבנים כשחורים – כלומר, לדמיין קיומו של ״אנחנו״ חדש שהלבנים יוכלו למצוא עצמם בתוכו. המודל האלג׳יראי, לעומת זאת, נשאר ברמה הראשונה של המאבק ההיגיליאני –מאבק־עד־מוות בין שתי יישויות נפרדות בלי חזון של ״אנחנו״ עתידי כלשהוא.

התחייה מחדש של פתרון המדינה האחת

בשנים האחרונות פתרון המדינה האחת זוכה לתחייה מחודשת ולהרבה התעניינות. מאמרים נכתבים, כנסים נערכים, הצהרות מתפרסמות.[4] כיצד ניתן להבין ולהסביר את ההתעניינות המחודשת בפתרון המדינה האחת?

יש לציין תחילה כי פתרון המדינה האחת אינו חדש לחלוטין, הוא היה מאז ומעולם על השולחן, היו עליות ומורדות לתמיכה בו והוא זכה לניסוחים שונים בתקופות שונות מצדדים שונים. על כן, יש לבחון את הדימיון והשוני בין השיח שמתנהל עכשיו לבין קודמיו. ניתן לעשות טיפולוגיה של השיח על סמך מספר פרמטרים: מי העלה את ההצעה – האם היה זה הצד היהודי או הערבי?; מהו תוכן ההצעה? – האם מדובר במדינה

דו־לאומית או מדינה חילונית ללא מעמד מיוחד לדת או לאום? או שמא מדובר במדינה חילונית עם מעמד מיוחד ומוכר לעדות ודתות?; מתי הועלתה ההצעה? – דהיינו, מה היה מצבה של הקבוצה הלאומית שהציעה את ההצעה?

פתרון המדינה האחת עלה הן מהצד היהודי והן מהצד הפלסטיני בתקופות שונות של המאבק. בצד היהודי רעיון המדינה האחת קשור בכתיבתם ופעילותם של קבוצת אינטלקטואלים יהודים כמו יהודה מאגנס ומרטין בובר בשנות השלושים של המאה הקודמת, אשר נודעו בשם "תנועת ברית שלום".[5] על פי תנועה זו, המדינה האחת הייתה אמורה להיות מדינה דו־לאומית. יש לשים לב כי בתקופה זו היהודים עדיין היו מיעוט בתוך פלסטין וטרם התבססו בה והוויכוח בתוך התנועה הציונית על אופי הקיום היהודי בפלסטין והצורה אותה ילבש היה, לפחות לכאורה, עדיין פתוח. מכל מקום, במהלך שנות הארבעים הלכה וגברה בקרב היישוב התמיכה בעמדה אשר דגלה במדינה יהודית נפרדת, אותה הוביל דוד בן־גוריון. עמדה זו באה לידי ביטוי בהחלטת החלוקה ובעצם הקמת מדינת ישראל בשנת 1948. לכן, לאחר הקמת המדינה ובשנים שבאו לאחר מכן, האופציה של מדינה אחת נעלמה כליל מהשיח הפוליטי היהודי.

מהצד הפלסטיני – במהלך תקופת המנדט היתה התעקשות על פתרון המדינה האחת, מצד אחד, ועל דחיית הרעיון של יצירת מדינה דו־לאומית, מצד שני. הפלסטינים, שראו את עצמם בעלי הבית ואשר היוו רוב ברור, דגלו במדינה דמוקרטית רגילה ולא היו מוכנים לוותר על יתרונם על ידי הפיכת המדינה לדו־לאומית. הפלסטינים עצמם לא הופיעו בפני ועדת האו"ם שדנה בהצעות השונות לעתיד הארץ בשנת 1947, אך המשלחת הערבית שהופיעה בפני הוועדה הציגה עמדה דומה, אשר העניקה זכויות הצבעה ליהודים בתנאים מסויימים אך סרבה להעניק להם מעמד לאומי מיוחד.[6]

הדיון סביב רעיון המדינה האחת חזר ותפס את מקומו בתוך השיח הפלסטיני בשנות השישים לאחר הקמת אש"ף.[7] האמנה הפלסטינית דיברה על מדינה אחת אשר חלק מהיהודים יוכלו להתגורר בה, אבל גם אמנה זו לא תמכה במדינה דו־לאומית אשר היהודים מוכרים בה כעם וממשים בה את זכותם להגדרה עצמית. היהודים לפי אמנה זו עשויים לקבל הכרה כעדה דתית אשר נהנית מעצמאות בענייני דת. במובן זה, קשה לזהות שינוי משמעותי בעמדה הפלסטינית בין התקופה שקדמה להקמת מדינת ישראל – תקופת המנדט – לבין העמדה שהוצגה בשנות השישים בעקבות הקמת אש"ף. התפיסה בשנים אלה הייתה שפלסטין היא לפלסטינים והיא המקום אשר בו הפלסטינים יממשו את זכות ההגדרה העצמית שלהם. אולם הגדרתו של הפלסטיני התרחבה דיה כדי לכלול בתוכה יהודים.

העמדה הפלסטינית התפתחה משמעותית במהלך שנות השבעים והשמונים. שיאה של התפתחות זו היתה בהכרזה על הקמת המדינה הפלסטינית בשנת 1988, ובמיוחד בחתימה על הסכמי אוסלו בשנת 1993.[8] אש"ף עבר מפתרון מדינה אחת לעקרון שתי

המדינות, תוך הכרה בעקרון הדו־לאומי, שהיה אמור למצוא את ביטויו בשתי מדינות שונות. הסכם אוסלו הוא הכרה פלסטינית בדו־לאומיות מצד אחד ודחיית רעיון המדינה האחת מצד שני.

מהצד היהודי יש לעשות הבחנה בין התמיכה שבה זכה הפתרון של מדינה דו־לאומית אחת בשעה שהיהודים היוו מיעוט בארץ ולא הובטח להם מאומה, כפי שאכן היה המצב בשנות השלושים, לעומת העלאת הרעיון של מדינה דו־לאומית אחת כיום בשנת 2012, יותר משישים שנה לאחר הקמתה של מדינת ישראל היהודית. הצעה כזו, המועלית כיום על ידי אינטלקטואלים והוגים יהודים, מחייבת תעוזה מסוימת משום שיש בה ויתור על מדינת לאום שכבר קיימת. לעומת זאת, דרישתה של ברית שלום היתה מימושה של זכות הגדרה עצמית בצורה של מדינה דו־לאומית, עוד לפני שהיהודים הצליחו להקים מדינה משלהם.

מבחינת הפלסטינים, השיח המחודש על רעיון המדינה האחת, בדומה להגיון של אוסלו, מתייחס לקיום הלאומי־יהודי במלוא הרצינות, אבל בשונה מההגיון של אוסלו, הוא דוחה את פתרון שתי המדינות וחוזר לעמדה הפלסטינית הישנה בדבר הצורך במדינה אחת בלבד. כך, השיח המחודש מקבל את העקרון הדו־לאומי, אך דוחה את הביטוי שלו בפתרון דו־מדינתי. התפתחות זו מאפשרת לנו לראות את הדומה ואת השונה בשיח על המדינה האחת.

ניתן לייחס את ההתעניינות מחדש בדיון על פתרון המדינה האחת בקרב הציבור הפלסטיני לכישלון של תהליך אוסלו וחוסר יכולתו להביא לפתרון של שתי מדינות. בהרבה מובנים עמדת הפלסטינים היום רחוקה יותר מפתרון שתי המדינות מאשר עמדתם ערב חתימתו של הסכם אוסלו. מאז חתימת ההסכם, ההתנחלויות הלכו והתרבו באופן ניכר, דרכים וכבישים עוקפים נסללו ונסללים וישראל חיזקה את תפיסתה ואחיזתה בגדה, למרות יציאתה ממרכזי הערים הגדולות. נוכח מציאות זו, השיח על הקמת שתי מדינות הפך לבלתי רלוונטי, שכן אין כמעט מי שסבור באמת, שישראל תהיה מוכנה ומסוגלת לפנות את ההתנחלויות. למעשה, יש כאן סיפוח דה־פקטו של הגדה המערבית באופן שמוחק בפועל את הקו הירוק. על ידי כך, שני הצדדים חוזרים להוויה של לפני 1948, דהיינו, פלסטין כיחידה גיאו־פוליטית אחת, מהים לנהר.

מציאות זו עומדת בבסיס הביקורת נגד פתרון שתי המדינות, הגורסת כי פתרון זה הפך לבלתי אפשרי. למה מתכוונים אלו שאומרים שהפתרון הפך להיות בלתי אפשרי? הרי בפוליטיקה, בניגוד ללוגיקה, כמעט הכל אפשרי ובלבד שיש רצון פוליטי וכוח פוליטי. הכוונה בביקורת זו היא שקשה מאוד לדמיין מציאות פוליטית בישראל שיכולה להביא לנסיגה מלאה מהגדה ולפינוי ההתנחלויות.[9] הגדה אינה נתפסת בתור שטח כבוש שנמצא אי שם, בתור חריג טריטוריאלי, וההתנחלויות לא נתפסות כתופעה זמנית. ישראל הינה כוח כובש מזה יותר מארבעים וארבע שנים, לעומת תקופה קצרה יחסית

של תשע־עשרה השנים הראשונות לקיומה בהן לא הייתה כוח כובש בגדה המערבית. ישראל אינה יכולה עוד לזהות את עצמה בלי הגדה ובלי ההתנחלויות. כל נסיגה ממשית משם מחייבת שינוי תודעתי ואידיאולוגי עמוק ביותר, ולא סתם החלטה פוליטית של מפלגה זו או אחרת. התבוננות במפה הפוליטית העכשווית בישראל מובילה למסקנה שקשה לדמיין התרחשות של מהלך כזה. יתרה מזאת, גם אם ניתן להניח שישראל הייתה מפנה יישובים ונסוגה מהגדה תחת לחץ מאסיבי מצד ארצות הברית ואירופה, הרי שלחץ זה אינו נראה באופק (Tilly, 2003).

מעבר לשיקולים פוליטיים אלה, ניתן להצביע על משמעות אחרת של נבצרות או חוסר אפשרות ממשית. זוהי חוסר אפשרות שמבטאת עמדה יותר עמוקה ובסיסית: חוסר אפשרות אובייקטיבית, פיזית וגיאוגרפית. במקרה זה, חוסר האפשרות מתקשר לאופי הסכסוך ומורכבות היחסים בין שני הצדדים. הקונפליקט הופך אט אט לקונפליקט בין קהילות ולא רק בין מדינה כובשת ועם נכבש. שתי הקהילות גרות זו לצד זו ובמקרים רבים זו בתוך זו. חיי שתי הקהילות שזורים זה בזה, למרות מכשולים דוגמת הכבישים העוקפים. שזירות זאת דנה מראש לכישלון את כל ניסיונות ההפרדה.[10]

בהקשר זה אפשרות החלוקה נתקלת לא רק בהתנגדות פוליטית כביכול, אלא בעובדות הקשוחות של הטבע, הגיאוגרפיה והטופוגרפיה של פלסטין המנדטורית, לרבות מקורות המים, הגישה לים וכיוצא בזה. מירון בינבינשתי ביטא רעיון זה כשכתב פעם שהארץ הזו אינה יכולה לסבול גבול שחוצה אותה או שתי מדינות ריבוניות בין הים לנהר.[11]

מעבר לטיעונים אלה בדבר הנבצרות האובייקטיבית, ניתן להוסיף את היעדר האפשרות, או חוסר הסיכוי, להקים מדינה אשר תהיה עצמאית ומשגשגת כלכלית. כל מדינה פלסטינית אשר תקום בשלב זה תהיה קשורה בטבורה לכלכלה הישראלית, היא תיאלץ להסתמך עליה ללא יכולת קיום עצמאית (Tutauji–Khalidi, 1997).[12]

מעבר לכל אלה, עבור חלק מהפלסטינים קיימת זהות בין ההתנגדות לאוסלו לבין ההתנגדות לפתרון שתי המדינות, ובין כשלון תהליך אוסלו לבין כשלון פתרון שתי המדינות. כאמור, עבור רבים מהאינטלקטואלים הפלסטינים הסכם אוסלו הוא כשלון כיוון שהוא לא הצליח לפתור אף אחת מהבעיות של הפלסטינים (Said 2004; Farsakh 2005) – לא את בעיית הכיבוש, לא את בעיית הפליטים ולא את בעיית הריבונות. לכן, לגבי רבים, הפנית הגב לתהליך אוסלו הכושל משמעותה גם הפנית הגב לאותו פתרון שאוסלו התכוון להוביל אליו: פתרון שתי המדינות.

נוסף לדימיון התודעתי בין תהליך אוסלו ופתרון שתי המדינות, רבים רואים דימיון גם בין ההנהגה הכושלת של אש"ף לבין פתרון שתי המדינות. ההנהגה שהובילה לאוסלו והקימה את הרשות הפלסטינית איבדה את האמון של חלק גדול מהציבור הפלסטיני. פעמים רבות היא נתפסת בתור הנהגה כושלת ואף מושחתת (Ghanem, 2001). חוסר אמון זה הגיע לשיאו במהלך המלחמה על עזה ב־2009 (Ghanem, 2011),[13] והדברים

אף זכו לתמיכה מסוימת בעקבות הפרסומים האחרונים באלג׳זירה אודות הדרך בה נוהל המשא ומתן מהצד הפלסטני.[14] לכן, רבים זיהו ומזהים את הצורך בהחלפת ההנהגה הקיימת עם הצורך לשנות את המצע הפוליטי. כלומר, שינוי ההנהגה משמעו זניחת פתרון שתי המדינות.

סוג אחר של טיעונים כנגד פתרון שתי המדינות ובעד פתרון המדינה האחת מוצג על דרך השלילה: כאשר נחתם הסכם אוסלו, רבים מהפלסטינים טענו שההסכם אינו עונה על דרישות המינימום של צדק היסטורי משום שהוא אינו משיב להם את אשר נלקח מהם. התשובה המיידית הייתה שזה המרב אשר ניתן לממשו במסגרת יחסי הכוח הקיימים. דהיינו, הטיעון המרכזי בקרב תומכי אוסלו הוא היותו בר השגה. אולם כיום ברור גם לתומכי אוסלו עצמם, כי אפילו דרישות מינמאליות אלו לא ניתנות למימוש. על כן, נשאלת השאלה, מדוע להיצמד להסכם כזה אם איננו בר מימוש? התשובה היא שכעת, היות ואוסלו לא מומש ואף איננו בר מימוש, אין עוד טעם לדבוק בו.[15] במילים אחרות, הטענה היא שאם הדרישות המינימאליות של אוסלו אינן ברות מימוש, הרי שאלת ישימות הפתרון כבר איננה רלוונטית, שכן כל הפתרונות כרגע אינם ישימים, בין אם זה פתרון שתי המדינות ובין אם זה פתרון המדינה האחת. אם כך הם פני הדברים, אז מן הראוי להציע פתרון שיהיה רגיש יותר לדרישות הצדק ההיסטורי מבחינתם של הפלסטינים. הפלסטינים יהיו מוכנים לוותר במידה ויציבו להם דרישה צודקת תמורת הישג ממשי במציאות, אבל אם בכל מקרה אין אפשרות לשום הישג במציאות, כי אז אין צורך לוותר ברמה העקרונית ויש להציג את הפתרון שמבחינת הפלסטינים הנו הפתרון הצודק ביותר. משמעותה של גישה זו היא, שיש לקחת פסק זמן מהיחסים הפוליטיים ולהציג עמדה מוסרית אשר מבוססת בראש ובראשונה על מה שנראה לפלסטינים כצודק.

אם כך, אז מדוע הפלסטינים סבורים כי פתרון שתי המדינות איננו ראוי ומדוע פתרון המדינה האחת הנו פתרון צודק יותר? ראשית, נראה שפתרון שתי המדינות אינו מצליח לענות על הבעיה של שתי קבוצות משמעותיות בעם הפלסטיני: הפלסטינים אזרחי ישראל מצד אחד, והפליטים הפלסטינים מצד שני. כרגע נראה שפתרון שתי המדינות מניח שישראל תמשיך להתקיים ולהגדיר את עצמה כמדינה יהודית, ולכן תמיד ירחף סימן שאלה מעל מעמדם של האזרחים הפלסטינים, אשר המדינה מכריזה מלכתחילה שהיא איננה מדינתם ושהם למעשה בגדר אורחים נסבלים בה.[16] לכן, פתרון שתי המדינות לכאורה אין בו כדי לפתור את בעייתם של אזרחים אלה.

ניתן לומר אותו הדבר לגבי מצבם של הפליטים הפלסטינים. ההנחה מאחורי פתרון שתי המדינות היא שהכיבוש הוא הבעיה המרכזית, ועל כן סיום הכיבוש מהווה את הפתרון הנכון. לכן פתרון זה מחטיא את פתרון בעיית הפליטים שאינה נתפסת כבעיה של כיבוש, אלא כבעיה של נישול ושל פליטות, ואשר התשובה המתאימה לה היא זכות השיבה, בין אם שיבה זו תהיה למדינה הפלסטינית אשר תקום ובין אם לתוך גבולות

מדינת ישראל. ההיגיון של פתרון שתי המדינות מפספס את תביעתם של הפליטים, והיא מופיעה רק בשולי הפתרון או כנספח אליו כי להבדיל מהציונות אשר מבחינתה השבות היא שבות לבית הלאומי ולא לבית הפרטי הקונקרטי, לגבי הפלסטינים השיבה נתפסת כשיבה למקום קונקרטי. במובן זה האינדיבידואל קודם לקולקטיב, והאישי קודם ללאומי. ניסוח הבעיה בתור בעיית הגדרה עצמית של העמים ותו לא, מחטיאה את הנקודה, ויש בה רדוקציה של השאלה הפלסטינית וניסוחה מחדש בדמותה ובצורתה של הבעיה היהודית. לאור זאת, פתרון המדינה האחת יכול להיות רגיש יותר לשתי קבוצות אלה ולתת מענה יותר אינטגרטיבי לדרישותיהן. כמו כן, הפתרון יכול להתמודד באופן שורשי יותר עם הבעיות שנוצרו ב-1948 ולא רק עם הבעיות שנוצרו ב-1967.

בנוסף לכך, בעבור הפלסטינים, פתרון המדינה האחת יכול להביא לסיום הקרע בתוך המולדת המחולקת ובין החלקים השונים של העם הפלסטיני ולאפשר לכל פלסטיני גישה לכל חלק מחלקי המולדת. פתרון שתי המדינות שאמור להעניק לפלסטינים לכל היותר 22% מהמולדת ההיסטורית שלהם, כאשר עזה מנותקת מהגדה וכאשר אין למדינה זו גישה אמיתית לים (למעט חוף עזה), אינו עולה בקנה אחד עם דרישות לצדק היסטורי או לצדק חלוקתי. גם אם נשים בצד שיקולים של צדק היסטורי אשר יכולים להיות שנויים במחלוקת, יש לכונן צדק חלוקתי, בהנחה שלשני הצדדים צרכים שווים ודומים, והם בעלי גודל דומה פחות או יותר. לכן, יהיה זה סביר לחלק ביניהן את השטח ואת אוצרותיו באופן שווה פחות או יותר, או לחלופין לכונן ביניהם שותפות על כל השטח. מהסיבות שצויינו לעיל, חלק מתומכי פתרון המדינה האחת מביטים קדימה ולא אחורה, דהיינו מעניקים תשומת לב לשיקולים של צדק חלוקתי ולאו דווקא לצדק היסטורי מתקן. לטענתם, פתרון המדינה האחת יכול להביא לידי חלוקה שוויונית יותר של המשאבים.[17]

לאחר שהצגתי את הטיעונים המצדדים במעבר לפתרון המדינה האחת, ברצוני להעיר מספר הערות: על מנת ששיקולי צדק יהיו תקפים, כלומר, אפקטיביים ובעלי משקל, עליהם להיות מנוסחים באופן שיכול לשכנע את הישראלים לקבלם. אינני טוען כי התנאי לתקפותו של טיעון בדבר צדקת העמדה הפלסטינית הוא שישראלים יסכימו לה, בוודאי שלא. כפי שהשחורים בדרום אפריקה לא היו צריכים להמתין עד שהלבנים יסכימו אתם כדי להיווכח בצדקת דרכם, כך גם הפלסטינים לא צריכים לעשות זאת כעת. הכוונה בטענתי הצנועה היא שטיעוני הצדק הפלסטינים אמורים לכלול נימוקים טובים עבור הישראלי המוכן להשתכנע.

אינני מתכוון להתייחס לטיעונים מוסריים בדבר הצדקת קיומה של מדינת ישראל כמדינת לאום יהודית,[18] על כך הבעתי את דעתי במקום אחר[19], אך בכוונתי להציג טיעון שאקרא לו טיעון קיומי. טיעון קיומי אינו עוסק בפן המוסרי, אלא דווקא מבקש להשהותו. בנסיבות הנוכחיות הטיעון הפוטנציאלי בפי מספר ישראלים יהיה כדלקמן: מדוע יסכימו היהודים שכבר מימשו את זכותם והצליחו להקים מדינה משלהם, בה הם

שולטים, לעבור ממדינה לאומית למדינה דו־לאומית? מדוע שיסכימו לשים את אמונם בהסדרים חוקתיים ופוליטיים אשר אמורים להבטיח שיוויון פרטי וקולקטיבי? אמנם ייתכן שהסדרים אלה יעבדו ויחזיקו מעמד, אך ייתכן גם שלא. על כן, מדוע לקחת סיכון שכזה? מדוע להסכים להציב שני נהגים ליד ההגה במקום נהג אחד שאנחנו מכירים אותו, סומכים עליו בעיניים עצומות והוא "משלנו"?

פתרון המדינה האחת מחייב מידה מסוימת של שכנוע כי הוא מניח את קיומו של "אנחנו" עתידי שכולל את שתי הקבוצות הלאומיות. מסיבה זו, תומכי המדינה האחת אינם יכולים לברוח מהתמודדות עם שאלות אלו. יחד עם זאת, איני סבור ששכנוע היא פעולה הברמסיאנית שמתנהלת ומתגשמת במסגרת אידיאל טיפוסי של שיחה נקייה מיחסי כוח. אני בהחלט סבור שמאזני כוח הם כלי חשוב בשכנוע. כדי שהצד שכנגד יקשיב, ועל אחת כמה וכמה כדי שיהיה מוכן להשתכנע, הוא צריך שיהיה לו אינטרס להקשיב ולעתים רבות צריך להשתמש במאזני כוח כדי לגרום לו להקשיב. לכן, מאזני הכח כשלעצמם אינם כלי שכנוע אבל הם בהחלט מסוגלים לגרום לכך שלצד שכנגד יהיה אינטרס להקשיב ולשמוע. מכאן והלאה מאזני הכוח לא יכולים לעשות את העבודה לבדם ויש צורך בנימוקים אשר לוקחים בחשבון את האחר ואת האינטרסים הלגיטימיים שלו. כוונתי לומר, שיחסי כוח בלבד אינם מספיקים ושיח רציונלי בלבד אינו מספיק, אבל טועה מי שסבור שניתן להסתדר בלי שיח המכוון ליהודי הישראלי ואשר מנסה לשכנע אותו. על כן, אני סבור, שאין מנוס מניהולו של שיח זו למרות מגבלותיו.

בהקשר לטיעון הקיומי שהצגתי לעיל, אוכל להעלות שלוש נקודות מתוך מודעות ברורה שאין בכך כדי למצות את הדיון כלל וכלל. ראשית, לדעתי הסברה שביטחונה של ישראל נתון בידיה ותו לא היא, במידה מסוימת, מיתוס. קשה לשער את הצלחתה, שגשוגה וכוחה הכלכלי והצבאי של ישראל בלי התמיכה הבלתי מוגבלת מצד מדינות המערב בכלל וארצות הברית בפרט.[20] שנית, ההנחה שכל שינוי במצבה של ישראל הוא בגדר סיכון נכונה אך ורק בחלקה, שכן המשך הסטטוס קוו אשר טומן בחובו את התגברות השנאה לישראל במרחב האזורי, מהווה גם הוא סיכון. במובנים רבים, הסטטוס קוו עצמו אינני סטטי. הן המשך הסטטוס קוו והן שינוי שלו הם בעלי פוטנציאל לסיכון, והשאלה היא אלו מבין שניהם הינו סיכון מחושב יותר. שלישית אטען, כי לפעמים גם הנהג עצמו מתעייף מלנהוג לבדו וטוב שיהיו נהגים אחרים ליד ההגה שייטלו גם הם אחריות על הנהיגה.[21]

בין הכישלון של אוסלו לבין פתרון המדינה האחת

אני סבור כי הנימוקים שהובאו לעיל הם חזקים מאוד ומשכנעים ביותר. יחד עם זאת, אני סבור כי אין לעשות מעברים קלים ומהירים מדי. אין להקיש מהכישלון של הנהגת אש"ף, מהצורך להחליפה, או מכשלון אוסלו, את המסקנה שיש לעבור מפתרון שתי המדינות לפתרון המדינה האחת[22]. קיים מרווח פוליטי ומושגי בין כישלון אוסלו וכישלון ההנהגה הפלסטינית לבין אימוץ פתרון המדינה האחת. את המרווח הזה צריך למלא בתוכן ויש לבחון אותו בקפידה.

הטענה, שנראית לי סבירה, כי פתרון שתי המדינות אינו אקטואלי כרגע אינה מובילה בהכרח לאימוץ פתרון המדינה האחת. ניתן לטעון כי פתרון שתי המדינות אינו אפשרי כעת כיוון שאין מספיק כוח בידי הפלסטינים לאלץ את ישראל לקבל פתרון שכזה. על פי הגיון זה, הפלסטינים אינם מצליחים להביא לפתרון שתי המדינות פשוט בגלל חולשתם ולא בגלל שהפתרון הזה איננו הפתרון הנכון או המתאים בנסיבות הנוכחיות. אם כך הוא המצב, כי אז בעיית הפלסטינים איננה בעיה של אי־התאמה, אלא בעיה של כוח, ועל כן במקום לשנות את הפתרון המוצע ולעבור מפתרון שתי המדינות לפתרון המדינה האחת, יש לדאוג לכך שהפלסטינים יהיו חזקים יותר במידה כזו שיוכלו לאלץ את ישראל להגיע לשולחן המשא ומתן ולהסכים לפתרון של שתי מדינות. אם כך הם פני הדברים, ניתן לטעון, שהמעבר לפתרון המדינה האחת הוא מעבר מעולם הפוליטיקה לעולם המוסר. במקום לעסוק בשאלה כיצד יוכלו הפלסטינים לצבור יותר כוח, עוסקים בשאלה איזה פתרון הוא צודק יותר.

מהפרספקטיבה הזו, ניתן לדבוק בפתרון שתי המדינות ולבקר את אוסלו באותה נשימה. ניתן לטעון שפתרון שתי המדינות הוא הפתרון הראוי בהתחשב במכלול של שיקולים, בעוד שאוסלו אינה הדרך הנכונה להגיע לפתרון שתי המדינות כיוון שבדרך זו הפלסטינים נכנסו למצב בו הם איבדו את מרבית קלפי המקוח ונשללה מהם כל יכולת תמרון וכל אפשרות להשתמש בנקודות הכוח שלהם. סוג זה של שיחה לא מתמקד בהצעת פתרונות סופיים אלטרנטיביים (שתי מדינות או מדינה אחת) אלא בשאלה הטקטית־פוליטית: כיצד ניתן לנהל את המערכה נגד ישראל באופן שישנה את מאזני הכוח לטובת הפלסטינים עד כדי כפיית פתרון שתי המדינות?

כך למשל, ניתן בהחלט לטעון, כי הליך אוסלו בצורתו הנוכחית הינו בעייתי ביותר, שכן מלכתחילה לא היה ברור לאן ההליך מוביל וההסכם לא כלל כל הגבלה על המשך הבניה בשטחים. לכן, תחת המסווה של משא ומתן ויצירת רושם של "עסקים כרגיל", תוך כדי עריכת מסיבות עיתונאים משותפות, ישראל המשיכה בתהליך הסיפוח הזוחל. יחד עם זאת, אינני חושב שהמסקנה היחידה מכך היא שיש לעבור לפתרון המדינה האחת. ניתן לטעון שיש להחליף את ההנהגה, ניתן לטעון כי צריך להפסיק את המשא

ומתן ולעבור להתנגדות עממית, ניתן לטעון שיש לעבור למאבק מזוין בתוך השטחים הכבושים וניתן אף לטעון שיש לפרק את הרשות הפלסטינית עצמה ולדרוש מישראל שתיקח על עצמה את מלוא האחריות בהיותה כוח כובש.

טענתי היא, שהמעבר מפתרון שתי המדינות לפתרון המדינה האחת מדלג על כל השאלות שהצבתי לעיל ואשר מתמקדות דווקא בשאלות של "איך", של דרכי מאבק, ולאו דווקא במטרות הסופיות (מדינה אחת או שתיים). אני סבור שעל מנת שפתרון המדינה האחת יהפוך לאלטרנטיבה פוליטית ולמצע פוליטי של ממש, ולא ישמש רק כתרגיל אינטלקטואלי, הוא צריך לענות על שני תנאים: ראשית, יש להראות שהוא אינו אוטופי יותר מפתרון שתי המדינות, דהיינו שרעיון שתי המדינות הוא אוטופי לפחות באותה מידה כמו רעיון המדינה האחת. לצורך כך, לא מספיק להראות ששני הפתרונות אינם ישימים ואינם פרקטיים כרגע באותה מידה. יש להראות שבאופן מעשי, אותם יחסי כוח אשר יכולים להוביל לפתרון שתי המדינות יכולים להוביל גם לפתרון המדינה האחת. כלומר, שאין מצב שבו יחסי הכוח יכולים להוביל את הפלסטינים לפתרון שתי המדינות אבל לא לפתרון המדינה האחת. אם טיעון זה יצליח, כי אז משמעותו היא, שאין מקום להתייחס ליחסי הכוח שעה שהפלסטינים מנסחים את חזונם ואת הפתרון המתאים מבחינתם, שכן הם זקוקים בדיוק לאותם יחסי כוחות כדי להשיג את שני הפתרונות, ומכיוון שכך הרי שאלת יחסי הכוח היא שאלה בלתי רלוונטית שעה שהם אמורים להכריע בין פתרון של מדינה אחת או שתיים. כך, כל שנשאר הוא להכריע מי משני הפתרונות הוא פתרון צודק יותר. לכן האתגר השני העומד בפני תומכי פתרון המדינה האחת הוא להראות שאכן שמדובר בפתרון צודק יותר. על כן, אדון בשתי השאלות הללו בנפרד, תחילה בשאלת יחסי הכוח ולאחר מכן בשאלת הפתרון הצודק.

אני בהחלט סבור שנכון לרגע זה שני הפתרונות נראים אוטופיים ואינם ממשיים, אם כי מאזני הכוח שיכולים להוביל לפתרון שתי המדינות אינם בדיוק אותם מאזני כוח אשר יכולים להוביל לפתרון המדינה האחת. למרות זאת, אני בהחלט מסכים עם הטענה, שככל שהזמן עובר פתרון המדינה האחת צובר כוח והופך ליותר משכנע. בשלב זה ניתן לדמיין מאזני כוח אשר יובילו לפתרון שתי המדינות אבל לא יובילו לפתרון מדינה אחת. אני כותב **לדמיין**, שכן במציאות הפוליטית העכשווית לא ניתן לזהות מספיק כוחות פוליטיים המעוניינים ויכולים להביא לפתרון שכזה. יחד עם זאת, אם יש להביא בחשבון את דעת הקהל בתוך ישראל כחלק ממאזני הכוח, ניתן לטעון, שפתרון המדינה האחת מצריך שינוי עמוק יותר מפתרון שתי המדינות. בעוד שפתרון שתי המדינות יכול להיראות כמשבר פנימי בציונות ולמעשה כניצחון של זרם ציוני אחד על פני זרם ציוני אחר, קשה לראות באותו אופן את פתרון המדינה האחת והוא עשוי להיתפס כתבוסה של התנועה הציונית בכללה (אלא אם רואים את ברית שלום ויורשיה כזרם בציונות). כך, בעוד שניתן להציג את פתרון שתי המדינות בתור פתרון

פוליטי שלא מחייב מהפך אידיאולוגי עמוק, הרי פתרון המדינה האחת מחייב מהפך אידיאולוגי בסדר גודל אחר, המצריך שינוי עמוק בזהותם של היהודים בארץ, במשמעות הקיום שלהם, בנראטיבים ההיסטוריים, ביחס שלהם למרחב וביחס שלהם לאירופה. איני בטוח שהסדרים פוליטיים חייבים להמתין עד ששינוי כה עמוק אכן יתחולל. לעתים צריך להסתפק בהסדרים פוליטיים מתוך תקווה שאלה יובילו לשינויים עמוקים יותר, ולאו דווקא לחכות לשינויים מרחיקי לכת, כתנאי לפשרות פוליטיות.

כעת נעבור לדיון בנקודה השנייה. בהנחה שתומכי פתרון המדינה האחת הצליחו בטיעון הקודם, מה שאיננו בטוח, ברצוני לבחון האם פתרון המדינה האחת הוא יותר צודק? כפי שהראיתי לעיל, פתרון שתי המדינות אינו מצליח להתייחס לשתי בעיות מרכזיות: בעיית הפליטים ובעיית הפלסטינים אזרחי ישראל. לכן, לכאורה, פתרון המדינה האחת נותן מענה צודק יותר והולם יותר לדרישותיהן של שתי קבוצות אלה. אולם, אני סבור, כי יהיה קשה לתת תשובה לשאלה, איזה משני הפתרונות צודק יותר, מבלי לדעת פרטים ברורים יותר, לגבי אופי ומהות הפתרון בו מדובר. קשה לתת תשובה אפריורית לגבי עדיפותו של פתרון זה או אחר, שכן הכל תלוי בהסדרים הספציפיים בכל מקרה ומקרה. כך למשל, ניתן לחשוב על פתרון של מדינה אחת אשר יגדיל את מספר הפליטים הפלסטינים שיוכלו לחזור למדינה האחת, לעומת פתרון של שתי מדינות שלא יגדיל את מספר הפליטים שיחזרו למדינה הפלסטינית. אפשר גם לדבר על שתי מדינות שעה שמובטח מעמדם האזרחי והלאומי של הפלסטינים אזרחי ישראל ואפשר לדבר על שתי מדינות בלי ביטחון כזה. על כן נראה כי עדיף, בהקשר זה, לדבר במונחים של ערכים כמו כבוד ושוויון אזרחי, לאומי ודתי, ובמונחים של קשר בין שתי הקהילות בתוך הארץ עם הקבוצות הנמצאות מחוץ לארץ, מאשר לדבר על מדינה אחת או שתי מדינות.

מעבר לכך, ניתן לשחרר את הדמיון של פתרון שתי המדינות מגבולות 1967, ובהקשר זה לפלסטינים יש טענות משכנעות: אם ישראל אינה רואה בגבולות 1967 גבולות קדושים, אז אין כל סיבה שהפלסטינים יראו אותם כאלה. כך למשל ניתן לפתח טיעון בדבר חלוקה של פלסטין שאינה דווקא 78% לעומת 22%, אלא חלוקה שוויונית יותר. הפוטנציאל הטמון בפתרון זה הוא בכך שהוא יכול לשמר לכל קבוצה את תחושת ההגדרה העצמית שלה בתוך המדינה הלאומית שלה, יחד עם השגת חלוקה יותר שוויונות של המרחב.

כאן ברצוני לעמוד על נקודת המוצא המשותפת להרבה פלסטינים ויהודים התומכים בפתרון המדינה האחת, נקודה שגם אני שותף לה, והיא שכדי שכל פתרון יהווה פשרה היסטורית ולא סתם הסדר זמני, עליו להתייחס לבעיית 1948 ולא רק לבעיית 1967 כיסוד הסכסוך. ניתן לדעתי לזהות, בהקשר זה, מספר גישות בתוך הפוליטיקה הישראלית. גישה אחת המזוהה עם השמאל הציוני נוסח מפלגת מר״צ, חלקים במפלגת העבודה ואף לחלק המתון במפלגת הליכוד, אשר רואים את הבעיה בעיקר כבעיית הכיבוש

של 1967.[23] כתוצאה מניסוח הבעיה בצורה זו, הוויתורים שעשו ועושים הפלסטינים בעצם הקבלה של גבולות 1967 לא נראים ולא נחשבים, וזאת כיוון שלכאורה, לפני 1967 לא היו להם זכויות שנגזלו מהם. על כן, אין זה פלא שגישה זו מביאה בסופו של דבר לדיון אודות חלוקת השטחים הכבושים עצמם בין הפלסטינים לבין הישראלים ולא לחלוקת פלסטין המנדטורית: הרי אם כל המחלוקת היא שטחי 1967, אז על כל צד לוותר במקצת, וכאשר הפלסטינים לא מסכימים לכך הם נתפסים כקיצוניים וכמי שאינם מוכנים להתפשר. במקרה זה, נראה כי העיוות בהצגת שורשי הבעיה משליך על הפתרון עצמו ומייצר פתרון חסר ופגום. כנגד עמדה זו, הימין האידיאולוגי הציוני מוכן לזהות את הבעיה כבעיית 1948 ולכן הוא מודע לעומק הטרגדיה. אולם המסקנה שמסיקים אנשי הימין האידיאולוגי הציוני היא, שנוכח עומק המחלוקת, אין אפשרות להגיע לשום הסדר ולכן נגזר על היהודים לנהל מלחמת קיום מתמשכת.[24]

מנגד קיים שמאל שאינו ציוני ואשר שותף לדרך שבה הימין מנסח את הבעיה כבעיה שורשית, אשר שורשיה מקורם עמוק בציונות. ניסוח זה מתעקש להתבונן ולהכיר לעומק את האובדן ואת הסבל של העם הפלסטיני, אשר נהפך בין יום לעם פליט. אלא, שבשונה מהימין, ובדומה לשמאל הציוני, שמאל זה אכן סבור שיש אפשרות להגיע לפשרה כלשהי עם הפלסטינים. בשונה מהשמאל הציוני, הוא סבור כי המחיר שיש לשלמו הוא הרבה יותר גבוה ומחייב, בין היתר, מעין חזרה לחוויה של לפני 1948 בתור תיקון לעוול ההיסטורי שנגרם לעם הפלסטיני. כאן רעיון המדינה האחת מזוהה עם ביטול העוולות של מלחמת 1948 וחזרה להוויה הדו־לאומית של לפני 1948 בתוך מדינה אחת (שנהב, 2010).

האם ניתן לחשוב על דרך אחרת לנסח את הבעיה ואת הפתרון? דרך אחת לעשות זאת היא להסכים עם השמאל הלא ציוני ועם הימין הציוני ששורש הבעיה הוא 1948, ולטעון, יחד עם זאת ובגלל זאת, שהפתרון צריך להתבסס על 1967 ועל חלוקה לשתי מדינות. כך, ההכרה בעומק העוול שנעשה לפלסטינים ב־1948 הופכת את הפתרון של 1967 לפשרה המינימלית שהפלסטינים יכולים לקבל. משמעות הדבר היא שיש מרווח בין אופן ניסוח השאלה (ובזה הימין הציוני והשמאל הלא ציוני צדקו והשמאל הציוני טעה) לבין הדרך שבה ניתן לפתור את הבעיה (וכאן השמאל הציוני – עד כמה שהוא באמת מדבר על מדינה עצמאית וריבונית בגבולות 1967 צודק והשמאל הלא ציוני אינו צודק). את המרווח הזה בין ניסוח נכון של הבעיה לבין צורת הפתרון אני מתכוון לאמץ.

הנקודה השנייה מתקשרת לתפקיד הצדק בכל פתרון אפשרי. כמובן שכל פתרון צריך להיות רגיש לדרישות הצדק, ופתרון שאינו נוגע בשורשי הסכסוך ואינו רגיש לדרישות הצדק, סביר להניח שלא יוכל להחזיק מעמד וסופו כשלון. יחד עם זאת, ברצוני להעיר מספר הערות על דיון זה. ראשית, יש להבחין בין צדק היסטורי מתקן לבין צדק חלוקתי.[25] צדק מתקן אמור לתקן עוול שנעשה בעבר, לפצות בגין נזק שנגרם למי מהצדדים, וככזה

הוא מתעניין רבות בעובדות, באירועים שקרו ובהיסטוריה. ככזה, הוא גם עיוור ליחסי הכוח העכשוויים, לעוני ולעושר של הצדדים המעורבים. לדוגמא, אם אדם עני רעב ללחם גורם נזק לרכבו של ביל גייטס הרי הוא חייב לו פיצוי ללא קשר לשאלת העושר היחסי בין הצדדים. עוניו של הפוגע ועושרו של הנפגע אינם בגדר נימוקים רלוונטיים בהחלטה אם לפצות או אם לא. לעומת זאת, צדק חלוקתי מכוון להשגת חלוקה שוויונית של משאבים בין כלל האזרחים וככזה, הוא מתעניין יותר בהווה ובעתיד ופחות בעבר. כמו כן, הוא מתעניין בצרכים של אנשים ולא בזכויות שמגיעות להם. מטרתו היא לא לתקן עוול שנעשה, אלא להשיג חלוקה של המשאבים בחברה, באופן שיבטיח לכלל האזרחים גישה שוויונית מינימלית אליהם.

הפלסטינים מנסחים בהרבה מקרים את טענותיהם במונחים של צדק מתקן. כיוון שזכויותיהם נגזלו, הצדק המתקן מחייב תיקון של העוול והחזרת הזכויות הללו לידיים פלסטיניות. בהקשר זה יש כמובן הגיון בטענות הפלסטיניות, אבל זהו הגיון חלקי. הפלסטינים יכולים לנסח את טענותיהם גם במונחים של צדק חלוקתי, ולא רק במונחים של צדק מתקן, ומן הראוי שישימו לב לפוטנציאל הטמון בכך. בנוסף, אם להיצמד לנוסחה המילולית של צדק מתקן, יש להחזיר את האדמות לבעליהם הפלסטינים, אבל בהרבה מקרים מדובר באוסף של בעלי אחוזות פיאודלים שעה ששאר העם הפלסטיני היה עם של פלאחים חסרי כל. היצמדות לשיח של צדק מתקן, שמחזיר את המצב לקדמותו במונחים אלה, לאו דווקא תוביל לחלוקה שוויונית שאליה חותר הצדק החלוקתי.

מעבר לשני מושגי צדק אלה ברצוני להוסיף מושג אחר של צדק שמן הראוי לחשוב עליו. יש כאלה שקוראים לו צדק מעברי (transitional justice)[26]. הצדק שאני מתייחס אליו דומה לצדק מעברי אך איננו זהה לו, ולצורך בחינתו אכנה אותו "צדק פוליטי". רעיונות של צדק מתקן שואפים להחזיר את הסטטוס קוו שהופר על ידי גרימת נזק למי מהצדדים, ואילו רעיונות של צדק חלוקתי שואפים לחלוקת המשאבים הקיימים בין כלל האזרחים בתוך מסגרת מדינתית נתונה. לכן, שני סוגי השיח האלו מתנהלים כנגד רקע נתון: להחזיר "סטטוס קוו" נתון, או חלוקה בתוך מסגרת מדינתית נתונה. בניגוד לכך, צדק פוליטי מחייב יצירה של מסגרת מושגית כדי שנוכל לפעול בתוכה. בצדק פוליטי אנו חייבים לייצר את אותו "אנחנו" שבמסגרתו תהיה למונחים צדק מתקן וצדק חלוקתי משמעות אמיתית. סוג זה של שיח על צדק אינו אינטואיטיבי כמו השיח על שני סוגי הצדק האחרים, הן בגלל שמטרת השיח היא יצירה של מסגרת לדיאלוג והן בגלל שבעקבותיו נוצר שיח הדומה, אך אינו זהה, לשיח של פיוס, פשרה, ומחילה (shaap, 2006, pp. 620-626).

על כן, ברצוני לטעון, שהטענות בדבר הצורך בפיתרון הולם וצודק, הן לבעיית הפליטים ולזכות השיבה והן למעמדם של הפלסטינים אזרחי ישראל, נכונות. יחד עם

זאת, אין הכרח שפתרון המדינה האחת יהיה עדיף על פיתרון שתי המדינות. כמו כן, מן הראוי להתייחס לשאלות של צדק בשלושת הרבדים שהצעתי.

לפני שאסיים חלק זה ברצוני להעיר הערה נוספת: צדק הנו ערך חשוב מאוד, וכל פיתרון שלא לוקח אותו בחשבון הוא בעייתי וסביר שלא יחזיק מעמד, אבל צדק אינו השיקול היחיד והבלעדי שצריך להנחות אותנו בבואנו להציע פיתרונות. בחיים ישנם ערכים אחרים ושיקולים נוספים: רמת חיים, סיפוק אישי וקולקטיבי, אושר, פריחה, הישגים כלכליים ותרבותיים. אני מציע לא לשכוח אותם.

הקסם של פיתרון המדינה האחת

בחלק זה אפתח טיעון שמסביר את הקסם של פיתרון המדינה האחת. טיעון זה יוכל להוות גם מקור לתמיכה בפיתרון זה. הטיעון רואה בפיתרון המדינה האחת דרך לנסח את השאלה הפלסטינית במונחים חדשים. ככזה, אין הוא שם דגש על המטרה הסופית או על הפיתרון. המעבר לשיח המדינה האחת טומן בחובו פוטנציאל להפוך את החולשה הפלסטינית למקור של כוח מצד אחד, ולהטיל מגבלות על העליונות הישראלית ועל כוחה העודף, מצד שני. במובן זה, השיח אודות פיתרון המדינה האחת מאפשר מרחב פעולה והתנגדות שאינם קיימים בשיח על שתי המדינות.

השיח על שתי מדינות לאומיות ונפרדות העלה לתודעה את ההיגיון המלחמתי/עימותי. הוא מניח את קיומן של שתי ישויות קולקטיביות לאומיות ומוביל לרטוריקה של הפרדה, באופן שבו כל ישות היא עצמאית ונפרדת, עם זכויות וחובות של מדינה לפי המשפט הבין לאומי. כל ישות מבין שתי ישויות אלה אחראית אך ורק כלפי אזרחיה. קו הגבול מסמן את גבול האחריות, כך שאין מדינה אחת אחראית לאזרחי או תושבי המדינה האחרת. הגבול הוא מהלך שפותר מדינה אחת מאחריותה כלפי אלה שנמצאים מעבר לגבול. הרטוריקה הלאומית של הגדרה עצמית והפוליטיקה של השוני נמתחות עד הקצה, ומציבות גבולות בין קבוצה לקבוצה, המסמנים גם את גבולות האחריות המשפטית והמוסרית. הרטוריקה של השוני הינה, במקרה הטוב, מבוא ליחס של אדישות לאחר, ובמקרה הרע, רטוריקה של מלחמה – השפה שבה מדברות מדינות ריבוניות כאשר הן רבות אחת עם השנייה. הדימוי של גבול פיזי, רעיוני או פוליטי חיוני לתודעה המלחמתית, והוא פורח בתנאי שיח לאומי בדלני. כך ניתן, לדעתי, להסביר את ההיגיון של הנסיגה הישראלית החד צדדית מרצועת עזה. "אנחנו כאן והם שם", יש בינינו גבול, וכעת ניתן לנהל נגדכם מלחמה. דומני כי הנסיגה ויצירת הגבול היו תנאי מקדים למלחמה הישראלית בשנת 2009, ודימוי הגבול עזר להכשיר את המלחמה בעיני הציבור הישראלי. טענתי אינה שכל גבול הוא מבוא למלחמה. זוהי טענה צנועה יותר לפיה מלחמה מניחה קיומו של גבול.

אין זה פלא שהימין הישראלי גילה את היתרון בהתייחסות לרשות הפלסטינית כאל ישות ריבונית, מעין מדינה. בדרך זו ישראל מרוויחה פעמים: מצד אחד היא ממשיכה לשלוט דה־פקטו בשטחים, לסלול כבישים עוקפים, לנצל את מאגרי המים ולבנות ישובים חדשים, כאילו הייתה הריבון בפועל. מצד שני, היא פוטרת את עצמה מאחריות הנובעת מהיותה הכוח המדינתי השולט בשטח וזורקת אותה על כתפי הרשות הפלסטינית. גישה זו מסבירה את העמדה האמביוולנטית של ממשלות ישראל כלפי הרשות הפלסטינית: על הרשות להיות ולא להיות באותו הזמן. הרשות חייבת להיות על מנת ליצור את הרושם של קיומה של ישות עצמאית לאומית נפרדת ובכך לשחרר את ישראל מכל אחריות כלפי האוכלוסייה הפלסטינית. הפלסטינים אמורים לפנות אל מדינתם ואל ממשלתם. מצד שני, הרשות חייבת לא להיות כאשר מדובר בהמשך השליטה הישראלית בפועל בשטחים וניצול משאביהם. אמביוולנטיות זו מתבטאת בציפייה שהרשות תמשיך להיות "מאושפזת בבית החולים" – מצד אחד אסור לה למות, מצד שני אסור לה להבריא ולעמוד על הרגליים. בכך, הרשות משחקת תפקיד מתווך, תפקיד ביניים בין ישראל לבין התושבים הפלסטינים, ועל ידי כך מסתירה, או לפחות מטשטשת את העובדה, שלמעשה ישראל היא הכוח המדינתי ששולט בחיי הפלסטינים. בהקשר זה, כוחו של שיח המדינה האחת הוא בכך שיש באפשרותו להסיר את המסכה מעל פני ההווה, מעל פני המציאות העכשווית, המצטיירת כמציאות של שתי מדינות לאומיות שכנות בעוד שהיא אינה כזו. שיח המדינה האחת מאפשר להמשיג את הקונפליקט באופן אחר – לא בתור קונפליקט בין מדינות אלא כקונפליקט בין קהילות, או בין מדינה לבין קהילה שנמצאת בשליטתה. "הפיתרון" המוצע, הוא בעיקרו נקודת מבט שמאפשרת לראות את "הבעיה" דרך משקפי העתיד ולנסח את השאלה דרך המשקפיים של התשובה. במקום שפיתרון המדינה האחת יהווה פיתרון או תשובה הרי הוא מציג דרך להמשיג את הבעיה ולראות מה שלא ניתן לראות בבירור.

אחד מיתרונותיו של שיח המדינה האחת הוא בכך שהוא מאפשר דרכים חדשות של מאבק מצד אחד, ומטיל מגבלות מסוג מסוים על עודף הכוח הישראלי במטרה לנטרל אותו, מצד שני. שיח המדינה האחת מחייב טרמינולוגיה ועולם מושגים שונים מאלה שמייצרת הדינמיקה של שיח המבוסס על פיתרון שתי המדינות. שיח שתי המדינות הינו שיח צנטריפוגלי בו הכוחות מושכים בכיוונים נגדיים וכמו כן, הוא גם שיח לאומי קולקטיבי. לעומת זאת, שיח המדינה האחת הוא כוללני ואינטגרטיבי יותר, ולמרות שאין הוא מתעלם לחלוטין משיח זהות קולקטיבי, הוא מבוסס ביסודו על שיח אזרחי, אינדיווידואליסטי ואוניברסאלי, והכוחות שמובילים אותו פועלים כלפי פנים. זהו שיח בעל כוח צנטריפטלי, שדומה לא מעט לשיח ליברלי קלאסי נוסח זה שהיה בדרום אפריקה.[27]

לשיח המדינה האחת יש פוטנציאל להפוך את המאבק הפלסטיני למאבק אזרחי לזכויות שוות, מאבק שמתרחש בתוך הישות עצמה ולא מכוון כנגד הישות הישראלית; מאבק על מהותה של הישות ולא על עצם קיומה. מאבק כזה מחייב סוג אחר של דמיון, והוא מניח את קיומו של "אנחנו" עתידי שיכלול הן את היהודים והן את הפלסטינים. הוא לא יאיין אמנם את "האנחנו העכשווי" של יהודים ופלסטינים, אך הוא יציג רובד אחר של "אנחנו" שיכלול את שתי הזהויות הללו. מאבק מסוג כזה הוא בהרבה מובנים מעבר ממאבק־עד־מוות, לסוג אחר של מאבק לשוויון, אשר מתקיים בתוך אותה מסגרת. ככזה הוא אמור להיות נשלט על ידי הגיון אזרחי, ליברלי הפועל לפי ההגיון של יחסי מדינה עם תושביה, ולא נשלט בהגיון בין מדינתי אשר גדוש ברטוריקה של מלחמה בין שני לאומים. מובן כי לשיח מעין זה דרישות רבות והוא מחייב טרנספורמציות עמוקות, הן מהציבור היהודי והן מהציבור הפלסטיני. הוא מחייב את שני הצדדים לנסח עמדה ברורה לגבי העתיד הנכסף, ולנסח חזון חדש של "אנחנו" חדש בעידן של פוסט־קונפליקט.

במובן זה, למעבר לשיח של מדינה אחת יש פוטנציאל להפוך את החולשה הפלסטינית למקור של כוח, לנטרל את היתרון הצבאי הישראלי לרגע ולהעביר את המאבק ממאבק־עד־מוות, לרמה חדשה של מאבק, במודל של הדיאלקטיקה של האדון והעבד.

הערות

1 גרסה ראשונית של מאמר זה פורסמה באנגלית בכתב העת Social Identities. ראו Zreik (2011).

2 במאמר אני מניח תפיסה מסוימת של פתרון המדינה האחת, אולם ניתן להעלות על הדעת לפחות שלוש תפיסות נבדלות של פתרון זה. התפיסה הראשונה עניינה מדינה ערבית־פלסטינית (ככל הנראה גם מוסלמית) שתגלה סובלנות לאלו שאינם ערבים, אך שערביותה תהיה ניכרת בספירה הציבורית. התפיסה השנייה היא מדינה אזרחית חילונית המבוססת על שוויון אינדיבידואלי ומתייחסת לזהות לאומית כעניין פרטי. במדינה זו, יהודים יוכרו כקבוצה רק בעניינים דתיים. התפיסה השלישית היא מדינה דו־לאומית שמבטיחה שוויון הן ברמה האזרחית האינדיבידואלית והן ברמה הקולקטיבית־לאומית לשתי הקבוצות, יהודים ופלסטינים, ומספקת הכרה ציבורית בשתיהן. קנדה ובלגיה הם מודלים למדינה דו־לאומית כזו. לצורך כתיבת המאמר, אני מתמודד בעיקר, אך לא רק, עם התפיסה השלישית. זאת כיוון שאני רואה בה את האפשרות הרצינית ביותר, מסיבות שאינן יכולות להיידיין כאן בשל קוצר היריעה.

3 בנוגע למידת הנורמטיביות, ניתן לטעון, כי הצדדים לעולם אינם נמצאים בחלל נורמטיבי, שכן הם נתפסים ברשתו של המשפט הבינלאומי או עקרונות אחרים של משפט טבעי. יש ממש בטענה זו. יחד עם זאת אני אטען כי בכל זאת קיים הבדל בין מערכת נורמטיבית אשר נכפית מבחוץ על הצדדים לבין מערכת שהצדדים נטלו אותה על עצמם בהסכמה.

4 בעניין זה ראו למשל את ההכרזה של אינטלקטואלים ישראלים ופלסטינים בדבר פתרון המדינה האחת, אשר ניתנה בלונדון בשנת 2007 (Cockburn and St. Clair 2007). לאחרונה, שני כנסים עיקריים הוקדשו לעניין בצפון אמריקה, האחד בבוסטון והשני באוניברסיטת טורנטו (York University 2009). ניתן גם לראות את מספר הכניסות לערך בוויקיפדיה ב־ http://en.wikipedia.org/wiki/One-state_solution. לאחרונה יצאו שני ספרים שעוסקים בעניין: Abunimah(2006); Tilley (2005). לרשימות של כמה מהכותבים המרכזיים ראו Abu Odeh (2001-2002) ותגובה

של Tamari (2001-2002). ראו גם (Barghoti, 2004; Benvenisti, 2007; Covel, 2007; Crami, 2008; Elazar, 2003; Farsakh, 2007; Ghanem, 2002; Judt, 2003; Pappe, 1999; Said, 1999; Said, 2000; Tarazi, 2004).

5 לגבי ההיסטוריה של רעיון המדינה האחת ראו: (Charters, 1994; Gendzier, 1975; Goldstein;1988; Hermann; 2005; Magnes, 1930).

6 ראו בהקשר זה את הפרק הרביעי בדו"ח אוניסקו"פ. העמדה הערבית שהוצגה בפני הוועדה ואשר מצוטטת בפסקה 11 בפרק זה מעניינת במיוחד (United Nations, 1947).

7 ראה את נוסח האמנה הפלסטינית משנת 1964 (United Nation, 1964). יש לשים לב לאמור בסעיפים 2 (בהיות פלסטין יחידה אחת בלתי ניתנת לחלוקה) וסעיף 7 (המתייחס למעמדם של היהודים).

8 ראו בהקשר זה נוסח הסכם אוסלו (Israel, 1993). כמו כן, ראו נוסח תיקון האמנה הפלסטינית וחליפת המכתבים בין ערפאת לרבין.

9 לצורך המאמר הנוכחי, אני מתבסס על ההנחה שיצירת מדינה פלסינית אמיתית וריבונית, ולא אוסף קנטונים מבוזרים, תחייב פינוי של רוב, אם לא כל, ההתנחלויות.

10 בנבנישתי (Benvenisti, 2007) פיתח את הרעיון של הקושי בהפרדה פיזית לצורך יצירת שתי מדינות. ניתן לטעון מנגד כי דווקא הייתה תקופה בה היה גבול במרכזה של הארץ – 17 השנים בין 1948 ועד 1967. בכל זאת יש ממש בדבריו, בשלושה מובנים: ראשית, היעלמות גבולות 1967, לא הייתה טעות אלא מהלך צפוי והכרחי; שנית, בין 1948 לבין 1967 הגדה המערבית לא היתה מדינה נפרדת אלא חלק מירדן ורק ככזאת יכולה הייתה לשמר את עצמה; שלישית, התלות של החלקים השונים של המדינה וגידול האוכלוסין יוצרים כעת מצב שונה באופן מהותי מהמצב ב־1948.

11 עוד על הקושי בחלוקת הארץ לשתי מדינות ראו קטעים מריאיון שערך ארי שביט עם חיים הנגבי ומירון בנבנישתי (Shavit, 2003). הנגבי טוען בראיון זה כי "אם אתה רוצה ריבונות יהודית אתה חייב גבול, אבל כמו שההוגה והפעיל הציוני יצחק טבנקין אמר, ארץ זו אינה יכולה לסבול גבול בטבורה" (ibid, 94). בנבנישתי טוען טענה דומה: "המודל של הפרדה לשתי מדינות לאום אינו מתאים. הוא אינו מבטא את עומקו של הקונפליקט ולא מתיישב עם רמת המורכבות בחלקים נרחבים של הארץ. אתה יכול להקים כאן את כל החומות שבעולם, אך לא תוכל להתגבר על כך שיש רק אקוויפר אחד ואותו הים. לא תוכל להתגבר על כך שהארץ הזאת לא יכולה לסבול גבול במרכזה" (ibid, 95).

12 ראו בעיקר את הדיון בנוגע לשאלה האם המדינה הפלסטינית תוכל לעקוב אחר המודל הסינגפורי (Tutauji–Khalidi,1997, pp. 43-46). בעבור הבניית הדיון, ראו Abed (1990). ראו גם The Rand Palestinian State Study Team (2005).

13 ראו פרק 6 בעיקר.

14 לפרטים על המסמכים מצוות המו"מ הפלסטיני ראו http://english.aljazeera.net/palestinepapers

15 ראו לדוגמה, רשימת האתגרים של פתרון שתי המדינות Sussman (2004).

16 על הסטאטוס של פלסטינים בישראל ראו Rouhana (1997). אורן יפתחאל מציע מודל הרואה בישראל אתנוקרטיה ולא דמוקרטיה (Yiftachael, 2006). סקירה משפטית בשאלת מעמד הפלסטינים בישראל ראו Kretzmer (1990); Saban (2010). עבור סקירת תהליך הנישול של האזרחים הפלסטינים על ידי מדינת ישראל ראו Kedar (2001).

17 הטיעון בנוגע ליתרון של פיתרון המדינה האחת מבחינת צדק חלוקתי פותח, בין השאר, על ידי Abu Odeh (2002).

18 לטיעונים שמצדיקים את הרעיון של מדינה יהודית ומפרטים את מורכבות הקשר שלה עם הליברליזם וזכויות האדם ראו: Gavison (1999, p. 44) Rubinstein & Yakobson (2009).

19 לדיון בחוק השבות ראו: Zreik (2008).

20 לסקירת יחסי ישראל ארה"ב כיום וחשיבותם לישראל ראו לדוגמא: שמעון שטיין (2011); אברהם בן־צבי (2011).

21 את המטאפורה של נהיגה ועייפות אני חייב להלל כאן.

22 לטיעון עדכני התומך בפתרון שתי המדינות, על אף הקשיים הניצבים מולו, ראו בין השאר Pressman (2009).

23 ראו למשל מצע מרצ לבחירות לכנסת ה־18: "...מסגרת ההסדרים הנדרשים להשגת שלום כולל במזרח התיכון ידועה וברורה ויש לצקת לתוכה פרטים קונקרטיים ולוחות זמנים מוגדרים. האינטרס המרכזי של מדינת ישראל הוא הפסקת הכיבוש בשטחים.... הכיבוש הישראלי בשטחים ושלטון ישראל על האוכלוסייה הפלסטינית בשטחים מהווים אסון מוסרי כלכלי, חברתי ומדיני לישראל.... הסכם השלום יתבסס על פתרון של שתי מדינות לשני עמים שעיקריו סיום הסכסוך והפסקת האלימות גבול קבע על בסיס קוו1967 עם תיקונים הכרוכים בחילופי שטחים בהסכמה..." המצע זמין באתר: http://www.myparty.org.il/aspx/values.pdf.
ראו דוגמא נוספת במצע המדיני של קדימה לכנסת ה־18 http://kadima-web.secured.co.il/action/item/93־תוכנית־פעולה־מדינית.

24 בעניין זה, ראו למשל את דבריו של נתניהו בראיון עם הסופר אתגר קרת (2011). כמו כן ראו גם את המצע של הליכוד לכנסת ה־18, בו כתוב כי "איננו מאמינים שהפלשתינים בשלים להתפשרות היסטורית שתסיים את הסיכסוך" (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2009).

25 להצגה קצרה ובהירה של ההבחנה בין שני המושגים בתיאוריה משפטית ראו Weinrib (1991-1992).

26 לדיון במושגים אלו, משמעותם וההיסטוריה שלהם ראו Tietel (2003).

27 על ההשוואה בין דרום אפריקה ופלסטין, ראו Yiftachel (2001); (2005), Heribert and Moodley.

רשימת מקורות

בן־צבי, א. 2011. *מטרומן ועד אובמה: עלייתם וראשית שקיעתם של יחסי ארצות הברית־ישראל*. תל־אביב: ידיעות ספרים.

המכון הישראלי לדמוקרטיה. 2009. מצע הליכוד. *אתר המכון הישראלי לדמוקרטיה*. נדלה מתוך, http://www.idi.org.il/elections_and_parties/Documents/halikud%2018.pdf

פפה, א. 1999. מציאות דו־לאומית מול מיתולוגיה לאומית: מותו של פתרון שתי המדינות. *נתיב* 12(2): 57–64.

קרת, א. 2011, 15 ביוני. הארץ של הסופרים | אתגר קרת בשיחה עם רה"מ נתניהו: זהו סכסוך בלתי פתיר. *הארץ*. נדלה מתוך: http://www.haaretz.co.il/news/politics/1.1177065

שטיין, ש. 2011. יחסי ישראל ארצות הברית – לא לעולם חוסן?, *מבט על* 207: 11–10.

שנהב, י. 2010. *במלכודת הקו הירוק: מסה פוליטית יהודית*. תל־אביב: הוצאת עם עובד.

Abed, G. 1990. *The Economic Viability of a Palestinian State*. Washington: The Institute for Palestine Studies.

Abu Odeh, L. 2001-2002. The Case for Binationalism. *The Boston Review of Books*. Retrieved from http://bostonreview.net/BR26.6/abu-odeh.html.

Abunimah, A. 2006. *One Country: a Bold Proposal to End the Israeli Palestinian Impasse*. New York: Henry Holt.

Barghoti, O. 2004, January 6. Relative Humanity: The Fundamental Obstacle to a One-State Solution in Historic Palestine. *The Electronic Intifada.* Retrieved from http://electronicintifada.net/v2/article2325.shtml.

Benvenisti, M. 2007, May 31. The Case for Shared Sovereignty. *The Nation*. Retrieved from http://www.thenation.com/doc/20070618/benvenisti.

Charters, D.A. 1994. Palestine: The Politics of Partition, 1937-1947. *University of New Brunswick Law Journal* 43: 321-340.

Cockburn, A. and Claire. J. St. 2007. The One State Declaration. *Counterpuntch*. Retrieved from: http://www.counterpunch.org/2007/11/29/the-one-state-declaration/.

Covel, J. 2007. *Overcoming Zionism: Creating a Single Democratic State in Israel/ Palestine*. Anne Arbor: University of Michigan Press.

Crami, G. 2008, May 30. One State Solution for Palestinians and Israelis. *The Christian Science Monitor*. Retrieved from http://imeu.net/news/article008867.shtml.

Elazar, D. 2003, October 16. The One-State Solution. *The Nation*. Retrieved from http:// www.thenation.com/doc/20031103/lazare.

Farsakh, L. 2005. Independence, Cantons or Bantustans: Whither the Palestinian State. *The Middle East Journal* 59(2): 230-245.

Farsakh, L. 2007, March 7. Time for a Bi-National State. *Le Monde Diplomatique* (English Edition). Retrieved from http://mondediplo.com/2007/03/07binational.

Gans, C. 2008. *A Just Zionism: On the Morality of the Jewish State*, New York: Oxford University Press.

Gavison, R. 1999. Jewish and Democratic? A Rejoinder to the Ethnic Democracy Debates. *Israeli Studies* 4: 44-72.

Gendzier, I.L. 1975. Palestine and Israel: The Binational Idea. J*ournal of Palestine Studies* 4(2): 12-35.

Ghanem, A. 2001. *The Palestinian Regime: A Partial Democracy*. Brighton: Sussex Academic Press.

Ghanem, A. 2002. The Bi-National Idea in Palestine and Israel: Historical Roots and Contemporary Debates. *The Holy Land Studies Journal* 1(1): 61-84.

Ghanem, A. 2011. *The Fallout from the Gaza War: A Turning Point in the Israeli Palestinian Conflict?* Manuscript Submitted for Publication.

Goldstein, Y. 1988. David Ben-Gurion and the Bi-National Idea in Palestine. *Middle Eastern Studies* 24: 460-472.

Hegel, G.F.W. 1977. *Phenomenology of the Spirit* (A.V. Miller, Trans.). Oxford: Oxford University Press.

Heribert, A. & Moodley, K. 2005. *Seeking Mandela: Peacemaking Between Israelis and Palestinians*. Philadelphia PA: Temple University Press.

Hermann, T. 2005. The Bi-National Idea in Israel-Palestine: Past and Present. *Nation and Nationalism* 11(3): 381-401.

Israel. Ministry of Foreign Affairs. 1993. *Declaration of Principles on Interim Self-Government Arrangements, September 13, 1993*. Retrieved from http://www.mfa.gov.il/MFA/Peace%20Process/Guide%20to%20the%20Peace%20Process/Declaration%20of%20Principles.

Judt, T. 2003, October 23. Israel the alternative. *New York Review of Books*. Retrieved from http://www.nybooks.com/articles/16671.

Kedar, A. 2001. The Legal Transformation of Ethnic Geography: Israel Law and the Palestinian Landholder, 1948-1967. *New York University Journal of International Law and Politics* 33: 923-1000.

Kojéve, A. 1969. *Introduction to the Reading of Hegel* (A. Bloom, Ed.). Ithaca: Cornell University Press.

Kretzmer, D. 1990. *The Legal Status of Arabs in Israel*. Boulder: Westview Press. Magnes, J. 1930. *Like All Nations*. Jerusalem: Weiss.

Pressman, J. 2009. The Best Hope—Still? *Boston Review of Books*. Retrieved from http://bostonreview.net/BR34.4/pressman.php.

Rouhana, N. 1997. *Palestinian citizens in an ethnic Jewish state: Identities and conflict*. New Haven: Yale University Press.

Rubinstein, A. & Yakobson, A. 2009. *Israel and the family of nations: The Jewish nation-state and human rights*. New York: Routledge.

Saban, I. 2010. Legal dimensions of a control framework: Law and the Arab-Palestinian minority in Israel's first three decades (1948-1978). *ExpressO*. Retrieved from http://works.bepress.com/ilan_saban/3/.

Said, E. 1999, January 10. The one state solution. *The New York Times*. Retrieved from http://www.thehope.org/said.htm.

Said, E. 2000. *The end of the peace process: Oslo and after*. London: Granta Books.

Said, E. 2004. *From Oslo to Iraq and the Road Map*. New York: Pantheon Books.

Shaap, A. 2006. The proto politics of reconciliation: Lefort and the aporia of forgiveness in Arendt and Derrida. *Australian Journal of Political Science* 41(4): 615-630.

Shavit, A. 2003. Cry, the beloved two state solution (excerpts from Haaretz, 7 Aug 2003). *The Journal of Palestine Studies* 33: 92-96.

Sussman, G. 2004. The challenge to the two-state solution. *Middle East Report*, 231, 8-15.

Tamari, S. 2001-2002. The bi-nationalist lure. *The Boston Review of Books*. Retrieved from http://www.bostonreview.net/BR26.6/tamari.html.

Tarazi, M. 2004, October 4. Two Peoples, One State. *The New York Times*. Retrieved from http://www.nytimes.com/2004/10/04/opinion/04tarazi.html.

Taylor, C. 1975. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

The Rand Palestinian State Study Team. 2005. *Building a successful Palestinian state*. Santa Monica: Calif Rand.

Tietel, R. 2003. Transitional Justice Genealogy. *Harvard Human Rights Journal* 16: 69-94.

Tilley, V. 2003. The One State Solution. *London Review of Books*, 25(21): 13-16.

Tilley, V. 2005. *The One State Solution*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Tutunji, J. and K. Khalidi. 1997. A Binational State in Palestine: The Rational Choice for Palestinians and the Moral Choice for Israelis. *International Affairs* 73(1): 31-58.

United Nations. 1947. *Special Committee on Palestine, Report to the General Assembly*, 2nd Session, Vol. 1, Supplement n.11, New York, 3 September.

United Nations. 1964. *Palestinian National Charter of 1964*. Retrived from http://www.un.int/wcm/content/site/palestine/pid/12363.

Weinrib, E. 1991-1992. Corrective justice. *Iowa Law Review* 77: 403-421.

Yiftachel, O. 2001. From fragile "peace" to creeping apartheid: Notes on the recent politics of Israel/Palestine. *Arena Journal* 16(1): 13-25.

Yiftachael, O. 2006. *Ethnocracy*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

York University. 2009. Israel/Palestine: Mapping models of statehood and Paths to Peace. *York University*. Retrived from: http://www.yorku.ca/ipconf/index.html.

Zreik, R. 2008. Notes on the Value of Theory: Readings in the Law of Return - A Polemic *Law & Ethics of Human Rights* 2(1): Article 13.

Zreik, R. 2011. A One-State Solution? From a 'Struggle Unto Death' to 'Master-Slave' Dialectics. Social Identities: Journal for the Study of Race, *Nation and Culture* 17(6): 793-810.

לב לואיס גרינברג*

לא אחת ולא שתיים:
מחשבות על עתיד משותף בישראל־פלסטין[1]

מאמר זה מהווה ביקורת הן על פתרון שתי המדינות והן על פתרון המדינה האחת. הוא מציע חזון אלטרנטיבי הכולל מרכיבים של שני המודלים. הנוסחה המוצעת כאן היא איחוד פלסטיני־ישראלי (אפ"י) בעל רבדים מוסדיים שונים: מנהל משותף המבוסס על ייצוג פריטטי הממוקם בבירה המאוחדת בירושלים, שתי מדינות לאום נפרדות וששה מחוזות השייכים לאחת משתי המדינות, בנוסף למחוז המשותף בבירה. על פי הנוסחה המוצעת, כל מה שניתן לחלק יחולק, ומה שלא ניתן ינוהל במשותף ללא יכולת להכריע על בסיס של רוב ומיעוט. בתקופת ביניים התחלתית ישתתף גורם שלישי, בינלאומי, כמתווך במחלוקות. התפיסה היא של "עיצוב מוסדי", המבוססת על ההנחה שדמוקרטיה היא מוסד לתיווך קונפליקטים, אלא אם כן היא בנויה בצורה שגויה, אז היא דווקא עלולה להעצימם. החזון העתידי של 7-2-1 מדינות המוצע כאן, הוא דרך אפקטיבית ומעשית יותר להכיל את הקונפליקטים ברבדים השונים, בהעדר פתרון אידאלי פשוט, כמו מדינה אחת או שתיים.

מבוא

היכולת לדמיין מציאות אחרת היא תנאי הכרחי לשינוי פוליטי, אבל אין בה די. כדי לחולל שינוי של ממש, יש צורך גם לבנות כוח פוליטי – ארגונים, שפה ושיח חדשים – שיאפשרו להוציא את השינוי אל הפועל ויעניקו לו לגיטימציה. תהליך אוסלו הוא דוגמא מובהקת לכך: הוא דומיין כתהליך שלום, אבל הפך כוזב ומאכזב, כשנקטע באיבו בעת שגורלו עוד היה מונח על כתפיי המנהיג שנרצח, ובעת שה"השלום" עוד היה בלתי מוגדר, רצוף סתירות ונטול כוח פוליטי שיישא אותו הלאה (גרינברג, 2000, 2007).

היכולת לדמיין את ההכרה ההדדית בין מדינת ישראל לאש"ף כתהליך שלום, נבעה מדמיון קיומו של קו גבול – אלה גבולות מדינת ישראל הריבונית בין השנים 1949–1967 המכונים בקיצור "הקו הירוק", או "גבולות 1967" – המאפשר את פתרון שתי המדינות הנפרדות. אולם במקביל לדמיון פתרון שתי המדינות, אך בסתירה אליו, המשיכה ממשלת ישראל לטשטש במו ידיה את הגבול גם לאחר ההכרה ההדדית ומנעה בעצמה את הגשמת

*lev@bgu.ac.il

הפתרון המדומיין של שתי מדינות.[2] כפיית ההסכם הכלכלי המטשטש גבולות (המכונה בשפה הכוזבת "איחוד מכס"), הרחבת ההתנחלויות, בניית הכבישים העוקפים, ויצירת אזורי A, B ו־C, היו מהלכים מכריעים שמנעו בנייתו של כוח פוליטי חדש שביכולתו לממש את הפתרון המדומיין של מדינה פלסטינית עצמאית, נפרדת מישראל הריבונית.

מאז רצח רבין, ובעיקר מאז פרוץ האינתיפאדה השנייה, ממשיכים חסידי אוסלו לדמיין את המדינה הפלסטינית, אבל אין זה אלא דמיון כוזב, אשליה בלתי ניתנת למימוש, דווקא בגלל העובדות שנקבעו בשטח בחסות השלום המדומיין. מנהיגי הליכוד (שרון ונתניהו) המתנגדים למדינה הפלסטינית, הבינו כי היא קיימת ככזב המאפשר להמשיך לתעתע את העולם מחד ולהרחיב את גבולות ישראל מאידך. זו הסיבה לכך ששניהם אימצו את הנוסחה הכוזבת של פתרון שתי המדינות ברגע שעלו לשלטון. נוסחה זו, שפותחה על ידי ברק בוועידת קמפ דייויד והמהווה הבטחת סרק שאין צורך לממשה, מאפשרת לגלגל את האחריות לאי מימושה על הפלסטינים.[3]

בעקבות כישלון תהליך אוסלו החלו פלסטינים רבים וקבוצות קטנות של ישראלים לדבר על פתרון של מדינה אחת. אך באין יכולת לממש את רעיון שתי המדינות הנפרדות, נראה שסיכוייו של פתרון המדינה האחת קטנים אף יותר. מאמר זה מבקש לחלץ את הדיון על עתיד האזור מהוויכוח הצר בין "פתרון" שתי המדינות ובין "פתרון" המדינה האחת, לפתוח דיון מעמיק סביב היחסים העתידיים בין ישראלים לפלסטינים ולהציג אפשרות המשלבת מרכיבים של שתי החלופות. היות ועצם הרעיון של מציאת "פתרון" מוגדר כאן כבעייתי, השאיפה הצנועה במאמר זה איננה לדון ב"פתרון", אלא בצורך בבניית מוסדות פוליטיים שיאפשרו להכיל קונפליקטים ולמנוע התפרצויות אלימות בעתיד.

הדיון אודות הצורך לבנות מסגרות מוסדיות להכלת קונפליקטים, יוצג במאמר זה דרך בחינת האפשרות לבניית מסגרת משותפת של איחוד בין ישראלים לפלסטינים. מסגרת האיחוד המוצע תכלול שתי מדינות לאום ושבעה מחוזות. לא מדובר בחזון חדש או נוסחה נוקשה שאין בילתה, והיא אינה מהווה בהכרח תפיסה אידיאלית וערכית של המציאות, אלא דווקא בדיון בבעיות המרכזיות שכל מסגרת מדינית עתידה להתמודד אִתן. מטרת הדיון המוצע היא להצביע על הצורך בבניית מוסדות פוליטיים בעלי יכולת תיווך בין אינטרסים של קבוצות שונות של אזרחים. עצם חשיפת הבעיות והעלאת הצורך בבניית מוסדות מתאימים מכוונת לחלץ את השיח הציבורי המתעלם מהמשמעות המעשית של הקמת שתי מדינות או מדינה אחת משותפת.

דמוקרטיזציה, דה־קולוניזציה ומבנה המוסדות

תפיסתי התיאורטית שהתפתחה בשנים האחרונות והעומדת ביסוד מאמר זה – ושלאורה בכוונתי לבחון את היחסים בין הישראלים לפלסטינים – רואה את הדמוקרטיה כתהליך של בנייה מוסדית המושפעת מתנאים היסטוריים, כלכליים, פוליטיים ומדיניים ייחודים. לאור תפיסה זו אני בוחן את היחסים בעבר ובעתיד בין ישראלים לפלסטינים. מוסדות פוליטיים דמוקרטיים אינם בנויים "לפתור" קונפליקטים אלא **להכילם** באמצעות תהליך של מתן ייצוג למחלוקות, המאפשר הענקת לגיטימציה לפשרות המושגות בין עליתות[4] המייצגות קבוצות של שולטים ונשלטים. בהיעדר מוסדות פוליטיים מוסכמים, האלימות נהפכת לביטוי הבסיסי של ניגודי האינטרסים ולאמצעי להשגת מטרות. או אז, קבוצות דומיננטיות משתמשות במוסדות המדינה כדי לשלוט באופן חד צדדי, גם אם הדבר מצריך את החרפת אמצעי הדיכוי של הקבוצות המוכפפות. תגובתן של קבוצות מוכפפות כוללת אלימות שנועדה, בנסיבות מתונות, להשיג הכרה בנציגיהן ובלגיטימיות של תביעותיהן, ובנסיבות קיצונית, לחולל מהפיכה.[5]

דמוקרטיה היא מערך ספציפי של מוסדות שהתפתחו באירופה במאה ה־19 כתוצאה מעימותים בין־מעמדיים שהלכו וגברו עקב התפתחות הקפיטליזם, ועל רקע שקיעת הסדר המלוכני (הדינסטי) ועליית הלאומיות. אולם, לא בכל מקום באירופה התבססה הדמוקרטיה, שלביסוסה נדרשו שני תנאי יסוד מבניים: הראשון, מאזן כוחות בין המעמדות השליטים והנשלטים אשר גרם לקבוצות השולטות לשקול בחיוב הידברות ולאחר מכן הכרה בתביעות של נציגי הקבוצות הנשלטות; והשני, קיום גבולות ברורים ומוכרים (פיסיים כמו גם סמליים) אשר תחמו את ציבור האזרחים שיש לו לגיטימציה פוטנציאלית לתבוע שוויון זכויות. כך קרה, לדוגמא, כאשר פועלים ונשים, שהיו מוגדרים בתוך גבולות הלאום, תבעו את זכות השוויון וזכו לה. מנגד, קבוצות גזע ודת, שהוגדרו מחוץ לקולקטיב, דוכאו באלימות, נדחקו מגבולות המדינה ואף הושמדו (Mann, 2005).

בהעדר שני תנאי יסוד אלה – מאזן כוחות וגבול מכיל – קשה לכונן מוסדות דמוקרטיים המסוגלים להכיל קונפליקטים חברתיים. בהעדר מיסוד בעל יכולת הכלה, עלולים קונפליקטים אלה להתדרדר על נקלה לאלימות: מלחמות אזרחים לסוגיהן, משטרים רודניים ודכאניים, או שילובים של שניהם.

שני תנאי יסוד אלה, שאפשרו את בנייתם של המוסדות הדמוקרטים במדינות אירופה, היו חסרים, כמובן, ביחסן של מדינות אירופה אל שאר מדינות העולם אותן כבשו. התפשטות מדינות אירופה הייתה מבוססת בה בעת הן על עליונות כלכלית וצבאית ביחס לאזורים אחרים בעולם, והן על חוסר רציפות טריטוריאלית שמנעה קיומו של גבול מכיל, פיזי או סמלי. המדינות הקולוניאליות השתמשו בעליונותן זו כדי לכפות

מוסדות לא דמוקרטיים על אזורים אלה במטרה לשלוט בהם באופן כפוי וחד צדדי. כיוון שהמוסדות המדינתיים שהוקמו מעבר לים נבנו ונוהלו בכפייה חד צדדית על ידי מעצמה קולוניאלית ואימפריאלית חיצונית, הם לא יכלו להכיל את מאבק העמים הכפופים נגד השלטון האירופי, לא לזכות בהכרה ולא להיכלל במרחב הפוליטי.

בבחינה השוואתית המקרה הישראלי־פלסטיני מורכב. מצד אחד הוא איננו זהה לתהליך הדמוקרטיזציה המאפיין את אירופה, ומצד שני, הוא איננו זהה גם להתפשטות כלפי חוץ ללא רצף טריטוריאלי, כמו בקולוניאליזם. למקרה הישראלי־פלסטיני יש מרכיבים דומים משני הדפוסים: מודל שתי המדינות תואם כמובן את הדגם הקולוניאלי, ומודל המדינה האחת את הדגם האירופאי. אבל דווקא בגלל היותו של המקרה הישראלי־פלסטיני דפוס המורכב משני הדגמים הנידונים, אזי המסגרת המוסדית ההולמת אינה יכולה להיות מורכבת מדגם אחד בלבד.

מה שמונע השגת הסכם פוליטי בין ממשלת ישראל לבין נציגי הפלסטינים הוא היעדרם של שני תנאי היסוד שהוזכרו לעיל. היעדרו של התנאי הראשון בא לידי ביטוי ביחסי הכוחות הבלתי מאוזנים הקיימים בין שני הצדדים. היעדרו של השני נובע מחוסר היכולת למתוח גבולות בין החברה הישראלית לחברה הפלסטינית, החודרות זו לתחומה של זו.

בזירה הפוליטית הישראלית, הסתירה הפנימית בין המודל הדמוקרטי לקולוניאלי – אותה מנסה ישראל להסוות באמצעות משטר כלאיים המפריד בין האזור הדמוקרטי לבין אזורי הכיבוש – מהווה מכשול משמעותי. משטר הכלאיים, שכיניתי במקום אחר "דמוקרטיה כובשת", כולל דמוקרטיה פורמאלית בתוך גבולות 1949–1967 ומשטר צבאי בגדה המערבית וברצועת עזה (גרינברג, 2008). משטר זה מייצר שני סוגי מאבקים פוליטיים נפרדים: מאבק דמוקרטי לזכויות שוות במסגרת הגבולות הריבוניים המוכרים של מדינת ישראל ומאבק לסיום הכיבוש בשטחים.[6]

בנוסף לזירה הפוליטית הישראלית ולזירה הפוליטית הפלסטינית, קיימת גם זירה שלישית של יחסי גומלין – הזירה הפוליטית הישראלית־פלסטינית – אשר כוללת יחידים, קבוצות, ארגונים ומוסדות של שתי הקהילות. תהליך השלום היה ניסיון לתאם ולסנכרן את פתיחת שלושת המרחבים הפוליטיים הללו גם יחד.[7] מכשלה מרכזית בדרך להשגת יעד זה הייתה ההסכמה במסגרת הסכמי אוסלו להתחיל בתהליך הדמוקרטיזציה (באמצעות בחירות ברשות הפלסטינית) ובה בעת לדחות את הדה־קולוניזציה בשטחים הכבושים (כלומר, דחיית פירוק ההתנחלויות ואי־מתן ריבונות כלכלית לפלסטינים). סיבה רחבה יותר לכישלון בהשגת פתרון של שלום הייתה אפוא האינטראקציה המורכבת בין שלוש הזירות הפוליטיות. נראה כי מורכבות זו צפויה להמשיך למלא תפקיד מרכזי גם בעתיד.

הניתוח שהוצג לעיל מוביל לשתי מסקנות עיקריות:

1. את העוצמה הישראלית יש לאזן באמצעות לחץ בינלאומי, ואין לצפות כי משא ומתן ישיר יוביל להסכם.
2. יש לכונן מוסדות פוליטיים שיוכלו להכיל סכסוכים באמצעות פתיחת מרחב לייצוג ותיווך בשלוש הזירות הללו: הישראלית, הפלסטינית והישראלית־פלסטינית.

על מנת לגבש את המוסדות הנדרשים להכלת הסכסוכים במטריצה המשולשת הישראלית־פלסטינית, הכרחי לנתח את המתחים הספציפיים הכרוכים בתהליך. מדובר בתהליך גיבוש מוסדות המחייב חזון חדש לעתיד. התבססות מוצלחת של המוסדות המוסכמים תלויה ברצון הפוליטי של האליטות ובתמיכה הציבורית שיוכלו לגייס. נכון אמנם, שפתרונות המדינה האחת ושתי המדינות מהווים אף הם חזונות עתידיים, אך הם אינם נותנים מענה מספק למורכבות ההיסטורית ולמצב העכשווי של החברות הישראלית והפלסטינית, ואף אינם מביאים בחשבון את הצורך ביישוב סכסוכים באמצעות מוסדות מתווכים. במלים אחרות, בשני החזונות החלופיים אין התייחסות מספקת למסגרת המוסדית הדרושה כדי שניתן יהיה לפעול להכלתם או יישובם של סכסוכים צפויים.

שלילת רעיון שתי המדינות והמדינה האחת

עד אוקטובר 2000, החזון הפופולארי ביותר והכמעט בלעדי לפתרון הסכסוך הישראלי־פלסטיני בקרב תומכי השלום היה הקמת שתי מדינות לאום נפרדות. אולם מאז נכשל המשא ומתן הישיר והיחסים הידרדרו לאלימות חסרת תקדים, הופך פתרון המדינה האחת ליותר ויותר פופולארי בקרב אנשי רוח פלסטיניים וחוגים ישראלים רדיקאליים (Hilal, 2007). אף אחד מ"פתרונות" אלה אינו בר־קיימא לדעתי, במציאות הנוכחית, ומכאן הצורך בנוסחה חדשה, כזו שתשלב באופן יצירתי מרכיבים חיוניים משני המודלים.

הרעיון של שתי מדינות מבוסס כאמור על המודל האירופי של מדינות לאום, בעוד שפתרון המדינה האחת מבוסס על המודל האירופי של דמוקרטיה ליבראלית. אך כפי שצוין לעיל, המודלים האירופאים אינם משקפים את המציאות הכלכלית, הפוליטית, התרבותית והצבאית הייחודית שצמחה בישראל/פלסטין, ואינם מציעים תהליך מעבר סביר ממשטר הכלאיים של הדמוקרטיה הכובשת הנוכחית. המעבר מהמציאות העכשווית לאחד משני התרחישים הללו יעורר, במקרה המתון, מתחים בלתי נמנעים בלי שיצליח להכילם לאחר יישום התרחיש.

מודל שתי המדינות פירושו חזרה לגבולות 1967 (עם חילופי שטחים מוגבלים ומוסכמים) והקמת מדינה פלסטינית בגדה המערבית וברצועת עזה, שיחוברו ביניהן במעבר שיחצה את שטח ישראל. פתרון זה מניח הן גבול מוכר שיפריד בין שתי המדינות והן כוחות מזוינים שיוכלו לשמור על גבולות אלה ולהגן על אזרחיהן. אולם קביעת

הגבולות והגנתם האפקטיבית נראים בלתי אפשריים כמעט לנוכח חדירת האוכלוסיות זו לשטחה של זו בפיסת קרקע קטנה זו, שלא לדבר על סוגיות בלתי פתירות בעליל כמו הריבונות על ירושלים והמקומות הקדושים.[8]

חוץ מהקושי לקבוע גבול מוסכם המפריד את שתי המדינות, קיימים עוד שני מכשולים משמעותיים: הדמוקרטיה והביטחון. באשר לדמוקרטיה, פתרון זה מניח שישראל היא מדינת היהודים, בעוד שכ־18% מאזרחיה הם פלסטינים שאינם מוכנים להשלים עם מעמדם הנחות כאזרחים ממדרגה שנייה במדינה לא שלהם, יהא אשר יהא ההסכם עליו יחתום אש"ף.[9] פירוש הדבר הוא שפתרון שתי מדינות הלאום משמר את הסכסוך היהודי־פלסטיני בתוך גבולות המדינה היהודית, שלא תוכל להכילו באמצעות העיקרון הדמוקרטי של ייצוג שוויוני.

המכשול השני, הביטחון, הוא הבעיה העיקרית בשיח הישראלי, והסיבה המרכזית לחוסר האפשרות ליישם את פתרון שתי המדינות. תחושת חוסר הביטחון הנצחי והא־היסטורי של היהודים מושרשת מאד בעברם הטראומטי של היהודים באירופה בכלל ובשואה בפרט, כמו גם בטקסטים דתיים קדומים. תחושת חוסר הביטחון מתפקדת מאז שנת 2000 כמיתוס לאומי. על כן מראשית המשא ומתן, קבעה ישראל תנאי מוקדם וחד משמעי של פירוז המדינה הפלסטינית העתידית על מנת לפסול את האפשרות לקיומו של כוח צבאי פלסטיני כלשהו שיוכל להתמודד מול צה"ל. אין בסוגיה זו מחלוקת בישראל בין שמאל לימין, כך עמדת תומכי תהליך אוסלו, וכך עמדת מפלגות קדימה והליכוד.

לפיכך, בכל מצב היפותטי בו תוכל מדינה פלסטינית אי פעם להשיג עצמאות, ריבונות או אוטונומיה של ממש כישות פוליטית מפורזת, יהיו לארגוני הסירוב הפלסטינים סיבות טובות להמשיך באלימות נגד השכנה החזקה. כלומר, ישות פלסטינית מפורזת, שהיא הדבר הנדיב ביותר שמוכנים ישראלים מימין ומשמאל להציע לפלסטינים, תהיה חסרת הגנה מפני ישראל ומפני חוגים פוליטיים רדיקאליים שישללו את תנאי ההסכם הנחותים. לפי עמדות החוגים המתונים מקרב הפלסטינים, הם ככל הנראה יהיו מוכנים לוותר במשא ומתן על קיומו של צבא שיוכל להגן על גבולות מדינתם, אבל אז המצב שיווצר לא מבטיח את יציבות המדינה העתידית. בהעדר כוח צבאי שיגן על גבולות המדינה החדשה יחדרו קבוצות קיצוניות, הן של פלסטינים לגבול ישראל, והן של ישראלים לגבול פלסטין, ויבצעו פעולות אלימות שיעדן יהיה פגיעה ומיטוט של ההסכם. סביר מאד להניח כי בנסיבות אלה, תנועה פוליטית ישראלית רוויזיוניסטית תזכה בבחירות בזכות מצע שיקרא לכיבוש צבאי מחדש של המדינה הפלסטינית הצעירה ממנה יצאו שוב פיגועים נגד ישראל.[10]

במקביל לקושי שלעיל בנוגע לפתרון שתי המדינות, פתרון המדינה האחת נתקל בהתנגדות אידיאולוגית של רוב הישראלים וחשוב מכך, של מדינת ישראל, שיכולה לסכלו על נקלה. שתי הקהילות הלאומיות מעדיפות עדיין להישאר אוטונומיות,

עצמאיות ומנותקות זו מהשפעתה של זו – אדרבא, היאחזותן המתמשכת בפתרון שתי המדינות מבוססת על האשליה כי פתרון זה יאפשר להן להיפטר זו מזו. אם כי יש לציין, שהתומכים הפלסטינים בפתרון המדינה האחת שוטחים את טיעוניהם במידה רבה כדי להדגיש את האופי האנטי דמוקרטי של הכיבוש הצבאי הישראלי ושל המדינה היהודית, ולאו דווקא מתוך תפיסה דמוקרטית שתאפשר לכונן מוסדות פוליטיים שיוכלו להכיל את הסכסוך בעתיד.

הרעיון של מדינה דמוקרטית־ליבראלית אחת נראה מושך מאד ברמה העקרונית של חזון עתידי, אולם ללא תנאים של הכרה הדדית עמוקה בין שתי הקהילות, אין ביכולתם של מוסדות דמוקרטיים פורמאליים להבטיח יציבות פוליטית, ואלו עלולים דווקא להביא לתוצאה הפוכה. במקום לפתוח את המרחב הפוליטי לאג׳נדות חדשות בחברה הישראלית שיהיו משותפות ליהודים ולפלסטינים, פתרון המדינה האחת, אם ייושם ללא תנאים הולמים, עלול להידרדר בקלות לעימותים בין הקהילות הלאומיות על ידי גיוסן זו נגד זו במסגרת כללי חופש ההתארגנות והבחירות החופשיות, תוך נטרול המרחב הפוטנציאלי לפיתוח אינטרסים משותפים. לנוכח העוינות ההדדית הטעונה המאפיינת את יחסי ישראל־פלסטין, הדמוקרטיה עצמה עלולה להפוך לגורם עיקרי להסלמת הקונפליקט הלאומי ולחיזוק חשדות הדדיים, שיוחרפו על ידי עידוד מרוץ דמוגרפי, וייצרו מחלוקות בנושאי הגירה (זכות השיבה הפלסטינית וחוק השבות היהודי). מדינה דמוקרטית בלא מוסדות פוליטיים נוספים תוכל רק להחמיר את הפוליטיזציה של הדת ואת ההקצנה של מגמות אתנו־לאומיות. כפי שטען החוקר מיכאל מאן, תהליכי דמוקרטיזציה אינם פותרים סכסוכים אתנו־לאומיים אלא להיפך, מחריפים אותם עד כדי אלימות של ממש (Mann, 2005).

רעיון האיחוד הישראלי־פלסטיני: "7–2–1 מדינות"

אם ננסה להביט מעבר למבוי הסתום הנוכחי, נראה שתידרש השקעה משמעותית בבניית מוסדות כדי להמציא מסגרות פוליטיות שיוכלו להכיל סכסוכים בלתי נמנעים באמצעות כללים מוסכמים שיאפשרו ייצוג מרבי, הידברות ופשרות. מוסדות אלה חייבים לגלם את ההיבטים החיוביים של פתרונות המדינה האחת ושתי המדינות ולהתגבר על מכשלותיהם. אין בכוונתי להיכנס כאן לפרטי המוסדות הספציפיים, שצריכים להתברר על ידי ארגוני מחקר וצוותי חשיבה, ואחר כך להידון בין נציגים מוסמכים של הצדדים, לפני סיכומם ויישומם. בכל זאת נראה לי ברור שכל מסגרת מוסדית שתעוצב לפי הקריטריונים דלעיל תהיה כרוכה בצירוף יצירתי כלשהו של מוסדות לאומיים, קונפדרציה ופדרציה.

הפתרון שאני מציע הוא איחוד פלסטיני־ישראלי (אפ״י, או IPU באנגלית) שיכלול מנהל משותף אחד המבוסס על ייצוג פריטטי שימוקם בבירה המאוחדת ירושלים,

שתי מדינות־לאום דמוקרטיות נפרדות ולכל הפחות שבעה מחוזות (או מדינות־מחוז פדראליות) שיהוו חלק ממדינת הלאום וייהנו מאוטונומיה יחסית.[11] חזון אפ"י של "7-2-1 מדינות" מבוסס בעיקר על פרשנותי למטריצה המשולשת של יחסי ישראל־פלסטין, אך הוא נסמך גם על מודלים של האיחוד האירופי ומוסדות פדראליים גרמניים (Grinberg, 2010).

הממשלות הנפרדות של שתי מדינות הלאום יהיו אחראיות אדמיניסטרטיבית לכל מה שניתן להפריד כגון: אדמה, חינוך, בריאות, שיטור, שלטון מקומי, תיירות, תרבות, דת וספורט. המשא ומתן יתנהל סביב השאלות מה ניתן להפריד ואיך, ומה צריך לנהל במשותף, כאשר כל מה שמוסכם שניתן להפריד ורצוי להפריד יופרד. ממשלת אפ"י תנהל את כל מה שיוסכם שלא ניתן לחלק: קרוב לוודאי שיהיה מדובר בנושאי תשתיות, תקשורת, מים, אנרגיה, תחבורה, אקולוגיה, ירושלים והמקומות הקדושים. בניגוד למדינות הלאום שבהן שינויים דמוגרפיים יהיו בעלי השפעה על הייצוג בבחירות דמוקרטיות לפרלמנט, מוסדות אפ"י יהיו מושתתים על עקרונות הייצוג השוויוני פריטטי בין שתי הקהילות הלאומיות (כלומר שוויון בין שני קולקטיבים ולא בין יחידים) ועל האפשרות ההדדית להטלת ווטו. במילים אחרות, פיתוח תחומי האחריות של אפ"י תלוי בהבנה והרצון ההדדי לשתף פעולה לטובת שני העמים.

אחת הסיבות העיקריות למבנה הפריטטי של הניהול המשותף של אפ"י היא לשים קץ לחרדות הדמוגרפיות ההדדיות שמלבה העיקרון של שוויון בין יחידים במשטר הדמוקרטי. במילים אחרות, המטרה היא לנטרל את הפחד הדמוגרפי מפני האחר, כלומר החשש היהודי מזכות השיבה הפלסטינית והחשש הפלסטיני מפני עלייה יהודית, התפשטות טריטוריאלית ונישול מהקרקע. דווקא בגלל הקושי הצפוי לפתח אמון הדדי ושיתוף פעולה בשנים הראשונות לקיומה, ממשלת אפ"י תזדקק ככל הנראה לשיתופו של גורם שלישי, גוף בינלאומי כלשהו כדי ליישב מחלוקות ולקדם פשרות הדדיות. המשא ומתן יצטרך להתמקד בסמכויותיו, בהרכבו ובמשך כהונתו של הגורם השלישי המתווך. רצוי כי חידוש הכהונה ייעשה באופן אוטומטי, אלא אם כן יוסכם הדדית על ביטולו ועל אופני המשך שיתוף הפעולה בלעדיו.

כלכלה וביטחון

שתי הסוגיות המורכבות ביותר לניהול משותף הן שאלת הביטחון והכלכלה. סוגיות אלה עומדות בלב הסכסוך, מקשות על השגת פשרה, וצפויות להפוך למכשול העיקרי גם לאחר השגת הסכם והקמת המוסדות. אי שביעות רצון וכשלים בטיפול בשני תחומים אלה עלולים לחבל ביציבות המוסדות וההסכמים. ברור שפעילות אלימה של קיצונים יהודים או פלסטינים המתנגדים לחיים משותפים עלולה לחבל בכל הסדר פוליטי.

אלימות מייצרת פחד ועוינות על בסיס שבטי ומחבלת באמון ובשיתוף הפעולה. הגורם השני, ואולי הראשון בחשיבותו, הוא הכלכלי: כי אם אחד הצדדים ירגיש כי ההסכמים קיפחו אותו, הוא יהיה מתוסכל ויאבק נגדם ונגד המוסדות הממונים על ביצועם. ביסוד הקושי עומד הפער הכלכלי בין ישראלים לפלסטינים, הצורך לפצות את הפלסטינים על כל מה שהפסידו – קרקעות, בתים, פנסיה וזכויות סוציאליות – והשקעת משאבים כך שהפער הכלכלי יצומצם, בלי שהישראלים ירגישו כי כלכלתם נעצרת, נבלמת או מפסידה. במילים אחרות, המדיניות הכלכלית חייבת ליצור מצב בו שני הצדדים מרוויחים.

בשל מורכבותם, הכלכלה והביטחון הם שני התחומים שיחייבו את המאמצים היצירתיים ביותר, כדי למנוע מראש תקלות צפויות. אלו הם גם שני התחומים בהם יש צורך מיוחד בתמיכה אקטיבית של הקהילה הבינלאומית. באשר לביטחון, קשה מאד להניח שפתרון של שלום ישרוד בלא פירוק כל האזרחים מנשקם, יהודים כפלסטינים, ותמיכה של כוח שלום בינלאומי גדול ביישום ההסכמים. הנחת היסוד כאן היא שישראל תמשיך לדבוק בעמדתה נגד הקמת צבא פלסטיני בעל יכולת להתמודד עם צה"ל, ולכן המשימה של כוח שלום בינלאומי תהיה בראש ובראשונה לאזן את חוסר האיזון הצבאי. משימת כוח השלום צריכה להיות מוגדרת בבירור, ותפקידה העיקרי הוא הגנה על הפלסטינים מפני הכוחות המזוינים של ישראל.

כאמור, אם המוסדות הכלכליים לא יתוכננו ויישומו כיאות, הם עלולים על נקלה לערער את התמיכה הפוליטית בהסכמים ובסופו של דבר להכשיל את התהליך. מלכתחילה, אחת המוטיבציות העיקריות של שני הצדדים לתהליך השלום הייתה כלכלית: הישראלים רצו להשתלב במשק הגלובאלי בעוד שהפלסטינים רצו תעסוקה, השקעות וצמיחה (הס, 1996; סביר, 1998). בסופו של דבר, הישראלים השיגו את מטרותיהם, אך לא הפלסטינים (Roy, 2001; Farsakh, 2005). לאור לקחי העבר, כל ההסכמים הכלכליים יידרשו לחתור לסגירת הפער הכלכלי באמצעות התערבות מדינתית שתהווה משקל נגד לעליונות הטכנולוגיה של ישראל, מוסדותיה הפיננסיים ותעשייתה. זו משימה לא קלה בעידן בו שולטת האידיאולוגיה הכלכלית הניאו־ליברלית. העמדה הכלכלית העדיפה של האליטות הישראליות מאפשרת להן להפיק תועלת מ"שווקים חופשיים",[12] בין אם מדובר ב"אזורי סחר חופשי" או ב"איחודי מכס" (גרינברג, 2008א). ההסדרים הכלכליים באפ"י חייבים אפוא לפעול באופן יזום נגד זיקה ישירה בין זהות לרווחה חומרית, שאם לא כן ייווצרו סיטואציות נפיצות.

המדיניות הכלכלית חייבת לאזן את הפערים הכלכליים, בעיקר בין ישראל לפלסטין, אך גם בתוך כל קהילה לאומית. זו אחת המטרות העיקריות של מנהל אפ"י ושבע מדינות־המחוז, שניתן יהיה לקבען בהתאם לפערים הכלכליים הבולטים בין האזורים השונים. המודל שמנחה אותי כאן הוא המערכת הפיננסית הפדראלית בגרמניה. העיקרון הוא

שמנהל אפ״י יגבה מסים פרוגרסיביים בהתאם לעושרם של האזורים השונים ויחלקם מחדש בהתאם למספר האזרחים בכל מדינת־מחוז וצרכיהם. מערכת הביטוח הסוציאלי תתנהל בהתאם לאותה לוגיקה ברמת היחידים והמשפחות. כל המערכות הללו יצטרכו להיות מתוכננות היטב ברמות הטכנית, המקצועית והמנהלית ולהיעזר בעצתם של מוסדות בינלאומיים, ובשנים הראשונות יצטרכו לקבל גם סיוע פיננסי עד להתייצבותן.

חלוקתה של כל מדינת לאום לשלוש מדינות־מחוז או יותר לא רק תתרום להגברת השוויון הכלכלי אלא גם תקדם את הייצוג הדמוקרטי הפלורליסטי. מדינות המחוז השונות יתאפיינו בהעדפות תרבותיות ודתיות שונות מאד, כמו גם בקשרי קהילה מורכבים. ההבדלים בין תל אביב לירושלים ובין עזה לרמאללה מהווים דוגמאות ברורות לפערים פנימיים אלה. חלוקת אפ״י למדינות־מחוז, הקמת פרלמנטים מקומיים, תהליך קבלת החלטות דמוקרטי בכל מדינה ואפילו חקיקה מקומית – כל אלה צפויים לפתוח את המרחב לקהילות רב־תרבותיות ורב־דתיות, שעלולות למצוא את עצמן נדחקות לשוליים, מדוכאות או משוללות הכרה במסגרת שתי הזהויות הדומיננטיות.

הצורך בתיווך בינלאומי

לאורך כל תולדות המשא ומתן הישראלי־פלסטיני, ישראל מנעה כל התערבות של צד שלישי מתוך אמונה שצד כזה יתערב לטובת הפלסטינים (סביר, 1998). כאשר ארצות־הברית קבלה הזדמנות להתערב ולהכריע בועידת קמפ דייויד, ראש הממשלה הישראלי התנה את השתתפותו בכך שהיא לא תציע הצעות פשרה עצמאיות משלה (מיטל, 2004). ההסבר הוא, שבמצב של חוסר איזון ביחסי הכוח, ברור כי כל גורם בינלאומי מתערב ינסה לאזן, כלומר ילחץ על ישראל ללכת לקראת הפלסטינים. מכך אני מסיק שעל מנת להגיע להסכם, תיווך של צד שלישי הוא בדיוק מה שצריך לעשות: בלי התערבות בינלאומית שתפעל במודע לאזן את יתרונה של ישראל ובלי לצמצם את התמיכה הצבאית, הכלכלית והפוליטית של ארצות־הברית והאיחוד האירופי בישראל, לא ניתן יהיה להשיג הסכם צודק וברי־קיימא. במשא ומתן ישיר, אין לצפות לפשרה ישראלית משמעותית, ואם נציגי הפלסטינים יקבלו את תנאיה של ישראל מתוך חולשה ותלות, יישום ההסכם ייכשל בגלל שגורמים פלסטיניים אחרים ידחו או יכשילו אותו.

בשנים 1992–2008, שורה של ממשלים בארצות־הברית תמכו בעמדת המתונים בישראל, במקרה הטוב (ביל קלינטון), או אף צידדו בעמדות הישראליות הקיצונית ביותר (ג׳ורג׳ בוש הבן) (Khalidi, 2004). הפעמים היחידות בהן מילאה התערבות בינלאומית תפקיד חיובי במשא ומתן ישראלי לשלום (ויש לציין, על ידי הפעלת משקל נגד לכוחה של ישראל) היו קשורות לא לפלסטין כי אם למדינות ערב. הפעם הראשונה הייתה במשא ומתן שהתנהל ב־1978 בקמפ דייוויד בין מנחם בגין לאנואר סאדאת

בתיווכו של ג׳ימי קרטר; הפעם השנייה הייתה כשג׳ורג׳ בוש האב אילץ את ממשלת ישראל להשתתף בוועידת מדריד ב־1991, שכונסה רק לאחר איום בסנקציות כלכליות. חשוב להדגיש כאן, כי בשני המקרים ההתערבויות השפיעו במישרין על הפוליטיקה הישראלית הפנימית, וחיזקו כוחות שתמכו בשלום ובפשרה: לאחר השלום עם מצרים שבה והתחזקה מפלגת העבודה וגברה על הליכוד, בבחירות 1984, ולאחר ועידת מדריד היא עלתה לשלטון בבחירות 1992, מה שאִפשר לפתוח מרחב פוליטי להכרה באש״ף ב־1993. בזירה הישראלית־פלסטינית, הצורך בהתערבות אפילו חזק יותר ומימושה תלוי בבירור ברצון ובנחישות של הקהילה הבינלאומית ולא רק בהתפתחויות מקומיות.

בעקבות בחירת ברק אובמה לנשיאות ארצות־הברית בסוף 2008, גברו הציפיות ללחץ אמריקאי על ממשלת ישראל במטרה להביא למשא ומתן על הסדר עם הרשות הפלסטינית, אך הציפיות נכזבו. תמיכת ארצות־הברית בממשלות ישראל באופן גורף מונעת את איזון עוצמת ישראל מול הפלסטינים. העמדה הבינלאומית התומכת הביאה להקצנת נטייתה של ישראל לכפות תנאים בלתי קבילים על הפלסטינים ולאחר מכן להאשימם בכישלון המשא ומתן. אסטרטגיה ישראלית זו, הננקטת מאז 1947, שוכללה במהלך הדיונים על פתרון שתי המדינות באוסלו ומצאה את ביטויה הדרמטי ביותר בעקבות פסגת קמפ דייוויד בשנת 2000 (מיטל, 2004). אך גם השגת פתרון של שתי מדינות בתנאיה של ישראל, כלומר מדינה פלסטינית מפורזת, עם גבולות מטושטשים, ותחת שליטה כלכלית ישראלית, לא היה יוצר יציבות לתווך ארוך.

המטרה הכללית של המשא ומתן לא צריכה להיות כינון שתי מדינות או מדינה אחת, אלא שינוי יסודי בעמדת השליטה הישראלית על הארץ כולה, והקמת מוסדות פוליטיים המסוגלים להכיל את המתחים הצפויים בעתיד בשלוש הזירות הפוליטיות הנבדלות של ישראל, פלסטין וישראל/פלסטין. ברור שצעד משמעותי שכזה אינו יכול להיעשות בסיטואציה האלימה הנוכחית של שליטה צבאית ישראלית, טבעת חנק כלכלית ואי־הכרה בשלטון הנבחר בעזה. יש אפוא להגיע ל״הודנה״ או הפסקת אש זמנית על מנת לשנות את המצב ולקדם משא ומתן יצירתי ובונה. מרכיבי היסוד של הודנה יוכלו להכשיר את כניסתו של כוח שלום בינלאומי לשטחים הכבושים, מה שיאפשר חופש תנועה והתפתחות כלכלית לפלסטינים ויוביל לתחילת פירוק ההתנחלויות. רק לאחר חתימה על הסכם הפסקת אש ורק לאחר שהפלסטינים והישראלים יתחילו לחוש הקלה מסוימת ואמון באפשרות של בנייה מחדש – רק אז, ניתן יהיה לדמיין עתיד חדש. רק אז נוכל לחשוב כיצד לבנות את עתידנו המשותף בישראל/פלסטין.

הערות

1 גרסה ראשונית של מאמר זה פורסמה בערבית בקדאיה איסראילייה /قضايا اسرائيلية/, 34 (קיץ 2009), עמ' 41-48, ולאחר מכן באנגלית ב־Journal of Palestine Studies.

2 על הסיבות לטשטוש ומחיקת הגבול כבר עמדתי במקום אחר (גרינברג, 2007). מה שחשוב להדגיש כאן הוא שזה לא נבע רק מ"הלחץ של המתנחלים", אלא מרצונה של ממשלת ישראל לשמור על כל המתנחלים במקומם עד להסכם הקבע, כדי שתוכל להתמקח על הגבולות.

3 לניתוח ההתנהלות הישראלית במשא ומתן עם הפלסטינים, ראו: מיטל, 2004.

4 הכיתוב העברי הנכון הוא עיליות או אליטות. כתבתי "עליתות" בעקבות יונתן שפירא, המאיית "עלית" במשמעות של עלית כוח פוליטי, להבדיל מאליטות חברתיות באופן כללי. היות והרבים הנכון מבחינה דקדוקית הוא עיליות, אני מדגיש כאן את השימוש החריג במונח עליתות כוח.

5 רקע תיאורטי מורחב לפרשנותי למוסדות פוליטיים, סכסוך ואלימות, מובא ב־Grinberg, 2010.

6 "משטר כלאיים" של דמוקרטיה כובשת הוא הדפוס הבסיסי; אולם ישנן מספר צורות ספציפיות של שליטה צבאית באזורים שונים. לדוגמא, התנאים במזרח ירושלים וברצועת עזה שונים מאד מאלה השוררים בגדה המערבית, משום שכל אזור נשלט באופן שונה.

7 לפרשנות על מטריצת היחסים המשולשת בין ישראל לפלסטין, ראו־Grinberg, 1994.

8 דיון בסיבות לכישלון שיחות השלום מובא ב־Grinberg, 2010.

9 סוגיית ההכרה בישראל כמדינה יהודית כבר הועלתה במשא ומתן; ראו־Lustick, 2008.

10 זהו טיעונו העיקרי של ראש הממשלה בנימין נתניהו נגד העצמאות הפלסטינית: כבר נסוגנו מעזה והפלסטינים הגיבו בירי קסאמים. מדובר במניפולציה תעמולתית שקופה, אך היא בהחלט יכולה לשמש כקריאת גיוס לאומנית בעתיד, כולל נגד נתניהו עצמו אם יחתום על הסכם נסיגה תחת לחץ בינלאומי.

11 מספר מדינות־המחוז הפדראליות ייקבע במשא ומתן הפוליטי על פי הקריטריונים שיאמצו הנושאים והנותנים לקביעת גבולותיהם. שבע בירות מדינות־המחוז הפדראליות שאני רואה בעיני רוחי הן ירושלים, באר־שבע, אל־חליל/חברון, עזה, חיפה, רמאללה ויאפא־תל־אביב. ניתן לדמיין עד 15 מדינות־מחוז אם האזורים יחולקו ברזולוציה קטנה יותר בהתאם לפערים כלכליים, הרכב דמוגרפי ומכשולים גיאוגרפיים.

12 המונח שווקים חופשיים הוא בין מירכאות כי מדובר במונח כוזב, המסתיר את העובדה ששום שוק לא חופשי, וההסדרים בשווקים מגוננים לרוב על הקבוצות החזקות פוליטית וכלכלית. החופש הוא בעיקר חופש הניתן לחזק לנצל בצורה טובה יותר את הכלכלה.

רשימת מקורות

גרינברג, לב ל. 2008. דמוקרטיה כובשת: התפקיד הפוליטי של הצבא במשטר הדואלי של ישראל. *סוציולוגיה ישראלית*, 9 (2), 297-323.

גרינברג, לב ל. 2008א. טבעת חנק כלכלית: שלוש נקודות מפנה בארבעים שנות שליטה כלכלית־צבאית. *תיאוריה וביקורת, 31*. 233-245.

גרינברג, לב ל. 2007. *שלום מדומיין שיח מלחמה, כשל המנהיגות, הפוליטיקה והדמוקרטיה בישראל: 1992-2006*. תל אביב: רסלינג.

גרינברג, לב ל. 2000. למה לא המשכנו בדרכו. בתוך: לב ל. גרינברג (עורך), *זיכרון במחלוקת: מיתוס, לאומיות ודמוקרטיה: עיונים בעקבות רצח רבין*. (עמ' 123-151) באר שבע: מכון המפרי.

הס, ע. 1996. *לשתות מהים של עזה*. בני ברק: הקיבוץ המאוחד – הספרייה החדשה.

מיטל, י. 2004. *שלום שבור: ישראל, הפלסטינים והמזרח התיכון*. ירושלים: כרמל.

סביר, א. 1998. *התהליך: מאחורי הקלעים של הכרעה היסטורית*. תל־אביב: ידיעות אחרונות.

Farsakh, L. 2005. *Palestinian Labour Migration to Israel: Labour, Land and Occupation.* London; New York: Routledge.

Grinberg, L. 2010. *Politics and Violence in Israel/Palestine: Democracy versus Military Rule*. London: Routledge.

Grinberg, L. 1994. A Theoretical Framework for the Analysis of the Israeli-Palestinian Conflict. *International Review of Sociology*, 1, pp. 68-89.

Hilal, J. 2007. *Where Now for Palestine? The Demise of the Two-State Solution*. London: Zed Books.

Khalidi, R. 2004. *Resurrecting Empire: Western Footprints and America's Perilous Path in the Middle East*. Boston: Beacon Press.

Lustick, I. 2008. Abandoning the Iron Wall: Israel and 'the Middle Eastern Muck'. *Middle East Policy 15* (no. 3), pp. 30-56.

Mann, M. 2005. *The dark side of democracy: Explaining ethnic cleansing*. New York: Cambridge University Press.

Roy, S. 2001. Decline and Disfigurement: The Palestinian Economy in Oslo, in: Carey (ed.), *The New Intifada: Resisting Israel's Apartheid*. London: Verso.

אורן יפתחאל*

בין אחת לשתיים:
דיון בפתרון 'המדינה האחת' מול רעיון הקונפדרציה לישראל/פלסטין

תמליל הרצאה שנישאה בכנס "מדינה אחת בין הים התיכון לנהר הירדן – חלומות באספמיה או מציאות מתהווה"?
אוניברסיטת תל־אביב, 17.5.2011

ההרצאה מבקשת לפתוח 'מרחב שלישי' בדיון המקוטב בין פתרונות המציעים "מדינה אחת או שתיים". היא מציעה מתווה קונפדרטיבי כמסלול עדיף לקידום פיוס ושלום ישראלי־פלסטיני בין הירדן לים. ההרצאה מתחילה בניתוח המצב הגיאוגרפי־פוליטי, ובביקורת על פתרון שתי המדינות במסלולו הנוכחי המהווה מסך עשן מתמשך להעמקת הכיבוש והקולוניאליזם היהודי בשטחים. מצב זה מעמיק וממסד תהליך של 'אפרטהייד זוחל' ופגיעה מתמשכת בזכויות אישיות וקיבוציות. לאחר מכן מתמקדת ההרצאה בביקורת פתרון המדינה האחת, תוך פירוט מגוון בעיות פוליטיות, מערכתיות ומוסריות. הדיון מתרכז באיום שמתווה זה מציב על קיומה של מדינת ישראל, ובחוסר ההלימה שלו עם מרכיבים בסיסיים של המשפט הבינלאומי, ההופכים אותו ל־'א־פוליטי'. לכן מתווה זה אינו יכול לגייס אוכלוסיות והנהגות לפעולה משנת־מציאות, במיוחד בקרב היהודים הישראלים.

בחלקה השלישית מפתחת ההרצאה בקצרה את מתווה הקונפדרציה, המחזיר לחיים את החלטה 181 עליה הסכימו בעבר נציגי שתי התנועות הלאומיות. המתווה מבוסס על שתי ישויות ריבוניות, על בסיס גבולות 67' אשר יקדמו את ההגדרה העצמית של שני הלאומים, יחד עם זכויות מיעוט מלאות בשני צידי הגבול, מזעור עקירת יישובים (כולל המתנחלים), וכינון מחוז בירה אוטונומי משותף בירושלים. הקונפדרציה מסתמכת על שילוב כלכלי וחופש תנועה 'במרחב השקל'. בו בזמן, שתי הישויות מאצילות לגוף הקונפדרטיבי המשותף סמכויות ניהול בתחומים מסוימים, כגון כלכלה, הגירה וסביבה. מאפיינים מבניים אלה יאפשרו לשתי התנועות הלאומיות המסוכסכות ליצור תשתית מוסדית וגיאוגרפית, שתאפשר בנסיבות הפוליטיות והגיאוגרפיות המורכבות, לעבור ממצב של סכסוך לאומי וקולוניאלי, למתווה של פיוס ופיתוח בין הירדן לים.

---

*yiftach@exchange.bgu.ac.il

שלום רב. ברכותיי על ארגון הכנס החשוב הזה. למיטב ידיעתי זוהי אחת הפעמים הראשונות שהנושא, המרכזי כל כך לעתיד החברה בישראל/פלסטין, נדון ברצינות בפורום פתוח ורב משתתפים באקדמיה הישראלית. האומץ לדון בסוגיה זו ראוי לציון בימים אלה, והוא מייצג כמובן את רוח האקדמיה האמיתית, החופשית, הנמצאת תחת מתקפה בוטה בתקופה האחרונה.

בפתיחה נעיר גם על סמליות התאריך בו אנו מתכנסים – ה־17 במאי, תאריך בו התרחשו שני מהפכים פוליטיים בישראל, הראשון הביא לעליית בגין ב־1977 והשני לעליית ברק ב־1999. שתי הממשלות היו כזכור הרסניות לאפשרות של שלום ישראלי־פלסטיני. כולי תקווה שלכנס היום יהיה עתיד שונה ואולי הוא יבשר גם על מהפך – בכוון ההפוך.

הרצאתי מסתמכת על מחקר וכתיבה של שנים ארוכות בנושאי הגיאוגרפיה הפוליטית של ישראל/פלסטין. חלקה הופיע בספרי 'אתנוקרטיה' מ־2006, ובמאמרים עוקבים. בספר אני מנתח לעומק את המשטר השולט בין הירדן לים, ופורש גם את הדילמה המרכזית בשרטוט הגיאוגרפיה הפוליטית העתידית של ישראל/פלסטין: מצד אחד, הקולוניאליזם היהודי בגדה המערבית מונע וכנראה ימשיך למנוע את הקמתה של מדינה פלסטינית בת־קיימא כתשתית לפיוס; ומצד שני, קיומה של ישראל כמדינה מוכרת, כמו גם עוצמתה של הלאומיות הציונית, לא מאפשרים את הקמתה של מדינה אחת דמוקרטית (דו־לאומית או חילונית) בין הירדן לים. נוצר אם כך מצב מבני בו לא הפתרון הסטנדרטי של שתי מדינות, וגם לא פתרון המדינה האחת, מספקים מתווה סביר לפיוס ציוני־פלסטיני.

עקב כך, אטען שיש לשרטט כעת מרחב שלישי – הגותי ופוליטי – המוביל ליצירת קונפדרציה ישראלית־פלסטינית. מערך זה הוא המתאים ביותר ליצירת תשתית גיאוגרפית־פוליטית לשלום בר־קיימא, כאשר הוא מקים מסגרת המאפשרת לשתי המדינות לממש את זכות ההגדרה העצמית של שני העמים. המדינה הפלסטינית תממש זכות זו עבור הפלסטינים והמדינה הישראלית עבור היהודים, בד בבד עם הבטחת זכויות המיעוטים המלאות בשתיהן. תושבי הקונפדרציה ינהלו כלכלה משותפת וייהנו מחופש תנועה, תוך כינון מחוז בירה אוטונומי ומשותף בירושלים. מתווה פוליטי דומה, בגיאוגרפיה מעט אחרת, נפרש כבר בהחלטה 181 ההיסטורית של האו"ם. למרות ההתנגדות הפלסטינית אליה בזמן אמת, היא התקבלה בסופו של דבר על ידי שני הצדדים, והחזרתה לדיון הפוליטי תוכל לפתוח נתיב לסיום המצב הקולוניאלי הנוכחי ולשמירת זכויות האדם בכל המרחב בין הירדן לים. אפרט בהמשך את טיעוניי, בעיקר ברמה העקרונית, ככל שיתאפשר בזמן הלא ארוך שהוקצב לי.

לבקשת המארגנים, אתרכז בהרצאה בעיקר בביקורת על פתרון המדינה האחת, כפי שנוסחה בעשרות מאמרים וספרים בשנים האחרונות, 'ובהצהרת המדינה האחת'

שפורסמה ב־2007. עקב קוצר היריעה, לא אטפל כמעט בבעיות העמוקות הכרוכות בפתרון שתי המדינות הסטנדרטי, אותו ביקרתי בפרסומים אחרים. אציין רק בקצרה שפתרון המבקש להגיע ליציבות ורגיעה דרך כפיית הפרדה מוחלטת בין ישראלים לפלסטינים, הוא מקסם שווא. אכן, מאז הסכמי אוסלו, תחת דיונים כביכול על כינון מדינה פלסטינית, עשתה ישראל כמעט כל אשר לעיל ידה כדי לחסל את אפשרות הקמתה, בעיקר על ידי העמקת הקולוניזציה היהודית, והגבלת צמיחתה של מנהיגות לאומית פלסטינית. גם אם תקום מדינה פלסטינית, היא תהיה כנראה תלויה בישראל, מפוצלת וחסרת ריבונות אמיתית, וכך תיצור תסיסה תמידית. אם כך, המשך הדיון על פתרון שתי המדינות, במתכונתו הנוכחית, נראה כיום כמתכון בטוח להמשך הסכסוך ולא לפתרונו.

מעבר למהות החשובה של מתווה הקונפדרציה אותו אני מציע, הוא מאפשר גם לפורר את הדיכוטומיה שהתפתחה בשיח בין מצדדי המדינה האחת או השתיים. דיכוטומיה זו מקדשת את הפורמט הסופי ובכך חוסמת דיון רציני וכנה באפשרויות השונות הקיימות לתנועה לעבר גיאוגרפיה פוליטית של פיוס בין הירדן לים. מודל הקונפדרציה לעומת זאת, פתוח וגמיש יותר, ובמקומות שונים בעולם שימש כגשר מייצב בין תקופות סכסוך לפיוס.

קונפדרציה

בשלב זה תשאלו בוודאי – "מהי קונפדרציה?". מילון המונחים הפוליטיים של פינגווין ולקסיקון אוקספורד מגדירים בצורה דומה: "התאגדות מחייבת של יחידות ריבוניות המעבירות חלקים מסמכויותיהן למוסדות משותפים... המנהלים תחומים מוסכמים של הקיום המשותף... מוסדות אלה מתאמים מדיניות, ויוצרים מסגרת חדשה המשלימה, אך לא מחליפה, את היחידות הריבוניות".

קונפדרציה נוצרת 'מלמטה למעלה' בניגוד לפדרציה, המקובלת יותר, הנוצרת 'מלמעלה למטה'. בפדרציה מואצלות סמכויות מהשלטון המרכזי ליחידות המשנה המדיניות (פרובינציות). בקונפדרציה נשמרת ליחידות המדיניות זכות ווטו לגבי אופי וקיום המסגרת המשותפת, היות והריבונות הבסיסית נשארת אצל המדינות המשתתפות בהסדר. קונפדרציה נוצרת על ידי מדינות ריבוניות, או על ידי יחידות מדיניות הזכאיות להגדרה עצמית.

נשמע מבטיח? אולי, אבל מודל הקונפדרציה סובל מדלות בחומר מחקרי ומרקורד היסטורי לא אחיד. נזכיר כאן מספר הצלחות ידועות – שוויצריה וקנדה נבנו כקונפדרציות לאחר מלחמות אתניות במצבים היסטוריים המזכירים את הסכסוך הציוני־פלסטיני, בהם קבוצה אתנו־לאומית חזקה השתלטה על קבוצות חלשות יותר, אך במקום להמשיך

ולשלוט בהן, הציעו להן מתווה של הגדרה עצמית תחת שלטון מבוזר, תוך פשרה ושיתוף. בלגיה גם בחרה בעשורים האחרונים לעבור למודל עם מאפיינים קונפדרטיביים בולטים, בו לוולנים ולפלמים הגדרה ושלטון עצמי כמעט בכל תחומי החיים, כאשר בריסל – אולי בדומה לירושלים – מהווה מחוז משותף אוטונומי. גם בוסניה הרצגובינה ייצבה את היחסים האתניים העכורים דרך מודל קונפדרטיבי בו לסרבים, בושניאקים וקרואטים אוטונומיה וטריטוריה נפרדת, יחד עם ניהול כלכלי ובטחוני משותף, בחסות אירופאית. שתי הדוגמאות האחרונות אינן אידיאליות כמובן, אך למרות הכול, מערך קונפדרטיבי, המשלב קיום נפרד עם שיתוף בניהול המרחב, אפשר להן ליצור מרחב דמוקרטי מתפקד, לאחר דורות של סכסוכים אתניים מרים. נקודות המפתח במודלים אלה הוא שילוב של חופש תנועה בכל המרחב, עם הגדרה עצמית חוקית ומדינתית לקבוצות השונות בחלקים ממנו, וכינון 'שכבה' חדשה של ניהול וממשל משותפים על כל הטריטוריה.

גם האיחוד האירופאי מהווה סוג של קונפדרציה בהתהוות. האיחוד מהווה תקדים מדיני מדהים, בו מדינות לאום חזקות בעלות היסטוריה עקובה מדם של מלחמות לאומניות וקולוניאליזם גזעני, מוותרות על חלקים מריבונותן למען גוף על שנוצר רק לאחרונה. ללא ספק הצלחתו חסרת התקדים של האיחוד האירופאי מהווה תשתית גיאוגרפית־פוליטית מרכזית לעידן השלום הבינלאומי הארוך בו אנו נמצאים. כדאי בהקשר זה לזכור שהאיחוד האירופאי החל בהסכמי קונפדרציה 'רזים' אליהם הצטרפו בשנות החמישים רק שש מדינות, אשר ביקשו להפעיל בתחילה חוקי מסחר אחידים בנושאי יבוא ויצוא של ברזל ופחם ולאחר מכן קהילה כלכלית משותפת. על יסודות אלה נבנה ארגון פוליטי אדיר ממדים, ההולך וממסד הסדרים קונפדרטיביים בין אסטוניה במזרח לפורטוגל במערב.

רשימת הקונפדרציות ההיסטוריות גם היא לא ארוכה. לפולין ולליטא היו הסכמי קונפדרציה ארוכים. נורבגיה התקיימה שנים ארוכות כחלק מקונפדרציה עם שבדיה, ולאחר מכן עם דנמרק. ארצות הברית הוקמה כקונפדרציה של 13 מדינות, וגם מצרים וסוריה יצרו את קע"ם (איחוד מצרים סוריה בשנות החמישים). כמו כן איחוד הנסיכויות הערביות יצרו קונפדרציות, אם כי לא דמוקרטיות. בנלוק"ס (Benelux) וצ'כסלובקיה היו גם הן קונפדרציות שהוחלפו למעשה על־ידי האיחוד האירופאי. המתווה הקונפדרטיבי הנו ידוע אם כך, אך לא נפוץ במיוחד. עיקר הצלחתו היא בייצוב יחסים אתנו־לאומיים לאחר תקופה של סכסוכים ומלחמות, ולכן הוא 'מועמד' ראוי לדיון במקרה הישראלי/פלסטיני.

ישראל/פלסטין – גיאוגרפיה פוליטית

לפני שנתקדם לדיון בעתיד הרצוי, ראוי לבחון בקצרה – מהי הגיאוגרפיה הפוליטית של המרחב בו אנו דנים? מהו המשטר בישראל/פלסטין וכיצד התהווה? בלי להגדיר אותם בצורה נכונה, יהיה קשה להתקדם לקראת פתרונות מדיניים מושכלים. כמו ברפואה, דיאגנוזה קודמת לפרוגנוזה. קיימות מספר זוויות עיקריות.

אחת, ואולי הנפוצה שבהן במישור הבינלאומי, מציירת את המרחב הישראלי/פלסטיני כמושא למאבק בין שני לאומים. גישה סימטרית זו רואה את ישראל כמקלט לעם רדוף שהקים במולדתו ההיסטורית מדינת לאום 'ככל המדינות' בה הוא מממש את זכותו למדינה 'יהודית ודמוקרטית'. הגישה מעניקה לסכסוך ממד סימטרי של 'יהודים מול פלסטינים' על ידי התייחסות לשליטה הישראלית בשטחים הפלסטינים 'המקולנזים' (הכבושים והמיושבים) 'כזמנית'. כמו גם על ידי הדחקת גירושם של מאות אלפי פלסטינים ב־1948 ומצבו של המיעוט הערבי פלסטיני בישראל אל מחוץ לדיון בפתרון הסכסוך. גישה זו, האופיינית לשמאל הציוני, לחלקים בציבור הפלסטיני, וכאמור לרוב הקהילה הבינלאומית, גורסת שניתן להגיע לפתרון יציב של שתי מדינות לאום על בסיס קווי 67'.

לעומת זאת, הזווית הציונית המקובלת (הכוללת את רוב היהודים בארץ וכנראה גם בעולם) רואה בארץ ישראל בראש ובראשונה מולדת היסטורית דתית של העם היהודי. תהליך ההתיישבות וההשתלטות מוגדר אם כך כשיבה למולדת 'מובטחת', וכמימוש 'זכות היסטורית', דרך תהליך טבעי וחסר בעייתיות מוסרית של תהליך השיבה למולדת, השייכת ליהודים, ולהם בלבד. לכך, נוספת הצדקה הקושרת את הצורך בכך באנטישמיות הרצחנית של המאה העשרים, הכוללת גם את התייחסות הערבים ליהודים במזרח התיכון. רוב הציונים אינם מתעלמים מכך שקולוניזציה זו יצרה בעיות עם האוכלוסייה הערבית, אך מאשימים בעיקר את הסרבנות והתוקפנות הערבית, נמנעים מהכרה בזכויות הפלסטינים על הארץ ומתנערים מאחריות ישראלית לפתרון הבעיות שיצרה הקמת המדינה ומדיניותה. לאחרונה, בעקבות פרגמטיזם פוליטי, קיימת נכונות גם בחלקים מציבור זה להכיר בזכויות פלסטיניות קולקטיביות מסוימות, אם כי אלה רחוקות מאוד מזכויות ריבוניות בשטחים או משוויון אזרחי וקהילתי מלא לפלסטינים בישראל. הדיון בנושאים כגון שיבת הפליטים, מאורעות 'הנכבה', או אופייה היהודי הרשמי של המדינה, מהווים טאבו במסגרת הנרטיבית של גישה זו.

לעומתה, הזווית הפלסטינית הנפוצה רואה את המרחב בין הירדן לים כישות מדינית אחת שנוצרה לאחר הכיבוש הבריטי, כונתה 'פלסטין', אך יושבה על־ידי זרים במהלך יהודי קולוניאלי ולאחר מכן חולקה באכזריות תוך טיהור אתני. לדידם, פלסטין המנדטורית אמורה הייתה להפוך למדינה ערבית עצמאית כמו עיראק, סוריה, לבנון או

מצרים, אך חולקה לבסוף בין כובשותיה – ישראל, ירדן ומצרים, כאשר לאחר 1967 נותרה כובשת אחת – ישראל. השלילה הנמשכת של זכויות הפלסטינים נעשית בגיבוי כוחות אימפריאליים מערביים. כיום רואים הפלסטינים המתונים את המאבק למדינה פלסטינית בגדה וברצועה ולשוויון אזרחי בישראל כשמירה על כבשת הרש, אך לא כצדק היסטורי. במקביל, פתרון המדינה האחת צובר פופולאריות בקרב הפלסטינים בימין הדתי ובשמאל החילוני, עקב הפוטנציאל לעשות מנקודת מבטם צדק היסטורי בכל מרחבי מולדתם, תוך התעלמות מסוימת מקיומה של ישראל וזכויותיה.

מסגרת הדיון שלי, המבקשת להיות מדויקת ולא פולמוסית, משלבת בין הזוויות הנ"ל. הניתוח שלי מעלה שאכן ישראל/פלסטין היא מרחב בעל משמעות דתית והיסטורית ליהודים, ושהציונות הלבישה אותו בלבוש מודרני־פוליטי. הציונות, שהייתה תנועת מיעוט קטנה בעם היהודי עד שנות השלושים, זיהתה נכון את הפוטנציאל ההרסני של הגזענות ממנה סבלו היהודים, וביקשה ליצור במולדת ההיסטורית מדינה בטוחה ליהודים, אם כי באירוניה עצובה ניתן להעיר שמדינת המקלט הפכה למקום המסוכן ביותר עבורם כיום. במבט היסטורי, ולנוכח תנודות האוכלוסייה שנכפו על היהודים לפני שנהיו ציונים, כמו גם לנוכח הגעת רובם לארץ מחוסר ברירה, ניתן להכליל ולומר שהיהודים "גורשו אל מולדתם", גורם ממנו מתעלמים רוב החוקרים הפלסטינים.

הציונות אכן יצרה במולדת המיתולוגית לאום אתני חזק ובר קיימא, אם כי מפוצל ומדורג מבחינה אתנית, דתית ומעמדית. הציונות הצליחה גם לנטוע ביהודים הציונים תחושת מולדת אמיתית ולגיטימית, כאשר היא מממשת את זכות הלאום היהודי־ישראלי שנוצר בארץ להגדרה עצמית. עם זאת, אין בנסיבות שלעיל מלסתור את העובדה ההיסטורית־גיאוגרפית הברורה שהסכסוך על ישראל/פלסטין הוא גם תולדה של התנגשות בין חברת מתיישבים יהודית, שמטרתה קולוניזציה של הארץ, לבין אוכלוסייה פלסטינית ילידית.

אם נדרש שוב להגדרת מילון המונחים הפוליטיים: קולוניאליזם הינו מהלך מאורגן של קבוצה המתפשטת לטריטוריות חדשות, בדרך כלל בתהליך כיבוש, התיישבות וניכוס, תוך ניצול האוכלוסייה והמשאבים המקומיים. המשטר הקיים בישראל/פלסטין, התבסס ללא ספק על תהליך השתלטות יהודית, בחסות מעצמות עולמיות, בעיקר בריטניה וארצות הברית, שמילאו לתקופות ארוכות את תפקיד 'מדינת המטרופולין' עבור פרויקט ההתיישבות והניכוס הציוני. המשטר הנוכחי נוצר ממהלך קולוניאלי רב שלבי, בתוכו התגבשו שני לאומים הזכאים להגדרה עצמית. אם כך, הסכסוך הציוני־פלסטיני הנו בו זמנית התנגשות בין מתיישבים וילידים ובין שני לאומים הנאבקים על אותה טריטוריה. כל התקדמות לקראת פתרון צריכה להתחשב במבנה עומק זה.

מעבר להבנה מבנית זאת, ולמען הדיוק, יש לעדן את ההגדרות ולציין שלאורך מאה השנים האחרונות משתנה גם אופיו של הפרויקט הציוני. עד 1947 ניתן להמשיגו

'כקולוניזציה של פליטים' המתקדמים דרך רכישת קרקעות, התיישבות ובניית כוח צבאי ודמוגרפי על ידי גיוס המוני הפליטים המגיעים לארץ; בעשרים השנה הבאות הופך הפרויקט 'לקולוניאליזם פנימי', הכולל גירוש אתני וייהוד של הטריטוריה הישראלית בתוך הקו הירוק; ולאחר 1967 שוב משנה גוון והופך "לקולוניאליזם מדינתי' או 'חיצוני' כמעט קלאסי, בו המדינה מיישבת את אזרחיה מעבר לתחום הריבוני ומבקשת לנכסו אליה. במקביל, העמיקה ישראל את אופייה הליברלי־דמוקרטי בתוך הקו הירוק, בעיקר עבור האוכלוסייה היהודית. גורם זה סייע לבניית קונצנזוס רחב סביב הגדרת המשטר 'כמדינה יהודית ודמוקרטית', תוך התעלמות מהפן הקולוניאלי, ומדיכוי האזרחים הערבים בתוך הקו הירוק, ובראשם הבדווים בדרום.

בשני העשורים האחרונים עובר המשטר בין הירדן לים, תוך סתירות ומאבקים, לשלב חדש. מאז הסכמי אוסלו מבקשת ישראל לייצב את המצב בעזרת נסיגות טקטיות, מאזורי A, מלבנון, וב־2005 מעזה וחלקים מהגדה. כל זאת תוך נכונות מסוימת לאפשר את קיומה של יחידה פלסטינית מעין מדינית אשר מצד אחד תעניק הגדרה עצמית מסוימת לפלסטינים, אך בו בזמן תיתן לגיטימציה של 'פתרון מוסכם' להשתלטות היהודית על רוב המרחב בין הירדן לים. לכאן ניתן להכניס את הצעות המדינה הפלסטינית המצומקת של ברק ואולמרט ונאום בר־אילן של נתניהו.

השלב הנוכחי מסמן את החלשות הקולוניאליזם היהודי והפסקת התפשטותו, להוציא ניסיונות נקודתיים כגון מאחזים בגדה או יישובים חדשים בגליל ובנגב. שלב מייצב זה מתרחש יחד עם התגברות הגלובליזציה, הפיתוח והמאפיינים הליברליים בקרב האוכלוסייה היהודית בתוך הקו הירוק. עם זאת, נסיגות אלה אינן כוללות שינוי מבני או אידיאולוגי בקשר לשאיפת היהודים לשלוט בכל המרחב בין הירדן לים, אלא, בשלב זה, מהווים רק **שינוי בדפוסי השליטה בפלסטינים** – מישירה לעקיפה.

אחד הביטויים הבולטים ביותר לקולוניזציה ולשליטה היהודית הוא נושא הקרקע. ישראל עומלת כשישים שנה על תהליך אותו כינה סנדי קדר "גאולת קרקע משפטית" בו רשמה למעלה מ־93% משטח המדינה ועוד כמחצית מהגדה כקרקעות מדינה. עקב כך, הציבור הפלסטיני, המונה כמחצית מהאוכלוסייה בין הירדן לים, שולט רק ב־15% מהשטח. בתוך הקו הירוק המצב חמור עוד יותר – הציבור הפלסטיני מונה כ־18%, אך ברשותו רק כ־3% מהשטח. זהו קצה הקרחון של ייהוד עמוק ומבני, הגורם ללחצים ומתחים עמוקים. זאת – לא רק בגלל הנישול המתמשך, אלא גם בגלל ש'מדינה' הפך להיות מושג אשר אינו מייצג כראוי את כלל האוכלוסייה, אלא כמעט אך ורק את אזרחיה היהודים.

את הגישה המשטרית המאפיינת את מכלול השלבים המשגתי בעבודתי כ־'אתנוקרטיה' והיא שולטת זה 64 שנים בתוך הקו הירוק, וכ־45 שנים, באופן מעט שונה, בין הירדן לים. הפרטים התרבותיים והכלכליים של מודל משטרי זה מפורטים בספרים ומאמרים

לרוב, אך כאן נבליט את המסקנה שכעת בישראל/פלסטין אכן קיים משטר אחד, בעל הגיון אתנוקרטי, השולט במגוון אופנים באוכלוסיות השונות, תוך העדפה עקבית של האוכלוסייה היהודית, ודירוג סטטוס הקבוצות האחרות לפי יחסן לפרויקט הציוני.

עם זאת, וכאן אני מתחיל את הוויכוח עם מצדדי פתרון המדינה האחת, אין באבחנה הנ"ל קבלה של טענתם שכבר קיימת מדינה אחת בין הירדן לים. באופן מושגי, יש להבחין **בין משטר ובין מדינה.** קיים אמנם משטר אחד עם כוח ריבוני המתרכז בישראל ומוסדותיה, אך לא קיימת מדינה אחת, כיוון שלמחצית מהתושבים לערך אין וכנראה לא תהיה אזרחות, והם מתקיימים תחת שלטון צבאי או במעמדים זמניים מגוונים. במצב מבני זה ממילא לא קיים פרויקט פוליטי של הבאת כל תושבי הארץ הקבועים תחת תרבות, חוק או אזרחות אחת, כפי שנהוג במדינה מודרנית.

זאת ועוד, 'מתחת' לגיאוגרפיה הפוליטית של משטר קולוניאלי אחד, קיימות לפי המשפט הבינלאומי שתי מדינות – ישראל, אשר הוכרה והתקבלה לאו"ם כחברה לגיטימית בגבולות 67' (מעמד שקיבל חיזוק בהחלטה המפורסמת בנוגע לגדר ההפרדה בבית הדין הבינלאומי בהאג ב־2004, בהחלטות מועצת הביטחון ואף הליגה הערבית), ופלסטין שעדיין לא קמה, אך מקבלת את תמיכת כל המוסדות הפוליטיים והמשפטיים הבינלאומיים. בטריטוריה זו קיימות גם שתי תנועות לאומיות חזקות המבקשות לממש את זכות לאומיהם להגדרה עצמית מדינתית. עקב כך, המשטר האתנוקרטי היהודי בין הירדן לים אינו בר־קיימא וגם לא יכול בשלב זה, לעניות דעתי, להוות בסיס נורמטיבי או משפטי למדינה אחת משותפת. נחזור לנושא זה בהמשך.

ניתוח זה מוביל אותי להבין את המצב הגיאוגרפי־פוליטי בישראל/פלסטין כדומה למשטרים אשר רק חלק מהטריטוריה בשליטתם הישירה היה קולוניאלי ולכן בלתי לגיטימי, בעוד חלקים אחרים היו לגיטימיים. זוהי ראייה מורכבת יותר של המצב, המשווה את ישראל/פלסטין למשל, למצב הבריטי באירלנד עד 1921; הצרפתי באלג'יריה עד תחילת שנות השישים של המאה הקודמת; או מצבים מהתקופה האחרונה כמו סרביה וקוסובו; מרוקו וסהרה המערבית; ארמניה ונגורנו קרבאך וכו'. בעבר, מצבים אלה נפתרו בדרך כלל בעזרת צמצום המשטר לחלקיו הלגיטימיים, אשר המשיכו לזכות במעמד חוקי, ובו בזמן חיסול חלקיו הבלתי חוקיים. בשום מצב לא הובילה ההתפשטות הבלתי לגיטימית **לאיום על קיומה של מדינת האם,** כפי שתובעים מצדדיי המדינה האחת. בשפה עממית ניתן לומר שכדי להחליף את המים העכורים באמבט, אין צורך להשליך החוצה גם את התינוק.

אך אם נחזור למחוזותינו, יש להודות שגם הניתוח לעיל נראה 'נקי' מדי, כיוון שקשה לערוך הבחנה מדויקת בין חלקיו השונים של המשטר הישראלי. מצב כזה חייב להדליק את כל נורות האזהרה, כיוון שהמשטר הנוכחי ממשיך לפעול למען מיסוד המצב הקולוניאלי בגדה המערבית, בתוך הגדרה סותרת של 'דמוקרטיה כובשת' כפי

שניסח לב גרינברג ואני מוסיף 'מקלנזת', כלומר כובשת ומיישבת, בעיקר בגדה, אך גם בנגב, בגליל ובערים המעורבות. התוצאה בשטח היא מיסוד של מצב 'נפרד אך לא שווה' ותהליך **'אפרטהייד זוחל'** בו אנו חוזים בעשור האחרון. ממשלת ישראל לא מצהירה כמובן על תהליך זה ודבקה בהגדרה החלולה של 'מדינה יהודית ודמוקרטית', אך היא ממשיכה ליישב יהודים בגדה, להלאים קרקעות פלסטיניות ולחוקק חוקים המפרידים בין יהודים וערבים בישראל, ובין שניהם לפלסטינים בשטחים. כך ללא הצהרות רשמיות, צעד אחר צעד מתמסדת מערכת המדרגת את האוכלוסיות בין הירדן לים דה־יורה (ודה־פקטו כמובן) על פי מצרפים של מוצא אתני ומיקום גיאוגרפי, ומשליטה עליהם מערכות שליטה שונות. אני רואה במצב זה סכנה מבנית חמורה, אם כי לא תהליך שאינו ניתן לעצירה. תכנית הקונפדרציה יכולה לעצור את התהליך, ולהחזיר את המבנה הדמוקרטי הבסיסי של אזרחות מלאה ושווה לכל האוכלוסייה כפי שמצופה ממשטר בר־קיימא במאה ה־21.

שיבת המדינה האחת

מול שינויים מבניים אלה עלה בשנים האחרונות מחדש לדיון ציבורי רעיון המדינה האחת, שכבר נדון בשנות ה־30 וה־40 של המאה הקודמת ברצינות. ספריהם של מאזין קומסייה, עלי אבו־נעימה ווירג'יניה טילי שהתפרסמו לפני 5–6 שנים, פתחו שיטפון של כתיבה בנושא. פתרון זה מבטיח כביכול מוצא מכובד מהסתירות שסקרתי להלן. תומכי הרעיון טוענים שמערך השליטה של ישראל בשטחים, הכולל בעיקר את ההתנחלויות, הצבא והתשתיות, לא מאפשר יותר את הקמתה של מדינה פלסטינית בת־קיימא. החלופה לפתרון שתי המדינות היא התייחסות אל פלסטין המנדטורית כיחידה מדינית אחת 'טבעית' אשר תאפשר לכל עמיה וקבוצותיה רב־קיום בשלום. המתווה גם יפרק לטענת תומכיו את אחד המוקשים הגדולים ביותר בסכסוך – שאלת הפליטים. הארץ כולה תהיה פתוחה לשיבה עבור אלה שגורשו ממנה. גם השאלות הנפיצות האחרות – ההתנחלויות וירושלים למשל – יפתרו בצורה קלה יותר במתווה של מדינה אחת אשר תנטרל את התחרות האתנית על טריטוריה, משאבים וכוח המאפיינת את היחסים כיום. יש למתווה הזה גוונים רבים: בכיוון הדמוקרטי – מדינה חילונית־ליברלית, דו־לאומית או רב־תרבותית; בכיוון הלאומני – מתווים של אתנוקרטיה יהודית או ערבית; ובכוון הדתי מדינת שריעה או הלכה יהודית.

יש קסם רב במתווה המדינה האחת. הוא מתבסס על טיעונים מוסריים חשובים; הוא מקיף, כוללני ואף אלגנטי. הוא מתייחס ליחידה המדינית אותה יצרו הבריטים ב־1917 כבסיס למשטר, וטוען בצדק שבמשך כמעט מאה שנה מאז 1917, להוציא 19 שנה, הייתה הארץ כולה יחידה משטרית אחת (אם כי הם ממעיטים מערך העובדה

המכרעת שבחלון ההוא של 19 שנה נוצרה והתבססה מדינת ישראל כישות ריבונית לגיטימית). תומכי המתווה גם מצביעים על היות השטח בין הירדן לים מושא שאיפתם של יהודים ופלסטינים כאחד, החשים שהארץ כולה היא מולדתם. מבט חטוף במפות, לוגואים ופרסומים פלסטיניים וציוניים ימצא אכן שוב ושוב את דימוי הארץ השלמה כיחידה אחת.

הרעיון המושך התפשט במהירות, ואין 'בון־טון' יותר ממנו בשנים האחרונות בקרב אקדמאים ערבים, ומספר יהודים, בעיקר בתפוצות. רשימה חלקית של התומכים ברעיון בקרב הפלסטינים כוללת את הפרופסורים והחוקרים נור מסאלחה, ג'אזי פלאח, נדים רוחאנא, ג'ורג' בשאראת, אסעד ג'אנם, עלי אבו־נעימה, מאזין קומסייה, עומר ברגותי, סמירה א'סמייר, ע'אדה כרמי, לילה פארסח, הוניידה ג'אנם, אסלאח ג'אד, סארי מקדסי, עזאם תמימי, נורה עריקאת וג'מיל הילאל. וכאן מעניין גם מי לא – סלים תמארי, רמה חמאמי, ראשיד ח'אלידי, סאלח עבד אל־ג'וואל, סרי חנאפי, מנואל חסאסיאן, ועוד הוגים בולטים שסירבו בינתיים לקפוץ על העגלה הדוהרת של רעיון המדינה האחת.

הפופולאריות של הרעיון בקרב הפלסטינים אינה מפתיעה. היא מתחברת להיסטוריה ארוכה של סירוב פלסטיני לחלוקת הארץ או להכרה בישות פוליטית יהודית בישראל/פלסטין, שנקטע רק ב־1988, מועד קבלת החלטת החלוקה וההכרה בישראל של אש"פ. מאז עליית החמאס בשנות התשעים, וניצחונו בבחירות ב־2006, בולט שוב סדר היום האסלאמי ואיתו רעיון המדינה האחת בפוליטיקה הפלסטינית. התנועות האסלאמיות רואות כידוע בפלסטין כולה שטח 'ווקף' מקודש, אותו יש לשחרר, במוקדם או במאוחר, בדרכי שלום או אלימות. אג'נדת המדינה האחת משתלבת היטב עם זרמי עומק אלה.

קיימת גם תמיכה, קטנה יותר, ברעיון המדינה האחת בקרב יהודים ישראלים, הכוללת חוקרים כגון מירון בנבנישתי, יהודה שנהב, ניב גורדון, אילן פפה, חיים בראשית, גבי פיטרברג, ולאחרונה גם יואב פלד – ממארגני הכנס הנוכחי. כאן מעניין פחות מי לא הצטרף, כיוון שמדובר ברוב החוקרים היהודיים הממשיכים לתמוך בשתי מדינות, או אפילו במדינה יהודית אחת בין הירדן לים, אולי עם מספר מובלעות פלסטיניות. קיימת גם תמיכה בינלאומית ברעיון, הכוללת מספר הוגים בולטים שכתבו רבות על הסכסוך הציוני פלסטיני כמו וירג'יניה טילי שכבר הוזכרה, טוני ג'ודט ז"ל, רון גרינסטיין וג'ודי באטלר. אך גם כאן בולטים מספר שמות בהתנגדותם, הכוללים גם חוקרים ביקורתיים כמו איאן לוסטיק, ג'ואל מגדל, נורמן פינקלשטיין ונועם חומסקי.

ביקורת: גיאופוליטיקה א־פוליטית

יש בי הסכמה עם רבות מהמטרות והערכים המנחים את תומכי המדינה האחת הדמוקרטיים – שוויון, יצירת מרחבי שלום ואמון, צדק היסטורי ואינטגרציה מחודשת בשלום של ישראל ופלסטין. המדינה לפי רוב התיאוריות הפרוגרסיביות היא ישות פוליטית מודרנית שמטרתה שיפור חיי האדם; כלומר היא אינה מטרה בפני עצמה. אך עדיין – הדרך לפיוס והשלמה לטענתי לא יכולה לעבור דרך פרוגראמה של מדינה אחת, אלא דרך שילוב הדרגתי באמצעות שני מרחבים ריבוניים המקושרים במסגרות קונפדרטיביות, כפי שארחיב מעט בהמשך.

הבעיה המרכזית של רעיון המדינה האחת היא – באופן אירוני – שהרעיון הוא למעשה א־פוליטי. כלומר, הוא אינו מתמודד כראוי עם כוחה הפוליטי, החוקי והאלים של המסגרת אותה הוא מבקש לשנות – המדינה (הישראלית) הקיימת. בכל הטקסטים שקראתי לא היה ניתוח אחד שהסביר מדוע וכיצד תאפשר ישראל את החלפתה בישות פוליטית חדשה, אשר תשנה לחלוטין את זהותה ותפחית בצורה דראסטית את כוחן של האליטות השולטות בה. ניתוח פוליטי רציני המבקש לחולל שינוי חייב להתמודד עם תקפות ועוצמת המנגנונים אותם הוא מבקש להחליף, ומתווה המדינה האחת בדרך כלל פשוט מתעלם מכך.

מעבר לכך, פתרון המדינה האחת גם מעורר תהיות מבחינה משפטית, היסטורית, פרקטית ומוסרית. מבחינה משפטית, זכותה של מדינה להתקיים בעידן הדין הבינלאומי הנוכחי שלאחר הקמת האו"ם ב־1945, לא ניתנת לערעור. כך גם זכותה לשלמות טריטוריאלית ולהגדרה עצמית. אלה הן בדיוק הטענות המשפטיות ההופכות את הקולוניאליזם הישראלי בשטחים לבלתי חוקי, כאשר הוא מונע את מימוש זכות ההגדרה העצמית הפלסטינית. אך אותו דין בינלאומי גם מבטיח את שרירותה של המדינה הישראלית, אותה מבקשים תומכי המדינה האחת לשנות מן היסוד. מתווה זה מתנגש עם זכויותיה של ישראל המעוגנות במשפט הבינלאומי. זהו פגם בסיסי ומבני במהלך המבקש להניע שינוי פוליטי.

תקדימים

מבחינה היסטורית והשוואתית, אין למהלך של התמזגות ישראל/פלסטין תקדים בעידן הנוכחי, בו התקיימו בהצלחה רק שלושה איחודים של ישויות מדיניות – בין וייטנאם הצפונית והדרומית, בין גרמניה המערבית והמזרחית ובין תימן הצפונית והדרומית. בכל המקרים, לא קשה לראות, מדובר על איחוד מדינות של בני אותו לאום, אשר פוצל בנסיבות היסטוריות אימפריאליות. מדובר על איחוד שבוצע בהסכמת העמים בשתי

המדינות הנוגעות בדבר. לעומת זאת, לא היה אף איחוד מוצלח של שתי מדינות בעלות אופי אתני שונה, ובוודאי לא כאלה הנמצאות בסכסוך דמים אחת עם השנייה.

להיפך, הכיוון המוביל בפוליטיקה העולמית הוא פיצול מדינות. מאז הקמת האו"ם ב־1945 היו 35 פיצולים רשמיים של מדינות (שלא במסגרת שחרור ממדינה קולוניאלית, המוסיף עוד כשישים מקרים). אלה התרחשו במספר גלים היסטוריים עיקריים:

(א) הגל האנטי־קולוניאלי וספיחיו, שהוביל לחלוקות של הקולוניות ממדינות המטרופולין, ואחר כך לפיצולים בתוך המדינות עצמן, כפי שמדגימים המקרים של הודו־פקיסטן־בנגלדש, קוריאה, אתיופיה, סינגפור־מלזיה, או קפריסין.

(ב) הגל הפוסט־סובייטי, בו חולקו בעיקר ברית המועצות, יוגוסלביה, צ'כסלובקיה וקמו עוד מספר מדינות באסיה ואפריקה כמו טימור המזרחית ואריתריאה.

(ג) גל 'הסכסוכים האתניים' של השנים האחרונות, בו ישויות מדיניות חדשות (רשמיות או חצי רשמיות) מתפצלות בעקבות מאבקים אתניים מרים, כמו בדרום סודן, קוסובו, מונטנגרו, אבחזיה, אוסטיה, כורדיסטן העיראקית, קשמיר, עזה כישות חצי רשמית, והמשך חלוקתה של קפריסין.

תומכי רעיון המדינה האחת מבקשים ללכת נגד הזרם ההיסטורי וליצור תקדים ראשון מסוגו, בו מדינה אתנית מתאחדת עם לאום אתני שכן. האם יש סיבה שהתקדים הראשון מסוגו יהיה דווקא ישראל? האם נראה סביר שדווקא מדינה המורכבת כמעט כולה מפליטים וצאצאי פליטים לאחר שואה אתנית – היא־היא תהיה הראשונה? האם נסתר מעיני תומכי המדינה האחת המעמד הכמעט קדוש לעצם קיומה של המדינה הישראלית בקרב צאצאי אותם פליטים?

אי־הפיכות

טיעון מרכזי נוסף של תומכי המדינה האחת מתאר את הישראליזציה של הגדה כבלתי הפיכה. אכן, עד היום קמו כמאתיים התנחלויות ומאחזים, הוקמו ערים, תשתיות ואזורי תעשייה אשר סיפחו דה־פקטו לישראל חלקים גדולים מהגדה.

עם זאת, תזת 'אי ההפיכות' לוקה בבעיות משמעותיות. היא שבויה במחשבה אתנוקרטית, המניחה א־פריורית שכל אזור מיושב ביהודים יישאר בריבונות יהודית, ובנוסף, שכל יהודי מחויב לחיות תחת שלטון ישראלי. המחשבה האתנוקרטית תואמת להפליא את הנחות המשטר הישראלי הקולוניאלי בשטחים, אך מנוגדת לניסיון דמוקרטי רב שנים, בו מתקיימים מיעוטים בקרב אוכלוסיית רוב בעלת תרבות שונה. נזכיר גם שדו"ח של 'בצלם' עליו עבדתי עם חוקרי הארגון לאחרונה, הראה שהשטח הבנוי ברוטו של ההתנחלויות מכסה פחות משני אחוז מהגדה, כך שלמרות ניסיונם הברור של המתנחלים ותומכיהם להרוס את המרחב הלאומי הפלסטיני, אינני סבור שהמצב בלתי

הפיך. אינני מתעלם כמובן מההיסטוריה העקובה מדם של סכסוכים בין המתנחלים לפלסטינים, אך אינני פוסל גם את האפשרות של דו־קיום, לפחות של חלק מהמתנחלים, אם יקבלו על עצמם את הריבונות הפלסטינית ויתפרקו מנשקם. מתווה הקונפדרציה אותו אני מציע, מאפשר להם לעשות זאת ביתר קלות.

תזת אי ההפיכות גם מניחה שאם לא תקום מדינה פלסטינית תוקם במקומה, כמעט כברירת מחדל, מדינה דמוקרטית משותפת לישראלים ופלסטינים. אך המציאות של ארבעת העשורים האחרונים מראה שלא כך הדבר. אם לא תקום מדינה פלסטינית ישראל תמשיך לנהל את השטח, ואולי להקצות פרורי ריבונות לגופים פלסטינים שימשיכו לתפקד כ־'פלוסטנים' (בנטוסטנים פלסטינים). **הברירה אם כך אינה בין מדינה אחת לשתיים, אלא בין פיוס שאחד מבסיסיו היא הריבונות הישראלית, לבין אפרטהייד מעמיק**. מיותר לציין שהריבונות הישראלית זכאית לחול רק בתחומי גבולה המוכר של ישראל, דהיינו, הקו הירוק, ושהיא צריכה לתת ביטוי מלא לזכויות המיעוט הערבי פלסטיני במדינה, וכנראה גם לקהילות משמעותיות אחרות, ובראשן הקהילה החרדית.

במקביל, תומכי המדינה האחת מבקשים לשנות את הגדרות השיח הפוליטי, ולצייר את הקמתה של מדינה פלסטינית כניסיון שרירותי לחלק את הארץ. אך ראייה זו מדלגת שוב על העובדה שבנסיבות הקיימות, הקמת מדינה פלסטינית על כל השטחים הכבושים תהיה, קודם כל, אקט של **שחרור ממשטר קולוניאלי** ולא של חלוקה. זהו מתווה המשאיר גם אפשרות להכיר בישראל בתחומי הקו הירוק כישות פוליטית לגיטימית, לאחר חיסול מרכיביה הקולוניאליים, ועל בסיס הענקת אזרחות שוויונית לכל מיעוטיה.

בין דרום אפריקה לסרביה

עוד היבט חשוב לשיח ההשוואתי הוא ההבדל המבני בין ישראל/פלסטין ודרום אפריקה. תומכי המדינה האחת משווים לעיתים קרובות בין שני המקרים. אכן, תחת המשטר הדרום אפריקאי כמו גם תחת זה הישראלי התפתחו תנאי אפרטהייד גזעניים ומסוכנים. עם זאת, כפי שכתבתי במקום אחר, למשטר האפרטהייד, כמו לכל צורות המשטר, יש סוגים ומודלים שונים, וכך גם בדרום אפריקה ובישראל/פלסטין התפתחו דגמים שונים.

ניתוח גיאוגרפי־פוליטי מעלה שקיים הבדל מבני חשוב – דרום אפריקה נוצרה כמדינה אחת מוכרת, חברה באו"ם, אשר שללה בשלב מסוים את האזרחות לרוב אזרחיה השחורים. תביעת השחורים הייתה להחזיר להם את האזרחות המלאה במדינתם שלהם, דבר שלבסוף נסתייע במעבר לדמוקרטיה. לעומת זאת – התשתית המשפטית המוכרת של ישראל/פלסטין היא דווקא שתי מדינות, והאזרחות הישראלית מעולם לא הוענקה, ולכן גם לא נשללה מתושבי הגדה והרצועה.

הדמיון לדרום אפריקה מצוי דווקא בשאלת השליטה בנמיביה השכנה, אשר הייתה טריטוריה עליה קיבלה דרום אפריקה מנדט בינלאומי ב־1920. לאחר סיומו של המנדט סירבה דרום אפריקה לפנות את נמיביה, והחילה עליה את חוקי האפרטהייד, תוך שהיא נלחמת בהתקוממות שהחלה ב־1973 עם גיבוי בינלאומי. במצב המזכיר את המשטר בשטחים הפלסטינים, הלבנים תושבי נמיביה קיבלו את מלוא הזכויות, ואף יוצגו בפרלמנט הדרום אפריקאי, בעוד השחורים נותרו חסרי זכויות. רק לאחר התקוממות ארוכה, ושחרור מנדלה מהכלא, עזבה דרום אפריקה את נמיביה אשר הכריזה על עצמאותה ב־1990.

השוואה נוספת מעידה שיש מקבילות רבות בין המצב הסרבי לישראלי. ההסדרים הנוכחיים בטריטוריות היוגוסלביות לשעבר, מבקשים לייצב מצב פוסט־קולוניאלי, לאחר דורות של דומיננטיות והשתלטות סרבית על מרחבי הקבוצות האתנו־לאומיות (המוסלמיות בעיקר) בסביבתה הקרובה. שטחים אשר הוחזקו על־ידי סרבים מחוץ לתחומי המדינה הסרבית, כגון חלקים גדולים מבוסניה, מונטנגרו וקוסובו, עברו בהדרגה בשנים האחרונות לשליטת תושביהם, כאשר סרביה מתכווצת אל תוך גבולותיה המוכרים.

גיאוגרפיה פוליטית של מוסר

תומכי המדינה האחת מבססים, בצדק, את טיעוניהם על שיקולים מוסריים של צדק היסטורי וזכויות אדם. עם זאת, הם מתעלמים לרוב מטיעונים מוסריים הפועלים נגדם. למשל, המהלך של העלמת מדינה כישראל (ואפילו העלמה ׳רכה׳ על ידי איחודה עם שכנתה שאינה כרוכה בכיבוש או אלימות) מהווה חריגה רצינית מכללי המוסר הבינלאומיים במערך המשפטי־פוליטי הגלובאלי הנוכחי. במקרה של ישראל איננו עוסקים ב׳סתם׳ מדינה, אלא בישות מדינית שנוצרה על ידי ועבור פליטים לאחר ג׳נוסייד חסר תקדים כנגד היהודים. אין ספק שמהלך המדינה האחת פוגע קשות בערך עליון של הדין הבינלאומי, ובערך עליון של העם הציוני. קשה לראות במתווה זה אופציה לשלום.

זאת ועוד, ברוב המתווים לשלום המבוססים על מדינה אחת, כמו למשל ׳הצהרת המדינה האחת׳ עליה חתומים רוב התומכים, אין הכרה מפורשת בזכות ההגדרה העצמית של היהודים (יוצאת דופן כאן היא כתיבתם של אסעד ג׳אנם ונדים רוחאנא). ההוגים המובילים בתחום, כמו ג׳ורג׳ בשאראת, עלי אבו־נעימה, עומר ברג׳ותי, מאזין קומסייה, וירג׳יניה טילי, כמו גם בזמנו אדוארד סעיד המנוח, מתייחסים לרוב למדינה האחת העתידית כניטרלית (non-sectarian). זכויות היהודים כקולקטיב עולות רק ממספר התייחסויות בנוגע ׳לדאגות או חרדות היהודים׳ כמיעוט דתי (או אתני) מוגן, או כקהילה מוגנת לפי מסורת ה׳דימי׳ האסלאמית. מתווה זה, ללא קשר לרטוריקה המוסרית בה הוא נעטף, מהווה במצב הנוכחי **שלילה רבת משמעות של זכויות פוליטיות** קיימות

ולגיטימיות. לא מדובר בפריבילגיות בהן משתמשים היהודים במרחב המסוכסך (אותן ראוי לבטל), אלא בזכויות הבסיס של הגדרה עצמית, בתוך מדינה מוכרת. האם חשבו הוגי המדינה האחת על ההצדקה המוסרית לשלילה שכזאת?

ועוד במישור האתי – האם מוסרי לדרוש מישראל – המונהגת עדיין על־ידי בניהם ובנותיהם של פליטי שואה וקהילות שאולצו לצאת וגורשו מן העולם הערבי, שדווקא היא תאבד את זהותה וצביונה כדי להתמזג עם מדינה של עם המסוכסך איתה? בראייה מטיבה, זוהי דרישה תמימה, וחסרת מודעות היסטורית, הקשורה אולי יותר לרחשי לב מאשר לניתוח רציני. בראייה חשדנית, ניתן לפרש את הדרישה כניסיון לפגוע באושיות הקיום הישראלי. אין באמור לעיל כדי להכשיר את מעשיה הבלתי מוסריים בעליל של ישראל, כגון גירוש, דיכוי אתני, התנחלות ומניעת הקמת מדינה פלסטינית, בהם כידוע אני נאבק ברוב זמני בעשורים האחרונים. אך יש להפריד לדעתי בין ניתוח ביקורתי על אופן הקיום הישראלי, לבין הקיום עצמו, שאינו אמור לעמוד לדיון.

כאן אולי המקום לאנקדוטה קטנה: בשנות השישים והשבעים אבי ז"ל קשר קשרים רבים עם ערביי הגליל. היה לו קשר טוב עם משפחת שופאני במעיליא, אליה נסענו לחתונות ואירועים משפחתיים. למשפחה היה דוד מבוגר שהיה מפליג בסיפוריו על מסעותיו לפני 1948 לביירות ולדמשק, ועל נשותיהן טובות המראה. זוכר אני אותו נאנח שוב ושוב: "ליש פי הדול אל־חודוד? רג'עוני לילבלאד א־שם!" כלומר, "מדוע קיימים הגבולות האלה... החזירוני 'לארצות סוריה' (האזור של פלסטין־סוריה־לבנון שהיה יחידה מדינית אחת). מבחינתו הוא כמובן צדק! כיוון שלאדם הפרטי, הלא פוליטי, מרחב פתוח ונגיש עדיף בהרבה על גבולות והגבלות. אך זוהי גם תקווה נוסטלגית, המנותקת מהמציאות המשפטית והפוליטית. לקוות למחוק מה שבתנאים הנוכחיים אינו בר מחיקה לא מהווה פרוגרמה פוליטית או ניתוח רציני, אלא משאלת לב.

בהקשר זה, החוקרים היהודיים מרבים לצטט את מורשת 'ברית שלום' – אותו ארגון אינטלקטואלי מרשים שפעל בארץ בשנות השלטון הבריטי, ופעל רבות למנוע את חלוקת פלסטין המנדטורית ולמען מדינה דו־לאומית. בלי להיכנס לדיון בכתביהם המרתקים של מגנס, בובר ושולם, נזכיר כאן שקיים הבדל מהותי בין דיון על מדינה יהודית־ערבית **לפני** הקמת מדינה יהודית עצמאית, לבין הדיון על אותה אופציה **לאחר** הקמת אותה מדינה. במצב הנוכחי, פתרון המדינה האחת יהיה חייב לכלול כמובן גם את איונה של ישראל כמדינה עצמאית, וזהו מכשול משמעותי ביותר.

לכן, רעיונות טובים ומוסריים אינם מספיקים בעולמנו הפוליטי־משפטי. לפי כתביהם של הוגים בולטים שעסקו בקשר בין כתיבה תיאורטית לגיוס פוליטי, כמו גראמשי, פאנון, לפברה, סארטר, ראסל גנדי ואפילו סעיד, תפקיד האינטלקטואל הוא, ראשית, לחשוף בצורה אמיצה מציאות מעוותת ומדכאת, ולהציב מראה ביקורתית מול החברה 'שלו/ה'. עם זאת, האינטלקטואל(ית) בעצם הווייתו גם מייצר אוונגארד מחשבתי אותו

ניתן **לתרגם לפעילות בשדה הפוליטי**. הוא שותף ליצירת רעיונות וכלים לשיפור, טרנספורמציה ושחרור, אבל אלה מתפתחים בתוך תחומים אפשריים של פעולה פוליטית, כלומר, הם מאתגרים את המוסדות, הכוחות והמשאבים דרכם נקבעים יחסי הכוח. במקרה של חשיבה אזוטרית או תיאורטית בלבד, טוען גראמשי, פעילותו של האינטלקטואל הופכת לשולית, ומתבוססת בביצה של מחוזות נידחים ודיונים עקרים, ובכך משרתת למעשה את ההגמוניה הממשיכה לשלוט ללא ערעור בשדה הפוליטי הממשי.

זהו כמובן קו חמקמק, וקשה 'בזמן אמת' להעריך את יכולתם של רעיונות לפרוץ לשדה הפוליטי. אני משוכנע שרוב ההוגים המובילים את רעיון המדינה האחת מאמינים שיש לפעילותם השפעה פוליטית. אך עדיין, היות ומדובר כאן באושיות הסדר הגיאוגרפי־פוליטי־משפטי, רעיונות המבקשים לייתר את קיומה של המדינה במתכונתה הלגיטימית רחוקים מהשדה בו ניתן לדמיין גיוס ויישום פוליטיים.

יחס למאבקים עכשוויים

התנועה למען מדינה אחת, בעצם מהותה, איננה משתתפת במאבקים פוליטיים דחופים ועכשוויים, משני צידי הקו הירוק. למרות שרוב מוביליה בוודאי מתנגדים לכל דיכוי, הם נמצאים בדילמה, כיוון שקשה להם יותר להיאבק נגד ההתנחלויות היהודיות, אם בקו האופק אותו הם מדמיינים שההתנחלויות אינן בלתי חוקיות, כיוון שהן בתוך המדינה האחת.

במצב כזה, האין סכנה שהתנועה למען מדינה אחת תסייע באדישותה היחסית למאבק למען ריבונות הפלסטינית דווקא לחיזוק הסטטוס קוו הדכאני? האין העלאת הדרישה למסגרת פוליטית חדשה עתידית מאפשרת את המשך הסבל הפלסטיני העכשווי? האם אין המסע האינטלקטואלי למען מדינה אחת פוגע במאבק למען מדינה פלסטינית, ולמען שוויון למיעוט הפלסטיני בתוך ישראל? אלה הן שאלות לא פשוטות איתן חייבים תומכי המדינה האחת להתמודד.

בהקשר זה כדאי לציין גם שרק לפני מספר שנים התפרסמו 'מסמכי החזון' של הערבים הפלסטינים בישראל ועוררו רעש רב, תוך התמקדות בדרישה הבלתי מתפשרת לשוויון וזכויות קולקטיביות של הפלסטינים בתוך ישראל. בכל המסמכים האלה צוינה מדינת ישראל הנוכחית (ללא השטחים) כמסגרת הקיימת, וכבסיס למאבק, ולכן כישות לגיטימית. אך הנה, כעבור שנים מעטות, חלק מהחותמים על מסמכים אלה שינו את עורם וכעת תומכים במדינה אחת, כלומר בכינונו של שדה פוליטי חדש. שינוי זה תמוה, ומוריד מאמינותם של מסמכי החזון.

היבט בעייתי נוסף קשור בהתעלמות של רוב הכותבים בתחום מהחפיפה של פתרון המדינה האחת עם חזונות משיחיים לעתיד הארץ, ובמיוחד חזונם של רבים מהמתנחלים,

ושל תנועת החמאס. הערימות המתגבהות של הכתיבה בנושא פתרון המדינה האחת הדמוקרטית, כוללות כמעט בלעדית דיונים בנושאים (חשובים ביותר) של זכויות אדם ודמוקרטיזציה של משטר הכיבוש והנישול. הכותבים המובילים בתחום, כגון אבו־נעימה, בשאראת, ג'אנם, טילי, רוחאנא, שנהב ובנבנישתי, מתעלמים כמעט לחלוטין מחזונותיהם של התנועות הדתיות המובילות ובראשם החמאס, המבקשים ליצור **בדיוק את אותה גיאוגרפיה מדינית**.

כזכור, החמאס זכה בבחירות הפלסטיניות וראשיו מתחרים על נוקשות הסירוב להכיר בישראל. אמנם ברור שחלק מדיבור זה הוא לצרכים טקטיים (בדיוק כמו שמצע הליכוד למשל, מתנגד עדיין להקמת מדינה פלסטינית). עם זאת, מעבר לטקטיקה, כיצד ניתן להתעלם מתוכניתו להפוך את ישראל/פלסטין, כלומר את המסגרת בה מאמינים תומכי פתרון המדינה האחת, למדינת שריעה? האם אפשר יהיה להפריד בין חזון החמאס לחזון הליברלים הפלסטינים למדינה אחת? האין, בהינתן מדינה אחת, חזון החמאס חזק יותר בקרב העם? כזכור, גם למעלה מעשרים חברי הכנסת הישראלית מבקשים להפוך את כל המרחב בין הירדן לים למדינת הלכה. האם מבחינה מוסרית שוחרי הדמוקרטיה בין הירדן לים מוכנים לאפשרות, הכלל לא דמיונית, של השתלטות גורמים דתיים על הפוליטיקה הפלסטינית, כפי שהתרחש במדינות רבות אחרות במזרח התיכון ובראשן מצרים?

אני משוכנע שאין כוונת תומכי המדינה האחת לגרום להמשך הסבל בארצנו המסוכסכת, או לסייע לאג'נדה של מפלגות משיחיות ואנטי דמוקרטיות. את רובם אני מעריך כאנשי שלום וצדק. אך בדיון רציני יש להתמודד עם האמת המטרידה שהמאבק למען מדינה אחת גוזל משאבים, מסיט אליו חוקרים וכותבים רציניים, ומחליש את המאבק לסיום הקולוניאליזם הישראלי. בה בעת, הוא גם מסייע בעקיפין לקידום סדר היום הגיאוגרפי של תנועות דתיות חזקות. גורמים אלה מורידים באופן משמעותי את האטרקטיביות והישימות הפוליטית של חזון המדינה האחת.

מבחינה מעשית

גם מבחינה מעשית, קשה לדמיין את פתרון המדינה האחת צובר תאוצה. ראשית, לתומכיו אין מענה לשאלת המפתח – מדוע שהיהודים יוותרו על קיומה של ישראל כמדינת לאום יהודית/ישראלית? היות והסכמת אזרחי ישראל חיונית למהלך דמוקרטי של מדינה אחת, איזו סיבה מעשית או תועלתנית ניתן לגייס כדי לשכנע את היהודים הישראלים בכדאיותו של מהלך כזה אשר כמעט בוודאות יוביל למדינה עם רוב ערבי? אינני נכנס כעת לשאלה המוסרית הנכבדת של לגיטימיות השיקולים האתניים בפוליטיקה דמוקרטית, אלא שואל שאלה מעשית, שהתשובה עליה לדעתי ברורה. גם בקרב הפלסטינים אזרחי ישראל מראים סקרים שלמרות אי שביעות הרצון מהאתנוקרטיה

והקיפוח בישראל, קיים רוב יציב וגדול של אזרחים ערבים־פלסטינים המעדיפים את פתרון שתי המדינות. האם לא ברור, אם כך, שרוב הישראלים יעדיפו, במקרה של צורך לבחור בין סיפוח ההתנחלויות לבין המשך קיום המדינה, להתכווץ גיאוגרפית מאשר להפוך ל'ישראסטין'?

זאת ועוד – כיום אין אפילו גוף פוליטי רשמי אחד, פלסטיני או יהודי, אשר אימץ כתוכנית לגיוס ומאבק את רעיון המדינה האחת **הדמוקרטית** (קיימים גופים דתיים אך הם לא דמוקרטיים). ניתן כמובן להבין זאת, כיוון שהמסגרת לדיון עד כה התבססה על רעיון שתי המדינות כתכנית הפעולה של השמאל, והאליטות הפוליטיות המתנגדות לשליטה הישראלית בשטחים התגבשו סביב רעיון זה. עם זאת, העדר תנועה דמוקרטית משמעותית למען מדינה אחת, כעשרים שנה לאחר הסכמי אוסלו, מעורר תהיות לגבי יכולתו של הרעיון לעבור לפסים פוליטיים מעשיים.

בהמשך לשיקולים המעשיים – מהן הדרישות של תומכי המדינה האחת מהממשל הישראלי? להסתלק מהשלטון בעצמו? לפזר את הכנסת ולהקים פרלמנט חלופי? ואם כך, האם הכנסת, כלומר הגוף הריבוני, אמורה לפטר את עצמה? האם הכנסת הציונית אמורה לבטל גם את חוקי הייסוד ולשנות את מגילת העצמאות הציונית?

או לחלופין, האם הדרישה המידית תהיה להעניק אזרחות ל־4–5 מיליון פלסטינים, ולמיליוני פליטים נוספים? האם תעשה זאת אותה הכנסת אשר חוקקה את חוק האזרחות הגזעני? להזכירכם היום אפילו עביר אל־סנאע אשתו של מוראד אל־סנאע שכני וידידי מבאר שבע, ואם ילדיו שנולדה בבית לחם, לא יכולה לקבל אזרחות לאחר עשור של נישואים לאזרח ישראלי. מה ישכנע את הריבון הציוני האתנוקרטי לעשות מהלכים כאלה? ישנה אולי אפשרות של לחץ בינלאומי, כלומר כפיית המהלך, אבל כאמור, כמעט נהיר לכל מי שעיניו בראשו שישראל תעדיף להתכווץ מאשר לאבד את הריבונות היהודית, ולהפוך מיליוני פלסטינים לאזרחיה, ולכן זהו מהלך ללא אופק מעשי.

בשלב זה חשוב גם להסתייג – ברור שישראל משחקת משחק כפול וציני כאשר היא 'מקלנזת' את הגדה המערבית, ובכך מונעת את הקמתה של מדינה פלסטינית, ובו זמנית מזילה דמעות תנין על האיומים כביכול על 'כבשת הרש' של המדינה היהודית. גם כאן ברור לכל בר דעת שישראל חורגת מכל כללי ההתנהלות הבינלאומית, ושיש להפסיק לאלתר התנהגות פסולה זו. מעבר לכך, ההתפשטות היהודית לשטחים הפלסטינים פוררה את המרחב הפוליטי הישראלי, אשר כפי שהראיתי במחקרים קודמים, איבד את תכונותיו הדמוקרטיות בעקבות התפשטות זו והעמקת תהליך 'האפרטהייד הזוחל'. עם זאת, לטענתי, המאבק נגד החריגות הישראליות, ובעד הזכויות הפלסטיניות, חייב להתבסס על התשתית המדינתית הלגיטימית של ישראל, כאשר תוגדר בתוך גבולותיה המוכרים.

קונפדרציה

בדקות האחרונות ברצוני לחזור לנושא הקונפדרציה ולהתחיל בהצדקת דאגתם של תומכי המדינה האחת שמדינה פלסטינית בעלת ריבונות מלאה כנראה לא תקום. המשטר הקולוניאלי הישראלי הולך ומספח דה־פקטו חלקים של הגדה, וממשיך בסגר על עזה. אלה מונעים וכנראה ימנעו בעתיד את קיומה של מדינה בעלת ריבונות משמעותית. המאבק למען מדינה פלסטינית אכן נמצא במבוי סתום, שלא נראה כאילו ייפרץ בעתיד הנראה לעין, במיוחד כאשר בישראל שולטת קואליציה שאחת ממטרותיה המרכזיות היא שמירת הסטטוס קוו המדיני, כלומר, מניעת הקמת מדינה פלסטינית בגבולות 67' וסיפוח זוחל ואיטי של חלקים גדולים מהגדה. הפיצול העמוק בין הפתח לחמאס ובין הגדה לעזה, תורם גם הוא לחולשת הפלסטינים, ולהתדרדרות לקראת אפרטהייד.

בו בזמן, מתערערת גם משמעות האזרחות בקרב הפלסטינים אזרחי ישראל. זאת עקב דיכויים הנמשך של חלקים מהערבים בישראל, בשל נטייתם הטבעית לתמוך בבני עמם הפלסטינים ולהיאבק למען שוויון אישי וקולקטיבי בישראל. מתח מתמיד זה מציג גם הוא אתגר מורכב לחוסנה הפנימי של המדינה היהודית. הסדקים בולטים יותר מכל באזור הנגב, בו מבקשת ישראל לאחרונה ליישם תכנית פינוי נרחבת לכפרי הבדווים הלא מוכרים היושבים על אדמת אבותיהם, ובכך מעמיקה את הקיטוב בין יהודים וערבים בתוך הקו הירוק.

מול קשיים מבניים אלה קיימת אפשרות נוספת, הכרוכה בפיתוח **מרחב שלישי** – מושגי ופוליטי – הממוקם בין המדינה האחת לשתיים. מרחב שכזה ישלב בצורה המרבית אלמנטים משני המתווים תוך יצירת מודל שמצד אחד אינו פוגע בעקרון הריבונות הישראלית והפלסטינית, ומצד שני נותן מענה למורכבות הגיאוגרפית והביטחונית, ולהקשרים ההיסטוריים והקהילתיים המורכבים של המולדת המשותפת.

מודל הקונפדרציה מאפשר התקדמות שכזאת, כאשר הוא משמר את ההיגיון והסמליות החשובה של שני מרחבים ריבוניים ושתי קהילות פוליטיות לאומיות, תוך פיתוח 'שכבה' של ממשל משותף בנושאי מפתח ותשתית הנוגעים לשתי הקהילות, כמו: ביטחון, כלכלה, סביבה, תכנון, תחבורה והגירה. מודל הקונפדרציה יוצר גם שוק כלכלי אחד, וחופש תנועה לצרכי תעסוקה, תיירות ומסחר. מתווה זה יכול להסתמך על הכללים הבינלאומיים המקובלים, כלומר על תשתית של שתי מדינות, ולהתקדם ממנו לקראת תפקוד משולב של המרחב ועשיית צדק היסטורי לפלסטינים וליהודים.

טענתי היא שמסגרת קונפדרטיבית, בחסות בינלאומית, תאפשר לשני הצדדים להתקדם לקראת מתווה של פיוס. לכל צד יהיה קל יותר לעבור מנקודה "א" (המצב האתנוקרטי הקיים) לעבר "ב" (מצב פיוס ופשרה בלתי נמנעת), כאשר שניהם רואים גם את נקודה "ג" (ההסדר הקונפדרטיבי). בהסדר זה שני הצדדים ערבים אחד לשני, כאשר

מימוש הריבונות של כל צד מסתייע בקיום ההסדרים המשותפים המבטיחים לדורות הבאים, לא רק את הזכויות הפוליטיות הקולקטיביות, אלא גם פיתוח, מים, תשתיות, משאבי טבע, איכות סביבה וכמובן – ביטחון אישי. כלומר, מימוש האזרחות המלאה, הביטחון והפיתוח לאזרחי ישראל כרוך גם במימושם לגבי אזרחי פלסטין, ולהיפך.

לפי המתווה אותו פיתחתי במספר מאמרים ובספר המדובר, מודל הקונפדרציה יתבסס על קווי 1967 ועל קיומם של שני מרחבים ריבוניים, בהם יחולו חוקי ישראל ופלסטין בהתאמה, וכינון מרחב בירה אוטונומי ומשותף במטרופולין ירושלים/אלקודס. יחד עם הקמת המדינה הפלסטינית, תוקם גם מועצת הקונפדרציה הישראלית־פלסטינית (שתכונה בוודאי בשם אחר), שתיבחר על־ידי אזרחי שתי המדינות, ותקבל סמכויות לעיצוב מדיניות בנושאים מוגדרים בהסכמת שתי המדינות. במקביל, לתושבי שתי המדינות יובטח חופש תנועה לנושאי תעסוקה, פנאי, מסחר ותיירות, אך לא זכות אוטומטית למגורים מעבר לגבול המדיני. ישנה גם אפשרות, שהועלתה מדי פעם, לשתף את ירדן בהסדר שכזה, ולפתוח את המרחב הישראלי־פלסטיני־ירדני להסדרים כלכליים, ביטחוניים וסביבתיים משותפים. עקב מורכבות ורגישות היחסים, מומלץ כאן להמתין עם שיתוף ירדן, אם בכלל, עד שלב מאוחר יותר.

מודל הקונפדרציה גמיש דיו בכדי לאפשר פתרונות גם לסוגיות הליבה, אם כי ברור שאלה דורשים תכנון דקדקני ונכונות לפשרות היסטוריות מצד שני העמים. לגבי זכות השיבה – זו הוכרה כבר על ידי ישראל כאשר התקבלה לאו"ם. עם זאת, אין לדעתי לדרוש את יישומה המלא כיוון שהוא יתקן עוול אחד ביצירת עוול אחר, כאשר הוא ישנה לחלוטין את אופייה של ישראל, וכך יפגע בזכותם של הישראלים להגדרה עצמית. לכן מוצע שמימוש זכות השיבה, ברוח הפתרונות שנמצאו ברוב המקרים בני ההשוואה, יתבצע בעיקר למדינת הלאום אליה שייכים אותם פליטים, כלומר לפלסטין. הצעה אפשרית לקידום הפיוס ההיסטורי בנושא הפליטים היא שישראל תקלוט את כל הפליטים חסרי האזרחות, בתמורה להסכמת הפלסטינים להשארת רוב ההתנחלויות. קליטת פליטים אלה תעשה לפי קריטריונים אשר יקבעו הפלסטינים, למשל העדפת החזרת הפליטים מלבנון, בהם תנאי המחייה קשים, העדפה לאנשים שנולדו בפלסטין לפני 1948 או אפשרויות אחרות.

לגבי ירושלים/אלקודס, כאמור ניתן לפתח מודל של 'מחוז הבירה' הנמצא בריבונות משותפת, ובתוכו מתחמים מסוימים הנמצאים בריבונות בלעדית, בעיקר מתחמי השלטון הישראלי והפלסטיני. המקומות הקדושים או 'האגן הקדוש' ינוהלו על ידי גופים דתיים בינלאומיים תוך הבטחת נגישות לכל, ותוך פיקוח ארכיאולוגי בינלאומי. לתושבי המחוז תהיה אזרחות באחת משתי המדינות ותושבות נושאת זכויות במחוז הבירה. המשטר העירוני יהיה משותף, ויאציל סמכויות רבות למנהלות שכונתיות, שם יקבע התכנון

המקומי והקצאת שימושי הקרקע. מחוז הבירה יפתח גם יוזמות העדפה מתקנת לשכונות הערביות, אשר קופחו שנים רבות בתשתיות, דיור ופיתוח עירוני.

לגבי ההתנחלויות, מודל הקונפדרציה מאפשר, בכפוף להסכמה פלסטינית, את השארת רובן במקומן. זאת כדי למנוע משבר עמוק בישראל, ותהליך של עקירה רבתי שתשפיע ללא ספק בצורה שלילית גם על פלסטין. בניתוח שערכנו לאחרונה במסגרת עבודתי ב'בצלם' נמצא ששטחן הבנוי של ההתנחלויות מכסה אחוז אחד משטח הגדה, והסביבה הבנויה שלהן הכוללת תשתיות הכרחיות, מכסה כשניים וחצי אחוז. באופן עקרוני, ניתן להכיל התנחלויות אלה במדינה הפלסטינית, לאחר שיתפרקו מנשקן, וישלמו עבור הקרקעות המופקעות, כאשר המדינה הפלסטינית ערבה לביטחונן. התשתיות הציבוריות (כמו כבישים, אזורי תעשייה, מתקני טיהור וכו'), שנבנו עבור ההתנחלויות יעברו לידי המדינה הפלסטינית ויהיו פתוחות לשימוש אזרחיה. סביר אמנם שבמקרה של החלת ריבונות פלסטינית על ההתנחלויות, יעזוב חלק ניכר של תושביהן את הגדה, וישראל תצטרך להיות ערוכה לקלוט אותם. עם זאת, נכונות פלסטינית לאפשר למתנחלים להישאר תותיר בוודאי כמות משמעותית מהם כתושבים או אזרחים של המדינה הפלסטינית, גורם שיקטין את הזעזוע בחברה הישראלית וישדר גם מסר חשוב של פתיחת דף חדש.

במקביל, מתווה הפיוס הקונפדרטיבי צריך להכיל רפורמה משטרית במדינה הישראלית שתוגדר מחדש כשייכת ללאום היהודי ישראלי אך גם למיעוט הפלסטיני בתוכה. הדמוקרטיזציה של המרחב צריכה לכלול גם הבטחה לאזרחות מלאה ושוויונית למיעוט, הכוללת נגישות שווה למשאבי ותקציבי המדינה, השבת קרקעות מופקעות, הכרה בכל יישובי הבדווים, ייצוג במוסדות השלטון, והקניית אוטונומיה תרבותית וחינוכית. מעמדו של המיעוט הערבי פלסטיני בישראל מרכזי ביותר לייצוב המערכת, לא רק בגלל שאזרחים אלה זכאים לכל הזכויות, אלא כיוון שכידוע סכסוכים אתניים פנימיים יכולים לערער בקלות מערכות פוליטיות, כפי שאנו רואים ברחבי העולם – מתורכיה, דרך תאילנד, סרי לנקה, אירלנד, קפריסין, ספרד, גרוזיה, עיראק ועד הודו וסודן.

כפי שרמזתי בפתיחה, המתווה אותו אני מציע מחזיר למעשה לחיים את המסגרת הפוליטית של החלטת האו"ם 181 מ־1947, שנקראה בזמנו 'חלוקה עם איחוד כלכלי' תוך כינון אזור ירושלים כמחוז אוטונומי. החלטה זו הייתה ללא ספק עוינת לעם הפלסטיני בזמן אמת, אך בהיפוך היסטורי, המתווה שהיא מציעה מאפשר כיום לפלסטינים לזכות ברוב הזכויות שנמנעו מהם עד היום, תוך התקדמות לקראת אינטגרציה מחודשת, זהירה ואחראית של המרחבים הישראלים והפלסטינים.

נזכיר שוב שהחלטה 181 הנה אחת ההחלטות היחידות הנוגעות לישראל/פלסטין אשר **אושרה על ידי שני הצדדים** – הציונות בזמן אמת, ואילו הפלסטינים בזמן הכרזת

העצמאות הפלסטינית ב־1988. כדאי לצטט כאן מהכרזות העצמאות המכוננות של שני העמים, המתייחסות להחלטת האו"ם. הצהרת העצמאות הישראלית מכריזה ב 1948:

> "...בתוקף זכותנו הטבעית וההיסטורית ועל יסוד החלטת עצרת האומות המאוחדות אנו מכריזים בזאת על הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל, היא מדינת ישראל"

והכרזת העצמאות הפלסטינית עונה לה, ארבעים ואחת שנה מאוחר יותר:

> "תוך הסתמכות על החלטת האסיפה הכללית של האו"ם 181... החלטה שעדיין מספקת את התנאים והלגיטימציה הבינלאומית שמבטיחה את זכות העם הערבי פלסטיני לריבונות..."

מעבר להחלטות האו"ם, הפתרון הקונפדרטיבי יתניע את מה שכיניתי בעבודותיי, תוך דיון עם עמיתי דר' אמנון רז־קרקוצקין, תהליך של 'דו־לאומיות מדורגת', החיוני להפיכת המרחב לפוסט־קולוניאלי ודמוקרטי, בשני צידי הקו הירוק. זאת כיוון ששני המרחבים הריבוניים, וגם אזור ירושלים האוטונומי, יהיו דו־לאומיים ורב־תרבותיים בפני עצמם. המתווה הקונפדרטיבי מאגד בתוכו, כזכור, שתי ישויות ריבוניות, המעניקות הגדרה עצמית לישראלים (ובראשם, אך לא רק, ליהודים) ולפלסטינים, עם בירה משותפת המהווה מחוז אוטונומי, עם זכויות מיעוטים מלאות, חופש תנועה, ופתיחת אפשרות של תושבות עם אזרחות במדינה השכנה.

אין במסגרת הרצאה קצרה זמן לפרוש את כל האפשרויות והבעיות הבלתי נמנעות בישום המבנה השלטוני הקונפדרטיבי, במיוחד את הסדרי הביטחון, הדורשים הרצאה נפרדת. אך בשלב זה ניתן לציין בקצרה שלוש נקודות מפתח. ראשית, הסדרים אלה גמישים יחסית ויכולים להתפתח ולהתחזק לאורך זמן, עם שיפור המצב הביטחוני והיחסים בין הקהילות. המודל הקונפדרטיבי נוטה להיות מבוזר, ומאפשר את קיומם של מחוזות אוטונומיים ופרקטיקות שלטוניות מגוונות ורב־תרבותיות, המתאימות במיוחד לחברה הישראלית בתוכה שוכנות קהילות תרבותיות רבות ושונות. אחת האפשרויות המבטיחות בעניין זה שהועלתה על ידי עורך הדין חסן ג'בארין היא ניסוחה וקבלתה של חוקת על דמוקרטית למרחב בין הירדן לים, כתשתית למסגרת ההתנהלות של ישראל ופלסטין. חוקה זו תבטיח את זכות ההגדרה העצמית של שני העמים, אך גם את זכויות האזרח והקהילה של המיעוטים, בשני צידי הגבול. קיימת אפשרות שהמבנה הפוליטי, אם יושתת על יסודות ברי קיימא, יוביל לאינטגרציה הדרגתית של המרחב הישראלי־פלסטיני, לקראת כינונה האפשרי של פדרציה עתידית.

שנית, קיימת גם אפשרות ליצירתיות במערך המוצע לניהול הפיתוח והקצאת השירותים דרך מרחבים מטרופוליניים, המשקפים את רמת העיור הגבוהה בישראל/

פלסטין, והמאפשרים את ניהולם של חיי היום יום דרך מנגנונים עירוניים. אלה יכולים לנטרל את 'כובד' הסוגיות הפוליטיות וההיסטוריות. ניתן בחשיבה שכזאת לדמיין מרחבי ניהול מטרופוליניים, סביב מטרופולין נצרת־כרמיאל, חיפה, שכם, רמאללה, גוש דן ובאר שבע, יחד עם האזור האוטונומי של ירושלים/אלקודס. הניהול העירוני מנהיג קנה מידה חדש המאפשר ניהול דמוקרטי של חיי האוכלוסייה דרך מנגנונים המדגישים את ההווה והעתיד המכילים, על פני הזהות והעבר המדירים.

שלישית, הקונפדרציה פותחת אפשרות למחשבה חדשה שתוכל אולי להעיר את התקווה לפיוס ושלום שכבתה בעשור האחרון. המתווה העקרוני אותו אני מציע נותן מענה טוב יותר (אם כי כמובן לא מושלם) לבעיות העומק של הסכסוך מאשר בפתרונות אחרים, וזאת מבלי לפגוע בריבונות הישראלית והפלסטינית, המהווה את בסיס הסדר הגיאוגרפי־פוליטי העולמי, ולכן גם באזורנו אנו. מעל הכול, יש בהסדר המוצע קבלה של הקיום היהודי־ישראלי והפלסטיני הריבוני, לא רק בארץ אלא במזרח התיכון כולו – שתי מטרות שלמענן כדאי להפוך כל אבן.

ייתכן והמתווה הקונפדרטיבי נשמע כעת אוטופי. עם זאת, הוא מאפשר לדמיין ולתכנן מרחב שלישי, פוסט־קולוניאלי ודמוקרטי, ולגייס ציבורים גדולים לתמיכה בו. מתווה שכזה יאפשר לישראל ולפלסטין להתקדם לקראת פיוס אמיתי, לו מחכים כבר דורות של פלסטינים וישראלים במולדתם המשותפת, כאשר הדרך לממשו היא, כפי שניסח במילותיו העדינות יהודה עמיחי – "שנינו ביחד, וכל אחד לחוד".

לקריאה נוספת:

אבנרי, א. ופפה א. 2007, 8 במאי. *פורום 'גוש שלום' – שתי מדינות או מדינה אחת*, תל אביב. נדלה מ: http://toibillboard.info/transcript_he.htm

אזולאי, ר. ואופיר, ע. 2008. *משטר זה שאינו אחד: דמוקרטיה וכיבוש בין הירדן לים*. תל־אביב: רסלינג.

בנבנישתי, מ. 2010, 23 בינואר. כך הפכה ישראל למדינה דו־לאומית. *מוסף הארץ*. נדלה מ: http:// www.haaretz.co.il/news/politics/1.1187762

גאנם, א. 2007, 11 ביוני. מדינה אחת מספיקה. *מוסף הארץ*. נדלה מ: http://www.haaretz.co.il/ opinions/1.1417054

גרינברג, ל. 2008. דמוקרטיה כובשת: התפקיד הפוליטי של הצבא במשטר הדואלי של ישראל. *סוציולוגיה ישראלית, 9 (2)*, 297–323.

הצהרת המדינה האחת, 2007. נדלה מ: http://onestate.net/pages/declaration.htm

עדאלה. 2007, החוקה הדמוקרטית. נדלה מ: http://www.adalah.org/eng/democratic_constitution -e.pdf

פיטרברג, ג. 2011, 24 באוקטובר. ספחו כבר את השטחים. *מוסף הארץ*. נדלה מ: http://www.haaretz. co.il/opinions/1.1529627

שנהב, י. 2010. *במלכודת הקו הירוק: מסה פוליטית יהודית*. ת"א: הוצאת עם עובד.

Abu Naimah, A. 2006. *One Country: A Bold Proposal to End the Israeli-Palestinian Impasse.* New-York: Metropolitan Books.

Abu-Odeh, L. 2008. The Case for Binationalism.*Boston review.* Retrieved from http://bostonreview.net/BR26.6/abu-odeh.html.

Aloni, U. 2010, February 24. Judith Butler: As a Jew, I was taught it was ethically imperative to speak up. *Haaretz*. Retrieved from http://www.haaretz.com/news/judith-butler-as-a-jew-i-was-taught-it-was-ethically-imperative-to-speak-up-1.266243

Ghanem, A. 2003. The Status of the Palestinians in Israel in the Era of Peace: Part of the Problem but not Part of the Solution. *Israel Affairs 9(1-2)*: 263-289.

Hanafi, S. 2003. The broken boundaries of statehood and citizenship. *Broken Boundaries*, 2(3). Retrieved from http://www.borderlands.net.au/vol2no3_2003/hanafi_boundaries.htm

Hilal, J. 2007. *Where Now for Palestine?: The Demise of the Two State Solution*. London: Zed Books.

Judt, T. 2003, October 23. Israel: The Alternative. *The New-York Reviews of Books*. Retrieved from http://www.nybooks.com/articles/archives/2003/oct/23/israel-the-alternative/?pagination=false

Khalidi, R. & Abunimah, A. 2009. One or Two? *Democracy Now.* Retrieved from http://www.democracynow.org/2006/11/28/one_state_or_two_rashid_khalidi

Lustick, I. 2002. The cunning of history, A Response to The Case for Binationalism. *Boston Review*. Retrieved from http://bostonreview.net/BR26.6/lustick.html

Makdisi, S. 2010. *Palestine Inside Out: An Everyday Occupation*. New-York: W.W. Norton.

O'leary, B., McGarry, J. and Khaled, S. (Eds). 2005. *The Future of Kurdistan in Iraq*. Philadelphia, PN: University of Pennsylvania Press.

Peled, Y. & Peled, H. H. 2012. January 29. The way forward in the Middle East. *Informed Comment*. Retrieved from http://www.juancole.com/2012/01/the-way-forward-in-the-middle-east-peled-peled.html

Plosker, S. 2012. February 22. Finkelstein On BDS: A Cult of Dishonesty. *Honestreporting.* Retrieved from http://honestreporting.com/finkelstein-on-bds-a-cult-of-dishonesty/

Qumsiyeh, M. B. 2004. *Sharing the Land of Canaan: Human Rights and the Israeli-Palestinian Struggle*. London: Pluto Press.

Tamari, S. 2004. *The two State Solution — Argument and Political Consequences.* Jerusalem: Passia.

Tamari, S. 2012. Is there a Palestinian Strategy?, *Jaddaliya*, Retrieved from http://www.jadaliyya.com/pages/index/3962/is-there-a-palestinian-strategy-

Tamimi, A. 2007. *Hamas: the Unwritten Chapters*. London: Hurst.

Weiss, P. 2009. April 4. Chomsky: I've been for one state all my life, but we need two states first. *Mondoweiss*, Retrieved from http://mondoweiss.net/2009/04/chomsky-ive-been-for-onestate-all-my-life-but-we-need-two-states-first.html

Yiftachel, O. 2005. Neither Two States Nor One: The Disengagement, *Arab World Geographer.. 8:(3)*: 125-130.

Yiftachel, O. 2009. "Creeping Apartheid" in Israel/Palestine. *The Arab World Geographer, 8(3)*: 125-129