

תמר הוסטובסקי-ברנדס

"בלי נאמנות אין אזרחות": על נאמנות, אזרחות וסולידריות חברתית¹

היחס בין אזרחות לנאמנות הולך ותופס מקום מרכזי בשיח הפוליטי בישראל בשנים האחרונות, המקבל ביטוי, בין היתר, בסדרה של הצעות חוק שמטרתן להתנות זכויות הכרוכות באופן מסורתי באזרחות בנאמנות למדינה. התפיסה העומדת בבסיס חוקים אלו רואה באזרחות ובנאמנות את שני הנדבכים שעליהם מבוססת מערכת היחסים בין האזרח למדינתו. על פי תפיסה זו, מושג הנאמנות מבטא את יחסו הנדרש של האזרח למדינה, קרי, חובותיו כלפיה, ואילו מושג האזרחות מבטא את זכויותיו של האזרח אל מול המדינה, קרי, חובותיה כלפיו.

הטענה כי אזרח חב בנאמנות למדינת אזרחותו מתקבלת בשיח הציבורי כמעט כאקסיומה. הדיון בתוכנה ומהותה של נאמנות זו, עם זאת, מועט. מאמר זה בוחן את מושג הנאמנות למדינה. המאמר מתמקד בשתי טענות מרכזיות. ראשית, המאמר טוען כי מושג הנאמנות למדינה הנו מושג עמום המבטא קשר רגשי-נפשי למדינה וכי בשל טיבו ועמימותו, מקומו של המושג אינו בשדה המשפט. שנית, המאמר טוען כי נאמנות הנה מרכיב של הסולידריות החברתית וכי הדרת אזרחיה הפלסטינים של ישראל מסולידריות זו שומטת את הבסיס הלגיטימי לציפייה החברתית כי יחוש או יביעו נאמנות למדינה. המאמר טוען כי "מבחני נאמנות" לא נועדו ואינם מסוגלים להגן על אינטרסים חיוניים של המדינה או לחזק את הנאמנות אליה, וכי מבחנים מסוג זה מהווים בסיס לעקיפת איסור ההפליה הקבוע בחוק באמצעות התניית זכויות בדרישה הנתפסת, בטעות, כלגיטימית.

מבוא

היחס בין אזרחות לנאמנות הולך ותופס מקום מרכזי בשיח החברתי והפוליטי בישראל בשנים האחרונות. בשדה המשפט, העניין ביחס זה בא לידי ביטוי בסדרה של הצעות חוק שמטרתן להתנות זכויות הכרוכות באופן מסורתי באזרחות בנאמנות למדינה. התפיסה העומדת בבסיס חוקים אלו רואה באזרחות ובנאמנות את שני הנדבכים שעליהם מבוססת מערכת היחסים בין האזרח למדינתו. כך, למשל, פותחים דברי ההסבר להצעת חוק האזרחות (תיקון – הצהרת אמונים), התשס"ח-2007, שתידון בהמשך, בקביעה כי

¹tamar_brandes@yahoo.com

"הקשר בין האזרחות ונאמנות למדינה הוא קשר בלתי ניתן לניתוק". על פי תפיסה זו, מושג הנאמנות² מבטא את יחסו הנדרש של האזרח למדינה, קרי, את חובותיו כלפיה, ואילו מושג האזרחות מבטא את זכויותיו של האזרח אל מול המדינה, קרי, את חובותיה כלפיו.³

הטענה כי אזרח חב בנאמנות למדינת אזרחותו מושמעת רבות בשיח הציבורי בישראל והיא נתפסת כאקסיומה כמעט. הדיון בסוגיית תוכנה ומהותה של נאמנות זו, לעומת זאת, מועט. מאמר זה בוחן את מושג הנאמנות למדינה, ובפרט מבקש לבחון אם המונח "חובת נאמנות" טומן בחובו חובות קונקרטיות המוטלות באופן ייחודי על אזרחים בשל הקשר המיוחד שלהם למדינה. המאמר מדגים כי החובות הנתפסות בשיח הציבורי כ"חובות נאמנות" אינן מוטלות באופן ייחודי על אזרחים. המאמר טוען כי ככל שהמונח "חובת נאמנות" מתייחס לחובות עשה ואל תעשה קונקרטיים, מדובר במונח ריק מתוכן. המונח "חובת נאמנות" מתייחס, לכן, בעיקר לציפייה החברתית כי אדם יחוש קשר רגשי-נפשי למדינת אזרחותו. הדרישה להצהיר על נאמנות למדינה במצבים שונים, אחת הדרישות המרכזיות ב"שיח האזרחות", היא התרגום של ציפייה זו לשפת המעשה. באופן תאורטי, הצהרות נאמנות אמורות להתייחס לחובות נאמנות הקיימות בנפרד מההצהרה עצמה. בפועל, בהיעדר תוכן ממשי לחובת הנאמנות למדינה, חובת ההצהרה עצמה הופכת להיות חובת הנאמנות המרכזית. הצהרת הנאמנות, המהווה ביטוי של קשר רגשי-נפשי למדינה, מתאחדת לפיכך עם חובת הנאמנות.

בשיח הציבורי הישראלי, מושא הנאמנות של האזרח הנה המדינה, אולם הציפייה לקשר רגשי-נפשי למדינה מכוח האזרחות מבוססת על תפיסה שגויה של יחסי אזרח-מדינה. במדינה דמוקרטית לא ניתן לצפות לקשר רגשי-נפשי למדינה עצמה. ציפייה ליחס מיוחד של האזרח כלפי מדינתו היא לגיטימית, אם בכלל, רק כחלק ממערכת היחסים המשולשת אזרח-חברה-מדינה. בבסיס מערכת זו עומדת הסולידריות החברתית והערכות ההדדית. המאמר טוען כי נאמנות הנה היבט של סולידריות ולכן לגיטימיות הציפייה לנאמנות למדינה נגזרת, במידה רבה, מקיומה של סולידריות זו.

יוזמי הצעות החוק והחוקים הנידונים במאמר מבקשים לקדם בקרב הציבור בישראל תפיסה הכורכת את הנאמנות למדינה בהזדהות עם הלאום היהודי ובאימוץ הנרטיב הלאומי היהודי. הגם שמרבית היוזמות הנידונות במאמר לא הבשילו לכלל חוק, אם בשל התנגדותם של יועצים משפטיים במדינה או אם בשל אי יכולת לגייס תמיכה פוליטית מספקת, הן זכו לסיקור ולתהודה תקשורתית רבה, ומסייעות לביסוס הדומיננטיות של שיח הנאמנות בחברה הישראלית. הצעות חוק אלו אינן מתייחסות באופן מפורש לאזרחיה הערבים של ישראל, והחובות המנויות בהן חלות, באופן רשמי, על כלל אזרחי המדינה. עם זאת, מבחינה מהותית ההצעות מכוונות לאלו החשודים באי נאמנות למדינה, ובראש ובראשונה, לאזרחיה הערבים של ישראל. שיח הנאמנות מרדד את הסוגיה המורכבת

של זהות אזרחים אלו לכדי בחירה דיכוטומית בין זהות ישראלית, הכרוכה בהזדהות עם הלאום היהודי, לזהות פלסטינית, המזוהה עם עוינות למדינה. מאמר זה טוען כי הדרת אזרחיה הערבים של ישראל מקבוצת הסולידריות החברתית שומטת את הבסיס הלגיטימי לציפייה החברתית כי יחושו נאמנות למדינה או יביעו אותה. המאמר טוען כי ספק אם "מבחני נאמנות" יסייעו להגן על אינטרסים חיוניים של המדינה או לחזק את תחושת הנאמנות אליה, אלא להפך: יגבירו את הקיטוב הקיים ממילא בחברה הישראלית. בנוסף, מבחנים מסוג זה מהווים בסיס פוטנציאלי להפליית האזרחים הערבים בישראל, הן במישור האינדיבידואלי והן במישור הקולקטיבי. השימוש במושג הנאמנות משמש להשתקה של דיון מהותי בסוגיית זהותה של המדינה וזכותם של אזרחיה הערבים של ישראל ליטול חלק בעיצוב זהות זו. המאמר בוחן את הצעות החוק שעלו בשנים האחרונות המבקשות לשנות את נוסח הצהרת הנאמנות הנדרשת מחברי כנסת וממתאזרחים חדשים, או להטיל חובת הצהרות נאמנות במצבים נוספים, את "חוק הנכבה", המאפשר לשר האוצר לשלול תקציב מגוף, בין היתר בשל "ציון יום העצמאות או יום הקמת המדינה כיום אבל";⁴ ואת סוגיית השירות בצבא והדרישה להחיל על אזרחיה הערבים של ישראל שירות צבאי או שירות אזרחי.

א. חובת הנאמנות של אזרח למדינה

מושג הנאמנות מתאר מחויבות מיוחדת אשר יש לאדם כלפי מושא הנאמנות, אשר אינה קיימת כלפי אחרים (Kleinig, 2014: 14; Gert, 2013: 4). יחס מיוחד זה, מסביר ג'ורג' פלטר, מאפיין מגוון מערכות יחסים: נאמנות קיימת, בין היתר, בין חברים בין בני זוג ובין חברים בקבוצות שונות (Fletcher, 1993: 7). מחויבות מיוחדת כזו, כך נטען, קיימת גם בין האזרח למדינתו. אכן, שיח הנאמנות הנוכחי בישראל והצעות החוק הנגזרות ממנו, מבוססים על ההנחה כי יחס כזה אכן קיים, או לחלופין, כי המדינה רשאית לצפות לו. תת פרק זה מבקש לבחון את תוכנה של "חובת הנאמנות" למדינה ואת הזיקות בין אזרחות לנאמנות.

מבחינה היסטורית, מקורה של חובת הנאמנות למדינה בחובת הנאמנות של נתינים למלך,⁵ אשר דומה, מבחינה רעיונית, לחובת הנאמנות הפאודלית. בשני המקרים, ההצדקה לחובת הנאמנות נעוצה בהגנה אשר השליט מספק לנתיניו (Blackstone, 1765), אולם להבדיל מחובת הנאמנות הפאודלית המבוססת על הזיקה של הווסל לאדמתו, חובת הנאמנות לכתר מבוססת על סטטוס ולכן היא חלה על הנתינים בלי תלות במקום הימצאם (Holdsworth, 1919: 21). בשני המקרים, בלבה של חובת הנאמנות נמצאה חובת הציות לשליט. חובת הנאמנות לשליט התפתחה, בהדרגה, לחובת הנאמנות למדינה. אוגורמן ובלקסטוק מציינים, למשל, כי בבריטניה חובת הנאמנות כללה בתחילה נאמנות "פשוטה"

למלך בלבד, אך בתחילת המאה ה-18 כבר כללה גם מחויבות לפרלמנט ולמבנה החוקתי של הממלכה. הנאמנות, הם טוענים, כבר לא הייתה אך ביטוי של חובה כלפי המלך, אלא היותה ביטוי פוליטי של פטריוטיות, שסביבו התגבשה האומה (Blackstock and O'gorman, 2014: 6).

תחת המשפט המקובל, חובת הנאמנות הייתה במקור נצחית (perpetual) ובלתי ניתנת לשינוי (immutable) (Jones, 1946: 1081). אי ציות לשליט והשינוי בהיבט זה של חובת הנאמנות התרחש בהדרגה, והוא כרוך בעלייה בניידות הגלובלית (Spiro, 1997: 1420). הזכות לויתור על אזרחות הוכרה בארצות הברית, מדינת מהגרים, כבר ב-1868⁶, אולם ההכרה הגלובלית בזכות זו לקחה זמן: ב-1930 24 מדינות ציינו עדיין כי הן אינן מתירות לאזרחיהן לרכוש אזרחות נוספת (מהלך שמשמעו היה אובדן האזרחות המקורית) ללא אישור מראש. האפשרויות לרכוש אזרחות חדשה, לוותר על אזרחות קיימת ולהחזיק ביותר מאזרחות אחת הולידו שאלות חדשות הנוגעות לתנאים להחלתה של חובת נאמנות, ליכולת להשתחרר מחובה זו ולקיום נאמנות כפולה. שני מאפיינים אלו של האזרחות, קרי, היותה סטטוס והאפשרות, במרבית המקרים, לוותר עליה (בכפוף לחריגים, למשל, במצב שבו הויתור יותיר את האדם מחוסר אזרחות) הם מרכזיים לשיח הנאמנות בישראל.

שיח הנאמנות מבוסס על הנחה שעל פיה האזרחות היא סטטוס המקנה זכויות אך גם חובות. יפה זילברשץ, למשל, טוענת כי חובת הנאמנות כוללת את החובה להימנע מפגיעה במדינה והן את החובה לפעול באופן אקטיבי "לשם עיצוב זהות המדינה וערכיה ולשם שמירה עליהם" (זילברשץ, 2000: 513). הניסיון לברר אלו חובות קונקרטיות נגזרות מגלה כי קיים קושי ממשי לאתר חובות כאלו. חובות כגון חובת הציות לחוק, חובת תשלום המסים והחובה שלא לפגוע במדינה חלות על אזרחים אך גם על רבים אחרים, וברי, לפיכך, כי הן אינן נגזרות מהקשר המיוחד שבין אדם למדינת אזרחותו. אפילו האיסור הפלילי על בגידה, מונח המשמש בדיון הציבורי לתיאור הפרה של חובת נאמנות קיימת, אינו חל על אזרחים בלבד. בישראל למשל, הכותרת "בגידה" נתונה לעבירות הכלולות בפרק ז', סימן ב' לחוק העונשין, תשל"ז-1977. עבירות אלו כוללות: פגיעה בריבונות המדינה או בשלמותה (סעיף 97); גרם למלחמה (סעיף 98); סיוע לאויב במלחמה (סעיף 99); גילוי החלטה לבגוד (סעיף 100); שירות בכוחות האויב (סעיף 101); סיוע לשבוי מלחמה (102); ותעמולה תבוסתנית (סעיף 103). מבין עבירות אלו, העבירה היחידה שהגדרתה כוללת את הנסיבה כי המבצע הוא אזרח ישראלי היא העבירה של "שירות בכוחות האויב", וגם הגדרת עבירה זו אינה מתייחסת באופן בלעדי לאזרחים אלא גם לכל "אדם אחר החייב בנאמנות למדינת ישראל". עבירות ה"בגידה" האחרות יכולות להיעשות על ידי כל אדם הכפוף לדין הפלילי הישראלי.⁷

בזירה הבינלאומית, השאלה האם ניתן להעמיד לדין באשמת "בגידה" את מי שאינם אזרחים, נידונה בפסק הדין של בית הדין הבין-אמריקאי לזכויות אדם בפרשת Castillo Petruzzi et al. v. Peru (1999), פרשה שעסקה בהעמדתם לדין של ארבעה אזרחי צ'ילה על ידי פרו בפני טריבונל צבאי חסוי באשמת בגידה. ועדת זכויות האדם הבין-אמריקאית, שהפנתה את המקרה לבית הדין, מצאה, בין היתר, כי ההעמדה לדין הפרה את סעיף 20 לאמנה האמריקאית לזכויות אדם, הקובע כי לכל אדם יש זכות לאזרחות וכי אזרחותו של אדם לא תישלל באופן שרירותי. הוועדה סברה כי בהרשעתם של ארבעת אזרחי צ'ילה בעבירת הבגידה, פרו הטילה עליהם למעשה חובת נאמנות. תנאי מוקדם להטלת חובה זו, לפי הוועדה, הוא בחירתם של הנאשמים לקבל אזרחות פרואנית ולוותר על אזרחותם הצ'יליאנית. הואיל ותנאים אלו לא התקיימו, טענה הוועדה כי לא ניתן היה להעמיד לדין את הנאשמים באשמת בגידה, שכן עבירת הבגידה היא עבירה מיוחדת במובן זה שהיא יכולה להיעשות על ידי קטגוריה מסוימת של אנשים, הכוללת את אזרחי המדינה (nationals) החבים לה חובת נאמנות. בית הדין הכיר בעמדה כי אזרחות (nationality) היא קשר משפטי או פוליטי הטומן בחובו חובת נאמנות למדינה, אך קבע כי עצם הגדרת העבירה – שבמקרה זה כללה מעשי טרור וחבלה חמורים – כ"בגידה" אינה מספיקה כדי לקבוע שהושתה על הנאשמים בה חובה כזו.⁸ פסק הדין מהווה דוגמה לקושי לתרגם את הטענה העקרונית כי אזרחים חבים חובת נאמנות מיוחדת למדינה לחובות עשה ואל תעשה קונקרטיות שאותן רשאת המדינה להטיל על אזרחיה בלבד. מדינה רשאית, כמובן, לעשות שימוש בביטוי "חובת נאמנות" כדי להגדיר חובות משפטיות קונקרטיות החלות על מי שנתון לסמכותה, אולם השימוש הסמנטי במושג נאמנות אינו בהכרח מעיד על חובות הנגזרות מהקשר המיוחד שבין אזרחים למדינתם. ברי כי לפחות חלק מהחובות שנמנו לעיל, כגון חובת הציות לחוק, חובת תשלום מסים ואף החובה להימנע מפגיעה באינטרסים של המדינה עשויות לחול גם על אלה שאינם אזרחים, בוודאי כאשר הם נוכחים במדינה, ובמקרים מסוימים גם כשהם מחוצה לה.⁹ גם חובות אחרות, שתחולתן על מי שאינם אזרחים אינטואיטיבית פחות, עשויות להיות מוטלות על שאינם אזרחים, ולפחות על פי המשפט הבינלאומי, אין מניעה לעשות כן. אילו חובות קונקרטיות ייחודיות רשאית המדינה בכל זאת להטיל רק על אזרחיה, כנגזרת של נאמנותם? מבחינה משפטית גרידא, התשובה היא כי ככל הנראה, לא הרבה. אלפרד בול טוען כי המשפט הבינלאומי מתיר למדינה להטיל חובת שירות צבאי בקונפליקט המתקיים מחוץ לגבולות המדינה, על אזרחיה בלבד (Boll, 2007: 162).¹⁰ הרציונל לכלל זה טמון בתחרות על נאמנות הפרט: בהתקיים קונפליקט מזוין בין מדינות בזירה הבינלאומית, הזכות לדרוש את נאמנות הפרט נתונה למדינת האזרחות. פוטנציאל הקונפליקט בין נאמנויות בהקשר זה הוכר על ידי מדינות שונות, וחלק מהמדינות ניסו

להסדירו באמצעות אמנות דו־צדדיות, הכוללות התחייבות הדדית להכיר בהתאזרחות במדינה אחרת והתייחסות להשלכת התאזרחות זו על חובת השירות הצבאי.¹¹ בחרגי האפשרי של חובת השירות הצבאי (אשר גם הוא שנוי במחלוקת), משמעות מושג הנאמנות למדינה טמונה לא בחובות הקונקרטיות הנגזרות ממנו אלא בכך שמושג הנאמנות כולל יסוד נפשי־רגשי של קשר למדינה או הזדהות עמה, וכתוצאה מכך, רצון בטובתה ובשגשוגה. חובת הנאמנות למדינה, ככל שיש חובה כזו, מבוססת במידה רבה על ציפייה לקיום קשר כזה בין האזרח לבין מדינתו (Boll, 2007: 140).

אופיו הרגשי־הנפשי של מושג הנאמנות מקים קושי של ממש עבור משפטנים המבקשים לתרגמו לשפת המשפט. הקושי הבסיסי נובע מפגיעה אפשרית בזכויות, כגון חופש המחשבה, הדת והמצפון וחופש הביטוי. ניסיונות לאכוף דעות ומחשבות באמצעות החוק מזוהים, בדרך כלל, עם משטרים טוטליטריים. ההצדקה הקלאסית לקיומה של המדינה הליברלית, לעומת זאת, הנה בהגנה שהיא מספקת לפרט (Locke, 1680). הגם שמבקרי הליברליזם הקלאסי מדגישים את תפקיד המדינה בהגנה לא רק על הפרט, אלא גם על קיומן ושגשוגן של קבוצות שהפרט הוא חלק מהן (ראו למשל: Kymlicka, 1994; Spinner, 1995; Taylor, 1996), ומכירים בכך שהמדינה עשויה להוות אמצעי למימוש זכותו של עם להגדרה עצמית (Margalit & Raz, 1990). הם אינם רואים במדינה ישות בעלת ערך וקיום עצמאיים, המצדיקים את הכפפת טובתו ורווחתו של הפרט אליה. הציפייה כי הרצון בטובת המדינה יהיה מרכיב מרכזי בחיי הפרט ובזהותו מאיימת לחצות גבול דק זה.¹²

קושי נוסף בהחלת מושג הנאמנות בתחום המשפט נובע מכך שמושג הנאמנות מבוסס על העדפה (partiality). מושא הנאמנות זוכה ליחס מיוחד, אשר אחרים אינם זוכים לו (Gert, 2013: 4). לעומת זאת, המשפט, ועקרון שלטון החוק בפרט, מבוססים על תחולה שוויונית. הבחנות והעדפות מותרות רק במקרים מיוחדים, ויש לשרטט את גבולותיהן בזהירות, באופן ההולם את ההצדקה להן, שהוגדרה מראש.¹³

הכרה במרכזיות ההיבט הנפשי־רגשי של מושג הנאמנות היא חיונית להבנה של שיח הנאמנות בישראל ושל התפקיד אשר המשפט ממלא בשיח זה. למרות עמימות מושג הנאמנות, הטענה כי אזרחים חבים בנאמנות למדינה מקובלת כמעט כאקסיומה, ואין עליה עוררין של ממש. בשיח הציבורי הישראלי, טענה זו מגלמת ציפייה כי האזרח יזדהה עם המדינה ויחוש עצמו מחויב לה. במציאות שבה לא קיימות חובות נאמנות קונקרטיות, כל אקט שאינו עולה, לדעת מאן דהוא, לכדי הזדהות זו, עשוי להיות מוצג בשיח הציבורי כביטוי של חוסר נאמנות למדינה. טיעון הנאמנות הופך, לפיכך, לאמצעי השתקה של ביטויים ביקורתיים.

ב. נאמנות כהיבט של סולידריות חברתית

חלק זה של המאמר יוקדש לבחינת ההצדקות הנורמטיביות לציפייה כי לאזרח במדינה דמוקרטית יהיה קשר רגשי־נפשי למדינת אזרחותו, ולשאלות האם קיומו של קשר כזה הנו חיוני לקיומה של מדינה, והאם, במדינה דמוקרטית, המדינה רשאית לפעול ליצירתו או חיזוקו במקום שאינו קיים.

בדיון בחובת הנאמנות למדינה, מונה ליאב אורגד (2012) חמש הצדקות אפשריות להטלת חובת נאמנות למדינה על האזרח. הגם שהצדקות אלו מתייחסות ל"חובת נאמנות" עמומה אשר תוכנה אינו מוסכם,¹⁴ הן רלוונטיות משום שהן מושמעות, בגרסה זו או אחרת, גם בשיח הציבורי בישראל.

שתיים מבין הצדקות אלו הן חוזיות במהותן. אורגד מציין כי הסכמה מפורשת היא, במדינות רבות, חלק מתהליך ההתאזרחות, ואילו לגבי אזרחים מלידה ניתן להחיל חזקה המניחה כי הביעו את הסכמתם להיות נאמנים למדינה מעצם החזקתם באזרחותה (שם: 730). לחלופין, טוען אורגד, מהווה הנאמנות חלק מ"האמנה החברתית" העומדת בבסיס המדינה, ולכן מהווה חלק אינטגרלי מהאזרחות.

צידוק ההסכמה הוא בעייתי מהיבטים רבים. מושג ההסכמה, או הבחירה, הנו מרכזי בהגות הליברלית הרואה בהבטחת האוטונומיה של הפרט ערך עליון, ובהתאם, גם מטילה עליו אחריות לגורלו. הקשיים הכרוכים בהסתמכות על הסכמה, מפורשת או משתמעת, נידונו לעומק בהקשר של ההבחנה בין מיעוטים לאומיים למהגרים, הבחנה שעל בסיסה נטען, לעתים, כי לא חלה על המדינה חובה להכיר בייחודיות התרבותית של קבוצות מהגרים שכן האחרונים הסכימו, במעשה ההגירה, לוותר על תמיכה מדינתית בזוהרתם התרבותית. כדי שהסכמה תהיה רלוונטית כצידוק מוסרי, טענו מבקרי ההבחנה, עליה להינתן בתנאים הוגנים, הכוללים, בין היתר, מידע מהימן, הבנה של משמעות ההחלטה ובעיקר, מתוך רצון חופשי, כאשר עומדת בפני האדם לפחות אפשרות רלוונטית נוספת אשר הוא יכול לבחור (Kymlicka, 1999, Rubio-Marin). ככל שהנושאים אליהם נוגעת ההסכמה מהותיים יותר, החשיבות של הקפדה על תנאים אלו רבה יותר.¹⁵

בשיח הפוליטי הישראלי טיעון ההסכמה מועלה דווקא כלפי מיעוט לאומי, והוא מגולם בדרישה מתמשכת להזדהות עם המדינה, ובהצגת הבחירה לבטא ביקורת או אי הזדהות כבחירה אשר השלכות בצדה. אמירות כגון "מי שמפגין נגד ישראל ובזכות המדינה הפלסטינית, אני מזמין אתכם לעבור לשם"¹⁶ מקעקעות את חופש הביטוי, אך יתרה מזו, מאפיינות את אזרחותם של אזרחיה הערבים של ישראל כאזרחות המותנית, באופן קבוע, בהתנהגותם הם ובבחירה למלא או לא למלא חובת נאמנות אשר תוכנה אינו מוגדר, וללא דיון בשאלות האם היא לגיטימית והאם התנאים הנדרשים לקיום בחירה חופשית בהקשרה אכן מתקיימים.¹⁷ גם בהקשר זה, המבחן המשפטי לשלילת

אזרחות בפועל הנו מצומצם הרבה יותר: סעיף 11(ב) לחוק האזרחות קובע כי בית המשפט לעניינים מנהליים רשאי, לבקשת שר הפנים שהוגשה באישור היועץ המשפטי לממשלה, לבטל את אזרחותו של אדם שעשה מעשה המהווה הפרת אמונים למדינת ישראל,¹⁸ המוגדרת כנטילת חלק במעשה טרור, כמעשה המוגדר, תחת חוק העונשין, כבגידה, וכרכישת אזרחות או ישיבת קבע במדינת אויב המנויה בתוספת לחוק.¹⁹ סעיף 11(א), אשר הוסף לחוק ב־2011, מקנה לכל בית משפט אשר הרשיע אדם במעשה טרור או בעבירות המוגדרות בסעיף²⁰ לשלול את אזרחותו. שלילת אזרחות דורשת לכן יותר מאשר הבעת ביקורת על המדינה, אך התיקון, המרחיב את סמכות שלילת האזרחות, מדגים את האופן שבו השיח הפוליטי והחוק מזינים זה את זה: החוק מקנה גושפנקה רשמית לכריכת האזרחות במילוי חובות ושיח הפוליטי מוליד הצעות להרחיב את סמכות שלילת האזרחות.²¹

הסבר נוסף שמונה אורגד לקיומה של חובת נאמנות למדינה מבוסס על תפיסת הנאמנות המלוכנית, שהתפתחה מחובת הנאמנות הפאודלית (שם: 730–732). על פי תפיסה זו, חובת הנאמנות היא אחת מהחובות שחב הווסל לאדונו בתמורה להגנות שהאדון מספק לו. לכאורה, המדינה מספקת לאזרח הגנות, בדומה להגנות אשר השליט סיפק לנתיניו, ובתמורה להגנות אלה, האזרח חב לה חובת נאמנות. תפיסה זו, המבוססת על מודל דיכטומי של יחסי אזרח-מדינה והרואה בהתאם באזרחות אגד של זכויות וחובות רווחת בישראל, ולא רק בה. עם זאת, תפיסה זו אינה עולה בקנה אחד עם העקרונות העומדים בבסיס מודל המדינה הדמוקרטית, אשר מבוסס על מערכת יחסים משולשת – אזרח-חברה-מדינה. חשוב להזכיר, בהקשר זה, כי תחת משפט זכויות האדם, חלק משמעותי מההגנות שאותן חובה על המדינה לספק למי שנתון לשליטתה אינן מותנות באזרחות. רוב הזכויות אשר מותנות באזרחות, כגון הזכות לבחור ולהיבחר, הן דווקא זכויות השתתפות, שממילא לא היו קיימות במערכת היחסים הפאודלית.²²

נוסף על כך, עיגון חובת הנאמנות ב"הכרת תודה" למדינה שמספקת לאדם הגנות והטבות, מערער את הבסיס להחלת חובה זו כאשר המדינה אינה עומדת בחלקה בהסכם – קרי, כאשר המדינה אינה מספקת לאדם מסוים או לקבוצה מסוימת את אותן הגנות והטבות שהיא מספקת לקבוצות אוכלוסייה אחרות, או שהיא מספקת להם הטבות פחותות יחסית לאלו של הקבוצות האחרות. על פניו, אזרחים שאינם זוכים מהמדינה לאותה מידה של הגנה או לאותן הטבות, וקבוצות אוכלוסייה הסובלות מאפליה ומקיפוח, לא יחויבו בחובת נאמנות למדינה או יחויבו בחובת נאמנות מופחתת. גם בהקשר זה, הפלייתם ארוכת השנים של אזרחיה הערבים של ישראל בהקצאות ובתקציבים, והדרתם ממוקדי הכוח במדינה (ג' בארין, 2010), מעוררת שאלות בנוגע לגיטימיות דרישת הנאמנות מהם.²³ שתי ההצדקות האפשריות הנוספות שמעלה אורגד רלוונטיות יותר לדיון. הראשונה מביניהן היא כי נאמנות היא תנאי הכרחי להבטחת חרות הפרט. הקשר בין נאמנות

למדינה לחרות הפרט, לטענת אורגד, הוא אינסטרומנטלי: קיומן של מדינות הוא תנאי הכרחי להגנה על חרות הפרט, וסולידריות חברתית היא תנאי הכרחי לקיומן של מדינות (אורגד, 2012: 729). ההצדקה השנייה מבוססת על "היסטוריה וייעוד משותפים", אשר, אליבא דאורגד, מצדיקים את הדרישה מהאזרח להעדיף את רווחתם ואת טובתם של חברי הקבוצה שאליה הוא משתייך על פני רווחתם וטובתם של אחרים.

בניגוד לשלוש ההצדקות האחרות, המבוססות על מערכת יחסים דיכוטומית של האזרח אל מול המדינה, הצדקות אלו מבוססות על מערכת היחסים המשולשת – אזרח-חברה-מדינה. בבסיס שתי הצדקות אלו עומד מושג הסולידריות החברתית. תחת המודל המשולש, ההצדקה לציפיית הנאמנות למדינה מבוססת על חובותיו של האזרח לא למדינה עצמה, אלא לחברה שבה הוא חי. מושג הסולידריות מגלם, בין היתר, את ההיבט הנפש-רגשי העומד בבסיס מושג הנאמנות: אותה מחויבות מיוחדת שחברי הקבוצה חשים זה כלפי זה, אשר אינם חשים כלפי מי שנמצא מחוץ לקבוצה. אורגד אינו מתייחס, עם זאת, לסוגיית אופן ההיווצרות של סולידריות זו, ולמצבים שבהם קבוצת הסולידריות אינה מקיפה את כלל האזרחים במדינה. הוא מציין, אמנם, בקצרה, שניתן להצדיק חובת נאמנות למדינה על בסיס ה"היסטוריה" ו"ייעוד המשותפים" של אזרחי המדינה, אולם אינו מתמודד עם מצבים שבהם ניתן לערער עובדתית על קיום היסטוריה וייעוד כאלו, מצבים אשר דווקא בהם מתעוררת סוגיית הנאמנות.

המפתח לציפיית הנאמנות, ככל שציפייה זו מבוססת על סולידריות חברתית, הוא החברות (membership) במדינה. פלטשר מסביר כי הנאמנות לקבוצה, להבדיל מנאמנות לבן/בת הזוג למשל, נובעת לא ממערכת יחסים בין שני בני אדם אלא מהחברות בקבוצה (Fletcher, 1993: 34). המאפיין המרכזי של חברות זו, אשר מבוססת, כשלעצמה, על מארג מורכב הכולל הן את מערכות היחסים בין החברים בקבוצה לבין עצמם והן את מערכת היחסים בין החברים בקבוצה להנהגתה, הוא העובדה שהחברות בקבוצה מהווה מרכיב בזהות הפרט. הנאמנות לקבוצה, לטענת פלטשר, נובעת לא רק מהשתייכות רשמית לקבוצה, אלא ממקומה המרכזי של החברות בזהות האישית. כדי שהנאמנות תנבע מהאזרחות, על ההשתייכות לקבוצת האזרחים, ההזדהות עמה ובעיקר הסולידריות בין חבריה, להיות מרכיב מרכזי בזהות הפרט.

ג. מיהו ישראלי? אזרחיות, לאומיות וסולידריות חברתית בפסיקת בית המשפט העליון

הסיסמה "כלי נאמנות אין אזרחות" מבוססת, כאמור, על ההנחה כי ניתן לצפות מאזרח ליחס נפש-רגשי מיוחד למדינתו. ההצדקה המשכנעת ביותר לציפייה זו, נטען לעיל, מבוססת על האינטרס הלגיטימי של המדינה בקיומה של סולידריות חברתית ובהיות

הנאמנות ביטוי או נגזרת של סולידריות זו. ציפייה ליחס מיוחד של האזרח למדינה לגיטימית, לפיכך, רק אם סולידריות אזרחית אכן קיימת. תת פרק זה יטען כי התפיסה המקובלת בישראל, המעוגנת גם בפסיקת בית המשפט העליון, רואה בלאום, ולא בקבוצת האזרחים, את קבוצת הסולידריות החברתית המשמעותית ביותר עבור הפרט. תפיסה זו מנתקת את הזיקה שבין אזרחות לנאמנות.

מושג האזרחות (citizenship) זוכה לעדנה בעשרים השנים האחרונות כשדה התאוריה הפוליטית, כפי שמעידה הכתיבה הענפה בנושא (לסקירה של כתיבה זו ודיון בסיבות לה ראו: Kymlicka & Norman, 1994). במובן הצר והמצומצם, הביטוי אזרחות משמש לתיאור הקשר הפורמלי בין הפרט לבין המדינה. מבחינה משפטית האזרחות היא סטטוס המקנה זכויות וחובות המוגדרות במסגרת הדין הפנימי של המדינה (זילברשץ, 2000: 55; 58; Boll, 2007). במובן הרחב יותר, המושג אזרחות משמש גם לתיאור החברות בקהילה פוליטית, על רבדיה השונים, והוא כרוך בסוגיות של זהות, הזדהות והשתייכות. גם הביטוי לאומיות (nationality) משמש לעתים לתיאור ההשתייכות הפורמלית של אדם למדינה, בעיקר מפרספקטיבה חיצונית למדינה, כמו במשפט הבינלאומי המסורתי שבו הדגש מושם על זכותן המסורתית של מדינות להפעיל סמכות על חבריהן ולייצג את האינטרסים של נתיניהן בזירה הבינלאומית (Boll, 2007: 11). לפיכך, הביטויים אזרחות (במובן הצר) ולאומיות (במובן המשפטי-פורמלי) משמשים לעתים כמושגים חלופיים (Boll, 2007: 71).

המושגים לאומיות ולאום (nationality, nationalism and nation) משמשים גם לתיאור קבוצת ההשתייכות והזהדהות של הפרט ולתיאור ההזדהות עצמה, בין שמדובר בקבוצה בעלת רקע אתני או תרבותי משותף, ובין שמדובר בקבוצה שחבריה חולקים סממנים אחרים. במסגרת הדיון בלאום כקבוצת ההשתייכות של הפרט הוצעה בספרות הבחנה בין לאומיות אתנית ולאומיות אזרחית. הבחנה זו, אשר פותחה בכתיבתו של הנס כהן (קוהן) על תופעת הלאומיות (Kohn, 1944), מהווה נקודת מוצא לכותבים רבים בתחום (ראו למשל: גביון ועוזלצברגר, 2012: 203; 79; Barry, 2001). על פי ההבחנה המוצעת, לאומיות אתנית מבוססת על השתייכות חברי הלאום לקבוצה אתנית-תרבותית אחת. לאומיות אזרחית, לעומת זאת, מבוססת על מחויבות לרעיונות ולערכים משותפים וכן על ההיסטוריה המשותפת הנבנית במהלך השנים סביב מחויבות זו. ההבחנה בין השתיים שנויה במחלוקת ואינה חד-משמעית (לדיון ראו: Kuzio, 2002; Yack, 1996; Shulman, 2002). קיימת חפיפה מסוימת בין מושג הלאומיות, בעיקר כשמדובר בלאום אזרחי, ובין מושג האזרחות במובן הרחב.²⁴

ההבחנה בין אזרחות במובן הצר (ולאומיות במובן המשפטי-בינלאומי) לבין לאומיות כקבוצת השתייכות (ואזרחות במובן הרחב) אינה מוחלטת גם היא. אי-ההפרדה נובעת, בין היתר, מההתפתחות ההיסטורית החופפת של מושגים אלו וממודל מדינת לאום, אשר

באופן תאורטי קיימת חפיפה בין אזרחיה לבין חברי לאום אתני או אזרחי (Boll, 2007: 67). גורם נוסף לקושי להבחין בין האזרחות במובן הצר (והלאומיות במובן המשפטי-בינלאומי) לבין לאומיות כקבוצת השתייכות (ואזרחות במובן הרחב) הוא התפיסה כי גם האזרחות והלאומיות במובן המשפטי הצר טומנות בחובן אלמנטים מסוימים של הזדהות ושל השתייכות. כך למשל, קבע בית הדין הבינלאומי בפרשת Nottebohm (1955) שבה נידונה חובתה של גוואטמלה להכיר באזרחותו הליכטנשטיינית של נוטנבאום, כי הלאומיות (nationality) היא:

A legal bond having as its basis a social fact of attachment, a genuine connection of existence, interests and sentiments, together with the existence of reciprocal rights and duties.²⁵

הקשר המשפטי בין האזרח למדינתו, אליבא דבית הדין, אמור להתבסס לכן גם על זיקה רגשית של האזרח למדינה. תפיסה זו היא העומדת גם בבסיס הטענה כי מי שמחזיק באזרחות מדינה חב לה נאמנות.

ההבחנה בין אזרחות ללאומיות עומדת במרכז פסק דינו של בית המשפט העליון בעניין אורנן ואח' נ' משרד הפנים, שניתן באוקטובר 2013. כפי שיודגם להלן, פסק הדין מאמץ תפיסה צרה של מושג האזרחות הרואה בלאום, ולא באזרחות, את הבסיס לסולידריות החברתית. תפיסה זו, כאמור, מערערת את הזיקה הקיימת, לכאורה, בין אזרחות לבין נאמנות ושומטת את הבסיס לציפייה כי לאזרח, מכוח אזרחותו, יהיה יחס רגשי-נפשי מיוחד למדינה.

פסק הדין בעניין אורנן ניתן בערעור על פסק דינו של בית המשפט המחוזי בירושלים, שאליו פנו המערערים בבקשה לפסק דין הצהרתי שיקבע כי הם בני הלאום הישראלי, מתוך כוונה כי פסק הדין ישמש כתעודה ציבורית לצורך רישום לאומם במשרד הפנים. פסק הדין זכה לכותרות בשל קביעתו העובדתית של בית המשפט ש"לא הוכח קיומו של לאום ישראלי" (חובל, 2013). למעשה, קביעה זו התקבלה על ידי בית המשפט העליון כבר בשנת 1972, בפרשת טמריין נ' מדינת ישראל,²⁶ וקביעתו העובדתית של בית המשפט בפרשת אורנן התמצתה בהחלטה כי "המערערים לא הרימו את הנטל המוטל עליהם כדי להצדיק סטייה מהקביעות שנפסקו בהלכת טמריין". למרות זאת, פסק הדין בעניין אורנן, כמו גם פסק הדין בעניין טמריין, שפס"ד אורנן מזמין עיון מחודש בו, שופך אור על האופן שבו תופס בית המשפט את ההבחנה בין לאום ואזרחות ואת הבסיס לסולידריות החברתית בישראל.

בפרשת טמריין, דן נשיא בית המשפט העליון (דאז) אגרנט בהגדרת הלאום, וכך קבע:

רצוני לומר מילים אחדות על סימני ההיכר, המציינים את מהותו של לאום והמשמשים לשם קביעת קיומו הנפרד... עובדת-היסוד, שיש להתחשב בה, לעניין זה, היא זו

של הרגשת האחדות, השוררת בקרב חברי החטיבה הלאומית בכללותם, והנובעת מהשתתפותם ההדדית באספקטים שונים של תרבותה (במובן הרחב), מן היחס האוהד, שהם מתייחסים לאספקטים אלה, רובם ככולם, ולמידות האחרות המאפיינות אותה, וכן מן הרצון להיות שותפים לגורל ולשאיפות באשר לעתיד... חברי הקיבוץ הלאומי חדורים תחושה של תלות הדדית ביניהם (Interdependence), דבר האומר גם תחושה של אחריות קולקטיבית (Common Responsibility); מכאן, שגורם זה מהווה יסוד חשוב להרגשת האחדות הלאומית.

הלאום, אליבא דאגרנט, הוא המהווה את קבוצת ההזדהות העיקרית של הפרט. הטענה כי קיים לאום ישראלי מערערת, אליבא דאגרנט, את קיומו של הלאום היהודי ובכך את התלות ההדדית בין חברי לאום זה:

כיוון שטענת המערער היא, שחל פירוד בישראל מהעם היהודי ונוצרה אומה ישראלית נפרדת, הרי שמחובתו היה להראות, כי ישנם אנשים רבים בישראל שהם בעלי מוצא יהודי אשר אינם מזדהים, או אינם מזדהים עוד, עם האומה היהודית וכי הסימן לכך הוא – וזה החשוב – כי חסרה אצלם כל תחושה של תלות הדדית ואחריות משותפת בינם לבין בני העם היהודי במקומות פזורים. הווה אומר, היה עליו, על המערער, להראות כי הרגשת הזיקה של אותם האנשים לגורל היהודים בכל מקום שהוא, בהווה ובעתיד, היא מהם והלאה; כי, למשל, הרדיפות הפוקדות, מזמן לזמן, יהודים בארץ זו או אחרת, אינן פוגעות ברגשותיהם "היהודיים", להבדיל מרגשותיהם ההומניטריים.

התשובה לשאלה האם המערער הצליח להוכיח עובדה זו הנה, על פי אגרנט, שלילית.²⁷ למעשה, חלק הארי של פסק דינו מוקדש לשלילת האפשרות כי חלה היחלשות כלשהי בסולידריות הכלל-יהודית.

העמדה הבאה לידי ביטוי בפסק דין טמרין רואה באופן חד-משמעי בלאום את קבוצת הסולידריות המרכזית של הפרט. תפיסה זו, שעל פיה הלאום מהווה את קבוצת ההזדהות של הפרט ואת הקבוצה שכלפיה הוא חש סולידריות, מקבלת ביטוי גם בפסק דינו של בית המשפט בעניין אורנן, שבו ביטא השופט פוגלמן את החשש כי להכרה בלאום ישראלי יהיו השלכות הוות גורל על יחסי ישראל עם יהדות התפוצות. הדגש שניתן בפסק הדין לחשיבות הסולידריות בין היהודים בישראל ליהודים מחוצה לה, ולהשפעה של הכרה בלאום ישראלי על סולידריות זו, מבליט את חוסר ההתייחסות לשאלה כיצד משפיעה אי הכרה בלאום ישראלי על הסולידריות בתוך מדינת ישראל, בין אזרחיה היהודים ואזרחיה הלא יהודים.²⁸ לעומת סוגיית הסולידריות היהודית, שנידונה בפסקי הדין בצורה מפורשת ובאריכות, סוגיית הסולידריות הכלל-ישראלית אינה זוכה כלל לדיון. לגישת בית המשפט, אחד ממאפייניו המרכזיים של הלאום הוא הסולידריות בין חבריו, וסולידריות זו היא אקסקלוסיבית – היווצרות קבוצת סולידריות חדשה דורשת,

אליבא דאגרנט, נטישת הקבוצה הקודמת. אם אכן לא קיים לאום ישראלי, מה עשוי להיות, לאור גישה זו, הבסיס לסולידריות החברתית בישראל?

פסק הדין בעניין אורנן הוסיף על פס"ד טמרין שתי נקודות חשובות, אשר מחדדות את הקושי: הנקודה הראשונה נוגעת להבחנה בין לאום לאזרחות, סוגיה שלא קיבלה מקום מרכזי בפרשת טמרין. בנוגע לסוגיה זו, טען השופט פוגלמן כי "האזרחות יוצרת זיקה משפטית נמשכת בין הפרט לבין מדינתו... לזיקה זו יש חשיבות בתחומי משפט נרחבים". מבחינת האזרח, "יש בה כדי ליתן לו זכויות, להעניק לו כוחות, להטיל עליו חובות ולהכיר בחסינותו בעניינים שונים ומגוונים. האזרחות קשורה בזכות הצבעה לכנסת, ביכולת לשאת משרות ציבוריות שונות, בסמכות בתי המשפט, בענייני הסגרה ובעניינים רבים ומגוונים [...]".²⁹ בית המשפט מאמץ, לפיכך, את ההגדרה הצרה והפורמלית של אזרחות. בעוד שהלאום מהווה את קבוצת ההזדהות וההשתייכות של הפרט, האזרחות, לגישת פוגלמן, עיקרה בהגדרת מעמדו של הפרט לצורך הגדרת זכויותיו וחובותיו המשפטיות. הנקודה החשובה השנייה מופיעה בפסק דינו של השופט מלצר. מלצר לא הסתפק בקביעה כי לא הוכח קיומו של לאום ישראלי אלא הוסיף כי קיימת מניעה חוקתית להכרה בלאום כזה: "יהדותה הקונסטיטוציונית של המדינה", טען מלצר, "שוללת את האפשרות המשפטית להכיר ב'לאום ישראלי', שהוא נבדל, כביכול, מ'הלאום היהודי'".³⁰ מעבר לכך שפרשנותו של מלצר ל"יהדותה הקונסטיטוציונית" של המדינה, קרי, עיגונה של המדינה כמדינה יהודית (ודמוקרטיה) בחוקי היסוד של מדינת ישראל,³¹ אינה בהכרח הפרשנות המתבקשת, ושספק אם חוקי היסוד נועדו למנוע, או יכולים למנוע, הכרה משפטית בקיומו של לאום ישראלי במקום בו הוכח עובדתית קיומו של לאום כזה, קביעתו של מלצר תמוהה לאור זאת שהיא אינה נדרשת כלל לצורך הכרעת הדין. קביעה זו עשויה לאפשר גיוס כלים חוקתיים למניעת יצירתה של זהות ישראלית משותפת, מחשש פן זהות זו תתגבש לכדי לאום ובכך תערער, לכאורה, על קיומו של הלאום היהודי. עם זאת, הנזק המשמעותי אשר קביעה זו עשויה לגרום אינו במישור המשפטי אלא, בראש ובראשונה, במישור החברתי: במתן הכשר לעמדה שעל פיה שאיפה ליצירת זהות כלל ישראלית מכילה, שאינה מבוססת באופן בלעדי על הלאומיות היהודית, מערערת את עקרונות היסוד של המדינה, ולכן מהווה ביטוי של אי נאמנות לה.

משמעות הגדרתה של ישראל כמדינה יהודית על אזרחותם וזכויותיהם של אזרחי ישראל הערבים נידונה בעבר לעומק בכתיבה האקדמית. יואב פלד (1993), למשל, אפיין את ישראל כ"דמוקרטיה רפובליקנית" בעלת יסודות אתנו-לאומיים וליברליים כאחד. "בדמוקרטיה זו", הסביר פלד, "מתקיימים שני סוגי אזרחות: אזרחות רפובליקנית ליהודים ואזרחות ליברלית לערבים. כך, בעוד שהיהודים והערבים נהנים באופן רשמי מזכויות אזרחיות שוות, רק היהודים יכולים לממש את אזרחותם בפועל, כנטילת חלק בהגדרת 'הטוב החברתי המשותף'" (פלד, 1993: 22). עם זאת, ההשלכה של אפיונה

של מדינת ישראל כמדינת הלאום היהודי על הסולידריות החברתית, ובפרט על הסוגיה הנגזרת של לגיטימיות הציפייה לנאמנות למדינה ממי שאינם משתייכים ללאום זה, טרם נידונו במידה מספקת.

ככל שיש למדינה אינטרס לגיטימי בחיזוק הסולידריות החברתית, מימוש אינטרס זה תלוי במידת השייכות שהאזרחים חשים למדינה ובהטמעת ההשתייכות למדינה בזהות האישית. סוגיית הבסיס לסולידריות חברתית בחברה רב־תרבותית היא סוגיה סבוכה. השאלה עד כמה חשובה יצירתה של זהות קולקטיבית מגובשת ומה טיבה של זהות זו שנויה במחלוקת, ויש לגביה עמדות שונות. מארק קלדיס (Cladis, 2005), למשל, טוען כי "פלורליזם מוסרי" (Moral Pluralism), מונח שהוא שואל מכתבתו של אמיל דירקהיים, הוא מרכזי ביצירת סולידריות כזו. קלדיס מסביר כי פלורליזם מוסרי הוא מצב שבו בקהילה פוליטית נתונה קיימות תת־קהילות המחזיקות באמונות ובמנהגים שונים אשר בה בעת תורמים למטרות המשותפות לקהילה הפוליטית כולה, או לכל הפחות אינם פוגעים בהן (Cladis, 2005: 392). לגישת קלדיס, לכן, ניתן לגבש סולידריות חברתית גם ללא זהות קבוצתית חזקה, כל עוד קיימת מחויבות משותפת לפלורליזם. אחרים טוענים כי סולידריות חברתית בחברות הטרוגניות דורשת התגבשותה של זהות מכילה, היוצרת "אנחנו" חדש, תוך הכרה בזהויות הקיימות ושימור שלהן (Putnam, 2007: 137). היווצרותה של סולידריות חברתית בחברה הטרוגנית הנה, לפיכך, תהליך מורכב, הנשען, מצד אחד, על הכרה בזהויות הקבוצות השונות ועל התפיסה של שונות זו כבעלת ערך, ומצד שני, על קיומן של מטרות־על משותפות וזהות כללית משותפת. ההכרעה בנקודת האיזון הראויה בין השניים חורגת מגדרי מאמר זה, אך ברי כי על הזהות הכללית המשותפת, גם אם היא מינימלית, להכיל את כל בני החברה.

ד. הצהרות נאמנות

הביטוי המשפטי העיקרי של שיח הנאמנות הנו בסדרה של הצעות חוק שהתייחסו, בין היתר, לשינוי נוסח הצהרת הנאמנות הנדרשת כיום ממתאזרחים; לשינוי נוסח הצהרת האמונים הנדרשת מחברי הכנסת; להחלת דרישה של הצהרת נאמנות על כל אזרח כתנאי לקבלת תעודת זהות; ולהתניה של הטבות ותפקידים שונים בהצהרת נאמנות למדינה. חלק מהצעות אלו כללו התייחסות לאופיה של המדינה כ"מדינה יהודית ודמוקרטית" בהצהרות הנאמנות, כך שהצהרה תתייחס במפורש למאפיינים אלו. כך, למשל, הציעה חברת הכנסת מירי רגב לשנות את נוסח הצהרת האמונים המופיעה בסעיף 15 לחוק יסוד: הכנסת, שעל פיה חבר הכנסת נדרש להצהיר כי הוא "מתחייב לשמור אמונים למדינת ישראל ולמלא באמונה את שליחותי בכנסת", ולהחליפה בהצהרה כי חבר הכנסת מתחייב "לשרת באמונה את מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית ולקיים

את חוקי המדינה".³² חבר הכנסת דוד רותם ואחרים הציעו נוסח דומה, על פיו חברי הכנסת יתחייבו לשמור אמונים למדינת ישראל "כמדינה יהודית, ציונית ודמוקרטית, לערכיה, לסמליה".³³

הצעות אחרות נגעו לשינוי נוסח הצהרת הנאמנות הנדרשת כיום ממתאזרחים תחת סעיף 5 לחוק האזרחות, שעל פיו המתאזרח נדרש להצהיר כי הוא יהיה "אזרח נאמן למדינת ישראל", ולהוסיף להצהרה את המילים: "כמדינה יהודית ודמוקרטית".³⁴ ההצעות שקיבלו את תשומת הלב התקשורתית הרבה ביותר היו סדרה של הצעות שהועלו על ידי מפלגת ישראל ביתנו, וביניהן ההצעה שהוגשה לראשונה ב־2007, שנידונה לעיל, ועל פיה כל אזרח יידרש, כתנאי לקבלת תעודת זהות, להצהיר כי הוא מתחייב להיות נאמן למדינת ישראל כמדינה יהודית וציונית, לדגל המדינה ולהמנון המדינה, וכן כי הוא מתחייב לשרת שירות צבאי או שירות חלופי. הצעות אלו הן מרחיקות לכת במובן זה שהן מחילות דרישה להצהרת נאמנות על אזרחים קיימים, כתנאי להמשך החזקת האזרחות עצמה.

כותבים שונים כבר ציינו את הבעייתיות בהתניית זכויות יסוד בהצהרת נאמנות למדינה. אילן סבן, למשל, ציין כי להצעה לתקן את חוק האזרחות כך שהזכות לבחור תותנה בשבועת אמונים, "אין סיכוי ממשי לעמוד בדרישותיה של פסקת ההגבלה" (סבן, 2011: 118), קרי, היא אינה עולה בקנה אחד עם חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, ולכן צפויה להיפסל בשל אי־חוקיות. עיגון הדרישה להצהיר נאמנות כתנאי לזכויות בחוק יסוד, ולא בחוק רגיל, עלול להקשות על ביקורת שיפוטית של הדרישה, אך סבן טוען כי גם עיגון כזה אינו בהכרח חסין מפני ביקורת של בית המשפט (שם).

במאמר זה לא אדרש לסוגיית חוקתיותן של כל אחת מהצעות החוק השונות שהוזכרו לעיל לאור חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו. הערכת חוקתיות של כל אחת מההצעות דורשת בחינה פרטנית של תוכנן ואומדן של הזכויות השונות העלולות להיפגע כתוצאה מהן, בחינה אשר חורגת מתחומי המאמר וממילא היא תאורטית לאור העובדה שהצעות אלו טרם התקבלו. תחת זאת, אבקש לבחון את תוכנו של מושג הנאמנות כפי שהוא בא לידי ביטוי בהצעות החוק ואת התאמתן של ההצעות למימוש מטרתן המוצהרת.

באופן תאורטי, הצהרות נאמנות מתייחסות לחובת נאמנות העומדת על רגליה היא והקיימת בנפרד מההצהרה המתייחסת אליה. אכן, כבר ב־1787 ציין נח וובסטר, בהתייחסו לשבועות נאמנות (oaths of allegiance), כי "שבועה אינה יוצרת חובות חדשות" (Webster, 1787). השבועה, הסביר וובסטר, רק מזכירה לנשבע את החובות המוטלות עליו ממילא בפועל. רוב ההצעות שהוזכרו לעיל אינן מתייחסות לחובות קונקרטיות, והמצהיר אינו מתחייב לעשות מעשה או להימנע מלעשות מעשה כלשהו. מצב דברים זה לא היה בעייתי לו היו אותן "חובות נאמנות" ידועות ומעוגנות במקור חיצוני כלשהו. הואיל ולא ניתן לאתר חובות אלו, הצהרת הנאמנות למעשה מתייחסת

לקשר נפשי-רגשי, אשר הביטוי המשמעותי המרכזי שלו הוא בהצהרה עצמה. בהיעדר תוכן ממשי ל"חובת הנאמנות" למדינה, חובת ההצהרה עצמה הופכת להיות חובת הנאמנות המרכזית.

מיעוטן של ההצעות מתייחסות לחובת ביצוע שירות צבאי או לאומי. התפיסה החברתית הרואה בביצוע שירות צבאי או לאומי ביטוי של נאמנות תידון בהמשך, אך ברי כי גם ההצהרות המתייחסות לחובות אלו אינן מתיימרות, כפי שמציין וובסטר, להוות את הבסיס המשפטי לקיום חובת שירות. גם משמעותן של הצהרות אלה היא, לפיכך, סמלית.

נקודה נוספת נוגעת לפער בין המטרה המוצהרת של הצעות החוק לבין השפעתן בפועל. הצהרת הנאמנות מתייחסת למצב נפשי-רגשי קיים, קרי, לקשר מיוחד של המצהיר למדינה. ההצדקה לחוקים החדשים, על פי דברי ההסבר המצורפים להם, היא החשש כי בקרב חלקים בציבור הישראלי, קשר רגשי-נפשי זה אינו קיים, והצורך לחזק קשר זה. טענתי לעיל כי המפתח לקיומו של קשר זה, הנו קיומה של סולידריות חברתית. בהתבסס על טענה זו, התאמתם של חוקי הנאמנות להשגת מטרתם המוצהרת, חיזוק הקשר הרגשי-נפשי של כלל האזרחים למדינה, תלויה ביכולתם לתרום לחיזוק סולידריות זו. בעוד שהדרישה להצהיר נאמנות למדינת ישראל כמדינה "יהודית ודמוקרטית" מוצגת כדרישה ניטרלית החלה באופן שווה על כל אזרחי המדינה, ברי כי דרישה זו מכוונת אל אזרחיה הערבים של המדינה. דרישה זו מבקשת מאזרחיה הערבים של ישראל לא רק לוותר, במישור הפוליטי, על השאיפה לתת ביטוי ללאומיותם בציבוריות המדינה, אלא אף להכפיף, במישור האיש, את המרכיב הפלסטיני-לאומי בזהותם לזהותה היהודית של המדינה. הלגיטימיות של התערבות זו בהגדרה העצמית של הפרט – תוך התעלמות ממורכבות זהותם של אזרחיה הפלסטינים של המדינה, מהמציאות ההיסטורית והפוליטית המורכבת בישראל ובעיקר מהאפליה ארוכת השנים של קבוצת אוכלוסייה זו ומהפגיעות בה – מוטלת בספק, וקשה לראות כיצד היא עשויה לתרום לסולידריות החברתית. דרישה להביע קשר רגשי לקולקטיב אשר הפרט, בהגדרה, מודר ממנו, אך מחדדת את הדרתו מהזהות הקולקטיבית. ספק אם זו הדרך להשיג את המטרה המוצהרת של הצעות החוק, קרי, חיזוק הקשר של כלל האזרחים למדינה.

ה. "חוק הנכבה" והנאמנות למדינה

במרס 2011 התקבל בכנסת חוק יסודות התקציב (תיקון מס' 40), התשע"א-2011, אשר זכה בתקשורת לכינוי "חוק הנכבה". החוק קבע כי שר האוצר רשאי להפחית מתקציבו של גוף מתוקצב או נתמך על ידי המדינה שהוציא הוצאה אשר מהווה אחד מהמעשים המנויים בתיקון, הכוללים, בין היתר את "ציון יום העצמאות או יום הקמת המדינה כיום

אבל". הטענה שהציגו תומכי החוק הייתה כי המדינה אינה מחויבת לממן מעשים המהווים פגיעה בה. עם זאת, החוק מאפשר לא רק לשלול את תקצוב ההוצאה הספציפית אלא אף "לקנוס" את המפר בשלילת תקציב של עד פי שלושה מגובה "ההוצאה האסורה" הכרוכה במעשים המנויים בחוק.

"חוק הנכבה" מעורר שאלות קשות הנוגעות לפגיעה בחופש הביטוי, לפגיעה בשוויון, וליכולת לשלול תקצוב בצורה שרירותית, ומבקרו הצביעו, בצדק, על ה"אפקט המצנן" הגלום בו גם אם שלילת התקצוב לא תיושם בפועל.³⁵ אולם מעבר לפגיעות אלו, ובהקשר של נושא מאמר זה, "חוק הנכבה" הוא פוגעני גם בשל עצם ההוצאה של אירוע היסטורי מכוון, המהווה מרכיב מרכזי בזהות הקבוצתית של הפלסטינים בישראל, מחוץ לשיח הציבורי הלגיטימי, בטענה כי ציון מרכיב זה מהווה "פגיעה במדינה". דברי ההסבר אינם מפרטים אילו פגיעות קונקרטיות, מעבר לפגיעה הסמלית או ה"עלבון" לחברי קבוצת הרוב, עשויות להיגרם למדינה על ידי ציון הנכבה על ידי גוף זה או אחר.

מרכזיות הנכבה בתודעה החברתית וההיסטורית של החברה הערבית בישראל הוכרה על ידי ועדת אור, ועדת החקירה הממלכתית לבירור הסיבות לאירועי אוקטובר 2000. הוועדה ציינה כי היווצרותו של המיעוט הערבי בישראל הייתה כרוכה במהפך מחברת רוב לחברת מיעוט, וכי במהפך זה נחרבה הקהילה הפלסטינית שחיה בישראל עד לקום המדינה. הוועדה הוסיפה והכירה בכך ש"הקמת מדינת ישראל, שהעם היהודי חגג אותה כהתגשמות חלום הדורות, כרוכה בזיכרונם ההיסטורי בטרואמה הקולקטיבית הקשה ביותר בתולדותיהם – ה'נכבה'" (ועדת אור, 2003, שער ראשון, פרק א, סעיף 7), ובכך ש"תכניה וסמליה של המדינה, המעוגנים גם בחוק והמעלים על נס את הניצחונות בסכסוך זה, מציינים בעיני בני המיעוט הערבי את תבוסתם, וספק אם יש להם דרך להזדהות עמם, הזדהות של אמת" (שם, שם). "חוק הנכבה" מוקיע את ציון הנכבה כמעשה שאינו לגיטימי. הוקעה זו מהווה דה-לגיטימיזציה של מרכיב זהות זה, ושליה מוחלטת של הנרטיב הפלסטיני לאירועי 1948.

הכרה בסבל ובפגיעות שנגרמו לקבוצות שונות בתהליך הקמת מדינה מהווה את שיאם של תהליכים פוליטיים וחברתיים מורכבים, והיא מתאפשרת, בדרך כלל, לאחר חלוף זמן משמעותי מקורות האירועים.³⁶ הכרה בעצם קיומם של נרטיבים היסטוריים שונים, גם אם נוגדים, ודיאלוג לגבי נרטיבים אלו יוצרים מרחב דיוני משותף ואינטראקציה בין-אישית אשר עשויה להוות בסיס לגיבושה של סולידריות חברתית, גם באין הסכמה לגביהם (Osiel, 1997: 42). השאלה אילו תנאים פוליטיים יידרשו לקיום דיאלוג כזה בישראל, כל עוד הסכסוך הישראלי-פלסטיני ממשיך להתקיים, היא שאלה מורכבת שהדיון בה חורג מתחומי מאמר זה. עם זאת, בצל חקיקת "חוק הנכבה", ספק אם שאלה זו היא רלוונטית.

החוק שהתקבל הוא גרסה מרוככת של ההצעות המקוריות, שהציעו להשית עונש מאסר על מי שמציין את יום העצמאות כיום אבל. ההצעה להשית מאסר אכן לא התקבלה, אך היא מעידה על התפיסה שיוזמי החוק מבקשים להשריש בנוגע לציון הנכבה: תפיסה הרואה בהכרה בנכבה סכנה למדינת ישראל, המקעקעת את הלגיטימיות של הצגת הנרטיב הערבי, הרואה בהצגת נרטיב זה חוסר נאמנות למדינה.³⁷

1. חובת השירות הצבאי ושיח הנאמנות

אחת הסוגיות העולות במסגרת שיח הנאמנות בישראל, ואולי המאתגרת מביניהן, היא סוגיית השירות הצבאי או השירות האזרחי של אזרחיה הפלסטינים של ישראל. כפי שנטען לעיל, יש הטוענים כי חובת השירות הצבאי היא חובת העשה היחידה שמדינה רשאית להטיל על אזרחיה בלבד. גם אם ניתן לערער על טענה זו, ברי שהעובדה כי שירות צבאי, בוודאי במצב של סכסוך מזוין, עשוי לדרוש מהמשרת הקרבות משמעותיות, נסכה משמעות בשירות הצבאי גם כביטוי וכהוכחה לקשר הנפשי-רגשי למדינה. בהתאם לכך, הנכונות לשירות צבאי הפכה במידה רבה למבחן הנאמנות והחברות (membership) האולטימטיבי. הקשר בין שירות צבאי לאזרחות (במובן הרחב) נידון לעומק בכתובה האקדמית בישראל (ראו למשל: ג'בארין, 2000; פלד ושפיר, 2005), אך הוא אינו ייחודי לישראל. כך, למשל, מתאזרחים בארה"ב מתחייבים להצהיר, במועד ההתאזרחות, כי הם מתחייבים "לשאת נשק" למענה של ארצות הברית כאשר יידרשו לעשות כן על פי חוק.³⁸ גם בכריטיניה, בדיון על חוקי ההתאזרחות הבריטיים, העלה חבר הפרלמנט השמרני הבריטי פאוול את הטענה ש: "Nationality, in the last resort, is tested by fighting".³⁹ האופנים הרבים שבהם השירות הצבאי משמש כמנגנון הכלה והדרה בחברה הישראלית הם רבים ומורכבים מכדי לדון בהם במסגרת מאמר זה. תת פרק זה יתמקד, לפיכך, בהיבט אחד של שירות זה, והוא הדרישה לשירות צבאי או שירות אזרחי חלופי של אזרחיה הערבים של ישראל, כביטוי או כהוכחה לנאמנותם ולמחויבותם למדינה, ולחלופין, ככלי לחיזוק הסולידריות החברתית אשר עשויה לתרום לנאמנות זו. חשוב לציין כי הנאמנות למדינה אינה הטעם היחיד שהועלה בדיון הציבורי להצדקת החלת חובת השירות על אזרחי ישראל הערבים. מושג המפתח בדיונים על חובת השירות הצבאי, בעיקר בהקשר של החלתה על הציבור החרדי, היה, בשנים האחרונות, ה"נשיאה בנטל" הכרוך בשירות הצבאי והדרישה ל"שוויון בחובות". עם זאת, בהקשר של החלת חובת או חלופת שירות צבאי על הציבור הערבי, סוגיית הנאמנות למדינה תופסת גם היא מקום מרכזי (ראו קרמניצר וקונפינו, 2009). למשל, בהצעת חוק האזרחות (תיקון – הצהרת אמונים), התשס"ח-2007, שהציעו חברי כנסת ממפלגת ישראל ביתנו, נקבע, בין היתר, כי "שר הפנים יהיה רשאי לבטל את אזרחותו הישראלית של אדם שלא קיים את חובתו לשרת

שירות צבאי או שירות חלופי". בדברי ההסבר טענו המציעים כי "בשנים האחרונות התגלה כי האזרחים במדינת ישראל החייבים לנאמנות אינם נאמנים למדינה, לסמליה ולערכיה, והם משתמטים משירות צבאי או שירות לאומי".

המציאות הנוהגת בישראל היא כי הציבור הערבי במדינה פטור משירות ביטחון. הגם שאין ספק בדבר היות הפטור קולקטיבי, הוא אינו מוסדר בחקיקה המכירה בו בתור כזה. חוק שירות ביטחון מסמיך את הפוקד לקרוא בצו למיועד לשירות ביטחון.⁴⁰ החוק אינו מונה את הלאום כקריטריון רלוונטי לפטור משירות צבאי. הפרקטיקה הנוהגת היא כי בני ובנות המיעוט הערבי אינם מגויסים, על בסיס פטורים אישיים, וזאת בהתאם להחלטת ממשלה בנושא (הופנונג, 2001: 237), בחריג של בני העדה הדרוזית והעדה הצ'רקסית. אי-הסדרת הפטור בחקיקה אינה מקרית, והיא מאפשרת את שימור העמימות בקשר להצדקתו.⁴¹ בשיח הפוליטי ובכתיבה האקדמית הועלו, במהלך השנים, שתי הצדקות אפשריות לפטור, שהן בעלות משמעות משפטית ולגיטימיות שונה מאוד. הצדקה אחת מבוססת על הכרה בקונפליקט שבו נתונים אזרחיה הפלסטינים של ישראל, המתואר לעתים כ"קונפליקט בין עמם למדינת אזרחותם" (סבן, 2002: 276).⁴² הצדקה זו מגלמת הכרה של המדינה בזהות הקולקטיבית הייחודית של הפלסטינים בישראל, ובאופן ספציפי, בקושי ליישב זהות זו עם הגדרתה של מדינת ישראל כמדינה יהודית, בפרט לאור הסכסוך הישראלי-פלסטיני. הצדקה זו משקפת את התפיסה שעל פיה הלאום מהווה קבוצת הזדהות – ונאמנות – משמעותית עבור הפרט, הן היהודי והן הפלסטיני. על פי גישה זו, ככל שהמדינה מזוהה עם הלאום היהודי, כך קשה להצדיק את הציפייה לנאמנות אזרחיה הערבים של המדינה. קבלה של עמדה זו עשויה להשליך, לכן, לא רק על סוגיית חובת השירות אלא גם על הסוגיות הנוספות שנידונות במאמר זה.

ההצדקה האפשרית השנייה היא ההצדקה הביטחונית. הצדקה זו אינה מבוססת על הכרה בזהותו הייחודית של הציבור הפלסטיני אלא על תפיסתו כסיכון ביטחוני, מה שאינו מאפשר את גיוסו. הצדקה כזו, המטילה חשד בציבור שלם של אזרחים, אינה מבטאת הכרה בזכויות קולקטיביות של המיעוט אלא את הפלייתו. הגם שהצדקה זו עלתה במפורש בדיונים בכנסת כשנידונה סוגיית גיוס המיעוט הערבי (ראו דיון אצל הופנונג, 2001: 238), היא אינה עומדת בסטנדרטים החוקתיים בישראל ואינה עולה בקנה אחד עם עקרון השוויון, וספק אם המדינה תידרש לה במפורש, למשל, באם תידרש להגן על חוק הפוטר את האוכלוסייה הערבית משירות ביטחון בבית המשפט הגבוה לצדק. בעניין סעדיה נ' שר הביטחון,⁴³ טענה המדינה כי בעקבות האינתיפאדה השנייה והיחסים הטעונים בין ישראל לרשות הפלסטינית "טרם בשלה העת" להטיל על המיעוט הערבי-ישראלי חובת שירות צבאי או אזרחי. העתירה נמחקה בהסכמה, ולפיכך בית המשפט לא נדרש לדון בהצדקה לפטור ולהכריע בסוגיית חוקיותו. סוגיית הצדקת הפטור הניתן למיעוט הערבי עלתה שוב בעניין מאיר נ' ממשלת ישראל,⁴⁴ שבו טען

העותר כי הליכי החקיקה הנוגעים להטלת שירות צבאי או אזרחי על בני ישיבות אינם עולים בקנה אחד עם עקרון השוויון וביקש, בין היתר, כי בית המשפט יורה לממשלה לפעול כדי לחוקק חוק אשר יחיל הצעת חוק שירות אזרחי גם על הציבור הערבי. גם במקרה זה, בית המשפט נמנע מלדון מהותית בהצדקת הפטור הניתן למיעוט הערבי והסתפק בקביעה כי הסעד המבוקש אינו מסוג הסעדים שנוהג בית המשפט להעניק.⁴⁵ העובדה שהן המדינה והן הציבור הפלסטיני, ברובו, אינם מעוניינים בגיוס, מאפשרת את שימור עמימות ההצדקה לפטור מגיוס אך גם מונעת דיון עקרוני בטעמים שעליהם עומד הבסיס לפטור זה.

הדרישה להטלת חובת שירות לאומי על הציבור הפלסטיני בישראל משמשת כ"חלופת גיוס" בשיח הנאמנות, במובן זה שהדרישה ל"הוכחת נאמנות" באמצעות שירות צבאי מומרת לדרישה ל"הוכחת נאמנות" במסגרת שירות לאומי. הצעות להתנות אזרחות בשירות צבאי או לאומי הן הביטוי הקיצוני של תפיסה זו, אולם גם הצעות החוק השונות הנוגעות למתן העדפות והטבות ליוצאי שירות צבאי או לאומי מיועדות, לפחות בחלקן, להבחין בין מי ש"תורם למדינה" למי "שאינו תורם לה". כך, למשל, הצהיר יאיר לפיד בהיותו שר האוצר, בהתייחס לקריטריון השירות הצבאי או הלאומי כתנאי להטבות ברכישת דירה, כי "מי שנותן יותר, מי שתורם יותר – יקבל יותר" (דה-מרקר, 2014). הגם שלפיד לא ביסס את דבריו על מושג הנאמנות, הוא ציין כי מי שמבצע שירות – צבאי, אזרחי או לאומי "הוא אזרח טוב יותר וראוי יותר".

העלאת האפשרות לשירות לאומי כחלופה לדרישת השירות הצבאי מאפשרת, על פניו, להציע פתרון לקבוצות, כגון נשים דתיות, אשר משיקולי דת ותרבות מבקשות להימנע משירות צבאי. אולם חלופה זו מאפשרת גם את המשך ההימנעות מדיון בסיבות שבשלן ניתן לפלסטינים אזרחי ישראל פטור מגיוס מלכתחילה, ובהתאם לכך, גם בשאלה האם ציפייה ל"נאמנות למדינה", ששירות צבאי או לאומי הם ביטוייה, היא לגיטימית במציאות הישראלית העכשווית.

העמימות בנוגע להצדקה לפטור מגיוס הנה בעלת השלכות גם על התניית הטבות בשירות צבאי. הנושא של מתן הטבות ליוצאי שירות צבאי או לאומי הוא נושא מורכב, ובית המשפט העליון פסק בעבר כי:

הבחנה המבוססת על קריטריון של שירות צבאי או לאומי אינה בהכרח הבחנה מותרת או הפליה פסולה. הכול תלוי בהקשר. קבוצת המשרתים בצבא או בשירות לאומי שונה, במאפיינים חשובים, מאלה שלא שירתו. כך למשל, המשרתים בצבא או בשירות לאומי מקדישים מזמנם וממרחם לטובת הכלל. הם אינם יכולים לעבוד ולהשתכר למחייתם בתקופת שירותם. ככל שהבחנה מתבססת על מאפיינים אלה, וככל שהיא רלוונטית לתכלית ההסדר בו מדובר, אין לראות בה הפליה פסולה.⁴⁶

פסק הדין, המהווה הלכה נוהגת, מותיר שאלות רבות פתוחות לעניין הרלוונטיות של קריטריון השירות הצבאי. כך, למשל, פסק הדין אינו מבאר אם ההיבט היחיד אשר עשוי להצדיק הבחנה בין מי ששירת שירות צבאי או לאומי ומי שלא שירת שירות כזה הוא הפסד ההשתכרות שנגרם למשרת, אשר עשוי להצדיק מתן הטבות כלכליות, או שעצם התרומה לכלל עשויה להצדיק יחס שונה למשרתים. באם התשובה לשאלה השנייה היא חיובית, נדרש דיון מעמיק בהצדקות לפטור כדי לבחון למשל, אם אותן סיבות שהצדיקו את הפטור מלכתחילה אינן דורשות גם ביטול ההבחנה בין מי שמשרת למי שפטור משירות.

השאלה האם חובת שירות לאומי או צבאי היא אמצעי הולם לחיזוק הסולידריות החברתית הנה שאלה מורכבת יותר. על פניו, שירות אזרחי עשוי אכן להוות מרחב ליצירת מפגש בין הקבוצות השונות הקיימות בחברה, לגיבוש יחסים מורכבים ועמוקים בין חבריה, לחיזוק התלות והמחויבות ההדדית ובהתאם, גם את הסולידריות החברתית. יש להבחין, עם זאת, בין הטלת חובת שירות לאומי כדרישה להוכחת נאמנות, בחברה שבה לא קיימת סולידריות, לבין עיצוב חובת השירות באופן אשר אכן יתרום ליצירת סולידריות כזו. נדמה שבשיח הציבורי הנוכחי בישראל, הגישה הראשונה היא הדומיננטית.

סיכום: שיח הנאמנות ואזרחי ישראל הפלסטינים

למרות התחזקותו של "שיח הנאמנות" בישראל בשנים האחרונות, הדיון החברתי והפוליטי אינו מתעמק בסוגיית טיבה ומהותה של נאמנות זו. במאמר זה טענתי כי יש לבחון את משמעות הטענה שלפיה אזרחים חייבים בנאמנות למדינה, וכי ניסיון לפרוט את מושג הנאמנות לחובות עשה ואל תעשה מעלה שהחובות המעשיות הכרוכות במושג מועטות, וכן שבפועל, כמעט את כל החובות האלו ניתן להטיל גם על מי שאינו אזרח. לכן, מושג הנאמנות מתאר בעיקר את היחס הנפשירגשי שמצופה מאזרח לחוש כלפי מדינתו. ציפייה זו עומדת גם בבסיס החוקים שנידונו, שרובם (בחריג השירות הצבאי) אכן מתייחסים למחויבות, לסמלים ולטקסים.

"חוקי הנאמנות" – הכוללים, בין היתר, את "חוק הנכבה"; את הצעות החוק הנוגעות להטלת חובת שירות צבאי על אזרחיה הערבים של ישראל; ואת הצעות החוק הדורשות מאזרחים אלו להצהיר, בנסיבות שונות, על נאמנות למדינת ישראל "כמדינה יהודית" – מבקשים, לטענת יוזמיהם, לחזק את נאמנות האזרחים למדינה. כפי שהראיתי, חוקים אלו אינם מקדמים הגנה על אינטרסים קונקרטיים של המדינה, והם פוגעים בפועל בסיכוי לגבש סולידריות כלל-חברתית ישראלית הכוללת את אזרחיה הערבים של המדינה.

החשיבות המרכזית של השיח המשפטי בסוגיית הנאמנות היא בכך שהוא מקנה לגיטימיות ומבסס את הנחת המוצא של השיח הציבורי, הגורסת כי אזרחים אמורים לחוש

הזדהות עם המדינה מעצם אזרחותם, וכי בישראל הזדהות עם המדינה משמעה הזדהות עם הלאום היהודי. בחינה של הצעות החוק העוסקות בנאמנות מגלה כי בפועל, רוב הצעות החוק שהועלו לא זכו למעמד של חוק, אם בשל חוסר תמיכה פוליטית מספקת ואם בשל התנגדות של יועצים משפטיים במדינה וחשש מפגיעה בזכויות חוקתיות. אותן הצעות אשר כן עברו נחקקו במתכונת "מרוככת". יוזמי "חוק הנכבה", למשל, שיידון להלן, ביקשו בתחילה להשית עונש של שלוש שנות מאסר על מי שיציין את "יום העצמאות או התייחסות לעצם הקמת מדינת ישראל כיום אבל".⁴⁷ בחוק שהתקבל, לעומת זאת, עונש המאסר הוחלף בסנקציה של שלילת תקציב. גם הצעות החוק העוסקות בהצהרות נאמנות "התרככו" עם הזמן: הצעות החוק הראשונות שביקשו להטיל חובת הצהרת נאמנות למדינת ישראל כמדינה "יהודית ודמוקרטית" התייחסו למתאזרחים מכוח חוק האזרחות בלבד, אך, בתגובה לטענות על פגיעה בשוויון, גרסאות מאוחרות יותר תוקנו כך שחובת הצהרת נאמנות תוחל הן על מתאזרחים מכוח חוק האזרחות והן על מתאזרחים מכוח חוק השבות.⁴⁸

על פניו ניתן לטעון, לכן, כי למשפט דווקא תפקיד ממתן בשיח הנאמנות. עקרונות משפטיים כגון עקרון השוויון, וחשש מביקורת חוקתית של בית המשפט אכן מנעו קבלה של חלק ניכר מהצעות החוק והביאו לשינויים בתוכנן של אחרות. עם זאת, הביקורת המשפטית התמקדה בהשפעה האפשרית של הצעות החוק על זכויות אינדיבידואליות שהוכרו במשפט הישראלי, ללא ערעור על קיומה של חובת נאמנות למדינה, דיון במהותו של מושג הנאמנות או בחינה של רלוונטיות מושג הנאמנות עבור אזרחיה הערבים של מדינת ישראל. השיח המשפטי קיבל, באופן משתמע, את הנחות היסוד של שיח הנאמנות, הגורסות כי לאזרחים יש חובת נאמנות למדינה וכי בישראל נאמנות למדינה מתבטאת, בין היתר, בהזדהות עם הלאום היהודי. קבלת הנחות אלו מקנה להן לגיטימציה.

הדיון הציבורי בחובת הנאמנות למדינה אינו מבחין בין העובדה הפוזיטיבית של קיומו, או אי-קיומו, של קשר נפש-רגשי של קבוצת אזרחים למדינה לבין השאלה האם, לאור הנסיבות והתנאים ההיסטוריים והחברתיים, הציפייה החברתית לקיומו של קשר כזה היא ציפייה לגיטימית. הדיון המשפטי אינו עוסק בשאלה החשובה, האם למדינה יש אינטרס לגיטימי בקיומו את המשפט לקידום אינטרס זה.

הטענה המרכזית המוצגת במאמר זה היא שציפייה לגיטימית לנאמנות במובן הנפשי-רגשי חייבת להיות מבוססת על סולידריות חברתית. מקום בו חלק מהאזרחים מודרים מסולידריות זו, הבסיס הלגיטימי לציפיית הנאמנות במובן הרגשי-נפשי נשמט. המדינה רשאית, כמובן, להגן על ביטחונה ועל האינטרסים החיוניים שלה באמצעות הטלת סנקציות על הפוגע באלו, בין שהפוגעים הם אזרחיה ובין שהפוגעים אינם אזרחים. המדינה רשאית גם להטיל חובות על אזרחיה, ובמקרים מסוימים גם על מי שאינם אזרחיה, כדי להבטיח אינטרסים אלו. עם זאת, הדיון הציבורי בסוגיית הנאמנות בישראל מתמקד

פחות בהבטחת אינטרסים חיוניים של המדינה ויותר בקשר הנפש-רגשי של אזרחיה אליה. התוצאות העיקריות של דיון זה הן סימונם של אזרחיה הפלסטינים של ישראל כזרים לחברה הישראלית, הדרתם ממנה, והפחתת הסיכוי ליצירת סולידריות חברתית המקיפה את כל אזרחיה של מדינת ישראל, אשר בתורה עשויה לחזק את הנאמנות לה.

הערות

1. המאמר מתבסס על מחקר אשר נעשה במסגרת קבוצת המחקר "אזרחות על תנאי?" במכון ון ליר בשנים 2012-2013. המחקרת מבקשת להודות לד"ר שרה אוסצקי-לזר וד"ר יוסף ג'בארין, ראשי הקבוצה, לחברי הקבוצה ולרותי הוסטובסקי על דיונים והערות אשר תרמו רבות לפיתוח הטענות המובאות במאמר.
2. אלפרד בול מבחין בין Loyalty לבין Allegiance. חובת ה-Allegiance היא מושג פאודלי המתאר את חובות הווסל לאדונו בתמורה להגנת האדון. מושג זה הושאל, במשפט הבריטי, לתיאור חובות האזרח למדינה, והוא מקובל גם במדינות אנגלו-סקסיות אחרות (Boll, 2007: 139).
3. ראו למשל את עמדתה של יפה זילברשץ (2005), המגדירה את חובת ההגנה של המדינה כחובה ליצור שלטון אפקטיבי בעל יכולת להגן על אוכלוסיית המדינה (ועל שטחה) מפני פגיעות מבפנים ומבחוץ, ורואה בפעולות של האזרח אשר עשויות לפגוע ביכולת המדינה לממש חובה זו – הפרה של חובת הנאמנות למדינה. הואיל וחובות אלו, לשיטתה, כרוכות זו בזו, הפרת חובת הנאמנות למדינה היא בעלת "השלכה ישירה על אזרחותו של הפרט" (זילברשץ, 2005: 492).
4. חוק יסודות התקציב (תיקון מס' 40), התשע"א-2011. סעיף 33 (4).
5. קיימות מדינות שבהן השתיים מתקיימות בד בבד: בבריטניה, למשל, מתאזרחים מתבקשים להישבע שבועת נאמנות למלכה וליורשיה, ולהתחייב להיות נאמנים לממלכה המאוחדת. ראו: https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/268021/oathofallegiance.pdf
6. The Expatriation Act of 1868, 25 Revised Statutes of the United States § 1481.
7. עם זאת, חוק האזרחות מאפשר לבית המשפט לשלול, לבקשת שר הפנים ובאישור היועמ"ש, אזרחותו של אדם שהורשע בבגידה. כלומר, למרות שהסנקציה הפלילית אינה מוגבלת לאזרחי המדינה, עבור אזרח שמורשע באחת העבירות הללו עשויות להיות השלכות נוספות מעבר לסנקציה זו.
8. Inter-American Court of Human Rights, Case of Castillo Petruzzi et al. v. Peru, Judgement, of May 30, 1999, פסקות 102-96. Available at: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_52_ing.pdf
9. הזיקה הטריטוריאלית מאפשרת למדינה להחיל את דינה על מי שנמצא בתחומה, והזיקה הפרוטקטטבית מאפשרת לה, בתנאים מסוימים, להחיל את דינה גם על מי שנמצא מחוץ לתחומה כשמדובר במעשים העלולים לפגוע באינטרסים חיוניים של המדינה (Boll, 2007: 157).
10. בול טוען כי "Obligation or a duty of loyalty as a consequence of nationality must thus relate to military service in terms of a system of conscriptions, and in relations to conflicts fought outside national territory, which aliens, even permanent residents, can clearly not be obliged to undertake". בול טוען כי תחת המשפט הבינלאומי ניתן להטיל על תושבים שאינם אזרחים חובת שירות לאומי ואף שירות בכוחות המשטרה או בכוחות ביטחון אחרים במטרה לשמור על הסדר הפנימי במדינה (Boll, 2007). בפועל, קיימות מדינות, ביניהן סינגפור וישראל, המחילות חובת שירות צבאי גם על תושבי קבע, ללא סייג מיוחד הנוגע לנטילת חלק בסכסוך מזוין בינלאומי. סוגיה מעניינת נוספת החורגת מגדרי מאמר זה היא סוגיית השירות הצבאי של בעלי אזרחות כפולה.
11. כך, למשל, כרתה ארצות הברית, החל מאמצע המאה ה-19, אמנות עם סדרה של מדינות, אשר כללו התחייבות הדדית להכיר בהתאזרחות אזרחי המדינה האחת במדינה האחרת, כולל פטור מחובת

- שירות צבאי במדינת האזרחות המקורית, לעתים רק לאחר כמה שנות תושבות במדינת האזרחות החדשה (Jones, 1946: 1083-1085). באותם מצבים שבהם מדינות לא הגיעו להסכמה ובעתות סכסוך, מדינות רבות הגבילו בחוק את האפשרות לוותר על אזרחות כאשר משמעות הוויתור הייתה מתן פטור משירות צבאי, או קבעו כי גם התאזרחות במדינה אחרת אינה משחררת אזרח מחובת השירות הצבאי (Jones, 1946: 1085).
12. זילברשץ (2015) טוענת כי חובת הנאמנות כוללת גם את החובה "לעשות פעולות לשם עיצוב זהות המדינה וערכיה". ההצדקה שהיא מביאה לטענה זו היא כי "למדינה המסוימת יש ערך תרבותי המהווה בסיס בזהותו של אדם". הצדקה זו אינה מבחינה בין תיאור פוזיטיבי לטענה נורמטיבית, ואינה מסבירה האם ומדוע המדינה רשאית לעודד – או לכפות – הזדהות כזו במקום שבו היא אינה קיימת. בניגוד, למשל, לקימליקה וצ'ארלס טיילור, שהתמקדו בכתיבתם במיעוטים לאומיים ותרבותיים (Kymlicka, 1996; Taylor, 1994), וכן למייקל וולצר (Walzer, 1984) אשר על כתיבתו, במידה רבה, זילברשץ נסמכת. זילברשץ מתעלמת מקיומם של מיעוטים לאומיים ותרבותיים במדינה. בנוסף, הדוגמה המובאת במאמרה לפעולה "לשם עיצוב זהות המדינה וערכיה" היא שבועת נאמנות למדינה, אשר הבעייתיות בה תידון בהמשך (זילברשץ, 2005: 515).
13. הדיון בביקורת הקוסמופוליטית על עצם הטענה כי אדם חב חובות מוגברות לקבוצה מסוימת, כגון למשל, הלאום שאליו הוא משתייך או אפילו קבוצת האזרחים המרכיבה את מדינתו, חורג מתחומי מאמר זה. ראו למשל: Waldron, 1992.
14. אורגר עושה שימוש בביטוי "חובת נאמנות" חרף היותו מודע לקושי בגזירת חובות נאמנות ממושג הנאמנות למדינה, ולעובדה שבשל אופיו הנפשי-רגשי של מושג הנאמנות, קיים קושי להגדיר "חובת נאמנות" משפטית הניתנת לאכיפה.
15. הלחצים הכלכליים המובילים רבים להגר, טוענים המבקרים, מערערים את טענת הרצון החופשי בנוגע לויתור על זהותם התרבותית במעשה ההגירה. ואכן, גם המצדדים בהבחנה מתקשים להסביר מדוע היא חלה על ילדי מהגרים.
16. רה"מ נתניהו: "מי שמפגין נגד ישראל – שיעבור לפלסטין", גלובס, 10.11.2014, <http://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1000985277>.
17. בשנים האחרונות עלתה הטענה כי אם וכאשר תקום מדינה פלסטינית, תעמוד בפני אזרחי ישראל הערבים האפשרות לבחור באזרחות מדינה זו, ואם יבחרו באזרחות ישראלית הרי נשמטת הקרקע מתחת לטענה כי לא בחרו להיות אזרחי ישראל. טענה זו בעייתית מכמה היבטים: ראשית, הדיון התאורטי במה עשוי לקרות אם תקום מדינה פלסטינית משמש להצגת האזרחים הערבים של ישראל כאזרחים "זמניים" או אזרחים "על תנאי". נוסף על כך, הבחירה בין כמה אפשרויות משקפת, לעתים, את הבחירה באפשרות הגרועה פחות, וקשה לדבר על בחירה חופשית בסיטואציה כזו. לדיון כללי ראו: סבן, 2011.
18. בכפוף לתנאי הקבוע בסעיף, על פיו "עקב ביטול האזרחות הישראלית לא ייוותר אותו אדם חסר כל אזרחות, ואם ייוותר חסר כל אזרחות כאמור – יינתן לו רישיון לישיבה בישראל, כפי שיוורה בית המשפט; לעניין פסקה זו, חזקה על מי שיושב דרך קבע מחוץ לישראל כי לא ייוותר חסר כל אזרחות".
19. הכוללות את איראן, אפגניסטן, לבנון, לוב, סודן, סוריה, עיראק, פקיסטן, תימן ושטח רצועת עזה.
20. הכוללות את העבירות המנויות בסעיפים 97 עד 101, 112 או 113(ב) לחוק העונשין, התשל"ז-1977.
21. ראו, למשל, "הצעת חוק: שלילת אזרחות למורשעים בטרור". מעריב, 13.11.2014, <http://www.maariv.co.il/news/new.aspx?pn6Vq=E&0r9VQ=GIKGM>; וכן: "נתניהו על העימותים בצפון: אנחה לבדוק שלילת אזרחות לקוראים להשמדת ישראל". הארץ, 8.11.2014, <http://www.haaretz.co.il/news/law/1.2480270>.
22. החריגה הנה, כמובן, הזכות להיכנס למדינה ולשהות בה. זכות זו היא אכן אחת הזכויות המשמעותיות ביותר הכרוכה באזרחות.
23. טענה זו רלוונטית, כמובן, גם לאוכלוסיות נוספות אשר סובלות מאפליה.

24. שני המושגים מתייחסים לקבוצת ההשתייכות וההזדהות של הפרט. מושג האזרחות במובן הרחב משמש ברוב המקרים לדיון במעמדו של הפרט בתוך קהילה פוליטית נתונה, בעוד שמושג הלאומיות או הלאום משמש, ביחס לפרט, לדיון בסוגיית עצם חברותו של הפרט בקהילה. בפועל, סוגיות אלו כרוכות זו בזו פעמים רבות.
25. Nottebohm Case (second phase), Judgment of April 6 1955, I/C/J/ Reports (1955) 4, 23.
26. בע"א 630/70, טמריין נ' מדינת ישראל, פ"ד כו(1) 197 (1972).
27. לעמדת אגרנט, המחקרים שעליהם התבסס המערער, אשר על פיהם חלקים משמעותיים באוכלוסייה הישראלית מחשיבים את הפן ה"ישראלי" בזהותם כשמשמעותי יותר מהפן ה"יהודי", אינם מעידים על אי השתייכותם ללאום היהודי, שכן הם עדיין מביעים סולידריות עם יהודי התפוצות (עניין טמריין: 210-211).
28. השופט פוגלמן אמנם הכיר בכך שהכרה בלאום ישראלי היא בעלת השלכות על כל הקבוצות החיות בישראל ועל היחסים ביניהן, אך הוא הסתפק באזכור טענתם של יעקובסון ורובינשטיין כי רבים בציבור הערבי עשויים להימנע מלהגדיר את עצמם כמשתייכים לעם ישראלי (עניין אורנן, פסקה 19).
29. שם: פסקה 25.
30. עניין אורנן, פסק דינו של השופט מלצר, פסקה 5.
31. הן חוק יסוד: חופש העיסוק והן חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו קובעים בסעיפי המטרה כי מטרת החוק היא לעגן את "ערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית". בנוסף, סעיף 7א לחוק יסוד: הכנסת קובע כי רשימת מועמדים לא תשתתף בבחירות לכנסת ואדם לא יהיה מועמד לכנסת אם יש במטרת הרשימה או במעשי האדם "שלילת קיומה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית".
32. הצעת חוק יסוד: הכנסת (תיקון – הצהרת אמונים), פ/1523/19, 15.7.2013.
33. הצעת חוק יסוד: הכנסת (תיקון – הצהרת אמונים של חבר כנסת), פ/7/18, 1.4.2009.
34. <http://www.pmo.gov.il/MediaCenter/SecretaryAnnouncements/Pages/govmes101010.aspx#five> הודעת ממלא מקום מזכיר ראש הממשלה מיום 10.10.2010. הצהרת נאמנות נדרשת כיום רק ממי שמתאזרח תחת חוק האזרחות, אך לא ממי שמתאזרח תחת חוק השבות.
35. טענת ה"אפקט המצנן" הייתה כי רשויות או גופים עלולים לאסור על ביטויים מסוימים או להימנע מאישור אירועים או פעולות בשל חששם כי אלו עלולים לגרום לפגיעה בתקציבם, גם אם פעולות אלו לא היו בהכרח נתפסות על ידי בית המשפט כנוגדות את החוק. טענה זו הועלתה בעתירת ארגון עדאלה והאגודה לזכויות האזרח נגד החוק, אשר הוגשה ב-4 בנובמבר 2011. העתירה נדחתה על ידי בג"ץ ב-5 בינואר 2012, בטענה כי בשל העובדה שהחוק עדיין לא יושם ובשל העובדה שאין לדעת כיצד ייושם בפועל, העתירה טרם הבשילה (בג"ץ 3429/11, בוגרי התיכון הערבי אורתודוכסי בחיפה ואח' נ' שר האוצר).
36. כך, למשל, בית הנבחרים של ארצות הברית קיבל ב-2008 החלטה המתנצלת על העבדות ועל העוולות שזו גרמה (U.S. House of Representatives, 2008), וראש ממשלת אוסטרליה התנצל באותה השנה בפני האוכלוסייה הילידית על העוולות שנגרמו לה (Parliament of Australia, 2008).
37. ראו דיון מפורט ב"חוק הנכבה" במאמרה של יפעת גוטמן בקובץ "אזרחות על תנאי", בהוצאת מכון ון ליר (טרם פורסם).
38. Sec. 337. [8 U.S.Code § 1448] Oath of renunciation and allegiance
39. ראו ציטוט ודיון אצל בול (Boll, 2007: 160). בול ציין כי בפועל, פטריוטיות ונאמנות הן בסיס חדש יחסית לחובת השירות הצבאי.
40. חוק שירות ביטחון [נוסח משולב], תשמ"ו-1986, סעיף 3.
41. לאור פסקי הדין של בית המשפט העליון בעניין גיוס בני הישיבות, ובעיקר קביעתו, בעניין רובינשטיין נ' שר האוצר, כי יש להסדיר את הפטור בחקיקה ראשית, נראה כי גם הפטור הקולקטיבי הניתן למיעוט הערבי אינו תקף מבחינה משפטית (סבן, 2002: 277).
42. סבן רואה בפטור משירות צבאי זכות קיבוצית של המיעוט הערבי-פלסטיני, הן בשל העובדה שהוא מוענק על בסיס השתייכות קבוצתית והן בשל תוצאתו והשלכותיו הלכה למעשה והשפעתו על

- הזהות הקבוצתית של המיעוט. עם זאת, סבן ציין גם כי התחשבות בזהותו הייחודית של המיעוט לא הייתה המוטיבציה היחידה למתן הפטור (סבן, 2002: 276).
43. בג"ץ 2193/01, ד"ר שמואל סעדיה נ' כב' שר הביטחון וראש הממשלה ואח'.
44. בג"ץ 5186/13, הרב עקיבא מאיר נ' ממשלת ישראל (ניתן ביום 4.12.2013).
45. נציגי המדינה חזרו על העמדה שנטענה בפרשת סעדיה אך הפנו להחלטה 638 של הממשלה ה-33 ("שילוב חרדים ובני מיעוטים בשירות צבאי ואזרחי לצורך שילובם בשוק העבודה וליצירת שוויון בנטל הביטחוני והכלכלי").
46. בג"ץ 11956/05, סוהאד בשארה נ' שר הבינוי והשיכון (ניתן ביום 13.12.2006), חוקיותו של חוק הלוואות לדירור, תשנ"ב-1992. העתירה עסקה בחוקיות הכללת השירות הצבאי בין הקריטריונים אשר, במצטבר, מזכים מחוסרי דירור בזכות לקבלת הלוואה לרכישת דירה. העותרים טענו כי קריטריון המבוסס על שירות צבאי או לאומי הוא קריטריון מפלה וכי ככל שהמדינה חפצה לתת הטבות למשרתים בצבא עליה לעשות כן במסגרת הוראותיו של החוק לקליטת חיילים משוחררים, תשנ"ד-1994. בית המשפט דחה את העתירה וקבע, כאמור, כי הבחנה המבוססת על קריטריון של שירות צבאי או לאומי איננה תמיד אסורה, כי קריטריון השירות הצבאי עשוי, במקרים מסוימים, להיות רלוונטי וכי גם כאשר קריטריון זה הוא רלוונטי יש להפעילו בסבירות ובמידתיות. ביהמ"ש גם קבע כי השירות הצבאי הוא רלוונטי לקביעת הזכאות להלוואות בשל חוסר יכולתם של המשרתים בצבא ובשירות הלאומי להשתכר למחייתם בתקופת שירותם, דבר המשפיע על מצבם הכלכלי.
47. הצעת חוק יום העצמאות (תיקון – איסור ציון יום העצמאות או הקמת מדינת ישראל כיום אבל), התשס"ט-2009.
48. ראו, למשל, "נתניהו: הצהרת נאמנות גם על מתאזרחים יהודים" אתר nrg 18.10.2010 <http://www.nrg.co.il/online/1/ART2/168/108.html>

רשימת מקורות

- אורגד, ל'. 2012. חידת הנאמנות, מי חב מה למי ומדוע? משפט ואדם – משפט ועסקים יד: 723-757.
- ג'בארין, ח'. 2000. לקראת גישות ביקורתיות של המיעוט הפלסטיני: אזרחות, לאומיות ופמיניזם במשפט הישראלי. פלילים ט: 53-93.
- ג'בארין, י'. 2010. עשור לפסק-דין קעדאן: הרהורים ביקורתיים על השוויון. מעשי משפט ג: 173-190.
- גביון, ר' ועוז-זלצברגר, פ'. 2012. ישראל כמדינה לאומית וליברלית. משפט ואדם – משפט ועסקים יד: 293-328.
- דה-מרקר. 12 במאי 2014. יאיר לפיד: "מי שתורם יותר – יקבל יותר. לא מתנצלים על זה שאנחנו ציונים". *TheMarkerOnline*. אוחר מ-1.2318562 <http://www.themarker.com/news/1.2318562>
- הופנונג, מ'. 2001. ישראל: בטחון המדינה מול שלטון החוק 1948-1991 (מהדורה שנייה). ירושלים: נבו.
- ועדת אור. 2003. ועדת החקירה הממלכתית לכידור ההתנגשויות בין כוחות הביטחון לבין אזרחים ישראלים באוקטובר 2000 – דין וחשבון. 2 כרכים. ירושלים: המדפיס הממשלתי. הדו"ח המלא זמין ב-http://elyon1.court.gov.il/heb/veadot/or/inside_index.htm
- זילברשץ, י'. 2000. האזרחות: מהי ומה תהיה? מחקרי משפט טז (1): 55-104.
- זילברשץ, י'. 2005. נאמנות למדינה. בתוך: י' דותן וא' בנדור (עורכים), ספר יצחק זמיר: על משפט, ממשל וחברה (491-533). ירושלים: האוניברסיטה העברית.
- חובל, ר'. 2 באוקטובר 2013. העליון: לא הוכח קיומו של לאום ישראלי. הארץ Online. אוחר מ-<http://www.haaretz.co.il/news/law/premium-1.2131319>
- סבן, א'. 2002. הזכויות הקבוציות של המיעוט הערבי-פלסטיני: היש, האין ותחום הטאבו. עיוני משפט כו (1): 241-319.

סבן, א'. 2011. אזרחות ומהלכים לשחיקתה: משפט, מוסר ותחשיבי תועלת בנוגע להצעת "ישראל ביתנו" לחילופי שטחים מאוכלסים ולהתניית הזכות לבחור בשבועת אמונים. הפרקליט נא (1): 105-138. פלד, י'. 1993. זרים באוטופיה: מעמד האזרחי של הפלסטינים בישראל. תיאוריה וביקורת 3: 21-37. פלד, י' ושפיר, ג'. 2005. מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת. תל אביב: אוניברסיטת תל אביב. קרמניצר, מ' וקונפינו, ר'. 2009. בלי נאמנות אין אזרחות? הערת חקיקה בעקבות הצעת חוק האזרחות (תיקון – הצהרת אמונים), תשס"ח-2007. המכון הישראלי לדמוקרטיה, מהדורה מקוונת. אוחזר מ-<http://www.idi.org.il>

- Barry, B. (2001). *Culture and equality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Blackstock, A. & O'gorman, Frank (2014). Loyalism and the British World: Overviews, Themes and Linkages. In Blackstock & O'gorman (Eds.), *Loyalism and the Formation of the British World, 1775-1914*. The Boydell Press.
- Blackstone, W. *Blackstone's Commentaries on the Laws of England*.
- Boll, A.M. (2007). *Multiple nationality and international law*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers.
- Cladis, M.S. (2005). Beyond solidarity? Durkheim and twenty-first century democracy in a global age. In J.C. Alexander & P. Smith (Eds.), *The cambridge companion to Durkheim*. Cambridge University Press, 383-409.
- Fletcher, G.P. (1993). *Loyalty: An essay on the morality of relationships*. New York: Oxford University Press.
- Gert, B. (2013). Loyalty and Morality. In *Loyalty*, Nomos LIV (Sanford Levinson, Joel Parker and Paul Woodruff [Eds.]). New York University Press.
- Holdsworth, W.S. (1919). The power of the crown to requisition British ships in a national emergency. *Law Quarterly Review* 35: 12-42.
- Jones, T.C. (1946). Some aspects of allegiance. *Virginia Law Review* 32(6): 1077-1098.
- Kleinig, J. (2014). *On Loyalty and Loyalties: the Contours of a Problematic Virtue*. Oxford University Press.
- Kohn, H. (1944). *The idea of nationalism: A study in its origins and background*. New York: The MacMillan Company.
- Kuzio, T. (2002). The myth of the civic state: A critical survey of Hans Kohn's framework for understanding nationalism. *Ethnic and Racial Studies* 25(1): 20-39.
- Kymlicka, W. (1996). *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, W. & Norman, W. (1994). Return of the citizen: A survey of recent work on citizenship theory. *Ethics* 104(2): 352-381.
- Locke, J. *Two Treatises on Government*, 1680-1690.
- Margalit, A. & Raz, J. (1990). National self-determination. *The Journal of Philosophy* 87(9): 439-461.
- Osiel, M. (1997). *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*. New Brunswick, Transaction Publishers.
- Parliament of Australia – Department of Parliamentary Services (2008). Apology to Australia's Indigenous peoples. Retrived from-
<http://www.australia.gov.au/about-australia/our-country/our-people/apology-to-australias-indigenous-peoples>
- Perry, C. & Grant, J.P. (Eds.) (1986). *Encyclopaedic dictionary of international law*. New York: Oceana Publications.

- Putnam, R.D. (2007). E Pluribus Unum: Diversity and community in the twenty-first century: The 2006 Johan Skytte Prize Lecture. *Scandinavian Political Studies* 30(2): 137-174.
- Rubio-Marin, R. (2003). Exploring the Boundaries of Language Rights: Insiders, Newcomers and Natives. *Secession and Self-Determination*. NOMOS XLV, 136-174.
- Shulman, S. (2002). Challenging the civic/ethnic and west/east dichotomies in the study of nationalism. *Comparative Political Studies* 35(5): 554-585.
- Spinner, J. (1995). *The boundaries of citizenship: Race, ethnicity and nationality in the liberal state*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Spiro, P.J. (1997). Dual Nationality and the Meaning of Citizenship. 46 *Emory L.J.*: 1411- 1420.
- Taylor, C. (1994). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- U.S. House of Representatives (2008). Apologizing for the enslavement and racial segregation of African-Americans. H. RES. 194 (EH) 110th Congress. Retrived from- <https://www.govtrack.us/congress/bills/110/hres194/text>.
- Waldron, J. (1992). Minority cultures and the cosmopolitan alternative. *University of Michigan Journal of Law Reform* 25(3): 751-793.
- Walzer, M. (1984). *Spheres of justice: A defense of pluralism and equality*. New York: Basic Books.
- Webster, N. (1787). On Test Laws, Oaths of Allegiance and Abjuration, and Partial Exclusions from Office, available online at: http://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/a6_3s9.html.
- Yack, B. (1996). The myth of the civic nation. *Critical Review: A Journal of Politics and Society* 10(2): 193-211.

מנחם קליין

בג"ץ וההיסטוריה המיתית של ירושלים

המאמר עוסק בשני פסקי דין שבהם בג"ץ עיצב זיכרון קולקטיבי מיתי בנוגע לירושלים המזרחית והר הבית. במקרים אלו בית המשפט לא רק שעתק זיכרון קולקטיבי כפי שטוען המחקר הקיים אלא מילא תפקיד מוביל בעיצוב תודעה היסטורית-מיתית והפך לסוכן זיכרון קולקטיבי. מחקרים קודמים לא עמדו על אופיים המיתי של פסקי דין אלו ולא על תפקידו זה של הבג"ץ.

מבוא: היסטוריונים וסוכני זיכרון קולקטיבי

מוריס הלבואכס (Maurice Halbwachs) ופייר נורה (Pierre Nora) מבחינים באופן חד בין היסטוריה אקדמית-מדעית לבין זיכרון קולקטיבי. היסטוריה היא מתודה ביקורתית, שואפת לדיוק מרבי וחותרת לתאר את העבר כפי שהיה, טוען הלבואכס. הזיכרון הקולקטיבי, לעומת זאת, הנו גמיש ומכוון לענות על צורכי החברה כאן ועכשיו באמצעות התייחסות לעבר. בשונה מזיכרון אישי, הזיכרון הקולקטיבי מתייחס לחברה, קשור אליה והוא במידה רבה גם תוצר שלה. גם פייר נורה מבחין בין שחזור מכוון עבר של ההיסטוריה לבין האקטואליות של הזיכרון הקולקטיבי. בשונה מהלבואכס נורה סבור כי הזיכרון הקולקטיבי הוא מוצק ומי שנושאים אותו חשים בוודאותו (Halbwachs, 1992; נורה, 1993: 5-19).

זיכרון קולקטיבי מכיל יסודות מיתיים ובמידה רבה הוא חופף למיתוס של האומה. מיתוס, כותב עמנואל סיוון, הוא נרטיב על העבר והעתיד ובו יש הבחנה חדה בין טוב לרע, בין הקולקטיב הלאומי ואויביו. המבנה של המיתוס דרמטי, ועלילתו מתפתחת באופן לינארי. המיתוס הפוליטי נועד לגייס הזדהות רגשית עמוקה עם הקולקטיב עד כדי נכונות להקריב את הנפש למען האומה (סיוון, 1998: 9-13; אוחנה וויסטרך, 1997). אביתר זרובבל מסרטט את הטופוגרפיה של הזיכרון הקולקטיבי. גישתו היא סטרוקטורלית ומנותקת מהקשרים היסטוריים ותרבותיים ספציפיים. הוא חוקר כיצד אומות וקבוצות חברתיות מְבַנֵּות את הזיכרון הקולקטיבי שלהן במוזיאונים ובספרי היסטוריה פופולרית, איך הן הבנו את ממד הזמן בזיכרון הקולקטיבי ואיך חברות

מייצרות תודעה של רציפות היסטורית, זיקות בין-דוריות והתחלות היסטוריות או מבחינות בחדות בין תקופות היסטוריות (Zerubavel, 2003).

נורה (שם) טבע את המונח "מחוזות זיכרון" לציון מופעים שונים של זיכרון קולקטיבי ושדות פעולה של סוכני זיכרון. בעקבותיו צמח מחקר מסועף על אתרי זיכרון וסוכנים שרק חלק קטן ממנו אסקור כאן. קארן טיל (Karen Till) מראה כיצד מעוצב ומתוחזק זיכרון פיקטיבי-קולקטיבי בברלין באמצעות עיצוב המרחב העירוני. קריג לארקין (Craig Larkin) עושה זאת לגבי ביירות וסיוון כתב על ירושלים (Till, 2005; Larkin, 2005; סיוון, שם: 85-120). מעוז עזריהו מתמקד במדינת ישראל כסוכנת זיכרון ומייצרת פולחן לאומי באמצעות חגיגות עצמאות ומתן שמות לרחובות (עזריהו, 1995, 2012). הקובץ שערך אבנר בן-עמוס עוסק בדרכים שבהן מערכת החינוך הישראלית יוצרת זיכרון קולקטיבי, מפיצה ומנחילה אותו. על הזיקה שבין האוניברסיטה העברית בכלל וההיסטוריונים הבולטים בה בפרט, לבין מנגנוני מדינת ישראל הצעירה עמדו דיוויד מאירס ומנחם קליין (בן-עמוס, 2002; קליין, תשנ"ח: 29-30, 33-56; Myers, 1995). אמל ג'מאל, אפרים לביא ואדוארד סעיד מראים איך כל אחת משתי התנועות הלאומיות היריבות, הישראלית והפלסטינית, מבנה זיכרון קולקטיבי מנוגד לגבי הנכבה ותוצאותיה (ג'מאל ולביא, 2015; Said, 1999).

יעל זרובבל התמקדה במצדה. היא מראה כי האתר והזיכרון הקולקטיבי הציוני אודותיו, עוצבו בהתאם לצורכי התנועה הציונית. הציונות העלתה מנכבי ההשכחה הלאומית את האתר והחליפה את משמעותו. הציונות הציגה את ההתאבדות הקולקטיבית כהקרבה וסירוב להיכנע, ומרד הקנאים האלימים באימפריה החזקה נתפס כמעשה של גבורה וגאווה לאומית. המרד הועלה על נס ותפס את מקומה של מורשת החכמים בראשות רבן יוחנן בן זכאי שהעדיפו הישרדות תרבותית על פני מרד חסר סיכוי. במחקר אחר הסבירה יעל זרובבל את שקיעתו של מיתוס מצדה בשלהי המאה ה-20. היא מצאה כי כאשר כוחו של הקולקטיב נחלש מסיבות חברתיות ופוליטיות, נוצר מרחב המאפשר לזיכרונות חלופיים לערער על הזיכרון הקולקטיבי הדומיננטי, וזיכרון פרטי או משפחתי יכול לתפוס מקום לצד או במקום הזיכרון הקולקטיבי (Zerubavel, 1995; זרובבל, תשנ"ה). לעומת שפע המחקרים על זיקות הדדיות בין היסטוריה, זיכרון קולקטיבי, מיתוסים לאומיים ובניין אומה ומדינה, דל הדיון בשאלת היחס בין מערכת המשפט לזיכרון קולקטיבי. האם בתי דין משמשים כסוכנויות להפצת זיכרון קולקטיבי בדומה למערכות ממלכתיות אחרות במדינה? באיזו מידה מושפעים פסקי דין מהזיכרון הקולקטיבי של החברה ברגע נתון? המאמר שלהלן דן בשאלות אלו תוך התייחסות לשני פסקי דין של בג"ץ הנשענים לא רק על רגל משפטית אלא גם על רגל היסטורית. אולם קודם שאפנה לדון בשאלות אלו עליי לעמוד על הזיקה שבין שיפוט וכתובת היסטוריה.

חריצת דין, מלאכה שהיסטוריונים ושופטים שותפים לה, הביאה חוקרים לתהות על המשותף והמפריד בין שני המקצועות. דניאל גוטוויין ההיסטוריון ומנחם מאוטנר חוקר המשפט מגביהים את החיץ שבין שני התחומים. הם מציינים את החופש הרב יותר שנהנה ממנו ההיסטוריון בהשוואה לזה העומד לרשות השופט בבואו לבחור שיטת מחקר, בעת שהוא מסנן את העובדות הרלוונטיות על יסוד תפיסת מהימנות או בעת שהוא מבקש לאתר מרחבי משמעות. גם התוצאות המעשיות של הכרעת השופט שונות מאלו של ההיסטוריון. את הדמיון בין התחומים מוצאים גוטוויין ומאוטנר אך ורק במשמעות שהחברה מקנה להכרעות היסטוריות ומשפטיות. השופט וההיסטוריון הם פרשנים, זה את ההווה וזה את העבר. פרשנותם משמשת כוחות חברתיים שונים במאבק על עיצוב הזהות הישראלית (גוטוויין ומאוטנר, תשנ"ט: 7-11).

בניגוד לחד-משמעיות של גוטוויין ומאוטנר עמדתו של קרלו גינזבורג, ההיסטוריון של מסמכי בתי הדין של האינקוויזיציה, דואלית. מחד גיסא הוא מקרב את שני התחומים. גינזבורג כותב כי "לשופטים ולהיסטוריונים עניין משותף באימות עובדות... על כן יש להם גם עניין משותף בהוכחות" (גינזבורג, 2003: 55). על פי אמירה זו של גינזבורג מדובר בשני היבטים של אותו מקצוע פוזיטיביסטי. אחת היא מלאכתם של השופט ושל ההיסטוריון. רק העבר שבו מתעניין ההיסטוריון מבחין בינו לבין ההווה שבו עוסק השופט. כל אחד מהם חייב לאמת את העובדות הקשות והיבשות ולהציג טיעון משכנע שא' גרם לב'. הוויכוח ההיסטורי מתנהל על טיב הראיות והקשר בין סיבה לתוצאה, במידה רבה כמו בבית המשפט. משקיבל השופט-ההיסטוריון הכרעה על סמך הראיות, אזי (לכאורה) התבררה האמת. הראיות והאמת העובדתית-היסטורית הן במידה רבה חופפות. אולם מאידך גיסא מסתייג גינזבורג מחפיפה זו. בין שופטים להיסטוריונים אין חפיפה אלא לכל היותר "נקודות מגע עמומות". שהרי שני הבדלים בסיסיים עומדים בין שופטים להיסטוריונים. שופטים אמורים לפסוק, לא כן ההיסטוריונים. וגם: שופטים עוסקים אך ורק באירועים הגוזרים אחריות אישית וגורלות, לא כן ההיסטוריונים (שם). את ההבחנה העקרונית בין שופטים להיסטוריונים מפתח גינזבורג במאמר אחר. במאמר זה סובר גינזבורג כי על ההיסטוריון לבחון לא רק את הראיות לגופן כפי שעושה זאת השופט. לא די לקרוא אותן קריאה "פנימית". יש לבחון גם את ההקשר שלהן, נסיבות היווצרותן וההשפעות החיצוניות עליהן. היסטוריון המשתמש ברישומי בית המשפט אינו שופט מחדש את המקרה. במקום זאת עליו לבחון את הקשר בין המקרה הנידון לבין המרחב ההיסטורי שבו הוא אירע. חלק מההקשר שעל ההיסטוריון לבחון, טוען גינזבורג, היא קשת האפשרויות. כלומר לא רק המעשה שנעשה עומד לבחינה אלא גם האפשרויות האחרות שלא התממשו. על ההיסטוריון לחקור מה בין האפשרויות שלא התממשו לבין זו אשר הפכה למציאות, לחפש להבין מדוע דבר מסוים זה אירע ומדוע לבש הוא צורה זו ולא אחרת. גינזבורג יוצא נגד העמדה הפשטנית והמוחלטת הן של

ההיסטוריונים הפוזיטיביסטים והן של מתנגדיהם. בניגוד לפוזיטיביזם הקשוח שרואה רק את העובדה, טוען גינזבורג שהעובדה אינה עומדת כשלעצמה אלא משקפת משהו נוסף, משהו שמעבר לה שאי אפשר להתעלם ממנו. ובניגוד לגישה האנטי-פוזיטיביסטית שרואה בעובדה מחסום בפני הבנה, מחסום שיש לעקוף אותו ולהסתמך בלעדית או כמעט בלעדית על הסברים שמעבר לעובדה, סבור גינזבורג כי היא אינה מכשול אלא חלון שאפשר דרכו להביט החוצה (Ginzburg, 1991). כללו של דבר, בין העובדה וההוכחה של השופט לאלו של ההיסטוריון אין נתק מוחלט ואין גם חפיפה מלאה אלא נקודות מגע עמומות. נקודות מגע אלו מאפשרות להיסטוריון להעמיד במבחן פסקי דין שבית המשפט כותב בהם נרטיב היסטורי. בעשותו כן צריך ההיסטוריון להעביר תחת שבט הביקורת ולקרוא את פסק הדין לא רק קריאה "פנימית" אלא גם חיצונית.

מכיוון אחר מגיעות הן ליאורה בילסקי וחמדה גור אריה והן דפנה ברק-ארז למסקנה דומה בדבר היחסים המורכבים שבין משפט והיסטוריה. נקודת המוצא שלהן אינה תאורטית אלא מקרים קונקרטיים שמהם הן מסיקות מסקנות תאורטיות על הקשר המורכב שבין משפט להיסטוריה. דפנה ברק-ארז מסווגת את פסקי הדין שעוסקים בהיסטוריה לשלוש קטגוריות: מקרים שבית הדין מכריע בהם עובדתית ביחס לאירוע בעבר, כגון תביעת לשון הרע; מקרים שבהם בית המשפט כותב נרטיב היסטורי שאינו שנוי במחלוקת בין בעלי הדין; ומקרים שבית הדין משמש בהם כפרשן המפיק לקחים מההיסטוריה (בילסקי וגור אריה, תש"ע; ברק-ארז, 2002). בילסקי וגור אריה עוסקות במאמרון בקטגוריה הראשונה ואילו דפנה ברק-ארז בשנייה. כולן מסכימות, ראשית, שבפועל קיימת זיקה בעייתית בין עבודת השופט לעבודת ההיסטוריון, ושנית, שבית המשפט משקף בחלקים ההיסטוריים של פסק דינו את הזיכרון הקולקטיבי ואת הלך הרוח הציבורי שלא כל חלקיהם נכונים היסטורית. בילסקי וגור אריה כותבות על תביעת הדיבה של ד"ר ניב גורדון נגד פרופסור סטיבן פלאוט. האחרון השווה את פעילותו של גורדון במסגרות השמאל בתקופת האינתיפאדה השנייה לחברי מועצות היהודים, היודנרט, תחת הכיבוש הנאצי. הן מזהות שבמקרה זה פעל בית המשפט תחת השפעת הזיכרון הקולקטיבי והביא לשימורו. זיכרון זה שונה במידה רבה מהמציאות שמתאר המחקר ההיסטורי. דפנה ברק-ארז עוסקת בקטגוריה השנייה, משמע, כאשר בית המשפט כותב סיפר היסטורי. היא עושה כן משום שלדעתה במקרים אלו העיסוק של בית המשפט בהיסטוריה סמוי מן העין ונהנה מהנחה שדבריו מקובלים על הכול. על סמך בדיקה של פסקי דין של בית המשפט העליון מאז 1948 המתייחסים לנסיבות הקמתה של מדינת ישראל ולמעשה לוויכוח בין היסטוריונים "ישנים" ל"חדשים", קובעת דפנה ברק-ארז כי בית המשפט אינו אובייקטיבי. הוא נותן ביטוי לזיכרון הקולקטיבי או לתודעה הקולקטיבית של הציבור שהוא נמנה עמו. בית המשפט מזדהה באופן מוחלט עם הגרסה הממלכתית של ההיסטוריה הלאומית וכתוצאה מכך התחזקה הלגיטימציה

הציבורית להכרעותיו. ברק-ארז זהירה. היא לא אומרת שבית המשפט מתאים עצמו בכוונת מכוון לאידאולוגיה הרווחת בשלטון ובציבור כדי לרכוש לגיטימציה אלא שזו התוצאה שהתקבלה. היא גם אינה מבקרת את בית המשפט העליון ואינה קובעת אם הסיפור שכתב בפסקי הדין נכון היסטורית. מטרתה מצומצמת: לשפוך אור על תפקידו של בית המשפט כמבטא את הזיכרון הקולקטיבי ומשתתף בעיצובו. בילסקי וגור אריה, לעומת זאת, מעמתות את פסק הדין שהן דנות בו עם המציאות ההיסטורית.

המאמר שלהלן מבקש ללכת מעבר לדיון של ברק-ארז ולהראות כי במקרה של מזרח ירושלים בית המשפט, ראשית, עיוות את ההיסטוריה. שנית, הוא לא תפקד פסיבית כמשעתק של הנרטיב הקולקטיבי אלא מילא תפקיד פעיל כמעצם זיכרון קולקטיבי ומנחיל מיתוס היסטורי. הדבר בא לביטוי בסגנונו ובמבנהו של פסק הדין ובמעמד הציבורי שבית המשפט העניק לזיכרון הקולקטיבי ולמיתוס.² בשונה מקביעתה של ברק-ארז כי "קשה לצפות שהשופטים יעשו שימוש בידע היסטורי מעמיק יותר מן הסיפור הרשמי המקובל בקהילתם, פשוט משום שאינם 'מומחים' להיסטוריה. גם בהתייחסותם לתחומים אחרים שבהם אינם מומחים, מחוץ לדוקטרינה המשפטית, איכות המידע שהם עושים בו שימוש אינה גבוהה בדרך כלל" (ברק-ארז, 2002: 788) אני טוען כי התעלמות בית המשפט מחומר ראיות היסטורי זמין שאינו מצריך מומחיות מעבר למה שמצופה משופטי בג"ץ ובחירה בסגנון מיתי לא רק שעתקו זיכרון קולקטיבי. במקרים אלו בג"ץ לא היה פסיבי, אלא הציב עצמו כמוביל ומעצב תודעה. אדון בכך באמצעות ניתוח פסקי הדין של בג"ץ בורקאן ושל בג"ץ נאמני הר הבית. עד כה לא זכה נושא זה להתייחסות מחקרית. החוקרים שלעיל לא התייחסו לשני פסקי דין אלו, והבודדים שכן עשו זאת (ראו להלן) לא ניתחו את פסקי הדין הללו מזווית היסטורית. המאמר גם מראה כי בשנות ה-2000 איבד הנרטיב שקבע בג"ץ בפסק דין בורקאן את מעמדו, והפסיקה בעניין חדירת מתנחלים לשכונות פלסטיניות אינה הולכת בעקבותיו. לאחר מכן אדון בבג"ץ נאמני הר הבית ואראה כי גם כאן העמיד עצמו בג"ץ כסוכן זיכרון מיתי. בג"ץ ראה בעמדת המדינה בנושא הנידון מחדל ולכן חשב שאין די בשעתוק המיתוס ההיסטורי. יש לפתח בהרחבה את המיתוס ולעשות אותו אקטואלי כך שרשויות המדינה תשנינה בעתיד את דרכי פעולתן.

בג"ץ בורקאן: העצמת מיתוס כדי להכשיר בדיעבד את פעולת השלטון

מוחמד סעיד בורקאן עתר בשנת 1978 לבג"ץ נגד החלטתה של החברה הממשלתית לשיקום ולפיתוח הרובע היהודי בעיר העתיקה של ירושלים לא לתת לו להמשיך לגור ברובע היהודי כשוכר של אחת הדירות. ממשלת ישראל הפקיעה באפריל 1968 את שטח הרובע היהודי לשעבר ואף מעבר לו, ומסרה לחברה לשיקום ולפיתוח הרובע היהודי

את הסמכות להוציא מבתיים את הפלסטינים שגרו במקום כיוון שהם אינם עומדים בקריטריונים הקובעים מי זכאי להציע את מועמדותו לשכירת בית במקום. "רק אחד מאלה רשאי 'להשתתף בהצעה': או אזרח ישראל שהוא תושב בה ושירת בצה"ל (או קיבל פטור משירות בצה"ל, או שירת באחד הארגונים העבריים שמלפני 14.5.1948), או עולה חדש שהוא תושב ישראל", סיכם את הקריטריונים השופט חיים כהן בפסק דינו (בג"ץ 114/78). בבית המשפט הודה בא כוח החברה לשיקום ופיתוח הרובע היהודי כי היא פועלת להתיר רק ליהודים אזרחי ישראל לגור שם. אבל השופט כהן דחה את ההודאה והעדיף להיצמד לנוסח המילולי של קריטריון הזכאות, שהרי המונח "אזרח ישראלי" כולל גם מי שאינו יהודי. בכך חושף פסק הדין בעיה כפולה: זו של החברה לשיקום ופיתוח הרובע היהודי המפלה את אזרחי ישראל שאינם יהודים ומתעלמת מהקריטריון שהיא עצמה קבעה, וזו של השופטים שביטלו כלאחר יד את הודאתו הנזכרת לעיל של עורך דינה של החברה. יתר על כן בית המשפט הצדיק את האפליה משני טעמים. ראשית, משום שאומה יכולה לקבוע שרק אזרחיה זכאים ליהנות "מנכסי האומה". שנית, וכאן מגיע החלק ההיסטורי:

הצורך בשיקום הרובע היהודי בעיר העתיקה התעורר רק מפני שצבאות ירדן פלשו אליו וגירשו את היהודים ושדדו רכושם והרסו בתיים. מטבע הדברים הוא שהשיקום בא לשם החזרת עטרת היישוב היהודי בעיר העתיקה לישנה, כדי שליהודים יהא שוב, כמו שהיה בעבר, רובע המיוחד להם, ליד רובעי המוסלמים והנוצרים והארמנים. אין כל הפליה פסולה בייחודם של הרבעים הללו, רובע רובע ועדתו. השופט חיים כהן (שם).

את הנרטיב ההיסטורי של השופט כהן חיזק השופט מאיר שמגר שראה מקום להוסיף דברים משלו על דברי חברו.

יש רגליים לסברה כי המגורים בעיר העתיקה מחולקים לרבעים לפי עדות, עדה עדה והרובע שלה, מראשית המאה ה-11, אם כי יש רבעים שגיבושם קדם למועד האמור (למשל, הרובע הארמני והרובע היהודי); כן היו תקופות שבהן נתקיים רובע יהודי נוסף בצפון מזרחה של העיר (Juiverie) ורבים מאלו שגרו בו, בעת הכיבוש הצלבני בשנת 1099, אף היו מקרבנותיו (שם).

לאחר שמנה את אוכלוסי הרובע מראשית המאה ה-19 ועד למלחמת 1948 כתב השופט שמגר:

משוחררה העיר העתיקה במלחמת ששת הימים, החליטה הממשלה על החזרת עטרה לישנה, היינו על שיקומו של הרובע וקימומו מהריסותיו ועל איכלוסו באוכלוסייה יהודית, כדי שישבו וישתבץ מחדש בפסיפס של יתר הרבעים העדתיים אשר בעיר העתיקה, כפי שהיה במשך המאות הרבות של שנים עד לגירוש האוכלוסייה היהודית על ידי הירדנים בשנת 1948... הממשלה החליטה לשקם את הרובע ולאכלס בו

קהילה יהודית, וזאת על-מנת שיהא מקום ראוי למשמעותו ההיסטורית, הלאומית והדתית, שאין כדוגמתה בארץ ובעולם כולו (שם).

לפני שאעמוד על אי הדיוק שלא לומר העיוות ההיסטורי שמתאר פסק הדין, אני מבקש להביא את הנימוקים הנוספים שהשופטים חיים כהן ומאיר שמגר ציינו בפסק הדין. הנימוקים הנוספים הם חלק מהאופק ההיסטורי של כותבי פסק הדין. עבור חיים כהן לא היה מוחמד בורקאן אדם פרטי שגר במקום מסוים אלא התגלמות האומה הירדנית וחלקה במלחמת 1948.

במידה שיש הפליה נגד אזרחים ירדניים החבים נאמנות לממלכת ירדן (כמו העותר דנן), נראית ההפליה מוצדקת וכשרה בעיני: בוכים אנו ומוחים על מה שעוללו לנו הירדניים בעיר העתיקה, ואין לדרוש מאתנו שנפתח אנחנו פתח לרווחה לפנייהם לחזור ולהתיישב ברובע היהודי דוקא. גם בשיקולים בטחוניים וגם בשיקולים מדיניים יש משום הסבר והצדק להפליה אשר כזאת (שם).

הרי לנו מאבק לאומי והיסטורי בין שתי ישויות ולא עניין עירוני של בנייה למגורים עבור תושבי המקום. שיקום הרובע היהודי היא פעולה לאומית של יהודים נגד עוול שעשו הירדנים במלחמה. העובדה שהמערער אזרח ירדן מצדיקה לראות אותו כמייצג העוול הירדני ומי שצריך לשלם את המחיר על כך. משאך העלה השופט את עניין המלחמה של שנת 1948, מצא לנכון לצרף "שיקולים ביטחוניים" ו"שיקולים מדיניים" לנרטיב ההיסטורי שציין קודם לכן. השופט כהן ציין את שתי מערכות השיקולים הללו באופן גורף ללא פירוט כאומר שהן מובנות מאליהן. כך נעטף הנרטיב ההיסטורי בשכבות מגן של ביטחון ומדיניות והן מעניקות לו חסינות. גם השיקולים הביטחוניים והמדיניים יוצאים נשכרים מהכללתם בחבילה אחת עם הנרטיב ההיסטורי. הם נהנים מעומק היסטורי, מביסוס שאינו מעוגן בחיי שעה ובשיקולים טקטיים. השופט שמגר הרחיק לכת מעבר לראיית אזרחותו של בורקאן, הוא התייחס לאמונתו הדתית.

הוצעו לעותר דירות חלופיות בעיר העתיקה או מחוצה לה או פיצוי כספי, לפי בחירתו; אך הוא מיאן לקבלם, כי חזקה עליו מצוות חכם הדת המושלמי, עמו נועץ, שראה בכך מעין מכר מקרקעין ליהודי ומעשה כזה אסור, בהתאם לפרשנותו, על פי עקרונות האישלם. בעיני העותר שהוא אזרח של ירדן אשר בחוקתה נקבע האישלם כדת המדינה (סעיף 2 לחוקת ירדן) יש לאיסור זה ככל הנראה משקל מיוחד (שם).

אם בדברי השופט כהן העם היהודי שמדינת ישראל מייצגת אותו עומד מול ירדן, בדברי שמגר מדינת ישראל בשם היהודים עומדת מול האסלאם שירדן היא באת כוחם.

מאחר ומדובר על מערכת עובדות מיוחדת במינה, היינו על שיקומו של אתר היסטורי ולאומי כשמו וכמהותו – תוך שמירת אפיו וזהותו – ובמידה לא מועטה

תוך שיחזור, אין תימה שהמשיכה לא ראתה מקום למכור לעותר דירה ברובע, והיא רשאית היתה לנהוג כן (שם).

כאן חולל השופט שמגר מפנה חד במעמדו של העותר. עתה הוא לא רואה את העותר כקולקטיב אלא כאדם פרטי המערער על הנכס ההיסטורי של העם היהודי. ההיסטוריה הפרטית של מוחמד בורקאן עומדת מול ההיסטוריה היהודית. זו היסטוריה בעייתית, רצופת שקרים, העומדת מול ההיסטוריה היהודית החד־משמעית והמבוססת.

זאת ועוד, לאור אפיו של הרובע ההיסטורי יש לתמוה על כך כי העותר ראה מקום להתחרות במכרז ולדרוש דרישותיו, כאשר הזיקה לרובע, שלו ושל בני משפחתו שהם מיוצאי חברון, נבעה מדיוור תמורת תשלום דמי־שכירות החל משנת 1947 בבית של הרובע, אשר הבעלות ברבע הימנו נרכשה על־ידי המשפחה בשנים 1947 ו־1948 ואשר עד לשנת 1938 היה כאמור מיושב על־ידי יהודים (שם).

השופט שמגר חושף את כשליה של ההיסטוריה האישית של בורקאן, בעצם את אי־ההיסטוריה שלו.

הסירוב של העותר לקבל דיור חלוף או תשלום של פיצוי כספי נאות, וכן הסתרת העובדה על־ידיו, כי כבר החל משנת 1973 הוא מתגורר למעשה בבית חדש, בן שמונה חדרים, אותו הקים לעצמו ולבני משפחתו בבית חנינא, הם אות מבשר רעה לגבי עמדותיו העקרוניות, וכי הוא דבק בכוונתו למרות כל האמור לעיל מאחר ושיקומו של הרובע היהודי בעיר העתיקה הוא כצנינים בעיניו, כפי שהיה בעיני רבים ואדירים שניסו מדי פעם, על־פירוב ללא הצלחה יתרה, למנוע ישיבתם של יהודים בירושלים (שם).

אי־ההיסטוריה של בורקאן אינה חלל ריק אלא התנגדות עקרונית ואקטיבית "לישיבתם של יהודים בירושלים". כאן סגר השופט שמגר את המעגל והפך את בורקאן מאדם פרטי לנציג קולקטיבי של אויבי ישראל לדורותיהם. ממייצג האסלאם הוא הפך לישות גדולה יותר, בעלת ממדים מטא־היסטוריים. השופט שמגר הוסיף: "מכאן גם, ככל הנראה, מדוע קיבל העותר תמיכה כספית מקיפה ביותר מידי אגודה, אשר יש מבין פעיליה הגורסים כי פסק קיומו של עם ישראל והכנסייה הנוצרית היא שבאה בנעליו" (שם). שמגר רואה בעובדה שהתנועה הנוצרית הקוויקרית תמכה בבורקאן ואולי מימנה את עתירתו סימן לקנוניה, סדר יום נסתר שמטרתו לבטל את קיומו ההיסטורי של העם היהודי.

בעקבות פסק הדין פינתה משפחת בורקאן את הבית ברובע היהודי ועברה לבית מבודד בצפון ירושלים. כיום היא חיה שם מוקפת בבתים הרבים של פסגת זאב היהודית שבנייתה החלה כעשור לאחר שהגיעה לשם משפחת בורקאן.

אביגדור פלדמן ניתח פסק דין זה (פלדמן, 1995) בשתי רמות: הנרטיב ההיסטורי והניגוד בין מדינה אתנית למדינה המושתתת על ערכים אוניברסליים. בדיון על הנרטיב ההיסטורי שמבטא פסק הדין קובע פלדמן עקרונית כי השופט הוא היסטוריון. "כל בית

משפט בכל פסק דין הוא היסטוריון של היסטוריה קטנה או גדולה. המהלך הפרשני הראשוני של פסק דין הוא הבחירה בהיסטוריה האפקטיבית, באופן ההיסטורי שבית המשפט יערוך מולו את העובדות. לעתים זו הכרעה סמויה מן העין אך חשיבותה לפסק הדין עולה על כל הכרעה משפטית או עובדתית אחרת" (שם: 723). על פי פלדמן, שופטי בג"ץ לא רק כתבו פרק בהיסטוריה אלא קבעו עניין עקרוני הרבה יותר. בית המשפט חילק את הדמויות שעמדו לפניו למי שבתוך ההיסטוריה ולמי שמחוץ לה ודינו להידחות מפניה. "ההיסטוריה של הרובע היהודי אינה רק סיפור נרטיבי של כרונולוגיה אלא כרטיס כניסה לפסק הדין ולמערכת פרשנות ייחודית הדוחה כל פרשנות אחרת" (שם: 722). בהתאם לקו החיץ בין מי שיש לו היסטוריה ומי שנדחה מפניה בוחר פסק הדין את נקודת ההתחלה ומסרטט את הדנ"א של הנרטיב ההיסטורי. "ההיסטוריה האפקטיבית של פסק הדין נבחנת וניכרת באמצעות הבחירה בנקודת ההתחלה של הסיפור העובדתי, בעובדה הראשונה שתפתח ממנה שרשרת העובדות המכתיבות סדר, היגיון ורציפות לפסק הדין" (שם: 723). נקודת ההתחלה של פסק הדין היא בחברה הממשלתית המשקמת את החורבן ומחדשת את הנרטיב היהודי, יוצרת מקום יהודי ובה בעת שוללת את המקום הערבי, משאירה אותו כחלל. הזכות היהודית היא על-זמנית ועומדת בניגוד להעדר הזכות של בורקאן. בורקאן הוא "צירוף מקרי ושכוח של נוכחות וחלל" (שם: 724).

פלדמן גם רואה את פסק הדין כטקסט המבטא את הניגוד המוחלט שקיים בין היותה של ישראל מדינה דמוקרטית להגדרתה העצמית כמדינה יהודית. העותר מוחמד בורקאן מייצג את הקוטב הדמוקרטי-אוניברסלי והחברה לפיתוח הרובע היהודי כמנגנון מדינתי והרובע כמקום גאוגרפי מייצגים את הקוטב היהודי. על פי פלדמן

המקום הערבי וההיסטוריה של הסובייקט הערבי החי בארץ ישראל נמחקו מן האידיום של פסק הדין המדבר בשפה ובנרטיב יהודיים. הנחת העבודה של "מדינה דמוקרטית ויהודית" מבוססת על החלוקה של חיים ביחד: יקחו הערבים את הדמוקרטי ואנחנו נסתפק במקום ובהיסטוריה. חלוקה זו מחייבת השתקה של ההיסטוריה הערבית (שם: 720).

הטקסט של השופט חיים כהן מעמיד זה מעל זה את היהודי עם ההיסטוריה ומתחתיו את בורקאן עם ביוגרפיה אישית. את ההיסטוריה היהודית מתאר השופט כהן במילים גבוהות ואילו הביוגרפיה של בורקאן היא מסכת של שקרים קטנים, חולשות ותאוות פרסום. השופט שמגר, על פי פלדמן, המשיך את הקו של השופט כהן. הוא בנה נרטיב היסטורי בינארי "של אור וצל, נוכחות והיעדר, גירוש וחזרה" (שם: 726). הזכות להחזיר לחלל המקום את אשר נהרס במלחמה שמורה לקולקטיב היהודי בלבד והוא אשר עומד מול בורקאן. לא המשתכן הפרטי שרוצה להיכנס במקום מוחמד בורקאן עומד מולו אלא העם היהודי וההיסטוריה היהודית.

על פי פלדמן, רואה פסק הדין את בורקאן כאדם פרטי, אך על פי הניתוח שהצגתי לעיל, מאפיין פסק הדין של השופט כהן את בורקאן בשני ממדים: כאדם פרטי וגם כמגלם הלאום הערבי או הירדני התוקפן שהרס את הרובע שמאז ומעולם היה יהודי. שיקום הרובע פירושו פעולות להחזרת העם היהודי וההיסטוריה למקומם הנכון. וכאמור השופט שמגר ראה את בורקאן כמייצג את המגמות האנטי-יהודיות באסלאם ובנצרות. אני קורא את פסק הדין בשונה מפלדמן בעוד עניין. הוא מבקר את המבנה של הנרטיב ההיסטורי שכתב פסק הדין אך לא את אמיתותו. פלדמן אינו עוסק באמת ההיסטורית שמציג פסק הדין. להלן אני מבקש להראות כי המציאות ההיסטורית ששררה ברובע היהודי מנוגדת לחלוטין לזו שמתארים השופטים כהן ושמגר.

העיר העתיקה: מציאות היסטורית, מדיניות ויצירת זיכרון מיתי

מעבר לאי-הדיוק בדברי השופט שמגר ביחס למאה ה-11 כמועד חלוקת העיר לרבעים עדתיים-דתיים, שורה ארוכה של ספרי זיכרונות [שרק מקצתם מובאים להלן]. לפירוש ראו קליין, 2015: 31-77, 90-101] מתארת בבירור כי בשלהי התקופה העות'מאנית אנשים לא גרו ברובע יהודי או מוסלמי אקסקלוסיבי. ברובע שהיה יהודי ברובו גרו לא מעט מוסלמים ויהודים רבים גרו ברובע שהיה מוסלמי ברובו. משפחתו של יהושע ילין התיישבה באמצע המאה ה-19 בבאב אל-חוטה שברובע המוסלמי. מעלה חאלידיה כונה רחוב חברון על שם יהודי חברון שהתיישבו שם באמצע מאה זו (ששון, 1981; זכריה, 1985). ובשנות ה-60 וה-70 של אותה מאה התגוררו יהודים ברובע המוסלמי לאורך רחוב אל-ואד עד לקצה הצפון-מזרחי שלו. משפחת ולרו החזיקה ברשותה בתים ברובע המוסלמי וברובע הנוצרי. בסוף המאה ה-19 שכרו יהודים אשכנזים מהמשפחה בית ברובע המוסלמי ליד שער הפרחים, ובשנת 1908 השכיר שם חיים אהרון ולרו קרקע לבית הספר המוסלמי רוזאת אל-מאערף ואת דמי השכירות תרם לבית הספר. על פי הערכת יעקב אלעזר גרו יהודים בכ-70 אחוז מהבתים ברובע הארמני וב-30 אחוז מבתי הרובע המוסלמי (ילין, תרפ"ד: 7; פרס, 1964: 18; קרק וגלס, 2005: 130, 213-214; אלעזר, 1980: 165). רוב היהודים גרו בשכירות בבתים שהיו בבעלות של ערבים.

חצרות מגוריהם של יהודים ומוסלמים משותפות היו. למשפחה אחת דמינו. יחדיו התרועענו. אימותינו שפכו את מרי שיחן לפני נשים מוסלמיות ואלו פתחו את ליבותיהן לפני אימותינו. הנשים המוסלמיות לימדו לשונן לדבר בשפת לדינו. פתגמים ואמרות של לשון זו שגורות היו על פיהן,

מספר יעקב יהושע על ילדותו בתקופה זו.

אנו לא גרנו בבתי מחסה כשם שגרו האשכנזים ובתי מידות לא חצצו בינינו לבין המוסלמים. דרך גגות ירדו אלינו הנשים המוסלמיות כדי לבלות את שעות הערב

בשיחה עם אימותינו. ילדינו שיחקו עם ילדיהם וכשפגעו בנו ילדי השכונה באו חברינו המוסלמים שגרו בחצרנו להגן עלינו. בני בריתם היינו (יהושע, 1979: 213).

הנשים המוסלמיות נהגו כבוד במנהגי הדת היהודית. שכנותיהן היהודיות היו מבקשות מהן לכלי שאוב מים מהבור המשותף שבחצר ביום השבת וזאת כדי שלא לטנף את החצר שכה עמלו לנקותה מבעוד יום. השכנות המוסלמיות נענו לבקשת שכנותיהן היהודיות ואת המים הדרושים לצורכי בתיהן שאבו לפני כניסת השבת,

מספר יעקב אלעזר (אלעזר, 1980: 227).

השופט גד פרומקין היה בן למשפחה מהעילית האשכנזית, וילדותו עברה עליו בבית גדול ברובע המוסלמי בעיר העתיקה. הערבים היו שכניו אך לא בני אותו מתחם דירות. הפרומקינים גרו בבית גדול משלהם שבמרתפו הדפיס אביו ישראל דב פרומקין את העיתון *חבצלת* שבבעלותו.

בבתים שמשני צדי הרחוב גרו נוצרים ומושלמים ורק בית אחד משמאל היה בחזקתה של אשת ר' אלי יפה, מלמד או חובש בית המדרש... כל הבתים באותה הסביבה היו שייכים לערבים ודרו בהם בעיקר ראשי הענפים המסועפים של משפחת החוסיינים, אבל בתים רבים היו ב"חזקה" של יהודים [= שכירות ליהודי שהיה משכיר דירות או חדרים בשכירות משנה ליהודים אחרים – מ"ק] והיישוב היה מעורב (פרומקין, 1954: 22-23).

גד פרומקין הילד היה עד ליחסים ההדוקים של אביו עם שכניו החוסיינים:

לעתים קרובות, כשהייתי יורד מסימטת "גמילות חסד", לפני שפונים לרחוב השלשלת, היה עלי אפנדי כותוב, מחשובי הערבים שבעיר וידיד טוב של אבא ויודע ספר ואפילו יודע קצת עברית, מעכב אותי על יד פתח ביתו ופותח בשיחה. הכרתי את המכובד הערבי מביקוריו בבית אבא. פעמים הייתי מקשיב לשיחות שביניהם, כמובן בערבית, על ענייני פוליטיקה והיחסים בין הפרובינציה של ירושלים לכירה העותומאנית (שם: 33).

סבתו של יעקב יהושע לימדה לדינו את בנות משפחת ג'אעוני (יהושע, 1979: 93-97). מוסלמים משכונות אחרות באו לשבת בבתי הקפה של דוד אלבו ובן ציון דבש ברחוב היהודים. בתי הקפה הערביים אל-בשורה ואל-מונא ברחוב אל-ואד משכו צעירים יהודים כיוון שהיו משוכללים יותר מבתי הקפה היהודיים. הם השמיעו מוזיקה מגרמופונים ובלילות הרמדאן הציג בהם תיאטרון בובות את המחזה הפופולרי כאראגוז וחאג'וואת שהוצג ברחבי העולם הערבי באותם לילות.

לא רק אזורי המגורים בעיר העתיקה היו מעורבים אלא גם אזורי המסחר. שבת אחת בשנת 1896 יצא דוד ילין לטיול ובמהלכו ספר את החנויות היהודיות בעיר העתיקה. הוא מצא כי עשרים מתוך שבעים וחמש החנויות בירידה משער יפו פנימה לשוק היו

של יהודים, רובן חנויות פירות, ירקות ואוכל; ארבעים מתוך שישים ברחוב הבאטרק [הפטריארכייה – מ"ק] היו בבעלות יהודית, רובן של יהודים ספרדים שמכרו בהן בדים; וחמישים חנויות מתוך שלוש מאות בואכה שער שכם היו של יהודים ובהן מכרו יהודים ספרדים דברי עור (ילין, תרנ"ו). רוב החנויות באזור המוריסטאן היו בידי יהודים (זכריה, 1985: 5-8).

רחבת שער יפו הייתה לא רק מרכז התיירות אלא גם מרכז העסקים של העיר. ליד דוכניהם של חלפני כספים ערבים פעל הבנק של משפחת ולרו. בנק זה "עמד בקשרי מסחר קרובים עם חוץ לארץ והיה סוכנם של בית רוטשילד ושל בנקים אחרים באנגליה" (פרס, 1964: 40). בסוף המאה ה-19 פתח יצחק שריון בצד הפנימי של שער יפו חנות נייר לצורכי דפוס. החנות הפכה מאוחר יותר לחנות של כלי בית, מטבח ורהיטים. במורד השוק ניתן היה לקנות ממתקים בחנות של משפחת חביליו או תיקים וילקוטים אצל בן נעים. דגים טריים היית יכול למצוא אצל ארוע'ס היהודי. הוא קיבל אותם מדי בוקר עטופים בפתיתי קרח ברכבת שהגיעה מפורט סעיד ליפו וממנה עלתה לירושלים (הקו לירושלים נחנך ב-1892). "בין החנויות האלה שהיו תפושות ברובן על ידי הערבים הייתה גם חנותו המפוארת של ר' ברל באיוור סוחר סיטונאי מחסידי חב"ד, ספק קמח וקיטניות לרבים מבני העיר", כתב השופט גד פרומקין בזיכרונותיו (פרומקין, 1954: 24). "כמעט שדילגתי על חנותו של מימון, יהודי ספרדי בעל חנות לגיהוץ תרבושים... למעלה ברחוב דוד היו החנויות מעורבות ליהודים, לערבים לנוצרים, עוסקים בכד ואריג ובסחורות אחרות" (שם: 27, 53).

הנה כי כן, המקורות ההיסטוריים סותרים את התיאור שכתבו השופטים כהן ושמגר.³ בית המשפט לא בירר את המבנה החברתי-גאוגרפי של ירושלים העתיקה, ופסק הדין לא מגלה על אילו מקורות היסטוריים הסתמכו השופטים בקביעותיהם הנחרצות. הוודאות המוצקה שמאפיינת את סגנון פסק הדין הולמת את דברי נורה (לעיל) על הוודאות שחשים נושאי הזיכרון הקולקטיבי. אם נבדוק את שנות ההוצאה של ספרי הזיכרונות שהבאתי נגלה שרובם ראו אור בטרם נכתב פסק הדין, כמו למשל זיכרונותיהם של השופט פרומקין, ישעיהו פרס ודוד ילין. אמנם ספרו החשוב של יעקב יהושע ראה אור לאחר מתן פסק הדין, אולם הספר מאגד מאמרים שפרסם קודם לכן בעיתונות. גם ספרו של נחום דב פרידמן (1913) יכול היה לשמש כמקור היסטורי לו בית הדין לא היה רואה את תפקידו כמייצר תודעה שהיא לאמיתו של דבר מיתית.

מעבר לשאלה מאילו מקורות היסטוריים התעלמה הפסיקה ישנה שאלה נוספת: מה גרם לעיוורון, מדוע הגיעו שופטי בית המשפט העליון למסקנה היסטורית כה נחרצת ("שליהודים יהא שוב, כמו שהיה בעבר, רובע המיוחד להם, ליד רובעי המוסלמים והנוצרים והארמנים. אין כל הפליה פסולה בייחודם של הרובעים הללו, רובע רובע ועדתו")? את התשובה לכך ניתן למצוא במרכיבי פסק הדין ובמבנהו. בהמשך לגישתו

של אביתר זרובבל (לעיל) נראה כי בג"ץ סרטט טופוגרפיה מיתית של זיכרון קולקטיבי וצייר אותו כוודאות חד־משמעית. פסק הדין מורכב מאבני הבניין הבאות: אומה יהודית עומדת על נפשה ונלחמת בקמים עליה להשמדה; העם היהודי מתואר כקורבן עד אשר ניצח ביוני 1967 וחזר לעירו; שיבה זו היא תיקון עוול היסטורי גדול; היהדות מנהלת זה דורות מאבק עם הנצרות והאסלאם לשמור על הקשר שלה לירושלים, הנצרות והאסלאם מכחישים קשר זה ורוצים למנוע מיהודים ליישב את העיר; בורקאן אינו אדם פרטי אלא נציג כוחות הרמייה מכחישי האמת ההיסטורית. הישאותו, כך מובן מפסק הדין, תזהם ותכתים את הרובע היהודי; ואילו בנייתו כרובע יהודי אקסקלוסיבי היא מעשה בעל משמעות חיובית, מטהרת, שאין דוגמתה בארץ ובעולם כולו. מבנה זה של סיפור בעל ניגודים קוטביים ונחרצים בין מוות לחיים, גירוש וחזרה, שקר ואמת, עוול היסטורי ותיקון בעל משמעות אוניברסלית – הוא מבנה מיתי קלאסי. זו אינה היסטוריה אלא מטא־היסטוריה. לא מעשה חקיקה מצוטט בפסק הדין כמקור לנרטיב ההיסטורי אלא החלטת הממשלה על הקמת רובע יהודי אקסקלוסיבי, ופסק הדין בא להצדיק ולחזק אותו באמצעות נרטיב מיתי שבית הדין מעצים.

זהו נרטיב שונה מהנרטיב על נסיבות הקמתה של המדינה שברק־ארז מצאה אותו מהדהד בפסקי דין של הבג"ץ. הנרטיב על הקמת המדינה התגבש בשלבים לאורך תקופת המנדט. עוד לפני מלחמת העצמאות נוצרו והתפשטו הנרטיב על עוינות שלטון המנדט הבריטי ובוגדנותו בהבטחה משנת 1917 להקים בית לאומי יהודי בארץ ישראל, והנרטיב על מרכזיות העלייה וההתיישבות החלוצית בבניין המדינה. המאבקים נגד הספרים הלבנים של 1929 ו־1937 ותגובת היישוב לשואה האיצו את בניית הנרטיב. המלחמה של 1948 הוסיפה את פרק השיא, הפרק ההרואי לנרטיב המתפתח של אומה קמה לתחייה. לעומת זאת ביוני 1967 האירוע המכונן, אירוע השיא התחולל בבת אחת, לפתע, ובממדים שאיש לא שיער. אדרבא, הנרטיב הדומיננטי שקדם למלחמה היה של אסון מתקרב. ההקשרים שהתודעה הציבורית פיתחה בתקופת ההמתנה ערב המלחמה היו של השואה. הנרטיב הדומיננטי ב־19 השנים מאז שהסתיימה מלחמת העצמאות היה של חלוקת ירושלים עם ירדן, ויתור על העיר העתיקה והשלמה עם ההפרה הירדנית של סעיף 8 בהסכם שביתת הנשק בו שהעניק ליהודים ישראלים חופש גישה לכותל המערבי ולהר הזיתים. כתחליף בנתה ישראל אתרים קדושים לאומיים ודתיים במערב ירושלים: הר הרצל, הר הזיכרון של יד ושם, גבעת רם והר ציון (גולני, 1998; Bar, 2004). תוך שלושה ימים הכול התהפך בבת אחת. הפער החד בין המציאות החדשה לבין העבר הקרוב שיווע ליצירת מיתוס רב עוצמה. והמיתוס הניע לפעולה. מיד עם כיבוש העיר העתיקה החליטה ממשלת ישראל על סיפוח העיר הירדנית ושטחים נרחבים מעבר לה, ועל שורת פעולות שיעגנו את הסיפוח בקרקע ובאבן. אחת הראשונות שבהן הייתה לבנות מחדש את הרובע היהודי ולאכלסו רק ביהודים כפי שהיה בעבר. אפשרות קיומו

ההיסטורי של מקום מעורב, היברידי וקוסמופוליטי כפי שהיה לפני מאי 1948 ואולי מן הראוי היה לשחזרו, לא עלתה אז על הדעת. הדימוי הבינארי, ההבחנה בין מקום יהודי למקום לא יהודי, שלט על התודעה וקבע מדיניות בנייה בירושלים העתיקה. פסק דין בורקאן מראה שכוחו של הנרטיב המיתי לא תש אפילו כעשר שנים מאז סיום המלחמה. הנחרצות הגלומה בלשון פסק הדין ומבנהו לא רק שחזרו את המיתוס שנוצר עשור קודם. הם גם העצימו אותו ויצרו מחוז זיכרון, אם נשתמש בהגדרה של נורה. חותמת הבג"ץ העניקה למיתוס דימוי של אמת אובייקטיבית ומוכחת והפכה אותו לסוכן זיכרון מדינתי.

הנרטיב התאדה עם שינוי מדיניות

פסק הדין בבג"ץ בורקאן שקבע "רובע רובע ועדתו" הופשט מנכסיו כאשר שינתה הממשלה את מדיניותה, בדומה למה שמצאה יעל זרובבל על שקיעתו של מיתוס מצדה (לעיל). אולם במזרח ירושלים בית המשפט לא מחליף את הזיכרון הקולקטיבי הדומיננטי בזיכרון מערער אלא מסייע לסוכני המדינה לקדם זיכרון קולקטיבי אחר שהם מייצרים. עד שנות ה-80 פעלה ישראל ליצור בירושלים פסיפס של שכונות שכל אחת מהן מאוכלסת בקבוצה דתית שונה. מאז שינתה ישראל את מדיניותה והיא עומדת בעינה למעט הפוגה של שנים אחדות. סעיף 5א' של חוק הסדרי מנהל ומשפט [נוסח משולב] התש"ל 1970 העמיד לרשות האפוטרופוס הישראלי על נכסי נפקדים את הרכוש שהיה קודם למלחמת 1967 בידי האפוטרופוס הירדני. האחרון החזיק בבתי היהודים שכבשה ירדן ב-1948. סעיף 5ב' של החוק חייב את האפוטרופוס הישראלי להעביר את הנכס לרשות היהודי שהיה בעליו או גר בו לפני מלחמת 1948, אם אותו יהודי או בא כוחו ביקש זאת והוכיח את בעלותו או מגוריו במקום. לאפוטרופוס אין שיקול דעת והיהודי יקבל את הנכס גם אם קיבל פיצוי תמורת הנכס שאיבד בשנת 1948. לעומת זאת פלסטיני מזרח ירושלמי שהיה לפני המלחמה של 1948 בעליו של נכס במערב ירושלים, אינו רשאי לתבוע את שחרור הנכס שלו אלא רק לקבל פיצוי כספי עבורו על בסיס השווי של אותו הנכס בנובמבר 1947 עם כמה התאמות כספיות שאינן משקפות את עליית ערך הרכוש מאז (בן יאיר, 2013: 15-21). דו"ח של ועדה בראשות מנכ"ל משרד המשפטים קלוגמן חשף ב-1992 שיתוף פעולה בין גופים ממשלתיים לעמותות מתנחלים לגבי בתים ודירות במזרח ירושלים שהוכרזו בנכסי נפקדים, סומנו מראש כיעד בידי נציגי העמותות שהיו מעורבים בתהליך ההרכזה. גם לאחר פרסום הדו"ח המשיכה המדינה להעביר לרשות עמותות מתנחלים בתים בעיר העתיקה ובסביבתה שטרם המלחמה של 1948 היו בבעלות יהודית. "עטרה לְיִשְׁנָה" הייתה העמותה הראשונה שנוסדה בשנת 1979 במטרה לפרוץ את תחומי הרובע היהודי בשם המציאות ההיסטורית וגם כנקמה על התקפות הפלסטינים בשנים 1929 ו-1936 שהביאו לפינוי היהודים מהרובע המוסלמי

וצמצומו לתחומי הרובע היהודי (זכריה, 1985: 65). יש לציין שתחומי הרובע היהודי לאחר 1967 גדולים מתחומיו בשנת 1948, אך הדבר אינו מספק את העמותות הללו. מכוח העבר הן רוצות להרחיב את מגורי היהודים אל תוך השכונות הפלסטיניות והן קיבלו לשם כך סיוע מגורמים ממשלתיים. העמותות רכשו מהבעלים או מהדיירים המקוריים את זכויותיהם או מייצגות אותם כבאי כוחם, והן נעזרות בבית המשפט כדי לכפות על הדיירים הפלסטינים לעזוב את ביתם, אם מבחינה משפטית איבדו הדיירים את הזכות לגור במקום. לבית או לדירה שהתפנתה נכנסים מתנחלים.⁴

בשנות ה-2000 הפכה המציאות בירושלים המזרחית למעורבת. מספר היהודים הגרים בשכונות הפלסטיניות אינו גדול אך נוכחותם בולטת במרחב ומשנה את אופיו. בניגוד לדימוי של העבר שאותו יצר פסק דין בורקאן ובניגוד למדיניות ישראל בשנים הראשונות לאחר סיפוח מזרח ירושלים, אין שמירה על בידול אתני לרבעים אקסקלוסיביים. פלסטינים אכן אינם מורשים לגור ברובע היהודי שנותר אקסקלוסיבי על אף שבעבר מוסלמים גרו במקום זה. אבל יהודים מתנחלים ברבעים פלסטיניים במתחמים משלהם מוקפים גדרות ושמירה ואינם מקיימי יחסי גומלין עם הפלסטינים שלידם.

גם זווית ההתייחסות של בית המשפט הדין בבקשות הפינוי שציינתי לעיל שונה מזו של בג"ץ בורקאן. במסגרת הנרטיב שיצר ראה בג"ץ את בורקאן לא רק כאדם פרטי, אלא גם כנציג קולקטיב המתעמת עם העם היהודי. ואילו הדייר הפלסטיני שגר באחד הבתים שהיו בידי יהודים לפני 1948 נתפס מכוח החוק על ידי בית המשפט כאינדיבידואל. עקב מגבלות החוק בתי המשפט אינם יכולים, גם אם היו רוצים, להתייחס לעובדה ההיסטורית שפלסטינים החזיקו בנכסים רבים במערב העיר. על פניו נראה שמול הדייר הפלסטיני עומד יהודי יחיד, משפחה, או עמותה שהיא באת כוחם והדיון הוא לחלוטין במישור האזרחי. אבל למעשה מאחורי אותו אדם, משפחה או עמותה עומד הקולקטיב היהודי.⁵ זה מעצב את החוק באופן לא סימטרי כך שהוא יקנה ליחידיו את הזכות לקבל בחזרה את ביתם מלפני 1948 אך ישלול זכות זו מפלסטינים תושבי העיר שנאלצו לעזוב את ביתם ב-1948. בהעדר כלים משפטיים בית המשפט אינו יכול למנוע זאת. ואולם החוק אינו מונע מבית המשפט – ודאי לא מבית המשפט הגבוה לצדק – מלהשמיע את קולו, את ביקורתו, על העוול הטמון במצב הדברים הנזכר. אלא שבג"ץ מביט, פועל ומחריש.⁶

בג"ץ נאמני הר הבית: היסטוריה מיתית כהנחיה לעתיד

בפסק דינו של בג"ץ בשנת 1993 בעתירת נאמני הר הבית נגד היועץ המשפטי לממשלה, העצים בית המשפט מיתוס והניח אותו לפתח הרשות השופטת כהנחיה לעתיד (בג"ץ 4185/90). אם במקרה בורקאן העצים בג"ץ מיתוס כדי להכשיר בדיעבד פעולה של

הרשות המבצעת, בג"ץ הר הבית הלך צעד אחד מעבר לכך. הוא מכוון לעצב בעתיד את מעשיה של הזרוע המבצעת.

נאמני הר הבית עתרו נגד רשויות הממשלה והעירייה על שלא העמידו לדין את הווקף המוסלמי על שביצע עבודות לא חוקיות ופגע בעתיקות בהר הבית. את פסק הדין כתב המשנה לנשיא מנחם אלון ואליו הצטרפו השופטים אהרון ברק וגבריאל בכך. המיתוס ההיסטורי שחיבר השופט אלון משתרע על לא פחות מחצי מסעיפי פסק הדין. ב-28 מתוך 48 סעיפי פסק הדין מגולל השופט אלון את "דברי ימיו של הר הבית ותיאורו לפי סדר התקופות ההיסטוריות" (שם: 226) ואת דיני ההלכה היהודית ביחס לכניסה לאתר. רק אחר כך מגיע הדיון המשפטי. לפיכך לא מדובר במבוא ובמסגרת כללית לפסק הדין, מסגרת שמוסיפה לו ארומה היסטורית-דתית. רוחב היריעה מראה כי מדובר בעיקרון מנחה בעל משקל זהה לזה של הנימוקים המשפטיים-טכניים. זאת ועוד, בראשית פסק הדין מוזכרים תשעה חוקים ואחד עשר פסקי דין של בג"ץ הרלוונטיים לסוגיה הנידונה ולא פחות מ-68 מקורות יהודיים-דתיים, "מקורות המשפט העברי" כלשונו של השופט אלון, שפסק הדין מסתמך עליהם. אלו הם מקורות מגוונים: החל מהמקרא, עבור בספרים החיצוניים, מדרשי הלכה ואגדה, קטעים מהמשנה והתלמוד, ספרות הלכתית מגוונת מימי הביניים ועד העת החדשה, וכתבי רבנים דתיים לאומיים בני הזמן (שם: 223-226).

ברק-ארז שכתבה על פסק דין זה הסתפקה בביקורת צנועה. היא מצאה לנכון לציין כי השופט אלון "בחן את הסוגיה הרגישה של זיקת העם היהודי להר הבית על סמך מקורות יהודיים וציוניים בלבד" (ברק-ארז, 2002: 781). לא ברור מדוע לדעתה זו סוגיה רגישה – האם מפני שדיני נפשות כרוכים בה כפי שהוכיחו תקריות אלימות בעבר מאז אירועי 1929 ועד לאינתיפאדת אל אקצא, או שמא לדעת ברק-ארז זהו נושא רגיש משום שלא רק ליהודים אלא גם למוסלמים יש זיקה למקום? ועוד: האם היא ציפתה מהשופט אלון להוכיח את זיקת היהודים למקום גם ממקורות לא יהודיים ולא ציוניים, או שמא היה עליו לדעתה להשתמש במקורות אלו כדי לעמוד על זיקה נוספת, לא יהודית ולא ציונית, לאתר?

השופט אלון תיאר את עבודתו כבירור היסטורי ולא רק כדיון משפטי. "לא נוכל לצאת ידי חובה בדברי משפט בלבד אלא שומה עלינו לתת דעתנו, במידה הדרושה, גם על דברי הימים. והיו שני אלה – המשפט והימים – לאחדים בידנו" (שם: 226). בהתאם הוא כותב את "דברי ימיו של הר הבית ותיאורו לפי סדר התקופות ההיסטוריות" (שם). לאורך סעיפים רבים מרבה השופט אלון לצטט היסטוריונים של תקופת בית שני כגון הפרופסורים מנחם שטרן (שם: 233) וגדליה אלון (שם: 237). הוא אף דן בתקופה המוסלמית (שם: 240-241). האם לפנינו נרטיב היסטורי אמין?

ההיסטוריון בנימין זאב קדר ביקר את פסק הדין מהזווית ההיסטורית ועשה זאת באופן חריף בהרבה מביקורתה של ברק-ארז (קדר, 1995). קדר קבע כי פסק הדין חורג מהכללים הבסיסיים המקובלים על היסטוריונים ואפילו על היסטוריונים מתחילים. לא רק חוסר איזון בין שפע המקורות לגבי התקופות היהודיות לעומת התקופות האחרות בולט לרעה בפסק דין זה. קדר עמד על העובדה שהמקור העיקרי לתקופות הלא-יהודיות בהר הבית שבו עשה השופט אלון שימוש, הוא סיכום פופולרי לא מדעי של אחת מחוברות כתב העת אריאל. יתר על כן, קדר מצא שהשופט אלון השמיט ושיבש את אשר כתב אלי שילר בחוברת זו. בעוד ששילר התייחס לקדושת הר הבית וירושלים באסלאם, ייחס אלון לשילר את אסלום ירושלים תוך השמטת המילה קדושה. רוצה לומר, קדושת המקום אחת היא, ויהודית היא. המוסלמים לא קידשו אותו אלא השתלטו עליו. יתר על כן, כותב קדר, שמו הערבי של המקום לא נזכר בפסק הדין שכתב אלון, כאילו יעניק השימוש בשם אל-חרם אל-שריף הכרה בזיקת המוסלמים למקום. הטענה הבאה של קדר נוגעת לקביעה של אלון כי הר הבית הנו המקום השלישי בקדושתו באסלאם לעומת היותו המקום הקדוש ביותר ביהדות. מקביעה זו משתמע כאילו מדובר במדד אובייקטיבי, הייררכיה של מקומות קדושים, המקנה אוטומטית עדיפות ליהודים. ההגינות חייבה את אלון, טוען קדר, להזכיר שמספר השנים שהיהודים שלטו במקום נופל בהרבה מאלו של השלטון המוסלמי, אך לכך אין זכר בפסק הדין. לקדר היו גם השגות באשר להישענותו של השופט אלון על דברי ההיסטוריון ושר החינוך בן ציון דינור על קיומו של בית כנסת בהר הבית תוך אזכור שמו של ההיסטוריון משה גיל, אך התעלמות מכך שגיל ביטל לחלוטין את דברי דינור. כללו של דבר, אומר קדר, הנרטיב שכתב השופט אלון מתיימר להיות היסטורי והוא לחלוטין אינו כזה. אולם בנימין זאב קדר אינו מציין מה כן מאפיין את פסק הדין.

בנקודה זו אני מבקש לטעון כי הנרטיב שכתב השופט אלון הוא לא רק א-היסטורי, אלא נרטיב דתי-לאומי מיתי שיש להדגיש את האקטואליות שלו ואת החיבור האורגני שלו למדינה. השופט אלון מזהה לחלוטין את הקדושה הדתית של הר הבית ביהדות עם הריבונות היהודית על המקום בעבר ובהווה. הוא קבע כי "תולדותיו של הר הבית הם במידה רבה תולדותיה של האומה העברית עד שפסקה עצמאותה" (בג"ץ 4185/90: 228). במקום זה כרוכים "היסטוריה בת אלפי שנים וחוויה דתית, רוחנית ומדינית" (שם: 226). בהתאם מצטט השופט זה לצד זה מקורות יהודיים המדברים על קדושתו הדתית של הר הבית ומקורות המצינים את מעמדו הלאומי. הנרטיב של השופט אלון הוא בעל מבנה מיתי אופייני: הוא פותח בתיאור הקוסמוס שהר הבית ובית המקדש במרכזו (שם: 228-229) ובאידיליה של בית המקדש "כביטוי הנשגב ביותר לעצמאותו המדינית ולייחודו הדתי של עם ישראל" (שם: 229). לאחר מכן מגיע החורבן, "המאורע הטראומתי ביותר בתולדות ישראל" (שם), ובימינו אלה התיקון: תקופתנו היא תקופת הבית השלישי

(שם). ההיסטוריה שמתאר השופט אלון אינה היסטוריה של עם שעובר שינויים ותמורות במקומות מושבו השונים אלא היסטוריה של מקום אחד מסוים. ליתר דיוק, מקום מסוים שבו לאורך רוב שנות קיומו אותו עם לא נמצא בו פיזית ואינו ריבון עליו.

סלקטיביות היסטורית היא מכשיר חיוני בבניית נרטיב מיתי. הר הבית שמתאר המשנה לנשיא אלון הוא המקום שאליו התגעגע ועליו התרפק כל העם כולו לאורך כל תקופת עצמאותו. קיומו של בית המקדש היה "הביטוי הנשגב ביותר לעצמאותו המדינית ולייחודו הדתי של עם ישראל", כתב השופט אלון (שם: 229) תוך התעלמות גמורה מהפיצול בין ממלכת יהודה לממלכת ישראל לאחר מות המלך שלמה והקמת אתרי פולחן חלופיים לבית המקדש הראשון ברחבי השומרון. אזכור אתרי פולחן אלו עלול היה להפריך את מיתוס מרכזיותו של הר הבית ומעמדו הבלעדי. השופט אלון גם התעלם מהביקורת הקשה של ישעיהו על פולחן המקדש כאשר לצדו נעשות תועבות מוסריות, כשם שהוא התעלם מהמקורות המתארים את השחיתות של מעמד הכהנים בימי בית שני ואת הפיצול של החברה היהודית בשלהי בית שני לכיתות שונות החלוקות ביניהן בין היתר בנושאים הנוגעים לפולחן בית המקדש. הנרטיב המיתי של השופט אלון מפליג ביופיים הפיזי של בניין המקדש וכליו, ומרכזיותו הסמלית, הפוליטית והדתית שלדבריו לא היו עליהם עוררין מבית. העוררין באו אך ורק מחוץ לעם ישראל ובכך הוא מתעלם מקיומם של מרכזים יהודיים בימי בית שני, מקדשים מתחרים, כגון מקדש יב שבמצרים.

על פי התיאור של אלון לאחר הבבלים והרומאים שהחריבו את בית המקדש והרסו את עצמאות היהודים, באו גלי כובשים מוסלמים וצלבנים שכל אחד מהם נלחם על השליטה הבלעדית על הר הבית תוך הדרת היהודים. על פי נרטיב זה הערכים-מוסלמים שהיו כובשים זרים שלא פיתחו את הארץ ואת ירושלים, ראו בהר הבית מרכז דתי.

כתבי הקודש היהודיים מובאים כלשונם בידי השופט אלון ונתפסים כמשקפים אמת היסטורית עובדתית. הסיפור מספר בראשית על עקדת יצחק היא עובדה היסטורית בעיני השופט אלון כמו הקישור המאוחר יותר שעשו חז"ל בין הר המורייה שבו התרחשה העקדה להר הבית. כך מבסס הוא זיקה יהודית למקום 1000 שנה לפני בית המקדש הראשון (שם: 291). ואילו מסורות דתיות מוסלמיות אינן מצוטטות ואפילו סיכום המקורות הראשונים הללו אינו מופיע. אלון מתעלם מהספרות המוסלמית העשירה של שבחי ירושלים, מהמסורות המוסלמיות על קדמותו של מסגד אל-אקצא ועקידת ישמעאל, מספרות המסעות ומהספרות הגאוגרפית וההיסטורית על ארץ ישראל שכתבו מוסלמים לאורך ימי הביניים ובמרכזם עומדים ירושלים ואל-חרם אל-שריף (טל, 2014; לבנה, 2000; Elad, 1995). כל שעשה השופט אלון הוא להסתמך בקצרה על מחקרים בודדים לגבי הכיבוש המוסלמי במאה השביעית ועל הפרסום הפופולרי של שילר. יתר על כן, בעוד שהשופט אלון מקבל את תיאורי הר הבית בתנ"ך כהיסטוריים, ללא ביקורת וללא

שימוש במחקריהם המדעיים של מבקרי המקרא, כלפי המסורות המוסלמיות הוא מכוון את חצי הביקורת המדעית. המסורות המוסלמיות אינן אותנטיות. "אמרי השפר על הר המורייה ואבן השתייה כ'טבור העולם' וראשית הבריאה וכמקום המבורך ביותר נקלטו באסלאם בהקשר להר הבית אולי בהשפעת מומרים יהודים שהצטרפו למוסלמים" (שם: 241). הנה לנו רמז עבה כי המוסלמים לא רק כבשו את המקום בכוח החרב הם אף כבשו את המסורות הדתיות ועיבדו אותן לצורכי שלטונם.

השופט אלון משתמש באמת מידה אחת ליהודים ואחרת למוסלמים גם בעניין החלוקה לתקופות. התקופה היהודית על פי אלון נמשכת מימי בית ראשון ועד עתה ואילו התקופה המוסלמית מסתיימת בכיבוש הצלבני. לאחר מכן הוא כותב על חמש תקופות שונות: האיובית, הממלוכית, העותומאנית, הבריטית והירדנית. להוציא השנים המעטות שבהן שלטו על המקום הבריטים (1918-1948) מדובר בשלטון מוסלמי. במילים אחרות, קנה המידה הדתי משמש את אלון כאשר הוא כותב על זיקת היהודים לאתר, וקנה המידה השלטוני כאשר הוא דן במוסלמים. כך הוא מקנה ליהודים זיקה רציפה ומונע זאת מהמוסלמים כיוון שבמקרה שלהם מדובר בשליטים שונים.

הממלוכים טיפחו מבחינה דתית את ירושלים אך מעמדה של העיר נותר שולי, הוא כותב. העותומאנים המשיכו להזניח את הר הבית ואת העיר. פעולות השיקום והבנייה שעשו העותומאנים, הבריטים והירדנים בהר הבית לא היו מקיפות, ולא עקרו את ההזנחה שהוסיפה לאפיין את המקום (שם: 242-243). כך בנה אלון ניגוד מיתי בין חשיבות בית המקדש ליהודים לבין כובשים זרים, בין בוני המקדש למחריביו, בין מרכזיות המקדש ליהודים לבין המוסלמים והנוצרים שהזניחו את המקום. המעמד היהודי הוא מיתי. "קשר שלא נותק מעולם" (שם: 246). למרות שאין היהודים שולטים במקום הוא שלהם. נוכחותם בו חזקה יותר מנוכחות השליטים המוסלמים וגוברת אפילו על הפיתוח המועט – לפי הנרטיב של השופט אלון – ששליטים מוסלמים שונים השקיעו באתר. לסיום פרק זה, המבנה המיתי של הנרטיב בא לביטוי בתיאור דרמטי שבו הצד היהודי מוצב כבעלים הבלעדיים של הר הבית שלעולם ראה אותו כמרכז הפוליטי והדתי היחיד. צד זה הפך לקורבן טרגי בידי כוחות זרים שרק הביאו חורבן והרס למקום ולא הציבו אותו במרכז עולמם. במלחמת 1967 חזר המקום לבעליו, ההיסטוריה והסדר העולמי תוקנו. "המעגל ההיסטורי חזר ונסגר" (שם). עתה, כך ניתן להבין, המקום מצוי בידיים אחראיות, בידי מי שדואגים לפתח את העיר ואת הר הבית כיוון שרק הם קשורים אליו. על רקע זה מצטיירות עבודות הווקף בהר הבית באור חמור במיוחד.

נאמני הר הבית טענו שהווקף אינו מכיר בחוקיות שלטונה של ישראל על הר הבית ומעוניין להשכיח את העבר היהודי. טענה זו קיבלה אישוש מהתצהיר שהגיש הווקף לבית המשפט. לצד ההצהרה כי ישראל כבשה את המקום וסיפחה אותו בניגוד לחוק הבינלאומי קבע התצהיר כי אין בסמכותו של בית המשפט לדון בעתירה. "במשך

כל הזמנים ולפני למעלה מאלף שנים מופקדות הרשויות המוסלמיות המוסמכות על הנעשה בהר הבית וזכויות הריבונות עליו וניהולו הם מזכויותיו הבלעדיות והמלאות", כתב בשם הווקף השייח' סעד אל-דין אל-עלמי (שם: 270). הנה לנו עימות על ריבונות והיסטוריה שבמסגרתו בית המשפט ניצב בחזית רחבה בהרבה מאשר הפרה נקודתית של חוק העתיקות. בית המשפט קבע כי רשויות המדינה העלימו עין מההפרה הרבה והמתמשכת של חוקי המדינה בידי הווקף, ואילו היה בית המשפט ממלא את תפקידו של היועץ המשפטי לממשלה "היינו מגיעים למסקנה שונה" (שם: 287) מזו שהגיע אליה היועץ. "עמדה לפנינו הכרעה קשה", כתב אלון (בג"ץ 4185/90: 286). בסיכומו של דבר החליט בית המשפט לא להעמיד לדין את הווקף ולא לכפות עליו להחזיר את המצב לקדמותו. זאת משום הזמן שחלף מאז ביצוע העבירות לכאורה, רגישותו המדינית והדתית של הר הבית ולמען שמירה על הביטחון הציבורי.

אני מציע לא לראות את חיבור ההיסטוריה המיתית של הר הבית בידי השופט אלון כסוג של כלכלת חליפין: אי התערבות בית המשפט בשיקול הדעת של רשויות המדינה תמורת מתן נרטיב מיתי לעותרים. בית המשפט, כך אני מציע, נחלץ לכתוב את ההיסטוריה המיתית מחמת מה שהוא ראה כעצימת עין של רשויות המדינה נוכח מעשי הווקף והערעור שלו על הזיקה היהודית למקום. הנרטיב המיתי לא נועד לרצות את נאמני הר הבית אלא לשרת את המדינה, לתת תמריץ מיתי-אקטואלי לפעולתה בעתיד. הזיכרון הקולקטיבי כאן אינו זיכרון משמר נוסח הלבואכס ואביתר זרובבל (לעיל) אלא זיכרון מעצב, שיש לתרגמו לפעולה בדומה למה שמצאה יעל זרובבל לגבי מצדה (לעיל). "הטעם העיקרי שבעטיו החלטנו שלא להתערב בהחלטת המשיבים הוא התחייבות המשיבים לקיים מכאן ואילך פיקוח הדוק ומלא על הנעשה בהר הבית". בית המשפט חזר ודרש "פיקוח משמעותי", "פיקוח של ממש", "פיקוח לא כדי לצאת ידי חובה בלבד", וגם "פיקוח הדוק" (שם: 289-290). ובית המשפט לא הסתפק בכך ואף הורה לרשות העתיקות לסמן ולגדר את העתיקות שלא נפגעו או כוסו. הנרטיב הדתי-היסטורי נותן תמריץ והצדקה להדגשה החוזרת ונשנית של בית המשפט בדבר החובה של המדינה לפקח על הנעשה בהר הבית. בעיקרו של דבר זיהה כאן בית המשפט חלל כפול: הכחשת הזיקה היהודית להר הבית מצד הווקף והעדר מודעות של רשויות המדינה למקומו של הר הבית בהיסטוריה. העדר מודעות זו, סבר בית המשפט, הביאה את רשויות המדינה להעלים עין ממעשי הווקף. בית המשפט נחלץ למלא את החלל באמצעות הנרטיב המיתי. במילים אחרות, במקרה זה, בית המשפט הקדים את המדינה כדי להתוות לה דרך באמצעות מיתוס שרוב המרחק בינו לבין האמת ההיסטורית. אם בבג"ץ בורקאן המיתוס של בית המשפט התייחס להחלטה ממשלתית שהתקבלה שנים קודם לכן, בבג"ץ זה בית המשפט הניח את המיתוס כדי להנחות את פעולת הרשות המבצעת בעתיד.

מעניין לציין כי המיתוס של בג"ץ נאמני הר הבית לא עמד בפני בית המשפט שלוש שנים מאוחר יותר. נאמני הר הבית ותנועת חי וקיים עתרו בשנת 1996 לבג"ץ למנוע את המשך העבודות שביצע הווקף באורוות שלמה – חלק תת-קרקעי מהר הבית שהווקף הכשירו כאולמות תפילה. בניגוד למיתוס שכתב השופט אלון, פסק הדין שכתב יצחק זמיר מדגיש מתחילתו ולכל אורכו כי מדובר במקום קדוש ליהודים ולמוסלמים כאחד ויש למצוא את האיזון הנכון בין שני הצדדים (בג"ץ 7128/96).⁷ על אף שבמקרה זה לא אימץ בית המשפט את המיתוס שהשופט אלון ביטא ורשויות המדינה לא צייתו לפסק הדין של אלון, מיתוס זה על כל חלקיו וקני המידה הכפולים שבו קנה לו אחיזה איתנה בציבור הישראלי.

סיכום

מאמר זה מצביע על העדר מחקרי: חסר מחקר מקיף על זיקת מערכת המשפט בכלל ובג"ץ בפרט לייצור והפצה של זיכרון קולקטיבי ומיתוסים היסטוריים. מאמר זה מבקש למלא את החסר באמצעות דיון מפורט בשני פסקי דין שבהם עיצב בג"ץ היסטוריה מיתית בנוגע לירושלים המזרחית והר הבית: בג"ץ בורקאן ובג"ץ נאמני הר הבית. המאמר מראה כי בית המשפט לא רק עיוות את ההיסטוריה ותפקד פסיבית כמשעתק של הנרטיב הקולקטיבי כפי שמציע המחקר המועט הקיים בנידון, אלא מילא תפקיד חשוב כסוכן מעצים של זיכרון קולקטיבי ומנחיל מיתוס היסטורי. הדבר בא לביטוי בסגנון ובמבנה של פסקי הדין ובמעמד הציבורי שבית המשפט העניק למיתוס. בבג"ץ בורקאן התעלם בית המשפט מחומר ראיות היסטורי זמין שאינו מצריך מומחיות מעבר למה שמצופה משופטי בג"ץ, ובסגנון מיתי אימץ והעצים את הזיכרון הקולקטיבי של שיבה לרובע יהודי אקסקלוסיבי. בכך הציב עצמו בית הדין כמוכיל המעצב תודעה ציבורית. אם במקרה בורקאן בג"ץ העצים מיתוס כדי להכשיר פעולה של הרשות המבצעת שהחלה כעשור קודם לכן על בסיס המצאת מסורת ויצירת זיכרון קולקטיבי, בג"ץ הר הבית הלך צעד אחד מעבר לכך. הוא כיוון לעצב בעתיד את מעשיה של הזרוע המבצעת בשם זיכרון קולקטיבי סלקטיבי ומיתי.

בשני מקרים אלו קשה לראות את בית המשפט אך ורק כקורבן אומלל של מיתוסים רבי עוצמה שקנו להם אחיזה רחבה בחברה ובשלטון. מעבר לחוש הביקורת שמצופה היה מבית הדין להפעיל, התנופה והעוצמה שבית המשפט העניק למיתוסים ההיסטוריים ולזיכרון הקולקטיבי הנוגעים לרובע היהודי בעיר העתיקה של ירושלים ולהר הבית, מראות שבית המשפט נרתם למלא תפקיד מרכזי בשעתוק והעצמה של מיתוסים ותוכני זיכרון הנוגעים לעיר העתיקה ולהר הבית. שדה הפעולה של בית הדין במקרים אלו חרג מיחסי מערכת המשפט עם הרשות המבצעת אל עבר החברה בכללה ואמונות היסוד שלה.

בג"ץ שיקף עמדה ציבורית וזיכרון קולקטיבי שנוצרו לאחר מלחמת 1967 ובה בעת הוא תרם את משקלו הסגולי להעצמתם. לאור זאת הופכות נקודות המגע העמומות שבין שופטים להיסטוריונים שאליהן התייחס גינזבורג (לעיל) לעמומות עוד יותר. ובהמשך לדברי גוטוויין ומאוטנר יש להיזהר מלהקנות לנרטיבים היסטוריים שנכללים בפסקי דין מעמד של ודאות היסטורית.

הערות

- 1 אני מבקש להודות לפרופסור אילן סבן, פרופסור ליאורה בילסקי, פרופסור אלון הראל, פרופסור אמל ג'מאל והקוראים האנונימיים של כתב היד על עזרתם הרבה והארוהם המועילות.
- 2 יש לציין שגם היסטוריונים סובלים לעתים מהטיה לאומית. על בן ציון דינור ראו אריאל ריין, תשנ"ט; רם, 1996. יהושע בן אריה מתעלם בספריו מהיותה של ירושלים עד 1948 עיר מעורבת עם מרכז עיר מעורב לחלוטין ומתרומתם של הפלסטינים להתפתחותה. בן אריה, 2011; בן אריה, 1979.
- 3 הם גם סותרים את מה שכתבה ביחס לפסק דין זה ברק-ארז: "ניתן לטעון שהגבלת ההתיישבות ברובע היהודי של ירושלים ליהודים בלבד יכולה להיחשב להבחנה רלבנטית בהקשר של שימור עיר היסטורית (ובלבד שזו תיושם באותו אופן גם ברבעים האחרים של ירושלים העתיקה)". ברק-ארז, 2002: 800. המציאות ההיסטורית הייתה מעורבת ועקרון שימור העיר ההיסטורית מחייב לפתוח את זכות המגורים לכול בכל חלקי העיר העתיקה. כפי שנראה להלן ישראל מקפידה לתת רק ליהודים את הזכות לשחזר את מגוריהם בעבר בשכונות פלסטיניות ולקבל בחזרה את הבעלות על בתים ודירות. להלן כמה תביעות פינוי בעיר העתיקה שהגיעו להכרעת בתי משפט: ת.א. (י-ם) 9624/98 עב"ל סמעאן אסעד סעיד נ' עטרת כהנים; ת.א. (י-ם) 9285/07 וקף אסלמי המנוח סאלח עומר נסייבה ע"י המתוואלי (נאמנת) גב' מונירה נסייבה נ' הקדש ציפורה והרב מאיר מייזל; ת.א. (י-ם) 10852/05 הקדש ציפורה והרב מאיר מייזל נ' איסמעיל עלי וזוז; ת.א. (י-ם) 6136/05 הקדש ציפורה והרב מאיר מייזל נ' ג'אזי זלום; ת.א. (י-ם) 1276/05 הקדש ציפורה והרב מאיר מייזל נ' סאלח ג'ולאני; ת.א. (י-ם) 34556-11-10 אביעזר שפירא נ' נורה סוב לבן; ע"א (ירושלים) 9516/06 – עטרת כהנים ע.ר. נ' הנרייט ספירו טמס; רע"א (ירושלים) 22770-09-10 – מאזן כמאל מוצטפא קרש ואח' נ' בלו סטרס וורלד אינבסטמנטס בע"מ. על פינוי מסילוואן ושייח ג'ראח ראו עיר עמים, 2010; בג"ץ 9383/12.
- 5 הפעלת חוק נכסי נפקדים שונה מאי השלמת הסדר המקרקעין במזרח ירושלים שאותו רואה רונית לוין-שנור (2011) כהפרטה ודה-פוליטיזציה מצד המדינה. כפי שהראה דו"ח קלוגמן יש תיאום הדוק בין זרועות הממשלה לעמותות המתנחלים ובעלי הנכסים מהשנים שלפני 1948. מאחורי תביעה למימוש בעלות של אדם פרטי עומדות העמותות ומנגנוני מדינה. שנית, למדינה יש תמריץ קנייני שהנכס יעבור לבעלות אזרחיה ואינטרס פוליטי בהכנסת מתנחלים במקום הדיירים הפלסטינים.
- 6 בג"ץ שמאסנה נגד האפוטרופוס הכללי רע"א 9383/12 אישר את פסק דינו של בית המשפט המחוזי וקבע "בלב כבד" כי על משפחת שמאסנה המתגוררת בשייח ג'ראח לפנות את ביתה כפי שתבעו זאת יורשי חיים סולימאני ינעי שהיה בעל הנכס לפני המלחמה של 1948. בית המשפט התייחס למקרה שלפניו בכלים משפטיים וגם ציין את הקושי האנושי שפינוי משפחת שמאסנה המבוגרת מביתה לאחר שהתגוררה בו שנים רבות. אבל בית המשפט נמנע מלהתייחס לחוק כחוק מקפח. מיכאל בן יאיר, לשעבר היועץ המשפטי לממשלה ויליד שייח ג'ראח, דן בסוגיה זו הן כפליט שייח ג'ראח והן כמשפטן. הוא קורא לתוצאה שהחוק יוצר "תוצאה מעוותת, בלתי צודקת ובלתי קבילה בעליל". בן יאיר, 2013: 25.
- 7 בג"ץ 7128/96. דו"ח סודי של מבקר המדינה משנת 2010 מפרט את הפיקוח הלקוי של רשויות המדינה על הנעשה בהר הבית בין השנים 2001-2007. דו"ח זה פורסם באתר חדשות יהודי מניו

יורק והוא מראה כי המיתוס שחיבר השופט אלון לא הדריך את שלטונות ישראל. הדו"ח מצוי בתוך
http://design2pro.com/jewishvoice/pdf/Short_Report_Heb_Excerpts_Marked.pdf

רשימת מקורות

- אוחנה, ד', ויסטריך, ר"ס (עורכים). 1997. מיתוס וזיכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית. תל אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר.
- אלעזר, י'. 1980. חצרות בירושלים העתיקה. ירושלים: תנועת יד לראשונים.
- בג"צ 114/78 המ' 451/78 המ' 510/78. מוחמד סעיד בורקאן נגד 1. שר האוצר; 2. החברה לשיקום ולפיתוח הרובע היהודי בעיר העתיקה בירושלים בע"מ; 3. שר השיכון, פ"ד לב (2) 800. בג"ץ 4185/90, פ"ד מז (5) 221.
- בג"ץ 7128/96 בתוך <http://elyon1.court.gov.il/files/96/280/071/I01/96071280.i01.pdf>
- בג"ץ 9383/12. שמאסנה נגד האפוטרופוס הכללי, בתוך <http://elyon1.court.gov.il/files/12/830/093/b07/12093830.b07.pdf>
- בילסקי, ל', גור אריה, ח'. תש"ע. "בזכות המבוכה" – היודנט במבוכה המשפט, הזיכרון והפוליטיקה. משפט וממשל י"ב: 82-33.
- בן אריה, י'. 1979. עיר בראי תקופה. שני כרכים. ירושלים: יד יצחק בן צבי.
- בן אריה, י'. 2011. ירושלים היהודית החדשה בתקופת המנדט – שכונות/בתים/אנשים. שלושה כרכים. ירושלים: יד יצחק בן צבי.
- בן יאיר, מ'. 2013. שייח' ג'ראח. תל אביב: חרגול.
- בן-עמוס, א' (עורך). 2002. היסטוריה, זהות וזיכרון: דימויי עבר בחינוך הישראלי. תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
- ברק-ארז, ד'. 2002. והגדת לבנך: היסטוריה וזיכרון בבית המשפט. עיוני משפט כ"ו (2): 773-802.
- גוטוויין, ד', מאוטנר, מ'. תשנ"ט. משפט והיסטוריה: מחקר, פוליטיקה ותרבות. בתוך: ד', גוטוויין ומ', מאוטנר (עורכים), משפט והיסטוריה (7-11). ירושלים: מרכז שז"ר.
- גולני, מ'. 1998. כיסופים לחוד מעשים לחוד – מדיניות ישראל בשאלת ירושלים 1948-1967. בתוך: א' שפירא (עורכת), עצמאות: 50 השנים הראשונות (267-296). ירושלים: מרכז זלמן שז"ר.
- גינזבורג, ק'. 2003. היסטוריה, רטוריקה, הוכחה. ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית. תרגמה: איה ברור.
- ג'מאל, א', לביא, א' (עורכים). 2015. הנכבה בזיכרון הלאומי של ישראל. תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, מכון וולטר ליבליך לחינוך לדו-קיום יהודי-ערבי ומרכז תמי שטינמן למחקרי שלום.
- זכריה, ש'. 1985. בתים ומוסדות יהודיים ברובע המוסלמי בירושלים העתיקה – רובע "רחוב חבון" הרובע היהודי הישן. ירושלים: האגודה על משמר ירושלים.
- זרובבל, י'. תשנ"ה. מות הזיכרון וזיכרון המוות, מצדה והשוואה כמטפורות היסטוריות. אלפיים 10: 42-67.
- טל, א'. 2014. ארץ ישראל במקורות ערביים מימי הביניים 634-1517, אסופת תרגומים. יד יצחק בן צבי והמכללה האקדמית אשקלון.
- יהושע, י'. 1979. ילדות בירושלים הישנה. כרך ב'. ירושלים: ראובן מס.
- ילין, ד'. טיול של שבת, ירושלים של תמול. בתוך: <http://benyehuda.org/yellin/temol.html>
- ילין, י'. תרפ"ד. זכרונות לבן ירושלים. ירושלים: מהדורה מצולמת. אריאל, 1991.
- עזריהו, מ'. 1995. פולחני מדינה. חגיגות העצמאות ופולחני הנפלים בישראל 1948-1956. שדה בוקר: מכון בן-גוריון ואוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- עזריהו, מ'. 2012. על שם – היסטוריה ופוליטיקה של שמות רחובות בישראל. ירושלים: כרמל.
- סיוון, ע'. 1988. מיתוסים פוליטיים ערביים (9-13). תל אביב: עם עובד.
- לבנה, ע'. 2000. עיונים במעמדה של ירושלים כאסלאם הקדום. ירושלים: יד יצחק בן צבי.

לויין-שנור, ר'. 2011. הפרטה, הפרדה והפליה – זניחת ההליכים של הסדר הזכויות במקרקעין במזרח ירושלים. עיוני משפט ל"ד: 183-238.

נורה, פ'. 1993. בין זיכרון להיסטוריה על הבעיה של המקום. זמנים 45: 5-19.

פלדמן, א'. 1995. המדינה הדמוקרטית מול המדינה היהודית: חלל ללא מקומות זמן, ללא המשכיות. עיוני משפט י"ט (3): 717-727.

פרומקין, ג'. 1954. דרך שופט בירושלים. תל אביב: דביר.

פרידמן, נ"ד. 1913. ספר הזיכרון הירושלמי – רשימה מפורטת מרכושנו הרוחני והחומרי בירושלים. מהדורה מצולמת. ירושלים: אריאל, 1980.

פרס, י'. 1964. מאה שנה בירושלים – מזיכרונות איש ירושלים. ירושלים: ראובן מס.

עיר עמים, 2010. נפקדים בעל כורחם – הפקעת נכסים בירושלים המזרחית תחת חוק נכסי נפקדים. בתוך: <http://www.ir-amim.org.il/sites/default/files/%D7%A0%D7%95%D7%9B%D7%97%D7%99%D7%9D%20%D7%90%D7%9A%20%D7%A0%D7%A4%D7%A7%D7%93%D7%99%D7%9D%20-%20%D7%97%D7%95%D7%A7%20%D7%A0%D7%9B%D7%A1%D7%99%20%D7%A0%D7%A4%D7%A7%D7%93%D7%99%D7%9D.pdf>

קדר, ב"ז. 1995. שופט עליון כהיסטוריון כושל. הארץ, 8 בדצמבר.

קליין, מ'. תשנ"ח. בר אילן: אקדמיה, דת ופוליטיקה (29-30). ירושלים: מאגנס.

קליין, מ'. 2015. קשורים: הסיפור של בני הארץ. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

קרק, ר', גלס, י'. 2005. משפחת ולירו שבעה דורות בירושלים 1800-1948. ירושלים: גפן.

ריין, א'. תשנ"ט. בן ציון דינור: היסטוריון לאומי כמחנך האומה. בתוך: ר' פלדחי, ע' אטקס (עורכים), חינוך והיסטוריה הקשרים תרבותיים ופוליטיים (377-390). ירושלים: מרכז זלמן שזר.

רם, א'. 1996. הימים ההם והזמן הזה, ההיסטוריוגרפיה הציונית והמצאת הנרטיב הלאומי היהודי, בן ציון דינור וזמנו. בתוך: פ' גינוסר, א' בראלי (עורכים), ציונות: פולמוס בן זמננו – גישות מחקריות ואידיאולוגיות (126-159). שדה בוקר המרכז למורשת בן-גוריון.

שושן, א'. 1981. ירושלים עירי – חיי אנשי ירושלים. רחובות: שושנים.

- Bar, D. (2004). Re-creating Jewish Sanctity in Jerusalem: Mount Zion and David's Tomb 1948-67. *The Journal of Israel History* 23(2): 260-278.
- Ginzburg, C. (1991). Checking the Evidence – The Judge and the Historian. *Critical Inquiry*. Volume 18, No. 1: 79-92.
- Elad, A. (1995). *Medieval Jerusalem and Islamic Worship Holy Places Ceremonies Pilgrimage*. Leiden: Brill.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. Edited, Translated and with an Introduction by Lewis A. Coser, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Larkin, C. (2005). *Memory and Conflict in Lebanon Remembering and Forgetting the Past*. London and New York: Routledge.
- Myers, D.N. (1995). *Re-inventing the Jewish Past. European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*. New York: Oxford University Press.
- Said, E.W. (1999). *After the Last Sky Palestine Lives*. New York: Columbia University Press.
- Till, K. (2005). *The New Berlin Memory, Politics, Place*. Minnesota: Minnesota University Press.
- Zerubavel, E. (2003). *Time Maps Collective Memory and Social Shape of the Past*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Zerubavel, Y. (1995). *Recovered Roots Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*. Chicago and London: Chicago University Press.

מיכל מימון, אבנר בן-עמוס ודניאל בר-טל

קיפאון או שינוי בנרטיב הסכסוך: טקסי יום הזיכרון בישראל, 2010

המחקר הנוכחי בודק את מידת הדומיננטיות של הנרטיב תומך הסכסוך בטקסי הזיכרון לחללי צה"ל בישראל שנערכו בשנת 2010 בשישה מקומות שונים במרחב הציבורי: הטקס הממלכתי בירושלים, וחמישה טקסים שנערכו באותו יום בקהילות שונות – בעיר יבנה, בהתנחלות נווה צוף, בקיבוץ צרעה, בבית הספר היסודי הממלכתי "הירדן" בתל אביב, וטקס אלטרנטיבי שנערך על ידי הארגון "לוחמים לשלום". המחקר גם מאפשר כמטרה נלווית להתמקד בשאלת הקשר שבין הזהות המקומית והלאומית מנקודת מבט סוציולוגית-אנתרופולוגית. חקר טקס יום הזיכרון במקומות שונים מאפשר בדיקה כיצד כל אחת מן הקהילות שנדגמו השתמשה בו לעריכת טקס שביטא את הערכים והצרכים הייחודיים שלה, אך עם זאת, גם אפשר לה "להתחבר" לקהילה הלאומית הרחבה יותר. מבט מקיף לעבר ששת הטקסים הללו מעלה כי חמישה מתוכם היו דומים בצורתם ובתוכנם, כשבכולם בלטו תמות של אתוס הסכסוך – בעיקר צדקת הדרך, פטריוטיזם, קורבנות והאדרה עצמית. הטקס הממלכתי, שנערך בירושלים, היווה טקס קנוני, הן מבחינת המחווה הריטואליות והן מבחינת התמות של אתוס הסכסוך שנכחו בו, וארבעת הטקסים המקומיים האחרים היו דומים לו. אמנם בכל אחד מהם אפשר היה להבחין גם בדגש שונה שנבע מהזהות המקומית, ובהתייחסות לשכול הפרטי של המשפחות שהשתתפו בטקס, אולם בסופו של דבר ניכר כי הזהות המקומית והלאומית לא סתרו אחת את השנייה, אלא השלימו זו את זו. הטקס של "לוחמים לשלום", שהיה מבוסס על תפיסה נוגדת את אתוס הסכסוך – אתוס של שלום, היה היחיד שהפגין שונות. בעוד שמרבית התמות של האתוס נעדרו ממנו, תמות של קורבנות משותפת ליהודים ופלסטינים וחתימה לשלום זכו בו למקום מרכזי.

מילות מפתח: טקס, זיכרון, סכסוך, אתוס, לאומי, מקומי, אלטרנטיבי.

מבוא

החברה היהודית בישראל נמצאת כבר יותר ממאה שנים בסכסוך דמים קשה עם הפלסטינים המתויג כבלתי נשלט¹ בגלל המשכיותו הארוכה, למרות המחיר הכבד ששתי החברות משלמות עליו. הסכסוך התחיל כסכסוך בין שתי קהילות החיות תחת ממשל עותומאני

* daniel@post.tau.ac.il

ואחר כך בריטי, והתגלגל ב-1948 למאבק בין-מדינתי, בין ישראל למדינות ערב, ובהמשך בסוף שנות ה-70 הוא התמקד במאבק בין יהודים ישראלים ופלסטינים שהפכו לעם נכבש בעקבות מלחמת 1967 (Sandler, 1988). הסכסוך הוא אמיתי ונוגע למאבק על טריטוריה, הגדרה עצמית, הקמת מדינה פלסטינית, משאבים, ערכי דת ותרבות. אולם הקושי לפתור אותו בדרכי שלום הוגבר משמעותית בגלל השתרשות של יסודות פסיכולוגיים חברתיים שמזינים את המשכו.

במסגרת השתרשות זאת החברה היהודית, כמו חברות אחרות הנתונות בסכסוך מסוג זה, בנתה נרטיב-על קולקטיבי² (Master narrative) תומך סכסוך, שמאיר את מהותו, מתאר את היריב ואת קבוצת השייכות ומספק צידוקים לסכסוך כולו. נוסף על נרטיב כולל זה נבנו גם נרטיבים יותר ספציפיים שעוסקים באירועים מסוימים או דמויות מרכזיות המעורבות בסכסוך. בעצם טבעם של הנרטיבים האלה הם סלקטיביים ומוטים כדי למלא תפקידים של הסתגלות בזמן הסכסוך. בלי בנייה ושימור של נרטיבים אלה החברה, בעיקר אם היא דמוקרטית, אינה יכולה להתחיל ולהתמיד בסכסוך אלים ומתמשך הדורש גיוס של בני החברה כמשתתפים פעילים בו (Bar-Tal, 2013). אולם כאשר נוצרות הזדמנויות לפתור את הסכסוך בדרכי שלום, אותם הנרטיבים הופכים לחסמים שמונעים התקדמות בתהליך של בניית השלום (Bar-Tal & Halperin, 2011). עם זאת, במהלך השנים של הסכסוך הישראלי-פלסטיני התרחשו ציוני דרך משמעותיים שמיתנו אותו. תהליך זה התחיל עם הסכם השלום עם מצרים בשנת 1979, נמשך בוועידת מדריד בשנת 1991, והגיע לשיאו בהסכמי אוסלו בשנים 1993 ו-1995 והסכם השלום עם ירדן ב-1994. אולם בשנות ה-2000 עם כישלון ועידת קמפ דייוויד ופרוץ האינתיפאדה השנייה החל תהליך רגרסיבי שהביא להעצמה של הסכסוך מחדש (מוריס, 2003). בכל זאת מאז שהסכסוך החל לאבד מעוצמתו בסוף שנות ה-70 החל להתפתח בישראל נרטיב אלטרנטיבי תומך תהליך השלום שגם חדר למרקם הפוליטי-חברתי-תרבותי של החברה היהודית בישראל. במשך הזמן התפתח נרטיב המנוגד לנרטיב תומך הסכסוך, הוא עבר תהליך לגיטימציה והחל מאבק בין שני הנרטיבים שקיים עד היום (בר-טל, 2007). המחקר הנוכחי בא לחקור את מידת הדומיננטיות של הנרטיב תומך הסכסוך, או במבט אחר, לבדוק האם הנרטיב האלטרנטיבי הצליח לבסס את מקומו בחברה ולבוא לידי ביטוי במרחב הציבורי. זאת שאלה חשובה שתוכל לא רק להאיר על מקומם של שני הנרטיבים בחברה, אלא גם על נכונותה של החברה היהודית לבדוק באופן ביקורתי את עברה ולהיות מוכנה לפשרות בתהליך השלום. שאלת המחקר הזאת נבדקה דרך ניתוח של טקס ממלכתי שמהווה את אחד הביטויים הגלויים למיסוד של נרטיבים קולקטיביים וביטויים במרחב הציבורי. הטקס שנבחר הוא טקס יום הזיכרון שהוא מרכזי מאוד בחברה היהודית בישראל ונוגע בעצבי הסכסוך כיוון שבא לזכור את חלליו היהודים. כדי שאפשר יהיה לענות על שאלת המחקר שהוצבה נבחרו למחקר שישה טקסי זיכרון:

הטקס הממלכתי בירושלים, וחמישה טקסים שנערכו באותו יום בקהילות שונות – בעיר יבנה, בהתנחלות נווה צוף, בקיבוץ צרעה, בבית הספר היסודי הממלכתי "הירדן" בתל אביב, וטקס אלטרנטיבי שנערך על ידי הארגון "לוחמים לשלום". כדי לבסס את שאלת המחקר נרחיב תחילה דיון על הנרטיבים שנבנים בחברות הנתונות בסכסוך בלתי נשלט ואחר כך על מהות הטקסים, ולבסוף נפרט על המחקר הנוכחי.

נרטיבים בסכסוך

כאמור, הסכסוכים הבלתי נשלטים, כפי שאופיינו, הנם קשים, מאיימים, עם מצוקה וכאב, עם לחץ גדול ומייגעים. הם יוצרים מציאות מאתגרת ומורכבת עבור בני החברה בכל מישורי החיים. התמודדות עם מציאות זו מחייבת השקעה עצומה של משאבים רבים מסוגים שונים כדי לעמוד באתגרים שמציב הסכסוך. ברמה פסיכולוגית-חברתית החברות מְבנות נרטיבים קולקטיביים³ אשר ממלאים תפקיד חשוב בסיפוק צרכים פסיכולוגיים בסיסיים של יחידים ושל הקולקטיב כולו שמעורב בסכסוך, כגון הצורך בהבנה ברורה ומשמעותית של העולם, צורך בשליטה וחיזוי, צורך בביטחון, ההערכה עצמית חיובית וגיבוש זהות חברתית חיובית, כמו גם בשמירה על האינטרסים הבינלאומיים שלה. לנרטיבים קולקטיביים אלו יש תְּמות שאפשר למצוא אותן בחברות שונות המעורבות בסכסוך בלתי נשלט, כולל בחברה היהודית בישראל. ועתה נתאר אותן (בר־טל, 2007).⁴

תְּמַת צדקת המטרות – הנרטיב תומך הסכסוך מציג את המטרות של החברה שהובילו לסכסוך וגם את ההצדקות שלהן ובאותה עת שולל את המטרות של היריב ומציג אותן כלא מוצדקות ולא הגיוניות. באשר לנרטיב הישראלי-יהודי, הוא מספר את סיפורו של העם היהודי אשר חוזר למולדתו לאחר 2000 שנות גלות להקים את מדינתו מחדש. נרטיב זה כולל סיבות היסטוריות, תאולוגיות, לאומיות, פוליטיות, חברתיות ותרבותיות שמצביעות על זכותו הבלעדית של העם היהודי לארץ ישראל (אבנרי, 1980: שמעוני, 2001).

תְּמַת ביטחון – נרטיב הסכסוך מפרט את הסכנות שקיימות בזמן הסכסוך, מקורותיהן ומפרט את התנאים להתגבר עליהן. בהקשר הישראלי, נרטיב זה מספר את סיפורה של אומה הנמצאת תחת איום קיומי מתמיד. בפרט, הוא טוען שהערבים מאיימים על קיום היהודים כיחידים וכאומה ומצביע על הצורך לקיום ביטחון כמטרה הכרחית ומרכזית (see Bar-Tal, Jacobson & Klieman, 1998; Sheffer & Barak, 2009; Yaniv, 1993).

תְּמַת דה-לגיטימציה של היריב – דה-לגיטימציה של היריב באה לשלול את האנושיות של היריב ולתת אישור פסיכולוגי לפגוע בו (Bar-Tal & Hammack, 2012). נוסף על כך נרטיב הסכסוך מצביע על הדרך האלימה של היריב ועל סירובו לצעוד בדרך השלום. בחברה הישראלית היהודית, בתקופת שיא הסכסוך, הערבים הוצגו כהמון צמא

דם, אכזריים, פורעי חוק, רשעים ובלתי אמינים. נוסף על כך, הואשמו בפרוץ הסכסוך, המשכיותו והוצגו כמי שמסרבים לכל פתרון של שלום (ראו Bar-Tal & Teichman, 2005; Oren & Bar-Tal, 2007).

תמת דימוי עצמי קולקטיבי חיובי – בניגוד לתיאור השלילי של היריב, נרטיב הסכסוך מציג תיאור חיובי של החברה. החברה היהודית בנתה תפיסה של האדרה עצמית שהציגה את היהודים כנאורים, מתקדמים, מוסריים, הומניים ואמיצים (Hofman, 1970). **תמת דימוי כקורבן** – נרטיב הסכסוך מציג את החברה כקורבן היחיד בסכסוך כתוצאה מאלימות של היריב (Bar-Tal, Chernyak-Hai, Schori, & Gundar, 2009). גם במקרה הישראלי, יהודים רואים את עצמם כקורבנות היחידים של הסכסוך. דימוי זה מבוסס על ההיסטוריה היהודית והאתוס היהודי לפיו העם היהודי הוא קורבן נצחי של העולם העוין (Bar-Tal & Antebi, 1992; Liebman, 1978; Stein, 1978).

תמה על פטריוטיזם – נרטיב הסכסוך מעורר פטריוטיזם שכולל נכונות להתגייסות ואף הקרבה למען הארץ והעם. הנרטיב הישראלי מדגיש את חשיבות ההתגייסות של היהודים למאבק על ביטחונם וגם מדבר על הקרבת חיים בנוסח "טוב למות למען ארצנו". כמו כן הוא מציג גיבורים פטריוטים מההיסטוריה היהודית הכללית, וכן מאירועי הסכסוך הישראלי-ערבי כדוגמה לחיקוי (בן-עמוס ובר-טל, 2004; זרובבל, 2004).

תמה על אחדות לאומית – נרטיב הסכסוך מתייחס לחשיבות של שמירה על אחדות לאומית לנוכח האיום החיצוני. הנרטיב הישראלי של הסכסוך מדגיש את המוצא המשותף ליהודים החיים בישראל וממעיט מחשיבות החיכוכים בין קבוצות שונות בתוכם, במיוחד בהקשר של הסכסוך הישראלי-ערבי.

תמה על שלום – נרטיב הסכסוך מציג את השלום כמושא שאיפותיה של החברה – אלא שהשלום מוצג באופן מאוד כללי, אמורפי ואוטופי, כחלום או שאיפה ללא פירוט וקונקרטיות. בהקשר הישראלי, תמה זו מציגה את השלום כיעד לשאיפתה העיקרית של ישראל לאורך השנים. בהצגה זאת יש תרומה לדימוי החיובי של הישראלים בעיני עצמם כרודפי שלום – תכונה שהיא גם מוערכת בעולם.

התמות של הנרטיב שהוצגו הפכו במשך הסכסוך לאבני יסוד של תרבות סכסוך. הן באות לידי ביטוי בסמלים שמופיעים בשיח ציבורי, במוצרי תרבות, בחומרי לימוד וכמובן בטקסים (Bar-Tal, 2013). טקסי הנצחה של הנופלים הנם חלק בלתי נפרד מתרבות הסכסוך, ומבין הטקסים השונים יש חשיבות מיוחדת לטקסי יום הזיכרון לנופלים בסכסוך האלים (בר-טל, 2007).

עם זאת, צריך לזכור שסכסוכים בלתי נשלטים אינם נצחיים. במשך השנים הם משנים את אופיים, וחלקם אף נפתרים בתהליך של משא ומתן. השינויים האלה משפיעים גם על אופיה של תרבות הסכסוך ועל הנרטיבים הקולקטיביים שמבססים אותה, כולל אלה שמופיעים בטקסי הזיכרון. עם התמתנות הסכסוך מתחילים לצמוח ואף להשתרש

נרטיבים אלטרנטיביים, הנוגדים את סמלי תרבות הסכסוך. נרטיבים מנוגדים מספקים סיפורים חלופיים של אירועים היסטוריים ועכשוויים, עם הסברים והשלכות חדשים שמתחרים עם הנרטיבים הדומיננטיים (Bamberg & Andrews, 2004; Lindemann, 2001). נרטיבים אלה מציגים את היריב באופן אנושי, וגם כקורבן הסכסוך, מדגישים את הצורך להתפשר, ולעתים גם מציגים את מעשי העוולה של קבוצת האם.

החברה היהודית בישראל עברה תהליך של שינוי שהחל בסוף שנות ה-70 והתחזק מאוד בשנות ה-90 כאשר תהליך השלום הגיע לעוצמת השיא שלו. בתקופה הזאת לא רק שתמות של הנרטיב האלטרנטיבי חדרו למוצרי תרבות – ספרות, סרטים, מחזות, אמנות פלסטית, אלא גם לשיח הפוליטי והציבורי. לכנסת נבחרו אנשים שתמכו בתהליך שלום, התקשורת דיווחה בהרחבה על תהליך זה, הוקמו ארגוני שלום שחרטו על דגלם קידום של השלום וגם הציבור היהודי שינה חלק מעמדותיו (בר-טל, 2007; אורן, 2005). קיומו של הנרטיב האלטרנטיבי לא נעלם גם כאשר החל תהליך של הסלמה ואתו שינוי של דעת הציבור בכיוון של תמיכה בעמדות המוצגות על ידי מפלגות הימין (מגל, בר-טל והלפרין, 2016). חלקים בציבור המשיכו להביע עמדות שמאל ודעות אלו באו לידי ביטוי בהרחבה בערוצי תרבות שונים כמו גם בתקשורת ודרך פעילותם של ארגוני השלום. בכל מקרה, על אף ההסלמה הסכסוך לא חזר לשיא עוצמתו. יש לזכור שבכל התקופה אחרי שנת 2000 נעשו ניסיונות לפתור אותו בדרכי שלום והמנהיגים של שתי החברות אף נפגשו. המחקר הנוכחי בא לבדוק איזה נרטיב מבטאים טקסי יום הזיכרון בחברה היהודית בישראל בהקשר של סכסוך נמשך. לכן קודם כול יש להקדים כמה מילים על טקסים באופן כללי ואחריהן על טקסי יום הזיכרון.

טקסי זיכרון

לטקסים חשיבות רבה בכל תרבות והם בעלי תפקיד כפול: הטקס הוא כלי ביטוי עבור חברי הקהילה וכן אמצעי המעורר תחושת שייכות וסולידריות; הוא בעת ובעונה אחת משקף את האמונות החברתיות ומשפיע עליהן. הטקס מאפשר לבני החברה להתלכד סביב ערכיהם המשותפים, להתעלם מן המפריד ביניהם, ובכך לחזק את זהותם הקולקטיבית (בן-עמוס, 2004). על פי טרנר, לטקס יש גם משמעויות חינוכיות (Turner, 1982). זהו אירוע מיוחד במינו, אשר בולט על רקע חיי החולין הרגילים, אך גם חוזר ומופיע במחזוריות קבועה, תוך שהוא פועל בעוצמה רבה על כל חושיו של האדם ומעורר את רגשותיו. במסגרת זאת, טקס יום הזיכרון הנו אחד מפעולות ההנצחה המרכזיות, ונוסף על תפקידו כמחזק את לכידות הקהילה הוא גם מקנה לציבור את עיקרי הנרטיב הלאומי, נוטע בהם את ערכי היסוד של המדינה והחברה, מלמד את הלקחים החברתיים, ומעביר את חוויית השכול באופן רגשי תוך התעלמות, כמעט מוחלטת, מהנסיבות ההיסטוריות

שהובילו למוות (בן-עמוס ובית-אל, 1999א ו-ב). במציאות הישראלית, זהו אחד מפולחני הלאום המרכזיים, שתרמו לעיצוב המיתולוגיה של הלוחם היהודי-ישראלי, ומטרתו, בין השאר, היא האדרת הגבורה וחינוך להקרבה כערכים המביעים את האהבה לעם ישראל ולארץ ישראל (אלמוג, 1996; עזריהו, 1995).

לטקס יום הזיכרון יש כוח רב בעיצוב ושימור התודעה הקולקטיבית בגלל המוקד המיוחד שלו – זיכרון הנופלים במערכות ישראל אשר קשור לסכסוך הישראלי-ערבי – ולכן יש בו גם פוטנציאל לחתרנות. בטקס זה נמצאים, מעצם טבעו, המסרים העיקריים של הנרטיב המרכזי של הסכסוך, עם כל התמות והסמלים שלו, ובעיקר תמת הקורבנות הבלברית של היהודים בסכסוך ותמה של פטריוטיזם (ארכיב-אברמוביץ', 2010; הנדלמן וכץ, 1998). אולם דווקא בגלל זה נוצרת בטקס גם אפשרות להכניס מושגים, סמלים ורעיונות חדשים אל השיח הלאומי ואף לבטא עמדה הקוראת תיגר על ערכי היסוד של החברה והמסרים ההגמוניים שלה. טקסי יום הזיכרון הם, אמנם, עדיין מרכיב חשוב בהבניית זיכרון קיבוצי, קהילתי ואישי משום שעצם ההשתתפות בטקס היא בסיס להבניית סולידריות חברתית (לומסקי-פדר, 2003). עם זאת, באקלים שנוצר עקב שינוי אופי הסכסוך נפתחו אפשרויות לביטוי רבגוני במסגרת טקס יום הזיכרון, ולקהילות שונות נוצר מקום להביע את הייחודיות שלהן, כולל תכנים אלטרנטיביים.

המחקר הזה, אם כן, גם אפשר כמטרה נלווית להתמקד בשאלת הקשר שבין הזהות המקומית והלאומית מנקודת מבט סוציולוגית-אנתרופולוגית. חקר טקס יום הזיכרון במקומות שונים מאפשר בדיקה כיצד כל אחת מן הקהילות שנדגמו השתמשה בו לעריכת טקס שביטא את הערכים והצרכים הייחודיים שלה, אך עם זאת גם אפשר לה "להתחבר" לקהילה הלאומית הרחבה יותר. כל אחד מהטקסים המקומיים ביטא את ערכי הקהילה שיצרה אותו, אך היה בהם גם לא מעט מן המשותף, שיצר את החיבור לאומה (לומסקי-פדר, 2003). כך הטקס מאפשר לעמוד במתח מסוים שבין ההגדרה של הקהילה הלאומית המדומיינת כקהילה בעלת זהות אחת, אחידה וכוללנית, מצד אחד, והגדרתה כקהילה עם ריבוי של זהויות מקומיות, פרטיקולריות וייחודיות, מצד שני (צפדיה, 2002). נוסף על הטקס המרכזי, נבחרו מקומות שונים שיש להם אפיונים קהילתיים שונים – עיר, קיבוץ, התנחלות, בית הספר – וטקס של "לוחמים לשלום" שהוא טקס אלטרנטיבי יחידי, משמעותי בגודלו ואינו תלוי במקום מסוים.⁵ הטקס הממלכתי הוא קנוני ומשמש כבסיס להשוואת שאר הטקסים. ארבעת היישובים שנבחרו מייצגים הרכבי אוכלוסייה השונים באידאולוגיות שונות, תפיסות שונות ואף מאפיינים סוציו-דמוגרפיים שונים כולל גיל, אולם כולם נמצאים במרחב של השדרה המרכזית של החברה שאינה חותרת תחת הנחות היסוד של החברה בנושא של הסכסוך. בחירה זאת מאפשרת השוואה טובה של טקסים במקומות אלו לטקס הקנוני.

המחקר הנוכחי

אמנם נערכו בישראל מחקרים שבדקו טקסים ממלכתיים וגם בבתי הספר (לדוגמה, ארביב-אברמוביץ', 2010; בן-עמוס ובית-אל, 1999א; הנדלמן וכץ, 1998; לומסקי-פדר, 2003), אולם עד כה לא נערך מחקר משווה בין טקסים במקומות השונים כדי לבדוק את המסרים שהם מעבירים. מחקר כזה מאפשר להשוות בין מסרים של טקסים שמתקיימים במקומות שונים וכך לקבוע באיזו מידה שוררת הגמוניה של נרטיב בטקסים הנבדקים. במילים אחרות, המחקר מאפשר לבדוק באיזו מידה שלט בטקסים האלה הנרטיב ההגמוני או מזווית אחרת באיזו מידה מצליחים בני הקהילה הספציפית להטביע חותם על הטקס שבו יש למשתתפים גם זהות מקומית שמבטאת דרך חיים מיוחדת. בנוסף, המחקר בא לבדוק מתוך בחירה טקס אלטרנטיבי וכך מאפשר לראות באיזו מידה הוא שונה מהטקס הממלכתי ובאיזו מידה הוא חריג בחברה היהודית בישראל. באופן ספציפי המחקר הנוכחי בא לבדוק את הנרטיבים המוצגים בטקס יום הזיכרון לחללי צה"ל בשנת 2010. כבסיס של הטקס הקנוני נבדק הטקס הממלכתי בירושלים, וממולו נבחרו עוד חמישה טקסים שנערכו בקהילות שונות באותו יום – יום שני, 19 באפריל 2010.

ועתה לפירוט הטקסים שנחקרו: טקס הזיכרון הממלכתי מתקיים ברחבת הכותל המערבי בירושלים, שמהווה סמל יהודי מסורתי בעל משמעויות דתיות ברורות, אבל גם סמל חילוני-לאומי לנצחיות העם (עזריהו, 1995).

נוסף על כך נבדקו הטקסים הבאים:

טקס עירוני שנערך ביבנה, עיר בעלת אופי אינטגרטיבי. העיר, שבה גרים כ-30 אלף תושבים, נוסדה ב-1948 כיישוב עולים מארצות אירופה, אפריקה ואסיה, שעליהם נוספו בשנות ה-90 גם עולים מחבר העמים ואתיופיה. בשנות ה-80 הגיעו ליבנה אנשי צבא קבע, שהוסיפו לה מרכיב מבוסס יותר. כיום העיר מדורגת 5 מתוך 10 בדירוג החברתי-כלכלי.

טקס בהתנחלות נווה צוף, שהוקמה בסוף שנות ה-70 וממוקמת במערב הרי בנימין. זהו יישוב קהילתי דתי שבו כ-250 משפחות מבוססות. במשך שנות קיומו היו בסביבתו פיגועים רבים שבהם נפגעו כמה מתושביו.

טקס בקיבוץ צרעה, ליד בית שמש שבהרי ירושלים. הקיבוץ נוסד ב-1948 ובו גרים כ-900 תושבים מבוססים. הקיבוץ נמצא כיום בתהליכי הפרטה.

טקס בבית הספר היסודי-ממלכתי "הירדן" בתל אביב. בבית הספר כ-250 תלמידים בכיתות גן ושש כיתות א'-ו'. הוא נוסד בשנת 1950 ונמצא בדרום העיר. האוכלוסייה שלו הנה בעיקר ממעמד בינוני-נמוך.

טקס אלטרנטיבי שנערך על ידי הארגון "לוחמים לשלום". ארגון זה הוקם בשנת 2005 על ידי קבוצת ישראלים ופלסטינים שהיו לוחמים והגיעו למסקנה "כי פתרון הסכסוך

לא יושג באמצעים צבאיים על ידי אף אחד מן הצדדים" (Perry, 2011). לדברי מייסדי הארגון, הם "נושאים דגל כפול – לא לכיבוש ולא לכל פעולה אלימה". החל משנתו הראשונה מקיים ארגון "לוחמים לשלום" טקס זיכרון אלטרנטיבי משותף לישראלים ופלסטינים אשר נהרגו במהלך הסכסוך. טקס זה נבחר לא רק כדי לשמש השוואה לטקסים אחרים, אלא גם לבדוק באיזה מידה טקס זה מציג תמות מנוגדות לתמות של נרטיבים תומכי הסכסוך.

שיטת המחקר

חומרי המחקר נאספו בעזרת מארגני הטקסים. תהליך האיסוף כלל צילום של מרחב ותפאורת הטקס, שחזור של מבנה וסדר הטקס ושקלוט תוכנו של הטקס והעלאתו על הכתב. תיאור כל טקס התמקד במסגרת, במבנה ובתוכן. המסגרת כוללת את זמן קיום הטקס, מיקומו במרחב, תפאורה, חפצים, סמלים וקהל המשתתפים. המבנה כולל את הרכב האירועים והסדר שלהם, ואילו התוכן של הטקס נקבע בעיקר באמצעות נאום של נציג הממסד והמסכת שמציגה נרטיב מסוים באמצעות קריין, מקהלה, זמר(ת), שחקנים וטקסטים. בדיקת התכנים התבססה על מסגרת המשגתית שהתמקדה בתמות של אתוס הסכסוך שמהווה נרטיב-על קולקטיבי (בר-טל, 2007). ניתוח התוכן של הטקסטים התייחס לזיהוי שמונה התמות של הנרטיבים של הסכסוך ותמות המנוגדות להם, כפי שנעשה במחקרים שונים בעבר בעזרת שיטה שפותחה לניתוח תכנים, כולל ניתוח של טקסים (ארכיב-אברמוביץ', 2010; בר-טל, 1999; נשיא, 2012).

במקביל לניתוח הפרטים, ההתבוננות בטקס היא גם הוליסטית בשל ההנחה שקיימת אחידות במסרים ותלות בין המרכיבים. משום כך, כל מרכיב קיבל משקל זהה בניתוח המסגרת של כל טקס (צפירה, סמלים, מרחב, הדלקת נרות), המבנה והתוכן (נאומים, קטעי קריאה, שירים, תפילות). נוסף על כך נבדק מרכיב הזהות הייחודית, המקומית או הפרטיקולרית של כל טקס זיכרון, כדי לבחון את היחס בין ריבוי הקולות ובין הממד האחדותי.

ממצאים

טקס יום הזיכרון הממלכתי ברחבת הכותל

מסגרת

הטקס המרכזי להנצחת חללי מערכות ישראל נערך ברחבת הכותל המערבי בירושלים מאז 1986. מול הכותל מתנוסס דגל המדינה מגודר ומתוחם, לידו משמר כבוד ושני

קציני צה"ל, ובקו ישר ממנו – משואה. בצדה הצפוני של הרחבה מצויים מקומות ישיבה המיועדים לנשיא המדינה, הרמטכ"ל ונכבדים נוספים. לידם, בקצה המערבי, בני המשפחות השכולות שהוזמנו לטקס, ומאחוריהם – הקהל הרחב שהגיע לצפות באירוע. את המרחב משלים ותוחם משמר כבוד של חיילי וקציני צה"ל. התפאורה המלווה את הטקס הנה מינימלית וקבועה: נר זיכרון ודגל בחצי התורן. המשתתפים הפעילים באירוע הם הנשיא, הרמטכ"ל, נציג המשפחות השכולות, הרב הצבאי והחזן הצבאי.

מבנה ותוכן

הטקס מאורגן על ידי משרד הביטחון, מבנהו פורמלי וממלכתי, והוא משודר בערוצי הטלוויזיה והרדיו המרכזיים. הוא מתקיים כל שנה ושומר על מבנה, סדר וצורה קבועים. בשעה 20:00 בדיוק נשמעת צפירה בת דקה המסמנת את פתיחת אירועי יום הזיכרון, ובמהלכה הקהל עומד ומרכין ראש לשם התייחדות עם זכר הנופלים.

יש באירוע מרכיבים צבאיים ודתיים דומיננטיים. ההוויה הצבאית, המבטאת אמונות של ביטחון ופטריוטיות, נוכחת לאורך כל הטקס, החל ממשמר כבוד של חיילים לדגל וכלה בנאומו של הרמטכ"ל. המרכיבים הדתיים היהודיים כוללים פרקי תפילה ותהילים המדגישים את קדושת הארץ וההקרבה על קידוש השם, וכן את חיי הנצח שמקבלים הנופלים בתמורה להקרבת החיים. בנוסף, תפילת "אל מלא רחמים" מאדירה את הנופלים כגיבורים וטהורים הראויים למעלות קדושים. אלה, נוסף על האוריינטציה הדתית, מבטאים את אתוס הלוחם המקריב את חייו למען המדינה.

הטקס נפתח בהדלקת נר זיכרון על ידי נשיא המדינה, סמל האומה, בליווי אלמנת צה"ל. שילוב זה של האומה והשכול מבטא אחדות חברתית: האלמנה מגלמת את השכול הפרטי וההשלמה עם הקרבת הקורבן למען המדינה, בעוד שהנשיא הוא הגורם אשר מקבל את הקורבן בשם המדינה. הצפירה, אשר אמורה ליצור את תחושת ההתייחדות עם הנופלים, מחזקת את הקשר בין הציבור העומד דום יחדיו בטקס, וכל האומה כולה. הורדת הדגל לחצי התורן גם היא מבטאת את האבל הקולקטיבי – המדינה מרכינה את ראשה בפני הנופלים.

הנאומים והתכנים של טקס יום הזיכרון, אשר משתנים במעט משנה לשנה (ארביב-אברמוביץ', 2010), מופנים לא רק לקהל ספציפי של משפחת השכול, אלא לכל בני האומה. הנשיא, שנאם ראשון, ממלא תפקיד ייחודי כמייצג המדינה ולפיכך יש לנאומו חשיבות רבה עבור המארגנים. ניכר כי מטרתו העיקרית היא לחשוף את העם לתכנים וערכים אשר יסייעו בשימור האתוס הלאומי. נאומו הכיל רבות מהאמונות החברתיות של אתוס הקונפליקט, כמו צדקת הדרך, קורבנות, האדרת העצמי הקולקטיבי, פטריוטיזם, ביטחון, דה-לגיטימציה של היריב ושאיפה לשלום. הוא אמר, בין השאר:

והאמת מעידה שהגורל העמים עליכם את הכבד שבמחירים – השכול. והוא זיכה את עמנו בגדול שבהישגים – התקומה. הנופלים מנעו במלחמתם את נפילתה של סוכת דוד החדשה. גבורתם יוצאת הדופן, הכריעה את עדיפות התוקפים במספרי האנשים ובכמות הכלים. גורל ישראל הוא כגורל בן יחיד בהיסטוריה האנושית... גם אם הסכנות של היום לא פסו, העוז של אתמול לא פג. עדיין ישנם המנסים לכלותנו. ... אנחנו המעט בעמים, אבל זכינו לבנים, שהוציאו גדולה מעוז. הדפנו לבדנו שבע מלחמות, ויצאנו מהן מחוזקים ונחושים... במעמד קדוש זה אני מבקש לומר בשם מדינת ישראל כולה: אין אנו חפצי מלחמות. אנו מדינה חפצת שלום אבל יודעת ותדע לעמוד על נפשה.

הרמטכ"ל, שאחראי באופן מעשי על ביטחון המדינה והתושבים וגם מסמל את צה"ל והחיילים שנפלו, נאם מיד אחרי הנשיא. הוא פתח את נאומו באמצעות התחברות למשפחת השכול, ובכך ניסה ליצור תחושת אחדות והזדהות עמוקה אצל הקהל. פנייה זו, כבר בתחילתה, עיצבה את תוכן הנאום ויצרה תחושה עמוקה של אחדות: "אחיי ואחיותיי, בני משפחת השכול". אמונות דומיננטיות נוספות שהופיעו בנאום כללו ביטחון, פטריוטיזם, צדקת הדרך ודימוי עצמי חיובי: "צבא גדול, איכותי ומרתיע, המבקש בעוצמתו המוסרית והפיזית להרחיק מלחמה".

דבר נציג המשפחות השכולות התייחס בעיקר לתחושות הכאב והאובדן. הטקסט ביטא אמונה חברתית של צדקת היעדים על ידי התייחסות למחיר שהמשפחות נתבקשו לשלם, שהוא המחיר היקר ביותר. כך ניתן ביטוי לרגשות ולתחושות המשפחות השכולות, אשר העניקו לגיטימציה להתנהלות הצבא והמדינה. בסיום הנאומים הקריא נציג הדת (הרב הראשי של צה"ל) את ה"יזכור", פרק תפילה, ואת "אל מלא רחמים". פרקי התפילה ביטאו את תחושת הקורבנות ("עד אנה ירום עליי אויבי"), ותפילת ה"יזכור", המהווה תפילת קינה שאב קורא על בנו, חיזקה זאת. לצד תחושת הקורבן, התפילות ביטאו גם פטריוטיזם: "אדירי הרוח שמוכנים להקריב את נפשכם על קדושת העם והארץ". המפגש בין תחושת הקורבן לפטריוטיזם משקף את המפגש בין שכול וגבורה שהתבטא בכל חלקי הטקס.

הטקס הסתיים בהמנון אשר מהווה סמל לאומי ומשמש מוקד להזדהות, סולידריות, לכידות ואחדות לאומית. הוא גם מסמן את ערכי החברה המרכזיים ביותר: "להיות עם חופשי בארצנו" – צדקת הדרך ופטריוטיות. לאורך כל הטקס, אם כן – במסגרת, במבנה ובתכנים – באו לידי ביטוי הנושאים המרכזיים של אתוס הסכסוך. במוקד האירוע, שנסב סביב השכול והאובדן הישראליים, ניצבו נושאי הקורבנות, צדקת הדרך, פטריוטיזם, ביטחון, האדרה של הקולקטיב ואחדות.

הטקס הממלכתי היווה, לפיכך, את ה"מודל הסטנדרטי", הקנוני, של טקסי הזיכרון לנופלים. על פיו ניתן יהיה למדוד את הטקסים המקומיים: באיזו מידה הם היו נאמנים לו, חתרו תחתיו, או פיתחו גרסה עצמאית משלהם.

טקס יום הזיכרון בעיר יבנה

מסגרת

הטקס נערך באצטדיון בית הספר התיכון בעיר, לפני אנדרטת הנופלים במערכות ישראל, בערב, סמוך לזמן הצפירה. למרגלות האנדרטה הונחו זרים רבים, ולאורך הגדר שלה עמדו עשרות בני נוער שסיימו מרוץ מיוחד לזכר הנופלים ולפידים בידיהם. ליד האנדרטה ניצב דגל ישראל, וגם משני צדי הבמה ניצבו שישה דגלי ישראל בצורת כוכב, בעוד שעל הקיר מאחורי הבמה נתלתה כרזה גדולה ועליה המילה "יזכור", ומצדיה שני דגלי ישראל פרוסים לאורך. זוהי תפאורה פשוטה וחד-ממדית הנוסכת רצינות וכבוד, ומבליטה את סמלי הלאומיות. הקהל היה רבגוני – גברים, נשים וטף מכל שכונות העיר. הם באו והתקבצו לקראת הערב, ישובים על כיסאות וספסלים ברחבת הדשא, מול הבמה.

מבנה ותוכן

הטקס תוכנן והופק על ידי ועדת התרבות של העירייה. הוא נפתח בהגעתו של מרוץ השליחים והדלקת הלפידים בראש האנדרטה, ולאחר מכן נשמע קול צפירה שסימן את פתיחת אירועי יום הזיכרון. לאחר הצפירה פתח המנחה את הערב באמירה אודות תחושת המחויבות לזיכרון הנופלים ("בחיינו חייבים להצדיק את קורבנם"), והטקס נמשך בהורדת הדגל לחצי התורן, קריאת ה"יזכור", אשר מופנית לאלוהי ישראל, והדלקת נר זיכרון. שלוש הפעולות האלה איגדו את שלושת הממדים – הלאומי, הצבאי והדתי – שהופיעו גם בהמשך הטקס, בדומה לפתיחתו של הטקס הממלכתי ברחבת הכותל. התמות של אתוס הסכסוך הופיעו בהמשך דברי המנחה: אמונות של דימוי עצמי חיובי והאדרת הנופלים ("הנאמנים והאמיצים"), קורבנות (תפילת "יזכור"), פטריוטיזם ("קדושת החיים ומסירות הנפש"), אחדות (התייחדות של כל העם עם זכר הנופלים), דה-לגיטימציה של הצד השני ("מרצחים מארגוני הטרור") ואמונות חברתיות של ביטחון.

בטקס שולבו, לסירוגין, נאומים וקטעי מסכת, כאשר כל חלק הוקדש לתמה אחרת. החלק האמנותי התחיל בשיר "אין לי ארץ אחרת" מאת אהוד מנור, ובו מופיעות המילים "כאן הוא ביתי", שמסמנות תחושה חזקה של פטריוטיזם. עם זאת, יש בשיר גם נימה של ביקורת, בשל הטענה כי "ארצי שינתה את פניה" ורצון הדובר כי היא "תפקח את עיניה". אך זוהי ביקורת מרומזת בלבד, והיא אינה מתייחסת לתכנים מסוימים. הטקס

נמשך עם נאומים של ראש העיר, כנציג השלטון המקומי, נציג צה"ל והרב הראשי בעיר, כנציג הדת – שכפול ברמה המקומית-עירונית של הנציגות המשולשת, שהופיעה גם בטקס הממלכתי בירושלים. נאומו של ראש העיר כוון לקהל הרב של תושבי העיר בכלל ולמשפחות השכולות בפרט, והיה בו דגש על צדקת הדרך וקורבניות: "מדינת ישראל חיה בזכות בניה אשר אנו חולקים כבוד לזכרם". הנאום ביטא את כל שמונה האמונות החברתיות, והזכיר במידה רבה את נאומו של נשיא המדינה בטקס הממלכתי. כלומר, גם נציג השלטון המקומי לקח על עצמו את תפקיד חיזוק האתוס הלאומי.

בסיום הנאומים נשמע השיר "העולם שאני מצייר", שכתב דוד ד'אור. שיר זה מבטא רצון לעצב עולם של שלום, טוב יותר, ללא פחד וללא כאב הקיימים במציאות הישראלית ("את תגדלי לעולם אחר, בלי כאב, בלי פחד שסוגר"), ובכך הוא מעלה קול מחאה שקט יחסי, ללא כל ממד חתרני. השיר הזה מבטא פטריוטיזם שונה מזה שאנו מכירים, אינדיבידואלי יותר, ובו האב ממקד את עיקר דאגתו בבתו, ומותיר את המדינה ברקע (ניתן לראות כי האב נותר בשיר פסיבי וממתין שהיונה תגיע, כלומר הוא אינו נוטל שום אחריות ממשית לגבי המצב). קיומן של שתי נקודות מבט פטריוטיות אלה בטקס מהווה סתירה לכאורה, אך הסתירה נותרת סמויה בשל מסגרת הטקס אשר משכפלת את השיח הכפול הקיים בחברה הישראלית: מישור אחד מתייחס לאהבת המולדת ולנאמנות המוחלטת למדינה וערכיה, והשני מתייחס לאהבה לתא המשפחתי ולרצון להעניק לילדים ביטחון ואושר. אולם הרצון להגן על הילדים אינו עולה בקנה אחד עם הנכונות להקריב אותם למען המולדת – דבר אשר הטקס אינו נותן עליו את הדעת.

הטקס הסתיים בתפילת "קדיש" ואמירת "אל מלא רחמים". כאמור, תפילות אלה מבטאות בהקשר זה אמונות חברתיות של קורבנות, פטריוטיזם ואחדות. האירוע, שהתחיל באמונות חברתיות של אחדות (צפירה), פטריוטיזם (הורדת דגל לחצי התורן) וקורבנות ("יזכור"), נמשך עם אמונות צדקת הדרך והסתיים כפי שהתחיל, ובכך סגר מעגל, בדומה לטקס הממלכתי. למרות שמדובר בטקס עירוני-מקומי, אשר מנציח את החיילים הנופלים בני העיר, היה זה שכפול של הטקס הממלכתי המרכזי, מבחינת המסגרת, המבנה והתכנים. דמיון זה בין הטקס העירוני והממלכתי איננו מקרי, כיוון שהטקסים העירוניים נוצרו תוך שעתוק של הטקס הממלכתי המרכזי, במטרה להיות "ממלכתיים" גם הם. אולם הייתה בטקס העירוני גם נימה אישית-משפחתית, שלא נמצאה בטקס הממלכתי, ואפשרה "להתחבר" למסרים הלאומיים באמצעות הממד הפרטי. השירים שנבחרו קירבו את הקהל באופן עקיף למסרי הטקס, ובמיוחד בלט השיר "העולם שאני מצייר", שביטא רצון לעצב עולם של שלום, אך נותר כללי וערטילאי מדי.

טקס יום הזיכרון בהתנחלות נווה צוף

מסגרת

הטקס נערך ואורגן על ידי רכזת התרבות של היישוב, והתקיים באולם המרכזי של היישוב, סמוך לזמן הצפירה, בהשתתפותם של בני ההתנחלות (המונים כ־1500 איש). באולם ניצבה במה קטנה אשר בקדמתה נמצאו מעט אביזרים: בצד הימני תורן עם דגל המדינה, לידו נר זיכרון גדול וזר פרחים, כלומר סמלי לאום ושכול. האווירה היא של עצב מאופק.

מבנה ותוכן

הטקס נפתח כשתי דקות לפני הצפירה עם דבריו של מנחה הערב, שהציג את משמעות הטקס באמירתו כי "היום הקדוש הזה" הנו יום זיכרון לקורבנות מערכות ישראל ונפגעי פעולות האיבה – התייחסות לאוכלוסייה נוספת, שלא נעשתה בטקסים אחרים. נוסף על כך, הוא אמר כי ביום הזיכרון זוכרים את המחויבות של החיים כלפי המתים, על הקרבת חייהם ומסירות נפשם ("במותם ציוו לנו את החיים"). בכך הוא ביטא אמונות של צדקת הדרך ושל אחדות, כבשאר הטקסים שהוצגו עד כה. באופן ייחודי לטקס זה, המנחה הדגיש גם את הצורך בעריכת חשבון נפש ובחינת מחיר האובדן הכרוך בהשגת עצמאות. הטקס בנווה צוף כלל את המרכיבים הלאומיים והדתיים אשר הופיעו במרבית הטקסים: הורדת הדגל לחצי התורן, צפירה, הדלקת נר זיכרון, קריאת ה"זכור" ותפילת "אל מלא רחמים". התכנים השזורים במרכיבים אלו מבטאים אמונות חברתיות של צדקת הדרך, אחדות, דימוי עצמי חיובי, ביטחון, פטריוטיזם וקורבנות, כמו בטקסים האחרים. מרכיבים אלה, שהם חלק בלתי נפרד של הטקס, מבטאים את השייכות של העורכים והמשתתפים למדינה ולמולדת, ומהווים את החיבור לטקס הממלכתי. עם זאת, ניכרת נוכחות חזקה של הממד הדתי בטקס: אין באירוע מסכת, שירים או קטעי קריאה, אלא נשיאת תפילה משותפת למען עילוי נשמת המתים. הטקס מותאם לציבור דתי לאומי שבו שני המרכיבים – דתיות ולאומיות – קשורים זה בזה באופן הדוק.

בסיום הטקס ציין המנחה את נופלי היישוב וסיפר את סיפורו האישי של כל אחד מהם. הנופלים היו בני היישוב אשר נהרגו בפגיעי טרור ("גם אנו בנווה צוף שכלנו את טובי בנינו במלחמה נגד הטרור הרוצה לגרשנו מבתינו"), והקהל התבקש לזכרם ולהנציחם "כי מותם לא היה לשווא". לא הייתה בטקס התייחסות לכלל נופלי חללי מערכות ישראל, אלא לשכול הפרטי של בני הקהילה. זהו פטריוטיזם קהילתי, המבטא מציאות של חיים בהתנחלות, שבה התושבים מכירים זה את זה היכרות אישית, ויודעים

את הסיפורים הייחודיים של הנופלים. למשל: "זכור את שרה גולדה לישה לבית פישר – מורה לחינוך גופני ומחנכת בנפשה, באולפנת מעלה לבונה ובבית הספר היסודי 'אוהל שילה', אם לחמישה, אשר נרצחה בדרכה חזרה מהעבודה בט"ו בחשוון תשס"א". עם זאת, למרות שמוקד הטקס היה הסיפורים האישיים, לא הייתה בו התעלמות ממקומה של האומה. הבלטת הממד האישי דווקא העצימה את המחיר שעל היחיד ומשפחתו היה לשלם עבור השגת העצמאות והשמירה על הריבונות. ההשלמה עם הקורבן הראתה כי אין סתירה בין הפרט והכלל, אלא להפך: היחיד והלאום משלימים זה את זה, כשני פנים של אותו המכלול. בכך באו לידי ביטוי האמונות החברתיות של צדקת הדרך והקורבנות. ניתן לראות שצדקת הדרך, כמבטאת חלק מהותי מתפיסת העולם של המתנחלים, הייתה האמונה הדומיננטית ביותר בטקס, וכך הוענקה משמעות למוותם של בני היישוב. אמונה זו גם אפשרה להם להצדיק את חייהם במיקום המיוחד של היישוב, ולבטא את כמיהתם לארץ ישראל השלמה.

הממד המקומי של ההקרבה בלט, אם כן, בטקס של נווה צוף יותר מאשר בטקס העירוני של יבנה. ניכר כי למיקומו הגאוגרפי והאידאולוגי של היישוב (התנחלות מחוץ לגבולות הקו הירוק) הייתה משמעות ביצירת פער בין מודל הטקס הממלכתי והטקס הקהילתי. אך למרות צביונו הדתי והאישי, הטקס הסתיים, כפי שהחל, בתחושת מחויבות עמוקה כלפי הנופלים, ובהנצחתם כחלק ממסגרת לאומית רחבה יותר. שירת ההמנון הלאומי, בסיום, הבליטה את הממד האחדותי ואת האמונה בצדקת הדרך.

טקס יום הזיכרון בקיבוץ צרעה

מסגרת

הטקס התקיים בבית העלמין של הקיבוץ והתחיל בשעה ארבע אחר הצהריים בערב יום הזיכרון. הוא נערך ונכתב על ידי רכזת התרבות של הקיבוץ, והשתתפו בו חברי הקיבוץ ובני משפחות שכולות, שלא כולם היו חברי הקיבוץ. ברחבת הטקסים ניצב קיר זיכרון ועליו חרוטים שמות נופלי הקיבוץ במלחמות השונות. משמאל לקיר התנוסס דגל בחצי התורן ומימין לו דלקה משואה. חלקת הטקסים, תחת כיפת השמים, הייתה נטולת תפאורה; מאחוריה עצי אורן ומלפניה קברים רבים, חלקם צבאיים.

מבנה ותוכן

הטקס נפתח בנגינה ללא מילים של השיר "מקום לדאגה" של יהונתן גפן שסימנה את המעבר מזמן החולין לזמן הקדוש – טקס יום הזיכרון. שיר זה מתאר מקום רחוק, מלא בפרחי בר, שהוא גם מקור לדאגה. בשונה מהטקסים האחרים, שנפתחו בקטע מילולי

אשר הקנה להם מסגרת, בטקס זה המנגינה לכדה יצרה את מסגרת המשמעות. כמו כן, בשונה מהטקסים האחרים אשר התחילו בקול צפירה חזק המסמל אחדות והתייחדות, טקס זה גייס ואיחד את המשתתפים בו מתוך תמה מעט שונה של ספק, חשש ותייבה. החלק הראשון של הטקס, בדומה לטקס הממלכתי, נמשך באמירת "יזכור", תפילת "אל מלא רחמים", אמירת "קדיש" וטקס הנחת זרים, כאשר ברקע הדגל נמצא בחצי התורן והמשואה דולקת. חלק זה הכיל מרכיבים לאומיים, צבאיים ודתיים, וביטא אמונות חברתיות של צדקת הדרך ("אשר חירפו נפשם במלחמה על תקומת ישראל"), אחדות, דימוי עצמי חיובי, פטריוטיזם, קורבנות וביטחון. היה זה אירוע ממלכתי, בעל קשר חזק ללאומיות וחיבור רגשי לעם היהודי.

בנוסף, טקסט ה"קדיש" חיזק את צדקת הדרך בכך שהוא ביטא את המחיר האישי של כל אחד מהנוכחים בטקס. הקראת שמות הנופלים, חברי הקיבוץ, והנחת הזרים על קבריהם על ידי הצעירים חיזקו את המחויבות של דור העתיד כלפי דור העבר, ושל בני הקיבוץ למשפחות הנופלים, ובכך קידם הטקס את האמונה החברתית של האחדות. חברי הקיבוץ והמשפחות אשר שכלו את אהובם הפכו כך לקהילת זיכרון משותפת, שהעניקה לכל חלל התייחסות אישית ומכובדת, בדומה לקהילת הזיכרון של נווה צוף. לאורך המסכת נמשלו חללי יום הזיכרון לפרחים אשר נקטפו בטרם עת. דימוי הפרח מעלה בדרך כלל אסוציאציות של יופי, טוהר, תמימות, עדינות ופסיביות. המשלתם של החיילים לפרחים טשטשה את הממד האלים של פעילותם, הדגישה את כאב האובדן וחוסר האונים, ובכך ביטאה את אמונת צדקת הדרך. הדימוי של הפרחים התאים גם לטקס בקיבוץ, שהוא יישוב חקלאי ביסודו. עם זאת, הורגשה בטקס זה גם נימה ביקורתית על קטיפת הפרחים. מסכת הטקס נפתחת במשפט "פרח לא נועד להיטמן". בהמשך הטקסט החלל נמשל לפרח, אשר במקום לפרוח וללבלב נותר מוטל על האבנים, נישא על כתפיים, מונח בארון ונטמן ("דרך גדולה ויפה היא אבל איומה מכל הדרכים"). כמו כן הופיעה בטקסט תחושת התדהמה הקיימת נוכח המוות ("הנצח שוב לא יאמן"), ותחושת האובדן הקשה מנשוא. לעתים אף נשמע ספק לגבי הצורך בחירוף הנפש שמוביל בסופו של דבר להטמנה באדמה של כל אותם פרחים בטרם עת.

לאחר מכן שרו בנות הקיבוץ את השיר "פרח" מאת צרויה להב, וכך הופיע שוב מוטיב הפריחה והקמילה ("את החיים לקחו לך מלחמות קדושות"). למרות ששיר זה מושמע בדרך כלל בטקסי יום השואה, הוא גם מתאים ליום הזיכרון לחללי צה"ל. ניתן להבחין בו בשני קולות שונים: הקול האחד מבטא אמונה חברתית של צדקת הדרך, בכך שהוא מציג את המלחמה כחלק בלתי נפרד מהקיום בחברה הישראלית ("מלחמות קדושות"), ואת המחיר שלה כהכרחי; הקול השני הנו הכעס על חוסר הצדק בכך שחיילים, אשר אמורים להיות שמורים ומוגנים כילדים, מקריבים את עצמם למען המדינה ("גם ילדים מתים").

הטקסט שסיים את הטקס, לפני ההמנון הלאומי, היה מכתב מפי אחיין שכול – כלומר ביטוי אישי לאובדן ולשכול. המכתב ביטא, בדומה לקולות האחרים שעלו לאורך כל הטקס, את תחושת המחויבות העמוקה לזיכרון במקביל לחוסר היכולת להשלים עם מציאות של אובדן ושכול ("נולדתי קצת לפני יום הזיכרון, ומאז אני פה, בבית העלמין, כל שנה"). הטקסט התייחס לנופלים, האדיר את שמם וביטא אמונות של דימוי עצמי חיובי. עם זאת, הייתה בו גם התייחסות לכל אותם דברים שהנופלים לא יוכלו לעשות עוד ("לוחמים צעירים ויפים שכבר לא יטיילו בגואטמלה, לא יתאהבו"). המלחמות היו משולות לעצים שניטעו וגדלו בעודם מושקים בדם, בעוד שהקורבנות הפסיקו לגדול. כך הוצגה מציאות הסכסוך המתמשך באמצעות דימוי העצים שממשיכים להינטע ולגדול ("העצים של המלחמה שלי עוד קטנטנים"), תוך הבעת תקווה לגבי העתיד ("כל שנותר לי לקוות הוא שלא נצטרך לנטוע עוד עצים"). האמונות החברתיות של הביטחון והשלום השתלבו, אם כן, בחשש מן המלחמה והתקווה לסיומה.

שירת ההמנון, שסיימה את הטקס, חיזקה את האמונות החברתיות שנכחו גם בתחילתו – פטריוטיזם, אחדות וצדקת הדרך. גם במקרה זה, למרות הדגש על הממד המקומי של האבל בקיבוץ, ניתן למצוא בטקס הזיכרון את מרבית המרכיבים של הטקסים האחרים, אשר מבטאים את האמונות החברתיות של הסכסוך.

טקס יום הזיכרון בבית הספר היסודי "הירדן" בתל אביב

מסגרת

הטקס נערך באולם הספורט של בית הספר ביום הזיכרון, בשעה 11 בבוקר, מיד אחרי הצפירה. הטקס נערך על בימת האולם, והיה מיועד לקהילת בית הספר. מאחורי הבמה התנוססו הכתובת "יזכור", תמונה גדולה של נר זיכרון ודגל ישראל. למרגלות הבמה היה מתוח דגל ישראל, ולאורכו ניצבו נרות נשמה ופרחים אדומים – שסימנו את דם הקורבן ותחושה של כאב. התפאורה שילבה בתוכה סמלים לאומיים ורתיים, אופייניים ליום זה. המסכת לא נכתבה במיוחד לטקס הנוכחי אלא נלקחה ממאגר מסכתות המיועדות לבתי הספר. הן קהל הצופים והן המשתתפים בטקס היו תלמידים, ולכן הוא יכול היה ליצור תחושת הזדהות ביניהם.

מבנה ותוכן

הטקס תוכנן ואורגן על ידי צוות המורים והתלמידים של השכבה הבוגרת בבית הספר. הוא נפתח בהקלטה מתוך ההכרזה על הקמת המדינה ב-1948: "אנו מכריזים בזאת על הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל, היא מדינת ישראל". בהמשך הציג הקריין את יום

הזיכרון כיום שנועד להעלות את זכר הנופלים אשר הקריבו את חייהם למען הקמת המדינה: "במותם ציוו לנו את החיים", ובכך הדגיש את האמונה החברתית של צדקת הדרך. הטקס נמשך בהורדת הדגל לחצי התורן בליווי תרועת חצוצרות. לאחר מכן נשמעה הצפירה, ומנהלת בית הספר, כנציגת השלטון, קראה את ה"זכור": "יזכור אלוהים את בניו ובנותיו אשר חירפו נפשם במאבק על המדינה שבדרך ואת חייליו, צבא הגנה לישראל, אשר נפלו במלחמות ישראל. יזכור ישראל ויתברך בזרעו ויאבל על זיו העלומים וחמדת הגבורה וקדושת הרצון ומסירות הנפש". הדגש בטקסט זה על נעורי הנופלים הופך את הצופים והמשתתפים בו לנופלים פוטנציאליים, וכך מסמן להם את מה שהחברה מצפה מהם בעתיד.

התפאורה של הטקס (דגל בחצי התורן, פרחים, נרות זיכרון), והמסגרת שלו (קריאת ה"זכור") דומים לאלה של הטקס הממלכתי והטקס העירוני. הם מבטאים אמונות של צדקת הדרך, אחדות, דימוי עצמי חיובי, פטריוטיזם ("אשר חירפו נפשם במאבק על המדינה שבדרך"), קורבנות ודה-לגיטימציה של העם הערבי ("מרצחים מארגוני טרור"). אמונות חברתיות אלה הן מרכזיות באתוס הסכסוך, ומעבירות כבר בתחילת האירוע את המסר המרכזי: החובה לזכור את גיבורי ישראל.

לעומת זאת, במסכת הכוללת קטעי קריאה ושירים אין התייחסות ישירה לאמונות החברתיות של אתוס הסכסוך, וההשתמעות שלהן היא עקיפה. החלק הראשון של המסכת מציג תפיסה דו-משמעית של המציאות במדינת ישראל על ידי הצבת שני שירים זה בצד זה. השיר הראשון, "מה אברך" מאת רחל שפירא, משקף את מעגל החיים של האדם ומציג את ההווה הצבאית וההקרכה כחלק בלתי נפרד ממעגל זה. זהו שיר שמשקף אמונה חברתית של פטריוטיזם, אשר מציג את מהלך ההתפתחות הנורמטיבי של היחיד במדינה, ושוזר בתוכו את הגיוס לצה"ל כמובן מאליו. כמו כן, מתאר השיר את "עוצמת הפלדה" ו"מקצב הפקודה" כחלקים טריוויאליים במסע התבגרותו של האדם. עם זאת, יש בשיר גם נימה של ביקורת: הדובר מתלונן על כך שכל הדברים שהנער קיבל אינם מספיקים כל עוד לא קיבל חיים ("לו אך ברכת לו – חיים"). התחושה היא שהסוף ידוע וקבוע מראש לנוכח המציאות שבה גדל הילד. הטקס, אשר נפתח בשיר זה, מעביר לכן את המסר כי המוות במלחמה הוא חלק בלתי נפרד מהמציאות הישראלית.

בהמשך מוצג השיר "תחילה בוכים", של המשורר אברהם חלפי, ששיריו משמיעים קול אישי יותר. השיר מתייחס לקהות החושים של ההורים, שהיא חלק מהתמודדותם עם תחושת האובדן ("והאוזן בין כה לא תשמע"). צירופם של שני השירים הללו יוצר, לכאורה, דיסוננס: מצד אחד ביטוי של הקרכה ומסירות נפש, כחלק מפולחן הנופלים הקשור לאתוס הקונפליקט, ומצד שני ביטוי של אבל אישי ללא כל ממד קולקטיבי. אולם, למעשה, הם משלימים זה את זה, משום שהמחאה בשיר הראשון והמצוקה בשיר השני אינם בעלי ממד חתרני, אלא מופנים כלפי פנים.

החלק השני של המסכת מתייחס לכאב על החמצת החיים הצעירים, תחושת האובדן וחוסר האונים לנוכח השכול. השיר "גשם אחרון" נכתב על ידי אהוד מנור לזכר אחיו, שנפל במלחמת ההתשה, ובו הוא מספר על משאלת המוות שלו בעקבות מות אחיו ("אין אוויר, אין אש, אין חול... וקץ לכול"). השיר מעביר את התחושה הקשה שהמשפחה השכולה מתמודדת עמה. חלק זה אינו מדגיש אמונות חברתיות של אתוס הקונפליקט אלא אבל אישי, והוא דוגמה למרכזיותם של הכאב הפרטי והמחיר האישי של המשפחות, יחד עם כעסן ותחושת חוסר האונים שלהם. בחלק זה הנצחת הנופלים ואתוס הסכסוך נעשים משניים, בשונה מעט מהמקובל בטקס הממלכתי והעירוני.

החלק השלישי של הטקס מבטא אמונות חברתיות של שלום. קטע הקריאה "מה אבקש ממך אלוהים", נכתב על ידי ילדה בת 13 (שלומית גרוזנברג) ועוסק בבקשתה מאלוהים שיביא לה שלום: יש לה כבר הכול ודבר לא חסר לה – פרט לשלום. בקשתה איננה נובעת מצורך אגואיסטי, אלא היא ביטוי של רצונם של כל הסובבים אותה. המסכת ממשיכה בשיר "יונה עם עלה של זית", מאת תלמה אליגון, השב ומעלה כמיהה חזקה לשלום ("סוף מלחמה היא מבשרת"). השלום מוצג כבלתי מושג, נכסף ואוטופי ("תמונה מושלמת"). אך גם בתוך הכמיהה החזקה לשלום לא שוכחים "שבחוץ על הברוש יש עורב", כלומר, ישנה סכנה אפשרית של מלחמה ושל קורבנות אשר עלולים להרחיק את השלום. מכאן שהשלום איננו בהכרח ממשי אלא עלול להישאר בגדר חלום לא מושג. הטקס מסתיים עם השיר "זכרוננו אחים" מאת חיים גורי, בו מבקשים המתים מן החיים לזכור את אקט ההקרבה שעלה להם בחייהם ("זכרוננו אחים ורעים כי נפלנו בשם החיים"), דבר המבטא את אמונת צדקת הדרך. בטקסט זה מופיעה דמותו של המת החי, שהייתה שכיחה בספרות תש"ח, ואפשרה ליצירה להסוות את המוות ולהציע מעין נחמה (מירון, 1992). לאחר מכן נשמע ההמנון הלאומי, אשר מדגיש גם הוא, כמו בטקס הממלכתי ובאלה של התנחלות נווה צוף ושל קיבוץ צרעה, את צדקת הדרך. סיום זה מבליט מחדש את הרציונל הראשוני והבסיסי של טקס בית הספר – לחנך את התלמידים על ידי יצירת מחויבות כלפי הנופלים וכלפי המדינה, ולתת משמעות למוות על ידי הצדקת היעדים. כמו הטקס העירוני ביבנה, גם טקס יום הזיכרון הבית-ספרי הוא אירוע מקומי, המנציח בראש ובראשונה את בוגרי בית הספר שנפלו במלחמה – תמונת מראה של תלמידי בית הספר הנוכחיים, אשר עתידים להילחם בעצמם עבור המדינה. שני הטקסים – העירוני והבית-ספרי – דומים במבניהם ובתוכניהם לטקס הממלכתי, אם כי הטקס הבית-ספרי מדגיש יותר את החתירה לשלום.

טקס יום הזיכרון האלטרנטיבי – תנועת "לוחמים לשלום"

מסגרת

הטקס נערך בערב יום הזיכרון בשעה תשע בערב בתאטרון "תמונע" בתל אביב, ובהבדל משאר הטקסים הוא הנציח את הנופלים משני צדי הסכסוך – יהודים ופלסטינים. הטקס התקיים בבמה המרכזית, שבצדה השמאלי ניצב דגל תנועת "לוחמים לשלום", שעליו מצוירים שני אנשים הפונים זה לזה וזורקים רובים מאחוריהם. נוסף על כך התנוססה על הבמה הכתובת "לוחמים לשלום" בעברית, ערבית ואנגלית. דגל התנועה, אשר מייצג אותה ואת ערכיה, מהווה בהקשר זה תחליף לדגל ישראל הנעדר. בצדה הימני של הבמה התנוססה כרזה עם האיור שעל הדגל, ועליה היה רשום המשפט "יש לי חלום" באנגלית, עברית וערבית. האולם נראה כאולם תאטרון, נטול סממנים לאומיים, דתיים או צבאיים. טקס זה הציג אלטרנטיבה אידאולוגית לטקס הממלכתי, ולכן גם הכיל סמלים שונים מן הסמלים של הטקס הממלכתי. יש לציין כי התנועה עושה שימוש בדימויים הקשורים למלחמה, כגון רובים, כדי להעביר מסר אנטי-מלחמתי. נוסף על כך מבליטה התנועה את הממד האוטופי של חזון השלום ("יש לי חלום" – מילותיו של מרטין לותר קינג), ואת הצורך בשיתוף פעולה בין שני הצדדים.

התנועה הוקמה על ידי אנשים אשר לקחו חלק פעיל במעגל האלימות והסכסוך – חיילים ישראלים קרביים אשר פעלו בשטחים, ופלסטינים אשר התנגדו לכיבוש באופן אלים – והחליטו שאינם מוכנים להמשיך במאבק אלים משום שהוא משמר את הסכסוך בין הקהילות. לטענתם, הידברות ושיתוף פעולה יאפשרו מציאות אחרת ויובילו לשלום בין העמים (ראו Perry, 2011). הטקס, שנערך לראשונה בשנת 2006, אינו מתקיים סמוך לצפירה, משום שהיא נחשבת על ידי המארגנים לסימן ממסדי להתייחדות עם חללי מערכות ישראל. הוא גם אינו מתקיים במקום מרכזי או קדוש לאחד העמים, אלא במקום ניטרלי, שאין לו משמעות היסטורית, לאומית או דתית. הקהל מגוון – נשים וגברים מכל הגילים והמגזרים, החולקים עמדות וערכים משותפים עם התנועה. נראה שהתנועה עושה שימוש הפוך במסגרת הטקס הממלכתי (זמן, מיקום, קהל) ובכך מנסה לבטא את קולה הייחודי והשונה מזה המקובל באתוס החברתי הישראלי-יהודי.

מבנה ותוכן

הטקס התחיל שעה אחרי פתיחת טקסי יום הזיכרון הממלכתיים והעירוניים, ונפתח בשיר "עוד חוזר הניגון" מאת נתן אלתרמן. שיר זה הנו תחליף לצפירה הפותחת בדרך כלל את טקס יום הזיכרון, והוא מהווה, באופן סמלי, את המעבר מזמן חולין לזמן קדוש. הטקס

נפתח בהכרזה של המנחה, "הניגון כאן הוא אחר", אשר מעידה על כך שמבנהו ותוכנו של האירוע שונים ממה שמקובל בטקסים האחרים. טקס זה מהווה אלטרנטיבה, ומציג נקודת מבט שונה מזו של אתוס הסכסוך. השיר מקבל משמעות גם לאור ההיכרות עם ערכי התנועה: הוא מצביע על כך שהסכסוך מתקדם במעגליות, ללא פתרון, וכי לא ניתן להגיע לסיום הסכסוך מבלי להיחלץ ממעגל קסמים זה. הצפירה וכך גם השיר, המהווה לה חלופה, מקנים לקהל אפשרות להזדהות עם ערכי הטקס: בעוד שהצפירה מסמנת את ההתייחסות עם הנופלים של מחנה אחד בלבד, השיר מסמן את כלל הנופלים, ואת ההיסטוריה המעגלית שאותה יש לקטוע. האמונות החברתיות המציגות את האתוס של הסכסוך אינן נוכחות בטקס זה, והנרטיב הדומיננטי בו הוא של התפייסות. עם זאת, כדי לשמור על קריטריון פרשני משותף, ניתוח הטקסטים נעשה בהתאם לאמונות החברתיות שהוזכרו למעלה, תוך שהן מיושמות לגבי קהילה ייחודית זו.

המנחה אשר פותח את הערב מציג נרטיב של פיוס אשר שונה מהמקובל בחברה היהודית בישראל:

אנו נפגשים כאן ישראלים ופלסטינים, חברים, חברות ומשפחות החיות בכל יום את השכול והגעגוע כדי לזכור את הקורבנות תוך מבט מפוכח על העבר אבל גם על העתיד. אנו מתכנסים כאן, כבר חמש שנים, מתוך אמונה שהמלחמה אינה גזרת גורל וכי בידנו למנוע את הקורבנות הבאים. כולנו, ישראלים ופלסטינים, קורבנות של הסכסוך, של הכאב והאובדן, אבל אנו גם אלה הנושאים באחריות. עלינו להצליח במקום בו עדיין לא נפרצה הדרך, לשבור את מעגל האלימות והשכול. הניסיון המשותף שלנו לימד אותנו כי בכוחו של הכאב האנושי ליצור שותפות בין יריבים ואפילו בין אויבים.

המנחה מתייחס לאורך כל הטקס לשני העמים שאמורים לפעול ביחד. ניתן ללמוד מכך כי לאמונה החברתית של האחדות הוקנתה משמעות אחרת: אמונה זו איננה מתייחסת להתגברות על מחלוקות פנימיות כדי לאפשר את אחדות העם היהודי, כמקובל בטקסים ממלכתיים אחרים, אלא התגברות על מחלוקות בין העמים ויצירת אחדות על סמך רקע ובסיס משותפים ("אנו, ישראלים ופלסטינים, חברים וחברות, ומשפחות החיות בכל יום את השכול והגעגוע").

הטקס נמשך בנאומים של באסם ורוני, שני יושבי הראש של התנועה (ערבי ויהודי), אשר מייצגים את האמונות והערכים שלה. בדבריהם באים לידי ביטוי אמונות חברתיות נוספות השונות מאלה שהובעו בטקסים ממלכתיים. למשל, האמונה החברתית של הקורבנות מתייחסת בדרך כלל לרדיפות, עוול ופגיעה בעם היהודי בלבד (בר-טל, 2007), ואילו בטקס זה ישנה התייחסות לקורבנות המשותפים של שני העמים עקב הסכסוך ("כולנו, ישראלים ופלסטינים, קורבנות של הסכסוך, הכאב והשכול"). בנוסף, אמונות של דימוי עצמי חיובי אינן מציגות את חברי התנועה כלוחמים גיבורים של האומה שלהם אלא

כלוחמים אמיצים לשלום בין האומות, והן כוללות התייחסויות חיוביות לחברי הקבוצה אשר פועלים למען הבאת השלום ("פנים אנושיות שניתן לדון אתם").

אין בטקס זה ביטוי לדה-לגיטימציה של הצד השני, אלא לדגש על הלגיטימציה של שני הצדדים לחיים, למדינה, לכבוד של האחר וליחס אנושי ("אנו מבקשים לומר תודה לחברינו הפלסטינים"). ייחוס המושג חבר לבני העם הפלסטיני מעיד על ההתייחסות ידידותית, שוויונית ומלאת הערכה, נטולת תוויות שליליות וסטראוטיפים, בשונה מזו המוצגת באתוס של קונפליקט. אמונה חברתית של שלום מוצגת בטקס זה כממשית, קרובה וכרוכה במאמצים אישיים של בני שני העמים, ואילו אמונה חברתית של פטריוטיזם אינה מופיעה בו כלל. כמו כן, לא הייתה בטקס התייחסות לתחושת שייכות, מחויבות ונאמנות לעם או ארץ, אלא התחייבות כללית לתהליך של הידברות.

אמונה של צדקת הדרך היא הדומיננטית ביותר באתוס של קונפליקט. צדקת הדרך, על פי בר-טל (2007), מתייחסת לחשיבות היעדים והמטרות של החברה, והצדקתם. אמונה זו באה לידי ביטוי גם בטקס זה, אך היעדים והמטרות היו שונים מאלה של הטקסים הקודמים. הדגש היה על חשיבותה של שותפות הדדית כדי להגיע לשלום והתפייסות ("עלינו להצליח במקום בו עדיין לא נפרצה הדרך, לשבור את מעגל האלימות והאובדן"). כמו כן הובלטו סיפוריהם האישיים של מנהיגי התנועה, אשר הדגישו שהשכול הוא משותף ולכן יום זיכרון יהודי-ערבי לא נועד רק כדי להיזכר בעבר הכאוב, אלא גם במטרה להביא עתיד טוב יותר. יום זה מאפשר ראייה מזווית אחרת, תוך הבנה שהסכסוך יוכל להסתיים רק באמצעות שיתוף פעולה. אל אמונה זו של צדקת הדרך מתלווה גם אמונה חברתית של ביטחון, שמתבטאת בטענה כי רק השלום יוכל לשמור על ביטחונם של שני העמים.

לאחר מכן עלו נואמים נוספים, חברי התנועה, אשר באו במגע עם המוות, השכול והאובדן הכרוכים בסכסוך, והדגישו מצד אחד את המוות כפצע שאינו ניתן לריפוי, ומצד שני את ההבנה ששלום יושג רק באמצעות שיתוף פעולה והסכמה הדדית. כל הנואמים התייחסו לתחושות האובדן וחוסר האונים כחלק מן המחיר הכבד של הסכסוך, אך גם לאחריות שיש לכל אחד, יהודי כפלסטיני, לקדם תהליך של שינוי. הנאומים ביטאו אמונות חברתיות של לגיטימציה של הצד האחר ("זכיתי להכיר שכן יש חברה אחרת, יש לה פנים אחרות, פנים אנושיות שאפשר לדבר אתם"); קורבנות משותפת ("המוות והשכול לא עוצרים במקום, לכאב אין שפה, לסבל האנושי אין בעלות"); וצדקת הדרך ("האלימות לא תועיל, יש דרך אחרת"). החלק הזה של הטקס ממחיש את האמונה באדם כסוכן של שינוי ומחזק את תחושת הכוח והבחירה שיש בידיו לבחור בדרך לא כוחנית לפתרון הסכסוך. שילוב הסיפורים האישיים והנאומים נועד לתת דוגמה, להביא להתעלות רוח, לחזק את תחושת המחויבות לערכי התנועה ולגייס את האנשים לפעולה.

בסיום הנאומים עלו לבמה יוצרים שונים – סופרים, משוררים וזמרים – אשר תיארו את המציאות המורכבת של הסכסוך. הסיפורים, השירים והפזמונים שלהם עסקו בתמות של שכול, אובדן ותקווה להתפייסות ושלוש. בחלק זה באו לידי ביטוי אמונות חברתיות של אחרות ("למרות שלא האמנתי שנוכל להתאחד למען מטרה משותפת, אני פעילה בארגון כבר שלוש שנים") ושלוש ("אני מאמינה שבזכות המאבק המשותף יבוא יום ונצליח לחיות על האדמה הזו ביחד במקום להקריב לה עוד קורבנות"). אולם הן הופיעו בהקשר של ראייה אלטרנטיבית של הסכסוך. בדומה לטקסים אחרים במחקר זה, קטעי השירה והקריאה הציגו את הנוכחות היומיומית של המוות בבתי המשפחות השכולות, אך באופן ייחודי הם גם כללו התרסה וביקורת כנגד האלימות של הסכסוך ("ירושלים של ברזל ושל עופרת ושל שכול", "לכל מתייך קראנו דרור").

הטקס הסתיים בשיר "חד גדיא", מתוך סדר פסח, ששרו בנות מקהלת שירנא, מקהלה ישראלית-ערבית. את השיר שרו בשתי שפות במקביל וניכר היה כי הוא מהווה את התחליף להמנון הלאומי אשר לא הושר בטקס זה. המקהלה שרה את השיר בגרסה המקורית שלו בתוספת בית חדש, שחיברה חווה אלברשטיין ("ומה פתאום את שרה חד גדיא? אביב עוד לא הגיע ופסח לא בא. ומה השתנה לך, מה השתנה? אני השתנית השנה. שבכל הלילות, שבכל הלילות, שאלתי רק ארבע קושיות. הלילה הזה יש לי עוד שאלה: עד מתי יימשך מעגל האימה. רודף ונרדף, מכה ומוכה, מתי ייגמר הטירוף הזה?"). שיר זה מציג מסר תאולוגי מסורתי, אך הבית הנוסף מסיים את השיר בהתרסה כנגד השימוש בכוח. השינוי צריך לחול תחילה באדם, כך שלא יהיה מוכן להיכנע למעגל הדמים של הסכסוך. השיר מבטא כמיהה לשינוי, לעתיד אחר, שנתפס כטוב יותר, וכך משקף אמונה חברתית של שלום. אמונה חברתית זו שזורה לאורך כל הטקס – היא הפותחת אותו ("ערב של זיכרון ואמונה בשלום") ומסיימת אותו, כערב שמוקדש כולו לנרטיב של התפייסות.

דיון

המחקר הנוכחי חקר את תוכן הנרטיבים הקולקטיביים שמופיעים בטקסים השונים ואופן הצגתם כדי לבדוק האם הם משקפים תמות של נרטיב של סכסוך מרכזי ששלט במשך הרבה עשורים בחברה היהודית או שחדרו אליו תמות אלטרנטיביות מנרטיבים התומכים בתהליך שלום שהחלו להתפתח ולחדור לחברה בשנות ה-80 וה-90. בנוסף, המחקר אפשר בדיקה של הבדלים בין טקס קנוני לאומי לבין טקסים מקומיים שאמורים לבטא ערכים וצרכים של הקהילות המסוימות שבהן הם נערכו. מבט מקיף לעבר ששת טקסי יום הזיכרון של שנת 2010 שנחקרו והוצגו במאמר, מעלה כי מדובר בחמישה טקסים דומים בצורתם ובתוכנם, אלא שמתחת לשכבת הדמיון היה גם שוני מסוים. הטקס הממלכתי

הראשי, שנערך בירושלים, היווה טקס קנוני, הן מבחינת המחוות הריטואליות והן מבחינת התמות של נרטיב הסכסוך שנכחו בו. ארבעת הטקסים המקומיים האחרים – בעיר יבנה, בהתנחלות נווה צוף, בקיבוץ צרעה ובבית הספר "הירדן" – כללו אמנם מרכיבים זהים לחלוטין לטקס הממלכתי, אך בכל אחד מהם אפשר היה להבחין גם בדגשים שונים שנבעו מההתייחסות לקהילה המקומית, מצורת הטקס, מסדר התכנית ומן התכנים. ובכל זאת, כל חמשת הטקסים – למרות השוני ביניהם – ביטאו זהות אחת ייחודית לאומית שבה הנרטיב הקולקטיבי המרכזי והדומיננטי עומד במרכז.

הטקס השישי ביטא את התמות של הנרטיב האלטרנטיבי, והיה ליוצא מן הכלל שהעיד על הכלל. בעוד שכל חמשת הטקסים הציגו באופן נאמן את תמות נרטיב הסכסוך, עם דגשים שונים, רק הטקס האלטרנטיבי הפנה להן עורף. הוא ביטא נרטיב שהדגיש מסרים של גורל משותף עם פלסטינים, חתירה לשלום ופיוס, ולא הבליט תכנים ייחודיים יהודיים שעמדו במוקד של כל חמשת הטקסים האחרים. הטקס הזה לא היה קשור למקום מסוים, אלא לתפיסה כוללת של אחווה עם האויב ודגש חזק על השכול הפרטי של המשפחות שהשתתפו בו. אולם שכול זה התמקד בקורבנות המשותפת ליהודים ישראלים ופלסטינים, ללא שום ההתייחסות לצדקת הדרך, פטריוטיזם, האדרה לאומית או אחדות יהודית.

נתחיל את דיוננו בחמשת הטקסים הדומים. בראשית הניתוח ברצוננו לציין כי לחמשת הטקסים היו גם מרכיבים ייחודיים עם דגשים שונים. הטקס הממלכתי והעירוני ביבנה היה הדומה ביותר במרכיביו: הוא כלל נאומים של ראשי השלטון (נשיא מדינת ישראל וראש העיר יבנה) ונציגי הצבא (הרמטכ"ל וקצין צה"ל) ותפילות של אנשי דת (הרב הראשי של צה"ל ורב העיר יבנה). כל חמשת הטקסים כללו גם את הורדת הדגל לחצי התורן, הדלקת נר זיכרון, תפילות "זיכור", "קדיש" ו"אל מלא רחמים" ושירת ההמנון. הצפירה הייתה לחלק בלתי נפרד ממרבית הטקסים (ארבעה), בשל השעה שבה נערך הטקס. באופן כללי ניתן לומר שבכל הטקסים האלה היו מרכיבים לאומיים, דתיים וצבאיים דומים למדי. מבחינת תוכנם – כל הטקסים הציגו במינון שונה מעט את התמות החשובות של אתוס הסכסוך: צדקת הדרך, שמצינת את חשיבות המטרות הלאומיות; פטריוטיזם, שמעלה על נס את הדבקות, המסירות ונכונות ההקרבה של החיילים; האדרה של הישראלים היהודים, ובמיוחד של החיילים שנפלו; תחושת הקורבנות, שמתייחסת לפגיעה לא מוצדקת; אחדות, שמדגישה את חשיבות הלכידות אל מול האויב; ביטחון, שמצינת את הסכנות והאיומים בפניהם עומד העם היהודי בארצו, ורצון של העם בשלום. בחלק מהטקסים אפשר היה לאתר דה-לגיטימציה של האויב, שפגע בבני העם היהודי. תמות אלה הובעו בנאומים, שירים ומסכתות, וכן גם בסמלים חזותיים, מחוות ריטואליות ותפילות. בכל הטקסים הייתה גם נוכחות חזקה של השכול, אם בהתייחסות

לקולקטיב (בעיקר בטקס הממלכתי, העירוני והבית-ספרי) ואם בהתייחסות לכול המשפחתי בטקסים בקיבוץ ובהתנחלות.

למרות הדמיון הרב בין חמשת הטקסים, לכל טקס היה גם משהו ייחודי משלו. הטקס הקנוני התנהל לפי מסורת שעוצבה כבר בשנות ה-50, ונמשכה מאז בשינויים קטנים, כאשר רק הנאומים השתנו משנה לשנה (ארביב-אברמוביץ', 2010). הטקס ביבנה, שחיקה את הטקס הממלכתי, כלל גם מרכיבים ייחודיים, כגון שיר אישי-משפחתי, "העולם שאני מצייר", שביטא שאיפה לעולם טוב יותר ללא מלחמות, ושירים נוספים. הטקסים בהתנחלות נווה צוף ובקיבוץ צרעה התנהלו לפי המתכונת הממלכתית המקובלת אך נתנו גם ביטוי לקהילה המסוימת שבה נערכו בכך שבשניהם הייתה התמקדות בנופלי המקום. הטקס בהתנחלות אף הרחיב את היריעה וכלל ביום זה את זיכרון נפגעי פעולות האיבה, שכמה מהם היו תושבי היישוב. הטקס הזה היה הקצר ביותר, והמאפיין העיקרי שלו היה אופיו הדתי-לאומי שכלל דגש על ייחוד הקהילה. הייחודיות של הטקס הקיבוצי נבעה מכך שהוא נערך בזמן ובמקום לא מקובלים – אחרי הצהריים, בבית הקברות, תוך הבלטת חלקם של נופלי היישוב. בשני טקסים האלה לא נישאו נאומים – בקיבוץ צרעה ובהתנחלות נווה צוף – אך היה בהם מנחה שהוביל את האירוע. ייתכן שהעדר הנואם, שהוא בדרך כלל מנהיג העומד בראש ההיררכיה, נובע מן הממד השוויוני של שתי הקהילות הללו. הטקס בבית הספר "הירדן", לעומת זאת, נערך במתכונת הלאומית-דתית-צבאית המקובלת, אך הוא כלל מסכת ארוכה עם שירים וטקסטים המותאמים לגיל בית הספר היסודי. חשוב להזכיר שבשלושה טקסים הופיעה באופן מודגש השאיפה לשלום (בטקס העירוני, בקיבוץ ובבית הספר), אלא שהוא תואר בהם כאוטופי, אידאלי ולא קונקרטי-בדיוק לפי התמה של אתוס הסכסוך שהופיעה לעתים קרובות בשנות ה-50-70 כאשר הסכסוך הישראלי-ערבי היה בשיאו. זהו ממצא מפתיע, כיוון שמדובר בשנת 2010 ובתקופה שאחרי חתימת הסכמי השלום עם מצרים וירדן והסכם אוסלו עם הפלסטינים. השלום, אם כן, נותר מרוחק, לא מציאותי ומופשט, בין שהופיע בנאומים ובין שהופיע בשירים או במסכתות. בכל זאת, הדגשת תמת השלום מעידה על כמיהה אשר מצויה כנראה בשכבות לא מעטות של העם. יחד עם כמיהה זו הופיעו גם ביטויים מאוד מרוככים של רצון לסיים את האלימות שגורמת לנפילה של חיילים צעירים. אך יש לציין כי אף לא באחד מחמשת הטקסים לא הובעה עמדה חתרנית או ביקורת גלויה. אם הייתה ביקורת, היא הופיעה בצורה מרומזת בשירים שהושמעו בטקסים. כלומר, אפשר לראות את הטקסים כמין מדד למקום שבו עומדת החברה ביחס לסכסוך. ואכן ממצאי מחקר זה מראים שרוב רובה מחזיק באתוס הסכסוך כפי שמראים גם מדדים אחרים (Bar-Tal, Halperin & Oren, 2010). הממצא הזה אומר שאפילו במקום כמו קיבוץ צרעה של ההתיישבות העובדת אין תכנים חתרניים, אלא ביטוי של הנרטיב

ההגמוני. וכך הטקסים מצד אחד מבטאים את הנרטיב הזה ומצד שני משמרים אותו על ידי העברתו לקהל המשתתפים בטקס ומשמרים כסוכני חברות חברתי.

הטקס של ארגון "לוחמים לשלום" היה שונה במהותו, ולמעשה היווה את הניגוד המוחלט לחמשת הטקסים האחרים בהיותו חלק מתרבות אלטרנטיבית שהתפתחה בחברה הישראלית. תרבות זאת נותנת הכרה וכבוד גם ליריב, אינה מתמקדת במפריד ומנוגד, אלא במשותף, קוראת ליחסי שיתוף פעולה ומעמידה את השלום במרכז (Bar-Tal, 2009, 2013). משום כך טקס זה נערך יחד עם נציגי האויב, והמסרים שלו היו מנוגדים לתמות של אתוס הסכסוך. הם כללו קריאות קונקרטיות לשלום ופיוס כמו גם הכרה בקורבנות משותפת הנובעת מסכסוך דמים, שבו אין האדרת לוחמים, אלא דגש על סבל ושכול מצד אחד, ותקווה מצד שני. מארגני הטקס פועלים, אם כן, כ"אקטיביסטים של זיכרון", כלומר במסגרת פעילות של ארגונים לא ממשלתיים אשר מבקשים להעניק נראות או נוכחות באמצעות פעולת הנצחה שונה לקבוצות ולעמדות שהודרו או נדחקו לשולי החברה ואף נחשבות כחתרניות. באופן כללי אסטרטגיית אקטיביזם מסוג זה החלה לצמוח בעולם בשלהי המאה ה-20, כתגובה על המעבר בפוליטיקה הבינלאומית מעיסוק בחזונות גדולים לעתיד לעיסוק בכישלונות ואסונות העבר. הנחת היסוד של אותם אקטיביסטים היא כי התמודדות עם עבר בעייתי בהווה היא צעד הכרחי לכינון של חברה שוויונית וצודקת יותר בעתיד (גוטמן, 2015). כך במקרה הישראלי צריך לראות את הטקס של "לוחמים לשלום" כביטוי אותנטי של חלק קטן של החברה היהודית בישראל אשר מנסה להתמודד עם העבר של הסכסוך בדרך חדשה של פיוס שלא רק שוללת את נרטיב הסכסוך ההגמוני אלא גם מעמידה לו אלטרנטיבה.

מחקר זה מלמד, אם כן, שניתן ללמוד על החברה הישראלית ועל יחסה לסכסוך דרך בחינת טקסי הזיכרון. תוצאות המחקר מלמדות קודם כול שנרטיב הסכסוך מוטמע עמוק בתוך החברה ובא לידי ביטוי בכל הטקסים שנבדקו בתוך הזרם המרכזי – בעיר, בקיבוץ, ביישוב, בהתנחלות ובבית ספר. רק בטקס שמתחילתו מוגדר כאלטרנטיבי מופיע נרטיב שונה ונוגד להגמוני. נרטיב הסכסוך ההגמוני עם כל התמות שלו שולט בחברה היהודית בישראל כבר עשרות שנים ומובע במוסדות, ערוצים וארגונים שונים. חלק גדול מבני החברה הפנימו אותו והוא מהווה חלק מתרבות הסכסוך שהנה דומיננטית בישראל (בר-טל, 2007; Bar-Tal, Oren & Halperin, 2010). תוצאות המחקר אם כן מראות שנרטיב הסכסוך ההגמוני מופיע לא רק בספרי הלימוד, בנאומי מנהיגים, במצעי מפלגות ומוחזק על ידי רוב בני החברה היהודית בישראל (מגל, בר-טל והלפרין, 2016; Adwan, Bar-Tal & Wexler, 2016), אלא גם מופיע בטקסים שיש להם קשר ישיר או עקיף עם הממסד ולכן מהווים ביטוי פומבי של התרבות הפוליטית השלטת של החברה. טקסי יום הזיכרון מהווים מנגנון שדרכו מועברים נרטיבים של זיכרון קולקטיבי שהם חלק בלתי נפרד ממהות של זהות קולקטיבית ותרבות (David & Bar-Tal, 2009). במקרה

שלנו מדובר בזיכרון קולקטיבי של סכסוך שהוא יסוד של נרטיב תומך הסכסוך. ואכן ההנהגה משתמשת בשיטות שונות לאורך השנים כדי לשמר את הנרטיב הזה (Oren, Nets-Zehngut & Bar-Tal, 2015).

המחקר גם מראה שהזהות המקומית של קהילות יהודיות בישראל אינה מהווה מכשול בדרכה של יצירת זהות לאומית-קולקטיבית עם הנרטיב ההגמוני, אלא להפך: היא יוצרת בסיס תומך. הריבוי של הזהויות המקומיות דווקא עוזר לזהות הלאומית, הכללית והמופשטת, להפוך לממשית יותר (צפדיה, 2002). בדרך אל האומה יש לעבור תחילה אצל המשפחה, אחרי כן בקהילה המקומית, ורק לבסוף ניתן להגיע לאותה ישות רחבה ומדומיינת המקיפה את כל האזרחים וכוללת את כל סוגי ההתארגנויות (אנדרסן, 1991). כלומר המרחבים השונים שהפרט שווה בהם כמו בית הספר או הקהילה מהווים סוכני חברות לאומיים שמעבירים את הנרטיב ההגמוני. חמשת הטקסים מעבירים בסופו של דבר מסר דומה שבונה את הזהות הלאומית. השוני אינו פוגע באחדות, אלא רק מוסיף את הייחודיות שבהכרח מאפיינת כל קהילה וקהילה. בסופו של דבר הקהילות השונות מתאחדות בהעברת המסר הדומה, והמחקר מראה שיש כאן הבחנה ברורה בין חמשת הטקסים הדומים ובין הטקס האלטרנטיבי כאשר ביניהם אין טקס ביניים שיציג תרכובת של מסרים מנוגדים.

עם זאת, צריך לומר שהמחקר גם מראה שהחברה הישראלית אינה קופאת על שמריה אלא עוברת תהליך של שינוי. לא רק שמופיעים בטקסים מרכיבים שוליים שמאותתים על כמיהה לשלום וחתירה לסיום האלימות, אלא שנוצר טקס חתרני ובו משתתפים בגלוי אנשים מכל שדרות העם ובמיוחד אמנים ואנשי אקדמיה – שני תחומים שבהם התפתחה תרבות אלטרנטיבית שחותרת מתחת למוסכמות אתוס הסכסוך. טקס זה נערך לראשונה בשנת 2006, והקהל הרב שהשתתף בו בשנת 2010 העיד על שבר בקונצנזוס המוחלט שנוצר סביב הנרטיב הסכסוך הישראלי-ערבי בקרב החברה היהודית בישראל. רוב הציבור היהודי אמנם תומך בנרטיב הסכסוך ההגמוני, אך התגבש מיעוט שמחזיק בנרטיב אלטרנטיבי שהוא מנוגד להגמוני והוא מביע אותו בדרכים שונות כולל בטקס. כך לסיום אפשר לומר שחקר השוואתי של טקסים מאפשר אבחון על מצבה ודרכה של החברה היהודית בישראל הן ביחסה לסכסוך והן ביחסה לזהותה הלאומית. המחקר הנוכחי פותח כיוון למחקרים אחרים שיכולים לבדוק טקסים שונים בקרב ציבורים שונים.

הערות

- 1 סכסוך בלתי נשלט נסב על סוגיות יסוד בצרכים הקיומיים של כל אחד מהצדדים המעורבים בו; כולל אלימות קשה שגורמת לפציעתם ולהריגתם של חברי הקבוצות, לוחמים ואזרחים; הוא נתפס במונחי "סכום אפס", משום שהצדדים הנוטלים בו חלק אינם שוקלים לנקוט פשרות וויתורים; הוא נתפס כסכסוך בלתי פתיר; הוא מרכזי ואינו יורד מסדר היום הציבורי של הקבוצות המעורבות בו;

- הוא דורש השקעה רבה של משאבים חומריים ופסיכולוגיים; והוא נמשך זמן רב, לפחות 25 שנה (Bar-Tal, 2007, 2013; Kriesberg, 1998).
- 2 נרטיבים קולקטיביים מוגדרים כ"הבניות חברתיות היוצרות באופן קוהרנטי רצף בין אירועים היסטוריים ועכשוויים; הבניות אלה מתארות את התנסויותיה הקולקטיביות של קהילה, המוטמעות במערכת האמונות שלה ומייצגות את הזהות המשותפת המובנית סמלית של הקולקטיב" (Bruner, 1990: 76). נרטיב-על קולקטיבי מספר סיפור כולל על מציאות של עבר ו/או הווה של החברה וההווה יסוד לבניית נרטיבים יותר ספציפיים.
- 3 נרטיבים קולקטיביים בסכסוך כוללים את אתוס הסכסוך וזיכרון קולקטיבי שמתפתחים עקב התנסויות מתמשכות של בני החברה בסכסוך והבניה שלהם על ידי מוסדות החברה והנהגה (Bar-Tal, 2013).
- 4 שמונה תמות של האמונות הללו אותרו על בסיס מחקרים שיטתיים נרחבים בחברה היהודית-ישראלית הנתונה בסכסוך בלתי נשלט (ראו אורן, 2005; בר-טל, 2007). בנוסף, הן נמצאו כרווחות בחברות נוספות שנתונות בסכסוך בלתי נשלט, כמו למשל סרביה, קוסובו, אלבניה, קרואטיה ובוסניה בקפריסין (MacDonald, 2002), בקרב בני ההוטו ברואנדה (Slocum-Bradley, 2008) והיוונים והטורקים (Hadjipavlou, 2007; Papadakis, 2008).
- 5 כמות המקומות והמקומות הספציפיים נבחרו מתוך שיקולים שהכתיבו אפשרות לקיים את המחקר ביום זיכרון בשנה מסוימת.

רשימת מקורות

- אבינרי, ש'. 1980. הרעיון הציוני לגווניו: פרקים בתולדות המחשבה הלאומית היהודית. תל אביב: עם עובד.
- אלמוג, ע'. 1996. מסרים ותגובות: דת חילונית בישראל. מגמות ל"ז (3): 314-339.
- אנדרסון, ב'. 1991. קהילות מדומיינות. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- ארכיב-אברמוביץ', ר'. 2010. אמונות חברתיות אודות הסכסוך היהודי-ערבי פלסטיני המועברות בטקסים לאומיים 1948-2006. עבודת גמר לתואר השלישי במדעי החברה תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
- בן-עמוס, א' ובית-אל, א'. 2003. חינוך לצבאיות והנצחה: טקסי זיכרון לאומיים. בתוך: א' בן אליעזר ומ' אל-חאג' (עורכים), בשם הביטחון: סוציולוגיה של שלום ומלחמה בישראל בעידן משתנה (369-395). חיפה: אוניברסיטת חיפה.
- בן-עמוס, א' ובית-אל, א'. 1999. הנצחה וזהות לאומית: טקסי יום הזיכרון בבתי הספר בישראל. בתוך: ע' בשארה (עורך), בין האני לאנחנו: הבניית זהויות וזהות ישראלית (170-181). ירושלים: מוסד ון ליר.
- בן-עמוס, א' ובית-אל, א'. 1999. טקסים, חינוך והיסטוריה: יום השואה ויום הזיכרון בבתי ספר בישראל. בתוך: ר' פלדחי וע' אטקס (עורכים), חינוך והיסטוריה: הקשרים תרבותיים ופוליטיים (457-479). ירושלים: מרכז זלמן שז"ר לתולדות ישראל.
- בן-עמוס, א' ובר-טל, ד' (עורכים). 2004. פטריוטיזם: אוהבים אותך מולדת. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- בר-טל, ד'. 1999. הסכסוך הערבי-ישראלי כבלתי נשלט והשתקפותו בספרי הלימוד הישראליים. מגמות ל"ט (4): 445-491.
- בר-טל, ד'. 2007. לחיות עם הסכסוך – ניתוח פסיכולוגי-חברתי של החברה היהודית בישראל. ירושלים: כרמל.
- גוטמן, י'. 2015. אקטיביזם של זיכרון: הנכחת עבר שנוי במחלוקת בישראל ובמרכז אירופה. בתוך: א' ג'מאל וא' לביא (עורכים), הנכחה בזיכרון הלאומי של ישראל. תל אביב: מכון וולטר ליבך לחינוך לדור-קיום יהודי ערבי ומרכז תמי שטינמן למחקרי שלום, אוניברסיטת תל אביב.
- הנדלמן, ד' וכץ, א'. 1998. טקסים ממלכתיים במדינת ישראל: יום הזיכרון ויום העצמאות. בתוך: מ' אדר-בוניס (עורכת), מבוא לאנתרופולוגיה (121-148). תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- זרובבל, י'. 2004. קרב, הקרבה וקורבן: תמורות באידאולוגיית ההקרבה בישראל. בתוך: א' בן-עמוס, וד' בר-טל (עורכים), פטריוטיזם, אוהבים אותך מולדת (29-59). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

לומסקי-פדר, ע'. 2003. מסוכן וזכרון לאומי לקהילת אבל מקומית: טקס יום הזיכרון בבתי ספר בישראל. *מגמות מ"ב* (3): 387-353.

מגל, ת', בר-טל, ד' והלפרין, ע'. (2016). למה כל כך קשה להניע אנשים לתמוך בתהליכי שלום? מקרה בוחן של החברה היהודית ישראלית – 2010-2015. *פוליטיקה* 25: 98-43.

מוריס, ב'. 2003. קורבנות – תולדות הסכסוך הציוני-הערבי 1881-2001. תל אביב: עם עובד.

מירון, ד'. 1992. מול האח השותק: עיונים בשירת מלחמת העצמאות. ירושלים: כתר.

נשיא, מ' ובר-טל, ד'. 2012. השתקפות התשתית הפסיכולוגית-חברתית של קונפליקט בלתי-נשלט בעיתונות ילדים ונוער פלסטינית (1996-2007). *מגמות מ"ח* (2): 336-309.

עזריהו, מ'. 1995. פולחני מדינה: חגיגות העצמאות והנצחת הנופלים 1948-1956. שדה בוקר: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון.

צפדיה, א'. 2002. בין הלאום והמקום: מקומיות בערי הפיתוח מול הגירה רוסית. מחקרים בגיאוגרפיה של ארץ ישראל 16: 122-97.

שמעוני, ג'. 2001. האידאולוגיה הציונית. ירושלים: מגנס.

- Adwan, S., Bar-Tal, D. & Wexler, B. (2016). Portrayal of the other in Palestinian and Israel schoolbook: A comparative study. *Political Psychology* 37: 201-217.
- Bamberg, M. (2004). Considering counter narratives. In M. Bamberg & M. Andrews (Eds.), *Considering counter narratives: Narrating, resisting, making sense*. Amsterdam: John Benjamins, 351-371.
- Bar-Tal, D. (2007). Sociopsychological foundations of intractable conflicts. *American Behavioral Scientist* 50: 1430-1453.
- Bar-Tal, D. (2009). Reconciliation as a foundation of culture of peace. In J. de Rivera (Ed.), *Handbook on building cultures for peace*. New York: Springer, 363-377.
- Bar-Tal, D. (2013). *Intractable conflicts: Socio-Psychological foundations and dynamics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bar-Tal, D. & Antebi, D. (1992). Siege mentality in Israel. *International Journal of Intercultural Relations* 16: 251-275.
- Bar-Tal, D., Chernyak-Hai, L., Schori, N., & Gundar, A. (2009). A sense of self-perceived collective victimhood in intractable conflicts. *International Red Cross Review* 91: 229-277.
- Bar-Tal, D. & Halperin, E. (2011). Socio-psychological barriers to conflict resolution. In D. Bar-Tal (Ed.), *Intergroup conflicts and their resolution: Social psychological perspective*. New York: Psychology Press, 217-240.
- Bar-Tal, D., Halperin, E. & Oren, N. (2010). Socio-psychological barriers to peace making: The case of the Israeli Jewish society. *Social Issues and Policy Review* 4: 63-109.
- Bar-Tal, D. & Hammack, P.L. (2012). Conflict, delegitimization and violence in L. R. Tropp (Ed.), *Oxford handbook of intergroup conflict*. New York: Oxford University Press, 29-52.
- Bar-Tal, D., Jacobson, D. & Klieman, A. (Eds.) (1998). *Security concerns: Insights from the Israeli experience*. Stamford, CT: JAI Press.
- Bar-Tal, D. & Teichman, Y. (2005). *Stereotypes and prejudice in conflict: Representation of Arabs in the Israeli Jewish society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bruner, J. (1990). *Acts of meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Confino, A. (1997). *The Nation as a local metaphor: Württemberg, imperial Germany, and national memory, 1871-1918*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- David, O. & Bar-Tal, D. (2009). A socio-psychological conception of collective identity: The case of national identity. *Personality and Social Psychology Review* 13: 354-379.

- Gidron, G., Katz, S. & Hasenfeld, H. (2002). *Mobilizing for Peace: Peace/Conflict Resolution in South Africa, Northern Ireland and Israel/Palestine*. New York: Oxford University Press.
- Hadjipavlou, M. (2007). The Cyprus conflict: Root causes and implications for peacebuilding. *Journal of Peace Research* 44: 349–365.
- Hofman, J.E. (1970). The meaning of being a Jew in Israel: An analysis of ethnic identity. *Journal of Personality and Social Psychology* 15: 196–202.
- Kriesberg, L. (1998a). Intractable conflicts. In E. Weiner (Ed.), *The handbook of interethnic coexistence*. New York: Continuum, 332–342.
- Liebman, C. (1978). Myth, tradition and values in Israeli society. *Midstream* 24: 44–53.
- Liebman, C. & Don-Yehiya, E. (1983). *Civil religion in Israel: Traditional Judaism and political culture in the Jewish State*. Berkeley: University of California Press.
- MacDonald, D.B. (2002). *Balkan holocausts? Serbian and Croatian victim-centred propaganda and the war in Yugoslavia*. Manchester: Manchester University Press.
- Oren, N. & Bar-Tal, D. (2007). The detrimental dynamics of delegitimization in intractable conflicts: The Israeli-Palestinian case. *International Journal of Intercultural Relations* 31: 111–126.
- Oren, N., Nets-Zehngut, R. & Bar-Tal, D. (2015). Construction of the Israeli-Jewish conflict-supportive narrative and the struggle over its dominance. *Political Psychology* 36: 215–230.
- Papadakis, Y. (2008). *History education in divided Cyprus: A comparison of Greek Cypriot and Turkish Cypriot school books on the “history of Cyprus”*. PRIO report 2/2008. Oslo: International Peace Research Institute.
- Perry, D.J. (2011). *The Israeli-Palestinian peace movement: Combatants for peace*. New York: Palgrave Macmillan.
- Slocum-Bradley, N.R. (2008). Discursive production of conflict in Rwanda. In F. M. Moghaddam, R. Harré & N. Lee (Eds.), *Global conflict resolution through positioning analysis*. New York: Springer, 207–227.
- Sandler, S. (1988). The protracted Arab-Israeli conflict: A temporal-spatial analysis. *Jerusalem Journal of International Relations* 10: 54–78.
- Sheffer, G. & Barak, O. (Eds.) (2009). *Existential threats and civil security relations*. Lanham MD: Lexington Books.
- Stein, H.F. (1978). Judaism and the group-fantasy of martyrdom: The psycho-dynamic paradox of survival through persecution. *Journal of Psychohistory* 6: 151–210.
- Turner, V. (Ed.) (1982). *Celebration: studies in festivity and ritual*. Washington: Smithsonian Institution.
- Yaniv, A. (1993). *A question of survival: The military and politics under siege*. In A. Yaniv (Ed.), *National security and democracy in Israel*. Boulder, CO: Lynne Rienner, 81–103.

יוסף ג' בארין ורבקה וילקומרסון'

על מקומם של ארגוני קידום מדיניות בחברות שסועות: לקראת העצמה מהותית של קבוצות מודרות

מאמר זה מבקש לבחון את הפרקטיקות אשר בעזרתן יכולות קבוצות הסובלות מקיפוח באזורים שונים של העולם, בהינתן מיקומן בשולי החברה, לקדם מדיניות ציבורית בצורה יעילה. המאמר יעשה זאת על ידי ניתוח ביקורתי של אסטרטגיות, עקרונות פעולה ושיטות עבודה שבשימוש מכונים העוסקים במדיניות ציבורית ושלם ניסיון בסנגור על קבוצות אלה. מאמרנו יתבסס על ראיונות שנערכו בקרב בכירים במרכזי מדיניות בעולם ושלפיהם מחקר איכותי, ניצול מתוכנן של התקשורת והפצה של מידע עדכני ורלוונטי הם בין הצעדים התורמים ליעילות הסנגור על קבוצות שמחוץ לזרם המרכזי של החברה. על דרך הניתוח הביקורתי נבחן במאמר את הפרקטיקות האלה ואת הדרכים שבהן תרמו לתנועות לזכויות האדם והאזרח. נסכם את המאמר בפירוט של עקרונות פעולה אחדים, שלהערכתנו עשויים לקדם ארגונים העוסקים במדיניות ציבורית והפועלים בשמן של קבוצות מיעוט. מחברי המאמר מאמינים שהתמקדות בנושאים ספציפיים, תוך גילוי אורך רוח ומקצוענות, יכולה להעצים את עבודתם של ארגונים כאלה בדרכם הארוכה והפתלתלה לעבר מימוש שינויים חברתיים.

מבוא

תולדות ההיסטוריה האנושית מלמדות כי בחברה שבה מתקיימים יחסי רוב ומיעוט (דתי, לאומי, אתני או פוליטי), נשללות מקבוצות המיעוט באופן שיטתי זכויות ופריבילגיות שמהן נהנות קבוצות הרוב (Kymlicka, 1995; 2008). הקבוצה הגדולה מבחינה מספרית היא בדרך כלל גם הדומיננטית בחברה, דבר המחזק את מעמדן הסוציו-פוליטי של קבוצות הרוב ומאפשר להן לגבש את השיח המרכזי וההגמוני של החברה, שיח המבצר את יתרוןן ומנציח אותו. מצב זה גורם במקרים רבים לכך שקבוצות המיעוט מופלות לרעה בהקצאת המשאבים הציבוריים של המדינה ובשימוש בהם. במקרים אחרים קבוצות המיעוט אינן מיוצגות בשיעור הוגן במוקדי קבלת ההחלטות במדינה ואף מודרות מהם כליל.

סיבות אלה יוצרות לעתים תגובת נגד בקרב המיעוטים, המתבטאת ברצון לשנות את המערכת מבפנים או בצורה רדיקלית יותר (Baldwin, Chapman & Gray, 2007). אולם לעתים קרובות האפליה נגד חברי קבוצות המיעוט והחששות המקננים בהם בשל מיעוטם המספרי, גורמים להם להיטמע בחברת הרוב כדי להתקדם מבחינה סוציאלית-אקונומית מחד גיסא, ולסמן את העובדה שאינם מאיימים על הריבון/המערכת מאידך גיסא. היטמעות זו עלולה בטווח הרחוק לגרום לשחיקה של זהותם האישית והקולקטיבית של חברי קבוצות המיעוט, שתתרחש תחת מכבש של כוחות חיצוניים שונים. כוחות אלה נובעים משוק העבודה המוכוון על ידי הרוב, מהיעדר זכויות תרבותיות, מקבלת המוסכמות החברתיות והפוליטיות שגיבש הרוב במרחב הציבורי ועוד. בשל מצב זה, דומה כי פעילות יזומה הממוקדת בקבוצות מיעוט המודרות מבחינה חברתית, פוליטית וכלכלית כאמור, היא אחד הכלים האפקטיביים ביותר לקידום שוויון אמיתי ומהותי.

כתוצאה מהתהליכים המתוארים לעיל, מחקרים עכשוויים מדגישים את חשיבות היחס לזכויות המיעוטים הלאומיים והאתניים במשפט הבינלאומי ובחקיקה הלאומית במדינות עצמן (Kymlicka, 2007; Vijapur, 2006). ואכן, זכויות קבוצות מיעוט זכו בשני העשורים האחרונים לרוח גבית, עם עיגוןן בשתי הכרזות של עצרת האו"ם: ההכרזה הבינלאומית על זכויות מיעוטים משנת 1992 וההכרזה הבינלאומית בדבר זכויות עמים ילידים משנת 2007. שתי ההכרזות כוונו באופן ספציפי למתן מענה לצרכים הייחודיים של מיעוטים לאומיים ושל עמים ילידיים, כמו גם לצורך להכרה בקבוצות אלה, בזכויותיהן ובהזתן הייחודית, הן בתוך גבולות המדינה והן בזירה הבינלאומית (Jabareen, 2012; Lerner, 2003).²

מבחינת הדאגה לקבוצות מוחלשות, המדינה, שהיא הריבון השולט על האוכלוסייה, היא הישות הראשונה במעלה היכולה להבטיח באופן אפקטיבי זכויות לקבוצות המקופחות בכלל ולקבוצות המיעוט בפרט. אי לכך, תחום המדיניות הציבורית היווה וכנראה ימשיך להיות זירה מכרעת לקידום שוויון מהותי ולקידום זכויות האדם בקרב קבוצות אלה, הן במישור האזרחי והן במישור הקבוצתי. למסקנה דומה על אודות חשיבות המדינה בקידום זכויות מיעוטים הגיעה כריסטין אינגליס במחקרה, ולפיו הגישה הרב-תרבותית היא בעלת הפוטנציאל הגדול ביותר לניהול מתחים ולהבטחת זכויות אדם בחברות רב-אתניות, וגישה זאת יכולה להצליח רק אם הממשלה מקדמת אותה (Inglis, 1996).³ בהמשך לכך, ניתן לומר כי כדי לשפר את מעמדן הנחות של קבוצות מיעוט, המדיניות הציבורית של המדינה צריכה להתבסס על הבנה כוללת של צורכי כלל הקבוצות בחברה ועל נקיטת צעדים מעשיים שבכוחם לתת מענה לצרכים אלה בהקשר נתון. תאורטית, המדינה – לרבות ממשלות ומוסדות פוליטיים הלוקחים חלק בקבלת ההחלטות – אמורה להיות מסוגלת להגדיר ולזהות צרכים וצעדים אלה במדויק. אולם בפועל, קבוצות מיעוט

מבינות לעתים קרובות כי צורכיהן האמיתיים אינם מיוצגים באופן ראוי או נאמן על ידי מתווי המדיניות.

אנו סבורים כי לארגונים ולקבוצות הצומחים מתוך קהילות המיעוט שמור תפקיד מפתח בשיח הפוליטי ברמה הארצית/הלאומית, דבר העולה בקנה אחד עם העובדה כי במגוון הקשרים עולמיים, וברוב המקרים, ארגונים המבקשים להשפיע על המדיניות הציבורית בתחום זכויות האדם והאזרח נוסדו בשמן של קבוצות מיעוט ומתוכן. לארגונים אלה קשת רחבה של דרכי פעולה שמטרתן להשפיע על תהליכי קבלת ההחלטות בתחומים שונים בחברה. וכך, למרות שיעד ההשפעה האולטימטיבי שלהם הוא השלטון המרכזי, עצם החדירה של ארגונים אלה אל מרכזי קבלת ההחלטות מהווה אתגר אמיתי למדיניות הציבורית של המדינה, הן בטווח המיידי והן בטווח הארוך. לקראת הכנת התשתית לשינוי נרחב יותר, בוחרים ארגונים אלה לעתים קרובות להתחיל בהתמקדות בשינוי השיח בקהילות שלהם, כמו גם בתוך תנועות מקומיות לזכויות האדם והאזרח. וכך, על ידי התמקדות אינטנסיבית בקבוצות הפתוחות לקליטת המסרים שלהם, ובאמצעות השפעה על חלקים אלה של החברה ועל תביעותיהם, מעצימים הארגונים את אותן קבוצות. דבר זה מאפשר להם למקסם את השפעתם על תהליכים חברתיים, ראשית ברמה המקומית ולאחר מכן ברמה הכלל-ארצית.

המאמר שלפנינו בוחן את פעילותם של ארגונים הפועלים בתחום המדיניות הציבורית⁴ אשר זוקפים לזכותם הצלחות במקומות שונים בעולם.⁵ הוא דן באופן שבו ארגונים אלה מבינים את אסטרטגיות הפעולה שלהם, וכן בצעדים שאותם רואים הארגונים כבני יכולת להגביר את יעילותם. המחקר בוצע ב-2007 במטרה לתרום לפיתוחו של המרכז הערבי למשפט ולמדיניות שהוקם באותה עת בנצרת, דיראסאת, שמטרתו לקדם את מעמדו של המיעוט הערבי בישראל.⁶

מטרת המחקר הייתה ללמוד מניסיונם של ארגוני מדיניות הפועלים בחברות שסועות ברחבי העולם וליישם לקחים אלה בפעילות של דיראסאת, תוך התאמתם להקשר הספציפי של המיעוט הערבי-פלסטיני בישראל. לפיכך, מחקרנו זה, שתמציתו מובאת במאמר, סוקר ארגונים הדומים במהותם לארגון דיראסאת, בעיקר ארגונים לא ממשלתיים הפועלים בחברה האזרחית שקהל היעד הראשוני שלהם הוא קבוצות של מיעוטים לאומיים.⁷ נתחיל בפרטים בסיסיים על המצב בישראל ועל דיראסאת. רוב אזרחי ישראל הם יהודים-ישראלים (ומגדירים עצמם כאלו) ומדינת ישראל מגדירה את עצמה כמדינת העם היהודי. המיעוט הילידי הערבי-פלסטיני בישראל, המונה כחמישית מאוכלוסיית המדינה, סובל מאפליה מבנית ומתמשכת הנובעת מכמה סיבות לרבות האופן שבו הגדירה המדינה את עצמה, בחוקים שונים שחוקקו משנת 1948 ועד היום, כמדינה יהודית וציונית ועוד. המיעוט הערבי-פלסטיני, בין היתר בשל סיבות אלו, הוא נטול ייצוג משמעותי במוסדות המדינה ובמוקדי קבלת החלטות, לרבות בגופים ממשלתיים,

במוסדות להשכלה גבוהה או במוסדות ציבור אחרים.⁸ בקבלו השראה מיוזמות שונות לקידום זכויות מיעוטים במקומות אחרים בעולם, מרכז דיראסאת שם לו למטרה לפתח דרכי פעילות חדשניות ומעשיות להתמודדות עם חסמים אלה, שנדמים לא פעם כבלתי עבירים, תוך עבודה עם ציבור האזרחים הערבים הפלסטינים החותרים להבטחת זכויותיהם הבסיסיות לשוויון ולהכרה, הן במישור האזרחי והן במישור הלאומי.

בחירתנו באלמנט ההשוואתי נובעת מהעובדה שאף שכל ארגון שאנו כוחנים פועל בהקשר ייחודי ומתמודד עם אתגרים מיוחדים לו, ארגוני מדיניות – גם אם ממקומות שונים בעולם – חולקים ביניהם יותר נקודות דמיון מאשר שוני.⁹ כמו כן, חלק גדול מהארגונים שהשיגו בפעילותם למען קבוצות מוחלשות הישגים ראויים לציון, השתמשו בעקרונות יסוד ובאסטרטגיות שפותחו וחוּדְרו לאורך זמן ואשר ניתן ליישם אותם – מבחינה עקרונית – במקרי בוחן אחרים. אסטרטגיות אלה נוסו באמצעות תהליכי למידה של ניסיון הצלחה וניסיון טעייה בפעילות אותם ארגונים וכן בפעילות של ארגונים אחרים. הניסיון רב השנים והמומחיות שתנועות וארגונים שונים צברו במהלך פעילותם, הולידו עקרונות ודרכי פעולה שבכוחם לתרום להצלחתה של פעילות דומה במקומות אחרים בעולם, ושיכולים להשפיע על בחירת האסטרטגיות המתאימות לקידום הניסיונות להשגת שינוי חברתי. מאמר זה נכתב אפוא מתוך תקווה שממצאי המחקר המתוארים בו, יחד עם הניתוח של המחקרים שנובע מעבודת השטח שהיו מעורבים בה במשך השנים, יוכלו לתרום לדיון על מקומם של ארגונים ושל תנועות הפועלות למען קידום מעמדן וזכויותיהן של קבוצות מיעוט.

למאמר שישה חלקים: החלק הראשון סוקר בקצרה את תחום המדיניות הציבורית ואת תהליכי גיבוש המדיניות, ומסרטט תמונה כללית של הדרכים שבהן ניתן לקדם מדיניות לטובת קבוצות מוחלשות בחברות שסועות. החלק השני עוסק בחשיבות תרומתם של מכוני מחקר לשינוי מדיניות תוך שימת דגש על הקביעה כי הדברים נכונים גם לגבי תנועות הפועלות מתוך אידאולוגיה שונה בתכלית. החלק השלישי עוסק במתודולוגיה של המחקר שקיימנו עבור דיראסאת בשנת 2007. חלק זה סוקר את הארגונים השונים שלגביהם בוצע מחקר העומק (ארגונים מדרום אפריקה, מארצות הברית ומאירלנד, וארגון נוסף שהוא בין-אירופי). החלק הרביעי סוקר ומנתח את הראיונות שבוצעו עם פעילים בארגונים השונים. חלק זה בוחן את תפקידם של מרכזי המדיניות בפרט, ושל פיתוח התשתית הארגונית בכלל, בקידום תנועות חברתיות בעולם. בחלק החמישי אנו מעלים אל פני השטח וסוקרים שלושה מאפיינים – מימון, צוות והערכה – שהוגדרו על ידי הארגונים עצמם כמתגרים ביותר. בחלק זה ננתח גם את הדרכים שבהן בחרו ארגונים אלו להתמודד עם האתגרים הללו. החלק השישי והאחרון דן במסקנות העולות ממחקר זה, ובכלים הייחודיים לפעילות מכוני המחקר שהובאו כאן. הסיכום סוקר את

ממצאי המחקר תוך הבלטת תובנות שעשויות להיות רלוונטיות ליוזמות חדשות בתחום המדיניות הציבורית.

א. מדיניות ציבורית: תפקידם הייחודי של ארגוני מדיניות

מדיניות ציבורית היא תחום אקדמי חדש יחסית, שהתפתח בצורה משמעותית במהלך המאה ה-20 (McCool, 1995). אף שאין הגדרה מוסכמת שלו, רוב החוקרים בתחום מסכימים כי המונח "מדיניות ציבורית" מתייחס לתהליך של קבלת ההחלטות בנושאים חברתיים ופוליטיים במדינה נתונה, ופחות להכרעות בשאלות ספציפיות. יתרה מזאת, למרבית ההגדרות הקיימות משותפת הקביעה כי המדובר במדיניות שהממשלה מגבשת בשם "הציבור". מדיניות זו מבטאת כוונות ממשלתיות באשר לצעדים שהממשלה תבחר או לא תבחר לנקוט למען "הציבור", צעדים שיוצאו לפועל, בסופו של דבר, הן על ידי המגזר הפרטי והן על ידי המגזר הציבורי (Birkland, 2001).

בהמשך למחקרו של תיאודולו, גם אנו מסכימים באופן עקרוני כי ניתן לחלק תהליכים של קבלת החלטות ושל יישומן במישור החברתי-פוליטי לשישה שלבים: זיהוי בעיה, קביעת סדר יום, ניסוח מדיניות, אימוץ מדיניות, יישום מדיניות ולבסוף ניתוח והערכה של המדיניות שיושמה (Theodoulou, 2005). כל אחד משלבים אלה מזמן אפשרויות התערבות והשפעה לשחקנים שונים: הגדרת הבעיה למשל, נוטה להיות עניינם של מדענים, של חוקרים ושל ארגונים קהילתיים. קביעת סדר יום, שמשמעותה הכללת השאלה הנידונה בסדר היום הציבורי, מאפשרת לארגונים קהילתיים, לתקשורת ולאנשי סגנון משפטי לתרום לתהליך. ארגוני סגנון משמעותיים יכולים להיות מעורבים בשלב ניסוח המדיניות, אם כי זהו בדרך כלל תחום השמור לבעלי תפקידים ולאנשי ממסד. אימוץ המדיניות, השלב שבו תקנה או חוק חדשים מקבלים תוקף רשמי ומחייב, נתון כמעט תמיד בידי בעלי תפקידים רשמיים, שופטים או פקידים ממשלתיים אחרים, הפועלים בתמיכתם או תחת לחצם של בעלי עניין אחרים. לאחריו, שלב היישום מתבצע על ידי הסקטור הממשלתי, שיכול להימצא תחת מעקב של קבוצות המגלות עניין בחוק/בשינוי ושעשויות לנסות ולאתגר אותו, לחזק או להחליש אותו, באמצעות סגנון ציבורי ו/או משפטי. לבסוף, ניתוח המדיניות מחזיר את הכדור, ברוב המקרים, לשדה של מדעני החברה מהמגזר הציבורי או הפרטי. הם מנסים למדוד את הצלחת המדיניות בהשגת התוצאה המבוקשת, לזהות פגמים במדיניות או ביישומה, ולהמליץ על שיפורים ועל תיקונים אפשריים. ארגונים קהילתיים או קבוצות של בעלי עניין יכולים אף הם לבצע בשלב הזה ניתוחים "מבוססי קהילה" של יעילות המדיניות ושל התועלות – ולעתים הנזקים – שהיא הסבה לקבוצות שביקשה לסייע להן, ולהציע כיוונים אלטרנטיביים לפיתוח או ליישום מדיניות בעתיד.

בראיתנו, נכון כי למדיניות הציבורית אפשר אמנם להתייחס באופן צר ביותר בהקשר של חוק או של תקנה מסוימים, אולם צריך ואפשר להשתמש בה גם ככלי לשינוי חברתי רחב היקף. התנועה לזכויות האזרח בארצות הברית, למשל, ניהלה מאבק ארוך וממזה להשוואת זכויותיהם של אמריקאים ממוצא אפריקני, והביאה לחקיקת קטגוריה חדשה של חוקים ושל תקנות, וכן להיווצרותם של מוסדות ממשלתיים ששיקפו את השינויים האנטי-גזעניים שהתחוללו במדינה (Bell, 1989; 2008). בהמשך לכך, מדיניות ציבורית המנוהלת בקנה מידה כזה, ובהצלחה, יכולה להוביל למפנה פרדיגמטי כולל בחברה. למרות נדירותם של המקרים שבהם שינויים מרחיקי לכת לטובת קבוצות מיעוט אכן הושגו באמצעות שינויי מדיניות בלבד, יש לעשייה המדינית פוטנציאל להפוך לכלי אפקטיבי מאין כמותו בהגנה על זכויותיהן של קבוצות מיעוט ובהשגת שוויון מהותי עבורן.

מרק וולר מציין שהחברה האזרחית יכולה למלא תפקיד חשוב באמצעות הפעלת השפעה על המדיניות הציבורית דרך גופים מייעצים, המהווים "רכיב רלוונטי במיוחד בארגז הכלים של מנגנוני ההשתתפות העומדים לרשות מיעוטים שאינם מיוצגים באופן מלא בגופים נבחרים ואחרים" (Weller, 2010). וולר מוסיף שאפילו כאשר יש למיעוטים ייצוג ישיר כלשהו, הם "יוכלו להפעיל השפעה מועטה בלבד על יוזמות חקיקה ועל מהלכים אחרים, בהינתן מעמדם המשני בחברה ועל כן גם במוסדותיה הנבחרים. לעומת זאת, מתברר כי לעתים קרובות מנגנונים מייעצים הם יעילים הרבה יותר בהחדרת האינטרסים של הבוחרים מקרב המיעוטים אל צנרת ההכרעות המשפטיות והפוליטיות" (שם, ההדגשה שלנו).

כפי שכבר צוין, גופים מייעצים שנוסדו על ידי או עבור קבוצות מיעוט ממלאים תפקיד חשוב בביטוי האינטרסים והמצוקות של שולחיהם, בסביבה הנשלטת לעתים קרובות על ידי מוסדות הנוטים לזרם המרכזי של החברה. הם לא רק מביאים מצוקות אלה לתשומת הלב של הממשלה ושל הציבור הרחב, אלא כפי שכותב וולר, "גם ממלאים פונקציה חשובה בגיוס קהילות מיעוט ובהשבחת יכולתן לייצג את עצמן – באמצעות העצמת כושר הבנייה שלהן, באמצעות עריכת סקירות ודיונים סביב יוזמות חקיקה רלוונטיות, ודרך מסעות תמיכה בהצעות חוק רצויות" (שם: 484, 490-491).

כל אלה מאפשרים לגופים המייעצים לתמוך ביישום צעדים מדיניים שאותם הם מסוגלים לנטר ולהעריך, כמו גם לתרום להגברת מודעות הציבור לחקיקה ולהשלכותיה על קהילות המיעוט (שם). עבודתן של קבוצות כאלה מכריעה במיוחד בחברות שסועות, שבהן הממשלה ומוסדות הזרם המרכזי מנהיגים הדרה מלאה או כמעט מלאה של קבוצות המיעוט, ושבהן היחס כלפיהן נע בין שניות לבין עוינות של ממש. במצבים מעין אלה, למרות הקושי בקידום שינוי עמוק, עצם נוכחותם של ארגונים ותנועות מסוג זה מהווה תוספת חיונית לשיח המדיניות.

ב. ארגוני מדיניות, תנועות חברתיות ויצירת השפעה

קיימות דוגמאות רבות, מהעבר ומהווה, של ארגונים דומים לאלה שוולר מתאר, אשר פעלו בחברה האזרחית ומילאו תפקידים משמעותיים בקידומן של תנועות חברתיות. מרכזי מדיניות סיפקו לארגונים במקרים רבים בעבר תמיכה בעריכת מחקרים, בקידום מסעות ציבוריים יעילים ובטיפוח מומחים, וגם סייעו ביצירת קשרים בין ארגונים בעלי קו מחשבה דומה שטיפלו בהיבטים שונים של התהליכים המדיניים. פעולות אלה תרמו פעמים רבות ליצירת תשתיות עבור הארגונים, מה שהוביל בתורו להצלחות שהתנועות החברתיות יכולות לזקוף לזכותן (Weller, 2010).

"האגודה הלאומית למען קידום אנשים צבעוניים" (NAACP) נחשבת לארגון זכויות האדם הבולט ביותר בהיסטוריה האמריקאית. ייעודה הוא להבטיח שוויון זכויות לכול בתחומי החינוך, החברה והכלכלה ולמגר את השנאה ואת האפליה על רקע גזעי. ניצחון חשוב ראשון של האגודה הושג כבר בראשית דרכה, עת נאבקו חבריה נגד תופעת הלינץ'.¹¹ הקונגרס האמריקאי מעולם לא חוקק חוק כלשהו נגד תופעה זו, אולם הדיון הציבורי שניצת בעקבות פרסום דו"ח של העמותה, שנשא את השם "שלושים שנות מעשי לינץ' בארצות הברית, 1889-1919", אפשר ל-NAACP להשפיע על מוקדי קבלת ההחלטות בארה"ב.¹² דרך עבודתה זו ניתן להדגים את הכוח הטמון בשילוב בין פרסומים המבוססים על מחקר לבין מסעות אפקטיביים להעלאת מודעות לעוולות מסוג זה בקרב הציבור.

"המרכז לחקר המשפט היישומי" (CALS: The Center for Applied Legal Studies) בדרום אפריקה מספק דוגמה נוספת לאופן שבו יכולים מרכזים כאלה לחזק תנועות לשוויון אזרחי. המרכז מילא תפקיד מכריע בהכשרת הקרקע לפירוק משטר האפרטהייד, באמצעות יצירתה של "קואליציה רב-גזעית של שופטים, עורכי דין ומחנכים שהחלו לחולל מהפך בחברה הדרום-אפריקאית למעלה משני עשורים לפני המעבר לדמוקרטיה ב-1994" (Marshall Clark, 2006). המרכז עשה זאת באמצעות הפצת מידע בקרב תושבי דרום אפריקה "בדבר זכויותיהם על פי החוק הקיים... ובאמצעות פעילות להרחבת הזכויות הללו" (שם). הוא עשה כן גם על ידי שימוש אסטרטגי במחקר והכשרת משפטנים, עד אשר המרכז (CALS) והקואליציה שהתגבשה סביבו אכן תרמו לשינוי התרבות החוקית והפוליטית בדרום אפריקה. לפי דוגארד, "בלעדי עבודתם... הפוליטיקאים של ראשית שנות ה-90 היו מתקשים להסכים על חוקה שתכלול אמנת זכויות" (Dugard, 2006). למרכז CALS היה תפקיד חשוב גם בשינוי התפיסה הרווחת בין האזרחים, בתקופה שלאחר נפילת משטר האפרטהייד, לעניין התפקיד שממלא החוק/המשפט. שכן בימי משטר האפרטהייד המשפט שימש ככלי בידי המיעוט לדיכוי הרוב והנצחת השלטון של החזקים וזאת תחת ההגנה על המיעוט ועל החלשים. הדברים מקבלים משנה חשיבות

כאשר קבוצות מוחלשות ומקופחות סובלות מתת ייצוג במוקדי קבלת ההחלטות וקביעת המדיניות ולכן בונים על פנייה לערכאות השיפוטיות להגנה על זכויותיהן. בתקופה שלאחר נפילת משטר האפרטהייד, מרכז CALS ביקש לחולל שינוי תפיסתי אצל הקבוצות המוחלשות ביחסן למשפט/לחוק, כך שיראו בו כלי לגיטימי שתפקידו להגן על המיעוט והמוחלש.

אחת הדרכים העיקריות שהשתמש בהן מרכז CALS להשגת מטרה זו התבטאה בהשקעת מאמצים רבים בעיצובה של מגילת זכויות אדם רחבה שמעניקה הגנה איתנה לקבוצות לא אהודות, כגון אסירים, פליטים ומיעוטים מיניים. הליך זה, בדומה להליך גיבוש החוקה, שם לעצמו מטרה לגבש בסיס הסכמה רחב ככל הניתן והתבסס על שיתוף רב של הציבור. שיתוף זה חייב הליך משמעותי של שינוע חברתי (social mobilization) והצליח לשנות את התפיסה של האזרחים כלפי החוק. שיתוף הציבור העניק להם את ההרגשה שהמשטר המשפטי שייך להם, שהם יכולים לשנותו ולהשפיע עליו ובכך הקנה לחוקה שגובשה רמה גבוהה של לגיטימציה בעיני הציבור.

דוגמה עכשווית עוד יותר היא זו של "המרכז האירופי לזכויות בני רומה" (ERRC: The European Center for Roma Rights) אשר הצליח להמחיש את התפקיד החשוב שארגוני מדיניות מהסוג הזה מסוגלים למלא בקביעת סדר היום המדיני. אף שבני רומה (המכונים גם "צוענים") הם המיעוט הלאומי הגדול ביותר באירופה, סוגיית זכויותיהם (ובמיוחד סוגיית הפגיעה המתמשכת בזכויותיהם) נעדרה במשך זמן רב מסדר היום הפוליטי של מדינות האיחוד האירופי. המלאכה עדיין מרובה, אך זכויות בני רומה כבר זוכות היום לתשומת לב גוברת באירופה, והמרכז האירופי ERRC, יחד עם ארגונים נוספים, ממלא תפקיד חשוב בהתפתחות הזאת. לדוגמה, היה זה ERRC שחשף את הפגיעה השיטתית בזכויות בני רומה בכל רחבי היבשת, מיקד תשומת לב ציבורית ופוליטית בהפרת זכויות האדם של בני הקהילה הזו והוביל מאמצי סנגור ליישום חוקים נגד אפליה באירופה.¹³ בעבודתו נעזר המרכז בכלים מגוונים, לרבות כתיבת ניירות עמדה והפצתם בקרב בעלי העניין המרכזיים, הכשרת פעילים, פעילות משפטית, יצירת לובי לנושא ומעקב שוטף. חשוב לציין כי מחקרי מדיניות וניסיון להשפיע דרכם על המדיניות הציבורית אינם נחלתם של ארגוני זכויות אדם וזכויות מיעוטים בלבד. כך, למשל, התנועה השמרנית בארה"ב מספקת דוגמה מעניינת לאופן שבו שימוש יעיל במחקרי מדיניות והתמקדות בפיתוח קהילתי ובהכשרת כוח אדם יכולים ליצור תשתית להתפתחותה של תנועה חברתית. אף על פי שסדר היום הפוליטי שלה שונה בתכלית מזה של התנועות הנאבקות בעד זכויות אזרח ומיעוטים, עדיין מעניין להצביע על הדמיון בדרך פעולתן. למעשה, פיתוח מוצלח של ביצוע מחקרים אסטרטגיים והכשרת כוח אדם נחשב בעיני רבים לאחד הגורמים לעלייתה של התנועה השמרנית בארה"ב.

ז'אן הדיסטי, מהחוקרות המובילות בחקר הסוגיות הללו באמריקה, רואה בתופעה הזאת גורם מרכזי בהנעת התהליך שהוביל את הפוליטיקה האמריקאית מעידן זכויות האזרח אל עידן הדומיננטיות הנאו-שמרנית (Hadisty, 1994). הדיסטי מציינת כי למרות ש"שום תנועה אינה יכולה להצליח בלי שתיהנה מאהדה המונית משמעותית, רמת ההצלחה המדויקת של תנועה נקבעת על פי כוחן ויעילותן של התשתיות שעליהן היא מתבססת... [וכי] האסטרטגים של הימין, התורמים שלו, המארגנים שלו והפעילים שלו אכן הצליחו לייצר תשתיות יעילות לתנועתם" (שם).

הדיסטי טוענת עוד, כי באמצעות תשומת הלב הרבה שהקדישו האסטרטגים של הימין לבניית תנועה, והודות להשקעתם בייסוד במות פרסום, מרכזי מחקר, קבוצות חשיבה, קתדרות ומשרות אקדמיות עבור חוקרים מהימין, ארגוני סטודנטים ותנועות נוער, בזכות כל אלו עלה בידיהם, בסופו של דבר, ליצור "כוח מכריע שהצליח, בפרק זמן של לא יותר מחמש עשרה שנים, לנגף את הרפורמיזם הליברלי ולהביא את הימין לשלטון" (שם).

גם רוברט בותוול, נשיא הכבוד של הארגון האמריקאי National Committee for Responsive Philanthropy, העוסק בהתאמת הפעילות הפילנתרופית לצרכים החברתיים, הדגיש את תרומתם של האמצעים הללו להגברת יעילות פעילותה של התנועה השמרנית. במאמרו, ציטט בותוול מדבריו של ג'יימס א' סמית:

בשני העשורים האחרונים, התפקיד החשוב ביותר שמילאה רשת צוותי החשיבה השמרניים לא היה זריעת רעיונות חדשים אלא יצירת קאדר חדש של מקצוענים. עשרות צוותי החשיבה השמרניים לא רק יצרו מסגרות להפצת רעיונות שהתקיימו עד אז בעיקר מחוץ לכתבי העת האקדמיים, ההוצאות לאור האוניברסיטאיות ובתי ההוצאה המסחריים (...), אלא גם עיצבו מסגרות שבהן הוגים ופעילים שמרנים יכלו לפתח קריירות (מתוך: Bothwell, 2003).

כמו גם מדבריו של קאלהן:

צוותי חשיבה שמרניים נמצאים בעמדה המאפשרת להם לסייע בגיבוש ובהרחבה של ההישגים הפוליטיים שהשמרנים השיגו בשנים האחרונות. זה קורה משום שצוותי חשיבה אלו הביאו לכלל שלמות את האסטרטגיות לצבירת תמיכה, הן בקרב הציבור והן בקרב האליטה, באמצעות מסעות נרחבים המנסחים מחדש סוגיות מרכזיות, מפשטים מתווי פעילות ספציפיים ומגייסים אהדה מלמטה (שם).

יעדיה הפוליטיים של התנועה השמרנית בארה"ב שונים בתכלית מאלה של ההתארגנויות למען זכויות האדם והאזרח, ואף מעוררים לעתים התנגדות עזה בקרב הפעילים בהתארגנויות אלה. עם זאת, ראוי להפיק מניסיונה של התנועה השמרנית לקחים חשובים בכל הנוגע לצורך בתכנון אסטרטגי ובהתמקדות במנגנונים הדרושים לקידום יוזמות בתחום המדיניות הציבורית. התנועות השמרניות אכן הוכיחו את חשיבותם, ואולי אף את

חיוניותם של כלים מסוימים לשם בנייתה של תנועה חברתית שתהיה מסוגלת להשפיע על המדיניות ולחולל שינויים נרחבים וארוכי טווח. לפיכך, טוב יעשו כל המעוניינים בקידום זכויותיהן של קבוצות מיעוט אם ילמדו מניסיונם של תנועות ושל ארגוני מחקר אחרים, לרבות זה של הארגונים השמרניים. את הכלים האלה ניתן להתאים גם למטרת חיזוק ההגנה על הזכויות ועל האינטרסים של הקבוצות המקופחות ולהנהגת תנועות המבקשות לחולל שינויים חברתיים.

ג. מתודולוגיית המחקר: ניתוח המקרה של דיראסאת 2007 וסקירת הארגונים שנבחרו

כל הדוגמאות המובאות לעיל מעידות על התועלת העצומה שארגוני זכויות אדם ותנועות חברתיות יכולים להפיק מניסיונם של ארגונים שהתמקדו במחקרים תלויי מדיניות וביכולת לקדם שינוי המבוסס על מחקר. ההכרה בעובדה זו הובילה את דיראסאת – מרכז ערבי למשפט ומדיניות – זמן קצר לאחר היווסדו, לקדם מחקר על אודות ארגונים הפועלים במדינות אחרות והעוסקים בפעילות דומה (בצורה זו או אחרת) לזו שהוא התכוון לפתח. דיראסאת ביקש ללמוד מהמחקר על פרקטיקות לשינוי מדיניות, על אסטרטגיות פעולה ועל שיטות אתגור מוצלחות שיוכלו להנחות את פעילותו. להערכתנו, מחקר זה ותוצאותיו עשויים לעניין קשת רחבה של חוקרים וארגונים בישראל, יהודיים ופלסטיניים כאחד. המחקר מבקש להתמקד כאמור בארגוני מדיניות ציבורית, שמתמקדים בהתוויית מדיניות אסטרטגית ראויה לקבוצות מיעוט וקבוצות מודרות, בעיקר על ידי הכנת ניירות עמדה, כתיבת מחקרים יישומיים ופרסומם, עריכת ימי עיון וכנסים והעצמת מקבלי החלטות ואנשי מקצוע בקרב הקבוצה. פעילות ארגונים אלה נסמכת על ההכרה כי יש צורך חיוני לקיים דיונים מעמיקים באשר למהות היעדים שאליהם צריכה הקבוצה לשאוף בעתיד, וכן להכין תכניות עבודה והצעות פעולה קונקרטיות להשגת יעדים אלה בתחומי חיים שונים. ארגוני מדיניות חותרים להגשמת יעדים אלה על ידי שיח יזום, מקורי ויוצר, שבסופו גיבוש אלטרנטיבות מקצועיות ומהותיות, אבל בנות ביצוע, למדיניות הקיימת של הממשלה/השלטון ביחס לאוכלוסייה המודרת.

כצעד ראשון במחקר ערכנו מיפוי של ארגונים העוסקים בפעילות כזאת במדינות אחרות. מאחר שדיראסאת הוא ארגון ללא מטרות רווח הפועל למען המיעוט הערבי בישראל במסגרת החברה האזרחית, תרנו אחר ארגונים הפועלים במסגרת דומה ועל פי עקרונות דומים. כמו כן, מאחר שדיראסאת תכנן לנהל פעילות מגוונת, חיפשנו ארגונים שמקיימים מגוון פעילויות: בראש ובראשונה מחקר, אבל גם תקשורת, סיוע ומחקר משפטי, סנגור, הכשרה ועוד. ניסינו ללמוד על ארגונים מגוונים, הן מבחינת מיקומם הגאוגרפי והן מבחינת גישות העבודה שלהם. נוסף על כך, ביקשנו גם ללמוד

את אותם ארגונים ששמשם הולך לפנייהם בתחומיהם, שזוקפים לזכותם הצלחות מרשימות וששיטות עבודתם נחשבות לחדשניות.

ארבעה מתוך שמונה עשר הארגונים שסקרנו במחקר הראשוני נבחרו להיות מושאים למחקרי העומק. מחקרים אלו התבססו על סקירות אודות הארגונים כמו גם על מחקר ארכיוני. בכל ארגון וארגון ביקשנו לזהות פרקטיקות מוצלחות במיוחד ולבחון אתגרים ואסטרטגיות שיוכלו לקדם את הפעילות של דיראסאת. שיטת הניתוח שלנו התבססה על בחינה של הארגונים השונים באמצעות מחקר איכותני. בחירה מתודולוגית זאת אפשרה לנו לנסח את שאלות המחקר בהתאם לצרכים ולאתגרים העומדים בפני המיעוט הערבי בישראל, בהקשר שבו אנו פועלים ובזיקה לסוג הפעילויות הארגוניות שקיוונו לקיים.¹⁴ הבחירה במחקר איכותני נבעה מכך שאנו מאמינים שבתור כזה הוא יוכל לשמש כמכשיר נוסף שבו יכולים להשתמש מיעוטים וקבוצות מוחלשות באופן כללי כדי למנף את תביעותיהם. נוסף על כך, הצרכים הבוערים והמהותיים ביותר של מיעוטים ושל קבוצות מודרות הם ברוב המקרים צרכים חברתיים וכלכליים, ושאלות בתחומים אלה הן שאלות שהמחקר האיכותני מתאים לבחינתן.¹⁵

ציוין כי התאמתו של המחקר האיכותני לחקירת צורכיהם של מיעוטים אינה מקרית.¹⁶ מיעוטים וקבוצות מודרות אחרות אינם מיוצגים כראוי במדגמים לאומיים בדרך כלל, והם כמעט תמיד בעלי צרכים סמויים או קשים לזיהוי. לפיכך, והודות לטבעה הגמיש של החקירה האיכותנית, ניתן להתמקד באמצעותה בבעיות הרלוונטיות ביותר ובהיבטיה השונים של ההווה הייחודית לקבוצות אלה. מדיניות המיועדת למגוון קבוצות בציבור משפיעה על קבוצות מיעוט באופן שונה מאשר על קבוצות מהזרם המרכזי (Rist, 1994). כמו כן, אנו מעריכים כי מדיניות הנגזרת ממחקר שמתמקד בצרכים של קבוצות המיעוט ובהקשרים המיוחדים להן, צפויה להיות אפקטיבית יותר וישימה יותר עבורן, וכי בכוחו של מחקר איכותני להיטיב להשפיע על דקויות המדיניות בהתאם לצרכים של קבוצות אלה, וגם להבטיח שהמדיניות תהיה רלוונטית עבורן.

מחקר איכותני מעין זה, כך להערכתנו, גם מאפשר "הקשבה" לנרטיבים שאינם יכולים להישמע באותה עוצמה דרך שיטות מחקר אחרות. אלה יכולים להעניק את תחושת הדחיפות הראויה לבעיות החברתיות, וכך לעודד פעולה מצד מתווי המדיניות (Tierney & Clemens, 2012). יתר על כן, קבוצות מודרות המצויות מחוץ לזרם המרכזי ולקונצנזוס, מתקשות להשיג הכרה ממסדית בנרטיבים שלהן; ובכוחו של המחקר האיכותני לתמוך בעמדותיהן ולמשוך תשומת לב חשובה לנושאים שמטרידים אותן.

נוסף על ההיבט האיכותני, נדגיש כי במחקרנו כל ארבעת הארגונים שנבחרו לצורך מחקרי העומק פועלים כמרכזי מדיניות. הראשון הוא "המרכז לחקר המשפט היישומי" (CALS), מוסד מחקרי וחינוכי שהיה בין הארגונים הראשונים בדרום אפריקה שהטיף לשימוש בחוק לשם קידום זכויות. המרכז מילא תפקיד חשוב גם בהעלאת המודעות

ובחינוך הציבור בכל הקשור לזכויותיהם של הדרום-אפריקאים השחורים וגם בפיתוח החוקה הדרום-אפריקאית והחקיקה הנסמכת עליה. השני הוא "המרכז האירופי לזכויות בני רומה" (ERRC), הנלחם בגזענות המופנית כלפי בני רומה ובהפרות של זכויותיהם, ופועל להשוואת זכויותיהם עם אלה של שאר תושבי היבשת בתחומי החינוך, התעסוקה, הטיפול הרפואי ושירותים ציבוריים נוספים. השלישי הוא "המרכז לתקציבים וסדרי עדיפויות במדיניות" (CBPP: Center for Budget and Policy Priorities),¹⁷ אחד מארגוני המדיניות המוכבדים ביותר בארצות הברית, המתמקד בניתוח ההקצאות הפדרליות והמדינתיות והתכניות המשפיעות על בעלי ההכנסות הנמוכות בני כל גזע ומוצא אתני. מרכז זה חוקר ומנתח את התקציבים, מפרסם ניירות עמדה הנתפסים כבעלי אמינות גבוהה בקרב המחוקקים, מקבלי ההחלטות והתקשורת, וכן מקיים פעילות תקשורתית המשרתת את האסטרטגיה שלו. הארגון הרביעי שחקרנו הוא "תנועת הנוודים האירים" (ITM: Irish Traveller Movement),¹⁸ הנלחמת באפליית הנוודים (מיעוט אירי ילידי קטן) וחותרת להבטיח להם שוויון זכויות, בין השאר באמצעות יחידה משפטית המקדמת פיתוח קובץ חוקים שיתייחס באופן ספציפי לזכויותיו של המיעוט הזה. נוסף על ארבעה ארגונים אלה, וכדי לקבל פרספקטיבה גלובלית יותר, קיימנו גם ראיונות עם עובדים ב"יוזמה המשפטית" של "מכון החברה הפתוחה" (OSI: Open Society Institute),¹⁹ פרויקט כלל עולמי המשותף למכון החברה הפתוחה ולמרכז הייעוץ לאזרחות ולזכויות אדם ואזרח ברפובליקה הצ'כית.

ד. הצלחה לאור הפעילות: ניתוח הפרקטיקות של הארגונים השונים

על אף השונות הרבה הקיימת בין הארגונים שנבדקו במחקר, נמצא דמיון רב ביניהם בכל הקשור לגורמים המרכזיים שהפכו את יוזמותיהם בתחום המדיניות הציבורית לאפקטיביות. כמו כן, התגלה דמיון בכל הנוגע להבנתם, כי כדי להשפיע על תנועות לזכויות אדם ואזרח ועל מאבקים לשינוי חברתי יש לעשות שימוש בפעולות סנגור למען קבוצות מודרות. להלן ננתח בקצרה את גורמי המפתח המשותפים לארגונים שניתחנו, בהקשר של יכולתם ליצור שינוי ולקדם דרך פעילות מסוימת.

1. מחקר, הפצה ועבודה תקשורתית

כל הארגונים הדגישו את החשיבות שהם מייחסים לכתיבת מחקרים איכותיים שאמינותם גבוהה (הגשת העובדות, דיוק בציטוטים, ניתוח אקדמי מקצועי), ולפרסומם בעיתוי נכון. במילים אחרות, ארגונים אלה הפנימו כי קיומו של מחקר והפקת מידע הם לב לבה של עשייתם, הבסיס שישמש מנוף לשאר פעולותיהם, ומקור הכוח והאמינות של

הצעותיהם לגבי קבוצות המיעוט אל מול מקבלי ההחלטות. אי לכך, מחקר וייצור ידע הנתפס כאמין הוצבו במקום גבוה בסדרי העדיפויות של כל הארגונים.

כצעד ראשון בחרו ארגונים אלה למפות את הידע הקיים ולזהות את המידע החסר בתחומי הפעולה שלהם. בשלב שני הם פעלו לייצור ידע חסר, אם באמצעות חקירה עצמאית, אם באמצעות מחקר משווה מול מקרה בוחן אחר בעולם, ואם באמצעות הזמנת מחקרים מגופים אחרים. תוכנה נוספת של הארגונים האלה הייתה, שאף על פי שהם נוסדו כדי לקדם את סדר היום של קבוצות חברתיות מסוימות, שמם הטוב, אמינותם והלגיטימיות שלהם תלויים ביצירת ידע שחורג מעבר לאינטרסים הפרטיקולריים של הקבוצות האלה, וכזה שעומד באמות מידה מחקריות גבוהות.

כדי לייצר ידע כזה, הבינו בארגונים כי עליהם לפנות אל חוקרות וחוקרים בכירים במטרה להבטיח שהמחקר יעמוד בביקורת עמיתים קפדנית. כמו כן, הם הבינו כי עליהם לקדם ידע שעוסק בצורה ממוקדת בקבוצת המיעוט המסוימת, אך בה בעת מקדם ידע כללי על קבוצות מודרות אחרות, על מבנה יחסי הכוח בחברה ועוד. כתוצאה מכך, ארגונים אלה הבינו כי אינם צריכים להימנע מלהפיץ ממצאים שנראים כסותרים את האינטרסים של הקבוצות שבהן הם דנים. למעשה, דווקא נכונותם של ארגונים בעלי סדרי עדיפויות ברורים להתייחס לממצאים הסותרים את עמדותיהן המסורתיות של קבוצתם היא סימן היכר לאמינות הארגון ולנאמנותו לפרקטיקות הראויות ביותר. אי לכך, ארגונים אלו הבינו כי קידום מחקר מורכב ורב-ממדי עשוי להבטיח את טיוב המערכת באופן כללי, וכן להבטיח קידום מדיניות ציבורית חדשה, שוויונית יותר, שתשפיע בין היתר גם על קבוצת המיעוט הספציפית.

שלב חשוב נוסף בפעילות ארגונים אלה היה הפצת המידע לקהלי יעד שנבחרו בקפידה. רכיב זה נתפס כבעל חשיבות עליונה בפעולתם. ארגונים אלה רואים בהפקת מידע אמין ומדויק עבור קהלי יעד ספציפיים תרומה משמעותית להגברת יעילות פעילותם, אולם חשובה לא פחות היא התוכנה כי כוחם של פרסומים רב במיוחד אם הם נעשים מתוך תכנון אסטרטגי מוקדם. למעשה, בכל הארגונים הודגשה העובדה שההחלטות בדבר מהות המחקרים הנערכים על ידם מתקבלות תוך התחשבות ביעדים ארוכי הטווח שפרסומם אמור לשרת. מניתוח פעולתם עולה עוד, כי הדו"חות הנכתבים על ידם לעולם אינם מיועדים לשימוש בודד וחד-פעמי, וכי בכל המקרים הם משמשים כחלק מ"חבילת סנגור" רחבה יותר בנושא הנתון.

הארגונים הפנימו את התוכנה כי עליהם "לשחק" לא רק במגרש של יצירת הידע, אלא גם בזירה החשובה לא פחות של יצירת המסגרת לשיתוף פעולה בין הארגון לבין כוחות אחרים, לרבות ארגונים לא ממשלתיים נוספים, חוקרים ואקדמאים, קובעי מדיניות ומשרדי ממשלה, ולהיהפך בזירה זו לשחקן לגיטימי ואמין. פועל יוצא מהפנמה זו היה שהארגונים בחרו להכין את תכנית ההפצה של כל אחד מהדו"חות עוד לפני תחילת

המחקר והכתיבה. עיקרון זה סייע לארגונים לכתוב את הדו"ח ולקבוע את שפתו, את סגנונו ואת מתכונתו בהתאם לקהל היעד שלו.

בהמשך לאותו הקו, גילינו כי כל הארגונים שנסקרו במחקר ייחסו חשיבות עצומה לאתרי האינטרנט שלהם. לגבי דידם, לאתר יש חשיבות הן ככלי מרכזי להפצת מידע והן כמשאב מפתח בעבודתו של הארגון. הפעילים בארגונים סיפרו כי הם נוהגים להעלות לאתר הרשמי של הארגון גרסאות מלאות של כל החומרים העומדים לרשותם ולנהל רשימות דואר אלקטרוני מקיפות, המעניקות לפרסומים תפוצה שהיא רחבה אך גם מתוכננת וממוקדת מטרה. נוסף על כך, ציינו המרואיינים, כי מעבר להפצה המקוונת של פרסומי הארגונים, הם גם מרבים לקדם את פרסומיהם באמצעות מסיבות עיתונאים וכנסים, שבהם פעילים, אקדמאים ופקידים בעלי תפקידים רלוונטיים מוזמנים לדון בממצאי הפרסומים והדו"חות. לדבריהם, את יעילות הפרסומים ניתן להגביר גם באמצעות עידוד מומחים ומחוקקים – וגם אישי ציבור מתחומי התרבות הפופולרית – להביע את דעתם על ממצאיהם. אחת מהמרואיינות, מריאנה ברכאק-רוסטס, משפטנית מ"היוזמה המשפטית של מכון החברה הפתוחה" (OSI), טענה כי על ארגונים העוסקים בתחומים מעין אלה להעסיק דובר במשרה מלאה, כדי להבטיח חשיפה מרבית באמצעי התקשורת. לגבי נושא זה, יחסי ארגון-תקשורת, טענו חלק מהמרואיינים, כי כיסוי תקשורתי הוא אכן חשוב ביותר, אולם אינו מהווה מטרה בפני עצמה. לדבריהם, העבודה עם התקשורת נועדה לשרת את מטרת הארגון וכך יש להתייחס אליה. מרואיינים אלה גרסו, לדוגמה, כי אין כל טעם באזכורים תקשורתיים של הארגון בתחומים שאינם חלק מתחום התמחותו. הם גם הזהירו מפני פרסומים המביאים בשמו של הארגון מידע בלתי מדויק או בלתי שלם, כי הם עלולים לפגוע בשמו הטוב, ובסופו של דבר גם ביכולתו לחולל שינויים חברתיים. למעשה, בכל הארגונים טענו שהצלחתו של פרסום זה או אחר תלויה במידה רבה באמינות שהארגון הצליח ליצור לעצמו באמצעות פעילותו לאורך השנים. לטענתם, רק ארגון שמצליח לבסס את עצמו כמקור מידע מהימן יזכה לכך שפרסומיו ייקראו, יתקבלו ברצינות ויזכו בתשומת הלב הדרושה כדי להשפיע על המציאות.

2.1. יחסים עם מוסדות ציבוריים

מרואיינים מכל הארגונים מנו את אמינות מחקריהם ואת הלגיטימיות שהיא מקנה להם בתור נציגי קהילותיהם כאחד מגורמי המפתח בכינון יחסים וביצירת שיתוף פעולה עם מוסדות ציבוריים ועם גופים ממשלתיים. למעשה, להוציא את "המרכז לתקציבים וסדרי עדיפויות" (CBPP) בארצות הברית, שמעולם לא היה מעורב במאבקים נגד הממשל, ראשית פעילותם של כל הארגונים לוותה ברמה מסוימת של עוינות פוליטית כלפי

מטרותיהם מצד הממסד, ולעתים בחיכוכים של ממש עם הממשלה ואף בבוז מצדה כלפי עבודתם.

בראיונות שהתקיימו לטובת מחקר זה עלה הנושא ביתר שאת. המרואיינים מטעם הארגונים טענו שעם חלוף הזמן, למרות שלא נעלמו לחלוטין, פינו החיכוכים את מקומם ליחסים אחרים עם הממשל. לדברי המרואיינים, לאחר התקופה הראשונית הם השכילו להבין כי עליהם לכוון יחסים אישיים ומקצועיים עם פקידי ממשלה ועם מקבלי החלטות. לדבריהם, הדבר יסייע להם להפוך את עצמם, בעיני המוסדות הציבוריים, לגוף שגם אם עמדתו האידאולוגית שונה מזו של הממשל, עדיין ניתן לסמוך על המידע הנאסף על ידו ואף לקיים אתו מערכת יחסים של דיון ושל דיאלוג. מובן מאליו שהחל מרגע היווצרם של יחסים מהסוג הזה, על הארגונים להיזהר גם מקאופטציה וגם מאיבוד לגיטימיות בקהילותיהם. עם זאת, המרואיינים ציינו כי דאגה זאת התעוררה רק בשלב מאוחר יותר בחיי הארגון.

3. נקודת המפגש בין החוק לפוליטיקה

אנשי המחלקה המשפטית של "מכון החברה הפתוחה" (OSI) שהתנסו כבר בעבודה עם מגוון רחב של ארגונים, הדגישו את ההכרח הטמון בכך שהארגונים יהיו קשובים לצורכי קהילותיהם בבואם לקבוע את סדרי העדיפויות שלהם. ואכן, בכל אחד מהארגונים שנחקרו פעל מנגנון משוב, רשמי או בלתי רשמי, שאפשר לארגון לוודא שעבודתו אכן חשובה וחיונית לקהילתו. למרות שהדבר נשמע כמעט מובן מאליו, המרואיינים הדגישו את הסכנה שבעבודה ללא תיאום עם הקהילה, ואת עצם העובדה שלעתים תיאום כזה אכן נדחק לשוליים.

לדברי מרואיינים אלה, רגישות ידועה נובעת מהמתח שבין צורכי הקהילה, המעוניינת לקבל מענה למצוקות ולעוולות היומיום שלה, לבין הארגונים המעוניינים לטפל גם בסוגיות מופשטות וכלליות יותר. העיסוק בסוגיות הכלליות יותר נובע מההבנה כי ישנה חשיבות לפעולה העקרונית, לרצון לקדם ידע תאורטי ומעשי, ולצורך לכרוך את המציאות הספציפית של קהילה מסוימת עם המצב החברתי-פוליטי הרחב. מתח זה הוגדר על ידי המרואיינים כתפיסות שונות לגבי "הגישה לצדק". זהו גם ההקשר שבו פעילי הארגונים הדגישו את החשיבות של החינוך הקהילתי ושל המעורבות הקהילתית. לדבריהם, בכוחם של החינוך ושל המעורבות הקהילתית להפוך את הקשר שבין מאבק לצדק פרטי לבין מאבק לצדק כללי למוחשי ובהיר הרבה יותר, ובכך לקדם את התמיכה בארגון.

נקודה נוספת שעלתה היא שהמתח בין דאגה למצוקות היומיום לבין דאגה למצב עקרוני ונרחב יותר אינו מתקיים רק בין הארגונים לקהילה, אלא גם בתוך הארגונים עצמם, שפעמים רבות נדרשים לאזן את פעילותם בין שני תחומי פעולה אלה. מתוך

צומת זה, שבין הדאגה לפרט לדאגה לכלל, הופכת לברורה התלות ההדדית בין פעילותם המשפטית של ארגונים לבין פעילותם בתחום המדיניות הציבורית. למעשה, כל המרואיינים ציינו את העובדה שבעוד שהפעילות המשפטית יכולה לסייע בהשגת צדק, בעיקר "צדק לפרט", לקידומה של מדיניות ציבורית יכולה להיות השפעה גדולה עוד יותר, שכן באמצעות יוזמות ושינויי מדיניות, יכולים חיי הקהילה כולה להשתנות וליצור על ידי כך מצב קרוב יותר ל"צדק לכול".

מצד שני, הדגישו המרואיינים כי קיים קשר ישיר בין פיתוח מדיניות וקידום חקיקה לבין איסוף מידע על מקרים פרטיים, שעשוי להראות לקובעי המדיניות ולציבור הרחב כי חוסר הצדק אכן מתקיים. לפיכך יש חשיבות רבה לפעולה בשני המישורים ודוגמה טובה לכך היא ההחלטה שהתקבלה במחלקה המשפטית של "מכון החברה הפתוחה" (OSI) ושבמרכזה יצירת דיאלוג בין המשפטנים לבין מתכנני המדיניות של הארגון כדי להניב תועלת רבה יותר ולקדם שינוי ארוך טווח.

4. בנייה וטיפוח יכולות

המרואיינים הדגישו בדבריהם כי על תנועות וארגונים חברתיים לטפח כוח אדם מתאים לצורכיהם ולהשקיע משאבים מתאימים בבניית יכולותיהם. נציגים של שלושה מבין ארבעת הארגונים שרואיינו במחקר הציעו למקד מאמצים אלה בקרב סטודנטים. לדבריהם, השקעה בסטודנטים חשובה משתי סיבות עיקריות: ראשית, חברי קבוצה זאת הם בדרך כלל צעירים המעוניינים לקחת חלק בשינוי פני החברה במישורים שונים (לרבות דרך אקטיביזם חברתי), ושנית, בשל העובדה שסטודנטים יכולים לשרת את המאבק לזכויות אדם גם באופן ישיר וגם דרך הפעלת השפעתם במקומות עבודתם בגופים ציבוריים, במוסדות ממשלה ובארגונים חברתיים. כמו כן, בעבודה עם סטודנטים מצאו הארגונים אפקט מגביר של פעילותם, שכן אחרי סיום לימודיהם עשויים הסטודנטים להמשיך ולתרום לתנועות החברתיות גם מתוככי המגזר הפרטי, למשל כעורכי דין הנוטלים אחריות לטיפול בתיקים שייראו להם חשובים ומתאימים, כאנשי תקשורת עם מודעות גדולה יותר לפעילות חברתית ליצירת חברה שוויונית ועוד.

בהקשר של דרכים להרחבת ההשפעה לעבר קבוצות שמחוץ לטווח הפעולה המיידי של הארגון, כל המרואיינים הדגישו את הצורך להתמקד בפעילים בעמותות ובארגונים לא ממשלתיים אחרים, או באקטיביסטים הפעילים בקהילות שאותן מבקשים הארגונים לשרת. אחדים מהמרואיינים סייגו את המלצתם באמרם כי יש לוודא שמדובר באנשים שהוכשרו כהלכה, והם גם עמדו על כך שככל שהדבר ניתן, יש לגייס גם את המדריכים ואת המנהיגים הקהילתיים בתוך קהילת היעד. לדבריהם, דבר זה גם יסייע להגביר את הלגיטימיות של הארגון בעיני הקהילה וגם יוכל להבטיח כי המידע שיוצג בהכשרות

אלה יוצג באופן ההולם את תרבותה ואת מנהגיה של הקהילה הנידונה. המרואיינים ציינו כי הענקת מלגות לימודים למבקשים להפוך למקצוענים בארגון נתפסת על ידם ככלי שתרומתו לבניית יכולת הארגון פחותה מזו של כלים אחרים.

5. מבנה הארגון ודרכי ניהולו

לדברי המרואיינים, למבנה הארגון עשויה להיות השפעה רבה על קידום מטרותיו. לכל ארבעת הארגונים שנחקרו יש מבנה ארגוני דומה: בראש כל אחד מהם מכהן מנכ"ל (או בעל תפקיד מקביל), וכל הארבעה בנויים ממחלקות ייעודיות העוסקות ב"מחקר ומדיניות" (עם חלוקת משנה על פי נושאי המחקר והמדיניות), "עתירות משפטיות" ו"קמפיינים וסנגור". לרוב הארגונים יש גם מחלקת דוכרות או יחסי ציבור, האחראית על הפצת פרסומים בכל תחומי פעילותו של הארגון ועל קידום אירועים ופעילויות שהוא מארגן. בכל ארגון יש גם מחלקת "פיתוח" העוסקת בגיוס תרומות, ובכולם הסתמנה נטייה להעסיק עובד אחד או יותר שיהיו מופקדים על "טכנולוגיית ידע".

בדרכי הניהול של הארגונים לא נתגלתה אחידות, אם כי כולם נוהלו, במידה רבה, על ידי אנשי הצוות שלהם. לכולם יש בדרך כלל גם הנהלה ציבורית הכוללת מומחים ידועי שם ופעילים קהילתיים, שילוב המעניק להם לגיטימציה ומסייע בגיוס תמיכה פוליטית לעבודתם. באופן כללי, המרואיינים לא ייחסו חשיבות רבה למבנה הניהולי של הארגון, וטענו כי הוא חשוב פחות מאלמנטים אחרים, דוגמת יצירת לגיטימיות בקרב הקהילה הראשונית שבה פועל הארגון. יוצאת דופן וראויה לציון בהקשר הזה היא "תנועת הנוודים האיריים" (ITM) הבנויה על פי מודל דמוקרטי "טהור" הנשען על חברי הארגון. ראשי התנועה מייחסים למבנה שלה חשיבות מרובה בהצלחתה, משום שהיא לא רק ארגון הפועל בתחום המדיניות הציבורית אלא גם ארגון קהילתי בעל שורשים בקהילה.

ה. מימון, ציוות, הערכה: על שלושת האתגרים העומדים בפני מיזמים בתחום המדיניות הציבורית

למרות שכל אחד מארבעת הארגונים צבר ניסיון שונה במקצת בתחום המימון, כולם הגיעו בסופו של דבר למסקנה זהה בדבר חשיבותו של מימון מספק בשלב תחילת העבודה, מימון אשר יפטור את הארגון מהצורך לגייס תרומות בשנים הראשונות לפעילותו. למסקנה זו הגיעה גם "תנועת הנוודים האיריים" (ITM) שנוסדה ללא מימון מוסדי. תנועה זו, שנקלעה לקשיים כספיים גדולים ביותר, נאלצה בהמשך לשנות את פעילויותיה ולהתאימן למימון הזמין, דבר שהקשה עליה למצות את הפרויקטים שנראו לה מבטיחים בתחילת הדרך.

אנשי צוות ב"מרכז האירופי לזכויות בני רומה" (ERRC) וב"מרכז לחקר המשפט היישומי" (CALS) הדגישו בראיונותיהם את נטייתם של תורמים בשנים האחרונות לתמוך כלכלית בפרויקטים ספציפיים, ולהעדיף זאת על תמיכה כללית בפעילות הארגון. לדבריהם, תרומות ספציפיות מצמצמות את מרחב הגמישות של הארגונים. כראיה לכך הם אמרו כי שני הארגונים נאלצו במהלך השנים להפסיק תכניות ופעילויות חשובות שלא נמצא להן מימון, ולקדם בחלק מהמקרים פרויקטים בעלי חשיבות משנית, רק בגלל שלהם נמצא מימון ספציפי.²⁰ שני המרכזים הללו, כמו גם "המרכז לתקציבים וסדרי עדיפויות" (CBPP), החלו את פעילותם בעזרת מימון ראשוני שקיבלו מתורמים מוסדיים גדולים, שגם הזרימו אליהם במשך תקופה מסוימת מענקים רב-שנתיים עוקבים. לדבריהם, מימון זה הוא שאפשר להם להתבסס ולצמוח ללא צורך מתמיד בגיוס תרומות לשימור והכשרת צוות עובדים בסיסי.

אלמנט נוסף הקשור למימון הוא גיוס כספים מתוך הקהילה. המרואיינים ציינו, כי לארגונים הפועלים למען קבוצות מודרות אין ברוב המקרים אפשרות אמיתית לזכות בתמיכה כספית מספקת שמקורה בקבוצות היעד שלהם, המצויות במעמד ובמצב סוציו-אקונומי נמוך. עם זאת, לדבריהם, חשוב כי לפחות חלק קטן מהמימון יגיע בכל זאת מהקהילה המקומית ויסמל הן את הלגיטימיות של הארגונים בעיני הקהילה והן את מחויבותם לפעול למען אלה שאמורים ליהנות מפעילותם.

אתגר נוסף שזוהה על ידי חברי הארגונים הפועלים למען שינויי מדיניות הוא איתור וגיוס עובדים שיהיו לא רק בעלי רמה מקצועית גבוהה ומוסר עבודה גבוה אלא גם בעלי גישה וכישורים המתאימים לעריכת מחקרים מכווני פעולה. מנהל באחד הארגונים ציין שקל יותר למצוא עובדים הנוטים לאחד משני הכיוונים – סנגור או מחקר – מאשר למצוא עובדים המשלבים בתוכם יכולות עבודה בשני המישורים גם יחד. עם זאת, הוא הוסיף כי החשוב מכול הוא שהארגון יהיה מאויש בצוות מתאים, כזה שבמסגרתו יימצאו מספיק עובדים שיחזיקו במשותף במכלול הנטיות והכישורים הדרושים. לדברי המרואיינים, כדי לקדם ולשכלל את שלב גיוס העובדים, יש ליצור קשרים עם גופים אקדמיים, כגון מחלקות למחקר מדיניות או בתי ספר למשפטים, ובעזרת מרצים שגישתם קרובה לזו של הארגונים המגייסים לאתר שם את הסטודנטים המתאימים ביותר. דרך נוספת שצוינה היא מיסודן של תכניות עמיתים.

אחד הממצאים המפתיעים ביותר של הניתוח שקיימנו היה ההיעדר הכמעט מוחלט של תהליכי הערכה קפדניים. כל המרואיינים התייחסו אל תהליך ההערכה כאל אתגר בעייתי וכולם נקבו באותן סיבות להיעדרו. לדבריהם, אקט ההערכה הוא קשה ולא מדויק. הם ציינו כי קשה למדוד תוצאות, במיוחד בתחומים כמו הכשרה וגיבוש יכולות. כמו כן, בשל מספרם הרב של המשתתפים המשפיעים על מהלכים בתחום המדיניות הציבורית קשה לבודד את התפקיד המדויק שמילא הארגון בהצלחתו או בכישלוננו של מהלך מסוים.

כמו כן, מבחינת נושא ההערכה, בכל הארגונים עשו את האבחנה בין תוצרים הניתנים לכימות – כגון מספר פרסומים או מספר משתתפים בסמינר – לבין מטרות שקשה או בלתי ניתן לכמתן. המרואיינים מכלל הארגונים הדגישו את חשיבות המעקב אחר תוצאות הפעילות, אך הוסיפו וציינו כי למרות המאמץ המתמשך המושקע בהערכת היעילות הכוללת, הנתונים הנאספים על הפעילויות אינם מלאים ואינם מאפשרים הערכה טובה ומדויקת. עם זאת, בכל הארגונים מתקיימים, לדבריהם, תהליכים של ביקורת פנים, גם אם לא מקיפים דיים. לדבריהם, למרות הקושי לכמת את התוצאות, ולמרות הקושי של "אתגר ההערכה", הם כן מודעים לתחומי ההצלחה והכישלון שלהם.

1. לקראת יוזמות חדשות בתחום המדיניות הציבורית

המחקר שלנו התבסס כאמור על ראיונות עומק שערכנו עם נציגים מטעם ארגונים שונים. מדבריהם, ומניתוח הדברים כפי שהובא כאן, ניתן לחזק את ההערכות בדבר החשיבות שיש לארגונים המפיקים ניתוחי מדיניות בבניית תנועת זכויות אדם אפקטיבית ובקידום מדיניות רחבה בנושא. כמו כן, מממצאי המחקר עולה שארגונים העוסקים במדיניות ציבורית וקבוצות המתמקדות בהעצמת התנועה לזכויות אדם ומשאביה תורמים את חלקם, בטווח הארוך, להצלחת התנועה. הדבר נכון במיוחד לגבי חברות שבהן קיימים כבר ארגוני זכויות אדם המתמקדים בסנגור ובהגשת תביעות משפטיות.

להערכתנו, העומס שנוצר בשל השילוב שבין טיפול בתביעות משפטיות לבין הצורך להגיב להתפתחויות מדיניות וחברתיות שוטפות, מקשה על טיפוח המיומנויות והמשאבים הנדרשים כדי לחולל שינוי חברתי בר־קיימא. בגלל סיבה זו, דווקא למרכזי מדיניות יש הכוח ואורך הנשימה הדרושים ליצור סדר קדימויות אסטרטגי עבור עצמם. סדר זה, המבוסס על הצרכים ארוכי הטווח של הקהילות המודרות ולא על סיכויי ההצלחה של תביעה משפטית זאת או אחרת, הוא המשחרר את מכוני המחקר מכבלי המערכת הפוליטית, ומאפשר להם לקדם חזון שהוא מעבר לאופק הציפיות הרגיל.

בהמשך למחקר ראשוני זה אנו סבורים, כי מכונים לחקר מדיניות הנמצאים בשלב ההתפתחות הראשוניים שלהם, עשויים להפיק מכלל האמור לעיל שלושה לקחים עיקריים: הלקח הראשון הוא שכדי לסייע באופן ממשי בהשגת יעדיה של הקהילה, על הארגון להתרכז בהפקת מחקרים שיהיו נגישים, אמינים ורלוונטיים, ושיעסקו בנושאים העומדים בראש סדר יומה של הקהילה. מחקר כזה יהיה אכן הראשה בבניית האמינות והלגיטימיות של המכון ולכן יהיה עליו להעמידו בראש סדר העדיפויות.

הלקח השני הוא כי אין לבצע מחקר לשם מחקר, וכי כל מחקר המתבצע על ידי מכון מהסוג שתואר כאן חייב להיות חלק מאסטרטגיה ארוכת טווח למימוש מטרה מוגדרת. למעשה, כדי להיהפך לשחקן מוביל, או לכל הפחות לשחקן משפיע, על הארגון להשקיע

בהקמת צוות עובדים שיהיה מסוגל להתמקד בבניית אסטרטגיה תקשורתית לארגון ובהקמת תשתית טכנולוגית עבורו. האסטרטגיה התקשורתית והתשתית הטכנולוגית הן הכרחיות לשם ניצולם המקסימלי של פרסומי המכון. שלישית, על הארגון לדאוג לקיומו של בסיס פיננסי בטוח שיאפשר לו לקיים צוות עובדים בסיסי ולצמוח באופן אורגני וגמיש. לשם יצירת בסיס מעין זה עליו להבטיח לעצמו תמיכה לטווח בינוני-ארוך מצדם של מממנים ששותפים לדרכו של המכון ולחזונו ארוך הטווח.

הניתוח המוצג במאמר זה והניסיון שנרכש תוך כדי הפעלתו של מכון מדיניות הפועל לקידום זכויותיו של המיעוט הערבי-פלסטיני בישראל (דיראסאת), הובילו את פעילי דיראסאת לכמה מסקנות נוספות בכל הנוגע לדרך המיטבית לגיבוש פעילותו ולקידום הקהילה לקראת שינויים מערכתיים. הניסיון של דיראסאת, כך אנו מעריכים, הוא רלוונטי במיוחד לארגונים הפועלים למען קבוצות שמודרות באופן רדיקלי בחברות שסועות.

אנו בוחרים להדגיש כאן שלוש אסטרטגיות פעולה חשובות שהוסקו בדיראסאת בעקבות המסקנות הראשוניות שעלו ממחקר זה: **ספציפיות**, דהיינו דיוק בגיבוש ניסוח יעדים ומטרות; **אורך רוח**, במשמעות של כל הכלול בהשקעת הזמן והמרץ הנדרשים לשם בחירת תחומי ההתמקדות ולשם מימוש המחויבות הנגזרת מהעיסוק בהם; ו**מקצועיות**, מבחינת הקפדה על אמות מידה מקצועיות גבוהות. להלן נרחיב לגבי כל אחת מאסטרטגיות אלה. אנו סבורים כי על ארגונים העוסקים במדיניות להצטייד בייעוד מוגדר היטב ובמנדט ארגוני ברור, שיאפשרו להם גמישות בבחירת נושאי הפעילות וגם יכולת לבחור זוויות התמקדות **ספציפיות** בבעיה שעמה בחרו להתמודד. כך תיווצר מחויבות ארוכת טווח כלפי סוגיות שנבחרו בצורה לא מקרית וכך גם יתאפשר פיתוח של שותפויות בקידום הטיפול בהן.

פעילות לקידום צדק חברתי נתפסת לעתים קרובות כפעילות אטית שתוצאותיה קשות לזיהוי ולכימות. מתוסכלים מקצב ההתקדמות האטי, ארגונים מתפתים לעתים להחליף תחומי מחקר ועיסוק או ליישם בהם אסטרטגיות חדשות, בלי לבדוק לעומק את תוצאות השימוש באסטרטגיה הקודמת בתחום. תופעה זו פוגעת בארגון שכן סיכוייו להטביע חותם גבוהים יותר ככל שהוא מתמקד זמן רב יותר בתחום נבחר אחד. בכך נעוצה החשיבות של בחירת תחומי מחקר לאחר הליך מחשבתי מעמיק.

זו לגבי דידנו גם הסיבה שבעטיה מומלץ לארגונים לגלות אורך רוח ולמצות את הפרויקטים שאותם בחרו לקדם. יכולתו של ארגון לנהוג כך תלויה בין השאר ביכולתו ליצור שותפויות אמיצות עם גופים מממנים ועם שותפים רלוונטיים, שיבטיחו את איתנותו הפיננסית של הפרויקט ושיעודדו תמיכה ממסדית באימוץ השינויים הנדרשים ובשימורם. אופציות השותפות הפוטנציאליות לפרויקט חייבות לפיכך להוות שיקול מרכזי בבחירת תחומי ההתמקדות. נוסף על כל אלה, על הארגונים להשקיע מאמץ

במטרה להבהיר לתורמים פוטנציאליים את חשיבותו של אורך הרוח, במסגרת זמן שתהיה כמובן גם מוגדרת וגם מחייבת.

לבסוף, ובהדגשה יתרה ונוספת: כדי לצבור אמינות ולזכות בלגיטימיות, גם בקרב הקהילה המיוצגת על ידם וגם מחוצה לה, על ארגונים העוסקים במדיניות ציבורית לנהוג על פי אמות מידה מקצועיות לעילא ולעילא, בעיקר אם הם מייצגים קבוצות מיעוט, שנתונות לא פעם תחת ביקורת קפדנית במיוחד. מידה רבה של מקצוענות עשויה לעורר תמיכה בקרב בעלי עניין מגוונים – ולעתים בלתי צפויים – ועשויה להביא לשינויים שיהיו גם בני השפעה וגם בני קיימא.²¹

סיכום

בחברות שבהן מוסדות לאומיים וציבוריים מפלים קבוצות מוחלשות, שוללים מהן את זכויותיהן ושואפים להותירן בשוליים, ארגונים המייצגים את האינטרסים של אותן קבוצות בתחום המדיניות הציבורית מוצאים את עצמם פעמים רבות במסע נגד הזרם. אולם, אם וכאשר מסע כזה מגיע לסיומו המוצלח, החברה כולה הופכת, בניסוחו של צ'רלס לורנס, ל"אנושית באופן מלא יותר" (Lawrence, 1995).

כשם שאין מרשם פשוט ובדוק להקמתה של תנועה חברתית בעלת השפעה, כך אין גם תכנית פעולה לשיתוף מהותי של קבוצות מודרות שהצלחתה תהיה מובטחת מראש. כל ותיקי התנועות לזכויות אדם ודאי יסכימו עם הקביעה כי מאבקים חברתיים מהסוג הזה נוטים להיות רב-דוריים, וכן כי כדי שייצליחו יש לטפחם באופן מתמיד ומתמשך. דבר זה ברור לאור העובדה שבדרגים הגבוהים של החברה אין מתרחשים שינויים אלא מתוך היענות לדרישות שהוצגו, בהתמדה ובמשך זמן רב, "מלמטה" (bottom - up), על ידי הציבור (Edelman, 2003).

האוכלוסיות המודרות אולי נראות לעתים כנטולות כוח אך הן אינן כאלה – לאוכלוסיות המודרות יש כוח ולארגונים העוסקים במדיניות ציבורית יש תפקיד חשוב מאין כמותו בפיתוח ובטיפול של התנועות העממיות הפועלות לקידום הצדק והשוויון. כולנו תקווה כי הרעיונות שהוצגו במאמר הזה יסייעו, ולו במעט, לפעילים למען זכויות אדם – עובדי ארגונים ואקטיביסטים כאחד – במאמצייהם להפוך את הכוח הסמוי הזה לצעדים ממשיים שיקדמו אותם בדרך הארוכה לקראת שינוי חברתי אמיתי.

נספח 1: רשימת הארגונים

שם	מדינה	משימה	אתר
המרכז לניתוח תקציבים וסדרי עדיפויות (CBPP)	ארה"ב	אחד מארגוני המדיניות החשובים ביותר בארה"ב. פועל ברמה הפדרלית וברמת המדינות ובוחן את תכניות המימון והמדיניות הציבוריות המשפיעות על משפחות ופרטים בעלי הכנסה נמוכה ובינונית.	www.cbpp.org
התאחדות לאומית למען קידום אנשים צבעוניים (NAACP)	ארה"ב	הוקמה ב-1909 והיא ארגון זכויות האזרח הוותיק והגדול ביותר בארצות הברית. מהקלפי עד כיתת הלימוד ממשיכים אלפי העובדים, המארגנים, המנהיגים והחברים המסורים של הארגון ללחום למען צדק חברתי לכל האמריקאים.	http://www.naacp.org/
המועצה הלאומית "דה לה רסה" National Council de la Raza (NCLR)	ארה"ב	ארגון זכויות אזרח היספני הפועל לשיפור ההזדמנויות של האמריקאים ממוצא היספני. הוא עוסק במחקר יישומי, בניתוח מדיניות ובסנגור, ומפיץ את נקודת המבט הלטינית בחמישה תחומים – נכסים/השקעות, זכויות אזרח/הגירה, חינוך, תעסוקה ומעמד כלכלי ובריאות. הוא גם מספק לשותפיו סיוע בהעצמה.	
המרכז למחקר יישומי (APC)	ארה"ב	קבוצת חשיבה בנושא צדק גזעי ומרכז תקשורת ואקטיביזם. עבודתו מושתתת על מחקר קפדני ועל שימוש יצירתי בטכנולוגיה מתקדמת. מטרתו להנגיש את הצורך בצדק גזעי ולהכשיר לבבות למאבק למענו. על ידי הפצת סיפוריהם של אנשים פשוטים, הארגון הוא קול קורא לאחדות ולהוגנות במבנים המשפיעים על חיינו.	
המיזם הלאומי לחוקי העבודה	ארה"ב	פועל להשיב את התקווה לקבל הזדמנות כלכלית הוגנת בכלכלת המאה ה-21. בשיתוף עם בעלי ברית מקומיים, לאומיים וברמת המדינה הוא מקדם מדיניות ותכניות שיוצרות מקומות עבודה טובים, מחזקות מוביליות, אוכלוסיות זכויות עובדים שנרכשו במאמץ ומסייעות לעובדים מחוסרי עבודה לחזור לשיווי משקל כלכלי באמצעות שירותים וסעד משופרים.	
המרכז המשפטי הלאומי להגירה	ארה"ב	פועל על פי חזון הקובע כי כל אדם רשאי לקבל יחס אנושי והוגן, יהיו אשר יהיו הגזע, המין והמעמד הכלכלי או האזרחי שלו. המרכז עוסק בניתוח מדיניות, בהגשת תביעות, בחינוך ובסנגור לשם קידום חזונו. הוא ממלא תפקיד מפתח בתנועה התובעת צדק גזעי, כלכלי וחברתי עבור מהגרים בעלי הכנסה נמוכה.	

שם	מדינה	משימה	אתר
המרכז האירופי לזכויות בני הרומה	הונגריה	ארגון בינלאומי הנלחם בגזענות נגד בני הרומה ונגד הפרת זכויות האדם שלהם באמצעות הגשת תביעות משפטיות, עריכת מחקרים, פיתוח מדיניות, סגור וחינוך לזכויות אדם.	
תנועת הנוודים האיריים	אירלנד	רשת לאומית של ארגונים שפועלת לקדם את השוויון המלא בחברה האירית באמצעות קידום הסולידריות, החינוך והתמיכה בסניפי התנועה המקומיים.	http://www.itmtrav.ie/
היוזמה המשפטית של מכון החברה הפתוחה	הונגריה / כלל עולמי	מקדמת זכויות אדם באמצעות פעילות משפטית, סגור, מחקר וסיוע טכני ופועלת להעצמה משפטית של חברות פתוחות.	
מרכז ההכשרה והמשאבים האלבני	קוסובו	פעילותו מושתתת על האמונה שגוף אזרחי מודע הוא המפתח לחברה דמוקרטית, דוגמת זו שהוא מבקש לכוון בקוסובו. עם בסיס בפרשיטינה, הארגון מסייע לארגונים לא ממשלתיים בקוסובו להתמקצע, לבטא את דרישותיהם ולהפעיל לחץ לשינוי מבני הממשל.	
מרכז הייעוץ לאזרחות, זכויות אדם ואזרח	צ'כיה	ארגון לא ממשלתי שלא למטרות רווח המפקח על שמירת החוק בצ'כיה בהתאם לאמנות בינלאומיות מאושרות בנוגע לזכויות אזרח ועל פעולות תחיקה של מוסדות המדינה ביחס למחויבויות הנגזרות מהסכמים בינלאומיים בנושא זכויות אדם. כמו כן פועל ליצור תנאים לשיתוף פעולה בין המגזר הלא-ממשלתי לבין מוסדות המדינה, בעיקר בתחום זכויות האדם ברפובליקה הצ'כית.	http://www.poradna-prava.cz/
המכון הלאומי לפיתוח כלכלי ותעסוקתי	דרום אפריקה	נוסד ב-1993 ועורך מחקרים כלכליים ובתחום העבודה והתעסוקה. ייעודו לערוך מחקרים בנושאי מדיניות במטרה להעצים את תנועת העבודה להתמודדות אפקטיבית עם האתגרים של החברה הדרום-אפריקאית החדשה. לצד המחקר, פעילות הארגון כוללת ניהול מיזמים רב-מוסדיים במישור הלאומי והבינלאומי.	http://www.naledi.org.za/
המרכז ללימודי משפט יישומי (CALS)	דרום אפריקה	מעודד את השימוש בחוק כדי ליישם את זכויות האדם והפרט וכדי להגן עליהן, לסייע לפיתוח מהיר של חברה הוגנת מבחינה פוליטית וכלכלית, באמצעות שילוב של פעילות משפטית, סגור ומחקר, ולאתגר את מערך הכוחות, לקדם את ענייני החלשים והפגיעים ולפעול למען אחריות ציבורית.	http://www.wits.ac.za/cals/11037/centre_for_applied_legal_studies.html

שם	מדינה	משימה	אתר
הקבוצה הבינלאומית למחקר ומידע בנושא עבודה	דרום אפריקה	פועלת במטרה לשפר את הכישורים והמיומנויות של האיגודים המקצועיים והתנועות החברתיות כדי להתמודד עם אתגרי הגלובליזציה, בעיקר באמצעות סדנאות ומחקר.	http://www.ilrig.org/
הקרן למחקר ופעולה אבוריג'ינית ואיסלנדרית	אוסטרליה	הארגון פועל למען זכויות ילדים באוסטרליה ובמקומות אחרים בעולם. מקדם את מטרותיו באמצעות השימוש במחקר יישומי כדי לקדם את זכויות האדם והשוויון.	www.faira.org.au

*הארגונים הללו רואיינו. ראו נספח 2 לפרטים נוספים.

נא שימו לב שכל הארגונים הללו הם ארגוני החברה האזרחית ואינם למטרות רווח.

נספח 2: רשימת מרואיינים

פבלה בוקובה פרדנה, מתאמת תכניות, פרויקט סיוע בהעצמה של עובדי מנהל ציבורי ומשפט, מרכז הייעוץ לאזרחות וזכויות אדם ואזרח, פראג, 18.6.2007.

טרה בדארד, מנהלת פרויקטים מיוחדים, המרכז האירופי לזכויות בני הרומה, הונגריה, 19.6.2007.

איריס לאב, סגנית מנהל, המרכז לניתוח תקציבים וסדרי עדיפויות, וושינגטון, ארה"ב, 19.6.2007.

מריאנה ברבאק-רוסטס, משפטנית, התכנית לפיתוח כישורים משפטיים, היוזמה המשפטית של מכון החברה הפתוחה, הונגריה, 20.6.2007.

דמיאן פילו, מנכ"ל, תנועת הנוודים האיריים, אירלנד, 27.6.2007.

קתי אלברטין, פרופ' למשפטים, מנהלת מרכז ללימודי משפט יישומי, דרום אפריקה, 2.7.2007.

הערות

- 1 יוסף ג'בארין הוא משפטן ומרצה בכיר במכללה האקדמית תל-חי ובאוניברסיטת חיפה. במרס 2015 נבחר לחבר כנסת מטעם הרשימה המשותפת. הוא המנהל המייסד של דיראסאת, מרכז ערבי למשפט ומדיניות, שמושב בנצרת. היה היועץ המשפטי של האגודה לזכויות האזרח בסניף חיפה והצפון. רבקה וילקומרסון היא חוקרת בעלת ניסיון רב בעבודה עם מלכ"רים (מוסדות ללא כוונות רווח) בארה"ב ובישראל. לוויילקומרסון תואר מוסמך בלימודי מדיניות מאוניברסיטת ג'ון הופקינס בבולטימור. המחברים מבקשים להודות לאמילי שפר, ליסה ריכלין ואנטוניה האוז שסייעו בהכנת המאמר, כמו גם לד"ר אהרון באק, שקרא גרסה מוקדמת של המאמר, על הערותיו החשובות והמחכימות.
- 2 להכרזות של האו"ם יש אמנם מעמד הצהרתי בלבד, אך למרות זאת שתי הכרזות אלה נהנות מהכרה אוניברסלית ומתמיכה בינלאומית רחבה והן שואפות לקדם את האנושות במסעה האטי לעבר שלום,

יציבות וגיבוש חברות צודקות והוגנות. ראו מאמרנו בנושא זה, שעליו מבוסס בחלקו המאמר בעברית: Jaberren & Vilkomerson, 2013.

- 3 אינגליס טוענת שהמונח רב-תרבותיות (multiculturalism) נוצר בעשורים האחרונים כמציין של (1) קיומן של קבוצות שונות מבחינה אתנית/גזעית בחברה מסוימת או במדינה מסוימת; (2) תכניות או מתווי מדיניות שנועדו לענות על הגיוון האתני הזה ולנהל; או (3) מודל וסיסמה לאקטיביזם פוליטי שבבסיסו תאוריה סוציולוגית ושיקולים פילוסופיים-מוסריים בדבר מקומם של אלה שיש להם זהות תרבותית מובחנת בחברה בת ימינו. השימוש השלישי הזה במונח רב-תרבותיות מבטא הכרה בכך שהקיום של מגוון אתני והבטחת זכותם של הפרטים לשמר את תרבותם, חייבים ללכת יד ביד עם הזכות ליהנות מנגישות מלאה, משותפות מלאה ומדבקות בעקרונות חוקתיים וערכים המשותפים לחברה. מחייבי הרב-תרבותיות מסוג זה גורסים שהיא מיטיבה הן עם הפרט והן עם החברה בכללותה, בכך שהיא מצמצמת מתחים שאחרת עלולים להוביל לחיכוך חברתי על יסוד אי-שוויון וקיפוח.
- 4 הארגונים הללו מגדירים את עצמם כאופנים שונים – ארגוני מדיניות, קבוצות חשיבה, מכוני מחקר וכדומה. לצורך המאמר הזה נכנה אותם מרכזי מדיניות ציבורית או ארגוני מדיניות ציבורית, מתוך הבנה שזהו מונח רחב המקיף סוגים שונים של קבוצות.
- 5 המחקר נערך עבור דיראסאת ובתמיכתה של קרן פורד.
- 6 "דיראסאת", "מחקרים" בערבית, הוא ארגון לא ממשלתי, שלא למטרות רווח וחסר זיהוי מפלגתי, שנוסד ב-2006 בידי קבוצה של אקדמאים צעירים בחברה הערבית, לרבות פעילים פוליטיים, פעילים חברתיים ואנשי ציבור. דיראסאת שואף לשפר את המעמד הסוציו-אקונומי של המיעוט הערבי-פלסטיני בישראל, המהווה היום כ-20 אחוזים מכלל אוכלוסיית המדינה, ופועל לשם הבטחת שוויון מהותי עבור קבוצה לאומית, לשונית ותרבותית ילידית זאת. כמרכז למחקר ופעולה, דיראסאת מעמיד את המחקר היישומי כבסיס לפיתוח המלצות ורפורמות חדשניות ופרואקטיביות בתחום המדיניות הציבורית. דיראסאת פועל גם כדי לקדם את יישומן של המלצות מדיניות אלה באמצעות פעולות סגור והעצמה. עוד על פעילותו של דיראסאת ב-<http://www.dirasat-aclp.org/index.asp>
- 7 אנו מכירים בעובדה שהמחקר נמנע מלהתייחס לקבוצות מיעוט רבות וביניהן מיעוטים מיניים, פליטים ובמקרים מסוימים גם קהילות של מהגרים. על אף העובדה שחיסרון זה עלול לפגום בייצוגיות של המדגם, בחרנו להתמקד בקבוצות הדומות ככל האפשר לאוכלוסייה הערבית בישראל.
- 8 האזרחים הערבים הפלסטינים ממוקמים באופן עקבי בתחתית כל המדרגים הסוציו-אקונומיים הארציים, והאפליה נגדם היא תופעת קבע בכל הקשור להקצאת משאבים בכל תחומי החיים כמעט. יתר על כן, האזרחים הערבים הפלסטינים ממשיכים להיות מודרים ממרכזי הכוח, ממשיכים לסבול מתת-ייצוג במוסדות הציבור וממשיכים להיות כמעט בלתי נראים בזירה הציבורית. לדיון מקיף יותר על מעמד המיעוט הפלסטיני-ערבי בישראל, ראו: Amara, 2003; Ghanem, 1998; International Crisis Group, 2004; Jabareen, 2008.
- 9 לדיון משווה על האתגרים שעמם מתמודדות קבוצות מיעוט, ראו למשל: Harel-Shalev, 2006; Kook, 2002.
- 10 לקריאה נוספת על העמותה ראו: Kellog, 1973.
- 11 לקריאה נוספת, ראו: Zangrando, 1980.
- 12 הדו"ח נגיש לקריאה כאן: <http://www.naacp.org/pages/naacp-history>.
- 13 הנתונים לקוחים מתוך ראינות אישיים שקיימנו כפי שהראינו בדו"ח 2007. לקריאה נוספת על המרכז האירופאי לזכויות בני רומה ראו האתר הרשמי של המרכז: <http://www.errc.org/>.
- 14 כמו כן, חשוב לציין כי מחקר איכותני הוא גם מכשיר מפתח לפיתוח מדיניות ציבורית עבור מיעוטים וקבוצות מודרות אחרות. בקרב קהילת המדיניות הציבורית קיים היום צורך לזהות אילו כלים מוצלחים ביותר, באילו נסיבות ועבור אילו אוכלוסיות יעד. מעט מאוד עבודה שיטתית נעשתה בתחום זה, מה שמכריח לעתים קרובות את מתווי המדיניות לנחש מהם היתרונות והחסרונות היחסיים של כלי אחד לעומת כלים אחרים אחר. ראו לדוגמה: Rist, 1994.

- 15 מחקרים על אודות ההבניה החברתית של בעיות, על הפירושים השונים של תנאים חברתיים, על הקמת קואליציות לצורך שינוי וקיומן, על יוזמות תכנון קודמות והשפעתן, על מוכנות ארגונית וקהילתית לאמץ תכניות, על יציבות ארגונים ולכידות בשלב הגיבוש ועל האופי הדינמי של התנאים החברתיים, כולם נוגעים לשאלה המוצבת בזה. ראו: שם.
- 16 הגישה הפרשנית הכרחית למחקר חוצה תרבויות, שכן מוקד המחקר האיכותני הוא משמעות ופרשנות. ראו מחקריה של ליאמפוטונג בנושא: 2010; 2009; 2007. Liamputtong, 2007; 2009; 2010.
- 17 לקריאה נוספת ראו גם האתר הרשמי של המרכז: <http://www.cbpp.org/>.
- 18 לקריאה נוספת ראו גם האתר הרשמי של התנועה: <http://www.itmtrav.ie/>.
- 19 לקריאה נוספת על היוזמה המשפטית ראו באתר הרשמי של הקרן: <http://www.opensocietyfoundations.org/about/programs/open-society-justice-initiative>.
- 20 לקריאה נוספת על האופן שבו מקורות מימון יכולים להשפיע על עבודת הארגון, ראו: Bumiller, 2008.
- 21 ראו לדוגמה את סיכום הכנס "Structured Dialogue: Support Initiative on Democracy and Human Rights" שהתקיים בעמאן ביוני 2010. לסיכום הכנס ראו: https://webgate.ec.europa.eu/fpfis/mwikis/aidco/images/a/a8/Amman_seminar_report_final.pdf.

רשימת מקורות

- Amara, M. (2003). The collective identity of the Arabs in Israel in an era of peace. In A. Bligh, (Ed.), *The Israel Palestinians: An Arab minority in the Jewish state*. London: Frank Cass Publishers, 243-257.
- Baldwin, C., Chapman, C. & Gray, Z. (2007). Minority rights: The key to conflict prevention. *Minority Rights Group International*. <http://www.minorityrights.org/?lid=1198>. [accessed October 10 2011].
- Bell, D. (1989). *And we are not saved: The elusive quest for racial justice*. New York: Basic Books.
- Bell, D. (2008). *Race, racism and American law*. Michiagan: Aspen Publishers, Inc.
- Birkland, T. (2001). *An introduction to the policy process: Theories, concepts, and models of public policy making*. New York: M.E. Sharpe.
- Bothwell, R.O. (2003). The decline of progressive policy and the new philanthropy. *Conference on community organizing and development*. <http://comm-org.wisc.edu/papers2003/bothwell/what.htm>. [Accessed October 10 2011].
- Bumiller, E. (January 30 2008). Research groups boom in Washington. *The New York Times*. http://www.nytimes.com/2008/01/30/washington/30tank.html?_r=0 [Accessed October 10 2011].
- Dugard, J. (2006). Interview: Transcript of video. *Carnegie Corporation Oral History Project*. Columbia University Libraries Oral History Research Office: http://www.columbia.edu/cu/lweb/digital/collections/oral_hist/Carnegie/pdfs/john-dugard.pdf. [Accessed October 10 2011].
- Edelman, P. (2003). *Searching for America's heart: RFK and the renewal of hope*. Washington: Georgetown University.
- Eide, A. (1995). Minority protection and world order: Towards a framework for law and policy. In A. Phillips & A. Rosas (Eds.), *Universal minority rights*. Abo: Abo Akademi Tryckeri, 87-112.
- Ghanem, A. (1998). State and minority in Israel: The case of the ethnic state and the predicament of its minority. *Ethnic & Racial Studies* 21(3): 428-448.

- Hadisty, J.V. (1994). The resurgent right: Why now? *Political Research Associates*: <http://www.publiceye.org/magazine/v09n3-4/whynow.html> [Accessed October 10 2011].
- Harel-Shalev, A. (2006). The status of minority languages in deeply divided societies. *Israel Studies Forum* 21(2): 28-57.
- Inglis, C. (1996). *Multiculturalism: A policy response to diversity*. presentation at the UNESCO Management of Social Transformations Conference, Sydney, Australia: <http://www.unesco.org/most/sydpaper.htm> [accessed October 10 2011].
- Institute for Human Rights in London: *Minority Rights Group International*, 13-76.
- International Crisis Group, (2004). *Identity crisis: Israel and its Arab citizens*. Israel and its Arab Citizens: <http://www.crisisgroup.org/en/regions/middle-east-north-africa/Israel-palestine/025-identity-crisis-israel-and-its-arab-citizens.aspx> [Accessed October 10 2011].
- Jabareen, Y. (2008). Constitution building and equality in deeply-divided societies: The case of the Arab minority in Israel. *Wisconsin International Law Journal* 26(2): 345-401.
- Jabareen, Y.T. (2012). Redefining Minority Rights: Successes and Shortcomings of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. *UC Davis Journal of International Law and Policy*, Vol. 18: 119-161.
- Jaberren, Y.T. & Vilkomerson, R. (2013). Public policy in divided societies: The role of policy institutes in advancing marginalized groups. *Innovation: The European Journal of Social Science Research*, DOI:10.1080/13511610.2013.777274
- Kellog, C.F. (1973). *NAACP: A history of the national association for the advancement of colored people*. Baltimore: John Hopkins University.
- Kook, R. (2002). *Logic of democratic exclusion: African Americans in the United States and Palestinian citizens in Israel*. Maryland: Lexington Books.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon.
- Kymlicka, W. (2007). *Multicultural odysseys: Navigating the new international politics of diversity*. New York: Oxford University.
- Kymlicka, W. (2008). The internalization of minority rights. *International Journal of Constitutional Law* 6(1): 1-32.
- Lawrence, C.R. III. (1995). Race, multiculturalism and the jurisprudence of transformation. *Stanford Law Review* 47(4): 847.
- Lerner, N. (2003). *Group rights and discrimination in international law*. Netherlands: Marinus Nijhoff.
- Liamputtong, L. (2007). *Researching the vulnerable: A guide to sensitive research methods*. London: Sage.
- Liamputtong, L. (2009). *Qualitative research methods*. Melbourne: Oxford University.
- Liamputtong, L. (2010). *Performing qualitative cross-cultural research*. Cambridge: Cambridge University.
- Marshal Clark, M. (2006). Legal education and litigation. *Carnegie Corporation Oral History Project*. Columbia University Libraries Oral History Research Office: http://www.columbia.edu/cu/lweb/digital/collections/oral_hist/Carnegie/special-features/legal-education-litigation.html [Accessed: October 10 2011].
- McCool, D. (1995). *Public policy theories, models, and concepts: An anthology*. New Jersey: Prentice Hall.

- NAACP, 2009. *NAACP: 100 Years of History*. <http://www.naacp.org/pages/naacp-history> [Accessed: October 10 2011].
- Rist, C.R. (1994). Influencing the policy process with qualitative research. In N. Denzin & Y. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research*. Thousand Oaks: Sage, 545-557.
- Theodoulou, S. (2005). *Public policy: The essential readings*. New Jersey: Prentice Hall.
- Thornberry, P. (1991). *International law and the rights of minorities*. Oxford: Clarendon.
- Thornberry, P. (1995). The UN declaration on the rights of persons belonging to national or ethnic, religious and linguistic minorities: Background, analysis, observations and update. In A. Phillips & A. Rosas (Eds.), *Universal Minority Rights*. Abo: Abo Akademi Tryckeri.
- Tiernei, W.G. & Clemens, R.F. (2012). Qualitative research and public policy: The challenges of relevance and trustworthiness. In J. Smart & M.B. Paulsen (Eds.), *Overview of higher education: Handbook of theory and research*. New York: Agathon Books.
- Vijapur, A.P. (2006). International Protection of Minority Rights. *International Studies* 43(4): 367-95.
- Weller, M. (2010). Minority consultative mechanisms: Towards best practice. In M. Weller & K. Nobbs (Eds.), *Political participation of minorities: A commentary on international standards and practice*. New York: Oxford University, 478-9.
- Zangrando, R.L. (1980). *The NAACP crusade against lynching*. Philadelphia: Temple University.
- 1992 Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities. United Nations General Assembly Resolution 47/135.
- <http://www.dirasat-aclp.org/index.asp>
- <http://www.cbpp.org/>
- <http://www.itmtrav.ie/>
- <http://www.opensocietyfoundations.org/about/programs/open-society-justice-initiative>
- <http://www.errc.org/>

ביקורות ספרים

יואב פלד

יגיל לוי, 2015 / **המפקד האליון: התאוקרטיזציה של הצבא בישראל**. תל אביב: עם עובד ומכללת ספיר. 448 עמודים כולל ביבליוגרפיה ומפתח שמות ועניינים.

בספרו הפרוגרמטי **מדינת היהודים** קבע (או קיווה) הרצל כי "אנו מכבדים את הרבנים, אבל נדאג לכך שמקומם יהיה בבתי הכנסת, כמו שמקומו של הצבא בקסרקטינים". ספרו החשוב של יגיל לוי מתעד, מנתח ומסביר באופן בהיר ומשכנע את התהליך המסוכן של חדירתם של הרבנים אל תוך הקסרקטינים, תהליך אותו הוא מכנה "תאוקרטיזציה של הצבא".

החידוש המושגי המרכזי בספר הוא ההבחנה שעושה לוי בין "הדתה" – "שינוי תרבותי שמגביר את השפעת התרבות הדתית על הצבא או חותר לתת משמעות דתית לעשייה הצבאית" – לבין "תאוקרטיזציה" – "מעבר מהשפעה תרבותית לעירוב של סמכות דתית בניהול הצבא" (שם: 366). בהמשגתו של לוי הדתה ותאוקרטיזציה אינן בהכרח כרוכות זו בזו, אך ההדתה מהווה את התשתית התרבותית לתאוקרטיזציה. בשנות עיצוב המדינה והצבא ניצח בן-גוריון (שעל פי המסופר רגלו מעולם לא דרכה בבית כנסת בארץ ישראל) על תהליך ההדתה של צה"ל, וזאת בתמורה לווייתורן של המפלגות הדתיות על הדרישה להקמתן של יחידות נפרדות לדתיים ולחילוניים. בתקופה זו התבטאה ההדתה בהקמתה של רבנות צבאית שסמכותה חלה על כל חיילי צה"ל ויחידותיו, לא רק על החיילים הדתיים. בתקופת ההתנתקות מעזה (2005) ולאחריה התרחש תהליך תאוקרטיזציה ללא הדתה של הצבא – "הרבנים השפיעו על התנהלות הצבא אבל ללא ממד תרבותי של ממש בכל הנוגע לפריסתו במשימות שיטור" ופינוי התנחלויות בשטחים הכבושים. בו בזמן התרחש גם תהליך של תאוקרטיזציה משולבת בהדתה בכל מה שנוגע לשירות נשים (ולשירת נשים) ולמעמדה של הרבנות הצבאית (שם: 366).

המסגרת האנליטית שפיתח לוי להסבר התופעה שבה הוא דן היא מעין מודל שוק שהוא מכנה "משטר התגמול הצבאי". כדי לגייס כוח אדם איכותי לשורותיו חייב הצבא להציע תגמולים, חומריים או סמליים, למתגייסים. בשנותיה הראשונות של המדינה, שבהן שרר שיח האזרחות הרפובליקני, היה מעמד הביניים האשכנזי-חילוני, ובכללו ההתיישבות העובדת, מאגר כוח האדם האיכותי של צה"ל. בעידן הליברליזציה הכלכלית, מאז שנות ה-80, פחת מאוד ערכם של התגמולים הצבאיים עבור אותו מעמד

ביניים, והשירות הצבאי הפך עבורו מנכס לנטל. את מקומו של מעמד הביניים תפסו שתי קבוצות אוכלוסייה חדשות (וחופפות באופן חלקי): המזרחים, שעבורם היה (ועדיין הווה) השירות הצבאי האיכותי מסלול ניעות חברתי-כלכלי, והדתיים הלאומיים, שעבורם היה (ועדיין) שירות זה אמצעי להגיע לעמדת הנהגה בחברה ובמדינה, כמו גם מכשיר למימוש שאיפותיהם הפוליטיות בסוגיית השטחים הכבושים. אם כן, מבחינה כמותית, שילובם של המזרחים בעמדות הנהגה בצבא משמעותי יותר משילובם של הדתיים הלאומיים, המזרחים לא הגיעו לצבא, ולא פועלים בתוכו, כקבוצה מאורגנת. הדתיים הלאומיים, לעומתם, מתגייסים לצבא, ופועלים בתוכו, במידה רבה כקבוצה מאורגנת המתבססת על שלוש מערכות מוסדיות: ישיבות ההסדר, המכינות הקדם-צבאיות והרבנות הצבאית, המאוישת יותר ויותר על ידי קצינים קרביים דתיים. לטענתו של לוי, שיתוף הפעולה התחרותי בין שלוש מערכות אלה, ובין לבין גוש אמונים, הוא שעומד מאחורי התאוקרטיזציה של הצבא החל משנות ה-90.

מסלול ישיבות ההסדר נוסד במחצית שנות ה-60 כדי להתמודד עם בעיית נחיתותם (בעיני עצמם) של הצעירים הדתיים-לאומיים, בוגרי הישיבות התיכוניות ובני עקיבא, לעומת שתי קבוצות אחרות של בני גילם – הצעירים האשכנזים-חילונים ששירתו שירות משמעותי בצבא מחד גיסא, ותלמידי הישיבות החרדיות שעסקו בלימוד תורה איכותי מאידך גיסא. השילוב בין לימודים בישיבה גבוהה לבין שירות צבאי משמעותי אך מקוצר, על פי מודל הנח"ל, נועד למנוע מהצעירים הדתיים-לאומיים את הצורך לבחור בין שירות צבאי בסביבה חילונית מפתה לבין התחרדות ופטור משירות צבאי בכלל. מסלול ההסדר מוסד בהחלטת ממשלה בשנת 1968 וצמיחתו הואצה לאחר המלחמה של 1973.

האסטרטגיה מאחורי מסלול ישיבות ההסדר הייתה אסטרטגיה הגנתית בעיקרה, ש"התמקדה במאבק על הסדרי הדת ביחידה בשילוב העצמתה של הרבנות הצבאית והקמת מסגרות הומוגניות". אולם המסגרות ההומוגניות – ישיבות ההסדר – "יצרו חסם טבעי להתקדמות לקצונה ולהשפעה בצבא" (שם: 128). השלב הבא, על כן, היה הקמתן של המכינות הקדם-צבאיות הדתיות שנועדו לחסן צעירים דתיים-לאומיים בפני סכנות החילון האורבות להם בצבא ולפתוח בפניהם מסלול קידום שיאפשר להם להשפיע על הצבא מבפנים.

מייסד המכינות הצבאיות, הרב אלי סדן, ייחס את רעיון הקמתן של המכינות ללא אחר מאשר עמרם מצנע, נער החלומות של מפלגת העבודה ושל תנועת השלום לאחר ההרס שהותיר אחריו אהוד ברק (Peled, 2002). לדברי סדן, מצנע, אלוף פיקוד המרכז בתחילת האינתיפאדה הראשונה, ביקר את המגזר הדתי על תרומתו המועטה מדי לצבא וקרא: "הצבא זקוק לכם ולערכים שאתם מביאים אתכם. במיוחד כיום, כשמתחילים להיבקע סדקים בחברה הישראלית בנושא הערכי, ואף במוטיבציה לשירות הצבאי,

אנו זקוקים לרוח שלכם יותר מבעבר" (שם: 128). סדן הקים את המכינה הראשונה, בהתנחלות עלי בגדה המערבית, בשנת 1988.¹ כיום כ-50% מבוגרי מסלול חי"ר בבה"ד 1 הם דתיים לאומיים חובשי כיפות סרוגות (סדן, 2016: 20-21). בוגרי המכינות וישיבות ההסדר גם יחד מהווים כ-10% מהכוח הקרקעי הלוחם של צה"ל.

הצלע השלישית מאחורי תהליך התאוקרטיזציה, אליבא דלוי, היא הרבנות הצבאית, המשמשת גורם מתווך בין הפיקוד הצבאי לבין הרשתות החיצוניות הפועלות להדתה ולתאוקרטיזציה של הצבא: ישיבות ההסדר והמכינות הקדם-צבאיות. האינתיפאדה השנייה הביאה להעצמתה של הרבנות הצבאית בשל ממדיה ואופיה חסרי התקדים של הפעילות הצבאית בקרב אוכלוסייה אזרחית מעורבת של פלסטינים ומתנחלים. התעצמות הרבנות הצבאית בתקופה זו התרחשה בשלושה רבדים: "מיסודה וחיזוקה של הסמכות הרבנית להכריע במצבי התנגשות בין ציוויי הצבא ובין ציוויי הדת... בעיקר בנוגע להתנהלות בשבת ובחג"; "אי-הגבלתה של סמכותה ההלכתית של הרבנות" הצבאית בשאלות שנויות במחלוקת (שירות נשים, שירת נשים), וזאת דווקא כדי להדוף את ניסיונות ההתערבות של הרשתות החיצוניות, בין היתר באמצעות קידום השפעתן באופן ממוסד על ידי הצבא עצמו; התפתחותה, באמצעות הרבנות, של מערכת אתיקה צבאית דתית, במקביל לזו הרשמית, "שביקשה להכפיף את דיני המלחמה לעקרונות 'מלחמת מצווה' ושללה את תפקיד המשפט הבין-לאומי בניהול המלחמה" (ראו "עופרת יצוקה" ו"צוק איתן") (שם: 352-354; הש' סדן, 2016).

לוי מדגיש כי צה"ל עדיין איננו צבא תאוקרטי, שבו הסמכות נתונה בידיהם של כוהני הדת באופן מוחלט, כדוגמת הצבא האיראני, למשל. אך הוא מתריע, וכצדק, מפני הסכנה הטמונה בהעברת סמכויות צבאיות לרבנים שאינם נבחרים, אינם חייבים בדיון וחשבון למישהו, מלבד בורא עולם, ואשר התנהלותם איננה חייבת לעמוד בסטנדרטים של שקיפות ואחריותיות. עם זאת, הוא גם מזהה תהליכים הפועלים נגד התאוקרטיזציה של הצבא: עלייתם בדרגה של קצינים דתיים-לאומיים מחברת אתם לערכי המקצועיים של הצבא, על חשבון הערכים הדתיים; המעבר האפשרי לצבא שכירים התנדבותי יגביר את התגמולים החומריים ויחליש את התגמולים הסמליים אותם מבקשים הצעירים הדתיים-לאומיים בצבא; מעבר של העילית הדתית לאפיקי קידום חוץ-צבאיים; ומתקפת נגד של המגזר החילוני שלדעת לוי כבר הביאה לריסון מסוים של דרישות הדתיים בצבא בסוגיות כדוגמת הדרת נשים ותפילת ה"יזכור". לכך ניתן להוסיף גם את כוונתו של הרמטכ"ל גדי איזנקוט לצמצם את סמכויותיה החינוכיות של הרבנות הצבאית לטובת חיל החינוך. לדעתי, ההערכות האופטימיות המאוד מסויגות הללו אינן משקפות את המציאות וגם לא את הניתוח המוצע בספר. בניגוד לנאמר בגוף הספר, בצינינו את התהליכים נוגדי התאוקרטיזציה לוי איננו מעניק משקל מספיק למניע הפוליטי שעמד ועומד לנגד עיניהם של אדריכלי ההשתלבות הדתית-לאומית-מתנחלית בצבא: מניעת האפשרות להפעיל

את הצבא לפינוי התנחלויות במסגרת הסכם שלום עתידי. דוגמת הנגד לכאורה – השימוש בצבא לפינוי ההתנחלויות מרצועת עזה ב־2005 למרות התנגדות נחרצת של רבני הציונות הדתית – מוסברת היטב על ידי לוי כנובעת מסדרה שלמה של "הסדרים אפורים" עם רבנים שונים שמנעו סרבנות רחבת היקף של חיילים וקצינים דתיים. יתר על כן, אין לגזור גזרה שווה בין פינוי 8,000 מתנחלים מרצועת עזה, שטח קטן הניתן לסגירה הרמטית בקלות, בניצוחו של אריאל שרון, לפינוי 100,000 מתנחלים מהגדה המערבית בניצוחו של ראש ממשלה עתידי כלשהו. הציונות הדתית, שבמחצית שנות ה־70 אימצה את הרב צבי יהודה קוק כמנהיגה הרוחני, הצליחה לקבוע עובדות בלתי הפיכות לא רק בגדה המערבית, אלא גם בשדרת הפיקוד הצבאי. הציבור הישראלי חב תודה ליגיל לוי על כך שהאיר את עינינו למציאות הזאת.

הערה

- 1 אחד מבוגריה הוא אל"מ עופר וינטר, מח"ט גבעתי במבצע "צוק איתן", שקרא לחייליו להילחם באויב הטרוריסטי "אשר מחרף, מנאץ ומגדף אלוקי מערכות ישראל".

רשימת מקורות

- סדן, א'. 2016. "מי את הציונות הדתית? שו"ת [shoot] מימין ומשמאל", בני דוד – עלי: אנשי אמונה בעולם המעשה, 17 בינואר.
http://www.bneidavid.org/DocsUpload/010270/Doc_10270.pdf; accessed May 6, 2016.
- Peled, Y. (2002). The Upcoming Elections in Israel. Middle East Report On Line, December 4.
<http://www.merip.org/mero/mero120402>; accessed May 6, 2016.

ליאורה בילסקי

"יודאיקה עתיקה מן המאות ה־17 וה־18 במצב טוב מאוד"
קריאה בעקבות חנה ארנדט / גרשום שלום – חליפת מכתבים. בבל, 2014.

לפנינו חליפת מכתבים בין שני ענקי רוח, חוקר הקבלה גרשום (גרהרד) שלום והפילוסופית חנה ארנדט. כל אחד מהם ידוע מאוד בתחומו. ואולם הם גם ידועים יחדיו כבעלי פלוגתא בזכות שני מכתבים מתוך חליפת מכתבים זו, אשר התפרסמו בעבר ועסקו בספרה של ארנדט אייכמן בירושלים: דו"ח על הבנאליות של הרוע. חליפת המכתבים הכוללת, שמקובצת ומבוארת בספר זה, מאפשרת לנו לקרוא מכתבים אלו מחדש בתוך הקשר רחב של ידידות ארוכת שנים ועמוקה, אשר יודעת עליות ומורדות.

התכתובת מלמדת על העניין המשותף, ההשפעה ההדדית וההערכה הרבה שחלקו זה לעבודתה של זו. וכך אנו שומעים מארנדט על ספרו של שלום זרמים עיקריים במיסטיקה היהודית: "ספרך לא יוצא לי מהראש ומלווה אותי בכל עבודותי שלי באופן שאין לבטאו במילים" (מכתב 11, 20 במאי 1944). ואילו שלום כותב לארנדט על ספרה יסודות הטוטליטריות: "הרשי לי לברכך, באיחור שאין לו תירוץ, על המגנום אופוס שלך. הקריאה ביצירה נפלאה, והיא מביאה את הקורא לכל מיני הרהורים בלתי צפויים. ספר כזה, המבקש לחשוב בקטגוריות יסוד, הוא בוודאי נדיר בארצות הברית, ששורר בה ערפול מושגי כללי" (מכתב 93, 19 ביולי 1951).

ההתכתבות מספרת סיפור מרתק שעדיין לא סופר בישראל על שיתוף הפעולה בין שני ענקי הרוח במפעל הצלת התרבות היהודית. בתוך כך, ההתכתבות משנה את דמותה של חנה ארנדט, כפי שנתקבעה בשיח הציבורי בישראל כמבקרת הציונות, דימוי שנוצר בעקבות פרסום אייכמן בירושלים, והפולמוס החרף שהתעורר בעקבותיו ושהדיו נמשכים עד היום. ספרה זה של ארנדט פורסם באנגלית ב־1963, אך לא תורגם לעברית עד שנת 2000, כאשר יצא לאור בהוצאת בבל. הוצאת בבל מביאה לנו כעת את חליפת המכתבים המרתקת בין ארנדט לשלום. מתוך חליפת מכתבים זו פורסמו וזכו לעיון ולדיון ביקורתי רק אותם שני מכתבים בין ארנדט לשלום בנוגע למשפט אייכמן. מכתבים אלו גם חותמים את הספר שלפנינו. באותה התכתבות מכנה שלום את ארנדט כמי שחסרה "אהבת ישראל". הקרע שנוצר בעקבות המחלוקת הזו היה כנראה עמוק מכדי איחוי. המכתב האחרון בקובץ נשלח משלום לארנדט ב־27 ביולי 1964 והוא מסתיים במילים "להתראות אולי!" אך לאחריו מכתב תשובה אינו מופיע.

עם זאת, הספר שלפנינו מצליח להציג התכתבות מפורסמת זו בתוך הקשר רחב יותר של חברות רבת שנים, עם מתחים ומחלוקות, אך גם עם רגעים של פיוס ועניין עמוק זה בכתיבתה של זו. בהקשר זה מעניינת במיוחד מחלוקת קודמת ופחות מפורסמת בין שלום וארנדט אשר עולה מהתכתבות בשנת 1946 סביב מאמרה של ארנדט "הציונות: בחינה מחדש"¹ [מחלוקת זו עולה במכתבים 19–20]. במובנים מסוימים המחלוקת מ-1946 על הציונות מהווה הטרמה של מחלוקת אייכמן בירושלים משנת 1963 – ורבים מקווי המחלוקת המאוחרים נמצאים כבר בה (למשל, שאלת אחריותו של המבקר החברתי ביחס לקהילה המבוקרת, שאלת הזהות וההזדהות ועוד), ואולם במחלוקת הראשונה נמצאה הדרך לפיוס. וכך כותבת ארנדט בסיום מכתב תשובה מפורט לטענות ששלום העלה נגד מאמרה:

תיאלץ להכיר בצער, בכך שאין תקווה רבה שאעשה תשובה... השאלה היותר חשובה, כך נראה לי, היא איך נסתדר איש עם רעהו אחרי אורגיית הכנות הזאת. אשר לי, באמת לא כעסתי על מכתבך אפילו במקצת: אבל אינני יודעת איך תקבל אתה את מכתבי. אחרי הכול אתה masculine generis [לטינית: ממין זכר] ולכן מטבע הדברים פגיע יותר (אולי). אבל אנא ממך... קשרים אנושיים חשובים לי הרבה יותר ממה שנקרא "שיחות גלויות". ... רוצה לומר שאנשים חשובים יותר מדעותיהם, וזאת מהטעם הפשוט שדה פקטו אנשים הם יותר ממה שהם חושבים או עושים... הבה ננסה להישאר ידידים [מכתב 20, 21 באפריל 1946].

מעניין להשוות דברים אלו לדרך שבה ארנדט משלבת את עניין המגדר גם במכתב התשובה שלה לביקורתו של שלום על אייכמן בירושלים ביולי 1963:

התמיה אותי שכתבת: "אני רואה בך בהחלט בת לעם היהודי ולא שום דבר אחר". לאמיתו של דבר, לא זו בלבד שמעולם לא העמדתי פנים שאני משהו אחר ממה שאני, אלא אף לא חשתי פיתוי כלשהו לנהוג כך. פירושו של דבר היה כאילו אמרתי שאני גבר ולא אישה, כלומר דבר מטורף... תמיד ראיתי ביהדותי אחד מאותם נתונים עובדתיים של חיי שאינם מוטלים בספק, ומעולם לא התעורר בי רצון לשנות משהו בעובדות אלו [מכתב 133, 20 ביולי 1963].

וכך ענין הזהות המגדרית נרקם לתוך שאלת הזהות היהודית. דברים אלו של ארנדט מהדהדים אחורה, לספרה על רחל ורנהגן שאת כתב היד שלו הציל גרשום שלום (ראו מכתב 124 שלום לארנדט, 21 ביולי 1959) ואשר גם בו ארנדט עוסקת רבות בשאלת זהות מגדרית, התחזות והתבוללות יהודית. על הפרסום המאוחר של הספר מצרים שניהם, וארנדט כותבת על כך לשלום: "עשרים שנה מאוחר מדי. אלא שאני בספק אם לפני עשרים שנה הייתי מוצאת מו"ל בשביל הספר הזה. הלוא כל היהודים חושבים בסתר לבם שאני אנטישמית, אינם רואים כמה חיבבתי את רחל כשכתבתי עליה, ואינם מבינים שאפשר לומר את האמת בחיבות..." (מכתב 29, 25 ביולי 1959). ואכן, בעניין

האסימילציה ארנדט ושלום מסכימים ביניהם. שניהם לא מאמינים באסימילציה שדורשת מן היהודי לשים מסיכה המסתירה את תרבותו ושניהם מצאו תשובה לכך בחזון הציונות התרבותית. ואולם שלום, בניגוד לארנדט, האמין בתשובת הציוניות המדינית לבעיה (יצירת בית לאומי-תרבותי בישראל), ואילו ארנדט העלתה על נס את תודעת המגודה היהודי כבסיס להתמודדות עם כוחות האסימילציה בגולה.²

ואולם עיקר העניין שאני מוצאת בהתכתבות זו נוגע לשאלת ההצלה התרבותית של אוצרות התרבות היהודית. ההתכתבות מתחילה עם חבר משותף, הפילוסוף ואיש הרוח ולטר בנימין, אשר מכונה על ידי ארנדט בשם החיבה בנג'י. כבר במכתב הראשון בקובץ אנו שומעים מארנדט שכותבת לשלום ממקום גלותה בפריז על דאגתה לו. "מצבו של בנג'י מדאיג אותי מאוד. ניסיתי לקשר בינו ובין אנשים שיוכלו לתת לו משרה כאן, אבל נכשלתי כישלון חרוץ" [מכתב 1, 29 במאי 1939]. המכתב הבא שהיא שולחת באוקטובר, כבר מביא עמו את בשורת מותו הטרגי של בנימין. "ולטר בנימין שם קץ לחייו ב-26.9 סמוך לגבול ספרד בפורט בו (Port Bou). הייתה לו אשרת כניסה לאמריקה, אבל מאז 23 [בספטמבר] הספרדים מאפשרים מעבר רק לבעלי דרכון 'לאומי'" [מכתב 2, 21 באוקטובר 1940].

לאחר מותו של בנימין מתחלפת הדאגה לשלומו האישי בדאגה לעיזבונו הספרותי – מציאה ואיסוף של כל כתביו, פרשנותם ופרסומם. משימה זו נתקלת בקשיים רבים: מלחמת העולם אשר מקשה על מציאת שרידי העיזבון הספרותי, קיבוץ הכתבים שהוסתרו אצל אנשים שונים,³ מציאת מוציא לאור, מאבק על זכויות הירושה בעיזבון⁴ ועוד. מאחורי השאלות המעשיות מסתתרות שאלות מהותיות לגבי שימור מורשת תרבותית. כך, למשל, כותבת ארנדט על הקושי לשכנע את הוצאת שוקן (שבה היא עובדת באותה תקופה) להוציא לאור את כתבי בנימין: "שוקן החליט כעת סופית לא להוציא לאור את בנימין. הסיבה שהוא יותר מדי high brow [אנגלית: אינטלקטואלי] וכנראה לא 'יהודי' דיו"⁵ [מכתב 46, 26 בינואר 1948]. כך, ההתכתבות שמתחילה בדאגה לבנימין, ממשיכה עם דאגה להצלת עיזבונו הספרותי, והופכת במהרה להתכתבות על הצלת המורשת התרבותית של העם היהודי כולו.

שלום, אשר נוסע מפלסטינה לאירופה שלאחר המלחמה, חוזר שבור לב ומיואש וכותב לארנדט: "חוויותי באירופה היו קודרות ומדכאות מאוד, וחזרתי מדוכדך עד מאוד הביתה... הכול מתפורר, ואיש אינו מבין עוד את רעהו, לנו אין שום מושג מה קורה אצל יהודי אירופה, ולהם אין שום מושג מה קורה כאן, ואם יהיה להם, הם יברחו אל כל קצות העולם רק לא לכאן..." [מכתב 26, 6 בנובמבר 1946].

ארנדט ממחרת לענות לו: "לבי יוצא אליך – כלומר מאחר שאין לו צורך בדרכון או בכסף או ב'חופשה', הוא לקח לו כרטיס ושט ברוגע במחלקת התיירים אל פלסטינה. ואתה תתייצב בנמל חיפה ותדאג שלא יניחו לו להיכנס" [מכתב 28, 27 בנובמבר 1946].

ואכן, מדובר בחברות שנישאת על דפי המכתבים, אך לא מצליחה למצוא לה מקום בעולם. הם מנסים להיפגש, שולחים תאריכים, מקומות ודברי עידוד זה לזה, ואולם פגישותיהם מועטות ונדירות – המכתב הוא המפגש. וכך מסכמת ארנדט את הנושא: "אני כועסת עליך שלא באת לפגישה המוסכמת בינינו: בבית הקפה בחמש אחרי מלחמת העולם; אבל אני מודה: במובן מסוים בית הקפה לא קיים יותר" [מכתב 28, לעיל]. נדמה כי בית הקפה, או נקודת המפגש בין שלום לארנדט היא התרבות היהודית – ושניהם יוצאים במשימה משותפת ליצור לה מקום בעולם, לאחר שהמשטר הנאציונל-סוציאליסטי ניסה להשמיד את היהודים ולהעביר את תרבותם מן העולם.

שלום ביקש להקים מרכז רוחני יהודי בדמות האוניברסיטה העברית ובית הספרים הלאומי בירושלים ואילו ארנדט נרתעה ממה שהיא ראתה כקיבוץ כל היהודים ב"תיבת נח אחת" במדינת ישראל והעדיפה כמה תיבות נח שיאפשרו פלורליזם תרבותי יהודי (כפי שעולה ממכתב 28, לעיל). בתחום התרבותי, למשל כעורכת בהוצאת שוקן, היא פעלה רבות לפרסום כתביהם של הוגים יהודים כמו ולטר בנימין, חברם המשותף. אך על אף הבדלי הגישות, שניהם מבקשים ליצור ארכיון מלא של כתבי חברו/חברתו וכותבים נוספים, שימור שהופך לעתים להצלה ממש. וכך ארנדט שמקבלת מבנימין את כתב היד המקורי – "התזות על ההיסטוריה" – מצילה את העותק היחיד ששרד (לאחר שעותק שנשלח לשלום אבד בדואר), ואילו שלום מציל את כתב היד של ארנדט על רחל ורנהגן אשר אבד לה במנוסתה מאירופה.

שותפות זו, שהחלה בניסיון הצלה ופרסום כתביו של חברם המשותף ולטר בנימין, הופכת במהרה לשותפות בהצלת אוצרות התרבות היהודית באירופה לאחר מלחמת העולם השנייה. שניהם היו חברים בוועד המנהל של ארגון "תקומה לתרבות ישראל" אשר הוקם ב־1944 ושם לעצמו למטרה להציל מגרמניה את חפצי האמנות ונכסי התרבות ששודרו הנאצים מכל ארצות הכיבוש – ארכיונים וספרים, ואפילו ספריות שלמות, וכן ספרי תורה, מנורות וכתבי יד, יודאיקה והיבראיקה. ב־1949 מצליח הארגון לקבל הכרה מהאמריקאים כנאמן לנכסי התרבות היהודית השדודים, וכוחות הכיבוש האמריקאי מפקידים בידי הארגון את חלוקת הנכסים חסרי היורשים שנאספו במחסני הכובשים. ואולם, כפי שמסבירה עורכת הספר מרי לואיזה-קנוט במאמר בסוף הקובץ, אנשי "תקומה לתרבות ישראל" שמו לעצמם מטרה מרחיקת לכת יותר:

הם ביקשו לגלות האם והיכן קיימים שרידים נוספים של האוספים של הקהילות היהודיות לשעבר, של סמינרים לרבנים ושל מוסדות מחקר ולימוד, היכן נמצאות הספריות הפרטיות של יהודים גרמנים שהושארו מאחור בשעת המנוסה או הגירוש, לאן הובא רכוש הקהילות היהודיות... אלו מוזיאונים או ארכיונים בגרמניה ניכסו לעצמם בחסות שאון המלחמה חפצי אמנות וספרים נדירים מבעלות יהודית לשעבר? (מרי לואיזה קנוט: 468).

למשימה זו מתגייסים שלום וארנדט. גרשום שלום מתמנה כנציג מטעם האוניברסיטה העברית בירושלים, ואילו ארנדט מתמנה כמזכ"לית של ארגון "תקומה לתרבות ישראל" בראשות פרופ' סאלו בארון בניו יורק. יחד הם משתפים פעולה כשנתיים ימים במסע להצלת שרידי התרבות היהודית באירופה המתפוררת, מסע שנקרא כסיפור בלשי מרתק. וכך מאחורי תכתובת עסקית לכאורה, מאחורי רשימות ודו"חות שטח שמחברת חנה ארנדט, ואשר מופיעים במלואם בספר לצד ההתכתבות⁷ – מתגלה דרמה גדולה: ניסיון להצלה תרבותית ומרוץ נגד הזמן.

מאחורי השאלות הארגוניות הרבות שעולות במכתבים מסתתרות למעשה שאלות עמוקות הנוגעות בשורשי הקיום היהודי – מהי תרבות יהודית? האם היא כוללת בעיקר כתבים בעברית וביידיש? האם היא כוללת כל מה שנכתב על ידי יהודים? מה לגבי ספרות זרה שהייתה בידי יהודים? ומה לגבי אוצרות תרבות יהודיים שנמצאים בבעלות חוקית של מוסדות גרמניים (כמו התלמוד הבבלי מן המאה ה-13 בספרייה של מינכן, ראו מכתב 62 משלום לארנדט, 20 בינואר 1950). שאלה נוספת – ואולי קשה יותר – למי שייכים אוצרות התרבות היהודית? האם יש להחזירם למדינות המוצא? האם מדובר במורשת קולקטיבית השייכת לעם היהודי בכללותו? ומי מייצג את העם היהודי לצורך זה – האוניברסיטה העברית בירושלים? ארגונים יהודיים בארצות הברית? או אולי שרידי הקהילות באירופה?

בעניין זה נתגלתה מחלוקת קשה בין קהילות יהודיות שקמו על שרידי הקהילות שהושמדו באירופה לבין מרכזי תרבות יהודיים חדשים – בישראל, בארצות הברית ובמקומות אחרים בעולם. מוסד ההשבה, כמוסד משפטי המבוסס על הקניין הפרטי נותן עדיפות לבעלים המקורי, ובהעדר יורש טבעי – לקהילת המקור. ארנדט ושלום, לעומת זאת, משוכנעים כי ההשבה לא צריכה להיות לקהילת המקור שכן הם סברו שאין תקומה לחיים היהודיים באירופה. שניהם בדעה כי יש להוציא את הספרים, חפצי היודאיקה והארכיונים מאירופה ולהעבירם למרכזים רוחניים חיים של תרבות יהודית – כלומר לישראל, לארה"ב או למדינות אחרות עם קהילות יהודיות פעילות.

תפיסתם של ארנדט ושלום כפי שבאה לידי ביטוי בפעולתם בארגון "תקומה לתרבות ישראל", חרגה מתוויות של לאומיות למול קוסמופוליטיות, תוויות שהודבקו עליהם מאוחר יותר, והתמקדה בשאלת הצלת התרבות היהודית כתרבות חיה. ואולם תפיסתם חרגה גם ממסגרת המשפט הבינלאומי המקובל באותה תקופה ונדרשו מהם מאמצי שכנוע ניכרים כדי לשכנע בכך את כוחות הכיבוש. ראשית, המשפט הבינלאומי מכיר במדינות לצורך השבה ואינו מכיר באומה ללא טריטוריה או בישות דתית-אתנית אמורפית כמו "העם היהודי". וכך נעשה מאמץ עצום לשכנע את כוחות הכיבוש להכיר בארגונים היהודיים כיורשים לנכסים חסרי רכוש. בהקשר זה ניתן להבין את החידוש העיקרי של ארגון "תקומה לתרבות ישראל" – ארגון שהוקם כדי לשמש נאמן עבור הקולקטיב היהודי

לשם הצלת נכסי התרבות היהודית באירופה. מן ההתכתבות עולה כי האמריקאים היו הראשונים להבין את הצורך לחרוג מכללי המשפט הבינלאומי והם מכירים ב"ארגון היורש להשבת רכוש יהודים" על פי חוק הפיצויים של אזור הכיבוש האמריקאי, ונותנים מעמד של נאמן לארגון תקומה.⁸ שנית, היה צורך להתגבר על הקשר שיוצר המשפט הבינלאומי בין נכסי תרבות לטריטוריה מדינית, שכן השבת אוצרות התרבות לארצות שבהן קהילות יהודיות שלמות הושמדו, או השארתם בגרמניה, היו בלתי נתפסות עבור הארגונים היהודיים; הם נאבקו לשכנע בנחיצות הוצאת הספרים מאירופה והעברתם למרכזים החדשים בפלסטינה ובארצות הברית. עמדה זו לא הייתה מקובלת על כוחות הכיבוש הבריטיים והצרפתיים, שהעדיפו השבת נכסי תרבות לקהילות המקור באירופה והתנגדו לדרישה להעביר את נכסי התרבות לקהילות יהודיות חדשות.⁹

מעבר לקושי המשפטי מתגלה מחלוקת פנים-יהודית קשה בין הארגונים היהודיים בישראל ובארה"ב ובין שרידי הקהילות היהודיות באירופה. אובייקטים שהוצלו מאוספי מוסדות וקהילות יהודיות היו קניין שמקורו ידוע, והואיל וכמה מן הקהילות היהודיות בגרמניה ראו עצמן יורשות של המוסדות היהודיים לשעבר, הן העלו תביעות מתחרות לאלו של "תקומה לתרבות ישראל". ארנדט ושלום היו מודאגים מאוד מאפשרות זו. ארנדט כותבת, כי "הבעיה הגדולה ביותר כרגע הן הקהילות היהודיות החדשות, רוצה לומר אותם אנשים, אנשים פרטיים, הטוענים כי הם הקהילות היהודיות. הסכנה היא שיושבו להם חפצים והם פשוט ימכרו אותם" [מכתב 63, 5 בפברואר 1950]. בהמשך היא מדווחת כי אפילו השבה ליורשים בני משפחה, למשל במקרה של אוסף מומברט, עלולה ליצור סכנה גדולה לשימור האוסף. הספרייה, שרק בזכות התערבות ידיד משפחה ניצלה בשנת 1940 ברגע האחרון ממכירה על ידי הגסטפו, מוצעת כעת למכירה על ידי היורשים [מכתב 72, 5 במאי 1950]. שלום מצדו כותב כי במהלך שהותו בשווייץ עקב אחר גורלם של הספרים הרבניים מברסלאו שהוקצו למדינה זו. "תוצאות חקירתי הראו כי לא יותר מחמישה או שישה בני אדם ישתמשו ב־7000 הכרכים הללו" [מכתב 88, 7 בדצמבר 1950]. הבעיה הוחרפה בשל העדר אחידות בין כוחות הכיבוש. כך, למשל, על פי חוק הכיבוש הצרפתי, בניגוד לזה שהוחל באזור האמריקאי, היו הקהילות היהודיות באירופה שהוקמו אחרי המלחמה יורשותיהן החוקיות של הקהילות הקודמות להן ושל הקהילות ביישובים השכנים.¹⁰ ארנדט ושלום מעלים ביקורת נוקבת על תפיסה טריטוריאלית זו אשר נוצרת בחסות מוסד ההשבה המשפטי, תפיסה אשר מתעלמת משאלות מהותיות יותר לגבי המשכיות תרבותית, והיחס בין קהילה חיה לבין אוצרות התרבות המשומרים בספריות וארכיונים. ואכן, ההבנה כי אין לתת עדיפות להשארת נכסי התרבות באירופה, קשורה בטבורה לשאלה רחבה יותר של פתרון בעיית הפליטים היהודים. בעוד שלפי המשפט הבינלאומי יש להשיב את הפליטים לארצות מוצאם, רבים מן הפליטים סירבו לחזור לארצות מוצאם במזרח אירופה והעדיפו לשקם את חייהם

מחוץ לאירופה.¹¹ זו גם הייתה עמדת התנועה הציונית וארגונים יהודיים אמריקאיים. וכך ניתן לראות במאבק סביב השבת נכסי התרבות, לא רק מאבק משפטי, אלא פעולה פוליטית אשר מאתגרת הנחות בסיסיות של המשפט הבינלאומי (לגבי פליטים, השבה, טריטוריה ועוד) ובתוך כך יוצרת תשתית ארגונית לפעולה פוליטית של הקולקטיב היהודי בפני מוסדות בינלאומיים.¹²

מסעותיהם של ארנדט ושלום לאירופה בעקבות הספרים האבודים נקראים כסיפור בלשי. הם מדווחים זו לזה על אוספים שגילו, על רמזים שקיבלו, ועל קצות חוט שמצאו. הם כותבים על אנשים שניתן לסמוך עליהם בגרמניה וכאלו שמסתירים ומשקרים במצח נחושה. ארנדט עורכת רשימות של ספריות וארכיונים ושולחת דו"חות שטח. היא אף מבקשת משלום לבדוק עבור הארגון אוספים שונים. שלום מצדו בודק ושולח חוות דעת. כך, למשל, הוא כותב מפרנקפורט: "המחסן מורכב משני חדרי בטון מלאים בספרים כמעט עד התקרה, חדר נוסף מלא בחוברות, וכשישה חדרים מלאים במדפים ועליהם ספרים שכבר הוצאו מהארגזים למטרת בדיקה מדגמית... מצאתי שם דברים יקרי ערך ממש. יודאיקה עתיקה מן המאות ה-17 וה-18 במצב טוב מאוד, ספרות בנוגע לשאלת האמנסיפציה סביב המאה ה-18 וכן היסטוריה יהודית" (מכתב 82, 14 בספטמבר 1950). הערות השוליים המפורטות שנוספות לתכתובת עוזרות לקוראת להתמצא בסבך הביורוקרטי, המשפטי והפוליטי שמתגלה.

במסע ההצלה יש רגעי שמחה, אך גם רגעי צער. כך, למשל, כאשר ארנדט מגלה שארכיון ורנהאגן ששימש אותה לכתובת ספרה על רחל והכיל כמות נכבדה של תכתובת יהודית מראשית תקופת האמנסיפציה, נשלח לשלזיה ועקבותיו לא נודעו עוד (אך הערת השוליים מלמדת אותנו שעזבון בני הזוג ורנהאגן פון אנזה נמצא כיום בספרייה היגילונית של אוניברסיטת קרקוב) (מכתב 75, 15 ביוני 1950). ההתכתבות גם מגלה מתחים בין ארנדט לשלום סביב שאלת הייעוד של הספרים שניצלו למרות ההסכמה הבסיסית ביניהם שאין להשאירם באירופה. שלום מעוניין במתן עדיפות לירושלים, ומודאג מהחלטות חד-צדדיות שמתקבלות בארגון בניו יורק ואשר מנסות להביא לחלוקה שוויונית יותר.¹³ ארנדט מרגיעה וברוב המקרים הם מגיעים למכנה משותף. כך, למשל, עונה ארנדט באירוניה למכתב מודאג של שלום, "לא היה כל צורך שפרופסור ג' שלום ישלח מכתב לד"ר חנה ארנדט" (מכתב 69, אפריל 1950).

את פועלם יחד מסכם שלום במכתב הוקרה לארנדט שהוא שולח לרגל סיום עבודת "תקומה לתרבות ישראל":

חנה ארנדט הוכיחה שהיא יורשת ראויה ביותר. אני גאה לחשוב כמה התמזל מזלך של "תקומה לתרבות ישראל" על שירותה כמזכ"ל. הנני ידיד ותיק של מיס ארנדט ומעריך את אישיותה המקסימה ואת האינטלקט המזהיר שלה... הרגישות וההבנה שגילתה, מרצה שלא ידע גבולות, ומסירותה למשימה לא יסולאו בפז... חלקנו

את ההתרגשות שבחיפוש אחר האוצרות האבודים של מורשת התרבות היהודית, חלקנו את התקוות והאכזבות המעורבות בזה, וכמוהן גם את שמחת הגילוי והשיקום (שם: 295).

פירוק הארגון "תקומה לתרבות ישראל" ב-1954 לא סימן את סיום הפרשה. שאלת ההשבה לא ירדה מן הפרק ועלתה מחדש בעקבות סיום המלחמה הקרה ותחת השפעת מרכזיותו של מוסד הקניין הפרטי בהליכי מעבר משטרים שהתרחשו במרכז אירופה ובמזרח. על תהליך זה כתב ההיסטוריון דן דינר כי "אחרי 1989, מתפקדות זכויות קניין מושבות כמעין מנוף של הזיכרון"¹⁴. ואכן, מאז אמצע שנות ה-90 אנו עדים לגל שני של משפטי השבה בעקבות השואה, כאשר לצד תביעות משפטיות להשבת כספים ופוליסות ביטוח מתאגידים ובנקים אירופאיים, עולה שוב שאלת ההשבה התרבותית – הפעם ביחס ליצירות אמנות שנשדדו מבעלים יהודים. ואולם, מעניין לציין את ההבדל. לאחר המלחמה אנו עדים למאמצים למנוע את ההפרטה שעלולה ליצור השבה המבוססת על קניין פרטי על ידי מאבק להכרה בנכסי תרבות כרכוש קולקטיבי של העם היהודי ועל ידי יצירת ארגון-על יהודי שישמש כנאמן לרכוש ללא יורשים (ושיתוף פעולה הדוק בין האוניברסיטה העברית לארגון "תקומה לתרבות ישראל"). לעומת זאת, משנות ה-90 אנו עדים לתהליך הפוך, של הפרטת ההשבה, על ידי הגשת תביעות קבוצתיות באמצעות עורכי דין פרטיים, והתמקדות בהשבת יצירות אמנות ליורשי בעליהן החוקיים. מוסד ההשבה הקניינית שמקבל מעמד בכורה בדיון זה, אינו זוכה לאותו דיון ביקורתי נוקב בשאלת הקשר בין השבה, קהילה ותרבות שאנו עדים לו בתכתובת בין שלום לארנדט משנות ה-40 וה-50. המאבק ההרואי הקודם שניסה לערער על הנחות היסוד של השבה במשפט הבינלאומי כדי להביא להכרה בהשבה קולקטיבית לעם היהודי, כמו גם השאלות הקשות שעלו לגבי זהות המייצג את העם היהודי, והאם ניתן וצריך לנתק בין השבה לבין טריטוריה – נשכחו ונזנחו. השוואה בין המאבק הנשכח להשבת אוצרות התרבות היהודית בשנות ה-40 וה-50, לבין המאבק המתקשר של שנות ה-90 נגד הבנקים השווייצריים, התאגידים הגרמניים והמוזיאונים יכולה לעזור לנו לקבל פרספקטיבה היסטורית על הדרך שבה מוסד ההשבה מגויס בשני המקרים למאבק פוליטי יהודי-טרנס-לאומי אשר במרכזו קהילה, זיכרון וזהות. השוואה כזו הייתה יכולה גם להצביע על התרומה של המשפט האמריקאי, בשני המקרים, למתן הכרה בארגונים יהודיים כנשאים ויזמים של משפט בינלאומי וטרנס-לאומי.¹⁵

קריאה בהתכתבות של שני אינטלקטואלים יהודים, שלום וארנדט, מראה כי עבור שניהם המאבק לא התמצה בשאלות המשפטיות או הביורוקרטיות. הם עשו שימוש במאבק ההשבה התרבותית כדי לעצב מחדש את גבולות הקהילה היהודית, וגם כדי להביא לעולם סוג של פעולה פוליטית חדשה – פעולה טרנס-לאומית (שיתוף פעולה בין ארגונים יהודיים מארה"ב, פלסטינה ומקומות נוספים) המיועדת להביא להכרה

בקולקטיב היהודי כקולקטיב לאומי (שאינו רק אוסף של יחידים או קהילה דתית), ובתוך כך להשפיע על ההבנה של מגבלות המשפט הבינלאומי. הפעולה הפוליטית נועדה לכן להביא לחשיבה מחודשת על היחס בין קהילה, טריטוריה ותרבות. במקום להתאים את תביעות העם היהודי למוסד ההשבה הבינלאומי (שהתמצה ברעיון "השבת המצב לקדמותו" כלומר השבה למדינות המוצא), יש כאן מאבק להגדרה מחודשת של קהילה דרך הכרה בזכותה הקולקטיבית לנכסי תרבותה – לספרים, לכתבי היד ולארכיונים. הפשע נגד העם היהודי אינו מתמצה רק בהשמדה פיזית, אלא בניסיון להשמדה רוחנית – ולפיכך הדרך לתיקון עוברת דרך ההכרה בקשר בין העם לתרבותו.

הערות

- 1 מאמר זה התפרסם לראשונה בכתב העת מנורה בשנת 1944.
- 2 חנה ארנדט. 2012. היהודי כמנודה: מסורת סמויה. בתוך: כתבים יהודיים (171). הקיבוץ המאוחד, תר' איה ברור.
- 3 ארנדט עצמה הצילה את כתב היד של בנימין "התזות על הפילוסופיה של ההיסטוריה". העותק של כתב היד שבנימין שלח לשלום אבד במשלוח. בנימין נתן לארנדט במתנה את כתב היד המקורי, היא נשאה אותו אתה במסע הבריחה מאירופה לאמריקה, ועם בואה לניו יורק מסרה ארנדט עותק לתיאודור אדורנו, נאמן העיזבון הספרותי של בנימין.
- 4 בצוואה משנת 1932 קבע בנימין, כי שלום יהיה ממונה על ניהול עיזבון כתביו. לימים קבע בנימין בעל פה, כי ניהול עיזבונו יופקד בידי אדורנו. וכך שלום כותב לארנדט ב-20 בנובמבר 1949: "קראתי שוב את רשימותיה של גברת גורלנד על מותו של ו"ב ומהן נובע בכירור, שלכל הפחות לפני התאבדותו הוא לא ציווה להוריש דבר לוויזנגרונד, אלא הניח אחריו רק חמש שורות, ובהן ביקש ממנה רק לדווח על אודותיו לאדורנו ולבנו".
- 5 יש לציין שמטרתה המוצהרת של הוצאת שוקן הייתה להציל את התרבות היהודית האירופאית ולהביאה אל הקהל האמריקאי (Sznaider, *Jewish Memory and the Cosmopolitan Order*, 32).
- 6 במקור באנגלית הארגון נקרא Jewish Cultural Reconstruction. בתרגום לעברית נבחר השם תקומה לתרבות ישראל ולא תקומה או שיקום התרבות היהודית, שם שעלול לכלכל בשל הקונוטציות שלו למדינת ישראל.
- 7 רשימה של מוסדות ונכסי תרבות יהודיים שהיו קיימים באירופה לפני 1938 אשר חיברה ארנדט, דו"חות השטח ששלחה מאירופה (הדו"חות מפורסמים בספר לאחר ההתכתבות בחלק המסמכים, עמ' 396-438).
- 8 משמעות הכרה זו שהארגון מקבל עדיפות על פני המדינות שמהן נלקחו הספרים ואוצרות התרבות במקור.
- 9 יש לציין כי הדרישה של הארגון "תקומה לתרבות ישראל" הייתה רדיקלית לא רק לזמנה. למשל, ארגון התרבות של האו"ם מגדיר השבה תרבותית לפי הקשר בין טריטוריה לבין תרבות: The country of origin of cultural property is that "to whose cultural tradition the object is linked" מתוך: CLT/CH/4.82, Paris, 11 June 1982, "Return and Restitution of Cultural Property - A Brief Resumé", p. 3. המסמך של הוועדה הבין-ממשלתית לקידום השבת רכוש תרבותי למדינות המקור או השבתו במקרה של לקיחה בלתי חוקית, גוף של UNESCO. לדיון במשמעות השינוי בחשיבת המשפט הבינלאומי שהובילו הארגונים היהודים ראו Natan Sznaider, *Jewish Memory and the Cosmopolitan Order*, 40-66.

- 10 הערה בספר מלמדת אותנו כי מרבית הקונפליקטים נמשכו עד אמצע שנות ה-50 ובאו על פתרונם בהליך חוץ משפטי בין הארגון היורש והקהילות בגרמניה.
- 11 Sznajder, 46, 57
- 12 להרחבה בעניין זה ראו פרק שלישי בספרו של נתן שניידר *Jewish Memory and the Cosmopolitan Order*.
- 13 בתחילת הדרך נאבקו האוניברסיטה העברית וארגון תקומה על הבכורה בייצוג העם היהודי. מאוחר יותר הם הסכימו לשתף פעולה ביניהם. עקרונות החלוקה של ארגון "תקומה לתרבות ישראל" קבעו כי האוניברסיטה תיהנה מעדיפות בקבלת ספרים וכתבי יד (לאוניברסיטה העברית ולבית הספרים הלאומי יש זכות ראשונים בנוגע לפריטים שחסרים במאגר הספרים). כמו כן נקבע מפתח חלוקה ולפיו לישראל יועדו 40%, לארצות הברית 40% ולשאר העולם 20%. ראו ה"ש 7 מכתב 51. שלום חושש שהחלטה זו השתנתה באופן חד-צדדי לגבי אוסף הספרים הנדירים הנמצאים בוויסבדן.
- 14 דן דינר. זיכרון, רכוש ופיצוי: מלחמת העולם השנייה, השואה וגיבוש ערכים קאנוניים באירופה המאוחדת. בתוך: יפעת וייס וגלעד מרגלית (עורכים), *זיכרון ושכחה: גרמניה והשואה* (435, 429).
- 15 להרחבה בנושא תרומת תביעות ההשבה של שנות ה-90 למשפט הטרנס-לאומי ראו ליאורה בילסקי. 2014. תביעות שואה טרנס-לאומיות. בתוך: טליה פישר ויששכר רוזן-צבי (עורכים), *פרוצדורות* (298-293) בסדרה משפט, חברה ותרבות. אוניברסיטת תל אביב.