על אירוח והיענות

מגמות בתנאי קיום האזרחים הפלסטינים בישראל

אמל ג'מאל, עורך

The Walter Lebach Institute for the Study of Jewish-Arab Coexistence
The Gershon H. Gordon Faculty of Social Sciences
Tel Aviv University

معهد والتر ليباخ لأبحاث التعايش اليهودي-العربي
كلية العلوم الاجتماعية على إسم غرشون غوردون
جامعة تل أبيب

מכון וולטר ליבך לחקר הדו־קיום היהודי־ערבי
הפקולטה למדעי החברה ע"ש גרשון גורדון
אוניברסיטת תל אביב

על אירוח והיענות

מגמות בתנאי קיום האזרחים הפלסטינים בישראל

אמל ג׳מאל
עורך

מכון וולטר ליבך לחקר הדו־קיום היהודי־ערבי

מכון וולטר ליבך לחקר הדו־קיום היהודי־ערבי הוא מכון מחקר אקדמי שהוקם בשנת תשס"ג (2002), ופועל במסגרת הפקולטה למדעי החברה והפקולטה למדעי הרוח באוניברסיטת תל אביב. המכון מבקש לייצר ולקדם דיון ביקורתי בסוגיות הקשורות לסכסוך היהודי־פלסטיני ולחיים המשותפים בישראל. פעילות המכון כוללת ארגון כנסים, פרסום ספרים ומאמרים, והוראת קורסים אקדמיים בנושאים הקשורים לפעילותו, בהם: השפעות גורמים פסיכולוגיים על תהליך השלום, פעילות החברה האזרחית בישראל, מדיניות הקרקעות כלפי האוכלוסייה הערבית בישראל, נושאי חקיקה ושפיטה הנוגעים למעמדם של האזרחים הערבים, השלכות הכיבוש על החברה בישראל ודילמות של הכרה בקונפליקטים. מלבד זאת, המכון מעניק מדי שנה מלגות לסטודנטים/ות וחוקרים/ות מצטיינים/ות אשר עוסקים/ות בנושאים אלה, ומקיים כל העת שיתופי פעולה עם מכונים ועם מרכזי מחקר נוספים.

על אירוח והיענות
מגמות בתנאי קיום האזרחים הפלסטינים בישראל

אמל ג׳מאל, עורך

מכון וולטר ליבך לחקר הדו־קיום היהודי־ערבי
הפקולטה למדעי החברה
ע״ש גרשון גורדון
אוניברסיטת תל אביב

معهد والتر ليباخ لأبحاث التعايش اليهودي-العربي
كلية العلوم الاجتماعية على
إسم غرشون غوردون
جامعة تل أبيب

The Walter Lebach Institute for the Study of Jewish-Arab Coexistence
The Gershon H. Gordon Faculty of Social Sciences
Tel Aviv University

On Hospitality and Compliance:
Trends in Existing Conditions of
Palestinian Citizens in Israel

Amal Jamal, editor

עריכת לשון: ד״ר תרצה יובל
עיצוב העטיפה: יעל כפיר, המשרד לעיצוב גרפי, אוניברסיטת תל אביב
עיצוב והפקה: מיכל סמו קובץ ויעל ביבר, המשרד לעיצוב גרפי, אוניברסיטת תל אביב
דפוס: סדר צלם

ISBN: 978-965-93060-0-8

© ינואר 2023
כל הזכויות שמורות למכון וולטר ליבך לחקר הדו־קיום היהודי־ערבי.

תוכן העניינים

מבוא 7

הכלה אזרחית והדרה ריבונית: המִשגה פילוסופית של "אירוח" הפלסטינים בפוליטיקה הישראלית
אמל ג'מאל 15

הדרה מוסרית בסכסוכים אתנו־לאומיים: מדידה, מטרימים, והשפעה על תמיכה בתוקפנות חסרת הבחנה כלפי קבוצה יריבה בסכסוך
גילאת גלזר פיינגרש 41

שלטון החוק או יעילות ארגונית? על "הפרדת הרשויות" בממשל הצבאי בישראל
אירית בלאס 69

לא בכוונה אבל לא במקרה: על נשים פלסטיניות החיות בעוני, ועל הטקס הסימבולי המשפיל המגולם בדיני הרווחה
יעל כהן־רימר 87

"מי שאינו ירא מאלוהים – הוא זה שיש לחשוש מפניו" – "الي ما بخاف من الله خاف منه": חוויית האלימות האינטימית ארוכת השנים בקרב נשים ערביות
רחמה מחאמיד וטובה בנד־וינטרשטיין 105

מדיניות החינוך לרב־תרבותיות בזרמי החינוך השונים בישראל כפי שהיא נתפסת בקרב ארגוני המגזר השלישי
שירה פירסטנברג 131

שיפור הישגי תלמידים במדעים בחברה הערבית: התערבות לקידום סכמת החשיבה המופשטת והשפעתה על הישגי תלמידים בנושא המודל החלקיקי של החומר
ויסאם בשארה וראובן בבאי 159

צעירים פלסטינים מזרח־ירושלמים באוניברסיטה העברית – שייכות ומפגשים ספונטניים כמכניזם לאינטגרציה חיובית
ניצן פייביש 181

מִחברות לְחִברות: השפעת חִברות ארגוני של פלסטינים צעירים ממזרח ירושלים במד"א על חִברותם בחברה הישראלית
אבי קוצר־בורג 207

Bedouin Urban Displaceability through the Greynifying of International Protection: The cases of umm al-Hiran and Jabal al-Baba
Netta Amar-Shiff 231

על המחברים 274

מבוא

ספר זה ממשיך את המסורת שהתקבעה במכון וולטר ליבך לחקר הדו־קיום היהודי־ערבי, הבָּאה לידי ביטוי בפרסום אסופת מאמרים שנתית או דו־שנתית, הכוללת פרקים פרי עמלם של הדוקטורנטים שזכו במלגת המכון. מסורת זו חשובה משום שהפרסום מהווה, בדרך כלל, הפעם הראשונה שבה החוקרים הצעירים, זוכי המלגות, מפרסמים מאמר על־פי הנוהל האקדמי המקובל. כל המאמרים עוברים שיפוט אקדמי, והחוקרים הצעירים מקבלים הזדמנות להתוודע לאופן שבו חוקרים בכירים קוראים את החומרים שלהם. הצורך להתמודד עם ביקורות מקצועיות ענייניות מסייע לחוקרים הצעירים להתבונן בפרי עמלם ולראות את המחקר שלהם בפרספקטיבה ביקורתית. ההתוודעות לאופן שבו אחרים רואים את עבודתם מסייעת להעלאת המודעות התיאורטית והמתודולוגית של החוקרים הצעירים, ומאפשרת להם לשפר ולטייב את מה שיצרו. כמו כן, תהליך זה מאפשר להם להפוך חלק אינטגרלי מהשיח האקדמי בתחום המחקר שלהם. קשריהם עם המכון ועם הביקורת החיצונית על מחקרם מהווים נקודת התחלה חשובה בהתקדמותם לקראת פרסומים נוספים. יצירת שיח כזה יש בה כדי לקדם את הדיון המדעי בתחום מחקרם, אך גם לאפשר להם יצירת רשת קשרים המסייעת בידם להתחבר לחוקרים המובילים בתחום התמחותם. זוהי תרומה חשובה של מכון וולטר ליבך לחקר הדו־קיום היהודי־ערבי, במיוחד בתחום התמחותו, העובר שינויים אדירים בשנים האחרונות. המחקר בתחום זה מסועף ומורכב. הוא מושפע מהתפתחויות פוליטיות, חברתיות וכלכליות כבדות משקל המשנות את אופיו, ומכאן הצורך בפיתוח כלים קונספטואליים, תיאורטיים, אנליטיים ואמפיריים להתמודדות איתו.

האסופה שבידינו כוללת פרקים פרי עטם של מלגאים מן השנים 2020–2021 ו־2021–2022. הסיבה לחיבור בין השנתיים קשורה להשלכות מגֵפת הקורונה על המחקר האקדמי, ובפרט על הירידה במספר המלגאים שהגישו בקשות למכון בשיא המגֵפה. זוהי אינדיקציה, צרה אומנם, אך היא משקפת את השלכות המגֵפה על המחקר האקדמי ועל העיכובים הרבים שיצרה בתהליכי המחקר והפרסום. כולנו תקווה שבשנים הבאות נצליח להתגבר על ההאטה שנגרמה, וכי המחקר בתחום זה ובתחומים אחרים יתחדש ואף יתעצם.

לפני הצגת פרקי האסופה ברצוני להודות למנהלת האדמיניסטרטיבית הקודמת של מכון וולטר ליבך, קמיליה דראושה, על הסיוע בניהול ענייני המלגאים בשנתיים שהאסופה מתייחסת אליהן. כמו כן, ברצוני להודות למנהלת האדמיניסטרטיבית הנוכחית של המכון, עינת מור, אשר סייעה רבות בהוצאת אסופה זו לאור. עינת סייעה בכל תהליכי ההפקה של האסופה, החל מהטיפול בהעברת המאמרים של המלגאים לשיפוט חיצוני ועד שלב העריכה הלשונית וההעמדה לדפוס. אני גם רוצה להודות לד״ר תרצה יובל, העורכת הלשונית של האסופה, אשר סייעה רבות בשיפור הרמה הלשונית של כל הפרקים והגשתם בצורה המיטבית לקוראים. תודה רבה גם למיכל סמו־קובץ וליעל כפיר מהמשרד לעיצוב גרפי של האוניברסיטה על עבודתן היפה והמקצועית בעימוד האסופה, עיצובה והוצאתה לאור.

הפרק הראשון באסופה הוא של העורך, והוא עוסק בניסיון להמשיג מחדש את האופן שבו הריבון הישראלי מתייחס לאזרחים הפלסטינים. באמצעות השימוש בשילוב בין תפיסת ריבונות הכרעתית (decisionist) לתפיסה דינמית ולאופן שבו הריבון הישראלי מגדיר את עצמו באמצעות קביעת יחסיו עם נתיניו הערבים כאתיקה של הכנסת אורחים – הפרק מבהיר את מגבלות הפוליטיקה הישראלית ביחס לזכויות הלאומיות וההיסטוריות של האזרחים הפלסטינים. הפרק מצביע על השוני באופי היענות האזרחים הפלסטינים להזמנתם להשתתף בפוליטיקה הישראלית בשנים שלאחר 1948 לעומת היום, ומלמד שהזמנה זו היא סוג של הכלה אזרחית הטומנת בחובה הדרה ריבונית. באמצעות ההשוואה בין ההיענות להזמנה הישראלית שבמגילת העצמאות משנת 1948 לבין היענותה של מפלגה ערבית לקחת חלק בהקמת הקואליציה הממשלתית בפעם הראשונה בהיסטוריה של המדינה בשנת 2021, הפרק ממחיש את ההבדל המהותי ביניהן, וקובע שאופי ההיענות להזמנה תלוי בנסיבות ההיסטוריות שבה היא מתבצעת. בעוד ב־1948 הייתה ההיענות הישרדותית, ב־2021 ההיענות אופורטוניסטית, ולכן מאששת את ההכלה המדירה שטמונה בה.

הפרק השני הוא פרי עטה של גילאת גלזר פיינגרש, וכותרתו ״הדרה מוסרית בסכסוכים אתנו־לאומיים: מדידה, מטרימים, והשפעה על תמיכה בתוקפנות חסרת הבחנה כלפי קבוצה יריבה בסכסוך״. הפרק מציג ממצאים אמפיריים מקיפים ראשונים מסוגם בחקר מודל של הדרה מוסרית בסכסוכים אתנו־לאומיים. הפרק מתמודד עם הלקונה של היעדר מדד להדרה מוסרית בהקשר של סכסוכים אתנו־לאומיים, ויוצר מדד אמפירי של הדרה מוסרית. לאחר מכן הוא בוחן את הקשר האמפירי בין הדרה מוסרית למשתנים מנבאים ולתוצאות של תמיכה באלימות חסרת הבחנה כלפי קבוצה יריבה בסכסוך אתנו־לאומי. עוד הוא בוחן את מודל ההדרה המוסרית בהקשר של הסכסוך הישראלי־פלסטיני מנקודת מבטם של משתתפים ישראלים יהודים, כמקרה בוחן שנועד לשפוך אור על תופעה אוניברסלית של הדרה מוסרית בסכסוכים אתנו־לאומיים.

הפרק השלישי הוא של אירית בלס, וכותרתו "שלטון החוק או יעילות ארגונית? על 'הפרדת הרשויות' בממשל הצבאי בישראל". הפרק עוסק בממשל הצבאי בשטחים שבהם חיו מרבית הפלסטינים שנותרו בארץ לאחר מלחמת 1948. הפרק מנתח מסמכים מתיקי הפרקליט הצבאי הראשי בארכיון צה"ל בין השנים 1948–1951, ומתאר את השיקולים שליוו את הקמתה של מערכת בתי המשפט הצבאיים של הממשל הצבאי, שעניינה היה החלפת השיפוט הספורדי על־ידי מושלים אזוריים במערכת בתי משפט רחבת היקף, שכיהנו בה שופטים מקצועיים, ואשר הייתה כפופה לכללי פרוצדורה משפטיים. הפרק מראה שמרבית הספרות העוסקת במצבי חירום רואה בכינונם של משטרי חירום ממוסדים, קבועים ובעלי כללים, תוצר של המחויבות ההולכת וגוברת לאתוס של שלטון החוק. בניגוד לתפיסה רווחת זו, מחקרה של בלס מלמד שתפיסות של יעילות ארגונית הן שעמדו ביסוד הקמת בתי המשפט הצבאיים בממשל הצבאי. בעלי התפקידים השונים לא ראו ב"הפרדת הרשויות" בתוך הממשל מהלך שעניינו לגיטימציה או ריסון הכוח הטוטלי של המושלים הצבאיים, אלא ביקשו לקדם באמצעות הקמת בתי משפט צבאיים תהליכי חלוקת עבודה, יצירת משרות מקצועיות וסטנדרטיזציה, הנחוצים, לתפיסתם, לתפקודו היעיל של הממשל. בכך מצביע הפרק על נקודות הדמיון בין אתוס שלטון החוק ואתוס הבירוקרטיה הרציונלית, ומציע שאת תהליכי המשפוט של משטרי חירום ניתן להבין גם כתהליכי התייעלות ובירוקרטיזציה.

את הפרק הרביעי כתבה יעל כהן־רימר, וכותרתו "לא בכוונה אבל לא במקרה – על נשים פלסטיניות החיות בעוני, ועל הטקס הסימבולי המשפיל המגולם בדיני הרווחה". הפרק עוסק בעוני בחברה הפלסטינית בישראל. כהן־רימר טוענת שאף שחקיקת הרווחה הישראלית מבוססת על מבחני הכנסה ועל אמצעים המשקפים הבנה כי בעלות על נכסים משמעה הכנסה, ממצאים איכותניים מלמדים כי בחברה הפלסטינית, ובפרט בקרב נשים פלסטיניות, השימוש בנכסים וחלוקתם אינם בהכרח על בסיס בעלות, אלא על בסיס מערכות יחסים פנים־משפחתיות, משפחתיות מורחבות וקהילתיות. באמצעות ניתוח ממצאים איכותניים במסגרת תיאוריה מתחום המשפט והחברה כהן־רימר ממחישה שמשפט הרווחה יכול להפוך לכוח משפיל, שנועד לסמן את היותן של הנשים "אחרות" בכמה מובנים, וחסרות אפשרויות בחירה. אחת הסיבות לעוני בחברה הפלסטינית בישראל, לטענתה של כהן־רימר, קשורה להחלת דיני רווחה "מערביים" (או "לבנים") ביחס לחברה הפלסטינית, שנוסחו בלא התייחסות למאפיינים ייחודיים של החברה הזו, דוגמת מאפייני דיור ומשפחה מסורתיים וכפריים. לטענתה, המשפט הנוגע לתחום הסיוע בדיור מוביל לפער בין הנחות המשפט ובין מציאות החיים בחברה הפלסטינית. כתוצאה מכך, לא רק שמשפט הרווחה אינו מסייע, אלא הוא למעשה חלק מ"טקס" חברתי המסמן את אחֵרוּתן של הנשים, ובכך את גבולות החברה.

הפרק החמישי הוא של רחמה מחאמיד ופרופ' טובה בנד־וינטרשטיין, וכותרתו "מי שאינו ירא מאלוהים – הוא זה שיש לחשוש מפניו" – "الي ما بخاف من الله خاف منه": חוויית האלימות האינטימית ארוכת השנים בקרב נשים ערביות". הפרק עוסק בתופעת האלימות האינטימית המתמשכת בין בני־זוג ערבים. הפרק מציג את החוויה היומיומית של חיים בצל אלימות אינטימית ארוכת שנים. המחברות מראות שאלימות ביחסים אינטימיים היא תופעה נפוצה ומורכבת ביותר בקרב נשים באוכלוסייה הערבית, שיכולה להימשך עד גיל הזִקנה. המבנה החברתי הפטריארכלי, השולט בחברות הערביות בארץ ובעולם, מעניק לגיטימציה והצדקה לאלימות של הבעל כלפי בת־זוגו. בהקשר זה מצופה מהאישה הערבייה לשאת את האלימות, ובמקרים רבים היא אף תהפוך לאשֵמה ולאחראית לאלימות כלפיה, דבר המצמצם את יכולתה להתעמת עם האלימות ומותיר אותה שנים רבות במערכת האלימה. המחקר העומד בבסיס הפרק הוא איכותני־פנומנולוגי, והוא כולל 15 יחידות משפחתיות רב־דוריות. כל יחידה כוללת נשים משלושה דורות: בת הדור הראשון – "הסבתא", בת הדור השני – "הבת", ובת הדור השלישי – "הנכדה". ההשלכות היישומיות של המחקר הן הגברת מודעותו של הציבור הרחב בכלל, והערבי בפרט, על מוסדותיו הרלוונטיים, וכן פיתוח דרכי התערבות והקצאת משאבים על־ידי קובעי המדיניות.

את הפרק השישי כתבה שירה פירסטנברג, וכותרתו "מדיניות החינוך לרב־תרבותיות בזרמי החינוך השונים בישראל כפי שהיא נתפסת בקרב ארגוני המגזר השלישי". הפרק עוסק בהפיכתם של ארגוני המגזר השלישי – עמותות וארגונים ללא כוונת רווח – לשחקנים מרכזיים במערכת החינוך הפורמלית, ובהשפעתם ההולכת וגדלה על תהליכי גיבוש מדיניות ועל יישומה בעשורים האחרונים. הפרק מבוסס על מחקר הבוחן את תפיסותיהם ועמדותיהם של בכירים ובכירות בארגוני המגזר השלישי בנוגע לחינוך לרב־תרבותיות בזרמי החינוך השונים (ערבי, חילוני, דתי וחרדי), במטרה לאפיין את ההשקפה הרב־תרבותית של מערכת החינוך בישראל. במסגרת המחקר בוצעו 12 ראיונות עומק מובְנים למחצה עם בכירים ובכירות בעמותות וברשתות חינוך המקדמות אג'נדה רב־תרבותית. לפי פירסטנברג, מניתוח ממצאי המחקר עולות שלוש תמות מרכזיות: (1) הגדרת המונח "חינוך לרב־תרבותיות"; (2) תפקיד המגזר השלישי בקידום מדיניות החינוך לרב־תרבותית; (3) תפיסת ההשקפה הרב־תרבותית של משרד החינוך. שלוש התמות מצביעות על כך שארגוני המגזר השלישי פועלים רבות להעלאת הנושא לסדר היום של מערכת החינוך ונוטלים על עצמם להיות שותפים מלאים ביישומו בשטח, גם בהיעדר מדיניות סדורה. עוד עולה מהממצאים שפעילותם של הארגונים מקומית ולא מערכתית, וכי ללא הירתמותו של משרד החינוך, הבוחר שלא להציב את החינוך לרב־תרבותיות במיקום משמעותי וראוי בסדר העדיפויות האסטרטגי שלו – אין די בה כדי לחולל "שינוי טקטוני" בתחום.

הפרק השביעי הוא פרי עטם של ויסאם בשארה וד"ר ראובן בבאי, וכותרתו "שיפור הישגי תלמידים במדעים בחברה הערבית – התערבות לקידום סכֶמת החשיבה המופשטת והשפעתה על הישגי תלמידים בנושא המודל החלקיקי של החומר". המחקר, הנובע מהתייחסות עדכנית לרמה הקוגניטיבית בפועל של התלמידים – הידועה בקשייָהּ ביישום סכמות חשיבה גבוהות, דוגמת החשיבה המופשטת – בוחן אם ניתן לשפר את יכולתם האקדמית של תלמידי כיתה ז', כך שתבוא לידי ביטוי בהישגיהם הלימודיים בנושא המודל החלקיקי של החומר. לצורך כך שולבה במסגרת שיעורי המדעים, ללא תוספת שעות הוראה, התערבות ייחודית לקידום סכמת החשיבה המופשטת. במחקר נבדק אם תוכנית ההתערבות משפרת את הישגי התלמידים בהשוואה ללימוד התכנים בדרך המסורתית, המוצעת על־ידי מִנהל מדע וטכנולוגיה במשרד החינוך. במחקר השתתפו 126 תלמידים מחטיבת ביניים השייכת לחברה הערבית. ממצאי המחקר מלמדים כי תלמידים בקבוצת ההתערבות היו בעלי הישגים לימודיים גבוהים יותר באופן מובהק סטטיסטית ביחס להישגי תלמידים בקבוצת הביקורת.

את הפרק השמיני כתבה ניצן פייביש, וכותרתו "צעירים פלסטינים מזרח־ירושלמים באוניברסיטה העברית – שייכות ומפגשים ספונטניים כמכניזם לאינטגרציה חיובית". הפרק בוחן כיצד משפיעים הלימודים באוניברסיטה העברית, והמפגש עם החברה היהודית בהקשרם, על תפיסותיהם של צעירים פלסטינים תושבי מזרח ירושלים ביחס להשתלבות בעיר ירושלים ובמדינת ישראל, וכן ביחס לקבוצת הרוב היהודית במדינה. הפרק מלמד שהלימודים באוניברסיטה העברית, והמפגש עם קבוצת הרוב היהודית בהקשר של האוניברסיטה, מעודדים תפיסות חיוביות יותר בקרב אותם צעירים ביחס להשתלבותם של תושבי מזרח ירושלים בחברה הישראלית ולשיתוף פעולה יהודי־פלסטיני. הפרק מבוסס על נתונים שנאספו באמצעות שאלון מקוון אשר נשלח בדואר האלקטרוני לכלל הסטודנטיות והסטודנטים הפלסטינים הלומדים במכינת "סדרה" באוניברסיטה העברית, והוא מצביע על קשר חיובי בין תחושת השייכות של סטודנטים אלה לאוניברסיטה בסוף שנת לימודיהם במכינה לבין תפיסתם ביחס להשתלבותה של קבוצת הזהות שלהם – פלסטינים תושבי מזרח ירושלים – במדינת ישראל ובעיר ירושלים. פרט לכך נמצא קשר חיובי בין מפגשים ספונטניים שקיימו סטודנטים אלה במהלך לימודיהם עם סטודנטים מקבוצת הרוב היהודית במרחבים השונים של האוניברסיטה לבין המוטיבציה שלהם לעבוד בשיתוף פעולה עם סטודנטים יהודים במסגרות של דו־קיום, דיאלוג ולמידה משותפת, כמו גם לקרבתם החברתית לקבוצת הרוב היהודית.

הפרק התשיעי הוא פרי עטו של אבי קוצר־בורג, וכותרתו "מֵחִברות לְחִברות: השפעת חִברות ארגוני של פלסטינים צעירים ממזרח ירושלים במד"א על חִברותם בחברה הישראלית". הפרק עוסק בפלסטינים המועסקים ומתנדבים במגן דוד אדום (מד"א), ארגון שרוחו, מטרותיו ומאפייניו הם במידה רבה ציוניים. השאלה המרכזית שבה עוסק

הפרק היא כיצד נראה חִברות ארגוני אצל פלסטינים צעירים במד״א ירושלים. הטענה המרכזית של הפרק היא שעבור פלסטינים צעירים ממזרח ירושלים, חִברות ארגוני במד״א הוא יותר מאשר סוציאליזציה בַּארגון עצמו. זהו קודם כול צוהר שדרכו לומדים אותם צעירים על חייהם ועל סביבתם. הם לומדים להכיר ארגון ציוני, על יתרונותיו וחסרונותיו, ותוך כדי כך הם לומדים על החברה הישראלית בכלל, ועל זאת הירושלמית, בפרט. הם נחשפים לגזענות, לאפליה, וגם לעבודת צוות למרות השוני, ולהתגברות על דעות קדומות. הם מצטרפים למד״א מבלי להכיר את הארגון לאשורו, ומוצאים שם עולם שלם, שימלא אותם במגוון תחושות – טובות ורעות כאחד. זהו גם חלק ממסע אל זהות עצמית והתפתחות אישית, ללא התחלה או סוף ממשיים.

הפרק עשירי, של נטע עמר־שיף, כתוב בשפה האנגלית, וכותרתו: “Bedouin Urban Displaceability through the *Greynifying* of International Protection — The Cases of Umm al-Hiran and Jabal al-Baba”. הפרק בוחן את ההשפעה המקומית של האיסור הבין־לאומי על עקירה בכוח של האוכלוסייה הבדואית החיה תחת שליטה ישראלית בנגב ובגדה המערבית. הפרק מאמץ פרספקטיבה לגאלית־גיאוגרפית על מנת לבחון את פרקטיקות העקירה של המדינה ואת ההתנגדות להן באמצעות הצומוד (صمود – steadfastness) הבדואי־פלסטיני בשני כפרים בלתי־מוכרים: במטרופולין של באר שבע/נגב ובירושלים המזרחית/הגדה המערבית הכבושה. הפרק מיישם את ההמשגה “grey spacing”, היכן שכפרים בדואיים ממוקמים באופן קבוע במצב ביניימי של חוקיות וקרימינליות. הפרק מאמץ פרספקטיבה השוואתית משני צידי הגבול, ומנתח את המקרים במסגרת ההגנה החוקית הבין־לאומית. ניתוח השוואתי זה מאפשר לגלות תהליך לגאלי־היסטורי של inter-greying בהגנה הבין־לאומית, שבו קהילות ילידות מקבלות או שאינן מקבלות הגנה (greying) מעֵבר לחלוקה הטריטוריאלית בין התיישבות ילידית והתנחלות (integrating) באזור מטרופוליטני. בעוד הכיבוש הצבאי נמשך, תהליך ה־inter-greying הופך באופן מדורג לתהליך ג׳נטרפיקציה, היכן שאינטגרציה טריטוריאלית מכילה מגמות האחדה. בהתבסס על מחקרי ילידים ושימת דגש על סוכנות, הפרק בוחן את תפקידו של הצומוד הפלסטיני כצעד אקסטרה־לגאלי אפקטיבי להגנה עצמית בהקשר של קולוניאליזם התיישבותי.

מהצגת הפרקים עולה שהם עוסקים בסוגיות שונות ומאמצים שיטות מחקר מגוונות. בכך הם מצביעים על עושר המחקר הקיים בתחום עיסוקו של מכון וולטר ליבך לחקר הדו־קיום היהודי־ערבי ומעידים על תרומתו של המכון בקידום המִגוון והשונוּת בחקר תחום מורכב זה. זוהי מסורת שהתקבעה כאמור בשנים האחרונות, ומעודדת חוקרות וחוקרים צעירים לבחון המשגות תיאורטיות ואנליטיות השוואתיות תוך הישענות על תחום עיסוקו של המכון – יחסי יהודים־ערבים. גישה זו מרחיבה את יריעת העיסוק בנושא זה, ומאפשרת בחינה של מגוון רחב של תיאוריות ומושגים המהווים ביטויים

של המציאות המורכבת של יחסי יהודים־ערבים. יתר על כן, גישה כזו ממחישה שעושר תיאורטי ואנליטי יש בו כדי להאיר ממדים שונים של מציאות זו ולאפשר הבנה מעמיקה יותר של התהליכים המעצבים את מערכת היחסים השוררת בה בעשורים האחרונים.

כולנו תקווה שהאסופה תמצא אוזן קשבת אצל כל המתעניינים בתחום, בראשם חוקרים וקובעי מדיניות, אשר להם השפעה כבירה על עיצובו האקדמי והמעשי כאחד.

הכלה אזרחית והדרה ריבונית: המִשׂגה פילוסופית של "אירוח" הפלסטינים בפוליטיקה הישראלית

אמל ג'מאל

בהרצאה שנשא בתיכון "דרך אבות" בהתנחלות אפרת, אמר מתן כהנא, סגן השר לשירותי דת: "אם היה כזה כפתור שאפשר ללחוץ עליו, שמעלימים פה את כל הערבים, שולח אותם לרכבת אקספרס לשוויץ, שיחיו שמה חיים מדהימים, אני מאחל להם את כל הטוב שבעולם – בשוויץ, בסדר? הייתי לוחץ על הכפתור הזה. אבל מה לעשות, אין כפתור כזה". כהנא הוסיף ואמר: "ולכן, כנראה שנועדנו להתקיים על האדמה הזאת באיזושהי צורה". מנקודת מבטו, "לערבים יש סיפור אחר שהם מספרים לעצמם, אנחנו יודעים שהוא קשקוש, ואנחנו יודעים שהוא לא נכון, אבל זה הסיפור שהם מספרים לעצמם [...] הסיפור שהם מספרים לעצמם זה שהם אלה שגרו פה תמיד, ואנחנו באנו וגירשנו אותם". לפי כהנא, הפלסטינים "לעולם לא יוותרו" על דרישתם לאדמות בתוך קווי 1967.[1] דבריו של כהנא היו חולפים עם הרוח אלמלא שיקפו כמיהה עמוקה ומוצקה בקרב ציבורים שלמים בחברה היהודית־ישראלית. הם גם היו פחות נחשבים לולא היה מתן כהנא קצין בכיר בחיל האוויר הישראלי ונציג בולט של האליטה הדתית־לאומית, אשר השפעתה על מדיניות המדינה עולה בהרבה על כוחה האלקטורלי. הדעת נותנת כי דבריו לא היו פותחים מאמר זה אם לא היו נאמרים על־ידי נציג בכיר בקואליציה ממשלתית שבראשה עמד מנהיג מפלגתו, ולראשונה בהיסטוריה של המדינה נכללה בה מפלגה ערבית, הנחשבת לשותפה בכוח, ומכאן – באחריות.

חשיבות דבריו של כהנא היא בכך שהם משקפים דאגה עמוקה, המתבטאת בשאיפה בלתי־ממומשת ובכמיהה הטבועות עמוק בתודעה הציבורית היהודית להיעלמות הערבים־

1 עינב חלבי ומורן אזולאי, "מתן כהנא: 'אם היה כפתור שמעביר את הערבים ברכבת לשוויץ, הייתי לוחץ עליו'; תגובות רפות בקואליציה: "לא ניעלם". **Ynet**, 14 ביוני, 2022. https://www.ynet.co.il/news/article/byd0b2htq

פלסטינים מחייה. הצד האחר של מטבע זו הוא הכאה על חטא על כך שמשימת גירוש הפלסטינים לא הושלמה כשהדבר היה אפשרי (מוריס, 2003; שביט, 2004). בני מוריס, מגדולי חוקרי היווצרות הפליטות הפלסטינית, מבטא כמיהה זו בריאיון לארי שביט בעיתון **הארץ** בשנת 2004:

> אם הוא [בן גוריון] כבר גירש ייתכן שהיה צריך לעשות מלאכה שלמה. אני יודע שאלה דברים שמהממים את הערבים ואת הליברלים ואת אנשי התקינות הפוליטית. אבל התחושה שלי היא שהמקום הזה היה יותר שקט ופחות סובל אם העניין היה נחתך. אם בן גוריון היה עורך גירוש גדול ומנקה את הארץ כולה. כל ארץ ישראל, עד הירדן. לימים עלול להתברר שזו היתה השגיאה הפטאלית שלו. לו היה מבצע גירוש מלא ולא חלקי הוא היה מייצב את מדינת ישראל לדורות (שם).

נוכח דברים אלה, הצהרותיו של כהנא, הבאות מקצין מוערך ויחסית בכיר, משקפות שיח שגור במחשבה הצבאית והחברתית הישראלית, כפי שעולה מעדויות חדשות מהארכיונים הישראלים השונים, וכפי שהם מובאים במחקרים היסטוריוגרפיים עכשוויים (רז, 2018). שיח זה אינו אמור להפתיע בהיותו דומיננטי אצל שתי התנועות הפוליטיות המרכזיות שהובילו וניהלו את המדינה – מפא״י בשלושת העשורים הראשונים לקיומה, והליכוד משנות ה־80 ועד היום. כפי שנַראה להלן, מידת השכנוע העצמי בצדקת הדרך מעלימה מעיני ההנהגה הישראלית את המשמעויות האנושיות הטרגיות של מחשבות כאלה, במיוחד נוכח העבר היהודי.

ביטוי דברים כאלה, יש בו כדי להצביע על דילמה אסטרטגית, לא בהכרח הומאנית, של האליטות הלאומיות הדומיננטיות בכל מוסדות המדינה, כולל באלה האמורים לייצג את כלל האזרחים. במקביל, חשוב להתייחס לכך שדבריו של כהנא משקפים חוסר נחת המקנן בלבבותיהם ובתודעתם של הרבה ישראלים, אשר רואים בקיום הפלסטיני לא רק אתגר מדיני שמִן ההכרח להתמודד איתו, אלא בעיקר עדות חותכת לכך שהפלסטינים התקיימו במולדתם לפני הגעתה של התנועה הציונית. אי לכך, בטענותיהם של הפלסטינים לזכות היסטורית על המקום יש כדי לאתגר את הזכות ההיסטורית היהודית ואף להמחיש את הטענה הפלסטינית שהציונות היא תנועה קולוניאלית, הממשיכה לכרסם בזכותם של הילידים על מולדתם (Khalidi, 2021). הטענה של כהנא שלפיה הערבים מספרים לעצמם סיפור אחר, היא לא רק התכחשות לזכות הפלסטינית. אלא היא מהווה, בה בעת, עדות לאתגר שסיפור זה משקף, במיוחד נוכח העובדה שהוא מגוּבֶּה במציאות דמוגרפית ובעדויות תרבותיות וחברתיות מוצקות. לכן הוא מציע ראייה מפוכחת וריאלית להתמודדות עם הנוכחות הפלסטינית ועם הסיפור הפלסטיני. לדעתו, הפלסטינים לא יוותרו על תביעותיהם לבעלות על מולדתם, כולל בתוך גבולות 1967, ומשום כך הוא מטשטש כל הבדל בין שטחי מדינת ישראל הריבוניים לבין שטחי הגדה המערבית, ומניח

התמודדות זהה עם אתגר זה, בדיוק כפי שעולה מדבריו של מוריס. נוכח כך הוא חותר לשכנע את ציבור מאזיניו בהתנחלות כי כדי להתמודד עם הנוכחות הפלסטינית ישנו צורך ברוב יהודי ציוני, ללא הישענות על שותפים ערבים בתהליכי קבלת ההחלטות ובקביעת המדיניות האסטרטגית של המדינה.

דבריו של כהנא נאמרים בזמן שהוא מהווה אישיות בכירה בקואליציה הכוללת מפלגה ערבית, בפעם הראשונה מאז קום המדינה. קשה לטעון שכהנא אמר את דבריו כדי לנכר את חבריה של מפלגה זו. בה בעת קשה להתעלם מכך שהוא מודע לרגישות לדבריו, ולכן ניתן להניח ששכנוע ציבור שומעיו בצדקת דרכו גברה על חששותיו שדבריו עלולים לפגוע ברגשות עמיתיו הערבים בקואליציה או לעורר את חמתם של ניצולי שואה על הדימוי שהוא מציע – רכבות לשווייץ.[2] דברי כהנא מבטאים ציפייה שתפיסת עולמו ותחושת צדקת הדרך שלו, האמורות להשתקף בריבונות בלעדית של הרוב היהודי, יתקבלו בהבנה על־ידי כל מי שמעוניין להיות שותף במשחק הפוליטי בישראל, עד כדי ויתור על הזדהותו כיליד המקום. לכן דבריו של כהנא משקפים דילמה הטמונה בעצם הצורך לשתף ערבים בקואליציה ולהישען על קולותיהם, כי יש בשיתוף כזה כדי לזעזע את צדקת הדרך ואת השכנוע העצמי בבעלות על הארץ ועל המדינה.

זוהי דילמה מרכזית בתודעה הציבורית ובפוליטיקה הישראלית בימינו – התמרוּן בין הריבונות היהודית הבלעדית על האדמה לבין הצורך הפרגמטי לשתף ערבים בקואליציה ממשלתית. דילמה זו מביאה את ההנהגה היהודית, כולל בשמאלה של המפה הפוליטית, להבחין בין עצם קיומם של הערבים במרחב הריבונות היהודית לבין הלגיטימיות של נוכחות זו ונגזרותיה הפוליטיות. לכן, הצהרותיו של כהנא מהוות טריגר לעיון מעמיק בדיאלקטיקה השלילית בין הנוכחות לזכות הפלסטינית במדינה היהודית. עיון זה ייעשה באמצעות התבוננות ביקורתית בשני מומנטים היסטוריים שבהם ההנהגה היהודית מזמינה את האזרחים הפלסטינים להשתתף בהוויה הישראלית. המומנט הראשון שאעסוק בו יהיה ניתוח מגילת העצמאות, ובעיקר מה שאפשר לכנותו הזמנת הפלסטינים לקחת חלק בבניין המדינה. המומנט השני יהיה אופי הזמנת מפלגה ערבית להיות חלק מקואליציה ממשלתית 74 שנים אחרי מגילת העצמאות, וההתניות הטמונות בה. על אף שמדובר בפער של עשרות שנים ובסוג אחר של הזמנה, יש בשני מומנטים אלה כדי לשקף לנו את השינויים, ובעיקר את הרדיקליזציה בהתניות הטמונות בהזמנה ובמשמעויותיה העמוקות בכל הקשור ללגיטימיות של ההוויה הפלסטינית בישראל.

העיסוק בשני מומנטים אלה, חרף הפער הטמפורלי ביניהם, מעלה את הטענה שאומנם קיימת הכרה בקיומם של פלסטינים, אך הכרה זו אינה בלגיטימיות ההוויה שלהם, אלא בצורך להתמודד איתה כאתגר אסטרטגי וקיומי. לכן היא נשענת על דרישה

2 ישראל לפקוביץ, "טיבי דרש וסגן השר נאלץ להסביר את דבריו: 'בחירה לא מוצלחת'". **בחדרי חרדים**, 14 ביוני, 2022. https://www.bhol.co.il/news/1398944

שהפלסטינים יראו בעצמם אורחים בהוויה הריבונית היהודית, כדי שיהיו נסבלים. זוהי דרישה הטומנת בחובה מתח מובנה בין אזרחות לריבונות. מתח זה מנוגד להנחת היסוד בתפיסת הריבונות האזרחית כפי שהיא באה לידי ביטוי במסורת הליברלית והרפובליקנית כאחד (Rousseau, 1997; Locke, 2013). בעוד האזרחים הערבים מוזמנים להיות אזרחים, הזמנה זו מותנית בוויתורם על חלקם בריבונות הישראלית, האמורה להישמר יהודית. במילים אחרות, הם מוזמנים להיות אורחים ואף נוכריים, תוך כדי הודאה בניגוד המהותי בין אזרחותם, שמשמעה כפיפות לחוק הישראלי, לבין ילידותם, שמַשעה התעקשות על זכותם הבסיסית להכרה בבעלותם על המקום ועל זכותם להיות שותפים בעיצוב יחסם איתו ואליו. משמע, הפלסטינים המוזמנים ב־1948 לקחת חלק בבניין המדינה מוזמנים כלא־פלסטינים, אלא כנוכריים אקראיים, להשתתף בהוויה שאינה יכולה לבטא את זהותם ואת מאווייהם. בכך היא מתכחשת אליהם, גם אם היא נשמעת נדיבה ודיפלומטית, או אולי דווקא משום כך. ההזמנה המאוחרת יותר – להשתתף בקואליציה הממשלתית מ־2021, על אף היותה צעד חריג בנוף הפוליטי הישראלי, צעד שרבים ראו בו קפיצת מדרגה ושינוי מהותי – מכילה ציווי להתכחש לקול הערבי־פלסטיני כקול לגיטימי, ומתנה את ההזמנה בהסתפקות בתחזוק הוויה אזרחית החסרה כל סממן המאתגר את בלעדיות הריבונות היהודית בכל השטח בין הירדן לים. במושגיה של ההזמנה המותנית, ההשתתפות בקואליציה היא מחוסר ברירה, זמנית, ומוגבלת למישור האזרחי, ובכך היא מניחה את הריבונות הלאומית כמובנת מאליה, כפי שהוגדר בחוקתיות הישראלית שביטויה המובהק ביותר בשנים האחרונות הוא חוק הלאום משנת 2018 (Jamal & Kensicki, 2020). נוכח דברים אלה, מניעי שתי ההזמנות זרים להוויה הלאומית האותנטית של האזרחים הפלסטינים. הן טומנות בחובן תפיסה אסטרטגית זהה של בידול ופרגמנטציה המפרידה בין ערבים טובים לרעים (מתונים וקיצוניים), תוך כדי שמירה על שכנוע עצמי בצדקת הדרך. כתוצאה מכך היא סוג של דה־פוליטיזציה של הווייתם, ודרישה מהם לפעול בדרך המנוגדת למחויבותם האתית לשמירה על השתתפותם השווה בריבונות.

תקצר היריעה הנוכחית מפיתוח כל הרעיונות האלה כדי לבסס את הטענות שהועלו לעיל במבוא זה, לכן אסתפק בהצגת עיקרי הדברים בשני מהלכים מרכזיים. האחד ינתח את ההזמנה של מגילת העצמאות, יחלץ מתוכה את המשמעויות הטמונות בה, ויאיר את מובנן העמוק בכל הנוגע להתכחשות להוויה פלסטינית ילידית. האחר יעסוק בנסיבות ובמשמעויות של הזמנת מפלגה ערבית להשתתף בקואליציה, ויציג את האופן שבו נוסחה ההזמנה כביטוי לרדיקליזציה של דרישת ההתכחשות העצמית כתנאי לשותפות מותנית בקבלת ההחלטות, מבלי שזו תכרסם כהוא זה בבלעדיות הריבונות היהודית. הסיכום יחבר את שני המהלכים יחד ויעלה תובנות בכל הנוגע לריבונות היהודית ולדרישה הטמונה בה, שלפיה השתתפות האזרחים הערבים בפוליטיקה הישראלית משמעה הענקת לגיטימציה למחיקת ההוויה הפלסטינית כבעלת פוטנציאל לאומי לא רק בגבולות הקו

הירוק, אלא גם מעבר לו. אך בטרם נפנה לבחינת שני מהלכים אלה, אין מנוס מהצגת המסגרת הקונספטואלית והאנליטית של הניתוח שלהלן.

על ההזמנה והדיאלקטיקה בין הפוליטי לאֶתי בהכנסת האורחים

מסגרת הדיון להלן היא החיבור בין חמישה מושגים מרכזיים ומורכבים. כיוון שלא ניתן לבאר אותם בצורה מספקת בפרק זה, בהתייחסותי אליהם אסתפק בשימוש שאעשה בהם כדי לדון בסוגיה שלפנינו. חמשת המושגים הם ריבונות, הכנסת אורחים, דיפרנד, הֶכָלה מַדירה ופעולת דיבור. הטענה שלי היא שהחיבור בין המושגים האלה, כפי שאסבירם להלן, מאפשר לנו נקודת מבט ייחודית על ההכלה המדירה הטמונה בפוליטיקה הישראלית בכל הנוגע להשתתפותו של המיעוט הפלסטיני בהוויה היהודית.

את העיסוק בריבונות ניתן לחלק לשתי מסורות בסיסיות. מסורות אלה אינן מונוליתיות, והן אף נושאות בחובן מתחים ושונוּת פנימית רחבה, ובכל זאת ניתן לבסס על שתי משמעויות עיקריות או על שני דגשים מרכזיים. המסורת הראשונה, הבאה לידי ביטוי בכתביהם של הוגים רבים, בראשם ז'ן בודן (Bodin, 1962 [1606]), תומאס הובס (הובס, 2009), קרל שמיט (Schmitt, 1985) וג'ורג'יו אגמבין (Agamben, 2005), מדגישה את הממד הקבוע, ההכרעתי (decisionist) והשרירותי של הריבונות. כאשר בודן מדבר על ריבונות הוא מדגיש את הממד החקיקתי, וטוען שהריבון הוא שקובע את החוקים, אך מלכתחילה הוא מדגיש שלושה מאפיינים חשובים (פלתיאלי, 2011). האחד – הריבון קובע את הכללים מתוך עצמו, ללא מחויבות לישות חיצונית כלשהי. בניגוד לציבור הממוצע, המחויב להיענות לחוק, הריבון הוא מעל לחוק ואינו כפוף לו. המאפיין השני קשור באופן מהותי לחריג. הריבון יכול ליצור את החריג על־ידי אי־היענות לחוקים ועל־ידי קביעת מי פטור מהכפיפות לחוקים באמצעות חנינה. המאפיין השלישי נוגע לקביעות הריבונות על אף קיומו של המצב החריג. לפי זאת, הריבון של בודן הוא נצחי, בלתי־מותנה, בלתי־ניתן לחלוקה, ויכול להפר את הבטחותיו ואת כלליו שלו עצמו (Bodin, 1962).

זו הדרך שלפיה קרל שמיט (Schmitt, 1985) קורא את בודן, תוך עמידה על כך שמאפייני הריבון נגזרים מיכולתו לעבור על החוק. כך הוא מבסס את הניגוד שבין הכאוס או היעדר החוק לבין ריבונות. הכאוס השורר במצב הטבע עומד ביסוד מחשבתו של הובס כאשר הוא דן בהווייתו של הלווייתן (לורברבוים, 2009). על אף שהובס מדבר על הבניית הריבון כתוצאה מחבירה יחדיו של אינדיבידואלים החיים במצב הטבע, מִשעה שהריבון מתהווה – סמכותו אבסולוטית ובלתי־ניתנת לחלוקה. הריבון יכול ומוסמך לקבוע נציגים שיפעלו למימוש כלליו ומדיניותו, אך נציגים אלה אינם ריבוניים (הובס, 2009). תפיסה זו מביאה אותנו לג'ורג'יו אגמבין (Agamben, 2005), שבעקבות שמיט

מנסח את הגדרתו לריבונות במושגים תיאולוגיים, קבועים ויציבים. הוא גם מדגיש את הריבונות כסדר יציב המתגבר על הכאוס ושולט בו, תוך כדי הבחנה חד־משמעית בין מי שחברים בקהילה הפוליטית לבין מי שחיצוניים לה, ובין המצב החריג לכלל. לפי זאת, הריבונות מקבלת משמעות מעין אלוהית, על־אנושית ומשיחית, שאינה כפופה לחוקים אשר היא עצמה קובעת, ועצם חריגתה מהחוק מבטא את ריבונותה. בהתאם לכך, המצב החריג אינו עומד באופן דיכוטומי לחוק אלא נמצא בתוכו, אך אינו כפוף לו. מדובר ביכולתו של הריבון להכריז על המצב החריג המאפשר לו לבצע מהלכים ריבוניים המחייבים את נתיניו, מבלי שהוא עצמו יישפט על־פי אותם כללים עצמם. זהו המאפיין הקבוע של מעשה הריבונות, תוך כדי יצירת הבחנה בין החיים האמיתיים, שהם פוליטיים, לחיים סתמיים שהם א־פוליטיים. הבחנה זו עומדת בבסיס הדיכוטומיה שיוצר הריבון בין החיים הטובים לחיים חשופים, ובכך קביעת מעין סף של ״חיצוניות המהווה את ליבתה של המערכת הפוליטית ואשר מערכת זו נשענת על עצם קיומה״ (Agamben, 1998, p. 36).

אל מול תפיסה זו של ריבונות מציגה המסורת האחרת, ששורשיה באמנה החברתית של רוסו, עמדה המבליטה את דינמיות הריבונות, גם אם יש בה ממד של קביעות (Rousseau, 1997). האיזון בין הסטטיות לדינמיות נגזר מעצם האצלת הסמכות לנציגי העם (האזרחי), והוא נועד לשמר את ריבונותו גם כאשר זו מיוצגת על־ידי אנשים שונים ובמגוון דרכים לאורך הזמן. היחס בין הקביעות והדינמיות אינו דיכוטומי, אלא יחס של הֶכלה. מאפיינים אלה באים לידי ביטוי במישורים שונים של הריבונות, ולכן זו אינה מתפשרת על מי מהם. זהו הדגש שדרידה מבליט ביחס לריבון (פלתיאלי, 2011). לפי דרידה, ״ריבונות טהורה איננה ניתנת לחלוקה... וזה מה שקושר אותה להכרעה החריגה הבאה לידי ביטוי אצל שמיט. חוסר חלוקתה של הריבונות מונע ממנה להיות משותפת, תלויה בזמן ובשפה״ (Derrida, 2005, p. 101). לכן, ריבונות היא בלתי־מוגבלת וא־היסטורית. במקביל, מתן משמעות לריבונות, הצדקתה ועיגונה בהיגיון מסוים, משמעם התפשרות על ההכרעתיות החריגה. הכוונה היא להכפיף אותה לכללים מסוימים ולקוד חוקי כללי, ובמילים אחרות – להמשׂגה. עצם ההמשׂגה משמעה לחַלקה או להכפיף אותה לחלוקות ולהשתתפות, ומכאן להפוך אותה למשותפת (Derrida, 2009). ממד זה של הריבונות פועל מתוך הריבונות כנגד ריבונותה, ובכך יוצר פשרה על בלעדיותה (שם). במילותיו של דרידה: ריבונות ״היא תמיד בתהליך מיקום עצמי על־ידי דחיית עצמה, על־ידי התכחשות עצמית או פסילה עצמית. היא תמיד בתהליך של חישול עצמי ומכאן הבגידה בדמוקרטיה אשר לא יכולה להתקיים בלעדיה״ (שם, עמ׳ 101). לפי זאת, ריבונות מאופיינת בהיותה דינמית, משתנה וחסרת גבולות.

אין בהבחנה כזו בין מסורות אלה כדי לטעון שממדי הריבונות השונים פוסלים זה את זה. הריבונות, כפי שנמחיש להלן, מכילה את שניהם, ומשתקפת במופעים שונים

בהתאם לנסיבות ולהקשר שבהם היא באה לידי ביטוי. לכן הריבונות, מעצם אופייה, חמקמקה, והיא מופיעה במרחב, בזמן ובשפה במגוון אופנים ביחס לקבוצות בני אדם שונות. בכך היא מכילה את האזרחות וקובעת את אופייה הדיפרנציאלי. האזרחות יכולה להתבטא בהיותה מסגרת חוקית סטטית מחייבת, המגדירה את אופייה ומאפייניה של מערכת היחסים בין המדינה לאזרחיה, ומנגד – יכולה להיות מהותית, כשייכות לקהילה לאומית ריבונית החיה במסגרת מדינה לאומית, הכוללת את הממד הפָּעיל שחנה ארנדט כינתה vita activa בהתייחסותה למצב האנושי (Arendt, 1998). בעוד השילוב בין שני מישורים אלה מאפשר חפיפה בין אזרחות לריבונות, הפרדתן הסלקטיבית יוצרת מתח מובנה ביניהן. כאשר מעמדם של חלק מהאזרחים מוגבל למישור הראשון וחלק אחר בא לידי ביטוי בשניהם – לא רק שקיימת היררכיה בין אזרחים שונים, אלא גם חלקם ריבוניים וחלקם לא (Jamal & Kensicki, 2020).

המשׂגה דינמית זו מביאה אותנו למושג השני שנעשה בו שימוש בניתוח להלן, והוא הכנסת האורחים (Philoxenia), כפי שהוא מנוסח על־ידי דרידה (2007). גם כאן לא נרחיב יתר על המידה, ונסתפק במה שנדרש לקידום הדיון. חשיבות העיסוק בהכנסת האורחים נעוצה לא רק בחשיבות הדיון הפילוסופי־אתי של דרידה, אלא נובעת מעצם הדיספוזיציה של הריבון היהודי, אשר בעקבות ניצחון 1948 והנכְּבה הפלסטינית מזמין את האזרחים הפלסטינים שנותרו בחורבות מולדתם להתארח אצלו, כפי שנציג להלן. ניסיונו של דרידה להצביע על הסימביוזה בין הפוליטי לאֶתי באמצעות האנטינומיה הטמונה בחוקי הכנסת האורחים מאפשר לנו לעמוד על אופי המזמין ועל משמעות ההזמנה של הריבון היהודי כאשר הוא קורא לאזרחיו הפלסטינים להיות שותפים לו במדינה או במערכת הפוליטית, וכן על זהות האורח ועל מידת הזָרתו כאקט ריבוני. במילותיו של דרידה:

> יש אנטינומיה שאין ליישבה בין, מצד אחד, החוק (La loi) של הכְּנסת האורחים, החוק הלא־מותנה של הכנסת האורחים הלא־מוגבלת (לתת למזדמן את כל הבית וכל העצמי של אדם, לתת לו את ייחודו, את ייחודנו, בלי לבקש ממנו לא את שמו, לא תמורה, ולא מילוי תנאי כלשהו), ובין, מצד אחר, החוקים הרבים של הכנסת האורחים, אותן זכויות וחובות שתמיד הן תלויות ומותנות, כפי שמגדירה המסורת היוונית־לטינית, או אפילו היהודית־נוצרית, כל המשפט וכל פילוסופיית המשפט עד קאנט והֶגל בייחוד, דרך המשפחה, החברה האזרחית והמדינה" (דרידה, 2007, עמ' 100–101).

המסגרת המושגית השלישית שתשמש אותנו כאן באה לידי ביטוי בדיפרנד של ז'אן פרנסואה ליוטר (Lyotard, 1998). לפי ליוטר, הדיפרנד מבטא קונפליקט בין שני צדדים לפחות, שלא ניתן להתדיין בעניינו או על עצם התקיימותו (דייטש, 2017). הסיבה לכך היא שלכל אחד מהצדדים ז'אנר שיח שונה, שאינו מובן לצד האחר ואינו לגיטימי בעיניו.

כתוצאה מכך, יישומה של צורת טיעון אחת על שני הצדדים מייצרת עוולה עבור אחד הצדדים לפחות, מעצם כך שאינה יכולה לבטא את טענתיו. מצב דיפרנדי זה, אשר משקף מבנה כוח א־סימטרי, הופך את הצד החלש לקורבן שאינו מסומן ככזה בתנאי השיח הקיימים (Lyotard, 1998). השימוש להלן בדיפרנד, מטרתו להצביע על ז׳אנר השיח של הריבון היהודי המארח לעומת ז׳אנר השיח של המתארח הפלסטיני, ועל המצב האבסורדי שבו הראשון מזמין את השני להיות אורחו בתוך ביתו שלו (של האורח). השימוש במושג זה מלמד גם על האופן שבו השני נענה להזמנה בצורה חלקית, ועל השלכות היענות זו על זהותו, על תפיסתו את ביתו ועל חתירתו לשותפות עם הריבון.

המושג הרביעי הוא "הכלה מדירה" (Inclusive Exclusion), מושג שטבע ג׳ורג׳יו אגמבין (Agamben, 2005). בניסיונו לחשוף את יסודות המוסדות הפוליטיים בעת המודרנית, בעיקר המדינה, אגמבין מבסס בהשראת קרל שמיט את הטענה שהמדינה מתפקדת על בסיס מודל הכרעתי (decisionistic) של הריבון. לפי זאת, משימתו העיקרית של הריבון היא הכרעתו בהבחנה בין המצב החריג לבין המצב הנורמלי של יישום החוק. בהשפעת הביו־פוליטיקה של מישל פוקו (Ojakanga, 2005) יוצר אגמבין את ההבחנה בין חיים חשופים לחיים אמיתיים של בני אדם. בהכרעת הריבון מאפשר החוק את עצם השהייתו כדי להחריג את מי שאינם נחשבים לגיטימיים במסגרת החוק. על אף הדגש על הפן הביו־פוליטי, תהליך ההחרגה הוא חוקי־פוליטי מתמשך, המגדיר את גבולותיה של הקהילה הפוליטית באמצעות החרגת אלה שלא חלה עליהם הגנת החוק. משמעות ריבונות זו היא שהאקט הריבוני כפעולה ממושכת מתחיל בדה־לגיטימציה ויכול להסתיים במוות. החלת החוק על מי שנחשבים מלכתחילה חריגים בעיני החוק מהווה סוג של הכלה במסגרת הַסדר החוקי, כדי להדיר את מי שמוגדרים מחוץ לקהילה הפוליטית עד כדי התרת דמם (Flohr, 2017). האקט הריבוני, אם כך, הוא נידוי פוליטי מהגנת החוק. תפיסה ריבונית זו אינה יכולה להעלים את הממד הסובייקטיבי של ההיענות להחלטתו של הריבון, כפי שמבהיר פלור (שם). באמצעות הפנייתו לשורשי מחשבתו של אגמבין בתפיסתו של לה־בואטי (La Boe’tie), פלור ממחיש שאגמבין מתייחס להיענות של הסובייקטים של הכוח הריבוני כאל ממד חשוב של הריבונות. במילים אחרות, ללא ההיענות או הנכונות לכפיפות וולונטרית (Voluntary Sevitude) של הסובייקטים לכוח הריבוני, לא יכולה ריבונות להתממש ככזו (שם). אומנם אין בדברים אלה כדי להטיל את האחריות לשרירותה של הריבונות על הכפיפים, ובכל זאת, לא ניתן להתעלם מהיות ההיענות ממד חשוב בביסוס התהליך הריבוני. חשוב בהקשר זה להבהיר שהיענות היא תלוית הקשר, וישנו הבדל בין היענות כהכרח הישרדותי במצב חירום, שבלעדיה קיימת סכנה לעצם קיומה ושרידותה של הקהילה, לבין היענות תועלתנית, המתבצעת בהיעדרה של סכנה קיומית, ומטרתה יכולה לנוע בין אופורטוניזם צר לבין פעולה אסטרטגית שמטרתה אִתגור הריבונות במסגרת מרחבי הפעולה שהיא מאפשרת.

המושג החמישי, שהוא הכלי האנליטי שבאמצעותו נקרא את מגילת העצמאות הישראלית, ובאופן עקיף את ההזמנה של מפלגה ערבית להצטרף לקואליציה הממשלתית – הוא פעולת הדיבור. ניסמֵך על הגותם של ג'ון אוסטין (2006) ושל ג'ון סירל (Searle, 1969) כדי להבהיר שלטענתם מילים או פסוקים הם מבָּעים דקלרטיביים, אשר טומנים בחובם הצהרה של אמת או שקר (Constative Utterance), ומבעים ביצועיים, המכוונים לפעולה (Directive Utterance). על אף שסירל הוסיף מספר סוגי מבע נוספים, ואוסטין התנה את פעולת הדיבור בהתקיימותה במסגרת מוסכמות חברתיות ותרבותיות, החשוב מבחינתנו הוא שהצהרה כלשהיא, שאינה מקרית כלל, מעמידה אותנו על אמת כזו או אחרת של סוכן המבע, וטומנת בחובה סוג של הוראה המכוונת לפעולה מסוימת. לכן, ניתוח ההזמנה כפעולת דיבור, מעֵבר להצהרה מי לגיטימי ומי לא בחברה הפלסטינית בישראל, יש בה גם פעולה ריבונית דינמית כלפי הנענים להזמנה וכלפי הדוחים אותה.

על ההזמנה, אירוח והזרה עצמית

נקודת ההתייחסות להלן היא ההזמנה שניתנה לערבים שנשארו בגבולות הריבונות הלא־מוגדרים להצטרף לעם היהודי בבניית המדינה החדשה שהוקמה, ובמידה מועטה יותר – ההיענות הערבית להזמנה זו כחלק מקבלת הריבונות היהודית הבלעדית על מרחב השליטה הישראלי. במגילת העצמאות הוצהר: "אנו קוראים – גם בתוך התקפת־הדמים הנערכת עלינו זה חדשים – לבני העם הערבי תושבי מדינת ישראל לשמור על שלום וליטול חלקם בבניין המדינה על יסוד אזרחות מלאה ושווה ועל יסוד נציגות מתאימה בכל מוסדותיה, הזמניים והקבועים". חלק זה של מגילת העצמאות מהווה הזמנה רשמית מטעם הנציגים של הריבון החדש, שהם בעלי הבית כעת, לתושבים הערבים לבוא ולהיות אורחיהם. הזמנה זו מעלה מספר נקודות. לא ניתן להתייחס לכולן בקונטקסט הזה, ולכן אגביל את עצמי לכמה מהן.

ההזמנה, המוצגת כצעד נדיב שנעשה על־ידי הכוח המנצח לאחר המלחמה, מתבקשת לניתוח המשמעות הכפולה או הציווי של הכנסת אורחים. דרידה (2007) מדגיש את ההתניות ואי־ההתניות של הכנסת אורחים על מנת להצביע על המתחים הגלומים בה. בעוד שיש לה מדדים מוחלטים, בלתי־מותנים, טהורים והיפרבוליים, המנותקים מזהותו של האורח או ממקום מוצאו, יש לה גם מדדים הקובעים כי זכות זו תינתן, אם בכלל, בתנאים ברורים. הצגתם של שני ממדים אלה, המוטמעים בו־זמנית במושג הכנסת האורחים, מסייעת בחשיפת הדואליות של ההזמנה שבמגילת העצמאות.

הנקודה האחת נוגעת למהפך בעמדת ההנהגה הישראלית, שמתייחסת לעצמה כריבון הארץ לאחר מאבק על העצמאות של היישוב היהודי והקמת מדינת ישראל. הדיספוזיציה היהודית במגילה היא של ריבון שזיקתו למקום נצחית, וחזרתו אליו היא ביטוי לזכותו

האלוהית והבלעדית על המקום (וזאנה, 2022). על זיקה זו ועל האופן שבו היא מבוססת במגילה נכתב רבות (שחר, 2022). ובכל זאת, חשוב להפנות תשומת לב לכך שהקול הבוקע מהמגילה הוא של אדון – בעל בית נדיב – אשר על אף ההתנגדות לאדנותו הוא מזמין את אורחיו להשתתף בבניין ביתו. האדנות על המקום ושיח הביתיות במגילה, אשר מושרש בנרטיב התנ"כי, מבטאים את העלמת מרווח הזמן שבו נעדר העם היהודי ממולדתו, ואת הגישור על פער טמפורלי זה באמצעות ביסוס רוח האומה אשר נכחה במולדת גם בזמן שבו לא התקיימה נוכחותה הפיזית. עצם דיספוזיציה זו מוחקת את הנוכחות הפלסטינית כבעלת משמעות רוחנית או לאומית, על אף שאינה מתעלמת מקיומה הפיזי בתור אויב.

הנקודה האחרת היא הניסוח המשמש להתייחסות לפלסטינים הילידים, שהיוו את הרוב במולדתם, כאל תושבים ערבים. מושגי תיאוריית פעולת הדיבור יכולים להיות לנו לעזר (אוסטין, 2006). לפי זאת, הצהרת העצמאות טומנת בחובה מבָּעים קביעתיים (Constative Utterances) ומבעים ביצועיים (Performative Utterances). בעוד הראשונים באים להביע אמת היסטורית, ובכך הם מסמנים באופן ישיר ועקיף מה שִקרי, האחרונים מהווים סוג של עשייה או פעולה. במושגיו של סירל (Searle, 1965) מדובר במבעים דקלרטיביים מול מבעים הֶכווניים. הצהרת העצמאות יש בה כדי להצהיר על מציאות חדשה. הדקלרציה מציינת אמת היסטורית בכל הנוגע למי יש זיקה רוחנית למקום ולמי הזכות לממשה. בכך היא שוללת מהתושבים הערבים את זהותם הפלסטינית, והם נהפכים בן רגע למה שנקרא בספרות xenos, זרים (דרידה, 2007). ניסוח ההזמנה כפנייה אל "התושבים הערבים" של המדינה מבטא פָּן הכוונתי המביא להֶזָרתם של הפלסטינים במולדתם ולהתניית המשך נוכחותם בנאמנות לאותה ישות שקמה על חורבות מולדתם ושאיפותיהם הלאומיות. ההזמנה מכוונת לכך שנוכחותם מותנית בקיומה של המדינה, ובכך הם הופכים לזרים במקום שבו מארח חדש נוצר זה עתה. ההזמנה אינה מותנית רק על־ידי כוחה האפריורי של המדינה כסוכן, אלא גם באמצעות ההיררכיה הקבועה הקיימת בין מארח לאורח. קדימותו הטמפורלית של המארח מבססת גם קדימות אונטולוגית, היסטורית וערכית. בעוד הקול הוא קולו של מארח שהושתק, ושעד כה נמנעה ממנו היכולת לממש את זכותו האלוהית לבעלות על המקום, המאזין הוא האורח שלא די שיאזין, אלא גם יקשיב ויישמע להתניה הטמונה בהזמנה. במקרה זה, פעולת הדיבור היא הֶכוונית (directive), כי היא דורשת נאמנות מהאורח לא רק באמצעות קבלת היותו נוכרי, אלא בהכרה שקיומו מותנה בתרומתו לבניין המדינה ובקבלתו את ריבונותו של המארח.

ההזמנה מתעלמת מהעובדה שהחֶברה של "האורחים הפוטנציאליים" זה עתה נהרסה, התפזרה ונדחקה לגלות. דבר זה הפך את היכולת לקבל החלטה עצמאית אם לקבל את ההזמנה או אפילו לשקול אותה, לבלתי־אפשרית בזמנו. ההזמנה מתעלמת במכוון מהעובדה כי למוזמנים להתארח לא היו חלופות אחרות פרט לכניעה להיותם מוגדרים

ככאלה, אחרת היו עלולים להתמודד עם גורל טרגי זהה לזה של אחיהם. מכאן, אף שנראה כי הקריאה נדיבה ומשקפת תום לב, היא כרוכה למעשה בהטלת מציאות מותנית חדשה, לפיה נאמנות (loyalty) או יציאה (exit) הן שתי האפשרויות היחידות העומדות לבחירתם של האורחים החדשים. אין אפשרות לאורחים החדשים להשמיע קול (voice), כפי שפוליטיקה דמוקרטית אמיתית הייתה מניחה (Hirschman, 1970). סוג זה של אירוח אינו בהכרח זהה לכוונתו של דרידה, הטוען כי על מנת שאירוח יהיה מסביר פנים, עליו להיות אֶתי (דרידה, 1998). בהינתן אותו היעדר של אלטרנטיבות, ועל מנת להיות אורחים, המארח הופך להיות הריבון, כשם שרק באמצעות כניעת העבד לאדון הופך האדון ל"אדון" (הֶגל, 2018). על אף שניתן עדיין להתייחס לאפשרות שהאורח מסוגל לכפות כללים משלו על האדון, כפי שדרידה מתייחס וכפי שיובהר בהמשך, עדיין קשה להתעלם מהניסוח המדויק של ההזמנה כאשר מתעמקים בהבנת משמעותה האמיתית.

כאמור, הקריאה המזמינה לתושבים הערבים מותנית. הם אינם בעלי האדמה יותר, אלא תושביה של המדינה החדשה שזה עתה הוקמה. לא רק שזהותם זרה לה, אלא היא רואה בהם אויבים, ונוכחותם בארץ מובטחת רק בכפוף לרצונה. יתרה מכך, תושבים אלה, המואשמים בהתקפת דמים על המדינה, מוזמנים כעת בנדיבות לקחת חלק בבניית אותה מדינה שהרסה את החברה שלהם. לפיכך הם מוזמנים אם יוכיחו כי הם שוחרי שלום, דבר שיכול לבוא לידי ביטוי רק לאחר כניעתם לתנאים שקבע המארח. אם כן, רק לאחר שסיפקו את הראיות לכניעתם להריסת תשתיות הקיום החברתי והמדיני שלהם ניתן להעניק להם מעמד של אורח. משמעות הדבר היא שמעמד האורח מגיע לאחר ניסיון כלשהו, במהלכו נתבעת ריבונותו של הריבון. מִדברים אלו אולי משתמע כאילו ניתן לתושבים הערבים הכוח להעניק לריבון את כוחו, אך זה אינו המצב לאשורו, בשל שתי סיבות. ראשית, אין להם רצון חופשי ועליהם לבחור בנאמנות או בגלות, ולכן היענותם מובטחת מראש. שנית, חרף היענותם ונאמנותם לסדר החדש, אלה לעולם לא יוכלו להבטיח להם שיהפכו להיות חלק מהמארח. מעמדם מקובע כאורחים בישות זרה להם שהם מוזמנים להשתתף בבניינה, כדי שזו תמשיך להתעקש על זרותה להם ועל זרותם למולדתם שהפכה זרה להם. לכן, היענותם של הערבים שמוזמנים לקחת חלק היא היענות כפויה, כי הישרדותם טמנה בחובה את קבלת כפיפותם.

הגבולות בין אורח למארח אולי נראים מטושטשים עד לנקודה מסוימת, אבל הם אינם כאלה. שכן למעשה, לריבונות יכולה להיות משמעות רק אם יישמרו אותם גבולות, כפי שנראה בהמשך בניתוח הזמנתה של המפלגה הערבית להצטרף לקואליציה. במילים אחרות, מחד גיסא, המארח מפגין את ריבונותו באמצעות שילוב של שמירה על הגבולות בינו לבין האורח כהיררכיה של כוח המוטבעת בבעלות על הקרקע, כפי שהסביר חיים גנז (2013), ובאמצעות הטבע האתנו־דתי של העם הריבוני – מאידך גיסא.

כתוצאה מכך, על הערבים המוזמנים לקחת חלק בבניין המדינה נגזר להיות זרים לטבעה באופן תמידי, אף שהם עשויים להפוך לאזרחים חוקיים בתוכה. הם חלק מהאזרחות, אבל לא חלק אינטגרלי מהריבונות, שכן הדבר סותר את זהותם, זהות המהווה איום מתמיד על המארח הריבוני. לכן האורחים המוזמנים נקראים ערבים ולא פלסטינים, והם מוזמנים לקחת חלק בבניין הפיזי של המדינה אך לא להיות שותפים שווים בהגדרת זהותה הרוחנית והתרבותית, שכן אלה נקבעו מראש מבחינה אתנית, והוגבלו לגבולותיה של האומה הישנה־חדשה שבשמה מוקמת המדינה.

ההתניה בהזמנה מהדהדת גם בפרוטוקולים של דיוני מפלגת השלטון מפא״י, בהם השתתפה הצמרת המובילה במדינה. הפרוטוקולים חושפים כי אף שבמגילת העצמאות הוזמנו הערבים להשתתף בבניית המדינה, נוכחתם במדינת היהודים לא הייתה מובנת מאליה (רז, 2018). בדיון שהתקיים ביוני 1950 טען משה דיין, שמונה לרמטכ״ל ונעשה דמות מובילה במפא״י: ״אני רוצה לומר שיש צורך שמדיניות המפלגה תהיה מכוונת כך שנראה את אותו ציבור של 170 אלף ערבים ללא גורל סופי וברור. אני מקווה שבשנים הקרובות תהיה הזדמנות נוספת להעביר את הערבים הללו מארץ ישראל, וכל עוד אופציה כזו נשקלת, אין לעשות דבר שעלול לחסום אפשרות זו״ (שם, עמ׳ 43). אומנם היו אישים דוגמת משה שרת, שלימים הפך לראש הממשלה; פנחס לבון, שלימים כיהן בתפקיד שר הביטחון; וזלמן ארן, שלימים הפך לשר החינוך, שקראו למדיניות הומניסטית כלפי הערבים, אך בסופו של דבר המדיניות המעשית נקבעה על־ידי בן גוריון וחברי חוגו הקרוב, בהם משה דיין ושמעון פרס, שסברו כי רק באמצעי ביטחון נוקשים ניתן יהיה להרתיע את הערבים שנותרו בארץ מלהוות איום. מדיניות מעשית זו של דיכוי, נישול ושליטה נעוצה בתפיסה מובנית עמוקה של הערבי, שאותה הדהד בן גוריון באומרו כי ״כאשר יבוטלו ההבדלים בין יהודים לערבים ויגיעו לאותה רמה... אם אז יהפכו מלחמות ללא לגיטימיות, אין לי ספק שישראל תיעלם ולא יהיה זכר לעם היהודי״ (שם, עמ׳ 70). הבנה זו, שנאמרה ב־1962, מוכיחה כי ההזמנה שנשאה מגילת העצמאות לא הייתה כנה. כאמור, הזמנה זו מותנית, והיא מבוססת על הכלה מדירה שלפיה מתקבע מעמדם של האזרחים הערבים כזרים במולדתם על אף שהם נקראים להוכיח את נאמנותם למדינה המגדירה את עצמה באופן שמדיר אותם.

כאשר הסכימו בן גוריון וחברי חוגו להעניק לאזרחים ערבים (כ־37,000) זכות בחירה, היה זה רק משום שהדבר נכפה על־ידי האו״ם, אשר הִתנה את קבלת ישראל לארגון בכך שתעניק אזרחות לתושבים הפלסטינים שנשארו בשטחה (Peleg, 2007). הם סברו כי הדבר משרת את האינטרסים של מפלגת השלטון, מפא״י, שכן רוב האזרחים הפלסטינים היו צפויים להצביע לרשימות הערביות שהקימה המפלגה היהודית (רז, 2018; Zureik, 1979). תפיסת אזרחות הערבים הייתה סלקטיבית ותועלתנית, הוכפפה לשיקולים ביטחוניים, והביאה להטלת ממשל צבאי עליהם למשך כשני עשורים (ג׳מאל, 2019). אי

לכך, הפוליטיקאים הערבים אשר השתלבו במערכת הפוליטית לא יכלו להיות שותפים לריבון. משמעות הדבר היא שהדינמיות המוטבעת בעם הריבוני שונה מזו שנקבעה בעצם היותם של הערבים אורחים. אף שהובטחה להם אזרחות מלאה ושיוונית, אזרחות זו לא כללה את השתתפותם בקביעת זהות הריבון והטוב הקולקטיבי המשותף של כלל האזרחים, וגם לא ייצוג ראוי בכל המוסדות הזמניים והקבועים. הם לעולם לא יוכלו לעלות למעמדו של הריבון המארח, שכן האחרון מחדֵש זהות עתיקה שרק כעת חוזרת לקבל את מקורה – מקום בארץ המובטח על־ידי סמכות אלוהית. הזכויות הליברליות שהובטחו, שהן חלק מהזהות החוקתית של המדינה, מתייחסות באופן שונה ליהודים ולערבים. בעוד ליהודים קיימות זכויות לאומיות קולקטיביות, עבור הערבים התושבים הזכויות הן אינדיבידואליות בלבד (Peled, 1992). זכויות הפרט הללו אינן רק מותנות מבחינה התנהגותית, אלא שהן כפופות לרצונה של האומה הריבונית ולזכותה הבלעדית לקבוע מתי וכיצד יינתנו זכויות קולקטיביות אלו ויעלו בקנה אחד עם זכויות הפרט עבור אלה שאינם מהווים חלק מהעם הריבון.

הריבון הבא לידי ביטוי במגילת העצמאות הוא כול יכול ויוצא דופן ביחס לעצמו. הוא כזה כיוון שלא ניתן להכיל אותו בתוך השפה, הזמן והמרחב, ולכן הוא אינו מכריז על המצב החריג, אלא הוא, כפי שטוען דרידה (2005), החריג עצמו. ריבונותו בלתי־מותנית, וכתוצאה מאופיו הדינמי לא ניתן לתמרן אותו. לכן, הדינמיות שלו מראה שהוא אינו מגיע למלוא דרכו, אחרת ריבונותו הופכת לבלתי־ריבונית. לכן, הוא אינו יכול להיות מוכל בתוך טריטוריה, זמניות מסוימת או שיח ספציפי. המשמעות היא שלא ניתן להגדיר את ריבונותו של הריבון היהודי ביחס לקהילה פוליטית מתוחמת. הריבונות מכילה, אך כדי להיות כזו עליה לקבוע גבולות שהיא מסוגלת לשנות. שינוי הגבולות מאפשר לריבונות להתבטא ככזו. התגלמות הריבונות הזו היא שרירותית, וטבעה הדינמי גורם לכך שהיא אינה מותירה זהות אתית, אתנית, או לאומית מהותית היכולה להצדיק את טבעה זה. אופי פתוח זה של הריבונות מאפשר לבחון את הכללים שקבעה ככללים דינמיים, ולא ככללים המסוגלים להציב לה גבולות. סוג זה של ריבונות כרוך במתח בין היציבות שהמדינה שואפת להגיע אליה, כפי שציין אגמבן (2005), לבין האופי המערער של הריבון כסוכן הפועל באופן שרירותי מצד אחד, אך בה בעת מערער על עצמו ללא הרף כדי לכלול את הפתיחות המגדירה אותו ואת תנועתו הבלתי־מוגבלת בשפה, במרחב ובזמן, כפי שטען דרידה (2005). האופי הדינמי של הריבונות בא לידי ביטוי בממדים ההיסטורי, התרבותי, הטריטוריאלי והזהותי, אשר הופכים למכריעים כאשר מדברים על המתח בין אזרחות ערבית בישראל לבין הפרוצדורליות הרובנית (Lagerspetz, 2017) (Majoritarian Proceduralism) של הריבון היהודי, במיוחד כאשר קיים ניסיון לגייס את האזרחות במובן של נאמנות לצורך הדרה ושליטה בפלסטינים החיים בשטחים שנכבשו ב־1967, כפי שנבהיר בחלק הבא.

על ההזמנה לאשר את בלעדיות ריבונותו של הריבון

הזמנת מפלגה ערבית להיות שותפה בקואליציה הממשלתית מעלה שתי שאלות מרכזיות בהקשר שלנו. האחת נוגעת למשמעות ההזמנה לצרף מפלגה ערבית לקואליציה בהשוואה להזמנה של מגילת העצמאות שניתחנו קודם, והאחרת נוגעת להשפעה, אם קיימת, של ההזמנה על אופי ומהות הריבונות היהודית כפי שהיא באה לידי ביטוי בזהות החוקתית של ישראל וכפי שהיא מגולמת בהיענות המפלגה הערבית להזמנה.

כדי לענות על שאלות אלה מבלי להרחיב יתר על המידה די לנו להתבונן תחילה בהסברים ובנימוקים שניתנו על־ידי השותפים לקואליציה, ולאחר מכן לקשור אותם, גם אם לא סיבתית, לשינויים בזהות החוקתית של ישראל בעקבות חוק הלאום. אך ראשית לכול חשוב לציין שתי נקודות מקדימות שיכולות לשפוך אור על הניתוח להלן. האחת מתייחסת למשא ומתן הסמוי־גלוי שהתנהל בין רע״ם לבין הליכוד, ואשר במסגרתו נפגש ראש הליכוד עם אחד הרבנים הקיצוניים בתנועת ההתנחלות היהודית בשטחי הגדה המערבית, הרב חיים דרוקמן, הרב של ישיבת אור עציון.[3] מטרת המפגש הייתה לקבל את הֶכשר הרב להצטרפות עבאס לקואליציה בראשות בנימין נתניהו ובהשתתפות מפלגת הציונות הדתית בראשות בצלאל סמוטריץ׳. אופי ההסתייגות של מפלגת הציונות הדתית מלמד מעבר לכל ספק שהשתתפות מפלגה ערבית בקואליציה הממשלתית או תמיכה בה מבחוץ אינה מקובלת על חוגים רחבים באוכלוסייה היהודית, והנימוקים לכך הם בעיקר הלכתיים־גזעניים. הנקודה המקדימה הנוספת בהקשר זה עוסקת בניסיונות של ראשי המפלגות המתנגדות לשלטון נתניהו לשכנע את המפלגות החרדיות להצטרף אליהן כדי להקים ממשלה. ניסיונות אלה מלמדים שראשי מפלגות ממשלת ״השינוי״ היו מעדיפים ממשלה יהודית על פני הישענות על מפלגה ערבית. אך מִשעה שלא הצליחו, והיות שנתניהו כבר הכשיר שותפות עם מפלגת רע״ם, הם הרהיבו עוז בנפשם להציע לה שותפות, בידיעה שהיא מוכנה להיעתר לתנאים שהוצבו לה. במילים אחרות, השותפות עם רע״ם אינה בחירה רצונית והעדפה אסטרטגית של המפלגות שהקימו את הממשלה, אלא ברירת מחדל שהוגדרה ומוסגרה בקפידה רבה, כדי להשאיר את השותפות הזו בעירבון מוגבל.

על אף שמדובר במהלך פוליטי תקדימי, התבוננות בהזמנתה של רע״ם להיות חלק מהקואליציה, וכן בהסכם הקואליציוני ובהסברים שהעניקו לתקשורת ראשי המפלגות השותפות בקואליציה, מראה שמדובר בשותפות מותנית. מובן שכל שותפות פוליטית,

3 חדשות סרוגים, ״בלחץ נתניהו: הרב דרוקמן נפגש עם מנסור עבאס״. אתר **סרוגים**, 3 במאי, 2021. https://www.srugim.co.il/558265-%D7%91%D7%9C%D7%97%D7%A5-%D7%A0%D7%AA%D7%A0%D7%99%D7%94%D7%95-%D7%94%D7%A8%D7%91-%D7%93%D7%A8%D7%95%D7%A7%D7%9E%D7%9F-%D7%A0%D7%A4%D7%92%D7%A9-%D7%A2%D7%9D-%D7%9E%D7%A0%D7%A1%D7%95%D7%A8-%D7%A2%D7%91

עסקית או אפילו אישית, היא שותפות מותנית. לכן, לא עצם ההתניות, אלא אופיין, הוא שצריך לעניין אותנו. קריאה יסודית בהסכם הקואליציוני מלמדת שלא מדובר במהפכה ריבונית. עיקר הסעיפים בהסכם עם רע"ם נוגעים לזכויות אזרחיות המגיעות לאזרחים הערבים מעצם אזרחותם. מטרתם המרכזית להטיל הגבלות על מדיניות מפלה ארוכת שנים של הממשלה, בכללה הריסת בתים, אי־הכרה בכפרים ערבים או הפליה בחלוקת תקציבים. ההתמקדות בסוגיות אלה אין בה כדי לבסס אזרחות שווה, אלא להכשיר את הלגיטימיות של הממשלה הישראלית – הריבון היהודי – לפעול לאפליית האזרחים הערבים ולפגיעה בזכויות היסוד שלהם. פרשנות כזו של ההסכם הקואליציוני נובעת מכך שאין הוקעה של מדיניות האפליה, אלא השהיה זמנית של מקצתה. כמו כן, אין הסכמה על שינוי המדיניות באופן מהותי, אלא הגבלות על האפליה, שכאמור טומנות בחובן באופן עקיף לגיטימציה למדיניות המפלה מאז קום המדינה. ההמחשה הטובה ביותר לכך היא אי־ביטולו של "חוק קמיניץ", הקרוי על שמו של המשנה ליועץ המשפטי לממשלה ארז קמיניץ. החוק, אשר חוקק ב־2017, מחמיר את האכיפה על עבירות בנייה ומטיל קנסות כבדים, ללא משפט, על בנייה ללא היתר, הנובעת בעיקר מעיכוב תהליכי אישור בנייה חדשים ביישובים הערבים, אישורים שהם באחריתה של הממשלה עצמה.[4]

מן ההסכם הקואליציוני ומסוג ההסכמות ניתן ללמוד שבַּשותפות מוגבלת השפעתה של רע"ם, ומסתכמת בהטלת הגבלות על מדיניותה המפלה של הממשלה. השותפות לא נועדה ליצירת שוויון בין אזרחים פלסטינים ליהודים על בסיס עקרון השוויון והזכויות השוות. במילים אחרות, היענותה של רע"ם להזמנה המותנית מעניקה גושפנקה עקיפה לנקודת המוצא של הריבון היהודי, אשר ריבונותו אינה תלויה באזרחים הערבים, והיא סוג של הכלה המדירה את האזרחים הערבים מהריבונות מעצם היענותם והסכמתם לאפלייתם באמצעות הפיכת אזרחותם למשנית. לשון אחר, ההכלה המדירה הופכת לעיקרון הבסיסי ביחסים בין האזרחים הערבים למדינה. על אף שרע"ם אינה מצהירה במפורש שהיא מסכימה לעצם האפליה כלפי האזרחים הערבים, סוג השותפות שהיא מסכימה לו – הטומן בחובו כניעה לא רק לבלעדיות הריבונות היהודית, אלא גם לאפליה המובנית בריבונות זו כלפי כל מי שאינו חלק מהריבון – מזכיר לנו את פרשנותו של פלור (Flohr, 2017) לגבי מרכזיות הסכמת הכפיף לכפיפותו כממד חשוב בריבונות. זאת אומרת, יש בהיענותה של רע"ם כדי להסכים לכך שהריבון בישראל אינו ציבור האזרחים, אלא העם היהודי, כפי שמדגיש חוק הלאום (ג'מאל, 2020).

לפי זאת, כדי לזכות בתמיכה הזו במבנה הכוח המפלה, הריבון, בהשתקפותו המעשית בממשלה לגיטימית, מגביל את עצמו באופן זמני כדי להנכיח את ריבונותו הבלעדית

4 מיכאל האוזר טוב, "פיצול תפקיד היועמ"ש והקפאת חוק קמיניץ: ההסכמים הקואליציוניים והממשלה המסתמנת". **הארץ**, 3 ביוני, 2021. https://www.haaretz.co.il/news/politi/2021-06-03/ty-article/0000017f-dc8f-d3a5-af7f-feaf6a280000/premium

והבלתי־מותנית לקבוע את אופיו וכלליו של המשחק הפוליטי במדינה. הריבון אינו מבטל את עצם האפליה, אלא מוותר על מקצתה כדי להבטיח את עצם הלגיטימיות שלו ושלה בקרב אותם אזרחים שאזרחותם מותנית, ומכילה את הדרתם כחלק מריבונותו. במדיניות זו, מתן זכויות מסוימות לאזרחים הערביים, גם כאשר מדובר בזכויות בסיסיות, הופך לחריג וליוצא מן הכלל האמור להעיד על הכלל, שהוא אפליה מבנית והדרה ריבונית. הכרה הֶגליאנית זו היא של אדון ועבד, שלפיה הדיאלקטיקה של ההכרה משמרת את מעמד האדון כאדון ושל העבד כעבד, ועל אף שלכאורה היא מעניקה יכולת הכרה לעֶבד, כוח זה זמני, ואת עוצמתו, אופיו ומִשכו קובע האדון, ואין לעֶבד יכולת לערער עליו מבלי להביא לסופיותו (Hegel, 2018).

השתתפותה של רע"ם בקואליציה היא סוג של "שִנמוך" (downgrading) או הגבלה של מערכת היחסים בין המדינה לאזרחיה הערבים לסוגיות אזרחיות, תוך כדי הדרת העניין הלאומי מהזירה הפוליטית. בריאיון עם סיון כהן ברדיו 103FM, יום למחרת החתימה על ההסכם הקואליציוני, אמר עבאס:

> אין ספק שההסכם ברובו הסכם אזרחי, למרות שהנושאים האלה נוגעים לחיים של האנשים, פשיעה ואלימות – זו קדושת חיים, קרקעות ותכנון ודיור ותעסוקה, רווחה, חינוך, הכול נמצא שם. יש אנשים שמתייחסים דווקא לנושאים אזרחיים כאילו לנושאים לאומיים. אם אנחנו מבקשים למצוא פתרון לבעיות של הנגב, כאילו יש משהו ששייך לתחום הלאומי. אלו אזרחי המדינה, אפילו אם אין להם אחיזה בקרקעות. בשנה האחרונה מול ממשלת נתניהו והליכוד הצלחנו לקדם כמה דברים, למשל ההחלטה הראשונה שתקבל הממשלה הזאת ב־40 הימים הראשונים, להקים שלושה יישובים. ההחלטה התגבשה בממשלתו של נתניהו־גנץ ועלתה על שולחן הממשלה.[5]

דבריו אלה של עבאס מעידים שהוא מעוניין בהפרדה בין התחומים האזרחיים של האזרחים הערבים לבין הסוגיות הלאומיות. גם אם הבחנה כזו מסתכמת ברטוריקה פוליטית שנועדה להפיג את החשדות של אזרחים יהודים המתנגדים להסכם ולא מעוניינים בשותפות, עצם הרגעתם על־ידי העמידה על ההבחנה היא סוג של ויתור על העיסוק במבנה הכוח שגורם לאפליית האזרחים הערבים מלכתחילה, והוא הממד הלאומי.

דבריו של עבאס מצביעים על גבולות השיח שלו ומנכיחים את הדיפרנד. עובדת היותו המוזמן לשותפות מותנית טומנת בחובה את אופי הגבול שמציב הריבון בפני אורחו. האורח מחויב להגביל את שפתו ואת פעולות הדיבור שלו לציפיות של המארח. הגבלות אלו מנכיחות את העובדה ששיח אחר, במיוחד זה הלאומי, שהוא מקור ההשתקה והאפליה, אינו לגיטימי. במילים אחרות, התרעומת, התלונות, וחוסר שביעות הרצון על רקע לאומי, אינם אמורים לבוא לידי ביטוי בשיח האורח, כי אינם מקובלים על

5 https://www.maariv.co.il/news/politics/Article-844687

המארח. אלה המתעקשים לא להפריד בין השיח האזרחי ללאומי ומנסחים את תביעותיהם במושגים לאומיים, מוקָעים כקיצוניים וכבלתי־לגיטימיים, גם כאשר שפת המארח משופעת בנינוח לאומי קיצוני. המארח ממחיש את ריבונותו באפשרותו לא להקשיב ובכוחו לאלץ את האורח לדבר בשפה שהוא מתיר לו להתבטא בה. בכך מאבד האורח לא רק את יכולתו להביא לידי ביטוי בצורה אותנטית את מקורות חוסר שביעות רצונו ממבנה הכוח ההגמוני, אלא גם את עמדתו האתית להישמע (Ophir, 1997). זהו סוג של השתקה הנובע ממצב הדיפרנד, אשר מגביל את יכולת האזרחים הערבים לדבר (דייטש, 2017). דוגמה אולטימטיבית לנכונות לשתוק היא תגובת רע"ם לדברי כהנא שהובאו לעיל ולְמה שהם מסמלים. בעוד ראש רע"ם, עבאס, בחר שלא להתייחס, חבריו למפלגה הסתפקו באמירות לקוניות, דוגמת דבריה של אימאן חטיב יאסין: "לא באנו כמהגרים, גם לא עוברי דרך. אנחנו הילידים ואנחנו כאן", וחבר הכנסת וליד טאהא, שאמר: "אנחנו כאן כי זו המולדת שלנו. אתה ומי שחושב כמוך, תמשיכו לגרור את התסכול שלכם כי פשוט לא ניעלם".[6] הדגש שהושם על הנוכחות ועל חוסר הנכונות להיעלם אינו אמירה המערערת על דבריו של כהנא. גם כהנא מכיר בנוכחות הפלסטינית. השאלה שנשאלת כאן נוגעת לתביעה של אנשי רע"ם ולנכונות שותפיהם לקואליציה להקשיב, כחלק ממחויבותם האתית, לזכויות הריבוניות של הפלסטינים.

לא פחות חשוב מכך – מנהיגי הקואליציה מהמפלגות הציוניות מדגישים ביתר שׂאת את הממד הלאומי היהודי, ואף מחדדים כי השתתפות רע"ם בקואליציה אינה פוגעת בזהותה של המדינה או באינטרסים הלאומיים והביטחוניים שלה. בתגובה לטענה שמנסור עבאס מגביל את פעילות הממשלה אמר בני גנץ, שר הביטחון, בריאיון לאולפן Ynet: "אנחנו צריכים לפעול יחד עם המנהיגות הערבית. אין שום מגבלה על הפעלת כוחות הביטחון. מנסור עבאס לא מגביל, להיפך".[7] הדגש על "להיפך" משמעו שעבאס מאפשר את מה שלא היה ניתן לְצפות, והכוונה להכשרת המדיניות הביטחונית הישראלית כאשר מדובר בפעולות צבאיות בגדה המערבית וברצועת עזה, אך גם זו המבוצעת כלפי האזרחים הפלסטינים. בהמשך לדברים אלה של גנץ, אמר ראש הממשלה, נפתלי בנט, מעל במת הכנסת:

> לא הכרתי את מנסור, רק שמעתי שביבי פגש אותו כמה פעמים בבלפור בהסתר... אני אמרתי שלא אפגוש אותו בהסתר, הוא לא פילגש. קיש וביבי ויריב לוין שנפגשו איתו והחליפו טיוטות בהסתר – ככה לא עובדים. הלכתי לפגוש אותו וגיליתי מנהיג של הציבור הערבי שמנסה דרך אחרת. אני עוד לא

6 עינב חלבי ומורן אזולאי, "מתן כהנא: 'אם היה כפתור שמעביר את הערבים ברכבת לשוויץ, הייתי לוחץ עליו'; תגובות רפות בקואליציה: "לא ניעלם". **Ynet**, 14 ביוני, 2022. https://www.ynet.co.il/news/article/byd0b2htq

7 https://www.ynet.co.il/news/article/skdn5au75

> יודע אם נצליח, ימים יגידו... באותם ימים רע"מ והליכוד ניהלו מו"מ מתקדם והייתה עסקה שמקימים ועדה מיוחדת לציבור הערבי... נפגשנו אני ומנסור בחדר, שמעתי את מה שהוא אומר, והחזון שלו היה לראות איך אנחנו, אזרחים במדינת ישראל, כן יכולים להסתדר זה עם זה. חשבנו על חזון לשיתוף פעולה ולא חזון של קללות וצרחות... מדינת ישראל היא באמת סיטואציה ייחודית ומורכבת... השתכנעתי בכנות מרצונו להראות דרך אחרת, וההגונים ביניכם יודעים שזה נכון, ואנחנו מנסים.[8]

ברור מדבריו של בנט שצדקת הדרך היא בצידו, וכי מי שמנסה דרך אחרת הוא מנסור עבאס. במושגים של הגדרת הריבון והריבונות אין ספק שבנט מדבר בשם הריבון, בעודו מתייחס לעבאס כאל מי שאמור להשתנות כדי להיות שותף בניהול ענייני האזרחים הערבים, בכפוף לתפיסה הרווחת של המדינה. השימוש במושג הפילגש נעשה כביקורת על האחראים באופוזיציה, בעיקר נתניהו, לניהול משא ומתן סודי עם עבאס, משא ומתן שהוא בלתי־אתי ולא מוסרי, בדיוק כפי שמערכת היחסים בין גבר נשוי לאשה אחרת אינם אתיים ואינם מוסריים. עצם השימוש במטפורה של הפילגש כדי להדגיש שעבאס אינו כזה אינו מעלים את המשמעויות העמוקות של יחסו של בנט אל עצמו כאל מארח המזמין בפומבי את עבאס להיות אורחו. דבריו של בנט מלמדים שההזמנה אינה מבוססת על שפת זכויות ועקרונות אזרחיים שוויוניים הנועדים להתוות את יחסה של המדינה כלפי אזרחיה הערבים.

מנהיג רע"ם טען פעם אחר פעם כי באמצעות משא ומתן ניתן לגשר על ההבדלים בין שותפי הקואליציה, במיוחד בין מפלגתו לבין המפלגות הציוניות. דוגמה טובה לדרך שבה ניסח עבאס את המאמץ המשותף לכבד את האינטרסים של כל השותפים בקואליציה באה לידי ביטוי בהשקפתו על חוק האזרחות. בריאיון עם דיוויד מקובסקי ורוברט סטלוף ממכון וושינגטון ב־10 בפברואר 2022, התייחס עבאס לאופן פתירת ההבדלים בין השותפים בקואליציה, ואמר:

> קחו למשל את חוק האזרחות הישראלי. אנחנו חושבים שזה חוק קשה מאוד שפוגע בזכויות היסוד מהן נהנית החברה הערבית. זה אומר שאני, כאזרח ישראלי אבל גם ערבי פלסטיני, לא יכול להתחתן עם ערביה פלסטינית מהגדה הערבית. זה מאוד קשה. ברגע שהתייחסנו לזה בתוך השותפות שלנו, כמעט כל צד קיבל את מה שהוא רצה. דאגנו שיטפלו בזכויות המשפחות הללו. מהצד השני, המפלגות התומכות בחוק העבירו אותו.[9]

---

8 ליאור קינן, "בנט תוקף בכנסת: עבאס הוא לא פילגש כמו שהליכוד התייחסו אליו". **ערוץ 13**, 16 במאי, **2022**. https://13tv.co.il/item/news/politics/politics/naftaly-bennett-903051123/

9 Makovsky, David & Robert Satloff, "An Arab Leader in Israel: A Conversation with Mansour Abbas", *The Washington Institute for Near East Policy*. February 10, 2022. https://www.washingtoninstitute.org/policy-.analysis/arab-leader-israel-conversation-mansour-abbas

טיעון זה של עבאס רחוק מלהתייחס למשמעות הריאלית של השותפות שהוא מדבר עליה ולהשלכות האמיתיות של החוק. ראשית, עבאס מתעלם מנקודת המוצא העקרונית של החוק, ומדגיש את הפתרונות הפרגמטיים של הקואליציה שבה הוא שותף. עצם נכונותו להסתפק בהמשך המדיניות שהייתה קיימת עוד לפני כניסת רע"ם לקואליציה מעיד כי מלכתחילה ויתר על תביעתו האתית ל־*vita activa* ההולכת לא רק מעֵבר לקבלת חלק מהמשאבים הציבורים, אלא החותרת ליצירת שינויים עקרוניים במדיניותה המפלה, ובמקרה זה אף הגזענית, של המדינה. המשמעות היא שהוא מקבל ומאשש את ההבחנה הגזעית המהותית בין זכותם הבסיסית של אזרחים יהודים, לרבות מתנחלים הגרים בגדה המערבית, להינשא למי שיבחרו, לבין הסנקציה המוטלת על זוגות פלסטינים מאותם אזורים. מלבד זאת, מעצם ההיררכיה הטמונה לא רק בחוק, אלא ביכולת ההשפעה על הכְתבת המדיניות בנוגע לאזרחי המדינה, עבאס מקבל על עצמו שותפות בין סוס ורוכבו. הוא מוותר על עקרון השוויון לטובת הישגים פרגמטיים וזמניים שיכולים להשתנות עם התמורות בקונסטלציה הפוליטית או עקב התחלפות השר העומד בראש משרד הפנים. יתר על כן, אין כאן התייחסות לגורמים ולהצדקות העומדים מאחורי תיקון חוק האזרחות. הדעה שלפיה שיקולים דמוגרפיים עומדים מאחורי החוק הפוגע בזכויות האדם והאזרח הבסיסיות של פלסטינים משני צידי הקו הירוק אפילו לא נרמזת על־ידי עבאס. העובדה שאיחוד המשפחות של פלסטינים צריך להיבחן בקפדנות ולהצטמצם למינימום על־ידי שר הפנים בעוד לאזרחים יהודים מעניק החוק את הזכות להתחתן עם בחירי ליבם ללא כל התחשבות ברקע שלהם, אינה מצטיירת או נתפסת על־ידי עבאס כאלימות מבנית, כפי שהוגדרה על־ידי סלבוי ז'יז'ק (Zizek, 2008), או כאלימות חוקתית, כפי שהוגדרה על־ידי באטס (Bates, 2007) או על־ידי נינט (Ninet, 2012).

ברור ממקרה זה שהשתתפות מפלגה ערבית בקואליציה אינה משנה כהוא זה את משמעות הריבונות ואת זהותה במדינת ישראל. דא עקא, ההזמנה של מפלגה ערבית להיות שותפה בקואליציה שימשה את הריבון במאמציו לקבל את חותמת הכַּשרות למהלכיו המַפלים, ולקבע נוהג שעל־פיו מפלגות ערביות אומנם כשרות להיות חלק מהקואליציה הממשלתית, בתנאי שהן מכפיפות את עקרונות היסוד שלהן לבלעדיות הריבונות היהודית. לפי זאת, הישגים פוליטיים מסוימים, בדמות תקציבים או הכרה בכפר לא־מוכר כזה או אחר, הופכים להיות היוצא מן הכלל המעיד על הכלל, ולא ההיפך. לא מדובר בפוליטיקה החושפת את מבנה העומק המפלה של הריבונות היהודית אל מול הדה־לגיטימציה של ההוויה הילידית הפלסטינית, תוך כדי חתירה לשנות מבנה זה מהיסוד כדי שיעלה בקנה אחד עם עקרון השוויון ועם הזכויות הבסיסיות של הפלסטינים. בניגוד לכך, מדובר בפוליטיקה המאששת את עקרונות היסוד של השיטה החוקתית והמשפטית הישראלית, את תפיסת העולם הציונית של קנייניות קנאית על המרחב מהירדן לים ועל השליטה המלאה של הרוב היהודי במשאבים החומריים והסמליים של המדינה. מתוך

מבנה תפיסתי, חוקתי ופוליטי זה ובאמצעות כליו חותרת רע"ם להשיג את מה שהיא יכולה באמצעות הֶבנות זמניות, שברור לכול כי מהרגע שיסתיים הצורך בה לשרידות הקואליציה יחלפו כל הישגיה עם הרוח, היות שהשינוי הנדרש במבנה הכוח ובתפיסת העולם הרווחת בקרב המפלגות הציוניות לגבי עקרונות היסוד של השיטה – לא התרחש.

גישתה של מפלגת רע"ם טומנת בחובה קבלה והשלמה עם סגנון הכנסת האורחים הציונית, וזאת בניגוד לאתיקה שהצביע עליה דרידה (2007) ואשר התייחסנו אליה קודם. הריבון היהודי מסמן את גבולות הזיקה בין הפוליטי לאֶתי, ומבקש מהאורח לאשש עבורו את צדקת דרכו. אישוש וקבלת צדקת הדרך אינה נעצרת בעצם ההכרה בבעלותו של המארח על הבית, אלא גם בזכותו ובבלעדיות סמכותו של זה לקבוע את הכללים בתוכו, תוך כדי דחיקת חובותיו האתיות של האורח לשולי שיקול דעתו. הריבונות הדינמית של הריבון היהודי, אשר מאפשרת את הזמנת האורח להצטרף לשולחן האוכל, לא רק מתנה את הצטרפותו באכילת הפירורים שעל השולחן, אלא גם מושיבה אותו על כיסא אחורי, כך שהושטת ידו לחטיפת מה שהוא יכול תלויה ביכולתו של המארח למנוע ממנה להגיע לשולחן.

אין ספק שמן הראוי להתחשב במגבלות כוחה של רע"ם לשנות מן היסוד את מבנה הכוח ואת משמעות הריבונות היהודית. ברור גם שאין בניתוח זה כדי להטיל אשמה על רע"ם, אשר כוונותיה הטובות לא יכלו לסייע בידה להביא לשינוי יסודי של הפוליטיקה הישראלית, במיוחד נוכח שברירִיות הקואליציה שאליה נכנסה. דא עקא, ניתן לומר שעל אף שזו לא הייתה מטרתה המוצהרת של רע"ם, כניסתה לקואליציה חשפה את פניה האמיתיות של הריבונות הישראלית, שהתגלתה במערומיה האתניים הצרים והלא־נדיבים. זוהי מסקנה עקיפה שיכולה להתאים לפתגם הערבי האומר: רדוף את המקטרג לפתח ביתו (لاحق العيّار لباب الدار).

היות שלא ניתן לעמוד על מוסר הכוונה של רע"ם, ניתוח זה מציג טוב יותר את המשמעות הרווחת של הכנָסת האורחים היהודית כפי שהיא משתקפת במקרה הנדון. משמעות זו עולה ביתר שאת מתביעתן של מפלגות הקואליציה משותפתן הערבית־פלסטינית לאשרר לחמש שנים נוספות את תקנות החירום של מה שנקרא "תקנות יהודה ושומרון". תקנות אלה התקבעו מאז 1967, והן מאפשרות למדינת ישראל להחיל את החוק הישראלי על התושבים היהודים בהתנחלויות, תוך כדי שימור שליטת הממשל הצבאי והמִנהל האזרחי בחייהם של הפלסטינים. כושר ההמצאה בעמדתו של עבאס לא פטרה אותו מלהתמודד עם הטבע הבלעדי של הריבונות היהודית, אשר מתעקשת על תביעתה ממנו לאשרר את משטר האפרטהייד בגדה המערבית, ומכאן גם את המשך המצור על רצועת עזה.

דרישה זו מעידה על חוסר ההתחשבות בזהותם ובזכויותיהם הבסיסיות של השותפים הערבים לקואליציה הממשלתית. אך יותר מכול היא נותנת ביטוי להתעקשותן של

המפלגות הציוניות, כמעט ללא הבדל ביניהן, לראות בגבולות מדינת ישראל גבולות נזילים, הכוללים את שטחי הגדה המערבית, חלקם או כולם, היכן שמיליוני פלסטינים חיים תחת כיבוש. יש בכך לא רק חוסר התחשבות או היעדר רגישות, אלא התעקשות על ריבונות ישראלית בלעדית בקבלת ההחלטות בכל הנוגע לעתידם של השטחים ושל כל החיים בהם, גם אם מרבית הפלסטינים מתנגדים לריבונות זו. אנשי רע"ם וחברי הכנסת הערבים במפלגות ציוניות אחרות נדרשים לאשר את תקנות ההגנה לשעת החירום כדי להכיל את שותפותם בקיבוע נחיתותם כפלסטינים, תוך כדי שימוש בפרוצדורות רובניות המאששות עקרונות וחוקים אנטי־דמוקרטיים בעליל. יש בדרישה זו ציפייה מכלל האזרחים הערבים לראות בהתנהלותה של רע"ם מודל רצוי במערכת יחסיהם עם המדינה. ציפייה זו משמעה שעל האזרחים הערבים להעניק לגיטימציה מעשית וסמלית למדיניותה של מדינת ישראל כלפי הפלסטינים, בכללם הם עצמם, בכל הנוגע לבעלות על המדינה והאדמה, וקיבוע ההיררכיה הערכית שלפיה יחולקו משאבי המדינה. ציפייה זו היא הקובעת את גבול הלגיטימיות של ההשתתפות הפוליטית הערבית, ומשמעה שכל מי שרוצה להיות שותף – עליו להיהפך לזר למקום, ולאורח מותנה במולדת שלו.

האירוניה של ההיסטוריה היא ששני המקרים שהובילו למתחים הגדולים ביותר בתוך הקואליציה, ולבסוף גם הובילו לנפילתה, אינם נוגעים להבדלים בנוגע למשאבים חומריים, אלא להבדל הגיאו־דמוגרפי הבסיסי הכרוך בריבונות הישראלית. נכונותם של שותפי הקואליציה הציונים להקצות משאבים רבים יותר, תוך מתן מענה לצרכים הבסיסיים של החברה הערבית, לא הספיקה להתמודדות עם הגורמים וההשלכות של ההבחנה בין אזרחים יהודים לערבים, המוטבעת בחוק האזרחות, ולהבחנה בין יהודים לערבים פלסטינים, המוטבעת בתקנות החירום. ההדרה היסודית הכוללת של פלסטינים, בהתבסס על מיקומם בתחום הריבונות היהודית, הופיעה ברגע שהקואליציה נדרשה להבטיח את נאמנותו של כל אחד מחבריה כדי לתמוך בהרחבת תקנות החירום. אף שהקואליציה הצליחה להרחיב את ההסדרה הזמנית של חוק האזרחות, היא לא הצליחה לשכנע את כל חברי רע"ם להיכנע להסדר החוקי המטיל היררכיה סלקטיבית בין מעמדם של יהודים ופלסטינים על בסיס מיקומם תחת ריבונות ישראלית בשטח שבין נהר הירדן לים התיכון. בהתאם לכך, אזרחים פלסטינים מהווים שותפים רק כאשר הם חיוניים לקידום ריבונות קולוניאלית של מתנחלים. הדרה זו הופכת את הלאום שלהם, נפקד או נוכח, לאיום. המשמעות היא שאזרחים פלסטינים אינם חלק מהמטפיזיקה של החיים הלאומיים שהם קהילתיים, כמַהות או כהוויה משותפת (Nancy, 1991). הם הנוכחים־נפקדים של המערכת הפוליטית הישראלית, המאפשרים את האופי הדינמי של הריבונות היהודית, כ"משבר רדיקלי של כל אפשרות להבחין בבירור בין חבֵרות והכלה, בין מה שבחוץ למה שבפנים, בין חריג לכלל" (אגמבן, 2005, עמ' 25). בעוד שריבונות זו משאירה את הגבולות הדמוגרפיים והגיאוגרפיים היהודיים פתוחים על

מנת לאפשר את משמעותם הרחבה והדינמית, היא מחריגה את הפלסטינים, גם כשהם חברים בקואליציה השלטת, מן האפשרות לקבוע את גורלם בתוכה. לכן, כאשר נציגי הריבון היהודי לא הסתפקו בקבלת לגיטימציה למדיניות המפְּלה באופן מוסתר ומובלע, ודרשו תמיכה ישירה במדיניות הכיבוש – הם גרמו לכך שהסתירה המבנית הטמונה בריבונות היהודית ובשילובם של האזרחים הערבים בה באה לידי ביטוי ישיר. דווקא הישירות הזו יוצרת חידוד בלתי־אפשרי של הדילמה המבנית של האזרחים הערבים כאשר הם באים לשחק במגרש המשחקים הישראלי.

סיכום

כדי להימנע מסיכום שיש בו כדי לחזור על הנאמר לעיל, חשוב לי להדגיש מספר תובנות מרכזיות. תובנה ראשונה קשורה לנחיצות תשומת הלב למשמעויות העמוקות של ההזמנה כדי להצביע על בלעדיות ההחלטה היוצרת פער עמוק בין הפוליטי לאתי בריבונות הישראלית ובין ההזמנה להיענות של האזרחים הפלסטינים במסגרת ריבונות זו.

השימוש בהמשׂגה הכללית של הכלה מדירה סייע לנו להצביע על מאפייני ההזמנה הישראלית ב־1948 וב־2021 לאזרחים הפלסטינים להשתתף בהוויה ובפוליטיקה של המדינה. הניתוח לעיל מלמד שההזמנה המותנית מכילה בתוכה את הכלת האזרחים הערבים כדי להדירם לא רק כפלסטינים, אלא כשחקנים לגיטימיים בעיצוב מהותה של ריבונות העם בישראל. במילים אחרות, הפוליטיקה והחוק הישראליים מכילים את האזרחים הפלסטינים, אך זאת לשם הדרתם מהריבונות הישראלית מצד אחד, והכפפתם לפרוצדורות רובניות כדי לקדם הדרה של זכות הפלסטינים לקחת חלק בעיצוב אופיו וזהותו של המרחב שבין הירדן לים, מן הצד האחר. פוליטיקה זו מציבה אתגר בפני האתיקה הדמוקרטית כפי שהומשגה על־ידי ז׳אק רנסייר (Ranciere, 2013), המדגישה את זכותם של המוּדָרים להשמיע את קולם ולקחת חלק בעיצוב חייהם באופן שוויוני ולגיטימי. קולם של הפלסטינים יכול להישמע אך ורק אם יתאים את עצמו למקובל בחוק ובתודעה הציבורית היהודית, אך מאותו הרגע שהוא מאתגר את בלעדיות הריבונות היהודית – הוא מושתק ואף מוקצה מהזירה הציבורית. זוהי התניה להתכחשות עצמית, ההופכת את ההשתתפות הפוליטית הפלסטינית לאשרור של מבנה הכוח ושל לגיטימיות החוק אשר מפלים אותם ומופעלים נגדם מלכתחילה. זהו מקרה מיוחד של דה־פוליטיזציה באמצעים פוליטיים.

חשוב להבהיר שהשימוש בהמשׂגת הכנסת האורחים אינו מניח שהפלסטינים הם אכן אורחים. הם ילידים, אך הריבון היהודי מתעקש להתייחס אליהם כאל אורחים. בה בעת, הוא אינו עומד בתנאי האירוח, המבוססים על זיקה מהותית בין האתי לפוליטי, זיקה שהוא עצמו מבטיח. ההבחנה בין מחויבותו האתית לבין המהלך הפוליטי שהוא

מבצע – הזמנת הפלסטינים להתארח – נועדה להבטיח ריבונות בלעדית באמצעות הבאת הפלסטינים להודות בהיותם נוכריים, ובכך זכויותיהם נובעות מהחוק הישראלי ולא מעצם ילִידותם. הבחנה זו מאפשרת לריבון לכבול את האורחים בתנאי האירוח – עמידה בתנאי סעיף 7א לחוק יסוד: הכנסת, שלא מאפשר את אִתגור זהותה היהודית של המדינה – אך בה בעת מאפשרת לו להפקירם לנפשם, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בהיעדר אכיפת החוק והסֶדר בכפרים הערביים. הכניסה הסלקטיבית של זרועות המדינה לכפרים הערבים, כמו במקרה של כניסת פקחים להטלת קנסות או לצווים של הריסת בתים, לעומת אי־כניסת המשטרה כדי להגן על ביטחון האזרחים, מהווה סוג של הפקרה המאששת את הריבונות של המדינה, ולא ההיפך. האורחים אינם זוכים להגנת המארח כי כינון חייהם כחשופים, בעיקר לשרירות הכוח של הריבון, מאפשר לריבון להנכיח את ריבונותו.

אחת המשמעויות הבולטות של אופי החיבור בין הריבונות היהודית להכנסת האורחים, כפי שהגה אותן דרידה (2007), היא ההפרדה בין הפוליטי לאתי. בעוד הפוליטיקה הישראלית מתורגמת לפרוצדורות רובניות שהאזרחים הערבים יכולים להשתתף בהן באופן מותנה, המגבלות המוטלות על השתתפות זו באמצעות הכרעה ריבונית בלעדית נועדו לכרסם בציווי האתי של ההוויה הפלסטינית, תוך כדי ביסוס הגמוניה יהודית בלתי־מוגבלת במקום ובזמן, ובלתי־ניתנת לערעור בצדקת דרכה. פרוצדורות אלה משמשות מָסך למימוש תפיסת ריבונות המחברת בין ממדים החלטיים, הכרעתיים וקבועים לבין ממדים דינמיים, תפיסה שמנכיחה את עצמה בשם נציגיה בכל מישורי ההוויה של כלל האוכלוסייה הַחיה מערבית לירדן, בכללה אלה שאינם מורשים להעיד על העוולות שנעשות להם בשם עליונות ההוויה היהודית. הזמנתם של חלק מהפלסטינים להשתתף בפרוצדורות הרובניות מותנית בהיעדר הזכות לדרוש לקחת חלק בריבונות מחד גיסא, ובנכונות לשמש אמצעי לביסוס בלעדיות הריבונות היהודית גם באזורים שאינם חלק ממרחבי ריבונותו של הריבון – שטחים שחיים בהם מיליוני פלסטינים משוללי זכויות יסוד בסיסיות, ומכאן חייהם חשופים לשרירות הכרעותיו של הריבון – מאידך גיסא. חשובה בהקשר זה ההיענות להזמנה כהכלה מדירה, ומכאן – כממד חשוב של הריבונות, אשר ממשיכה לנוע תוך כדי התרחבות ושאיפה להכיל יותר מֶרחב ויותר כפיפים פלסטינים במסגרתה. חשובה כאן גם ההבחנה בין היענות הישרדותית – כפי שניתן לומר על ההיענות להזמנה של מגילת העצמאות אחרי 1948, במיוחד נוכח הדיונים המובהקים בנוגע לגירושם של שארית הפלסטינים, כפי שנעשה לאחיהם קודם לכן, לבין היענות תועלתנית ואף אופורטוניסטית ב־2021, אשר נועדה להשיג עדיפות בַּקרב בין כוחות פוליטיים באמצעות הקצאת משאבים ייחודית על־ידי הריבון המאשש את ריבונותו באמצעות ההיענות.

האם המשמעות היא שיש להפנות עורף או להימנע כליל מלקיחת חלק במשחק הפוליטי? מובן שלא. אבל, בהינתן שהיענות לצמצום ההשתתפות במשחק הופכת לעניין פרוצדורלי וטכני בעיקרו, ומוותרת על השותפות בקביעת העקרונות, הערכים, המטרות והאינטרסים היסודיים של הקהילה הפוליטית – עצם ההשתתפות הופכת למנוגדת לעיקרון ולהיגיון שעמדו ביסודה מלכתחילה. נוכח תהליכי הרדיקליזציה המתרחשים בחברה היהודית, ההשתתפות הערבית בפוליטיקה הישראלית היא הערובה היחידה למניעת השימוש בפרוצדורות רובניות לקעקוע כללי המשחק הפוליטי ולכרסום הולך וגדל בערכים המאפשרים התדיינות פוליטית כלשהיא. לכן, השתתפות כזו חייבת להיות מודעת לעצם מהותה ולמטרותיה העקרוניות. מִשעה שהיא נענית להזמנה כפי שפירטנו אותה לעיל, נכנעת לתכתיבי הריבונות הבלעדית ומסתפקת בהכנסת אורחים מותנית – היא נעשית כפיפות וולונטרית (Voluntary Servitude), המזינה את הריבונות הבלעדית ותורמת למימוש יעדיה. היענות כזו להזמנה, קרי השתתפות פוליטית מותנית, סותרת את הגיונה הבסיסי של החתירה של סובייקטים פוליטיים ליצירת חפיפה מלאה בין אזרחות לריבונות. לכן, השתתפותם של האזרחים הערבים סותרת את עצם מהותם של ההשתתפות והייצוג הפוליטיים אם אינם חותרים להשגת הכוח המרבי לקידום החפיפה המקסימלית בין אזרחות לריבונות. במילים ישירות יותר, מדובר בקידום פוליטיקה אזרחית פוסט־לאומית במרחב ריבוני המכיל את כל אלה שהסמכות הריבונית חלה עליהם בהסכמתם. קידומה של השתתפות כזו בימינו, כסוג על היענות להזמנה, לא יכולה להיות כפופה לרצונו הבלעדי של הריבון, כפי שהיה ב־1948. תנאי ההיענות כיום שונים. לכן, על אף הא־סימטריה, האחריות לאופי ההיענות, ומכאן להשתתפות הפוליטית, היא גם של הנהגת המיעוט הפלסטיני. ביכולתה של הנהגה זו למנוע מצב שבו השתתפות פוליטית תהפוך להכלה אזרחית לשם הדרה ריבונית, במיוחד כאשר מבנה ההזדמנויות הפוליטי פתוח למשא ומתן בעקבות התיקו הפוליטי בין המחנות הפוליטיים השונים. לשם כך יש צורך בבגרות פוליטית, חתירה לייצוג מהותי בקרב המפלגות ויצירת מאזן אימה בין השתתפות אסטרטגית להימנעות אסטרטגית בכפוף לדיאלוג קונסטרוקטיבי עם חלקים ליברליים בקרב הרוב הריבוני, אשר מאמינים בשותפות אמיתית לכינון ריבונות אזרחית שוויונית.

רשימת המקורות

אוסטין, ג׳ון (2006). **איך עושים דברים עם מילים**. תל־אביב: ריסלינג.

ג׳מאל, אמל (2020). הדמיון החוקתי החדש של ישראל: חוק הלאום ומעבר לו. בתוך: אמל ג׳מאל, נאוה זוננשיין ואמיר פאח׳ורי (עורכים) **חוקתיות, כינון חוקה וריבונות: מבט תיאורטי והשוואתי**. תל־אביב: מכון וולטר ליבך לחקר הדו־קיום היהודי ערבי. אוניברסיטת תל־אביב, עמ׳ 41–66.

גנז, חיים (2013). **תיאוריה פוליטית לעם היהודי**. חיפה ותל־אביב: אוניברסיטת חיפה וידיעות ספרים.

דייטש, ויויאנה (2017). "האם האזרחים הערבים־פלסטינים בישראל יכולים לדבר?: ביטוי והשתתפות אזרחית בראי 'הדיפרנד' של ז'אן פרנסואה ליוטר", תזה להשלמת חובת הלימודים לתואר שני, החוג למדע המדינה, אוניברסיטת תל־אביב (העבודה נכתבה בהנחיית הכותב).

דרידה, ז'אק (2007). **על הכנסת האורחים**. תל־אביב: ריסלינג.

וזאנה, נילי (2022). "מגילת העצמאות של ישראל והזכות המקראית על הארץ", **התורה**, 2 במאי, 2022. https://thetorah.co.il/article/israels-declaration-of-independence-and-the-biblical-right-to-/the-land

לורברבוים, מנחם (2009). מבוא. בתוך: תומס הובס, **לויתן**. ירושלים: מרכז שלם. עמ' ט-לא.

מוריס, בני (2003). **קורבנות: תולדות הסכסוך הציוני־ערבי 1881–2001**. תל־אביב: עם עובד.

פלתיאלי, גיא (2011). "ריבונות בתנועה: פילוסופיית הריבונות של ז'אק דרידה". תזה להשלמת חובת הלימודים לתואר שני, החוג למדע המדינה, אוניברסיטת תל־אביב (העבודה נכתבה בהנחיית הכותב).

רז, אדם (2018). **טבח כפר־קאסם: ביוגרפיה פוליטית**. ירושלים: כרמל.

שביט, ארי (2004). מחכה לברברים. **הארץ**, 5 בינואר. https://www.haaretz.co.il/misc/2004-01-05/ty-article/0000017f-dbe9-df9c-a17f-fff918e10000

שחר, יורם (2022). **כבוד, חירות ועמל־ישרים: סיפור חיבורה של הכרזת העצמאות**. באר שבע: מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות.

Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer*. Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.

Agamben, Giorgio (2005). *State of Exception*. Trans. Kevin Attell. Chicago: The University of Chicago Press.

Arendt, Hannah (1998). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.

Bates, David. (2007). Constitutional Violence. *Journal of Law and Society 34*(1): 14–30.

Bodin, Jean (1962). *Six Books of the Commonwealth*. Edited by K. D. McRae. Cambridge: Harvard University Press.

Derrida, Jacques, (1990). Force of Law: The Mystical Foundation of Authority. *Cardozo Law Review 11*(5-6): 919–1045.

Derrida, Jacques (2005). *Rogues*. Trans. Pascale-Anne Brault & Michael Naas. Stanford: Stanford University Press.

Derrida, Jacques (2009). *The Beast and the Sovereign* — Vol. 1. Trans. Geoffrey Bennington. Chicago: The University of Chicago Press.

Flohr, Mikkel (2017). Giorgio Agamben's Inclusive Exclusion of Etienne de La Boe'tie. *Telos 181*: 106–112.

Hegel, George Wilhelm Friedrich (2018). *The Phenomenology of Spirit*. Translated and edited by Terry Pinkard. Cambridge: Cambridge University Press.

Hirschman, Albert (1970) *Exit, Voice and Loyalty: Responses to the Decline in Firms, Organizations and States*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Hobbes, Thomas (2010). *Leviathan: Or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*. Edited by Ian Shapiro. New Heaven: Yale University Press.

Jamal, Amal & Kensicki, Anna (2018). Theorizing Half-Statelessness: A Case Study of Nation-State Law in Israel. *Citizenship Studies 24*(6): 769–785.

Khalidi, Rashid (2021). *A Hundred Years' War on Palestine: A History of Settler Colonialism and Resistance 1917–2017.* New York: Picador.

Lagerspetz, Eerik (2017). Kelsen on Democracy and Majority Decision. ARSP: *Achiv für Rechts und Sozialphilosophie/ Archives for Philosophy of Low and Social Philosophy 103*(2): 155–179.

Locke, John (2013). *Two Treatises of Government*. 4th edition. Cambridge: Cambridge University Press.

Lyotard, Jean Francois (1988). *The Differend: Phrases in Dispute.* Minneapolis: Minnesota University Press.

Nancy, Jean-Luc (1991). *The Inoperative Community*. Minneapolis: Minnesota University Press.

Ninet, Antoni Abai (2012). *Constitutional Violence: Legitimacy, Democracy and Human Rights*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Norris, Andrew (2000). Agamben and the Politics of the Living Dead. *Diacritics 30*(4): 38–58.

Ojakangas, Mika (2005). Impossible Dialogue on Bio-Power: Agamben and Foucault. *Foucault Studies 2: 5–28.*

Ophir, Adi (1997). Shifting the Ground of the Moral Domain in Lyotard's *Le Differend*. *Constellations 4*(2): 189–204.

Peled, Yoav (1992). Ethnic Democracy and the Legal Construction of Citizenship: Arab Citizens of the Jewish State. *American Political Science Review 86*(2): 432–443.

Peleg, Ilan (2007). *Democratizing the Hegemonic State: Political Transformation in the Age of Identity*. New York: Cambridge University Press.

Ranciere, Jacques (2013). *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. London: Bloomsbury.

Rousseau, Jean-Jacques (1997). *The Social Contract*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schmitt, Carl, (1985). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press.

Searle, John (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zureik, Elia (1979). *The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism*. London: Routledge and Kegan Paul.

Zureik, Elia (2016). *Israel's Colonial Project in Palestine: A Brutal Pursuit*. New York: Routledge.

Zizek, Slavoj (2008). *Violence: Six Sideways Reflections*. London: Profile Books.

הדרה מוסרית בסכסוכים אתנו־לאומיים: מדידה, מטרימים, והשפעה על תמיכה בתוקפנות חסרת הבחנה כלפי קבוצה יריבה בסכסוך

גילאת גלזר פיינגרש[1]

סכסוכים אתנו־לאומיים מאופיינים בפגיעות קשות לצדדים היריבים – בחיי אדם, בתשתיות וברכוש. לצד ההיבטים הביטחוניים, המדיניים והפוליטיים של סכסוכים אתנו־לאומיים, הצדדים המעורבים בסכסוך נוטים להאשים את הקבוצה היריבה בפתיחת הסכסוך ובהמשכו, ולהציגה כבעלת כוונות זדוניות ומאפיינים סטריאוטיפיים שליליים ביותר (Rouhana & Bar-Tal, 1998; Bar-Tal, 2007; Bar-Tal et al., 2012). חוקרים מתחום הפסיכולוגיה החברתית ביקשו להסביר תוקפנות כלפי קבוצה יריבה בסכסוך כפועל יוצא של תהליכים פסיכולוגיים־חברתיים. על הקשר של דה־לגיטימציה ודה־הומניזציה של הקבוצה היריבה לתוצאה של תוקפנות חסרת הבחנה (indiscriminate aggression) כלפיה נכתב זה מכבר (Bar-Tal & Hammack, 2012; Bilewicz & Volhardt, 2012). מלבד זאת, נמצא קשר בין משתנים של תפיסות איום וחשיפה לאלימות פוליטית של מציאות הסכסוך לתמיכה באמצעים של ענישה קולקטיבית (Shamir & Sagiv-schifter, 2006; Canetti-Nisim et al., 2009). אשר למושג ההדרה המוסרית, עד היום הוצג המושג בהרחבה ובאופן תיאורטי בהקשרים של רצח עם (Staub, 1989) ושל ניצול ועבדות (Opotow, 1990). אף שנעשה שימוש נרחב במושג ההדרה המוסרית בהקשרים חברתיים שונים, הרי שבאופן אמפירי גם בהקשר של יחס מפלה כלפי מיעוטים – נבחן מושג זה מעט (Lima-Nunes et al., 2013; Passini & Morselli, 2017; Hadarics & Kende, 2018). למיטב ידיעתנו, בהקשר של סכסוכים אתנו־לאומיים כלל לא נבחן מושג ההדרה המוסרית באופן אמפירי. במאמר הנוכחי אציג ממצאים אמפיריים מקיפים ראשונים מסוגם, מתוך עבודת הדוקטורט שעוסקת בחקר מודל של הדרה מוסרית בסכסוכים

1 תודתי העמוקה נתונה לד״ר קרן שרביט מאוניברסיטת חיפה, שהנחתה אותי במסירות בכל שלבי מחקר הדוקטורט.

אתנו־לאומיים. כיוון שמדד להדרה מוסרית בהקשר של סכסוכים אתנו־לאומיים לא היה בנמצא, היה צורך ליצור תחילה מדד אמפירי של הדרה מוסרית. לאחר מכן אפשר היה לבחון את הקשר האמפירי בין הדרה מוסרית למשתנים מנבאים ולתוצאות של תמיכה באלימות חסרת הבחנה כלפי קבוצה יריבה בסכסוכך אתנו־לאומי. במחקר הדוקטורט נבחן מודל ההדרה המוסרית בהקשר של הסכסוך הישראלי־פלסטיני מנקודת מבטם של משתתפים ישראלים יהודים, כמקרה בוחן שנועד לשפוך אור על תופעה אוניברסלית של הדרה מוסרית בסכסוכים אתנו־לאומיים.

הדרה מוסרית – הגדרה

הדרה מוסרית מוגדרת כהוצאה של אנשים או של קבוצות מחוץ למעגלים המוסריים של האדם. לפי אופוטאו, "הדרה מוסרית מתרחשת כאשר יחידים או קבוצות נתפסים כמחוץ לתחום שבו חלים ערכים מוסריים, חוקים ושיקולי הוגנות. המוּדָרים מבחינה מוסרית נתפסים כחסרי ישות, כבלתי־ראויים ליחס מוסרי, וכחסרי מעמד מוסרי. כתוצאה מכך, פגיעה בהם או ניצולם נראה הולם, מקובל או צודק" (Oppotow, 1990: 1).

הדרה מוסרית היא מנגנון של סיווג מוסרי, הרואה קבוצות ספציפיות כאלה שאינן ראויות למעמד מוסרי ואינן זכאיות ליחס מוסרי, על־פי הנורמות המוסריות המקובלות. המושג הדרה מוסרית נועד להסביר כיצד אנשים נורמטיביים יכולים להתנהג באכזריות, בדרכים מזיקות, נצלניות ותוקפניות, כלפי בני אדם אחרים, בדרך כלל חברי קבוצות חוץ, תוך שמירה על סטנדרטים מוסריים כלפי קבוצת הפנים (Opotow, 1990).

לפי דויטש (1990), מושגים של חוסר צדק אינם חלים על אחרים הנתפסים כמחוץ לקהילה המוסרית של האדם מאחר שהם מודרים מתחום הצדק. כללי המוסר השולטים בהתנהגותם של יחידים בתוך היקום המוסרי החברתי שלהם אינם חלים על אלו המודרים מתחום הצדק של חברות אנושיות וממעגלי המוסר של האדם (Opotow, 1990; Staub, 1989, 1990).

כאשר יחידים וקבוצות מסווגים מחוץ למעגל המוסרי, אפשר להתעלל בהם, לזלזל בהם, ולגרום להם נזק והרס קיצוניים (Opotow, 1990; Staub, 1989, 1990) מבלי לחוש רגשות אשמה ובושה (Bandura, 1990, 1991, 2004). הדרה מוסרית ודה־לגיטימציה של קבוצות חוץ הן תהליכים פסיכולוגיים שממלאים תפקיד מרכזי בסכסוכים בין־קבוצתיים אלימים, על־ידי התרת רסנים מוסריים ומתן לגיטימציה למעשים מזיקים כלפי חברי קבוצת חוץ. ללא הדרה מוסרית ודה־לגיטימציה היו מעשי התוקפנות כלפי קבוצת החוץ המודרת נתפסים כהפרה חמורה של נורמות חברתיות ושל התנהגות מוסרית (Bar-Tal & Hammack, 2012).

הדרה מוסרית נמדדה לראשונה על־ידי סולם של היקף הצדק (Opotow, 1993), שפותח תחילה כדי למדוד תפיסות של צדק אל מול שיקולי תועלתנות. מחקרים קודמים אף יישמו את המושג הדרה מוסרית ואת המושג ההופכי לו – הכלה מוסרית – כדי להסביר עמדות כלפי הסביבה (Crimston et al., 2016). מחקרים אלה מראים שסיווגן של ישויות (אנושיות ולא־אנושיות) כראויות למחויבות ולהתחשבות מוסרית או כבלתי־ראויות להן, משפיע על עמדות וכוונות התנהגותיות כלפיהן. ישויות מחוץ לתחום השיקול המוסרי זוכות ליחס גרוע, להתייחסות בלתי־הולמת ואף מושמדות בקלות (Crimston et al., 2016; Opotow, 2005). ממצאי המחקרים הללו מצביעים על כך שרגשותינו ותפיסותינו לגבי אחרים משמשים קריטריון מרכזי לסיווגם **כראויים או כבלתי־ראויים ליחס מוסרי מצידנו**, תוך יצירת סכֶמה של המחויבות המוסרית שלנו כלפיהם. הסכֶמה המוסרית בתורה מגדירה מראש את עמדותינו ואת כוונות ההתנהגות שלנו כלפי אחרים, לפי המידה שבה אנו רואים אותם ראויים מבחינה מוסרית.

בהתאם לספרות המוזכרת לעיל, אני סבורה שקטגוריזציה מוסרית חיונית להבנת יחסים בין־אישיים, חברתיים, ובין־קבוצתיים בכלל, ובמיוחד להבנת היחס כלפי קבוצה יריבה בסכסוך. זאת כיוון שתוקפנות של חברי קבוצה יריבה המכוונת לעבר חברי קבוצת הפנים נתפסת כהתנהגות בלתי־מוסרית, למרות מעשי תוקפנים הדדיים, חוזרים ונשנים, בין הקבוצות היריבות. לכן סביר להניח שקבוצה יריבה בסכסוך תיתפס כבלתי־ראויה ליחס מוסרי מצד חברי קבוצת הפנים.

מודל ההדרה המוסרית

מטרות מחקר הדוקטורט הנוכחי הן לבחון באופן אמפירי מהם המשתנים המובילים להדרה מוסרית, ומהן תוצאותיה בהקשר של קונפליקט בין־קבוצתי. בכוונתי להציע מודל שיוכל להסביר באילו תנאים צפויה ההדרה המוסרית להתרחש ואילו תוצאות יכולה ההדרה לנבא. את הגורמים המטרימים העיקריים המנבאים את הנטייה להדרה מוסרית של קבוצת חוץ יריבה סיווגתי למשתנים הקשורים לקונפליקט, המתעוררים בהקשר של קונפליקט בין־קבוצתי עיקש, ולמשתנים תרבותיים המסבירים תפיסות עולם כלליות ואוריינטציות מוסריות של קבוצות ושל אינדיבידואלים ללא קשר לקונפליקט. התנאים של סכסוך עיקש בין קבוצות, והמאפיינים החברתיים והתרבותיים הספציפיים של החברות והפרטים המעורבים, משמשים משתנים בלתי־תלויים התורמים להדרה מוסרית. ההדרה המוסרית, בתורה, מסבירה ומתווכת את היחסים בין המשתנים המסבירים לבין התוצאות של תמיכה בתוקפנות חסרת הבחנה כלפי קבוצת חוץ יריבה (בתגובה למתקפה של חברי קבוצת חוץ מיליטנטים).

בהתבסס על המחקר התיאורי המעמיק של שטאוב (Staub, 1989), שעוסק באלימות בין־קבוצתית קיצונית ובהדרה מוסרית, ועל מחקרים אמפיריים של תפיסות כלפי קבוצות חוץ שיוצגו להלן, אני מציעה מספר גורמים מטרימים מרכזיים המסבירים את התרחשותה של הדרה מוסרית בהקשר של סכסוך אתנו־לאומי.

סכסוכים עיקשים כרוכים באירועים חוזרים של אלימות פיזית, שבה חברי החברה (חיילים ואזרחים) נהרגים ונפצעים בהתקפות טרור, התקפות טילים, התנקשויות או מלחמות. לתנאי העוינות ולחוויה המתמדת של איום קיומי ואובדן חיים יש השפעה רגשית וקוגניטיבית עצומה על חברי החברה. בדרך כלל, חברי קבוצת הפנים תופסים את קבוצת החוץ כבעלת כוונות מזיקות ואופי זדוני בלתי־משתנה (Halperin & Bar-Tal, 2011). הם תופסים את האלימות המופעלת על־ידי הצד שכנגד כלא־מוצדקת וכרעה במהותה (Bar-Tal, 2007), ומכאן נובעת תפיסתה של הקבוצה היריבה כבלתי־מוסרית מעצם טבעה. תפיסות אלה עשויות להוביל לדה־לגיטימציה ולדה־הומניזציה של קבוצת החוץ היריבה, ולהוצאתה ממעגלי המוסר של קבוצת הפנים (Bar-Tal et al., 2012). קונפליקט בין־קבוצתי יוצר תנאי חיים קשים, שכן הוא מאופיין באירועים חוזרים של אלימות בין־קבוצתית, במצוקה פסיכולוגית, בחוסר ביטחון קיומי ובעתיד בלתי־צפוי, התורמים לתפיסות גבוהות של איום מצד קבוצת החוץ היריבה. לכן, **חשיפה לאלימות פוליטית, עוצמת הסכסוך ותפיסות איום** מופיעים במודל המחקרי הנוכחי כגורמים מטרימים עיקריים להדרה מוסרית. פרט לכך, שטאוב (Staub, 1989) מזכיר כגורמים מטרימים להדרה מוסרית את ההשפעה של אידיאולוגיה המאשימה את קבוצת החוץ במצוקותיה של קבוצת הפנים, ורטוריקה של דה־הומניזציה של קבוצת החוץ. לפיכך, **מוטיב הדה־לגיטימציה** מתוך האתוס של אידיאולוגיית הקונפליקט (Bar-Tal, 2013), שמאשים את קבוצת החוץ בסכסוך, וכן **דה־הומניזציה** של הקבוצה היריבה – משמשים משתנים מטרימים חשובים להדרה מוסרית.

ערכים תרבותיים מהווים מסגרת לפענוח היחסים הבין־קבוצתיים והמציאות החברתית, ולבחירה בתגובה ההתנהגותית במסגרת היחסים הללו. שטאוב (Staub, 1989) מסביר כיצד "האוריינטציה המוסרית של חברה מציבה גבולות להתנהלות מקובלת ומשפיעה על בחירת דרכים להתמודדות עם תנאי חיים קשים" (עמ' 57). ערכים מוגדרים כאבני בניין של השקפות עולם במגוון רחב של נושאים (Schwartz, 1992), ויסודות מוסריים נחשבים ערכים ספציפיים מרכזיים בתפיסות ובהתנהגויות חברתיות מוסריות (Graham et al., 2013; Graham & Haidt, 2009; Haidt & Joseph, 2007). כיוון שקונפליקט בין־קבוצתי עשוי לגרום לדילמות מוסריות בנוגע ליחס הראוי כלפי קבוצת חוץ יריבה, ערכים אוניברסליים ויסודות תרבותיים עשויים להסביר כיצד אנשים מפענחים את המציאות הבין־קבוצתית וכיצד הם מצדיקים הדרה מוסרית של קבוצת החוץ. בהקשר של קונפליקט בין־קבוצתי, **ערכים ויסודות מוסריים** צפויים לתרום להפעלת מנגנון

ההדרה המוסרית או למנוע הדרה מוסרית (בהתאם לערכים השונים), ולכן גם הם מופיעים כמשתנים מטרימים במודל המחקרי הנוכחי.

הדרה מוסרית, בתורה, צפויה להשפיע על היחס כלפי הקבוצות המודרות. בהקשר של סכסוך אתנו־לאומי, הדרה מוסרית צפויה לנבא את מידת התמיכה בתוקפנות חסרת הבחנה כלפי קבוצת החוץ היריבה. תוקפנות חסרת הבחנה מופנית כלפי קבוצת החוץ בכללותה, כאשר אמצעי התוקפנות מקשים על הבחנה בין מיליטנטים לבין אזרחים בלתי־מעורבים. תרחישים כאלה הפכו נפוצים ומעוררי דילמות מוסריות כאשר פגיעה במיליטנטים כרוכה בפגיעה באזרחים מהקבוצה היריבה (Roblyer, 2014; Schori-Eyal et al., 2019). הדרה מוסרית תוביל, ככל הנראה, לתמיכה בצעדים של ענישה ותוקפנות חסרת הבחנה כלפי כלל חברי קבוצת החוץ, ללא קשר לתפקידם כצופים מהצד או כמיליטנטים שלוקחים חלק פעיל בסכסוך.

במודל המחקר הנוכחי הוכנסו שני מדדים של תוקפנות חסרת הבחנה – תמיכה בענישה קולקטיבית, וסובלנות כלפי פגיעה בבלתי־מעורבים (נזק אגבי). הרציונל מאחורי בחירת משתנים אלה היה להציב בפני המשתתפים צעדים ריאליים של תוקפנות חסרת הבחנה שנלקחו מהמציאות של הסכסוך הישראלי־פלסטיני, כדי שמשתני המחקר יְיצגו את מציאות הסכסוך.

ענישה קולקטיבית לא־צבאית כוללת סנקציות כלכליות על סחר, ומניעת מעבר חופשי של אנשים ושל שירותים. אמצעים כאלה נועדו ללחוץ על משטרים להפסיק את פעילותם המיליטנטית. "סנקציות כלכליות הפכו לכלי מדיניות חוץ פופולרי במיוחד בקרב מדינות וארגונים בין־ממשלתיים בעידן שלאחר המלחמה הקרה" (Peksen & Cooper Drury, 2009). בהקשר של הסכסוך הישראלי־הפלסטיני, ענישה קולקטיבית כלכלית שימשה פעמים רבות את ממשלות ישראל כנגד רצועת עזה בראשות חמאס. סולם התמיכה בענישה קולקטיבית שפיתחתי מציג סנקציות כלכליות ושלילת זכויות והזדמנויות בסיסיות מהפלסטינים ברצועת עזה, כגון שלילת זכות המעבר לגדה המערבית והאפשרות לעבוד בישראל, איסור ייבוא חומרי בניין, ועוד. הדרה מוסרית יכולה להסביר את מידת התמיכה בענישה קולקטיבית של קבוצת חוץ יריבה, שכן היא מבטאת התעלמות מהמצוקה והסבל שנגרמים לקבוצת החוץ, שרובה המכריע מורכב מאזרחים שאינם לוקחים חלק פעיל בתוקפנות. יתר על כן, שלילת הצרכים והזכויות יכולים להיתפס כתגובה הוגנת על אלימות שבוצעה כלפי קבוצת הפנים, כיוון שישנה הדרה מוסרית של הקבוצה היריבה בכללותה. לפיכך שיערתי שהדרה מוסרית של אזרחים פלסטינים תוכל לנבא את מידת התמיכה בענישה קולקטיבית של פלסטינים הנמצאים בסכסוך עם ישראל. **ככל שישראלים יהודים ידירו יותר את האזרחים הפלסטינים מבחינה מוסרית, כך יהיו מדדי התמיכה שלהם בענישה הקולקטיבית גבוהים יותר.**

המדד השני של סובלנות כלפי פגיעה בבלתי־מעורבים מציב דילמות מוסריות קשות, שכן הוא מתייחס למצבים אמיתיים, שבהם פגיעה בחמושים פלסטינים המבצעים מעשי אלימות נגד ישראל או מאיימים על ביטחונה עלולה להוביל לפציעות ולמוות של אזרחים פלסטינים שאינם מעורבים באופן ישיר בסכסוך. המצבים המורכבים הללו מתעוררים בסכסוך הישראלי־פלסטיני ומעמידים את המשתתפים בפני דילמות מוסריות באשר לאופן שבו יש להתייחס לקבוצת החוץ היריבה. הדרה מוסרית של חברי קבוצת חוץ לא־מיליטנטים שאינם תוקפנים עשויה להסביר את הזילות בערך חייהם. הנחתי שהמידה שבה אנשים מדרגים את חברי קבוצת החוץ היריבה כראויים או לא־ראויים להתחשבות ולדאגה מוסרית תנבא את ערך חייהם בעיני המְדרגים, ולפיכך ההדרה תנבא את מידת הסובלנות כלפי פגיעה בבלתי־מעורבים מקבוצת החוץ היריבה. **ככל שיהודים ישראלים ידירו יותר את האזרחים הפלסטינים, כך יהיו מדדי התמיכה בקבלה של פגיעה והרג בקרב בלתי־מעורבים גבוהים יותר.**

שלבי המחקר

בשלב הראשון הותאם מדד חדש להדרה מוסרית בהקשר של עימות בין־קבוצתי, על בסיס מודל שפותח למדידה של הרחבת מעגלי המוסר של בעלי חיים, צמחים ועצמים בטבע (Crimston et al., 2016). מדד ההרחבה המוסרית מבקש מהמשתתפים לדרג את המידה שבה הם מרגישים מחויבים או לא־מחויבים מבחינה מוסרית כלפי אחרים, כאשר הדרה מוסרית מתבטאת באמירה "ישויות אלה לא ראויות לדאגה או מעמד מוסרי". מדד זה אִפשר להתאים את הישויות הנחקרות לחברי קבוצת חוץ יריבה, ובכך אִפשר דירוג של מידת המחויבות המוסרית כלפיהם.

בשלב השני נחקר הקשר של הדרה מוסרית לתוצאותיה האפשריות. מחקרים מִתאמיים נערכו בין הדרה לבין מדדים שונים של תוקפנות חסרת הבחנה כלפי הפלסטינים. נבחרו שני מדדים של תוקפנות זו: תמיכה בענישה קולקטיבית, ונזק אגבי – סובלנות לפגיעה בבלתי־מעורבים. לאחר מכן בוצעה מניפולציה של הדרה מוסרית על שני מדדי התוקפנות שנבחרו, כדי לבסס את ההשפעה הסיבתית של ההדרה המוסרית על תמיכה בענישה קולקטיבית ועל סובלנות לפגיעה בבלתי־מעורבים. נוסף לכך, תרומתה הייחודית של הדרה מוסרית להבנת משתני התוקפנות נבחנה מול המושגים דה־לגיטימציה, דה־הומניזציה והתנתקות מוסרית.

בשלב השלישי נבחן מודל של הדרה מוסרית, גורמים מטרימים ותוצאות, שכלל את המשתנים ערכים (יסודות מוסריים הושמטו בהמשך בשל חוסר התאמה תרבותית), דה־לגיטימציה ודה־הומניזציה של קבוצה יריבה, חשיפה אישית לאלימות פוליטית, תפיסות איום ברמה האישית והלאומית. כדי לבסס את מודל ההדרה המוסרית לאורך זמן ובעצימות משתנה של הקונפליקט, נערך מחקר על הקשר בין ההדרה המוסרית

ותוצאותיה בשני גלים – בתקופה רגועה בסכסוך ובתקופת הסלמה חמורה בו. מחקר זה אפשר להעריך גם את השפעתה של הסלמה בקונפליקט על הדרה מוסרית במצב אמיתי של הסלמה קיצונית. במאמר זה אציג את עיקרי הממצאים מתוך שישה מחקרים שנערכו במסגרת עבודת הדוקטורט.

מודל ההדרה המוסרית של קבוצה יריבה בסכסוך אתנו־לאומי

איור 1. סכמה של מודל ההדרה המוסרית, גורמים מטרימים ותוצאות

מדידה של הדרה מוסרית בהקשר של סכסוך אתנו־לאומי, ביישומה בסכסוך הישראלי־פלסטיני

כיוון שזהו מחקר אמפירי ראשון שעוסק בהדרה מוסרית של קבוצה יריבה בהקשר של סכסוך אתנו־לאומי, לא נמצא מדד לאמידה של הדרה מוסרית של קבוצה יריבה בסכסוך. מדדים קיימים עוסקים בהדרה מוסרית של מהגרים באירופה (Passini & Morselli, 2017; Hadarics & Kende, 2018), ואינם מתאימים בהקשר של סכסוך אתנו־לאומי ממספר סיבות, בעיקר בשל היותם מכלילים מדי. לכן, כדי למדוד הדרה מוסרית במדויק עד כמה שאפשר, נעשתה התאמה למדד קיים של הכלה מוסרית (Crimston et al., 2016).

מדד ההכלה המוסרית מציג תחילה את מודל המעגלים המוסריים המורכב מארבע קטגוריות של מעגלים מוסריים. על המשתתפים היה לדרג את מעמדם המוסרי של מגוון

רחב של ישויות על־ידי הצבתן בתוך ארבעת המעגלים שהוגדרו: מעגל פנימי – ישויות הראויות ל"רמה הגבוהה ביותר של דאגה ומעמד מוסרי... יש לך חובה מוסרית להבטיח את שלומן ואתה מרגיש תחושת אחריות אישית ביחס אליהן"; מעגל חיצוני – "ישויות אלה ראויות לדאגה והתחשבות מוסרית מתונה... אתה עדיין מודאג מהיחס המוסרי שלהן, עם זאת, תחושת המחויבות והאחריות האישית שלך מצטמצמת מאוד"; שוליים של דאגה מוסרית – "ישויות אלה ראויות לדאגה ומעמד מוסרי מינימלי, אך אינך מחויב מוסרית או אחראי באופן אישי לטיפול בהן"; ומחוץ לגבול המוסרי – "ישויות אלה לא ראויות לדאגה או למעמד מוסרי, אין זה הגיוני להרגיש דאגה או מחויבות מוסרית כלשהי כלפיהן. הדאגה או האחריות האישית ליחס המוסרי שלהן היא קיצונית" (Crimston et al., 2016).

איור 2. מודל המעגלים המוסריים (מותאם מקרימסטון ואחרים – Crimston et al., 2016)

לאורך הניסויים הכמותיים בעבודת הדוקטורט קיבלו משתתפי המחקר רשימת ישויות לדירוג מוסרי, בסדר אקראי. הישויות שנבחרו רלוונטיות לסכסוך הישראלי־פלסטיני מנקודת מבטם של משתתפים ישראלים יהודים. הישויות נועדו לייצג את המגוון האנושי הקיים בקבוצת החוץ הפלסטינית, או לשמש עוגנים להתחשבות מוסרית עליונה – המעגל הקרוב, קבוצת הפנים (קרובי משפחה), ולהדרה מוסרית – הפושעים.

להלן טבלה שמציגה את דירוגי ההדרה המוסרית, ממוצעים, וסטיות תקן עבור כל אחת מן הישויות, מתוך מדגם מייצג של החברה היהודית בישראל (N=474).

רשימת הישויות לדירוג על־פי מודל המעגלים		אחוז המשתתפים שדירגו מחוץ למעגל המוסרי	ממוצע	סטיית תקן
המעגל הקרוב	הורים	0.0	1.02	0.14
	אח/אחות	0.2	1.11	0.39
	חברים קרובים	0.0	1.35	0.50
קבוצת הפנים	חייל צה"ל	0.4	1.80	0.68
	ילד יהודי	1.5	2.07	0.71
	שכנים	2.1	2.15	0.66
ערבים אזרחי ישראל	אזרח ערבי	20.9	2.95	0.70
	ערבי נוצרי אזרח ישראל	18.8	2.89	0.71
	ערבי בדואי אזרח ישראל	22.4	2.99	0.69
	ערבי מוסלמי אזרח ישראל	24.3	3.02	0.70
פלסטינים – אזרחים	ילדים פלסטינים	33.3	3.19	0.66
	פלסטיני תושב הגדה המערבית	49.4	3.43	0.59
	פלסטיני תושב עזה	55.5	3.50	0.60
	מפגין פלסטיני	63.7	3.59	0.57
	נציג הרשות הפלסטינית	65.0	3.61	0.55
פלסטינים – מיליטנטים	חבר בארגון פת"ח	88.4	3.88	0.32
	חבר בארגון חמאס	96.6	3.97	0.18
	מחבל מתאבד	100	4.00	0.00
פושעים	פדופיל	92.8	3.93	0.25
	אנס	96.2	3.96	0.19
	רוצח	96.2	3.96	0.19

לאורך חמישה ניסויים הראו דירוגי ההדרה המוסרית דפוס עקבי של הדרה מוסרית לפי קטגוריות חברתיות. כלומר, החלוקה המוצגת בטבלה זו מייצגת את הקטגוריות החברתיות שנובעות מתשובות הנבדקים, לפיהן קיימים מדרגים ברורים של מחויבות מוסרית והדרה מוסרית לפי קטגוריות חברתיות. הרוב המכריע של המשתתפים מציב את המשפחה והחברים במעגל הפנימי ברמה הגבוהה ביותר של דאגה ומחויבות מוסרית, ואחריה את הקבוצה היהודית הרחבה יותר, הממוקמת בממוצע במעגל החיצוני. אשר לקבוצות חוץ, הערבים אזרחי ישראל הוצבו בממוצע בשולי הדאגה המוסרית, כשהודרו על־ידי 20%–24% מהמשתתפים. אזרחים פלסטינים הודרו על־ידי 33%–65% מהמשתתפים.

ניכרת עלייה ברורה בשיעור ההדרה של פלסטינים מיליטנטים, שהוצבו מחוץ לגבול המוסרי על־ידי הרוב המכריע של המשתתפים, 88%–100%, בדומה לדירוגים של פושעים.

בניגוד לציפיותיי, המשתתפים הבחינו בין קטגוריות בתוך קבוצת החוץ היריבה. אני שיערתי שהניסיון האלים והמתמשך בסכסוך הישראלי־פלסטיני יוביל את המשתתפים היהודים הישראלים לסווג את כלל חברי קבוצת החוץ היריבה תחת קטגוריה אחת, מודרת מבחינה מוסרית. ואולם, נראה שאחוזי ההדרה עולים כתלות במידת המעורבות של הפלסטינים בסכסוך הישראלי־פלסטיני. ככל שהפלסטינים מזוהים יותר עם מעשי תוקפנות כלפי קבוצת הפנים, כך הם מודרים יותר, עד כדי מאה אחוזי הדרה כשמדובר בפלסטיני מחבל מתאבד.

ניתוח גורמים מאשש תמך בקטגוריות החברתיות אשר באו לידי ביטוי במדרגים התיאוריים של הדרה מוסרית. מודל טיב ההתאמה (ללא קטגוריית המעגל הקרוב, והפושעים שאינם רלוונטיים לניתוח היחס כלפי קבוצה יריבה בסכסוך) היה טוב: $\chi^2(67)=132.33$, CFI=.97, IFI=.97, NFI=.95, TLI=.96, RMSEA=.054. לכן אפשר היה להמשיך ולהשתמש בקטגוריות החברתיות שנבעו מתשובות הנבדקים, לפיהן ישנה הבחנה ברורה ביחס המוסרי כלפי ערבים אזרחי ישראל, פלסטינים אזרחים, ופלסטינים מיליטנטים.

בהמשך מתייחס המודל המחקרי לקטגוריית האזרחים הפלסטינים, כיוון שמידת השונות ביחס אליהם אפשרה המשך של מחקר אמפירי בנושא, וכן משום שהיחס המוסרי כלפי אזרחים של קבוצה יריבה בסכסוך מורכב מבחינה מוסרית ופסיכולוגית. זאת משום שהאזרחים אינם המוציאים לפועל של פעולות תוקפניות כלפי קבוצת הפנים, ועל כן תגובה תוקפנית כלפיהם אינה מובנת מאליה.

ביסוס הקשר הסיבתי בין הדרה מוסרית לבין תוצאותיה של תוקפנות חסרת הבחנה

כדי לבסס סיבתיות ולהוכיח שהדרה מוסרית משפיעה על תוקפנות חסרת הבחנה כלפי קבוצה יריבה בסכסוך, נערך מחקר ניסויי שכלל מניפולציה של הדרה מוסרית והכלה מוסרית. השערת המחקר הייתה שתמיכה בענישה קולקטיבית של פלסטינים וסובלנות כלפי פגיעה בפלסטינים בלתי־מעורבים תהיה גבוהה משמעותית בתנאי ההדרה המוסרית בהשוואה לתנאי ההכלה המוסרית.

תיאור המחקר

סטודנטים ישראלים יהודים (N=186) גויסו באמצעות דפי פייסבוק של אוניברסיטאות בישראל. המשתתפים חולקו באופן אקראי לתנאי ההדרה המוסרית או לתנאי ההכלה

המוסרית. כדי לתמרן הדרה או הכלה מוסרית נחשפו המשתתפים תחילה למודל המעגלים המוסריים. בהמשך התבקשו המשתתפים לכתוב פסקה שדוגלת בהדרה מוסרית או בהכלה מוסרית לפי תנאי הניסוי. כאשר הוצג ההסבר של מודל המעגלים המוסריים בתנאי ההדרה המוסרית, התחיל תיאור הדרגות במודל המעגלים המוסריים ב"מחוץ לגבול המוסרי", ואחר כך המשיך לשאר המעגלים, עד "המעגל הקרוב". לאחר מכן התבקשו המשתתפים לכתוב פסקה המסבירה מדוע בתנאים מסוימים יהיה מקובל להוציא קבוצות מסוימות מחוץ לגבולם המוסרי, ומדוע לא כל הקבוצות ראויות להימצא בתוך המעגלים המוסריים של האדם. עוד התבקשו המשתתפים לציין באילו תנאים היו מציבים אנשים או קבוצות מסוימות מחוץ לגבולות המוסר שלהם. בתנאי ההכלה המוסרית כלל ההסבר של מודל המעגלים המוסריים תיאור של הדרגות החל ב"מעגל הקרוב", ולאחריו בשאר המעגלים, עד "מחוץ לגבול המוסרי". בהמשך התבקשו המשתתפים לכתוב פסקה המסבירה מדוע כמעט כל הקבוצות ראויות להיכלל במעגלים המוסריים שלהם, ומדוע הסיכוי שמיקום מחוץ לגבולות המוסריים יהיה מקובל אי פעם – קלוש ביותר.

תמיכה בעניישה קולקטיבית – המשתתפים ציינו באיזו מידה הם תומכים בצעדים של סנקציות כלכליות ואחרות שהטילה ממשלת ישראל על כלל הפלסטינים בעזה, כגמול על מתקפת טילים מעזה על ישראל. הסקאלה כללה פריטים כגון איסור סחר עם הפלסטינים, איסור כניסת פלסטינים מעזה לישראל, איסור אספקת סחורות ושירותים בסיסיים לרצועת עזה, ואיסור אספקת צרכים בסיסיים דוגמת חשמל וסיוע הומניטרי מארגונים בין־לאומיים. הסולם מותאם לשקף ברובו סנקציות אמיתיות שיושמו על־ידי ממשלות ישראל בסכסוך הנוכחי בין ישראל לרצועת עזה בראשות חמאס (α=.92).

סולם הנזק האגבי עוסק במידת הסובלנות לפגיעה באזרחים בלתי־מעורבים במסגרת פעולה צבאית, והותאם לסולם של רייפן תגר ואחרים (Reifen Tagar et al., 2014). המשתתפים ציינו את המספר המרבי של מקרי מוות של אזרחים פלסטינים שהם מוכנים לקבל כדי לנטרל כוח של פלסטינים מיליטנטים שמשגר טילים לעבר ישראל. התאמתי את התרחישים בסולם כדי לשקף מצבים אמיתיים ממערכה צבאית גדולה בעזה – "מבצע צוק איתן" (2014). לדוגמה: כתוצאה ממתקפת טילים הרסנית של חמושים פלסטינים מרצועת עזה, שגרמה למותם של שלושה אזרחים ישראלים ולפציעתם של עשרה אזרחים ישראלים, הקבינט הביטחוני הישראלי וראשי צה"ל שוקלים תקיפות אוויריות. אלא שהמְפגעים מתבצרים בתוך בניין מגורים רב־קומות, ולתקיפות האוויריות עלול להיות מחיר של פגיעה בפלסטינים בלתי־מעורבים. השאלה הייתה מה דעתך לגבי האפשרויות הבאות?, ואלו התשובות האפשריות: (1) לא להפציץ במידה ובלתי־מעורבים עלולים להיהרג; (2) להפציץ במידה ומספר ההרוגים הבלתי־מעורבים מוערך כ־1 או 2; (3) להפציץ במידה ומספר ההרוגים הבלתי־מעורבים לא יעלה על 10; (4) להפציץ במידה ומספר ההרוגים הבלתי־מעורבים לא יעלה על 50 (5) צריך להפציץ בכל מחיר לחיי אזרחים (α=.93).

לאחר המניפולציה, מדד ההדרה המוסרית (MES) ניתן כבדיקת מניפולציה, ואחריו מדדי התוצאה של תמיכה בענישה קולקטיבית של אזרחים פלסטינים (סנקציות) וסובלנות לפגיעה בפלסטינים בלתי־מעורבים (נזק אגבי). בהתאם להשערת המחקר, דירוגי ההדרה המוסרית של אזרחים פלסטינים היו גבוהים במידה ניכרת במצב ההדרה המוסרית (M=3.00, SD=.59), בהשוואה למצב ההכלה המוסרית (M=2.83, SD=.50). ההבדל הממוצע בסולם ההדרה המוסרית (MES) של אזרחים פלסטינים עבור שני התנאים היה מובהק (t(184)=2.12, p=0.001), והוא מעיד על כך שלתנאי המניפולציה הייתה השפעה משמעותית על מידת ההדרה המוסרית. בהמשך נבדק מודל תיווך שמטרתו לבדוק שהדרה מוסרית (שנמדדת על־ידי ה־MES) יכולה להסביר את השפעת המניפולציה על תוצאות התמיכה בענישה קולקטיבית וסובלנות לפגיעה בבלתי־מעורבים.

שני מודלים של תיווך המוצגים להלן כללו את מניפולציית ההדרה המוסרית (מצב ההדרה מקודד דמה=1, מצב הכלה=0) כמשתנה אקסוגני, סולם ההדרה המוסרית (MES) של אזרחים פלסטינים כמתווך, ומדדי התוצאה – מודל אחד לתמיכה בענישה קולקטיבית ומודל אחד לסובלנות לפגיעה בבלתי־מעורבים. במודלים הוצגו נתיבים ישירים ממצב המניפולציה לתוצאות, וכן נתיב עקיף דרך ה־MES של אזרחים פלסטינים. המודלים נערכו בתוכנת AMOS 25 עם 2000 איטרציות (הליך להערכת שגיאות תקן סטנדרטיות).

במודל התיווך שבדק את השפעת המניפולציה על תמיכה בענישה קולקטיבית נמצא שהנתיב העקיף ממניפולציית ההדרה המוסרית לתמיכה בענישה קולקטיבית היה מובהק (standardized indirect effect=.07, 95% (CI)([.00, .14], p=.03), בעוד הנתיב הישיר מהמניפולציה לענישה קולקטיבית לא היה מובהק. ממצא זה מצביע על כך שמניפולציית ההדרה המוסרית אכן עוררה הדרה מוסרית, שנמדדה על־ידי ה־MES. מכאן שהדרה מוסרית אכן מסבירה את התוצאה של תמיכה בענישה קולקטיבית.

איור 3. השפעת מניפולציית ההדרה המוסרית על תמיכה בענישה קולקטיבית, בתיווך מדד הדרה מוסרית

*p<.05. ***p<.001

במודל התיווך שבדק את השפעת המניפולציה על סובלנות לפגיעה בבלתי־מעורבים נמצא שהנתיב העקיף ממניפולציית ההדרה לתוצאה, בתיווך הדרה מוסרית של אזרחים פלסטינים, היה מובהק (standardized indirect effect=.02, 95% CI [.00, .07], p=.04). גם הנתיב הישיר ממניפולציית ההדרה לתוצאה היה מובהק. לפיכך, ההדרה המוסרית משפיעה באופן חלקי על סובלנות כלפי פגיעה בבלתי־מעורבים.

איור 4. השפעת מניפולציית ההדרה המוסרית על תמיכה בענישה קולקטיבית, בתיווך מדד הדרה מוסרית
p<.05*

ממצאי המחקר מצביעים בבירור על כך שהדרה מוסרית של אזרחים פלסטינים גורמת לתמיכה גבוהה יותר בענישה קולקטיבית ובסובלנות כלפי פגיעה בבלתי־מעורבים, בהשוואה לתנאי ההכלה המוסרית. כעת ניתן לטעון שלהדרה מוסרית יש השפעה סיבתית על התמיכה בתוצאות אלו של תוקפנות חסרת הבחנה.

התרומה הייחודית של הדרה מוסרית לניבוי תמיכה בענישה קולקטיבית

לפני שנבחן מודל מורכב של מטרימים ותוצאות של הדרה מוסרית, עלה הצורך להבחין בין הדרה מוסרית לבין מספר משתנים שקרובים להדרה מוסרית מבחינה רעיונית: דה־לגיטימציה, דה־הומניזציה, והתנתקות מוסרית.

דה־לגיטימציה הוא אולי המושג התיאורטי הקרוב ביותר להדרה מוסרית. מושג זה הוגדר על־ידי בר־טל כ"סיווג של קבוצה או קבוצות לקטגוריות חברתיות שליליות קיצוניות המודרות מקבוצות אנושיות הנחשבות כפועלות בגבולות הנורמות ו/או הערכים המקובלים" (Oren & Bar-Tal, 2007: 113). בהקשר של סכסוך בין־קבוצתי, הצהרות של דה־לגיטימציה מטילות את האשמה בהתפרצות הסכסוך ובהמשכו על הקבוצה היריבה. לקבוצה היריבה מיוחסים מאפיינים שליליים ביותר וכוונות זדון. לכן, הדה־לגיטימציה משמשת הצדקה להדרה מוסרית של קבוצת החוץ היריבה, והצדקה פוסט־הוק להתנהגות בלתי־אנושית כלפיה (Bar-Tal, 1989, 1990).

סקירת ספרות על דה־הומניזציה מגלה שמופעיה מגוונים, אך לכולם בסיס משותף: שלילת מידה של אנושיות מהגדרתם של האנשים או של הקבוצות (Kteily et al., 2015; Haslam & Stratemeyer, 2016). הגדרה זו רחבה מאוד, והיא נועדה להתייחס לצורותיה השונות והרבות, העדינות והבוטות, של דה־הומניזציה במגוון הקשרים, החל מקיפוח וגזענות יומיומית ועד לסכסוך בין־קבוצתי אלים ורצח עם. צורות מסוימות של דה־הומניזציה מייצגות את האחר כחייתי או כחסר תכונות אנושיות ייחודיות, בעוד אחרות מדמות את האחר למכונה או לאובייקט, החסרים תכונות טבע אנושיות (Haslam, 2006). בר־טל והאמק (Bar-Tal & Hammack, 2012) מתייחסים לסוגים השונים של ייחוסים לא־אנושיים המשמשים לדה־לגיטימציה של קבוצות חוץ. מבחינה זו, דה־הומניזציה חופפת לדה־לגיטימציה (ולא להדרה מוסרית), וניתן לראות בדה־הומניזציה מקרה ספציפי של דה־לגיטימציה.

הספרות שמתייחסת להדרה מוסרית מדגישה את תפקידה החשוב של דה־הומניזציה כַּמובילה להדרה מוסרית של קבוצות חוץ, ובעיקר מתייחסת לצורות מפורשות וקיצוניות של דה־הומניזציה (Bilewicz & Volhardt, 2012; Opotow, 1990; Staub, 1989). בהקשר של הסכסוך הישראלי הפלסטיני, דה־הומניזציה באה לידי ביטוי כלפי פלסטינים, אשר נתפסים בעיני יהודים ישראלים רבים כנחותים ואף כתת־אנושיים (Bar-Tal & Techiman, 2005). מעוז ומקאולי מצאו שתפיסות איום ודה־הומניזציה הם משתנים המסבירים תמיכה במדיניות אגרסיבית נגד קבוצת החוץ הפלסטינית (Maoz & McCauly, 2008).

דה־הומניזציה ודה־לגיטימציה יכולות לענות על השאלה מדוע קבוצות חוץ מסוימות מודרות מוסרית, ומדוע הן נתפסות כיעדים לגיטימיים לתוקפנות ולקיפוח, אך אין בדה־הומניזציה הסבר כיצד מתורגמים אפיונים אלה ליחס עוין כלפי קבוצות היעד. לעומתם, הדרה מוסרית מציגה מנגנון שבו אחרים מוצָאים אל מחוץ לתחום ההתחשבות המוסרית, ועל כן הפגיעה בהם מתאפשרת. לכן ניתן להתייחס לדה־הומניזציה ודה־לגיטימציה כמטרימים של הדרה מוסרית.

התיאוריה של התנתקות מוסרית (Bandura, 1996) מפרטת מספר מנגנונים פסיכולוגיים שמקלים על הפרט את התמודדותו עם "הסנקציות העצמיות" הנובעות מהֶפרה של נורמות מוסריות (כגון תחושת אשמה, בושה וערך עצמי נמוך). "ניתן לנתק סנקציות עצמיות רגולטוריות באופן סלקטיבי מהתנהגות מזיקה על־ידי המרת מעשים מזיקים למעשים מוסריים באמצעות קישור למטרות ראויות, טשטוש הנסיבות, פיזור ועקירת אחריות, מצג שווא או התעלמות מההשפעות המזיקות שנגרמו לאחרים, השמצת הקורבנות, והאשמתם בדה־הומניזציה שלהם" (Bandura, 1996: 364). תיאוריית ההתנתקות המוסרית מדגישה הימנעות אישית מרגשות לא־נעימים ומדימוי עצמי שלילי בעת פגיעה בזולת, התנהגות הנתפסת בלתי־מוסרית במסגרת החברתית הנורמטיבית. ההתנתקות המוסרית עוסקת

בשכנוע עצמי, בהצדקות שאנשים נותנים לעצמם ולאחרים כדי להימנע מסנקציות עצמיות כאשר הם מבצעים ביודעין הפרות מוסריות.

אף שגם ההתנתקות המוסרית וגם ההדרה המוסרית מאפשרות להתעלם ממעצורים מוסריים על פגיעה באחרים, מהותה של התנתקות מוסרית שונה מאוד מזו של הדרה מוסרית. תיאוריית ההדרה המוסרית מניחה שכאשר אחרים מודרים, הם אינם זכאים ליחס צודק, ולכן פגיעה בהם ואף הריגתם אינה מהווה הפרה מוסרית ואיום על העצמי המוסרי של האדם, ומשום כך אינה מפעילה סנקציות עצמיות. לעומת זאת, תיאוריית ההתנתקות המוסרית מתמקדת במנגנונים הפסיכולוגיים שאנשים משתמשים בהם כדי להימנע מסנקציות עצמיות כאשר הם פוגעים באחרים, כיוון שבמידה מסוימת הם כוללים אחרים בעולמם המוסרי.

הדרה מוסרית מוסיפה נדבך חשוב לתיאוריות של דה־לגיטימציה ודה־הומניזציה בכך שהיא מסבירה כיצד מתאפשר מבחינה פסיכולוגית לתמוך בגרימת נזק ואבֵדות לקבוצה שמודרת מתחום הצדק. הדרה מוסרית מסבירה את הפער התיאורטי והאמפירי בין מושגים המתארים אפיון שלילי של קבוצות חוץ לבין התוצאה של יחס רע שמקבלת קבוצת החוץ המודרת. לכן להדרה מוסרית יש תרומה תיאורטית ייחודית וחשובה במודל שמסביר את התוצאה ההתנהגותית של תוקפנות חסרת הבחנה כלפי קבוצות חוץ.

תיאור המחקר

כדי לבחון באופן אמפירי אם להדרה מוסרית יש תרומה ייחודית לניבוי תמיכה בענישה קולקטיבית נערכה רגרסיה של תמיכה בענישה קולקטיבית בשני צעדים, על מדגם מייצג של החברה היהודית בישראל (מתוך פאנל של חברת סקרים). להלן תיאור אמפירי של המשתנים שהוכנסו לרגרסיה:

משתנה התוצאה תמיכה בענישה קולקטיבית הועבר כפי שתואר בניסוי המניפולציה.

סולם הדרה מוסרית (MES) – הנבדקים קיבלו תיאור של מודל ההדרה המוסרית, והתבקשו לדרג רשימה של ישויות מקבוצת הפנים ומקבוצות חוץ רלוונטיות לסכסוך הישראלי־פלסטיני, כפי שתואר לעיל. ציון ההדרה המוסרית של הקבוצה הפלסטינית האזרחית מורכב מממוצע הדירוגים של פלסטינים תושבי עזה, פלסטיני תושב הגדה המערבית, ילדים פלסטינים, מפגין פלסטיני ונציג הרשות הפלסטינית (α=.87).

דה־הומניזציה – כדי למדוד דה־הומניזציה של קבוצת חוץ יריבה בהקשר של סכסוך בין־קבוצתי – במחקר הנוכחי זוהי קבוצת החוץ הפלסטינית – התאמתי סולם דה־הומניזציה (Bastian & Haslam, 2010) למדידת עמדות כלפי הפלסטינים. ארבעה מהפריטים מייצגים מאפיינים חיוביים אנושיים ייחודיים (UH) שעלולים להישלל מאחרים: עידון, נימוס, מוסר והכרה גבוהה יותר (Haslam, 2006). ארבעת הפריטים האחרים

מייצגים מאפיינים שליליים שאינם אנושיים (NH), האופייניים לדה־הומניזציה, דוגמת חיות, פראים, תוקפניים. המשתתפים התבקשו לדרג עד כמה המאפיינים החיוביים או השליליים מייצגים את הפלסטינים, על סולם בין 1=בכלל לא, ועד 5=מאוד (α=.87).

מדד של דה־הומניזציה בוטה, "The Ascent of Man", שימש גם הוא לסולם הדה־הומניזציה שתואר לעיל, כיוון שנמצא כי דה־הומניזציה בוטה מנבאת תמיכה באלימות חסרת הבחנה מייד לאחר מקרים של תוקפנות בין־קבוצתית (Kteily et al., 2015). מדד זה משתמש בתרשים המציג חמישה שלבים של אבולוציה אנושית, החל משלב דמוי קוף, דרך שלבים של אבולוציה, עד להומו סאפיינס הזקוף המודרני. באמצעות תרשים זה מדרגים המשתתפים את המידה שבה הם תופסים את קבוצות חוץ כמפותחות מבחינה אנושית. כדי להבין את היחס כלפי אזרחים פלסטינים נערך ממוצע לדירוגים של פלסטינים מעזה ולפלסטינים מהגדה המערבית, ללא ארגונים מיליטנטיים (α=.93).

דה־לגיטימציה של קבוצת החוץ הפלסטינית/ערבית הוערכה באמצעות שישה פריטים. שניים מהם מסולם EOC (Bar-Tal et al., 2012), והם מייצגים את הנושאים של דה־לגיטימציה של קבוצה חיצונית, לדוגמה: "חוסר אמינות תמיד אפיין את הערבים". ארבעה פריטים נוספים נלקחו מגרסה ארוכה יותר של סולם EOC (זפרן, 2002). לדוגמה, "התנגדות ההנהגה הפלסטינית לתוכנית החלוקה היא דוגמה לקוצר הראייה המאפיינת את הערבים". הסולם הסופי כלל שלושה פריטים המבטאים הסכמה גבוהה עם דה־לגיטימציה ושלושה שבהם הסכמה נמוכה עם דה־לגיטימציה. התשובות נעו בין 1=מאוד לא מסכים, עד 5=מסכים מאוד (α=.74).

התנתקות מוסרית בהקשר של מלחמה והתערבות צבאית נמדדה באמצעות סולם שפותח על־ידי ג'קסון וספארר (2005), אשר התאימו שמונה מנגנוני התנתקות מוסרית שפותחו על־ידי בנדורה (Bandura, 1996, 1999, 2004). מהם בחרתי ארבעה מהפריטים המתאימים ביותר להקשר של הסכסוך הישראלי־פלסטיני, שמציגים קישור למטרות ראויות, טשטוש אחריות אישית, פיזור אחריות, והתעלמות מהשפעות מזיקות שנגרמו לאחרים. הפריטים ששימשו במחקר הנוכחי הותאמו לסכסוך הישראלי־פלסטיני, לדוגמה: "אם לא ניתן לפתור את הסכסוך עם הפלסטינים באמצעי שלום אני תומך בשימוש באמצעים צבאיים"; "בפעולה צבאית מהירה ונקייה ניתן לנטרל את בסיסי המחבלים ברצועה ולצמצם נזקים לעזתים בלתי־מעורבים". המשתתפים ציינו את מידת הנכונות של ההצהרות בסולם בין 1=לא נכון, ל־5=נכון מאוד (α=.68).

בצעד הראשון של הרגרסיה הוכנסו המנבאים דה־הומניזציה אפיונים חיוביים, דה־הומניזציה אפיונים שליליים, דה־לגיטימציה, דה־הומניזציה בוטה, והתנתקות מוסרית. בצעד השני נוסף משתנה ההדרה המוסרית, כאשר שאר המשתנים מוחזקים קבוע. להלן טבלת מקדמי הרגרסיה צעד 2.

Step 2 (*N*=151)	**Regression Coefficients**				**95% Confidence Interval for B**	
Predictor variable	**B**	***SE***	**βeta**	***P* *(2-tailed)***	**Lower**	**Upper**
Dehumanization Positive Traits	.009	.103	.006	.933	-.194	.212
Dehumanization Negative Traits	.194	.084	.203	**.023**	.027	.360
Delegitimization	.292	.097	.238	**.003**	.100	.484
Blatant Dehumanization	.003	.002	.085	.271	-.002	.007
Moral Disengagement	.216	.090	.177	**.017**	.038	.394
MES Palestinian Civilians	.385	.141	.205	**.007**	.107	.663

מודל הרגרסיה בשלב 1 היה מובהק (F (5, 145)=25.97, p=.000), והסביר 47.3% מסך השונות בתמיכה בענישה קולקטיבית. בשלב 2, המוצג בטבלה, כאשר הוכנסה הדרה מוסרית של אזרחים פלסטינים כמנבא, המודל נשאר מובהק (F (6, 144)=23.65, p=.000), והמנבאים מסבירים 49.6% מסך השונות בתמיכה עבור ענישה קולקטיבית. עלייה ביחידה אחת בסולם ההדרה המוסרית מנבאת עלייה של 385. בתמיכה בענישה קולקטיבית. כפי שניתן לראות מעֵרכי הבטא ורמות המובהקות, הדרה מוסרית היא מנבא מובהק של ענישה קולקטיבית גם כאשר שולטים בכל שאר המנבאים. יתרה מזאת, גודל ההשפעה של הדרה מוסרית על תמיכה בענישה קולקטיבית (β=.205) דומה להשפעה של דה־הומניזציה אפיונים שליליים, ואף גדולה מההשפעה של התנתקות מוסרית, כשההשפעה של דה־לגיטימציה גדולה רק במעט. דה־הומניזציה בוטה לא הייתה מנבא מובהק לתמיכה בענישה קולקטיבית. ברגרסיה נוספת של סובלנות לפגיעה בבלתי־מעורבים היה משתנה הדה־לגיטימציה המנבא המובהק היחידי, ומשתנה ההדרה המוסרית היה הבא אחריו, והתקרב למובהקות.

מודל ההדרה – יכולת הניבוי לאורך זמן במצבי עצימות משתנים של הסכסוך

כדי לבחון מהם המטרימים של הדרה מוסרית בהקשר של סכסוך אתנו־לאומי, ואם הדרה מוסרית יכולה לנבא תמיכה בתוקפנות חסרת הבחנה לאורך זמן ובדרגות שונות של עצימות הסכסוך, נאספו נתונים מאותם נבדקים בשני גלים. כיוון שהקשר בין הדרה מוסרית לבין התוצאה של סובלנות כלפי פגיעה בבלתי־מעורבים לא היה עקבי לאורך הניסויים, הוחלט להתמקד במודל הנוכחי ביכולתה של הדרה מוסרית לנבא תמיכה בענישה קולקטיבית בלבד. מטרה נוספת הייתה לבחון אם הדרה מוסרית יכולה לתווך בין משתנים מטרימים לבין תמיכה בענישה קולקטיבית לאורך זמן ובדרגות שונות של עצימות הקונפליקט.

תיאור המחקר גל 1

הגל הראשון של המחקר כלל מדגם מייצג של 535 משתתפים יהודים ישראלים שגויסו מפאנל של חברת סקרים מקוונים באמצע חודש מרץ 2021. התקופה שקדמה לאיסוף הנתונים התאפיינה בהיעדר אירועי תוקפנות במסגרת הסכסוך הישראלי־פלסטיני, במשך כשנה.

הגל השני של איסוף הנתונים התקיים במאי 2021, כחודשיים לאחר הגל הראשון. באמצע חודש מאי פרצו אירועים קשים בין פלסטינים לישראלים במהלך תקופת הרמדאן. תחילה היו התנגשויות אלימות בין פלסטינים ושוטרים ישראלים בירושלים – בשכונת שייח ג׳ראח ובמתחם אל־אקצא. בהמשך נורו טילים מעזה לכיוון מרכזי אוכלוסייה בישראל, בכללם ירושלים ותל־אביב. בתגובה ביצע חיל האוויר הישראלי תקיפות אוויריות כבדות על עזה, בטענה שהוא מכוון רק למתחמים של ארגונים מיליטנטיים, אך נהרגו גם אזרחים. בהמשך הביעו ערבים אזרחי ישראל זעם על הפגיעות בעזה ועל האלימות באל־אקצא (Kingsley & Kershner, 11.5.2021), והתפרעויות אלימות רבות התרחשו בערים מעורבות, כגון רמלה, לוד, עכו ויפו. סבב האלימות האינטנסיבי הסתיים לאחר 11 ימים בהפסקת אש. תוך כדי המערכה חזרנו אל אותם הנבדקים מגל 1, עם אותם השאלונים והצלחנו לקבל נתונים מ 67% מהם.

השערת המחקר הייתה שהעלייה בעוצמת הסכסוך תתבטא ברמות גבוהות יותר של הדרה מוסרית, וכי מטרימים הקשורים לקונפליקט יוכלו לחזות את העלייה בהדרה המוסרית. המטרימים שנבחנו כללו דה־לגיטימציה ודה־הומניזציה של קבוצת החוץ היריבה, חשיפה אישית לאלימות פוליטית, תפיסות איום ברמה האישית והלאומית, וערכים של מסורת ודאגה לזולת. מלבד זאת, נבחנה ההשערה שלפיה הסלמה בסכסוך תוביל לתמיכה רבה יותר בענישה קולקטיבית בהשוואה לתקופה רגועה יותר בסכסוך,

וכי הדרה מוסרית תוכל לנבא את התמיכה בענישה קולקטיבית לאורך זמן. השערה נוספת הייתה שהדרה מוסרית תתווך את ההשפעה של המטרימים על משתנה התוצאה לאורך זמן.

תיאור המחקר גל 2

בשני גלי המחקר מילאו אותם הנבדקים אחר השלבים הבאים: תחילה קראו המשתתפים הסבר קצר על מודל המעגלים המוסריים והשלימו את סולם ההדרה המוסרית (MES) כפי שנעשה במחקרים הקודמים. בהמשך מילאו המשתתפים גרסה מקוצרת של שאלון התמיכה בענישה קולקטיבית, שכללה שישה פריטים בעלי תוקף מתכנס גבוה ביותר (α=.89). לאחר מכן ניתנו שאלונים של דה־הומניזציה ודה־לגיטימציה, כפי שהוצגו לעיל, תפיסת איום, חשיפה אישית לאלימות פוליטית, וערכים אוניברסליים של מסורת ודאגה לזולת.

סולם תפיסת האיום כלל שני פריטים מתוך סולם האיום הקולקטיבי מאת מעוז ומקולי (2009), פריטים שמייצגים איום ברמה הלאומית. לדוגמה: "אני מודאג שמדינת ישראל תסבול מגלי התקפות טרור פלסטינים", ו"לדעתי, רוב הפלסטינים היו משמידים את מדינת ישראל אילו יכלו". לאלה צירפתי שני פריטים מותאמים: "אני מודאג שמדינת ישראל תסבול מגל נוסף של התקפות טילים מעזה", ו"אני חושש שהפלסטינים יגררו את ישראל למלחמה נוספת". ארבעה פריטים נוספים הורכבו על סמך המחקר של הדי ואחרים (Huddy et al., 2002): האחד – "לדעתי רוב הפלסטינים היו רוצים לפגוע ביהודים", והוא מייצג איום ברמה הלאומית (α=.81). פריטים נוספים ייצגו איום ברמה האישית: "אני חושש שאני או מישהו קרוב אליי עלול להיות קורבן של פיגוע פלסטיני"; "אני חושש שאני או מישהו קרוב אליי עלול להיות קורבן של מתקפת טילים פלסטינית"; "אני מפחד להיות ליד פלסטינים". התשובות היו בין מאוד לא מסכים (1) למסכים מאוד (6) (α=.73).

חשיפה אישית לאלימות פוליטית (EPV) בהקשר של הסכסוך הישראלי־פלסטיני הוערכה באמצעות פריטים שנלקחו משני מדדים (Canetti et al., 2017; Lavi et al., 2014). המשתתפים נשאלו אם נחשפו באופן אישי לכל אחד מהאירועים הבאים, ואם כן, כמה פעמים: בני משפחה או חברים קרובים נהרגו בפיגוע טרור/רקטה; בני משפחה או חברים קרובים נפצעו בפיגוע טרור/רקטות; נוכחות באתר של פיגוע טרור/רקטות (Canetti et al., 2017); הפסד כספי ו/או נזק לרכוש עקב פיגוע (Lavi et al., 2014). התשובות ניתנו בסולם מ־0 (ללא חשיפה) עד 3 (3 חשיפות או יותר). סכִימת כלל התשובות מציגה את מספרם הכולל של אירועי החשיפה האישית שחוו המשתתפים (α=.56).

סולם ערכים אוניברסלי – מתוך רשימת הערכים הארוכה של שוורץ (1992) בחרתי את הערכים החברתיים מסורת, דאגה לזולת וסובלנות. המשתתפים קיבלו הצהרה

ונשאלו: "כמה דומה לך האדם הזה?". כל ערך מיוצג על־ידי שלוש אמירות, למשל, מסורת: "חשוב לו לשמור על ערכים ודרכי חשיבה מסורתיים"; דאגה: "חשוב לו שיגנו על החלשים והפגיעים בחברה"; סובלנות: "חשוב לו להיות סובלני כלפי כל מיני אנשים וקבוצות". התשובות נעו בין 1=לא כמוני בכלל, ל־5=מאוד דומה לי (a=.82). מאחר שדאגה וסובלנות היו בקורלציה גבוהה מאוד ועלה חשד למולטיקולינאריות, החלטתי להישאר עם דאגה לזולת ומסורת.

כיוון שהייתה זו הזדמנות חשובה להעריך כיצד משפיעה עוצמת הסכסוך על מודל ההדרה המוסרית, עם שני גלי נתונים ניתן היה להשוות את הממוצעים של משתני המחקר מגל 1 עם אלו של גל 2. כפי שניתן לראות בגרף הבא, הייתה עלייה מובהקת כמעט בכל משתני המחקר בגל 2, במצב של סכסוך בעצימות גבוהה, לעומת גל 1 – מצב של עצימות נמוכה בסכסוך. התוצאות הראו עלייה מובהקת בתמיכה בענישה קולקטיבית, בחשיפה אישית לאלימות פוליטית, בדה־לגיטימציה של פלסטינים, בדה־הומניזציה של פלסטינים (תכונות חיוביות ושליליות), בתפיסות איום פלסטיני ברמה האישית והלאומית, ואף בתמיכה בערכים מסורתיים. פרט לכך הייתה ירידה משמעותית בערך הדאגה לזולת. אשר להדרה מוסרית של האזרחים הפלסטינים, הייתה מגמה של עלייה אשר התקרבה למובהקות. לעומת זאת, העלייה בהדרה המוסרית הגבוהה ממילא של הפלסטינים המיליטנטים הייתה מובהקת.

נתונים משני גלים אפשרו לבחון את מודל ההדרה המוסרית לאורך זמן. האם הדרה מוסרית מגל 1 (עצימות נמוכה בסכסוך) יכולה לנבא תמיכה בענישה קולקטיבית לאורך זמן בגל 2 (עצימות גבוהה בסכסוך)? אילו מטרימים מנבאים הדרה מוסרית לאורך זמן? האם הדרה מוסרית מתווכת את ההשפעות של המטרימים הללו על תמיכה בענישה קולקטיבית? כדי לבחון את השאלות האמורות נערכו שני מודלים של נתיבים. במודל הראשון נלקחו כל המטרימים והדרה מוסרית מגל 1, ומשתנה התוצאה תמיכה בענישה קולקטיבית נלקח מגל 2.

איור 5. השוואת משתני המחקר בעצימות נמוכה ובעצימות גבוהה של הסכסוך

איור 6. מודל נתיבים 1 לניבוי תמיכה בענישה קולקטיבית לאורך זמן בתיווך של הדרה מוסרית

כפי שניתן לראות במודל הנתיבים, המשתנים הדרה מוסרית, דה־לגיטימציה, דה־הומניזציה תכונות שליליות, חשיפה אישית לאלימות פוליטית, ערכים של מסורת, ודאגה לזולת (קשר שלילי), מנבאים תמיכה בענישה קולקטיבית לאורך זמן. נוסף לכך, הדרה מוסרית של אזרחים פלסטינים מתווכת את ההשפעות של המשתנים הבאים על תמיכה בענישה קולקטיבית, כפי שאפשר לראות מהנתיבים העקיפים שעוברים מהמטרימים לתוצאה דרך הדרה מוסרית: דה־לגיטימציה (standardized indirect effect=.02, 95% CI [.00, .06], p=.009), דה־הומניזציה תכונות שליליות (standardized indirect effect=.03, 95% CI [.00, .07], p=.009), מסורת (standardized indirect effect=.02, 95% CI [.00, .06], p=.010), ודאגה לזולת (קשר שלילי) (standardized indirect effect=.02, 95% CI [-.04, -.004], p=.011).

במודל נתיבים 2 נבחנה יכולתם של המטרימים לנבא הדרה מוסרית לאורך זמן, ועל כן, במקרה זה נלקחו המטרימים מגל 1, אך הדרה מוסרית ומשתנה התוצאה נלקחו מגל 2.

איור 7. מודל נתיבים 2 לניבוי הדרה מוסרית לאורך זמן

כפי שניתן לראות במודל נתיבים 2, לחמישה מטרימים מגל 1 היו נתיבים ישירים מובהקים להדרה מוסרית של אזרחים פלסטינים בגל 2: דה־לגיטימציה, דה־הומניזציה תכונות חיוביות, דה־הומניזציה תכונות שליליות, מסורת ודאגה לזולת. מכך משתמע שמשתנים אלו מנבאים הדרה מוסרית של אזרחים פלסטינים לאורך זמן ובעצימות משתנה של הסכסוך. מלבד זאת, הדרה מוסרית מתווכת את ההשפעות של משתנים אלו על התמיכה בענישה קולקטיבית של אזרחים פלסטינים. דה־לגיטימציה (standardized indirect effect=.03, 95% CI [.00, .07], p<.001), דה־הומניזציה תכונות חיוביות (standardized indirect effect=.03, 95% CI [.00, .08], p=.024), דה־הומניזציה תכונות שליליות (standardized indirect effect=.06, 95% CI [.02, .11], p <.001), מסורת (standardized indirect effect=.03, 95% CI [.00, .07], p=.045), ודאגה לזולת (קשר שלילי) (standardized indirect effect=-.04, 95% CI [-.09, -.01], p<.001).

סיכום ודיון

מדד ההדרה המוסרית (MES מותאם) מאפשר לבנות מודל של המעגלים המוסריים, המתאר סכמה של תפיסת האחריות והמחויבות כלפי קטגוריות שונות של אנשים בהקשר של סכסוך אתנו־לאומי. מהנתונים שהוצגו במחקר הראשון ניתן ללמוד שאחוזי ההדרה המוסרית עולים בהתאמה למידת המעורבות של חברי הקבוצה היריבה בסכסוך. ככל שחברי הקבוצה היריבה לוקחים חלק פעיל יותר ואלים יותר בסכסוך, כך הם מודרים יותר, עד כדי הדרה כמעט מוחלטת של יריבים מיליטנטים.

במחקר ניסויי בוסס הקשר הסיבתי בין הדרה מוסרית של אזרחים פלסטינים לבין שתי תוצאות אפשריות של תוקפנות חסרת הבחנה – תמיכה בענישה קולקטיבית וסובלנות לפגיעה בפלסטינים בלתי־מעורבים. לכן ניתן לטעון שהדרה מוסרית אכן לוקחת חלק בתהליכים הפסיכולוגיים שמסבירים את התמיכה בתוצאות אלה. בהמשך, רגרסיה רבת־משתנים הראתה שלהדרה מוסרית יש תרומה ייחודית לניבוי התמיכה בענישה קולקטיבית, מעל ומעבר למשתנים חשובים של דה־לגיטימציה, דה־הומניזציה והתנתקות מוסרית. מכאן עולה שישנה הצדקה תיאורטית להעמקת ההבנה של התהליכים הקשורים להדרה מוסרית ולתוצאותיה. דה־לגיטימציה ודה־הומניזציה עוסקות במאפיינים המיוחסים לקבוצת היעד, וההתנתקות המוסרית עוסקת במנגנונים המאפשרים להתמודד עם הפרתם של סטנדרטים מוסריים. לעומתם, הדרה מוסרית היא קטגוריזציה של קבוצת היעד אל מחוץ לתחום המעגלים המוסריים המחייבים יחס מתחשב והוגן. לפיכך, להדרה מוסרית תפקיד חשוב בהבנת היחס כלפי קבוצה יריבה בסכסוך.

בהמשך נבחנו שני מודלים של ניתוח נתיבים בשני גלים, שבאו לענות על השאלות הבאות: כיצד משפיעה הסלמה בסכסוך על משתני המחקר? האם הדרה מוסרית יכולה לנבא תמיכה בענישה קולקטיבית של קבוצה יריבה בסכסוך לאורך זמן ובעצימות משתנה של הסכסוך? אילו מטרימים מנבאים הדרה מוסרית לאורך זמן ובעצימות משתנה של הסכסוך? האם הדרה מוסרית מתווכת את הקשר בין מטרימיה לבין התוצאה של תמיכה בענישה קולקטיבית?

כדי לאמוד את השפעת ההסלמה בסכסוך על משתני המחקר הושוו תשובות הנבדקים מתקופה רגועה בסכסוך עם תשובותיהם לאותם מדדים מתקופת הסלמה בסכסוך. ההדרה המוסרית של האזרחים הפלסטינים לא הגיעה לסף המובהקות. תוצאה זו הפתיעה, כיוון שציפיתי להשפעה משמעותית של מצב ההסלמה הקיצונית על הדרה מוסרית של קבוצה יריבה בסכסוך. תוצאות אלה מצביעות על כך שקטגוריות מוסריות בהקשר של סכסוך מתמשך ועיקש הן כנראה עמידות לאורך זמן ובעצימות משתנה של הסכסוך. הנבדקים הבחינו בין אזרחים ומיליטנטים. להערכתי, הנבדקים היהודים לא מיהרו לייחס לאזרחים הפלסטינים את מעשי התוקפנות שכוונו נגד קבוצת הפנים, ואני משערת שהאחריות

למעשים אלה הוטלה על הפלסטינים המיליטנטים (ממצאי המחקר הראו עלייה מובהקת בהדרה המוסרית של המיליטנטים, אך לא של אזרחים).

בהמשך נבדקו שני מודלים של ניתוח נתיבים. במודל הראשון הודגמה יכולתה של הדרה מוסרית לנבא הדרה מוסרית לאורך זמן ובעצימות משתנה של הסכסוך (במצב של רגיעה יחסית ובמצב של הסלמה קיצונית). עוד נמצא שהדרה מוסרית מתווכת את ההשפעות של דה־לגיטימציה, דה־הומניזציה תכונות שליליות, ערכי מסורת ודאגה לזולת, על תמיכה בענישה קולקטיבית לאורך זמן ובעצימות משתנה של הסכסוך. מודל הנתיבים השני תמך בממצאי המודל הראשון, והראה שהמטרימים של הדרה מוסרית של אזרחים פלסטינים לאורך זמן ובעצימות משתנה של הסכסוך הם דה־לגיטימציה, דה־הומניזציה תכונות חיוביות ותכונות שליליות, ערכי מסורת ודאגה לזולת.

ממצאים אלו עולים בקנה אחד עם הספרות המחקרית. נרטיבים של דה־לגיטימציה ודה־הומניזציה של היריב הם חלק אינטגרטיבי מהרפרטואר הפסיכולוגי של חיים במציאות של סכסוך (Bar-Tal & Hammack, 2012). משתתפים המאמינים שיש להאשים את הפלסטינים בהתפרצות הסכסוך ובהמשכו, שאי־אפשר לסמוך על הפלסטינים, וכי בקרב הפלסטינים אין ערך לחיי אדם (דה־לגיטימציה), נוטים יותר להדרה מוסרית של אזרחים פלסטינים. משתתפים המאמינים שרמת אנושיותם של הפלסטינים נמוכה, או שהפלסטינים בעלי מאפיינים שליליים דוגמת תוקפנות, פרימיטיביות וחוסר מוסר (דה־הומניזציה), נוטים יותר להדירם. לפיכך, דה־לגיטימציה ודה־הומניזציה, שלעיתים קרובות שלובות זו בזו, תורמות באופן משמעותי להדרה מוסרית של קבוצה יריבה בסכסוך. ייתכן שערכי מסורת מופיעים כמטרימים להדרה מוסרית של קבוצות חוץ, כיוון שבנוגע ליחסים בין קבוצות, חברות מסורתיות מאופיינות בנקודת השקפה של "אנחנו והם" (Schwartz, 1992; Schwartz et al., 2012). כאשר המסורת משלבת זיכרונות היסטוריים של קורבנות קבוצתית, המועברים מדור לדור בטקסים מסורתיים (Schori et al., 2017), חברות עשויות להפנים את עוולות העבר ולהפוך אותן לנרטיבים תרבותיים רבי־עוצמה, שמהווים חלק מהזהות החברתית (Bar-Tal et al., 2009).

יכולתה של הדרה מוסרית לנבא תמיכה בענישה קולקטיבית בדמות סנקציות כלכליות והגבלת זכויות, מתקשרת עם ממצאים ממחקר על מהגרים בפורטוגל. לימה נונס ואחרים (Lima-Nunes et al., 2013) מצאו כי הקשר בין דעות קדומות לאפליה של מהגרים מתווך על־ידי ראייה מוגבלת של "היקף הצדק". המושג "היקף הצדק" מתייחס לגבול הפסיכולוגי של הקהילה המוסרית של האדם, ובכך הוא מזכיר את מודל המעגלים המוסריים ואת המדד של הדרה מוסרית.

בעוד שהמחקרים שלי הצביעו על כך שהדרה מוסרית משפיעה על תמיכה בענישה קולקטיבית ומנבאת אותה, עדיין לא ברור אם הדרה מוסרית יכולה לנבא סובלנות כלפי פגיעה בבלתי־מעורבים. ממשלות ישראל הצהירו שוב ושוב כי בזמנים של מערכות

צבאיות, היעדים הלגיטימיים הם הארגונים המיליטנטיים, וכי בהתאם לדין הבין־לאומי ננקטים אמצעים כדי למנוע אובדן חיים של פלסטינים בלתי־מעורבים. כך לדוגמה היא הפקודה המבצעית של צה"ל לסכסוך בעזה ב־2014 (https://mfa.gov.il/ProtectiveEdge/Documents/IDFConduct.pdf, p. 142). ממצאי המחקרים שלי מצביעים על כך שמשתתפים ישראלים יהודים רבים הפנימו את התפיסה המוסרית שמַבחינה בין מיליטנטים ואזרחים פלסטינים, הן בדירוגי ההדרה המוסרית הן ביציבותן של הקטגוריות המוסריות בזמן הסלמה. בעוד אני מניחה שהמנגנון של הדרה מוסרית בסכסוכים הוא אוניברסלי, המסגרת ההיסטורית והתרבותית של הסכסוך עשויה לספק דרכים שונות לביטוי תוקפנות חסרת הבחנה, בהתאם לנורמות משתנות של מוסר ומלחמה.

רשימת המקורות

זפרן ע'. 2002. מדידת אתוס הקונפליקט: מטרימים ותוצאות. עבודת מוסמך, החוג לפסיכולוגיה, אוניברסיטת תל־אביב.

Bandura, A. (1991). Social Cognitive Theory of Self-Regulation. *Organizational Behavior and Human Decision Processes 50*: 248–287.

Bandura, A. (1999). Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities. *Personality and Social Psychology Review 3*(3): 193–209.

Bandura, A., Barbaranelli, C., Caprara, G. V., & Pastorelli, C. (1996). Mechanisms of Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency. *Journal of Personality and Social Psychology 71*(2): 364–374.

Bar-Tal, D. (1989). Societal Beliefs in Times of Intractable Conflict: The Israeli Case. *International Journal of Conflict Management 9*(1): 22–50.

Bar-Tal, D. (1990). Causes and Consequences of Delegitimization: Models of Conflict and Ethnocentrism. *Journal of Social Issues 46*(1): 65–81.

Bar-Tal, D. (2007). Sociopsychological Foundations of Intractable Conflicts. *American Behavioral Scientist 50*(11): 1430–1435. https://doi- org.ezproxy.haifa.ac.il/10.1177/0002764207302462

Bar-Tal, D. & Hammack, P. L. (2012). Conflict, Delegitimization, and Violence. In: L. R. Tropp (ed.), *The Oxford Handbook of Intergroup Conflict* (29–52). Oxford University Press.

Bar-Tal, D. & Techiman, Y. (2005). *Stereotypes and Prejudice in Conflict: Representations of Arabs in Israeli Jewish Society*. Cambridge University Press.

Bar-Tal, D., Chernyak-Hai, L., Schori N., & Gundar A. (2009). A Sense of Self Perceived Collective Victimhood in Intractable Conflicts. *International Review of the Red Cross 91*(874): 229–258.

Bar-Tal, D., Sharvit, K., Halperin, E., & Zafran, A. (2012). Ethos of Conflict: The Concept and Its Measurement. *Peace and Conflict 18*(1): 40–61.

Bastian, B. & Haslam, N. (2010). Excluded from Humanity: The Dehumanizing Effects of Social Ostracism. *Journal of Experimental Social Psychology 46*(1): 107–113,

Bilewicz, M. & Volhardt, J. R. (2012). Evil Transformations: Social-Psychological Processes Underlying Genocide and Mass Killing. In: A. Golec De Zavala & A. Cichocka (eds.), *Social Psychology of Social Problems*. New York, NY: Palgrave Macmillan Social.

Canetti-Nisim, D., Halperin, E., Sharvit, K., & Hobfoll, S. E. (2009). A New Stress-Based Model of Political Extremism: Personal Exposure to Terrorism, Psychological Distress, and Exclusionist Political Attitudes. *Journal of Conflict Resolution 53*(3): 363–389.

Crimston, D., Bain, P. G., Hornsey, M. J., & Bastian, B. (2016). Moral Expansiveness: Examining Variability in the Extension of the Moral World. *Journal of Personality and Social Psychology 111*(4): 636–653.

Deutsch, M. (1990). Psychological Roots of Moral Exclusion. *Journal of Social Issues 46*(1): 21–25.

Graham, J., Haidt, J., Koleva, S., Motyl, M., Iyer, R., Wojcik, S. P., & Ditto, P. H. (2013). Moral Foundations Theory: The Pragmatic Validity of Moral Pluralism. *Advances in Experimental Social Psychology 47*(1): 55–130.

Hadarics, M. & Kende, A. (2018). Moral Foundations of Positive and Negative Intergroup Behavior: Moral Exclusion Fills the Gap. *International Journal of Intercultural Relations 64* (August 2017): 67–76.

Haidt, J., Graham, J., & Joseph, C. (2009). Above and Below Left-Right: Ideological Narratives and Moral Foundations. *Psychological Inquiry 20*(2-3): 110–119.

Haslam, N. (2006). Dehumanization: An Integrative Review. *Personality and Social Psychology Review 10*(3): 252–264.

Haslam, N. & Stratemeyer, M. (2016). Recent Research on Dehumanization. *Current Opinion in Psychology ScienceDirect 11*: 25–29.

Halperin, E. & Bar-Tal, D. (2011). Socio-Psychological Barriers Peace Making: An Empirical Examination within the Israeli Jewish Society. *Journal of Peace Research 48*(5): 637–651.

Jackson, L. E. & Sparr, J. L. (2005). Introducing a New Scale for the Measurement of Moral Disengagement in Peace and Conflict Research. *Conflict & Communication Online 4*(2).

Kingsley, P. & Kershner, I. (2021). More than 30 dead in Gaza and Israel as Fighting Quickly Escalates. *NY Times*, 11.5.2021 online.

Kteily, N., Bruneau, E., Waytz, A., & Cotterill, S. (2015). The Ascent of Man: Theoretical and Empirical Evidence for Blatant Dehumanization. *Journal of Personality and Social Psychology 109*(5): 901–931.

Lavi, I., Canetti, D., Sharvit, K., Bar-Tal, D., & Hobfoll, S. E. (2014). Protected by Ethos in a Protracted Conflict? A Comparative Study among Israelis and Palestinians in the West Bank, Gaza, and East Jerusalem. *Journal of Conflict Resolution 58*(1): 68–92.

Lima-Nunes, A., Pereira, C. R., & Correia, I. (2013). Restricting the Scope of Justice to Justify Discrimination: The Role Played by Justice Perceptions in Discrimination against Immigrants. *European Journal of Social Psychology 43*(7): 627–636.

Maoz, I. & McCauly, C. (2008). Threat, Dehumanization, and Support for Retaliatory Aggressive Policies in Asymmetric Conflict. *Journal of Conflict Resolution 52*(1): 93–116.

Opotow, S. (1990). Moral Exclusion and Injustice: An Introduction. *Journal of Social Issues 46*(1): 1–20. https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1990.tb00268.x

Opotow, S. (1993). Animals and the Scope of Justice. *Journal of Social Issues 49*(1): 71–85. https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1993.tb00909.x

Opotow, S. (2000). Denial and the Process of Moral Exclusion. *Journal of Social Issues 56*(3): 475–490.

Opotow, S., Gerson, J., & Woodside, S. (2005). From Moral Exclusion to Moral Inclusion: Theory for Teaching Peace. *Theory into Practice 44*(4): 303–318. https://doi.org/10.1207/s15430421tip4404_4

Oren, N. & Bar-tal, D. (2007). The Detrimental Dynamics of Delegitimization in Intractable Conflicts: The Israeli-Palestinian Case. *International Journal of Intercultural Relations 31*(1): 111–126.

Passini, S. & Morselli, D. (2017). Construction and Validation of the Moral Inclusion/Exclusion of Other Groups (MIEG) Scale. *Social Indicators Research 134*(3): 1195–1213.

Peksen, D. & Cooper Drury, A. (2009). Economic Sanctions and Political Repression: Assessing the Impact of Coercive Diplomacy on Political Freedoms. *Human Rights Review 10*: 393–411. DOI 10.1007/s12142-009-0126-2

Reifen Tagar, M., Morgan, G. S., Halperin, E., & Skitka, L. J. (2014). When Ideology Matters: Moral Conviction and the Association between Ideology and Policy Preferences in the Israeli-Palestinian Conflict. *European Journal of Social Psychology 44*(2): 117–125.

Roblyer, D. A. (2014). Beyond Precision: Morality, Decision Making, and Collateral Casualties. Peace and Conflict, *Journal of Peace Psychology 11*(1): 17–39.

Rouhana, N. & Bar-Tal, D. (1998). Psychological Dynamics of Intractable Ethnonational Conflicts: The Israeli Palestinian Case. *American Psychologist 53*(7): 761–770.

Schori-Eyal, N., Klar, Y., & Ben-Ami, Y. (2017). Perpetual Ingroup Victimhood as a Distorted Lens: Effects on Attribution and Categorization. *European Journal of Social Psychology 47*(2): 180–194.

Schwartz, S. H. (1992). Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries. *Advances in Experimental Social Psychology 25*(C): 1–65.

Schwartz, S. H., Cieciuch, J., Vecchione, M., Davidov, E., Fischer, R., Beierlein, C., Ramos, A., Verkasalo, M., Lönnqvist, J. E., Demirutku, K., Dirilen-Gumus, O., & Konty, M. (2012). Refining the Theory of Basic Individual Values. *Journal of Personality and Social Psychology*, *103*(4), 663–688. https://doi.org/10.1037/a0029393

Shamir, M. & Sagiv-schifter, T. (2006). Conflict, Identity, and Tolerance: Israel in the Al-Aqsa Intifada. *Political Psychology 27*(4): 569–595.

Staub, E. (1989). *The Roots of Evil: The Origins of Genocide and Other Group Violence*. Cambridge University Press.

שלטון החוק או יעילות ארגונית?
על "הפרדת הרשויות" בממשל הצבאי בישראל

אירית בלאס

מייד עם קום מדינת ישראל הוקם ממשל צבאי בשטחים שבהם חיו מרבית הפלסטינים שנותרו בארץ לאחר המלחמה. אזרחים שעברו על תקנות הממשל הועמדו לדין בבתי משפט צבאיים. בתי משפט אלו דנו בכאלפיים תיקים בשנה, במשך למעלה מעשרים שנים. המאמר, המסתמך על ניתוח מסמכים מתיקי הפרקליט הצבאי הראשי בארכיון צה"ל בין השנים 1948–1951, מתאר את השיקולים שליוו את הקמתה של מערכת בתי המשפט הצבאיים של הממשל הצבאי. מערכת זו, שהחליפה את השיפוט הספורדי שקדם לה – שיפוט בידי מושלים אזוריים – פעלה בהיקף נרחב, כיהנו בה שופטים מקצועיים, והיא הייתה כפופה לכללי פרוצדורה משפטיים. מרבית הספרות העוסקת במצבי חירום רואה בכינונם של משטרי חירום ממוסדים, קבועים ובעלי כללים, תוצר של המחויבות ההולכת וגוברת לאתוס של שלטון החוק. בניגוד לתפיסה זו, המאמר הנוכחי מציע שתפיסות של יעילות ארגונית הן שעמדו ביסוד הקמת בתי המשפט הצבאיים בממשל הצבאי. בעלי התפקידים השונים לא ראו ב"הפרדת הרשויות" בתוך הממשל מהלך שעניינו לגיטימציה או ריסון הכוח הטוטלי של המושלים הצבאיים, אלא ביקשו לקדם באמצעות הקמת בתי משפט צבאיים תהליכי חלוקת העבודה, יצירת משרות מקצועיות וסטנדרטיזציה, הנחוצים, לתפיסתם, לתפקודו היעיל של הממשל. המאמר מצביע, אם כן, על נקודות הדמיון בין אתוס שלטון החוק ואתוס הבירוקרטיה הרציונלית, ומציע שאת תהליכי המשפוט של משטרי חירום ניתן להבין גם כתהליכי התייעלות ובירוקרטיזציה.

הקדמה

בשנת 1948, במהלך המלחמה, הקימה הממשלה הזמנית של מדינת ישראל ממשל צבאי בשטחים שנכבשו, לצורך ניהול ענייניהם האזרחיים של הפלסטינים שחיו בהם.

עם שוך הקרבות הותירה הממשלה את הממשל הצבאי על כנו, וביססה אותו על תקנות ההגנה לשעת חירום, חקיקה שהתקינו הבריטים ברחבי האימפריה כדי להילחם בתנועות האנטי־קולוניאליות (Berda, 2020; Mehozay, 2012). על בסיס התקנות מינה הרמטכ"ל מושלים אזוריים והעניק להם סמכויות נרחבות (אוסצקי־לזר, 2002). באמצעות הממשל הצבאי פיקחו רשויות המדינה על חיי היום־יום של הפלסטינים, הבטיחו את הצבעתם למפא"י, וניהלו את כוח העבודה כך שיתעדף פועלים יהודים על פני פלסטינים. מטרה מרכזית אחת של הממשל הייתה לאפשר את העברת האדמות הפלסטיניות לבעלות יהודית (Sa'di, 2014; Sultany, 2016; Robinson, 2013). לצורך זה הוטל משטר תנועה הדוק על הפלסטינים, ובמסגרתו הוכרזו הכפרים הפלסטינים, רובם ככולם – אלה המיושבים ואלה שהתרוקנו מתושביהם בזמן המלחמה – שטח צבאי סגור, וכניסה אליהם או יציאה מהם דרשו היתר מידי המושל הצבאי. היתרים ניתנו לפרקי זמן קצרים או למטרות חד־פעמיות, כגון ביקור אצל רופא או ביקור קרובים. באופן זה נמנעה שיבתם של פליטים לכפריהם מלפני המלחמה (Forman & Kedar, 2004; Degani, 2018).

המחקר ההיסטורי על הממשל הצבאי בישראל רואה בו כוח עריץ ובלתי־מוסדר, מעין "חצר אחורית" שבה יכלה מדינת ישראל לממש את מטרותיה ההתיישבותיות מבלי להיות מחויבת למערך האילוצים שהכתיבה התצורה הריבונית של מדינת הלאום המודרנית, תצורה שאחריה ביקשה התנועה הציונית להתחקות (Robinson, 2013; Mehozay, 2012; Berda, 2020; Saban, 2011). חוקרים מרבים לצטט את ספרו של סברי גי'רייס (ג'יריס, 1966), עורך דין ופעיל פוליטי, שבו הוא מתאר את הממשל הצבאי כ"כול יכול במחוזותיו". גם אלינה קורן, שמחקריה על המנגנונים המשפטיים של הממשל הצבאי הם המקיפים ביותר עד היום, לא ראתה בהם כמי שמרסנים את כוחו המוחלט של הממשל (Korn, 2000). נהוג להנגיד את העריצות של הממשל למנגנוני מדינה אחרים, ובראשם בג"ץ, שמזוהים עם קידום הדימוי הליברלי שביקשו משפטנים לטפח (Sa'di, 2014; Sultany, 2016; ג'ברין, 2014; הופנוגנג, 1991; חריס, 2014; מאוטנר, 2008). הממשל הצבאי, לפי תפיסה זו, הוא ה"חריג" שאִפשר למדינת ישראל להשעות את הכללים המשפטיים שהעניקו זכויות למיעוט הפלסטיני, ושהקנו למדינה הצעירה את הדימוי הנאור שבו ביקשה להתהדר.

מאמר זה מבקש לאתגר את התפיסה שלפיה הממשל הצבאי היה נטול חוק, ולהציע שכבר בשנותיו הראשונות הוא עבר תהליך של מיסוד ואימץ מאפיינים של "ביורוקרטיה רציונלית", שעיקרם ניסוח נהלים, סטנדרטיזציה, היררכיה של פיקוח, חלוקת עבודה ויצירת מִשׂרות מקצועיות. במרכזו של תהליך המיסוד עמדה הקמתם של בתי המשפט הצבאיים של הממשל הצבאי. כאשר נתפסו "עבריינֵי התנועה", בדרך כלל רועי צאן וסוחרים זעירים, הם הופנו למשטרה, שוחררו לבתיהם, ולאחר זמן מה קיבלו זימון למשפט בבית משפט צבאי לשיפוט מהיר. בבתי משפט אלה נשפטו כ־2,000 תיקים

בשנה. כ־97% מהם עסקו בהפרות של משטר התנועה.[1] מנגנון זה, כפי שמראה קורן (Korn, 2000), הביא להפללה נרחבת של חיי היום־יום של הפלסטינים. בין השנים 1949 ל־1951 הפך השיפוט הצבאי ממעשה ספורדי, בלתי־מוסדר, שמפקדים צבאיים יכולים לעשות בו שימוש כראות עיניהם, למנגנון רחב היקף ועתיר כוח אדם, שבו תובעים צבאיים ומשטרתיים העמידו לדין אלפי אזרחים פלסטינים על הפרות של תקנות ההגנה לשעת חירום. ליבת פעילותו של הממשל הצבאי נעשתה, אם כן, באמצעות מנגנון משפטי ממוסד ומאורגן.

ההחלפה של ה"חריג" – במובן של השעיית החוק ומסירת סמכויות כמעט מוחלטות למפקד הצבאי – ב"משפט חירום" המעוגן במערכת כללים קבועה, מאפיינת משטרי חירום בעת המודרנית. בשנים האחרונות רווחת במחקר הטענה כי דיפרנציאציה והפליה אינם נעשים דווקא באמצעות השעייתו של החוק (Hussain, 2007; Ben-Natan, 2020). את השעיית החוק ברגע בלתי־צפוי, כך נטען, החליפו משטרים משפטיים מפורטים וקבועים, המכונים "משפט החירום". משטרים אלה, כפי שתיאר זאת ג'ון ריינולדס, אינם תגובה לאירוע חריג ובלתי־צפוי, אלא הם נחקקו תוך הנחה שאירועים כאלה יישנו, ולפיכך על משפט החירום להיות זמין לשימוש בכל עת (Ben-Natan, 2020; Reynolds, 2017; Scheppele, 2004). נאצר חוסיין הרחיק לכת אף יותר (Hussain, 2007). חוסיין מתאר כיצד את השעיית החוק החליף ריבוי החוק (Hyper Legality) – התפצלות אינסופית של קטגוריות וערכאות משפטיות שאליהן מוכפפות אוכלוסיות פגיעות. במילים אחרות, משטרי החירום, הכוללים מערכות נפרדות וקבועות של כללים, אכיפה, שיפוט, ולעיתים אף כליאה, הם חלק ממערך כולל של משטרים משפטיים מרובים וחופפים, שמעניקים "סלי זכויות" משתנים וחלים במצטבר. הם שרידים של ההיגיון האימפריאלי של ריבוי מרחבֵי שיפוט, ומעידים על כישלונה של מדינת הלאום לכונן משטר משפטי אחיד (Ong, 2006; Benton, 2002).

חוקרים מייחסים את ראשיתם של משטרי החירום הקבועים והמעוגנים בכללים, שבאמצעותם מסדירות מדינות נושאים נרחבים כמו הגירה, טרור או התנגדות פוליטית, לאימפריה הבריטית המאוחרת. באמצעות האתוס של שלטון החוק הבחינו עצמם הבריטים ממקבילותיהן האימפריאליות באירופה ומהעמים שבהם שלטו, וכך הצדיקו את המשך השלטון הקולוניאלי (Shalev, 2013; Neocleous, 2007; Hussain. 2003; Dyzenhaus, 2009). על רקע השינויים הללו, לטענתו של מארק נוקליאוס, נראתה מערכת כללי החירום הכתובה, בעלת האיזונים והבלמים משל עצמה (הגם שהם מעניקים

1 מתוך 212 תיקים של בתי המשפט הצבאיים לשיפוט מהיר שקיבלתי מארכיון צה"ל, 207 עוסקים בעבירות על משטר התנועה. דוחות פעילות שנתיים של הפרקליטות הצבאית מהשנים 1956, 1964 ו־1966 מעלים תמונה דומה. לבסוף, כמה מהמקורות הארכיוניים מציינים במפורש כי בתי המשפט האלה הוקמו כדי לשפוט עבירות על משטר התנועה.

הגנות פחותות), לגיטימית יותר מהשעיית החוק שהעניקה סמכות ללא סייג למפקד הצבאי (Neocleous, 2007). אותן מערכות משפטיות "חירומיות", הנפוצות כיום בכל מערכת משפטית מדינתית, נתפסות אפוא בדרך כלל כפשרה בין הכוח הטוטלי שמעניקה השעיית החוק מחד גיסא, והמחויבות לשלטון החוק מאידך גיסא. בניסוח ביקורתי יותר – תפקידן של מערכות החירום להעניק אצטלה ליברלית, חוקית ולגיטימית, ובה בעת להתיר לרשות המבצעת להעניק זכויות פחותות (Hussain, 2003; Mehozay, 2016; Ballas, 2020; Shenhav, 2013).

במאמר זה אציע שבמקרה של הממשל הצבאי בישראל, החלפת "השעיית החוק" ב"משפט החירום", שעיקרה הקמת בתי משפט צבאיים ויצירת "הפרדת רשויות" בתוך הממשל, לא נתפסה כאילוץ שמכתיב האתוס של שלטון החוק, שמשפטנים נוהגים להתהדר בו. אלא, הכוח שהניע את תהליך הפרדת הרשויות הוא ה"רציונליות האינסטרומנטלית". מונח זה, המיוחס לסוציולוג מקס ובר, מתאר אידיאולוגיה חברתית ארגונית שעניינה נקיטת האמצעים היעילים ביותר להגשמת מטרה מסוימת, וניטרליות מוסרית לגבי טיבה של אותה מטרה (Weber, 1978 [1921]; שנהב, 1995). כפי שאראה, בעלי התפקידים השונים כמעט ולא עסקו בלגיטימציה, צדק, או בהידמות למערכות משפטיות ליברליות. תחת זאת הם הבינו את הפרדת הרשויות כיעילה יותר, ואת יצירת הכללים כמאפשרת את הגשמת המטרות הארגוניות של הממשל באופן אפקטיבי יותר.

בה בעת, הליך המיסוד של הממשל הצבאי, בדמות הפרדת הרשויות ויצירת כללי הפרוצדורה, לא היה תהליך ליניארי של התקדמות לעבר משטר משפטי מעוגן בכללים וצפוי מראש. כפי שיעלה מהניתוח, יצירת הכללים לוותה כל העת בחריגים חדשים המאפשרים סטייה מהם או את השעייתם. במובן זה עולים מאפייני המיסוד של הממשל הצבאי בקנה אחד עם המודל שהציעו חוקרים לבירוקרטיה הקולוניאלית: מודל רווי בחריגים, פערים וחללים, שמרוקן למעשה את הכללים מתוכֶן (ברדה 2012; שנהב 2006). אולם בעוד הספרות על הבירוקרטיה הקולוניאלית עוסקת בחשיפת הפער בין הצהרות בדבר ההגנה על שלטון החוק להתנהלות העריצה של בירוקרטים שאותם חריגים מאפשרים (Ong, 2006; Shenhav, 2013; ברדה, 2012), אני מבקשת להצביע על מרכזיותה של ההסדרה המשפטית עצמה, בדמות הקמת בתי משפט, בפעילות הממשל הצבאי.

למאמר שני חלקים. הראשון מתאר את מאפייניה של הפרקטיקה המוקדמת של שיפוט בידי מושלים, ובו אטען שכבר בשלב זה, טרם הליך הקמתה של רשות שופטת נפרדת, נתפס אקט השיפוט, בשל מאפייניו ה"בירוקרתיים־רציונליים", באופן שונה מאקט הפיקוד. אראה גם כיצד הביאה דחייתה של פרקטיקה זו בתורה ליצירתו של "חריג" בדמות חנינה גורפת. החלק השני מתאר את הליך הקמתה של הזרוע השיפוטית של הממשל הצבאי דרך הפריזמה של היעילות הארגונית. אצביע על שלוש מגמות בהליך זה: חלוקת עבודה, יצירת משׂרות מקצועיות וסטנדרטיזציה, כולן מסממניה המובהקים

של הבירוקרטיה הרציונלית. בשני החלקים אראה כיצד לצד הליך המיסוד נוצרו חריגים שהבטיחו חופש פעולה רחב לבעלי התפקידים. לבסוף אסכם.

1. שיפוט בידי מושלים, או משפט כבירוקרטיה

בימיו הראשונים של הממשל קיימו המושלים האזוריים הליכים שאותם כינו "משפט". רק מעט ידוע לנו על הליכים אלו, על טיבם ועל היקפם. בכל זאת, מקור אחד מפתיע מספר לנו על אותה פרקטיקה מוקדמת: משפט שנערך למושל צבאי בפברואר 1951 בבית דין צבאי – ערכאת השיפוט לחיילים.[2] במשפטו הואשם המושל בכך ששישה חודשים קודם לכן, ביולי 1950, בעודו מכהן כמושל אזורי בבאקה אל גרביה, הטיל "צו שיפוטי" על פלסטיני תושב הממשל, ובכך חרג מסמכותו.

וזהו סיפור המעשה, כפי שסופר בערעור על פסק הדין: פלסטיני תושב באקה אל גרביה היה בעליו של אוטובוס שבו הוסעו חולים מדי שבוע מהכפר ביר־א־סיכה לעיר חדרה. המושל הצבאי החדש באזור, הוא הנאשם במשפט, סבר שהאוטובוס אינו תקין, ולכן הורה לבעל האוטובוס לחדש את רישיונו. לשם כך נתן המושל לבעל האוטובוס היתר תנועה חד־יומי. בידי בעל האוטובוס לא עלה לחדש את הרישיון לאותו יום שעבורו ניתן ההיתר, והוא חיכה שהמושל יופיע בכפר שוב כדי שיוכל לקבל היתר נוסף. בחלוף ימים ספורים, משבושש המושל לבוא, העתיק את האוטובוס למקום שחשב לבטוח יותר. כאשר הופיע לבסוף המושל בכפר, הזמין את בעל האוטובוס למשרדו, ושם הטיל עליו "קנס שיפוטי" (כך במקור) על סך 25 לירות, על כך שנהג באוטובוס מבלי שחידש את רישיונו. בעת הדיון בעניינו של המושל, שהתקיים כחצי שנה לאחר האירוע, כבר לא הייתה מחלוקת שמושלים אינם רשאים לכהן כשופטים, וכבר מונו שופטים על־פי התקנות (על כך בהמשך). השאלה שעמדה במרכז הדיון הייתה, אם כן, אם רשאי היה הנאשם־מושל בעת מתן אותו "צו שיפוטי" לכהן כשופט.

להגנתו טען הנאשם־מושל כי סמכויותיו כמושל בלתי־מוגבלות, ולכן הן כוללות גם את הסמכות לשפוט: "נכנסתי לעבודה באוגוסט 1949. הנוהג היה שכל נציג במקום היה עושה את המשפטים כל שבוע... האזור שלנו נקרא שטח סגור, שטח מוחזק. **בסמכותו של הנציג היה הכול לקבוע**... רשויות שיפוט אזרחיות לא פעלו בשטח. לי היה ברור דבר אחד – כל עבירה שנעשית – אני יכול לשפוט אותה...".[3] לדעת הנאשם־מושל, הממשל הצבאי הוא אפוא "חריג מוחלט". על־פי תפיסה זו, במשך זמן מסוים, הוא זמן החירום, או במקום מסוים שהוכרז תחת שלטון צבאי (Martial Law), מוסָרות כל

2 פרוטוקול המשפט, פסק הדין והערעור נמצאים בתיקי הפרקליטות הצבאית הראשית בארכיון צה"ל (1951–1292–87).

3 עמוד 11 בפרוטוקול הדיון.

המגבלות המשפטיות על הרשות המבצעת, והרשויות מותכות בפועל לאחת (Hussain, 2003). גם בעל האוטובוס הפלסטיני, שזומן להעיד במשפט, הביע עמדה דומה: "ידעתי שהמושל שופט. כל מושל הוא שופט ומטיל קנסות... אנחנו יודעים שהמושל נותן לנו רישיונות והוא הכול וחשבנו שהוא גם שופט".[4] על־פי תפיסה זו של "החריג", גבולותיו הגיאוגרפיים של של האזור, והם בלבד, קובעים את גבולות סמכותו של המושל. תפקידו המסורתי של המושל, ב"דמיון המשפטי" של הנאשם, מעניק לו זכויות בלתי־מוגבלות בתוך הטריטוריה שהוא אחראי לה. השיפוט נתפס ככלי המצוי בידי המושל למימוש סמכותו.

תכונה אופיינית נוספת של ה"חריג המוחלט" שניתן לזהות בדברי המושל היא של ריבון בנוולנטי, בעל היכרות אינטימית עם נתיניו. המושל מספר: "אני הטלתי את הקנס מתוך רצון טוב, ולא היה לי מושג שאני עושה פשע. היה לי סִפוק מלא שאני עושה מעשה טוב".[5] את הריבון בעל הרצון הטוב ניתן להנגיד לפקיד בעל הניטרליות המוסרית (Moral Aloofness), הממלא אחר הכללים כלשונם, ללא מעורבות רגשית, ומזוהה עם הבירוקרטיה הרציונלית (שנהב, 2006; Assor, 2021).

המושל מספר עוד: "קשה לי לענות לפי מה קבעתי 25 לירות. אצלנו לא שפטו כמו בבתי דין אזרחיים. אצלנו השתמשו עם השכל הישר. אתן דוגמה: ערבי גנב תרנגול, יכול היה לקבל 5 לירות קנס. וכעבור שבוע הוא היה יכול לקבל 50 לירות קנס".[6] אם כך, לא רק שהמושל מוסמך להפעיל סמכות שיפוטית, אלא הוא גם זה שמחליט מה טיבו של ההליך המשפטי ומהו העונש שיוטל על הנאשם. משפט, מבחינתו, אינו בהכרח עניין קונסיסטנטי, כפוף לכללים, אלא הוא קזואיסטי, שרירותי, ונתון לחלוטין לשיקול דעתו של המפקד, השופט, הפועל לפי "שכל ישר" אידיוסינקרטי. פעולת השיפוט שואפת לצדק, אך הצדק הזה אינו תוצר של כללים שנקבעו מראש.

עם זאת, גם לפי הגדרה רחבה זו של סמכויות המושל, נראה ששתי ה"רשויות" – מעשה הפיקוד ומעשה השיפוט – אינן מותכות לחלוטין. הנאשם־מושל מספר: "מאפריל עד יוני קיימתי בערך 10 משפטים. רוב המשפטים היו של ערבים שעברו את הגבול הפנימי.[7] נתתי קנסות, ואת הכסף העברתי למטֶה כנגד קבלה... אני הייתי מקבל את הכסף מהמוכתר, המוכתר היה מגיש לי את החשבון והוא היה חותם ובנוכחותו הייתי מכניס את זה לספר הקופה שלנו".[8] מדברי המושל עולה כי הוא ידע כמה משפטים קיים, כלומר התקיים רישום של המשפטים, ואת הכספים ניהל בצורה שמאפשרת מעקב של

4 עמוד 2 בפרוטוקול הדיון.
5 עמוד 12 בפרוטוקול הדיון.
6 עמוד 12 בפרוטוקול הדיון.
7 הכוונה היא לגבולות השטחים הצבאיים הסגורים.
8 עמוד 13 בפרוטוקול הדיון.

הממונים עליו. כבר בשלב המוקדם של השיפוט על־ידי מושלים נוצרו אפוא פרקטיקות שהשיתו מגבלות מסוימות על פעילות המושל ופיקחו עליה.

גם עדים אחרים במשפט תיארו היבטים פרוצדורליים של צורת השיפוט המוקדמת הזו. סרן מתתיהו סרלין, בכיר בממשל הצבאי, העיד כי "היו קנסות בסכומים של מאות לירות. קנס משפטי. את המשפט עשה אותו הנציג (מושל, א.ב.) שבזמנו שפט. הנציגים יכלו לקנוס עד 200 לירות. הכספים הועברו למטֶה הממשל הצבאי. נדמה לי שנתנו קבלות... זה היה מקבל פחות או יותר את הפרוצדורה של בית הדין".[9] סרלין גם תיאר מה היו הפגמים שמצא בהליך המסוים שבגינו הועמד המושל למשפט: "המשפטים של המושלים היו מתנהלים באיזושהי פרוצדורה. פה (בהתייחס למקרה הנדון בבית המשפט, א.ב.) נקרא איש ונאמר לו שהוא נקנס ב־25 לירות, בלי שום פרוצדורה משפטית. אני יודע שהאיש הזה הותרה [הוזהר] שלוש פעמים לפי מה שהיו רגילים מהממשל הקודם... מכיוון שקודם המשפט היה מתנהל באיזושהי צורה".[10]

הנה כי כן, עצם הגדרת הפקודה שנתן המפקד כ"משפט" מייצרת הפרדה בין תפקיד השופט לתפקיד המפקד, ומכפיפה את פעולתו של המפקד – פעולת השיפוט – לסד פרוצדורלי מסוים, הגם שרך למדי. הפרוצדורה – בין שיָּצר אותה המושל בעצמו ובין שיָּרש אותה מקודמו – מגבילה את סמכויותיו, ואי־קיומה, אנחנו למדים, עשוי להביא לביטול החלטותיו. ניתן לומר שמרגע שפעולת הפיקוד מוגדרת כמשפט היא מובחנת מפעולת פיקוד אחרת, ומקבלת מאפיינים המזוהים עם הבירוקרטיה הרציונלית.

חנינה: מיסוד וחריג בבירוקרטיה קולוניאלית

כמה מהעדים במשפט התייחסו להרצאה שנשא בפניהם הפרקליט הצבאי הראשי דאז, אלוף משנה אהרן חֹטר ישי, באפריל 1950, שעסקה בעניינים המשפטיים של הממשל הצבאי. בהרצאה, סיפרו בעדותם, הסביר חטר ישי שרק שופטים שימונו בצו על־פי התקנות מורשים לשפוט, ואילו למושלים אין סמכויות שיפוט.[11] אחד העדים במשפט הוסיף שקביעה זו העלתה חשש אצל המושלים שנכחו בישיבה: "השאלה הועלתה על־ידי אחד הנציגים. אמרו שאם זה איננו חוקי אנחנו עלולים להיפגע. אז הפצ"ר אמר שידוע שזה לא חוקי. ושֶחוֹק מחילה יֵצא על כל מה שנעשה".[12] חטר ישי, אם כן, העביר למושלים מסר אמביוולנטי ביחס לחוקיות השיפוט: הוא אינו חוקי, אבל ימחלו להם עליו, והוא נותן להם את ברכתו להמשיך בו עד שיימצא פתרון אחר.

9 עמוד 9 בפרוטוקול הדיון.
10 עמוד 10 בפרוטוקול הדיון.
11 עמוד 15 בפרוטוקול הדיון.
12 עמוד 12 בפרוטוקול הדיון.

נושא החנינה היה מרכזי במשפטו של המושל. סנגורו טען שוב ושוב שכיוון שהובטחה חנינה כזו, אין להרשיע את המושל על מעשה השיפוט, גם אם לא היה חוקי באותה העת.[13] ואולם נושא החנינה מרכזי גם להבנת האופן שבו משתמרים כיסים חריגים בתוך מערכות בירוקרטיות שגורות (Shenhav, 2013), ובפרט להבנת האופן שבו נוצרת המתכונת של הבירוקרטיה הקולוניאלית, הפועלת באמצעות יצירתם של כללים לצד האפשרות התמידית להשעות אותם.

פטוֹר מאחריות פלילית לבעלי תפקידים נחשב אחת ההשלכות העיקריות להחלתו של Martial Law האימפריאלי המוקדם. במסגרתו מושעים הכללים הקובעים מגבלות על מפקדים, ונושאי התפקידים אינם נושאים באחריות פלילית למעשיהם (Hussain, 2003; Dyzenhauas, 2009). במצב כזה, מתן החנינה מלכתחילה הוא ביטוי לאישור מראש של הרשויות לכל מעשי הפקיד או המושל. תחת האתוס של שלטון החוק שהתפתח באימפריה הבריטית הומרה החנינה הגורפת בהדרגה במשטרי חירום הקובעים כללים ומגבלות לסמכויות המפקד ובענישה של מי שחרגו מכללים אלו.[14] כאשר הבטיח הפצ"ר הֶסדר של חנינה מראש למפקדים בשעה שציין שהשיפוט על ידם אינו חוקי, הוא העניק למעשה הגנה מוחלטת שלא מוענקת להם במסגרת משטרי החירום (Mann & Shatz, 2010; Gross, 2004). החנינה מאפשרת אפוא את המשך הליך המיסוד, הייעול והבירוקרטיזציה, לצד האפשרות לסטות מהכללים.

בתיק אחר בארכיון מצאתי את פרוטוקול ההרצאה של הפרקליט הצבאי הראשי שאליה התייחסו העדים במשפט.[15] בפרוטוקול מצוי הסבר על התקנות, על החוק ועל היעדר חוקה במדינת ישראל. שיפוט על־ידי המושלים הוזכר רק ברמז. חסינות או חנינה לא הוזכרו כלל. במקורות אחרים מצאתי אזכור לאפשרות להעניק חסינות מראש למושלים צבאיים, אולם בסופו של דבר לא נחקק סעיף חוק המעגן זאת במפורש.[16]

---

13 עמוד 2 בפסק הדין.

14 האפשרות של חנינה לפקידי ממשל שסטו מהכללים לא חדלה מלהתקיים גם עם התפתחותם של משטרי החירום הממושפטים, והיא משמשת עד היום דרך להתיר את מה שלא ניתן להתיר באופן לגיטימי במסגרת החוק. כך למשל, במקום אחר כתבתי על האופן שבו הענקת חנינה לחוקרי שב"כ מִשַמרת את האפשרות להשתמש בשיטות חקירה פסולות, על אף שבג"צ אסר את השימוש בהן (Ballas, 2020). ראו גם Berda, 2020.

15 ארכיון צה"ל, 87-1292-1951.

16 בארכיון צה"ל (1955-55-11) מצאתי דיון ער בהצעת חוק "הממשל הצבאי". סעיף 31ב להצעה קובע כי כל פעולות הממשל עד לחוק מקבלות בזאת אישור בדיעבד, וכי כל פעולה שנעשתה בידי מי מהממשל לפני כניסתו לתוקף של החוק לא תהיה עילה לתביעה, אלא אם כן יוכח שביצע אותה בזדון. החוק מעולם לא אושר.

2. הפרדת רשויות כיעילות ארגונית

מפרוטוקול המשפט אנחנו למדים שכבר בתחילת 1950 היה ברור לכול שעל המשפטים להתקיים רק בידי שופט צבאי שמונה על־ידי הרמטכ"ל, ולפי התקנות. על־פי העדים במשפט, הפרדה ארגונית זו בין שיפוט ובין פיקוד הייתה חיונית לכינון משטר יעיל. כפי שתיאר זאת בעדותו עמנואל מור, ראש הממשל הצבאי שהעיד במשפט: "הקו הכללי בשִפּוט היה למען הבטחון בשטח".[17] להפרדה שלושה מאפיינים עיקריים, שמהדהדים את המודל של הבירוקרטיה הרציונלית כפי שפותח על־ידי מקס ובר.

חלוקת עבודה

בסוף שנת 1949 מונה סגן אלוף עמנואל מור לתפקיד ראש הממשל הצבאי. הוא החליף את אלימלך אבנר, והיה ראש הממשל הצבאי הראשון לאחר המלחמה. מחומרי הארכיון עולה דמותו של מור כמי שהקדיש את מֵרב זמנו ומרצו לכינון מה שחשב לממשל צבאי מסודר ויעיל. מייד עם מינויו דאג מור למינוי שופטים בצו, על־פי התקנות. השופטים הראשונים היו קצינים מהממשל. את תפקידם כשופטים הם מילאו לצד עבודתם העיקרית כמושלים. כלומר, אם בשלב הקודם שפט המפקד את נתיניו, ושתי "הזרועות" – השיפוטית והפיקודית – היו בסמכותו של אדם אחד, הרי שעתה שפטו מפקדים בממשל את נתיניהם של מפקדים אחרים.

השופטים הראשונים נדדו ברחבי הממשל הצבאי וקיימו משפטים בימים ושעות קבועים שפורסמו מראש. כך למשל, באפריל 1950 הופצה למושלים תוכנית עבודה בזו הלשון: "בכל שבוע ביום ב בגליל המערבי. בכל שבוע ביום ד בגליל המזרחי. בכל שבוע ביום ה באזור התיכון".[18] אם כן, ההפרדה בין השיפוט והפיקוד, או בין הרשות המבצעת והשופטת, לא הסתכמה עוד במינוי אדם נפרד למשרת שופט, אלא הייתה כרוכה גם בהקצאת זמנים קבועים למשפט (Valverde, 2015; Dagan, 2021). הפרדה בזמן ובמקום מאפיינת תהליכי חלוקת עבודה בארגונים גדולים (Scott & Davis, 2015; Fiss, 1983).

אולם מינוי שופטים מתוך הממשל לא אפשר למור להבטיח משאבים ותקנים לשיפוט. עם העלייה במספר התיקים היה מור מוטרד מהיעדר כוח אדם מספיק לשיפוט, וכינה את חוסר היכולת להתמודד עם כמות התיקים "הבעיה הבוערת ביותר" בממשל.[19] במכתב לפצ"ר כתב:

> היום נמצא אך ורק שופט מוסמך אחד בכל שטחי הממשל הצבאי, ואף הוא ממלא תפקיד זה כתפקיד מִשנה נוסף להיותו סגן מושל צבאי, הטלתי עליו תפקיד נוסף

17 עמוד 15 בפרוטוקול הדיון.

18 מכתב מסרן סרלין למושלים, 10 באפריל 1950, ארכיון צה"ל 1966-263-240.

19 מכתב ממויאל לראש אכ"א, 12 באוקטובר 1950, ארכיון צה"ל 1955-55-11.

> זה מתוך חוסר ברירה. מבחינה פיסית גרידא הוא אינו יכול לקיים את השיפוט בכל האזורים ולכן המשפטים מתקיימים בצורה בלתי־מסודרת מבחינת הזמן ואפשרות הטיפול בהם. מצב זה... פוגע באופן החמור ביותר במצב הביטחון ובפרסטיג׳ה של השלטון הצבאי... אני רואה הכרח דחוף ביותר שיקבעו מנוי שני שופטים לפחות אשר השיפוט לגביהם יהיה תפקידם האחד והיחיד.[20]

במכתב אחר לפצ״ר כתב: ״כיום קיימים רק שני בתי דין כאלה... המורכבים כל אחד מקצין אחד... תפקידיהם כשופטים מהווה תוספת מכבידה על תפקידיהם העיקריים הנ״ל״.[21] אם כן, מור ביקש למנות שופטים מחוץ לממשל משום שסבר כי יתר הפרדה בין השיפוט והפיקוד חיונית לקידום מטרות הממשל – השמירה על הביטחון – והיא גם תבטיח לו תקנים ותקציבים נוספים.[22]

בינואר 1951 החל אלוף משנה אהרן מויאל, שהחליף את אהרן חטר ישי בתפקידו כפרקליט צבאי ראשי, בשלב האחרון של חלוקת העבודה בין השיפוט ובין הפיקוד: העברת השיפוט הצבאי מידי הממשל הצבאי אל הפרקליטות הצבאית. במרץ 1951 נחנכו בלשכת הפצ״ר בטקס חגיגי שלוש יחידות שיפוט.[23] מויאל הסביר לנוכחים שכל יחידה תהיה אחראית לאזור אחר בממשל, ותהיה מורכבת משופט, תובע ופקיד. פעולה זו מסמנת שהשיפוט אינו עניינו הפנימי של הממשל הצבאי, אלא של הצבא כולו, והוא תחת סמכותה של הסמכות המשפטית העליונה בו. במהלך השנה הראשונה לשינוי הארגוני הזה קיים מויאל פגישות חודשיות שנועדו להדריך את בעלי התפקידים החדשים. את הישיבה האחרונה, מינואר 1952, נעל כך: ״מאמין אני, כי לאחר 11 ישיבות שקיימנו ביחד, הצלחנו להעביר השיפוט המהיר לשלטונו של הצבא. כמו כן מאמין אני כי פעולת בתי המשפט הנה פעולה מהירה ויעילה״.[24] אפילו בעיני הפרקליט הצבאי הראשי, איש המשפט, הפרדת השיפוט מהפיקוד והעברתו לפרקליטות נעשית מטעמים של יעילות ושל קידום מטרות הארגון, ולא של ביסוס לגיטימציה או טיפוח דימוי ליברלי ונאור.

יצירת מִשׂרה מקצועית לשופטים

כל עוד כיהנו המושלים כשופטים לא עלתה השאלה בדבר דרישות התפקיד והכישורים הנדרשים לשופט. עם מינוָיָם של שופטים מחוץ לממשל צפה ועלתה גם שאלת דרישות התפקיד: האם נדרשים לשופט כישורים משפטיים או השכלה משפטית פורמלית? או

20 מכתב ממור לפצ״ר, 3 באוגוסט 1950, ארכיון צה״ל 1955-55-11.

21 מכתב ממור לפצ״ר, 10 בדצמבר 1950, 1955-55-11.

22 מכתב ממור לפצ״ר, 3 באוגוסט 1950, ארכיון צה״ל 1955-55-11.

23 כנס קציני הממשל הצבאי לרגל העברת בתי המשפט הצבאיים לאחריות פצ״ר, 11 במרץ 1951, ארכיון צה״ל 1955-55-11.

24 פרוטוקול ישיבה אצל הפצ״ר, 9 ביוני 1952, ארכיון צה״ל 17-55-445.

שמא שיפוט בממשל הצבאי יכול, ואף צריך, להתבצע בידי מי שבידו כישורים הדומים לאלו של מושל צבאי?

המושל הראשון שמונה לכהן כשופט על־פי צו היה סרן יעקב מחרז. מחרז כיהן כסגן ראש הממשל הצבאי ולאחר מכן כראש הממשל הצבאי בגליל, ומשירותו הצבאי פרש רק באמצע שנות ה־60. בשנת 1950, כמה חודשים לאחר שכיהן כשופט צבאי ללא מינוי, התבקש מחרז לכתוב מכתב המפרט את קורות חייו והתאמתו לתפקיד השיפוט, ככל הנראה במסגרת הליך המינוי הרשמי. מכתבו הארוך של מחרז, בכתב ידו, מציג את מה שלתפיסתו היה ניסיון רלוונטי לתפקיד השיפוט: בבית הספר התיכון הריאלי בחיפה שבו למד השתתף בקורס מיוחד ללימודי ערבית, שנפתח לפי המלצת מנהל המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית במטרה להכשיר עובדים לשטח הערבי; עם תום לימודי התיכון יצא לקורס מפקדים ושירת כמדריך במחנות המגויסים של משמר המולדת; הוא התגייס לצבא הבריטי לגדודים העבריים; שירת כמפקד גדודי הנוער בחיפה, עבד במנגנון הקבע של ההגנה, ובמאי 1949 עבר לשרת בממשל הצבאי. מחרז מסכם את מכתבו כך: "יכול אני לציין בסיפוק כי השִׁפּוּט הצבאי המהיר – על אף היותו לפעמים חריף – היה תמיד צודק וישר, ולא זו בלבד אלא שכל הגורמים הפועלים בשטח תמימי דעים כי בטחון המדינה מחייב קיום מוסד לשיפוט מהיר בשטחי הגבול".[25] בדבריו של מחרז ניכרת, אם כן, ההלימה בין שיפוט, בין צדק ויושר, ובין המטרות הביטחוניות של הממשל הצבאי. לכן, לתפיסתו, אך טבעי הוא שמשׂרת השופט תאויש בידי אדם כמוהו, בעל ניסיון והכשרה ביטחוניים וללא הכשרה משפטית.

בדומה לכך, כאשר פנה עמנואל מור לפרקליט הצבאי הראשי בבקשה למנות כשופט את רס"ן משה ברון, שלא היה מושל בממשל הצבאי קודם למינויו, הוא נימק את בחירתו כך: "הנדון הוא חבר ותיק של מנגנון ההגנה, נולד בשנת 1916 ועלה ארצה בשנת 1920. היה פעיל בשירות הידיעות ואחר כך בתע"ש של ארגון ההגנה. בצבא הגנה לישראל היה קצין בחיל ציוד וחימוש, ומשמש בדרגתו הנוכחית מאז ינואר 1949. לדעתנו הוא מתאים לתפקיד הנדון".[26]

אפילו הפרקליט הצבאי הראשי, האמון על יציקת תוכן משפטי להליך, סבר שהשופטים לא זקוקים להשכלה משפטית רשמית. באוקטובר 1950 כתב לראש אכ"א:

> שופטי הממשל הצבאי מקבלים את סמכותם בתוקף תקנות ההגנה לשעת חרום 1945. תקנות אלה נכתבו במטרה הברורה, שהשופטים שיתמנו בהתאם להם יהיו קציני צבא חסרי כל חינוך משפטי. במקרה דנן, לכן, אינני רואה כל אפשרות ולא

25 מכתב ממחרז לפצ"ר, יוני 1950, ארכיון צה"ל 1955-55-11.

26 מכתב ממור לפצ"ר, 10 בדצמבר 1950, ארכיון צה"ל 81-68-1955.

> צורך, למנות שופטים בעלי ידיעת המשפט. יש למנות לעזרתו של סא"ל מור שלשה קציני חיל רגלים בעלי ידיעה במהלך חייהם של הערבים וידיעת שפתם.[27]

אם כן, בעלי התפקידים השונים שעסקו במינוי השופטים לא ראו במשרת השופט כזו המיועדת למשפטנים דווקא. השיפוט הצבאי לא דרש, לדעתם, יכולות או כישורים שונים מאלו של מפקד, והוא נועד לסייע למפקד בפעולתו (Fitzpatrick, ;Bishop, 1974 2002; Hyslop, 2009; מודריק, 1993). במילים אחרות, מעשה השיפוט ומעשה הפיקוד לא נתפסו כשני תפקידים שמטרתם לאזן זה את זה, כפי שמציעה הספרות על משפט חירום. שני התפקידים האלו, השופט והמפקד, על אף שנפרדו, נתפסו כמגלמים היגיון של שליטה צבאית, ושניהם נתפסו כחיוניים לקידום מטרותיו הביטחוניות של הממשל הצבאי.

עם זאת, יש לציין שמור ומויאל היו תמימי דעים ביחס לכך שמעשה השיפוט, על אף שאינו דורש השכלה משפטית פורמלית, מצריך הכשרה משפטית מסוימת. מור דרש שהשופטים הממונים יקבלו הכשרה מקצועית מהפרקליט הצבאי הראשי.[28] מויאל כתב לממונים עליו כי "קצינים אלה, לפני קבלת מנויים הרשמי, יקבלו הדרכה ממפקדה זו בבעיות משפטיות הנוגעות לתפקידם".[29] לפחות שניים משלושת השופטים הראשונים היו בעלי השכלה משפטית. בהמשך, מרבית השופטים בבתי המשפט הצבאי היו משפטנים, אולם האפשרות של מינוי שופטים שאינם משפטנים המשיכה להתקיים בחוק.

סטנדרטיזציה

מייד עם מינויו, במרץ 1950, הפיץ עמנואל מור למושלים תחת פיקודו מסמך שכותרתו "פקודות קבע". פִּסקת המבוא של המסמך מסבירה כך:

> פקודות אלה באות כהנחיות למושלים לאופן השימוש של סעיפי תקנות ההגנה לשעת חירום והפעלתם הנכונה. על המושלים לרכוש לעצמם בקיאות בידיעת התקנות והוראותיהן על מנת שיוכלו להפעיל בכל מקרה של עבירה את הסעיף המתאים ביותר... על המושלים לסגל לעצמם ידיעה מספקת של כל סדרי הנהֹג שיש לנקוט בהם בהתאם לחוק ולדאוג לכך שבכל תביעה לדין, בכל משפט ובכל ביצוע פסק דין יקדימו כל פרטי הנהֹג שהחוק מדקדק בהם.[30]

מהדברים עולה שֶׁמור ראה בתקנות ההגנה לשעת חירום, הקובעות כללי פרוצדורה להתנהלות המשפט הצבאי, מעין חוברת נהלים שמטרתה להנחות את המפקדים בפעולתם. כלומר, פעולת המפקדים כפופה לחוק, חוק החירום, שמטרתו לייצר מגבלות מסוימות על

27 מכתב ממויאל לראש אכ"א, 12 באוקטובר 1950, ארכיון צהל 1955-55-11.
28 מכתב ממור לפצ"ר, 14 באוגוסט 1950, ארכיון צה"ל 71-68-1955.
29 מכתב ממויאל לראש אג"ם וראש אכ"א, 20 בנובמבר 1950, ארכיון צה"ל 1955-55-11.
30 פקודות קבע מאת עמנואל מור, ארכיון צה"ל 1955-55-11.

הפיקוד־הרשות המבצעת. יתרה מכך, מפקודות הקבע עולה שמור ראה בהליך המשפטי בבתי המשפט הצבאיים את הערוץ המרכזי למימוש סמכויות המושלים ולאכיפתן.

בין פברואר 1950 לינואר 1951 עסק מור ביישום הכללים הללו. הוא מינה שופטים ותובעים, הִקצה חדרים, והבטיח תקציבים לפעילות בתי המשפט. במסגרת זו חולקו לשופטים טפסים, פנקסי קבלות והנחיות בדבר מספּוּר ההליכים והליך הדיווח.[31] באחד מקובצי ההנחיות מצאתי דוגמה של פסק דין וכתב אישום, שמטרתם להנחות את השופטים כיצד לנסח מסמכים אלו. דוגמת פסק הדין מרשיעה את הנאשם (הדמיוני), ומפרטת:

> הנאשם העיד בשבועה שרק נזדמן במקרה למקום ההפגנה באותו יום, וכן העיד מר....., שאמנם עבר הנאשם במקום במקרה, וכי נאסר על ידי המשטרה אף על פי שלא עשה כל פעולה שהיא. אני מקבל את עדות התביעה ומאמין לה. איני מאמין לעדותם הכוזבת של הנאשם ומר.....[32]

מהטופס ניתן ללמוד, אולי שלא במפתיע, שההאחדה של מעשה השיפוט, הכפפתו להנחיות ולפורמט אחיד, נעשתה תחת ההנחה שהמשפטים יאשררו את פעולת הפיקוד. לכן בחרו מעצבי הזרוע השיפוטית בממשל הצבאי להפיץ דוגמת פסק דין שמרשיעה את הנאשם. הטופס עולה אפוא בקנה אחד עם טענותיהם של חוקרים ביקורתיים על משטרי החירום – שהם נועדו לספק אצטלה לגיטימית לפרקטיקות של דיכוי (Berda, 2020; Hussain, 2003; Reynolds, 2017). ואולם, דוגמה כזו תואמת גם את מאפייני הבירוקרטיה הרציונלית: מטרתה לייעל את מעשה האשרור, להקל את הוצאתו אל הפועל ולייצר סטנדרטיזציה בין בתי המשפט הפזורים ברחבי הממשל בדבר הנימוקים והראיות הנדרשים להרשעה.

לצד פקודות הקבע הופצו מעת לעת גם הנחיות המפרטות כללי פרוצדורה משפטית. ההנחיות הורו לשופטים לקיים פרוטוקול בכל דיון ולשמוע עדויות רק תחת שבועה. ההנחיות קובעות גם את סדר הדיון ואת אופן זימון העדים. בין היתר, הן מעגנות מספר הגנות פרוצדורליות לנאשמים. הנחיות שהופצו בפברואר 1950 קובעות, למשל, ש"יש להסביר לנאשם בשפה שאותה הוא מבין את מהות הקובלנה..." (סעיף 6); "במקרה שהנאשם מודה 'אשם' באשמה, ביה"ד יברר מחדש לשביעות רצונו אם באמת הבין הנאשם את הקובלנה, ואם גם הבין את התוצאה של ההודאה, ואז יחייב בדין את הנאשם" (סעיף 10); "אם הנאשם טוען שאינו אשם... ישאל אותו בית הדין אם חפץ לחקור את העד, ועל בית הדין לרשום את התשובה לשאלה זו" (סעיף 11); "יש להודיע לנדון כי הזכות בידו לבקש שפסק דינו יובא בפני הרמטכ"ל" (סעיף 18); "הנאשם זכאי להיות

31 למשל, מכתב מקצין הנהלה בממשל הצבאי למדפיס הממשלתי, שבו הוא מבקש פנקס קבלות עבור בתי המשפט, ארכיון צה"ל 45-300-1954.

32 נהלים בבית משפט צבאי, ארכיון צה"ל 87-1292-1951.

נוכח במשך כל מהלך המשפט, ובלבד שיתנהג כשורה" (סעיף 20).[33] אלה הן מגבלות פרוצדורליות של ממש, המטעינות את מעשה השיפוט בהיגיון של "שלטון חוקי", כזה שרואה בכללים המשפטיים דרך להגן על נאשמים מפני עריצות השלטון באמצעות הבטחת כללי דיון שיבטיחו הליך הוגן. גם אם בעלי התפקידים לא בהכרח כיוונו לכך, ניתן לראות שבפועל, עקרונות של "שלטון החוק" ועקרונות ה"בירוקרטיה הרציונלית" מתלכדים בדמות כללי פעולה.

יחד עם זאת, ההנחיות מעניקות גם כיסי שיקול דעת רחבים לשופטים, באמצעות האפשרות להשעות את הכללים הפרוצדורליים אם רואה השופט סיבה המצדיקה זאת. כך למשל, סעיף 2 בהנחיות מפברואר 1950 קובע: "בדרך כלל יש להביא את הנאשמים לפני בית הדין, אם הם במעצר, תוך 48 שעות מזמן המעצר... אם טרם נשלמה החקירה, או מאיזה סיבה אחרת... רשאי בית הדין להורות שבינתיים יישאר הנאשם במעצר".[34] אומנם עולה מכאן כי על בתי משפט הצבאיים לאמץ כללי פרוצדורה דומים לאלו של בתי המשפט הרגילים ולהגן על הנאשם מפני עריצות התביעה, אך בה בעת יש באפשרותם להשעות כללים אלה על נְקַלה (Mann & Shatz, 2010; Mehozay, 2016; Posner & Vermeule, 2011; Scheppele, 2004). כמו אפשרות החנינה שתיארתי לעיל, גם כאן – השילוב של קביעת הכללים עם אפשרות השעייתם מאפיין את המודל של הבירוקרטיה הקולוניאלית. על־פי מודל זה אכן קיימים כללי פעולה בירוקרטיים, אולם הם אינם מייצרים מגבלה של ממש עבור הפקיד, משום שבידיו להשעותם בכל עת (Shenhav, 2013).

ואולם, מהישיבות החודשיות שקיים מויאל בשנה שלאחר העברת השיפוט לסמכותו, כפי שהזכרתי למעלה, ניתן ללמוד כי לשם מימוש מטרות הממשל לא הסטייה מהכללים היא שנתפסה חיונית. דווקא בכללים עצמם, ואפילו בפרוצדורות שמטילות מגבלות על הפיקוד, ראו הפקידים כמי שמגבירים את יעילותו ואת כוחו של הממשל. בישיבה מספטמבר 1951 אמר סגן דוידוביץ, התובע באזור התיכון:

> המצב בתיכון משביע רצון. ימי השיפוט הקבועים בכל מקום עזרו מאד לעבודה. הוכנסו כמה שינויים שהתנאים בשטח הכריחו אותם. שיפורים אלה מאפשרים לשפוט כ־450 איש לחודש. גבינו קנסות למעלה מ־2000 לירות בחודש הנוכחי. היות וישנן עבירות סטנדרטיות על תקנה 125 מהחוקה (מהתקנות, א"ב), הכינותי כתב אשמה שיש להכניס בהם את שם העבריין, תאריך העבירה ומקום העבירה...[35]

33 נהלים בבית משפט צבאי, ארכיון צה"ל 87-1292-1951.
34 נהלים בבית משפט צבאי, ארכיון צה"ל 87-1292-1951.
35 פרוטוקול מיום 30 באוקטובר 1951, ארכיון צה"ל 17-55-445.

באותן ישיבות חודשיות שהתקיימו לאורך כל אותה שנה הקפיד מויאל להנחות את יחידות השיפוט לפעול לפי מה שניתן לכנותם כללי פרוצדורה תקינים. את חשיבותם הסביר בישיבה שהתקיימה באוקטובר 1951 כך: "בפיקוד המרכז ביקרתי אמש ורוצה אני להעיר כי העבודה אינה מתנהלת כסדרה. יש לדאוג שבעת המשפט ישלוט השופט על הסביבה וישמור על קיום המשפט כיאות. מדגיש אני כי השיפוט חשוב בפיקוד. הוא הקובע את רמת המשמעת".[36] לתפיסתו, השיפוט הנפרד, המסודר והיעיל, נועד אפוא לסייע לפיקוד, להגביר את האכיפה ואת הציות לחוק, וכך להגביר את כוחו ואת יעילותו של הממשל הצבאי.

סיכום

בשנתיים הראשונות לקיומו עבר הממשל הצבאי תהליך של מיסוד: ממנגנון שבו מושלים צבאיים מגלמים לבדם את כל הרשויות ופועלים ללא הנחיות, למנגנון ריכוזי, שבו ההליך המשפטי, הכפוף לכללי פרוצדורה, התפצל מהפיקוד. מנגנון חירום ממושפט כזה אופייני למשטרי החירום של העת המודרנית: הֶחָלה של מערכת כללים קבועה וידועה מראש, שמפחיתה מהזכויות שמעניק המשפט הרגיל של המדינה באזור, בזמן או לגבי נושא מסוים, ובה בעת מגבילה את חופש הפעולה הריבוני.

במאמר זה התמקדתי באחד המאפיינים המרכזיים שמבחינים את משטרי החירום הממוסדים הללו מאלה המוקדמים יותר: "הפרדת הרשויות" המתקיימת בהם. לפחות ברמה הארגונית, אנשים שונים, בעלי תפקידים שונים, מחלקים את הכוח הריבוני ביניהם. יתרה מכך, הפרדת הרשויות גם מסמנת לכל הפחות יומרה לכונן הבדל מהותי בין פקודה ובין משפט. גם אם הרשויות השונות לא מגבילות בפועל זו את כוחה של זו (גם על כוחה של הפרדת הרשויות האזרחית במדינה הליברלית אפשר הרי להעמיד סימני שאלה משמעותיים), עצם ההפרדה ביניהן יוצרת, גם אם רק למראית עין, תדמית של כוח ריבוני מרוסן, כפוף לכללים, בעל איזונים ובלמים.

אולם כפי שהראיתי, הלגיטימציה שמעניקות הפרקטיקות המכונות "משפט" לא היו הכוח המניע המרכזי להתפתחותן או להחלתן. דברי הפקידים שהסבירו את הליך ההפרדה בין הפיקוד והשיפוט מעידים כי הם רואים בו תהליך שיגביר את יעילות הממשל ויקדם את מטרותיו באופן מיטבי. את מה שנראה כמו הפרדת רשויות הסבירו הפקידים במונחים של חלוקת עבודה, סטנדרטיזציה והתמקצעות (Fiss, 1983; Scott & Davis, 2015). לצד אלה נוצרו חריגים חדשים. האפשרות לתת חנינה והאפשרות להשעות את כללי הפרוצדורה מעידות שהמודל שהתפתח הוא מודל של הבירוקרטיה הקולוניאלית: אימוץ היבטים של "בירוקרטיה רציונלית" לצד הותרת שיקול דעת רחב ויכולת לסטות

36 פרוטוקול מיום 9 ביוני 1952, ארכיון צה"ל 17-55-445.

מהכללים בידי הפקיד. עוד יש לציין שנוסף על כל אלה המשיכו להתקיים בממשל הצבאי פרקטיקות חוץ־משפטיות, שבהן לא עסקתי כאן. השתת עונשים מחמירים מחוץ למסגרת של בתי המשפט, הפעלת לחצים לשיתוף פעולה עם הרשויות בתמורה למתן היתר, ועושק התוצרת החקלאית של הפלסטינים – הם רק חלק מהדוגמאות שתיארו היסטוריונים במחקריהם על הממשל הצבאי (Sa'di, 2014 ;Robinson, 2013).

ניתוח שמדגיש את היעילות ככוח המניע של "משפוט" מתרחק מההנחות המודרניסטיות הגלומות בסיפור ההיסטורי המקובל, המתאר מעבר מהשעיית החוק, ובמסגרתה מתן סמכויות מוחלטות למפקד בעבר, למשטרים קבועים המחריגים סוגיות של "ביטחון" מהַסדר הליברלי בעת המודרנית. אף כי הסיפור המקובל מציג לעיתים את משטרי החירום ככְסות ליברלית לפרקטיקות של דיכוי, בו בזמן הוא מתאר אותם כ"קרובים" יותר למודל של שלטון החוק מאשר להשעייתו המוחלטת. לעומת זאת, הניתוח שהצגתי במאמר זה רואה ב"משפט החירום" וב"חריג", שמשמעו השעיית החוק, שני שלבים ארגוניים שאינם מזוהים בהכרח עם תקופות היסטוריות שונות. הניתוח מאפשר מבט מעגלי, ספירלי, על ההתפתחות ההיסטורית של מצבי חירום: תחילה נוצר "החריג" באמצעות השעיית החוק, וכעבור זמן הוא עובר הליך של מיסוד והופך להיות משפט החירום; תוך כך הוא מצמיח חריגים חדשים, שבתורם יתמסדו אף הם. הליך הבירוקרטיזציה, אם כן, לא יושלם לעולם.

כפי שציינתי, חוקרי הממשל הצבאי בישראל נוהגים לראות בו את "החצר האחורית" – המקום והאמצעי שבהם ההבטחות הליברליות של המדינה מושעות כל אימת שהיא חפצה בכך. בשנותיה הראשונות של המדינה, מספרים היסטוריונים, היה בג"ץ גורם ליברלי כמעט יחיד. גם מפא"י ומוסדותיה, שלא נודעו כ"ליברליים" במיוחד, היו מוטרדים מהדימוי של ישראל בעולם ומאילוצים שהכתיבו משטרי זכויות האדם שהחלו לצבור תאוצה. במובן זה, הספרות על הממשל הצבאי בישראל עולה בקנה אחד עם המחקר הפוסט־קולוניאלי, שרואה ב"חריג" המתקיים לצד מוסדות שלטון החוק דרך להמשיך ולקיים את פרקטיקות הנישול והדיכוי, ובו בזמן להתהדר בדימוי המדינה הליברלית. אולם כפי שהראיתי, המתח בין "שלטון החוק" ובין ה"חריג" אינו רק מתח בין רשויות המדינה השונות, הוא מתח שקיים בתוך הממשל הצבאי עצמו. כמו כל מנגנון בירוקרטי־קולוניאלי טומן בחובו הממשל הצבאי הן את ההסדרה הן את "החריג". שניהם, מסתבר, היו אדנים הנחוצים להדרתם ולאפלייתם של הפלסטינים בשנותיה הראשונות של מדינת ישראל.

רשימת המקורות

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

בן נפתלי א' ושני י'. 2006. **המשפט הבינלאומי בין מלחמה לשלום**. רמות – אוניברסיטת תל־אביב.

בן־נתן, ס'. 2020. **אזרחים־אויבים: אזרחים פלסטינים ובתי משפט צבאיים בישראל ובשטחים הכבושים, 1967–2000**. עבודת דוקטור. אוניברסיטת תל־אביב, תל־אביב.
ברדה, י'. 2012. **הביורוקרטיה של הכיבוש: משטר היתרי התנועה בגדה המערבית, 2000–2006**. מכון ון ליר.
ג'ברין, ח'. 2014. הנכבה, המשפט והנאמנות: הרגע ההובסיאני של הפלסטינים בישראל. **תיאוריה וביקורת 42**: 13–46.
ג'ירייס, ס'. 1966. **הערבים בישראל**. דפוס אל תיחאד.
הופנונג, מ'. 1991. **ישראל – בטחון המדינה מול שלטון החוק 1948–1991**. נבו.
חריס, ר'. 2014. **המשפט הישראלי – השנים המעצבות: 1948–1977**. הוצאת הקיבוץ המאוחד.
מאוטנר, מ'. 2008. **משפט ותרבות בישראל בפתח המאה העשרים ואחת**. עם עובד.
מודריק, ע'. 1993. **שפיטה צבאית**. משרד הביטחון – הוצאה לאור.
קמפ, א'. 1999. שפת המראות של הגבול: גבולות טריטוריאליים וכינונו של מיעוט לאומי בישראל. **סוציולוגיה ישראלית: כתב־עת לחקר החברה הישראלית ב**(1): 319–349.
שנהב, י'. 1995. **מכונת הארגון: חקירה ביקורתית ביסודות תורת הניהול**. שוקן.
שנהב, י'. 2006. חללי ריבונות, החריג ומצב החירום: לאן נעלמה ההיסטוריה האימפריאלית? **תיאוריה וביקורת 29**: 205–218.

Assor, Yael (2021). "Objectivity" as a Bureaucratic Virtue: Cultivating Unemotionality in an Israeli Medical Committee. *American Ethnologist 48*(1): 105–119.
Ballas, I. (2020). Fracturing the "Exception": The Legal Sanctioning of Violent Interrogation Methods in Israel Since 1987. *Law & Social Inquiry 45*(3): 818–838.
Ben-Natan, S. (2021). Self-Proclaimed Human Rights Heroes: The Professional Project of Israeli Military Judges. *Law & Social Inquiry 46*(3): 755–787.
Benton, L. (2002). *Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History, 1400–1900*. Cambridge University Press.
Berda, Y. (2020). Managing "Dangerous Populations": How Colonial Emergency Laws Shape Citizenship. *Security Dialogue 51*(6): 557–578.
Bishop, J. W. (1974). *Justice Under Fire: A Study of Military Law*. Charterhouse.
Dagan, Netanel (2022). Overcoming Penal Boundaries: Exploring the Evolution of Retributive Time Through Parole Decision-Making. *The British Journal of Criminology 62*(1): 37–54.
Degani, Arnon Yehuda (2018). *Both Arab and Israeli: The Subordinate Integration of Palestinian Arabs into Israeli Society, 1948–1967*. University of California, Los Angeles.
Dyzenhaus, David (2009). The Puzzle of Martial Law. *University of Toronto Law Journal 59*(1): 1–64.
Fiss, O. M. (1983). The Bureaucratization of the Judiciary. *The Yale Law Journal 92*(8): 1442–1468.
Fitzpatrick, J. (2002). Jurisdiction of Military Commissions and the Ambiguous War on Terrorism. *American Journal of International Law 96*(2): 345–354.
Forman, G. & Kedar, A. (2004). From Arab Land to 'Israel Lands': The Legal Dispossession of the Palestinians Displaced by Israel in the Wake of 1948. *Environment and Planning D: Society and Space 22*(6): 809–830.
Gross, O. (2004). Are Torture Warrants Warranted-Pragmatic Absolutism and Official Disobedience. *Minn. L. Rev. 88*: 1481–1555.

Hyslop, J. (2009). Martial Law and Military Power in the Construction of the South African State: Jan Smuts and the 'Solid Guarantee of Force' 1899–1924. *Journal of Historical Sociology 22*(2): 234–268.

Hussain, N. (2003). *The Jurisprudence of Emergency: Colonialism and the Rule of Law*. University of Michigan Press.

Hussain, N. (2007). Beyond Norm and Exception: Guantánamo. *Critical Inquiry 33*(4): 734–753.

Korn, A. (2000). Military Government, Political Control and Crime: The Case of the Israeli Arabs. *Crime, Law and Social Change 34*(2): 159–182.

Mann, I. & Shatz, O. (2010). The Necessity Procedure: Laws of Torture in Israel and Beyond, 1987–2009. *Unbound: Harvard Journal of the Legal Left 6*: 59–110.

Mehozay, Y. (2012). The Fluid Jurisprudence of Israel's Emergency Powers: Legal Patchwork as a Governing Norm. *Law and Society Review 46*(1): 137–166.

Mehozay, Y. (2016). *Between the Rule of Law and States of Emergency: The Fluid Jurisprudence of the Israeli Regime*. SUNY Press.

Mitchell, T. (2002). *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*. University of California Press.

Neocleous, M. (2007). From Martial Law to the War on Terror. *New Criminal Law Review 10*(4): 489–513.

Ong, A. (2006). *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Duke University Press.

Posner, Eric A. & Vermeule, A. (2011). *The Executive Unbound: After the Madisonian Republic*. Oxford University Press.

Reynolds, J. (2017). *Empire, Emergency and International Law*. Cambridge University Press.

Robinson, S. N. (2013). *Citizen Strangers: Palestinians and the Birth of Israel's Liberal Settler State*. Stanford University Press.

Saban, I. (2011). Theorizing and Tracing the Legal Dimensions of a Control Framework: Law and the Arab-Palestinian Minority in Israel's First Three Decades (1948–1978). *Emory International Law Review 25*: 299–378.

Sa'di, A. H. (2014). *Thorough Surveillance: The Genesis of Israeli Policies of Population Management, Surveillance and Political Control towards the Palestinian Minority*. Manchester University Press.

Scheppele, K. L. (2004). Law in a Time of Emergency: States of Exception and the Temptations of 9/11. *U. Pa. J. Const. L. 6*: 1001–1085.

Scott, W. R. & Davis, G. F. (2015). *Organizations and Organizing: Rational, Natural and Open Systems Perspectives*. Routledge.

Shenhav, Y. (2013). Beyond 'Instrumental Rationality': Lord Cromer and the Imperial Roots of Eichmann's Bureaucracy. *Journal of Genocide Research 15*(4): 379–399.

Sultany, N. (2016). The Legal Structures of Subordination: The Palestinian Minority and Israeli Law. In: N. Rouhana (ed.), *Israel and Its Palestinian Citizens: Ethnic Privileges in the Jewish State* (pp. 191–237). Cambridge University Press.

Valverde, M. (2015). *Chronotopes of Law: Jurisdiction, Scale and Governance*. Routledge.

Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Vol. 1. Univ. of California Press.

לא בכוונה אבל לא במקרה
על נשים פלסטיניות החיות בעוני, ועל הטקס הסימבולי המשפיל המגולם בדיני הרווחה

יעל כהן־רימר

חקיקת הרווחה הישראלית מבוססת על מבחני הכנסה ואמצעים, המשקפים הבנה כי בעלות על נכסים משמעה הכנסה. עם זאת, ממצאים איכותניים מראים כי בחברה הפלסטינית, ובפרט בקרב נשים פלסטיניות, השימוש בנכסים וחלוקתם אינם בהכרח על בסיס בעלות, אלא על בסיס מערכות יחסים פנים־משפחתיות, משפחתיות מורחבות, וקהילתיות. ניתוח הממצאים באמצעות תיאוריה מתחום המשפט והחברה מאפשר הבנה של משפט הרווחה ככוח משפיל, שנועד לסמן את היותן של הנשים "אחרות" בכמה מובנים, וחסרות אפשרויות בחירה.

הקדמה

נבילה גרה באום אל־פחם. היא גרה בנפרד מבעלה, שסובל מהתמכרות והיה אלים כלפיה וכלפי הילדים עד שעזבה את הבית. היא גרה בשכירות אצל זרים – אפשרות חריגה יחסית, שמתפתחת רק לאחרונה, ובערים גדולות יחסית בלבד – והיא יכולה להרשות לעצמה רק בית בן שני חדרים שבו היא מגדלת ארבעה מילדיה. אחד הבנים נשאר לגור עם האב במחאה על עזיבתה, שלא הייתה מקובלת עליו. גם האחים שלה אינם מרוצים מהמהלך ולכן כמעט לא נמצאים בקשר איתה.

כשפנתה נבילה למשרד השיכון בבקשה לסיוע בשכר דירה, נדחתה משום שהתברר שרשומה על שמה ירושה – בית הוריה רשום על שמה ועל שם האחים והאחיות שלה, וכיוון שלא היה הליך חלוקת ירושה רשמי, המדינה מניחה כי הירושה מתחלקת באופן שווה. אלא שנבילה לא גרה בבית הוריה, ואין בו מקום לה ולילדיה משום ששם גרים האחים, הבנים. היא אינה יכולה לתבוע משפטית את האחים שלה כדי לאלץ אותם לחלק את הירושה או להסתלק מן הבית ולמכור אותו – "אני מעדיפה לגור ברחוב", היא

אומרת, "מאשר שידברו עליי שלקחתי את אח שלי לבית משפט". היא ניסתה להסביר זאת למשרד השיכון, אך סורבה שוב ושוב. לעורך דין אין לה כסף, והיא עייפה ומותשת מהריצות. היא ממשיכה לשלם את הכסף שאין לה על שכירות, או שהיא קונה אוכל וצוברת חובות לבעל הבית.[1]

העוני בישראל הוא אחת התופעות החברתיות החמורות שעימן מתמודדת המדינה, וחרף מאמצים מדינתיים הוא נותר חריף ונרחב מהרצוי. בחברה הפלסטינית נפוץ העוני יותר מאשר בחברה היהודית (אבו־בקר, 2002; גל ואחרים, 2019; דורון, 2008; רכס ורודינצקי, 2009), והתערבות המדינה באמצעות הטבות ותשלומים חלוקתיים מוציאה ממעגל העוני רק כ־16% ממי שמצויים בו מקרב הפלסטינים, למול 35% מקרב היהודים החיים בעוני.[2]

אני מבקשת להציע כאן סיבה נוספת (שכמובן אין בה כדי לשלול את קיומן של סיבות אחרות) להיקף העוני בחברה הפלסטינית, חומרתו ועומקו: החלת דיני רווחה "מערביים" (או "לבנים") ביחס לחברה הפלסטינית, שנוסחו בלא התייחסות למאפיינים ייחודיים של החברה הזו, דוגמת מאפייני דיור ומשפחה מסורתיים וכפריים. את הטענה הזו אני מדגימה במאמר באמצעות בחינתה של סוגיית הדיור של נשים פלסטיניות, ושל האופן שבו מציאות חייהן אינה עולה בקנה אחד עם משפט הרווחה, שאמור לסייע להן.

אני סבורה כי במצב של שוליות־מצטלבות (Intersectionality) (Crenshaw, K., 1991), כפי שמצויות בו (או שמנותבות אליו) הנשים המופיעות במאמר זה ואחרות, משפט הרווחה לא רק שאינו מסייע, אלא הוא למעשה חלק מ"טקס" חברתי המסמן את אחֵרוּתן של הנשים, ובכך את גבולות החברה (Gustafson, 2013).

מבנה המאמר כדלקמן: **תחילה** אציג סקירה תיאורטית שתאפשר למסגר את הממצאים הנוגעים למסורות הדיור ולדיני הרווחה; **לאחר מכן** אציג את המשפט הנוגע לתחום הסיוע בדיור ואת המחקר האיכותני שממנו עולה תמונה של פער בין הנחות המשפט ובין מציאות החיים בחברה הפלסטינית; **ולבסוף** אנתח את משמעות החלת הדין על נשים עניות בחברה הפלסטינית בישראל.

רקע תיאורטי

התפיסה שלפיה המשפט אינו פועל ככוח ניטרלי אלא משקף עמדות אידיאולוגיות והיררכיה אינה חדשה. שותפות לה, בין היתר, עמדות תיאורטיות העוסקות בגזענות, בקולוניאליזם ובפמיניזם. כך, התפיסה הקולוניאליסטית את המשפט גורסת כי המשפט

1 זהו סיפור של אחת המרואיינות במחקר, שנועד להבהיר את הסיטואציות שבהן צף הפער שבו עוסק המאמר. השמות שונו לשם שמירה על פרטיותן של המרואיינות.

2 הנתונים מתוך דוח העוני, המוסד לביטוח לאומי, זמין באתר: https://www.btl.gov.il/Publications/oni_report/Pages/default.aspx

עצמו משקף תפיסות חברתיות הנפוצות באימפריות, המתנגשות לעיתים עם תפיסות אידיאולוגיות, עם מבנים חברתיים או עם מערכות יחסים שהיו קיימים בקולוניות (Bhambra & Holmwood, 2018; Comaroff, 2001; Merry, 1991; Queder, 2007; Schuppert & Barrett, 2017; Shamir, 1996). אבו רביע (Abu Rabia, 2011) מדגימה כיצד פועל הכוח הקולוניאלי על החברה הלא־יהודית בישראל דווקא על־ידי חיזוק ממדים מסוימים בתרבות המיעוט, על חשבון פרטים מוחלשים בחברה, בפרט נשים (אבו רביע התייחסה לנשים הבדואיות, החיות במשפחות פוליגמיות). קרייני (Karayanni, 2020) מכנה את המהלך הזה "מלכוד רב־תרבותי", וטוען כי הוא מהלך מכוון של המחוקק הישראלי, שבמסווה של רב־תרבותיות וסובלנות משאיר את האוכלוסיות המוחלשות בחברה הפלסטינית הישראלית ללא מוצא.

זווית אחרת, שפותחה על־ידי חוקרות אמריקאיות בעיקר, עוסקת בשאלת הפעלת הכוח על־ידי המשפט על אוכלוסיות המצויות ב"צומת הצטלבות מיקומי שוליים" – Intersectionality (המונח תורגם גם כשוליות מצטלבות) (Abramovitz, 2017; Bridges, 2021; Crenshaw, K., 1991; Crenshaw, K. W., 2011; Gustafson, 2013; Ocen, 2013; Queder, 2007). על־פי גוסטפסון במיוחד (Gustafson, 2013), המשפט המופעל על אוכלוסיות החיות בעוני, ובפרט על נשים החיות בעוני, מהווה או יוצר "טקס" במובנו הסוציולוגי (Garfinkel, 1956), שנועד לסמן את גבולות הנורמה ואת השייכות לחברה (Durkheim, 1933). כך, כאשר החברה מסמנת באמצעות המשפט את הנשים העניות (אצל דורקהיים מדובר בנשים שחורות) כסוטות מהסדר החברתי, היא מגדירה ומחזקת את גבולות הסדר ואת השייכות, כמו גם את המוחרגות מהם.

רקע נורמטיבי – מבנה הדיור בחברה הפלסטינית בישראל ומשפט הרווחה בהקשרי דיור

גם כאשר החברה הפלסטינית עוברת תהליכים של "עיור סלקטיבי" (ניג'ם־אכתילאת ואחרים, 2018), נשמרות ההשפעה של המשפחה המורחבת והתלות בה. המגורים הקולקטיביים משמשים מערכת תמיכה בַּפְּרט, אך גם מנגנוני אכיפה של נורמות התנהגותיות ושל ההיררכיה המקובלת. מאפיין זה מוגבר במשפחות פוליגמיות, הנפוצות בקרב החברה הבדואית בנגב, כאשר המשפחה הגרעינית מונה למעשה כמה משפחות התלויות זו בזו ומקיימות מערכת יחסים אינטימית (Abu Rabia, 2011).

מגורי ילדים בגירים במרחב המשפחתי, אך לא בבית המשפחה (כגון בדירה שבונה הבן על גג ביתה של האם), נפוצים בחברה שבה מאפייני הדיור הם מגורים קרובים של המשפחה המורחבת ושבה קִרבה של הבן הבכור היא בבחינת יתרון, וכמעט אין בה שוק שכירות חופשי של זרים (חליאלה ושני, 2015; שני, 2020). ודאי לא מקובלים מגורים של זרים בקרבת משפחה עם ילדים צעירים (ובפרט בנות).

מנתונים פיננסיים עולה כי ההוצאה הכספית של משפחות ערביות על דיור היא השלישית בגודלה מכלל הוצאות המשפחה, בעוד בקרב יהודים זו ההוצאה הגדולה ביותר (הלמ"ס, 2019). גם עניין זה יכול ללמד על הסדרי מגורים שאינם כוללים העברות כספיות, אך משקפים מערכות תמיכה מורכבות יותר (כגון בין ילדים להוריהם). על היעדר שוק שכירות מפותח ניתן ללמוד גם מן העובדה כי בהשוואה לחברה היהודית, רבים יותר בחברה הפלסטינית גרים בדירה בבעלותם, אף שהדבר אינו מעיד על שיפור במצבם הכלכלי – בשל ערך דירות נמוך מאשר בחברה היהודית, ובשל פגמים בסחירות נכסים אלה (הלמ"ס, 2020).

הספרות העוסקת בבעלות על הקרקע בחברה הפלסטינית בישראל מתמקדת ברובה בסוגיות הנובעות מדרכי רישום הקרקע המסורתיות ומהתנגשותן עם סוגיות רישום הקרקע הישראלי או התאמתן להן (Shamir, 1996). עם זאת, הליכי העיור שעוברת החברה הפלסטינית, והשנים החולפות תחת משטר הרישום והקניין הישראלי, משפיעים על המשמעות החברתית הניתנת לרישום בעלויות ולחלוקת בעלויות בקרקע. כך למשל, אם בעבר שיקף רישום הקרקע עוצמה ומעמד חברתי עליון, כיום ניתן לראות דווקא רישום קרקע על־ידי אחר (גברים הרושמים קרקע על שם נשים, למשל, או הורים הרושמים נכסים על שם ילדיהם), מִטעמים שאינם נוגעים לחלוקת הכוח בחברה ואף אינם משקפים אותה, אלא נובעים משיקולים אחרים, כגון משטר המיסוי, רישומי משכנתאות, דיני אכיפת חיובים, ועוד.

לבעלות על הנכסים יש מאפיין נוסף, ייחודי בהקשר החברה הפלסטינית, והוא חוסר אמינות הרישום הרשמי כמשקף את המצב בשטח. בניגוד למצב ביישובים יהודיים ואף מעורבים, הרי שביחס ליישובים ערביים קיימת בעיה חמורה של רישום לא־עדכני, לא־מדויק או חסר. זאת, מטעמים פוליטיים־לאומיים; מטעמים פרוזאיים יותר, כגון מחלוקות בין המרשם העות'מאני, המנדטורי והישראלי, או בשל בירוקרטיה מסובכת; או מטעמים תרבותיים־משפחתיים של עסקאות שלא נרשמו בתוך המשפחה והמשפחה המורחבת, והסדרי ירושה שהשתנו בעקבות שינויים תרבותיים (שר־שלום ו־ויינשנק־ונר, 2011).

בטרם אעבור לבחינת דיני הרווחה עצמם, חשוב להציג את הסיבה שלדינים אלה משמעות כה רבה דווקא בחברה הפלסטינית. עובדה היא כי החברה הפלסטינית ענייה יותר, ולכן כל משפט העוסק בעוני מופעל עליה ביתר שאת. כך, למיעוטים – לא רק בישראל – יש ייצוג יתר בתוך אוכלוסיית החיים בעוני (Brodsky & Day, 2002; Forbath, 1999; Honneth, 2002; Rosenbaum, 1996). מדדים שונים מראים אי־שוויון כלכלי־מעמדי בין שחורים (ולאחרונה, היספנים) ולבנים במרחב האורבני האמריקני זה עשורים רבים (Galster & Carr, 1991; Gradín, 2012); באוסטרליה, העוני בקרב האוכלוסייה הילידית חמור מזה הקיים באוכלוסייה הפלסטינית (Hunter & Biddle, 2012), וכך גם

בקנדה (Michelle Maroto, 2016); המצב בישראל אינו שונה ביחס לעוני החמור בקרב קבוצות מובחנות על בסיס אתני, דוגמת החברה הפלסטינית.

האוכלוסייה הפלסטינית בישראל מהווה כחמישית מכלל אוכלוסיית ישראל (הלמ"ס, 2020). כאשר בוחנים את דוח העוני של המוסד לביטוח לאומי, למשל, עולה כי בעוד תשלומי ההעברה והתמיכה של המדינה מאפשרים להוציא ממעגל העוני 35% מהאוכלוסייה הסובלת מעוני במגזר היהודי, הרי שאותם אמצעי תמיכה ישפיעו רק על 6.1% בקרב החברה הפלסטינית (המוסד לביטוח לאומי, 2018). זאת, אף שמידת הנזקקות למערכת הרווחה רבה יותר בחברה הפלסטינית: שיעור הנזקקים לסיוע מחלקות הרווחה בחברה הפלסטינית הוא יותר מכפול משיעורם בקרב יהודים (בן שמחון וגורן, 2016; הלמ"ס), ושיעור ההסתמכות הממוצע על תמיכות וקצבאות בקרב משפחה פלסטינית גבוה מזה שבחברה הכללית (הלמ"ס, 2020).

נפקות בעלות על נכסים בחקיקת רווחה

בחוק הבטחת הכנסה

חזקת ההכנסה הרעיונית מופיעה בחוק הבטחת הכנסה – חוק המבסס את הזכאות לקצבה מהביטוח הלאומי, ובנוי במתכונת של מבחן אמצעים (Alcock & Pearson, 1999). החוק נחקק בשנת 1980, ונועד "להבטיח לכל אדם ומשפחה בישראל, שאין בכוחם לספק לעצמם הכנסה הדרושה לקיום, את המשאבים לסיפוק צרכיהם החיוניים" (בר, 2000).[3] החוק בונה מנגנון שעל־פיו תביעתו של אדם לקצבה תיבָּחן בהתאם לשני קריטריונים – הכנסותיו, ואפשרות התעסוקה שלו (אלבין, 2005; פלוג וקסיר [קלינר], 2001).

מבחן ההכנסות מעוגן בחוק בפרק ג' לחוק. בסעיף 5 נקבע שיעור הקצבה לזכאי שאין לו הכנסה, ואילו בסעיף 9 מפורטת הגדרת "הכנסה" לעניין החוק.[4] על־פי החוק, הקִצבה שזכאי לה מי שיש לו הכנסה כלשהי תהיה שווה להפרש בין הקצבה שאמור היה לקבל ובין ההכנסה שיש לו. במקרים שבהם עולה סכום ההכנסה על הקצבה שנועדה לו, תישלל כליל הזכאות לקצבה.

3 ראו גם את דברי ההסבר להצעת חוק הבטחת הכנסה תש"ם–1979 ה"ח 1417 (30.9.1979). ראו גם את דברי יוזם החוק, אברהם דורון מהמוסד לביטוח לאומי, פרוטוקול מס' (חסר) של ישיבת ועדת העבודה והרווחה (10.12.1979).

4 החוק מפנה לפקודת מס הכנסה, ובכך קושר ישירות בין הכנסה על־פי דיני המס לבין ההכנסה על־פי דיני הרווחה. סעיפי המשנה ("ולרבות...") נועדו להבהיר כי סכומים מסוימים המנויים בפקודת מס הכנסה אכן נחשבים הכנסה גם על־פי חוק הבטחת הכנסה, כמו למשל הכנסה רעיונית מנכס. חשוב לציין כי במסגרת פקודת מס הכנסה מפורטת הגבייה של הכנסה רעיונית מנכסי מקרקעין רק בהקשרי חברות.

בסעיף 9(א)(4) קובע חוק הבטחת הכנסה כי הכנסה לעניין חוק זה תהא גם "סכומים שיראו אותם כהכנסה מנכס, אף אם הנכס הוא של ילדו של הזכאי הנמצא עמו **ואף אם אין מופקת ממנו הכנסה**" (ההדגשה שלי). על־פי החוק אין דרישה לבחינת המצב הלכה למעשה, כלומר אם אכן מופקת הכנסה מהנכס, אלא רק בחינה של פוטנציאל ההשתכרות התיאורטי. לנכס מבוצעת הערכת שמאות, הקובעת את ההכנסה הפוטנציאלית.[5] הכנסה זו מנוכה מהקִצבה, וכאמור, אם היא עולה על סכום הקצבה החודשי שלו זכאית המבקשת, נשללת הקצבה כליל. ראוי לציין כי על־פי ההגדרה, נכס הוא כל מטלטלין שאינו בר־עיקול, או מקרקעין, למעט דירת המגורים – היינו, כל קרקע או דירה הרשומות על שמה של תובעת הקִצבה, כולל חלקי נכסים (ללא הגבלת מינימום של חלק יחסי), גם אם אינם ראויים למגורים וגם אם אין משלמים עליהם כל תשלום אחר המשקף מגורים בנכס (למשל ארנונה).

סעיף 9(א)(4) מצוי בחוק בלשונו זו מאז חקיקתו בסוף שנות ה־70.[6] עיון בפרוטוקולים שליוו את ההליך (הארוך) של חקיקת חוק הבטחת הכנסה מעלה כי הרציונל לסעיף, מבחינת כלל היושבים בוועדת העבודה והרווחה, היה **תמריצי**. כך, חברת הכנסת שרה דורון קובעת בפסקנות: "**מי שמבקש תמיכה למחיה ויש לו נכס, אפשר לומר לו: תמכור את הנכס, תקבל את שוויו ואז תהיה לך הכנסה**" (ההדגשה שלי).[7] הדוגמאות המועלות בדיונים עוסקות במגרשים או במטעים ששוויים רב (מיליון לירות, בדוגמה שעולה בדיון), או בנכסים יקרים אחרים (טבעת יהלום, למשל). בדיון אחר מתייחסת נציגת הביטוח הלאומי לַתקנה, וקובעת: "לגבי מי שיש לו מגרש שהוא לא מפיק ממנו רווח. גם עושים הערכה כמה המגרש שווה, ולוקחים בחשבון את ההכנסה, כאילו שיש לו הכנסה. כפי שאנחנו יודעים, זו מטרתו של חוק הבטחת הכנסה... זה כספי מדינה... שבעצם אנחנו נותנים בהם לאדם אפשרות קיום, אפשרות מינימלית לקיום. הרעיון של

5 תקנות הבטחת הכנסה, התשמ"ב–1982, ק"ת 4316, תקנה 10 (א)(2)(ב). לפי תקנה זו תחושב ההכנסה הפוטנציאלית כאחוזים מההכנסה על־פי הערכת שמאי, מחולקת ב־12. ראו לעניין זה נוהל פנימי של המוסד לביטוח לאומי, הזָמין באתר המוסד:
https://www.btl.gov.il/benefits/HozrimGimlaot/Hozrim/%d7%aa%d7%99%d7%a7%d7%95%d7%9f%20%d7%97%d7%a7%d7%99%d7%a7%d7%94%20%d7%a0%d7%9b%d7%a1%d7%99%d7%9d.pdf

6 בזמנו היה זה סעיף 10(א). ההחלטה על חוק הבטחת הכנסה התקבלה עוד בכנסת השמינית, וההצבעה בקריאה ראשונה עברה בכנסת זו. מלאכת גיבוש החוק והתַקנות נותרה לפתחה של הכנסת התשיעית. ראו את הדיונים על הקמת הוועדה לדיון בחוק בפרוטוקול 183 של ועדת הכנסת (30.10.1979), ואת הדיונים על חוק הבטחת הכנסה, סעיף 10 בפרוטוקול מס' 309 של ועדת העבודה והרווחה (13.2.1980).

7 שם. הוויכוח על הצורך בהתקנת תקנות מול רצונן של חברות הכנסת דורון ואלמוזלינו בעיקר (משני צידי המתרס הפוליטי) לעגן כמה שיותר פרטים בחקיקה הראשית, שזור בכל הליך חקיקת החוק.

החוק הזה הוא **שאדם קודם כל יִמַצה את כל המקורות העצמאיים שיש לו ורק אז יגיע לקופה הציבורית...**" (ההדגשות שלי).[8]

הממשלה ונציגי המוסד לביטוח לאומי ממשיכים להצדיק את החקיקה בהצדקה הכפולה – מניעת רמאויות,[9] ויצירת תמריץ להפקת הכנסה מהנכס קודם לפנייה לקבלת סיוע מדינתי.[10] מאז חקיקת החוק נעשו ניסיונות חוזרים ונשנים לביטולו, לפחות ביחס לחברה הפלסטינית, אך אלה לא צלחו.[11] ראוי לציין במסגרת זו כי קולותיהם של חברי הכנסת הערבים, המבקשים להציף את הבעיה הנוצרת סביב סוגיית ההכנסה הרעיונית בחברה הפלסטינית, הם כמעט תמיד קולות האופוזיציה, המודרת מיכולת השפעה אמיתית. ייצוגה של החברה הפלסטינית בפרלמנט עטוף בשאלות לאומיות ואזרחיות (ג'בארין, 2012), והיחס לאוכלוסייה זו, כמו גם לנציגיה בפרלמנט, נגוע בדעות קדומות,

---

8 שם.

9 כפי שניתן לראות בתשובתו של מאיר שטרית, נציג הממשלה בדיון בהצעת החוק שלעיל: "אי־אפשר להבדיל בין פוטנציאל ללא־פוטנציאל. אין דרך לשלטונות הביטוח הלאומי לבדוק את ההכנסות הפוטנציאליות של נכס, אם הוא יכול להפיק ממנו הכנסה או לא יכול להפיק ממנו הכנסה. לצערי, חבר הכנסת דהאמשה, אתה יודע כמוני עד כמה כל כך הרבה אנשים מרמים את הביטוח הלאומי...". הישיבה המאתיים־ועשרים־ותשע של הכנסת השש־עשרה יום רביעי, כ"א באדר א' התשס"ה (2 במרס 2005).

10 גם סגן הרווחה רביץ קובע כי "מי שיש לו נכס, שימכור את הנכס". https://knesset.gov.il/tql/knesset_new/knesset16/HTML_28_03_2012_12-56-32-PM/20050524@100300105@007.html

11 https://knesset.gov.il/tql/knesset_new/knesset16/HTML_28_03_2012_12-56-32-PM/20050524@100300105@007.html

וראו הצעות חוק פרטיות שהוגשו במהלך השנים בהקשר זה, כולן נעצרו בשלב ההנחה על שולחן הכנסת לדיון מוקדם:

הצעת חוק הבטחת הכנסה (תיקון – הכנסה מנכס), התשס"ט-2009 פ/594/18; הצעת חוק הבטחת הכנסה (תיקון – הכנסה מנכס), התשס"ו-2006 פ/324/17; הצעת חוק הבטחת הכנסה (תיקון – הכנסה מנכס), התשס"ג-2003 פ/988/16; הצעת חוק הבטחת הכנסה (תיקון – הכנסה מנכס), התשס"ג-2003 פ/515/16; הצעת חוק הבטחת הכנסה (תיקון – הכנסה מנכס), התשס"ב-2002 פ/4094/15; הצעת חוק הבטחת הכנסה (תיקון – הכנסה מנכס), התשס"ב-2002 פ/3468/15; הצעת חוק הבטחת הכנסה (תיקון – הכנסה מנכס), התשס"א-2001 פ/2781/15; הצעת חוק הבטחת הכנסה (תיקון – נכס שאין מופקת ממנו הכנסה), התש"ס-2000 פ/1165/15; הצעת חוק הבטחת הכנסה (תיקון – נכס שאין מופקת ממנו הכנסה), התש"ס-2000 פ/1300/15; הצעת חוק הבטחת הכנסה (תיקון – נכס שאין מופקת ממנו הכנסה), התשס"ג-2003), פ/864 – הצעה זו הגיעה לדיון במליאת הכנסת. במהלך הדיון מביע חבר הכנסת עבד־אלמאלכ דהאמשה (ממציעי הצעת החוק) אופטימיות כאשר הוא טוען: "אני לא חושב שמישהו התכוון, או שמישהו רצה, כאשר החוק חוקק, שגם המקרים הנדירים האלה, בעלי הנכסים הקטנים והחלקים המזעריים ייענשו, כמו העשירים וכמו אלה שיש להם נכסים רבים והם בעלי הון ואפשרויות להפיק מהנכסים האלה תועלת...".

בסטריאוטיפים ובגזענות, המונעים מהם, ככלל, לייצג סוגיות חברתיות־כלכליות ולטפל בהן נאמנה.[12]

בסיוע בתחום הדיור

ככלל, במדינת הרווחה הישראלית ניתן הסיוע בתחום הדיור בשני אופנים: דיור ציבורי לזכאים וסיוע בדיור לשוכרים בשוק החופשי.[13] הדיור הציבורי, שנתפס כ"סיוע העומק" המשמעותי יותר,[14] ניתן למי שעומד בתנאי זכאות קשים להשגה, כמו למשל שיש לו שלושה ילדים או יותר,[15] וכן שהוא מתקיים מהבטחת הכנסה במשך שנתיים או מהשלמת הכנסה במשך שנה.[16] משכך, ובהתאם למטרת המחוקק, הדיור הציבורי ניתן למעטים, בעוד סיוע בשכר דירה הוא מכשיר מדיניות שבו משתמשים רבים. בדיון של הוועדה לביקורת המדינה, במאי 2011, מתארת נציגת מבקר המדינה את אוכלוסיית מבקשי הסיוע: "מדובר בנושא שנוגע לאוכלוסייה החלשה ביותר במדינת ישראל, ולאוכלוסייה ששייכת לשכבות סוציו־אקונומיות נמוכות. בדרך כלל, מדובר במבקשים שהם עולים חדשים, קשישים, משפחות חד־הוריות, נכים, מקבלי קצבאות של המוסד לביטוח לאומי מסוגים שונים...".[17]

במגזר הפלסטיני בישראל אין כמעט דיור ציבורי, וגם סיוע בשכר דירה נדיר ביותר. עם זאת, כיום קיימת מגמה של הרחבת מתן סיוע בשכר דירה במגזר הפלסטיני, בעיקר בעקבות מאבקים של גורמים מן המגזר השלישי ושל קליניקות אקדמיות.[18] מאבק זה נתקל בקשיים נוכח האיסור לממש סיוע בשכר דירה כאשר המשכיר הוא בן משפחה של השוכר.

---

12 ראו את חילופי הדברים בין מאיר שטרית לדהאמשה. הם אינם מאפיינים, כמובן, רק את החברה הישראלית, אלא הם מאפיין מוכר של נציגות מיעוט בפרלמנט. ראו למשל, Parkinson, 2003.

13 זאת נוסף לסיוע לצורכי רכישת דירה הניתן לשייכים למעמד הביניים, ומתבטא בהטבות לזוגות צעירים, למבצעי רכישה ובנייה ולאוכלוסיות מסוימות, הטבות בתנאי משכנתאות וכדומה.

14 ראו את הדיונים על הצעת חוק הדיור הציבורי (זכויות רכישה) בפרוטוקול ישיבה מס' 564 של ועדת הכלכלה, הכנסת ה־16 (14.12.2005).

15 מדובר רק בילדים הרשומים כמצויים תחת משמורתו. עניין זה עלה גם הוא בראיונות. כך למשל אומרת א' בריאיון: "מה הם רוצים, שאני יעשה עוד ילד? הגדול רשום אצל אבא שלו כי ככה הוא רצה בגירושים, אבל הוא בעצם אצלי, כל הזמן. אז מה נחשב, רק ילד שרשום או ילד שגר?" (ריאיון מיום 30.6.2019).

16 תנאי זה קשה משתי סיבות מרכזיות: א. הסכומים שמתקבלים בקצבאות אלה נמוכים במיוחד, וכל עוד האדם אינו זכאי לדיור, עליו לשלם שכירות חופשית מתוך סכומים אלה; ב. דרישת ההתייצבות בשירות התעסוקה והבעיות הקשות של התנהלות שירות התעסוקה מובילות לשלילה עיתית של הקצבה, שלצד הקושי הכלכלי מובילה גם להפסקת הרציפות ולאיפוס הצבירה לצורך זכאות לדיור.

17 ליאורה שמעוני, בדיון ועדת ביקורת המדינה מיום 25.5.2011, פרוטוקול 176, לעיל ה"ש 6.

18 למשל הקליניקה למיצוי זכויות בחברה הבדואית של המכללה האקדמית ספיר, שפעילותה הופסקה בינתיים.

תנאי בסיסי המשותף לשני מסלולי הסיוע (המצטבר לתנאים האחרים) הוא היותו של המבקש "חסר דירה" – הכוונה להיעדר דירה או חלק מדירה בבעלות המבקש. נוהל מספר 08/04 בנושא "השתתפות בתשלום שכר דירה", מיום 29.12.2012, העוסק בסיוע כספי עבור השתתפות בתשלומי שכר דירה,[19] קובע כי הזכאות ניתנת ל**חסרי דירה** שעונים על מספר קריטריונים, בהם, בין היתר, קשישים ונכים המתקיימים מקצבאות קיום של המוסד לביטוח לאומי, מקבלי הבטחת הכנסה, משפחות חד־הוריות המתקיימות מקצבת מזונות מהמוסד לביטוח לאומי, זכאות לפי מבחן הכנסות למשפחות הממצות את כושר השתכרותן, ועוד. נוהל מספר 08/05 בנושא "הקצאת דירות בשכירות בשיכון הציבורי", מיום 18.7.2007, עוסק בזכאות לקבלת דירה בשכירות בדיור הציבורי,[20] וקובע כי הזכאות ניתנת ל**חסרי דירה** שעומדים בקריטריונים שנקבעו, ובהם, בין היתר, סף מינימלי של מספר הילדים, מיצוי כושר השתכרות, קבלת קצבת הכנסה, או נכות, ככל שישנה.

בשני הנהלים מוגדר "חסר דירה" כמי שאין ולא הייתה בבעלותו או בשותפות עם אחר דירה לאחר 9.6.1971. התקופה האמורה תוקנה בהוראת שעה ביום 28.1.2015 בעקבות ביקורת ציבורית, כך שכיום "חסר דירה" לעניין תוכניות אלה הוא מי שאין ולא היו לו זכויות בדירה או בחלק מדירה בעשור שקדם למועד בקשת הזכאות. כמו כן, לפי כללי המשרד (אשר עודכנו בשנת 2011), מבקש לא ייחשב בעל חלק בדירה כל עוד שוויין הכספי של זכויותיו החלקיות בה אינו עולה על סך 74,762 ש"ח לזוג או למשפחה עם ילדים, ו־63,515 ליחיד.[21]

מתודולוגיה

אל המחקר הנוכחי ניגשתי על בסיס הנתונים שהוצגו לעיל, הבוחנים את מבנה המגורים האחר והייחודי בחברה הפלסטינית אל מול חקיקת הרווחה המושפעת מבעלות על נכסים, כפי שהוצגה כאן. עריכת המחקר האיכותני נועדה להכיר לעומקם את סיפוריהן של מי שנשללה זכאותן לסיוע מערכת הרווחה בשל סוגיות של נכסים ובעלויות.

הבחירה במחקר איכותני היא משני טעמים. האחד אידיאולוגי – אני סבורה כי לצד הנתונים המספריים והסטטיסטיים יש משקל לקולותיהם של מי שהמשפט פועל עליהם בהקשר זה, בפרט כאשר קיים פער בין פעולתו ביחס לאוכלוסייה זו למול האוכלוסייה הכללית, כפי שיפורט בהמשך. הבחירה במתודולוגיה שמערערת על הנראות האובייקטיבית

19 נוהל 08/04 "השתתפות בתשלום שכר דירה" (29.1.2012).

20 נוהל 08/05 "הקצאת דירות בשכירות בשיכון הציבורי" (18.7.2007).

21 https://www.gov.il/he/departments/guides/hagdarat_chasrey_dira. לשם השוואה, על־פי הגדרת חסר דירה בתוכנית מחיר למשתכן, על המבקש להיות חסר דירה בשלוש השנים שקדמו לבקשה, או בעל לא יותר משליש מדירה או מזכויות בקרקע – https://www.gov.il/he/departments/guides/hagdarat_chasrey_dira?chapterIndex=2

של מחקר מצטרפת לרקע התיאורטי, שעניינו בעייתיות המשפט כגוף ניטרלי ושקוף (קרומר־נבו ואחרים, 2014).

הטעם האחר – מבחינת היסטוריית עולה כי מהליכי החקיקה נעדר קולם של נציגי החברה הפלסטינית, ובמהלך השנים בולט היעדר זה, או שהשפעתו ביחס לחקיקה הנידונה מזערית. לפיכך אני סבורה כי חשוב לצאת אל השטח ולהעלות את הסיטואציות שבהן פוגש המשפט את המציאות. לטענתי, התובנות העולות משיחות אלה לא יכולות להיגזר מנתונים כמותניים המצויים בידי מערכת הרווחה או המוסד לביטוח לאומי.

במהלך המחקר נערכו ראיונות עם 15 נשים פלסטיניות,[22] שלתפיסתן נפגעו באופן כלשהו ממערכת הרווחה בתחומי הדיור, בעיקר בהקשרים של בעלויות על נכסים – שהשפיעו על קצבאות הביטוח הלאומי או על סיוע בדיור, או בסוגיות של מימוש סיוע בשכר דירה בגין שכירות מקרוב משפחה. שמונה מהנשים היו מצפון ישראל, ושבע – נשים בדואיות מהנגב. שתיים מהנשים הבדואיות היו מהעיר רהט, והנותרות מהפזורה הבדואית והכפרים הלא־מוכרים שבה. אל המרואיינות הגעתי באמצעות גורמי סיוע, כגון עמותות חברה אזרחית ולשכות הרווחה (קרומר־נבו ואחרים, 2014). הראיונות נערכו בערבית, בשיתוף מתורגמנית שהכשרתי במיוחד לצורך זה, והיא חתמה על התחייבות לשמירת סודיות הנאמר בראיונות. לכל המרואיינות הוסברו מטרת המחקר והמסגרת שבה נערך, והן חתמו על טופס הסכמה מדעת שתורגם מראש לערבית. למרואיינות הובהר כי אין כל קשר בין הריאיון וכל מה שיעלה בו ובין הטיפול המקצועי שהן מקבלות וזכאיות לו, בין בלשכות הרווחה, ולמי שהיו בטיפול משפטי או ביקשו לפתוח בהליך כזה – בקליניקות המשפטיות או על־ידי עורכות הדין מטעם הסיוע המשפטי.

הראיונות ארכו כשעה עד שעתיים ונערכו במקום לבחירת הנשים, לרוב בבתיהן של המרואיינות או בלשכות הרווחה, שם היו העובדות הסוציאליות מלכתחילה הגורם המקשר ביני ובין הנשים. הראיונות היו ראיונות עומק, והם נפתחו בבקשה אחידה: "ספרי לי את הסיפור שלך". בהמשך נשאלו שאלות הבהרה בהתאם לסוגיות ולפרטים שעלו בריאיון. בתום הסיפור העליתי בפני כל המרואיינות את השאלה: "מה היית אומרת למחוקק/מי שקבע את הכללים לו היית יכולה לדבר איתו?".

ממצאים

המרואיינות בחברה הפלסטינית (ובפרט בחברה הבדואית) מתייחסות לבעלות על הנכס כאל עניין תיאורטי לחלוטין – סוגיה בירוקרטית טכנית, **שאינה מעידה באמת על**

22 המחקר נערך במסגרת עבודת הדוקטורט שלי, ובה נערכו ראיונות עם נשים וגברים גם מהחברה היהודית המצויים בקונפליקטים דומים. כאן יתוארו הממצאים הרלוונטיים מהראיונות עם הנשים הפלסטיניות.

בעלות. כאשר הן מדברות על הנכס, לרוב הן מייחסות אותו לאחר, או שהן משקפות איזו תפיסה חיצונית של בעלות. הן מדגישות את חוסר **בעלותן** על הנכס, ולא את חוסר **יכולתן** להפיק ממנו הכנסה.

כפאיה מחורה מספרת על המגרש שרשום על שמה (שבגינו הביטוח הלאומי מחשב בעניינה הכנסה רעיונית ממנו):

> הלכתי לפקידת תביעות בשביל כסף בשביל לחיות והם לא רצו לתת לי כסף כיוון שהאדמה על שמי. הוא חתם לי על מסמכים כעת אין לי כסף הבת שלי נמצאת אצלי ואין לנו כסף, אני צריכה לשלם מים וחשמל והם הפסיקו לי את ההבטחה (קצבת הבטחת הכנסה) והם אמרו שהמגרש על שמך ושימו אותו על שם בנך... בכל מקרה זה בכלל לא שלי, בעיקרון האדמה לא שלי, מהיסוד זה לא שלי... [הם אומרים שהיית יכולה למכור] אין כסף, אסור למכור את זה, זה לא שלי.

מונא נוקטת בלשון "הבית שלו" ביחס לדירה שבָּנה בִּנה הבכור מעל ביתה (ושהביטוח הלאומי מחשב הכנסה רעיונית ממנה, כלומר דורש שתשכיר אותה במחיר השוק): "לפני חמישה חודשים, עבר לבית שלו למעלה... שהוא סיים את הבית שלו הוא עבר, לא יודעת בדיוק חמישה או שבעה חודשים". גם טלעא – שהביטוח הלאומי שלל ממנה קצבת הבטחת הכנסה משום שהיא, כאישה שנייה, מתגוררת בקומה שנייה של בניין שבבעלות בעלה, ולטענת המוסד יכולה להשכיר את הקומה התחתונה עבור הכנסה חֵלף לאפשר לבנה ולמשפחתו להתגורר שם – מבהירה: "איך להוציא אותו מהבית שלו. ילך לאבא שלו ויגרשו אותי. הבניין שלהם. יש כבר [אישה] שלישית, לא יהיה מפריע לו לגרש אותי".

המתח בין המשפחה למדינה, שבו נמצאות המרואיינות, עולה בראיונות כתֶמה של **מלכוד** – של הישענות על המשפחה בגין היעדר אפשרויות אחרות. עאליה, אם לחמישה, שנחלצה ממערכת יחסים אלימה ממושכת, נאלצה לעזוב את ביתה עם ילדיה, ומשום שאחיה חשבו שלא הייתה צריכה לעזוב את בעלה האלים, גורשה לאחר מכן גם מבית משפחתה. היא אינה מקבלת סיוע בשכר דירה משום שאביה שנפטר הותיר אחריו בית, שבו גרים אחיה (שכאמור נידו אותה). היא מספרת על תקוותיה:

> אני אישה ואני זכאית לחדר, לפרטיות, וזה לא קיים. מבפנים אני מרוסקת, יש הרבה דברים שאני לא קיבלתי בחיים, בא לי לחיות, בא לי לחיות את שארית חיי בנחת, בעבר הייתה לי תקווה שיהיה לי בית גדול, היום יש לי תקווה שיהיה לי בית משלי, בית קטן... אבל בית משלי, בבעלותי.

וסוהיר, המתגוררת עם ילדיה בבית משפחתו המורחבת של בעלה, המצוי במאסר, ואינה זכאית לסיוע בדיור, סיפרה על המחירים שהיא מוכנה לשלם בהתעללות מצד המשפחה, ובלבד שלא לגור עם ילדיה ברחוב: "אין לי מקום. אין לי מקום אחר... בבית של המשפחה

סובלים... פחות אה.. מהכביש. את לא יודעת מה בחוץ, אם המשפחה עושה לך את זה, איך בחוץ יעשו לך... אם תצאי מתוך הבית, הכול – פפפ – נושך אותך".

לצד התפיסה העולה מן הראיונות ביחס לנכס ולסוגיית הבעלות, עולה מהם גם **תחושת ניכור ועיוורון** כלפיהן מצד הממסד. המרואיינות חוזרות ומספרות על סיטואציות שבהן פקידת המוסד "אפילו לא הרימה את העיניים". כך, אילהאם ממזרח ירושלים, אם חד־הורית לארבעה, שבקשתה לקצבת הבטחת הכנסה נשללה בגין רישום מגרש על שמה (בשטחי יהודה ושומרון), מספרת בטינה על הפקידות במוסד לביטוח לאומי: "הכול אני הייתי מביא מסמכים אבל לא עוזרות לי, לא עוזרות. קשה להם לרשום אישה, היא רוצה עזרה יש לה ארבעה ילדים היא..., הן לא עוזרות.... משחקות במחשב".

בתגובה לתחושות אלה פונות המרואיינות, דרכי וביוזמתי, אל מקבלי ההחלטות, ומזמינות אותם להבחין בהן ובמצבן לאשורם. בתשובה לשאלתי מה הייתה רוצה לומר למחוקק, מפרטת סלמה:

> אם הם לא שואלים, אם הם לא בודקים, אף אחד לא יגיד. אפילו בעולם הזה יש בלגן, אני אגיד לך יושנים, אנשים בכבישים בגלל אין להם בתים. אבל... למה את זה? והעולם מסודר כזה. נגיד אנחנו במקום מסודר כמעט. ויש עורך דין ויש בית משפטים ויש הכול, [ומצד שני] אנחנו חסר לנו הרבה דברים לא נותנים כל בנאדם מה שחסר לו... לא יודעת, כואב, אני לא יכולה להגיד לך מה זה כואב. לא מרגיש מי שבן־אדם לא בתוך התמונה, הוא לא מרגיש בעולם הזה. אם הוא יחיה לפחות חודש בתוך הזה, לא יום יומיים, חודש, ירגיש מה בנאדם זה סובל.

ניתוח ודיון

התמונה העולה מן הראיונות היא תמונה של משפט רווחה, הפועל ביתר שאת בחברה הפלסטינית הישראלית, אך בפועל אינו מתאים לאורח החיים ולמבנה המגורים בחברה זו. לפיכך הוא אינו נותן מענה, בעיקר למי שמצויות בשולי חברת המיעוט: נשים פלסטיניות החיות בעוני. הנשים מוצאות עצמן במלכוד – בין הפטיש החוקי לסדן המשפטי – ונאלצות להמשיך ולהתגורר עם בני־זוגן או עם משפחות הבעלים, גם כאשר הן סובלות שם מאלימות ומהשפלה. המצב המשפטי מעמיד אותן בפני בחירה בלתי־אפשרית – בין סיוע בדיור ובקצבאות, שלו הן נזקקות על מנת להתקיים, ובין תמיכה והשתייכות קהילתית ומשפחתית, שהן, במובנים רבים, מרכיבים בזהותן.

ההתמודדות המשפטית עם מצבים שבהם המשפט הניטרלי, שאינו מכוון כלפי אוכלוסייה מזוהה, מוביל לפגיעה תוצאתית בקבוצה מתוחמת, היא לרוב דרך הזכות לשוויון ואפיק האפליה התוצאתית. במסגרת הניתוח להלן אסקור בקצרה את הנתיב המשפטי הזה, ואציג את מגבלות השימוש בו בהקשר הנוכחי. לאחר מכן אציע את

הניתוח הסוציולוגי־משפטי, המאפשר לעקוף את המגבלות ולתקוף את משפט הרווחה הישראלי ואת פעולתו במרחב הפלסטיני.

הזכות לשוויון במשפט הישראלי

כאמור, הטיפול המשפטי במקרים שבהם המשפט אינו תואם למציאות החיים, ויוצר הלכה למעשה אפליה תוצאתית, הוא דרך ההגנה על הזכות לשוויון. האיסור על הפגיעה בשוויון באופן אקטיבי מקובל בשיטות המשפט השונות, ודאי באלו המערביות (מדינה, 2016; Segev, 2014). מרבית המדינות מקבלות על עצמן בחוקה או בחקיקה (ולרוב בשתיהן) מחויבות בסיסית לשוויון בין אזרחיהן (Fiss, 1976). עם זאת, לעיתים דווקא יחס שווה מצד השלטון כלפי הכול מוביל לפגיעה בפועל בקרב אוכלוסיות מיוחדות – אפליה תוצאתית או עקיפה (Lippert-Rasmussen, 2006).[23]

בספרות מקובלת ההגדרה לאפליה תוצאתית, או לאפליה עקיפה (Indirect Discrimination), כהפעלה של אמצעים שווים על פרטים שיש להבחין ביניהם (בנבג'י, למשל, טוען שזהו למעשה ניסוח מחודש של השוויון האריסטוטלי הקלאסי [בנבג'י, 2006]). לדוגמה, יחס שווה או הפעלת חקיקה או מדיניות זהה ביחס למי שמוגבל בניידות כמו למי שאינו מוגבל בניידות, ייתכן ולמראית עין ייחשבו "עיוורון צבעים" מבורך ושוויוני, אך יובילו בפועל לאי־שוויון ולאפליה.

סוג אחד של אפליה תוצאתית מתרחש כאשר החוק מנוסח באופן ניטרלי לגמרי ("עיוור צבעים"), והאפליה נוצרת בשל המציאות השונה בקרב אוכלוסיות שונות.[24] עניינו כאן בכללים המופעלים באופן שווה (כלומר לא תוך אכיפה או הפעלה בררנית), ובכל זאת יוצרים בשטח הקצאה בלתי־שוויונית של משאבים מדינתיים. במובן הרלוונטי למחקר זה – למשל קצבאות וסיוע בדיור הניתנים כחלק ממדיניות הרווחה (Plaut et al., 2009; Stevens et al., 2008).

נוכח הקושי להוכיח כוונה להפלות כאשר מדובר במדינה (ולא בַּפרט המבקש, למשל, לחסום כניסה של אדם למועדון), מרבית המקרים הנידונים בפסיקה ובספרות סובבים סביב אפליה שאינה מכוונת. עם זאת, **במקרים שבהם מתקבלת העתירה, וההחלטה המנהלית או החוק נפסלים, נעשה הדבר כמעט תמיד בשל הבחנה בכוונה להפלות,**

23 הסיטואציה שבה התייחסות "ניטרלית" למראית עין של השלטון מובילה לפגיעה בקבוצות מיעוט אינה ייחודית לחברה הערבית או לישראל. ראו למשל את הדיון ביחס ל"פושט הרגל הטוב", המאופיין, לכאורה במקרה, כך שנוכח מאפייני המשפחה וההתנהלות הכלכלית של החברות השונות – רק לבנים עומדים בקריטריונים, (Dickerson, 2004), וכן את הדיון ביחס למאפייני הקהילות השחורות והלטיניות בארצות הברית (Gradín, 2012).

24 למשל, הדרישה לנוכחות רציפה לשם קבלת אזרחות בישראל, כאשר אין החלטה ברמה נורמטיבית נמוכה או החלטת אכיפה המפעילות את החוק באופן אחר, והחוק מנוסח באופן שוויוני לחלוטין. מה שיוצר את האפליה הוא מציאות החיים השונה של התושבים הערבים – שלא נכחו באופן רציף – מול היהודים (מדינה, 2016).

גם אם לא באופן מובהק או גלוי. למעשה, תוצאות אפלייתן של קבוצות מובחנות תשמשנה אינדיקציה לכוונה להפלות, גם אם לא ניתן למצוא הוכחות אחרות לקיומה. כך גם בישראל. אף שהרטוריקה מכירה באופן רחב בדוקטרינה של אפליה תוצאתית, מערימה הַפְּסיקה דרישות המקשות על שימוש בה באופן נפרד מדוקטרינת הכוונה להפלות (כהן־אליה, 2016). המקרים שבהם נעשה שימוש בדוקטרינה זו היו אלה שבהם לא ניתן היה להוכיח בוודאות כוונה להפלות, אך נדמה שבית המשפט לכל הפחות חשד בכוונה כזו (מדינה, 2016).

במקרים שבהם לא הוכחה כוונה להפלות (או שנשללה באופן משכנע), הבסיס לטענת האפליה הוא **התוצאה** הלא־שוויונית הנוצרת עקב הפעלת המדיניות הניטרלית לכאורה (בג"ץ ועדת המעקב, 2006). במשפט האמריקני מדיניות כזו כלל לא נתפסת כפוגעת בזכות לשוויון, ובמשפט האירופי והישראלי יש להראות כי אין מדיניות מוצדקת (היינו, מידתית) הגורמת את התוצאה הלא־שוויונית. כהן אליה (2016) מאפיין את מצבו הנפשי של המחוקק במקרים אלו כ"אדישות מפלה".

הסיבה לקביעה כי חובת המדינה לפעול לתיקון המצב הלא־שוויוני גם אם לא יצרה אותו, היא ההנחה כי האדישות לתוצאות המפלות **משקפת או מייצרת תפיסה משפילה של הקבוצה המופלית** (Sunstein, 1999). כך, אדישות לפגיעה בקבוצה בגין חקיקה או החלטה מנהלית משקפת אדישות של המדינה לגורלה של הקבוצה, כלומר המחוקק (או המנהל) אינו חושש מהשלכותיה של פגיעה כזו. הסיבה להיעדר חשש זה היא לרוב היעדר כוח פרלמנטרי שיתרגם את הפגיעה בקבוצה לפגיעה בכוחו של המחוקק או המנהל. חוסר היכולת של הקבוצה המופלית להתארגן ולהפעיל כוח פוליטי, או למצער, חוסר היכולת להפעיל כוח פוליטי בתחום הרלוונטי, מובילים לכך שהשינוי נותר תלוי בחסדי המחוקק ובהבנתו את תפקידו הציבורי כמקדם שוויון.

כאמור, קיים קושי משפטי להוכיח כוונה להפלות ביחס לחקיקת הרווחה שתוארה לעיל. בחינת הליכי החקיקה אינה מעידה על כוונה כזו, ואין כל התבטאות או אינדיקציה אחרת לכך שהמחוקק פעל בזדון כנגד הנשים החיות בעוני בחברה הפלסטינית.

אלא שניתוח סוציולוגי־משפטי מאפשר להצביע על כוונה כזו, המגולמת ברצון להצביע באופן סימבולי על אורח החיים המקובל בחברה על־ידי סימון האחרות. ישנה כאן לכל הפחות אדישות כלפי השפעת מדיניות הרווחה על הנשים, ולעיתים רצון כי המדיניות תתמרץ אותן לנטוש דרכי חיים המאפיינות את החברה המסורתית ולהידמות יותר לאורח החיים המודרני.[25] ישנה כאן אם כן יצירה של שתי קבוצות (שיש הצדקה, לכאורה, להתייחס אליהן באופן שונה). בניגוד לנטען ביחס למחוקק הישראלי בהקשרים

25 להתייחסות הממסד להבדלים בין אורחות החיים, וקביעת ברירת המחדל באורח החיים בישראלי־יהודי, ראו למשל את הנחיות המוסד לייחוס נכסי ירושה במגזר המוסלמי – מכתב מאורנה ורקוביצקי, מנהלת אגף וסמנכ"ל גמלאות למנהלי הסניפים בביטוח הלאומי, מיום 14.4.2008.

אחרים, היחס לחברה הפלסטינית ולנשים הפלסטיניות, המתבטא בחקיקת הרווחה, אינו משקף את הפחד מהפלסטינים כחלק מהאויב הערבי (כלומר כמי שחזקים מספיק כדי לאיים על החברה), אלא את נקודת המבט המשפילה, התופסת את אורח החיים הפלסטיני כנחות. הגזענות אינה נתלית בממד ה"מסוכנות" של הערבים, אלא בממד ה"נחשלות" שלהם.

כך, החקיקה העוסקת בבעלות על נכסים וגוזרת מהם משמעות לצורכי קביעת הכנסה או מצב כלכלי, מבטאת את התפיסה ה"נכונה" של בעלות – שלפיה לרישום בעלות משמעות חזקה של שליטה והכנסה כלכלית – ואינה כוללת את השימושים שנעשים בנכסים בקרב המגזר הפלסטיני, ובפרט את מערכות היחסים המשפחתיות ואת הדינמיקה הפנים־משפחתית והמשפחתית המורחבת. גם הכללים העוסקים בשכירות מקרובי משפחה מציגים את התפיסה המערבית־קפיטליסטית ביחס לשוק שכירות חופשי של זרים, ומסמנים את המגורים החמולתיים שבהם משפחה מורחבת מאכלסת כפר כ"אחרים". לבסוף, היחס למנהגי הירושה, וההתעלמות המכוונת מהורָשה המביעה תִּעדוף פטריארכלי, מסמנים את החברה כשואפת לשוויון מגדרי, ומדירים את מי שכפופות להסדרים חברתיים אחרים.

הטקס הפומבי המשפיל והמקבע, המסמן את הנשים כאחרות (ובאמצעות זאת את גבולות הקהילה) מתבצע פעמיים: פעם אחת כאשר הנשים נאלצות לבחור בין השייכות המשפחתית לבין קבלת הסיוע. כאן המשפט הוא בעל כוח דקלרטיבי, והוא מעביר מסר לאישה כי אינה מתאימה לנורמה המשפטית וכי המחוקק אינו כולל אותה בגדר מי שמבחינתו רלוונטי להתחשב בו. הטקס הזה מתבצע באופן יומיומי בלשכות המוסד לביטוח לאומי ובמשרדי החברות המשכנות, שבהם מגישות הנשים בקשות לסיוע בדיור. כפי שעולה מן הממצאים שתוארו לעיל, הטקס מתבטא בתחושת הניכור והעיוורון שהעלו הנשים, המצביעות למשל על ההיבט הפיזי של ההשפלה – היעדר קשר עין, ההסתמכות על המסמכים ועל הנתונים, והיעדר המבט הרואה אותן לאשורן.

בפעם השנייה הטקס מתבצע כאשר נשים נאלצות להגיע באופן פומבי לבית המשפט על מנת להיאבק על תשלומי הרווחה המגיעים להן, ומתבקשות להסביר את אורח החיים האחר שלהן בפני מערכת שאינה מכירה באחֵרותן. העובדה שמצופה מהן, למשל, להסביר מדוע אין ביכולתן להשכיר את דירת בנן לזרים אף שטכנית הדירה רשומה על שמן, היא אקט דקלרטיבי בפני עצמו, המסמן ומבהיר את אחֵרותן. למעשה, עצם העובדה שהפתרון המוצע לנשים הפלסטיניות העניות מצוי אף הוא בגדרי הממסד המשפטי המערבי – פנייה לבתי המשפט המדינתיים על מנת לערער על ההחלטה לשלול את זכאותן לקצבה או לסיוע בדיור – אינו מאפשר פירוק ההנחות הקולוניאליסטיות, אלא מותיר את הדיון בגדרי השדה המוכר (Comaroff, 2001). זאת, מעבר לעובדה הפרקטית שלפיה הפנייה לבתי המשפט עוברת דרך חסמים רבים, והמקרים המגיעים בפועל לדיון

משפטי הם המקרים החריגים יחסית, שבהם מצטרפים כל התנאים למימוש סיוע משפטי: הבנה מדוע נשללה הקצבה, קבלת סיוע (בדרך כלל מגורמי חברה אזרחית או מקליניקות משפטיות) בפנייה לביטוח הלאומי לשם מיצוי הליכים, השגת סיוע בהגשת תביעה לבית הדין (או גיוס המשאבים הנדרשים לפנייה עצמאית לבית הדין), הנמקה מספקת בבית הדין, עמידה בנטל ההוכחה – המוטל על מבקש הקצבה – בדבר אי־יכולת להפיק הכנסה, וערעור על ההחלטה בעת הצורך. הותרת הפתרון לבעייתיות המגולמת בחזקה לפתחי בתי הדין, במיוחד בנסיבות של חיים בעוני, אינה מהווה מזור מספק לפגיעה (בנבנשתי ושגיא, 2005).

סיכום

משפט הרווחה הוא זירה שבה מגדירה החברה את גבולותיה ואת גבולות השייכות אליה באמצעות יצירת קבוצת "אנחנו" המממנים את ה"הם". כחלק מתהליך זה מסמן משפט הרווחה את מי שראויים לסיוע בשל היותם, לפחות באופן חלקי, חלק מהחברה, ואת מי שהם אחֵרים מוחלטים, ואינם נופלים בגדרי הזכאות לסיוע הקהילה. ביחס לנשים עניות בחברה הפלסטינית, משפט הרווחה, ובפרט ההיבטים הנוגעים לדיור ולנכסי מקרקעין בו, מהווים טקס דקלרטיבי של סימון כזה. הנשים הפלסטיניות חוות מציאות שאינה באה לידי ביטוי בחוק, ולהתנגשות זו עצמה ממד סימבולי, המסמן אותן כאחרות. הן מוצאות עצמן במלכוד – בין קבלת סיוע הנדרש להן לקיום מינימלי ובין הקהילה והמשפחה, המהוות את מעגלי השייכות והזהות המיידיים שלהן, ולעיתים את מעגל התמיכה היחיד.

הפגיעה בקבוצות שוליים בתוך החברה הפלסטינית (כגון נשים וילדים, או בני החברה הבדואית מיישובי הפזורה הבלתי־מוכרים) כפולה מכופלת. ההדרה והעוני בקרב קבוצות אלה בולטים יותר, והמרחק שלהם ממוקדי קבלת ההחלטות רב יותר. ניתן לטעון כי ייצוגם הפוליטי, ככל שהוא קיים, אינו נותן ביטוי לסוגיות הרלוונטיות למי שחי בעוני, ואלמנט ההדרה שבעוני נותר בעינו.

כל האמור לעיל משקף את הפגיעה בזכות לשוויון של האוכלוסייה הפלסטינית בישראל, פגיעה שנובעת ממדיניות הרווחה הישראלית, ובפרט מכְּללים הקבועים בה המשקפים הנחות יסוד הגמוניות. זאת, אף שאין אינדיקציה לכך שכוונתם של הליכי החקיקה להפלות, באופן הרגיל שבו בית המשפט החוקתי מנתח את דיני האפליה.

רשימת המקורות

אבו־בקר, ח'. 2002. 11 הערות על אחרות, שוויון ורב תרבותיות. **פנים – תרבות חברה וחינוך 22**: 32–38. https://www.itu.org.il/?CategoryID=521&ArticleID=1538

אלבין, ע'. 2005. דיני הבטחת הכנסה והשלכתם על זכותן של נשים עניות לשוויון בשוק העבודה. **עבודה, חברה ומשפט י"א**: 155–185.

בן שמחון, מ׳, וגורן, ה׳. 2016. **סקירת השירותים החברתיים 2016: נתונים כלליים**. משרד הרווחה והשירותים החברתיים.
גל, ג׳, קרומר־נבו, מ׳, מדהלה, ש׳, וינאי, ג׳. 2019. **סיוע חומרי לאנשים החיים בעוני: סקירה היסטורית ומגמות נוכחיות** (נייר מדיניות 02.2019). מכרז טאוב לחקר המדיניות החברתית בישראל.
דורון, א׳. 2008. העניים כ״אחר״ – עוני בישראל בשנות האלפיים. **ביטחון סוציאלי 77**: 9–28.
חליאלה, ו׳, ושני, נ׳. 2015. **חסמים והמלצות לפתרון מצוקת הדיור בישובים הערביים**. עמותת סיכוי.
כהן־אליה, מ׳. 2016. על היסוד הנפשי שבבסיס איסור ההפליה בפסיקת בית־המשפט העליון: כוונה? תוצאה? אדישות? **משפט וממשל יז**: 1–48.
ניג׳ם־אכתילאת, פ׳, בן רבי, ד׳, וסבו־לאל, ר׳. 2018. **עקרונות עבודה והתערבות המותאמים לחברה הערבית בשירותי רווחה וטיפול בישראל** (דמ–18–778). מכון מאיירס־ג׳וינט־ברוקדייל.
פלוג, ק׳, וקסיר (קלינר), נ׳. 2001. **על עוני, עבודה ומה שביניהם**. הפורום למדיניות כלכלית ע״ש פנחס ספיר http://www.boi.org.il/deptdata/mehkar/papers/dp0108h.pdf
רכס, א׳, ורודינצקי, א׳. 2009. **החברה הערבית בישראל – אוגדן מידע**. יוזמות אברהם.
שני, נ׳. 2020. **נייר עמדה: הקרן לצמצום פערים**. עמותת סיכוי.
שר־שלום, ר׳, ו־ויינשנק־ונר, ר׳. 2011. **מחסמים לסיכויים: סוגיות ברישום מקרקעין בחברה הערבית בישראל**. מסמך מדיניות מס׳ 2. עמותת סיכוי.

Abramovitz, M. (2017). Chapter Eight. From the Welfare State to the Carceral State. In: *Democracy and the Welfare State* (pp. 195–226). Columbia University Press. https://www.degruyter.com/document/doi/10.7312/kess18034-010/html

Abu Rabia, R. (2011). Redefining Polygamy among the Palestinian Bedouins in Israel: Colonialism, Patriarchy, and Resistance. *American University Journal of Gender, Social Policy & the Law 19*(2): 459–493.

Alcock, P. & Pearson, S. (1999). Raising the Poverty Plateau: The Impact of Means-tested Rebates from Local Authority Charges on Low Income Households. *Journal of Social Policy 28*(3): 497–516. https://doi.org/10.1017/S0047279499005681

Bhambra, G. K. & Holmwood, J. (2018). Colonialism, Postcolonialism and the Liberal Welfare State. *New Political Economy 23*(5):574–587. https://doi.org/10.1080/13563467.2017.1417369

Bridges, K. (2021). Beyond Torts: Reproductive Wrongs and the State. *Columbia Law Review 121*: 1017–1074.

Brodsky, G. & Day, S. (2002). Beyond the Social and Economic Rights Debate: Substantive Equality Speaks to Poverty. *Can. J. Women & Law 14*: 185–220.

Comaroff, J. L. (2001). Colonialism, Culture, and the Law: A Foreword. *Law & Social Inquiry 26*(02): 305–314. https://doi.org/10.1111/j.1747-4469.2001.tb00180.x

Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review 43*(6): 1241–1299.

Crenshaw, K. W. (2011). From Private Violence to Mass Incarceration: Thinking Intersectionally about Women, Race, and Social Control. *UCLA Law Review 59*: 1418–1472.

Dickerson, A. M. (2004). Race Matters in Bankruptcy. *Wash. & Lee L. Rev. 61*(4): 1725–1776.

Durkheim, E. (1933). *The Division of Labor in Society*. Translation by George Simpson. The Free Press of Glencoe, Illinois.

Forbath, W. E. (1999). Caste, Class, and Equal Citizenship. *Michigan Law Review 98*(1): 1–91. https://doi.org/10.2307/1290195

Galster, G. C. & Carr, J. H. (1991). Housing Discrimination and Urban Poverty of African-Americans. *Journal of Housing Research 2*(2): 87–123. JSTOR.

Garfinkel, H. (1956). Conditions of Successful Degradation Ceremonies. *American Journal of Sociology 61*(5): 420–424. https://doi.org/10.1086/221800

Gradín, C. (2012). Poverty among Minorities in the United States: Explaining the Racial Poverty Gap for Blacks and Latinos. *Applied Economics 44*(29): 3793–3804. https://doi.org/10.1080/00036846.2011.581219

Gustafson, K. (2013). Degradation Ceremonies and the Criminalization of Low-Income Women. *U.C. Irvine L. Rev. 3*(2): 297–358.

Honneth, A. (2002). Recognition or Redistribution?: Changing Perspectives on the Moral Order of Society. In: *Recognition and Difference* (pp. 43–56). SAGE Publications Ltd. https://doi.org/10.4135/9781446216897.n3

Hunter, B. & Biddle, N. (2012). *Survey Analysis for Indigenous Policy in Australia*. Centre for Aboriginal Economic Policy Research College of Arts and Social Sciences. The Australian National University, Canberra. Research Monograph No. 32.

Karayanni, M. (2020). *A Multicultural Entrapment: Religion and State Among the Palestinian-Arabs in Israel*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781108751360

Lippert-Rasmussen, K. (2006). The Badness of Discrimination. *Ethical Theory and Moral Practice 9*(2): 167–185. https://doi.org/10.1007/s10677-006-9014-x

Maroto, M. (2016). Fifteen Years of Wealth Disparities in Canada: New Trends or Simply the Status Quo? *Canadian Public Policy / Analyse de Politiques 42*(2): 152–167. http://www.jstor.org/stable/24883709

Merry, S. E. (1991). Law and Colonialism. *Law & Society Review 25*(4): 889–922. https://doi.org/10.2307/3053874.

Ocen, P. A. (2013). Unshackling Intersectionality. *Du Bois Review: Social Science Research on Race 10*(2): 471–483. https://doi.org/10.1017/S1742058X13000295

Parkinson, J. (2003). Legitimacy Problems in Deliberative Democracy. *Political Studies 51*(1): 180–196. https://doi.org/10.1111/1467-9248.00419

Plaut, V. C., Thomas, K. M., & Goren, M. J. (2009). Is Multiculturalism or Color Blindness Better for Minorities? *Psychological Science 20*(4): 444–446.

Queder, S. A-R. (2007). Permission to Rebel: Arab Bedouin Women's Changing Negotiation of Social Roles. *Feminist Studies 33*: 161–187.

Rosenbaum, E. (1996). Racial/Ethnic Differences in Home Ownership and Housing Quality, 1991. *Social Problems 43*(4): 403–426.

Schuppert, G. F. & Barrett, R. (2017). In Search of the "Right" Concept of Law. In: *The World of Rules* (Vol. 10, pp. 263–308). Max Planck Institute for European Legal History. https://www.jstor.org/stable/j.ctvqhtqh.9

Shamir, R. (1996). Suspended in Space: Bedouins under the Law of Israel. *Law & Society Review 30*(2): 231–257. https://doi.org/10.2307/3053959

Stevens, F. G., Plaut, V. C., & Sanchez-Burks, J. (2008). Unlocking the Benefits of Diversity: All-Inclusive Multiculturalism and Positive Organizational Change. *The Journal of Applied Behavioral Science 44*(1): 116–133.

Sunstein, C. R. (1999). The Law of Group Polarization. *John M. Olin Program in Law and Economics Working Paper No. 91.*

"מי שאינו ירא מאלוהים – הוא זה שיש לחשוש מפניו" – "الي ما بخاف من الله خاف منه"
חוויית האלימות האינטימית ארוכת השנים בקרב נשים ערביות

רחמה מחאמיד וטובה בנד־וינטרשטיין

תופעת האלימות האינטימית המתמשכת בין בני־זוג ערבים שהזדקנו עימה לא זכתה לתשומת לב מחקרית. מאמר זה מבקש להציג את החוויה היומיומית של חיים בצל אלימות אינטימית ארוכת שנים.

אלימות ביחסים אינטימיים היא תופעה נפוצה ומורכבת ביותר בקרב נשים באוכלוסייה הערבית, וידוע שיכולה להימשך עד גיל הזִקנה.[1] המבנה החברתי הפטריארכלי, השולט בחברות הערביות בארץ ובעולם, מעניק לגיטימציה והצדקה לאלימות של הבעל כלפי בת־זוגו. בהקשר זה מצופה מהאישה הערבייה לסבול את האלימות, ובמקרים רבים היא אף תהפוך לאשֵמה ולאחראית לאלימות כלפיה, דבר המצמצם את יכולתה להתעמת עם האלימות, ומותיר אותה שנים רבות במערכת האלימה.

המחקר המוצע הוא מחקר איכותני־פנומנולוגי, שיִכלול כ־15 יחידות משפחתיות רב־דוריות, וזאת בהתאם לעקרון הרוויה התיאורטית. כל יחידה כוללת נשים משלושה דורות: בת הדור הראשון, "הסבתא",[2] בת הדור השני, "הבת", ובת הדור השלישי – "הנכדה". הממצאים נותחו לפי הגישה האיכותנית באמצעות ניתוח היחידה המשפחתית. ידע אמפירי וקליני המתייחס לבני משפחה באוכלוסייה הכללית, החווים מערכת יחסים אלימה וממושכת והזדקנות עימה – קיים, בעוד בחברה הערבית בישראל ובעולם לא זכה נושא זה לתשומת לב מחקרית. המחקר המוצע ינסה למלא את החסר בתחום זה בקרב האוכלוסייה הערבית בארץ,

1 זִקנה במאמר זה מתייחסת להגדרתה הפורמלית על־פי רשויות המדינה – מי שהגיע/ה לגיל הפרישה.

2 במאמר זה ייעשה שימוש במונחים סבתא (ולעיתים גם סבא) כיוון שהם הרווחים בחברה ואף בקרב המרואיינות, אף שאינם תקניים.

באמצעות פרספקטיבת מהלך החיים והגישה הפמיניסטית. ההשלכות היישומיות האפשריות של המחקר הנוכחי הן הגברת המודעות של הציבור הרחב בכלל, והערבי בפרט, על מוסדותיו הרלוונטיים, וכן פיתוח דרכי התערבות והקצאת משאבים על־ידי קובעי המדיניות. מניתוח הממצאים עלו שלוש תֵּמות עיקריות המסכמות את החוויה היומיומית של אלימות אינטימית אצל הנשים הערביות: התמה הראשונה מציגה מגוון צורות פגיעה בנשים ערביות לאורך מהלך החיים; התמה השנייה מתארת את הזִקנה כזירה המשכית להתנהגות אלימה, פעילה ומשתנה; והתמה השלישית עוסקת בדינמיקה הזוגית בהקשר של ההתנהגות האלימה בחברה הערבית.

הדיון מתמקד במאפיינים ייחודיים לתופעת אלימות אינטימית ארוכת שנים אצל נשים זקנות בחברה הערבית.

אלימות אינטימית ארוכת שנים

אלימות אינטימית ארוכת שנים זכתה להתייחסות מחקרית בשנים האחרונות (Roberto, McCann, & Brossoie, 2013; Warmling, Lindner, & Coelho, 2017). התרחבות הידע המחקרי מלמדת על שכיחות התופעה, על מאפייניה הייחודיים, על התמודדותן של נשים זקנות נפגעות אלימות אינטימית, ועל דרכי ההתערבות המקובלות. במאמר סקירה הציגו החוקרים וארלמינג ועמיתיו (Warmling et al., 2017) את הממצאים הקיימים בספרות לגבי שכיחות תופעת האלימות האינטימית בקרב זקנים מעל גיל 60, והראו כי שיעור התופעה בעולם נע בין 1.8%–5.9% לאלימות פיזית, 1.2% להתעללות מינית, ו־1.9%–36.1% להתעללות נפשית. כאשר שיעור הנשים הזקנות שנחשפו לאלימות אינטימית פסיכולוגית היה הגבוה ביותר בסין (36.1%), לאחריה גרמניה (13%), ברזיל (5.9%), והנמוך ביותר – בארצות הברית (1.9%). יתר על כן, נמצא כי שיעור ההתעללות הכלכלית והשימוש בשליטה בקרב נשים זקנות בנות 66–86, נע בין 5.5% בארצות הברית (Sareen, Pagura, & Grant, 2009) ל־55.8% בניגריה (Brisibe, Ordinioha, & Dienye, 2012).

מעבר לסוגיית השכיחוּת, הספרות מתייחסת למאפיינים הייחודיים של אלימות הנמשכת לאורך שנים, כולל בתקופת הזִקנה. בהם למשל: פגיעותן של נשים בשלב זה של חייהן עקב צורכי בריאות, בעיות כלכליות, בדידות (יציאה של הילדים מהקן, אובדנים), סבל מתמשך לאורך שנים והשלכותיו. מחקרים מראים כי נשים זקנות החוות אלימות אינטימית חשופות לפגיעה יותר מנשים צעירות (Tetterton & Farnsworth, 2011) בשל גורמים ייחודיים כגון מצב בריאותי ירוד, המאפיין את גיל הזִקנה, והמתבטא בחולשה, תלות, תמיכה לקויה של השותף, צרכים מיוחדים או נכויות, השמנה, סיכונים

בבריאות המינית (Dos Santos Gomes et al., 2018; Sood et al., 2016; Sormanti & Shibusawa, 2008).

גורם נוסף שנמצא כמגביר את הסיכון לאלימות בקרב נשים זקנות הוא הבעיות הכלכליות שמחמירות בגיל הזִקנה ומגבירות את התלות הכלכלית, במיוחד עקב חוסר ההזדמנויות בתעסוקה או בשל מגבלות בעבודה הפיזית אצל נשים זקנות (Hightower, Smith, Ward-Hall, & Hightower, 2000; Wiehe, 1998). לכך מתווספת לעיתים פרישה מעבודה, שמעמידה את האישה הזקנה במצב כלכלי ירוד ובבדידות (Paranjape, Tucker, McKenzie-Mack, Thompson, & Kaslow, 2007).

במהלך השנים פותחו תוכניות התערבותיות הכוללות מִקלטי חירום, שיחות עם אנשי מקצוע בקהילה, טיפול קבוצתי, טיפול ממוקד טראומה, סקירת חיים. נוסף לכך, במטרה להעלות את המודעות הקהילתית לתופעה פותחו תוכניות הכשרה והסברה בעניינה לאנשי מקצוע (Roberto, McPherson, & Brossoie, 2013). עם זאת, סְפורים המחקרים שדנו באפקטיביות של תוכניות התערבות אלה עבור נשים זקנות מוכות (Moyer, 2013).

כיום קיימת התייחסות מחקרית ואמפירית לתופעת אלימות אינטימית ארוכת שנים, אך לא נמצאו מחקרים שבחנו אלימות אינטימית ארוכת שנים בהקשר התרבותי הרחב, ובחברה הערבית בפרט.

אלימות אינטימית ארוכת שנים בחברה הערבית

אלימות ביחסים אינטימיים מתרחשת בכל הקבוצות הסוציו־אקונומיות, הדתיות והתרבותיות (World Health Organization, 2012). החברה הערבית עוברת שינוי ממבנה חברתי מסורתי למבנה חברתי מודרני, ועם זאת, המבנה הפטריארכלי עדיין שולט בה, בעולם בכלל ובארץ בפרט. המבנה הפטריארכלי מעניק לגיטימציה והצדקה לדומיננטיות של הגבר ביחס לבת־זוגו, ותובע שמירה על שלמות המשפחה כמעט בכל מחיר (סאלם, 2016; בידון, 2018). תופעת האלימות ביחסים אינטימיים החלה לעלות לדיון בשנים האחרונות, והיא זוכה להתייחסות גם בציבור הערבי בעולם (אלדרוויש, 2011). מחקרים מלמדים כי האלימות האינטימית היא סוג האלימות הנפוץ והמורכב ביותר בקרב הנשים באוכלוסייה הערבית, והיא אף עלולה להימשך גם בגיל הזִקנה (ח׳ירי, 2014). מחקר שבדק את היקף האלימות בארבעת העיתונים המובילים במצרים הראה כי כ־66.6% מכלל המקרים שתוארו בכתבות יוחסו לאלימות אינטימית, ומתוך 119 מקרי אלימות שהוצגו בבתי משפט, כ־76.8% היו נגד בני־זוג (עבד־אלוהאב, 2000). תמונה דומה נמצאה גם במחקרים אחרים שנערכו במדינות ערביות (אלטנטאווי, 2005; המועצה המצרית לפיתוח ואימון, 2012; המועצה הלאומית לנשים, 2009; גאסם, 2007). מלבד זאת, ממצאי המחקר שנערך על־ידי מרכז קידום האישה במצרים בשותפות עם

ארגון פורד באמריקה הראה כי 75% מהנשים חשופות לפחות לסוג אחד של אלימות אינטימית (המרכז הלאומי לבריאות וקידום האישה באלכסנדריה, 2010).

בישראל, אלימות אינטימית שכיחה בכל המגזרים, וגם במגזר הערבי (אלמגור־לוטן, 2010). סקר שנערך על־ידי האו"ם מלמד כי 32% בקרב הנשים בחברה הערבית בישראל סבלו מאלימות פיזית (United Nations Statistical office, 2000), בהשוואה לשיעור הנשים שנחשפו לאלימות פיזית באוכלוסייה הכללית בישראל, שעמד על 11.2% (איזיקוביץ ופישמן, 2001). סקר נוסף שנעשה בהקשר לנשים פלסטיניות הנשואות לגברים ערבים בישראל מצא כי כמעט אחת מכל שלוש נשים חוותה אירוע אלימות פיזי (33%) או מיני (30%) אחד במהלך השנה האחרונה (Haj-Yahia, 2010). סקר אחר, שבדק את שכיחות תופעת האלימות בקרב נשים ערביות בנגב, מצא כי 79% מהנשים דיווחו כי הותקפו על־ידי בן־הזוג. עוד נמצא כי 78.7% מהנשים הפנימו את נורמת עליונותו של הגבר עליהן, ועל כן הן חשות אשמות באלימות המופנית כלפיהן (אבו שארב, 2012).

למרות הידע שהצטבר לאורך השנים בכל הנוגע לאלימות אינטימית בחברה הערבית, **מעט ידוע על עמדות, תפיסות וחוויות של נשים שהזדקנו בצל אלימות אינטימית.** בממצאי המחקר של חאג' יחיא (2013) עלה כי נשים ערבית בנות 65 ומעלה מן הגדה המערבית ומעזה נחשפו להתעללות מכל הסוגים מצד בני המשפחה, כולל מבן־הזוג. הממצאים מראים כי בשנה האחרונה נחשפו 2.7% מהן לאלימות פיזית, 13.2% נחשפו להתעללות נפשית, ו־18.2% להזנחה. כמו כן, מממצאי הסקר הארצי עולה כי נשים ערביות זקנות היו חשופות יותר לאלימות פיזית, ונמצאו פגיעות ביותר (אייזיקוביץ, וינטרשטיין ולבנשטיין, 2004).

נשים זקנות, שמושפעות פחות מערכים מודרניים, ודוגלות בערכים מסורתיים, נוטות להישאר תחת השפעת נורמות חברתיות שמחזקות את הגישה הסלחנית, ואף משלימות עם ביטויים של אלימות כלפי נשים, דבר שמצמצם את יכולתן להתעמת עם האלימות, ומשאיר אותן שנים ארוכות בתוך מערכת יחסים אינטימית אלימה (ח'ירי, 2014; בידון, 2018; בדארנה־סלימאן, 2009; Bhatia & Banu-Soletti, 2019; Btoush & Haj-Yahia, 2008; Haj-Yahia, 2005; Kulwicki et al., 2010; Randle & Graham, 2011). ממצא סותר עולה מסקר שערך חאג' יחיא (2013) בשנת 2011, שבדק את שכיחותה ומהותה של האלימות כלפי הנשים הפלסטיניות בגדה המערבית ובעזה תוך כדי התייחסות לשלוש שכבות הגיל (צעירות, גיל הביניים והזקנות). חאג' יחיא מצא שדרך ההתמודדות העיקרית בקרב נשים זקנות ערביות שנחשפו לאלימות מצד בן־הזוג הייתה עזיבת הבית ופנייה לגורם בלתי־פורמלי, כגון הילדים וקרובי המשפחה.

מסגרות תיאורטיות: פמיניזם ערבי ופרספקטיבת מהלך החיים

הגישה הפמיניסטית כמסגרת תיאורטית

הפמיניזם הערבי, שהחל להתפתח בסוף המאה ה־19 על־ידי חוקרות ערביות ומוסלמיות ממצרים, הציב בבסיסו מאבק כנגד התפיסות הקיימות במחקרים מערביים, הפועלות בשמן של נשים ערביות מוסלמיות. עוד טענו החוקרות כי המאבק הפמיניסטי הערבי הוא כפול: על הנשים להיאבק בשליטה הגברית הפטריארכלית המקומית, ובד בבד להיאבק בדעות הקדומות ובתפיסות המוטעות של המערב כלפי המזרח בכלל, וכלפי הנשים הערביות בפרט (Abdo, 1997; Golley, 2004; Mohanty, 2002).

פמיניזם ואלימות ביחסים אינטימיים וההיבט התרבותי: הפמיניזם רואה בסוגיית האלימות האינטימית תופעה א־סימטרית שבה הגבר נתפס כתוקף ואחראי להתנהגות האלימה, והאישה – כקורבן. תפיסה זו מעוגנת בהקשר הפטריארכלי של יחסי שולט־נשלט בחברה. כלומר, גברים אלימים מושפעים מאמונות חברתיות ומן החלוקה ההיררכית הנוקשה של תפקידי מגדר, שבה הגבר נתפס כחזק ושולט, והאישה נתפסת כנחותה, וכמי שתפקידה העיקרי לשרת את הגבר (חנן, גולדבלט ופינצי־דותן, 2007; Robinson & Schwartz, 2004). בהתאם לכך, שימוש בכוחניות ובאלימות נחשב אמצעי לגיטימי ומקובל לשליטה ולפתרון בעיות (Randle & Graham, 2011). הגישה הפמיניסטית טוענת כי יש להבין מערכות יחסים אלימות על־ידי בחינת ההקשר החברתי והתרבותי שבו התפתחו יחסים אינטימיים אלימים (Bell & Naugle, 2008; Randle & Graham, 2011). לפיכך, בהתייחסות לאוכלוסייה הערבית בישראל, שמאופיינת במבנה פטריארכלי, ראש המשפחה מתואר כבעל הסמכות וכמי שתפקידו להציב גבולות וקודים של התנהגות, להטיל משמעת ולפרנס את משפחתו (Haj-Yahia, 2000, 2003). נוסף לכך, כפי שצוין, הנשים הערביות הן במעמד חברתי וכלכלי נחות, דבר שעלול להגביר את הסיכון לחשיפתן לאלימות אינטימית בכל הגילים, במיוחד בגיל הזִקנה, שבו הנשים מסורתיות יותר ומפנימות את התפיסה הפטריארכלית הנותנת לגיטימציה לשליטה הגברית ולשימוש באלימות כלפיהן.

פרספקטיבת מהלך החיים

פרספקטיבת מהלך החיים (Life Course Perspective) כמסגרת תיאורטית רחבה נוספת למחקר זה, שׂמה דגש על אינטראקציה בין גורמים ביולוגיים, פיזיים, התנהגותיים, חברתיים, משפחתיים, מאפיינים אישיותיים, היסטוריית חיים ואירועי חיים משמעותיים בהקשר של שינויים לאורך זמן, ושל האופן שבו שינויים אלו מעצבים את התפתחותם של פרטים ושל קבוצות מהדור הנוכחי ומן הדורות הבאים (Elder, 1987, 1994). דגש מיוחד מושם על התא המשפחתי כסביבה הראשונית לצמיחה ולהתפתחות בהיבט בין־

דורי, המוצג כ"קשרי חיים" (Linked Lives) או כ"מעגל משפחתי" (Family Cycle), ונבחנת השפעתו על חוויות האדם בתחנות חייו. פרספקטיבת מהלך החיים מתייחסת לסיכונים החברתיים והפיזיים, כגון חשיפה לאלימות בתהליכים ההתנהגותיים, הביולוגיים והפסיכו־סוציאליים הנובעים בכל שלבי החיים, ולהשלכות ולשינויים המתרחשים בזִקנה בעקבות החשיפה לאירועי חיים אלה (Kaufman & Uhlenberg, 1998; McGoldrick & Carter, 2003).

פרספקטיבת מהלך החיים מציעה תפיסה רחבה יותר להבנת אלימות כלפי נשים בכלל, ובהקשר לחברה הערבית בפרט (Williams, 2003). לפיה ניתן לבחון את המורשת ואת הערכים החברתיים והתרבותיים, את מערכת הציפיות, את המסירות ואת יחסי התמיכה והדדיות בין חברי המשפחה בהתאם לשלב החיים שבו הם נמצאים (McGoldrick & Carter, 2003), ולהעמיק ולחקור את השפעותיה של האלימות כלפי נשים ושל האלימות במשפחה בכל שלב לאורך החיים. חקר תופעת האלימות האינטימית במשפחה באמצעות פרספקטיבת מהלך החיים מעשיר את הידע בקשר להשפעותיה של אלימות כלפי נשים ואלימות במשפחה בכל שלב לאורך החיים. ניתן לבחון את התופעה של אלימות אינטימית ארוכת שנים לאור פרספקטיבת מהלך החיים.

לסיכום, העמדות והתפיסות כלפי תופעת האלימות האינטימית משתנות בחברה הערבית העוברת תהליך מודרניזציה, אך הן עדיין מושפעות בעיקר מערכים פטריארכליים המצדיקים את השליטה הגברית על הנשים ואת השימוש באלימות כלפיהן. בעוד תופעת אלימות ביחסים אינטימיים בקרב צעירים בחברה הערבית בעולם בכלל ובארץ בפרט קיבלה התייחסות מחקרית רחבה במהלך השנים האחרונות, הרי שתופעת האלימות האינטימית המתמשכת וארוכת השנים בין בני־זוג ערבים שהזדקנו עימה לא זכתה לתשומת לב מחקרית. מכאן עולה שאלת המחקר הרחבה: כיצד מתארות נשים ערביות את חוויית האלימות האינטימית ארוכת השנים מנקודת מבט בין־דורית?

שיטה

המחקר הנוכחי הוא איכותני־פנומנולוגי, המתמקד בחקר החוויה האנושית, ומנסה לתאר, להבין ולפרש את המשמעות שנשים בחברה הערבית מעניקות לחוויה זו (Given, 2008; Broome, 2011).

אוכלוסיית המחקר והמדגם

המחקר התייחס לנשים משלושה דורות (Generations). הדור הראשון של הנשים המשתתפות במחקר נדגם באופן מכוון (Purposive Sampling) (Patton, 2002). קבוצות

הגיל חולקו לפי הסדר הבא: נשים זקנות מעל גיל שישים, בנותיהן, החיות יחד איתן או במשק בית נפרד, ודור הנכדות שגילן מעל 18. גיוס המרואיינות נעשה בשתי דרכים: לשכות הרווחה והמרכזים הטיפוליים, וגיוס ואיתור משתתפות מהקהילה באמצעות היכרות אישית של המראיינת או של המנחה, ו/או של עמיתים. במהלך גיוס המרואיינות נעשה ניסיון מרבי להגיע לכל שלושת הדורות, כך שיחידת המחקר כללה את כולן. בסך הכול גויסו כ־15 יחידות משפחתיות רב־דוריות, וזאת בהתאם לעקרון הרוויה התיאורטית (Bowen, 2008; O'reilly & Parker, 2013; Patton, 2002).

כלי המחקר ואיסוף הנתונים

איסוף הנתונים נעשה באמצעות ראיונות עומק חצי־מובנים (In-Depth Semi-Structured Interviews), שבעזרתם למדנו על אודות חוויותיהן של המרואיינות מהדורות השונים, ועל המשמעות שהן מייחסות לתופעת האלימות האינטימית ארוכת השנים (Patton, 2002).

הראיונות נמשכו בין שעה וחצי לשעתיים, הוקלטו, תומללו, תורגמו לעברית, ולאחר מכן נותחו באמצעות ניתוח היחידה המשפחתית, המורכב משלושה שלבים, אשר פותח על־ידי בנד־וינטרשטיין (Band-Winterstein, 2006). השלב הראשון של ניתוח היחידה המשפחתית כלל התייחסות לפרספקטיבת הפרט בתוך המשפחה בהתאם לניתוח תוכן בגישה איכותנית פנומנולוגיה (Patton, 1990; Rosenblatt & Fischer, 1993; Smith, Flowers, & Larkin, 2009). בשלב השני התבצע ניתוח היחידה המשפחתית הרב־דורית (הסבתא, הבת, והנכדה) על־ידי קיבוץ של כל "יחידות המשמעות" של הנשים בכל יחידה משפחתית, תוך כדי יצירת השוואה בין יחידות משמעות אלה בתוך כל משפחה ובין המשפחות השונות. בשלב האחרון הופקו תמות מרכזיות במחקר, וכל אחת מהן נותחה ונבחנה בקונטקסט המשפחתי הרב־דורי מנקודת מבטן הסובייקטיבית של בנות שלושת הדורות במשפחה (Band-Winterstein, 2006; Band-Winterstein & Eisikovits, 2014).

ממצאים

פרק זה מבקש להציג את החוויה היומיומית של חיים בצל אלימות אינטימית ארוכת שנים. התמה הראשונה מתמקדת בצורות האלימות שהנשים סופגות בחיי היום־יום; התמה השנייה מציגה את הזִקנה כזירה המשכית להתנהגות אלימה פועלת ומשתנה; ואילו התמה השלישית עוסקת במאפייני הדינמיקה הזוגית האלימה בחברה הערבית.

תֶמה ראשונה: "הוא התחיל להכות אותי... הוא מעליב את הקוראן בכוונה, זה הורג אותי, אני דתיה" – צורות שונות של פגיעה בנשים ערביות לאורך מהלך החיים

ממצאי המחקר מעלים טווח רחב של אירועי אלימות לאורך כל מהלך החיים, הכולל סוגי אלימות בדרגות שונות. בהם למשל, אלימות פיזית מתמשכת, כפי שעולה מיחידה מספר 3.

דברי הסבתא:

> ... פעם הוא תפס סכין וניסה לרצוח אותי יחד עם שאר הילדים, היו קטנים מסכנים. הגדול היה בן 8, הוא השתין ישר כשראה את הסכין, ביום הזה היה גשם ומזג האוויר היה קר מאוד, אבל ברגע הזה הרגשתי בחום יוצא מהריאות, לא הצלחתי להגן על הילדים שלי, עלה לי בראש דבר אחד אמרתי לו תוציא את הילדים ותהרוג אותי אני מסכימה אבל אל תשאיר צלקות בזיכרון שלהם, הוא תפס את הסכין והתקדם אליי לאט לאט, ידע איך לגרום לי למות אלף פעמים. הקטן היה יונק בדקה הזו, תפסתי אותו וזרקתי אותו רחוק שלא ייפגע מהסכין, הוא בכה, כאב לו, לא זוכרת מה הייתה הסיבה אפילו, אולי רצה לקיים יחסי מין מול הילדים בכפייה, הוא נהג לקבל מה שהוא רוצה ישר, לא רצה לחכות ללילה... פתאום בא מישהו מהשכנים שהיה בקשר הדוק עם המשטרה, הוא שמע בכי הילדים, נכנס אלינו ואיים עליו אם לא יתרחק הוא יזמין משטרה, יצאתי בזול מהאירוע הזה כמה שריטות בגוף וצלקות בלב לכל החיים (בת 67, נשואה+7).

דברי הבת:

> כל הזמן חשבתי שזה הסוף, נזכרתי באמא במקרים דומים, התנתקתי קצת הייתי קפואה ומכווצת מהפחד, הוא סיים ולקחו אותי לבית חולים אחר כך, שם המשכתי לשמור על שתיקה מלאה, זו הייתה המשימה הקשה והחשובה... אני מתה כל שנייה הלוואי והחיים ייגמרו מהר, זה כואב מפחיד (בת 43, נשואה+5).

דברי הנכדה:

> ... אני לא זוכרת. אבל אמא ספרה לי פעם שסבא ניסה להרוג אותם כמה פעמים, היא אומרת לי תמיד שסבא כמו אבא בן אדם אלים, לצערי, אבא בכלל לא מכבד את אמא, קורא לה בכינויים לא מכובדים כמו זונה, ענייה, רעבה, מפגרת, חולת נפש, שמנה, מגעילה, מעליב אותה בכוונה... אפילו אם אמא נותנת דעה הוא אומר לה מול האנשים 'מי מדבר המפגרת נותנת דעה'... אמא חכמה מאוד עם רמת משכל גבוהה, ואין ספק עם רמת סבלנות מאוד גבוהה, בגללנו היא שותקת, זהו מספיק... שמעת פעם על הנטל הכבד? כאשר לב אחד סובל בעבור שניים, זו אמא סובלת עבור סבתא ועבורה (בת 18, רווקה).

הנרטיב של הנשים משלושת הדורות במשפחה משותף: הן חוות ומתארות אקולוגיה של טרור על כל צורותיה, הכוללת אלימות פיזית, מינית, נפשית, מילולית וכלכלית. הסבתא מביאה נרטיב של אלימות בוטה כלפיה כאשר הילדים חשופים ועדים לה. היא מתארת אירוע משמעותי מחריד שנשאר כחוויה חיה עד היום, שבו הבעל כמעט והוציא לפועל את איומיו באמצעות סכין, כל זאת בשל העובדה שלא יכול היה לדחות את צרכיו המיניים. הרצח נמנע בזכות התערבות שכן. האמירה המסכמת מבחינתה – "יצאתי בזול מהאירוע הזה, כמה שריטות בגוף וצלקות בלב לכל החיים" – ממחישה שהאיום ברצח נוכח במהלך החיים כולו. בהמשך הגבר מנצל את נקודת התורפה של האישה, ומאיים ישירות לרצוח את בנה הבכור, האהוב. מעמדת שליטה זו מתנהלים חייה בצל איומים לרצח. הבת, אף היא אישה נפגעת אלימות, מתארת אירועי אלימות שבהם נוכחים ושותפים הילדים, הן כשומעים ועדים לאירוע הן כקהל פעיל שמגיש עזרה לאם החבולה. לעומתן, הנכדה מתבוננת על החיים באלימות של סבתה ושל אימה מעמדה של נוכחת, אך גם כמשקיפה מבחוץ. היא מזהה את ההתנהגות המשותפת לסב ולאב כהתנהגות אלימה המלווה בפגיעות מילוליות משפילות המכוונות "להקטין" את אימה, אף שהיא מכירה בערכה של האם החיה בפחד כפול מהאלימות המופנית כלפי הסבתא וכלפיה. היא מבינה שסבלנותה של האם היא בבחינת ההקרבה שלה למענם, ועל כך היא מוקירה אותה.

הנשים מיחידה מספר 6 תיארו התעללות נפשית ורגשית חמורה ביותר בחיי היום־יום, המשקפת את השימוש לרעה בקודים התרבותיים ובאיומים על רקע "כבוד המשפחה": דברי הסבתא:

> כל יום הוא נוהג להתקרב אליי, יורק לי בפנים, אומר לי את זונה ומגיע לך כך כל בוקר, לפעמים היה מול משפחתו או מול הילדים, זה דבר שהתרגלתי עליו... וכל יום אני חיה סביב נושא הבגידה והפנטזיות שלו, היה לי קשה עם הקשר המיני האלים איתו, הוא לא התאמץ להבין את הסיבה, הוא הסיק מסקנה שהסיבה היא שאני בוגדת... נמאס לי... כל החיים פחדתי מהשמועות, לא קל לחיות במצב כזה בכלל בחברה, הוא איים עליי אם לא איכנע לו הוא יגיד למשפחתי שאני זונה ותפס אותי עם גברים, לכי תשכנעי את כל העולם שלא... אפילו לא אספיק, ירצחו אותי בוודאות... הבעיה שאמות עם בושה ואני עם נפש טהורה נקייה, כל חיי צנועה דתייה, פעם הוא אמר לי את שוכבת עם מישהו מהשכנים, כי יצאתי לחצר בלי להסתיר את הפנים, ואמר שראיתי אותכם שוכבים והתחיל לדמיין והרביץ לי במפשעות בבטן, תפס סכין ורצה להרוג אותי, מאז לא יצאתי לאור בלי להסתיר את הפנים, עד שנפטר כמובן... (בת 71, אלמנה+11)

דברי הבת:

> אמא עברה סבל נוראי... היא הייתה דוגמנית עם יופי מיוחד... אבא היה חשדן, אני סולחת לו. אמא הייתה יפה וכל הגברים הסתכלו עליה במבט של מין... תשמעי אבא לא אִפשר לאחים שלי לגעת באמא לאחר גיל חמש, זה הנוהל שהיה, כל הזמן חשב שהיא בוגדת בו, כי הוא היה מהשחורים והיא הייתה כמו אשכנזית, הוא ידע שהיא יפה מאוד ושונה... אבל על היופי שלה שילמה ביוקר, כל חייה איומים ופחד מאבא ומבני משפחתה, ברוך השם אני לא יפה ובעלי לא דואג בהקשר הזה, אף גבר לא ירדוף אחריי (צחוק) (בת 45, נשואה+6).

דברי הנכדה:

> ... אם יצאה מהבית כאילו שברה את המוסכמות, אם דיברה עם גבר יצאה מהנורמות, היא לבשה כיסוי ראש שהסתיר לה הפנים עד מותו, גם כשהייתה סיעודית עם הדבר הזה... סבא לא הכריח את הבנות שלו או אותנו לשים הכיסוי הזה, זה אפילו לא נדרש בדת, ה׳ג׳לבאב׳ באסלאם לא מכסה את הפנים, מה פתאום, הוא כן היה מסורתי אבל בכלל לא קשור לדת... סבא לא היה דתי, פתאום כשהדבר קשור בסבתא הוא רוצה הכול לפי הנורמות הכי קשוחות שיש, גם בבית הכול היה אסור לסבתא, פעם קניתי לה קרם לחות, היא הייתה בת 60+, הוא ירק לה בפנים ואמר לה זה קרם הלחות המתאים לפנים שלך שאת רגילה לו... ביום הזה הבנתי למה סבא צריך למות בכדור בראש, הבנתי למה סבתא מבקשת את זה מאלוהים בכל תפילה (בת 28, נשואה+4).

נשים ביחידה זו מתארות התעללות נפשית קשה שעברה הסבתא לאורך כל חייה הזוגיים. ההתעללות הייתה בעלת אופי חברתי מסורתי מצד הבעל, שהכריח את אשתו להתנתק מחיי הקהילה, במיוחד בכל הקשור בגברים זרים. הוא אסר עליה לצאת בלי לכסות את כל הגוף, כולל הפנים, ולא על רקע דתי, אלא בגלל חשדנותו, ותוך ניצול התרבות הערבית לטובת העניין. בחלק מהכפרים הערביים, יציאה מהבית מבלי לכסות את הפנים וחשיפה לגברים נתפסה אצל נשים מהדור הראשון כעבירה על נורמות מוסכמות, בעיקר כאשר מדובר בנשים יפות. הסבתא מתארת את ההתנהלות המשפילה של בעלה שנהג לירוק עליה, מבלי להסתיר אקט מבזה זה מפני משפחתו או מפני הילדים שלהם. החשדנות התמקדה בהאשמות על בגידה, שהיא בבחינת אחד הצירים המרכזיים של התעללות רגשית כלפיה. היא הייתה בעמדת "החשוד התמידי", וספגה טרור נפשי דרך הטרדות יומיות. גם הקשיים סביב היחסים המיניים קיבלו ביטוי בהאשמה על הסתרת בגידות וקשרים עם גברים. לדבריה, האשמות ואיומים אלה היו עלולים להגיע לרצח על רקע כבוד המשפחה, ללא כל בסיס עובדתי.

ההתמקדות ביופייה של הסבתא משמשת צידוק להתנהגות האב גם אצל הבת, ולשיוך התנהגותו לקנאה. האמירה "ברוך השם אני לא יפה ובעלי לא דואג בהקשר הזה, אף

גבר לא ירדוף אחריי", מעידה על שימוש לרעה, עד כדי אבסורד, בקודים תרבותיים. האבסורד בא לידי ביטוי בכך שיופייה של אישה הוא בבחינת פגם, והוא נותן לגיטימציה לקנאה, להאשמה, להשפלה ולביזוי. הנכדה תיארה את המניעים התרבותיים של הסב, שבעטיים אילץ את הסבתא להסתיר את הפנים מאנשים זרים, וציינה שאינם נובעים מהדת. היופי הוא בבחינת קללה המלווה את הסבתא אפילו כאשר מדובר ב"קרם פנים" כאקט של מתנה, כעת, בזִקנתה. הסב פגע בה, ירק בפניה, השפיל, קילל, ואסר עליה להשתמש בקרם. האמירה של הנכדה: "ביום הזה הבנתי למה סבא צריך למות בכדור בראש", מעידה שהיא כבר אינה חלק מהתפיסה החברתית הרווחת, וכי המשוואה שלפיה אישה יפה ומטופחת היא בבחינת "זונה" אינה מקובלת עליה.

תמה שנייה: "מאז שחלה הכול התחיל להיות יותר רע, המצב יותר קשה היום, הוא כל חייו היה אלים אבל עכשיו אלים לא מילה!!!" – אלימות פועלת ומשתנה בזִקנה

הנשים, במבט בין־דורי, התייחסו לדינמיקת היחסים האלימים בזִקנה. מרביתן תיארו מהלך חיים כולל וקבוע, שלעיתים אפילו חלה בו החמרה באלימות הפיזית, ובה בעת הצביעו על מגמה של שינוי מבחינת תדירות האירועים האלימים (פיזית) וסוגי ההתנהגות האלימה וחומרתם בתקופת הזִקנה.

דינמיקה של התנהגות אלימה השכיחה גם בזִקנה, ואשר התעצמותה אף עולה, מודגמת ביחידה מספר 9.

דברי הסבתא:

> הכול נשאר אותו דבר, מה השתנה? את חושבת שהאלימות תיעלם עם ההזדקנות? הכול נשאר אותו דבר, אלימות פיזית נוראית, את יודעת מה השתנה באמת? קודם היה עובד ואז לא פנוי כל הזמן, היה חוזר מהעבודה עייף, כל יום כל יום אני חווה אירוע אלימות קשה, במקום לקבל מכות פעם בחודש אני מקבלת מכות כל יום, האירוע האחרון היה אתמול תסתכלי על הכתף שלי! את רואה שהזִקנה לא שינתה כלום? חוץ מזה שהחמירה את המצב? (בת 71, נשואה+8).

דברי הבת:

> כל החיים חיכינו שהכול ישתנה שאבא יהיה זקן, שאבא יכבד את הגיל שלו, שילמד מניסיון החיים, שיסתכל אלינו ויתבייש, אבל מה שקרה ההיפך, אבא נהפך ליותר אלים, עכשיו לא אכפת לו מאף אחד, הוא מחוץ למעגל העבודה שהוציא בו גם אנרגיות, היה מפזר את הבעיות על כמה מקומות, היום הכול הפך לבית ובמיוחד כלפי אמא מסכנה (בת 49, נשואה+4).

דברי הנכדה:

> האירוע האחרון אני חושבת היה לא מזמן, סבתא הייתה בבית חולים אז, והוא צעק עליה שמה, הוא איים עליה מול הצוות הרפואי אבל לא עשו לו כלום, נותנים לו הטבות כי הוא זקן, את יודעת זקן אצלנו דבר קדוש גם אם הוא טועה נותנים לו לחיות את מה שנשאר לו בכבוד, אף אחד לא יאמין שזקן ירצח את אשתו?... (בת 27, נשואה+3).

בנות המשפחה מתארות עלייה בתדירות אירועי האלימות הפיזית בגלל יציאת הסב לגמלאות, שבעקבותיה הוא נוכח יותר בבית, ותדירות האינטראקציות האלימות עם בת־הזוג גוברת.

בה בעת ניכרת החמרה באירועי האלימות הפיזית גם בגלל השינוי במצב בריאותו של הגבר האלים, שחלה בדמנציה. זו מתוארת ומודגמת על־ידי יחידה מספר 14.

דברי הסבתא:

> מאז שחלה הכול התחיל להיות יותר רע, המצב יותר קשה היום, הוא כל חייו היה אלים אבל עכשיו אלים לא מילה!!! נכון עכשיו הוא אלים יותר במיוחד באלימות שמאיימת על חיי, אך תמיד היה אלים, מה שהשתנה שעכשיו הוא מוציא את האלימות בחופשיות יותר, אין דין ואין דיין! (בת 65, נשואה+5).

דברי הבת:

> המחלה גרמה לאבא להיות אלים, הוא לא היה אלים עד כדי כך, כל חייו לא הסתדר עם אמא, אבל המחלה הוציאה התנהגויות שלא בשליטתו, את יודעת היו אירועי אלימות גם פיזית קודם, אבא לא בחומרה הזו, עכשיו הוא מנסה לסיים את חייה בלי שום הבנה למסוכנות המצב, הוא היה חולה נפש מורכב, אבל כשהפך לדמנטי המצב ממש החמיר ואין ספק שהוא כרגע מסוכן מאוד (בת 39, נשואה+4).

דברי הנכדה:

> מאז שנולדתי סבא היה קשה, קשה מאוד, לא סבלתי אותו כל חיי, אבל עכשיו הוא מתנהג באלימות מופרזת כך שאי־אפשר להכיל אותו, מדובר בסיכון גבוה על חייה של סבתא (בת 19, רווקה).

בנות המשפחה מתארות החמרה בדינמיקת האלימות האינטימית בזִקנה עקב מחלת האב בדמנציה. לדבריהן המחלה הובילה להתנהגות חסרת שליטה ונעדרת הבנה להשלכותיה ולסכנות הטמונות בה.

דינמיקה נוספת של התנהגות אלימה באה לידי ביטוי במעבר מאלימות פיזית תכופה של בן־הזוג לצורות אחרות של התעללות, שפוגעות ומכאיבות לא פחות, ואולי אף יותר,

בנשים בגיל הזקנה. המעבר מלווה ב"רצח נפש" באמצעות הפצת אשמה ועלבונות כלפי בת־הזוג, המכוונות להזיק לה. כך עולה מיחידה 1.

דברי הסבתא:

> אל תדאגי, הוא המציא לו דרך להתעלל, כל יום פונה לאנשי דת ומתלונן עליי שאני לא נותנת לו את הזכויות המיניות שלו ויושנת בחדר בנפרד. עשה לי פדיחה בעיר, התחלתי להרגיש בודדה, התרחקתי מאנשים, הם מסתכלים עליי כאילו סוטה, טועה, לא יודעת מה הוא מספר עליי, מספיק שכל השכונה שומעת אותו מקלל אותי כל יום, יותר קשה להתמודד עם זה בגיל שלי שבו אני אמורה להיות מכובדת, הלוואי ויחזור עם המכות ויפסיק עם רצח הנפש הזה (בת 69, נשואה+7).

דברי הבת:

> היום הוא פחות מחצין אלימות פיזית, לפני שהוא מרים ידיים נזכר שיש לי אחים מפגרים בדיוק באותה מידה, אבל רגע זה לא הסתיים, נשאר לו הפינה של הפדיחות (צחוק), הפינה הרגועה, הגביר את העוצמה בפינה הזו והתחיל במלחמה פסיכולוגית, יוצא מְספר לאנשים דברים לא מקובלים לא בדת ולא בחברה ולא בשער מנשה, מתחיל בהרצאתו על זכויות הגבר במיניות ותמיד מייחס את כל הגועל שלו לדת ומצרף פסקאות מהקוראן שלא קשורות לנושא, רק שייראה צודק... (בת 43, גרושה+1).

דברי הנכדה:

> סבא היום פחות משתמש באלימות, הוא נרגע מאוד, הוא לא מכה את סבתא כמעט, ממה שאני יודעת זה נדיר מאוד, כן הוא מקלל ומציק לה, אבל שיעשה מה שבא לו הכי חשוב שלא יעיז להרים ידיים, לא מגיע לסבתא לחיות ולמות במצב מתח, כמובן המצב הזה עדיין קיים כי הוא תמיד מחפש איך לעשות בעיות בתוך הבית (בת 20, רווקה)

נרטיב משפחתי אחיד עלה בקשר לדינמיקה של האלימות האינטימית בזקנה. הנשים בשלושת הדורות דיברו על הפחתה משמעותית בתדירות האלימות הפיזית כלפי האישה הזקנה, אך יש עלייה ניכרת בשימוש בהתעללות הנפשית והמילולית. הסבתא, במבט רטרוספקטיבי, מספקת תמונה המציינת הפחתה באירועי האלימות, ומתמקדת במימוש "זכויותיו המיניות" של בעלה. תקופת ההזדקנות מחדדת את ההבנה והידיעה שהוא לא יכול לכפות את עצמו עליה, והיא אפילו עברה לישון בחדר נפרד. הגבר פונה ומלין בפני אנשי הדת על פגיעה בזכויותיו, ובמקביל דואג להוציא לה שם רע בחברה הקרובה ומציב אותה בעמדה מבוישת וחסרת כבוד, חרף חשיבותו של שמה עבורה בשלב זה של חייה. המעבר בדינמיקת היחסים הוא להתעללות נפשית, שהיא מכנה אותה "רצח נפש". כלומר, המציאות הנוכחית קשה מנשוא עבורה, עד כי במחשבה לאחור הייתה

"מעדיפה" את האלימות הפיזית על פניה. הבת חוזרת למעשה במידה רבה על הנרטיב של האם, היא מתבוננת בדינמיקת היחסים בביקורתיות גלויה כלפי האב וכלפי התנהלותו הפוגענית כלפי האם בציבור, ומגדירה אותה התנהגות "לא ראויה". לתפיסתה, מסכת האלימות בחייה של האם לא הסתיימה, והפגיעה בה בשלב זה של חייה קשה, משום שהאב עושה שימוש מניפולטיבי בדת על מנת לפגוע באם שהיא דתייה. לפיכך גם היא, כמו אימה, רואה בכך "רצח נפש". הנכדה אף היא מודעת לחיים בצל האלימות, ומביעה תמיכה בסבתא, אם כי ניתן לזהות אצלה נימה של סלחנות כלפי הסבא. היא מבחינה בין סוגי ההתעללות האחרים, שהם נסלחים כביכול, ומציבה גבול ברור בינם לבין אלימות פיזית, שהיא מבחינתה בלתי־נסלחת.

ביטויים נוספים להתנהגות אלימה קשורים **להתעללות רוחנית,** שפוגעת בנשים במיוחד כעת, בגיל הזקנה, שבו הן מאופיינות יותר בדתיות ובאמונה. ביטוייה של התעללות זו בקללות כלפי הדת ובפגיעה בערכים דתיים, כפי שממחישה הדוגמה ביחידה 1.

דברי הסבתא:

> הוא התחיל לקלל את הדת, זה הורג אותי, אני דתייה, אני מתה הוא מעליב את הקוראן בכוונה, זה הכי כואב, הורג אותי... כשרואה אותי מתפללת, חמש פעמים ביום הוא יורק עליי בתפילות. את מדמיינת, תופס את הקוראן ויורק עליו... פגיעה בתפילות ובקוראן היא אחת ההתנהגויות הכי קשות לי, בעיקר בגיל הזקנה, צעד לפני המוות, מה הוא הבטיח לי גיהינום בחיים ורוצה להבטיח לי מקום דומה לאחר המוות.. (בת 69, נשואה+7).

דברי הבת:

> ... בניגוד לדת, הוא פגע בדתיות של כולנו, זה מעשה אסור בדת, כלומר אפילו כשהלכנו למשטרה לא סיפרנו באופן כזה, אמרנו הוא הִכה אותה, אבל לא אמרנו שהוא רצה לשכב איתה למשל ו.. הבת שלו נוכחת... הם לא יבינו מה זה פגיעה בדת, שטויות מדברים פגיעה מינית שזה לא נכון, לא נכון... (בת 43, גרושה+1).

דברי הנכדה:

> אלוהים לא סולח ולא שוכח, זה מנחם, סבא מקלל אלוהים גם, הוא עובר לאלימות שלו על בורא העולם, נראה מה יהיה לו בסוף, ברור הסוף שלו יהיה מאוד גרוע, מי הוא שיעיז לקלל אלוהים! זה מעשה גדול מאוד, הוא עובר גבול, את יודעת הוא עושה את זה על מנת להתעלל בסבתא כי היא דתייה וזה גומר אותה לגמרי (בת 20, רווקה).

מהציטוטים עולה החשיבות העליונה שמייחסת המשפחה הערבית **לדת. הפגיעה בנשים באמצעות הדת** היא בבחינת "קו אדום" לנשים בשלושת הדורות. כל אחת מהן התייחסה להתעללות רוחנית כתוצאה מפגיעה בערכים דתיים מזווית מבט אחרת.

נשים במחקר מתארות את האיומים בזוגיות שנייה כצורת אלימות ייחודית בחברה הערבית, המחמירה בגיל הזקנה: זוגיות שנייה בקרב ערבים מוסלמים עלולה להתקיים אצל זקן נשוי שבוחר להתחתן עם בת־זוג שנייה צעירה "לחידוש נעוריו". כך שריבוי נשים מותר על־פי האסלאם: על־פי הדת האסלאמית, גבר יכול להיות נשוי לארבע נשים בו בזמן, כל עוד הוא מספק את צורכיהן הכלכליים והרגשיים של כל הנשים ושל כל הילדים במידה שווה. דוגמה בציטוטים מיחידה מספר 2.

דברי הסבתא:

> הוא כל הזמן מאיים עליי שהוא רוצה להתחתן שוב, את יודעת יש לו סיבות עכשיו, עכשיו אני זקנה ולא אוכל לעמוד בכל דרישות הזוגיות, לא המינית ולא במשק הבית, וכל פעם חוזר על הסיפור של אישה שנייה שתשרת אותו, אני נאלצת לעשות את הכול רק כדי לסתום לו את הפה על אף שאני חצי בן אדם אבל חייבת להראות בריאה בגוף ובנפש שלא יישאר לו תירוצים להתחתן, אין לי מה לעשות אני סובלת הרבה, הכול כואב לי את הגוף ואת הנפש, כל יום יושנת עם דמעות מהכאב, חייבת לתפקד בכל עבודות הבית אחרת זכותו לחפש תחליף (בת 67, נשואה+7)

דברי הבת:

> את האמת, אני לא מרגישה שהוא בעל, כל האנשים שבעים וחיים, הוא בוגד ורוצה להתחתן על אף שאין לו סיבה כמו במקרה של אבא, אני עדיין צעירה, עומדת בתפקיד שלי בבית, מתפקדת בהכול, הבוגד יישאר בוגד, ילדתי 5 ילדים בינם שלושה בנים ואוכל להביא עוד, הסיבה שהוא טוען אותה לא מוצדקת, אני עדיין יכולה להביא עוד ילדים (בת 43, נשואה+5).

דברי הנכדה:

> היא מסתירה את רגשותיה ומפגינה תמיכה ועידוד לאבא, אך בפנים היא מתה לאט לאט, את יודעת למה היא כך מתנהגת, כי רוצה להסתיר את הפגיעות שלה, שתראה לאנשים שזה בשליטתה ובהסכמתה. אותו סיפור קורה עם סבתא! אבל לסבא יש הרבה סיבות, לאבא אין משהו מוצדק (בת 18, רווקה).

מן הממצאים ביחידה מספר 2 ניתן לזהות כי בתרבות הערבית ישנם תנאים מסוימים שמותר בהם ריבוי נשים: האישה אינה פוריה או שהיא בגיל הבלות; האישה לא יולדת לגבר בנים; האישה חולה במחלה פיזיולוגית או נפשית; האישה אינה יכולה לספק את צרכיו של הגבר, בכללם צרכיו המיניים. עם זאת, גם הכרזה של הגבר על רצונו להגדיל את מספר ילדיו היא סיבה מספיקה לריבוי נשים.

הנרטיב המשותף לשלוש הנשים ביחידה זו הוא ההתייחסות לזוגיות שנייה כזכות גברית אם קיים אחד מהתנאים שהוזכרו לעיל. מרבית התנאים המצדיקים זוגיות שנייה

בחברה הערבית מצויים בחייהם של בני־זוג זקנים, במיוחד לאור השינויים הפיזיולוגים שחלים באישה.

הסבתא מתארת חוויה אישית קשה שעימה היא מתמודדת – היא מנסה להמשיך ולמלא את "תפקידה" כדי להימנע מלספק לבן־הזוג צידוק להתחתן שוב. האיומים בזוגיות שנייה, כמוהם כהתעללות נפשית קשה באישה הזקנה הזו, שאינה קשובה לצרכיה שלה אלא משקיעה את כל משאביה במאמץ לרַצות את בן־הזוג. מנגד, הבת שעוברת חוויה דומה עם בן־הזוג שלה, מדברת ביתר ביטחון כיוון שהיא מודעת להיעדר סיבות שיצדיקו את החלטת בעלה להתחתן שוב. הנכדה, בדומה לאימה, טוענת כי אומנם לאביה אין סיבות מוצדקות לשאת אישה שנייה, אך לא זה המצב ביחס לסב – לו יש סיבות המצדיקות זוגיות שנייה.

תמה שלישית: "... לא הייתי מעזה לדבר, לא הייתי... פחדתי ממנו מאוד" – דינמיקה זוגית בגיל הזִקנה בצל אלימות ארוכת שנים

תמה זו מציגה את המאפיינים של ההתנהגות האלימה בהקשר למערך הזוגיות לאורך שנים, החל מצעירותן של הנשים ועד הזדקנותן. הנשים מתארות אירועי חיים משמעותיים במהלך החיים, שעיצבו את הזוגיות האלימה. מתוך כך ניתן לזהות דינמיקה של זוגיות אלימה ארוכת שנים בחברה הערבית, כמו למשל, תקשורת בין־אישית לקויה המתאפיינת בשליטה מועצמת של בן־הזוג, הרחקה חברתית, קנאה ופחד, חוסר נפרדות, פרצי אלימות בלתי־נשלטים, נתק מיני, חוסר באינטימיות, היעדר אהבה, ואף צמצום ומחיקת הזהות העצמית בקרב הנשים.

הממד הראשון בדינמיקה של זוגיות אלימה ארוכת שנים בחברה הערבית הוא תקשורת בין־אישית המאופיינת באֵלֶם נשי ובשליטה גברית טוטלית. הנשים ביחידה 2 מדגימות מציאות זאת.

דברי הסבתא:

> אני לא הייתי אומרת כלום, אם אני אסתכל עליו הוא היה עושה לי בעיה, אומר לי למה את בוהה בי, לא הייתי מעזה לדבר, לא הייתי... פחדתי ממנו מאוד, לא יצאתי מהבית בלי האישור שלו, לא העזתי לקנות בגד בלי שהוא יבדוק ויאשר לי, הוא מאוד קנאי וחשדן וקמצן, היה במשך כל החיים סיוט, סיוט... (בת 73, גרושה+5).

דברי הבת:

> חיינו כל השנים בצעקות, מי יבין איך אמורה להיות השיחה בבית, אמא ואבא תמיד צעקו, אבא קילל ואמא צעקה לעזרה, אמא שלי סבלה כל החיים, לא ברור לי עד היום מה זה זוגיות, שהוא (הגבר) יעשה מה שהוא רוצה, אני לא עושה כלום... הזוגיות של אמא, קשר מבוסס על פחד וחרדות, על חשדות, על כֶּלא

בבית... אסור לצאת אצל בני המשפחה, אסור לבקר אצל השכנות, הכול אסור, עבודה לימודים, אמא התגרשה ועדיין שייכת לחיים האלה, לא השתחררה, הוא עדין בה בפנים... (בת 47, נשואה+4).

דברי הנכדה:

לא יודעת, אמא וסבתא ורוב הנשים הקרובות אליי חיות תחת שלטון פושע כל חייהן, הם לא יודעים לדבר, הם רק צועקים ומשתמשים באלימות, סבא משאיר לי זיכרונות קשים, הלוואי והוא ימות (בת 24, רווקה).

הנשים מתארות נרטיב בין־דורי של תקשורת בין־אישית לקויה בין בני־זוג, שנוכחת בה מערכת יחסים אלימה ארוכת שנים המאופיינת בשליטה טוטלית של הסב כלפי הסבתא, הכוללת פרצי אלימות בלתי־נשלטים כלפי בת־הזוג, דבר שלא מאפשר לה חיים עצמאיים, מוביל להרחקתה מבני משפחתה, כמו גם מחברות ומשכֶנות, בטענות שונות. כל אלה מלווים ביצירת אווירה של איום ושל פחד משתק.

הממד השני מתייחס ליחסי הגומלין בחברה ערבית בין אינטימיות ומיניות בין בני־הזוג בצל אלימות זוגית לאורך השנים. בעוד שמיניות בריאה קיימת במסגרת של אינטימיות, רצון משותף, אמון וכבוד הדדי, ממצאי המחקר מראים כי ערכים תרבותיים בחברה הערבית מתייחסים למיניות כאל זכות גברית במסגרת הנישואין, ללא התחשבות באלמנטים נוספים. ממד זה, על־פי תיאורי הנשים, בא לידי ביטוי על פני טווח שנע בין נתק מוחלט בחיי זוגיות ומיניות לבין התמסרות למיניות כחלק מהקשר הזוגי התרבותי, חרף האלימות ארוכת השנים.

הנשים בדור הראשון תיארו בפתיחות את יחסי הגומלין שבין אינטימיות ומיניות בצל אלימות ארוכת שנים. סבתא ביחידה 15 מתארת את היעדר השייכות למסגרת חיים זוגית אינטימית. לדבריה לא הרגישה יחס זוגי, מיני או רגשי, עם בן־הזוג האלים במהלך שנות הנישואין:

אלה היו החיים, מאוד קשים. מאוד מאוד קשים... ואפילו היחסים בינינו לא היה כזה קשר חזק וזה, כלומר.. מישהו בסמים... מה הוא כבר יהיה? יהיו יחסים טובים? מכל הבחינות, אני אומרת לך, אני לא יודעת אם הבנת... כלומר יחסים, יחסים ביני ובינו, אלו לא היו כאלה יחסים. לא. כלומר היחסים הזוגיים כולם, יחסי מין, יחסים רגשיים, הכול היה מנותק. כן, הכול, הכול היה... הרוס לגמרי, אבל... נשארתי והייתי סבלנית בשביל הבנים והבנות שלי, לאן אני אלך? יש לי משפחה מאוד מכובדת, ו... ככה. אבל זהו... אף פעם לא הרגשתי באהבה שמדברים עליה, בלי אהבה וכבוד לא יהיה קשר מיני, מזל שהיה מכור ומתעסק בשטויות שלו, לא הרגשתי בנשיות שלי אף פעם, כמעט עשרים שנה לא היה קשר מיני, אבל היינו בני־זוג, ההה (צחוק) עם כל חבילת האלימות כמובן... את מבינה שהוא החליט כך בגלל הסמים, ואני חגגתי במציאות זו, ממילא היה

> קשיים רגשיים, לאט לאט נוצר מרחק גופני וקשיים מיניים, גם נשיקה לא היה לנו במשך שנים בגלל הסמים, ונשארנו בני־זוג (בת 63, אלמנה +4).

האישה מתארת נתק מוחלט בין בני־הזוג בכל הנוגע למערך היחסים הזוגי. היא מנסה להסביר את היעדר הקשר בשל בעיית הסמים של בן־זוגה. ניתן להבין ממנה כי בכל הנוגע ליחסי מין או לאינטימיות, היא לא חוותה קִרבה או שייכות כלשהי לבן־הזוג. הסבתא ביחידה 4 מתארת את המעבר ממסירות לצרכיו המיניים של הגבר לנתק ממיניות בזִקנה:

> לרעה, הולכים ונהיים גרועים יותר. בסוף נהיה לו שיגעון, כל יום שלוש פעמים, הוא כבר לא סובל לשמוע את השיעול שלי, למה? אני לא יודעת. היום, הוא כבר שנה מת (הכוונה שהוא לא מתפקד מינית), למה? הוא לוקח כדורים, צריך סרי־לנקית, צריך מישהי שתשרת אותו ותדאג לו, שתהיה ערה בשבילו בלילות. הוא לא היה נותן לי לישון, כל היום מאיר ומכבה, רוצה כדורים, כדורים, עושה בעיות, כל החיים שלי סיפקתי לו חיים אינטימיים מיוחדים על אף שלא סבלתי אותו, אבל נתתי לו מה שהוא צריך, כרגע לא, המצב השתנה, אני יושבת ככה במטבח... למה? משרתת, בגיל הזה אני לא אמורה לעשות את העבודה שלי ולנוח? הוא לא רוצה, עכשיו הוא כבר שנה ומשהו משתגע, אני רוצה אותה, מנשק את היד שלה, את הרגל שלה (בת 72, נשואה+9).

הסבתא ביחידה זו מתארת את המחויבות והכניעות שלה לחיי מין עם בן־הזוג לאורך השנים מתוך מחויבות חברתית לספק את צרכיו המיניים כחלק ממהות הקשר הזוגי, אף שהעידה כי לא סבלה אותו ואת התנהגותו האלימה כלפיה. כעת, כאשר בן־הזוג מתקשה בתפקוד המיני, היא נאחזת בתפיסה גילָנית, הרווחת בחברה הערבית, לפיה אישה זקנה כבר אינה אטרקטיבית ומינית, ולא בהכרח יכולה וצריכה לתפקד מינית. במילים אחרות, בשלב זה של החיים היא מקבלת לגיטימציה חברתית לפטור עצמה מן התפקיד המיני.

לסיכום: בפרק תוארו סוגים שונים של אלימות אינטימית ארוכת שנים בחברה הערבית על פני רצף של אינטנסיביות ותדירות משתנה ובחומרה הנעה בין אלימות מתונה לאלימות קשה, בכללה אלימות פיזית ומינית, התעללות כלכלית, נפשית ורוחנית. אלימות בכל סוגיה עוצבה על בסיס ערכים חברתיים ותרבותיים בחברה הערבית. היבט נוסף הוא מאפייני הזוגיות בחברה הערבית בהקשר של ההתנהגות האלימה. מוסד הנישואין האלים עוצב על בסיס ערכים חברתיים ותרבותיים בחברה הערבית, אך יחד עם זאת, מהממצאים ניתן לזהות שני ערוצים עיקריים: האחד, ערוץ כללי, שמאפייניו מתאימים לכלל הנשים החוות אלימות אינטימית ארוכת שנים בחברה, בהם למשל, תקשורת לקויה, חוסר אינטימיות, היעדר אהבה, רגשות שליליים בתוך הקשר שמובילים לצמצום ולמחיקת הזהות העצמית, ובו התנהגותו האלימה של הבעל באה לידי ביטוי

בדינמיקה של שימוש בשפה אלימה המנהלת את חיי היום־יום. הערוץ האחר ייחודי לחברה הערבית, ובו למשל איומים בזוגיות שנייה.

דיון

מהממצאים אפשר ללמוד כי תופעת האלימות האינטימית ארוכת השנים קיימת, והיא בעלת השלכות ומאפיינים ייחודיים אצל נשים ערביות זקנות בישראל. תופעה זו שרירה למרות הציפייה המשפחתית והחברתית שהאלימות הזוגית תדעך ותיעלם עם חלוף הזמן, וכי ה"הזדקנות המכובדת" תתפוס מקום דומיננטי יותר בדינמיקה המשפחתית (Band-Winterstein, 2006, 2015; Smith & Hightower, 2000). בפועל, אלימות אינטימית עודה שרירה וקיימת, ושכיחה בחיי המשפחה. האלימות האינטימית לא פוסקת, והיא חלק מחייהן של נשים רבות לאורך השנים, היא גם משתדרגת ומחליפה צורה, ומבחינת החוויה האישית היא אף מועצמת ומחמירה. ההזדקנות, הכרוכה בירידה בתפקודו הפיזי והכלכלי של הזקן הערבי, יחד עם השינויים החברתיים המשפיעה לרעה על מעמדו, מובילים להעצמת מאבקי הכוח והשליטה אצל הזקן הערבי, שעדיין מתעקש לתפוס את המקום החזק והשולט במשפחה (זועבי, 2000). השליטה הגברית ממומשת דרך השליטה על בת־הזוג הזקנה – הקורבן הפוטנציאלי והזמין – ובאמצעות הפעלת אלימות על כל גווניה כלפיה.

כמו כן, אלימות על כל צורותיה קיימת ומופעלת בזִקנה, אך ביטוייה, תדירותה, חומרתה ומשמעותה משתנים לאורך זמן, ומשקפים דינמיקות משפחתיות ייחודיות לאלימות אינטימית בזִקנה: משתתפות המחקר תיארו המשכיות רציפה של אלימות, כשדרגת החומרה עולה בשל הגיל, וכך גם נזקי הפגיעה. השפעת הגיל באה לידי ביטוי בגלל יציאת הגבר האלים לגמלאות, ומכאן נוכחותו הרבה יותר בבית והתגברות האינטראקציות האלימות עם בת־הזוג. סיבה נוספת שעלתה קשורה למחלות המאפיינות את גיל הזקנה, דוגמת דמנציה, שגרמה לעלייה בחומרת הפגיעות. דינמיקה נוספת של התנהגות אלימה באה לידי ביטוי במעבר מאלימות פיזית של בן־הזוג לצורות אחרות של התעללות, שפוגעות ומכאיבות לא פחות, ואולי אף יותר. המעבר מלווה באקולוגיה של אווירת טרור פעילה, המכוונת לגרום נזק נפשי כבד לבת־הזוג (Band-Winterstein & Eisikovits, 2014). המעבר בדינמיקת היחסים הוא להתעללות נפשית ורוחנית, המכונה על־ידי הנשים "רצח נפש". הגבר דואג להוציא לאשתו שם רע בחברה הקרובה ומציב אותה בעמדה מבוישת וחסרת כבוד, חרף חשיבותו של שמה עבורה בשלב זה של חייה. הוא אף פוגע בסמלים דתיים ובכך גורם לה נזק רוחני ונפשי כבד, במיוחד משום שבגיל הזִקנה נשים ערביות רבות נקשרות מאוד לדת. מלבד זאת, הוא מבזה אותה על המראה

הגופני ועל האובדנים התפקודיים ומאיים עליה בזוגיות שנייה. התנהגות זאת יוצרת מציאות קשה מנשוא, עד כי יש ה"מעדיפות" את האלימות הפיזית על פניה.

לאלימות בין בני־זוג השפעות מזיקות וארוכות טווח על המערך הזוגי (Widom & Wilson, 2015). **זוגיות אלימה** כוללת מעגל אלימות ברור עם חוקיות משלו, שחוזר על עצמו פעם אחר פעם. עם הזמן מזינה האלימות את היחסים הזוגיים, המְרווחים מאירוע אלים למשנהו משתנים, והאלימות הופכת קשה ובלתי־נסבלת יותר ויותר, עד כי בזִקנה יחסים אלו נחווים כבלתי־מספקים, נעדרי חום, ריקים ובלתי־ניתנים לגישור (Denzin, 1984). ממצאי המחקר הנוכחי מציגים את מאפייניה של ההתנהגות האלימה בהקשר למערך הזוגיות לאורך שנים – החל מצעירותן של הנשים ועד להזדקנותן. הנשים מתארות אירועי חיים משמעותיים במהלך החיים, שעיצבו את הזוגיות האלימה. בעוד שדינמיקה של זוגיות תקינה מאפשרת לבני־זוג לצמוח ולהתפתח בתוך הקשר ולהרגיש בו בטוחים, תוך יצירת תקשורת ישירה המכוונת לאינטימיות רגשית ומינית, להערכה הדדית ולמימוש מטרות משותפות (Doherty, 1981), דינמיקה של זוגיות אלימה, כפי שעלתה מהממצאים, היא בעלת מאפיינים שונים לגמרי, במיוחד בחברה הערבית.

הממד הראשון בדינמיקה של זוגיות אלימה ארוכת שנים בחברה הערבית הוא תקשורת בין־אישית המאופיינת באֵלֶם נשי ובשליטה גברית טוטלית. שכיחים בה פרצי אלימות בלתי־נשלטים כלפי בת־הזוג, הטלת מגבלות ואיסורים בטענות שונות, דבר שלא מאפשר לה חיים עצמאיים, מוביל להרחקתה מבני משפחתה ואף מֵחברות ומשכנות. כל אלה מלווים ביצירת אווירה של איום ושל פחד משתק, ומלווים בהיעדר תחושת ביטחון, תמיכה, אכפתיות, חיבה, דאגה והערכה (Band-Winterstein, 2006, 2015).

הממד השני מתייחס ליחסי הגומלין שבין אינטימיות ומיניות בין בני־הזוג בחברה הערבית בצל אלימות זוגית לאורך השנים. בעוד שמיניוּת בריאה קיימת במסגרת של אינטימיות, רצון משותף, אמון וכבוד הדדי (Martin & Ashby, 2004), ממצאי המחקר מראים כי ערכים תרבותיים בחברה הערבית מתייחסים למיניות כאל זכות גברית במסגרת הנישואין, ללא התחשבות באלמנטים נוספים. ממד זה, כפי שתיארו הנשים, בא לידי ביטוי על פני טווח שנע בין נתק מוחלט בחיי זוגיות ומיניות לבין התמסרות למיניות כחלק מהקשר הזוגי התרבותי, חרף האלימות ארוכת השנים.

לסיכום, למרות הציפייה שהאלימות האינטימית, המוטמעת בערכים הפטריארכליים, תיעלם מחייהן של נשים ערביות זקנות עם חלוף הזמן, בפועל, תופעה זו שרירה וקיימת. האלימות אינה נפסקת, היא ממשיכה, פושטת ומחליפה צורה, ומבחינת החוויה האישית היא אף מועצמת.

מגבלות המחקר

מחקר זה התמקד בחוויית ההזדקנות בצל אלימות אינטימית אצל נשים משלושת הדורות, אך לא התייחס לנקודת מבטם ולתפיסותיהם של הגברים. משום כך לא אִפשר המחקר מעבר מן הגישה הפמיניסטית לגישה ההדדית, שביכולתה לספק תמונה רחבה יותר, שתכלול דעות של הגברים האלימים ושל גברים אחרים במשפחה לגבי האינטראקציה האלימה. ההחלטה לראיין רק את הנשים משלושת הדורות נבעה מן הקושי בגיוס גברים להשתתפות במחקר, בפרט גברים אלימים, ובשל החשש לשלומן של הנשים המשתתפות במחקר.

השלכות למחקר ולפרקטיקה

תרומתו של המחקר הנוכחי עולה מהצלחתו לגעת בתחום רגיש שטרם נחקר, ולהפיק ממנו ממצאים משמעותיים שיכולים להיות בעלי ערך אקדמי וטיפולי. המחקר שופך אור על הזדקנות בתוך מערכת יחסים אינטימית אלימה בחברה הערבית כחלק מפרספקטיבה רחבה של מהלך החיים, ובאמצעותו ניתן להבין ולקשור את השפעותיה של האלימות בכל זמן נתון ובשלבים שונים במעגל החיים על נשים משלושת הדורות, תוך מתן דגש לייחודיות התרבותית בחברה הערבית. יחד עם זאת, יש מקום להעמיק ולחקור באמצעות מחקרים רחבים יותר, הכוללים בני משפחה משמעותיים נוספים, כגון הגברים האלימים, הבנים, וכן בני המשפחה המורחבת שנמצאו פעילים באינטראקציה האלימה.

תרומתו היישומית של המחקר הנוכחי היא בזיהוי צורות האלימות ודינמיקת היחסים האלימה וביטוייה בזִקנה, שיובילו לפיתוח המודעות של אנשי המקצוע המטפלים בנשים זקנות שחוות אלימות אינטימית מתמשכת ומסתירות אותה. הבנת מורכבות התופעה בהקשרה התרבותי תאפשר גם לפתח דרכי התערבות מתאימות, שיבטיחו ביטחון והגנה לנשים אלו.

רשימת המקורות

עברית

אבו־שארב, א'. 2012. **קשר השתיקה: אלימות במשפחה נגד נשים ערביות־בדואיות בנגב**. עמותת איתך מַעַכִי (מעכי).

אייזיקוביץ, צ', וינטרשטיין, ט', ולבנשטיין, א'. 2004. **סקר התעללות והזנחה של זקנים בישראל – דו"ח מסכם שלב א'. דו"ח מחקר מוגש לאשל, האגודה לתכנון ולפיתוח שירותים למען הזקן בישראל ולמוסד לביטוח לאומי**. חיפה: אוניברסיטת חיפה, המרכז לחקר ולימוד הזיקנה.

אלמגור־לוטן, א'. 2010. **אלימות נגד נשים: ריכוז נתונים לשנת 2010**. הכנסת: מרכז המחקר והידע, ירושלים.

בדארנה־סלימאן, ר'. 2009. **עמדות של נשים ערביות לאלימות נגד נשים מצד בעליהן בחברה הערבית בישראל**. עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת חיפה, חיפה.

זועבי, ב'. 2000. האישה הערבייה בישראל: עמדותיהן של שתי צעירות ערביות. **על מה: כתב עת לקידום מעמד האישה 6**: 12-23.

חנן, א', גולדבלט, ה', ופינצי־דותן, ר'. 2007. "מה אומרות עיניך?" המשמעות שמעניקים גברים אלימים למבטי נשים. **אלימות א'**: 101-130.

ערבית

אלדרוויש, פ' (2011). **אלימות במשפחה: סוגים וגורמים**. الدرويش، فواز (٢٠١١). العنف الأسري: أنواعه ودوافعه. http://www.husseinalsader.com/inp/view.asp

אלטנטאווי, א' (2005). **אלימות כלפי נשים במדינת אלבחרין**. מרכז אלבחרין למחקרים ומחקר. الطنطاوى، أمال (٢٠٠٥). **العنف الموجه ضد المرأة في مملكة البحرين**. مركز البحرين للدراسات والبحوث.

בידון, ע"ש (2018). **אלימות במשפחה בספרות גברים מדברים: מסקנות ותכנים מעשיים**. עמראן, 23, 6. بيضون, عزة شرارة (٢٠١٨). العنف الأسري في روايات رجال يتكلمون: الاستنتاجات وتضميناتها العملية. عمران ٢٣, ٦.

גאסם, מ"א (2007). **אלימות ביחסים אינטימיים. סקר ארצי בעיר בגדאד**. עבודת דוקטורט. הפקולטה לספרות. אוניברסיטת בגדאד. جاسم محمد، افراح (٢٠٠٧). العنف الأسري ضد الزوجة. دراسة ميدانية في مدينة بغداد. رسالة دكتوراة، كلية الاداب، جامعة بغداد.

המועצה הלאומית לנשים (2009). **מחקר על אלימות כלפי נשים במצרים**. المجلس القومى للمرأة (٢٠٠٩). دراسة عن العنف ضد النساء فى مصر.

המועצה המצרית לפיתוח ואימון (2012). **מחקר אלימות במשפחה**. المؤسسه المصريه للتنميه والتدريب (٢٠١٢). دراسة عن العنف الأسرى.

המרכז הלאומי לבריאות וקידום האישה באלכסנדריה (2010). **אלימות כלפי נשים באסכנדריה**. المركز الاقليمى لصحة وتنمية المرأة بالاسكندرية (٢٠١٠). **العنف ضد المرأة فى محافظة الاسكندرية**. http:// www.albawabhnews.com/244436

ח'ירי, ס' (2014). **משמעות האלימות: הגדרה וניתוח מדעי פילוסופי**. خيرى، صبرى محمد خليل (٢٠١٤). مفهوم العنف: تعريفه وتفسيره بين العلم والفلسفة. https://drsabrikhalil.wordpress.com

סאלם, מ"א (2016). **סקר, כתב עת לחקר בטיחות**. האקדמיה המשטרתית המלכותית, עמאן, 146. سالم, محمد أربيحان (٢٠١٦). **مجلة الدراسات الأمنية تصدر**. عن أكاديمية الشرطة الملكية، السنة الثالثة العدد السابع، عمان، ص ١٤٦.

עבד־אלוהאב, ל' (2000). **אלימות במשפחה, פשע ואלימות נגד נשים**. מרכז אלמדא להשכלה ופרסום, בירות. عبد الوهاب, ليلى (٢٠٠٠). **العنف الاسري, الجريمة والعنف ضد المرأة**. دار المدى للثقافة والنشر, بيروت.

חאג', יחיא, מ' (2013). **אלימות כלפי נשים בחברה הפלסטינית** (ניתוח סקר ארצי בחברה הפלסטינית). الحاج يحيى، محمد (٢٠١٣). **العنف ضد النساء في المجتمع الفلسطيني** (عرض وتحليل لنتائج مسح العنف في المجتمع الفلسطيني).

אנגלית

Abdo, N. (1997). Assessing Gender\Women's Regional Workshop. *Cairo Papers in Social Science, 20*(3). Cairo: The American University Cairo Press.

Band-Winterstein, T. (2006). *Family Members' Perspectives on Life in Intimate Violence over the Life Span: Scripts of Interpersonal and Intergenerational Relationships in the Shadow of Violence*. Unpublished Doctoral Dissertation, University of Haifa, Israel.

Band-Winterstein, T. (2015). Aging in the Shadow of Violence: A Phenomenological Conceptual Framework for Understanding Women who Experienced Lifelong IPV. *Journal of Elder Abuse Negl*ect *27*: 303–327. doiDoi: 10.1080/08946566.2015.1091422

Band-Winterstein, T. & Eisikovits, Z. (2014). *Intimate Violence Across the LifeSpan: Interpersonal, Familial, and Cross-Generational Perspectives*. New York, The Springer Series on Human Exceptionality.

Bell, K. M. & Naugle, A. E. (2008). Intimate Partner Violence Theoretical Considerations: Moving towards a Contextual Framework. *Clinical Psychology Review 28*: 1096–1107.

Bhatia, P. & Banu-Soletti, O. (2019). Hushed Voices: Views and Experiences of Older Women on Partner Abuse in Later Life. *Ageing International 44*(1): 41–56.

Bowen, G. A. (2008). Naturalistic Inquiry and the Saturation Concept: A Research Note. *Qualitative research 8*: 137–152.

Brisibe, S., Ordinioha, B., & Dienye, P. O. (2012). Intersection Between Alcohol Abuse and Intimate Partner's Violence in a Rural Ijaw Community in Bayelsa State, South-South Nigeria. *J Interprets Violence 27*(3): 513–522.

Broome, R. E. (2011). *Descriptive Phenomenological Psychological Method: An Example of a Methodology Section from Doctoral Dissertation*. San Francisco, California: Saybrook University.

Btoush, R. & Haj-Yahia, M. M. (2008). Attitudes of Jordanian Society about Wife Abuse. *Journal of Interpersonal Violence 23*(11): 1531–1554.

Doherty, W. (1981). Cognitive Processes in Intimate Conflict: I. Extending Attribution Theory. *The American Journal of Family Therapy 9*(1): 3–13.

Dos Santos Gomes, C., Pirkle, C. M., Zunzunegui, M. V., Taurino Guedes, D., Fernandes De Souza Barbosa, J., Hwang, P., Oliveira Guerra, R. (2018). Frailty and Life Course Violence: The International Mobility in Aging Study. *Arch. Gerontol. Geriatr 76*: 26–33. Doi.org/10.1016/j.archger.2018.02.002.

Elder, G. H. (1987). Wartime Mobilization and the Life Course: A Cohort of WWII Veterans. *Sociological Focus 2*: 449–472.

Elder, G. H. Jr. (1994). Time, Human Agency, and Social Change: Perspectives on the Life Course. *Social Psychology Quarterly 57*: 4–15.

Given, L. M. (2008). *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Golley, N. A. (2004). Is Feminism Relevant to Arab Women?. *Third World Quarterly 25*(3): 521–536.

Haj-Yahia, M. (2000). Wife Abuse and Battering in the Sociocultural Context of Abuse Society. *Family Process 39*(2): 237–254.

Haj-Yahia, M. (2003). Beliefs about Wife Beating among Arab Men from Israel: The Influence of their Patriarchal Ideology. *Journal of Family Violence 18*(4): 193–206.

Haj-Yahia, M. (2005). Can People's Patriarchal Ideology Predict their Beliefs about Wife Abuse? The Case of Jordanian Men. *Journal of Community Psychology 33*(5): 545–567.

Haj-Yahia, M. M. (2010). Palestinian Physicians' Misconceptions about and Approval of Wife Abuse. *Journal of Interpersonal Violenc*e *25*(3): 416–442.

Hightower, J., Smith, M. J., Ward-Hall, C. A., & Hightower, H. C. (2000). Meeting the Needs of Abused Older Women? A British Columbia and Yukon Transition House Survey. *Journal of Elder Abuse & Neglect 11*(4): 39–57. Doi:10.1300/J084v11n04_04

Kaufman, G. & Uhlenberg, P. (1998). Effects of Life Course Transitions of Quality of Relationships between Adult Children and their Parents. *Journal of Marriage and the Family 60*: 924–938.

Kulwicki, A., Aswad, B., Carmona, T., & Ballout, S. (2010). Barriers in the Utilization of Domestic Violence Services among Arab Immigrant Women: Perceptions of Professional, Service Providers and Community Leaders. *Journal of Family Violence 25*(8): 727–735.

Martin, J. & Ashby, J. (2004). Perfectionism and Fear of Intimacy: Implications for Relationships. *The Family Journal 12*(4): 368–374.

McGoldrick, M. & Carter, B. (2003). The Family Life Cycle. In: F. Walsh (ed.), *Normal Family Processes* (pp. 375–398). New York, NY: The Guilford Press.

Mohanty, C. (2002). "Under Western Eyes" Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalistic Struggles. *Sign: Journal of Women in Culture and Society 28*(2): 449–535.

Moyer, V. A. (2013). Screening for Intimate Partner Violence and Abuse of Elderly and Vulnerable Adults: U.S. Preventive Services Task Force Recommendation Statement. *Ann Intern Med 158*: 478–486.

O'Reilly, M. & Parker, N. (2013). "Unsatisfactory Saturation": A Critical Exploration of the Notion of Saturated Sample Sizes in Qualitative Research. *Qualitative Research 13*: 190–197. Doi:10.1177/1468794112446106

Paranjape, A., Tucker, A., Mckenzie-Mack, L., Thompson, N., & Kaslow, N. (2007). Family Violence and Associated Help-Seeking Behavior among Older African American Women. *Patient Education and Counseling 68*(2): 167–172.

Patton, M. Q. (1990). *Qualitative Evaluation and Research Methods* (2nd ed.). Newbury Park, CA: Sage.

Patton, M. Q. (2002). *Qualitative Research and Evaluation Methods* (3rd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.

Randle, A. A. & Graham, C. A. (2011). A Review of the Evidence on the Effects of Intimate Partner Violence on Men. *Psychology of Men & Masculinity 12*(2): 97–111.

Roberto, K. A., McCann, B. R., & Brossoie, N. (2013). Intimate Partner Violence in Late Life: An Analysis of National News Reports. *Journal of Elder Abuse & Neglect 25*(3): 230–241. doiDoi: 10.1080/08946566.2012.751825

Robinson, D. T. & Schwartz, J. P. (2004). Relationship between Gender Role Conflict and Attitudes toward Women and African-Americans. *Psychology of Men and Masculinity 5*: 65–71.

Rosenblatt, P. C. & Fischer, L. R. (1993). Qualitative Family Research. In: P. G. Boss, W. J. Doherty, R. LaRossa, W. R. Schumm, & S. K. Steinmetz (eds.), *Sourcebook of Family Theories and Methods: A Contextual Approach* (pp. 167–177). New York: Plenum Press.

Sareen, J., Pagura, J., & Grant, B. (2009). Is Intimate Partner Violence Associated with HIV Infection among Women in the United States? *Gen Hosp Psychiatry 31*(3): 274–278.

Smith, M. J. & Hightower, J. (2000). Domestic Violence & Older Women. *Partner Abuse 11*: 12–13.

Smith, J. A., Flowers, P., & Larkin, M. (2009). *Interpretative Phenomenological Analysis: Theory, Method and Research*. London: Sage.

Sood, R. Novotny, P., Faubion, S. S., Thielen, J. M., Shuster, L. T., Kuhle, C. L., Kapoor, E., Marnach, M., Barrette, B., & Jatoi, A. (2016). Self-Reported Verbal Abuse in 1300+ Older

Women within a Private, Tertiary Women's Health Clinic. *Archives of Gerontology and Geriatrics 66*: 2–65.

Sormanti, M. & Shibusawa, T. (2008). Intimate Partner Violence among Midlife and Older Women: A Descriptive Analysis of Women Seeking Medical Services, *Health Soc. Work 33*(1): 33–41. https://Ddoi.org/10.1093/hsw/33.1.33

Tetterton, S. & Farnsworth, E. (2011). Older Women and Intimate Partner Violence: Effective Interventions. *Journal of Interpersonal Violence 26*: 2929–2942.

Tucker, J. (1993). *Arab Women: Old Boundaries*. *New Frontiers*. Bloomington: Indiana.

United Nations Statistical Office (2000). Women Who Have Been Physically Attacked by an Intimate Partner. In: World Health Organization Task Force on Violence and Health (eds.), *Rape and Sexual Assault and Violence in the Family.* Geneva: World Health Organization.

Warmling, D., Lindner, S. R., & Coelho, E. B. S. (2017). Intimate Partner Violence Prevalence in the Elderly and Associated Factors: Systematic Review. *Ciência & Saúde Coletiva 22*(9): 3111–3125. Doi: 10.1590/1413-81232017229.12312017

Widom, C. S. & Wilson, H. W. (2015). Intergenerational Transmission of Violence. In: J. Lindert & I. Levav (eds.), *Violence and Mental Health* (pp. 27–45). Dordrecht: Springer.

Wiehe, V. (1998). *Understanding Family Violence: Treating and Preventing Partner, Child, Sibling, and Elder Abuse*. London: Sage.

World Health Organization (2012). *Mental Health: Suicide Data*. Retrieved from Website, http://www.who.int/gender/violence/who_multicountry_study/

מדיניות החינוך לרב־תרבותיות בזרמי החינוך השונים בישראל כפי שהיא נתפסת בקרב ארגוני המגזר השלישי[1]

שירה פירסטנברג

בעשורים האחרונים הפכו ארגוני המגזר השלישי – עמותות וארגונים ללא כוונת רווח – לשחקנים מרכזיים במערכת החינוך הפורמלית, והשפעתם על תהליכי גיבוש מדיניות ועל יישומה הולכת וגדלה. המחקר הנוכחי בוחן את תפיסותיהם ועמדותיהם של בכירים ובכירות בארגוני המגזר השלישי בנוגע לחינוך לרב־תרבותיות בזרמי החינוך השונים (ערבי, חילוני, דתי וחרדי), במטרה לאפיין את ההשקפה הרב־תרבותית של מערכת החינוך בישראל. לביצוע המחקר נבחרה הגישה האיכותנית, ובמסגרתה בוצעו 12 ראיונות עומק מובְנים למחצה עם בכירים ובכירות בעמותות וברשתות חינוך המקדמות אג'נדה רב־תרבותית. מניתוח ממצאי המחקר עלו שלוש תמות מרכזיות: (1) הגדרת המונח "חינוך לרב־תרבותיות"; (2) תפקיד המגזר השלישי בקידום מדיניות החינוך לרב־תרבותית; (3) תפיסת ההשקפה הרב־תרבותית של משרד החינוך. שלוש התמות מצביעות על כך שארגוני המגזר השלישי פועלים רבות להעלאת הנושא לסדר היום של מערכת החינוך ונוטלים על עצמם להיות שותפים מלאים ביישומו בשטח, גם בהיעדר מדיניות סדורה. עוד עולה מהממצאים שפעילותם של ארגונים אלה, חרף חשיבותה הרבה, היא מקומית ולא מערכתית, וכי ללא הירתמותו של משרד החינוך, הבוחר שלא להציב את החינוך לרב־תרבותיות במיקום משמעותי וראוי בסדר העדיפויות האסטרטגי שלו – אין די בה כדי לחולל "שינוי טקטוני".

1 מאמר זה מוקדש לזכרו של פרופ' דן גבתון, זכרו לברכה.

מבוא

רב־תרבותיות היא אחת מן התפיסות השנויות מאוד במחלוקת שקיימות כיום במרחב הציבורי־חינוכי במדינות המערב (Crowder, 2013). מחד גיסא, לרב־תרבותיות יש הקשר חיובי מאוד היות שהיא מגלמת מגוון אורחות חיים, כבוד הדדי בין אזרחים מתרבויות ומרקעים שונים, חופש ביטוי ויצירתיות. מאידך גיסא, מתנגדיה טוענים כי היא מובילה דווקא לפיצול חברתי, לחוסר שוויוניות בין קבוצות, להתפוררות ערכים לטובת הכלה של תרבויות שונות, ואף להיחלשות הזהות הקולקטיבית הלאומית (שם). דוגמה למורכבות זו ניתן לראות בבריטניה, שבה המדיניות פלורליסטית ובעלת אוריינטציה רב־תרבותית (Triandafyllidou, Modood, & Meer, 2012). כך, בפברואר 2011 הצהיר ראש הממשלה דאז, דיוויד קמרון, כי הרב־תרבותיות נכשלה: "... תחת הדוקטרינה של המדינה הרב־תרבותיות, אנו עודדנו תרבויות שונות לחיות חיים נפרדים זו מזו... לא הצלחנו לספק חזון לחברה שאליה הם מרגישים שהם שייכים" (Cameron, 2011). קמרון אמר זאת לאחר שקנצלרית גרמניה, אנגלה מרקל, הכריזה באוקטובר 2010 כי "הגישה הרב־תרבותיות של 'החיים זה לצד זה' ולהיות שמחים אחד עם האחר – הגישה הזו נכשלה לחלוטין" (Merkel, 2010).

החינוך לרב־תרבותיות צמח מתוך פעילותה של התנועה לזכויות האזרח בארצות הברית של שנות ה־60, שבה דרשו האפרו־אמריקנים כי מוסדות חינוך יכללו בתוכניות הלימודים את ההיסטוריה והתרבות שלהם, ויבצעו רפורמות שיגדילו את השוויון החינוכי בין שחורים ללבנים (Nieto, 2017). בהמשך, קבוצות מיעוט נוספות בארצות הברית ובמדינות אחרות בעולם החלו אף הן במאבק להכרה במרחב הפוליטי־ציבורי, ובכללו גם במרחב החינוכי (Banks, 2015). במקביל החל להתפתח המחקר החינוכי שעוסק ברב־תרבותיות, וחוקרים רבים הציעו הגדרות ומטרות שונות לחינוך לרב־תרבותיות, שניתן לחלקן לשלוש מסגרות תיאורטיות עיקריות (Jenks, Lee, & Kanpol, 2001): גישה שמרנית, שעל־פיה תפקידה של מערכת החינוך להטמיע את תרבות התלמידים מקבוצות המיעוט בתרבות הדומיננטית ובערכיה (Alba & Nee, 2003); גישה ליברלית, המדגישה את הצורך במגוון ובפלורליזם תרבותי, ואת תרומתם לחברה בכלל ולמערכת החינוך בפרט (Banks, 1994); וגישה ביקורתית, המתמקדת באופן שבו יחסי כוחות לא־שוויוניים בין קבוצות בחברה נשמרים גם בתוך מערכת החינוך (May & Sleeter, 2010; Sleeter & Delgado Bernal, 2004).

נושא הרב־תרבותיות מעסיק את מדינת ישראל מיומה הראשון, שכן לצד העובדה שהוקמה כמדינת מהגרים יהודים, ועודנה קולטת עלייה, מתקיים בה רוב יהודי מול מיעוט ערבי־פלסטיני (קימרלינג, 2004), בעוד שני הצדדים רואים עצמם כבני עמים ילידיים ותובעים זכויות בלעדיות על אותו חבל ארץ (סמוחה, 2012). מאוטנר (Mautner,

2011) טוען כי בחברה הישראלית מתקיימת "מלחמת תרבויות" בין הסקטורים השונים על רקע לאומי, דתי, עדתי ופוליטי. במצב זה של ריבוי שסעים (ג'מאל, 2007) ורב־קבוצתיות (יוגב, 2001), החברה הישראלית עודנה נאבקת על עיצוב דמותה ועל אופן הגדרת אופייה הרב־תרבותי במישור הפוליטי־חברתי בכלל, ובמערכת החינוך בפרט (יונה ושנהב, 2005; פינסון, 2013). על כן, מחקר זה מבקש להתחקות אחר האופן שבו מערכת החינוך בישראל בוחרת להתמודד עם נושא רלוונטי זה בהקשרי מדיניות, דרך עיניהם של בכירים ובכירות במגזר השלישי, אשר להם שיג ושיח עם המדיניות הממשלתית, ובפעילותם הם מכוונים ליצור פֶּן משלים.

סקירת ספרות

רב־תרבותיות

רב־תרבותיות היא תפיסה המכירה במגוון ובשוני של קבוצות בחברה. היא מתאפיינת ביחסה החיובי לריבוי השקפות עולם ואורחות חיים במסגרת של חברה או תרבות אחת, ומדגישה את חשיבות קבלתן של זהויות תרבותיות שונות (Wurzel, 1988). כתוצאה מזרימה בלתי־פוסקת של אנשים ברחבי העולם, כחלק מתהליך הגלובליזציה (Osler & Starkey, 2003), מדינות מאבדות מההומוגניות שלהן והופכות יותר ויותר מגוונות מבחינה תרבותית (Watson, 2000). כך נחלש מודל מדינת הלאום, ומולו צומח מודל פוליטי חדש – המדינה הרב־תרבותית (תמיר, 1998).

רב־תרבותיות משמשת בו־זמנית לתיאור עובדת המגוון בכל חברה נתונה, וכעמדה אידיאולוגית הרואה במגוון התרבותי תכונה רצויה (Triandafyllidou, Modood, & Meer, 2012; Sever, 2003). בספרות המחקרית מוצגת הבחנה מושגית בין ריבוי תרבויות (Pluralism) לבין רב־תרבותיות (Multiculturalism). אלחאג' (1998) טוען שפלורליזם מתאר מבנה חברתי מסוים במצב נתון, ואינו מלווה בהכרח באוריינטציה רב־תרבותית הן מצידו של הציבור הן מצידו של הממסד החינוכי, בעוד רב־תרבותיות, כמדיניות, דוגלת בשמירה על זהותן העצמית של קבוצות אוכלוסייה הנבדלות זו מזו, ומקיימת מערכת שוויונית.

תיאוריות של רב־תרבותיות עוסקות במערכות היחסים בין קבוצות תרבותיות שונות בחברה, ביחסי הכוחות ביניהן ובאופיו של המרחב המשותף שבו הן מתקיימות. הגדרות שונות מאפיינות רב־תרבותיות כמונח שעולה בקנה אחד עם סובלנות, כבוד לאחר, קבלת האחר, שוויון, ושמירה על ייחודיות (Crowder, 2013). כך למשל, ההנחה הבסיסית של הרב־תרבותיות, המודגשת על־ידי קימליקה (Kymlicka, 2001), היא שחברות בקהילה תרבותית חיונית לזהות האישית, ומעניקה לאדם את המסגרת הנדרשת למימוש חירותו. פרספקטיבה זו מנוסחת בעיקר במונחים של זכויות מיעוטים, שבפועל מהוות מנגנוני פיקוח המאפשרים למיעוטים לחזק את תרבותם ואת מעמדם בחברה הכללית. כל

זאת כחלק מאסטרטגיה להסדרת היחסים בין הרוב למיעוט במדינה המודרנית (שם). משנות ה־70 החלה בקרב מדינות דמוקרטיות מערביות מגמה ברורה של הכרה בריבוי התרבותי, ובתוך כך התאמתן למציאות הרב־תרבותית באמצעות מגוון סוגי מדיניות רב־תרבותית וקידום של זכויות מיעוטים (Kymlicka, 2012). מגוון זה נתמך הן ברמה המקומית, במספר מדינות, הן מצד ארגונים בין־לאומיים, ודחק את התפיסה הרווחת באותה עת – של מדינת לאום הומוגנית (שם).

השונות התרבותית, האתנית, הגזעית, הלשונית והדתית קיימת ברוב מדינות העולם בעת הנוכחית (Banks, 2009), ואחד האתגרים העומדים בפני מדינות לאום דמוקרטיות הוא לספֵּק לקבוצות שונות הזדמנויות לשמירה על תרבותן ועל ייחודן, תוך בניית אומה שבה נכללות קבוצות מיעוט אלה כחלק בלתי־נפרד מהחברה הכוללת (Banks, 2015). על רקע התעצמותו של השיח הרב־תרבותי, לצד טענות על תחילתו של עידן פוסט־רב־תרבותי (Kymlicka, 2010) והיווצרותה של רב־תרבותיות ניאו־ליברלית (Sleeter, 2018), נושא זה מקבל משנה תוקף והופך לרלוונטי עוד יותר, בין השאר גם בתחום החינוך.

חינוך לרב־תרבותיות

באנקס (Banks, 2004), מהחוקרים הבולטים בתחום, מגדיר כי מטרת החינוך לרב־תרבותיות היא לשנות את בתי הספר ואת המוסדות החינוכיים כך שתלמידים ותלמידות מרקעים תרבותיים, אתניים, דתיים, וממעמדות חברתיים שונים יחוו חינוך שוויוני. מטרה נוספת היא להעניק לתלמידים ולתלמידות הזדמנות שווה לחוות הצלחה חינוכית ומוביליות חברתית באמצעות רכישת השכלה. בגישתו הרדיקלית או הביקורתית יותר יכול החינוך לרב־תרבותית לקדם מודעות חברתית בקרב תלמידים ותלמידות, שיובילו שינוי חברתי למען חברה צודקת ודמוקרטית יותר, שבה הכוח והמשאבים מחולקים באופן שוויוני יותר (Jenks, Lee, & Kanpol, 2001; Sleeter & Grant, 2009).

שקולניקוב (2003) מבחין בין שני קצוות על רצף הפלורליזם: האחד, החינוך לפלורליזם, המבוסס על תרבות דומיננטית תוך הכרה בלגיטימיות של תרבויות אחרות, גם (ובעיקר) כאלה הסותרות את תרבותו. חינוך מעין זה מחייב היכרות עם תרבויות אחרות, אך לאו דווקא הסכמה עימן. בקצהו האחר של הרצף נמצא החינוך הפלורליסטי, המכיר בנוכחות של תרבויות שונות. בחינוך כזה, תפקידה של מערכת החינוך לאפשר ואף לעודד ריבוי תרבויות מתוך הכרה בזכותה של כל אחת מהן להתקיים. יתרונו של החינוך לפלורליזם (לרב־תרבותיות) בכך שהוא מקדם דיון שוויוני בקרב הקבוצות החברתיות השונות, מחדד את ערנות התלמידים לפלורליזם חברתי ואף מעלה את רמת הסובלנות הבין־קבוצתית. ואילו הביקורת כלפיו טוענת כי הוא מבוסס על ניסיון להטמיע "עיוורון צבעים" (Color Blindness) לשסעים חברתיים. מנגד, החינוך הפלורליסטי (הרב־תרבותי) עלול להוביל

לנפרדות, לבידול ולסגירות יתר, הוא אינו תורם לקידומם של בני קבוצות המיעוט ואף יכול להעמיק את השסעים בחברה (עזר, 2004).

אימוצה של הרב־תרבותיות כמדיניות חינוך כרוך ברפורמות מוסדיות שמטרתן לעודד שוויון ומוביליות של תלמידים ותלמידות מקבוצות שונות מִבחינה גזעית־אתנית וחברתית־מעמדית (Banks, 2004). נוסף על כך, מדיניות רב־תרבותית יכולה גם להתמקד בפיתוח סובלנות ובהכרת האחר, ולכן תכלול מרכיבים דוגמת רב־תרבותיות בתוכניות הלימודים (למשל במקצועות היסטוריה, אזרחות ושפות); תציג רב־תרבותיות במרחב הציבורי במוסדות חינוך (מראה בית הספר, טקסים, פעילות חברתית); תוודא ייצוג שוויוני במצבת כוח האדם ובחלוקת המשאבים; תקבל החלטות בגישה רב־תרבותית המתחשבת במיעוטים; ותקיים תוכניות המתאימות לאוכלוסייה מגוונת, או לחילופין תוכניות או מסגרות המתאימות לכל קבוצה בנפרד (פאול־בנימין וריינגולד, 2016; Paul-Binyamin & Reingold, 2014).

מערכת החינוך בישראל

בישראל קיימים שלושה מאפיינים שונים של רב־תרבותיות: היא מדינת לאום שהוקמה על־ידי תנועה לאומית בנוסח המאה ה־19, ויש בה מיעוט לאומי לא־מבוטל של ערבים־פלסטינים המהווים כ־20% מכלל האוכלוסייה; ישראל מעניקה אוטונומיה דתית לבני הקהילות הדתיות השונות – יהודים, מוסלמים ונוצרים; הרוב היהודי בישראל הוא חברת מהגרים, שלמרות יהדותם המשותפת הם נבדלים ברקע ההיסטורי והתרבותי שלהם (וולצר, 1999). חרף אופייה ההטרוגני העמוק של החברה בישראל מושרש בה אתוס לאומי כאילו הייתה קהילה לאומית חד־תרבותית (יונה, 2007). כל אלה מאתגרים את החברה הישראלית בכלל ואת מערכת החינוך בפרט, עוד מימי תקופת היישוב, ונראה שעודם עושים זאת.

מבנה מערכת החינוך הישראלית נקבע מראשיתו על־פי העיקרון הפלורליסטי (שקולניקוב, 2003), והוא ממשיך לפעול ברוח זאת גם אחרי הנהגתו של החינוך הממלכתי בשנת 1953 (לם, 1997). על־פי המודל הישראלי הנוכחי בתי הספר בארץ מופרדים – כלומר, הקבוצות הלאומיות והדתיות מופרדות זו מזו, ואילו הקבוצות האתניות היהודיות השונות משולבות. בפועל תשאף כל קבוצה של בתי ספר מופרדים להגיע לחוג מסוים של תלמידים וללמדם היסטוריה מסוימת, תרבות מסוימת, דת מסוימת וכיוצא באלה (וולצר, 2007). יודגש כי אין בקיומו של המבנה הפלורליסטי הישראלי כדי להצביע על חלוקת משאבים שווה. ישראל היא אחת ממערכות החינוך המגוונות והמקוטבות ביותר בקרב המדינות הדמוקרטיות המערביות (Gibton, 2011), אולם חסרה בה תפיסה חינוכית רב־תרבותית מגובשת וברורה, כמו גם מדיניות רב־תרבותית סדורה (לב ארי ולרון, 2008).

חוק חינוך חובה תש"ט–1949 וחוק חינוך ממלכתי התשי"ג–1953, המסדירים את מבנה החינוך הממלכתי בישראל, יצרו מבנה תלת־שכבתי במערכת החינוך הישראלית. השכבה הראשונה היא החינוך הממלכתי, הממומן ומפוקח באופן מלא, אליה משתייכים בתי הספר החילוניים, הממלכתיים־דתיים והערביים. השכבה השנייה כוללת מוסדות חינוך שאינם מוכָּרים ואינם רשמיים, הממומנים באופן מוגבל, אם בכלל, דוגמת בתי הספר של המגזר היהודי האולטרה־אורתודוקסי. לשכבה השלישית משתייכים המוסדות "המוכָּרים שאינם רשמיים", הזוכים למימון ופיקוח חלקיים, דוגמת בתי הספר החרדיים של "אגודת ישראל", ו"מעיין התורה" של תנועת ש"ס, כמו גם בתי ספר דמוקרטיים, אנתרופוסופיים ועוד (Gibton, 2011).

לאחר קום המדינה, מערכת החינוך הערבית, שהייתה מערכת נפרדת עבור הרוב הערבי־הפלסטיני בארץ, הוכפפה למשרד החינוך הישראלי והפכה לחלק בלתי־נפרד מהחינוך הממלכתי (ג'בארין ואגבאריה, 2014), אולם שפת ההוראה והלימוד נשארה ערבית לאורך כל 12 שנות הלימוד (Gibton, 2011). יצוין כי אין זה המצב בלימודים באוניברסיטאות, שם נאלצים דוברי הערבית לרכוש את כל הידע האקדמי דרך השפה העברית, שעבורם היא שפה שנייה (שוהמי, 2014). בעוד לזרם הממלכתי־דתי ולזרמים החרדיים היהודיים הוענקה אוטונומיה מִנהלתית ופדגוגית רחבה, החינוך הערבי בישראל מעולם לא זכה לניהול עצמי ערבי, והוא מנוהל בידי מקבלי החלטות וקובעי מדיניות יהודים (ג'בארין ואגבאריה, 2014). כך, מחד גיסא מערכת החינוך מכירה בייחוד התרבותי של המיעוט הערבי־פלסטיני בישראל ומאפשרת לו לנהל את חינוך ילדיו בשפה הערבית, ומאידך גיסא אינה מאפשרת את הכלתו של הנרטיב הלאומי־פלסטיני בתוכניות הלימודים (יונה, 2005). בדומה לכך הוקמו גם מערכות חינוך נבדלות למיעוטים נוספים (דרוזים, בדואים, צ'רקסים וכו'), הפועלות לפי הכוונה צמודה של שלטונות המדינה ובפיקוחם, כך שקהילות אלה חסרות כל יכולת השפעה על תוכניות הלימודים ועל שיטות ההוראה בבתי הספר שלהן. יוצא אפוא שגם כאן הכירה המדינה בזכותם של המיעוטים לחנך את ילדיהם במסגרות המיוחדות להם, אולם לא הכירה בזכותם לחנכם על־פי העדפותיהם התרבותיות (לם, 1997).

אשר לחינוך הקבוצות החרדיות, הפלורליזם הישראלי מכיר בזכות חבריהן לקיים את חייהם לפי אמונתם, אף שהוא עצמו אנטי־פלורליסטי ומטרתו לבודד ככל שניתן את תלמידיו מהחברה הישראלית ומתרבותה (לם, 1997). בהתאם לסעיף 11 לחוק חינוך ממלכתי, שתוקן עבור מוסדות החינוך החרדיים, מתאפשרת הכרזה של מוסדות חינוך לא־רשמיים כמוכָּרים, ובכך לזַכותם בתקצוב של 60% ומעלה חרף היעדר תוכנית ליבה (איכילוב, 2010). בדרך זו נהנות הקבוצות החרדיות השונות ממעמד של קבוצות תרבות נבדלות, אם כי מפעם לפעם נשמעים קולות – מצד דעת הקהל יותר מאשר

מצד השלטונות – להעמיד לדיון ולבדיקה את זכותן של העדות החרדיות למעמד זה (מרקמן ויונה, 2010).

בעשורים האחרונים החל החזון החד־תרבותי הישראלי להתערער, בין השאר על־ידי הופעתם של בתי ספר רב־תרבותיים (Resnik, 2006). כך למשל, בתי הספר הדו־לשוניים, שבהם לומדים תלמידים – בנים ובנות – יהודים וערבים יחד (Shwed, Kalish, & Shavit, 2018); בתי ספר מְשלבים, שתלמידיו ותלמידותיו דתיים וחילונים (רייכנר, 2016); בית הספר קֶדמה בירושלים, המדגיש את זהותם המזרחית של תלמידיו; שבח־מופ"ת – רשת חינוכית שמרבית תלמידה יוצאי חבר העמים; ובית הספר הֶדרים ברחובות, המקדם את מורשתם העדתית של יוצאי אתיופיה (שיפמן, 2016). מורכבותה של החברה בישראל, על־פי יונה (2005), מחייבת יצירת רב־תרבותיות במרחבים חינוכיים נפרדים עם הקהילה הערבית, ורב־תרבותיות במרחבים חינוכיים משותפים לקהילות אחרות. אולם נראה כי מערכת החינוך טרם נדרשה לנושא באופן מלא וסדור חרף אופייה הרב־תרבותי של החברה בישראל. לפיכך, מאמר זה מבקש לבחון את המדיניות הרב־תרבותית הקיימת דרך נקודת מבטם של בכירים ובכירות בארגוני המגזר השלישי, שלהם מעורבות משמעותית בקביעת סדר היום במערכת החינוך הציבורית.

הרציונל בבחינת תפיסותיהם של בכירים ובכירות בארגוני המגזר השלישי נובע מן ההבנה כי על אף שהאחריות לפעילות החינוכית במדינת ישראל מצויה באופן רשמי ובלעדי בידי משרד החינוך, ישנם "שחקנים" נוספים הפועלים במערכת החינוך, בהם, בין השאר, ארגוני המגזר השלישי. פעולותיהם של אלה מתבטאות בתגבור ובהוספה לתוכנית הלימודים הרשמית, אך בפועל, באמצעות כניסתם לשדה החינוך הם מעצבים מחדש את אופיו ואת דרכי פעילותו של המשרד (שיפר, ברקוביץ', בר־יהודה, ואלמוג־ברקת, 2010). זאת ועוד, לימור (2010) מציין שמעורבותם של ארגוני המגזר השלישי בעשייה הרב־תרבותית הכרחית דווקא משום השסעים בחברה הישראלית, וכי הצורך ליצור במערכת החינוך מפגש בלתי־אמצעי בין חלקי האוכלוסייה השונים הוא, בין השאר, זה שמקנה להם יתרון משמעותי. על כן, מאמר זה מציג לראשונה את הזווית הייחודית של ה"שחקנים" המרכזיים כיום בעשייה הרב־תרבותית במערכת החינוך, ובכך מהווה בסיס למחקרי המשך שיוכלו להציע מדיניות כוללת וסדורה בנושא.

מתודולוגיה

מאמר זה הוא חלק מעבודת דוקטורט, שמטרתה לתאר, לבחון ולאפיין את מדיניות החינוך לרב־תרבותיות בזרמי החינוך השונים בישראל, כפי היא מוכתבת על־ידי משרד החינוך מאמצע שנות ה־90, וכפי שהיא נתפסת בקרב קובעי מדיניות ובכירים ובכירות מן המגזר השלישי. המאמר הנוכחי יציג את עמדותיהם ותפיסותיהם של בכירים – גברים

ונשים – בארגוני המגזר השלישי,[2] המקדמים אג׳נדה רב־תרבותית, מתוך הנחה כי להם השפעה משמעותית על תהליכי קביעת מדיניות ומעורבות ביישומה במערכת החינוך. שאלות המחקר הן כדלהלן:

1. כיצד תופסים בכירים בארגוני המגזר השלישי את המונח ״חינוך לרב־תרבותיות״, ומהי עמדתם ביחס למדיניות הקיימת?
2. כיצד תופסים בכירים בארגוני המגזר השלישי את תפקידם בקידום המדיניות הרב־תרבותית?
3. כיצד תופסים בכירים בארגוני המגזר השלישי את ההשקפה הרב־תרבותיות של משרד החינוך בישראל?

המחקר הנוכחי התבצע על־פי הגישה האיכותנית, תוך שימוש בשיטת המחקר ״תיאוריה מעוגנת בשדה״ (Bryant & Charmaz, 2007), המשמשת לפיתוח תיאוריה מנתונים שנאספו ונותחו באופן שיטתי (Glaser & Strauss, 2009; Corbin & Strauss, 2008). עד לכתיבת מאמר זה בוצעו 12 ראיונות עומק עם בכירים בעמותות וברשתות חינוך בארבעת הזרמים (ערבי: 5, חילוני: 3, דתי: 1, וחרדי: 3) המוצגים בלוח 1. איתור המרואיינים נעשה בארבעה שלבים: (1) הגדרת כללים ל״אג׳נדה רב־תרבותית״; (2) מיפוי ארגוני המגזר השלישי העונים להגדרה זו; (3) פנייה ישירה למנהלים ומנהלות בבקשה לביצוע ריאיון; (4) קבלת המלצות למרואיינים נוספים (שיטת ״כדור שלג״). שבעה ראיונות התקיימו במשרדי העמותות והרשתות, שלושה ראיונות באמצעות תוכנת ״זום״, ועוד שניים בבתי המרואיינות, לבקשתן. הראיונות התנהלו באמצעות שאלות פתוחות־מנחות שנבנו לפי סדר לוגי, שהיוו בסיס לשיחה עם המרואיינים וכללו שימוש ב״גישוש אינדוקטיבי״ (Inductive Probing), כלומר שאילת שאלות המבוססות על תשובות המרואיין ומקושרות במקביל לתוכן המחקר (Guest, Namey, & Mitchell, 2012).

ניתוח הממצאים התבסס על איתור ואפיון של חזרה בחומר הגולמי של הראיונות, תוך הגדרה ברורה של יחידת הניתוח ובניית היררכיה בין החזרות והתֵמות שנתגלו. הניתוח נעשה בארבעה שלבים (גבתון, **2001**; Charmaz, 2006): (1) קידוד פתוח (Initial Coding) – סקירה ראשונית ואיתור נושאים שחזרו על עצמם וניתנו לאפיון לקטגוריות, ולאחר מכן לתמות; (2) קידוד צירי (Axial Coding) – הגדרת ״תנאי קבלה״ לכל קטגוריה; (3) קידוד מוכוון (Focused Coding) – לאחר בניית מערכת תמות וקטגוריות ובהתאמה להן בוצע קידוד נתונים, כמו כן נעשתה הרחבת כמות הנתונים השייכים לכל קטגוריה; (4) קידוד תיאורטי (Theoretical Coding) – איתור קשרים וחיבורים שונים בין הקטגוריות והתֵמות. לאחר מכן נעשה ניסיון לתאר את הממצאים ואת המסקנות שהתקבלו במחקר

2 מכאן ואילך ייעשה שימוש במילה בכירים כשהכוונה לגברים ונשים כאחד.

במונחים תיאורטיים השאובים מהספרות המחקרית, ולבנות באמצעותם את התיאוריה המעוגנת בשדה.

לוח 1. נתוני רקע של המרואיינים

זרם	סוג ארגון	אודות הארגון	שם (בדוי)	תפקיד
ערבי	עמותה	קידום פעילות בין בתי ספר יהודיים וערביים	זיו	מנכ״ל
ערבי	עמותה	מרכז לקידום מדיניות ופעילות במערכת החינוך הפורמלית	אחמד	מנכ״ל
ערבי	קרן	קידום מדיניות ופעילות במערכת החינוך הפורמלית	לימור	מנכ״לית
ערבי	קרן/עמותה	קידום מדיניות ופעילות במערכת החינוך הפורמלי	עלי	מנכ״ל
ערבי	עמותה	העצמת החברה הבדואית וקידום פעילות בין הזרמים הערבי, הבדואי והיהודי במערכות החינוך	וואחיד	מנכ״ל
חילוני	עמותה	קידום שוויון וצדק חברתי־תרבותי (תוך שימת דגש על שיח מזרחי) במערכת החינוך הפורמלית	מיכל	מנכ״לית
חילוני	עמותה	תנועה חברתית לקידום שוויון וצדק חברתי־תרבותי (תוך שימת דגש על שיח מזרחי)	סיגל	מנכ״לית לשעבר
חילוני	עמותה	קידום זהות יהודית	שרית	מנכ״לית
דתי	עמותה	שילוב דתיים וחילוניים	דבורה	מנכ״לית
חרדי	רשת חינוך	ישיבות חסידיות	אברהם	מנכ״ל
חרדי	רשת חינוך	ישיבות ספרדיות	יצחק	מנהל מרכז פדגוגי
חרדי	רשת חינוך	שילוב תלמידים עולים וחילונים	יעקב	מנכ״ל

ממצאים

מהממצאים עולה תמונה מורכבת שניתן לזהות בה קווי שוני ודמיון בתפיסות בין הזרמים בכל שלוש התמות מרכזיות: הראשונה נוגעת לאופן שבו המרואיינים תופסים את המונח ״חינוך לרב־תרבותיות״ בשלושה מישורים (הצהרתי, פרקטי ומערכתי).

השנייה דנה באופן שבו הם תופסים את תפקיד ארגוני המגזר השלישי ביחס למדיניות הקיימת, והשלישית עוסקת באופן שבו הם חווים את יחסי העבודה עם משרד החינוך ואת השקפתו בנוגע לרב־תרבותיות.

בסעיפים הבאים יוצגו בפירוט הממצאים אשר עלו במחקר בחלוקה לתמות, אלה יובילו למענֶה על שאלות המחקר, שיוצג בפרק הדיון והמסקנות. כיוון שהתמות והקטגוריות עלו מתוך הראיונות עם בכירים בכל ארבעת הזרמים, ניתוח הממצאים יוצג באופן תמתי־קטגוריאלי תוך התייחסות לנקודות הדמיון והשוני בין הזרמים השונים, ככל שעלו.

המונח "חינוך לרב־תרבותיות"

מישור הַמְשׂגתי

נראה כי בכל ארבעת הזרמים קיים קושי להשתמש במונח זה מכמה סיבות. הוא נתפס כמונח מיושן – "המושג הזה נראה לי קצת חלף מן העולם, עכשיו מדברים על מגוון..."; כוללני ורחב מדי – "ניסיון של פוסט־מודרניזם כדי לייצר פה מציאות חיים של אין באמת עוגנים... הכל פלואידי כזה"; שאינו מתייחס למערך הכוחות בחברה – "בחברה הרב־תרבותית תמיד יש את החזק ואת החלש, יש תרבות אחת שממש בולעת תרבויות אחרות, יש ניסיון להשטחה של תרבויות שונות"; רלוונטי בעיקר לקבוצות המיעוט – "... רב־תרבותיות היא חלוקה, השְטחה מבחינתי של החלוקה האתנית"; ואף כמדיר אותן – "... בסופו של יום שלושת השבטים האחרים יושבים מסביב לשולחן הממשלה, החרדים, החילונים והציונות הדתית – הם מתחת לאלונקה, אני לא מתחת לאלונקה, הם סביב מדורת השבט ואני לא".

כחלופה לשימוש במונח זה בחרו המרואיינים להשתמש במושגים אחרים, כשהבולט ביותר, בעיקר בזרם הערבי, היה "חיים משותפים" ו"חברה משותפת": "מאחר ואנחנו במציאות של קונפליקט עדיין, אני הייתי מציע שנדבר על חברה משותפת, חיים משותפים, עתיד משותף, זה נותן לי יותר מרחב להיות עצמאי ולעשות את הדברים ולשמור על התרבות שלי איך שאני רוצה". מונח זה הוצג כשוויוני במהותו – "זה מאפשר לי אוטונומיה וגם לחיות בשוויון"; בעל ממד אקטיבי, המתבסס על "היכרות עומק וחתירה לטוב משותף ולעשייה משותפת בין הקבוצות השונות בחברה הישראלית", תוך שמירה על הזהויות השונות – "חברה משותפת אומרת שאנחנו מייצרים תרבות, כאילו נדבך־על שמייצר זהות משותפת שאת ואני נסתכל על התמונה ונראה אותו דבר בתמונה, נכון לכל אחד יש גם את התמונה שלו"; אשר באמצעותו ניתן להפחית חששות – "אני לא נכנס לפאניקה, לא נכנס ללחץ, אני לא נכנס לאיזשהי תחושה של שנאה, לא נכנס לתחושה של חוסר אמון, לפחד או לא משנה מה. אלא בני אדם נפגשו, ודרך המרחב [המשותף] הזה לייצר הזדמנויות".

מושגים נוספים שהוצגו על־ידי המרואיינים היו: סובלנות – "לגבי אנשים שהם לא בגבולות הדת צריך להפעיל את הסובלנות... להגיד זה דרך שלו, זה דרך החיים שלו, זה האמונות שלו ולכל אחד יש"; פלורליזם – "פלורליזם תרבותי זה הקַבָּלה, האמונה שיש דרכים, אין אמת אחת, יש דרכים שונות להגשים את עצמי, להגשים את הזהות שלי, לגדל את הילדים שלי"; ושילוב – "[חינוך כזה] משלב אוכלוסיות וזה משלב ערכים: יהדות ודמוקרטיה, יהדות והומניזם, יהדות ופלורליזם".

מישור פרקטי

במישור הפרקטי הציגו המרואיינים כמה ביטויים לחינוך לרב־תרבותיות שאותם הם מקדמים במסגרת תפקידם, תוך הבחנה בין צוותי הוראה ותלמידים. מרבית המרואיינים בכל הזרמים הציגו לצוותי הוראה מגוון תוכניות רב־תרבותיות שכוללות מפגשים עם צוותים מזרמים שונים: "שאתה עושה כנסי מנהלים, אני חושב שזה עושה משהו באוויר, פתאום לראות מזרחים אותנטיים ולראות גם חסידים וכל מיני כאלה וכו' מתערבבים ומגיעים לכנסי מנהלים אז זה אולי עושה משהו אני חושב מעצם השהייה יחד, זה משפיע". הודגשה גם חשיבותם של מפגשים אלה – "... אני חושב שבקרב מנהלים ובקרב מורים המפגשים האלה זה MUST, ויפה שעה אחת קודם".

עוד ביטוי לתוכנית רב־תרבותית שהוצגה בזרם הערבי הוא מיזם ייחודי של מורים ערבים ויהודים המלמדים בבתי ספר מהמגזר האחר: "התחלנו עם שישה מורים, היום יש כמעט אלף מורים ערבים במערכת החינוך היהודית". בבסיס מיזם זה עומד לא רק עצם המפגש בין הזרמים, אלא מדובר במפגש משמעותי מתמשך המְמצב את המורים כסוכני שינוי:

> זה מפגש שאני קורא לו 'מפגש היררכי', זה מורה־תלמיד... הם למעשה החיילים שלנו בשטח... [המורים] הופכים להיות סוכני תרבות, הם הופכים להיות סוכנים ליישוב סכסוכים, והם יש להם אינטרס לשמור על הקשר עם התלמיד אז הם יודעים גם לעצור איפה שצריך כשמתנהל ויכוח... מורה ותלמיד לא יכולים לצאת מהקשר הזה וזה היופי של העניין.

ביטוי משמעותי נוסף שעלה בכלל הזרמים היה עצם המגוון של הצוותים הן ברמת הארגון/עמותה: "העמותה היא ארגון ערבי־יהודי, הצוות פה בנוי, כל המנגנון הזה בנוי כארגון שהוא מעורב, החל מהנהלה של הארגון ועד לדרגים של ביצוע בשטח", כמו גם בזרם הממלכתי: "יש לנו צוות מאוד מאוד מגוון – יש לנו מתנחלים ושמאלנים ודתיים וחילונים ואנחנו בשיח, אנחנו לא מסכימים על כל דבר", והן ברמת צוותי ההוראה בבתי הספר, כמו למשל בזרם החרדי: "יש לי פה מורים שהם לא נראים חרדים קלאסיים, So What? הם חווים את זה בכיתה, את מבינה? מורה רוסי, מורה לא יודע... חצי איטלקי, יש לי גם מורים כאלה".

ברמת התלמידים, הביטוי הרווח ביותר שעלה הוא קיומם של מפגשי תלמדים מהזרמים השונים. הוצגו כמה מודלים דומים, בעיקר בזרם הערבי, שמכוונים לתלמידים ערבים ויהודים־חילוניים. כך למשל מתאר מנכ"ל מהזרם הערבי מודל שכחלק ממנו נרקמת גם מערכת יחסים בין הקהילות מחוץ לבתי הספר:

> התקשורת ממשיכה גם בלעדינו... אנחנו עוזרים להם לקיים מערכת יחסים, זה לייצר שותפות. בגלל זה התוכנית שלנו היא לא רק תוכנית חינוכית שמפגישה בין ילדים, היא ממש מייצרת שותפת בין קהילות, בין קהילות בית הספר ובין קהילות עירוניות, אני יוצר מעגלי שותפות, לדעתי זו הדרך הנכונה להשריש שינוי.

כך הודגשה חשיבותם של המפגשים: "במפגש עצמו העוצמה של החוויה של היהודי הראשון שפגשתי, הערבי הראשון שפגשתי, היא מאוד מאוד חזקה, שפתאום אנחנו יודעים לעשות את העבודה הזאת של להוריד את החסמים הלאומיים, הזהותיים, ולהוריד את המתח של האויבות הזאת...".

אולם לצד תחושת הנחיצות במפגשים אלה עולות שתי בעיות מרכזיות: האחת, לא נוצר קשר משמעותי במסגרתם, והשפעתם נמוגה עם הזמן. כך מתאר מנכ"ל לחברה משותפת מהזרם הערבי:

> בעיה אחת היא החֲזרה הביתה, והבעיה השנייה שהיא לא משנה את המציאות. הילדים יוצאים מפה, חוו חוויה, לרוב אחרי הערכה של כמה שנים אחורה, אנחנו רואים שהילדים 'טוב זה היה נחמד, זה מעניין, הלוואי שכל היהודים כמו אלו שפגשנו', או 'הלוואי שכל הערבים הם כמו אלה שפגשנו'.

הבעיה השנייה נובעת מכך שהמפגשים אינם כוללים את כלל הזרמים, כך למשל עלה הסירוב המוחלט בזרם החרדי: "... אם אני מפגיש אותם עם חילונים – לא, פשוט לא, לא, לא, אני לא אעשה את זה גם, לא בגלל שאני חושב... זה פשוט לא נכון, זה לא נכון פה. בגיל 21 חד־משמעית כן".

ביטוי נוסף לרב־תרבותיות מצוי בתוכניות לימודים, הן כחלק ממקצועות קיימים, דוגמת אזרחות, לימוד שפה (ערבית ליהודים בזרם הממלכתי, ועברית לערבים), מורשת תרבותית־יהודית והיסטוריה, הן במסגרת פרויקט של לימוד משותף בין הזרמים הערבי והחילוני:

> מפגישים תלמידים בכיתה ה–ו–ז, מפגישים אותם ביחד ללימוד שיעור באנגלית פעם בבית הספר היהודי ופעם בבית הספר הערבי, השיעור מועבר על־ידי שתי מורות, יהודייה וערבייה. בחרנו את המקצוע אנגלית כי זה מקצוע ניטרלי, אין כאן ויכוח על מורשת, על לאומיות, זה לא נושאים טעונים כמו היסטוריה ואזרחות וכל הדברים האלה.

מעניין לציין כי גם בזרם החרדי ישנה התייחסות לתוכניות לימודים בעלות אופי רב־תרבותי, אולם בהמשגה "רכה יותר": "החוברת שיצאה כאן 'כבוד' היא לא סתם... היא ביטוי לחלק מהתפיסה הזאת... אז קראנו לזה 'כבוד'".

ביטוי נוסף שעלה בזרמים הדתי והחרדי נוגע לקיום מגוון בקרב התלמידים. בזרם הדתי הוצגו מספר מודלים. הראשון: "... שכולם לומדים יחד וההורים חיים יחד, זאת אומרת קהילה של דתיים וחילונים ומסורתיים שהיא מעטפת לבית הספר שבה אנחנו חיים ביחד והילדים שלנו לומדים ביחד... הכול! כולם מתפללים וכולם לומדים אזרחות, כולם לומדים הכול ביחד". במודל השני ישנה הפרדה בחלק מהמקצועות: "... בתי ספר שמתפצלים בבוקר בין תפילה לבין שיח שחרית, וגם קמים כל מיני דגמי ביניים באמצע". לעומת זאת, בקרב התלמידים מן הזרם החרדי התבטא המגוון בנוכחות האחר מאותו הזרם: "... אבל בעינינו זה אחרים, שתדעי לך, כי יש המון המון קבוצות ותתי־קבוצות ויש המון, לפעמים מִתָחים פנים־קהילתיים. אז האחר – לא לבטל את זה, אני אומר לך... יש לנו פה ילדים מאוד מאוד שונים מקבוצות שונות, מאוכלוסיות שונות". גם מנכ"ל רשת חינוך חרדית ספרדית התייחס לגבולות המגוון שהתלמידים נחשפים אליו: "אני פחות מדבר על האחר הבולט... בוא נתחיל קודם ברמת הכיתה, לפני שנצא החוצה לדבר על החילוני שאתה פוגש בשכונה או לדבר על בטח הערבי שאתה לא פוגש אותו אפילו. קודם כול נתחיל מהמקומות האלה".

מישור מערכתי

המרואיינים נשאלו אם הם רואים במערכות החינוך הנפרדות ביטוי לרב־תרבותיות. מרבית הקולות בזרמים הערבי והדתי התנגדו למבנה מפריד זה, שכן למרות שהוא מאפשר לכל זרם לחנך לפי תרבותו וערכיו, הוא יוצר ריחוק ונפרדות ואף מזיק: "מערכות החינוך בישראל הן מערכות מופרדות בצורה, בצורה אפילו הייתי אומר – לא להיות שיפוטי, אבל בצורה מזיקה". כך שבמבנה הנוכחי לא תוכל להיווצר שום היכרות בין הקבוצות השונות בחברה:

> מה שמפריע לי זה שברגע שהרב־תרבותיות הזאת, כל אחד מהתרבויות האלה סגור ומסוגר בתוך ד' אמותיו אז אין לך את המפגש ביניהם ואז זה לא רב־תרבותיות אמיתית, זה רב־תרבותיות מזויפת, כי כאילו מלמעלה מאפשרים רב־תרבותיות אבל כשאין את המפגש בין התרבויות השונות אז אין רב [תרבותיות], יש לך אחד... אני הייתי רוצה לייצר רב־תרבותיות אמיתית, לא פיקטיבית, שבאמת אנחנו נדע להכיר אחד את השני ולהכיל אחד את השני ולכבד אחד את השני ולתת מקום אחד לשני. שאנחנו גדלים בנפרד והזרמים מופרדים, זה לא כל כך עושה את זה.

ואולם בזרמים החילוני והחרדי התייחסו למערכות נפרדות כמרחב בטוח לתלמידים ולתלמידות. כך מסבירה מנכ"לית מהזרם החילוני:

> לא פשוט בכלל, לשים אותם ביחד עם תלמידים חזקים במקומות... עם לחץ לבגרות, מה יקרה להם? וכל הקטע של הזהות... בני נוער עסוקים בזהות שלהם, בדימוי, לא פשוט בגיל הזה לעשות... יש משהו שיש להם את המסגרת שלהם שהם מלמדים שם דברים... בלי חשש להיות מזרחי, לשמוע מוזיקה מזרחית, אבל זה לא רק זה, לדבר על הזהות שלך בלי חשש, בלי להיות בתחרות.

והדגישה כי השילוב יכול לחכות, כדבריה: "... יש שם מקום בטוח שמקבל אותם ולא שופט אותם... האינטגרציה יכולה לחכות שהם יעברו את גיל הנעורים... שיבואו הרבה יותר חזקים". טיעון דומה העלה גם מנכ"ל רשת חרדית: "יש חרדה נוראית בחברה החרדית, בטח על ילדים צעירים, המפגש עם האחר... החינוך נתפס נורא נורא בבת עיניו של המערכת".

היבט מערכתי נוסף הוא היחס שלו הם זוכים מהחברה שארגונים אלה משתייכים אליה. בכל הזרמים תוארו קשיים שהם נאלצים להתמודד איתם. כך מתאר מנכ"ל בדואי מהזרם הערבי שנדרש לקבל את "ברכתה" של המנהיגות הערבית, שחששה שפעילות הארגון עלולה להיתפס כקשורה לשירות לאומי/אזרחי, ומכאן למשרד הביטחון:

> ואני חייב להגיד שהייתי בסוג של אני קורא לזה חקירות, חקירות צולבות אפילו, של מנהיגים מוכרים בחברה הערבית... ועברנו את המבחן... באו מנהיגות פוליטית ומנהיגות של רשויות מקומיות וועדת המעקב ואמרו 'חבר'ה, בואו יש לכם את האור ירוק בערבון מוגבל – לכו'.

גם בזרם החרדי עלו קשיים דומים. כך מתאר מנכ"ל הרשת החרדית המתמודד עם חוסר קבלה מצד הרבנים:

> זה לא נוח להיכנס לזירת החינוך בחברה החרדית, זה מאוד מאוד קשה. אני עברתי פה מסכת של דברים לא פשוטים, אבל אני מאוד מאמין בדרך... אצלנו אנחנו יודעים שיש את המושג של חשש מה יגידו ואיך זה ייתפס, והמחירים, הסנקציות, התמריצים השליליים שהאנשים הפרטיים מקבלים כתוצאה מבחירות לא נכונות, וזה מנגנון מאוד מאוד קשה ולכן צריך אומץ לב.

גם בזרם החילוני מתמודדים עם היעדר תמיכה, כפי שתיארה מנכ"לית לשעבר של ארגון המקדם את השיח המזרחי:

> זה הנושא, בסופו של דבר מעט מאוד אנשים רוצים להיות מזוהים איתו, הוא אחד הנושאים הכי מעצבנים. תשמעי אם עכשיו אני אדבר על מזרחיות... אז אני אקבל הרבה יותר רעל ושנאה על הנושא המזרחי, זה מעורר כעס, כאילו זה משהו אנכרוניסטי.

תפקידו של המגזר השלישי

מהממצאים עולות שלוש עמדות שנוקטים ארגוני המגזר השלישי ביחס למדיניות הממשל, כפי שהציג יאנג (Young, 2000): (1) הוספה, שבה הארגונים מהווים ספָּקים (Providers) של שירותים ציבורים שהממשלה כלל אינה מספקת; (2) השלמה, כאשר מסופק מימון ממשלתי עבור שירותים ציבורים הניתנים על־ידי הארגונים המהווים שותפים מלאים; (3) אתגור, עמדה שבה ארגונים מקדמים אידיאולוגיה מסוימת באמצעות לחץ ציבורי במטרה לשנות מדיניות קיימת, ולמעשה מתפקדים כגופי סִנגור. שלוש עמדות אלה אינן סותרות, וארגונים יכולים לנקוט יותר מאחת בו זמנית (שם), כפי שגם עלה מדברי מרבית המרואיינים.

הוספה

כאמור, עמדה זו מתייחסת למצב שבו שירותים כלל אינם מסופקים על־ידי הממשלה. ייתכן שסופקו בעבר או שמעולם לא, והארגונים "ממלאים ואקום" שנוצר או שהיה קיים מלכתחילה בתחום זה. כך למשל עונה מנכ"ל מהזרם הערבי כשנשאל אם נושא זה היה מטופל גם בהיעדרם של ארגוני המגזר השלישי: "לא, לא, זה לא היה קורה, מצב היחסים לדעתי בין יהודים וערבים היה יכול להיות הרבה יותר רע". מודגשת כאן תחושת האחריות שחווים המרואיינים, כפי שעולה גם מדבריה של מנכ"לית מהזרם הממלכתי, שמתייחסת לעבודת העמותה בכתיבת מערכי שיעור בעלי אוריינטציה רב־תרבותית: "האמת, אני לא יודעת מה המשרד [החינוך] עושה בתחום. אבל אני יודעת שמורים ומורות צמאות לחומרים, מאוד צמאות", ובהמשך אף הביעה תרעומת רבה מאוד על היותה ספָּקית (Provider) של שירותים שהמדינה לדעתה כלל אינה מתכוונת לספק: "אני יכולה לעשות את זה ומשרד החינוך?? בחייאת, בואי! זה מחלקה קטנה של שלושה אנשים כבר היה עושה פי מיליון מאשר אני. זה לא שם".

השלמה

עמדה זו ננקטת כאשר שירותים ציבורים מסופקים בחלקם על־ידי הממשלה, והארגונים שותפים לתהליך ברמות משתנות – מהשתתפות בצוותי היגוי וב"שולחנות עגולים" ועד להיותם "זרוע ביצועית" של המשרד. הבסיס לשותפות זו הוא נטילת האחריות על־ידי כל אחד מהמעורבים בתהליך, כפי שמתארת מנכ"לית קרן מהזרם הערבי: "... חינוך זה הביזנס של כולם ועבודה של כולם ואחריות של כולם, זה לא רק של משרד החינוך, וכל ניסיון להיאחז בזה הוא לא נכון, הוא עושה נזק". עוד היא מדגישה את חשיבות השותפות בין הגופים:

> טוב שיש אותנו לא רק בגלל שאנחנו ממלאים ואקום ומפצים על היעדר, אלא גם אם משרד החינוך היה הכי מחויב בעולם לנושא, עדיין טוב שיש אותנו. חברה אזרחית יש לה ערך מוסף ואחר וחשוב, והשיתוף פעולה הוא יוצר את האיכות.

בין השאר, לדבריה, כיוון שפעילות הארגונים מהווה זרז לקידום מדיניות רב־תרבותית: "על אחת כמה וכמה כשאין את הדחיפה או את המימון או את המדיניות של המשרד". עוד עולה כי לארגונים תרומה משמעותית מעצם היותם גופי ידע אשר להם היכרות וחיבור קרובים יותר עם השטח:

> אז כן, לפעמים צריך שארגון חברה אזרחית יראה להם מה נכון ומה לא נכון ולהציע להם הצעות Out of the Box כי אנחנו בשטח. פקיד ממשלתי הוא פקיד ממשלתי – הוא הולך לעשות עבודה. אנחנו, שעובדים בשטח, אנחנו יודעים איך ניתן לפתור בעיות ולהציע, כי אנחנו מדברים.

וכך מתייחס מנכ"ל מהזרם הערבי לחלוקת התפקידים בין המשרד לארגונים בתוך שותפות זו:

> מי שיכול להביא לשינוי טקטוני זה רק מעורבות ממשלתית, חברה אזרחית לא יכולה לעשות את זה. חברה אזרחית יודעת לעשות פיילוטים, יודעת לייצר Know How, אז אנחנו יודעים עכשיו לייצר תוכן פדגוגי של מפגשים, תוכן פדגוגי של מורים בין־מגזריים.

אתגור

הנוקטים עמדה זו מכוונים לאתגֵר את הממשל ופועלים לשינוי מדיניותו. כך, חלק מהמרואיינים התמקדו בארגונים כסוכני שינוי: "אנחנו ארגון שהוא ארגון, הייתי אומר Advocacy, והמטרה העליונה שלנו לשנות מדיניות, להשפיע על המדיניות". לגישתם, יש בכך כדי לייצג את האזרחים, ובה בעת לגשר בינם לבין הממשל: "אנחנו תופסים את התפקיד שלנו קודם כול כאות לחץ על הממשלה בשם האזרחים, וגם כן אנחנו בו בזמן אנחנו מגשרים בין האזרחים לבין המדינה, לבין הממשלה".

המרואיינים הציגו אסטרטגיית פעולה לשינוי מדיניותו של משרד החינוך על־ידי הוכחת היתכנות באמצעות "פיילוטים" שהם עצמם מבצעים: "אנחנו משפיעים על המדיניות לא רק על־ידי להגיד לממשלה מה לעשות, אלא אנחנו מנסים להראות לממשלה מה לעשות על־ידי כך שאנחנו לוקחים סוגיה מסוימת ועובדים עליה ואנחנו מנסים להגיד לממשלה 'בואי', אנחנו עושים Scaling לפרויקט". שני מרואיינים השתמשו בדימוי של "חברת סטארט־אפ". כך למשל, מנכ"ל מהזרם הערבי: "המודל הנכון שלנו זה להיות סוג של סטארט־אפ חינוכי שמייצר ידע, לוקח אותו אחרי זה, האקזיט שלנו זה להעביר את זה לאחריות משרד החינוך". השוואה דומה הציגה גם מנכ"לית מהזרם

הדתי: "[העמותה] קמה כסטארט־אפ חברתי־חינוכי, והמטרה הייתה לעשות אקזיט, המטרה הייתה שהמדינה תיקח את זה, המטרה של העמותה הייתה לסגור את שעריה, אנחנו עדין מחכים שהאקזיט הזה יקרה".

אשר לשאלת הרלוונטיות של הארגונים הנוקטים עמדה זו של אתגור הממשלה – מנכ"לית לשעבר מהזרם הממלכתי סיכמה זאת כך:

> ביום שאני אפגוש את היועצת שהיא תפגוש שני ילדים שאחד הוא לבן אשכנזי כזה חנון, נקרא לזה בלשון... והשני מזרחי ערס בדימוי שלה, שהם באותה רמת לימוד, והיא תשלח את הילד האשכנזי למכונאות ואת המזרחי לפקידות, אז הם לא יצטרכו אותי.

כיצד חווים המרואיינים את יחסי העבודה של ארגוניהם עם משרד החינוך

תמה זו עוסקת במיצובם של הארגונים מול משרד החינוך, כלומר באופן שבו המרואיינים חווים את יחסי העבודה שלהם עם משרד החינוך. ליחסים אלה תיתכן השפעה על תפיסתם של המרואיינים את האג'נדה של משרד החינוך בנוגע לרב־תרבותית.

מיצוב

כשנשאלו המרואיינים על אופי יחסיהם עם משרד החינוך בכל קשור לעבודתם השוטפת ולקידום יוזמות, הם הציגו תמונה מורכבת שבה כמה דפוסים: החל בשיתוף פעולה חם ואימוץ יוזמות, המשך בעבודה משותפת "קרה" – שאינה מעודדת אך גם אינה בולמת, וכלה בהתנגדויות. יצוין כי המרואיינים לא הציגו נקיטת דפוס יחיד, אלא מערכת יחסים הכוללת דפוסים אחדים במקביל.

שיתוף הפעולה הקרוב והמעודד ביותר הוצג על־ידי מנכ"ל מהזרם החרדי: "אנחנו עובדים איתם יד ביד, הם שותפים מדהימים שלנו, [אני] חווה אותם מאוד מאוד חיובי, מאוד... בהקשר של המחוז החרדי אני חושב שהם מנהלים לבד את המורכבות הזאת". נוסף אליו, גם מנכ"לית ארגון יהודי־פלורליסטי בזרם הממלכתי תיארה יחסים המתבססים על שותפות: "אנחנו תמיד בקשר עם משרד החינוך, משרד החינוך ראה בנו פרטנר לקידום הנושא של חינוך יהודי במערכת הנוכחית", וכן על אינטרסים משותפים: "בין השורות הוא [ח"כ זבולון המר כשר חינוך] התלהב כי הוא ראה הזדמנות להשתלב לציבור החילוני, כי זה היה Win-Win כזה, הוא ראה דרך להכניס את הזרועות שלו לתוך החינוך הממלכתי". גם בזרם הערבי הוצג שיתוף פעולה המתייחס לממד הפוליטי במשרד: "אני מאמין באלמנט הזה של אינטרסים, אני יודע לעשות עסקים, ידעתי לעשות עסקים עם הימין במשרד החינוך על אינטרסים ולא על אידיאולוגיה".

יחסי עבודה של שותפות "קרה" תוארו בעיקר בזרם הערבי: "לא דוחפים את זה אבל גם לא שמים רגלים למי שכן רוצה לעשות ודוחף את זה. אף מפקחת לא תגיד למנהלת בית ספר שתגיד 'אני רוצה שהתלמידים שלי ייפגשו עם תלמידים מג'לג'וליה', היא לא תגיד לה 'לא, לא יקרה'". שותפות מסוג זה מתבטאת בין השאר ב"סחבת" בניסיון לאשר מיזמים מול המשרד: "עכשיו רצינו לעשות השתלמות מורים, אומנם לקח שנה, אבל אישרו לנו. אני לא מרגיש התנגדות, זה לא שהם נותנים לי יד ומושכים אותי קדימה, זה אולי חסר לי אבל אני לא מרגיש שהם מפריעים לי". גם באמירותו של מנכ"ל מרכז לחברה משותפת ניתן ללמוד על האופן שבו הוא מצליח לקדם פרויקט מול המשרד כאשר אין שיתוף פעולה מלא: "וכל זה קורה מתחת לשולחן, זה קורה מתחת לשולחן, זה סמנכ"ל פה, סמנכ"ל שם שהתחיל להעביר פה חלק מהמטה, חלק מ... משרד החינוך כמדיניות לא מתעסק בזה". את דפוס ההתנגדות החריף ביותר מתאר מנכ"ל מהזרם הערבי, וקושר זאת לדרג הפוליטי:

> משרד החינוך תמיד בעשרים־שלושים שנים האחרונות נשלט על־ידי הימין, מאז קום המדינה רוב הזמן הוא נשלט על־ידי הימין והם קובעים את המדיניות. אז הבעיה היא לא רק בתכנים, עם מה אנחנו מציעים, הבעיה שיש בירוקרטיה שהיא לעומתית. כל מי שעוסק בנושא של חיים משותפים, אפילו מקצועות פדגוגים שקשורים לחיים משותפים: שפה ערבית וזה, אלה אנשים שלא אכפת להם מיחסי יהודים־ערבים.

מעניין לציין כי עלו שתי פרקטיקות שהארגונים, בעיקר בזרמים הערבי והדתי, בחרו לנקוט כאשר נתקלו בהתנגדויות מצד משרד החינוך. האחת, פנייה ישירה לפוליטיקאים:

> אני חייב להגיד מי שעזר הכי הרבה בהצלחת התוכנית הזאתי הוא היה גדעון סער, שר החינוך... אז הוא אמר לי 'אם אני אעשה את זה, אני אבוד במפלגה, אם אני אהפוך את הפרויקט הזה למדיניות. מעל השולחן אני לא יכול לעזור לך, מתחת לשולחן אני אוכל לעזור לך'.

והאחרת, שימוש בפרויקטים בחינוך הבלתי־פורמלי כדי לקבל לגיטימציה: "הארגון נוער זה הפתח שלנו לסיפור של החינוך הפורמלי, כי תראי חינוך פורמלי הוא טריטוריה סגורה... מה שאנחנו מנסים לעשות זה איך אנחנו מכניסים את התכנים שלנו לתוך מערכת החינוך הפורמלית".

אג'נדה

כאשר נשאלו המרואיינים לגבי האג'נדה של משרד החינוך, וכיצד, אם בכלל, החינוך לרב־תרבותיות מטופל לדעתם על־ידי המשרד, התייחסו לשתי סוגיות: התקציב והמשאבים המופנים לתחום, שבסופו של דבר מעידים על יחסו של המשרד לנושא. לסוגיית התקציב התייחסו בעיקר בזרם הערבי. כך מתאר אחד המנכ"לים: "תקציב של כל המטה לחיים

משותפים בישראל שזה מגוחך, זה סכום בדיחה. זה לא שיש... זה סימון וִי, זה חלק מהאג׳נדה של המדינה דווקא לא לקדם את התחום הזה, ונתנו לשם כסף כדי שיהיה משהו קטן״. ומוסיפה מנכ״לית אחרת: ״כשמטה כזה מתוקצב בגרושים של גרושים ולא נהנה אפילו ממעמד של אגף המשרד, אז זה אומר בדיוק מה המשרד מייחס לנושא הזה ולקידום הנושא הזה ולחשיבות של הנושא הזה, זה לא תעודת יוקרה זה תעודת עניות״. גם בזרם הממלכתי התייחסו לסוגיית הקצאת המשאבים, שבפועל לא מגיעים לחינוך בפריפריה כפי שנטען על־ידי המשרד: ״...ניסינו לנפץ את האמירה הזאת שלכאורה בתי ספר בכל מיני אזורי פיתוח מקבלים יותר והראינו את הצורות השונות, התקציביות, שבעצם בסופו של דבר העשירים מקבלים יותר״.

כאמור, המרואיינים השליכו מכמות המשאבים המופנים על־ידי המשרד להשקפתו הכוללת בנושא, ומשייכים זאת, בין השאר, לשלטון הימין בשנים האחרונות: ״המדינה לא רוצה להתעסק עם זה. אמרתי לך, אני חושב שהמטה זה סימון וִי... הממשלה בעשר השנים האחרונות, האג׳נדה שלה היא לא יחסי יהודים־ערבים. היא לא יכולה להתעלם מזה לחלוטין, אז היא הקימה מטה ונתנה קמצוץ״, שבוחר לקדם ולחזק את החינוך היהודי על פני רב־תרבותיות: ״להפך, אני חושב שמשרד החינוך משקיע בעיקר בחיזוק התדמית והאופי היהודי של החברה הישראלית – לא הישראלי, לא החילוני, רק האופי היהודי הדתי אפילו הייתי אומר, וזה דבר שיכול לפגוע לא רק ביחסי יהודים־ערבים אלא לפגוע ביחסי חילונים־דתיים״.

מעניינת אמירתה של מנכ״לית מהזרם הממלכתי, שעל אף הניסיונות לשמר נפרדות במערכות החינוך, המציאות הרב־תרבותית מחלחלת גם אליה: ״דה פקטו יש רב־תרבויות, אני לא בטוחה שלזה התכוון המשורר במיוחד בממשלות האחרונות בעשרים שנה האחרונות, אבל זה קרה כי לא כל עיר יכולה להציב תנאי קבלה... הרב־תרבותיות קיימת, היא קיימת, היא מציאות, האם אנשים שמחים עם הרב־תרבותיות?״.

דיון ומסקנות

המחקר בחן את תפיסותיהם ועמדותיהם של בכירים בארגוני המגזר השלישי בנוגע לחינוך לרב־תרבותיות בזרמי החינוך השונים (חילוני, דתי, חרדי וערבי), במטרה לאפיין את ההשקפה הרב־תרבותית של מערכת החינוך בישראל. בפרק זה יוצגו הממצאים העיקריים שעלו במחקר, בחלוקה לשאלות המחקר בשילוב הספרות המחקרית הקיימת בתחום, תוך התייחסות להבדלים בין הזרמים השונים.

1. כיצד תופסים בכירים בארגוני המגזר השלישי את המונח "חינוך לרב־תרבותיות", ומהי עמדתם ביחס למדיניות הקיימת?

הממצאים מציגים קושי שחווים בכירים במגזר השלישי אשר לשימוש במונח "רב־תרבותיות". בזרם הערבי מונח זה נתפס כמשטיח את יחסי הכוחות בין הקבוצות בחברה הישראלית ומפחית ממרכזיותו של הקונפליקט העומד בבסיס השסע הלאומי בין היהודים לבין הפלסטינים אזרחי ישראל. הרתיעה בקרב מיעוטים משימוש במונח "רב־תרבותיות" נובעת, לתחושתם, בין השאר מכישלונה של גישה זו בטיפול במקורות הבסיסיים של ההדרה החברתית, הכלכלית והפוליטית, וייתכן שבכך אף תרמה מבלי משים לבידודם החברתי (Kymlicka, 2010). כחלופה הוצג המונח "חיים משותפים", אשר נתפס כמאפשר שמירה על אוטונומיה וכמבקש לקדם באמצעות מערכת החינוך יחסים בין קבוצות במסגרת מדינתית אחת, על רקע של הכרה וסובלנות (הופמן, 2019). גישה זו אינה מסתפקת בשוויון החוקי־פרוצדורלי ובייצוג הפורמלי, אלא מנכיחה נרטיבים ומקדמת יצירתה של אזרחות משותפת ושוויונית במרחב משותף (פאול־בנימין, 2017). לא בכדי רווח השימוש במונח זה בקרב הזרם הערבי בלבד.

בניסיון להמשיג "רב־תרבותיות" נעשה שימוש בטקטיקות הקשורות לשפה ולמטענים הסמליים והמהותיים שהמושגים מביאים עימם לשיח (הופמן, 2019). כך למשל, בזרם החרדי מבטא המונח "רב־תרבותיות" שפה ליברלית, ויש למצוא לו חלופה "בשפה מקומית". בזרם החילוני והדתי, שבו המרואיינים מייצגים קבוצות מיעוט, הודגשו מושגים כמו פלורליזם, המכיר בשונות ואינו מעדיף תרבות אחת מחברתה; צדק חברתי; הנכחה והכרה. בתוך כלל המושגים והמרכיבים שעלו בממצאים בלט קיומו של "שריר הסובלנות" כמשל ליכולת לקבל את האחר על־ידי תרגול וחשיפה מגיל צעיר במערכת חינוך.

יישום רב־תרבותיות במערכת החינוך, שאותו מקדמים ארגוני המגזר השלישי, מתבסס בעיקרו על מגוון (Diversity) הן ברמת נוכחות תרבותית מגוונת של צוותי הוראה ותלמידים ותלמידות (Banks, 1994) הן ברמת תוכניות לימודים והכשרות מורים ומורות (Banks, 2004) העוסקות בתכנים דוגמת לימוד האחֵר, לימוד שפתו של האחֵר, לימוד משותף עם האחֵר, מפגשים בין־מגזריים ועוד.

המבנה המפוצל לזרמים של מערכת החינוך (Gibton, 2011) אינו עולה בקנה אחד עם התפיסה הרב־תרבותית שבכירים במגזר השלישי, בזרמים הערבי, החילוני והדתי, מבקשים לקדם. בעוד לזרם החרדי, הנהנה מאוטונומיה כמעט מלאה ממשרד החינוך (כהנר, 2020), מבנה זה מהווה "מרחב בטוח" המכין את התלמידים למפגש עם החברה הישראלית בבוא היום, לכשיסיימו ללמוד בבתי הספר ובישיבות, הזרם הערבי, הנמצא תחת ניהול ופיקוח יהודי, סובל מניכור וריחוק משאר הזרמים (אבו עסבה, 2007). כך

שאף שההפרדה מאפשרת למידה על בסיס תרבותי, באופן זה נשמרים יחסי הכוחות הלא־שוויוניים בחברה הישראלית (אבו עסבה, 2015; ג'בארין ואגבאריה, 2014) ברמה המבנית והמוסדית במערכת החינוך (May & Sleeter, 2010). למרות זאת, בתוך מערכת חינוכית נפרדת זו, עמותות ורשתות חינוך בכל ארבעת הזרמים פועלות ליצירת מִמשקים בין־מגזריים ובין־קבוצתיים, בעיקר על בסיס תיאוריית המגע (Allport, 1954). על־פי תיאוריה זו, מפגשים חוזרים ונשנים בין שתי קבוצות או יותר הנמצאות בקונפליקט מובילים, בתנאים מסוימים, להפחתת דעות קדמות, ומרחיבים את הידע על האחר (Pettigrew, 1998).

ראיונות העומק במחקר זה חושפים כי היחס שלו זוכים ארגוני המגזר השלישי מהזרמים שהם משתייכים אליהם – לרוב אינו אוהד, והם מהווים למעשה מעין "סמן שמאלי" בקידום התפיסה הרב־תרבותית. ארגונים אלה הם ביטוי לתגובת נגד בעידן פוסט־רב־תרבותי, שבו משנות ה־90 מסתמנת התעוררות מחודשת של רגשות לאומיים, ומשתקף ניסיון לחזק שוב את גבולות מדינת הלאום (Kymlicka, 2007). גם בישראל ניכרות מגמות הסתגרות אלה, בין השאר על רקע שלטונן של ממשלות ימין בעשרים השנים האחרונות; אכזבה מכישלון תהליך השלום עם הפלסטינים; התמודדות עם משבר הקורונה המתגלגל; חוסר יציבות ממשלתית עד להקמת הממשלה במרס 2021; והעמקת הפערים והמתחים בין יהודים לערבים, שהגיעו לשיאם באירועי חודש מאי 2021 על רקע מבצע "שומר החומות". כך שחשיבות פעילותם של ארגונים אלה רלוונטית מאין כמוה בתקופה זו.

2. כיצד תופסים בכירים במגזר השלישי את תפקידם בקידום המדיניות הרב־תרבותית?

נוכחותם של ארגוני המגזר השלישי הפכה לתופעה עולמית הקשורה לתהליכים ניאו־ליברליים של ביזור, הפרטה ומסחור של שירותים ציבוריים בכלל (Anheier, 2005), ושל מערכות חינוך בפרט (Hogan & Thompson, 2017). בעשורים האחרונים ממלאים ארגונים אלה תפקיד משמעותי במערכת החינוך הציבורית הן בהשפעתם על הגדרת יעדי החינוך שנקבעים על־ידי הממשלה הן בסיועם בעמידה ביעדים אלה (Ball, 2013). מציאות ציבורית זו מאפשרת השתתפות אזרחית רבה יותר, מעורבות חברתית, נקיטת אחריות ציבורית ודמוקרטיה השתתפותית, המערבת אזרחים ברמות שונות של קביעת מדיניות וביישומה, ובכך מתאפשר שילוב יוזמות פרטיות עם יעדי החינוך הציבורי (Eyal & Berkovich, 2011).

מהממצאים עולות שלוש עמדות שנוקטים ארגוני המגזר השלישי ביחס למדיניות הרב־תרבותית במשרד החינוך (Young, 2000): הוספה, השלמה ואתגור. את עמדת ההוספה, שבה מספקים הארגונים שירותים ציבוריים שמשרד החינוך אינו מספק, נוקטים בעיקר

בזרם החילוני והחרדי. הארגונים ורשתות החינוך בזרם החרדי נוקטים עמדה זו מתוך רצון לביסוסה ושמירתה של אוטונומיה מלאה בחינוך, והם אינם מטילים אחריות כל שהיא על משרד החינוך, למעט הצורך בסיוע תקציבי. כאמור, גם בזרם החילוני ננקטת עמדה זו, ובעוד הארגונים ה"מזרחיים" מהווים Providers ומביעים מורת רוח ותסכול על כך, ארגון המקדם חינוך יהודי התחיל גם הוא כ־Provider, אך בשנים האחרונות הפך להיות שותף של משרד החינוך. בכך הוא נוקט את עמדת ההשלמה, שבה לרוב משרד החינוך מממן את כל הפעילות או את חלקה, והארגונים מבצעים אותה. יש להניח כי עמדה זו עלתה על רקע שליטתן של ממשלות ימין בעשרים השנים האחרונות, המקדמות תוכניות לימודים שעוסקות בתרבות יהודית־ישראלית (Yemini, Bar-Nissan, & Yardeni, 2014).

הממצאים חשפו פער בין ארגונים יהודים וערבים: בעוד אלו שפועלים לקידום המורשת היהודית מקבלים רוח גַבית וסיוע נדיב מהמדינה, הארגונים בזרם הערבי נתפסים כלעומתיים יותר, ונדרשים לנקוט עמדה אקטיבית יותר מול גורמים ממשלתיים (ג'מאל, 2017). עוד נמצא כי עמדת ההשלמה ננקטת גם בזרם הערבי, ובמסגרתה ציינו המרואיינים את חשיבות השותפות עם משרד החינוך מתוך ההבנה שרק משרד ממשלתי יכול לבצע "שינוים טקטוניים", שיכולים להוות בפועל זָרז לקידום מדיניות רב־תרבותית על סמך ניסיונם והיכרותם את השטח (שיפר, ברקוביץ', בר־יהודה, ואלמוג־ברקת, 2010). לצד זאת, נראה כי ניתן דגש רב יותר לעמדת האתגור, שבה הם פועלים כארגוני סִנגוּר במטרה לשנות את המדיניות הקיימת (גדרון, לימור, וזיכלינסקי, 2015). כך שבאופן זה מתאפשר לקבוצת המיעוט להתמודד עם הדרתה ממרחבי המדינה ומאפלייתה בחלוקת המשאבים (ג'מאל, 2017). המרואיינים בזרם הערבי הציגו עצמם כסוכני שינוי הפועלים לשינוי המדיניות הקיימת, בין השאר באמצעות שיטת הפיילוטים, כדי שבסופו של דבר יאמץ משרד החינוך את התוכניות שהציעו ויישם אותן במערכת החינוך. נראה שהארגונים בזרם הערבי תופסים עצמם כיוזמי מדיניות הפועלים לפי העיקרון של שינוי חברתי, באמצעות שלוש אסטרטגיות מרכזיות: עימות, השלמה ושיתוף פעולה, כתלות במידת ההתאמה עם מטרות משרד החינוך ועם העדפותיו (Najam, 1997).

3. כיצד תופסים בכירים בארגוני המגזר השלישי את ההשקפה הרב־תרבותיות של משרד החינוך בישראל?

בשנים האחרונות מכיר משרד החינוך במעורבות ההולכת וגדלה של ארגוני המגזר השלישי בתהליכי גיבוש מדיניות ויישומה, כמו גם בחשיבותם, וכתוצאה מכך פועלים קובעי מדיניות למיסוד שיתופי פעולה אלה (Gali & Schechter, 2021). מחקר זה מצא מספר דפוסים שבהם חווים ארגוני המגזר השלישי את יחסי העבודה שלהם עם משרד החינוך בניסיון לקדם חינוך לרב־תרבותית. כמו כן נמצאו הבדלים בין הזרמים, המשפיעים על האופן שבו תופסים ארגונים אלה את ההשקפה הרב־תרבותית של משרד החינוך.

הממצאים מציגים תמונה מורכבת של מנעד יחסים – בין שיתוף פעולה קרוב, כפי שהוצג על־ידי הזרם החרדי וארגון המקדם חינוך יהודי פלורליסטי בזרם החילוני; דרך שיתוף פעולה "קר" שאינו מעודד יוזמות אך גם אינו מונע אותן, איתו מתמודדים כל הזרמים; ועד התנגדויות, שאותן חווה בעיקר הזרם הערבי. נוסף על כך, המרואיינים הציגו שתי פרקטיקות מרכזיות שבאמצעותן מתמודדים הארגונים עם מערכת היחסים המורכבת עם משרד החינוך: פנייה ישירה לדרג הפוליטי, לא רק במשרד החינוך, ומציאת דרכים עוקפות לקבלת לגיטימציה, למשל דרך פעילות בחינוך הבלתי־פורמלי.

כאמור, האופן שבו נוהג משרד החינוך כלפי ארגוני המגזר השלישי המקדמים אג'נדה רב־תרבותית יכול להעיד במידת מה על האג'נדה שלו עצמו. במחקר הנוכחי נמצא כי בכירים בארגונים אלה תופסים את משרד החינוך ככזה שאינו מקדם מספיק מדיניות רב־תרבותיות. עדות כואבת לכך עולה מן התקציב הזניח ומכמות המשאבים הדלה המוקצים לתחום זה, כפי שנטען גם בדוח מבקר המדינה בנושא חינוך לחיים משותפים ולמניעת גזענות, שפורסם במרס 2021.

לסיכום, לא ניתן לדבר על חינוך במנותק מתַּרבות. בית הספר הוא אחד המקומות שאפשר לטפח בהם עמדות סובלניות. כמו כן, בית ספר שבו לומדים תלמידים ותלמידות מרקעים שונים מהווה מקום מפגש רב־תרבותי בלתי־אמצעי, היכול לסייע להתגבר על חששות ועל תחושות האיום שמעוררים בני תרבויות שונות (אבו עסבה, 2015), בפרט בחברה רבת־שסעים כמו זו הישראלית (סמוחה, 2010). האחריות שנוטלים ארגוני המגזר השלישי בקידום הנושא חשובה מאין כמוה, אולם ללא הירתמותו של משרד החינוך ואימוץ של מדיניות סדורה בנושא – אין די בה.

רשימת המקורות

אבו־עסבה, ח'. 2015. חינוך ערבי ורב־תרבותיות. בתוך: ח' עראר, וע' קינן (עורכים), **זהות, נרטיב ורב־תרבותיות בחינוך הערבי** (עמ' 117–137). חיפה: פרדס.

איכילוב, א'. 2010. כינון החינוך הציבורי בישראל והנסיגה ממנו. בתוך: א' איכלוב (עורכת), **הפרטה ומסחור בחינוך הציבורי בישראל** (עמ' 21–50). תל־אביב: רמות.

אלחאג', מ'. 1998. חינוך לרב תרבותיות בישראל לאור תהליך השלום. בתוך: מ' מאוטנר, א' שגיא, ור' שמיר (עורכים), **רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית** (עמ' 703–713). תל־אביב: רמות.

בן־פורת, ג', יונה, י', ובשיר, ב'. 2016. מבוא: מדיניות ציבורית וחברות רב־תרבותיות – סדר יום מחקרי חדש. בתוך: ב' בשיר, ג' בן־פורת, וי' יונה (עורכים), **מדיניות ציבורית וחברות רב־תרבותיות – סדר יום מחקרי חדש** (עמ' 7–38). ירושלים: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד.

ג'בארין, י', ואגבאריה, א'. 2014. אוטונומיה לחינוך הערבי בישראל: זכויות ואפשרויות. **גילוי דעת 5**: 13–40.

גדרון, ב', לימור, נ', וזיכלינסקי א'. 2015. **ממגזר שלישי למגזר אזרחי: לשאלת הזהות הקולקטיבית של ארגוני המגזר האזרחי**. ירושלים: מכון ון ליר.

ג'מאל, א'. 2017. **החברה האזרחית הערבית בישראל: אליטות חדשות, הון חברתי ותודעה אופוזיציונית**. תל־אביב: הקיבוץ המאוחד.

הופמן, ת׳. 2019. **״חינוך לחיים משותפים״ או ״חינוך לשותפות״: הגדרות והבדלים במושגי מפתח בחינוך אזרחי עכשווי בישראל**. דוח מחקר כנס דב לאוטמן למדיניות החינוך 2019, תש״ף.
וולצר, מ׳. 1999. **על הסובלנות**. תל־אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור.
וולצר, מ׳. 2007. חינוך, אזרחות ורב־תרבותיות. בתוך: פ׳ פרי (עורכת), **חינוך בחברה רבת תרבויות** (עמ׳ 27–37). ירושלים: כרמל.
יוגב, א׳. 2001. גישות לחינוך ערכי בחברה פלורליסטית. בתוך: י׳ עירם (עורך), **צמתים: ערכים וחינוך בחברה הישראלית** (עמ׳ 355–379). ירושלים: מחלקת הפרסומים, משרד החינוך.
יונה, י׳. 2005. **בזכות ההבדל: הפרויקט הרב־תרבותי בישראל**. ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
יונה, י׳. 2007. חינוך רב־תרבותי בישראל: אתגרים וקשיים. בתוך: פ׳ פרי (עורכת), **חינוך בחברה רבת תרבויות** (עמ׳ 39–65). ירושלים: כרמל.
יונה, י׳, ושנהב, י׳. 2005. **רב־תרבותיות מהי? על הפוליטיקה של השונות בישראל**, תל־אביב: בבל.
כהנר, ל׳. 2020. **החברה החרדית על הציר שבין שמרנות למודרניות**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
לב ארי, ל׳, ולרון ד׳. 2008. חינוך לרב־תרבותיות במכללה להוראה: בין הלכה למעשה. **סוגיות חברתיות בישראל 5**: 101–134.
לימור, נ׳. 2010. **חברה אזרחית ומגזר שלישי בישראל: המכון הישראלי לדמוקרטיה**. קיסריה: הכנס הכלכלי 2010.
לם, צ׳. 1997. רעיון הפלורליזם ויישומו בחינוך בישראל. בתוך: א׳ גור־זאב (עורך), **חינוך בעידן השיח הפוסטמודרניסטי**. ירושלים: מאגנס.
מאוטנר, מ׳, שגיא, א׳, ושמיר, ר׳. 1998. הרהורים על רב־תרבותיות בישראל. בתוך: מ׳ מאוטנר, א׳ שגיא, ור׳ שמיר (עורכים), **רב־תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית: ספר הזיכרון לאריאל רוזן־צבי ז״ל** (עמ׳ 67–76). תל־אביב: רמות.
מבקר המדינה. 2021. **חינוך לחיים משותפים ולמניעת גזענות: ביקורת מעקב**. https://www.mevaker.gov.il/(X(1)S(nl0v3ztfo42dtfqarxc45u2w))/sites/DigitalLibrary/Pages/Reports/5272-12.aspx?AspxAutoDetectCookieSupport=1
מרקמן, נ׳, ויונה, י׳. 2010. לאומיות, רב־תרבותיות וליבה חינוכית בישראל: בין הכלה להדרה. **הד־החינוך פ״ד**(5): 134–136.
סמוחה, ס׳. 2010. החברה הישראלית: ככל החברות או מקרה יוצא דופן? **סוציולוגיה ישראלית: כתב־עת לחקר החברה הישראלית 11**(2): 297–302.
עזר, ח׳. 2004. **רב־תרבותיות בחברה ובבית הספר – היבטים חינוכיים ואוריינים**. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
פאול־בנימין, א׳, וריינגולד, ר׳. 2016. רב־תרבותיות במוסדות להכשרת מורים: בין מדיניות מגובשת ליוזמות מקומיות. בתוך: ב׳ בשיר, ג׳ בן־פורת, וי׳ יונה (עורכים), **מדיניות ציבורית וחברות רב־תרבותיות – סדר יום מחקרי חדש** (עמ׳ 39–68). ירושלים: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד.
פרי, פ׳. 2007. פיתוח רגישות חברתית בקרב סטודנטיות להוראה. בתוך: פ׳ פרי (עורכת), **חינוך בחברה רבת תרבויות** (עמ׳ 259–286). ירושלים: כרמל.
פרי־חזן, ל׳. 2013. **החינוך החרדי בישראל בין משפט תרבות ופוליטיקה**. שריגים־ליאון: נבו.
קשתי, י׳. 2009. לקראת חינוך רב־תרבותי בישראל. **כתב עת בינתחומי לעיון, הגות וספרות 34**: 261–280.
רייכנר, א׳. 2016. **כאן חיים יחד: סיפורן של מסגרות החינוך המשלה והקהילות המשותפות**. ראשון לציון: ידיעות אחרונות ספרי חמד.
שוהמי, א׳. 2014. מדיניות לשונית וצדק לשוני וחברתי בישראל. בתוך: ס׳ דוניצה־שמידט, וע׳ ענבר־לוריא (עורכות), **סוגיות בהוראת שפות בישראל, חלק א׳** (עמ׳ 64–97). תל־אביב: מכון מופ״ת.
שיפמן, א׳. 2016. שינויים בחלוקות הנהוגות במערכת החינוך: בין רב־תרבותיות להסדרים אד הוק. בתוך: ב׳ בשיר, ג׳ בן־פורת, וי׳ יונה (עורכים), **מדיניות ציבורית וחברות רב־תרבותיות – סדר יום מחקרי חדש** (עמ׳ 131–152). ירושלים: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד.

שיפר, ו׳, ברקוביץ׳, י׳, בר־יהודה, ש׳, ואלמוג־ברקת, ג׳. 2010. **מעורבותם של ארגוני המגזר השלישי במערכת החינוך: נייר מדיניות**. ירושלים: מכון ון־ליר.

שקולניקוב, ש׳. 2003. הנחות היסוד של החינוך לפלורליזם. בתוך: ד׳ גבתון (עורך), **מדיניות החינוך לדמוקרטיה בחברה דמוקרטית** (עמ׳ 100–117). תל־אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

תדמור, י׳. 2003. עקרונות בחינוך לגישה רב־תרבותית. **אקדמות: כתב־עת של לומדי "בית מורשה" 13**: 169–182.

תמיר, י׳. 1998. שני מושגים של רב־תרבותיות. בתוך: מ׳ מאוטנר, א׳ שגיא, ור׳ שמיר (עורכים), **רב־תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית: ספר הזיכרון לאריאל רוזן־צבי ז"ל** (עמ׳ 79–92). תל־אביב: רמות.

Alba, R. D. & Nee, V. (2003). *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration.* Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Allport, G. W. (1954). *The Nature of Prejudice*. Cambridge: Addison-Wesley Publishing Co., Inc.

Anheier, H. K. (2005). *Nonprofit Organizations: Theory, Management, Policy*. Abingdon and New York: Routledge.

Ball, S. J. (2013). *Education Debate*. New York: Policy Press.

Banks, J. A. (2004). Race, Knowledge Construction, and Education on the USA: Lesson from History. In: G. Ladson-Billings & D. Gillborn (eds.) *The Routledge Falmer Reader in Multicultural Education* (pp.16–34). Abingdon: Routledge Falmer.

Banks, J. A. (2007). *Educating Citizens in a Multicultural Society.* New York, NY: Teachers College Press.

Banks, J. A. (2008). Diversity, Group Identity, and Citizenship Education in a Global Age. *Educational Researcher 37*(3): 129–139.

Banks, J. A. (ed.), (2009). *The Routledge International Companion to Multicultural Education*. London: Routledge.

Banks, J. A. (2015). Multicultural Education. In: J. D. Wright (ed.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, 2nd edition, Volume 16* (pp. 18–21). Amsterdam: Elsevier.

Banks, J. A. & McGee Banks, C. A. (eds.), (2004). *Handbook of Research on Multicultural Education* (2nd edition). San Francisco, CA: Jossy-Bass.

Bryant, A. & Charmaz, K. (2007). *The Sage Handbook of Grounded Theory*. London: Sage.

Cameron, D. (2011). State multiculturalism has failed, says David Cameron. *BBC NEWS*. Retrieved (April 5, 2018) from: http://www.bbc.com/news/uk-politics-12371994

Corbin, J. & Strauss, A. (2008). *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory* (3rd edition). Los Angeles, CA: Sage.

Crowder, G. (2013). *Theories of Multiculturalism: An Introduction*. Cambridge: Polity Press.

Eyal, O. & Berkovich, I. (2011). National Challenges, Educational Reforms, and their Influence on School Management: The Israeli Case. *Educational Planning 19*(3): 44–63.

Gali, Y. & Schechter, C. (2021). NGO Involvement in Education Policy Implementation: Exploring Policymakers' Voices. *Journal of Educational Administration and History 53*(3-4): 271–293.

Gibton, D. (2011). Post-2000 Law-based Educational Governance in Israel: From Equality to Diversity? *Educational Management Administration & Leadership 39*(4): 434–454.

Glaser, B. G. & Strauss, A. L. (2009). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.A Journey for Human Rights and Social Justice. Retrieved

Grant, C. (2008). The Evolution of Multicultural Education in the United States: A Journey for Human Rights and Social Justice. Retrieved (2.04.2016) from: http://libguides.rutgers.edu/c.php?g=336784&p=2267275.

Hogan, A. & G. Thompson. 2017. Commercialization in Education. In: *Oxford Research Encyclopedia of Education.* Oxford University Press.

Jenks, C., Lee, J. O., & Kanpol, B. (2001). Approaches to Multicultural Education in Preservice Teacher Education: Philosophical Frameworks and Models for Teaching. *The Urban Review 33*(2): 87–105.

Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.

Kymlicka, W. (2001). *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.

Kymlicka, W. (2010). The Rise and Fall of Multiculturalism? New Debates on Inclusion and Accommodation in Diverse Societies. *International Social Science Journal 61*(199): 97–112.

Kymlicka, W. (2012). *Multiculturalism: Success, Failure, and the Future*. Washington, DC: Migration Policy Institute.

Mautner, M. (2011). *Law and the Culture of Israel*. Oxford: Oxford University Press.

May, S. & Sleeter, C. E. (eds.), (2010). *Critical Multiculturalism Theory and Praxis*. New York, NY: Routledge.

Merkel, A. (2010). Germany Has "Utterly Failed" to Build Multicultural Society. *The Telegraph*. Retrieved (April 5, 2018) from: https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/germany/8069365/Germany-has-utterly-failed-to-build-multicultural-society.html

Najam, A. (2000). The 4 C's of NGO-Government Relations: Cooperation Confrontation, Complementarity, and Co-optation. *Nonprofit Management & Leadership 10*(4): 375–396.

Nieto, S. (2017). Re-Imagining Multicultural Education: New Visions, New Possibilities. *Multicultural Education Review 9*(1): 1–10.

Osler, A. & Starkey, H. (2003) Learning for Cosmopolitan Citizenship: Theoretical Debates and Young People's Experiences. *Educational Review 55*(3): 243–254.

Paul-Binyamin, I. & Reingold, R. (2014). Multiculturalism in Teacher Education Institutes — The Relationship between Formulated Official Policies and Grassroots Initiatives. *Teaching and Teacher Education 42*: 47–57.

Pettigrew, T. F. (1998). Intergroup Contact Theory. *Annual Review of Psychology 49:* 65–85.

Resnik, J. (2006). Alternative Identities in Multicultural Schools in Israel: Emancipatory Identity, Mixed Identity and Transnational Identity. *British Journal of Sociology of Education 27*(5): 585–601.

Shwed, U., Kalish, Y., & Shavit, Y. (2018) Multicultural or Assimilationist Education: Contact Theory and Social Identity Theory in Israeli Arab-Jewish Integrated Schools. *European Sociological Review 34*(6): 645–658.

Sleeter, C. (2018) Multicultural Education Past, Present, and Future: Struggles for Dialog and Power-Sharing. *International Journal of Multicultural Education 20*(1): 5–20.

Sleeter, C. & Grant, C. (2009). *Making Choices for Multicultural Education: Five Approaches to Race, Class and Gender*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.

Sleeter, C. & Delgado Bernal, D. (2004). Critical Pedagogy, Critical Race Theory, and Antiracist Education: Implications for Multicultural Education. In: J. A. Banks & C. A. McGee Banks (eds.), *Handbook of Research on Multicultural Education* (2nd edition) (pp. 240–258). San Francisco, CA: Jossy-Bass.

Smooha, S. (2008). The Mass Immigrations to Israel: A Comparison of the Failure of the Mizrahi Immigrants of the 1950s with the Success of the Russian Immigrants of the 1990s. *Journal of Israeli History 27(*1): 1–27.

Triandafyllidou, A., Modood, T., & Meer, N. (eds.), (2012). *European Multiculturalism: Cultural, Religious, and Ethnic Challenges*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Yemini, M. (2017). *Internationalization and Global Citizenship: Policy and Practice in Education*. Cham: Palgrave Macmillan.

Yemini, M., Bar-Nissan, H., & Yardeni, O. (2014). Between "Us" and "Them": Teachers' Perceptions on the Local-Global Composition in the Israeli History Curriculum. *Teaching and Teacher Education 42*(0): 11–22.

Young, D. R. (2000). Alternative Models of Government-Nonprofit Sector Relations: Theoretical and International Perspectives. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly 29*(1): 149–172.

Watson, C. W. (2000). *Multiculturalism*. Buckingham: Open University Press.

Wurzel, J. S. (ed.), (1988). *Toward Multiculturalism: A Reader in Multicultural Education.* Yarmouth, ME: Intercultural Press.

שיפור הישגי תלמידים במדעים בחברה הערבית
התערבות לקידום סכמת החשיבה המופשטת והשפעתה על הישגי תלמידים בנושא המודל החלקיקי של החומר

ויסאם בשארה וראובן בבאי

השתלבותם של אזרחי ישראל מהחברה הערבית בשוק העבודה זוכה לתשומת לב רבה הן בשל משקלם המשמעותי באוכלוסייה הן בשל קשיי השתלבותם בו בהשוואה לאזרחי ישראל מהחברה היהודית. להשתלבותם החלקית של ערביי ישראל בשוק העבודה השלכות רבות על החברה הערבית ואף על המשק כולו. החברה הערבית מהווה כחמישית מהאוכלוסייה, אך כ־48 אחוזים מכלל העניים במשק מצויים בה. מצבה הכלכלי של החברה הערבית משליך על מצבה החברתי וכן על היחסים האתניים בין תתי־קבוצות בחברה. כתוצאה מהשתלבותה החלקית של החברה הערבית ומחוסר מיצוי הפוטנציאל הטמון בה נפגעת הצמיחה של המשק. יכולת ההשתלבות בשוק העבודה קשורה להשכלה האקדמית, כמו למשל בתחום המדעים והטכנולוגיה. ביטוי לכך ניתן לראות במסגרת מערכת החינוך העל־יסודית. כך למשל, בחינות ארציות (כגון בחינות מיצ"ב ובגרות) ובין־לאומיות (כגון בחינות TIMSS ו־PISA) הנעשות בישראל מצביעות על ליקויים בחינוך בישראל בכלל, ובחברה הערבית בפרט. מבדיקת תוצאות בחינות הבגרות של תלמידים ערבים במקצועות מדעיים, דוגמת ביולוגיה, עולה כי ההישגים הלימודיים של תלמידים בבחינות אלה נמוכים בהשוואה להישגי תלמידים בחברה היהודית, אף שהתלמידים בשתי החברות לומדים לפי אותה תוכנית לימודים וניגשים לאותה בחינת בגרות. הוראת מדע וטכנולוגיה בחטיבת הביניים מיועדת להוביל את התלמידים לרכישת ידע ולהבנה של עובדות, מושגים, חוקים ועקרונות רלוונטיים. כמו כן, למידה של תחום זה אמורה להוביל להכרת תופעות, לפיתוח דרכי חשיבה ביקורתית ויצירתית, להבנת דרכי חקר, לפתרון בעיות ולפיתוח היכולת לאפיין ולהבין מערכות מורכבות. ניכר כי תלמידי חטיבת הביניים בחברה הערבית מתקשים מאוד בלימודי המדעים.

המחקר הנוכחי נובע מהתייחסות עדכנית לרמה הקוגניטיבית בפועל של התלמידים, הידועה בקשריה ליכולת היישום של סכמות חשיבה גבוהות, דוגמת החשיבה המופשטת. במחקר בחנו אם ניתן לשפר את יכולתם האקדמית של תלמידי כיתה ז׳, כך שתבוא לידי ביטוי בהישגיהם הלימודיים בנושא המודל החלקיקי של החומר. במחקר הנוכחי שילבנו במסגרת שיעורי המדעים, וללא תוספת שעות הוראה, התערבות ייחודית לקידום סכמת החשיבה המופשטת. במחקר נבדק אם תוכנית ההתערבות משפרת את הישגי התלמידים בהשוואה ללימוד התכנים בדרך המסורתית, המוצעת על־ידי מְנהל מדע וטכנולוגיה במשרד החינוך. במחקר השתתפו 126 תלמידים מחטיבת ביניים השייכת לחברה הערבית. התלמידים חולקו לשתי קבוצות, קבוצת ביקורת וקבוצת התערבות. נקודת המוצא לפני ההתערבות הייתה דמיון בין הקבוצות ביחס להישגי התלמידים במדעים ולרמות הקוגניטיביות שלהם. ממצאי המחקר הראו כי לאחר ההתערבות, תלמידים בקבוצת ההתערבות היו בעלי הישגים לימודיים גבוהים יותר באופן מובהק סטטיסטי ביחס להישגי תלמידים בקבוצת הביקורת.

חינוך והשכלה הם המפתח להצלחת הפרט והחברה כולה. לכן, על המערכת מוטלת אחריות לספק מענה מערכתי ושיטתי לטיפול בפערים הלימודיים, החברתיים והכלכליים. המחקר מציג מודל התערבות, שהרחבתו יכולה אולי להוביל לצמצום פערים לימודיים ולקידום ההישגים האקדמיים של תלמידים בחברה הערבית, ובדרך זו לסייע בהשתלבות טובה יותר שלהם בהמשך בשוק העבודה, במשק ובחברה הישראלית.

רקע תיאורטי

מצבם של ערביי ישראל בשוק העבודה זוכה לתשומת לב רבה בדיון הציבורי, ובדיון הכלכלי בפרט, הן בשל משקלם המשמעותי באוכלוסייה הן בשל השתלבותם הפחות מוצלחת בשוק העבודה בהשוואה ליהודים (ברודט, 2009; ג׳בארין, 2007; ג׳מאל, 2020; מנאע, 2008). למצבם של ערביי ישראל בשוק העבודה השלכות רבות על החברה הערבית ואף על המשק כולו. שיעורה של החברה הערבית באוכלוסייה כחמישית, ועם זאת, היא מהווה כ־48 אחוזים מכלל העניים במשק. המצב הכלכלי של החברה הערבית, שלמעלה ממחצית אוכלוסייתה ענייה, משליך גם על מצבה החברתי ועל היחסים האתניים בין שתי החברות, הערבית והיהודית. כתוצאה מההשתלבות החלקית ומחוסר מיצויו של הפוטנציאל הטמון בחברה זו נפגע גם מיצוי פוטנציאל הצמיחה של המשק כולו (Asli, 2006; Haberfeld & Cohen, 2007). מתוצאות מבחני המיצ״ב וממצאי מבחנים ארציים ובין־לאומיים עולה כי תלמידי חטיבת הביניים בחברה הערבית מתקשים מאוד בלימודיהם במדעים. קושי זה יכול להשפיע בעתיד על השתלבותם של האזרחים הערבים

במשק ובכלכלה בישראל. מגוון מחקרים שנערכו בישראל מלמדים כי להשכלה חשיבות רבה בהשפעה על ההשתלבות בשוק העבודה (אלמוג־בר וגרינשפן, 2019; פארס, 2009). ההשכלה בחברה הערבית ואיכותה נמוכות משמעותית ממקבילותיהן בחברה היהודית. עדות לכך עולה מהנתונים הבאים: 1. שיעורי הנשירה ממערכת החינוך גבוהים יותר בחברה הערבית. שיעור הנשירה בחברה הערבית כ־21%, בהשוואה לכ־11% בחברה היהודית (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2018); 2. שיעור הזכאים לתעודת בגרות בחברה הערבית נמוך יחסית לשיעורו בחברה היהודית (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2018); 3. שיעור העומדים בתנאי הסף לקבלה לאוניברסיטה בישראל מקרב החברה הערבית נמוך יחסית – כ־35% מכלל תלמידי כיתה י״ב, לעומת כ־48% בחברה היהודית (חיידר, 2010); 4. נוסף לכך, בחברה הערבית מדווח על הימנעות מלימוד תחומים שבהם סיכויי ההשתלבות בתעסוקה נמוכים (חיידר, 2010).

תוכנית הלימודים במדע וטכנולוגיה לחטיבת הביניים משלבת בין תחומי המדע, הטכנולוגיה והחברה. התוכנית כוללת ארבעה נושאים עיקריים: חומרים, טכנולוגיה, פיזיקה ומדעי החיים. במסגרת נושא החומרים לומדים התלמידים על מבנה החומר ועל המודל החלקיקי של החומר (משרד החינוך, 2020). לנושא המודל החלקיקי של החומר מוקדשות כ־13 שעות לימוד, היות שהוא נחשב נושא מרכזי בתוכנית הלימודים במדע וטכנולוגיה לתלמידי כיתה ז׳ (משרד החינוך, 2020), משום שהוא משמש בסיס להבנת תחומי המדעים בהמשך הלימודים בחטיבת הביניים ובתיכון. כמו כן, המודל החלקיקי של החומר מהווה יסוד מרכזי להבנת נושאים מגוונים בתחומי הכימיה, הפיזיקה והביולוגיה, ומכאן החשיבות הרבה המיוחסת להבנתו כראוי. במסגרת הלימודים בנושא זה מושם דגש על המאפיינים המרכזיים הבאים: החומר בנוי מחלקיקים רבים בלתי־נראים; בין חלקיקי החומר יש רִיק; אפיון שלושת מצבי הצבירה באמצעות המודל החלקיקי, תוך שימת דגש על צפיפות החלקיקים, על סידורם ועל אופן תנועתם בהתאם לכוחות הפועלים ביניהם. כמו כן משתמשים במודל החלקיקי של החומר להסבר תופעות רבות בכל מצבי הצבירה לפי רשימת מאפיינים ברמת החלקיקים: היערכות החלקיקים, הכוחות (האינטראקציות) הקיימים בין החלקיקים, אופן התנועה שלהם (תנודה, סיבוב ומעתק), ומהירותם הממוצעת (Novick & Nussbaum, 1978, 1981; Westbrook & Marek, 1991).

ניסיון ההוראה, תוצאות מבחנים ארציים ובין־לאומיים, ומחקרים בהוראת המדעים בארץ ובעולם, מלמדים כי תלמידי חטיבת הביניים מתקשים מאוד בלימודיהם בנושא החומרים (Ayyildiz & Tarhan, 2018; Bergqvist, 2012; Childs & Sheehan, 2009; Marino et al., 2014). רבים מהמחקרים התמקדו בקשיים של תלמידים בהקשר למודל החלקיקי של החומר, והראו כי תלמידים מתקשים בנושא זה באופן עקבי. המחקרים הצביעו, למשל, על כך ששיעור ניכר מהתלמידים אינו משתמש במודל החלקיקי של החומר להסבר תופעות פיזיקליות כגון דיפוזיה ואוסמוזה, וכן שינויים שעובר החומר,

דוגמת שינוי מצבי צבירה, גם לאחר לימוד הנושא (Novick & Nussbaum, 1978, 1981; Westbrook & Marek, 1991). עוד עלה מן המחקרים כי תלמידים משתמשים באופן שגוי בתכונות המַקרוסקופיות של החומר על מנת להסביר תופעות מיקרוסקופיות שקשורות לחלקיקי החומר. נמצא, לדוגמה, שתלמידים הסבירו כי שינוי בין מצב צבירה מוצק למצב צבירה נוזל נובע מכך שבמעבר בין מצבי הצבירה עוברים חלקיקי החומר גם הם שינוי במצב הצבירה שלהם, כפי שמשתנה החומר שהם רואים במעבר זה. התלמידים לא התייחסו לכך שהשינוי מתרחש בסדר ובצפיפות של חלקיקי החומר, כפי שעולה מהמודל החלקיקי המקובל (Albanese & Vicentinti, 1997; Sequeira & Leite, 1990). במחקר אחר נמצא כי תלמידים שוגים ומסבירים כי השינוי במצבי הצבירה נובע מכך שהחלקיקים מתרחבים, מתכווצים, מתחממים או ניתכים, כפי שמשתנה החומר במעבר בין מצבי הצבירה (Brook, Briggs, & Driver, 1984).

בהקשר למודל החלקיקי של החומר נמצאו קשיים טיפוסיים נוספים. הסתבר כי תלמידים התקשו לקבל את הרעיון שקיים רִיק בין החלקיקים, וכי חלקיקי החומר מצויים בתנועה מתמדת ואקראית (Sequeira & Leite, 1990). באחד המחקרים נשאלו תלמידים לגבי תנועת חלקיקי מים וחלקיקי סוכר. אף שעל־פי התפיסה המדעית המקובלת חלקיקי המים וגם חלקיקי הסוכר נעים באופן מתמיד ואקראי, רוב התלמידים טענו כי חלקיקי המים נעים קצת, ולעומתם, חלקיקי הסוכר לא נעים כלל (Lee, Eichinger, Anderson, Berkheimer, & Blakeslee, 1993). מחקר אחר הראה שלתלמידים יש נטייה להאניש את החלקיקים, ולטעון כי החלקיקים נעים על סמך רגשות ורצונות (Johnson, 1998). למשל, לדעתם של תלמידים במחקר זה, לגזים יש "הרגל לברוח, אם נותנים להם הזדמנות". נמצא כי בִּמקום שתלמידים יסבירו כי הבדלים בין מוצקים לנוזלים מקורם בהבדל בתנועת החלקיקים מאותו סוג, מסידורם ומכוחות המשיכה ביניהם, תלמידים שוגים וטוענים כי ההבדל בין מצבי הצבירה נובע מקיומם של חלקיקים מוצקים וחלקיקים נוזליים, בהתאמה, בעלי מבנה שונה (Sequeira & Leite, 1990).

מחקרים שנעשו באוניברסיטת תל־אביב (לדוגמה, אבו דיב, 2007; פולישצ'וק, 2010) הראו באופן עקבי כי תלמידים מתקשים בהבנת המודל החלקיקי בשלושה היבטים מרכזיים: 1) החומר בנוי מחלקיקים; 2) קיים רִיק בין החלקיקים, המהווה חלק ממבנה החומר; 3) החלקיקים בתנועה מתמדת ואקראית.

מחקרים רבים עסקו בזיהוי הגורמים המשפיעים על קשיי התלמידים (Freeman et al., 2014; Morgan et al., 2016; Rice, Barth, Guadagno, Smith, & McCallum, 2013; Swarat et al., 2012; Zeidan & Jayosi, 2015). מקצת המחקרים התמקדו בגורמים הקשורים בשיטות ההוראה. לדוגמה, מחקרים הראו שלמידה אקטיבית אפקטיבית יותר בהוראת המדעים לעומת הוראה פרונטלית (Freeman et al., 2014; Swarat et al., 2012). מחקרים אחרים עסקו בגורמים הקשורים לתלמיד. למשל, נערכו מחקרים

שהתמקדו בעמדות התלמידים כלפי מדעים (Lahti, 2012; Zeidan & Jayosi, 2015), תמיכה חברתית שמקבל התלמיד (Rice et al., 2013), ומאפיינים נוספים של התלמיד, כגון מגדר, חינוך בבית, מאפייני הורים, וכדומה (Morgan et al., 2016).

במחקר הנוכחי נתמקד ברמה הקוגניטיבית כגורם היכול להסביר את קשייהם הלימודיים של התלמידים בנושא המודל החלקיקי של החומר, בהמשך למחקרים שונים שבחנו בעבר את הקשר בין רמה קוגניטיבית של תלמידים לבין הישגיהם הלימודיים בנושאים שונים (למשל, Adey & Shayer, 1994; Babai & Levit-Dori, 2009). מחקרים אלו הראו כי עם העלייה ברמתם הקוגניטיבית של התלמידים מושג שיפור במיומנויותיהם וביכולותיהם המדעיות, דבר שיכול להצביע על קשר בין התפתחות החשיבה הקוגניטיבית של התלמידים לבין הישגיהם.

פיאז׳ה חקר את ההתפתחות הקוגניטיבית. לדעתו החשיבה מתפתחת אצל ילדים כחלק מתהליך ההסתגלות לסביבה (Piaget, 1964). החשיבה על־פי פיאז׳ה מאופיינת על־ידי סכמות, כשסכמה היא רצף או דפוס מאורגן של פעולות פיזיות או שכליות. הסכֶמות הן בעלות מבנה יציב לזמן מסוים, והן משתנות ומתפתחות בהתאם לשלבי ההתפתחות הקוגניטיבית, כאשר סדר השלבים משותף לכלל הילדים, אך הגיל שבו מגיע כל ילד לכל שלב הוא ייחודי, ותלוי בגורמים תורשתיים וסביבתיים (Atwater & Alick, 1990; Piaget, 1964, 1967). פיאז׳ה מחלק את ההתפתחות הקוגניטיבית לארבעה שלבי חשיבה מוגדרים: 1. שלב חשיבה סנסורי־מוטורי; 2. שלב קדם־אופרציונלי; 3. שלב האופרציות הקונקרטיות; 4. שלב האופרציות הפורמליות.

נתמקד בשלושת שלבי החשיבה המאוחרים, שהם הרלוונטיים לאוכלוסיית המחקר הנוכחי – תלמידי חטיבת הביניים. שלב האופרציות הפורמליות, שלשם הנוחות ייקרא מעתה שלב החשיבה הפורמלית, הוא השלב המתקדם ביותר על־פי התיאוריה של פיאז׳ה, ובו מציגים התלמידים חשיבה מדעית מלאה. בשלב זה מבשילות סכמות חשיבה מתקדמות, כגון: סכמת החשיבה המופשטת, סכמת בידוד ובקרת משתנים, סכמת החשיבה ההסתברותית, וסכמת החשיבה הפרופורציונית (Piaget, 1964, 1967). תלמידים שנמצאים בשלב התפתחותי נמוך יותר, למשל בשלב האופרציות הקונקרטיות, שלשם הנוחות ייקרא מעתה שלב החשיבה הקונקרטית, מתקשים להתייחס לבעיות מופשטות, ואינם משתמשים בסכמות חשיבה מתקדמות משום שאלו טרם בֻּשלו אצלם (פיאז׳ה ואינהלדר, 1972). תלמידים אלה מסוגלים לחשיבה הגיונית ושכלית אך ורק לגבי דברים מוחשיים וממשיים. בשלב התפתחותי מוקדם יותר, השלב הקדם־אופרציונלי, התלמידים לא פועלים באופן לוגי והגיוני, הם מתרכזים בדרך כלל רק בממד אחד של הבעיה, ולכן מתקשים בשימור. סכמת השימור מתפתחת במלואה רק בתום שלב החשיבה הקונקרטית. לפיכך, סביר להניח שתלמידים הנמצאים בשלבי חשיבה טרום־פורמלית, וטרם הבשילו אצלם סכמות חשיבה מתקדמות, יתקשו בחשיבה מופשטת, ביישום מיומנויות חקר בידוד

ובקרת משתנים, בחשיבה הסתברותית, בחשיבה פרופורציונית, ובאופן כללי במגוון נושאים ותחומים במדעים שנלמדים בחטיבת הביניים, שנדרש בהם יישום של סכמות חשיבה מתקדמות אלו. כמו כן, הישגיהם של תלמידים אלה צפויים להיות נמוכים מאלו של תלמידים שנמצאים בשלב החשיבה הפורמלית. תלמידים שנמצאים בשלב חשיבה טרום־קונקרטי צפויים להתקשות אף יותר, משום שהם חסרים את יכולת השימור ואינם מפעילים חשיבה לוגית, ולכן הישגיהם צפויים להיות נמוכים אף יותר.

מהתיאוריה של פיאז׳ה מתקבל הרושם שתלמידים בגיל חטיבת הביניים אמורים להיות בשלב החשיבה הפורמלית (Piaget, 1964, 1967). עם זאת, מחקרים מקיפים שנערכו בעבר בעולם הראו כי פחות מ30% מהתלמידים בחטיבת הביניים נמצאים בשלב האופרציות הפורמליות (למשל, Shayer & Adey, 1981, 1990). כיוון שרוב תלמידי חטיבת הביניים אינם נמצאים בשלב החשיבה הפורמלית, יש להניח שהם יתקשו בלימודי המדעים, הדורשים רמת חשיבה קוגניטיבית כזאת. נושא המודל החלקיקי של החומר מצריך את סכמת החשיבה המופשטת, ולכן תלמידים שנמצאים ברמת חשיבה טרום־פורמלית צפויים להתקשות בו.

תוכנית ההתערבות ״האצה קוגניטיבית באמצעות חינוך מדעי״ (CASE — Cognitive Acceleration through Science Education) פותחה ונחקרה בעיקר בחינוך העל־יסודי בבריטניה (למשל, Adey & Shayer, 1993, 1994). מטרתה לשפר את הישגי התלמידים (בפרט במדעים) בחינוך העל־יסודי על־ידי האצת ההתפתחות הקוגניטיבית של תלמידים לעבר רמת חשיבה פורמלית. התוכנית מתבססת על עקרונות הוראה המעמידים את התלמידים במצב המחייב אותם לבנות באופן פעיל, בסיוע עמיתיהם, את דפוסי החשיבה המתקדמים. תוכנית CASE כוללת שלושים שיעורים בהקשרים מדעיים, שאינם מיועדים להחליף את תוכנית הלימודים במדעים, ואשר מומלץ להעבירם אחת לשבועיים במשך שנתיים (Adey, Shayer, & Yates, 2001). כל שיעור או רצף של שיעורים מתמקדים באחת מסכמות החשיבה הפורמליות, כגון: סכמת החשיבה המופשטת, סכמת בידוד ובקרת משתנים, סכמת החשיבה ההסתברותית, וסכמת החשיבה הפרופורציונית. שיעורי התוכנית מתבססים על מודל הוראתי שבו חמישה עקרונות: 1. **הכנה קונקרטית** – כוללת פעילות מוחשית, מעשית ופשוטה, לבעיה והיכרות עם טרמינולוגיה ועם מושגים הרלוונטיים לפעילות זו; 2. **קונפליקט קוגניטיבי** – במסגרתו התלמיד צופה בממצאים שאינם תואמים את דרך חשיבותו, וחייב להתאים את חשיבותו על מנת להכיל ממצאים אלה; 3. **הבניה חברתית** – במסגרתה התלמיד בונה את אסטרטגיות החשיבה המעודכנות תוך אינטראקציה עם חברי הקבוצה ובתיווך המורה; 4. **מטא־קוגניציה** – מחייבת את התלמיד לחשוב על דרכי חשיבתו, ובכך מובילה למודעות לגבי תהליכי החשיבה שהוא מפעיל בעת ההתמודדות עם משימות; 5. **גישור** – מטרתו לקשר בין סכמות החשיבה שבהן עוסק השיעור לתוכנית הלימודים ולחיי היום־יום, על מנת להרחיב את יישום הסכֶמה.

נוסף לחמשת עקרונות המודל ההוראתי, היבט משמעותי נוסף של שיעורי התוכנית מתייחס לשינוי בגישת ההוראה של המורה. הוא מתבקש לעודד אתגר, דיונים, חשיבה ואינטראקציות בין התלמידים. עקרונות אלה וגישת ההוראה של התוכנית מכוונים את התלמידים לחשיבה יצירתית וחדשנית לגבי המשימות שהם מתמודדים איתן, להבניית ידע משמעותי ולפיתוח החשיבה הביקורתית, ומכאן תרומתם לתלמידים. חלק נכבד מהשיעור מתבצע תוך איסוף נתונים, סיכומם ודיון לגביהם בקבוצות עבודה קטנות. במסגרת העבודה הקבוצתית נדרשים התלמידים לעבוד בצוות, לפתור בעיות ולקבל החלטות תוך תקשורת ושיתוף שאר חברי הקבוצה. מחקרים שנערכו לגבי תוכנית ההתערבות הראו כי עם סיומה הייתה הרמה הקוגניטיבית של תלמידי קבוצת ההתערבות גבוהה בהשוואה לזו של תלמידי קבוצת הביקורת. עם זאת, השפעת תוכנית ההתערבות על הישגי התלמידים נצפתה רק בחלוף שנתיים או שלוש מסיום העברת תוכנית ההתערבות.

בארץ נוסתה גישה שבה משתמשים במספר שיעורי התערבות המבוססים על מודל ההוראה של תוכנית CASE אשר מיועדים לקדם סכמת חשיבה אחת, כדי להוביל לשיפור ביכולותיהם של התלמידים בהקשר לאחת מסכמות החשיבה הגבוהות, החיונית להצלחה בנושא הלימוד (למשל, Babai & Levit-Dori, 2009).

המחקר הנוכחי התמקד בהאצת סכמת החשיבה המופשטת בקרב תלמידי כיתה ז׳ מהחברה הערבית. בקבוצת הביקורת נלמד נושא המודל החלקיקי של החומר בהוראה מסורתית, ואילו בקבוצת ההתערבות נלמד הנושא בצורה מקוצרת, ובמסגרת הזמן שהתפנה הואצה סכמת החשיבה המופשטת ונלמדה לפני הוראת נושא המודל החלקיקי של החומר. שאלות המחקר שנבדקו במחקר זה הן:

1. האם תלמידים בעלי רמה קוגניטיבית גבוהה הם בעלי הישגים גבוהים יותר בנושא המודל החלקיקי של החומר ביחס לתלמידים הנמצאים ברמה קוגניטיבית נמוכה יותר?

2. האם פעולת ההתערבות להאצת סכמת החשיבה המופשטת משפרת את הישגי התלמידים בנושא המודל החלקיקי של החומר, לעומת הוראת המודל החלקיקי של החומר כפי שמקובל בהתאם לתוכנית הלימודים?

במחקר השתתפו תלמידים מהחברה הערבית מארבע כיתות ז׳ בחטיבת ביניים במרכז הארץ. הכיתות חולקו לשתי קבוצות: התערבות וביקורת, הדומות הן מבחינת ההישגים הלימודיים במדעים הן מבחינת רמתם הקוגניטיבית של התלמידים. לאחר ההתערבות להאצת סכמת החשיבה המופשטת בקרב תלמידי קבוצת ההתערבות וסיום העברת השיעורים העוסקים במבנה החומר לכלל אוכלוסיית המחקר, נערך לכלל אוכלוסיית המחקר מבחן מסכם בנושא המודל החלקיקי של החומר.

מתודולוגיה

מדגם המחקר

במחקר השתתפו 126 תלמידים מחטיבת ביניים השייכת לחברה הערבית במרכז הארץ. חלוקת הכיתות לקבוצות הביקורת וההתערבות נעשתה כך שההישגים של התלמידים במדעים (על־פי המבחן המקדים בנושא מאפייני החומר לכיתה ז׳) והרמה הקוגניטיבית (על־פי המבחן לבדיקת הרמה הקוגניטיבית) דומים. בקבוצת הביקורת לימדו את התלמידים על־פי תוכנית הלימודים במדע וטכנולוגיה (משרד החינוך, 2020) ועל־פי ספרי הלימוד. בקבוצת ההתערבות לימדו את נושא המודל החלקיקי של החומר בצורה מקוצרת, ובמסגרת הזמן שהתפנה הואצה סכמת החשיבה המופשטת ונלמדה קודם להוראת הנושא.

כלי המחקר

1. מבחן מקדים לתלמידי כיתה ז׳ בנושא מאפייני החומר

מבחן הבודק את הישגי התלמידים לאחר לימוד נושא מאפייני החומר. מבחן זה ניתן כמבחן מקדים במדעים טרם ההתערבות. בדיקת המבחן בוצעה לפי מחוון אחיד.

2. מבחן לבדיקת הרמה הקוגניטיבית

מבחן המיועד למפות את רמתם הקוגניטיבית של התלמידים לפי תיאוריית השלבים של פיאז׳ה, מתת־שלב החשיבה הקונקרטית המוקדם ועד לתת־שלב החשיבה הפורמלית המוקדם ומעלה. מבחן זה פותח על־ידי צוות חוקרים באנגליה. מבחן זה תוקף ונעשה בו שימוש באוכלוסיות גדולות של תלמידים, למשל במחקרם של Shayer & Adey (1981) ובמספר רב של מחקרים שנעשו בארץ ובעולם (למשל, Babai & Levit-Dori, 2009; Iqbal & Shayer, 2000; Mbano, 2003). העברת המבחן ובדיקתו נעשתה בהתאם להנחיות של מפתחי המבחן.

3. האצת סכמת החשיבה המופשטת לתלמידי כיתה ז׳

בקבוצת ההתערבות הועברו שלושה שיעורי התערבות המועבדים מתוך תוכנית CASE (Adey, Shayer, & Yates, 2001). העברת השיעורים לקבוצת ההתערבות בכלל הכיתות נעשתה על־ידי מורה אחד על מנת למזער את השונות בהוראת שיעורי ההתערבות. אורכו של כל שיעור תשעים דקות (שיעור כפול).

- שיעור ראשון: שיעור זה עוסק בתיאור שינויי מצבי צבירה בהתאם למודל החלקיקי, ומחייב את התלמידים לתאר בעצמם את התהליך ולבחון את תיאורי חבריהם בהתייחסות למבנה החומר.

- שיעור שני: שיעור זה עוסק בתמיסות ובתהליך ההתמוססות, ובהסברת התהליך על־פי מבנה החומר בהתאם למודל החלקיקי.
- שיעור שלישי: שיעור זה עוסק בתיאור תגובות כימיות בהתאם למודל החלקיקי.

4. לימוד נושא המבנה החלקיקי של החומר לתלמידי כיתה ז׳

הוראת נושא המודל החלקיקי של החומר התבצעה בסיוע של חוברת עבודה שנכתבה בבית הספר על־פי תוכנית הלימודים וספר הלימוד "טבע החומר".

5. מבחן מסכם לתלמידי כיתה ז׳ בנושא המבנה החלקיקי של החומר

מבחן הבודק את שליטת התלמידים ואת שימושם במודל החלקיקי של החומר לתיאור תופעות שונות בתום לימוד הנושא. המבחן כלל 12 שאלות אשר התייחסו להיבטים שונים של מבנה החומר. בדיקת המבחן בוצעה לפי מחוון אחיד.

מערך המחקר

המחקר נערך לפי השלבים הבאים:

1. לימוד נושא מאפייני החומר לתלמידי כיתה ז׳.
2. העברת מבחן מקדים בנושא מאפייני החומר לתלמידי כיתה ז׳.
3. העברת מבחן לבדיקת הרמה הקוגניטיבית של התלמידים בכיתה ז׳.
4. חלוקת אוכלוסיית המחקר לשתי קבוצות, ביקורת והתערבות, הדומות על־פי תוצאות המבחן המקדים בנושא מאפייני החומר והמבחן לבדיקת הרמה הקוגניטיבית.
5. הוראת נושא המודל החלקיקי של החומר לתלמידי כיתה ז׳ לקבוצת הביקורת. בקבוצת ההתערבות הועבר הנושא בצורה מקוצרת, ובמסגרת הזמן שהתפנה בוצעה האצת סכמת החשיבה המופשטת קודם להוראת הנושא.
6. העברת מבחן בנושא המודל החלקיקי של החומר לתלמידי כיתה ז׳ כשבוע לאחר סיום לימוד הנושא.

ממצאים

מחקר זה התמקד בבחינת השפעתה ויישומה של תוכנית התערבות לקידום סכמת החשיבה המופשטת בחטיבת הביניים. במסגרת המחקר נבדק אם ההתערבות מובילה לשיפור הישגי התלמידים במדעים בנושא המודל החלקיקי של החומר, בהשוואה לתלמידים שלמדו את הנושא כמקובל על־פי תוכנית הלימודים. במחקר הנוכחי נבדקה גם התפלגות הרמה הקוגניטיבית של תלמידי חטיבת הביניים בחברה הערבית שהשתתפו במחקר, ונבדק אם קיים קשר בין רמתם הקוגניטיבית לבין הישגיהם בנושא המודל החלקיקי של החומר.

מדגם המחקר הכיל 126 תלמידים בחטיבת הביניים מכיתות הטרוגניות מבית ספר השייך לחברה הערבית, וחולק טרם ההתערבות לשתי קבוצות הדומות מבחינת הישגים לימודיים במדעים ומבחינת רמתם הקוגניטיבית של התלמידים. בקבוצה שהוגדרה **קבוצת ביקורת**, ומנתה 60 תלמידים, לא התרחש תהליך של התערבות, ובקבוצה שהוגדרה **קבוצת התערבות**, ומנתה 66 תלמידים, הואצה סכמת החשיבה המופשטת. היקף דומה של שיעורי מדעים נלמד בשתי הקבוצות, כך שהאצת סכמות החשיבה בקבוצת ההתערבות בוצעה על חשבון חלק משיעורי המדעים, והתכנים נלמדו באמצעות חומרים שעובדו מתוכנית הלימודים לחטיבת הביניים.

נתמקד תחילה בהתפלגות הרמות ותתי־הרמות הקוגניטיביות באוכלוסיית המחקר, ולאחר מכן נִקשר בין הרמה הקוגניטיבית של התלמידים לבין הישגיהם. בהמשך נתייחס להשפעת ההתערבות על הישגיהם של התלמידים בשתי קבוצות המחקר.

התפלגות התלמידים לרמות קוגניטיביות שונות

על מנת לבחון את השפעתה של תוכנית ההתערבות חולקה טרם הפעלתה כלל אוכלוסיית המחקר לשתי קבוצות בעלות הישגים דומים ורמות קוגניטיביות דומות. החלוקה לקבוצות התבססה על תוצאות שני מבחנים שהועברו לפני תהליך ההתערבות: מבחן מקדים במדעים בנושא מאפייני החומר ומבחן לבדיקת הרמה הקוגניטיבית. תיאור הממצאים לגבי התפלגות הרמות הקוגניטיביות בקבוצת ההתערבות ובקבוצת הביקורת מפורט בטבלה 1.

טבלה 1: התפלגות הרמות ותתי־הרמות הקוגניטיביות בקבוצת הביקורת ובקבוצת ההתערבות (*N*=126)

מדגם המחקר		תתי־רמות קוגניטיביות						סה"כ
		קונקרטית מוקדמת	קונקרטית ביניים	קונקרטית מאוחרת	מעבר מקונקרטית לפורמלית	פורמלית מוקדמת	מעל פורמלית מוקדמת	
ביקורת *N*=60	מספר התלמידים	0	9	34	13	4	0	**60**
	אחוז במדגם	0.0	15.0	56.7	21.7	6.7	0.0	**100.0**
התערבות *N*=66	מספר התלמידים	4	8	25	21	7	1	**66**
	אחוז במדגם	6.1	12.1	37.9	31.8	10.6	1.5	**100.0**

מבחן *t* העלה כי אין הבדלים מובהקים בין קבוצות המחקר במדרג הרמות הקוגניטיביות של התלמידים. על מנת ליצור קבוצות קוגניטיביות גדולות מספיק, שניתן להשוותן

מבחינה סטטיסטית, קובצו התלמידים לרמות קוגניטיביות מובחנות בקבוצת הביקורת ובקבוצת ההתערבות, כמתואר בטבלה 2.

טבלה 2: קיבוץ תלמידי קבוצת הביקורת וההתערבות לרמות קוגניטיביות מובחנות (*N*=126)

מדגם המחקר		רמות קוגניטיביות			סה"כ
		קונקרטית	מעבר מקונקרטית לפורמלית	פורמלית	
ביקורת *N*=60	מספר התלמידים	43	13	4	**60**
	אחוז במדגם	71.7	21.7	6.7	**100.0**
התערבות *N*=66	מספר התלמידים	37	21	8	**66**
	אחוז במדגם	56.1	31.8	12.1	**100.0**

טבלה 3 מתארת את התפלגות ההישגים במבחן המקדים בשתי קבוצות המחקר. נערך מבחן *t* לבדוק אם קיים הבדל מובהק סטטיסטי הן בהתייחסות לקבוצות בכלל הן בהתייחסות לשלוש הרמות הקוגניטיביות: קונקרטית, מעבר מקונקרטית לפורמלית, ופורמלית.

טבלה 3: התפלגות ההישגים במבחן המקדים בקבוצת הביקורת ובקבוצת ההתערבות

רמה קוגניטיבית	קבוצת הביקורת N=60	קבוצת ההתערבות N=66
	ממוצע הציונים במבחן מקדים במדעים [S.D.]	
הקבוצה בכללותה	**62.5** [17.5]	**62.0** [20.1]
	t=0.13, df=125, *p*=0.896	
קונקרטית	54.9 [13.7]	49.1 [14.9]
	t=1.83, df=79, *p*=0.071	
מעבר מקונקרטית לפורמלית	77.8 [7.8]	71.9 [11.5]
	t=1.62, df=33, *p*=0.115	
פורמלית	94.3 [6.7]	96.2 [3.8]
	t=-0.51, df=11, *p*=0.633	

הניתוח הסטטיסטי הראה כי לא קיימים הבדלים מובהקים בין שתי הקבוצות, לא בין הקבוצות בכללן ואף לא בהשוואה בין הקבוצות בין תלמידים הנמצאים ברמות קוגניטיביות מקבילות (קונקרטית, שלב המעבר ופורמלית). נתונים אלה מעידים על כך שטרם ההתערבות הקבוצות דומות בהישגיהן במדעים, דבר המאפשר להשוות ביניהן בהמשך המחקר ולבחון את תרומתה של תוכנית ההתערבות.

הקשר בין רמה קוגניטיבית להישגים

שאלת המחקר הראשונה היא: **האם תלמידים בעלי רמה קוגניטיבית גבוהה הם בעלי הישגים גבוהים יותר בנושא המודל החלקיקי של החומר ביחס לתלמידים הנמצאים ברמה קוגניטיבית נמוכה יותר?**

על מנת לענות על שאלה זו נציג תחילה את הממצאים לגבי התפלגות הרמות הקוגניטיביות בקרב אוכלוסיית המחקר על־פי שלוש הרמות המובחנות: רמה קונקרטית, שלב המעבר מרמה קונקרטית לרמה פורמלית ורמה פורמלית, כפי שמוצג בטבלה 4.

טבלה 4: קיבוץ תלמידי אוכלוסיית המחקר לרמות קוגניטיביות מובחנות (*N*=126)

	רמות קוגניטיביות			סה"כ
	קונקרטית	מעבר מקונקרטית לפורמלית	פורמלית	
מספר התלמידים	80	34	12	**126**
אחוז במדגם	63.5	27.0	9.5	**100.0**

מהנתונים עולה כי רק שיעור קטן מכלל אוכלוסיית המחקר (כ־10%) נמצא ברמת חשיבה פורמלית, בעוד שאר התלמידים נמצאים ברמות קוגניטיביות נמוכות יותר. מרבית תלמידי אוכלוסיית המחקר (כ־64%) נמצאים בשלב החשיבה הקונקרטית, ו־27% נמצאים בשלב המעבר מרמת חשיבה קונקרטית לרמת חשיבה פורמלית. בטבלה 5 מוצגים הישגי התלמידים על־פי רמתם הקוגניטיבית בשני המבחנים במדעים שנערכו במסגרת המחקר.

טבלה 5: הישגי התלמידים בשני מבחנים במדעים על־פי הרמה הקוגניטיבית (*N*=126)

נושא המבחן	ממוצע ההישגים על־פי רמה קוגניטיבית			ערך F [df=2]
	קונקרטית [S.D.]	מעבר מקונקרטית לפורמלית [S.D.]	פורמלית [S.D.]	
מאפייני החומר	**52.3** [14.5]	**74.2** [10.5]	**95.2** [4.75]	***78.69***
המודל החלקיקי של החומר	**55.3** [14.6]	**78.3** [11.5]	**97.9** [4.1]	***76.25***

p<0.001***

מבחן שונות חד־כיווני מסוג ANOVA העלה כי בשני המבחנים שהועברו, תלמידים בעלי רמה קוגניטיבית גבוהה הגיעו להישגים גבוהים יותר באופן מובהק סטטיסטית מאשר עמיתיהם בעלי רמה קוגניטיבית נמוכה יותר. על מנת לבחון את השונות בין שלוש הרמות הקוגניטיביות נערך מבחן ניגודיות Post-Hoc מסוג Scheffe. מבחן זה הצביע על הבדלים בהישגי התלמידים ברמות הקוגניטיביות השונות בכל המבחנים. נמצא כי תלמידים ברמה פורמלית הגיעו להישגים גבוהים באופן מובהק ביחס לתלמידים בשלב המעבר מרמה קונקרטית לפורמלית בשני המבחנים (p=0.010 עבור מבחן מאפייני החומר, p<0.001 עבור מבחן המודל החלקיקי של החומר). עוד נמצא כי הישגי תלמידים בשלב המעבר היו גבוהים באופן מובהק מהישגי תלמידים ברמה הקונקרטית בשני המבחנים (p<0.001 עבור שניהם). ממצאים דומים נמצאו במספר רב של מחקרים קודמים שנערכו בקרב תלמידי חטיבת הביניים בישראל (למשל, אבו דיב, 2007; לויט־דורי, 2006; מור־יוסף, 2013; פולישצ׳וק, 2010; פינגרהוט, 2006).

שאלת המחקר השנייה היא: **האם פעולת ההתערבות להאצת סכמת החשיבה המופשטת משפרת את הישגי התלמידים בנושא המודל החלקיקי של החומר, לעומת הוראת המודל החלקיקי של החומר כפי שמקובל בהתאם לתוכנית הלימודים?**

על מנת לענות על שאלת המחקר השנייה הושוו הישגיהם של תלמידי קבוצת ההתערבות להישגיהם של תלמידי קבוצת הביקורת. בהשוואה זו נערך מבחן t למדגמים מזווגים בין ציוני התלמידים לפני ההתערבות לבין ציוניהם אחרי ההתערבות במבחן המודל החלקיקי של החומר. בדיקה זו נערכה בכל אחת מקבוצות המחקר, התערבות וביקורת, הן לכלל הקבוצה הן בנפרד עבור כל רמה קוגניטיבית. הישגי התלמידים במבחן המקדים ובמבחן המודל החלקיקי של החומר וכן ממצאי הניתוח הסטטיסטי מתוארים בטבלה 6.

טבלה 6: הישגי התלמידים במבחן המקדים ובמבחן המודל החלקיקי של החומר בכל אחת מקבוצות המחקר תוך חלוקה לרמות קוגניטיביות

רמה קוגניטיבית	קבוצת הביקורת *N*=60		קבוצת ההתערבות *N*=66	
	ממוצע הציונים במבחן מקדים במדעים **לפני** ההתערבות [S.D.]	ממוצע הציונים במבחן המודל החלקיקי **אחרי** ההתערבות [S.D.]	ממוצע הציונים במבחן מקדים במדעים **לפני** ההתערבות [S.D.]	ממוצע הציונים במבחן המודל החלקיקי **אחרי** ההתערבות [S.D.]
הקבוצה בכללותה	**62.5** [17.5]	**62.9** [18.5]	**62.0** [20.1]	**67.9** [20.3]
	***t*=-0.80, df=59, *p*=0.418**		***t*=-9.10, df=65, *p*<0.001**	
קונקרטית	**54.9** [13.7]	**55.3** [14.9]	**49.1** [14.9]	**55.2** [14.4]
	t=-0.65, df=42, *p*=0.517		*t*=-6.71, df=36, *p*<0.001	
מעבר בין קונקרטית לפורמלית	**77.8** [7.8]	**78.1** [9.9]	**71.9** [11.5]	**78.2** [12.5]
	t=-0.28, df=12, *p*=0.783		*t*=-6.45, df=20, *p*<0.001	
פורמלית	**94.3** [6.7]	**95.0** [6.0]	**96.2** [3.8]	**99.2** [2.1]
	t=-1.56, df=3, *p*=0.215		*t*=-1.73, df=7, *p*=0.126	

הניתוח הסטטיסטי הראה שיפור מובהק בהישגי התלמידים בקבוצת ההתערבות לפני ההתערבות ואחריה. לעומת זאת, בקבוצת הביקורת לא נמצא הבדל מובהק בין הישגי המבחן המקדים לבין הישגי מבחן המודל החלקיקי, מה שמצביע על כך שללא מרכיב ההתערבות לא חל שינוי ברמת הישגיהם של התלמידים. כמו כן, בקבוצת ההתערבות נמצא שיפור מובהק סטטיסטית מהמבחן המקדים למבחן המסכם בהישגי התלמידים בשתי רמות קוגניטיביות: הרמה הקונקרטית ושלב המעבר מרמה קונקרטית לפורמלית. ברמה הפורמלית לא נמצא הבדל מובהק בציוני התלמידים בקבוצת ההתערבות לפני ואחרי ההתערבות. ניתוח הממצאים בקבוצת הביקורת מראה כי לא נמצאו הבדלים מובהקים סטטיסטית בציוני התלמידים לפני ואחרי ההתערבות, בכל הרמות הקוגניטיביות.

מהנתונים המוצגים מעלה ניתן לומר שלהאצת סכמת החשיבה המופשטת הייתה השפעה מובהקת על הישגי התלמידים בנושא המודל החלקיקי של החומר. בעקבות האצת סכמת החשיבה המופשטת, הישגיהם של התלמידים בקבוצת ההתערבות היו גבוהים יותר משל עמיתיהם בקבוצת הביקורת. נוסף לכך, נראה ששיעורי ההתערבות תרמו בעיקר לתלמידים משתי הרמות הקוגניטיביות הטרום־פורמליות: הקונקרטית ושלב המעבר מקונקרטית לפורמלית. היעדר השיפור המובהק בקרב תלמידי הרמה הפורמלית

יכול להיות מוסבר בכך שאלו הנמצאים ברמה הפורמלית כבר רכשו את סכמת החשיבה המופשטת, ולכן ההתערבות, אשר התמקדה בקידום סכמה זו, לא תרמה להם במיוחד.

דיון ומסקנות

תוכנית הלימודים במדע וטכנולוגיה לכיתה ז׳ כוללת ארבעה נושאים עיקריים: חומרים, טכנולוגיה, אנרגיה ומדעי החיים. נושאים אלו, הנלמדים בכיתה ז׳, חשובים משום שהם משמשים בסיס ללימודי המדעים בכיתות הגבוהות יותר של חטיבת הביניים והתיכון (נוסבוים ויחיאלי, 1995; לוי נחום, מויאל, סומך, וקושינסקי, 2010). מחקרים מציעים כי סכמות חשיבה מתקדמות חשובות להצלחת התלמידים בנושאים אלו. על־פי תיאוריית ההתפתחות הקוגניטיבית של פיאז׳ה סכמות אלה מבשילות בשלב האופרציות הפורמליות.

מחקרים שנערכו בשני העשורים האחרונים בארץ הצביעו על כך ש־80% ומעלה מתלמידי חטיבת הביניים לא נמצאים בשלב החשיבה הפורמלית (לדוגמה, אבו דיב, 2007; יניב, 2008; לויט־דורי, 2006; מור־יוסף, 2013; מנדלסון, 2008; פולישצ׳וק, 2010; פינגרהוט, 2006; צימניס, 2014). לכן, העובדה שמרבית התלמידים בכיתה ז׳ טרם רכשו את יכולת החשיבה הפורמלית עשויה להסביר את הקשיים שלהם בנושאים המדעיים.

תוכנית התערבות להאצה קוגניטיבית (Adey, Shayer, & Yates, 2001; Spiro et al., 2003) פותחה במטרה לזרז את התפתחות החשיבה הקוגניטיבית בקרב תלמידי החינוך העל־יסודי. מחקרים הראו כי העברת שלושים שיעורי התוכנית במשך שנתיים אכן תורמת להאצת החשיבה הקוגניטיבית בקרב תלמידים, אך בזמן העברת תוכנית ההתערבות לא נצפה, בדרך כלל, שיפור בהישגי התלמידים. בשנים האחרונות הוצע לבצע התערבויות קצרות הממוקדות בהאצת סכמת חשיבה ספציפית לשם העלאת הישגי התלמידים במדעים בחטיבת הביניים.

תחילה נדון בממצאים הקשורים לרמה הקוגניטיבית של התלמידים ובקשר שבין הרמה הקוגניטיבית לבין הישגיהם. בהמשך נתייחס להשפעת תוכנית ההתערבות על הישגיהם של התלמידים במדעים.

התפלגות הרמות הקוגניטיביות והקשר בין רמתם הקוגניטיבית של התלמידים לבין הישגיהם במדעים

אוכלוסיית המחקר מנתה 126 תלמידים מארבע כיתות ז׳ הטרוגניות שהתפלגו לשש תתי־רמות קוגניטיביות שונות, החל מרמה קונקרטית מוקדמת ועד לרמה פורמלית ביניים ומעלה. התפלגות זו מצביעה על הטרוגניות גדולה בקרב התלמידים בנוגע לרמות החשיבה שלהם. ממצאי המחקר מעלים כי כ־10% בלבד מהתלמידים נמצאים ברמה פורמלית, בעוד רובם המכריע של התלמידים מצויים ברמות קוגניטיביות נמוכות

יותר. תוצאות אלה אינן מאפיינות רק את אוכלוסיית המחקר בעבודה זו, אלא מאפיינות מחקרים רבים שבדקו את התפלגות הרמות הקוגניטיביות בקרב תלמידים בחינוך העל־יסודי. מחקרים אלו הראו כי 20% ומטה מהתלמידים בחטיבת הביניים מצויים ברמת חשיבה פורמלית (למשל, חביב אללא, 2007; בשארה, 2016; אבו דיב, 2007; יניב, 2008; לויט־דורי, 2006; מור־יוסף, 2013; מנדלסון, 2008; פולישצ׳וק, 2010; פינגרהוט, 2006; פרץ, 2011; צימניס, 2014).

שיעור נמוך זה של תלמידים שרמת חשיבתם פורמלית עשוי להסביר את הקושי הרב בלימודי המדעים בחטיבת הביניים, שבו נתקל הרוב המכריע של התלמידים – מי שלא הגיעו לרמת חשיבה פורמלית. תלמידים אלו מתקשים בהבנת נושאי למידה מופשטים רבים (דוגמת המודל החלקיקי של החומר, האנרגיה והתא כיחידת מבנה ותפקוד). טענות אלו הושמעו מאז החלו למדוד את הרמות הקוגניטיביות בכלל האוכלוסייה. לטענתם של Shayer & Adey (1981), הפער בין הרמה הקוגניטיבית שבה נמצאים התלמידים לבין התכנים הלימודיים המצריכים שימוש בסכמות חשיבה גבוהות יכול להסביר את הקושי שתלמידים רבים מגלים במקצועות מדעיים.

ניתוח הישגיהם של התלמידים בשני המבחנים: מאפייני החומר והמודל החלקיקי של החומר, הצביע על כך שהישגיהם של תלמידים בעלי רמה קוגניטיבית גבוהה גבוהים יותר מאלו של תלמידים בעלי רמה קוגניטיבית נמוכה.

ממצאים דומים, אשר הצביעו על קשר חיובי בין ההישגים במדעים והרמה הקוגניטיבית של התלמידים, נמצאו בעבר. כך למשל, בעבודתם של Trumper & Grosk (1993) נמצא, בין השאר, קשר בין הרמה הקוגניטיבית של התלמידים לבין תפיסת מושג האנרגיה בפיזיקה. גם בעבודתה של אבו דיב (2007) נמצא שככל שהרמה הקוגניטיבית של התלמידים גבוהה, כך גבוהים הישגי התלמידים בהתאמה בכל אחד משלושה היבטים הקשורים לנושא המודל החלקיקי של החומר (אוויר בנוי מחלקיקים, הסברת תופעות פיזיקליות המתייחסות לרווח בין החלקיקים, והסברת תופעות פיזיקליות הקשורות בתנועה החופשית של החלקיקים). גם במחקרים קודמים לגבי נושאי לימוד במדעים בכיתה ט׳ נמצא שככל שהרמה הקוגניטיבית של התלמידים גבוהה, כך גבוהים גם הישגיהם (לויט־דורי, 2006; יניב, 2008; מור יוסף, 2013).

נראה אם כן שגם במחקר הנוכחי נמצא קשר חיובי בין רמה קוגניטיבית של תלמידים לבין הישגים לימודיים. איתור מקור אפשרי לקשיים אלה מאפשר לנו, המורים, לחשוב כיצד לסייע לתלמידינו. במחקר הנוכחי ניסינו לבדוק אם התערבות כזאת, המקדמת סכמת חשיבה קוגניטיביות הנדרשת לשם הבנת המודל החלקיקי, תוביל להישגים טובים יותר בקרב תלמידים בכיתה ז׳.

השפעת ההתערבות להאצת סכמת החשיבה המופשטת על הישגי התלמידים בנושא המודל החלקיקי של החומר

כאמור, מטרתו העיקרית של מחקר זה היא בחינת השפעתה של תוכנית התערבות ממוקדת על הישגי התלמידים מהחברה הערבית. במסגרת המחקר חולקו התלמידים לקבוצת התערבות ולקבוצת ביקורת, הדומות מבחינת ההישגים במבחן מקדים במדעים ומבחינת הרמות הקוגניטיביות של התלמידים. תוכנית ההתערבות ניתנה לתלמידים הנמצאים בקבוצת ההתערבות בלבד, בתוך מסגרת הזמן המוגדרת ללימודי נושא המודל החלקיקי של החומר במדעים (ללא תוספת שיעורים או זמן). תחילה בוצעה התערבות בשלושה שיעורים העוסקים בהאצת סכמת החשיבה המופשטת, ולאחר מכן נלמד נושא המודל החלקיקי של החומר במספר שיעורים מצומצם ונערך מבחן מסכם כשבוע מסיום הוראת הנושא.

ניתוח הממצאים העלה כי רק בקבוצת ההתערבות היו הישגי התלמידים במבחן המודל החלקיקי גבוהים באופן מובהק מהישגיהם במבחן המקדים. תוצאות אלו הן בהלימה לממצאי המחקר של פולישצ'וק (2010) ושל צימניס (2014), אשר השתמשו בשניים עד שלושה שיעורים לקידום סכמת החשיבה המופשטת, והראו כי ההתערבות משפיעה באופן חיובי על הישגיהם הלימודיים של תלמידים בחברה היהודית ועל התמודדותם עם שאלות העוסקות בתיאור החומר והמבוססות על הבנת המודל החלקיקי.

התערבות להאצה קוגניטיבית מעמידה את התלמידים במצב המחייב אותם לבנות בעצמם, בסיוע עמיתיהם, את דפוסי החשיבה על מנת לפתור את הקונפליקט הקוגניטיבי שמוצג בשיעורים. ההנחה היא שקידום סכמת החשיבה הקוגניטיבית על־פי עקרונות אלה מוביל לשימוש נרחב בסכמת החשיבה, שאינו מוגבל לנושא או לתחום יחיד (למשל, הנושא שהיה במוקד פעילות החקר של התלמידים במהלך ההתערבות). על כן, צפוי שלהתערבות תהיה השפעה ארוכת טווח על הישגיהם של התלמידים בהמשך לימודיהם במבחנים במדעים הדורשים חשיבה מופשטת.

השלכות מעשיות הקשורות למחקר הנוכחי

הנתונים הזמינים כיום לגבי הישגיהם הלימודיים של תלמידי מערכת החינוך בישראל מצביעים על פער ניכר בהישגים בין תלמידים דוברי עברית לבין תלמידים דוברי ערבית. פער זה עולה הן בפרסומי משרד החינוך והרשות הארצית למדידה והערכה בחינוך (משרד החינוך וראמ"ה, 2017), הן בדוחות של חוקרים באקדמיה ובמכונים שונים (לדוגמה, נחום וזוסמן, 2007), הן בשורה של מסמכים שהוכנו במרכז המחקר והמידע של הכנסת והוגשו לוועדת החינוך, התרבות והספורט, אשר מציגים מגוון נתונים המצביעים על קיומם של פערים עמוקים בהישגים הלימודיים בתחומי מקצועות ליבה (מרכז המחקר והמידע של הכנסת, 2009). למשל, ניתוח נתוני בחינות הבגרות לפי אשכול חברתי־כלכלי של יישוב

המגורים מעלה כי הישגיהם של תלמידים משכבות חלשות נמוכים הרבה יותר מאלה של תלמידים משכבות מבוססות יותר (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2009). הדבר בא לידי ביטוי בשיעור הנבחנים, בשיעור הזכאים לבגרות ובעמידה בדרישות הסף של האוניברסיטאות. תוצאותיהן של בחינות המיצ"ב משקפות תמונה דומה, ומעידות אף הן על פערים ניכרים בין קבוצות תלמידים במערכת החינוך (משרד החינוך וראמ"ה, 2019). פער בולט קיים גם בהשוואה בין הישגיהם של דוברי עברית לאלו של דוברי ערבית. מבחנים בין־לאומיים משווים, שבהם משתתפים תלמידי מערכת החינוך בישראל, מצביעים אף הם בבירור על פערים עמוקים בין קבוצות שונות בחברה, בעיקר בין דוברי עברית לדוברי ערבית ובין תלמידים מרקע חברתי־כלכלי שונה. במבחנים הבין־לאומיים הבולטים והחשובים, כגון מבחני פיזה (PISA) ומבחני טימס (TIMSS), השונות בהישגי התלמידים בישראל היא מן הגבוהות בקרב המדינות המשתתפות, אם לא הגבוהה בהן (משרד מבקר המדינה, 2009).

חינוך והשכלה הם המפתח להצלחת הפרט והחברה כולה. על מערכת החינוך מוטלת האחריות לספק מענה מערכתי ושיטתי לטיפול באוכלוסיית החלשות. מודל המחקר המוצע מציג ומתווה מדיניות לטיפול ולהתמודדות עם הבעיות שהחריפו במשך השנים, תוך הסתייעות בתוכנית ובמבחני הערכה, קביעת יעדים ומדדים, ובדיקת ההישגים הלימודיים של התלמידים במסגרת יישום מודל ההתערבות.

במחקר המשך רצוי יהיה לשים דגש על קידום מספר סכמות חשיבה בקרב תלמידי חטיבת הביניים בחברה הערבית תוך כדי קיום מערך לימודים מלא של תוכנית הלימודים במדעים. זאת, תוך שאיפה והערכה שקידומן יוביל לשיפור הישגיהם הלימודיים של התלמידים, ובכך גם יסייע ויתרום להשתלבותם העתידית בהשכלה הגבוהה ובשוק העבודה הישראלי.

רשימת המקורות

אבו דיב, א'. 2007. **הקשר בין רמתו הקוגניטיבית של התלמיד למידת השימוש שלו במודל החלקיקי לתיאור חומר בפאזה גזית**. עבודת גמר לקבלת התואר "מוסמך למדעי הרוח", בית הספר לחינוך, אוניברסיטת תל־אביב.

אלמוג־בר, מ', וגרינשפן, א'. 2019. **ארגוני החברה האזרחית בישראל: מבט עדכני על בסיס נתוני גיידסטאר־ישראל**. המרכז לחקר החברה האזרחית והפילנתרופיה בישראל. ירושלים: האוניברסיטה העברית.

ברודט, ד'. 2009. **שילוב וקידום האוכלוסייה הערבית במשק ובחברה הישראלית על־פי תכנית "ישראל 2028"**. מוסד שמואל נאמן.

ג'באריז, י'. 2007. **אסטרטגיה לפיתוח התעסוקה בקרב הערבים בארץ ישראל – חזון הרחבתו של המעמד הבינוני בישראל**. מוסד שמואל נאמן.

ג'מאל, א'. 2020. מבט ביקורתי על לימודי ישראל והנחותיהם האפיסטמולוגיות האונטולוגיות והנורמטיביות. בתוך: א' ג'מאל (עורך), **הפוליטיקה של הכלה והדרה ביחסי ישראלים ופלסטינים** (עמ' 7–16). אוניברסיטת תל־אביב: מכון וולטר ליבך.

הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה. 2018. **שנתון סטטיסטי לישראל 2018**. ירושלים.
חביב אללה, ה׳. 2007. **השפעת קידום סכמת החשיבה ההסתברותית על התמודדות תלמידים בכיתה ט׳ עם שאלות בתורשה הדורשות התייחסות הסתברותית**. עבודת גמר לקבלת התואר ״מוסמך למדעי הרוח״, בית הספר לחינוך, אוניברסיטת תל־אביב.
חיידר, ע׳. 2010. **מדד השוויון בין האזרחים היהודים והערבים בישראל – דו״ח סיכוי 2009**. עמותת סיכוי.
יניב, פ׳. 2008. **קידום סכימת החשיבה בידוד ובקרת משתנים בהוראת נושא הפוטוסינתזה**. עבודת גמר לקראת קבלת התואר ״מוסמך למדעי הרוח״, בית הספר לחינוך, אוניברסיטת תל־אביב.
לוי נחום, ת׳, מויאל, ע׳, סומך, ד׳, וקושינסקי, נ׳. 2010. **מצבים ושינויים בחומר – המודל החלקיקי**. המחלקה להוראת המדעים, מכון ויצמן למדע.
לויט־דורי, ת׳. 2006. **השפעת קידום סכמת החשיבה בידוד ובקרת משתנים על הישגי תלמידים בהוראת נושא האנזימים בביולוגיה**. עבודת גמר לקראת קבלת התואר ״מוסמך למדעי הרוח״, בית הספר לחינוך, אוניברסיטת תל־אביב.
מור יוסף, ע׳. 2013. **השפעת התערבות לקידום מיומנויות חקר מדעי המבוססת על שיעורים מתכנית CASE, על יישום מיומנויות החקר המדעי בקרב תלמידי כיתה ט׳**. עבודת גמר לקראת קבלת התואר ״מוסמך למדעי הרוח״, בית הספר לחינוך, אוניברסיטת תל־אביב.
מנדלסון, ד׳. 2008. **השפעת קידום סכמת החשיבה בידוד ובקרת משתנים על יכולתם של תלמידים לזהות, לבודד משתנים ולתכנן ניסוי מדעי**. עבודת גמר לקראת קבלת התואר ״מוסמך למדעי הרוח״, בית הספר לחינוך, אוניברסיטת תל־אביב.
מנעא, ע׳. 2008. **החברה הערבית בישראל 2**. ירושלים: מכון ון ליר.
משרד החינוך. 2020. **תכנית הלימודים במדע וטכנולוגיה לחטיבת ביניים, תשפ״א**. ירושלים.
משרד החינוך וראמ״ה. 2017. **פיזה 2015 במבט ישראלי, תשע״ז**. אוחזר מתוך http://meyda.education.gov.il/files/Rama/PISA_2015_Full_Report.pdf.
משרד מבקר המדינה. 2009. **דוח שנתי 59ב לשנת 2008 ולחשבונות שנת הכספים 2007**. ירושלים.
נוסבוים, י׳, ויחיאלי, ת׳. 1995. **תפיסות שגויות בהוראת המדעים**. משרד החינוך והתרבות, אגף להכשרת עובדי הוראה, מכון מופ״ת.
נחום, ב׳, ונעם, ז׳. 2007. **מדיניות משרד החינוך לקידום אוכלוסיות חלשות**. מרכז טאוב לחקר המדיניות החברתית בישראל.
פארס, א׳. 2009. **פערים כלכליים־חברתיים ופוטנציאל גדול מבוזבז: התועלת הכלכלית של שילוב ושוויון בין ערבים לבין יהודים בישראל**. מוסד שמואל נאמן.
פולישצ׳וק, א׳. 2010. **השפעת קידום סכמת החשיבה המופשטת על התמודדות תלמידי כיתה ז׳ עם שאלות העוסקות בתיאור החומר המבוססות על המבנה החלקיקי**. עבודת גמר לקראת קבלת התואר ״מוסמך למדעי הרוח״, בית הספר לחינוך, אוניברסיטת תל־אביב.
פיאז׳ה, ז׳, ואינהלדר, ב׳. 1972. **הפסיכולוגיה של הילד**. מרחביה: ספריית פועלים.
פינגרהוט, א׳. 2006. **הקשר בין הרמה הקוגניטיבית לבין מידת השימוש באינטואיציות הסתברותיות שגויות בפתרון בעיות בתורשה**. עבודת גמר לקראת קבלת התואר ״מוסמך בהוראת המדעים״, בית הספר לחינוך, אוניברסיטת תל־אביב.
פרץ, ר׳. 2011. **הקשר בין רמת החשיבה הקוגניטיבית להישגים ותפיסות בנושא המעגל החשמלי הפשוט**. עבודת גמר לקראת קבלת התואר ״מוסמך למדעי הרוח״, בית הספר לחינוך, אוניברסיטת תל־אביב.
צימניס, ל׳. 2014. **השפעת קידום סכמת החשיבה המופשטת בהקשר להוראת המודל החלקיקי של החומר בקרב תלמידי כיתה ז׳**. עבודת גמר לקראת קבלת התואר ״מוסמך למדעי הרוח״, בית הספר לחינוך, אוניברסיטת תל־אביב.

Adey, P. & Shayer, M. (1981). *Towards a Science of Science Teaching*. London, U.K.: Nelson Thornes.

Adey, P. & Shayer, M. (1990). Accelerating the Development of Formal Thinking in Middle and High School Students. *Journal of Research in Science Teaching 27:* 267–285.

Adey, P. & Shayer, M. (1993). An Exploration of Long-Term Far-Transfer Effects Following an Extended Intervention Program in the High School Science Curriculum. *Cognition and Instruction 11:* 1–29.

Adey, P. & Shayer, M. (1994). *Really Raising Standards: Cognitive Intervention and Academic Achievement.* London: Routledge.

Adey, P., Shayer, M., & Yates, C. (2001). *Thinking Science, 3rd ed* (CD version). Cheltenham, U.K.: Heinemann Education Book.

Albanese, A. & Vicentini, M. (1997). Why Do We Believe That an Atom is Colourless? Reflection about the Teaching of Particle Model. *Science Education 6:* 251–261.

Atwater, M. M. & Alick, B. (1990). Cognitive Development and Problem Solving of Afro-American Students in Chemistry. *Journal of Research in Science Teaching 27:* 157–172.

Ayyildiz, Y. & Tarhan, L. (2018). Problem-Based Learning in Teaching Chemistry: Enthalpy Changes in Systems. *Research in Science & Technological Education*, *36*(1): 35–54.

Asali, M. (2006). *Why do Arabs Earn Less than Jews in Israel?*. Maurice Falk Institute for Economic Research in Israel.

Babai, R. & Levit-Dori, T. (2009). Several CASE Lessons Can Improve Students' Control of Variables Reasoning Scheme Ability. *Journal of Science Education and Technology 18:* 439–446.

Bergqvist, A. (2012). *Models of Chemical Bonding: Representations Used in School Textbooks and by Teachers and their Relation to Students´ Difficulties in Understanding.* Doctoral Dissertation, Karlstads Universitet.

Brook, A., Briggs, H., & Driver, R. (1984). *Aspects of Secondary Students' Understanding of the Particular Nature of Matter.* Childrens' Learning in Science Project. Center of Studies in Science and Mathematics Education, The University of Leeds.

Childs, P. E. & Sheehan, M. (2009) What's Difficult about Chemistry? An Irish Perspective. *Chemistry Education Research and Practice 10*: 204–218.

Freeman, S., Eddy, S. L., McDonough, M., Smith, M. K., Okoroafor, N., Jordt, H., & Wenderoth, M. P. (2014). Active Learning Increases Student Performance in Science, Engineering, and Mathematics. *Proceedings of the National Academy of Sciences 111:* 8410–8415.

Haberfeld, Y. & Cohen, Y. (2007). Gender, Ethnic, and National Earnings Gaps in Israel: The Role of Rising Inequality. *Social Science Research 36*: 654–672.

Iqbal, H. M. & Shayer, M. (2000). Accelerating the Development of Formal Thinking in Pakistan Secondary School Students: Achievement Effects and Professional Development Issues. *Journal of Research in Science Teaching 37*: 259-274.

Johnson, P. M. (1998). Progression in Children's Understanding of Basic Particle Theory:A Longitudinal Study. *International Journal of Science Education 20:* 393–410.

Lee, O., Eichinger, D. C., Anderson, C. W., Berkheimer, G. D., & Blakeslee, T. D. (1993). Changing Middle School Students' Conception of Matter and Molecules. *Journal of Research in Science Teaching 30:* 249–270.

Marino, M. T., Gotch, C. M., Israel, M., Vasquez III, E., Basham, J. D., & Becht, K. (2014). UDL in the Middle School Science Classroom: Can Video Games and Alternative Text Heighten Engagement and Learning for Students with Learning Disabilities? *Learning Disability Quarterly 37*: 87–99.

Mbano, N. (2003). The Effects of a Cognitive Acceleration Intervention Program on the Performance of Secondary School Pupils in Malawi. *International Journal of Science Education 25*: 71–87.

Morgan, P. L., Farkas, G., Hillemeier, M. M., & Maczuga, S. (2016). Science Achievement Gaps Begin Very Early, Persist, and Are Largely Explained by Modifiable Factors. *Educational Researcher 45*: 18–35.

Novick, S. & Nussbaum, G. (1978). Junior High School Pupils Understanding of the Particular Nature of Matter: An Interview Study. *Science Education 62*: 273–281.

Novick, S. & Nussbaum, G. (1981). Pupils' Understanding of the Particular Nature of Matter: A Cross-Age Study. *Science Education 65*: 187–196.

Oliver, M., Venville, G., & Adey, P. (2012). Effects of a Cognitive Acceleration Program in a Low Socioeconomic High School in Regional Australia. *International Journal of Science Education 34*: 1–18.

Piaget, J. (1964). Cognitive Development in Children Development and Learning. *Journal of Research in Science Teaching 2:* 176–186.

Piaget, J. (1967). *Biology and Knowledge.* University of Chicago Press, Chicago.

Reiter, Y. (2009). *National Majority. Regional Minority: Palestinian Arabs versus Jews in Israel.* Syracuse: Syracuse University Press.

Rice, L., Barth, J. M., Guadagno, R. E., Smith, G. P., & McCallum, D. M. (2013). The Role of Social Support in Students' Perceived Abilities and Attitudes toward Math and Science. *Journal of Youth and Adolescence 42:* 1028–1040.

Sequeria, M. & Leite, L (1990). On Relating Macroscopic Phenomena to Microscopic Particles at Junior High School Level. In: P. L. Lijns, P. Licht, W. Devos, & A. J. Waarlo (eds.), *Relating Macroscopic Phenomena Microscopic Particles, A Central Problem in Secondary School Science Education*. (Utrech, Center for Science and Mathematics Education. University of Utrech: CD-β Press), 220–232.

Shayer, M. & Adey, P. (1981). *Towards a Science of Science Teaching.* London: Heinemann Educational Books.

Spiro, R. J., Collins, B. P., Thota, J. J., & Feltovich, P. J. (2003). Cognitive Flexibility Theory: Hypermedia for Complex Learning, Adaptive Knowledge Application, and Experience Acceleration. *Educational Technology 43*: 5–10.

Swarat, S., Ortony, A., & Revelle, W. (2012). Activity Matters: Understanding Student Interest in School Science. *Journal of Research in Science Teaching 49:* 515–537.

Trumper, R. & Gorsky, P. (1993). Learning about Energy: The Influnece of Alternative Framework, Cognitive Levels, and Closed-Mindedness. *Journal of Research in Science Teaching 30:* 637–648.

Westbrook, S. L. & Marek, E. D. (1991). Across Age Study of Student Understamding of the Concept of Diffusion. *Journal of Research in Science Teaching 28:* 649–660.

Zeidan, A. H. & Jayosi, M. R. (2015). Science Process Skills and Attitudes toward Science among Palestinian Secondary School Students. *World Journal of Education 5:* 13–24.

צעירים פלסטינים מזרח־ירושלמים באוניברסיטה העברית – שייכות ומפגשים ספונטניים כמכניזם לאינטגרציה חיובית

ניצן פייביש[1]

מאמר זה בוחן כיצד הלימודים באוניברסיטה העברית, והמפגש עם החברה היהודית בהקשרם – משפיעים על תפיסותיהם של צעירים פלסטינים תושבי מזרח ירושלים ביחס להשתלבות בעיר ירושלים ובמדינת ישראל, וכן ביחס לקבוצת הרוב היהודית במדינה. טענת המחקר היא שהלימודים באוניברסיטה העברית, והמפגש עם קבוצת הרוב היהודית בהקשר של האוניברסיטה בפרט – שהם תוצאה של שילוב בין תהליך ה"ישראליזציה בפועל" (שטרן, 2020) של תושבי מזרח ירושלים הפלסטינים עם שינוי במדיניות של הממסד הישראלי כלפי רווחתם הכלכלית והחברתית של תושבים אלה (רמון, 2021) – מעודדים תפיסות חיוביות יותר בקרב אותם צעירים ביחס להשתלבותם של תושבי מזרח ירושלים בחברה הישראלית ולשיתוף פעולה יהודי־פלסטיני. המאמר, המבוסס על נתונים שנאספו באמצעות שאלון מקוון אשר נשלח בדואר האלקטרוני לכלל הסטודנטיות והסטודנטים הפלסטינים הלומדים במכינת "סדרה" (להלן המכינה) באוניברסיטה העברית – המיועדת בלעדית לצעירים ממזרח ירושלים בוגרי מערכת החינוך הפלסטינית – מצביע על קשר חיובי בין תחושת השייכות של סטודנטים אלה לאוניברסיטה בסוף שנת לימודיהם במכינה, לבין תפיסתם ביחס להשתלבותה של קבוצת הזהות שלהם – פלסטינים תושבי מזרח ירושלים – במדינת ישראל ובעיר ירושלים. פרט לכך נמצא קשר חיובי בין מפגשים ספונטניים שקיימו סטודנטים אלה במהלך לימודיהם עם סטודנטים מקבוצת הרוב היהודית במרחבים השונים של האוניברסיטה, לבין המוטיבציה שלהם לעבוד בשיתוף

1 אני מבקש להודות למנחה והמורה שלי, פרופ׳ דני מיודובניק, שבלעדיו לא היה מאמר זה קורם עור וגידים, לעורכת הדין מיכל ברק וליחידה למגוון באוניברסיטה העברית על הסיוע באיסוף הנתונים, לניר חסון על הערותיו המאירות.

פעולה עם סטודנטים יהודים במסגרות של דו־קיום, דיאלוג ולמידה משותפת, כמו גם לקרבתם החברתית לקבוצת הרוב היהודית. ממצאים אלה נידונים במאמר בהקשר של מערכת היחסים בין תושביה הפלסטינים של מזרח ירושלים והממסד הישראלי.

1. מבוא

בשנים האחרונות חל גידול במאות אחוזים במספר הסטודנטים הפלסטינים ממזרח ירושלים הלומדים במוסדות ישראליים להשכלה גבוהה בירושלים, ובמכינות קדם־אקדמיות בפרט. כך, לאחר עשרות שנים שבהן למדו תושבי מזרח ירושלים באופן מסורתי באוניברסיטאות בגדה המערבית ובמדינות ערב, אם כחלק משמירה על היבדלות חברתית, תרבותית ופוליטית מתושביה היהודים של ירושלים ואם בשל קשיי שפה ועלויות כלכליות גבוהות – בעשור האחרון החל "טפטוף" של סטודנטים פלסטינים ממזרח ירושלים למוסדות אקדמיים ישראליים בירושלים, בעיקר בשלוש המכללות הגדולות בעיר: המכללה להנדסה ע"ש עזריאלי, מכללת דוד ילין לחינוך ומכללת הדסה.[2] באופן דומה, בעוד שלפני כעשור למדו באוניברסיטה העברית לא יותר מכמה עשרות סטודנטים פלסטינים תושבי מזרח ירושלים, פתיחתה של מכינת "סדרה" באוניברסיטה העברית באוקטובר 2015 (כחלק מיישום החלטת ממשלה 1775: "התוכנית להגברת הביטחון האישי ולפיתוח כלכלי־חברתי בירושלים לטובת כלל תושביה"),[3] המיועדת בלעדית לצעירים ממזרח ירושלים בוגרי מערכת החינוך הפלסטינית ומציעה מימון ממשלתי מלא של הלימודים, הייתה סנונית ראשונה במגמה שתלך ותתעצם משנה לשנה – וביתר שאת עם תחילת יישומה של החלטת ממשלה מספר 3790: "התכנית לצמצום פערים חברתיים כלכליים ופיתוח כלכלי במזרח ירושלים" (להלן: תוכנית 3790)[4] – עד לשיא של כ־500 סטודנטים פלסטינים ממזרח ירושלים הלומדים בשנת תשפ"א במכינת "סדרה".[5]

כיצד משפיעה חוויית הלימודים של צעירים פלסטינים ממזרח ירושלים באוניברסיטה העברית, והמפגש עם סטודנטים יהודים בהקשר של האוניברסיטה בפרט – על התפיסות של צעירים אלה ביחס להשתלבות במדינת ישראל ובעיר ירושלים, לשיתוף פעולה בין פלסטינים ליהודים ולקרבה חברתית לקבוצת הרוב היהודית במדינה? טענת המחקר

2 חסון, 2019.

3 החלטת ממשלה 1775: התוכנית להגברת הביטחון האישי ולפיתוח כלכלי־חברתי בירושלים לטובת כלל תושביה. מזכירות הממשלה: משרד ראש־הממשלה.

4 החלטת ממשלה 3790: צמצום פערים חברתיים־כלכליים ופיתוח כלכלי במזרח ירושלים. מזכירות הממשלה: אתר משרד ראש־הממשלה.

5 הנתונים המובאים כאן הם באדיבות היחידה למגוון באוניברסיטה העברית.

היא שהלימודים באוניברסיטה העברית והמפגש עם קבוצת הרוב היהודית בהקשר של האוניברסיטה – שהם תוצאה של שילוב בין תהליך ה"ישראליזציה בפועל" (שטרן, 2020) של תושבי מזרח ירושלים הפלסטינים עם שינוי במדיניות של הממסד הישראלי כלפי רווחתם הכלכלית והחברתית של תושבים אלה לאחר עשרות שנים של התעלמות והזנחה (רמון, 2021) – מעודדים תפיסות חיוביות יותר בקרב צעירים אלה ביחס להשתלבות של תושבי מזרח ירושלים הפלסטינים בחברה הישראלית ולשיתוף פעולה יהודי־פלסטיני.

מאז כיבוש מזרח ירושלים ב־1967 מוכרת העיר בספרות המחקרית כעיר מקוטבת (Polarized City) (Boal, 1999), הסובלת מסכסוך א־סימטרי מתמשך בין שתי הקבוצות האתנו־לאומיות המרכזיות החיות בה: יהודים ישראלים, שהם אזרחי מדינת ישראל ומהווים את הרוב באוכלוסיית העיר (577,600 תושבים),[6] וערבים פלסטינים, המהווים את אוכלוסיית המיעוט בעיר (358,800 תושבים),[7] והם בעלי מעמד של תושב (Bollens, 2009; Rosen & Shlay, 2014). עם כיבוש מזרח ירושלים הפכה העיר לחלק מרכזי בסכסוך הישראלי־פלסטיני ובדיון על אודות גבולות הקבע של המדינה בכלל ושל העיר בפרט (שטרן, 2010). כתוצאה מכך, ישראל מקפידה על שליטה הדוקה בפיתוח הבנייה והתשתיות בעיר (בר, 2019), מתוך אינטרס לשמור על הקרקע ועל המשאבים, ובכך, על הרוב היהודי בעיר, במה שמכונה "הקרב על הדמוגרפיה" (Rokem & Vaughan, 2018). יתר על כן, האוכלוסייה הפלסטינית של ירושלים סובלת מאפליה ממוסדת וממושכת המתבטאת באי־שוויון בחלוקת המשאבים העירוניים, באספקת שירותים עירוניים ובמעמדם האזרחי של תושבים אלה (שם; ג'מאל, 2019).

לאפליה זו של תושביה הפלסטינים של מזרח ירושלים מופעים שונים. הדבר בא לידי ביטוי במעמדם הארעי של תושביה הפלסטינים של ירושלים: בעוד תושביה היהודים של העיר הם אזרחי מדינת ישראל, רובם המכריע של תושביה הפלסטינים של ירושלים אינו מחזיק באזרחות ישראלית, כי אם ב"תושבות קבע" – שאף עשויה להישלל ממי שאינו מוכיח כי התגורר בירושלים בשנים האחרונות. משמעות הדבר שהם אינם רשאים להצביע, וממילא להשתתף בבחירות לכנסת ישראל, אלא רק בבחירות המוניציפליות לעיר – אותן הם מקפידים להחרים מטעמים של אי־מתן לגיטימציה לכפיית הריבונות של ישראל בירושלים, ובטריטוריה במזרח העיר בפרט (בר, 2019; Rokem & Vaughan, 2018). האפליה מתבטאת בהיעדרן או באי־אישורן בעירייה (או בוועדה המחוזית) של תוכניות פיתוח באזורים שבהם מתגוררים תושבים פלסטינים, לעומת תנופת פיתוח תשתיות ובנייה באזורים שבהם מתגוררת האוכלוסייה היהודית של העיר. בכך מורחב משמעותית הפער בין שתי האוכלוסיות בעיר (רמון, 2017). כך, השכונות הפלסטיניות במזרח העיר סובלות מהזנחה מתמדת, הבאה לידי ביטוי בתשתיות ביוב חסרות או

6 קורח וחושן, 2021.

7 שם, עמ' 15.

רעועות, בהיעדרם של כבישים, מבני ציבור, פארקים וגני משחקים, שעה ש־76% מתושביה הפלסטינים של העיר חיים מתחת לקו העוני, ושיעורי האבטלה בקרב צעירים בשכונות הפלסטיניות המזרחיות של העיר הם מהגבוהים במדינה כולה (Rokem & Vaughan, 2018). ביטוי נוסף לאפליה עולה מניתוקן של השכונות הפלסטיניות במזרח העיר משירותי החשמל, התחבורה הציבורית (להוציא שתי תחנות של הרכבת הקלה),[8] הבריאות והחינוך הישראליים (ג׳מאל, 2019). פרט לכך, האפליה באה לידי ביטוי גם בהקמת "עוטף ירושלים" – קטע השייך ל"גדר ההפרדה" באזור ירושלים, המותיר מחוץ לגדר שכונות פלסטיניות שלמות במזרח העיר, השייכות לרשות המוניציפלית של ירושלים – כמו כפר עקב ומחנה הפליטים שועפאט – תוך הזנחת ביטחונם האישי של תושבי שכונות אלה, וללא אספקת שירותים עירוניים בסיסיים ביותר, דוגמת פינוי אשפה (רמון, 2021).

אפליה שיטתית ממושכת וממוסדת זו הובילה את תושבי מזרח ירושלים הפלסטינים לאמץ את מה שמכנה שטרן (2020) "ישראליזציה בפועל" – תהליך פנים־פלסטיני של שינוי התנהגותי־מרחבי שמקורו בשילוב של שלושה גורמים עיקריים: תהליכים גיאו־פוליטיים (דוגמת הקמת גדר ההפרדה, שניתקה את מזרח העיר מ"העורף" הפלסטיני בגדה המערבית), הסתגלות לתנאי קיפוח בשל מחסור בהזדמנויות כלכליות ראויות במזרח ירושלים (שם, עמ׳ 122), ואימוץ גישה פרגמטית של התפתחות אישית מתוך רצון לשפר את המעמד האישי והחברתי מבלי לוותר על המאבק הלאומי (אברהמי ואחרים, 2021; Masry-Herzalla & Razin, 2014). כך, בעוד שמאז 1967 שומרים תושביה הפלסטינים של ירושלים על היבדלות חברתית, תרבותית ופוליטית מתושביה היהודים של העיר וממַתָּן לגיטימציה (כמו למשל על־ידי הימנעות מהשתתפות בבחירות לעירייה) לשלטון הישראלי – תהליך ה"ישראליזציה בפועל" מצביע על מגמה של שינוי בהיבדלות זו (שטרן, 2020: 110). לצד נוכחות גוברת של פלסטינים תושבי מזרח ירושלים בקניונים ובמרכזי מסחר במערב העיר (שטרן, 2020), ועלייה ניכרת במספר הבקשות של פלסטינים ממזרח ירושלים לאזרחות ישראלית (רמון, 2017) – תהליך זה בא לידי ביטוי בגידול חסר תקדים במספר הסטודנטים הפלסטינים ממזרח ירושלים במוסדות ישראליים להשכלה גבוהה בעיר (יניב ואסף־שפירא, 2021).

ואולם, מגמות שינוי אלה אינן יכולות לפעול בחלל ריק. הן דורשות, לכל הפחות, תמיכה או השקעה מוסדית, כזו או אחרת. על כן, צידה השני של מטבע "הישראליזציה בפועל" של תושבי מזרח ירושלים הוא למעשה תהליך חיצוני לחברה הפלסטינית הירושלמית, שעיקרו התחלה של שינוי במדיניות הממסד כלפי רווחתם האישית של תושבים אלה. כך, לאחר עשרות שנים של הזנחה ואפליה של השכונות הפלסטיניות

8 גם במקרה הזה – יש הרואים בתכנון קווי הרכבת הקלה אמצעי נוסף לבידול וסימון התושבים הפלסטינים כ"אחרים". ראו: בר, 2019.

במזרח העיר ושל תושבי שכונות אלה, הן מצד עיריית ירושלים הן מצד השלטון הישראלי המרכזי, החל משנת 2013 ניתן לראות ניצנים של שינוי במדיניות הממשלתית כלפי מזרח העיר ותושביה, הבאים לידי ביטוי בהקמת יחידה לפיתוח ועידוד יזמות במזרח ירושלים ביוזמת המשרד לירושלים והתפוצות ובהקצאת משאבים ותקציבים ייעודיים לשיפור תנאי החיים במזרח העיר (רמון, 2021: 5).

אף שקצרה היריעה במאמר זה מלעמוד על הגורמים שהביאו לשינוי מדיניות זה, ראוי בכל זאת להזכיר כי הגברת המתח הביטחוני במזרח ירושלים ב־2013 ואירועי המחאה והאלימות של תושבי מזרח ירושלים הפלסטינים בקיץ 2014 מילאו תפקיד דרמטי בהחלטת הממסד הישראלי לפעול לטובת שיפור תנאי החיים במזרח ירושלים (שם, עמ׳ 72). אירועים אלה התרחשו מדי יום ביומו במוקדים ובאזורים שונים במזרח ירושלים (כמו למשל בהר הבית, בוואדי ג׳וז, במחנה הפליטים שועפאט ועוד), והגיעו לשיאם עם רצח הנער מוחמד אבו־ח׳דיר על־ידי צעירים יהודים (שם). בסופו של דבר התקבעה בקרב קובעי המדיניות ההנחה כי אלימות זו נובעת מהזנחה כלכלית וחברתית של תושביה הפלסטינים של מזרח ירושלים (שם, עמ׳ 77).[9]

זאת ועוד: שתי החלטות ממשלה נוספות – החלטת ממשלה מספר 1775 (יוני 2014),[10] והחלטת ממשלה מספר 2684 (מאי 2017),[11] – סימנו אבן דרך נוספת בתהליך ההפנמה של מקבלי ההחלטות בממשלה ושל הדרג הפקידותי הבכיר במדינה על אודות הצורך לפעול באמצעות תוכנית ממשלתית ייעודית, על מנת לשפר את מצבן הקשה של השכונות הפלסטיניות במזרח ירושלים (רמון, 2021: 77). בין השאר, על רקע העובדה שכ־87% מהאקדמאים במזרח ירושלים הם בוגרי מוסדות אקדמיים מחוץ לישראל (בעיקר בשטחים ובירדן), הביאה תוכנית 1175 להקמתה של מכינת ״סדרה״ באוניברסיטה העברית, מכינה קדם־אקדמית חדשה, הזוכה למימון ממשלתי מלא ומיועדת בלעדית לסטודנטים פלסטינים תושבי מזרח ירושלים שנבחנו בבגרות הפלסטינית (״התהוג׳יהי״), במטרה לסייע בשילובם של בוגרי מערכת החינוך הערבית בעיר במוסדות להשכלה גבוהה בירושלים.[12] כמו כן, בהמשך להחלטות ממשלה 1175 ו־2684, אושרה במאי 2018 ״החלטת ממשלה 3790 לצמצום פערים חברתיים כלכליים ופיתוח כלכלי במזרח ירושלים״: תוכנית חומש (2018–2023) ממשלתית בהיקף של 2.1 מיליארד ש״ח, שעניינה ״בחיזוק יכולת ההשתלבות של תושבי מזרח ירושלים בחברה ובכלכלה הישראלית וכן

9 להרחבה על אודות הגורמים שהביאו לשינוי במדיניות הממשלתית כלפי מזרח ירושלים ותושביה הפלסטינים ראו: רמון, 2021.

10 ראו ה״ש 3.

11 החלטת ממשלה 2684: צמצום פערים חברתיים־כלכליים במזרח ירושלים ופיתוח כלכלי. מזכירות הממשלה: אתר משרד ראש־הממשלה.

12 ראו ה״ש 2.

מתוך מטרה לחזק את חוסנה הכלכלי והחברתי של הבירה כולה".[13] התוכנית כוללת העברת תקציבים משמעותיים מטעם המדינה לשיפור תשתיות, תחבורה, עידוד תעסוקה, ושדרוג מערכת החינוך והרווחה במזרח ירושלים (רמון, 2021).

במילים אחרות, הגידול במספר הצעירים הפלסטינים הנרשמים למוסדות לימוד ישראליים, ובאופן ספציפי למכינות קדם־אקדמיות ייעודיות, בעיקר באוניברסיטה העברית – מתאפשר בזכות מלגות נדיבות ספציפיות לסטודנטים אלה, מלגות שהן חלק מהחלטה ממשלתית ממוקדת (במקרה הזה – תוכנית 1175 ותוכנית 3790).[14] רוצה לומר, ללא שינוי במדיניות הממסד הישראלי כלפי מזרח ירושלים – שעיקרה השקעה כלכלית בתושבי מזרח ירושלים הפלסטינים – קשה לשער שבכוחם של תהליכים פנים־פלסטינים בלבד (במקרה הזה – תהליך ה"ישראליזציה בפועל", כפי שהוזכר לעיל) להביא לגידול כה משמעותי במספר הסטודנטים הפלסטינים ממזרח ירושלים הנרשמים ללימודים במוסדות ישראליים.

ואולם, כיצד משפיעה חוויית הלימודים של צעירים פלסטינים ממזרח ירושלים באוניברסיטה העברית – והמפגש עם סטודנטים יהודים בהקשר של האוניברסיטה בפרט – על התפיסות של צעירים אלה ביחס להשתלבות במדינת ישראל ובעיר ירושלים, לשיתוף פעולה בין פלסטינים ליהודים ולקרבה חברתית לקבוצת הרוב היהודית במדינה? מאמר זה מבקש להציע בחינה אמפירית של היבט אחד בתהליכי השינוי בחברה המזרח־ירושלמית המתוארים לעיל – לימודים של צעירים פלסטינים ממזרח ירושלים במוסדות להשכלה גבוהה ישראליים בירושלים. יתר על כן, מחקר זה מצטרף לרשת הולכת וגדלה של מחקרים הבוחנים מגע בלתי־מתוכנן בין קבוצות זהות, אתניות ודתיות שונות (Dixon et al., 2005; Shook & Fazio, 2008; Enos, 2014), במגוון זירות מפגש ברחבי העיר המעורבת, כמו למשל ברחובות העיר (Raanan & Shoval, 2014), בבתי־חולים ובמרפאות (Weiss, 2021), במרכזי קניות ומסחר (Shtern, 2016), ביוזמות קהילתיות שונות (Avni et al., 2021) ובמרחבי השכלה גבוהה (פייביש, אושר לפרסום, 2022).

המשך המאמר בנוי כדלקמן: הפרק הבא יציע מסגרת תיאורטית לדיון ויעגן את השערות המחקר. החלק השלישי יציג את מקרה הבוחן – מכינת "סדרה־קדמה", המיועדת בלעדית לצעירים פלסטינים תושבי מזרח ירושלים ופועלת בקמפוס הר הצופים באוניברסיטה העברית. הפרק הרביעי יתאר את המדגם, את אופן הרכבת המשתנים ואת ניתוח הנתונים. בפרק החמישי אדווח על ממצאי המחקר, ואילו בפרק האחרון אדון במסקנות המחקר.

13 ראו ה"ש 4.

14 ראו ה"ש 2.

2. מסגרת תיאורטית

א. מרחבי השכלה גבוהה כמוסדות המחלישים היררכיה בין־קבוצתית

"תיאוריית הדומיננטיות החברתית" (The Social Dominance Theory) גורסת, בין השאר, כי מערכות חברתיות או מוסדות המשותפים לקבוצות בעלות זהות אתנית או חברתית שונה – משתנות ומתפתחות בהתאם למידה שהן מעמיקות או מחלישות את הפער בין הקבוצות השונות (Sidanius & Prattto, 1999). כך, מוסד או סביבה שמחזקים את ההיררכיה הקיימת ממילא בין הקבוצות תתאפיין בכוחות חברתיים המקדמים אי־שוויון בין־קבוצתי גדול יותר (כמו למשל על־ידי מדיניות תכנון ובנייה או דיור מפלה של הרשות המקומית). מנגד, מוסד, מרחב או סביבה המחלישים את ההיררכיה הבין־קבוצתית מאופיינים בכוחות חברתיים המקדמים פעולות שמטרתן להביא לצמצום אי־השוויון בין הקבוצות (כמו למשל על־ידי יצירה וקידום של תוכניות לאפליה מתקנת בהשכלה גבוהה או בתעסוקה) (Levin et al., 2009: 289).

על מנת להתמודד עם האופן שבו מוסדות או מערכות חברתיות מחזקות או מחלישות את ההיררכיה, כמו גם את הקונפליקט בין הקבוצות, הציעו חוקרים את "מודל הזהות הבין־קבוצתי המשותף" (The Common In-Group Identity Model) (Gaertner & Dovidio, 2000). מודל זה גורס כי ניתן לצמצם קונפליקט בין חברי קבוצות זהות שונות בתוך מוסדות או במערכות חברתיות מסוימות על־ידי יצירת "זהות־על" משותפת בין חברי הקבוצות השונות, המדגישה מטרות וחוויות משותפות, ואף תחושת שייכות גבוהה בקרב חברי הקבוצות בתוך אותו מוסד או באותה מערכת חברתית מסוימת (Levin et al., 2009: 288–289). כך למשל, במקרה של השכלה גבוהה, תחושת שייכות זו מוגדרת על־פי מידת ההזדהות של הסטודנטים במוסד עם הקהילה האוניברסיטאית (Strayhorn, 2012). כמו כן, לפי גישה זו, כאשר חברים בתתי־קבוצות שונות חושבים על עצמם כחברים בקבוצות נפרדות בתדירות נמוכה יותר מצד אחד, ומתמקדים בהיותם חברים בקבוצה בעלת זהות־על משותפת מנגד – הם יראו את חברי קבוצת החוץ באור חיובי יותר (Levin et al., 2009:288).

מחקרים הראו כי תחושת שייכות גבוהה למוסד הלימודים קשורה להיבטים רבים בחיים האקדמיים: החל משגשוג והצלחה בלימודים (Walton, 2007), המשך בתחושת מסוגלות ובהערכה עצמית (Phan, 2013), ובביטחון ביחס ליצירת קשרים חברתיים עם אחרים (עאסלה ואחרים, 2021) וכלה במוטיבציה להשתלבות (Strayhorn, 2012). האוניברסיטה העברית פועלת באמצעים שונים לחיזוק תחושת השייכות הפיזית, האקדמית והתרבותית של הסטודנטים הפלסטינים בקמפוס, ולחיזוק תחושת השייכות של הסטודנטים במכינת "סדרה" בפרט. כך למשל פועלת האוניברסיטה להגדלת שיעור הסטודנטים מהחברה הערבית ולגיוון סגל המרצים והעובדים באוניברסיטה; השילוט באוניברסיטה הוחלף

כך שיהיה גם בערבית; ללוח השנה האקדמי נוספו ימי חופשה ומועדים לכלל הדתות; האוניברסיטה מעודדת את קיומם של אירועי תרבות בשפה הערבית, וכדומה.[15]

מחקרים קודמים לימדו כי במקרים רבים מוסדות להשכלה הם מרחבים המחלישים היררכיה בין־קבוצתית (Sidanius et al., 1991; Levin et al., 2009), בין היתר באמצעות תוכניות לאפליה מתקנת של אוכלוסיית מיעוט (במקרה הזה – הקמתה של מכינת "סדרה"), וכן שלימודים משותפים של קבוצות אתניות וחברתיות שונות במוסדות להשכלה גבוהה קשורים לצמצום סטריאוטיפים ולעמדות ליברליות יותר (Sidanius et al., 2008; Ross, 2014). על בסיס מחקרים אלה ניתן לצַפות שההשקעה המסיבית של האוניברסיטה בסטודנטים ממזרח ירושלים הלומדים במהלך שנת הלימודים במכינת "סדרה", ובמסגרתה אף לומדים עברית – תבוא לידי ביטוי בתחושת שייכות גבוהה של סטודנטים אלה לאוניברסיטה בסוף שנת המכינה. תחושת שייכות גבוהה זו כלפי מוסד ישראלי, כך צפוי, תוביל בתורה לתפיסה חיובית יותר ביחס להשתלבות של קבוצת הזהות שלהם – פלסטינים תושבי מזרח ירושלים – במדינת ישראל בכלל ובעיר ירושלים בפרט.

לפיכך, שתי השערות המחקר הראשונות הן כדלקמן:

H1: יימצא קשר חיובי בין תחושת השייכות של הסטודנטים לאוניברסיטה העברית בסוף שנת הלימודים במכינה לבין תפיסתם של סטודנטים אלה ביחס להשתלבות של קבוצת הזהות שלהם – פלסטינים תושבי מזרח ירושלים – בעיר ירושלים.

H2: יימצא קשר חיובי בין תחושת השייכות של הסטודנטים לאוניברסיטה העברית בסוף שנת הלימודים במכינה לבין תפיסתם של סטודנטים אלה ביחס להשתלבות של קבוצת הזהות שלהם – פלסטינים תושבי מזרח ירושלים – במדינת ישראל.

ב. מגע ספונטני במרחב האקדמי

תיאוריה מרכזית נוספת וחשובה בחקר אינטראקציות בין יחידים מקבוצות זהות שונות היא "תיאוריית הזהות החברתית" (Social Identity Theory) (Tajfel & Turner, 1979). לפי גישה זו, תפיסתו העצמית של הפרט מורכבת מסט של זהויות היוצרות עבורו שיוך לקבוצות שונות – העשויות לבלוט יותר או פחות לפי הקשר (Shwed et al., 2018). תיאוריית הזהות החברתית גורסת שעיסוק או הבלטה של הזהויות השונות מביאים להטיה מוגברת כלפי "קבוצת הפנים", אשר מובילה בתורה להפחתת המגע הבין־קבוצתי ולהתגברות ההפרדה האתנית (שם). פרט לכך, תיאוריה זו מדגישה כי זהות חברתית משותפת תורמת להערכה עצמית טובה יותר ולדימוי עצמי חיובי יותר (עסאלה ואחרים, 2021: 28). כמו כן, בדומה ל"מודל הזהות הבין־קבוצתי המשותף" שהוצג לעיל, גם תיאוריית הזהות החברתית גורסת כי ניתן להפחית מתחים בין יחידים מקבוצות זהות

15 אתר היחידה למגוון באוניברסיטה העברית.

שונות על־ידי יצירת "זהות־על" משותפת, המדגישה מטרות וחוויות משותפות לחברי הקבוצות השונות בתוך מוסד או מערכת חברתית מסוימת (שם).

עדויות ממחקרים קודמים הראו כי השייכות למוסד אקדמי יכולה לשמש "זהות־על" משותפת של סטודנטים מקבוצות אתניות שונות (Levin et al., 2009: 302) – כולל יהודים ופלסטינים – (עאסלה ואחרים, 2021: 27), ובכך לעודד מגע בין־קבוצתי ספונטני חיובי ולהפחית מתחים בסביבה זו. כמו כן, מחקרים שעסקו באופן ממוקד בהשכלה גבוהה בישראל מצאו שהן הסטודנטים היהודים הן הסטודנטים הפלסטינים – על אף הקשיים המובנים של אלה האחרונים – תופסים את המרחב האקדמי כמרחב של דו־קיום (Halabi, 2006: 563), המזמן גישה חיובית יותר למגע עם יחידים מקבוצות אחרות. בדומה לכך, פייביש (אושר לפרסום, 2022) מצא שלמגע ספונטני בין סטודנטים יהודים ופלסטינים במהלך הלימודים באוניברסיטה העברית – אשר בניגוד לקורסי מנהיגות מעורבים משותפים או קבוצות דיאלוג אינו מתווך או מאורגן על־ידי גורם שלישי (ראו למשל: Braun-Lewensohn, 2018; Maoz, 2011; Bekerman, 2009; Bar-On, 2008) – השפעה חיובית על העמדות, התפיסות והרגשות של סטודנטים פלסטינים ויהודים אלה כלפי אלה. מאחר שהסטודנטים במכינת "סדרה" לומדים בכיתות הומוגניות, במחקר זה יוגדר מגע ספונטני כשיחה אקראית עם סטודנט יהודי במהלך הלימודים באוניברסיטה. נוכח הדברים שלעיל, אני מצפה שאינטראקציה ספונטנית של סטודנטים פלסטינים ממכינת "סדרה" עם סטודנטים יהודים במהלך לימודיהם באוניברסיטה, תשפיע לחיוב על עמדותיהם כלפי קבוצת הרוב היהודית, ותבוא לידי ביטוי במוטיבציה גבוהה יותר של הסטודנטים הפלסטינים לעבוד בשיתופי פעולה עם סטודנטים יהודים בפרויקטים שונים של דו־קיום, דיאלוג בין יהודים ופלסטינים ולמידה בין־קבוצתית משותפת באוניברסיטה, כמו גם בקרבה חברתית גדולה יותר של סטודנטים אלה לקבוצת הרוב היהודית.

אם כך, שתי ההשערות האחרונות הן כדלקמן:

H3: יימצא קשר חיובי בין מגע ספונטני של הסטודנטים הפלסטינים עם סטודנטים יהודים במהלך הלימודים במכינה, לבין המוטיבציה של סטודנטים אלה לעבוד בשיתוף פעולה עם סטודנטים יהודים במסגרות של דו־קיום, דיאלוג ולמידה משותפת.

H4: יימצא קשר חיובי בין מגע ספונטני של הסטודנטים הפלסטינים עם סטודנטים יהודים במהלך הלימודים במכינה, לבין הקִרבה החברתית של סטודנטים אלה לקבוצת הרוב היהודית.

3. מקרה הבוחן: מכינת "סדרה" באוניברסיטה העברית

כאמור במבוא, לאחר עשרות שנים שבהן למדו תושבי מזרח ירושלים באופן מסורתי באוניברסיטאות בגדה המערבית ובמדינות ערב, אם כחלק משמירה על היבדלות חברתית, תרבותית ופוליטית מתושביה היהודים של ירושלים ואם בשל קשיי שפה ועלויות כלכליות גבוהות – בעשור האחרון החל "טפטוף" של סטודנטים פלסטינים ממזרח ירושלים למוסדות אקדמיים ישראליים בירושלים, בעיקר בשלוש המכללות הגדולות בעיר: המכללה להנדסה ע"ש עזריאלי, מכללת דוד ילין לחינוך ומכללת הדסה.[16] בעוד שלפני כעשור למדו באוניברסיטה העברית – מוסד הדגל של הפרויקט הציוני והאקדמיה הישראלית – לא יותר מכמה עשרות סטודנטים פלסטינים תושבי מזרח ירושלים, פתיחתה של מכינת "סדרה", המיועדת בלעדית לתושבי מזרח ירושלים באוקטובר 2015, כחלק מיישום החלטת ממשלה 1175 – הייתה סנונית ראשונה במגמה שתלך ותתעצם משנה לשנה, וביתר שאת עם תחילת יישומה של תוכנית 3790. כך, במחזור הראשון של התוכנית (תשע"ו), שהחל באוקטובר 2015, השתתפו 68 סטודנטים, ובשנה השנייה (תשע"ז, 2016–2017) והשלישית (תשע"ח, 2017–2018) מספר הסטודנטים במכינה כמעט הוכפל (127 ו־131, בהתאמה). בשנת הלימודים הבאה, תשע"ט (2018–2019), כבר למדו במכינת "סדרה" 212 סטודנטים. בשנת הלימודים תש"פ (2019–2020) נרשם שיא של כל הזמנים – עם 404 סטודנטיות וסטודנטים שהתחילו את לימודיהם במכינה, ובשנת הלימודים תשפ"א למדו במכינת "סדרה" 486 סטודנטים. למותר לציין שכחלק מיישום החלטות ממשלה 1775 ו־3790, הלומדים במכינה זוכים למלגת לימודים מלאה ולמעטפת ליווי ותמיכה שמטרתה למנוע נשירה (ואכן שיעורי הנשירה של הסטודנטים במכינה נמוכים).[17]

במכינה שני מסלולים: מסלול מדעי הטבע ומסלול מדעי הרוח והחברה. בשני המקרים נמשכת המכינה כשנה אחת (שלושה סמסטרים), וראשיתה בקורס קיץ מקדים ללימוד עברית. יתרה מכך, בשני המסלולים נדרשים הסטודנטים לעמוד בממוצע שנתי של 70 לפחות בקורסי לימודי העברית הניתנים במהלך השנה (כעשר שעות שבועיות בממוצע) – על מנת שיוכלו להשלים את לימודיהם במכינה. עוד לומדים הסטודנטיות והסטודנטים במכינה אנגלית כשפה זרה וקורסי מבואות בדיסציפלינות שונות, בהתאם למסלול הלימודים שבחרו (כמו למשל סטטיסטיקה, כלכלה, מנהל עסקים, פסיכולוגיה, סוציולוגיה ועוד, במקרה של מסלול מדעי הרוח והחברה, או מתמטיקה, פיזיקה, ביולוגיה וכדומה – במקרה של מסלול מדעי הטבע), בהם גם קורסים שנועדו להכיר לסטודנטים הפלסטינים המזרח־ירושלמים את המערכת הפוליטית ואת החברה

16 ראו ה"ש 2.

17 כל הנתונים המובאים בפרק זה נמסרו באדיבותה של היחידה למגוון באוניברסיטה העברית.

בישראל (דוגמת המשטר ומוסדות השלטון בישראל, והיסטוריה של התרבות בישראל). מטרת המכינה לאפשר לסטודנטים להתקבל בסיום המכינה ללימודים לתואר במוסדות להשכלה גבוהה בישראל. ואכן, רבים מסטודנטים אלה, בוגרי המכינה, פונים ללימודים גבוהים במוסדות ישראליים. כך למשל, מתוך 131 סטודנטים שסיימו את המכינה בשנת הלימודים תשע"ח – 105 סטודנטים התקבלו ללימודים באוניברסיטה העברית, ועוד 21 סטודנטים התקבלו ללימודים במכללות השונות במערב העיר. יתר על כן, מעֵבר למימון המלא של שכר הלימוד במכינה, התוכנית כוללת מעטפת ליווי ותמיכה לסטודנטים (כמו למשל קורסי תרגול וחזרה), וכן סיורים במוסדות ממלכתיים שונים (כמו למשל "יד ושם" ובית המשפט העליון), שמטרתם לסייע לסטודנטים במכינה ללמוד ולהכיר את החברה הישראלית.

הסטודנטיות והסטודנטים במכינת "סדרה" הם צעירות וצעירים פלסטינים מזרח־ירושלמים (בגילאי 18–20), בוגרי מערכת החינוך הפלסטינית במזרח ירושלים ובעלי תעודת בגרות מטעם הרשות הפלסטינית ("התהוג'יהי"), המגיעים ממגוון שכונות בירושלים המזרחית, בהן: שועפאט, העיר העתיקה, בית־חנינא, באב א־זהרה, ג'בל־מוכבר, שיח ג'ראח, ואדי־ג'וז ועוד. בשונה מפלסטינים אזרחי ישראל, ומעֵבר לקשיי השפה הברורים מאליהם, הצעירים הפלסטינים ממזרח ירושלים כמעט שאינם מכירים את החברה הישראלית, ומושגים שכל תלמיד במערכת החינוך הישראלית מכיר, כמו למשל "חרדי" – זרים להם לחלוטין.[18] רוצה לומר, בהרבה מקרים המפגש באוניברסיטה הוא למעשה מפגשם הבלתי־אמצעי הראשון של צעירים אלה עם החברה הישראלית. הלימודים במכינה מתקיימים בקמפוס הר הצופים של האוניברסיטה העברית, שעה שכיתות הלימוד מפוזרות במספר בניינים באוניברסיטה: בפקולטה למדעי הרוח, בבית־הספר לתלמידי חו"ל, בפקולטה למדעי החברה ועוד. על כן, אף שהכיתות הומוגניות – סביבת הלימודים של הסטודנטים הטרוגנית, ומצויות בה הזדמנויות רבות למפגש עם סטודנטים אחרים, ועם סטודנטים יהודים בפרט: במסדרונות האוניברסיטה, בקפיטריות, בספריות, בשטחים הפתוחים וכדומה.

4. מערך המחקר

א. הסקר והמדגם

לצורך בדיקת השערות המחקר ערכתי סקר מקוון, אשר נבנה במיוחד לצורך מחקר זה, בקרב כלל הסטודנטיות והסטודנטים הלומדים במכינת "סדרה" בשנת הלימודים תשפ"א (486 סטודנטים). הזמנה לענות על הסקר נשלחה על־ידי מזכירות המכינה בסוף שנת הלימודים תשפ"א (20 ביוני 2021). לסטודנטים נמסר כי הם משתתפים בסקר העוסק

18 ראו ה"ש 2.

בעמדות של סטודנטים באוניברסיטה ביחס לנושאים שונים הנוגעים לחיים בקמפוס, וכי מענה על הסקר מזכה בהשתתפות בהגרלה של עשרה שוברים (על סך 200 ש"ח לשובר) לקנייה באינטרנט. הסטודנטים המעוניינים להשתתף בהגרלה התבקשו למסור את כתובת המייל שלהם. הודגש בפני הסטודנטים כי הסקר אנונימי, לא ייעשה שום שימוש בפרטיהם מעֵבר לצורכי המחקר, והוא ייערך תוך הקפדה על חסיון זהותם. לסקר השיבו 180 סטודנטיות וסטודנטים, המהווים 37% מכלל התלמידים במכינה. מקרב משיבי הסקר, 31% הם גברים, וממוצע רמת הדתיות, בסולם בין 1 ("חילוני") ל־4 ("דתי מאוד") בקרב המשתתפים במחקר הוא 2.377.

ב. בניית המשתנים במחקר[19]

1. תחושת שייכות לאוניברסיטה

תחילה בחנתי את הקשר בין תחושת השייכות לאוניברסיטה של סטודנטים בסוף שנת הלימודים במכינה לבין תפיסתם ביחס להשתלבותה של קבוצת הזהות שלהם – פלסטינים תושבי מזרח ירושלים – בעיר ירושלים בפרט, ובמדינת ישראל בכלל.

המשתנה המסביר הראשון במחקר, תחושת שייכות לאוניברסיטה (mean=3.283, sd=1.152), נוגע למידת השייכות של הסטודנטים אל מוסד הלימודים (במקרה הזה – האוניברסיטה העברית). השאלה נוסחה כך: "יש לי תחושת שייכות לאוניברסיטה העברית". המשיבים התבקשו לסמן תשובה אחת על סולם בן חמש דרגות, בין ערך מינימלי של 1 ("בכלל לא") לערך מקסימלי של 5 ("במידה גבוהה מאוד").

המשתנה המוסבר הראשון, השתלבות בעיר ירושלים (mean=3.349, sd=1.187), בוחן את תפיסת המשיבים ביחס להשתלבות של קבוצת הזהות שלהם – פלסטינים תושבי מזרח ירושלים – בעיר ירושלים. השאלה נוסחה כך: "אני חושב/ת שהשתלבות של תושבי מזרח ירושלים בעיר ירושלים זה דבר רצוי וחיובי". המשיבים התבקשו לסמן תשובה אחת על סולם בן חמש דרגות, בין ערך מינימלי של 1 ("בכלל לא") לערך מקסימלי של 5 ("במידה גבוהה מאוד").

המשתנה המוסבר השני, השתלבות במדינת ישראל (mean=2.839, sd=1.005), בוחן את תפיסת המשיבים ביחס להשתלבותה של קבוצת הזהות שלהם – פלסטינים תושבי מזרח ירושלים – במדינת ישראל. השאלה נוסחה כך: "אני חושב/ת שהשתלבות של תושבי מזרח ירושלים במדינת ישראל זה דבר רצוי וחיובי". המשיבים התבקשו לסמן תשובה אחת על סולם בן חמש דרגות, בין ערך מינימלי של 1 ("בכלל לא") לערך מקסימלי של 5 ("במידה גבוהה מאוד").

19 ראו סטטיסטיקה תיאורית של המשתנים בנספח א' (טבלה 1).

2. מגע ספונטני

בשלב השני בחנתי את הקשר בין מגע ספונטני שקיימו הסטודנטים הפלסטינים ממכינת "סדרה" עם סטודנטים יהודים במהלך לימודיהם באוניברסיטה, לבין המוטיבציה של סטודנטים אלה לעבוד בשיתוף פעולה עם סטודנטים יהודים במסגרות של דו־קיום, דיאלוג ולמידה משותפת. נוסף לכך בחנתי את הקשר בין מגע ספונטני שקיימו הסטודנטים הפלסטינים ממכינת "סדרה" עם סטודנטים יהודים במהלך לימודיהם באוניברסיטה, לקרבה החברתית של סטודנטים אלה לקבוצת הרוב היהודית.

המשתנה המסביר השני במחקר, מגע ספונטני (mean=2.433, sd=1.234), נוגע לאינטראקציה (במקרה הזה – שיחה ישירה) של הסטודנטים הפלסטינים במכינת "סדרה" עם סטודנטים יהודים במהלך לימודיהם באוניברסיטה. השאלה נוסחה כך: "כמה פעמים, אם בכלל, במהלך לימודיך באוניברסיטה, דיברת עם סטודנט/ית יהודי/יה?". המשיבים התבקשו לסמן תשובה אחת על סולם בן חמש דרגות, בין ערך מינימלי של 1 ("בכלל לא") לערך מקסימלי של 5 ("יותר מעשר פעמים").

המשתנה המוסבר השלישי, מוטיבציה לשיתוף פעולה עם סטודנטים יהודים (mean=3.286, sd=1.005), נבנה על בסיס ממוצע של שלושה פריטים מתוך השאלון הבוחנים את המוטיבציה של המשיבים לקיים שיתופי פעולה עם סטודנטים יהודים בשלוש מסגרות: (1) פרויקטים משותפים למען דו־קיום; (2) קבוצת דיאלוג; (3) למידה משותפת עם סטודנטים יהודים. הפריט הראשון, עבודה בשיתוף פעולה בפרויקטים משותפים למען דו־קיום, נוסח באופן הבא: "הייתי מעוניין/ת לעבוד בשיתוף פעולה עם סטודנטים/ות יהודים/ות בפרויקטים למען דו־קיום בין יהודים ופלסטינים". הפריט השני, עבודה בקבוצת דיאלוג, נוסח כך: "הייתי מעוניין/ת לעבוד בשיתוף פעולה בקבוצת דיאלוג עם סטודנטים/ות יהודים/ות". הפריט השלישי והאחרון, למידה משותפת, נוסח באופן הבא: "הייתי מעוניין/ות לעבוד בשיתוף פעולה עם סטודנט/ית יהודי/יה בביצוע מטלה לימודית משותפת ו/או בביצוע מטלה בקבוצה שכוללת גם סטודנטים/ות יהודים/ות". בכל אחת משלוש השאלות התבקשו המשיבים לסמן תשובה אחת על סולם בן חמש דרגות, בין ערך מינימלי של 1 ("בכלל לא") לערך מקסימלי של 5 ("במידה גבוהה מאוד"). כמו כן, לצורך בניית המשתנה חושבה המהימנות הפנימית של הפריטים (alpha=0.8578). מהימנות זו נחשבת גבוהה ומספקת במדעי החברה.

המשתנה המוסבר האחרון, קרבה חברתית (mean=3.264, sd=1.657), בוחן את מידת הקִרבה המרבית עם אדם השייך לקבוצת הרוב היהודית, שהמשיב מוכן לקבל. השאלה נוסחה כך: "אנא ציין מהי מידת הקִרבה המרבית אותה היית מוכן לקבל עבור אדם המשתייך לאחת מקבוצות אלו: יהודי/יה אזרח/ית ישראל". בשאלה זו התבקשו

המשיבים לסמן תשובה אחת בסולם בן שבע דרגות, בין ערך מינימלי של 1 (״לא הייתי מסכים״) לערך מקסימלי של 7 (״כבן משפחה דרך נישואין״).

מודל הרגרסיה כלל גם חמישה משתני בקרה, בסדר הבא: ראשית, משתנים הבוחנים אפשרויות וזירות אחרות של מגע בין־קבוצתי, ולפיכך עשויים להוות הסברים אלטרנטיביים להשערת המחקר: (א) חברים יהודים, (ב) השתתפות קודמת בקבוצת דיאלוג, ו/או (ג) מגע עם יהודים במקום העבודה. שנית, שני משתנים סוציו־דמוגרפים: (ד) מידת הדתיות (בסולם 1–4) (לאור ההקשר הדתי של הסכסוך), ו־(ה) מין (גבר=0, אישה=1).

חשוב לציין כי אף שהמשיבים נשאלו על מגע שקיימו, או לא קיימו, עם סטודנטים יהודים – השאלות בסקר המתייחסות לתפיסות, לרגשות ולעמדות של המשיבים מנוסחות כך שהן שואלות את המשיבים על אודות עמדתם ביחס לקבוצת הרוב היהודית כולה – ולא ביחס לסטודנטים שעימם באו במגע. לפיכך, הניתוחים אשר יוצגו בפרק הבא מייצגים את הקשר בין אינטראקציה של סטודנטים חברי קבוצת המיעוט הפלסטינית עם סטודנטים יהודים, לבין התפיסות, הרגשות והעמדות של סטודנטים פלסטינים אלה כלפי הקבוצה היהודית כולה, ולא באופן פרטיקולרי כלפי חברי הקבוצה שעימם הם באים במגע.

5. ממצאים

לצורך בדיקת השערות המחקר נעשה שימוש ברגרסיה ליניארית (OLS).

א. תחושת שייכות לאוניברסיטה

לוח 1 שלהלן מציג את המִתאם שבין המשתנה הבלתי־תלוי הראשון במחקר, תחושת שייכות לאוניברסיטה, לבין שני המשתנים התלויים: (1) השתלבות בירושלים ו־(2) השתלבות במדינת ישראל, תוך פיקוח על משתני הבקרה: חברים יהודים, השתתפות קודמת בקבוצת דיאלוג בין יהודים ופלסטינים, מגע עם יהודים במקום העבודה, רמת דתיות ומין.

הגרף בלוח 1 לעיל מצביע על מתאם חיובי ומובהק ($p<0.01$) בין תחושת השייכות לאוניברסיטה של סטודנטים פלסטינים במהלך לימודיהם במכינת ״סדרה״ באוניברסיטה העברית בירושלים, לבין התמיכה של סטודנטים אלה בהיגד ״אני חושב/ת שהשתלבות של תושבי מזרח ירושלים בעיר ירושלים זה דבר רצוי וחיובי״. כך, ככל שדיווחו הסטודנטים הפלסטינים בסוף לימודיהם במכינה על תחושת שייכות גבוהה יותר לאוניברסיטה, גדלה תמיכתם בהשתלבותה של קבוצת הזהות שלהם – תושבי מזרח ירושלים הפלסטינים – בעיר ירושלים. מלבד זאת, נמצא מתאם חיובי ומובהק ($p<0.01$) בין תחושת השייכות לאוניברסיטה של סטודנטים פלסטינים במהלך לימודיהם במכינת

"סדרה" באוניברסיטה העברית בירושלים, לבין תמיכתם בהיגד "אני חושב/ת שהשתלבות של תושבי מזרח ירושלים במדינת ישראל זה דבר רצוי וחיובי". כך, ככל שדיווחו הסטודנטים הפלסטינים בסוף שנת הלימודים במכינה על תחושת שייכות גבוהה יותר לאוניברסיטה, גדלה תמיכתם בהשתלבות של קבוצת הזהות שלהם – תושבי מזרח ירושלים הפלסטינים – במדינת ישראל.

לוח 1. המספרים על הגרף מייצגים את האפקט של המשתנה הבלתי־תלוי הראשון במחקר, **תחושת שייכות לאוניברסיטה**, עבור המשתנים התלויים: **השתלבות בירושלים והשתלבות במדינת ישראל**, תוך פיקוח על המשתנים: **חברים יהודים, השתתפות קודמת בקבוצת דיאלוג בין יהודים ופלסטינים, מגע עם יהודים במקום העבודה, מידת הדתיות ומין.**

יתר על כן, המודל כלל מספר משתנים המציעים הסברים אלטרנטיביים להשערת המחקר, במקרה הזה – חברים מקבוצת הרוב היהודית, השתתפות קודמת בקבוצת דיאלוג בין פלסטינים ויהודים ומגע עם יהודים במקום העבודה. ראשית, נמצא קשר שלילי (אך לא מובהק) בין המשתנה חברים יהודים למשתנה התלוי הראשון, השתלבות בירושלים, וקשר חיובי (אך לא מובהק) בין המשתנה חברים יהודים למשתנה התלוי השני, השתלבות במדינת ישראל. שנית, נמצא קשר חיובי (אך לא מובהק) בין המשתנה השתתפות קודמת בקבוצת דיאלוג בין יהודים ופלסטינים, לשני המשתנים התלויים: השתלבות בעיר ירושלים והשתלבות במדינת ישראל. שלישית, נמצא קשר חיובי (אך לא מובהק) בין המשתנה מגע עם יהודים במקום העבודה, לשני המשתנים התלויים: השתלבות בעיר ירושלים והשתלבות במדינת ישראל.

כמו כן, ביחס למשתנה הבקרה הראשון, מידת הדתיות, מהממצאים עולה כי קיים קשר שלילי מובהק ($p<0.01$) בין מידת הדתיות של המשיבים לשני המשתנים התלויים: השתלבות בעיר ירושלים והשתלבות במדינת ישראל. כך, ככל שרמת הדתיות של המשיב הייתה גבוהה יותר, כך הייתה הנכונות להשתלבות בעיר ירושלים ובמדינת ישראל נמוכה יותר. ביחס למשתנה הבקרה השני, מין, מהממצאים עולה כי קיים קשר שלילי (אך לא מובהק) בין מין המשיב לשני המשתנים התלויים: השתלבות בעיר ירושלים והשתלבות במדינת ישראל. במילים אחרות, נראה שאין השפעה למשתנה "מין" על שני המשתנים התלויים. ראו טבלת הרגרסיה המלאה (טבלה 2) בנספחים.

ב. מגע ספונטני

לוח 2 להלן מצביע על קשר חיובי ומובהק ($p<0.01$) בין מפגשים ספונטניים של סטודנטים פלסטינים במהלך לימודיהם במכינת "סדרה" באוניברסיטה העברית בירושלים, לבין המוטיבציה של סטודנטים אלה לעבוד בשיתוף פעולה עם סטודנטים יהודים במסגרות של דו־קיום, דיאלוג ולמידה משותפת. כמו כן, נמצא מתאם חיובי ומובהק ($p<0.01$) בין מפגשים ספונטניים של סטודנטים פלסטינים במהלך לימודיהם במכינת "סדרה" באוניברסיטה העברית בירושלים, לבין הקִרבה החברתית של סטודנטים אלה כלפי קבוצת הרוב היהודית. כך, ככל שדיווחו הסטודנטים הפלסטינים על מספר רב יותר של שיחות עם סטודנטים יהודים, כך חלה התקרבותם אל הקבוצה היהודית.

כמו במודלים הקודמים, גם מודלים אלה כללו משתנים המציעים הסברים אלטרנטיביים להשערת המחקר, במקרה הזה – חברים מקבוצת הרוב היהודית, השתתפות קודמת בקבוצת דיאלוג בין פלסטינים ויהודים ומגע עם יהודים במקום העבודה. ראשית, נמצא קשר חיובי ומובהק ($p<0.05$) בין המשתנה חברים מקבוצת הרוב היהודית למשתנה התלוי: מוטיבציה לשיתוף פעולה עם יהודים. משמע, ככל שדיווחו המשיבים על מספר רב יותר של חברים יהודים, כך גדלה המוטיבציה שלהם לעבוד בשיתוף פעולה עם יהודים. מלבד זאת, נמצא קשר חיובי (אך לא מובהק) בין המשתנה חברים מקבוצת הרוב היהודית למשתנה התלוי: קרבה חברתית. שנית, נמצא קשר שלילי (אך לא מובהק) בין המשתנה השתתפות קודמת בקבוצת דיאלוג למשתנים התלויים: מוטיבציה לשיתוף פעולה עם יהודים וקרבה חברתית. שלישית, נמצא קשר חיובי (אך לא מובהק) בין המשתנה מגע עם יהודים במקום העבודה למשתנה התלוי: מוטיבציה לשיתוף פעולה עם יהודים. קשר חיובי ומובהק ($p<0.05$) נמצא גם בין המשתנה מגע עם יהודים במקום העבודה למשתנה התלוי: קרבה חברתית. משמע, ככל שדיווחו המשיבים על קיום רב יותר של מגע עם יהודים במקום העבודה, כך גדלה קרבתם החברתית לקבוצת הרוב היהודית.

כמו כן, ביחס למשתנה הבקרה הראשון, מידת הדתיות, מהממצאים עולה כי קיים קשר שלילי מובהק ($p<0.01$) בין מידת הדתיות של המשיבים למשתנים התלויים:

מוטיבציה לשיתוף פעולה עם יהודים וקרבה חברתית. כך, ככל שדיווחו המשיבים על מידת דתיות גדולה יותר – כך פחתה המוטיבציה שלהם לשיתוף פעולה עם יהודים, והמרחק החברתי גדל. ביחס למשתנה הבקרה השני, מין, מהממצאים עולה קשר חיובי (אך לא מובהק) בין מין המשיב למשתנה התלוי: מוטיבציה לשיתוף פעולה עם יהודים. מנגד, קשר שלילי (אך לא מובהק) נמצא בין מין המשיב למשתנה התלוי: קרבה חברתית. במילים אחרות, נראה שאין השפעה למשתנה "מין" על שני המשתנים התלויים. ראו טבלת הרגרסיה המלאה (טבלה 3) בנספחים.

לוח 2. המספרים על הגרף מייצגים את האפקט של המשתנה הבלתי־תלוי השני במחקר, **מגע ספונטני**, עבור המשתנים התלויים: **מוטיבציה לעבודה בשיתוף פעולה עם יהודים וקרבה חברתית**, תוך פיקוח על המשתנים: **חברים יהודים, השתתפות קודמת בקבוצת דיאלוג בין יהודים ופלסטינים, מגע עם יהודים במקום העבודה, מידת הדתיות ומין.**

6. דיון וסיכום

שני תהליכים מקבילים, תהליך "הישראליזציה בפועל" (שטרן, 2020) של תושבי מזרח ירושלים הפלסטינים, ושינוי במדיניות של הממסד הישראלי כלפי רווחתם הכלכלית והחברתית של תושבים אלה (רמון, 2021) – הביאו לגידול של מאות אחוזים במספר הסטודנטים הפלסטינים ממזרח ירושלים הלומדים במוסדות להשכלה גבוהה ישראליים בירושלים, ובמכינות קדם־אקדמיות ישראליות בפרט. כך, לאחר עשרות שנים שבהן למדו תושבי מזרח ירושלים הפלסטינים באופן מסורתי במוסדות אקדמיים בגדה המערבית ובמדינות ערב, אם כחלק משמירה על היבדלות חברתית, תרבותית ופוליטית מתושביה

היהודים של ירושלים ואם בשל קשיי שפה ועלויות כלכליות גבוהות – בעשור האחרון יותר ויותר צעירים פלסטינים ממזרח ירושלים נרשמים ללימודים במוסדות אקדמיים ישראליים בירושלים – במכללות השונות בעיר, ובאוניברסיטה העברית בפרט. במחקר זה בחנתי כיצד משפיעה חוויית הלימודים של צעירים פלסטינים ממזרח ירושלים באוניברסיטה העברית – והמפגש עם סטודנטים יהודים בהקשר של האוניברסיטה בפרט – על תפיסותיהם של צעירים אלה ביחס להשתלבות במדינת ישראל ובעיר ירושלים, לשיתוף פעולה בין פלסטינים ליהודים, ולקרבה חברתית לקבוצת הרוב היהודית במדינה.

במאמר זה אני מדווח על ממצאים מתוך סקר שערכתי בקרב סטודנטים פלסטינים תושבי מזרח ירושלים בני אותה קבוצת גיל (18–20), הלומדים במכינת "סדרה", שהוקמה כחלק מיישום החלטת ממשלה 1175, מיועדת בלעדית לתושבי מזרח ירושלים בוגרי מערכת החינוך הפלסטינית, וזוכה למימון ממשלתי מלא. ממצאי המחקר מעלים כי בהתאם להשערת המחקר הראשונה, נמצא קשר חיובי ומובהק בין תחושת השייכות של הסטודנטים ממכינת "סדרה" בסוף שנת הלימודים במכינה, לבין תפיסתם ביחס להשתלבות של קבוצת הזהות שלהם – פלסטינים תושבי מזרח ירושלים – בעיר ירושלים. עוד מעלים ממצאי המחקר כי בהתאם להשערת המחקר השנייה, נמצא קשר חיובי ומובהק בין תחושת השייכות של הסטודנטים ממכינת "סדרה" בסוף שנת הלימודים במכינה, לבין תפיסתם ביחס להשתלבות של קבוצת הזהות שלהם – פלסטינים תושבי מזרח ירושלים – במדינת ישראל.

עוד עולה כי בהתאם להשערת המחקר השלישית, קשר חיובי ומובהק נמצא בין מגע ספונטני של הסטודנטים הפלסטינים המזרח־ירושלמים ממכינת "סדרה" עם סטודנטים יהודים במהלך לימודיהם בשנת המכינה, לבין המוטיבציה של סטודנטים אלה לעבוד בהמשך לימודיהם בשיתוף פעולה עם סטודנטים יהודים בפרויקטים למען קידום דו־קיום יהודי־פלסטיני, בקבוצות דיאלוג ובלמידה משותפת בקורסים. כמו כן, ממצאי המחקר מלמדים כי בהתאם להשערת המחקר הרביעית, נמצא קשר חיובי ומובהק בין מגע ספונטני של הסטודנטים הפלסטינים המזרח־ירושלמים ממכינת "סדרה" עם סטודנטים יהודים במהלך לימודיהם בשנת המכינה, לבין קרבתם החברתית לקבוצת הרוב היהודית בישראל.

מחקר זה תורם לספרות המחקרית העוסקת ביחסים בין קבוצות זהות שונות, ובפרט לתיאוריות העוסקות בדומיננטיות חברתית ובזהות חברתית. הממצאים מצביעים על הקשר בין תחושת שייכות גבוהה של קבוצת המיעוט למוסד לבין תפיסותיה של קבוצה זו ביחס להשתלבות בעיר ובחברה הכללית. בדומה לכך, מחקר זה מאשש את ההנחה שלפיה מוסדות להשכלה גבוהה יכולים לשמש מרחבים המחלישים היררכיה בין קבוצות מצד אחד, ומעודדים אינטראקציה חיובית בין־קבוצתית מצד אחר. שנית, מחקר זה

תורם לספרות העוסקת בסגרגציה ככלי למדיניות: ניתן ללמוד מהמחקר כי לשילובן של אוכלוסיות מיעוט מודָרות בהשכלה גבוהה וליצירת הזדמנויות להתפתחות אישית השפעה חיובית על המוטיבציה של יחידים אלה לאינטגרציה ולעבודה בשיתוף פעולה עם קבוצות אחרות. במקרה הזה, הממצאים מאששים את ממצאיה של בראון־לבינסון (2018), אשר מצאה כי מפגשים במסגרת פעילויות משותפות של צעירים בדואים עם צעירים יהודים בדרום הארץ הביאו לעמדות פתוחות יותר, לרגשות חיוביים יותר (ושליליים פחות, בהתאמה) של אותם צעירים בדואים כלפי הקבוצה היהודית. שלישית, ממצאי המחקר מראים את הקשר בין אינטראקציה ספונטנית בין פרטים מקבוצות זהות – אתניות ודתיות שונות – לתפיסות חיוביות יותר ביחס לקבוצת האחר. לא פחות חשוב מכך, ממצאים אלה מדגישים את הצורך להוסיף ולהעמיק את ההשקעה הממשלתית בתושבי מזרח ירושלים, ולפתח יוזמות מדיניות שונות המכוונות ליצירת אינטגרציה של תושבי מזרח ירושלים הפלסטינים בעיר.

יתר על כן, מחקר זה מעלה את השאלה כיצד תשפיע מערכת היחסים המתחדשת והמתפתחת בין הממסד הישראלי לתושבי מזרח ירושלים – כמו גם בין תושבי ירושלים הפלסטינים לתושביה היהודים – על העיר ירושלים בפרט ועל הסכסוך הישראלי־פלסטיני בכלל. מאליו מובן שהתקרבות לחברה הישראלית, והחלפתה של האליטה הפלסטינית בעיר – הממלאת תפקיד משמעותי בקשר שבין החברה הפלסטינית המזרח־ירושלמית לרשויות הישראליות, ומורכבת בעיקר מפלסטינים אזרחי ישראל שעברו לירושלים לפני עשרות שנים – בידי פלסטינים משכילים תושבי מזרח ירושלים, היא תהליך מבורך, שבסופו תושבי מזרח ירושלים "ינהלו את מערכות הרווחה, החינוך והבריאות של עצמם", כפי שמציינת פרופ' מונא חורי כסאברי, בעבר יועצת הרקטור לענייני מגוון והיום סגנית נשיא האוניברסיטה העברית לאסטרטגיה ומגוון.[20] מנגד, תהליך השתלבותם של פלסטינים מזרח־ירושלמים בחברה ובכלכלה הישראלית מצטרף לתהליכים נוספים – כמו למשל הקמת שכונה יהודית בעטרות שבצפון־מזרח ירושלים – המרחיקים את האפשרות להגיע להסכם שלום ישראלי־פלסטיני שבו תחולק העיר, כך שירושלים המזרחית תועבר לשליטת הרשות הפלסטינית.[21]

ואכן, שינוי המדיניות של הממסד הישראלי כלפי תושביה הפלסטינים של מזרח ירושלים נוגע בעיקר לרווחתם הכלכלית של תושבים אלה ולהזדמנות להתפתחות, שהיא בעיקרה אישית ולא קולקטיבית. כך, על אף ההשקעה הממשלתית בתושביה הפלסטינים של מזרח ירושלים, כפי שתוארה לעיל (החלטות ממשלה 1175, 2708 ו־3790), ממשיכה מדינת ישראל באותה מדיניות של קיפוח ואפליה ממוסדת של תושבי מזרח ירושלים הפלסטינים, הבאה לידי ביטוי ב"ייהוד המרחב" במזרח ירושלים: מצד אחד, אי־מתן

20 ראו ה"ש 2.

21 שם.

היתרי בנייה בשכונות הפלסטיניות במזרח העיר, גירוש, הפקעת נכסים והריסות בתים של פלסטינים במזרח ירושלים.[22] מנגד, הקמת שכונות חדשות ליהודים בלבד בשטחים במזרח העיר מעבר לקו הירוק, תוך הדרת התושבים הפלסטינים משכונות אלה.[23] במילים אחרות, נראה שהשינוי במדיניות הממסד הישראלי כלפי תושבי מזרח ירושלים הפלסטינים קשור בעיקר, כפי שתואר במבוא, לאירועי האלימות שחוותה ירושלים בעשור הקודם, ולפיכך לרצון של הממסד הישראלי "להרגיע את הרוחות" ולהסיט את תשומת ליבם של תושבי מזרח ירושלים הפלסטינים להתפתחות אישית במקום למאבק הלאומי הקולקטיבי.

לסיכום, אביא את התייחסותו של פואד אבו־אחמד, מרצה בבית־הספר למנהל עסקים באוניברסיטה ומראשוני הסטודנטים הפלסטינים באוניברסיטה העברית, הממחיש את הסתירה האינהרנטית של אימוץ גישה פרגמטית של התקדמות אישית מבלי לוותר על המאבק הלאומי, סתירה שבפניה ניצבים הפלסטינים תושבי מזרח ירושלים: "כולנו מרוויחים, אבל פלסטין ותהליך השלום מפסידים בסוף. כל יום שעובר הופך את הפתרון הפוליטי הקלאסי לפחות אפשרי. זה תהליך ישראליזציה שאנחנו הולכים אליו ברצון, אבל כשאתה יושב וחושב, ואתה רואה את האנשים ואת הבעיות – אתה מבין שזה לא יעלים את הבעיה של מזרח ירושלים. אבל אולי בשלב הבא זה יביא להתקרבות לחברה הישראלית, והבוגרים האלו ירצו לגור בארמון הנציב ובגבעה הצרפתית. זה ישנה את ירושלים".[24]

רשימת המקורות

אברהמי, ב', רמון, א', וצורף, י'. 2021. **בין פרגמטיזם להתנגדות לאומית**. ירושלים: מכון ירושלים למחקרי מדיניות.

אריאלי, א'. 2015. דיאלוג במרחבי מפגש טבעיים – מכללת עמק יזרעאל 2015. **בסוד שיח**.

בר, ר'. 2019. החרגה באמצעות שילוב: יחסי יהודים־ערבים בתכנון הרכבת הקלה בירושלים. בתוך: **הסכסוך, היבטים סוציולוגיים, היסטוריים וגיאו־פוליטיים** (עורך: אמל ג'מאל). תל־אביב: מכון וולטר ליבך.

ג'מאל, א'. 2019. מבוא. בתוך: **הסכסוך, היבטים סוציולוגיים, היסטוריים וגיאו־פוליטיים** (עורך: אמל ג'מאל). תל־אביב: מכון וולטר ליבך.

ג'מאל, א'. 2020. הקדמה. בתוך: **הפוליטיקה של הכלה והדרה ביחסי ישראלים ופלסטינים** (עורך: אמל ג'מאל). תל־אביב: מכון וולטר ליבך.

גוטפרויד, ח'. 2019. סיפור האוניברסיטה העברית – שליחות וחזון. בתוך: **מגדלור או מגדל שן? האקדמיה בישראל בין פתיחות מאתגרת להסתגרות מתגוננת** (עורכים: ישראל כ"ץ וגייל טלשיר). תל־אביב: רסלינג.

יניב, ע', ואסף־שפירא, י'. 2021. **ההשכלה הגבוהה בירושלים: תמונת מצב לקראת סיום תוכנית היובל**. ירושלים: מכון ירושלים למחקרי מדיניות.

22 חסון, 2021.

23 הורודניצ'אנו וחסון, 2022.

24 ראו ה"ש 2.

עאסלה, ס׳, אלדר, ל׳, חסון, י׳, והלפרין, ע׳. 2020. **מיצוי פוטנציאל המפגש היהודי־ערבי באקדמיה.** מכון אקורד לפסיכולוגיה חברתית.

פייביש, נ׳. (אושר לפרסום, 2022). מפגש ספונטני בין יחידים מקבוצות אתנו־לאומיות שונות בעיר מקוטבת – האוניברסיטה העברית בירושלים כמקרה בוחן. **פוליטיקה – כתב עת למדע המדינה וליחסים בינלאומיים**. ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים.

קורח, מ׳, וחושן, מ׳. 2021. **על נתונייך ירושלים: מצב קיים ומגמות שינוי**. ירושלים: מכון ירושלים למחקרי מדיניות.

רמון, א׳, ורונן, י׳. 2017. **תושבים, לא אזרחים – ישראל וערביי מזרח ירושלים, 1967–2017**. ירושלים: מכון ירושלים למחקרי מדיניות.

רמון, א׳. 2021. **מגלים את מזרח ירושלים – התהליכים שהובילו לשינוי המדיניות הישראלית ולהחלטת הממשלה 3790**. ירושלים: מכון ירושלים למחקרי מדיניות.

שטרן, מ׳, ויעקובי, ח׳ 2018. **זהות מעמדית במרחב אתנו־לאומי – חילונים, חרדים ופלסטינים בגבעה הצרפתית בירושלים**. תל־אביב: מרכז תמי שטינמץ למחקרי שלום.

שטרן, מ׳. 2010. **בשדות זרים: דפוסי אינטראקציה בין ישראלים לפלסטינים במתחמי מסחר**. מחקרי פלורסהיימר.

שטרן, מ׳. 2020. הפריפריה הישראלית החדשה – ירושלים המזרחית בעידן פוסט־אוסלו. בתוך: **הפוליטיקה של הכלה והדרה ביחסי ישראלים ופלסטינים** (עורך: אמל ג׳מאל). תל־אביב: מכון וולטר ליבך.

החלטות ממשלה

החלטה ממשלה 1775: התוכנית להגברת הביטחון האישי ולפיתוח כלכלי־חברתי בירושלים לטובת כלל תושביה. מזכירות הממשלה: משרד ראש־הממשלה.

החלטת ממשלה 2684: צמצום פערים חברתיים־כלכליים במזרח ירושלים ופיתוח כלכלי. מזכירות הממשלה: אתר משרד ראש־הממשלה.

החלטת ממשלה 3790: צמצום פערים חברתיים־כלכליים ופיתוח כלכלי במזרח ירושלים. מזכירות הממשלה: אתר משרד ראש־הממשלה.

כתבות מהעיתונות

הורודניצ׳אנו, מ, וחסון, נ׳. 2022. בקרוב הבית שלכם יהיה פארק, כביש או דירה ליהודים: מסע במזרח ירושלים של מחר. **הארץ**, 4 באפריל.

חסון, נ׳. 2015. האוניברסיטה העברית תפתח מכינה המיועדת לפלסטינים תושבי מזרח ירושלים. **הארץ**, 20 במאי.

חסון, נ׳. 2019. פלסטינים נרשמים במספרי שיא לאוניברסיטה העברית, ומשנים את ירושלים. **הארץ**, 31 באוקטובר.

חסון, נ׳. 2021. יותר ממאה משפחות במזרח ירושלים עומדות לפני הריסה מיידית של בתיהן. **הארץ**, 30 בנובמבר.

קשתי, א׳, חסון, נ׳, וג׳ברין, י׳. 2021. יותר תלמידים במזרח ירושלים לומדים בתוכנית הישראלית, וזה מעלה שאלות של זהות. **הארץ**, 13 באוגוסט.

מקורות אינטרנטיים

תכנית ״רואד״ (הישגים לחברה הערבית). אתר המועצה להשכלה גבוהה. אתר היחידה למגוון באוניברסיטה העברית.

Amin, A. (2002). Ethnicity and the Multicultural City: Living with Diversity. *Environment and Planning A 34*(6): 959–980.

Avni, N., Brenner, N., Miodownik, D., & Rosen, G. (2021). Limited Urban Citizenship: The Case of Community Councils in East Jerusalem. *Urban Geography*: 1–21.

Boal, F. W. (1999). From Undivided Cities to Undivided Cities: Assimilation to Ethnic Cleansing. *Housing Studies 14*(5): 585–600.

Bollens, S. A. (1998). Urban Planning Amidst Ethnic Conflict: Jerusalem and Johannesburg. *Urban Studies 35*(4): 729–750.

Bollens, S. (2009). Comparative Research on Urban Political Conflict: Policy Amidst Polarization. The *Open Urban Studies Journal 2*(1).

Bar-On, D. (2008). *The Others within Us: Constructing Jewish-Israeli Identity*. Cambridge University Press.

Bekerman, Z. (2009). Identity Work in Palestinian-Jewish Intergroup Encounters: A Cultural Rhetorical Analysis. *Journal of Multicultural Discourses 4*(2): 205–219.

Braun-Lewensohn, O. (2018) "Pass it on" Joint Civic Action as a Way to Enhance Community Coherence and Collaboration between Bedouin and Jewish Youth in Israel — Does it Make any Change? *34th AIS Annual Conference at the University of California*. Berkeley, June 2018, Berkeley, USA.

Carter, J. S., Steelman, L. C., Mulkey, L. M., & Borch, C. (2005). When the Rubber Meets the Road: Effects of Urban and Regional Residence on Principle and Implementation Measures of Racial Tolerance. *Social Science Research 34*(2): 408–425.

Cohen-Chen, S., Halperin, E., Porat, R., & Bar-Tal, D. (2014). The Differential Effects of Hope and Fear on Information Processing in Intractable Conflict. *Journal of Social and Political Psychology 2*(1): 11–30.

Dixon, J., Durrheim, K., & Tredoux, C. (2005). Beyond the Optimal Contact Strategy: A Reality Check for the Contact Hypothesis. *American Psychologist 60*(7): 697.

Dovidio, J. F., Saguy, T., & Shnabel, N. (2009). Cooperation and Conflict within Groups: Bridging Intragroup and Intergroup Processes. *Journal of Social Issues 65*(2): 429–449.

Enos, R. D. (2014). Causal Effect of Intergroup Contact on Exclusionary Attitudes. *Proceedings of the National Academy of Sciences 111*(10): 3699–3704.

Gavison, R. (2006). The Neve Shalom/Wahat al-Salam Primary School: Lessons for the Education System. In: Dan Avnon (ed.), *Civic Tongue in Israel* (pp. 111–160). Jerusalem: Magnes.

Gaertner, S. L. & Dovidio, J. F. (2000). *Reducing Intergroup Bias: The Common Ingroup Identity Model*. Philadelphia: Psychology Press.

Halabi, R. (2016). Arab Students in a Hebrew University — Existing but Unnoticed. *Intercultural Education 27*(6): 560–576.

Hargie, O., Dickson, D., & Nelson, S. (2003). Working Together in a Divided Society: A Study of Intergroup Communication in the Northern Ireland Workplace. *Journal of Business and Technical Communication 17*(3): 285–318.

Levin, S., Sinclair, S., Sidanius, J., & Van Laar, C. (2009). Ethnic and University Identities across the College Years: A Common In-Group Identity Perspective. *Journal of Social Issues 65*(2): 306–287.

Masry-Herzalla, A. & Razin, E. (2014). Israeli-Palestinian Migrants in Jerusalem: An Emerging Middleman Minority. *Journal of Ethnic and Migration Studies 40*(7): 1002–1022.

Nordinger, E. A. (1972). *Conflict Regulation in Divided Societies* (No. 29). Center for International Affairs, Harvard University.

Phan, H. P. (2013). Antecedents and Consequences of School Belonging: Empirical Evidence and Implications for Practices. *Journal of Educational and Developmental Psychology 3*(2): 117–132.

Raanan, M. G. & Shoval, N. (2014). Mental Maps Compared to Actual Spatial Behavior Using GPS Data: A New Method for Investigating Segregation in Cities. *Cities 36*: 28–40.

Raz-Rotem, M., Desivilya Syna, H., & Maoz, I. (2020). Working Together in the Context of Protracted Asymmetric Conflict: Israeli Jews and Palestinians in Joint Medical Work Teams. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology 26*(4): 427–436.

Rokem, J. (2012). Politics and Conflict in a Contested City. Urban Planning in Jerusalem under Israeli Rule. *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem 23*.

Rokem, J. & Vaughan, L. (2018). Segregation, Mobility and Encounters in Jerusalem: The Role of Public Transport Infrastructure in Connecting the 'Divided City'. *Urban Studies 55*(15): 3454–3473.

Rosen, G. & Shlay, A. B. (2014). Whose Right to Jerusalem. *International Journal of Urban and Regional Research 38*(3): 935–950.

Ross, S. N. (2014). Diversity and Intergroup Contact in Higher Education: Exploring Possibilities for Democratization through Social Justice Education. *Teaching in Higher Education 19*(8): 870–881.

Shook, N. J. & Fazio, R. H. (2008). Interracial Roommate Relationships: An Experimental Field-Test of the Contact Hypothesis. *Psychological Science 19*(7): 717–723.

Sidanius, J., Pratto, F., Martin, M., & Stallworth, L. (1991). Consensual Racism and Career Track: Some Implications of Social Dominance Theory. *Political Psychology 12*: 691–721.

Sidanius, J. & Pratto, F. (1999). *Social Dominance: An Intergroup Theory of Social Hierarchy and Oppression*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Sidanius, J., Levin, S., Van Laar, C., & Sears, D. O. (2008). *The Diversity Challenge: Social Identity and Intergroup Relations on the College Campus*. New York: Russell Sage Foundation.

Shtern, M. (2016). Urban Neoliberalism vs. Ethno-National Division: The Case of West Jerusalem's Shopping Malls. *Cities 52*: 132–139.

Shwed, U., Kalish, Y., & Shavit, Y. (2018). Multicultural or Assimilationist Education: Contact Theory and Social Identity Theory in Israeli Arab-Jewish Integrated Schools. *European Sociological Review 34*(6): 645–658.

Strayhorn, T. L. (2018). *College Students' Sense of Belonging: A Key to Educational Success for All Students*. Routledge.

Tajfel, H. & Turner, J. C. (1979) An Integrative Theory of Intergroup Conflict. In: W. G. Austin & S. Worchel (eds.), *The Social Psychology of Intergroup Relations* (pp. 33–48). Monterey, CA: Brooks/Cole.

Walton, G. M. & Cohen G. L. (2007). A Question of Belonging: Race, Social Fit, and Achievement. *Journal of Personality and Social Psychology 92*(1): 82–96.

Weiss, C. M. (2021). Diversity in Health Care Institutions Reduces Israeli Patients' Prejudice toward Arabs. *Proceedings of the National Academy of Sciences 118*(14).

Zhou, S., Page-Gould, E., Aron, A., Moyer, A., & Hewstone, M. (2019). The Extended Contact Hypothesis: A Meta-Analysis on 20 Years of Research. *Personality and Social Psychology Review 23*(2): 160–132.

נספחים

טבלה 1. סטטיסטיקה תיאורית של המשתנים המחקר

משתנה	תצפיות	ממוצע	סטיית תקן	מינימום	מקסימום
(1) תחושת שייכות לאוניברסיטה	106	3.283	1.152	1	5
(2) מגע ספונטני	106	2.433	1.234	1	5
(3) השתלבות בירושלים	106	3.349	1.187	1	5
(4) השתלבות במדינת ישראל	106	2.839	1.280	1	5
(5) עבודה בשיתוף פעולה עם יהודים	106	3.286	1.005	1	5
(6) קרבה חברתית	106	3.264	1.657	1	5
(7) חברים יהודים	106	1.424	0.729	1	4
(8) השתתפות קודמת בקבוצת דיאלוג	106	1.622	0.970	1	4
(9) מגע עם יהודים במקום העבודה	106	2.056	1.102	1	4
(10) מידת הדתיות	106	2.377	0.653	1	4
(11) מין	106	0.688	0.465	0	1

טבלה 2. הקשר בין תחושת שייכות לאוניברסיטה (משתנה בלתי־תלוי) להשתלבות בירושלים ובישראל (משתנים תלויים)

	(1)	(2)
משתנים	**השתלבות בירושלים**	**השתלבות בישראל**
שייכות לאוניברסיטה	0.483***	0.437***
	(0.0895)	(0.0870)
חברים יהודים	-0.0518	0.0809
	(0.104)	(0.101)
קבוצת דיאלוג בעבר	0.0524	0.108
	(0.0924)	(0.0898)
מגע במקום העבודה	0.0275	0.0595
	(0.0976)	(0.0947)
מידת הדתיות	-0.241***	-0.265***
	(0.0853)	(0.0828)
אישה=1	-0.00644	-0.0265
	(0.0940)	(0.0913)
Constant	-1.06e-07	2.78e-08
	(0.0839)	(0.0815)
Observations	106	106
R-squared	0.297	0.337

Standard errors in parentheses
*** p<0.01, ** p<0.05, * p<0.1

טבלה 3. הקשר בין מגע ספונטני (משתנה בלתי־תלוי) למוטיבציה לעבודה בשיתוף פעולה עם יהודים וקרבה חברתית (משתנים תלויים)

	(1)	(2)
משתנים	**מוטיבציה לעבודה בשת"פ**	**קרבה חברתית**
מגע ספונטני	0.314***	0.249**
	(0.114)	(0.108)
חברים יהודים	0.253**	0.110
	(0.109)	(0.104)
קבוצת דיאלוג בעבר	-0.145	-0.0775
	(0.101)	(0.0959)
מגע במקום העבודה	0.000621	0.220**
	(0.105)	(0.0999)
מידת הדתיות	-0.344***	-0.348***
	(0.0909)	(0.0867)
אישה=1	0.158	-0.0932
	(0.0975)	(0.0929)
Constant	-6.77e-08	-2.09e-08
	(0.0865)	(0.0825)
תצפיות	106	106
R-squared	0.252	0.320

Standard errors in parentheses
*** p<0.01, ** p<0.05, * p<0.1

מִחברות לְחִברות: השפעת חִברות ארגוני של פלסטינים צעירים ממזרח ירושלים במד"א על חִברותם בחברה הישראלית

אבי קוצר־בורג

הקדמה

מגן דוד אדום (מד"א) הוא מארגוני המתנדבים הגדולים בישראל. הוא יציר כפיה המובהק של התנועה היהודית־ציונית, אולם כיום מועסקים בו – הן בתור מתנדבים הן בתור עובדים – גם חרדים ופלסטינים. מד"א הוא ארגון ישראלי־ציוני איקוני, ומכאן עולה השאלה כיצד יכולים פלסטינים המועסקים ומתנדבים בו לקחת בו חלק כאשר רוחו, מטרותיו ומאפייניו הם במידה רבה ציוניים.

באופן קונקרטי יותר, השאלה המרכזית שבה עוסק המאמר היא: כיצד נראה חִברות ארגוני אצל פלסטינים צעירים במד"א ירושלים? משאֵלה זו נגזרות גם שאלות משנה נוספות, כגון: מה הם לומדים וחווים שם? אילו דברים הם מביאים עימם לתהליך? וכיצד נראים יחסיהם עם היהודים במפגש זה? סוגיות אלו נוגעות כמובן בשאלות זהות, שאליהן אני מתייחס בהרחבה בעבודת הדוקטורט. המאמר מציע לבחון בעזרת תיאוריות שונות את מרקם היחסים המתפתח בארגון המורכב מקבוצות רוב ומיעוט – ובמקרה הזה ניתן לומר אף מקבוצות שמתקיימים ביניהן קונפליקטים.[1]

תודה רבה לאלי יפה ולאיציק גולדפרב על עזרתם הרבה במידע שסיפקו לי על מד"א בכלל ועל מד"א ירושלים בפרט. תודות למדריכים ולמדריכות על השקעתם. ברצוני להודות לאנשים הבאים שבחנו את המאמר ותרמו רבות לשיפורו: המנחה שלי לדוקטורט עידו שחר, אורן בר, דניאלה זיידמן־מאואר, וכן מרתה מרזנסקה־משעני. אני מעוניין, כמובן, להודות לכל המתנדבים והעובדים, פלסטינים ויהודים כאחד, שענו בסבלנות רבה לשאלותיי. המאמר הזה מוקדש לצעירים הפלסטינים ממזרח ירושלים המתנדבים ועובדים במד"א.

1 ההתייחסות היא לתיאוריות ניהול השונוּת (Diversity Management), וכן לתיאוריות על מפגשים מתוכננים בין חברי קבוצות קונפליקט.

במאמר זה אבקש לטעון כי עבור פלסטינים צעירים ממזרח ירושלים, חִברות ארגוני במד"א הוא יותר מאשר סוציאליזציה בָּארגון עצמו, זהו קודם כול צוהר שדרכו לומדים אותם צעירים על חייהם ועל סביבתם. הם לומדים להכיר ארגון ציוני, על יתרונותיו וחסרונותיו, ותוך כדי כך הם לומדים על החברה הישראלית בכלל, ועל זאת הירושלמית, בפרט. הם נחשפים לגזענות, לאפליה, וגם לעבודת צוות למרות השוני, ולהתגברות על דעות קדומות. הם מצטרפים למד"א מבלי להכיר את הארגון לאשורו, ומוצאים שם עולם שלם, שימלא אותם במגוון תחושות – טובות ורעות כאחד. זהו גם חלק ממסע אל זהות עצמית והתפתחות אישית, ללא התחלה או סוף ממשיים.

את העמודים הבאים אקדיש לתיחום מסגרת הפעילות של מד"א ירושלים, ולאחר מכן אתאר בקצרה את עבודת השדה שערכתי בארגון. בהמשך אדון בהרחבה בחִברות הארגוני שעוברים בו צעירים פלסטינים מכניסתם ועד ההתנדבות: אתחיל ברשמים הראשוניים עם הכניסה לארגון והסדר שכביכול נוצר אז. משם אמשיך להסביר כיצד נראה תהליך הכשרת המתנדבים ומהן הנקודות החשובות בחִברות הארגוני. אסיים בנקודות הנוגעות למיצובם של הפלסטינים בארגון ובירושלים בכלל. המאמר נחתם בפרק סיכום שינסה לחדד פעם נוספת את האתגר בניתוח נתונים ביחסי מיעוט־רוב בשדה אנתרופולוגי. אך לפני הכול, כמה מילים על חִברות, וכן הסבר לטענותיי.

חִברות, חִברות־ארגוני, חִברות־עצמי

אחת ההגדרות המצוטטות ביותר ל"חִברות ארגוני" היא: "התהליך שבו יחיד רוכש את הידע ואת הכישורים החברתיים ההכרחיים למילוי תפקיד ארגוני".[2] גם ההגדרות הסטנדרטיות לחִברות בַּחֲבָרוֹת (societies) כוללות רכישת ידע, ומעֵבר לכך מנהגים, שפה, וכו', ולרוב מדובר על סוציאליזציה של ילדים לחברה שלתוכה הם נולדים. ניתן לומר שאדם הנכנס לארגון – אם כמתנדב אם כעובד – עובר תהליך סוציאליזציה גם בחברה (society) עצמה שבה נמצא אותו ארגון, משום שהמיקרו מייצג את המקרו, ולהפך.[3] בהקשר של סוכנות (agency) – שהיא היכולת המודעת של אדם לעצב את חייו,[4] אפשר להחליף את המינוח חִברות – המתייחס לרוב ליחיד כפסיבי, במונח "חִברות

2 Van Maanen & Schein (1979), p. 211. "... organizational socialization is then the process by which an individual acquires the social knowledge and skills necessary to assume an organizational role..."

3 Jenkins, R. *Social Identity: Third Edition*. 2008, pp. 169–183 <https://doi.org/10.4324/9780203927410>.

4 "סוכנות" (agency) היא מונח נרחב שאין הסכמה מלאה על הגדרתו. לרוב מדובר על יכולת היחיד בתוך החברה שבה הוא חי, כלומר מדובר על אלמנט אל מול המבנה (structure) או בתוכו. ראו Kockelman, P., Agha, A., Ahearn, L. M., Colapietro, V., Danesi, M., Duranti, A., Enfield, N.

עצמי": ליחיד יש יכולת ליצור מרחב חדש לעצמו ולהשפיע על סביבתו.[5] כך גם לגבי החִברות העצמי בארגונים: הזהות שמביא היחיד לארגון משפיעה על הארגון, ובו זמנית היחיד מושפע מהארגון וזהותו נעשית מורכבת יותר.[6]

בהשלכה על הפלסטינים במד"א־ירושלים: גם בתור יחידים הם מביאים את זהותם לארגון ומאפשרים הכלה רבה יותר של תרבויות בתוכו. בתור קולקטיב, ובעיקר עם הִתרבות מספרם, המתנדבים הפלסטינים במד"א־ירושלים מַבנים מציאות ומנכיחים את הדו־קיום הן במסגרת מד"א הן בירושלים עצמה. החִברות שקורה בארגון, כפי שיפורט להלן, כולל את כל המצטרפים למד"א, וחשוב להכיר את התהליך הזה כדי להבין את המסגרת. עבור הפלסטינים ההצטרפות למד"א אינה מובנת מאליה, והם חווים את קשיי הקליטה באופן כפול. נקודה ראויה לציון היא כי אף שמד"א אומנם שייך למערכת הבריאות הישראלית, החִברות בו שונה מאשר במסגרות אחרות דוגמת בתי חולים וקופות חולים בהרבה מובנים.[7] חִברות בחברה הישראלית אין משמעו שהחברה אחידה

J., Sugarman, J., & Warnier J. P. (2007). Agency: The Relation between Meaning, Power, and Knowledge.*Current Anthropology 48*(3): 375–401 .<https://doi.org/10.1086/512998/ASSET/IMAGES/LARGE/FG2.JPEG>

5 דיון נרחב יותר על המושגים חורג מגבולות מאמר זה. ראו Fang, R, Michelle, K. Duffy, M. K., & Shaw, J. D. (2011). The Organizational Socialization Process: Review and Development of a Social Capital Model. *Journal of Management 37*(1): 127–152. <https://doi.org/10.1177/0149206310384630>; Ismer, S. (2009). The Search for Style and the Urge for Fame: Emotion Regulation and Hip-Hop Culture. In: B. Röttger-Rössler & H. J. Markowitsch (eds.), *Emotions as Bio-Cultural Processes* (pp. 351–370). Springer Science + Business Media. https://doi.org/10.1007/978-0-387-09546-2_16

6 יש לשים לב שתיאוריות העוסקות בניהול הגיוון (diversity nanagement) מהלכות על החבל הדק של סטריאוטיפים ואף גזענות. בחלקן מנסות התיאוריות במכוון לנסח מודל לייצור אופטימלי הודות לשונות העובדים בחברה מסוימת. אחרות, דוגמת המאמרים הבאים, מציגות גישה ביקורתית יותר, שנותנת פתח להבנה על זהויות מורכבות ועל יכולת סוכנות של היחיד להַבנות את זהותו, בין השאר על זהויות בארגונים מגוונים. ראו Holck, L., Louise, Muhr, S. L., & Villesèche, F. (2016). Identity, Diversity and Diversity Management: On Theoretical Connections, Assumptions and Implications for Practice. *Equality, Diversity and Inclusion an International Journal 35*(1): 48–64 <https://doi.org/10.1108/EDI-08-2014-0061>; Janssens, M. & Zanoni, P. (2014). Alternative Diversity Management: Organizational Practices Fostering Ethnic Equality at Work. *Scandinavian Journal of Management 30*(3): 317–331 https://doi.org/10.1016/j.scaman.2013.12.006.

7 מחקרו האנתרופולוגי של גיא שלֵו יכול לשמש נקודת השווה: שלו ערך תצפית משתתפת בשלושה בתי חולים באזור המרכז. הפלסטינים שליווה וראיין היו כולם אזרחים ישראלים, חלקם למדו בחו"ל. כשהגיעו לבית החולים כבר היו עם רקע תעסוקתי או מוניטין של איכות לימודיהם. דבר זה כמעט ולא קיים במד"א. ממחקרי עולה כי מרבית המתנדבים מגיעים לארגון לפני לימודיהם או במקביל אליהם, ויתרה מכך – הם מתנדבים ולא עובדים בשכר. מלבד זאת, הפלסטינים ברובם הם תושבים ולא אזרחים. ונקודה אחרונה לציון בעניין זה – החִברות נעשה בירושלים, מקום מגוריהם של רוב המתנדבים. למרות סגרגציה בין יהודים לפלסטינים בעיר, קיימים יותר

או שוויונית; בחלק מהמחקרים ישראל מתוארת כדמוקרטיה סלקטיבית, וערים דוגמת ירושלים – כ"אתנוקרטיה אורבנית".[8] אם כן, החִברות של הפלסטינים ממזרח ירושלים בחברה הישראלית אינו שוויוני, והוא מלווה באפליה מערכתית, בגזענות ובהדרה – אם למנות רק חלק מהיבטיו השליליים. יחד עם זאת, לדעתי, בהרבה מובנים גם לפלסטינים יש סוכנות במרחב זה ש"אינו שלהם", והמעניין הוא מה שהם מביאים עימם בתהליך זה של חִברות־עצמי.[9]

ארגון מד"א ירושלים

מד"א הוא ארגון המתנדבים מהגדולים בארץ, עם עשרות אלפי מתנדבים וכ־2,000 עובדים. במד"א ירושלים עובדים כ־170 איש,[10] ומתנדבים בו כ־2,800, כ־600 מהם בני נוער.[11] העובדים והמתנדבים מגיעים מכל השכונות בעיר, גילם נע בין 16 ל־94.[12] במד"א ירושלים עובדים 16 פלסטינים. אשר למתנדבים הפלסטינים – מספרם מגיע לכ־160, רובם הגדול מוסלמים, ורק מיעוטם נוצרים. יש לציין כי המספרים הללו דינמיים, ובשנים האחרונות קיימת מגמת עלייה חדה, שמסמלת שינויי עומק נוספים.[13] סניף מד"א ירושלים הוקם ב־1934, ובשל הזיקה לעיר עצמה צמח להיות ייחודי, ופעילותו בזירה זו בלעדית כמעט לחלוטין. אירועי הטרור בעיר הטביעו את חותמם גם בתדמיתו של

ויותר מרחבים משותפים. Shalev, G. (2019). *Medicine and the Politics of Neutrality: The Professional and Political Lives of Palestinian Physicians in Israel*. Haifa University (University of North Carolina)<https://haifa-primo.hosted.exlibrisgroup.com/primo-explore/fulldisplay?docid=TN_cdi_proquest_journals_2059268615&context=PC&vid=HAU&lang=iw_IL&search_scope=blended&adaptor=primo_central_multiple_fe&tab=haifa_all&query=any,contains,SHALEV GUY&facet=searchc> [accessed 1 September 2022].

8 לדוגמה Yiftachel O. & Yakobi, H. (2003). Urban Ethnocracy: Ethnicization and the Production of Space in an Israeli "Mixed City". *Environment and Planning. D: Society & Space 21*(6): 673–693.

9 מעניין להשוות בעניין זה את מבטה של ארנדט על היהודים וחלקם בַיחס של הלא־יהודים כלפיהם. ארנדט טוענת, עוד לפני שדובר בתחומי המחקר השונים על סוכנות (agency), שהיהודים מילאו תפקיד פעיל ולא היו רק קורבנות. ארנדט מראה מציאות מורכבת, שבה היא מעלה ביקורת כלפי היהודים, אך גם מראה את כוחם. ראו: ארנדט, ח' (2010). **יסודות הטוטליטריות**. בני ברק: הקיבוץ המאוחד.

10 הכוונה כאן לעיר, ולא למרחב ירושלים, המתפרס מחברון ועד רחלים, מבית שמש ועד מגילות.

11 מתוך שיחה בתאריך 5 באוקטובר 2020 עם אביטל אפל, אחראית מתנדבי נוער במרחב ירושלים.

12 הילה נהון, "דמות וסמל למופת ולגבורה": סיפורו של ניצול השואה מירושלים מוטקה ויזל – מתנדב במד"א בגיל 93, בתוך: **כל העיר**, 7 באפריל 2021, https://www.kolhair.co.il/jerusalem-news/157058.

13 המספרים נכונים למאי 2022. עד 2004 היו מעט מתנדבים. בשש השנים האחרונות ניכרת מגמת עלייה חדה, ובשנה האחרונה אף הוכשרו כ־100 חובשים נוספים ממזרח ירושלים, שרובם טרם צורפו להתנדבות במד"א.

הארגון בעיני הציבור, וכן בקרב אנשי מד"א. יחד עם זאת, חלק ניכר ממספר האירועים האדיר שעימם מתמודד הסניף כלל אינו קשור לטרור, אלא לפינוי פצועי טראומה, יולדות, העברות וכד'. פרט לכך, ירושלים היא העיר היחידה בעולם שבה מתקיימים זה לצד זה שני גופי הצלה שמקושרים לארגון הצלב האדום הבין־לאומי – מד"א והסהר האדום, שכן הצלב האדום אינו מכיר במזרח ירושלים כחלק ממדינת ישראל. במקביל לשניהם פועלים בעיר ארגוני הצלה ישראליים ופלסטיניים נוספים.[14] כוננו מד"א – דתיים, חילונים, חרדים ופלסטינים – מתנדבים או עובדים לעיתים גם בארגונים הללו.

קולטים מתנדבים – הדרכה ארגונית לעולם בכאוס

משרדי ההדרכה של מד"א אחראים להכשרת המתנדבים ולקליטתם בארגון. הם הפתח לארגון, ודרכם עוברים רובם המכריע של כל בעלי התפקידים, משום שגם מרבית העובדים החלו את דרכם במד"א בתור מתנדבים. החניכים בקורס החובשים לומדים לא רק תוכן מקצועי, אלא גם כיצד להיות "אנשי או נשות מד"א", כלומר הם עוברים חֲברות ארגוני. לאור זאת ניתן היה לצפות שתהליכי ההכשרה והקליטה בארגון יהיו מסודרים ושקופים, אולם ההפך הוא הנכון, והוא משקף את אחד מרזי המקצוע של חובש רפואת החירום: "אתה אף פעם לא יודע למה לצפות". בשורות הבאות אציין נקודות חשובות בתהליכי הקליטה וההכשרה. מלבד זאת אצביע על מקצת ההבדלים בין החובשים הפלסטינים ליהודים.

רוב היהודים בארגון מתחילים את דרכם במד"א כבר בגיל 15, במסגרת "פרויקט מחויבות אישית" ("מעורבות חברתית"). פרויקט זה מהווה חלק מחובות בני הנוער לקבלת תעודת בגרות.[15] במסגרת זו הם עוברים קורס הכשרה של כ־60 שעות,[16] ולאחר מכן הם נדרשים להשלים עוד 120 שעות התנדבות. השלמת 180 השעות הללו פירושה עמידה בחובת ההתחייבות האישית. מד"א מתעדף בני נוער על פני בוגרים בגלל גילם, וכן משום הרצון להשקיע בהם על מנת לבנות כוח אדם איכותי.[17] שימוש זה במתנדבי

14 רשימה חלקית https://rotter.net/pro/%D7%97%D7%99%D7%A4%D7%95%D7%A9/%D7%90%D7%9E%D7%91%D7%95%D7%9C%D7%A0%D7%A1%D7%99%D7%9D%20%D7%A4%D7%A8%D7%98%D7%99%D7%99%D7%9D/%D7%90%D7%96%D7%95%D7%A8+%D7%99%D7%A8%D7%95%D7%A9%D7%9C%D7%99%D7%9D+%D7%95%D7%94%D7%A1%D7%91%D7%99%D7%91%D7%94.

15 על התוכנית באתר משרד החינוך: https://edu.gov.il/owlHeb/Tichon/RefurmotHinoch/LemidaMashmautit/Pages/learning-program.aspx.

16 מתוך אתר מד"א, וכן על שאר האפשרויות להתנדבות, גם למבוגרים: https://www.mdais.org/itnadvut.

17 שיחה עם אלי יפה, בתאריך 1 באפריל 2019. התעדוף מתבטא בכך שמשמרות הערב (בין 15:00 ל־24:00) שמורות להם, וכן משמרות הבוקר (07:00–16:00) בימי שישי ושבת וחגים – דבר זה נובע

נוער מביא עימו גם ביקורת על הסכנות הטמונות בחשיפתם של בני נוער לאירועים טראומתיים.[18]

הפלסטינים, לעומת היהודים, מגיעים למד"א בגילאים קצת יותר מבוגרים, אולם בשנים הקרובות יש לצפות להצטרפות עוד ועוד נערים ונערות ל"פרויקט המחויבות האישית", כחלק מתהליכי עומק המתרחשים בחברה הפלסטינית במזרח ירושלים וכן במד"א, ועל כך בהמשך.[19] מרבית המתנדבים והעובדים הפלסטינים מקבלים את המידע הראשוני על מד"א ממקורות משניים: דרך עיסוקם במסגרות רפואיות אחרות, דרך היכרותם האישית עם אנשי מד"א (בני משפחה או חברים), ומיעוטם – דרך פעילות של מד"א במסגרות חינוכיות. רוב המתנדבים בוחרים בקורס חובשים של 207 שעות, שבסיומו ישנה אפשרות לעבור השתלמות של עשרים שעות נוספות כדי להיות מוסמכים כנהגי אמבולנס.

על מנת לשמור על כשירותם מתחייבים המתנדבים לשתי משמרות בחודש, ומצופה מהם להצטרף מדי פעם גם לאבטחות. מחובשי צוות מזרח ירושלים מצופה לקחת חלק נכבד באבטחת התפילה בימי שישי במסגד אל־אקצא בחודש הרמדאן וב"שבת האור". אחד החובשים הפלסטינים הסביר לי: "כמו שלא יצפו מאיתנו להשתתף באבטחה בכותל, כך לא מצופה מחובשים יהודים להשתתף באבטחות הללו".[20] כלומר, ישנה במד"א פעילות, גם אם מצומצמת, שמכוונת מראש להיות מופרדת. לענייננו חשוב שהציטוט שהובא לעיל מלמד שהחובשים עצמם מקבלים את דרך החשיבה הזאת כלגיטימית, ואינם מוחים נגדה.

בשורות הבאות אתאר את מיצובי בשדה ואת האתגרים שניצבו בפניי, כדי להסביר דרך אילו "משקפיים" התבוננתי במתואר במאמר, ומכאן – אילו השפעות אפשריות ייתכנו בתיאוריי.

גם מהרצון לעודד את הנוער לפעול במד"א שלא על חשבון הלימודים בבית הספר.

18 לדוגמה, יקי שגיא, "הורידו את בני־הנוער מהאמבולנסים", בתוך **הארץ**, 11 בדצמבר 2019 https://www.haaretz.co.il/blogs/yakisagi/BLOG-1.8254618. מד"א מצידו עושה הבחנה, ואוסר הימצאות של בני הנוער בשטח אר"ן.

19 לדוגמה, בשנים האחרונות גוברת בקרב בני נוער פלסטינים ממזרח ירושלים המגמה לערוך את בחינות הבגרות הישראליות, ולהעדיפן על פני התוג'יה (בחינת הבגרות הפלסטינית); במקביל עולה מספרם של הסטודנטים ממזרח ירושלים באוניברסיטה העברית.

20 בכל האבטחות של התפילות ברמדאן שעשיתי (23,30.4.2021, 7.5.2021) לא השתתפו יהודים. באבטחה ב"שבת האור" שנערכה ב־1.5.2021 נכח מיעוט יהודי.

עבודת שדה אנתרופולוגית במד"א ירושלים

במסגרת עבודת דוקטורט על צעירים פלסטינים ממזרח ירושלים, ובגלל רצוני להכיר את יכולת הסוכנות (agency) של אותם צעירים, בחרתי להתמקד בקבוצת מתנדבים מתוכם. קשריי עם אנשי מד"א ועם הארגון כללו התחייבויות הדדיות.[21]

מֶתודת המחקר העיקרית שבחרתי הייתה התצפית המשתתפת, שנמשכה מספטמבר 2019 ועד אוקטובר 2021, והיא כללה קורס חובשים, השתלמויות, משמרות ואבטחות. לצורך רישום אתנוגרפי ומבט רפלקטיבי כתבתי מתחילת המחקר יומן שדה על חוויותיי, וכן שוחחתי עם אנשים בארגון וראיינתי צעירים, בעיקר פלסטינים, המתנדבים בארגון. במקביל ניסיתי לתעד את השדה, בידיעה שאני משפיע עליו כאנתרופולוג – מה שידוע כאפקט האות'ורן.[22] לשם כך השתדלתי לשמור על שקיפות בדבר המחקר שלי. ניסיון זה נבע גם מהסיבה האתית – להגן עד כמה שניתן על הצעירים שאני חוקר.

מיצובי בְּשטח טעון פוליטית היווה אתגר גדול: היותי יהודי־ישראלי מבוגר העמידה אותי במקום מסוים ביחס לפלסטינים הצעירים שאני חוקר, וכן מול אחרים. הדיאלוג שביני, יהודי־ישראלי, לבין פלסטינים, טעון ורווי בחששות גלויים וסמויים, הקשורים לקבוצות השיוך שמהן אנו באים.[23]

הכניסה לארגון ותהליך ההכשרה

שלבי הקליטה במד"א מתחילים בהיכרות עם הארגון ובהרשמה, וממשיכים בריאיון ובמילוי טפסים. לאחריהם עובר המועמד להתנדבות הכשרה (207 שעות) הכוללת שיעורים, מבחנים, קורס אג"ם (אגף מבצעים) וחמש משמרות צפייה. לאחר מכן נערכים ריאיון קבלה לארגון ויום קבלה, ואחריהם על המועמד לבצע עוד 15 משמרות השתלמות, שבסופן הוא הופך לחובש פעיל. להלן אגע בנקודות מספר החשובות להבנתו של תהליך החֶברות במד"א, בעיקר עבור הפלסטינים ממזרח ירושלים.

למה מד"א?

בשכונת אס־סוואנה שבמזרח ירושלים ולמרגלות הר הצופים שוכן כיום הסניף הירושלמי של "הסהר האדום הפלסטיני". אחדים מהחובשים הפלסטינים במד"א סיפרו לי שהאוכלוסייה

21 לדוגמה, לקחתי על עצמי לעזור באיסוף חומרים ארכיוניים על הארגון ובכתיבת מאמרים עליו.

22 לדוגמה, Wickström, G. & Bendix, T. (2000). The "Hawthorne Effect" — What did the Original Hawthorne Studies Actually Show?. *Scandinavian Journal of Work, Environment & Health 26*(4): 363–367.

23 זוננשיין, 2008; חלבי, 2000; Sonnenschein, 2019.

הפלסטינית בעיר "אינה מכירה את מד"א", ובעיתות מצוקה מזעיקה את ה"סהר האדום". לכן אפשר היה לצפות ששם בעיקר יתנדבו פלסטינים. עומַר, שמתנדב במד"א, מספר לי:

> אני יודע שמד"א נכנס לכל דבר, אני רואה את מד"א שהוא מטפל בכו־לם. זה לא כמו ב"סהר האדום" – הוא רק נתפס על מזרח ירושלים ולא יוצא. אני לא רוצה את זה, אני רוצה להכיר עוד אנשים, אני רוצה להתקדם, במד"א יש אפשרות להתקדם, שם לא.

דברי עומַר מהדהדים גם בשיחות רבות אחרות עם צעירים ממזרח ירושלים שרוצים **להתקדם** בחיים, לא רק בהקשר של מד"א. למד"א, כארגון ההצלה הלאומי של ישראל, יש יותר משאבים, והוא היחיד שניתן לעבור בו קורס נהגי אמבולנס או קורס פרמדיקים. ריבוי המקרים שמד"א נקרא אליהם מאפשר התמקצעות טובה יותר. נוסף על כך, לחובשים הפלסטינים חשוב להגיע גם ל"קהלים שלהם" – דבר שמתאפשר יותר ויותר דרך מד"א.[24] להעדפה הזו ישנן השלכות על היחסים בין יהודים לפלסטינים במד"א ובעיר, ועל אפשרות לדיאלוג בין העמים.

מחפשים סדר

רבים מהרשמים הראשוניים בכל מסגרת שהיא, כבני אדם בכלל וכאנתרופולוגים בפרט, מרמזים על עיקרי הדברים של אותה מסגרת ועל סדריה. הרשמים המובאים כאן הם מתוך מחקר השדה, והפִּסקה הבאה היא סיכום של דברים שקיבצתי מרישומים אתנוגרפיים שערכתי:[25]

> אל המסדרון בקומת ההדרכה בבניין מד"א מתאספים אט־אט 14 המשתתפים בקורס שייפתח תכף, ביניהם ארבעה פלסטינים והשאר יהודים. [...] המדריך מכניס אותנו לאולם הגדול ואנחנו מתחילים לסדר כסאות בחצי־מעגל. אני נדהם מכך שאחד המשתתפים הוא חייל צעיר עם אקדח. הוא מתנדב לעזור למדריך להשתמש במצגת ונראה מאוד אסרטיבי. המדריך, חרדי־צעיר, מוצא שפה־משותפת עם החייל, ודומה לפתע שמד"א וצה"ל הן יישות־אחת, ממש אחים־בדם. העברית מדוברת כאן בניב־מד"אי, שקשה גם לדוברי עברית־שפת־אם.

אם כן, חלק מהדברים הבולטים בקורס מיומו הראשון היו מבחינתי השפה, המדים והדרגות.

24 נכון למאי 2022, עדיין חובה לחכות לליווי משטרתי בכניסה לכפר עיסאוויה ולמחנה הפליטים שועפאט, ולעיתים למקומות אחרים, כגון סילוואן או א־טור – תלוי ברגישות הזמנית באזור.

25 הרישומים האתנוגרפיים הם יומן שדה, וכן פנקסים שבהם רשמתי מקרים שנתקלתי בהם בזמן משמרות באמבולנסים. מכאן והלאה ייכתבו סיכומים כאלו בהזחה.

שפה

לכאורה, הפלסטינים ששפת אימם אינה עברית מגיעים לקורס בעמדת נחיתות, משום שקשה להם יותר להבין את התוכן, ואכן חובשים אחדים סיפרו לי על בושה שעליה התגברו עם הזמן בראשית צעדיהם בלימוד עברית. מניתוח שערכתי עד כה ביומן השדה שלי ומשיחות עם פלסטינים רבים למדתי שדווקא עמדת הנחיתות בשפה היא שמאתגרת אותם להשקיע יותר אנרגיה בלימוד. לא כל הקורסים שמשתתפים בהם פלסטינים מעורבים, כך למשל הקורס שאני לקחתי בו חלק. ישנם קורסים לדוברי ערבית בלבד, כאשר המצגות בעברית. בדיעבד ניתן לשמוע חובשים שאומרים היום על קורסים כאלו: "אז לא ידעתי עברית כל כך טוב, אבל דרך המשמרות במד"א למדתי את השפה, ובעיקר את הביטויים המקצועיים".

להפתעתי לא שמעתי במהלך הקורס שום תלונות על ה"ניב המד"אי" – אותו ז'רגון המיוחד לארגון מד"א, שכולל ראשי תיבות רבים, נוטה לקיצורים, ומכיל סרקזם, הומור עצמי וציניות. להערכתי, דווקא משום שעברית אינה שפת אימם, הפלסטינים אינם מפקפקים באותו ניב מד"אי, והם מאמצים אותו כדי להתקבל לארגון. ביטויים דוגמת כסת"ח (כיסוי תחת) שמעתי יותר מאוחר מחובשים פלסטינים בארגון, ויתרה מכך, השימוש בלשון המקצועית בעברית נפוץ בקרבם גם במהלך דיבורם בערבית. כך לדוגמה ניתן להאזין לשיחות של חובשים פלסטינים, ובין לבין צצות בעברית מילים כמו "חובש", "משמרת", "השתלמות" וכד', למרות שלכולן מקבילות בערבית. המעניין הוא שהשפה הזו מתקבעת גם מחוץ למעגלים של מד"א, ובכך ניתן לראות את אחד הסממנים להבניית מרחב יהודי־פלסטיני מיוחד.

מִתלמדים או מֵת־לְמַדים / המרוץ לחולצה

הדבר הנוסף שבלט בעיניי בתחילת הקורס היה נוכחותו של חייל במדים, נוכחות שמשכה תשומת לב רבה גם מצד כל המשתתפים. הגברים הפלסטינים בקורס גילו התעניינות בדרגות ובמדים, ושאלו את החייל עליהם במהלך הקורס. מאז 2006 גם במד"א לובשים מדים ועליהם סימולים ודרגות שמקבילים לשאר כוחות הביטחון וההצלה בישראל.[26] מד"א משתמש במדים ובדרגות לסימול שלבי הכשרה ולציון הוותק והתפקיד. עוד משמשים המדים לטובת הנִראות כלפי האוכלוסייה. יחד עם זאת, עדיין קיים מרמוּר רב אצל המתנדבים בהקשר לאספקת מדים, משום שמצופה מהם ללבוש לפחות את חולצת מד"א, אך הם נתקלים בקשיים בהשגתה. בשלב ההכשרה הראשוני מקבלים החובשים ממשרד המתנדבים חולצה בהשאלה, אולם בשלב ההשתלמות, שבו החניך

26 מיטל יסעור־בית אור, "עובדי מד"א מורדים: לא נענוד הדרגות החדשות". **ידיעות אחרונות**, 9 במאי 2006. https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3249076,00.html.

נחשב גם מתלמד, עליו להשיג חולצה בעצמו – אולם מאין? הנוהג שלפיו מספקים מדים וציוד לפי כמות ההתנדבויות לא תמיד קורה בפועל. לפיכך לא מפליא שחובשים, גם בתחילת דרכם, מוצאים את הדרך להשיג ציוד באמצעות קשרים או הידחפות במקום הנכון ובזמן הנכון, כלומר עליהם להיות "חוצפנים", מה שיכול אולי יכול להתפרש גם כ"אסרטיביות". החולצות והמכנסיים מיוצרים בשני מקומות שונים, ולכן המידות אינן אחידות וצריך מזל כדי לקבל את המידה הנכונה. רק מחובשים פלסטינים שמעתי שאינם מחזירים את המדים ומבקשים חדשים, אלא משקיעים מכספם ומעבירים לחייטים כדי שיתאימו את המדים למידותיהם.[27]

דרגות – סדר בבלגן?

גם כדי לקבל את הדרגות בפעם הראשונה יש צורך במאמצים. ביקורת כלשהי על קיומן של הדרגות שמעתי רק מחובשים יהודים בארגון. לעומתם, ההתעניינות של החובשים הפלסטינים גבוהה יותר, ומהם שמעתי שאני "צריך להשיג גם דרגות". כמו כן נכחתי במעין "טקס" ספונטני של חלוקת תעודות מתנדבים ודרגות, שבו נכחו רבים מצוות המתנדבים של מזרח ירושלים. זה היה באחת האבטחות של תפילת יום שישי ברמדאן אחרי התדריך. בַּמקום חולקו תעודות מתנדבים ודרגות, וה"טקס" לווה בבדיחות על התמונות בתעודות ובתשומת לב שהופנתה מצד כולם ל"חדשים". ענידת הדרגות מסמלת ליחיד מעבר מסטאטוס אחד למשנהו, וכך, בין השאר, מציג הארגון את נושא הדרגות: "הצורך להציג את מעמד איש הצוות בתוך הארגון על ידי דרגה נדרש כפועל יוצא מפעילות הארגון מול גופי החירום והתקשורת באירועי טרור, בקבוצת פקודות או בתאונות דרכים".[28]

ההתעניינות של הפלסטינים במדים ובדרגות, התעניינות רבה יותר מזו של היהודים, מעלה את השאלה אם אלו מהווים עבורם סמל לסדרים ולשוויון הזדמנויות בעבודה ובחיים. בעבודה מייצגת היררכיית הדרגות את התקדמותו של מתנדב או של עובד באשר הוא, ויוצרת שוויון מדומה. נדמה שדרך מד"א לומדים החובשים הפלסטינים כיצד נראה "סדר" בחברה הישראלית, אולם ל"סדר" הזה יש מחיר: חובשים פלסטינים במד"א מדברים על גזענות ואפליה כלפיהם בארגון בירושלים, שמונעות מהם להתקדם ולהתפתח. גם החברה הפלסטינית במזרח ירושלים בכללותה משתוקקת לסדר בתוך ההקשרים של היותה חסרת סטאטוס. ה"סדר הנכון" מבחינתם של המתנדבים הפלסטינים משתקף בדרגות, ומבטא שוויון ההזדמנויות שאמור להיות פתוח בפניהם במד"א.[29] ייצוגיות זו,

27 לדוגמה, יומן שדה, 13 באוקטובר 2020.

28 "הדרגות במד"א", מתוך "אודות מד"א", בתוך אתר מד"א: https://www.mdais.org/about/ranks.

29 כאמור, לרוב הדרגות מצביעות על ותק, אולם מאז 2021 קיימת פרקטיקה במד"א להעלות בדרגה מתנדבים מצטיינים, וכבר כמה חובשים פלסטינים הועלו אף הם בדרגה.

ניתן לטעון, היא משאת נפשם הנוכחית של הפלסטינים בירושלים בכללם – לקבל יחס שוויוני. הדרישה לשוויון נובעת מהפרקטיקה של חיים משותפים עם היהודים והבנה של זכויות ושל "חוקי המשחק" הישראליים. החומה אומנם ניתקה את ירושלים הפלסטינית מפלסטין,[30] אולם הזהות הפלסטינית אינה ניתנת לניתוק. בתווך הביניים שבו חיים הפלסטינים בירושלים הם נעים על קו התפר שמצד אחד מגביל אותם ביכולותיהם, אולם מנגד פותח להם פתח ל"שחק" עם זהותם ולעצב אותה בהתאם לסיטואציה.

על החֲברות הארגוני

גם לגבי היהודים וגם לגבי הפלסטינים, האתגר הגדול של מד"א הוא לא רק להכשיר את בני הנוער והמתנדבים, אלא גם לבסס מחויבות שלהם לארגון והזדהות שלהם עימו. לשם כך הארגון מעביר את המתנדבים – הצעירים והמבוגרים כאחד – תהליך ארוך של חֲברות. כאמור, אחת ההגדרות הראשונות שמצוטטות רבות היא: "התהליך שבו יחיד רוכש את הידע ואת הכישורים החברתיים ההכרחיים להיכנס לתפקיד ארגוני".[31] ובכן, מהו אותו ידע ומהם הכישורים החברתיים ההכרחיים?

ידע

הידע והכישורים משתלבים אלו באלו תוך כדי החֲברות. הידע המקצועי שחניכים בקורס חובשים נדרשים לרכוש מורכב מידע תיאורטי (אנטומיה ופיזיולוגיה, מחלות, וכד'), וידע מעשי (ביצוע החייאה, טיפול בחולה, ועוד). מעבר לכך, החובש לומד את נוהלי הבטיחות והעבודה במד"א, וכן נערכת לו סקירה על הארגון וערכיו.

אולם יש לבחון לא רק את הידע עצמו, אלא גם את דרך העברתו. רוב החומר מועבר על ידי מדריך או צוות מדריכים, ומספר נושאים מחייבים למידה עצמאית באמצעות תוכנות מחשב.

לרשות המדריכים עומדות מצגות אחידות ומסודרות, עם סמלי מד"א על כל עמוד, ונכלל בהן מידע רב מאוד. משרד ההדרכה אמור להעמיד לרשות המדריכים אמצעי תרגול שונים, כגון בובה, דפיברילטור וכד'. אולם ניכר פער בין הציפיות הגבוהות מחובשים – ללמוד כראוי למען הצלת חיים, לבין ההשקעה הלוקה של משרד ההדרכה בשיעורים, ה"חלטוריסטיות" ו"עיגול הפינות" שנעשים בקורס. כך לדוגמה קיים מחסור באספקת ציוד תרגול, חלק מהמדריכים מעבירים את החומר בצורה "יבשה" וממעטים בתרגולים, ו"מריצים" את המצגות כדי לסמן V. הזלזול ניכר גם בכך שהמדריכים מאפשרים לאנשי

30 כהן, ה' (2007). **כיכר השוק ריקה. עלייתה ונפילתה של ירושלים הערבית 1967–2007**. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל ועברית הוצאה לאור.

31 Van Maanen & Schein, 1979, p. 211.

מד"א שונים להיכנס לשיעורים, "רק להגיד שלום". דברים אלו מובילים אולי גם להנמכת רף הציפיות בעת מבחנים מעשיים, שבהם יש למדריכים שליטה מלאה על התוצאות.[32]

דרך ההתנהלות הזו החניכים בקורס לומדים להכיר את מד"א כארגון כאוטי ולא מסודר, שאי־אפשר לסמוך עליו בכל הקשור לארגון. דבר זה מוביל את רוב החניכים לנסות למצוא פתרונות בעצמם לצורך השלמת פערי הידע, ורק מיעוטם נשארים סבילים ומקבלים סוג מידע שמגיע בכל מקרה אל כולם.[33] אחד הפתרונות להשלמת הפער הוא העברת מידע דרך התארגנות קבוצתית, וזו אחת השיטות המקובלות במד"א ובארגונים אחרים.

למרות כל זאת, ייתכן שחוסר הסדר במד"א משמש בכוונה תחילה תמונת מראה למציאות הכאוטית שהארגון מתמודד איתה: קריאות במקרים הדורשים עזרה מנוסחות באופן לא ברור, ולעיתים קרובות בדרך שגויה, העברת המידע הלאה משתבשת ("טלפון שבור") וכד', כך שעל אנשי מד"א לחשוב "מחוץ לקופסא", ולעיתים קרובות לדעת לאלתֵר. דבר זה גורם לכך שלא אחת מתעלמים מהנהלים, ואפילו בקורס חוזרים על המנטרה "בשטח זה ייראה לכם אחרת". החניך, שחווה זלזול בזמנו היקר בקורס, מבין שיש לגיטימציה להתנהגות כזו, וגם לו עצמו תהיה הפריבילגיה להתנהג כך כלפי חדשים ממנו. למרות הכאוס מתגבשים בתוך הארגון עקרונות של סדר, דוגמת הוותק בארגון ודרגות ההכשרה. אחת הפעילויות החשובות ביותר של החובשים בשעת חירום היא "לקרוא את השטח" נכון. לשם כך חשוב להכיר את שאר כוחות הארגון הפועלים בשטח, את דרגות ההכשרה השונות שלהם, וכן את אלו בעלי הניסיון הרב ביותר, כדי לדעת להקשיב להם.

סימולציות מצבים וסיפורים

אמצעי העברת הידע והמסרים היעילים ביותר הם סימולציות מצבים וסיפורים, הקשורים ומשלימים זה את זה. בסימולציות מצבים לא נידון רק אותו מקרה (לדוגמה, צוות יוצא לטפל בפצוע ירי), אלא נידונה גם ההתמודדות עם המציאות – לדוגמה, אומנם הצוות נקרא למקרה של "כאב בטן", אך בשטח התמודד עם אירוע מוחי. אלו הם מקרים שחוזרים על עצמם בדיווחים היומיומיים אל מוקד מד"א, שמעביר את המידע הלאה לצוותיו בשטח. דרך נוספת היא כאמור הסיפורים.[34]

> אחת המדריכות מספרת שהגיעה לתאונה קלה. היה מדובר בקשישה שנפגעה מרכב, שבקושי נגע בה, אך היא נפלה. הצוות פינה אותה לפי כל הכללים במקרה של טראומה (כאן – תאונה), וכל סימן חיצוני לא היה נראה לעין. אחרי כמה

32 המבחנים בכתב נבדקים באופן אוטומטי על ידי מכונה.

33 השוו גם: שוויצר־רביבו, 2004, עמ' 5.

34 לדוגמה, Mellström, 1994.

> שעות של משמרת המדריכה הגיעה עוד פעם לבית החולים, הלכה לראות מה שלומה של הזקנה וגילתה לתדהמתה שלקשישה נשברה עצם הירך.

גם כאן, נוסף לרצון המדריכה להבהיר לנו מה קורה בתאונות ולציין את חולשת גופם של זקנים, הסיפור בא לתת תמונה של ה"מצב בשטח". הוא נוסף לסיפורים על לידות, פציעות, פינויים מורכבים, התמודדויות עם נרקומנים ושיכורים, ואחרים.

הסיפורים הם דבר מרתק ומושך, שונים מהחומר הנלמד, "התיאורטי היבש". הם מעין "מורשת הקרב" של המדריך שהתמודד עם משהו קשה ומורכב, ולעיתים אף נכשל. הסיפורים הללו מלמדים טוב יותר מכל ספר לימוד, ולעיתים "מקצרים את הדרך" לאנמנזה נכונה. המתלמד מקבל כאן הזדמנות נוספת לשקול אם הוא אכן רוצה להיפגש עם מקרים כאלו, ואף מתחיל לפתח מחשבה כיצד להתמודד איתם. התרגולים בכיתה מתבססים על אותם סיפורים וניסיונות של המדריכים, ונועדים לתת תחושה של הפתעה, כדי שהחובשים יהיו ערניים לכל התפתחות אפשרית.

הסיפור לא מוגבל לקורס עצמו, אלא עובר בין אנשי הארגון, והוא נושא תמידי לשיח מתעדכן ומשתנה. בהפסקות השונות נפגשים צוותי האמבולנסים, למשל בבתי החולים. הם מדברים, בין השאר, על "אילו מקרים היו להם", כלומר במי טיפלו ואת מי פינו. יהיו כאלו שיתגאו במה שעשו, וישנם כאלו שיספרו על כך באופן דידקטי. לרוב זהו נרטיב חיובי, כלומר הצוות פינה מישהו ועזר לו, משום שמעטים המקרים שבהם חולה נפטר באמבולנס, או שאי־אפשר היה לעזור כלל. גם אם הייתה תקלה, נראה כי לטובת הארגון, ובעיקר לטובת אנשיו, על הנרטיב הכללי להישאר חיובי. לסיפורים מגוון רחב לפחות כמו מספר מְספריהם, הם מתכתבים עם ההווה ומתעצבים עם הזמן. ישנם אין־ספור סוגי מקרים: מצחיקים, תמוהים, מוזרים, מעניינים, דוחים, מלמדים, מפחידים, ובעיקר אנושיים. ישנם לא מעט מקרי ביטול או סירוב לפינוי של מי שקראו לאמבולנס – במקרה כזה השיח משתדל לא להתעכב על כך, ולצאת לדרך למקרה הבא. ככל שהשיח גדוש יותר בסיפורים – כלומר ככל שמספר המקרים וסוגיהם עולים – כך יכול הארגון להתפאר במקצועיות אנשיו.

תפקיד חשוב לא פחות נועד לאותם הסיפורים במקרים מסוימים שבהם יש צורך "לשחרר לחצים" ולהימנע מטראומות. כך לדוגמה דאגו במד"א לדבר עם כל חובש שהיה באסון במתחם קבר הרשב"י.[35] אולם גם מעגלי שיתוף של "מי שהיה שם" הוא כלי להתמודדות עם רגשות קשים.[36]

---

35 "ההתמודדות עם המחזות והמראות הקשים של אסון מירון, סמנכ"ל קהילה במד"א דר אלי יפה". בתוך: **קשת 12**, 3 במאי 2013. https://www.youtube.com/watch?v=-tSv_L1M9fQ.

36 שיחה עם אחראי המתנדבים בירושלים, שסיפר כי הזמין חובשים למעגל שיתוף אחרי שבוע קשה במיוחד מבחינת תאונות דרכים שבהן נתקלו החובשים.

גבולות גזרה בשיח

דרך נוספת לספר על הארגון היא להראות לחניכים את גבולות הגזרה של המותר והאסור. ספורות הן הפעמים שנאמר בהן לחניך בפירוש מה מותר ומה אסור לו לעשות. לדוגמה, במפגש הראשון בקורס הזהיר אותנו אחראי המתנדבים בירושלים לבל נדבר על פוליטיקה או נלעג לַשונה.

לעומת זאת, רוב הידע על הארגון ועל ההתנהלות בו מועבר דרך אמירות והתנהגויות שנשארות כביכול בחלל החדר, בזמן הקורס, אך הן מייצגות גבולות שיח דינמי ו"לגיטימי". מדובר בשלל נושאים, כגון שוויון מגדרי, גזענות, דרך להצלחה בארגון ושאלות אתיות. גם כאן השיח מזהיר לא לדבוק בנהלים בכל מחיר: "במבחן תענו..., אבל במציאות...".

הדואליות בחניכה ויחסים בין פלסטינים ליהודים

אחד מסוכני החִברות החשובים הוא נהגי האמבולנס. הנהגים (באמבולנסים הלבנים) הם ראשי צוותים, ואחראים על החולים. מלבד זאת מצופה מהם לתת משוב (פידבק) ולחנוך חובשים במהלך הכשרתם הראשונה. מד"א, אם כן, סומך על נהגיו בתור סוכני חִברות, אולם מעֵבר לידע ולניסיון – הן במקצוע הן ביחסי האנוש, אין "קווים מנחים". כוחם של אותם נהגים יכול להיות משחית, ולהביא נהגים לנצל את כוחם – מ"עיגול פינות" ועד מקרי קיצון של תקיפה מינית, ויש שיגידו שזהו חלק מ"תרבות האונס".[37] מנגד, החופש שזוכים לו הנהגים מאפשר להם לקיים שיח פתוח עם החובשים שבאים עימם, ובכך ללמוד זה מזה ולתת אמון הדדי. שני הצדדים יכולים להיות שווים במצב הזה, ולהחליט היכן לעשות הפסקה, על מה לדבר, איזו מוזיקה לשמוע – כל עוד המשימה מבוצעת. אומנם בסיטואציה זו עובר החובש תהליך חִברות במד"א, אך למעשה זהו תהליך דואלי של חִברות בתוך החברה הירושלמית/הישראלית, הכוללת בתוכה את החברה הפלסטינית של מזרח ירושלים.

במקרה של פלסטינים מתלמדים, הסמכות שמשדר הנהג כסוכן חִברות של מד"א, מתערבבת, גם אם באופן לא־מודע, עם הקונפליקט בין יהודים לפלסטינים. כלומר, ישנם מצבים שבהם הנהג יהודי והחובש המתלמד פלסטיני, וההיררכיה החיצונית – מבחינת הרוב היהודי שאצלו נמצא מרבית הכוח, לעומת המיעוט פלסטיני – משתקפת ביחסים הללו. בה בעת יותר ויותר נהגים פלסטינים עובדים ומתנדבים במד"א, כך שמבחינת החניכה, לחניך הפלסטיני ישנן יותר הזדמנויות מאשר בעבר להתלוות לנהג פלסטיני. בדרך זו הוא יכול להשוות בין התייחסות הנהגים היהודים אליו לעומת זו של הנהגים הפלסטינים. כלפי החובש היהודי נוצר מצב של שיקוף הפוך להיררכיה החיצונית –

37 ראו לדוגמה: ליאת בר־סתו, "לא מוכנות יותר לתרבות ארגונית של הסתרה, פחד וסיפוק יצרים", אתר **mako**, 15 במאי **2019**. https://www.mako.co.il/women-agenda/Article-7cd178baf642961006.htm.

כאשר הנהג הפלסטיני הוא הסמכות מולו. למרות הקונפליקט החיצוני, שאינו נעלם לגמרי מהשיח במד"א, תלונות ששמעתי עד כה מחובשים ונהגים, פלסטינים ויהודים, היו נגד אדם כזה או אחר כשלעצמו, ביחס לאופיו או למקצועיותו, ולא על רקע לאומיותו.

אבל לא רק קונפליקט קיים, אלא גם הפְּריה הדדית והתייחסות לאדם באשר הוא. הפלסטינים, מעצם היותם מיעוט, לומדים על החברה היהודית־ישראלית יותר משלומדים היהודים על החברה הפלסטינית. עם עליית מספרם של החובשים הפלסטינים במד"א, מזדמן גם ליותר חובשים יהודים להכיר עמיתים פלסטינים. רבים מהחובשים היהודים פוגשים פלסטינים מקרוב בפעם הראשונה, בתור שותפים בתוך האמבולנס של מד"א, ומנגד, רבים מהחובשים הפלסטינים משפרים את העברית שלהם תוך כדי המשמרות עם חובשים יהודים.[38] שני הצדדים מטפלים בחולים ובפצועים משני הצדדים, ומתקשים לעיתים לתקשר ולהבין את דקויות האבחנה לנוכח קשיי השפה, אולם אלו מהם שמתמידים ולומדים את השפה ואת תרבות האחר, מצליחים לטפל טוב יותר.[39] כך למשל, חובשים פלסטינים שמתנדבים או עובדים זמן רב במד"א ירושלים, מבינים כיום את משמעות השבָּת עבור היהודים הדתיים/החרדים, מכירים את מנהגי הדת היהודית, ואפילו מדברים מעט יידיש – כל זאת בזכות אינטראקציה עם האוכלוסייה היהודית.[40] האם מדובר כאן בחֲברות ארגוני או בהיטמעות בחברה הישראלית? – לטעמי אין לשאלה זו תשובה מוחלטת, אבל התהליך שמתרחש במד"א ירושלים הוא בהחלט חלק ממרקם חיים שכולל בתוכו כמובן צדדים אפלים יותר של גזענות, אפליה והדרה.[41] גם אצל החובשים היהודים ניכר פה ושם רצון להכיר את הצד האחר, וקיימת היכרות בסיסית, פחות מזו הקיימת כיום אצל החובשים הפלסטינים. עצם פתיחת נה"ז (נקודת הזנקה) בצור באהר, ותוכניות לפתוח נקודות נוספות במזרח העיר, מקרב את ההיכרות של החובשים היהודיים לא רק פיזית, אלא גם טיפולית. אם לשפוט לפי מה שקורה בצור באהר, ככל שירבו הנה"זים

38 השוו אלן ואחרים (Allen et al., 2017, p. 331), שמצביעים על יחסים בין חניכים וכן על חונכות (mentoring) כדרך לחֲברות ארגוני.

39 השוו: Moyson et al., 2018, p. 618.

40 מויסון ואחרים (Moyson et al., 2018, pp. 610, 624) מביאים במאמרם הגדרה לחֲברות ארגוני המתבסס על תהליך דואלי: מצד אחד הארגון מנסה למזג עובדים חדשים לשורותיו על ידי לימוד הכללים והנורמות של הארגון, ומן הצד האחר, העובדים החדשים מתאימים את זהותם, תפקידם והעדפותיהם למשׂרותיהם בארגון החדש, בעקבות האינטראקציה שהם מקיימים עם עובדים אחרים בארגון. זהו תהליך מתמשך ודינמי, שבו מושפעים העובדים החדשים מעובדים אחרים, מחונכיהם המקצועיים בארגון, מהבנתם את עבודתם וכד'. בין השאר הם מדברים (עמ' 613) על כך שישנם ארגונים שמאמצים טקטיקות "ממסדיות" שמזמינות את המצטרפים החדשים לאמץ את הגישות המובָנות, וכן טקטיקות "אינדיבידואליסטיות" שמעודדות את היחידים לקחת את היוזמה לידיהם ולפתח את תפקידם בארגון.

41 סמית' וגרוב (Smith & Grove, 2017, p. 361) מציינות אפליה כאחת הסיבות לחוסר שביעות רצון המוביל לפגיעה במוטיבציית ההתנדבות.

של מד"א במזרח העיר, שם הן כלולות בתוך מש"מים (מרכזי שירות משולב),[42] כך יפנו אל מד"א יותר תושבים באותן שכונות.

אם כן, קורים פה שני תהליכים מקבילים: חִברות ארגוני של פלסטינים במד"א ותוך כדי כך חִברות בחברה הישראלית, וכן התקרבות של החברה היהודית בירושלים, לפחות במד"א, אל מזרח ירושלים.

בתווך

מהו מיקומם של החובשים הפלסטינים בארגון מד"א? לתוך מה הם מחוברתים? לטעמי, סוציאליזציה אינה מתרחשת רק "מלמעלה", אלא כל מי שנכנס לארגון הוא גם אקטיבי, ויכול לשנות את מציאות הארגון שאליו נכנס, ואף את החברה. למיעוט הפלסטיני במד"א ירושלים מיקום מיוחד שהוא אתגר קשה והזדמנות לגשר בין העמים בו־זמנית. הקשיים הללו, וכן ההזדמנויות, יכולים ללמד אותנו משהו על תהליכי העומק המתרחשים בעיר ביחסי יהודים־פלסטינים.

הפלסטינים במד"א ירושלים – דילמה השתייכותית?

ב־1978 הצטרף המתנדב הפלסטיני הראשון למד"א ירושלים, וכמעט שלושים שנים אחר־כך, ב־2004, עדיין "ניתן היה לספור את מספר המתנדבים הערבים על יד אחת". אולם מאז, ובעיקר בשש השנים האחרונות, חלה עלייה במספרי המתנדבים הפלסטינים, וכיום מדובר כאמור על כ־160 מתנדבים.[43]

פלסטינים במד"א ירושלים מתמודדים גם עם הקונפליקט בין יהודים לפלסטינים, ונמצאים בתָּוֶך. בשנים האחרונות פחתו אירועי האלימות כלפי צוותי מד"א, אולם לא נעלמו כליל. הפלסטינים במד"א ירושלים מייחלים לסיומה של אותה אלימות, לא רק בגלל העיקרון ההומני, אלא גם בגלל מעורבותם האישית. דומה שאין באפשרותם להישאר לגמרי "ניטרליים", משום שהם חלק מהדינמיקה בין יהודים לפלסטינים. אולם בפועל הם משמשים גשר בין הצדדים – מצד אחד הם עצמם משמשים סוכני שינוי בחברה שלהם:[44] הם נושאים את סמל הארגון על מדיהם, גם במזרח ירושלים, ולעיתים אף את דגל מדינת ישראל. תושבי השכונות הללו לומדים להכיר כי לא רק יהודים משתייכים לארגון מד"א, אלא גם פלסטינים. דרך ראייה זו ניתן להסביר את האינטרס

42 ניר חסון, "מהפכת השיטור השקטה במזרח ירושלים: ניידות כחולות תופסות את מקום היס"מ". **הארץ**, 15 בינואר 2020 https://www.haaretz.co.il/news/law/.premium-1.8399799.

43 כך אבי חובב, כיום סגן מנהל מרחב ירושלים במד"א, שהיה באותה עת אחראי מתנדבים. מתוך נאום שלו בארוחת אפטאר ב־5 במאי 2021 בפני "צוות מזרח".

44 במקרה אחד שנתקלתי בו עד כה, זהו משהו שנעשה במודע: נהאד ג'אדאללה, שהצטרף למד"א ב־1979, סיפר לי בריאיון עימו כי ניגש למוכתר כפרו – צור באהר, אחרי האינתיפאדה השנייה וביקש ממנו עזרה במניעת זריקת אבנים על אמבולנסים של מד"א.

של מד"א ירושלים בכך שיהיו מעורבים בו יותר ויותר פלסטינים. בה בעת, בעצם טיפולם ביהודים הם מנכיחים את הלגיטימציה שיש לפלסטינים במערב העיר – דבר שאינו מובן מאליו אצל חלק גדול מהיהודים, ובכך הם סוכני שינוי גם בחברה היהודית, ותורמים לסיכוייו של דו־קיום. אולם לא רק בירושלים הם מהווים גשר, כי אם גם עבור פלסטינים בשטחים: חלק מהחובשים הפלסטינים ממזרח ירושלים השתתפו בהכשרות שהעביר מד"א לפלסטינים מהשטחים, ובכך בעצם התנדבותם ועבודתם הם מהווים גשר בין העמים, שחורג מגבולות העיר.

נוער, אסרטיביות ומגדר

כאמור, "פרויקט מחויבות אישית" עדיין אינו נפוץ. כיום מגיעים לארגון יותר בני נוער ממעגלי החינוך הממלכתי, ולכן פחות בני נוער חרדים או פלסטינים. מאלו האחרונים היו עד עתה שניים, אולם צפוי שמספרם יעלה. נוסף על כך, בשנת הלימודים תש"ף החלה עיריית ירושלים בפרויקט ניסיוני מיוחד בבית הספר לבנים אבן־רשד שבצור באהר. במסגרתו יתנדבו כמה תלמידים במשטרה, בכבאות והצלה ובמד"א.[45] בקרב החובשים הפלסטינים יש המתמרמרים על כך שאפשרות זאת עדיין אינה קיימת – רובם הגדול גם אינם מכירים את האפשרויות החדשות שנפתחות, אפשרויות שלא עמדו בפניהם. ההתמרמרות הזו נובעת מהתפיסה שלפיה בני הנוער היהודים נמצאים כביכול בנקודת פתיחה טובה משלהם, ו"מובילים" בתחרות אל המקצוענות. כך אמר לי מתנדב צעיר: "נוער [יהודי] שעשה [התנדבות ב]מד"א – אם הוא ירצה להתקדם בארגון יש לו יותר סיכוי, וגם בחיים. בגיל 20 לדוגמה הוא יכול לוותר על מד"א ולהתחיל במשהו אחר, ועדיין יהיה לו זמן".

אבל יש היבט נוסף – האסרטיביות, שהזכרתי בהקשר של השגת מדים. מדברי כמה אינפורמנטים התקבל הרושם שגם הם היו רוצים להיות החלטיים כמו אותם בני נוער יהודיים, וזאת אף שהם מבוגרים מהם בשנים אחדות. לדוגמה, אחת המתנדבות אמרה לי: "הם [היהודים] יודעים שבגיל 18 הם אחראים על עצמם", וסיפרה כי בתחילת ההתנדבות פחדה להיתקל במשמרות במקרה שבו לא תדע מה לעשות וכיצד לגייס את הידע שלה למשהו פרקטי, לעומת אותו נוער שכבר מתכונן להיות עצמאי ולכן מקבל על עצמו אחריות. דבריה, המביעים הכרה בעליונותם כביכול של היהודים, והכֵּנות והאומץ לומר זאת, מצביעים כאן דווקא על בגרות. אסרטיביות נתפסת כתכונת אופי חשובה של חובש, ואף נאמר לנו בהקשר הזה בקורס חובשים: "אתם תלמדו את החוצפה הזאת עם הזמן". עם זאת, כשצוות אחד או יותר מטפל בפצועים או בחולים, יכולה להיווצר דינמיקה המלמדת שאסרטיביות יכולה להיות גם מזיקה, ולהוביל לעיתים לסכסוכי אגו

45 בשל מצב הקורונה הוקפא הפרויקט באותה שנה, אך בשנת הלימודים תשפ"א נכחו כבר שישה מבין הצעירים, שבינתיים כבר הגיעו לגיל 18, באבטחות לרגל ימי שישי בזמן הרמדאן.

הפוגעים בצד המקצועי. מתצפיותיי התרשמתי ששיעור הנשים האסרטיביות במד"א זהה לשיעורו אצל הגברים, אולם נשים נוטות פחות לסכסוכי אגו. עם זאת, מספרן היחסי של נשים בעמדות מפתח בארגון נמוך, ומד"א מתאפיין בתרבות ארגונית גברית. מספרן של נשים ב"צוות מזרח ירושלים" נמוך אף יותר, והן מתמודדות עם שוליות כפולה. מצד אחד ניתן להגדיר את השוליות הזו כאינטרסקציונליות, משום שלפלסטינים עדיין קשה יותר להתקדם בארגון, והנשים הפלסטיניות הן מיעוט בתוך מיעוט. מן הצד האחר, ההתקדמות של אותן נשים במד"א, כארגון ישראלי, ובמקומות עבודה ישראליים אחרים, מאפשרת להן לצבור כוח גם בתוך החברה הפלסטינית, גם אם מצב זה לא מביא בהכרח לשוויון מוחלט.[46]

השפה, השיח והרשת

השפה היא הבסיס לשיח, והיא מורכבת כאמור מידיעת עברית ברמה מספקת, אבל גם מה"ניב המד"אי" – אותו ז'רגון האופייני לארגון. מִשעה שהמתנדבים מבינים את הז'רגון, הם נכנסים ביתר קלות לשיח הארגוני ומעמיקים את הרישות (נטוורקינג) שלהם שם. בעוד רוב היהודים דוברים שפה אחת בלבד, עמיתיהם הפלסטינים דוברים שתי שפות, ומכאן יתרונם כלפי מטופלים ומטפלים אחרים. לעומתם, החובשים היהודים מביעים את הקושי בהנכחת הערבית: באחת ממטלות הקורונה במזרח ירושלים אמרה לי חובשת יהודייה, אחרי שהתחילו לדבר לידנו בערבית: "אתה רואה לָמה בנות לא רוצות לבוא לפה?" – כלומר, לחברי קבוצת הרוב קשה כשהם מגלים את יתרונו היחסי של המיעוט. המעניין הוא שמעֵבר ליתרון בשפה, הפלסטינים גם יוצרים קשרים רבים יותר עם בעלי מקצוע וספקי שירותים אחרים הנמצאים במרחב:

> במשמרת אנחנו עושים הפסקה בתחנה. רמי הנהג מדבר בערבית עם המנקה, "אחלה בן אדם" הוא אומר עליו. יותר מאוחר אני רואה שגם מתנדבים פלסטינים אחרים מדברים עם המנקים.

בזמן שהחובשים הפלסטינים מתייחסים למנקים בתחנת מד"א בכבוד, מצד היהודים ישנה התעלמות כמעט מוחלטת מהם. דומה כי קבוצת המיעוט מודעת למצבה וחבריה מגלים הזדהות, ולכן שכיחה עזרה הדדית בינם לבין עצמם. הקשרים שהם יוצרים רחבים יותר, אף מעבר לתחומי התמחות מד"א, והם מתערים מהר יותר בחברת אנשים. ממצא זה עומד בסתירה לטענתו של טבול (Teboul, 2015), כי בני ובנות מיעוטים אתניים/גזעיים/דתיים מתקשים יותר בתהליך החִברות הארגוני, שכן הם חשופים פחות לרשת

46 על כך, בין השאר, אצל מסארוה סרור, **נשות המסגד**, וכן על המורכבות המשפטית בנוגע למעמד הנשים, ראו לדוגמה: Shahar, 2015, pp. 110–111, 179–181.

של הרוב שמציעה ידע על הארגון.[47] דומה כי עובדים/מתנדבים מקבוצת המיעוט לומדים בקלות רבה ממי קשה יותר לקבל מידע, דווקא משום שהם חשופים יותר לרשת, בניגוד למה שטוען טבול. כאן ממלאים תפקיד ראשי יכולותיו של אדם לשאוב פרטי מידע ממקורות שונים ומגוונים: אינטרנט, רשתות חברתיות, קשר בין־אישי. אולם יש לשים לב, לטעמי, שבניסיון למצוא דפוסי התנהגות של מיעוטים לעומת הרוב, קיימת סכנה להחמיץ את הפרט ואת תכונותיו האישיות.

למרות זאת, עושה רושם שעובדים חדשים מקבוצת המיעוט נתקלים במהלך החֲברות שלהם בארגון ביותר קשיים בהשוואה לעובדים מקבוצת הרוב.

> בזמן השיעור המדריך חוֹבֵב הצליח תמיד להלחיץ אותנו בכל מיני דברים לא צפויים. אבו בכר שישב לידי העיר על כך וטון דיבורו נשמע כאילו אין זה בסדר, אך אני מיהרתי להצדיק זאת בכך שזאת הכנה מצוינת למציאות.

אבו בכר ואני בערך באותו הגיל – אולם כחלק מקבוצת הרוב אני חוויתי שירות צבאי, והכרתי את הרעיון של אימונים בלחץ לצורך הקניית הֶרגלים. בכך מד"א משתמש בכלי אימון דומים לצה"ל, דבר שאבו בכר לא חווה עד אז בחייו, לפי מה שסיפר לי. אחרי הקורס הוא החל להשתתף בספורט אתגרי – דבר ששמתי לב שקורה אצל לא מעט חובשי מד"א באשר הם, כחלק מהרצון למדוד את הגבולות האישיים ולהתנסות בחיים. זוהי אם כן משוכה שחובשים פלסטינים עוברים אולי בקושי בקורס, אבל "משתווים" אחר־כך אל חבריהם היהודים באותה תרבות של חובשים. אולם גם לאחר הקורס ניצבות משוכות בפני החובשים הפלסטינים: הדינמיקה עם אנשי צוות יהודים במשמרות יכולה לעיתים לאתגר את שני הצדדים, וכן המפגשים עם מטופלים יהודים. לא אחת שמעתי תיאורים של חברי "צוות מזרח" שסיפרו על עזרה שהושיטו לפצוע או לחולה בזמן משמרת או ככוננים, והתלהמותם של אותם מטופלים יהודים על כך שערבים מטפלים בהם. "אני לא לוקח את זה קשה, העיקר בשבילי זה לעזור", סיפר לי על מקרה שכזה ג'בור, שמתנדב בארגון למעלה משלוש שנים. ובכל זאת התסכול והכעס מצטברים.

אג"ם (אגף מבצעים) – להיות חשוד

> השתלמות אג"ם: אנחנו שוב יושבים באולם הרצאות הגדול, הפעם אלו יומיים רצופים בשעות הבוקר. בסך־הכל כ־40 אנשים [...] אחד השיעורים הנלמדים הוא אר"ן – אירוע רב נפגעים. בזה אחר זה מוצגות תמונות מפיגועים שונים בירושלים. אוטובוסים שהתפוצצו. שוק מחנה־יהודה הומה בחובשים, אמבולנסים והמוני־נפגעים. לא פשוט להתבונן בתמונות, ואי־אפשר להתעלם במבטים

47 Teboul, 1999, pp. 97–121. טבול השתמש במחקר כמותי בניתוח סטטיסטי של שאלונים שנתן ל־217 איש ברחבי ארצות הברית, בהם לבנים, שחורים, היספנים וכן אסייתים ביבשת ובהוואי. מדובר בשנים 1993–1994.

לעבר הפלסטינים בכיתה. לא נאמרים דברים גזעניים, אך ניתן להרגיש אווירה מתוחה ומהוסה.

חובשים פלסטינים מ"צוות מזרח" סיפרו לי שהם מרגישים שהסתכלו עליהם באופן אחר כשדיברו על נושא הפיגועים בקורסים כאלו במד"א. ג'עפר, חובש ותיק, שטיפל בהרבה פצועים בפיגועים, תהה בפניי: "למה אנחנו לא יכולים לחיות כמו בני־אדם, להיפטר מהקיצוניים בשני הצדדים?!". הוא סיפר לי כי באחת הפעמים כשפינה פצוע מפיגוע, ישבה קרובת משפחה של הפצוע באמבולנס וקיללה את הערבים. ג'עפר אמר לה שהוא ערבי, והיא אמרה שהיא מתכוונת שיש ערבים טובים ויש רעים, אולם הוא אמר לי שהוא יודע שהיא לא התכוונה לכך. כמוהו גם אמג'ד, שסיפר לי על ניסיונו: "כשאני מציל אנשים בפיגועים אני 'אמג'ד החובש'. כשאני חוזר ללא מדי מד"א אל השכונה והמשטרה עוצרת אותי לבדיקה אני 'אמג'ד המחבל'". כלומר, החובשים הפלסטינים חווים שהם נתפסים על ידי חלק מהציבור היהודי כמי שיכולים להיות מחבלים, ולכן חושדים בהם. הכרה זו מחלחלת גם למד"א, וניתן לשמוע שם זרמים שונים בשיח הזה.

במהלך מבצע "שומר חומות" (10–21 במאי 2021), ובהקשר של אירועי האלימות הקשים בלוד,[48] כתב חובש באחת מקבוצות הווטסאפ שבה חברים יהודים ופלסטינים: "יש כאן התארגנות אזרחית של חמושים... מזכיר את גטו ורשה במרד. ממש כך", ועל כך ענתה לו חובשת: "יהודים או זבאלות?". בתגובה שלח לה החובש הראשון תמונת התקבצות של מעל 60 אנשים בפתח בניין בלוד – רובם המכריע גברים חובשי כיפות סרוגות. האירועים הללו המחישו את השבר בחיים המשותפים של יהודים וערבים בישראל. השיח בקבוצה שבה עלו הקונוטציה השוֹאָתית והדיכטומיה בין "היהודים הטובים" לבין השאר מרחיק את החובשים הפלסטינים השייכים לקבוצה, וגורם להם לתהות עם מי יעלו למשמרת, ובשביל מה. זמן קצר אחרי ההתבטאות בקבוצת הווטסאפ הגיבו שני חובשים לביטוי המכליל ויצאו נגדו, אולם נענו על ידי הכותבת הראשונה בדרך מתגוננת, שבעזרת חובש אחר הפכה להתקפה על אותו "קומץ" (מתוך ה"זבאלות", כלשונה). שאר החובשים "יישרו קו", כי פתאום "הבינו" על מה היא מדברת. כך השתחרר השיח ונהפך לגיטימי, וכשאחד החובשים הזכיר שיש לו אקדח להגנה עצמית, נתפס הדבר כלגיטימי ואפילו הֶרואי.[49] כל השיח הזה לקח פחות מרבע שעה, אולם הניואנסים

48 "הפוגרום בלוד" – ערך בוויקיפדיה. https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%94%D7%A4%D7%95%D7%92%D7%A8%D7%95%D7%9D_%D7%91%D7%9C%D7%95%D7%93.

49 שלֵו מדבר בין השאר על ההבדל בין אנשי צוות רפואי פלסטינים לעמיתיהם היהודים בעניין תפיסת כלי נשק ב"מרחב הנייטרלי" של בית החולים (Shalev, 2019, pp. 100–109). בעוד שלֵו ערך את תצפיותיו בזמן "אינתיפדת הסכינים", חוזרת תופעת התייחסות הממשלה או שריה הבכירים במתכונת זהה בכל "גל־פיגועים", וכך גם באירועי מאי 2021: קריאה לאוכלוסייה היהודית לשאת נשק בכל מקום ולהגן על עצמה. לדוגמה: יהושע (ג'וש) בריינר, יניב קובוביץ ומיכאל האוזר טוב. "בנט: מי שיש לו רישיון לנשק, זה הזמן לשאת אותו", **הארץ**, 30 במרץ 2022 <https://www.haaretz.co.il/>,

קשים להבנה בגלל השפה, ההקשרים השונים וההיכרות בין הדוברים. כלומר, יש כאן שיח צפוף מאוד שקשה לחדור לתוכו, להיות חלק ממנו, או לפחות להתעמת מולו. לא כל שכן כשמדובר בפלסטינים שהם, כאמור, שייכים לקבוצה הנחשדת.[50]

למרות הפסימיות, חיי השותפות הם דבר שנבנה לאט, וחובה להכירו כתהליך: בקורס החובשים – למרות המתחים שהגיעו בו לשיא בהשתלמות אג"ם, ולמרות הדעות הקדומות הקיימות אצל שני הצדדים – בעצם הגעתם אל הקורס פותחים הפלסטינים לא רק פתח לחברה הישראלית דרך ארגון ישראלי, אלא גם נחשפים אל היהודים מקרוב. גם הצד היהודי נחשף לדברים שלא הכיר בצד הפלסטיני. תהליך זה הוא דינמי ומתמשך. משיחותיי עם חובשים רבים שנמצאים בארגון בין שנתיים ל־25 שנה ניתן לשמוע את ההיחשפות לצד האחר, ולעבודה/התנדבות המשותפת של שני הצדדים יחד. דבר זה נטמע במד"א ירושלים עם השנים והפך להיות הנורמה. כל קורס משותף שכזה, כל הצטרפות של חובש פלסטיני למערך המתנדבים או העובדים – תורמים לעיצוב הווית הארגון.[51]

סיכום

חובש פלסטיני עם ניסיון של כמה שנים הותקף במהלך משמרת (לא על רקע לאומני), ולא ידע אל מי לפנות במד"א. הוא פנה אליי, למרות הבדלי הניסיון בינינו, וביקש שאנסה לעזור לו למצוא כתובת לפנייה. האם ישנה כאן תחושה של "אפוטרופסות" בין יהודי לפלסטיני? או שמא בתור האנתרופולוג־החוקר יש לי (כביכול) יותר כלים לשאול? או דווקא בזכות התמימות או ה"ניטרליות" המחקרית שלי, אותו חובש חושב שלעומתו אני "בלתי־פגיע", כלומר אי־אפשר לסלק אותי מהארגון? מהו הפחד שעצר בעד אותו חובש לנסות להגיע למידע המבוקש? אולי סתם ביישנות או עצלות? או אולי דווקא עוד חסם אמיתי שניצב בדרכו בתוך ארגון שהוא (עדיין) אינו מרגיש בו בבית? – האם

---

news/politics/2022-03-30/ty-article/.premium/00000180-5ba2-d97e-a7fb-7bf72cf40000>, נדלה ב־06.09.2022.

50 צוהר קטן לעולמן של הנשים במזרח ירושלים, ובהקשר של אי־התערבותן בסכסוך, ניתן למצוא בקבוצת הפייסבוק "מבט מירושלים המזרחית 0202", https://www.facebook.com/0202updates/, "אישה מזרח ירושלמית כותבת על המאבק נגד אלימות אזרחית ומדוע נשים במזרח ירושלים אינן יכולות לקחת בו חלק", 14 במאי 2021, 19:20.

51 חסקי־לוונטל, 2006, עמ' 48–50, שמתייחסת לחֶברות כתהליך ארוך טווח, מדברת על האפשרות לבחון את התהליך דרך הגישה האפיסטמולוגית־נרטיבית, או כ"דיאלוג בין זהויות משתנות" – כוונתה שכל העובדים (והמתנדבים) ברמות השונות בארגון מציגים את הנרטיב מנקודת מבטם, ובדרך זו נבנית זהות הארגון. בכך ניתן לבחון, למשל, את יחסי הכוח בארגון, ועדיין אין תיאום מלא בין עניין הזהות לחֶברות. כלומר, כשהזהות נמצאת במצב של שיח מתמשך ומשתנה, החֶברות הארגוני עצמו גמיש גם הוא בהקשר לשאלת הידע – מהי הנורמה.

כך אפשר להגדיר חִברות? האם יש צורך באסימילציה,[52] או בשחרור הזהויות? או האם ישנן עוד דרכים לכך? דומה שהחובשים הפלסטינים במד"א נעים על כל הצירים הללו, וכמו במשמרות באמבולנסים – מחליפים בין זהויות. נדמה כי הם ניחנים בגמישות יוצאת דופן, אולם אין זה אומר שהם פחות פגיעים. לעיתים הם נראים בעיני היהודים כ"מלאכים בלבן" ולעיתים כ"מחבלים", ובעיני הפלסטינים האחרים במזרח ירושלים – לפעמים הם נתפסים כמשתפי פעולה עם האויב הציוני, ולעיתים כמי שמביאים כבוד לשכונה בהיותם אנשי רפואה דחופה.

חִברות ארגוני שחווים פלסטינים במד"א ירושלים אינו מביא לשוויון בין פלסטינים ליהודים, על אחת כמה וכמה כשמצד אחד מדובר בתושבים, ומן הצד האחר – באזרחים. עם זאת, הוא תורם לכך שהפלסטינים יכירו את הציפיות מהם, ובה בעת ילמדו כיצד להביע התנגדות לתופעות שאינן עונות על ציפיותיהם, דוגמת יחס לא־נאות כלפיהם, התבטאויות גזעניות וכו'. מלבד זאת, אותם מתנדבים מַבנים מציאות ולא רק חווים אותה – הם אקטיבים במרחב עירוני שבו חיות קבוצות שונות בסגרגציה תוך קונפליקט מתמשך ואלים, ומשתתפים בהצלת חיים. בהם ניתן למצוא גם נשים שפורצות דרך במעגליהן החברתיים הקרובים, מה שמצביע על שינוי בחברה הפלסטינית־הירושלמית, וכן על יכולות שקיימות אצל נשים מתנדבות. מד"א מצידו, כארגון גמיש־מחשבה שאמור לענות על צורכי השטח ולא לדבוק בכללים, יודע לנצל את המציאות הפרדוקסלית בירושלים, אולם מנכיח את הבעיות, או לחילופין – לא מנסה (או לא רוצה) להתמודד עם הקונפליקט. החובשים הפלסטינים נמצאים אם כן במרחב פתוח של אפשרויות באות והולכות לנוע במרחב בצורה חופשית, אולם דרך שדה הרפואה הדחופה וטיפולם בבני אדם משני הצדדים הם גם חשופים ישירות לפצעי הקונפליקט.

התמונה שהתפרסמה ברשתות החברתיות באמצע סגר הקורונה הראשון נותנת ביטוי אופטימי לדיאלוג אפשרי בין יהודים לפלסטינים במסגרת מד"א כגוף הצלה משותף.[53]

לסיכום, ברצוני לחדד את הזהירות שיש לנקוט כשבאים לפרש טקסט בקונטקסט הקונפליקט שבו אנו נמצאים. אמין חלף, אחד משני מייסדי עמותת יד ביד,[54] אמר בריאיון עימו שלעיתים מאחורי אמירות של מוטיבציה, אפילו בהקשר הדו־קיום, יכולות

52 ג'נסנס וזנוני (Janssens & Zanoni, 2014, p. 328) לדוגמה, טוענות שאין זה אתי לצפות מאדם שיעבור היטמעות. הן מציעות שכל אחד יביא לעבודה את זהותו, מבלי לעבור אסימילציה, מפני שאי־השוויון מוטמע בארגונים כחלק מהחברה, והודות למתן מקום לזהות כל אדם, ישתנה הארגון לטובה.

53 עפר חדד, התמונה שכבשה את הרשת: "אנחנו תמיד מבקשים אחד מהשני להתפלל זה על זה", 25 במרץ 2020, בתוך: **N12**, https://www.mako.co.il/news-israel/2020_q1/Article-7ca9db6cee01171026.htm.

54 https://www.hih.org.il/.

להסתתר מגמות של "מאבק על ההומניזם" (מי יותר הומני).[55] בהקשר של מד"א, שאלת המוטיבציה לחובש לבוא ולהתנדב יכולה להכיל כאמור תשובות שונות ומגוונות, אך לעיתים דווקא התשובות הברורות מאליהן לנשאלים – כגון העזרה לזולת – לא ייאמרו, ובמקומן ניתן יהיה לשמוע את הסיבות האחרות, ה"יותר אופורטוניסטיות". חלף מזהיר אותנו לא למהר ולשפוט.

רשימת המקורות

המאירי, ב'. 2020. חשיבה פרדוקסלית כפרדיגמה לשינוי עמדות בהקשר של סכסוכים עיקשים. בתוך: אמל ג'מאל (עורך), **הפוליטיקה של הכלה והדרה ביחסי ישראלים ופלסטינים**. מכון וולטר ליבך לחינוך לדו קיום יהודי־ערבי, תל־אביב, עמ' 165–193.

זוננשיין, נ'. 2008. **דיאלוג מאתגר זהות. יהודים מתמודדים עם זהותם במפגש עם פלסטינים**. חיפה: פרדס.

חלבי, ר' (עורך). 2000. **דיאלוג בין זהויות: מפגשי ערבים ויהודים בנוה שלום**. תל־אביב: קו אדום, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

חסקי־לוונטל, ד'. 2006. **מודל השלבים והמעברים: סוציאליזציה ארגונית בקרב מתנדבי על"ם**. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית.

כהן, ה'. 2007. **כיכר השוק ריקה. עלייתה ונפילתה של ירושלים הערבית 1967–2007**. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל ועברית הוצאה לאור.

מונטרסקו, ד'. 2020. **עיר שסועה לה יחדיו: דו־לאומיות בחיי היומיום ביפו**. תל־אביב: בבל.

מסארוה סרור, א'. 2017. **נשות המסגד: למידה חתרנית של ידע דתי**. תל־אביב: רסלינג.

שוויצר־רביבו, ס'. 2004. **השפעת רשתות חברתיות על תהליך הסוציאליזציה הארגונית של עובדים חדשים – השוואה בין אנשי מכירות, שעברו תוכנית קליטה קבוצתית, לבין אנשי מכירות שנקלטו באופן יחידני**. אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן.

55 Sonnenschein, 2019, pp. 289–291. הריאיון נערך ב־2008, והאמירה הזו שלו מתייחסת לשני הצדדים. מרואיינת אחרת, מראם מסראוי (עמ' 259), מבחינה באלגנטיות רבה עד כמה ההתבוננות באחר היא פתח לגלות חלקים ממני: חולשות, סבל וחוסר מודעות עצמית.

Allen, T. D., Eby, L. T., Chao, G. T., & Bauer, T. N. (2017). Taking Stock of Two Relational Aspects of Organizational Life: Tracing the History and Shaping the Future of Socialization and Mentoring Research. *Journal of Applied Psychology 102*(3): 324–337.

Chan, J. (2004). Using Pierre Bourdieu's Framework for Understanding Police Culture. *Droit et société* (1): 327–346.

Checkel, J. T. (2005). International Institutions and Socialization in Europe: Introduction and Framework. *International Organization 59*(4): 801–826.

Haski-Leventhal, D. & Bargal, D. (2008). The Volunteer Stages and Transitions Model: Organizational Socialization of Volunteers. *Human Relations 61*(1): 67–102.

Jablin, F. M. (2001). Organizational Entry, Assimilation, and Disengagement/exit. In: F. M. Jablin, & J. Putnam (eds.), *The New Handbook of Organizational Communication: Advances in Theory, Research, and Methods*, (pp. 732–818). Thousand Oaks, CA: Sage.

Janssens, M. & Zanoni, P. (2014). Alternative Diversity Management: Organizational Practices Fostering Ethnic Equality at Work. *Scandinavian Journal of Management 30*(3): 317–331.

Kirschenbaum, A. (ed.). (2019). *Chaos Organization and Disaster Management*. CRC Press.

Kramer, M. W. (2011). Toward a Communication Model for the Socialization of Voluntary Members. *Communication Monographs 78*(2): 233–255.

Mease, J. J. (2016). Embracing Discursive Paradox: Consultants Navigating the Constitutive Tensions of Diversity Work. *Management Communication Quarterly 30*(1): 59–83.

Mellström, U. (1994). Interpreting Organisations Through Stories and Jokes: The Case of Engeneering. In: Helmers, Sabine (ed.), *Ethnologie der Arbeitswelt*. Bonn.

Moreland, R. L. & Levine, J. M. (2001). Socialization in Organizations and Work Groups. In: M. E. Turner (ed.), *Groups at Work: Theory and Research* (pp. 69–112). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.

Moyson, S., Raaphorst, N., Groeneveld, S., & Van de Walle, S. (2018). Organizational Socialization in Public Administration Research: A Systematic Review and Directions for Future Research. *The American Review of Public Administration 48*(6): 610–627.

Schein, E. H. (2003). Organizational Socialization and the Profession of Management. *Organizational Influence Processes 36*(3): 283–294.

Shahar, I. (2015. *Legal Pluralism in the Holy City: Competing Courts, Forum Shopping, and Institutional Dynamics in Jerusalem*. Dorchester: Ashgate.

Shtern, M. (2016). Urban Neoliberalism vs. Ethno-National Division: The Case of West Jerusalem's Shopping malls. *Cities 52*: 132–139.

Smith, S. L. & Grove, C. J. (2017). Bittersweet and Paradoxical: Disaster Response Volunteering with the American Red Cross. *Nonprofit Management and Leadership 27*(3): 353–369.

Sonnenschein, N. (2019). *The Power of Dialogue Between Israelis and Palestinians: Stories of Change from the School for Peace*. Rutgers University Press.

Taylor, M. S. & Giannantonio, C. M. (1993). Forming, Adapting, and Terminating the Employment Relationship: A Review of the Literature from Individual, Organizational, & Interactionist Perspectives. *Journal of Management 19*(2): 461–515.

Teboul, J. B. (1999). Racial/Ethnic "Encounter" in the Workplace: Uncertainty, Information-Seeking, and Learning Patterns Among Racial/Ethnic Majority and Minority NewHires. *Howard Journal of Communication 10*(2): 97–121.

Van Maanen, J. & Schein, E. G. (1979). Toward a Theory of Organizational Socialization. In: B. M. Staw (ed.), *Research in Organizational Behavior* (pp. 209–264).

Bedouin Urban Displaceability through the Greynifying of International Protection
The cases of umm al-Hiran and Jabal al-Baba[1]

Netta Amar-Shiff

The article examines the domestic influence of the international prohibition against forcible displacement on Bedouin indigenous urban displaceability under Israeli rule in the Negev and the West Bank. Adopting a legal-geographical perspective, the article reviews the state practice of forcible displacement countered by Bedouin-Palestinian *sumud* (steadfastness) in two formally unrecognized Bedouin localities in the metropolitan areas of the Beer-Sheba/Negev, and East Jerusalem/the occupied West Bank. The article applies the concept of "grey spacing", whereby Bedouin localities are placed in a permanent situation of in-between legality and criminality, by adopting a comparative perspective across borders, analyzed in the framework of international legal protection. Such a comparative analysis identifies a legal-historical process of *inter-greying* in international protection whereby indigenous communities simultaneously obtain and lack protection (*greying)* across territorial and indigenous/settler divides (*integrating)* in metropolitan areas. As this article shows, while the military occupation continues, such inter-greying gradually transforms into a greynifying process where territorial integration increasingly incorporates unification trends. Building on indigenous studies' emphasis on agency,

1 I would like to thank the Walter-Lebach Institute for the Study of Jewish-Arab Coexistence in Israel for its financing of this research. This research was supported by the ISRAEL SCIENCE FOUNDATION (grant No. 1622/18) as part of the research group on Urban Displaceability headed by Prof. Oren Yiftachel and Prof. Erez Tzfadia. I would also like to thank my Ph.D. supervisors for their invaluable support and guidance, Prof Oren Yiftachel and Prof. Sandy (Alexander) Kedar.

> the study considers the role of Palestinian *sumud* as an effective extra-legal measure of protection in settler-colonial settings.

In 2011, Bedouin groups from both the Negev and the occupied West Bank separately approached the UN Permanent Forum for the Rights of Indigenous Peoples, asking for special protection. This approach was encouraged by academic legal analysis (Alsana, 2020; Kedar, Yiftachel and Amara, 2018; Yiftachel, Kedar and Amara, 2012) calling for the application of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples of 2007 to the Negev Bedouins to ensure their protection against dispossession and forcible displacement.

Domestically, the Israeli Supreme Court has dismissed UNDRIP as casting either treaty-based or international customary law obligations on Israel concerning the Negev Bedouins (al-'Uqbi, 2015). However, committed to promoting the state's adherence to international norms as much as possible (Cohen, 2008), the court has not completely ignored international law. In contrast, approving the state's planned relocation of umm al-Hiran Bedouins to the state-recognized Bedouin township of Hura against their will was deemed by the Supreme Court as coherent with Bedouins' basic rights under Israeli law (Abu al-Qian, 2015). A similar position was adopted in relation to the West Bank Bedouin locality of Jabal al-Baba, where the state has based its forcible displacement policy on Israel's commitment as an Occupying Power under international humanitarian law to ensure "public order and safety" (Mazar'a, 2018). This situation of domestic reliance on tailored interpretations of international human rights or humanitarian law to justify indigenous displaceability echoes Watson and Venne's (2012) statement that indigenous peoples become "captives of the colonial state, contained by its internal rights discourse or the 'domestic paradigm'".

This article analyzes the influence of international law on Bedouin spatiality through legal-geographical analysis. It combines international legal analysis with the underpinnings of "grey spacing" (Yiftachel, 2009; Yiftachel and Tzfadia, 2013) as a key characteristic of Bedouin spatiality under Israeli rule in the Negev and the West Bank, placing Bedouin localities between legalization and displacement. In urban contexts, Tzfadia and Yiftachel (2021) analyze displacement as a spectrum of applied and potential threats identified as a condition of *urban displaceability*. Embedded within a southeast perspective, they analyze urban displaceability as a structural component of global neo-liberal urbanization which interacts with

both identity-based constructs of state-sanctioned violence (on the east-west axis); and material capitalist practices of displacement (on the south-north axis).

This article is process-oriented, looking specifically at the influence of international law on Bedouin urban displaceability by two spatial-legal technicalities (Valverde, 2009) in the Jerusalem and Beer-Sheba metropolitan areas: first, racialized urban administrative jurisdictions which contribute to indigenous urban invisibility; and second, the role of capitalist policies in facilitating Bedouin displaceability through de-development.

The article incorporates an analysis of settler colonial practices, and Bedouin-Palestinian agency, which plays a crucial role in preventing displacements and mediates displaceability using different de-colonial measures of resistance (Yiftachel, 2003), including cross-border measures (Nasasra, 2020). Consequently, the article responds to the literature which has elaborated on the Palestinian measure of non-violent resistance, *sumud* (steadfastness) (Al-Khalidi, 2017; Tatour, 2019; Yiftachel, 2009).

Methodology

By adopting a legal-geography perspective, this article argues that the interface between law and geography produces unseen gaps in human rights protection (Blomley, Delaney & Ford, 2001; Braverman, Blomley, Delaney & Kedar, 2014; Yiftachel, 2005), placing their co-constitution at the heart of the study. As noted above, applying a legal-geographical methodology, this article deconstructs the formal and visible with the informal and invisible spatial technicalities of international law (Valverde, 2009).

Methodologically, the article analyzes the history of the legal geography of forcible displacement in two case studies of "unrecognized" uprooted Bedouin communities in two metropolitan cross-border areas. The first is umm al Hiran, situated in the periphery of Beer-Sheba, part of the Negev, and the second is Jabal al-Baba, in the Jerusalem periphery, in the occupied West Bank. Specifically, the article focuses on the urban as a gap in the international protection of indigenous peoples. In the case of the Bedouin, there is a web of formal and informal urban and administrative jurisdictions that transcends national, urban, and indigenous territories (Layard, 2020).

The article builds on Delaney's suggested method of contextual case analysis (CCA) to identify the "spatial premises" of international law. CCA involves

"… legal decisions [that] are subjected to an analysis that seeks to identify both the 'legal moves' and the 'spatial imaginaries' used by that technician" (Bennett & Layard, 2015: 412). The research uses recently developed mixed legal-geographical methodologies (Braverman, 2014: 121; Kedar, 2014; Nesiah, 2003), such as spatial-legal discourse (Carmalt, 2007, 2014) and the mutual impact of legal proceedings and spatial development, as well as more traditional legal (doctrinal, historical) and geographical methods (GIS, maps, aerial photos, interviews with community leaders).

Two preliminary comments concerning methodology should be mentioned. First, this study adopts a comparative approach to legal-geographical processes (Kedar, 2014) relating to Bedouin in the Negev and in the West Bank. In this regard, the paper relates to Bedouin indigeneity as a historical-geographical construct which can be observed in the Judaization process of the Negev (Abu-Saad, 2008; Alsana, 2021, Jabareen, 2013) and on the West Bank. The comparative viewpoint echoes Bedouin indigenous and national perspectives manifested in the interlinkages between the Negev and the occupied territory and an analysis of Bedouin displaceability, particularly the West Bank Bedouin, in the broader national Israeli-Palestinian conflict (Bishara, 2018; Mihlar, 2011).

Second, this is action research, and as the litigating lawyer for the Jabal al-Baba community since 2017, I have applied legal participatory action research (LPAR) (Houh and Kalsem, 2015), in which my mutual position as the community's lawyer, an Israeli Jew of Arab-Yemeni descent, as well as an academic researcher is acknowledged by the communities. Consequently, their struggle against forcible displacement is respected and supported through the research.

The paper includes three parts: (1) a short presentation of the conceptual framework; (2) an analysis of urban displaceability in the two case studies focusing on a *southeast* perspective — settler and indigenous jurisdictions on varied scales and Bedouin urban invisibility, gradual cross-border territorial unification, and neoliberal racialized de-development interests in uprooted localities; (3) discussion and analysis of the findings.

1.0 Conceptual Framework

This article refers to Bedouin indigeneity as it inter-connects with the national-indigenous struggle, and the Palestinian-Arab-Bedouin identity (Nasasra, 2016; Tatour, 2019). Academic legal analysis (Alsana, 2020; Kedar, Yiftachel and Amara,

2018; Yiftachel, Kedar and Amara, 2012, Yiftachel, Roded and Kedar, 2016) has called for the applicability of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples of 2007 (hereinafter- UNDRIP) to the Negev Bedouin to ensure their protection against dispossession and forcible displacement. Scholarly analysis has supported such a move in the West Bank (Amara and Nasasra, 2015) while explaining the complementary effect of UNDRIP on the protection afforded by international humanitarian law as protected persons in an occupied territory.

On the other hand, indigeneity has triggered a response by both state-supporting scholars as well as Palestinian critique from a national cohesion perspective, particularly in light of the Israeli territorial and demographical fragmentation policy (Bishara, 2018). Amara (2016:180) clarifies the interconnectedness of the Bedouin-Palestinian identity, projecting on its inseparability from the Israeli-Palestinian national conflict:

> *The indigeneity claim relates directly to the broader question of who is native and who is foreign (colonialist) in Palestine and who has a stronger claim over the land. Thus, the indigeneity claim poses a direct challenge to the Zionist claims over Palestine and Zionist legitimization efforts to establish a connection to the land. For this reason, it has managed to trigger strong opposition by the Israeli government and from a number of Israeli scholars, including Kark…."*

Yiftachel et al. (2012) identify these scholars as the "deniers" who positively provide the academic background for state political as well as legal policies (Kark & Frantzman, 2010; Kark & Frantzman, 2012; Yahel, Kark & Frantzman, 2012).

Amara (2016:180-181) summarizes Palestinian concerns as well:

> *From the Palestinian side, the use of the term, especially as it is defined in international legal terms, has its own limitations and raises a number of questions that require further discussion. In brief, the use of the term in the Naqab Bedouin case is viewed by some as implying a sub-national classification that goes in line with the Israeli government's policies of viewing the Palestinians in Israel as religious and cultural minorities, rather than being a national minority. In addition, within the broader Palestinian context, the lack of the right of political sovereign self-determination in the UN declaration on the rights of indigenous peoples makes the legal argument of indigeneity a limited one that does not meet the main Palestinian political aspiration for a sovereign state. Finally, owing to the dominant stereotypes on primitivism and vulnerability of indigenous*

> *people, some local Naqab Arabs have reservations regarding the use of the argument as well.*

This article does not essentialize the Bedouin lifestyle, particularly in light of the historical development of Palestinian herding communities across the Bedouin/non-Bedouin distinction in the West Bank. Such an approach is echoed in the recent criticism of the international human rights discourse for its acculturation of indigeneity, including the Negev Bedouin. Additionally, scholarly work has emphasized the potential counter-effect of the distinction principle, which works against the perspectives of the indigenous themselves (Karplus and Meir, 2013) to accommodate to ongoing settler-colonial 'civilizing' policies and consequently, to the acculturation of indigenous rights (Tatour, 2019). In addition, the critique which introduces a dichotomy of indigenous rights vs. minority rights frameworks in international law reflects a position which considers UNDRIP to be more advanced vis-à-vis minority rights (see Kymlicka, 2008, Moretti. 2012). However, being attentive to the indigenous critique of the UNDRIP and considering its special protection of indigenous peoples (Kedar et. Al, 2018) does not negate the status of Palestinian citizens in Israel as indigenous minorities (Jabareen T.Y, 2012: 155) or homeland minorities (Adalah, The High Follow-Up Committee for Arab Citizens in Israel, petition, 2018, section 12) but rather approaches indigenous-based claims as complementary to national minority-claims (Kedar et al, 2018, p. 171)

Critical voices of the post-UNDRIP period (Doyle, 2014:251) claim that indigenous rights are still not guaranteed while "contestation shifts to control over the rules governing its operationalization". Jabareen T. Y. (2012:145) focuses on "omissions in the 2007 Declaration specifically in the realms of linguistic rights, national symbols, education, political participation, immigration, and redress and reparations". A careful look views the UNDRIP as "offer[ing] a richer understanding of minority rights from an indigenous perspective, and on the individual and collective levels, but it has yet to be examined in depth". Jabareen proposes that:

> *In order to advance the rights of indigenous communities worldwide, it is essential that the status of minority rights, and particularly indigenous rights, undergo close examination in order to formulate a contemporary, coherent legal framework that guarantees the full rights and effective protections of such groups. (p. 120)*

Therefore, the approach adopted in this article discusses Bedouin indigeneity as a sub-category of Palestinian national indigeneity. In addition, specifically in light of Israel's denial of indigenous status to both the Palestinians and the Bedouin, the study analyzes the UNDRIP in comparison to other frameworks of international law which provide protection against forcible displacement. The comparative indigenous/non-indigenous axis allows for a more comprehensive appreciation of the international protection accorded to indigenous peoples while questioning the "special protection" under the UNDRIP in settler-colonial settings.

This article applies the concept of "grey spacing" (Yiftachel, 2009; Yiftachel and Tzfadia, 2013) to international law, suggesting its contributive role to Bedouin displaceability from a protection perspective — between complete failure and success of international protection. Therefore, the article identifies a *greying* process not only in Bedouin spatiality but also in international spatial premises grounding legal protection itself. International law's approach to indigenous urbanity positions the displaced persons in an in-between status, both eligible for and deprived of particular preventative protection.

Recalling the complexity of the urban context, this study applies interdisciplinary research (Angel-Cabo and Sotomayor, 2021) on international law and urbanity. Critical urban studies in the global south call for "the centrality of 'displacement' as a frame for describing the massive deprivations and dispossession underway around the globe" (Balakrishnan, 2017). On the other hand, it emphasizes the importance of urban resistance to displacement through a "quiet encroachment" of the informal (Bayat, 2004) and the "production of forms and theories of practice" (Bhan, 2019) as noted above, primarily through *sumud*.

The study examines the urban within international law, which is characterized by indigenous invisibility (Porter and Yiftachel, 2017), perceiving indigenous communities as a "threat and/or nuisance on reserve of land at the fringes of emerging cities" (Quicke and Green, 2017: 170); where "traditional connections of indigenous people to lands now urbanized are seen as simply impossible, swept away by modern urban life" (Porter, 2013:299 quoted in Quicke and Green, 2017). The comparative perspective adopted in this article centers around both the settler-colonial but also neo-liberal logic of Bedouin displaceability, which is intertwined with the national context (Yacobi and Tzfadia, 2019).

The analysis below moves beyond the centrality of jurisdiction and the Westphalian sovereignty analysis and examines new channels through which expansionist settler motivations transcend national boundaries. The main

methodology is "placing" international law by searching for the urban located "inside" international legal doctrine (Nesiah, 2003) in different legal frameworks, applicable in varied territories and contexts. The non-legalistic, beyond-formal conceptualization of Lefebvre's "right to the city" (1996) should be noted. The study attempts to introduce new vocabulary (Tzfadia and Yiftachel, 2021) to international protection, which is compared to domestic geographical-legal processes to identify the unobserved gaps within international law which implicitly sustain Bedouin displaceability. Such an analysis which places indigenous peoples at the core applies a critical legal analysis from a Fourth World Approaches to International Law, which analyzes the south of the north (Bhatia, 2012). However, by re-articulating the spatial gaps in international doctrine, this paper makes the conscious decision of "not throwing the baby [of legal doctrine] with the bathwash" (Angel-Cabo and Sotomayor, 2021:23), thus highlighting the need for formalizing indigenous struggles in existing international legal frameworks as part of the struggle against indigenous urban displaceability.

Framed within settler colonial studies (Sabbagh-Khoury, 2018), this paper acknowledges the informal modes of state operations across "internal" and "external" colonial policies which "are not dependent on the presence or absence of formal state institutions or functionaries" (Wolfe, 2006: 393). The current study will examine Israeli settler colonial policies as well as counter-hegemonic and counter-settler measures applied by Bedouin localities in two case studies across the two territories, from an empirical perspective. Such an analysis, it is suggested, provides a more precise description of the type of settler colonialism applied by the state on both sides of the Green Line.

The focus of this study is on understanding the structure of control (Salamanca, 2013) as it operates on the ground, compared to the protection granted by international law. Scholars have contributed some insight into such a structure. In relation to the charting of the structure of control, Wolfe (2006: 402) contends that "this is not a hierarchical procedure", inferring its elusive and complex nature. By looking at the role of international law as it is internalized implicitly in domestic settings, this study recalls Wolfe's statement that such a structure of control is "not dependent on the presence or absence of formal state institutions or functionaries" (Wolfe, 2006, p. 393) but is reflective of the inter-relations between the indigenous and the settler. Wolfe highlights that settler colonialism involves the "logic of elimination" of indigenous peoples and that "settlers come to stay" and replace indigenous peoples. Within this logic, the study searches

for the logic of settler colonial states in using the rights framework. The study centers around the implicit contribution of international law to settler colonial relations, and consequently suggests optimizing the human rights discourse to mainly support indigenous resistance. By highlighting indigenous responses to "create a transformative, liberatory research agenda" (Salamanca, 2013:3), the study projects on Bedouin resistance as an important factor in Israel-Bedouin relations. Additionally, Salamanca (2013:3) highlights the need for cross-border analysis by criticizing "the focus on the second stage of colonization, the 1967 occupation, [which] emphasizes settlement by Israelis in the West Bank and absolves previous generations of Zionists and Israel itself of settler colonialism."

This study considers Bedouin shared history, culture, and resistance on both sides of the Green Line within a broader Palestinian-Israeli context, to maintain their historical social-economic-cultural networks (Amara, Abu-Saad, Yiftachel, 2012:290; Nasasra, 2020). Therefore, it calls for a cross-boundary approach (Forman, 2009) of Israel and the occupied territory, which is contextually adapted to the differences in legal and geo-political frameworks but places the Bedouin at the center of analysis. The comparative analysis recalls that "elimination and containment are not growing everywhere equally" (Veracini, 2019:127).

Lastly, this article elaborates on the key role of *sumud*, recalling that Nasasra (2020:67) criticizes "the dominant literature on the Israeli military rule which acknowledges and records mostly violent resistance and offers less focus on nonviolence and sumud" by emphasizing that "nonviolent and everyday resistance sought to protect Bedouin existence, land and properties and *sumud* under harsh military regulations" during the Military Rule in Israel between 1948-1966).

His work echoes Lilja and Vinthagen (2018, p. 212), which essentially examines two types of analytical categories of resistance, aiming for a compound approach of resistance that is both "productive" and "counter-repressive". They explain that the first is a "type of resistance that negotiates discursive regimes and various claims to 'the real', as well as resistance that — through counter conduct and techniques of the self — undermines the production of particular ways of life, desires, subjectivities, and institutions via a disciplinary and biopower regime. Productive resistance is played out by repeating things differently, reloading objects/bodies with new meaning, or reversing different stereotypes. …". The second type of resistance — counter-repressive — "opposes the 'one-dimensional', decision making or 'sovereign' power that is exercised by subaltern groups…. It is resistance that targets elites and often embraces class as an analytical category".

The research builds on their proposed concept of "dispersed resistance" which covers "different kinds of individual resistance or small-scale resistance which might be 'every day', and subtle or loud and extraordinary".

Moving beyond intentional/non-intentional collective/individual measures, Nasasra broadly defines (2020:69) *sumud* as a "local form of resistance using a vast array of tactics with the goals of survival and dislocating the military rule policies and harsh regulations. Importantly, this coordinates with attempting to understand the state/Bedouin relationship in ways that are both issue and time-specific. Bedouin everyday resistance and *sumud* define their acts in everyday life under the military rule, aiming to undermine its power and to continue claiming their land and confiscated properties, as well as infiltrating back into their land."

Sumud has been described in the literature as a survival mode that includes self-application of grazing zones in pastoral communities (Abu-Rabia, 2001:11), growing resistance to land expropriation (ibid, 28-32), and negotiation with the authorities (ibid: 48). It also includes public outcry, grassroots counter-planning initiatives such as the Master Plan for 'unrecognized' localities of 2012, alongside continued legal struggles (Shmueli and Khamaisi, 2015; Yiftachel, 2003) and counter-planning (Khamaisi, 2019).

One of the key features of Bedouin urban invisibility is "negating urban agency in the development of the new urban space" (Karplus and Meir in Nasasra, 2014). Reconstructing Bedouin urbanity as a place of contested invisibility has been determined by jurisdictional decisions over land boundaries, ownership, and land use planning (Kedar, Amara, Yiftachel, 2018; Shmueli and Khamaisi, 2011).

While Bedouin urban invisibility in the West Bank is academically under-researched, UN reports and human rights organizations have emphasized the negative impact of settlement expansion, especially in the Ma'ale Adumim area as well as forced sedentarization and concentration plans on Bedouin displacement (UNRWA & Bimkom, 2013; UNDP, 2013**).** Academic literature has described Palestinian urbanity in the occupied territory as part of an assault on Palestinian space, termed a process of spatio-cide (Hanafi, 2013). Emphasis on the magnitude of extermination through military domination and urban planning has introduced the concept of urbicide (Coward, 2007), primarily aiming at ethnic cleansing of Palestinian space and urbanity, whereby Palestinian places and cities have become the target, rather than the locations of attacks. Urbicide, as the "killing of the city", has also been linked to the context of the military occupation policies

in the old city of Hebron (Lecoquierre, 2019, p. 319) which "deeply modified the urban fabric, both materially and socially."

Highlighting accelerated urbanization processes in the West Bank, Al-Atrash (2011:87-88) states that one of the main driving forces behind the "silent rural-urban migration or the geo-demographical disturbances induced in the West Bank" were "de facto measures and 'as though' legal procedures, like those implemented by the Israeli occupation" resulting in "the soaring of urban growth rates within the Palestinian context." Examining resistance to urbicide in the Hebron area of H2, Lecoquierre (2019, p. 324) analyzes *sumud* as one of the methods of resistance by individual inhabitation of otherwise abandoned space. She emphasizes the counter-hegemonic effect which "cause[s] a change in the city landscape by reintroducing touches of civil urbanism within the omnipresent military urbanism. By producing such changes, both residents and local organizations are clearly challenging the dominating authority and the impact of the urbicidal process, by imposing their presence on the urban landscape and recreating a local sense of identity and community."

2.0 The Two Case Studies

The two "unrecognized" Bedouin localities investigated here share a similar historical geography, regardless of their territorial status and location vis-à-vis the 1949 Armistice Agreement. Umm al Hiran in the Negev and Jabal al-Baba in the occupied West Bank experienced multiple displacements from their historical lands in the aftermath of the 1948 war. In both cases, the declared state motivation involved mass forcible displacement. The shift from potential to actual displacement measures in the form of eviction orders from state lands, and administrative demolition orders took place in the early 2000s in umm al-Hiran and around 2014 in Jabal al-Baba — both for the declared aim of locating new Jewish settlers in their places. In both cases the state demanded their relocation to state-initiated Bedouin townships — umm al Hiran was destined to the 1989-established Hura, and Jabal al-Baba to the mid-1990s Jabal al-Jahalin. Indirect state measures to press for relocation include the denial of connection to public services and infrastructure — self-established by the communities for resilience under dire conditions — such as water, electricity, due to the absence of an approved spatial outline plan.

umm al-Hiran, 2010. Aerial photo prior to the mass demolition of 2017. The village is divided into two, eastern and western clusters. Source: Govmap.gov.il

umm al-Hiran, 2020. The aerial photo indicates that while the western section of the village has been destroyed, the village center remains in place. Lighter area on top: construction works of the first phase of Hiran. Source: Govmap.gov.il

Despite the lack of official recognition of their land and planning rights, and the absence of or limited success in countering legal actions initiated by the state, both localities are currently in a phase of ongoing negotiable solutions but, at present, still remain in full (Jabal al-Baba) or in part (umm al-Hiran) in their longstanding locations (2021), exercising Palestinian steadfastness, *sumud*.

Consequently, both localities share a similar geographical-legal history, despite their location on the two sides of the Green Line.

As elaborated below, both localities are placed within a matrix of national territorialities and metropolitan jurisdictions alongside indigenous territorialities, necessitating a multi-scalar analysis of law and geography. In addition, both localities are affected by neoliberal racialized policies which aim at ensuring the de-development of the community as means of displacement.

Each case study discussed below elaborates on (1) racialized urban jurisdictions as greying Bedouin urban displaceability; (2) cross-border territorial unification; (3) racialized de-development as Bedouin displacement.

2.1 Umm al-Hiran

Umm al Hiran is an unrecognized Bedouin locality composed of the abu al-Qian clan, originating in Khirbet az-Zubala (Adalah, 2012). The clan was forcibly relocated several times by the Israeli military during the 1950s, eventually reaching their current location in the northeastern Negev near the Yatir Forest. Umm al-Hiran is located in the buffer zone between Israeli sovereign territory of the Negev and the West Bank, only four kilometers from the occupied territory and from the boundaries of the settlement Regional Council of Mount Hebron. The locality was home to around 500 people prior to the mass displacement through coerced agreements signed with the state in 2018 following the Supreme Court ruling rejecting their appeal against the execution of mass eviction orders in 2015. The coerced agreements were triggered by the first enforcement operation in the village following the Supreme Court ruling of 2015. It took place on January 18, 2017, when Ya'qub abu al-Qian, one of the village's residents, was killed by a policeman during the demolition operation of the village structures. His tragic killing was followed by the coerced negotiated agreement of April 2018, which ostensibly guarantees the villagers socioeconomic development, yet in a different location, in Hura.

2.1.1 Racialized urban jurisdictions — Greying Bedouin urbanity in the Negev

Umm al-Hiran was and currently remains placed between settler and Bedouin urban zones. On the one hand, it is five kilometers east of the Bedouin state-initiated township of Hura, the predetermined final location, and the key factor in legally justifying Bedouin forcible displacement.

On the other hand, the informal locality has been gradually implicated in a web of settler urban jurisdictions of Beer-Sheba, Meitar and Hiran, ordaining umm al-Hiran to indigenous-national invisibility, and leading to the evolvement of the jurisdictional and administrative history project on the "greying spacing" process of Bedouin urbanity in the Negev.

Following years of self-development in umm al-Hiran, Regional plan TMM 4/14/27 for the establishment of the Jewish Hiran was prepared in 2000. It was approved and published in 2003, following the 2002 government decision to establish Hiran, and a few months before legal proceedings to evict the people of umm al-Hiran and destroy their homes were initiated. In 2004, another plan Local Plan 107/02/15, was submitted by the Meitar urban Jewish settlement. The plan was approved a decade later, in 2013, and it designated Hiran to become an urban settlement, with the construction of 480 housing units in phase A and, in total, 2,400 housing units for an anticipated 10,080 people.

In 2008, the government-initiated Goldberg Commission recommended that umm al-Hiran be relocated to Hura. In 2010, a moment of potential change in what seemed to be an unchallenged decision appeared in the initial recommendation of Talma Duchan, an investigator nominated to examine the regulation of unrecognized Bedouin localities in the Negev. Regional plan TMM 4/14/23 proposed recognizing umm al-Hiran as a neighborhood of its adjacent Bedouin locality of 'Atir. The recommendation was reversed a few months later by the National Planning Council's Subcommittee on Fundamental Planning Issues, deeming the locality a "planned park," following direct intervention by the Prime Minister's office, which argued: "…[T]here are alternative solutions that have been agreed upon, which were prepared for the residents of these areas" (ibid, p. 11), indicating Hura. That plan was approved in 2012.

In 2016 the area of Hiran was marked in National Plan TMA 35/1 as part of the "urban fabric" of the Beer Sheba metropolitan area, from which umm al-Hiran was excluded (see map below).

Following the final judgment of 2015 by the Supreme Court decision in the clan's appeal against the rejection of its claims against eviction orders (abu al-Qian, 2015), the legal channel for protection was sealed and new plans were initiated to facilitate the immediate implementation of relocation to Hura.

Map titled “Fabrics TMA 35/1” in the Meitar Master Plan, 2018 (p. 18).

umm al-Hiran within the Meitar Jurisdictional area (blue. Information concerning the 2008 population survey indicates no Bedouin residents in the area. Source: Govmap.gov.il

umm al-Hiran appears within the metropolitan area of Beer-Sheba, similar to Hura. Source:

Govemap.gov.il

In its ruling the court rejected the appeal for an ostensibly procedural legal argument but in response to the clan's constitutional claim, it ruled that there was no violation as the state was offering alternative housing in Hura, and the Hiran plan was not solely intended for Jews. While noting that compromise would be suitable for this case, the court highlighted that it would be appropriate for the state to adequately and fairly consider that residents who can prove that they are part of the locality's "historical grain" of permitted licensees, be provided some benefits during Hiran's marketing phase (p. 37). In a minority opinion, Justice D. Barak-Erez proposed that the compensation track integrate the appellants' ongoing presence within the new Hiran. These proposals were never implemented, essentially because the state had no intention of abandoning its plan to relocate the clan to Hura.

Following this ruling, the Bedouin attempted to delay evictions and filed an urgent petition regarding the lack of an available housing solution in Hura (HCJ 2833/18). Before it was heard, the petition was withdrawn by the Bedouin following the signing of coerced relocation agreements with the state on April 10, 2018, merely five days prior to the deadline for the state's reply to the petition.

Despite relocation agreements, as the two aerial photos from 2010 and 2020 above show, *sumud* remains a key measure of struggle against displaceability up to the present (2022), as residents have not received the agreed compensation in full for the claimed voluntary relocations.

2.1.2 Cross-Border Territorial Unification

In parallel to the "grey spacing" process, umm al-Hiran has been part of the domestic unification policy on both sides of the Green Line. Despite its location within the sovereign territory of Israel, Israeli spatial policy has both informally and formally engaged in establishing cross-border contiguity between the northern Negev and southern West Bank area, using different measures, and beginning as early as the 1960s.

Historical maps indicate previous confidential plans. Prior to the 1971 state-launched land settlement process, and before the establishment of Bedouin townships, a confidential 1962 map, provided by Eli Atzmon (personal communication, March 18, 2019) entitled "Proposal for relocation of construction areas to settle

the Bedouin Negev" indicates that forcible displacement was planned in the early 1960s.

1962 confidential map entitled "Proposal for locating building areas for the Negev Bedouin settlement." Signed by the Southern District Planning Committee, with military contribution (provided by Eli Atzmon, March 18, 2019).

Secondly, a 1979 confidential plan marked the relocation of umm al-Hiran to the nearby Bedouin township of Kseife, found in the Tuviyahu Archive titled "Bedouin Movement Trends in the Beersheba Valley for Permanent Localities" (Map 5.20). The plans also reflected the intention to relocate the families of the abu al-Qian clan to Hura. However, until 2018 this was not implemented in light of the state's reluctance to enlarge Hura with additional population and neighborhoods, and to avoid establishing Arab-dominated geographical contiguity with the southern West Bank Palestinians (Fenster, 1984:52). However, plans to strengthen Jewish settlements in the northeast Negev has enabled the enlargement of Hura with the newly displaced people of umm al Hiran, without risking Arab contiguity.

In parallel to establishing Hiran, in 2012 a new master plan was initiated named *Mevo'ot Arad* which clarified the annexationist goals behind state development initiatives in the area. The plan aimed at establishing a bloc of ten new Jewish settlements in the northeastern Negev in contiguity with the Mount Hebron

settlement bloc in the southern West Bank. The plan was approved for publication in 2014 in relation to five settlements, despite the objections of environmental organizations and the Ministry of Environmental Protection. While the plan was not implemented in full, the establishment of Hiran represents its incremental application. The Judaization of the Negev accelerated in March and April 2022 as the government has decided that nine Jewish-only settlements will be established in the Negev.

Mevo'ot Arad plan, 2011. Source: Bimkom — Planners for Planning Rights

Lastly, a review of administrative jurisdictional areas of government ministries provides another indication of cross-border unifying interests. Umm al Hiran is located within the jurisdictional areas of several government ministries, expanding northwards to the southern West Bank area. Examples include the Forest Southern Zone (Map A); the Ministry of Construction and Housing — Southern District (Map B); the Ministry of Agriculture — Negev District is responsible for the southern West Bank area (Map C).

Map A: Israeli forest area — southern jurisdiction includes the southern West Bank and the northern Negev (blue). Source: Govmap.gov.il

Map B: Ministry of Construction and Housing — southern district incorporates the southern West Bank area. Source: Govmap.gov.il

Map C: Ministry of Agriculture — the southern West Bank area "Under the responsibility of the Negev District". Source: Govmap.gov.il

2.1.3 Neoliberal racialized de-development as Bedouin displacement

As noted above, the replacement of umm al Hiran with the Jewish Hiran should not only be analyzed along the east-west axis. Rather, one of the key features of the Israeli forcible displacement policy is halting Bedouin development in a process of "regulation" (*Hasdara* in Hebrew) which influences enforcement prioritization, termed regulation-supported enforcement, in which Bedouin commitment to relocate is countered by a temporary freeze on destruction and eviction. In this case, there is no such agreement, as the people of umm al-Hiran have rejected state proposals through the years. Thus, the very initiation of legal proceedings against the community performs an important task in forcible displacement.

The diagram below presents the legal history of umm al Hiran including development and destruction trends from 1949–2018, monitoring the number of actual demolitions and relocations to Hura (grey), the number of structures in the locality (blue) and development events (yellow).

Development and destruction in umm al-Hiran 1951–2018

The diagram shows that the post-1950s period involved Bedouin self-development, practicing the Arab-Palestinian *sumud*, and thus, de-facto increasing the village's sustainability from 1957–2000 despite lack of formal recognition. These efforts

involved cultivating approximately 14,000 dunums and grazing sheep despite a lack of official permits in the late 1970s (Salim abu al Qian, personal communication, November 24, 2019). In addition, residents dug cisterns (1967), used generators (1979), constructed a mosque (2000) and connected to Mekorot water network near Yatir Forest (2003, later dismantled by the state).

On the other hand, following the early 2000 legal proceedings against the community, the diagram indicates a reduction in self-development of public buildings, infrastructure, and services in umm al Hiran. A "chilling effect" caused by legal and planning proceedings, consequently projects on the embedded neoliberal capitalist considerations of forcible displacement, whereby impeding Bedouin development in and of itself becomes an important goal, creating a coercive environment facilitating Bedouin displacement. Such a halt on development ensures that any future displacement will be more cost-effective than if the community is allowed to develop at a regular pace until final rulings in legal proceedings are made. Ra'ed abu al-Qian, at the time a member of the village council, clarified the gap between the rights discourse and lack of recognition of an actual presence on the ground, in a personal interview on 2 May, 2019:

> *The rights discourse you know recognizes the fact that I have land and exist. I am part of this universe. But telling me: Come, lets us talk, but you have nothing and you are nothing…" is unacceptable.*

2.2 Jabal al-Baba

The Bedouin community of Jabal al-Baba is home to around 370 Palestinian-Bedouin refugees originating from Tel 'Arad in the northeastern Negev (Atallah Mazar'a, personal communication, February 13, 2020), primarily belonging to six tribal groups of the Salamat clan of the Jahalin tribe, and one of the Tarabin tribe. The expulsion from Tel Arad represents the first "darkening" event in the context of the 1948 war when, in around 1951 (UNRWA and Bimkom, 2013:10), the Jahalin tribe was forcibly expelled across what became the Armistice Line in 1949, turning its people into refugees until today. As noted by Atallah Mazar'a (personal communication, February 13, 2020): "*We are originally from Be'er Sheba. Our land is in Tel 'Arad. During the 1948 war they took our land by force and we were compelled to live on this land. Until then we lived a normal life in those areas.*"

In the aftermath of the 1948 war, two of the community's families bought lands from al-Azariya villagers and resided in Ras al-Azariya, northeast of the village, only to be joined by additional families during the 1970s-1980s, after displacements from the Ma'ale Adumim settlement area. In 1964 Ras al-Azariya was renamed Jabal al Baba (the Pope's Mountain in Arabic), granted by King Hussein of the Hashemite Kingdom of Jordan as a present to the Pope following his visit to the area.

2.2.1 Racialized urban jurisdictions — Greying Bedouin urbanity in the West Bank

Similar to umm al-Hiran, the history of the Jabal al-Baba area exemplifies a parallel "grey spacing" in the West Bank, where the informal locality struggles to remain in place, located between settlers and Palestinian urbanities.

Jabal al-Baba was initially threatened by displacement due to the arrival of Jewish settlers in the mid-1970s with the establishment of the Ma'ale Adumim workcamp, which gradually became the first city in the occupied territory. Ma'ale Adumim has prevented the incorporation of the post-1967 new Jahalin Bedouin refugee *dira*, formed with the consent of landowners in al-Azariya village, gradually becoming a metropolitan jurisdictional area. The expansion plan of the Ma'ale Adumim settler city westwards has put Jabal al-Baba under direct threat of forcible displacement with the 1982 declaration of the northeast al-Ezariya area as "state lands". In 1984 an expansion outline plan was initiated, commonly named E1 (plan 420/4) and following the rejection of the al-Azariya municipality objection, the case reached the Israeli High Court of Justice in 1999, which approved the plan. The E1 plan has designated the Jabal al-Baba area a "special zone" whose exact uses remain undetermined, but potentially, for major development projects. The community has challenged its destined forcible displacement using *sumud* to this day.

Although E1 has not been implemented up to now (2022), the struggle over Ras al-Azariya/Jabal al-Baba has become key in Jewish annexation plans of the area to Ma'ale Adumim and the Greater Jerusalem area.

The 1990s saw the first formal legal jurisdictional struggle between al-Azariya and Ma'ale Adumim concerning the al-Azariya historical village lands in Area C, declared for urban development, severely impacting Jabal al-Baba. The Israeli Civil Administration (ICA) formally declared the Ma'ale Adumim settlement

a city in 1991. Following the 1995 Oslo Accords, the West Bank territory was divided into three administrative areas of A, B, and C, and in 1995 the ICA also initiated and approved a "special outline plan" no. 1634 for al-Ezariya village. Forty-five of the village's private and public shared lands (*Masha'*) were designated as Area C, excluding both al-Azariya land usage and Jabal al-Baba residents.

E1 plan and Jabal al Baba (Red circle), 2009. Source: B'Tselem and Bimkom

Jurisdictional area of Ma'ale Adumim and Jabal al-Baba ,1981–2009. B'Tselem and Bimkom

However, due to *sumud*, the mutual dependency between the Jabal al-Baba economy and the city market and services were not completely obstructed by settler jurisdictional formalities and physical obstacles, such as the construction of the "separation wall" and military flying checkpoints. The condition of displaceability was articulated by Atallah Mazar'a, the head of the Jabal al-Baba local committee (personal communication, February 19, 2020) as "being pushed by two sides. Ma'ale Adumim on the one hand, and the al-Ezariya city on the other hand", expressing the shrinking space for grazing between two struggling urbanization powers.

On the other hand, despite its accelerated urbanization under poor socio-economic conditions, the Palestinian metropolitan area of al-Azariya has become a source of stability and protection for its adjacent Bedouin communities. For example, the new outline plan submitted by the municipality in 2017 incorporated the Bedouin locality alongside another locality within the city's urban boundaries, expressing an aspired village-pastoralist shared space vis-à-vis a shared source of dispossession and displacement. In 2019 a new outline plan for Jabal al-Baba introduced the locality's boundary, while respecting the private property rights of the al-Azariya landowners as well as municipal urban planning (Ma'alem, 2021).

al-Azariya outline plan (yellow), 2017 includes Jabal al Baba (blue) and Wadi Jimel (red circle) Bedouin communities, in the background of the route of the projected separation wall (red line). Source: Ma'alem, 2021.

The competition over Bedouin urban visibility in the matrix of the Palestinian-settler jurisdictional struggle became apparent in state-initiated legal proceedings of eviction and demolitions. Jabal al-Baba was presented by the Bedouin in court (*Jahalin*, 2014; *Jahalin*, 2016, *Mazar'a,* 2017) essentially as part of the al-Azariya city; the geographical proximity between the locality and the city was emphasized as well as its socio-economic dependence, such as workers "hold[ing] 'urban' positions like guards, builders etc.…."in the city (*Jahalin*, 2014, petition:38).

In the 2014 petition against mass demolition orders, the locality was named "Ras al-Ezariya" to emphasize its historical connection to the village, referring to its own adopted name "Jabal al-Baba" in brackets (ibid). In the 2017 petition (*Mazar'a,* 2017, petition:72) against the eviction of the entire village, the Bedouin highlighted their infrastructure and service dependency on the city. Furthermore, al-Azariya was anchored in the court's first judgment in the 2014 case, upon the request by the petitioners:

> *I have noted the petitioners' lawyer's statement to the protocol and his clarification that ... They expect that the state's proposal will give weight to the fact that they are protected persons living next to al-Ezariya and that this is their center of life. (Jahalin, 2014, petition:1)*

Bedouin's sense of place has been intertwined with the urban character of the "national city" — al-Azariya — which performs a protective role. In the 2017 petition filed against the delimitation order ordering the forcible displacement of the entire community, the primary argument relied on the incorporation of Jabal al-Baba into al-Azariya's new outline plan (*Mazar'a,* 2017, petition:4) and its active support in Bedouin residency, as far as landowners' written consent was provided in writing (ibid, p. 9). It is therefore clear that the legal sphere gave a voice to the Bedouin of Jabal al-Baba to emphasize the denied Palestinian-Bedouin shared indigenous-national urbanity and its potential protective impact.

Jurisdictional struggles in the area were complicated by the new Bedouin township of Jabal al-Jahalin (known as *al-Jabal*) established by the Israeli Civil Administration, informally in 1994 and then formally in 2006 with approved detailed plans. Despite the lack of specific relocation plans, the Bedouin continue to live under constant threat of displacement arising from a new direction. Faced with the threat of being forcibly relocated to the state-initiated Bedouin township of Jabal al-Jahalin, the Bedouin clarify that al-Azariya urbanization may protect the community as long as the Palestinian city ensures and respects Bedouin spatiality as, in fact, they "do not have any residential alternative, no option to live in adjacent cities or villages, simply put — they do not have anywhere to go (*Jahalin,* 2016, petition:72). Such an approach was echoed in the 2017 petition which further emphasized the place-based identity of Jabal al-Baba, having its own name and unique Bedouin lifestyle.

The urban and racialized jurisdictional labyrinth presented above projects on the ways Bedouin invisibility in the urban context sustains the ongoing process of "grey spacing" faced by the Jabal al-Baba community. Bedouin spatiality remains hanging between the potential protection of Palestinian urbanity and "darkening" by settler colonial interests. The head of the community, Atallah Mazar'a, has clarified the oppressive operation of the Israeli legal system (personal interview, 14 March 2018):

> *Today there is a law in the country and there is a Supreme Court, and legal proceedings. We followed the law, but when the government sees*

that we might win, it changes the law. The lawyer and whoever wants to follow the law cannot work…"

2.2.2 Gradual Cross-Border Territorial Unification

Unlike the relatively belated territorial unification goals of the Jewish northeastern Negev with the southern West Bank to prevent Arab-Bedouin-Palestinian contiguity in a border zone, the case of Ma'ale Adumim was clear. Such clarity stands in contrast to what appears to be self-censorship in Bedouin arguments in raising what may appear to be a political rather than a legal argument connected to the annexation of the area to the already annexed East Jerusalem. Jerusalem was only briefly mentioned in one petition, referencing it only as a geographical context rather than highlighting its functional role as a reason for forcible displacement (*Jahalin,* 2014, petition:38). Consequently, neither the state nor the court referred to the broader context in their interventions, turning the de-facto annexation into an unseen white elephant in the courtroom.

Established as the first urban settlement in the West Bank, Ma'ale Adumim was meant to reinforce the Jerusalem bloc in the central West Bank, to prevent Palestinian contiguity in the West Bank, and connect Jewish Jerusalem with the Jordan Valley, in order to maintain Israel's control over the fragmented northern and southern areas of the West Bank.

A short overview of the jurisdictional map of the Ma'ale Adumim/Jerusalem area shows varied formal and informal state attempts to establish cross-border territorial contiguity without officially declaring annexation. In 2008, Ma'ale Adumim officially became part of the Jerusalem metropolitan area (see map below). As observed on the map, the metropolitan area expresses the Israeli perspective of the desired expanded city of Jerusalem incrementally, through a series of dotted settlements. The use of dotted marking expresses the "greying" effect of formal/informal tension.

The metropolitan area is joined by a matrix of spatial elements whose aim is to enable such de-facto and possibly de-jure annexation such as the "West Bank wall" and the "fabric of life road" (Map below), aimed at excluding the greater Ma'ale Adumim area (E1) from the Palestinian area, and connecting it to Jerusalem and to Israeli sovereign territory.

In parallel, as the Israeli perspective ignores Palestinian and Bedouin historical and present jurisdictional zoning in Area C, the formal Palestinian position, as

expressed in the boundaries of the Jerusalem Governorate, applies a similar approach, expressing open rivalry with settler interests over the central West Bank.

Jerusalem Metropolitan Area includes Israeli settlements in the eastern periphery of Jerusalem, where around 162,000 settlers live inside the West Bank. Including Ma'ale Adumim. Source: Govmap.gov.il

Matrix of the West Bank separation wall and "fabric of life road" in the background of demolition orders (red) in Jabal al Baba and Wadi Jimel Bedouin communities, and E1 (blue). Source: Kerem Navot, 2017.

Map (2): Geopolitical Situation in Jerusalem Governorate

Spatial development strategic framework for Jerusalem Governorate, 2030, Palestinian Authority. Available at https://unhabitat.org/sites/default/files/2020/05/sdsf_2030_jerusalem_eng_1.pdf Retrieved on 24 October 2021.

2.2.3 Neoliberal racialized de-development as Bedouin displacement

Similar to umm al-Hiran, the incremental effect of state-initiated legal proceedings of displacement impacted Jabal al-Baba by impeding self-development The diagram below projects on destruction and development trends in the village throughout its existence.

The diagram above shows that Jabal al-Baba is characterized by a steady increase in the number of structures in the community from 1958 until 2019. The village almost doubled its number of structures which might explain the change in ICA enforcement policy towards the unpermitted building, responding to Bedouin self-development, which gradually increases the cost of future displacements. The diagram also shows that the self-development of public infrastructure and services started in 1996 — connecting the locality to the al-Azariya water system using plastic pipes. Following two decades of public development stagnation, public services and infrastructure were established between 2013–2018, indicative of the Bedouin exercise of *sumud*.

Development and destruction in Jabal al-Baba 1958–2019

In an interview with 'Atalla Mazar'a, he explains the beginning of the demolition policy in the early 1980s in a direct line with the establishment of the settlement of Ma'ale Adumim: "*They started building it [the settlement] in 1982. By 1985 we saw the impact of its construction, building the new road system. Since then, it all started and continues until today*" (personal communication, February 19, 2020).

Similar to umm al-Hiran, legal proceedings initiated against the community construction had a negative impact on its development. Since 2016 there has been a visible trend in which the number of structures in the community has decreased as litigation resumed for new demolition orders. This decrease may be attributed to the "chilling effect" of both state's policies and judicial interventions, ending with a no-demolition vs. no-construction agreement (*Jahalin*, 2016) — apparently serving the ultimate goal of an ongoing cost-effective "grey spacing". The formalized understandings between the community and the Israeli Civil Administration clarify that the very impediment of Bedouin self-development is key in understanding the balance of development vs. de-development.

3.0 Inter-Greying international protection against forcible displacement — Indigenous Territorial-based Protection and Urbanity

Signaling a new milestone in indigenous protection, the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples of 2007 gradually acquired the status of emerging international customary law (Kedar, Amara and Yiftachel 2018). The declaration conferred special protection against forcible displacement of indigenous peoples

(Article 8(2)(c) and Article 10), particularly aiming at countering the state's "development aggression" (UNCESR, 2003) in development-based displacements.

UNDRIP aims at providing all-contexts protection for indigenous peoples without undermining their rights under international law including human rights law, applicable both in peacetime and armed conflicts (see particular reference in the Preamble and Articles 1, 17, and 45).

The UN working papers (Technical Review, 1994) show that UNDRIP has deferred to international humanitarian law in protecting indigenous peoples during armed conflicts, relying on international humanitarian law. This approach essentially perceives IHL as complementary *ex specialis* protection compared to UNDRIP, for example in the applicability of the absolute prohibition on forcible displacement based on Article 49(1) of the Fourth Geneva Convention of 1949 Relative to the Protection of Civilian Persons in Time of War. Such an approach is echoed in Amara and Nasasra (2015), contending that UNDRIP does apply to the occupied territory as Bedouins "rightly meet the accepted definition as indigenous and are entitled to the full package of rights and protections owed to indigenous persons. This normative package is additional and supplementary to the rights and entitlements owed to the Bedouin as protected persons, refugees, and displaced persons under international law" (Amara and Nasasra, 2015: 6).

However, the applicability of UNDRIP in the occupied West Bank, adjacent to the Negev area, raises questions as to the very status of the occupied territory and the inter-relations between the two territories.

Amara and Nasasra's analysis relies on historical-geographical contiguity to justify the applicability of UNDRIP, thus reinforcing a unifying approach to the two territories. Their analysis is based on the historical origin of the West Bank Bedouin from the Negev where Bedouins have already been recognized as indigenous peoples (Kedar et al. 2018). Additionally, they note the special Bedouin lifestyle and distinct culture, which puts them under threat of forcible displacement by the occupying power.

Coming from what seems to be the opposite perspective, Stein contends that, while a higher level of protection against forcible displacement is granted by international humanitarian law compared to UNDRIP, indigenous collective rights are better protected in UNDRIP. However, she believes that the applicability of UNDRIP to non-sovereign territory such as the occupied West Bank may encourage a "transformative occupation" resulting from engagement with indigenous land rights and the application of the "free prior and informed consent" in the context

of inherent imbalanced power relations between the military regime and the indigenous population.

This doctrinal analysis echoes the more general legal discourse concerning the status of the occupied territory in protracted contexts, territorial annexationist and settler interests in the West Bank. To mention a few, adopting a normative approach, Ben-Naftali, Gross, and Michaeli (2005) have defined the Israeli occupation as an "illegal occupation", among other reasons, lacking the basic normative feature of temporariness. Kretzmer and Ronen (2021:25) note the characteristics of a settler colonial regime. Forman's article (2009) compared land laws in Israel and the West Bank, highlighting the transfer of legal doctrines by the same regime between the two areas, emphasizing the centrality of the settler colonial framework to the understanding of the legal-geographical interplay in transboundary contexts.

This section discusses the "spatial premises" embedded in international law which contribute to territorial and identity-based integration of sovereign and occupied territory, and the *greying* of protection in the case of uprooted communities, and indigenous urban contexts. All inform the similar domestic process identified above as *greynifying*.

3.1 Territorial and Identity-based Integration

Echoing the unifying process taking place in the metropolitan areas of Jerusalem and Beer-Sheba, described in the previous sections, this section briefly describes the territorial and identity-based *integrating* effect arising from the proliferation of international regulation of forcible displacement in indigenous and non-indigenous development contexts.

The legal history of the prohibition of forcible displacement of civilians is rooted in the history of armed conflicts. Developments in the laws of war have created "hard law" obligations on state signatories to treaties and other international mechanisms to avoid acts of forcible displacement, including cross-border deportation.

It was only in the post-World War II period that international law began to pay attention to the abuse of sovereign power during armed conflicts and the creation of demographic changes in the territories under their effective control. The prohibition received reinforcement by international customary law as noted in the International Committee of the Red Cross Customary Law Study of 2005,

where rule 129 prohibits parties to an international armed conflict to deport or forcibly transfer the civilian population of an occupied territory in whole or in part.

The prohibition against forcible displacement does not appear explicitly in "hard law" international human rights treaties, which are initially intended to apply in peacetime, but have also been extended to apply to armed conflicts and to the activation of civil powers during belligerent occupations in particular. Despite the divide in legal frameworks between peacetime and armed conflict, academics have called for the adoption of an International Convention for the Prevention and Punishment of the Crime of Forcible Displacement (Dawson and Farber, 2012) to formulate one normative basis. Such a call represents the objective to amalgamate all relevant legal frameworks into one coherent set of state obligations and rights in order to bridge the legal divide between development and conflict-based displacements.

The global nature of the phenomenon in large-scale development projects and disaster situations required the development of a third new wave of integrative instruments, mainly in the form of principles. While juxtaposing conflict vs. development-based displacement remains part of the characteristics of the normative framework of the prohibition of forcible displacement, there is an ongoing attempt to consolidate the two into one key instrument. This trend started in the late 1990s and continues until today, and is commonly represented by the Guiding Principles on Internally Displaced Persons, 1998, which apply to apartheid, ethnic cleansing, collective punishment, armed conflicts, development-induced displacements and disaster situations as long as there is no cross-border movement. The principles also introduced a more regulative approach concerning the state's policies, prior, during and post displacement and local contexts, and consequently, as noted by Dawson and Farber, have undermined preventative protection. The integrative approach is particularly relevant to cases of cross-border comparative circumstances such as the ones presented in the two metropolitan areas discussed above. Echoing Koskenniemi (2009), these *greying* factors reflect an inherent bias within the structural fragmentation of international law which in this case sustains indigenous urban displaceability of particularly uprooted communities in metropolitan areas.

3.2 Indigenous protection of uprooted communities and cross-border areas

The first spatial premise in indigenous protection is the centrality of ancestral lands, which contributes to the *greying* of protection in cases of uprooted communities. The protection of indigenous lands, properties and resources is considered the peak of UNDRIP's protection (Articles 8, 10, 25, 26-30, 32) entrenched also in the International Labor Organization Convention no. 169 of 1989 (Article 13(2)). However, such territorial-based protection is essentially based on indigenous peoples' ability to provide evidence of sufficient, continuous and exclusive occupation in ancestral lands (Tsilhqot'in, 2014). In reference to ancestral lands, the burden of proof is weighed (Richersveld, 2004: 80; Sawhoyamaxa, 2006: 73(2) Tshilhqot'in, 2014: 6) against state arguments of the arbitrariness of indigenous current locations (Sawhoyamaxa, 2006: 115(f)). Jurisprudence has engaged in alleviating the burden of proof of rights in ancestral lands to ensure protection, for example, expanding the definition of Native Title beyond "site specific occupation" (Tsilhqot'in, 2014: 28), regardless of nomadism or semi-nomadism (Tsilhqot'in, 2014: 38; Sawhoyamaxa, 2006:131; Delgamuukw, 1997: 139; Shoshone, 1945). It has underplayed the need to prove the exact date of establishment of villages (Aurelio, 2007:61) and has also expanded indigenous space to "space within compounds, space between compounds, space between settlements and space generally" (Sesana, 2006:202) being "a key feature in the applicants' pattern of settlement" (ibid, there). "Relationship to traditional lands" was determined to be a pre-condition that "the right to claimed lands is enforceable, otherwise, it will lapse" (Sawhoyamaxa case, 2006: 131).

Paradoxically, the centrality of ancestral lands in UNDRIP as well as its expansion — for evidentiary purposes — by international comparative jurisprudence signals the undermining of protection for uprooted indigenous communities in the case of forcible displacement, as in the two case studies discussed here; more so, in cases of refugee communities, such as the Jahalin of Jabal al Baba, echoing scholarly critique of UNDRIP's inherent subordination to national sovereignty (Doyle, 2014: 175). In circumstances of uprooted indigeneity, communities may suffer from the *greying* of their special status, in relation to other disenfranchised or excluded social groups, such as immigrants and foreign workers, particularly in urban contexts. Consequently, in examining the territorial-based protection of indigenous peoples, the findings point to the preservation of an inherent hierarchy

in the legal protection of indigenous localities, based on distance from ancestral lands, particularly in cross-border displacement.

3.3 Indigenous urbanity

The *greying* of international protection is particularly visible when considering indigenous invisible rights in the city, despite UNDRIP's goal to comprehensively prohibit indigenous displacement in all contexts.

A textual spatial discourse analysis of international law indicates the absence of a coherent approach to indigenous urbanity in international law, extending from urban-rural blindness, which fails to take into account increased threats of development-based disabilities; to a mutually exclusive approach to urbanity and indigeneity, which is indigenous-blind to their special vulnerability in urban contexts. This incoherence is applied regardless of the geopolitical context — belligerent occupation or sovereign territory. In addition, the special protection conferred on indigenous peoples in cases of a "national city", such as the al-Azariya protection of Jabal al-Baba, is also overlooked in international law.

International humanitarian law does not specifically refer to urban or rural contexts in the framework of the prohibition of forcible displacement. The phenomenon of global displacements and the movement of displaced persons into cities for refuge has not resulted in special international codification. On the other hand, there is a growing amount of practitioner literature responding to the movement of population to urban centers to find refuge from hostilities occurring in rural areas (ICRC, 2018), especially in relation to humanitarian assistance (Recommendations by the High Commissioner's Dialogue on Protection Challenges — Protection and solutions in urban settings from 11 December 2018). Indigenous peoples do not enjoy special protection due to their urban vulnerability.

International human rights instruments have initially advanced equal protection in urban and rural settings. For example, General Comment no. 4 of 1991 on the Right to Adequate Housing emphasized that "[t]his is true both in large cities and in rural areas where the temporal and financial costs of getting to and from the place of work can place excessive demands upon the budgets of poor households." (Section 8(f)).

However, from the 1990s, increasing international human rights mechanisms have been introduced with growing attention to urban displaceability, for example, referring to housing renovation and city beautification programs in UN General

Comment No. 7 of 1997 on Forced Evictions. The Basic Principles and Guidelines on Development-based Evictions and Displacements of 2007 mandate protection during the upgrade of slums. The Guiding Principles on the Security of the Urban Poor of 2013 particularly related to the fact that "[t]he plight of the urban poor presents one of the most pressing challenges to security of tenure, especially in an increasingly urbanized world. These principles aim to provide guidance to States and other actors to address this challenge in order to ensure adequate housing for poor and vulnerable people in urban and peri-urban areas."

In principle, protection under international human rights law adopts an integrationist approach to indigenous rights, primarily before, but as observed here, even in the post-2007 UNDRIP era. For example, the UN General Comment no. 7 on forced evictions of 1997 refers briefly (section 10) to indigenous peoples, highlighting their specific vulnerability and land rights. A similar approach is seen in section 16 of the UN General Comment no. 27 on freedom of movement; Principle 9 of the 1998 Guiding Principles on Internally Displaced Persons; Articles 14(2) and Article 15(3) of the 2005 United Nations Principles on Housing and Property Restitution for Refugees and Displaced Persons known as the Pinheiro Principles; Principles 2,7,38, 56(b) and (h) of the 2007 Basic Principles and Guidelines on Development Based Evictions and Displacement; and section 63 of the 2013 Guiding Principles on the Security of Tenure for the Urban Poor.

The counter-effect of such an integrationist approach is an implicit equation of indigenous and non-indigenous peoples, even in the post-UNDRIP context, particularly in relation to urban displacement. Indigenous protection has been marginalized in international instruments ensuring protection against urban displaceability. For example, the Guiding Principles on the Security of Tenure of the Urban Poor of 2013 mentions indigenous women only once (Section 63). The multiple threats facing indigenous peoples in urban gentrification have been identified as an "urbs nullius" experienced by indigenous peoples where "urban space [is] void of indigenous sovereign presence and land rights" (Coulthard, 2015).

In contradiction to the increased reference to the urban displacement of non-indigenous communities, urban indigeneity also remains under the radar of UNDRIP. Both articles prohibiting forcible displacement — Articles 8 and 10 — project urban/rural blindness to indigenous displaceability. Additionally, the working papers in the drafting of UNDRIP perceive indigenous peoples as essentially non-urban, either as rural communities or semi pastoralists, nomadic

or semi-nomadic, going through a process of sedentarization (Technical Review, 1994:10). A similar approach is seen in the case of Sesana (2006:179) where the court emphasized that:

"This was not a relocation of people living in an apartment building in New York or Block 8 in Gaborone. This was a relocation of people linked together by blood, marriage, mutual-cooperation and general inter-dependence.".

Some international jurisprudence emphasized "the uses to which lands held pursuant to aboriginal title can be put is not restricted to the practices, customs and traditions of aboriginal peoples integral to distinctive aboriginal cultures" (Delgamuukw, 1997: 119; see also Sahoyamaxa, 2006: 73(3); Awas Tingni, 2001). However, spatial imagination of non-urban indigeneity is supported by jurisprudence which describes indigenous places as large scaled, vast, open-spaced land, being indicative of their special communal identity, indicating the depth of the indigenous non-urban character in courts (Wik, 1996:17; Awas Tingni, 2001: 110; Richtersveld, 2004: 80; Cherokee, 1831: 15). Similarly, the African Union Convention for the Protection and Assistance of Internally Displaced Persons in Africa known as the Kampala Convention of 2009 includes a specific obligation of State Parties, particularly targeting indigenous rural localities (Article 4(5), Article 11(5)).

Recent scholarship has criticized the international human rights discourse for its acculturation of indigeneity, including the Negev Bedouin and consequently the counter-effect of the distinction principle (Tatour, 2014). Similarly, Quicke (2020) names urban displaceability as a "wicked problem" of indigenous peoples in the settler colonial imagination where indigenous peoples in remote rural areas are perceived as the "authentic indigeneity", compared to urban indigeneity. Another critic called for an integrative approach which takes into account both Bedouin endogenous factors and exogenic state-sanctioned measures of control in analyzing Bedouin spatiality (Karplus and Meir, 2014). As elaborated above, while this is reflected in some jurisprudence, new international instruments regulating urban displacements, as seen above, continue to *grey* international protection for indigenous groups in urban areas.

4.0 Summary

This paper analyzed Bedouin urban displaceability as a manifestation of commonly unobserved legal-geographical gaps in international protection concerning indigenous urban displaceability.

By applying a legal-geographical methodology the article highlighted three *inter-greying* processes which take place both domestically and internationally. Domestically, Bedouin protection suffers from the actualized and permanent threat of displacement as a structural component of the Israeli settler colonial regime in both areas — sovereign Negev and the occupied West Bank. Using a southeast perspective, as proposed by Tzfadia and Yiftachel (2021), three *inter-greying* processes are identified across the Green Line: cross-border territorial unification in the Beer-Sheba and Jerusalem metropolitan areas; racialized urban jurisdictions which *grey* protection of Bedouin in urban contexts; and the exercise of legal and planning measures as neoliberal racialized measures of de-development.

On the other hand, international law including UNDRIP suffers from a protection deficit in relation to uprooted indigenous communities not residing on their ancestral lands who find themselves in urban contexts, regardless of the status of the territory — sovereign or occupied.

When comparing these two processes on the domestic and international level, a transformation is observed from an integration of international of protection — *inter-greying* — to an incremental historical unification process of cross-border territories and identities — *greynifying*. This unification process explains the settler colonial structure of control (Wolfe, 2006), specifically in metropolitan areas. Consequently, the very placement of the Bedouin in-between protection and criminality reflects domestic manipulation of existing gaps in international protection, further undermining indigenous spatial protection of uprooted communities.

Following the necessary change of vocabulary in the rights discourse, as proposed by Tzfadia and Yiftachel (2021), this study proposes a shift in understanding Bedouin displaceability, from searching for the state's violation of international obligations to identifying and naming the very structural evasiveness regarding protection. This study has proposed the conceptualization of *greynifing* to understand the gradual transition from territorial integration to unification, as a settler colonial structure of control (Wolf, 2006).

Greying protection is a key feature of indigenous spatial vulnerability not only domestically but also in international law itself. Legal integration of protection in all contexts and for indigenous and non-indigenous groups, may result in domestic unification in a settler colonial regime.

The legal-geography of indigenous urbanity zooms in on the commonly unnoticed entanglement of indigenous communities and their territories in a web of multiple jurisdictional urban and national scales, calling for introducing new "ways in which dominant splicings unravel or become respliced" (Blomley, 2003: 32).

As discussed above, UNDRIP itself includes gaps both in relation to indigenous urbanity and to the inter-relations between occupied and sovereign territory, which fail to consider the full scope of indigenous spatial vulnerabilities in such cases.

The findings show that the environment of an urban-national-indigenous jurisdictional web becomes a platform for settler colonial suppression of indigenous urbanity but does not stop at that. Indigenous urban visibility remains key in the Bedouin struggle both in court and in the places they live, using *sumud* as an extra-legal measure of protection. Measures of *sumud* can be characterized as "dispersed resistance", combining both self-development as everyday resistance relying on the biopower of actual construction, and resilience through actual inhabitation of their villages. On the other hand, organized counter-planning representing counter-repressive resistance has gradually been implemented as the legal and planning arenas have become dominant as measures of hegemonic oppression. Consequently, the *greynifying* process also relies on the informal power of Bedouin communities to resist displacement primarily by a combined process of unintended as well as intended visibility and by taking advantage of the national city's protective traits against direct attacks by the occupying power.

The influence of international law on Bedouin displaceability requires a revisit of the international legal protection vis-à-vis its own gaps and biases towards indigenous peoples to ensure that indigenous experiences continue to dictate, from the bottom-up, the scope of international protection.

Bibliography

Abu-Rabia, A. (2001). Bedouin Century — Education and Development among the Negev Tribes in the Twentieth Century. Oxford, Berghahn.

Abu-Saad, I. 2008. Spatial Transformation and Indigenous Resistance — the Urbanization of the Palestinian Bedouin in Southern Israel, American Behavioral Scientist, 51, 1713-1754

Al-Khalidi, N. (2017). *Between Sumud and Submission: Palestinian Popular Practices on the Land in the Edge Areas of Jerusalem* (Unpublished PhD Thesis). Lund University, Lund, Sweden.

Alsana, M. 2020. I*ndigenous Land Rights in Israel: A comparative Case of the Bedouin*. Abindgon: Routledge

Amara, A. (2016). Colonialism, cause advocacy and the Naqab case. n M. Nasasra, S. Richter-Devroe, S. Abu-Rabia-Queder, R. Ratcliffe. *The Naqab Bedouin and Colonialism — new perspectives*. pp. 162-189. Taylor and Francis. Kindle Edition.

Angel-Cabo, N., Sotomayor, L. (2021) Seeing Human Rights Like a City: The Prospects and Perils of the Urban Turn. In M. Davis & M. KJaerum (Eds). *Research Handbook on Human Rights and Poverty,* 264–278. Edward Elgar Publishing.

Bayat A. (2004). Globalization and the Politics of the Informals in the Global South. In A. Roy & N.AlSayyad (Eds.), *Urban Informality: Transnational Perspectives from the Middle East, Latin America, and South Asia* (pp. 79- 102). Lanham, Maryland, United States: Lexington Books.

Ben-Naftali O., Gross A. M., Michaeli K. (2005). Illegal Occupation: Framing the Occupied Palestinian Territory. In *Berkeley Journal of International Law, 23(3) 551-614*

Bennett, L., Layard, A. (2015) Legal geography: becoming spatial detectives. In Geography Compass, 9(7), 406-422

Benvenisti, E. (2012). The International Law of Occupation 215–217 (Oxford Univ. Press, 2nd ed. 2012)

Bhan, G. (2019). Notes on a Southern Urban Practice. In *Environment &Urbanization* 31(2) 639-654

Bhatia, A. (2012) The South of the North: Building on Critical Approaches to International Law with Lessons from the Fourth World. In *Oregon Review of International Law* 14(1) 131-175

Blomley, N., Delaney, D., Ford, R. (eds.) (2001). *The legal geographies reader: Law, power and space.* Oxford, UK: Blackwell.

Blomley, N., (2003). Law, Property and the Geography of Violence: The Frontier, the Survey, and the Grid. In *Annals of the Association of American Geographers*, *93(1), 121–141.*

Braverman, I. (2014), Who's afraid of methodology (2014). In Braverman I., Blomley N., Delaney D., Kedar A. (eds.). *The Expanding the Spaces of Law — Timely Legal Geography*. California: Stanford University Press

Braverman I., Blomley N., Delaney D., Kedar A. (eds.). (2014). *The Expanding the Spaces of Law — Timely Legal Geography*. California: Stanford University Press

Carmalt, J. (2007). Rights and place using geography in Human Rights work. In *Human Rights Quarterly*, 29(1), 68-85.

Carmalt, J. (2014). Human Rights in Context: International Law and Spatial Injustice. In *Studies in Law, Politics and Society,* 63, 147-181.

Cohen A. (2008). Domestic Courts and Sovereignty. In T. Broude and Y. Shany (eds.), *The shifting Allocation of Authority in International Law: Considering Sovereignty, Supremacy and Subsidiary* (pp. 265-294). Oxford, Hart Publishing.

Coward, M. (2007). Urbicide Reconsidered. In *Theory & Event.* Vol 10(2)

Dawson G., Farber S. (2012). *Forcible Displacement Throughout the Ages: Towards an International Convention for the Prevention and Punishment of the Crime of Forcible Displacement*. Leiden, the Netherlands: Nijhoff

El-Atrash, A. (2011). Praxis of Human Rights in the Palestinian Urban Sphere-Urbanization Trends. In *J. Isaac, A. Khair, & J. Hilal, Status of the Environment in the occupied Palestinian Territory-A Human Based Approach*, 86-111.

Fenster, T. (1984). Summary Report: Project of Eviction and Resettlement of Bedouin from Tel Malhata Area 1980-1984, Tuviyahu Archive

Forman, G. (2009). A Tale of Two Regions: Diffusion of the Israeli "50 Percent Rule" from the Galilee to the Occupied West Bank. In *Law and Social Inquiry*, 34(3), 671-711.

Hanafi. S. (2013). Explaining spacio-cide in the Palestinian territory: Colonization, separation, and state of exception. In *Current Sociology* 61(2) 190–205

Houh, E.M.S, Kalsem, K. (2015). Theorizing Legal Participatory Action Research: Critical Race/Feminism and Participatory Action Research. In *Qualitative Inquiry,* 21(3), 262-276

Jabareen, T. Y. (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, 18, 119-161

Jabareen, Y. 2013, 'The right to the city' revisited: Assessing urban rights — the Case of Arab Cities. In *Habitat International* 41 (2014) 135-141

Kark, R., Frantzman, S. (2010). Bedouin, Abdul Hamid II, British Land Settlement and Zionism: The Baysan Valley and Sub-District 1831-1948. In *Israel Studies 15(2), 49-79.*

Kark, R., Frantzman, S. J. (2012). The Negev: Land, Settlement, the Bedouin and Ottoman and British Policy 1871–1948. In *British Journal of Middle Eastern Studies*, *39(1), 53-77.*

Karplus, Y., Meir, A. (Eds.). (2013). *The Production of Bedouin Space in the Negev.* Beer Sheva: Negev Center for Regional Development, Ben-Gurion University of the Negev (Hebrew).

Karplus Y., Meir A., (2014). Past and Present in the Discourse of the Naqab/Negev Bedouin Geography and Space — A Critical Review. In M. Nasasra, S. Richter-Devroe, S. Abu-Rabia-Queder, R. Ratcliffe, *The Naqab Bedouin and Colonialism — new perspectives*. New York: Routledge

Kedar, A. (2014). Expanding Legal Geographies: A Call for a Critical Comparative Approach. In I. Braverman, N. Blomley, D. Delaney, A. Kedar (eds.). *The Expanding the Spaces of Law — Timely Legal Geography*, (pp. 95-119). California: Stanford University Press

Kedar A., Amara A. & Yiftachel O. (2018). *Emptied Lands — A Legal Geography of Bedouin Rights in the Negev*. Stanford, California: Stanford University Press

Khamaisi, R., (2019). Development-Oriented Counter-Planning versus Restrictive Planning in Area C of the West Bank, Palestine. In *The Arab World Geographer / Le Géographe du monde arabe* 22(1) 1-2 47-65

Koskenniemi, Martti (2009) The politics of international law: 20 years later. European Journal of International Law, 20 (1). pp. 7-19.

Kretzmer D., Ronen, Y. (2021) *The Occupation of Justice.* Oxford University Press

Kymlicka, W., (2008) The internationalization of minority rights. In *I•CON,* 6(1)1–32 doi:10.1093/icon/mom032

Lacoquierre, M. (2019). Challenging the Urbicide. In Routledge Handbook on Middle East Cities. Routledge

Layard, A. (2020). Researching Urban Law. In *German Law Journal* 21 (1446-1463).

Lefebvre, H., Kofman, E., Lebas, E. (1996). Writings on Cities. Cambridge, USA, Blackwell Publishers.

Lilja, M., Vinthagen, S. (2018). Dispersed resistance: unpacking the spectrum and properties of glaring and everyday resistance, In *Journal of Political Power,* 11:2, 211-229, DOI: 10.1080/2158379X.2018.1478642

Moretti, M. (2012). *International Law and Nomadic People*. United Kingdom: Authorhouse.

Nasasra. M. (2016). The Southern Palestine Bedouin between Colonialism and Nationalism: Comparing Representations in British Mandatory Documents and Palestinian Newspapers, 1930-1948. In *Journal of Holy Land and Palestine Studies* 15(1) 79–95.

Nasasra, M. (2020). Two decades of Bedouin resistance and survival under Israeli military rule, 1948–1967, Middle Eastern Studies, 56:1, 64-83, DOI:10.1080/00263206.2019.1651719

Nesiah, V. (2003). Placing International Law: White Spaces on a Map. In *Leiden Journal of International Law, 16, 1-35*

Porter, L., Yiftachel, O. (2017) Urbanizing Settler-Colonial Studies: introduction to the Special Issue. In Settler Colonial Studies. DOI: 10.1080/2201473X.2017.1409394

Quicke, P.Q (2020). Settler-Colonial Spatial Logics and Indigenous Internal (non)Migration in Australia. In Espace, Populations, Sociétés 2020(2020/1-2). DOI: 10.4000/eps.9838

Quicke, S.P, Green C. (2017) Precarious Residence: indigenous Housing and the Right to the City. In *Geoforum* 85, 167-177

Sabbagh-Khoury, A. (2018). Settler Colonialism, the Indigenous Perspective, and the Sociology of Knowledge Production in Israel. In *Theory and Criticism* 50, 391-418 (Hebrew).

Salamanca O.J, (2013) Introduction. In Past is Present: Settler Colonialism in Palestine (O. J. Salamanca, M. Qato, K. Rabie, S. Samour eds.) Settler Colonial Studies, 2:1, 1-8, DOI:1 0.1080/2201473X.2012.10648823

Shmueli F.D., Khamaisi R. (2011). Bedouin Communities in the Negev. In *Journal of the American Planning Association*, vol. 77(2) 109-125.

Shmueli F.D., Khamaisi R. (2015). *Israel's Invisible Negev Bedouin: Issues of Land and Spatial Planning*. Heidelberg, New York, Dordrecht and London Springer

Tatour, L. (2019). The culturalization of Indigeneity: The Palestinian Bedouin of the Neqab and Indigenous rights. In *The International Journal of Human Rights* 23:10, 1569-1593, DOI: 10.1080/13642987.2019.1609454

Tzfadia E. and Yiftachel O., 2021. Urban Displaceability: A Southeastern Perspective. In *Theory and Criticism* 54, 59-86. (Hebrew)

Valverde M. (2009). Jurisdiction and Scale: legal 'Technicalities' as Resources for Theory. In *Social & legal Studies,* 18(2) 139-157.

Watson I. and Venne Sh. (2012). Talking up Indigenous Peoples' original intent in a space dominated by state interventions. In E. Pulitano (ed.). *Indigenous Rights in the Age of the UN Declaration* (pp. 87-109). New York: Cambridge

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

Yacobi. H., and Tzfadia, E. (2019). Neo-Settler Colonialism and the Re-Formation of Territory: Privatization and Nationalization in Isarel. In *Mediterranean Politics,* 24(1), 1-19.

Yahel, H., Kark R., Frantzman S.J. (2012). Are the Negev Bedouin an Indigenous People? In Middle Eastern Quarterly, pp. 3-14.

Yiftachel, O. (2003). Bedouin-Arabs and the Israeli Settler State. In D. Champagne, I. Abu-Saad (eds.) *Indigenous People between Autonomy and Globalization*. Los Angeles: University of California Press.

Yiftachel O. (2005). Geographer in the Legal Sphere- Navigating in Academic Frontier In. *Din u'Dverim* 2(1) 211-222 (Hebrew)

Yiftachel, O. (2009). Critical theory and 'gray space' Mobilization of the colonized. *City* 13(2-3), 240-256.

Yiftachel, O., Kedar, S., Amara, A., (2012). Challenging a Legal Doctrine: Rethinking the Dead Negev Ruling. In *Mishpat Umimshal* 14, 7-147. (Hebrew)

Yiftachel, O., Tzfadia, E. (2013). The Grey Space and the Israeli City. In *Panim, 64, 94-104*

Yiftachel, O., Roded, B., Kedar, A. (2016). Between rights and denials: Bedouin indigeneity in the Negev/Naqab. In *Environment and Planning A* (0) 1-33.

Israeli Jurisprudence

2014. S. Ct. 3063/14 Jahalin et al. vs. Head of the ICA,Petition, petition, April 30, 2014.

2015. al-Qian v. the State of Israel S. Ct. A.H 3959/15, Judgement delivered by Justice M. Naor on 17 January 2016 (unreported)

2015. al-Uqbi v. the State of Israel, S. Ct. C. A. 4220/12, judgment delivered By Justice A. Rubinstein on 15 May 2015 (unreported)

2016. Ct. 3536/16 Jahalin et al. vs. Head of the ICA, Petition, May 2, 2016.

2017. Ct. 10060/17 Mazara vs. Prime Minister et al, Petition, December 25, 2017

2018. Mazara vs. Prime Minister, S. Ct. 10060/17, state's response to the petitioners' Request for Interim Injunction, May 15, 2018

International Jurisprudence

1831. Cherokee Nation v. Georgia, 30 U.S. 1 (1831)

1996. Wik Peoples v Queensland [1996] HCA 40; (1996) 187 CLR 1

1997. Delgamuukw v. British Columbia (1997) 2 S.C.R 1010

2001. Mayagna (Sumo) Awas Tingni Community v. Nicaragua, 2001 IACHR

2004. Alexkor Ltd and Another v Richtersveld Community and Others (CCT19/03) [2003] ZACC 18; 2004 (5) SA 460 (CC)

2006. Sawhoyamaxa Indigenous Community of the Enxet-Lengua people v Paraguay, Merits, reparations and costs, IACHR Series C No 146, IHRL 1530 (IACHR 2006), 29th March 2006, Inter-American Court of Human Rights [IACtHR]

2006. Sesana and Others v Attorney-General (2006) AHRLR 183 (BwHC 2006) 13 December 2006

Conferences Papers

Balakrishnan, R. (2017) Blog Symposium "New Direction in Displacement Research", Displacement Research and Action Network http://mitdisplacement.org/symposiumrajintro retrieved on November 7, 2021

Coultrard, G., (2015, March 23) Urbs Nullius: Gentrification and Decolonization [Paper presentation]. In Vancouver Institute for Social Research, Vancouver, Canada

Other Internet Resources

Adalah (2012). *Nomads Against their Will.* https://www.adalah.org/en/content/view/7405 Retrieved on January 5, 2021

Amara. A., Nasasra, M. (2015). *Bedouin Rights under Occupation: international Humanitarian Law and Indigenous Rights for Palestinian Bedouin in the West Bank.* Norwegian Refugee Council.

Bishara. S. (2018). Distorting Awareness and Dispelling Historical Conflict Indigenous Framework and the Palestinians. The Nakba Files. Retrieved on 5 January 2022 http://nakbafiles.org/2018/11/12/distorting-awareness-and-dispelling-historical-conflict-indigenous-framework-and-the-palestinians/?fbclid=IwAR2L1WUuzOhlDrR233tobfhLMK1Y8M8XSGojP_2cdzBuG5aKY6FsggB18uc

International Committee of the Red Cross (2018). Displaced in Cities- Experiencing and Responding to Urban Internal Displacement Outside Camps. International Committee of the Red Cross

Ma'alem Report (2021) *Objection Against the Planning of a Fabric of Life Road and the Wall in al Azariya*. Ma'alem Planning Company

Mihlar, 2011. Israel's denial of the Bedouin, Briefing, Minority Rights Group, https://www.refworld.org/pdfid/4ed61bdc2.pdf retrieved on 22 October 2021

Negev Coexistence Forum for Civil Equality, 2021 https://www.dukium.org/articles-reports/house-demolitions-and-destruction-of-crops/house-demolitions/, retrieved November 7, 2021

United Nations Development Programme (UNDP) (2013). *Bedouins in the occupied Palestinian territory*. Occupied Palestinian Territory: UNDP. Retrieved on 2 March 2016 from http://www.undp.org/content/dam/papp/docs/Publications/UNDP-papp-reserach-bedouinsoPt.pdf

United Nations Economic and Social Council (UNESC) (2003). Report of the Special Rapporteur on the situation of human rights and fundamental freedoms of indigenous people, Mr. Rodolfo Stavenhagen, submitted in accordance with Commission on Human Rights resolution 2002/65. Addendum: Mission to the Philippines. E/CN.4/2003/90/Add.3, 5 March 2003. Retrieved on 20 September 2016 from https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G03/115/21/PDF/G0311521.pdf?OpenElement

United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (UNOCHA), 2021, https://www.ochaopt.org/page/publications/demolitions, retrieved November 7, 2021

United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East [UNRWA], Bimkom- Planners for Planning Rights. (2013). *Al Jabal — a Study on the Transfer of Bedouin Palestine Refugees*. Occupied Palestinian Territory: UNRWA and Bimkom. Available at http://www.unrwa.org/userfiles/201305293270.pdf

Technical review of the United Nations draft declaration on the rights of indigenous peoples of 1994, 10. Retrieved on January 6, 2022 https://digitallibrary.un.org/record/186085

על המחברים

פרופ׳ אמל ג׳מאל – מרצה וחוקר בבית הספר למדע המדינה, ממשל ויחסים בינלאומיים, מנהל את מכון וולטר ליבך לחקר יחסי יהודים־ערבים ועורך ראשי־שותף לכתב העת ״המרחב הציבורי״ באוניברסיטת תל אביב. פרופ׳ ג׳מאל עמד בראש החוג למדע המדינה בשנים 2006–2009, וניהל את מרכז אעלאם – המרכז הערבי לחירות המדיה, פיתוח ומחקר – בשנים 2009–2018. פרסומיו הרבים בחמש שפות עוסקים בתיאוריה פוליטית, תיאוריה דמוקרטית, תרבות ופוליטיקה, אזרחות, לימודי כפיפים, חברה אזרחית ותקשורת פוליטית. פרופ׳ ג׳מאל פרסם עשרות מאמרים בכתבי עת מדעיים, ובספריו האחרונים: *Reconstructing the Civic – Palestinian Civil Activism in Israel* בהוצאת SUNY; **בין תודעה לאומית להוויה אזרחית: על הריאליזם הפוליטי של הפלסטינים בישראל**, בהוצאת מרכז תמי שטינמץ למחקרי שלום באוניברסיטת תל אביב.

ד״ר יעל כהן־רימר היא פוסט־דוקטורנטית באוניברסיטת הרווארד, עמיתת מרכז מחקר וות׳רהד ומלגאית מכון חרוב. יעל חוקרת משפט ועוני, ומתעניינת ביחסיהן של אוכלוסיות מוחלשות עם זרועות המדינה בהקשרי חקיקה, שיפוט, ומינהל. כהן־רימר היא חוקרת אמפירית המתמחה במתודולוגיות מחקר איכותניות, בהן ראיונות עומק ומחקר ארכיוני. מאמריה של כהן־רימר התפרסמו בכתבי עת מובילים בתחום משפט וחברה. המחקר שעליו מבוסס פרק זה נערך במסגרת עבודת הדוקטורט שלה, בהנחיית פרופ׳ ברק מדינה, בפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית בירושלים.

ד״ר רחמה מחאמיד, חוקרת צעירה במרכז מינרבה לחקר אוכלוסיות מודרות בזיקנה, החוג לגרונטולוגיה, הפקולטה למדעי החברה והבריאות, אוניברסיטת חיפה. סיימה תואר ראשון בעבודה סוציאלית באוניברסיטת חיפה, ותואר שני ושלישי בגרונטולוגיה באותה אוניברסיטה. נושאי המחקר שלה הם הזדקנות בצל אלימות אינטימית ארוכת טווח במשפחה הערבית: פרספקטיבה נשית רב־דורית; נכונות סטודנטים לעבודה סוציאלית לעבוד עם זקנים; הזדקנות בחברה הערבית; נכונות פנייה לטיפול מסורתי בקרב ערבים בישראל.

ניצן פייביש הוא דוקטורנט במחלקה למדע המדינה ובמכון המחקר ע"ש הרי ס. טרומן לקידום השלום, האוניברסיטה העברית, ועמית מחקר במרכז שוויץ לחקר סכסוכים באוניברסיטה העברית. מחקריו של פייביש עוסקים באופן שבו מפגשים ספונטניים בין יהודים ופלסטינים במרחבים מעורבים בירושלים מעצבים את התפיסות שלהם אלה כלפי אלה, וכיצד משפיעים מרחבים עירוניים שונים על האינטראקציה שנוצרת בין המשתמשים במרחב.

פרופ' טובה בנד־וינטרשטיין, ראשת מרכז מינרבה לחקר אוכלוסיות מודרות בזיקנה, פרופ' חבר בחוג לגרונטולוגיה ויו"ר ועדת דוקטורט, הפקולטה למדעי הרווחה והבריאות באוניברסיטת חיפה. במהלך השנים האחרונות מתמקדים מחקריה האיכותניים בהיבטים שונים של אוכלוסיות מודרות בזיקנה, ובמיוחד בתחום אלימות אינטימית ארוכת שנים. לאורך הקריירה המקצועית שלה מוזמנת פרופ' בנד־וינטרשטיין על ידי אוניברסיטאות וגופים בארץ ובעולם לשתף בסוגיות המיוחסות לידע רלוונטי ולמתודולוגיה בנושאי מחקרה.

גילאת גלזר פיינגרש, בוגרת החוג ליחסים בינלאומיים של האוניברסיטה העברית. בתואר השני למדה באוניברסיטת בן־גוריון ניהול ויישוב סכסוכים, ובימים אלה מסיימת תואר שלישי בפסיכולוגיה חברתית של סכסוכים באוניברסיטת חיפה. מחקר הדוקטורט של גלזר פיינגרש עוסק בתופעת ההדרה המוסרית, בוחן את המנבאים שלה בהקשר של סכסוך אתנו־לאומי, הסכסוך הישראלי פלשתיני, ואף בוחן את יכולתה של ההדרה המוסרית לנבא משתני תוצאה של תוקפנות בלתי־מבחינה כלפי קבוצת החוץ היריבה. סיפור חייהם הקשה של סבה וסבתה, ניצולי שואה, השפיע עליה עמוקות, והתווה את דרכה המחקרית מתוך רצון לנסות ולהבין את השורשים הפסיכולוגיים והחברתיים להדרה של קבוצות, ואת היכולת לנהוג בהן באכזריות רבה בנסיבות מסוימות.

אבי קוצר־בורג למד לימודי המזרח התיכון ותרבות האסלאם, אנתרופולוגיה וחינוך בקלן, גרמניה. את התזה שלו כתב על סמך מחקר שדה עם צעירים בקהיר. כמו כן רכש קוצר־בורג הסמכה כאנתרופולוג ארגוני. קוצר־בורג עבד עשר שנים במחקר ב"יד ושם", ובמקביל הוכשר בנווה שלום – واحة السلام – כמנחה קבוצות. מאז 2017 הוא דוקטורנט, בהנחיית עידו שחר, בחוג ללימודי המזרח תיכון והאסלאם באוניברסיטת חיפה, בנושא: צעירים פלסטינים ממזרח ירושלים שמתנדבים במד"א ירושלים. לשם כך ערך קוצר־בורג מחקר שדה בארגון, בכללו קורס חובשים, משמרות, וכמובן שיחות וראיונות.

ד"ר ויסאם בשארה סיים לאחרונה בהצלחה את עבודת הדוקטורט שלו בחוג לחינוך מתמטי, מדעי וטכנולוגי, בבית הספר לחינוך, אוניברסיטת תל אביב. במחקרו עוסק ד"ר בשארה בקידום סכמות חשיבה גבוהות של תלמידי חטיבת הביניים לשם שיפור ההבנה וההישגים הלימודיים של תלמידים בתחומי הוראת המדעים. לד"ר בשארה ניסיון עשיר בהוראת מדעים בחטיבת הביניים, וכיום הוא משמש כראש היחידה להכשרה מעשית במכון האקדמי הערבי לחינוך במכללת בית ברל.

ד"ר ראובן בבאי משמש כראש החוג לחינוך מתמטי, מדעי וטכנולוגי בבית הספר לחינוך, באוניברסיטת תל אביב. הוא גם חבר סגל בבית הספר סגול למדעי המוח. ד"ר בבאי מרכז את לימודי התואר השני בהתמחות בהוראת מדעים וטכנולוגיה וכן את תעודות ההוראה במדעים בחוג לחינוך מתמטי, מדעי וטכנולוגי. הוא חוקר את השפעתה של ההתפתחות הקוגניטיבית על הישגי תלמידים במדע ובמתמטיקה, ואת הדרכים לקדמה כדי לשפר את הישגיהם האקדמיים של התלמידים. כמו כן הוא חוקר כיצד משפיעה החשיבה האינטואיטיבית על תגובות תלמידים לבעיות שונות מתחום המדעים והמתמטיקה. במחקר זה נעשה שימוש בשיטות המקובלות במדע העצב הקוגניטיבי, דוגמת מבחני זמן תגובה והדמיה תפקודית של המוח.

ד"ר אירית בלאס היא חברת סגל בפקולטה למשפטים במרכז האקדמי למשפט ועסקים, ועמיתת מחקר במרכז לקרימינולוגיה באוניברסיטת אוקספורד. בלאס חוקרת מערכות משפט ואכיפת חוק העוסקות בביטחון ובטרור. מחקריה מציעים מבט היסטורי וסוציו־משפטי על ההצדקות להקמתן של מערכות אלה, על עיצובן המוסדי ועל האופן שהן מכוננות את דמות ה"אויב" ואת גבולות הקהילה הפוליטית.

שירה פירסטנברג, דוקטורנטית למדיניות חינוך בבית הספר לחינוך באוניברסיטת תל אביב, בהנחיית פרופ' דן גבתון ז"ל ופרופ' אילנה שוהמי. מחקרה עוסק במדיניות החינוך לרב־תרבותיות בזרמי החינוך השונים בישראל, תוך בחינת המדיניות הקיימת, יישומה והאופן שבו היא נתפסת בקרב השחקנים המרכזיים במערכת החינוך הפורמלי: קובעי מדיניות ובכירים בארגוני המגזר השלישי. פירסטנברג בוגרת תואר ראשון בקרימינולוגיה ומשאבי אנוש מאוניברסיטת בר־אילן, בהצטיינות, ותואר שני במינהל ומנהיגות בחינוך מאוניברסיטת תל אביב, גם כן בהצטיינות. עבודת התזה שלה, בהנחיית פרופ' מירי ימיני, עסקה בחינוך לאזרחות גלובלית ובחנה את תפיסת המונח "אזרחות גלובלית" בקרב תלמידים מבית ספר בין־לאומי ובית ספר מקומי בישראל. פירסטנברג בעלת תעודת הוראה באנגלית ממכללת סמינר הקיבוצים במסגרת תוכנית הסבת אקדמאים להוראה.

Netta Amar-Shiff is a doctoral candidate at the Geography and Environmental Department at Ben-Gurion University in Beer-Sheba. Her research focuses on the legal geography of international law – forcible displacement of Bedouins in the Negev and the West Bank. Amar-Shiff is a Yemenite Jewish Israeli human rights lawyer working on Palestinian rights in the occupied Palestinian territory and Israel since 1998. Her expertise is in international human rights and humanitarian law with a focus on planning and housing rights, demolitions, and forcible displacement in the West Bank, as well as constitutional and administrative law.

ספר זה ממשיך את המסורת שהתקבעה במכון וולטר ליבך לחקר הדו־קיום היהודי־ערבי, הבָּאה לידי ביטוי בפרסום אסופת מאמרים שנתית או דו־שנתית, הכוללת פרקים פרי עמלם של הדוקטורנטים שזכו במלגת המכון. מסורת זו חשובה משום שהפרסום מהווה, בדרך כלל, הפעם הראשונה שבה החוקרים הצעירים, זוכי המלגות, מפרסמים מאמר על־פי הנוהל האקדמי המקובל. כל המאמרים עוברים שיפוט אקדמי, והחוקרים הצעירים מקבלים הזדמנות להתוודע לאופן שבו חוקרים בכירים קוראים את החומרים שלהם.

הצורך להתמודד עם ביקורות מקצועיות ענייניות מסייע לחוקרים הצעירים להתבונן בפרי־עמלם ולראות את המחקר שלהם בפרספקטיבה ביקורתית. ההתוודעות לאופן שבו אחרים רואים את עבודתם מסייעת להעלאת המודעות התיאורטית והמתודולוגית של החוקרים הצעירים, ומאפשרת להם לשפר ולטייב את מה שיצרו.

כמו כן, תהליך זה מאפשר להם להפוך חלק אינטגרלי מהשיח האקדמי בתחום המחקר שלהם. קשריהם עם המכון ועם הביקורת החיצונית על מחקרם מהווים נקודת התחלה חשובה בהתקדמותם לקראת פרסומים נוספים. יצירת שיח כזה יש בה כדי לקדם את הדיון המדעי בתחום מחקרם, אך גם לאפשר להם יצירת רשת קשרים המסייעת בידם להתחבר לחוקרים המובילים בתחום התמחותם.

זוהי תרומה חשובה של מכון וולטר ליבך לחקר הדו־קיום היהודי־ערבי, במיוחד בתחום התמחותו, העובר שינויים אדירים בשנים האחרונות. המחקר בתחום זה מסועף ומורכב. הוא מושפע מהתפתחויות פוליטיות, חברתיות וכלכליות כבדות משקל המשנות את אופיו, ומכאן הצורך בפיתוח כלים קונספטואליים, תיאורטיים, אנליטיים ואמפיריים להתמודדות איתו.

ISBN 978-965-93060-0-8

9 789659 306008