

שליטה וקוץ בה תמורות במדיניות המדינה כלפי אזרחיה הערבים והשפעתן על התנהגותם 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 ליבר לחקר
הדוֹקִיּוֹם היהודי-ערבי
הפקולטה למדעי החברה
ע"ש גרשון גורדון
אוניברסיטת תל אביב



שליטה וקוץ בה

תמורות במדיניות המדינה כלפי אזרחיה הערבים
והשפעתן על התנהגותם

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.

שליטה וקוץ בה

תמורות במדיניות המדינה כלפי אזרחיה הערבים והשפעתן על התנהגותם

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
הדוֹקִיּוֹם היהודי-ערבי
הפקולטה למדעי החברה
ע"ש גרשון גורדון
אוניברסיטת תל אביב



The Contradictions of Control
State Policies Towards Arab Citizens
and the Impact on their Behavior

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: 978-965-91574-7-1

© אוגוסט 2020
כל הזכויות שמורות למכון וולטר ליבך לחקר הדו־קיום היהודי־ערבי.

תוכן העניינים

7	הקדמה ודברי תודה
	מבוא לחקר החברה הערבית-פלסטינית בישראל: המשגה פרדיגמטית
9	אמל ג'מאל
	"אנחנו" מול "הם": בית המשפט העליון והדיפרנציאציה מול אזרחי ישראל
	הערבים
35	רעות פינגר דסברג
	סכנה – כאן בונים! על שלילת הבית, הביתיות והמקום ביאפא
65	אומיימה דיאב
	הזכות לתקשר של פלסטינים-ישראלים בשידור הציבורי
	מקרה בוחן: תאגיד השידור לעומת רשות השידור
95	ברוך שומרון
	"ילדות אסורה": חוויתם של נערים פלסטינים ממזרח ירושלים במעצרים
	על רקע פוליטי
117	רואן נאסר
	מתכנון מסורתי לתכנון מודרני ביישובים הערביים בישראל
139	מאיסה תותרי פאח'ורי
	אפליה בצל הסכסוך: אפליית מיעוטים דתיים בישראל כמקרה בוחן
163	מורן דיטש
	הברואים בנגב והסבריהם להתנגשויות אלימות עם המדינה: תוצאה של
	הזנחה או ערעור על לגיטימיות?
187	יאיר יאסן

הקדמה ודברי תודה

הפרקים בספר זה, להוציא פרק המבוא, הם פרי עטם של דוקטורנטים מאוניברסיטאות שונות בארץ, אשר בתמורה למלגת מחקר שקיבלו במהלך עבודת הדוקטורט ניאותו לספק למכון וולטר ליבך מאמר מפרי עטם. הפרקים מגוונים מאוד, וכל אחד מהם מתייחס לממד אחר של החברה הפלסטינית בישראל ולמערכת יחסיה עם ההקשר המדיני, הפוליטי, התרבותי והלאומי שבו היא חיה. מרבית הפרקים מתייחסים למדיניות המדינה כלפי חברה זו ומאירים ממדים חדשים שטרם הייתה אליהם התייחסות במחקר. היות וקיימים תקצירים בכל אחד מהפרקים, אני רואה צורך להציגם בהקדמה זו. אסתפק בלומר שמדובר במחקרים חלוציים, מעניינים ומאתגרים, התורמים רבות לספרות ההולכת ומצטברת על החברה הערבית-פלסטינית בישראל. אני משוכנע שיהוו תרומה משמעותית לקריירה האקדמית של חוקרים וחוקרות צעירים אלה, ואני מודה להם על נדיבותם. את המבוא שלי כתבתי כדי לספק מסגרת אנליטית לפרקים שיוצגו לאחר מכן. למרות הפיתוי למקמם במסגרת אנליטית זו, אני משאיר זאת לקוראים. אני מקווה שהמבוא והפרקים יעוררו מודעות תיאורטית, אפיסטמית, מתודולוגית וערכית ביחס לחברה הערבית-פלסטינית בישראל, להיסטוריה של מערכת יחסיה עם מדינת ישראל ולהשלכות יחסה של המדינה כלפיה על ההבנה והמוסריות של המדינה עצמה. אולם ראשית לכול אני מבקש להודות לויקטוריה (ויקה) קוקבין, המנהלת האדמיניסטרטיבית של מכון וולטר ליבך, על סיועה בתהליך מיון המועמדים למלגות ובקידום הוצאת ספר זה לאור. ברצוני להודות לקמיליה דראושה, עוזרת המחקר המסורה על סיועה בארגון החומרים למבוא וכן על הכנת הרשימה הביבליוגרפית. כמו כן, אני רוצה להודות לווייאנה דייטש על סיועה בסקירת הספרות המחקרית, אשר שימשה אותי במבוא. תודתי העמוקה לד"ר תרצה יובל על העבודה המקצועית בעריכה הלשונית של קובץ זה. מיכל סמו־קובץ עיצבה את הספר ויעל כפיר עיצבה את העטיפה, ואני מודה להן מקרב לב.

מבוא לחקר החברה הערבית-פלסטינית בישראל

המשגה פרדיגמטית

אמל ג'מאל

אוניברסיטת תל אביב

מבוא זה חותר למיון המחקר הקיים אודות החברה הערבית-פלסטינית בישראל על בסיס השונות האפיסטמולוגית העומדת ביסודו. חשיבות מיון זה כפולה. ראשית, הוא מעורר מודעות תיאורטית כללית לקשר בין הנחות יסוד אפריוריות ובלתי-מוצהרות בנוגע למחקר לבין אופן ביצועו ולהיבטים השונים של התופעה הנחקרת. חילוף הנחות היסוד האפריוריות יש בו כדי להעמיק את ידיעתנו ומודעותנו להתניות התיאורטיות והמתודולוגיות של מחקרים שונים העוסקים בחברה הנחקרת. כמו כן, יש בחילוף כזה כדי לעורר מודעות לכך שמחקרים שונים עוסקים במגוון היבטים של החברה הנדונה, והבחירה בהיבטים אלה אינה אקראית או מקרית. במילים אחרות, מדובר בהפניית אור הזרקורים לנקודת המבט הדומיננטית במחקרים אלה ולהשלכותיה על מניעי המחקר, על תכניו ועל מסקנותיו.

שנית, חשיבות מיון המחקר העוסק בחברה הערבית-פלסטינית בישראל נובעת מההקשר שבתוכו המחקר קיים, ומיכולתו של מיון זה להאיר לא רק את התופעה הנחקרת, אלא גם את חשיבות מאפייני הקשריו על התופעה עצמה. משמע, העיסוק במחקרים הדנים בחברה הערבית-פלסטינית בישראל יכול לשפוך אור על מיקומה של חברה זו בהקשרה הישראלי והפלסטיני, ואילו האופן שבו מחקרים שונים ממקמים אותה מסייע לנו להבין אותה, ובה בעת מאפשר לנו להתוודע להתייחסות המחקר להקשרה הישראלי והפלסטיני. חשוב להבהיר שהמיון שנבצע מוגבל למחקרים מן העשורים האחרונים בלבד. שתי סיבות לתייחוס זו. ראשית, מרבית המחקר אודות החברה הערבית-פלסטינית בעשורים הראשונים של המדינה הומוגני, ועיקר עיסוקו בהיבטים מוגבלים של חייה, היבטים שעניינו את קברניטי המדינה מנקודת מבט ביטחונית ודמוגרפית. לכן, גם אם יש בו כדי לספק מידע בסיסי על אוכלוסייה זו, הוא כבר אינו רלוונטי, ומחויבותו הנורמטיבית

פוגמת באמינותו. ביקורת זו על המחקרים שנעשו בשנות החמישים והשישים, אין בה כדי להמעט בחשיבותם, כפי שאין בה כדי לטעון שמחקרים הנעשים בעשורים האחרונים אינם ממשיכים את אותה המסורת. הסיבה הנוספת להגבלת המיון להלן לעשורים האחרונים מבוססת על הנסיקה במספר המחקרים העוסקים באוכלוסייה זו. כמו כן, קיימת מגמה ברורה של התגוננות הולכת וגוברת בפרספקטיבות המחקריות העוסקות בחברה הערבית-פלסטינית בישראל ובהיבטים שונים של חייה. יש במגמות אלה כדי ללמדנו הן על שינויים המתרחשים בה, והן על התמורות במאפייני המערך המחקרי והאקדמי העוסק בה.

נוכח דברים אלה ניתן לטעון שהיות והידע אודות אוכלוסייה זו מכונן מתוך מסורות מחקריות שונות, נמצא בו שונות והבדלים. ההמשגות השונות של זהותה, חוויותיה והתנהגותה משקפות מחלוקת סובסטנטיבית בין מסורות מחקר שונות. לכן, מעניין לשים לב לקשר שלא תמיד מודע ונחקר בין הסובייקט היודע, תהליך הידיעה והידע המכונן אודות קבוצה זו. מבט ביקורתי על שלושה היבטים אלה, ביכולתו לקדם את המודעות שלנו לא רק לכל אחד מהם, אלא גם להנחות היסוד הטמונות בבסיס הידע הקיים אודות אוכלוסייה זו.

הקדמה זו נועדה ליזום דיון שטרם קיבל מקום ותשומת לב מספקת לשונות בין מסורות שונות ולהשלכותיה על כינון הידע אודות החברה הערבית-פלסטינית בישראל. כינונו של ידע זה, יש בו כדי להאיר לא רק את התופעה כשלעצמה, אלא גם את מערכת יחסיה עם סביבתה, את הרצוי הטמון בתהליך ידיעתה, את רצונותיהם המודעים והלא-מודעים של הסובייקטים של ידיעתה, וכיצד כל אלה מכוננים אותה באמצעות הידע שהם מייצרים עליה. ההבחנה בין הנחות היסוד של תהליך ידיעתה תאפשר לנו ריחוק ממנה, ההכרחי כדי לעורר מודעות רפלקסיבית עליה ועל תנאי היווצרותה כפי שהם נתפסים. היות ותהליך הידע מושפע מהאנשים המעורבים בו לא פחות מאשר רזי התופעה של תהליך זה, תתייחס הקדמה זו למחקרים שונים שעסקו בתופעה, ותנסה לעורר מודעות להנחות היסוד שלהם בלי מהותנות או שיפוטיות ערכית המונעת על-ידי רצון אפריורי שהוא מעבר לעצם המודעות התיאורטית לחקר התופעה.

אחת השאלות העולות בהקשר זה קשורה לגורמים המשפיעים על רמת העניין הגוברת בקבוצה זו. אין ספק שרמת עניין גוברת זו קשורה לא רק לעצם זהותה של הקבוצה או להתנהגותה. היא קשורה למיקומה המאתגר בתוך החברה הישראלית. היא קשורה לכולטות ההולכת וגדלה בתוך העם הפלסטיני ולמעורבותה במאמצים לפתור את הסכסוך. היא קשורה גם לעלייה המתמדת במספר החוקרים הערבים-פלסטינים בישראל, אשר חלקם פועל במסגרת האקדמיה הישראלית וחלקם מחוץ לישראל, המגלים עניין רב בהיבטיה השונים של קבוצה זו ומאתגרים את אופני העניין שמגלים בה חוקרים ישראלים.

אין ספק שחקר המציאות של חברה זו יש בו כדי להאיר את עינינו על התנאים ההיסטוריים, התרבותיים, הפוליטיים והכלכליים שבמסגרתם היא חיה ופועלת. יש במחקר הרב כדי ללמדנו על ישראל ועל מדיניותה כלפיה, כמו גם על התנהגותה של אוכלוסייה זו כלפי המדינה ועל השינויים המתחוללים בקרבה בכל הנוגע לתרבותה, למצבה הכלכלי ולדפוסי התנהגותה הפוליטיים. על אף שאין כוונה להתייחס לאספקטים השונים בחייהם של האזרחים הערבים-פלסטינים בישראל, הצגת תמונת מצב למחויבויות המחקר הקיים בתחום זה ביכולתה ללמדנו רבות עליה.

להלן נמיינ את המחקר הקיים על אוכלוסייה זו למספר פרדיגמות מחקריות שונות על-פי האפיסטמולוגיה הדומיננטית בהן. לצורך העניין נציג דוגמאות הממחישות את הגיון המיון, מבלי שנתייחס לכל המחקר הקיים בכל אחת מהן. לפני שנפרוס ביתר פירוט כל אחת מפרדיגמות אלה, חשוב להבהיר שהחלוקה בין הפרדיגמות והחוקרים השונים אינה תמיד חדה וחד-משמעית. כמו כן, החלוקה לגישות אפיסטמולוגיות אינה כרונולוגית או ליניארית, וגם לא מבוססת על תפיסה סינכרונית של המחקר. איגוד מחקרים שונים באופיים, בגישתם האנליטית או המתודולוגית, לא נועד ליצור אחידות, אלא להצביע על נקודת המבט של החוקרים השונים ועל האופן שבו נקודת מבט זו מכתובה הנחות יסוד שלהן השלכות כבדות משקל על אופי המחקר ועל מסקנותיו. אין זה המקום להיכנס לדיון פילוסופי בנושא, אך חשיבות נקודת המבט הודגשה בשתי מסורות פילוסופיות חשובות, שמן הראוי להצביע על המשמעות העולות מהן. האחת היא המסורת המרקסיסטית-ביקורתית, אשר מייחסת חשיבות לנקודת המבט של המתבונן במציאות לא רק במישור האמפירי של המחקר, אלא בעיקר במישור האפיסטמולוגי-פרשני שלי (Harding, 1993). המסורת החשובה הנוספת היא המסורת ההוסרליאנית, אשר מדגישה את חשיבות הכוונה בראיית המציאות (הוסרל, 2016). לפי מסורת זו, גם אם איננו מקבלים את כל מרכיביה, ההתבוננות שלנו בעולם מושפעת מהכוונות שלנו כלפיה, ולכן אותן תופעות יכולות להתפס על-ידי אנשים שונים בדרכים שונות. במילים אחרות, באמצעות ניתוח גישה מחקרית זו או אחרת ניתן יהיה לעמוד על כוונות הוגי הגישה, גם אם היא מובלעת ומוסתרת. יש כאן ממד פרשני לא-מבוטל שילווה אותנו בהצגת פרדיגמות המחקר ותפיסותיהן האפיסטמולוגיות שנציג להלן.

אי לכך, אין בהצגת הפרדיגמות השונות, באופן מיון ובביקורת עליהן כדי להכיל את כל המחקר הקיים בתחום או להמעיט בערך המחקרים שיוזכרו להמחשתן. מטרת הסקירה והמיון היא להצביע על ההבחנה בין פרדיגמות על-פי מידת האקטיביות של האוכלוסייה הנחקרת. טענה מרכזית היא שלאורך זמן ניתן להצביע על עלייה במידת האקטיביות המיוחסת לאוכלוסייה הנדונה, דבר המאגיש אותה ומתייחס אליה לא על-פי האינטרסים או הרצון של סוכנים החיצוניים לה, אלא לפי נקודת מבטה שלה, על-פי האופן שבו היא רואה את המציאות ועל סמך ההקשר שבו היא חיה. במילים אחרות,

הסקירה להלן תמחיש שישנה עלייה בהתבוננות באוכלוסייה זו כסוכן פעיל בפני עצמו, הן ברמה הלאומית והן ברמה האזרחית, אשר מדגישה את עמדותיה ופעולותיה ביחס לעצמה, מבלי להתעלם מהמידה שבה היא מושפעת מההקשר שבו היא קיימת.

1. אפיסטמולוגיה של היענות (Compliance)

התבוננות במחקרים שנעשו לאורך זמן על הפלסטינים אזרחי המדינה ממחישה שהפכו בן לילה ל"ערביי ישראל" (רבינוביץ, 1993). תיג זה משקף את הפרדיגמה המחקרית שהייתה לדומיננטית לאורך שנים רבות, ועודה שולטת בחלק הארי של המחקר הקיים בכל הנוגע למערכת יחסיה של המדינה עם המיעוט הילידי הפלסטיני החי בתוכה. על אף השינויים המשמעותיים שחלו במהלך הזמן במחקר על אוכלוסייה זו, אשר שיקפו את השינויים ביחסם של המדינה והרוב היהודי בתוכה אליה וסיפקו מידע משמעותי לגבי תנאי קיומה, עדיין ניתן להכליל ולומר שמרבית המחקר הנעשה מתוך הפרדיגמה הרווחת מתייחס אליה מנקודת המבט המערכתית הישראלית ובהתאם לנקודת המבט הפנימית לחברה היהודית, ובכך מכפיפה אותה לא רק פוליטית, אלא גם אפיסטמולוגית וערכית לשיקולים מודעים ובלתי-מודעים חיצוניים לה. אחת ההשלכות העיקריות של נקודת מבט זו היא ניתוקם של הפלסטינים בישראל מהעם הפלסטיני, דבר היוצר חפיפה מלאה בין האינטרס הפוליטי הישראלי למכוונות המחקרית הרווחת. אין זה אומר שקיימת התעלמות מלאה מזהותם הפלסטינית של האזרחים הפלסטינים בישראל. אך יש במכוונות מחקרית זו כדי לומר שהפרדיגמה הרווחת במחקר על החברה הפלסטינית בישראל בוחנת אותה לפי המידה שבה היא מקבלת את כללי המשחק ואת מבנה הכוח שמדינת ישראל מנציחה, ואת ערכיה של המדינה שמתהדרת באזרחותה הליברלית. בה בעת היא מעלימה את ההיסטוריה ואת הזכויות הלאומיות של אזרחיה הערבים-פלסטינים, ויוצרת נתק בינם לבין שאר בני עמם. מכאן נובע שמכוונות מחקרית זו, הדומה לעמדה הממסדית, רואה בכל הזדהות של האזרחים הערבים-פלסטינים עם בני עמם סטייה והתנהגות המהווה איום על המדינה, או אתגר שהתמודדות איתו היא בכלים ביטחוניים, ובהמשך – מדיניות ההכפפה והדיכוי. נוכח זאת ניתן לכנות את המסגרת האפיסטמולוגית המאפיינת את המחקר הרווח כמסגרת של היענות (Compliance). המשגה זו נובעת מכך שהאזרחים הערבים-פלסטינים נכחנים בהתאם למידת הקבלה שלהם את הסטטוס-קוו שנוצר לאחר 1948, את כללי המשחק שמנציחה המדינה ואת הנורמליזציה שלה כמדינה יהודית שבה רוב יהודי הקובע את מאפייניה ומקבל העדפה מבנית בחלוקת משאביה. זוהי ציפייה טרנסצנדנטלית המובלעת בבסיס המחקרים בפרדיגמת ההיענות.

אומנם רבים מחסידיה אימצו במרוצת הזמן כלים אנליטיים אמפיריים וריאליסטיים המתייחסים לעמדותיהם של האזרחים הערבים-פלסטינים, ואשר מהווים בסיס להבנת התנהגותם ופועלם. ובכל זאת, התייחסות זו ממקמת את האזרחים הערבים-פלסטינים במציאות אונטולוגית נתונה המקבלת עדיפות אנליטית, ומכאן ערכית, ומתמקדת במידת קבלתה או דחייתה על ידי אזרחים אלה. בבסיס אותם מחקרים קיימת הנחה של מעין-ניטרליות אנליטית המגובה בהפרדה בין עמדות האזרחים הפלסטינים כלפי כללי המשחק לבין עמדת החוקרים ביחס לאותם כללים. חלק הארי של החוקרים בפרדיגמה זו אינם מצהירים מפורשות על הזדהות עם כללי המשחק הרווחים, ובכך מחריגים עצמם מיחסה של המדינה כלפי אוכלוסייה זו. מעטים מציפים את עמדתם האתית ומבקרים את יחסה של המדינה, אך ורק כדי לחסוך את המבוכה הנגרמת להם מן הסתירה בין ערכי החופש והנאורות הטמונים במחקר המדעי למערכת הערכית שמכתיבה את מחקרם.

לא ניתן, אין צורך וגם לא כוונה לסכם את מכלול הספרות הרואה את הפלסטינים בישראל מנקודת המבט האפיסטמולוגית של ההיענות כדי להבין את הנחות היסוד שלה. נתייחס למספר מחקרים המייצגים את האסכולה הזו באופן מיטבי. מטרת הסקירה הכללית והקצרה שלהלן לאפשר לקוראים הבנה בסיסית של מאפייני פרדיגמת ההיענות מתוך הבנה שמחקרים אלה תרמו רבות להבנת מערכת היחסים המורכבת בין המדינה למיעוט הערבי-פלסטיני שנשאר בגבולותיה לאחר 1948. שלושת החוקרים שנתייחס אליהם להלן – אלי רכס, סמי סמוחה והלל כהן – הם הדומיננטיים במסורת מחקרית זו. הם המוכרים והמוערכים ביותר במחקר בתחום זה, ומכאן חשיבות ההתייחסות דווקא אליהם. חוקרים אלה תרמו רבות להבנת מערכת היחסים בין המדינה לאזרחיה הערבים-פלסטינים וסיפקו מסגרות אנליטיות וניתוחים מעניינים ומאתגרים ביותר. הצגת מחקריהם בדרך ביקורתית נועדה להצביע על השלכות הנחות היסוד האנליטיות על התפיסה הנורמטיבית של הסוגיה הנחקרת ועל המשמעויות הפוליטיות הטמונות בהן, ואין בכוונתה לפסול אותם או להמעיט בערכם.

היות שהצגת המחקר במסגרת הפרדיגמה אינה כרונולוגית, נתחיל סקירה קצרה זו עם חלק ממחקריו של אלי רכס, שהוא כאמור מן החוקרים המרכזיים והמוערכים של סוגיית יחסי מדינת ישראל עם המיעוט הערבי-פלסטיני שחי בה. רכס כתב רבות על הנושא, ואין באפשרותנו להתייחס לכל כתביו. כמו כן, כפי שנראה, כתביו אינם נופלים במסגרת פרדיגמה אחת. לכן נסתפק בדוגמאות מעטות כדי להמחיש את המסגור האפיסטמולוגי בפרדיגמת ההיענות. באחד ממחקריו המרכזיים, רכס מחלק את המודעות הלאומית של האזרחים הערבים-פלסטינים בישראל לשלוש תקופות עיקריות. כל אחת מייצגת, לדירוד, שלב בהתגבשותם ובמעורבותם של הערבים בישראל כמיעוט לאומי. השלב הראשון, אשר התאפיין במודל של רוב-מיעוט, נוצר עם הקמת מדינת ישראל ב-1948, ונמשך עד הכיבוש הישראלי את שטחי הגדה המערבית ואת עזה ב-1967. השלב השני, אשר

סימן את ההתעוררות הלאומית של הערבים בישראל, החל אחרי מלחמת ששת הימים ונמשך עד הסכמי אוסלו ב-1993. השלב השלישי, שתחילתו באוסלו, מתקיים, לדברי הכותב, עד ימים אלה. שלב זה הושפע מהסכמי אוסלו והוביל לדרישות האזרחים הערבים בישראל להכרה בהם כמיעוט לאומי בעל זכויות קולקטיביות (Rekhess, 2007).

בתקופה הראשונה, טוען רכס, חולקה הפרספקטיבה של האזרחים הפלסטינים בישראל ביחס לזהותם הלאומית והסטטוס קוו שהם חיו בו לשניים: פרספקטיבה אחת, אשר הובילה אותה התנועה הקומוניסטית הישראלית, אופיינה באוריינטציה לאומית ואף עסקה בדילמות אידיאולוגית שעלו מיחסי רוב-מיעוט שהתקיימו בישראל. פרספקטיבה שנייה, שהובילו אותה אקטיביסטים ממפלגות ציוניות כגון מפא"י ומפ"ם, לא התעסקה בנושאים אידיאולוגיים, אלא אימצה גישה פרגמטית שהתמקדה בנושאים סוציו-אקונומיים, בדאגה לחינוך ולשירותי הבריאות של האזרחים הערבים בישראל (Rekhess, 2007: 4-7). כבר בשלב זה חשוב להפנות את תשומת הלב לכך שעצם החלוקה הזו מעידה שחסידי האוריינטציה הלאומית בקרב ההנהגה של האזרחים הערבים-פלסטינים לא דאגו לאינטרסים של האוכלוסייה שהם מייצגים. במקביל, רכס מציין שתומכי המפלגות הציוניות דאגו לאינטרסים של האוכלוסייה בנושאים יומיומיים, דבר הממחיש שעמדתו האנליטית טומנת בחובה עמדה ערכית, הבאה להדגיש את העדפתו הפוליטית – העמדה הממסדית הרווחת.

לפי רכס, התקופה השנייה הושפעה ממלחמת ששת הימים. היא שמה קץ ל-19 שנים של ניתוק בין פלסטינים משני צידי הקו הירוק, שפוצלו עם הקמת מדינת ישראל, ואפשרה להם לחזור ולתקשר. בעקבות המפגש המחודש, טוען רכס, החל תהליך של "פלסטיניזציה", קרי, פיתוח מודעות לאומית פלסטינית, אשר בשלב זה לא התפתחה לתוכנית פוליטית אלא ביטאה בעיקר התעוררות וביטוי פומבי של דעות בנושאים לאומיים שונים (שם, 8-11). בתהליך זה, חרף הקשרים שנוצרו בין שתי הקבוצות הפלסטיניות, נותרה הבחנה ברורה ביניהן, שהודגשה באמצעות הקו הירוק, על כל המשתמע ממנו. לפי זאת, המנהיגות הפלסטינית בשטחים שנכבשו ב-1967, אשר עסקה בשאלת הפליטים ובהקמת מדינה בשטחי 1967, לא ראתה במנהיגות הערבית בישראל שותפה בתהליך הפוליטי. כלומר, למרות שהתקיימו קשרים בין שתי הקבוצות הפלסטיניות, הם לא תורגמו למגמות פוליטיות משותפות (Rekhess, 2007, 1-3). כבר בדבריו אלה, ועוד בטרם נתייחס לתקופה השלישית, ניתן לראות שרכס מתייחס להפרדה שנכפתה על הפלסטינים בידי הממשל הישראלי כאילו הייתה גזירה משמיים. אין כאן כל התייחסות לתפקידה של מדינת ישראל ביצירת הפיצול, כמו גם לכך שמדינת ישראל עמלה רבות כדי לרכא את הרגש הפלסטיני בקרב אזרחיה הערבים. בתהליך הפלסטיניזציה, שהוא מפנה אליו תשומת לב, מובלעות שלוש הנחות יסוד חשובות: האזרחים הערבים לא היו מודעים לזהותם הפלסטינית; הותר להם להזדהות כפלסטינים תחת ממשל צבאי מדכא,

אך הם בחרו לא לעשות כן; התהליך העובר על האזרחים הערבים מהווה סכנה, היות ולהיות פלסטיני משמעו להיות אויב מדינת ישראל.

התקופה השלישית שאפיין רכס החלה עם תהליך השלום באוסלו, אשר, לטענתו, השפיע עמוקות על האוריינטציה הפוליטית והאידיאולוגית של האזרחים הפלסטינים בישראל. בשלב זה רכס מבחין בלאומיות של האזרחים הערבים בישראל בין ממד חיצוני ופנימי: הממד החיצוני כולל את היחס וההתייחסות לכלל העם הפלסטיני, ואילו הפנימי – ספציפי למצבם של הפלסטינים בישראל. רכס טוען כי ההכרה הישראלית באש"ף, כלומר בזכות הפלסטינים להגדרה עצמית ובצורך בכינון מדינה פלסטינית, אפשרה לפלסטינים למלא ממד חיצוני בלאומיותם. עם זאת, הממד הפנימי, המתייחס למצבם הייחודי כאזרחים בישראל, לא קיבל ביטוי באוסלו. היעדר ההתייחסות למצבם של הערבים בישראל גרם לתחושה אקוטית של הוצאה מהכלל, מה שהוביל אותם להתמקד בסטטוס המיוחד שלהם, תהליך שרכס מכנה "לוקליזציה של מאבקם הלאומי" (Rekheh, 2002: 11). אי לכך הבינה האליטה האינטלקטואלית של הערבים-פלסטינים בישראל כי הפתרון לשאיפותיהם הלאומיות לא יימצא במדינה הפלסטינית העתידה לקום בשטחים. הכרה זו סימנה את תחילתו של תהליך חדש – הפניית משאביה של האוכלוסייה הערבית פנימה. אם כן, תהליך השלום שינה את סדרי העדיפויות של המיעוט הערבי-פלסטיני בישראל: עד אליו ניתנה עדיפות ללאומיות פלסטינית, ואחריו – למאבק אזרחי פנים-ישראלי (Rekheh, 2002: 4–5).

רכס טוען כי אחרי אוסלו התמזגו למעשה תהליכים מנוגדים, ה"פלסטיניזציה" וה"ישראליות" שכן נוצר מעבר של תוכן לאומי פלסטיני מחוץ לקו הירוק לזהות שפיתחו הפלסטינים בתוכו. התוצאה הייתה סינתזה אשר איחדה בהדרגה בין מרכיבים מסוימים בתהליך ה"ישראליות" למרכיבים אחרים ב"פלסטיניזציה". כך שהישראליות של הערבים בישראל מכילה תכנים לאומיים פלסטיניים, בעוד שהפלסטיניות שלהם, במקביל, מכילה גם תוכן ישראלי (Rekheh 2002: 9–10). מיזוג זה בא לידי ביטוי בתוכן הפרטיקולרי של הקהילה הערבית בישראל בשלושה מישורים עיקריים: דה-לגיטימציה של מודל המדינה ה"יהודית-דמוקרטית" והצבתם של מודלים חלופיים שביכולתם להבטיח שוויון מלא לערבים בישראל; הגדרתו העצמית של הציבור הערבי בישראל כמיעוט לאומי בעל זכויות קולקטיביות; ופתיחה מחודשת של הדיון במה שהתרחש ב-1948 (Rekheh, 2014; 2007: 33).

דבריו של רכס מניחים שניתן למזג את הישראליות והפלסטיניות, מבלי להבהיר את המשמעות של כל אחד מתהליכים אלה. בכך הוא מעריך שהאזרחים הערבים בישראל ויתרו על זכות הגדרתם העצמית כחלק מהעם הפלסטיני, דבר שאינו משקף בהכרח את מאווייהם הפוליטיים, כפי שהוא משקף את הרצון הפוליטי העומד בבסיס ניתוחו של רכס. הרצון לשליטה ולהכתבת גבולות המותר והאסור לאזרחים הערבים-פלסטינים

מהדהד בניתוח שמציג רכס מעצם התעלמותו מהגבולות הללו בישראל. הוא מתייחס להתפתחויות בקרב האזרחים הערבים-פלסטינים כאילו הם חופשיים לבחור כאוות נפשם, ובאופן מודע ורצוני הם בוחרים ליישב את הפלסטיניות עם הישראליות. כמו כן, בהצבת שני תהליכים אלה כשווי משקל יש עיוות לא-מבוטל של משמעותו ותכניו של כל תהליך בקרב האזרחים הערבים-פלסטינים. לא זו בלבד שרכס מניח את קיומה של ישראליות כלשהי הנפרדת מהזהות היהודית של האזרחים הישראליים, הוא גם מניח שישראליות היא זהות אפשרית לבחירה, כאילו היא מתקיימת אפרורית ואפשר לבחור בה באופן חופשי. יתר על כן, אומנם ניתוחו של רכס מבוסס על מעקב אחר המתרחש בחברה הערבית-פלסטינית במישור המוצהר, אך כל ייחוס כוונות רצוניות אליו, אינו אלא פרשנות ספקולטיבית שקשה לאמתה בהקשר שבו התרחשות זו מתקיימת.

מחקריו של סמי סמוחה נחשבים למקיפים ולמהימנים ביותר בכל הנוגע לחברה הערבית-פלסטינית בישראל מאז שנות השמונים (סמוחה, 2015; 2017). כסוציולוג פוליטי הוא מציג גישה אמפירית המבוססת על נתונים מעניינים מאוד לאורך זמן באשר לעמדותיהם של האזרחים הפלסטינים כלפי המדינה והחברה היהודית שבה. במקביל הציג סמוחה עמדות של הציבור היהודי כלפי המיעוט הפלסטיני, ובכך יצר מדד של יחסי יהודים-ערבים שמהווה מקור עשיר ביותר לניתוח ולהבנת המציאות הלאומית בישראל. במדד יחסי ערבים-יהודים בישראל, אשר נערך מדי שנתיים משנת 2003 ועד 2015 (עד כה), סמוחה בודק מהי דעת הציבור היהודי והערבי בישראל ביחס ליחסי יהודים-ערבים, למדינה ולסכסוך הישראלי-פלסטיני. עצם ההקבלה מצביעה כבר היא על בעייתיות, משום התעלמותה מיחסי הכוח המכתיבים רבות מן העמדות הרווחות בקרב המיעוט הערבי-פלסטיני. סמוחה, אשר מציג תיאורטיזציה של כפיפותם המבנית של האזרחים הערבים-פלסטינים, מתעלם מכך שעמדות מושפעות מהמיקום המבני של בני אדם ומגבולות החופש הקיימים באותו מבנה. הוא אינו מתייחס לממד התועלתני שבעמדות, ומכאן – מכך שעמדות האזרחים הערבים הן תמיד ביחס למה מותר להם ומה אסור, מה משתלם להם לומר ומה לא.

בדומה לרכס, גם סמוחה מבחין בשינוי שהתרחש בקרב הפלסטינים בישראל, ומחלק אותו לשלוש תקופות כרונולוגיות: שלב הכפיפות (1948–1967), שלב המחאה (1967–1995) ושלב המאבק הלאומי (1996–2015) (סמוחה, 2015). אף-על-פי-כן, הנחת העבודה שלו היא כי בין הערבים ליהודים בישראל מתקיים דו-קיום אשר כלליו נקבעו על-ידי מדינת ישראל. בדו-קיום זה מדינת ישראל היא לכאורה שחקן ניטרלי. אין כל התייחסות לכך שדו-קיום זה נכפה על האזרחים הערבים-פלסטינים, הם לא היו שותפים להגדרת תנאיו ומאפייניו, ומשמעותו האמיתית היא קבלה של מצב הכפיפות ואי-ערעור עליו. אחת המטרות המרכזיות של מדד יחסי יהודים-ערבים של סמוחה היא לבודק אם מצב הדו-קיום נשמר במעבר מתקופה לתקופה, בהתאם לחלוקה שערך, או שמא אחד

מהצדדים בישראל, היהודי או הערבי, עומד "לשבור את הכלים", כלומר לנפץ את סדר הדברים הקיים בישראל, שאותו קבעה המדינה (סמוחה, 2015). עמדתו המחקרית של סמוחה היא כאילו ברשות שני הצדדים מצויים אותם כלים, וישנו אותו כוח לשנות את מאפייני הקשר ביניהם. כמו כן, בעצם השימוש שהוא עושה במושג "שבירת הכלים" הוא מניח מצב רצוי מובלע. שינוי בעמדת הצדדים מאיים על הסטטוס קוו במידה שווה, וטומן בחובו איום שרצוי להימנע ממנו. העמקה בניתוח עמדות האזרחים הערבים-פלסטינים מבהירה כי קיים מדד של הרצוי והלא-רצוי, המאפשר לאפיין את הלך הרוח בעמדות הציבור הערבי-פלסטיני. קבלת המדינה היהודית או הסירוב לקבלה, ההבחנה בין היותה של מדינת ישראל יהודית לעומת ציונית, ומודל שתי המדינות הלאומיות כפתרון המועדף לסכסוך הישראלי-פלסטיני – אלו הם פרמטרים מרכזיים המגדירים את מידת הפרגמטיות או הדוגמטיות של עמדות הציבור הערבי-פלסטיני.

סמוחה מציין כי מאחר שהאזרחות הישראלית אינה מייצרת זהות שוויונית משותפת לכלל אזרחיה, מתקיים בישראל קונפליקט זהויות (סמוחה, 2015). מכאן, סמוחה בוחן לעומק את זהותם של הערבים בישראל, ומוצא כי היא רב-ממדית, וכוללת רכיבים אחדים, בהם הרכיב הערבי, הפלסטיני, הישראלי, הדתי ועוד. השאלה הנשאלת, מבחינתו, היא איזה ממרכיבי הזהות הוא העיקרי, והאם הוא מאיים על הסטטוס קוו שמתקיים כיום במדינה. על סמך סוגיה זו הוסיף סמוחה שאלה מרכזית למדד שנערך בשנים 2013 ו-2015, ובה ביקש מהערבים בישראל לקבוע את חלקו היחסי של הרכיב הפלסטיני בזהותם, לעומת הרכיב הישראלי (סמוחה, 2017). ברור שקיימת כאן פרובלמטיזציה של עצם ההקבלה בין הזהויות השונות של האזרחים הערבים-פלסטינים, נוסף להתייחסות לזהות ישראלית מבלי להגדיר מראש את מאפייניה ואת תכניה, ואם היא מתאפשרת במבנה הכוח הקיים במדינת ישראל. סמוחה מתעלם ממבנה הכוח שהוא עצמו מאפיין ביחס לעמדות, ומציב את המצב הקיים, כפי שהוא מוכתב על-ידי מדינת ישראל, כמצב שיש להתייחס אליו כמדד העיקרי של העמדות. זוהי עמדה ממסדית, אשר גם אם אינה מצהירה במפורש על קבלת המצב הקיים במישור הנורמטיבי, היא מאשררת אותו בכלים האנליטיים שהיא משתמשת בהם. במילים אחרות, גם כאן משמשת מידת ההיענות של האזרחים הערבים-פלסטינים לסדר הקיים אמת מידה עיקרית המכתיבה את הבנת המצב בכללותו.

החוקר האחרון שנתייחס לכתביו לצורך המחשת אפיסטמולוגיית ההיענות הוא הלל כהן. כהן הוא היסטוריון מקצועי ומהימן, אשר מספק נקודת ראות היסטורית על אחד התחומים המעניינים ביותר במערכת יחסיה של המדינה עם אזרחיה הערבים-פלסטינים. בספרו "ערבים טובים" (2006) מתייחס כהן לתרומתם המשמעותית של משתפי פעולה פלסטינים עם כוחות הביטחון הישראליים לפני מלחמת 1948, במהלכה ואחריה. אם כי עובדה זו משקפת, מטבע הדברים, את הצלחתה של המדינה לחדור לנבכי החברה

הפלסטינית ולהבטיח פיקוח ושליטה מלאה עליה מבפנים. מחקרו של כהן ממחיש את מרכזיות כוחות הביטחון, בעיקר שירות הביטחון הכללי, במערכת יחסיה של המדינה עם אזרחיה הפלסטינים. כמו כן, הוא תומך בטענה הרווחת שמדינת ישראל רואה באזרחיה הפלסטינים אויבים בפוטנציה. אלא שמחקר זה לא רק מאשש הנחה זו, הוא גם מבסס את הנחות היסוד האפיסטמיות שלו עצמו. באמצעות ההצבעה על קבוצת משתפי הפעולה, שהם קבוצה חשובה אך קטנה בחברה הערבית-פלסטינית בישראל, המחקר מאשש טענה פוליטית ואתית ישראלית שמשממע ממנה כי הפלסטינים אשמים לא רק במצבם, אלא גם בעצם תבוסתם. היעדר התייחסות מעמיקה לאילוצים ולמניפולציות שמבצע שירות הביטחון הכללי, ולניצול של תנאים אישיים קשים של אותם משתפי פעולה, יוצר רושם שמדובר בהתנהגות מרצון. יתרה מזאת, נקודת המבט של המחקר, המשקפת את מידת הצלחתו של שירות הביטחון הכללי ומפארת את פועלו, ממחישה בכך את עליונות התפיסה הביטחונית בהתייחסות לחברה הערבית-פלסטינית בישראל. הניתוח של שיתוף הפעולה – המסתמך על מסמכים של שירות הביטחון הכללי, ומכאן על ראייתו את הדברים – יוצר אמת מידה אפריורית שלפיה כל האמצעים כשרים כדי לשמור על מערך השליטה של המדינה. שליטה זו נבחנת במושגים פונקציונאליים ולפי מדר אפקטיביות, ללא התייחסות למשמעויות האתיות שביחסיה של המדינה עם אזרחיה. הבטחת הסדר ומידת ההיענות אליו הם היעד שעומד בבסיס המחקר, ללא מידה כלשהי של רפלקסיביות ביקורתית.

2. אפיסטמולוגיה ביקורתית

מחקרים מעטים החלו לצוץ לאחר אמצע שנות השבעים של המאה הקודמת ושיקפו תפיסה פרדיגמטית ביקורתית (Critical). פרדיגמה זו התמקדה במדיניות המדינה, ומכאן ששימרה את הגישה המערכתית, אך הדגישה פריזמה אפיסטמולוגית חלופית, שלפיה האזרחים הערבים-פלסטינים הם קורבנות של מערכת שליטה מתוחכמת ומורכבת. בדומה לפרדיגמת ההיענות, הפרדיגמה הביקורתית רואה אף היא באזרחים הפלסטינים אובייקט של שליטה, שחקן מעין-פסיבי, ואף שהיא מניחה את זהותם הפלסטינית כגורם מרכזי העומד ביסוד מדיניות המדינה, זהות זו אינה עומדת בבסיס הניתוח. במילים אחרות, גם הפרדיגמה הביקורתית יוצרת הפרדה בין הפלסטינים בישראל לשאר הפלסטינים, ורואה באזרחותם את הגורם האפיסטמולוגי המרכזי המכתיב את ניתוח מצבם.

כאמור, פרדיגמה זו משתקפת במחקרים שונים שהחלו להופיע בשנות השבעים ונמשכים עד היום. לשם ההמחשה נתייחס להלן לשלושה חוקרים עיקריים בלבד. נתחיל בפרסומו הראשון של סברי ג'יריס, אשר מתמקד במדיניות האפליה בכלל ובהפקעת הקרקעות הערביות על-ידי המדינה בפרט (Jiryis, 1976). מחקרו של ג'יריס מגובה

במסמכים ובפרוטוקולים של הכנסת, של הממשלה ושל בתי המשפט בשנות החמישים, השישים ותחילת שנות השבעים של המאה ה-20, אשר מציגים, לטענתנו, הוכחה חותכת למדיניות הדיכוי הלאומי, האפליה האזרחית, הנישול ממשאבי הקרקע והשליטה של המדינה על המוביליות שלהם. מחקרו של ג'יריס נכתב תחילה בעברית, ולאחר שעזב את ישראל והצטרף לשורות הארגון לשחרור פלסטין (אש"ף) בלבנון התפרסם המחקר בשפה האנגלית, וזכה להקדמה של הבלשן הנודע נועם חומסקי. המחקר, שהביא להדים רחבים בזמנו, הפנה את תשומת הלב לחשיבות מעמד המופלה של האזרחים הערבים-פלסטינים בישראל וסיפק פרספקטיבה שונה וביקורתית על המשטר של מדינת ישראל. אומנם המחקר עוסק במדיניות המדינה כלפי חלק מאזרחיה, אך הוא בעל קונוטציות רחבות יותר הנוגעות להגדרתה של ישראל כדמוקרטיה, ומכאן שביכולתו להשפיע על מעמדה האזורי והבין-לאומי. נקודת המבט של ג'יריס היא של אזרח פלסטיני במדינה היהודית, דבר שלא אפיין את המחקר הקיים באקדמיה הישראלית בנושא זה באותן השנים. נקודת מבטו האנליטית של ג'יריס טומנת בחובה הנחות ערכיות ברורות ביחס למצוי לעומת הרצוי. היא הושפעה מעצם השתייכותו לתנועת אל-אד, תנועה פוליטית שערערה על הסטטוס-קוו אשר נוצר לאחר 1948, ואשר הוא היה ממקימה ומפעיליה. כמו כן, נקודת מבטו האנליטית של ג'יריס אינה נשענת על הדיכוי והנישול שיוצרת המדינה בין פלסטינים מסוגים שונים. את מחקרו פרסם ג'יריס בעברית בשנת 1966, בהיותו אזרח ישראלי. עם זאת, הוא מערער בו על הפרדיגמה הביטחונית הרווחת במחקר באקדמיה הישראלית, שהוא יוצא חלציה, כלפי הפלסטינים בכלל וכלפי האזרחים הערבים-פלסטינים בפרט. הוא מציג נקודת מבט אפיסטמולוגית שאינה מאמצת את מושגי היסוד הנורמטיביים המאפיינים את המחקר הישראלי בתחום עיסוקו, ומציג אלטרנטיבה מאתגרת ומעניינת. הזחת נקודת המבט נועדה לחשוף את האפליה כלפי האזרחים הערבים-פלסטינים בגלל לאומיותם, להפריך את השיח הישראלי לגבי שוויון הזכויות של האזרחים, ומכאן – לקעקע את טענת הדמוקרטיות של ישראל. כמו כן, ההתמקדות בשיח הישראלי כלפי מעמדם של האזרחים האלה מצביעה על הסתירות העומדות בלב המשטר הישראלי ומציפה את צדקת העמדה הפלסטינית במישור המוסרי והפוליטי.

מי שמציג פרספקטיבה מחקרית מאתגרת במיוחד למה שהיה מקובל בתקופתו היה אליה זוריק, גם הוא אזרח פלסטיני מישראל, שעזב את הארץ בשנת 1962 והשתלב במוסדות אקדמיים בקנדה (Zureik, 1979). זוריק מפתח את מושג הקולוניזציה הפנימית כדי להצביע על מדיניות התכנון והאוכלוסין הישראלית כביטוי לאופי ההתפשטות והקולוניאלי של ישראל. מחקרו מתחיל בסקירת המדיניות שקדמה להקמת המדינה, דבר שממחיש את המאפיינים המהותיים של התנועה הציונית ואת המדיניות הדמוגרפית שמטרתה המרכזית היא צמצום מרחבי המחיה של הפלסטינים לטובת הרחבתם ליהודים, תוך כדי הקפדה על מדיניות פיקוח ושליטה מלאים, המשרתים את האידיאולוגיה הלאומית

הדומיננטית בישראל. עצם ההתייחסות לתקופת היישוב ולאחר מכן למדיניות המדינה, נועדה להצביע על היעדר ההפרדה בין חלקי העם הפלסטיני השונים, אשר סבלו ועודם סובלים ממדיניות דומה, ללא קשר למקומות מגוריהם ולמעמדם החוקי. לדידו קיים דמיון רב בין המדיניות כלפי הפלסטינים בשטחים שנכבשו ב-1967 ואינם אזרחים, לאזרחים הפלסטינים בשטחים שאחרי 1948 הפכו למדינת ישראל. אומנם פרספקטיבה זו מתמקדת במדיניות המדינה במישור האמפירי, אך היא ביקורתית במישור הנורמטיבי. הדיספוזיציה של החוקר מעניינת במיוחד בהקשר זה. זוריק מספק את כל הכלים והנתונים הנדרשים כדי להעמיד את מחקרו בשורה הראשונה של מחקרים סוציולוגיים-פוליטיים העוסקים ביחסים אימפריאליים וקולוניאליים. כמקובל בפרדיגמה הביקורתית הוא שומר על ריחוק מחקרי, אך בה בעת הוא אינו חוסך בביקורתו על המציאות המבנית שהוא מנתח באמצעות חשיפת יחסי הכוח המכתיבים את המדיניות הלא-שוויונית כלפי הפלסטינים, אשר אינה מאפיינת יחסי מדינה-אזרח, אלא יחסי מתיישב-נתין ילידי. הוא מציג תמונה סוציולוגית-פוליטית עמוקה ורחבה, אשר מקדימה בעשורים שתי מסורות מחקר עכשוויות מקובלות מאוד: זו המבוססת על תיאוריית ההתיישבות הקולוניאלית (Settler Colonial Theory), ומסורת הפוליטיקה של הפיקוח והממשליות מבית מדרשם של מישל פוקו (Foucault, 1979) וגיל דלז (Deleuze, 1992).

החוקר השלישי המייצג את הפרדיגמה הביקורתית-המבנית הוא איאן לוסטיק (Lustick, 1980). גם כאן נביא את עיקרי ההוכחה לייחודיות האפיסטמולוגית של מחקרו, אשר מתמקד במדיניות המדינה וחושף את הגיון מערכת השליטה אשר הוקמה לאחר ביטול הממשל הצבאי בשנת 1966, ומטרתה לשלוט באזרחים הפלסטינים בישראל. הייחודי במחקרו של לוסטיק הוא שאלת המחקר המרכזית העולה בתחילתו: כיצד מסבירים את השקט המאפיין את הפלסטינים בישראל, שהם בני העם הפלסטיני אשר חווה את הנכבה ועדיין סובל ממדיניות נישול ואפליה ממוסדת של המדינה? עצם השאלה של לוסטיק מעלה תהיות, במיוחד אצל מי שאינו מודע לגישתו המחקרית ולממצאים הרבים שהוא מספק. במושגים אפיסטמולוגיים לוסטיק מתבסס על תפיסת הקונפליקט, הטוענת שבמצבים של סדר שאינו שגרתי יש להתמקד במערך השליטה המאפשר אותו. לכאורה אפשר להסיק שלוסטיק מאוכזב מהאזרחים הפלסטינים ומאשימם בפטליזם או בחוסר אונות פוליטיים. אך כאשר מעיינים במסגרת האפיסטמולוגית שהוא מציג, מבינים שהוא משתייך למסורת המשלבת תפיסה אבולוציונית של הפוליטיקה עם תפיסה המזהה את המדינה עם מנגנוני השליטה שלה, ובראשם מערכת תכנון האוכלוסייה בעלת המחשבה המיליטריסטית. על אף ביטולו של הממשל הצבאי, ולאחר יום האדמה הראשון שבו מחו הפלסטינים בישראל נמרצות נגד מדיניות הפקעת הקרקעות והאפליה של המדינה, לוסטיק ממחיש שהמדינה מצליחה לשלוט בהתנהגות החברה הפלסטינית באמצעות החלפת מנגנוני הממשל הצבאי במערכת שליטה אזרחית מתוחכמת הבנויה משלושה אדנים

מרכזיים: סגרגציה, פיצול וקואופטציה. מדיניות מתוחכמת ומורכבת זו אינה צבאית, אך היא ביטחונית. היא מבודדת את האוכלוסייה הפלסטינית, מפצלת אותה מבפנים על רקע דתי, אזורי וחמולתי, ומנהלת מדיניות פטרנליסטית עם ההנהגה המסורתית שלה. בכך היא מעודדת מאבקים פנימיים על בסיס עדתי, חמולתי ומעמדי. מערכת שליטה חייבת לעמוד בבסיס נימוק התנהגותה של האוכלוסייה הערבית-פלסטינית בישראל. בלי התייחסות אליה, כפי שעושה פרדיגמת ההיענות, לא ניתן להבין את ישראל ולא את פשר התנהגות האזרחים הערבים-פלסטינים בה. מחקרו של לוסטיק אינו מתמקד בהתנהגותה של האוכלוסייה הערבית כסוכן פוליטי פעיל ואפקטיבי, כי ממצאיו האמפיריים אינם מספקים את הנדרש כדי לטעון אחרת. לכן, ביקורתו העיקרית היא על המדינה, כאשר נקודת מבטו אזרחית, והיא מדגישה את חוסר הצדק ואת היעדר השוויון המאפיינים את המדינה, כפי שהיא מגדירה את עצמה באמצעות חוקיה, תקנותיה ומדיניותה.

המדגם הקטן של חוקרים המשקפים את הפרדיגמה הביקורתית והאפיסטמולוגיה האזרחית, לעומת זו הביטחונית, הדומיננטית בזירת מחקר זו, ממחיש לא רק את האתגר הפוליטי-אידיאולוגי שמציבים חסידי גישה זו, אלא גם את האתגר האפיסטמולוגי-נורמטיבי. הם מסיטים את המבט מהמחשבה הרווחת – של השליטה באזרחים הפלסטינים משום היותם סכנה ביטחונית או בשל הצורך לוודא שהם מקבלים את כללי המשחק, על רקע עליית כוחם הדמוגרפי – לדגש על האופן שבו המדינה מנהלת מדיניות של פיקוח, שליטה, הדרה, הזרה ודחיקה. בכך היא סותמת את הגולל על האפשרות הפוטנציאלית של אזרחיה הערבים-פלסטינים להפוך לאזרחים שווים. זוהי נקודת מבט הממחישה את היעדר חירות הפעולה של האזרחים הערבים-פלסטינים ואת השימוש הציני של המדינה בכלים דמוקרטיים כדי לקעקע את אפשרות היווצרותה האמיתית בכל הנוגע לאזרחיה הערבים-פלסטינים. מכאן, כל התייחסות אל אזרחים אלה, המתעלמת מקיומה של מערכת השליטה, יוצרת עיוות של המציאות, ובכך הופכת היא עצמה חלק אינטגרלי במערכת השליטה.

3. אפיסטמולוגיה של הסתגלות (Adaptation)

פרדיגמה שלישית חשובה בחקר האזרחים הפלסטינים בישראל נשענת על אפיסטמולוגית ההסתגלות (Adaptation). פרדיגמה זו עלתה בהמשך לפרדיגמה הביקורתית ונושאת בחובה רבים ממאפייניה, אך היא מסיטה את הדגש ממדיניות המדינה לאופן שבו האזרחים הפלסטינים מתמודדים עם מדיניות זו. משמעות העניין היא שטמון בה הפוטנציאל של הפיכתם לסוכן אוטונומי הפועל היסטורית כדי לעצב את המציאות שהוא חי בה, אך סוכן זה נשאר שבוי במבנים שבתוכם הוא פועל, ושוליותו הכפולה במישור האונטולוגי מעקרת את המעבר האפיסטמולוגי והערכי הרצוי והמוצק במחקר זה.

פרדיגמת ההסתגלות אינה באה לבחון את המידה שבה האזרחים הערבים-פלסטינים עומדים בציפיות הממסדיות מהם, או את מידת קבלתם את הכפיפות המבנית שלהם לרצונם של החברה היהודית או של מנגנוני השליטה של המדינה. הדגש האפיסטמולוגי בפרדיגמת ההסתגלות הוא על היותם סוכן המגלה קשיי הסתגלות במציאות החדשה שנקלע אליה. פרדיגמה זו היא ביקורתית באופייה מעצם הנחתה שהאזרחים שהחברה הפלסטינית בישראל מתמודדת איתם נובעים ממדיניות המדינה, שבאה לידי ביטוי באפליה, הדרה והזרה ארוכות שנים. קיימת התייחסות ברורה למנגנוני האפליה והשליטה של המדינה, אך הדגש העיקרי הוא על מאפייני החברה הפלסטינית שנותרה במדינת ישראל, חיה תחת משטר צבאי כשני עשורים וסובלת ממדיניות מתמשכת של עקירה, נישול, סגרציה ופיצול. זוהי גישה הממשיכה את הפרדיגמה הביקורתית, ומוסיפה רבות להבנת הדינאמיקה של מערכת היחסים בין המדינה לאזרחיה הפלסטינים, אך מנקודת המבט של האזרחים, ולא של המדינה. בכך הגישה מספקת סוג של הסבר משכנע לאנטגוניזם של החברה הזו כלפי זהותה היהודית של המדינה, מבלי להבהיר זאת בצורה מפורשת. פן חשוב של גישה זו הוא ההצבעה על ההפרדה המכוונת של המדינה בין חלקים שונים של העם הפלסטיני, במיוחד נוכח הכיבוש של שטחי הגדה המערבית ורצועת עזה בשנת 1967, והיווצרות מערכת יחסים מחודשת בין הפלסטינים בשני צידי הקו הירוק. הגישה מקבלת במובלע את ההפרדה הזו, ומתמקדת באזרחים הפלסטינים בגבולות הקו הירוק, ללא קשר למה שקורה בשטחי הגדה המערבית ורצועת עזה.

דוגמה טובה לגישה זו היא מחקרו של מאג'ד אל-חאג', שבודק את נקודות הנתק והמפגש בין הפלסטינים משני צידי הקו הירוק, תוך בחינת האוריינטציה של הפלסטינים בישראל כלפי שני מרכיבים מרכזיים בזהותם: האזרחות הישראלית והלאומיות הפלסטינית. קבוצת ההתייחסות למרכיב האזרחי, הוא מדגיש, היא היהודים בישראל, ואילו למרכיב הלאומי – הפלסטינים בשטחים וכלל העולם הערבי. טענתו של אל-חאג' היא כי שני מרכיבי זהות אלה, האזרחי והלאומי, יחד עם שתי קבוצות ההתייחסות (המצויות בסכסוך לאומי מתמשך), מציבים את הפלסטינים בישראל במצב בעייתי: הם ממוקמים בו-זמנית בשולי החברה הישראלית ובשולי התנועה הלאומית הפלסטינית. מצב זה מעמיד את הפלסטינים בישראל במערכת של ציפיות מנוגדות, והם נקראים על-ידי כל אחת מקבוצות ההתייחסות לתרגם את נאמנותם אליה במונחים מעשיים וחד-משמעיים. במצב זה תמיד נתפס גורם אחד בזהותם כבלתי-לגיטימי על-ידי אחת מקבוצות ההתייחסות, ואילו המרכיב האחר מוטל בספק. במושגיו של אל-חאג' מכונה מציאות מבנית זו "שוליות כפולה" – הן בתוך מדינת ישראל והן בקרב התנועה הלאומית הפלסטינית (Al-Haj, 2005).

אל-חאג' טוען כי לתנועה הלאומית הפלסטינית ולפלסטינים בישראל ישנה שאיפה משותפת: להקים מדינה ריבונית ועצמאית, המשוחררת משליטתה של ישראל. עם זאת,

הפלסטינים בישראל אינם שואפים לעבור אל מדינה כזו, אם וכאשר תקום, שכן הם רואים עצמם נשארם אזרחים במסגרת מדינת ישראל, גם אם חזונם הוא לערוך שינוי עומק בתפיסתה האתנו-לאומית. מתוך סיטואציה זו, טוען אל-חאג', כי בעוד הפלסטינים בישראל מקדמים "אסטרטגיה של הסתגלות", הפלסטינים בשטחים, בהנהגת אש"ף, פיתחו "אסטרטגיה של הישרדות", ופועלים על-פיה (Al-Haj, 2005: 190–191).

"אסטרטגיית ההסתגלות" מתבטאת ברצונה של האוכלוסייה הפלסטינית בישראל להשיג שוויון אזרחי מלא במדינה, תוך חיזוק מגמות של רב-תרבותיות ודו-לשוניות. כך שלצד המאבק לאוריינטציה לאומית פלסטינית, הפלסטינים בישראל, החל משנות השבעים של המאה הקודמת, מנהלים גם ובעיקר מאבק לזכויות אזרח בתוך ישראל, במהלכו הוקמו גופים אזרחיים, כמו לדוגמה, הוועד הארצי של ראשי הרשויות המקומיות הערביות וועדת המעקב העליונה של האוכלוסייה הערבית בישראל, אשר שמו להם למטרה לנהל מאבק זה (Al-Haj, 2005: 190–191). לפי ניתוח זה, האזרחים הערבים-פלסטינים מוצגים כסוכן היסטורי, הפועל במערכת שליטה החותרת להכפיפו לרצונה בגלל עצם זהותו. מציאות מבנית זו מעקרת את יכולתו של אותו סוכן להשפיע על המציאות שבתוכה הוא חי.

על אף שניתוחו של אל-חאג' מקנה לאזרחים הערבים-פלסטינים מעמד של סובייקט היסטורי הפועל בסביבתו, הוא משמר את מעמדם כמיעוט מוכפף, מבלי לייחס נימוק תיאורטי ואנליטי להשלכות מערכת השליטה על אופי כפיפות זו. הנחת יסוד בסיסית במחקרו היא שניתן להשיג שוויון אזרחי במבנה המדינה הקיים אם יבוצעו בו שינויים קלים. אין בכך כדי לעמוד על כך שזהו מאמץ בלתי-אפשרי להשגה, כי עצם אופייה של המדינה כיהודית, המבנה החוקתי והמוסדי שלה וההגמוניה האתנו-לאומית שבה אינם יכולים לאפשר הסתגלות שוויונית. בכך, גישה המבוססת על רצון פוליטי של סוכן היסטורי פלסטיני, מאששת באופן עקיף את המצב הקיים באמצעות השימוש במושגיו, בעיקר על בסיס אפיסטמולוגיה של הפרדה בין פלסטינים שהם אזרחי המדינה לאלה שאינם.

דוגמה נוספת לפרדיגמת ההסתגלות באה לידי ביטוי במחקרים שפרסמו יחד שרה אוסצקי-לזר ואסעד גאנם. לפי מחקרם משנת 2002, שיחות אוסלו וההסכמים שנחתמו סימנו שלב חדש בשאיפות הפוליטיות של הפלסטינים בישראל. אם עד תחילת שנות התשעים נחלקה פעילותם הפוליטית בין הניסיון למצוא פתרון ל"בעיה הפלסטינית" על-ידי הקמה של מדינה פלסטינית בשטחי הגדה המערבית ועזה, לבין הניסיון לשפר את חייהם של האזרחים הפלסטינים בתוך ישראל, הרי שאוסלו שחררה את הפלסטינים בישראל מהשאלה הלאומית, ואפשרה להם להתמקד בשאיפתם האזרחית לשוויון בתוך המדינה. עם זאת, כמו קודמיהם, גם אוסצקי-לזר וגאנם מדגישים כי הסכמי אוסלו לא

נתנו את הדעת למצבם של הפלסטינים בתוך ישראל, ולמעשה התעלמו מהם (Ghanem & Ozacky-Lazar, 2002: 265).

אוסצקי-לזר וגאנם בוחנים את פועלם של הפלסטינים בישראל ביחס למערכת השליטה הישראלית. כיוון שהם מבקרים את המערכת הזו, הם טוענים כי הפתרון לבעייתיות היחסים בין ישראל לאזרחים הפלסטינים צריך להיות מטופל ומקודם תחילה ברמה המוסדית, ולכן הוא לא ממש תלוי בפלסטינים. מכאן, החוקרים מתמקדים בחשיבותה של האזרחות, כסטטוס משפטי, לקידום מעמדו של המיעוט במה שהם מכנים "מדינת האומה הליברלית". הם בודקים כיצד דגמים שונים, כגון הדגם הרב־תרבותי, האתני והאזרחי, מתמודדים עם המתח שבין לאומיות לאזרחות, המצוי בליבת יחסי רוב־מיעוט (Ghanem & Ozacky-Lazar, 2002: 265–275).

בהמשך לכך, אוסצקי-לזר וגאנם מתמקדים בסטטוס האזרחי שהפלסטינים בישראל שואפים אליו, ובכך מנתקים עצמם מכלל המאבק הלאומי הפלסטיני ומדגישים את מבנה ההזדמנויות הטמון בעצם אזרחותם. אזרחות זו הופכת מדד להבנת שאיפותיהם הפוליטיות (שם, 280–286). נקודת המבט המלווה את הניתוח מדגישה כי השליטה הישראלית היא זו המניעה את התנהגות הפלסטינים. לכן, למרות ההתייחסות האמפטיית אליהם, גם כאן אמת המידה להתנהגותם היא חיצונית להם, ותלויה בגורמים מערכתיים.

4. אפיסטמולוגיה של רציפות

חלק מהמחקר הביקורתי על החברה הערבית־פלסטינית בישראל נשען על אפיסטמולוגיה של רציפות (Continuity) בין הפלסטינים בישראל לשאר בני העם הפלסטיני, בעיקר אלה החיים בשטחי הגדה המערבית וברצועת עזה. לא כל המחקר במסגרת פרדיגמה זו רואה את הרציפות הזו בעין יפה, יש המוצאים בה דווקא מקור לדאגה, ולכן מושם דגש על הסכנה הטמונה בסירובם של האזרחים הפלסטינים לקבל את אופייה של המדינה כיהודית ובהתעקשות על זהותם הפלסטינית. כיוון שכך, חסידים מסוימים של פרדיגמה זו ממחישים את המשך קיומם של האזרחים הערבים־פלסטינים לא רק כחלק מהסכסוך, אלא מצדיקים את האסטרטגיה הביטחונית הרווחת ביחס אליהם. אחרים מצביעים על כך שחרף הרציפות המוכחת בשייכותם הלאומית של האזרחים הערבים־פלסטינים, הם נעדרים מניהול המשא ומתן על פתרון הסכסוך, ולמרות היותם חלק ממנו, הם אינם חלק מפתרונו. האחריות למצב זה אינה מוטלת על ישראל בלבד. חלק מהחוקרים מטילים את האחריות דווקא על הצד הפלסטיני, אשר קיבל את דוקטרינת ההפרדה הישראלית בנידון.

תחילה נמחיש את פרדיגמת הרציפות השלילית, אשר רואה במרכיב זה מקור לסכנה או לדאגה. מחקרים כאלה החלו להופיע מחדש לקראת סוף שנות השמונים ובעיקר

אחרי הסכם אוסלו, אשר השאיר את הפלסטינים בישראל מחוץ לתחום הפתרון המובלע בהסכם. כבר בשנת 1989 פרסם אלי רכס מאמר בכתב העת "המזרח החדש", שבו סימן את מגמת ההתקרבות בין האוכלוסייה הפלסטינית בשטחי 1967 לאזרחי ישראל הפלסטינים. הוא מתייחס לשינויים שהתרחשו בקרב האזרחים הערבים-פלסטינים כאל חזרת פרדיגמת 1948, שבה קיים דגש הולך וגדל על הזהות הפלסטינית, על חזרה לגרטיב הנכבה, על עליית שיח הילידות ועל התביעה הגוברת לחזרת הפליטים הפנימיים למקומות מגוריהם המקוריים. התפתחויות אלה מהוות מקור לדאגה משום שהן מסומנות כביטוי לתהליך רדיקליזציה של הפוליטיקה הערבית-פלסטינית בישראל. ניתוחו של רכס ממחיש שהמחקרים אשר השתמשו בתיוג הרשמי של "ערביי ישראל" היו חלק מדוקטרינה ישראלית של עיצוב תודעה מחדש, שמטרתה המרכזית היא דחיקת הזהות הפלסטינית מתודעתם של האזרחים הערבים-פלסטינים, מסיבות הקשורות לתפיסה האסטרטגית-ביטחונית של ישראל. התהליכים שרכס מצביע עליהם – ילידות, פליטות, נכבה ועוד – חושפים את עמדתו האנליטית, אשר נותנת עדיפות לאפיסטמולוגיה של הפרדה והיענות, מעצם כך שמחקרו מתריע על תהליכים אלה כסטייה מרצוי טרנסצנדנטלי המשתקף בקבלת הסטטוס קוו. הוא אינו מתייחס לתהליכים אלה כאל ביטוי לחזרת המודחק, אשר לא ניתן היה לבטאה תחת ממשל צבאי ברוטלי ומערכת שליטה מתוחכמת ששירות הביטחון הכללי פעל להידוקה באופן תדיר ועקבי. במישור האנליטי ניתן לראות כי אפיסטמולוגיית ההפרדה הצמיחה את האפיסטמולוגיה הנגדית של רציפות כאינדיקציה למקור סכנה, לעיתים גם בקרב אותם חוקרים.

אפיסטמולוגיית הרציפות כגורם מדאיג ומחייב התייחסות באה לידי ביטוי אצל יצחק רייטר, אשר כבר בכותרת ספרו National Minority, Regional Majority מסמן את הרציפות הלאומית, התרבותית והדתית בין האזרחים הערבים-פלסטינים לבין העם הפלסטיני והאומה הערבית. אומנם רייטר מכבד את הרציפות הזהותית והתרבותית, אך בה בעת הוא ממסגר רציפות זו כהתניה אסטרטגית מרכזית, שאמורה להכתיב את אופן ההתבוננות שלנו במיעוט הפלסטיני (Reiter, 2009). רייטר ממקם את הפלסטינים אזרחי ישראל בליבת הסכסוך. הוא רואה בהתפתחויות בסכסוך ובשינויים במדיניות המדינה שני מרכיבים המכתיבים את מיקומם ואת פועלם של האזרחים הערבים-פלסטינים. עצם נקודת המבט האנליטית על בסיס הרציפות הלאומית והתרבותית יש בה כדי להדהד את התפיסה האסטרטגית-ביטחונית הישראלית של "סינדרום מצדה", אשר מדגיש את הסכנה הקיומית הנובעת מכך שמדינת ישראל מכותרת על ידי אויבים שרוצים לכלותה, ומכאן הם מאששים את ההכרח לאמץ דוקטרינה אסטרטגית של עליונות צבאית ואיכותית, המאפשרת לה לכפות את רצונה ולמשמע את סביבתה, האמורה להיכנע ולקבל בעל כורחה את הנורמליזציה שלה. רייטר מגרמל את הפלסטינים בישראל כחלק מהעם הפלסטיני ומהאומה הערבית, אך מדגיש את הסכסוך הקיומי המתמשך שלהם עם ישראל.

גם אם אינו מתכוון לכך, רייטר מציף את החשדנות, הרואה באזרחים אלה אויבים בפוטנציה, כנקודת מוצא מרכזית של המדיניות הישראלית כלפיהם. לפיכך הוא מצביע על אזרחותם "הפגומה" של הפלסטינים בישראל כנובעת ממדיניות המדינה, מדיניות שנקבעת על-פי זהותם ושייכותם לעם הנחשב אויב המדינה עוד בטרם קמה. מורכבות זו מתחזקת לאחר כיבוש 1967 נוכח העובדה שהזיקה בין הפלסטינים משני צידי הקו הירוק הופכת משמעותית יותר ומשפיעה על התנהגותם של שני הצדדים במישור הפוליטי, הכלכלי, התרבותי והחברתי. מחקרו של רייטר משקף הזחה אפיסטמולוגית לא במישור המתודולוגי, אלא במישור של שדה המחקר, בעיקר ביחס לסוכנים ההיסטוריים שאליהם הוא מתייחס. לפי ניתוחו של רייטר לא הקו הירוק הוא שחוצה את הרציפות הלאומית הפלסטינית, אלא מעמד המשפטי של הפלסטינים בישראל. אזרחותם הישראלית, המעניקה להם זכויות פריבילגיות ביחס לשאר בני עמם, היא שיוצרת בקרבם דילמה קיומית ופוליטית קשה. ההצבעה על דילמות אלה יש בה האנשה של ציבור זה, דבר המשקף את הדואליות במחקרו של רייטר עצמו. לפי זאת, האזרחים הערבים-פלסטינים הם חלק מהאויב, אך הם גם בני אדם ואזרחים ישראלים. ההתמקדות בדילמות האזרחים הערבים-פלסטינים משקפת את דילמות החוקר עצמו בבואו להתייחס לאוכלוסייה זו. פרדיגמת הרציפות השלילית טומנת בחובה, במידה מסוימת, את פסיכולוגיית "יורים ובוכים", המבוססת על כך שהרוב היהודי רואה בפלסטינים אשמים במדיניות כלפיהם, כי אינם מותירים למדינת ישראל ברירה אלא להשתמש נגדם בכוח, בשל התעקשותם להגן על משהו שאינו עולה בקנה אחד עם האינטרסים שלה. לפי זאת, מייצגי המדינה מוצגים כקורבנות של מצב מבני שנכפה עליהם, ולפיכך השימוש שהם עושים בכוח הזרוע אינו באחריותם – לא רק שהם אינם אשמים בו, הם אף מבכים אותו. תפיסה זו, המודחקת אפיסטמולוגית בפרדיגמת הרציפות השלילית, מאפיינת את התודעה הציבורית הישראלית הכללית, ובאה לידי ביטוי בשיח הפוליטי בפי מנהיגים פרגמטיים מהמסד הצבאי-ביטחוני, דוגמת יצחק רבין ואהוד ברק.

בניגוד לתפיסת הרציפות כאיום, ישנם חוקרים שראו ברציפות הכרח ערכי ואנליטי, שכל התעלמות ממנו או התייחסות שלילית אליו לא רק שאינה משקפת את המציאות, אלא יוצרת בה עיוות זדוני שמטרתו פוליטית ולא אנליטית במובהק. אחד החוקרים שעמדו בצורה המעמיקה ביותר על עניין זה הוא עזמי בשארה. עמדתו של בשארה משתקפת בפתיח של אחד ממאמריו המרכזיים, שבו הוא טוען חד-משמעית ש"מבחינה היסטורית ותיאורטית כאחת, הערבים בישראל הם חלק מן העם הערבי הפלסטיני. הגדרתם כ'ערבים בישראל' נוצרה בעת ובעונה אחת עם היווצרותה של שאלת הפליטים הפלסטינים, ועם הקמתה של מדינת ישראל על חורבותיו של העם הפלסטיני" (בשארה, 1993: 7). הגדרה זו מצביעה מפורשות על רציפות אנליטית ומהותית, ולפיה כל הפרדה בין חלקיו השונים של העם הפלסטיני אינה משקפת את רצונו של העם הפלסטיני ואף אינה לגיטימית,

ומכאן שהיא חלק מאסטרטגיית ההתכחשות להיסטוריה, התעלמות מזכויותיו של העם הפלסטיני, והיא מהווה מרכיב מרכזי באסטרטגיית ה"הפרד ומשול" הרווחת בישראל. החידוש של בשארה אינו בביטוי הרציפות של העם הפלסטיני, אלא בתפיסתו את האפיסטמולוגיה של הרציפות כנקודת מוצא תיאורטית ואנליטית לביקורת על המחקר הקיים בתחום, ובה בעת כהזחה אנליטית שנועדה להדגיש את הנטייה ההומניסטית האמורה להיות טמונה בבסיס המחקר החברתי העוסק בחברה הערבית-פלסטינית בישראל. חברה זו ממוקמת חברתית, תרבותית ופוליטית בלב העולם הערבי, והמחקר העוסק בה אינו יכול להתעלם ממיקום זה או לראות בו מקור לסכנה. זהו נתון אונטולוגי, שהתעלמות ממנו או ראייתו כמקור לסכנה מהוות עיוות אנליטי ונורמטיבי החותר להפוך את הידע לכלי כוחני בידי אלה המקדמים אותו. משמעות הדבר היא שבשארה מבסס עמדה אפיסטמולוגית המציבה אתגר לפרדיגמת ההיענות הממסדית, משום שזו האחרונה הופכת את האזרחים הפלסטינים משניים וכנועים ביחס לעליונות הישראלית ולפרדיגמת ההסתגלות, וכן מאחר שהיא מקבלת את מבנה הכוח הקיים ומסתפקת בעיסוק בדפוסי השתלבותם של האזרחים הפלסטינים במבנה זה. הוא מגלה הבנה לפרדיגמה הביקורתית, אך בעיקר מדגיש את היבטה הקולוניאלי. בשארה יוצא חוצץ נגד תפיסת הרציפות הטמונה במחקר הישראלי, אשר רואה בהתנהגותם של חלק מהאזרחים הפלסטינים איום, ומכאן – התנהגות לא-לגיטימית. בהקשר זה הוא גם מבקר את התפיסה הרואה באזרחים הפלסטינים כלי בידי אש"ף לקידום פתרון לסכסוך הישראלי-פלסטיני על בסיס הסטטוס קוו שנוצר לאחר 1948. בה בעת הוא גם דוחה את התפיסה הרואה באזרחים הערבים-פלסטינים מאגר קולות המשועבד למחנה השלום הישראלי.

בשארה מחדד את הדברים בטענתו שפרדיגמת הרציפות השלילית משמעה תפיסת אחדות העם הפלסטיני כאיום ולא כבסיס לגיטימי לפתרון הסכסוך. קבלת עמדה זו על ידי הפלסטינים משקפת סוג של הפנמת הדיכוי על-ידם ואימוץ החלוקה בין סוגים שונים של פלסטינים, חלוקה שכפתה ישראל. לפי בשארה, אתגריו של העם הפלסטיני קשורים בעבותות, ולכן ההתמודדות איתם ועם פתרונם משותפת אף היא. זוהי נקודת מבט המאגרת את האסטרטגיה הישראלית של הפרדה, ומעצימה את הפלסטינים בישראל מעצם שיוכם למאבק הלאומי הפלסטיני ולאומה הערבית, גם אם כליו של המאבק שונים. זוהי תפיסה המתנגדת להפיכת התנאים ההיסטוריים שנוצרו בעקבות תבוסת התנועה הלאומית הפלסטינית מאז 1948 למשתנים הקובעים את העמדה העקרונית של העם הפלסטיני. קיימת כאן הבחנה בין התפיסה הפוליטית, העמדה הנורמטיבית, ומכאן גם בין הכלים האנליטיים לניתוחה ולהבנתה, לבין אסטרטגיות הפעולה והמדיניות שכפופות למציאות המבנית שנוצרה לאחר 1948.

עמדתו האנליטית, כמו גם זו הנורמטיבית של בשארה, מערערת על התפיסה הרווחת בקרב חוקרים ישראלים רבים הרואים באזרחים הפלסטינים עניין ישראלי פנימי. לדידו,

ההוכחה לכך שישראל הרשמית אינה רואה באזרחים אלה עניין ישראלי פנימי עולה מעצם התייחסותה אליהם כאל אויבים פוטנציאליים, ומהתעקשותה להדיר אותם ממולדתם, מעמם ומתרבותם. דומיננטיות התפיסה הביטחונית, הטבועה עמוק במחקר הישראלי על האזרחים הערבים-פלסטינים, היא ההוכחה לכך שהוא רואה בהם חלק מהעם הפלסטיני. בכך, לפי בשארה, המחקר הרווח בישראל מהדהד את העמדה המורחקת במדיניותה של מדינת ישראל, לפיה יש למחוק את עקבות ההיסטוריה, הזהות והתרבות הפלסטיניות שנושאים האזרחים הערבים-פלסטינים, כי אלה מהוות הוכחה חותכת להיסטוריה הפלסטינית של הארץ, ולכך שישראל היא תוצאה של תהליך קולוניזציה כוחני. בשארה מדגיש שעמדתו הביקורתית, החושפת את הסתירות במציאות ובמחקר הישראליים, אינה מבלבלת בין הניתוח האנליטי להשלכות העקרוניות של המחקר. לכן, לדעתו, על אף שתהליך הקולוניזציה אינו לגיטימי במישור הערכי, יש להתחשב בתוצאותיו בשל סיבות הומניות. בכך הוא מביע עמדה המקובלת על חוקרים ליברליים רבים המדברים על כך שצדק מאפשר מענה שאינו פותר עוול על ידי יצירת עוול חדש רבים (Waldron, 1992; Kymlicka, 1995), או עמדה ביקורתית שלפיה סליחה פירושה למחול על משהו שהוא בלתי-נסלח (Derrida, 2001).

בשארה מדגיש את רציפות הבעיה הפלסטינית, אך בכל זאת יוצר הבחנות חשובות הנובעות מתפיסתו ההומניסטית של הסכסוך. מצד אחד, הוא מכיר בזכות האזרחים היהודים בישראל להגדרה עצמית, אך לא במדינה יהודית הבנויה על אפליה מהותית כנגד בני עמו. מנגד, על אף שהוא רואה בעם הפלסטיני עם אחד, ובבעיה הפלסטינית תוצאה של אותם תהליכים, הוא מציע פתרונות דיפרנציאליים, המכבדים את זכויות כל הצדדים המעורבים. במסגרת זו הוא תופס את מחויבותם של האזרחים הפלסטינים בישראל למאבק שמטרתו הפיכת ישראל למדינת כל אזרחיה, ופתרון שתי מדינות נפרדות כאסטרטגיה המועדפת. בשארה טוען שמאבק אזרחי כזה יכול להוכיח אחת משתיים: או שישראל היא מדינה שאינה רואה באזרחותם של אזרחיה הערבים-פלסטינים אזרחות לגיטימית ושוויוניות, ומכאן מוכיחה שהיא אינה יכולה להיות יהודית ודמוקרטית בעת ובעונה אחת, או שהיא משתנה באופן מהותי, ומאפשרת את פתרון הסוגיה הפלסטינית בדרך המאפשרת לפלסטינים בישראל לא רק להשפיע על התהליך, אלא גם להחזיר את אחדות העם הפלסטיני, גם אם במסגרת פוליטית ומדינית שבה נשמרות הזכויות הקולקטיביות היהודיות.

בהמשך לאפיסטמולוגיית הרציפות שמציע בשארה, חוקרים פלסטינים רבים מתחילים להתמקד בערעור על מושגי היסוד בניתוח מצבם של הפלסטינים בישראל. ניתן לראות שדגש הולך וגדל מושם על האופן שבו הוציא תהליך אוסלו את האזרחים הפלסטינים ממסגרת פתרון הסכסוך, ובמקום להתמקד בהסתגלותם למצב החדש, רבים מדגישים כיצד אזרחים אלה מאתגרים את המציאות הישראלית והפלסטינית באמצעות אימוץ

שיח משולב הנשען על העצמת האזרחות ועל הדגשת הזהות הלאומית, כשני תהליכים שאינם בהכרח מוציאים זה את זה. שניים מהחוקרים הבולטים שאימצו הנחות יסוד אפיסטמולוגיות של רציפות הנובעת מהתעמקות בסתירות המציאות ובצורך להשתמש בהמשגות המשקפות את המורכבות של פעילות האזרחים הפלסטינים במבנה הכוח הנתון, הם אסעד גאנם ומוהנד מוסטפא (2009). חוקרים אלה מדגישים את הצורך לעסוק במצבם של האזרחים הפלסטינים בישראל כתוצאה של תהליך הקולוניזציה של פלסטין, אשר יצרה את התנאים שהם חיים בהם לאחר 1948, ואת עצם היותם מיעוט הפועל במסגרת האזרחות הישראלית. הניגוד בין היות האזרחים הפלסטינים מיעוט ילידי לבין ההווה הקולוניאלית ממחיש את הצורך לראות בהם חלק מהעם הפלסטיני, במיוחד כאשר מתייחסים למדיניות המדינה כלפיהם, למיקומם בתפיסה הלאומית הפלסטינית הרשמית, ולדרכי התמודדותם עם הסכסוך הישראלי-פלסטיני. במילים אחרות ובמושגים קיומיים, עצם הפלסטיניות היא הגורם המתנה את כל מערך החוויות של האזרחים הפלסטינים בישראל, ומכאן המקום לנתח את התנהגותם ואת אפשרויותיהם. אין בכך כדי לבטל את היותם אזרחים, ומכך המשגת פועלם במסגרת החוק ומבנה הכוח הישראלי, אך ניתוח כזה אינו יכול להיות מנותק מן העובדה שמבנה הכוח הישראלי חותר לקבעם במציאות שהם מתנגדים אליה מעצם מהותם. מחקרם של גאנם ומוסטפא הופך את הרציפות לנקודת מוצא אפיסטמולוגית המשתקפת בניגוד או אף בסתירה הטמונה בשילוב שבין ילדיות לקולוניאליות.

5. אפיסטמולוגיה של התנגדות (Resistance)

אפיסטמולוגיית ההתנגדות בקרב האזרחים הערבים-פלסטינים באה לידי ביטוי ביצירה התרבותית, בספרות ובשירה, עוד לפני שהפכה לאבן יסוד במחקר החברתי. מושג ההתנגדות טמן בחובו סכנה קיומית במציאות של פליטות, והיה בו ניסיון לאסוף את השברים שנוצרו בגוף החברתי בעקבות הנכבה. הראשון שייחס ליצירה התרבותית הערבית-פלסטינית בישראל מאפיינים של התנגדות היה הסופר הגולה ע'סאן כנפאני, בנה של העיר עכו. בספרו "ספרות ההתנגדות בפלסטין הכבושה 1948–1966", הוא מתעמק בספרות ובשירה שחבוי בהן רצון עז להתנגדות לשליטה הישראלית, אך זו נדחקת בפועל בשל ידו הקשה של הממשל הצבאי (כנפאני, 1966). דבריו של כנפאני, הנכתבים מביירות, מהדהדים בקרב האזרחים הערבים-פלסטינים, אשר עם תום הממשל הצבאי, ובעיקר אחרי כיבוש הגדה המערבית ורצועת עזה, נחשפים מחדש לחלק ניכר מבני עמם, ומושפעים מתהליכים המתרחשים בקרבם.

על רק התפתחויות אלה מתחילים להופיע בקרב חוקרים ערבים-פלסטינים בישראל מחקרים המשקפים את אפיסטמולוגיית ההתנגדות. בראשונים לכיטוי אפיסטמולוגיה

זו היו חביב קאהוג'י (1972) ואמיל תומא (1982). שניהם השתמשו במושג ההתנגדות כבר בשנות השבעים, וסיפקו סקירות מעניינות על התנהגות הפלסטינים בישראל ועל התנגדותם ליחסה של המדינה כלפיהם. נקודת המוצא של השניים הייתה שהתנגדותם של האזרחים הפלסטינים למדיניותה המפלה של המדינה כלפיהם לא רק לגיטימית, אלא היא גם העוגן שעליו צריך להישען כל נימוק והסבר להתנהגותם. ההתנגדות למדיניות המדינה היא המצב הטבעי, כי קבלתה של מדיניות זו משמעה השלמה עם חיי הדיכוי, הזרות, האפליה והעוני. במרכז מחקריהם, על אף השונות הרבה ביניהם, נמצאת השורשיות הפלסטינית העמוקה מצד אחד, וההתנכרות לישראליות מנגד. למרות תרומתם החשובה, מחקרים אלה סבלו משתי חולשות מרכזיות. האחת נוגעת למסגור התיאורטי והאפיסטמולוגי של המחקר, אשר לקה בחסר מעצם כך שמשמעות מושג ההתנגדות לא זכתה להתייחסות מעמיקה ולא קושרה למחקר התיאורטי הנרחב שהיה קיים בתחום זה באותה תקופה. חולשתם הנוספת – שהם אינם עומדים בקריטריונים האקדמיים המקובלים של איסוף נתונים ועיבודם לפני מתן פרשנות להם. לכן, עבורת אלה, על אף שהן משקפות פריצת דרך חשובה, נותרות במישור הכתיבה הנרטיבית המספרת סיפור, ולא חורגות ממנו להוכחת תזה תיאורטית כזו או אחרת.

לעזמי בשארה, שתפיסתו בעניין אפיסטמולוגיית הרציפות הוצגה בהרחבה, קשר אמיץ גם עם אפיסטמולוגיית ההתנגדות. יתרה מכך, צמיחתה של זו האחרונה מזוהה יותר מכול עם כתביו (1993), מעצם המשגתה המעניינת והמחדשת בהם. על אף שכאמור הוא אינו הראשון להשתמש בהמשגה זו, השימוש שלו אינו מוגבל לכינוי חלק מפעילותם של האזרחים הפלסטינים כהתנגדות. בשארה מציג תרומה תיאורטית ואפיסטמית מעצם ההמשגה המחודשת של ההתנגדות וגילומה בקריאה ביקורתית של המציאות כדי לערער על המשגותיה הדומיננטיות, להצביע על הפוליטיות שלהם, ולהחליפן בהמשגות אלטרנטיביות עדיפות בעיניו. בשארה רואה בהמשגות המציאות הרווחות באקדמיה הישראלית, כולל אצל אקדמאים ערבים-פלסטינים בתוכה, חלק אינטגרלי ממערך השליטה והדיכוי. מכאן, הוא מציג מערך אפיסטמי ביקורתי המתנגד להן, ומציג אלטרנטיביות החושפות את עורמת השליטה הישראלית באמצעות המשגת המציאות במושגים המעצבים תודעה המנוגדת לאינטרסים הבסיסים של האזרחים הערבים-פלסטינים. לפי זאת, שיח ההתנגדות בכתביו אינו משקף מציאות אמפירית ואף אינו צריך לעשות זאת, משום שמערך השליטה הישראלי מונע מההתנגדות הטבעית והאנושית כלפיה לבוא לידי ביטוי. במילים אחרות, העיסוק האמפירי במציאות כפי שהיא, פועל לאישושה ולקניבועה כמצב נורמטיבי. על המחקר האקדמי לחשוף את התודעה הכוזבת הנובעת משנים של עליונות אפיסטמית ישראלית, הנעזרת במבנה כוח מדכא ומפלה. רק ביקורת על האפיסטמולוגיה הישראלית תאפשר מרחב של חירות תודעתית ומצפונית שתביא לידי ביטוי את היכולת לבטא את הרצון להתנגדות. תפיסה

אנליטית זו טומנת בחובה הבניה של רצון פוליטי המשתקף בייחוס ערך נורמטיבי רב לערעור על המציאות הקיימת. בהתאם לכך, רק פירוק השיח ההגמוני במערכת היחסים הישראלית-פלסטינית ועמידה על ערמוניות הנרטיב והתודעה הקולקטיבית הציוניים יאפשרו לפלסטינים לחלץ את עצמם מהתודעה הכוזבת של האזרחות השווה במדינה היהודית. על אף שבשארה אינו משתמש בהמשגה זו, כוונתו היא לדה-קולוניזציה של הידע אודות הפלסטינים, שבעיניו הוא תנאי הכרחי לדה-קולוניזציה מעשית שלה.

בשארה אינו מסתפק בהבנת המצב הקיים, אלא חותר לעמוד על מה שמאפשר את קיומו, מצביע על משמעויות קבלתו כנקודת מוצא להבנת המציאות ועל האופן שעצם העיסוק בו במושגיו מאשש את הלגיטימיות שלו ותומך בהמשך קיומו. פרדיגמת ההתנגדות שואבת מהספרות המקצועית העוסקת בתיאוריות של התנגדות, אך אינה מוגבלת לאי-קבלה של המציאות באופן התוחם את ההתנגדות לתגובה רצויה למצב קיים. ההתנגדות אינה כלי, טקטיקה או אסטרטגיה, אלא דרך הוויה וחשיבה. יש בה מידה גבוהה מאוד של מודעות עצמית לתפיסות העצמיות הרווחות, להצגת שאלות לגבי מקורן, ולהבנת השלכותיהן על עצם היכולת העצמית לממש את המאויים האוטנטיים של האדם.

כפי שהבהרנו לעיל, אפיסטמולוגיית הרציפות, נקודת המוצא של בשארה, ממשיגה את האזרחים הפלסטינים בישראל כסוכן פוליטי הפועל לא רק לשיפור תנאי מחייתו, אלא כדי לשנות את המבנה הקובע את אותם התנאים. בשארה לא רק מתאר מציאות קיימת באמצעות נתונים אמפיריים, אלא שוטח משנה תיאורטית, אנליטית וערכית חדשה המאתגרת את הנרטיב הישראלי הדומיננטי. הוא מטיף לכך שעל הפלסטינים בישראל לא "לקנות" את ההבטחות הישראליות למעמד אזרחי שווה, אלא להמשיך להתעקש על פתרון הבעיה הפלסטינית כבעיה אחת המשותפת לכל חלקי העם. לפי משנתו, אסור לפלסטינים בישראל לוותר על זהותם הלאומית, כי האלטרנטיבה, לדעתו, היא נפילה לעדתיות וחמולתיות עיוורת, אשר מחלישה את כוחם ומחזקת את מדיניות הפיצול והסגרציה של המדינה כלפיהם. בשארה מתריע מפני הליכה שבי אחרי ההבטחות הכלכליות של המדינה להצלחה אינדיבידואלית, על אף שהוא אינו פוסל את זכותם של האזרחים הפלסטינים לדרוש את שיפור איכות חייהם. התעקשות על הזכויות הלאומיות אינה עומדת בסתירה להצלחות האינדיבידואליות, אלא אמורה להעניק להן לגיטימציה, כיוון שהאזרחים הפלסטינים מופלים לרעה על רקע זהותם הלאומית, ובלי מאבק על שינוי המדיניות הרשמית בתחום זה, לא ייתכן שוויון אזרחי.

צמיחת הפרדיגמה של ההתנגדות עודדה גל רחב של מחקרים המבוססים על הוצה אפיסטמולוגית, הבאה לידי ביטוי בגילוי ביטויי ההתנגדות של האזרחים הערבים-פלסטינים, גם אם אלה לא תמיד מנוסחים בצורה מודעת וישירה (Jamal, 2007). זהו גל המבטא את השתחררות המחקר מההגמוניה של ההמשגות הישראליות למציאות, דבר המשתקף בהתייחסות אנליטית למרכזיות הילידות, הפליטות או הגלות במולדת

כתשתית אפיסטמית להבנת התנהגותם של האזרחים הערבים-פלסטינים בישראל (Jamal, 2011). כמו כן, קיימת התייחסות גוברת להוויה הישראלית כהוויה קולוניאלית המשתקפת בדחף ההתיישבותי המתפשט, שבא בהכרח על חשבון ההוויה הפלסטינית אשר נמחקת מהשטח הפיזי וההתודעה ההיסטורית (Rouhana & Sabbagh-Khoury, 2015). לדעת חוקרים רבים, מסגרת תיאורטית, אנליטית ונורמטיבית זו ממחישה שישראל אינה רק מציאות חומרית, אלא תפיסה ערכית הטומנת בחובה חרדה קיומית בעלת השלכות הרסניות לסביבתה, ומוכיחה שאין בה הבדלה עקרונית או מעשית בין ישראל בגבולות הקו הירוק לזו השולטת בשטחי הגדה המערבית (אזולאי ואופיר, 2008; שנהב, 2010; ג'מאל, 2020).

כותב שורות אלה התייחס זה מכבר לאסטרטגיות ההתנגדות של האזרחים הפלסטינים בישראל, ובכך המשיך את המסורת שהניח בשארה בכל הנוגע לקדימות האפיסטמולוגית של ההתנגדות, במיוחד מול המשגת המאבק לשוויון כרדיקליזציה או כפלסטיניזציה, כפי שהגו אותה חוקרים ישראלים (Jamal, 2007). עמוד התווך של אפיסטמולוגיית ההתנגדות משתקף במסגור מחדש של זהותם, מיקומם והתנהגותם של האזרחים הפלסטינים, הרחק מהשיח הרשמי הדומיננטי בישראל. המסגור החדש מתמקד בהרחבת עקרון השוויון מהממד האינדיבידואליסטי להכללת הממד הקולקטיבי; הפרדה בין הממדים החומריים של ההוויה האזרחית הבאים לידי ביטוי בחלוקת משאבים, לממדים הסמליים הבאים לידי ביטוי בהכרה לסינרגיה שלהם; הפוליטיזציה של הילידות כנקודת מוצא עיקרית למימוש הצדק ולתביעת הזכויות; תביעת זכות ההגדרה העצמית כזכות אוניברסלית, שאם היא נשללת מקבוצה אחת, היא נשללת כעיקרון מנחה המבטל את זכותן של קבוצות אחרות לאותו העיקרון; והדגש על הממדים האזרחיים האוניברסליים של ההוויה המדינית.

מעין סיכום

חשוב להבהיר שאין ברשימה זו כדי למצות את כל המחקר שנכתב על החברה הערבית-פלסטינית בישראל. כמו כן, אין בה כדי לשקף כרונולוגית את עושר המחקר הקיים בתחום. היא אף לא נועדה לדרג את הפרדיגמות בסולם ערכי היררכי. כפי שנאמר לעיל, כל אחת מפרדיגמות אלה תרמה תרומה חשובה להבנת חברה זו. סוג התרומה ומידתה נתונים לפרשנויות, ואין זה המקום להיכנס אליהן. מלבד זאת, אין בחלוקה לפרדיגמות כדי לבטא תפיסה התפתחותית ליניארית במחקר. על אף מיקומם ההיסטורי המגוון של מחקרים שונים, ניתן לראות שבחלקם הגדול הם מתקיימים במקביל, וקיימת ביניהם חפיפה לא-מבוטלת. אחדים מהם משויכים ליותר מפרדיגמה אחת, דבר הממחיש שהמיון לעיל אף הוא קונסטרוקציה קונספטואלית ותיאורטית שנועדה ליצור סדר מסוים במחקר, ואין לראותו כיחיד או בלעדי. מה שבכל זאת ניתן לומר בהכללה מסוימת הוא, שסקירה

ביקורתית זו טומנת בחובה הנחות אפיסטמולוגיות וערכיות, והיא מבוססת על שיטת ההדד-קונסטרוקציה המשויכת לפרדיגמת ההתנגדות.

ביבליוגרפיה

- אזולאי, א' ואופיר ע' (2008). משטר זה שאינו אחד: כיבוש ודמוקרטיה בין הים לנהר (1967 –). תל-אביב: רסלינג.
- בשארה, ע' (1993). על שאלת המיעוט הפלסטיני בישראל. תיאוריה וביקורת, 3: 7–20.
- גאנם, א' ומוסטפא מ' (2009). הפלסטינים בישראל: הפוליטיקה של המיעוט הילידי במדינה האתנית. רמאללה: מדאר.
- ג'מאל, א' (2017). תודעה כפולה והתנגדות מושהית: על הדילמות הפוליטיות של האזרחים הפלסטינים בישראל בצל האביב הערבי. המרחב הציבורי, 13: 99–138.
- 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. אוניברסיטת תל-אביב: מכון וולטר ליבך. עמ' 7–16.
- הוסרל, א' (2016). על הפנומנולוגיה של הבין-סובייקטיביות: מבחר כתבים. תל-אביב: רסלינג.
- כהן, ח' (2006). ערבים טובים. ירושלים: כתר.
- כנפאני, ע' (1966). ספרות ההתנגדות בפלסטין 1948–1966. ביירות: אל-אדאב. [ערבית]
- סמוחה, ס' (2015). לא שוכרים את הכלים: מדר יחסי ערבים-יהודים 2013. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- סמוחה, ס' (2017). לא שוכרים את הכלים: מדר יחסי ערבים-יהודים 2015. חיפה: פרדס.
- קהואיג'י, ח' (1972). הערבים בצל הכיבוש הישראלי מאז 1948. ביירות: מרכז המחקרים הפלסטיני.
- רבינוביץ, ד' (1993). נוסטלגיה מזרחית: איך הפכו הפלסטינים לערביי ישראל. תיאוריה וביקורת, 4: 141–151.
- רכס, א' (1989). הערבים בישראל וערביי השטחים: זיקה פוליטית וסולידריות לאומית (1967–1988). המזרח החדש, ל"ב: 165–191.
- שנהב, י' (2010). במלכודת הקו הירוק: מסה פוליטית יהודית. תל-אביב: עם עובד.
- תומא, א' (1982). דרך ההתנגדות של הציבור הערבי בישראל. נצרת: דאר אבו סלמה.
- Al-Haj, M. (2005). Whither the Green Line? Trends in the Orientation of the Palestinians in Israel and the Territories. *Israel Affairs*, 11(1): 183–206.
- Deleuze, G. (1992). Postscript on the Societies of Control. *October*, 59: 3–7.
- Derrida, J. (2001). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. New York: Routledge.
- Foucault, M. (1979). Governmentality. *Ideology and Consciousness*, 6: 5–21.
- Ghanem, A. & Ozacky-Lazar, S. (2002). The Status of the Palestinians in Israel in an Era of Peace: Part of the Problem but not Part of the Solution. *Israel Affairs*, 9(1/2): 263–289.
- Harding, S. (1993). Rethinking Standpoint Epistemology: What is 'Strong Objectivity'? In: L. Alcoff & E. Potter (eds.), *Feminist Epistemologies* (pp. 49–82). NY and London: Routledge.
- Jamal, A. (2007). Strategies of Minority Struggle for Equality in Ethnic States: Arab Politics in Israel. *Citizenship Studies*, 11(3): 263–282.
- Jamal, A. (2011). *Arab Minority Nationalism in Israel: The Politics of Indigeneity*. London: Routledge.
- Jiryis, S. (1976). *The Arabs in Israel*. New York: Monthly Review Press.

- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Cultural Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Lustick, I. (1980). *Arabs in the Jewish State: Israel's Control of a National Minority*. Austin: University of Texas Press.
- Reiter, Y. (2009). *National Majority, Regional Minority: Palestinian Arabs versus Jews in Israel*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Rekhess, E. (2002). The Arabs of Israel after Oslo: Localization of the National Struggle. *Israel Studies*, 7(3): 1–44.
- Rekhess, E. (2007). The Evolvement of an Arab Palestinian National Minority in Israel. *Israel Studies*, 12(3): 1–28.
- Rekhess, E. (2014). The Arab Minority in Israel: Reconsidering the 1948 Paradigm. *Israel Studies*, 19(2): 187–217.
- Rouhana, N. & Sabbagh-Khoury, A. (2015). Settler-Colonial Citizenship: Conceptualizing the Relationship between Israel and its Palestinian Citizens. *Settler Colonial Studies*, 5(3): 205–225.
- Waldron, J. (1992). Superseding Historic Justice. *Ethics*, 103(1): 4–28.
- Zureik, E. (1979). *The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism*. London: Routledge.

"אנחנו" מול "הם"

בית המשפט העליון והדיפרנציאציה

מול אזרחי ישראל הערבים

רעות פינגר דסברג

אוניברסיטת תל אביב

"...מֵאֵז וּמִקֶּדֶם כָּלֵנוּ הִנַּחְנוּ,
וְכֵךְ כָּל אָדָם טוֹב נוֹאֵם,
שְׁמִי שְׁכַמוֹנוּ נִחְמָד הוּא אֲנַחְנוּ
וּמִי שְׁאַחַר הוּא הֵם.
אֵךְ אִם תִּחְצוּ אֶת מִימֵי הָאוֹקְיָנוֹס
בְּמָקוֹם אֶת הָרְחוֹב שְׁלָכֶם הַנּוֹהֵם,
בְּסוּף תִּחְשְׁבוּ (עוֹד תִּרְאוּ!) אֶת אֲנַחְנוּ
לְסֶתֶם סוּג נוֹסֵף שֶׁל הֵם..."
(מתוך תרגום ועיבוד של צור ארליך לשירו
של רודיאד קיפלינג, "אנחנו והם").

מאמר זה מבקש להמחיש כיצד לצד הקביעה המקובלת בספרות כי בית המשפט העליון (ביושבו כב"ץ) הוא המוסד המרכזי הדוגל בערכי הליברליזם ומתייחס לכל אדם כפרט, ללא שם או פנים, ולצד הביקורות העולות בשנים האחרונות על כך שבג"ץ שכח את "הערכים הציוניים", ניתן לראות כי לאורך כל שנות קיומו הוא משתמש, לא אחת, בתבנית של "אנחנו" מול "הם" בהקשרים שונים בעתירות של אזרחי ישראל הערבים. כך הוא מצדיק את פסיקותיו, ובאופן הזה הוא "מדבר" בטקסט המשפטי. הבחנות אלו יכולות ללבוש צורות שונות, המומחשות במאמר זה: (1) "אנחנו" מול "הם" במישור הביטחוני, באופן העולה בקנה אחד עם הדוקטרינה של "נתיני אויב"; (2) "אנחנו" מול "הם" באופן המשווה בין אזרחי ישראל הערבים ל"גר ותושב" בהשראת המקורות היהודיים; (3) "אנחנו"

מול "הם" במישור הלאומי-אתני, ובאופן שבו בג"ץ מדבר בגוף ראשון רבים כאשר הוא מדבר בשם העם היהודי, כמו היה נציג העם. באמצעות הבחנות אלו משמר בג"ץ את הבניית הזרות הקיימת כל השנים בין אזרחים יהודים לאזרחים ערבים בספרה הציבורית והפוליטית, ומשייך את עצמו אל העם היהודי, אשר בשמו הוא מדבר. אף שבג"ץ הוא הסמן הליברלי של זרועות השלטון הישראלי, ומזוהה עם ההגנה על זכויות אדם ואזרח – ניכר כי אינו נאבק בהבחנה פסולה זו, אלא לעיתים משרת אותה, גם אם מבלי משים, באמצעות השיח שלו בפסקי הדין.

1. מבוא

החל מקום המדינה נחשב בית המשפט העליון (ובמיוחד בג"ץ) מוסד המזוהה יותר מכל מוסד מדינתי אחר עם עקרונות הליברליזם המערבי (מאוסטר, 1993). זהותו של בית המשפט העליון עם ערכים אלו מהווה בשנים האחרונות מקור לביקורת חריפה מצד פוליטיקאים שונים, הטוענים כי בית המשפט מעלה על נס ערכים אוניברסאליים של חירות הפרט על חשבון ערכים לאומיים פרטיקולאריים, וכי הוא "הפך את הציונות לשטח מת ואת היהודים לעם ללא זהות".¹

מאמר זה מבקש להוכיח שלצד הדגשתם של ערכים ליברליים, בית המשפט העליון ממשיך לאורך כל שנות קיומו לייצר בפסקי דין שלו דיפרנציאציה ואף היררכיה בין "אנחנו" ל"הם". את הטענה הזו אמחיש באמצעות התייחסות בית המשפט לעם היהודי השוכן במדינתו הריבונית, אליו משייכים עצמם השופטים ובשמו הם אף מדברים, אל מול התייחסותו לאוכלוסייה הערבית של אזרחי ישראל. המאמר ימחיש שבית המשפט העליון משמר בפסיקות שונות את הבניית הזרות הקיימת כל השנים בין אזרחים יהודים לאזרחים ערבים בספרה הציבורית והפוליטית. הוא עושה זאת באמצעות שלושה סוגים של הבחנות. ההבחנה הראשונה היא על בסיס אימוץ השיח הביטחוני וההתייחסות לאזרחים הערבים כאל נתיני אויב. ההבחנה השנייה מבוססת על שיח דתי, והיא ההבחנה בין גר לתושב. ואילו השלישית היא חלק מהשיח האתנו-לאומי שיוצר זהות בין לאום לאזרחות ישראלית אצל האזרחים היהודים, ולעומת זאת, הבחנה בין לאום לאזרחות

1 ראו האמירה המיוחסת לשרת המשפטים לשעבר, חברת הכנסת איילת שקד, בוועידת המשפט בקיץ 2017: <https://www.kipa.co.il/%D7%97%D7%93%D7%A9%D7%95%D7%AA/%D7%94%D7%A9%D7%A8%D7%94-%D7%A9%D7%A7%D7%93-%D7%91%D7%9E%D7%AA%D7%A7%D7%A4%D7%94-%D7%A2%D7%9C-%D7%91%D7%92%D7%A5-%D7%94%D7%A4%D7%9A-%D7%90%D7%AA-%D7%94%D7%A6%D7%99%D7%95%D7%A0%D7%95%D7%AA-%D7%9C%D7%A9%D7%98%D7%97-%D7%9E%D7%AA-%D7%95%D7%90%D7%AA-%D7%94%D7%99-D7%94%D7%95%D7%93%D7%99%D7%9D-%D7%9C%D7%A2/>.

אצל האזרחים הערבים. בכך משייך עצמו בית המשפט באמצעות שלוש ההבחנות אל העם היהודי, אשר בשמו הוא מדבר. כפי שיוצג להלן, אף שבית המשפט הוא הסמן הליברלי של זרועות השלטון הישראלי, ומזוהה עם ההגנה על זכויות אדם ואזרח – ניכר כי אינו נאבק בהבחנה פסולה זו. ויתרה מכך, לעיתים הוא לא רק משרת אותה, אלא מבנה אותה, גם אם מבלי משים, באמצעות השיח שלו בפסקי הדין.

את הביטויים השונים המבטאים את ההבחנות בין "אנחנו" ו"הם", שבית המשפט העליון עושה בהם שימוש כלפי הערבים אזרחי ישראל, מצאתי במסגרת עבודת דוקטורט, שבה אני חוקרת כיצד בית המשפט העליון הישראלי (ביושבו כבג"ץ) מתמודד עם המתח הקיים בין "ריבונות לאומית" ל"אזרחות שוויונית" בפסקי דין הנוגעים למיעוט הערבי אזרחי ישראל, בהשוואה לפי תקופות.

במסגרת המחקר נבחן באופן שיטתי, בין היתר, האופן שבו בית המשפט מתייחס בטקסט המשפטי להגדרות השונות של מדינת ישראל בפסקי דין שונים. בדרך זו ניתן היה לראות כי לצד ההתייחסויות של בית המשפט להגדרות המדינה כמדינה "דמוקרטית", ומאוחר יותר כ"מדינה יהודית ודמוקרטית" ו"מדינתו של העם היהודי" בפסקי הדין, יש פעמים שבהן בית המשפט אינו נוקב בהגדרות פורמליות של המדינה כ"מדינה יהודית" בפסק הדין, אלא משתמש במשפטים או בביטויים המלמדים על הדילמה המתעוררת בפסק הדין בין "אנחנו" – המדינה, העם, הציבור (לרוב היהודי), המיוצג פעמים רבות על-ידי שופטי בית המשפט בשיח שהם מקדמים בפסק הדין, אל מול "הם" – הערבים כעם, אויבים, גורמים מפריעים מבית ומחוץ, המיוצגים על-ידי העותר/ים.

חרף השינויים שחלו במדיניות בית המשפט העליון לאורך תקופות חייה של המדינה, תקופות שלגביהן אני מרחיבה בעבודת הדוקטורט, אותן הבחנות בין "אנחנו" ל"הם" נעשות בהקשרים שונים ובתקופות שונות, והמשותף להן שהן נאמרות בפסקי דין של בית המשפט העליון בעתירות של ערבים אזרחי ישראל או עמותות בעלות עניין העותרות בסוגיות כלליות ביחסי יהודים-ערבים אזרחי ישראל.

הבחנות אלו של בית המשפט, בין "אנחנו" ל"הם", באות לעיתים על מנת להדגיש את החובה המוסרית של העם היהודי לנהוג בשוויון וכבוד מול האזרח הערבי, ולעיתים הן מהוות חיזוק להגדרה מיהו "ידיד" ומיהו "אויב".

אולם בבסיסן עומדת הטענה כי ההבחנה של בית המשפט בין "אנחנו" ל"הם" בהקשר היהודי-ערבי היא מצד אחד ביטוי רטורי לתרבות הכללית הסובבת, המדברת על אזרחי ישראל הערבים בשם העם היהודי ואל העם היהודי, בגוף שלישי – "עליהם", אך בה בעת היא גם הופכת את בית המשפט לשותף בהכניית הזרות ובחידוד ההבחנה ההיררכית בין הקבוצות. גם אם בית המשפט עושה בהבחנות האלו שימוש בפרדיגמות הקיימות על מנת לקדם ערכים ליברליים דוגמת שוויון וחופש הביטוי, עצם ההבחנה

והשיוך של בית המשפט לקבוצה מסוימת אשר בשמה הוא מדבר – משמרת ומחזקת את תחושת הזרות.

חשוב לציין כי פרק זה בא להאיר נקודה המאתגרת את הטענה כי השיח של בית המשפט בפסקי הדין שלו הוא שיח ליברלי. אופן השיח המודגם בפרק זה ממחיש את ההבחנות השונות שבית המשפט עושה בשיח המשפטי, מעלה את השאלה מהי מטרתה של יצירת הבחנות אלו, ומהו המחיר של התנהלות זו כלפי מעמד האזרחי של אזרחי ישראל הערבים. פרק זה אינו מבקש לעסוק במכלול תפקידיו של בית המשפט העליון והשפעתו על יחסי יהודים וערבים בישראל.

2. "אנחנו" ו"הם" – מסגרת רעיונית

מושג "האחר" מתאר יחסי גומלין בין קבוצות שונות בחברה, ומבחין בין אלה שהם "משלנו", "איתנו" (Ingroup), לבין "האחר", "הם", ומי "שלא משלנו" (Outgroup). ההבחנה בין מי שנמצא בקבוצה ומי שלא משתייך אליה יכולה להיות על בסיס אתני, דתי, משפחתי או לאומי, אך גם מאפייני הקבוצה קובעים את גבולות הגזרה, באופן כזה שמי שאינו עונה עליהם אינו יכול להיות חבר בה, מקבל תיוג של "אחר". לעיתים קרובות תיוג זה מקבל משמעות של מצב נחות או של "אויב" (מתוך לב ארי ומולא, 2017: 207–208; ראו גם: Volkan, 1985; Aime, 2019; Macionis, 1997; Kastoryano, 2010). לפי ברמן, ברגר וגוטמן (2000), הפיצול ל"אנחנו" ו"הם" הוא אינסטינקט חברתי כלל-אנושי ובלתי-מודע. מנגנון פיצול זה משמש, בין היתר, לגיבוש עצמי, ועונה על צרכים הגנתיים של ביטחון ושל הרחקת תחושת הבדידות. מלבד זאת, יש לו גם מניע הישרדותי: קבוצה שיש לה "אויב" משותף היא מלוכדת יותר, בעלת שפה משותפת ואף יעילה יותר.

בהגות הפוליטית נמצא התייחסות רחבה להבחנה בין "אנחנו" ו"הם", אחת המפורסמות בהן היא ההגדרה השמיטאנית, המבחינה בין "אויב" ו"ידיד". לפי שמיט (2011) יש להבין את המשמעות הקונקרטית והאקזיסטנציאלית של המושגים "אויב" ו"ידיד", ולא כמטפורות או כסמלים. קרי, אין לטשטש אותם באמצעות דימויים שונים מתחום הכלכלה, הפסיכולוגיה, המוסר או תחומים אחרים, ואין להבין מושגים אלו במשמעותם הפסיכולוגית האישית כביטויים של נטיות לב או של רגשות פרטיים. האויב הוא אך ורק האויב הציבורי, מאחר שכל מה שנוגע לכלל בני אדם, ובמיוחד לאומה שלמה, נהפך בהגדרתו לציבורי.

קשה להתווכח עם הטענה כי החברה הישראלית מורכבת מקבוצות תרבותיות ואתניות שונות המקיימות ביניהן יחסים דיאלקטיים. מאוטנר, שגיא ושמיר (1998) מאפיינים את היחסים בין כלל הקבוצות השונות: ראשית, לכל קבוצה ישנה מערכת של אמונות

בסיסיות, מיתוסים ייחודיים ופרקטיקות אופייניות. מכלול זה מעצב זהות עצמית ייחודית לקבוצה ולחבריה, והיא מובחנת מזו של הקבוצות האחרות. שנית, תפקיד חשוב לא פחות בעיצוב הזהות והדימוי העצמי של כל קבוצה הוא שלילת הערך של האמונות והפרקטיקות המאפיינות את הקבוצה האחרת. ה"אני" הקבוצתי מאפיין את עצמו על-ידי הנגדתו ל"אחר" קבוצתי. תפיסתה של הקבוצה השוללת נתפס בעיני חבריה כמגלם את ה"טוב". הנגדתה של תפיסה זו לתפיסה המשויכת לאחר הופכת בהכרח את "האחר" למגלם של כל מה שאינו כלול בגדר הטוב, היינו, "רע" ו"שלילי", וכזה המאיים על הטוב. נוסף על כך, לקיומן של הקבוצות יש ביטוי פוליטי. בחלק מהמקרים קבוצה אחת נאבקה בקבוצה האחרת על השליטה והדומיננטיות במוסדות הפוליטיים, התרבותיים, הכלכליים והתקשורתיים של המדינה (לכלל המאפיינים ולהרחבה, ראו מאוטנר, שמיר ושגיא, 1998: 67–68).

מערכת היחסים המורכבת ביותר בחברה הישראלית נמצאת בין הקבוצה היהודית לקבוצה הערבית. עוד לפני הקמת המדינה, ולבטח שלאחריה, החברה היהודית משקיעה מאמץ ביצירת חברה ומדינה לעם היהודי. במסגרת זו מחוזקת כל העת זהות משותפת לחברי הקבוצה היהודית בישראל. זהות משותפת זו דוחקת פעמים רבות לשוליים הן את רכיבי הזהות הפרטיקולריים של הקבוצות השונות בתוך החברה היהודית (כמו מזרחים, למשל. ראו מאמרה של שוחט משנת 1999 – "מזרחים בישראל: הציונות מנקודת מבטם של קורבנותיה היהודים"), ובעיקר מוציאה אל מחוץ לגדר של הזהות הישראלית את מי שאינו יהודי, ובפרט את אזרחי ישראל הערבים (מאוטנר, שמיר ושגיא, 1998: 68). היטיב לתאר זאת מיכאיל קרייני, פרופסור בפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית ומרצה לסדר דין אזרחי. במאמרו על רב-תרבותיות בהקשר הערבי-יהודי (קרייני, 2003), הוא מתאר את הסיטואציה שהובילה אותו לכתיבת המאמר. וכך הוא כותב על ההבחנה שהוא חש בין "אנחנו" ל"הם":

כשהתחלתי ללמד את הקורס סדר דין אזרחי, נשמע רחש בכיתה. מקורו של הרחש היה בהתייחסותי אל תקנות סדר הדין האזרחי, התשמ"ד–1984, שהן דבר החקיקה העיקרי בקורס, כאל התקנות "שלנו". כאשר חזרתי שנית על התקנות "שלנו", התעצם הרחש. חשוב לי לציין שהרחש הזה חוצה לאומיות: הוא תקף מבחינתם של סטודנטים ערביים ויהודיים כאחד. כולם רוחשים. את פשרו של הרחש הסביר לי פעם סטודנט שאת אי הנוחות שלו לשוחח עמי יכולת לחוש ממש חזותית, ככל הנראה בגלל אי הנעימות שחש כתוצאה ממה שעמד להגיד לי. לדבריו, הרחש טמון בכך שמרצה ערבי מתייחס לדבר החקיקה הרשמי האמור כשייך גם לו. סטודנט אחר, שדיבר בביטחון עצמי עצבני משהו, סבר שבשימוש ב"שלנו" בכל הקשר ערבי יהודי יש פן של כניעה מצידו של דובר ערבי-פלסטיני (ההרגשות בציטוט הן שלי, רפ"ד).

בזירה הפוליטית הציבורית לא חסרות דוגמאות שבהן פוליטיקאים מזהירים מפני פעולות אזרחיות לגיטימיות של אזרחי ישראל הערבים באופן שמוציא אותם מפני הכלל ואף הופך אותם לאויבים. המפורסמת שבהן היא ההתבטאות בסרטון וידאו של ראש הממשלה, חבר הכנסת בנימין נתניהו: "המצביעים הערבים נעים בכמויות אדירות לקלפי", ביום הבחירות לכנסת העשרים, במטרה לגייס מצביעים נוספים למפלגתו.²

בשנים האחרונות נעשים ניסיונות לחדד את ההבחנה בין הזהויות השונות בחברה הישראלית, תוך שימת דגש על חיזוק הזהות היהודית גם דרך המשפט (מעבר לחוקים המסדירים זאת כבר מקום המדינה, כמו חוק השבות,³ למשל) (להרחבה ראו קידר, 2015). תהליך זה החל בסוף המאה ה-20, עם חקיקת חוק יסודות המשפט בשנת 1980,⁴ הקובע כי במקרה של לקונה (חסר) בחוק יפנה בית המשפט לעקרונות השואבים את כוחם ממורשת ישראל.⁵ בשנות התשעים נחקקו חוקי יסוד שונים שבהם עוגנה הנוסחה המפורסמת של מדינת ישראל כ"מדינה יהודית ודמוקרטית".⁶ שיאו של תהליך זה בא לידי ביטוי עם חקיקת חוק יסוד: ישראל – מדינת הלאום של העם היהודי, שנחקק ביום 19 ביולי 2018. חוק זה עורר הדים וכן ביקורות רבות, בכנסת ומחוצה לה, בהם הטענה כי חוק זה מטפח תחושות של חוסר שייכות ואף ניכור ועוינות בקרב אזרחים שאינם יהודים.⁷ כך למשל אמרה עליו חברת הכנסת לשעבר, שלי יחימוביץ', בזמן הגשת ההתנגדויות לחוק ביום ההצבעה עליו:⁸

...בעולם שדוהרת קידמה ונאורות – כאן הולכים אחורה ומבחינתכם (הכוונה למחוקקי החוק, רפ"ד) מי שקורא את מגילת העצמאות הוא בוגד. שווין זכויות הוא קללה. החזון של מגילת העצמאות שכולו גדלות הנפש ואהבה באה כשהיינו הכי שברירים ומדינות ערב קמו לכלותינו ולא היה מספיק כסף להקים מדינה – ומתוך חולשה זו יצא מסמך עם חזון. היום אנו עשירים ויש שגשוג ופריחה וצבא חזק ודווקא מתוך החוזק והעוצמה הכלכלית והצבאית נולדת נאמנות בזויה ופחדנית השונאת את האחר.

מייד לאחר אישור חוק יסוד הלאום הוגשו לבג"ץ מספר עתירות הקוראות לביטולו בטענות שונות הנוגעות להשמטת היסוד הדמוקרטי במדינה, טענות להפליה על רקע

2 ראו הסרטון המלא ביוטיוב: <https://www.youtube.com/watch?v=Q2cUogIR1yk>.

3 חוק השבות, תש"ו-1950.

4 חוק יסודות המשפט, תש"ם-1980.

5 בשנת 2018 תוקן החוק ונוספה לו ההפניה למשפט העברי. וזו לשון החוק כיום: "ראה בית המשפט שאלה משפטית הטענה הכרעה, ולא מצא לה תשובה בדבר חקיקה, בהלכה פסוקה או בדרך של היקש, יכריע בה לאור עקרונות החירות, הצדק, היושר והשלום של המשפט העברי ומורשת ישראל".

6 למשל: חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, תשנ"ב-1992, חוק יסוד: חופש העיסוק, תשנ"ב-1992.

7 ראו המסמך שהוציא המכון הישראלי לדמוקרטיה.

8 מתוך אתר הכנסת: <https://main.knesset.gov.il/News/PressReleases/Pages/press19.07.18.aspx>.

דת ולאום, וכנגד הקביעה כי החוק מגדיר את מדינת ישראל כמדינתם של היהודים בלבד, ולאזרחים אחרים אין בה מעמד.⁹

בינואר 2019 פורסם בתקשורת כי נשיאת בית המשפט העליון, השופטת אסתר חיות, מינתה 11 שופטים לדיון בעתירות הדורשות לפסול את חוק הלאום.¹⁰ השאלה אם לבג"ץ ישנה הסמכות לפסול את חוק יסוד הלאום, או השאלה אם בג"ץ יפסול את חוק היסוד, מעסיקה רבים בתקשורת ובקהילה האקדמית, ורבות נכתב על כך. מבלי לפרט את הטענות העומדים לכאן או לכאן, היא ממחישה את מקומו של בית המשפט העליון בזירה הפוליטית ואת האופן שבו הוא נתפס בעיני רבים כנושא הדגל המרכזי של השמירה על העקרונות הדמוקרטיים במדינת ישראל.

3. בג"ץ: בין ציונות לליברליות והיחס "לאחר"

החל מקום המדינה ראה עצמו בית המשפט העליון, בראש ובראשונה, כמוסד של המדינה הציונית. אולם בית המשפט היה ועודנו גם מוסד המדינה המזוהה יותר מכל מוסד אחר עם הליברליזם המערבי (מאוטנר, 1993; ברזילי, 1998). תפיסה זו של בית המשפט באה לידי ביטוי בכללים שהובאו בעיקר מהמשפט האנגלי וכן מהמשפט האמריקאי. למרות השינויים שעבר בית המשפט העליון לאורך השנים בתפיסת תפקידו, מקומו בחברה הישראלית ודרך ההנמקה בפסיקותיו, נטען כי לאורך כל השנים הוא מתאפיין בתפיסת עולם ציונית, ליברלית (שלימים הפכה ניאוליברלית) וחילונית.¹¹ ביסוד התפיסה הליברלית עומדת ההנחה כי הפרט, באשר הוא, הוא יצור אוטונומי עליון, וזכאי מעצם טבעו לשורת חירויות יסוד החסינות מפני התערבות המדינה. העדפת סדר חברתי ליברלי המבוסס על קידוש זכויות הפרט באה לידי ביטוי ברטוריקה של בג"ץ ובניסיונו למצב עצמו כמפקח על עיצובם של כללי המשחק הפוליטיים. כתוצאה מכך הוא זכה לביקורת על שהשיח הליברלי שהוא מקדם מתעלם לא אחת מאופייה הרב־מגזרי והרב־תרבותי של החברה הישראלית (ברזילי, 2000).

9 ראו למשל עתירה שהוגשה על־ידי חברי כנסת דרוזים: <https://1pyiuo2cyzn53c8ors1kwg5l-wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/2018/07/%D7%A2%D7%AA%D7%99%D7%A8%D7%94-%D7%97%D7%95%D7%A7-%D7%94%D7%9C%D7%90%D7%95%D7%9D.pdf>.

10 ראו: <https://www.news1.co.il/Archive/001-D-409632-00.html>.

11 לדעת סגל, בעשור הראשון להקמת המדינה התאפיין בית המשפט העליון בפסיקות קולקטיביסטיות, שבמסגרתן היו צורכי הכלל עדיפים על האינטרסים של הפרט. רק בעשורים מאוחרים יותר הלכה והתפתחה תפיסה חברתית ליברלית שהקנתה משקל רב לזכויות היחיד. שינוי הגישה החברתית השפיע על הפסיקה. הוא יצר תשתית נוחה לגישה שיפוטית של ריסון עוצמתן של הרשויות וחידוד ההכרה שגם ראשי השלטון כפופים לשלטון החוק ולביקורת שיפוטית (סגל, 2000).

ככל שהדבר קשור לפסיקות בית המשפט העליון והמיעוט הערבי בישראל, בהתאם להיותו מוסד מרכזי המתמודד עם סוגיות ליבה בחברה הישראלית וכמי שאמון על שמירת זכויות האזרח, קיימים מחקרים רבים ביקורתיים ואמפיריים על מעורבותו של בית המשפט העליון בשטח הערבי-יהודי, וכאלה הבוחנים את תפיסת מקומו ואת יכולתו לגשר ולמתן את השסעים (לדוגמה, שמיר, 1988; הופנונג, תשס"א; סבן, 1995; 2000; 2005; זמיר, 2005; ג'בארין, 2010; ג'מאל, 2004; פורת, 2016; רונן, 2016; Dotan, 1999; Marsi, 2016; Karayanni, 2012; Saban, 2008; Bracha, 1991; Lahav, 1993; Forman, 2011; Cohen & Cohen, 2011).

למרות זאת, מעט כתיבה קיימת על יחסו של בית המשפט העליון הישראלי אל "האחר" ואת מי הוא מגדיר כך [בעניין זה חשוב לציין את מאמרו של קרייני שהובא לעיל, שבו הוא מדבר על כך, וכן את מאמריהם של ג'בארין (2014) ושל זריק (Zerik, 2008), המתייחסים להסתכלות על אזרחי ישראל הערבים כעל "אויבים"].

פרופ' מנחם אלון ז"ל, מי שהיה המשנה לנשיא בית המשפט העליון, דן במאמרו בסוגיית "האחר" בעולמה של היהדות, ומדגים כיצד הדבר בא לידי ביטוי במערכת המשפטית של המדינה היהודית, מדינת ישראל. במסגרת המאמר הוא מגדיר את "האחר" כאזרחי ישראל הלא-יהודים, ומביא דוגמה להתייחסות ל"אחר" גם כאל אזרחי מדינות אחרות, תושבים זרים בישראל.¹² לטענתו, המקור לכך שמדינת ישראל היא מדינתו של העם היהודי, לצד העיקרון כי יש להעניק שוויון זכויות לכל אזרחיה הלא-יהודים, בלי הבדל דת, גזע ומין, טמון בהיסטוריה היהודית, בעולמה של ההלכה, במורשת ישראל, הגותה וחזונה (אלון, 2003).

במאמר זה אני מבקשת לטעון כי למרות ולצד העובדה כי בית המשפט נחשב תמיד הסמן הדמוקרטי במדינה וסמל החילוניות והליברליזם, ניתן לראות כי בפסיקות מרכזיות רבות בית המשפט מאמץ פעם אחר פעם תפיסה קהילתית של "אנחנו" מול "הם", בהן הוא לא אחת אף מדבר בגוף ראשון רבים, ומגדיר בפסיקותיו מיהם ה"אנחנו" במדינת ישראל, ומי יוצא מן הכלל ומוגדר "הם", בגוף שלישי, אף שמדובר למעשה באזרחי ישראל או כאלה המבקשים להיות אזרחי ישראל. בכך בית המשפט חורג מעמדותיו הליברליות כמפקח על השיח וכמסדירו, משמר את הבניית הזרות ומשייך עצמו לקבוצה היהודית, אשר בשמה הוא מדבר.

במסגרת המאמר יומחשו סוגים שונים של דיפרנציאציה שבית המשפט יוצר בפסקי הדין בין "אנחנו", המתייחס לקבוצת הזהות היהודית, העם היהודי השוכן במדינתו הריבונית, אל מול "הם", המתייחס לאוכלוסייה הערבית אזרחי ישראל. המשותף לכלל פסקי הדין הוא שהם פסקי דין של בית הדין הגבוה לצדק הדין בעתירות שונות של

12 ראו התייחסותו לפסק הדין בעניין אמה ברגר, עמ' 51 במאמרו.

אזרחי ישראל הערבים או של פליטים ערבים המבקשים אזרחות כשנותיה הראשונות של המדינה.

למרות השינויים הרבים שחלו במדיניות בית המשפט לאורך השנים, הן באופי הכתיבה והן במעורבותו בשיח החברתי והפוליטי, ההמחשות במאמר ניתנות על רצף של שנים, ועל בסיס ההנחה כי מאז ומתמיד עשה בית המשפט שימוש בשיח זה בעוצמות שונות. נקודת המוצא של בחינת השיח של בית המשפט בפסקי הדין הוא כי המשפט משקף ומעצב את צבינו של המשטר הפוליטי ואת אקלים הדעות הציבורי הרווח בו. המשפט משפיע על המודעות האנושית וגם מושפע ממנה ומשקף את נפתוליה. המשפט משקף אינטרסים פוליטיים שהוא מיועד לקדם בהתאם לציפיות של מעמדות חברתיים בעלי אמצעים, קבוצות כוח, ארגונים, מדינות ומוסדות (ברזילי, 2008; 2010; סגל, 1999; Spann, 1993; Dhal, 1957). גם בדיונים על הקשר בין משפט לזהות הלאומית, ההנחה היסודית היא כי המשפט משתתף בהבניה חברתית ובתהליכי היצירה של זהויות. בחקר הזהות הלאומית הדגש הוא על כינון זיכרונות משותפים ותמונות מושגיות מוסכמות של מאפייני ירד/אויב, ותיאור האיומים על קיומו של הלאום היהודי בישראל (רוזנברג, 2017; שמיר, 1999; ג'בארין, 2000).

פסקי דין, ככל טקסט כתוב אחר, מהווים מפגש אינטראקטיבי בין סיפור החיים, הזהות, ההקשר והתרבות (לויצקי, 2009). בהקשר שלנו, פסקי דין העוסקים ביחסים שבין יהודים לערבים הם למעשה טקסטים שבהם מסופרים נרטיבים ומיתוסים המהווים ביטוי לעמדות אידיאולוגיות ולקונפליקטים (פלדמן, 1995; שמיר, 1999; בירנהק, 2003; White, 1980; Short, 7200; 2003).¹³ ייחודיותם של פסקי דין היא בכך שהם טקסטים המתאפיינים בקוהרנטיות ובשאיפה לשכנע שהם טקסטים המשקפים שכל ישר והיגיון בריא מעבר לאמת המשפטית (מאוטנר, 1998; תירוש, 2011). מלבד זאת, באמצעות הגיונם המסדר של פסקי הדין הם משמשים כלי מרכזי בהפיכתן של נורמות מסוימות למציאות מתבקשת, כאילו היא מובנת מאליה (שמיר, 1999).

יחד עם זאת, ואף-על-פי שמאפיינים צורניים שלהם מטשטשים לעיתים אופי זה, לפי יובל (2002), האופי האידיאולוגי של הנרטיב השיפוטי בפסקי הדין הוא תכונה מכוננת שלהם ולא "רעש רקע". בכך הופכים פסקי הדין למכשיר מרכזי להעברת אידיאולוגיות כמציאות מתבקשת. כל הניסיונות להתעלם מכך, פירושם, בדרך כלל, הסתרת הנרטיב

13 לסקירה מעמיקה על מחקרים שעשו שימוש בניתוח טקסטואלי של פסקי דין וסוגיות משפטיות העוסקות בזהות ובלאום בישראל, ראו מאמרה של ענת רוזנברג, 2017: איך לעשות דברים עם משפט וספרות (בישראל). משפט, תרבות וספר: ספר נילי כהן (קובץ בעריכת עופר גרוסקופף ושי לביא). תל-אביב: ההוצאה לאור ע"ש חיים רובין, עמ' 725–755.

והטיותיו האידאולוגיות (להרחבה ראו: יובל, 2002; Brooks, 2001). כפי שכתב על כך Allan Hutchinson בספרו:¹⁴

נשמת אפו של המשפט אינה לוגיקה או ניסיון, כי אם דרך נרטיבית של יצירת עולם... כמו כל הסיפורים, אף הסיפורים המשפטיים זוכים במשמעות ובחשיבות בשל מתן דגש למאפיינים מסוימים המצויים בתוך ניסיונו, שהוא תמיד סבוך ולעתים קרובות רב-משמעי. באשר לנרטיב, סיפורים משפטיים מעדיפים כמה היבטים של ניסיונו על חשבון היבטים אחרים, ובכך הם גורמים להעצמת כוחם של פרטים אחדים, ולשלילת מעמדם של אחרים. והדבר החשוב ביותר – הסיפורים עצמם מרכיבים את ממשות ניסיונו. במובן זה, סיפורים משפטיים משמשים כאמצעים המתווכים בין עיסוקנו בעולם לבין אלה של הזולת: הם מספקים את הדרכים ואת הפרמטרים הנחוצים להגדרה עצמית ולהבנה (תרגום של אלמוג, 2000: 40).

הפרק הראשון בהמחשה יתמקד בהבחנה של "אנחנו" מול "הם" במישור הביטחוני, תוך טענה כי כבר בשנים הראשונות לקום המדינה התייחס בית המשפט העליון לפליטים ערבים שביקשו לקבל אזרחות ישראלית כאל אנשים בעלי פוטנציאל מסוכן על בסיס השתייכותם האתנית-לאומית בלבד, באופן העולה בקנה אחד עם הדוקטרינה של "נתיני אויב". הפרק השני יתרכז בהתייחסות של בית המשפט העליון לאזרחי ישראל הערבים לפי הציווי ההלכתי של "גֵר ותושב", תוך ההתמקדות בהשלכות החברתיות וההלכתיות שיש לסיווג זה. הפרק האחרון יתייחס לדרך שבה בית המשפט יוצר הבחנה בין "אנחנו" ל"הם" במישור הלאומי-אתני, ולאופן שבו הוא מדבר בגוף ראשון רבים כאשר הוא מדבר בשם העם היהודי, כאילו היה נציגו.

4. ההבחנות השונות שעושה בית המשפט העליון – "אנחנו" מול "הם"

הבחנה ראשונה: "אנחנו" מול "הם" בהיבט הביטחוני

לאחר פסק הדין של בית המשפט העליון בעניין חוק האזרחות משנת 2003, שבו אישר בית המשפט את החוק המגביל כניסת פלסטינים מהשטחים לישראל לצורך איחוד משפחות (בג"ץ חוק האזרחות), נטען על-ידי סאוסן זהר כי פסק דין זה מהווה חותמת רשמית לתפיסה נורמטיבית המושרשת החל מקום המדינה, הרואה באזרחי ישראל הערבים – "נתיני אויב". האופן שדוקטרינה זו באה לידי ביטוי מושתת על העובדה

Allan Hutchinson, 1988. "In Training", *Dwelling on the Threshold: Critical Essays in Modern Legal Thought* (Carswell) pp. 13–14. 14

שהחוק רואה בקבוצה זו בעלת פוטנציאל סיכון על בסיס השתייכות חבריה באופן קיבוצי ולא על בסיס בדיקה פרטנית.

לפי חוק האזרחות, שאושר כאמור על-ידי בג"ץ בשני פסקי דין שונים, קיים איסור גורף על כניסת פלסטינים מהשטחים אל שטחי ישראל לצורך איחוד משפחות, כאשר הלכה למעשה מי שמבקש את איחוד המשפחות מסוג זה הם בני-זוג ערבים אזרחי ישראל. לפי זהר (2016: 123), המניע העיקרי לחוק הוא כי בני-זוג פלסטינים של אזרחי ישראל שייכים לאויב, ועל כן רשאית מדינת ישראל לאסור את כניסתם באופן גורף, מבלי לבצע בדיקה פרטנית של כל אחד מהמבקשים. לטענתה, השיוך הלאומי של הפלסטינים הוא למעשה הנימוק העיקרי שמכוחו הוטל האיסור הגורף על משפחות פלסטיניות המבקשות להתאחד ולגור בישראל כאשר אחד מבני-הזוג בעל אזרחות ישראלית. היינו, שייכותם הלאומית היא זו שתייגה באופן אוטומטי את כל מי שהוא פלסטיני וערבי כ"אויב", מבלי להעניק לו את היכולת להוכיח אחרת.

בפרק זה אני מבקשת להרחיב טענה זו, ולהציג כיצד כבר בשנים הראשונות לקום המדינה, ובמקביל לחקיקה המסדירה את מעמדם של אזרחי ישראל הערבים באופן הרואה בהם "נתיני אויב", גם בית המשפט העליון, ביושבו כבג"ץ, מאמץ שיח גלוי וסמוי הרואה באזרחי ישראל הערבים או בכאלה המבקשים לקבל אזרחות, אנשים בעלי פוטנציאל מסוכן על בסיס השתייכותם האתנית-לאומית בלבד, משל היו "נתיני אויב". אני מודעת לכך שהסיווג הזה אינו מקובל בהקשר של בית המשפט העליון, אולם בדוגמאות שאציג ניתן לכך ביטוי בפסקי דין שונים של בית המשפט העליון, בייחוד בשנים הראשונות לקום המדינה, שבהן פנו פליטים ערבים רבים בבקשת אזרחות. בעניין הזה שילב בית המשפט, לצד הבדיקות הפרטניות של מבקשי האזרחות, גם אמירות כלליות המצביעות על ראייתו בפליטים גורמי סיכון, רק בשל השתייכותם האתנית.

דוקטרינת "נתיני אויב" או "זר אויב" מבטאת תפיסה נורמטיבית המתירה למדינה להגביל את צעדיהם של זרים מעצם זיקתם למדינה שעומה היא נמצאת במצב של מלחמה או ביחסי עוינות (זהר, 2016). מבחינה משפטית, ההגדרה של נתיני מדינה אויב נשענת על ההנחה שאזרחים חבים את נאמנותם למדינותיהם, ומכאן שאם מדינה נמצאת בסכסוך עוין עם מדינות שכנות, אזי יש לה סיבה לחשוש שאזרחיה הנמצאים בזיקה לאומית-אתנית למדינה אויבת הם בגדר איום מבחינתה. לפיכך ניתן להצדיק מבחינה משפטית שאותה מדינה תראה באזרחים אלה קבוצה חשודה, תגביל אותם ותנקוט אמצעים נגדם (Cole, 2005; Kagan, 2007).

לפני קום המדינה, בשלהי 1947, התגוררו בתחומי פלסטין-ארץ-ישראל המנדטורית כ-1.97 מיליון תושבים: שני שלישים מהם ערבים (כ-1,300,000 נפש) ושליש יהודים (כ-670,000 נפש). בעקבות העימותים האלימים והקרבות שהתחוללו בחודשים שחלפו מאז החלטת החלוקה של האו"ם ב-29 בנובמבר 1947 ועד להכרזת העצמאות של מדינת

ישראל ב־14 במאי 1948 (הנתפסת בעיני הערבים הפלסטינים כ"נכבה", האסון של אובדן פלסטין), התהפכה התמונה הדמוגרפית על־פיה. וכך, כשנסתיימה המלחמה נותר בתחומי מדינת ישראל מיעוט ערבי שמנה כ־100,000 נפש בלבד. במרשם האוכלוסין הראשון שנערך בנובמבר 1948 נרשמו רק 69,000 תושבים ערבים (רכס ורודינצקי, 2009; כהן, 2002).

מדיניותה המוצהרת של ממשלת ישראל הייתה לא לאפשר לפליטים הערבים שנטשו את הארץ במהלך המלחמה לשוב אליה. לכל היותר הייתה ממשלת ישראל מוכנה להחזרת מספר קטן של פליטים במסגרת הסדר שלום כולל עם מדינות ערב. הנימוק לחוסר הנכונות של ממשלת ישראל להתיר לפליטים הערבים לשוב לישראל היה לאורך הדרך נימוק ביטחוני (הופנונג, תשס"א; חריס, 2014; ברכה, 1998). ראו דבריו של שר החוץ, משה שרת, בדיון בכנסת ביוני 1949 על מדיניות החוץ של ישראל:

השיקול הראשוני והמכריע הוא הבטחון. נחשול של חוזרים עלול לפוצץ מחדש את המדינה מבפנים. גם אם פני החוזרים יהיו היום לשלום, אין לסמוך עליהם בשעת פורענות חדשה. להיפך, אין ספק שייגרפו לתוך מערבולת הדמים אם תשוב לפרוץ. החזרת פליטים ללא שלום עם המדינות השכנות הוא מעשה התאבדות למדינת ישראל: זאת תהא נעיצת סכין בחזה כמו ידינו, שום מדינה אחרת במצבנו לא היתה מעלה על הדעת צעד כזה.

לאור המדיניות הקשיחה שנקטה ממשלת ישראל, ונוכח עזיבתם של פלסטינים רבים את קווי הגבול בזמן המלחמה, החלה תופעה המוכרת בישראל כ"הסתננות" – חדירה של אנשים ממדינות ערב לתוככי ישראל למטרות שונות. תופעת המסתננים נתפסה בישראל כאיום על הביטחון הפנימי במדינה וגם על הביטחון האישי של האזרחים, שכן חלק מהמסתננים היו מעורבים במעשים פליליים. לעיתים ניסו מסתננים – שרבים מהם היו פליטים – לחזור לבתיהם המקוריים ולהתיישב בהם דרך קבע (פירוט של מספר המסתננים והפרופיל שלהם ניתן למצוא במאמרו של ברכה, 1998).

סוגיית ההסתננויות נעשתה עניין מרכזי בחייה של המדינה והעסיקה רבות את הרשויות ואת התושבים (ברכה, 1998). אי לכך, אין פלא כי סוגיה זו הגיעה גם לפתחו של בית המשפט העליון. הבסיס החוקי לטיפול במסתננים השתנה לאורך השנים, וכלל את פקודת העלייה שניתנה ב־1941; תקנה 112 לתקנות שעת חירום (1945); חוק הכניסה לישראל, תשי"ב-1952; חוק האזרחות, תשי"ב-1952; והחוק האחרון שהסדיר זאת ניתן בשנת 1954, ונקרא החוק למניעת הסתננויות. חשוב להבין שבסוגיה זו היה בית המשפט למעשה המוצא האחרון של המסתננים, שבמרבית הפעמים סורבה בקשתם למתן תעודת זהות ואזרחות על־ידי הרשויות האחרות.

במסגרת הדוקטורט שאני כותבת על התנהלות בית המשפט נחקרו 29 פסקי דין שבהם דן בית המשפט באופן נרחב בבקשות למתן אזרחות ותעודת זהות בשנים הראשונות

לקום המדינה. מפסקי דין אלו, ועל סמך ספרות המחקר, ניתן ללמוד כי בית המשפט היווה הגוף המרכזי אשר בחן ואתגר את המדיניות השלטונית שלא להעניק אזרחות לפליטים ערבים, ואף הורה פעמים רבות להעניק אזרחות למי שסורבו לפני כן. בכך הפך בית המשפט לכתובת המרכזית עבור אלו שבקשתם לקבל אזרחות סורבה על-ידי השלטונות. יחד עם זאת, ניתן לראות כי מדיניות בית המשפט באשר לקבלת אזרחות הייתה מורכבת. פסקי הדין שונים זה מזה הן בשיח והן בתוצאה, ולעיתים ניתנו החלטות שונות בתכלית על מקרים דומים (להרחבה ראו: הופנונג, תשס"א; ברכה, 1998).

בפרק זה נדגים כיצד בשלושה פסקי דין שונים של בקשות לאזרחות מאמץ בית המשפט שיח גלוי וסמוי הרואה באזרחי ישראל הערבים או בכאלה המבקשים לקבל אזרחות אנשים בעלי פוטנציאל מסוכן על בסיס השתייכותם האתנית-לאומית בלבד, משל היו "נתיני אויב". בהתאם לכך הוא נוהג בהם בחשדנות רבה, תוך הבחנה של "אנחנו" מול "הם" בהיבט הביטחוני. בעניין זה יצוין כי ההדגמה אינה כוללת את הדיון המשפטי אם להעניק אזרחות למבקשים בהתאם לתנאים הקבועים בחקיקה, אשר בעיקר בפרשנותו התרכזו בית המשפט בפסקי דין אלו. מדובר דווקא בפסקאות המתארות את הדיון ה"לבר משפטי", שבו ניתנת דעתו של בית המשפט. אלה מדגימים את הופעת השיח הדיפרנציאלי של בית המשפט, בין "אנחנו" ל"הם".

המקרה הראשון שנפרט הוא פסק הדין בעניין בג"ץ 51/145 סברי חסן מוסטפא אבו ראס ו-2 אחרים נ' המושל הצבאי של הגליל, ה' 1476 (ניתן ביום 30.11.1951), שבו נדונה בקשתם של שלושה עותרים ובני משפחותיהם לקבלת אזרחות לאחר שעזבו את בתייהם בגליל במהלך המלחמה וביקשו לשוב אליהם לאחריה. לכאורה, ולפי חוק האזרחות הקובע את התנאים למתן אזרחות, ניתן לראות כי העותרים היו זכאים לקבל אזרחות, אך המושל הצבאי החליט שלא להעניק להם אותה.

בפסק דין זה ניתן לראות כיצד בית המשפט חורג מהדיונים התכופים הנוגעים לשאלת הסמכות של המושל או לפרשנות לשון החוק והמאפיינים את התנהלותו, ומציב שיקולים ערכיים המייצגים תפיסות קולקטיביסטיות המונעות מהעותרים לקבל אזרחות, ללא קשר למעשיהם הפרטניים בפועל, אלא אך ורק לפי השתייכותם, אף שהוא אינו נוקב בכך באופן גלוי ואינו מגדיר אותם ערבים או פלסטינים:

מכל מקום דבר אחד אינו שנוי במחלוקת, והוא כי המושל הצבאי בתוקף תפקידו ממונה הוא על שמירת הגבולות בפני אויבים ומסתננים. לבטחון המדינה ולשלומה חשוב הדבר כי הוא ועושי דברו יידעו מי לנו ומי לצדנו, מי יושב בקביעות במדינה, ומי בא מארץ האויב. תעודת זהות אשר בידו של אדם הוא הוא סימן ההיכר המובהק ביותר על כך. כלום יצווה בית המשפט על המשיב מס' 3 ועל עושי דברו – ואפילו יהיו אלה פקידים אזרחיים בלבד – למלא את חובתם, כלומר, לתת גם בידם של עוברי חוק, "מסתננים" ומבריחי גבול למיניהם

ולסוגיהם, תעודות זהות, ויכשיל על ידי כך את אנשי השררה הצבאית מלמלא את תפקידם הם, היינו, לשמור על גבולות המדינה מפני צרים ואויבים? בעצם ניסוח השאלה טמונה התשובה עליה.

בניסוח הדברים ניתן לראות כיצד בית המשפט חורג מהשיח הליברלי, עושה שימוש באופן הדיבור של גוף ראשון רבים, ומאמץ באופן מובהק את השיח הקובע מי הם ה"אנחנו" ("מי לנו ומי לצידנו") ומי אינו נמצא בהגדרות אלה ("ומי בא מארץ אויב"). חשוב לציין כי גם מדינות ליברליות רשאיות להתגונן מפני אויבים, אלא שכאן הבעיה בשיח היא במרכיב ההכללה של בית המשפט ובאופן דיבורו בשם העם היהודי, במיוחד כלפי מי שהם אזרחים או תושבים של המדינה המבקשים לחזור אליה, ואף העומדים בתנאים הקבועים בחוק האזרחות.

המקרה השני הוא בג"ץ 51/125 מחמד עלי אחמד חסין ו-9 אח' נ' שר הפנים, ה' 1386 (ניתן ביום 8.11.1951). בפסק דין זה דנים השופטים בבקשה של נתינים פלסטינים תושבי הכפר מג'ד אל-כרום לקבל פנקסי זיהוי ואזרחות ישראלית לאחר שהכפר שהתגוררו בו טרם המלחמה נכבש על-ידי צה"ל והם גורשו.¹⁵ במסגרת פסק הדין טענו המבקשים כי לא יכלו להירשם במרשם האוכלוסין כיוון שגורשו ללבנון כמה ימים לפני כן, ולכן הם אינם עומדים בתנאים המפורטים בחוק האזרחות לקבלת אזרחות. המדינה הכחישה את טענת העותרים, וכך השיבה:

המבקשים, או לפחות כמה מביניהם, נלחמו בישראל בטרם קמה המדינה, וגם זמן רב לאחר מכן, והם חזרו ונסתננו לארץ מבין שורות האויב רק עם כיבוש הגליל המערבי בידי כוחות ישראל והפסקת הקרבות. במסיבות אלו – כך טוענים המשיבים – מצויים המבקשים בארץ באורח לא חוקי, ואין הם זכאים לדרוש כי יינתנו בידם פנקסי זיהוי.

כבר בתחילת פסק הדין ניתן לראות כיצד המדיניות המוצהרת של מדינת ישראל רואה בפליטים מי שעלולים לסכן את ביטחון המדינה, בהסבירה את סיבת היעדרותם של המבקשים בכך שחלקם נלחמו בישראל לפני הקמת המדינה ולאחריה. לאחר שבית המשפט מפרט את טיעוני הצדדים הוא בוחן עדויות שונות, ובסופו של דבר מכריע כי המבקשים בעתירה עזבו את ישראל "מרצונם הטוב" ו"ללא כפייה", ומשכך אין הם רשאים לקבל אזרחות ישראלית לפי חוק האזרחות. ניתן לשים לב כי בית המשפט אינו תולה את סיבת הסירוב שלו בחשש שהם לחמו בפועל נגד המדינה. אלא שלאחר מכן מרחיב בית המשפט וכותב את הדברים הבאים:

15 להרחבה על נסיבות ההיסטוריות של המקרה ניתן לעיין בספרו של עאדל מנאע, נכבה והישרדות: סיפורם של הפלסטינים שנותרו בחיפה ובגליל, 1948–1956 (261–266), אשר יצא לאור בשנת 2017.

...בימים של סכנה למדינה, כשהיא מוקפת מכל עבריה עמים עוינים, אשר בעבר נלחמו בה באכזריות הימה, ועוד הם מציקים לה על כימים טרופים אלה נוטשים אותה אנשים – כל צעד ושעל ואומרים לבלעה חיים ועוברים אל מחנה האויב, ולאחר מכן הם חוזרים, ובהתיימרם להיות אזרחיה הנאמנים הם מעזים פניהם ותובעים זכויות שוות עם כל אזרחיה האחרים. ולא עוד, אלא שהם פונים אל בית המשפט הגבוה לצדק, מעלימים מעיני בית המשפט את האמת, ועם כל זאת דורשים צדק. מנהג אנשים אלה נהגו המבקשים, ובית המשפט אינו מוכן להיעתר להם. העלמת עובדות יסודיות הכשילה מאז ומתמיד בית – בקשתו של אדם בבית משפט זה. נוסף על כך ומה שחשוב לא פחות המשפט סבור, כי אדם המטייל לו לרצונו, וללא רשיון, מקווי ההגנה של המדינה לקווי ההתקפה של האויב, אינו ראויה כי בית משפט זה יושיט לו עזרה וסעד במאבק אשר שלטונות הצבא נאבקים בו ובשכמותו להגנת המדינה ואזרחיה; בית המשפט – לעשות מעשה – דוגמת המשיב הראשון – אף לא יכפה על מוסד אזרחי לטובתו של אותו אדם, אשר יהיה בו, באותו מעשה, – למשל: לתת פנקס זיהוי כדי למנוע את שלטונות הצבא מעשות בו שפטים על העמידו בסכנה את שלום המדינה.

גם מפסק דין זה ניתן ללמוד כי בית המשפט אינו מסתפק בבחינה עובדתית אם המבקשים זכאים לקבל אזרחות מתוקף לשון החוק, אלא גם מוסיף את משנתו הערכית לגבי מהות החובה של אזרחים (באופן כללי) להיות נאמנים למדינה כתנאי נוסף לקבלת אזרחות, וכי אנשים המטיילים להנאתם בין קווי הגבול נחשבים באופן אוטומטי חשודים ולא יזכו להגנה, חרף העובדה כי לא הוכח שאכן פעלו בפועל כנגדה.

בעניין הזה חשוב לציין כי גם בפסק הדין הקודם וגם בפסק הדין הזה, וברומה להלך הרוח של בית המשפט באותן שנים, בית המשפט אינו מתייחס בדבריו באופן גלוי לזהותם הלאומית של המבקשים ואינו מציין את השתייכותם הלאומית. צורת כתיבת פסקי הדין היא תמציתית, פורמליסטית, המנסה להצניע את הממד הערכי העומד בבסיס ההחלטה ולהציג את שיקול הדעת השיפוטי כהליך מכניסטי, המוליד את ההכרעה המתחייבת, ולא כתוצאה של בחירה ערכית.

אלא שבמקרה שלפנינו, הניסיון לצייר תמונת המצב המגדירה את המבקשים כמי "שנטשו" את המדינה בזמן המלחמה ("נוטשים אותה אנשים") הוא למעשה אימוץ נקודת המבט הישראלית הציונית, תוך התעלמות מנקודת המבט של הפליטים ומן הנסיבות שאופפות את עזיבתם. עצם דימוים של המבקשים כמטיילים מציירת תמונת מצב פסטורלית ("אדם המטייל לו לרצונו, וללא רישיון, מקווי ההגנה של המדינה לקווי ההתקפה של האויב") המתעלמת מכך שממש בתחילת הפסקה מתוארת פעולת התגמול שהתבצעה בכפרם במסגרת הכיבוש של הצבא הישראלי. מכאן שעזיבתם (שלא לומר בריחתם) את קווי הגבול הייתה, ככל הנראה, על רקע המאורעות, וחציית הגבול בחזרה לישראל לאחר קום המדינה היהודית הייתה למעשה שיבה הביתה.

מקרה נוסף הוא פסק הדין בעניין בג"ץ 52/8 מוסטפה סעד בדר נ' שר הפנים ואח' ז 366 (ניתן ביום 19.2.1953). במקרה הזה בית המשפט מפרט את סיפורו של המבקש כמי שהיה נתין ארצישראלי, וביום כיבוש עכו ומזרע בידי כוחות ישראל נפצע מיריות, ומייד אחרי שהחלים – נכלא במחנה שבויים. אף שלא עזב את ארץ ישראל לארצות אויב, כפי שהיה במקרים אחרים, הוא גורש מספר פעמים וחזר בכל פעם לישראל. מבלי לרדת לעומקה של מסכת העובדות (המפורטת באריכות בפסק הדין), נציין כי גם כאן בסוף פסק הדין בית המשפט מתייחס אל הפליטים מבקשי האזרחות כאל אנשים בעלי פוטנציאל מסוכן על בסיס השתייכותם האתנית-לאומית בלבד:

...לבסוף אני מבקש להעיר רק הערה נוספת אחת: מתוך כל החומר אשר לפנינו מסתבר, כי המניע האחד לצווי הגירוש אשר נעשו בזמנים שונים ובה אחר זה נגד המבקש, היא החרדה שהשלטונות חרדים לבטחונה של המדינה ולשלומה של הציבור. ... התקנה שכל עיקרה לא בא אלא כדי "לטהר" את הארץ מיסודות בלתי רצויים היושבים בה...

כך ניתן לראות כי גם בפסק דין זה, בהחלטתו אם לתת אזרחות לאנשים המשתייכים לקבוצה "חשודה", שם בית המשפט על כף המאזניים את השמירה על ביטחון המדינה ואת הנאמנות לה כשיקול מרכזי. כאן אני מבקשת לטעון כי גם הבחירה של בית המשפט בביטוי "טיהור הארץ", דווקא בהקשר הזה, יכול לרמז לעיניים הקוראות כי אין כאן רק עניין ביטחוני גרידא, אלא ייתכן שגם עניין דמוגרפי של טיהור הארץ מגורמים שאינם יהודיים. בכך בית המשפט מעלה אמירה התואמת את המדיניות המוצהרת של רשויות השלטון של ישראל – לצמצם את חזרתם של הפליטים הערבים על סמך נימוקים ביטחוניים גלויים.

פסקי הדין שנסקרו מהווים המחשה למציאות המורכבת שעיימה התמודד בית המשפט העליון. באמצעות פסקי הדין שהובאו ניתן לראות כי לצד המקרים שבהם בית המשפט מבכר את זכויות הפרט, במקרים שונים המובאים במאמר זה הוא מזהה פליטים המבקשים לשוב לגבולות ישראל לאחר מלחמה בשנת 1948 כאנשים בעלי פוטנציאל מסוכן, בשל השתייכותם האתנית ולאור המדיניות השלטונית המוצהרת, ולא רק לאור בחינה פרטנית של המקרה שלהם. באופן הזה חרג בית המשפט לא אחת מעמדותיו הליברליות והפורמליסטיות שאפיינו אותו באותן שנים, ויצר חיץ ערכי בין "הקולקטיב" הכללי לבין אלה שאינם רשאים להצטרף אליו.

הבחנה שנייה: "אנחנו" מול "הם" – "גר ותושב"

בפרק זה אבקש להדגים סוג שונה של דיפרנציאציה של בית המשפט ביחסו אל אזרחי ישראל הערבים, ובאופן שבו הוא מדבר בשם העם היהודי אל מול אזרחי ישראל הערבים, משל היו "גר ותושב" – מושג הלקוח מן המקורות היהודיים, המתאר את האופן שיש

לנהוג בזרים המתגוררים בקרבו של העם היהודי – וההשלכות העמוקות שיש להתייחסות זו. תחילה יוצגו המושג וההתייחסות ההלכתית אליו, ולאחר מכן יודגם האופן שבו בית המשפט העליון עושה בו שימוש. לבסוף יועלו מחשבות לגבי אופן השימוש של בית המשפט במושג זה.

הביטוי "גר ותושב" מוזכר בפעם הראשונה במקרא כאשר אברהם אומר לבני חת: "גֵר וְתוֹשֵׁב אֲנִי עִמָּכֶם" (בראשית כ"ג, ד). המשמעות ההלכתית המקובלת למונח זה היא "בן עם אחר הבא לגור בארץ ישראל". הוא גוי שקבל עליו מצוות מילה ושבע מצוות בני נח, ובפרט שלא לעבוד עבודה זרה, והוא ממשיך לאכול נבלות".¹⁶ לפי מילון אבן שושן, פירושו של המושג גֵר הוא "אדם שבא לגור בארץ נכריה" (מילון אבן שושן, תשכ"ו) במקרא ובמקורות היהודיים ביטוי זה חוזר פעמים רבות בהקשר ליחס שעם ישראל נדרש לתת לגרים ולתושבים החיים בקרבו. ניתן למצוא בהם דיונים וקביעות הלכות באשר לזכויותיהם ולחובותיהם של הגרים והתושבים, וכיצד על עם ישראל לנהוג בהם. המציאות המתוארת אגב הלכות אלה מתייחסת למצב שבו עם ישראל הוא השולט בשטחי ארץ ישראל, ולאופן שעליו לנהוג בזרים החיים תחת שליטתו (ראו הדיונים ההלכתיים בנושא: חדר ושטרן, 2010: 15–44).

למרות ההתפתחויות השונות ביחס אל הגר והתושב בהלכה היהודית, נקודות ההנחה של הקביעות הנורמטיביות ההלכתיות המתייחסות לזכויות ולחובות של תושבים אלו הן כי אנשים אלה נמצאים תחת שלטונו של עם ישראל בארץ שאינה שלהם, והם אף מנועים מלקבל זכות על הקרקע. יחד עם זאת, הם באים כדי לגור בה לפרק זמן ממושך, ולעיתים אף כדי לשבת בה בקביעות, ועל כן יש להסדיר את מעמדם ולנהוג בהם במשפט חסד וצדק (חדר, 2010: 16).

בספרות ההלכתית ישנן גישות שונות ופרשנויות רבות למעמד "הגר והתושב", ובכלל זה גם מהם התנאים שמעמד זה מחייב ומהו תוקפו של המעמד (להרחבה ראו חדר, 2010; 2017). ככל שהנושא קשור לאופן שבו תרגמו רבנים שונים מעמד זה למציאות העכשווית ביחס שיש לתת לאזרחים לא־יהודים במדינת ישראל, התפיסה המרכזית היא כי התנאי המרכזי להכרה באזרחים אלו כמעמד של "גר ותושב" הוא הדרישה מהם להכיר בזכות עם ישראל על ארץ ישראל ובריבונותו עליה, כתנאי לישיבתם בה. זהו ביטוי לגישה לאומית, הקובעת כי מעמד גר תושב מותנה בהכרתו במדינת ישראל כמדינה יהודית, ובזכותו של עם ישראל על ארצו (כך סבר למשל הרב שלמה גורן). חשוב לציין כי הוא אינו נדרש להיות יהודי לגמרי, אך אפשר לראות בו שלב ביניים בין גוי ליהודי, מעין "יהודי למחצה" (חדר ושטרן, 2010: 24).

לאור זאת, רבנים רבים שוללים את האפשרות להעניק מעמד גר תושב למוסלמים ערביי ארץ ישראל, מפני שתנאי הכרחי להגדרתם כגרים תושבים הוא הכרה שלהם בזכותו של עם ישראל על ארצו, כפי שמחייבת תורת ישראל, ונאמנותם לנרטיב הציוני. אחת הדוגמאות המאלפות לפסיקות הלכה הנוגעות להסדרת מעמדם של אזרחים ערביי ישראל היא של הרב אורי שרקי משנת 2010:¹⁷

סוגיית מעמדם של בני אוכלוסיה לא יהודית תחת שלטון עם ישראל בארצו הינה מן הבעיות, הן בתחום המדיני והן בתחום ההלכתי. היהדות יודעת ללמד שקיים מעמד מיוחד, המעוגן בהלכה ובאגדה, לנוכרי החי בקרב עם ישראל, הלוא הוא "גר תושב", שחובה היא לדאוג לרווחתו, כשהוא מחויב מצדו לקיום מלא של "שבע מצוות שנצטוו בהן בני נח" ולעוד חיובים. האם יהיה זה ריאלי להסדיר את מעמדם של חלקים נרחבים של ערביי ארץ ישראל, משני צדי הקו הירוק, בהתאם להלכה זו, המהווה ענף מההדרכה הכוללת של היהדות כלפי האנושות בכלל, הידועה בשם "תורת בני נח"?

כפי שניתן לראות, בתחילת דבריו שואל הרב שרקי אם ניתן להסדיר את מעמדם של הערבים המתגוררים "משני צידי הקו הירוק", היינו, בין היתר אזרחי ישראל הערבים, לפי מעמד הלכתי של "גר ותושב", מעמד המביא עימו חובות וזכויות. בהמשך מאמרו הוא משיב על שאלה זו:

אך יש להבחין בין הצורה שעשויה ללבוש יוזמה שכזאת בעולם הכללי, ובין האופן שבו יכול העניין להתפתח במדינת ישראל פנימה. זאת, מפני מספר טעמים: (א) הפניה אל תושביה הנוכרים של ארץ ישראל לקבל את מצוות בני נח חייבת להיות מלווה בביטול תביעותיהם לישות לאומית נפרדת בארץ ישראל. מצדם של המוסלמים המשמעות תהיה ההכרה בכך שדתם היא "בת השפחה" של היהדות הורתה. אמנם זה שינוי תיאולוגי עבור האיסלם הקלאסי, אך יסודות לכך מצויים במסורת המוסלמית פנימה.

(ב) בטחונה של האומה דורש שהנאמנות של הנוכרי לתורתו תנבע מהכרה דתית דווקא, שיש בה מחויבות לסמכות, ולא פילוסופית עם כל מעלתה, מחשש שיגיע להרגשה שאינו מחויב לשלטון ישראל...

אם נבקש לנתח את קביעותיו של הרב שרקי, הרי שאזרחי ישראל הערבים יכולים להיחשב גר ותושב בכפוף לתנאים אלה: (1) ויתור על שאיפותיהם הלאומיות והבנה שדתם היא "בת שפחה" של היהדות; (2) ניהול אורח חיים דתי על בסיס אמונה, ומתוך כך מחויבות לשבע מצוות נוח.

17 מאמרו של הרב אורי שרקי משנת תש"ע (2010): https://ravsherki.org/index.php?option=com_content&view=article&id=2250:q-q-22502250-2250&catid=110&Itemid=100513.

ככל שהדבר נוגע לאזרחי ישראל הדרוזים, בשנת 2018 פרסם הרב אליעזר מלמד מזרם הציונות החרד"לי דעה שלפיה הדרוזים, אשר הוכח בעשרות השנים האחרונות כי הם שותפים בהגנה על מדינת ישראל ואף מקיימים את שבע מצוות נוח, נחשבים בגדר "גר תושב". יחד עם זאת, לדעת הרב מלמד, רבים מערביי ישראל המתגוררים בישראל אינם מקבלים את ריבונותו של עם ישראל על ארצו ואף אינם מקיימים את שבע מצוות בני נח. ולכן, לדעתו, אותם ערבים אזרחי ישראל אינם נחשבים גרים תושבים, ויש לעורר (לפחות באופן תיאורטי) את הגירתם מישראל.¹⁸

לאחר שהצגנו את הפרשנויות ההלכתיות העדכניות, נציג את האופן שבו המשפט עושה שימוש בהגדרה זו באשר לאזרחי ישראל הערבים. לאורך השנים ניתן לראות במספר פסקי דין בולטים של בג"ץ, שהוא תולה בהם את החובה של מדינת ישראל לנהוג באזרחי ישראל הערבים בשוויון, על סמך החובה המוזכרת במקורות: "משפט אחד יהיה לכם כגר וכאזרח יהיה" (ויקרא כד', כב), או חובה אחרת הקשורה לעשיית חסד עם הגר והתושב (ראו רמב"ם, מלכים, י', י"ב).

כך לדוגמה ניתן לראות בעניין בג"ץ 200/83 מוחמד וותאד נ' שר האוצר (ניתן בתאריך 25.7.1984). בעתירה זו טענה קבוצת ערבים אזרחי ישראל להפליה על רקע לאומי לאור החלטת הממשלה על מתן הטבות לבחורי ישיבות יהודים בסכומים הזהים להטבות שניתנות לחיילים יוצאי צבא. העתירה נדונה על-ידי שלושה שופטים אשר דחו אותה פה אחד בנימוק כי קיימת שונות רלוונטית בין הקבוצות (הקבוצה שמקבלת את ההטבות על רקע לימודי התורה מול אזרחי ישראל הערבים שלא לומדים במוסדות אלה), שאינה מקימה במקרה הזה טענת הפליה.

בפתחו של הדין הבוחן אם ישנה הפליה במקרה שלפנינו, מביא השופט יעקב טירקל את המקור הראשוני לדעתו לאיסור ההפליה בישראל:

בבואנו לתת את הדעת על השאלה, אם יש בכללים משום אפליה פסולה, לא למותר לחזור על מושכלות ראשונים. עקרון השוויון ואיסור האפליה, הגלום בצווי "משפט אחד יהיה לכם כגר כאזרח יהיה..." (ויקרא, כד, כב), שנתפרש בפי חז"ל כ"משפט השווה לכולכם" (כתובות, לג, א; בבא קמא, פג, ב) התקדש בתורת ישראל מאז היה לעם.

אלא שלמרות אזכור החובה לנהוג בשוויון, בית המשפט קובע כי במקרה הספציפי הזה לא נעשתה הפליה על רקע שונות רלוונטית כאמור.

18 ראו מאמרו של הרב אליעזר מלמד מיום 4.1.2018: <https://revivim.yhb.org.il/2018/01/04/%D7%A8%D7%A2%D7%99%D7%95%D7%9F-%D7%92%D7%A8-%D7%AA%D7%95%D7%A9%D7%91-%D7%94%D7%9E%D7%A0%D7%99%D7%A2.%D7%95%D7%AA-%D7%95%D7%94%D7%A9%D7%90%D7%99%D7%A4%D7%94/>

פסק דין נוסף שבית המשפט עושה בו שימוש בביטוי "גר ואזרח" השגור במקורות הוא פסק הדין המפורסם בעניין קעדאן (בג"ץ 6698/95 עאדל קעדאן ואח' נ' מנהל מקרקעי ישראל ואח'), שבו נדון סירובה של האגודה השיתופית קציר להקצות קרקע לבני-הזוג עדאל ואימאן קעדאן בשל היותם ערבים. במסגרת פסק הדין ציין הנשיא אהרון ברק כי גם מתוך ערכיה של המדינה כמדינה יהודית היא מחויבת במתן שוויון לכלל אזרחיה על בסיס דתי, ומביא, בין היתר, את דבריו של השופט טירקל:

לא זו אף זו: לא רק שערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית אינם דורשים הפליה על בסיס דת ולאום במדינה, אלא שערכים אלה עצמם אוסרים הפליה ומחייבים שוויון בין הדתות והלאומים... "עקרון השוויון ואיסור האפליה, הגלום בצווי' משפט אחד יהיה לכם כגר כאזרח יהיה..."... השופט אלון עמד על כך כי "יסוד מוסד בעולמה של יהדות הוא רעיון בריאת האדם בצלם אלוהים (בראשית, א, כז). בכך פותחת תורת ישראל, וממנו מסיקה ההלכה עקרונות יסוד בדבר ערכו של האדם – כל אדם באשר הוא – שוויונו ואהבתו"..."... העם היהודי הקים את המדינה היהודית. זו הראשית וממנה נמשיך בדרך..."... אך משהוקמה המדינה, הרי היא נוהגת שוויון בין אזרחיה.

גם בפסק דין אחר בעניין בג"ץ 240/98 עדאלה ואח' נ' השר לענייני דתות ואח' דן בית המשפט העליון בעתירה של עמותת עדאלה ונוספים בטענה כי תקציב המשרד לענייני דתות מפלה לרעה את המיעוט הערבי. בעתירה מבקשים העותרים שבית המשפט יפסוק כי סעיפים מסוימים בחוק התקציב (סעיפים שעניינם שירותי דת למיניהם הניתנים למגזר הערבי) בלתי-חוקתיים ולכן בטלים, וכי תחת אלה ייקבע תקציב שיהלום את חלקו של המגזר הערבי באוכלוסייה. העתירה עצמה נדחתה פה אחד על-ידי בית המשפט, אולם ניתן לראות את המילים שבהן חותם השופט מישאל חשין את פסק הדין המרכזי בעתירה:

אמרנו כי עתירת העותרים אינה מעלה עילת-משפט; כי העתירה ריקה מתוכן – לא אמרנו. אכן כן: קריאת העתירה מעלה קשיי-אמת שיש וראוי לנסות למצוא דרך לפותרם. עמדנו על כך בראשית פסק-הדין ולא נוסיף. התכנית שיוזם בזמנו שר הדתות שמה היה "משפט אחד". נזכור מניין נלקח שמה של התכנית: "מִשְׁפָּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם בְּגֵר כְּאֶזְרָח יִהְיֶה כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (ויקרא, כד, כב).

לפי דברים אלה, בית המשפט דוחה את העתירה כי היא אינה מקימה לטענתו עילה משפטית להתערבותו של בית המשפט בהוראות התקציב שחוקקה הכנסת. יחד עם זאת, בית המשפט מזכיר לשר הדתות כי החובה לבצע משפט אחד בין כל חלקי האוכלוסייה מגיעה יחד עם הציווי של משפט אחד שווה יהיה גם לגר ולאזרח.

פסק דין נוסף שמוזכר בו ביטוי זה הוא פסק דינה של השופטת דליה דורנר בבג"ץ 4112/99 עדאלה המרכז המשפטי לזכויות מיעוט ערבי בישראל ואח' נ' עיריית תל-אביב יפו ואח', ניתן ביום 25.7.2002. זהו פסק הדין המפורסם שבמסגרתו הועלתה

הדרישה מעיריות אשר בתחומן מתגורר מיעוט ערבי להשתמש גם בשפה הערבית בכל השילוט העירוני. כאן ניתן לראות כי האופן שבו השופט דורנר מצדיקה, בין היתר, את מתן האפשרות לשילוט בשפה הערבית, נשען על החובה היהודית לעשות כן (פסקה 8 לפסק דינה):

החובה לאפשר למיעוט לא יהודי לחיות בשפתו מקובלת גם ביהדות. ממקורותינו עולה החובה להכיר בלשון ובתרבות של גרי תושב. ראו: עבודה זוה, סד, ב; ספר החינוך, מצווה צד. ככאלה, על יהודים להתייחס למיעוט כאל בני־אדם בעלי זכויות על־ידי הכרה פורמאלית בדיניהם ותרבותם. וכך העיר רמב"ם: "ויראה לי שאין עושין כן לגר תושב אלא לעולם דנין לו בדיניהם, וכן יראה לי שנוהגין עם גרי תושב בדרך ארץ וגמילות חסדים כישראל, שהרי אנו מצווין להחיותן שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה" (רמב"ם, מלכים, י, יב).

פסקי הדין שהוצגו בפרק זה הם ללא ספק פסקי דין משמעותיים, והם זכו לאזכורים ולציטוטים רבים, והלכותיהם שימשו קרקע להלכות נוספות. דווקא בשל כך, ההתייחסויות החוזרות של בית המשפט בפסקי דין אלו לחובה הדתית לנהוג באופן שווה כלפי ערבים אזרחי ישראל משל היו "גר" ו"תושב" מעוררות שאלות. שאלות אלה נוגעות הן לעצם ההשוואה באופן המהותי־ערכי בין מעמד האזרחי של אזרחי ישראל הערבים למעמד הנורמטיבי של "גר" ו"תושב" במקורות היהדות השונים; הן לגבי הצורך של בית המשפט להצדיק את השיח שלו ואת החובה לנהוג בשוויון כלפי אזרחי ישראל הערבים באמצעות מקורות דתיים; והן לגבי האופן שהשוואה זו ממקמת את בית המשפט בשיח שהוא יוצר בין "אנחנו", עם ישראל, אל מול אזרחי ישראל הערבים, המוגדרים בשיח "הם".

מה גם שעיון קצר בפרשנויות ההלכתיות העכשוויות שהוצגו בתחילת הפרק למעמד של גר ותושב מעורר תהיות על האופן שבו בית המשפט מייצר את ההשוואה בין אזרחי ישראל הערבים למעמד של "גר ותושב", לאור ההסברים ההלכתיים, המסדירים בסופו של יום מעמד נחות לגר ולתושב. זאת, נוסף על כך שרבנים שונים מהאליטה הרבנית בימינו קובעים כי כלל לא ניתן להחיל אותו על אזרחי ישראל הערבים לאור אי־קבלתם את הנרטיב הציוני.

בעניין זה ניתן לטעון כי השימוש של בית המשפט בתבנית "גר תושב", אגב הדרישה לשוויון וללא ההסבר ההלכתי הנלווה לכך, הוא בסך הכול "מטבע לשון" שמבקש דווקא להדגיש את החובה של העם היהודי לנהוג בשוויון כלפי כול, או אימוץ המושג "גר ותושב" ומתן פרשנות אחרת לו, שאינה עולה בקנה אחד עם הפרשנות ההלכתית העכשווית (אימוץ ראייה אוניברסלית לגר ותושב). בכך בית המשפט העליון עושה שימוש בפרדיגמות התרבותיות הקיימות בארון הספרים היהודי, ונותן להן את הפרשנות הליברלית ביותר בהשוואה לרשויות השלטון האחרות. אלא שאין ספק כי עצם הגדרתם של אזרחי ישראל הערבים במעמד של "גר ותושב", והשימוש במטבע לשון זה, מתייחס

אליהם באופן אוטומטי כאל "אחר", "זר", שהקבוצה הדומיננטית היהודית השלטת במדינה מחויבת כלפיו בחובות שונות.

הבחנה שלישית: "אנחנו" מול "הם" – מישור לאומי אתני

דוגמה נוספת לאופן שבו בית המשפט מבדיל בין "אנחנו" ו"הם" באה לידי ביטוי כשכבית המשפט מדגיש את השייכות הכפולה של העם היהודי למדינת ישראל, הן על-פי העיקרון האתני והן לפי העיקרון האזרחי, לעומת אזרחי ישראל הערבים ובאופן מובחן מהם. הבחנות אלה חוזרות פעמים רבות אצל בית המשפט, והן אולי הביטוי החזק ביותר העומד כנגד טענות חוזרות ונשנות באשר לכך שבית המשפט "שכח" את הערכים הפרטיקולאריים של מדינת ישראל כמדינה יהודית.

הדבר מופיע בעיקר בפסקי דין שבהם, להערכתי, בית המשפט מרגיש כי העתירה מעוררת מתח בין הגדרת הזהות של מדינת ישראל כמדינתו הריבונית של העם היהודי אל מול השמירה על זכויות הפרט והאזרח במדינה בעלת משטר דמוקרטי. במקרים אלה בית המשפט חש צורך לתת את הפרשנות שלו להגדרות המדינה ולחוקיה. כפי שצוין, להבחנה זו שיוצר בית המשפט דוגמאות רבות, ובפרק זה ניתנה רק המחשה לכך באמצעות סקירת פסקי דין של עותרים ערבים מתקופות שונות, שמרביתם עוסקים באפשרות של מועמדים להיבחר לכנסת.

בפסקי דין אלו בית המשפט משתמש לא אחת בגוף ראשון רבים כאשר הוא מדבר על העם היהודי. אופן השימוש ב"אנחנו" מציין הרחבה של האני היחיד של השופט, ויש לו משמעות מיוחדת: ה"אנחנו" הוא הקהילה שבה זולתי, השופט, הוא אני אחר כמוני, שאני מקבל אותו כאני ורואה בקיום המשותף שלנו חלק מכינון האני שלי (ראו שגיא, 2014: 336).¹⁹ זאת באופן מובחן מ"האחרים", שעליהם אני מדבר בגוף שלישי, ואיתם אני, כחלק מקהילה גדולה, נמצא במערכת יחסים כלשהי, אך הם אינם חלק מקבוצת השייכות שלי.

פסק הדין הראשון שדרכו נבקש להמחיש זאת הוא פסק הדין המפורסם בעניין ירדור (ע"ב 65/1 יעקב ירדור נ' יושב ראש ועדת הבחירות המרכזית לכנסת השישית, ניתן ביום 23.10.1964), שבו נדון ערעור על החלטת ועדת הבחירות המרכזית לכנסת השישית בגין סירובה לאשר את רשימת הסוציאליסטים לבחירות לכנסת השישית, ואשר במסגרתו ניתן לראות לראשונה התייחסות מהותית ורחבה של בית המשפט למשמעות היותה של מדינה ישראל מדינתו של העם היהודי בסוגיה הדנה בזכויות המיעוט הערבי

19 קיימים פסקי דין שבהם בית המשפט מדבר בגוף ראשון רבים כלפי אזרחים זרים (ראו למשל בג"ץ 392/72 אמה ברגר נ' הוועדה המחוזית לתכנון ולבניה, מחוז חיפה, פ"ד כז(2) 764), אולם מה שמעניין היא ההתייחסות המבחינה הזאת כלפי אזרחי ישראל.

בישראל. אומנם בפסק דין זה בית המשפט אינו מדבר בגוף ראשון רבים, אך הוא מדגיש את השייכות הכפולה של אזרחי ישראל היהודים לארצם:

ברורות הדברים שהוצהרו בשעתו בהכרזה על הקמת המדינה – כי לא זו בלבד שישראל הינה מדינה ריבונית, עצמאית, השוחרת חופש ומאופיינת על ידי משטר של שלטון העם, אלא גם שהיא הוקמה "כמדינה יהודית בארץ ישראל", כי האקט של הקמתה נעשה בראש וראשונה, בתוקף "זכותו הטבעית וההיסטורית של העם היהודי לחיות ככל עם ועם עומד ברשות עצמו במדינתו הריבונית, וכי היה בו, באקט זה, משום הגשמת שאיפת הדורות לגאולת ישראל... ואשר – מכל מקום השאלה, אם יש לעשות לשם חיסול המדינה ושלילת ריבונותה, ואם לאו שאלה זו אינה יכולה כלל לעלות על סדר יומו! שהרי עצם הצגתה נוגדת את רצון העם השוכן בציון, את חזונו ואת האני מאמין שלו.

ניתן לראות כי במסגרת פסק הדין השופט אגרנט מציג שתי פרשנויות מרכזיות למושג "הריבונות". פעם אחת הוא מתייחס אל מושג הריבונות כלקוח ממדע המדינה, המגדיר שהעם הוא הריבון באמצעות בחירת הנציגים בבחירות לבית הנבחרים. פרשנות זו למושג הריבונות יוצרת חפיפה בין ההגדרה מיהו "העם" לבין "האזרחים" הבוחרים את נציגיהם – העם הם האזרחים (עמוד 387 פסקה 2 לפסק הדין). בכך ניתן לראות כי המדינה שייכת לכל אזרחיה, יהודים וערבים.

נוסף לפרשנות זו, פסק הדין של הנשיא אגרנט מתייחס לריבונות גם כמושג המגדיר את מדינת ישראל כמדינתו הריבונית-עצמאית של העם היהודי שזכה לקבל עצמאות אחרי שנים של גלות, והעם היהודי הוא השולט כריבון במדינה. פרשנות זו יוצרת לעם היהודי שייכות כפולה למדינת ישראל: הן כאזרחים והן כעם אתני שזכה לקבל עצמאות. כמו כן היא יוצרת חוסר חפיפה והבחנה בין ההגדרה מיהו "העם" שזכה לעצמאות ושלטיה לזהות כלל האזרחים במדינת ישראל.

פסק דין שני שנציג בהרחבה, שעוסק בעתירה הנוגעת לחופש הביטוי ולאפשרות להתמודד לכנסת, הוא פסק דין חדש, שבו קבע בית המשפט קבע כי ד"ר עופר כסיף רשאי להתמודד ברשימת חד"ש-תע"ל לכנסת ה-21, וכך גם כל רשימת חד"ש-תע"ל. כמו כן, הוא אישר את מועמדותו של עו"ד איתמר בן גביר לכנסת ה-21 ופסל את התמודדותו של ד"ר מיכאל בן ארי (א"ב 19/1806 ועדת הבחירות המרכזית לכנסת ה-21 נ' ד"ר עופר כסיף ואח', ניתן ביום 18.7.2019). לאורך פסק הדין דן בית המשפט (בהרכב של תשעה שופטים) במתח המתעורר בין הזכות לחופש הביטוי והזכות להיבחר למאפייניה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית.

במסגרת פסק הדין נקבע בדעת רוב כי ד"ר עופר כסיף ורשימת רע"ם-בל"ד רשאים להתמודד לכנסת, וכי ד"ר מיכאל בן ארי מנוע מלהשתתף בבחירות אלה. כמו כן, נקבע פה אחד לאפשר לעו"ד איתמר בן גביר ולרשימת חד"ש-תע"ל להתמודד בבחירות.

זהו פסק דין ארוך שבו דנים בנפרד בכל אחד מהאישים והרשימות, ובמסגרתו השופטים מתמודדים באופן שונה עם מלאכת האיזון והפרשנות של הסעיפים הרלוונטיים הנוגעים לאפשרות לפסול רשימות או אישים מלהתמודד בכנסת נוכח הגדרותיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית (סעיפים 7א לחוק יסוד: הכנסת התשמ"ה-1985 וסעיף 5 לחוק המפלגות התשנ"ב-1992). בחלק שבו בית המשפט דן בעתירה שהגיש חבר הכנסת עיסאווי פריג' לפסילת מועמדותו של ד"ר מיכאל בן ארי מלהתמודד לכנסת, בטענה כי הוא פועל באופן קיצוני לביזוי אזרחי ישראל הערבים, לרבות באמצעות קריאות לגירושם מן הארץ, מנמקת הנשיאה אסתר חיות את פסילתו של ד"ר מיכאל בן ארי. כחלק מההצדקות של הנשיאה כנגד גזענות מציינת הנשיאה בגוף ראשון רבים את החובה הייחודית של העם היהודי, שקיבל עצמאות במדינתו, להימנע מגזענות על רקע ההיסטוריה הלאומית שלו:

גזענות היא חולי חברתי מוכר וידוע שהמין האנושי נגוע בו מאז ומקדם. הגזענות מגלה את פניה המכוערים בשנאת חנם ובהסתה לשנאת חנם של השונה, אך בשל מאפיינים מולדים או בשל השתייכות קהילתית, דתית, אתנית או לאומית. היא מפשיטה את בני האדם מתכונותיהם האנושיות בשל השתייכויות אלה ופוגעת בזכות הבסיסית לכבוד אנושי ולשוויון הנתונות לכלל הברואים בצלם... מדינת ישראל הדמוקרטית הוקמה כמדינתו של העם היהודי, אשר ידע מאז ומעולם רדיפות וסבל על רקע גזעני שאין להם אח ורע באומות העולם. הגזענות מנוגדת לחלוטין לערכי היסוד שעליהם הוקמה המדינה ועלינו כיהודים מוטלת חובה מיוחדת להיאבק בה ללא פשרות....

...ואם, כדברי ממי, אנו היהודים מצוים להיות ראש החץ במאבק נמשך וחסר פשרות בגזענות – שהאנטישמיות היא אחד ממופעי ההויתקים והקשים ביותר – עלינו להיות ראויים להוביל את המאבק הזה ועלינו לבער מקרבנו במדינת ישראל הריבונית את הנגעים המסוכנים של הגזענות.

ישנן דוגמאות נוספות שבהן בית המשפט מציג עצמו כנציג של העם היהודי וכותב על חובותיו וזכויותיו של העם היהודי בגוף ראשון רבים, תוך שהוא מגולל את ההיסטוריה הייחודית של העם היהודי כהצדקה לחובה מוסרית זו. ניתן לראות זאת בפסק דין שהוצג כבר במאמר זה, פסק הדין בעניין בג"ץ 83/200 מוחמד וותאד נ' שר האוצר. בעתירה זו טענה קבוצת עותרים ערבים להפליה על רקע לאומי לאור החלטת הממשלה על מתן הטבות לבחורי ישיבות יהודים בסכומים הזהים להטבות שניתנות לחיילים יוצאי צבא. במסגרת הדיון כותב השופט יעקב טירקל בגוף ראשון רבים על החובה של העם היהודי לנהוג בשוויון כלפי המיעוט, לאור הסיפור ההיסטורי של העם היהודי:

משחזר לארצו, והכריז על עצמאותה של מדינתו, אחרי אלפי שנות גלות, שבמהלכן היו בניו קורבנותיה של אפליה לרעה בין העמים, חרת בראש מגילת העצמאות את ההבטחה לקיים שוויון וזכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחי

המדינה, בלי הברדל דת, גזע ומין. מצווים אנחנו יותר מכל עם אחר, לדקדק ולברוק היטב היטב, לבל תיראה ולבל תימצא בקרבנו, בין בגילוי ובין בכיסוי, ערוות דבר של אפליה פסולה, שלא נימצא חלילה מלקים במה שלקינו בו.

גם פסק דין זה מנמק את חובת השוויון מתוך המקום היהודי, הלאומי, והמקום שאליו משייך עצמו השופט – "מצווים אנחנו".

פסק הדין האחרון שדרכו נמחיש את ההבחנה שעושה בית המשפט בין "אנחנו" ו"הם" מבחינת הזהות האתנית והשייכות הכפולה של מדינת ישראל הריבונית לקבוצת היהודים הוא פסק דין נוסף העוסק בשאלה אם לאפשר למועמד להתמודד לבחירות בכנסת. זהו פסק הדין בעניין א"ב (אישור בחירות) 02/11280 ועדת הבחירות לכנסת השש-עשרה נ' אחמד טיבי ואח' (ניתן ביום 15.5.2003), שבו דן בית המשפט בפסילות של רשימות ומועמדים על-ידי ועדת הבחירות לכנסת. במסגרת הדיון דן בית המשפט בהרכב מורכב בפסילה של חבר הכנסת עזמי בשארה וכלל רשימת בל"ד, של חבר הכנסת אחמד טיבי, ושל ברוך מרזל, פעיל מרכזי של תנועת "כך". גם פסק דין זה הוא פסק דין ארוך, שבו נתנו כלל השופטים בהרכב את פרשנותם לסעיפי החוק הרלוונטיים לפסילות רשימות או מועמדים נוכח הגדרותיה השונות של המדינה.

בתחילת פסק הדין מציג הנשיא אהרון ברק את פרשנותו, ומגדיר את מרחב הגבולות של העילות שבגינן ניתן לפסול רשימות ומועמדים לכנסת. העילה הראשונה שהנשיא ברק בוחן היא עילה המאפשרת למנוע השתתפותם בבחירות לכנסת של רשימת מועמדים או מועמד אם יש במטרותיה או במעשיה של הרשימה או במעשיו של המועמד משום "שלילת קיומה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית" (סעיף 7א לחוק יסוד: הכנסת התשמ"ה-1985). במסגרת בחינה זו מגדיר הנשיא ברק מהם "המרכיבים הגרעיניים" שמעצבים את ההגדרה המינימלית של מדינת ישראל כמדינה יהודית, וקובע כי רק ביטולם או שלילתם של מאפיינים אלה על-ידי המועמדים או הרשימות באופן מרכזי ודומיננטי יביא לפסילתם.

לאחר מכן הוא מעלה את השאלה אם רשימת מועמדים או מועמד אשר בין מטרותיהם הדומיננטיות יצירת "מדינת כל אזרחיה", נחשבת כשוללת את קיומה של מדינת ישראל כמדינה יהודית, ועל-כן מנועה מלהשתתף בבחירות. על כך הוא משיב:

...אם המטרה של היות ישראל "מדינת כל אזרחיה" מכוונת אך להבטחת השוויון בין האזרחים בתוך הבית פנימה תוך הכרה בזכויותיו של המיעוט החי בתוכנו, אין בכך כדי לשלול את קיומה של מדינת ישראל כמדינה יהודית. לעומת זאת אם המטרה של היות ישראל "מדינת כל אזרחיה" מכוונת ליותר מכך, והיא מבקשת לפגוע ברציונל המונח ביסוד הקמת המדינה ובכך לשלול את אופייה של מדינת ישראל כמדינתו של העם היהודי, כי אז יש בכך כדי לפגוע במאפיינים הגרעיניים והמינימליים המאפיינים את מדינת ישראל כמדינה יהודית.

בתשובה זו של הנשיא ברק ניתן לראות כיצד הוא מנווט בין ערכים דמוקרטיים להגדרת הערכים היהודיים של מדינת ישראל כמדינתו של העם היהודי, וכיצד הוא משלב לצד ערכים ליברליים של חופש הביטוי והחופש לבחור ולהיבחר גם מושגים קהילתיים של "בתוך הבית פנימה" "והמיעוט החי בתוכנו". כוונתו במושגים אלה היא למיעוט הערבי, המוגדר כגוף שלישי נסתר היושב בתוך הקהילה שהנשיא ברק משתייך אליה – קהילה המוגדרת כגוף ראשון רבים.

לסיכום פרק זה, פסקי הדין שהובאו ביקשו להמחיש את ההבחנה של בית המשפט בין "אנחנו" ו"הם" במישור המורכב ביותר, המישור הלאומי-אתני. ניתן לראות כי לעיתים ההבחנה מגיעה אגב החובות המוטלות על העם היהודי כלפי המיעוט הערבי מתוקף היותו "בעל הבית" במדינת ישראל. לעיתים אגב קביעת מערכת היחסים וההיררכיה בין העקרונות השונים המגדירים את מדינת ישראל. אולם המשותף לשימוש בהבחנה זו הוא ההרגשה החוזרת של בית המשפט את המקום הלאומי-אתני הקיים במדינה, והעובדה שהיא יוצרת הבדל בין אזרחי מדינת ישראל, היהודים ומי שאינם יהודים. נוסף לכך, אותן פניות בגוף ראשון רבים ("אנחנו") של בית המשפט נראות כאילו בית המשפט מכווון את דבריו לקוראים יהודים של פסק הדין, ותפקידן להוות הצדקה היסטורית, רגשית, לפסיקתו של השופט בפסק הדין.

5. סיכום

"אבל אם ימצא ממד כלשהו בדמיון האתי של ה'אנחנו' שיאפשר את הפריצה של גבולות האני – או אז יש אפשרות סבירה שתהליך הדמיון עצמו ילך ויצמצם את ממדי השלילה. ככל שנתוודע לעולמו הפנימי של הזולת, כך יגבר הסיכוי שנסלק את הגבולות שהציבו מחסומי דימויו ותיגו" (שגיא, 2014: 346)

מאמר זה ביקש להמחיש כיצד לצד הקביעה המקובלת בספרות – שלפיה בית המשפט הוא המוסד המרכזי הדוגל בערכי הליברליזם, ומתייחס לכל אדם כפרט, ללא שם או פנים – ניתן לראות כי למרות השינויים הרבים שחלו במדיניות בית המשפט העליון, הן באופי הפסיקה והן בנושאים שבהם הוא עוסק, לאורך כל שנות קיומו הוא משתמש לא אחת בתבנית של "אנחנו" מול "הם" בהקשרים שונים בעתירות של אזרחי ישראל הערכים לבית המשפט העליון. אלא שהזיהוי של בית המשפט את האזרח הערבי או את המבקש להיות אזרח "כאחר", לא רק שהוא משמר את הבניית הזרות הקיימת בין אזרחי המדינה, היהודים והערבים, בכל מוסדות השלטון ובאווירה הציבורית, אלא הוא אף מזהה את האזרח הערבי כדוגמה או ייצוג של "האחר", שמאפשר ל"אנחנו" – העם היהודי – להסתכל עליו במבט מבחוץ או לטעון כי זכותו של היהודי עדיפה על זו של

הערבי. בכך, אותו ערבי שסובל מהפליה או אפילו משוני מוכנה ביחס החוק אליו, אינו מעורר אי-נוחות כי הוא חלק מן "האחר", שאינו חלק מאיתנו.

על בסיס ההנחה התיאורטית כי בית המשפט אינו פועל בחלל ריק, וכי הוא מושפע מן התרבות המרכזית בחברה ומשפיע עליה, אופן הבחירה של בית המשפט בפסקי דין שונים בשיח מעין זה מעורר את השאלה אם אותה לשון "אנחנו" של אחדים מהשופטים משעתקת ומשמרת את התבנית החברתית והפוליטית המפרידה כל העת בין "אנחנו" ל"הם" בהקשר היהודי-ערבי.

בדומה לקריאות ביקורתיות אחרות על המשפט, גם בהקשר של זהות לאומית ניתן לאתר את חלקו של המשפט בתרומה ובתהליכי היצירה של זהויות שונות, ולראות כיצד מצד אחד הוא משתתף, כמוסד, בהבניות חברתיות, ומנגד – מאתגר אותן. בחקר השיח העוסק בזהות הלאומית, הדגש נמצא באופן שבית המשפט מחזק את היסודות המשותפים של קבוצה מסוימת, משתמש בהצדקות היסטוריות ומגדיר תבניות של מאפייני "ידיד" או "אויב" (רוזנברג, 2017; ברזילי, 2008).

ייתכן כי אותו השיח של בית המשפט, המגדיר את "אנחנו" מול "הם", מבטא את חוסר הרצון או את אי-היכולת שלו לשבור את הפרדיגמה של הגדרת המדינה כ"מדינה יהודית" המגשימה את חזרתו של העם היהודי לציון ושליטתו בה לאחר אלפיים שנה. יחד עם זאת, לצד הדיבור הזה, אין ספק כי פעמים רבות הוא אכן עושה דווקא בה שימוש ללקיחת הפרדיגמה הזו למקום טוב יותר מאשר ההווה הפוליטית והחברתית הישראלית. על כן, הוא אומנם מדבר מתוכה, אך מפרש אותה באופן הליברלי יותר האפשרי בגדרה.

ביבליוגרפיה

- אלון, מ' (2003). ה"אחר" במשפט העברי ובפסיקת בית-המשפט העליון. *מדעי היהדות*, 42: 31–94.
- אלמוג, ש' (2000). *משפט וספרות*. נבו הוצאה לאור.
- בירנהק, מ"ד (2003). הגדרה חוקתית: המתודולוגיה של בית המשפט העליון בהכרעות ערכיות. *מחקרי משפט יט*: 591–631.
- ברזילי, ג' (1998). הגמוניה שיפוטית, קיטוביות מפלגתית ושינוי חברתי. *פוליטיקה: כתב-עת למדע המדינה וליחסים בינלאומיים*, 2: 31–51.
- ברזילי, ג' (2000). פרלמנטריזם ויריבו: הפוליטיקה של המשפט הליברלי. בתוך: חנה הרצוג (עורכת), *חברה במראה*, עמ' 359–377. תל-אביב: הוצאת רמות – אוניברסיטת תל-אביב.
- ברזילי, ג' (2008). המלך אינו עירום – מדוע המשפט פוליטי. *דין ודברים ד'*: 55–79.
- ברזילי, ג' (2010). המשפט כשדה במסגרת של כוח פוליטי: האם בתי משפט הם נושאי שינוי חברתי-פוליטי, ואם כן – כיצד? בתוך: דפנה הקר ונטע זיו (עורכות), *האם המשפט חשוב?* עמ' 107–125. תל-אביב: הפקולטה למשפטים ע"ש בוכמן.
- ברכה, א' (1998). ספק מסכנים, ספק מסוכנים: המסתננים, החוק ובית-המשפט העליון 1948–1954. *עינוי משפט*, כא(2): 333–385.
- ברמן, א', ברגר, מ' וגוטמן, ד' (2000). חלוקה ל"אנחנו" ו"הם" – כסטרוקטורה חברתית אוניברסלית. *מקבץ: כתב העת הישראלי להנחיה ולטיפול קבוצתי*, 1(5): 7–27.

ג'בארין, ח' (2014). הנכבה, המשפט והנאמנות: הרגע ההובסיאני של הפלסטינים בישראל. תיאוריה וביקורת, 42: 13–46.

ג'מאל, א' (2004). "ציונות ליברלית": נאורות שיפוטית ואתגר הרב־תרבותיות בישראל. מדינה וחברה, 4: 789–823.

הופנונג, מ' (תשס"א). ישראל – בטחון המדינה מול שלטון החוק. נבו הוצאה לאור.
זהר, ס' (2016). דוקטרינת "נתיני אויב" והפלסטינים בישראל. בתוך: שרה אוסצקי־לזר ויוסף ג'בארין (עורכים), אזרחות על תנאי: על אזרחות, שוויון וחקיקה פוגענית, עמ' 123–144.

חרד, א' (2010). מיעוטים במדינה יהודית: היבטים הלכתיים. המכון הישראלי לדמוקרטיה.
חרד, א' (2017). הפסיקה הציונית בנוגע לנוכחים במדינת ישראל. בתוך: ידידיה צ' שטרן ויאיר שלג (עורכים), הלכה ציונית: המשמעויות ההלכתיות של הריבונות היהודית, עמ' 312–344. המכון הישראלי לדמוקרטיה.

חריס, ר' (2014). המשפט הישראלי – השנים המעצבות: 1948–1977. הקיבוץ המאוחד.
יובל, י' (2002). צדק נרטיבי. מחקרי משפט, יח.

כהן, ה' (2002). הפליטים הפנימיים במדינת ישראל: המאבק על הזהות. המזרח החדש, 43: 83–101.
לב ארי, ל' ומולא, ר' (2017). אנחנו וה"אחרים": מפגשים בין־תרבותיים במכללות לחינוך (בין סטודנטים לתואר שני, יהודים וערבים). דברים – כתב עת אקדמי.

לויצקי, נ' (2009). איכותו של המחקר האיכותני: המקרה הנרטיבי. בתוך: עמיה ליבליך, איתן שחר, מיכל קרומר־נבו ומיה לביא־גאי (עורכים), סוגיות במחקר נרטיבי: תבחיני איכות, אתיקה.

מאוסנר, מ' (1993). ירידת הפורמליזם ועליית הערכים במשפט הישראלי. תל־אביב: מעגלי דעת.

מאוסנר, מ' (1998). שכל־ישר, לגיטימציה, כפייה: על שופטים כמספרי סיפורים. פלילים, ז': 11–76.

מאוסנר, מ' (2008). משפט ותרבות בישראל בפתח המאה העשרים ואחת. עם עובד.

מאוסנר, מ', שגיא, א' ושמיר, ר' (1998). הרהורים על רב־תרבותיות בישראל. בתוך: מנחם מאוסנר, רונן שמיר ואבי שגיא (עורכים), רב־תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית, עמ' 67–76. רמות.

סבן, א' (1995). השפעת בית המשפט העליון על מעמד הערכים בישראל. משפט וממשל, ג': 541–569.

סבן, א' (2000). המעמד המשפטי של מיעוטים במדינות דמוקרטיות שסועות: המיעוט הערבי בישראל והמיעוט דובר הצרפתית בקנדה. עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.

סבן, א' (2005). בית המשפט העליון והמיעוט הערבי־פלסטיני: תמונה (ותחוות) לא בשחור־לבן. משפט וממשל ח(1): 23–47.

סגל, ז' (1999). בג"ץ במרקם החברה הישראלית – לאחר חמישים שנה. משפט וממשל, ה': 235–296.

סגל, ז' (2000). בית המשפט הגבוה לצדק – בית המשפט כמעצב חברתי. בתוך: חנה הרצוג (עורכת), חברה במראה, עמ' 297–357. תל־אביב: הוצאת רמות – אוניברסיטת תל־אביב.

פורת, ע' (2016). זכויות קבוצתיות בישראל – שלושה מבחנים מנחים. מחקרי משפט, ל': 388–430.

פלדמן, א' (1995). המדינה הדמוקרטית מול המדינה היהודית: חלל ללא מקומות, זמן ללא המשכיות. עיוני משפט, יט(3): 717–727.

קידר, נ' (2015). האם נכון לעדן את הזהות היהודית במשפט הישראלי? מחקר מדיניות 107. המכון הישראלי לדמוקרטיה.

קרייני, מ' (2003). על ה"שלנו": רב־תרבותיות בהקשר הערבי־יהודי. עיוני משפט, כז': 71–108.

רוזנברג, ע' (2017). איך לעשות דברים עם משפט וספרות (בישראל). משפט, תרבות וספר: ספר נילי כהן (קובץ בעריכת עופר גרוסקופף ושי לביא), עמ' 725–755. תל־אביב: ההוצאה לאור ע"ש חיים רובין.

רוזן, ד' (2016). חופש הביטוי המצונזר של בג"ץ. בתוך: שרה אוסצקי־לזר ויוסף ג'בארין (עורכים), אזרחות על תנאי: על אזרחות, שוויון וחקיקה פוגענית, עמ' 93–123. פרס הוצאה לאור בע"מ.

רכס, א' ורודניצקי, א' (2009). החברה הערבית בישראל – אוגדן מידע. יוזמת קרן אברהם.

שגיא, א' (2014). ה"אנחנו" הישראלי ושאלת הסולידריות. בתוך: ידידיה צ' שטרן ובנימין פורת (עורכים), מסע אל האחוה. המכון הישראלי לדמוקרטיה.

- שוחט, א' (1999). מזרחים בישראל: הציונות מנקודת מבטם של קורבנותיה היהודים. בתוך: **המהפכה המזרחית**, עמ' 11–63.
- שמיט, ק' (2011). מלחמה כגילוי של יחסי עוינות פוליטיים (מסה). (תרגום: דניאל רוזנברג), **מטעם: כתב-עת לספרות ולמחשבה רדיקלית**, 26: 136–142.
- שמיר, ר' (1988). **תפקידו הפוליטי של בית המשפט הגבוה לצדק: ניתוח סוציולוגי**. עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב.
- שמיר, ר' (1999). מושעים במרחב: בידואים והמשטר המשפטי בישראל. בתוך: דניאל גוטווין ומנחם מאוטנר (עורכים), **משפט והיסטוריה**. מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.
- תירוש, י' (2011). עיריית נגבי. סיפורי אונס בבית משפט: ניתוח נרטיבי של פסקי דין. ביקורת ספרים. **סוציולוגיה ישראלית: כתב-עת לחקר החברה הישראלית**, 12(2): 488–485.
- Aime, M. (2019). The Other. *Nordicum-Mediterraneum*, 14(2):A5.
- Bracha, B. (1991). Judicial Review of Security Powers in Israel: A New Policy of the Courts. *28 Stanford Journal of International Law*, 39.
- Brooks, P. (2001). Policing Stories. *Poetica*, 33(3/4): 323–336.
- Cohen, A. & Cohen, S. A. (2011). Israel and International Humanitarian Law: Between the Neo-Realism of State Security and the "Soft Power" of Legal Acceptability. *Israel Studies*, 16(2): 1–23.
- Cole, D. (2003). *Enemy Aliens: Double Standards and Constitutional Freedoms in the War on Terrorism* (Vol. 20, No. 03). New York: New Press.
- Dhal, A. R. (1957). Decision-Making In A Democracy: The Supreme Court As A National Policy-Maker. *6 J. Pub. L.* 279: 279–295.
- Dotan, Y. (1999). Judicial Rhetoric, Government Lawyers, and Human Rights: The Case of the Israeli High Court of Justice during the Intifada. *Law & Society Review*, 33(2): 319–363.
- Forman, G. (2011). Israeli Supreme Court Doctrine and the Battle over Arab Land in Galilee: A Vertical Assessment. *Journal of Palestine Studies*. 40(4): 24–44.
- Hutchinson, A. (1988). "In Training", *Dwelling on the Threshold: Critical Essays in Modern Legal Thought* (Carswell) pp. 13–14.
- Jamal, A. (2007). Nationalizing States and the Constitution of "Hollow Citizenship": Israel and its Palestinian Citizens. *Ethnopolitics*, 6(4): 471–493.
- Kagan, M. (2007). Destructive Ambiguity: Enemy Nationals and the Legal Enabling of Ethnic Conflict in the Middle East. *38:2 Colum. Human Rights L. Rev.* 263.
- Karayanni, M. M. (2012). Two Concepts of Group Rights for the Palestinian-Arab Minority Under Israel's Constitutional Definition as a "Jewish and Democratic" State. *International Journal of Constitutional Law*, 10(2): 304–339.
- Kastoryano, R. (2010). Codes of Otherness. *Social Research*, 77(1): 79–100.
- Lahav, P. (1993). Rights and Democracy: The Court's Performance, In: E. Sprinzak & L. Diamond (eds.), *Israeli Democracy Under Stress*.
- Macionis, J. J. (1997). *Sociology*. New Jersey: Prentice Hall.
- Masri, M. (2013). Love Suspended: Demography, Comparative Law and Palestinian Couples in the Israeli Supreme Court. *Social & Legal Studies*, 22(3): 309–334.
- Saban, I. (2008). After the Storm? The Israeli Supreme Court and the Arab-Palestinian Minority in the Aftermath of October 2000. *Israel Affairs*, 14(4): 623–639.
- Sandel, M. J. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Short, N. (2007). The Story of the Court: A Narrative Analysis of Planned Parenthood v. Casey. *Hastings Constitutional Law Quarterly*, Vol. 34(3): 477–504.
- Spann, G. A. (1993). *Race Against the Court, The Supreme Court and Minorities in Contemporary America*. New York University Press.
- Volkan, V. (1985). The Need to Have Enemies and Allies: A Developmental Approach. *Political Psychology*, 6(2): 219–247.
- White, H. (1980). The Value of Narrativity in the Representation of Reality, *Critical Inquiry*, 7(1): On Narrative, 5–27.
- Zreik, R. (2008). Notes on the Value of Theory: Readings in the Law of Return-A Polemic. *Law & Ethics of Human Rights*, 2(1): 1–44.

סכנה – כאן בונים! על שלילת הבית, הביתיות והמקום ביאפא¹

אומיימה דיאב
אוניברסיטת תל אביב

لو لم تلدني أمي في يافا אם לא הייתי נולדת כך
لجنتك زاحفة يا يافا הייתי זוחלת אליך, יאפא
فدوى طناس – يافا פאדווה טנאס – יאפא

חווייתם הקיומית של תושבי יאפא הפלסטינים מלמדת כיצד מדיניות בנושא הדיור ותכנון המרחב ביאפא מערערת את אחד התפקידים המרכזיים של הבית כאתר ליצירת ביטחון ברמה הפיזית והאונטולוגית. כמו כן, חוויה זו מעידה כי למקום שבו ממוקם הבית תפקיד מרכזי בכינון הרגשת הביתיות. יתרה מזו, מחווייתם של תושבי יאפא הפלסטינים עולה כי לבית ישנם ממדים קולקטיביים ולא רק אישיים, העשויים להשפיע על תפקידו של הבית בכינון או בערעור ביטחון פיזי ואונטולוגי. קרי, הממד האישי-קולקטיבי מהווה ממד אנליטי חשוב שדרכו ניתן לרדת לעומקה של חוויה קיומית בבית ובמקום שבו נוכח הבית. המקרה של תושבי יאפא הפלסטינים, כקבוצה ילידית החיה תחת קולוניאליזם מתמשך, הופכת את האישי והקולקטיבי למישורים בלתי-נפרדים בתהליך בניית חוויה קיומית בטוחה בבית ובמקום שבו הוא ממוקם. כמו כן, מן המקרה של יאפא אפשר להסיק כי ערעור הביטחון הפיזי, מקורו לא רק באירועים עכשוויים, המתרחשים בהווה, אלא הוא נובע גם מאירועים היסטוריים הצורבים בזיכרון האישי-קולקטיבי. מלבד זאת, המחקר מלמד כי גזענות מהווה מקור מערער רב-השפעה על תחושת הביטחון ברמה האישית והקולקטיבית. הפרק הנוכחי בא לתת קול לחוויה האישית

1 יאפא – הוא שמה הערבי של העיר יפו. אני בוחרת להשתמש בשם הערבי, שבו עושים שימוש תושביה ילידי המקום הפלסטינים בחיי היום-יום. בחירה זו נובעת מכך שפרק זה בא להשמיע את קולם ולהאיר את חווייתם הקיומית מנקודת מבטם.

של ילידי המקום, המוסתרת על-ידי מסע התעמולה והפרסום שרשויות המדינה מנהלות תחת הכותרת של קדמה ופיתוח בעיר התיירותית.

הקדמה: "סכנה – כאן בונים!"

הליכה בסמטאות עג'מי ערב כניסתה של שנת 2020, חושפת תמונה של מבנים גבוהים, צבעוניים, מפוארים, המשלבים עיצוב אירופי עם שרידי חזיתות בתים ערביים שזהותם שונתה לחלוטין. אדם שנכנס לשכונה ידמה שהוא פוסע באחת משכונותיה המפוארות של פריז. בסמטאותיה של עג'מי מתנוסס, בין היתר, השלט "סכנה – כאן בונים!". לא ניתן להתעלם מעוצמתה של המשמעות המטפורית שטומן בחובו שלט זה, המעורר את השאלה "איזו סכנה עלולה להיות טמונה בבנייה?" הבנייה, שהיא ההפך מהרס, נתפסת לרוב כאקט חיובי. אם כן, עבור מי, ובאיזה הקשר הבנייה אכן מהווה סכנה? הפרק הנוכחי בא להסיר את השכבה הנוצצת של הנוף הפסטורלי החדש של יאפא, המלווה בשיח אדריכלות מודרניסטי של קדמה ופיתוח,² ולהאיר את השכבה המוסתרת של חוויית קיומם של תושבי יאפא הפלסטינים, ילידי המקום.

באמצע שנת 2018 הגעתי ליאפא במטרה לחקור את השיח והפרקטיקה של יצירת בית (Home-Making) בקרב תושבי יאפא הפלסטינים,³ ובמהלך עבודת השדה נחשפתי לשיח דומיננטי מאוד בקרבם אודות חוסר הביטחון שהם חווים בעשורים האחרונים. שיח זה הזמין אותי לרדת לשורשי חוסר הביטחון שהם חיים בו, תוך ניסיון לברר על איזה סוג של ביטחון הם מדברים. מהם התנאים המבטיחים מצב של ביטחון, והיעדרם מערער את תחושת הביטחון? ואיך כל זה קשור לבית? דרך סיפוריהם האישיים של חלק מהמשפחות שפגשתי במהלך עבודת השדה אנסה בפרק הנוכחי לשרטט את התהליכים העומדים בבסיסה של תופעת חוסר הביטחון, מנקודת מבטם של תושבי המקום.

פרק זה בא להאיר את מרכזיותו של הבית כאתר ליצירת תחושת ביטחון בשתי רמות, הפיזית והאונטולוגית. ברמה הפיזית – הכוונה לבית כמחסה, כמקלט וכמפלט מהעולם החיצוני (Mallett, 2004). וברמה האונטולוגית – הכוונה לבית כהרגשה, בהיותו אתר כינון, ביטוי ושימור הזהות האישית (Giddens, 1991). בהקשר זה חשוב להדגיש כי

2 ראו דוגמאות של מודעות שיווק של פרויקטים חדשים ביאפא באתרים הבאים: אתר חברת הרובע: <https://www.harova.co.il/> ובניין חדש בעגמי-נותר-4 דירות-אחרונות-א' <http://www.redboutique.co.il/ProjectInfo.aspx?pid=2139&catid=2895>

3 הפרק הנוכחי מבוסס על מחקר העוסק ביצירת בית בקרב הפלסטינים בישראל, שנערך בשלוש זירות המאפיינות את צורות הקיום של הפלסטינים במרחב אחרי 1948. הזירה הראשונה היא יאפא, כעיר פלסטינית מרכזית לפני 1948, שתושביה הפכו להיות מיעוט ילידי בעיר. השנייה, כפר יאסיף, ככפר שהיה לפני 1948, והצליח יחסית לשמר את נוכחותו במרחב. השלישית, רמיה, כפר בלתי-מוכר, שבו התושבים נאבקים על המשך נוכחותם במרחב אל מול עיריית כרמיאל, שמנסה לצמצם את נוכחותם במרחב.

הפרק אינו עוסק בפרקטיקות של יצירת בית שנוקטים תושבי יאפא הפלסטינים כדי לנסות לכונן לעצמם תחושת ביטחון אונטולוגי. אלא הפרק יתמקד ויחשוף, מנקודת מבטם של תושבים אלה, כיצד המדיניות המופעלת נגדם שוללת את הבית ואת תפקידו בכינון תחושת ביטחון ברמה הפיזית והאונטולוגית. אעשה זאת תוך שימת דגש על המקום שבו ממוקם הבית, ועל השפעת המתרחש בו על יצירת תחושות ביטחון על שני רבדיו. נוסף לכך, הפרק יבחן אם יש לבית ממדים קולקטיביים כאשר אנו באים לבחון מצב של ביטחון או של חוסר ביטחון בבית, קרי, אם קיים קשר בין החוויה הקיומית האישית של האנשים בבית ובמקום שבו הוא ממוקם לשייכותם לקולקטיב מסוים. במילה "קולקטיב" אני מתכוונת לתושבי יאפא הילידים, קרי המשפחות שחיו ביאפא לפני 1948, ולתושבים שגרו בפרברי יאפא ערב אירועי הנכבה ב-1948, ומצאו מחסה ביאפא. הסיבה לכך שאני מתייחסת אליהם כקולקטיב נובעת משייכותם לאותה תרבות ולאותו לאום, מהיותם בעלי זיכרון היסטורי משותף, ומכך שמאז 1948 ועד היום הם חווים אותה מדיניות שהממסד מפעיל כלפיהם. במילים "חוויה קיומית אישית" אני מתכוונת לאופן שבו האדם חווה דברים ברמה האישית בבית ובמקום שבו ממוקם הבית. מלבד זאת, הפרק ינסה להציע הסתכלות חדשה להבנת מצב של ביטחון או של חוסר ביטחון בבית, נוסף לזו הקיימת בספרות, הרואה בהיבטים הפיזי והאונטולוגי שני רבדים של ביטחון. זאת על-ידי הדגשת הקשר האישי-קולקטיבי כקטגוריה אנליטית המסייעת להבנת ההשפעה ההדרתית שיש לשתי הרמות ביצירת תחושת ביטחון או בערעורה.

הפרק מבוסס על מחקר אתנוגרפי העוסק בהיבטים של ביטחון פיזי ואונטולוגי בהקשר של בית. סוגיה זו טרם נחקרה בהקשר של יאפא. רוב הכתיבה המחקרית והתיאורטית אודות יאפא מתמקדת בהיבטים היסטוריים של העיר (יזבק, 2018; LeVine, 2005), או כתיבה המתעדת את אירועי הנכבה ב-1948 (רוטברד, 2005). כמו כן, הכתיבה התיאורטית והמחקרית הישראלית העוסקת בסוגיות הקשורות לבית ולדיור ביאפא לרוב מעמידה את שתי האוכלוסיות, הערבית והיהודית (Fenster, 2014), כשתי אוכלוסיות של אזרחים החוות תהליכים דומים, בין אם על-ידי שימוש במושג ג'נטריפיקציה,⁴ ככלי ניתוח לתהליך הקמת מיזמי דיור, דוגמת גבעת אנדרומדה (מונטרסקו ופביאן, 2003),⁵ מה שהופך את המאבק לכלכלי-מעמדי, ובין אם באמצעות ניתוח משפטי, כפי שמציגה זיו (2007), אודות שני החוקים – "חוק הגנת הדייר" ו"חוק הדיור הציבורי". זיו מתארת הליכים משפטיים המשקפים כיצד שתי הקבוצות, ערבים בעג'מי ויהודים בשכונת יפו

4 ג'נטריפיקציה – מושג שהוגדר על-ידי הסוציולוגית רות גלס (1964), ופירושו תהליך של חדירת תושבים בני מעמד בינוני וגבוה לשכונות בעלות מעמד נמוך, על-ידי דחיקת התושבים הוותיקים החיים בשכונה.

5 ראו גם: שקר, נ' (2007). הפרדה ממרום הגבעה: יפו. בתוך: ח' יעקובי וש' כהן, הפרדה: הפוליטיקה של המרחב בישראל. עמ' 36–37.

ג', אינן מצליחות להפוך לבעלים של הדירות שהם מתגוררים בהן מספר עשורים. הבסיס לניתוחה הוא כלכלי-מעמדי-משפטי, כפי שניתן ללמוד מההקבלה שהיא עושה:

מנקודת המבט המשפטית מתברר, כי רשויות המדינה פועלות נגד קבוצות חלשות באמצעים משפטיים ובעזרת מנגנונים פורמליים, באופן המקבע אותן בתחתית הסולם החברתי ומשעתק את נחיתותן. ביפו הקיבוע הזה חל הן על התושבים הערבים בעג'מי והן על התושבים היהודים ביפו ג' (זיו, שם, עמ' 99).

לעומת זאת, הכתיבה הפלסטינית העוסקת בעכשוויותה של הנכבה נמצאת בחיתוליה, במיוחד כאשר אנו מדברים על סוגיות הקשורות לבית. הכתיבה הקיימת מתמקדת בתהליכי שינוי פניה של יאפא מאז שנת 1948, החל מתהליך יצירת יחידות מרחביות נפרדות בתוך העיר באופן שאינו מאפשר חזרה למצב העיר לפני הנכבה, וכלה ביצירת פרויקט עבור כל יחידה מרחבית באופן המוחק את ההיסטוריה של העיר, משנה את פניה ודוחק את תושביה הפלסטינים לשוליים ברמה הפיזית והתרבותית (מזאוי וח'ורי-מח'ול, 1991). מלבד זאת, קיימים מחקרים פלסטיניים העוסקים בחווייתן של הנשים הפלסטיניות ביאפא, הן בבית, כאתר עיצוב זהותן של נשים, תוך התייחסות לממדיה השונים של הזהות, הנעים בין האישי, המגדרי, הלאומי והמעמדי (עת'אמנה, 2009),⁶ והן במרחב, על-ידי ניתוח פרקטיקות ההתמודדות שיוצרות לעצמן נשים פלסטיניות ביאפא במטרה לייצר מרחבי שייכות כדרך להתמודד עם אסטרטגיות כוח המגדירות ומתכננות את המרחב העירוני בהתאם לזהויות מגדריות, תרבותיות ולאומיות, המדירות אותן הדרה כפולה – כנשים וכפלסטיניות (חמדאן-סליבא, 2017).⁷

הפרק הזה מרחיב את ההסתכלות על החוויה הקיומית ומתמקד בכלל התושבים, ולא רק בנשים. כמו כן, הוא מאיר את הקשר בין האישי לקולקטיבי דרך ההתמקדות בסוגיית הביטחון הפיזי והאונטולוגי בבית ובמקום. לצורך כך, החלק הבא מתייחס למרכזיות הבית והמקום שבו ממוקם הבית ביצירת ביטחון ובכינונו, תוך התייחסות להבחנה הקיימת בספרות בין ביטחון פיזי לביטחון אונטולוגי. בחלקו השלישי של הפרק אפרט את המתודולוגיה, וברביעי אציג את ממצאי עבודת השדה. בחלק האחרון אערוך דיון ואסיק מסקנות.

6 מחקרה של אמנה עת'אמנה נערך במסגרת הלימודים לתואר שני במחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטת בן-גוריון, בשנת 2009.

7 מחקרה של הנאא חמדאן-סליבא נערך במסגרת הלימודים לתואר שלישי בחוג לגיאוגרפיה באוניברסיטת תל-אביב, בשנת 2010.

מסגרת תיאורטית

בכתיבה התיאורטית והמחקרית מתואר הבית כמושג רב־ממדי. הבית כמבנה פיזי (House); כהרגשה (Home); כמקלט או מחסה; כמרחב של שליטה; כביטוי העצמיות וכאתר לבניית זהות; כמקום של עשייה והמשכיות; כמערכת יחסים בין חברי הבית; כסמל של מעמד אישי ו/או סוציו־אקונומי ועוד. אלה הם ממדים הבאים לידי ביטוי במחקר ובכתיבה התיאורטית העוסקת בתהליך יצירת הבית ובתהליך כינון משמעותו עבור בני אדם (Després, 1991; Mallett, 2004). להלן אתמקד בשני ממדים הרלוונטיים לפרק הנוכחי. האחד – הבית כמבנה פיזי (House), והאחר – הבית כהרגשה (Home). הבית כמבנה פיזי (House) נתפס כמרכיב מרכזי ביצירת משמעות הבית כמקלט או כמחסה. הכוונה היא למקום שאליו אנשים יכולים להימלט, ושבו הם יכולים להירגע, לנוח ולהרגיש בטוחים ברמה הפיזית. הגדרה זו מבוססת על ההבחנה הקיימת במחקר בין מרחב פרטי למרחב ציבורי, או בין הפנים לחוץ, המגדירה, על־פי הבחנתו של אריסטו (1996), את הבית כ"אחר" של הפוליטי. לפי הבחנה זו, הבית האישי נחשב מרחב "טבעי" ובטוח, המניח את קיומו של האדם באופן אוטונומי ועצמאי, הנפרד מהחוץ והנמצא מחוץ להתערבותו של השלטון (ארדנט, 2013). בכך הבית ממלא תפקיד מרכזי ביצירת תחושת ביטחון פיזי. נשאלת השאלה, האם קיומו של מבנה פיזי של הבית (House) מבטיח תמיד יצירת תחושת ביטחון ברמה הפיזית? כדי לענות על שאלה זו חשוב לקחת בחשבון את הקונטקסט שבו חי האדם. במקרים של אלימות במשפחה, למשל, האיום בא מתוך הבית, והמבנה הפיזי אינו משמש יותר מחסה (Mallett, 2004). במקרים של שלילת זכותם של אנשים לכוון בית, דוגמת הריסת בתים או שלילת בעלות האדם על ביתו, אז מקור האיום מחוץ לבית. מקרים כאלה מהווים הופעה קיצונית של מערכת היחסים בין הפרטי לפוליטי (אזולאי, 2019), ומערערים את תחושת הביטחון הפיזי. יתרה מזו, בשני המקרים, בין אם מדובר באיום פנימי או חיצוני, לא רק שהמבנה הפיזי אינו מהווה ערובה לביטחון פיזי, אלא גם נוכחותו אינה מסייעת לאדם לכוון ביתיות, כלומר, את ממד הבית כהרגשה (Home). במקביל, קיימים מקרים של פליטות או הגירה, כאשר אנשים נאלצים לנטוש פיזית את ביתם, כלומר הם מתרחקים מהבית שהיווה עבורם מקום שבו נאגרו תחושות, רגשות, זכרונות, ריחות וקולות לאורך תקופה כלשהי (Ahmed, 1999). סיטואציה כזו של אובדן הבית ברמה הפיזית הופכת את המבנה הפיזי לקריטי ביצירת תחושת ביתיות. במילים אחרות, כאן היעדר הבית ולא נוכחותו, מערער את ממד הבית כהרגשה, כי כאשר אדם מתרחק מהבית, התנועה עצמה מתרחשת בהקשר לבית פיזי, ובכך הממד הפיזי הופך להיות משמעותי עבור ממד הביתיות, קרי, הבית כהרגשה. כדי שהבית כמבנה פיזי יהפוך להיות בית ברמה של הרגשה, משמע, ייצור תחושת ביתיות, חיוני שהאדם יוכל לבטא את העצמיות הייחודית שלו או את זהות העצמית

(Tucker, 1994). כמו כן, יצירתה של תחושת ביתיות מושפעת מהיכולת של האדם לכוון תחושת ביטחון ואונטולוגי המבוסס על אלמנטים של זהות.

שני הממדים של הבית, כמבנה פיזי וכהרגשה, ממלאים תפקיד מרכזי ביצירת תחושת ביטחון ברמה הפיזית והאונטולוגית. לפני שארחיב בדיון התיאורטי הקיים ביחס לשני ממדים אלה ולקשר הקיים ביניהם, אתייחס לממד נוסף בעל חשיבות רבה במחקר אודות הבית בכלל, ובמחקר הנוכחי בפרט. ממד זה הוא המקום שבו ממוקם הבית.

המקום הוא מרחב חיים המוגדר על-ידי היחסים האנושיים המבטאים רצונות וצרכים, ומושתת על זהות (מנדה-לוי, 2011). המקום מעוצב לא רק במובן הפיזי אלא גם במובנו התרבותי – השפה, הסמלים, ההיסטוריה, המיתוסים וכדומה (גורביץ', 2007). מערכת היחסים בין האדם החי בבית למקום שבו נמצא הבית היא מערכת יחסים דיאליקטית (ג'מאל, 2010). לכן, למקום חשיבות רבה בעיצוב זהותו התרבותית של האדם ובעיצוב הקשר בינו לבין החברה או הקולקטיב שאליו הוא משתייך (בשיר, 2004). בהקשר זה כותב ג'מאל (2010):

כפי שאנו מניחים את נוכחותנו בתוך מקום מסוים, מבלי להדגיש את המקום כחלק מהותי של הנוכחות, כך הסביבה הפיזית של הבית מובלעת בעצם קיומו. מכיוון שכך, לא ניתן לחשוב על קיומו של הבית, בעיקר כתחושה מנטלית, בלי להניח את קיומה של סביבה – פיזית ומנטלית – המשדרת עליו אווירה של ביתיות ומנכיחה את קיומה של זו באופן מתמיד. הביתיות אינה יכולה להיות מנותקת מזהות המקום והסביבה, המעניקים לה חלק לא מבוטל ממשמעותה. (עמ' 70).

כלומר, בבואנו לחקור סוגיות הקשורות לבית לא ניתן להתעלם מהמקום שבו נמצא הבית. כמו כן, לא ניתן להתעלם מחשיבות מיקומו ביצירת משמעות הבית עבור האדם ובכינון תחושת הביתיות בו. נוסף לכך, זהות המקום מחברת בין האישי, החברתי והתרבותי, ולכן מהווה מכניזם חשוב בהגדרת הזהות ובשימורה (Cuba & Hummon, 1993). נשאלת השאלה, מה קורה כאשר קיימת התנגשות בין זהות המקום שבו ממוקם הבית לבין זהות האדם החי בתוך הבית? סוגיה זו עולה במחקרים אודות מהגרים המנסים לעצב את סביבת המגורים במקומות שאליהם היגרו באופן שיהיה הולם את זהותם. מאמרו של Beattie (2011) בחן את תהליך הקמתם של גנים ציבוריים בניו זילנד על-ידי מהגרים מאסיה, בעיקר מהודו ומסין, שממחיש את רצונם של אנשים לייצר במקום החדש אלמנטים מרחביים המזכירים את הבית, ומסייעים בהעלאת זיכרון של בית על-ידי הריח של הקארי החריף או רחש הטפטוף של המים הזורמים. ניסיון זה, המתרחש בקונטקסט של הגירה או פליטות, מעלה תהיות אודות מהות יחסי הגומלין בין הבית לסביבתו, והשפעתם על כינון בית ברמה הפיזית וברמה האונטולוגית. כמו כן, הוא מעלה שאלה אודות מרחב האפשרויות של יצירת תחושת ביטחון פיזי ואונטולוגי בהקשרים אחרים, כמו במקרה של יאפא.

הדיון הקיים בספרות המחקרית והתיאורטית אודות תפקיד הבית ביצירת תחושת ביטחון ברמה הפיזית והאונטולוגית מעלה שאלות אודות ההבחנות הקיימות בספרות בין שני רבדים אלה של ביטחון. גידנס (Giddens, 1991) מבחין בין ביטחון פיזי, שאותו הוא מכנה "ביטחון כהישרדות" – מצב שבו אדם מרגיש מוגן ובטוח מכל איום, סכנה או פגיעה (Rumelili, 2015), לבין ביטחון אונטולוגי (Laing, 1965), שאותו הוא מכנה "ביטחון כקיום", ומגדיר אותו כצורך הקיים אצל בני האדם בשימור המשכיות הזהות העצמית שלהם דרך היציבות בסביבה החברתית והחומרית שהם חיים בה (Giddens, 1991). אנשים מרגישים בטוחים ברמה האונטולוגית כאשר הם מסוגלים להסתמך על דברים – אנשים, חפצים, מקומות ומשמעויות, שממשיכים להתקיים מחר כפי שהם היום וכפי שהיו יום לפני (Skey, 2010). דבר זה מאפשר להם המשכיות ביוגרפית ושלמות המקבלות הכרה דרך קשריהם עם האחרים. מצב הפוך גורם לכך שביטחונו האונטולוגי של האדם מתערער, והוא ירגיש מאוים, מודאג ומפוחד (Kinnvall & Mitzen, 2017). נוסף על כך, שגרת היום-יום יוצרת סדר קוגניטיבי ותחושת ביטחון ואמון בעולם, ומהווה מנגנון התמודדות עם דאגות קיומיות (Giddens, 1991). בהקשר זה טוענים האוקינס ומאורר (Hawkins & Maurer, 2011), בהסתמך על מחקרם ועל מחקרים נוספים (Boss, 1999; 2006), כי "מותם" של אורח החיים, של השגרה, דפוסי חיים, הקהילה והתרבות, נושא איתו כאב שאינו שונה ממוות פיזי של אדם יקר. ניתן לשים לב כי בהקשר זה קיימת חשיבות לשלושה אלמנטים הקשורים לאורח חיים ולשגרה – הבית, המקום והחברה, קרי, הקולקטיב שהאדם משתייך אליו.

ההבחנה בין שתי הרמות, הפיזית והאונטולוגית, אינה תמיד אפשרית בחווייתם של אנשים, אף שברמה האנליטית ניתן לעשות הבחנה מעין זו. אחת ההבחנות היא ביחס לתפיסת "האחר". רומילילי (Rumelili, 2015) טוען כי אף-על-פי שיצירת ביטחון אונטולוגי מחייבת הבחנות בין העצמי לבין האחר, ומצריכה פרקטיקות לשימור הבחנות אלה, עדיין אינה בהכרח יוצרת מערכת יחסים שבמסגרתה העצמי והאחר רואים זה בזה איום, כפי שהדבר נוצר בתהליך החיפוש אחר ביטחון פיזי, שם הם תופסים זה את זה כאיום פיזי. נוסף על כך, הביטחון הפיזי מתערער כאשר קיים איום ממשי הפוגע באדם, ויש בו אלמנט של מיידיות מבחינת זמן, בעוד האונטולוגי, בהיותו קשור לערעור הממד הזהותי, השפעתו נתפסת בדרך כלל לאורך זמן. כך שהאיום על אורח החיים מתרחש בעתיד, וברוב המקרים אינו מציב אתגר בפני הצרכים הבסיסיים של האדם, קרי, ההישרדות הפיזית (Canetti-Nisim, Ariely, & Halperin, 2008). הבחנות אלה עשויות לסייע בניתוח ממצאי עבודת השדה, על-ידי ההתייחסות לשאלות האם קיימת השפעה של שני הממדים, הפיזי והאונטולוגי, על יצירת תחושת הביטחון? מה תפקידו של האחר, אם בכלל, בערעור מצב של ביטחון? וכיצד ממד הזמן ממלא תפקיד בתהליך יצירתו או בערעורו של הביטחון האישי?

השדה התיאורטי והמחקרי העוסק בבית ובמקום שבו נוכח הבית, מצד אחד, והשדה התיאורטי והמחקרי העוסק בביטחון פיזי ואונטולוגי, מן הצד האחר – שניהם ממקמים את הבית כאתר של בניית ביטחון ברמה הפיזית והאונטולוגית. חוקרים דוגמת גידנס (Giddens, 1991) וסאנדרס (Saunders, 1986) טוענים כי רוב הפעילות שמטרתה שימור תחושת הביטחון האונטולוגי מתקיימת בבית, כמקום המאפשר לאדם להשתחרר מההשגחה המתמדת בספֶרה הציבורית. הבית הוא מקום שבו אנשים מרגישים בשליטה על סביבתם, חופשיים להיות עצמם ברמה הכי עמוקה של תחושות נפשיות, מוגנים מעולם שנחוות לפעמים כאיום או כבלתי נשלט.

מכאן שהבית, והמקום שבו ממוקם הבית, שניתן להתייחס אליו כאל חלק מהבית, הם מרכזיים ליצירת ביטחון ברמה הפיזית וברמה האונטולוגית, כשני רבדים של ביטחון אישי עבור בני אדם. נשאלת השאלה, האם יש לבית ממדים קולקטיביים? קרי, האם יצירת ביטחון פיזי ואונטולוגי קשורה אך ורק לממד האישי של האדם, לאופן שבו הוא חווה אירועים ברמה האישית בבית ובמקום שבו ממוקם הבית? והאם העובדה שהאדם, בדרך כלל, הוא חלק מקולקטיב מסוים משפיעה על כינונה של תחושת ביטחון או על ערעורה? וכיצד היחס בין הבית לבין המקום שבו הוא ממוקם ממלא בתהליכים אלה תפקיד ביצירת תחושת הביטחון או בערעורה?

כדי לענות על כך, אין מנוס מהתייחסות לחשיבות ההקשר שבו קיים הבית כאתר ליצירת ביטחון ברמה הפיזית והאונטולוגית. הכתיבה המחקרית והתיאורטית הקיימת מתמקדת בהקשרים שונים, כגון קונטקסט של כיבוש מתמשך והשפעתו על ערעור ביטחונם של אנשים (Sousaa, Kempb, & El-Zuhairi, 2014; Shalhoub-Kevorkian, 2005); קונטקסט חברתי, כמו מחקרים המתמקדים במשמעות הבית ותרומתו ליצירת ביטחון אונטולוגי בקרב קבוצות גיל שונות (Dupuis & Throne, 1998); או בהקשר של אסונות טבע הגורמים להרס הבית ברמה האישית והקולקטיבית ומערערים את הביטחון הפיזי והאונטולוגי של תושבי המקום (Hawkins & Maurer, 2011); קונטקסט של הגירה, והאופן שבו גזענות נגד מהגרים מערערת את תחושת הביתיות והביטחון האונטולוגי של מהגרים (Nobel, 2005) ועוד. נשאלת השאלה, מה ניתן ללמוד אודות הבית כאתר של כינון ביטחון פיזי ואונטולוגי בהקשר של קולוניאליזם מתמשך, כמו המקרה של יאפא? כלומר, בקונטקסט שמתרחשים בו תהליכים מתמשכים שמטרתם להשיג שליטה במרחב מסוים ברמה הכלכלית, הזהותית, התרבותית והלאומית על מנת לחזק את ההגמוניזציה של קבוצת הרוב השלטת על חשבון נוכחותה של הקבוצה הילידית במקום, דבר המלווה בתהליך יצירתו של שיח המצדיק תהליכים אלה (Zureik, 1979; Abowd, 2014).

עבודת השדה ומתודולוגיה

ההיכרות שלי עם יאפא החלה דרך הספרות היפה והענפה שנכתבה על בירת התרבות הפלסטינית לפני 1948 (שראבי ודיאב, 1991; שראבי, 1994; אבו אלג'ביין, 2005; אלאקחל, 2016; יח'לף, 2016; טהא, 2018; אללדעה, 2019). הביקור הלימודי הראשון שלי היה במאי 2015, והשני במאי 2016, במסגרת פעילות של עמותת "זוכרות",⁸ לזיכרון הנכבה ונפילת יאפא. במסגרת פעילויות אלה, שבהן התנדבתי כצלמת, הוצגו תערוכות של אומנים בבתיים שמהם גורשו תושבי יאפא, נוסף לסיורים בשכונת עג'מי ובסביבת רחוב אלנוזהה (שדרות ירושלים). ההרס המסיבי שנעשה בשכונות שלמות ביאפא משנת 1948 ועד היום (מזאוי וח'ורי-מח'ול, 1991), והפער העצום בין מעמדה של יאפא לפני 1948 לבין מצבה של העיר היום, היוו שער הכניסה למחקר הנוכחי.

הפרק הזה מבוסס על אתנוגרפיה הבוחנת שיח ופרקטיקה של יצירת בית בקרב הפלסטינים תושבי יאפא. הוא מתמקד בשדה הקיום הממשי והרגשי הבא לידי ביטוי בחוויותם היומיומיות בבית ובמקום שבו ממוקם ביתם של התושבים הפלסטינים ביאפא. אתמקד כאמור בתמת הבית כאתר לכינון ביטחון פיזי ואונטולוגי ובמדיניות השוללת את הבית ואת מקומו ותפקידו בכינון ביטחון, כאחת התמות המרכזיות שעלו בעבודת השדה. אעשה זאת דרך סיפורן של חלק מהמשפחות שפגשתי.

הבחירה באתנוגרפיה נובעת מהיותה שיטת מחקר המאפשרת שילוב מספר כלים לאיסוף חומרים מהשדה: שיחות, ראיונות ותצפיות. כמו כן, האתנוגרפיה היא שיטת מחקר המאפשרת הבנה של סוגיית המחקר בתוך קונטקסט (Jankowski, 1991), כמרחב פנומנולוגי המאפשר להבין לא רק את התופעה הנחקרת, אלא גם את מערכות הקשרים שבהן נוצרת תופעה זו (ראו היידגר, בתוך מנסבך, 1998). המחקר מבוסס על גישת תיאוריה מעוגנת שדה (Grounded Theory), שמטרתה לגבש הסברים תיאורטיים לתופעות חברתיות על-ידי ניתוח שיטתי וקשוב של הנתונים, כגון תיעודי תצפיות, ראיונות ומסמכים, אשר נאספו במהלך עבודת השדה, והמייצגים באופן מיטבי את התופעה הנחקרת (שמעוני, 2016).

ביולי 2018 התחלתי בעבודת השדה ביאפא, עבודה שארכה כשנה וחצי. התחנה הראשונה היתה "קפה יאפא", שם פגשתי אנשים ונחשפתי לשיח הקיים בעיר אודות אורח החיים, האתגרים שניצבים בפני התושבים, במיוחד מול הרשויות, בסוגיות הנוגעות ליכולתם לכוון ביטחון פיזי ואונטולוגי בבית ובמקום שבו הוא ממוקם. התחנה השנייה הייתה דרך חברים. ראייתי שתי משפחות, ובעזרתן הגעתי לשתי משפחות נוספות. ב"קפה יאפא" הכרתי אנשים נוספים, וכך, בשיטת "כדור השלג", הגעתי לעוד משפחות. במחקר השתתפו 17 משפחות, ובסך הכול השתתפו כ-40 נשים וגברים בתצפיות ובראיונות

בבתים. מאפייני המשתתפים היו מגוונים מבחינת גיל (31–93), מצב משפחתי (נשואים, גרושים, אלמנים/ות), דת (מוסלמים ונוצרים) ומעמד סוציו-אקונומי. כל המשפחות הן ילידות יאפא, שחיו בה לפני 1948, או שחיו בסביבתה והפכו לפליטים פנימיים בתוך יאפא. לאלה נוספו אנשים בגילאים שונים הנפגשים באופן קבוע במקומות במרחב הציבורי, בהם בתי קפה, עמותות ערוס אלבחר⁹ ותיאטרון אלסראיא. בסך הכול השתתפו במחקר כ־60 אנשים. לא נכללו במחקר משפחות שעברו לגור ביאפא ממקומות שונים במהלך השנים, מתוך הנחה כי חוייתם תהיה שונה מזו של ילידי המקום.

שלילת הבעלות על הבית

בדצמבר 2018 הגעתי לביתו של אבו מישל בעג'מי.¹⁰ התיישבנו ליד השולחן במטבח כדי לאכול את המנאקיש שקנה אבו מישל במאפיית השכן, ומייד כשהתיישבנו התחיל אבו מישל לדבר על המאבק שהוא מנהל מול הרשויות. ניכר היה שבוער בו צורך חזק מאוד לשתף במה שהוא עובר בימים אלה בפרט, ובעשור האחרון בכלל. הוא תיאר את המאבק מול הרשויות, שהתחיל בשנת 2007 כאשר קיבל צו פינוי בטענה שהוא "פולש" לבית אביו, בית שבו הוא מתגורר משנת 1966. אבו מישל נולד בשנת 1945 בשיח' מואניס.¹¹ אחרי גירוש תושבי הכפר בשנת 1948 ברחה משפחתו לכפר סלמה,¹² ובכך איבדה את בית המשפחה וכן מבנה מסחרי שהיה בבעלותה. מבעלים של בית הם הפכו לפליטים מחוסרי בית, ומבעלים של עסק – למחוסרי יכולת כלכלית. המגורים בכפר סלמה היו זמניים מאחר שהכפר יוהד באופן מלא, ולכן החליטו לעבור לעג'מי ביאפא. הבית שבו מתגורר אבו מישל משנת 1966 היה שייך למשפחה פלסטינית שבניה הפכו לפליטים, ומייד אחרי הנכבה נכנסה לבית משפחה פלסטינית אחרת, ממנה קנה אביו את הבית. כלומר, שילם דמי מפתח כאשר הבית שייך לעמידר,¹³ כמו רוב רובם של בתי עג'מי באותה תקופה. המסע של אבו מישל מול הרשויות התחיל כאמור לפני יותר מעשור. בשלב הראשון היה עליו לעשות אימות כתובת, כי הרשויות טענו שהוא "פולש", וכי עבר לבית רק אחרי שאביו נפטר, ולכן על-פי החוק אינו זכאי להמשיך לחיות בבית.¹⁴ תהליך זה ארך מספר חודשים עד שהצליח להוכיח על דרך השלילה שהוא גר בבית משנת 1966 – כלומר לא נמצא רישום של כתובת אחרת שהיה רשום בה. מאז אימות

9 מזה עשר שנים אני עובדת בתחום ההנחיה והאימון התעסוקתי. במסגרת זו העברתי קורס העצמה אישית תעסוקתית ל־12 נשים מיאפא, שהיווה עבורי הזדמנות להיפגש איתן במשך כשלושה חודשים.

10 כל השמות בפרק הם שמות בדויים.

11 אחד מכפרי יאפא, שעל חלק מאדמתו שוכנים היום אוניברסיטת תל אביב ומעונות הסטודנטים.

12 אחד מכפרי יאפא.

13 אתייחס לסוגיית עמידר בהמשך.

14 ראו בהמשך התייחסות לחוק "הדייר המוגן".

הכתובת ועד היום מנסה אבו מישל להגיע עם הרשויות לפשרה שתאפשר לו את קניית הבית. התהליך נמצא בבית המשפט, ותכלית המאבק מצד הרשויות היא ניסיון להציב בפניו רף גבוה מאוד של דרישות, שיקשה עליו לעמוד בהן מבחינה כלכלית. הוא מתאר את השתלשלות הדברים בדרך הבאה:

וכך התחיל התהליך. כאן בשלום אין להם סמכות, הם לא יכולים לדון בזה ומפנים אותך לבית משפט מחוזי... ניגשנו למחוזי, ונמשך ... עכשיו במחוזי השופט היה כמו חרב, 'אבן חראס', בוגר גרמניה, אבל המלעון הוגן, הוא לא חד-צדדי. לא כמו בשלום, הכול שלהם (הכוונה בצד הרשויות). תכלס, במחוזי הלכתי עם עורכי הדין שלי ואמרנו בוא נהיה חכמים ולא נלך איתם ראש בראש. נדבר איתם בשכל, לפי רצונם. ... העו"ד אמר: שקודם כול נגיש בקשה לקניית הבית שלך כדייר מוגן שלא חרגת ולא פלשת ולא הוספת בנייה. השופט הסתכל על התיק ומצא שהתיק שלי נקי. אין להם סיבה להציק לי.

עורכי הדין הגישו שלוש אפשרויות – הראשונה הייתה שאבו מישל יקנה את החלקה שעליה נמצא הבית. השנייה – שהוא והרשויות יתחלקו בכל השטח (הכוונה לחלקה של הבית וחלקה נוספת הסמוכה לו). האפשרות השלישית – שאבו מישל יקנה את כל האדמה. כמו כן הדגישו עורכי הדין בפני השופט את העובדה שהתהליך מול הרשויות התארך מאוד, כפי שאבו מישל מספר:

עכשיו עורכי הדין אמרו לו (לשופט) תסתכל שמונה שנים של סחבת. השופט: מה זה? הוא בא לקנות עיר? מדובר בבית. למה אתם מחכים בשמונה השנים האלה? שהבן אדם ימות בכדי שתקחו את הבית? שמונה שנים בכדי לומר לבן אדם אם אתם רוצים למכור לו או לא? לקח לכם את כל הזמן הזה? תוכיחו לי איפה הוועדות שהגשתי? הוא למד את התיק יעני באופן מדויק ומסודר.... יצא שכל הוועדות פנימיות, משלהם. מחדר זה לחדר שני ליד, לחדר שלישי ליד. התיק מסתובב בפנים. אמר להם השופט: התיק היה מטייל אצלכם במשרד שלכם? ועדות שלכם, פנימיות ולא חיצוניות, אז אני נוטה להאמין שאתם מחכים לבן אדם שימות ויאבד את הזכות ואז תקחו את הבית.

אבו מישל מדבר ברצף, פעם בכעס, פעם בצחוק מתוך כאב, ולפעמים בטון של התנגדות. הוא ממשיך ומספר:

השופט אמר להם: יש לכם שלוש שעות לתת תשובה.... הוועדה הראשית שלהם של מחוז תל-אביב הגיעו בהולים, אנחנו לא יכולים לקחת סמכות, תן לנו זמן. נתן להם השופט שלושה חודשים.... עברו שלושה חודשים והגברת ראש הוועדה הבכירה שלהם אומרת: אני, אין לי סמכות לתת תשובה על ההצעות שלו, ואני חייבת הצעות מירושלים, מהמשרד בירושלים. זה משרד ראש הממשלה. עכשיו, ממה הם מפחדים? הם מפחדים מתקדים. אם אני זוכה בבית משפט, ייכתב על כך בכל מקום. הם הגיעו עם פשרות, רוצים עבור החלקה שאני נמצא בה 5

מיליון (חלקה של כ-100 מטר), ועל כל האדמה (280 מטר) 12 מיליון. דרישה בלתי אפשרית.

מאז הריאיון עם אבו מישל חלפה שנה, התיק עדיין מתגלגל בבית המשפט, וטרם הגיעו לפשרה.

סיפורו האישי של אבו מישל מחבר בין שתי נקודות זמן שבהן חווה מאבק על ביתו האישי. הראשונה, בנכבה, כאשר גורשה משפחתו. השנייה החלה בשנת 2007 ונמשכת עד היום, כאשר הוא נאבק שוב על ביתו הפרטי, ואלמלא ההתנגדות שהוא מפגין מול הרשויות היה הופך שוב למחוסר בית. סיפורו של אבו מישל אינו מקרה אישי פרטי. במהלך עבודת השדה נחשפתי לשיח אודות המאבק שמנהלים חלק מהתושבים מול הרשויות בנוגע לבעלות על ביתם. אציג בהמשך שני מקרים נוספים, המאירים צדדים שונים של חוויה זו.

בחינת סוגיית הבית ביאפא חושפת חוויה מתמשכת של מאבק על הבית, מאז תחילת הנכבה ב-1948. ההיסטוריה של המקום מעידה כי מייד לאחר הגירוש ב-1948 הועברו בתי הפלסטינים ביאפא לבעלות רשות הפיתוח דרך תהליך חקיקה, כפי שזה מתואר ברוח עמותת במקום:¹⁵ "בהליך חקיקה מהיר מאוד הכריזה המדינה על כל מי שנמצא מחוץ לבית מגוריו במועדים הקבועים בחוק נכסי נפקדים 1950 סעיף 1 (ב) כנפקד, והנכס שלו הפך להיות 'נכס נפקד' והועבר לרשות גוף מיוחד שנקרא 'האפוטרופוס על נכסי נפקדים'" (במקום, 2007: 7). וכך, תושבי יאפא הפלסטינים שאיבדו את ביתם במהלך אירועי הנכבה ולא הצליחו לחזור לביתם, הפכו "דיירים מוגנים" בבתיים של פלסטינים אחרים שלא הצליחו לחזור לבתייהם. במילים אחרות, פליטים מקומיים שעברו לגור בבתיים של פליטים אחרים. ב-2007 קיבלו 497 משפחות צווי פינוי מהבתים. צווי הפינוי באו בעקבות ההחלטה למכור את נכסי רשות הפיתוח ביאפא, החלטה שנתקבלה בתאריך 12.8.1996. העילה למכירה היא חיסכון בעלויות הניהול: "בתקציב המדינה לשנת 2001 תוקצבו עלויות החזקתם וניהולם של הנכסים הנ"ל בסכום של כ-95 מ' ש"ח. מכירתם, מוקדם ככל הניתן, תחסוך למדינה כספים רבים ותאפשר הקטנת המגע והתלות של הדיירים במינהל" (במקום, 2007: 18). החלטה זו, התמימה למראית עין, בהתחשב בעילה המוצהרת לקבלתה, עלולה להשאיר כ-497 משפחות ביאפא ללא קורת גג, ותאלץ אותם לעזוב את עג'מי בפרט, ובחלק מהמקרים את יאפא בכלל, במיוחד לאור העובדה שהאוכלוסיה של יאפא ברובה אינה אוכלוסייה אמידה שביכולתה לעמוד בתחרות

15 עמותת "במקום" – מתכננים למען זכויות תכנון, הוקמה בשנת 1999 על-ידי מתכננים/ות ואדריכלים/ות במטרה לחזק את הקשר בין מערכות התכנון לזכויות האדם. העמותה פועלת בכלים מקצועיים כדי לקדם שיוויון זכויות וצדק חברתי בתחומי התכנון והפיתוח ובהקצאת משאבי קרקע. העמותה מסייעת לקהילות המצויות בעמדת נחיתות מקצועית, כלכלית או אזורית, בכל הנוגע למימוש זכויותיהן בשדה התכנון, <http://www.bimkom.org>.

הקיימת לרכישת בתים. הגדרת החוק "נכסי נפקד" הפכה למעשה את בתי הפלסטינים ביאפא לבתים בבעלות המדינה, והיותה בסיס לתהליך הטיהור של יאפא מתושביה הפלסטינים גם כשישים שנה ממועד חקיקתו של החוק. נוסף לכך, חוק "הגנת הדייר" (ורצברגר, 1993), שמטרתו לאפשר דיור הולם בתנאים ובהסדרי תשלום נוחים, שנחקק בתקופת המנדט הבריטי ואומץ על-ידי ישראל (זיו, 2007) – תוקפו בנוגע לאוכלוסייה הפלסטינית ביאפא פג ברגע שהוחלט להפריט את אזור עג'מי, והוא אינו מהווה יותר הגנה עבורם. כמו כן, שיח הנדל"ן ביאפא, המעצב מחדש את מרחב הקיום הפלסטיני, בין אם הפרטי ובין אם הקולקטיבי, מוצג כשיח כלכלי, תכנוני, לא-פוליטי, בדומה למקומות אחרים בארץ (שנהב, 2000). בפועל, כל יוזמה של פרויקט פיתוח משמשת בעיקר את טובת הרוב היהודי במדינה ומתעלמת באופן מוחלט מהקיום הפלסטיני במרחב וממהות הקשר שלו עם המקום.

המקרה השני שאציג כאן הוא של אבו מוסא. אל אבו מוסא, שנמצא גם הוא בסכנת פינוי מביתו, הגעתי בפברואר 2019. אבו מוסא נולד בעג'מי בשנת 1950 למשפחה ילידית. הוריו גורשו מביתם ומצאו מחסה בבית קרוב. העילה לגירוש הייתה רצון של הצבא לעשות שימוש בבית, ולהפוך את קומתו השנייה למגורים עבור חיילים ישראלים. בחלוף ארבעה חודשים מגירושם מהבית, שבמהלכם היה הבית נעול ולא נעשה בו שימוש מצד הצבא, החליט אביו לפרוץ את מנעול הבית ולחזור לביתו. הצבא אפשר לו להישאר בבית בתנאי שיאוכלסו בו גם משפחות יהודיות שהגיעו ליאפא. אבו מוסא טוען כי עמידר הפקיעה את הבית בשנת 1948, וכך הפכו הוא ובני משפחתו לדיירים מוגנים. לפני כארבע שנים (מתאריך הריאיון איתו) ניסה אבו מוסא לבסס את בעלותו על הבית, ולכן פנה לרשויות כדי לקנות את הבית:

חשבתי לקחת עורך דין ואתחיל לעבוד על קניית הבית. כאשר ראו את עורך הדין אמרו: אין בעיה, לך תשלם. מי אמר שלא רוצים למכור? שילמתי 3,000 ש"ח דמי שמאות בכדי שהשמאי יעריך כמה אני צריך לשלם? חודש, חודשיים, שלושה, ארבעה. הלכתי לברר. ענו: אין תב"ע.¹⁶ מצד אחד אמרו לי תשלם, ומצד שני אומרים: אין תב"ע, בצד שלך לא מוכרים, כשיהיה תב"ע נגיד לך... רמאים בני... עבדו עליי.

מאז ועד היום חלפו כאמור ארבע שנים, ואבו מוסא טרם קיבל תשובה לגבי אפשרות קניית הבית. במהלך דבריו ציין אבו מוסא:

16 תב"ע – תוכנית בניין עיר – מסמך בעל תוקף חוקי שנועד להסדיר את השימוש בקרקע בשטח נתון כלשהו. המונח "תוכנית בניין עיר" מקורו בפקודת בניין ערים המנדטורית. ראו דוגמאות לתכניות תב"ע באתר עיריית תל-אביב: <https://www.tel-aviv.gov.il/Business/BusinessLicense/Pages/Policy.aspx>

אם אני הולך לבית משפט הם יהיו חייבים למכור לי. אבל הבעיה שהם חילקו את הנכס ל-6 חלקות. הקומה הראשונה, הקומה השנייה, גג הבית, השטח שליד הבית, מאחורי הבית והשטח שנמצא בקדמת הבית. חילקו 480 מטר ל-6 חלקות.

משמעות חלוקה זו היא שכל חלקה מקבלת ערך שונה, וכי לרוב מדובר בסכום המסתכם במיליונים, בהסתמך על המקרה של אבו מישל. ניסיתי לברר איתו אם יש לו מושג מה תהיה עלות כל חלקה. תשובתו:

לא, לא אמרו .. לא יודע ... הם מחכים שאני אמות.

אבו מוסא מעלה את סוגיית המוות כי הוא מודע לכך שאם הוא ואשתו ילכו לעולמם לפני תחילת תהליך משפטי, מרבית הסיכויים שילדיו ימצאו את עצמם ברחוב, מאחר שהוא דור שני בבית, וללא קניית הבית לא יאפשר החוק לילדיו להמשיך להתגורר בו. אבו מוסא ומשפחתו חיים במצב שניתן להגדירו "זמני מתמשך", המאופיין בחוסר ודאות, כאשר איום הפינוי נמצא ברקע כל העת ומערער באופן תמידי את תחושת הביטחון הפיזי שלו ושל משפחתו.

המקרה השלישי – בנובמבר 2018 ביקרתי בביתם של אבו מוחמד ואום מוחמד, זוג בשנות השישים לחייהם, הגרים בעג'מי בבית שקנו מעמידר. הבית היה שייך למשפחה פלסטינית שגורשה ממנו במהלך אירועי הנכבה ב-1948, ולאחר מכן אוכלס על-ידי שלוש משפחות, שתי משפחות יהודיות ודייר אחד ערבי מהצפון. אום מוחמד מתארת את תהליך קניית הבית בדברים הבאים:

קנינו משלושה אנשים. כל חדר חוזה אחר. חדר זה חוזה וחדר זה חוזה שני (מצביעה על חדרי הבית). היה גם הגג בהתחלה. וכאשר התחילו בשיקום שכונות תיקנו אותו ואנחנו משלמים עד היום על התיקון. בהתחלה אמרו לנו, כי זכות הקדימה (לרכישת הגג) היא לדייר. אבל הופתענו שהם רוצים לעשות מכרז.

אבו מוחמד משלים את דברי אשתו:

(אמרו לנו) אתם יכולים לקנות (את הגג) רק דרך מכרז, ותלוי מי זוכה. חברת עמידר השייכת לממשלה יכולה לתת עדיפות לאנשים על פני אנשים אחרים ... אמרנו להם: אנחנו גרים כאן יותר מארבעים שנה ויש לנו ילד שרוצה להתחתן. ענו: שזה לא משנה. מי שמשלם יותר לוקח את הגג.

אבו מוחמד מוסיף ומספר כי הם שילמו פעמיים על החדר השלישי בבית. בפעם הראשונה בזמן שקנו את הבית, לפני 40 שנה, שילמו לדייר ששכן בחדר, ולפני כשנתיים פנו אליהם מעמידר וטענו כי לא שילמו עבור חדר זה. המשפחה נאלצה לשלם שוב סכום של 80 אלף שקל עבור חדר בביתם.

שלושת המקרים לעיל מעידים כי תהליך רכישת הבית מעמידר (הרשויות) – בין אם בתהליך קנייה רגיל; בין אם הרוכש נמצא במעמד של "דייר מוגן", בתהליך ביסוס

הבעלות על הבית דרך הליך משפטי; ובין אם הרוכש ממתין שהרשויות יאפשרו לו להתחיל בההליך משפטי – הוא תהליך ארוך מאוד המלווה בהשקעה רבה מצד המשפחות, החל משכירת שירותיו של עורך דין וכלה במאמץ הדורש סבלנות רבה ונחישות מצידם בגלל ניסיון של הרשויות להאריך את התהליך. כמו כן, הסיפורים שהתושבים מעלים על נוהגיה של עמידר, כנציגת הרשויות – למשוך תהליכים, לסבך ולהקשות על התושבים ולא לבוא לקראתם או לתת להם עדיפות בשל העובדה שהם גרים בבתיים – מעידים על כוונתה להפוך את חייהם בבית לבלתי־יציבים ולמערערים באופן תמידי. מבחינת התושבים זהו ניסיון מתמשך של הרשויות לשלול את בעלותם על הבית. חוויה זו יוצרת עבורם איום פיזי ישיר, גם אם לא מדובר בפגיעה פיזית אלא בתהליך שתכליתו ניסיון מתמשך לפינוי מהבית. דבר זה מערער באופן יומי את תחושת ביטחונם של תושבי יאפא, כפי שמתאר אבו מישל במהלך השיחה איתו:

הרשויות גורמות לי לחיות בחוסר נוחות כאן. כל הזמן אני מרגיש מאוים, כל הזמן. מהעירייה, מבתי המשפט, מהמשטרה. כל הזמן אני מרגיש מאוים, כי רוצים להוציא אותי מכאן. ולא רק אני, כל הגרים כאן יש להם אותה בעיה. אני חי ומרגיש את העניין, כי אני חי את האירוע. יש אנשים שאומרים שאין משהו שיוציא אותי מכאן. אין ... כולם חלשים כאן. גרמו לנו להיות חלשים והם הולכים להוציא אותנו מכאן. פלסטין כולה הלכה.

ההתיישבות הדתית והגזענות כאמצעים לשלילת הקיום הפלסטיני ביאפא

ביאפא, כמו במקומות אחרים שבהם גרים ערבים ויהודים יחד, מתחזקת תופעת הקמתן של ישיבות (מונטרסקו, 2013), המאופיינת באקטיביזם שתושבי המקום רואים בו איום פיזי ממשי נגדם, כפי שניתן להסיק מהעדויות הבאות. באוגוסט 2019 פגשתי את אברהם ומנאל, בני־זוג בשנות הארבעים לחייהם, המתגוררים כיום בבית שהיה בבעלות הוריו של אברהם. בשכונה שבה הם גרים הוקמה בן לילה ישיבה. לדבריה של מנאל:

מאחורינו כאן, 'הגרעין התורני' שבאו וקנו בית והכניסו מזרונים בין יום ולילה. באו על סמך שזה בית שקנה משהו זר. יהודי מחו"ל. בין יום ולילה הועבר למשפחה, כאילו תרם אותו למשפחה בכדי שתגור בו, משפחה של יהודים דתיים. ובין יום ולילה הופתענו לראות משאית שנכנסה והורידה מאה מזרונים. מאה מזרונים שהכניסו לבית... וכמובן הבית כולו מלא מצלמות (אבטחה). כל יום שיש כחמישים בחורים יהודים עם כיפה ישנים כאן שיש־שבת. מתהלכים עם הנשק שלהם. יוצאים אך ורק עם אבטחה. כל אחד והרובה לצידו. ניסינו לעשות רעש סביב הנושא, אבל לא הצלחנו בכלום.

הקמתן של ישיבות בתוך השכונות הערביות בעג'מי ובמקומות נוספים ביאפא אינה מקרית. מונטרסקו (2013) כותב כי זו תוצאה של החלטה שנתקבלה על-ידי התנועה ההתיישבותית היהודית בעקבות הנסיגה מעזה בשנת 2005 – "לכבוש מחדש" את הערים שבהן חיים יהודים וערבים, בהן יאפא. ב-2007 הוקמה ישיבה יהודית ביאפא בשם "שירת משה", הקוראת לגאול את העיר מההיסטוריה הערבית, ולבנות בה הגמוניה יהודית (מונטרסקו, 2013). חשוב לציין כי הפרויקט בתמיכת עיריית תל-אביב-יפו. בביקור שערך בישיבה שר המדע והטכנולוגיה הרשקוביץ בינואר 2011, אמר השר לראש העיר, חולדאי, כי "לגרעין ולישיבה בשכונת עג'מי יש חשיבות לאומית. יפו היא עיר בעלת ערך יהודי היסטורי, וההתיישבות החדשה במקום מחזירה עטרה ליושנה ומהווה דוגמא ומופת לפעילות חברתית וציונית"¹⁷. פעילותה של תנועת ההתיישבות היהודית ביאפא, הנתמכת על-ידי העירייה, מחזקת את טענותיהם ואת חששותיהם של תושבי יאפא הפלסטינים, לפיהן הרשויות מתכננות להגביל את יכולתם לשמר את ההמשכיות שלהם ביאפא, ולמעשה לפנות אותם מהמקום. דוגמה לחשש זה עולה מדבריה של סנאא, אם חד-הורית ילדית עג'מי, שפגשתיה בפברואר 2019. סנאא מתגוררת היום בסביבת עג'מי, ומרגישה מאויימת פיזית מהישיבה שהוקמה בשכונה שבה היא גרה:

אני כל הזמן מדמיינת שאולי הם הולכים לזרוק עלינו ... את יודעת, מה שעשו עם המשפחה ששרפו בשטחים, המשפחה הפלסטינית שנהרגה ונשאר רק הילד (הכוונה לסיפור משפחת דואבשה בכפר דומא בגדה המערבית). כל הזמן אני מודאגת מזה. בגלל זה אני לא מקשטת את הבית ברמדאן. מפחדת מתגובה, מפחדת שיפגעו בבן שלי, בבית שלי ומפחדת שלא אצליח להציל את הבן שלי. זה מטריד אותי כל הזמן.

ניתן להסיק מדבריה של המרואיינת כי תחושת חוסר הביטחון הפיזי עלולה להיות מבוססת על איום אישי ממשי עכשווי או על תחושה של איום "מדומיין", המבוססת על ניסיונם של אנשים אחרים השייכים לקולקטיב שהאדם שייך אליו. הסיפור של משפחת דואבשה גורם לסנאא להרגיש מאויימת הן בשל היותה פלסטינית והן כיוון שהתוקפים מזוהים עם קבוצות של מתנחלים, שמבחינתה אינם שונים מתנועת ההתיישבות היהודית שלקחה על עצמה לחזק את הנוכחות היהודית ביאפא. משום כך החיבור בין האישי לבין הקולקטיבי קריטי להבנת האופן שבו אנשים מבססים בתודעתם תחושה של חוסר ביטחון פיזי. כמו כן, מהנאמר ניתן להסיק כי תחושת האיום הפיזי אינה מבוססת תמיד על הניסיון האישי העכשווי, אלא לפעמים על ניסיון העבר האישי או הקולקטיבי שנשאר צרוב חזק בזיכרון ובתודעה של האנשים. כך שמי שחוו בעצמם את אירועי הנכבה, את

17 ראו גם כתבה בנושא: <https://www.inn.co.il/News/News.aspx/213792>

ההרס והגירוש המסיבי, או שחוו אותה דרך חווייתם של הוריהם – מבחינתם כל אירוע קטן במרחב מערער את תחושת ביטחונם הפיזי.

נדבך נוסף בדרך לשלילת הבעלות על הבית הוא הגזענות שחווים תושבי יאפא הפלסטינים, בין היתר, במהלך רכישת בית. זוגות צעירים שנולדו בעג'מי וגרים היום במקומות שונים ביאפא, חווים ביטויים של גזענות, באופן ישיר או עקיף. כך עולה מדבריהם של חנא ורים, זוג בשנות השלושים לחייהם שפגשתי בפברואר 2019. כך מספרים בני הזוג שקנו דירה ביפו ד':

”כאשר רצינו לעבור לבית זה, בעל הבית אמר שאינו רוצה למכור לערבים. אחר כך אמר כי הוועד בא וביקש ממנו לא למכור לערבים”.

או דבריהם של אחמד ונסרין, זוג בשנות הארבעים לחייהם, שפגשתי באוגוסט 2019. השניים משתייכים למעמד הבינוני ומעלה, והספיקו לקנות את ביתם הראשון לפני עליית המחירים, דבר שאפשר להם לעבור לפני כשש שנים לבית שתנאיו טובים הרבה יותר:

יש כאן בתים שהרב הוציא צו שאסור למכור לערבים, במקום שיש בו שכנים ערבים. פולסא דנורא ... כלומר, אם משהו מוכר לערבים, הרב אומר להם כי קללה תפגע בהם. כך מפחדים ולא מוכרים לערבים. יש הרבה משפחות שהם מבוגרים וזה משפיע עליהם. מפחדים מקללה בגיל כזה.

עדויות לגזענות עולות גם בדבריו של אבו מוסא, שהתייחסתי לסיפורו לעיל, בעל בית קפה שאחדים מלקוחותיו יהודים:

יש יהודים שגורמים לי להרגיש זר... באים לאכול אצלי, ונותנים לי להרגיש זר. הם חושבים שמגיע להם כל דבר. הוא בא מכל מקום, אלוהים יודע מאיפה ומדמיין לעצמו שהוא בעל זכות, בעל ... אני הולך להתפוצץ (מרוב כעס).

לסיכום, הממצאים עד כה מלמדים כי תושבי יאפא הפלסטינים חווים ניסיונות מתמשכים לשלילת בעלותם על ביתם. ניסיונות אלה מנוהלים על-ידי שחקנים הפועלים בשני רבדים, האחד – רובד פורמלי, המיוצג על-ידי הרשויות העושות שימוש בכלים חוקיים לכאורה. האחר – רובד לא-פורמלי, שבא לידי ביטוי בשימוש שעושים אזרחים בכלים גזעניים, מקצתם מאורגנים (הזרם ההתיישבותי) ומוצהרים, ואחרים אינם מאורגנים, ופועלים באופן פרטני. כך שתחושות חוסר הביטחון הפיזי של תושבי יאפא הפלסטינים וההרגשה כי קיים ניסיון לשלול מהם את בעלותם על הבית, נובעות מהפעילות בשני הרבדים, הפורמלי והלא-פורמלי, ועובדה זו מעצימה את תחושות האיום המתמשך בקרבם.

שלילת הביתיות במקום כחוויה אישית

במהלך הראיונות התייחסו המרואיינים לשינויים המתחוללים במרחב ביאפא, אם בסביבתם הקרובה, קרי המקום שבו נמצא הבית, ואם במרחב היפואי בכלל, כאחת הסוגיות המדאיגות אותם. בסביבת מגוריו של אבו מישל בעג'מי הפכו הבתים שהיו בדרך כלל בני קומה אחת או שתיים, לבניינים גבוהים שאותם הוא מכנה בכעס מתחמים:

אני נולדתי בחוף הים ... יאפא העתיקה חלק ממני. אוהב את הבנייה הישנה, ולא את הארכיטקטורה המודרנית הזו. לא אוהב את המבנים הגבוהים, מיוחד מהם. מרגיש שאני קטן ליד רוחות הרפאים האלה. אני מרגיש שאין לי קיום על האדמה.

שינויים אלה אינם נתפסים מבחינת התושבים כשיפור בתנאי המקום, אלא כשינוי בזהות המקום וכאקט שלילי. כך אומר אברהים:

יאפא לא צריכה ניתוחי יופי. ישראל עושה בה ניתוחים פלסטיים בכדי לשנות אותה ולא בכדי להפוך אותה ליפה יותר. אישה עושה ניתוח פלסטי כי היא חושבת שהניתוח יהפוך אותה ליפה יותר. ככה היא מרגישה, וזו הבחירה שלה. כאן אין בחירה, יש אונס. יאפא הפכה להיות יפו. אלבורתוקאל (התפוזים) הפכו לפרי הדר, ויאפא נשארה כצלחת חומוס, מסעדת דגים ולא יותר מזה. זה מאוד עצוב.

השינויים בבנייה ובזהות המקום נתפסים כמרוקנים את המקום מההיסטוריה שלו, ומהווים חלק מתהליכי המחיקה של הקיום הפלסטיני ביאפא וחלק מ"משטר ההשכחה" (רם, 2016) המתנהל במקום. תהליכים אלה מתקיימים אל מול תהליכים של שימור והנכחה יהודית במרחב, ומהווים חלק מתהליך רחב יותר שמתקיים לא רק ביאפא (Abowd, 2004; Bishara, 2003). הבנייה הישנה מייצגת עבור תושבי יאפא הפלסטינים את ההיסטוריה, את סיפורם של סבא וסבתא, ומחיקתה לא רק שאינה משאירה עדות לקיומם במקום (גולדהבר, 2007), אלא גם מהווה קטיעה נוספת של נוכחותם במקום על ציר הזמן שמחבר בין הנכבה ב-1948 לימינו.

לא רק המבנים הגבוהים מאיימים על חווייתם הקיומית של התושבים, אלא גם עצם העובדה שהמרחב עובר טרנספורמציה שהופכת אותם לתלויים וחסרי שורשים. לדבריו של אבו מישל:

ביאפא הכול היה קיים וקרוב אלינו. לאט לאט הורידו והורידו וכאן התחיל הפחד. אני מרגיש, לדוגמה, אם אני רוצה ללכת לקופת חולים, אני צריך ללכת עד ליאפא למטה, אם אני רוצה אוטובוס בשעה מאוחרת קצת אז אין תחבורה. אם אני רוצה בנק, אין כאן בנקים. הרחיקו את הכול. אני מתעייף. זה מעייף אותי נפשית ורגשית וגם פיזית. מקשים עליי את החיים. החיים שלי נהיו קשים. זו אחת הסיבות שגורמת לי להתפזר. הפסקתי להרגיש בשום טעם. אין לי כוח.

ייבשו את יאפא. אין בה כלום. הוציאו ממנה את כל הדברים הבסיסיים של החיים. גרמו לי לשנוא את האזור ואת עצמי.

כפי שניתן להסיק, תהליכים אלה יוצרים שכבה חדשה של מציאות היוצרת בקרב תושבי המקום תחושות של זרות, דאגה ופחד, ומבטלת את אחד המרכיבים המבנים ביטחון אונטולוגי, והוא היכולת של האדם לבנות ביוגרפיה ממושכת במקום. שגרת היום-יום שהאדם מקיים עם אנשים קבועים או מוכרים בסביבה מסייעת לו בתהליך בניית האמון שלו עם הסביבה. לכן, כאשר מעלימים מהסביבה את המוכר ואת האלמנטים שעיצבו את זהותו של האדם, נוצרת תחושה של ניכור וזרות במרחב, דבר הפוגע ביכולת לכונן תחושה של ביטחון אונטולוגי.

נרצח נוסף שמעלים המרואיינים בהקשר לשינויים במרחב הוא העובדה ששינויים אלה נועדו לקבל את פניה של אוכלוסייה חדשה במקום, ואינם מיועדים להם, כתושבי המקום. לדבריה של רים:

כל אחד, כל יאפואי, שמסתובב ביאפא, אם הוא בן עשר או בן שבעים ... ורואה את השינויים שהם עשו שם, כולנו מרגישים שזה לא בשבילנו. אפילו האופן בו בנו, הדגש הוא על כלבים ואופניים, זה לא אנחנו. אין לנו כלבים ... צורת הבנייה היא לפי קהל היעד שלהם.

הדאגה מהתרבות החדשה נובעת מהיותה תרבות שונה, וגם מכך שהיא נכפית על יאפא בכלל ועל ע'ג'מי בפרט. השינויים במרחב, כמו גם כניסתה של תרבות חדשה, יוצרים תחושה של זרות בקרב תושבי יאפא. את סמירה פגשתי באפריל 2019. היא אם חד-הורית הגרה כיום בקרבת ע'ג'מי. סמירה מכיעה את רגשותיה בנוגע לשינויים בסביבתה במילים האלה:

אני הולכת על האדמה שלי, ומרגישה כי האדמה שלי אינה שלי, בין סוגריים. כלומר, היא עדיין האדמה שלי, בעקרונות ובאמונה שלי, אבל בריזמנית, במציאות אני סתם אורחת, שעלולה להרגיש לא רצויה כאן.

וכאשר שאלתי אותה מה גורם לך להרגיש כך, ענתה:

כמו כל אחד שחיי במקום כבוש. אין... אין שפה שמאחדת אותנו (הכוונה לערכים ויהודים יחד), ואין דת או אמונה ואין מנהגים, שום דבר. כאילו שמה שיש לי זה מתנה מהם. ככה הצד השני גורם לי להרגיש, הפכנו להיות מוחלשים בארץ. מנסים למחוק כל דבר שאני משתייכת אליו. מחיקת השייכות. כלומר כל דבר שאני משתייכת אליו ברחוב 60 (קֶדֶם היום), בשכונת ע'ג'מי הקרובה לים, הזיכרונות היפים, הבתים, הסמטאות, ההליכה בסמטאות.. תענוג. ניסו לשמור על הסמטאות אבל הבניינים שבנו גורמות לך ללכת לאיבוד, הולכת לאיבוד בתוכה. איפה אני? ומי אני? ומה אני? איך ומתי? איפה אני מכל זה? בגלל זה אני אומרת שהבית שלי הוא המחסה שלי והשלווה שלי. אני מתרחקת מכל מה

שמכאיב לי... חוזרת לבית, שגם אותו ייתכן שיקחו ממני, לשלול אותו ממני. את מרגישה שאין שום דבר שהוא שלך.

רגשות דומים עולים בדבריו של חנא:

את מרגישה שהשכונה שלך נמחקת... יאפא מייצגת מאוד את פלסטיני הפנים. הם האנשים שהפסידו, כי כאשר הם מסתכלים מסביב מרגישים שזו המולדת שלהם, אנחנו חלק מהמקום, אבל בורזמנית כאשר מסתכלים על מה שמתרחש פוליטית מרגישים שאנחנו לא חלק מחברה זו (הישראלית), מרגישים שאנחנו זרים במולדת שלנו. אותו דבר לגבי יאפא, אם את מסתכלת על הבנייה המתרחשת, בנייה ישנה, עיר ישנה ליד תל-אביב, חלק מתל-אביב והעירייה, אבל יאפא מרגישה שאינה חלק מזה. את נכנסת לשכונת עג'מי ולג'בלייה או השכונה שאני גדלתי בה (נווזה), את מוצאת כי כל הדיירים כבר מחוץ לעיר, תראי שההיסטוריה נמחקת, נשארה כמוזיאון.

לסיכום חלק זה ניתן להצביע על שלושה סוגים של שינויים במרחב ביאפא: הראשון – שינויים בבנייה ובארכיטקטורה של המבנים, מה שמביא למחיקת הישן וליצירת שכבה חדשה של הנוף במרחב. השני – מחיקת סמליה של עוד שכונה ערבית ביאפא, שכללה, בין היתר, את כל השירותים הבסיסיים של תושבי המקום, ובכך הרחקת המוכר והנכחת אופי חיים חדש, שונה וזר עבורם. השלישי – כניסתם של דיירים חדשים בעלי תרבות חדשה ושונה משלהם. שילובם של שינויים אלה מביא לערעור הביטחון האונטולוגי של התושבים במקום, ביטחון המבוסס על אלמנטים מוכרים המהווים חלק משגרת היום-יום שלהם, ועל אלמנטים של זהות, שחלקם נובעים מהשייכות לתרבות כלשהי, הבאים לידי ביטוי בנוכחותם של אתרים דוגמת המאפייה, בית הקפה השכונתי, השוק וכדומה.

שלילת הביתיות במקום כחוויה קולקטיבית

במהלך הראיונות עם האנשים בלט החיבור שהם עושים בין החוויה האישית שלהם, המאופיינת בחוסר ביטחון פיזי ואונטולוגי, לבין מקורה של חוויה זו, הנובע, בין היתר, מהיותם חלק מקולקטיב. כך שמבחינתם, האיום הפיזי והאונטולוגי שהם מתארים, מקורו בהיותם פלסטינים. כמעט כל המשפחות שפגשתי במהלך המחקר מתייחסות להצטמצמות הנוכחות הפלסטינית ביאפא בכלל ובעג'מי בפרט, והם מייחסים זאת למדיניות מכוונת נגדם כפלסטינים. לדבריה של אום ג'רייס, אישה בשנות השבעים לחייה, ילידת עג'מי, שחוותה את אובדן בית הוריה במהלך הנכבה:

להגיד לך למה אני עצובה? יותר מארבעים צעירים התחתנו, והפכו למשפחות, עזבו את יאפא כי הם אינם מסוגלים לקנות. הלכו לרמלה וזה משהו שמאוד מפריע לנו. משהו מאוד כואב כאשר שומעים את זה. אלה הארבעים שהתחתנו והביאו

ילדים... אז תנסי לחשוב כמה נהיו. חבל. זה גורם לנו להיות עצובים. לפחות צריך להשאיר משהו בשביל הנכדים. ההורים אינם מסוגלים. קשה קשה. היהודים הצרפתיים הגיעו. אלה שעזבו את טולוז ומרסיי ובאו לכאן... יושבים ביאפא. וכך המחירים עלו. הבתים ממש התייקרו, 4 מיליון ו-5 מיליון ו-9 מיליון ו-14 מיליון.

דבריה של אום ג'ריס חזרו על עצמם בצורות שונות כמעט בכל בית שביקרתי. בין אם אצל אלה שהצליחו בעבר לקנות בית ואינם מסוגלים היום לתמוך בילדיהם, בין אם בקרב הצעירים שחיים בשכירות, וחלום הבית הולך ומתרחק מהם, ובין אם אצל אלה שגם השכירות כבדה עליהם. מצב זה מעורר תחושת אי-יכולת להמשכיות במקום. תחושה זו מרוקנת את הבית ממהותו ומתפקידו המרכזי כמקום המאפשר נוכחות על רצף זמן של עברה-הווה-עתיד. אי לכך, זו אחת הסיבות המרכזיות לתחושות חוסר הביטחון האונטולוגי שהם חשים ומתארים, והיא מרוקנת את הבית מהמשמעות שהם מעניקים לו. ניתן למצוא זאת בתיאור הבא של אום ג'ריס:

"הבית הוא החיים. החיים בשבילנו הם הבית. בלי בית אדם לא יכול להיות. הבית מגדל משפחה. הבית הוא המשפחה. הוא העבר, ההווה והעתיד. זה הבית."

נוסף לכך, המשפחות מתייחסות להתייקרות הדיור ביאפא לא כאל תופעה כלכלית, אלא כמדיניות מכוונת לטיהור יאפא מהפלסטינים. לדבריו של חנא:

אני מרגיש שזה מאוד שלילי וזה מתוכנן, להוציא את הערבים הפלסטינים, בני המקום. ... הם (הרשויות) מתמקדים בפלסטינים הערבים תושבי יאפא. מתוכנן ואנחנו לא יכולים להתחרות עם זה. אנחנו מתחרים עם יהודי העולם, ולא יהודי ישראל. יהודים אמרקאים, קנדים, אוסטרלים, אירופיים, צרפתים שבאים לכאן. את רואה הרבה בתים שלא גרים בהם. אלה אנשים שהשקיעו, משכירים ובאים רק בקיץ. זה מייצג את החוקים והסמלים הגזעניים שבמדינה. מה שקורה ביאפא הינו חלק מתמונה רחבה יותר. זו הגזענות שיש במדינה, שכל יהודי יכול לחזור לישראל ולגור כאן ויש לו את הזכות והיכולת, ויזכה בזכויות יותר ממני. זה מה שאנו רואים על-ידי תהליך הג'נטריפיקציה המתרחש ביאפא.

הפרשנות שמעניקים תושבי יאפא הפלסטינים למצב שבו הם שרויים מעידה על כך שאירועי הנכבה ב-1948 אינם חולפים מזכרונם, בעיקר בשל העובדה שתהליכים אלה לא הופסקו. לדבריו של אליאס:

זו מדיניות גזענית שיש בה הסתה לעקירה והמשכיות הנכבה. הנכבה התחילה בשנת 1948 ונמשכת עד היום. זה אומר שאנחנו לא שווים, ומה שנותנים לחברה היהודית לא נותנים לחברה הערבית, וזה משאיר אותנו במצב שאנחנו לא רצויים.

דבריהם של המרואיינים מעידים על כך שהם אינם רואים בחוויות שהם עוברים בהקשר של בית חוויה אישית או חוויה הנובעת מחוסר יכולת אישית להתמודד עם סיטואציה

מסוימת. אלא הם רואים בכך מדיניות מכוונת נגדם בהיותם חלק מקולקטיב שהמדינה פועלת נגדו מאז תחילת הנכבה ב-1948. ולכן, לממד האישית-קולקטיבי חשיבות רבה בהבנת מצב חוסר הביטחון הפיזי-אונטולוגי שהצגתי לעיל.

דיון

עיון בחוויה הקיומית של תושבי יאפא הפלסטינים בבית ובמקום שבו נמצא הבית, המאופיינת בחוסר ביטחון פיזי ואונטולוגי ברמה האישית-קולקטיבית, מעלה מספר תובנות. ראשית, חווייתם של תושבי יאפא הפלסטינים מאירה צדדים נוספים אודות קיומו או ערעורו של הביטחון הפיזי, שאינם זוכים להתייחסות מספקת בכתיבה התיאורטית והמחקרית. זאת בשונה מתוצאות מחקרם של קנטי-ניסים ואחרים (Canetti-Nisim et al., 2008), המראה כי חוסר הביטחון הפיזי נתפס כאירוע מידי או פתאומי המופיע בנקודת זמן ספציפית, בעוד חוסר הביטחון האונטולוגי נתפס כהליך שתוצאותיו מורגשות בעתיד. המקרה של יאפא מלמד כי חוסר הביטחון הפיזי אינו נובע בהכרח אך ורק ממקרה ספציפי המתרחש בהווה או עלול להתרחש בעתיד הקרוב, אלא מבוסס, בין היתר, על ניסיון העבר. קרי, אירועי הנכבה עדיין צרובים חזק בתודעתם של תושבי יאפא הפלסטינים, ולכן "סכנה אפשרית" נוכחת תמיד בחווייתם היומיומית. מבחינתם, הנכבה היוותה נקודת זמן שבה התנסו לראשונה בערעור תחושת הביטחון הפיזי, וההתנסות הראשונה שבה מתערערת תפיסת הבית כמרחב בטוח, המבטיח למי ששוכן בו תחושת ביטחון ועצמאות, ואשר גבולותיו משרטטים את המרחב הפרטי המוכן מהמרחב הציבורי ומהתערבותו של השלטון (לפי אריסטו, מתוך: ארנדט, 2013).¹⁸

כמו כן, אירועים חדשים, דוגמת צווי פינוי, מחזקים תחושות ומחשבות אודות קיומה של סכנה מתמדת ומתמשכת. גם גילויים של גזענות במרחב מהווים מרכיב נוסף המאיים על בני אדם ומערער את ביטחונם הפיזי.

שנית, תהליכים של עקירה מהבית, מחיקת הנוכחות הפלסטינית מהמקום ושינוי זהותו באופן מתמשך מאז הנכבה ועד היום, מהווים מרכיבים מרכזיים ביצירת תחושות חוסר הביטחון האונטולוגי עבור תושבי יאפא הפלסטינים. כך, הבית והמקום שבו נמצא הבית מהווים אתרים מרכזיים להמשכיות ביוגרפיה אישית וקולקטיבית. לכן עקירה מהבית ברמה האונטולוגית באמצעות שינוי זהות המקום, מחיקת השכבה המייצגת את ההיסטוריה הפלסטינית ועיצובה של שכבת מציאות חדשה התואמת את תרבותם של הדיירים החדשים במרחב, מהווה אקט גס של קטיעת רצף ביוגרפי במרחב, דבר שהם חווים ברמה האישית והקולקטיבית. מה שמייחד את המקרה של יאפא הוא שזו אינה

18 ראו התייחסות להגות אריסטו בספרה של חנה ארנדט, **המצב האנושי** (2013).

נקודת הזמן היחידה שבה נקטע רצף זה. עוד בטרם הספיקו לשקם את זהותם מהטראומה של הנכבה, תהליך ערעור ביטחונם האונטולוגי חוזר על עצמו על-ידי שינוי זהות המקום. **שלישית**, הכתיבה המחקרית והתיאורטית אודות מרכזיותו של הבית והמקום שבו הוא ממוקם ביצירת ביטחון פיזי ואונטולוגי התמקדה בהקשרים שונים, כפי שציינתי בחלק התיאורטי. אך עדיין ההתייחסות להקשרים קולוניאליים אינה זוכה להתייחסות רבה, במיוחד כאשר מדובר על מקרה של מיעוט ילידי שנשאר במולדתו, וחויית הביתיות שלו מאופיינת כחווייה היברידית, בלשון הומי באבא (Bhabha, 1994) – בבית ולא בבית ברוֹמֶנִית. קרי, מצב שבו אנשים ממשיכים לחיות בביתם ובמולדתם, אך המדיניות המופעלת כלפיהם מונעת מהם להרגיש את תחושת הבית. לכן, הקונטקסט של יאפא, המאופיין בקיומה של מערכת יחסים בין חברה ילידית לרשויות ממסד בעל מאפיינים קולוניאליים, עשוי להאיר את התהליכים והאמצעים שבהם עושה הממסד שימוש נגד מיעוט ילידי במטרה להנכיח את ההגמוניה הציונית-יהודית במקום. תהליכים שהחלו מאז הנכבה אופיינו במספר שלבים. בשלב הראשון – בהרס ובגירוש מסיבי, בשלב השני – בניכוס בתי הפלסטינים על-ידי המדינה דרך תהליכי חקיקה. בכך ביססה המדינה את שליטתה במקום על-ידי חוק "נכסי נפקד" ועל-ידי הגדרת נוכחותם של הפלסטינים שנשארו כנוכחות ארעית באמצעות חוק "הדייר המוגן", שאינו מאפשר להם לגור בבתים מעבר לשלושה דורות. בשלב השלישי – ייחוד המקום על-ידי מנגנוני המחיקה של הנוכחות הפלסטינית וההנכחה של הקיום היהודי במרחב, דרך שימוש בשיח ובפרקטיקה כלכליים. השיח הפורמלי של הרשויות, הנתמך על-ידי שיח האדריכלות והנדל"ן, מבנה מציאות חדשה במקום ויוצר שכבה, שמצד אחד משווקת את יאפא מבחינה נדל"נית, ומנגד, מסתירה ומדירה את חוויית חייהם של ילידי המקום הפלסטינים. כך שהתכנון שהממסד יוזם במקום מהווה ביטוי למנגנוני זיכרון והשפחה (יעקובי ופנסטר, 2011), דבר המקשה על יכולתם לשקם את מצבם כקולקטיב ואת כניית זהותם הקולקטיבית מחדש באופן שיאפשר להם לכוון מצב של ביטחון ברמה האונטולוגית (Jamal, 2019). **רביעית**, המקרה של יאפא מעיד על ההשפעה ההדרית של הממדים הפיזי והאונטולוגי בכיסוס תחושת ביטחון. סוגיה זו עלתה מדברי המרואיינים במיוחד בהקשר לחוויה של גזענות כלפיהם, כך שגזענות המתורגמת לאיום פיזי גורמת לא רק לערעור הביטחון הפיזי, אלא גם האונטולוגי, משום שכדי להגן על עצמו, האדם נאלץ להתעלם מזהותו האישית והקולקטיבית. אף שזהות האדם נזילה ומעוצבת מחדש באופן תמידי, במובן הקיומי זהות מתוארת כיציבה יחסית ובעלת משמעות קבועה שיש לאדם עבור עצמו. לכן ההנחה היא שאינדיבידואלים מרגישים נוח יותר כאשר הם פועלים באופן ההולם את משמעות העצמי שלהם או את מסגרתם האונטולוגית (Hickey, 2016). חוויה של גזענות עלולה לגרום לאדם לפעול באופן שאינו הולם את זהותו, במטרה להגן על עצמו (Nobel, 2005), כפי שממחיש המקרה של סנאא, הנמנעת מקישוט ביתה בחודש רמדאן

ובחגים ומשימוש בסמלים המזהים אותה עם הקולקטיב שאליו היא משתייכת. כמו כן, חוויה של גזענות, בין אם נחווית באופן ישיר או באופן עקיף, מערערת את ביטחונם של בני האדם ויוצרת תחושת אי-נוחות המערערת את יכולתם "להרגיש בבית", ובכך מעצימה את תחושת הזרות (Nobel, 2005).

חמישית, ממצאי המחקר מעידים על מרכזיות הקשר בין האישי לקולקטיבי בבניית תחושת ביטחון פיזי ואונטולוגי בבית ובמקום שבו הוא נמצא. הממצאים מלמדים כי בהקשר של יאפא, חוסר הביטחון הפיזי והאונטולוגי אינו נובע אך ורק מהניסיון האישי, האינדיבידואלי, אלא ניזון מההקשר הקולקטיבי של החוויה. מחקרם של האוקינס ומאוורר (Hawkins & Maurer, 2011), שבחנו את חווייתם של תושבי ניו-אורלינס בעקבות סופת ההוריקן, מלמד כי אובדן הבית ברמה הפיזית מלווה בתחושה של אובדן קהילתי ועקירה חברתית. כלומר, כשאדם מאבד את ביתו הוא מאבד לא רק את המרחב האישי, אלא גם את החוויה הקולקטיבית שאליה היה רגיל. דבר שניתן ללמוד גם מחווייתם של תושבי יאפא.

נקודה נוספת שדרכה ניתן ללמוד אודות ההשפעה שיש לקשר בין האישי לקולקטיבי ביצירת ביטחון אונטולוגי קשורה לבעלות על בית. ממחקרם של דופויס ות'ורנס (Dupuis & Thorns, 1998), עולה כי קיימת תרומה רבה לבעלות על בית ביצירת ביטחון אונטולוגי, אך כפי שהם מדגישים, ובצדק, רבה חשיבותו של הקונטקסט בכינונו של ביטחון זה. כך שביאפא בעלות על בית תורמת במידה מסוימת ליצירת ביטחון אונטולוגי ברמה האישית, אך עדיין, בגלל העובדה שהם מצביעים על קיומה של מדיניות כלפיהם כקולקטיב, הבעלות על בית אינה תנאי שמבטיח באופן מלא תחושת ביטחון אונטולוגי. חשיבות ההתייחסות לממד האישי-קולקטיבי בהבנת חווייתם הקיומית של תושבי יאפא הפלסטינית נובעת, ראשית כול, מהיות החוויה הקיומית של האינדיבידואל ביאפא קשורה לשייכותו לקולקטיב ילידי, ללא קשר לעלייתו או לדעיכתו של שיח הלאומיות ביאפא (חזן ומונטרסקיו, 2011). תושבי יאפא הפלסטינים מקיימים ביניהם אינטראקציות על בסיס יומי, הנובעות מהיותם שייכים לאותו עם הנושא דמיון קולקטיבי משותף, ולאותה תרבות שדרכה הם מנהלים את שגרת חייהם. מלבד זאת, הבית האישי, שאמור להוות מרחב של ביטחון עבור האינדיבידואל – לא ניתן לנתקו מהמקום שבו הוא ממקום (ג'מאל, 2010). נוסף לכך, ג'מאל (2010) טוען כי קיים דמיון רב בין הבית האישי לבית הקולקטיבי (המולדת). כפי שהבית הממשי מנכיח את העצמיות של הפרט, כך המולדת מנכיחה את העצמיות הקולקטיבית. לדבריו:

ברגע שהעצמיות מתנתקת מהמקום הספציפי שנקרא הבית ושבו התהוותה העצמיות, נוצר ההרגל, צמחה אישיות בעלת מודעות מסוימת ונחו חוויות מסוימות, נוצר פער בינה לבין הזהות או מתפתח שבר באני. בין המקום שבו נולדתי, המקום שבו נכחתי, המקום שבו אני מרגיש בבית לבין האני נוצר נתק

המשליך על משמעות האני ומביא לטרנספורמציה במשמעות העצמיות, היות ואין אני שהוא קודם לחוויית הביתיות. התודעה הסובייקטיבית של האני נוצרת עם היווצרות תחושת הביתיות ואינה קודמת לה. מכאן, הביתיות במובנה העמוק והקיומי, מתקשרת למקום מסוים שבו נחו חוויות ראשוניות, המעניקות לבית משמעות מוחשית ולא מדומיינת בלבד (שם, עמ' 88).

כך שהדינמיקה בין האישי לקולקטיבי היא קריטית בהבטחת קיומו של ביטחון, או להיפך – בערעור קיומו של ביטחון, בין אם ברמה האישית או ברמה הקולקטיבית. במקרה של תושבי יאפא הפלסטינים, כחברה ילדית, הופכת דינמיקה זו את האישי והקולקטיבי לשני מישורים בלתי-נפרדים בתהליך בניית חוויה קיומית, בבית ובמקום, ברמה הפיזית והאונטולוגית.

ברצוני לציין כי קיימת חשיבות רבה לפרקטיקות המתנהלות בבית ובמקום שבו נוכח הבית, קרי, הספּרה הציבורית הקולקטיבית, כפרקטיקות של התנגדות למצב שרויים תושבי יאפא הפלסטינים. מקוצר היריעה כמעט ולא קיבלה סוגיה זו התייחסות בפרק הנוכחי. כתיבה עתידית אודות ממצאי עבודת השדה תאיר היבטים אלה בהרחבה. לסיכום, הפרק מלמד כי הבנייה, שנתפסת לרוב כאקט חיובי, אכן עלולה להיות מסוכנת כאשר היא נושאת איתה הרס והדחקה של ההיסטוריה והתרבות של ילידי המקום. מחיקה היסטורית והדרה על רקע אתנו-לאומי מהוות סוג של עקירה מהמקום, וביאפא העקירה מתנהלת ברמה הפיזית והאונטולוגית והופכת את חווייתם הקיומית של תושביה הפלסטינים לכזו המאופיינת בחוסר ביטחון פיזי ואונטולוגי ברמה האישית והקולקטיבית.

ביבליוגרפיה

ערבית

- أبو الجبين، خ. (2005). *كتاب حكايات عن يافا*. دار الشروق للنشر والتوزيع، رام الله. أبو الغ'بي، ح'. (2005). *כיתאב חכאית ען יאפא (ספר סיפורים על יאפא)*. דאר אלשורוק, ראמללה.
- الأكل، ت. (2016). *اليد ترى والقلب يرسم: سيرة تمام الأكل وإسماعيل شموط، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، الطبعة الأولى، بيروت*. אלאקחל, ת. (2016). *אלייד תארא ואלקלב ירסם: סירת תמאם אלאקחל ואסמעיל שמוט (היד רואה והלב מצייר: ביוגרפיה תמאם אלאקחל ואסמעיל שמוט)*, מואססת אלדראסאט אלפלסטינייה, מהדורה ראשונה, ביירות.
- الدع، إ. خ. (2019). *طبيب من يافا: حكاية مهجر فلسطيني*. دار الفرابي، الطبعة الأولى، بيروت. אללדעה, א. ח'. (1019). *טביב מן יאפא: חיקאיות מוהאג'אר פלסטיני (רופא מיאפא: סיפורו של פליט פלסטיני)*. דאר אלפאראבי, מהדורה ראשונה, ביירות.
- بشير، ن. (2004). *حول تهويد المكان*. مدى الكرمل: المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية، حيفا. בשיר, נ. (2004). *חאוול תאהויד אלמקאן (אודות ייחוד המקום)*. מדא אלכרמל: המרכז הערבי למחקר חברתית יישומי, חיפה.
- سطل، ع. (2018). *يافا: رسائل في ظلال النكبة*. الطبعة الأولى، يافا. سطل، ع. (2018). *יאפא: רסאאיל פי ד'לאל אלנכבה. (יאפא: מכתבים בצל הנכבה)*. מהדורה ראשונה, יאפא.

שראבי, ה. (1994). *صور الماضي: سيرة ذاتية*. الصنارة، الطبعة الثانية، الناصرة. שראבי, ה. (1994). *סוואר אלמאדי: סירה ת'אטייה (תמונות העבר: אוטוביוגרפיה)*, הוצאת אלסונארה, נצרת.

שראבי, ה. ודיאב, א. (1991). *יافא – عطر مدينة*. مركز يافا للأبحاث، الناصرة، ودار الفتى العربي، بيروت.

שראבי, ה. ודיאב, א. (1991). *יאפא – עטר אלמדינה (יפו, ניוח של עיר)*, הוצאת מרכז יאפא למחקרים, נצרת. ודאר אלפתא אלערבי, ביירות.

טה, א. (2018). *وريث يافا*. مكتبة كل شيء، الطبعة الأولى، افيد. טאהא, א. (2018). *וורית' יאפא (היורש של יאפא)*. מקתאבאת קול שיא'. מהדורה ראשונה, חיפה.

מונטייריסקו, ד. (2013). "Gentrifiers" ראיכאליון: المشهد المتحول للنشاط الاجتماعي في يافا", *جدل، مدى الكرمل*, 18, 1–11. מונטרסקו, ד. (2013). *ג'נטרפיקרים רדיקאליון: אלמשהד אלמותאחאוול ללנשאט אלג'נטמאעי פי יאפא ("ג'נטרפיקרים רדיקאליים: המצב המשתנה לאקטיבזם החברתי ביפו")*, ג'דל, מדא אלכרמל, 18, 1–11.

يزبك, م. (2018). *مدينة البرتقال: يافا، حضارة ومجتمع 1700–1840*. عى لولا تعبطلا، تعينطسلفا، تاسار دلا تمسوم سوريه. יזבק, מ. (2018). *מדינת אלבורתוקאל: יאפא חדארה ומוג'תמע 1700–1840*. (עיר התפוזים: יאפא, תרבות וחברה 1700–1840). מואססת אלדראסאת אלפלסטינייה, מהדורה ראשונה, ביירות.

يخلف, ي. (2016). *راكب الريح. دار الشروق للنشر والتوزيع. رام الله وعمان. ي. ح'לף*. (2016). *ראכב אלריח (רוכב הרוח)*. דאר אלשורוק. ראמללה ורבת עמון.

עברית

אזולאי, א' (2010). כשבית הרוס נעשה לכיכר ציבורית. בתוך: א' אזולאי (עורכת), *בית בלי בית*, 35–55. ירושלים: הוצאת מוזיאון על התפר.

אריסטו, (1996). *הפוליטיקה*. ירושלים: הוצאת מאגנס, האוניברסיטה העברית.

ארנדט, ח' (2013). *המצב האנושי* (פרק 2: "התחום הפומבי והתחום הפרטי"), 51–109. אדום: הוצאת הקיבוץ המאוחד וקרן פרדריק אברט.

במקום (2009). *מצוקת הדירור בקרב הקהילה הפלסטינית ביפו: סוף עידן הדיירות המוגנת בנכסי רשות הפיתוח*. הוצאת במקום: מתכננים למען זכויות תכנון.

גולדבר, ר' (2007). תפיסת ההתבדלות המרחבית ביפו. בתוך: אלי רכס (עורך), *יחד אך לחוד: ערים מעורבות בישראל*, 63–72. תוכנית קונרד אדנאוואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי, אוניברסיטת תל-אביב.

גורביץ', ז' (2007). *על המקום*. הוצאת עם עובד.

ג'מאל, א' (2010). מקום, בית ומשמעות הקיום: הדיאליקטיקה של הממשי והמדומיין בתפיסת הביתיות הפלסטינית. בתוך: א' אזולאי (עורכת), *בית בלי בית*, 83–106. ירושלים: הוצאת מוזיאון על התפר.

דה סרטו, מ' (1997). המצאת היומיום. *תיאוריה וביקורת*, 10: 15–24.

ורצברגר, א' (1993). הדיירים המוגנים במחוז תל-אביב. בתוך: ד' נחמיאס, וג' מנחם. *מחקרי תל-אביב-יפו: תהליכים חברתיים ומדיניות ציבורית*, 125–146. הוצאת רמות: אוניברסיטת תל-אביב.

זיו, נ' (2007). *הדיור הציבורי ביפו כבבואה להתבדלות אתנית*. בתוך: א' רכס (עורך), *יחד אך לחוד: ערים מעורבות בישראל*, 95–100. תוכנית קונרד אדנאוואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי, אוניברסיטת תל-אביב.

חזן, ח' ומונטרסקו, ד' (2011). *עיר בין ערביים: לאומיות מזדקנת ביפו*. מכון ון ליר בירושלים והוצאת הקיבוץ המאוחד.

חמדאן-סליבא, ה' (2017). מרחבי שייכות: נשים פלסטיניות בישראל. בתוך: ט' עמיר (עורכת), *תמרורות – פמיניזם ומרחב בישראל*, 126–139. חרגול הוצאה לאור ומודן הוצאה לאור.

יעקובי, ח' (2007). "המקום השלישי": ארכיטקטורה, לאומיות והמבט הפוסטקולוניאלי. *תיאוריה וביקורת*, 30: 63–88.

יעקובי, ח' ופנסטר, ט' (2011). הקדמה. בתוך: ח' יעקובי וט' פנסטר (עורכים), *זיכרון, השכחה, והבניית המרחב*, 9–16. הוצאת מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

- מזאוי, א' וח' ור"מח'ל, מ' (1991). המדיניות המרחבית ביפו, 1948–1990. בתוך: ח' לוסקי (עורך), עיר ואוטופיה: אסופת חומרים – שמונים שנה לתל-אביב-יפו, 62–74. תל-אביב: החברה הישראלית למור"ל.
- מונטרסקו, ד' ופריאן, ר' (2003). "כלוב הזהב": ג'נטריפיקציה וגלובליזציה בפרויקט גבעת אנדרומדה, יפו. תיאוריה וביקורת, 23: 141–178.
- מנדה-לוי, ע' (2011). על קצה המקום. הוצאת רסלינג.
- מנסכך, א' (1998). קיום ומשמעות: מרטין היידגר על האדם, הלשון והאמנות. ירושלים: הוצאת מאגנס, האוניברסיטה העברית.
- נח'לה, שקר (2007), הפרדה ממרום הגבעה: יפו, בתוך: ח' יעקובי וש' כהן, הפרדה: הפוליטיקה של המרחב בישראל, 37–36.
- ניצן-שפטן, א' (2000). בתים מולכנים. תיאוריה וביקורת, 16: 227–232.
- עת'אמנה, א' (2009). לדובב את הקירות: זהותן של הנשים הפלסטיניות יושבות הבתים הפלסטינים מרחב היפואי. חיבור לקבלת תואר מוסמך בחוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת בן-גוריון.
- פנסטר, ט' (2007). זיכרון, שייכות ותכנון מרחבי בישראל. תיאוריה וביקורת, 30: 189–212.
- פנסטר, ט' (2012). של מי העיר הזאת. תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- רוטברד, ש' (2005). עיר לבנה, עיר שחורה. תל-אביב: הוצאת ככל.
- רם, א' (2016). לקראת סוציולוגיה של משטרי השכחה קולקטיבית: המקרה של עקירת הפלסטינים (הנכבה). המרחב הציבורי, 10: 9–42.
- שמעוני, ש' (2016). תאוריה מעוגנת שדה. בתוך: נ' צבר-בן יהושע (עורכת), מסורות וזרמים במחקר האיכותני: תפיסות, אסטרטגיות וכלים מתקדמים, 141–178. הוצאת מכון מופת.
- שנהב, י' (2000). מרחב, אדמה, בית: על התנמלותו של "שיח חדש", תיאוריה וביקורת, 16: 3–12.

English

- Abowd, T. (2004). The Politics and Poetics of Place: The Baramki House. *Jerusalem Quarterly*, (21), 49–58.
- Abowd, T. (2014). *Colonial Jerusalem: The Spatial Construction of Identity and Difference in a City of Myth, 1948–2012*. Syracuse University Press.
- Ahmed, S. (1999). Home and Away: Narratives of Migration and Estrangement. *International Journal of Cultural Studies*, 2(3): 329–347.
- Basak, B. (2017). Home-Making Practices and Social Protection across Borders: An Example of Turkish Migrants Living in Germany. *Journal of Housing and the Built Environment*, 32(1): 77–90.
- Beattie, J. J. (2011). Making Home, Making Identity: Asian Garden Making in New Zealand, 1850s–1930s, *Studies in the History Gardens & Designed Landscapes*, 31(2): 139–159.
- Bhabha H. (1994). *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- Bishara, A. (2003). House and Homeland: Examining Sentiments about and Claims to Jerusalem and Its Houses. *Social Text*, 75, 21(2): 141–162.
- Boss, P. (1999). *Ambiguous Loss: Learning to Live with Unresolved Grief*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Boss, P. (2006). *Loss, Trauma, and Resilience: Therapeutic Work with Ambiguous Loss*. W. W. Norton and Co., New York, NY.
- Canetti-Nisim, D., Ariely, G., & Halperin, E. (2008). Life, Pocketbook, or Culture the Role of Perceived Security Threats in Promoting Exclusionist Political Attitudes toward Minorities in Israel. *Political Research Quarterly*, 61(1): 90–103.

- Cuba, L. & Hummon, D. (1993). A Place to Call Home: Identification with Dwelling, Community, and Regim. *The Sociological Quarterly*, 34(1):111–131.
- Després C. (1991). The Meaning of Home: Literature Review and Directions for Future Research and Theoretical Development. *Journal of Architectural and Planning Research*, 8(2): 96–115.
- Dupuis, A. & Thorns, D. (1998). Home, Home Ownership and the Search for Ontological Security. *Sociological Review*, 46(1): 24–47.
- Fenster, T. (2014). Do Palestinians Live across the Road? Address and the Micropolitics of Home in Israeli Contested Urban Spaces, *Environment and Planning*, 46: 2435–2451.
- Glass, R. (1964). London, Aspects of Change. In: Centre for Urban Studies (ed.), *London: Aspects of Change*. London: Mac Gilbon and Kee.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity*. Stanford University Press. Stanford, California, 35–69.
- Hawkins, R. & Maurer, K. (2011). 'You Fix My Community, You Have Fixed My Life': The Disruption and Rebuilding of Ontological Security in New Orleans. *Disasters*, 35(1): 143–159.
- Hickey D. S. (2016). 'They Say I'm not a Typical Blackfella': Experiences of Racism and Ontological Insecurity in Urban Australia. *Journal of Sociology*, 52(4): 725–740.
- Jamal, A. (2019). Ontological Counter-Securitization in Asymmetric Power Relations: Lessons from Israel. *International Studies Review*, 1–25. <https://doi.org/10.1093/isr/viz057>
- Jankowski, M. (1991). *Island in the Street: Gangs and American Urban Society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, Introduction + Chapter 12+.
- Kinnvall, C. & Mitzen, J. (2017). An Introduction of the Special Issue: Ontological Securities in World Politics. *Cooperation and Conflict*, 52(1): 3–11.
- Laing, R. D. (1965). *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. Pelican Press, London.
- LeVine, M. (2005). *Overthrowing Geography: Jaffa, Tel Aviv, and the Struggle for Palestine, 1880–1948*. University of California Press. Berkeley and Los Angeles, California.
- Mallett, Sh. (2004). Understanding Home: A Critical Review of the Literature. *The Editorial Board of the Sociological Review*, The Editorial Board, 62–89.
- Nobel, G. (2005). The Discomfort of Strangers: Racism, Incivility and Ontological Security in a Relaxed and Comfortable Nation. *Journal of Intercultural Studies*, 26(1–2): 107–120.
- Rumelili, B. (2015). Identity and Desecuritisation: The Pitfalls of Conflating Ontological and Physical Security. *Journal of International Relations and Development*, 18: 52–74.
- Rybczynski, W. (1986). *Home: A Short History of an Idea*. New York, N. Y: Penguin Books.
- Saunders, P. (1986). *Social Theory and the Urban Question*. London: Hutchinson.
- Shalhoub-Kevorkian, N. (2005). Counter-Spaces as Resistance in Conflict Zones. *Journal of Feminist Family Therapy*, 17(3–4): 109–141.
- Skey, M. (2010). 'A Sense of Where You Belong in the World': National Belonging, Ontological Security and the Status of the Ethnic Majority in England. *Nations and Nationalism* 16(4): 715–733.
- Sousaa, C. A., Kempb, S., & El-Zuhairi, M. (2014). Dwelling within Political Violence: Palestinian Women's Narratives of Home, Mental Health, and Resilience. *Health and Place*, 30, 205–214, www.elsevier.com/locate/healthplace.

- Tamari, S. & Hammami, R. (1998). Virtual Returns to Jaffa. *Journal of Palestine Studies*, XXVII (4), 65–79.
- Tolia-Kelly, D. (2004). Locating Processes of Identification: Studying the Precipitates of Rememory through Artefacts in the British Asian Home. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 29(3): 314–329.
- Tucker, A. (1994). In Search of Home. *Journal of Applied Philosophy*, 11(2): 181–187.
- Zureik, E. (1979). *The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism*. London: Routledge and Kegan Paul.

Internet References

- <https://www.harova.co.il/בניין-חדש-בעגמי-נותרו-4-דירות-אחרונות-א/>
- <http://www.redboutique.co.il/ProjectInfo.aspx?pid=2139&catid=2895>
- <https://www.tel-aviv.gov.il/Business/BusinessLicense/Pages/Policy.aspx>
- <https://www.inn.co.il/News/News.aspx/213792>
- www.zochrot.org
- <http://www.bimkom.org>

הזכות לתקשר של פלסטינים-ישראלים בשידור הציבורי

מקרה בוחן: תאגיד השידור לעומת רשות השידור

ברוך שומרון
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

פרק זה בוחן את ההזדמנויות של פלסטינים-ישראלים למימוש זכותם לתקשר באמצעות שידורי השידור הציבורי בישראל. על מנת לבחון זאת ביצענו ניתוח תוכן כמותני של 1,925 ראיונות שנעשו עם מרואיינים פלסטינים-ישראלים בשידור הציבורי בישראל במשך 24 חודשים (2016–2017). בפרק השווינו בין הראיונות שנעשו ברשות השידור לבין אלו שנעשו בתאגיד השידור, וניתחנו אותם לפי "מודל שבע יכולות התקשורת" – מודל שפיתחנו כדי ליישם את "גישת היכולות" באמצעות שימושי תקשורת. יכולות הן מדד לבחינת הגשמת ההזדמנויות של פרטים בחברה, והן נותנות ביטוי לבחינת מימושן של זכויות. בפרק נמצאו קווי דמיון רבים בין שני גופי השידור בהיקף הייצוג של פלסטינים-ישראלים, כמו גם באופני ייצוגם שהתאפיינו בתת-ייצוג מהותי ובייצוג מוטה ושלילי. ממצאים אלו מלמדים שההזדמנויות של פלסטינים-ישראלים לממש יכולות באמצעות שידורי השידור הציבורי מוגבלות, ובכך נפגעת זכותם לתקשר. פגיעה זו מועצמת משום שיש מקום להאמין שהשידור הציבורי מתאים יותר למימוש יכולות, במיוחד של קבוצות אוכלוסייה מוחלשות, לעומת השידור המסחרי, כפועל יוצא מהיעדר התלות שלו בשיקולים מסחריים ובערכי השירותיות-לכול שבבסיס האתוס השידורי שלו. מלבד זאת, העובדה שאופני הייצוג של פלסטינים-ישראלים שאפיינו את רשות השידור דומים לאלה שבתאגיד השידור, מצביעה על כך שצורת החשיבה של קובעי המדיניות הנוכחית, בדומה לזו של קודמיהם, אינה מציבה את מימוש יכולות האזרחים, ובמיוחד החלשים שבהם, כיעד.

תיאוריה

אחת מזכויות האדם הבסיסיות המופיעה באמנת זכויות האדם של האומות המאוחדות היא "הזכות לחופש הדעה, הביטוי והמידע" (United Nations, 1948), המתייחסת להזדמנויות של כל אדם "לחפש, לקבל ולהעביר מידע ורעיונות דרך כל מדיה" (UDHR, Article 19), והיא זוהתה החל בשנות השישים של המאה ה-20 כ"זכות לתקשר" (d'Arcy, 1969). מאז הופעתה באמנה, שבה זכות זו ומופיעה בהצהרות בין-לאומיות רבות (McLeod, 2018), וזוכה להתעניינות גוברת מצד חוקרי מדיה (Leurs, 2017; Schejter & Tirosh, 2016; Hamelink & Hoffmann, 2008). אולם קיים קושי בתרגום הזכות למטרות מוסכמות או למאפייני יישום מוסכמים (Leurs, 2017), ולרוב הזכות נתפסת באופן כללי כאמצעי למימוש זכויות אדם אחרות (Hamelink & Hoffmann, 2008). הקושי ביצירת תרגום מוסכם של הזכות מגביל את האפקטיביות במדידת הפרתה, ובהתאם, בהבטחתה לכלל האזרחים (Shomron & Tirosh, 2020; Shomron & Schejter, 2019a). קושי זה בהבטחת הזכות לתקשר פוגע בעיקר באוכלוסיות המוחלשות ביותר בחברה (Shomron & Tirosh, 2020). אחת הבולטות באוכלוסיות המוחלשות בישראל היא אוכלוסיית הפלסטינים-הישראלים, הסובלת מאפליה ומהדרה שיטתית ומתמשכת בכל תחומי החיים, לרבות מהשלטון הפוליטי, מתפקידי מפתח במוסדות המדינה, ומנגישות לתקציבים ציבוריים (קלב ואחרים, 2016; Schejter, 2008; Yiftachel, 2012; Cohen-Almagor, 2015). פלסטינים-ישראלים, שהם קבוצת המיעוט הגדולה בישראל, מונים 1.8 מיליון אזרחים, ומהווים 20.9% מהאוכלוסייה הישראלית (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2017). הפגיעה בזכותם לתקשר משפיעה לרעה על איכות חייהם ועל שגשוגם (Shomron & Schejter, 2020), ומחייבת מתן מענה על-ידי קובעי מדיניות התקשורת.

הפילוסופית האמריקאית מרתה נוסבאום (Nussbaum, 1997), שפיתחה את גישת היכולות שהגה זוכה פרס הנובל, הכלכלן-פילוסוף ההודי אמרטיה סן (Sen, 1999), הציעה אותה ככלי לתרגום מעשי של זכויות. גישת היכולות מהווה משוואה מוסרית למדידת הרצונות והצרכים של האזרחים (Sen, 2005). בפרק זה אנו משתמשים ב"מודל שבע יכולות התקשורת" (Shomron & Schejter, 2019a) כאמצעי לתרגום מעשי של הזכות לתקשר. אימוץ גישה זו מהווה פתרון אפשרי לערפול הקיים בהבנת המשמעות של הזכות לתקשר, ובכך מקדם את הדיון על הזכויות התקשורתיות של מיעוטים.

ראוי לחדד את ההבדל בין זכויות ליכולות. אומנם ישנן הגדרות שונות לזכויות, אך כוונתנו כאן היא להצביע על הממד התיאורטי של הזכויות. כאשר יש לאדם הזכות לפעול בדרך שתואמת את רצונו, אין זה אומר שהוא מסוגל לממש את רצונו. לדוגמה, אם לאדם יש את הזכות לנוע בחופשיות ממקום למקום לפי ראות עיניו, אין זה אומר שהוא מסוגל לנוע אם לא תהיה לו תחבורה ראויה, דוגמת רכב, רישיון או דלק. לעומת

זאת, היכולת בוחנת בצורה מעשית את האפשרות לממש את הרצון, ובדוגמת התחבורה – לנוע בפועל ממקום למקום. לפיכך, ניתן לראות שהיכולות משלימות את הזכויות בכך שזכויות מציבות את היעד המוסרי, בעוד שהיכולות מודדות את ההזדמנויות הפרקטיות למימושן (Nussbaum, 1997).

הבסיס המוסרי של גישת היכולות נגזר מתפיסת הצדק החלוקתי בחברה (Rawls, 1999). לפי תפיסה זו, חברה צודקת היא חברה שמחלקת את משאביה בצורה הוגנת בין האזרחים (שם). בעוד שהפילוסוף ג'ון רולס (Rawls, 1999) הציע להתמקד בחלוקת המשאבים הפיזיים בחברה ובהגדרת "טובין ראשוניים שיש להבטיח שיהיו בידי כל אדם", הפילוסופים אמריטה סן ומרתה נוסבאום התמקדו ביכולת לעשות שימוש במשאבים ולא בעצם הבעלות עליהם (Nussbaum, 2011). לטענתם, לאזרחי מדינות בעלות תוצר מקומי גולמי גבוה, ואף לעשירים בכלל, לא מובטחת היכולת לעשות שימוש ישיר את הגשמת רצונותיהם בשלל המשאבים הרבים שברשותם רק בשל בעלותם עליהם (שם). בהתאם, הם הציעו לבחון את הצדק בחברה באמצעות התמקדות ב"מה שהאדם יכול לעשות או להיות" (Sen, 2005: 153). חברה כזו, שבה יכול אדם להגשים את רצונותיו, היא חברה צודקת, והיא משקפת חופש אנושי, שגשוג ואיכות חיים (Sen, 1993; 1999; 2005). על-פי גישה זו, אין זה תפקידם של קובעי המדיניות להגדיר עבור האזרח מה הוא "צריך" לרצות או להיות, כי אם להבטיח שיוכל להגשים עבור עצמו את מטרותיו כפי שהגדירן לעצמו (שם). כך, שאף אם האזרחים בוחרים שלא לממש יכולות מסוימות, על החברה להבטיח את קיומן של ההזדמנויות לעשות כן (Sen, 2005).

סן סובר שהבטחת הזכות לתקשר חיונית לחברה, אך נמנע מלפרט מהן היכולות התקשורתיות שנכללות בזכות זו (Sen, 2005), משימה שלקחו על עצמם חוקרי תקשורת אחדים (Coudry, 2010; Hesmondhalgh, 2017; 2018; Jacobson, 2016; Kaushik & Lopez-Calva, 2011; Shomron & Schejter, 2019a). נוסף על כך, משום שכל מדיום תקשורתי משפיע בדרך שונה על היכולות הניתנות למימוש באמצעותו, התמקדו חוקרי יכולות באופן שונה במדיה השונים (Abu-Kaf, 2019; Shomron & Schejter, 2019a; 2019b; Schejter & Tirosh, 2016). כדי להרחיב את השיח אודות הזכות לתקשר והיכולות הניתנות למימוש בסוגי מדיה שונים, פרק זה מתמקד בשידור הציבורי, כשחקן מרכזי במפת התקשורת של מדינות מערביות רבות, ובכללן ישראל (Schejter, 2010). ראוי לציין שסן מתנגד ליצירת רשימות מוגדרות של יכולות על שום החשש שרשימות אלו ישמשו להגבלת האוטונומיה של האזרחים להגדיר את רצונותיהם, ובהתאם – להגבלת ההזדמנויות הניתנות להם (Sen, 2005). לעומתו, נוסבאום תמכה ביצירת רשימות, משום שקיוותה כי ההגדרות יתרמו להבנה טובה יותר של זכויות (Nussbaum, 2011). כמו כן, יצירת רשימה מוגדרת של יכולות יכולה לסייע לחוקרים לבחון פערי יכולות, ולעזור לקובעי המדיניות להבטיח זכויות ולמנוע את הפרתן (Nussbaum, 2011; 2011).

Shomron & Schejter, 2019a). לפיכך, למרות שבפרק זה נעשה שימוש ב"מודל שבע יכולות התקשורת", ראוי לזכור שכמות היכולות היא אינסופית, משום שהיא משקפת את הכמות האינסופית של רצונות האדם (Sen, 2005).

מודל שבע יכולות התקשורת שפותח על-ידי שומרון ושכטר (2019) מתבסס על הפונקציות התקשורתיות שחוקרי תקשורת מייחסים לתקשורת, ואשר זוהו במקביל כיכולות על-ידי חוקרי יכולות.

היכולת "להיות מידע" מתייחסת לנגישות למידע רלוונטי ואמין (Bardoel & d'Haenens, 2008; Hesmondhalgh, 2018; Shomron & Schejter, 2019b). יכולת זו כוללת צריכת חדשות (Sen, 1999) לצד קבלת מידע חיוני לפרט (אברזכף, 2019; Shomron & Schejter, 2019b). ראוי לשים לב שיכולת זו מתייחסת לכל סוגי המידע שהאדם צורך, דוגמת מידע בנושאי דת, תחבורה והשכלה, ולא רק אקטואליה וחדשות, והיא מתייחסת להבטחת האפשרות לקבלת המידע מכל מקורות המידע בעידן המודרני, לרבות אמצעי תקשורת ההמונים, אפליקציות ורשתות חברתיות (Shomron & Schejter, 2019b).

היכולת "זהות ושייכות" מתייחסת לצורה שבה הפרט נתפס על-ידי אחרים, כמו גם תופס את עצמו (Gerbner & Gross, 1976; Tuchman, 1979). נוסף על כך, יכולת זו מתייחסת לחירויות התרבותיות והחברתיות דוגמת השתלבות חברתית וכבוד עצמי (Sen, 1993), כמו גם שימור הזהות האישית והתרבותית של כל אדם וביטוייה (Sen, 2005). יכולת זו מתבטאת ביתר שאת בתקשורת ההמונים באמצעות היקף הייצוג ואופי הייצוג של פרטים ושל אוכלוסיות מוגדרות (Gerbner & Gross, 1976; Tuchman, 1979), וכן בהזדמנות של פרטים להגדיר את עצמם באמצעות פעילותם ברשתות החברתיות השונות. 1. היכולת "להביע קול" מתייחסת להזדמנויות הפרט לשתף מידע על נסיבות חייו, ולהישמע כאשר הוא עושה זאת (Couldry, 2010). יכולת זו מבטאת גם את ערך ההקשבה לאנשים, שמאפשרת להם ללמוד אלו מאלו (Sen, 1999). לכל אדם יש סיפור, והפלטפורמות התקשורתיות מהוות אמצעי מרכזי לשיתוף הסיפורים. אלא שהפלטפורמות התקשורתיות אינן זהות בהזדמנויות למימוש יכולת זו. כך למשל, קל יותר לפרט לשתף את סיפורו ברשתות החברתיות, משום שהן נגישות למרבית הפרטים וקלות לתפעול, אולם מנגד, רשתות אלו מקשות מאוד על ההזדמנות להישמע, כתוצאה מכמות המשתמשים העצומה. בה בעת, התקשורת המסורתית מקשה מאוד על הפרט לשתף את סיפורו בהן, אך סיפורים שמגיעים לתקשורת המסורתית נשמעים על-ידי קהלים גדולים.

2. היכולת "לחקות ולהזהות" מתמקדת במודלים לחיקוי שפרטים בחברה יכולים ללמוד מהם ולהזהות איתם (Hesmondhalgh, 2018). יכולת זו מתכתבת בצורה ישירה עם ההזדמנות של כל אדם להיות מי שהוא או היא בוחרים להיות (Sen, 2019b).

- 2005). מרכזיות אמצעי תקשורת ההמונים בעשורים האחרונים הציבו אותם כסוכן מרכזי בחברה להעברת ערכים, אידיאולוגיות והתנהגויות (Gerbner & Gross, 1976). חלק מהותי מתהליך העברת המסרים ואימוצם מתרחש באמצעות למידה חברתית, המתרחשת באמצעות צפייה באנשים אחרים, וחיקויים (Bandura, 2001).
3. היכולת "להיות בטוח" מתייחסת לשמירה על ביטחוננו של כל פרט (Nussbaum, 2011) ועל זכויותיו (Jacobson, 2016). יכולת זו חשובה במיוחד משום שהיא מגינה על חיי האדם ממש (Nussbaum, 2011; Sen, 2005). יכולת זו מתבטאת בסיקור תקשורתי של מצבים שמאיימים על חייהם ועל זכויותיהם של פרטים בחברה (דוגמת דיווח על מחסור בצידור רפואי או תשתיות תחבורה לקויות). כמו כן, היא מתבטאת גם בשיתופים ויראליים ברשתות החברתיות, שהפרט יוזם כדי להעלות לסדר היום איומים שונים על חייו ועל זכויותיו.
4. היכולת "להשתתף בשיח הדמוקרטי" מתבטאת בהשתתפות בדיונים ציבוריים (Hesmondhalgh, 2017; Jacobson, 2016), בהדגשת החשיבות של חופש הביטוי (Nussbaum, 2011) ובפלורליזם בשיח הציבורי (Bardoel & d'Haenens, 2008). יכולת זו מתבטאת בדרכים רבות באמצעי התקשורת השונים. כך למשל, השתתפות בפאנלים בערוצי החדשות, השמעת עמדות בראיונות חדשותיים ובכתבות אקטואליות, שיתוף מחשבות ורגשות ברשתות החברתיות על נושאים שעומדים על סדר היום הציבורי, כמו גם השמעת דעות מגוונות בסדרות בידוריות.
5. היכולת ל"בידור והנאה" מתייחסת לחירויות התרבותיות של כל פרט (Sen, 2005), לרבות נגישות לחוויות מהנות דוגמת מוסיקה וספרות (Nussbaum, 2011), כמו גם אסקפיזם (O'Shaughnessy, 1990). יכולת זו מתייחסת לכלל התכנים התרבותיים שמופיעים באמצעי התקשורת המסורתיים, דוגמת סיקור אירועים תרבותיים בחדשות או תכנים שמופיעים בסדרות בידוריות עצמן. על תכנים אלו להיות רלוונטיים לכל פרט בחברה, ולקחת בחשבון את הגיוון בטעם התרבותי שמאפיין פרטים שונים. יכולת זו מתייחסת גם לנגישות לתכנים תרבותיים מגוונים באינטרנט ובמדיה החדשים. כיוון שתפקידם של קובעי המדיניות הוא לאפשר מימוש יכולות (Nussbaum, 2011), ומטרה זו מושגת בחלוקה מחדש של משאבי החברה המתמקדת בהטבת מצבם של המוחלשים ביותר (Rawls, 1999), ככל שהדברים אמורים באמצעי התקשורת – תפקיד מעצבי המדיניות הוא להבטיח שגם אלו המרוחקים מהם יוכלו לממש באמצעותם את יכולותיהם. זאת משום שאמצעי התקשורת מהווים מנגנון ציבורי חשוב שיכול לאפשר מימוש יכולות רבות (Abu-Kaf, 2019; Couldry, 2010; Hesmondhalgh, 2017; Jacobson, 2016; Kaushik & Lopez-Calva, 2011; Lee & Thomas, 2012; Schejter & Tirosh, 2016; Sen, 2005; Shomron & Schejter, 2019a; Shomron & Schejter, 2019b; Shomron & Tirosh, 2020). מכלל אמצעי התקשורת השונים, בהם

גם התקשורת המסחרית, השידור הציבורי נתפס כמתאים יותר למימוש יכולות, משום שהוא תלוי פחות בשיקולי פופולריות מסחרית, והמנדט שלו כולל חובת שירותיות-לכול (Bardoel & d'Haenens, 2008; Horsti & Hulten, 2011). בהתכתבות עם הצדק הרולסיאני, שמתמקד בחלשים ביותר בחברה (Rawls, 1999), אנו מבקשים לבחון בפרק זה, בעזרת "מודל שבע יכולות התקשורת", את ההזדמנויות הניתנות בשידור הציבורי לפלסטינים-ישראלים, קבוצת המיעוט הגדולה ביותר בישראל (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2017), להגשים יכולות תקשורתיות ככל שיבקשו לעשות זאת. המודל מאפשר לנו לבחון אילו יכולות השידור הציבורי מאפשר לפלסטינים-ישראלים לממש כתרגום מעשי לזכותם לתקשר. המיקוד בייצוגים תקשורתיים נובע מכך שייצוגים מהווים פונקציה חשובה בפעילות התקשורתית.

התקשורת המשודרת בישראל מורכבת משידור ציבורי ומשידור מסחרי שמשרדים במקביל, בדומה למודל האירופי-דואלי (Schejter, 2010). השידור המסחרי בישראל החל את פעולתו בשנות התשעים בעקבות חוק הרשות השנייה לטלוויזיה ולרדיו (1990), והשידור הציבורי החל את פעולתו בשנת 1965 מכוח חוק רשות השידור (1965). חוק רשות השידור יצר את רשות השידור שהפעילה את השידור הממלכתי (Schejter, 2010), שהייתה בו הכלאה בין מודל השידור ההתפתחותי וזה המערב-אירופי (כספי ולימור, 1992), וכלל את ערוץ 1 הטלוויזיוני ושמונה תחנות רדיו, לרבות רשת ב' (שם), שפעלו עד 2017. בשנת 2014 הוחלף חוק רשות השידור על-ידי חוק השידור הציבורי הישראלי (2014), שהביא לסגירתה של רשות השידור. במקום ערוץ 1 ורשת ב', ובאותם תדרים, מפעיל תאגיד השידור את ערוץ "כאן 11" ואת תחנת "כאן רשת ב'" (בהתאמה). שני החוקים מנו את יעדי השידור הממלכתי (תחילה) והציבורי (לאחר מכן) בישראל, ובהם קידום תרבות ישראלית, ייצוג מיעוטים וסיפוק מידע חדשותי אמין (חוק רשות השידור, 1965; חוק השידור הציבורי הישראלי, 2014). יש הסבורים שהשידור הציבורי חיוני משום שהשידור המסחרי אינו מסוגל לקדם ערכים חברתיים, שכן הוא מונע משיקולים כלכליים (Bardoel & d'Haenens, 2008). מלבד זאת, השידור הציבורי נתפס כמתאים יותר לקידום קבוצות מוחלשות באוכלוסייה בשל אתוס השירותיות-לכול המאפיין אותו (Horsti & Hulten, 2011). השידור הציבורי מהווה, לפיכך, משדר חשוב ביותר עבור אוכלוסיות מוחלשות, ולכן ראוי להתמקד בו, ולבחון את ההזדמנויות שהוא מעניק לאותן אוכלוסיות מוחלשות במימוש יכולותיהן. התמקדות זו חשובה במיוחד נוכח השינויים המהותיים שהתרחשו בשנים האחרונות בשידור הציבורי בישראל בעקבות חקיקת חוק השידור הישראלי הציבורי (2014), והחלפת רשות השידור הוותיקה בתאגיד שידור חדש (לנדס, 2014). בהתאם, ראוי לבחון אם השינויים המעשיים במערכת השידור הציבורי החדשה הובילו להזדמנויות רבות יותר במימוש יכולותיהן של אוכלוסיות מוחלשות, בהשוואה למערכת הוותיקה. בפרק זה אנו בוחנים אם בין ימיה האחרונים של רשות

השידור וימיו הראשונים של התאגיד נוצרו הכדלים בהזדמנויות למימוש יכולות של פלסטינים-ישראלים.

הביטוי "פלסטינים-ישראלים" בפרק זה מתייחס לערבים אזרחי מדינת ישראל. הם מונים 1.8 מיליון אזרחים, ומהווים 20.9% מהאוכלוסייה הישראלית (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2017). קבוצה זו מורכבת בעיקר ממוסלמים (85%), וכן מדרוזים (8%) ומנוצרים (7.5%) (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2015). למרות היותם קבוצה הטרוגנית, ראוי להתייחס אליהם בפרק זה כאל מקשה אחת, משום שהם מבטאים פרופיל סוציו-דמוגרפי ייחודי שמבדיל בינם לבין קבוצת הרוב היהודית-ישראלית (Cohen, Czamanski, & Hefetz, 2015). מרביתם מתגוררים בשני ה"משולשים" הסמוכים לקו הירוק, בגליל, בנגב, ובירושלים (Cohen et al., 2015), בערים, שכונות וכפרים נפרדים (Schnell, 2014; Diab, & Benenson, 2015). פלסטינים-ישראלים סובלים מאפליה שיטתית ומקיפה בכל תחומי החיים, לרבות הדרתם מהשלטון הפוליטי, מתפקידי מפתח במוסדות המדינה ומנגישות לתקציבים ציבוריים (קלב ואחרים, 2016; גם אינדיבידואלים מקבוצת המיעוט וגם את קבוצת המיעוט כולה, הובילה לאי-שוויון משמעותי בין פלסטינים-ישראלים ליהודים-ישראלים (Cohen-Almagor, 2015)).

מגמות אלו לא פסחו על אופני הייצוג של פלסטינים-ישראלים בתקשורת הישראלית, הדומים לאופני הייצוג התקשורתי של מיעוטים אחרים במדינות שונות בעולם (קמה, Ahmed & Matthes, 2017; Jacobs, 2016; Klein & Shiffman, 2009; Bjornstrom, 2015 et al., 2010; Dixson & Linz, 2000; Knudsen, 2014; Lin & Phillips, 2014; Mastro & Robinson, 2000; McKinley, Mastro, & Warber, 2014; Moy, Tewksbury, & Rinke, 2016; Peterson, 2016; Prieler et al., 2015; Tukachinsky, Mastro, & Yarchi, 2015; Van Dijk, 2000).

בדומה להצגת מוסלמים בתקשורת הבריטית כאלימים ומסוכנים (Ahmed & Matthes, 2017), והצגת שחורים והיספאנים בתקשורת האמריקאית כפושעים (Dixon & Linz, 2000), גם פלסטינים-ישראלים סובלים מתת-ייצוג נרחב ומייצוג מוטה ושלילי בתקשורת הישראלית (בר-לב, 2007; פירסט וענבר-לנקרי, 2013; לאור ואחרים, 2004; לאור ואחרים, 2006; Shomron & Schejter, 2019a; First, 2016; Avraham & First, 2010). תת-ייצוג מתייחס לאחוז הייצוג של קבוצה מובחנת ביחס לשיעורה באוכלוסייה הכללית (Mastro & Behm-Morawitz, 2005). כך למשל, פלסטינים-ישראלים היוו 4.3% בלבד מהמוראיינים בתוכניות חדשות ואקטואליה בתקשורת הישראלית המשודרת במהלך 2016–2017 (Shomron & Schejter, 2019a). תת-ייצוג זה מאפיין גם את השידור הציבורי בישראל, שבו פלסטינים-ישראלים היוו רק 4% מהדמויות בערוץ 1, למרות שהיוו 19% מהאוכלוסייה בישראל באותה שנה (בר-לב, 2007). שומרון ושכטר (2019c)

מצאו במחקרם שתת-הייצוג של פלסטינים-ישראלים הגביל את ההזדמנויות שלהם לממש את יכולותיהם בתקשורת, דוגמת הזדמנויות להביע קול או להיחשף למודלים לחיקוי (Shomron & Schejter, 2020). אופי הייצוג מתייחס להקשר שבו הדמויות התקשורתיות מופיעות, כמו למשל התפקידים שהן ממלאות על המסך, הנושאים שבהם הן מופיעות, כמו גם מאפייניהן, דוגמת השכלה, מקצוע ומגדר (Mahtani, 2001; Meyers, 2007; Voorhees, Vick, & Perkins, 2004). עוד נמצא שפלסטינים-ישראלים מוצגים בצורה מוטת ושלילית, לרוב בהקשר של אלימות, פשע והקונפליקט הישראלי-פלסטיני (בר-לב, 2007; פירסט וענבר-לנקרי, 2013; לאור ואחרים, 2004; לאור ואחרים, 2006; First, 2016; Shomron & Schejter, 2019a). לדוגמה, למעלה מ-51% מהמראיינים הפלסטינים-ישראלים שהופיעו במהלך השנתיים בתוכניות חדשות ואקטואליה בתקשורת המשודרת בישראל הופיעו בהקשר של אלימות ופשע (Shomron & Schejter, 2019c). במרבית ההופעות (64%) יוחסה האשמה לאלימות לפלסטינים-ישראלים, כאשר חלק ניכר מהראיונות (35%) עסק במקרי רצח במגזר הפלסטיני-ישראלי (שם). שומרון ושכטר (2019c) מצאו שייצוג מוטת של פלסטינים-ישראלים הגביל את ההזדמנויות של הציבור הפלסטיני-ישראלי לממש את יכולותיו בתקשורת. כך למשל, הסיקור התדיר של פלסטינים-ישראלים כעבריינים אלימים תרם לתפיסות שליליות כלפי החברה הערבית כולה. המיקוד בנושאי סיקור צרים מנע השמעת מגוון קולות וזרימת מידע מגוון (שם). נוסף לכך, פלסטינים-ישראלים הוצגו בתקשורת תדיר במעמד חברתי נמוך מיהודים-ישראלים בהקשרים של מקצוע, השכלה ותעסוקה (בר-לב, 2007; פירסט וענבר-לנקרי, 2013; לאור ואחרים, 2006), והופיעו תדיר ללא מקצוע וללא השכלה (Shomron & Schejter, 2019a). למעלה ממחצית המראיינים הפלסטינים-ישראלים שהופיעו בתוכניות חדשות ואקטואליה בתקשורת המשודרת בשנים 2016–2017 היו ללא השכלה גבוהה, 31% היו ללא מקצוע מוגדר, ורק 8.6% הופיעו כמומחים (Shomron & Schejter, 2019a). המעמד החברתי הנמוך נמצא כמגביל מימוש יכולות בתקשורת, משום שהוא מגביר תפיסות חברתיות שליליות, מחליש את הביטחון ואת המעמד החברתי של פלסטינים-ישראלים, ומגביל את ההזדמנויות של פלסטינים-ישראלים להיחשף למגוון זהויות ומודלים לחיקוי (Shomron & Schejter, 2020).

שאלת המחקר

כיוון שהשידור הציבורי נתפס כמתאים יותר למימוש יכולות בהשוואה לתקשורת המסחרית (Bardoel & d'Haenens, 2008; Horsti & Hulten, 2011), ובהתכתבות עם הצדק הרולסיאני שמתמקד בחלשים ביותר בחברה (Rawls, 1999), בחנו בפרק זה את ההזדמנויות הניתנות בשידור הציבורי לפלסטינים-ישראלים לממש את יכולותיהם

התקשורתיות. כמו כן, בשל השינויים המקיפים שנעשו בשידור הציבורי בישראל בשנים האחרונות, לרבות סגירת רשות השידור והחלפתה בתאגיד השידור, ביקשנו לבחון האם וכיצד השפיעו שינויים אלו על ההזדמנויות התקשורתיות הניתנות לפלסטינים-ישראלים בשידור הציבורי. מדירת ההזדמנויות נעשתה דרך הייצוגים התקשורתיים של מרואיינים פלסטינים-ישראלים בתוכניות חדשות וענייני היום בשתי מערכות התקשורת. בחינת שתי המערכות, וההשוואה ביניהן, יתרמו להבנה טובה יותר של השידור הציבורי ותפקידו במימוש יכולותיהם של פלסטינים-ישראלים. לפיכך שאלנו:

שאלת מחקר 1: האם קיים הבדל בין תוכניות רשות השידור לתוכניות תאגיד השידור בהיקף הייצוג ואופי הייצוג של פלסטינים-ישראלים?

שאלת מחקר 2: האם קיים הבדל בין תוכניות רשות השידור לתוכניות תאגיד השידור ביכולות שהן מאפשרות לפלסטינים-ישראלים?

השערת מחקר 1: תאגיד השידור יאפשר היקף ייצוג גבוה יותר ואופי ייצוג חיובי יותר עבור פלסטינים-ישראלים לעומת רשות השידור. (אופי הייצוג יימדד באמצעות אופי הייצוג המקצועי של המרואיין, כמו גם ההקשר של נושא הריאיון).

השערת מחקר 2: תאגיד השידור יאפשר מימוש יכולות רב יותר עבור פלסטינים-ישראלים לעומת רשות השידור.

שתי השערות אלו נובעות מהביקורת הציבורית הרחבה על כישלונות רשות השידור, שהובילו לסגירתה ולהחלפתה בתאגיד חדש (לנדס, 2014). הרצון לתקן את השידור הציבורי הגיע לשיאו בחקיקת חוק השידור הציבורי הישראלי (2014), שיישם מהלכים אלו.

מתודולוגיה

המחקר נעשה באמצעות ניתוח תוכן כמותני של 1,925 ראיונות שנערכו עם פלסטינים-ישראלים בכל 13 תוכניות החדשות וענייני היום בערוצי השידור הציבורי בישראל (טלוויזיה: ערוץ-1, כאן-11, רדיו: רשת-ב, כאן-ב, בתקופת המחקר 2016 ו-2017). תוכניות רשות השידור נמדדו מינואר 2016 ועד לסיומם במאי 2017 (17 חודשים), ותוכניות תאגיד השידור נמדדו מתחילתם במאי 2017 ועד לדצמבר 2017 (8 חודשים). משך זמן המחקר הארוך נבע מרמת התגובתיות הגבוהה שמאפיינת את התקשורת בישראל, ובהתאם, מהחשש שאירוע בודד, דוגמת אירוע ביטחוני, ישפיע בצורה בלתי-פרופורציונלית על הממצאים. מלבד זאת, משך זמן המחקר הארוך היה הכרחי כדי למזער את ההשפעות של סגירת רשות השידור, כמו גם את קשיי ההתחלה הפוטנציאליים של תאגיד השידור. יש לציין שקיים ערוץ שידור ציבורי ייעודי בערבית לאוכלוסייה הפלסטינית-ישראלית בתאגיד השידור, "מכאן 33", שהחליף את "ערוץ 33" שפעל ברשות השידור לפני סגירתה. אולם פרק זה מתמקד בלבדית בערוצי השידור הציבורי

בעברית, משום שאנו תופסים אותם כמייצגים את עיקר המשאב התקשורתי הציבורי בשל גודלם לעומת הערוצים הנישתיים או הייעודיים (כץ, 2019), כמו גם ייעודם לשרת את כלל האוכלוסייה, לרבות מיעוטים (חוק רשות השידור, 1965; חוק השידור הישראלי הציבורי, 2014). יתר על כן, גלי צה"ל, שהוא ערוץ רדיו ציבורי מרכזי נוסף, לא נבחן בפרק משום שתכניו אינם מושפעים ישירות מסגירת רשות השידור והחלפתה בתאגיד השידור, על אף שלשני המוסדות תפקיד פיקוח פורמלי על השידורים הלא-צבאיים. חברת "יפעת מחקרי מדיה", שמתמחה באיסוף מידע תקשורתי, אספה את הנתונים הגולמיים של הראיונות. עורכי המחקר אימתו את נתוני הראיונות, קודדו אותם, וערכו עליהם ניתוחים סטטיסטיים ומבחני מהימנות כהן-קאפה. ספר קידוד נבנה במיוחד עבור המחקר, ורק נתוני מרואיינים פלסטינים-ישראלים נותחו.

מבחן המהימנות של כהן קאפה נעשה על כל משתנה בנפרד (Wang, 2011), כאשר ערכים מעל $K > 0.85$ נחשבו מהימנים. מבחני מהימנות הכרחיים גם כאשר מדובר במקודד בודד, כמו בפרק זה (Macnamara, 2005). מקודד שני מנוסה, שלא היה מודע לנושא המחקר, קידד מדגם של ראיונות (Clawson & Twice, 2000). קודם לקידוד המדגם התנסה המקודד השני בקידוד דמה של 15 ראיונות ו-240 אינטראקציות של משתנים, שבמהלכם נדונו המשתנים ותורגלו (Macnamara, 2005). מבחני המהימנות נעשו על מאגר גדול יותר של נתונים, שממנו נלקחו הנתונים במחקר זה. המדגם למבחנים הורכב מ-3.3% מכלל הנתונים, וכלל 139 ראיונות ו-2,224 אינטראקציות של משתנים. גודל המדגם סטנדרטי למחקרים בגודל זה (Mastro & Behm-Morawitz, 2005). גודל המדגם נקבע באמצעות המשוואה הסטטיסטית של לייסי וריף (1996), המתחשבת בגודל האוכלוסייה, ברמות הסתברות, וברמת ההסכמה הנדרשת ממשתנים בעלי משמעות.

במחקר נכללו שלוש רמות של ניתוח. תחילה קודדו כל תוכניות החדשות וענייני היום ששודרו במהלך תקופת המחקר בשני המוסדות. ברשות השידור היו שבע תוכניות, ובתאגיד השידור היו שש תוכניות, לרבות שתי תוכניות חופפות. בתוכניות אלו קודדו רק מרואיינים שזוהו כפלסטינים-ישראלים. ההגדרה של פלסטיני-ישראלי התבססה על הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, וכללה אזרחים ישראלים שזוהו כערכים אתניים, לרבות מוסלמים, נוצרים ודרוזים (למ"ס, 2015; 2017). הראיונות כללו ראיונות טלפון, אנשים שהופיעו באולפן וראיונות רשמיים. במחקר לא נכללו פלסטינים שאינם אזרחי ישראל או פלסטינים-ישראלים שעבדו עבור ערוץ התקשורת. לבסוף, קודד הקשר הריאיון.

ספר הקידוד מופיע בנספחים בסוף הפרק (נספח 1). שאלות הקידוד התמקדו בשלושה משתני-על: הראשון בחן את היקף הייצוג של פלסטינים-ישראלים. משתנה זה כלל את היקף הייצוג בערוצים השונים לאורך זמן ולפי מגדר, ובכך נועד להעניק תמונה מקיפה של היקף הייצוג בין שני המוסדות. המשתנה השני בחן את אופי הייצוג של המרואיינים הפלסטינים-ישראלים שהופיעו בתוכניות. משתנה זה כלל את מקצוע המרואיין, השכלתו,

מומחיותו והשתייכותו הפוליטית, והוא נועד להצביע על ההבדלים בין שני המוסדות באופי הייצוג המקצועי של המרואיינים. המשתנה השלישי בחן את אופי הייצוג של נושאי הראיונות עצמם באמצעות נושא הריאיון, מיקוד האוכלוסייה, סדר\אי-סדר, הקשר חיובי\שלילי, בעלות על קרקע, ביקורת על מוסדות המדינה, ביקורת על הממשלה ועל הקואליציה, ייחוס אשמה עבור תופעה נידונה, הגנה על קבוצת המיעוט ופטירת פלסטיני-ישראלי. משתנה זה סיפק תמונה מקיפה של ההבדלים בין שני המוסדות בהקשר של תוכן הראיונות.

יש לציין שהיכולות לא היו חלק מכלי המחקר ולא נכללו בקידוד. הבחירה לא לכלול אותן בכלי המחקר נבעה מכך שיכולות הן סובייקטיביות-פרשניות, ואינן מתאימות למדידה מדויקת שמאפיינת את ניתוח התוכן הכמותני. אנו סבורים שאת המדידה יש לבצע בצורה המקובלת של ניתוח תוכן כמותני, שמתמקד בהיקף הייצוג ובאופי הייצוג, ורק לאחר מכן יש להעניק משמעות לממצאים באמצעות גישת היכולות (Shomron & Schejter, 2019c).

במחקר קודם הצבענו על הקשר בין היקף הייצוג ואופי הייצוג לבין ההזדהויות לממש יכולות (Shomron & Schejter, 2020). תת-ייצוג מגביל את המימוש של כלל היכולות משום שנגישות נמוכה למשאב התקשורתי מובילה לניצול מוגבל שלו. אופי ייצוג מוטא או שלילי משפיעים גם הם לרעה על מימוש היכולות. כך למשל, ייצוגים של פרטים לא-מקצועיים מקבוצת המיעוט בתקשורת מובילים למחסור במודלים מקצועיים לחיקוי, דבר שמהווה פגיעה ביכולת לחקות ולהזדהות. וגם – הגבלת כמות הנושאים שפרטים מקבוצת המיעוט יכולים לעסוק בהם מובילה לפגיעה בהשתתפות בשיח הדמוקרטי, כמו גם ביכולתם להביע קול בנושאים שחשובים להם.

ממצאים – היקף הייצוג

במהלך 17 חודשי השידור של רשות השידור זוהו 1,312 (4.19%) מרואיינים פלסטינים-ישראלים מכלל 31,274 מרואיינים, ובמהלך שמונה חודשי השידור של תאגיד השידור זוהו 613 (5.04%) מרואיינים פלסטינים-ישראלים מכלל 12,144 מרואיינים. ממצאים אלו תואמים מחקרים קודמים ביחס לתת-הייצוג של פלסטינים-ישראלים בשידור הישראלי, המסחרי כמו גם הציבורי (בר-לב, 2007; פירסט וענבר-לנקרי, 2013; לאור ואחרים, 2004; לאור ואחרים, 2006; First, 2016; Avraham & First, 2010). כאשר משווים את הממצאים הללו למחקרו של בר-לב (2007), שנעשה לפני למעלה מעשור, ומהווה את המחקר העדכני ביותר שבוחן את היקף הייצוג של פלסטינים-ישראלים בשידור הציבורי – נמצא שלא חל שינוי בהיקף הייצוג של פלסטינים-ישראלים בשידור הציבורי לאורך זמן (4% ב-2005 לעומת 4.4%

ב־2016–2017, למרות הגידול בחלקה של האוכלוסייה הפלסטינית-ישראלית בכלל החברה הישראלית בתקופה זו מ־19% ל־20.9%). ממצאים אלו מצביעים גם על כך שלא חל שינוי בהיקף הייצוג במעבר מרשות השידור לתאגיד השידור. מבחן t לא מצא הבדלים מובהקים בהיקף הייצוג בין רשות השידור ($M=4.17\%$, $SD=1.49\%$) לתאגיד השידור ($M=4.89\%$, $SD=1.39\%$), תנאים: $t(23)=-1.152$, $p=0.261$. ממצא זה סותר את השערת המחקר, שתאגיד השידור יראה שיפור ניכר על פני רשות השידור בהיקף הייצוג של פלסטינים-ישראלים. חיזוק למסקנה זו נמצא בכך שלא נמצאו הבדלים מובהקים באחוז הנשים בכלל המרואיינים הפלסטינים-ישראלים בתאגיד השידור (19.9%) לעומת רשות השידור (18.1%) ($X^2_{(df=1)}=0.930$, $P<.335$). נתון זה מבטא תתייצוג חריף יותר שמתקיים בקרב נשים פלסטיניות-ישראליות לעומת כלל הפלסטינים-ישראלים. בעוד קבוצת הגברים וקבוצת הנשים מונות כל אחת כ־10% מהאוכלוסייה הכללית בישראל, גברים פלסטינים-ישראלים היוו 3.6% מהמרואיינים בשידור הציבורי (כ־36% משיעורם באוכלוסייה הכללית), לעומת נשים פלסטיניות-ישראליות שהיוו 0.8% מהמרואיינים בשידור הציבורי (כ־8% משיעורם באוכלוסייה הכללית). כך שעל מנת להגיע לייצוג התואם את שיעורם היחסי באוכלוסייה הכללית, גברים פלסטינים-ישראלים צריכים להופיע פי שלושה מהיקף הופעתם בתקופת המחקר, ונשים פלסטיניות-ישראליות צריכות להופיע פי 12 מהיקף זה.

ממצאים – פרופיל המרואיינים

לאחר שלא נמצאו הבדלים בהיקף הייצוג בין רשות השידור לתאגיד השידור, פנינו לניתוח ההקשרים של הראיונות, תוך מיקוד בפרופיל המקצועי של המרואיינים הפלסטינים-ישראלים. ניתוח זה כלל את המשתנים: מקצוע, מומחיות, השכלה, וכאשר היה מדובר במרואיין שהוא חבר כנסת – שיוך מפלגתי.

טבלה 1. מקצוע לפי סוג המערכת

מקצוע	רשות השידור (%) (1,312=N)	תאגיד השידור (%) (613=N)	הפרש באחוזים
מחוסרי מקצוע	25.1%	42.9%	תאגיד +17.8%
פוליטיקה ארצית	29%	17.1%	תאגיד -11.9%
פעילים חברתיים/פוליטיים	8.9%	6.5%	תאגיד -2.4%
פוליטיקה מקומית	6.9%	6.2%	תאגיד -0.7%
חינוך	1.8%	4.6%	תאגיד +2.8%
תרבות	3.3%	3.9%	תאגיד +0.6%
משפטים	5.6%	3.6%	תאגיד -2%

מקצוע	רשות השידור (%) (1,312=N)	תאגיד השידור (%) (613=N)	הפרש באחוזים
אקדמיה	3%	3.1%	תאגיד +0.1%
בראות	4.9%	2.4%	תאגיד -2.5%
דת	1.6%	2%	תאגיד +0.4%
תקשורת	1.4%	1.6%	תאגיד +0.2%
עובדי מדינה	0.8%	1.3%	תאגיד +0.5%
ביטחון	1.7%	1.1%	תאגיד -0.6%
ספורט	1.4%	1.1%	תאגיד -0.3%
עסקים	1.4%	0.5%	תאגיד -0.9%
אוכל	1%	0.5%	תאגיד -0.5%
מטפלים	0.7%	0%	תאגיד -0.7%
סה"כ	100%	100%	

במחקר נמצאו הבדלי מקצוע מובהקים בין המוסדות ($X^2_{(df=19)}=108.525, P<.000$), אך מפאת כמות הנתונים הקטנה, לא נערכו מבחני מובהקות לכל מקצוע בנפרד. מטבלה 1 אנו למדים שברשות השידור רואיינו בעלי מקצוע רבים יותר מאשר בתאגיד השידור. אולם ההבדלים בגיוון המקצועי אינם חד־משמעיים, משום שלא נמצאו מגמות מובחנות בין שני המוסדות בהקשר של שאלת המחקר, וכל אחד מהמשרדים ראיין תמהיל שונה של בעלי מקצוע. כך למשל, במרבית המקצועות עמדו ההבדלים באחוזי הראיונות בין שני מוסדות התקשורת על פחות מאחוז בודד. במספר מקצועות נמצאו הבדלים אנקדוטליים שאינם מצביעים על מגמה, לדוגמה, בתאגיד השידור ראיינו פחות פוליטיקאים ואנשי בריאות, אך ראיינו יותר אנשי חינוך.

טבלה 2. השכלה לפי סוג המערכת

השכלה	רשות השידור (%) (1,312=N)	תאגיד השידור (%) (613=N)	הפרש באחוזים
ללא השכלה אקדמית	44.9%	60.8%	תאגיד +15.9%
תואר ראשון או תואר מקצועי (BA, MA)	37.1%	29.2%	תאגיד -7.9%
תואר מתקדם (Dr., Ph.D., Professor)	18%	10%	תאגיד -8%
סה"כ	100%	100%	

מלבד זאת, נמצא שברשות השידור רואיינו בצורה מובהקת ($X^2_{(df=2)}=45.959, P<.000$) יותר מרואיינים בעלי השכלה אקדמית גבוהה (טבלה 2). כך למשל, מרבית המרואיינים

ברשות השידור היו בעלי השכלה אקדמית גבוהה, ואילו מרבית המרואיינים בתאגיד השידור היו ללא השכלה אקדמית כלל. כמו כן, רשות השידור ראינה יותר מומחים (8.8% לעומת 6%, $X^2_{(df=1)}=4.495$, $P<.034$) ויותר חברי כנסת פלסטינים-ישראלים (26% לעומת 14.1%, $X^2_{(df=2)}=44.599$, $P<.000$). ההבדל בייצוג חברי הכנסת נבע מכך שבתאגיד השידור בוצעו פחות ראיונות עם חברי כנסת מהרשימה המשותפת (7.2% לעומת 18.8%), אף שבוצעה כמות דומה של ראיונות עם חברי כנסת פלסטינים-ישראלים ממפלגות אחרות (7.2% לעומת 6.9%). נוסף לכך, ירידה זו בהיקף הראיונות עם פוליטיקאים (טבלה 1) התבטאה בכך שבתאגיד השידור רואינו פחות פוליטיקאים ברמה הארצית, אף-על-פי שאחוז הראיונות עם פוליטיקאים מקומיים נשמר באופן יחסי.

ממצאים – נושא הריאיון והקשרו

ניתוח נושאי הריאיון בין רשות השידור לתאגיד השידור כלל את המשתנים: נושא הריאיון, מיקוד האוכלוסייה, סדר\אי-סדר, הקשר חיובי\שלילי, בעלות על קרקע, ביקורת על מוסדות המדינה, ביקורת על הממשלה והקואליציה, ייחוס אשמה עבור תופעה נידונה, הגנה על קבוצת המיעוט ופטירת פלסטיני-ישראלי.

טבלה 3. נושא הריאיון לפי סוג המערכת

נושא הריאיון	רשות השידור (%) (1,312=N)	תאגיד השידור (%) (613=N)	הפרש באחוזים
אלימות ופשע	18.4%	31%	תאגיד +12.6%
ביטחון והסכסוך הישראלי-פלסטיני	22.8%	21.9%	תאגיד -0.9%
חברה	4.2%	11.1%	תאגיד +6.9%
פוליטיקה	17.5%	10.3%	תאגיד -7.2%
תאונות	9.6%	6.4%	תאגיד -3.2%
תרבות	8.5%	6.2%	תאגיד -2.3%
חינוך	4.8%	5.5%	תאגיד +0.7%
בריאות	4%	3.3%	תאגיד -0.7%
תעסוקה	3.4%	1.3%	תאגיד -2.1%
צרכנות	2.8%	1.1%	תאגיד -1.7%
ספורט	2.6%	1.0%	תאגיד -1.6%
תקשורת	1.4%	1%	תאגיד -0.4%
סה"כ	100%	100%	

בין נושאי הריאיון נמצאו הבדלים מובהקים ($X^2_{(df=11)}=101.698, P<.000$), אולם מפאת כמות הנתונים לא נערכו מבחני מובהקות לכל נושא בנפרד. ההבדלים בנושאי הריאיון אינם חד-משמעיים, משום שלא נמצאו מגמות מובחנות בין שני המשדרים בהקשר של שאלת המחקר, וכל משדר ראיין תמהיל שונה של בעלי מקצוע (טבלה 3). במספר נושאים נמצאו הבדלים אנקדוטליים שאינם מצביעים על מגמה. לדוגמה, בתאגיד השידור עסקו יותר בנושאי אלימות ופשע ובנושא החברה, ופחות בפוליטיקה, בתאונות, בתרבות ובתעסוקה.

טבלה 4. מאפייני הריאיון לפי סוג המערכת

פרופיל המרואיין	רשות השידור (1,312=N) (%)	תאגיד השידור (613=N) (%)	הפרש באחוזים מובהקות	
מיקוד הדיון באוכלוסייה הפלסטינית-ישראלית	63.3%	64.1%	תאגיד +0.8%	$X^2_{(df=2)}=4.331, P<.115$
מיקוד הדיון באוכלוסייה הכללית	24.9%	21.5%	תאגיד -3.4%	$X^2_{(df=2)}=4.331, P<.115$
הקשר שלילי	75%	78.6%	תאגיד +3.6%	$X^2_{(df=2)}=25.267, P<.000$
הקשר אי-סדר	81.1%	79.9%	תאגיד -1.2%	$X^2_{(df=1)}=0.363, P<.547$
התראיינו בסוגיית בעלות על קרקעות	10.3%	3.4%	תאגיד -6.9%	$X^2_{(df=1)}=26.431, P<.000$
העבירו ביקורת על מוסדות המדינה	18.6%	35.2%	תאגיד +16.6%	$X^2_{(df=1)}=63.604, P<.000$
העבירו ביקורת על הממשלה והקואליציה	15.3%	10.4%	תאגיד -4.9%	$X^2_{(df=1)}=8.380, P<.004$
ייחסו להם אשמה	37.4%	42.7%	תאגיד +5.3%	$X^2_{(df=1)}=4.959, P<.026$
עבור תופעה שנידונה בריאיון	36.1%	42.6%	תאגיד +6.5%	$X^2_{(df=1)}=7.542, P<.006$
הגנו בריאיון על קבוצת המיעוט	20.8%	28.5%	תאגיד +7.7%	$X^2_{(df=1)}=14.018, P<.000$
התראיינו בעקבות פטירת פלסטיני-ישראלי				

בטבלה 4 נמצא שמרבית המרואיינים בשני המשדרים עסקו באוכלוסיית המיעוט הפלסטינית-ישראלית והופיעו בהקשר שלילי ואי-סדר, אולם לא נמצאו הבדלים מובהקים בין שני המשדרים. כך למשל, בעוד שברשות השידור ביקרו מרואיינים רבים יותר את

הממשלה ואת הקואליציה, בתאגיד השידור ביקרו מרואיינים רבים יותר את מוסדות המדינה. יוצא מן הכלל היה שיפור קטן שחל בתאגיד באחוז המרואיינים שהגנו על קבוצת המיעוט. לפיכך, אנו מסיקים שמדובר בשינויים אנקדוטליים ולא בהבדלים מהותיים בין הערוצים. כך למשל, אילו הנחנו שתאגיד השידור נותן במה גדולה יותר לנושאים שמאיימים על החברה הפלסטינית-ישראלית, היינו מצפים שתהיה עלייה באחוזי הראיונות שעוסקים בפטירתם של פלסטינים-ישראלים כתוצאה מרצח, תאונות והסכסוך הישראלי-פלסטיני, במקביל לעלייה באחוז הראיונות שעוסקים בסוגיית הבעלות על הקרקעות. אולם בפועל העלה תאגיד השידור במידה ניכרת את אחוז הראיונות שעוסקים בפטירתם של פלסטינים-ישראלים, אך צמצם משמעותית את אחוז הראיונות שעוסקים בסוגיית הבעלות על הקרקעות.

דיון ומסקנות

תפקידם של קובעי המדיניות הוא להבטיח זכויות דרך מימוש יכולות (Nussbaum, 2011) באמצעות המנגנונים הציבוריים בחברה (Sen, 1993; 1999). אמצעי התקשורת מהווים מנגנון ציבורי חשוב למימוש "הזכות לתקשר", ובהתאם – למימוש יכולות (Abu-Kaf, 2019; Couldry, 2010; Hesmondhalgh, 2017; 2018; Jacobson, 2016; Kaushik & Lopez-Calva, 2011; Sen, 2005; Shomron & Schejter, 2019a; Shomron & Schejter, 2019b; Schejter & Tirosh, 2016; Shomron & Tirosh, 2020). מקרב מוסדות התקשורת השונים, נתפס השידור הציבורי כמתאים יותר למימוש יכולות בהשוואה לתקשורת המסחרית, משום שהוא תלוי פחות בשיקולים מסחריים, והאתוס שלו מחייב מודעות גבוהה יותר לשירותיות-לכול (Bardoel & d'Haenens, 2008; Horsti, 2011). נוכח הדיון הציבורי הנרחב בכישלונות רשות השידור, והשינויים המהותיים שנעשו בעקבותיו, ששיאם בסגירתה לאחר שפעלה 52 שנים ובהחלפתה בתאגיד שידור חדש (לנדס, 2014), יצאנו לבחון אם תאגיד השידור יראה שיפור ניכר על פני רשות השידור בהזדמנויות הניתנות למיעוטים בחברה. לפיכך התמקדנו בפרק בהזדמנויות הניתנות בשידור הציבורי לפלסטינים-ישראלים שמשתייכים לקבוצת המיעוט הגדולה ביותר בישראל.

במחקר נמצא כי בהשוואה לרשות השידור, לא שיפר תאגיד השידור מהותית את ההזדמנויות שניתנו לפלסטינים-ישראלים להגשים יכולות תקשורתיות. עוד נמצא כי שני המשרדים יחד ובנפרד העניקו לפלסטינים-ישראלים הזדמנויות מוגבלות למימוש יכולות, משום ששידוריהם התאפיינו בתתי-יצוג משמעותי ובייצוג מוטה שלילי של פלסטינים-ישראלים. תתי-יצוג וייצוג מוטה נמצאו כמגבילים מהותיים במימוש יכולות בתקשורת (Shomron & Schejter, 2020), ובהתאם, נמצאו כמגבילים מהותיים של ה"זכות

לתקשור" של פלסטינים-ישראלים (שם). הדמיון בין שני גופי השידור מצביע על כך שקובעי המדיניות אינם מציבים את מימוש יכולות האזרחים, ובמיוחד החלשים שבהם, כיעד מרכזי לשידורים, ומכך אנו מסיקים שקובעי המדיניות נכשלו בתפקידם כמאפשרי יכולות, ופגעו בזכותם של פלסטינים-ישראלים לתקשור באמצעות השידור הציבורי. לפיכך יש לבחון את המדיניות הציבורית הנצרכת בהכוונת השידור הציבורי לצורך הגברת ההזדמנויות עבור מיעוטים בכלל ופלסטינים-ישראלים בפרט למימוש יכולותיהם בתקשורת. כך למשל, איננו יכולים להצביע על היקף הייצוג הראוי לאוכלוסיית מיעוט, אך לכל הפחות מומלץ לקובעי המדיניות ומנהלי אמצעי השידור להקפיד שכל אוכלוסיית מיעוט תופיע לפחות כפי שיעורה באוכלוסייה הכללית (Mastro & Behm-Morawitz, 2005). המלצה זו רלוונטית להיקף הייצוג של פלסטינים-ישראלים בכלל, ורלוונטית במיוחד להיקף הייצוג של נשים פלסטיניות-ישראליות. ראוי אם כן, שהיקף הייצוג של פלסטינים-ישראלים בשידור הציבורי יעמוד, לכל הפחות, על כ-21% מכלל המראיינים, ואלו יתחלקו בשווה בין גברים לנשים. מלבד זאת, בהחלט יש מקום לבחון אם לא ראוי להגדיל את אחוז הייצוג של מיעוטים מעבר לשיעורם היחסי באוכלוסייה כאמצעי לחלוקה מחדש של משאב השידור באופן שייטיב את מצבה של האוכלוסייה המוחלשת ביותר. תת-הייצוג של מיעוטים בכלל ושל פלסטינים-ישראלים בפרט נמצא כמגביל בצורה משמעותית את ההזדמנויות של פרטים מקבוצות אלו לממש את כל שבע היכולות בתקשורת (Shomron & Schejter, 2020).

גם אופי הייצוג של מיעוטים בכלל ושל פלסטינים-ישראלים בפרט ראוי להתייחסות. אנו סבורים שעל קובעי המדיניות ומנהלי הערוצים לשים את ליבם לשיפור אופי הייצוג של פלסטינים-ישראלים בשידור הציבורי. שיפור זה צריך לכלול הגברת מאפייני ייצוג "חיוביים", ובהם קיום ראיונות עם פלסטינים-ישראלים רבים יותר שהם משכילים, מומחים לנושא הריאיון ובעלי מקצועות. צריך גם לכלול שיפור בהקשר הכללי של הופעת נציגי המיעוט, למשל בשילובם בנושאי ריאיון כלליים שאינם נוגעים ישירות לאוכלוסיית המיעוט, או בעקבות דברים חיוביים שהתרחשו בקרב קבוצת המיעוט. שאלת הדיון בנושאים שליליים, דוגמת פטירתו של פלסטיני-ישראלי, מורכבת, משום שבהשפעתה על מימוש היכולות היבטים סותרים. מצד אחד היא עשויה לעזור במימוש יכולות הבעת הקול ותחושת הביטחון בכך שהיא מעלה סוגיה חיונית לסדר היום, אך מנגד, היא עלולה לזהות את האוכלוסייה הפלסטינית-ישראלים כאלימה ומסוכנת. לפיכך אנו מציעים להגביל את כמות הראיונות בנושאים השליליים, ולדון בהם בהקשר מקצועי יותר, תוך שילוב מראיינים פלסטינים-ישראלים המומחים לתחום. אופי הייצוג השלילי והמוטה שמוצג כאן נמצא כמגביל משמעותית את ההזדמנויות של הפרט לממש את שבע היכולות בתקשורת (Shomron & Schejter, 2020). לדוגמה, הייצוגים של פלסטינים-ישראלים לא-מקצועיים, שמאופיינים בהיעדר השכלה, מומחיות ומקצוע, מצמצמים

במידה ניכרת את הנגישות למודלים לחיקוי (היכולת לחקות ולהזדהות). ואילו הגבלת המרואיינים הפלסטינים-ישראלים לנושאי ריאיון הרלוונטיים לאוכלוסיית המיעוט בלבד, מצמצמת משמעותית את ההזדמנויות של פרטים מקבוצת המיעוט לממש את יכולתם להשתתף בשיח הדמוקרטי (שם).

המלצות אלו הן קריאת כיוון בלבד, שמטרתה לכוון את קובעי המדיניות ואת מנהלי הערוצים להתאמץ ולהבטיח שהשידור הציבורי יאפשר לפלסטינים-ישראלים ולקבוצות מיעוט אחרות לממש יכולות, ובכך לענות על זכותם לתקשר. הגבלת מימוש היכולות מובילה לפגיעה מהותית בחופש, בשגשוג ובאיכות החיים (Sen, 1993; 1999; 2005). לכן על קובעי המדיניות למלא את תפקידם ולהבטיח לכל אזרח, ובמיוחד לחלשים שבהם, את ההזדמנות למימוש יכולותיהם (Nussbaum, 2011). פרק זה תורם לדיון אודות "הזכות לתקשר" והתפקיד החשוב שהשידור הציבורי יכול למלא עבור מיעוטים בכלל ועבור פלסטינים-ישראלים בפרט במימוש יכולותיהם בתקשורת.

ביבליוגרפיה

- אבריק, ג' (2019). מקומן של טכנולוגיות מידע ותקשורת (טמ"תים) בפיתוח יכולות עצמיות לקידום מענים לצורכי מידע של תושבי הכפרים הבלתי-מוכרים הברואים. עבודת דוקטורט. באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון.
- בר-לב, י' (2007). ייצוג מיעוטים בשידור הציבורי. עבודת תזה. באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון.
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (2015). אוכלוסיית ישראל: 2005–2014. סטטיסטיקל (143).
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (2017). נתונים נבחרים מהלוחות השנתיים 2017.
- חוק השידור הציבורי הישראלי, תשע"ד–2014, ס"ח 2471.
- חוק רשות השידור, תשכ"ה–1965, ס"ח 106.
- כץ, א' (2019). פצצת רייטינג: 38.2% לגמר האירוויזיון – עם פיק של 45%. אייס, 19 ביוני.
- לאור, נ', אלפנט לפלר, נ', אברהם, א' ופירסט, ע' (2004). הנעדרים והנוכחים בזמן צפיית שיא.
- לאור, נ', אלפנט לפלר, נ', ענבר חווי, ל', ג'מאל, א', נריה בן שחר, ר', אליאס, נ' וסוקר, א' (2006). הנעדרים והנוכחים בזמן צפיית שיא, מחקר עוקב.
- לנדס, ר' (2014). דין וחשבון – הוועדה לבחינת המתווה לשידור הציבורי העתידי בישראל.
- פירסט, ע' וענבר-לנקרי, ח' (2013). הנעדרים והנוכחים בזמן צפיית שיא, מחקר עוקב.
- קלב, א', קופפר, ח', אלפנדר, י' וגית, א' (2016). מדד הגיון: ייצוג ושכר בשוק העבודה הפרטי בישראל. נציבות שוויון הזדמנויות בעבודה. ירושלים: משרד העבודה, הרווחה והשירותים החברתיים והלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.
- קמה, ע' (2015). דימויים פוצעים: ייצוגי אנשים עם לקויות בתקשורת. בתוך: מ' חובב, א' דוברבני וק' פלדמן (עורכים), מהדרה להכלה: החיים בקהילה של אנשים עם מוגבלויות בישראל (עמ' 181–213). ירושלים: כרמל.
- Ahmed, S. & Matthes, J. (2017). Media Representation of Muslims and Islam from 2000 to 2015: A Meta-analysis. *International Communication Gazette*, 79(3): 219–244.
- Assembly, U. G. (1948). Universal Declaration of Human Rights. *UN General Assembly*, 302 (2).

- Avraham, E. & First, A. (2010). Can a Regulator Change Representation of Minority Groups and Fair Reflection of Cultural Diversity in National Media Programs? Lessons from Israel. *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, 54(1): 136–148.
- Bandura, A. (2001). Social Cognitive Theory of Mass Communication. *Media Psychology*, 3(3): 265–299, DOI: 10.1207/S1532785XMEP0303_03.
- Bardoel, J. & d'Haenens, L. (2008). Reinventing Public Service Broadcasting in Europe: Prospects, Promises and Problems. *Media Culture and Society*, 30(3): 337.
- Bjornstrom, E. E., Kaufman, R. L., Peterson, R. D., & Slater, M. D. (2010). Race and Ethnic Representations of Lawbreakers and Victims in Crime News: A National Study of Television Coverage. *Social Problems*, 57(2), 269–293.
- Caspi, D. & Limor, Y. (1992). *The Mediators: The Mass Media in Israel 1948–1990*. Tel-Aviv: Am Oved.
- Clawson, A. R. & Trice, R. (2000). Poverty as We Know It: Media Portrayals of the Poor. *The Public Opinion Quarterly*, 64(1): 53–64.
- Cohen-Almagor, R. (2015). Israeli Democracy and the Rights of its Palestinian Citizens. *Ragion Practica*, 2: 351–368.
- Cohen, N., Czamanski, D. & Hefetz, A. (2015). Internal Migration of Ethno-National Minorities: The Case of Palestinians in Israel. *International Migration*, 53(6): 74–88.
- Couldry, N. (2010). *Why Voice Matters: Culture and Politics after Neoliberalism*. Sage Publications. London: UK.
- d'Arcy, J. (1969). Direct Broadcast Satellites and the Right to Communicate. *EBU Review*, 118 (1969): 14–18.
- Dixon, L. T. & Linz, D. (2000). Race and the Misrepresentation of Victimization on Local Television News. *Communication Research*, 27(5): 547–573.
- First, A. (2016). Common Sense, Good Sense, and Commercial TV. *International Journal of Communication*, 10(1): 1–20.
- Gerbner, G. & Gross, L. (1976). Living with Television: The Violence Profile. *Journal of Communication*, 26(2): 172–194.
- Hamelink, C. & Hoffmann, J. (2008). The State of the Right to Communicate. *Global Media Journal*, 7(13): 1–16.
- Hesmondhalgh, D. (2017). Capitalism and the Media: Moral Economy, Well-Being and Capabilities. *Media, Culture & Society*, 39(2): 202–218.
- Hesmondhalgh, D. (2018). Television, Quality of Life and the Value of Culture. In: D. Freedman & V. Goblott (Eds.), *A Future for Public Service Television* (pp. 151–156). London: Goldsmiths Press.
- Horsti, K. & Hulten, G. (2011). Directing Diversity: Managing Cultural Diversity Media Policies in Finnish and Swedish public Service Broadcasting. *International Journal of Cultural Studies*, 14(2): 209–227.
- Jacobs, L. (2016). Patterns of Criminal Threat in Television News Coverage of Ethnic Minorities in Flanders (2003–2013). *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 1–21.
- Jacobson, T. L. (2016). Amartya Sen's Capabilities Approach and Communication for Development and Social Change. *Journal of Communication*, 66(5): 789–810.
- Kaushik, B. & Lopez-Calva, L. F. (2011). Functionings and Capabilities. In: Kenneth J. Arrow, Amartya K. Sen, & Kotaro Suzumura (eds.), *Handbook of Social Choice and Welfare Science*, Vol. 2, pp. 153–187. North Holland: Elsevier.

- Klein, H. & Shiffman, K. S. (2009). Underrepresentation and Symbolic Annihilation of Socially Disenfranchised Groups ("Out Groups") in Animated Cartoons. *The Howard Journal of Communications*, 20(1): 55–72.
- Knudsen, E. (2014). Media Effects as a Two-Sided Field: Comparing Theories and Research of Framing and Agenda Setting. *Media Practice and Everyday Agency in Europe*, 207–216.
- Lacy, S. & Riffe, D. (1996). Sampling Error and Selecting Intercoder Reliability Samples for Nominal Content Categories. *Journalism and Mass Communication Quarterly*, 73(4): 963–973.
- Lee, P. & Thomas, P. (eds.). (2012). *Public Memory, Public Media and the Politics of Justice*. Springer.
- Leurs, K. (2017). Communication Rights from the Margins: Politicising Young Refugees' Smartphone Pocket Archives. *International Communication Gazette*, 79(6-7): 674–698.
- Lin, J. & Phillips, S. (2014). Media Coverage of Capital Murder: Exceptions Sustain the Rule. *Justice Quarterly*, 31(5): 934–959.
- Macnamara, J. R. (2005). Media Content Analysis: Its Uses, Benefits and Best Practice Methodology. *Asia Pacific Public Relations Journal*, 6(1): 1.
- Mahtani, M. (2001). Representing Minorities: Canadian Media and Minority Identities. *Canadian Ethnic Studies*, 33(3): 99–133.
- Mastro, D. E. & Behm-Morawitz, E. (2005). Latino Representation on Primetime Television. *Journalism & Mass Communication Quarterly*, 82(1): 110–130.
- Mastro, D. E. & Robinson, A. L. (2000). Cops and Crooks: Images of Minorities on Primetime Television. *Journal of Criminal Justice*, 28(5): 385–396.
- McKinley, C. J., Mastro, D. E., & Warber, K. M. (2014). Social Identity Theory as a Framework for Understanding the Effects of Exposure to Positive Media Images of Self and Other on Intergroup Outcomes. *International Journal of Communication*, 8: 20.
- McLeod, S. (2018). Communication Rights: Fundamental Human Rights for All. *International Journal of Speech-Language Pathology*, 20(1): 3–11.
- Meyers, M. (2004). African American Women and Violence: Gender, Race, and Class in the News. *Critical Studies in Media Communication*, 21(2): 95–118.
- Moy, P., Tewksbury, D., & Rinke, E. M. (2016). Agenda-Setting, Priming, and Framing. In: K. B. Jensen & R. T. Craig (eds). *The International Encyclopedia of Communication Theory and Philosophy*. Chichester, UK: Wiley-Blackwell. Vol. 1, pp. 52–64.
- Nussbaum, M. C. (1997). Capabilities and Human Rights. *Fordham L. Rev.*, 66: 273.
- Nussbaum, M. C. (2011). *Creating Capabilities*. Harvard University Press.
- O'Shaughnessy, M. (1990). *Box Pop: Popular Television and Hegemony. Understanding Television*. London and New York: Routledge.
- Petersen, N. (2016). Neighborhood Context and Media Constructions of Murder: A Multilevel Analysis of Homicide Newspaper Coverage in Los Angeles County. *Homicide Studies*, 20(1): 25–52.
- Prieler, M., Kohlbacher, F., Hagiwara, S., & Arima, A. (2015). The Representation of Older People in Television Advertisements and Social Change: The Case of Japan. *Ageing and Society*, 35(04): 865–887.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University.

- Schejter, A. (2008). "The Stranger That Dwelleth with You Shall Be unto You as One Born among You" – Israeli Media Law and the Cultural Rights of the "Palestinian-Israeli" Minority. *Middle East Journal of Culture and Communication*, 1(2): 156–179.
- Schejter, A. (2010). *Muting Israeli Democracy: How Media and Cultural Policy Undermine Free Expression*. University of Illinois Press.
- Schejter, A. & Tirosh, N. (2016). *A Justice-Based Approach for New Media Policy: In the Paths of Righteousness*. Springer.
- Schnell, I., Diab, A. A. B., & Benenson, I. (2015). A Global Index for Measuring Socio-Spatial Segregation Versus Integration. *Applied Geography*, 58: 179–188.
- Schnell, I. & Haj-Yahya, N. (2014). Arab Integration in Jewish-Israeli Social Space: Does Commuting Make a Difference? *Urban Geography*, 35(7): 1084–1104.
- Sen, A. (1993). Capability and Well-Being. In: Martha Nussbaum & Amartya Sen (eds.), *The Quality of Life*. Clarendon Press: Oxford.
- Sen, A. (1999). Democracy as a Universal Value. *Journal of Democracy*, 10(3): 3–17.
- Sen, A. (2005). Human Rights and Capabilities. *Journal of Human Development*, 6(2): 151–166.
- Shomron, B. & Schejter, A. (2019a, May). *Participation of Palestinian-Israeli Women in Public and Commercial Television and Radio in Israel as Capability*. Paper presented at the 69th International Communication Association Conference, Washington, DC.
- Shomron, B. & Schejter, A. (2019b). "He Too will Become a Nation and He Too will Become Great": The information Needs of the "Bnei Menashe" Immigrant Community in Israel as Capability. *International Communication Gazette*. doi: 10.1177/1748048518820459.
- Shomron, B. & Schejter, A. (2019c, October). *The Representation of Crime and Violence as an Inhibitor of Capabilities: The Case of Palestinian-Israelis on Public and Commercial Radio and Television*. Paper Presented at the Communication Rights in the Digital Age Conference, Helsinki, Finland.
- Shomron, B. & Schejter, A. (2020). The Communication Rights of Palestinian-Israelis Understood Through the Capabilities Approach. *International Journal of Communication*, 14: 19. <https://ijoc.org/index.php/ijoc/article/view/13846/3018>
- Shomron, B. & Tirosh, N. (2020). Contemporary Migrants and Media Capabilities – Understanding Communication Rights in International Migration Policies. *Journal of Ethnic and Migration Studies*.
- Tuchman, G. (1979). Women's Depiction by the Mass Media. *Signs*, 4(3): 528–542.
- Tukachinsky, R., Mastro, D. E., & Yarchi, M. (2015). Documenting Portrayals of Race/Ethnicity on Primetime Television over a 20-Year Span and Their Association with National-Level Racial/Ethnic Attitudes. *Journal of Social Issues*, 71(1): 17–38.
- Van Dijk, T. A. (2000). New (s) Racism: A Discourse Analytical Approach. *Ethnic Minorities and the Media*, 33–49.
- Voorhees, C. C., Vick, J., & Perkins, D. D. (2007). "Came Hell and High Water": The Intersection of Hurricane Katrina, the News Media, Race and Poverty. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 17(6): 415–429.
- Wang, W. (2011). *A Content Analysis of Reliability in Advertising Content Analysis Studies*. MA Theses. Johnson City: East Tennessee State University.
- Yiftachel, O. (2012). Creeping Apartheid in Palestine/Israel. *Middle Eastern Research and Information*, 27: 7–37.

נספחים

נספח 1 – ספר הקידור

במחקר נכללו 18 משתנים. כל המרואיינים הפלסטינים-ישראלים קודדו לפי סוג המערכת (רשות השידור, תאגיד השידור) $K=1$, זמן השידור (שנה וחודש) $K=1$, ומין המרואיין (זכר, נקבה, לא ידוע). המאפיינים המקצועיים נמדדו בעזרת משתנה מקצוע (מחוסרי מקצוע, רפואה, דת, תרבות, פוליטיקה ארצית, אקדמיה, ביטחון, חינוך, עסקים, עובדי מדינה, מטפל, מזון, ספורט, משפטים, תקשורת, פעילים חברתיים\פוליטיים, בנייה, פוליטיקה מקומית, אחר, ולא ידוע) $K=972$. משתנה השכלה גבוהה (ללא השכלה גבוהה, תואר מקצועי\ראשון או שני, תואר מתקדם\דוקטורט, פרופסורה, רפואה) $K=867$. משתנה מומחיות (כן, לא) שהוגדר כהשכלה מתקדמת או ניסיון מקצועי בנושא הריאיון $K=1$. השתייכות מפלגתית בכנסת (הרשימה המשותפת, מפלגות אחרות) $K=1$. סוג הפוליטיקאי (פוליטיקה ארצית, פוליטיקה מקומית) $K=1$. הקשר הריאיון נבחן באמצעות משתנה נושא הריאיון (אלימות ופשע, ביטחון והסכסוך הישראלי-פלסטיני, בריאות, חברה, חינוך, ספורט, פוליטיקה, צרכנות, תאונות, תעסוקה, תקשורת, תרבות, ולא ידוע) $K=954$. משתנה מיקוד האוכלוסייה (אוכלוסיית המיעוט הפלסטינית-ישראלית, האוכלוסייה הכללית, שתיהן, לא ידוע) שימש לקביעת האוכלוסייה הנידונה בריאיון $K=982$. משתנה הקשר סדר\אי-סדר שימש (סדר, אי-סדר) לקביעת הקשר נושא הריאיון $K=923$. משתנה הקשר שלילי\חיובי (חיובי, שלילי, ניטרלי) $K=912$. ייחוס אשמה לפלסטינים-ישראלים עבור תופעה שנידונה בריאיון (כן, לא) $K=928$. הגנה בריאיון על קבוצת המיעוט הפלסטינית-ישראלית (כן, לא) $K=899$. נושא הבעלות על קרקעות (כן, לא) $K=1$. פטירת פלסטיני-ישראלי (כן, לא) $K=898$. ביקורת על הממשלה ועל הקואליציה (כן, לא) $K=854$. ביקורת על מוסדות המדינה (כן, לא) $K=976$.

"ילדות אסורה": חווייתם של נערים פלסטינים ממזרח ירושלים במעצרים על רקע פוליטי

רואן נאסר

האוניברסיטה העברית

מטרתו של פרק זה היא לבחון את חווייתיהם של ילדים פלסטינים ממזרח ירושלים במעצר על רקע פוליטי-ביטחוני, והשפעת המעצר על חייהם. הפרק יוצא מנקודת הנחה כי מעצרי ילדים מהווים חלק מהאלימות הפוליטית שממנה סובלים הפלסטינים במזרח ירושלים, במסגרת הקונפליקט הישראלי-פלסטיני. לאלימות זאת ישנן מספר השפעות חברתיות ונפשיות (Lavi & Solomon, 2005). המחקר נערך על-פי הגישה האיכותנית, ומתבסס על קולותיהם של עשרה נערים בני 18–22, שנעצרו בהיותם בני פחות מ-18. הנחקרים נבחרו מארבע שכונות במזרח ירושלים, אשר לפי הדיווחים של ארגוני זכויות האדם אחוז מעצרי הילדים בהן הוא הגבוה ביותר. הממצאים חושפים כי מעצרי ילדים כרוכים בהשפעות נפשיות, באובדן כסף וזמן, בנשייה מבית הספר, בפגיעה בבריאות ובכושר העבודה, נוסף לתסמינים פוסט-טראומתיים. הפרק מלמד כי הטראומה הנגרמת כתוצאה מהמעצר אינה רק תגובה אינדיבידואלית, אלא נתפסת כחלק מטרומה קולקטיבית ארוכת שנים, הקשורה להיסטוריה של אי-צדק, הדרה, ופגיעה בזכויותיהם של הפלסטינים בירושלים.

מילות מפתח: ילדים פלסטינים, מזרח ירושלים, אלימות פוליטית, תסמונת דחק פוסט-טראומתית.

מבוא

אלימות ומצבי מלחמה שמקורם במתיחות פוליטית ואתנית הם תופעות בעלות ממדים הולכים ותופחים ברחבי העולם (לביא וסולומון, 2004). במאה העשרים ניכרת עלייה משמעותית בהשלכות מצבי מלחמה ואלימות פוליטית על אזרחים בכלל ועל ילדים בפרט. בהמשך לכך יוחדה תשומת לב מחקרית ענפה להשפעות הפסיכו-חברתיות של

אובדן, שיבוש התא המשפחתי ותסמונת דחק פוסט-טראומטית (Carballo et al., 2004). אחת התופעות המתרחשות במסגרת האלימות הפוליטית בישראל היא מעצרי ילדים פלסטינים ממזרח ירושלים. לפי קרן האו"ם למען הילדים (UNICEF, 2015), כ-700 ילדים פלסטינים בגילאי 12 עד 17, רובם הגדול בנים, נעצרים ונחקרים מדי שנה על ידי המשטרה או גורמי ביטחון. בשנת 2015, עד חודש מאי בלבד, נעצרו כ-215 ילדים מהגדה המערבית וממזרח ירושלים (DCI, 2019). בשנים האחרונות נצפתה החמרה במדיניות של הממשל הישראלי ביחס למעצרים של ילדים פלסטינים החשודים או מואשמים בעבירות יידי אבנים, עבירות ביטחון או הפרות סדר. החמרה זו באה לידי ביטוי בשורה של צעדים, בהם עלייה במספר הילדים הנעצרים; ירידה בגילאי הילדים; מעצר עד תום ההליכים והטלת עונשים על הורי הילדים (עליאן ורוסו, 2016).

מחקרים שונים בחנו כיצד משפיעה האלימות הפוליטית על בריאותם הנפשית של ילדים פלסטינים וישראלים (Lavi & Solomon, 2005; Laufer & Solomon, 2006; Shamai & Kimhi, 2006; Pat-Horenczyk et al., 2009). ממחקרים אלו עולה כי אחת ההשלכות הנפשיות השכיחות בשל חשיפה לאירועים טראומטיים היא תסמונת דחק פוסט-טראומטית. ילדים שנחשפו לאלימות פוליטית וחוו אובדן, נמצאו בסיכון גבוה לפתח בעיות מסוגים שונים, כגון בעיות בריאות, בעיות התנהגות, חרדה, הפרעות שינה וריכוז, הפרעות רגשיות, ירידה ברמת הלימודים, דיכאון ואובדן תקווה לעתיד (Hadi & Llabre, 1998; Kostelny & Garbarino, 1994; Qouta, Punamaki, & El-Sarraj, 1998). נוסף להן עלולים להופיע סימפטומים של היזכרות בלתי-נשלטת באירוע הטראומטי, ביעותי לילה, ניתוק והפחתת הרגש, תגובות כהלה ובעתה (לביא וסולומון, 2004; Thabet & Vostanis, 2000).

מטרת הפרק הנוכחי להשמיע את קולם של ילדים פלסטינים קורבנות מדיניות הענישה וההרתעה הישראלית, קול שאינו נשמע בשיח המקצועי והפוליטי המקומי. לפיכך יעסוק הפרק, באמצעות שיטת מחקר איכותנית ובהסתמך על הבנות מתחום הטראומה, בחקירה מעמיקה של חווית הילד את המעצר ובתפיסתו הסובייקטיבית באשר להשפעתו על חייו.

רקע

במשך כמעט חמישה עשורים חיים תושבי ירושלים המזרחית במציאות של אנומליה מתמשכת. מציאות ייחודית זו מותירה את הפלסטינים חסרי כוח, חשופים לפגיעות מתמשכות בזכויותיהם. לפלסטינים תושבי ירושלים מתייחסות הרשויות כאל זרים שמוסדות המדינה יכולים לשלול את מעמדם בכל עת וללא מתן זכות טיעון (ניר ואחרים, 2009). משנת 1967 עד 2018 שללו הרשויות הישראליות את מעמדם של

14,630 פלסטינים מירושלים המזרחית. בשנת 2018 בלבד הפקיע משרד הפנים את תושבותם של 13 פלסטינים מירושלים, ארבע מהם נשים (המוקד להגנת הפרט, 2019). הפגיעות בזכויותיהם של הפלסטינים בירושלים באות לידי ביטוי בהיבטים שונים בחייהם של הילדים. כך למשל, 72% מכלל המשפחות הפלסטיניות ו-81% מהילדים מירושלים המזרחית חיים מתחת לקו העוני (האגודה לזכויות האזרח בישראל, 2019; עיר עמים, 2019).

בשנת 2017, מבין 109,481 תלמידים פלסטינים למדו 41% בלבד בבתי ספר עירוניים רשמיים. כ-32% מהתלמידים הפלסטינים אינם מסיימים 12 שנות לימוד, לעומת 1.5% מהתלמידים היהודים בירושלים. להערכת עיריית ירושלים, במערכת החינוך הרשמית במזרח העיר חסרות כיום כ-1,983 כיתות, ומאז שניתן פסק הדין העקרוני בנושא המחסור בכיתות ורישום תלמידים בירושלים המזרחית בשנת 2011, הושלמה בנייתן של 314 כיתות בלבד (האגודה לזכויות האזרח בישראל, 2019).

לצד האפליה במערכת החינוך חיים הילדים הפלסטינים תחת איום מתמיד של הריסת בתים ועקירה בכפייה. מחדלן של הרשויות בעריכת תכנון ופיתוח הולמים בירושלים המזרחית הוביל למשבר תכנוני, המתאפיין במצוקת דור, באיום בהריסת בתים ובקנסות בגין בנייה ללא היתר. כיום ישנן למעלה מ-20,000 יחידות דיור שנבנו ללא היתר, וניכרת עלייה חדה בהריסת בתים בירושלים המזרחית. בשנת 2017 נהרסו 61 בתי מגורים שבהם מתגוררים 155 אנשים, בשנת 2018 נהרסו 72 בתים, נוסף על 121 מבנים אחרים (חנויות, מחסנים וכד') (עיר עמים, 2019).

בעשור האחרון עלתה סוגיה נוספת בקשר לפגיעה בזכויות הילדים, והיא מעצרי ילדים על רקע פוליטי-ביטחוני. דיווחים רבים נכתבו בנושא המעצרים, לצד איסוף עדויותיהם של ילדים, במטרה לחשוף את המציאות מאחורי מעצריהם של ילדים פלסטינים והפרתם של חוקים בין-לאומיים וזכויות אדם. לפי הדיווח של ה-DCI, מערכת אכיפת החוק הישראלית מפירה לפחות שישה עקרונות וסעיפים המעוגנים באמנה בדבר זכויות הילד (1989), כגון: אפליה, הפרת עקרון טובת הילד, אי-הפרדה בין קטין לבגיר, שימוש באזיקים, מניעה מן הקטין לפגוש עורך דין ועוד. כך, למרות התנאים המשפטיים והתקנות הברורות לגבי טיפול מערכת אכיפת החוק בקטינים, הרשויות נוטות להתעלם מהוראות אלה כאשר מדובר בילדים פלסטינים. מן התיאורים עולה כי מעצרים רבים של קטינים מתרחשים בתנאים קשים, הילדים נחשפים לאיומים מצד הצבא והמשטרה, וננקטת כלפיהם אלימות פיזית ונפשית, לצד שימושים אחרים של כוח. עוד עולה כי לעיתים קרובות מעצרים אלו כוללים בידור ומניעה מן הילד לפגוש בני משפחה, עורך דין או רופאים (באומגרטן-שרון, 2011; UNICEF, 2013).

אלימות פוליטית ותסמונת דחק פוסט-טראומתית

בכלל ההשלכות הקשות של הסכסוך הישראלי פלסטיני, מעצר הוא אחד האירועים הטראומתיים הקשים שעלול הילד לעבור. תסמונת דחק פוסט-טראומתית, המסווגת בקטגוריית הפרעות חרדה, מתאפיינת בשלוש תת-קבוצות של סימפטומים פוסט-טראומתיים – חוויה חוזרת ונשנית של הטראומה, הימנעות ועוררות יתר (American Psychiatric Association, 2013). הספרות המחקרית מראה כי שכיחותה של תסמונת דחק פוסט-טראומתית בקרב ילדים ממדינות שונות בעולם אינה קבועה, והיא משתנה כל הזמן (Wang et al., 2010). בקשר לישראל, הממצאים מגלים כי בקרב ילדים ומתבגרים ישראלים שחוו אלימות פוליטית וטרור, 4.3%–6.3% דיווחו על סימפטומים של תסמונת פוסט-טראומתית חמורה (Pat-Horenczyk & Doppelt, 2005; Klingman, 2001). שיעורים גבוהים מאלה התקבלו במחקרים שנערכו בקרב ילדים ומתבגרים פלסטינים מהגדה המערבית ומעזה, שם נעה שכיחות התסמונת בקרב האוכלוסייה בשיעורים אלו: 37.2% (Pat-Horenczyk et al., 2009), 71% (Abden et al., 2008), 76.5% (Khamis, 2008). למרות ההבדלים בשכיחותה של תסמונת הדחק הפוסט-טראומתית אצל מתבגרים מתרבויות שונות, עדיין אין קונצנזוס כי הלאום או הרקע האתני של המתבגר מהווים גורמי סיכון להתפתחות התסמונת. עם זאת, הספרות המחקרית מוכיחה כי ישנם גורמי סיכון שונים שעלולים להשפיע על שכיחותה של תסמונת הדחק הפוסט-טראומתית ועל חומרתה. בקר ושללהוב-קיבורקיאן (Baker & Shalhoub-Kevorkian, 1999) הבחינו בשלושה גורמים מרכזיים לניבוי התוצאות הפוסט-טראומתיות לאחר החשיפה לאירוע טראומתי, והם: אופי הטראומה; מאפיינים אישיים ומגדריים של האדם; ומאפיינים של הסביבה החברתית, התרבותית והפוליטית שהאדם חי בה. שלושת הגורמים האלה קובעים את התגובה הפסיכולוגית של האדם בעת חשיפתו לאירוע טראומתי ואת מידת ההגנה שלו מפני האירוע.

באשר למאפייני הילד וקשריהם לסימנים פוסט-טראומתיים, מחקרים שונים מצביעים על כמה מאפיינים סוציו-דמוגרפיים עיקריים הקשורים להתפתחות תסמונת דחק פוסט-טראומתית, בהם: גיל, מין, מעמד סוציו-אקונומי, גזע או אתניות, מעמד תעסוקתי ומידת דתיות (Galea, Nandi, & Vlahov, 2005). נמצא כי נשים, אנשים ממעמד סוציו-אקונומי נמוך, ילדים ומתבגרים צעירים, נוטים יותר מאחרים לחוות סימפטומים פוסט-טראומטיים עקב היחשפותם לאירועים טראומטיים (Perkonig, Kessler, Storz, & Wittchen, 2000).

אם כן, המציאות החברתית-פוליטית במזרח ירושלים והסכסוך הישראלי-פלסטיני מהווים גורמי סיכון להתפתחות תסמונת דחק פוסט-טראומתית, כפי שהוזכר במודל של בקר ושללהוב-קיבורקיאן (Baker & Shalhoub-Kevorkian, 1999). גורם נוסף טמון

באופי החברה הפלסטינית. זוהי חברה קולקטיבית, שבמרכזה המשפחה והקהילה, לפיכך, הפרה של ערך המשפחה והקהילתיות עקב אובדן חבר או קרוב משפחה גורמת לטראומה קולקטיבית בשל הפגיעה בתחושת הלכידות המשפחתית והקהילתית (Giacamanet al., 2007). כמו כן, בקר ושלמהוב-קיבורקיאן (Baker & Shalhoub-Kevorkian, 1999) סבורים כי בשל האופי הקולקטיבי של החברה הפלסטינית, הטראומה המשנית מתרחשת בתדירות רבה. התרבות, המנהגים והמוסכמות המגלמים את הערכים הבסיסיים של חברה זו מראים כי לא רק היחיד נושא בנטל האסון שנגרם לו, אלא גם החברה. יתר על כן, בדומה לאזורי קונפליקט אחרים, מדובר באלימות מתמשכת, והחשיפה אליה גם היא ממושכת. האלימות נגד פלסטינים והחשיפה החוזרת ונשנית של ילדים לאירועים יוצרי לחץ נפשי וטראומטיים לאורך השנים, יחד עם העובדה שילדים אלו נולדו וחוו את שנות ילדותם הראשונות בצל קונפליקט גובר ומתמשך, החל מאינתיפאדת אל-אקצא, גרמו לצעירים קשיים רגשיים ואישיותיים. קשיים אלה הביאו לפעמים לנסיגתם מקשרים חברתיים ולאימוץ סימפטומים של דיכאון או לדיכאון ממש (Barber, 2001). לחשיפה ארוכת טווח ומתמשכת לאלימות פוליטית יש השלכות פסיכולוגיות ארוכות טווח (Al-Krenawi, Gharam, & Sehwal, 2007), דוגמת סימפטומים של לחץ/מתח טראומתי מתמשך (Continuous Traumatic Stress Syndrome) וטראומה כרונית (Chronic Trauma). טענות אלו מאוששות במחקרים שנערכו על ילדים בעזה, אזור קונפליקט שחווה אירועים מתמשכים לאורך שנים רבות. במחקרם של ערפאת ובוט'בי (Arafat & Boothby, 2003) נמצא שילדים בעזה מדווחים על תחושה של חוסר ביטחון וחשש לביטחונם ולביטחון משפחותיהם וחבריהם. ממצאים שחזרו במחקר עדכני יותר הראו כי ילדים מעזה סובלים מאובדן שליטה ומדימוי עצמי נמוך, מפחד ממוות או מפגיעה, ומבידוד מרשתות חברתיות. נוסף לכך, הילדים הפכו תלתיים, ועסוקים יותר בחרדת נטישה (Thabet et al., 2008).

שיטת המחקר

מחקר זה הוא מחקר איכותני, ומטרתו לתאר את חוויותיהם של המרואיינים ביחס לתופעה מסוימת, תוך איתור המשמעות המרכזית של החוויה עבורם (Creswell, 2007). נקודת המוצא של הגישה האיכותנית היא הבנת האדם דרך שפתו, השקפתו, גישתו לערכים ולאירועים, דרישותיו מן העולם וציפיותיו (צבר בן-יהושע, 1995). מחקר זה שואף להבין את חוויותיהם של הילדים הפלסטינים במהלך המעצר, להבין כיצד השפיע המעצר על נפשם ועל חייהם. לשם כך נערכו עם עשרה מרואיינים ראיונות עומק חצי מובנים, המאופיינים בגמישות, ומורכבים משאלות פתוחות מתחומי תוכן שונים (שקדי,

(2003). מחקר זה הוא חלק ממחקר רחב שמטרתו להגיע להבנה מעמיקה יותר בהקשר הנפשי-חברתי והמשפטי לסוגיית מעצרי הילדים הפלסטינים במזרח ירושלים.

המרואיינים

במחקר זה השתתפו עשרה נחקרים זכרים המתגוררים בירושלים המזרחית, אשר נעצרו בהיותם ילדים (בני פחות מ-18 שנים) על-ידי המשטרה או הצבא בחשד להפרת סדר, יידוי אבנים לעבר שוטרים או מתנחלים, או תקיפת שוטר. טווח הגילאים של הנחקרים נע בין 18 ל-22, והם נבחרו מארבע שכונות במזרח ירושלים, אשר לפי הדיווחים של ארגוני זכויות האדם אחוז מעצרי הילדים בהן הוא הגבוה ביותר: העיר העתיקה, סילוואן, עיסאווייה ואל-טור.

לוח 1. נתוני רקע של המרואיינים

שכונה	מאסר בפועל	מספר מעצרים (לפני גיל 18)	גיל במעצר ראשון	שנות לימוד	גיל	שם (ברוי)
עיר עתיקה	לא	4	15	14	19	וחיד
עיר עתיקה	לא	2	15	11	22	פאדי
עיר עתיקה	לא	2	16.5	12	21	שאדי
עיר עתיקה	לא	3	15	11	21	סמי
אל-טור	כן (9 חודשים)	3	14	12	19	אמיר
אל-טור	לא	2	16	10	20	ורד
אל-טור	לא	4	13	11	18	ראיד
אל-טור	לא	5	14	10	18	מגד
עיסאווייה	לא	1	15	11	18	קרם
סילוואן	כן (24 חודשים)	5	14.5	10	19	עלי

כלי האיסוף והליך המחקר

שיטת הדגימה שנבחרה למחקר היא שיטת "כדור השלג" (Snow Ball). בשיטה זו נבחר המדגם בעזרת קבוצה קטנה של "מודעים", שמהם מקבלים שמות וכתובות של אנשים נוספים השייכים לקבוצה הנחקרת, דבר שמקל בעיות של איתור והתקשרות (בייט-מרום, 1990). עצם היותי עובדת סוציאלית אשר עובדת ומתגוררת בירושלים, וכן ההיכרות שלי עם האוכלוסייה, סייעו לי באיתור המשתתפים. הקשר עם אוכלוסיית המחקר

התחיל בפנייה לקבוצת צעירים פלסטינים ירושלמיים, הפעילים חברתית בשכונות שונות בירושלים המזרחית. בשל רגישות הנושא ביקשתי מחברי הקבוצה לדבר תחילה עם הצעירים הנבחרים, להסביר להם על המחקר באופן כללי, ולקבל את רשותם להעביר אליי את פרטיהם לצורך השתתפות במחקר. לאחר קבלת פרטי הנחקרים ואישורם להשתתף במחקר, נקבעו הראיונות במקומות ציבוריים, לרוב בבתי קפה.

לביצוע המחקר השתמשתי בריאיון עומק חצי מובנה שהכנתי מראש. השאלות מורכבות משלושה חלקים: החלק ראשון כלל שאלות אודות פרטיו הביוגרפיים של המראיין, כגון שם, גיל, מקום מגורים, השכלה ומקום עבודה. בחלק השני היו שאלות הממוקדות בחוויית הילד במהלך שהותו במעצר ובחקירה. השאלות כווננו לקשייו ולרגשותיו של הילד ולאופן התמודדותו עם החוויה. בחלק שלישי נכללו שאלות על חיי הילד לאחר שחרורו מהמעצר, והן כווננו להשפעת המעצר על אישיותו של הילד, על חיי החברתיים והמשפחתיים, ועל תפקודו הכללי.

ניתוח נתונים

במחקר הנוכחי השתמשתי בעקרונות שיטת הניתוח של גבתון (2001). בשלב הראשון – איתור קטגוריות ראשונות והגדרתן. בשלב זה עברתי על חומר הממצאים הראשוני ותיאיתי את הנושאים השונים (התמות) שעלו. בשלב השני – עיצוב התמות על ידי הגדרת קריטריונים לכל תמה. כאן ניסיתי להגדיר כל תמה באופן ממוקד יותר, כך שאוכל להצביע במפורש על התכנים הייחודיים לה. בשלב השלישי – זיכוך הקריטריונים ועיצוב התמות הסופיות. המטרה היא לחזק את התוקף הפנימי של הממצאים על ידי צבירת כמות גדולה של נתונים בכל תמה. השלב הרביעי עסק ביצירת היררכיה בין התמות. בשלב זה ניסיתי לחבר את התמות יחד בדרכים שונות, ולנסח את מערך יחסי הגומלין בין התמות לבין עצמן – תמות ותתי-תמות. בשלב החמישי יצרתי את המבנה התיאורטי באמצעות התמות וקישורן לספרות המחקרית ולתיאוריה.

סוגיות אתיות

גולמין וגילמן (Guillemin & Gilman, 2004) מעלים את סוגיית המתח האתי הקיים במחקר האיכותני, ומדגישים שעל החוקר לפעול למניעת פגיעה פיזית, חברתית או נפשית במראיין כתוצאה מהמחקר. בשל מתח זה הם מציינים את החשיבות בשיתוף המראיין בנושא המחקר, מתן אוטונומיה וקבלת הסכמה מודעת ממנו להשתתפותו במחקר. נושא המחקר בפרק הנוכחי רגיש ומורכב מבחינה רגשית ונפשית, פוליטית וחוקית. מכאן ששחזור חוויית המעצרים בריאיון עלולה לעורר בקרב הנחקרים אי-

נעימות או אי־נוחות מסוימת, לכן היה חשוב להבהיר כבר בתחילת הריאיון שהנחקר רשאי להפסיקו בכל עת. מלבד זאת, חשיפת המידע הקשור למעצרו ולחקירתם של הנחקרים בצל המצב הפוליטי הקיים עלולה לעורר בהם דאגה וחשש מחשיפת זהותם. על מנת להתמודד עם סוגיה זו היה חשוב להביע את מחויבותי לשמירה מלאה על הסודיות ולהימנעות מהבאת פרטים במחקר שיכולים לרמוז על המרואייין או על זהותו. חשוב לציין שהראיונות נערכו כארבעה חדשים אחרי מבצע "צוק איתן" ואחר מותו של הנער מוחמד אבו ח'דיר (2014–2015), אחת התקופות הסוערות ביותר שידעה ירושלים. אחדים מהנערים שראיינתי נעצרו באותה תקופה, ואחרים סירבו לשתף פעולה וחשדו בכוונות המחקר.

בסיום הריאיון חולק לכל מרואייין דף מידע הכולל שמות ומספרי טלפון של גופים שונים המספקים לאוכלוסייה הפלסטינית תמיכה, טיפול רגשי, ייעוץ משפטי ועוד, והוסברה לכל משתתף מטרתה של חלוקת המידע שסופק להם.

ממצאים

ניתוח הראיונות מגלה כי אירוע המעצר התבצע בדרך טראומתית וקשה, שכללה הפרות רבות של זכויות הילדים הנעצרים. עשרת הנחקרים חוו מעצר פתאומי בשעות הלילה המאוחרות או בשעות הבוקר המוקדמות (בין השעות 1:00–5:00), ורובם סיפרו שבזמן כניסת כוחות הביטחון לביתם הם ישנו, והתעוררו לקולות השוטרים או החיילים בבית. מבצעי המעצר היו רבים ועטו מסכות על פניהם, דבר שהגביר את תחושת החרדה והדאגה של הילד ושל בני משפחתו. תיאורי המרואיינים מגלים את האכזריות בבצוע המעצר, שנחווה כפגיעה קשה בביטחונם הפיזי והנפשי של הילד. ברוב המקרים השתמשו החיילים והשוטרים באלימות פיזית ומילולית קשה נגד הילדים ונגד בני משפחתם ופגעו ברכוש. כך למשל, איזוק הילד בידיים וברגליים, סטירות, מכות ובעיטות, ובמקרים קיצוניים שימוש בנשק או בחפצים אחרים. גם מהלך החקירה אופיין בהתעללות נפשית ופיזית, כגון חקירות במשך שעות ארוכות ולא שגרתיות, במיוחד בשעות הלילה המאוחרות, התעלמות מצורכי הילד הבסיסיים (מזון, שתייה ושירותים), מניעה מהילד לפגוש את הוריו או לפגוש עורך דין, שימוש באלימות פסיכולוגית ובאיומים בזמן החקירה, דוגמת איום בפגיעה בבני משפחה ועוד. במהלך הראיונות שיתפו הנערים רגשות של חוסר אונים מול המצב, אשמה, ופחד מגורל לא־ידוע.

המרואיינים תיארו את המעצר כאירוע כואב וכרוך באובדן, אשר ערער את יציבות חייהם הן ברמה הנפשית והן ברמה האישית (השכלה, תעסוקה ובריאות). בפרק זה אדון בהשפעות הנפשיות והאישיות של המעצר על הילד.

התכחשות והדחקה

מניתוח הראיונות עלה מגוון תגובות לכאב ולאובדן שחוה הילד בעקבות המעצר. אחת התגובות השכיחות היא התכחשות לאירוע והדחקתו. התיאורים מלמדים כי הריאיון הוא המקום הראשון שבו שיתפו המרואיינים בקול רם את חוויותם ואת המתרחש בליבם. אחדים מהם הסבירו כי לא שיתפו את בני משפחתם כדי לא לגרום להם כאב, סבל ורגשות אשמה, כפי שהם עצמם חווים, ואחרים סיפרו כי הם נמנעים מדיבור על המעצר בניסיון להמשיך בחייהם באופן נורמאלי.

זו היא הפעם הראשונה שאני מספר על המעצר, לא שיתפתי אף אחד כמה עבר עליי, לא רציתי לחזור לשם עוד פעם אפילו אם במחשבה, אין טעם לשתף ולזכור את זה, עדיף להעמיד פנים כאילו לא הייתי שם ואמשיך את חיי [אמיר].

מהסיפורים עולה כי אף שהטראומה והכאב נחרתו בחייהם של המרואיינים, הם מנסים לשכוח ולהכחיש את קיומם ואת השפעתם על חייהם. עלי, לדוגמה, אף-על-פי שהתייחס להשפעות נפשיות, חברתיות וכלכליות קשות עקב המעצר, הסביר כי המעצר לא השפיע על חייו, וסיפר כי הוא מנסה להתעלם מפרטים הקשורים לחלק הקשה במעצר: "אני לא מספר על מה שקרה שם [מעצר], אני אומר לאנשים נעצרתי והשתחררתי ברוך השם אני היום בסדר וזהו, כאילו לא קרה כלום, ואני מנסה לשכוח שהייתי שם".

ניתוח הראיונות מלמד שאחת מדרכי התגובה של הסביבה לטראומה של הילד היא על-ידי הכחשתה, והפיכת הילד מקורבן של המציאות הפוליטיות ל'גיבור לאומי'. כל המרואיינים, ללא יוצא מן הכלל, סיפרו כי בעת שחרורם הפכו אותם המשפחה והסביבה לגיבורים שמנסים לשמור על כבודם ועל קיומם, והתייחסו למעשיהם כאל מעשה לאומי שאמורים להתגאות בו. מהסיפורים ניתן להסיק שחלק ניכר מהמרואיינים הפנימו ואימצו את הרעיון והתגאו בעצמם. וחיד, למשל, סיפר כי המעצר הוא "כבוד", ושהוא מתגאה כי ניסה לשמור על מסגד אלאקצא מפני המתנחלים, ומאז המשפחה והשכונה רואות בו גיבור שהתנגד לכיבוש.

לא סיפרתי לאף אחד שבכיתי בלילות, שפחדתי וקיוויתי למות במקום להיות שם [מעצר], התעלמתי מכל האירוע, כולם התייחסו אליי כגיבור השכונה, אם אספר על מה שעברתי מה יגידו? יגידו ילד פחדן, אני מעדיף להישאר גיבור מאשר ילד פחדן וחסר אונים [שאדי].

אמיר, שהשתחרר לאחר שנת מאסר, סיפר כי ביום שחרורו ערכו לו בני משפחתו ואנשי השכונה מסיבה גדולה שבה השתתפו כל חבריו, הרימו אותו על כתפיהם ושרו כל מיני שירים לאומיים. בריאיון התוודה אמיר וסיפר שהרגיש הלם וניכור עקב תגובת הסביבה.

"נורמליזציה"

תגובה נוספת אשר עלתה בראיונות היא התייחסותם של המרואיינים למעצר כאל אירוע נורמאלי ורגיל שקורה באופן יומיומי בירושלים המזרחית. המרואיינים סיפרו כי החברה הירושלמית רואה במעצרים חלק מן המציאות שהם חיים בה, וכל אחד מהפלסטינים עשוי להיעצר בכל עת, ללא קשר לגילו או למצבו הסוציו-אקונומי.

אנחנו רגילים למעצרים, כל ילדי השכונה שלי נעצרו, בכל מחסום הם מעכבים אותי ולפעמים חוקרים אותי לשעות, אני לא פוחד יותר עכשיו אם אני ברחוב ורואה משטרה אני מצפה שיעצרו אותי בלי סיבה, קשה לי להגיד שאנו שלמים וחיים עם זה, אבל זו היא המציאות זה נורמאלי אם תרצה להישאר ולהגן על הקיום שלך כפלסטיני בירושלים אתה תעבור את זה [וחידר].

סמי התייחס למעצרים כאל חלק מהמציאות הפוליטית שחיים בה הפלסטינים בירושלים, ולמחיר הנפשי שמשלמים עבור החיים בצל מציאות מורכבת וקשה זו. לטענתו, חלק ממנו התרגל למציאות זו, והוא אפילו פיתח מעין אדישות כלפי המתרחש.

עם הזמן מתרגלים למעצרים, זה הופך למציאות כי זה לא עניין אישי, כולם עוברים את זה, המצב הנפשי של כולנו קשה בעקבות המציאות הפוליטית, כולם לחוצים ודואגים אנחנו תקועים, אבל יש חלק בליבי שהתרגל למצב זה, אני לא מפוחד כמו פעם, מבפנים אני הפסקתי לדאוג, לא אכפת לי יותר [סמי].

נראה, אם כן, שהנורמליזציה של המעצר היא חלק מתגובתם של הילדים, שעוזרת להם להתמודד עם אי-היציבות, חוסר האונים והחולשה המתעוררים עקב הטראומה. דרך נרמול הסיטואציה הילדים מפחיתים את הלחץ והבלבול שלהם, והופכים את הכאב הפנימי לחלק ממציאות חיצונית של החברה הפלסטינית. כלומר, הידיעה שהילד אינו היחיד שעובר את הטראומה הזו מסייעת לו להתמודד עם רגשות החרדה והבדידות.

חיים תחת איום ופחד: הציפייה למעצר נוסף

הסיפורים מלמדים כי הנערים מרגישים תחת איום תמידי, ומצפים למעצר נוסף בכל עת ובכל מקום. הם מתארים כי החיים בצל איום המעצר הבא הפכו את הימים והלילות שלהם לבלתי-נסבלים. הפחד והציפייה לרע ליוו אותם ובלבלו את חייהם. הילדים תיארו מצב של ייסורים מתמשכים שגרמו לחרדה, פחד, חוסר ביטחון, אי-ודאות, חוסר יציבות ותחושה של קיפוח, מצב ששיבש וערער את חייהם ואת תחושת הביטחון הבסיסי שלהם.

עברה תקופה בה לא יכולתי לישון שבוע שלם, פחדתי שיחזרו לעצור אותי, לא הצלחתי לישון אם הורי לא בבית, אם פגשתי שוטר בשכונה הייתי מתחבא,

בלילות הייתי מסתכל בחלון אם יש שוטרים לא הייתי יושן, ניסיתי להתרחק מכל דבר הקשור אליהם, הייתי מפוחד ודואג, הרגשתי שאני מבוקש כל הזמן [וחדר].

אחד הממצאים הקשים שעלו בראיונות הוא שעוצמת החוויה הטראומטית ורגשות האיום והפחד שנוצרו, עוררו אצל הילדים צורך בהתגוננות תמידית מפני האירוע הטראומטי הבא. המרואיינים שיתפו בכך שפחד מפני המעצר הבא השתלט על חייהם לתקופה ארוכה שבה ניסו להיות מוכנים ולהתגונן מפניו. עלי סיפר שבמעצרו הראשון הוא יצא מהבית בבגדי השינה. אחרי שחרורו מהמעצר הוא היה מופחד ממעצר לילי נוסף, לכן תקופה מסוימת ישן בבגדים רגילים כדי להיות מוכן למעצר, אפילו אם יתבצע במהלך השינה. כאשר נעצר חברו של ורד, הוא הרגיש פחד מפני מעצר לילי פתאומי כמו זה של חברו בשכונה, לכן החליט להתכונן הפעם ולהכין את משפחתו:

כאשר הרגשתי שהלילה הגיע התור שלי לבשתי את בגדיי ואת הנעל, סיפרתי לאימא שאני מרגיש שהיום באים לקחת אותי, הם לקחו את כל ילדי השכונה, נתתי לה את המשכורת שלי והסברתי שזו הערבות ודמי הכיס ועורך הדין אני אסדר את העניין. אימא ואחיותיי התחילו לבכות ולהגיד שנמאס להן, גם לי נמאס והתעייפתי, אבל לא יכולתי לעשות כלום.

חלק מהמרואיינים סיפרו כי בזמן השינה הם חלמו שבאים לעצור אותם, או חלמו שהם עדיין במעצר ועוברים התעללות פיזית ונפשית. אמיר סיפר כי החלומות חוזרים אליו לעיתים קרובות, הוא חולם כי עוצרים אותו ומכים אותו, מכניסים אותו למאסר מנהלי כשהוא לא אשם. סמי סיפר על החלום שחזר אליו הרכה אחרי המעצר: "חלמתי שפוצצו את הבית שלנו ואני עומד שם ובוכה". ורד שיתף בכך שיום אחרי שחרורו ממעצרו הראשון חלם שהחיילים עצרו אותו שוב, ורצחו את חבריו מול עיניו: "התעוררתי צועק ובוכה, משפחתי התעוררה בעקבות הצעקות שלי".

אם כן, אנו רואים שהחיים תחת איום של שחזור האירוע הטראומטי הגבירו את תחושת החרדה ואי-היציבות של הילדים, שבאה לידי ביטוי באי-יציבות בשינה, בסינטי לילה, בהכנה לאירוע הבא והתגוננות מפניו, והתרחקות ככל האפשר ממקומות ומאנשים שמזכירים את הטראומה.

תחושת פיקוח ורדיפה

ממצא נוסף שעלה מהראיונות הוא שרגשות האיום והפחד מהמעצר קשורים לתחושת פיקוח ורדיפה אצל הילדים. מקצת המרואיינים סיפרו כי הם מרגישים שהם נתונים תחת פיקוח ותצפית תמידיים, במיוחד על-ידי המשטרה, דרך המצלמות הנמצאות בכל מקום בעיר, דרך משתפי הפעולה ודרך החיילים שנמצאים בכל אזור.

מאז שיצאתי מהמעצר הם צופים בי [המשטרה], הם יודעים הכול, אנשים בכל מקום צופים בי וחונקים אותי, זה נקרא אובססיה ביטחונית? לא משנה מה אעשה הם ירדפו אחרי [אמיר].

אחדים מהמרואיינים סיפרו כי תחושות הרדיפה והפיקוח התמידיים נעשו חלק מחיי היום-יום שלהם. העיכובים והבידוק הביטחוני היומימי הפכו לחלק בלתי נפרד מחיי הילדים. לדברי ורד: "כל הזמן בודקים אותנו, בכל מקום יש מחסום או ניידות משטרה, אתה חשוד כל הזמן והם צריכים לצפות בתנועות שלך ובהתנהגותך".

מן התיאורים עלה כי יש קשר בין תחושת הרדיפה לבין האלימות הפסיכולוגית שחוו הילדים במהלך המעצר. המרואיינים סיפרו כי החוקרים הציגו בפניהם מידע מדויק ורגיש על חייהם ועל בני משפחתם. הפרטים שידעו החוקרים עוררו בילד חששות, ספק ופחד מפני סביבתם, והם חשו שצופים בהם ורודפים אחריהם כדי לקבל מידע על חייהם. וחדיד סיפר שהוא חשד בכל האנשים סביבו, וחשד שהמשטרה משתמשת בהם כדי לצפות בו ולקבל מידע עליו.

מרבית המרואיינים הרגישו כי המעקב התמידי ומערבולות הלחצים והמתחים פגעו ביכולתם לחיות בצורה נורמאלית, ללמוד, לעבוד, ליהנות כשאר קבוצת השווים. המרואיינים תפסו את המעקב והפיקוח ואת המעצר המלווה בפעולות אלימות ככלי שהרשויות משתמשות בו כדי להרתיע את הילדים הפלסטינים מלהתנגד ולהתעמת עם המשטרה.

היעדרות ונשירה מבית הספר

שבעה מהמרואיינים סיפרו כי המעצרים היו הסיבה העיקרית לנשירתם מבית הספר בגיל צעיר. המעצרים התכופים, החוזרים ונשנים, למשך שבועות ואף חודשים, פגעו ביכולתם של הילדים להתרכז בלימודים, וצמצמו את הסיכוי שלהם לעבור את שנת הלימודים בהצלחה.

דבר הכי כואב הוא עזיבת בית הספר, הם לקחו את העתיד שלי בגלל המעצרים, עצרו אותי בתקופת מבחני התוג'יהי [בגריות]. בכל פעם נעצרת פספסתי חומר לימוד, לא הצלחתי להספיק לבד והתייאשתי כך עד שנאלצתי לעזוב את בית הספר [פאדי].

המרואיינים סיפרו על תחושת הייאוש, התסכול וחוסר האמונה העצמית כלפי לימודיהם וכלפי עתידם. לרבניהם, תחושות אלו התעוררו אחרי העיכובים והמעצרים החוזרים. אי-יכולתם להתמיד בנוכחות בשיעורים, לעקוב אחר הלימודים ולעמוד בדרישות בית הספר, הובילו אותם למבוי סתום. בכל פעם שחשבו כי זהו המעצר האחרון, נתקלו במעצר נוסף. ורד סיפר כי ניסה בכל כוחותיו להישאר בבית הספר, עבר מבית ספר אחד

לאחר, ביקש הארכות ועזרה מצוות המורים, אך בסופו של דבר לא הצליח לעמוד מול הלחץ, התייאש ועזב את הלימודים. אמיר נקלע לאותה סיטואציה, הוא למד לתוג'יה במשך חודשים במעצר, אולם לא קיבל את האישור ממערכת החינוך להגיש את המבחנים במהלך מעצרו. אמיר תיאר תחושת חוסר אונים וחוסר אמונה ביכולתו, ולאחר שחררו החליט לעבוד במקום לבזבז את זמנו בלמידה מחדש את החומר ובהגשת המבחנים. חלק מהמרואיינים הסבירו כי הבירוקרטיה של מערכת החינוך תרמה לנשירה המוקדמת מבית הספר. הם סיפרו כי פעמים רבות סירבה הנהלת בית הספר לקבל את הסבריהם לגבי היעדרותם, השעו אותם מהלימודים וסירבו לעזור להם בהשלמת החומר או בהגשת מבחנים חוזרים. בכך לקחו מהם את ההזדמנות להשתקם ולחזור לחייהם הקודמים. "הם [הרשויות] מנסים לכלוא את הילדים בתוך הפוליטיקה בכדי לגרום להם לאבד את עתידם בלימודים, הם רוצים שנהיה עם בור" [סמי].

המרואיינים דיברו על החלומות שלהם, על העתיד שהם רצו ותכננו, על חשיבות הלימודים בחייהם, על אכזבתם ועל תחושת האובדן שחשו לאחר הנשירה מבית הספר. רבים מהמרואיינים סיפרו כי חלמו להיות עורכי דין כדי לעזור לילדים שנקלעו לאותו מצב. היו בהם מי שרצו לשפר את מעמדה החברתי של משפחתם וללמוד רפואה או הנדסה, ויש מי שהטראומה מנעה מהם אפילו את ההזדמנות לחשוב על עתידם.

אובדן כסף וזמן

רוב הילדים סיפרו כי הדרישות הכלכליות הכרוכות במעצר השפיעו לרעה על מצבם הכלכלי ועל מחייתם, והקשו על משפחתם לעמוד בהוצאות הנלוות למעצר. שכר עורכי הדין, הקנסות, דמי הערבות ודמי הכיס של הילד היוו נטל כלכלי, בעיקר על בני המשפחה שאמורים להתמודד עם ההוצאות המפתיעות שהתווספו לצורכי המשפחה עצמה. אימו של אמיר, שנכחה בסוף הריאיון, סיפרה כי בשנת 2014 בלבד שילמה כ-30,000 ש"ח דמי ערבות עבור אמיר. נוסף על כך התבקשו חלק מהמשפחות לשלם עבור גרימת נזק למתנחלים או לרכוש המדינה. עלי, שנאשם בגרימת נזק למצלמות השייכות למשטרה בעיר העתיקה ונדרש לשלם 60,000 ש"ח כפיצוי, העדיף מאסר בפועל, כדי לא להטיל על הוריו נטל שאינם יכולים לעמוד בו.

מן התיאורים עולה כי על רקע המצב הסוציו-אקונומי הנמוך של המשפחות עברו חלק מהילדים בעבודות מזדמנות אחר הצוהריים כדי לעזור כלכלית למשפחתם, ולכן המעצר הממושך הגביר את הנטל הכלכלי על המשפחה. פאדי הוא השני מבין חמישה ילדים לשני הורים פרודים, הוא גר עם אימו ועם אחיו בבית בשכירות, אימו עקרת בית ואחיו הבכור חולה סרטן. מקור הפרנסה היחיד של המשפחה הוא קצבת הביטוח

הלאומי והעבודה המזדמנת של פאדי. הוא סיפר כי המעצר הוסיף נטל כלכלי על בני המשפחה, שלא יכלה לעמוד בהוצאות:

לא השתחררתי בזמן, אימא לא יכלה לשלם 5000 ש"ח כערבות, נשארתי במעצר עד שביקשה את הכסף מהשכנים, הרגשתי אשמה כלפי אימא, במקום לעבוד ולעזור לה היא ביקשה מאחרים עזרה.

וחד סיפר על הזמן שאיבד אביו בהמתנות בבתי המשפט ובתחנות המטרה. הוא הסביר כי אביו נאלץ לסגור את העסק שלו פעמיים בשבוע למשך שעות כדי לעקוב אחרי מצבו של וחד. סגירת העסק פגעה ביכולת המשפחה להתקיים מבחינה כלכלית והגבירה את הלחץ ואת אי-התפקוד של בני המשפחה:

הייתי עוזר לאבא שלי בעסק, כלומר היינו מחלקים את העבודה למשמרות, הוא עבד בבוקר בעסק עד שאסיים את הלימודים. הייתי מגיע לעסק למשמרת ערב. כאשר נעצרתי לתקופה ארוכה אבא נאלץ לסגור את העסק בערב כי הוא לא יוכל לעבוד למשך 12 שעה, ובזמן המשפט היה סוגר את העסק לשעות, הוא איבד הרבה לקוחות בגלל המעצרים שלי.

מהסיפורים של המרואיינים על הנטל הכלכלי הכרוך במעצר ובשחרור ניתן להסיק כי הנטל הכלכלי הגביר את הלחץ והייאוש אצל הילד, נוסף לרגשות האשמה כלפי בני המשפחה שנקלעו להוצאות כלכליות גבוהות, שפעמים רבות היוו תנאי לשחרור הילד ולחזרתו לבית, כלומר תנאי לחירותו.

פגיעה בכושר העבודה

הסיפורים מלמדים כי כושר העבודה של הילד עלול להיפגע בעקבות המעצר, בגלל התיק הביטחוני שלו, בשל הפגיעה הפיזית או עקב קושי נפשי לחזור לעבודה אחרי החוויה הטראומטית של המעצר. רוב המרואיינים סיפרו על הקושי שלהם למצוא עבודה במזרח העיר. המצב הכלכלי הקשה והיעדר הזדמנויות העבודה בירושלים המזרחית אילצו את הילדים לחפש עבודות במערב העיר, שם התבקשו להציג תעודת יושר כתנאי קבלה לעבודה. מרבית המרואיינים לא קיבלו את התעודה, ועד היום מתקשים להשתלב בעבודה במערב העיר.

עד היום אני לא מוצא עבודה, אצל הערבים קשה למצוא כי המצב קשה, ואצל היהודים, למרות שלא עשיתי כלום, לא מעסיקים טרוריסטים כמוני [עלי].

ורד סיפר כי היה לו קשה למצוא עבודה אף שקיבל תעודת יושר. הוא ציין כי העבודה במערב העיר הרתיעה אותו, איימה עליו והזכירה לו את הטראומה הקשה, ועם הזמן הפכו רגשותיו לכעס וזעם. המרואיינים הביעו את מודעותם לגבי השפעת המעצר על

סיכויי השתלבותם בשוק העבודה בעתיד. הם סיפרו כי חייהם נפגעו, ויפגעו עוד יותר בעתיד, בעקבות הפגיעה בכושר העבודה, והביעו דאגה וחוסר אונים באשר לעתידם. מסיפוריהם עולה כאמור כי ברוב המקרים גרם המעצר להוצאות כלכליות שהועמדו על המשפחה, כגון שכר עורכי הדין, דמי הערכות ועוד. הפגיעה הכלכלית פגעה גם באיכות חייהם של הילד ושל בני משפחתו, וגרמה להחרפת הסימפטומים של המשבר הטראומתי אצל הילד ואצל משפחתו כאחד.

פגיעה בבריאות

מהממצאים עולה כי המעצרים גרמו ללחצים נפשיים המובילים לפעמים לתופעות פיזיולוגיות ולמחלות פיזיות. הילדים דיווחו על בעיות בריאותיות שנבעו מן האלימות הישירה שהופעלה נגדם, ועל סימפטומים פסיכוסומטיים שמקורם בלחצים הנפשיים הקשורים למעצר.

המרואיינים הזכירו את הסימנים שהשאירו אזיקי הפלסטיק על ידיהם ואת סימני האלימות שחוו במעצר או בחקירות. הם סיפרו כי הסימנים הכחולים והנפיחות נשארו לתקופה ארוכה, והזכירו להם את הכאב והסבל שחוו. מקצתם סיפרו כי ירדו במשקל במידה ניכרת אחרי המעצר, ואחרי השחרור סבלו מבעיות אכילה. הם הסבירו כי החשק שלהם לאכול פחת אחרי המעצר. שאדי סיפר כי ירד במשקל שלושה ק"ג בשבועיים, גם אמיר ירד במשקל שישה ק"ג במעצר, והמשיך לרדת במשקל תקופת־מה גם אחרי המעצר, עד שחזר לאכילה סדירה ובריאותית.

רבים מהמרואיינים דיווחו על הפרעת שינה שהתפתחה לאחר המעצר. אחדים הסבירו כי אינם יכולים לישון כאשר הם לבד בחדר, ואחרים סיפרו כי אינם מסוגלים לישון כל הלילה מבלי להתעורר מספר פעמים. היו שסיפרו כי אינם מצליחים לישון לפני שעות הבוקר המוקדמות. וחיד סיפר כי סיוטי הלילה לא עזבו אותו אחרי המעצר תקופה ארוכה: "הייתי מתעורר בלילה בגלל הסיוטים, מתעורר מפוחד וצועק, לא ישנתי הרבה". מג'ד סיפר כי אחרי המעצר נהג ללכת לישון אחרי השעה שבה עצרו אותו. הוא הסביר כי הרגיש רגוע ובטוח יותר לישון אחרי שעה זו, כאילו רצה לוודא שהם אינם באים לעצור אותו.

בהקשר זה סיפר קרם כי הכאב הנפשי והמחשבות הפולשניות לא נתנו לו לישון: "תקופה ארוכה אחרי המעצר הרגשתי עייפות פיזית, אך הרגשתי יותר עייפות נפשית. הייתי חושב ועייף וסובל, ונזכר במה עשו לי וחושב למה דווקא אני?".

דיון

הפרק הנוכחי שפך אור על חלק ממציאות החיים של הילדים הפלסטינים בירושלים, בהתייחס למעצרים שעברו בילדותם. המעצר הוא אחד האירועים הטראומטיים הקשים שעובר הילד הפלסטיני. זהו אירוע שמערפל את תחושת המציאות של הילד ומשליכו לאי-ודאות, פוגע בחוויית העצמי שלו, הופך את ילדותו לחוויה פגועה וכואבת, ובמקרים רבים מבגר אותו בטרם עת, ובכך שולל ממנו את ילדותו.

הספרות המקצועית מציעה חלוקה של אירועי לחץ וטראומה לשני סוגים. טראומה כאירוע פתאומי, חד-פעמי, בעל עוצמה רבה, או טראומה כרונית הניתנת לניבוי, צפויה, וקשורה לאירועים חוזרים ונשנים שמתרחשים על פני תקופה ארוכה, כמו למשל החיים באזור מלחמה (Terr, 1991). חלוקה זו חשובה וחיונית להבנת השפעתם של האירועים האלימים המתמשכים שעובר הילד הפלסטיני. אף שהמעצר נחשב אירוע פתאומי, התיאורים מלמדים כי הוא חלק מטראומה לאומית בהקשר רחב יותר, המתייחסת לזמן החברתי-היסטורי, לתרבות וכן למקום שהילדים חיים בו (Lykes, 2001). המרואיינים הציגו את חוויית המעצר כרצף של אירועים טראומטיים המאפיינים את ההקשר ההיסטורי-חברתי והפוליטי הייחודי של מזרח ירושלים. מתיאוריהם ניתן להצביע על רצף מעגלי של טראומה, המתחילה כבר בילדותו של הפלסטיני, הכרוכה באירועים טראומטיים ומלחיצים, ישירים ועקיפים, אשר הפכו לגורמה בחיי היום-יום של הפלסטינים. עם הזמן מתרחש המעצר, והילד חווה שרשרת של אירועים אלימים וקשים. בעת שחרורו חוזר הילד לאותה מציאות חברתית-פוליטית יומית, המעוררת בכל פעם מחדש את הטראומה שחוה במהלך מעצרו, מציאות, שככל הנראה, היא שהובילה מלכתחילה למעצרו.

אירוע המעצר הטראומטי הותיר את הילדים עם תחושה של נלכדות (Shalhoub-Kevorkian, 2012), כאב וסבל, הבאים לידי ביטוי בסימפטומים שונים, בהם הימנעות והסחה, קשיי שינה, ערנות יתר, זיכרונות פולשניים, פחד, מחשבות חודרניות וסייסי לילה. כמו כן, עם ניסיון להתמודד עם הטראומה באמצעות התכחשות לה ודרך נרמולה. התכחשות זו תיווכה מציאות עגומה, הפחיתה את החרדה וסייעה בקבלת החלטות (Russell, 1993) לטווח זמן קצר אחרי האירוע. יחד עם זאת, השפיעה על המחשבה ועל הזיכרון של הילדים, שהגבילו את חייהם ופגעו בניסיונם ליצור הרגשת ביטחון ולשלוט בפחד. סימפטומים אלה פוגעים במערך הציפיות של הילדים מעצמם וכן בתכנון עתידם, ובכך שוללים מהם הזדמנויות להתמודדות מוצלחת, שיכולה להפיג את השפעת החוויה הטראומטית (הרמן, 1994). סימפטומים אלה מאפיינים את תסמונת הדחק הפוסט-טראומטית (American Psychiatric Association, 2013). בהקשר זה, הספרות המחקרית מוכיחה כי שכיחותה של תסמונת דחק פוסט-טראומטית בקרב ילדים ברחבי העולם – דרום אפריקה, תורכיה, סין ומדינות אחרות בעולם, וכן בקרב ילדים

יהודים ישראלים וערכים פלסטינים בישראל – נמוכה יחסית לשכיחותה בקרב ילדים פלסטינים החיים באזורי קונפליקט תמידי (ג'יוסי, 2011).

תיאורי המרואיינים מציגים פגיעות אלימות בילדים הפלסטינים, הבאות לידי ביטוי בפגיעה בזכויותיהם הבסיסיות ואף בשלילתן. הפגיעה העיקרית היא פגיעה בזכותם לחיות בחירות ובכבוד. הפער בין המציאות הקיימת לפני המעצר לזו שאחריה מצביעה על שלילת זכות זו. הילדים הפלסטינים נעצרים, מעוכבים, ונכלאים לסיטואציות המשבשות את אורח חייהם הנורמאלי ומותירות אותם עם רגשות של השפלה ושל עוול. כך למשל, הגבלת התנועה של הילד דרך נקודות הביקורת והמחסומים, שבהן הילדים עוברים בדיקות משפילות ופוגעניות באופן כמעט יומי בדרכם לעבודה או לבית הספר, שוללת מהם את הזכות ללמוד ולהתפרנס בכבוד. כך גם לגבי תפיסת הילד כ"סכנה ביטחונית", שמגבירה את הצורך בפיקוח ובמעקב מצד הרשויות. הילדים הפלסטינים סבלו מהפרעות חוזרות מצד גורמי ביטחון, כגון עיכובים והזמנות לחקירות, ונמצאו בסיכון גבוה למעצר חוזר. הפיקוח כולל לא רק את השליטה וההגבלה הפיזית, אלא גם חדירה לנפשם של הילדים, וגרימת תחושות של אימה, פרנויה, דיכאון, בלבול, טראומה ופיקוח עצמי (Zureik, Lyon, & Abu-Laban, 2011).

הפגיעות החומרות והרגשיות הכרוכות במעצר פגעו באופן ישיר בתקווה של הילדים לעתיד טוב התואם את חלומותיהם. הילדים שנעצרו בגיל צעיר ושהו תקופות ממושכות במעצרים ובבתי המשפט סיפרו על אובדן זמן הילדות, שבו היו אמורים להיות שקועים בלימודים ובחיי הנעורים. בזאת איבדו את המקום שמעניק לילד נורמליזציה, ביטחון, שגרת חיים, ומציע לו מעגל של תמיכה במצבי משבר (Shalhoub-Kevorkian, 2009). לאובדן ההזדמנות ללמוד נוסף האובדן הכלכלי והחומרי, שסבלו ממנו הילד ובני משפחתו כאחד במהלך האירוע ואחריו. המצב הסוציו-אקונומי של הפלסטינים בירושלים מוגדר מלכתחילה נמוך, ועם השנים המצב הולך ומדרדר, כאשר כיום אחוז ניכר מהמשפחות והילדים נמצאים מתחת לקו העוני (האגודה לזכויות האזרח בישראל, 2019). ההחמרה במצב הכלכלי עקב המעצר השפיעה לרעה בחלק מהמקרים על יכולת ההתמודדות של הילד עם האירוע הטראומטי. מחקרים קודמים מצאו כי המצב הסוציו-אקונומי הנמוך נמצא קשור למצוקה פסיכולוגית ולדיכאון. נראה שלילדים ממעמד סוציו-אקונומי נמוך יש משאבי התמודדות פסיכולוגיים מועטים יותר להתמודדות עם סביבה מאתגרת, ועל כן יעילותה של יכולתם להתמודד נמוכה יותר (Chen, 2007). מלבד זאת, ילדים אלו מדווחים בדרך כלל על רמות בריאות נמוכות יותר ועל תסמינים פסיכוסומאטיים רבים בהשוואה לילדים ממעמד סוציו-אקונומי גבוה (Piko & Fitzpatrick, 2001).

מוגבלות המחקר

מאילוצי הדגימה עולות שתי מגבלות מחקריות. האחת נובעת מן הדגימה בשיטת "כדור שלג". שיטה זו הובילה את החוקרת לקבוצה מובחנת של מרואיינים, רובם מרקע סוציו-אקונומי נמוך. אפשר להניח שבקרב מרואיינים מרקע סוציו-אקונומי בינוני-גבוה תימצא רשת תמיכה רחבה יותר, מודעות גבוהה יותר לחשיבות הטיפול בילד לאחר טראומת מעצר, ולכן ייתכן שבקרב ילדים אלה יימצאו נתונים שונים.

מגבלה נוספת היא מספרם המצומצם של המרואיינים. אומנם בספרות נטען כי ממספר קטן יחסית של מרואיינים ניתן לקבל תמונה שלמה (בייט-מרום, 1990), אולם מחקר זה אינו מתיימר להסיק מסקנות גורפות על כלל אוכלוסיית הילדים שנעצרו במזרח ירושלים.

סיכום

הפרק הנוכחי מלמד כי בדומה לאזורי קונפליקט אחרים, האלימות המתמשכת והחשיפה החוזרת ונשנית של ילדים לאירועים מלחיצים וטראומתיים לאורך השנים פגעו בצעירים וגרמו לקשיים רגשיים ואישיותיים, שהביאו במרבית המקרים לנסיגה בתפקודם היומי ולאימוץ סימפטומים פוסט-טראומתיים או דיכאוניים. המציאות המורכבת שחיים בה הילדים במזרח ירושלים מכתובה התייחסות אחרת לטראומה הכרוכה במעצרי הילדים על רקע פוליטי-ביטחוני, ומעלה שאלות רבות בקשר לזכויות הילדים ולרצידיביזם בקרבם. המעצר מהווה חלק משרשרת אירועים טראומתיים יומיים שעוברים הילדים, שמשאירים את הילד חסר אונים כלפי העולם החיצוני, וחסר תקווה לעתיד טוב. בהקשר זה יש להדגיש את חשיבות הרחבת הידע המחקרי והמקצועי בנושא האלימות המתמשכת והשפעתה על הילדים החיים באזורי קונפליקט פוליטי. מחקרים עתידיים יכולים לעסוק בגורמי הסיכון והחוסן, ובתפקיד המשפחה והסביבה בהתמודדות הילדים עם הטראומה, תוך שימת דגש על הרקע הסוציו-אקונומי של המשפחה ועל מאפייני החברה של הילד.

ביבליוגרפיה

- באומגרטן-שרון, נ' (2011). ילד אסור, ילד מותר: הפרת זכויותיהם של קטינים פלסטינים בחדר ליידוי אבנים. ירושלים: בצלם.
- בייט-מרום, ר' (1990). שיטות מחקר במדעי החברה: עקרונות המחקר וסגנונותיו (1-3). תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- בצלם (2017). נתונים על הריסת בתים שנבנו ללא רישיון במזרח ירושלים. נדלה מ: http://www.btselem.org/hebrew/planning_and_building/east_jerusalem_statistics

- גבתון, ד' (2001). תיאוריה המעוגנת בשדה: משמעות תהליך ניתוח הנתונים ובניית תיאוריה במחקר האיכותני. בתוך: נ' צבר-בן יהושע (עורכת), *מסורות וזרמים במחקר איכותני* (עמ' 195–228). לוד: דביר.
- ג'וסי, ל' (2011). חיים בצל ההרס והאובדן: תסמונת דחק פוסט-טראומתית וצמיחה לאחר חשיפתם של מתבגרים בדואים להרסות בתים בכפרים הבלתי מוכרים בנגב (עבודת מוסמך שלא פורסמה). האוניברסיטה העברית, ירושלים.
- האגודה לזכויות האזרח בישראל (2019). *ירושלים המזרחית: עובדות ונתונים 2019*. נדלה מ: https://docs.wixstatic.com/ugd/01368b_066f143cb7a245f88d448ef43f4890fb.pdf
- המוסד לביטוח לאומי (2016). *ממדי העוני והפער החברתיים: דוח שנתי*. נדלה מ: https://www.btl.gov.il/Publications/oni_report/Documents/oni2015.pdf
- הרמן, ג'ל (1994). *טראומה והחלמה*. תל-אביב: עם עובד.
- חושן, מ' וקורן, מ' (2015). *על נתוני ירושלים: מצב קיים ומגמות שינוי*. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- לביא, ת' וסלומון, ד' (2004). התמודדות ילדים יהודים ופלסטינים עם אירועי טרור. תל-אביב: מרכז אלדר.
- ניר, ט', עליאן, נ', דקואר, נ', פלר, ע' ופומרנץ, מ' (2009). זכויות אדם בירושלים המזרחית: עובדות ונתונים. ירושלים: האגודה לזכויות האזרח.
- עיר עמים (2019). *ירושלים המזרחית – נתונים מרכזיים*. נדלה מ: http://www.ir-amim.org.il/sites/default/files/%D7%A2%D7%99%D7%A8%20%D7%A2%D7%9E%D7%99%D7%9D%20%D7%A0%D7%AA%D7%95%D7%A0%D7%99%D7%9D%20%D7%9E%D7%A8%D7%9B%D7%96%D7%99%D7%99%D7%9D%20%D7%9E%D7%96%D7%A8%D7%97%20%D7%99%D7%A8%D7%95%D7%A9%D7%9C%D7%99%D7%9D%202019%202801191_0.pdf
- עליאן, נ' ורוסו, מ' (2016). *ילדות אסורה: החמרת המדיניות כלפי קטינים החשודים בעברות ירודי אבנים, ביטחון והפרות סדר והשלכותיה על הקטינים*. ירושלים: האגודה לזכויות האזרח בישראל.
- פלנר, א' (1995). *מדיניות של אפליה: הפקעת קרקעות, תכנון ובנייה במזרח ירושלים*. ירושלים: בצלם.
- שקרי, א' (2003). *מילים המנסות לגעת: מחקר איכותני – תאוריה ויישום*. תל-אביב: רמות.
- Abdeen, Z., Qasrawi, R., Nabil, S., & Shaheen, M. (2008). Psychological Reaction to Israeli Occupation: Findings from a National Study of School-Based Screening in Palestine. *International Journal of Behavioral Development*, 32(4): 290–297.
- Al-Krenawi, A., Graham, J. R., & Sehwal, M. A. (2007). Tomorrows Players Under Occupation: An Analysis of the Association of Political Violence with Psychological Functioning and Domestic Violence, Among Palestinian Youth. *American Journal of Orthopsychiatry*, 77(3): 427–433.
- American Psychiatric Association. (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (4, ed., Text revision). Washington, DC: Author.
- Arafat, C. & Boothby, N. (2003). *A Psychosocial Assessment of Palestinian Children*. United States Agency for International Development.
- Baker, A. & Shalhoub-Kevorkian, N. (1999). Effects of Political and Military Traumas on Children: The Palestinian Case. *Clinical Psychological*, 29(3): 259–280.
- Barber, B. K. (2001). Political Violence, Social Integration, and Youth Functioning: Palestinian Youth from the Intifada. *Journal of Community Psychology*, 29(3): 259–280.
- Carballo, M., Smajkic, A., Zeric, D., Dzidowska, M., Gebre-Medhin, J., & Halem, J. V. (2004). Mental Health and Coping in a War Situation: The Case of Bosnia and Herzegovina. *Journal of Biosocial Science*, 36(4):463–477.

- Chen, E. (2007). Impact of Socioeconomic Status on Psychological Health In Adolescents: An Experimental Manipulation of Psychosocial Factors. *Psychosomatic Medicine*, 69: 348–355.
- Creswell, J. W. (2007). *Qualitative Inquiry and Research Design-Choosing Among Five Approaches*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Galea, S., Nandi, A., & Valahov, D. (2005). The Epidemiology of Post-Traumatic Stress Disorder After Disasters. *Epidemiologic Review*, 17: 78–91.
- Giacaman, R., Shannon, H. S., Saab, H., Arya, N., & Boyce, W. (2007). Individual and Collective Exposure to Political Violence: Palestinian Adolescents Coping with Conflict. *European Journal of Public Health*, 17(4): 361–368.
- Guillemin, M. & Gilman, L. (2004). Ethics, Reflexivity, and “Ethically Important Moments” in Research. *Qualitative Inquiry*, 10(2): 261–280.
- Hadi, F. & Llabre, M. M. (1998). The Gulf Crisis Experience of Kuwaiti Children Psychological and Cognitive Factors. *Journal of Traumatic Stress*, 11(1): 45–56.
- Khamis, V. (2008). Post-Traumatic Stress and Psychiatric Disorder in Palestinian Adolescents Following Intifada-Related Injuries. *Social Science & Medicine*, 67: 1199–1207.
- Klingman, A. (2001). Stress Responses and Adaption of Israeli School-Age Children Evacuated from Homes During Massive Missile Attacks. *Anxiety, Stress and Coping: An International Journal*, 14(2): (149–172).
- Kostelny, K. & Garbarino, J. (1994). Coping with the Consequences of Living in Danger: The Case of Palestinian Children and Youth. *International Journal of Behavioral Development*, 17(4): 595–611.
- Laufer, A. & Solomon, Z. (2006). Posttraumatic Symptoms and Posttraumatic Growth Among Israel Youth Exposed to Terror Incidents. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 25(4): 429–447.
- Lavi, T. & Solomon, Z. (2005). Palestinian Youth of the Intifada: PTSD and Future Orientation. *Journal of American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, 4(11): 1176–1183.
- Lykes, B. M. (2001). Human Rights Violations as Structural Violence. In: D. J. Christie & R. V. Wagner (eds.), *Peace, Conflict, and Violence: Peace Psychology for the 21st Century*, (pp. 158–167). Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Pat-Horenczyk, R, Schiff, M., & Doppelt, O. (2006). Maintaining Routine Despite Ongoing Exposure to Terrorism: A Healthy Strategy for Adolescents. *Journal of Adolescent Health*, 39: 199–205.
- Pat-Horenczyk, R., Qasrawi, R., Lesack, R., Haj-Yahia, M., Peled, O., Shaheen, M., Berger, R., Borm, D., Garber, R., & Abdeen, Z. (2009). Posttraumatic Symptoms, Functional Impairment, and Coping Among Adolescent on Both Sides of the Israeli-Palestinian Conflict: A Cross-Cultural Approach. *Applied Psychology: An International Review*, 58(4): 688–708.
- Perkonig, A., Kessler, R. C., Storz, S., & Wittchen, H. U. (2000). Traumatic Events and Post-Traumatic Stress Disorder in the Community: Prevalence, Risk Factors and Comorbidity. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 101: 46–59.
- Piko, B. & Fitzpatrick, K. M. (2001). Does Class Matter? SES and Psychosocial Health Among Hungarian Adolescents. *Social Science Medicine*, 53: 817–830.
- Qouta, S., Punamaki, R. L., & El-Sarraj, E. (1998). House Demolition and Mental Health: Victims and Witnesses. *Journal of Social Distress and the Homeless*, 7(4): 279–288.

- Russell, G. C. (1993). The Role of Denial in Clinical Practice. *Journal of Advanced Nursing*, 18(6): 938–940.
- Shalhoub-Kevorkian, N. (2009). The Political Economy of Children's Trauma: A Case Study of House Demolition in Palestine. *Feminism and Psychology*, 19(3): 335–342.
- Shalhoub-Kevorkian, N. (2012). Trapped: The Violence of Exclusion in Jerusalem. *Jerusalem Quarterly*, 49: 6–25. Retrieved February 20, 2013, from <http://www.jerusalemquarterly.org/ViewArticle.aspx?id=399>.
- Terr, L. C. (1991). Childhood Traumas: An Outline and Overview. *American Journal of Psychiatry*, 148: 10–19.
- Thabet, A. A. & Vostanis, P. (2000). Posttraumatic Stress Disorder Reaction in Children of War: A Longitudinal Study. *Child Abuse & Neglect*, 24(2): 291–298.
- Thabet, A. A., Abu Tawahina, A., El-Sarraj, E., & Vostanis, P. (2008). Exposure to War Trauma and PTSD Among Parents and Children in the Gaza Strip. *European Child and Adolescent Psychiatry*, 17(4): 191–199.
- United Nations Children's Fund (UNICEF). (2013). *Children in Israeli Military Detention: Observations and Recommendations*. Jerusalem: UNICEF. Retrieved July 3, 2013 https://www.unicef.org/oPt/UNICEF_oPt_Children_in_Israeli_Military_Detention_Observations_and_Recommendations_-_6_March_2013.pdf.
- Wang, B., Ni, C., Chen, J., Liu, X., Wang, A., Shao, Z., Xiao, D., Cheng, H., Jiang, J., & Yan, Y. (2010). *Posttraumatic Stress Disorder 1 Month After 2008 Earthquake in China: Wenchuan Earthquake Survey*. Retrieved September 25, 2010, from the World Wild Web: <http://dx.doi.org/10.1016/j.Psychres.2009.07.001>.
- Zureik, E., Lyon, D., & Abu-Laban, Y. (2010). *Surveillance and Control in Israel/Palestine: Population, Territory, and Power*. New York: Routledge.

מתכנון מסורתי לתכנון מודרני ביישובים הערביים בישראל

מאסה תותרי פאח'ורי

אוניברסיטת חיפה

תהליכי העיור והמודרניזציה השפיעו על ההתפתחות המרחבית ביישובים הערביים בישראל. השכונות הוותיקות ביישובים אלה התפתחו מקום המדינה ועד סוף שנות התשעים ללא תכנון מוסדר, לפי חוקי בנייה מסורתיים ועל-פי הסכמים בין התושבים. כנגד זאת, הבנייה החדשה בשני העשורים האחרונים התפתחה לפי מערכת התכנון המודרנית בישראל, המתבססת על מתן אישורים מהרשות המקומית על-פי תוכנית ארוכת טווח. המעבר מהתכנון המסורתי לתכנון המודרני השפיע על ניהול ותפקוד המרחבים השונים. בשונה מהיררכיית המרחבים בשכונות הוותיקות, שהתבססה על מרחבים שיוכיים ועל אכיפה קהילתית, המרחבים החדשים התאפיינו בהפרדה ברורה בין הפרטי לציבורי, ובניהול בלעדי של הרשות המקומית במרחבים הציבוריים. לעומת זאת, השמירה על ערכים תרבותיים, על המאפיינים המרחביים ועל המבנה הפוליטי החמולתי ביישובים אלה, משפיעים על תפקוד הרשות המקומית ועל איכות המרחבים הפרטיים והציבוריים ביישוב כולו. הפרק הנוכחי מנתח את התפתחות המרחב ביישובים הערביים מקום המדינה ועד היום, ומציג כיצד השינוי במנגנון יצירת המרחב משפיע על התנהלות המרחבים השונים בשכונות הוותיקות והחדשות.

מבוא

בדומה לערים ערביות במזרח התיכון, שעוברות תהליכי עיור, המצב הפוליטי בישראל, שהביא לריסוק התשתיות העירוניות הפלסטיניות ולהגבלת ההגירה ביישובים הערביים, מציב אתגרים נוספים הקשורים לפיתוח המרחבי של יישובים אלה (ח'מאסי, 2005; Alfasi, 2014). הטענה הרווחת היא שהבעיות המרחביות ביישובים הערביים, דוגמת תשתית רעועה ומחסור בשטחי ציבור, נובעות מהמאפיינים המסורתיים שלהם – בעלות

פרטית בקרקע ובנייה עצמית לא מוסדרת (ג'בארין, 1998). לעומת זאת, הכשלים של התכנון המתארי שחל בשני העשורים האחרונים ביישובים הערביים מעלים שאלות לגבי יכולתם של הכלים המודרניים לפתח מרחבים העונים על הצרכים החברתיים של אותם יישובים (בנא, יהודקין וסויד, 2012; ח'מאיסי, 2004).

היישובים הערביים בישראל היום הם תוצאה של התרחבות הכפרים הוותיקים, אשר שמרו על המבנה החברתי-מרחבי שלהם במשך שנים (Khamaisi, 1994; 1995). התעלמות רשויות התכנון הישראליות מההתפתחות המרחבית ביישובים אלה ברמה המקומית במשך עשורים, הביאה לשמירה על מנגנון יצירת המרחב הוותיק, המתבסס על היררכיה מרחבית של מעבר הדרגתי מהפרטי לציבורי ועל אכיפה קהילתית במרחבים השונים (לוז, 2007; יפתחאל וקידר, 2000; Canaan, 1993). למרות מדיניות התכנון הלאומית, שהגבילה את ההתפתחות המרחבית של היישובים הערביים, המנגנון המקומי של בנייה עצמית הצליח להסתגל לשינויים החברתיים-כלכליים במשך השנים, וליצור מרחבים המותאמים לצורכיהם של התושבים (Totry-Fakhoury & Alfasi, 2017). מנגד, החלת תוכניות מתאר מקומיות בשני העשורים האחרונים ביישובים אלה, הביאה להעברת תהליך קבלת ההחלטות בנוגע לבנייה מהסכמים בין התושבים לקבלת אישורי בנייה מוועדות התכנון (ח'מאיסי, 2004). עקב כך נקטע מודל האחריות האישית של התושבים על המרחבים המשותפים, ובמקומו נוצרו מרחבים ציבוריים על-פי ההיגיון המערבי, שנאכפים על-ידי הרשות המקומית ונפרדים באופן ברור מהמרחב הפרטי. המרחבים הציבוריים המסורתיים, לצד אלה החדשים, מתנהלים בתוך יישובים ששומרים על מבנה מרחבי כפרי ובחברה מסורתית שעוברת תהליכי עיור (Akbar, 1988; Bayat, 2011). הפרק הנוכחי מנסה להבין את ההיגיון המרחבי שמאחורי התפתחותם של היישובים הערביים מלפני קום המדינה ועד היום, יישובים שהתפתחו באופן עצמאי ללא תכנון מלמעלה. ובהמשך, מציג את התנהלות מגוון המרחבים בין השכונות הוותיקות, שהתפתחו על-פי תהליך התכנון המסורתי, לבין השכונות החדשות, שנוצרו לפי מערכת התכנון הישראלית, ומעלה שאלות לגבי השינוי במנגנון תהליך הבנייה והשפעתו על תפקוד המרחבים השונים.

רקע

היישובים הערביים בישראל – מאפיינים חברתיים-מרחביים

באמצע המאה העשרים התגוררה כמעט חצי מהאוכלוסייה הפלסטינית בערים מרכזיות כגון חיפה, יפו ועכו, שבהן התפתחו תעסוקה מודרנית וחיי תרבות עירוניים שמשכו אוכלוסייה צעירה מהכפרים מסביב (Yazbak, 2004). עם הקמת מדינה ישראל ב-1948 גורשה רוב האוכלוסייה הפלסטינית וברחה אל מחוץ לגבולות המדינה, ומיעוטה נקלט

בכפרים ששרדו כפליטים פנימיים. עשרות כפרים נהרסו, הערים המרכזיות אוכלסו במהגרים יהודים, והתשתית התרבותית-כלכלית התפוררה. כתוצאה מכך איבדה החברה הפלסטינית בישראל את המעמד הבינוני שלה, והפכה מחברה משגשגת למיעוט מוחלש שמתגורר בעיקר בכפרים החקלאיים שנותרו (ח'מאסי, 2005; Al-Haj, 2006; Pappe, 1995).

מדיניות התכנון הלאומית בישראל, במיוחד בשני העשורים הראשונים לאחר קום המדינה, פעלה ליהוד הפריפריה על-ידי הפקעת קרקעות פרטיות בבעלות ערבית לצורך בניית יישובים יהודיים וצמצום שטחי היישובים הערביים למניעת רצף טריטוריאלי (אוסצקי-לזר ובוים, 2007; Newman, 1989). הפקעת הקרקעות הפרטיות של הפלסטינים היוותה פגיעה חמורה במקור הפרנסה שלהם ובמשאבים לקיימות העתידית של המשפחה בחברה האגררית הזו. הפקעת הקרקעות, שהוכשרה בחוקים דוגמת "פקודת מקרקעין רכישה לצרכי ציבור" (1943) ו"חוק נכסי נפקדים" – תש"י (1950), התאפשרה בזכות אי-הכרת מדינת ישראל בזכויות הבעלות הקולקטיבית של הערבים שהתקיימו בתקופת השלטון העות'מני והמנדט הבריטי. הפקעת קרקעות מבעליהן הערבים לאורך היסטוריית מדינת ישראל נתפסה על-ידי אותם אזרחים כמעשה נישול שהוצג כהפקעה לטובת ה"ציבור", אך הפיתוח בפועל היה לטובת הציבור היהודי בלבד (לזר, 2007; יפתחאל וקידר, 2000; Yiftachel, 1999).

מקום המדינה לא הוקמה עיר ערבית אחת, ולמעשה כל היישובים הערביים כיום (למעט נצרת) הם תוצאה של התרחבות כפרים הקיימים עוד מלפני קום המדינה. התרחבות היישובים הערביים בישראל הוגבלה בשל איגופם מכיוונים רבים על-ידי הקמת תשתיות לאומיות, קביעת מחצבות ויערות, הקמת מושבים, התנחלויות ומועצות אזוריות (נאסר, 2012; אגודת הגליל, 2006; Falah, 1991). המציאות הפוליטית בישראל, כמו למשל תקופת הממשל הצבאי,¹ נוסף לתוכניות פיתוח לא-שוויוניות דוגמת תוכנית "יהוד הגליל" בשנות השמונים, שבמסגרתה הוקמו יותר משלושים יישובים קהילתיים יהודיים, ואירועים היסטוריים אחרים דוגמת יום האדמה,² כל אלה השפיעו על תפיסת המרחב הלאומי בקרב הפלסטינים בישראל כמקום מנוכר ולא-בטוח (מאיר-ברודניץ, 1967; Yiftachel, 1998). מלבד זאת, הגבלת ההגירה אל היישובים הקהילתיים היהודיים, העלות הכלכלית הגבוהה בערים ישראליות וחוסר ההצלחה של ערים ערביות למשוך

1 הממשל הצבאי בישראל בשני העשורים הראשונים להקמת המדינה הגביל את ניידותם של האזרחים הפלסטינים אל מחוץ לכפריהם.

2 במרץ 1976 הודיעה הממשלה על הפקעת 20,000 דונם בגליל, כאשר כשליש מאדמות אלו היו בבעלות ערבית – רובן באזור בית נטופה. בעקבות ההחלטה פרצו הפגנות ביישובים הערביים בלב הגליל והוכרזה שביתה כללית. באותן הפגנות נהרגו שישה אזרחים ערבים, דבר שהביא להחרפת היחסים בין האזרחים היהודים והערבים באותה תקופה. אותו יום הוכרז כ"יום האדמה", ומדי שנה הוא מצוין על-ידי האזרחים הערביים בהפגנות ובהלוכות מחאה (אוסצקי-לזר ובוים, 2007).

אליהן מהגרים מהכפרים, הגבילו את ההגירה ביישובים הערביים. עקב כך גדלה הצפיפות ביישובים אלה במידה ניכרת, והחברה הפלסטינית חיזקה את ההיצמדות לקרקעות הפרטיות, ששימרה את המבנה המרחבי-חמולתי המקומי ואת מסורת הבנייה העצמית (שנל, 1994; ח'מאיסי, 2004; 2007; Peled, 1992). דוגמה להיצמדות לקרקע שאירעה לאחרונה היא הקמפיין שהתפרסם ביישוב עוספיא, שקורא לתושבי היישוב לשמור על הקרקעות מפני רכישה של זרים מחוץ ליישוב [ראו איור 1].



איור 1: קמפיין מקומי ביישוב עוספיא שהופץ בפייסבוק באוקטובר 2016, המעודד את התושבים להימנע ממכירת אדמותיהם ובתייהם לאנשים מחוץ ליישוב: "עוספיא החליטה: לא לזרים", "שמירה על האדמה שווה לשמירה על הדת והכבוד", "אדמתנו היא עתידנו ועתיד ילדינו", "מבקרים מוזמנים: אין מגורים לזרים", "רק בוגד בעירו מוכר נדל"ן לזרים".

שיפור המצב הכלכלי בישראל בשנות השבעים והשמונים לא פסח על החברה הערבית, והביא לתהליכי עיור כמו גם לעלייה ברמת ההשכלה ולירידה בתעסוקה החקלאית, שבשנת 1958 עמדה על כ-41% (יותר מכל משלח יד אחר), ובשנת 2012 הוותה כ-2% בלבד (לוי-אפשטיין, אלהאג' וסמיונוב, 1994). המעבר לתעסוקה בשירותים ובמסחר הביא לעלייה ברמת החיים והגביר את השאיפה לעצמאות המשפחה הגרעינית על חשבון הלכידות החמולתית בערים הערביות (Al-Haj, 1995; סמוחה, 2001). למרות זאת, השליטה הפוליטית המקומית עדיין מושפעת מהמבנה החמולתי – בבחירות המקומיות בחרו 42 מתוך 53 היישובים הערביים בישראל על-פי מוצא חמולתי (מוסטפא וג'בארין, 2013; El-Taji, 2008). על אף תהליכי המודרניזציה, החברה הפלסטינית בישראל עדיין שומרת על ערכים ומנהגים תרבותיים, בדומה למיעוטים אתניים אחרים במדינות לאום. כך לדוגמה, שיעור הפריון בקרב הפלסטיניות בישראל ירד מ-4.3 ילדים לאישה בשנת 2001 ל-3.17 ב-2014 (הלמ"ס, 2014); מנגד, 38.9% מהפלסטינים עדיין מתחתנים עם קרובים מדרגה ראשונה או שנייה (ריכאז, 2004). כמו כן, אף-על-פי שאחוז המועסקות מקרב הנשים הפלסטיניות בישראל עלה מ-18.7% בשנת 2001 ל-32.5% ב-2014, יותר

מ־40% מהן עובדות בתחום החינוך, המאפשר להן לשמור על תפקידן המגדרי בבית (ישיב וקיסר, 2012). דוגמה נוספת לפער בין תהליכי מודרניזציה לשמירה על ערכים תרבותיים היא מקרי רצח נשים על רקע "כבוד המשפחה", שהסתכמו ב־91 רציחות בעשור האחרון, שמונה מהן בשנת 2016. אף שאלמות נגד נשים היא תופעה עולמית, השיח הציבורי בחברה הערבית כלפי מעשים פליליים אלה אינו מחמיר. כך למשל, מחקר שנערך בשנת 2014 על־ידי קיאן – ארגון פלסטיני פמיניסטי בישראל, מצא כי כ־55% מהנשאלים המתבגרים עדיין מסכימים עם פשע כזה, ותופסים אותו כפעולה לטובת חברה מסודרת.³

תהליך העיור ביישובים הערביים בישראל, בדומה לערי העולם השלישי, הוגדר על־ידי חוקרים רבים כ"עיור מזויף" או בלתי מושלם (ח'מאסי, 2005). "עיור מזויף" מתאר מעבר מתעסוקה בחקלאות לתעשייה, הגירה מהפריפריה לעיר ופיתוח תשתיות ושירותים עירוניים, אך עם זאת, הוא שומר על ערכים המזוהים עם חיי הכפר, כגון ערכים תרבותיים שמרניים, אחידות חברתית ומסורתיות, בניגוד לעיור במדינות מערביות, שמאופייין בערכים אורבניים כגון חופש ניידות, אינדיבידואליזם ואנונימיות (ח'מאסי, 2005; Abu-Lughod, 1996; Costa & Noble, 1986). כך למשל, עד אמצע שנות התשעים התגוררה יותר ממחצית האוכלוסייה הערבית בישראל ביישובים עירוניים, אך בחרה ברפואי בנייה שמתאימים לאורח חיים כפרי־קהילתי (קיפניס, 1996). בשני העשורים האחרונים, בעקבות שינויים כלכליים וחברתיים בקרב החברה הערבית בישראל, משבר הדיור הלאומי בישראל, המחסור בקרקע פרטית ביישובים הערביים והתכנון המתארי החדש באותם ישובים – החלה מגמה של בנייה רוויה עם דירות קטנות יותר בשכונות חדשות, לעומת הקומפלקסים המשפחתיים במרקם הבנוי (ח'מאסי, 2005).

ברמת פיתוח המרחב המקומי ביישובים הערביים, ברובם המוחלט של היישובים לא היה תכנון מתארי מאושר עד לשני העשורים האחרונים, ופיתוח המרחב עד אותה עת נחשב בלתי־חוקי. מצב הזה השתנה בשנת 2000 כתוצאה מהמלצות ועדת אור,⁴ שדרשו ממשרד הפנים להכין תוכניות מתאר מקומיות ליישובים הערביים במסגרת פרויקט "קידום התכנון המתארי במגזר הלא יהודי". מחקר של עמותת במקום והמרכז לתכנון אלטרנטיבי מלמד כי 12 שנה מתחילת הפרויקט, רק מחצית מהיישובים שבהם קודם התכנון המתארי זכו לאישור תוכנית המתאר. מן המחקר עולה שלגבי 40% מתוכניות המתאר שאושרו לא ניתן להוציא היתר בנייה, והן מחייבות הכנת תוכנית מפורטת ותוכנית איחוד וחלוקה, תהליך הנמשך שנים, ואשר העלויות הגבוהות הכרוכות בהכנתו מוטלות

3 <http://www.momken.org/?mod=articles&ID=8378>

4 ועדת אור – ועדת החקירה הממלכתית שהוקמה לבירור מקרי רצח של 13 אזרחים פלסטינים ישראלים בידי כוחות הביטחון בהפגנות הזדהות המכונות אירועי אקטובר 2000, לאחר פרוץ האינתיפאדה השנייה.

על התושבים עצמם (בנא, יהודקין וסויד, 2012). אחד הממצאים החשובים באותו מחקר הוא התובנה שהאפליה של מדיניות התכנון הישראלית ברמה הלאומית והאזורית באה לידי ביטוי גם ברמה המקומית. דוגמה לכך היא אי־הרחבת שטחי השיפוט של היישובים הערביים במסגרת התכנון המתארי החדש, שמהווה חסם מרכזי בפיתוח אותם יישובים. ולכן, התכנון החדש לא רק שאינו עונה על צורכי היישוב, אלא גם פוגע בהתפתחותו.

קודים מרחביים ומרחב ציבורי

המבנה המרחבי הטיפוסי של היישובים הפלסטינים בישראל התבסס על המאפיין החברתי־כלכלי של חברה חקלאית ופטריארכלית, והתפתח לפי עקרונות בנייה מסורתיים. הבעלות הפרטית בקרקע, המבנה החברתי־חמולתי, קשרי קהילה חזקים, הפרדה מגדרית ועוד, עומדים בבסיס המבנה המרחבי ההיררכי ביישובים אלה [ראו איור 2]. בדומה לערים מוסלמיות מזרח־תיכוניות, ההיררכיה המרחבית נוצרה מעקרון ירושת הקרקע בדין האסלאמי (Ben Hamouche, 2009). הדגם הקלאסי של היישוב הערבי מתפתח בצורה צנטריפוגלית, דהיינו, מהגלעין החוצה, לטבעות חיצוניות (ח'מאסי, 1994). הבנייה ביישובים הערביים בישראל התפתחה עד אמצע המאה העשרים על־פי חוקי בנייה שתועדו על־ידי חכים (Hakim, 2001; 2005). מטרת החוקים שתיעד חכים היא להתמודד עם שינויים בסביבה הבנויה ולבצע רגולציה של בנייה חדשה. החוקים מכוונים להבטחת נזק מינימלי למבנים קיימים, תוך חלוקה הוגנת של זכויות ושל אחריות בין השכנים. דוגמאות לחוקים הנוגעים לבנייה הפרטית קובעים שכל בנייה חדשה לא תפגע בבנייה הקיימת מבחינת פרטיות, בזכויות הבנייה של הנכס השכן, בזכויות השמש והנוף, ואף לא תהווה מפגע של רעש וריח. נוסף על כך, מנגנון קבלת ההחלטות המלווה כל תוספת בנייה או בנייה חדשה שומר על המרחב הציבורי, ובעיקר מספק כללים עקרוניים לניהול קונפליקטים בין שכנים.



איור 2: מבנה מרחבי טיפוסי ליישובים הערביים

חוקר נוסף שחקר את הסביבה הבנויה המסורתית ואת התנהלותה בחברות מוסלמיות ים-תיכוניות הוא ג'מיל אכבר (Akbar). אכבר מדרג את המרחב הציבורי בחברה המוסלמית על-פי רמת התחזוקה והאחריות עליו, שנקבעת באמצעות סוג שייכותו למרחב. ההבחנה בין מרחב "מוצלח" ל"נכשל", לפי אכבר, הוא טיב השימוש והתחזוקה שלו, ולא דווקא מאפייניו הפיזיים. השימוש והתחזוקה בנכס מתאפשרים על-ידי האנשים עצמם, ולכן סוג השייכות למרחב הוא זה שמגדיר את החוקים להתנהלות בו. דרך המודלים השונים של סוגי השייכות ניתן להעריך כיצד יתנהל מרחב זה וכיצד יתוחזק ויטופח. לכל נכס ישנם שלושה סוגי שייכות: בעלות, שליטה ושימוש [ראו איור 3]. החלוקה בין שלושת סוגי השייכות ברורה, אך קיימת גם חפיפה ביניהם. הסוג הראשון של השייכות הוא הבעלות, המוגדר כיכולת המעוגנת בחוק לקנות ולמכור נכס. עם זאת, יש להבין את הבעלות בהקשר הרחב, כאשר השליטה בנכס והשימוש בו עשויים להיגזר מתנאים חברתיים ומשפטיים שונים. למשל, הבעלות על קרקעות (א)מירי בתקופת העות'מאנים הייתה בידי המדינה,⁵ אך השימוש והשליטה היו בידי האזרחים. הסוג השני של השייכות הוא השליטה. סוג זה מוגדר כזכותו של שחקן לשנות את המאפיינים הפיזיים של הנכס, כך שיתאים לשימושים מסוימים או יבטא זהות ספציפית. שליטה בנכס מוגדרת גם כיכולת לעשות שימוש קבוצתי משותף במרחב מסוים, שעשוי להגביל אחרים מהשימוש באותו מרחב. הסוג השלישי של השייכות הוא השימוש בנכס, והוא מוגדר כיכולת להשתמש בנכס ללא קשר לבעלות עליו ולשליטה בו.

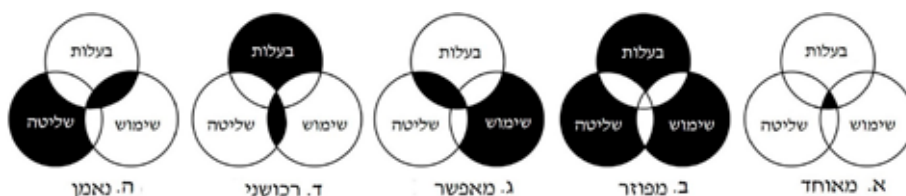


איור 3: מודל האחריות האישית של אכבר 1988

על-פי המודל הזה קיימים חמישה דגמים של שייכות: (1) המאוחד: כאשר הבעלות, השימוש והשליטה בנכס נמצאים בידי שחקן אחד, ולכן אין צורך באישור של שחקן אחר כדי לשנות את המרחב או להשתמש בו. זהו המודל הרצוי ביותר מבחינת תחזוקת המרחב. דוגמה לסוג זה של מודל היא נכס בבעלות פרטית של משפחה שמתגוררת בבית, ועל כן היא גם משתמשת וגם שולטת בשטח שלה וקובעת את חוקי ההתנהלות בו.

5 קרקעות בבעלות המדינה העות'מאנית שהועברו למנדט הבריטי ואז למדינת ישראל. קרקעות אלה מוחזקות ומעובדות על-ידי פרטים תמורת תשלום מס.

[ראו איור 4 א']. (2) הדגם השני הוא **המפוזר**: כאשר לנכס יש שלושה שחקנים – בשליטה, בבעלות ובשימוש. שינוי של מרחב זה מצריך שיתוף של שלושת השחקנים, ולרוב מדובר במרחב הנחות ביותר מבחינת תחזוקה, בשל הקושי של הסדרת הקשרים בין שלושת השחקנים. דוגמה למודל הזה היא קרקעות ואקף,⁶ ש"מוקדשות" לאלוהים ואינן בבעלות בני אדם ספציפיים, הן בשליטתו של נאמן, ובשימוש של הדיירים [ראו איור 4 ב']. (3) הדגם השלישי הוא **המאפשר**: כאשר לנכס שחקן אחד שמתמש בו ואחר שהנכס בבעלותו ובשליטתו. דוגמה למודל הזה היא דירה מושכרת שהיא בבעלות הבעלים ובשליטתם, ובשימוש של שוכר בדירה שרשאי להתגורר בה, אך הזכות לשנות את הנכס נקבעת לפי ההסכם עם בעל הדירה [ראו איור 4 ג']. (4) הדגם הרביעי הוא **הרכושני**: מודל זה מתקיים כאשר יש שחקן אחד שהנכס בבעלותו, ואחר שמתמש, אך גם שולט בנכס. דוגמה למודל כזה היא כאשר שוכרים רכב או רהיט ממישהו אחר, והשימוש והשליטה הם של השוכר עצמו [ראו איור 4 ד']. (5) הדגם האחרון הוא **הנאמן**: מודל זה מתקיים כאשר הנכס בבעלותו ובשימוש של שחקן אחד, ואחר שולט בנכס. דוגמה לסוג קשר כזה היא של נאמן ששולט בנכס הנמצא בבעלות יתום שמתגורר בו [ראו איור 4 ה'].



איור 4: חמשת הדגמים במודל האחריות של אכבר

מודל האחריות האישית של אכבר התקיים ביישובים הערביים לפני קום המדינה, כאשר היישוב התנהל תחת שליטה מקומית של כל חמולה לפי אזור השליטה שלה. המרחב הציבורי בחברות אלה מהווה חלק מהיררכיה מרחבית המאפשרת מעבר הדרגתי מהמרחב הפרטי לציבורי תוך שמירה על נגישות ויזואלית ואכיפה קהילתית. הדוח של פרופ' ח'מאסי, "מרחב ציבורי וחזות היישובים הערביים בישראל", מגדיר את ההיררכיה של המרחבים ביישובים הערביים: מרחב ציבורי מובהק הכולל רחובות, כיכרות ואזורים שבהם הציבור יכול לשהות ללא הגבלה; מרחב ציבורי משולב הכולל שטחים פתוחים ומבני ציבור; מרחב ציבורי למחצה הכולל מוסדות דת ואתרים שבהם הגישה של הציבור מבוקרת ומוגבלת; מרחב פרטי למחצה הכולל חצרות פנימיות ורחובות ללא מוצא, והמרחב הפרטי המובהק שהוא הבית הפרטי. ההתנהלות והתפקוד של אותם מרחבים מתבססים על קודים תרבותיים ועל שייכות חברתית (Akbar, 1988; Bayat, 2011; Bianca).

6 קרקעות "הקדש" שהועמדו לרשות עדה דתית מסוימת בעיקר לצורכי דת, חינוך, צדקה ותרבות.

(2000; Hakim, 2008). לעומת זאת, העקרונות הבסיסיים של מרחב ציבורי בחברות דמוקרטיות ליברליות שבהן התפתח התכנון המודרני שחל ביישובים הערביים בשני העשורים האחרונים, מתבססים על שוויון, חופש ושלטון החוק (Habermas, 1991; Car, 1992; Crang, 1998). השינויים החברתיים-כלכליים שעברה החברה הערבית בישראל מקום המדינה ועד היום, והמעבר מתהליך תכנון מסורתי המתבסס על החוקים של חכים לתהליך תכנון מודרני, מאתגרים את הערכים התרבותיים המסורתיים ומשפיעים על התפקוד של המרחב הציבורי (Valverde, 2009; Carmona, 2010; Chiodelli & Moroni, 2015). הפרק הנוכחי מציג את השינויים החברתיים-כלכליים והשפעתם על המבנה המרחבי של היישובים הערביים, ומתאר כיצד שינוי בתהליכי התכנון, מקודים תרבותיים לתכנון מודרני, משפיע על התנהלות המרחבים השונים.

מתודולוגיה

הפרק מציג ניתוח רוחבי של ההתפתחות המרחבית בכל 77 הרשויות המקומיות הערביות בישראל (הפלאחיות ולא הברואיות) בשבעת העשורים האחרונים, באמצעות בחינתה של שכבת המידע של החלקות מתוך אתר המידע הגיאוגרפי של מנהל מקרקעי ישראל. נוסף לכך, הפרק משתמש במפות העתיקות משנת 1940 ובתצלומי אוויר משנים קודמות,⁷ במטרה לתעד את ההתפתחות המרחבית של היישובים במשך השנים. לאחר מכן, הפרק מתמקד בניתוח עומק של ההתפתחות המרחבית ביישוב סח'נין,⁸ באמצעות סקירת מידע תכנוני קיים, שכולל את תוכנית האב משנת 2004 ואת תוכניות המתאר של סח'נין מן השנים 1989, 1992, 1995, 2000, ותיעוד המרחבים השונים באמצעות צילומים ושרטוטים של חתכי רחוב בשכונות הוותיקות והחדשות. זאת, במטרה לזהות את דפוסי המערכות העירוניות: מערכת הכבישים, דינמיקת הבנייה, השטחים הפתוחים ודפוסי השימוש בקרקע. פרט לכך כלל המחקר איסוף וניתוח מקורות ידע וראיונות בקרב הצוות המקצועי במחלקת ההנדסה בעירייה, במטרה להבין את הקשר בין השינויים החברתיים-כלכליים בכל תקופה לדפוסים המרחביים.

השלב השני במחקר התמקד בהתנהלות התושבים בהיררכיית המרחבים בשכונות הוותיקות והחדשות, וכלל ראיונות עומק באורך של שעה בקרב שלושים תושבים מגילאים שונים. כמו כן התבצעו תצפיות של התנהגות התושבים (גברים ונשים, צעירים ומבוגרים) מנקודת המבט של מודל האחריות של אכבר, ושיחות כלליות עם עוברי אורח במרחבים שונים במהלך שעות היום. אלה התקיימו בכמה יישובים בגדלים שונים,

7 תצלומי אוויר של היישובים השונים משנות השבעים עד שנות האלפים משתנים לפי מה שיכולנו להשיג מחוקרים וממהנדסים שהשתתפו בראיונות.

8 סח'נין הוא יישוב עם רוב מוסלמי באזור הגליל, שמונה 30 אלף תושבים ומהווה יישוב בגודל בינוני שיכול לייצג באופן כללי את ההתפתחות המרחבית של היישובים הערביים.

בצפון ובמשולש, שבהם הרכב דתי מגוון: אום אל-פחם, סח'נין, שפרעם, טמרה, טירה, ערערה, מג'אר, קלנסווה, ג'דידה-מכר, כפר קרע, דאליית אל-כרמל, ירכא, אבו סנאן, עוספיא, כפר סמיע, בוקיעה, יאנוח-ג'ת, ג'וליס ומייסר. בשונה מהמחקר המקיף של פרופסור ראסם ח'מאסי, שהתפרסם ב־2016, ואשר בדק את כמות וגודל המרחבים הציבוריים ביישובים הערביים ואת החסמים להקמתם, מטרתו של פרק זה היא לברוק את התנהלותם של התושבים במגוון המרחבים הפרטיים והציבוריים בשכונות הוותיקות, שנוצרו על-פי הגיון הבנייה המסורתי, ובשכונות החדשות, שנוצרו על-פי מערכת התכנון המודרנית הישראלית.⁹

ממצאים

מבדיקה של שכבת החלקות המצביעה על אופי הבעלות בקרקע ושל תצלומי אוויר משנים קודמות עולה כי כ־90% מהיישובים הערביים בישראל היום מתפתחים על ציר זמן באופן צנטריפוגלי – מהגלעין לטבעות חיצוניות.¹⁰ הטבעת הראשונה היא הגלעין ההיסטורי של הכפר, שהתפתח לפני קום המדינה; הטבעת השנייה מהווה את רוב המרקם הבנוי ביישוב, שהתפתח מסביב לגלעין מקום המדינה ועד סוף שנות התשעים; והטבעת השלישית היא השכונות החדשות שהתפתחו בשני העשורים האחרונים בשולי היישוב. איור 5 מראה את הדפוסים המרחביים השונים בין הטבעות, המאופיינים בדגמים שונים של בעלות בקרקע: הבעלות בקרקע בגלעין אינה רשומה באופן חוקי, אלא ידועה ומוסכמת בין התושבים (חלוקה חמולתית-היסטורית); הבעלות בקרקע בטבעת השנייה משותפת לכמה קומפלקסים משפחתיים; והבעלות בקרקע בטבעת השלישית היא חלקות פרטיות בודדות. תצלומי האוויר והדפוסים המרחביים בשכבת החלקות מצביעים על שוני מרחבי ברשת הכבישים והבנייה הפרטית בין אלו שבטבעות הראשונה והשנייה לעומת אלו שבטבעת השלישית. לצורך הצגת הממצאים נגדיר בפרק זה את הטבעות הראשונה והשנייה "שכונות ותיקות", המציגות בנייה הדרגתית ומרחב שהתפתח באופן אורגני, לעומת המרחב המתפתח באופן מתוכנן בטבעת השלישית, שאותו נגדיר "שכונות חדשות".

9 המחקר אינו כולל מרחבים ציבוריים למחצה (כנסיות ומסגדים) המנוהלים על-ידי מוסדות הדת בשתי השכונות הוותיקות והחדשות, בגלל אילוצים של נגישות החוקרת למרחבים אלה.

10 ברוב היישובים זיהינו שלוש טבעות, ובשאר זיהינו התפתחות של שתי הטבעות הראשונות, שצפויות לפתח גם טבעת שלישית לאחר מיצוי עתודות הקרקע בטבעת השנייה. שני היישובים היחידים שאינם על פי המבנה המרחבי הטבעתי הם עין חוד וג'יסר אל-זרקא, שלהם מאפיינים היסטוריים מיוחדים שהשפיעו על התפתחותם המרחבית.

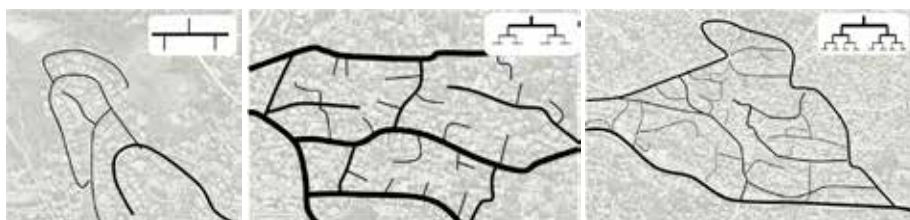


איור 5: מבנה תלת-טבעתי לאורך ציר הזמן: סח'נין (ימין), ג'ת המשולש (אמצע), בוקיעה (שמאל). אדום – גלעין, צהוב – טבעת שלישית

ברומה למחקרים קודמים, מהניתוח של תצלומי האוויר ומהראיונות עולה כי שכונות המגורים בגלענים ההיסטוריים התפתחו סביב המרחב הציבורי (שהיה בעיקר בשימוש של הגברים) שהיה במרכז היישוב, על הגבעה, ובו היו ממוקמים המוסדות הדתיים, הכיכר המרכזית, בית הבר והמכולת. מרחב זה מוגדר כמרחב ציבורי מובהק, והוא פועל על-פי מודל האחריות ה"מפוזר" של אכבר – המרחב בבעלות ציבורית, השימוש הוא של התושבים, והשליטה היא בכפוף לראשי הכפר. אף שלדידו של אכבר המודל המפוזר נחשב נחות, המרחב הזה נשמר ונמצא תחת פיקוחם של התושבים, ולכן נחשב מרחב בטוח ששייך לכל תושבי הכפר באותה תקופה. מטרתה של הבנייה הפרטית סביב המרכז הייתה שמירה על השטחים המישוריים לצורכי חקלאות. כך שהמבנה הכלכלי של החברה הפלסטינית לפני קום המדינה השפיע על החלוקה הצנטריפוגלית של שימושי הקרקע ביישוב: שימושים ציבוריים במרכז, שכונות מגורים מסביב, ושטחי תעסוקה חקלאיים בשולי היישוב (עראף, 1996; ח'מאסי, 1994; Grabar, 1979). מעבר לחלוקה הצנטריפוגלית חולקו שכונות המגורים לפלחים בהתאם למבנה החברתי שהתבסס על חלוקה טריטוריאלית של בעלות בקרקע בין החמולות. באזור התווך בין הפלחים נוצרו הדרכים הראשיות בין השכונות החמולתיות, והנגישו את המרחב הציבורי במרכז אל השטחים החקלאיים בשולי היישוב. מן הראיונות בקרב הדור הוותיק ביישוב עולה כי המאפיינים המרחביים של הדרכים הראשיות נקבעו באופן הדרגתי על-ידי השימוש החוזר של התושבים "שהצביעו ברגליים" על התוואי והרוחב המתאימים ביותר לכל דרך. ברומה למרכז היישוב, גם המרחב הזה נחשב מרחב ציבורי מובהק, והוא פועל ומתפקד על-פי המודל המפוזר.

אופי הבעלות הפרטית בקרקע חייב כל חמולה ביצירת מרחבים ציבוריים משלה. ברומה לתיעוד של בן חמוך (Ben Hamouche, 2009), חוק הירושה האסלאמי יצר היררכיה של מרחבים – מהבית הפרטי השייך למשפחה הגרעינית, לחצר המשותפת השייכת

למשפחה המורחבת, לדרך הגישה השייכת למספר משפחות מורחבות, לרחוב השייך לחמולה, וכן הלאה. ההיררכיה המרחבית התבססה על מעבר הדרגתי מהשטח הפרטי ביותר לציבורי ביותר, תוך שמירה על נגישות ויזואלית בין המרחבים, המאפשרת פיקוח עליהם. המעבר ההדרגתי בין המרחבים שמר על פרטיות המשפחה ויצר אזורים שיוכיים תחת שליטה של כל חמולה, ואשר הנגישות אליהם מוגדרת לפי זהות המשתמשים (ח'מאיסי, 2016) [ראו איור 6]. המרחבים השיוכיים מוגדרים כמרחבים פרטיים למחצה ומתפקדים כמודל המאוחד של אכבר – השימוש, השליטה והבעלות בכל שטח הם של קבוצת שחקנים אחת.



(ג) טבעת שלישית: רחובות ראשיים ופנימיים

(ב) טבעת שנייה: רחובות ראשיים, רחובות פנימיים, ורחובות ללא מוצא

(א) גלעין

איור 6: היררכיית רחובות בשלוש הטבעות

במטרה לצמצם את עלויות הבנייה וכביטוי לכידות הקהילתית בין התושבים נבנתה הבנייה הפרטית בשכונות "גב אל גב". התושבים הסבירו שהמרחב הפרטי ביותר בהיררכיה המרחבית ביישובים הערביים הוא החצר הפנימית, "אל-חוש", הנמצאת בין מספר בתים צמודים של משפחות גרעיניות השייכות לאותה משפחה מורחבת. בשל חוסר התשתיות באותה תקופה היה תפקידה המרכזי של החצר לשמש מקום לבישול ולכביסה משותף של המשפחות. כמו כן שימשה החצר מקום מפגש משפחתי יומיומי, שבה שיחקו הילדים באופן בטוח ומפוקח על-ידי המשפחה מן הבתים. תהליך התכנון באותה תקופה התבסס על חוקי הבנייה המסורתיים ועל הסכמים בין התושבים, בדומה לערים מוסלמיות אחרות במזרח התיכון. כתוצאה מכך התבססו התכנון, הבנייה והניהול של מגוון המרחבים על היררכיית השייכות המשפחתית. כך למשל, המרחב הפרטי למחצה, דוגמת רחוב ללא מוצא שנמצא בקרקע משותפת של כמה משפחות מורחבות, היה בשליטתן המשותפת. הן תחזקו את השטח מבחינת הניקיון ויכלו לשנות אותו לפי צורכיהן ופיקחו על ההתנהלות בו. התושבים העידו שעד היום יש משפחות שחוסמות את הדרכים המשפחתיות לאירועים זמניים כגון אבל או חתונה משפחתית.

מהראיונות עולה כי המעבר לטבעת השנייה לאחר קום המדינה נוצר בעקבות הצפיפות בגלעין, והרצון לבנות על הקרקעות החקלאיות הפרטיות מחשש להפקעה נוספת מטעם המדינה. הבנייה במרקם הבנוי התפשטה אל הקרקעות החקלאיות שעברו

בירושה, ובכך נשמר המבנה החברתי-מרחבי של השכונות החמולתיות שנמצא בגלעין. בתקופה זו הביאו גידול האוכלוסייה והשינוי התעסוקתי להיחלשות המבנה החמולתי ולחיוזוק המבנה המשפחתי המורחב. כתוצאה מכך עברו שכונות המגורים בטבעת השנייה מבניית בתים בודדים שניצבו "גב אל גב" בגלעין לקומפלקסים של מגורים המבוססים על קשרי משפחה מורחבת, כפי שנראה מניתוח מאפייני המרחב. תהליך הבנייה העצמי וההדרגתי שנמצא בגלעין נשמר גם הוא בטבעת זו. הבנייה על הקרקע הפרטית לפי הצרכים והמשאבים של כל משפחה יצר שוני בחלוקה של השטחים הפתוחים בתוך השכונות. מתצלומי האוויר עולה כי משפחות שבבעלותן קרקעות רבות הרשו לעצמם בנייה מרווחת יותר ושמירה על חצרות פנימיות, לעומת משפחות שלרשותן עמדו פחות קרקעות, ולכן נאלצו לבנות בנייה צפופה יותר, עם הגבלה של שטחים פתוחים [ראו איור 7]. התושבים העידו כי השינויים הטכנולוגיים בשנות השבעים הביאו לראשונה לחיבור תשתית של חשמל ומים ביישובים הערביים, ועקב כך עברו הפעולות המשותפות של הבישול והכביסה מהחצר אל תוך הבתים. למרות זאת שמרו החצרות הפנימיות בתוך הקומפלקסים המשפחתיים על ערכן התרבותי ועל חשיבותן בשל הימצאותן בשימוש המשפחה ותחת פיקוחה ושליטתה. כך עלה מהראיונות:

בחורף אנחנו נפגשים בבית ההורים. בקיץ אנחנו נפגשים פה [בחצר] כי זה יותר מרווח מהבתים. החצר שייכת לכולם [משפחה מורחבת] ולכן אין צורך שכל המשפחה תתארח אצל אחד האחים. בבוקר אנחנו שותים פה את הקפה לפני שהולכים לעבודה, הילדים משחקים אחר הצהריים ואנחנו עושים פה את האירועים המשפחתיים ויש לנו את הפרטיות שלנו. אנחנו תולים הצללה ופורסים שולחנות וכסאות ושמים מוסיקה מבלי להפריע לשכנים. אני יכול לקרוא לאח שלי מפה במקום לעלות אליו הביתה... (מרואיין בן ארבעים).



איור 7: שטחים פתוחים משפחתיים בתוך החלקות הראשונה והשנייה

בדומה להיררכיה של רשת הרחובות בערים המוסלמיות ובגלעין, נמצא כי אותו עיקרון של ירושת הקרקע היוצר את היררכיית הרחובות המשיך להתקיים גם בטבעת השנייה. תהליך הבנייה המסורתי, לצד חוסר התכנון המקומי בתקופה הזו, חייב את התושבים להקים תשתיות בעצמם. על-פי הראיונות היו התושבים בשלב הראשון בונים את הבתים, בשלב השני היו סוללים תשתיות באופן משותף, ולאחר מכן מכינים תוכניות נקודתיות במטרה להכשיר בדיעבד את הבנייה הקיימת. המרחבים הפרטיים והפרטיים למחצה שהתפתחו באותן שנים ללא תכנון מוסדר זכו לגמישות בתהליכי משא ומתן בין השכנים, שאפשרה פתרונות בנייה יצירתיים. כך למשל, שינוי גבולות החלקה בין השכנים אפשר כביש גישה לשכנים בתמורה לבנייה צמודה שפתחי החלונות שלה פונים לצד הנגדי של השכן במטרה לשמור על הפרטיות. תהליך הבנייה העצמי ומודל השייכות למרחבים הפרטיים למחצה, כמו רחובות פנימיים והחצרות הפנימיות, אפשרו לאותן משפחות את שינוי המרחב ואת התאמתו לשינויים במשך השנים. לדוגמה, חלק מהחצרות הפנימיות ששימשו לחקלאות ביתית ומקום לצמחייה, הפכו למגרשי חניה בשנות השבעים והשמונים, כשעלה שיעור האחזקה ברכבים. דוגמה אחרת היא שימוש בחלקות מטעי זית בתוך השכונה, שמטרתן לשמור על הקרקע לבנייה בעתיד לדורות הבאים, כמגרש משחקים לילדי השכונה. מודל האחריות של אותם מרחבים פרטיים למחצה הוא המודל הרכושני שבו הבעלות היא של העירייה, אך הם בשימוש ובשליטת התושבים:

הרחוב הוא בבעלות שלנו, העירייה רק הפקיעה את השטחים כדי לסלול את הכביש אבל זה בבעלות שלנו... כולם יכולים להיכנס לרחוב הזה... אבל אנחנו יודעים מי נכנס... זה מקום בטוח – אין אנשים זרים שנכנסים לשכונה (מרוויין בן שישים).

לעומת הדמיון במאפיינים המרחביים בגלעין ובטבעת השנייה בכל מה שקשור לתהליך הבנייה העצמית ולהיררכיה המרחבית, הניתוח המרחבי מעלה כי המרחב הציבורי בטבעת השנייה צמח לאורך הרחובות הראשיים שהפרידו בין פלחי השכונות החמולתיים-ההיסטוריים בשונה ממיקומו במרכז הגלעין. השיפור במצב הכלכלי והמעבר מחקלאות לתעסוקה בשירותים ובמסחר בשנות השבעים והשמונים הביאו להקמת פונקציות ציבוריות בקומות הקרקע בבנייני המגורים ברחובות הראשיים, שהיו הנגישים ביותר לכל החמולות [ראו איור 8]. בעלי העסקים הם אלה ששומרים על הבטיחות והניקיון של הרחוב סביב העסק שלהם במרחב הציבורי החדש, דבר שמעודד שימוש נוח ושווה במרחב. מהתצפיות עולה כי שילוב הנשים בשוק התעסוקה בשנים אלה יצר מרחב ציבורי מעורב מבחינה מגדרית, בשונה מהמרחב הציבורי בגלעין. אף שהנגישות הוויזואלית ממבני המגורים נותנת תחושת ביטחון לנשים, היא מגבילה את חופש הפעולה של המשתמשים:

ההליכה ברחוב בטוחה כי כולם מכירים את כולם.... אבל אני לא מרגישה בנוח ללכת כי אין לי פרטיות. (מרווינת בת עשרים).



איור 8: מסחר ברחוב הראשי בין השכונות

בתקופה הזו התנערה המדינה מאחריותה להקצות קרקעות מדינה לצורכי ציבור ולפתח מרחבים ציבוריים ותשתיות ציבוריות, ופיתוח זה נפל על כתפיהם של התושבים. בדומה למחקרים קודמים, מהראיונות עולה כי למרות הבנת התושבים את חשיבותה של הפקעת הקרקעות לצורכי ציבור, הם חוששים מהפקעת קרקעות על-ידי המדינה שלא לטובתם אלא לפיתוח יישובים יהודים, על סמך מקרים היסטוריים (ח'מאסי, 2016). לכן, למעט המרחב הציבורי המובהק ברחובות הראשיים, המתנהל לפי דגם השייכות המפוזר של אכבר, המרחבים הפרטיים למחצה והמרחב הציבורי המשולב נוצרו כחלק מההיררכיה השייכות החמולתית הפועלת על-פי דגם השייכות המאוחד.

בשונה מהשכונות הוותיקות, תצלומי האוויר מראים כי השכונות החדשות בעיר ממוקמות בשולי היישוב על קרקעות מדינה או על קרקעות פרטיות, והן התפתחו על-פי מערכת התכנון הישראלית בשני העשורים האחרונים. שינויים חברתיים-כלכליים בשנים אלה של מעבר לתעסוקה מודרנית, הביאו להיחלשות נוספת של המשפחה המורחבת ולרצון של הדור הצעיר לפרטיות. הביטוי המרחבי של שינוי זה הוא בניית בתים בודדים למשפחה גרעינית, או דירות עירוניות בבנייה רוויה בשכונות החדשות, בשונה מהקומפלקסים המשפחתיים במרקם הבנוי. דפוס הבעלות בקרקע בטבעת זו מתאפיין בחלקות פרטיות בודדות המאפשרות רכישה של חלקות צמודות ממשפחות שונות, ויצירת שכונות מעורבות יותר מאלו שבשכונות הוותיקות.

מהראיונות עולה כי המעבר לבנייה רוויה עומד בפני חסמים תרבותיים מצד התושבים. מהנדס העירייה העלה חשש מחוסר ההצלחה לשווק פרויקטי מגורים חדשים למרות המחסור בקרקע והביקוש הגובר לדיוור ביישוב. התושבים ציינו כי אין ביכולתם לרכוש דירה בבניין מגורים, והם מעדיפים תהליך בנייה הדרגתי, שבו הם יכולים לרכוש דירה קטנה

עם אפשרות להרחבה עם השנים, בדומה לתהליך הבנייה ההדרגתי בשכונות הוותיקות. כמו כן הביעו המרואיינים את חששם מרכישת דירות בקרבה לזרים מחוץ ליישוב.

הכי טוב לגור ליד אח או בן דוד. אם לא, אז מישוהו מאותה משפחה (חמולה). אם לא, אז לפחות (מישהו) מהיישוב. אנשים מפחדים לגור בבניין מגורים כי אתה לא יודע מי יהיה השכן שלך. אולי זה מישוהו לא מהיישוב? אנחנו לא יכולים להרשות לעצמנו דבר כזה" (מרואיין בן שישים).

החשש ממגורים בקרבת "זרים" בא לידי בניהול המרחביים הפרטיים למחצה בבנייה הרוויה. לעומת המרחבים הפרטיים למחצה של החצרות הפנימיים בשכונות הוותיקות, שהיו מנוהלים על-ידי המשפחה עצמה, שטחים דומים בשכונות החדשות בבנייה הרוויה, כגון קומת הכניסה, אזור החניון וגרם המדרגות, אינם מנוהלים בדרך מאורגנת המוסכמת על כל הדיירים. שני המרחבים האלה (המרחב הפרטי למחצה בשכונות הוותיקות ובשכונות החדשות) פועלים לפי אותו מודל אחריות מאוחד של אכבר, אך איכות המרחבים בהם שונה. אותם דפוסים התנהגותיים שהתושבים התרגלו אליהם בחצרות המשפחתיות, כמו למשל השארת חפצים אישיים בחצר או שימוש בשטחים אלה לאירועים מיוחדים, אינם מתקבלים בברכה בבנייני המגורים. הדיירים אינם מרוצים מהשימוש של חלק מהדיירים בשטחים אלה לאחסון אישי כגון אופניים, שקיות זבל או נעליים. נוסף על כך, מהראיונות עולה כי ישנם מקרים רבים שבהם הדיירים משתמשים בקומת הכניסה או החניון לאירועים של ימי הולדת או מסיבות חתונה. שלא כמו באכיפה המשפחתית ובקודים הברורים בין חברי המשפחה המורחבת המנהלים את המרחבים האלה בשכונות הוותיקות, בשכונות החדשות הקודים התרבותיים החדשים והאכיפה העירונית אינם ברורים. בשונה מההיגיון המרחבי בערים מערביות, שבהן התפתחו דגמים של בנייה רוויה, האכיפה ביישובים הערביים אינה שוויונית בין התושבים, והיא מתבססת על הרקע המשפחתי. מהראיונות עולה כי הרשויות המקומיות אינן מצליחות לקבל את אמון התושבים, ולכן ההתנהלות במרחבים המשותפים בשכונות החדשות אינו ברור.

לא עזבנו את ה"בלד" (משמעותה ה"ישוב", אבל מתארת את השכונות הוותיקות) כדי שבסוף נחיה באותה צורה. אם זה המצב אז אני מעדיף לגור עם המשפחה שלי (הכוונה לקומפלקסים בטבעת השנייה). לפחות שם אתה יודע שאתה מתמודד עם משפחה. אמרה מרואיינת בת שלושים.

לאותם אנשים (שכנים מרעיישים) לא יהיה את האומץ להתנהג ככה אם הם היו גרים בכרמיאל, אבל פה הכול מותר. אמרה מרואיינת בת ארבעים

ניתוח של שימושי הקרקע בתוכניות המתאר ובתוכנית האב מלמד כי המרחב הציבורי בשכונות החדשות מתרכז באזורים המיעדיים את הקרקע לפונקציות ציבוריות הרחק משכונות המגורים, כך למשל אזורי תעשייה, קניונים, הכיכר העירונית או ציר מסחרי

בכביש הבין-עירוני שחוצה את היישוב. הניתוח המרחבי מראה גם כי היררכיית הכבישים והשטחים הפתוחים, שהתבססה על הבעלות המשותפת בקרקע, נעלמה בטבעת זו, ובמקומה נבנו שכונות לפי תוכניות מתאר עם הפרדה ברורה בין המרחב הפרטי לציבורי. כמו כן, מהתצפיות והראיונות עולה כי הנגישות הוויזואלית והפיקוח הקהילתי על המרחבים השונים שהתקיימו בשכונות הוותיקות הומרו בגדרות המפרידות בין הרחוב לבתים הפרטיים.

למרות השינוי ברפוס הבעלות בקרקע בשכונות אלה למשפחה גרעינית, ההיגיון של השייכות המרחבית המתבסס על שליטה חמולתית בקרקע עדיין מתקיים. מהראיונות עולה כי קרקע ששייכת למדינה, ואשר מיועדת לפיתוח מרחב ציבורי לטובת הכלל, נתפסת בעיני התושבים כקרקע ש"לא שייכת לאף אחד". התושבים מרגישים חוסר שייכות לאזורים אלה כיוון שאין מי שישלוט בהם או יסדר אותם, כתוצאה מחוסר הרצון של הדור הוותיק לוותר על כוחו המושרש במבנה הפטריארכלי המסורתי לטובת המבנה הפוליטי הדמוקרטי החדש, הנתפס בעיניהם כלא-לגיטימי (ח'מאיסי 2016). זו אחת הסיבות לכך שהשטחים הפתוחים הבודדים בבעלות המדינה שנמצאים ביישובים הערביים אינם מפותחים ונשארים ריקים ומוזנחים. מהראיונות עולה כי פרויקטים ציבוריים שהתפתחו בעבר כמרחבים ציבוריים, כגון גינה ציבורית או טיילת, הוזנחו ואירעו בהם מקרים של ונדליזם, ולכן התושבים אינם מרגישים בטוחים להשתמש בהם. מן התצפיות עולה כי המרחב הציבורי המובהק בשכונות החדשות, דוגמת רחובות, בתי קפה, טיילת וגינות ציבוריות, נשלט לרוב על-ידי הגברים. השימוש של הנשים מוגבל, והן אינן הולכות לבד ברחוב או שהן הולכות רק בשעות מוגבלות ביום. מהראיונות עולה כי הנשים עדיין אינן מצליחות להתנהג בחופשיות בגלל הערכים התרבותיים שנשמרו בחברה פטריארכלית:

אם אני אצא בערב כולם ידעו מה לבשתי, עם מי יצאתי, מה אכלתי, מתי הלכתי הביתה, אצטרך להגיד שלום לכולם כל הזמן ואני לא באמת מרגישה חופש... למרות שיש בתי קפה בעיר אני מעדיפה לצאת לבר בכרמיאל למשל כדי שיהיה לי קצת פרטיות. אמרה מרואיינת צעירה.

אנחנו לא כמו כפר יאסיף למשל, אין אצלנו בנות שלובשות חצאיות מיני ונשארות לבנות עד מאוחר בלילה" אמר מרואיין צעיר (מסח'נין)

למרות שהעיר סח'נין גדולה פי שלושה מכפר יאסיף, המונה עשרת אלפים תושבים, מהראיונות עולה כי סח'נין שומרת על ערכים כפריים יותר מכפרים קטנים ממנה. מהתצפיות ומהראיונות הקצרים בקרב התושבים עולה כי קיים פער בערכים התרבותיים המשפיעים על ההתנהלות במרחב הציבורי ביישובים הערביים, ערכים הקשורים להרכב הדתי, למיקום היישוב וליחסו למערכת היישובית האזורית.

דיון מסכם

ממצאי הפרק מלמדים שקיים סדר והיגיון בארגון המרחבי של היישובים הערביים בישראל, למרות הבנייה הוורנקולרית והלא-מוסדרת שלהם. המבנה המרחבי שהתפתח מהיישובים הוותיקים מלפני יותר ממאה שנה (הגלעין) שמר על חוקי הבנייה החברתיים המותאמים למאפיינים המרחביים של בנייה עצמית על קרקע פרטית ביישובים אלה. התעלמות מוסדות התכנון הישראלי מההתפתחות המקומית של היישובים הערביים שמרה על המנגנון המסורתי של יצירת המרחב המתבסס על הסכמי בנייה בין השכנים. תהליך בנייה זה, המתבסס על הסכמות, חייב את התושבים להגיע לפתרון המרחבי המתאים ביותר לצורכיהם, ועל-פי התנאים הקיימים בשטח. למעשה, הבנייה ביישובים הערביים משקפת סדרה של הסכמים בין התושבים השומרים על הבנייה הקיימת. הגמישות בתהליך הבנייה הזה התאפשרה בזכות יכולתם של התושבים לשנות ולהתאים את המרחב שלהם בכל זמן ובכל מקום על-פי ניסוי וטעייה. כתוצאה מכך, התכונה המרכזית המאפשרת הסתגלות המרחב המסורתי לכל שינוי היא אופי ההתפתחות, המתארגן "מלמטה למעלה" ללא תוכנית מוסדרת ארוכת טווח. לעומת זאת, התכנון המודרני בטבעת השלישית בשני העשורים האחרונים התעלם לחלוטין מהידע המרחבי שנאגר על גבי דורות בשכונות הוותיקות, ויצר תהליך תכנון של מתן אישורי בנייה מהרשות המקומית על-פי תוכנית קבועה שמגבילה את היכולת ליצור פתרונות מרחביים המותאמים למאפיינים המקומיים של היישובים הערביים.

דפוסי המערכות העירוניות ביישובים הערביים מציגים את הביטוי המרחבי של המאפיינים החברתיים, הכלכליים והפוליטיים בכל תקופה, מלפני קום המדינה ועד היום. כך למשל, מערכת הדרכים והשטחים הפתוחים בשכונות הוותיקות מורכבים מהיררכיה מרחבית וממעבר הדרגתי מהפרטי לציבורי, המתבסס על בעלות משותפת בקרקע ועל מבנה חברתי-משפחתי, לעומת ההפרדה הברורה בין המרחב הפרטי והציבורי בשכונות החדשות. מלבד זאת, דינאמיקת התפתחות המגורים השתנתה גם היא בהתאם להיחלשות המבנה החמולתי – ממבני מגורים חמולתיים בגלעין לקומפלקסים של המשפחה המורחבת במרקם הבנוי לבתים פרטיים בשכונות החדשות. גם שימושי הקרקע השתנו לפי השינויים הכלכליים-תעסוקתיים ביישובים הערביים: מהגלעין שבו הוקמו השימושים הציבוריים במרכז במטרה לשמור על שטחי החקלאות מסביב, למרקם הבנוי שבו התקיים עירוב שימושים ברחובות הראשיים, והתפתחו בהם תעסוקה של שירותים ומסחר, לשכונות החדשות שבהן תוכנן אזור של שימושי קרקע על-פי מערכת התכנון המודרנית הישראלית, ובנייה של מרחב ציבורי מרוחק משכונות המגורים.

מעבר לכך, המעבר מתהליך תכנון מסורתי למודרני שינה את מודל האחריות על המרחבים השונים. המעבר ממודל האחריות האישית של אכבר, המתבסס על היכולת

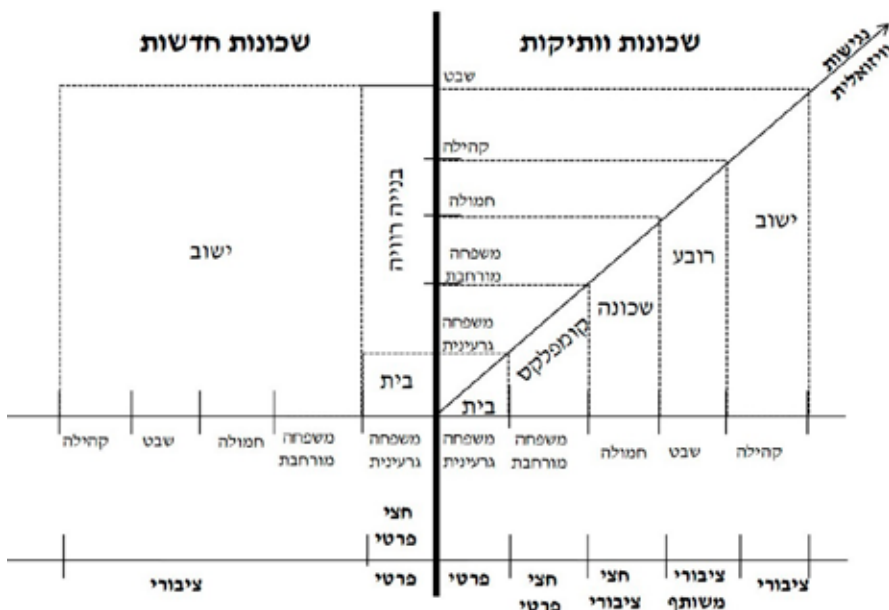
של התושבים לשלוט במרחב שלהם, הוחלף במנגנון אכיפה דמוקרטי שנופל על אחריות הרשות המקומית. לעומת זאת, הממצאים מראים שהרשות המקומית מוגבלת ביכולתה לנהל את המרחבים השונים ולאכוף את שליטתה בהם, כתוצאה מהמבנה החמולתי הפטריארכלי שאינו תופס את השלטון המקומי כלגיטימי (ח'מאיסי, 2016), משפיע על תפקוד המרחב וגורם לתפיסתו כנחות בקרב התושבים. כך למשל, חוסר הניהול והאכיפה הלא־שוויונית במרחבים הפרטיים למחצה בשכונות החדשות יוצרים חשש ממגורים ליד זרים, ומכשילים פרויקטים חדשים למגורים ביישוב.

מלבד זאת, המבנה החברתי הכפרי, שבו כל התושבים מכירים איש את רעהו, נשמר ביישובים הערביים מאז קום המדינה בשל חוסר הגירה. מסיבה זו, המרחב הציבורי בשכונות החדשות והוותיקות אינו מאפשר התנהלות אנונימיות שהיא מהותית לחופש הפעולה במרחבים הציבוריים על־פי העקרונות המערביים. יתרה מזאת, הערכים התרבותיים המסורתיים, שבהם יש אכיפה קהילתית ושמירה על הפרדה מגדרית, מגבילים את השימוש השוויוני של הנשים בעיקר במרחבים הציבוריים. כתוצאה מכך, המרחבים המועתקים מהיישובים היהודיים בשכונות החדשות אינם מצליחים ליצור מרחב שוויוני וליברלי לכלל האזרחים, כפי שהוא מתוכנן להיות.

למרות המעבר לתכנון מודרני, ההיגיון המרחבי המסורתי השיוכי נשמר גם הוא בשכונות החדשות. הבעלות הפרטית בקרקע ביישובים אלה במשך עשרות שנים יצרה תפיסה בקרב התושבים שלפיה כל שטח ביישוב שייך למישהו מהיישוב, הוא אחראי לו ואמור לטפח אותו. לכן, שטח מדינה ששייך לכל התושבים, שאמור לשרת את טובת הכלל, נתפס בקרב התושבים כשטח שאינו שייך לאיש (מופקר), ולכן אינו בטוח לשימוש. בשונה מערים ישראליות, בהן ה"כלל" הוא דינאמי ומשתנה בעקבות הגירה בעיר, ה"כלל" ביישובים הערביים מוקד ואינו משתנה. איור 9 מציג את הפער בין המבנה המרחבי־חברתי בתהליך התכנון המסורתי והמודרני. הצד הימני של הגרף מציג את המבנה המרחבי ההיררכי, והקשר שלו למבנה החברתי־חמולתי המתקיים בתהליך המסורתי ליצירת המרחב הוותיק, לעומת הצד השמאלי בגרף, המציג את החלוקה הברורה בין הפרטי לציבורי ביישוב שבו המבנה החברתי נשמר. כתוצאה מכך, ההיגיון המסורתי, שבו הנגישות למרחבים השונים מוגדרת לפי המרחבים השיוכיים של כל חמולה ולפי הזהות של כל משתמש, נשמר גם במרחבים הציבוריים בשכונות החדשות, מרחבים שאמורים להיות שייכים לכל האזרחים ביישוב.

לסיכום, התובנה המרכזית מדוח ועדת אור בתחילת שנת ה'2000 קבעה כי הבעיות המרחביות של היישובים הערביים נובעות מפיתוח לא־מוסדר במשך שנים לאור המחסור בתכנון מתארי. לעומת זאת, הממצאים של הפרק הנוכחי מראים באופן ברור שהמרחב ביישובים הערביים התפתח מקום המדינה באופן מאורגן בהתאם לשינויים חברתיים־כלכליים. עם זאת, חוסר ההשקעה של המדינה בפיתוח תשתיות ציבוריות נפל על כתפי התושבים והיווה נטל כלכלי בפיתוח המרחב שלהם. מעבר לכך, המוגבלות של התכנון

המסורתי של הבנייה העצמית, שאינה מאפשרת פיתוח מרחבים ציבוריים מובהקים, הייתה הגורם לבעיות המרחביות בשכונות הוותיקות. מנגד, התכנון המתארי החדש, שהיה אמור לפתור בעיה זו של התערבות ציבורית, התעלם מחוקי הבנייה המרחביים ומתהליך קבלת ההחלטות המסורתי שהתקיימו בעבר, ויצר מרחבים שאינם גמישים ואינם מתאימים למאפיינים המקומיים של היישובים הערביים. יתרה מכך, ההתעלמות של מערכת התכנון המודרנית מהמאפיינים הפוליטיים והתרבותיים של היישובים הערביים, המושפעים עדיין ממבנה חמולתי ומערכים שמרניים, משפיעה על התפקוד של מגוון המרחבים החדשים. לכן, ישנו צורך בפיתוח כלים תכנוניים חדשים, המשלבים את הידע המרחבי הקיים, המתבסס על חוקי בנייה פרטית ועל גמישות בתהליכי התכנון, לצד התערבות מלמעלה לפיתוח תשתיות ציבוריות. כמו כן, קיים צורך במחקרים נוספים הבוחנים את המאפיינים השונים המשפיעים על רמת העירוניות המשתנה בין יישוב אחד לאחר, במטרה לפתח כלים מדויקים יותר לניהול המרחבים השונים ביישובים אלה.



איור 9: קשרים חברתיים ופריסה מרחבית (ונגישות ויזואלית) בשכונות הוותיקות (בצד שמאל) ובשכונות החדשות (בצד ימין) ביישובים הפלסטינים בישראל

11 הגרף מבוסס על "מעויר סמוי וקטום לעיור סלקטיבי במרחבים העירוניים המשותפים: שינויים ומגמות בעיור החברה הערבית" מאת פרופ' ר. ח'מאס. מסמך שהוצג בכנס השנתי של האגודה הישראלית לגאוגרפיה באוניברסיטת תל-אביב, דצמבר, 2016.

ביבליוגרפיה

- אגודת הגליל – ריכאז (2004). הפלסטינים בישראל – סקר חברתי כלכלי.
- אגודת הגליל – המרכז לצדק סביבתי (2006). מחקר מפגעים וצדק סביבתי.
- אוסקיי-לזר, ש' ובוים, י' (2007). החברה הערבית בישראל בצל הממשל הצבאי: המסד הישראלי והאזרחים הערבים, 1948–1967. האוניברסיטה הפתוחה.
- בנא, ע', יהודקין, ס' וסוויד, ר' (2012). התכנון המתארי ביישובים הערביים בישראל: תמונת מצב. ירושלים: במקום, מתכננים למען זכויות תכנון.
- ג'בארין, י' ולויין יוברט (1998). התכנון העירוני ביישובים הערביים בישראל: סוגיית הקצאת שטחים לצורכי ציבור – מחקר הערכה. המרכז לחקר העיר והאזור, הטכניון.
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, השנתון הסטטיסטי לישראל 2014.
- ח'מאסי, ר' (1994) גורמים צנטריפוגליים וצנטריפטליים והשפעתם על עיצוב המבנה של היישוב הערבי. בתוך: ד' גרוסמן וא' מאיר (עורכים), היישוב הערבי בישראל: תהליכים גיאוגרפיים. אוניברסיטת בן-גוריון.
- ח'מאסי, ר' (2004). חסמים בתכנון יישובים ערבים בישראל. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- ח'מאסי, ר' (2005). עיור והתעיירות ביישובים הערבים בישראל. אופקים בגיאוגרפיה 64–64, 293–310.
- ח'מאסי, ר' (2007). בין מנהגים לחוקים: תכנון וניהול קרקע ברשויות ערביות בישראל, ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- ח'מאסי, ר' (2016). המרחב הציבורי וחזות היישובים הערביים בישראל – הסרת חסמים ומימוש אתגרי הפיתוח. המרכז היהודי ערבי, אוניברסיטת חיפה.
- יפתחאל, א' וקידר, ס' (2000). על עוצמה ואדמה: משטר המקרקעים הישראלי. תיאוריה וביקורת 16, אביב 2000.
- ישיב, ע' וקסיר, ר' (2012). נשים ערביות בשוק העבודה בישראל: מאפיינים וצעדי מדיניות. ירושלים: בנק ישראל.
- לזר, נ' (2007). השיח הקרקעי והתכנוני בין רוב למיעוט במדינת ישראל: סכסוך הקרקעות משגב-סח'נין כמשל. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- לוין-אפשטיין, נ' אלאחג', מ' וסמיונוב, מ' (1994). הערבים בישראל בשוק העבודה. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- מאיר-ברודניץ, מ' (1967). תמורות במבנה הפיזי של הכפרים הערביים בישראל. עבודת מגיסטר. חיפה: הטכניון – מכון טכנולוגי לישראל, הפקולטה לארכיטקטורה ובינוי ערים.
- מוסטפא, מ' וג'בארין, י' (2013). השלטון המקומי בחברה הפלסטינית בישראל: היבטים פוליטיים, ניהוליים ומשפטיים. דיראסאט: המרכז הערבי למשפט ומדיניות.
- נאסר, ק' (2012). מצוקת הדיור והריסות מבנים בחברה הערבית בישראל: מכשולים נוכחיים והמלצות לשינוי. דיראסאט – מרכז ערבי למשפט ומדיניות.
- סמוחה, ס' (2001). יחסי ערבים-יהודים בישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית. מגמות בחברה הישראלית, האוניברסיטה הפתוחה, 231–363.
- עראף, ש' (1996). הכפר הערבי הפלסטיני. אלה אל עומק: ירושלים: אלה אל עומק.
- קיפניס, ב' (1996). שינויים נורמטיביים בדפוסי המגורים של האוכלוסייה הערבית בישראל, מסוף שנות ה-70 עד תחילת שנות ה-90. בטחון סוציאלי, 45: 37–53.
- שנל, י' (1994). זהות מציירת טריטוריה: תפישת המרחב של הערבים בישראל. מכון ון ליר, ירושלים.
- Abu-Lughod, J. L. (1996). Urbanization in the Arab World and International System, In: J. Gugler (ed.) Translated from *The Urban Transformation of the Developing World*. Oxford Uni. Press 185–208.
- Alfasi, N. (2014). Doomed to Informality: Familial Versus Modern Planning in Arab Towns in Israel. *Planning Theory & Practice*, 15(2): 170–186.

- Akbar, J. (1988). *Crisis in the Built Environment: The Case of The Muslim City*. Brill, Leiden.
- Al-Haj, M. (1995). Kinship and Modernization in Developing Societies: The Emergence of Instrumentalized Kinship. *Journal of Comparative Family Studies*, 25: 311–328.
- Bayat, A. (2011). *A New Arab Street in Post-Islamist Times*. Foreign Policy, Middle East Channel.
- Ben Hamouche, M. (2009). Can Chaos Theory Explain Complexity. In *Urban Fabric? Application in Traditional Muslim Settlement*. *Nexus Network Journal* 11(2): 217–242.
- Bianca, S. (2000). *Urban Form in the Arab World: Past and Present*. Zurich: Thames & Hudson.
- Canaan, T. (1933). *The Palestinian Arab House: Its Architecture and Folklore*. Jerusalem: Syrian Orphanage Press.
- Carmona, M. (2010). Contemporary Public Space: Critique and Classification, Part One: Critique. *Journal of Urban Design*, 15: 123–148.
- Carr, S., Francis, M., Rivlin, L., & Stone, A. (1992). *Public Space*. Cambridge University Press.
- Chiodelli, F. & Moroni, S. (2015). Do Malls Contribute to the Privatization of Public Space and the Erosion of the Public Sphere? Reconsidering the Role of Shopping Centers. *City, Culture and Society*, 6: 35–42.
- Costa, F. & Noble, A. (1986). Planning Arab Towns. *Geographical Review*, vol. 76: 160–172.
- Crang, M. (1998). *Cultural Geography*. London, Routledge.
- El-Taji, M. T. (2008). *Arab Local Authorities in Israel: Hamulas, Nationalism and Dilemmas of Social Change*. An unpublished dissertation submitted to The University of Washington.
- Falah, G. (1991). *Israeli "Judaization" Policy in the Galilee*. University of California Press.
- Grabar, O. (1979). The Architecture of the Middle Eastern City. In: I. M. Lapidus, (ed.), *Middle Eastern Cities: A Symposium on Ancient, Islamic and Contemporary Middle Eastern Urbanism*, pp. 26–46. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Habermas, J. (1962/1991). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge Mass, MIT Press.
- Hakim, B. (2001). Julian of Ascalon's Treatise of Construction and Design Rules from Sixth-Century Palestine. *Journal of the Society of Architectural Historians*, Vol. 60, No. 1, March, 4–25.
- Hakim, B. (2008). Arabic-Islamic Cities: Building and Planning Principles. *Middle East Studies Association of North America (MESA)*, 21(1): 29–31.
- Hakim, B. & Zubair, A. (2005). Rules of the Built Environment in the 19th Century. Northern Nigeria. *Journal of Architectural and Planning Research*, 23(1): 1–24.
- Khamaisi, R. (1995). Land Ownership as a Determinant in the Formation of Residential Areas in Arab Localities. *Geoforum*, 26(2): 211–224.
- Newman, D. (1989). Civilian and Military Presence as Strategies of Territorial Control: The Arab-Israel Conflict. *Political Geography Quarterly*, 8(3): 215–227.
- Pappe, I. (2006). *The Ethnic Cleansing of Palestine*. London and New York: One world.
- Peled, Y. (1992). Ethnic Democracy and the Legal Construction of Citizenship: Arab Citizens in the Jewish State. *The American Political Science Review*, 86(2): 432–443.
- Totry-Fakhoury, M. & Alfasi, N. (2017). From Abstract Principles to Specific Urban Order: Applying Complexity Theory for Analyzing Arab-Palestinian Towns in Israel. *Cities*, 62: 28–40.
- Valverde, M. (2009). Laws of the Street. *City & Society*, 21: 163–181.

- Yazbak, M. (2004). The Arabs in Haifa: From Majority to Minority, Processes of Change (1870–1948). In: A. Bligh (ed.), *The Israeli Palestinians: An Arab Minority in the Jewish State*, pp. 123–148. London: Frank Cass Publishers,
- Yiftachel, O. (1998). Planning and Social Control: Exploring the Dark Side. *Journal of Planning Literature*, 2(4): 395–406.
- Yiftachel, O. (1999). Ethnocracy: The Politics of Judaizing Israel/Palestine. *Constellations*, 6(3): 364–390.

אפליה בצל הסכסוך: אפליית מיעוטים דתיים בישראל כמקרה בוחן¹

מורן דיטש
אוניברסיטת בר-אילן

אפליית מיעוטים דתיים היא נורמה נפוצה במרבית מדינות העולם, הנוגעת לרווחתם של מיליוני בני אדם. תיאוריות שונות ביקשו לפענח את הגורמים המובילים לאפליית מיעוטים דתיים ואת השלכותיה האפשריות על הפוליטיקה ועל החברה. בספרות המחקרית נחקר הקשר בין אפליה וסכסוך בעיקר באשר לפריצתו של סכסוך, כאשר אפליית מיעוטים דתיים נתפסת כגורם המניע סכסוכים דתיים אלימים. עם זאת, מחקרים מעטים בלבד דנו בהשפעה ההפוכה של סכסוכים אלו על האפליה הדתית במדינה המארכת. הפרק מבקש להעשיר תחום זה, תוך התמקדות באפליה הדתית הננקטת במדינה ובחברה הישראלית כלפי המיעוט המוסלמי, הנוצרי, הדרוזי, הבהאי והבודהיסטי, בצל הסכסוך הישראלי-פלסטיני. המחקר משלב ניתוח כמותי-סטטיסטי המבוסס על מאגר המידע RAS (Religion and State). מאגר זה כולל מידע השוואתי אודות מידת האפליה, המדינית והחברתית, הננקטת כלפי 771 מיעוטים דתיים ב-183 מדינות, בין השנים 1990 ו-2014. ממצאים בדבר האפליה הדתית בישראל מעידים כי לצד מידת אפליה ממשלתית בינונית כלפי מיעוטים, מידת האפליה הננקטת על-ידי החברה הישראלית היא מן הגבוהות בעולם.

מבוא

במגילת העצמאות הובטח כי "מדינת ישראל תקיים שוויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה בלי הבדל דת, גזע ומין; תבטיח חופש דת, מצפון, לשון, חינוך

1 הפרק מבוסס על עבודת הדוקטורט בנושא "השפעתו של סיום סכסוך דתי אלים על אפליה נגד מיעוטים דתיים: ניתוח כמותי, 1990–2014", בהנחייתו של פרופסור יונתן פאקס מהמחלקה למדעי המדינה באוניברסיטת בר-אילן.

ותרבות; תשמור על המקומות הקדושים של כל הדתות; ותהיה נאמנה לעקרונותיה של מגילת האומות המאוחדות". האומנם?

פרק זה מתמקד במידת האפליה, המדינית והחברתית, נגד מיעוטים דתיים בישראל בצל הסכסוך הישראלי-פלסטיני בין השנים 1990–2014. במחקר נכללו חמישה מיעוטים דתיים, לרבות המיעוט המוסלמי אשר נתפס כחלק מן הסכסוך, אך גם מיעוטים דתיים נוספים החיים בישראל: נוצרים, דרוזים, בהאים ובודהיסטים.

בספרות המחקרית קיימות תיאוריות שונות המבקשות לתאר ולהסביר את הגורמים לאפליה הדתית ואת השלכותיה החברתיות והפוליטיות. מחקרים שביקשו לפענח את מערכת היחסים בין אפליה דתית וסכסוך דתי אלים התייחסו לאפליה דתית-מדינית כגורם המניע סכסוכים דתיים (Ozdamar & Akbaba, 2014: 413–426; Akbaba & Tydas, 2011: 271–287; Fox, 2004: 3–6; Basedau, Struver, Vullers, & Wegenast, 2011: 1; 2014: 24–25), אך גם תפסו את קיומם של סכסוכים אלו כגורם אשר עלול להוביל לדיכוי מדינתי או להחמירו (Henne & Klocek, 2019; Hendrix & Saleyhan, 2017; Sarkissian, 2015; Grim & Finke, 2010). אלא שמחקרים כמותיים מעטים בלבד התמקדו בישראל (Fox & Rynhold, 2008) או בהשפעת סכסוכים אלה על רמת האפליה החברתית כלפי מיעוטים דתיים.

הפרק מתמקד במידת האפליה הננקטת בישראל בהשוואה לשאר מדינות העולם. תיחומו האמפירי של המחקר מתמקד בבחינה כמותית-סטטיסטית של מידת האפליה כלפי 771 מיעוטים דתיים החיים ב־183 מדינות, הלוקחים ממאגר הנתונים (RAS Religion and State Project). מאגר זה מכיל מידע אודות מידת האפליה, המדינית והחברתית, כלפי מיעוטים דתיים ברחבי העולם. הנחת המחקר היא כי סכסוך דתי אלים מוביל למידת אפליה גבוהה כלפי מיעוטים דתיים עקב שתי סיבות עיקריות. ראשית, סכסוך אלים מגביר את האיום מפני קבוצות דתיות, ועל כן המשטר שואף לדכא ולהחליש אותן לשם שמירה על הסדר החברתי. שנית, סכסוכים אלו משפיעים על מידת האפליה החברתית, שכן קיומם מעלה את רמת האיבה והחשדנות, במיוחד כלפי מיעוטים הלוקחים חלק פעיל בסכסוך. לפיכך, השערת המחקר היא כי בישראל, מדינה המתמודדת עם סכסוך דתי מתמשך,² תימצא מידת אפליה גבוהה, מדינית וחברתית, כלפי מיעוטים.

ממצאי המחקר מאששים השערה זו במידה רבה. בדמוקרטיה הישראלית קיימת מידת אפליה דתית-מדינית בינונית וכן רמת אפליה דתית-חברתית גבוהה בהשוואה לשאר מדינות העולם. מלבד זאת, ניכר כי הסכסוך הישראלי-פלסטיני משפיע במיוחד על מידת האפליה הדתית-חברתית, ומוביל לחוסר סובלנות כולל כלפי המיעוט המוסלמי והנוצרי כאחד. לאפליה דתית זו מחיר מוסרי, כלכלי וביטחוני כבד עבור המדינה והחברה

2 סכסוך דתי הן על בסיס אי-התאמה בזהות הדתית (יהודים מול מוסלמים) והן על בסיס קיומם של דרישות ויעדים דתיים בקרב שני הצדדים בסכסוך.

הישראלית. נוסף להפרה בוטה של הזכויות לשוויון ולחופש דת, אפליה זו מהווה כיום מחסום משמעותי בפני שלום עתידי, מעכבת השתלבות כלכלית-חברתית של מיעוטים ומובילה לתהליכי פיצול בחברה הישראלית.

סקירת ספרות

בעשורים האחרונים עלתה מערכת היחסים בין דת, אפליה וסכסוך על סדר היום הפוליטי והאקדמי ביתר שאת. החל מהעלייה הניכרת בהיקפם של סכסוכים דתיים משלהי שנות ה-70, וכלה בעלייה בשיעור האפליה כלפי קבוצות דתיות רבות ברחבי העולם – נושאים אלו הפכו לאתגרים משמעותיים הניצבים בפני הקהילה הבין-לאומית כיום.

מהי אפליה דתית?

חוקרים רבים ביקשו לתאר מצב של אי-שוויון ואפליה כלפי קבוצות דתיות. המושג "אפליה דתית" הוסבר לעיתים תוך שימוש במונחים מקבילים, לרבות רדיפה דתית, אי-סובלנות דתית, דיכוי דתי, היעדר חופש דת או זכויות דתיות.³ עם זאת, למונחים מקבילים אלה משמעות שונה מזו של המונח "אפליה דתית".

אפליה דתית כוללת שורה של הגבלות ייחודיות על מנהגים ועל מוסדות של מיעוטים דתיים, שאינן חלות על הקבוצה הדתית השלטת במדינה (בדרך כלל קבוצת הרוב).⁴ שני מרכיבים חשובים מאפיינים את המונח "אפליה דתית" ומחדדים את ההבחנה בין המונחים השונים. מרכיב ראשון מתמקד ביחסה השונה של המדינה או החברה כלפי המיעוט הדתי, אשר מובחן מהקבוצה השלטת בזהותו הדתית. משמעה של אפליה דתית, אם כך, הוא התייחסות שונה ומובחנת כלפי פרטים וקבוצות בעלי זהות דתית שונה. לפיכך, בעוד "דיכוי דתי" או "היעדר חופש דת" עלולים לאפיין פעולות הננקטות כלפי החברה כולה, אפליה דתית מופנית אך ורק נגד קבוצת מיעוט בעלת זהות דתית השונה מדת הקבוצה השלטת במדינה. כך, בעוד דתה ותרבותה של הקבוצה השלטת מוגנת, זהותו של המיעוט מוגבלת ומדוכאת (Akbaba & Tydas, 2011: 274; Fox, 2016: 2). מרכיב שני מתייחס לאופן שבו הקבוצה הדתית השלטת מגבילה את דת המיעוט. יחסה השונה של המדינה כלפי מיעוטים דתיים בא לידי ביטוי בעיקר כהגבלה דתית (להבדיל

3 ראו: Fox, 2016: Ch. 2; Fox, 2013: 13–14.

4 ישנן מדינות שבהן קבוצת הרוב הדמוגרפית אינה שולטת במדינה, כמו למשל בעיראק, אשר במשך שנים הייתה מונהגת על-ידי סונים, על אף רוב דמוגרפי שיעי. מחקר זה מבחין בין קבוצת הרוב הדמוגרפית לקבוצה השלטת. אפליה דתית מדינית ננקטת על-ידי הקבוצה השלטת במדינה, אשר ביכולתה להורות על מדיניות (באמצעות חקיקה, צווים, תקנות ועוד) נגד מיעוטים, ולהפעיל כוחות משטרה וצבא באכיפתה.

מהגבלות פוליטיות או כלכליות) על אנשי דת, על מנהגים דתיים או על מוסדות דתיים של מיעוטים דתיים (Fox, 2013: 13; 2016: 2; 2015: 136–137). הגבלות דתיות אלו עלולות לגרום לא רק לקושי של יחידים לבצע פרקטיקה דתית, אלא גם מקשות על הקבוצה הדתית להמשיך ולהתקיים במדינה.

פרק זה מבחין בין שני סוגים של אפליה דתית – אפליה דתית-מדינית ואפליה דתית-חברתית. אפליה דתית-מדינית מוגדרת כ"הגבלות המוטלות על-ידי הממשלה על המנהגים או על המוסדות של המיעוטים הדתיים בתוך המדינה, אך אינן מוטלות על הקבוצה הדתית השלטת" (Fox, 2016). אפליה דתית-חברתית מוגדרת כ"פעולות נגד מיעוטים דתיים הננקטות על-ידי חברי הקבוצה הדתית השלטת במדינה, אך באופן אשר לא מייצג ישירות את הממשלה" (Fox, 2018: 1). כך, בעוד אפליה מדינית מייצגת הגבלות נגד מוסדות, אנשי דת ומנהגים של מיעוטים דתיים, הננקטות על-ידי הממשלה (באמצעות שורה של חוקים, צווים, תקנות ועוד, אשר נאכפים על-ידי כוחות צבא או משטרה), אפליה חברתית מייצגת פעולות הננקטות כלפי מוסדות, אנשי דת ומנהגים של מיעוטים דתיים על-ידי ההמון (למשל: ריסוס גרפיטי במקומות קדושים או בבתי קברות, אלימות והטרדת אנשי דת ועוד).

ראוי לציין כי לעיתים קיימת חפיפה בין זהות דתית, אתנית, גזעית ולשונית בין הקבוצה השלטת וקבוצת המיעוט. למעשה, יש הסבורים כי דת היא מרכיב אחד בזהותו האתנית של הפרט (Gurr, 1993; Horowitz, 1985; Little, 1996). עם זאת, לא כל מיעוט דתי מובחן מהקבוצה השלטת במונחים אתניים, לשוניים או גזעיים.⁵ לפיכך, מחקר זה מתמקד במיעוטים דתיים המובחנים בזהות דתית שונה, ואילו רק חלקם (כ-35 אחוזים) בעלי זהות אתנית, לשונית וגזעית השונה מהקבוצה השלטת.⁶ כמו כן, יש להדגיש כי אפליה דתית באה לידי ביטוי בעיקר בהגבלות דתיות נגד מיעוטים בעלי זהות דתית שונה, בניגוד לאפליה על בסיס אתני, גזעי או לשוני, אשר יכולה לבוא לידי ביטוי בשורה של הגבלות פוליטיות או כלכליות, שאינן נבחנות במחקר זה. יחד עם זאת, מחקרים מעידים כי שוני בזהות אתנית, נוסף לשוני בזהות הדתית, עלול להוביל למידת אפליה דתית גבוהה יותר באופן מובהק (Fox, 2016: 204).

ישנה חשיבות רבה בחקר האפליה הדתית. אפליה זו הפכה לנורמה שכיחה במרבית מדינות העולם, לרבות מדינות ליברליות מערביות, ושיעורה עולה עם השנים (Fox, 2016: 3; Sarkissian, 2015: 1–3). לאפליה דתית ישנן השלכות מרחיקות לכת, במיוחד בהקשר של אלימות וסכסוך, כגון: נטייתם של מיעוטים מדוכאים למרוד במדכאים (Akbaba & Tydas, 2011; Finke, 2012; Gurr, 1993; 2000), פיתוח אידיאולוגיות דיקליות אלימות (Toft, Philpott, & Shah, 2011), ופריצתם של סכסוכים דתיים אלימים

5 להרחבה, ראו: Fox, 2016: 2004–2005.

6 על-פי פוקס (Fox, 2002), רק 268 מיעוטים דתיים (מתוך 771) הם מיעוטים אתנו-דתיים.

(Jenkins, 2012; Sarkissian, 2015: 4). יתרה מזאת, אפליה דתית כלפי מיעוט מסוים משפיעה גם על חוסר סובלנות דתית בהיבטים רחבים נוספים של מדיניות ממשלתית, לרבות כלפי האוכלוסייה הכללית (Grim & Fox, 2016; Henne & Kloczek, 2019: 2; Finke, 2010; Hurd, 2015: 61–62; Farr, 2008; Marshall & Shea, 2011; Sarkissian, 2012).⁷ לפיכך ישנה חשיבות רבה בחקר האפליה הדתית, גורמיה והשלכותיה. כל זאת, במיוחד לאור תפוצתה הרחבה והפגיעה הקשה בזכויותיהן וברווחתן של קבוצות דתיות רבות ברחבי העולם.

הגורמים לאפליה דתית

ניתן לסווג את הגורמים לאפליה דתית לשתי קבוצות עיקריות. הקבוצה הראשונה כוללת עמדות ותפיסות של חברי קבוצת הרוב כלפי המיעוט הדתי. למשל, אחד משלל הגורמים האפשריים לאפליה דתית, מדינית וחברתית כאחד, הוא האידיאולוגיה הדתית של חברי קבוצת הרוב. אידיאולוגיה דתית, המבוססת על אמת אוניברסלית אחת, נוטה מטבעה להיות סבלנית פחות כלפי דתות אחרות,⁸ ואף מבקשת להמיר את אמונותיהם של בעלי אמונות אחרות לאמונותיה ולצרפם לשורותיה (Stark, 2003: 32; Wald, 1987: 267–269; Jelen & Wilcox, 1990). ברורה בין "אנחנו" ו"הם" (Juergensmeyer, 2003). על בסיס הנחה זו, אידיאולוגיה דתית מחזקת את ההבדלים בין הקבוצות, כאשר הקבוצה ה"אחרת" נתפסת כמאיימת על קבוצת ה"אנחנו". לפיכך, נקיטת אפליה דתית נתפסת כפתרון הכרחי לאיום זה. למעשה, חוקרים קבעו כי כאשר ישנה דת אחת שלטת במדינה ונתמכת על-ידיה, תיטה הממשלה להפלות את החברים בקבוצות מיעוט דתיות (Fox, 2016: 33). לעומתם, יש הטוענים כי אידיאולוגיה דתית לא בהכרח מובילה לשינוי מדיניות, מאחר שהיא נתונה לפרשנות וליחסי כוחות פוליטיים וכלכליים שונים (Gill, 2005; 2008; Sarkissian, 2015: 21).⁹ כמו כן, אידיאולוגיות דתיות עלולות להיות שונות בהשפעתן, כיוון שישנן דתות סובלניות יותר מאחרות (De Soysa & Nordas, 2007; Grim & Finke, 2010).¹⁰

7 גרים ופינקי (Grim & Finke, 2010) סברו כי ישנה התאמה בין חופש דת לחירות אזרחית, לרבות חופש תקשורתי, משך משטר דמוקרטי, משתנים כלכליים בדבר שוויון מגדרי, מיעוט סכסוכים דתיים ועוד. בהתאם ציינה הורד (Hurd, 2015: 62) כי חופש דת מהווה פתרון לבעיות כלכליות ופוליטיות, ומוביל להיעדרם של אלימות, עוני, דיכוי נשים ועוד.

8 על-פי סטארק (Stark, 2003: 23), הדתות האברהמיות – יהדות, נצרות ואסלאם – מפגינות חוסר סובלנות דתי, בהתבסס על כתבים דתיים המתייחסים לאמונה דתית כתנאי לגאולה.

9 גיל (Gill, 2005; 2008) טען כי פוליטיקאים יתמכו במונופול דתי כאשר יש להם אינטרס מובהק, לרבות שרירות פוליטית.

10 לדברי דה סויסה ונורדאס (De Soysa & Nordas, 2007), מדינות אסלאמיות נתונות פחות לאפליה ולדיכוי. עם זאת, גרים ופינקי (Grim & Finke, 2010) סברו ההיפך.

דוגמה נוספת נעוצה באידיאולוגיה לאומנית וברצון להגן על התרבות והזהות הלאומית של קבוצת הרוב, אשר דת מהווה חלק ניכר ממנה (Breakwell, 1986; Little, 1995).¹¹ למשל, פוקס (Fox, 2004) קבע כי ישנו קשר בין גורמים לאומיים-תרבותיים ואפליה דתית. בהתאם חזה הנטינגטון (Huntington, 1993: 22–24) כי בעידן שלאחר המלחמה הקרה תהפוך זהות תרבותית-דתית למשמעותית בקרב מדינות. הוא זיהה שמונה ציביליזציות בהתאם לזהות דמוגרפית, תרבותית ודתית. על בסיס הנחה זו, היו שהסיקו כי אפליה נגד מיעוטים השייכים לציביליזציה שונה מקבוצת הרוב תהיה נפוצה וחמורה יותר. אפליה זו, הנובעת מהרצון להגן על המסורת הילידית ולשמר אותה, נתפסת כגורם החשוב ביותר בגורמים המובילים לאפליה דתית (Finke, 2012).

נוסף על הכתוב לעיל, אפליה מדינית-חברתית תהיה נפוצה גם כאשר ישנן דעות קדומות (למשל, אנטישמיות או אסלאמופוביה) ו/או תפיסת איום ביטחונית או פוליטית בקרב חברי קבוצת הרוב (Davenport, 2007: 8–9; Grim & Finke, 2010).¹² כל זאת, במיוחד אם קיימת היסטוריה ממושכת של איבה בין קבוצות דתיות שונות (Fox, 1988: 44–49; Gurr, 2016). כך, מדינות אשר נקטו אפליה בעבר, ייטו להפלות בהווה ובעתיד (Gurr, 1988). מלבד זאת, אפליה דתית-מדינית עלולה להתקיים בעקבות איום ערכי (Fox, 2016: 43). למשל, בעולם המערבי נתפסת חבישת כיסוי ראש של נשים מוסלמיות כדרכי נשים. כך גם מנהג ברית המילה היהודי, אשר נתפס כמנהג הסותר נורמות מערביות קיימות.

קבוצה שנייה מכילה גורמים כלכליים-פוליטיים וכן השפעות חיצוניות אחרות, המובילים לאפליה בכלל ולאפליה דתית-מדינית בפרט. דוגמה לכך היא סוג המשטר, אשר עלול לקדם אפליה ממסדית כלפי מיעוטים. מחקרים הוכיחו כי מידת האפליה הדתית במשטרים דמוקרטיים נמוכה במידה ניכרת ממידתה במשטרים לא-דמוקרטיים (Davenport, 2007: 10–11; Finke, 2012; Fox, 2004; 2008; 2015; Gurr, 1988; 1993; 2000).¹³ דוגמה נוספת היא עוצמתה של המדינה, לרבות עוצמה כלכלית (Davenport, 2007: 14–15). ההסבר לכך נעוץ בעובדה כי למדינות עוצמתיות יש יותר משאבים לנקוט אפליה, שהיא משימה יקרה למדי (Gill, 2008: 58). אפליה דתית מושפעת גם

11 חוקרים רבים מזהים דמיון רב בין דת ולאומיות, ראו: Beit-Hallahmi, 2003; Juergensmeyer, 1993; Cavanaugh, 2007.

12 תפיסת איום זו יכולה לנבוע מהתמרמרות ומדרישות בדלניות אשר מאתגרות את האידיאולוגיה הלאומית, ובכך מאיימות על שלמות המדינה, ראו: Horowitz, 1985: 229–284; Gurr, 1996: 54; Kumar, 1997; Williams, 1994.

13 אפליה דתית ננקטת אף בידי פוליטיקאים ככלי לגיוס המונים ולצבירת כוח פוליטי, ראו: Fox, 2016: 48–49.

מתמיכה או מלחץ בין-לאומיים לקידום זכויות אדם, בין אם מדובר בתמיכה צבאית או פוליטית (Fox, 2000).¹⁴

אפליה דתית כגורם המניע סכסוך דתי

בספרות המחקרית נחקר הקשר בין אפליה וסכסוך בעיקר באשר לפריצתו של סכסוך. מבין הגורמים הרבים לאלימות דתית,¹⁵ חוקרים העריכו כי גם לאפליה דתית עלולה להיות השפעה הרסנית.¹⁶ קשר זה בין אפליה וסכסוך הוסבר באמצעות סיבות פסיכולוגיות, כלכליות, חברתיות או פוליטיות.

ראשית, קיימים הסברים פסיכולוגיים בדבר הקשר בין אפליה וסכסוך.¹⁷ יש שסברו כי הגבלה על הדת מובילה לעוינות, מעוררת מחלוקת, גורמת לחוסר אמון ולהיעדר סובלנות בקרב יחידים, ובכך עלולה להוביל לשימוש באלימות (Basedau et al., 2011; Gurr, 2000). תיאוריה ידועה בהקשר זה היא תיאוריית הקיפוח היחסי (Gurr, 1970; Gurr & Moore, 1997; 1993). גור (Gurr, 1970: 22–39) הדגיש את חשיבותם של גורמים פסיכולוגיים וחברתיים של קיפוח יחסי כמקור לאלימות פוליטית.¹⁸ השערתו היא כי הפוטנציאל לאלימות משתנה בהתאם להיקפו ולעוצמתו של הקיפוח היחסי בין החברים בקולקטיב, כאשר פער משמעותי בין ציפיות ויכולות מעלה את הסבירות למרד אלים. פער זה יכול להיווצר על בסיס קיפוח כלכלי,¹⁹ פוליטי או על רקע אחר, עקב השוואה לקבוצה אחרת, למדינה אחרת, לעבר או לאמונה של הקבוצה באשר למגיע לה. פערים

14 הת'וואי (Hathaway, 2002) מצאה כי חתימה על אמנות לזכויות אדם לא בהכרח מפחיתה את הריכוז.

15 חוקרים הניחו כי שוני בזהות דתית במערכת האמונה וביעדים הדתיים הם גורמים מכונני סכסוך. להרחבה אודות הזהות דתית, ראו: Philpott, 2009: 187; Jurgensmeyer, 1993; 1995; Lai, 2006; Rummel, 2007; Lacina, 2006; Fox, 2004: 18–25; Asal, ראו: Schulzke, & Pate, 2017: 3–6; Moghadam, 2009; De Juan, 2015; Brown, 2014.

16 דה חואן (De Juan, 2015: 763) הניח כי פוטנציאל הגיוס לפעולה אלימה עולה כאשר ישנה התאמה בפרשנותו הסובייקטיבית של הפרט לתנאי חייו ולסיכוי לשנותם. בהתאם, עלי-פי ג'זירי (Jazayeri, 2015), אי-שוויון פוליטי, דתי ואתני מוביל לתנועות התנגדות ומחאה. כך גם עלי-פי דה סויסה ונורדאס (De Soysa & Nordas, 2007), אשר סברו כי כאשר קבוצות דתיות מודרות מן הפוליטיקה ואינן סומכות על המשטר, הסיכוי לאלימות עולה. כמו כן, שאיה ושכים (Saiya & Scime, 2014) מצאו כי היעדר חופש דת מהווה גורם מניע לשימוש בטרור. עם זאת, סטנה, אינמן ובירניר (Satana, Inman, & Birnir, 2013) הניחו כי הדת עצמה אינה מקור לאלימות, אלא גורמים קיצוניים המודרים מן הממשל, אשר עשויים להשתמש בדת כדי לגייס אנשים לפעולות טרור.

17 ראו: קנטי ואחרים (Canetti et al., 2010), הבוחנים מרכיבים פסיכולוגיים באלימות דתית.

18 קיפוח יחסי מוגדר כ"תפיסה של השחקן לגבי אי-התאמה בין ערכי ציפיות לבין יכולות" (Gurr, 1970: 4).

19 ליכבאך (Lichbach, 1989) הניח כי הקשר בין קיפוח כלכלי וסכסוך אינו עקבי.

אלו מובילים לכעס ולתסכול, אשר מייצרים תוקפנות אלימה מצידו של הפרט. ואולם, בעשורים האחרונים הפריכו מחקרים את הקשר בין תיאוריית הקיפוח היחסי וסכסוך.²⁰ לאור ביקורות רבות אודותיה, ניסח גור תיאוריה מתוקנת (Gurr, 1993; 2000), אשר הניחה כי אפליה בין קבוצות מובילה לתלונות או לתרעומות של יחידים, והיא עלולה להסתיים בגיוס לאלימות קולקטיבית. בעקבותיו הניחו מחקרים נוספים כי הסבירות לאלימות גבוהה יותר בקרב קבוצות מיעוט, לרבות קבוצות מיעוט דתיות הנמצאות בשולי החברה (Gurr & Moore, 1997; Cederman, Wimmer, & Min, 2010; Wimmer, Cederman, & Min, 2009; Wuchepfenning et al., 2012; Otsby, 2008; Otsby, Nordas, & Rød, 2009; Stewart, 2008). עם זאת, התיאוריה המתוקנת ספגה אף היא קיתונות של ביקורת (Fearon & Laitin, 1997; Hug, 2003; Birnir et al., 2012; Cederman et al., 2010; Wimmer et al., 2009; Wuchepfenning et al., 2012).

הסבר נוסף לקשר בין אפליה וסכסוך נעוץ בגורמים סביבתיים-פוליטיים, ומתמקד במאבק לכוון בין ממשלות וקבוצות מאורגנות. על-פי תיאוריות אלו, פעולה פוליטית מתגבשת אך ורק כאשר אנשים מתארגנים בקבוצות בעלות משאבים (Tilly, 1978; Tarrow, 1989; 1994; Lichbach, 1990; 1994a; 1994b; 1995; 1998; Collier & Hoeffler, 2004; Regan & Norton, 2005).²¹ כלומר, הרצון במיגור האפליה לא בהכרח יוביל לאלימות, אלא אם כן ישנם תהליכי גיוס, הזדמנויות וארגון.

אציין כי מחקרים כמותיים אשר בחנו את האפליה הדתית כגורם המעודד אלימות הניבו תוצאות מעורבות.²² מצד אחד, חוקרים מצאו כי קיים קשר חיובי בין דיכוי וסכסוך (Franciaco, 1996; Lichbach & Gurr, 1981; Ziegenhagen, 1986; Ozdamar, 2014; Akbaba, 2014). מנגד, מחקרים מסוימים קבעו כי מדובר בקשר מורכב (Moore, 1998; Rasler, 1996; Muller, 1985; Gupta & Venieris, 1981). כך למשל, אקבאבה וטידאס (Akbaba & Tydas, 2011: 271–287) קבעו כי אפליה דתית מהווה גורם המעודד מרד אלים ומלחמת אזרחים, אולם נמצא כי רמות גבוהות של אפליה דתית קשורות גם לרמות נמוכות של פעילות מחאה שאינה אלימה.

20 ראו: Lichbach, 1989; Muller, 1980; Brush, 1996; Rule, 1988.

21 מעבר לאפליה כמניע לאלימות, מנהיגי מרד זקוקים לאסטרטגיה אפקטיבית, משאבים וכוח אדם אשר מגויס ומוכן לפעול באופן קולקטיבי בשל התנגדותו למתרחש. תהליך הגיוס הפוליטי, כמו גם תנאים חברתיים, פוליטיים וחומריים, הופכים את ההתקוממות לריאלית (Tilly, 1978: 54–55; Skocpol, 1979: 10).

22 ראו: Davenport, 2007: 7–10.

סכסוך דתי כגורם לאפליה דתית

הקשר בין אפליה וסכסוך, כפי שפורט לעיל, נחקר בעיקר בהקשר של פריצת סכסוכים, כאשר אפליה נתפסת כאחד הגורמים האפשריים המובילים לאלימות. עם זאת, יש אשר הצביעו על קשר סיבתי הפוך, קרי, סכסוך (גם אם אינו דתי) עלול לגרום לאפליה דתית ואף להוות אחד ממניעיה.

חוקרים קבעו תנאים מסוימים להופעתה של האפליה הדתית לאחר סכסוכים אלימים ובמהלכם מסיבות שונות ומגוונות. אחת מהן נעוצה בנחיצות המשטר בשמירה על הסדר החברתי ובהחלשתן של קבוצות מאיימות. קבוצות דתיות הנוקטות אלימות נתפסות כסכנה גדולה למערכת הפוליטית והחברתית, מאחר שהן מאיימות על חיי אזרחים ומערערות את האמון ביכולת הממשלה לספק סדר חברתי ושלוש (Mason & Krane, 1989). למעשה, הנחה רווחת היא כי סכסוך עלול לצמצם את מחיר הדיכוי. לאפליה יש מחיר כלכלי – היא דורשת אכיפה, כוח אדם, משאבים כלכליים, ולעיתים אף גוררת סנקציות כלכליות בין־לאומיות (Hathaway, 2002; Hafner-Burton, 2005; Sarkissian, 2015: 15).²³ אולם, מנהיגים מעדיפים לספוג עלויות וביקורת על מנת לשמור על יציבות שלטון.

הסיבה השנייה תלויה בעיקר בתוצאת הסכסוך. למשל, גור (Gurr, 1988) סובר כי סכסוכים אלימים המסתיימים בניצחון צבאי של המדינה מובילים לעיצוב מדינת צבא או משטרה, וחיוזוק התרבות הפוליטית של האליטה תוך שימוש באמצעי כפייה בסכסוכים עתידיים. לעומת זאת, כאשר לסכסוך תוצאה שלילית, תבחר האליטה להשתמש בעתיד באסטרטגיות נוקשות פחות. גור הבדיל בין מדינות בעלות יכולת חומרית גבוהה, אשר להן סיכוי גובר להפוך למדינת צבא, לעומת מדינות חלשות, המבקשות להימנע מסכסוך עתידי. כמו כן הציע כי מדינה בעלת יכולות פוליטיות נמוכות חשופה יותר למהפכה. מדינות דמוקרטיות הומוגניות, לעומת זאת, אינן צפויות לפתח מוסדות ותרבות פוליטיים צבאיים או מדינת משטרה.

סיבה שלישית נוגעת לאפליה דתית־חברתית. ההנחה היא כי סכסוכים מעלים את רמת האיבה והחשדנות בין הקבוצות הדתיות במדינה. ייתכן גם כי דעת קהל תשפיע על מקבלי ההחלטות ולהיפך. אציין כי סיבות אלו יכולות להסביר השפעה מיידית של סכסוך על רמת האפליה, אך ישנה גם השפעה של סכסוכי עבר. למעשה, יש המצדדים בגישה פרימורדיאלי, הסוברת כי אפליה דתית היא תוצאה של איבה שמקורה בעבר הרחוק.²⁴

23 Sarkissian (2015) טענה כי דיכוי עלול להיות נמוך בנסיבות מסוימות. למשל, מדינות אשר הפעילו דיכוי כבר בעבר והן רגישות לכך, סביר להניח כי לא ידכאו בהווה.

24 ראו: Fox, 2016: 47–48.

בניגוד לאמור לעיל, יש אשר סברו אחרת. לדוגמה, קוס (Koos, 2016) גרס כי מטרת האלימות היא שיפור המצב הפוליטי, וכי סכסוך מסייע לקבוצה להתגבר על תחושת הקיפוח.²⁵ בבסיס גישתו מצויה ההנחה כי אלימות היא טקטיקה להשגת יעדים פוליטיים, כאשר אין בנמצא אפשרות אחרת, לא-אלימה, להשיגם (Koos, 2016: 6; Gurr, 2000: 122; Fox, 2013: 157). לפיכך חזה החוקר כי קיומו של סכסוך בעבר יוביל להענקת זכויות פוליטיות לקבוצות דתיות יריבות, על מנת למנוע מלחמה נוספת (Koos, 2016). על אף ספרות תיאורטית זו וחרף חשיבות הנושא, מחקרים אמפיריים מעטים בלבד נדרשו לסוגיה. חוקרים המעיטו להתמקד בגורמים דתיים כמובילים לאפליה דתית, לעומת גורמים אתניים או גזעיים (Philpott, 2009; Wald & Wilcox, 2006). הסיבה לכך נעוצה בקושי לבנות מאגר מידע הכולל נתונים על אפליה דתית וסכסוך דתי כאחד. על סמך המחקרים הכמותיים המעטים בתחום, סברו חוקרים כי אם חווה משטר סכסוך בעברו, לרבות סכסוך דתי, הוא ייטה לדכא קבוצות דתיות (Henne & Kloeck, 2019; Hendrix & Saleyhan, 2017; Sarkissian, 2015; Grim & Finke, 2010; Davenport, 1996).²⁶ אלא שמחקרים אלו התמקדו בעיקר במדינה כיחידת הניתוח, תוך התעלמות מהמיעוט הדתי והבחנה בין מיעוטים דתיים שהשתתפו בסכסוך ואלו שלא השתתפו בו. כמו כן, לא נלקחו בחשבון פרמטרים חשובים כגון תוצאת הסיום, משך הסכסוך או מידת אלימותו.

מכל האמור לעיל ניכר כי אפליה דתית עלולה להיות קטלנית, והקשר בינה ובין סכסוך אלים מורכב ודו-כיווני. קרי, סכסוך עלול להחמיר אפליה דתית, ולהיפך. על אף השלכות קשות אלו, חוקרים ספורים בלבד נדרשו לסוגיה, בעיקר עקב קושי מתודולוגי ואמפירי. לפיכך, ישנה חשיבות מחקרית, פוליטית ומוסרית בהבנת הגורמים המובילים לאפליה וטיב הקשר בין סכסוך ואפליה, במיוחד לאור מגמת העלייה של סכסוכים דתיים והעמקת מידת האפליה הדתית בשנים האחרונות.

מסגרת המחקר

המחקר בוחן באופן כמותי-סטטיסטי את האפליה הדתית, המדינית והחברתית בין השנים 1990–2014, תוך התמקדות בישראל כמקרה בוחן. מדינת ישראל מהווה מקרה בוחן ייחודי, מאחר שמדובר במדינה דמוקרטית שחיים בה מיליוני בני אדם השייכים

²⁵ לעומתו, יש הטוענים כי קמפיינים לא-אלימים יעילים להשגת יעדים פוליטיים יותר מאשר אלימות (Chenoweth & Stephan, 2011; Shaykutdinov, 2010; Stephan & Chenoweth, 2008).

²⁶ על-פי דוונפורט (Davenport, 1996), לסכסוכים השפעה חיובית על אפליה. עם זאת, רק במקרים מסוימים. למשל, אם ישנן הוראות חוקתיות לחופש העיתונות או חוקי חירות – השפעתם שלילית.

למיעוטים דתיים, המתמודדת עם סכסוך דתי אלים מתמשך.²⁷ אציין כי מחקר אודות מצב האפליה הדתית בישראל הוא בעל חשיבות נוכח מיעוט מחקרים כמותיים-סטטיסטיים המתמקדים בישראל (Fox & Rynhold, 2008).²⁸

הבסיס האמפירי ומשתני המחקר

נתונים אודות מידת האפליה הדתית, המדינית והחברתית נאספו ממאגר המידע RAS (Religion and State), המכיל נתונים אודות אפליה דתית כלפי 771 מיעוטים דתיים החיים ב-183 מדינות.²⁹ תשומת לב מיוחדת ניתנה לאפליה הננקטת בישראל כלפי חמישה מיעוטים דתיים: מוסלמים, נוצרים, דרוזים, בהאים ובודהיסטים. הניתוח מבחין בין שני סוגים של אפליה דתית – מדינית וחברתית.

אפליה דתית-מדינית נבחנת באמצעות 35 משתנים הבוחנים אפליה דתית ממוסדת נגד מיעוטים, בין השנים 1990 ו-2014. משתנים אלו בוחנים את מידת האפליה הדתית באמצעות בדיקת ההגבלות על אנשי דת, על מנהגים או על מוסדות של מיעוטים דתיים, הגבלות שאינן חלות על דת הרוב ואשר מוטלות על-ידי המדינה.³⁰

אפליה דתית-חברתית נבחנת באמצעות 27 משתנים הבוחנים אפליה חברתית נגד מיעוטים דתיים בידי יחידים או חברי הדת השלטת, אשר אינם מייצגים את הממשלה. לדוגמה, חרם כלכלי, נאומי שנאה, תעמולה אנטי-דתית (מטעם אנשי דת, תקשורת או

27 על-פי דיטש (2016), סכסוך דתי הוא בעל קריטריון אחד לפחות מבין הקריטריונים להלן: (1) סכסוך על בסיס אי-התאמה בזהות הדתית: סכסוך בין קבוצות אשר שייכות לדתות שונות (למשל, נוצרים מול מוסלמים) או בין קבוצות השייכות לזרמים שונים של אותה הדת (למשל, סונים מול שיעים); (2) סכסוך על בסיס תוכן דתי: הדרישות או היעדים המועלים בסכסוך כוללים נושאים דתיים, כך שלפחות צד אחד המשתתף בסכסוך יהיה בעל יעד דתי או דרישה דתית. על אף מחלוקת בקרב חוקרים, בהתאם להגדרה זו, הסכסוך הישראלי-פלסטיני הוא סכסוך דתי, הן על בסיס זהות והן על בסיס תוכן. להרחבה על תפיסת הסכסוך כדתי, ראו: Canetti, Kahtib, Rubin, & Wayne, 2019.

28 פוקס וריינהולד (Fox & Rynhold, 2008) התמקדו באפליה המדינית בישראל בשנת 2002, תוך השוואה לדמוקרטיות אחרות בעולם המערבי. הממצאים מעידים כי אין הבדל בין ישראל ובין מדינות אלו.

29 המאגר כולל את כל מדינות העולם בעלות אוכלוסייה של 250,000 תושבים ומעלה, וכן דגימה של מדינות קטנות יותר.

30 מאגר המידע RAS מכיל מידע באשר לכל 35 פעולות האפליה המדינית כדלקמן: 0 – הפעולה אינה מוגבלת באופן מובהק או המדינה לא עוסקת בהגבלת פעולה זו; 1 – פעולה זו מוגבלת באופן מועט על-ידי המדינה או המדינה עוסקת בהגבלה מתונה של פעולה זו; 2 – פעולה זו מוגבלת באופן מובהק או המדינה פועלת להגבלה חמורה של פעולה זו. למידע והרחבה על 35 פעולות האפליה המדינית, ראו: <http://www.thearda.com/ras/>.

מפלגה פוליטית), פעולות נגד רכוש (ונדליזם, גרפיטי), הטרדה מילולית ואלים פזיות כלפי חברי קבוצת המיעוט הדתי.³¹

ממצאים ודיון

הזכות לשוויון והזכות לחופש דת אינן מוזכרות בחוקי היסוד של מדינת ישראל, אלא ניתנות לתושבי ישראל מכוח עקרונות כלליים המבוססים על מגילת העצמאות או על חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו (התשנ"ב). חוק יסוד זה חוקק בשנת 1992, והוא מתייחס להכרזה על הקמת מדינת ישראל, הקובעת כי המדינה החדשה תקיים שוויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה ללא הבדל דת, גזע ומין, ותבטיח חופש דת, מצפון, לשון, חינוך ותרבות, וכן תשמור על המקומות הקדושים של כל הדתות. אולם יש להדגיש כי למגילת עצמאות אין תוקף משפטי מחייב, וכן כי בולט היעדרן, בכוונת מכוון, של זכויות דתיות בלשון חוק יסוד זה. עם זאת, ישנם משפטים, ובראשם אהרון ברק, המפרשים את חקיקת חוק היסוד כחוק המגן על החופש של הפרט לעסוק באמונות דתיות, לרבות חופש מצפון, אמונה, דת ופולחן, ללא קשר לדתו של אדם (ברק, 1994). למעשה, חלק מהזכויות הדתיות הוכרו כנגזרות של כבוד במספר פסקי דין, אולם פסיקת בית-המשפט העליון בנושא אינה עקבית.

לאור הגדרתה של ישראל כמדינה יהודית, לצד היעדר עוגן חוקתי אשר יבטיח את שמירת זכויות המיעוט, ובניגוד להתחייבויותיה של ישראל לאמנה הבין-לאומית בדבר זכויות אזרחיות ומדיניות משנת 1966, ננקטת בישראל אפליה דתית-מדינית במגוון תחומים. ראשית, ישנה אפליה בתחומי הרישום. סקירה אודות מערכת המשפט הישראלי מגלה כי בהתאם לפקודת העדות הדתיות (ארגון), החוק מכיר ביהודים, נוצרים, מוסלמים, דרוזים ובהאים כקהילות דתיות נפרדות. ההכרה בקהילות דתיות נוצריות מסוימות (אורתודוקסים וקתוליים) מתבססת על מערכת המשפט העות'מאנית, בעוד ההכרה בקהילות האנגליקניות והבהאיות מתבססת על חוקי המנדט הבריטי. הממשלה אינה מכירה בקהילות דתיות אחרות, לרבות נוצרים פרוטסטנטים או בודהיסטים, כקהילות דתיות נפרדות. זיהוי הדתי של תושב מצוין במרשם הלאומי אך לא בתעודות זהות רשמיות, ושייכות לקהילה דתית לא-מוכרת מזכה בתואר "חסר דת". לצד זאת, לא קיים מנגנון המאפשר המרת דתו של אדם ל"חסר דת" (אלא אם כן הוא שייך לקהילות לא-יהודיות לא-מוכרות או יהודים אשר אינם מוכרים על-ידי הרבנות הראשית).

31 מאגר המידע RAS מכיל מידע באשר לכל 27 פעולות האפליה החברתית כדלקמן: 0 – אין תקריות מדווחות של פעולה זו נגד המיעוט; 1 – פעולה זו מתרחשת ברמה מינימלית; 2 – פעולה זו מתרחשת ברמה משמעותית. למידע והרחבה על 27 פעולות האפליה החברתית, ראו: <http://www.thearda.com/ras/>

יש לציין כי ישראל אינה מתירה רישום נישואים אזרחיים, נישואים בין-דתיים ונישואים שנערכו על-ידי רבנים לא-אורתודוקסים או בקרב קהילות דתיות לא-מוכרות. במקרים אלו, החוק מאפשר רישום של זוגות רק אם התחתנו מחוץ למדינה, או אם בני הזוג מוכרים כ"חסרי דת" במרשם האוכלוסין, והוא חל על כמה עשרות אנשים מדי שנה. הוראה זו מגבילה את חירותם של יחידים ומונעת ממאות אלפי אזרחים להינשא בישראל. מנגד, התרת נישואין של בני דתות שונות מותרת באמצעות פנייה לבית דין לענייני משפחה (החל מתיקון חוק שיפוט בענייני התרת נישואין, התשכ"ט-1969 בשנת 2005).³² בכל מקרה שעולה בו ספק ביחס להשתייכות הדתית, פונה בית המשפט לבית דין דתי על מנת לקבל חוות דעת בנושא. כאשר ראש בית הדין הדתי פוסק כי נדרשת החלטה ופסיקה של בית הדין הדתי, התיק יועבר לדין בבית הדין הדתי. לכן, החלטה ראש בית הדין הדתי קריטית לקביעת הסמכות השיפוטית. הליך זה נדרש בשל הוראות החוק הקובעות כי אזרחי המדינה יינשאו ויתגרשו על-פי הדין הדתי. למעשה, עריכת נישואין או גירושין בניגוד לחוקים אלו עלולה להוביל למאסר של שנתיים (International Religious Freedom Report, 2014; 2018).

נוסף לכך, החוק הישראלי מעניק את הזכות לכל יהודי, כולל מי שהתגייר וכל ילד או נכד של יהודי, להגר לישראל עם בן-הזוג ועם ילדיו. עבור לא-יהודים האפשרות הזו חסומה. על-פי חוק השבות, מי שעבר גיור אורתודוקסי, רפורמי או קונסרבטיבי במדינה או מחוצה לה, זכאי להגירה, לאזרחות ולרישום כיהודי במרשם האוכלוסין. יהודים אשר המירו את דתם לדת אחרת, אינם זכאים להטבות מכוח חוק השבות. כמו כן, על-פי חוק, לא ניתן מעמד תושבות עבור לא-יהודים איראנים, עיראקים, סורים, לבנונים או פלסטינים מהגרה המערבית או מעזה (לרבות בני-זוג של אזרחים ישראלים), אלא מטעמים הומניטריים בלבד (International Religious Freedom Report, 2014). אפליה דתית-מדינית נוספת ננקטת בענייני קבורה. אומנם קהילות דתיות מוכרות כבעלות סמכות בענייני קבורה, אולם הממשלה מממנת הקמת בתי קברות יהודיים, בעוד קהילות דתיות מוכרות אחרות זוכות לסיוע מופחת. כמו כן, הרבנות הראשית קובעת מי ייקבר בבתי קברות ממלכתיים יהודיים, ומגבילה זכות זו ליהודים אורתודוקסיים בלבד. עם זאת, החוק קובע את זכותו של כל אדם להיקבר בטקס אזרחי (International Religious Freedom Report, 2014).

אפליה דתית-מדינית ננקטת גם בהקשר של בניית אתרים דתיים, שיקומם וגישה אליהם. סמכות השיפוט בעניינים אלו עבור קהילות לא-יהודיות היא משרד הפנים. בעוד המשרד לשירותי דת מפקח על מתן שירותים לקהילות יהודיות החיות ב-133 מועצות דתיות, קיימת מחלקה מיוחדת במשרד הפנים המפקחת על מועצות דרוזיות בלבד.

32 לפני תיקון החוק נערכה התרת נישואין כאשר נשיא בית המשפט העליון קובע את הערכאה בעלת סמכות הדין.

הממשלה מממנת כ־40 אחוזים מתקציבי המועצות הדתיות, בעוד הרשויות המקומיות ממנות את היתרה. נוסף לכך, ההגנה על אתרים דתיים לא־יהודיים ואחזקתם היא בסמכות משרד התיירות, ואילו המשרד לשירותי דת מגן על אתרים יהודיים נבחרים בלבד ומתחזק אותם. אומנם הממשלה מספקת משאבים לשימור אתרים דתיים של כל הקהילות הדתיות המוכרות, אולם אתרים דתיים יהודיים זוכים לתמיכה כספית רחבה יותר. מדינת ישראל אף מגבילה גישה למקומות דתיים על בסיס בטחוני או על בסיס פרשנויות יהודיות אורתודוקסיות לאתר. עם זאת, יש לציין כי החוק הישראלי מגן על אתרים דתיים מפני נזק, הרס או חילול (לעובדים על חוק זה צפויות עד שבע שנות מאסר), וכן מפני פעולות הפוגעות בגישת מתפללים אל אתרים אלו (עד חמש שנות מאסר). אתרים דתיים מסוימים הנחשבים עתיקות זוכים להגנה נוספת. החוק הישראלי אף מגן על התאספות במסגרת מפגשים דתיים ועל בתי קברות, כאשר פגיעה בהם, בזדון או בשגגה, משמעותה עד שלוש שנות מאסר. יתרה מזאת, החוק הישראלי אוסר על כל קריאה או תמיכה אשר עלולה להוביל לאלימות, אך זאת בהתבסס על צבע, גזע או מוצא אתני בלבד (International Religious Freedom Report, 2014).

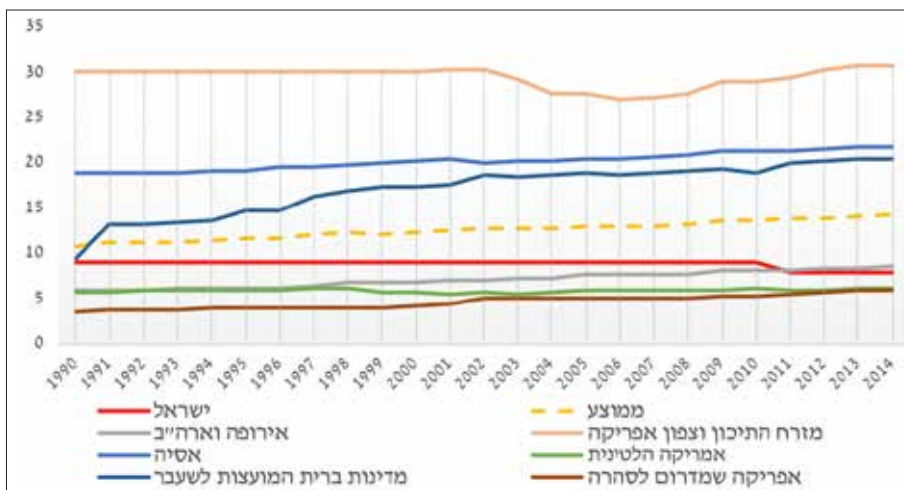
אפליה דתית־מדינית נוספת ננקטת בנוגע לגישה לאנשי דת. לדוגמה, שירות צבאי הוא חובה המוטלת על אזרחים יהודים, דרוזים (גברים) וצ'רקסים (גברים). נשים יהודיות דתיות ואזרחים ערבים נוצרים ומוסלמים פטורים משירות צבאי, אם כי הם יכולים להתגייס מרצון. ואולם, בעוד שבצבא קיימים שירותי דת ליהודים, נוכחותם של אנשי דת אחרים מוגבלת (International Religious Freedom Report, 2014).

אפליה דתית־מדינית נוספת ננקטת באשר להמרת דת. בישראל, בגירים שגילם מעל 18, או קטינים בכפוף להסכמת שני ההורים, רשאים להמיר את דתם. אלא שמדינת ישראל נוקטת מספר צעדים אשר מגבילים זאת, ומעודדים את התפיסה העממית כי מדובר במעשה לא־חוקי, לרבות מעצר של מיסיונרים (International Religious Freedom Report, 2011).

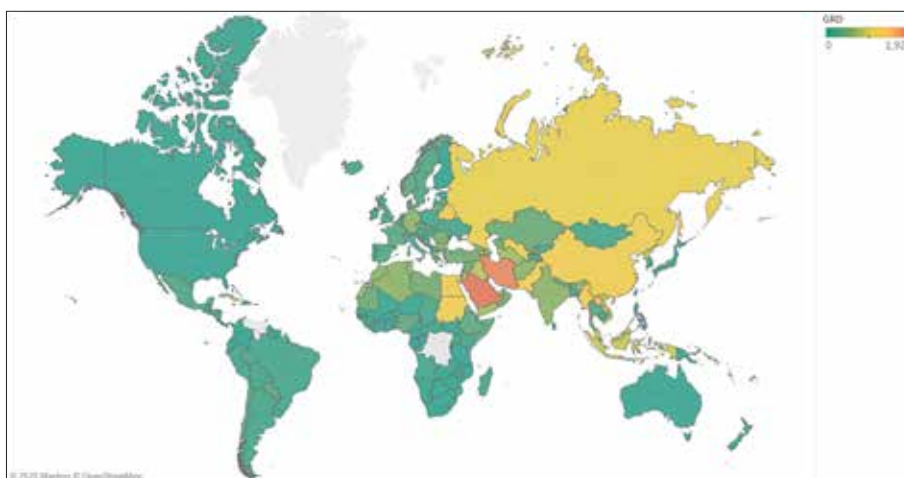
כל האמור לעיל בדבר האפליה הדתית־מדינית בישראל בא לידי ביטוי והשוואה בגרף 33.1³³. גרף זה מעיד כי קיימת עלייה הדרגתית במידת האפליה הדתית־מדינית בעולם. אשר לישראל – מידת האפליה נותרת יציבה יחסית, על אף חקיקת חוקי היסוד בשנת 1992, לצד ירידה קלה בשנת 2011. מתוך 36 סוגים אפשריים של אפליה מדינית, כפי שמציע מאגר המידע, עונה מדינת ישראל על בין שמונה לתשע קטגוריות (קבורה, בנייה ושיקום של מקומות פולחן, גישה למקומות קדושים, גישה לאנשי דת, רישום, גישת אנשי דת לצבא, ומיסיונרים זרים). אפליה זו ננקטת כלפי כל מיעוטיה הדתיים של ישראל על־פי חוק, בהם המיעוט המוסלמי, הנוצרי, הדרוזי, הבהאי והבודהיסטי.

33 מתבסס על משתנה אינדקס mxm, הבוחן ממוצע של 36 משתני אפליה מדינית המחולקים לשלוש רמות שונות בטווח 0 עד 108.

בהשוואה עולמית ישראל נמצאת מעט מתחת לממוצע העולמי, עם שיעור אפליה בינוני, והיא ממוקמת במקום ה-96 מתוך 183 מדינות. שיעור זה מתקיים לאור זהותה הדואלית של ישראל כיהודית ודמוקרטית. זאת ועוד, ניכר כי הסכסוך המתמשך מגביל במידה מסוימת את יכולתה של המדינה לנהוג באופן סובלני. יש לציין כי האזורים המפלים ביותר נמצאים במזרח-התיכון, באסיה ובמדינות ברית המועצות לשעבר, כאשר בראש הטבלה ניצבות ערב הסעודית ואיראן (ראו איור 1). ואולם, באופן מפתיע נמצא כי מדינת ישראל ויתר העולם המערבי מפלים מיעוטים דתיים יותר מאשר מדינות אפריקה ואמריקה הלטינית.

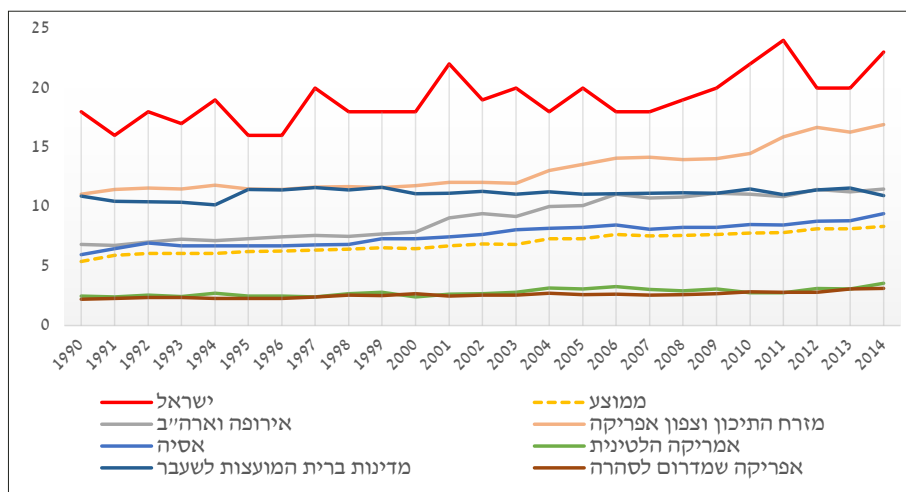


גרף 1: אפליה דתית-מדינית בישראל: מבט השוואתי, 1990–2014



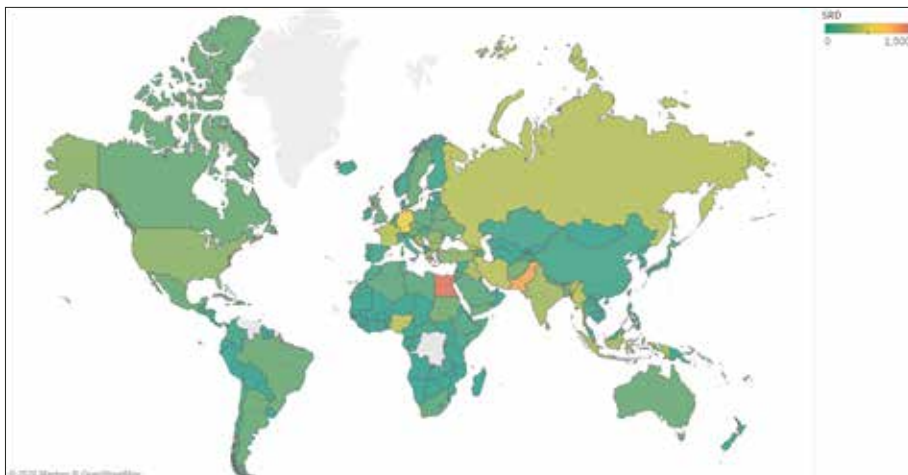
איור 1: מידת אפליה דתית-מדינית ברחבי העולם בממוצע, 1990–2014

גרף 2 מתייחס למידת האפליה הדתית-חברתית בישראל.³⁴ על-פי הגרף, גם מידת האפליה החברתית, הננקטת על-ידי ההמון, נמצאת בעלייה הדרגתית בשנים האחרונות. מתוך 27 סוגים אפשריים של אפליה דתית-חברתית, כפי שמציע מאגר המידע, החברה הישראלית עונה על 22 קטגוריות, בהן: אפליה חברתית במקומות עבודה ובעסקים, רטוריקה נגד מיעוטים דתיים, גרפיטי, ונדליזם כלפי רכוש דתי, מניעת גישה למקומות קדושים בידי יחידים וקבוצות אינטרס, מניעת בנייה או פתיחה של אתרים דתיים, הטרדת אנשי דת, הטרדת מיסיונרים, הטרדה של מומרים, הפגנות נגד מיעוטים, איומים באלומות וכן אלימות פיזית. בהשוואה עולמית ישראל נמצאת מעל לממוצע עם שיעור אפליה חברתית גבוה במיוחד. למעשה, ישראל ניצבת במקום ה-16 מתוך 183 מדינות במדד האפליה החברתית, לאחר אסוואטיני, סרביה, נפאל, קטאר, קומורוס, אז'רבייג'ן, עומאן, סלובניה, תאילנד, מולדובה, קוסובו, ונצואלה, אוסטרליה, סהרה המערבית והולנד (ראו איור 2).



גרף 2: אפליה דתית-חברתית בישראל: מבט השוואתי, 1990–2014

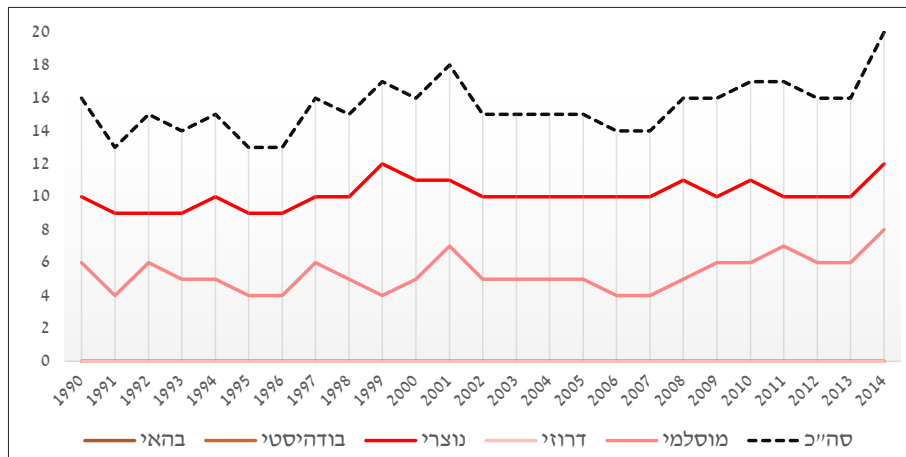
34 מתבסס על משתנה אינדקס wsocdisx, הבוחן ממוצע של 27 משתני אפליה חברתית המחולקים לשלוש רמות שונות בטווח 0 עד 81.



איור 2: מידת אפליה דתית-חברתית ברחבי העולם בממוצע, 1990–2014

יש לציין כי הסכסוך הישראלי-פלסטיני משפיע במיוחד על האפליה הדתית-חברתית בישראל. עלייה במידת האפליה החברתית, המייצגת בעיקר הקצנה דתית ולאומנית, מתרחשת לרוב בתקופות של עימות אלים (למשל במהלך מבצע "עופרת יצוקה" ב-2008, מבצע "צוק איתן" ב-2014, אירועי האינתיפאדה השנייה בשנת 2000, אשר השפיעו בעיקר על המיעוט המוסלמי), לעומת תקופות שהתנהל בהן משא ומתן או הסדר (הסכמי מדרד ב-1991, הסכמי אוסלו ב-1993 וב-1995, הסכם וואי ב-1998, ההתנתקות ב-2005, אשר הובילו לתקופת רגיעה יחסית במידת האפליה החברתית הננקטת כלפי המיעוט המוסלמי). כמו כן, יש להדגיש כי אפליה חברתית במידה גבוהה ננקטת במיוחד כלפי שני המיעוטים הדתיים הגדולים ביותר בישראל, המיעוט הנוצרי והמיעוט המוסלמי (ראו גרף 3). כלפי מיעוטים דתיים אחרים, כגון דרוזים, בהאים או בודהיסטים, לא ננקטת אפליה חברתית כלל. מאחר שהאפליה מתמקדת במיעוט המוסלמי, הנתפס כחלק מן הסכסוך, אך במיוחד במיעוט הנוצרי (אשר חלקו בעל זהות ערבית) – ניכר כי הסכסוך מוביל לחוסר סובלנות כולל בחברה הישראלית, במיוחד נגד האוכלוסייה הערבית.³⁵

35 מעיון בדוחות הקידוד של מאגר RAS עולה כי אפליה חברתית מופנית במיוחד כלפי האוכלוסייה הנוצרית-ערבית, ופחות כלפי העולים מחבר העמים.



גרף 3: אפליה דתית-חברתית בישראל – התפלגות על-פי מיעוט דתי, 1990–2014

סיכום

פרק זה התמקד במידת האפליה, המדינית והחברתית, כלפי מיעוטים דתיים בישראל בצל הסכסוך הישראלי-פלסטיני בין השנים 1990–2014. המחקר כולל את המיעוט המוסלמי, הנוצרי, הדרוזי, הבהאי והבודהיסטי.

במבט השוואתי, ממצאי המחקר מצביעים על מספר מסקנות עיקריות העולות בנוגע למצבה של ישראל. ראשית, נמצא כי בני המיעוטים בישראל זוכים ליחס ממסדי מפלה. מן הנתונים עולה כי בישראל ננקטת מידת אפליה דתית-מדינית בינונית ויציבה כלפי מיעוטיה. שנית, ניכר כי בישראל מתקיימת מידת אפליה דתית-חברתית גבוהה מאוד, הננקטת במיוחד כלפי המיעוט המוסלמי והנוצרי. שלישית, ניכר כי הסכסוך הישראלי-פלסטיני משפיע במיוחד על האפליה הדתית-חברתית, כאשר לרוב ניכרת מגמת עלייה בתקופות של עימות אלים, המאופיינות בהקצנה של אידיאולוגיה דתית ולאומנית, לעומת תקופות של משא ומתן והסדרה. כמו כן, הסכסוך הישראלי-פלסטיני נמצא משפיע במידה מסוימת גם על האפליה הדתית-מדינית, בהיותו מגביל את יכולתה של המדינה לנהוג באופן סובלני כלפי מיעוטיה.

נתוני הפרק נפרשים על גבי 24 שנים, משנת 1990 ועד 2014. סביר להניח כי החל משנת 2015 חלה עלייה במידת האפליה הדתית בישראל, בשל שתי סיבות עיקריות. ראשית, מאז שנת 2015, ממשלת ישראל מורכבת מקואליציה בעלת אוריינטציה דתית-חרדית ולאומנית, אשר השתלבותם של מיעוטים דתיים אינה בראש מעייניה. שנית, בשנת 2018 נחקק חוק יסוד: ישראל – מדינת הלאום של העם היהודי (חוק הלאום), המגדיר ומעגן את זהות המדינה כיהודית, ובו מתממשת זכותו של עם אחד בלבד להגדרה

עצמית. חוק יסוד זה אינו כולל את המחויבות לשוויון, כפי שבאה לידי ביטוי במגילת העצמאות או בחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, אלא נוסח שמנסה להתגבר עליו, תוך הדרה של מיעוטים וללא הכרה בזכותם לשוויון. חוק זה עלול להשפיע על מידת האפליה המדינית אך גם החברתית, באופן שעלול להעמיק שסעים קיימים בחברה הישראלית. לסיום, ראוי להדגיש כי לאפליה דתית זו השלכות מרחיקות לכת והיא בעלת מחיר מוסרי, כלכלי וביטחוני כבד עבור המדינה והחברה הישראלית. נוסף להפרה בוטה של זכויות המיעוט ועיכוב השתלבותם הכלכלית והחברתית של מיעוטים, האפליה הדתית הננקטת בישראל מהווה מחסום משמעותי בפני שלום עתידי ומובילה לתהליכי פיצול בחברה הישראלית.

ביבליוגרפיה

- ברק, א' (1994). פרשנות במשפט: כרך שלישי – פרשנות חוקתית. ישראל: נבו.
- דיטש, מ' (2016). דת וסיום סכסוכים פנים-מדינתיים אלימים: 1990–2014. עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן.
- Akbaba, Y. & Tydas, Z. (2011). Does Religious Discrimination Promote Dissent? A Quantitative Analysis. *Ethnopolitics*, 10(3): 271–295.
- Asal, V., Schulzke M., & Pate, A. (2017). Why Do Some Organizations Kill While Others Do Not? An Examination of Middle Eastern Organizations. *Foreign Policy Analysis*, 13(4): 811–831.
- Basedau, M., Struver, G., Vullers J., & Wegenast, T. (2011). Do Religious Factors Impact Armed Conflict? Empirical Evidence from Sub-Saharan Africa. *Terrorism and Political Violence*, 23(5): 752–779.
- Beit-Hallahmi, B. (2003). The Return of Martyrdom: Honor, Death, and Immortality. *Totalitarian Movements and Political Religions*, 4(3): 11–34.
- Birnir, J., Wilkenfeld, J., Fearon, J., Laitin, D., Gurr, T. R., Brancati, D., Saideman, S., & Pate, A. (2012). *The Reason We Don't Yet Know Why Groups Rebel: Introducing A-MAR (All Minorities at Risk)*, Unpublished paper. Available at: http://www.academia.edu/download/30795900/cp_birnir.pdf.
- Breakwell, G. (1986). *Coping with Threatened Identities*. London, UK: Methuen.
- Brown, D. (2014). Christian and Muslim Population and First Use of Force by States 1946–2001. *Analysis*, 8(2): 327–360.
- Brush, S. G. (1996). Dynamics of Theory Change in the Social Sciences: Relative Deprivation and Collective Violence. *Journal of Conflict Resolution*, 40(4): 523–545.
- Canetti, D., Hobfoll, S. E., Pedahzur A., & Zaidise, E. (2010). Much Ado About Religion: Religiosity, Resource Loss, and Support for Political Violence. *Journal of Peace Research*, 47(5): 1–13.
- Canetti, D., Kahtib, I., Rubin, A., & Wayne C. (2019). Framing and Fighting: The Impact of Conflict Frames on Political Attitudes. *Journal of Peace Research*, 56(6): 737–752.
- Cavanaugh, W.T. (2007). Does Religion Cause Violence. *Harvard Divinity Bulletin*, 35(2).
- Cederman, L. E., Wimmer A., & Min, B. (2010). Why Do Ethnic Groups Rebel? New Data and Analysis. *World Politics*, 62(1): 87–119.

- Chenoweth, E. & Stephan, M. J. (2011). *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*. New York, NY: Columbia University Press.
- Collier, P. & Hoeffler, A. (2002). On the Incidence of Civil War in Africa. *Journal of Conflict Resolution*, 46(1): 13–28.
- Collier, P., Hoeffler A., & Soderbom, M. (2004). On the Duration of Civil War. *Journal of Peace Research*, 41(3): 253–273.
- Davenport, C. (1996). Constitutional Promises and Repressive Reality: A Cross-National Time-Series Investigation of Why Political and Civil Liberties are Repressed. *Journal of Politics*, 58(3): 627–654.
- Davenport, C. (2007). State Repression and Political Order. *Annual Review of Political Science*, 10: 1–23.
- De Juan, A. (2015). The Role of Intra-Religious Conflicts in Intrastate Wars. *Terrorism and Political Violence*, 27(4): 762–780.
- De Soysa, I. & Nordas, R. (2007). Islam's Bloody Innards: Religion and Political Terror, 1980–2000. *International Studies Quarterly*, 41(4): 927–943.
- Farr, T. F. (2008). Diplomacy in an Age of Faith: Religious Freedom and National Security. *Foreign Affairs*, 87(2).
- Fearon, J. & Laitin, D. (1997). *A Cross-Sectional Study of Large-Scale Ethnic Violence in the Postwar Period*, Unpublished Paper, Department of Political Science, University of Chicago.
- Finke, R. (2012). Origins and Consequences of Religious Restriction: A Global Overview. *Annual Meeting of the Association for the Sociology of Religion*.
- Fox, J. (2000). Religious Causes of Discrimination against Ethno-Religious Minorities. *International Studies Quarterly*, 44: 423–450.
- Fox, J. (2004). *Religion, Civilization, and Civil War: 1945 through the New Millennium*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Fox, J. (2013). *An Introduction to Religion and Politics: Theory and Practice*. London, UK: Routledge.
- Fox, J. (2016). *The Unfree Exercise of Religion: A World Survey of Discrimination Against Religious Minorities*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Fox, J. & Rynhold, J. (2008). A Jewish and Democratic State: Comparing Government Involvement in Religion in Israel with other Democracies. *Totalitarian Movements and Political Religions*, 9(4), 507–531.
- Francisco, R.A. (1996). Coercion and Protest: An Empirical Test in Two Democratic States. *American Journal of Political Science*, 40(4): 1179–1204.
- Gill, A. (2005). The Political Origins of Religious Liberty: A Theoretical Outline. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, 1(1): 1–35.
- Gill, A. (2008). *The Political Origins of Religious Liberty*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Grim, B. J. & Finke, R. (2010). *The Price of Freedom Denied*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Gupta, D. K. & Venieris, Y. P. (1981). Introducing New Dimensions in Macro Models: The Sociopolitical and Institutional Environments. *Economic Development and Cultural Change*, 30(1):31–58.
- Gurr, T. R. (1970). *Why Man Rebel*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Gurr, T. R. (1988). War, Revolution, and the Growth of the Coercive State. *Comparative Political Studies*, 21(1): 45–65.
- Gurr, T. R. (1993). *Minorities at Risk; A Global View of Ethnopolitical Conflicts*. Washington, DC: United States Institute of Peace Press.
- Gurr, T. R. (2000). *Peoples versus States: Minorities at Risk in the New Century*. Washington, DC: United States Institute of Peace Press.
- Gurr, T. R. & Moore, W. H. (1997). Ethnopolitical Rebellion: A Cross-Sectional Analysis of the 1980s with Risk Assessments for the 1990s. *American Journal of Political Science*, 41(4): 1079–1103.
- Hafner-Burton, E. M. (2005). Trading Human Rights: How Preferential Trade Agreements Influence Government Repression. *International Organization*, 59(3): 593–629.
- Hathaway, O.A., (2002). Do Human Rights Treaties Make a Difference? *The Yale Law Journal*, 111(8): 1935–2042.
- Hendrix, C. S. & Salehyan, I. (2017). A House Divided: Threat Perception, Military Factionalism, and Repression in Africa. *Journal of Conflict Resolution*, 61(8).
- Henne, P. S. & Klocek, J. (2019). Taming the Gods: How Religious Conflict Shapes State Repression. *Journal of Conflict Resolution*, 63(1).
- Horowitz, D. L. (1985). *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Hug, S. (2003). Selection Bias in Comparative Research: The Case of Incomplete Datasets. *Political Analysis*, 11(3): 255–274.
- Huntington, S. P. (1993). The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*, 72(3): 22–49.
- Hurd, E. S. ruuj (2015). *Beyond Religious Freedom*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jazayeri, K. B. (2016). Identity-Based Political Inequality and Protest: The Dynamic Relationships between Political Power and Protest in the Middle East and North Africa. *Conflict Management and Peace Science*, 33(4).
- Jelen, T. G. & Wilcox, C. (1990). Denominational Preference and the Dimensions of Political Tolerance. *Sociological Analysis*, 51(1): 69–81.
- Jenkins, P. (2012). The Politics of Persecuted Religious Minorities. In: D. R. Hoover. & D. M. Johnston (eds.). *Religion and Foreign Affairs: Essential Readings*. Waco, TX: Baylor University Press, (pp. 217–288).
- Jurgensmeyer, M. (1993). *The New Cold War?* Berkeley, CA: University of California.
- Jurgensmeyer, M. (1995). The New Religious State. *Comparative Politics*, 27(4): 379–391.
- Koos, C. (2016). Does Violence Pay? The Effect of Ethnic Rebellion on Overcoming Political Deprivation. *Conflict Management and Peace Science*, 33(1): 3–24.
- Kumar, R. (1997). The Troubled History of Partition. *Foreign Affairs*, 76: 22–34.
- Lacina, B. (2006). Explaining the Severity of Civil Wars. *Journal of Conflict Resolution*, 50(2): 276–289.
- Lai, B. (2006). An Empirical Examination of Religion and Conflict in the Middle East, 1950–1992. *Foreign Policy Analysis*, 2(1): 21–36.
- Lichbach, M. I. (1990). Will Rational People Rebel Against Inequality? Samson's Choice. *American Journal of Political Science*, 34(4): 1049–1076.
- Lichbach, M. I. (1994a). Rethinking Rationality and Rebellion: Theories of Collective Action and Problems of Collective Dissent. *Rationality and Society*, 6: 8–39.

- Lichbach, M. I. (1994b). What Makes Rational Peasants Revolutionary: Dilemma, Paradox, and Irony in Peasant Collective Action. *World Politics*, 46: 383–418.
- Lichbach, M. I. (1995). *The Rebel's Dilemma*. Ann Harbor, MI: University of Michigan Press.
- Lichbach, M. I. (1998). Contending Theories of Contentious Politics and the Structure-Action Problem of Social Order. *Annual Review of Political Science*, 1: 401–424.
- Lichbach, M. I. & Gurr, T. R. (1981). The Conflict Process – A Formal Model. *Journal of Conflict Resolution*, 25(11): 3–29.
- Little, D. (1995). Belief, Ethnicity, and Nationalism. *Nationalism and Ethnic Politics*, 1(2): 284–301.
- Little, D. (1996). Religious Militancy. In: C. Crocker, F. O. Hampson, & P. Aall (eds.), *Managing Global Chaos: Sources of and Responses to International Conflict*, Washington, DC: USIP Press, (pp. 53–77).
- Marshall, P. A. & Shea, N. (2011). *Silenced: How Apostasy and Blasphemy Codes Are Choking Freedom Worldwide*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Mason, T. D. & Krane, D. A. (1989). The Political Economy of Death Squads: Toward a Theory of the Impact of State-sanctioned Terror. *International Studies Quarterly*, 33(2): 175–198.
- Moghadam, A. (2009). Motives for Martyrdom: Al-Qaida, Salafi Jihad, and the Spread of Suicide Attacks. *International Security*, 33(3): 46–78.
- Moore, Will H., (1998). Repression and Dissent: Substitution, Context and Timing. *American Journal of Political Science*, 45(3): 851–873.
- Muller, E. N. (1985). Income Inequality, Regime Repressiveness, and Political Violence. *American Sociological Review*, 50(1): 47–61.
- Ostby, G. (2008). Polarization, Horizontal Inequalities and Violent Civil Conflict. *Journal of Peace Research*, 45(2): 143–162.
- Ostby, G., Nordas R., & Rød J.K. (2009). Regional Inequalities and Civil Conflict in Sub-Saharan Africa. *International Studies Quarterly*, 53(2): 301–324.
- Ozdamar, O. & Akbaba, Y. (2014). Religious Discrimination and International Crises: International Effects of Domestic Inequality. *Foreign Policy Analysis*, 10: 413–430.
- Philpott, D. (2009). Has the Study of Global Politics Found Religion? *Annual Review of Political Science*, 12: 183–202.
- Rasler, K. (1996). Concessions, Repression, and Political Protest in the Iranian Revolution. *American Sociological Review*, 61(1): 132–152.
- Regan, P. M. & Norton, D. (2005). Greed, Grievance, and Mobilization in Civil Wars. *Journal of Conflict Resolution*, 49(3): 319–336.
- Rule, J. B. (1988). *Theories of Civil Violence*. Berkeley & Los Angeles, CA: University of California Press.
- Rummel, R. J. (1997). Is Collective Violence Correlated with Social Pluralism. *Journal of Peace Research*, 34(2): 163–175.
- Saiya, N. & Scime, A. (2015). Explaining Religious Terrorism: A Data-Mined Analysis. *Conflict Management and Peace Science*, 35(5): 487–512.
- Sarkissian, A. (2012). Religious Regulation and the Muslim Democracy Gap. *Politics and Religion*, 5(3): 501–527.
- Sarkissian, A. (2015). *The Varieties of Religious Repression: Why Governments Restrict Religion*. New York, NY: Oxford University Press.

- Satana, N. S., Inman, M., & Birnir, J. K. (2013). Religion, Government Coalitions, and Terrorism. *Terrorism & Political Violence*, 25(1): 29–52.
- Shaykhutdinov, R. (2010). Give Peace a Chance: Nonviolent Protest and the Creation of Territorial Autonomy Arrangements. *Journal of Peace Research*, 47(2): 179–191.
- Skocpol, T. (1979). *States and Social Revolutions*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Stark, R. (2003). *For the Glory of God*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Stephan, M. J. & Chenoweth, E. (2008). Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict. *International Security*, 33(1): 7–44.
- Stewart, F. (2008). *Horizontal Inequalities and Conflict: Understanding Group Violence in Multiethnic Societies*. New York, NY: Basingstoke.
- Tarrow, S. G. (1989). *Democracy and Disorder: Protest and Politics in Italy 1965–1975*. Oxford, UK: Clarendon.
- Tilly, C. (1978). *From Mobilization to Revolution*. Reading, Mass: Addison-Wesley.
- Toft, M. D., Philpott, D., & Shah, T. S. (2011). *God's Century: Resurgent Religion and Global Politics*. New York, NY: WW Norton.
- Wald, K. D. (1987). *Religion and Politics in the United States*. New York, NY: Columbia University Press.
- Wald, K. D. & Wilcox, C. (2006). Getting Religion: Has Political Science Discovered the Faith Factor? *American Political Science Review*, 100(4): 523–529.
- Williams, R. M. (1994). The Sociology of Ethnic Conflicts: Comparative International Perspective. *Annual Review of Sociology*, 20: 49–79.
- Wimmer, A., Cederman, L. E., & Min, B. (2009). Ethnic Politics and Armed Conflict: A Configurational Analysis of a New Global Dataset. *American Sociological Review*, 74: 316–337.
- Wucherpfennig, J., Metternich, N. W., Cederman, E. C., & Gleditsch, K. S. (2012). Ethnicity, the State, and the Duration of Civil War. *World Politics*, 64(1): 79–115.

הבדואים בנגב והסבריהם להתנגשויות אלימות עם המדינה: תוצאה של הזנחה או ערעור על לגיטימיות?

יאיר יאסון¹

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

התנגשויות אלימות בין אזרחים לבין המדינה וסוכניה מתרחשות אף כי לרוב הדמוקרטיה מקנה כלים יעילים יותר מאלימות לשינוי חברתי, ולמרות המחיר הגבוה שבצד האלימות. סוגיה זו ניצבת במוקד הפרק הנוכחי, המבקש להסביר את האופן שבו מפרשים אזרחים את חלקם בהתנגשויות אלימות שבהן היו מעורבים. במקרה של הבדואים בנגב מקבל הנושא דגש נוסף, כיוון שמדובר בקבוצה חברתית מוחלשת ביותר, דלת כוח ואמצעים, שהפעלת אלימות עשויה לפגוע בה ולהחליש אותה עוד יותר. בהתבסס על 60 ראיונות עומק חצי-מובנים עם פעילי מחאה, מבקש הפרק להציע את המושג לגיטימיות מדינתית נתפסת ככזה שמאפשר לבחון את תפיסת הלגיטימיות של אזרחים כלפי המדינה. בשונה ממחקרים קודמים המגדירים לגיטימיות באופן חד-ערכי, לגיטימיות מדינתית נתפסת מורכבת משישה רכיבים שונים: הזדהות, אמון, צדק תהליכי, צדק חלוקתי, חוקיות ואפקטיביות. ממצאי המחקר מראים כי הבדואים בנגב – המאופיינים הן כחלק מקבוצת מיעוט לאומי והן כקבוצה מוחלשת, ועל כן נושאים מאפיינים של שתי הקבוצות גם יחד – מערערים על הלגיטימיות של המדינה על בסיס כל ששת הרכיבים המוצעים, בעודם קושרים בין ערעור על הלגיטימיות לבין הזנחה שלטונית, גזענות חברתית ומוסדית, אפליה ואלימות משטרתית. בכך מאפשר הפרק להעמיק את ההבנה של המחאה האזרחית של הבדואים בנגב ואת מערכת היחסים שלהם עם מדינת ישראל.

1 מחבר הפרק מודה לגיא בן-פורת, עידן רינג ומיכל רותם. תרומתם לעבודה זו לא תסולא בפז.
“One pill makes you larger, and one pill makes you small” (Grace Wing Slick, Jefferson Airplane).

מבוא

הבדואים בנגב הם אזרחי מדינת ישראל החיים תחת זהות מורכבת, כמיעוט מוחלש בתוך המיעוט הערבי הכללי במדינה. הם מהווים קבוצת מיעוט לא-דומיננטית, לא-מוטמעת, ממעמד חברתי-כלכלי נמוך במיוחד, ונתפסים על-ידי קבוצת הרוב היהודי כבדלנים ולעיתים אף כעוינים. מחד גיסא, הבדואים משתייכים למיעוט המוסלמי במדינת הלאום היהודי, וחלק מקרוביהם מתגוררים ברצועת עזה, בירדן, בסיני ובגדה המערבית. מאידך גיסא, הבדואים הם אזרחי המדינה – ואף שניכרת ירידה מגמתית במספר המתגייסים לצבא – חלקם עדיין משרתים בכוחות הביטחון (רובינשטיין וקנת, 2016). היבטים אלה חשובים להבנת מורכבות זהותם בישראל (אבו-רביעה, ע', 2012).

הגדרתה של מדינת ישראל במגילת העצמאות כמדינה המבקשת להעניק מעמד שווה לאזרחיה, מתנגשת עם הגדרתה כמדינת הלאום היהודי, הגדרה המעוגנת בחקיקה, ובכך מעניקה בפועל מעמד שונה לאזרחיה. אזרחיה הערבים של המדינה אינם מהווים חלק מהלאום היהודי, ואף-על-פי שהם זכאים לזכויות אזרחיות שוות, מעמדם בפועל מצביע על היררכיה של אזרחויות (Lustick, 1980; Shachar, 1998; Rabinowitz & Abu-Baker, 2005). חוק יסוד: ישראל – מדינת הלאום של העם היהודי (להלן: חוק הלאום), אשר נחקק בשנת 2018, מעניק הלכה למעשה מעמד אזרחי מדרגה שנייה לאזרחיה הלא-יהודים של המדינה. נוסף לכך, אף שלאזרחים ערבים יש זכות להצביע בבחירות, יכולת השפעתם של חברי הכנסת הערבים בבית המחוקקים מוגבלת, כיוון שמעולם לא לקחו חלק בקואליציה (Herman et al., 2017).

השליטה הישראלית בשטחי הגדה המערבית, מצד אחד, ופעולות הטרור הפלסטיני, מנגד, מגבירות את הביטחוניזציה כלפי הערבים בישראל, כלומר, הן מאפשרות לדון בנושאים אזרחיים כסוגיות ביטחוניות גם כאשר הם אינם מהווים סיכון למדינה (Squire, 2015; Ben-Porat & Ghanem, 2017). תהליכים אלה מחלישים את מעמדם האזרחי של ערביי ישראל בכלל, ושל הבדואים בנגב בפרט, ומעמיקים את השסע בין יהודים לערבים בישראל (Lavie, 2010), אשר הולך ומעמיק עם השנים (Peffley, Hutchison, & Shamir, 2015). סמלי המדינה – הדגל, הסמל וההמנון – לקוחים מהמורשת היהודית, ומייצגים את העם היהודי ולא את כלל אזרחי המדינה. מגמות אלה של הדרה, אפליה והיררכיה לאומית, לצד תהליכי ביטחוניזציה היוצרים ניכור וחדש בין האוכלוסייה הערבית למדינת ישראל ולאזרחיה היהודיים (צפדיה, 2010), מובילים את אזרחיה הערבים של ישראל לתהליך של פלסטיניזציה, תהליך שבו אזרחים מזדהים יותר עם זהותם הערבית, הדתית והפלסטינית, ופחות עם זהותם הישראלית (Herman et al., 2017; Smootha, 1999).

עם זאת, ועל אף שהשסע היהודי-ערבי נחשב עמוק ביותר בחברה הישראלית (Smootha, 1999), מעט מאוד מחקרים עסקו באופן פרטני באוכלוסייה הבדואית בנגב ובמערכת היחסים המיוחדת שלה עם רשויות המדינה (אבו-רביעה, ח', 2011; Amara, Abu-Saad, & Yiftachel, 2012; Kedar, Amara, & Yiftachel, 2018). מרבית המחקר בנושא הבדואים עוסק בהיבטים חברתיים ותרבותיים של האוכלוסייה, דוגמת היסטוריה שבטית, זהות ערבית, גיאוגרפיה ותשתיות, מעמד האישה וחינוך (למשל: לוי, 1987; קרסל ומעוז, 2018). כמו כן, בעוד מחקרים רבים עסקו באלימות שלטונית ומשטרתית כלפי אזרחים מקבוצות מיעוט (Jones-Eversley et al., 2017), מחקר זה מבקש לבחור נקודת מבט אחרת, ולהתמקד דווקא באלימות של אזרחים כלפי סוכני המדינה. על רקע זה, ובעוד שחלקם של האזרחים הבדואים בהתנגשויות אלימות עם סוכני המדינה אינו גדול, ומִרְכָּב האלימות בהתנגשויות שהתרחשו הופעלה על-ידי כוחות הביטחון (למשל בהריסת בתים בכפרים שהמדינה אינה מכירה בהם), ניתן לאפיין מספר הסברים לחלקם של האזרחים בהתנגשויות אלה. כך לדוגמה: האלימות היא תגובתית, כלומר הופעלה אחרי שכוחות הביטחון הכו את המכה הראשונה; או שלהתנגשויות אלימות יש ערך הנתפס בדיעבד כמועיל, למשל בהעלאת המחאה לתודעה הציבורית; וכן, שהאלימות מעידה על ערעור תפיסת הלגיטימיות של המדינה (Yassan, 2020).

כיצד מסבירים אזרחים התנגשויות אלימות עם המדינה – הגם שעל-פי רוב הדמוקרטיה מקנה כלים יעילים יותר לשינוי חברתי מאשר הפעלת אלימות (הפוגעת במסגרת הדמוקרטית ובלגיטימציה הציבורית של המחאה), ולמרות המחיר הגבוה שהאלימות עלולה לגבות מפעילי המחאה? סוגיה זו ניצבת במוקד המחקר הנוכחי. במקרה של הבדואים בנגב הנושא מקבל דגש נוסף, משום שמדובר בקבוצה חברתית מוחלשת ביותר, דלת כוח ואמצעים, שהפעלת אלימות עשויה לפגוע בה ולהחליש אותה עוד יותר. כלומר, במקרה הזה הקושי לחולל שינוי חברתי מביא מצד אחד לרצון מוגבר לשינוי, אך מנגד, הסיכון והפגיעה האפשרית עקב השימוש באלימות, הן באופן אישי והן באופן קבוצתי, עלולים לכאוב ולהשפיע במיוחד.

מטרת הפרק היא להסביר באילו נסיבות ותנאים הופכים מאבקים פוליטיים לאלימים, ואיזו פרשנות מעניקים אזרחים למקרי אלימות שבהם היו מעורבים. לשם כך נבחנה זירת המאבק של הבדואים בנגב כמקרה של קבוצת מיעוט, שמצד אחד דרישותיה לשיפור מצבה, הנובע מהזנחה שלטונית רבת-שנים, יכולות להסביר מחאות כלפי המדינה והתנגשויות עם סוכניה, אך בה בעת, בשל חולשתה היא עלולה לשלם מחיר כבד על השימוש באלימות. שאלת המחקר המרכזית היא כיצד פעילי מחאה בדואים מסבירים את חלקם בהתנגשויות אלימות עם המדינה. כנגזרת של שאלת המחקר המרכזית, נשאלת השאלה כיצד קשורה תפיסת הלגיטימיות של המדינה למעורבות בהתנגשויות אלימות.

הפרק מציע שתי תרומות עיקריות, האחת תיאורטית והשנייה אמפירית. ראשית, הפרק מבקש להציע את המושג לגיטימיות מדינתית נתפסת כמושג תיאורטי שמאפשר לבחון את תפיסת הלגיטימיות של אזרחים כלפי המדינה. בניגוד למחקרים קודמים, המגדירים לגיטימיות באופן חד-ערכי – לגיטימיות מדינתית נתפסת מורכבת משישה רכיבים שונים: הזדהות, אמון, צדק תהליכי, צדק חלוקתי, חוקיות ואפקטיביות. שנית, ובהמשך למחקרים קודמים – שקובעים כי קבוצות מיעוט לאומי נוטות לערער על הרכיבים הזדהות, אמון, צדק תהליכי, צדק חלוקתי וחוקיות, בעוד שקבוצות המוגדרות כמוחלשות נוטות לערער על אמון, צדק תהליכי, צדק חלוקתי ואפקטיביות – פרק זה מראה אמפירית שהברואים בנגב, המאופיינים הן כחלק מקבוצת מיעוט לאומי והן כקבוצה מוחלשת, ועל כן נושאים מאפיינים של שתי הקבוצות גם יחד – מערערים על הלגיטימיות של המדינה על בסיס כל ששת הרכיבים המוצעים, בעודם קושרים בין ערעור על הלגיטימיות לבין הזנחה שלטונית, גזענות חברתית ומוסדית, אפליה ואללימות משטרתית. בכך, שתי תרומות המחקר יחד מאפשרות להעמיק את ההבנה של המחאה האזרחית של הברואים בנגב ואת מערכת היחסים שלהם עם מדינת ישראל.

חלקו הראשון של הפרק דן ביכולתן של קבוצות מיעוט לאומי וקבוצות מוחלשות לחולל שינוי במדינות דמוקרטיות, ובפרט בדרכים לתיאור התנגשויות אלימות, בתפיסות אסטרטגיות לשינוי ובהגדרת המושג לגיטימיות מדינתית נתפסת. חלקו השני ממחיש כיצד נעשה שימוש במסגרת התיאורטית באמצעות ניתוח מקרה הבוחן של הברואים בנגב בישראל. לבסוף, הפרק דן במה שניתן ללמוד ממקרה הבוחן על הנושא באופן רחב, ומה ניתן להכליל ממנו על מקרים אחרים של עימותים בין מיעוטים מוחלשים לבין המדינה.

קבוצות מיעוט לאומי, קבוצות מוחלשות, והיכולת לחולל שינוי

קבוצות מיעוט לאומי הן קבוצות בעלות היסטוריה ותרבות משותפות, וכן, בעלות על טריטוריה או תביעה לבעלות כזו. תביעות של קבוצות מיעוט לאומי לעצמאות ריבונית מהוות סיבה בסיסית לאלימות פוליטית כלפי המדינה במקומות שונים בעולם (Hechter, 2000; Marx, 1998). אלה קבוצות בדלניות התובעות הכרה והגדרה עצמית (Sambanis, 2015; Miodownik & Nir, 2015; Germann, & Schadel, 2018), כלומר שאיפות פוליטיות להקים מדינה עצמאית. הן עשויות להיות מקופחות במידה ניכרת (ובמדינות לא-דמוקרטיות אף מנוצלות) לטובת אינטרסים של המדינה (ג'מאל, 2017; Heberer, 2017). מחאה של קבוצת מיעוט לאומי היא תוצאה של חוסר התאמה תפיסתי בין הזהות הלאומית לבין זהות המדינה, ולרוב נמצא בבסיסה ערעור על תפיסת הלגיטימיות של המדינה, כיוון שזו מסרבת להכיר בחברי הקבוצה כאומה או כקהילה בעלת תרבות נפרדת, וכן כאשר המדינה מסרבת להעניק לקבוצה אוטונומיה או שלטון עצמי (Schwarzmantel, 2017).

2011). תחושת גאווה וזהות לאומית תלויה בכוח פוליטי, ושתייהן קשורות לתפיסות לאומיות (Wimmer, 2017). בעוד שלאומיות היא מושג פוליטי הטומן בחובו את רעיון המדינה (בן אדמון, 2013), רעיון הלאומנות מבטא תגובה בעלת אופי לוחמני (ברלין, 1983; Marx, 2002).

קבוצות מוחלשות סובלות לעיתים קרובות ממעמד אזרחי בלתי-שוויוני, ויכולות להיות חשופות לאלימות מצד המדינה יותר מאזרחים אחרים, למרות השאיפה האידיאלית של הדמוקרטיה לשילוב ולשוויון (Jones-Everesley et al., 2017). מיעוטים מובחנים עלולים לחוות תסכול בשל אי-יכולתם להשתלב (Shukra et al., 2004), ומיעוטים משולבים עלולים בכל זאת לסבול מאי-שוויון ומגזענות (Sajjad & Härdig, 2017). עם זאת, ולאורך שנים, חסמים מוסדיים וחברתיים, מעמד פוליטי חלש, משאבים מוגבלים ושימוש באלימות מוגזמת מצד המשטרה – מחלישים במידה ניכרת קבוצות מקופחות ומוחלשות, ומגבילים את זכויותיהן הדמוקרטיות (Mautner, 2011).

מכאן שבדמוקרטיות, גם כאשר הן מחויבות למודל אזרחי שוויוני, המציאות בפועל שונה (Shafir & Peled, 2002). בניגוד לאתוס השוויוני שהדמוקרטיה מבקשת לקיים, המדינה למעשה היא היררכית, מדירה, ולעיתים אף אלימה כלפי מיעוטים. הפער בין ההיבט הרשמי (השוויוני) לבין ההיבט המעשי (ההטרוגני) יוצר היררכיות של אזרחויות (Turner, 2001). אזרחות שוויונית חשובה להכרה, לשייכות ולתחושת הביטחון האישי, ומשפיעה על התפיסות כלפי המדינה (Erdal, Deoland, & Tellander, 2018). בעוד שמיעוטים הסובלים מאפליה שואפים לשינוי, מעמדם החברתי הנמוך והאמצעים המוגבלים שברשותם מצביעים על חולשה פוליטית (בן-פורת, יונה ובשיר, 2016). במקביל, אלימות מצד המדינה מגבירה את התסכול ומחזקת את השאיפה לשינוי (Ben-Porat & Ghanem, 2017), וכן מדכאת ומגבילה את היכולת למחות ולחולל שינוי (Reynolds-Stenson, 2018).

מאבקים לשינוי עשויים ללבוש צורות פעולה שונות, החל בפעולות נורמטיביות וכלה בכאלה החורגות מכללי הדמוקרטיה (Catlaw, 2007). מפגשים אלימים בין אזרחים לבין סוכני מדינה מתרחשים בדרך כלל בהפגנות, ולעיתים מוסברים כתגובה לאלימות משטרתית (della-Porta, 2013). ההיסחפות לאלימות בדרך כלל אינה מתוכננת, אולם יכולה להיות תוצאה של נכונות להתעמת, או לחלופין, לגרום לנכונות להתעמת שוב בעתיד (Alimi, 2006). את חלקם של המפגינים בהתנגשויות אלימות אפשר להסביר כתלוי בנסיבות שהתפתחו במהלך המפגש, ולא בהכרח כגישה אסטרטגית או אידיאולוגית (McAdam, 2017).

יחד עם זאת, מתוך מגוון רחב של אופני מחאה שונים (Gallagher-Cunningham, 2017; Dahl, & Frugé, 2017), אלימות יכולה גם לשמש אסטרטגיה לשינוי חברתי-פוליטי (Nassauer, 2016). אך גם אם אינה מתוכננת מראש, ולמרות ניסיונות המפגינים להימנע

ממנה (Van Stekelenburg & Klandermans, 2017), ניתן להעריך בדיעבד אלימות כבעלת תועלת. אזרחים ישתתפו במחאה אלימה אם הם מודעים למשאבים העומדים לרשותם, אם ביכולתם לעשות בהם שימוש, ואם הם מסכימים לכך (Alimi, Demetriou, 2015; Bosi &). אלימות כדרך מחאה מועילה לעיתים, אך מסכנת את הלגיטימציה הציבורית של המחאה (Simpson, Willer, & Feinberg, 2018). כך, בהתחשב בסיכון העצמי או הקבוצתי, ניתן להסביר אלימות באמצעות משוואת עלות-תועלת (פירסון, 2016; 2017; Van Zomeren et al.). מחאות אלימות יעילות במשיכת תשומת הלב הציבורית (Lofland, 2017), כמו גם בהעלאת נושאים הדורשים התייחסות מיידית לתודעה החברתית ולשיח התקשורתי (Wouters, 2013). במקרים רבים בעיות חברתיות לא היו מגיעות לעולם לכתורות או מעוררות עניין רב ללא עימותים אלימים, במיוחד במקרים של קבוצות שנעדרות כוח פוליטי ומשאבים תקשורתיים (Opotow, 2016).

בעוד שהתנגשויות אלימות ניתנות להערכה רטרוספקטיבית כמשתלמות, שאלה נוספת עוסקת בקשר שבין אלימות לבין לגיטימיות מדינית נתפסת (Bar-Tal & Hammack, 2012). לגיטימציה (תהליך של רכישת לגיטימיות) משמעותה קבלת סמכות, הבאה לידי ביטוי בהסכמה לציית, והיא מתייחסת למדינה כישות אחת (Habermas, 1975), לכווחת הביטחון כנציגי המדינה באופן נפרד (Bradford, 2014), או לפעולות ולהחלטות מסוימות של המדינה או של מוסדותיה (Gilley, 2012). מדינה או סוכנות של המדינה נתפסת לגיטימית כאשר היא מתנהגת בצורה הוגנת, פועלת לטובת אזרחיה, ומאפשרת להם להשמיע את קולם ביחס למעשיה (Snipes, Maguire, & Tyler, 2019). כלומר, הלגיטימיות נרכשת כאשר מעשים, תהליכים או אידאולוגיות נתפסים כמוסכמים באמצעות שיוכם לנורמות ולערכים בחברה נתונה. זהו תהליך יצירה של דבר מה מסוים למקובל ונורמטיבי עבור קהל מסוים (Tyler & Jackson, 2014). התנגשויות אלימות עם סוכני המדינה (דוגמת המשטרה) יכולות להצביע על שחיקה מתמשכת של הלגיטימיות של המדינה (Sprinzak, 1991), ועימותים עלולים להתדרדר לכדי התנגשויות אלימות, אשר יובילו לדה-לגיטימציה של המדינה או של סוכניה (Bar-Tal & Alon, 2016). כאשר הלגיטימיות מתערערת, אזרחים עלולים למחות ואף להשתמש באלימות כלפי המדינה או כלפי סוכנויותיה (Rosanvallon, 2011; Lupu & Wallace, 2019).

ניתן לקשור אלימות לשישה רכיבים נפרדים של לגיטימיות מדינית נתפסת: הזדהות (Marx, 2018), אמון (Devos, Spini, & Schwarz, 2002), צדק תהליכי (Nix et al., 2018; Tyler et al., 2015), צדק חלוקתי (Tyler, 2012), חוקיות (Habermas, 1975; Rose-Ackerman & Palifka, 2016) ואפקטיביות (Schmidt, 2013). בחינת ההסברים של האזרחים לערעור על כל אחד ממרכיבים אלה יכולה להיות קשורה להסבריהם להתנגשויות אלימות (Barker, 1990). החשובים ביותר ברכיבים אלה עשויים להיות אמון והזדהות (Weber, 1964). אמון בגוף שלטוני פירושו שהגוף נתפס כמשרת את

טובת הציבור מתוך כוונה טובה (Barnard, 2001; Levi & Stocker, 2000). הזדהות, או הזדהות ערכית, פירושה שאזרחים ומדינה מחזיקים בערכים משותפים (Beetham, 2013). מחקרים מדגישים את חשיבותם של שני מרכיבים אלה, ומראים באופן עקבי שרמות נמוכות של אמון והזדהות כלפי המשטרה בקרב קבוצות מיעוט לאומי וקבוצות מוחלשות קשורות להתנגשויות אלימות ביניהן. דוגמאות לכך ניתן למצוא במקומות רבים בעולם (O'Connor, 2008; Powell, 2016; Weitzer & Tuch, 2004).

הבדואים בנגב: רקע ומחאה

מיעוט בתוך מיעוט, קרקעות הנגב, הזנחה ופשעה

האוכלוסייה הבדואית בישראל היא קבוצת מיעוט בתוך קבוצת המיעוט הערבי החיה במדינת ישראל, מדינה שלה זהות לאומית יהודית (ג'מאל, 2017).² למרות היותה חלק מהעם הערבי, הקהילה הבדואית היא ישות לשונית, תרבותית, היסטורית, פוליטית וגיאוגרפית מובחנת ושונה (אלקרינאוי וסלונים-נבו, 2005). חדירת המודרניזציה בעשורים האחרונים הביאה לתמורות כמעט בכל תחומי החיים בקהילה, כחלק מתהליכים רחבים יותר של המפגש עם החברה הישראלית, של גלובליזציה ושל עיוור (אבורביעה-קווידר, 2017). אופי החיים של הבדואים בנגב שונה מאוד מזה של כלל האוכלוסייה בישראל – בעוד ישראל מבקשת לקיים חברה מפותחת ומתקדמת, אורח החיים של הבדואים בנגב אינו מודרני, ובמובנים רבים הוא דל ופשוט (Nasasra, 2017).

בניגוד לאוכלוסיית הבדואים בצפון הארץ, קיים קושי לאמוד את גודלה המדויק של אוכלוסיית הבדואים בנגב ואת שיוכם ליישובים, ומשום כך קשה לעמוד על מאפייניה הדמוגרפיים (יפתחאל, 2013). על-פי הערכות, בשנת 2016 מנתה אוכלוסיית הבדואים בנגב כ-250 אלף תושבים, המהווים כ-30% מכלל האוכלוסייה בנפת באר שבע. כל יישובי הבדואים בנגב מדורגים באשכול 1 מתוך 10 במדד החברתי-כלכלי. כ-75% מהאוכלוסייה מתגוררים ביישובי קבע מוסדרים ומוכרים, ו-25% מתגוררים מחוץ לשטחי יישובי הקבע, בהתיישבות שהמדינה מכנה "פזורה" (ספקטור-בן ארי, 2013). המאבק המרכזי בין הקהילה הבדואית בנגב למדינה עוסק בסוגיית הקרקעות והיישובים. הבדואים טוענים לבעלות על קרקעות בנגב הצפונית והמרכזית בהיקף של כ-5.5% מהנגב, מכוח הדין המסורתי אשר התקיים בחסות השלטונות הקודמים, ומכוח חזקה, שימוש והתיישבות רבת-שנים (נח, 2009). המדינה שוללת את ההכרה מרוב הכפרים, ומונעת מהם שירותים המאפיינים חברה מודרנית, כגון חשמל, מים, בריאות, חינוך, ותשתיות

2 אומנם לבדואים בנגב אין שאיפות פוליטיות להקים מדינה עצמאית, אך כיוון שהם אינם שייכים ללאום היהודי, הם מהווים חלק מקבוצת מיעוט לאומית בישראל – הערבים אזרחי ישראל – אשר חלקם מזדהים או מזדהים כמיעוט לאומי פלסטיני.

(Kedar et al., 2018; Rotem & Gordon, 2017). למרות מספר ניסיונות בעבר, טרם הצליחה מדינת ישראל להסדיר את סוגיית ההתיישבות הברואית בנגב, ולאורך עשרות שנים לא פעלה מספיק על מנת לספק לחברי הקהילה תנאי מחיה ראויים (אריאל, 2017; Kedar et al., 2018). מאז שנת 2007 הוקמו שלוש ועדות אשר עסקו בהסדרת התיישבות הברואים בנגב (האחרונה מכונה מתווה פראוור), אלא שאף לא אחת מהן הצליחה להסדיר את הסוגיה (זנדברג, 2012). כך, הקיטוב המעמיק וצמיחתה של החברה הברואית לממדים משמעותיים, הפכו את שאלת ההכרה במרחב הברואי לסוגיה אסטרטגית (יהל, 2017; פדהצור, 2013; Amara, Abu-Saad, & Yiftachel, 2012).

נושא השיטור בקרב האוכלוסייה הברואית מהווה סוגיה מורכבת. לצד פרקטיקה של שיטור יתר, השם דגש על זהותה הערבית (ולא הישראלית), ישנן פרקטיקות של שיטור חסר, מדיניות המובילה להתגברות העבריינות והפשיעה בקהילה. שיטור היתר מאפיין ביטחוניזציה כלפי הברואים ומסגור היחס המשטרתי כלפיהם כעניין של ביטחון לאומי, והוא מתרחש בעיקר מחוץ ליישובים הברואים ובקרבת יישובים יהודיים. ההתייחסות אל הברואים בנגב כאל סיכון פוטנציאלי לפעולות טרור קיבלה משנה תוקף בשנים האחרונות בשל תהליכי הפלסטיניזציה והאסלאמיזציה שעוברים על החברה הברואית (אבו־עג'אג', 2012; עלי, 2018). לעומת זאת, שיטור חסר מאפיין את תפקוד המשטרה ה"קלאסי" (כלומר, שירות לאזרח ושמירה על החוק והסדר הציבורי), ובא לידי ביטוי בתוך היישובים הברואים (רותם, 2014).

החברה הברואית מצויה בתקופת מעבר ותהליכי שינוי. ההזנחה השלטונית רבת־השנים וחוסר האכיפה של המדינה, וכן אופי החברה הברואית, ההסתגרות וההתבדלות שלה מכלל החברה הישראלית – הובילו יחד להתגברות הסימפטומים של בעיותיה. אף שמצד אחד ניתן להצביע על עלייה בהשכלה, עלייה יחסית באחוז האקדמאים, שילוב נשים בשוק התעסוקה, פיתוח אזורי תעשייה, פיתוח חברתי־כלכלי של החברה הברואית ומנהיגות ויזמות מקומית (פלמור, 2018) – מנגד, המעבר המהיר והרב־ממדי להתיישבות קבע לווח בסימני מצוקה, בהם פשיעה ועבריינות, שימוש מוגבר בנשק חם ופוליגמיה (בר לב, 2018; יהב, 2011). האתגר של האוכלוסייה הברואית אינו רק לשרוד במסגרת המדינה המודרנית, אלא גם להשתלב בה. אלא שלאורך השנים התקשו הברואים בנגב להשיג מטרות אלה, הן בשל חוסר הרצון לוותר על ערכים ויסודות תרבותיים שייחדו אותם, והן כיוון שהפכו לחברה שולית הסובלת מאדישות שלטונית, מהיעדר משילות, מהזנחה ומחוסר במשאבים (Meir, 1997).

מחאה והתנגשויות אלימות

במספר מקרים שונים לאורך השנים גלשה מחאת הברואים בנגב לכדי התנגשויות אלימות עם כוחות המשטרה. בשנת 2011 הפגינו בבאר שבע כ־1,500 איש נגד מתווה

פראוור. בעוד שרוב המחאה עברה בשקט יחסי, לקראת סופה חסמו המפגינים את כביש הכניסה לעיר, וחלקם התעמתו עם שוטרים. מחאה זו התגברה בהיקפה ובעוצמתה בשנת 2013 בסדרת הפגנות שנערכו בצומת חורה, בכיר הדאג' ובבאר שבע, שבהן השתתפו כמה אלפים בודדים של מפגינים. ביישוב חורה חסמו מפגינים כבישים, יידו אבנים והשליכו בקבוק תבערה אל שוטרים אשר ניסו לפזר בכוח רב את ההפגנה. 15 אנשי כוחות הביטחון נפצעו קל. בהפגנה מקבילה בחיפה נדקר שוטר ברגלו (סיידלר, חורי וקובוביץ, 2013; רותם, 2014).

במקרים אחרים התרחשו התנגשויות אלימות עם המשטרה שלא במסגרת הפגנות (בן זכרי, 2017). במהלך הלווייתו של צעיר תושב רהט שנורה למוות בעת פעילות משטרתית, נקלעה ניידת משטרה למקום ונרגמה באבנים. אזרח אחד נהרג ועשרות נפצעו כתוצאה מניסיונות החילוץ, בהם שני שוטרים (עוקבי, 2015). בשגב שלום וברהט הותקפו באבנים כבאים שהגיעו לטפל בשריפות (בן זכרי, 2016; סיידלר וחורי, 2015). עוד יצוין כי על-פי טענות של תושבים יהודיים, הצתות חוזרות של שטחים חקלאיים בבעלות יהודית מתרחשות על-ידי תושבים בדואים כפעולות מחאה בעקבות ניסיונות פינוי כפרים בלתי-מוכרים (הררי, 2017).

אחת מדרכי המחאה הבולטות של הבדואים בנגב באה לידי ביטוי בהתנגדות לפעולות הריסה יזומות ביישובים. עד לימים שבהם נכתב פרק זה, באופן כמעט שגרתי וקבוע ניסתה מדינת ישראל מעל 130 פעמים לפנות את הכפר אל-עראקיב, תוך כדי התנגדות עיקשת של התושבים, אשר שבו לבנות את בתיהם מייד עם פינוי כוחות המשטרה ופקחי רשות מקרקעי ישראל (להלן: רמ"י) את השטח. מקרים דומים מתרחשים ביישובים בלתי-מוכרים אחרים, כגון ביר הדאג' ואום אל-חיראן, ועד לפני 2012 בישוב תראבין. בעוד שכרוב המקרים ההתנגדות לפעולות ההרס במקרים אלה אינה אלימה, לעיתים תושבים חוסמים את דרכי הגישה לכפרים, מונעים תנועה של רכבים ושל טרקטורים, או מתנגדים לעיכוב ולמעצר (בנימין, 2015).

על בסיס רקע זה מבקש הפרק הנוכחי לבחון כיצד מסבירים פעילי מחאה בדואים את חלקם בהתנגשויות האלימות עם המדינה, באמצעות בחינה של תפיסת הלגיטימיות של המדינה.

שיטה

מחקר איכותני זה מבוסס על 60 ראיונות עומק חצי-מוכנים עם אזרחים המעורבים במאבקים פוליטיים-חברתיים. מכלל הראיונות, 20 הם עם בדואים המתגוררים בנגב (16 גברים ו-4 נשים, בני 30–63), והם נערכו בין השנים 2018–2019. נעשה ניסיון לראיין יותר נשים בדואיות, אך ההיענות הייתה דלה, ונבעה כנראה ממחסום השפה

או מאופייה הפטריארכלי של החברה הברואית, ומעמדה החלש של האישה בחברה זו. 40 המרואיינים שאינם בדואים שייכים לקבוצות מחאה אחרות בישראל. ניתוח כלל 60 הראיונות סייע בהבניית תמות אשר סיפקו תשתית אמפירית לעיבוד הממצאים, אך הממצאים המוצגים בפרק זה והמסקנות העולות ממנו מבוססים רק על הראיונות עם הברואים (שקדי, 2011).

המרואיינים לקחו חלק בהתנגשויות אלימות עם סוכני המדינה (בעיקר עם גופי כוחות הביטחון) במגוון מחאות, ו/או שהם פעילי מחאה חברתיים-פוליטיים, כגון מנהיגים רשמיים ובלתי-רשמיים של הקהילה. הקשר עם המרואיינים נוצר באמצעות שני ערוצים עיקריים: ראשית, בגישה ישירה באמצעות רשתות חברתיות, בהתבסס על דיווחים חדשותיים רלוונטיים, ושנית, בגישה מתווכת דרך חוקר אחר, עיתונאי או פעיל חברתי, בשיטת "כדור השלג" – המשתתפים הראשונים הובילו לבאים אחריהם. הראיונות עם הפעילים החברתיים שלא השתתפו בהתנגשויות אלימות סיפקו פרספקטיבות משלימות לראיונות עם פעילי המחאה אשר היו מעורבים בהתנגשויות. רוב הראיונות ארכו בין 45 ל-90 דקות, הוקלטו בהסכמת המרואיינים, ותומללו לטקסט ששימש מסד לנתוני המחקר. לא קל היה להגיע אל המרואיינים: חלקם לא סמכו על חוקר השואל אותם על התנהגות אלימה או הטילו ספק בכוונותיו.

גישת המחקר הייתה נרטיבית, ניתוח ועיבוד הממצאים מבוסס תוכן בעיקרו, ובמידת הצורך ניתנה פרשנות לפנים הצורניים וההוליסטיים של הריאיון (Harel-Shalev & Daphna-Tekoah, 2016). התמות נגזרו הן באופן דדוקטיבי (המבוסס על תיאוריה) והן באופן אינדוקטיבי (תמות שלא צפתה התיאוריה) (Gilligan, 2015). על מנת להגן על האנונימיות של המרואיינים הפרק עושה שימוש בשמות בדויים, ופרטי הרקע מטושטשים. בחלק מהמקרים הוחלפו הפרטים האישיים והממצאים בין ראיונות במידה שלא פגעה בתקפותם (שקדי, 2011).

ממצאים

הסברים שמספקים פעילי מחאה לחלקם בהתנגשויות אלימות יכולים להיות מסוגים שונים. הסברים תיאוריים מצביעים על האלימות כתגובה לאלימות משטרתית (della-Porta, 2013) או כאסטרטגיה מודעת ומתוכננת מראש לפעולה אלימה (אזולאי ואופיר, 2008). לעומתם, הסברים אנליטיים המבוססים על הערכת האלימות יכולים להציע שבמקרים מסוימים אלימות עשויה (או לא) להיות תגובתית, אך את תוצאתה ניתן להעריך בדיעבד כמועילה להשגת המטרות הרצויות (Pearson, 2000). אולם אלה אינן האפשרויות היחידות. ערעור הלגיטימיות של המדינה יכול לבוא לידי ביטוי באחד משלושת המצבים הבאים: משבר אמון, קונפליקט בלגיטימציה או משבר לגיטימציה

(Sprinzak, 1991). כל אחד מן המצבים עשוי להוביל לפעולות אחרות של מחאה, ועל כן הם נושאים פוטנציאל לאלימות פוליטית (Catlaw, 2007). ממצאי המחקר הנוכחי מראים שפעילי מחאה מסבירים את חלקם בהתנגשויות אלימות עם סוכני המדינה לאו דווקא במונחים של דה־לגיטימציה [שהיא במהותה מדד חד־ערכי] (Tarrow, 2013), כי אם במונחים של ערעור על רכיבים שונים של מושג שהפרק מבקש להגדירו לגיטימיות מדינתית נתפסת, המורכב כאמור משישה רכיבים שונים: הזדהות, אמון, צדק תהליכי, צדק חלוקתי, חוקיות ואפקטיביות. את חלקם של המרואיינים בהתנגשויות האלימות ניתן להסביר כמעידים על ערעור על ששת הרכיבים של לגיטימיות מדינתית נתפסת, או אולי אף נובעים ממנו.

הזדהות: פער הולך ומעמיק

הרכיב הראשון של לגיטימיות מדינתית נתפסת הוא הזדהות. הזדהות עם המדינה (Marx, 2018), או הזדהות ערכית עם מה שהיא מייצגת, פירושן שהאזרחים והמדינה מחזיקים בערכים משותפים (Beetham, 2013). אחד הרכיבים המהותיים בתפיסת הלגיטימיות של המדינה בקרב הבדואים בנגב הוא פער ההזדהות עם המדינה, אשר מהדהד בעוצמה בכל הראיונות, ובא לידי ביטוי בעיקר בשני ממדים – האחד הוא פער ההזדהות עם כוחות הביטחון, והאחר הוא פער ההזדהות עם המדינה, שמחריף בעקבות חוק הלאום. פער ההזדהות הראשון הוא כאמור עם כוחות הביטחון, ובראשם הצבא והמשטרה. המוטיבציה לשירות בצבא ההגנה לישראל (להלן: צה"ל) מהווה מדד טוב למידת ההזדהות, אלא שכוחות הביטחון לרוב אינם מהווים מקור להזדהות, ולעיתים אפילו נתפסים כאויבים. השירות בצה"ל בקרב הבדואים אינו חובה, והוא על בסיס התנדבותי. נכון ל־2018, רק כ־6 עד 7 אחוזים מכלל הבדואים בישראל מתגייסים לצה"ל, כשליש מהם בלבד תושבי הנגב (מבקר המדינה, 2018). כך מגדיר עצמו מוסטפא: "קודם כול בדואי, אחר כך ערבי ופלסטיני", ורק בסוף מגדיר עצמו ישראלי, ולכן, לדבריו, "אין מצב שהבן שלי ישרת בצה"ל". מנסור מתאר בפשטות ובבהירות את קונפליקט הגיוס לצבא, ומסביר מדוע שיעור ההתנדבות לשירות צבאי כה נמוך:

אותם בדואים שחיים בנגב בסך הכול רוצים את הזכויות הבסיסיות שלהם, רוצים לחיות בכבוד ומאמינים שיש שלטון, מכבדים את החוקים, אבל הם זורקים, מוזנחים, רק כשרוצים את הקולות שלהם [בבחירות לכנסת] מדברים איתם. השירות בצבא בירידה עצומה, פעם היו מתגייסים המון, היום המדינה מתקשה לגייס בדואים. למה ירידה עצומה? כי היום חייל, קצין, חוזר לכפר ורואה הורסים את הבית, צו הריסה לבית שלו, או לבית של האח שלו, ואז הוא אומר רבאכ, למה לי להתגייס?

ברומה לדברים של מנסור, התייחסותו של חמדי לנושא מייצגת את הלך הרוח של מרבית המרואיינים. לטענתו, כאשר בדואי "רואה שוטר הוא רואה משהו לא טוב, לא משהו שבא להגן עליו". חוסר ההזדהות של האנא עם המשטרה מתבטא בכך שהיא משועשעת ואפילו צוחקת כאשר היא מתארת התנגשויות אלימות עם המשטרה. מדבריה עולה תחושת תסכול בשל הזלזול מצד המדינה כלפי הבדואים. כך היא מתארת את ההפגנות בצומת חורה בשנת 2013:

היה שם ירי חי והשוטרים באים ביחד בשורה אחת, והמפגינים זורקים עליהם אבנים, זה היה מצחיק, והשוטרים מקבלים אבנים על הראש ואני ראיתי כמה עם ידיים על הראש פצועים, מדממים, זו סצנה שאני לא אשכח [צוחקת] וזה נראה מגניב, יאללה מה אכפת לי. אבל מצד שני היה גז מדמיע ומחניק מאוד, וירי. כאילו הפכנו להיות האויבים של המדינה. איך הם מרשים לעצמם להתייחס אלינו בכזה זלזול, מה לא אכפת להם מאתנו? ההרגשה הייתה שמזלזלים בנו אז נראה לכם. אתם מזלזלים ויורים באוויר, אז יאללה קבלו אבנים על הראש.

פער ההזדהות השני העולה מן הממצאים הוא תוצאה של חקיקת חוק הלאום. החוק שהתקבל ב־2018 משמש מרואיינים להסביר בדיעבד התנגשויות אלימות שהתרחשו עוד לפני חקיקתו. משבר השייכות שהביא עימו החוק העמיק את הקרע לא רק בין אזרחים יהודים לאזרחים ערבים, אלא גם בין יהודים לבדואים אשר שירתו בצבא. את פער ההזדהות מבטאים היטב דבריו של אסאם, במענה לשאלה אם הוא מגדיר עצמו כישראלי:

אני ישראלי? לא מסכים. מדינת ישראל אומרת שיש לה חוק לאום יהודי ולא חוק לאום ישראלי. יש מציאות ישראלית שאני חלק ממנה, אבל לא באופן זהותי. מדינת ישראל פועלת לטובת אזרחיה היהודים, והנסיכות הפוליטיות והאקטואליות מחדדות זאת. המדינה לא רוצה לצרף בחוק הלאום את המילה שוויון ואת שאר האזרחים. רק היהודים מקבלים זכויות פריבילגיות וזה מקבע את זה.

אמון: אי־אמון במשטרה

אמון בגוף שלטוני פירושו שהוא נתפס כמשרת את טובת הציבור מתוך כוונה טובה (Levi & Stocker, 2000). אמון יכול להיות מוענק למדינה כגוף אחד, לגופים שלטוניים ולכוחות הביטחון באופן פרטני, או להחלטות ולמדיניות מעשית של מוסדות אלה (Barnard, 2001). האמון של הבדואים במדינה נמוך באופן כללי, והוא נמוך במיוחד כלפי המשטרה. עם זאת, סוגיות של אמון במשטרה הן סוגיות מורכבות. המרואיינים קושרים בין ערעור האמון במשטרה להתנהלותה המפלה והאלימה בשני אופנים עיקריים: מצד אחד שיטור יתר מחוץ ליישובים הבדואים, ומנגד, שיטור חסר בתוך היישובים.

לגבי שיטור היתר – בהתאם למגמה העולמית של לחימה בטרור (Parmar, 2011), וביתר שאת בישראל, משטרת ישראל עוסקת לא רק במשימות שיטור "קלאסיות" של שירות לאזרח, כי אם גם במשימות בעלות אופי צבאי (ח'טיב, 2007). המיליטריזציה של המשטרה מביאה לשיטור יתר כלפי אזרחים ערבים בכלל, וכלפי בדואים בפרט (Hasisi & Weisburd, 2014). המרואיינים מרבים לתאר התנהלות אלימה וחסרת פרופורציה של כוחות הביטחון, ואת הקמתה של היחידה המשטרתית המיוחדת 'יואב', שמטרתה אכיפה ביישובים הבדואים. עומר מתאר את "האור הירוק לפגוע בבדואים" באמצעות שימוש במסתערבים במהלך ההפגנות, אשר "מחממים את הזירה, ואז המשטרה נכנסת בכל הכוח". עיסא מתאר שיטור יתר לא רק בעוצמתו אלא גם בהיקף הכוח שבו נעשה שימוש:

כשההריסה הראשונה [באל-עראקיב] התבצעה והגיעו 1,700 שוטרים ומטוס באוויר, ואוטובוסים של מעצרים והגיעו הכוחות כולם רעולי פנים, כולם, היינו רואים רק מספרים על הקסדה, והדיבור שלנו היה רק עם M16 [רובה], אתה לא חוקי, תצא מפה, והתדירות של ההריסה היו כל שלושה ימים.

לצד טענות כנגד שיטור יתר והפעלת אלימות משטרתית מוגזמת – הן בעוצמתה והן בהיקפה – קיימת דרישה להגברת השיטור והאכיפה בתוך היישובים הבדואיים בשל התגברות הפשיעה והעבריינות (אור, 2004; עראף, 2019). עיסא קושר בין סוגיית הקרקעות לבין הפשיעה והעבריינות במגזר הבדואי דרך טענות בנוגע לחוסר הכרה ולהזנחה. כלומר, כישלון המדינה בטיפול באוכלוסייה בא לידי ביטוי גם בחוסר יכולתה לפתור את סכסוך הקרקעות המתמשך, וגם בהיעדר היכולת לטפל בפשיעה ובעבריינות:

סבא שלי זכרנו לברכה, בשנת 1973 ביקש מהמדינה תכירו באדמה שלי, מאז ועד 2018 לא הכירו. ועכשיו רוצים להפוך אותנו לעברייני חוק. פעם אחת אמר את זה תובע שעבריינים סדרתיים אנחנו, על זה שאני מחזיק באדמה שלי? [...] לא ייתכן שפשע מחלחל בתוך הקהילה הבדואית ואין אכיפה. לא ייתכן שבדואי הורג בדואי והתיק נסגר כי אין ראיות. לא ייתכן שהילד הקטן בתוך הקהילה הבדואית יודע שאיקס הרג וואי, אבל שיהיה.

שיטור חסר אינו רק נוכחות משטרתית חסרה ואכיפה מצומצמת, אלא גם פרקטיקה לא-מקצועית, שבאה לידי ביטוי באפליה, בגזענות ובשרירותיות. חמדי טוען שפקידי הציבור שאמונים על הסדרת ההתיישבות הבדואית בנגב מפגינים כלפיהם יחס גזעני ולא מכבד, ומכנה אותם "המקור של הרוע". עיסא מתאר את ההתנהלות של פקחי רמ"י במהלך פינוי והריסה של כפרו אל-עראקיב כהתנהלות קפריזית, כלומר כזו שאינה עניינית אלא גחמנית, ותלויה במצב רוחו של סוכן המדינה אשר מגיע לזירה:

לצערי, כשמגיע פקח רמ"י הכול מתנהל לפי החשק שלו. אם הפקח קם בבוקר עם מצב רוח טוב, לפעמים הוא נותן לנו אופציה להוציא את הדברים. ולפעמים כשהוא מגיע עם מצב רוח נקמן הוא הורס את הבית עם כל התכולה שלו.

צדק תהליכי: החל במדיניות ממשלתית וכלה בסוכני המדינה

הרכיב השלישי של לגיטימיות מדינתית נתפסת עוסק בתפיסות של הוגנות, במסגרתו התפיסה שהמדינה פועלת באופן הוגן ולטובת האוכלוסייה, והוא נקרא צדק תהליכי (Hough, 2010). על-פי תפיסה זו, החוקים, התקנות והמדיניות מיושמים בפועל על-ידי השלטונות בצורה הוגנת וראויה לכלל האזרחים (Nix et al., 2015). הממצאים מציירים תמונה של ערעור עמוק ורחב בהקשר של צדק תהליכי. ערעור עמוק – כיוון שתחושת הקיפוח וחוסר ההוגנות יוצרת תסכול שמתרגם לכדי ערעור ברור על הלגיטימיות, וערעור רחב – משום שתפיסת חוסר ההוגנות תקפה כלפי מדיניות הממשלה, רשויות הממשלה, המשטרה, הצבא, רמ"י ועוד.

הערעור ברכיב הצדק התהליכי, המיוחס למדיניות הממשלה, בא לידי ביטוי במסגרת הראיונות בהשוואה בין פינוי כפרים בדואים לבין פינוי התנחלויות בגדה המערבית. בעוד שהתנהלות המדינה כלפי המתנחלים נתפסת בקרב המרואיינים כרכה וסלחנית, הגישה כלפי הבדואים מתוארת כנוקשה, אלימה ולא מתפשרת. כך מתאר זאת חמדי:

החבר'ה בעמונה זרקו על המשטרה שמן, כיסאות, מה לא. רק בגלל שזה יהודים ולא בדואים, תראה איך ראש הממשלה פנה אליהם 'תושבי עמונה היקרים'. מה, אנחנו לא יקרים? תושבי אום אל-חיראן נמצאים פה 60 שנה. עמונה נבנתה מתי? שלשום! והממשלה אומרת להם 'תושבי עמונה היקרים' ובאים עם כפפות.

נוסף לכך, סמיר מדגיש את היחס הלא-שוויוני שמעניקות הרשויות הממשלתיות לקהילה הבדואית. בעוד ששאר אזרחי המדינה מקבלים שירותים מכלל רשויות הממשלה, לצורך טיפול בצורכיהם של הבדואים כנגב הוקמה הרשות לפיתוח והתיישבות הבדואים (תחת האחריות של משרד החקלאות), והיא זו שמטפלת בתחומים נרחבים אשר בדרך כלל מטופלים על-ידי משרדי הממשלה השונים.

באופן דומה, המרואיינים מדגישים את תחושותיהם שהמשטרה פועלת באי-צדק כלפיהם. בראש הדוגמאות שהציגו המרואיינים ניצב הרג המורה יעקוב אבו-אלקיעאן, אשר נורה בשנת 2017 במהלך פעילות משטרתית לפינוי הכפר אום אל-חיראן. מתגובת המדינה לעתירה כנגדה בנושא שיטור בהפגנות נגד מתווה פראוור עולה כי ההפגנות סווגו כפעילות לאומנית-חתרנית, בעוד שמחאות אחרות, דוגמת המחאה החברתית של שנת 2011, טופלו בהתאם לכללים אזרחיים ושקופים, אף שהיו בהן הפרות סדר. כך, מהדברים של מספר מרואיינים משתמע כי המשטרה מצידה מציגה פרשנות מרחיבה של המושג ביטחון המדינה, הכוללת גם הפרות סדר על רקע לאומני-חתרני. כלומר, היחס

להפגנות נגד מתווה פראוור הוא חלק מעמדה שלפיה מחאה אזרחית העלולה לגלוש להתנגשות אלימה יכולה להיות מסווגת כפגיעה בביטחון המדינה. תפיסות אלה של אי-צדק מוצאות את ביטוין בדברים של אסאם:

המשטרה מסתכלת עלינו לא בפרספקטיבה של אזרחים אלא של ערבים שבאים להפר את הסדר. אנחנו עמדנו לדין על תקנה מנדטורית שמאפשרת לעצור התקהלות של יותר משלושה אנשים שמאיימת על הסדר הציבורי. העילה למעצר הייתה התקהלות לא חוקית. הם אמרו שקראנו קריאות בערבית, ואנשים התקשרו ואמרו שזה מאיים. ושהבתים ייהרסו, זה לא מאיים!

במקרה של צה"ל ורמ"י מתואר אי-צדק תהליכי כוללני באוכלוסייה. תראבין מציין את העובדה שהצבא מזלזל בבדואים כיוון שהוא מתאמן ביישוביהם: "לפעמים הצבא עושה אימונים בתוך לקייה. למה? כי זה מדמה כפר ערבי. אז הם מתייחסים בתוך שווים? ממש לא". האנא טוענת שהצבא לא הגן עליהם במהלך מבצע "צוק איתן", ומצביעה על הפער הגדול במיגון ובהתרעה בין היישובים הבדואים לבין שכניהם היהודים: "כשהיו קסאמים על לקייה מת אזרח, אף אחד לא עניין אותו כיפת ברזל האם מגינה עלינו, בית המשפט אמר זה מלחמה. כוחות הביטחון עושים משהו ובית המשפט מצדיק אותם". לבסוף, חוסר צדק תהליכי מיוחס גם לרמ"י. עיסא משווה בין כפרים בדואים לבין חוות בודדים של יהודים בנגב, וטוען לחוסר צדק בשאלות של פינוי והריסה לעומת הכשרה: "לא רק שחוות בודדים מקבלות תמיכה ממשלתית בשלב התכנון, הם גם מכשירים את הקרקע בדיעבד. זה האבסורד".

צדק חלוקתי: הבסיס לסכסוך עם המדינה

צדק חלוקתי מתייחס לתפיסת פיזור המשאבים והשירותים הכלכליים (Lamont, 2017). טענות להיעדר צדק חלוקתי מצביעות על האפליה השיטתית והמוסדית הנתפסת לגבי חלוקת המשאבים לקבוצות שונות במדינה (Tyler, 2012). הסברי המרואיינים בהקשרים של צדק חלוקתי ממצבים רכיב זה כבסיס לסכסוך עם המדינה, ולפיכך לנקודת המוצא שממנה יוצאת המחאה החברתית-פוליטית כנגדה ולעומתים של פעילים עם סוכניה. הטענה המרכזית והראשונית של המרואיינים כלפי המדינה היא שישאל מסרבת להכיר בקרקעות הנגב כשייכות לבדואים מתוקף זכותם ההיסטורית והחוקית. נוסף לטענה זו, שבה ועולה במסגרת הראיונות הטענה לקיפוח בתשתיות אזרחיות בסיסיות, הן ביישובים הלא-מוכרים והן ביישובים המוכרים.

לגבי הטענה שהמדינה מסרבת להכיר בקרקעות הנגב כקרקעותיהם מתוקף הזכות ההיסטורית והחוקית שעברה אליהם בירושה – מוסטפא מפרט נתונים על חוסר הצדק בהשוואה ליישובים יהודיים, ומדגיש את העובדה שסך כל ההתיישבות הבדואית היא עד שלושה אחוזים מכלל הנגב. חמדי מבסס את טענתו על חוק רכישת מקרקעין (להלן:

חוק החר"ם), אשר שימש להכשיר בדיעבד הפקעה של קרקעות של ערבים שלא היו נפקדים, שלאחר מלחמת העצמאות הוקצו ברובן לבסיסי צבא או ליישובים יהודיים (זלטנרייך, 2007; Holzman-Gazit, 2013):

בשנות החמישים המדינה פינתה את הערבים מהשטחים שלהם. מתוך 90,000 בדואים, רק 11,000 נשארו, וריכוזו אותם במשולש קטן בנגב. ואת שאר האדמות הטובות, כמו הנגב המערבי המדינה לקחה. 33% מתושבי הנגב צמצמה ל-2%. ממש טמטום. במקום לתת לאנשים לחיות ברווחה בשגשוג, כל אחד ייתן את שלו ויתפתח, היא אורזת אותם ושמה אותם בקופסאות של עיירות [...] מאיפה בא התסכול הזה? זה משם.

על בסיס הטענה המרכזית בעניין חוסר ההכרה בבעלות על קרקעות בנגב, טענות אחרות עוסקות במחסור בתשתיות ואזרחיות בסיסיות. תשתיות חשמל, מים וביוב, שירותי בריאות וחינוך, ותשתיות כבישים ונגישות, הם חלק מהשירותים הבסיסיים שמדינת ישראל מעניקה לאזרחיה, והם חסרים במיוחד בכפרים הבדואים שבהם היא אינה מכירה. נוסף לאלה, ומעבר לצורכי המחיה הקיומיים, ישנם צרכים תרבותיים וחברתיים שהמדינה כמעט ולא מספקת, אפילו ביישובים המוכרים (אור שחר, 2018). מנסור מסביר כיצד ממלאים ארגונים לא-ממשלתיים ועמותות אזרחיות את החלל שמשאירה המדינה:

במקום להכיר ביישוב בדואי, נותנים תקציבים ומקימים יישובים יהודיים. לחברה הבדואית יש המון בעיות, יש תמותה, אין תברואה, יש חוסר הגינות, ואנחנו העמותות האזרחיות צריכות ליזום, לא רק 'עדאלה' בפן המשפטי, אלא גם עמותות אזרחיות כמו 'אג'יק' שמספקת שירותי אמבולנס לכפרים הלא-מוכרים, כי אם אישה רוצה ללדת האמבולנס לא מגיע אז העמותה מספקת פתרון. פתרונות מחוסר הוגנות, אי-הוגנות בתקציבים של הממשלה.

בדבריהם של חלק גדול מהמרואיינים מתוארים מצב הכבישים וקשיי הנגישות לכפרים כצורך בסיסי שאינו זוכה לטיפול, הפוגע לאורך שנים בהתפתחות האוכלוסייה. כך למשל תיארו מרואיינים את ההמתנה של ילדים להסעות אל בתי הספר לצד כבישים מהירים, חצייה מסוכנת של כבישים מהירים בקרב נשים וקשישים, כמו גם תמרונים מסוכנים שנהגים נאלצים לבצע על מנת להגיע לכפרים. המחסור בתשתיות מתבטא גם בתחומי חיים אחרים, כגון נגישות למוסדות חינוך או שירותי פינוי אשפה ותברואה. המחסור בשירותי בריאות בפריפריה פוגע לא רק באוכלוסייה הבדואית, אלא גם ביישובים יהודיים מרוחקים בנגב. עם זאת, גם מרפאות בסיסיות אינן פועלות בכפרים בלתי-מוכרים, והקושי להגיע אליהן, בפרט במקרי חירום, פוגע בבריאותם של התושבים ומסכן אותם.

חוקיות: דגש על תפיסות הפרה של זכויות אדם

הרכיב החמישי של לגיטימיות מדינתית נתפסת הוא תפיסת החוקיות של המדינה. פרק זה מבקש להגדיר את רכיב החוקיות כפועל יוצא של אחת משתי ההשקפות הבאות או משתיהן גם יחד: (1) המדינה ומוסדותיה פועלים במסגרת החוק (Scharpf, 2009); (2) האזרח מחויב לציית לחוק (Zilis, 2018). היבטים אלה נמצאו תלויים זה בזה בממצאים: התנהלות מדינתית שהמרוויינים הגדירו כחוקית השפיעה על תפיסת הלגיטימיות, ולעיתים השפיעה על ההשקפה שלפיה יש לציית לחוק.

הרוב המוחלט של המרוויינים מערערים על רכיב החוקיות של תפיסת הלגיטימיות המדינתית, בעודם מדגישים את ההתנהלות הלא-חוקית של הממשלה ושל מערכת בתי המשפט ואת הפגיעה שלהם בזכויות אדם. מרוויינים אלה מציינים שהמדינה, באמצעות הממשלה, מערכת בתי המשפט וכוחות הביטחון, אינה פועלת במסגרת החוק. מיטרא אומרת שהחוק הוא מצג שווא, כיוון שהוא אינו משקף צדק, ולכן "צריך להבין שהריבון הוא זה שקובע את החוק שטוב לו, שנוח לו, שמתאים לו". סאלם מתלונן על מערכת בתי המשפט, אשר לא רק שפועלת נגד הבדואים, היא גם אינה עקבית בהחלטותיה. הוא מתאר כיצד שינה בית המשפט העליון את דעתו שלוש פעמים במהלך דיון אחד בנושא הפקעת קרקעות הכפר אל-עראקיב. האנא טוענת שלא צריך לציית לחוקים ולפעול על-פיהם אם המדינה מפירה את החוק, וטוענת שהמדינה "דורסת את החוק וזכויות האדם". עומר מוסיף שהמדינה פוגעת בזכויות אדם וקושר זאת לגזענות. לדבריו, הסיבה שהדמוקרטיה הישראלית אינה מכבדת את החוק ואת זכויות האדם קשורה לכך שאין לישראל חוקה, ולכן ניתן להעדיף יישובים יהודיים על פני יישובים בדואים במסגרת החוק:

[המדינה] לא מכבדת זכויות של אזרחים בדואים, מונעת מהם שירותים ומתייחסת אליהם בגנות. היא עוקרת בדואים כדי להקים יישובים יהודיים. כל אדם שיש לו שכל בראש יודע שזה גזענות[...] צריך לציית לחוק, לכל החוקים. הבעיה בישראל שאין לה חוקה. יש חוקים שאנשים בעלי אידיאולוגיה קיצונית מעבירים בכנסת בגלל שהם רוב. דמוקרטיה שלא מכבדת מיעוטים זה לא דמוקרטיה. למשל הבית היהודי וישראל ביתנו של ליברמן, הם מדברים על גזענות בגלוי – חוק הלאום, אויבי המדינה, גירוש, חוק המואזין. אז שיוציאו מהחוק את בתי הכנסת והשופר. הם מכוונים את העונש רק לקבוצה מסוימת.

בדומה לדברים של עומר, גם סלימאן ועיסא קושרים בין ההתנהלות של המדינה, שאותה הם מגדירים לעיתים לא-חוקית ולעיתים פוגענית כלפי זכויות האדם, לבין החובה לציית לחוק. סלימאן אומר כי "ישנם חוקים שאפשר להגדיר אותם הזויים, ואני לא מצפה מאזרח נורמטיבי לציית להם. חקיקת חוקים כאלה גוררת אזרחים שלא לציית להם, למשל בנושא דת ומדינה". גם עיסא קושר בין החובה של המדינה לציית לחוק לבין החובה של האזרח לציית לחוק, תפיסתו חזקה ומגובשת:

צריך לציית לחוק בתנאי שהחוק בא להסדיר את החיים של האזרחים. לא לנצל את הזכויות של האנשים. נולדתי בשנת '74 פה, בידיים האלה זרעתי עצים, עם החמור הלכתי לבית הספר, יבוא כל העולם ויגיד 'זה לא שלך', אני אגיד להם עזבו אתכם שטריות. הנה המתנחלים בונים איפה שבא להם ומותר להם, אז גם הברדאים. סוגרים את כל הדלתות ואומרים לך בסוף הברדאים פורעי חוק. החוק בא להסדיר את החיים של בני האדם, לא לנצל אותו.

אפקטיביות: עבור קבוצת הרוב הלאומית ולצורך הריסת בתים

אפקטיביות היא הרכיב השישי והאחרון של לגיטימיות מדינתית נתפסת. זוהי התפיסה כי המדינה פועלת בצורה מתפקדת ומועילה בתחומי חיים שונים, כגון כלכלה, ביטחון, חינוך, בריאות, רווחה (Hitt, Volden, & Wiseman, 2017; Schmidt, 2013), ועוד (Ariely & Uslander, 2016). בשונה מצדק תהליכי וצדק חלוקתי, העוסקים באפליה בין קבוצות, האפקטיביות עוסקת ביכולת של המדינה להוציא לפועל מדיניות.

הממצאים מלמדים שרוב המרואיינים תופסים את המדינה כלא-אפקטיבית, אך בכפוף לסייגים מסוימים. מצד אחד, תפיסות לגבי אפקטיביות מעורערות בכל הנוגע לקבוצות מיעוט ולגבי הברדאים בנגב בפרט. בהקשרים אלה תופסים המרואיינים את המדינה כמזלזלת וכחסרת יכולת. מן הצד האחר, המדינה נתפסת כאפקטיבית, ולעיתים אפילו כאפקטיבית מאוד, כאשר מדובר בתחומי החיים של קבוצת הרוב הלאומי-יהודי. בהקשר זה, המדינה נתפסת בקרב משתתפי המחקר כמועילה בתחומי החינוך, הביטחון והרווחה. נוסף לכך, המרואיינים תופסים את המדינה כאפקטיבית בכל הנוגע לפינוי כפרים ולפעולות של הריסת בתים בנגב.

חלק מהמרואיינים קושרים בין תפיסת חוסר האפקטיביות של המדינה כלפי הערבים בישראל באופן כללי וכלפי הברדאים בנגב באופן ספציפי, לבין תפיסות המערערות בצדק חלוקתי ובאמון, כפי שאלה באו לידי ביטוי בסעיפים הקודמים. "הטעות של המדינה", על-פי תפיסה זו, וכפי שהיא באה לידי ביטוי למשל בדבריו של עומר, היא ב"יחס הרע לאזרחים", כלומר, בקיפוח ובמניעה של שירותים בסיסיים דוגמת דיור, מים וחינוך, "טעות המכבידה על המקופחים ומונעת מהם את היכולת להיות נאמנים למדינה". אכרם מלין על התנאים הבלתי-נסבלים של האזרחים הברדאים בנגב, אשר חיים "כמו בתוך כפר גם בעיר. כולם שבטים-שבטים וחמולות. לכן יש ריבים והמשטרה לא תכנס [אל תוך הכפרים]". עוד הוא מציין את האחוזה הגבוהה והלא-פרופורציונאלי של הערבים בבתי הסוהר ביחס לשיעורם באוכלוסייה, ואת חוסר האכיפה בהקשר לפשיעה ביישובים הברדאים.

מנגד, אסאם מבטא בדבריו בבהירות את התפיסה שלפיה המדינה נתפסת כאפקטיבית. לפי תפיסה זו, המדינה משרתת קבוצות פריוילגיות של הרוב הלאומי-יהודי ביעילות.

הוא מעלה תהייה לגבי מהות המדינה ותפקידיה בהקשר של מתן שירות שוויוני לכלל אזרחיה:

אנחנו צריכים לנהל דיון על מה זה מדינה. אם המטרה זה לשרת את הפריבילגיים אז כן, המדינה מתפקדת ומועילה מאוד. להועיל ליהודים ולהקים את ארץ ישראל הגדולה ולשרת קבוצה אתנית מסוימת [...] אבל אם מסתכלים רחב יותר אז השאלה היא לא שעות הקבלה של המשרדים הממשלתיים, האם הנמלים ומרדי הצמיחה טובים, ודירוג האשראי בצמיחה, אלא על מידת החוסן ומרדי צמיחה אלטרנטיביים. המדינה חוטאת בכך שהמציאות הקיימת משרתת רק את הקבוצה האתנית היהודית וזה פוגע ביכולת שלה להשתקע ולהיות חלק מהמרחב הזה.

המדינה נתפסת כאפקטיבית עבור קבוצה אתנית מסוימת בלבד גם בכל הנוגע לפינוי של כפרים והריסה של בתים בקרב הבדואים בנגב. עיסא טוען שבמקום להשקיע כסף בהריסת בתים, המדינה יכולה להשקיע את הכסף בטיפול ובבנייה בנגב: "כשיש רצון אז כן, כשהיא רוצה להרוס היא מגייסת את כל המשאבים כדי להרוס". האנא קושרת בין האפקטיביות עבור הקבוצות הפריבילגיות לבין האפקטיביות בהרס בתים, ומוסיפה לכך את האפקטיביות של המדינה בכל הנוגע לניהול מערכות צבאיות:

כשזה לטובת אוכלוסיות מאוד מסוימות, כשזה לטובת אוכלוסיות חזקות, שיש להן השפעה על מקבלי ההחלטות, אז כן, מדינת ישראל הופכת ליעילה. היא מתפקדת כשיש הוראה להרוס בית או בטוח, היא מתפקדת כמו שעון מתקתק. לא מחכים. וכשיש הוראה למלחמה אז יאללה יוצאים למלחמה.

סיכום ומסקנות

פרק זה משרטט מסגרת תיאורטית שביכולתה להסביר את חלקם של האזרחים בהתנגשויות אלימות עם המדינה ועם סוכניה, תוך שימוש בהסברים של פעילי מחאה, בקולם. זירת המאבק של הבדואים בנגב מספקת תובנות אמפיריות משמעותיות, למרות שנראה כי רוב פעילי המחאה אינם פועלים באלימות. כקבוצת מיעוט לא פריבילגית וחסרת כוח, הבדואים בנגב סובלים ממצוקות חברתיות המאפיינות הן את היותם חלק מקבוצת מיעוט לאומי, והן את היותם קבוצה מוחלשת מבחינה פוליטית-חברתית. התחלואות החברתיות – ההזנחה ארוכת השנים וחוסר ההסדרה של סוגיית הקרקעות, שיטור היתר מחוץ ליישובים הבדואים ושיטור החסר בתוכם וההיררכיה האזרחית בישראל – מצטרפות אל מאפייניה הפנימיים של החברה הבדואית – הבדלנות, תהליכי הפלסטיניזציה והאסלאמיזציה הגוברים, הפשיעה והעבריינות – ומביאות יחד להעמקת הפערים בין הבדואים בנגב לחברה הישראלית הכללית.

מדוע אזרחים מתנגשים באלימות עם סוכני המדינה כחלק ממחאה אזרחית, אף שהאלימות מחלישה את המסגרת הדמוקרטית, פוגעת בלגיטימציה הציבורית של המחאה, ועלולה לעלות במחיר יקר עבור אלה שעושים בה שימוש, בעיקר בקרב קבוצות מיעוט? זו הסוגיה שעמדה בבסיס הפרק. מטרתו היא להסביר כיצד מאבקים פוליטיים הופכים אלימים, ואיזו פרשנות מעניקים אזרחים להתנגשויות אלימות שבהן היו מעורבים. לשם כך נבחנה זירת המאבק של הברואים בנגב, כמקרה של קבוצת מיעוט, שמצד אחד דרישותיה לשיפור מצבה, הנובע מהזנחה שלטונית רבת-שנים, יכולות להסביר עימותים ומחאות כלפי המדינה, אך מנגד, ובשל שוליותה וחולשתה, היא עלולה לשלם מחיר כבד על השימוש באלימות. בהתבסס על הממצאים ניתן להסביר את הסוגיה באמצעות המושג לגיטימיות מדינתית נתפסת, ולהציג כיצד קושרים המרואיינים בין הסברים להתנגשויות האלימות לבין ערעור על הרכיבים של לגיטימיות מדינתית נתפסת.

הממצאים מלמדים שפעילי מחאה בדואים מהנגב נוטים להסביר את חלקם בהתנגשויות אלימות באמצעות ערעור על שישה רכיבים של תפיסת הלגיטימיות המדינתית. ראשית, ערעור על הזדהות בשני אופנים – פער הזדהות עם כוחות הביטחון, ופער הזדהות עם המדינה, שמחריף בעקבות חוק הלאום. שנית, האמון של המרואיינים במדינה נמוך באופן כללי, והוא נמוך במיוחד כלפי המשטרה. מרואיינים קושרים בין ערעור האמון במשטרה להתנהלותה המפלה והאלימה, ומעידים על שיטור יתר מחוץ ליישובים הברואים, ובה בעת שיטור חסר בתוך היישובים. שלישית, הממצאים מצביעים על ערעור עמוק ורחב בצדק תהליכי התקף לגבי גופי שלטון רבים – הממשלה, המשטרה, הצבא, רמ"י ועוד. רביעית, סוגיות של צדק חלוקתי עומדות בבסיס הסכסוך עם המדינה, ומצביעות לא רק על הסכסוך בנושא זכות הבעלות ההיסטורית והחוקית על קרקעות בנגב, כי אם גם על קיפוח שיטתי בהקמת תשתיות אזרחיות ובגישה לשירותים ממשלתיים בסיסיים. חמישית, מרואיינים ערערו על רכיב החוקיות, בעודם קושרים בין טענותיהם להתנהלות לא-חוקית של המדינה כלפיהם לבין השקפתם שלפיה מותר לא לציית לחוק במקרים מסוימים. ולבסוף, הרכיב השישי שעליו ערערו מרואיינים הוא תפיסת האפקטיביות של המדינה, בעודם מתארים אותה כחסרת יכולת בכל הקשור לקבוצות מיעוט בכלל ולברואים בנגב בפרט.

ניתוח משולב של המחקר הנוכחי ושל ממצאים מזירות מאבק אחרות בעולם (Miles, Huberman, & Saldana, 2013; Powell, 2016) עשוי לספק תמונה רחבה שביכולתה לייצר תובנות הניתנות להכללה לכדי תיאוריה מגובשת (Tajfel & Turner, 1979; Tost, 2011). על-פי תיאוריה זו, המוצעת להלן, פעילי מחאה מקבוצות מיעוט לאומי נוטים לערער על הזדהות (Marx, 2018), אמון (Devos, Spini, & Schwarz, 2002), צדק תהליכי (Nix et al., 2015), צדק חלוקתי (Tyler, 2012) וחוקיות (Habermas 1975; Rose-Ackerman, 2012), אך לרוב אינם נוטים לערער על אפקטיביות (Schmidt, 2013; Palifka, 2016).

בשונה מקבוצת מיעוט לאומי, פעילי מחאה מקבוצות מיעוט מוחלשות, אשר יכולתם להשפיע על המדיניות החברתית-פוליטית מועטה, נוטים לערער על אמון, צדק תהליכי, צדק חלוקתי ואפקטיביות. לעומת זאת, פעיליהן אינם נוטים לערער על הזדהות ועל חוקיות. ככל שמצבה של הקבוצה רע יותר, כך תגבר הסבירות שהקבוצה תערער על הלגיטימיות המדינתית הנתפסת, וכן תגבר המוטיבציה למחאה. באופן זה ניתן לראות בבדואים בנגב ובמצבם הייחודי בקרב החברה הישראלית קבוצה אשר נושאת מאפיינים הן של קבוצות מיעוט לאומי והן של קבוצות מוחלשות, ועל כן פעילי המחאה מקרבה מערערים על כל ששת הרכיבים של לגיטימיות מדינתית נתפסת.

על מנת לבחון את הרלוונטיות של התיאוריה ולתקף אותה ככלי אנליטי ישים, יש לבחון מספר נושאים, כגון אפיון הלגיטימיות המדינתית הנתפסת בהתבסס על ששת הרכיבים המוצעים, והיכולת להסביר התנגשויות אלימות בהתבסס על ערעורם (Seawright & Gerring, 2008). מחקרים עתידיים יכולים לבחון נושאים אלה באמצעות שימוש במסגרת התיאורטית לבחינת זירות מאבק עם מאפיינים שונים ודומים בעולם; בחינת התיאוריה לא רק מול המדינה כמכלול, אלא במקרים של מאבקים בין פעילי מחאה לבין גופים פרטניים של המדינה; ועריכת מחקר כמותני שיפריך או יאשש את השערות התיאוריה באמצעות מדדי אמינות ותוקף.

ביבליוגרפיה

- אבו־עג'אג', ע' (2012). פעילותה של התנועה האסלאמית בקרב הבדואים בנגב: התפתחות, דינמיקות ואסטרטגיות. בתוך: ע' רבי וא' רודניצקי (עורכים), החברה הבדואית בנגב במציאות משתנה (עמ' 5–6). תל־אביב: תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי־ערבי.
- אבו־רביעה, ח' (2011). שלושה מעגלים בדין: הקונפליקט בין המנהג הבדוי, חוקי השריעה וחוק המדינה בישראל. באר שבע: מרכז הנגב לפיתוח אזורי, אוניברסיטת בן־גוריון.
- אבו־רביעה, ח' (2012). בדוי הנגב: בין פוליטיקה שבטית למפלגתית. ירושלים: דפוס פרינטיב.
- אבו־רביעה, ע' (2012). הזהות הלאומית והאתנית של הבדואים בנגב. בתוך: ע' רבי וא' רודניצקי (עורכים), החברה הבדואית בנגב במציאות משתנה (עמ' 3–4). תל־אביב: תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי־ערבי.
- אבו־רביעה־קווידר, ס' (2017). זהות מעמדית בהתהוות: פרופסיונליות פלסטיניות בנגב. ירושלים: מאגנס.
- אור, ת' (2004). שנה לדין וחשבון של ועדת החקירה הממלכתית לחקר אירועי אוקטובר 2000. תל־אביב: אוניברסיטת תל־אביב וקרן קונרד אדנאואר.
- אור שחר, ד' (2018). בריכה ראשונה לבדואים בנגב, הקול היהודי. 29 באוגוסט. <http://www.hakolhayehudi.co.il/item>
- אזולאי, א' ואופיר, ע' (2008). משטר זה שאינו אחד: כיבוש ודמוקרטיה בין הים לנהר (1967–). תל־אביב: רסלינג.
- אלקרינאוי, ע' וסלונים־נבו, ו' (2005). נישואין פוליגמיים ומונוגמיים: השפעתם על המצב הנפשי והחברתי של נשים בדואיות־ערביות. בתוך: ר' לביזל, ג' צוויקל וג' ברק (עורכות), "שמרי נפשך": בריאות נפשית של נשים בישראל. באר שבע: אוניברסיטת בן־גוריון בנגב.

- אריאל, א' (2017). תכנית החומש לפיתוח כלכלי וחברתי: יישובי הבדואים בנגב 2017–2021. ירושלים: משרד החקלאות ופיתוח הכפר. <https://www.moag.gov.il/yhidotmisrad/lishkatSar/Publications/2017/Documents/chomesh.pdf>
- בן אדמון, מ' (2013). מדר ויצירה בהגות הציונות הדתית: משה אונא ומהפכת הקיבוץ הדתי. רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן.
- בן זכרי, א' (2016). כוחות הכבאות לא ייכנסו ליישובים בדואיים בנגב ללא ליווי משטרי, הארץ. 13 ביולי. <http://www.haaretz.co.il/news/local/1.2821381>
- בן זכרי, א' (2017). כשלים, גרירת רגליים והסתרת מידע: כך טיפלה מח"ש במקרים קודמים של הרג בדואים, הארץ. 22 בפברואר. <https://www.haaretz.co.il/news/law/premium-1.3426342>
- בן-פורת, ג', יונה, י' ובשיר ב' (2016). מבוא: מדיניות ציבורית וחברות רב-תרבותיות. בתוך: ג' בן-פורת, י' יונה וב' בשיר (עורכים), מדיניות ציבורית ורב-תרבותיות (עמ' 7–38). ירושלים: מכון ון-ליר.
- בנימין, א' (2015). תביעות הבדואים למקרקעין בנגב – כך קרס תיק הדגל. תנועת רגבים. <https://regavim.org.il/wp-content/uploads/2015/08/PD-AlarkibNarrative.pdf>
- בר לב, א' (2018). הפתרון לכאוס במגזר הבדואי: החלטה של הממשלה לאכוף את החוק. מעריב. 27 באפריל. <https://www.maariv.co.il/journalists/opinions/Article-635635>
- ברלין, י' (1983). לאומיות ולאומנות. זמנים: רבעון להיסטוריה, 12. <http://lib.toldot.cet.ac.il/pages/item.asp?item=17291>
- ג'מאל, א' (2017). החברה האזרחית הערבית בישראל: אליטות חדשות, הון חברתי ותודעה אופוזיציונית. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- הררי, א' (2017). הצהה חזרת במתבן של רכבים, ערוץ 7. 27 ביולי. <https://www.inn.co.il/News/News.aspx/351796>
- זלטנרייך, י' (2007). מכירת אדמות אצבע הגליל בתקופת המנדט – הזווית הערבית במסמכי שלטונות המנדט הצרפתי בסוריה ובלבנון. אופקים בגאוגרפיה, 68–69: 35–55.
- זנברג, ח' (2012). עמדת המדינה בשאלת הקרקעות בנגב. בתוך: ע' רבי וא' רודניצקי (עורכים), החברה הבדואית בנגב כמצאות משתנה (עמ' 11–13). תל-אביב: תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי.
- ח'טיב, ה' (2007). הערכים בישראל – שלוש שנים לפרסום דוח ועדת אור (הוצאת השופט האשם ח'טיב ביום 11.9.2006 תל-אביב). תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב וקונרד אדנאואר.
- יהב, נ' (2011). ח"כ טיבי בקמפיין חדש: "די לאלימות במגזר הערבי", וואלה. 29 בנובמבר. <https://news.walla.co.il/item/1881199>
- יהל, ח' (2017). הוויכוח הקרקעי בין בדואי הנגב ומדינת ישראל. יער, 17: 54–66.
- יפתחאל, א' (2013). המרחב הבדואי 'הלא מוכר': התפתחותה של סוגיה אסטרטגית. בתוך: ר' פדהצור (עורך), הבדווים בנגב: אתגר אסטרטגי לישראל (עמ' 8–17). נתניה: מרכז ש. דניאל אברהם לדיאלוג אסטרטגי.
- לוי, ש. (1987). הבדואים במדבר סיני: דגם של חברה מדברית. ירושלים ותל-אביב: שוקן.
- מבקר המדינה (2018). דוח ביקורת שנתי 68ב' – משרד הביטחון – פעילות משרד הביטחון לחיזוק הקשר בין הנוער לצה"ל ועם המועדים לגיוס. ירושלים: מבקר המדינה ונציב תלונות הציבור.
- נח, ח' (2009). הכפרים שישנם ואינם: הכפרים הבדואים הלא-מוכרים בנגב. חיפה: פרס הוצאה לאור.
- סיידלר, ש' וחורי, ג' (2015). בן 16 נהרג מידי בקטשה ברהט, כבאים הותקפו בזירה, הארץ. 18 ביולי. <http://www.haaretz.co.il/news/local/1.2686514>
- סיידלר, ש', חורי, ג' וקובוביץ, י' (2013). עימותים המוניים בהפגנות המחאה נגד תוכנית פראוור. הארץ. 30 בנובמבר. <http://www.haaretz.co.il/news/education/1.2178739>
- ספקטור-בן ארי, ש' (2013). הסדרת התיישבות הבדואים בנגב. ירושלים: הכנסת, מרכז המחקר והמידע. <http://www.knesset.gov.il/mmm/data/pdf/m03292.pdf>
- עוקבי, י' (2015). המונים הקיפו כוח משטרה ברהט, גבר נהרג משאיפת גז, 22 נפצעו. מעריב. 18 בינואר. <https://www.maariv.co.il/news/israel/Article-460281>

- עלי, נ' (2018). התנועה האסלאמית בישראל: דמות המאמין החדש. בתוך: ע' חידר (עורך), **היבטים פוליטיים בחייהם של הערבים אזרחי ישראל** (עמ' 196–228). ירושלים: ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- עראף, ס' (2019). הרחוב הערבי מתקומם נגד האלימות: קריאות לחרם חברתי על העבריינים. **שיחה מקומית**. 3 באוקטובר. <https://www.mekomit.co.il/>.
- פדהצור, ר' (עורך) (2013). **הברווים בנגב: אתגר אסטרטגי לישראל**. נתניה: מרכז ש. דניאל אברהם לדיאלוג אסטרטגי. <http://www.fnst-jerusalem.org/beduim.pdf>.
- פירסון, פ' (2017). תשובות עולות, תלות מסלול וחקר הפוליטיקה. **פוליטיקה**, 26: 135–178.
- פלמור, א' (2018) (יו"ר הצוות). **הצוות הבין-משרדי להתמודדות עם השלכותיה השליליות של הפוליגמיה מדינת ישראל**.
- צפדיה, א' (2010). מיליטריזם ומרחב בישראל. **סוציולוגיה ישראלית**, 2(2): 337–361.
- קרסל, ג' ומעוז, ג' (עורכים) (2018). **רשימות בנושא הברווים: סדרה לזכרו של יצחקי נצר ו"ל"**. שדה בוקר: היחידה למחקרים חברתיים, המכונים לחקר המדבר ע"ש י' בלאושוטין, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- רובינשטיין, א' וקנת, ת' (2016). רב-תרבותיות וצה"ל. **משפט וצבא**: 1–28.
- רותם, מ' (2014). **"יום הזעם": פרקטיקות לשלילת חופש הביטוי של הקהילה הברואית בנגב**. באר שבע: פורום דו-קיום בנגב לשוויון אזרחי.
- שקרי, א' (2011). **המשמעות מאחורי המילים: מתודולוגיות במחקר איכותני הלכה למעשה**. תל-אביב: רמות – אוניברסיטת תל-אביב.
- Alimi, Y. E. (2006). Constructing Political Opportunity: 1987 – The Palestinian Year of Discontent. *Mobilization*, 11(1): 67–80.
- Alimi, Y. E., Demetriou, C., & Bosi, L. (2015). *The Dynamics of Radicalization*. New York: Oxford University.
- Amara, A., Abu-Saad, I., & Yiftachel, O. (eds.) (2012). *Indigenous (In)Justice: Human Right Law and Bedouin Arabs in the Negev/Naqab, Israel*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ariely, G. & Uslaner, E. M. (2016). Corruption, Fairness, and Inequality. *International Political Science Review*, Vol. 38(3): 349–362.
- Bar-Tal D. & Alon I. (2016). Sociopsychological Approach to Trust (or Distrust): Concluding Comments. In: I. Alon & D. Bar-Tal (eds), *The Role of Trust in Conflict Resolution*. Springer, Cham.
- Bar-Tal, D. & Hammack, P. L. (2012). Conflict, Delegitimization, and Violence. In: L. R. Tropp (ed.), *The Oxford Handbook Intergroup Conflict* (pp. 29–52). New York: Oxford University.
- Barker, R. (1990). *Political Legitimacy and the State*. New York: Oxford University.
- Barnard, F. M. (2001). *Democratic Legitimacy: Plural Values and Political Power*. Montreal: McGill's University Press.
- Beetham, D. (2013). *The Legitimation of Power*. London: Palgrave Macmillan.
- Ben-Porat, G. & Ghanem, A. (2017). Introduction: Securitization and Shrinking of Citizenship. *Citizenship Studies*, 21(8): 861–871.
- Bradford, B. (2014). Policing and Social Identity: Procedural Justice, Inclusion and Cooperation between Police and Public. *Policing and Society*, 24(1): 22–43.
- Catlaw, T. J. (2007). *Fabricating the People: Politics and Administration in the Biopolitical State*. Tuscaloosa: University of Alabama.
- della Porta, D. (2013). *Clandestine Political Violence*. Cambridge: Cambridge University.
- Devos, T., Spini, D., & Schwartz, S. H. (2002). Conflicts Among Human Values and Trust in Institutions. *British Journal of Social Psychology*, 41: 481–484.

- Erdal, M. B., Deoland, E. M., & Tellander, E. (2018). How Citizenship Matters (or Not): The Citizenship-Belonging Nexus Explored among Residents in Oslo, Norway. *Citizenship Studies*, 22(7): 705–724.
- Gallagher-Cunningham, K., Dahl, M., & Frugé, A. (2017). Strategies of Resistance: Diversification and Diffusion. *American Journal of Political Science*, 61(3): 591–605.
- Gilley, B. (2012). State Legitimacy: An Updated Dataset for 52 Countries. *European Journal of Political Research*, 51(5): 693–699.
- Gilligan, C. (2015). The Listening Guide Method of Psychological Inquiry. *Qualitative Psychology*, 2(1): 69–77.
- Habermas, J. (1975). *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon.
- Harel-Shalev, A. & Daphna-Tekoah, S. (2016). Bringing Women's Voices Back In: Conducting Narrative Analysis in IR. *International Studies Review*, 18: 171–194.
- Hasisi, B. & Weisburd, D. (2014). Policing Terrorism and Police-Community Relations: Views of the Arab Minority in Israel. *Police Practice and Research*, 15(2): 158–172.
- Heberer, T. (2017) [1990]. *Revival: China and its National Minorities: Autonomy or Assimilation*. New York: Routledge.
- Hechter, M. (2000). *Containing Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Herman, T., Cohen, C., Omar, F., Heller, E., & Lazar-Shoef, T. (2017). *A Conditional Partnership: Jews and Arabs, Israel 2017*. Jerusalem: The Israel democracy institute.
- Hitt, M. P., Volden, C., & Wiseman, A. E. (2017). Spatial Models of Legislative Effectiveness. *American Journal of Political Science*, 61(3): 575–590.
- Holzman-Gazit, Y. (2013). *Land Expropriation in Israel: Law, Culture and Society*. Farnham: Ashgate publishing.
- Hough, M., Jackson, J., Bradford, B., Myhill, A., & Quinton, P. (2010). Procedural Justice, Trust, and Institutional Legitimacy. *Policing: A Journal of Policy and Practice*, 4(3): 203–210.
- Jones-Eversley, S., Adedoyin, A. C., Robinson, M. A., & Moore, S. E. (2017). Protesting Black Inequality: A Commentary on the Civil Rights Movement and Black Lives Matter. *Journal of Community Practice*, 25(3-4): 309–324.
- Kedar, A., Amara, A., & Yiftachel, O. (2018). *Emptied Lands: A Legal Geography of Bedouin Rights in the Negev*. Stanford: Stanford University Press.
- Lamont, J. (2017). *Distributive Justice*. New York: Routledge.
- Lavie, E. (2010). Arabs in Israel: Between Integration and Alienation. In: S. Brom & A. Kurz (eds.), *Strategic Survey for Israel 2010*. Tel Aviv: Institute for National Security Studies.
- Levi, M. & Stoker, L. (2000). Political Trust and Trustworthiness. *Annual Review of Political Science*, 3: 475–507.
- Lofland, J. (2017) [1985]. *Protest: Studies of Collective Behavior and Social Movements*. London: Routledge.
- Lupu, Y. & Wallace, G. P. R. (2019). Violence, Nonviolence, and the Effects of International Human Rights Law. *American Journal of Political Science*, 63(2): 411–426.
- Lustick, I. (1980). *Arabs in the Jewish State: Israel's Control of a National Minority*. Texas: Texas University Press.
- Marx, A. W. (1998). *Making Race and Nation: A Comparison of South Africa, the United States, and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Marx, A. W. (2002). The Nation-State and its Exclusions. *Political Science Quarterly*, 117(1): 103–126.
- Marx, A. W. (2018) [1993]. Contested Images and Implications of South African Nationhood. In: K. B. Warren (ed.), *The Violence Within: Cultural and Political Opposition in Divided Nations* (pp. 157–180). New York: Routledge.
- Mautner, M. (2011). *Law and the Culture of Israel*. Oxford: Oxford University.
- McAdam, D. (2017). Social Movement Theory and the Prospects for Climate Change Activism in the United States. *Annual Review of Political Science*, 20: 189–208.
- Meir, A. (1997). *As Nomadism Ends: The Israeli Bedouin of the Negev*. Boulder: Westview Press.
- Miles, M. B., Huberman, A. M., & Saldana, J. (2013). *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook* (3rd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Miodownik, D. & Nir, L. (2015). Receptivity to Violence in Ethnically Divided Societies: A Micro-Level Mechanism of Perceived Horizontal Inequalities. *Studies in Conflict & Terrorism*, 39(1): 22–45.
- Nasasra, M. (2017). *The Naqab Bedouins: A Century of Politics and Resistance*. New York: Columbia University Press.
- Nassauer, A. (2016). From Peaceful Marches to Violent Clashes: A Micro-Situational Analysis. *Social Movement Studies*, 15(5): 515–530.
- Nix, J., Wolfe, S. E., Rojek, J., & Kaminski, R. J. (2015). Trust in the Police: The Influence of Procedural Justice and Perceived Collective Efficacy. *Crime & Delinquency*, 61(4): 610–640.
- O'Connor, C. D. (2008) Citizen Attitudes toward the Police in Canada. *Policing: An International Journal of Police Strategies & Management*, 31(4): 578–595.
- Opotow S. (2016). Protest and Policing: Conflict, Justice, and History in Ferguson, Missouri. In: D. T. Kong & D. R. Forsyth (eds.) *Leading through Conflict: Jepson Studies in Leadership*. New York: Palgrave Macmillan.
- Parmar, A. (2011). Stop and Search in London: Counter-Terrorist or Counter-Productive? *Policing and Society*, 21(4): 369–382.
- Pearson, P. (2000). Increasing Returns, Path Dependence, and the Study of Politics. *American Political Science Review*, 94(2): 251–267.
- Peffley, M., Hutchison, M. L., & Shamir, M. (2015). The Impact of Persistent Terrorism on Political Tolerance: Israel, 1980 to 2011. *American Political Science Review* 109(4): 817–832.
- Powell, K. J. (2016). Making #BlackLivesMatter: Michael Brown, Eric Garner, and the Specters of Black Life – Toward a Hauntology of Blackness. *Cultural Studies – Critical Methodologies*, 16(3): 253–260.
- Rabinowitz, D. & Abu-Baker, K. (2005). *Coffins on our Shoulders: The Experience of the Palestinian Citizens of Israel*. Berkeley: University of California Press.
- Reynolds-Stenson, H. (2018). Protesting the Police: Anti-Police Brutality Claims as a Predictor of Police Repression of Protest. *Social Movement Studies*, 17(1): 48–63.
- Rosanvallon, P. (2011). *Democratic Legitimacy: Impartiality, Reflexivity, Proximity*. Princeton: Princeton University.
- Rose-Ackerman, S. & Palifka, B. J. (2016). *Corruption and Government: Causes, Consequences, and Reform* (2nd ed.). New York: Cambridge University.

- Rotem, M. & Gordon, N. (2017). Bedouin Sumud and the Struggle for Education. *Journal of Palestine studies*, 46(4): 7–27.
- Sajjad, T. & Härdig, A. C. (2017). Too Many Enemies: Mobilization, Marginalization, and Political Violence. *Terrorism and Political Violence*, 29(6): 1106–1125.
- Sambanis, N., Germann, M., & Schadel, A. (2018). SDM: A New Data Set on Self-Determination Movements with an Application to the Reputational Theory of Conflict. *Journal of Conflict Resolution*, 62(3): 656–686.
- Scharpf, F. W. (2009). *Legitimacy in the Multilevel European Polity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmidt, V. A. (2013). Democracy and Legitimacy in the European Union Revisited: Input, Output and ‘Throughput’. *Political Studies*, 61(1): 1–21.
- Schwarzmantel, J. J. (2011). *Democracy and Political Violence*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Seawright, J. & Gerring, J. (2008). Case Selection Techniques in Case Study Research: A Menu of Qualitative and Quantitative Options. *Political Research Quarterly*, 61(2): 294–308.
- Shachar, A. (1998). Whose Republic: Citizenship and Membership in the Israeli Polity. *Georgetown Immigration Law Journal*, 13: 233.
- Shafir, G. & Peled, Y. (2002). *Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship*. Cambridge: Cambridge University.
- Shukra, K., Back, L., Khan, A., Keith, M., & Solomos, J. (2004). Black Politics and the Web of Joined-up Governance: Compromise, Ethnic Minority Mobilization and the Transitional Public Sphere. *Social Movement Studies*, 3(1): 31–50.
- Simpson, B., Willer, R., & Feinberg, M. (2018). Does Violent Protest Backfire? Testing a Theory of Public Reactions to Activist Violence. *Socius*, 4: 1–14.
- Smootha, S. (1999). The Advances and Limits of the Israelization of Israel’s Palestinian Citizens. In: K. Abdel-Malik & D. C. Jacobson (eds.), *Israel and Palestinian Identities in History and Literature* (pp. 9–33). New York: St. Martin’s Press.
- Snipes, J. B., Maguire, E. R., & Tyler, D. H. (2019). The Effects of Procedural Justice on Civil Disobedience: Evidence from Protesters in Three Cities. *Journal of Crime and Justice*, 42(1): 32–44.
- Sprinzak, E. (1991). The Process of Delegitimization: Towards a Linkage Theory of Political Terrorism. *Terrorism and Political Violence*, 3(1): 50–68.
- Squire, V. (2015). The Securitization of Migration: An Absent Presence? In: G. Lazaridis & K. Wadia (eds.), *The Securitization of Migration in the EU: Debates Since 9/11* (pp. 19–36). London: Palgrave Macmillan.
- 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*.
- Tarrow, S. (2013). *The Language of Contention: Revolutions in Words, 1688–2012*. Cambridge: Cambridge University.
- Tost, L. P. (2011). An Integrative Model of Legitimacy Judgments. *Academy of Management Review*, 36(4): 686–710.
- Turner, B. (2001). The Erosion of Citizenship. *British Journal of Sociology*, 52(2): 189–209.
- Tyler, D. H., Barak, M., Maguire, E. R., & Wells, W. (2018). The Effects of Procedural Injustice on the Use of Violence Against Police by Occupy Wall Street Protesters. *Police Practice and Research*, 19(2): 138–152.

- Tyler, T. R. (2012). Justice Theory. In: P. A. Van Lange, A. W. Kruglanski, & E. T. Higgins (eds.), *Handbook of Theories of Social Psychology*, Vol 2 (pp. 344–361). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Tyler, T. R. & Jackson, J. (2014). Popular Legitimacy and Exercise of Legal Authority: Motivating, Compliance, Cooperation and Engagement. *Psychology, Public Policy and Law*, 20: 78–95.
- Van Stekelenburg, J. & Klandermans, B. (2017) Individuals in Movements: A Social Psychology of Contention. In: C. Roggeband & B. Klandermans (eds.), *Handbook of Social Movements Across Disciplines*. Springer, Cham.
- Van Zomeren, M., Susilani, N., & Berend, S. (2016). Explaining a Rare Null Relationship Between Group Identification and Social Protest Through a Relational Form of Coping with Low Group Status. *Journal of Social and Political Psychology*, 4(1): 381–402.
- Weber, M. (1964). *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: The Free Press.
- Weitzer, R. & Tuch, S. A. (2004) Race and Perceptions of Police Misconduct. *Social Problems*, 51(3): 305–325.
- Wimmer, A. (2017). Power and Pride: National Identity and Ethnopolitical Inequality Around the World. *World Politics*, 69(4): 605–639.
- Wouters, R. (2013). From the Street to the Screen: Characteristics of Protest Events as Determinants of Television News Coverage. *Mobilization*, 18(1): 83–105.
- Yassan, Y. (2020). Reactive, Cost-beneficial or Undermining Legitimacy: How Disempowered Protestors Explain their Part in Violent Clashes with the State. *Social Movement Studies*. <https://doi.org/10.1080/14742837.2020.1772046>.
- Zilis, M. A. (2018). Minority Groups and Judicial Legitimacy: Group Affect and the Incentives for Judicial Responsiveness. *Political Research Quarterly*, 71(2): 270–283.



הפרקים בספר זה, להוציא פרק המבוא, הם פרי עטם של דוקטורנטים מאוניברסיטאות שונות בארץ. הפרקים מגוונים מאוד, וכל אחד מהם מתייחס לממד אחר של החברה הפלסטינית בישראל ולמערכת יחסיה עם ההקשר המדיני, הפוליטי, התרבותי והלאומי שבו היא חיה. בחלקם הגדול מתייחסים למדיניות המדינה כלפי חברה זו ומאירים ממדים חדשים שטרם הייתה אליהם התייחסות במחקר.

מדובר במחקרים חלוציים, מעניינים ומאתגרים, התורמים רבות לספרות ההולכת ומצטברת על החברה הערבית-פלסטינית בישראל. המבוא מספק מסגרת אנליטית שנועדה לעורר מודעות תיאורטית, אפיסטמית, מתודולוגית וערכית ביחס לחברה הערבית-פלסטינית בישראל, להיסטוריה של מערכת יחסיה עם מדינת ישראל ולהשלכות יחסה של המדינה כלפיה על ההבנה והמוסריות של המדינה עצמה.

ISBN 978-965-91574-7-1



9 789659 157471