

הסכסוך –

היבטים סוציולוגיים, היסטוריים וגיאוגרפיים

אמל ג'מאל, עורך

מכון וולטר ליבך לחינוך לדו־קיום יהודי-ערבי

מכון וולטר ליבך לחינוך לדו־קיום יהודי-ערבי הוא מכון מחקר אקדמי המשותף לפקולטה למדעי החברה ולפקולטה למדעי הרוח באוניברסיטת תל אביב. המכון מבקש לייצר ולקדם דיון ביקורתי בסוגיות הקשורות לסכסוך היהודי-פלסטיני ולחיים המשותפים בישראל. פעילות המכון כוללת ארגון כנסים בנושאים הקשורים לסוגיות הללו, כגון השפעות גורמים פסיכולוגיים על תהליך השלום, מדיניות הקרקעות, ניסוח חוקים וחקיקתם, השלכות הכיבוש על החברה בישראל ודילמות של הכרה בקונפליקטים. נוסף לכך, פרסום ספרים ומאמרים, הוראת קורסים אקדמיים אינטרדיסציפלינריים, הענקת מלגות לסטודנטים/ות ולחוקרים/ות בנושא ושיתופי פעולה עם מכונים ועם מרכזים אחרים.

הסכסוך – היבטים סוציולוגיים, היסטוריים וגיאוגרפיים-פוליטיים

אמל ג'מאל, עורך

מכון וולטר ליבך לחינוך לדו־קיום יהודי-ערבי
הפקולטה למדעי החברה ע"ש גרשון גורדון
אוניברסיטת תל אביב



**The Conflict –
Sociological, Historical and Geopolitical Aspects**

Amal Jamal, Editor

עריכת לשון: תרצה יובל
עיצוב העטיפה: יעל כפיר, המשרד לעיצוב גרפי, אוניברסיטת תל אביב
עיצוב והפקה: מיכל סמו קובץ, המשרד לעיצוב גרפי, אוניברסיטת תל אביב
דפוס: אלינר

ISBN: 978-965-91574-1-9

© 2019

כל הזכויות שמורות למכון וולטר ליבך לחינוך לדו־קיום יהודי-ערבי.

תוכן העניינים

	מבוא
9	אמל ג'מאל
	"אתה יודע מה זה ערבי עובר אורח?" – משפט כפר קאסם כמקרה
	בוחן לכשל ריבוני בהבחנה בין ידיד לאויב
25	רוויטל מדר
	בצל הממשל הצבאי: שינויים במעמד החברתי בקרב העקורים
	הפלסטינים בישראל
49	היבא יזבק
	אנדר"י – הקמתו והתפתחותו של ארגון נשים
	כיכר הוקם ארגון הנשים טרם הקמת מדינת ישראל, ומה היה הבסיס
	האידיאולוגי לפעילותו
71	תע'רד קעדאן
	החרגה באמצעות שילוב: יחסי יהודים-ערבים בתכנון הרכבת
	הקלה בירושלים
93	רוני בר
	"תבחר כל אישה אחרת, רק לא מוסלמית"
	רווקות מאוחרת בחברה הפלסטינית בישראל וקשרים רומנטיים
	חוצי דת/תרבות
121	תוויבה מג'דוב

“Peace cannot be kept by force; it can only be achieved by understanding.”

Albert Einstein

“Never doubt that a small group of thoughtful, committed citizens can change the world. Indeed, it is the only thing that ever has.”

Margaret Mead

תודות

אני רוצה להודות לחוקרות הצעירות, אשר השקיעו רבות ומסרו למכון וולטר ליבך את פרי עבודתן לפרסום במסגרת ספר זה.

תודתי לוועדה האקדמית, אשר עמלה רבות במיון המועמדים והמועמדות למלגת וולטר ליבך, ואשר בחרה בסוף התהליך את המחקרים המתפרסמים כאן.

תודתי נתונה גם לגב' תרצה יובל על סיועה הבלתי מוגבל בעריכה הלשונית של הספר.

תודתי הולכת גם לויקטוריה קוקבין, המנהלת האדמיניסטרטיבית של מכון וולטר ליבך, אשר סייעה רבות במיון המועמדים והמועמדות וטרחה על הבאת ספר זה לדפוס.

מבוא

לזירה הבינלאומית, כמו גם לזו האזורית, תפקיד מרכזי בעיצוב אופיים ובקידום פתרונם של סכסוכים. אלא שבעת הנוכחית, בשל עלייתם של כוחות לעומתיים ולאומניים במדינות שונות, בהן ארצות הברית, ונוכח חוסר היציבות במדינות שונות באזור, לא מהוות זירות אלה מרחב נוח לפתרון סכסוכים. כפועל יוצא נדחקים סכסוכים רבים, ובעיקר הישראלי-פלסטיני, לשולי המערכת האזורית, והצדדים המעורבים ממשיכים להתבוסס בבוץ שיצרו.

קשה למצוא מי שיחלוק על ההערכה שלפיה מערכת היחסים בין יהודים לפלסטינים הולכת ונעשית מורכבת עוד יותר משהייתה בעבר. מורכבות זו נובעת, בין היתר, מהיעדר אופק מדיני ברור, שאמור להציע נוסחאות אפשריות להסדרת מערכת היחסים בין הצדדים. המצב הקיים בנוי על מערכת יחסים א-סימטרית, ובשל סיבות שונות הוא אינו המצב הרצוי על ידי הצדדים המעורבים, שרוצים לפיכך להביא לשינויו. לכן, זהו בהכרח מצב זמני. זמניות זו משמעה חוסר יציבות לצד נזילות בלתי נצפית, על אף שהפערים ביחסי הכוחות בין הצדדים מאפשרים את הכלתו ואת השליטה בו על ידי הצד הדומיננטי (Jamal, 2016).

דווקא מצב זה, שבו יחסי הכוחות הא-סימטריים מאפשרים שימוש בזמניות כדי לקבוע מציאות חדשה, מגביר את האנטגוניזם הטמון במערכת היחסים בין הצדדים. הוא מעצים את החרדות של הפלסטינים, אך גם את אלו של הישראלים, ולו של מקצתם, החוששים מהיווצרותה של מציאות דמוגרפית ופוליטית חדשה, מציאות שלידם מסכנת את תפיסת המדינה היהודית ופורמת את היסודות המוסריים שמצדיקים את הקמתה ואת המשך קיומה (גנז, 2013). סף החרדה של האחרונים הוא תמונת ראי לתחושת הניצחון של חלק אחר בחברה הישראלית היהודית, אשר רואה במציאות הנזילה הזדמנות היסטורית לקידום פרויקט לאומי המבוסס על שליטה יהודית מלאה בשטח שבין הירדן לים. אופיו של משטר שליטה זה לא ברור, והוא אינו מעסיק רבות את אלה שמקדמים אותו, על אף שניתן לנחש בנקל מה יהיה אופיו וכיצד ניתן יהיה להגן עליו (סגל, 2013).

לא חסרים נתונים אמפיריים מובהקים כדי לשקף את המציאות המורכבת המתוארת לעיל. די בהתבוננות בשיח הפוליטי סביבה כדי להבין שהמציאות הקיימת דינמית, והיא

משתנה כל העת לכיוונים של הפרדות והיררכיות חברתיות על בסיס לאומי. אורחות החיים היומיומיים של ישראלים ופלסטינים מעוצבים מחדש באורח אנטגוניסטי. השאיפה לנורמליזציה של חיי ישראלים מביאה לפרגמנטציה של חיי הפלסטינים. החתירה להתפשטות ההתיישבות היהודית בכל חלקי הארץ מביאה לצמצום מרחב המחיה של הפלסטינים. הרצון הישראלי לשליטה במרחב ובתנועה מונע מהפלסטינים לתכנן את מרחבם ואת זמנם באופן ריבוני (Kotef, 2015).

בהתחשב בתיאור זה, הרי שבמצב הקיים שורר שקט יחסי, ואף שהוא טומן בחובו נפיצות מסוכנת, מערכת השליטה הישראלית מודעת לאתגריו ומצליחה להביא להרגעה והשקטה חרף התפרצויות הרי געש של אלימות בין הצדדים, כפי שאירעו בעזה בשנים 2008, 2012 ו-2014. נראה כי הימנעות הפלסטינים בשטחי הגדה המערבית משימוש באלימות מסיבית כדי להתנגד לשליטה הישראלית בעשור האחרון נובעת ממדיניות מכוונת, שנתייחס אליה בהמשך, אך היא בנויה גם על רתיעה הנובעת מניסיון היסטורי לא רחוק, אשר בא לידי ביטוי באינתיפאדה הפלסטינית השנייה, שפרצה בשלהי קיץ 2000 ונמשכה מספר שנים. במהלך האינתיפאדה נהרגו ונפצעו אלפי פלסטינים ומאות ישראלים, דבר שיצר תודעה חדשה ביחס למציאות המורכבת בין שני הצדדים וחיידר את המחלוקת בקרב שתי החברות, הישראלית והפלסטינית, סביב הפתרון הרצוי לסכסוך (Allen, 2008). בקרב הישראלים נחלקו הדעות בין הקוראים להפרדה כדי לשמור על אופייה היהודי והדמוקרטי של המדינה, לבין אלה שתומכים, מסיבות אידיאולוגיות, ביטחוניות או שתייהן יחד, בהמשך השליטה ובהעמקתה, תוך כדי פסילתם של הטיעונים הנוגעים לחוסר מוסריותו של הכיבוש או לחשש מפני אובדן אופייה היהודי של המדינה. גם הפלסטינים נחלקו ביניהם בין התומכים בשחרור פלסטין ומוכנים להשתמש באלימות ובהרתעה כדי לקדם את תפיסתם, ואשר מרביתם גייסו את הדת לצורך הצדקת עמדותיהם, לבין אלה שמעדיפים פתרונות מוסכמים במסגרת שתי מדינות ומקדמים את העניין באמצעים דיפלומטיים לא אלימים (Ehrenberg & Peled, 2016). מחלוקות אלה עומדות מאחורי הקיפאון בניסיונות להביא לפתרון הסכסוך בין הצדדים, במיוחד לאור השינויים בפוליטיקה האזורית, בראשם התפרצות המחאות הערביות במדינות רבות באזור, וכן שינויים בפוליטיקה העולמית נוכח עלייתם של כוחות שמרניים לקדמת הבמה הפוליטית במדינות רבות בעולם, בעיקר בארצות הברית ובמקצת מדינות אירופה.

המאבק על המציאות העצים גם את המאבק על תפיסתה. מאבק זה, שבאופיו בנוי על עוצמה רכה, הביא לשימוש גובר במערכות החינוך והתקשורת לצורך עיצוב תודעה התואמת את עמדותיו של כל אחד מהצדדים (Liebes & First, 2003). גם מאמצים אלה מאופיינים ביחסים א־סימטריים, המשקפים את ההון הכלכלי, החברתי והתרבותי של הצדדים המסוכסכים. עם הזמן נעשה השימוש באמצעי הסברה חינוכיים ותקשורתיים מתוחכם יותר ויותר. בעוד במציאות קיים תהליך של קביעת עובדות דמוגרפיות,

גיאופוליטיות ואסטרטגיות, המבטיחות שליטה וביסוס מערכות חדשות של יחסי כוחות, הרי שבכל הנוגע למאבק על תפיסת המציאות מוצא המאבק על עולם המושגים המתאר את אותה המציאות את ביטוי בעיצוב התודעה והדמיון הפוליטי של כל מי שמעורב או מתעניין בסכסוך.

בהקשר הישראלי, מדיניות "היעדר השותף" לפתרון הסכסוך הישראלי-פלסטיני, מדיניות שמובילות ממשלות ישראל בשני העשורים האחרונים, מחייבת מערך הסברה רחב היקף שמטרתו המרכזית היא לשכנע את הציבור בישראל ובעולם שממשלת ישראל מעוניינת לקדם פתרון מוסכם בין שני הצדדים. אלא שבהיעדר שותף אמין ולגיטימי בצד האחר, אין לה ברירה אלא להגן על "המצב הקיים". מובן שבמסגרת זו הממשלה משקיעה משאבים רבים בעיצוב התודעה של החברה היהודית, כדי שזו תעניק לגיטימציה למדיניות הקיימת ותצדיק את המהלכים שמובילה הממשלה. כמו כן, הממשלה משקיעה משאבים אנושיים וחומריים רבים כדי לקדם תודעה עולמית המעניקה לגיטימציה למה שממשלת ישראל מגדירה זכותה של המדינה להגן על עצמה מפני סכנות של דה-לגיטימציה או סכנות לעצם קיומה הפיזי (Avraham, 2009). במסגרת זו, משאבים רבים מושקעים במיתוגה מחדש של ישראל כמדינה דמוקרטית וליברלית, שוחרת שלום, המתמודדת עם ארגוני טרור אכזריים שמטרתם המרכזית היא לכלותה ולרצוח את אזרחיה. הפלסטינים גם הם עוברים מסגור מחדש, שבו הם מוצגים כאויבים עיקשים, כזאבים העוטים עור של כבש. מסגור זה נעשה תוך כדי הבחנה ברורה בין מנהיגות קיצונית, שמטרתה העיקרית היא חיסול מדינת ישראל, לבין ציבור פלסטיני נחשל, המשלם את מחיר הטעויות של מנהיגותו (Aouragh, 2016).

מאמצים אלה מניבים פרי נוכח גלי הטרור שפקדו את העולם המערבי בעשור האחרון, וכן אל מול גלי ההגירה שהציפו את אירופה בשנים האחרונות. אלה לא רק מסיחים את תשומת הלב העולמית מן המתרחש כאן, אלא מאפשרים לישראל להצטייר כמי שמקדמת מדיניות של הגנה עצמית מול איום שפוקד לא רק אותה כי אם את כל העולם המערבי, עולם שהיא מזוהה איתו. צמיחת ארגוני טרור אסלאמיים קיצוניים, המפגעים באזרחים בערים מרכזיות באירופה ואף בארצות הברית, מהווה כר נוח למדיניות ההסברה הישראלית בעניין הפלסטיני, במיוחד לאחר הקרע בין אש"ף, הנציג הפלסטיני השותף לשיחות שלום, לבין ארגון חמאס הדתי. ההסברה הישראלית מותחת קו ישר בין מאבקם של הפלסטינים לעצמאות לבין האלימות שמפעילים ארגוני טרור אסלאמיסטיים רצחניים. כך חותרת הממשלה לשחרר את עצמה מאחריות מוסרית לנעשה לפלסטינים ומצדיקה את מדיניותה בהיותה ברירת מחדל שנכפתה עליה.

בצילה של תפיסת "היעדר השותף" לקידום פתרון מוסכם לסכסוך, המציאות בין הירדן לים מעוצבת מחדש במישור הגיאוגרפי והדמוגרפי כאחד. השינויים המתרחשים במציאות בשני העשורים האחרונים יש בהם כדי למנוע פתרונות העומדים בסף המינימלי

שהפלסטינים יהיו מוכנים לקבל כדי להגיע לפתרון מוסכם של הסכסוך. זוהי מדיניות שמקעקעת את פתרון ההפרדה שהתווה הסכם אוסלו משנת 1993, והיא יוצרת מצב גיאוגרפי ודמוגרפי מורכב במיוחד. מאז 2009 פועלות שלוש ממשלות הימין האחרונות בישראל ללא לאות כדי להפריד בין המדיניות שהן מקדמות בפועל, במציאות, לבין דימוייה של אותה מציאות. לפי זאת, לא המציאות היא הבעיה, כי אם המאמצים של הפלסטינים ושל תומכיהם בעולם. אלה האחרונים, לפחות ברובם, מוצגים על ידי מדיניות ההסברה הישראלית כבעלי תפיסת עולם אנטישמית או כזו הנושקת לאנטישמיות, ולכן הם אינם בוחלים באמצעים כדי לבקר את ישראל ולהביא לדה-לגיטימציה שלה בעולם. דא עקא, לפי התפיסה הרווחת בממשלת ישראל בראשותו של בנימין נתניהו מאז 2009, האתגר של ישראל אל מול מבקריה בעולם הוא התמודדות עם העובדה שביקורתם של אלה מבוססת על שנאת יהודים, והיא אינה מכוונת כלפי מדיניותה של ישראל כי אם כלפי עצם קיומה. אי לכך, אין סיבה לשינוי המדיניות בשטח, אלא נחוצה הסברה יעילה ורלוונטית לאתגר זה, הסברה שמחייבת מאמצים ומשאבים גדולים יותר.

מדיניות זו טומנת בחובה ניסיון להחזרת גלגלי ההיסטוריה לאחור בעקבות מה שנתפס בעיני רבים בממשלות נתניהו השונות כ"פשעי אוסלו". בשנות השמונים והתשעים של המאה העשרים התרחש תהליך פוליטי ישראלי, שלפיו יש צורך, ואף רצוי מבחינה אסטרטגית, להכיר בלגיטימיות התביעה הפלסטינית להגדרה עצמית במסגרת מדינה, כל עוד היא מוגבלת לשטחים הפלסטינים שכבשה ישראל במלחמת 1967. תהליך זה הבשיל בעקבות האינתיפאדה הפלסטינית הראשונה ובשל ההבנה הישראלית שהמשך המאבק הלאומי הפלסטיני יוצר מצב ביטחוני בלתי נסבל, שניתן להתמודד איתו באמצעות תהליך מבוקר של הקמת ישות מדינית פלסטינית לצד מדינת ישראל.

מחלוקת העומק בחברה הישראלית הביאה למאבק עיקש של כוחות חברתיים רבים נגד תהליך התפשרות זה. התנהגותם של הפלסטינים שימשה דרך קבע אמצעי נוח לגדיעתו בעודו באיבו. על אף שלא ניתן לבטל את תרומת הפלסטינים לכישלון תהליך אוסלו, פערי הכוח בין הצדדים אפשרו לממשלות ישראל לשלוט בתהליך ולקבוע את קצב ההתקדמות ואת אופייה, כפי שעולה מעדויות מקצת המעורבים בתהליכים, עדויות שפורסמו לאחרונה. נוכח כך ניתן לומר בביטחון יחסי שהסיבה העיקרית לכישלוננו של ניסיון תהליך ההתפייסות הישראלי-פלסטיני נעוצה במחלוקת העמוקה בחברה הישראלית. מחלוקת זו קשורה לכל הנוגע לתפיסה האידאולוגית של שטחי הגדה המערבית, אשר נחשבים חלק מרכזי מהמולדת של העם היהודי בעיני ציבור גדול בחברה הישראלית, ציבור אשר הפך למרכיב הדומיננטי במוסדות המדינה. לכך יש להוסיף את המצב הביטחוני שהלך והתערער בעקבות גלי טרור פלסטיני בלב האוכלוסייה האזרחית בישראל. אלה סיפקו, לדירם של מרבית הישראלים, את ההצדקות הנחוצות לעצירת תהליך ההתפייסות

ולהקשחת עמדות כלפי הפלסטינים, דבר שיצר מצב שבו החלה חזרה למערכת יחסים שאפיינה תקופות קודמות, כפי שידגימו וישקפו המחקרים שיוצגו בספר זה.

רצח ראש הממשלה יצחק רבין בנובמבר 1995 ועליית ממשלת הימין בראשות בנימין נתניהו לשלטון בעקבות הבחירות במאי 1996 הביאו לעצירת תהליך ההפרדות שהחלה בו הממשלה הקודמת וקיבעו מצב ביניים של הפרדת האוכלוסיות, מבלי ליצור ניתוק גיאוגרפי בין ישראל לשטחי הגדה המערבית ולרצועת עזה. משמעות הדבר הייתה הקמת מערך מחסומים וגדרות הפרדה בין השטחים הכבושים לבין ישראל (Parsons & Salter, 2008). מערך הפרדה זה אפשר לממשלה להשיג שליטה באוכלוסייה הפלסטינית בסיועם של מנגנוני הביטחון הפלסטינים, תוך כדי העמקת השליטה הישראלית בשטחים שהוגדרו בהסכם אוסלו שטחים בשליטה ישראלית מלאה (שטחי C). מציאות ביניים זו אפשרה לממשלות הימין ששלטו בישראל מאז אמצע שנות התשעים, להוציא תקופה של כארבע שנים, לשכלל את מערך השליטה הישראלי בשטחים הכבושים, תוך כדי הרחבת ההתנחלויות הישראליות. תהליך זה נמשך בגדה המערבית גם כיום. לעומת זאת, הנסיגה הישראלית מרצועת עזה בשנת 2005 הובילה למצור ישראלי על שטחי הרצועה, בעיקר לאחר בחירות 2006 בשטחי הרשות הפלסטינית והשתלטות חמאס בכוח על מנגנוני הרשות בשנת 2007. מערך שליטה זה הצליח לנתק בין הפרדה גיאוגרפית ודמוגרפית לבין שליטה מרחבית וטמפורלית. מדינת ישראל הצליחה להקים משטר תנועה דיפרנציאלי והיררכי, שבו הישראלים שולטים במרחב ובתכנונו, בעוד הפלסטינים חיים במובלעות מנותקות, שהקשר ביניהן מחייב מאמצים וזמן מרובים.

ממשלות המרכז-שמאל בישראל, תחילה בראשות יצחק רבין ולאחר מכן בראשות אהוד ברק, וכן ממשלת המרכז בראשות אהוד אולמרט, הפגינו נכונות להוביל למשא ומתן קדחתני עם אש"ף ועם הרשות הפלסטינית כדי להביא לנוסחת פתרון המקובלת על שני הצדדים, זאת תוך כדי דחיקת חמאס אל מחוץ לתמונה. אלא שמאז עליית ממשלתו השנייה של בנימין נתניהו לשלטון בשנת 2009 קיים תהליך ברור שבו ישראל מנצלת ואף מעמיקה את המחלוקת הפלסטינית הפנימית שבין הרשות הפלסטינית בהנהגתו של מחמוד עבאס (אבו מאזן) לבין ארגון חמאס, וזאת באמצעות הסגר המוטל על רצועת עזה ודרך העמקת מדיניות ההתנחלויות בשטחי הגדה המערבית. מדיניות זו מעצימה את המחלוקת הפלסטינית בכל הנוגע לאסטרטגיה הנכונה להתנגדות למדיניות הישראלית. מדיניות השליטה של ממשלת נתניהו כלפי עזה שבהנהגת חמאס שונה מזו שהיא נוקטת ביחס לשליטתה בשטחי הרשות הפלסטינית בגדה המערבית. בעוד מדיניותה מול עזה ביטחונית בעיקרה, והיא חותרת ליצירת הרתעה מול תנועת החמאס תוך כדי יצירת מעין ישות מדינית פסידו-עצמאית שאחראית לנעשה ברצועה, הרי שמול האוכלוסייה הפלסטינית שבשליטת הרשות בגדה המערבית הממשלה שומרת על מדיניות של פיקוח ושליטה, עם שימוש סלקטיבי בכוח. השמירה על שיתוף פעולה כלכלי וביטחוני עם

הרשות הפלסטינית, ללא התחייבות לקידום המשא ומתן לקראת פתרון מדיני מוסכם, מובילה למצב ביניים, שבו הרשות הפלסטינית מחויבת בשיתוף פעולה עם ישראל כדי שתוכל להמשיך ולהתקיים, זאת ללא קבלת כל תמורה פוליטית. מצב זה פוגע בלגיטימיות בקרב האוכלוסייה הפלסטינית הן של הרשות הפלסטינית והן של העומד בראשה, ומחזק את הקולות הקוראים לתמיכה במדיניותו של חמאס, מדיניות הגורסת שימוש בכוח. המחלוקת הפלסטינית מאפשרת לממשלת ישראל לאשש את עמדתה, שלפיה אין ולו שותף פלסטיני אחד בעל יכולת לכפות את מרותו על הפלסטינים, שאיתו אפשר לנהל משא ומתן. בכך הממשלה רואה עצמה משוחררת מאחריות להיעדר התקדמות במשא ומתן לפתרון הסכסוך, אך בה בעת היא מקדמת מדיניות של הרחבת ההתנחלויות בשטחי הגדה המערבית וממשיכה "לשווק" את האיום מרצועת עזה כאילו היא נתונה במצב מלחמה מתמיד עם הפלסטינים. העימותים התכופים עם החמאס ברצועת עזה מאז 2008 מאפשרים לה להעניק השפעה תודעתית ואסטרטגית חזקה יותר לצורך להתמודד עם האיום משם, על חשבון קידום מדיניות מפיסת עם הרשות הפלסטינית. מדיניות זו מאפשרת לממשלה להסיח את דעת הציבור בישראל ובעולם מהבעיה הפלסטינית ולמקד את תשומת הלב באיום הביטחוני שמציבים הפלסטינים על האוכלוסייה האזרחית בישראל. מדיניות זו מקבלת גיבוי מהשינויים המתרחשים בעולם הערבי, בעיקר ממלחמת האזרחים בסוריה ומעלייתם של ארגונים אסלאמיים קיצוניים הניתנים לזיהוי עם הפלסטינים בכלל ועם ארגון החמאס בפרט, ובכך להביא לדה-לגיטימציה של כל משא ומתן איתם. כמו כן, התקדים של הנסיגה הישראלית החד-צדדית מרצועת עזה בלי הסדר מדיני משמש כלי הסברתי לא מבוטל, שמסייע בשלילת כל טענה התומכת בנסיגה ישראלית משטחי הגדה המערבית. בהיעדר שותף בעל מרות, היכול לקדם הסדר עם הפלסטינים, טוענת הממשלה בראשותו של בנימין נתניהו, יהווה כל שינוי בסטטוס קוו סכנה ביטחונית ממשית, סכנה שאין ראש ממשלה שיהיה מוכן להיות אחראי לה. במסגרת המצב "הזמני" של המִתְנָה "עד שתלמד המנהיגות הפלסטינית לקח", הממשלה מקדמת מדיניות של עיצוב מחדש של המרחב בין הירדן לים באמצעות הקמת תשתיות תחבורה, מים וחשמל רחבי היקף, והרחבת התנחלויות יהודיות בשטחי הגדה המערבית. מדיניות זו מוצדקת בשני אופנים המזינים זה את זה: מצד אחד קיימת הטענה האידיאולוגית שלפיה שטחי הגדה המערבית הם חלק מארץ ישראל, השייכת לעם היהודי, וזכותם של היהודים להתיישב בה היכן שיחפצו. עמדה אידיאולוגית זו הלכה והתחזקה בעשור האחרון ונעשתה העמדה שמצדדים בה רוב המפלגות היהודיות המיוצגות בכנסת. מנגד קיימת עמדה ביטחונית שלפיה ההתיישבות היהודית היא חלק אינטגרלי מתפיסת הביטחון הישראלית, והיות שמרבית ההתנחלויות קיימות בגושים גיאוגרפיים שיהפכו לחלק מישראל בכל משא ומתן עתידי, הרי שהעמקת ההתנחלות היהודית תחזק את העמידות הביטחונית של מדינת ישראל בעתיד (Farsakh, 2005).

בעוד הישראלים מנהלים את המחלוקות ביניהם בחדרים ממוזגים, הפלסטינים חיים במציאות קשה. מציאות זו נובעת, ללא ספק, ממדיניות הכיבוש הנמשכת זה חמישה עשורים, אך לא בעטייה בלבד. חייהם של הפלסטינים תחת משטר הכיבוש בגדה המערבית, כולל בירושלים המזרחית, ותחת מדיניות המצור ברצועת עזה מאז 2005, קשים גם מסיבות שנוגעות לפוליטיקה הפלסטינית. היעדר השליטה של הפלסטינים בכל האספקטים של חייהם יוצר תלות מלאה שלהם במדיניות הישראלית, מדיניות הנקבעת על פי שיקולים של טובת הציבור היהודי ועל סמך האינטרסים הביטחוניים של ישראל. הפלסטינים מתמודדים עם מציאות יומיומית שבה מרחבי חייהם והשליטה במשאביהם, בהם המרחב והזמן, הולכים ונשחקים. מציאות זו יוצרת סף זעם ותסכול גבוה מאוד, אך לצידו גם תחושת חוסר אונים, הנובעת מהיעדר יכולת להתמודד עם פערי העוצמה בינם לבין ישראל בכל תחומי החיים. לאלה התווספו אתגרים הנובעים מהמחלוקות הפנים-פלסטיניות, בעיקר הקרע שבין הרשות הפלסטינית, השולטת בחלקים מהגדה המערבית, לארגון חמאס, השולט ברצועת עזה מאז 2007. כמו כן, קיימים מאבקים מעמדיים ובין-דוריים לא מבוטלים. פערי ההכנסה בחברה הפלסטינית גבוהים במיוחד, תופעת העוני רחבה, ורמת האבטלה, בעיקר בקרב הדור הצעיר גבוהה במיוחד. במישור הבין-דורי קיים מאבק בין הדור הישן של המנהיגות, אשר עדיין שולט בצומתי הכוח וקבלת ההחלטות המרכזיים, לבין הדור הצעיר, אשר חותר למציאות אחרת וממתין לשעת כושר כדי לתפוס עמדות כוח במערכת הפוליטית הפלסטינית (Ghanem, 2010).

אחד התהליכים החשובים והמעניינים המתרחשים בזירה הפלסטינית הוא המשך הפרגמנטציה החברתית, הפוליטית והאסטרטגית, ואף העמקתה. פרגמנטציה זו אינה חדשה, והיא נוצרה בעקבות הנכבה הפלסטינית מאז 1948. ביטוייה המרכזיים חברתיים וגיאוגרפיים. לאחר 1948 התפרקה החברה הפלסטינית למספר קהילות החיות בתנאים גיאופוליטיים שונים. בעוד הפליטים אשר נדחקו אל מחוץ לגבולות מולדתם מצאו עצמם תחת שלטון ערבי במדינות ערב השונות, בהן לבנון, סוריה, עיראק ומדינות המפרץ, נקלעו אלה שנשארו בגבולות מולדתם, כפליטים או לא כפליטים, לשלטון ירדן בגדה המערבית, אשר סופחה לממלכה ההאשמית ב-1951, לשלטון מצרים ברצועת עזה ולשלטון ישראלי באזורי הגליל, המשולש והנגב. מצב זה השתנה בעקבות מלחמת 1967, כאשר הפלסטינים החיים ברצועת עזה ובגדה המערבית מצאו עצמם תחת שליטה ישראלית, ובכך הצטרפו לפלסטינים שנשארו בגבולות מדינת ישראל לאחר 1948. על אף שימור המעמד החוקי השונה בין הפלסטינים אזרחי ישראל לבין הפלסטינים בגדה המערבית וברצועת עזה, הביאה מדיניות מחיקת הקו הירוק להיווצרות רקמת חיים כלכלית, חברתית, ותרבותית חדשה בקרב פלסטינים משני צידי הקו. לרקמת חיים זו השלכות כבדות משקל על התודעה הפוליטית של שני הצדדים, בעיקר בקרב הפלסטינים בישראל, אשר הלכו והתקרבו במרוצת הזמן לעמדות המאפיינות את החברה הפלסטינית בגדה המערבית.

שינוי תודעתי זה אינו מתורגם למישור הפוליטי מסיבות חוקתיות ותועלתניות. אזרחי ישראל הפלסטינים מיוצגים בכנסת ישראל, ועל אף חוסר האפקטיביות של נבחריהם בייצוגם, הם מביאים לידי ביטוי את רצונם הפוליטי במערכות הבחירות המתרחשות מדי שנים אחדות. במישור התועלתני, אזרחי ישראל הפלסטינים חיים ברמה כלכלית גבוהה יותר מזו של אחיהם בגדה המערבית, ולכן אין להם עניין להביא לערעור מעמדם האזרחי בישראל (ג'מאל, 2018).

הקמתו של אש"ף ב-1964 והשינויים שחלו בו בעקבות השתלטות תנועת הפת"ח ושותפותיה עליו ב-1968 יצרו מצב שבו אוחדו הפלסטינים תחת מנהיגות אחת המדברת בשמו של העם הפלסטיני כולו. כך לפחות עד 1972, כאשר קיבל אש"ף באופן עקרוני את נוסחת שתי המדינות כפתרון אפשרי לסכסוך הישראלי-פלסטיני. קבלת נוסחה זו, די היה בה כדי למסד את הפרגמנטציה המבנית של העם הפלסטיני ואת הקבלה של פתרון פוליטי דיפרנציאלי. אומנם אש"ף המשיך להתייחס לעם הפלסטיני כאל יחידה חברתית אחת, אך עם זאת, הוא החל מקבל את התוכנה שלפיה פתרון פוליטי מוסכם לבעיה הפלסטינית מחייב התפשרות על אחדותו המדינית של העם הפלסטיני, תוכנה המתורגמת בעיקר להפרדה בין פלסטינים אזרחי מדינת ישראל לבין שאר בניו ובנותיו של העם הפלסטיני.

פרוץ האינתיפאדה הראשונה, ולאחר מכן החתימה על הסכם אוסלו בשנת 1993, מיסדו את הפרגמנטציה המדינית הפלסטינית ויצרו אופק פוליטי שונה לקבוצות פלסטיניות שונות. על אף שהשיח הפוליטי הפלסטיני הרשמי המשיך להתייחס לפתרון סוגיית הפליטים כאל חלק מפתרון הבעיה הפלסטינית הכללית, החלה נוצרת, עם הזמן, הבחנה חדשה בין הפליטים החיים בשטחי הגדה המערבית וברצועת עזה לבין חלק מהפליטים החיים במדינות ערב השונות. חשובה לא פחות היא התמסדות הפרגמנטציה בין אש"ף כנציג הרשמי הבלעדי של העם הפלסטיני לבין תנועת החמאס, אשר חתרה תחת מנהיגותו של אש"ף והמשיכה לדבוק, ולו מילולית, בפתרון כולל של הבעיה הפלסטינית ובמאבק מזוין ולא דיפלומטי מול ישראל. ההבדלים האידיאולוגיים והאסטרטגיים בין אש"ף לחמאס הובילו בסופו של דבר לקרע המבני ביניהם, אשר התמסד באמצעות השתלטות חמאס על רצועת עזה לאחר 2007 והישארות הרשות הפלסטינית בשטחי A ו-B בגדה המערבית.

הקרע הפלסטיני משתקף בהבדלים שבין הרשות הפלסטינית לחמאס בכל הנוגע למדיניות כלפי ישראל ולחתירה לפתרון הסכסוך הישראלי-פלסטיני (Ghanem, 2010). השתלטות חמאס על רצועת עזה שיקפה מחלוקת עמוקה בקרב הפלסטינים באשר לפתרון הבעיה הפלסטינית ולאסטרטגיה הנכונה להשגת פתרון זה. השתלטות זו ממחישה את תפיסת עולמו של ארגון החמאס, אשר מאז הקמתו ערער על הבלעדיות של אש"ף בייצוג העם הפלסטיני וביקר את נכונותו להגיע לפשרות טריטוריאליות ודמוגרפיות

בדרך להקמת מדינה פלסטינית בשטחים שכבשה ישראל ב־1967. מדיניותו המוצהרת של חמאס ושל ממשלתו ברצועת עזה נותנת ביטוי לאי־הכרתו בישראל ולתמיכתו בהמשך המאבק המזוין נגדה. באמצעות פיתוח ארסנל טילים היכולים לפגוע באוכלוסייה אזרחית ישראלית ושימוש בו, חמאס מנסה להביא לאיזון ביחסי הכוחות בינו לבין ישראל העוצמתית. מאמציו של הארגון בנויים על תורת הרתעה המהווה תמונת ראי למדיניות הישראלית (Mansour, 2009). מצב זה הביא למספר עימותים צבאיים בין ישראל לממשלת חמאס, עימותים שהובילו למותם של מאות בני אדם, להרס רב של התשתיות ברצועת עזה ולפגיעה אנושה בכלכלה המקומית (Schachter, 2010).

עיקרי המדיניות שמקדמת הרשות הפלסטינית בראשותו של הנשיא הפלסטיני, מחמוד עבאס, נשענים על יסודות של מאבק עממי לא אלים ועל מדיניות דיפלומטית בינלאומית להתמודדות עם יחסי הכוחות הא־סימטריים בין הרשות לישראל (Mor, 2007). מדיניות זו, אשר צמחה מהניסיון של האינתיפאדה הפלסטינית השנייה ומן התגובה האלימה מאוד של כוחות הביטחון הישראליים, שהביאה להריגתם של מאות פלסטינים ולהריסת תשתיות אזרחיות רבות, הניעה אותו לאמץ מדיניות המאפשרת עקיפה של יחסי הכוחות הפיזיים הא־סימטריים, תוך ביסוס מדיניות שתנטרל את אחד מעמודי התווך של ההסברה הישראלית – זיהוי הפלסטינים עם הטרור, זיהוי שפירושו שלילת הצגת מאבקם כמאבק לאומי לשחרור.

מדיניותו של עבאס, המצדדת במאבק דיפלומטי מקיף מול ישראל, חותרת להביא לבנאום הסכסוך מחדש ולכפיית פתרון דיפלומטי על ישראל באמצעות סיוע חיצוני (שם). מאמציו של עבאס הביאו להצלחות לא מבוטלות, הבאות לידי ביטוי בהכרתו של רוב מוחץ בעצרת הכללית של האו"ם במדינת פלסטין, בקבלתה של מדינת פלסטין כחברה בארגונים בינלאומיים שונים, ובהכרה של מדינות רבות במדינת פלסטין ושדרוג מערכת היחסים איתה לרמת מדינות. במובנים אפיקורסיים, הצלחות אלה זוכות לרוח גבית ממדיניות ממשלות הימין בישראל, שאינן בוחלות באמצעים להעמקת שליטתה של ישראל בשטחי הגדה המערבית, ובכך מעניקות לפלסטינים את ההוכחות הנחוצות כדי לשכנע יותר ויותר מדינות שפניה של ממשלת ישראל אינם לשלום.

על אף שההצלחות הדיפלומטיות הפלסטיניות אינן משנות את תנאי חייהם של הפלסטינים החיים תחת עול הכיבוש והמצור, הרי שמנקודת מבטה של הנהגת הרשות הפלסטינית יש בהן כדי להביך את ישראל ולהביא ללחץ בינלאומי עליה, לחץ שמטרתו להשיגה ממדיניותה בשטחים הפלסטינים שנכבשו ב־1967, כמו גם להציג את חמאס ואת ממשלתו ברצועת עזה כמי שחותרים תחת העצמאות הפלסטינית. מנגד, יש בהצלחות אלה משום הענקת עילות והצדקות לישראל להמשיך ולהשתמש בעליונותה הצבאית כדי לכפות את רצונה על הפלסטינים. אל מול הטענות של חמאס, שלפיהן המדיניות הרופסת של הנשיא הפלסטיני מעניקה גושפנקה לישראל להמשיך ולנהוג בעם הפלסטיני

כפי שהיא נוהגת, ניצבת טענה רווחת בשיח של הממסד הפלסטיני של הרשות, טענה הגורסת שמדיניות חמאס, ובעיקר שימוש בטילים כדי לפגוע באוכלוסייה אזרחית, משרתים את מדיניותה של ממשלת נתניהו ומאפשרים לה לא רק לזכות בתמיכתן של מדינות רבות בעולם בכל הנוגע לשימושה המופרז בכוח, אלא גם לספק הצדקות מוסריות למדיניותה.

המאבקים הפלסטיניים הפנימיים מקשים על מאמצייהם הדיפלומטיים להשיג את מבוקשם. כמו כן, הם מעניקים לממשלת בנימין נתניהו את התירוץ החזק ביותר נגד קידום משא ומתן להשגת פתרון מוסכם. בהקשר זה עולות שלוש טענות ישראליות חשובות. ראשית, ישראל נסוגה מרצועת עזה, ובמקום שתקבל בתמורה מדיניות פלסטינית מפויסת, היא סופגת ירי של טילים מרצועת עזה על אוכלוסייה אזרחית ישראלית. שנית, בקידום מדיניות של נסיגה ישראלית משטחי הגדה המערבית טמונה סכנה של הישנות הניסיון ברצועת עזה, סכנה שחמאס או ארגונים קיצוניים אחרים ישתלטו על הגדה ויפעלו לשיבוש אורח החיים הנורמאליים בישראל. שלישית, גם אם ישנו רצון טוב לקידום פתרון של שלום, אין הנהגה פלסטינית מאוחדת שניתן לסמוך עליה שתוכל להטיל את מרותה על כל שטחי המדינה הפלסטינית ותמנע הדרדרות למצב של תוהו ובוהו בשטחי רצועת עזה והגדה המערבית. טענות ישראליות אלה מגובות גם במתקפה ממושכת על הנהגתו של מחמוד עבאס, בתואנה שהוא מקדם מדיניות שמטרתה המרכזית היא דה-לגיטימציה של ישראל בעולם. בהקשר זה עבאס מואשם פעמים רבות כמי שתומך בתנועת ה-BDS, אשר קוראת לחרם על ישראל, לביטול השקעות בה ולנקיטת סנקציות בינלאומיות נגדה.

תפיסת העולם האידאולוגית של ממשלת הימין בראשות בנימין נתניהו, אשר שותפות בה מפלגות ימניות לאומניות שמרניות, לצד המצב הגיאוגרפי שנוצר בעקבות התפרצות המחאות העממיות בחלק מהמדינות הערביות, הדרדרות המצב הביטחוני בסוריה ועליית כוחות מיליטנטיים קיצוניים המגבים את מדיניות חמאס ברצועת עזה, וכן לצד הפרגמנטציה הפלסטינית – כל אלה יוצרים מצב שבו שימור הסטטוס-קוו, תוך כדי קידום המשך הרחבת ההתנחלויות והשתלטות על שטחים פלסטינים באזור C בגדה המערבית, מהווים מדיניות אופטימאלית מנקודת מבט ישראלית. השימוש בנזילות הגיאוגרפית באזור ובהשלכותיה על תהליכים פנים-פלסטיניים מביא את ממשלת נתניהו להמשיך ולקדם את מדיניותה. מדיניות זו חותרת להעמקת הפרגמנטציה הפלסטינית ולחתימה לחיסול בעיית הפליטים הפלסטינים, והיא באה לידי ביטוי בלחצים למניעת סיוע אמריקני לסוכנות הסעד הבינלאומית אונר"א, בהמשך המצור על עזה ובדה-לגיטימציה של מאבקם של האזרחים הפלסטינים בישראל לשוויון ולמען זכויות קיבוציות הנובעות מעצם היותם ילידים. הרשות הפלסטינית מצידה מתנגדת להכרה ישראלית, ולו עקיפה, בחמאס כשותף להסדרת מערכת היחסים בין ישראל לרצועת עזה,

בתואנה שיש בכך כדי להפר את בלעדיות אש"ף בייצוג הפלסטינים, כפי שהתחייבה ישראל בהסכמי אוסלו.

נוכח דברים אלה ניתן לומר שהסכסוך הישראלי-פלסטיני מתעצב מחדש בהיבטיו הגיאוגרפיים, הדמוגרפיים והקונטיביים. אין ספק שקווי העימות בין הצדדים הולכים ומתרחבים, ועם הזמן נעשים יותר ויותר מורכבים. בעוד שנות התשעים עמדו בסימן התפייסות אפשרית והגעה לפתרון של חלק מהבעיה הפלסטינית, העשור האחרון כלל הדרדרות מחודשת של מערכת היחסים בין מדינת ישראל לכלל הקהילות הפלסטיניות. הדרדרות זו אינה מקרית, והיא נטועה בתהליכים עמוקים ובאנטגוניזם מובנה שהלך והעמיק כפועל יוצא של מציאות שאופקה המדיני הולך ונסתם. המדיניות הישראלית בשטחי הגדה המערבית והיעדר הכרה בזכויות הלאומיות של העם הפלסטיני בכללותו, תוך כדי ניצול כל הזדמנות אפשרית להעמקת הפרגמנטציה הפלסטינית והמחלוקות סביב אופי היחסים עם ישראל, מייצרים מציאות חדשה. זו באה לידי ביטוי במישור הדמוגרפי, הגיאוגרפי והסמלי-תרבותי. בשני הראשונים מדובר במדיניות המעמיקה את ההפרדות הגיאוגרפיות והדמוגרפיות בין יהודים לפלסטינים, תוך כדי יצירת היררכיה מבנית של שליטה ודיכוי. מציאות זו טומנת בחובה ניצני מערכת שליטה חדשה, מתוחכמת, הנשענת על הצדקות אידיאולוגיות וכיטחוניות כאחד. במישור הסמלי-תרבותי מדובר על יצירת תודעה של חשדנות והפחדה, ומכאן לא רק חוסר קבלה בקרב הציבור הישראלי של רעיון הפיוס עם העם הפלסטיני, אלא גם הצדקת השימוש בכל אמצעי אפשרי, כולל פיזי, כדי להכניעו.

כלים אלה אינם חדשים, אך הם מתחדשים. מחקרים עכשוויים מצביעים על מגמות הממשיכות קווי מדיניות קודמים, אך הן מתאימות עצמן למציאות של ימינו במישור הטכנולוגי, המדיני והכלכלי. מכאן אנו באים אל חמשת הפרקים המרכיבים ספר זה. אומנם אין בכוחם של הפרקים בספר לפרט את המורכבות של מציאות זו בכללה, אך הם באים לספק המחשות חלקיות להיבטים מסוימים שלה. הם מאירים ממדים שונים מנקודות מבט חדשות, שבעזרתן אפשר להבין שהמישור הפוליטי ביחסי ישראלים-פלסטינים אינו יכול לשקף את היקף מורכבותה של מערכת היחסים שבין הצדדים. פרקי ספר זה מהווים המחשה לצורך בהרחבת נקודות המבט על הסכסוך ובהתבוננות במישורים שלא תמיד זכו לתשומת לב מחקרית מספקת.

הפרקים שמובאים כאן נותנים ביטוי למורכבות היחסים שהוצגו במבוא זה ומאירים היבטים שהוכחו או שנדחקו לשוליים, על אף שהם מהווים חלק מהסכסוך ומזינים אותו. פרקים אלה הם כאמור פרי עטן של חמש חוקרות צעירות, אשר במסגרת לימודי הדוקטורט שלהן שוקדות על מחקרים מקיפים יותר בנושאים המועלים כאן. הפרקים נמסרו לפרסום במסגרת מכון וולטר ליבך, אשר העניק לחוקרות אלה מלגות מחקר שנועדו לסייע להן לסיים את עבודות המחקר שלהן.

הפרק הראשון עוסק בתקופת הממשל הצבאי בישראל, אשר הוטל על האזורים הערביים כבר במהלך מלחמת 1948, והוא מתמקד בעדויות העולות מן הפרוטוקולים של משפט טבח כפר קאסם, משפט אשר התרחש ב־1956. המאמר עוסק בחוסר יכולתם של העדים להבחין בין פדאיון לפלסטינים אזרחי ישראל, ובכך נחשפים רגעי המבוכה שנוגעים בלב ליבה של שאלה ריבונית מרכזית: ההבחנה בין ידיד לאויב במדינת ישראל. כדבריה של המחברת:

מניתוח הפרוטוקולים של המשפט עולה כי היעדרם של מאפיינים לזיהוי הפדאיון, האויב, מקורו בתפיסת כוללנית של הערבי – תהא אזרחותו אשר תהא – כאויב. בקונטקסט של טבח כפר קאסם, זיהוי הערבי באשר הוא כאויב על ידי הריבון הישראלי וסוכניו חושף ריבונות בעלת תפיסת אזרחות שמבוססת על פרקטיקות של מעבר (passing).

כשל ריבוני זה מאפשר למחברת להציג ניתוח מעניין ומעמיק של משפט טבח כפר קאסם ולהציף דילמות ומורכבות ביחסה של מדינת ישראל לאזרחיה הפלסטינים, המלוות אותנו עד היום.

הפרק השני עוסק בתפיסת עולמם של פליטי מלחמת 1948, אשר נשארו נוכחים נפקדים במדינת ישראל. הפרק מבהיר את השינויים שהתרחשו במעמדם החברתי של העקורים הפלסטינים בישראל בתקופת הממשל הצבאי באמצעות עדויות שנגבו מהם בראיונות שביצעה המחברת. כטענתה של המחברת: "לא רק שהעקורים איבדו את בתיהם, אדמותיהם וחלק ממשפחותיהם בעקבות העקירה אשר התייצבה בתקופת הממשל הצבאי, אלא הרבה מהם נותקו ממקורות פרנסתם ואיבדו את מעמדם החברתי הקודם." המחברת מתייחסת לשלושה משתנים מרכזיים של השינויים החברתיים אשר העקורים נאלצו להתמודד איתם: עוני, תעסוקה והשכלה. היא מציגה את הנרטיבים של העקורים תוך התייחסות להבדלים המגדריים והמרחביים ביניהם.

הפרק השלישי עוסק באחד מדפוסי ההתארגנות של האזרחים הפלסטינים בישראל, אשר חתרו ליצור גשרים עם שותפים יהודים כדי להתמודד עם מדיניות האפליה הממוסדת של המדינה כלפיהם. המחברת עוקבת אחר התכנסותן של שמונה נשים בביתו של זכריא תומא בנצרת בשנת 1948, בשיאו של החורף ותוך כדי המלחמה הקיומית שעדיין נמשכה מסביב, כדי להקים ארגון נשים חדש שנקרא "אל־נהד'ה אל־נסאאיה", "אגודת התחייה הנשית". לדעתה של המחברת, מטרת האגודה הייתה למלא את החלל שהותיר היעדרם של הגברים ולספק שירותים לחברה הפלסטינית, אשר סבלה מהשלכות מלחמת 1948 על המרקם החברתי הפלסטיני. המחברת מצביעה על חתירתן של נשים אלה להתאחד עם ארגון של נשים קומוניסטיות יהודיות, "ארגון נשים מתקדמות", ויחד הן יצרו את אנד"י – "ארגון נשים דמוקרטיות בישראל". מטרת הארגון החדש הייתה להשיג שוויון זכויות לנשים בישראל, שוויון למיעוט הערבי במדינה, ושלוש ודו־קיום בין שני העמים.

הארגון שהוקם אז נעשה בשנת 1973 תנועה בשם "תנועת נשים דמוקרטיות בישראל". לדבריה של המחברת, תנועה זו קיימת עד היום, והיא ממשיכה להפעיל עשרות גני ילדים ופרויקטים חברתיים וחינוכיים אחרים בחברה הערבית.

הפרק הרביעי, הבוחן את מסלול נסיעת הרכבת הקלה בירושלים, חותר להבהיר את מורכבותו של המשטר התנועה הישראלי בירושלים. הוא עוסק בשיקולים של מדיניות התחבורה בפרט והתכנון בכלל, ובהשלכותיהם על הפלסטינים בירושלים. המחברת מצביעה על מערכת השיקולים של מדיניות התחבורה, וממחישה שזו טומנת בחובה את השליטה הישראלית בשני היבטים חשובים ביותר הנוגעים להווייתם של הפלסטינים כבני אדם – המרחב והזמן. באמצעות הפניית תשומת הלב לתשתיות התחבורה, המחברת מצביעה על המתח בין השיח הישראלי ההגמוני על "ירושלים המאוחדת" לבין המציאות העירונית המתאפיינת בהפרדה ובהדרה. לטענתה, בניגוד למערכת הכבישים העוקפים אשר נוצרה בשנים האחרונות והמפרידה בין שכונות יהודיות לערביות בעיר, הרכבת הקלה עוברת דרך שכונות פלסטיניות ויהודיות בירושלים המזרחית – מאזור הגבעה הצרפתית לשועפט, ולאחר מכן לפסגת זאב – וכך מייצרת יחסים סוציו-מרחביים חדשים בין יהודים לפלסטינים. סיטואציה מרחבית זו מאפשרת הבנה טובה של עמדות הממסד הישראלי כלפי האוכלוסייה הפלסטינית וכלפי יחסי יהודים-ערבים בעיר. לדברי המחברת: "בניגוד למחקרים המדגישים את הנגישות הדיפרנציאלית לתשתיות תנועה ואת ההדרה של אוכלוסיות שנתפסות כ'אחרות' או כ'מסוכנות', במקרה של הרכבת הקלה אוכלוסייה מודרת מקבלת גישה לתשתית משותפת, אך בה בעת היא מוחרגת ומתויגת כ'מסוכנת'".

הפרק החמישי חושף בפנינו את אחד ההיבטים הסוציולוגיים המרכזיים של התרבות החברתית הפלסטינית. נקודת המבט בפרק זה מוסטת לתוך החברה הפלסטינית פנימה. הפרק מתמקד בהווייתן של רווקות פלסטיניות ובמרחבי החשיכה והחירות שלהן כנשים במציאות בין-עדתית מורכבת. הפרק מאפשר לנו הסתכלות על מורכבות החיים ועל מערכת השיקולים של נשים פלסטיניות בבואן לבנות מערכות יחסים עם בני המין השני. הפרק חושף כיצד מערכת ציפיות חברתית, הבאה לידי ביטוי בנורמות ובמנהגים, יוצרת אילוצים הפוגעים במימוש אחד ההיבטים המרכזיים של החוויה האנושית – אהבה והבאת ילדים לעולם. כדי לספק הבנה עמוקה יותר של דפוסי ניהול קשרים רומנטיים מעורבים בהקשר הדתי בתוך החברה הפלסטינית בישראל ומחוצה לה, במשמעויותיהם ובהשלכותיהם, דנה המחברת בחוויותיהם של רווקים ורווקות פלסטינים בישראל. המחקר מבוסס על ראיונות אישיים, אשר הצביעו על קיום מערכות של גבולות תרבותיים ודתיים ביחס לרווקות. המחברת טוענת כי "החוויה של רווקים ורווקות מעל גיל שלושים שונה ומגוונת, בהקשר הספציפי של יחסים רומנטיים ודת. שוני זה מתבטא במניעים שמובילים צעירים וצעירות לפתוח במערכות יחסים חוצות דת או תרבות." מן העדויות שמציגה

המחברת עולה שקיימים שני דפוסים של התנסויות כאשר לניהול קשרים רומנטיים מחוץ לקבוצה הדתית שאליה משתייכים המרואיינים: האחד – ויתור מוחלט על ניהול קשר מחוץ למסגרת הדת, והאחר – התנסות מלאה וניהול קשר רומנטי חוצה דת או תרבות. מחקר חלוצי זה נותן ביטוי למורכבות החיים החברתיים הפלסטינים בישראל באמצעות אחד ההיבטים הקיומיים הבסיסיים, ומאפשר לנו הצצה על מערכת השיקולים המגדריים בחברה הפלסטינית.

לסיכום, חמשת הפרקים המובאים בספר זה, ואשר מהווים הופעת בכורה של פרסומי מכון וולטר ליבך על בסיס מחקרים המבוצעים על ידי תלמידי ותלמידות דוקטורט בתחומים שונים, מאפשרים התייחסות להיבטים שונים של יחסי יהודים וערבים בישראל. בהם ההיבט הנרטיבי-משפטי, ההיסטורי, הגיאוגרפי, הפסיכו-פוליטי והסוציולוגי. הצצה למערכת יחסים מורכבת זו באמצעות היבטים אלה מעשירה את הידע שלנו על המתרחש בהם, במיוחד נוכח ההערכה שהועלתה בדברים לעיל, שלפיה הזיקה בין ישראלים ופלסטינים עמוקה, וכבר אינה ניתנת להתרה. מאפייני זיקה זו מחייבים התבוננות מחקרית מחודשת. זוהי בדיוק מטרת ספר זה. פרקי הספר משקפים את מורכבות היחסים ומצביעים על עלייתו של דור חדש של חוקרות וחוקרים, שבעבודותיהם ניכרות נקודות מבט חדשות, המעשירות את התחום ומאתגרות את המחקר הקיים בו.

רשימת המקורות

- ג'מאל, א'. 2018. תודעה כפולה וריבונות מושהה: על הדילמות הפוליטיות של האזרחים הפלסטינים בישראל בצל האביב הערבי. *המרחב הציבורי*, 13: 99-138.
- גנו, ח'. 2013. תיאוריה פוליטית לעם היהודי: שלושה נרטיבים ציוניים. תל אביב: ידיעות ספרים.
- סגל, ח'. 2013. שטחים תמורת חלום: יומן לאומי מתש"ח ועד היום. תל אביב: ידיעות ספרים.
- Allen, L. (2008). Getting by the Occupation: How Violence Became Normal during the Second Palestinian Intifada. *Cultural Anthropology*, 23(3): 453-487.
- Aouragh, M. (2016). Hasbara: 2.0 Israel's Public Diplomacy in the Digital Age. *Middle East Critique*, 25(3): 271-297.
- Avraham, E. (2009). Marketing and Managing Nation Branding during Prolonged Crisis: The Case of Israel. *Place Branding and Public Diplomacy*, 5(3): 202-212.
- Ehrenberg, J. & Peled, Y. (Eds.), (2016) *Israel and Palestine: Alternative Perspectives on Statehood*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Farsakh, L. (2005). Independence, Cantons or Bantustans: Whither the Palestinian State?, *Middle East Journal*, 59(2): 230-245.
- Ghanem, A. (2010). *Palestinian Politics after Arafat: A Failed National Movement*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jamal, A. (2016). Conflict Theory, Temporality, and Transformative Temporariness: Lessons from Israel and Palestine. *Constellations*, 23(3): 365-377.
- Kotef, H. (2015). *Movement and the Ordering of Freedom: On Liberal Governances of Mobility*. Durham: Duke University Press.
- Liebes, T. & First, A. (2003). Framing the Israeli-Palestinian Conflict, In: P. Norris, M. Kern, & M. Just (Eds.), *Framing Terrorism: The News Media, The Government and The Public*. New York: Routledge. pp. 59-74.

- Mansour, C. (2009). Reflections on the War on Gaza. *Journal of Palestine Studies*, 38(4): 91-96.
- Mor, B. (2007). The Rhetoric of Public Diplomacy and Propaganda Wars: A View from Self-Presentation Theory. *European Journal of Political Research*, 46: 661-683.
- Parsons, N. & Salter, M. (2008). Israeli Biopolitics Closure Territorialisation and Governmentality in the Occupied Palestinian Territories. *Geopolitics*, 13(4): 701-723.
- Schachter, J. (2010). Unusually Quiet – Is Israel Deterring Hamas?. *Strategic Assessment*, 13(2): 19-27.

"אתה יודע מה זה ערבי עובר אורח?" – משפט כפר קאסם כמקרה בוחן לכשל ריבוני בהבחנה בין ידיד לאויב רוויטל מדר

מה מבדיל בין פדאיון לפלסטינים אזרחי ישראל? הסנגורים במשפט טבח כפר קאסם העלו שאלה זו בנוסחים שונים בפני עדים ובפני נאשמים. בעוד שמקצת הנשאלים טענו שאין בידם לעמוד על הבדל זה, הציגו אחרים מאפיינים קלושים ומשתנים. מאמר זה עוקב אחר רגעי מבוכה אלה שנוגעים בלב ליבה של שאלה ריבונית מרכזית: ההבחנה בין ידיד לאויב. מניתוח הפרוטוקולים של המשפט עולה כי היעדרם של מאפיינים לזיהוי הפדאיון, האויב, מקורו בתפיסת כוללנית של הערבי – תהא אזרחותו אשר תהא – כאויב. בקונטקסט של טבח כפר קאסם, זיהוי הערבי באשר הוא כאויב על ידי הריבון הישראלי וסוכניו חושף ריבונות בעלת תפיסת אזרחות שמבוססת על פרקטיקות של מעבר (passing). המאמר דן בכשל ריבוני זה ומציע לבחון מחדש הנחות יסוד בנוגע למשפט טבח כפר קאסם.

מבוא

"אללה ירחמו" (אלוהים ירחם עליו) הייתה תשובתו המפורסמת לימים של אל"מ יששכר שדמי, מפקד חטיבה 17 בפיקוד מרכז, לשאלתו של סא"ל שמואל פקר, מפקד אחד הגדודים. פקר דרש לדעת, על סמך קבוצת הפקודות שנמסרו בשעה שלוש אחר הצהריים ביום טבח כפר קאסם, "איך אני אבדיל או איך חייל יבדיל בין פדאין" [פדאיון] ובין ערבי?" (פרוטוקולים ישיבה י"ד, 1957: 75). קבוצת הפקודות שנתן שדמי כללה, בין היתר, את הקדמת העוצר באזור כפרי המשולש ב־29 באוקטובר 1956 (פסק דין,

1 פדאיון (בערבית 'הקרבה עצמית') היו חוליות שגויסו ואומנו על ידי המודיעין הצבאי המצרי ותקפו מטרות ישראליות, צבאיות ואזרחיות, באזורי הגבול של ישראל. ראו: Korn, 2002. במאמר זה השתמשתי במילה פדאיון בצורת הרבים גם כאשר הכוונה לאיש פדאיון יחיד. צורת היחיד של המושג, פדאאי, נפוצה פחות, ולכן העדפתי להימנע משימוש בה.

ללא תאריך: 3) משעה עשר בלילה לחמש אחר הצהריים, והורתה למפקדי הגדודים ש"כל מפירי העוצר יורו ע"מ [ע"מ] להרוג." (שם, עמ' 5). שעה לאחר שהוחל העוצר נורו למוות בכפר קאסם 47 גברים, נשים וילדים.² תשובתו של שדמי הפכה סמל לאדישות לחייהם של פלסטינים ופלסטיניות אזרחי ישראל. ההכרזה על שינוי מועד הטלת העוצר זמן קצר לפני שנכנס לתוקפו, באופן שלא אפשר ליידע את הכפופים לעוצר, והעובדה שהפקודה הורתה לירות בכל אחד ואחת בלא הבחנה בין מעורבים לבין חפים מפשע, הפכו אותה לבלתי חוקית בעליל. שמונה מתוך 11 הנאשמים במשפט כפר קאסם הואשמו ברצח. גזרי הדין השיתו עליהם עונשי מאסר לפרקי זמן הנעים בין 7–17 שנים.³ שלושת הנאשמים הנותרים זוכו (רוזנטל, [2000] 2001: 46). במהלך המשפט ניסו הסנגורים לבחון פעם אחר פעם אם הפקודה, כפי שניתנה, סיפקה לחיילים קריטריונים ברורים שעל פיהם יוכלו להבדיל בין פדאיון לבין תושבי הכפרים ששבו מעבודתם ולא ידעו על הקדמת העוצר. בניסיונם של הסנגורים לעורר דיון באשר למידת יכולתם של הנאשמים לקיים הבחנה כזו מזהה בילסקי (Bilsky, 2004) מניפולציה שעיקרה הצדקת העובדה שהם צייתו לפקודה. לעומת בילסקי, הצביע דני אורבך (Orbach, 2013) על כך שבמקור שקו ההגנה נשען על הבנה שלפיה הירי היווה פקודה בלתי חוקית בעליל, תפיסה זו לא נתקבלה באופן שווה על ידי הסנגורים והנאשמים. האחרונים האמינו בחובה לציית, וניכרת כנות בקושי שחשפו בתשובותיהם בנוגע להבחנה בין פדאיון לבין תושבי הכפר. דברים שאמרו הנאשמים בסדרת ראיונות שערכה עימם העיתונאית דליה קרפל (2001) שלושים שנים לאחר הטבח מאששים זאת. יתר על כן, וכפי שאראה, תשובותיהם של העדים ושל הנאשמים לשאלות הסנגורים ביחס להבחנה בין פדאיון לבין תושבי הכפר, אזרחי ישראל, חושפות קושי ממשי ובלתי פתיר הנובע ממגבלות ומסתירות יסודיות בריבונות הישראלית. משפט כפר קאסם מאפשר, על כן, לפתח דיון ביקורתי ביחס לסוגיה ריבונית מרכזית בישראל: ההבחנה בין ידיד לאויב (Schmitt, [1932] 2007). במילים אחרות, משמעותה של מבוכה זו, הנחשפת במהלך המשפט ומתועדת ברשומות בית המשפט, מהדהדת מעבר לקונטקסטים הפוליטיים וההיסטוריים המידיים של טבח כפר קאסם ואף מעבר לסוגיה של הפלסטינים אזרחי ישראל. במבוכה זו יש כדי להאיר נדבך מרכזי בסוגיית האזרחות הישראלית ובדמות הריבון הישראלי.

בעוד שקהות הניכרת של הבחנות אלה בקרב אנשי הצבא הישראלי נחשפת בהדרגה במהלך משפט טבח כפר קאסם, הרי שבהקשרו הכולל דיון זה עוסק באלימות מוכחשת

2 בית המשפט דן ב־43 קורבנות. ארבעה קורבנות נוספים שנורו למוות במרכז בכפר לא נכללו בכתבי האישום בטענה ש"מסיבות מותם לא התבררו די הצורך" (פסק דין, 7). שני ההרוגים הנוספים הם "עבדאללה סאלימן עיסא שנפטר משבץ למוח, והתינוק ברחמה של פאטמה דאוד סרסור (רוזנטל, 2001).

3 בעקבות הערעור הופחתו עונשיהם של כלל הנאשמים, וזמן קצר לאחר מכן הם קיבלו חנינה ושוחררו מהכלא (רוזנטל, 2001).

(Repudiated Violence) – סוגה של אלימות ריבונית. אלא שבשונה ממופעים אחרים של אלימות ריבונית, ולמרות שמוציאָה לפועל הם סוכניה של המדינה, אלימות זו מתאפיינת בכך שהכוח הריבוני מתכחש לה וטוען, לאחר מעשה, שהיא אינה מייצגת את מדיניותו. לעיתים קרובות תבוא הכחשה זו לידי ביטוי בהעמדה לדין של מבצעה המיידים. במובן זה ניתן לראות כי המדינה מנסה לצייר אלימות זו כאלימות אופורטוניסטית (Manekin, 2013), קרי אלימות לא מתוכננת, שאינה תולדה של הוראה מלמעלה, וככזו שמבוצעת על ידי חיילים כלפי אזרחים במנותק מצרכים אסטרטגיים (עמ' 1274). אלא שבשונה מאלימות אופורטוניסטית, שנבחנת כפועל יוצא של גורמים נקודתיים כגון משמעת מחלקתית או שהות ממושכת בקרב אזרחים (Manekin, 2013), האלימות המוכחשת לא נקראת כמקרה פרטיקולרי, במנותק מההקשר ההיסטורי והפוליטי שבתוכו היא מופעלת. אל מול הניסיון הריבוני לדחות את האלימות שעומדת על הפרק כאלימות מייצגת, משמעויותיה של האלימות המוכחשת לא יכולות להתברר אלא תוך חשיפת הקשרים אלה, כמו גם תוך עמידה על זהותם האתנית והלאומית של הקורבנות ושל המקרבים בקונטקסט פוליטי נקודתי. בחינה ניטרלית של אלימות מוכחשת, מעבר לתנאים הפוליטיים שעומדים בבסיסה ומאפשרים אותה, שוות ערך לקבלת הנרטיב הרשמי של הריבון בנוגע לאלימות המוכחשת ובנוגע לתפיסתו העצמית. כך, למשל, מראה חסן ג'בארין (Jabareen, 2014) כי בחינת האזרחות הפלסטינית בישראל במושגים וסטפליים, תוך שימוש בשיח הזכויות, נידונה להצגה חלקית ומעוותת של סוגיה זו ולהעמקת הטשטוש בין כובשים, ילידים ומתנחלים. בכוונתי להראות כי טענתו זו, בנוגע לשימוש בשיח הזכויות ולתפיסה של ישראל כמדינה וסטפלית תקינה, שרירה ועומדת גם בנוגע לאלימות המוכחשת של טבח כפר קאסם, אלימות שעלולה – רבות בזכות המשפט שהתקיים בעקבות הטבח – להפוך לאירוע שיותר משיש בו כדי לחשוף את האזרחות הקולוניאלית של אזרחיה הפלסטינים של ישראל (Jabareen, 2014), יש בו כדי לאפשר לכוח הריבוני של ישראל להתנער מאלימות זו ולסמן אותה, לפחות ברמה הפורמלית-משפטית, כאלימות לא-לגיטימית המהווה פגיעה במונופול של הכוח הריבוני על הפעלת האלימות. למרות שהמדינה היא שעומדת מאחורי התביעה, ההליך המשפטי בכללותו, הדן באלימות מוכחשת, מציב את המדינה בה בעת גם בעמדת ההגנה, בשעה שהיא מנסה להשיל מעליה כל דופי שיכול לדבוק בה בעקבות האלימות שממנה היא מנסה כעת להתנער, בין היתר על ידי ההליך המשפטי. בידור רגעי המבוכה של הנאשמים והעדים בכל הנוגע ליכולתם לזהות את האויב ולהבדיל בינו ובין פלסטיני אזרחי ישראל מאפשר להרהר באופן שבו הריבון הישראלי תופס ומשריש את ההבחנה בין ידיד לאויב, ובהתאמה – תופס את שאלת האזרחות. בכך מזמנת פעולה זו בחינה מחודשת של אספקטים מרכזיים אלה ברמותו של הריבון הישראלי.

גדי אלגזי (2009) ורוביק רזנטל (2001) טענו כי טבח כפר קאסם היה חלק מ"תוכנית חפרפרת", וכי זו עלולה להיות הסיבה לפקודת העוצר העמומה שהועברה לחיילים. תכנית "חפרפרת" הייתה תוכנית צבאית סודית שלפיה אמור היה הצבא הישראלי להביא לגירוש תושבי כפרי המשולש מישראל לירדן בחסות מלחמת סיני ב-1956. לא ארון כאן בתוכנית, אך במסגרת גבולותיו של מאמר זה חשוב לציין כי לו היו הטלת העוצר ואופן אכיפתו חלק מתוכנית רחבה יותר שעניינה גירוש אוכלוסיית המשולש, הרי שיכולתם של החיילים הישראלים להבדיל בין פדאיון ובין תושבי הכפר הייתה מתייתרת. במילים אחרות, בתרחיש של גירוש מסיבי של אוכלוסייה פלסטינית, ההבדל בין ידיד לאויב, בין פלסטינים תושבי הכפרים לפדאיון, מאבד מחשיבותו. במשמעויות של חוסר היכולת להבדיל בין אזרח ללא-אזרח, בציפייה כי ניתן יהיה להבדיל ביניהם על בסיס נראות, ובמשמעות של אזרחות-מבוססת-מערב (passing) עבור הריבון הישראלי, ארון במאמר זה.

בדומה לשירה רובינסון (Robinson, 2006) אבקש לחרוג אל מעבר לפשע הטבח הספציפי, אך בשונה ממנה יתמקד דיוני בסוגיות שעלו במהלך המשפט אך הן בעלות עניין פריפריאלי עבור הפרקליטות הצבאית – הרגעים שבהם נדרשו עדים ונאשמים לעמוד באופן ברור על ההבדל שבין פלסטיני אזרח ישראל ובין פדאיון. מה היו תשובותיהם? מה יכולות אלה ללמד אותנו על אודות מושג האזרחות הישראלי? וכיצד תשובותיהם מהדהדות – או סותרות – את האופן שבו תופס הכוח הריבוני ששלח אותם מושגים אלה? הפקודה הייתה חדר-משמעות. לא היה בניסוחה כדי לעמוד על ההבדל בין פדאיון לבין תושבי הכפר, כי אם רק על "מפירי ומפירות עוצר". יתרה מזאת, בתהליך הפקודה שהעביר רב סרן שמואל מלינקי קיבלה כלליותה של הפקודה דגשים נוספים ביחס למי שנכלל בה, כשהובהר כי הכוונה גם לנשים ולילדים. בה בעת, תשובותיהם של הנאשמים והעדים באשר למאפייניו המזהים של הפדאיון מחזקות את הרושם כי גם לו הייתה הפקודה מתייחסת שונה מצד החיילים – לתושבים מחד גיסא ולפדאיון מאידך גיסא – ספק אם היו בידיהם הכלים להבדיל בין ידיד לאויב.

בחינת הספרות הקיימת על כפר קאסם מבהירה כי זו התמקדה לרוב בשלושה צירים: שאלת הפקודה הבלתי-יחוקית בעליל (פרוש, 2001; עילם, 1990; Orbach, 2013); שאלת אזרחותם הישראלית של הפלסטינים (Bilsky, 2004; Biletzki, 2011), שאלת הזיכרון של הטבח והמשפט בקרב החברה הישראלית (לינברג, 1972; מימון-שניצר, 2001; Keydar, 2012) ובקרב החברה הפלסטינית (כבהא, 2001; Robinson, 2006); ומאמר זה נוגע בסוגיה השנייה, אך במקום לראות בטבח כפר קאסם אירוע מכונן ביחס לסוגיית הפלסטינים אזרחי ישראל, הוא מבקש לראות בו סימפטום שמאפיין את הכוח הריבוני של ישראל. ככזה, יותר משיש בו כדי לעמוד על מעמד הפורמלי של פלסטינים אזרחי ישראל, יש בו כדי לחשוף את האופן שבו תופס הריבון

הישראלי אזרחים אלה, ממקם אותם על הציר שבין ידיד לאויב ומגביל את אזרחותם. אמל ג'מאל (Jamal, 2007) עומד על כך שאזרחותם הישראלית של הפלסטינים היא אזרחות ריקה ממשמעות פוליטית, כלכלית ותרבותית, ומראה כי בחינתה על פני ציר יחיד מונעת ממנה מלהופיע. הניסיון למקם אזרחות זו על ציר האויבות-ידידות באירוע הנדון מבקש לדון בתנאי האפשרות שלה.

לכל מחקר היתרונות והמגבלות שלו, אך ניתן לומר כי טבח כפר קאסם והמשפטים הצבאיים שנערכו בעקבותיו ייחודיים, משום שעל חלק ניכר מהעובדות ההיסטוריות אין ויכוח – פסק הדין המפורט של המשפט הגדיר בצבעים עזים מה ניתן ללמוד ממנו. מעמדו של המשפט כאירוע היסטורי מבואר בעל פרטים מוסכמים נשמר חרף העובדה שהדיונים שקיים בית המשפט הצבאי בדלתיים סגורות עדיין תחת צנזורה, וכך גם מסמכים קריטיים נוספים, כגון הפרוטוקולים והדו"ח של ועדת זוהר שמונתה לחקור את האירוע על ידי הממשלה.⁴ במצב הנוכחי ספק אם ניתן לדעת עליו, ברמה העובדתית, יותר משידוע לנו היום. מאמר זה פונה אל הפרוטוקולים של המשפט משום שיש בהם כדי לאפשר מעקב אחר השיח של המשפט ברגעיו הספונטניים, תוך הבנה שדווקא ברגעים אלה יש כדי לפרוץ את חומת ההצהרות והעמדות הרשמיות של מדינת ישראל, כמו גם את הנרטיבים שהתקבעו ביחס לטבח. בה בעת, העובדה שהפרוטוקולים לא נחשפו עד כה במלואם ולא נשמרו היטב הופכת את העיון בהם לחלקי. בעודנו פונות אל קטעים ספורים מהם, חשוב לזכור מגבלות אלה.

כל אדם? – בין פדאיון לפלסטיני אזרח ישראל, בין ערבי ליהודי

לכאורה, אכיפת העוצר הלילי תוך ירי לשם הריגה הייתה שוויונית לחלוטין: לשון הפקודה היא "כל אדם". על כך מעיד שי עמירם, עד ההגנה מטעמו של טר"ש שלום עופר, עת נחקר על ידי עו"ד דוד רוטלוי. עמירם טען כי "לא נתנו לי מקום להבנה. נתנו לי פקודה ברורה: כל מי שימצא מחוץ לבית" (פרוטוקולים ישיבה נ"ה, 1957: 11). כשנשאל פעם נוספת אם כללה הפקודה הסבר לגבי נשים וילדים, השיב: "הפקודה הייתה פשוטה, כוללת הכל, לא דברו על אדם זה או אחר. דברו רק באופן כללי: כל אדם." (שם, שם). הדגשים שניתנו לא ניסו לצמצם את הפקודה כי אם דווקא להרחיבה. ככל הנראה, מפאת החשש שמא לא תבוצע הפקודה במלואה, הדגיש סגן גבריאל דהאן שפיקד על המחלקה שהוצבה בכפר קאסם בפני מחלקתו שיש לירות אפילו בנשים ובילדים (פרוטוקולים ישיבה ט"ו, 1957: 91). כאשר נשאל מלינקי "מה יהיה על אלה שחזרו מהעבודה?" הייתה תשובתו: "דינם כדין האחרים" (פרוטוקולים ישיבה ט"ז, 1957: 42-3). הפקודה, אם כן, לא הותירה "מקום לטעויות". בעת שניתנה על ידי שרמי היא

כללה הוראה לפתוח באש ללא רסן על מנת להרוג כל אדם, והיא חודדה שנית בתדריך שהעביר הוא עצמו, כמו גם בתדריכים שהעבירו דהאן ומלינקי. רוחב היריעה שפורשת הפקודה אינו מקרי. בהתחשב במרחבה הגיאוגרפי, די באופייה הכוללני כדי להצביע באופן ברור, אף כי לא במישרין, על מי שעלולים לשלם מחיר דמים על הפרת העוצר. נקודה זו מתבהרת כאשר סגן אלוף הררי נחקר על ידי סנגורו של מלינקי, עו"ד אשר לויצקי,

עו"ד לויצקי: את היריעה שיש 15 הרוגים בכפר קאסם קבלת בערך בשעה 7?
הררי: אפילו אחרי 7.

עו"ד לויצקי: וידעת שהרוגים אלה הם ערבים או יהודים, אנשי צבא או אזרחים?
הררי: עד כמה שידוע לי לא גרים בכפר קאסם יהודים. אנשי הצבא היו אצלנו, ואני ידעתי מה אתם[אתם]. (פרוטוקולים ישיבה י"ד, 1957: 30).

כאשר עו"ד רוטלוי חוקר את המפקח הראשון, משה פודור, עולים הדברים הבאים:

עו"ד רוטלוי: לא נראה לך כששמעת את קבוצת הפקודות, לא נראה לך שום דבר מוזר, תמוהה[תמוהה]?
פודור: כל אחד קיבל את זה.

עו"ד רוטלוי: כל אחד קיבל את זה כמוכן מאליו. זה לא נראה תמוהה[תמוהה] מפני שפעלתם בשטח ערבי?
פודור: זה לא שטח ערבי.

עו"ד רוטלוי: בכפר קאסם יושבים ערבים.
פודור: הוסבר שהוטל עוצר עליהם וזה מתקבל על הדעת.

עו"ד רוטלוי: ידעתם שאתם פועלים בקרב מעוטים בתקופת מלחמה. ידעתם את אי הנאמנות של הערבים באותו חוג שישב שם, היתה הרגשה כללית?
פודור: נכון.

עו"ד רוטלוי: לכן יש הבדל בין פקיד מס הכנסה ובין ערבי?
פודור: נכון.

עו"ד רוטלוי: וברוח זאת פעלתם כל הזמן?
פודור: כן.

עו"ד רוטלוי: ידעתם גם שמהערבים האלה עלולה לנבוע סכנה בטחונית למבצע שאותו עלולים לבצע באותו ערב?
פודור: ברור.

עו"ד רוטלוי: זה היה ברור שזאת אוכלוסייה עויינת?
פודור: נכון. (פרוטוקולים ישיבה ט"ז, 1957: 51)

המובן מאליו שמשתקף מהדברים של הררי ושל איש המשטרה פודור, שלפיו "מהערבים האלה עלולה לנבוע סכנה בטחונית", לצד התחושה ש"השטח ערבי", עוברים כחוט השני בדברי רבים מאנשי הביטחון שנחקרו במשפט. כך למשל, כשהנאשם טוראי נחמני

אדמונד נותן את הצהרתו, הוא בוחן לציין כי "כאותו יום, 29 באוקטובר 1957, כולנו היינו משוכנעים שהערבים יושבי הכפרים הם אויבינו וללא כל ספר[ספק] שיצטרפו למחנה האויב בהזדמנות הראשונה. גם הדף הקרבי שקיבלנו מטעם החטיבה ולפני העלייה לכפר קאסם חיזק את דעתי." (פרוטוקולים ישיבה נ"ו, 1957: 12).

מעבר לשאלה אם הייתה בפקודה זו מטרה סמויה להניע מהלך מנוסה וגירוש רחב-היקף של תושבי המשולש ממדינת ישראל, הרי שעצם האפשרות להטיל פקודה צבאית כה כוללת תלוי בחלוקה הסגרגטיבית של המרחב באזור. במובן זה, האפשרות שהפקודה תופעל נגד יהודי או יהודייה לא הייתה מציאותית, שכן אלה לא נמצאים באזור ולא מתגוררים ביישובים שבהם הוחל העוצר. גם אם תיבחן אפשרות שבה היו החיילים רואים יהודי באזור, הרי שיהודי זה היה נראה חורג באופן אינהרנטי מהסיטואציה: כפקיד מס הכנסה שהגיע לכפרים מבחוץ (פרוטוקולים ישיבה ט"ז, 1957: 29-30). מתיאור נוסף שמופיע בישיבה נ"ה עולה כי האפשרות לציית לפקודה מחייבת סימון חיץ ברור בין יהודים לערבים. כך, כאשר עו"ד לויצקי חוקר את העד עמירם, עורך הדין מבקש לברר אצל העד אם הפקודה הייתה נראית לו סבירה בכל מצב. לויצקי מעלה תרחיש דמיוני שלפיו הפקודה הייתה לירות על קיבוץ (פרוטוקולים ישיבה נ"ה, 1957: 26) – סממן ישראלי למלח הארץ ומרחב שברור כי לא חיים בו ערבים. עמירם משיב בחיוב: "אם היה ניתן לי הסבר כזה, שזה עוזר למדינה שאני אירה לתוך הקבוץ[הקיבוץ], הייתי עושה זאת" (שם, שם). יחד עם זאת, בהמשך מבהיר עמירם שהוא הבין את הפקודה שהוטלה עליו בליל העוצר בכפר קאסם כהוראה ש"כל מי שיהיה במקום הזה לא משלנו, להרוג אותו." (שם, עמ' 30).

בין אם מדובר במניפולציה, כפי שטוענת בילסקי (Bilsky, 2001), ובין אם לאו, הבחירה לעשות שימוש בקו זה של שאלות מציגה אפשרות בעלת אחיזה, מסוימת לכל הפחות, במציאות. האפשרות להעלות טענה מסוג זה היא פועל יוצא של העובדה שמדובר במשפט שדן באלימות מוכחשת, אלימות שמדינת ישראל רוצה להסיר מעליה את ידיה, בעוד תפקידם של הסנגורים הוא להוכיח את חפותם של לקוחותיהם, הניצבים חזיתית מול טענות המדינה. אלגזי (2009) מציין כי "במהלך משפט כפר קאסם, ניסו פעם אחר פעם סנגורי הנאשמים להזכיר את התוכנית [חפרפרת] בדיון, כדי להפחית את אשמתם של היורים ולהסביר את הפקודות שלפיהן פעלו, אך מיד היו מפסיקים את הדובר". השתקת קו הגנה זה מצד בית המשפט חושפת את הסכנה שטומנת בחובה האלימות המוכחשת עת היא נידונה בין כותלי בית המשפט. זו האלימות המוכחשת שיש בה פוטנציאל להעלות על פני השטח את הלא-מדובר, לנסות ולחצות את הגבול שהריבון מבקש לתחום בתוכו את הדיון. בדומה לקריאות "מוות לערבים", קריאות שזוכות לגינוי בחברה הישראלית אך נשמעות לעיתים תכופות בקרב מפגיני הימין ותומכיו, קווי ההגנה של הסנגורים במשפט כפר קאסם יוצאים נגד מיתוס טוהר הנשק

של הצבא הישראלי ומעלים "לתודעה את מה שאמור להיות מוסווה ממנה: מות הערבי הוא אקט מכונן של התרבות הלאומית [בישראל]" (רימון-אור, 2002: 43).⁵ אל מול האלימות המוכחשת, שמסומנת מתוקף עמדתה של המדינה כאלימות שאינה מייצגת אותה, כחריגה מהנורמות של הריבונות הישראלית ואף כמקרה יוצא דופן, קו הגנה זה מציף את האלימות של טבח כפר קאסם כנורמה ריבונית. ארחיב על כך בסיכום, כשאדון בפעולת המסגור של הטבח על ידי הריבון הישראלי.

ההיכרות עם האוכלוסייה שבאזור המשולש הופכת את חדר־משמעותה ואת הכללתה הגורפת של הפקודה לכוז שמכוונת נגד אוכלוסייה ספציפית, ומטילה ספק באפשרות שפקודה זו תחול על מי שאינו ערבי. העובדה שגם מי שהפרו את העוצר בשל חוסר ידיעתו הפכו לבנות מוות ולבני מוות בכפר קאסם מדגישה זאת אף יותר. בתוך המרחב חסר ההבחנה לכאורה של פקודת העוצר ואכיפתה הדרקונית חוזרת ועולה הבחנה אחת: בין תושב האזור, אזרח ישראל, ובין הפדאיון. שדמי טוען בעדותו שכאשר נשאל על ידי אחד ממפקדי הגדודים "איך אני אסביר לאיש המילואים שלי להבדיל בין ערבי של מדינת ישראל המסתובב על הגבול לבין פידאין [פדאיון] שבלילה יש לירות בו?" (פרוטוקולים 'ישיבה ח', 1957: 12) השיב לו כי "לשם כך הוטל העוצר כדי שהכפריים שלנו לא יסתובבו." (שם, שם). תשובתו של שדמי, שעניינה הצגת טיעון סביר וחיוכי לעוצר, מעידה כי הדרך היחידה לייצר חיץ בין "ערבי של מדינת ישראל" ובין פדאיון היא לקיים הפרדה ברורה ככל שניתן בין שתי האוכלוסיות. הסתגרותם של תושבי המשולש, ה"ידידים", בבתייהם תבטיח לכאורה כי לא ייפגעו כתוצאה מהפקודה לירות בכל מי שנמצא בחוץ – ה"אויבים". במילים אחרות, בהיעדר כלים אחרים לעשות כן, העוצר מאפשר לריבון להפריד בין אויב לידיד. אישוש לכך שלחיללים הישראליים אין כלים להבחין בין מי שהרשויות מכנים "פלסטיני אזרחי ישראל" ובין מי שנכלל דווקא תחת קטגוריית ה"פדאיון" ניתן למצוא גם בחקירתו של העד שלמה בן פורדו על ידי אב

5 בניגוד לתפיסה של הצבא הישראלי כצבא ששומר על "טוהר הנשק", אחד מקווי ההגנה שבהם בחרו עורכי הדין של אלאור אזריה במשפטו נגע להגנה מן הצדק על בסיס אכיפה ברינית. אזריה הואשם בהריגתו של עבד אל-פתאח א-שריף, נמצא אשם ונידון ל-18 חודשי מאסר בפועל. במהלך המשפט הועלתה הטענה להגנה מן הצדק על בסיס אכיפה ברינית ביחס למקרה אחד, ונחתה על ידי בית המשפט. במהלך הערעור ביקשו עורכי דינו של אזריה להציג ראיות בנוגע ל-14 מקרים שבהם ירי קטלני של חיילים ישראלים בפלסטינים חפים מפשע לא הוביל להעמדתם לדין (בראון, 2017). לו לא היה דוחה את בקשתם של סנגוריו של אזריה, היה בית המשפט נדרש להתמודד לא רק עם מקרה יחיד של הרג פלסטיני, אלא עם תופעה רחבה יותר שנוגעת בלב ליבה של התנהלות הצבא הישראלי. חריגותו של המקרה, שהכרחית לניקיון כפיה של הבכירות הפוליטית והצבאית, הייתה אז קשה יותר להוכחה.

6 בעדותו לא מציין שדמי מי ממפקדי הגדוד העלה שאלה זאת, אך עדותו של פקר מעלה את האפשרות ששדמי התייחס אליו.

בית הדין, אל"מ בנימין הלוי, עת ניסה הלוי להבין את השתלשלות האירועים שהובילו לידי בפלסטינים תושבי כפר קאסם שהגיעו לכפר מהשדות.

אב"ד לוי: מתי התחילו לרוץ אחרי שאתה ירית באויר או לפני שירית?

בן פורדרו: לפני שיריתי באויר ואז פתחתי באש.

אב"ד לוי: מתי ירית באויר?

בן פורדרו: ברגע שאמרתי יותר מהר הביתה.

אב"ד לוי: ואז?

בן פורדרו: יריתי באויר והם התחילו לרוץ יותר מהר.

אב"ד לוי: למה ירית עליהם?

בן פורדרו: מאחר ולא ידעתי מי הם, הם לא נשמעו להוראות שלי ולא נעצרו כשיריתי את ירית האזהרה.

אב"ד לוי: אבל לפי הפקודה שלך היית צריך להבדיל בין אלמנטים זרים לבין החוזרים הביתה והלא חוזרים.

בן פורדרו: לא יכולתי להבדיל.

אב"ד לוי: לירות בכל אחד?

בן פורדרו: לירות בכל אחד. (פרוטוקולים ישיבה ט"ו, 1957: 93)

כאמור, הקושי של בן פורדרו להבדיל בין אויבי המדינה לידידיה אינו ייחודי לו. במהלך מסירת קבוצת הפקודות היה זה פקר שתהה בקול "איך אני אבדיל בין ערבי מקומי ופדאין[פדאיון]?" (פרוטוקולים ישיבה י"ד, 1957: 76). בהמשך, כאשר נחקר פקר על ידי עו"ד אורן, מתגלעים ביניהם חילופי הדברים הבאים:

עו"ד אורן: האם במנוח הצבאי יש ערבי עובר אורח?

פקר: לא[לאו] דוקא[דווקא] צבאי.

עו"ד אורן: אתה לא יודע על כך. אתה יודע מה זה ערבי עובר אורח?

פקר: עובר לתומו.

עו"ד אורן: חייל שלך שבא למילואים על מה הוא מצווה כדי לשמור על חבריו?

פקר: בלילה הוא עלול להרוג אותו.

עו"ד אורן: האם יש לפדאין[פדאיון] איזה תלבשת[תלבושת] מיוחדת, איזה סימן

מיוחד שאפשר ללמד את חילי[חיילי] צה"ל, ר"מ[מ] על כך?

פקר: בגזרה המצרית ידוע לי על משהו.

עו"ד אורן: עוד משהו.

פקר: נעלי התעמלות. (שם, עמ' 96).

מה מתרחש בחילופי הדברים בין פקר לעו"ד אורן? בעוד אורן מעלה את האפשרות שהצבא הישראלי לא מכיר בערבי שלא מהווה סיכון, קרי "ערבי עובר אורח", פקר מציין שאפשרות זו חורגת מאפשרויות המינוח שעליהן הצבא צריך לעמוד. הדיאלוג ממשיך בשאלה נוספת של אורן, הנוגעת להדרכה שניתנת לחיילי המילואים של הצבא

הישראלי: "על מה מצווה לשמור אותו חייל מילואים?" תשובתו של פקר: "כלילה הוא עלול להרוג אותו", מפתיעה, שכן היא חושפת שלתפיסתו של פקר, אותו ערבי עובר אורח עלול להרוג את חייליו כלילה. מכאן שהיעדרו של מינוח צבאי ל"ערבי עובר אורח" אינה נובעת מכך שקיומו של זה ברור, כי אם מתוקף העובדה שגם הוא עלול להיות איום. הקפיצה שמתקיימת בדיאלוג על ידי פקר, שחזור ל"ערבי עובר האורח" מבלי לציין זאת מפורשות ומבלי שנדרש לביאור, מבהירה כי אין צורך בציון מפורש של טיב האיום שמרחף על חיילים ישראלים. כאמור, המסגרת הכללית של דיאלוג זה נוגעת לכלים ולהבהרות שמקבלים החיילים בתדריכים ובמגעים השוטפים במסגרת הצבאית. בתוך הקשר כזה, שאלתו הבאה של אורן – "האם ניתן לזהות את הפדאין[פדאיון], האם יש לו תלבושת מיוחדת" – מבקשת מפקר לנסח בפני בית המשפט באופן רשמי ורשום מהם המאפיינים החיצוניים הברורים והמוסכמים של הפדאיון. פקר מציין כי בגזרה המצרית ישנו אמצעי זיהוי ונוקב בנעלי התעמלות כאמצעי זה. ברגע זה נקטעת השיחה ומסתיים הפרוטוקול של הדיון. נותרנו, כך נדמה, עם נעלי התעמלות כאמצעי זיהוי קונקרטי יחיד של האויב.

חוסר ההיתכנות של אנשי הצבא להבדיל בין פדאיון לפלסטיני אזרחי ישראל נוכחת גם בחקירתו של רס"ן מאיר צבי על ידי עו"ד תמיר. כאשר רס"ן צבי נשאל כיצד הבין את תשובתו של שדמי, "אללה ירחמו", הוא משיב "שלמרות זה שיהיה עוצר, וערבי יעזוב את ביתו כלילה ויסתובב במוצב והחייל יהיה לו ספק אם זה פדאין[פדאיון] או לא פדאין, אז יכול להיות מקרה שיירה (פרוטוקולים ישיבה ט", 1957: 58). בהמשך טוען רס"ן צבי כי מי שנהרג בנסיבות כאלה עשוי להיהרג בשגגה, וכי להערכתו, לא הגיוני שיהיו בכל כפר יותר מהרוג או שניים בנסיבות מעין אלה. הסיבה לכך, צבי מסביר, אינה קשורה להתנהגות של הצבא עצמו, אלא: "בן אדם נורמלי שרואה שהצבא נכנס, ויש עוצר, לא ילך לשדה להסתובב תחת האף של הצבא" (שם, שם). שאלת קיומם או היעדרם של הבדלים ברורים בין פדאיון לאזרחים ערבים של ישראל עולה גם כאשר פקר נחקר על ידי השופט, רס"ן יהודה כהן:

השופט כהן: האם נתת הוראות להעברה למטה (להורדה) בקשר לענין הערבים,

כלומר אם יעבור ערבי ליד המוצבים יש לירות בו?

פקר: אני לא אמרתי ערבים, אמרתי פידאין[פדאיון]. אבל לא התעוררה השאלה

איך יבדילו, המפקדים הנמוכים לא שאלו את זה.

השופט כהן: לא מצאת לנכון להבהיר [..]. יש אפשרות להבדיל בין פידאין[פדאיון]

וערבי אזרחי לנהוג בצורה מיוחדת או לומר להם מה ההבדל? ההוראה היא כל

ערבי שאתה רואה יש לירות בו.

פקר: לא אמרתי כך. אני אמרתי הכונה היא לפידאין[פדאיון] כך אמרתי לפקודי

אבל הבעיה איך להבדיל לא התעוררה.

השופט כהן: אתה [..] להבהרה?

פקר: יש נוהג בצבא. יש סיסמה ומי שאינו יודע את הסיסמה יש להכריח שלא יסתובב.

השופט כהן: ערבי, היה מסתובב שם מבלי לדעת שיש עוצר נחשב בעיניך לגבי הפקודים שלך, כפידאין[פדאיון]?

פקר: היו שואלים אותו מה הסיסמה ואם לא היה עונה יתכן שהיו יורים בו. השופט כהן: האם לפי ההוראות שלך, או לפי דעתך, אני לא מדבר על חטיפה, אבל נגיד העוצר היה צריך להכנס לתקפו בשעה 6, ב 5 כאשר אפשר כבר לראות, האם הכנת את ההוראה שאם הוא לא אומר את הסיסמה יש לירות בו בלי שום ברור נוסף?

פקר: לא. אם אני רואה אותו בדמדומים או באור אפשר להבדיל אם הוא מזוין או לא.

השופט כהן: אולי אתה רוצה להסביר מאיפה באה לך ההבנה הזאת? האם זה ניתן בקבוצת הפקודות של החטיבה?

פקר: בקבוצת הפקודות לא דובר על הנקודה הזאת כלל. (פרוטוקולים ישיבה י"ד, 1957: 93).

כזכור, פקר הוא מי שהעלה את השאלה בקבוצת הפקודות בנוגע לאופן שבו אמורים היו חייליו לזהות במדויק מיהו פדאיון. כעת ניכר כי הוא טוען שישנו נוהג שמאפשר זאת – ידיעת הסיסמה – פרקטיקה שלאור ההודעה המאוחרת על הקדמת העוצר אינה אפקטיבית במקרה זה. לצד פרקטיקה זו הוא מציין עתה, בעורו מתקש כי התייחס לפדאיון ולא לערבים, כי אמצעי נוסף שעומד לו הוא השאלה אם מי שמגיע לכיוונו חמוש, ואת זאת יכול היה לראות, לטענתו, גם בשעות הדמדומים (שם, שם).

תחת היעדרם של הבדלים ברורים ונראים לעין שאמורים להבדיל את הפלסטיני אזורי ישראל, תושב אחד מכפרי המשולש, מפדאיון, נידונה בהרחבה במהלך המשפט שאלת השעה ועימה שאלת הנראות בשעת הדמדומים. העוצר הוקדם כדי לכסות על כל שעות החשיכה באותה יממה. המשמעות מבחינת הנראות בשטח היא שהעוצר החל סמוך לשקיעת החמה, בשעה חמש ועשרים התאפשרה ראייה חלקית בלבד, ובשעה חמש וחצי נפלה חשיכה מוחלטת (פסק דין, ללא תאריך: 3). אם כן, בשעה הראשונה לעוצר התנהלו החיילים בתאורת דמדומים, שמוסיפה נדבך נוסף לשאלת נראותו של האויב או הידיד. כך למשל, כאשר נחקר העד בן פורדו על ידי הלוי על השתלשלות האירועים בעמדתו ועל מה שגרם לו לירות או לא לירות במי שהגיע לכיוונו אחרי שנכנס העוצר לתוקפו, ניתן להיווכח כי היעדר הקריטריונים הקבועים משתלב בחשיכה ובראייה המוגבלת של כל הצדדים המעורבים: שלו את הפלסטינים ושלםם אותו. כאשר ראה בשעה חמש ועשרה שתי נשים שואבות מים לא פעל בהתאם לפקודת העוצר. הוא צעק עליהן בעברית שילכו לביתן, וכך עשו. לטענתו, העובדה שהיו עסוקות בשאיבת מים הבהירה לו כי לא ידעו על העוצר. בן פורדו מספר שעשר דקות לאחר מכן ראה

"ערכים שבאים מהשדות". הם עמדו במרחק של שלושים מטר ממנו, והוא סימן להם בידו, תוך קריאה בעברית, שילכו לביתם. הלוי תוהה כיצד יכלו אלה לראות את תנועת ידו, בהתחשב בשעה ובמרחק. פורדו מתעקש שתנועת היד הייתה ברורה, וכי באותה עת לא היה חשוך. גברים אלה התחילו לרוץ ולברוח, ואז ירה בן פורדו לכיוונם. כשנשאל במישרין מדוע ירה בהם השיב כי הם לא נשמעו להוראותיו ואף לא נעצרו כשירה יריית אזהרה. הלוי מטיח בפורדו ש"לפי הפקודה שלך היית צריך להבדיל בין אלמנטים זרים לבין החוזרים הביתה והלא חוזרים." (פרוטוקולים ישיבה ט"ו, 1957: 93). "לא יכולתי להבדיל", מתעקש החייל, וממשיך ומסביר כי למרות שראה שהם עשו דרך ארוכה, והבין שלא יכלו לדעת על שינוי שעת העוצר, הרגע שבו התחילו לברוח היה הרגע שבו "הכוונות הטובות פרקו מראשי וחשבתי שהם לא שייכים לכפר" (שם, שם).

מה חזק ממה? היעדרם של קריטריונים, של סממנים מזהים של פדאיון, או שמא השעה והתאורה שמנעו מהחיילים להבחין בין אויב לידיד באותו ערב? האומנם די היה שיימצא אמצעי זיהוי של פדאיון כדי שפקודת העוצר ואופן אכיפתו יאפשרו לחיילים לחוס על חייהם של השבים לביתם? כפי שראינו, מעבר להבחנה זו, או שמא בבסיסה, נעוצה הבחנה נוספת בין ערכים ליהודים, הבחנה שעליה נשענה, הלכה למעשה, הפקודה לירות בכל מי שיימצא בחוץ אחרי שעת העוצר. במהלך חקירת העד פורדו על ידי עו"ד לויצקי מעלה האחרון את השאלה כיצד היה פורדו פועל לו היה מגיע לכפר בשעה חמש אחר הצהריים יהודי פקיד מס הכנסה (פרוטוקולים ישיבה ט"ז, 1957: 28). תרחיש היפותטי זה מביא את פורדו לקבוע שעובדה זו לא הייתה משנה את הפקודה. כשנשאל מה לא היה משנה את הפקודה הוא משיב, "קודם כל לא הייתי יודע שהוא יהודי כי לא דובר [על] לזהות. לא היה צורך לזהות. יתכן שלא הייתי יודע שהוא יהודי." (שם, שם). בהמשך, כאשר עו"ד רוטלוי חוקר את פורדו, הוא שב לשאלת נוכחותו ההיפותטית של אותו פקיד מס הכנסה יהודי, ואז מתגלה כי יהדותו של אותו פקיד מס הכנסה, שלא כמו בתשובתו הקודמת של פורדו, הייתה משנה דבר-מה באורח א-פריורי (פרוטוקולים ישיבה ט"ז, 1957, 51).

תנאי האפשרות של הפקודה הרצחנית היו המרחב שבו הוחלה. הפקודה, ואולי אף צייתנות העיוור של הנאשמים לה, היו נבואה שהתגשמה מתוקף השיוך הלאומי של תושבות ותושבי אזור המשולש. אזרחותם הישראלית של קורבנות הטבח לא גרעה מהיותם אויבים בעיני החיילים, קרי, מעצם היותם ערכים. ללא קשר לאזרחותם, הם, ולא היהודים, נתפסו כגורם המסכן את ביטחון המדינה. לאור מעמדם כאויבי המדינה לא יכלו ידיעת העוצר או אידייתו לשנות דבר בנוגע למידת החשדנות באשר למעורבותם האפשרית עם כוחות האויב. לאמת הזאת, אמת שעומדת בבסיס הפקודה לירות בכל מי שמפר את העוצר שעליו הודיעו זמן קצר מדי טרם כניסתו לתוקף, נותן דרור הנאשם טר"ש שלום עופר בהצהרתו בפני בית המשפט:

אני משרת במשמר הגבול מאז 1953. במשך כל הזמן שמשתי בתפקידים של עריכת מארבים, סיורים, חסמועים [כך] ותפקידים דומים. מעולם לא מלאיתן/מילאתן תפקיד בסביבה של אוכלוסיה ערבית צפופה. אך תמיד הרגילו אותי והדריכו אותי לראות בכל ערבי אויב. וכל ערבי אשר נתקלתי בו במסגרת תפקידי, היתה הוראה להרגו. תמיד הסבירו לי כי ערבים הם אויבי המדינה ומהווים כח[כוח] גיס חמישי ותמיד יהיו שמחים לראות במפלגה. בשיחות שהיו לנו במחלקה בקשר לבעיות הערבי הוזכרו לעתים קרובות מבצעים שנעשו נגד האוכלוסיה הערבית בשנת 1948. והוסבר שהיתה זו מדיניות הממשלה לסלק את הערבים מכפריהם כדי שהמדינה לא תסבול מאויב הנמצא בתוכה. ולכן נעשו הפעולות שבהן נכנסו כוחות לכפרים ערבים, והיו יורים בהם מטחי אש, הורגים אנשים וגורמים לבריחתם. (פרוטוקולים ישיבה נ"ו, 1957: 2)

בחירה פחות זהירה במילים, כזו שנעדרת את ההבחנה בין פדאיון לאזרח ערבי, מספק בהצהרתו גם הנאשם טוראי אברהם אליהו: "גם מדברי המ.פ. הבנתי שצריך לבצע את הפקודות שנתנו לנו על ידי מר דהאן, כלומר – להרוג כל מי שיראה בחוץ כולל נשים ילדים וחוזרים, או כל ערבי אחר בכפר שיראה אחרי התחלת העוצר, ידעתי שהוטלה עלינו משימה כזאת במסגרת המלחמה." (שם, עמ' 6).

ניתן לפטור הצהרות אלה כניסיון מצד הנאשמים להסיר מעצמם אחריות – נורמטיבית, גם אם לא משפטית – למעשיהם. ניתן גם לראות בנאשמים גברים שנעדרת מהם הבחנה מוסרית בסיסית בין טוב לרע, כפי שטען פסק הדין המפורסם של המשפט, שתיאר את הפקודה שלה צייתו כפקודה בלתי חוקית בעליל, כזו שאי-חוקיותה "דוקרת את העין ומקוממת את הלב, אם העין אינה עיוורת והלב אינו אטום או מושחת." (פסק דין, ללא תאריך: 105). בה בעת, כפי שניתן לראות, אין די בטענה שהטבח נבע אך ורק מכישלון מוסרי אישי של החיילים שסחטו את ההדק. הפקודה ניתנה על בסיס ההבנה שגם אם מוסריותם של החיילים פגומה, גם אם לא הבינו שהמטרה היא ירי בערבים, הרי שאין יהודים בכפרי המשולש שבהם יוכלו לירות. ידידיה "האמיתיים" של ישראל בטוחים מפקודה רצחנית זו. יתר על כן, כלליותה של הפקודה והיעדר הקריטריונים היו, הלכה למעשה, הנכחה של קריטריון אחד, ידוע מראש, כזה שאין צורך לדברר אותו – עובדת היותו של הערבי, בין אם הוא אזרח ובין אם לאו, אויב ישראל.

כפי שצינתי, אין בטענות אלה כדי לטעון לחפותם של הנאשמים. ההתמקדות בחוסר יכולתם לעמוד על ההבדל בין אויב לידיד אינה מנסה להפחית, ולו במקצת, מאחריותם, אך יש בה כדי לנסות ולהאיר על הריבונות הישראלית, שכן דבריהם חושפים פֶּשֶׁל ביחס להבחנה בין ידיד לאויב. מה משמעותו של כשל זה? מה משמעותה של ריבונות שמסרבת לאפיין את אויבה, אך בה בעת יכולה להימנע משרטוטו של זה על בסיס הידיעה שחייליה יודעים מי הוא? כיצד משפט כפר קאסם, אותו תהליך שנכפה על

הבכירות הצבאית והפוליטית, משרת את הכוח הריבוני, שלפחות למראית עין מתנער מהבחנות ברורות בין אויבות לידידות?

ידיד ואויב – קטגוריות ריבוניות מובחנות אך לא מדוברות בישראל

עבור שמיט (Schmitt, 2007), בלב ליבו של הפוליטי עומדת ההבחנה בין ידיד לאויב, הבחנה שנקבעת על ידי הריבון. תהא הסיבה אשר תהא, היעדרה של הבחנה זו מהווה לדידו סימפטום לקץ הפוליטי. העובדה שההבחנה בין ידיד לאויב – כשמשמעותו של האחרון נעוצה בכך שאויבותו מניחה את האפשרות של הריגתו – נתונה בידי הריבון והיא הכרחית עבורו, אמורה לנטוע בקרב סוכניה ודאות ביחס לזהותו של האויב ושל הידיד. "במלחמה היריבים מתעמתים זה עם זה במישרין; לרוב הם ניתנים לזיהוי על ידי המדים, ולפיכך ההבחנה בין ידיד לאויב חדלה מלהיות בעיה פוליטית שעל החייל הלוחם לפתור." (שם, עמ' 34).⁷ במובן זה, ההבחנה בין ידיד לאויב לא רק מכוננת את הפוליטי ומהווה הבחנה גבולית מרכזית עבור הכוח הריבוני – זוהי גם אחריותו של הכוח הריבוני. הנטל בדבר זיהוי האויב והידיד אמור להיות עניינו הבלעדי של הריבון. מחשבתו של שמיט מתאפיינת בהבחנות מוחלטות, וכתיבתו על המושג של הפוליטי אינה שונה. מחד גיסא, יש בה כדי לשרטט את ההבדל בין הפוליטי לאסתטי, לדתי ולתרבותי, ועל ידי כך לחדד את משמעות הראשון ואת היחס בינו לבין המדינה. מאידך גיסא, הזיהוי המרכזי שהוא מציע ביחס לאויב נעוץ בעובדה שהתעמתות עימו כרוכה בהרג פיזי, בחיסול. אל מול קריטריון זה, ברי שהמלחמה היא שמהווה עבור שמיט את הבסיס להתנהגות הפוליטית, ושהתייחסותו לנראות האויב נעוצה בקרב הקלאסי, זה שבו כל צד עוטה על גופו את השתייכותו לכוח שבשמו ומטעמו הוא נלחם. בכתביו היה שמיט מודע לכך שהעתיד טומן בחובו הרבה יותר מאשר קונפליקטים בין מדיניות ריבוניות (Lila, [2001] 2016). "מלחמות בין לאומים יפנו את הדרך למלחמות אזרחים ולמלחמות שחרור לאומי שיערכו על ידי רשתות על-לאומיות של פרטיזנים." (שם, עמ' 61).⁸ בה בעת, כששמיט כותב את "המושג של הפוליטי", ניתן לראות כי התייחסותו לשאלת נראותו של האויב נשענת על עולם שנברא בצלם ספרות של שליטה ריבונית קלאסית. הפרוטוקולים של משפט כפר קאסם חושפים מציאות סבוכה יותר. בעוד החיילים הישראליים עוטים על גופם מדים שמאפשרים לזהותם, נראותם של אויביהם באותו ערב נותרה עמומה. הניסיון לעמוד על ההבדל בין ידיד לאויב נחשף ככלתי אפשרי,

7 תרגום שלי "In war the adversaries most often confront each other openly; normally they are identifiable by a uniform, and the distinction of friend and enemy is therefore no longer a political problem which the fighting soldier has to solve."

8 תרגום שלי. "[...] wars between nations gave way to civil wars or wars of national liberation waged by supranational networks of partisans"

ככזה שאין בו תוכן ממשי, אך יש בו כדי להדהד את הריק המוחלט הקיים באזרחות הישראלית של הפלסטיני (Jamal, 2007), שכן מעבר לכך ששאלת האויבות או הידידות של הפלסטיני נדונה אך ורק ביחס לסממנים חיצוניים, הרי שמעט הסממנים שסופקו ביחס לזהות האויב במשפט הם מגוחכים (נעלי התעמלות) או ברורים מאליהם (נשק). האפשרות למקם בזריות את הבא לכיוונך על ציר האויבות או הידידות נעשית בלתי אפשרית כשנלקחת בחשבון גם השעה שבה מתרחש הטבח. בה בעת, הניסיון לעמוד על ההבדלים בין הפדאיון, האויבים, לבין תושבי הכפר אזורי ישראל, הידידים, חשף כי היעדרם של הבדלים מובחנים – מדים, זהות מובחנת וקטגוריות – לא עמד בסתירה להבנה הברורה מאליה שחזרה ועלתה בדבר אויבותם האינהרנטית של הערבים, החורגת מההבדל שבין פדאיון לפלסטיני אזורי ישראל. כיצד ניתן להסביר את המתח בין היעדר כלים לזיהוי האויב ברמת הנראות, דוגמת אותם מדים שאליהם מתייחס שמיט ושמהדהדים את ההבחנה הריבונית בין ידיד לאויב, ובין ודאותם של החיילים בכל הנוגע לזהותו של האויב וזיהוי כערבי?

בעוד הדיון בדבר ההבדלים בין ידידים לאויבים ביום הטבח מהדהד מאפיינים חיצוניים שאינם בנמצא לכאורה, הפקודה חסרת ההבחנות מתבררת במהלך המשפט ככזו שבבסיסה נעוצה הבחנה חד־משמעית אך לא מפורשת ביחס לזהות האויב. שמיט מתנה את קיומה של הישות הפוליטית בקביעה ברורה של ההבחנה בין ידיד לאויב. עם זאת, כתיבתו אינה לוקחת בחשבון אויבות שאינה מדוברת באופן רשמי על ידי הריבון. יתר על כן, הוא טוען כי היעדרה של הבחנה ברורה בין ידיד לאויב עלולה לסכן את הישות הפוליטית. תפיסת הריבונות של שמיט מכתיבה כי ריבונות שמבקשת לשמר את כוחה לא יכולה להרשות לעצמה שזהותם של אויביה תהיה מטושטשת וכפופה לפרשנויות מתחרות. אל מול זאת, משפטי כפר קאסם חושפים התנהלות ריבונית ישראלית שונה ביחס לזהות האויב והידיד, כזו ששואבת את כוחה, בין היתר, מהיעדרן של הבחנות, מהכללה גורפת שחותרת תחת המעמד האזרחי הרשמי ונפרשת מעליו. ההגדרות הקהות הללו, המערבבות ללא הרף את המעמדות הפלסטיניים השונים שהגדיר הריבון הישראלי על פני ציר של נאמנות־אויבות, הן שמאפשרות לבכירות הפוליטית והצבאית לנער את ידיה מהאלימות של טבח כפר קאסם. יתר על כן, ניתן לראות בהן עדות נוספת לאופן שבו דווקא חקיקה גמישה, לא החלטית לכאורה, יכולה להפוך "חלק מפרדיגמה שלטונית מכוונת שמאפשרת להפלות את אזרחי ישראל הפלסטינים (מ)בלי לסדוק את מסכת הדמוקרטיה הפורמלית בישראל" (ברדה, 2015: 117).

בה בעת, דינמיקת האויב־ידיד של שמיט אינה נשענת על תפיסה אזרחית של המרחב הריבוני, כי אם מרפררת לעם המייסד של אותה ישות ריבונית (Jabareen, 2014). במובן זה, אליבא דשמיט, שאלת האויבות אינה חייבת להדהד את שאלת האזרחות של הסובייקט או של הקבוצה שנאמנותה מוטלת בספק. האזרחות כשלעצמה הופכת, הלכה למעשה,

לקטגוריה שעלולה להפוך ריקה בבואנו לבחון השתייכות פוליטית לישות הריבונית. במובן זה, כפי שמראה ג'בארין (Jabareen, 2014), נוכחות מושג הפוליטי של שמיט ביחס לשאלת אזרחיה הפלסטינים של ישראל משמעה דחיית הגדרתה של מדינת ישראל כמדינה וסטפילית שוויונית, משום שאין במודל זה אלא כדי לשמש מסכה, צוהר רשמי, לקריאת שאלת הפלסטינים אזרחי ישראל. יתר על כן, בקונטקסט של משפט כפר קאסם, בחינת האירוע – החל מהפקודה, עבור בטבח, וכלה במשפט – על בסיס ההנחה שבישראל מתקיים שוויון זכויות, ושמעמד הפלסטינים בה שווה-ערך למעמד קבוצות מיעוט אחרות במדינות דמוקרטיות, מחייבת הענקת מעמד נטרלי ופסיבי למדינה (Jamal, 2007), כאילו הייתה לא יותר מגורם אדמיניסטרטיבי נטול פנים ופניות. בעודו מנסה לעמוד על תפקידו של העוצר ערב פרוץ מבצע סיני, טוען שדמי כי העוצר בלבד הוא שיכול למנוע מהחיילים הישראליים לירות בשוגג באזרחיה הפלסטינים של ישראל. טענתו של שדמי, המנכיחה כישלון אינהרנטי בנוגע ליכולתם של חייליו לזהות את האויב, מבחירה כי לתפיסתו ישנו הבדל זהותי אחד יציב: זה שבין הערבי ליהודי. בשלב מסוים בעדותו טוען העד עמירם כי כלל לא בטוח שהיו בידיו הכלים לזהות כיהודי את אותו פקיד מס הכנסה מדומיין. בהמשך הוא מודה שהסיכוי שהפקודה לירות בכל מי שנראה בחוץ אחרי שעות העוצר תופעל על יהודי עובר אורח נמוכה. אל מול אמירה זו ניכר כי בעוד שקיים קושי להבדיל בין ערבי אזרחי ישראל ובין פדאיון, אין קושי ממשי לזהות את מי "שהוא משלנו", במילותיו של עמירם. זאת בשעה שהאפשרות של הפלסטיני אזרחי ישראל להוות חלק מהאזרחות הישראלית, כלומר, "לעבור" אצל עמירם כידיד ולא כאויב, נשללת מראש. על הפלסטיני להישאר בדלת אמותיו, אחרת קיימת סבירות גבוהה שייפגע, שכן הוא "עובר" רק כערבי, כלומר, כאויב. חוסר היכולת לעמוד על ההבדל בין פדאיון לבין פלסטיני אזרחי ישראלי, ומנגד – לעמוד על ההבדל בין הערבי ליהודי כהבחנה בין ידיד לאויב, מנכיחה תפיסת אזרחות המבוססת על פרקטיקות של מעבר (passing) כיהודי, שמניחה כי הנראות הערבית יציבה, ואין לטעות בה. לפרקטיקות שנוצרות כתוצאה מקיום במרחב הדורש מעבר על בסיס אתני, לאומי או מגדרי תפקיד מרכזי בהבניית אזרחות הטרור-נורמטיבית. בקנדה, בארצות הברית ובאוסטרליה נכרכת לעיתים קרובות נכונותם של פוליטיקאים להעניק זכויות שוות לקהילה הגאה בצמצום זהותם המינית למרחב הפרטי (Johnson, 2002). אל מול תנאי זה, שנעוץ בשיח הליברלי על זכויות (Puar, 2007), משפט כפר קאסם חושף, בין היתר, תפיסת אזרחות שמבוססת על פרקטיקות של מעבר כאזרח/כיהודי, שמקורן בתפיסה אתנוקרטית. במובן זה, תפיסת האזרחות הישראלית מציגה את הפוטנציאל של פרקטיקות אלה בחשיפת ההיסטוריה השברירית של האומה, היסטוריה שמוסתרת על ידי הזהות (Ahmed, 1999). נוכח תפיסה אזרחית שמתנה את הכניסה לאזרחות בהגבלת הזהות למרחב הפרטי (Johnson, 2002), האפשרות לעבור כחלק מהקבוצה ההגמונית והרצויה

במרחב מסוים מאיימת על קטגוריות גזעיות ומהווה חצייה שלהם (Young, 1996), שכן היא חושפת את הכישלון האינהרנטי שעומד בבסיסן. אם ההבחנה של הריבון הישראלי בדבר ידיד ואויב נשענת על תפיסת הערבי כאויב, ברי שהאפשרות שזה יעבור כאזרח ישראלי יהודי אינה רצויה בעיניו. אפשרות זו לא נתפסת על ידי הריבון כהזדמנות להפוך לחלק אינטגרלי מהאזרחות הישראלית, חלק "שלא מפריע בעין", כי אם כסיכון שהכוח הריבוני מעוניין לדחות.⁹ סגירת תושבי כפר קאסם בבתיים בערב הטבח לא נבעה מהניסיון לאפשר להם לממש ערכיות או פלסטיניות מדומיינת. יתר על כן, היעדר מאפיינים קונקרטיים ביחס לנראותו של האויב מבהירה שיותר משיש בתפיסת האזרחות הישראלית כדי לחשוף את הנראות הערבית על פי הריבון הישראלי, יש בה כדי לעמוד על הנראות הנחשקת של האזרח הישראלי ולהאיר את השוליים הרחבים של תפיסת האזרחות הישראלית (שנהב, 2005).

לטענת שמיט (Schmitt, 2007), העובדה שהמלחמה מהווה אפשרות נצחית, יש בה כדי להוות יסוד לפעולה ולחשיבה האנושית ולהניע התנהגות פוליטית. מקרים חוזרים ונשנים שבהם אזרחים ישראלים יהודים ש"אינם עוברים" כידידי הריבון הישראלי הופכים מטרה לאלמות, מדגימים ביתר שאת את המרכזיות של שאלת המעבר עבור היחיד ואת העובדה שעצם ההבחנה בין ידיד לאויב – הבחנה שלא נאמרת אך ידועה לכול – היא חלק מרצף שמתחיל במרחב הצבאי אך גולש למרחב האזרחי. בספרו על יחסי המשטרה והמזרחים במעברות, בריאן רובי (Roby, 2015) מתאר תקרית שהתרחשה באפריל 1950, שבמהלכה נורה ונהרג אברהם יאיא חנני, יהודי ממוצא תימני ותושב מעברת פרדס־חנה, על ידי שוטר מחוץ למחנה. בעוד הסיבות לירי נותרו לא ברורות, כתבי המשטרה שדיווחו על המקרה בעיתונות ציינו בהרחבה כי חנני נורה לאחר שנראה מבצע "תנועות חשודות" באזור המחנה, והשוטרים סברו כנראה שמדובר בפדאיון, כלומר בפלסטיני חמוש. במקרה אחר, שהתרחש באוקטובר 2015, זמן קצר לאחר תחילת האינתיפאדה השלישית, נדקר אורי רזקן, עובד סופר בקריית אתא, על ידי יהודי שיצא לבצע פיגוע דקירה, משום שחשב שרזקן הוא ערבי. כשהבין רזקן שנדקר על

9 זמן קצר לאחר שנעצרה הפעילה הפלסטינית בת ה-17, עדה תמימי, בגין תקיפת חייל בנסיבות מחמירות לאחר שצולמה סוטרת לחייל, נמסר מלשכתו של חבר הכנסת, מייקל אורן, כי לפני יותר משנתיים קיימה ועדת משנה של ועדת החוץ והביטחון, שבראשה עמד, דיון בשאלה: האם משפחת תמימי מנבי סלאח אמיתית? (ברגר וליס, 2018). לדברי אורן, "איבחנו את החזות של המשפחה, אם חברי המשפחה נבחרו לפי החזות שלהם, חזות מנומשת, בהירה. גם לבוש. ממש תפאורה. לבוש אמריקאי לכל דבר, לא פלסטיני, עם כובעי בייסבול הפוכים. אפילו אירופאים לא הולכים עם כובע בייסבול הפוך. [...] זה מה שנקרא 'פאליווד' (כינוי לסרטוני מחאה פלסטינים מבוים, י"ב) [...] מה שהיה מעניין הוא שהמכנה המשותף בין הילדים זה החזות שלהם והלבוש שלהם." (שם). נכון להיום שום גורם ביטחוני לא אישר או שלל את הדיון. בה בעת, טענותיו של אורן מעידות על תפיסה חד-ממדית וצרה של נראות פלסטינית, והחדש שהביע ביחס למשפחת תמימי נבע מצבע עורם הבהיר ומהשיער הבלונדיני של עדה תמימי.

ידי יהודי, צעק לעבר המפגע: "אני יהודי" (אשכנזי, 2015). במילים אחרות, רזקן צעק "אני לא האויב". מקרים נוספים של תקיפה ואיומים על יהודים שנראו לפעילי ימין ולאזרחים כערבים התרחשו באותה תקופה לצד איומים על פלסטינים אזרחי ישראל (דרסלר, 2015). מנקודת מבטו של שמיט, מקרים כאלה ואחרים צריכים לשמש נורות אזהרה לריבונות הישראלית, שקהות הבחנתה בין ידיד לאויב הופכת גם את ידידיה למטרה. בפועל, ניכר שיש במקרים אלה, כמו גם בטבח כפר קאסם, כדי לחשוף את גבול התיאוריה של שמיט. מצד אחד, הנחתה בדבר קיום חיץ ברור וחד-משמעי בין ידידים לאויבים מוחלטים חושף את חוסר הדיוק ואת הבעייתיות שנעוצים בביאור מציאות פוליטית מורכבת באמצעות כוח ריבוני הנסמך על תפיסה זו. מנגד, יש בהנחת הפוליטי השמיטאני בבסיס תפיסת האזרחות הישראלית כדי להדהד תפיסת אזרחות קולוניאלית שנשענת על פחד הובסיאני (Jabareen, 2016).

סיכום – מסגור האלימות בשרשרת סיבתית

"מה שמעורר חוסר נחת ברגישות הפוליטית המודרנית אינה אלימות כשלעצמה, כי אם אלימות נטולת היגיון" (Mamdani, 2003: 132).¹⁰ לפי ממדאני, אלימות שמפנה את גבה להיסטוריה ולא מהווה חלק מנרטיב של קדמה היא שמעוררת את השדים מרובם. היעדר הצדקה לאלימות זו ולתוצאותיה קוראים למשמועה והופכים אותה לעניין שיש להסדירו, או לחלופין, להפרידו קטגורית מיתר סוגות האלימות. מספר גורמים בטבח כפר קאסם מבהירים שהוא נתפס כאקט של אלימות מאיימת, שעומדת במנותק מיתר אירועי האלימות שהתרחשו בישראל עד לאותו רגע. פניות של אזרחים ואזרחיות ושל ארגונים אזרחיים לראש הממשלה עם היוודע הטבח (תקריט כפר קאסם, גל-17/13904; מאורעות כפר קאסם, גל-3/5593) מלמדות על העניין התקשורתי ועל הלחץ הציבורי שעורר הטבח בכפר קאסם. בשונה מאירועים אחרים שבהם היו כוחות הצבא מעורבים בהרג רחב-ממדים של אוכלוסייה אזרחית, כגון פעולת קיבייה שהתרחשה בשנת 1953, נחקק טבח כפר קאסם בתודעה הציבורית הישראלית כאירוע שבו נגלתה אלימות חיתית שלא ניתן להסכיך עימה. לצד זאת, בעוד שהכחשת הממשלה את פעולת קיבייה מצביעה על דפוס דומה מנקודת המבט הריבונית ביחס לפעולת קיבייה ולטבח כפר קאסם, ההחלטה עם פריצת הצנזורה לקיים משפט בעניין מהווה לא רק ניסיון להפוך את הכתם המביש לאות הצטיינות של הדמוקרטיה הישראלית (עילם, 1990: 59), כי אם גם ניסיון מודע למקם את האלימות במשלב הנכון: מחד גיסא כאלימות שלא ניתן להצדיקה, ומאידך גיסא, כאלימות שניתן להסבירה, שניתן להצביע על הסיבות והכשלים שהובילו

10 תרגום שלי. "What horrifies modern political sensibility is not violence per se, but violence that does not make sense."

להתפרצותה – וזאת באופן שחורג מהכוח הריבוני ומצבאו. זאת, למרות שבסופו של דבר – ובניגוד לדעתם של ראש הממשלה ושל מרבית הצמרת הצבאית – גם שדמי, בשר מבשרה של הקצונה הצבאית הבכירה, נשפט על מעורבותו בטבח. עבור הריבונות הישראלית היה המשפט הזדמנות לנסות לעצב את מורשת הטבח, להקרין על הדיון הציבורי, ובעיקר לדחות את תפיסת האלימות הקטלנית שלו כפועל יוצא של החלטה ריבונית. תסמינים להתנערות זו אפשר למצוא בהטלת עיקר נטל האשמה על כתפי דרג השטח של משטרת הגבולות, דרג שהורכב ברובו ממזרחים ומלא־יהודים (Bilsky, 2004: 197), ובטענה שאין בפעולה זו כדי לייצג את המוסר היהודי (עילם, 1990). גורם נוסף שבו תלויה הצלחתו של מהלך זה נעוץ באפשרות להציג נרטיב ברור וסגור של הטבח, כזה שמעקר לכאורה דיון מחודש בו מפאת שליטה עצמאית על העובדות ההיסטוריות ומותר באפלה את האלמנטים והתנאים שעומדים בבסיסו ומצביעים על כך שהטבח היה סימפטום לפתולוגיות רחבות יותר. ודאי לא אירוע חריג.

תפקיד כבד משקל בהבניית הנרטיב הממסדי של טבח כפר קאסם ניתן לבית המשפט, שפסק דינו המפורט עוקב בהרחבה אחר השתלשלות האירועים עד לפרטים הקטנים ביותר (פסק דין, ללא תאריך). מעבר לכך שפסק הדין היה החותמת הרשמית של המספר הסמכותי, החלטתו של אב בית הדין, הלוי, לספק בפסק הדין תיאור מפורט של שרשרת האירועים שהובילה לטבח, תוך עמידה על שמותיהם של הקורבנות ועל מקומם ותפקידם של הנאשמים ושל גורמים שונים ביום העוצר, שימשה מעין קיצור וקודיפיקציה שתוחמים לכאורה את האירועים הספציפיים המרכיבים את הטבח. כך מצומצם הטבח לסדרת אירועים סיבתיים שלהם נקודות התחלה וסיום, סדרה שגורסת כי די היה בשינוי קטן, בתפנית מסוימת בעלילה, בהתערבות מצד אחת הדמויות, על מנת למנוע אותו. במובן זה, פסיקתו של הלוי הצליחה להדגיש את חדשנותו לכאורה של הטבח בהיסטוריה של המדינה הצעירה. אליכא דבית המשפט, בהיסטוריה של ישראל עד לאותו רגע אין עדות לאלמנטים שיכלו להתגבש לרצח של חפים מפשע. אם כן, לטבח כפר קאסם אין מקור ואין הקשר. הוא כלוא בתוך שרשרת אירועים חד־פעמיים, מסופר ככשל מוסרי פרטי שתוצאותיו טרגיות.

בהתייחסותה למגבלות של פסק הדין שניתן במשפט כפר קאסם, בילסקי (Bilsky, 2001) עומדת על כך שהלוי נצמד בלשון הדין לקו שנטווה מראש על ידי הממשלה והצבא, קו שביקש לתאר את הטבח ככישלון של משטרת הגבולות ולא כפועל יוצא של הוראה שמקורה בבכירות הצבא. בילסקי גם מכירה במגבלות של המשפט הפלילי, שכבול לשאלת האשמה ואינו יכול לחרוג משאלה זו. בה בעת, היא מזהה בתיאור העשיר של פסק הדין את הפוטנציאל הטרנספורמטיבי של משפט כפר קאסם בהבהרת הגבולות של האזרחות הישראלית. זאת, למרות שהצגה היסטורית של אירוע כשרשרת אירועים שבה דבר מוביל לדבר מסתכנת במניפולציה של חדשנות האירוע שעומד למבחן

(Arendt, 1994b). היצמדות לסיבות ולא למקורות ולתנאים מאפשרת לטבח כפר קאסם להוות אירוע אלים שנקודת ההתחלה שלו בפקודת העוצר ונקודת סיומו בזיהוי פקודה זו כבלתי חוקית בעליל. ככזה, אין בו כדי להאיר על העבר ואין בו כדי לחשוף את המקורות שהתגבשו, בלשונה של חנה ארנדט, לכדי הטבח. בחירתה המודעת של ארנדט ב"יסודות הטוטליטריות" (1951 [2010]) שלא לספק נרטיב היסטורי שיבהיר מה הוביל לשואה, נבעה מהבנתה שכתובה היסטורית קפדנית מהווה תמיד הצדקה עליונה למה שהתרחש (מצוטטת אצל Young-Bruehl, 1982: 201), שהבנה של אירוע משמעותה תפיסתו כסוף שאליו התנקז כל שאירע שקדם לו (Arendt, 1994a: 319). וכאשר אירוע נכלא בתוך רצף סיבתי הופכת שרשרת האירועים לבסיס שהחל ממנו יכול האירוע, אלים ככל שיהיה, להתחיל לעבור רציונליזציה, בעוד שמקורותיו העמוקים יותר, תנאי האפשרות שלו, נותרים באפילה. כך למשל, היעדרן של קטגוריות לזיהוי הידיד והאויב מחד גיסא, והעובדה כי ההבחנה הריבונית בדבר ידיד ואויב גררה את מותם של חפים מפשע מאידך גיסא, הופכת במשפט כפר קאסם בעיה נקודתית שנעוצה בנאשמים, אך לא בעצם תפיסת האזרחות שמתווה הריבון הישראלי, תפיסה שהסכנה שכרוכה בה קודמת לטבח ונוכחת בישראל/פלסטין גם לאחריו.

כריסטופר לי (Lee, 2008) מצביע, בצדק לטעמי, על המגבלות שנעוצות בהבחנה הקטגוריאלית של ארנדט בין תנאים לסיבות. לטענתו, הבחנה זו לא מאפשרת לעמוד על תפקידם של אינדיבידואלים ושל קהילות פוליטיות בהבניית התנאים שהתגבשו לכדי האלימות שעומדת לבחינה (שם, עמ' 142). עם זאת, נוכח המתח שבין תנאים לסיבות ואל מול הרצון לא להצדיק את האלימות, אך בה בעת לעמוד על מי שנושאים באחריות, יש לבחון מי מבנה את הנרטיב הסיבתי, אילו תנאים הובילו לבחינת האלימות, באיזו אלימות מדובר, ולשאול אם יש ביכולתה של כל אשמה לחשוף את התנאים שיצרו מקום לאלימות. זיהוי טבח כפר קאסם כאירוע אלים שמתגבש לאירוע של אלימות מוכחשת, אירוע שהמדינה רוצה להרחיק מעל עצמה ולא לכלול בדבריו ימיה, מחייב בחינה מחודשת של הנחות יסוד רבות ביחס למשפט כפר קאסם. כאירוע של אלימות מוכחשת, לא הניסיון של המדינה להימנע ממנו ולהסתפק בחקירה פנימית וגם לא הניסיון של הצבא לקיימו בדלתיים סגורות יכולים להעיד על מתח מובנה מספק בין בית המשפט לבכירות הפוליטית והצבאית. אלה יכולים להעיד על אי-נחת או על פשרה מצד הבכירות הצבאית והפוליטית, אך לא על איום ממשי. לצד ועדת הפיצויים שפעלה במהירות הבזק וללא שקיפות לסגירת כל חובות המדינה לקורבנות ולמשפחותיהם, ולצד אירוע הסולחה שבא לשים קץ לפרשה, היווה משפט כפר קאסם אמצעי לא מבוטל להשתקת כל דיון עתידי שחורג מן הנרטיב שהטווה. בנוסף, היה בו כדי להציג את אלימות הטבח כחריגה מהאלימות הריבונית.

"אני מבקש ממך קורבן חי למען המדינה, כמו שיש קורבנות מתים במלחמה..." אמר בן גוריון למלינקי, "ואני מבטיח לך שמעמדך ודרגתך יוחזרו לך." (קרפל, 2001: 178). בעודו לוחץ את ידו של דאהן אמר לו בן-גוריון: "הייתם הקרבן של המדינה" (שם, עמ' 180), ולאשתו של רב"ט גבריאל אוליאל כתב: "חזק ואמץ" (שם, עמ' 190). אמירות אלה מצד מי שהיה ראש הממשלה ושר הביטחון בזמן הטבח והמשפט מבהירות כי יותר משהיה בקיום המשפט כדי להאיר את הדברים, היה בו כדי לשים גבול למה שייאמר עליו. זאת, בעוד האשמים הפכו חלק אינהרנטי בשרשרת האירועים שהובילה לטבח ולא תנאי לחשיפת התנאים שאפשרו אותו. יתר על כן, צירופן של אמירות אלה לניסיון לחקור את האירוע רק במסגרת הצבא ולקיים את המשפט שנכפה על הבכירות הפוליטית והצבאית בדלתיים סגורות, מבהיר כי היצמדות להודעות הרשמיות של המדינה, כמו גם קריאת פסק הדין כעדות לשיפוט נטול פניות שיש בידו לחשוף את האירוע על סך מורכבותו, נדונה לכישלון. יתרה מכך, כמשפט שעוסק באלימות מוכחשת, יתרונם של הפרוטוקולים אינו נעוץ בחיפוש אחר האמת המשפטית, בבחינת מה שהמשפט מבקש לספר דרכם, כי אם במה שהוא בוחן להותיר בחוץ, אם משום שלא חדר אל תוך כתלי המשפט ואם משום שהניסיונות להבנות את הנרטיב של האירוע באורח שונה מזה שאליו נצמד בית המשפט נדחו על ידיו. מסיבה זו, האפשרות לעמוד על התנאים שיצרו את מרחב האפשרות של הטבח נעוצה בבחינת הרגעים המינוניים של המשפט, הרגעים שמאפשרים לדיבור להיות חופשי יותר, שכן מנקודת מבטו של בית המשפט הם אינם נוגעים בשאלה שעומדת לדיון ואינם חורגים מהנרטיב הרצוי.

בית המשפט קובע בפסק הדין כי "פקודה המצווה לערוך הרג באוכלוסייה אזרחית בלתי לוחמת, פקודה המצווה להרוג גברים, נשים וילדים ללא אבחנה, מהווה פקודה בלתי חוקית בכל המסיבות, בימי מלחמה כבימי שלום, פקודה הנוגדת את חוקי המלחמה המוכרים ע"נע"י ישראל ואומות העולם ואינה בגדר פעולה צבאית, אלא מהווה פקודת רצח." (עמ' 115). בית המשפט לא קושר בין פקודת אכיפת העוצר של שדמי ובין מדיניות "לירות על מנת להרוג" שהונהגה באזורי הגבול של ישראל בשנות ה-50 וגבתה את חייהם של אלפי פלסטינים, פליטים שניסו לחזור לבתיהם (מוריס, 1996). חוק ההסתננות שנחקק ב-1954 (מצוטט אצל Shalhoub-Kevorkian, 2016) והפך כל פליט לפורע חוק, לא אפשר לעמוד על המוטיבציות השונות שהניעו פלסטינים לחצות את הגבול לישראל – כולם הפכו לסיכון ביטחוני, לאיום (Shalhoub-Kevorkian, 2016). רוב המסתננים שמתו בעודם מנסים להיכנס לישראל לא היו חמושים. רובם היו פליטים עניים שביקשו לחזור לישראל, בין היתר תוך תקווה לחיים טובים יותר (Korn, 2003). את מותם של פליטים אלה, את בעיית הפליטים הפלסטינים, משפט כפר קאסם מותיר מאחור, תוך שהוא חוסם כל גישה לנושא מעצם הצבתו של טבח כפר קאסם במסגרת שאלת הפלסטינים אזרחי ישראל, במנותק משאלת הפליטות הפלסטינית, ותוך הצבת

התייחסות לפקודה לאכיפת העוצר כסוגיה הראשית של הטבח. כאירוע של אלימות מוכחשת, לא רק משפט כפר קאסם הצליח לנקות את הבכירות הצבאית והפוליטית מכל אחריות לטבח, הוא גם הצליח לדחוק לאחור שאלה שישראל נמנעת מלדון בה עד היום: שאלת הפליטים והפליטות הפלסטינים, מי שבהיעדרם מהמרחב האזרחי של ישראל משתמר הרוב היהודי בישראל ונותרת על כנה הכסות הדמוקרטית של המשטר הישראלי.

* המאמר נכתב בסיוע מענק מחקר של מכון וולטר ליבך לדו־קיום יהודי-ערבי באוניברסיטת תל אביב. הגישה לפרוטוקולים של משפט כפר קאסם התאפשרה באמצעות מענק מהחוג ללימודי תרבות באוניברסיטה העברית. תודתי לפרופ' נאדירה שלהוב־קיבורקיאן על הנחייתה, הערותיה וליווייה בכתיבה. תודה לפרופ' אמל ג'מאל על קריאתו ועל עצותיו, ותודה גם לדויד מוצפי־האלר על הקריאה ועל ההערות המועילות.

רשימת המקורות

- אלגזי, ג'. 24 באוקטובר, 2009. טבח כפר קאסם: 1956, תוכנית חפרפרת. התחברות – תראיט. נשלה מ: <http://www.tarabut.info/he/articles/article/Kufr-Kassem-1956/>
- ארנרט, ח'. 2010. יסודות הטוטליטריות. (תרגום: ע' זרטל). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- אשכנזי, א'. 14 באוקטובר, 2015. נדקר בידי יהודי שחשב שהוא ערבי: פשע שנאה וגזענות; "כולנו שווים". וואלה. נשלה מ: <http://www.tarabut.info/he/articles/article/Kufr-Kassem-1956/>
- בראון, ג'. 5 באפריל, 2017. צוות ההגנה של אזריה משנה אסטרטגיה וטוען לאכיפה בדרנית נגדו. הארץ. נשלה מ: <https://www.haaretz.co.il/blogs/johnbrown/1.4002447>
- ברגר, י', ליס, י'. 24 בינואר, 2018. ח"כ מייקל אורן יזם דיון בכנסת: האם משפחת תמימי אמיתית או שמדובר במשפחת שחקנים. הארץ. נשלה מ: <https://www.haaretz.co.il/premium-1.5763013>
- דרסלר, ת'. 14 באוקטובר, 2015. החשוד המיידי: יהודים בעלי חזות מזרחית הפכו למטרה בתוך גל הטרור. מעריב. נשלה מ: <http://www.maariv.co.il/news/israel/Article-502299>
- כבהא, מ'. 2001. המזימה והקרוב – טבח כפר קאסם בהיסטוריוגרפיה הערבית פלסטינית. בתוך: ר' רוזנטל (עורך), **כפר קאסם: אירועים ומיתוס**. (שנייה). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- ליננברג, ר'. 1972. פרשת כפר קאסם בראי העיתונות הישראלית. **מדינה וממשל**, כרך ב'. מוריס, ב'. 1996. **מלחמות הגבול של ישראל 1949–1956**. (תרגום: י' שרת). תל אביב: עם עובד.
- מימון־שניצר, מ'. 2001. בין זעזוע לשכחה – ההיסטוריוגרפיה של טבח כפר קאסם בעיתונות הישראלית. בתוך: ר' רוזנטל (עורך), **כפר קאסם: אירועים ומיתוס**. (שנייה). תל אביב: עם עובד.
- פסק דין (ללא תאריך). תיק 9605/ר מפצ"ר 432-21-1969, תובע צבאי ראשי. ארכיון צה"ל.
- פרוטוקולים ישיבה ח'. 1957, 3 בפברואר. תיק 19-165-1992. ארכיון צה"ל.
- פרוטוקולים ישיבה י"ד. 1957, 24 באפריל. תיק 1-165-1992. ארכיון צה"ל.
- פרוטוקולים ישיבה ט"ו. 1957, 25 באפריל. תיק 1-165-1992. ארכיון צה"ל.
- פרוטוקולים ישיבה ט"ז. 1957, 29 באפריל. תיק 2-165-1992. ארכיון צה"ל.
- פרוטוקולים ישיבה נ"ה. 1957, 18 באפריל. תיק 12-165-1992. ארכיון צה"ל.
- פרוטוקולים ישיבה נ"ו. 1957, 22 ביולי. תיק 12-165-1992. ארכיון צה"ל.
- עילם, י'. 1990. **ממלאי הפקודות**. ירושלים: כתר.

פרוש, ע'. 2001. ביקורת מבחן "הדגל השחור" – פסק הדין בפרשת כפר קאסם, מבחן הדגל השחור, והמושג פקודה בלתי חוקית בעליל. בתוך: ר' רוזנטל (עורך), **כפר קאסם: אירועים ומיתוס**. (שנייה). תל אביב: עם עובד.

קרפל, ד'. 2001. כן, אנחנו מאותו הכפר – מפגש עם נאשמי טבח כפר קאסם, אחרי שלושים שנה. בתוך: ר' רוזנטל (עורך), **כפר קאסם: אירועים ומיתוס**. (שנייה). תל אביב: עם עובד.

רוזנטל, ד'. 2001. מי הרג את פאטמה סרסור – הרקע, המניעים והשתלשלות האירועים בפרשת טבח כפר קאסם. בתוך: ר' רוזנטל (עורך), **כפר קאסם: אירועים ומיתוס**. (שנייה). תל אביב: עם עובד.

רימון-אור, ע'. 2002. ממות הערבי ל"מוות לערבים": היהודי המודרני מול הערבי החי בתוכו. **תיאוריה וביקורת**, 20 (אביב): 23-56.

שנהב, י'. 2005. על הכלאה וטיהור: אוריינטליזם כשיח בעל שוליים רחבים. **תיאוריה וביקורת**, 26 (אביב): 5-11.

Ahmed, S. (1999). "She'll Wake Up One of These Days and Find She's Turned into a Nigger" – Passing through Hybridity. *Theory, Culture & Society*, 16(2): 87-106.

Arendt, H. (1994a). A Reply to Eric Voegelin (The Difficulties of Understanding). In: J. Kohn (Ed.), *Essays in Understanding 1930-1954 Formation, Exile and Totalitarianism*. New York: Schocken Books.

Arendt, H. (1994b). Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding). In: J. Kohn (Ed.), *Essays in Understanding 1930-1954 Formation, Exile and Totalitarianism*. New York: Schocken Books.

Biletzki, M. (2011). *Ambiguous Citizenship: The Civic Status of the Palestinian Citizens of Israel*. PhD diss. Boston University, Boston.

Bilsky, L. Y. (2004). *Transformative Justice: Israeli Identity on Trial*. University of Michigan Press.

Johnson, C. (2002). Heteronormative Citizenship and the Politics of Passing. *Sexualities*, 5(3): 317-336.

Keydar, R. (2012). "I Was in a War, and in a War Things Like That Happen": On Judgments and Ethical Investigations in Israeli Law and Literature. *Jewish Social Studies*, 18(3): 212-224.

Korn, A. (2003). From Refugees to Infiltrators: Constructing Political Crime in Israel in the 1950s. *International Journal of the Sociology of Law*, 31: 1-22.

Lee, C. J. (2008). "Causes" versus "Conditions": Imperial Sovereignty, Postcolonial Violence and the Recent Re-Emergence of Arendtian Political Thought in African Studies. *South African Historical Journal*, 60: 124-146.

Lila, M. (2016). *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics*. (Second). New York: New York Review of Books.

Mamdani, M. (2003). Making Sense of Political Violence in Postcolonial Africa. *Socialist Register*, 39: 132-151.

Manna, A. (2011). The Massacre of Kufr Qassem. In: N. N. Rouhana & A. Sabbagh-Khoury (Eds.), *The Palestinians in Israel – Readings in History, Politics and Society*. Haifa: Mada al-Carmel, Arab Center for Applied Social Research.

Orbach, D. (2013). Black Flag at a Crossroads: The Kafr Qasim Political Trial (1957-58). *International Journal of Middle East Studies*, 45(3): 491-511. <https://doi.org/10.1017/S0020743813000445>

Puar, J. (2007). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press.

- Robinson, S. (2006). Commemoration under Fire: Palestinian Response to the 1956 Kafr Qasim Massacre. In: U. Makdisi & A. P. Silverstein (Eds.), *Memory and Violence in the Middle East and North Africa*. USA: Indiana University Press.
- Roby, K. R. (2015). *The Mizrahi Era of Rebellion – Israel's Forgotten Civil Rights Struggle, 1948-1966*. New York: Syracuse University Press.
- Schmitt, C. (2007). *The Concept of the Political*. (G. Schwab, Trans.) (Second). Chicago: The University of Chicago Press.
- Shalhoub-Kevorkian, N. (2016). Infiltrated Intimacies: The Case of Palestinian Returnees. *Feminist Studies*, 42(1): 166-193.
- Young, L. (1996). *Fear of the Dark: 'Race', Gender and Sexuality in the Cinema*. London: Routledge.
- Young-Bruehl, E. (1982). *Hanna Arendt for Love of the World*. New Haven: Yale University Press.

בצל הממשל הצבאי: שינויים במעמד החברתי בקרב העקורים הפלסטינים בישראל¹ היבא זבק

מאמר זה יעמוד על השינויים במעמד החברתי בקרב העקורים הפלסטינים בישראל בתקופת הממשל הצבאי. המאמר מתמקד בשאלה המרכזית: כיצד העקורים מתארים את השינויים במעמדם החברתי בתקופת הממשל הצבאי. המחקר טוען כי העקורים, לא רק שאיבדו את בתיהם, אדמותיהם וחלק ממשפחותיהם בעקבות העקירה אשר התייצבה בתקופת הממשל הצבאי, אלא שרבים מהם אף נותקו ממקורות פרנסתם ואיבדו את מעמדם החברתי הקודם. המאמר מתמקד בשלושה משתנים מרכזיים של השינויים החברתיים אשר העקורים נאלצו להתמודד איתם בתקופת הממשל הצבאי: עוני, תעסוקה והשכלה. הנרטיבים של העקורים יוצגו תוך התייחסות להבדלים המגדריים והמרחביים.

מבוא: העקורים הפלסטינים בישראל

בשנת 1948, בעקבות הנכבה והקמת מדינת ישראל, נשארה בגבולותיה החדשים חברה פלסטינית הרוסה ומעורערת, דומה לזו שבמחנות הפליטים במדינות ערב (קימרלינג ומגדל, 1999), כאשר כ-750,000 פלסטינים הפכו פליטים. חלקם מחוץ למולדת וחלקם אומנם במולדת, אך מחוץ לגבולות המדינה החדשה. כמעט כל חברי המעמד הבינוני והעליון של האוכלוסייה, אם בעלי האדמות ואם אנשי המקצוע והאליטה, גורשו מהארץ תוך כדי המלחמה או אחריה (Sayegh, 1979). המעבר הפתאומי מרוב לאומי למיעוט קטן וכמעט נטול עוצמה פוליטית היה אירוע טראומתי (קימרלינג ומגדל, 1999; 2004; Sayegh, 1979). הדבר שהחמיר עוד יותר את הטראומה היה היעדר הנהגה אפקטיבית, קולקטיבית, פוליטית, חברתית ותרבותית, שתתייצב מול מוסדות המדינה היהודית (יזבק, 2011).

בנכבה נעקרו ונהרסו יותר מ-400 כפרים פלסטיניים (Khalidi, 1992) ופנו באופן מלא חמש ערים פלסטיניות מרכזיות – טבריא (טבריה), ספד (צפת), ביסאן (בית-שאן), ביר אלסבע (באר שבע) ואלמג'דל (אשקלון); חמש ערים נוספות פונו מרוב תושביהן הפלסטינים – יאפא (יפו), חיפה, עכא (עכו), אללד (לוד), אלרמלה (רמלה); רק נצרת לא פונתה מתושביה וכמעט ולא התמודדה עם מעשי עקירה ורצח (עבד אלג'ואד, 2006).² החברה הפלסטינית נהיתה מיעוט בתוך מדינת ישראל, רק כ-156,000 פלסטינים מצאו עצמם בתוך מדינת ישראל החדשה, בהם כ-25,000–40,000 עקורים.³ מוצאם של למעלה מ-90% מהעקורים הפלסטינים בישראל מהגליל (כהן, 2000), רובם יוצאי כפרים, ואילו כשליש מהם, כ-35%, היו תושבי ערים (חסן, 2005). העקורים מתגוררים כמעט ככל אחד מן היישובים הערבים והערבים "המעורבות" בארץ (כהן, 2000). ישנם יישובים שבהם העקורים מהווים את רוב האוכלוסייה, ואחרים שבהם הם מהווים אחוז קטן בלבד. ההבדלים נובעים מהדרכים השונות שבהן הגיעו העקורים אל אותם יישובים: חלקם התיישבו באופן ספונטני, בדרך כלל בכפרים שבהם התגוררו קרובי משפחתם, וחלקם יושבו בידי המדינה באמצעות הרשות לשיקום הפליטים, שפעלה בשנים 1949–1953 (כהן, 2000).

עדיין אין בנמצא מינוח אחיד לעקורים הפלסטינים בישראל, וישנן מילים שכיחות רבות בשימוש לתיאור התופעה, בהן "עקורי הפנים", "פליטי הפנים", "פליטים בארצם" ו"עקורי 1948" (ברזילי וכבהא, 1996; Al-Haj, 1988). במחקר הנוכחי אשתמש במושג "העקורים הפלסטינים בישראל" (או "העקורים"), כפי שהגדירה אותם העמותה להגנה על זכויות העקורים הפלסטינים בישראל: "העקורים הפלסטינים בישראל" הם הפלסטינים שבתיהם וכפריהם נהרסו במהלך מלחמת 1948, שנשארו במולדתם ולא עזבו את האזור שהפך להיות מדינת ישראל" (ראו גם סבאע'ח'ורי, 2011). על אוכלוסייה זו, למרות שקיבלה אזרחות ישראלית, נאסר לשוב לביתה, ומדינת ישראל העבירה לבעלותה את רכושם, אדמותיהם ואת כפריהם שנהרסו באופן מאורגן בידי הארגונים היהודיים ומוסדות מדינת ישראל (כהן, 2000). תביעתם של העקורים לחזור לכפריהם נשמעה כבר ב-1948, ועד היום לא שקטה. עם זאת, כל ממשלות ישראל סירבו לאפשר את שובם של העקורים לכפריהם, ולרוב ניתנו אדמותיהם להתיישבות היהודית (כהן, 2002).

פליטים פנימיים וחיצוניים: הבחנות תיאורטיות

המחקר הנוכחי מתכתב עם מחקרים העוסקים בהגירה כפויה (Forced Migration), ושופך אור על הסוגיה של העקירה הפלסטינית הפנימית בישראל. לפי הגדרת האו"ם, עקורים

2 לגבי הישרדות נצרת, ראו מנאע, 2017.

3 המספר המינימלי של העקורים לפי קמן (Kamen, 1987) הוא 25,000, ולפי ארגון אל-בדיל (Badil, 2009) – 30,000–40,000.

פנימיים הם אנשים או קבוצות של אנשים אשר נאלצו או חויבו לברוח או לעזוב את בתיהם או את מקום מגוריהם הרגיל, במיוחד כתוצאה מהשפעות של סכסוך מזוין או מניסיונות למונען, ממצבים של אלימות כללית, עקב הפרות של זכויות אדם, אסונות טבע או מעשה יד אדם, אך הם לא חצו את גבולות המדינה המוכרים באופן בינלאומי (UNHCR, 2006). בסוף שנת 2016 הגיע מספר העקורים הפנימיים בעולם, לפי ההגדרה המצוינת לעיל, ל-31.1 מיליון בני אדם (Internal Displacement Monitoring Centre, 2017).⁴

הגירה כפויה משפיעה עמוקות על כל חלק בחיי הפרט והחברה, ובכלל זאת שינוי המבנה החברתי המסורתי ופגיעה בתשתיות הכלכליות (Castels, 2003). חשוב לעמוד על ההבחנות התיאורטיות הקיימות בין ההגירה הכפויה בכלל (פליטות) לבין העקירה הפנימית (Internal Displacement). אומנם המחקר הנוכחי עוסק בעקירה הפנימית במולדת, אך לעקירה זו קיימים מאפיינים משותפים עם זו "החיצונית". ההבדל הבולט בהגדרת העקורים לעומת הפליטים הוא חציית הגבולות הבינלאומיים והמעבר לחיות בארץ "מארחת" מחוץ למולדת. למרות שהפליטים והעקורים עלולים להימלט מאותן סיבות ובגין איומים, ולהיות שותפים לתחושת האובדן והעקירה – הם נבדלים בעיקר מבחינת המעמד האזרחי (Oosterom, 2016). כך, מה שיוצר את הזהות הפוליטית של הפליט הוא שילוב של מעמד נמוך, הזדמנויות מוגבלות, פגיעות והתנגדות לזהותו הלאומית (Sayigh, 1998).

המשפט הבינלאומי מקנה לפליטים ביטחון פיזי והגנה על זכויות האדם שלהם, וכן ערבויות משפטיות, אלא שאלו לא קיימות בקרב הנחשבים "פליטים בתוך הגבול" (Korn, 1999). לפיכך, סוכנויות הסעד המבקשות לסייע לעקורים הפנימיים נדרשות לאישור מטעם הרשויות הפוליטיות, שפעמים רבות הן עצמן האחראיות לעקירה מלכתחילה. כך, למשל, קטעו הרשויות בישראל את פעילות אונר"א בקרב העקורים ב-1951, שנתיים אחרי הקמתה, בטענה כי העקורים הפלסטינים הם עניין פנים-ישראלי, ומאז נעשו העקורים באופן פורמאלי חלק אינטגרלי ברישומים הממשלתיים של החברה הפלסטינית בישראל, ללא הבחנה בין עקור ללא-עקור, כחלק מהחלטה פוליטית שנועדה לחסל את סוגיית העקורים ולחסום את התביעות הקולקטיביות (ראו כהן, 2000).

משמעות הדבר, שבמקרה הנוכחי לא ניתן להסביר את העקירה הפנימית בקרב הפלסטינים בישראל במונחים של הגירה סוציו-אקונומית מוכרת מכפר לעיר, ולהיפך, אלא יש להתייחס לעקירה כחלק מפרויקט ומהקשר רחב של קולוניאליזם התיישבותי (Wolfe, 2006), אשר לפיו היו העקורים חלק מפרויקט הפליטות הפלסטינית "החיצונית". וולף (Wolfe, 2012) מציין את העליונות של עיקרון המחיקה (של הילידים) בפרויקט

הקולוניאלי ההתיישבותי, ומדגיש את המבנה של החברה הקולוניאלית המתיישבת כמנציח את היחסים של אי-שוויון בין המתיישבים לילידים. במחקר הנוכחי תיאר העקורים סדרה ארוכה של פרקטיקות ציוניות/ישראליות, אשר דרכן אפשר לעקוב אחרי התובנה כי המבנה של הקולוניאליזם ההתיישבותי התפתח לאורך תהליך ארוך טווח מאז הנכבה, כך שהעקורים תיאר את ניסיונם המוחשי בהתמודדות עם רצח ומוות, עקירה, הריסת בתים, הרס שלם של כפרים ושכונות, הטרדה, דיכוי וחוקי חירום וממשל צבאי. על כן, גם הפרקטיקות של הקולוניאליזם ההתיישבותי כלפי העקורים התאפיינו בהיותן מושתתות על העיקרון של החלפת האוכלוסייה הילידית. על כן, העקירה בהקשר הפלסטיני מתייחסת לא רק לקולוניזציה של המרחב אלא גם ליישובו על ידי אחרים ולאובדן הריבונות.

לנקודה זו חשיבות יתרה לאור העובדה כי בעוד שהמעבר הגיאוגרפי הכפוי זכה להתייחסות רחבה בכתיבתם של סופרים פלסטינים, לא כך היה המצב בעבודה האקדמית המחקרית. העקורים הפלסטינים בישראל הם קבוצה שנדחקה לשולי החברה, ובמשך שנים ארוכות נדחקה כמעט כליל גם מסדר היום האקדמי בנושא בפני עצמו, וכמעט שלא הוזכרה אף בספרי יסוד העוסקים בפלסטינים בישראל (כהן, 2002). ניצנים ראשונים של מחקר בנושא העקורים הפלסטינים בישראל הופיעו באמצע שנות השמונים בעבודותיהם של צ'רלס קמן, שהתייחס לשנות הפליטות הראשונות (Kamen, 1987), ומאג'ד אלהאג', שהתייחס לסוגיית ההשתלבות בכפר המקלט (Al-Haj, 1988). בשנות התשעים זוהתה התעוררות מחקרית מחודשת בעניין העקורים, שבמסגרתה ערכו ברזילי וכבהא, למשל, מחקר על המצב החברתי של העקורים, ועל השתלבותם ביישוב הקולט (ברזילי וכבהא, 1996), ובשנת 2000 פרסם הלל כהן את ספרו הנוכחים הנפקדים: הפליטים הפלסטינים בישראל מאז 1948. היה זה הספר הראשון אשר עסק בשורשים ובהתהוות של קבוצת העקורים הפלסטינים בישראל. מאז ממשיך גוף הידע והמחקר לצמוח, למרות שהוא עדיין מוגבל.⁵

כאמור, המחקר הקיים סביב העקורים הפלסטינים מצומצם. בעבודות הקיימות ניתן למנות את הכתיבה אשר עוסקת בעיקר בבחינה ההיסטורית של אופני פינוי היישובים הפלסטינים, וכן מספר מחקרים העוסקים בהיבטים החברתיים של העקירה בקרב העקורים, ומחקרים אשר מתמקדים בנושאים של מדיניות והיבטים דמוגרפיים. כך, שהספרות פחות חוקרת את הנושא לפי גישות סוציולוגיות או אנתרופולוגיות, זאת בניגוד לספרות המגוונת יותר שחוקרת את נושא הפליטים. לפי פלד (Peled, 2014), בהשוואה למחקרים

5 למחקרים נוספים ראו: ג'ריס, 2011; יזבק, ה', 2011; סעיד, 1994; מנאע, 2017; וכן Daoud, Shankardass, O'Campo, Anderson, & Agbaria, 2012; Humphries, 2009; Issa, 2005; Massalha, 2005; Jamal, 2011; Sabbag-Khoury, 2011; Schechla, 2001; Zoabi, 2013.

הנערכים בתחום של ההיסטוריה שבעל פה בקרב הפליטים הפלסטינים שגרים בלבנון, בירדן או בגדה המערבית,⁶ הספרות על העקורים הפנימיים מצומצמת ביותר.

מניעת חזרתם של העקורים: הממשל הצבאי כמנגנון לייצוב העקירה

ההכרזה על הקמת מדינת ישראל ב־14 במאי 1948 לא סיימה את עקירתם של הפלסטינים מכפריהם ומעריהם. בזמן שהמלחמה עדיין השתוללה, כפתה ישראל על האוכלוסייה הפלסטינית אשר שרדה בגבולותיה הסדרים בלתי רשמיים של שלטון צבאי, שהפך רשמי באוקטובר 1948, ונמשך משנת 1948 עד 1966 (Bauml, 2007).

אי לכך, הפלסטינים אשר נשארו מצאו עצמם תחת משטר צבאי אשר פעל לפי תקנות ההגנה (שעת חירום) של המנדט הבריטי משנת 1945. נוסף למורשת של החוק הבריטי, נוספו תקנות החירום הישראליות של שנת 1949 למערכת הדיכוי ההולכת וגוברת. חוקי החירום ותקנותיו עסקו בתחומים מגוונים של החיים, וכללו צנזורה, הגבלת חופש התנועה, שליטה בעיתונות, שליטה באמצעי התחבורה השונים, איסור על החזקת נשק ועוד (Jiryis, 1969), בה בעת הוקמו בתי משפט צבאיים. לפי בוימל (2014), המדינה היהודית החדשה הפעילה את המשפט הצבאי כמערכת משפטית ופוליטית שאפשרה את המשך בנייתה של המדינה היהודית אחרי 1948. ואכן, האוכלוסייה היהודית בישראל גדלה מ־716,778 נפש בשנת 1948 ל־2,383,600 בשנת 1967, שנה אחת לאחר סיום הממשל הצבאי (Zureik, 1979).

למרות המרכזיות של תקופת הממשל הצבאי בעיצוב המציאות של הפלסטינים בישראל, תשומת לב אקדמית מועטה הוקדשה לה. המחקר החלוצי בתחום הוא *The Arabs in Israel, 1948-1966* של סברי ג'רייס (Jiriys, 1966), מחקר שנעשה המקור המרכזי לדיון בפרקטיקות הכלליות של הממשל. עבודה חשובה נוספת היא *Arabs in the Jewish State: Israel's Control of a Minority* של איאן לוסטיק (Lustick, 1980), אשר שרטטה את היחסים בין המדינה לבין הפלסטינים שנותרו כמאופיינים בשליטה ובהדרה בו־זמנית (ראו גם: מנאע, 2017; Zureik, 1980).

מחקרים שנערכו לאחרונה ועוסקים בממשל הצבאי הם של שירה רובינזון *Citizen Robinson, Strangers: Palestinians and the Birth of Israel's Liberal Settler State* (2013), שבו היא טוענת כי לפלסטינים היה מעמד פרדוקסלי בתוך ישראל: אזרחים של מדינה ליברלית, ובו זמנית הם היוו סובייקטים למשטר קולוניאלי. בספר *Good Arabs: The Israeli Security Agencies and the Israeli Arabs, 1948-1967* הלל כהן (כהן, 2010) שופך אור על צד אפל במיוחד ביחסים שבין המדינה לבין הפלסטינים: שיתוף

6 ראו למשל:

Allan, 2014; Esber, 2008; Kanaaneh & Nusair, 2010; Matar, 2011; Sa'di & Abu Lughod, 2007; Sayigh, 1979, 1998; Lynd, Lynd & Bahour, 1994; Peteet, 2005; Yahya, 1999.

פעולה עם גורמי הביטחון. ב 2014 ערך מוסטפא כבהא (כבהא, 2014) את הספר **המיעוט הפלסטיני בישראל: הממשל הצבאי ומורשתו** (בערבית).

אחת ממטרותיו המרכזיות של הממשל הצבאי הייתה השליטה בעקורים ומניעת חזרתם לעריהם ולכפריהם באמצעות פרקטיקות שונות. במחקר הנוכחי העקורים מתארים סדרה של מעשים וצעדים אשר ננקטו על ידי הממשל הצבאי, בהם הריסת בתים ברוב הכפרים, הכרזת הכפרים העקורים שטח צבאי סגור, יישוב חלק מהמהגרים היהודים בבתי העקורים והקמת יישובים יהודיים על אדמות הכפרים העקורים, הפקעת האדמות דרך תקנות החירום, ומאוחר יותר (1950) דרך חוק נכסי הנפקדים, חוק "ההסתננות", כליאת הגברים ועוד. ובכן, הניסיונות המתמשכים של העקורים לחזור לכפריהם ולבתייהם נמנעו על ידי הממשל, כאשר המדיניות שהתגבשה הייתה ברורה: אין להחזיר לכפר העקור את יושביו (ראו כהן, 2000).

המחקר הנוכחי מנסה להשלים חלק מהפערים המחקריים בתחום, ומבקש להתמקד בתקופת הממשל הצבאי כתקופה המכוננת ביותר בחיי העקורים. במוקד המחקר עומדת השאלה המרכזית: כיצד העקורים מתארים את תקופת הממשל הצבאי, תוך התמקדות בשינויים אשר התחוללו בתקופה זו במעמדם החברתי.

כדי לענות על שאלה זו יבקש המחקר לשחזר את ההתנסויות של העקורים, כפי שהם דוברים אותן, על מנת לכתוב את "ההיסטוריה מלמטה" – History from Below (Thompson, 2001). ניתוח ההיסטוריה של העקורים רואה בקבוצת העקורים סובייקט אקטיבי בעל היסטוריה משלו, ומכאן גם בעל נרטיב עצמאי שיש להשמיעו (ראו ספיבק, 2004), והמחקר יציג בדרך מתודולוגית את הנרטיבים של ההיסטוריה שבעל-פה אשר התפתחו בקרב אוכלוסייה זו.

העקורים מספרים על הממשל הצבאי: היסטוריה שבעל-פה

כגישה מחקרית מרכזית מאמץ המחקר הנוכחי את התיאוריה והפרקטיקה של תיעוד ההיסטוריה שבעל-פה.

לשיטתו של פוקו (1996), 'עובדות' היסטוריות הן לא יותר מאשר תולדה של דומיננטיות הסיפורים של בעלי הכוח על סיפורים קיימים אחרים. שנהב טוען כי "בכתיבה היסטוריוגרפית גם מעמד העדות שנוי במחלוקת. היסטוריונים שמרנים נהגו להוציא את העדויות מטווח החומרים הלגיטימי של ההיסטוריון. אולם במהלך השנים התברר שנקודת המבט הזו העניקה יתרון עצום למנצחים בפרשנות ההיסטוריה. רק למנצחים יש מסמכים. רק הם בוחרים מה לתעד ואיך לתעד, או מה לחשוף ואיך לחשוף. בהיעדר ארכיון ומסמכים, המנוצחים מסתמכים לדוב על עדויות. למשל, בארכיון צה"ל אין שום מסמך המעיד באופן ישיר על טבח שביצעו חיילים יהודים בטנטורה; אולם מחוץ

לארכיון קיימות עשרות רבות אם לא מאות עדויות מוקלטות של ניצולים המתארות מעשי טבח וגירוש" (בתוך נאטור, 2013: 137).

לשיטה מחקרית זו שורשים כבר מתחילת המאה ה-20, והיא מתבססת על איסוף עדויות על אירועי העבר כדי לבנות את ההיסטוריה מחדש. לקראת סוף המאה ה-20 הוסיפו דיסציפלינות שונות, ובהן סוציולוגיה, אנתרופולוגיה, פסיכולוגיה ובלשנות, שימוש נוסף למתודה זו: שימוש בסיפור שבעל-פה ככלי להבנת בניית הנרטיב של הזיכרון. הטענה העומדת בבסיסו של מעבר זה היא כי עדות שבעל-פה מלמדת אותנו פחות על אירועים ויותר על משמעויותיהם התרבותיות והחברתיות (Portelli, 1997), ומכאן שתורמתו המרכזית של המקור שבעל-פה אינה בשימור העבר אלא במאמץ של המספר לתת משמעות לעבר ולחיו. לאור זאת, לעיתים מזומנות נעשה שימוש בהיסטוריה שבעל-פה כדי ללמוד על החוויה האישית של הפרט כחלק מקבוצה מדוכאת (Hesse-Biber & Leavy, 2011).

לעדות המדוברת ערך הן מהותי והן סגנוני. הוא רושם או כותב את החוויה של מגזרים שוליים, ושומר על חלק מהפרספקטיבות של האיכויות התרבותיות והחברתיות שבדיבור הישיר (Sayigh, 1998). מכאן שנשיאת עדות פירושה לקיחת אחריות על האמת, והיא מעשה החורג מדיווח על עובדה או על אירוע, או מהתייחסות עניינית למה שקרה, נקלט ונרשם בזיכרון. להעיד פירושו אפוא לא רק לספר, אלא גם להתחייב לאחרים, למסור את עצמך ואת סיפור העדות בידי אחרים, לקחת אחריות (ראו פלמן, 2008).

המלחמה ב-1948 והנכבה השפיעו באופן ניכר על היכולת לתעד את ההיסטוריה הפלסטינית בהיבטיה השונים ולכתוב עליה, מאחר שהפלסטינים איבדו חלק ניכר מהמקורות הכתובים בעת המלחמה. במובן זה, העקירה הפיזית הייתה גם עקירת הזיכרון והמורשת התרבותית. כך, למשל, כותב מוסטפא אלדבאע', שאיבד כתב יד בן 6,000 עמודים במהלך העקירה מיפו במאי 1948: "אחרי הפצצת יאפא האלימה, המצב נהיה יותר קשה, נותק החשמל והמים ואזל הלחם שהיה אצלי, ולבסוף, בא בן דודי אשר שכר ספינה קטנה ממזרים כדי להעביר את האחים שלו, וכך איבדתי את הספר אחרי מאמץ כתיבה של שנים ארוכות" (בתוך עבד אלג'ואד, 2006).

מרבית המורשת התרבותית והחוקית הכתובה של העם הפלסטיני באזורים שהפכו להיות תחת השלטון הישראלי – כגון ספריות עממיות, יומנים אישיים ותמונות, ארכיון העיתונות הכתובה, מסמכי השלטון המקומי, רשומות בתי החולים, בתי הספר ועוד – נהרסה, אבדה או נגנבה (ראו עמית, 2014). ההרס בלט במיוחד במרכזים התרבותיים של החברה הפלסטינית, כגון יפו, חיפה ומערב ירושלים, שבהם התרכזו המעמד הבינוני והאינטליגנציה בעלת הנטיות החילוניות, העיתונים ובתי-הדפוס (עבד אלג'ואד, 2006). אובדן זה מרגיש עוד יותר את חשיבותה של ההיסטוריה שבעל-פה עבור אוכלוסיית המחקר.

המחקר הנוכחי יעשה שימוש בעדויות של היסטוריה שבעל פה כמקור מרכזי להבנת המשמעויות של השינויים החברתיים בתקופת הממשל הצבאי בקרב העקורים. מקובל לטעון כי השימוש במתודת היסטוריה שבעל-פה מוביל בדרך כלל לערעור על הנרטיב ההיסטורי המוכר, המספר לרוב את סיפורם של המנצחים. הוא שופך אור על היסטוריה של קבוצה מדוכאת, שלא זכתה להתייחסות מחקרית הולמת ונשארה בשוליים. מכאן שיש להניח כי במקרה הנוכחי תהווה בחינתה של היסטוריה שבעל-פה תהווה אתגר לכתיבה ההיסטורית הקנונית-ההגמונית הציונית.

יתרון נוסף לשימוש בשיטת המחקר של היסטוריה בעל-פה הוא התאמתה לאוכלוסיית המחקר: דור ראשון לעקורי 1948, אוכלוסייה שרובה אינה יודעת קרוא וכתוב. כך שעיקר איסוף הנתונים נעשה בקרב בני הדור הראשון של העקירה של 1948, אלה שהיו בני שמונה שנים לפחות בעת העקירה. מספר המשתתפים במחקר הוא 50 מרואיינים, בהם 22 נשים ו-28 גברים, עירוניים וכפריים: מאזור הגליל, המרכז והמשולש.⁷ הראיונות נערכו בין השנים 2015–2016 בשפה הערבית וצולמו בוידאו.

שינויים במעמד החברתי: עוני, תעסוקה והשכלה

בחלק זה אציג את הממצאים העיקריים שעלו מהראיונות של העקורים ואעשה שימוש בציטוטים של דברי העקורים כפי שעלו מהם, תוך התייחסות לשינויים מרכזיים בתחומי העוני, התעסוקה וההשכלה, אשר התחוללו בחיי העקורים בתקופת הממשל הצבאי.

עקירה, עוני והסיוע הבינלאומי

הסיוע ההומניטרי לעקורים החל ביולי 1948, תחילה על ידי ארגונים נוצריים עולמיים, ומאוחר יותר על ידי הצלב האדום והאו"ם. בדצמבר 1949 הוקמה סוכנות הסעד והתעסוקה של האו"ם (אונר"א), אשר לקחה על עצמה לספק סיוע נרחב, שכלל שיקום ותעסוקה של הפליטים הפלסטינים, כולל העקורים במדינת ישראל. אונר"א פעלה בישראל במשך שנתיים בלבד, מאחר שממשלת ישראל קבעה כי סוגיית העקורים הפלסטינים היא עניין ישראלי פנימי ובאחריותה, ועל כן אין מקום לארגונים בינלאומיים (כהן, 2000). הנרטיבים של העקורים, הכפריים והעירוניים, מדגישים את התלות שלהם בגורמים החיצוניים בשנים הראשונות של הממשל הצבאי. עם זאת, עולה מהראיונות כי הם אינם יודעים בוודאות מי היו הארגונים אשר סייעו להם במשך השנים.

7 העקורים היו לרוב מהערים: טבריה, יאפא (יפו), ביסאן (בית שאן), חיפה, רמלה, ספר (צפת) ולד (לוד), וכן מהכפרים: גאבסייה, מיעאר, אבו קישק, אג'ים, מעלול, אל-סמיריה, מנשיה, אל-רוייס, ספורייה, לוביישה, אקרית, אל-דאמון, בירעם, מוג'דיל, שעב, קויקאת, סוחמאתא, אל-כפרין.

קיבלנו סיוע מהצלב האדום [...] הם נתנו לנו סוכר, אורז, שמן, קמח ודברים כאלה למשך שנה או שתיים ואחר כך הם לא נתנו לנו כלום (אסמאעיל, 92, יאפא).

כילד אני זוכר שהם היו נותנים לנו דברי מחפה עד אולי 1952 ואחר כך הסיוע שלהם נעלם, אני זוכר כילד את הילדים מחזיקים את הגבינה הצהובה שהינו מקבלים ואוכלים אותה (דאהר, 76, ע'אבסייה)

עבור חלק מהעקורים נתפסה קבלת הסיוע כפעולה לא גברית ומבישה:

היינו מקבלים קיום חודשי [...] לצד המזון גם בגדים משומשים [...]. הם היו באים לכפר במכוניות ונותנים לכל משפחה את החבילה שלה [...] האנשים עמדו בתור והם קראו את השמות [...] נהגתי ללכת ולקחת את הדברים עם אימי, אחותי או אחי [...] אך אחי לא היה עומד בתור, הוא לא אהב. בשבילו זה היה כמו סוג של התחננות כך שהוא היה בחור צעיר ועבד כמורה בכפר. (יסדה, 90, בידעם).

בגלל העוני [...] משלחת אחת הגיעה אלינו לכנסייה (נצרת) אני זוכר שישבנו בכנסייה על הרצפה ואישה אחת מהמשלחת הגיעה עם סיר בישול והניחה כף מרק עדשים בצלחות האלומיניום [שהיו מולנו] היינו כל כך הרבה אנשים שם [והיה מביש] (עבד, 77, ביסאן).

העוני והיעדר אפשרויות התעסוקה בזמנו הכריחו את העקורים להסתמך על הסיוע של הארגונים ההומניטריים כדי שיוכלו לשרוד, כפי שמספר באסם (89) אשר נעקר מטבריה לנצרת: "היו להם רשימות של שמות ונתנו את הדברים לאנשים ללא תשלום [...] לא היה כלום שנוכל לעבוד בו, עשיתי את מיטב יכולתי ללכת ולעבוד אפילו תמורת [מה ששווה היום ל] עשרים שקל".

חלק מהעקורים התייחסו לכך שהסיוע אשר ניתן לא היה בלעדי לעקורים, אלא כלל גם פלסטינים אשר נשארו במולדתם אך לא נעקרו מבתיהם (ראו גם כהן, 2000). חלק מהעקורים אישרו זאת וצינו כי כדי לקבל סיוע היה צורך בכרטיס קצבה: "זה היה בתחילת שנות ה-50, כך שאפילו הלא עקורים קיבלו סיוע". לעומת זאת, אם ראיד (82) ואבו ראיד (82) [בני זוג אשר נעקרו מספודיה] סיפרו כי הסיוע היה ייחודי לעקורים בכפר שבו הם שוהים:

הצלב האדום והאונר"א הביא לנו אספקת מזון, אפילו הביאו חלב. הם היו מביאים את הדברים למגור ונחנו הינו הולכים ולוקחים את הדברים בסיר [...] הם הביאו אוכל ונתנו אותו לאנשים [...] הם אפילו הביאו לנו שמן תירס אשר לא הכרנו עד אז כך שהיינו רגילים רק לשמן זית [...] הם נתנו רק לפליטים אך לא עבור אנשי הכפר המקומיים [...] אז הם קינאו בנו וביקשו מאיתנו לתת להם קמח או שהם מגרשים אותנו מהבית שלהם [...] האנשים היו רעבים [...] אחרי שהאונר"א עזבה, כל אחד היה צריך לדאוג לעצמו.

יחסים עם המקומיים (הלא-עקורים)

הספרות מציגה את היחסים בין העקורים לבין המקומיים בשנים הראשונות אחרי העקירה כיחסים של תמיכה ופתיחות מצד המקומיים (ראו ברזילי וכבהא, 1996; עראף, 2007), או כיחסים מתוחים (ראו כהן, 2000). מניתוח העדויות במחקר הנוכחי עולה כי העקורים תיארו שלושה דפוסים עיקריים אשר אפיינו את חוויותיהם ואת יחסיהם עם התושבים בכפרים ובערים שבהם נקלטו: סימפטיה ותמיכה, ניטרליות, רתיעה ועוינות. יש להדגיש כי דפוסים אלה מסתמכים אך ורק על נקודת המבט ועל החוויה של העקורים עצמם. סוגיית היחסים עם המקומיים היא סוגיה מרכזית עבור העקורים שמצאו מקלט בכפרים, אך פחות רלוונטית לעקורים שמצאו מקלט בערים, בעיקר בערים שרוב תושביהן המקוריים הפכו לפליטים מחוץ לגבולות המדינה החדשה. כפי שסיפר אבו סאהר (85, חיפה): "כשהגענו לכאן, האנשים של עכו כבר היו בחוץ כפליטים, עכו הייתה כמעט ריקה מאנשים".⁹ במקומות אחרים, במיוחד בנצרת, שנותרה בה רוב האוכלוסייה הילידית, התנהלו סוגים שונים של יחסים בין אנשי העיר לעקורים. הגישה הסימפטית והאוהדת¹⁰ – שתוארה כשכיחה וכנפוצה ביותר בדפוסי היחסים, הייתה קשורה גם לאירוח המסורתי שמאפיין את החברה הערבית, זאת נוסף לאמפטיה לסבלם של העקורים. עכד, אשר נעקר מביסאן לנצרת, סיפר:

הם היו טובים מאוד אלינו כך שהם קיבלו אותנו ברגע שהגענו לעיר [...]. כל אחד שהיה לו מכונית בא ולקח אותנו מפאתי העיר והוריד אותנו ליד אזור המעיין בנצרת [...] אני הגעתי כילד, אז לא הרגשתי שום ניכור כאן.

גם כאסם סיפר על קבלת הפנים הנדיבה בנצרת:

הם קיבלו אותנו באופן נהדר, אני לא יודע איך לקרוא לזה – רחמים או חמלה. הם כיבדו אותנו, ובתי הספר היו פתוחים בחינם לכולם [...] רק אלו שהיו לא מודעים [פוליטית] היו אומרים עלינו 'הם פליטים', אך הפטריוטים היו אומרים כי צריך לשתף פעולה בינינו.

כשהגענו והתיישבנו [בכפר] דיר חנא היינו בדרך כלל כמו שאר האנשים [המקומיים]. כך שהגענו לדודים שלנו [אחד מהם היה המוכתאר] אז הם קיבלו אותנו בטוב ולא הרגשנו שאנחנו פליטים [...] אולי [המקומיים] הרגישו משהו עוין כלפינו, אך אנחנו לא הרגשנו את זה. (אבו האני, 78, לוביה).

יוסרה סיפרה כי המגורים בבתים הריקים של הפלסטינים שהפכו לפליטים ריכזה את היחסים עם האנשים המקומיים אשר לא היו צריכים לארח אותם ולשאת בנטל:

9 לפני 1948 התגוררו בעכו 13,400 פלסטינים. בעקבות העקירה נשארו בעכו רק 4000 פלסטינים, בהם 1000 עקורים (Abbasi, 2014).

10 ראו גם בספרו של שוקרי עראף (2007), אשר כולל עשרות עדויות בעניין.

מה להם ולנו? אנחנו נכנסו לבתים הריקים בשכונה השנייה, שכונת המוסלמים שהתרוקנה. אז היו לנו כמה שכנים [מקומיים] – חיינו יחד כמו משפחה.

מונתהא (77), בתו של מוכתאר הכפר העקור אל-דוויס סיפרה:

האנשים התייחסו אלינו בצורה טובה. באנו לכאן [לטמרה] לבית של החבר של אבא שלי. הוא פינה אחד החדרים בביתו עבורנו ונשארו שם [...] היינו אוכלים ביחד. אבא שלי, שהיה מוכר היה מוזמן כל יום לשייח' אחר כמוהו. הם קיבלו אותנו בצורה טובה.

כאמור, מספר גורמים הובילו ליחס תומך בעקורים: מסורת האירוח הערבית, סולידריות עם הסבל, אי-נשיאה בנטל של העקורים, קרבה משפחתית ומעמד חברתי קודם של העקורים. לצד זאת, חלק מהעקורים תיארו קבלת פנים ניטרלית יותר, כפי שטען ג'מאל (91, מעלול): "האם הם קיבלו אותנו בחינם? שכרנו את המקום". אבו יאמן [78], אלמנשייה, (עכו) סיפר גם הוא:

היה יחס מוזר כלפי הפליטים, זאת אומרת [שהמקומיים התייחסו] באופן כזה שהם הילידים ואנחנו הפליטים שבאים אליהם. אבל כלפינו היחס היה שונה כי הדודים של אבי היו מכאן [כפר המקלט] ולאבא שלי היו קרובי משפחה וחברים אז הם התייחסו אלינו באופן שונה, כך שמשפחת הדודים שלנו היו משפחה גדולה ומכובדת כאן [...] אז זה היה סוג של הגנה עבורנו שלא כמו אנשים אחרים אשר לא היה להם 'גב'. יתר על כן, שהגענו, באנו וגרנו בבית ששייך לנו [למשפחת הדודים] ולא שכרנו מקום אצל אחרים או גרנו בבית של אחרים, אז ההרגשה הייתה אחרת, ולמרות זאת הרגשנו אפליה מסוימת, כך שההנהגה של הכפר הייתה בידיהם [של המקומיים] וגם הם הסתכלו על הפליטים באופן יהיר מכיוון שהם נשארו באדמותיהם בזמן שלפליטים אין כלום [...] אז הם קיבלו את הפליטים באי רצון משום שהפליטים עלו במספרם על האוכלוסייה המקומית והרגישו כי אנחנו מעמסה עליהם.

נראה כי נוכחותם של בני משפחה בכפר המקלט, כמו גם שכירת בית או בעלות עליו היו גורמים מהותיים להבטחת גישה נעימה או ניטרלית לעומת הגישה העוינת כפי שתוארה על ידי מיעוט מקרב העקורים:

הם לא התייחסו אלינו טוב [...]. שנאתי אותם ולא אהבתי להתחתן עם אף אחד מהם [...] כך שהם המשיכו לומר ולהביט בנו כפליטים, הם לא יכלו לשכוח את המילה הזאת! [אם סלים, 83, אלמנשייה (עכו)].

אבא שלי נפטר ואני הייתי הבכור [...] הנוער [בכפר המקלט] רצו לתקוף אותי כי הייתי בודד וצעיר יותר מהם [...] אז עברנו משם למקום אחר (סולימאן, 84, אלכפרין).

הם לא עזרו לנו [...] ואפילו שמעתי כי כאשר הם לא אהבו מישהו הם היו אומרים לו: הפנים שלך כמו הפנים של הפליט. (אם עלי, 80, אבו כישכ).

אובדן סמלי הסטטוס: לבוש הנשים כדוגמה

הצורך של העקורים להתמודד עם המציאות החדשה ביישוב המקלט ועם השינויים במעמד החברתי החדש בא לידי ביטוי, פעמים רבות, באופי הופעת הנשים במרחב הציבורי ובשינויים שחלו בצורת הלבוש שלהן.

הנשים העירוניות דיברו לעיתים קרובות על השינויים בלבוש ועל הוויתור על סימני העיור והמעמד החברתי הגבוה יותר. טרנספורמציה זו לא הייתה רלוונטית במידה רבה לנשים הכפריות, יוצא דופן הוא המקרה של עפאף (75, אגזיס), השייכת למשפחה גדולה ובעלת שליטה בכפר המוצא העקור.

אימא שלי נהגה לכסות את פניה בשחור [...]. לא כל הנשים בכפר עשו זאת. רק הנשים של המשפחות הנכבדות – כך שלאף אחד לא היה מותר לראות [את פניהן] [...]. אבל אחרי שיצאנו [נעקרו מהכפר] ועברנו לחיפה ואימא שלי הייתה מסתובבת בעיר האירופאיים [המהגרים היהודים] היו מביטים בה בצורה מוזרה, היא הרגישה שמשו לא היה נורמאלי, אז היא הסירה את כיסוי הפנים [...]. האנשים היו פליטים ואף אחד לא ידע על השני או ראה אותו, כל אחד מהם התמודד עם הבעיות שלו וחפש מקום לגור בו.

אם עומד (88, ספד) הסבירה: "כאשר היינו בספד כיסינו את הפנים כמנהג חברתי [יותר מאשר דתי], כך שלא התפללתי וגם לא צמתי [...] כשעברנו לעכו [עיר המקלט] הסרתי אותו אחר כך". יוסף (91, יאפא) מחזק עוד יותר את ההבחנה שהתקיימה בין הכפרים לערים: "הנשים הכפריות לא כיסו את פניהם, הנשים של יפו התנהגו אחרת: הפגינו עירוניות, ועל כן היו צריכות לכסות את הפנים". אחמד (87, ביסאן) אישר זאת וסיפר כי "אימא שלי היא במקור מ[כפר] דיינה [לפני שהתחתנה לאבא שלו ועברה לכיסאן] אז היא התלבשה בצורה נורמאלית, שמה צעיף על הראש אך בלי לכסות את הפנים שלה כמו שעשו הנשים העירוניות שלי ביסאן".

עיטאף (79), אשר נעקרה מחיפה וגרה כיום בנצרת, סיפרה:

כל הנשים אשר הקיפו אותי כיסו את פניהן [...] הייתי רואה 10 או 12 אישה עוברות ולא יכולתי לזהות אותן, אפילו לא את אימי [...] כאשר הן עזבו [נעקרו] הנשים לא שמו את כיסויי הפנים יותר.

אם כן, העקירה טשטשה את הבדלי המעמדות בין העקורים והאחידה את רוב רובם לשכבת עניים אשר נאלצה להתנהג בהתאם להכתבה של המעמד החדש וסמליו.

התעסוקה ומשטר ההיתרים

תעסוקת הגברים

השינוי העיקרי אשר התרחש בקרב החברה הפלסטינית בישראל, כולל בקרב העקורים, היה המעבר מבעלות על הקרקע לחקלאות בשכירות, בשכר עבודה נמוך, זאת כחלק מהטרנספורמציה של החברה הפלסטינית האיכרית לשכבה של פרולטריון שולי (ראו Zureik, 1979). החוזה "הלא כתוב" עם המעסיקים היהודים נכתב בשנים של הממשל הצבאי ועיצב את היחסים בין שתי הקבוצות למשך שנים רבות משם ואילך.

הגברים המרואיינים במחקר זה עסקו בעיקר בתחום החקלאות והבנייה, כפי שהסביר סאמי: "אחרי שעברנו לג'ש אבא שלי המשיך לעבוד בחקלאות [...] הוא שכר אדמה שנחשבה ל'אדמה נטושה'. רוב [העקורים] של כידעם עשו את אותו הדבר, הם שכרו אדמות מהממשלה [אדמות אשר הופקעו מהפלסטינים] [...] אני עבדתי אחר כך כסנדלר ובסוף עבדתי בחברת בנייה ישראלית, היינו בונים בתים בתל אביב ובאזור".

כמה מהעקורים תיארו כיצד נעשה אב המשפחה מדוכא לאחר העקירה, ועקב כך היה עליהם למלא את מקומו ולעבוד מגיל צעיר:

אבא שלי לא עבד יותר, הוא נשאר בבית, הוא היה יושב ומקשיב לרדיו [במיוחד לנאום של מנהיג מצרים] עבד אל-נאסר [...]. הוא היה אומר שנחזור [לכפר שלנו] בשבוע הבא, הוא שאב תקווה מעבד אל-נאסר והפטריוטיות והפאן-ערביזם שלו [...]. אז האחים שלי הלכו לעבוד בבניה [...] אפילו את צוריאל האנשים של סוחמאטא [הכפר שלנו] בנו! [...] האנשים רצו לחיות. מאוחר יותר אני גם הצטרפתי לאחים שלי אבל הייתי נמלט כל הזמן מהמשרה אשר עקבו אחריי כי לא היה לי אישור עבודה, הם לא נתנו לי אחד. (ואג'ד, 88, סוחמאטא).

אבא שלי לא עבד יותר, אני עזבתי את בית הספר בכיתה ז'. הייתי אוסף נעליים ישנות ומוכר אותם, הייתי עומד מול אחד בתי הספר. יום אחד, כשאני עומד, איש אחד שעבר משם שאל אותי על השם שלי ושל אבי. כאשר אמרתי לו הוא ריחם על אבא שלי [שהיה איש עסקים קודם]. אחרי ששמעתי מה שהוא אמר חזרתי הביתה והחלטתי שאני לעולם לא אעסוק בעבודה זו שוב. אז אימא שלי התחילה להכין תפוחים ממותקים ואני מכרתי אותם. (עבד).

אבא שלי נפטר ב 1950 – הוא לא היה זקן אך היה מאוד עצוב, הוא לא יכל לשאת את מה שקרה לו [העקירה והאובדן] [...] אז הלכתי ועבדתי בקיבוץ עין השופט [...] למשך 27 שנה עבדתי במרעה. הייתי רועה את בעלי החיים שלהם [של הקיבוץ] באדמות של הכפר שלנו [הכפר העקור-אלכפריין] [...] אפילו חלק מבעלי החיים היו שלנו [של משפחתנו]. כשסיימתי לעבוד שם הבן שלי החליף אותי ואני התחלתי לעבוד כשומר ביער על ידי הקרן קיימת לישראל" (סולימאן).

העקורים תיארו יחסים מסובכים ופרדוקסליים עם המעסיקים היהודים. מצד אחד, המבנה החדש של הכלכלה לא הותיר להם הרבה בחירה חוץ מלעבוד עבורם. ומנגד, הם הצליחו בכל זאת ליצור יחסי אנוש חיוביים עם המעסיקים היהודים. כפי שהסביר ג'מאל:

הייתי צריך היתר כדי ללכת לעבוד בחיפה בבניה [...] הם שלחו אותי לעשות קורס כדי להיות מנהל עבודה [...] הם הצטרפו עובדי בניין כי רצו לבנות את המדינה [...] ועל כן השכר ששילמו עבור עבודת הבנייה היה טוב על מנת לעודד את האחרים לעבוד בתחום וכך יוכלו לבנות את המדינה [...] מה יכולנו לעשות? לא הייתה לנו ברירה, היו לנו ילדים שהצטרפנו להאכיל [...] אני עבדתי עם בוס יהודי, הוא חיבב אותי כך שהייתי אנרגטי אז כשהצטרפתי כסף כדי לקנות חלקת אדמה הוא הלווה לי חלק מהסכום וכך יכולתי לקנות אדמה ולבנות בית.

למרות הרצון של העקורים לצאת לעבודה והצורך של המדינה בעובדי בניין אשר גויסו מקרב החברה הפלסטינית, הדבר לא מנע מהממשל הצבאי להעמיד מול העקורים את משטר ההיתרים המדכא והמורכב:

הם רצו לסלול כבישים חדשים בעפולה והיהודים לא ידעו איך לעשות את זה אז הם הביאו עובדים ערבים, אני עבדתי שם. אבל אם הם [הרשויות] היו כועסים על מישהו הוא לא היה מקבל היתר כדי לצאת מנצרת וללכת לעבוד [...] הצבא הישראלי עמד בכניסה לנצרת ושלט במי נכנס ומי יוצא, הייתה להם רשימה עם שמות של אנשים שיש להם היתר [...] היינו הולכים למושל הצבאי בכל פעם שתוקף ההיתר מסתיים כדי לחדשו, בדרך כלל ההיתר היה לשבוע או כעשרה ימים. אם השם שלך היה טוב ולא היית מעורב בבעיות או בהפגנות היו מחדשים לך אותו [...] אישית נכנסתי לכלא תשעה פעמים כי השתתפתי בהפגנות למען חזרת הפליטים [...]. בסוף עבדתי אצל מישהו יהודי שהכרתי דרך המפלגה הקומוניסטית למשך 45 שנה.

פרקטיקות הענישה בתקופת הממשל הצבאי היו נושא מרכזי שהגברים העקורים דיברו עליו, כפי שסיפר סמי: "בית המשפט קנס אותי פעם בחמש לירות [...] זה היה סכום גדול של כסף בזמנו [...] זה היה בגלל שתפסו אותי ללא היתר". חוסאם (78, אל-כפרין) סיפר גם הוא: "כאשר תפסו אותנו ללא היתר הם לקחו אותנו לכלא לשתי לילות". סלים (81, מיעאד) סיפר שהמשטר הצבאי מנע מהם לבקר בכפר המוצא העקור שלהם, וכי פעם נאלץ לשלם קנס של עשר לירות תמורת זאת.

תעסוקת הנשים

הנושא של ההיתרים הצבאים היה מרכזי יותר בקרב הגברים מאשר בקרב הנשים, כך שההגבלות וההשלכות העיקריות של המדיניות השפיעו על המרחב הציבורי ועל שוק העבודה שבו נטלו הגברים את החלק העיקרי.

ככלל, בין אם הנשים עבדו ובין אם לאו – הממשל הצבאי הגביל את אפשרויות תנועתן ומנע מהן במידה רבה את ההשתתפות והניידות במרחב הציבורי. אם עלי סיפרה: "הבעל שלי עבד בבניין, הוא בנה את רוב חיפה! אני נשארת בבית, מביאה את הדברים מהשוק ומבשלת ודואגת למשפחה". אם פאדואה (80), אשר נעקרה מיפו, שרוב תושביה הפלסטינים הפכו לפליטים ובמקומם יושבו המהגרים היהודים, סיפרה כי גם אחרי שבעלה נפטר לא יכלה לצאת לעבודה: "לא ידעתי לדבר עברית, אז איפה אעבוד? הייתי מקבלת סיוע מהרווחה החברתית כך שקיבלתי קצבת אלמנות וגם האנשים [הפלסטינים] של יפו עזרו לי". לממשל הצבאי היו אפוא השפעות ישירות ועקיפות על כל תחומי החיים.

לעומת זאת, סמי סיפר על החזרה המהירה של אימו לעבודה אחרי העקירה:

אימא שלי עבדה עם אבי בחקלאות זה היה המצב הטבעי. כאשר הגבר יצא לעבוד בשדה אשתו הייתה הולכת לעבוד איתו. אחרי שהגענו לכאן היא המשיכה גם כן לעבוד עם אבא, הם חזרו לחיים הטבעיים במוכן הזה. עבדתי עם בעלי, הוא היה רועה ואני מכרתי את החלב, נשאתי את החלב [מיפיע] לנצרת ומכרתי אותו שם [...] הייתי גם עורכת את כל עבודת הניקיון בקרב בעלי החיים בנוסף לעבודה במשק הבית שגרו בו 14 נפשות (אמנה, 77, מעלול).

אבל נשים אחרות, לרוב בכפרים, נאלצו להפסיק לעבוד:

הן היו רגילות לעבוד בשדה, הן עבדו אפילו יותר מהגברים [...] אבל אחרי [העקירה] אימי לא עבדה יותר כי כשעברו [לפני העקירה] זה היה באדמתם, הם הרגישו התקשרות שזו האדמה שלי ואני עובד למענה, אבל לעבוד באדמה שכורה זה קשה. (אבו ראייד).

תופעה זו הייתה נפוצה בקרב העקורים הכפריים אשר המשיכו לעבוד בחקלאות. לעיתים המשיכו הנשים לקחת חלק בעבודה, אבל כשהגברים לא עסקו יותר בחקלאות, לרוב נשארו הנשים בבית. מקרה יוצא דופן היה זה של אימא של סאמיה (77, אלסמידיה) אשר המשיכה לעבוד בחקלאות אחרי שבעלה נפטר: "אימא שלי ניהלה את העבודה באדמה שלנו, היו לנו שבעה עובדים [...] אחרי שנעקרנו האדמה הופקעה [...] אז אימי נאלצה לעבוד באדמות של האחרים [אצל יהודים]".

כפי שראינו קודם, בזמן שרוב הגברים נאלצו להיכנס לשוק העבודה הישראלי ולעבוד אצל מעסיקים יהודים, בקרב הנשים היה המצב שונה, כך שאם יצאו לעבוד, הן הוגבלו לקהילה הפלסטינית, משמע, בניגוד לגברים, הן לא נאלצו להתמודד עם היתרי התנועה. פרט להתמודדות עם העוני ועם הגבלות התנועה, כפי שתוארו לעיל, נאלצו חלק מן הנשים להתמודד גם עם ההשפעות המשולכות של דיכאון הגברים. כך סיפרה סיהאם, בתו של המוכתאר לשעבר:

אבא שלי הרגיש מותש [אחרי העקירה] הוא לא עשה שום דבר [...]. אחרי שמעמדו היה גבוה מאוד הוא חזר לנקודת האפס [...] הוא נפטר ב־1954 ואימא שלי היא זו אשר עבדה בכל דבר: בחקלאות, במשקי בית אצל היהודים גם [...] היא אפילו יכלה ללמד את אחותי ושלחה אותה לפנימייה בחיפה.

השכלה

הנגישות לחינוך בקרב העקורים בתקופה של טרום העקירה השתנתה לפי המרחב והמגדר, משמע, בפני הנשים הכפריות היו הכי פחות הזדמנויות ללמוד בבתי ספר בהשוואה לגברים הכפריים ולנשים והגברים העירוניים. בכל המקרים קטעה העקירה את תהליך ההשכלה בקרב כלל העקורים.

לרוב הגיעו העקורים לכפרים אשר חסרו להם מתקנים חינוכיים משלהם או שלא יכלו לקלוט תלמידים חדשים. זאת, למרות שבשנת 1949 נחקק חוק חינוך חובה, המבטיח שמונה שנות לימוד בחינם (Al-Haj, 1995). חוק זה לא חל באופן מלא על הפלסטינים בגין כמה סיבות. ראשית, לרבים מהעקורים טרם היו תעודת זהות, ולכן לא יכלו להירשם לבית הספר. שנית, היה מחסור במורים מוסמכים משום שרובם נעשו פליטים, אחרים היו עקורים, וכולם כאחד היו כפופים למגבלות תנועה. שלישית, המורים והמנהלים היו כפופים לביקורת ולמעקב של סוכני הממשל הצבאי ונאלצו להוכיח עצמם כ"אמינים" כדי להמשיך בעבודתם (ראו אבו סעד, 2014). רביעית, בשל מדיניותה המפלה של המדינה הוקם בית הספר התיכון הממשלתי הראשון בקרב הפלסטינים בישראל רק בשנים 1952–1953, ובמשך תקופת הממשל הצבאי כולה הוקמו לכלל הפלסטינים רק שמונה בתי ספר תיכוניים (ibid).

נוסף למגבלות אלה, חלק מהעקורים הצביעו על העובדה כי נדרשו לצאת לעבוד אחרי העקירה כדי לעזור למשפחה, במקום ללכת לבית ספר. נאסר (84, אלמוג'ידל) סיפר:

הממשלה הבריטית בנתה בית ספר יסודי בכפר. למדתי שם עד 1948 [...] הגעתי לכיתה ו' ואז נעקרנו [...] כשהגענו לנצרת נאלצתי לחפש עבודה ולא יכולתי להמשיך את הלימודים.

אבו האני, אשר היה בן תשע ב־1948, סיפר:

לא יכולתי ללכת לבית ספר ב [כפר] לזביה כי נעקרנו [...] אחרי שהגענו לכאן הלכתי לבית הספר עד כיתה ח', אחר כך לא יכולתי להמשיך [הלימודים עלו כסף] אז הלכתי לעבוד כדי לעזור למשפחה בפרנסה.

מוניר (79, איקרת) הלך לבית הספר כנסייתי באיקרת לפני העקירה, הוא היה אחד מארבעת המרואיינים במחקר אשר סיימו את לימודי התיכון:

למדתי עד כיתה ג' [...] שם למדנו רק בנים. לפני שסיימתי את כיתה ג' הם בעטו בנו ונעקרונו אז באנו לכפר אל־ראמה ושם נכנסתי לכיתה ד' [...] המשכתי וסיימתי את לימודי התיכון שם ובו זמנית עבדתי עם המשפחה בחקלאות [הטבק].

על חינוך הבנות השפיעה העקירה בדרכים אחרות. בקרב הנשים הכפריות הייתה ההזדמנות ללימודים ולהשכלה מוגבלת מאוד, כך עולה מהראיונות, ולפיהם רק אישה כפרית אחת יכולה הייתה לסיים את לימודי התיכון, וזאת בזכות המעבר שלה לפנימייה של בית ספר כנסייתי בחיפה. בשאר המקרים לא התאפשרה האופציה הזו, כפי שתיארה שסאמיה:

התחלתי ללמוד בעכו [אחרי העקירה]. סיימתי את כיתה ח'. לא יכולתי להמשיך ללמוד בבית ספר פרטי כי אימי לא יכלה לשלם עבורו [האב נפטר], היא בקושי עבדה כדי להאכיל אותנו [...] אחרי שסיימתי בית הספר אימי הסכימה שאלך לעבוד כדי לעזור לה.

כמו במקרה של הגברים, סמירה, אשר נעקרה בתוך העיר לוד, סיפרה כי לא יכלה להמשיך את הלימודים בגלל כניסת היהודים:

הלכתי לבית הספר עד כיתה ז' וקיבלתי ציונים מצוינים והייתי אמורה ללכת ולהמשיך את לימודיי בבית ספר יוקרתי בירושלים – הם היו לוקחים רק את שלושת התלמידים הראשונים [...] אבל היהודים נכנסו ולא המשכנו ללמוד.

זאת ועוד, החינוך בקרב הנשים היה תלוי בכמה גורמים נוספים, בהם גיל הבת והחשש מפגיעה בכבוד המשפחה:

אני לא הלכתי לבית הספר.. בכפר שלנו [לפני העקירה] לא היה בית ספר, הבנים היו הולכים ללמוד בטמרה או בדאמון אך הבנות לא הלכו [...] אחרי העקירה וכשהגענו לטמרה באה אישה אחת מהרווחה, אז עדיין גרנו באוהל, היא באה כדי לרשום אותנו לבית ספר, אז אימי אמרה לה כי הגיל שלי הינו 10 שנים וכי הגיל של אחותי המבוגרת הינו 15 וכי אנחנו כבר נערות מבוגרות ועל כן היא [האימא] רשמה רק את האחיות והאחים הקטנים בזמן שאני ואחותי לא הלכנו לבית הספר. (מונתאהא).

כשהגענו לכאן [יישוב המקלט] אבא שלי רשם אותנו לבית הספר. הרשויות התחילו לרשום את הבנים והבנות לבית הספר מכל הגילאים, אז אבי רשם אותי עם אחותי הקטנה [...] אבל סבתא שלי התנגדה לכך וביקשה מאבי שיוציא אותנו מבית הספר [...] היא אמרה לו: אתה רוצה שהבנות ילכו וילמדו כתוב וקורא ואז ישלחו מכתבים לבנים? היא אסרה עלינו לקבל חינוך! בכיתי הרבה. (פאטמה), 79, ע'אבסיה).

אך בעוד פאטמה נמנעה מללכת לבית ספר בשל מגבלות תרבותיות, אם דאייד סיפרה על הפחד של אמה מאונס על ידי החיילים הישראלים לאור השמועות והעדויות ששמעו בעת המלחמה:

כשהיינו בספרייה הלכתי לבית הספר [...] אך כשהייתי בכיתה ג' נעקרנו [...] ופלטנו לכפר ריינה [לפני שעברו סופית לנצרת]. אימי סירבה שאמשיך ללמוד בבית הספר אחרי העקירה מכיוון שבית הספר היה בנצרת והיא פחדה מכיוון שבדרך לשם קיים מחסום צבאי [...] היא פחדה לכבוד המשפחה – היא חששה בעקבות מה ששמענו על המעשים הנוראיים בדיר יאסין [...] בכניסה לנצרת היה מחסום והם ערכו בדיקות והיא לא רצתה שניבדק כל פעם [...] האחים שלי המשיכו והשלימו את לימודיהם אבל הבנות לא.

סיכום

אף שתקופת הממשל הצבאי היא תקופה מכוננת עבור העקורים, היא טרם שימשה נושא למחקר מעמיק. גם המחקרים הספורים המתייחסים לתקופת הממשל הצבאי בקרב העקורים אינם עוסקים בשינויים החברתיים אשר התחוללו בשנים אלו. מאמר זה כחן וחשף את השפעת העקירה ותקופת הממשל הצבאי על עיצוב החיים החברתיים, ובין היתר גם על החיים הפוליטיים של העקורים.

במאמר הנוכחי הוצגו השינויים במעמד החברתי ברמת המיקרו. הדבר נעשה באמצעות שפיכת אור על הנרטיבים האישיים שדרכם סיפרו העקורים על השינויים הכפויים שנאלצו להתמודד איתם בתקופת הממשל הצבאי. אומנם נהוג להתייחס לתקופת הממשל הצבאי כתקופת דיכוי, פיקוח ושליטה בפלסטינים, אך כפי שהוצג במאמר, תקופה זו היא נדבך נוסף ומרכזי בתהליך ההרס של המבנה החברתי ובעצירת ההתפתחות הכלכלית והחברתית של העקורים בפרט ושל הציבור הפלסטיני בכלל. מתיאורי תקופה זו עולים היבטים של עוני עמוק, קטיעת השכלה, ותעסוקה מוגבלת ומוגדרת אשר תלויה בצורכי בניית המדינה המתיישבת החדשה. ובעוד שהעקירה גרמה להרס כולל במבנה החברתי והפוליטי – תקופת הממשל הצבאי ייצבה הרס זה ואף העמיקה אותו.

תקופת הממשל הצבאי צוינה על ידי העקורים כתקופה מכוננת בתהליך עקירתם ויישובם מחדש, וכתקופת מפנה חשובה אשר קיבעה את הסטטוס שלהם כעקורים אשר אדמותיהם הופקעו ורכושם אבד, אך בה בעת גזלה מהם את הסטטוס הפורמלי שלהם כעקורים, דרך ההחלטות הממשלתיות אשר נועדו למסמס את סוגיית העקורים הפנימיים. בנוסף, פעילות המשטר בתקופת הממשל הצבאי שקדה על כינון דמות עקורה מושתקת עוד יותר: לא רק עקב טראומת העקירה, אלא גם מפאת דיכוי פוליטי וחברתי במשך כל תקופת הממשל הצבאי. העקורים, בדומה לשאר הפלסטינים, ייחלו ופעלו לסיום הממשל הצבאי, שמבחינתם נתפס ככלי מרכזי נוסף להפרדה בינם לבין מרחבם הטבעי והאישי (אדמותיהם וכפריהם), ומצאו עצמם נתונים בעונש מתמיד. כפי שראינו, תשובת

רשויות הממשל הצבאי לדרישת העקורים לחזרה ליישובי המוצא הייתה גזלת זכותם להיתר תנועה, היתר שנדרש להם לצורך העבודה והפרנסה.

מחקר זה הראה כי כתיבת ההיסטוריה מחדש, כפי שעולה מההיסטוריה שבעל-פה של העקורים, היא מקור חשוב ואף מרכזי להבנת המציאות ההיסטורית והעכשווית של העקורים. זאת, בעוד שהמסמכים הקיימים (של המשטר) לא מאפשרים את הנכחת סיפורם של העקורים כקבוצה מדוכאת. מחקר נוכחי זה התכתב עם הספרות והפרדיגמה של "כתיבת ההיסטוריה מלמטה" (ראו Thompson, 2001) ועם הפרדיגמה של "לימודי המוכפפים" (Guha, 1983), כגישה שמייצרת ניתוח הרואה בקבוצות המוכפפות נושא היסטורי, וזאת כתגובה לפרקטיקה ההיסטוריוגרפית הרווחת, אשר נכשלה מלראות במוכפפים כמייצרים את גורלם. על כן, השימוש בעדויות ההיסטוריות של העקורים כמקורות היסטוריים יאתגר בהכרח את ההיסטוריוגרפיה הציונית אשר ביססה יחסי כוח של שליטה, מחיקה והשתקה של הנרטיב הפלסטיני על ידי הבניית הזיכרון הפורמלי הציוני. מחקר זה מראה כי כתיבת ההיסטוריה הפלסטינית העכשווית לא מתאפשרת ללא התייעוד שבעל-פה, אשר דרכו אפשר להשמיע את הנרטיבים האנושיים המשותקים. אין ספק כי פרויקט זה של כתיבה היסטורית אוראלית פלסטינית עודנו מוגבל ואינו מאורגן דיו, אך יוזמותיו מתפתחות בדרך שעושה צדק היסטורי עם הפלסטינים.

רשימת המקורות

- אבו סעד, א'. 2014. המדיניות החינוכית ותכנית הלימודים בישראל: הערכים הפלסטינים ומורשת הממשל הצבאי. בתוך: מ' ככהא (עורך), המיעוט הפלסטיני בישראל בצל הממשל הצבאי ומורשתו. חיפה: מדא אל-כרמל. (בערבית).
- בויםל, י'. 2007. צל כחול לבן: מדיניות הממסד הישראלי ופעולותיו בקרב האזרחים הערבים – השנים המעצבות: 1958–1968. פרס הוצאה לאור.
- ברזילי, ר' וכבהא, מ'. 1996. פליטים בארצם: פליטים פנימיים במדינת ישראל 1948–1996. גבעת חביבה: המכון לחקר השלום.
- ג'ריס, ר'. (2011). תפיסת האקלים המשפחתי בקרב משפחות בכפר יאסיף: השוואה בין משפחות עקורות ליתר המשפחות. (עבודת תזה). אוניברסיטת חיפה.
- חסן, מ'. 2005. חורבן העיר והמלחמה נגד הזיכרון: המנצחים והמנוצחים. תיאוריה וביקורת, 27: 197–207. יזבק, ה'. 2011. התקשרות למקום, זהות תרבותית ורווחה נפשית בקרב העקורים הפלסטינים בישראל. (עבודת תזה). אוניברסיטת תל אביב.
- יזבק, מ'. 2011. הנכבה והשתקה הפלסטינית. בתוך: פליטי 1948 בזיכרון. המכון לצדק היסטורי. הולנד.
- ככהא, מ'. 2014. המיעוט הפלסטיני בישראל בצל הממשל הצבאי ומורשתו. חיפה: מדא אל-כרמל. (בערבית).
- כהן, ה'. 2002. הפליטים הפנימיים במדינת ישראל: המאבק על הזהות. המזרח החדש. מ"ג: 83–101.
- כהן, ה'. 2000. הנפקדים הנוכחים: הפליטים הפלסטינים בישראל מאז 1948. ירושלים: המרכז לחקר החברה הערבית בישראל.
- מנאע, ע'. 2017. נכבה והישרדות: סיפורם של הפלסטינים שנותרו בחיפה ובגליל, 1948–1956. הוצאת ון ליר והקיבוץ המאוחד.

- נאטור, ס'. 2014. הזיכרון שוחח איתי והסתלק: חייו ומותו של השייח' מחורץ-הפנים. תל אביב: הוצאת רסלינג.
- סבאע' ח'ורי, א'. 2011. העקורים הפלסטינים בישראל. בתוך: נ. רוחאנאא. סבאע' ח'ורי (עורכים), **הפלסטינים בישראל: עיונים בהיסטוריה בפוליטיקה ובחברה**, עמ' 26-44. מדה אלכרמל, המרכז הערבי למחקר חברתי יישומי.
- סעיד, מ'. 1994. השתכנות פליטי פנים בכפרים ערביים בצפון הארץ. בתוך: ד. גרוסמן וא. מאיר (עורכים), **היישוב הערבי בישראל: תהליכים גיאוגרפיים**. הוצאת אוניברסיטת בר אילן.
- ספיבק, ג'. 2004. כלום יכולים המוכפפים לדבר. בתוך: י. שנהב (עורך), **קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי**. ירושלים: מכון ון ליר/הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- עבר אלג'אד, ס'. 2006. למה לא יכולים לכתוב את ההיסטוריה העכשווית בלי להשתמש במקורות בעל פה? מלחמת 1948 – מקרה בוחן. בתוך: מ' ככהא (עורך), **כלפי ניסוח נרטיב היסטורי לנכבה – קשיים ואתגרים**. מרא אלכרמל, חיפה. (בערבית).
- עמית, ג'. 2014. **אקס ליבריס: היסטוריה של גזל, שימור וניכוס בספרייה הלאומית בירושלים**. מכון ון ליר בירושלים, הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- עראף, ש'. 2007. **נגיעות של נאמנות**. המרכז ללימודים כפריים, מעליא.
- פוקן, מ'. 1996. **תולדות המיניות**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פלמן, ש' ולאוב, ד'. 2008. **עדות – משבר העדים בספרות, בפסיכואנליזה ובחיסטוריה**. רסלינג.
- קימרלינג, ב' ומגדל, י'. 1999. **פלסטינים: עם בהיווצרותו**. ירושלים.
- Allan, D. (2013). *Refugees of the Revolution: Experiences of Palestinian Exile*. Stanford University Press.
- Al-Haj, M. (1988). The Arab Internal Refugees in Israel: The Emergence of a Minority within the Minority. *Immigrants and Minorities*, 2: 149-165.
- Al-Haj, M. (1995). Kinship and Modernization in Developing Societies: The Emergence of Instrumentalized Kinship. *Journal of Comparative Family Studies*, 311-328.
- Badil. (2009). *Survey of Palestinian Refugees and Internally Displaced Persons 2008-2009*. VI. Badil Resource Center for Palestinian Residency & Refugee Rights.
- Castles, S. (2003). Towards a Sociology of Forced Migration and Social Transformation. *Sociology*, 37 (1): 13-34.
- Cohen, H. (2011). *Good Arabs: The Israeli Security Agencies and the Israeli Arabs, 1948-1967*. University of California Press.
- Daoud, N., Shankardass, K., O'Campo, P., Anderson, K., & Agbaria, A. K. (2012). Internal Displacement and Health among the Palestinian Minority in Israel. *Social Science & Medicine*, 74(8), 1163-1171.
- Esber, R. M. (2005). Rewriting the Histoty of 1948: The Birth of the Palestinian Refugee Question Revisited. *Holy Land Studies*, 4(1), 55-72.
- Guha, R. (1983). *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press.
- Hesse-Biber, S. N. & Leavy, P. L. (2005). Oral History: A Collaborative Method of (Auto) Biography Interview. *The Practice of Qualitative Research* SAGE Publications.
- Humphries, I. (2009). *Displaced Voices: The Politics of Memory amongst Palestinian Internal Refugees in the Galilee 1991-2009*. PhD dissertation, University of Surry.
- Internal Displacement Monitoring Centre. (2017). <http://www.internal-displacement.org/>
- Jamal, A. (2011) *Arab Minority Nationalism in Israel: Politics of Indigeneity*. London: Routledge.
- Jiryis, S. (1976). *The Arabs in Israel*. New York: Monthly Review Press.

- Kamen, C. (1987). After the Catastrophe I: The Arabs in Israel, 1948-1951. *Middle Eastern Studies*, 23(1): 493-453.
- Kanaaneh, R. A. & Nusair, I. (2010). *Displaced at Home: Ethnicity and Gender among Palestinian in Israel*. SUNY Press.
- Khalidi, W. (1992). *All That Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*. Institute for Palestine Studies.
- Korn, D. A. (2001). *Exodus within Borders: An Introduction to the Crisis of Internal Displacement*. Brookings Institution Press.
- Lustick, I. (1980). *Arabs in the Jewish State: Israel's Control of a National Minority* (No. 6). University of Texas Press.
- Lynd, S., Lynd, A., & Bahour, S. (1994). *Homeland: Oral Histories of Palestine and Palestinians*. New York: Olive Branch Press.
- Masalha, N. (2005). *Catastrophe Remembered: Palestine, Israel, and the Internal Refugees*. Zed Books, London.
- Matar, D. (2011). *What it Means to be Palestinian: Stories of Palestinian Peoplehood*. IB Tauris.
- Oosterom, M. A. (2016). Internal Displacement, the Camp and the Construction of Citizenship: Perspectives from Northern Uganda. *Journal of Refugee Studies*, 29(3): 363-387.
- Peled, K. (2014). Palestinian Oral History as a Source for Understanding the Past: Insights and Lessons from an Oral History Project among Palestinians in Israel. *Middle Eastern Studies*, vol. 50, No.3: 412-425.
- Peteet, J. (2005). *Landscape of Hope and Despair: Palestinian Refugee Camps*. University of Pennsylvania Press.
- Portelli, A. (1997). *The Battle of Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Robinson, S. N. (2013). *Citizen Strangers: Palestinians and the Birth of Israel's Liberal Settler State*. Stanford University Press.
- Sa'di, A. H. & Abu-Lughod, L. (2007). *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*. Columbia University Press.
- Sayegh, R. (1979). *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries*. London: Zed Books.
- Sayigh, R. (1998). Palestinian Camp Women as Tellers of History. *Journal of Palestinian Studies*, 27, no 2: 42-58.
- Schechla, J. (2001). The Invisible People Come to Light: Israel's "Internally Displaced" and the "Unrecognized Villages". *Journal of Palestine Studies*, 31(1), 20-31.
- Thompson, E. P. (2001). History from Below. In: D. Thompson (Ed.), *The Essential E. P. Thompson*. New York: The New Press, 481-489.
- UNHCR. (2007). Internally Displaced People. <http://www.unhcr.org/basics/BASICS/405ef8c64.pdf>
- Wolfe, P. (2012). Purchase by Other Means: The Palestine Nakba and Zionism's Conquest of Economics. *Settler Colonial Studies*, 2:1, 133-171.
- Wolfe, P. (2006). Settler Colonialism and the Elimination of the Native. *Journal of Genocide Research*, 8(4): 387-409.
- Yahya, A. H. (1999). *The Palestinian Refugees, 1948-1998*. Palestinian Association for Cultural Exchange.
- Zoabi, H. (2013). The Impact of the Nakba on the Status of Displaced Women: The Situation

of the Displaced of Saffuriyya and Mujaydil in Nazareth. *Journal of Palestinian Studies*, 95:108-134. (Arabic).

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

אנד"י – הקמתו והתפתחותו של ארגון נשים כיצד הוקם ארגון הנשים טרם הקמת מדינת ישראל, ומה היה הבסיס האידיאולוגי לפעילותו תע'רד קעדאן

הקדמה

בשנת 1948, בשיאו של החורף ותוך כדי המלחמה הקיומית שעדיין נמשכה מסביב, לאחר שגברים רבים ברחו או נאסרו על ידי כוחות צה"ל ואלפי פליטים הציפו את העיר, התכנסו שמונה נשים בביתו של זכריא תומא בנצרת והקימו ארגון נשים חדש שנקרא "אל-נהד'ה אל-נסאאיה", "אגודת התחייה הנשית". מטרת האגודה הייתה למלא את החלל שהותיר היעדרם של הגברים. כעבור שנתיים התאחד ארגון זה עם ארגון של נשים קומוניסטיות יהודיות, "ארגון נשים מתקדמות", ויחד יצרו את אנד"י – "ארגון נשים דמוקרטיות בישראל", אשר שם לו למטרה להשיג שוויון זכויות לנשים בישראל, שוויון למיעוט הערבי במדינה ושלוש ודור-קיום בין שני העמים. 25 שנה אחרי כן, בשנת 1973, התכנסו יותר מחמשת אלפים נשים ערביות ויהודיות, ובחגיגות רבה הפכו את אנד"י מארגון לתנועה: "תנועת נשים דמוקרטיות בישראל", היא תנד"י. תנועה זו קיימת עד היום, והיא ממשיכה להפעיל עשרות גני ילדים ופרויקטים חברתיים וחינוכיים אחרים בחברה הערבית.

אנד"י היה הארגון היחיד של נשים ערביות (נוצריות, מוסלמיות ודרוזיות) אשר פעל בחברה הערבית. פעילותו של אנד"י הייתה נרחבת: הארגון הקים גני ילדים לאימהות עובדות, פתח מתפרה קואופרטיבית, הפעיל כיתות לימוד להוראת קרוא וכתוב לנשים אנאלפביתיות ועסק בהסברה על זכויות נשים בתחום האישות ובתחום העבודה. נוסף לפעילותו לקידום נשים פעל אנד"י נמרצות לביטול הממשל הצבאי ולקידום החברה הערבית בתחומי החינוך, הבריאות והכלכלה. לכל הפעילות הזו כמעט ואין זכר בספרות המחקר על החברה הערבית בישראל.

ארגוני מגדר פלסטיניים היו קיימים עוד בטרם הוקמה מדינת ישראל. בשנת 1938, לאחר כעשור של פעילות, התפצל ארגון הנשים המרכזי בפלסטין ונוצרו שני ארגוני נשים מתחרים: תנועת הנשים הערביות ואיחוד הנשים הערביות. על פי ח'אולה אבו-בקר (2015), הפיצול מיוחס לחוסר הסכמה על המטרות ועל דרכי הפעולה של הארגון, למחלוקת על תפקידה של האישה הערבייה (אם עליה להישאר מסורתית או שמותר לה להיות מערבית), וייתכן שנבע מהיריבות שגאתה אז בין משפחת חוסייני לבין משפחת נשאשיבי. כך או כך, נראה כי היעדר תשתית אידיאולוגית משותפת ומגובשת היה בעוכריה של תנועת הנשים הארצית הראשונה בפלסטין. תנוד"י על גלגוליה השונים הצליחה להימנע מפיצולים וממאבקי כוח פנימיים מהסוג הזה, אולי הודות לתשתית אידיאולוגית משותפת חזקה ומגובשת יותר, שמקורה במפלגה הקומוניסטית.

אולם ההיסטוריוגרפיה הערבית נוטה להתעלם מפעילותן של נשים בשדה הפוליטי, וכך אירע גם במקרה של אנד"ר/תנוד"י: כמעט ואין התייחסות לתנועת הנשים הדמוקרטיות בישראל, לא בהיסטוריוגרפיה הערבית וגם לא במחקר האקדמי הישראלי. תנוד"י, על גלגוליה השונים, מוזכרת בספרות המחקר רק בדרך אגב. הפירוט הרב ביותר נמצא בפסקה אחת אצל ח'אולה אבו-בקר, אשר חקרה את השתתפותן הפוליטית של נשים ערביות בישראל (אבו בקר, 2015). בסקירה היסטורית של הנושא היא מציינת כי בשנת 1948 הוקם ארגון הנשים "אל-נהדה'ה אל-נסאאיה", אשר גייס נשים להפגנות נגד הממשל הצבאי, ומוסיפה כי בשנת 1951 אוחד ארגון זה עם "ארגון הנשים המתקדמות" של מק"י, אשר היה ארגון של נשים יהודיות, ויחד הם ייסדו את "תנועת הנשים הדמוקרטיות". בספר העוסק בתנועות שלום בישראל מזכירה שרה שלו את תנוד"י – תנועת נשים דמוקרטיות ביזראעל (כך במקור) כתנועת שלום, ובנספח לספר היא מפרטת כי התנועה שמה לה למטרה להיאבק על שוויון זכויות לנשים, על הגנת זכויות הילד, על שלום ועל שוויון מלא לאוכלוסייה הערבית בישראל (שלו, 2003). קיימים מחקרים חדשים על ארגוני נשים בתקופת המנדט, וישנם לא מעט מחקרים על ארגוני הנשים החדשים שצמחו החל משנות השבעים המאוחרות, אך אין בנמצא מחקר על ארגוני נשים ערביות פלסטיניות בתקופת הממשל הצבאי. על כן, מטרתו של מאמר זה היא לשפוך אור על ארגון אנד"י, על נסיבות הקמתו ועל הרקע לפעילותו.

המאמר יבחן מדוע הוקמה התנועה ובאיזה הקשר, מי היו מייסדיה ופעיליה ומה היו מטרותיה, תוך התבססות על ראיונות עם הפעילות ועל מקורות היסטוריים שתיעדו את האירועים, כגון העיתונות היהודית והערבית, וכן חומר מארכיון תנוד"י ומארכיונים נוספים, בהם ארכיון יד טבנקין וארכיון מק"י. המאמר יתמקד בארגון הנשים תנוד"י, בהתפתחותו במדינת ישראל ובתרומתו לארגונים פמיניסטיים בכלל ולארגונים פמיניסטיים ערביים בפרט.

שיטת המחקר ואיסוף החומר

המאמץ העיקרי כוון למציאת מקורות שיעידו מה נעשה, היכן, מתי, על ידי מי וכיצד. המקור המרכזי שדיווח על אודות הפעילות של אנד"י היה העיתונות הקומוניסטית עצמה, בעברית ובערבית. חומר רב ועשיר נמצא בעיתוני המפלגה הקומוניסטית אל-אתחאד בערבית, וקול העם בעברית. מקור חשוב נוסף היה כתב העת של אנד"י, עלונך, שיצא לאור בעברית, שגיליונות אחדים ממנו אשר שרדו נמצאו בארכיון יד טבנקין. גם העיתונות הישראלית בעברית (ובערבית) עקבה אחר הנעשה בחברה הערבית ודיווחה על פעילותו של אנד"י, לעיתים מתוך הזדהות ולעיתים מתוך עוינות. יחד יצרו המקורות הללו תמונה כללית רחבה על אודות פעילותו של אנד"י בתקופה הנחקרת. מבדיקת העיתונות בגדה המערבית עולה כי לא התייחסה לאנד"י באותה תקופה. מקור חשוב נוסף, אשר העיד על יחסי הממשל הצבאי עם אנד"י, היה ארכיון צה"ל, שלפיו היה אנד"י ארגון מפוקח, אולם לא נתפס כארגון שעלול לערער את יסודות החברה והמדינה, בניגוד למק"י, למשל.

פערים במידע בכל נושאי המחקר הושלמו בעזרת שתי אוטוביוגרפיות, האחת של רות לוביץ' (חברת מק"י ומזכירת אנד"י) והאחרת של נזהת קצב (ראשת המדור הערבי במועצת הפועלות), וכן באמצעות ראיונות עם פעילות אנד"י ועם נשים ערביות שאנד"י השפיע עליהן. עשר חברות אנד"י רואיינו בראיונות פתוחים שארכו בממוצע שעתיים ונערכו לרוב בביתה. הראיונות התמקדו בשאלות כלליות על אודות הסיבות והנסיבות שעמדו בבסיס הצטרפותן לארגון ועל אודות התפקידים שמילאו בו, הקשיים שנתקלו בהם, והתמיכה שזכו לה מסביבתן.

המחקר נתקל בקושי מסוים באיתור חומר לגבי האופן שבו התנהלה אנד"י ובאשר לשיקולים שהדריכו את פעילותה. בתחילת הדרך הנחתי כי הארכיונים של אנד"י ושל מק"י יעמדו לרשותי ויספקו לי את כל המידע הדרוש. לצערי, התברר כי הארכיון של אנד"י בנצרת (חדר אחד שהיה גם המשרד הראשי של הארגון) נשרף בסוף שנות השבעים. ארכיון זה הכיל התכתבויות של חברות התנועה עם ארגונים ועם אישים, נאומים של חברות אנד"י, קטעי עיתונות על הארגון ועוד, אך לא הכיל פרוטוקולים של ישיבות אנד"י, כיוון שאלה לא נרשמו מעולם. אי לכך פניתי לארכיון מק"י בנצרת, אשר לדברי סמירה ח'ורי שמר גם כן על מסמכים של אנד"י. חרף פניות חוזרות ונשנות אל מנהל הארכיון לא הצלחתי לקבל אישור כניסה לארכיון.

ארכיון חדש של מק"י קיים ביפו, בניהולה של תמר גוז'נסקי, אך הוא מכיל חומר חדש, ובעיקר ביוגרפיות של חברות מק"י. פתרון חלקי לבעיה נמצא בארכיון יד-טבנקין ברמת אפעל, שבו נאסף חומר רב אודות אנד"י, ובכלל זה גיליונות אחדים של ביטאון הארגון,

עלונך, חוזרים וביוליטינים של הארגון ותכתובת בין אנד"י למק"י. מחומר זה ניתן היה ליצור תמונה ברורה למדי של המבנה הארגוני של אנד"י ושל הקשר בינו לבין מק"י.

המחקר על ארגוני נשים ערביות

סקירות כלליות שנכתבו על נשים בחברה הפלסטינית מדלגות על פרק הזמן שבין 1948-1966 כאילו לא התרחש בו דבר. כך, סקירתה של סוזאן דראג' על אודות מאבקן של הנשים הפלסטיניות מתחילה בסוף המאה ה-19 ומסתיימת בשנות האלפיים, אך כאשר היא מגיעה לשנת 1948 היא מציינת רק כי תשתית החברה הערבית שנותרה במדינת ישראל נהרסה לגמרי. הנרטיב שלה ממשיך משנת 1987 ומתאר את השתתפותן של ארגוני נשים באינתיפאדה (Darraj, 2004).

מרים וסמי מרעי מתארים את תפקידן של נשים ערביות כסוכנות שינוי במדינת ישראל, כאשר הם טוענים כי בעשור הראשון לקום המדינה לא התרחש כל שינוי משמעותי במעמדן של הנשים בחברה הערבית, והן נותרו לרוב במקומן המסורתי (Mar'i & Mar'i, 1991). לטענתם, צעדים שנקטה המדינה, כגון החרמת אדמות חקלאיות וחוק חינוך חובה, השפיעו במידה ניכרת על מעמד הנשים. הפקעת האדמות הכריחה את הגברים לעבור מחקלאות לעבודה שכירה וגרמה לגברים לשלוט במידה חזקה עוד יותר בנשים, משום שתחום הבית היה המקום היחיד שבו נותר לגברים כוח משלהם. מנגד, חוק חינוך חובה, אשר גרם להתנגדות עזה בחברה הערבית בתחילה, סייע למחנכים ערבים לשקם את מערכת החינוך הערבית והביא לבסוף לעלייה עצומה בהשכלה בקרב נשים.

אומנם ספריהם פורצי הדרך של שני פאייס (Payes, 2005) ושל אמל ג'מאל (2017) שופכים אור רב על נושא הארגונים בחברה האזרחית הערבית-פלסטינית בארץ, אלא שהם מתמקדים כמעט אך ורק בשלושת העשורים האחרונים (שנות ה-80 עד היום). פאייס (Payes, 2005) בוחנת את הסיבות לצמיחתם של "ארגונים לא ממשלתיים ישראלים פלסטיניים", תוך בחינת אופי היחסים בין הארגונים לבין המדינה והערכת השלכותיהם של יחסים אלו על החברה האזרחית בישראל. לטענתה, הארגונים מצליחים לנצל ערוצים דמוקרטיים באופנים חדשניים כדי לקדם את ענייניו של הציבור הערבי-פלסטיני, ואלו כוללים גיבושן של רפורמות יזומות על ידי המדינה, שיפור השתתפותם הפוליטית של אזרחי ישראל הפלסטיניים והעצמתם, ומאבק להגדיר מחדש את גבולותיו של השיח הפוליטי בארץ. כמו כן מצביעה פאייס לא רק על האילוצים וההגבלות המוטלים על פעילות זו, בעיקר על ידי המדינה כמדינה אתנית, אלא גם על אלו הנובעים מדפוסי פעילותם של ארגונים לא ממשלתיים באופן כללי ועל הקושי הכרוך בניסיון לשנות את דינמיקת הכוח בין הרוב לבין קבוצות מיעוט. בספרו האחרון מנסה ג'מאל (2017) להשלים פערים מסוימים בעבודתה של פאייס ולהקדיש תשומת לב רבה יותר להתפתחותם של

ארגונים אלו (בייחוד ארגונים אזרחיים אסלאמיים) ולהשפעתם על התרבות החברתית הערבית עצמה, דהיינו, "על מודעותן של האליטות החברתיות, התרבותיות והפוליטיות ועל נכונותם לפעול כדי לשנות את מצב המיעוט" (130). זאת, תוך בניית מודל שעשוי להסביר את הריבוי הדרמטי שחל במספר הארגונים הלא ממשלתיים הערביים-פלסטיניים ואת מעורבותם האינטנסיבית של אותם ארגונים בעניינים חברתיים שונים. תופעות אלו, טוען ג'מאל, מייצרות מנופי כוח ו"הון חברתי" שחותר להשפעה פוליטית ושינוי חברתי.... מוסדות החברה האזרחית מסייעים בהעצמתה, חיזוקה והתפתחותה של החברה האזרחית-ערבית, גם כאשר אי אפשר להצביע על מכלול קונקרטי של הישגים הניתנים לכימות אמפירי. הם מספקים שירותים בתחומים שונים, כגון חינוך, בריאות, תקשורת, רווחה, שירותי דת, תכנון, מחקר, לימודי מגדר, דיור, השכלה גבוהה, שלטון מקומי, משפט ועוד. כמו כן הם מקדמים את זכויות האזרחים הערבים בתוך ישראל ובעולם ומספקים מידע הדרוש לניידות פוליטית, יצירת זהות ושימור חברתי" (130). ג'מאל רואה בהתארגנויות אזרחיות אלה "מפנה רדיקלי" מנטייה בעבר להישען על פעילות פרלמנטרית אל סוג עמוק ואופוזיציוני יותר של התארגנות בעלת פוטנציאל לשנות את כללי המשחק לא רק בתוך החברה הערבית עצמה, אלא גם בין האוכלוסייה הערבית לבין החברה היהודית והשלטון הישראלי. למרבה הצער, בעוד ששני המחקרים הללו מספקים תובנות חשובות ביותר מבחינת המחקר הנוכחי בהיבט החברה האזרחית הערבית-פלסטינית בישראל, קשה להתעלם מכך כי הם כמעט ואינם נוגעים לתקופה הנחקרת (שני העשורים הראשונים, פחות או יותר, מקום המדינה, שבהם הייתה החברה הערבית תחת ממשל צבאי), או בוחנים לעומק את הנושא של ארגוני נשים ערביות-פלסטיניות (פמיניסטיות). זאת ועוד, הם כלל אינם מזכירים את ארגון אנד"י/תנד"י, כאילו מעולם לא התקיים.

יש היגיון מסוים בהתעלמות המחקרית מארגונים שקמו בשנות הממשל הצבאי. זו תקופה שבה הייתה החברה הערבית שרויה בהלם מוחלט. בהיעדר אליטה מבוססת ומוכרת, ללא הסדר החברתי המוכר, כאשר לא ברור היה אם יחזרו הפליטים ואם תשרוד המדינה החדשה, היה קשה לתושבים הערביים לפעול. בנוסף, ארגוני הנשים הערביים-פלסטיניים שפעלו לפני המלחמה נעלמו יחד עם עזיבת האליטות, והיה צורך 'להתחיל מאפס'. הפעלת הממשל הצבאי הקשתה עוד יותר על החברה הערבית. הממשל הצבאי הגביל מאוד את תנועת הערבים, הפקיע את אדמותיהם, חלש על נושא התעסוקה באמצעות שליטה על הנפקת רישיונות, הגלה אנשים או כלא אותם במעצר מנהלי, סגר שטחים והטיל עוצרים בשטחים נרחבים (אוסצקי-לזר, 2002). ברור כי במצב זה היה קשה מאוד לקיים פעילות פוליטית או חברתית מאורגנת כלשהי. ואומנם, בהשוואה לפריחה הגדולה של ארגונים החל משנות השמונים, שנות הממשל הצבאי יכולות להיחשב לתקופה שאין מה לחקור בה מבחינת ארגונים בכלל וארגוני נשים בפרט.

דוגמה לטענה כזו נמצאת אצל יעל ישי בסקירתה ההיסטורית על התפתחות החברה האזרחית בישראל מתקופה היישוב ועד היום (ישי, 2003). בהתייחסה לנעשה בחברה הערבית בישראל לאחר מלחמת 1948 היא טוענת כי עד 1966 לא חל שינוי משמעותי בחברה הערבית, אשר הייתה ברובה כפרית, בעלת השכלה נמוכה והתפרנסה בעיקר מעבודות 'צווארון כחול'. ישי מסכמת את המצב באומרה כי "שום תחליף לחברה אזרחית לא היה בקרב האוכלוסייה הערבית, שהייתה נתונה גם לשלטון חמולות שטוו קשרים עם השלטון הישראלי". מאחר שלכאורה לא הייתה חברה אזרחית – ברור כי אין סיבה לחקור אותה.

במאמר של יוסף ג' בארין על ארגונים לא-ממשלתיים בחברה הערבית כיום הוא מציין רק שלושה ארגונים שהיו פעילים בחברה האזרחית הערבית לפני הפריחה של עמותות בשנות התשעים: ועד ההגנה על אדמות ערביות (הוקם בשנת 1975), ההתאחדות הארצית של הסטודנטים הערביים (שהוקם גם הוא בשנת 1975) ותנדר". כולם, הוא מציין, היו ארגונים עממיים התנדבותיים שעסקו בעיקר בהיבט הלאומי-פוליטי (ג' בארין, 2007). לעומת זאת, במחקר על התגבשות הזהות הפלשתינית בנצרת בימי המנדט ולאחר 1948 מצביעה לינה דלאשה על פעילות נמרצת של ארגוני עובדים ערביים, כגון "איחוד פועלי פלסטין", "איגוד עובדי נצרת" (שני הארגונים קמו מיד לאחר 1948) ו"קונגרס העובדים הערבי", אשר נוסד בתחילת שנות הארבעים והמשיך בפעילותו גם לאחר 1948 (Dallasheh, 2012). תוך כך מתארת דלאשה בהרחבה את חלקה של מק"י בפוליטיקה המקומית של נצרת ובמאבקה הקיומיים של האוכלוסייה, אך מקומה של אנד"י, אשר הייתה פעילה לפחות בחלק מהמאבקים האלה, נעדר לחלוטין. חשיבותו של המאמר הנוכחי טמונה בהתמקדותו בתרומתו החברתית המקומית של ארגון נשים יהודי-ערבי אשר פעל בישראל באותן השנים המעצבות ובהשפעתו על החברה הישראלית.

עזת דראע'מה דן בספרו בתולדות ארגוני החברה האזרחית הפלסטינית ועמותות הנשים בפלסטינה המנדטורית ובשטחי הגדה המערבית ורצועת עזה, ובהיסטוריה של התפתחותן בין השנים 1903-1990 (דראע'מה, 1991). מסקנתו הייתה כי ארגונים אלו לא היו מפותחים במידה שתאפשר להם לקדם בפועל את מעמדם של הפלסטינים. לדבריו, מעמדה של האישה הפלסטינית בגדה המערבית וברצועת עזה הידרדר במשך השנים האלה במידה רבה. הוא טוען כי מצב ארגוני הנשים הוא אחד הביטויים להידרדרות זו, שכן פעילותן של הנשים התרחקה מהתחום הפוליטי, ועם הזמן לבשו התנועות אופי של עמותות צדקה ועסקו בענייני חברה ורווחה.

נהלה עבדו (Abdo, 1995) מחלקת את מאבק הנשים לשלוש תקופות: בתקופה הראשונה, במחצית הראשונה של המאה ה-20, תמכו נשים בגברים בהתנגדות למנדט הבריטי ולציונות. בתקופה השנייה השתתפו נשים בעצמן במאבק הלאומי, ונוצר מתח בין

המאבק הלאומי למאבקן של הנשים לשוויון מעמדי. בשלב השלישי, משנות התשעים, מסתמן מאבק מוגבר להשגת שוויון בין נשים לגברים בחברה הפלסטינית. לפיכך, ניכר כי אנד"י היווה ארגון אוונגרד. הטענה שאני פורשת במאמר זה היא כי חשיבותו של אנד"י אינה טמונה באוריינטציה הקומוניסטית שלו, אלא בייחודו של הארגון כארגון יהודי-ערבי ונשי, ראשון במעלה, שבו פעלו לראשונה נשות הארגון למען קידום מעמד האישה ושיפור זכויותיה, כאשר הנשים היהודיות פעלו שכם אל שכם עם הנשים הערביות לשם קידומה של האישה הערבית. לעובדה אחרונה זו משנה חשיבות.

ארגוני נשים ערביות טרם הקמתו של אנד"י

אלן פליישמן מציינת שבין השנים 1910-1947 פתחו נשים ערביות בפלסטין המנדטורית מגוון רחב של אגודות צדקה, אגודות דתיות, אגודות נשים, מועדוני ספורט, תנועות צופים לבנות, איגודי סטודנטיות ואיגודי עובדות (Fleischmann, 2003). המעורבות הגוברת של נשים בפעילות ציבורית הייתה חלק ממגמה כלל-עולמית שהחלה בסוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20, ונבעה מכך שנשות המעמד הגבוה זכו להשכלה רחבה יותר, וכן מכך שהמהפכה התעשייתית והעיור הביאו לצמיחתו של מעמד בינוני בעל אמצעים להקדיש זמן וכסף לחברה הסובבת. שפע הפעילות הנשית החדשה הזו זכה לכינוי 'ההתעוררות הנשית'. מגמה זו לא הייתה ייחודית לפלסטין המנדטורית, אלא היוותה תופעה שחלה גם במדינות שכנות על ידי נשים וגברים שפעלו באותה תקופה, ומכאן כנראה גם שמו של הגלגול הראשון של תנד"י: אל-נהד'ה אל-נסאאיה – "התחייה הנשית".

הנשים שייסדו את אל-נהד'ה ואחרי כן את אנד"י, למעט סמירה ח'ורי, לא השתתפו בפעילות של ארגוני הנשים הערביות בזמן המנדט, רובן היו אז צעירות מכדי להשתתף בפעילות כזו באופן סדיר. עם זאת, יש לציין כי רות לוביץ', אשר ייסדה יחד עם סמירה ח'ורי את אנד"י, הייתה פעילה מאוד בפק"פ (המפלגה הקומוניסטית הפלסטינית) במהלך שנות העשרים והשלושים של המאה הקודמת. הפק"פ הפכה במרוצת הזמן לארגון מק"י, אשר ניהל קשרים ענפים עם ארגון תנד"י.

ארגון אנד"י הוקם על רקע הנכבה וחווית האסון אשר חוותה החברה הערבית שנותרה בתחומי מדינת ישראל החדשה. ארגון נשים דמוקרטיות בישראל הוקם בינואר 1951 כתוצאה מאיחודם של שני ארגוני נשים קומוניסטיים שנוסדו לאחר הקמת המדינה, אל-נהד'ה אל-נסאאיה ו"ארגון נשים פרוגרסיביות".

הקמתו של הארגון וההשפעה הקומוניסטית

החוקרת שני פייס מספקת רקע היסטורי מצומצם, ומסבירה כי המגבלות שהוטלו על ידי הממשל הצבאי בין השנים 1948–1966 ומצבה הקשה של החברה הערבית בישראל בשנים אלו הגבילו את התפתחותן של תנועות נשים פלסטיניות (Payes, 2005). אומנם היא מזכירה שמפ"ם והמפלגה הקומוניסטית הערבית הקימו ארגונים שונים, אולם נהד'ה, אנד"י ותנדר"י אינם מוזכרים על ידה.

אם כן, כיצד קמה אנד"י בכל זאת? בריאיון שערכתי עם סמירה ח'ורי ב־2015 היא ציינה כי הרעיון להקמת הארגון החדש עלה אצלה אחרי שראתה כי רוב הגברים במק"י עזבו את הארץ או נאסרו על ידי שלטון היהודי החדש, וכי משפחותיהן סבלו מעוני רב והיה צריך לעזור להן, ולמעשה גם לכל החברה מסביב. ח'ורי התייעצה עם כמה מחברותיה הקומוניסטיות אשר היו בליגה לשחרור לאומי בטרם קום המדינה והצטרפו למק"י לאחר מכן, ובדצמבר 1948, חודשיים לאחר כנס האיחוד של מק"י, הן התכנסו בנצרת בביתה של לולו סבאע'. במפגש מייסד זה נכחו שמונה נשים: סמירה ח'ורי (سميرة خوري, נ. 1923), לולו סבאע' (لولو صباغ, 1923–1976), אודית נמר (اوديت نمر, 1933–2016), סלווה סרוג'י (سلوى سروجي, נ. 1935), אדלין אבו אל-עסל (ادلين ابو العسل, 1925–2016), לביבה דיב (لبية ديب, 1922–2011), זכיה אל-נזלה (زكية النزلة, נ. 1921), וורדה חביב שומר (وردة حبيب شومر, 1926–2012).

כל המייסדות היו תושבות נצרת והכירו זו את זו מהשכונה ומבית הספר, וכולן גדלו במשפחות קומוניסטיות; חלקן היו חברות בליגה לשחרור לאומי, שהייתה מפלגה קומוניסטית ערבית שפעלה בפלשתינה-א"י בתקופת המנדט הבריטי, וכולן היו חברות במק"י, שהיה ארגון קומוניסטי יהודי-ערבי שפעל לאחר קום מדינת ישראל; כל המייסדות היו נוצריות מלבד אישה מוסלמית אחת, זכיה אל-נזלה; ארבע מהמייסדות עבדו בתפירה (סבאע', נמר, סרוג'י וחביב), והיתר היו עקרות בית, למעט ח'ורי שהייתה מורה; המייסדות הגיעו לקומוניזם ולא-נהד'ה דרך איש קשר שהיה בדרך כלל קרוב משפחה – אם, אב או אחד האחים – אשר כבר היה חבר במפלגה, או דרך הבעל עצמו. כך גם אצל מייסדת אל-נהד'ה עצמה, סמירה ח'ורי, שהייתה בהמשך לרכזת אנד"י בחברה הערבית ואחר כך ליושבת ראש תנדר"י. בהתאם לכך, מתקבל על הדעת כי האידיאולוגיה הקומוניסטית הייתה מקור השראה לפעילותן. עם זאת, בחינת פעילות זו לאור האידיאולוגיה והפרקטיקה הקומוניסטיות מעלה תמונה מורכבת: בחלק מהפעילות ניתן לראות השראה קומוניסטית ובחלקה האחר ההשפעה פחות ברורה או אף לא קיימת. עם זאת, בכל הקשור לנושא חוץ שאבה אנד"י השראה מהמדיניות ומהמינוח הסובייטיים.

בתחומים אחרים ההשפעה הקומוניסטית-סובייטית בולטת הרבה פחות. למשל, בתחום של קידום נשים ערביות ויהודיות קשה להבחין בין הפעילות של אנד"י לפעילותה

של מועצת הפועלות של ההסתדרות, שהייתה אף היא ארגון נשים שפעל למען זכויות נשים והתקיימה באותה עת בקרב נשים ערביות. שני הארגונים הקימו מועדונים לנשים שבהם התקיימו לימודים עיוניים (הוראת ערבית) והכשרה מקצועית, נוסף להסברה פמיניסטית על זכויות האישה. אנד"י דיבר על שוויון האישה, על שכר שווה לעבודה שווה ועל זכויות סוציאליות נוספות לנשים ולאמהות. מחד גיסא, מדובר בסדר יום ובשיח ליברלי לחלוטין, מאידך גיסא, באותה תקופה (והחל מהמהפכה בשנת 1917) הייתה ברית המועצות לפורצת דרך ולדוגמה ומופת לעולם ככל הנוגע למעמד האישה העובדת ולמעמד האישה בכלל.

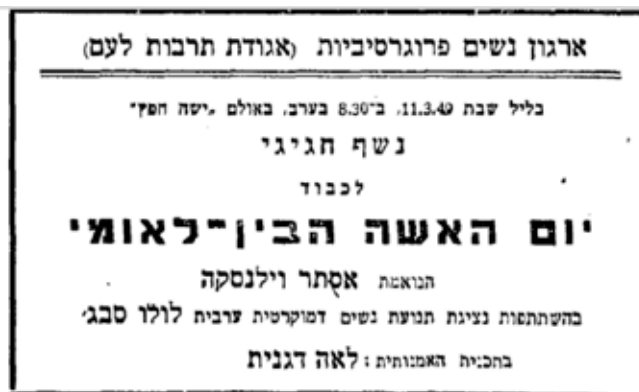
יש לציין כי העמדה הקומוניסטית העקבית כלפי נשים, המכונה 'הפמיניזם המרקסיסטי' (אשר בשונה מהפמיניזם הליברלי סבור כי התנערות מהקפיטליזם היא דרך מרכזית לשחרור האישה, זאת כאשר רכוש פרטי הוא זה שיוצר בחברה אי-שוויון כלכלי, תלות של נשים בגברים ודחיקתן ממרכזי הכוח, כפי שמתבטא בחברה הקפיטליסטית כיום), נוסחה באינטרנציונל השלישי, אשר אימץ מסמך יסוד העוסק בנשים ובמקומן במהפכה (Third Congress of the International, 1921). מסמך זה קבע עקרונות ודרכי פעולה מפורטים בנושא נשים. בין היתר נקבע כי כל הנשים שאינן חלק מהתנועה הקומוניסטית מסכנות אותה: עקרות הבית, האיכרות והפועלות שנתונות עדיין להשפעת האידיאולוגיה הבורגנית. משום כך מוטל על המפלגה הקומוניסטית בכל מדינה לפעול בקרב אוכלוסייה זו באופן נמרץ כדי לגייסה לטובת המהפכה. נקבע כי בכל מדינה תקים המפלגה/תנועה ועדה שתעסוק בארגון הפעילות בקרב הנשים. בהקשר זה גם הוקם ארגון בינלאומי של נשים קומוניסטיות שפעל במסגרת הקומינטרן (האינטרנציונל השלישי) בשנות העשרים של המאה שעברה. הארגון פרסם כתב-עת וארגן כנסים בינלאומיים של נשים קומוניסטיות.

באותו מסמך קבע הקומינטרן כי הפעילות הקומוניסטית בקרב נשים תתמקד, בין היתר, בגיוס פועלות לפעילות המונית נגד יוקר המחיה, המחסור בדיוור, האבטלה וסביב בעיות חברתיות אחרות. אחד הדברים המעניינים בתכנית הקומינטרן הוא שחלק גדול מההמלצות לפעילות מתאימות לגמרי לפמיניזם הליברלי ולשיח הזכויות שלו, ואכן, בפעילות ובשיח של אנד"י קשה להבחין היכן נגמר הפמיניזם המרקסיסטי ומתחיל הפמיניזם הליברלי. בתחומים אחרים קשה יותר להבחין בהשפעת האידיאולוגיה הקומוניסטית. למשל, בכל מה שקשור במאבק לביטול הממשל הצבאי והשגת שוויון לאזרחים הערביים של המדינה היה השיח של אנד"י ליברלי. בתחום הארגוני ניתן להבחין באותה שְׁנוּת: בהיבטים מסוימים ניכרת השפעה של האידיאולוגיה הקומוניסטית, ואילו באחרים – כלל לא.

אין המחקר מצביע על מועד ספציפי לייסודו של ארגון נשים פרוגרסיביות; ככל הידוע לי, שום ידיעה בעיתונות של התקופה לא דיווחה על כך, כמו גם על זהותן של

ראשת הארגון ושל מזכירתו. גם רות לוביץ', אשר הרצתה בארגון זה כמה פעמים, אינה מזכירה אותו כלל בספרה האוטוביוגרפי (לוביץ', 1948). הדיווח הראשון שנמצא אינו על הארגון עצמו, אלא על "חוג נשים פרוגרסיביות" אשר קיים פגישות שבועיות בתל אביב. בספטמבר 1948 הופיע לראשונה השם "ארגון נשים פרוגרסיביות" בידיעה שכותרתה "שי לחייל", שבה נמסר כי "ארגון נשים פרוגרסיביות שליד אגודת תרבות לעם מתחיל במפעל שי לחייל לכבוד החגים" (קול העם, 1948, עמ' 4).

אף על פי שהמאמר מתאר את שני הארגונים כיחידות נפרדות, הרי שתוך זמן קצר ניתן לראות כי הנשים משני הארגונים התוודעו זו לזו ושיתפו פעולה. ידיעה ראשונה על שיתוף פעולה כזה נמצאה בקול העם במרץ 1949. מדובר בהודעה מטעם "ארגון נשים פרוגרסיביות ליד אגודת תרבות לעם" על נשף חגיגי לכבוד יום האישה הבינלאומי, בהשתתפותה של לולו סבאע, "נציגת תנועת נשים דמוקרטיות ערבית", כלשון ההודעה, המובאת כאן:



לולו סבאע' הייתה המזכירה של אל-נהד'ה, וכמה חודשים בלבד לאחר הקמת הארגון פורסמה כתבה ארוכה שלה בקול העם. בכתבה זו היא סוקרת את מצב האישה הערבייה מימי המנדט ועד אותם הימים ומתארת את הקמת אל-נהד'ה ואת מטרותיה. לבסוף היא פונה ישירות מעל דפי העיתון אל הנשים היהודיות בזו הלשון: "הרינו פונות אל כוחות הדמוקרטיה שבקרב הנשים היהודיות ובייחוד אל הנשים היהודיות העובדות שתושטנה לנו יד ותתמוכנה במאבקה המתקדם של האישה הערבייה" (קול העם, 1949).

האיחוד הרשמי של תנועת אל-נהד'ה אל-נסאאיה עם עמותת נשים פרוגרסיביות הושלם ב־20 בינואר 1951, ובמעמד זה ניתן לתנועה שם חדש – "ארגון נשים דמוקרטיות בישראל" (אנד"י). היוזמה לאיחוד הגיעה מהנשים היהודיות שהתוודעו לפעילות של אל-נהד'ה דרך כתבה שפורסמה בעיתון קול העם. בריאיון משנת 2015 מספרת סמירה ח'ורי כי "אז החברות מהתנועה היהודית המתקדמת קראו הדברים ועל המקרים הללו,

באו אלינו ואמרו שאנחנו מסכימות אתכן בכל דבר, והתחלנו לעבוד ביחד ולהיעזר בהן כדי להגיש בקשות". על פי ח'ורי, מדובר באופן ספציפי ברות לוביץ' כמי שיזמה את הפנייה ואת רעיון האיחוד.

העיתונות הקומוניסטית הודיעה על האיחוד כבר בדצמבר. קול העם דיווח על כך ב־10 בדצמבר, ואל־אתחאד עשה זאת ב־20 בחודש. באל־אתחאד נמסר שמדובר על כנס ראשון מסוגו, שבו יודיעו על איחוד שני ארגוני נשים – אל־נהד'ה אל־נסאאיה אל־דמוקרטיה וארגון הנשים המתקדמות – לארגון אחד. אל־נהד'ה אל־נסאאיה מתואר בכתבה כארגון אשר מוכר היטב לציבור הערבי, ואשר בשנתיים מאז הקמתו הצליח לגייס לשורותיו מאות נשים ערביות. בעקבות כינוס זה נבחרה רחל לוביץ' להיות מזכ"לית התנועה המשותפת. לדברי סמירה ח'ורי נבחרה לוביץ' לתפקידים אלה בגין קשריה והיכרותה עם בעלי תפקידים בכנסת, ובשל העובדה כי ידעה למי להפנות את בקשות הארגון. מספר כתבות פורסמו לאחר הכינוס. אל־אתחאד דיווח על האיחוד בכתבה ארוכה שבה הוסבר כי האיחוד נערך למאבק הנאצל למען השלום, וכי העבודה המשותפת של נשים ערביות ויהודיות מוכיחה לכל מחרחרי המלחמה שהשלום אפשרי. בעמודו הראשון פרסם קול העם כתבה על ועידת האיחוד, אשר הביאה את דברי נשיאת הארגון, ד"ר אתל קלינגר, אך התמקדה בעיקר בדברי האורחות של הוועידה, נציגת הפדרציה העולמית של נשים דמוקרטיות, אנה לונגו, ונציגת סניף הפענ"ד (הפדרציה העולמית של הנוער הדמוקרטי) ברומניה, ע. ציטקו (קול העם, 1951). ד"ר קלינגר העלתה על נס את הפעולה המשותפת של נשים יהודיות וערביות "למען השלום והטבת תנאי החיים של האשה והילד", המוכיחה כי יש אפשרות לחיים של שלום ושלווה בין העמים. ידיעות על כינוס האיחוד פורסמו גם בעיתונים אחרים. העיתון של מפ"ם, על המשמר, דיווח על ועידת האיחוד של "ארגון נשים פרוגרסיביות שליד מק"י" וארגון הנשים הדמוקרטיות הערביות "נהד'ה". נמסר כי בליל הוועידה נשאו דברים ד"ר קלינגר (שמונתה לנשיאת הארגון), רות לוביץ' (שמונתה למזכירת הארגון, כאמור) ולולו סבאע' (מזכירת אל־נהד'ה), וכי התקבלו ברכות בכתב מוועדי נשים אנטי־פשיסטיות במוסקבה, פריז וגרמניה, וגם מהוועד הארצי למען השלום בישראל והליגה לידידות ישראל־ברית המועצות – שני ארגונים פרו־סובייטיים שפעלו בישראל (על המשמר, 1951).

ידיעה פורסמה גם בעיתון דבר, אשר נחשב באותה תקופה עיתון של הממסד. בידיעה נמסר כי פעולתו של הארגון החדש מתמקדת בעזרה ל"ועד למען השלום", בהחתמה על "עצומת שטוקהולם" (נגד הפצת הפצצה הגרעינית), בסעד למשפחות של פליטים ערבים ולשובתים במקרים מיוחדים. עוד נמסר כי הארגון עוסק בפעילות כלכלית, וכי הוא פתח גני ילדים שנערך עבורם בזאר מיוחד במקום הכינוס, חיפה. לנוכח העובדה כי עיתון דבר, שמעולם לא היה חשוד בסימפטיה לקומוניסטים, ובכל זאת הציג את הארגון החדש שהוקם לא כסניף של ארגון פרו־סובייטי עולמי אלא כתנועה נשית שמטרותיה

לגיטימיות בהחלט, אפשר להסיק כי הארגון אכן היה מאופיין כתנועה נשית לגיטימית (דבר, 1951).

ידיעות מפורטות על הכינוס פורסמו גם בעלון, כתב העת החדש של אנד"י (עלונך, 1951). הכתבה הראשונה מספרת כי 178 צירות הגיעו לוועידה מכל רחבי הארץ, וכי בין הנשים היו ותיקות ועולות, נשים מכל המעמדות, פועלות ופלאחיות לצד רופאות ועקרות בית, סופרות וחיילות. הוועידה מתוארת כפעם הראשונה שבה נשים יהודיות וערביות מתכנסות יחד "כדי להפגין את אחדות המטרות ואחדות הדרך של כל ציבור הנשים בישראל ללא הבדל דת, לאום או השקפה פוליטית, כדי להתוות במשותף דרכי פעולה למען השלום, למען זכויות האישה, למען עתידם המאושר של כל ילדי הארץ, כדי לייסד ארגון ארצי אחיד אשר ידריך את ציבור הנשים בארץ". נוסף לברכותיהן של הנציגות הרשמיות של הפרציה נשלחו ברכות "מכל קצוות תבל ובייחוד מנשי ברית המועצות", ובכך ניתן תוקף לחברותו של הארגון החדש והובהר שהוא חלק מארגון חובק עולם. כתבה שנייה באותו גיליון מדווחת כי כל החלטות הוועידה התקבלו פה אחד, אושר תקנון המחייב את כל החברות בארגון, ונבחרה ועידה ארצית של 14 חברות ומזכירות בת חמש חברות.

המהלכים שנקטה מדינת ישראל בתחום הדמוקרטיה, החינוך והאישות חסכו מאנד"י כמה מאבקים שאפיינו תנועות נשים ערביות. אולם אחת התוצאות של מצב זה הייתה מיקוד תשומת ליבן של הנשים – ושל הציבור הערבי בכללו – באפליה המתמשכת נגד האוכלוסייה הערבית ובעיקר בממשל הצבאי, שייצג ויישם אפליה זו בפועל. בהתאם לכך, המאבק בממשל הצבאי, מאבק אשר הונהג בעקביות ובעקשנות על ידי מק"י, נעשה חלק חשוב בפעילותו של אנד"י, אשר פעל לצידה של מק"י ובהשראתה. תוצאה נוספת, ייחודית וחשובה, שמקורה בהקמתה של מדינת ישראל, הייתה ניתוקו של אנד"י מכל קשר עם סביבתו ככל אותן שנים שהמחקר עוסק בהן, כלומר עד 1967. אם עד קום המדינה היה קשר הדוק ורציף בין תנועות הנשים בעולם הערבי, כולל זו הפלסטינית, הרי שקשר זה ניתק עם קום המדינה, וייתכן שהבידוד הזה היה אחד הגורמים שדחף את נשות אל-נהד'ה לחבור אל אחיותיהן היהודיות. עם זאת, חשוב לציין כי פעילותן המשותפת של נשים יהודיות וערביות לא הייתה שוויונית, והנהגת הארגון נשמרה לנשים יהודיות (Fleischmann, 2003).

מדוע הוגדר הארגון החדש ארגון של 'נשים דמוקרטיות'? במהלך איסוף החומר הארכיוני מצאתי כי המילה 'דמוקרטי' מופיעה בהקשרים רבים מאוד בתעמולה הקומוניסטית. עיון בספרות על הקומוניזם הוביל להסבר שנותן הסובייטולוג הבריטי ארצ' בראון. לדבריו, מקורו של מינוח זה בכנס הייסוד של הקומינפורם (COMINFORM) שנערך בספטמבר 1947.

בכנס זה שלטו שני הנציגים הסובייטים בדיונים, ואחד מהם, ז'דאנוב, הסביר כי העולם מחולק לשני מחנות: מצד אחד המחנה האנטי־דמוקרטי האימפריאליסטי, ומנגד – המחנה האנטי־אימפריאליסטי הדמוקרטי, מחנה שתואר כ'דמוקרטי' וכ'סוציאליסטי' במידה שווה. מינוח זה מופיע שוב ושוב בפרסומים של אנד"י. אם כן, המונח 'דמוקרטי' הוא מונח שנהוג היה להשתמש בו בעולם הקומוניסטי כדי להבליט את הניגוד הקיים בינו ובין המחנה האנטי־דמוקרטי והאימפריאליסטי לכאורה.

האידיאולוגיה של אנד"י ומטרותיה

מנקודת מבטם של הפלסטינים, הנכבה והפליטות הן אסון קולקטיבי שפקד את החברה הפלסטינית ב־1948 כתוצאה מהמלחמה שבמהלכה בוצע טיהור אתני, מהלך שרוקן את השטח שהפך למדינת ישראל ממרבית תושביו הערבים. במאמרו טוען מסלחה כי הפלסטינים עברו חוויה קשה וטראומטית שניתן להשוותה לחוויית אונס (Masalha, 1992). החברה הערבית, לדבריו, הייתה עסוקה בשיקום וסבלה מחוסר בשירותים מרכזיים שהבליטו את העוני והדלות של רבים, ואילו החברה היהודית הייתה נתונה בתהליך מתעצם של קליטה. עקב נפילת הערים הגדולות: חיפה, טבריה, עכו וצפת, הגיעו הפליטים בעיקר לנצרת, דבר שהכביד מאוד על העיר, אשר נאלצה לקלוט אלפי פליטים. פליטים אלו לא גורשו מנצרת בשל החלטתו של בן גוריון שלא לגרש את ערביי העיר (עבאסי, 2010).

הפעילות הישירה של אנד"י לקידומן של נשים כללה כאמור סיוע בהוראת קרוא וכתוב לנשים אנאלפביות והכשרת נשים לעסוק במקצוע התפירה. פעילות זו נערכה על ידי סניף אנד"י בנצרת והחלה כבר בשנים הראשונות, עוד לפני סיומו של המנדט הבריטי, ונמשכה בתחילה בנצרת במטרה לשקם את החברה הפלסטינית ההרוסה אחרי אסון הנכבה והפליטות.

אין בנמצא מסמך רשמי המתאר ומתעד את המטרות והאידיאולוגיה של אנד"י, אך היו כמה התבטאויות בנושא זה בעיתונות של התקופה, ובשילוב עם דבריהן של הנשים שרואיינו מתקבלת תמונה ברורה של מטרות הארגון. כך, כאמור, ב־20 בינואר 1949 דיווח עיתון אל־אתחאד על הקמת אגודת הנשים אל־נהדה אל־נסאאיה שמקום מושבה בנצרת, בבית זכריא תומא (زكريا توما). על פי כתבה זו כללו מטרות התנועה החדשה מאבק למען זכויות האישה הערבייה, הפעלת תכניות חינוכיות ותרבותיות לשיפור מעמדה, הגנה על זכויות האם והילד והצלת עקורים ופליטים (אל־אתחאד, 1949).

בכתבה שפורסמה בקול העם בשנת 1949 מדרווחת לולו סבאע' כי 70 נשים כבר הצטרפו לקונגרס בנצרת, ומפרטת את מטרות התנועה: רישום כל הנשים בלשכות העבודה והשוואת שכרן לזה של הגברים; ארגון הנשים באיגוד מקצועי; קידום שיתוף הפעולה בין נשים ערביות ויהודיות; הגנה על זכויותיהן הפוליטיות, הכלכליות והסוציאליות של

הנשים, כולל זכות ההצבעה בבחירות העירוניות בנצרת; שיפור רמת החיים של האישה העובדת בכפר (סבאע', 1949).

כתבה בקול העם דיווחה על החלטות ועידת האיחוד. אלה כללו: (1) הבטחת שוויונה ועצמאותה של האישה, בין היתר על ידי ביטול מס הכנסה לנשים עובדות והבטחת שכר שווה לכל העובדים ללא הבדל מין, דת ולאום; (2) הבטחת הזכויות הסוציאליות של נשים, כולל אימהות ונערות, על ידי מתן חופשת לידה בת שלושה חודשים תוך שמירת מקום העבודה, זכות להיעדר מהעבודה לצורך הנקה, הקמת מוסדות לילדים במימון הממשלה והמעביד ליד בתי חרושת, השלמת חוק איסור על עבודת ילדים ויישום החוק האוסר על ילדות לעבוד במשק בית; (3) מאבק לבריאות העם על ידי מתן טיפול רפואי הולם לכל הזקוק לכך; (4) קליטה הומנית של העולים המתגוררים באוהלים על ידי הטלת עול הקליטה על 'בעלי ההון הגדול'. ההחלטה קוראת לציבור הנשים לסייע ככל יכולתן לעולים החדשים; (5) הבטחת חוק חינוך חובה חינוך לכל ילדי ישראל באמצעות הקמת רשת בתי תינוקות, מעונות יום וגני ילדים על ידי הממשלה, הקמת מגרשי משחקים וגנים לכל בית ספר, וביטול כל ההפלות של האוכלוסייה הערבית בנושא החינוך; (6) מאבק לתעסוקה לכל דורש, לתוספת יוקר, למיסים פרוגרסיביים, כולל שחרור מעוטי יכולת מעול המיסים, למתן דיור ברה-השגה להמונים, ומלחמה בשוק השחור ובספרסרים; (7) קריאה לעצמאות אמת של מדינת ישראל, התנגדות לכל השתלטות זרה, וקריאה לידידות עם מחנה השלום (קול העם, 1951).

כתבה דומה פורסמה אחר כך גם בביטאון של אנד"י, עלונך. הכתבה דיווחה על הקמת אנד"י ופירטה את המטרות שעליהן הוסכם בוועידת הייסוד. נמסר כי "ארגון הנשים הדמוקרטיות יילחם לשוויון זכויות חוקי ומעשי של כל הנשים בישראל", וכי "יילחם למען השלום ולשמירת עצמאות ישראל שהושגה במלחמת השחרור ובקרבות עצומים של בניו ובנותיו". הארגון קורא לאיחוד ציבור האימהות והנשים למען המאבק לשלום, בעד שוויון לאומי מלא למיעוט הערבי וקורא גם ל"מלחמה נגד כל הפליה לאומית או כלכלית לגבי המיעוט הערבי בארץ". כמו כן הוחלט בוועידה לפעול לשיתוף פעולה עם כל כוחות השלום בארץ (מפ"ם מוזכרת במפורש) ובחו"ל, ולמען שוויון מלא של האישה בכל התחומים, כולל שכר שווה בעד עבודה שווה, הבטחת זכויותיה הסוציאליות של האישה, והגנה על האישה, האם והנערה (עלונך, 1951). בספרה האוטוביוגרפי מתייחסת רות לוביץ' למטרותיו של אנד"י וכותבת כי "פעלנו על פי שלושה עקרונות: לשוויון הזכויות של הנשים, להגנה על הילד ולהגנה על השלום, תוך התאמתם למצב הנשים היהודיות והערביות בארץ" (לוביץ', 1948).

הארגון פעל באופן מעשי לשינוי חייהן של אותן נשים. בריאיון משנת 2016 סיפרה מאגי כרכבי, חברה באנד"י, כי העזרה לפליטים ולמשפחות עניות בתפירת בגדים הביאה את ח'ורי להגות את הרעיון להציע לנשים לימודי תפירה. החברות הצליחו

לארגן שלוש מכונות תפירה ביתיות שהובאו למועדון אל-נהד'ה בנצרת, ואלה שימשו להוראת התפירה לנשים שרצו בכך. במסגרת זו הנשים תיקנו, כיבסו וחילקו בגדים מיד שנייה לפליטים ולעניים. נשים אלו התרכזו בתפירה בלבד, הסבירה ח'ורי בריאיון מ־2016, כיוון שרוב הנשים בנצרת לא רצו לצאת לעבוד בחקלאות והעדיפו לעסוק בעבודה בתוך העיר ובקרבת הבית.

נראה כי עם השנים הלך מפעל זה והתרחב: בשנת 1958 פורסמה בעלון של אנד"י כתבה המתארת קורס לתפירה שנערך בשעות אחר הצהריים במועדון של אנד"י בנצרת בהשתתפותן של 40 נערות. על פי המצוין בכתבה "הקורס מעניק לבנות לא רק מקצוע אלא גם חוויה וביטחון חברתי, שמהווים צורך חיוני לכת הערבייה החיה בדרך כלל בבית הוריה" (עלונך, 1958). באותה כתבה מובא סיפורה של פאטמה, שמקריאה סיפור לבנות האחרות. מתברר כי פאטמה החלה ללמוד בגיל שבע, אך נאלצה להפסיק את לימודיה שנה לאחר מכן כדי לסייע בעבודות הבית, אחרי שאימה יצאה לעבוד. במשך שנים היא גידלה את הילדים וטיפלה בבית: "אני הייתי בתוך הלכלוך והחיתולים והבכי של הילדים", עד שלדבריה "כמעט שנמאסו עלי החיים. חשבתי לי – כך יהיה תמיד? עכשיו אצל אימא-אבא אחר כך אצל הבעל?" אז גמלה בליבה ההחלטה להצטרף לקורס התפירה של אנד"י, ושם גם למדה לקרוא ולכתוב. פאטמה מספרת: "עכשיו אני כבר יכולה לקרוא ספרים ועיתון, זה פתח לי את העיניים. יותר כבר לא אהיה שפחה לאף אחד. כמובן בבית לא מרוצים. לא מרשים לי ללכת. בפעם האחרונה כשהיה כינוס בתל-אביב ברחתי מהבית ועכשיו קשה מאד". קורס התפירה מוזכר גם בחוזר פנימי של אנד"י משנת 1957, המביא את דיווחה של ראשת הארגון, סמירה ח'ורי, על אודות קורס שבו משתתפות 34 נשים. נוסף על כך צוין קיומו של קורס ציור שבו שמונה משתתפות וקורס להוראת השפה הערבית לנשים אנאלפבתיות המתקיים פעם בשבוע (חוזר מספר 35, 1957). פעילותו הנמרצת של סניף אנד"י זכתה לשבחים בעלונך, אשר פרסם כתבה קטנה תחת הכותרת "נקח-נא דוגמה!" (עלונך, 1955):



חלק מהנשים שרואיינו התייחסו למטרותיו של אנד"י. כך, נביה מרקוס אמרה בריאיון מ־2015 כי "העקרונות שלנו נשארו אותם העקרונות, התנגדות לגזענות, איחוד הקהל עם הכוח הדמוקרטי היהודי נגד האפליה והגזענות מהימין הקיצוני והכיבוש". נאיפה נפאע הדרוזית ציינה בריאיון עימה מ־2015 כי הייתה גם מטרה נוספת חשובה: "תמיד הייתה לי מטרה שאני צריכה להשיג, וזה שהילדים שלי לא ישרתו בצבא." זאת, נוסף על מטרות אחרות של התנועה: "המטרה שלנו הייתה שכל אחד יקבל את זכותו לחיות, מעבירה שיעורים למען השוויון; אנחנו חייבים לחיות כמו היהודים".

סלווה סרוג'י ציינה אף היא בריאיון שנערך ב־2015 כי "המטרה היא לשכנע אנשים לא לעזוב את הארץ". לדבריו סמירה ח'ורי, במפגש הראשון, שבו נוסדה אל־נדה'ה אל־נסאאיה, נקבע באופן ראשוני כי מטרות התנועה הן למגר את האנאלפביות בקרב נשים, ללמד נשים כיצד לכלכל את ביתן במצב שנוצר, ולמנוע עזיבה של תושבים אשר פחדו מהצבא הישראלי. בריאיון אחר, שנערך על ידי אבו עוקסה־דאוד, סיפרה ח'ורי כי תנר"י ומק"י חלקו אותן מטרות פוליטיות וחברתיות, בכללן השאיפה לשלום, לשוויון ולביטול הממשל הצבאי. (Abu Oksa-Daoud, 2009).

מהראיונות שנערכו עולה כי אנד"י לא עסק רק בביעור הבערות ובלמוד הנשים הערביות הפשוטות – כלים אשר יסייעו להן להתמודד עם הנחיתות המגדרית הכפולה, הן בחברה הישראלית הכללית והן בחברה הערבית הפטריארכלית – אלא גם נטע בהן מודעות פוליטית מפותחת והקנה להן כלים להסתכל נכוחה אל פני המציאות. ועוד, ניכר כי מנהיגות הארגון שימשו מודל לחיקוי עבור אותן הנשים שחיו בסביבה מפלה ומדירה. כך עולה מדבריה של סוהילה, שנולדה בכפר אל־רינה והתחתנה באעבלין. נראה, אם כן, כי תרומתו של אנד"י הייתה משמעותית ברמה המקומית והאישית. אומנם אנד"י הגדיר את מטרותיו כשלום עולמי, אך הצלחותיו ניכרו הרבה יותר במישור המקומי מאשר בנושאי "השלום העולמי", לדוגמה.

בריאיון מ־2017 חושפת פתחיה עויסה את תפקידו המכריע של אנד"י בשינוי חייהן של הנשים הערביות שבקרבתן פעלה. לדבריה של פתחיה היא מאוד מעריכה נשים אלה, כי הן שיפרו את מצבה של החברה כולה בזמן שלימדו אותה ונשים נוספות לקרוא ולכתוב, וגם עזרו לילדים והקימו גני ילדים. פתחיה סיפרה: "אני לא יכולה להתעלם מזה כי עם שלא יכול לקרוא ולכתוב אז יכולים להשמיד אותו. אנחנו עם שיש לו היסטוריה". פתחיה מתארת את תקופת הלימודים כתקופה של התפתחות גדולה ומשמעותית עבורה, זאת, למרות שהיא מספרת כי "בהתחלה היה קשה לי להצטרף, בגלל שאבא שלי לא הסכים שאצא מהבית – הוא היה אומר לי איך תצאי ומי ישמור על האחים שלך, כי אימא הייתה יוצאת מהבוקר לעבוד בחקלאות ואני הייתי נשארת לנקות את הבית ולשמור על האחים שלי. הייתי כל יום בערב יושבת ליד אימא ובוכה כי רציתי ללמוד כמו החברות שלי ואכן אימא פנתה לאבא כדי לאשר לי להצטרף לנשים שלומדות, וכך

נכנסתי ללימודים, הייתי נלהבת לגבי כל אות שאני לומדת, ובתקופה קצרה קלטתי את הנושא והצלחתי בלימודים שלי, ועד היום אני מבקרת חלק מחברות הארגון, שהיה להן חלק גדול בעזרה לנו ובעזרה למשפחות בחברה".

אם כן, ניתן לראות כי בשנותיו הראשונות חרת אנד"י על דגלו מטרות רבות, הן חברתיות והן פוליטיות. חלק מן המטרות הפוליטיות היו הומאניות, כגון הסיוע לפליטים, שכנוע אנשים להישאר בארץ והמאבק עם הממשל הצבאי, חלקן מטרות פמיניסטיות, כגון השאיפה לשיווי זכויות האישה ולשיפור מעמדה, וחלקן אף מטרות קומוניסטיות, כגון ארגון הנשים העובדות והמאבק על זכויותיהן, שזו גם מטרה פמיניסטית. ההפרדה בין מטרות לאומיות וחברתיות בארגוני הנשים הפלסטיניות, כפי שמציינת אלן פליישמן, אינה חדשה, ועל פי סוהייר אבו עוקסה-דאוד (Fleischmann, 2003; Abu Oksa-Daoud, 2009).

רוב ארגוני הנשים הערביות לפני 1948 התמקדו במטרות צרות יותר, חברתיות או פוליטיות. זאת, בניגוד למגוון הרחב מאוד של המטרות באנד"י. נראה כי הארגון היחיד בעל שאיפות דומות לאלו של תנד"י היה איחוד הנשים הערביות. בקונגרס הנשים הראשון שנערך בירושלים בשנת 1929, בהשתתפות יותר ממאתיים נשים, הוחלט על המטרות הבאות: להשתתף בתחייה הלאומית של נשים ערביות; להוות בסיס לתנועת נשים בפלסטין; ליצור קשר עם ארגוני נשים אחרים בסוריה, מצרים ועיראק; לאחד את תנועת הנשים בפלסטין על ידי יצירת עמותות נשים ערביות; לעודד מסחר ותעשייה לאומיים; לעשות מאמץ להפיץ את התרבות הערבית בפלסטין; ולדרוש שבתי ספר לבנות יאמצו עמדות אלה. שיתוף פעולה עם נשים יהודיות לא עמד על הפרק. זהו אחד ההבדלים הבולטים והמשמעותיים בין תנועת הנשים הערביות בתקופת המנדט לבין אנד"י (Fleischmann, 2003).

על פי אלן פליישמן, המגוון הרחב של המטרות מלמד על תפיסת הנשים שלפיה התחומים החברתיים, הפוליטיים, הכלכליים והתרבותיים חופפים, והגבולות ביניהם גמישים ונזילים ומשתנים כל העת. כיוון שכך, קשה לתייג את הארגון הזה כ'לאומי', 'פמיניסטי', או 'רפורמי', לטענת פליישמן. לי נראה כי מטרותיו של אנד"י מצביעות על התפיסה הכוללת של חברותיו, כפי שהן עצמן אמרו: הכוונה של אנד"י הייתה לעסוק בכל היבטי החיים של האישה, ובמובן זה מדובר בארגון פמיניסטי מובהק (Fleischmann, 2003).

הרוח החיה של אנד"י: על סמירה ח'ורי ורות לוביץ'

שתי נשים הובילו את אנד"י לאורך השנים: סמירה ח'ורי כראשת החלק הערבי של הארגון (תפקיד שהיא ממלאת עד היום) ורות לוביץ' כראשת החלק היהודי וכמזכירת הארגון במשך 30 שנה, מיום הקמתו. שתיהן היו חברות ופעילות בתנועה הקומוניסטית לפני קום

המדינה (רות בפק"פ וסמירה בליגה לשחרור), ועם הקמת מדינת ישראל והאיחוד מחדש של הקומוניסטים הערביים והיהודיים הפכו נשים אלו לחברות במפלגה הקומוניסטית הישראלית (מק"י). שתיהן אף היו חברות מזכירות של מק"י.

סמירה ח'ורי היא ילידת נצרת שהוריה היו קומוניסטים. אביה, נעים חנא ח'ביס, נולד בשנת 1910 בנצרת. הוא עבד בתפירת בגדים ונעלים והשתתף במאבק של המורדים הערביים נגד המנדט הבריטי. הוא נפטר בשנת 1987.

בריאיין מ-2015 מספרת ח'ורי כי כאשר הייתה נערה נערכו המפגשים של אנשי הליגה לשחרור בביתו של אמיל תומא, ממייסדי הליגה: "הבתים היו קרובים כל אחד לשני ואני הייתי ילידה והייתי מצליחה לרדוף אחרי אבא ולשבת בחוץ כדי לשמוע על מה מדובר... וביום אחרי המפגשים היינו הבנות יוצאת לשחק ברחוב שהוא מול הבתים שלנו ומדברות על מה ששמענו בלילה ואחר כך כל אחת התעניינה והצטרפה למפגש כדי להקשיב בלי להודיע להורים שלנו, לא בגלל שהם לא רוצים אלא בגלל שמפחדים ביותר עלינו וזה היה שהם היו בליגה לשחרור. וכך גדלנו עם הפוליטיקה שהייתה מבחינתנו חשובה כמו הלחם". ח'ורי הצטרפה לליגה לשחרור בשנת 1947, המשיכה למק"י אחרי קום המדינה, ויחד עם חברותיה מנצרת הקימה את אל-נהד'ה. לאחר האיחוד עם אנ"פ (ארגון נשים פרוגסיביות) עמדה ח'ורי בראש החלק הערבי של אנד"י, ויחד עם רות לוביץ' דיווחה באופן קבוע למזכירות של מק"י. בשנת 1969 הפכה ח'ורי לחברה הערבייה הראשונה בוועד המרכזי של מק"י. בשנת 1973 הפך אנד"י לתנועה ושינה את שמו לתנד"י. מאז ועד שנת 2003 כיהנה ח'ורי כיושבת הראש של הארגון.

גם מחוץ לתנד"י פעלה ח'ורי למען נשים ולמען השלום וההידברות בין ערבים ליהודים, ובעד המאבק נגד הכיבוש המתמשך בשטחים. במסגרת זו השתתפה בהקמת ארגונים שונים, כגון עמותת "נשים נגד אלימות" שהוקמה בשנת 1991, וכן ייסדה את המקלט הראשון לנשים מוכות כמגזר הערבי, פרויקט שפועל עד היום ומעניק סיוע לנשים נפגעות אלימות פיזית ומינית בחברה הערבית. ח'ורי השתתפה בהקמתם של ארגוני ההידברות והשלום "גשר לשלום" ו"בת שלום", "קו אדום" ו"קו ירוק". מפעלה המתמשך למען נשים ודו-קיום הוכר על ידי הוועדה לקידום מעמד האישה של הכנסת, אשר העניקה לה תעודת הוקרה בשנת 2016. בעלה, פואד ח'ורי, היה חבר מזכירות של מק"י, מזכיר מחוז המפלגה בנצרת, חבר מועצת העיר נצרת, ומועמד מטעמה של מק"י לראשות מועצת העיר.

רות לוביץ' נולדה כאנקה ורשוויאק בוורשה שבפולין בשנת 1909, לאב דתי-אורתודוקסי שהיה סוחר. בספרה האוטוביוגרפי היא מספרת כי עם סיום לימודיה בתיכון סירב אביה לאפשר לה להמשיך ללמוד, ותחת זאת כיוון אותה לעבוד בחנות ולהתחתן במהירות. אלא שלרות היו תכניות אחרות. היא ברחה מהבית וחזרה רק אחרי שהגיעה להסדר עם אימה, שלפיו תמשיך את לימודיה בעזרת מורה פרטי. באותה עת הייתה גם חברה

בתנועת השומר הצעיר, ובשנת 1929 עלתה לארץ במסגרת התנועה והגיעה לגרעין שביקש להקים קיבוץ בבנימינה. הגרעין חווה סכסוכים ומחלוקות קשים בתוך עצמו. הוא הסתכסך עם האיכרים של בנימינה ועם ההסתדרות סביב המשמעות וההשלכות של העבודה העברית וסביב בניית משק ומדינה יהודיים. היא, לעומת זאת, הדגישה את הצורך בעמידה לצד הפועלים החקלאיים הערביים, כמתחייב מהמשנה האינטרנציונליסטית של הקומוניזם. בעקבות חוויות אלו הגיעה רות לוביץ' למסקנה כי מקומה במחנה הקומוניסטי (לוביץ', 1948).

לוביץ' עזבה את הקיבוץ לתל אביב, שם הצטרפה בשנת 1931 לתנועה הקומוניסטית, כלומר לפק"פ. במסגרת פעילותה בפק"פ (שהיה אז מחוץ לחוק) תלתה כרוזים והפיצה תעמולה בלתי-לגאלית, הייתה חברה מזכירות סניף תל-אביב של המפלגה ומזכירת סניף תל-אביב של "העזרה האדומה", אשר סייע לקומוניסטים שנאסרו על ידי השלטון הבריטי. פעמיים נאסרה וישבה בכלא הנשים בבית לחם, בשנים 1932 ו-1936. לאחר שחרורה התיישבה בראשון לציון והייתה לראשת הסניף של המפלגה שם. החל מהוועידה ה-8 של המפלגה, שנערכה בשנת 1944, נבחרה לכל הוועידות והמוסדות הגבוהים של המפלגה. בכלל זה הייתה חברה מזכירות של המפלגה, חברה הוועד המרכזי וחברה ועדת הביקורת. נוסף על כך הייתה מהמייסדות של ליגה V לעזרת ברית המועצות, שהוקמה בשנת 1941, ואשר הפכה בהמשך לתנועת הידידות ישראל-ברית המועצות. לוביץ' הייתה ממייסדי הוועד הארצי למען השלום וחברת הנשיאות בוועד זה, כמו גם בתנועת הידידות. כמו כן הייתה חברה בארגון-העל, מועצת השלום העולמית. כל זאת נוסף לתפקידה כמזכירתו של אנד"י במשך 30 שנה ולחברותה במועצת הפרציה העולמית של נשים דמוקרטיות (לוביץ', 1948).

עבור פעילותה זכתה לוביץ' בעיטור על שם לנין ובמדליה על שם גאורגי דימיטרוב. העיטור על שם לנין נוסד על ידי הוועד המרכזי של ברית המועצות בשנת 1930 ונחשב לעיטור האזרחי הגבוה ביותר. הוא ניתן לאזרחים, למוסדות ואפילו לערים עבור הישגים יוצאי דופן. כמו כן, הוא ניתן לאזרחים לא-סובייטיים עבור שירותם למען חיזוק הקשרים בין ברית המועצות לארצות אחרות (לוביץ', 1948). לוביץ' מספרת כי העיטור הוענק לה, למאיר וילנר (מזכ"ל מק"י באותה עת) ולתופיק טובי בשנת 1982 בשגרירות בולגריה במוסקבה, לרגל חגיגות מאה שנה להיוולדו של דימיטרוב.

סיכום

במאמר זה ביקשתי לשפוך אור על ארגון הנשים אנד"י, לתאר את הנסיבות שבהן קם, את ההקשר המפלגתי שבו פעל ואת מטרותיו. המאמר סקר את ההקשרים הפוליטיים,

המגדריים והלאומיים שעיצבו את הארגון. ארגון זה ריכז אליו פעילות מרקעים שונים ומזהויות שונות, שמטרתן קידום מטרות הומאניות, פמיניסטיות ודמוקרטיות.

תנועת הנשים הערבית בישראל חוותה התעוררות ולאומיות בימי המנדט, ולאחר קום המדינה התגייסה גם מדינת ישראל לשיפור מצבן של נשים – אם בחקיקה ואם בחינוך – דבר שלא ייתר את פעולתו של אנד"י, חרף הפמיניזם הממלכתי שהיה קיים במידה מסוימת. עם זאת, ולמרות הנסיבות הייחודיות שבהן פעל אנד"י, הוא דומה במובנים מסוימים לתנועות הנשים האחרות בעולם הערבי. בדומה לתנועות האחרות הוא אימץ שם, "אל-נהד'ה אל-נסאאיה", שפירושו "ההתעוררות הנשית", שם שהיה שכיח לתנועות נשים בעולם הערבי מתחילת המאה העשרים. מאוחר יותר, בשנות השישים והשבעים, היה השם "איחוד נשים" לשם השכיח ביותר, וזהו כמובן שמו של אנד"י.

אנד"י עסק לא רק בנושאים מטרנליים, כמו חינוך ובריאות, אשר אפיינו תנועות נשים אחרות, אלא גם בנושאים כמו שילוב נשים בעבודה, שאפיינו יותר את הפמיניזם הממלכתי בעולם הערבי. אנד"י לא נאלץ להיאבק למען הזכות לבחור ולהיבחר ולמען הזכות לחינוך ממלכתי, וגם לא נאבק בתחום האישות, אף על פי שהמחוקק הישראלי הותיר נושא זה בידיהם של בתי הדין הדתיים. ייחוד נוסף של אנד"י הוא היותו ארגון ערבי-פמיניסטי שפעל בהשראת האידיאולוגיה הקומוניסטית. אומנם קיימים היום, או היו קיימים כבר אז ארגונים דומים, אך לא ידוע לי על מחקר הבוחן את פעילותם, ולפיכך עבודה זו ייחודית.

ניכר כי ארגון אנד"י היווה חיל חלוץ, אוונגרד, בשני תחומים חשובים – פעילות פמיניסטית של נשים למען נשים ופעילות משותפת יהודית-ערבית, שנדמה שמצאה לה כר נוח יותר לפעולה דווקא בתקשורת הארגונית של נשים עם נשים ולא גברים עם גברים, וזוהי נקודה מעניינת שאפשר לפתחה במחקרי המשך. עוד אדגיש כי אנד"י אינו הארגון הראשון שעסק בפעילות מעין זו, אולם פעילותו הייתה משמעותית ומחוללת שינוי הן בקרב הנשים שבקרבן פעל והן בתחום החברתי הכללי.

עם זאת עולה כי למרות ששפתו של הארגון הייתה פועלית ועממית, רובן המכריע של הפעילות, אם לא כולן, היו נשים מבוססות, בעיקר נוצריות בעלות השכלה ותודעה מעמדית, פמיניסטית ואף בולטות חברתית. יתרה מכך, ארגון זה, שלכאורה היה שוויוני, הציג פערי כוח בין נשים יהודיות לערביות, זאת כאשר ההנהגה הייתה מורכבת בעיקרה מנשים יהודיות, בעלות אוריינטציה קומוניסטית ברורה, אשר היו גם ציוניות. בהחלט ייתכן שמסיבות אלו עסק הארגון בסוגיות אזרחיות וזנח את הסוגיה הלאומית. בהקשר זה ניכר גם כי השיח של הארגון התעלם מהנפכה, אסון העם הפלסטיני, ומהיווצרות בעיית הפליטים הפלסטינים. בכל מקרה, היותו של הארגון חיל חלוץ בשיתוף פעולה נשי, יהודי-ערבי, מהווה את ההיבט המרכזי של ייחודיותו, כמו גם את סוד תרומתו

למאבקה של האישה, בעיקר הערבייה, לשיפור תנאיה. בכך ניתן לראות גישור על הפערים הלאומיים, כאשר גם הנשים היהודיות פעלו לקידום האישה הערבייה.

רשימת המקורות

- אבו בקר, ח'. 2015. התנועה הנשית-פמיניסטית פלסטינית בתוך נ' רוחאנא וא, סבאע' חורי (עורכים), **הפלסטינים בישראל: עיונים בהיסטוריה, בפוליטיקה ובחברה** (כרך 2). חיפה: מדה אל-כרמל, 222-206.
- אוסצקי-לזר, ש'. 2002. הממשל הצבאי כמנגנון שליטה באזרחים הערבים – 1958-1948. **המזרח החדש**, מ"ג, 106-104.
- ג'בארין, י'. 2007. הארגונים הלא-ממשלתיים כאלטרנטיבה פוליטית – מבט ביקורתי, בתוך אלי רכס (עורך), **המיעוט הערבי בישראל והבחירות לכנסת ה-17**. רמת אביב: אוניברסיטת תל-אביב.
- ג'מאל, א'. 2017. החברה האזרחית הערבית בישראל: אליטות חדשות, הון חברתי ותודעה אופוזיציונית. תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- ישי, י'. 2003. **בין גיוס לפיוס: החברה האזרחית בישראל**. ירושלים: כרמל.
- לוביץ', ר'. **בחרתי; לוביץ'** מופיעה כמרצה בידיעה על "נשף ליום הפועלת הבינלאומי", **קול העם**, 8 במרץ 1948.
- עבאסי, מ'. 2010. **כיבוש נצרת – העיר הערבית ששרדה את המלחמה. עיונים בתקומת ישראל**, כרך 20, 121-101.
- שלו, ש'. 2003. **השיח האלטרואיסטי: מוסר, נשים, פוליטיקה**. חיפה: פרדס.
- Abdo, N. (1995). *Feminism and Difference: The Struggle of Palestinian Women*. *Canadian Woman Studies* 15, 2: 141-145.
- Dallasheh, L. (2012). *Nazarenes in the Turbulent Tide of Citizenships: Nazareth from 1940 to 1966*. Unpublished PhD dissertation, New York University.
- Daoud Abu Oksa, S. (2009) *Palestinian Women and Politics in Israel*. Gainesville, Fl: University Press of Florida.
- Darraj, S. M. (2004). Palestinian Women: Fighting Two Battles. *Monthly Review* 56, 1: 25-36.
- Fleischmann, E. (2003). *The Nation and Its "New" Women: The Palestinian Women's Movement, 1920-1948*. Oakland: University of California Press.
- Mar'i, M. M. & Mar'i, S. K. (1991). The Role of Women as Change Agents in Arab Society in Israel, In Barbara Swirski and Marilyn P. Safir (Eds.), *Calling the Equality Bluff: Women in Israel*. New York: Pergammon Press, pp. 213-221.
- Masalha, N. (1992). *Expulsion of the Palestinians: The Concept of "Transfer" in Zionist Political Thought, 1882-1948*. Institute for Palestine Studies, Washington, D.C.
- Payes, S. (2005). *Palestinian NGOs in Israel: The Politics of Civil Society*. New York: I.B. Taurus.
- Third Congress of the Communist International. (1921). *Methods and Forms of Work among Communist Party Women: Theses*. available at: <https://www.marxists.org/history/international/comintern/3rd-congress/women-theses.htm>
- عزت دار غمة. 1991. 1990-1903, القدس: مكتب ضياء للدراسات

עיתונות

الاتحاد: تأسيس جمعية النهضة النسائية, 20.1.1948, صفحة 6.

על המשמר: ועידת האיחוד של 'ארגון נשים פרוגרסיביות' וארגון נשים דמוקרטיות ערביות, תל-אביב, 14 בינואר 1951, עמ' 3.

דבר: ועידת ארגון נשים פרוגרסיביות בחיפה, תל-אביב, 14 בינואר 1951, עמ' 4.

קול העם: לולו סבאע', על האישה הערבייה, תל-אביב, 2 באוגוסט 1949.

עלונך: הייתה לנו ועידה, מרס 1951.

ארכיון

"כאן קיבלתי כל מה שיש לי בחיי: מהווי מועדוננו בנצרת", **עלונך** 1, 1958, עמ' 10. העלון נמצא בארכיון יד טבנקין, ארכיון מס' 16 חטיבה 10, מכל 1 תיק 2, שנים 1955-1965.

חוזר מספר 35 מתאריך 27 באוגוסט 1957. נמצא בארכיון יד טבנקין מספר 16, חטיבה 10 מ"ק-מוסדות. שם התיק: אנד"י, מכל 2 תיק 1.

החרגה באמצעות שילוב: יחסי יהודים-ערבים בתכנון הרכבת הקלה בירושלים¹

רוני בר

בחמשת העשורים שחלפו מאז יוני 1967 פועלת ישראל לקיבוע שליטתה על ירושלים המזרחית באמצעים תכנוניים ומרחביים. בין היתר הקימה ישראל מערכת של כבישים עוקפים המחברת בין הליבה העירונית של ירושלים המערבית לשכונות היהודיות ולהתנחלויות בגדה המערבית, אך בה בעת מנתקת מערכת זו את השכונות הפלסטיניות מסביבתן. בכך ממחישות תשתיות התנועה את המתח בין השיח הישראלי ההגמוני על "ירושלים המאוחדת" לבין המציאות העירונית המתאפיינת בהפרדה ובהדרה.

הרכבת הקלה של ירושלים, שהחלה לפעול בשנת 2011, מוסיפה ממד נוסף של מורכבות לדיון: בניגוד למערכת הכבישים העוקפים, הרכבת הקלה עוברת דרך שכונות פלסטיניות ויהודיות בירושלים המזרחית – מאזור הגבעה הצרפתית לשועפט ולאחר מכן לפסגת זאב – וכך מייצרת יחסים סוציו-מרחביים חדשים בין יהודים לפלסטינים. סיטואציה מרחבית זו היא נקודת הפתיחה למאמר, שמטרתו להבין את העמדות של הממסד הישראלי כלפי האוכלוסייה הפלסטינית וכלפי יחסי יהודים-ערבים בעיר, כפי שהן באות לידי ביטוי בתכנון הרכבת הקלה ובדיווחים על הפרויקט בתקשורת הישראלית-יהודית.

בחינתם של שני אפיקים אלה, התכנוני והתקשורתי, מעלה כי בפרויקט הרכבת הקלה בירושלים השימוש הפוליטי בתשתית נעשה לא באמצעות הרחקת האוכלוסייה הפלסטינית, אלא דווקא על ידי הכללתה ושילובה. בניגוד למחקרים המדגישים את הנגישות הדיפרנציאלית לתשתיות תנועה ואת ההדרה של אוכלוסיות שנתפסות כ"אחרות" או כ"מסוכנות", במקרה של הרכבת הקלה אוכלוסייה מודרת מקבלת גישה לתשתית משותפת, אך בה בעת היא מוחרגת ומתויגת כ"מסוכנת". מנגנון זה מאפשר לסוכנים הישראלים – הן המתכננים

1 המאמר מבוסס על פרק בעבודת דוקטורט בהנחיית ד"ר טלי חתוקה, החוג לגאוגרפיה וסביבת האדם, אוניברסיטת תל אביב.

והן אמצעי התקשורת – להציג עצמם כמוסריים ולהדגיש את כוחה ועמידותה של ישראל נגד מה שהם רואים כ"אחר" מסוכן.

בשנים האחרונות הרכבת הקלה בירושלים מתוארת לא פעם כמיקרוקוסמוס של העיר, או לפחות כמשקפת את המורכבות הירושלמית. הקו הראשון של הרכבת החל לפעול באוגוסט 2011, כשהוא משתרע משני צידיו של הקו הירוק ועובר דרך שכונות יהודיות ופלסטיניות בירושלים המזרחית, כמו גם לצד שכונות חרדיות ודרך מרכז העיר של ירושלים המערבית. בשנים שחלפו מאז תחילת פעילותה נעשתה הרכבת הקלה אמצעי תחבורה מרכזי המשרת קבוצות אוכלוסייה שונות. לפי תכנית אב לתחבורה, הגוף האחראי על תכנון תחבורה בירושלים, עלה מספר הנסיעות ליום בהדרגה מאז תחילת הפעילות וחצה את רף ה-140 אלף נסיעות ביממה באוגוסט 2013, כשלפי הערכות, כ-10%-15% מסך הנוסעים הם פלסטינים. ואכן, אין זה נדיר לראות בקרונות הרכבת נוסעים פלסטינים ויהודים, חילונים וחרדים, יושבים זה לצד זה, יחד עם מבקרים ותיירים. אולם המקרה של הרכבת הקלה אינו סיפור אוטופי של התקרבות ושל חיים משותפים. בשנים האחרונות היוותה הרכבת גם זירה של מתח ועימותים, כמו אלו שהתרחשו בשכונת שועפט ביולי 2014 לאחר רצח הנער הפלסטיני מוחמד אבו-ח'דיר בידי מפגעים יהודים. בעימותים שפרצו לאחר הרצח פגעו תושבים פלסטינים במתקנים ובתשתיות של הרכבת הקלה בשועפט, ותנועת הרכבת באזור הושבתה זמנית. גם לאחר שהעימותים שככו, המשיכו יידויי אבנים לעבר הרכבת הקלה להיות אירועים שכיחים באזורים אלה, וכן התרחשו אירועי דריסה ודקירה בתחנות שונות במסגרת מה שכונה בתקשורת הישראלית-יהודית "אינתיפאדת היחידים".

אירועי אלימות ליוו גם את שלביו המוקדמים של הפרויקט, וכך גם חוסר ודאות פוליטי-מדיני. היוזמה להקמת הרכבת הקלה בירושלים נולדה כאמצע שנות התשעים, במקביל ליוזמות דומות שקודמו בערים אחרות ברחבי העולם. תוך כדי העבודה על הפרויקט התנהלו שיחות מדיניות בין ישראל לרשות הפלסטינית, וסוגיית ירושלים עלתה לראשונה באופן רשמי על שולחן המשא ומתן, ראשית בשיחות קמפ דייוויד (ביולי 2000) ולאחר מכן במתווה קלינטון (דצמבר 2000) ובשיחות טאבה (ינואר 2001). בשיחות אלה נידונה האפשרות לחלוקת הריבונות בירושלים המזרחית על בסיס דמוגרפי, כך שהשכונות היהודיות תהיינה בריבונות ישראל והשכונות הפלסטיניות בריבונות פלסטינית (להרס, 2013). בד בבד, בספטמבר 2000 החלה האינתיפאדה השנייה, כשאירועי אלימות קשים בכללם פיגועי התאבדות, התמקדו באמצעי תחבורה ציבורית (בדגש על אוטובוסים). על רקע הדיונים המדיניים ואירועי האלימות בולטת העובדה כי הרכבת הקלה עוברת דרך שכונות יהודיות ופלסטיניות (בניגוד למערכת של כבישים שעוקפים את האזורים הפלסטינים) ומהווה תשתית מסילתית קשיחה (בניגוד למערכת גמישה של אוטובוסים).

בספרות הקיימת מוצגת הרכבת הקלה כחלק בלתי נפרד מהפרויקט המתמשך ליצירת עובדות בשטח ולקיבועה של "העיר המאוחדת" תחת שליטה ישראלית-יהודית (Barghouti, 2015; Shlay & Rosen, 2015; Nolte & Yacobi, 2015). במאמר זה נטען כי על מנת להבין את התפקיד של תשתית התנועה בהבניית היחסים בין יהודים לערבים בעיר, לא די לטעון ש"תשתית לעולם אינה ניטרלית אלא תמיד פוליטית באופן אינהרנטי" (Nolte, 2016: 452), אלא יש צורך בהתעמקות בשיקולים, בתפיסות ובעמדות שעמדו בבסיס תכנון התשתית. היבטים אלו נמצאים בלב המאמר, שבמסגרתו נבחנות עמדות הממסד הישראלי כלפי האוכלוסייה הפלסטינית וכלפי יחסי יהודים-ערבים בעיר, כפי שהן באות לידי ביטוי בתכנון הרכבת הקלה ובדיווח על הפרויקט בתקשורת הישראלית-יהודית. בחינתם של שני אפיקים אלה מעלה כי במקרה של הרכבת הקלה נעשה השימוש הפוליטי בתשתית דווקא באמצעות שילוב של אוכלוסייה מוחלשת ומודרת במערכת התנועה הכללית, אך זו מוחרגת כ"אחר" ומתויגת כ"מסוכנת", באופן שמאפשר לשלטון הישראלי להציג עצמו כחזק וכמוסרי ביחס לאוכלוסייה הפלסטינית. טענה זו מפותחת במאמר הנוכחי בארבעה חלקים: חלקו הראשון של המאמר ממקם את הדיון בתוך הספרות העוסקת בתשתיות תנועה כמנגנונים פוליטיים של חיבור והפרדה. לאחר מכן מוצגת העיר ירושלים כמרחב שבו השלטון הישראלי מדבר על "עיר מאוחדת", אך בה בעת הוא יוצר סוגים שונים של הפרדות ושל גבולות פנימיים. החלק השלישי מציג את ממצאי המחקר בשני אפיקים, תכנוני ותקשורתי. החלק האחרון של המאמר דן בממצאי המחקר ומזהה בשני האפיקים התייחסות דואלית כלפי התושבים הפלסטינים – של שיתוף ושל החרגה.

רקע תיאורטי: תשתיות תנועה כמנגנונים פוליטיים לחיבור ולהפרדה

בשנת 2010, כשנה לפני תחילת הפעילות של הרכבת הקלה בירושלים, חולקה לבאי כנס איגוד המתכננים חוברת המציגה את הפרויקט, שכותרתה "בירושלים הכל מתחבר: משלימים את מערך התחבורה החדש בירושלים" (תכנית אב לתחבורה, 2010). זו אינה הדוגמה היחידה שבה נעשה קישור בין הקמת מערכת תחבורה חדשה לבין "תפירה" של מרקמים עירוניים שסועים מבחינה פיזית וחברתית. כך, לדוגמה, ראש עיריית בוגוטה התייחס למערכת תחבורה חדשה שרישתה לראשונה את העיר כאל "כור היתוך" וכ"מועילה להרמוניה של העיר, לסולידריות פנימית ו[ן]לתחושת שייכות" (Cesafsky, 2017: 147). מאמר נוסף שעסק בפיתוח העירוני של בוגוטה ציין כי רשת התחבורה, בשילוב פרויקטים נוספים, סייעה ליצירת "עיר משולבת, המשכית, פתוחה ונגישה לכולם, מכילה, בת קיימא ו[ן]כזו המסוגלת לייצר גאוה ואזרחית בקרב תושביה" (Castro & Echeverri, 2011: 98). התזה הזו, שלפיה הקמת תשתיות תנועה בתוך ערים מפותחות

מסייעת ב"תפירת" המרקם הפיזי והחברתי שלהן, נוכחת גם במסמך העקרונות *New Urban Agenda* של סוכנות הביטאט של האו"ם: המסמך קושר בין הגברת הנגישות למערכות תנועה ותחבורה לבין "השתתפות בעלת משמעות בפעילויות החברתיות והכלכליות בערים" (UN Habitat, 2017: 29), וכן בין הקמת מרחבים ציבוריים, לרבות רחובות, מדרכות ושבילי אופניים, לבין "קידום חיים משותפים, קישוריות והכלה חברתית" (ibid.: 11). דהיינו, הקישוריות הפיזית שמייצרות תשתיות תנועה מסייעת, בעיני רבים, להפחתת הסרגציה העירונית, להגברת ההזדמנויות באזורים מוחלשים וליצירת תחושת גאווה וזהות קולקטיבית.

אולם, לא הכול שותפים לתפיסה כי תשתיות תחבורה מחברות מרחבים עירוניים שסועים; להיפך – הספרות הגיאוגרפית הביקורתית מתארת כיצד תשתיות תנועה מפרידות בין אוכלוסיות ומפצלות את המרקם האורבני לכדי מוקדים נפרדים. לפי טענה זו, תשתיות תנועה מאפשרות לאליטה לנוע בין מוקדים תוך עקיפה של מרחבי ביניים (Graham & Marvin, 2001). בכך, הן "מגינות" על התושב מפני מפגשים מזדמנים הנתפסים כמסוכנים (Atkinson & Flint, 2004), ומהוות מעין הרחבה של סביבות מגורים סגרגטיביות (Alaily-Mattar, 2008).

טענות אלו נשענות על מסורת ארוכה: תשתיות תנועה היו תמיד אמצעי בידי מתכננים, רפורמטורים ופוליטיקאים לקידום סדר פוליטי, מרחבי וחברתי רצוי לתפיסתם (Graham & Marvin, 2001), כחלק בלתי נפרד ממנגנוני השליטה של מדינת הלאום (Scott, 1998). אם כן, תשתיות תנועה הן פוליטיות בכמה מובנים: ראשית, הנגישות אליהן היא דיפרנציאלית, כך שניידות של קבוצות מסוימות יכולה להחליש באופן אקטיבי את זו של אנשים אחרים (Cresswell, 2010; Massey, 1991); שנית, הן כופות התנהגויות מסוימות על הסובייקט (McFarlane & Rutherford, 2008), כך שתנועה אינה שקולה לחופש אלא מהווה את הסדרת החופש (Kotef, 2015); שלישית, תשתיות ממוקמות בתווך שבין נראות לבלתי נראות: מחד גיסא, כל עוד הן מתפקדות כשורה הן נלקחות כמובנות מאליהן, כ"קופסה שחורה" שעברה נורמליזציה ובנאליזציה ונשזרה בחיי היום-יום (Graham & Marvin, 2001; Graham, 2010); מאידך גיסא, יש לה השפעה מכרעת על עיצוב הנוף העירוני ועל יחסי הכוח בין קבוצות עירוניות.

בדיון זה מודגש הקשר בין המטריאליות של התשתית לבין היחסים העירוניים והחברתיים שהיא מייצרת. יתר על כן, מכיוון שתשתית תנועה עשויה מאלמנטים פיזיים שלעיתים קרובות מקובעים במרחב, היא מובנת לעיתים קרובות בדיון זה כאלמנט יציב שמקבע יחסים חברתיים – של חיבור או של הפרדה – במרחב העירוני. לאחרונה נטען בהקשר זה כי למעשה תשתיות תנועה אינן קבועות מבחינת השימוש, התפקוד והסמליות שלהן, כך שתשתית שהייתה בעבר הלא רחוק סמל לעתיד טוב יותר יכולה לסמל שנים אחדות אחר כך דווקא את הכשלים הממסדיים והציבוריים שהיא הייתה אמורה לפתור

(Cesafsky, 2017). טענה זו נשענת על דבריו של ברונר לאטור, שטען כי מבנים אינם אובייקטים סטאטיים אלא פרויקטים בתזוזה; הם מתיישנים, מושפעים ממה שקורה בתוכם וסביבם, ויכולים לעבור טרנספורמציות מהותיות (Latour & Yaneva, 2008). באופן דומה, נטען כי תשתיות מהוות ריבוי דינאמי של אנשים, אובייקטים ותהליכים (Cesafsky, 2017). לפיכך, הן יכולות לשנות את תפקודן ואת משמעותן מבלי לשנות את המבנה הפיזי שלהן, כך שהקשר בין המטריאליות של התשתית לבין האידיאולוגיה הפוליטית או המקצועית שהיא משרתת הוא קשר מורכב ובלתי לינארי.

על בסיס זה משורטטות שתי הנחות המוצא העומדות בבסיס המאמר הנוכחי, המתמקד בפרויקט הרכבת הקלה בירושלים: ראשית, תכנון הרכבת הקלה מהווה חלון שדרכו ניתן לבחון את האופן שבו הממסד הישראלי-יהודי מתייחס לשכונות ולאוכלוסיות שלאורך התוואי, ובתוך כך מעצב את היחסים בין תושבי העיר היהודים לתושבי העיר הפלסטינים; שנית, מערכות תשתית הן הטרוגניות ודינאמיות, כאשר השימוש בהן, הסמליות שלהן והיחס אליהן אינם בהכרח אחידים או קבועים.

הקשר המחקר: הפרדה ופיצול בתוך "ירושלים המאוחדת"

בירושלים מתגוררים כ-865,700 בני אדם – 542,000 יהודים (כ-63%) ו-323,700 פלסטינים (כ-37%) (מכון ירושלים, 2017). כ-507,000 מתושבי העיר מתגוררים בירושלים המזרחית (חושן וקורה, 2015), באזורים שנכבשו על ידי ישראל ביוני 1967 וסופחו אל גבולותיה המוניציפאליים של העיר הישראלית.² האוכלוסיות המרכיבות את ירושלים הן הטרוגניות, והן כוללות, בין היתר, תושבים פלסטינים נעדרים אזרחות ישראלית עם זכויות מוגבלות, תושבים יהודים אזרחי ישראל המתגוררים בגבולות הקו הירוק, תושבים יהודים אזרחי ישראל המתגוררים מעבר לקו הירוק וכן תתי-קבוצות שונות (שנל ובר-טל, 2003). מעמדם האזרחי של הפלסטינים תושבי ירושלים המזרחית הוא של תושבות קבע ולא של אזרחות. הם אינם יכולים להשתתף או להצביע בבחירות לכנסת ישראל. אלו מהם הרשומים במרשם האוכלוסין כתושבי ירושלים רשאים באופן עקרוני לבחור בבחירות המוניציפאליות, אולם בפועל, מרביתם מעדיפים להחרים את הבחירות (מימון ולוסטר, 2012). מעמד התושבות מותנה במגורים בירושלים ובזיקה לעיר כ"מרכז חיים", כאשר התושבות עלולה להישלל ממי שאינו יכול להוכיח כי התגורר בתחומי העיר בשנים האחרונות.

2 ישראל סיפחה לתוך ירושלים המערבית 70,500 דונם – שטח שכלל את ירושלים הירדנית (6,500 דונם) וכן 64,000 דונם נוספים משטחי הגדה המערבית. שטחים אלו כללו כפרים פלסטינים דוגמת שועפט, סילוואן וצור באהר, וכן אדמות השייכות לכפרים נוספים, בהם בית חנינא, אבו דיס, קלנדיה, כפר עקב ועוד (Nasrallah, 2005). אדמות ויישובים אלו צורפו לשטח המוניציפלי של ירושלים המערבית, שעמד על 38,000 דונם.

בחמשת העשורים שחלפו מאז יוני 1967 פועלת ישראל לקיבוע שליטתה באזורים הכבושים באמצעים תכנוניים ומרחביים (Bollens, 2000; Cheshin, Hutman, & Melamed, 1999; Chiodelli, 2017; Yacobi, 2012), לשם הבטחת יעדים דמוגרפיים (שימור רוב יהודי בעיר) וגאוגרפיים (הרחבת שטח העיר על ידי סיפוח והפקעת קרקעות), וכן להדרת התושבים הפלסטינים מתהליכי תכנון וקבלת החלטות (Jabareen, 2010). תהליך זה, שפונה "מלחמה של בטון ואבן [ש] שינתה באופן קיצוני את המרחב העירוני" (Misselwitz, 2006: 26), כלל הפקעה של קרקעות והקמה של שכונות יהודיות ממזרח לקו הירוק, דוגמת פסגת זאב (המונה כיום כ-42 אלף תושבים), גילה (כ-32 אלף תושבים) ורמות (כ-50 אלף תושבים).

תשתיות תנועה היוו חלק בלתי נפרד ממהלך זה, כשישראל הקימה רשת של כבישים עוקפים המחברת בין הליבה העירונית לשכונות היהודיות החדשות ולהתנחלויות היהודיות בגדה המערבית, ובה בעת מנתקת את השכונות הפלסטיניות מסביבתן (Pullan et al., 2007; Pullan, 2013; Shlay & Rosen, 2015). מערכת זו מאפשרת גישה נוחה ומהירה של יהודים למרכז העירוני, וכך בכך מחזקת את הרצף הפיזי הקוגניטיבי בין ההתנחלויות לאזורים קונצנזואליים יותר במערב העיר, באופן שמסייע לטשטוש הקו הירוק וליצירת "הילה של לגיטימיות לגבולות החדשים של ירושלים" (Shlay & Rosen, 2010: 382). בכך, תשתיות התנועה חושפות את הפער בין הרטוריקה הרשמית לגבי "ירושלים המאוחדת" למדיניות בפועל, מדיניות שמפרידה ומבחינה בין האוכלוסייה הפלסטינית לזו הישראלית (Pullan et al., 2007) ומייצרת מרחב מפוצל (Pullan, 2013). כלומר, בעוד ישראל מדברת מאז 1967 על ירושלים כ"עיר פתוחה", ללא הפרדות פנימיות, בפועל היא יצרה סוגים שונים של הפרדות וגבולות פנימיים (Dumper, 2014), כמו גם משטרים שונים של שליטה, פיקוח, תנועה ומעבר (Klein, 2005).

הרכבת הקלה של ירושלים מוסיפה ממד של מורכבות לדיון זה: בניגוד למערכת הכבישים העוקפים, המהווה דוגמה קלאסית למערכת תנועה המאפשרת חיבור ישיר בין מוקדים תוך מניעת גישה לאזורים ולתושבים "אחרים", הנתפסים כמסוכנים (Atkinson, 2004; Flint, 2004), הרכבת הקלה עוברת דרך שכונות פלסטיניות ויהודיות – מאזור הגבעה הצרפתית לשועפט ולאחר מכן לפסגת זאב – כך שהיא מייצרת יחסים סוציו-מרחביים חדשים בין שכונות יהודיות ופלסטיניות בצפון-מזרח העיר, ועשויה לאתגר דפוסי של סגרגציית מגורים וליצור עירוב בין קבוצות אתנו-לאומיות יריבות (Rokem & Vaughan, 2017).

סיטואציה מרחבית זו היא הרקע למאמר, שמטרתו להבין את העמדות של הממסד הישראלי כלפי האוכלוסייה הפלסטינית וכלפי יחסי יהודים-ערבים בעיר כפי שהן באות לידי ביטוי בתכנון של הרכבת הקלה. עמדות אלו נבחנות על רקע המתח, שהוזכר לעיל, בין הטענה שירושלים היא עיר אחת ומאוחדת לבין המציאות של הפרדה והדרה –

זווית הנעדרת מהכתיבה ההולכת ומתגבשת סביב הרכבת הקלה, ושבוחרת את הרכבת כתשתית פוליטית המסייעת לייחוד העיר ולחזוק השליטה הישראלית במרחב הפלסטיני (Barghouti, 2009; Shlay & Rosen, 2015). הספרות הקיימת מאתגרת בכך את השיח הרשמי של הממסד הישראלי, שיח שמתאר את הרכבת כאמצעי תחבורה ניטרלי, מודרני ויעיל (Nolte & Yacobi, 2015), ומתייחס לירושלים כאל עיר רגילה ונטולת מחיצות (Shlay & Rosen, 2015). נטען כי התייחסות זו היא שהופכת את הרכבת הקלה לחלק בלתי נפרד מהפרויקט המתמשך לאיחוד ירושלים המזרחית עם ירושלים המערבית וליצירת עובדות בשטח. עוד נטען כי הרכבת גם מחזקת את הדימוי של ירושלים כעיר מודרנית וחדשנית, שבה המרחב הפלסטיני מתויג כ"אחר" (Nolte & Yacobi, 2015). כחלק מדימוי זה, התחנות והתשתיות של הרכבת הקלה בירושלים המזרחית מעוצבות כמו אלו שבמערב העיר, באופן שמסמן את התוואי כישראלי ומייצר פְּמִלְיָאָרִיּוֹת בטוחה עבור ישראלים שבעבר נמנעו ממעבר באזורים אלו (Baumann, 2016).

אלא שבספרות הקיימת נותר עדיין תכנונה של הרכבת הקלה כ"קופסה שחורה", ללא התייחסות ישירה ומעמיקה דייה לנימוקים ולשיקולים שמציעים המתכננים ואנשי המפתח שהיו מעורבים בתכנון ובקידום הפרויקט. לאור זאת, במאמר זה נעשה ניסיון "לפתוח את 'הקופסה השחורה' של התשתית העירונית... [כדי] לבחון את האופן בו תשתיות, ערים ומדינות לאום מיוצרות ומעוצבות ביחד" (McFarlane & Rutherford, 2008: 364), ובתוך כך להעמיק את החשיבה לגבי מהותו של ה"פוליטי" ברעיון של "תשתית פוליטית". במילים אחרות, במאמר זה נעשה ניסיון להבין כיצד נתפסים המשתמשים, בעיקר אלו הפלסטינים: האם כאזרחים שווי זכויות וקנוסעים פוטנציאליים שיש לספק להם תשתית עירונית בסיסית, או לחילופין, כזרים מסוכנים שיש להרחיקם? כפי שיעלה בהמשך המאמר, שתי התפיסות הללו אינן אקסקלוסיביות זו לזו, וניתן לזהות את קיומן המקביל בקרב סוכניו של הממסד הישראלי.

מתודולוגיה ושיטות מחקר

עמדות הממסד הישראלי כלפי הרכבת הקלה וכלפי השכונות שאותן היא חוצה יכולות להיבחן דרך אפיקים שונים, שקצרה היריעה מבחינתם במאמר יחיד. כיוון שפרויקט הרכבת הקלה הוא פרויקט דגל תכנוני, מהבולטים שקודמו בירושלים בעשור האחרון, וכיוון שנסקר בהרחבה באמצעי התקשורת, המאמר מתמקד בעמדות העולות מתוך שני אפיקים מרכזיים – התכנוני והתקשורתי. באפיק הראשון התמקדה הבחינה במתכננים ובמקבלי ההחלטות שהיו מעורבים בקידום הפרויקט, הנתפסים כאן כסוכנים מרכזיים בייצור המרחב העירוני, ובתוך כך כשחקנים משמעותיים בעיצוב היחסים הבין-קבוצתיים בעיר. בהקשר זה יש להדגיש: הרכבת הקלה היא פרויקט ביוזמה ובתכנון ציבוריים

(כאשר היישום וההקמה נעשו בשיתוף פעולה פרטי-ציבורי), כך שבמקרה זה המתכננים פועלים כסוכניו הישירים של הממסד, אולם לא הונח כאן מראש כי עמדותיהם מייצגות בהכרח מדיניות הומוגנית המוכתבת "מלמעלה למטה". באפיק השני, הבחינה מתמקדת בתקשורת הישראלית-יהודית המרכזית, הנתפסת כאן כמנגנון שמשקף את הלך הרוח של הציבוריות הישראלית-יהודית ובה בעת מעצב אותה.

שני האפיקים, התכנוני והתקשורתי, נבחנו כאפיקים משלימים, מתוך הנחה שהתכנון, כמנגנון מרכזי בייצור המרחב, והתקשורת, כמנגנון מרכזי בדיווח על ייצור המרחב, אינם נפרדים, אלא הם משפיעים זה על זה באופן הדדי. כך, למרות שאינטואיטיבית ניתן לחשוב על התכנון כמעצב את המציאות ועל השיח התקשורתי כמדווח עליה, המתודולוגיה המוצעת כאן מבקשת לבחון אותם כשזורים זה בזה, כאשר שניהם הן מושפעים מהמציאות והן משפיעים עליה.

בהתאם לתפיסה זו, הרואה את המציאות כרשת של קשרים מורכבים, נבחנו שני האפיקים באמצעות מתודולוגיה איכותנית, תוך שימת דגש על ראיונות (באפיק התכנוני) ועל ניתוח תוכן (באפיק התקשורתי). חוזקה של מתודולוגיה איכותנית טמון ביכולתה להבין תופעות כישויות שלמות ומורכבות, שמרכיביהן קשורים זה לזה ואינם ניתנים להפרדה (שקדי, 2003). על סמך ההכרה במורכבות ובחוסר הלינאריות של הליכי תכנון בכלל, ובירושלים בפרט, נבחרה מתודולוגיה זו.

להלן מפורטות שיטות המחקר שבהן נעשה שימוש בכל אחד מהאפיקים:

תכנון הרכבת הקלה: ברובד זה נבחנו השיקולים וההצדקות של מתכננים ושל אנשי מפתח שהיו מעורבים בתכנון ובקידום הפרויקט, ובתוך כך, העמדות שלהם כלפי השכונות וכלפי התושבים הפלסטינים. לצורך כך בוצע ניתוח מרחבי של התוואי עצמו, בהתבסס על תוכניות וסיורי שטח, וכן בוצעו ראיונות עומק עם מתכננים ועם מקבלי החלטות שהיו (או שעודם) מעורבים בתכנון, בהקמה ובתפעול של הרכבת, לרבות דמויות מפתח מהמרכזיות ביותר בייזום וקידום הפרויקט.³ הראיונות התקיימו במשרדיהם של המרואיינים וארכו בין שלושים דקות לשעתיים. המרואיינים נשאלו לגבי המטרות של הפרויקט, החלופות שנבחנו והשיקולים שעמדו מאחורי קביעת התוואי הראשון. כמו כן נשאלו המרואיינים לגבי תסריט עתידי של חלוקת העיר במסגרת הסדר מדיני וכן לגבי היערכות לתקופות של אי-יציבות.

יש להכיר בשתי בעיות אפשריות לגבי מהימנות הראיונות כמקור אמפירי: ראשית, במהלך הראיונות המרואיינים מתארים את העמדות והשיקולים שלהם **בריעבד**, וייתכן שהם משנים, אפילו שלא במתכוון, את התיאור של מה שקרה בהתאם לאירועים שהתרחשו מאז. יש להכיר בגלוי בבעיה זו, אך בה בעת, חומרים אמפיריים נוספים, דוגמת תוכניות

3 על מנת לשמור על האנונימיות של המרואיינים, הם יצוטטו כאן בעילום שם וללא שיוך מגדרי, באופן אלפביתי (מרואיין א', ב' וכדומה), לפי רשימה המופיעה בנספח א'.

(שבוצעו או שלא בוצעו), מסמכים ופרוטוקולים, יכולים להעיד על הלך הרוח ששרר בזמן אמת. לפיכך, חלק זה מבוסס גם על פרוטוקולים של ועדות כנסת ועל מסמכים המציגים את הפרויקט (לרבות: תכנית אב לתחבורה, 1999; 2010; 2015; Daniel & Render, 2003).

שנית, ניתן לטעון כי המרואיינים מציגים מצג שווא שאינו משקף את האינטרסים הפוליטיים שהיו נוכחים באופן גלוי או סמוי בעת התכנון. לכן, מוצע לאמץ את טענתה של אירוס ברוורמן (2006), שלפיה "קל לטעון שההסברים שמעניקים הסוכנים להתנהגותם הם ציניים ומניפולטיביים, אולם גישה זהירה יותר תתייחס לדבריהם ברצינות ותרשום פרק נוסף בחשיבות הלגיטימיות לפעולתו המשומנת של המנגנון הביורוקרטי" (שם: 38). בהתאם, במאמר זה דברי המתכננים נשקלים בכובד ראש, והם נבחנים כסוכנים ביורוקרטיים שמתנהלים בתוך מערכת שהיא ברי-זמנית מקצועית ופוליטית, ושדבריהם יכולים לייצר לגיטימציה לפעילותו של המנגנון שבתוכו הם פועלים.

השיח התקשורתי סביב הרכבת הקלה: ברובד זה נבחנו העמדות העולות מתוך השיח התקשורתי הישראלי-יהודי. לצורך כך נאספו 357 כתבות מכלי תקשורת דוברי עברית מרכזיים, שעוסקות באופן ישיר או עקיף ברכבת הקלה. הכתבות חולקו לשלוש תקופות – מינואר 2008 עד תחילת הפעילות של הרכבת באוגוסט 2011 (104 כתבות), מתחילת הפעילות של הרכבת באוגוסט 2011 ועד תחילת העימותים ביולי 2014 (166 כתבות), ומתחילת יולי 2014 עד תקופת איסוף הנתונים במאי 2016 (137 כתבות).⁴ החלוקה לשלוש תקופות נועדה לסייע בהבנת השינויים שחלו בשיח התקשורתי סביב שתי נקודות זמן: תחילת הפעילות של הרכבת בקיץ 2011 והעימותים בקיץ 2014. בכל תקופה נבחנה ההתייחסות של הכתבות לעתיד (כידוע או כבלתי ידוע, כחיובי או כשלילי), למרחב העירוני (לרבות לחלוקות דמוגרפיות, לגבולות פנימיים ולתתי-אזורים) וכן לסמליות ולייצוג של הרכבת. הכתבות מוינו לפי התייחסויות אלה על מנת לאתר קווים בולטים בשיח ולזהות את השינויים שחלו בו במהלך שלוש התקופות.

4 איסוף הכתבות נעשה במאי 2016 והתבסס על חיפוש אינטרנטי של המילים "הרכבת הקלה בירושלים" ו"הרכבת הקלה ירושלים" באתרים של גופי התקשורת הבאים: אתר האינטרנט ynet מקבוצת ידיעות אחרונות; אתר האינטרנט של עיתון הארץ (לרבות המוסף הכלכלי דה-מרקר); המקומון ידיעות ירושלים, כפי שהוא מופיע באתר mynet; המקומון זמן ירושלים כפי שהוא מופיע באתר nrg מקומי; המוסף הכלכלי כלכליסט מבית ידיעות אחרונות; גלובס; nrg-מעריב (שהחל משנת 2015 התפצל לשני גופים נפרדים); ואתר העיתון ישראל היום (החל משנת 2013 ואילך). חיפוש מקביל נעשה דרך Google News לפי אותן מילות חיפוש, ואפשר דלייה של כתבות נוספות. הבחירה בגופי תקשורת אלו נבעה מן הרצון לייצג את הזרם המרכזי של התקשורת היהודית-ישראלית, כדי שהניתוח ישמש נדבך משלים להבנת התכנון של הרכבת הקלה, שנעשה על ידי הממסד היהודי-ישראלי. מבחינה זו, ניתוח השיח התקשורתי מוגבל מראש ובכוונה תחילה, ומומלץ כי מחקר עתידי יבחן את העמדות בשיח התקשורתי הפלסטיני והעולמי. רשימת הכתבות המצוטטות באופן ישיר במאמר מופיעה בנספח ב'.

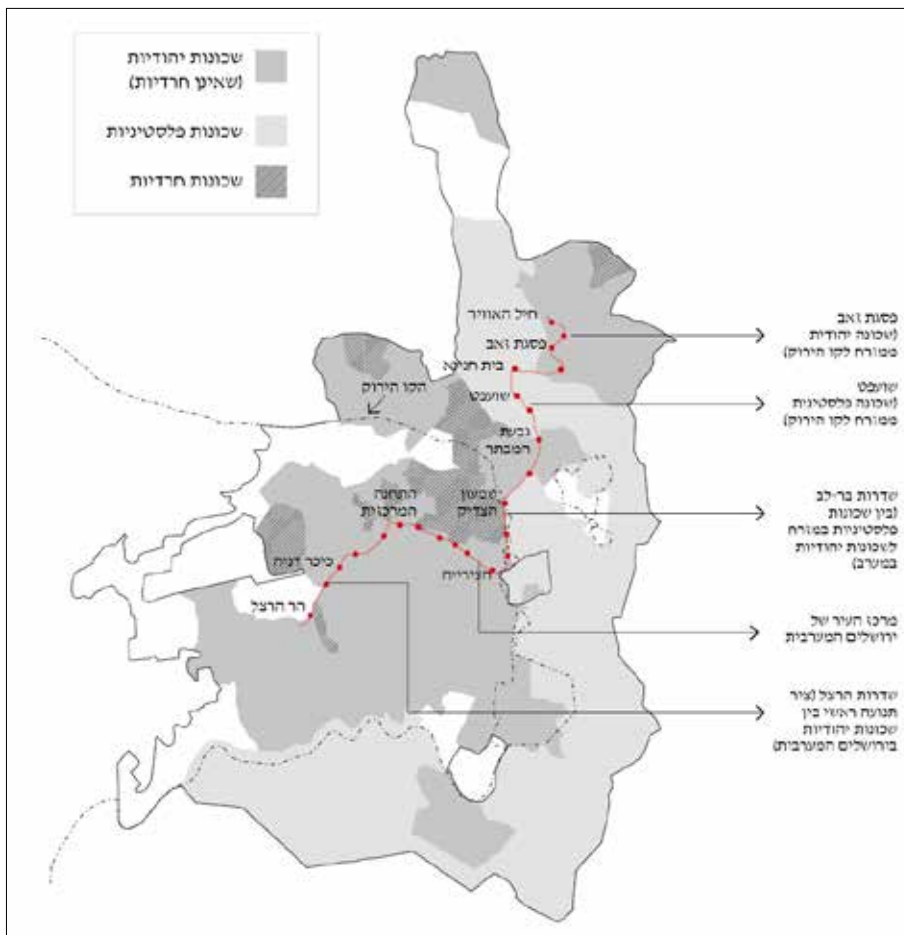
להלן מוצגים הממצאים שעלו משני האפיקים בנפרד, ולאחר מכן יובא דיון משותף.

ממצאים: התושבים הערבים כנוסעים פוטנציאליים – וכ"אחר" מסוכן

(א) תכנון הרכבת הקלה: "פטמה ושושנה מתפוצצות ביחד"

תוואי הקו האדום, הראשון ממערכת של קווים מתוכננים, משתרע לאורך 13.8 קילומטרים ו-23 תחנות, משני צידיו של הקו הירוק: הוא מתחיל בשכונת פסגת זאב, שכונה יהודית בירושלים המזרחית, ממשיך לתוך השכונה הפלסטינית שועפט, ואז דרומה לאורך קו התפר בין ירושלים המזרחית לזו המערבית (שדרות בר-לב/כביש 60). לאחר מכן ממשיך התוואי מערבה, דרך מרכז העיר של ירושלים המערבית, ובהמשך לאזור התחנה המרכזית ולהר הרצל (איור 1). כלומר, חלקו הצפוני של התוואי לא רק שחוצה את הקו הירוק אלא גם עובר בתוך שכונות פלסטיניות ויהודיות ומייצר מציאות סוציו-מרחבית חדשה, בעיקר בצפון-מזרח העיר (איור 2).

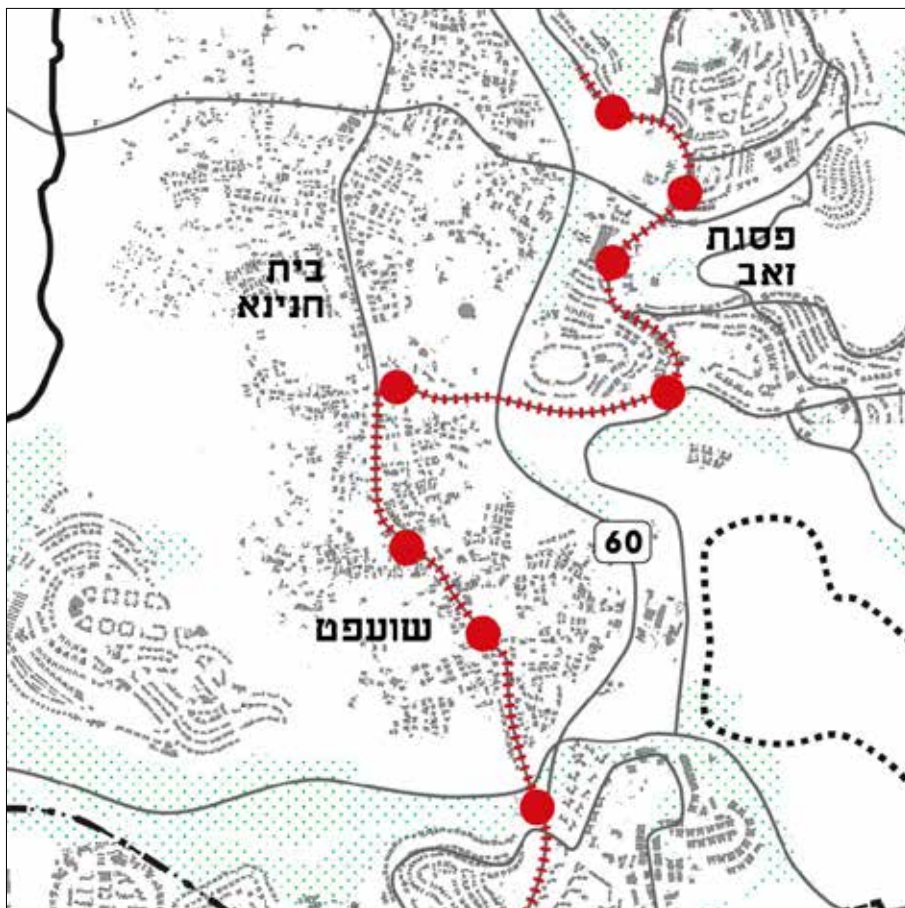
הבחירה בתוואי זה, המייצר יחסים עירוניים חדשים בצפון-מזרח העיר, אינה מקרית. בעת התכנון עלתה האפשרות להמשיך את התוואי לאורך כביש 60, ממזרח לקו הנוכחי, ובכך לעקוף את השכונות הפלסטיניות (איור 2), אולם חלופה זו נדחתה. על כך מספר בכיר לשעבר בעיריית ירושלים: "מבחינה תחבורתית, משיקולים ענייניים, עירוניים, זה פשוט לא נכון, להעביר אותה [את הרכבת הקלה] בגשר ולוותר על אוכלוסייה שלמה... הדבר היחיד שכיוון אותו זה הביקושים. איפה הביקושים הגדולים לאורך הקו הראשון שהחלטנו לגביו. והביקושים הגדולים לא מדלגים על בית חנינא-שועפט" (מרואיין ז' – ר' רשימת מרואיינים בנספח א'). דברים אלה משקפים את ההצדקה הרשמית להתוויית הקו במסלולו הנוכחי, שלפיה ההחלטות התקבלו בהתאם לשיקולים מקצועיים ונסמכו על מודלים אובייקטיביים ועל בדיקת ביקושים. בהצדקה זו המתכננים מציגים את עבודת התכנון כאדישה לאוכלוסיות השונות המתגוררות בעיר. כפי שטען בכיר לשעבר בתכנית **אב לתחבורה**: "הדבר היחיד שיש לנו זה האמת המקצועית... אני לא רוצה להכניס שיקולים פוליטיים. אז אם אני לוקח ועושה בדיקות ועושה שאלונים ואומרים לי שתושבי בית חנינא ושועפט יש סיכוי שישתמשו ברכבת כדי להגיע לשער שכם וזה יותר טוב מאשר להעביר את הרכבת מסביב... ושאל אחד לא ייסע ולא ישלמו, אז אני מעדיף ככה" (מרואיין ח'). ואילו חבר צוות אחר אמר: "אני, לצורך העניין, אני מתכנן תחבורה לכולם, לא מעניין אותי יהודים, ערבים, תעודות זהות כחולות, כתומות" (מרואיין ד'). בהמשך לדברים אלה, הביעו המרואיינים אדישות גם לשינויים אפשריים בגבולות העיר ובריבונות על חלק משכונותיה. בכירים שרואיניו טענו כי השיחות המדיניות על עתיד העיר, שהתקיימו במקביל לעבודה על הפרויקט, לא השפיעו על עבודת התכנון (מרואיין ז'; מרואיין ח'). דמות מפתח בהקשר זה היה היועץ המשפטי של הרכבת



איור 1. תוואי הרכבת הקלה ביחס לקו הירוק ולקבוצות אוכלוסייה

הקלה, שבשלב מסוים במהלך המשא ומתן הישראלי-פלסטיני שימש בתפקיד בכיר בלשכת ראש הממשלה אהוד ברק. בריאיון עימו טען כי הסוגיה הכללית עלתה "בשני הפורומים" (מרואין ט'), קרי במסגרת המשא ומתן ובמסגרת תכנון הרכבת הקלה, אך לא בנושא מרכזי ומהותי. לטענתו, "התפיסה ששלטה בכל הדיונים האלה הייתה שיש כאן [בפרויקט הרכבת הקלה] ניסיון כן, אמיתי, לשרת ביעילות את אוכלוסיית ירושלים, כפי שהיא כיום, על פי צרכיה, מבלי להתחשב בגבול כזה או אחר שיתכן שיהיה גבול מוניציפלי בין אל-קודס לבין ירושלים... מתוך הנחה, שגבול מדיני בסופו של דבר יחייב תזוזות כאלה ואחרות" (שם).

כאשר נשאלו ישירות לגבי סוגיה זו, הצביעו מרבית המרואיינים על שני תרחישים פוטנציאליים – בתרחיש הראשון היה התוואי נשאר כפי שהוא, כשהשתית חוצה דרך



איור 2. תוואי הרכבת באזור שועפט, בית חנינא ופסגת זאב

אזורי ריבונות שונים ומשרתת את שתי האוכלוסיות (והמדינות), ובשני, שמתואר כסביר פחות, היו מקודמים פתרונות של מנהרות ושל גשרים כדי לחבר בין אזורים פלסטינים לאזורים פלסטינים ובין אזורים ישראלים לאזורים ישראלים. בשני התרחישים המוצעים לא נתפסת הרכבת הקלה כמחסום לחלוקת העיר, למרות היותה תשתית מסילתית קשיחה, כשהמתכננים מתארים את הרכבת הקלה כיציבה יותר מ"ירושלים המאוחדת". אלא שלצד הצגתה של הרכבת הקלה ככלי תחבורה ניטרלי המשרת את כלל תושבי העיר, ללא קשר למאפייניהם האתנו-לאומיים, ואף להסדרי הריבונות שלאורך התוואי, ניתן לזהות בדברי המרואיינים התייחסות לשכונות הפלסטיניות כאל מרחב "אחר", הנבדל משאר האזורים שלאורך התוואי. אחד המרואיינים, שצוטט לעיל באומרו כי הוא "מתכנן תחבורה לכולם", סייג לאחר מכן את דבריו וכינה את ההסבר הזה "הסבר תמים", כלשונו: "כי לצערי אנחנו יודעים שבדברים אחרים זה לא בדיוק שמזרח ירושלים

מקבלים מה שהם... תסתכלי על תשתית הכבישים שלהם, על מוסדות חינוך... לכן אני שם את זה בכזה סייג, לצערי, את ההסבר התמים" (מרויין ד'). אותו מרויין אף העלה הסבר נוסף, "ציני" כלשונו, להתוויית הקו, לפיו העובדה כי הרכבת הקלה עוברת דרך שועפט – ואף עוצרת בתחנות בשכונה זו – סייעה להכשיר את הקו מבחינת הדין הבינלאומי ואפשרה לחברות הבינלאומיות שהיו מעורבות בהקמת התשתית להתמודד עם תביעות שהגישו נגדן ארגונים פרו-פלסטינים: "שבעצם הפרויקט הזה מוכשר מבחינת החוק הבינלאומי מבחינה זו שהוא עובר מעבר לקו הירוק אבל הוא גם משרת את האוכלוסייה ששם" (מרויין ד').⁵ בכיר לשעבר בתכנית אב לתחבורה טען באופן דומה ש"אם אנחנו עוברים דרכם [האזורים הפלסטינים] זה מבחינת החוק אין בעיה" (מרויין ח'), אך הדגיש כי נימוק זה עלה בדיעבד ולא היה חלק ממערכת השיקולים הראשונית, כאשר רק לאחר הגשת התביעות "המשפטים אמרו לנו שהעובדה ששמנו אותה דווקא בבית חנינא ובשועפט היא זאת שהצילה את הרכבת" (שם).

נוסף להכשרת הקו מבחינת הדין הבינלאומי טענו כמה מרואיינים כי העברת התוואי דרך השכונות הפלסטיניות מסייעת להפחית את הסיכוי להתרחשותם של אירועים אלימים חמורים בתוך הרכבת, כיוון שהיא משמשת מרחב משותף לישראלים ולפלסטינים. סברה זו עלתה בריאיון עם בכיר ביחידת הביטחון של הרכבת הקלה ועם מהנדס בתכנית אב לתחבורה. כמו כן היא עלתה בריאיון עם בכיר לשעבר בגוף זה, שטען כי "העובדה שיש פה בקטע הצפוני לפחות שלושים אחוז נוסעים ערבים, הם לא עושים פיגועים לעצמם. הם שומרים על היהודים" (מרויין ח'). גם בריאיון עם מתכנן בלשכת התכנון המחוזית של ירושלים (מרויין א') עלתה הנחה זו: "אני זוכר את הקולות שאמרו – מה פתאום אתם מכניסים לרכבת את כל האלה עם המזוודות שלהם, כאילו את כל מזרח העיר אתם מכניסים ביחד עם פסגת זאב, ביחד עם מרכז העיר, ביחד. ודווקא אמרו – לא, להיפך – אם הרכבת מתפוצצת אז שיבינו שכולם מתפוצצים. כן, פטמה ושושנה מתפוצצות ביחד, זו המשמעות, וככה זה מתנהל וזה אמור לנתב לאיזושהי נורמליזציה". דברים אלה משקפים התייחסות לאוכלוסייה הפלסטינית לא רק כאל נוסעים פוטנציאליים אלא גם כאל גורם סיכון, כאשר ההחלטה של המרחב הפלסטיני (ותושביו) בולטת גם בטרמינולוגיה שבה נעשה שימוש, בניסוחים כמו "יש להם שלוש תחנות בשועפט", "אם אנחנו עוברים דרכם", הם לא עושים פיגועים לעצמם" ו"אתם מכניסים לרכבת

5 כחלק מהביקורת על הקמת הרכבת הקלה בירושלים המזרחית הופעלו לחצים על החברות הצרפתיות ואוליה ואלסטום, שהיו מעורבות בהקמת תשתית הרכבת הקלה. הלחצים הופעלו בשלושה מישורים: מישור משפטי, דרך תביעה שהגישו בשנת 2007 ארגונים פלסטינים בצרפת; מישור כלכלי, דרך לחצים שהופעלו על ממשלת ערב הסעודית שלא לחתום על חוזה בסך 2.5 מיליארד דולר לבניית תחנת כוח; ומישור ציבורי, דרך קמפיינים נגד חברות וגופים שהיו מעורבים בהקמת הרכבת (Barghouti, 2009).

את כל האלה עם המזוודות שלהם" – טרמינולוגיה המתייחסת לנוסעים הערכים כאל "הם", מול "אנחנו".

בהתאם, בעקבות אירועי האינתיפאדה השנייה נערכו מתכנני הרכבת הקלה מראש לאירועי אלימות ולתקופות של חוסר יציבות. ההיערכות באה לידי ביטוי בתכנון מערך האבטחה, בניסוח המכרזים כך שתינתן רשת ביטחון כלכלית לחברות המפעילות (אם מספר הנוסעים ירד מתחת לרף מסוים בתקופות של אי-יציבות) ובעיצוב הפיזי של הקרונות והתחנות. לדוגמה, הגג של התחנה והגג של הקרון משופעים, כך שחפץ חשוד או בקבוק תבערה יתגלגלו למטה ולא יתלקחו עליהם. הקרון עצמו בנוי מחומרים עמידים לאש, והחלונות והדלתות עשויים מזכוכית מחוסמת. כמו כן, פחי האשפה בתחנות הם פחים ממוגנים שיכולים לספוג פיצוץ המתרחש בתוכם (בדומה לבור ביטחון), באופן שמדגים את השימוש הכפול באלמנט עירוני – כבור ביטחון ממוגן וכפח אשפה רגיל לשימוש יום-יומי – ואת ההטמעה של אמצעי ביטחון בריהוט רחוב סטנדרטי (איור 3). יתר על כן, בזמן התכנון נערכו תוכניות להקמה של תחנות סגורות, שהכניסה אליהן תיעשה דרך עמדות בידוק (זאת בניגוד לתחנות שהוקמו בפועל, הממוקמות על רציפים פתוחים). מרואיינים הדגישו כי "תחנות סגורות זה פאניקה" (מרואיין ו'), וכי "זה התכנון של האינתיפאדות" (מרואיין ה'), אולם בפועל, התוכניות להקמת תחנות סגורות עדיין קיימות כתוכניות מגירה, ובכל התחנות קיימת תשתית המאפשרת הקמת קירות מזכוכית מחוסמת והתקנה של גלאי מתכות, כך שהכניסה אל הרציף (ודרכו אל הרכבת) תהפוך למתווכת ולמבוקרת.

העיצוב הפיזי של התחנות והקרונות – זה שמומש וזה שתוכנן אך לא מומש – מדגים את השאיפה של המתכננים ושל מקבלי ההחלטות להבטיח "ככל האפשר את הביטחון של הפרויקט הזה בתוך מזרח תיכון ובתוך סכסוך ישראלי-פלסטיני, בתוך ירושלים. אנחנו כאילו מבודדים באיזו מין בועה ביטחונית את הפרויקט הזה" (מרואיין ט'). מתוך דברים אלה עולה שהמתכננים ראו עצמם פועלים בתוך מציאות של סכסוך מתמשך, שבה התושבים הפלסטינים נתפסים לא רק כנוסעים פוטנציאליים אלא גם כמפגעים פוטנציאליים. עוד עולה מהם הבחנה בין פנים הרכבת ("כ"בועה ביטחונית") לבין מה שמתרחש מחוצה לה. ההבחנה הזו, בין "פנים" ל"חוץ", משתקפת גם בפרוטוקול האבטחה המופעל בתחנות הרכבת בשועפט מאז עימותי יולי 2014. לפי בכיר ביחידת האבטחה של הרכבת הקלה, בתחנות המצויות באזורים אלו המאבטחים אינם יורדים מהרכבת הקלה, ו"יש חלוקה עם משטרת ישראל... מה שקורה בתוך הקרון זה מעניין אותי. מה שקורה מחוץ לקרון – זה משטרה" (מרואיין ה'). הפרוטוקול הזה מתקיים רק בתחנות א-סהל, שועפט ובית חנינא, ולא בשכונות היהודיות ובאזור התפר, כך שאזורים אלה ממוסגרים – יחד עם תושביהם – כמרחבים מסוכנים, שהטיפול באירועים חריגים המתרחשים בהם הוא באחריות המשטרה ולא באחריות יחידת האבטחה של הרכבת.



איור 4. שלט המודיע על היעדר מכונות למכר כרטיסים, דרך שועפט, 2016.



איור 3. תחנה אופיינית, עם רציף פתוח, גג משופע ופח אשפה ממוגן. ירושלים, 2016.

יתר על כן, נכון לקיץ 2016, התחנות שועפט וא-סהל, שנפגעו בעימותים שנתיים לפני כן, טרם הוחזרו למצבן המקורי, והן לא כוללות ספסלים, סככות או עמדות למכר כרטיסים. השארת המצב על כנו מסמנת אף היא את המרחב כיוצא דופן אל מול שאר התחנות שלאורך הקו (איור 4).

התכנון של הרכבת הקלה כ"בועה ביטחונית" מאפשר להמשיך להפעילה גם בתקופות של חוסר יציבות. המשך הפעילות מתואר בראיונות כמהותי מבחינה תפקודית ומוסרית: מבחינה תפקודית נטען כי יש להמשיך לקיים שגרה גם בתקופות של מתח. בכיר ביחידת האבטחה אמר: "מה לעשות? חבר'ה, אנחנו צריכים להגיע לעבודה. מה, לא נעלה על הרכבת? אנחנו צריכים להגיע למרכז העיר. מה, לא נעלה על הרכבת? למה, כשהיו פיגועים באוטובוסים, אנשים לא עלו על אוטובוסים? ... את לא יכולה לעצור את המציאות" (מרואיין ה'). מבחינה מוסרית נטען שקשיחות התשתית אינה מאפשרת את שינוי התוואי ומונעת החלטות אד-הוק בזמן משבר. אחד המתכננים סיפר כי עם תחילת העימותים האלימים ביולי 2014 "את האוטובוסים הבריחו, העבירו אותם לכביש מספר 1. [את ה]רכבת אתה לא יכול להבריח. אני רואה בזה יתרון, במובן שצריך להסתדר" (מרואיין ג'). בריאיון שבוצע בתחילת העימותים, ביולי 2014, טען מתכנן אחר בעירייה כי לשינוי תוואי של תחבורה ציבורית בתקופות של חוסר יציבות יש "השלכות מוסריות מאוד גדולות. אם יש מישהו שפוגע בזה, אז מה? אתה לא תשרת את האוכלוסייה?" (מרואיין ב').

כלומר, מתוך דברי המתכננים ומקבלי ההחלטות עולה התייחסות דואלית כלפי האוכלוסייה הפלסטינית, שמצד אחד משולבת בתשתית העירונית מתוך עמדה שזו צריכה לשרת את כולם, ומנגד מתוארת כמקור לסיכון. התייחסות זו עולה בקנה אחד עם ההכרה במעמד הקונפליקטואלי של השכונות הפלסטיניות, כך שההצגה של תושבי העיר כקולקטיב אחד מתערערת, והתפיסה של התושבים הפלסטינים כ"אחר" מסוכן מיתרגמת

למרחב הפיזי באמצעות עיצוב התחנות והקרונות ובפרטיקות המרחביות של יחידת האבטחה. דואליות דומה עולה גם בשיח התקשורתי סביב הרכבת, כפי שיתואר להלן.

(ב) השיח התקשורתי: "הרכבת... הפכה לסמל כמעט בעל כורחה"

בזמן הקמת התשתית, עד ההפעלה של הרכבת באוגוסט 2011, עסק השיח הבולט בעיתונות היהודית-ישראלית בעבודות התשתית ובתחילת הפעילות המתוכננת, לרבות דיווחים על דחיות במועד ההפעלה, חריגות תקציביות ותלונות על השפעת העבודות על רחוב יפו וסביבתו. לדוגמה, 23 כתבות העלו סימני שאלה לגבי מועד הסיום של הפרויקט ותחילת הפעילות של הרכבת, כשבחלקן נעשה שימוש בשאלות כאמצעי רטורי, למשל: "האם מסתמנת דחייה נוספת בפתיחת פרויקט הרכבת הקלה?" (מדויני, 2008), וכן: "האם שוב יתעכב מועד סיום עבודות הרכבת הקלה?" (שטיינמן, 2009). נוסף על כך, עשרים כתבות מציגות אזהרה לגבי העתיד, כאשר הכתבות הנחרצות ביותר מזהירות מפני תאונות דרכים אפשריות. בכתבות אלו נעשה שימוש במונחים כמו "מלכודת מוות להולכי רגל" (חסון, 2011א) או "פצצה מתקתקת" (אלי, 2010), ועולה אזהרה מפני עשרות הרוגים בשנה כתוצאה מפגיעת הרכבת או משינויי תנועה ברחובות סמוכים.

בתקופה זו בולטת ההתייחסות למרחב העירוני כאל עיר אחת. לדוגמה, בכתבות הללו אין התייחסות למיקום של שכונת פסגת זאב בירושלים המזרחית או התייחסות לסטטוס הגיאופוליטי של השכונה, המתוארת כממוקמת ב"צפון העיר" (גוטמן, 2010), בדומה לשועפט (חסון, 2010) ולגבעת המבחר (מדויני, 2010). בהתאם, מפות המופיעות בתקופה זו מציגות את התוואי ללא התייחסות לחלוקות גיאופוליטיות, כשהמרחב העירוני עצמו מוצג באופן מופשט (איורים 5 ו-6).

חריגות באותה תקופה הן 11 כתבות שכוללות התייחסות לירושלים המזרחית; תשע מהן עוסקות בהתנגדות של ארגונים וגופים בינלאומיים להקמת הרכבת. הכתבות הללו מצטטות גורמים בינלאומיים, ודרך הציטוטים חודרת טרמינולוגיה שאינה תואמת את השיח ההגמוני הישראלי. כך, למשל, שלוש כתבות מדווחות על תביעה שהגישו ארגונים פרו-פלסטינים נגד החברות שהיו מעורבות בהקמת התשתית, בטענה כי הקמת התשתית בירושלים המזרחית, קרי בשטחים כבושים, מהווה עבירה על הדין הבינלאומי (למשל: ברון, 2009). שתי כתבות בתקופה זו מסמנות פוטנציאל למתח בין יהודים לפלסטינים: באחת מהן מציין הכותב כי "תושבים בפסגת זאב טוענים שהם חוששים לנסוע ברכבת הקלה מאחר שהיא תעבור בשכונות שועפאת ובית חנינא" (מניב, 2010), ואילו בכתבה אחרת נטען: "חלקו הצפוני של ציר הרכבת הקלה עובר סמוך לשכונות הערביות בית חנינא ושועפט, וגורמי ביטחון מודעים לעובדה שיש לתת לנוסעים הרגשת ביטחון במיוחד בקטעים אלו. לכן צפויה נוכחות קבועה של אנשי היחידה באותם מקומות" (מלכוב, 2011). כתבות אלו מהוות מיעוט מכלל הכתבות בתקופה זו (שכאמור הזהירו



איור 5. מפה מתוך כלכליסט, 29/07/2010. איור 6. מפה מתוך הארץ, 18/08/2010. גבולות התוואי מוצג באופן מופשט, בליווי אייקונים ונקודות ציון עירוניות.

בעיקר במפני תאונות דרכים), אך הן מצוינות כאן מכיוון שהן מסמנות את שועפט כמרחב נבדל שיש להתייחס אליו באופן שונה – התייחסות שתתעצם בהמשך. לאחר תחילת ההפעלה של הרכבת ממשיכות כתבות לדרווח על כך שהרכבת "חוצה את ירושלים מצפון לדרום" ולתאר את השכונות ברצף, ללא הבחנה ביניהן, לדוגמה: "פסגת זאב, בית חנינא, שועפט, גבעת המבחר, שבטי ישראל, מוסררה, מרכז העיר (לאורך רחוב יפו), קריית משה ובית הכרם" (ברקת, 2011). גם בתקופה זו, מפות המופיעות בכתבות מציגות את התוואי ללא התייחסות לגבולות פנימיים, כשהמרחב העירוני עצמו מוצג באופן מופשט (איורים 7 ו-8).



איור 8. מפה מתוך גלובס, 25/07/2013. מופשטת של הארכת התוואי, ללא התייחסות לגבולות פנימיים למעט חומות העיר העתיקה, וללא ציון של השכונות הפלסטיניות.



איור 7. מפה מתוך ynet, 19/08/2011. גבולות העיר מסומנים אך לא במדויק, אין התייחסות לגבולות פנימיים למעט העיר העתיקה.

אולם, שלושה ימים לאחר נסיעת הבכורה של הרכבת החלו להופיע כתבות נוספות, המתייחסות לתמהיל הדמוגרפי של העיר. כך, למשל, כתבה שהתפרסמה בהארץ מדווחת כי "חילונים, דתיים, חרדים, ערבים ותיירים – כולם מיהרו לנסות את הרכבת הקלה" (ליאור, 2011), אך בהמשך, תיאור זה, המרמז על מגוון ושוויון, מתחלף בתיאור של חשש וחשד, המיוחס לנוסעים יהודים כאשר הרכבת נכנסת לאזור שועפט: "בתוך כמה דקות התחלפה ההתרגשות בדאגה. הרכבת חצתה את בית חנינא ושועפט. ורד ובנותיה גרות כבר 14 שנים בפסגת זאב הסמוכה, אך מעולם לא היו בשכונות הערביות. 'אנחנו לא נכנסים לשכונות האלה... אני מתווחה, מסתכלת בחשש'... אמרה ורד ובחנה את הסביבה בדאגה" (שם). כתבה זו, בדומה לאחרות, מותחת גבול סביב שכונת שועפט בכך שהיא מתארת את עצם הכניסה לשכונה כמחוללת שינוי וכמעוררת פחד בקרב הנוסעים היהודים.

כתבות אחרות מדווחות על מתח ועימותים בין פלסטינים ויהודים. לדוגמה: "חודש וחצי לאחר תחילת פעילות הרכבת הקלה בירושלים, נראה כי היא הופכת לזירת עימות בין ערבים ליהודים. עד כה הצטברו עדויות רבות על התנכלויות הדריות, שלרוב הסתכמו בקללות אך לעתים הידרדרו ליריקות ולדחיפות" (חסון, 2011ב). כתבה על עימות בין נוסעים מדווחת כי "בין הגורמים הממונים על הפעלת הרכבת יש מי שחוששים ממהומות בשכונות הערביות שהרכבת עוברת בהן" (הלר, 2011). כתבה נוספת מציעה תסריט פחות חד-משמעי. נטען בה כי החיבור בין האוכלוסיות מייצר מתח ועימותים, שלא ברור אם ייעלמו או יתחזקו עם הזמן, כאשר "השאלה היא האם המרחב החדש הזה, שבו ההתחככות הכרחית, הוא פצצת זמן או שהנורמליות תוסיף ותתגבש עם הזמן?" (רותם, 2011).

אחרי תחילת העימותים ביולי 2014 ההתייחסות לחלוקות דמוגרפיות (למשל ליהודים וערבים) ולחלוקות גיאופוליטיות (למשל לירושלים המזרחית וירושלים המערבית) נעשתה בולטת אף יותר בהשוואה לשתי התקופות הקודמות. כך, למשל, כותרת כתבה באתר *ynet* מדווחת על "התפרעויות במזרח ירושלים", ובגוף הכתבה מצוין כי "עשרות צעירים ערבים יידו אבנים, העלו באש פחים והתעמתו עם שוטרים בשועפט" (שעלאן, דביר ולוי, 2014). בשבועות שלאחר מכן ירושלים המזרחית מתוארת כמוקד המהומות, למשל: "העיר ירושלים סובלת בחודשים האחרונים מעלייה דרמטית בתקיפות של הרכבת הקלה, המבוצעות כחלק מהפרות סדר במזרח ירושלים" (*nrg*, 2014), או לחילופין, כמקום מגוריהם של המעורבים במהומות, למשל: "פעולות הטרור של תושבי מזרח ירושלים הפלסטינים נגד יהודים" (אפרים ושעלאן, 2014).

בכמה כתבות נעשה שימוש במונחים של גבול, בטענה כי "הגאוגרפיה של הפחד שבה ושרטטה בשבועיים האחרונים את הגבולות הישנים בירושלים" (ישראל היום, 2014ב), וכי "המהומות בירושלים מותחות קו של פחד בין שני חלקי העיר" (חסון,

2014א). כתבות אחרות מתייחסות בעקיפין לקיומן של מחיצות פנימיות ומתארות את שכונת שועפט כמרחב מובחן שיש לו כניסה ויציאה – תיאור שניתן לזהות את שורשיו בכתבות שפורסמו בתקופות הקודמות אך התעצם לאחר תחילת העימותים. כך, למשל, מתוארת הנסיעה ברכבת לאחר החזרת הקו לפעילות, באמצע יולי 2014: "עד תחנת גבעת המבתר הכל נראה בסדר ואז כבמטה קסמים תושבי פסגת זאב שנפגעו מכך שהרכבת לא נסעה, יורדים ומחליפים לאוטובוס. משה, תושב פסגת זאב: 'אני מת מפחד לא רוצה להיכנס לשועפט מפחד שיפגעו בי'" (מלכוב, 2014). כתבות נוספות דיווחו כי "יש כאלה שמעדיפים לרדת בתחנת גבעת המבתר לפני הכניסה לשועפט" (ינובסקי, 2015), וכי "כל רכבת שנכנסת או יוצאת משועפט מקבלת ליווי צמוד" (ינובסקי ומלכוב, 2014). ההתייחסות הדיפרנציאלית לקבוצות דמוגרפיות, לתתי-אזורים ולגבולות פנימיים מופיעה בכתבות המדווחות על העימותים. לעומת זאת, בכתבות אחרות, המדווחות על הארכת הקו הקיים או על אישור הקווים הבאים, ההתייחסות לירושלים המזרחית ולירושלים המערבית או לתושבים יהודים וערבים שוב נעלמת. הדואליות הזו מופיעה לעיתים באותה כתבה עצמה, המתארת את העימותים כמתרחשים בירושלים המזרחית – אך בה בעת מתארת את התוואי כעובר בצפון ירושלים, למשל: "בהפרות הסדר שפרצו במזרח ירושלים לאחר הירצחו של מוחמד אבו ח'דיר הפכה הרכבת הקלה לאחת המטרות העיקריות.... בשל המתרחשות הביטחונית יש גם ירידה של עשרות אחוזים במספר הנוסעים בחלקו הצפוני של קו הרכבת, שעובר דרך השכונות הפלסטיניות" (חסון, 2014ב). כתבה אחרת ממקמת את תחנות שועפט ובית חנינא ב"מזרח העיר", ואילו את הנוסעים היהודים היא מתארת כתושבים ב"צפון מזרח העיר" (בן-קימון, 2014ב). את ההתייחסות הדואלית הזו לעיר – כמרחב אחד בכתבות העוסקות בתשתית וכמרחב מחולק בכתבות העוסקות בעימותים – ניתן לראות גם במפות המופיעות בתקופה זו. המפות נחלקות לשני סוגים: האחד, מפות המציגות תכנון עתידי של המערכת מייצגות את העיר באופן סכמתי, ללא חלוקות, בדומה לתקופות הקודמות; ומנגד, כתבות העוסקות בעימותים עושות שימוש במפות מפורטות, הכוללות את הקו הירוק, אך ללא תוואי הרכבת (איורים 9 ו-10).

שינוי משמעותי שהתרחש בשיח התקשורתי סביב הרכבת הקלה הוא בהתייחסות לרכבת כסמל – התייחסות שנולדה עם תחילת העימותים של יולי 2014. טענה בולטת בהקשר זה היא כי הרכבת מהווה סמל לדו-קיום ומיקרוקוסמוס של העיר, או לפחות היותה סמל כזה עד תחילת העימותים. כך, למשל, כתבה בישראל היום קוראת "להשליט מחדש את החוק בכל חלקי ירושלים ולראות בתחנות הרכבת הקלה – סמל הנורמליות והדו-קיום השבריריים – שהועלו אתמול באש" (ישראל היום, 2014א). כתבה בגלובס מצטטת את מנכ"ל סייטפס, ירון רביד, באומרו: "הרכבת היא מיקרוקוסמוס של ירושלים והייתה מקום של דו-קיום במשך שלוש שנים. אני מקווה מאוד שנצליח להחזיר את



איור 10. מפה של מיקום פיגוע מתוך האד"ק, 05/11/2014. במפה מופיע קו התפר, אך לא מופיעים תוואי הרכבת או סימון של תחנות (וזאת למרות שאחד ממקודי הפיגוע היה תחנת הרכבת ברחוב שמעון הצדיק בעיר).

איור 9. מפה של הארכת הקו האדום, מתוך האד"ק 27/04/2016. המפה כוללת את גבולות ירושלים באופן כללי, וכן את מבשרת ציון וגבעת זאב מחוץ לגבול המוניציפאלי של העיר. בתוך העיר אין ציון של אזורים פנימיים, למעט העיר העתיקה, ואין ציון של אף שכונה פלסטינית.

החיים למסלולם" (ברקת, 2014). כתבה אחרת מכנה את הרכבת "סמל הדו־קיום השברירי והנורמליות הכה נפיצה... הרכבת הזאת, מיקרוקוסמוס של ירושלים, הפכה לסמל כמעט בעל כורחה ועתה מתייחסות אליה הרשויות כסוג של 'נייר לקמוס'" (ישראל היום, 2014ב). לפי טענות אלו, סמליות זו הייתה קיימת לאורך הפעילות של הרכבת, ש"עם השקתה ראו רבים ברכבת הקלה את דגל הדו־הקיום בירושלים המאוחדת, כשלמעלה ממאה אלף נוסעים ערבים ויהודים נסעו בה יחד מדי יום ביומו", אולם כעת, "הרכבת הפכה דווקא לסמל המהומות, כשמתפרעים בשכונות הערביות הפכו אותה למטרה" (ינובסקי, 2014).

הכתבות הללו מדברות על סמליות שנשברה; על כך שהרכבת הייתה עד כה סמל לדו־קיום וכעת סמל זה עורער. אלא שמתוך הכתבות שנסקרו לעיל עולה כי סמליות זו לא הייתה נוכחת אף בתקופה שקדמה לפרוץ העימותים, תקופה שהתאפיינה אף היא בדיווחים על מתח, חשש וחשד ועל עימותים בין יהודים לפלסטינים. כלומר, נוצרת כאן סמליות מדומיינת לדו־קיום, למיקרוקוסמוס של נורמליות, שמשויכים בדיעבד לתקופה שלפני תחילת העימותים.

בסמליות הזו יש שימוש פוליטי: הרכבת מוצגת בשיח התקשורתי כסמל לעיר מאוחדת ולריבונות ישראלית, כאשר המשך הפעילות התקינה של הרכבת מוצג כערך

חשוב שאין לפגוע בו – לא רק כשירות ציבורי אלא גם מבחינה לאומית וסמלית. עמדה זו עולה בריאיון עם ראש העירייה, ניר ברקת. כאשר נשאל ברקת אם הייתה מחשבה להפסיק את תנועת הרכבת בשועפט, הוא עונה: "בשום פנים ואופן לא. לא אצלי, לא במדינת ישראל. כל מי שריבון וכל מי שמאמין באמת באחדותה של העיר הזו, מבין שזה לא ייתכן... מי שרוצה להפסיק לשלוח רכבת לאזורים מסוימים שלא משיקולים כלכליים, מרים למעשה את דגל חלוקת העיר" (גולדקלנג ופרידסון, 2014). לפי כתבה אחרת, בעיריית ירושלים "טוענים כי הרכבת היא סמל לעיר מאוחדת שנמצאת תחת ריבונות אחת ולכן מתעקשים להמשיך בפעילותה" (בן-קימון, 2014א).

סיכום ודיון: החרגה באמצעות שיתוף

המאמר בחן את התייחסות המסד התכנוני והתקשורת הישראלית-יהודית לתושביה הפלסטינים של ירושלים וליחסי יהודים-ערבים בעיר דרך התמקדות בפרויקט הרכבת הקלה, העוברת דרך שכונות פלסטיניות ויהודיות ומשרתת תושבים פלסטינים ויהודים, תוך שהיא מהווה מרחב של מתח, עימותים וחוסר אמון, המלווים במשטר של פיקוח וביטחון דיפרנציאלי. בחינה של תכנון הרכבת והשיח התקשורתי סביבה העלתה, בשני האפיקים, התייחסות דואלית כלפי התושבים הפלסטינים – של שיתוף מחד גיסא ושל החרגה מאידך גיסא.

ההתייחסות הראשונה שעולה מתוך הטענה של המתכננים ושל מקבלי ההחלטות היא כי השיקול המרכזי בקביעת התוואי היה מקצועי והתבסס על מודלים אובייקטיביים לגבי מספר הנוסעים הצפוי. דברים אלה משקפים תפיסה כלכלית בבסיסה, שמתמקדת בנוסע האינדיבידואל, כשזה מוצג כלקוח פוטנציאלי המבצע בחירה חופשית, בעוד שיוכו לקבוצה לאומית, אתנית או אחרת אינו רלוונטי לנושא. התייחסות זו נוכחת גם בשיח התקשורתי, בכתבות המתארות את ירושלים כעיר אחת, כאשר שכונות דוגמת פסגת זאב ושועפט מוצגות כממוקמות בצפון העיר (ולא ב"ירושלים המזרחית") וכשקולות לשכונות בירושלים המערבית.

יש לומר: עמדה זו אינה משוללת רכיב פוליטי. היא מבוססת על הנחת עבודה שלפיה על הרכבת הקלה לשרת את העיר ה"שלמה", על שני חלקיה, ולפיכך היא לוקחת את המצב הגיאופוליטי הנוכחי כמובן מאליו ומסייעת בשימורו. אולם לצד זאת טענו המרואיינים כי הרכבת הקלה לא הייתה מונעת חלוקה של ריבונות העיר, וכי התוואי היה יכול לעבור דרך אזורי ריבונות שונים בתסריט אחד (של גבולות פתוחים) או מעל/מתחת אזורי ריבונות שונים בתסריט אחר (של גבולות סגורים). בכך הם מיישבים את הסתירה הפנימית בהתנהלות המדינה בסביבות שנת 2000, כאשר זרוע אחת שלה דנה בחלוקת העיר בעוד זרוע אחרת עסקה בתכנון תשתית תחבורתית קשיחה שחוצה שכונות

פלסטיניות "שבכל הסדר שלום יהפכו להיות חלק ממה שייקרא אל-קודס" (מרויין ט'). כלומר, עמדה זו לא רק שמפגינה אדישות לקיומן של אוכלוסיות שונות לאורך התוואי, אלא גם לקיומן של תסריטים פוליטיים שונים שהיו קיימים בזמן התכנון והיו יכולים לייצר מציאות גיאופוליטית חדשה בעיר.

לצד שיתוף האוכלוסייה הפלסטינית בתשתית התנועה העירונית ניתן לזהות גם התייחסות נוספת, המחריגה את השכונות הפלסטיניות (ואת תושביהן) כיחידה טריטוריאלית נבדלת. התייחסות זו עולה מתוך הטענות כי העברת התוואי דרך שכונות אלה שימשה בדיעבד להדיפת הביקורת הבינלאומית ולהכשרת התוואי מבחינת הדין הבינלאומי, וכי ההתוויה של הקו דרך שכונות פלסטיניות מפחיתה את הסיכון לפיגועי התאבדות בתוך הרכבת, כיוון שאלו יכולים לפגוע גם בנוסעים פלסטינים. הטענה האחרונה מסמנת את האוכלוסייה הפלסטינית כגורם סיכון, והיא באה לידי ביטוי במרחב הממשי בעיצוב הפיזי של הקרונות והתחנות (שעוצבו כך שייתנו מענה לסיכון שמקורו משויך לתושביה הפלסטינים של העיר), וכן בפרקטיקות האבטחה (שכוללת התייחסות שונה לשכונות הפלסטיניות, כאשר האחריות לטיפול באירועים חריגים עוברת לידי המשטרה). כך, למרות שהקו נראה אחיד לכל אורכו, בפועל, השיח הממסדי סביבו ופרקטיקות האבטחה חושפים הפרדות פנימיות.

ההתייחסות לשכונות הפלסטיניות כאל מרחב "אחר" עולה גם מן השיח התקשורתי. אומנם כתבות העוסקות בתכנון ובהקמת התשתית ממעטות להתייחס לירושלים המזרחית או לתושבים הערבים, אולם התייחסויות אלה צפות ועולות בכתבות העוסקות בעימותים, במתח בין האוכלוסיות או בביקורת בינלאומית. יתרה מכך, התשתית, שלרוב נתפסת כמובנת מאליה וכבלתי נראית (Graham & Marvin, 2001), נטענת בכתבות אלה (קרי, בשעת משבר) במשמעויות סימבוליות ופוליטיות שלא היו נוכחות קודם לכן, באופן שמשרת את עמדת העירייה שלפיה "הפסקת הרכבת בשועפט משמעה חלוקת העיר" (גולדקלנג ופרידסון, 2014).

כך, לאחר העימותים של יולי 2014 נוצר בתקשורת הישראלית-יהודית שיח כפול – שיח של דיווחי חירום, אלימות והפרדה, ולצידו שיח של דיווחי שגרה העוסקים בעתיד המערכת. בעוד דיווחי החירום כוללים התייחסות לקבוצות דמוגרפיות, לתתי-אזורים ולגבולות פנימיים, בדיווחי השגרה נעלמים האזכורים של גבולות פנימיים, מתח, עימותים וחשש; אלו מוחלפים בתיאור של העיר כמרחב אחיד, ללא חלוקות פנימיות וללא התייחסות כלל לתמהיל הדמוגרפי של העיר. באופן זה, דיווחי השגרה לגבי התכנון וההקמה של השלבים הבאים מסייעים לתקין השבר שנוצר בעימותים האלימים, תוך קידומו של דימוי אידיאלי (חתוקה, 2008). משמע, הם מסייעים להשיב את הסדר על כנו, להשכיח את העימותים ולטשטש מחדש את הזהויות הדמוגרפיות והגבולות האתנו-לאומיים שקיימים בעיר. בה בעת, התחנות שניזוקו בעימותים בשועפט לא עברו

תיקון כה מהיר, ונכון לתקופת המחקר בקיץ 2016 – שנתיים לאחר העימותים – לא שופצו ולא הוחזרו לקדמותן. השארת המצב על כנו מסמנת את המרחב כ"אחר", ובכך מנכיחה ומקבעת את העימותים בזמן, גם לאחר סיומם. באופן זה, הסביבה הפלסטינית והתושבים המתגוררים בה מסומנים כנבדלים וכמסוכנים, באופן המאגר את העמדה הרשמית-ניטרלית של המתכננים וכן את הרטוריקה של "ירושלים המאוחדת". כלומר, בעוד שהתוואי חוצה בין שכונות ואוכלוסיות בצפון-מזרח העיר, מאגר גבולות קיימים ומייצר יחסים סוציו-מרחביים חדשים – האופן שבו ממוסגרת שועפט בשיח של המתכננים, בפרקטיקות הביטחוניות, במרחב הפיזי ובשיח התקשורתי מציב את הגבולות הללו מחדש. לסיכום, מתוך הממצאים עולה כי שתי ההתייחסויות כלפי האוכלוסייה הפלסטינית – של שילוב ושל החרגה – מתקיימות במקביל ונוכחות לעיתים יחדיו אצל אותו מרוויין או באותו גוף תקשורת; עבורם, הרכבת הקלה היא תשתית תנועה שוויונית שנותנת מענה לאוכלוסיות שונות, אך בה בעת היא גם זירה פוליטית, שבה משוכפלת ומתורגלת השליטה הישראלית בעיר – לא באמצעות קיבוע של "עובדות בשטח" או באמצעות הרחקת האוכלוסייה הפלסטינית, אלא דווקא על ידי הכלתה ושילובה. בניגוד למחקרים המדגישים את הנגישות הדיפרנציאלית לתשתיות תנועה ואת ההדרה של אוכלוסיות שנתפסות כ"אחרות" או כ"מסוכנות" (Atkinson & Flint, 2004; Graham & Marvin, 2001), במקרה של הרכבת הקלה בירושלים אוכלוסייה מודרת מקבלת גישה לתשתית משותפת, אך בריזמנית היא מוחרגת כ"אחר" ומתויגת כמסוכנת. מנגנון זה מאפשר לסוכנים הישראלים – הן המתכננים והן אמצעי התקשורת – להציג עצמם כמסוריים (בטענה שהם מספקים תשתית לאוכלוסייה מודרת), וכן להדגיש את כוחה ועמידותה של ישראל נגד מה שהם רואים כ"אחר" מסוכן. ההצגה של ישראל כמסורית (בעיני סוכניה) בולטת לאור הביקורת הבינלאומית לגבי שליטתה הממושכת בשטחים הכבושים ולגבי פעולות חד-צדדיות שהיא מקדמת באזורים אלה. לעומת זאת, הדגשת העמידות והחוזק שלה מסייעת לישראל להקטין את המחאה הפלסטינית ולהציגה כבלתי משמעותית. כלומר, במקרה של הרכבת הקלה, השימוש הפוליטי בתשתית נעשה באמצעות שיתוף של אוכלוסיות מוחלשות ומודרות במערכת התנועה הכללית, כאשר בד בבד מקובע חוסר הסימטריה הקיים בעיר ומשוכפלת התפיסה הישראלית-יהודית לגבי מיהו החזק ומיהו הנשלט, מיהו "טוב" ומיהו "רע".

רשימת המקורות

- אחימאיר, א' ובר-סימן טוב, י'. 2008 (עורכים). 40 שנה בירושלים. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל. ברורמן, א'. 2006. אי חוקיות במזרח ירושלים: בין הריסות בתים להתנגדות. תיאוריה וביקורת, 28: 11-40. חושן, מ' וקורח, מ'. 2015. על נתוניך ירושלים: מצב קיים ומגמות שינוי. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, פרסום מספר 447.

- חתוקה, ט'. 2008. רגעי תיקון: אלימות פוליטית, ארכיטקטורה והמרחב העירוני בתל אביב. תל אביב: רסלינג.
- להרס, ל'. 2013. משא ומתן על ירושלים: עיון בתהליכי המשא ומתן הישראלי-פלסטיני בסוגיית ירושלים, 1993-2011. מחקרי מכון ירושלים מס' 418. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- מימון, א' ולוסטר, ת'. 2012. להיות תושב/ת בירושלים ולא אזרח/ית. בתוך: זמניים קבועים (עמ' 29-43). ירושלים: עיר עמים.
- מכון ירושלים. 2017. ירושלים: נתונים עיקריים. שנתון סטטיסטי לירושלים. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- תכנית אב לתחבורה 1999 (שנה מוערכת). מערך תנועה חדש לירושלים: פתרון תחבורתי ואורבני לשנות האלפיים. ירושלים: עיריית ירושלים, תכנית אב לתחבורה ומשרד התחבורה.
- תכנית אב לתחבורה 2010 (שנה מוערכת). בירושלים הכל מתחבר: משלימים את מערך התחבורה החדש בירושלים. ירושלים: תכנית אב לתחבורה, משרד התחבורה והבטיחות בדרכים, עיריית ירושלים.
- תכנית אב לתחבורה 2015 (שנה מוערכת). מטרופולין ירושלים בתנועה מתמדת. ירושלים: צוות תכנית אב לתחבורה ירושלים, משרד התחבורה והבטיחות בדרכים, עיריית ירושלים.
- שנל, י' וברטל, ד'. 2003. אחרית דבר: השטחים כאבן יסוד בהבניה מחדש של החברה הישראלית. בתוך: י' שנל וד' ברטל (עורכים). השפעת הכיבוש על החברה הישראלית. הוצאת הספרים של האגודה הישראלית. עמ' 455-478.
- שקרי, א'. 2003. מילים המנסות לגעת: מחקר איכותני – תיאוריה ויישום. תל-אביב: הוצאת רמות – אוניברסיטת תל-אביב.
- Alaily-Mattar, N. (2008). Beyond Gated Communities? Detachment and Concentration in Networked Nodes of Affluence in the City of Beirut. *Urban Design International*, 13(4): 263-271.
- Atkinson, R. & Flint, J. (2004). Fortress UK: Gated Communities, the Spatial Revolt of the Elites and Time-Space Trajectories of Segregation. *Housing Studies*, 19(6): 875-892.
- Barghouti, O. (2009). Derailing Injustice: Palestinian Civil Resistance to the Jerusalem Light Rail. *Jerusalem Quarterly*, 38: 46-58.
- Baumann, H. (2016). Enclaves, Borders, and Everyday Movements: Palestinian Marginal Mobility in East Jerusalem. *Cities*, 59: 173-182.
- Bollens, S. A. (2000). *On Narrow Ground: Urban Policy and Ethnic Conflict in Jerusalem and Belfast*. Albany: State University of New York Press.
- Castro, L. & Echeverri, A. (2011). Bogotá and Medellín: Architecture and Politics. *Architectural Design*, 81(3): 96-103.
- Cesafsky, L. (2017). How to Mend a Fragmented City: A Critique of 'Infrastructural Solidarity'. *International Journal of Urban and Regional Research*, 41(1): 145-161.
- Cheshin, A., Hutman, B., & Melamed, A. (2009). *Separate and Unequal: The Inside Story of Israeli Rule in East Jerusalem*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Chiodelli, F. (2017). *Shaping Jerusalem: Spatial Planning, Politics and the Conflict*. New York: Routledge.
- Cresswell, T. (2010). Towards a Politics of Mobility. *Environment and Planning D: Society and Space*, 28(1): 17-31.
- Daniel, R. & Render, M. (2003). From Mule Tracks to Light Rail Transit Tracks Integrating Modern Infrastructure into an Ancient City – Jerusalem, Israel. *Transportation Research Circular E-C058: 9th National Light Rail Transit Conference*.
- Dumper, M. (2014). *Jerusalem Unbound: Geography, History, and the Future of the Holy City*. New York: Columbia University Press.

- Graham, S. (Ed.). (2010). *Disrupted Cities: When Infrastructure Fails*. New York: Routledge.
- Graham, S., & Marvin, S. (2001). *Splintering Urbanism: Networked Infrastructures, Technological Mobilities and the Urban Condition*. Psychology Press. London; New York: Routledge.
- Jabareen, Y. (2010). The Politics of State Planning in Achieving Geopolitical Ends: The Case of the Recent Master Plan for Jerusalem. *International Development Planning Review*, 32(1): 27-43.
- Klein, M. (2005). Old and New Walls in Jerusalem. *Political Geography*, 24(1): 53-76.
- Kotef, H. (2015). *Movement and the Ordering of Freedom: On Liberal Governances of Mobility*. Durham; London: Duke University Press.
- Latour, B. & Yaneva, A. (2008). Give Me a Gun and I will Make All Buildings Move: An ANT's View of Architecture. In: R. Geiser (Ed.). *Explorations in Architecture: Teaching, Design, Research* (pp. 80-89). Basel: Bundesamt für Kultur.
- Massey, D. (1991) A Global Sense of Place. In: S. Daniels & R. Lee (Eds). *Exploring Human Geography* (pp. 237-245). London: Arnold.
- McFarlane, C. & Rutherford, J. (2008). Political Infrastructures: Governing and Experiencing the Fabric of the City. *International Journal of Urban and Regional Research*, 32(2): 363-374.
- Misselwitz, P. & Rieniets, R. (2006). Cities of Collision. In: P. Misselwitz, & T. Rieniets, (Eds.). *City of Collision: Jerusalem and the Principles of Conflict Urbanism* (pp. 24-48). Basel; Boston; Berlin: Birkhäuser.
- Nasrallah, R. (2005). Transformations in Jerusalem: Where Are We Heading? In: M. Auga, S. Hasson, R. Nasrallah, & S. Stetter (Eds). *Divided Cities in Transition: Challenges Facing Jerusalem and Berlin* (pp. 185-204). Jerusalem: Friedrich Ebert Stiftung; International Peace and Cooperation Center; Jerusalem Institute for Israeli Studies.
- Nolte, A. (2016). Political Infrastructure and the Politics of Infrastructure: The Jerusalem Light Rail. *City*, 20(3): 441-454.
- Nolte, A. & Yacobi, H. (2015). Politics, Infrastructure and Representation: The Case of Jerusalem's Light Rail. *Cities*, 43: 28-36.
- Pullan, W. (2013). Conflict's Tools. Borders, Boundaries and Mobility in Jerusalem's Spatial Structures. *Mobilities*, 8(1): 125-147.
- Pullan, W., Misselwitz, P., Nasrallah, R., & Yacobi, H. (2007). Jerusalem's Road 1: An Inner City Frontier?. *City*, 11(2): 176-198.
- Rokem, J., & Vaughan, L. (2017). Segregation, Mobility and Encounters in Jerusalem: The Role of Public Transport Infrastructure in Connecting the 'Divided City'. *Urban Studies*, <http://dx.doi.org/10.1177/0042098017691465>.
- Scott, J. C. (1998). *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Shlay, A. B. & Rosen, G. (2010). Making Place: The Shifting Green Line and the Development of "Greater" Metropolitan Jerusalem. *City and Community*, 9(4): 358-389.
- Shlay, A. B. & Rosen, G. (2015). *Jerusalem: The Spatial Politics of a Divided Metropolis*. Cambridge; Malden, MA: Polity Press.
- UN Habitat (2017). *New Urban Agenda*. United Nations Conference on Housing and Sustainable Urban Development.
- Yacobi, H. (2012). Borders, Boundaries and Frontiers. Notes on Jerusalem's Present Geopolitics.

Eurasia Border Review, 3(2): 55-69.

נספח א': רשימת מרואיינים

מקום ותאריך	תיאור המרואיין	
ירושלים, מאי 2014	מתכנן בלשכת תכנון מחוז ירושלים	מרואיין א'
ירושלים, יולי 2014 ויוני 2015 (שני ראיונות)	מתכנן בכיר בעיריית ירושלים	מרואיין ב'
ירושלים, מאי 2016	מתכנן תחבורה שהיה מעורב בפרויקט	מרואיין ג'
ירושלים, מאי 2016	חבר צוות תכנית אב לתחבורה	מרואיין ד'
ירושלים, יוני 2016	בכיר ביחידת הביטחון של הרכבת הקלה	מרואיין ה'
ירושלים, יוני 2016	חבר צוות תכנית אב לתחבורה	מרואיין ו'
תל אביב, יוני 2016	בכיר לשעבר בעיריית ירושלים, ממובילי הפרויקט	מרואיין ז'
תל אביב, יוני 2016	מתכנן בכיר לשעבר בתכנית אב לתחבורה, דמות מפתח בייזום וקידום הפרויקט	מרואיין ח'
תל אביב, אוגוסט 2016	יועץ משפטי לפרויקט הרכבת הקלה ובכיר לשעבר בלשכת ראש הממשלה, אהוד ברק	מרואיין ט'

נספח ב': רשימת כתבות המצוטטות במאמר

- nrg חדשות (2014). ירושלים: כך מתכננת המשטרה להיאבק בטרור העממי. nrg, 21.10.2014.
אלי, י'. (2010). הורים בפסגת זאב: עבודות הרכבת הקלה מסכנות את חיי ילדינו. nrg מקומי – זמן ירושלים, 17.05.2010.
- אפרים, א' ושעלאן, ח'. (2014). נקודת רתיחה בי-ם: "המצב יתפוצץ בכל רגע". ynet, 23.10.2014.
בן-קימון, א'. (2014). הרכבת הקלה: 30 אחוז מהקרונות הושבתו. mynet ירושלים, 10.09.2014.
בן-קימון, א'. (2014). שני אירועי תקיפה ביום נגד הרכבת הקלה. mynet ירושלים, 26.08.2014.
ברון, ל'. (2009). "וול סטריט ג'ורנל": בית משפט בצרפת ידון בתביעה נגד פרויקט הרכבת הקלה בירושלים. גלובס, 17.04.2009.
- ברקת, ע'. (2011). נפלאות הרכבת הקלה: 20% עלייה בשווי הנדל"ן בתוואי שלה. גלובס, 28.09.2011.
ברקת, ע'. (2014). נזק של עשרות מיליוני שקלים לרכבת הקלה בגלל המהומות. גלובס, 05.07.2014.
גוטמן, ל'. (2010). הסתיים שלב הנחת מסילת הרכבת הקלה בירושלים. כלכליסט, 15.06.2010.
גולדקלנג, א' ופרידסון, י'. (2014). "הפסקת הרכבת בשועפאט משמעה חלוקת העיר". nrg, 08.10.2010.
הלר, מ'. (2011). הרכבת הקלה: הנסיעה הופסקה בשל עימות בין נוסעים. nrg מקומי – זמן ירושלים, 27.09.2011.
- חסון, נ'. (2010). סקר הרכבת הקלה: "יפריע לך לנסוע עם ערבים?". הארץ, 20.08.2010.
חסון, נ'. (2011). זעם בירושלים על הכוונה לחסום את רחוב יפו לכלי רכב. הארץ, 06.01.2011.
חסון, נ'. (2011). עימותים רבים בין יהודים וערבים ברכבת הקלה בירושלים. הארץ, 07.10.2011.
חסון, נ'. (2014). המהומות בירושלים מותחות קו של פחד בין שני חלקי העיר. הארץ, 15.09.2014.
חסון, נ'. (2014). מזל"ט מאבטח את הרכבת הקלה בירושלים. הארץ, 21.07.2014.
- ינובסקי, ר'. (2014). מחשבים מסלול מחדש: הרכבת תעצור בשועפאט? mynet ירושלים, 10.07.2014.
ינובסקי, ר'. (2015). טרור אבנים ברכבת: "שיכניסו את הצבא לי-ם". ynet, 21.08.2015.
ינובסקי, ר' ומלכוב, צ'. (2014). חדש: המזל"ט שישמור על הרכבת הקלה. mynet ירושלים, 20.07.2014.
- ישראל היום (2014). השנאה מעוררת. ישראל היום, 03.07.2014.
ישראל היום (2014). עיר בהפרעה. ישראל היום, 18.07.2014.
- ליאור, א'. (2011). נסיעה לא קלה ברכבת הקלה: מסביב לירושלים ב-80 דקות. הארץ, 22.08.2011.
מדויני, ר'. (2008). הרכבת הקלה: למה מתעכבות העבודות? ynet, 11.09.2008.
מדויני, ר'. (2010). "רכבת קלה בירושלים באפריל? לא בטוח". ynet, 23.08.2010.
- מלכוב, צ'. (2011). נא להכיר: היחידה לאבטחת הרכבת הקלה. mynet ירושלים, 23.02.2011.
מלכוב, צ'. (2014). הרכבת הקלה: קרונות ריקים ונוסעים מפוחדים. mynet ירושלים, 14.07.2014.
מגיב, ע'. (2010). ישראל ביתו: ידידי הרשקוביץ מקווה שסילוואן תהיה יהודית. nrg מקומי – זמן ירושלים, 23.11.2010.
- רותם, ת'. (2011). חילוני, ערבי וחרדי עולים לרכבת. הארץ, 02.12.2011.
שטיינמן, מ'. (2009). י-ם: עיכוב נוסף בסיום עבודות הרכבת הקלה. nrg מקומי – זמן ירושלים, 20.12.2009.
- שעלאן, ח', דביר, נ' ולוי, א'. (2014). התפרעויות במזרח ירושלים: מטענים על שוטרים. ynet, 02.07.2014.

"תבחר כל אישה אחרת, רק לא מוסלמית"

רווקות מאוחרת בחברה הפלסטינית בישראל וקשרים רומנטיים חוצי דת/תרבות תוויבה מג'דוב

מאמר זה הוא חלק ממחקר רחב יותר על חוויות הרווקות המאוחרת בקרב נשים וגברים בחברה הפלסטינית בישראל. במאמר אדון בחוויותיהם של רווקים ורווקות במטרה להבין לעומקה את הסוגיה של ניהול קשרים רומנטיים מעורבים בהקשר הדתי בתוך החברה הפלסטינית בישראל ומחוצה לה. המרואיינים והמרואיינות במחקר הצביעו על קיום מערכות של גבולות תרבותיים ודתיים ביחס לרווקותם. מהממצאים עולה כי החוויה של רווקים ורווקות מעל גיל שלושים שונה ומגוונת בהקשר הספציפי של יחסים רומנטיים ודת. שוני זה מתבטא במניעים שמובילים צעירים וצעירות לפתוח במערכות יחסים חוצות דת או תרבות. כמו כן, המרואיינים והמרואיינות הצביעו על שני דפוסים של התנסויות באשר לניהול קשרים רומנטיים מחוץ לקבוצה הדתית שאליה הם משתייכים.

הדפוס הראשון הוא ויתור מוחלט על ניהול קשר מחוץ למסגרת הדת, ואילו השני הוא דווקא התנסות מלאה וניהול קשר רומנטי חוצה דת או תרבות. במאמר אנסה להסביר ממצאים אלו באמצעות דיון על נישואים אנדוגמיים ואקסוגמיים באופן רחב, ובפרט בתוך החברה הפלסטינית בישראל. כמו כן, אתייחס למורכבות היחסים בין שלוש הדתות בהקשר לנישואים, מורכבות בעלת השפעה רבה על הפנומנולוגיה של המרואיינים והמרואיינות במחקר זה.

מבוא

בתרבות הפופולרית הרווקות מוצגת כקטגוריה פגומה, ובעיקר כקטגוריה שמוגדרת באמצעות מה שחסר בה (לא נשוי/אה) (להד ושושנה, 2012). על אף השינויים הניכרים בימינו במבנה המשפחה המסורתית, ולמרות ריבוי הרווקים והרווקות והעלייה בשיעור הגירוש, עדיין קטגוריית הנישואים מסמנת מיקום נורמטיבי שסטטוסים אחרים

נשפטים לאורו. רווקות מעל גיל מסוים נתפסת כזהות מסומנת, כקטגוריה של סטייה חברתית שיש לברר אותה ולתקן את הנושאים והנושאות אותה (Lahad, 2009). ניתוח סוציולוגי של רווקות מציע לברר את האופן שבו מובנית הרווקות כקטגוריה חברתית. בחברות מסורתיות וקדם-מודרניות הייתה מידה רבה של חפיפה בין המרחב הפרטי למרחב הציבורי (Herzog, 2004). משפחה ונישואים היו יסוד מרכזי בבניית הסדר החברתי, ולכן רווקות סומנה כחריגה. סימון זה לא השתנה עם צמיחת הקפיטליזם וההפרדה המוסדית והתרבותית בין המרחב הפרטי למרחב הציבורי. ההבחנה בין פרטי לציבורי וראיית המשפחה כעולם ההגשמה של נשים, מהווה גם בחברה בת-זמננו עיקרון מרכזי המבנה את הסדר החברתי. הרווקות עדיין מובנית כקטגוריה זמנית המסומנת כחריגה, בעיקר כאשר מדובר בנשים לא נשואות (הקר, 2005). הביקורות הפמיניסטיות והשינויים החברתיים מלמדים שרווקות כקטגוריה חברתית הופכת לזירת מאבק על מיקומה ומשמעותה.

בהתאם לנאמר לעיל, גם בקרב חברות מערביות ומסורתיות קיימת אי-הכרה של החברות בקטגוריית הרווקות המאוחרת כקטגוריה חדשה, שמייצרת מאבק בין "הנורמטיבי" של חיי נישואים לבין הקטגוריה של רווקות. גינוי, האשמות והיחס השלילי כלפי רווקות ורווקים משפיעים על השאלות המחקריות הנשאלות ביחס לתופעת הרווקות המאוחרת. בעולם הערבי השאלות המחקריות דנות בסיבות להתרחבות תופעת הרווקות בעולם זה ובדרכים למגר אותה, ופחות עוסקות בחוויות של הסובייקטים. רווקות מאוחרת, בעיני הרוב בעולם הערבי, היא תופעה המערערת על הסדר החברתי והמשפחתי הקיים אלפי שנים. לדוגמה, הסרט המצרי משנת 2011, "בنتין מן مصر" (שתי בנות ממצרים). הסרט מתאר את חייהן של שתי נשים צעירות מצריות, רווקות בנות 30, משכילות ועצמאיות. הסרט עוסק, בין היתר, בסוגיית "חיי המין" של שתי הנשים הרווקות. הקרנת הסרט עוררה זעם והתנגדות כלפי הסרט ועלילתו במדינות ערביות רבות, בהן מדינות המפרץ. רשת MBC, אחת הרשתות המוכרות ביותר בעולם הערבי, כתבה כי ועדת הצנזורה סירבה לצנזר חלקים מהסרט, אך היא מנעה את הקרנתו בכוויית.¹ גם במדינות רבות אחרות נמנעה הקרנת הסרט.

דוגמה נוספת: בריאיון עם הסוציולוג האלג'ירי, עלי שביטיה, מאוניברסיטת סטיף (במזרח אלג'יר), שהתפרסם באל-גזירה,² העריך שביטיה כי "תופעת אל-ענוסה" – "רווקות מאוחרת",³ היא הגורם המרכזי המאיים על ההמשכיות המשפחה בעולם הערבי

1 الكويت تمنع عرض "بنتين من مصر" لإباحيته (נדלה בתאריך 05.01.2011).

<http://www.mbc.net/ar/arts-and-stars/movies/articles>

2 شبح العنوسة يطارد ١١ مليون فتاة في الجزائر - الجزيرة (נדלה בתאריך 15.02.2015).

<http://www.aljazeera.net/news/miscellaneous/>

3 "עאנס" (عانس) – משמשת לתיאור הרווקות המאוחרת. בלקסיקון הערבי הקלסי, "לסאן אל-ערב", שכתב וערך אבן מנדז'ר במאה השתים-עשרה, המילה "עאנס" מציינת "אישה ששהותה בבית הוריה

בכלל. אנשי דת וסוציולוגים בעולם הערבי מסכימים כי ישנם מספר גורמים להתפרצות תופעה זו, בהם שינוי באחוז הגברים הנישאים יותר מפעם אחת, כלומר פחות גברים מתחתנים יותר מפעם אחת, סיבות כלכליות, המלחמות המתנהלות שנים רבות במזרח התיכון, הזנחת הדת, הגירת הגברים לאירופה ולארצות הברית ועוד.

מנתונים סטטיסטיים עדכניים⁴ אנו לומדים כי שיעורה של אוכלוסיית הרווקים והרווקות שלא נישאת כלל הולך וגדל בקרב החברה הפלסטינית בישראל. רווקות כתופעה חברתית מעסיקה חוקרים וחוקרות בחברות מערביות ובחברות מסורתיות שונות. חרף התרחבות התופעה והמשכיותה, מחקרים ספורים בלבד התמקדו בחקר תופעת הרווקות בקרב שני המינים בחברה הפלסטינית בישראל. מחקר עדכני בודד (ע'אנס, 2014) אשר עסק בחוויית הרווקות המאוחרת בקרב נשים משכילות בחברה הפלסטינית בישראל, התמקד בחוויית הרווקות המאוחרת בקרב נשים ערביות משכילות המתגוררות בירושלים. הקר (2005) מצביעה על אחד הביטויים לשוליות החברתית שנשים רווקות סובלות ממנה, והוא היעדר העניין המחקרי בהן ובחיייהן, הקיים בישראל כמו גם במדינות אחרות. יתר על כן, גם כאשר נאספים נתונים לגבי נשים רווקות, הם מדווחים פעמים רבות יחד עם נתונים לגבי גברים רווקים או נשים לא נשואות אחרות, קרי פרודות, גרושות ואלמנות. הקר (2005) מדגישה את הבעייתיות בהקבצה זו, לנוכח ההבדלים בין חוויות החיים של נשים רווקות לבין נשים לא-נשואות אחרות, כפי שניתן ללמוד ממעט הידע הקיים לגבי נשים רווקות בישראל ובמדינות אחרות.

לאור החסר במחקר, ונוכח העובדה שמרבית מחקרי הרווקות עוסקים בנשים, המחקר הנוכחי שואף להבין מהן המשמעויות של תופעת הרווקות כפי שהיא נחווית ומוסברת על ידי גברים ונשים רווקים. במחקרי אתיחס לשאלות אלה: האם וכיצד תופעת הרווקות מייצרת דפוסי חיים ותרבות חדשים/אחרים בחברה הפלסטינית? מהו האתגר שעומד בפני התרבות הפלסטינית ובפני מי עומד אתגר זה: מוסד המשפחה? סמכות ההורים? מידת העצמאות והזכות לבחירה של גברים ונשים? קודים תרבותיים? במחקר הנוכחי אני מבקשת לעמוד באופן כללי על התפיסות שלפיהן הרווקות כרוכה בתסריט תרבותי חדש (או אחר), המתנגש עם התסריט התרבותי הרווח בחברה הפלסטינית. זאת ועוד,

התארכה אחרי קבלת [מחזור] עד שהוצאה מכלל הבתולות ולא התחתנה מעולם. ואם היא מתחתנת אי פעם אז יפסיקו לקרוא לה 'עאנס'. הגדרה זו חשובה ומעניינת במיוחד בשל הקשר שהיא מציינת בין בתולין, משפחה, בגרות מינית וגיל מצד אחד, לבין הציפייה החברתית למהלך חיים "נורמלי" של האישה, מנגד (ע'אנס, 2014).

4 נתונים סטטיסטיים – כאשר שיעור הרווקים והרווקות הערבים מעל גיל שלושים גבוה במידה ניכרת משיעורה בקרב היהודים. בשכבת הגיל 30-34 יש 17.4% רווקות ערביות, לעומת 13.2% יהודיות, וככל שמתקדם הגיל ל-35, 44%, 13% מהערביות נותרות רווקות לעומת 7% בלבד אצל היהודיות. גם בקרב הגברים המצב דומה: 16.4% לעומת 4.5% ו-9% לעומת 4% בהתאמה. חידר, ע' (עורך, 2005). ספר החברה הערבית בישראל: אוכלוסייה, חברה, כלכלה(1). הוצאת מכון ון ליר, הקיבוץ המאוחד, פרק א', עמ' 29-30.

אנסה לברר אם תסריט זה מכונן חיבורים בין הישן לחדש, מעין דפוסי כלאיים תרבותיים, או אולי מכונן אלטרנטיבה חדשה. כן אתייחס לשאלה כיצד תופסים וחווים הגברים והנשים את רווקותם? אילו פרקטיקות התמודדות הם/ן מפעילות/ים?

במאמר זה בחרתי להביא באופן ספציפי את אחת התמות המרכזיות במחקר שלי על רווקות, שבמסגרתה אבקש לפרט ולבאר את חווייתם של רווקים ורווקות בנוגע לשאלת ניהול קשרים רומנטיים מעורבים בהקשר הדתי בתוך החברה הפלסטינית בישראל ומחוצה לה. במאמר זה אטען כי ניתן ללמוד על תהליכים ושינויים חברתיים ופוליטיים ועל הסדרים חברתיים המתרחשים כיום בתוך החברה הפלסטינית בישראל באמצעות קטגוריית הרווקות המאוחרת. למידה זו תתאפשר באמצעות חילוץ ידע חדש על רווקות אל מול הידע הקיים על החברות הערביות באופן כללי, תוך שימת דגש על החברה הפלסטינית בישראל.

הסוציולוגיה של הרווקות בתרבות ובחברה הערבית

הסוציולוג חלים בראכת (2000) גורס כי שינויים רבים התחוללו בעולם הערבי, אך אלמנטים הקשורים למעמד הנשים ולנישואים כמעט ולא השתנו. כמו כן, נמשכה השמירה על צורות התנהגות ישנות, ואפילו צמחו צורות התנהגות ותופעות שנראות שליליות הרבה יותר מעבר. במסגרת זו הניח הסוציולוג הפלסטיני הישארם שראבי (1987) בספרו **הסדר הפטריארכלי ופיגורה של החברה הערבית**, כי במאה השנים האחרונות לא השתנו ולא תוקנו תשתיות הסדר הפטריארכלי בחברה הערבית. אדרבה, הן הושרשו והתחזקו כצורות מודרניות מזויפות, כיוון שהרנסנס הערבי של המאה ה-19, שמכונה "ההתעוררות המודרנית", לא זו בלבד שלא היה מסוגל לבטל את צורות הסדר הפטריארכלי ואת יחסי ההתערבות שלו, אלא הוא אף סיפק תשתית מתאימה לייצור בן-כלאיים חדש של החברה והתרבות בהקשר לסדר הפטריארכלי המחודש שאנו עדים לו כיום. סער (2004) מדגישה כי השיח הפלסטיני בישראל נוטה להכחיש את תופעת הרווקות כקטגוריה קבועה, לא כל שכן כאלטרנטיבה לחיי הנישואין. מי שמקדישים מחשבה לעניין הם הרווקות עצמן וכן מנהיגים דתיים, המתייחסים לא פעם בדרשותיהם לריבוי הרווקות כאל סימן של בעיה קולקטיבית שיש לתת עליה את הדעת.

ברכאת (2000), בכתיבתו על השינויים שהתרחשו בחברות הערביות במאה העשרים ואחת, ובהתייחסותו לסוגיית הנישואים בעולם הערבי, מדגיש כי הספרות החברתית המחקרית בנושא נישואים מעורבים – מבחינה דתית/עדתית – נדירה ביותר, אך בה בעת ניתן למצוא מספר סיפורים ורומנים שנכתבו בספרות הערבית הקלסית בסוגיה זו, כגון הרומן של הסופר הפלסטיני רביע אל-מדהון (2010), *سيدة من تل أبيب* (הגברת מתל-אביב). זהו סיפור אהבה בין גבר פלסטיני, בן למשפחת פליטים פלסטינים באירופה,

שנפגש בנמל התעופה הישראלי בן-גוריון, עם דנה, בחורה ישראלית, ונרקם ביניהם סיפור אהבה ממושך. ועוד, הרומן של יוסף עואד, طواحين بيروت (1969), שתורגם לאנגלית תחת הכותרת Death in Beirut, עסק בסיפור אהבה בין סטודנטית שיעית – מוסלמית מדרום לבנון – עם סטודנט מרוני-נוצרי. השניים נפגשו בתקופת הלימודים האקדמיים שלהם בבירות. שניהם השתייכו לאופוזיציה נגד הממשל בלבנון והיו שותפים להתקוממות הסטודנטים בקמפוסים בלבנון. יחד עם התאחדות הסטודנטים ביקשו להגיש עתירה לממשלת לבנון לאישור הנישואים האזרחיים, המאפשרים לחברי קהילות דתיות שונות להינשא זה לזה. הרומן שבר טאבו מרכזי בחברה הלבנונית, כגון הזמנה לנישואים אזרחיים בין מוסלמים לנוצרים ודרוזים. יש לציין כי בסוף שנות השישים בחר אונסקו ברומן הזה לסדרה השפעותיהם של הסופרים הייצוגיים ביותר על זמנם. כמו כן, רבים רואים בספר זה רמז למלחמת האזרחים בלבנון, שהתרחשה שנים אחדות לאחר הוצאתו לאור.

לא ניתן להשוות באופן מלא בין הדוגמה הלבנונית לזו הפלסטינית, כיוון שלכל אחת מהן הייחודיות שלה ונסיבותיה הפוליטיות, הדתיות והחברתיות. הדגש חייב להיות על ההטרוגניות הדתית/העדתית בין שתי החברות. בדומה למרחב הלבנוני, גם המרחב הפלסטיני הוא הטרוגני מבחינה דתית, והוא מורכב ממוסלמים, נוצרים ודרוזים. במקרה של החברה הפלסטינית, נישואים בין פלסטינים מוסלמים ללא מוסלמים נתפסים כדבר בלתי קביל, אלא אם בן/ת הזוג בוחרים להתאסלם לצורך החתונה. מצד הסכיבה וכן מהמשפחה תמיד ישנה העדפה לנישואים בתוך הקהילה הפלסטינית המוסלמית עצמה. גם בקרב הקהילה הפלסטינית הנוצרית בישראל, הקהילה והסכיבה מתנגדות לנישואים מחוץ לדת, ואותו דפוס רלוונטי ונכון גם לגבי הדרוזים (עבאדי, 1991). מנגד, בישראל נישואי תערובת בין ערבים ויהודים מושפעים מתנאי החיים של שתי הקבוצות, אשר קיימת ביניהן מידה רבה של סגרגציה תרבותית, חברתית, דתית, לאומית ואפילו טריטוריאלית. המגעים בין ערבים ליהודים הם בעיקר בעלי אופי אינסטרומנטלי: כלכלי ותעסוקתי (אסדי, 1984). במאמרי אחשוף את היחסים המורכבים בין האופן שבו תופסים רווקים ורווקות את ההבניות החברתיות שאוסרות עליהם לנהל קשר מעורב לכין רצונם בזוגיות ותהיותיהם הסובייקטיביות בנוגע לאותן הבניות.

הבניית הרווקות של פלסטינים אזרחי ישראל ומשמעותה דורשת בחינה גם באספקלריה של מקומה בחברה הפלסטינית בישראל וגם בהקשרים של השוואה לעולם הערבי בכללו. נקודת המוצא התיאורטית שלי היא שלא ניתן לעסוק בסוציולוגיה של קטגוריות חברתיות בלי למקד אותן בהקשרים חברתיים ובהצטלבויות שונות בין מיקומים סוציו-פוליטיים ומגדריים. משכך, מאמרי זה יבקש להאיר אופנים שונים שבהם רווקות הופכת לזירת מאבקים ומשא ומתן על זהויות אישיות וסוציו-פוליטיות.

על מנת להבין את המורכבות ביחסים הבין-עדתיים בעולם הערבי וגם בקרב האוכלוסייה הפלסטינית בישראל, יש לעמוד על אחד המושגים החשובים ביותר אשר משפיע על חיי הפרט בתוך כל קבוצה דתית. לפי פח'רו (2010),⁵ המושג אַל-טאאפִּיה (גזענות בין-עדתית או תוך-עדתית), פירושו הקצנת היחסים בין קבוצות וקהילות המבוססת על רקע דתי, עדתי או לשוני. בן אדם טאאפִּי (طائفي) הוא מי שמסרב להכיר בזכויותיהן של קבוצות עדתיות אחרות. ניתן לטעון כי אַל-טאאפִּיה לא נבנית על חילוקי דעות, אלא מבוססת על הקצנה בדעה של אחד הצדדים, ובאמצעותה – דחייתו של האחר על מנת להחלישו, כאשר חשיבה מסוג זה אינה מקבלת השתתפות הוגנת של קבוצות אחרות בנושאים פוליטיים וחברתיים.

בספרו על אַל-טאאפִּיה טען הסוציולוג הסורי בורהאן ע'ליון (1990) כי אַל-טאאפִּיה שייכת לשדה הפוליטי ולא לשדה הדתי או האמוני. הוא מסביר שלאַל-טאאפִּיה אין קשר לקיומן של דתות ועדות. ייתכן מאוד שחברה תהיה רב דתית/אתנית מבלי ליצור מדינה טאפִּית-طائفية או שליטה של טאאפִּיה-طائفية מסוימת על החיים הפוליטיים, ובכך להביע נאמנות למדינה ולמשפט של המדינה. מנגד, מדינה יכולה להיות הומוגנית, אך יכולים לבלוט בה השבטיות ועידוד תהליך של אַל-טאאפִּיה.

מלחמת האזרחים בלבנון הייתה מבוססת על אַל-טאאפִּיה. אמין מעלוף (2004) כתב רבות על התופעה, כיצד צמחה בלבנון וגרמה למלחמה אזרחים. בשונה מלבנון, שבה הסכסוכים הבין-דתיים/עדתיים מוסדרו וקבעו סדר חיים המאופייין כ-טאאפִּי (طائفي), בקרב החברה הפלסטינית בישראל, טוען ג'מאל, כי לא מוסד השיח הטאאפִּי:⁷

הנרקסיזם של השייכות הדתית, כלומר, אַל-טאאפִּיה המושרשת בחברה הפלסטינית מאז ימי קדם, כאשר חודרו בהקשרים היסטוריים שונים, כולל הנכבה 1948 ותוצאותיה. אַל-טאאפִּיה בקרב החברה הפלסטינית בישראל לא אימצה את הצורה הלבנונית, זאת אומרת לא יוסדה בפומביות.

עוד טוען ג'מאל כי אַל-טאאפִּיה לא נבעה אך ורק ממדיניות הממשלה הישראלית כלפי האזרחים הפלסטינים באמצעות אימוץ גישת "הפרד ומשול", אלא ישנם גורמים בתוך החברה הפלסטינית שמאמצים את השיח הטאאפִּי (طائفي) ומכשירים את הקרקע למאבקים

5 עלی محمد فخرو – جدالية ممارسة الطائفية (נדלה בתאריך 10.05.2018).

<http://www.annaharkw.com/annahar/Article.aspx?id=795718&date=10052018>

6 בניסיוני לתרגם את המושג אַל-טאאפִּיה בהקשר הפלסטיני לעברית, וכדי לא לערבב את המשמעות בין הקונטקסט הפלסטיני לקונטקסט הישראלי, העדפתי להשתמש במושג בערבית. זאת כיוון שבתרגום אַל-טאאפִּיה ל"עדתיים" תתקבל הקונוטציה הפנים-יהודית שבין אשכנזים למזרחיים. כמו כן, תרגום אַל-טאאפִּיה ל"כתתיות" ייצור את האסוציאציה לכתות דתיות. גם המילה סקטוריאליות, שמעידה על מעמדיות, אינה מתאימה להקשר שלנו.

7 الطائفية: من انتهازية الانتماء إلى مؤسسة التعددية – مركز إعلام – الناصرة. نُشر في موقع عرب 48 (נדלה בתאריך 06.09.2017).

דתיים פנימיים.⁸ במאמר הנוכחי אראה כיצד בולט שיח אֶל-טֶאֶפֶּיה כאשר ישנם מאבקי כוחות בין הקבוצות. מתח זה מורכב, והוא מורגש במיוחד בבחירות גורליות, דוגמת בחירת בן/בת-זוג. באמצעות ממצאי המחקר אדון במורכבות השיח העדתי בתוך החברה הפלסטינית, וכיצד ביכולתו לעצב את בחירותיהם של רווקים ורווקות.

למרות ההטרונגניות הדתית והעדתית בלבנון, כאשר החוקה הלבנונית שהתקבלה ב־1926 הכירה ב־18 קהילות דתיות במדינה (ברכאת, 2000), וחרף מלחמת האזרחים והשלכותיה, 35,634 חוזי נישואים מעורבים בין דתות/עדות נרשמו בבירות בשנת 2013.⁹ לעומת זאת, נדירים הם הנישואים המעורבים בקרב החברה הפלסטינית בישראל. עבאדי (1991) טען כי נישואי תערובת הם בגדר תופעה אשר מהווה סטייה וחריגה מכללי האנדוגמיה ברמת הפרט והחברה. לכן הם נדירים, והם גוררים התערבות וסנקציות העומדות ביחס ישר לחומרת הנורמות שהם מפירים.

מעטים המחקרים שעסקו בהבנת היחסים העדתיים בקרב החברה הפלסטינית בישראל. סער (1998) בחנה כיצד נוצרים פלסטינים אזרחי מדינת ישראל המתגוררים בחיפה חווים את זיקתם לאומה, למדינה ולדת. הנחת המוצא היא שהנוצרים הם מיעוט שחי בתוך המיעוט הפלסטיני בישראל לצד רוב מוסלמי. סער זיהתה מתיחות בין ההבניה ההגמונית המהותית של "פלסטינים ישראלים" כקטגוריה בלתי אפשרית לבין המציאות היומיומית שחווים הישראלים והפלסטינים.

על פי ממצאיה של סער על הסוציאליזציה של ילדים, הפלסטינים הנוצרים בחיפה נוטים להיות "קומוניסטים פוליטיים", זאת כדי להימנע מהנושא הלאומי ולהדגיש את ההבדלים התרבותיים בינם ובין שכניהם המוסלמים. סער פירשה זאת כאירוע חברתי רב-תרבותי, משום שהוא מחזק את מדיניות השליטה, הפיצול והאפליה נגד המיעוט הפלסטיני. לטענתה, הקונפורמיזם הפוליטי והאתנוצנטריות הנוצרית מחלישים את מעמדם בקהילתם הפלסטינית. הם מופיעים כמשתפי פעולה עם המדינה המדכאת, וכעומדים נגד האינטרס הלאומי שמוסלמים ונוצרים חולקים (סער, 1998). קרע נוסף, רלוונטי לניתוח במאמר זה עולה מן השיח על אחד משורשי הקרע בין הדרוזים למוסלמים ולנוצרים בארץ פלסטינה לפני 1948, ועל השלכותיו של קרע חברתי זה עד ימינו. הוצאת הדרוזים מהמעגל הפלסטיני והיחס אליהם כאל "אחרים" התחילו הרבה לפני הקמת מדינת ישראל ולפני חקיקת חוק גיוס חובה לדרוזים. כך מציג סעיד נפאע (2011)

8 http://monthlymagazine.com/ar-article-desc_2973 الزواج المختلط في لبنان: محافظة بيروت - ٤٣٦,٥٣ عقدا (נדלה בתאריך 9.6.2013).

9 קהילות דתיות בלבנון – מאוונים (קתולים), יוונים – (אורתודוקסים), מלכיתים (יוונים קתולים), ארמנים אורתודוקסים (גרגוריאנים), ארמנים קתולים, סורים אורתודוקסים, סורים קתולים, קופטים, אוונגליים, כלדאים (כתולים), אשורים נסטוריאניים, שיעים, איסמאעיליים, סונים, דרוזים, עלווים, יהודים. לפי الزواج المختلط في لبنان: محافظة بيروت - ٤٣٦,٥٣ عقدا. http://monthlymagazine.com/ar-article-desc_2973

בספרו על הדרוזים הערבים ועל מעורבותם בתנועה הפלסטינית הלאומית עד 1948, את התהליך ההיסטורי שבו הגיעה התנועה הקולוניאליסטית לפלסטין באמצע המאה ה-18 במטרה ללמוד על הקבוצות הדתיות בפלסטין. כך, לדוגמה, כתב לורנס אוליפנט, אחד הקולוניאליסטים, בריטי-יהודי שהסתובב בכפרים הדרוזים בהר הכרמל, בספרו **חיפה – דוחות מארץ ישראל, 1882-1885:**

חוץ מהיפנים, הדרוזים הם האנשים הנעימים ביותר והמנומסים ביותר שפגשתי בחיי, רוב הזמן הם סובבים אותך בברכות ובנדיבות על שמחת המפגש איתך. הרבה מהדרוזים, נשים וגברים, הם בעלי שיער חום ובעלי עיניים כחולות וצבע עור בהיר, כמונו בדיוק והרבה מהם יפים מאוד.

לפי פרשנותו של נפאע (2011), מטרת הכתיבה הזו הייתה הכנת הקרקע לניצול ההבדלים בין העדות שהתגוררו בפלסטין דאז לטובת יישום הפרויקט הציוני בשלבים מאוחרים יותר. גורמים רבים קשורים בהחלטה להינשא, ואחד המשתנים החשובים והמרכזיים הוא ההשתייכות הדתית. זהו גורם כבד משקל, ויש לו השפעה על החלטות שמקבל הפרט לאורך מעגל חייו. ההשתייכות הדתית נחשבת תכונה משלימה בתוך הנישואים, והיא משפיעה על פעילויות רבות בקשר הזוגי של הבעל והאישה (זידאן, 2008). נוסף למשתנה הדת קיים משתנה התרבות, שאף לו תפקיד חשוב בנישואים. מבנה הנישואים ותפיסת איכותם משתנים מתרבות לתרבות (Baerger, 1998). לסיכום חלק זה, ניתן להבין על פי הספרות המחקרית כי נישואי תערובת בחברה הפלסטינית בישראל עדיין נחשבים טאבו. במאמר זה אטען כי באמצעות קטגוריות הרווקות ניתן ללמוד על מורכבות היחסים בין העדות בקרב החברה הפלסטינית, ועל הדרך שבה שיח זה משתקף בבחירות האינטימיות של היחידים.

רקע מתודולוגי

הגישה המחקרית שבבסיס עבודתי היא גישה איכותנית-פנומנולוגית, המניחה שהפרשנות הסובייקטיבית שבני אדם מייחסים לחייהם היא שמשקפת את תפיסות המציאות השונות, החברתית והתרבותית, שלפיהן הם חיים. המאמר מבוסס על ראיונות עומק, וכמו כן העבודה עושה שימוש ברציונל ובשיטות העבודה שמציעה מתודת Grounded Theory לניתוח הנתונים ולהבניית ההסברים התיאורטיים.

מאמר זה נכתב על סמך חוויותיהם של 46 רווקים ורווקות. שני שלישים, 33 מכלל אוכלוסיית המחקר, היו נשים, בהן 24 מוסלמיות, 7 נוצריות ו-2 דרוזיות. השליש הנוסף מנה 12 גברים, בהם 7 מוסלמים, 3 נוצרים, דרוזי אחד, וכן בן למשפחה מעורבת שבה האם נוצרייה והאב מוסלמי. קריטריון הגיל הזה לכל המשתתפים, כולם מעל גיל 30.

אוכלוסיית המחקר כוללת עירוניים וכפריים, כאלה המתגוררים בצפון, במרכז או בדרום הארץ, בעלי רמות שונות של השכלה תיכונית ואקדמית. אל רוב המרואיינים, הפזורים ברחבי הארץ, הגעתי דרך רשתות חברתיות שונות, ובהמשך ביקשתי מאנשי הקשר שלי לסייע לי במציאת מרואיינים נוספים בעלי פרופיל מתאים (רווקים/ות מעל גיל 30). אל מקצת המרואיינים הגעתי דרך המרואיינים עצמם, מה שמכונה "דגימת כדור-שלג" (Snowball Sampling). חשוב לציין כי במהלך השיחה הראשונה עם אנשי הקשר ואף איתי הסכימו 55 אנשים להתראיין, אך בשלב מתקדם לפני קביעת הראיונות חדלו לענות ולשתף פעולה.

ממצאי המחקר

ממצאי המחקר מראים כי הרווקות היא קטגוריה חברתית הממוקדת בהקשרים חברתיים ובהצטלבויות בין מיקומים סוציו-פוליטיים ומגדריים, תרבותיים, לאומיים, דתיים וגיאוגרפיים, שהם רקע הכרחי לבחינתה של תופעת הרווקות המאוחרת. לפי קולינס (Collins, 2015), דווקא עבור אלו שמצויים בשולי החברה יש ידע ייחודי על המבנה החברתי. הטענה כי המיקום החברתי (המגדרי, האתני, המעמדי), או כל מיקום הקשור למוגבלות פיזית או לנטייה מינית, וגם למצב משפחתי רווקי של פרטים, משפיע על המציאות החברתית שהם נחשפים אליה, וכן על האופן שבו הם מנתחים, מפרשים ומבינים אותה. המקרה של החברה הפלסטינית בישראל ישמש מקרה בוחן לאופני ניתוח של מיקומים מצטלבים והשפעתם על חווית הרווקות. לשם כך אדון תחילה בקווים כלליים במיקומה המיוחד של החברה הפלסטינית בישראל.

הנחת המוצא במאמר זה היא כי נישואי תערובת, כפי שהוצגו לעיל, כרוכים בשבירת כללי האנדוגמיה, כאשר כל קבוצה חברתית מחנכת את צעירה ומפתחת בתוכה מערכת חוקים פורמלית או בלתי פורמלית המגבילה את המתאימים לנישואים. חוקי האנדוגמיה באים לידי ביטוי בלחץ החברתי המופעל על היחידים לבחור בן/ת זוג מאותו גזע, מעמד חברתי, קבוצה אתנית, דת, גיל וכדומה (Marks, 2005). במאמר זה אני מביאה את קולם של מרואייני ומרואיינות המחקר, אשר הצביעו על קיומן של מערכות מגבילות ביחס לרווקותם, בכללן גבולות דתיים, פוליטיים, חברתיים, כלכליים, תרבותיים, מעמדיים ואתניים. המאמר עוסק בתיאור החוויה של רווקים ורווקות, ומתמקד באופן בלעדי בהקשר הדתי בתוך החברה הפלסטינית.

בחלק זה אאפיין את דפוסי התמודדותם של נשים וגברים אל מול איסור נישואי תערובת בקרב שלוש העדות בחברה הפלסטינית. תחילה אפנה וזקור אל הסיבות שמניעות רווקים ורווקות לנהל קשר מחוץ למסגרת הדת. לאחר מכן אחשוף את שני הדפוסים של התנסויות באשר לניהול קשרים רומנטיים מחוץ לקבוצה הדתית, כפי שתוארו על

ידי המרואיינים והמרואיינות: מצד אחד ויתור מוחלט על ניהול קשר מחוץ למסגרת הדת, ומנגד – התנסות מלאה וניהול קשר רומנטי.

א. מניעים

תפיסת המניעים היא תפיסה סובייקטיבית, והיא מספקת כיוון, משמעות ותכלית למטרות שאנו מגדירים לעצמנו (Cavalier, 2000). בהתאם לתיאוריה זו אבחן את המניעים של קבוצת רווקים ורווקות, כולם מעל גיל 30. בשל היצע הנישואים המצומצם עבור קבוצת זו מבחינת גיל, הזדמנויות הנישואים בתוך קבוצת הדת הן מעטות, זאת בהשוואה לצעירים וצעירות בשנות העשרים לחייהם.

מאפיין זה, מאגר אפשרויות מצומצם לחיפוש זוגיות בתוך הקבוצה הדתית, גורם לחלק מהרווקים והרווקות לשקול אופציות נוספות. כמעט כל הגברים והנשים שבמחקר התייחסו לשאלת "המאגר המצומצם", ודאגו להשתמש במושג זה בעברית ולא בערבית, באופן שמתייחס לדת, השכלה, הכנסה, מעמד ועוד. דבריה של סמירה ממחישים את הסוגיה:

לפני זמן מה אחותי אמרה לי 'נו יאללה תעשי מאמץ אני רוצה להיות שושבינה שלך'. היא מתכוונת לשושבינה בכנסייה. ואז אמרתי לה שתהיה מוכנה לזה שסביר להניח שאני אתחתן עם מוסלמי ולא נוצרי. מה אפשר לעשות? זאת עובדה שמספר הגברים מאוד קטן.

סמירה אינה מסתפקת בהעלאת הבעייתיות שנובעת מן המאגר המצומצם שממנו היא אמורה לבחור בן-זוג, אלא גם משתפת את אחותה בפתרון שהיא מתכוונת למצוא לעצמה, דרך שבירת כללים דתיים וחברתיים וחיפוש אחר בן-זוג מוסלמי ולא נוצרי.

רנא, מרואיינת אחרת, מציפה בפני מספר שאלות שעמן היא מתמודדת:

היום אני בת ארבעים, מה האופציות הפתוחות בפניי? מה הסיכויים הסטטיסטיים שאמצא גבר נוצרי רווק בגילי ושגם נתאים אחד לשנייה? בנקודה שבה אני נמצאת אין לי בעיה להתחתן עם בחור אג'נבי – أجنبي¹⁰, אך הייתי מעדיפה מישו ערבי שמגיע מאותו רקע כמו שלי, מדבר אותה שפה, בן אדם מאותה תרבות שמבין את המנהגים. אם אני אבחר מוסלמי המשפחה שלי תתקומם נגדי וידעיה כזו יכולה

10 "אג'נבי/ה" / أجنبيات (אג'נב/אג'נביא) – הכינוי החלופי המסמן על דרך השלילה את כל أجنبي/ה מי שאינה/ה ערבי/יה הוא 'לא ערבי/ה' – غير عربي/ة 'מישהו/י ערבי/ה'. מונח זה מגדיר מי שייך במקור לקבוצה האתנית ומי לא, ומוציא באופן סמלי את המסומנים באמצעותו אל מחוץ לגבולותיה של הקולקטיב האתני" (חאג'יונס, 2006). בהקשר הפלסטיני הנוכחי, מונח זה מגדיר כל אדם מערבי, לבן ובעיקר אמריקאי או אירופי. כמו כן, מונח זה אינו תקף ביחס לאפריקנים או למזרח תיכוניים כגון איראנים או טורקים, וכן לא לגבי מי שמוצאו מארצות האיחוד הסובייטי. מאחר שלא נמצאה בעברית מילה נרדפת למונח, בחרתי להשתמש במילה זו בערבית לאורך כל המאמר.

להפוך את החיים שלי לגיהנום. אבא ואמא יעדיפו למות מאשר לשמוע דבר כזה ולכן היום אני מנסה לכוון את החיפושים שלי לזוגיות רק בקרב נוצרים זרים.

לשם אישוש טענתה על קיום המאגר המצומצם רנא משתמשת בסטטיסטיקות שמאירות את המצב. היא מודעת להעדפותיה, לגילה ולהיצע המוגבל של מועמדים אפשריים לנישואים, וחשוב מכול, היא מודעת לתגובת משפחתה אם תבחר להתחתן עם בחור מוסלמי. במילים אחרות, היא מודעת לגבולות שמקיפים אותה, ולכן מנסה לתמרן ולשקול נישואים חוצי תרבות, אך לא חוצי דתות, בתקווה ששאלת הדת תסייע לה לקבל את הסכמת המשפחה.

בשונה מסמירה ורנא, איבתהאג אינה מתייחסת לאותם מניעים הקשורים למחסור בגברים מעל גיל שלושים שמשתייכים לדת שלה, אלא לנקודת מבטה בנוגע לגברים הערבים בעקבות מספר התנסויות רומנטיות שחוותה:

מהיכרותי עם הארוס שלי לשעבר ולאחר לא מעט קשרים שניהלתי עם בחורים ערביים, הבנתי דבר אחד – אני לא יכולה להיות עם בחור ערבי, לא משנה מאיזו דת. העניין הזה מתבשל אצלי הרבה זמן והיום אני בקשר עם בחור יהודי, לא משנה עם מי אני אהיה, עד כמה הוא אדם פתוח וליבראלי, מלומד ומשכיל, בעל רמה אינטלקטואלית גבוהה, זה פשוט לא משנה כלום. בסופו של יום לכל אחד יש איזושהי שריטה. תמיד אם רוצים להתקדם הלאה זה מגיע לשאלות כמו מאיפה אני ומאיפה הוא וזה בהכרח אומר שאני זו שאצטרך לעשות שינויים.

הרבה פעמים הרגשתי שהבחורים האלו מסתכלים עליי ועל זה שאני גרה לבד ועצמאית באופן שלא אהבתי, כאילו אני חיית טרף. ברוב הקשרים שהייתי בהם הגברים רמזו על המקום הזה. מקום שבו הם מערערים על המוסריות שלי וחושדים בהתנהגותי מבחינה מינית, רק כי אני חיה לבד. אני מצדי פשוט לא רציתי קשרים מהסוג הזה.

איבתהאג מתארת את השיח שמתנהל בינה לבין כל גבר ערבי שפגשה בחייה, שיח שבו הגבר חושד בה כיוון שהיא מתגוררת לבד במרכז הארץ ומנהלת חיים עצמאיים. לא זו בלבד, איבתהאג דאגה להעביר לבני משפחתה את המסר שאינה מתכוונת לחיות עם בן־זוג ערבי, וכיום היא אף מנהלת קשר עם בחור יהודי, כפי שציננה.

ב. דפוסי התמודדות מול האיסור הדתי

בפרק זה אדון בשני דפוסים בולטים הבאים לידי ביטוי באופן התמודדותם של רווקים ורווקות עם האיסור הדתי: ויתור מוחלט על ניהול קשר רומנטי חוצה דת לעומת התנסות מלאה.

1. ויתור מוחלט על ניהול קשר רומנטי חוצה דת

השאלה בנוגע ליצירת קשר רומנטי חוצה דתות העסיקה את רוב הרווקים והרווקות שראיינתי, גם את אלו שבחרו לאחר שיקולים רבים לא לעשות זאת. דבריה של רוזאן, בחורה נוצרייה, ממחישים את שיקוליה:

אולי לפני כמה שנים הייתי עונה אחרת. כשהייתי בת 22 חשבתי שיש מלא בחורים, שרק צריך לבחור משהו ולהתחתן. אך היום כשאני מסתכלת על התמונה הרחבה אני מבינה שזה ממש לא נכון. אם אפעיל את מכלול השיקולים שלי לסינון בן-זוג, אז אני לא רוצה ולא מוכנה להתחתן מחוץ לדת שלי, גם לא עם אג'נבי, למרות שהוא נוצרי. אני לא יודעת עד כמה אדם מתרבות אחרת, כלומר אג'נבי, יוכל להבין אותי ואת הרקע התרבותי. זה ממש מסובך. למשפחה שלי יהיה הרבה יותר קל לקבל אג'נבי מאשר מוסלמי. למוסלמי אין סיכוי בכלל.

כששאלתי את רוזאן אם גם היא מתמודדת עם עניין המאגר המצומצם, היא ציינה כי בעבר זו לא הייתה שאלה, שכן נוכחות גברים נוצרים הייתה בשפע, אך עם הגיל ולאחר הרבה סינונים היא מרגישה שמספרם של הגברים האופציונליים מועט מאוד. עובדה זו לא גורמת לה לחשוב על ערעור הגבולות הדתיים, החברתיים והתרבותיים. רוזאן גם מודעת לקשיים שיצופו גם אם תבחר לנהל קשר עם בחור לא נוצרי, ובמיוחד עם מוסלמי, ואף לקשיים שיצופו אף אם הדת תהיה זהה, אך התרבות שונה. אמאני, בחורה דרוזית, מתייחסת אף היא לסוגיית קשר רומנטי מחוץ לקבוצתה הדתית:

אני מכירה שתי חברות נוצריות שהתחתנו עם מוסלמים, אך הן גרות עם בני-זוגם בחו"ל. אם את מפנה את השאלה הזו אליי, אצלנו החברה סגורה מאוד וקיימת שמרנות דתית שמונעת ממני להתחתן מחוץ לקבוצה. עם זאת, אני יכולה לומר שבת מודע כדרוזיות וכדרוזים כולם יודעים שאנחנו לא יכולים ולא רשאים להתאהב במישהו מחוץ לקבוצת הדת שלנו. זה מרגיש כמו משהו משהו בסגנון של 'אהבה מכוונת'. לא כי אני סובלת מקנאות דתית, אלא כי זה מחסום שלא עולה על הפרק לשבור או לערר אותו. זה משהו שאנחנו גדלים עליו ואני שואלת את עצמי האם אני באמת מוכנה לשלם תמורת נישואים מחוץ לקבוצה שלי מחיר כל כך גבוה.

אמאני בחרה להתחיל את השיחה על נישואים מעורבים דרך הצגת דוגמאות שהיא מכירה, כאלו שהתרחשו בין מוסלמים לנוצרים, והדגישה כי הם אינם יכולים להתרחש בקרב העדה הדרוזית. זאת, בשל מאפייניה הנוקשים של העדה כלפי עניין היציאה ממנה או הכניסה אליה (אלשיך, 2011). כמו כן, אמאני מדגישה את ההבניה החברתית שבני העדה ובנותיה גדלים לתוכה. מדובר בידיעה מוחלטת אשר קובעת שהם אינם יכולים להתחתן מחוץ לקבוצה, וכי אם יבחרו לעשות כך, יתלוו לעניין סנקציות דתיות וחברתיות.

אמאני הצביעה על אחד המושגים החשובים ביותר במחקר: "האהבה המכוונת", והתייחסה אליו דווקא בשפה העברית. למרות ההגבלות החמורות בקרב העדה הדרוזית על נישואים מעורבים, בארבעים השנים האחרונות נרשמו בישראל כ-115 קשרי נישואים בין גברים דרוזים ונשים לא דרוזיות (חסן, 2007). מאידך גיסא, לפי אלשיך (2011), לא ידוע על נשים דרוזיות הנמצאות בקשר מעורב בישראל, למרות שתופעה זו קיימת בקרב נשים דרוזיות בחו"ל.

חסאן, בחור נוצרי, אמר בהקשר הזה:

זה מתחיל בזה שכולם בסביבתי אומרים לי או ואבוי לך אם תתקרב למוסלמית, אפילו אם מדובר בבחורה מהממת, הם תמיד חוזרים על אותו המשפט 'בוא תראה כמה בחורות יפות יש אצלנו', כלומר בקרב הנוצרים. אני לא יודע מה זה אומר אצלנו? כאילו יש לנו מחסן שבו אספו את כל הבחורות הנוצריות הרווקות ואני צריך רק ללכת ולבחור. זה ממש לא עובד ככה, אין באמת מבחר. מצד שני, אני אעדיף להתחתן עם אישה נוצרייה כיוון שאני אדם דתי, אך בכל זאת אני מאמין בבחירתם של אחרים, גם אם אלו נוצרים שרוצים להתחתן עם מוסלמיות.

חסאן מצביע על המסרים החברתיים שהוא מקבל מסביבתו בנוגע לשאלת היכרותו עם בת-זוגו העתיידת, מסרים שאוסרים עליו לחשוב ולפעול בכיוון של בחירה מחוץ למסגרת הדת. הוא מציג את התנהלותו של השיח בנושא כשוק שבו מוצגות סחורות, ולקוחות באים וקונים אותן. כאמור, חסאן מעדיף להתחתן עם בחורה נוצרייה כי הוא מגדיר את עצמו כאדם דתי, אך בה בעת הוא מכבד את בחירותיהם של אחרים שמעוניינים להתחתן מחוץ לקבוצה.

עולא שיתפה אותי בהבניות החברתיות שמתרחשות בכפרים מעורבים בצפון הארץ, בהם חיים מוסלמים, נוצרים ודרוזים:

גדלנו על ההבניות האלו כך שמדובר בבלגן שלם. יש טאבו על הנושא, והפרתו עלולה להוביל לפריחה רצינית ואף לרצח. ההשלכות באם יתקיים קשר עם בחור דרוזי יכולות להיות נוראיות. כך גידלו אותנו בכפר, שאסור אפילו להתאהב בדרוזי. הם הרוב ואנחנו המיעוט ותמיד יש חוסר רגיעה בין העדות בכפר. היה סיפור של בחורה נוצרייה שיצאה עם בחור דרוזי והיא הפכה 'לזונה של כולם'. הנוצרים התייחסו אליה כזונה וגם הדרוזים. היא ספגה הרבה אלימות וכולם התקוממו נגדה. לא היה בכפר שום תקדים לנישואים בין דרוזים ונוצרים ואם דבר כזה יקרה הוא בטוח יוביל להרבה מאוד בעיות. אף פעם לא חשבתי להיות עם בחור דרוזי ואני גם מפחדת לחשוב על זה. בכפר שלי מלמדים אותנו מילדות לפחד מדרוזים, כי הם הרוב והם חמושים בנשק. מסבירים לנו שאין לגיטימציה בכלל למחשבה שכזו ומשרישים בנו את הפחד מהם.

בבית הספר היה אסור להתאהב בדרוזים וגם היום, אם אפגוש דרוזי בארצות
הברית או באירופה, אפילו אם הוא יהיה דרוזי לבנוני או סורי, הוא בכלל לא יהיה
עבורי אופציה. מצב כזה יכול להיות מכה רצינית למשפחה שלי.

עולא תיארה את החוויה שלה בתוך כפר מעורב (דתית), ופירטה כיצד הבניות חברתיות
עיצבו את בחירותיה. היא מציגה את יחסי הכוח שמתנהלים בין עדות הכפר, ומסבירה
כי המתח הזה מורגש במלואו עוצמתו בסיפורים על אהבה בין העדות.
סמיר, בחור דרוזי, סיפר לי על התחושות כלפי נשים לא דרוזיות וכלפי דרכי
התנהגותן עם בחורים דרוזים:

אני תמיד מבין מהדידות הלא דרוזיות שלי את אותו המסר. אני לא רוצה לקרוא
לזה דחייה, אך יש פחד גדול מאוד ממני בשל היותי דרוזי. רובן ככולן נמנעות
מלפתח כל קשר אינטימי עימי, שהרי מי רוצה להסתבך באהבה עם בחור דרוזי?
מצד אחד קשה לי, אך אני גם יכול להבין אותן ואת הקושי שהן חוות, כי נשים
שרוצות להתחתן מחפשות מעגל בטוח. היו לי שיחות קשות ואמיתיות עם נשים
מוסלמיות. חלקן אף דיברו על האפשרות של קשר איתי עם משפחותיהן, אך
התגובה שקיבלו הייתה חד משמעית – תהיו עם מי שאתן רוצות אבל לא דרוזי.

המסר החברתי שמועבר לנשים לא דרוזיות תואם למסר החברתי שגדלה עליו עולא –
הימנעות מוחלטת מכל קשר רומנטי עם דרוזים.

2. התנסות מלאה – ניהול קשר חוצה דת ו/או תרבות

חשוב לציין כי כל הקשרים המעורבים בין העדות או קשרים חוצי תרבויות שחקרתי
לא הובילו לנישואים, פרט לקשר חוצה תרבות יחיד, של אישה מוסלמית ובחור אג'נבי.
מרים מספרת:

הזהות שלי כנוצרית עברה הרבה תהליכים. ההתחלה הייתה בזמן שלמדתי בבית
ספר פרטי נוצרי. אחר כך הייתי בקשר עם בחור מוסלמי ואז התחלתי לאמץ שיח
אנטי גזעני. בכל פעם שאני רואה בחור נוצרי עם צלב, זה מעצבן אותי וגורם
לי להתרחק ממנו.

אני מוכנה להתחתן עם מוסלמי או אג'נבי, אך יהודי לא נראה לי. זה מחזיר אותי
לשאלת הלאומניות וכך גם לגבי דרוזי, כי הם משרתים בצבא הישראלי. דודה
שלי ניסתה להכיר ולשרך לי בחור אג'נבי וזה היווה מבחינתי מכשול משום
שאני כל כך מתאמצת כדי לבנות את הקריירה שלי. המחשבה על לעזוב הכול
כאן, ללכת למדינה אחרת ולהתחיל מאפס בשבילו לא ממש מאירה לי. מדובר
בעיניי בעניין בעייתי מאוד ואני תוהה לעצמי, למה שהוא לא יבוא לישראל?

מרים מתארת את תהליך התפתחות הזהות שלה, שמתחיל במקובעות כחלק מהדת,
ובהדרגתיות מוביל לפתיחות, לחשיפה לדתות אחרות ולניהול קשר עם גבר מחוץ

למסגרת הדת. לא רק זאת, מרים מפגינה חוסר סבלנות כלפי בני העדה שלה שמנסים להבליט את דתם דרך ענידת שרשראות צלב או סימני דת אחרים. היא מודעת למחיר החברתי שהיא עלולה לשלם בשל בחירתה בבן-זוג מחוץ למסגרת הדת, אך היא מראה נכונות להתאמץ על מנת להגן על בחירותיה. מרים קבעה לעצמה סדר עדיפויות לפי דתות לגבי בחירת בן-זוג: בעדיפות העליונה היא מוכנה להתחתן עם מוסלמי, וכמו כן היא מוכנה למשא ומתן לגבי אג'נבי, אך היא שוללת את האופציה להתחתן עם יהודי או עם דרוזי, ומסבירה זאת מטעמים לאומניים.

היא מעלה סוגיה נוספת באשר לנישואים חוצי תרבות עם אג'נבי, תוך הדגשת המאמצים המקצועיים שהיא משקיעה בפיתוח הקריירה שלה בארץ. נישואים מחוץ לקבוצה ומעבר לחו"ל עלולים לגרום לה לאובדן התהליך המקצועי וההתפתחותי, משום שבחו"ל היא תיאלץ להתחיל מאפס. נקודה נוספת וחשובה שהיא מתייחסת אליה היא שלילת קשרים עם בחורים דרוזים בשל סוגיית השירות בצבא הישראלי.

כשליש ממשתתפות המחקר שיתפו אותי בהתנסותן החלקית בקשר רומנטי מחוץ למסגרת הדת שלהן בשלב מסוים בחייהן. לגבי הגברים, שליש מתוכם סיפרו דווקא על קשרים עם נשים ישראליות ואג'נביות, ופחות על קשרים בין-עדתיים. עלאא מסביר זאת באופן הבא:

אני מדבר על זה מהמקום שלי כגבר בחברה הערבית. הייתי בקשר של חמש שנים עם בחורה אג'נבית איטלקית, ותגובת החברה שלי לא הייתה נוראית, במיוחד אחרי שהכירו אותה. אני חושב שנישואים מעורבים בין ערבים לזרים יכולים להתקבל הרבה יותר בקלות מאשר נישואים בין העדות בתוך החברה הפלסטינית, בטח לגברים.

עלאא מודע לפריבילגיה שלו כגבר בחברה הערבית. הוא מתאר סלחנות והבנה מצד החברה לקשר עם אג'נבית. לטענתו, החברה הערבית יכולה לקבל נישואים חוצי תרבות הרבה יותר מנישואים מעורבים בין-עדתיים. דבריו של עלאא נאמרו בהסתמך על מקומו כגבר, ואמירה זו תקפה אך ורק לגברים הרווקים ולא לנשים. אריג' מתארת דינמיקה שונה:

היום אני בקשר עם בחור נוצרי, כלומר מהדת שלי, אך בקשרים קודמים הייתי במערכת יחסים פעם אחת עם יהודי ופעם עם מוסלמי. תמיד שאלתי את עצמי את השאלות הבאות – כיצד אתמורד אם יתגלה הקשר? איך אגיב? מה יהיה היחס אליי? איך 'אצא מהארון'? כיצד יתנהל המאבק? כנראה שהמחשבות האלו גרמו לי לא להתעסק עם שאלות פנימיות בתוך הקשר. ההשקעה במחשבות על המאבק שאצטרך לנהל היו באות על חשבון בריאות הקשר. לא התמקדתי בנושאים החשובים באמת, כלומר עד כמה הקשר ראוי ומתאים לי, בלי שום קשר לדת. הייתי עסוקה יותר בלהסתיר את הקשר ואת

סימניו. באיזשהו שלב זה הפך לסגנון חיים, שאני מסתירה הכול. אפילו עכשיו שיש לי מערכת יחסים "לגיטימית" מכל מיני בחינות בסטנדרטיים המשפחתיים, אני עדיין מסתירה.

למרות שאריג' ניהלה בזמן הריאיון קשר עם בחור נוצרי, היא הציגה בפניי את השאלות שליו אותה בזמן שניהלה שני קשרים רומנטיים בזמנים שונים עם בחור מוסלמי ועם בחור יהודי. אריג' מתארת את הרעשים החיצוניים שהיא התעסקה בהם, הקשורים בשאלת חשיפה הקשרים, את המאבק שהיה עליה לנהל לו היו אותם קשרים נחשפים ואת המחיר החברתי. לטענתה, כל אלו באו על חשבון שאלות מהותיות אחרות שקשורות לטיב הקשר ושאלות פנימיות בינה לבין בן-הזוג היהודי או המוסלמי. העיסוק בהסתרת הקשרים הללו השפיע גם על הקשר הנוכחי, ה"לגיטימי", עם הבחור הנוצרי, והיא עדיין ממשיכה להסתיר את הקשר עימו.

רביע הציג שאלות אחרות שעיימן התמודד בזמן שהיה בקשר עם בחורה אג'נביה:

כשהייתי בקשר עם הבחורה הקנדית, הוויכוח היה איפה לגור, ואז אמרתי לה 'בואי נהיה כנים, את לא רוצה לחיות כאן', והיא ענתה 'אני מוכנה לגור בכל מקום אך לא בישראל'. נתתי לעצמי זמן למחשבה וגם ניסיתי להיות בקנדה כשלושה חודשים.

הדבר שחשבתי עליו יותר מכל היה הגיל של אבא שלי. אפילו אם נהיה בחו"ל רק כמה שנים, זה עדיין אומר שאהיה רחוק ממנו בזמן שהוא מזדקן. שקלתי לעשות דוקטורט באוסטרליה, והבנתי שאם אני נשאר שם 4-5 שנים אז אבא שלי כבר יהיה באמצע שנות השמונים שלו. כמה הוא עוד יחיה? המשמעות היא שאני אתרחק מהמשפחה בתקופה לא פשוטה, בסוף שנות חייו של אבי. ככן בכור אני יכול לומר שהגיל שלו שיחק תפקיד משמעותי והיה לו משקל כבד בהחלטה לא להתחתן עם אותה בחורה ולעבור לאוסטרליה או למקום אחר מחוץ לישראל.

רביע מציג כאן דילמה הקשורה בבחירת מקום המגורים עם בת-זוג אג'נביה. להבדיל מאריג' שהייתה עסוקה כל הזמן בשאלות הקשורות בניהול מאבק אם ייחשף הקשר, לרביע יש גיבוי חברתי והכלה מצד משפחתו בפרט ומצד החברה באופן רחב, בנוגע לבחירתו בבת-זוג אג'נביה.

רביע עסוק בהחלטתו האישית היכן לגור – בארץ או בחו"ל. הוא מעלה שיקולים שעליו להביא בחשבון בעת בחירת מקום המגורים, כאשר השיקול המשמעותי ביותר עבורו הוא גיל האב המזדקן. ככן בכור, רביע מרגיש אחריות כלפי הוריו, ולאחר הרבה שאלות והתלבטויות הוא מבין את החשיבות בהימצאותו עם המשפחה, ובמיוחד לצד אביו. רביע סיפר לי על קשרים מגוונים מבחינה דתית:

הייתי תקופה בקשר עם בחורה יהודייה, אבל אני אישית רואה את העתיד שלי עם נוצרייה, כי אנחנו לא חיים בחברה חילונית, והילדים שלי יסבלו אם אני לא

אתחתן עם מישהי מאותה דת. יש לנו במשפחה כמה דוגמאות – דודתי התחתנה עם דרוזי בשנות השבעים ובן דוד שלי התחתן עם יהודייה, דבר שממש עשה בלגן. אני לא מרגיש שזאת המלחמה שאני רוצה, למרות שבשנתיים האחרונות הייתי בשני קשרים עם נשים מוסלמיות. היה בסדר אך לא הצלחנו לקדם את זה לשום מקום. אם הן היו נוצריות היו לתהליך סיכויים אחרים. אני מצליח לנהל קשר עם מוסלמיות אבל תמיד עוצר בזמן שצריך לקבל החלטה גורלית. זה נושא קשה מאוד. קל לי יותר לחיות עם ערבייה מוסלמית כמוני, כי יש לנו תרבות משותפת, אך בשל התנגדות ההורים הם יעדיפו נוצרייה אג'נביה מאשר מוסלמית.

נוסף לקשר עם הבחורה האוסטרלית, רביע מתאר את מערכות היחסים שהוא ניהל מחוץ לדת שלו, קשר עם בחורה יהודייה ושני קשרים עם בחורות מוסלמיות. קשרים אלו התנהלו למרות המודעות המלאה של רביע כי אינו מעוניין לקדם ולמסד אותם דרך נישואים. רביע בוחר את המלחמות ואת המאבקים שהוא מעוניין לנהל, ומציג אותם כחוויה שאפשר לדבר עליה. מנגד, הוא מדגיש כי חרף הדמיון ברקע התרבותי בינו לבין כל בחורה מוסלמית, עדיין הגבול הדתי בולט ונוכח מאוד. ולא, בחורה מוסלמית, סיפרה לי:

הייתי בקשר של חמש שנים עם בחור נוצרי ונפרדנו בגלל עניין הדת. אימו בסופו של דבר כפתה עליו את החלטתה ואמרה לו – 'תבחר כל אישה אחרת, רק לא מוסלמית'. זה היה הקשר המשמעותי והארוך ביותר בחיי.

ולאא בחרה לא לשתף אותי בפרטים על הקשר וכיצד הוא התנהל, אך בקולה העצוב היא תיארה את סימומו. מדובר במערכת יחסים שהתנהלה חמש שנים ונאלצה להיפסק בשל התנגשות עם המשפחה של הגבר.

רודיינה, בחורה מוסלמית בת 36, בעלת סיפור נדיר על ניהול קשר רומנטי סמוי עם בחור דרוזי:

הוא היה כל העולם בשבילי וזו הייתה אהבה שגדלה כל יום. הוא היה דרוזי בן 42 והקשר נמשך כ-13 שנים. את מבינה מה זה 13 שנים לנהל קשר סמוי? בדקנו, ניסינו, חשבנו על הכול ובסוף הוא לא יכול היה להתאסלם, מה שאומר שאין לנו סיכוי לחיות כאן ביחד. לפני כמה ימים דיברתי עם חברה שלי והיא סיפרה שיש יום הולדת לבת שלה בת ה-13. אני התאהבתי בבחור דרוזי שהיה כל עולמי במשך 13 שנים ובזמן הזה חברה שלי ילדה וגידלה את הבת שלה.

בדומה לולאא, גם רודיינה חשה את ההתנגשות בין גבולות הדת אחרי ניהול קשר סמוי של 13 שנים עם בחור דרוזי. רודיינה ואהובה הדרוזי ידעו מה מצפה להם אם ייקחו את מערכת היחסים צעד אחד קדימה, אך ההכרעה בדבר גורל הקשר נמשכה יותר מעשור. בצער רב רודיינה משווה את משך הקשר שלה עם הבחור הדרוזי לגיל הבת של חברתה.

בשונה מהגברים, נשים אלו פיתחו מספר אסטרטגיות על מנת לבדוק את מיקום הגבולות. אבו רביעה-קוידר ווינר-לוי (2010) מדגישות כי הספרות הפמיניסטית הרווחת בוחנת את התמודדותן של נשים במזרח התיכון עם מבני כוח מרובים – פוליטיים, כלכליים, חברתיים ותרבותיים. הספרות מתייחסת אל הדרכים שבהן נשים מנהלות משא ומתן עם כוחות אלו תוך הגמשה ועיצוב מחדש של גבולות החופש שלהן.

לפני קבלת החלטה מכל סוג שהוא באשר ליצירת קשר רומנטי מחוץ למסגרת הדת נטו הנשים שנחקרו להתחיל בעבודת גישוש ובדיקה עם הסביבה המשפחתית. רוב המרואיינות תיארו את תהליך הבירור והגישוש, שכלל תהיות, מחשבות, התלבטויות והערכת המחירים החברתיים שיהיו צפויות לשלם אם יקיימו יחסים רומנטיים עם גברים שמחוץ לקבוצת הדת.

מטרת עבודת הגישוש היא לבדוק את מיקום הגבולות, כלומר, מי מציב את הגבולות הללו בתוך התא המשפחתי, אילו דמויות משפחתיות יתמכו בצעד הזה ואילו יתנגדו, והאם ניתן לפרוץ את הגבולות. לצורך עבודת הגישוש בחרו רוב המרואיינות, ועדיין בוחרות, בטקטיקת הומור בעת בירור הגבול לגבי שאלת הנישואים מחוץ לקבוצה העדתית. דבריה של דוניא, בחורה מוסלמית, מציגים את אופי השימוש באסטרטגיה זו:

ביני לבין עצמי אני משוכנעת מאוד שזאת האופציה המתאימה עבורי, אך בטח לא למשפחה שלי. הדבר לא מקובל מכל מיני בחינות. אני יכולה למצוא יהודים שכל כך דומים לי או קרובים למחשבות שלי. פעם אחת ניסיתי לגשש עם אבא שלי מה דעתו על הנושא, ולכן בצורת צחוק והומור אמרתי לו 'אבא זהו, אני לא מצליחה למצוא חתן מוסלמי, אני רוצה לשנות כיוון ולחפש יהודי או דרוזי'. אבא שלי ענה בזעם 'אני אחנוק אותך'. זה התחיל בצחוק ונגמר בכעס גדול.

השימוש בהומור מצד דוניא נתקל אפוא בקשיחות ובכעס מצד אביה. תגובת האב מעידה על מידת החומרה שבה הוא תופס את הצעתה של דוניא, וכמו כן, על חומרת העונש הצפוי לה.

גם נור מגששת מהי עמדת המשפחה ותגובתה לפני שהיא מתחילה כל קשר רומנטי שעלול לסכן אותה: "לא מזמן אמרתי לאבא 'אולי אני אתחתן עם יהודי וזהו, נביא מישוה לאסלאם'. אבא שלי לא ענה, אך הוא כעס עליי ממש".

בשלב הגישוש שנעשה על ידי המרואיינות התגלו נתונים שבאפשרותם להועיל או להזיק להן. נתונים אלו עשויים לסייע להן ליזום שיח על נישואים מחוץ לקבוצת הדת. המרואיינות גילו מודעות רבה לסביבה שבה הן חיות ולמאפיינים החברתיים והתרבותיים של המשפחות שלהן. הנתונים באו לידי ביטוי בחיפוש תקדימים לנישואים מחוץ לקבוצה הדתית על ידי אחרות או אחרים מבני המשפחה המורחבת או החמולה.

ברוב המקרים שתוארו על ידי המרואיינות וחלק מהמרואיינים, התקדימים המשפחתיים לנישואים מחוץ לקבוצה לא סייעו להם, כיוון שנישואים מחוץ לקבוצה, אם התרחשו, לא היו סיפור הצלחה אלא כישלון של מערכת היחסים בין בני הזוג. כך סיפר לי רביע:

דודתי התחתנה עם דרוזי בשנות השבעים וכן דוד שלי עשה בלגן של ממש כשהתחתן עם יהודייה. שתי הדוגמאות הללו לא היו מוצלחות במיוחד בכל הקשור לגידול הילדים והדת שלהם, ועד היום כל המשפחה המורחבת מדברת על האירוע. מפיקים ממנו לקחים ואין משמעות לגבי הזמן שחלף מאז התרחשותו.

דוניא מספרת אף היא:

לפני הרבה שנים בת דודה שלי התחתנה עם בחור נוצרי אג'נבי, שהיה מבוגר מבחינת גיל. הוא בא לכפר והתאסלם ואז ערכו חתונה לפי ההלכה המוסלמית. הוא היה חייב לשנות את הדת כדי שיתחתנו. אגב, הוא נשאר נוצרי במהותו, מתפלל בכנסייה ומבצע את הפרקטיקה הנוצרית בחייו. כמובן שזו זכותו, אך זה עוזר לך להבין איך הדברים אצלנו עובדים.

כששאלתי את דוניא על תגובת המשפחה המורחבת בעניין בת דודתה היא השיבה:

עד היום הדודים שלי לא סולחים לאחותם על הבחירה וזה גורם לי לחשוש מהמקום הזה. בתקופה הנוכחית אני מדברת יותר על האופציה הזו בקרב חברים וחברות, כאילו מנסה לגייס את האישור של כולם, אולי לצעד עתידי אם יגיע. גם עם אימא שלי אני מדברת על זה והיא תמיד עונה 'בעזרת השם יבוא חתן ערבי וחאלס'.

רג'ד נהגה לחשוף את הקשרים הרומנטיים שלה בפני משפחתה:

באחת החקירות של אבא ואימא בנושא הזוגיות שלי שאלו אותי האם יש משהו. הייתי אמיצה מאוד ועניתי להם 'כן יש משהו אג'נבי, דרום אמריקאי', ואז אימא שלי מיד אמרה 'למה לא, אם הוא יתאסלם'. אבא הגיב 'איך את מחליטה מהר', וכששאלתי אותו מה דעתו, הוא ענה 'ממש לא בא בחשבון' והוסיף 'לא רק שאני לא רוצה, אלא שאם את תמשיכי לרצות אז תשכחי ממני'. אחי התחתן עם יהודייה, הוא לא עשה חתונה בכפר וכל המקרה היה סוג של פדיחה. הוא בכלל הכניס את אשתו להיריון לפני החתונה ולא נתן למשפחה להתערב בהחלטות שלו.

הבחירה לשתף את המשפחה לא תמיד תתקבל בברכה, במיוחד כאשר נשים מצהירות על שבירת נורמה מסוימת. למרות שאימה של רג'ד מביעה הסכמה להצעת בתה בתנאי להתאסלמות החתן, האב מתנגד מייד ומציב בפניה גבול. לרג'ד יש תקדים של נישואים מעורבים במשפחה, שכן אחיה התחתן עם בחורה יהודייה, אך לפי דבריה הנישואים המעורבים הובילו למבוכה במשפחה, במיוחד משום שהאישה נכנסה להיריון לפני הנישואים.

בשיחת מעקב שניהלתי עם רג'ד מספר חודשים אחרי הריאיון, היא עדכנה אותי שבגיל 38 היא התחתנה עם האהוב שלה, בחור אג'נבי, זאת לאחר קשר סמוי של שש שנים. לאחר מאבקים ממושכים הסכימו בני משפחתה לנישואים, בתנאי שהחתן יתאסלם, ואכן כך היה. אגב, היא המרואיינת היחידה במחקר שהתחתנה בפועל בנישואים חוצי דת ותרבות.

דיון

מאמר זה מתאר את התמודדותם של צעירים וצעירות מול מערכות דתיות נוקשות האוסרות נישואים מחוץ לגבולותיהן. מהממצאים עולה כי החוויה של רווקים ורווקות מעל גיל שלושים שונה ומגוונת בהקשר הספציפי של יחסים רומנטיים ודת. שוני זה מתבטא במניעים שמובילים צעירים וצעירות לפתוח במערכת יחסים חוצת דת או תרבות. כמו כן, המרואיינים והמרואיינות הצביעו על שני דפוסים של התנסויות באשר לניהול קשרים רומנטיים מחוץ לקבוצה הדתית – ויתור מוחלט על ניהול קשר מחוץ למסגרת הדת והתנסות מלאה וניהול קשר רומנטי. המשותף לשני הדפוסים שנמצאו באשר לשאלת פתיחת קשר מחוץ למסגרת הדת והתרבות מעיד על המודעות של המרואיינים והמרואיינות לסנקציות החברתיות שהם עשויים לספוג מהחברה אם יתגלה הקשר או אם הם יחליטו לקדם אותו לכיוון נישואים. סנקציות אלו יכולות להיות רבות ומגוונות, והן עלולות להגיע עד כדי "רצח על כבוד המשפחה" (פלאח, 2006).

יתרה מכך, במחקר זה נמצאו הבדלים מגדריים בין גברים ונשים. למשל, גברים לא ציינו השקעת מאמץ ביציאה נגד המוסכמות, לעומת נשים שנחקרו, שאימצו גישות יצירתיות על מנת לבדוק את מיקום הגבולות. היו נשים רווקות שערערו או ניסו לערער על הגבולות הדתיים בשיטות שהמציאו לעצמן ובדרכי התמודדות שפיתחו. לילא אבו לוג'ד (1989) טוענת כי דרכי ההתמודדות של האישה הערבייה מושפעות לא רק מהגבולות המוטלים עליה בשל מינה, אלא גם מעצם היותה מודעת למגבלות אלו ומנכונותה להתעמת עימן כדי לאפשר לה ולעמיתותיה אורח חיים הוגן יותר.

כל הרווקים/ות ציינו כי הם מתמודדים עם מאגר מצומצם לבחירת בן/ת זוג. המאגר המצומצם מתייחס לאוסף האפשרויות המתאימות להם מבחינת גיל, דת, השכלה, מעמד, הכנסה ועוד, כאשר הבולט מכולם הוא ממד הגיל, משום שמדובר בקבוצה שגילה מעל 30. באופן כללי המשתנים הדמוגרפים הרלוונטיים לתופעה של נישואי תערובת שזכו לבדיקות מחקריות הם גודלן היחסי והמוחלט של הקבוצות המדוברות והאיזון בין המינים בתוך כל קבוצה. חוקרים מציינים כי כאשר קבוצה מהווה מיעוט מספרי או כשאחד מהמינים מהווה מיעוט מספרי בתוך הקבוצה, תגבר הנטייה לנישואי תערובת באותה קבוצה (Gordon, 1964; Schenfeld, 1996; Thomas 1956). לעומת זאת, ממצאי מחקרי

מציגים תמונה מנוגדת, הגורסת כי השתייכות למיעוט מספרי אינה מגבירה או מצמצמת אופציות לנישואים, וכי הגבולות החברתיים והדתיים עדיין מהווים גבולות נוקשים. אלשייך (2011) טוען כי קיים מצב שבו דווקא למנהיגים הרוחניים של הדתות השונות יש חששות משותפים בנוגע לשמירת האמונה של חברי קהילותיהם ולחינוך הדתי של ילדיהם. חששות אלו הולכים וגוברים כאשר יש זוגות מעורבים מבחינה דתית. למרות הלחצים החברתיים והדתיים, אותה קבוצת רווקים ורווקות מנסה לערער על הסדר החברתי הקיים ומסתכנת, חרף המחירים החברתיים שהיא צפויה לשלם.

בכל זאת, מחסור האופציות הביא את הרווקים והרווקות לחפש אפשרויות נוספות, אחת מהן היא חיפוש מחוץ לקבוצת הדת. בדומה למחקרו של אל-שייך (2011) על נישואים מעורבים בין גברים דרוזים לנשים לא דרוזיות, הגברים הצביעו כי בחירתם נבעה לאו דווקא ממרד נגד הנורמות הקיימות. ועוד, במחקר הנוכחי לא נטו מרואיינים ומרואיינות להשתמש במילים שמתארות מרד נגד המצב הקיים, אלא ניסו לערער, לרוב באופן סמוי, על הגבולות הנוקשים הקיימים בחברה.

בשונה ממחקרים מערביים על רווקות, אחד הממצאים העיקריים במחקרי על רווקות הוא היעדר עיסוק הרווקים והרווקות בממד האהבה. סוציולוגים טענו כי האהבה היא הסיבה המוזכרת ביותר לנישואים בעולם המודרני, וכי התרבות המערבית מדגישה את האהבה הרומנטית כבסיס לבחירת בן/ת זוג (Degenova & Rice, 2002). כך למשל, בספרה של אילו (2006) *למה האהבה כואבת*, היא טבעה את המושג "האקולוגיה של הבחירה" כדי לתאר כיצד סביבה חברתית מאלצת אדם לבחור בכיוון מסוים. למשל, כללים אנדרוגמיים הם דוגמה טובה מאוד להגבלת הבחירה בסביבה חברתית, שפוסלת בני משפחה אחת או חברי קבוצות גזעיות או אתניות אחרות מלשמש בני-זוג פוטנציאליים. על פי מארכסון (Marcson, 1950), הדת היא בסיס חשוב ביותר להתוויית הבחירה בבן-זוג ובקבוצה דתית, ובדרך כלל, ישנם נורמות וערכים חזקים ביותר שמעודדים נישואים בתוכה ואוסרים על נישואים מחוצה לה.

על אף האמור לעיל, ובשונה מהספרות המערבית על רווקות, על בחירה ועל אהבה, במהלך הראיונות שערכתי עם גברים ונשים לא עלתה כלל שאלת האהבה ולא היוותה נושא לדיון או עניין המהווה שיקול בבחירת בן/ת זוג, מלבד אצל מרואיינת אחת. היא דיברה על מושג שהמציאה, "אהבה מכוונת", מצב שבו, לפי הגדרתה, היא מחפשת תכונות ומאפיינים שיוכיחו לאדם מסוים על פי דת, מוצא, מעמד וכיוצא בזה, בתקווה שלאחר מכן תגיע גם אהבה.

מדברי המרואיינים והמרואיינות ניתן להרגיש בקרע החברתי בין חברי שלוש העדות, קרע זה לובש צורות שונות, הבולט בהן הוא הקרע בין הדרוזים לבין המוסלמים והנוצרים.

ג'מאל¹¹ טען כי יש סיבות היסטוריות לקרע בין שלוש הדתות, וכי המוסד הציוני ומדיניות ה"הפרד ומשול" הזינו את הקרע הזה, חיזקו אותו, וניצלו אותו על מנת להגביר את החשדות בין שלוש העדות, ובכך הכשירו את הקרקע להיווצרותו של מושג אל-טאאפיה ולחידוד הזהויות הדתיות. מושג זה משפיע לא רק על אירועים פוליטיים. מן הממצאים עולה כי שיח זה חלחל אל תוך החברה הפלסטינית והגיע לרבדים האינטימיים ביותר, כאשר הקטגוריה של הרווקות מעידה על עומק הקרע שבין שלוש הדתות.

ניתן להבחין כי הזהות הדרוזית הוצגה כמנותקת ומוחרמת על ידי שאר הקבוצות, ומנגד, מחקר זה מראה כי הזהות המוסלמית הוצגה כזהות מסומנת ומתויגת. בניסיון להבין את אחד הממצאים הבולטים של המאמר, והוא החמרה לגבי בחירת בן/ת זוג מוסלמי/ת, במיוחד בקרב נוצרים, נעזרתי במחקרם של איילון ושגיא (2011) על יחסים בין נוצרים ומוסלמים. בנוגע להבניית הזהות הקולקטיבית ולאסטרטגיות הזהות – ניכר דפוס שונה בקרב מוסלמים ונוצרים. הן בגדה והן בישראל דווקא הנוצרים, עוד יותר מהמוסלמים, הם אלו שנטו לשמור על הנרטיב שלהם ולרחות את זה של האחר. הם גם גיבשו סטריאוטיפים שליליים יותר לגבי הקבוצה ה"אחרת", ונטו יותר לתחרות ופחות להשתלבות, בהשוואה למוסלמים. לעומתם, המוסלמים גילו נטייה חזקה להשתלבות עם חברי הקבוצה ה"אחרת". הבדלים אלו בין המוסלמים והנוצרים בלטו יותר בקרב תושבי ישראל, בהשוואה לתושבי הגדה. כמו כן, גם הנטייה להתחרות בחברי הקבוצה האחרת בלטה יותר בקרב הנוצרים בגדה ובישראל, בהשוואה למוסלמים. גם בבחירותיהם של גברים ונשים ניכרו הבדלים, כך שנשים שהחליטו להתנסות בקשר מעורב בחרו בקשר חוצה דת מתוך החברה הפלסטינית. לעומת זאת, גברים שבחרו לנהל קשר מעורב, בחרו באג'נביות (זרות/מעורבות) או בישראליות.

ממצא מיוחד שבלט בקרב הנשים המרואיינות היה פיתוח אסטרטגיות לבדיקת גבולות חברתיים. תהליך הגימוש שנקטו התנהל בזהירות רבה עוד בטרם קבלת החלטה באשר לניהול קשר עם אדם מחוץ לדתן. אסטרטגיה זו נבחרה על מנת לוודא, לבדוק ולערער על איסור נישואי תערובת בין הדתות, וכדי להבין מהי מידת ההתאמה של בחירתן מחוץ למסגרת הדת, והיכן אותה בחירה עומדת בכל הקשור בריצוי משפחתי וחברתי. כמו כן, חלק ממשתתפות המחקר עושות שימוש באסטרטגיה נוספת, והיא חיפוש תקדימים לנישואים מחוץ למסגרת הדת בתוך משפחותיהן. אסטרטגיות אלו תוארו על ידי נשים שהשתתפו במחקר, שפעלו באופן זהיר מאוד, מחושב ומתוך מודעות מלאה למצב הקיים ולמיקום הגבולות החברתיים. ניתן להבין את האסטרטגיות באמצעות תיאורה של לילא אבו-לוג'ד (1989), אשר הסבירה כי נשים אלו אינן חוות את הנורמות וההסדרים החברתיים שאליהם הן כפופות כטבעיים וכמובנים מאליהם. הן אינן מפנימות את

11 الطائفية؛ من انتهازية الانتماء إلى مأسسة التعددية – مركز إعلام – الناصرة. نُشر في موقع عرب 84 (נדלה בתאריך

השליטה ואינן ממשמעות עצמן לבעלי הידע והכוח. הן מתנגדות לשליטתם של אלו על חייהן, על התנהגותן ועל תגובותיהן הרגשיות.

במחקר על נישואים מעורבים ציין בארון (Barron, 1946) תשעה אלמנטים של דמיון בין קבוצות, אשר, לדעתו, מכשירים את הקרקע לנישואי תערובת בין חבריהן: דמיון ברקע התרבותי, דמיון בדפוסי בילוי הפנאי, דמיון בשפה, בצורת לבוש, בתרבות כלכלית, זהות מבחינה דתית, דמיון ביחס למרכבי הסטטוס הסוציו-כלכלי. החברה הפלסטינית היא ללא ספק מגוונת והטרוגנית, אך אלמנטים שהוזכרו לעיל, להוציא הבדלי הדת, הם אלמנטים בעלי דרגת דמיון גבוהה מאוד בין שלוש העדות, במיוחד כאשר מדובר בשפה ובתרבות. ממחקרי עולה כי למרות הדמיון הרב בצורת החיים וברקע התרבותי והשפתי, עדיין נישואי התערובת בין הדתות נחשבים טאבו בחברה הפלסטינית.

לסיכום, במאמר זה נבדקה סוגיה שעולים ממנה הבדלים משמעותיים בין שלוש הדתות בנוגע לרצון בשימור, לכידות ומסורת. לצד תרומתו של המחקר ביחס לשיקולים בבחירת בני-זוג ובנות-זוג בקרב רווקים/ות פלסטינים/ות בישראל, לממצאי המחקר עשויות להיות גם השלכות בנוגע להבנת היחסים בין העדות בחברה הפלסטינית בישראל. באמצעות קטגוריות הרווקות המאוחרת אנו נחשפים לתהליכי שינוי חברתיים/פוליטיים המתרחשים בקרב החברה הפלסטינית בישראל. כמו כן, ניכר כי קטגוריית הרווקות המאוחרת מערערת ערעור זהיר ומתון על מערכות דתיות וחברתיות אטומות לסוגיית נישואים מעורבים, במיוחד כאשר מדובר בנשים פלסטיניות. נכון לעכשיו, לא נראים שינויים בולטים לעין המעידים על קבלת נישואים מעורבים בקרב החברה הפלסטינית, אך באמצעות מחקרי על רווקות, ניתן להבחין בסימני התנגדות מינוריים ראשוניים ביחס לאיסור זה.

רשימת המקורות

ערבית

- المدهون، ر. (2010). السيدة من تل-أبيب، مكتبة مديولي. القاهرة.
- بركات، ح. (2000). المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات، مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت.
- شرابي، م. (1989). البنية البيريركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر، دار الطليعة: بيروت.
- عواد، ت. (1969). طواحين بيروت. منشورات دار الآداب: بيروت.
- غليون، ب. (1991). المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات. دار الطليعة: بيروت.
- معلوف، أ. (2004). الهويات القتلة. دار الفارابي، بيروت.
- نفاع، س. (2009). العرب الدروز والحركة الوطنية الفلسطينية حتى ال 84. دار الجليل: عمان، الاردن. صفحة 31-40.

עברית

- אבו־בקר, ח' (2012). המשפחה הפלסטינית. בתוך: א' קופמן, ח' אבו־בקר, וע' סער (עורכות), **החברה הערבית בישראל**, כרך ב. האוניברסיטה הפתוחה.
- אבו־רביעה־קווידר, ס' ווינר־לוי, נ' (2010). המרחב הפלסטיני, הישראלי והעצמי: מבט מחודש על זירות התמודדות של נשים פלסטיניות בישראל. בתוך: ס' אבו־רביעה־קווידר, ונ' וינר־לוי (עורכות). **נשים פלסטיניות בישראל: זהות, יחסי כוח והתמודדות**. ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד. עמ' 375-398.
- אילוז, א' (2013). **מדוע האהבה כואבת**. כתר: ירושלים. עמ' 10-64.
- אלשיך, מ' (2011). **דרוזים בקשרים מעורבים: אתגרים ודרכי התמודדות**. עבודה לשם קבלת תואר מוסמך בעבודה סוציאלית. ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים.
- אסדי, ה' (1984). גורמים המסבירים הצלחה או אי הצלחה של נישואי תערובת בין ערבים ליהודים בישראל. אוניברסיטת חיפה.
- ע'אנס, פ' (2014). **רווקות מאוחרת בקרב נשים משכילות בחברה הפלסטינית**. עבודה לשם קבלת תואר מוסמך. ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים. עמ' 47-55.
- חליחל, א' (2008). רווקות בקרב נשים ערביות: הגורמים להתרחבות התופעה במרכז הארץ וצפונה. בתוך ע' מנאע (עורך). **החברה הערבית בישראל: אוכלוסייה, חברה, כלכלה (ב)**. ירושלים: הקיבוץ המאוחד. עמ' 283-313.
- זידאן, א' (2008). **תפיסת ההחלטה של נשים בעלות אינטליגנציה תקינה להתחתן עם גברים בעלי פיגור שכלי בקרב האוכלוסייה המוסלמית בישראל**. עבודה לשם קבלת תואר מוסך. חיפה: אוניברסיטת חיפה. עמ' 49-54.
- חידר, ע' (עורך), (2005). **ספר החברה הערבית בישראל: אוכלוסייה, חברה, כלכלה (1)**. הוצאת מכון ון ליר, הקיבוץ המאוחד, פרק א' עמ' 29-30.
- חסן, י' (2007). **היבטים מרחביים של קשרי נישואים בעדה הדרוזית בישראל**. אופקים בגאוגרפיה, עמ' 68-69, עמ' 179-201.
- להד, כ' ושושנה, א' (2012). "רווקות בטיפול: נראות, רפלקסיביות ומבט הצופה". **סוציולוגיה ישראלית** י"ד (1): 111-134.
- סער, ע' (2004). על מיניות של רווקות בקהילה הפלסטינית בישראל. **תיאוריה וביקורת**, 25, עמ' 13-30.
- עבאדי, נ' (1991). **נישואי תערובת בין ערבים ליהודים בישראל**. עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב. עמ' 22-44.
- פלאח, ס' (2000). **הדרוזים במזרח התיכון**. תל־אביב: משרד הביטחון.
- צבן, ה' (2007). **שייכות והשתייכות מחדש: מקרה הבוחן של נישואים מעורבים בין ישראלים־יהודים לזרים**. עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים. עמ' 24-32.
- יחיא־יונס, ת' (2006). **זרות, מגדר ופוליטיקה: נשים בפוליטיקה המקומית בחברה הערבית-פלסטינית בישראל**. עבודה לשם קבלת תואר דוקטורט במחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב. עמ' 67-68.

אנגלית

- Abu-Lughod, L. (1989). Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World. *Annual Review of Anthropology*, 18(1): 267-306.
- Ayalon, A. & Sagy, S. (2011). Acculturation Attitudes and Perceptions of Collective Narratives: The Case of Israeli Arab Youth. *Youth & Society*, 43(3): 819-844.
- Berscheid, E. (2010). Love in the Fourth Dimension. *Annual Review of Psychology*, 61:1-25.
- Blood, R. O. & Nicholson, S. O. (1962). The Attitudes of American Men and Women Students Toward International Dating. *Marriage and Family Living*, 24(1): 35-41.

- Breger, R. & Hill, R. (1998). *Cross-Cultural Marriage: Identity and Choice*. Bloomsbury Academic.
- Cavalier, R. P. (2000). *Personal Motivation: A Model for Decision Making*. Praeger Pub Text.
- DeGenova, M. K. & Rice, F. P. (2002). *Intimate Relationships, Marriages, and Families*. McGraw Hill Boston.
- Dolla, P. & Boxbum, M. (1978). Marriage and Mixed Marriage Advanced Rep. *South African Jewish Population Study*. Jer.
- Dion, K. K. & Dion, K. L. (1996). Cultural Perspectives on Romantic Love. *Personal Relationships*, 3(1), 5-17.
- Gershon, I. (1999). Cross-Cultural Marriage: Identity and Choice. *American Ethnologist*, 26(2), 494-495.
- Gordon, M. M. (1964). *Assimilation in American Life*. Oxford University Press.
- Jaccard, J., Brinberg, D., & Dittus, P. (1989). Couple Decision Making: Individual-and Dyadic-level analysis. *Dyadic Decision Making*. Springer. (pp. 81-103).
- Kenan, G. & Burck, L. (2002). Trends in Patrilineal Parallel First Cousin Marriages among Israeli Arabs: 1949-1995. *Annals of Human Biology*, 29(4): 398-413.
- Klein, D. M. & White, J. M. (1996). *Family Theories: An Introduction*. Sage Publications Thousand Oaks, CA.
- Lahad, K. (2009). *Rethinking Singlehood: The Discursive Construction of Family, Time, and Choice*. Bar-Ilan University.
- Lehrer, E. L. (2004). Religion as a Determinant of Economic and Demographic Behavior in the United States. *Population and Development Review*, 30(4): 707-726.
- Marcson, S. (1950). A Theory of Inter-marriage and Assimilation. *Social Forces*, 29(1): 75-78.
- Marks, L. (2005). How Does Religion Influence Marriage? Christian, Jewish, Mormon, and Muslim perspectives. *Marriage & Family Review*, 38(1): 85-111.
- McGinnis, S. L. (2003). Cohabiting, Dating, and Perceived Costs of Marriage: A Model of Marriage Entry. *Journal of Marriage and Family*, 65(1): 105-116.
- Moghadam, V. M. (2004). Patriarchy in Transition: Women and the Changing Family in the Middle East. *Journal of Comparative Family Studies*, 35(2):137-162.
- Oppenheimer, V. K. (1988). A Theory of Marriage Timing. *American Journal of Sociology*, 94(3): 563-591.
- Rashad, H., Osman, M., & Roudi-Fahimi, F. (2005). *Marriage in the Arab World*. Population reference bureau (PRB) Washington.
- Sa'ar, A. (1998). Carefully on the Margins Christian Palestinians in Haifa between Nation and State. *American Ethnologist*, 25(2):215-239.
- Thomas, J. L. (1956). *The American Catholic Family*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
- Tucker, J. E. (1998). *In the House of the Law: Gender and Islamic law in Ottoman Syria and Palestine*. University of California Press.